



המתיבתא

קובץ תורני

יוצא לאור
ע"י תלמידי בית המדרש
דמתיבתא תורה ודעת

ברוקלין, נ.י.
ו"ד איור תשנ"ח, לפ"ק

בכל עניני המתיכתא נא לפנות אל:

HAMESIVTA

425 East 9th STREET
BROOKLYN, N.Y. 11218

כל הזכויות שמורות

אין לשום אדם או מוסד להדפיס חידו"ת הנדפסים
בהמתיכתא הן בקובץ זו הן בקובצים שכבר נדפסו,
כולם הם ברשות המערכת ואסור להדפיסם בלי רשותם.

סידור האותיות והדפוס במסדרי'

"אמת גראפיק"

ברוקלין, נ.י.

377 - 6051 (718)

Printed in the United States of America

Moriah Offset

115 Empire Blvd. • B'klyn, NY • 718-693-3800

המתבתא

תשנ"ח

בס"ד

העורך: מורנו הרב ר' יצחק יעקב סעקולא שליט"א, מנהל רוחני

חברי המערכת

הרב בנימין זאב הכהן קרמן הרב יוסף יצחק גאלדשטיין
הרב ישראל מאיר קרעמער הרב יעקב אהרן פראסקי
הרב יצחק עקיבא הכהן ברון

תוכן הענינים

יא

בשער המתיבתא

זכרון לראשונים

טז

בענין תפיסת קידושין באשת איש
ומאמר אחר מאמר
מרן הגאון ר' דוד הכהן ראפאפארט זצ"ל

משיעורי הרמ"ם דישיבתנו

כא

בענין לדידי שוה לי בקידושין
פדיון הבן ופדיון פטר חמור
מרן הגאון ר' שלמה היימן זצ"ל

כו

חולין שנשחטו בעזרה
מרן הגאון ר' גדליהו הלוי שארר זצ"ל

ל

ביאור במשניות מקואות
מהנ"ל

- זכ' ושלוחות בעבד כנעני**
מֶרֶן הַגָּאוֹן ר' אֱלִיהוּ שְׁמַחָה הַלּוֹי חֲזוֹן זצ"ל
- בסוגיא דפתח פתוח**
מהנ"ל
- זה נחנה וזה לא חסר**
מֶרֶן הַגָּאוֹן ר' אֲבִרְהָם בְּרוּיָדָא זצ"ל
- משכנו של גר ביד הגר ומת הגר**
מֶרֶן הַגָּאוֹן ר' רַאובֶּן פִּיין זצ"ל

משלחן רבותינו

- בענין קדשים קלים ממון בעלים**
מורנו הרב שמחה אברהם הכהן שעפס שליט"א
- דין לכם במצה ומרור**
מורנו הרב אלעזר הכהן כהנאווי שליט"א
- צאי וקבלו קדושיד**
מורנו הרב אשר הכהן קצמאן שליט"א
- בענין חופה קונה**
מורנו הרב יצחק יעקב סעקולא שליט"א

מבוגרי ישיבתנו

קונטרס חליפין

קסט

הרב יעקב הלוי ליפשיץ שליט"א

בענין לסיים דבר טוב

קעב

הרב אלעזר שמואל בריעגער

חידושי תורה מחברי הכולל

קפא

עניני קדשים עפ"י סדר א' ב'

מורנו הרב דוד יהודה לייבל וויליגער שליט"א

רטז

מראה מקומות על ענינים במס' ברכות

מורנו הרב דוד יהודה לייבל וויליגער שליט"א

הרב בן ציון שיפענבויער שליט"א

רמז

בענין חולין בעזרה

הרב אברהם היימאוויץ

רנ

בענין מלקות דבן גרושה ובן חלוצה

הרב בנימין זאב הכהן קרמן

רנו

בענין קנין ביאה באמה העבריה

הרב בצלאל שטרן

רנח

בענין קנין כסף

הרב ברוך טראווצקי

רסג

בענין דברים שבלב אינם דברים

מורנו הרב דוד מאיר סתם שליט"א

רעב

בענין ערב

הרב יצחק עקיבא הכהן ברון

רעח

בענין גיטו וידו באין כאחד

הרב ישראל מאיר קרמר

רפד

בענין עבד עברי

הרב מאיר צבי הכהן טשעסיר

רצו	הערות קצרות הרב מתתיהו בלום
שא	בענין חופה היינו יחוד הרב נפתלי מנלה
שו	בענין אמירה בקידושין הרב צבי אלימלך דנציגר
שי	בענין ברירה בשני מינים הרב שמעון בצלאל עדעלשטיין

מחברי הכולל - ביאורים בהלכה

שיט	הלכות נדה מורנו הרב דוד יהודה לייבל וויליגער שליט"א
שנד	הלכות שבת מהנ"ל
שעד	בענין השתמשים בכרטיס אשראי של חברו הרב אברהם משה לבנוני
שעט	בענין המסק בתמילה הרב יעקב זאב סמיט
תג	בענין הכשר כלים בזמנינו הרב עקב לאך הרב צבי קרמר
תכה	בענין מראית עין של אורחים בשבת הרב נתן נטע איצקאוויטש
תכט	בענין איסור להשתמש בתלמיד חכם הרב נפתלי צבי לעשקאוויץ

מתלמידי בית המדרש

תמז	בענין דיבור מבטל דיבור אברהם יוסף רבינוביץ
תנא	בענין מים ראשונים ואחרונים אברהם האס
תנט	בענין כבוד אב ורב אברהם משה קופמאן
קסא	בענין מראות עין אפרים יעקב לעווין
תסו	בענין שטר קידושין דוד בעקער
תסט	בענין מתנה ע"מ להחזיר דוד נתן לעזער יוסף נתן גוגענהיים
תצו	בענין אין שליח לדבר עבירה צמח יוסף גלען
תצט	בענין קנין ביאה צבי הלוי בעלסקי
תקד	בענין תנאי קודם למעשה שלמה הולצברג
תקז	בענין איסור דבוק שמואל זנוויל קלעפפיש
תקיא	בענין ערלה ורבעי בחו"ל שמחה משה הלוי מאזעס

הגות ומחשבות

תקכה

"למען תהי' תורת ה' במיד"
מרח הגאון ר' גדליהו הלוי שארר זצ"ל

תקכח

קנין ושמירה בתורה
מרח הגאון ר' ראובן פייז זצ"ל

תקלא

תלמיד חכם - הקלף של התורה שבעל פה
מורנו הרב אברהם יעקב הכהן פאם שליט"א

תקלו

דרוש לחג השבועות
מורנו הרב משה וואלפסאן שליט"א

תקמב

חג השבועות זמן מתן תורתנו
מורנו הרב יצחק יעקב סעקולא שליט"א

הקובץ הזה מוקדש לזכר נשמת

ר' דוד ב"ר אליהו קסטנבוים זצ"ל

שהכולל נחלת דוד בישיבתנו הקדושה

הוקם לשמו ולזכרו הדגול לתפארת.

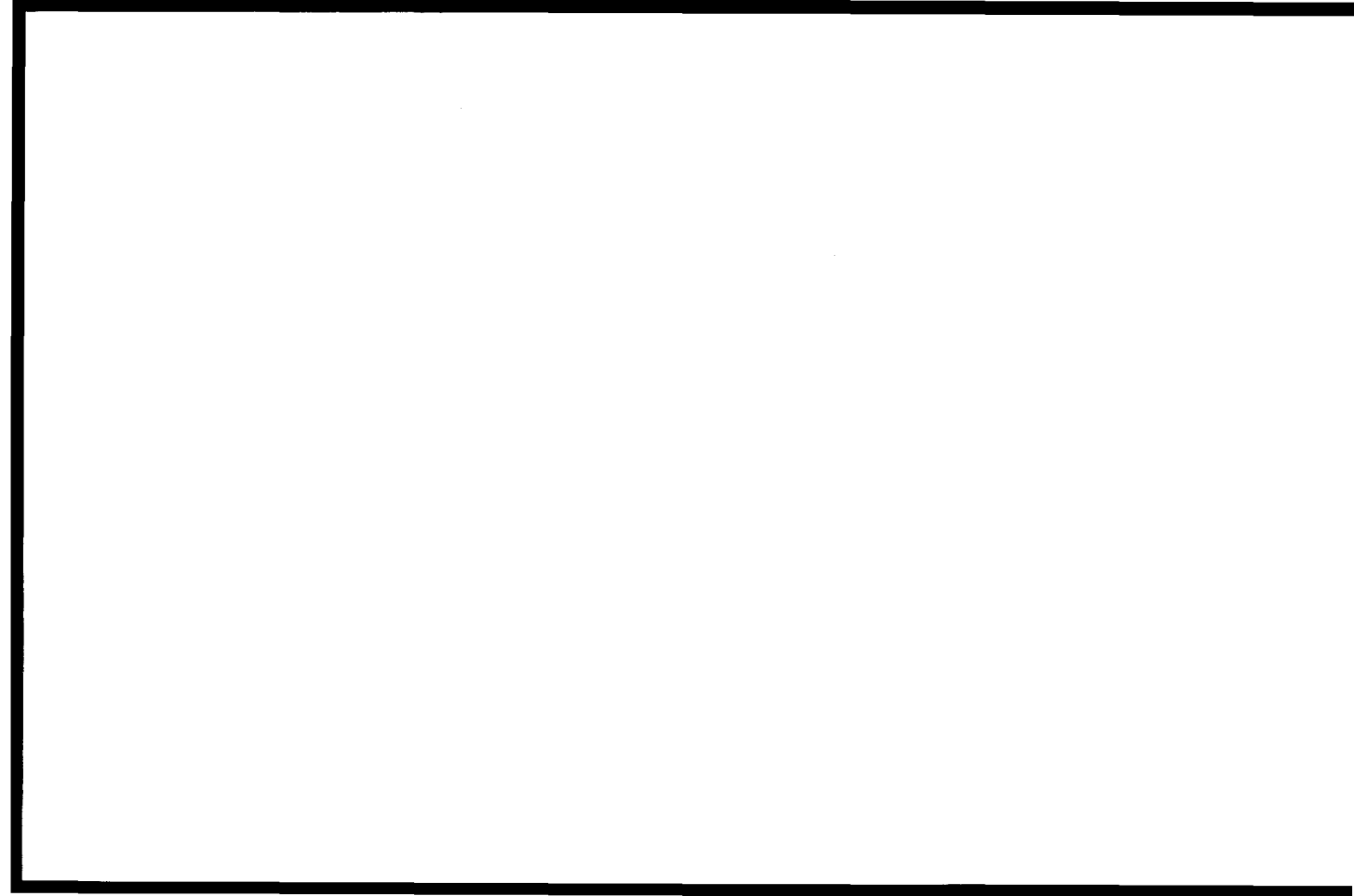
הוא הגבר שהי' יתד ופינה בימי פריחת ישיבתנו הק'
והי' ראש וראשון ורב פעלים לתורה והצלה.

יחד עם אשתו הצדקנית

מרת גיטל בת ר' יצחק ז"ל

הנודעת לתהילה במדת האמת החכמה והצדק,
והקימה דורות ישרים ומסורים לתורה ומצוות.

ת.נ.צ.ב.ה.



בשער המתיבתא

ברוך שהחיינו וקימנו והגיענו לזמן הזה, לברך על המוגמר, ולראות בקובץ המתיבתא יוצא לאור עולם מדי שנה בשנה זה **אחד ועשרים שנה** בלי הפסק, וברוך הא-ל הטוב שגמלנו "אד" טוב, ואין טוב אלא תורה, כי לקח טוב נתתי לכם, הקובצים מלאים כל טוב, חידות ופנינים יקרים של גדולי ראשי ישיבות מדור העבר, דברים יקרים אשר נכתבו בשעתם ע"י תלמידים גדולים בתורה, והי' הדברים ספינים עד הנה, כן תמצאו בקובצים האלה חידו"ת מרבתינו הקדושים זצ"ל שכיחנו פאר בישיבתנו אשר רבים מהם השתתפו אישות בחיים חיותם ופירסמו דבריהם מעל דפי הקובצים. כמו"כ נתהדר קונטרס זה ע"י השתתפות רבותינו הגאונים ראשי ישיבות שליט"א שיזכו לשמרו לקח וסברא מרבתינו גאוני וגדולי דור הקודם ומסורה בעין יפה לתלמידיהם, וע"י נתעלו התלמידים וזכו להתעמק עוד יותר בים התלמוד ולהעלות בידם פנינים ונתמלא הבית כולו אורה.

עד הקובץ על המשך מסורת התורה ע"י ראשי ישיבתנו שליט"א בראותנו אותה על תלה בנוי' ומשוכללת בחידו"ת שנאמרו ונתחדשו בין כותלי ביהמ"ד, דברים מתוקנים ומתובלין ע"י חברי הכולל, אברכים מצויינים, השמים לילות כימים לתתעמק בתוה"ק בש"ס ופוסקים, ובפלפולי דאורייתא, ללון בעומקה של הלכה, בבירור וליבון סוגיית הש"ס ובהלכתא גבורתא. גם יש בו שפע חידו"ת של בחורי חמד דבית מדרשנו אשר כל שאיפתם והייתם נתונה בהויית דאביי ורבא לרדת לעומק הדברים, זה מקשה זה מפרק, זה בונה זה סותר בפלפולי דאורייתא, ולא נחו ולא שקטו עד שהצליחו לפענח הסוגיא בדעת ובסברא, וראו ברכה בעמלם ומגישים את פרי עמלם, פרקים נבחרים מהגיגיהם לפני שוחרי התורה. וע"י הקובץ הזה יתאגדו כולם והי' לאחד בנין נאה ומהודר, ובודאי יפק רצון וישמח לבב רבנן ותלמידיה, והאמת ניתן להאמר כי כמעט אין בנמצא קובץ כזה אשר מלא במדה גדושה בחידו"ת בכל מקצועות התורה, ותלי"ת מפי השמועה למדנו שנהנו ונהנים מאורם וכולם נתקבלו באהבה רבה ושביעת רצון וזכו לעלות על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, וכולם יודו וישבחו ויפארו.

מתוך לבבינו מתפרצת רגשי שמחה ותודה, ופינו מלא שיר ושבח לחי עולמים, על כל הטוב אשר גמלנו, ובמשך שנה זאת למצב מבורך ומפואר הגיענו, שרמת התורה והיראה של ישיבתנו הק'

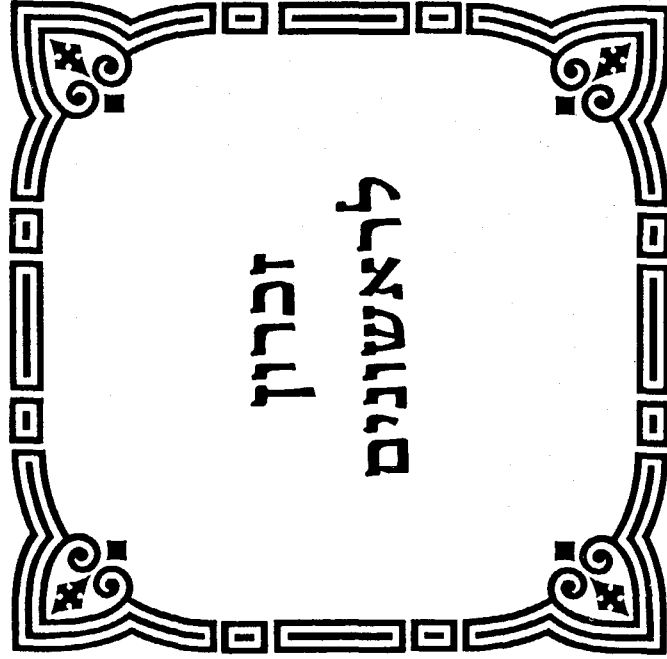
נתעלה במדרגה רמה מאוד, ב"ה נתוספו ספסלי ביהמ"ד, והבית כבר צר מהכיל, שמו וטבעו הטוב של ישיבתנו כבר מפורסם ונודע בשערים המצוינים בהלכה כמבצר גדול בתורה ויראה, בית גדול שמגדלים בו תורה ויר"ש, ונעשה לאבן השואב לכל תלמיד ותיק השואל לחיי התורה ויר"ש. וב"ה זכתה ישיבתנו לקבוצת תלמידים המצטיינים בהתמדת התורה וביגיעת התורה יראת שמים ונועם המידות. כן יצו ה' חסדו על להבא. אלה וכאלה יוסף ה' עמנו תמיד לרומם קרן התורה ולהרחיב את גבולה.

וגם לרבות שזכינו לכולל גדול של אברכים מצויינים אשר תורתם אומנתם, וכמה מהם כבר נתגדלו שתוליהם להיות לאילני ברברי בכרם בית ישראל מרביצי תורה ומחברי ספרים מפורסמים, מורי הוראה דת ודין. ומה נהדר המראה בביהמ"ד איך שגבורי הכח עמלי התורה נלחמים זב"ז במלחמתה של תורה זה בונה וזה סותר זה מקשה וזה מפרק, ואין זין משם עד שנעשו אוהבים זל"ז ונתקיים בהם את והב בסופה.

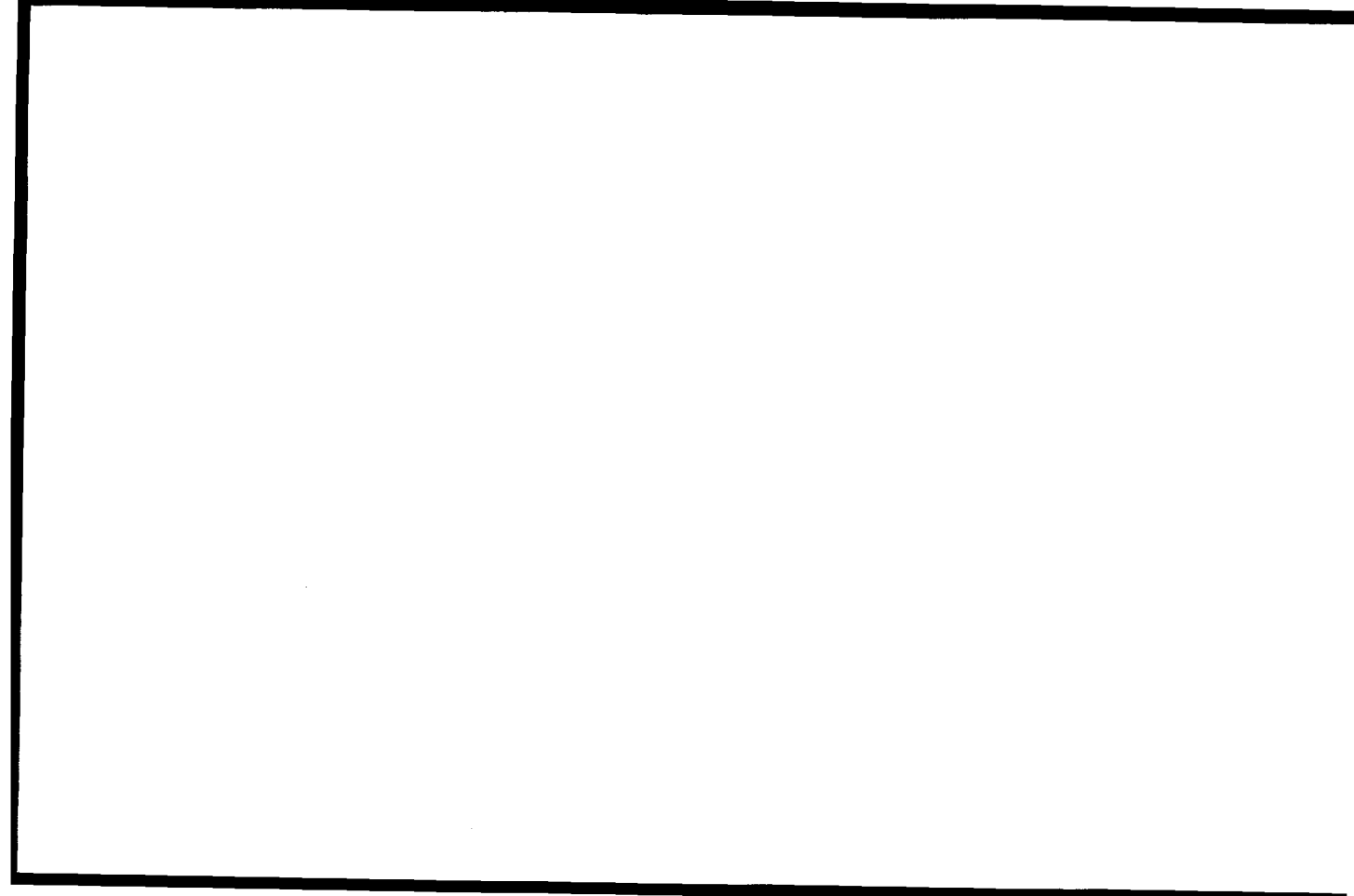
ואחרון אחרון חביב, אשרינו מה טוב חלקנו שזכתה ישיבתנו לראשי ישיבה, ומגידי שיעורים אבירי התורה, ואנשי רוח מפורסמים ממייטב תנובת היכלי התורה ובידם מסורת התורה מגדולי דור העבר וממשיכים לקלוע את מעשה עבות של שרשרת הזהב כן יעזור ה' להלאה עד שוב התורה למכונה ללשכת הגזית בהר הקודש בירושלים, ויתקיים בנו הכתוב "אך" קרוב ליראיו ישעו לשכון כבוד בארצנו בבג"צ בב"א.

ישר כוחם וחילם של חברי המערכת שהשתדלו להוציא דבר בשלימותו ה"ה תלמידי ישיבתנו המצוינים ומופלגים בתורה ויר"ש, **הרב בנימין זאב הכהן קרמן, הרב יוסף יצחק גאלדשטיין, הרב יעקב אהרן פראסקי, הרב ישראל קרעמער, הרב יצחק עקיבא הכהן ברון,** יצליחו במשאת נפשם להתעלות בתורה ויר"ש כחפץ לבם הטהור.

**יצחק יעקב סעקולא - מנהל
עורך הקובץ**



זכרון
לראשונים



מרן הגאון ר' דוד הכהן ראפאפארט זצ"ל, הי"ד

בענין תפיסת קידושין באשת איש ומאמר אחר מאמר *

א) איתא ביבמות (נא) (דר"ג סבר אין מאמר אחר מאמר, משום דקמא קני ודבתרא לא קני. והנה באבנ"מ (סי' מ"ד סק"ד) הביא בשם הפני יהושע בגיטין (מ"ג) גבי חצי שפחה וחצי בת חורין דאם קדש אחד ואח"כ בא שני וקדש אותה, דאין תופסין קידושי שני, משום דכיון דכבר נקנה לראשון, שוב אינה נקנית לשני. והקשה עליו האבנ"מ מהא דקידושין (סז): דמצריך קרא להא דאין קידושין תופסין באשת איש, וק' דאמאי צריך קרא לזה, תיפוק ליה דהשני א"י לקנות כיון דהיא כבר נקנית לראשון. ולכן פ"י האבנ"מ דתפסי אפי' קידושי השני, דהעיקר מה דלא תפסי קידושין תלוי בהשם ערוה, דאם ע"י קידושי הראשון נעשית ערוה, שוב לא תפסי קידושי השני, אבל בשפחה חרופה דאיכא לעלמא רק לאו לחוריה, תופסין בה קידושין השני.

ולפי סברת האבנ"מ קשה אמאי לא מהני הכא מאמר של השני, הא ליכא שום איסור ערוה בקנינו של הראשון. וצ"ל דאיכא נפ"מ בין קידושין ליבום, דבקידושין העיקר הוא מה שנאסרת לכל העולם בשביל שנתקדשה לזה, ובזה בעינן שנאסרת לעולם באיסור ערוה, אבל ביבום העיקר הוא הקנין, וכיון דאיכא קנין ע"י מאמרו של הראשון, לכן לא קנה מאמר של השני. ובנדרים (כט) איתא דקידושין הוה כקדושת הגוף, דאם אמר היום את אשתי ולמחר אי את אשתי לא אמר כלום, דקדושת הגוף (של קידושי אשה) לא פקע בכדי. ובקדושת הגוף העיקר תלוי בהאיסור הקדש שבו, ולא במה שהחפץ קנוי לגבוה. וכן חזינן בכריתות דהאוכל נותר מן הקדשים חייב קרבן מעילה, והקשה התוס' אמאי אמרינן האוכל הקדש חמץ בפסח אינו חייב משום מעילה, דלא הוי ממון כיון דאסור בהנאה, וא"כ בנותר נמי דאסור בהנאה הול"ל דאין בו מעילה, ואמאי אמרינן דיש כאן מעילה. ותי' דבנותר הול"ל קדושת הגוף, וא"צ שיהא קנוי לגבוה, ולכן שייך בו דין הקדש אפי' באיסורי הנאה. אבל בחמץ מיירי בקדושת דמים, וצריך שיהא קנין לגבוה, וזה לא שייך באיסורי הנאה. והיוצא מזה, דקידושין דהוה כקדושה"ג אינו תלוי בקנין, רק באיסורים, ולכן רק אם נאסרה באיסור ערוה דאשת איש אמרינן דלא

* = שיעור זה נמסר ע"י מורנו הרב אשר הכהן קצמן שליט"א, תשואת חן לו

תפסי קידושין, אבל ביכום דהעיקר של מצות יכום הוה הקנין, ולכן כשעשה הראשון מאמר ונקנית להראשון, תו לא תפסי מאמרו של השני.

ולפי"ז א"ש מה שמקשים על הרשב"א דס"ל דביכום א"צ עדי קיום, וקשה דהא אין דבר שבערוה פחות משנים. ולפי"ד א"ש, דהדין דאין דבר שבערוה פחות משנים הוה באיסור ולא בקנין, ולכן אצל קנין דיכום ליכא להכלל של אין דבשב"ע פחות משנים.

(ב) והנה האבנ"מ הק' דאי אמרינן דתפסי קידושין השני בשפחה חרופה (כיון דליכא איסור ערוה), א"כ אמאי לא משכחת לה אשת ב' מתים היכא שנתקדשה שפחה חרופה לב' אחין ונשתחררה, ומתו ב' האחין ונפלה לשלישי. ותי' דהכא לא תפסי קידושי האח השני, דנהי דהאיסור אשת איש של האח הראשון אינו מונע תפיסת קידושין של השני, מ"מ הראשון אשת אח שחל ע"י קידושין הראשון שפיר מהני למנוע קידושי האח השני, וכיון דלא תפסי קידושי השני מטעם אשת אח, לכן לא משכחת לה אשת ב' מתים. ויש להביא ראי' לסברתו דהנה לעיל (י"ט) פריך דלר"ש דסבר זיקה ככנוסה, א"כ בב' אחיות שנפלו מב' אחים לייבם לקמיתא ותפטר איך, דקמיתא דיש לה דין זיקה ככנוסה אוסרת ופוסלת השני מטעם אחות אשתו. והנה בזיקה ככנוסה גרידא ליכא איסור אשת איש ממש, דאפי' ר"ש מודה דלשוק הו"ל רק בלאו דיכמה לשוק ולא איסור אשת איש ממש, ומ"מ ס"ל דהדין דזיקה ככנוסה עושה איסור אחות אשה על השנייה. וחזינן דהאיסור ערוה של אחות אשתו אינו תלוי באיסור אשת איש.

ועל עיקר קושייתו של האבנ"מ (דאמאי לא משכחת אשת ב' מתים בשפחה חרופה) יש לתרץ דהא דאמרינן דתפסי קידושין בשפחה חרופה, היינו רק לענין שחל האיסור אשת איש ע"י קידושי השני, ועי"ז נאסרה להראשון באיסור אשת איש, אבל לענין קנין שפיר אמרינן דלא חל קנין בשביל השני, וכיון דלא חל הקנין, לכן לא שייך אשת ב' מתים, (דדין אשת ב' מתים תלוי במה שהיא קנוי לב' מתים).

(ג) והנה רבנן דר"ג ס"ל דיש מאמר אחר מאמר בין ביכמה א' שנפלה לב' יבמין, ובין בב' יבמות שנפלו ליבם א', וקשה דביכמה א' שנפלה לב' יבמין אמאי מהני מאמר אחר מאמר, הא ע"י מאמר הראשון נעשית אשת אח ליבם השני, והיאת תפסי בה מאמר השני. ואין לומר דכיון דמאמר

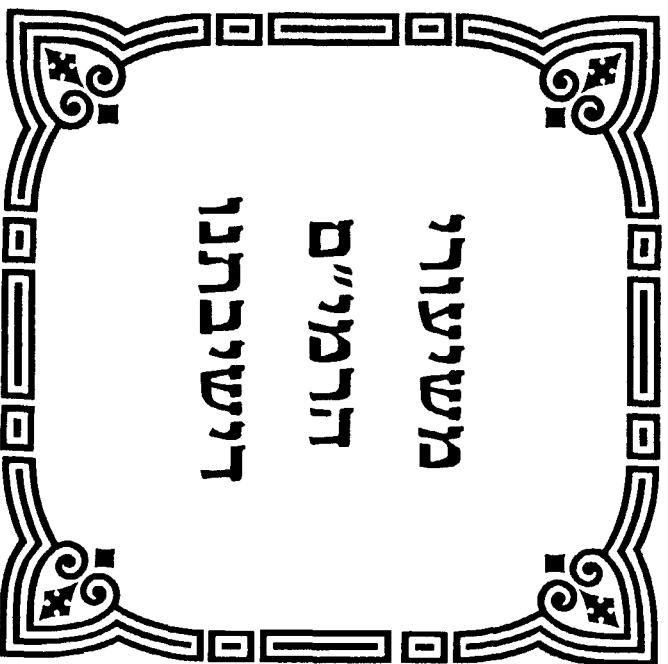
הראשון הוה רק מדרבנן, לכן תופס בה מאמר השני, דהא בקידושי קטנה נמי הוה קידושין דרבנן ולא תפסי בה קידושי השני אם דקידושין השני נמי הוה רק מדרבנן. וה"נ דמאמר השני הוה רק דרבנן, והאיך תפסי במקום מאמר הראשון, והא הו"ל אשת אח ע"י מאמר הראשון. ואפי' לרש"י דפי' לקמן בפרק ר"ג דבמאמר תקנו לכל א' וא' לעשות בה מאמר, היינו רק לענין קנין, דנתנו לכל א' כח קנין, אבל כאן דאיכא איסור אשת אח היאך תפסי בה המאמר השני.

וצ"ל דהא דס"ל לרבנן דמהני מאמרו של השני, היינו משום דהו"ל כמו ב' נשים, וכשמקדש השני הוה כאילו שמקדש אשה אחרת, ולא זו שקידש הראשון. וכן בשפחה חרופה אי תפסי בה קידושי השני (ודלא כהפני"י), ע"כ היינו משום דהו"ל כאשה אחרת לענין קידושי השני, ואין זו אותה אשה שקנוי' לראשון.

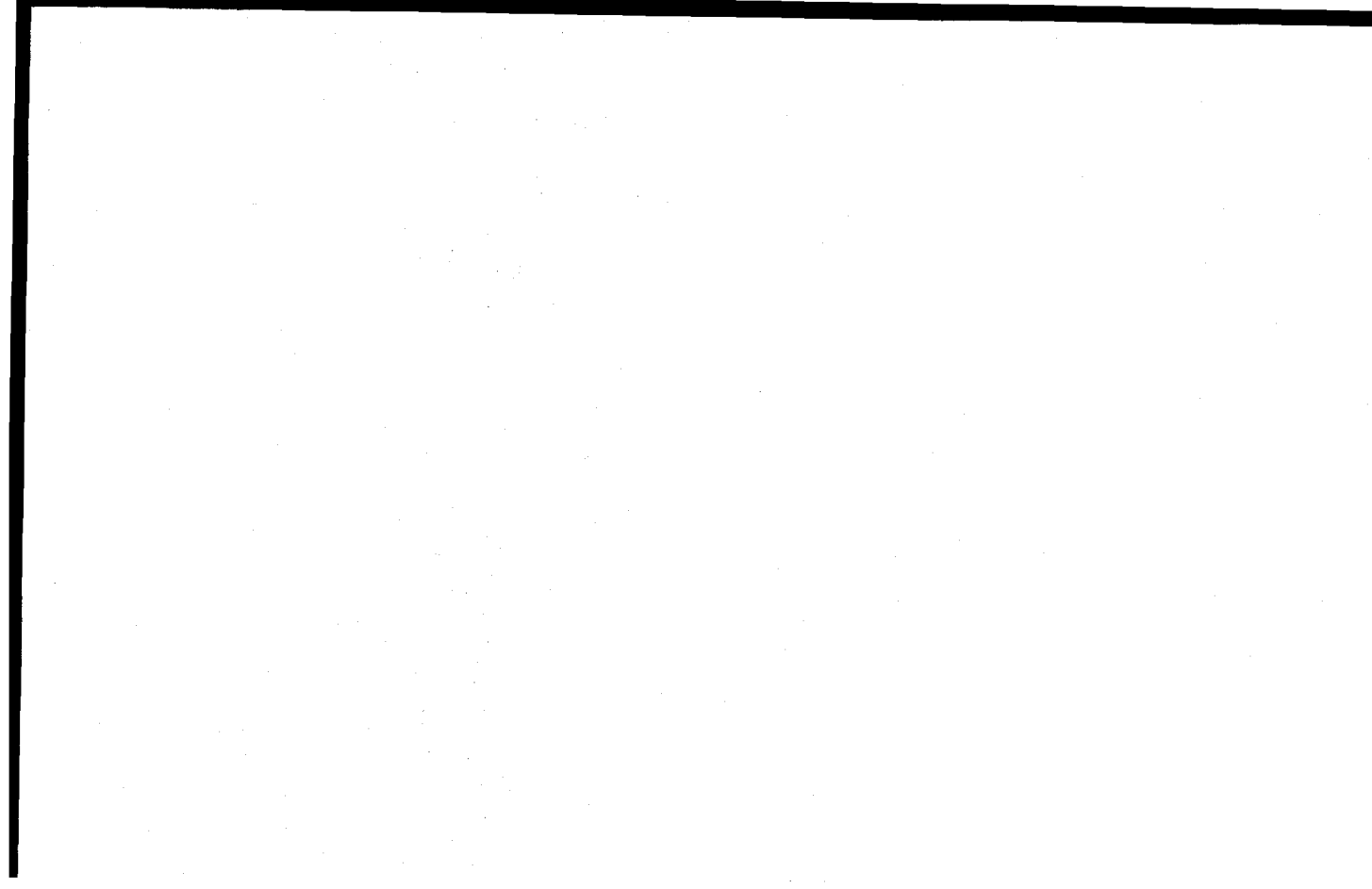
והנה בירושלמי איתא דלר' יוחנן דס"ל דהמקדש מעכשיו ולאחר ל' יום דאפי' קידושי מאה תופסין בה, אם קידשה הראשון מכאן ולאחר ל' יום, ובא אחיו של זה וקידשה, דפליגי אמוראי דחד סובר דצד הקנוי קנוי וצד שלא קנה זוקק, וחד סבר דכל יבמה שאין כולה לפניו נידונית כערוה ופוטרת צרתה משום אשת אח. וק' דאי יש איסור אשת אח דפוטרתה מיבום, הא היאך קנה אותה האח השני כלל, והא הו"ל אשת אח ולא תפסי בה קידושי השני. אבל לפי"ד א"ש, דהאח השני קידש אשה אחרת ולא הוה אשת אח.

ולפי"ז א"ש נמי בהא דס"ל לר"י דמעכשיו ולאחר ל' יום דאפי' קידושי מאה תופסין בה, הא יש כלל בקידושין דצריכים לעשות איזה איסור על אחר, והרי בקידושין הראשונים כבר נאסרה לכל העולם, וע"י קידושין השניים נאסרה להראשון, ועל איזה אדם מהני קידושי השלישי לאוסרה. ולפי"ד א"ש, דלכל איש ואיש נחשבת כאשה אחרת, וע"י קידושיו נאסרה שוב אשה חדשה הלזה לכל העולם, ולכן שפיר הו"ל קידושין.





משעזר
הרמ"ם
דישיבתנו



מרו הגאון ר' שלמה היימן זצ"ל

בענין לדידי שוה לי בקידושין פדיון הבן ופדיון פטר חמור

קידושין ב ע"א: "בית שמאי אומרים בדינר ובשוה דינר ובית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה", ובגמ' יב ע"א: "אמר שמואל קידשה בתמרה, אפילו עומד כור תמרים בדינר מקודשת, חיישין שמא שוה פרוטה במדי, והא אנן תנן בית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה, לא קשיא, הא בקידושי ודאי הא בקידושי ספק".

וכתב הר"ן בפירוש הסוגיא לאחר שהביא את שיטת הרמב"ם ואת התוספות והרמב"ן: "לפיכך נראה לי דאי שוה פרוטה במדי קידושי תורה הן, דכיון שהיא נתרצתה בהן ושוין פרוטה באיזה מקום, אילו ידעו העדים שדרכה לתת פרוטה באותו דבר הוה ליה כאילו אמרה לדידי שוה לי כדאמרין לגבי חמש סלעים של פדיון בכור כדאיתא לעיל" [ח ע"א], ושם בסוגיא על דברי רב אשי שדוקא כמו רב כהנא יכול לומר לדידי שוה לי, כתב הר"ן: "ונראה דהוא הדין למי שדרכו להתייקר באיזה חפץ, שנותן לו לפעמים דמים הללו דמהני, דאי לא תימא הכי עגל זה בחמש סלעים, במה בנו פדוי, אלא ודאי כדאמרן, ומיהו משמע דבעינן שיהא דרכו להתייקר בכיוצא בזה עד כדי דמים הללו, הא לאו הכי לא מצי אמר לדידי שוה לי, אלא שיש לתמוה על הרמב"ם ז"ל שכתב בפ"א מהלכות ביכורים נתן לו כלי שאינו שוה בשוק חמש סלעים וקבלו הכהן בה סלעים הרי בנו פדוי, ולא חילק אם דרכו להתייקר, אם לאו, ומשום הכי [גירסת ד"ת: ומכל מקום, ועי' חידושי אנשי שם] אני מסתפק במקדש בדבר שאינו שוה פרוטה אי מצית אמרה לדידי שוה לי, ואפשר דכיון דלא שוה מידי לאו כל כמיניה לתת עליו תורת כסף, והכא שאני דכיון דודאי ממונא הוא כי אמר לדידי שוה לי מהני, ומיהו פשיטא לי דבאין העדים יודעים שדרכה להתייקר בו לא מהני, דהוה ליה כקידושין בלא עדים דלא מהני אפילו שניהם מודים".

והקשה הבית שמואל אהע"ז סי' לא סק"ו דלפי דברי הר"ן אלה צ"ע מה שכתב בסוגיין, דכיון דלדידי שוה לי אינו מועיל לעשות מאינו שוה פרוטה לשוה פרוטה, איך הוא מועיל כאן וחירץ דכאן הרי שוה

שיעור זה נמסר ע"י מורנו הרב אשר הכהן קצמן שליט"א, תשואת חן לו

פרוטה במדי, וצ"ע דעדיין לא הועיל בזה כלום, דהרי אין שום יתרון בפני עצמו בזה ששוה פרוטה במדי אלא בזה שזהו הגורם שלפ"יזו אנו אומרים שהיא אומרת לדידי שוה לי, ומכיון שדעת הר"ן נוטה שאשה שאמרה באמת על קידושי פחות משהו פרוטה לדידי שוה לי שאינו קידושין מפני שאין ביכולת לדידי שוה לי לעשות תורת כסף מדבר שאינו כסף, איזה יתרון יש בזה שהוא שוה פרוטה במדי, ועוד צ"ע קושיית האבני מילואים שם סק"ז דלפי שיטת הר"ן יקשה לבית שמאי למה אמרו דינר ובשוה דינר דוקא, דהרי לפי שיטת הר"ן דבפחות משהו פרוטה אינו מועיל לדידי שוה לי מפני שאין ביכולת לדידי שוה לי לעשות תורת כסף מאינו כסף, וכאן בפחות משהו דינר הרי בעיקרו יש לו תורת כסף, וכיון שהיא קיבלתו נאמר שהיא אומרת לדידי שוה לי ויועיל הקידושין אף אם אין הוא שוה דינר במדי, ומצאתי שקושיא זו הקשה אף האבני נזר [חלק אה"ז ס"י שפה אות ג בחירושי הדף שלו לקידושין], ועי"ש [אות א] שהביא מדברי הפני יהושע ריש מכילתין דלבית שמאי יהי הא דחיישינן שמא שוה דינר במדי כמו דמהני לבית הלל הא דחיישינן שמא שוה פרוטה במדי; ועי"ש שתיריך [אות ד] דלהכי אינו מועיל פחות משהו דינר לבית שמאי מפני שאין לנו ראייה מקבלתה דהיא אמנם אומרת לדידי שוה לי, דדוקא בפחות משהו פרוטה דאמרינן אשה בפחות משהו פרוטה לא מיקניא נפשה [קידושין ג סע"א] יש לנו ראייה שאם היא אמנם קיבלה היא אומרת לדידי שוה לי אבל בשוה דינר דאין אומרים דאשה בפחות משהו דינר לא מיקניא נפשה לבית שמאי למסקנא, אין לנו ראייה דבקבלתה היא אומרת לדידי שוה לי, שייתכן שהיא אמנם התרצתה להתקדש בפחות משהו דינר, ולכן חולק האבני נזר אף על הפני יהושע, וכתב דלפי שיטת הר"ן אין אומרים לבית שמאי חיישינן שמא שוה דינר במדי, דאין שום ראייה דהיא אומרת לדידי שוה לי.

וחנה דבריו היקרים של האבני נזר אינם מיישבים רק את קושיית האבני מילואים, אולם אינם מיישבים עדיין את דברי הבית שמואל, ולכן נראה בהקדם לבאר את שיטת הר"ן בדין לדידי שוה לי, דדבריו האבני מילואים מראים שהוא מפרש את דברי הר"ן שהוא מחלק בין מקום שצריך לדידי שוה לי לעשות ממון רב ממעט ממון כמו בחמש סלעים של פדיון הבן, שמועיל, ובין מקום שצריך לדידי שוה לי לעשות תורת כסף מאינו כסף שאינו מועיל ולפי זה יוצא דבפדיון הבן אף אם נותן דבר שאינו שוה פרוטה לא יועיל כמו בקידושין.

אך נראה לפרש את שיטת הר"ן בדרך אחר, דבממון יש תמיד שני דברים (א) חפצא של ממון בעצם ב' שויות ממון למקבל, ולפי זה מוסבר מאד דלדידי שוה לי אינו מועיל אלא לעשותו שויות ממון למקבל דוקא, אבל איך יועיל לעשותו חפצא של כסף בעצם, וזוהי כוונת הר"ן, שיש הבדל בין פדיון הבן לקידושין, דבפדיון הבן אין דין שצריך חפצא של חמש סלעים, אלא הדין הוא רק שצריך שוויית חמש סלעים לכהן המקבל, ולכן מועיל לדידי שוה לי אבל בקידושין שצריך גם חפצא של כסף, שוה פרוטה, מלבד דין שויות פרוטה למתקדשת, מסופק הר"ן ונוטה לומר שאין לדידי שוה לי מועילה, מפני שאינה מועילה להשוותה חפצא של כסף.

ולפי זה בפדיון הבן יועיל לדידי שוה לי אף אם הוא נותן דבר שאינו שוה פרוטה, דהרי אין שם דין של שם חפצא של חמש סלעים, ומה ההבדל בין נותן שוה פרוטה לנותן פחות משה פרוטה, ולא כמו שיוצא לפי דברי האבני מילואים שאינו מועיל.

אך מסתבר יותר דאף על פי שאין בפדיון הבן דין של חפצא של חמש סלעים, על כל פנים יש דין חפצא של שיווי ממון, ולכן לא יועיל לדידי שוה לי כשאינו שוה פרוטה אם אין מקום שנאמר דחיישינן שמא שוה פרוטה במדי: נע' בבית הבחירה למאירי ח ע"א שהשמיענו חידוש: "ואפילו אינו שוה אלא פרוטה וכו', ומבואר שבפחות משה פרוטה לא יועיל לדידי שוה לי, וכדלעיל].

ולפי דברינו מתבארים היטב דברי הבית שמואל, דיש יתרון כאשר חוששין שמא שוה פרוטה במדי, דמלבד שויות הממון, המתקדש על ידי שהיא אומרת לדידי שוה לי יש גם שם חפצא של ממון על ידי דבמדי הוא שוה פרוטה, ואע"פ שכתב הר"ן שאין להקדש אלא מקומו ושעתו מכל מקום שם חפצא של ממון כל דהו אית ליה, ולכן מועיל בצירוף שנחשב שהיא אומרת לדידי שוה לי.

[**ונראה** שאף האבני מילואים עצמו נתכוין לעיקר הסברא, דהרי כתב הרמב"ם דדבר שאינו יכול להתקיים וייפסד עד שיבואו למדי, אין חוששין שמא שוה פרוטה במדי, ואע"פ כן פירש הבית שמואל את שיטת הרמב"ם ע"פ שיטת הר"ן דחוששין מפני הטעם שהיא אומרת לדידי שוה לי, ואם כן לכאורה לא צריך להיות הבדל בין דבר המתקיים לבין דבר שאינו מתקיים ואכן כך כתב הבית מאיר אהע"ז שם על פי

שיטת הר"ן; וכתב האבני מילואים בזה: "משום דעל כרחינו לא מצי משוי ממון אלא היכא שזה הדבר בעצמו יכול להגיע לכלל ממון שם אבל בדבר שאינו מתקיים להתם, אם כן אינו ממון כלל, לא הכא ולא התם, ולא מצי משוי ממון לדבר שאינו ממון - המעתיק].

ולפי זה מתיישבת גם כן קושיית האבני מילואים אליבא דבית שמאי, דכמו דלבית הלל יש דין של שם חפצא של פרוטה, וסבור הר"ן שאין לדידי שוה לי מועלת, כמו כן לבית שמאי יש דין חפצא של דינר שלמדים או מכסף צורי או מאמה עברית, ואין לדידי שוה לי מועילה, אך צ"ע לרבא [יב ריש ע"א] דטעמייהו דבית שמאי הוא רק מפני שלא יהו בנות ישראל כהפקר מאי איכא למימר, וצ"ע.

ולפי דברינו אלה מיושב בע"ה מה ששמעתי מקשים בפרק בתרא דכריתות [כז ע"ב]: "מפני מה לא נתנה תורה שיעור למחוסרי כפרה, שמא יוולו הטלאים ואין להם תקנה לאכול קדשים", ושמעתי מקשים למה לא יהיה להם תקנה, אם יוולו טלאים יבואו לגזבר שנחשב בעלים על ההקדש כמו שמבואר בהרבה מקומות, והוא יאמר לדידי שוה לי כמו השיעור שנתנה תורה, וקושיא זו דומה לקושיית האבני מילואים אליבא דבית שמאי בפחות משוה דינר [ועי' קובץ שיעורים להגר"א ווסרמן זצ"ל בבא בתרא קסו ע"ב מש"כ בזה - המעתיק].

ולדברינו מיושב שפיר, דאם נתנה התורה שיעור למחוסרי כפרה, לא היה מועיל לדידי שוה לי, דהרי פירושו של השיעור, היינו שם חפצא של סכום השיעור, ואין לדידי שוה לי מועיל, אלא לענין קבלת הגזבר ולא להשוותו שם כסף כמו סכום השיעור, וכמו שאמרנו בפחות משוה דינר אליבא דבית שמאי.

והנה במסכת בכורות יא ע"א: "אמר ריש לקיש מי שיש לו פטר חמור ואין לו שה לפדותו פורוהו בשווי, דלא יהא חמור מן ההקדש, ולא אמרה תורה בשה להחמיר עליו אלא להקל עליו", וראיתי באור שמח ביכורים פ"ב הי"א שהקשה דמאי שנא פדיון פטר חמור מפדיון הבן, דלא שמענו בפדיון פטר חמור שיוכל הכהן לומר לדידי שוה לי אם פודוה בפחות משווי, ומשמע דצריך לפדותו בשווי דוקא, ועיי"ש שהאריך בזה.

ועוד מקשים העולם במה שאמרו בכורות [יב ע"א]: "אין פודין לא בעגל ולא בחיה לא בשחוטה ולא בטריפה ולא בכלאים ולא בכזי" וכו', וכיון שכתבו המפרשים שבשוי יכול לפדות אף באלה, למה לא יוכל לפדות באלה אף בפחות משוי? אמר הכהן לדידי שוה לי. [ע' בקושיא זו בספר דברי שאל לר' יוסף שאל נתנון לר"ד סי' שכא סעי' ד בשם ר' יצחק שמלקיש מברעזאן, בעל שו"ת בית יצחק: ועיי"ש מה שתירץ רי"ש בזה - המעתיק].

והנה למעלה אמרנו לדידי שוה לי שייך רק לדין שויות ממון למקבל; ובודאי לדידי שוה לי שייך רק במה שנוגע למקבל.

והנה מצאנו שפדיון פטר חמור שונה מפדיון הבן, דבפדיון הבן יש רק מעשה אחת, נתינת חמשת השקלים לכהן, ובין אם נאמר שאין בזה אלא מצות נתינה בלבד, ובין אם נאמר שעם נתינת חמשת השקלים לכהן יש גם מעשה פדייה ממש, הכל אחת היא והנתינה לכהן עושה גם את מעשה הפדייה, ואם הפריש חמשת השקלים לפני כן, אדרבה, אמרו שם בכורות יב ע"ב שאינו חייב באחריותם, אבל בפדיון פטר חמור, מלבד נתינת השם לכהן מדין אחד מעשרים וארבע מתנות כהונה, הרי יש שם מעשה פדייה נפרדת שאינה נעשית על ידי הנתינה לכהן, ולפי זה אף אם עשה את הפדיון ואת הנתינה בבית אחת גם כן הנם דברים נפרדים.

ולפי זה פשוט הוא דלא שייך לומר לדידי שוה לי בפדיון פטר חמור, שאין לכהן שום עסק אלא עם מעשה הנתינה והמתנות כהונה שבפדיון אשר לאחר שנגמר מעשה הפדייה, שאז חל עליו דין מתנות כהונה אבל במצות העשה של הפדייה עצמה אין לכהן שום שייכות עמה ולא כלום, ולכן פשוט הוא דאמירתו לדידי שוה לי לא יוכל להועיל כלום בכל מה שנוגע לעצם מעשה הפדייה, ואם יש דין שמעשה הפדייה צריכה להעשות בשויו, שויו הוא דוקא ולא יחול הפדיון בפחות מדין לדידי שוה לי.

מרן הגאון ר' גדליהו הלוי שארר זצ"ל

בענין חולין שנשחטו בעזרה (מפי השמועה)

(א) בפרק האיש מקדש (דף נו:): תנן המקדש בערלה וכו' וחולין שנשחטו בעזרה (חשב"ע) אינה מקודשת, ובגמ' (נז:): יליף לה מקראי ע"ש דיליף איסור להשחיטה ואיסור לאכילה שאם נשחטו חולין בעזרה אסורים באכילה, ושם (ברף נח.) יליף דגם בהנאה אסור, ובסוף הסוגיא מביא דר"ש ס"ל שהמקדש בחשב"ע מקודשת משום דס"ל חשב"ע לאו דאורייתא וע"ש ברש"י דלא איסור שחיטתו ולא איסור הנאתו הוו דאורייתא רק אסור מדרבנן ע"ש בד"ה ובחולין ובתורה אלמא, ובפירוש המשנה להרמב"ם שם.

ובמס' פסחים (כב.) פירש רש"י דמ"ד לאו דאורייתא היינו דאינו אסור בהנאה אבל אסור לשחוט בעזרה מדאורייתא, וכן אם שחט אסור הוא באכילה מדאורייתא ע"ש ברש"י ד"ה ור"מ וד"ה חולין. ובתוס' שם (ד"ה חולין) הקשו ממס' נזיר (כט.) שמבואר שם דלר"ל שס"ל דהאיש מדיר את בנו בנזיר כדי לחנכו במצוות אין היתר להביא קרבנות הנזיר אלא אי ס"ל חשב"ע לאו דאורייתא ע"ש בסוגיא, ומוכח דמדאורייתא מותר לגמרי בין בשחיטה ובין באכילה וצ"ע ליישב שיטת רש"י.

ובספר זכר יצחק (סימן לט, מהגאון ר' איצל מפנוביץ זצ"ל) תירץ ע"פ מה שהקדים לחקור אם האיסור של חשב"ע הוא משום קדושת העזרה שהבהמה שנשחטה שם מתקדשת בקדושתה ונעשה כקדשים פסולים שאסורים בהנאה וטעונים שריפה, או דילמא אין בו משום קדושה, רק דין הוא בשחיטה ומה שנשחט שלא כדין אסרה באכילה. וחדש די"ל שזהו הפלוגתא אי חשב"ע דאורייתא או לא, דמ"ד דאורייתא ס"ל שנאסר משום קדושת העזרה ולכן אסור גם בהנאה כקדשים פסולים וכנ"ל, ומ"ד דחשב"ע לאו דאורייתא ס"ל דאין בו משום קדושה רק שיש בו איסור שחיטה ולכן אסור באכילה אבל אין בו איסור הנאה, וזהו הביאור בשיטת רש"י הנ"ל בפסחים שעכ"פ יש איסור אכילה אף למ"ד חשב"ע לאו דאורייתא, משום דין השחיטה אבל מותר בהנאה משום דאין בו קדושה וכש"נ.

וע' בסוגי' דנזיר שם שמקשה גם על צפרין הבאים לנזיר טמא שמשמע להגמ' דכל תורת נזיר עליו (ע"ש בתור"ה משום) והיכי מביאין קרבן זה להקטן אי הנזירות הוא רק לחנכו במצוות וע"ש שמתרץ דקסבר דאין שחיטה לעוף מן התורה וחשב"ע לאו דאורייתא, ובספר הנ"ל מביא מהירושלמי שם שמתרץ על קושיא זו דאין דין חשב"ע במליקה, וצ"ע שמהבבלי שלא תירץ כן משמע דגם במליקה שייך דין חשב"ע ולכן צריך לתרץ דס"ל חשב"ע לאו דאורייתא וצ"ע במאי פליגי הבבלי עם הירושלמי.

ומנישב שם דבאמת לא פליגי וביאר דסברא זו דאין דין חשב"ע במליקה היא דוקא להצד דחשב"ע לאו דאורייתא וכמו שביאר דלמ"ד זה, אין האיסור משום הקדושה שבו אלא רק איסור שחיטה גרידא ולכן דוקא שחיטה אסורה ולא מליקה, אבל אי חשב"ע דאורייתא וגדר האיסור הוא משום הקדושה אז ה"י גם מליקה אסורה, וא"כ י"ל דכוונת הבבלי שתירץ דחשב"ע לאו דאורייתא היינו דמשה"א אין איסור במליקה וכמו שתירץ הירושלמי, ונמצא דאין מחלוקת ביניהם.

ובזה יישב את קושיית התוס' הנ"ל בפסחים מהסוגיא בנזיר, דאה"נ לרש"י אף אי חשב"ע לאו דאורייתא מ"מ יהי' אסור באכילה משום האיסור שחיטה שבו כנ"ל, וכוונת התירוצ' במס' נזיר היא דאין דין חשב"ע במליקה כנ"ל. (וצ"ע בסוגי' דנזיר שהקשו מחשב"ע ב' פעמים על ר"ל וקושיא ראשונה היא משחיטה ולא ממליקה וצ"ע) ע"כ דבריו המחודשים.

ונראה להביא רא"י לעיקר יסודו, מדברי הש"מ בכריתות (כו:): דמבואר שם שחטאת העוף הבאה על הספק אינה נאכלת מדרבנן וברש"י שם ד"ה וברין פירש דאין כאן איסור דאורייתא של חשב"ע משום דאין איסור חשב"ע אלא בשחיטה ולא במליקה והק' בש"מ מהגמ' בנזיר (כט:): דמבואר שם דבחטאת העוף הבאה על הספק יש ב' איסורים, איסור נבילה ואיסור של חשב"ע, ותירצו בש"מ דהגמ' בכריתות קאי למ"ד חשב"ע לאו דאורייתא, ובנזיר קאי למ"ד דאורייתא, ובפשטות אין דבריהם מוכנים דמ"מ מבואר דיש איסור חשב"ע במליקה, אבל לפי יסוד הנ"ל דהא דאין איסור במליקה הוא דוקא אם חשב"ע לאו דאורייתא וגדר האיסור הוא משום השחיטה, מבוארין דברי הש"מ דבמס' נזיר קאי אי חשב"ע דאורייתא וא"כ גדר האיסור הוא משום הקדושה שבו ואין חילוק בין

שחיטה למליקה משא"כ בכריתות קאי אי חשב"ע לאו דאורייתא וממילא יש לחלק בין שחיטה למליקה וכש"נ.

והנה ברמב"ם פ"ז מהל' פסוה"מ הל' י' וז"ל "חטאת העוף הבאה על הספק נעשה כמצותה ואינה נאכלת אלא תשרף ככל פסולי המוקדשין" עכ"ל, ובהל' מחו"כ פ"א הל"ז פסק "שחטאת העוף הבאה על הספק נשרפת שמא אינה חייבת ונמצאת חטאת זו חשב"ע שהן אסורין בהנאה כמו שבארנו בהל' שחיטה", וע' בהל' שחיטה פ"ב הל"ב וג' שאין דבריו מבוררין ע"ש במפרשי הרמב"ם, ובהל' גניבה פ"ב הל"ח מבואר דאיסור הנאה של חשב"ע אינו אלא מדבריהם.

וי"ל בדרך אפשר ע"פ הדברים הנ"ל, דס"ל להרמב"ם חשב"ע לאו דאורייתא היינו דאין גדר האיסור משום הקדושה שבו ולכן אין האיסור הנאה אלא מדבריהם כמו שפסק בהל' גניבה, אבל בחטאת העוף הבאה על הספק שהתורה צוה להביא קרבן כזה רק שנוהגין בו דיני ספק, ולכן אינה נאכלת משום שנוהגין בה כאילו יש צד שהיא חולין בעורה, וס"ל להרמב"ם דכיון דשם קרבן עליה סברא הוא שקדושת הקרבן היא שאוסרת אותה, שמה שנוהגין כאילו היא חולין בעורה, היינו שקדושת הקרבן חלה עליה לאוסרה ולכן אסורה בהנאה מדאורייתא כמו שבארנו דכל שהאיסור הוא מצד הקדושה שבו יש לאוסרה בהנאה ככל פסולי המוקדשין וזהו שכתב הרמב"ם בהל' פסוה"מ שתשרף ככל פסולי המוקדשין וכל זה צ"ע הרבה.

עוד י"ל קצת באופן אחר דבאמת ס"ל לרמב"ם דאין חשב"ע אסור מדאורייתא אלא האכילה ולא ההנאה, והא דפסק שחטאת העוף נשרפת כפסוה"מ הוא משום דכיון דאסור הוא באכילה מצד חשב"ע אי"כ נעשה כפסוה"מ וכל פסולי קדשים נשרפים כמבואר בפסחים (פב): דכל פסולו בקודש בשריפה הלכתא גמירי לה, וכיון שנשרפת אסורה גם בהנאה כמבואר בפסחים (כד). ע"ש. וזהו שפסק הרמב"ם בה' פסוה"מ שחטאת העוף נשרפת כפסוה"מ, ובהל' מחו"כ פסק שהוא אסור בהנאה כש"נ, אלא דלשון הרמב"ם לא משמע כן, ועדיין צע"ג בכ"ו.

(ב) במס' ב"ק (עב). מביא שיטת הת"ק שהשוחט חולין בעורה משלם תשלומי ד' וה' ומק' לר' יוחנן דס"ל ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, לימא קסבר חשב"ע לאו דאורייתא דאי ס"ד דאורייתא מכי שחיט לה פורתא אסרה אידך לאו דמרה קא טבח ע"ש בסוף הסוגיא שמתרץ דאפי'

חשב"ע דאורייתא שייך שיתחייב כגון ששחט מקצת סימנין בחוץ וגמרן בפנים.

ומצאתי בתוך מערכה להגרע"א (נדפס באחורי דרוש וחידוש על מס' חולין, דרשה לשבת הגדול דרוש ט' אות ז' ע"ש אריכות בשיטת הרמב"ם לענין חשב"ע) שהקשה על סברת הגמ' "דלאו דמרי" קא טבח", הלא בידו שלא לגמור השחיטה ולמכור הבהמה דהא דסבר ר' יוחנן ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף הוא דוקא אם גמר השחיטה ואז אמרינן שכל פורתא ופורתא הוא חלק מהשחיטה ודין שחיטה עליו, אבל אם לא גמר נמצא שאין כאן שחיטה בעזרה ואיך שייך לומר דבתחילת השחיטה "לאו דמרי" קטבח". וכתב שם רע"א שע"כ צ"ל דמשגמר השחיטה נעשה למפרע אסור בהנאה ולא דמרי" קא טבח, וחידש שם דכל זה הוא אם חשב"ע דאורייתא, אבל אם לאו דאורייתא הוא אף שאסור בהנאה לא אמרינן בדרבנן שנעשה איסור הנאה למפרע [ע"ש מה שכתב בטעם הדבר - ולולי דבריו ה' נראה לחלק דבאיסור הנאה דאורייתא רמיא האיסור על החפץ ושייך לומר שהחפץ נאסר למפרע ולא דמרי" קא טבח, אבל באיסור דרבנן לא רמיא האיסור על החפץ רק דהגברא אסור להנות ממנו (ע"י בנתיבות רל"ד ג') וכיון דבשעת השחיטה ה' יכול להנות ממנו ע"י שלא יגמור השחיטה, א"כ אף אם למעשה גמר השחיטה, לא שייך לומר ע"ז שלמפרע נתגלה שהגברא ה' אסור להנות, כיון דלמעשה ה' מותר נמצא דה' לה שוויות בשעת שחיטה ולכן חייב ד' וה' ולא אמרינן דלאו דמרי" קא טבח, רע"ש ברע"א שתירץ את קושיית התוס' (שם ד"ה ראי) מתקרובת עכו"ם דמשמע דאמרינן הסברא דלאו דמרי" קא טבח אף אם האיסור הנאה הוא מדרבנן, וזה דלא כהמבואר בגמ' שם לענין חשב"ע ע"ש היטב בתוס', וכתב רע"א כי מבואר שם (עא: בתור"ה כיון) שהאיסור של ע"ז תלוי בהמעשה ולא בהשחיטה וכל פורתא ששחט מעשה הוא ואינו תלוי בגמר השחיטה ע"ש.

וי"ל בדרך אחר ליישב הקושיות ע"פ היסוד שהבאנו דאיסור חשב"ע תלוי בזה, דאם הוא דאורייתא אז גדר האיסור הוא משום שהקדושה אוסרת אותו ואז אסור גם בהנאה כמו שהארכנו לעיל, וא"כ אפשר לומר דבאמת אין האיסור הנאה חל למפרע וכמו שנקט רע"א בתחילת דבריו והא דאמר הגמ' "ולאו דמרי" קא טבח" היינו משום דאף שלא נגמרה השחיטה (ומבואר בכ"מ דאף אם ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף בעינן שיגמר השחיטה) מ"מ נאסרה מיד בתחילה השחיטה, שכיון דאין גדר האיסור של חשב"ע משום השם שחיטה אלא משום מעשה העבודה

שנעשית בעזרה, לא בעינן שיגמור כל השחיטה דמיד יש עליה שם עבודה בעזרה וקדושת העזרה והעבודה אוסרת אותו מיד, משא"כ אם חשב"ע לאו דאורייתא א"כ בעינן מעשה שחיטה כמו שבארנו ולסברא זו דחשב"ע דרבנן הוא אז גדר האיסור הוא מעשה השחיטה וכיון שלא נאסר בהנאה אלא עד שנשחט כולה (היינו אף אם נאמר שחשב"ע דרבנן אסור בהנאה ג"כ, ובספר זכר יצחק תירץ קושיית התוס' מתקרובת עכ"רם לשיטת רש"י פסחים, דחשב"ע דרבנן אינו אסור בהנאה כמו שהבאנו לעיל משא"כ תקרובת עכ"רם אסור עכ"פ דרבנן ע"ש) ולא למפרע א"כ נמצא שבשעת מעשה השחיטה עדיין היתה מותרת בהנאה וכמו שנקט רע"א בתחילה וכנ"ל, ומיושב גם מה שהק' התוס' מתקרובת עכ"רם כמו שהביא רע"א מתוס' שם שבע"ז המעשה הוא שאוסר ולא שחיטה וכמש"כ רע"א וכמבואר לעיל.

ואף שחידוש גדול הוא לומר כן דשאני חשב"ע מכל האיסורים שתלויים בשחיטה שבכ"מ בעינן שיגמור השחיטה ואז אמרינן דיש שם שחיטה מתחילה ועד סוף, משא"כ בחשב"ע להצד דהקדושה אוסרת דאז אסור הוא מיד בתחילה השחיטה ואפילו לא גמר את השחיטה. אמנם יש ראי' לדברינו בש"מ בסוף הסוגי' שם בשם הר"מ ע"ש שהביא משמו ג' דינים, והדין האחרון הוא שאם שחט מיעוט בפנים ולא גמר את השחיטה דאסור בהנאה דאורייתא ע"ש וחידוש גדול הוא ויש מקום לחידוש זה כמו שביארנו.

מהנ"ל

ביאור במשניות מקואות

בפ"ג משנה א' תנן ר' יוסי אומר שני מקואות שאין בהם ארבעים סאה ונפלו לזה לוג ומחצה ולזה לוג ומחצה ונתערבו כשרים מפני שלא נקרא עליהן שם פסול, אבל מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו בו שלשה לוגין ונחלק לשנים פסול מפני שנקרא עליו שם פסול. ובאליהו רבא פירש הגר"א דברישא איירי שביחד היו שם ארבעים סאה ולא תני, "מפני שלא נקרא עליהן שם פסול" אלא משום הסיפא, דברישא בלא"ה כשר כיון שבאו הג' לוגין ביחד עם המ' סאה אין המים שאובים פוסלים את המקוה.

והקשו עליו בתפארת ישראל ועוד, מהמשנה בסוף הפרק דאין שלשה לוגין הבאין מב' כלים מצטרפין אלא בזמן שהתחיל השני עד שלא פסק הראשון או אם נתכוין לרבות ע"ש, וא"כ למה פירש הגר"א דאיירי שהיו ביחד ארבעים סאה, אף אם הי' פחות ממ' סאה מ"מ לא יצטרפו לשלשה לוגין ולא עדיף מב' כלים שאם הי' הפסק ביניהם לא מצטרפין דהא יש כאן ב' מקואות חלוקות ונמצא דשפיכת הלוג ומחצה לתוך מקוה הא' חלוק לגמרי מחברו, ע"ש בתפא"י שהניח בצע"ג ותירץ בדוחק ע"ש.

ועוד קשה מפ"ב משנה ה' שם דתנן "מקוה שיש בו שלש גומות של מים שאובין של לוג לוג אם ידע שנפלו לתוכו ארבעים סאין מים כשרים, עד שלא הגיעו לגומא השלישית כשר ואם לאו פסול". ויש לדייק דדוקא קודם שהגיעו לגומא השלישית אבל אם הגיעו לארבעים סאה בב"א עם הגעתו לגומא השלישית פסול, וא"כ נמצא דג' לוגין שבאו בב"א עם מ' סאה, פוסלין וזה דלא כהגר"א שפירש דבכה"ג אין המים שאובים פוסלים.

ואפשר לתרץ בהקדם הא דתנן בפ"ו דפרה משנה ד' והובא בפ"ב דזבחים (נכה): דדבר המקבל טומאה פוסל משום דבעינן הוייתן ע"י טהרה וע"ש ברש"י ד"ה זאת אומרת דאם באים מדבר המקבל טומאה דרך האויר אינם פוסלים וכן נפסק בשו"ע (יו"ד ר"א סעיף מ"ח) דבעינן שיפלו המים להדיא לתוך המקוה ואז פסולין משום הוייתן ע"י טומאה אבל אם נופלין על שפת המקוה וגמשכין לתוך המקוה אינן פוסלין ע"ש. ולכאורה יש לשאול דאף כשנופלים ע"י טומאה להדיא לתוך המקוה הרי באים דרך אויר או נמשכין ע"ג הקרקע עד שנופלים לתחתית המקוה ולמה פוסלים את המקוה. ונראה מזה דיש דין מקום מקוה דגם המקום שמקוה המים הוא בתוכו, נקרא עליו שם מקוה, ולכן פוסלין המים שהוייתן ע"י טומאה, שאין מה שנמשך במקום המקוה דין הפסק לטהר, וממילא נעשה המקוה ע"י טומאה שהרי באו המים להדיא לתוך מקום המקוה.

ומזה נבא לתרץ מה שהקשינו על פירוש הגר"א מהא דשלש גומות של מים שאובים שמשמע שאם באו ארבעים סאה בב"א עם הג' לוגין שהמקוה הוא פסול, שי"ל דבאמת כשבאו בב"א ג' לוגין עם מ' סאה כשרים הם וכדברי הגר"א, אבל בהא דג' גומות שהיו המים שאובים בתוכם מתחלה במקום המקוה, נמצא שהג' לוגין קדמו להמ' סאה שהרי כבר היו תוך מקום המקוה ולכן פוסלים את המקוה. [אבל כשבאו למ'

סאה קודם שהגיעו לגומא השלישית הרי טיהרו המ' סאה את שני הלוגין של שאובים ושוב אין נפסלין משא"כ בציוור של הגר"א שהי' הפסק בין ב' המקואות של כ' סאה ונמצא שכ"א מהם אין עליו שם מקוה וכשנפרצו זה לתוך זה אז באו הג' לוגין בב"א לתוך המקום של מ' סאה ולכן אין המים שאובים פוסלים וכדברי הגר"א.

וכן יש לתרץ מה שהק' התפא"י מנתינת שאובים בב' כלים, שכיון שנתנו הלוג ומחצה למקום של כ' וכן לוג ומחצה להמקום של כ' סאה אשר בצדו, נמצא דהנתינה של שאובים היתה לתוך מקום שאין עליו שם מקום מקוה שהרי אינו מחזיק מ' סאה ולכן אין על הנתינה של שאובין שם נתינה, וחלות שם נתינה של שאובין אינה אלא בשניתנו תוך מקום של מ' סאה, ובציוור זה אין כאן נתינה של שאובים עד שנפרצו המקואות זה לתוך זה ונמצאו שבאים בב"א לתוך המקום של מ' סאה, ולכן צריך הגר"א לפרש שהיו ביחד מ' סאה דאו אין המקוה נפסל כיון שבאו השאובין והמ' סאה בב"א וכש"נ לעיל, אבל אם לא היו מצטרפין למ' סאה, אז היו מי המקוה נפסלים מהג' לוגין שאובין שהרי באו עכשיו (כשנפרצו) ביחד לתוך המקוה.

מרן הגאון ר' אליהו שמחה הלוי חזן זצ"ל

בענין זביה ושליחות בעבד כנעני

מס' קידושין תנן במתני' דף כב: עבד כנעני נקנה בכסף בשטר ובחזקה וקונה את עצמו בכסף ע"י אחרים ובשטר ע"י עצמו וכו' ובגמ' (כג.) תניא ר' שמעון בן אלעזר אומר אף בשטר ע"י אחרים דגמר לה לה מאשה מה אשה עד שיוציא גט לרשות שאינה שלו אף עבד נמי עד שיוציא גט לרשות שאינה שלו. בעי רבה לרשב"א דלית ליה גיטו וידו באין כאחד אי יכול לעשות שליח לקבל גיטו כיון דגמר לה לה מאשה או דילמא אשה דאיהי מצי מקבלת גיטה שליח נמי מצי משויא עבד דאיהו לא מקבל גיטיה שליח נמי לא מצי משוי. בתר דבעיא הדר פשטא גמר לה לה מאשה כאשה. ואלא הא דאמר ר"ה ברי' דר"י הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו דאי ס"ד שלוחי דידן נינהו, מי איכא מידי דאנן לא מצינן עבדינן ואינהו מצי עבדי. ולא והא עבדא דאיהו לא מצי מקבל גיטיה ושליח מצי משוי ומשני ישראל לא שייכי בתורת קרבנות כלל, עבד שייך

בגיטין.

ופ' הראשונים דאפילו להצד דלא מהני שליחות בעבד כנעני, מהני זכיה דמיקרי רשות שאינו שלו ומשום הכי מהני שטר ע"י אחרים. והקשה הר"ן (ריש פ"ב) בשלמא למ"ד דזכיה לאו מטעם שליחות שייך לומר דאע"ג דלא מהני שליחות, מהני זכיה. אבל למ"ד דזכיה מטעם שליחות איך מהני זכיה אם שליחות לא מהני, ותי' דבאמת ס"ל לרשב"א דגיטו וידו באין כאחד כדתנן בפרק הזורק (דף עז). הזורק גט לאשתו לתוך ביתה או לתוך חצירה מגורשת ופרכינן עלה חצר מה שקנתה אשה קנה בעלה ופרקה רבא משום דגיטה וחצירה באין כאחד וגבי עבד נמי היה אמרינן דגיטו וידו באין כאחד, דהתם בגיטין לא הוי חסרון בהנתינה כיון דגוף הקרקע הוי לאשה, ויש חסרון רק בהקבלה (כיון דיש להבעל פירות בהחצר) ועל הקבלה מודה רשב"א דיש דין גיטו וידו באין כאחד. וס"ל לרשב"א דלא מהני שטר ע"י עצמו דגמר מאשה דצריך להיות נתינה מרשותו לרשות שאינו שלו, וכיון דבעבד גופו קנוי לאדון לא הוי רשות שאינו שלו. אבל זכיה ע"י אחרים מהני דיש נתינה מרשותו לרשות שאינו שלו ועל הקבלה אמרינן גיטו וידו באין כאחד ומשום הכי מהני זכיה.

אבל לכאורה קשה דעדיין נשאר קושית הר"ן דאם אמרינן דזכיה מטעם שליחות, כיון דשליחות לא מהני איך מהני זכיה.

הנה הקשה הראשונים כיון דמודה רשב"א דבשטר ע"י אחרים שלא מדעתו דזכות הוא לו מאי נ"מ אי הוי שלוחו דכי לא הוי שלוחו נמי משתחרר על ידו. ותירוץ האור שמח (פ"ב מהלכות גירושין הט"ו) דשיטת הרמב"ם הוא דאם הבעל פקח בשעת אשווי' שליחות ואח"כ נשתטה מדאורייתא לא בטל השליחות ופסול רק מדרבנן. וא"כ א"ש דאם אמרינן דמהני מתורת שליחות, אם נשתטה בעת קבלת הגט שחרור כיון דכבר נתרצה להיות שליח הרי נעשה ידו כיד המשלח ואיהו הוי בר קבולי גט שחרור, ואע"פ שנשתטה אח"כ מהני אבל אם מהני בתורת זכיה, אם נשתטה בעת קבלת הג"ש תו לא שייך זכיה, דפעולת הזכ"י היא רק בעת שזוכה, וכיון דבשעת שזוכה נשתטה משלח לא היה מהני. והפנ"י תי' דבאמת קשה על שיטת הר"י"ף דהאומר תן שטר שחרור לעבדי דלרבנן אם רצה לחזור בו לא יחזור ואפ"ה גיטא לא הוי עד דמטא לידא דעבד, איך נעשה משוחרר אליבא לרשב"א הא ל"ל כלל דגיטו וידו באין כאחד ותי' הפנ"י (וכן כתב הברכת שמואל) דאה"נ אינו משוחרר עד

דמטא לידיה אבל מ"מ מיד בשעת הזכיה כיון דא"י לחזור מיקרי ברשות שאינו שלו ונפקע הקנין ממונות ויש לעבד יד לקנות הש"ש. לפי"ז א"ש דאי מהני בתורת זכיה צריך מטא לידיה (לשיטת הר"ף) ואי מהני בתורת שליחות א"צ מטא לידיה.

ותוס' והריטב"א מתרצים דאי הוי בתורת שליחות נעשה דין ידו כידה א"צ שלוחו של בעל ממון כדאיתא בירושלמי. אבל בזכיה צריך שלוחו של בע"מ וכבר בארנו במק"א טעמם דהני ראשונים למה זכיה צריך שלוחו של בע"מ דבאמת בזכיה ג"כ נעשה ידו כידו ורק בזכיה כדי לעשות ידו כידו צריך שלוחו של הנותן ואם אין ששבע"מ לא נעשה ידו כידו. וכבר ביארנו במק"א דזה הדין דבזכיה אם יש שלוחו של בע"מ יש דין ידו כידו, הוי ג"כ בשאר שטרות כדאיתא בהרמב"ם פ"כ מה' מלוה ולוה ה"ב דאע"ג דקיי"ל דתופס לבע"ח במקום שחב לאחרים לא קנה, אם הסכים הלוה להתפיסה, קנה. וביאור הדברים הוא דכיון דמסכים הלוה יש ששבע"מ ונעשה ידו כידו והוי כתופס עצמו.

לפי"ז י"ל דבאמת בהה"א ידע הש"ס דעבד שייך בגיטין ויש כח לע"כ לעשות שליח (ר"ל שליח דכל התורה כולה) ובעי הש"ס דזה דין מיוחד דיש בגט אשה דע"י השליחות נעשה ידו כידה. (אע"ג דבכל התורה כולה לא נעשה ידו כידו דקיי"ל דתופס לבע"ח במקום שהוא חב לאחרים לא קנה אלא א"כ יש ששבע"מ) א"כ בעבד נמי יש דין ידו כידו או דילמא אשה דאיהי מצי מקבלת גיטה שליח נמי מצי משויא וכו' וא"כ א"ש הר"ן דדוקא בשליחות בעי הש"ס אי גמר עבד מאשה, דבשליחות יש הלכה מיוחדת בגט אשה דאפילו בלי שלוחו של בע"מ יש דין ידו כידה. אבל בזכיה מהני ככל התורה כולה, דזכיה כשיש ששבע"מ נעשה ידו כידו גם בשאר שטרות וא"צ לההיקש מגט אשה ומשום הכי מהני.

אבל קשה דלפי הנ"ל למה צריך הר"ן לחלק ולומר דעל קבלה מהני גיטו וידו באין כאחד אבל על הנתינה כיון דצריך נתינה לרשות שאינו שלו לא אמרינן גיטו וידו באין כאחד, הא יכול לומר בפשטות דהחילוק בין שליחות וזכיה הוא, דבשליחות צריך הלימוד מגט אשה דיש דין ידו כידה אפילו בלי שלוחו של בע"מ, אבל בזכיה א"צ ללמוד מגט אשה דהוי כזכיה דכל התורה כולה. ולמה צריך הדין דגיטו וידו וכו' בכלל.

ולכאורה יכול לומר הרה"ץ ס"ל כהמחנה אפרים דסובר דמה דאמר הירושלמי דבגט יש דין התורה זיכתה לה, זה הוי דוקא בגט אשה אבל בשטר שחרור אין דין התורה זיכתה לו וצריך זכיית הנייר וא"כ קשה איך מהני בשטר שחרור הא אין לו יד לזכות. ועל זה אמר הרה"ץ דעל הזכיה (ר"ל כדי לעשות קבלה) יש דין גיטו וידו באין כאחד. אבל באמת טעות הוא דאי ס"ל כהמחנ"א, אין חילוק בין זכיה ושליחות דבשליחות נמי כיון דאין דין התורה זיכתה לה, מהני דוקא ע"י זכיית הנייר, וכדי לעשות ידו כידו צריך ששבע"מ כמו בזכיה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה מהו חילוק בין זכיה לשליחות.

והנה בארנו (במק"א) הריטב"א באופן אחר. דהנה שיטת הרה"ף הוא דלא מהני זכיה לעשות ידו כידו ולכן אין משוחרר עד דמטא לידיה. ובאמת הראשונים דחולקים על הרה"ף ג"כ ס"ל דע"י זכיה לא נעשה ידו כידו ואעפ"כ ס"ל דמשוחרר מיד. וביאור הדברים הוא דרש"י במס' גיטין (ע"ז:) סובר דקנין אגב מהני בגט אשה. דס"ל דיש ב' אופנים לגרש אשתו א) דרך נתינה וקבלה דכתיב ונתן בידה ובזה מהני אפילו איסורי הנאה ובע"כ. ב) דרך קנין דהיינו כמו כל שטרות דעלמא ומהני זכיה וצריך מדעתה וכו' והראשונים החולקים עליו ג"כ מודים דאין כאן פרשה מיוחדת בגט דבעינן דוקא קבלה, ואה"נ דמהני זכיה, רק דסוברים שיש גזיה"כ (ונתן בידה) דבעינן קנין יד ומשום הכי לא סגי בקנין אגב. אבל באמת זכיה ע"י קנין יד מהני לכ"ע וא"כ א"ש הרה"ץ דיש חילוק בין זכיה ושליחות, דבשליחות צריך לעשות ידו כידו (אפילו בלי ששבע"מ) וצריך הדין מיוחד דגט. אבל בזכיה דא"צ לעשות ידו כידו דמהני ע"י זכיה ככל התורה כולה, ויש ששבע"מ, והוי עדיף טפי מקנין אגב, דהכא הוי ע"י קנין יד וא"צ ללמוד מגט אשה, ומשום הכי מהני, לפי"ז א"ש למה צריך הרה"ץ לומר דבאמת הרשב"א מודה דיש דין גיטו וידו באין כאחד אה"נ מהני ע"י שליח, אבל מ"מ צריך העבר לזכות הנייר ומה שקנה עבד קנה רבו. וי"ל דדוקא היכא דאין מעשה נתינה דהוי עדיין ברשות האדון ס"ל לרשב"א דלא מהני. אבל הכא באמת יש מעשה נתינה (דנתן לאדם אחר) ורק יש חסרון דאינו יכול לזכות, ובזה מודה רשב"א דיש דין גיטו וידו באין כאחד. וזהו הביאור בר"ץ. והביא ראיה מגט אשה בחצר, דאע"ג דלא הוי קבלה כיון דיש לבעל פירות, מהני, דעל קבלה אמרינן גיטו וידו וכו' וכמו כן בשטר שחרור דמהני ע"י זכיית הנייר, דבאמת יש מעשה נתינה, אלא דיש חסרון בהקבלה (בהזכיה) ובקבלה מודה רשב"א דאמרינן גיטו וידו באין כאחד.

אמנם קשה דלפי הנ"ל (וכן משמע ממה שכתב הברכת שמואל על סוגיא זו) נמצא דאיבעיא דהש"ס הוי אם יש ההלכה מחודשת בשטר שחרור כמו בגט אשה. וידע הש"ס דשליחות דעלמא מהני, (אם הי' שייך ע"י שליחות דכל התורה כולה) דמיקרי מצי עבד וכל האיבעי הוי על הדין מחודשת דשליחות וא"כ למה אמר הר"ן דתלוי אם זכיה הוי מטעם שליחות או לא מטעם שליחות, הא אפילו אם אמרינן דזכיה מטעם שליחות שפיר יכול לומר דשליחות לא מהני (דהיינו הו"ן מחודשת בגט אשה דשליחות נעשה ידו כידו אפילו בלי שלוחו של בע"מ), דכל האיבעיא הוי להדין ידו כידו בלי שבע"מ, אבל לו יצויר אם היה שייך שליחות בשטר שחרור ככל התורה כולה בלא הדין דידו כידו, פשיטא ליה להש"ס דהיה מהני ורק דחקר הש"ס בדין מחודשת דהוי רק בגט אשה אפשר דאינו בשטר שחרור. וא"כ זכיה דהוי דין דכל התורה כולה הי' מהני (אפילו אם אמרינן זכיה מטעם שליחות) ומה מחלק הר"ן בין זכיה מטעם שליחות לזכיה לאו מטעם שליחות. הא לפי הנ"ל אין הזכיה בשטר שחרור נוגע כלל למה דבעי הש"ס בשליחות.

לכאורה אפשר לומר דבקושיא לא ידע הר"ן דיש דין זכיה בכל התורה דמהני גם בשטר שחרור, וסובר הר"ן דמהני זכיה דוקא אם נעשה ידו כידו כמו שליחות, וא"כ הקשה הר"ן שבשלמא אם אמרינן שזכ"י לא מטעם שליחות שפיר י"ל דזכ"י מהני דיש דין ידו כידו, אבל בשליחות לא מהני, אבל למ"ד דזכיה מטעם שליחות אם שליחות לא מהני (ר"ל דלא נעשה ידו כידו) זכיה ג"כ לא היה מהני. וזה ג"כ קשה דבשלמא אם אמרינן דהביאור בזכיה לאו מטעם שליחות הוא דזכיה הוי ע"י קנין יד, שפיר י"ל דזכיה מהני דזכיה הוי קנין יד ר"ל דנעשה ידו דהמקבל והוי ממש ידו כידו. אבל לפי הגר"ח דמבאר דאפילו למ"ד דזכיה לאו מטעם שליחות הביאור הוא דאינו בפרשה דשליחות דכל התורה כולה, אלא דהוי דין מיוחדת דשליחות, א"כ כמו דבשליחות לא אמרינן דנעשה ידו כידו כמו כן בזכיה דג"כ מהני בתורת שליחות (ורק דאין לה גירי שליחות דקיי"ל דיש זכיה לקטן) נמי לא היה נעשה ידו כידו. אלא צ"ל דידע הש"ס דזכיה מהני בגט שחרור בתורת זכיית הנייר ולא בתורת ידו כידו, וא"כ הדרא קושיא ראשון כנ"ל.

וי"ל דצריך ללמוד להיפך (וכן משמע מריטב"א) דהספק בהש"ס היה בהדין דאנן לא מצי עבד וכו' דכיון דאיהו לא מקבל גיטו שליח נמי לא מצי משוי או דלמא גמר לה לה מאשה. ומשני הש"ס דגמרינן לה לה מאשה ופריך הש"ס מהני כהני דשלוחי רחמנא נינהו וכו' ומשני

ישראל לא שייכי לקרבנות אבל עבר שייך בשחרור רק דאין לו היכי תימצא לקבל הגט דאין לו יד, ולכן מהני. לפי"ז אי"ש מה שהקשה הר"ן דבשלמא למ"ד דזכיה לאו מטעם שליחות, כמו דאין פסול דקטן בזכיה (דאפילו להגר"ח דזכיה מהני בתורת שליחות, אין לה גדרי שליחות) כמו כן לא יהא פסול דאנן לא מצי עבדינן וכו' והי' מהני זכיה בשטר שחרור. אבל למ"ד דזכיה מטעם שליחות ר"ל דיש לזכיה גדרי שליחות, כל דברים הפוסלים בשליחות פוסלים נמי בזכיה, וא"כ להצד דהאיבעי דשליחות לא מהני בש"ש דאנן לא מצי עבדינן וכו' למה מהני זכיה.

וע"ז משני הר"ן דרשב"א מודה דיש דין גיטו וידו באין כאחד וכו' והביאור הוא דכבר הבאנו מ"ש הראשונים דחולקים על רש"י וס"ל דקנין אגב לא מהני בגט אשה דבפשטות הביאור הוא דיש גזיה"כ ד"ונתן בידה" דצריך נתינה וקבלה ממש. ולא מהני זכיית הנייר (ולא כמו שפירשנו לעיל), וא"כ י"ל דס"ל להר"ן דגזיה"כ ד"ונתן בידה" דדוקא ע"י נתינה מהני הגירושין הוי דוקא בגט אשה אבל בשטר שחרור אי"צ להיות דוקא ע"י נתינה. והיה מהני גם ע"י זכיה. ויותר מצינו דיש ראשונים דס"ל דבשטר שחרור אין דין נתינה כלל. ואפילו בלא הני ראשונים יכולין לומר דהיכא דהשחרור הוי ע"י "ונתן בידה" צריך נתינה. אבל אם ההשתחררות לא הוי ע"י נתינה, רק ע"י זכיית הנייר אין דין ד"ונתן בידה". (ובגט נמי לו יצוייר אם היה שייך התגרשות ע"י זכיית הנייר לא היה צריך נתינה, ורק דבגט אשה ליכא היכי תימצא, דצריכין נתינה) כבר הבאנו במק"א הריטב"א שכתב דלהצד בהגמרא דלא מהני שליחות בש"ש, אם עשה שליח לא מהני והוי פסול דטלי גיטן מע"ג קרקע. וכבר בארנו כמו שאמר הר"ן דבאמת יש קבלה דמודה רשב"א דיש דין גיטו וידו באין כאחד. ויש יד לעבד לקבל הגט וכל חסרון בעבד הוי בהנתינה, דצריך נתינה מרשותו לרשות שאינו שלו. ומשום הכי כתב הריטב"א דהוי פסול בהנתינה, די"ל הקבלה יש דין גיטו וידו באין כאחד. וא"כ באמת יכול העבד לקבל הגט בעצמו, ורק דיש חסרון בהנתינה. וא"כ הא דאמר הש"ס דבעבד כיון דאיהו לא מצי לקבלה שליח לא מצי משוי, זה הוי דוקא על הנתינה אבל על הקבלה באמת העבד עצמו יכול לקבל דיש דין גיטו וידו באין כאחד אפילו לרשב"א, והיה יכול למשוי שליח דמיקרי מצי עביד. אבל על הנתינה דלא מהני לעבד עצמו אפשר דשליח נמי לא מצי למשוי. וא"כ אי"ש הר"ן דשחרור ע"י זכיה מהני וא"צ נתינה כלל כנ"ל. וא"כ פשיטא ליה להש"ס דמהני זכיה בשחרור. דאין חסרון בקבלה. דרשב"א ג"כ מודה דעל הקבלה אמרינן גיטו וידו באין כאחד והעבד עצמו יכול לקבל הש"ש (אם לא דיש חסרון

הנתינה). וגם אין חסרון בהנתינה, דשחרור ע"י זכיה א"צ נתינה כלל. וזהו מש"כ הר"ן דיש חילוק בין זכיה לשליחות. דבזכיה מהני כיון דא"צ נתינה ועל הקבלה יש דין גיטו וידו באין כאחד. אבל שליחות אה"נ אין חסרון בהקבלה דיש דין גיטו וידו וכו' אבל מ"מ צריך נתינה (דאין ששב"מ וא"י למהני בתורת זכיה כמו שכתב הריטב"א) ולא היה מהני בעבד עצמו דצריך לרשות שאינו שלו וא"כ יש חסרון דאיהו לא מצי עבד שליח לא מצי משוי.

אבל עדיין קשה דהקצה"ח (ר' סק"ה) מבאר דבקנין דבא ע"י זכיית הנייר לא אמרינן גיטו וידו באין כאחד. דהוי פסול דחבל של שני ראשים, ורק בקנין דבא ע"י הדין ד"ונתן בידה" (דהיינו ע"י מעשה נתינה וקבלה) אמרינן גיטו וידו וכו' וא"כ אפילו בזכיה מיקרי לא מצי עבד. דהעבד ע"י זכיית הנייר לא מהני דלא אמרינן גיטו וידו וכו', וכיון דבעבד עצמו לא מהני זכיה (דהיינו זכיית הנייר) איך מהני ע"י אחר, הא יש חסרון דאיהו לא מצי עבד וכו' כמו בשליח.

וי"ל דהחסרון דאיהו לא מצי עבד וכו' הוי דוקא אם אין היכי תימצא כלל, כמו בקטן דאין היכי תימצא להיות משוחרר, אבל הכא יש היכי תימצא להיות משוחרר ע"י קבלה, ואה"נ ע"י זכיה אין היכי תימצא להיות משוחרר דהוי חבל בשני ראשים, אבל מ"מ יש היכי תימצא ע"י קבלה, ומיקרי מצי עבד. והיה מהני זכיה כיון דא"צ נתינה כלל ועל הקבלה אפילו רשב"א מודה דיש הלכה דגיטו וידו באין כאחד. אבל בשליחות ליכא היכי תימצא כלל, דשליחות צריך נתינה ונתינה בעבד עצמו אין שייך דצריך נתינה לרשותו שאינו שלו והכי לא מצי עבד. אבל בזכיה דא"צ נתינה שייך בהעבד עצמו ע"י מעשה קבלה.

הנה הרמ"א באה"ע סי' ל"ב ס"ד הביא שיטת הרשב"א דשטר קידושין מהני אפילו במחובר לקרקע (דהיינו אם בשעת הכתיבה היתה מחובר ואח"כ תלשו) ועוד דש"ק מהני באיסורי הנאה, ויש ראשונים דחולקים ע"ז וס"ל דמחובר ואיסורי הנאה פסולים בשטר קידושין. והקשה הרשב"א על שיטתו דתני (גיטין דף ט.) במתני' בג' דרכים שוו גיטי נשים לשיחרורי עבדים וכו' ופריך והאיכא מחובר וכו' ומשני כי קתני מילתא דליתא בקידושין מילתא דאיתא בקידושין לא קתני, וא"כ ראינו מגמרא מפורשת דיש פסול דמחובר בקידושין, ות"י הרשב"א דיכול לפרש הגמרא באופן אחר. וצריך ביאור בזה.

ולפי הנ"ל אי"ש דלראשונים דס"ל דלא מהני איסורי הנאה הביאור הוא דדוקא בגט אשה דהתורה מחדש דמהני בע"כ, וזכיה בע"כ לא מהני. אלא דהתורה חידש דמתגרשת ע"י קבלה, וזכיית הנייר הוי ממילא דהתורה זיכתה לה ומשום הכי מהני איסורי הנאה. אבל בקידושין דלא מהני בע"כ וצריך דעתה, אי"כ אין חידוש התורה דמהני ע"י קבלה גרידא, וצריך זכיית הנייר ואין דין בקידושין דהתורה זיכתה לה, דבקידושין הקנין הוי ע"י זכיית הנייר. וכיון דהוי ע"י זכיית הנייר לא מהני איסורי הנאה. וכיון דהוקש קידושין לגט אשה (ויצאה והיתה) מחובר נמי פסול. והרשב"א ס"ל דמהני איסורי הנאה דהוא סובר דקידושין הוקש לגט אשה, וכמו דבגט אשה מתגרשת ע"י מעשה קבלה והזכיית הנייר הוי ממילא דהתורה זיכתה לה כמו כן בשטר קידושין יש אופן הקידושין ע"י מעשה קבלה והזכיית הנייר הוי ממילא דהתורה זיכתה לה, ולכן מהני איסורי הנאה. והוא ג"כ מוצא דיש אופן קידושין ע"י זכיית הנייר, ורק דס"ל דבאיסורי הנאה מהני ע"י מעשה קבלה כמו גט אשה. והנה איתא (שם דף כא:) דמחובר פסול בגט אשה דכתיב "וכתב ונתן לה" מה שאינו מחוסר אלא כתיבה ונתינה יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה. ואפשר לומר דס"ל להרשב"א דמחובר לא הוי פסול בהכתיבה רק בהנתינה, דהנתינה צריך להיות באפשרי תיכף אחר הכתיבה. והוה ביאור בהרשב"א דשטר קידושין מהני ע"י זכיית הנייר, והיכא שהקנין הוי ע"י זכיית הנייר כבר אמרנו דא"צ נתינה (כנ"ל לגבי שטר שחרור) וכיון דא"צ נתינה שוב אין פסול דמחוסר קציצה, דמחוסר קציצה הוי פסול בהנתינה ודוקא היכא דצריך נתינה, כמו בגט אשה, פסול דמחוסר קציצה, אבל בשטר קידושין דא"צ נתינה דמהני ע"י זכיית הנייר, אין פסול דמחוסר קציצה.

ומה דאמר הש"ס דיש פסול דמחובר בשטר קידושין, איירי בשטר קידושין של איסורי הנאה דא"א למהני ע"י זכיית הנייר דא"א לקנות נייר של איסורי הנאה וצריך למהני רק ע"י הדין ד"ונתן בידה" וצריך נתינה כמו גט אשה, ולכן יש פסול דמחוסר קציצה. וכיון דיש עובדא בקידושין דשייך פסול דמחוסר קציצה, היכא דהוי ע"י איסורי הנאה מיקרי איתא בקידושין ולא קתני.

הנה איתא בגיטין (ח:) הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין. וברש"י (שם) כתב וכל שאר נכסים נמי קנה והקשה האור הגדול (סימן נ"ג) איך אפשר להיות שטר שחרור וגם שטר קנין, הא כתב הקצצה"ר (ר' סק"ה) דהדין גיטו וידו באין כאחד הוי דוקא בש"ש דצריך רק קבלה, אבל בשטר מכר לא אמרינן גיטו וידו באין כאחד דהוי חבל בשני

ראשים. וא"כ נמצא דמיד כשבא השטר לרשות העבד קונה את עצמו לבן חורין ברין גיטו וידו וכו' וא"כ איך קונה הנכסים אח"כ הא כבר בא השטר לרשותו בתורת שחרור, ושוב א"י לעשות מעשה קנין בשטר זו. וי"ל ריש ב' חלקים בההלכה דגיטו וידו וכו' [א] דהיכא דאין לו יד לקנות אמרינן גיטו וידו וכו' דנותן לו יד לקנות [ב] דבאותו רגע דמקבל הגט נעשה משוחרר. ודין ראשון דגיטו וידו וכו' הוי דוקא בשטר שחרור דסגי במה שמקבל הגט ברשותו, אבל גבי שטר מתנה כגון כראובן שנתן שטר מתנה לשמעון על ביתו ונתן השטר תוך ביתו ואמר לו הנני נותן לך הבית עם השטר מתנה שבתוכו, כיון דבעינן גביה זכיית הנייר ל"א גיטו וידו וכו' דהשטר אינו שלו עד שיהא החצר שלו והחצר אינו שלו עד שיזכה בהשטר. והוי חבל בשני ראשים. אבל הדין שני דגיטו וידו וכו' הוי בשאר שטרות נמי, דהיינו אם לו יצוייר זכה השטר (היכא דלא הוי חבל בשני ראשים), קונה הנכסים תיכף במסירת השטר. והכא כיון דמיד כשמקבלה הש"ש זוכה, באותו רגע קונה גם הנכסים. דהזכיית השטר אינו תלוי בהקניית הנכסים, ולא הוי חבל בשני ראשים. והדין דגיטו וידו וכו', דברגע דזכה השטר זכה הנכסים, הוי נמי בשאר שטרות, (כגון אם נתן חצר לחבירו ויש בתוכו מטלטלין, ברגע דקנה החצר קנה המטלטלין) ולכן באותו רגע דקנה את עצמו לבן חורין (דבג"ש אמרינן גיטו וידו וכו' אפילו כדי ליתן לו יד) קנה נמי הנכסים.

והנה כשזוכה השטר שחרור בשביל העבד, אפילו בלי הדין דידו כידה, בטל הקנין ממונית דהוי ככל שטרי קנין דמהני ע"י זכיה, ורק דנשאר הקנין איסור על העבד ואסור בבת חורין. ומהאי טעמא כתב הקצה"ח (שם) דלשמואל דהמפקיר עבדו יצא לחירות ומותר בבת חורין, אם כתב שטר שחרור שלא לשמה קנה נפשיה דמהני בתורת שטר קנין.

לפי"ז אפשר לבאר הר"ן. דבזכיה באותו רגע דזוכה נעשה שליח וא"צ להיות שליח מקודם. וכבר בארנו דע"י הזכיה בטל הקנין ממונית. וכל הפסול לר' שמעון ב"א הוי דצריך נתינה מרשותו לרשות שאינו שלו. וכיון דבטל הקנין ממון, באותו רגע יש לעבד יד לקנות הש"ש דבטל הקנין ממון והוי ברשות שאינו שלו. דרשב"א ג"כ ס"ל דגיטו וידו באין כאחד דהיינו דס"ל דנעשה בכת אחת ממון והוי ברשות שאינו שלו. דרשב"א ג"כ ס"ל דגיטו וידו באין כאחד דהיינו דס"ל דנעשה בכת אחת דברגע דמקבל השטר בטל הקנין ממון. ואם לו יצוייר באותו רגע היה נותן שטר שני להעבד על הקנין איסור, ה"י משוחרר דבזה הרגע יש לו יד לזכות הש"ש דבטל הקנין ממון ע"י הזכיה וכו"ל. ולכן בזכיה מיקרי מצי עבד, דהעבד עצמו יכול לקבל הגט שחרור באותו רגע על הקנין

איסור כיון דבטל הקנין ממון. ומשום הכי מהני זכיה ע"י אחרים דבאותו שטר דבטל הקנין ממון בטל נמי הקנין איסור כיון דמצי עביד ע"י העבד עצמו. אבל בשליחות (דהיינו לא ע"י זכיה בלי ששבע"מ) בשעה דנעשה שליח הוי העבד עדיין ברשות האדון ולא הוי ברשות שאינו שלו. אבל בזכיה בטל הקנין ממון דהוי ככל זכיית ממון, והעבד עצמו יכול לקבל גט שני על הקנין איסור. ולכן הביא רמב"ם מפרק הזורק דהתם מוכח לומר דקונה בבת אחת, דאם אמרינן דמקודם קנתה החצר ואח"כ קנתה הגט הויא פסול דאין כאן נתינה. אלא ודאי צ"ל דלכ"ע הוי בבת אחת דכשזוכה החצר קונה נמי הגט, וכמו"כ הכא כשזוכה הש"ש בטל הקנין ממון ויש לעבד יד לקנות הש"ש והוי מצי עביד ומשום הכי מהני.

מהנ"ל

בסוגיא דפתח פתוח

המשך לנדפס בהמתיבתא שנת תשנ"ז

והנה כתבנו לעיל דעל ספק שמא לא תחתיו זינתה מהני ספק ספיקא, משום דמסייע לכך חוקת הגוף, ולכאורה במאי מיירי דאם יש שהות לאחר נשואין שתזנה, הרי אמרינן כאן נמצא כאן היה, וא"כ בודאי זינתה תחתיו, וא"כ מה תי' התוס' דספק דלאו תחתיו הוי ספק שאינו שקול, משום דאיכא ספק לדידיה דשמא לאו תחתיו, ואפילו תחתיו שמא ברצון, דספק לאו תחתיו לא הוי ספק כלל דבודאי זינתה, ולענין ספק שמא ברצון זינתה הרי איכא שפיר ספק ספיקא, דשמא אינו בקי, ואפילו בקי שמא באונס, ואי איירי שאין שהות לזנות אחר החופה, הרי אמרינן להיפך כאן נמצא כאן היה דאיתרע חוקת הגוף, והוי כמו דליכא חוקת הגוף, א"כ לא מהני ספק ספיקא להוציא ממון.

ולפי מה שבארנו דהיכא דאיכא ברי ושמא בספק אחד מקרי ברי ושמא, א"כ אפשר לומר דהיכא דאיכא חוקת הגוף על ספק אחד מקרי שיש לספק ספיקא חוקת הגוף, והכא לענין הספק שמא אינו בקי אית לן חוקת הגוף שלא זינתה, ועוד י"ל דאיירי שיש שהות לאחר החופה לזנות משום דלא שייך כאן נמצא כאן היה היכא דאנו רוצים להפסיד כל הכתובה, דמשום מקח טעות אמרינן דכאן נמצא כאן היה שתחתיו זינתה, אבל כשאנו רוצים לומר שלא תיטול רק מנה משום דאם לאו תחתיו זינתה

הרי היה כבר בעולה, ולבעולה אין כתובה אלא מנה, דלא כאנו בספק זה לבטל הקידושין, לא אמרינן כאן נמצא כאן היה, וא"כ היה נאמן להפסיד מנה, דעל מנה שבא להפסידה משום דשמא בעולה לא אמרינן כאן נמצא כאן היה כמש"כ בשיטה מקובצת.

והנה התוס' בכתובות דף י"ב ע"א ד"ה וניחוש כתבו דאין לומר דפריך אמאי אינו יכול לטעון טענת בתולים לאוסרה עליו, ניחוש באשת כהן שמא תחתיו זינתה דליכא אלא חדא ספיקא ספק תחתיו ספק אין תחתיו, דהא מצי לשנויי דהא דאינו יכול לטעון היינו להפסידה מכתובתה דאיכא ספק ספיקא דאפילו תחתיו אימור באונס הוה, ובס' בית יעקב כתב דלא שייך ספק ספיקא גם לענין כתובה, דאם באמת היה לאו תחתיו היה צריך לומר דלאו תחתיו והיתה מותרת לו כמש"כ הר"י והרא"ש, ונמצא שהיא גרמה לו שצריך לגרשה, והיכא שמסיבתה צריך לגרשה ליכא חיוב כתובה, וצריך לומר דהתוס' סוברים דאינה נאמנת לומר שאינה תחתיו, כמש"כ בפנ"י דמשום קושיא זו הוכרח רש"י לפרש דקושית הגמ' היא אמאי אינו יכול לטעון טענת בתולים לאוסרה עליו, והגמ' קאי אליבא דרבה דסובר דכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה, ושאיני הכא שהרי נכנסה לחופה, ובתוס' בדף י' ע"א כתבו דאינו נאמן לומר פתח פתוח רק באשת כהן או בפחותה מכת ג' שנים דמיתסרא עליו, ולמ"ד כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כתובה דהשתא נמי מפסדה שהרי הוי מקח טעות, וא"כ קשה דבבביתא שאינו יכול לטעון ט"ב משום שהרי כנסה ראשון, וע"כ מיירי במקום דבשאר נשים היה נאמן בט"ב, רק בזו אינו יכול לטעון משום דכבר כנסה ראשון, וכיון דלרבה דאמר בכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה דאית לה מנה, אפילו בשאר נשים אינו רק באשת כהן, או בכפחותה מג"ש, והכא אי אפשר לומר דמיירי שקידשה השני פחותה מג"ש דבכה"ג יש לה ט"ב, דא"א שתעשה בעולה מבעל ראשון שהרי בתוליה חוזרין, וע"כ צריך לומר דמיירי באשת כהן וקמ"ל דאף דאם לא כנסה ראשון היה נאמן לטעון, מ"מ הכא שכבר כנסה ראשון א"י לטעון, וע"כ צ"ל דאף לאיסור א"י לטעון, וא"כ גם לענין ממון א"י לטעון שהרי לא נאסרה, ומשו"ה מקשה הש"ס שפיר דניחוש שמא תחתיו זינתה.

וצ"ע דלפי פירושו קשה מה דמשני הגמ' כגון שקידש ובעל לאלתר ומשו"ה אינה אסורה לו, ודוקא הכא שהרי כנסה ראשון דאין לה אלא כתובה מנה, דלא שייך לטעון ט"ב כיון דלפי דבריו נמי יש לה כתובה מנה, כיון שלאו תחתיו נבעלה, אבל שאר נשים שיש להם כתובה

מאתים נאמן להפסידה מנה משום שהוא נאמן לומר פתח פתוח, וכיון שלא תחתיו נבעלה אין לה רק מנה, וקשה טובא דכיון שאינה אסורה לו משום שקידש ובעל לאלתר, ולרבה היכא דאינה אסורה ליכא חזקה דאינו טורח בסעודה ומפסידה, ואין לו כלל נאמנות לטעון טענת בתולים וצ"ע.

והנראה בזה דהנה הרמב"ן הקשה על הא דאמרו בגמ' דנאמן משום חזקה דאין אדם טורח בסעודה ומפסידו, ומשום דכתובה דרבנן, דאפילו אם כתובה דאורייתא צריך להיות נאמן מדינא, שהרי לא כתב לה לכונסה אלא ע"מ שימצאנה בתולה, וכיון שכן עליה להביא ראיה שנתקיים התנאי, אטו מאן דמפיק שטרא דתנאי לא אמרינן ליה קיים שטרך ותנאך וחות לדינא, וא"כ אפילו אם כתובה דאורייתא היה נאמן. ונראה ליישב דהנה בברכת שמואל כתב שקושית הרמב"ן הוא לא שיהא נאמן שפתח פתוח כיון שהוא טוען ודאי, דכיון שיש שטר כתוב אינו נאמן ודאי, אלא קושיתו היא שלכל הפחות יהני טענתו לעשות ספק ושלא יוכלו להוציא ממנו והממע"ה.

ולפ"ז אפשר ליישב דלשיטת התוס' דבספק ספיקא מהני להוציא ממון א"כ ס"ס דשמא אינו אומר אמת ופתחה נעול, ואפילו שאומר אמת שמא תחתיו זינתה באונס, ואף שכתבו בתוס' דהספק שמא זינתה תחתיו באונס לא משום ס"ס, דשמא לאו תחתיו זינתה ואפילו תחתיו שמא זינתה ברצון או משום דאינו ספק השקול, אולם הוא רק מפני שהוא נאמן מצד תק"ח רבזה יש לו נאמנות גמורה, ואפילו לחשוש דשמא תחתיו זינתה ומפסידה מטעם זונה, אבל אם כתובה דאורייתא אם נאמר שהיא נאמן לעשות ספק בשטר, הוא רק לענין טענה דשמא לאו תחתיו זינתה דמפסידה כתובה מפני שהיא בעולה, או משום מקח טעות, אבל לא לחשוש שמא תחתיו זינתה ברצון, ולהפסידה כתובה משום זונה, דהרי הבעל שאמר שזינתה בפניו אינו נאמן, וא"כ א"א לומר דלדידיה יש ס"ס דשמא זינתה תחתיו ברצון, כיון דלענין רצון אין לו נאמנות כלל, והרמב"ן שהקשה י"ל דהוא סובר דבס"ס אין מוציאין ממון, ולפ"ז מיושב שפיר מה שתירצה הגמ' דמיירי בקידש ובעל לאלתר, דבשאר נשים אף שאינה אסורה לו כיון דאם זינתה כודאי לאו תחתיו, שוב הוא נאמן אפילו אם כתובה דאורייתא דליכא אלא חר ספק ודוק.

ועוד אפשר לומר דהנה הרא"ה (הובא בב"ש) כתב ליישב קושית הרמב"ן, דאי כתובה דאורייתא היתה נאמנת שפתחה נעול במיגו שיכולה

לומר משארסתני נאנסתי, ועי' כברכת שמואל, ונראה בבאור דבריו דהנה בשב שמעתתא כתב לבאר דברי התוס' דאם היה לו ספק ספיקא היו מוציאין ממון, דאע"ג דבס"ס אין מוציאין ממון, הכא שאני דיש לה כתובה, והס"ס הוא רק מהני לעשות ריעותא אבל מה שמוציאה ממון הוא לא מחמת הספק אלא מכח השטר, ולכאורה קשה דהנה התוס' הקשו דליהמנה שפתחה נעול במיגו שהיתה יכולה לומר משארסתני נאנסתי ותי' דהוי מיגו להוציא, ולפי הש"ש לא מוציאין הממון מחמת המיגו אלא מחמת השטר, ונראה דצ"ל דרק בספק שמא אינו בקי ובספק דשמא תחתיו אמרין שהספק בא רק לחזק את השטר, אבל לומר שהיא נאמנת שפתחה נעול לא שייך לומר שהיא באה בטענת מיגו לחזק את השטר, דכיון שחכמים האמינוהו מטעם חזקה לסלק ולשבר את כח השטר הרי היא כמו שאין לה שטר, אלא שצריך להאמין אותו חכמים מטעם חזקה דיש לו נאמנות לשבור את כח השטר, אבל לפי קושית הרמב"ן דבלא חזקה יהיה לו נאמנות, מיהו לא יהיה לו נאמנות לבטל את השטר אין לן לעשות ספק על השטר, וכיון דיש לה נאמנות מחמת מיגו יהני המיגו לסלק את הריעותא והוא גובה מכח השטר, ולא הוי מיגו להוציא כיון שאינה מוציאה ממון במיגו אלא בשטר.

ולפי"ז בקידש ובעל לאלתר דלית לה מיגו לומר משארסתני נאנסתי הבעל נאמן מדאורייתא, ושפיר מה דמשני הגמ' דקידש ובעל לאלתר, דבשאר נשים הוא נאמן להפסיד כתובתה אף שאינו אסורה עליו מ"מ הוא נאמן מדאורייתא. והנה הגרע"א ז"ל ברף י"ב הקשה על מה שהוכיחו התוס' מהא דלר"י יש לה כתובה מנה דמס"ס מוציאין ממון, דליכא ראי' דס"ס עדיף מרוב, ואפשר דר"י סובר דהולכין בממון אחר הרוב משו"ה מוציאין ממון מס"ס, אבל לדין דקיי"ל דאין הולכין בממון אחר הרוב גם בס"ס אין מוציאין ממון, והנה לפימש"כ השי"ך, דמר"י מוכח, דזונה שמפסידה כתובה הוא רק היכא שאסורה עליו, אבל היכא שהיא מותרת אינה מפסידה כתובה, מיושבת קושית הגרע"א דאפשר לומר דתוס' סוברים דס"ס גרע מרוב, דאפילו אם ברוב מוציאין ממון מ"מ בס"ס אין מוציאין, משו"ה הוכיחו שפיר דהיכא דמותרת לו אינה מפסידה כתובתה, דאם זונה מפסידה כתובה אפילו אם אינה אסורה עליו לא היה מהני ס"ס להוציא ממון, ולפי השב שמעתתא גם מיושב, דהוכחת התוס' דהיכא דיש לה שטר ליכא חסרון דאין מוציאין ממון ע"י רוב, וא"כ שפיר הוכיחו התוס' משום דסוברים דס"ס גרע מרוב, דאם לא היה נאמן היכא דיש לה שטר לא מהני שמוציא ממון לא היה מהני ס"ס אפילו למ"ד דהולכין בממון אחר הרוב ודו"ק.

והנה במדרכי הוכיח מהתוס' דף י"ד דאימא משום דכתובה שאני, וכיון דיש לה שטר הוי כמו שאומר הנ"ל סיטראי נינהו דלא הוי מיגו, ועיי"ש בש"ך מש"כ ליישב, ונראה ליישב דהנה בתוס' כב"מ דף ה' ע"ב הקשו למ"ד שעבודא דאורייתא היכא משכחת חיוב שבועה במודה במקצת הרי אין נשבעין שע"ק, ושמעתי בשם הגר"ח ז"ל דחלוק דינא דשעבוד קרקעות בשטר משעבוד מלוה ע"פ למ"ד שעבודא דאורייתא, דשעבוד מלוה ע"פ הוא רק דין ערבות ואין לו זכותים בקרקע, ומשו"ה לא חשיב כפירה בשעבוד אלא כפירה בחוב, אבל בשטר יש לו זכותים בקרקע לכן מקרי כפירה בשעבוד, ולפ"ז אפשר לומר דגם בשעבוד דתנאי ב"ד דכתובה הוי רק כמו שעבוד דמלוה ע"פ דרק דין ערבות אית ביה, ואף במקום שכותבין כתובה הוי הכתובה רק שטר ראייה, לכן פסק הרמב"ם דחייב שבועה בכתובה, ולא מקרי כפירת שעבוד קרקעות, ולפ"ז י"ל דרק בשטר דיש לו זכותים בקרקע מקרי מוחזק, אבל בכתובה דיש לו רק דין ערבות לא מקרי מוחזק, רק ב"ש דסוכרים כל העומד לגבות כגבוי דמי גם בכתובה מקרי העומד לגבות כגבוי, אבל לדיון דקיי"ל כל העומד לגבות לאו כגבוי, א"כ רק לא מקרי מוציא אבל בכתובה דאין בו אלא רק דין ערבות מקרי מוציא.

מרן הגאון ר' אברהם ברוידא זצ"ל

בענין זה נהנה וזה לא חסר

א

עיין במחנה אפרים ס"י מהלכות גזילה שחקר אם אחד ביקש להשכיר ביתו ולא יכול להשכיר מחמת אונס, שהוצרך לילך לדרכו, אם זה מיקרי חצר דלא קיימא לאגרא, ואם אחד דר בה הוי זה נהנה וזה לא חסר, דבדירתו בביתו לא הפסידהו כלום דבין כך ובין כך לא היה משכיר הבית. ועיי"ש דמביא ראייה מפ' המפקיד (דף ל"ט ע"ב) מעובדא דמרי בר איסק דאתא לקמיה דר' אמי וא"ל זיל שם ליה כאריס, וכן פסק הטור סוף ס"י רפ"ז דהריחו לאמצע ויטול כאריס כיון שלא היה יודע שיש לו אח, ולא אמרינן דמרי בר איסק לא יתן כלום מהשבח לאחיו, דכיון שלא היה כאן לא היה משכיר לאחרים ולא היה מרויח הרי זה נהנה וזה לא חסר,

וכמ"ש הרא"ש בפרק מי שמת דאחד מהאחים שהשביח השבח לאמצע, ואמאי הא הוי זה נהנה וזה לא חסר.

ולכאורה יש לעיין בדברי רבינו די"ל דאע"פ דזה נהנה וזה לא חסר פטור, וזה רק בנהנה אבל בשבח שישנו בעין הוי יותר עדיף ממשתרשי. דמאי מהני הדין דזה נהנה וזה לא חסר דכיון דארעי אשבח השבח של היתומים, ואין לך חסר גדול מזה אם הוא יקח השבח של היתומים. אבל אם אכל הפירות בנידון דמרי בר איסק דלא ידע דהו"ל אח, מטעם מזיק לא מחייב דהו"ל כמו שהניח להם אביהם פרה שאולה וטבחה ואכלוה דמשלמים דמי בשר בזול ולא דמי ההיזק דמטעם מזיק פטורים דהוי אנוסים רק מטעם נהנה, כ"כ מרי בר איסק צריך לשלם הפירות שאכל כבר רק מטעם נהנה וע"ז יש להקשות ליהוי זה נהנה וזה לא חסר דבין כך וכך לא היו לו הפירות לאחיו של מרי בר איסק.

אבל באמת זה לא נקרא זה נהנה וזה לא חסר, למשל אם אחד הגביה מציאה לחבירו והמגביה אכלה האם נימא דפטור, דכיון דבלא זה המגביה לא היה לו בין כך הדבר, אלא דכיון דעכשיו אכל של חבירו זהו נקרא חסר. ולא דמי לדירה דכל הנהנה הדירה והדירה לא עביר למיגר דכיון דלא היה יכול למיגר, וזהו הספק אם מטעם זה נקרא לא עביר למיגר.

עיי"ש עוד בס' י"ג מהל' גזילה מביא המחנ"א מדברי המרדכי בפ' כיצד הרגל אם ברח יהודי מן העיר ולקח השר ביתו והשאלה ליהודי אחר דאין צריך לשלם שכר דירה דהוי זה נהנה וזה לא חסר דבין כך וכך היה השר נותנה לעכו"ם, והמחנ"א הקשה ע"ז הגע בעצמן אם מלך אחד גזל ממון של ראובן ונתן לשמעון היאמר שמעון לראובן מאי חסרתין אם לא הייתי מקבל ממנו המלך נותנה לאחר וכו' אלא אמרינן זה השני שאכל חשיב כאילו גזלו מהבעלים.

ותנא אקרא על ראיתו דאין לך חיסרון גדול מזה ששמעון אכל ממנו של ראובן ואין דומה לדירה שדר בה דהתם לא לקח יצום דבר רק מטעם דנהנה ותלוי בזה נהנה ולא חסר ולא דמי לתחב לו חבירו בכית הבליעה כתובות ל: דהתם הוא לא לקח ממון חבירו רק אחר לקח ותחב דהוא רק מטעם נהנה, והמשל של המחנ"א גם אם שמעון לא אכל ממנו של ראובן רק הויק את הממון בודאי ג"כ יתחייב והתם לא נהנה ומ"מ בודאי מחוייב מטעם מזיק ממנו של ראובן, ובהדין של המרדכי אם ינעול

ביתו שלא יוכל כל אדם לשכור הדירה בודאי לא נקרא אפילו לשיטת הרמ"ה דנועל דירתו חייב והכא בודאי פטור דבין כך וכך הוא ברח מן העיר ולא הוזיקו כלום ולא חסרו כלום וממילא הוי זה נהנה וזה לא חסר.

אבל מדין דמרי בר איסק אמאי צריך לשלם לאחיו הפירות שאכל הלא מטעם מזיק פטור דמאי שנא מהניח להם אביהם דמשלמי דמי בשר בזול ולא מטעם מזיק דאנוסים ניהו רחשב דשלחם היה וכ"כ הכא מרי בר איסק חשב דשלו הוא אוכל ולא צריך לשלם הפירות שאכל רק מטעם נהנה ומאי שנא מתחב לחבירו בבית הבליעה דמקשו בתוס' ליפטר מטעם זה נהנה וזה לא חסר דכיון דנהנה בגרונו וכבר מאיס מקודם וכ"כ בעובדא דמרי בר איסק ליהוי זה נהנה ולהם לא חסר בין כך ובין לאחיו לא היו הפירות.

אבל החילוק פשוט דקושיית התוס' בתחב לו חבירו דכיון דמאס מקודם לא שוה הדבר כבר כלום בעת ההנאה והוי כמו שנהנה אחר שהפקירו הבעלים אבל התם מרי בר איסק נהנה ממון אחיו ולכן צריך לשלם חלק אחיו אע"פ שאכל.

אבל באמת למ"ד דיאוש שלא מדעת הוי יאוש וממילא אפילו יאוש של קטן מהני על הפירות יהיו מותרין מטעם אבידה דאין לך אבידה גדולה מזו לבעל הפירות דכיון דעד השתא לא ידע דיש לו אח מרי בר איסק ומרי בר איסק לא הוי שומר אבידה דכיון דאחיו קטן היה ולהשיטות דקטן נתמעט מדין שאין לו שומר וממילא מהני היאוש וזה לא נקרא באיסורא אתי לידיה לשיטת הרמב"ן דחייב דשומר אבידה אין לו מטעם קטן ואפילו אם גדול היה אחיו דכיון דהוא סובר דשלו הוא וממילא אינו שומר ואינו מחוייב באחריות מטעם דאנוס וממילא דכיון דאינו מחוייב באחריות לא הוי רשות שומר כרשות בעה"ב ולשיטת הרמב"ן יהיה דין מחודש אם אחד הגביה דבר וסבר שהוא שלו ובאמת היתה אבידה לא מיקרי באיסורא אתי לידיה ודוק:

ב

עיין בס' מחנה אפרים הל' מכירה קנין מעות סימן י"א שחקר בענין מי שלקח חפץ ונתן דמים ולא משך אם קידש הלוקח אשה באותו חפץ קודם שמשך לדידן דמן התורה מעות קונות רק דרבנן אפקעינהו אולי

במקום איסורא דאשת איש אוקמינהו אדבר תורה. צריך לעיין האין הקנה להאשה החפץ שעדיין מונח בבית המוכר אם בקנין סודר הלא כיון דמדינא דרבנן אין יכול להוציאו כדדינא אין לך אינו ברשותו גדול מזה וא"ת כיון דיש לו מי שפרע נקרא ברשותו זה אינו הלא גם בגזלן ישנו עשה דוהשיב ולא תגזול מ"מ נקרא אינו ברשותו מטעם דיש לו קניני גזילה כש"כ הכא דיש לו קנינים מדרבנן.

ואולי י"ל דכיון דהכא אינו מעכב החפץ ורוצה ליתן להלוקח מטעם זה אינו נקרא אינו ברשותו כמו בגזלן אם רוצה להשיב החפץ אם נעשה ברשותו ונחלקו בזה הרמב"ן והבעה"מ בב"ק ר"פ דו"ה והכא אפשר לומר דכו"ע יורו דנקרא ברשותו אע"פ דאינו יכול להוציאו כדדינא ועדיין יש להסתפק מדברי הראשונים שהקשו בריש המפקיד אמאי בנשבע השומר ישלם הגנב להמפקיד דהא בעינן וגונב מבית האיש, ותירצו דכיון דרשות שומר כרשות בעה"ב הוי וגונב מבית האיש והכא אפילו אם מהתורה קנה הלוקח אבל עכשיו בפועל כדני ב"ד לא הוי המוכר ע"ז שום שומר כמובן א"כ הוי אינו ברשותו.

אמנם עדיין צ"ע לפי"ז א"כ אמאי בנטל אכידה ע"מ לגזולה עובר בכולן משום לא תגזול וכו' הלא חסר כאן וגונב מבית האיש ועיין בקצוה"ח סימן ל"ד שהדין וגונב מבית האיש וכו' ישנו ג"כ בגזילה ולא דוקא בגניבה לענין כפל ואולם לפי"מ שביאר הנתיבות בסימן ל"ד י"ל דאע"ג דאכידה חשוב אינו ברשותו בודאי מדחוינן דמהני בה יאוש והלא יאוש ברשות אינו מהני מ"מ יוכל להיעשות ע"ז גזלן דההסבר דהדין דגונב אחר הגנב פטור ביאר לנו הנתיבות משום דהגנב השני אינו עושה שום מעשה גניבה מהבעלים ואינו מוסיף שום חיסרון בגניבתו מהבעלים דהדין אינו ברשותו שנעשה בהחפץ כבר פעל הגנב הראשון ולכן פטור אבל באכידה אע"ג דאינו ברשותו להבעלים ואין יכול להקדיש מ"מ קנין גזילה בהחפץ לענין שיעשה של הזוכה לגמרי בשינוי מעשה ושאר קניני גזילה איננו עדיין בהחפץ ואת זה הדין פעל בהחפץ המגביה את האכידה ע"מ לגזולה.

ולפי"ז נתיישב לי מה שיש להקשות לשיטת היש"ש הביאו הקצוה"ח סימן רי"א ס"ק ב' דס"ל דאם השאל חפץ א"י להקדישו וביאר דבריו דכיון דהשואל או השוכר יש להם קנין תשמיש בהחפץ ובזמן השאלה אפילו אם המשאל או המשכיר חפץ להביאו לביתו אינו יכול מטעם זה הוי אינו ברשותו והקשה הקצות לפי"ד אמאי משלם הגנב כפל

להמשאיל אם גנב מבית השואל הא חסר כאן וגונב מבית האיש ומבואר בר"פ המפקיד דמשלם הגנב להמשאיל עיי"ש אולם לפי"מ דביאר הנהיבות דהטעם דגונב אחר הגנב דפטור משום דלא עבד שום דבר להנגזל דכל זה כבר פעל הגנב הראשון אבל אם גנב מהשואל נהי דהוי אינו ברשותו לגבי המשאיל אבל הגנב בגניבתו עשה קנין גזילה אשר אם יעשה שינוי יקנה לחלוטין מהמשאיל והשואל אין לו שום קנין שיהיה שלו לחלוטין לאחר השאלה.

אולם עדיין קשה דבמרוכבה תולה הגמ' הדין דאין הגונב אחר הגנב הוא רק לדין דגזל ולא נתייאשו הבעלים א"י להקדיש אבל לדברי צנועין דיכול להקדיש גם הגונב אחר הגנב מחוייב לשלם כפל ולדברי הנהיבות מה פעל הגנב השני ומדוע ישלם. ואולי אפשר לתרץ דלדברי הצנועין גונב אחר הגנב מחוייב והוי דין רצה מזה גובה ורצה מזה גובה ושניהם גנבו מבית הבעלים ע"י מעשה הקנין שעשו ואין החיוב דגנב משום דעשה הדבר אינו ברשותו רק מטעם הקנין דעשה לקחת החפץ ושניהם עשו הקנין ולכך שניהם מחוייבים אבל לדין החיוב משום דעשה הגנב בקנינו אינו ברשותו והגנב השני לא עשה כבר אינו ברשותו ולא הוסיף כלום ולכך פטור ויש עדיין לעיין בכ"ז.

ועיין בקצות סימן רי"א ס"ק ג' מביא דברי התוס' פ"ק דמציעא (ד"ו) בעי לה הקדישה בלא תקפה אם הוי כמו תקפה או לא וכתבו תוס' שם דמבעי ליה אי הוי כמו אודי ליה ותו לא הוי אינו ברשותו דהו"ל פקדון ע"ש ומשמע דס"ל לתוס' דגזילה נמי כי האי דהתם דשנים אוחזין בטלית וז"א כולה שלי באודי לסוף הדר הו"ל כמו פקדון אבל לדעת הרמב"ן דס"ל דגזילה אפילו רוצה להחזיר הוי אינו ברשותו לענין הקדש הדרה קושיית התוס'.

וג"ל דהתם בשנים אוחזין בטלית דתפיסי בכרכשתא וכל אחד אומר כולה שלי דהיה הדין דיחלוקו לבסוף דאודי אע"פ דהיה משקר ואמר דשלו היה כולה אבל קנין גזילה אין בו נראה נא אם אנו רואין אחד שתופס בבגד חבירו להוציא מחבירו ותופס בכרכשתא לא יהיה מחוייב באחריות הבגד עדיין דכיון דלא עשה קנין גזילה עדיין בהבגד רק רצה לגזול וזה ביאר התוס' הלא עדין לא הוציא מרשות חבירו בקנין גזילה רק אם כפ"ל הוי אינו ברשותו לענין השני בשעת הדין תורה אבל לאחר שהודה והקנין גזילה אין לו בהחפץ מטעם דאינו ברשות הגזול ואע"ג דגם השני אינו תופס עדיין בידו ע"ז אמרו התוס' דלא גרע מפקדון מכיון

דאודי אבל אם כבר חלקו הטלית אפילו אודי יהיה תלוי במחלוקת הרמב"ן והבעה"מ אם יכול להקדיש כמו בגולן אם רוצה להשיב.

ועיין בקצות שהביא מרש"י דלאחר שחלקו לא שייך אודי דמה לו אם הקדיש חפץ של אחר מה איכפת ליה אם הקדיש השני נמצא בראשונים עיי"ש. ואולם ספיקו של המחנ"א יהיה אם נתן דמים להאשה לקנות ממנה חפץ ולא משך ממנה אם יכול לקדשה דכיון מהתורה שלו וקנאו ובוזה לא הוי אינו ברשותו לשיטות האחרונים דהנגול להגולן בודאי יכול להקנות וכ"כ הכא יכול להקנות להאשה שהיא המוכרת ומצדה הוי אינו ברשותו לכן יכול להקנות לה:

ג

עיין במחנה אפרים הלכות קנין חצר סימן א', הביא אם חצר מטעם יד ג"כ קטן יש לו חצר כשדעת אחרת מקנה אותו דלמה יגרע מקטנה וכן הוא באמת שיטת הראב"ד בהשגות פכ"ט מהל' מכירה דקטן אין לו חצר רק במציאה אבל במתנה יש לו ועיין בנתיבות סימן ר' בפתיחה דבאמת בקטן לא שייך חצר ממנ"פ אם אינו עומד בצירו הלא הוי מטעם שליחות ואין שליחות לקטן ועומד בצירו לא שייך דקטן לא נקרא עומד בצירו עיי"ש ואע"ג דבקטנה מיקרי עומד בצירה גזיה"כ הוא וכו' אבל לשיטות דחצר מטעם שליחות (גם בגדול) ניחא בלא זה מדוע קטן אין לו חצר. הקשו א"כ למה מצריך הגמ' צריכותא לתרי קראי גבי חצר דגבי גניבה וגט הלא צריך וצריך לן הלא גבי גט הוי מטעם יד וגבי ממונא מטעם שליחות.

ולכאורה לשיטת הרא"ש דפסק חצר דגברא מטעם שליחות ועומד בצירו מטעם יד (ועיין בחידושי רע"א ב"מ באותה הסוגיא יא' שהקשה כיון דפסק דחצר דגברא מטעם שליחות א"כ ס"ל דחצר דגברא מאיתתא לא ילפינן א"כ מהיכי תיתי לן דעומד בצירו יהיה יד) ולשיטת רש"י דמוכח דגניבה בחצר לא שייך אלא א"כ נעל וכו' שעשה מעשה גניבה א"כ בע"כ עומד בצירה דאם לא עמד בצירה איך עשה מעשה גניבה וממילא הוי מטעם יד ולזה מצריך בגמ' צריכותא.

אבל באמת יש לעיין ע"ז א"כ האין פריך בגמ' אם חצר מטעם שליחות נימא אשלד"ע הלא בגניבה הוכרח מטעם יד משום דצריך לעמוד בצירו כדי שיעשה מעשה גניבה לשיטת רש"י וצ"ל דלפי הס"ד דלא

ידענו עדיין רישנו חצר מטעם יד גבי קטנה בגט א"כ אפילו עומד בצידו הוא רק מטעם שליחות ולכן פריך אבל התם בגיטין דמצריך כבר ידענו דחצר מטעם יד ועוד בלא סברת רש"י צ"ל בגניבה עומד בצדו דאל"כ האיך יזכה שלא מדעתו לא עדיף מגט דצריך לעמוד בצידו דאין חבין לאדם אלא בפניו אבל דא בדותא הוא דנ"מ יהיה אם אינו עומד בצידו ורוצה דחבירו יזכה לו או נעשה שליח החצר כגון דגלי לן תיקני לי חצרי גניבותי כל ממון שיבא לחצירי דאם לא גלי לן האיך נעשה שליח וחייב מטעם גנב הלא לא ניחא ליה דתיקנו לו חצירו דבר איסור.

ובאמת קשה לשיטת הראשונים דבחצר ג"כ שייך באיסורא אתי לידיה ולא זכה בעל החצר כשנתודע מזה רק המוצא הלא הדין דחצירו של אדם קונה שלא מדעתו הוא מטעם שליחות עיין במחנה אפרים הלכות משיכה סימן ד' שמביא מן הירושלמי ומשם מוכח אפילו עומד בצידו אם שלא מדעתו הוי מטעם שליחות א"כ אין חבין לאדם שלא מדעתו ולא נעשה שליח כמו בגט ולפי"ז תירץ הנתיבות סי' ר' ס"ק ט"ו דבעכו"ם לא קני ידו כשאינו מכין אע"פ דדעת אחרת מקנה אותו וידו שלא מדעתו הוי מטעם שליחות ואין שליחות לעכו"ם וחזוין מדברי הנתיבות דאע"פ דדעת אחרת מקנה אותו לעכו"ם מ"מ הדעת אחרת אינו פועל שיהיה נקרא מדעתו וליהוי החצר מטעם יד דכיון דלגבי החצר הוי אינו מדעתו ולכן הוי מטעם שליחות.

וקשה ע"ד מדברי הראב"ד שהבאנו פ' כ"ט מהל' מכירה אם דעת אחרת מקנה להקטן מהני חצר לקטן מטעם יד וקשה הלא הקטן בלי הדעת אחרת מקרי אינו מתכוין כמו גדול אינו מתכוין לקנות ובגדול כשאינו מתכוין לקנות אע"פ דעומד בצד חצירו הוי מטעם שליחות ולדברי הנתיבות אפילו בדעת אחרת מקנה א"כ איך קונה הקטן לדברי הראב"ד וצ"ע. ולדברי הנתיבות היה אפשר לתרץ מה ששמעתי מקשים אם ידו של אדם קונה שלא מדעתו א"כ אמאי קטן אינו קונה בשלמא קטן לפני עונת הפעוטות אין לו יד בכלל ומטעם זה אפילו דעת אחרת מקנה לא מהני בקטן זה דדעת אחרת מהני בלא נתכוין כמו לגדול אבל אם אין לו יד מה יחני דעת אחרת אבל בקטן שהגיע לעונת הפעוטות דיש לו יד (ומטעם זה מהני דעת אחרת) רק דאין לו כונה הלא ידו של אדם קונה בלא כונה ולדברי הנתיבות אם ידו שלא בכונה הוי מטעם שליחות הלא אין שליחות לקטן.

ועוד אפשר לתרץ דירו של קטן הוי כמו בישן דקטן אינו משתמר דאבידה מדעת היא לגבי קטן עיין בב"ב פ' הספינה אבל אם נימא כן דמטעם זה הוא דאינו קונה יקשה אמאי דעת אחרת מהני הלא בישן לכאורה לא מהני דעת אחרת ולפי שיטות הפוסקים דברעת אחרת מקנה מקני ג"כ חצר אינו משתמר לכאורה ג"כ יד אינו משתמר ג"כ קונה ניחא.

אבל עדיין יקשה לשיטת הר"ן דהסביר לן דחצר דאינו משתמר דמהני בדעת אחרת מקנה הוא מטעם שליחות ולכאורה יד אינו משתמר ג"כ מטעם שליחות (ולכאורה יש לדחות דכיד לא שייך שליחות אם אינו יד לאו כלום הוא וגרע מחצר אבל מדברי הנתיבות שהבאנו ישנו מציאות שגם ביד יהיה מטעם שליחות ולכאורה גם יד שאינו משתמר יהני בדעת אחרת מקנה ובפרט להסבר השימ"ק הביאו בקצוה"ח סי' ר' ס"ק ב' דברעת אחרת הוי משתמר דשום אדם לא יקח ממילא ביד ג"כ מהני דעת אחרת מקנה אותו) א"כ אין שליחות לקטן ואמאי מהני דעת אחרת מקנה בקטן לשיטות הפוסקים דמהני.

וכ"כ על הראב"ד קשה אמאי מהני חצר לקטן בדעת אחרת הלא החצר בודאי אינו משתמר דלגבי קטן אבידה מדעת הוי כמו מסרו לקטן ואולי איירי בחצר מוסגר שמשתמר מצד עצמו אבל ביד של קטן איך מהני ואולי אפשר דהדעת אחרת ישמור שלא יקח שום אדם מהחצר וגם מידו אבל קשה דצריך שישתמר לדעת בעל היד דמטעם זה בעינן עבד ישן ולא נייעור ויש לעיין הלא אם שכרו פועלים לשכור את החצר הלא הוי משתמר כמו נעל וגדר החצר ואולי לא מהני מטעם דמשתמר לדעת הפועלים וצ"ע. אבל כאמת אפשר לחלק מעבד נייעור הלא העבד הוא עצמו החצר והחצר שומר את עצמו וצריך שיהיה שמור לדעת בעל החצר אבל פועלים המה בעצמם אינם החצר אלא עושים את החצר למשתמר והמה הויין כמו גדר ומנעול של החצר וזה מקרי משתמר לדעת בעל החצר. אבל יש לעיין מסוגיא ב"מ דשכחה מבעה"ב בעיר ופועלים בשדה דנקרא אינו משתמר לגבי בעה"ב והלא הפועלים בודאי שומרים ואולי לגבי הפועלים בעצמם אינו משתמר החצר וחצר משתמר מקרי אם רק שמור לכו"ע בעד הבעה"ב ולפי זה אם ישכור פועל לשמור לא מהני וצ"ע.

עוד יש להעיר הראשונים כתבו אם זכיה מטעם יד ולא מטעם שליחות יהני זכיה בעד קטן הלא אין יד לקטן והתוס' כתבו את זה לגבי

גירות אפילו במקום דאין דעת אחרת מקנה אותו דשם איך שייך דעת אחרת דאם היה שייך דעת אחרת בגירות הלא נפל כל הפלפול איך שייך גר קטן ואיך יזכה במציאה אם גרול הגביה בעדו הלא אין יד לקטן וצ"ל דאם הגביה בעד קטן וקודם עונת הפעוטות דאין לו דין יד ומה מהני האחר בעדו אבל אחר עונת הפעוטות דיש לו יד רק דאינו מתכוין ולו יצויר אם נתכוין היה מהני והכא היד אריכתא במציאות נתכוין הגדול אבל קשה מגירות דשם איירי בקטן ואולי ניקו בקטן אחר עונת הפעוטות. ולפי"ד הנתיבות דבקטן מקרי יד אינו משתמר לכן אין לו יד אבל לו יצויר אם יהיה משתמר יש לו יד והכא המציאות דיד משתמר מפני הגדול הזוכה בעדו אבל צ"ע הלא הוא משתמר לדעתו כמו בעבד נייער ואולי יש לחלק ומפני חיסרון הבירור בענין קצתי ועדיין יש לפלפל בזה:

מרן הגאון ר' ראובן פיין זצ"ל

בענין משכנו של ישראל ביד גר ומת הגר

בגמ' ב"ק מ"ט ב', אמר רבה משכנו של ישראל ביד גר ומת הגר ובא ישראל אחר והחזיק בו מוציאין אותו מידו מ"ט כיון דמית ל"י גר פקע שעבודי, ע"כ, והיינו דלכאורה ה"י ראוי לומר דהך קנין משכון שיש בזה, והרי שהוא נעשה הפקר ובר זכי' בשביל אחרים, אלא דמכיון דע"י שמת הגר פקע החוב, ולכן ממילא גם קנין משכון אין כאן, ולכאורה זהו גם הפי' במש"כ התוס' דמיירי אפילו במשכון דשלא בשעת הלואה, ולמ"ד דבע"ח קונה משכון, וכידוע הרי ש"י התוס' ה"ה דמה שבע"ח קונה משכון אמרי' לה רק במשכון דשלא בשעת הלואה, ולכן ה"י מקום לומר דבסוגיין איירי לענין משכון דשעת הלואה, ויותר משעבוד אין בו, אולם לענין משכון דשלא בשעת הלואה ה"י מקום לומר דמכיון דבע"ח קונה משכון, והרי שחזר לה"י ככל הקנינים, וה"ה נעשה הפקר, ובר זכי' הוי, ולכן כ' התוס' דאף אי בע"ח קונה משכון, מכ"מ אין לו אלא שעבוד עליו, כיון שה"י יכול לפדותו ולסלקו בדמים, ע"כ. ולכאורה ה"ה קנין ולא שעבוד בעלמא, וכפשטות צריך לפרש דהקנין משכון ה"ה קנין רק

לצורך הגבי' של החוב, ופירושו שאם יש חוב יש משכון, אולם כשנתבטל החוב, כיון שהישראל קודם בזה לכל אדם, ולא שייך זכי' בו, ופקע שעבודי' והיינו דפקע החוב, ולכן אין ממילא מקום למשכון, והוא דוגמת סברת הרא"ש בבי' סוגי' הגמ' בקידושין דף ח' ב', באומר לאשה התקדשי לי במנה ונתן ליה משכון על המנה, דאמר' בזה דמנה אין כאן משכון אין כאן, וכ' הרא"ש בבי' דבר זה דלא יתכן שיחול משכון בלי שיהי' מקודם חוב של מנה, ומכיון שחוב של מנה אין כאן, ולכן גם משכון אינו חייל, ודליכא לזה ליכא ערב, וי"ל דמתבאר בסוגיין עוד יותר בזה, והוא דאף שכבר חייל החוב וכן המשכון, מכ"מ הו"ל כל התורת משכון לצורך החוב שיש כאן, ולו יצויר שיהא נפקע החוב מכאן ולהבא יהי' מאיזה טעם שיהי', והרי שממילא גם נפקע המשכון ואשר לכן מכיון שע"י מיתת הגר פקע החוב שהי' הישראל חייב, והרי שממילא גם פקע משכון.

ושוב ראיתי שכבר נתקשה בה המחנ"א בה' זכ' מהפקר סי' ט', ודמכיון שבע"ח קונה משכון, שבאמת שכ' המהר"ם מרוטנבורג בשם ר"ת שבסוגיין איירי' במשכון של שעת הלואה, שאין בע"ח קונה משכון של שעת ההלואה, אולם משכון דשלא בשעת הלואתו אינו נפקע ע"י מיתת הגר, כיון דהו"ל ככל הקנינים, ושייכא בזה זכ' מן ההפקר, אולם בתוס' בסוגיין וכן עוד ראשונים מפרשים דבמשכון גמור איירי' בסוגיין, ודאף דבע"ח קונה משכון, זה נפקע מכ"מ ע"י מיתת הגר, ולכאורה הוי הפי' בזה דכל שקיים שעבוד יש מקום למשכון, ובלי שעבוד אין גם משכון בעולם, וכן הביא שם המחנ"א מה שפרש"י בפ' כל שעה דבע"ח קונה משכון כל ימי ההלואה, והרי דהוא כמושג'ת, ודמיד כשפקע החוב פקע ג"כ המשכון, ובפשטות הוי' כך גם פי' דברי התוס' בסוגיין.

ובעיקר מה שהוקשה שם להמחנ"א ה"ה ממה דאיתא בפ' כל שעה שאם ישראל לקח חמצו של נכרי בתורת משכון ה"ה עובר בכל יראה ובל ימצא, וכן הו"ל חמצו של ישראל שעבר עליו הפסח, וכן מתבאר שם בגמ' דאם לקח נכרי חמצו של ישראל בתורת משכון הי' זה נחשב חמצו של נכרי אלו הי' נכרי קונה משכון, אלא שאין בע"ח נכרי קונה משכון, ומכ"מ הרי מתבאר בגמ' שם דקנין משכון ה"ה קנין גמור, ודה"ה חמצו של המלוה, ולכן נתקשה המחנ"א דלמה אי אפשר לקנות קנין זה של משכון מן ההפקר, ורק מכח מה שפרש"י שכל עיקר קנין דמשכון הו"ל כל ימי ההלואה ולא יותר מזה, והרי דא"ש מה שפקע קנין משכון במיתת הגר.

והנה עיקר קושי' המחנ"א דהרי ע"י לקיחת המשכון חוזר החמץ להי' חמצו של ישראל, וכן אלו הי' נכרי קונה משכון הי' זה חוזר להי' חמצו של נכרי והרי שי"ל דאין מכל זה הוכחה דהו"ל קנין גמור כל ימי ההלואה, דהנה כ' התוס' בגיטין ל"ז א' דאף דאין בע"ח קונה משכון דשעת הלואתו, ומכ"מ במלוה על המשכון שאינו משמט והרי גם במשכון בשעת הלואתו אמרי' לה, וזה מטעם דחשבי' דה"ה של אחיך בידך, ופי' התוס' דמכיון דשלא בשעת הלואה ה"ה קונה משכון, והרי דגם בשעת הלואה אלים שעבודי' לענין שיחשב של אחיך בידך, וכן הה"ד לענין חמץ והרי דמכיון דבע"ח קונה שלא בשעת הלואה, ולכן גם בשעת הלואה אלים שעבודי' לענין דקרי' בזה דה"ה מצוי ביד הישראל. וכן אלו הי' נכרי קונה חמצו של ישראל בתורת משכון והרי דגם במשכון של שעת הלואה הי' אומרים דאלים שעבודי' לענין שאין זה מצוי ביד הישראל אלא ביד עכו"ם, ודלענין איסורא דכל יראה וכל ימצא בעי' שיהא מצוי בידו של בעל החמץ, אולם כשזה מצוי ביד נכרי, והרי שאין הבעלים עובר בב"י וב"י, ודאין הפי' שהי' הנכרי קונה קנין משכון לענין שיחשב שלו ממש, אלא דהי' זה מועיל שיחשב מצוי בידי הנכרי ולא ביד הבעלים הישראל, ואף במשכון דשעת הלואה הי' אומרים כך, והבי' בזה כתבנו שם בחי' למס' גיטין, והיינו בב"י ה"ט שכ' התוס' דמכיון שקונה משכון דשלא בשעת הלואה והרי דאלים נמי שעבודא דמשכון דשעת הלואה ובר', והוא דהנה זה הרי ברור דבין אם בע"ח קונה משכון ובין אם אינו קונה משכון, אולם זה הרי ברור דהמשכון צריך להימצא בידו של המלוה, וכל השעבודים שבעולם אין בהן דין שהדבר צריך להמצא ביד מלוה, ורק משכון צריך להמצא ביד מלוה, ויש לפרש בזה בב' אופנים, והוא ד"ל דהו"ל סתם תנאי כזה, וכך גם בשעבוד אחר או באפותיקי אפשר להתנות תנאי שיהא הרבר המשועבד מצוי ביד המלוה כי היכי שיהי' בטוח שלא יכריח הלואה את הדבר המשועבד, אולם י"ל דאצל משכון אין זה סתם תנאי צדדי, אלא שמצד עצם זכותו של המלוה שיש לו במשכון ה"ה צריך המשכון להי' מצוי תח"י המלוה, ונראה פשוט שאם אין בע"ח קונה משכון, והרי דמה שזה צריך להי' ביד מלוה אין זה אלא סתם תנאי ממון אולם אם בע"ח קונה משכון, והרי דמה שזה צריך להי' בידו הי' זה מצד עצם הזכות דמשכון שיש לו למלוה, ודמכון שיש לו למלוה קנין משכון בגוי', והרי דזכותו של המלוה הוא דהוי' מה שהמשכון צריך להמצא תח"י המלוה, והיינו מש"כ התוס', ודאם משכנו דשלא בשעת הלואה הו"ל שעבודו בידו של המלוה מצד עצם הקנין דמשכון, והרי דמיסתבר דגם המשכון דשעת הלואה אין זה כתנאי צדדי שיהא מונח תח"י, אלא דאלים שעבודו דמלוה שמצד עצם הזכות שיש לו למלוה במשכון דה"ה

צריך להי' מונח תח"י דמלוה, ואשר לכן קרי' בזה של אחיך בידך ואינו משמט, ואלו הי' זה סתם תנאי ממון שיהא מונח בידו דמלוה, והרי דלא הי' זה נחשב של אחיך בידך, כיון שמצד הדיני ממונות הרי"ז צריך להי' ביד לזה, אלא דמכיון דמצד זכותו שיש למלוה בגוף החפץ לצורך גוביינא ה"ה צריך להיות תחת ידו ורשותו של המלוה, ואשר לכן קרי' בזה של אחיך בידך, ומכיון דשלא בשעת הלואה אלים הך קנין דמשכון דה"ה צריך להי' תחת תפיסת ידו של המלוה, ואשר מיסתבר דגם במשכון דשעת הלואתו אין זה מצד תנאי צדדי מה שזה צריך להי' תחת ידו ותפיסתו של המלוה, ולכן אלים שעבודו דקרי' בזה של אחיך בידך.

וכן הה"ד לענין חמצו של נכרי ביד ישראל, ודה"ה צריך להי' תח"י של ישראל מצד עצם הקנין משכון שיש לו בדבר וכן אף במשכון דשעת הלואה אמרי' דאלים שעבודי' לענין שהוא צריך להי' תח"י הישראל, ולכן קרי' בזה דה"ה מצוי תח"י הישראל, ולענין ב"י וב"י לא צריכין דוקא שיהי' לו קנין גמור בדבר, אלא דמכיון שיש לו לישראל זכותים בדבר שה"ה צריך להי' מצוי תח"י, והרי דקרי' בזה ב"י וב"י, ומצאנו עוד אופנים כאלו שעוברין ב"י וב"י בלי קנינים נמי, אלא שכל שה"ה מצוי תח"י עם דינים מסויימים ה"ה עובר בב"י וב"י, וכן ג"כ אלו הי' נכרי קונה קנין משכון בחמצו של ישראל, והרי שזה הי' נחשב מצוי תח"י של הנכרי, וכן במשכנו בשעת הלואה הי' זה נחשב מצוי תח"י הנכרי מצד השעבוד שבחפצא, ולא הי' זה נחשב מצוי תח"י הבעלים הישראל מצד דיני החפצא, ולכן לא הי' הישראל עובר בב"י וב"י, ולפי האמת דאין נכרי קונה משכון, אולם מכ"מ יש לנכרי שפיר זכות להחזיק החמץ תח"י, אולם מכיון דאין זה מצד קנינו בדבר, אלא מצד סתם תנאי ממון, ולכן אין זה חשיב מצוי תח"י הנכרי מצד דיני החפצא, אלא שמצד הזכותים שבממון צריך הדבר למצא ביד הבעלים, ומה שיש בזה סתם תנאי ממון, והרי דמכ"מ הרי"ז חשוב מצוי תח"י הישראל וה"ה עובר בב"י וב"י, ואשר לפי"ז אין זה מוכרח שקנין משכון ה"ה קנין גמור, ואמנם יש בזה קנין לזכותים בחפצא, אולם אין זה אלא לענין שזה חשיב מצוי בידו של המלוה, ואין אנו צריכין ליסוד של דברי רש"י שכל עיקר הקנין משכון ה"ה רק כשקיים החוב, וכשפקע החוב פקע המשכון, אלא דאף אם נפרש דיש בזה קנינים ושעבודים הראוי' להתקיים גם כלי החוב של הגברא, אולם מ"מ אין זה אלא בכלל קנין אשר ה"ה מועיל לענין שיהא חשיב מצוי תח"י המלוה, ודשפיר נפקע הקנין משכון לפי אותם הגדרים כפי שכל חוב ושעבוד דעלמא ה"ה נפקע כיון דרק לענין שיהא חשיב תפוס ביד מלוה ה"ה מהני הך קנין משכון, והיינו מש"כ התוס' דמכיון שיכול

הלוח לפדות המשכון ולסלקו בדמים, ולכן הרי"ז חשיב כשעבוד בעלמא, ואשר הוא נפקע במיתת הגר, ובפשטא משמע מלשון החוס' דעל קנין המשכון עצמו ה"ה דנין בזה, ואשר הוא נפקע במיתת הגר.

אולם לאחר העיון נראה דאין זה כ"כ פשוט, דהנה כ' המאירי, והובא גם בש"מ בסוגיין שמסוגי' דידן מוכח שאם א' מחל מלוה שיש עלי' משכון, והרי שפקע החוב אף שלא החזיר את המשכון, ובב"י דברי המאירי הרי נראה כפי יסוד דברי המחנ"א, ודאלו הי' אומרי' דזה צריך להי' נפקע לפי אותם הגדרים כפי שקניני' ממון ה"ה נפקעין, והרי שלא יתכן שיהא החוב נפקע בלי החזרת המשכון, ורק חוב הוא דנפקע ע"י מחילה גרידא, אולם איך יהא נפקע הקנין משכון, אולם מסוגיין הרי מוכח שאם אין חוב והרי דממילא אין גם משכון, וכשנפקע החוב, מאיזה טעם שיהי' והרי שממילא אין משכון, ודגם בזה נאמר יסוד דברי הרא"ש דאם ליכא לזה ליכא ערב, ובלי שעבודא דחוב אין גם משכון, ואיך הוא נפקע השעבוד של החוב שיש עליו משכון, והרי דלפי אותם גדרים כמו שכל חוב אחר נפקע, וכשפקע השעבוד ממילא פקע המשכון, ולכן כשמחל החוב בלי החזרת המשכון ה"ה שפיר פקע כמו כל חוב דעלמא, ומה דלא החזיר המשכון, והרי שזה לא איכפת לן, כיון שהי' ממילא פקע המשכון, ומסוגי' דידן הוכיח כן המאירי, אולם שוב הוסיף המאירי דרבותיו סוברים אחרת בזה, ודבלי החזרת המשכון לא פקע גם החוב, וכ"כ הרא"ה שהובא בש"מ שאין החוב נפקע בלי החזרת המשכון, והביא הרא"ה ראי' לזה מהא דאיתא בגמ' קידושין ט"ז א' דאי ע"ע גופו קנוי והרי דאי אפשר למחול על החוב של הגרעון כסף והשעבוד של המעש"י, והביאור הוא בזה מפני דס"ל להרא"ה כדעת הרמב"ן שם במס' קידושין דע"ע גופו קנוי הוי פירושו דיש בזה קנין איסור המתירו בש"כ, ומה שאי אפשר למחול השעבוד דמעש"י וכ' שם הר"ן דמכיון דגופו קנוי לאיסורא, והרי שהשעבוד הוי' ג"כ שעבוד דאינו בר מחילה, והבי' הוא דהר"ל מלוה שיש עלי' משכון, ואי אפשר למחול מלוה כזו בלי החזרת המשכון, מכיון דע"ע גופו קנוי, והרי דחשבי' לה דהמשכון ה"ה ברשותו של האדון, דהנה אף אי אין ע"ע גופו קנוי, מכ"מ מתבאר בקידושין י"ט א' דהר"ל מלוה שיש עלי' משכון, שהרי ר"י ב"ר יהודה ס"ל דמעו' הראשונות לאו לקידושין ניתנו, ומקדשה אח"כ, כיון דחשבי' לה כמלוה שיש עלי' משכון ודאפשר לקדשה ע"י מלוה שיש לו עלי' כשיש עלי' משכון, והרי דריב"ר ס"ל דאין צורך בש"ש ובהפקר, והוא מקדשה ע"י שמוחל לה את החוב שיש לו עלי' ואשר יש עלי' משכון, וכבר כ' התוס' בקידושין דף י"ט לדייק דס"ל לריב"ר דע"ע אין גופו קנוי, דאי גופו קנוי איך הוא מקנה לה את

גופה שלה עצמו, ומינה דס"ל דאין גופו קנוי, ודמכ"מ ה"ה ס"ל דהו"ל מלוה שיש לו עלי' משכון, ודיש לו עלי' קנין משכון בגופה לגבי' חובו ע"י מלאכת העבדות שבה, וכן הרי מוכח מזה רחוב שיש עליו משכון אפשר למחול את החוב בלי החזרת המשכון, וכך באמת כ' שם התוס' לפרש, וכן כ' הרמ"א בחו"מ סי' רמ"א סעי' ב' בשם מהר"ם מרוטנבורג, דאפשר למחול החוב בלי החזרת המשכון, וראי' לזה שהרי בגמ' שם ט"ז א' מקשי' דלמה לו לע"ע לש"ש לימא ל"י באפי תרי זיל, וזה אף דגם אי אין גופו קנוי הו"ל כמלוה שיש עלי' משכון (וכדמוכח ג"כ ממה דס"ל לריב"ז דה"ה מקדשה לאמה העברי' ע"י שמוחל לה החוב שעלי' ושיש עלי' משכון), וזהו ג"כ יסוד דבריו של המאירי ושע"י שפקע החוב, והרי דממילא אין כאן משכון, ולכן גם כשמוחל על החוב אף שלא החזיר המשכון, ומ"מ ממילא גם פקע המשכון, וזהו גם יסוד דבריו של המהר"ם מרוטנבורג.

אולם הקצוה"ח שם בס"י רמ"א כ' לדחות דנהי דהו"ל כחוב שיש עליו משכון, מכ"מ הו"ל כמשכון שהוא ברשות הלוה, כיון דאם אין ע"ע גופו קנוי, והרי דהו"ל כמשכון שאינו מונח תחת רשותו של האדון, אלא דהע"ע הו"ל ברשות של עצמו, ולכן הו"ל כהחזרת המשכון ורק אם ע"ע גופו קנוי, והרי דהו"ל ברשות אדון ולא ברשות עצמו, אולם אם אין ע"ע גופו קנוי, והרי דהו"ל ברשות עצמו ולכן הו"ל כמשכון שהוא ברשות הלוה, ובכ"י דברי המהר"ם מרוטנבורג כתבנו במק"א שזה לא יתכן לומר שהמשכון ה"ה ברשות עצמו של הלוה, וכמו שהבאנו יסוד דברי התוס' בגיטין שם ועוד דוכתי וכל דהו"ל משכון, ואף אם אין ע"ע גופו קנוי, והרי שהוא ברשות מלוה. ודלא יתכן שיהא משכון בעולם א"כ ה"ה ברשותו של המלוה ולו יצויר שיצטרך לחול משכון ואשר אין הוא ברשות מלוה והרי שאין משכון כזה בעולם, ורק אלו ה"י זה תנאי ממון צדדי, והרי יתכן ה"י לומר שיחול שם משכון אשר הוא ברשות הלוה, אולם למשנ"ת דמה שמשכון צריך לה"י ברשות המלוה הוי זה מעיקר דינו של המשכון, ואין זה כסתם זכות של תנאי ממון צדדי, ולכן אף אי אין ע"ע גופו קנוי, מכ"מ ה"ה דין במשכון שה"ה ברשותו של האדון, אלא שאין זה רשות אדנות של עבדות, ולכן ס"ל להמהר"ם מרוטנבורג דהו"ל כמחילת החוב בלי החזרת המשכון, וכמוש"כ ג"כ התוס' בקדושין שם י"ט א' ואם חשבי' לה כמלוה שיש עלי' משכון והרי דבע"כ דה"ה ברשותו של המלוה וס"ל להמהר"ם מרוטנבורג (וכן היא גם ש"י התוס') דאם עבד עברי קנוי גופו הו"ל לענין מעש"י כקנין דדקל לפירותיו, ואם אין גופו קנוי, והרי שהתביעה לענין מלאכה או גרעון הו"ל כחוב שיש עליו

משכון, וגופו עצמו ה"ה המשכון, ואם משכון הוי, והרי דחשבי לה שקנין זה דמשכון הו"ל ברשות מלוה, ודלא יתכן משכון שהוא ברשות לוח.

ובזה ביארנו בחי' לקידושין שי' הר"י מיגש דנתינת משכון לא חשיבא הילך, והביא ראי' ממה דאמר' בקידושין דמנה אין כאן משכון אין כאן, ובי' הר"ן והנמו"י בב"מ ג', וכן במס' שבועות, טעמו של הר"י מיגש בזה מפני דבעצם ה' צריך המשכון שפיר לחול אלו ה' מועיל קנין משיכה לקנות משכון, ודאין משיכה מועילה אלא לקנות גופו שם דבר, אולם לקנות משכון מהני או ע"י הכסף של ההלואה או ע"י גוביינא דבי דינא, ולכן ע"י נתינת הלוח לא מועילה המשיכה לחדש קנין משכון, והק' הקצוה"ח בסי' ע"ב סק"ב דאיך אפשר לפי"ז לקדש ע"י משכון שיש לו על אחרים והרי אי אפשר להקנות לאשה את המשכון ע"י קנין משיכה, ומתמצים בזה שלאחר שהמשכון כבר חייל אפשר להקנות ע"י קנין משיכה ג"כ, אולם בפשטא והרי טעמו של הר"י מיגש שייך גם בזה, כיון דקנין משיכה מהני רק להקנות גוף הדבר, ועוד הק' הקצוה"ח שהרי מהני תפיסת המלוה לענין לקנות קנין משכון, אולם זה יש ליישב (וכן מצאתי שמתרץ מרן דו"ז בקהילות יעקב זיע"א) דע"י דעביד איניש דינא לנפשי' חשבי' לה כגוביינא דבי דינא, ואין זה מדין קנין דמשיכה, אלא דמכ"מ בסברא קשה הדבר, ודאטו נתינת הלוח לשם פרעון אשר יחול עי"ז שם משכון, אטו ה"ה גריעא טפי מתפיסת גבי' של המלוה או של גוביינא דבי דינא, ולא צריכינן בזה לדון משום דין דקנין משיכה דעלמא, אלא משום מעשה פרעון ואשר זה צריך להועיל לא פחות מתפיסת גוביינא של המלוה או מגבי' ב"ד, והגבי' והפרעון הכי עדיף ה"ה ע"י נתינת הלוח עצמו, אולם נ"ב שאין זה הבי' בדברי הר"י מיגש, ודיעו"ש בקצוה"ח שנתקשה בזה דאיך ה' קונה נכרי שבשעת הלואתו אלו ה' קנין משכון חייל גם לזכותו של נכרי, כיון דאין נכרי קונה במשיכה, ודן שם דכל דלא שייך קנין כסף גם נכרי קונה במשיכה (וכן יש לדון דלמה לא יועיל לאחר ההלואה קנין משיכה, כיון דאין אז כסף דהרי הו"ל מלוה).

אולם נראה באור אחר בדברי הר"י מיגש, והוא דמכיון שצריך לחול רשות בפנ"ע של מלוה על המשכון, ובלי זה אין תורת משכון בעולם, ומהו הדבר המחדש של הק' רשות שנתנה התורה במיוחד לענין שיחול על ידו קנין משכון, ודאין זה מועיל מצד תורת הקנינים של כה"ת, אלא דהו"ל רשות בפנ"ע של מלוה, ואשר זה מתחדש ע"י הכסף של ההלואה או ע"י גוביינא דבי דינא, וכל שאינו ראוי להתחדש הק'

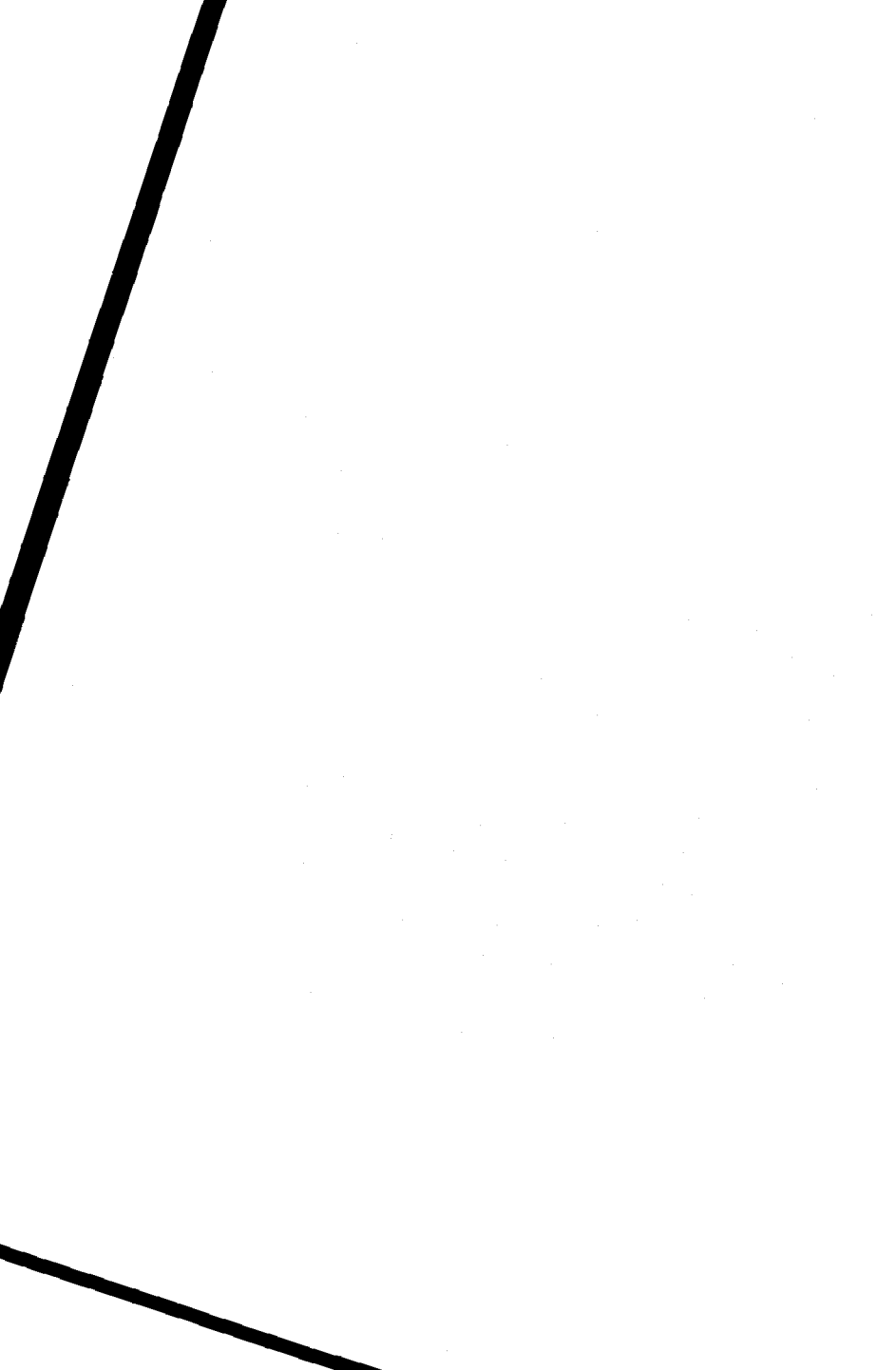
רשות מלוה, והרי שאין דין משכון בעולם, והוא עפ"מ שכבר כתבנו לדחות מש"כ הקצוה"ח לדחות דברי המהר"ם מרוטנבורג, ודהר"ל כמשכון שהוא ברשות לזה, וכתבנו שאין תורת משכון שביד לזה, והתנאי הראשון של משכון ה"ה מה שרשות מלוה ה"ה על המשכון, ואין זה דין נוסף, אלא שאין בלא"ה תורת משכון בעולם, ולכן גם בע"ע אמרי לה מגזיה"כ אף אם אין זו עבדות גמורה הק תורת ע"ע, וכך הוא הגזיה"כ בזה, וע"ז קיימי דברי הר"י מיגש, ואי גוביינא דבי דינא או דכסף של ההלואה מחדשים הק רשות מחודש של המלוה לענין שיחול קנין משכון בהק רשות, וכן גם הק גבי' של המלוה עצמו ע"י הק דינא דעביר איניש לנפשי' אולם סתם נתינה של הלואה אין היא מחדשת הק רשות מחודש של המלוה שהוא ניתן מן התורה לענין שזה יועיל לקנין משכון (ובע"ע גזיה"כ הוא דאף ע"י שטר מתחדש הק רשות של ע"ע לענין הק קנין דמשכון), ומעתה כבר אפשר לומר כמו שמתרצים קושי' הקצוה"ח, ומכיון שכבר חייל הק רשות מחודש שלצורך משכון והרי שאפשר כבר להקנות ולהעביר גם את הרשות של המלוה שעל המשכון לאחרים ע"י הקנאה לקנין המועילין בכ"ד.

והיינו משנ"ת בדברי המהר"ם מרוטנבורג, ודלאחר שאף אם אין ע"ע גופו קנוי, ומכ"מ ה"ה חוב שיש עליו משכון ובע"כ דיש בזה רשותו של האדון מדין קנין ומדין רשות של משכון, ומינה דמהנית המחילה בלי החזרת המשכון וכמוש"כ ג"כ התוס' בקידושין י"ט א', וכן היינו מש"כ המאירי בסוגיין דמוכח מסוגיין, ודאף דבע"ח קונה משכון וחשיב הק קנין בכלל בעין, וכידוע הרי שי' רש"י היא דהו"ל קנין לאונסין, והיינו שאם נאבד המשכון ה"ה ג"כ נפסד ע"כ החוב עצמו, ואף לאלו השיטות של החולקין על רש"י, אולם מכ"מ דבר ברור הוא שחייל בזה קנין משכון לצורך הגוביינא של החוב, ואיך יתכן לומר שמכיון שפקע השעבוד נפקע ג"כ המשכון, אלא דהיינו יסוד דברי המחנ"א, ודאם ליכא חוב ליכא משכון, ודאמנם כתבנו לדחות הראי' ממה שיש דין ב"י וב"י, ומכ"מ פקע המשכון ע"י שפקע החוב, והרי דזה כתבנו לדחות ודשאני ב"י וב"י, וכן שאני הק דין מה דחשבי' לה של אחיק בידך, אולם סו"ס הרי יש קנין מסוים דמשכון, ודמכ"מ היינו מש"כ המאירי דכשפקע החוב פקע המשכון, וזה כדברי המחנ"א, ולכן ג"כ כשנמחל החוב ממילא פקע המשכון, וברור דדברי המאירי מתפרשים כיסוד שי' המהר"ם מרוטנבורג.

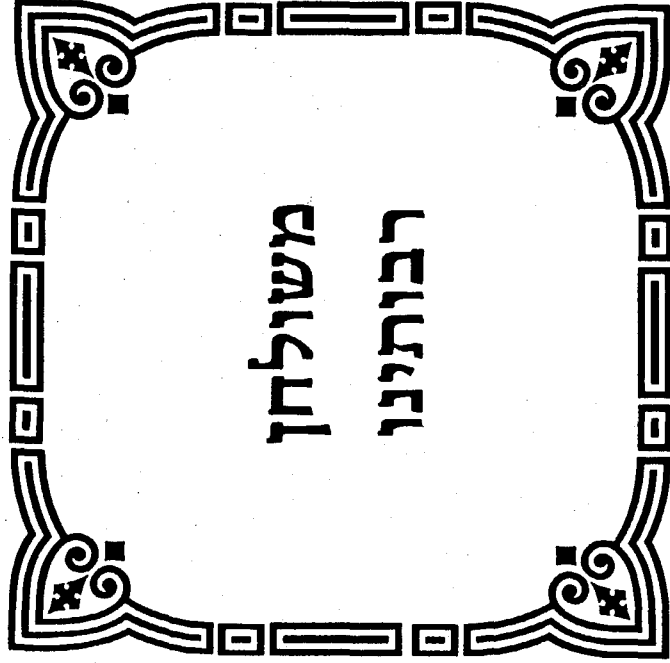
אולם הוסיף שם המאירי, דרבותיו הרי טובים שאין דין מחילת החוב בלי החזרת המשכון, והיינו דשי' זו טובת דכל זמן שקיים המשכון ולא הוחזר ללוה, והרי דחשבי' לה שהכל ואף החוב ה"ה בעין, והיינו דהו"ל כאלו שהחוב הוא בתוך המשכון, ולזה מהני הקנין משכון, וזה אף אם לא נימא כשי' רש"י שאם נאבד המשכון נפסד החוב, ולכן הו"ל כמו בעין, ולכן לא יתכן מחילה בלי חזרת המשכון (ושאני הך דע"ע אם אין גופו קנוי, ודנהי דעד המחילה הו"ל כרשות אדון על הך קנין משכון שבגוף הע"ע, מכ"מ אין זה כרשות של עבדות ואשר ע"כ עוד שייכא חזרה בזה ע"י המחילה והסילוק גרידא של האדון, ודו"ס אין זה רשות של עבדות, ולא הוי הע"ע וידו כיד האדון עצמו לענין זה, והיינו לענין הך חזרה, ודו"ק), וכ"כ הרא"ה דלא מהנית המחילה בלי שיחזור המשכון, והביא הרא"ה ראי' לזה (ועו"י בש"מ) שהרי אם ע"ע גופו קנוי והרי דאי אפשר למחול על החוב של העבדות ושל הגרעון, והיינו דאף אי גופו קנוי, מכ"מ יותר מקנין איסור אין בו, ולענין שעבוד למעש"י הו"ל כשעבוד שיש עליו משכון, וכמשכון שברשות האדון הרי"ז חשיב וזה ההיפך ממה שהמהר"ם מרוטנבורג מיייתי ראי' דיתכן בזה מחילה בלי החזרת המשכון, והיינו למ"ד שאין ע"ע גופו קנוי, ודהו"ל מכ"מ בכלל מלוה שיש עלי' משכון, ולפי הנראה פ"י בזה הרא"ה כדברי הקצוה"ח, ואם אין זה בכלל עבדות ממש, כיון שאין גופו קנוי, והרי שכן חורין וברשות עצמו ה"ה חשיב, ולכן הו"ל כמשכון שברשות המחויב ושלא ברשות אדון, ולכה"פ לענין החזרת המשכון אין הוא ברשות האדון, ודהרי כאן חזרה לרשות עצמו של הע"ע וקצת כדברי הקצוה"ח, אולם אם ע"ע גופו קנוי, והרי דאף אם נימא דלמעש"י הו"ל כחוב שיש עליו משכון גרידא, והקנין הוי רק לאיסורא, אולם סו"ס אם עבדות היא הוי' והרי דהו"ל כמו ברשות אדון, ולכה"פ לענין המשכון אין לו לע"ע יד לעצמו, ורק אם אין גופו קנוי, ואין עבדות בגופו, והרי דהך קנין משכון הו"ל ברשות עצמו של הע"ע לפי"ד הקצוה"ח, ולפימשנ"ת דלא יתכן משכון שברשות המחויב, אולם לכה"פ לענין חזרה יש בזה שפיר רשות ויד העבד אשר הן ברשות עצמן של הע"ע, ורשייך חזרה להך רשות, אולם אם גופו קנוי, והרי שאף דלענין מלאכה וגרעון אין כאן יותר משעיבוד למעש"י, ואשר יש עליו משכון אולם סו"ס ה"ה שעבוד בתורת עבדות, ולכן הוי' זה ברשות אדון ואין לו לע"ע רשות ויד לקבל את המשכון, ולכן אין בזה חזרה אשר הוא מעכבת לענין החוב שיש עליו משכון, וזוהי הרא"ה של הרא"ה שבלי החזרת המשכון אי אפשר למחול חוב שיש עליו משכון, והיינו נמי מה שהביא המאירי שיטות אלה דלא מהנית המחילה, ודלא אמרי' דפקע החוב וממילא פקע המשכון (ושלא כדברי

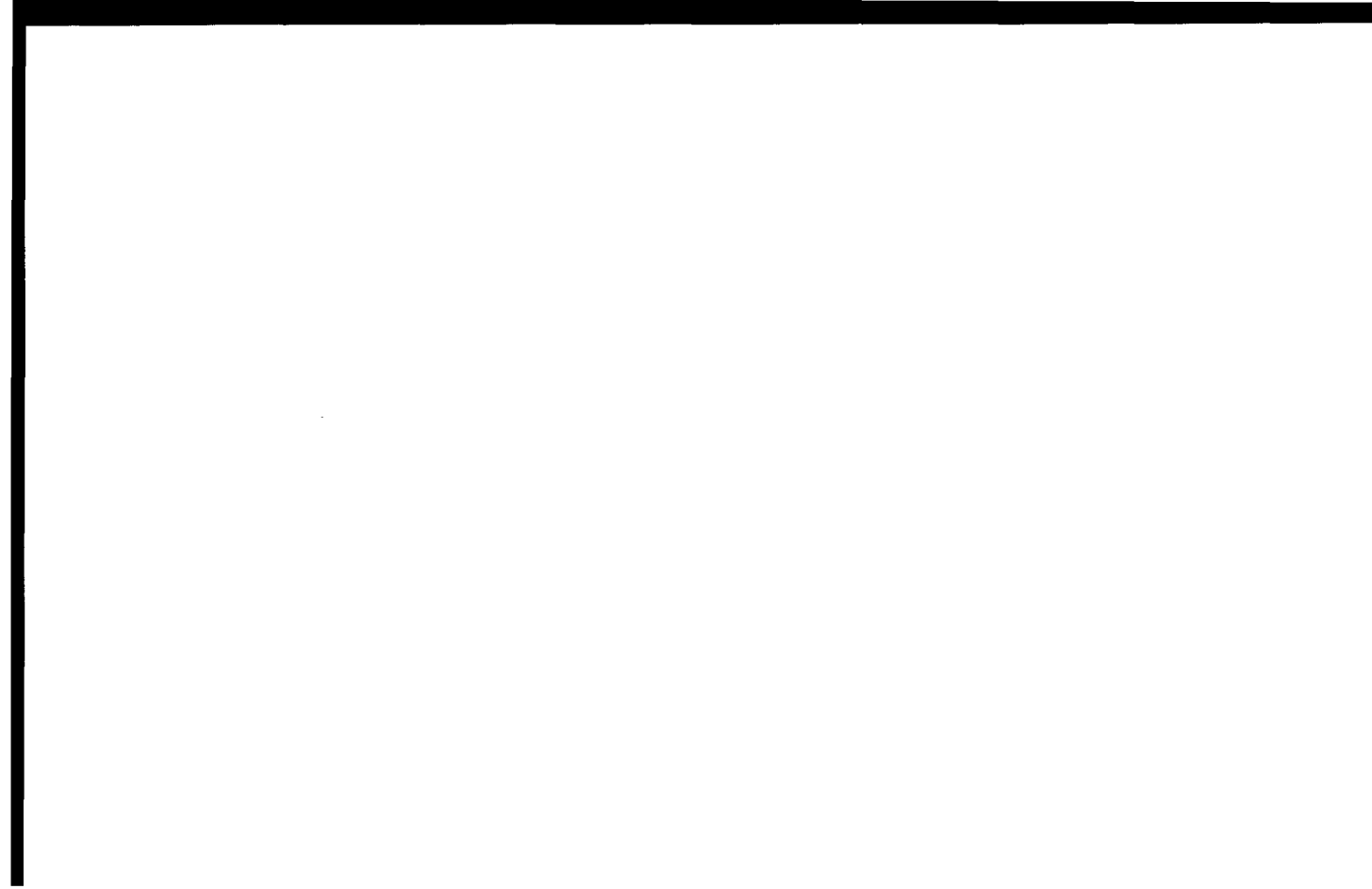
המחנ"א, אלא שהחוב והמשכון חדא מילתא הן, וה"ה נכלל החוב במשכון שקיים, ודינו כמו בעין, וכ' לבאר דמכיון דמת הגר ובטל רשותו שעל המשכון, והרי דחשבי' לה כאילו שהמשכון חזר לישראל שהוא הבעלים של החפץ, והביאור הוא דמשכון דהך רשות המתחדש על המשכון ה"ה רשות מחודש, ואין זה ככל רשות ממון אחר, אלא דהו"ל רשות מחודש שיש לו למלוה על המשכון (וזה אף אם לא נימא כדברי הר"י מיגש דבעי' לזה רק את הקנינים המחודשים שנתנה התורה במיוחד לענין לקבל רשות מחודש זה שחייל על המשכון, אלא דאף ע"י נתינה רגילה מתחדש הך רשות מחודש שעל המשכון, אולם ברור הדבר שה"ה רשות מחודש של המלוה המתחדש על המשכון), והך רשות מחודש של מלוה ה"ה קיים רק כל שהוא קיים המלוה, אולם מכיון שהוא מת ואין לו יורשין, ולכן מעצמו בטל הך רשות, ואשר לכן הו"ל כאלו שחזר מעצמו המשכון לרשות הבעלים, ודבאמת הרי כל חפץ הו"ל כאלו דהו"ל בכ"מ דאיתא ברשותו של הבעלים, אלא דאצל משכון חשבי' לה ברשותו של המלוה, אולם כל שמת המלוה בלי יורשין, ודפקע הך רשות של מלוה מעל המשכון, והרי דהו"ל כחזר לרשות הבעלים, ואיך יכול לפי"ז אחר לזכות בו, כיון שע"י דהו"ל כאלו שחזר לרשות הבעלים, והרי דפקע כל עיקר המשכון כיון דכל שאין בזה רשות של מלוה על המשכון, והרי דגם לא שייכא תורת משכון ופקע המשכון. ושוב כ' המאירי דלפי"ז הרי אם ה"י המשכון ברשות אחר בשעה של מיתת הגר, והרי שיוכל הוא לזכות הך משכון, והו"ל כההיא דעברו של ר' יהודה הינדואה, יעוי' בגמ' קידושין כ"ב ב', ויעוי"ש בהמשך הסוגיא כ"ג א', וכדאמרי' שם בגמ' דקידושין דזה פירש למיתה וזה פירש לחיים, ודלא עמר העבד אפילו שעה א' ברשות עצמו ודבשעה שפקע רשות האדון מן העבד ה"ה נכנס לרשות זה שזכה בו וה"נ נימא לענין משכון זה הנמצא ברשות מי שזוכה, ודלא נעשה המשכון אפילו שעה א' בלי רשות בעלים, וביאור הדבר שהרי כל עיקר יסוד דבריו של המאירי ה"ה דע"י מיתת הגר מתבטל הך רשות המחודש של משכון, והו"ל כאלו שהוא חזר לרשות לזה בלי שום צורך במעשה זכ', ודממילא ה"ה חשיב ברשות לזה, ובלי רשות של מלוה על המשכון אין משכון בעולם, ולכן אין איך שיזכה בו מי שרוצה לזכות בו מן ההפקר, אולם אם בשעת מיתה ה"ה תח"י של הזוכה, והרי שיוכל לזכות בהך רשות מחודש של משכון (ונתבאר דאף לדברי הר"י מיגש יתכן לזכות בהך רשות שעל המשכון, כיון שכבר ישנו להך רשות מחודש של משכון, ומכש"כ אם נימא שלא כדברי הר"י מיגש). אולם כ' בזה המאירי דמכיון דלענין שיהא נפקע הך רשות שעל המשכון לזכותו של הלוח, והרי שאין הלוח צריך למעשה זכ', ולכן

ממילא פקע הך רשות לזכותו של הלוה, והיינו דזה שצריך לזכות במשכון ה"ה צריך למעשה קנין, ומשא"כ מה שנפקע הזכות והשעבוד שהי' לו לגר על הישראל וכן אף הקנין משכון ה"ה נפקע ממילא בלי מעשה קנין, אלא דממילא באה ההפקעה, ובטלו רשותו וזכותו של הישראל בדרך ממילא לזכותו של הלוה, ורק מי שבא מעלמא ה"ה צריך למעשה קנין, אולם זכותו של הלוה ה"ה נשלם בלי מעשה קנין, ומיד כשמסולק רשותו של הגר, והרי דמעצמן חיילי זכותיו של הלוה בלי שום מעשה קנין, ואלו הי' צריך הלוה למעשה קנין, וכן אלו הוא הי' צריך לקבל רשות ממון של המשכון, והרי דהי' דזוכה בו קודם ללוה, אלא שאין הלוה צריך למעשה זכי' כלל, ונמצא דלעולם קדמה זכותו של הלוה למעשה הזכי' של זה שבא לזכות במשכון ע"י מעשה קנין דידיו, ועוד יותר מבואר הדבר בדברי הרא"ה שהובא בש"מ ונהי דלא ס"ל להמאירי למסקנת דבריו וכן להרא"ה כדברי המהר"ם מרוטנבורג, והיינו דלא אמרי' דמכיון שפקע החוב פקע המשכון, אלא שכל הזכויות של החוב הוי' מעתה במשכון, והרי החוב עצמו חזר להי' כמו דבר שבעין, וכל עיקר זכיתו של הלוה צריכה לבוא מתוך הזכי' שבמשכון, ולכן בעי' החזרת המשכון לעצם המחילה של החוב, ומכ"מ באה לו זכותו של הלוה ממילא ע"י שנעשה המשכון הפקר, ודלעולם קדמה זכיתו של הלוה לזה שבא לזכות ע"י מעשה קנין, וא"ש.



רבותינו
משולחן





מורנו הרב שמחה אברהם הכהן שעפס שליט"א

בענין קדשים קלים ממון בעלים

מפי השמועה

בב"ק (י"ב ע"ב) נכסים שאין בהן מעילה, מעילה הוא דלית בהו הא מקדש קדשי, מאן תנא א"ר יוחנן בקדשים קלים ואליבא דר' יוסי הגלילי דאמר ממון בעלים הוא, דתניא ומעלה מעל בה' לרבות קדשים קלים שהן ממון דברי ר' יוסי הגלילי, והתנן המקדש בחלקו בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים אינה מקודשת, לימא דלא כריה"ג, אפי' תימא ריה"ג, כי אמר ריה"ג מחיים, אבל לאחר שחיטה אפילו ריה"ג מודה כי קא זכו משלחן גבוה קא זכו וכו'. ובשיטה מקובצת הק' דמשמע דמשום דמוקי מתני' כריה"ג מקשה מהמשנה בקדשים, בלא"ה יכול להקשות, עכ"ל. והיינו דקושיא זו הו"ל להקשות במקומה בשבועות גבי שבועת הפקדון, דריה"ג יליף דנשבע שבועת הפקדון אם כחש בק"ל, וע"ז הו"ל להקשות ממתני' דהמקדש בחלקו דלימא דלא כריה"ג, ומדמקשה בסוגיין משמע דמשום דמוקי מתני' כריה"ג דמחייב בק"ל אם הוזק, לכן קשה ממתני' דהמקדש בחלקו, וצ"ב אמאי תלוי דין קידושין בדין נזיקין.

ויש ליישב דהנה איתא בב"מ (צ"ב ע"א) איבעיא להו פועל משלו הוא אוכל או משל שמים הוא אוכל, למאי נפקא מינה דאמר תנו לאשתי ובני, אי אמרת משלו הוא אוכל יהבינן להו, אלא אי אמרת משל שמים הוא אוכל, לדידיה זכי ליה רחמנא, לאשתו ובניו לא זכי להו רחמנא. והגמ' (שם ע"ב) מביא ת"ש קוצץ אדם (פי' רש"י ליטול מעות ולא יאכל) ע"י עצמו ע"י בנו ובתו הגדולים ע"י עבדו ושפחתו הגדולים וע"י אשתו מפני שיש בהן דעת, אבל אינו קוצץ לא ע"י בנו ובתו הקטנים ולא ע"י עבדו ושפחתו הקטנים ולא ע"י בהמתו מפני שאין בהן דעת וכו', אי אמרת בשלמא משל שמים הוא אוכל, משום הכי אינו קוצץ (פי' ע"י בנו ובתו הקטנים), אלא אי אמרת משלו הוא אוכל, קטנים נמי יקוצ' וכו'. ומבואר דאפי' אי משמים הוא זוכה, מ"מ יכול ליקוצ' ולהתנות (שלא יאכל ויטול מעות) על ידי זכות ממון שיש לו, ומוכח דאפי' אי משל שמים הוא אוכל, מ"מ יש לו איזה זכות ממון שע"ז יכול להתנות, אבל אי אפי' זכות ממון אין לו, א"כ היאך שייך לו להתנות כלל שיטול ממון במקום אכילתו. והביאור בזה, דאי משלו הוא אוכל, א"כ יש לו זכות בעצם החפצא, וא"כ יכול לקדש אשה ע"י החפצא, כיון שעצם החפצא

הוא שלו, אבל אי משמים הוא זוכה, א"כ אין לו שום זכות בעצם החפצא, וא"י לקדש אשה על ידי החפצא, ומ"מ יש לו זכות ממון לקבל האוכל מן הבעל, ולכן שפיר יש לו כח להתנות ליטול מעות ולא לאכול.

ולפי"ז יש לחקור בהא דס"ל לריה"ג דקק"ל ממון בעלים הוא, אי עצם החפצא הוה שלו כשורו וחמורו, או דרק זכות ממון יש לו, והיינו דאליבא דרבנן אפי' זכות ממון אין לו בהבהמה (הגם שיכול לאוכלו לאחר שחיטה, מ"מ זכות ממון אין לו), ולריה"ג י"ל דזכות ממון של אכילה יש לו בהבהמה, ולפיכך אם כחש בקק"ל חייב בשבועת הפקדון. ולפי"ז אם נימא דאין לו זכות בעצם החפצא, ורק זכות ממון יש לו, א"כ א"י לקדש בו את האשה אפי' לריה"ג, ולק"מ ממקדש בחלקו דאינה מקודשת, ולפיכך לא מק' הגמ' כן בשבועות, די"ל דאפי' לריה"ג אין לו זכות בעצם החפצא לקדש את האשה. אבל מהא דא"ר יוחנן דקק"ל אליבא דריה"ג מקרי שור רעהו, א"כ מוכח דיש לו זכות בעצם החפצא שע"ז נעשה שור רעהו, וא"כ הול"ל דיכול לקדש בו את האשה, ושפיר מק' מהא דתנן דמקדש בחלקו אינה מקודשת דנימא דלא כריה"ג.

וחנה הרמב"ם (פ"ב מהל' גניבה ה"א) כ' וז"ל או שגנב נכסי בקדש אינו משלם אלא הקרן בלבד שנאמר ישלם שנים לרעהו ולא הקדש וכו', וכן הגונב קדשים מבית בעליהן בין ק"ק ובין קק"ל וכו' הרי זה פטור מן הכפל וכו' מפני שנאמר וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש, עכ"ל. והק' הלח"מ דהרי הרמב"ם (פ"ח מהל' נזק"מ ה"א) הביא דכל הנכסים שחייבין עליהן מעילה, הן שאין בהן דין נזקין עכ"ל, ומשמע דנכסים שאין בהן מעילה חייב בנזקין, והש"ס מוקי לה כריה"ג, וא"כ לכאורה מוכח דהרמב"ם פסק כריה"ג (וכ"כ הרה"מ), וא"כ אמאי לא מקרי וגונב מבית האיש, הא הו"ל ממון בעלים, ואמאי פטור מכפל. ובאמת הרמב"ם הביא בתחילת דבריו לענין הקדש (דברק הבית) קרא דלא מקרי רעהו, ולענין קק"ל הביא קרא דלא מקרי וגונב מבית האיש. ובאמת התוס' לקמן (ס"ג ע"א ד"ה רעהו) הק' דלמ"ל ב' מעוטים למעט הקדש מכפל והיינו קרא דרעהו וקרא דוגונב מבית האיש.

ובברכת שמואל (סי' ל"ד) הביא מהגר"ח ז"ל לתרץ דבקרא דרעהו כתיב ישלם שנים לרעהו, והיינו דדרשינן דתשלומין של כפל שייך רק לרעהו, ואינו משלם הכפל להקדש, אמנם אכתי מנלן דאינו משלם הכפל להבעלים. וע"ז אתי קרא דוגונב מבית האיש ללמדנו דלא רק להקדש

אינו משלם כפל, אלא אפילו להבעלים אינו משלם כפל. והביאור בזה, דיש נפ"מ בין קדשי ברק הבית לקדשי מזבח, דגבי קדשי בדה"ב הרי החפצא הוה קנוי לגבוה, וכשהוא מקדשו הרי הוא מקנה אותו להקדש בקנין מדין דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ויצא מרשות הבעלים לגמרי ונכנס לרשות הקדש, והקדש קונה הממון שבו, אבל גבי קדשי מזבח אינו קנוי לגבוה בקנין, דהבעלים אינם מקנין אותו להקדש מדין דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, אלא דהבעלים מתפס אותו בקדושת קרבן, ואינו מקנה אותו לגבוה, רק דין דממילא הוא דנעשה ממון גבוה ע"י דין קדושה שבו, ולא יצא מרשותו לגמרי, דעדיין נשאר הבהמה ברשותו לענין להתכפר בו. וראיה לזה, דהרי לקמן (ע"ו ע"א) גבי גנב והקדיש מק' דליחייב דו"ה על מה שהקדישו דהו"ל כמכירה, דמה לי מכרו להדיוט ומה לי מכרו לשמים, ומסיק מכרו להדיוט מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דשמעון, מכרו לשמים מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן. וביאר הגר"ח ז"ל דאצל הדיוט הרי ע"י המכירה הו"ל הקנאה על הבהמה, ויצא מרשות הגנב לגמרי ונכנס לרשות הלוקח, ובכה"ג חייב דו"ה (וה"נ בקדשי בדה"ב), אבל בקדשי מזבח לא הוה הקנאה על הבהמה, רק ע"י שהוקדש הבהמה נעשה הבהמה ממון גבוה ממילא, אבל לענין להתכפר בו נשאר הבהמה ברשות הגנב, ומעיקרא תורא דגנב והשתא תורא דגנב, ולכן אינו חייב בדו"ה. ועכ"פ נחבאר דבקדשי מזבח עדיין הוה הבהמה ברשות בעלים, וא"כ נהי דדרשינן רעהו למעט דאינו משלם הכפל להקדש, מ"מ מגלן דאינו משלם הכפל להבעלים, כיון דגנב בהמה שעדיין הוא ברשות בעלים. וע"ז אתי קרא דוגונב מבית האיש לאורועי דאפי' להבעלים אינו משלם את הכפל, דכיון דמקרי ממון גבוה ע"י הקדושה, לכן אינו בכלל וגונב מבית האיש כדי לשלם את הכפל, דאין זה מעשה גניבה המחייבו בכפל, כיון דהמעשה גניבה היה דגנב ממון גבוה מבית הקדש ולא מבית האיש.

ולפי"ז א"ש מה דכ' הרמב"ם דאפי' בקקיל אינו משלם את הכפל, והגם דהרמב"ם ס"ל דקקיל ממון בעלים הוא כריה"ג ושפיר מקרי רעהו מ"מ י"ל דאפי' לריה"ג אינו משלם כפל לבעלים בגונב קקיל, והגם דהוא ממון בעלים, מ"מ לא מקרי מעשה גניבה מבית האיש, ולא נתחייב ע"ז בכפל אפי' להבעלים.

והנה הברכ"ש הביא ראיה לדברי הגר"ח ז"ל מהא דאמרינן בבכורות (י"א ע"א) א"ר שזיבי א"ר הונא הפודה פטר חמור של חבריו פדיונו פדוי, איבעיא להו פדיונו לפודה או"ד פדיונו לבעלים, אליבא דר"ש לא

תיבעי לך, כיון דאמר מותר בהנאה ממונא דבעלים הוא, כי תיבעי לך אליבא דרבי יהודה דאמר אסור בהנאה, להקדש מדמי ליה ורחמנא אמר ונתן הכסף וקם לו, או"ד כיון דקני להו דביני וביני (פי' רש"י) דיכול לפדותו בשה כל שהוא וכו' ממונא דידיה הוא) לא דמי להקדש. או"ד ח"ש הגונב פט"ח של חבירו משלם תשלומי כפל לבעלים, ואע"פ שאין לו עכשיו, יש לו לאחר מכאן, מני אילימא ר"ש, אמאי אין לו עכשיו, אלא פשיטא רבי יהודה, ואי ס"ד להקדש מדמינן ליה, וגונב מבית האיש אמר רחמנא ולא מבית הקדש וכו'. וכ' הברכ"ש לבאר דהנה פט"ח אינו כשאר פריזנות, דבשאר פריזנות כמו פדיון הקדש ומע"ש ונטע רבעי בעינן בעלים, ובפט"ח א"צ בעלים לעשות הפדיון ומיבעיא ליה כשפודה אחר אי הו"ל פודה מרשות הקדש דהו"ל דהקדש ולכן הו' שלו, או"ד הוה פודה מרשות הבעלים כיון דיש לבעלים קנין בו, ולכן הו"ל של בעלים לאחר הפדיון. ורי"ג פשיט ליה מהא דתניא דהגונב פט"ח של חבירו משלם כפל לבעלים, אע"פ שאין לו עכשיו, יש לו לאחר מכאן, והביאור בזה, דהנה הקצוה"ח (סוף סי' ת"י) הק' דהיאך אמרינן בסוגיין דלריה"ג חייב כשהזיק קק"ל, דנהי דממון בעלים הוא, מ"מ הו"ל איסורי הנאה כל זמן שהוא חי, ונשאר בצ"ע. וכ' הברכ"ש לבאר דיש ב' אופנים של איסורי הנאה, דיש אופן א' שהתורה עשהו לאיסוריה, וכה"ג אין לו להבעלים כלום בהחפצא כיון דעצם החפצא הו' איסוריה, אבל יש עוד אופן והיינו דליכא איסור על עצם החפצא, דאינו חפצא של איסור דאח"כ הוא מותר באכילה, רק דע"י שהוא קנוי לגבוה, לכן אסור לו ליהנות ממנו, וכה"ג הגם דאסור לו ליהנות ממנו במציאות, מ"מ אינו חפצא של איסוריה, ולא אמרינן שאין לו כלום בגוף החפצא, ולא חסר לו בעלותו ע"י, ועדיין יש לו דין ממון בהבהמה. אמנם נהי דיש לו דין ממון בהבהמה, מ"מ עכשיו אין לו שיווי כלל במציאות כיון דא"י ליהנות הימנו וחשיב כאילו שאין לו דמים וע"י קאמר דאע"ג דאין לו עכשיו שום שיווי, מ"מ כיון דיש לו שיווי לאחר זמן, לכן חשיב דגם במציאות יש לו דמים, וע"י שפיר חשיב שלו אע"ג דהוא אסור בהנאה. וה"נ בקק"ל לריה"ג ובפט"ח דאע"ג דעכשיו א"י ליהנות הימנו, מ"מ כיון דאינו חפצא של איסוריה, וגם יש לו דמים לאחר מכאן, לכן שפיר הו"ל שלו להתחייב עליה. ומ"מ נהי דיש לו לפט"ח דין דמים, מ"מ אם נימא דחשיב כאילו יצא מרשותו, א"כ איכא חסרון אחר, והיינו דלא מקרי וגונב מבית האיש. וע"כ מוכח דעדיין הוא ברשות בעלים ושפיר חשיב וגונב מבית האיש, וא"כ עכצ"ל דפדיונו לבעלים. ועכ"פ מוכח דאע"ג דיש לו לאחר מכאן, ויש לו דין דמים לבעלים, מ"מ אי אמרינן דחשיב כאילו הוא ברשות הקדש (ופדוי לפודה), הרי אינו משלם כפל דלא מקרי וגונב

מבית האיש, וה"נ נימא בקק"ל אליבא דריה"ג, דאע"ג דחשיב ממון בעלים, מ"מ נחשב כאילו יצא מרשותו לרשותו הקדש, ולא מקרי וגונב מבית האיש אלא וגונב מבית הקדש, ואינו משלם כפל.

אמנם על עיקר דברי הגר"ח ז"ל איכא סתירה מהא דאיתא בתוספתא (פ"ו ה"ח) דהגונב את ההקדשות אחד קק"ד ואחד קק"ל אין משלם אלא קרן, ריה"ג אומר קק"ל כהדיוט וכו'. ומפורש דלריה"ג שפיר חייב בכפל בקק"ל, ודלא כמש"כ הברכ"ש בשם הגר"ח ז"ל דפטור מקרא דוגונב מבית האיש. ויש לדחות דהגר"ח ז"ל מיירי מחיים קודם שחיטה, ואז עי"ז שיש לו דין הקרבה מפקיע ממנו רשות בעלים ומקרי גניבה מרשות הקדש, ולכן נתמעט מקרא דוגונב מבית האיש, אבל לאחר שחיטה דאינו עומד עוד להקרבה, אז שפיר הו"ל ברשות בעלים לכל דבר ומקרי וגונב מבית האיש, ובכה"ג כ' התוספתא דחייב בכפל לריה"ג. ובתוס' (י"ב ע"ב ד"ה ומחיים) כ' דחלק הכהנים לאחר שחיטה משולחן גבוה קא זכו, אבל חלק הבעלים הוה ממון בעלים גמורים לכל דבר, ושפיר י"ל דמקרי וגונב מבית האיש.

והנה לפי"ד הגר"ח ז"ל נמצא דאצל כפל צריכים כ' קרא, דמקרא דרעהו ילפינן דאינו משלם הכפל להקדש, ומקרא דוגונב מבית האיש ילפינן דאינו משלם להבעלים. והנה בנכסים שיש בהן מעילה כגון קק"ל, הרי פטור מתשלומי נזקין לכו"ע, והיינו מקרא דרעהו, ולכאורה היינו רק דאינו משלם להקדש, וא"כ לכאורה צ"ב דלמה לא בעינן קרא למעט דאינו משלם דמי הנזק לבעלים, כמו דצריך קרא אצל כפל. ועכצ"ל דקרא דרעהו אצל כפל הוה מעוט בתשלומין להקדש, וכדכתיב ישלם שנים לרעהו, ולכן שפיר צריך מעוט שני למעט תשלומי כפל להבעלים שהוא בכלל רעהו, אבל אצל נזיקין כתיב רעהו בהחפצא של הנזקין, דכתיב וכי יגוף שור איש את שור רעהו, והיינו דצריך חפצא של רעהו כדי להתחייב בתשלומי נזקין, אבל בהקדש דאינו חפצא של רעהו, הרי ליכא דין נזקין ע"ז, וליכא חילוק בין תשלומין להקדש או לחבירו כיון דלא מקרי היזק כלל.

ובאמת יש ליישב דברי הרמב"ם והתוספתא באופן אחר. דיש לחקור בהא דגונב הקדש פטור מן הכפל, מהו הדין לענין תשלומי הקרן, אי משלם מדין קרן דגניבה (וא"כ יהי חייב באונסין דגניבה) או"ר גם מדין קרן דגניבה נתמעט הקדש, והא דמשלם היינו משום דצריך לקיים בו השבחה כיון שהחפץ הוה של הקדש, אבל אין זה מדין קרן דגניבה,

ולכאורה יש להוכיח דהוה מדין השבה ולא מדין קרן דגניבה, דהנה איתא לעיל (ר' ע"ב) ר"ע אומר וכו' וק"ו להקדש, ומק' מאי ק"ו להקדש (דמשלם ממיטב), אילמא דנגח תורא דידן לתורא דהקדש, שור רעהו אמר רחמנא ולא שור של הקדש וכו', ואם נימא דהקדן הוה מדין קרן דגניבה, והא קרן דגניבה הוה א' מכ"ד אבות נזיקין ושפיר משלם ממיטב. וע"כ מוכח דהדין קרן דמשלם להקדש הוה חיוב השבה על חפץ של הקדש, ואינו מדין קרן דגניבה, ואינו מכ"ד אבות נזיקין, ושפיר קא מקשה דהיכן משלם מיטב אצל הקדש.

אמנם לכאורה כל זה א"ש לרבנן, דס"ל דקק"ל ממון גבוה, ומקרא דרעהו נתמעט כל מיני קדשים, דכל קדשים לא הוה בכלל רעהו, ומרעהו ממעטינן דאי לא הוה חפצא של רעהו, אז אין זה חפצא של גבה כלל, וכיון דאין זה חפצא של גניבה, א"כ גם תשלומי הקדן שלו לא הוה קרן דגניבה אלא דין השבה בעלמא. אבל לריה"ג הרי קק"ל שפיר הוה בכלל רעהו, ושפיר הוה חפצא דגניבה, א"כ לא ממעטינן ליה מדין גניבה לגמרי, ושפיר הו"ל בכלל חפצא של גניבה לענין תשלומי הקדן, והקדן הוה קרן דגניבה, ורק מקרא דוגונב מבית האיש ממעטינן ליה, וזה הוה רק מעוט על תשלומי הכפל, דגניבה מבית הקדש לא מחייב ליה בכפל. אמנם כיון דהחפצא הוה חפצא של גניבה, דהוה חפצא דרעהו, לכן הוה הקדן שלו תשלומי קרן דגניבה.

ולפי"ז א"ש מש"כ הרמב"ם לענין בדה"ב דממעטינן ליה מרעהו, ולענין קדשי מוכח דקק"ל ממעטינן ליה מוגונב מבית האיש, דבקדשי בדה"ב דאינה חפצא של רעהו, הרי נתמעט מקרא דרעהו ולא הוה חפצא של גניבה, וגם הקדן לא הוה תשלומי קרן דגניבה רק השבה בעלמא. אבל בקק"ל הביא קרא דגונב מבית האיש, דבזה ס"ל כריה"ג דשפיר הו"ל חפצא של רעהו, ושפיר הו"ל חפצא של גניבה, משלומי קרן שלה הוה תשלומי קרן דגניבה, ורק מתשלומי כפל נתמעט מקרא דוגונב מבית האיש. ולפי"ז א"ש נמי התוספתא, דריה"ג ס"ל דבקק"ל דהו"ל חפצא דרעהו, הרי לא נתמעט הקדן מדין תשלומי קרן דגניבה, ורק מתשלומי כפל נתמעט, וע"ז קאמר ריה"ג דקק"ל כהדיוט, והיינו דהתשלומי קרן הוה מדין קרן דגניבה.

ולפי"ז יש להוסיף דהנה התוס' לקמן (ס"ב ע"ב ד"ה יצאו) הק' דלמ"ל קרא למעוטי שטרות מכפל, תיפוק ליה דבמויק שטרות פטור, כש"כ הגונב שטרות פטור, ותי' דכיון דאילו איתיה לשטר בעין הוה מחויב

בהשבה, לכן גם כשגנב גנב להשטר ומחזירו חייב בכפל ג"כ. אמנם צ"ב דלמה לא הקשו דלמ"ל קרא למעט הקדש מכפל, דתיפוק ליה דכין דפטור בנוקין ה"נ דפטור מכפל. ולפי"ד א"ש, דהגונב הקדש פטור אפי' מדין גניבה לגמרי, אבל גבי שטרות, בודאי אפי' אי פטור מכפל מ"מ דין גנב יש לו ורק מכפל נתמעט, וא"כ לא שייך למימר דצריך קרא למימר דאינו גנב כלל, רק דפטור מתשלומין, ולכן שפיר מק' התוס' דלמ"ל קרא למעט שטרות מתשלומי גניבה, תיפוק ליה דפטור כמו דפטור אצל נוקין. והראב"ד דהשיג על הרמב"ם בזה ס"ל דרק מכפל נתמעט הקדש ולא נתמעט דאין לו דין גניבה כלל אפי' לענין הקרן והקרן שמשלם ס"ל הראב"ד דהוה קרן דגניבה, ולא ס"ל דמקרא דרעהו נתמעט הקדש מקרן דגניבה.

ולפי"ד א"ש מש"כ הרמב"ם (פ"ג מהל' גניבה ה"ג) וז"ל גנב את העכו"ם או הקדש אינו נמכר על הקרן אלא הרי זה עליו חוב עד שיעשיר, עכ"ל. ולפי"ד א"ש, דרק על חיוב תשלומי גניבה הוא נמכר, וקרן דגניבת הקדש לא הוה מדין תשלומי גניבה רק מדין השבה, ולכן אין בו דין מכירה.

מורנו הרב אלעזר הכהן כהנאו שליט"א

סימן א'

דין דלכם במצה ומרור בפסח

התוס', והרשב"א בתוס', והרא"ש ורבינו פרץ, והר"ן, והט"ז והגר"א, והגר"ז והמשנה ברורה ס"ל דבעינן לכם במצה בפסח.

(א) בפסחים (ל"ח). אמר רב אסי מצה של מעשר שני לדברי רבי מאיר (דסבר דמעשר שני ממון גבוה) אין אדם יוצא חובתו מבפסח, לדברי חכמים (דס"ל דמעשר שני ממון הדיוט) אדם יוצא ידי חובתו בפסח. מתקיף לה רב פפא בשלמא עיסה (דחלה) דכתיב עריסותיכם,

משלכם, אתרוג נמי דכתיב ולקחתם לכם, משלכם יהא, אלא מצה מי כתיב מצתכם, אמר רב ימר אתיא לחם לחם, כתיב הכא לחם עוני וכתיב התם והיה באכלכם לחם הארץ, מה להלן מלכם אף כאן משלכם. וכתב עלה הרא"ש שם בסי' י"ח דכן ההלכה דבמצה בעינן לכם, וכ"כ הרשב"א בתוס' שם. וכן פסק רבינו פרץ על פסחים, וכן פסק הר"ן על פסחים, וכן פסקו הס"ז בסי' תנ"ד סק"ד, והגר"א שם ס"ד, והגר"ז שם ס"ט, והמשנה ברורה שם סקט"ו.

דעת מה"ר אנשיל, ומהר"י ווייל, וכנה"ג ופר"ח, והגר"ז, דבמצה וגם מרור בזה"ז, בעינן כהו לכם. וכן משמע דעת הבית יוסף, ומג"א ואלי' רבה.

(ב) כתב במהר"י ווייל סי' קצ"ג דמה"ר אנשיל ממרפורייק ז"ל נסתפק כיון דמרור איתקש למצה וגזול פסול, א"כ לא יעקור מרור מן הקרקע, מידי דהוה אסא דאמר להו רב להנהו דמזבני אסא כו' בפרק הגזול, ונראה לי דל"ד, דהתם גבי אסא מתקיים בקרקע משהו הוי כקרקע, ע"ש, ופי' דבריו הוא, דהתם אמר רב להנהו אוונכרי דכי זבניתו אסא מעכו"ם לא תגזוו אתון, אלא לגזווה אינהו כי היכי דליהו יאוש בעלים בידיהו דידהו ושינוי רשות בידיהו ע"ש. והיינו דמשום דקרקע אינה נגזלת לכן אינה קנויה לגזול בשום יאוש, דלעולם היא בחזקת בעלים, ונמצא שהאוונכרי כשתולשים האסא מן הקרקע הם גזולים האסא, וליכא יאוש ביד הגזול ושינוי רשות ביד האוונכרי, וה"ר אנשיל ז"ל נסתפק דכן יעשו בהמרור דיתלשו הגוים המרור, דאם יתלשוהו ישראל הלא יהיה גזול בידו ולא יצאו ידי חובתם במרור זה. ועל זה אמר מהר"י ווייל ז"ל דל"ד, דאסא הוה כקרקע כיון דמתקיים בקרקע, אבל מרור שאני, דהוי מטלטלין וכשהוא ביד הגוי הרי הוא גזול מן ישראל הבעלים, וביד ישראל שקונוהו מן הגוי יהא שינוי רשות בידו.

(ג) והנה כיון דס"ל לה"ר אנשיל ומהר"י ווייל ז"ל דאם המרור היה גזול, היה פסול לצאת בו משום דמרור הוקש למצה, וא"כ ס"ל דמצה גזולה פסולה משום דבעינן לכם, דאם היו סוברים דפסולה משום מצוה הבאה בעבירה הרי אין דין דמצוה הבאה בעבירה דין במצה ואלא הוא דין בכל התורה כולה, ואלמה דנו לפסול המרור

משום דהוקש למצה, אבל אם הדין דפסול משום דבעינן לכם במצה, ומרור הוקש למצה א"ש. ועיין בשאגת ארי' סי' צ"ד שפי' כן דעת מהר"י ווייל והיר' אנשיל ז"ל מהאי טעמא, ודס"ל דאם באו לפסול המרור משום מצוה הבאה בעבירה, במרור בזה"ז דהוי דרבנן ס"ל דליכא בדרבנן דין פסול משום מצוה הבאה בעבירה, וכדעת הפוסקים דס"ל כן בדרבנן לא פסלינן משום מצוה הבאה בעבירה, אבל אם באנו לפסול המרור משום דמרור הוקש למצה, זה שייך גם במרור בזה"ז, דכן מה דתקנו רבנן תיקנו כעין של תורה, כן ביאר השאגת ארי' ע"ש. ועיין בדרכי משה על תנ"ד סק"א שכתב, שהמהרי"ו כתב דאין יוצאין במרור הגזול, ע"ש. וא"כ סבר הרמ"א כמהרי"ו דבעינן לכם במצה, וכן במרור משום דאיתקש למצה.

ד) ועיין בכנה"ג על הטור סי' תנ"ד שטה מ"ו שכתב וז"ל, מצה גזולה אין יוצאין בה כו' נ"ב יש שנסתפק אם יוצאין במרור גזול דאיתקש למצה ומהר"י ווייל בסי' קצ"ג כתב דיוצאין במרור הגזול עכ"ל. ועיין בפר"ח סי' תע"ה בד"ה יש להסתפק כו' שכתב דאין יוצאין במרור הגזול כיון דאיתקש למצה. וסיים דהוצרך לכתוב זה ולאפוקי מספר כנה"ג בסי' תנ"ד שהביא בשם מהר"י ווייל בסי' קצ"ג שיוצאין במרור הגזול, וליתא ע"ש, והנה בכנה"ג קיצר, ומשמע דסבר מהר"י ווייל דיוצאין במרור הגזול, אבל אין הדבר כן, אלא דגם ה"ר אנשיל ומהר"י ווייל ס"ל דאין יוצאין במרור הגזול משום דאיתקש למצה, ואלא ה"ר אנשיל נסתפק אם צריכין שהגוי יתלוש המרור מן הקרקע משום דחיישינן דהוי קרקע גזולה, וא"כ יש לו דין כההיא דאסא, ומהר"י ווייל כתב דל"ד לההיא דאסא, דבמרור הוי מטלטלין, והוי גזל ביד הגוי ושינוי רשות ביד הישראל הקונה המרור ממנו וכנ"ל. ונמצא לפ"ז שה"ר אנשיל ומהר"י ווייל וכנה"ג והפר"ח כולוהו ס"ל דמרור הוקש למצה ולכן בעינן במרור לכם כמו במצה. והכל כנ"ל. ועיין בשו"ע הגר"ז סי' תנ"ד סט"ו שכתב דבעינן במרור לכם משום דהוקש למצה, ואף דהוי דרבנן בזה"ז, ועיין בביאור הלכה שבמשנה ברורה שהקשה על הכנה"ג שהביא ממהר"י ווייל להתיר מרור הגזול, ובאמת לא התיר, אדרבה אסר. ע"ש, וצ"ל שהכנה"ג קיצר, וכנ"ל.

(ה) והנה המג"א כתב בסימן תע"ג סק"ד וז"ל, ועיין בבית יוסף סי' תקס"ז, כתב מהרי"ו וז"ל, מהר"א נסתפק כיון דמרור איתקש למצה וגזול פסול א"כ לא יעקור ישראל המרור מן הקרקע כמ"ש סי' תרמ"ט ונ"ל דל"ד דהתם אסא מתקיים בקרקע משו"ה הוי כקרקע עכ"ל, נ"ל דה"פ כיון דמרור אינו מתקיים בקרקע הוי כמטלטלין וקניית הנכרי ביאוש והוי שינוי רשות ביד ישראל, ומ"מ צ"ע דהא קי"ל כל המחובר לקרקע הוי כקרקע כמ"ש סי' תרל"ז ס"ג, וכ"ש כשנשרש בקרקע כמ"ש ביו"ד סי' ו' ס"ב, ועב"מ סי' צ"ה וסו"ס קצ"ג. ואפשר דמיירי שהמרור כבר נתבשל כל צרכו ועומד ליתלש כתלוש דמי עכ"ל. והנה מדברי הבית יוסף והמג"א דמסכימים בעצם הדין דמרור איתקש למצה לגבי מרור הגזול, וא"כ ס"ל נמי דבעינן במצה ומרור "לכם" וע"ש באל"י רבה סקט"ז שהקשה על המג"א, ואלא תירץ דאיירי הרי"ו כמ"ש קודם דנוהגין הכותים לנטוע מרור באדמה תוך שב"י כלי חרס, וא"כ ה"פ דאסא מתקיים בקרקע משא"כ מרור הוא בשב"י חרס ע"ש. ומשמע ג"כ שהאל"י רבה סבר נמי דבמצה ומרור בעינן "לכם".

השאגת ארי' והמקור חיים ס"ל דבמצה לא בעינן שיהא לכם, ומצה גזולה פסולה רק משום מצוה הבאה בעבירה. אבל כל הפוסקים הנ"ל פסקו דבמצה בעינן לכם. ופסקו הרבה פוסקים דגם במרור בעינן לכם בזה"ז וכנ"ל.

(ו) השאג"א כתב בסי' צ"ד דכיון דלא כתיב במצה "לכם", ואלא הפוסקים דבעינן "לכם" היינו שלומדין מצה מחלה וכנ"ל, וזה א"א, דגם בחלה לא בעינן "לכם", דבחלה גופה של גזול חייב בחלה, כדאמרינן בב"ק (צ"ד). הרי שגזול סאה של חטים וסחנה ואפאה והפריש ממנה חלה אין זה מברך אלא מנאץ, אבל מ"מ חייב בחלה אפילו אי שינוי במקומה עומדת ולא קנה הגזול בשינוי כדאמרינן התם, א"כ א"א להחמיר במצה הלמד למעט של גזול יותר מחלה המלמד ע"ש. ומשמע דסבר השאג"א דאי בעינן בחלה "לכם" או חיוב חלה באה ע"י הבעלים, והכא באה ע"י הגזול. והמקור חיים בסי' תנ"ד סק"א כתב דכיון שהעיסה של הנגזל הוי, לכן הוי שפיר "לכם", והחיוב חלה באה אפילו נעשה מקמח של חבירו שלא מדעתו. אבל להלכה פסק המקו"ח נמי דלא בעינן "לכם" במצה משום דלא

אשתמיט תנא לומר דמצה גזולה פסולה משום דבעינן "לכם" כמו דתני בלולב הגזול ע"ש. ומיהו להלכה כיון דכל הפוסקים הנ"ל ס"ל דבעינן במצה "לכם" כן ההלכה. וה"ה במרור גם בזה"ז בעינן "לכם" וכן"ל. (ועיין בספרי משמרת הכהנים ח"ב על קידושין סי' פ"ו בפ"י דברי הרא"ש בב"ק (צ"ד) ע"ש.

בענין מש"כ בספר חסידים דאין יוצאין בסידור הגזול

ז) במצה גזולה כשגזל חטים ועשה ממנו מצה יוצא בה כיון דהוי לכם, משום שקנאו בשינוי, ומשום מצהו הבאה בעבירה ליכא התם כיון שכלתה העבירה קודם שעשה המצוה, ומ"מ אינו מברך עלי' משום דבוצע בך ניאץ ד'. ובשופר הגזול ובמגלה הגזולה הוא יוצא בהם משום דאין גזל בקול, ומ"מ אינו מברך עליהם. ובציון ירושלים על הירושלמי בפ"ב מיבמות הל"ב הקשה עמ"כ בספר חסידים דאם גזל סידור לא יצא בתפילה שהתפלל בזה הסידור, ול הזכיר דברי הירושלמי דיוצאין בשופר הגזול, והניח בקושיא. ונלענ"ד דאולי י"ל דמשו"ה אינו יוצא בסידור הגזול משום דאע"פ דיצא בשופר הגזול ובמגילה הגזולה אבל אינו מברך עליהם, וה"נ אינו יוצא בתפילה שהתפלל בסידור הגזול. שהרי יש בתפלה שמונה עשרה ברכות ועוד.

כתב המהרי"ט אלגזי דלהפוסקים דבעינן "לכם" במצה, צריך בעה"ב והאורח לכוין לזכות בגוף המצה, דלהרמב"ן ורשב"א והר"ן, כשאוכל האורח של בעה"ב הוא אוכל, וגם דעת המאריך ובשם גאוני הראשונים, והריטב"א והנמוקי יוסף ס"ל דאורח של בעה"ב הוא אוכל.

ח) הנה להג"ל דלהלכה בעינן לכם במצה, א"כ באורח דאוכל אצל בעה"ב בליל פסח צריך בעה"ב להקנות לו המצה כדי דתהא שלכם. דעיין בשו"ת שמחת יו"ט ממהרי"ט אלגזי ז"ל בסימן מ"ב שכתב דלהפוסקים דבעינן לכם במצה צריך שיכוין בעה"ב והאורח לזכות בגוף המצה, דבסתמא אינו זוכה האורח בגוף המצה, להרמב"ן, ורשב"א, והר"ן שכתבו בנדרים (ל"ד:): דסתם מזמין לאחר, כל מה שמניח לאכול של המזמין הוא, גם מה שלועס ואוכל, ובשעת הנאתו

מיני' דמוזין ממש הוא דמתהני דעד שיאכל ויתנה מהמאכל כל היכא דאיתי' ברשות דמרי' איתי' ונלענ"ד דכן דעת גם המאירי בנדרים שם, וכתב שכן כתבו גאוני הראשונים. וכן כתב הריטב"א בפ"י על הרי"ף בנדרים שם שהמוזמן משל בעה"ב המזמין הוא אוכל ע"ש. וכ"כ שם בנמוקי יוסף.

בספרי זכרון בצלאל כתבתי דמשו"ה צריך בעה"ב להקנות המצות לאורחיו, ובעה"ב לבני ביתו ובעל המלון לאורחיו כדי שיהא "לכם". והביכורי יעקב ומשנה ברורה כתבו דאם לא ידעו דצריך לכם באתרוג ואלא חושבים דגם בשאול יוצאים, דאז אינם יוצאים ידי מצות אתרוג. וכן צריכין להקנות להם המרור, כיון דעינן במרור "לכם" גם בזה"ז.

ט) ועיין בספרי זכרון בצלאל ח"ב סי' ל"ז דמשו"ה כיון דקיי"ל דבעינן שיהא לכם במצה, צריכין לדקדק בליל פסח להודיע את כל בני הבית והאורחים שיתכוונו לקנות המצות והבעה"ב יתכוין להקנות להם, דאל"ה אלא יחשבו שיוצאים בלא קנין, הרי אוכלים של בעה"ב ושל חוץ המצות ולא שלהם. ושעיין בביכורי יעקב, וכן פסק במשנה ברורה בהלכות סוכה או"ח סי' תרמ"ט סקט"ו שכתב דאם אחד לוקח אתרוג מחבירו ואינו יודע דצריך להיות לכם כדי לצאת וסבר דרק בשאלה סגי, דאז אין יוצא ידי מצות אתרוג, וה"נ אם אין יודעים וליכא כוונה לקנין הרי של בעה"ב הוא ולא שלהם והם אין אוכלים אלא משל בעה"ב ואין יוצאין ידי מצות אכילת מצה ע"ש.

י) והנה בני ביתו של בעה"ב הוו נמי כאורחים בזה, דמשל בעה"ב הם אוכלים, דהרי כמו דבאורחים שהוזמן לאכילה אין לבעה"ב כוונה להקנות להם המצה, כן אין מתכוין בעה"ב להקנות לב"ב המצה. וגם כשאוכלים במלון אין מתכוין בעה"ב להקנות להאורחים המצה, אף שמשלמין לו בעד הסעודות, ולכן צריכין להודיע האב בביתו להקנות לכל אחד מהם המצה כדי שיצאו בה מצוות מצה, וכן צריכין להודיע לבעל המלון שיקנה המצות לכל אחד מהאורחים המצות בליל פסח. וכן צריך בעה"ב בביתו ובעל המלון במלונו

להקנות המרור להאוכלים בלילי פסח כדי לצאת להם כיון דצריכין לכם גם במרור וכנ"ל.

כתב בשפת אמת דכיון דבעינן לכם במצה, לכן צריכין להקנות המצה להאורחים. ובין ב' עיגולים כתב דאפשר שהעולם סומכין עמש"כ הרא"ש שהתיר לקדש בטבעת שאולה, דאדעתא דהכי נתן לו שיוכל לצאת בו.

(יא) ובשפת אמת סוכה (לה) כתב דמשמע דמסקנת הגמ' כן הוא דצריכין לכם במצה, ולפי' צריכין ליוהר במצה של מצוה שיהי' המצה שלו (שיהי' לו בו דין ממון) דוקא, ולאורח על שלחן בעה"ב צריך ליתן לו הבעה"ב המצה במתנה, ולא סגי מה שהרשהו לאכול, דצריך להיות שלו ממש (שיוכל למכרו ולהקדישו דמתנה שאינו יכול להקדישה לא שמה מתנה כדאיתא בנדרים דף מ"ח ב'. והעולם אין נזהרין בזה. (אכן אפשר דהעולם סומכין ע"ד הרא"ש שהתיר לקדש בטבעת שאולה דאדעתא דהכי יהיב לי' שיוכל לצאת בו) ע"ש.

אבל הביכורי יעקב ומשנה ברורה כתבו דכש אחד סובר דיוצאין באתרוג שאול דאין יוצא בו, ומשמע דס"ל דבטבעת קידושין אין דעתו ברור שיוצאים בשאולה, ולהכי אמרינן שדעתו שיהא באופן דמועיל כדין, אבל כשברור לו שיוצאין באתרוג שאול אין שייך סברא זו, ולהכי אין יוצא באתרוג שברור לו שיוצאין בו בשאול. וכן אין יוצא במצה ובמרור בכה"ג.

(יב) אבל כבר הבאתי מביכורי יעקב ומשנה ברורה דכש אחד לוקח אתרוג מחבירו ואינו יודע דצריך להיות "לכם" כדי לצאת בו וסבר דרק בשאלה סגי, דאז אין יוצא ידי מצות אתרוג. וצ"ל דס"ל דל"ד להתיא של הרא"ש בפ"א דקידושין ס"כ דאם אחד אמר לחבירו השאילני טבעת כדי לקדש בו את האשה דהויא מקודשת, דכיון שהשאיל לו אדעתא לקדש בו את האשה אנו סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון שיועיל לענין קידושין שתהא האשה מקודשת בו כי אדעתא דהכי מסר לו הטבעת, ואם לא יועיל בלשון שאלה יהיה בלשון מתנה, לכל הפחות תהיה מתנה ע"מ להחזיר והויא

מקודשת כו' ע"ש, דהתם אין ברור ברעתו דשאלה מהני בקידושין, ואין סובר שברור שההדין כן, לכן אנן סהדי דגמר בלבו ליתנו לו באותו לשון דמהני בקידושין, אבל באתרוג כשסבר אדם שיודע הדין, ששאלה מהני באתרוג, לא מהני להביכורי יעקב והמשנה ברווה, כיון דליכא התם אנן סהדי דאם לא יועיל באתרוג שאול הוי כמתנה, כיון דחושב ודאי שאול מהני באתרוג, דכן דעת איש שאינו יודע הדין, דפשיטא ל' דשאול מהני באתרוג, ולהכי אין יוצא בו חבירו. ולכן גם במצה כשברור להם דיוצאים במצה דאינה "לכם" ולא עלה על דעתם דצריכין "לכם" במצה, ובמרו, אין יוצאין להביכורי יעקב והמשנה ברורה.

דברי האמרי בינה בזה, ומה שקשה עליו ז"ל לענ"ד

(יב) ועיין באמרי בינה בדיני פסח סי' כ"ג שכתב ליישב המנהג באורחים כדי לצאת לכם בהמצה, שהאורח זכה עכ"פ ששוב אין בעה"ב יכול להוציא ממנו רק שיאכלנו, וכיון דלא כתיב מצתכם להדיא רק מגז"ש דלכם מחלה י"ל דבה"ג כשאוכל בלי שום מוחה ובדעת בעה"ב אף דלא נתכוין לקנות ממש מ"מ יוצא בו חובת מצה ע"ש. וקשה לענ"ד דהרי בעה"ב יכול לאסרו עליו גם בשעה שאוכלו כמבואר בראשונים הנ"ל. וגם מש"כ ז"ל דכיון דלומדים דין דלכם במצה מגז"ש דחלה י"ל דבכה"ג יוצא, קשה לענ"ד דגם בלימוד מגז"ש יש לו דין כחלה ממש, וצ"ע. ועוד דגם לדבריו ז"ל הרי כתב שם דבבא לפיו קונה להנ"ל, ור"ל דקונה בפיו כשיטת התוס' דכתובות, וא"כ גם לזה צריכין דעת מקנה, וכשארין יודעין דבעינן לכם במצה הרי אין יוצאין וכנ"ל בדברי הביכורי יעקב ומשנה ברורה, וכנ"ל.

כשדעת הבעה"ב להקנות לאורחיו ולבני ביתו המצה והמרור, שיהא לכם, מהני גם כשאין האוכלים דעת לקנות, להראב"ד, רבינו יונה, הרשב"א, המאירי, הרמ"ה, והטור, והריטב"א, והנימוקי יוסף, והמחבר השו"ע, ומהר"י ומחנה אפרים.

(יג) לעיל הבאתי מש"כ המהרי"ט אלגזי בספרו שמחת יו"ט סי' מ"ב דאס"ל דבעינן לכם במצה, א"כ אורח המזומן אצל בעה"ב ובא לצאת

י"ח מזה במצה של בעה"ב דצריך שיכין בעה"ב והאורח לזכות בגוף המצה, דבסתמא אין האורח זוכה בגוף המצה לדעת הרמב"ן רשב"א והר"ן (לעיל כתבתי דכן דעת המאירי וכתב שכ"כ גאוני הראשונים וכ"כ הריטב"א והנמוקי יוסף) דס"ל דסתם מזמין לאחר כל מה שמניח לאכול, של המזמין הוא, גם מה שלועס ואוכל ובשעת הנאתו מיני' דמזמין ממש הוא דמתהני דעד שיאכל ויתנה מהמאכל כל היכא דאיתי' ברשות דמרי' איתי'. ועל פי דברי המהרי"ט אלגוני שכתב דצריך שיכין בעה"ב והאורח לזכות בגוף המצה כדי לצאת בו, כתבתי בזכרון בצלאל שהבעה"ב והמקנה שניהם יכונו לזכות בגוף המצה.

(יד) ברם להרבה פוסקים סגי בכוונת הבעה"ב להקנות המצה להאורח, ויוצא האורח גם אם לא כיוון לקנות המצה כלל. דביבמות (נ"ב:) אמרו שהעודר בנכסי הגר וכסבר שהוא שלו לא קנה, כיון שלא היה לו כוונה לקנות. אבל כשיש דעת אחרת מקנה לו הדבר הרי הוא קונה כמו שפסקו הרבה פוסקים. והם, הראב"ד בב"ב (מ"א.) דמבואר שם דכשהקנה לו המקנה אע"פ שהקונה רב אנן לא ידע הרי הוא קונה כשעשה מעשה קנין. וכן דעת רבינו יונה שם, וביד רמ"ה שם אות קט"ו, ובטור חו"מ סי' קמ"ב הביא דברי רבינו יונה, ובשו"ע פסק כן המחבר בסעיף ב', והריטב"א ביבמות שם והמאירי ביבמות שם. והנמוקי יוסף בב"ב שם. והרשב"א בגיטין (כ:) ובב"ב (מ"א) הביא דעת הראב"ד והמהרי"ט בת' ח"א סי' ק"ד מדמהני דעת אחרת מקנה אותו לקטן שקונה, והמחנה אפרים בקנין חצר סי' י"ב כתב דגבי מתנה לא בעינן דעת המקבל כל דאיכא דעת מקנה כמ"ש הראב"ד בפרק חזקת והביאו הגמ"י, והרשב"א בפ"ב דגיטין, ובאו"ח סי' רמ"ו כתב דאם הניח בהמתו אצל העכו"ם בשבת יאמר הישראל בהמתי קנוי' לעכו"ם כדי שינצל מאיסור דאורייתא דשבייתת בהמתו בשבת ע"כ, ואע"פ שהעכו"ם לא ידע מזה מהני כיון דאיכא דעת מקנה, וכתב המח"א דזה דלא כמ"ש שם המגן אברהם. ע"ש.

המג"א כתב דכשישראל מקנה בהמתו לעכו"ם לפני השבת דצריך להקנותו בפניו, ושכן בישראל, והקשה המח"א דהלא בדעת אחרת מקנה א"צ דעת קונה, וכתבו דבשלמא בעכו"ם י"ל

דלא מהני משום דדעת אחרת מקנה מהני מדין זכין לאדם שלא בפניו, ובעכו"ם לא מהני, אבל המג"א כתב דגם בישראל כן, קשה.

(טו) פ"י שכתב שם המג"א בסק"י שצריך לומר הישראל להעכו"ם בהמתי קנויה לך כדי שיזכה בו העכו"ם, אבל אם אמר שלא בפניו לא מהני. דאפילו בישראל לא מהני אא"כ זיכה לו ע"י אחר, לכן צריך לומר לעכו"ם דוקא בפניו כדי שיתכוין לקנות ע"ש. וכן פסקו שם הגר"ז והפר"מ והמשנה ברורה ע"ש. והנה קשה טובא דהלא כל הפוסקים הנ"ל והשו"ע בכללם כתבו בהדיא דכשיש דעת אחרת מקנה אותה מהני אף בלי דעת הקונה. והנה ביד רמ"ה כתב דהא דמהני דעת אחרת מקנה אותה מהני אף כדליכא דעת הקונה, דהוא משום שהמקנה זוכה לו, ולפ"ז בעכו"ם דלא מהני לזכות לו לא מהני, וא"כ י"ל שהפר"מ והגר"ז והמשנה ברורה שהצריכו שיאמר לגוי בפניו א"ש כיון דלגוי לא מהני לזכות לו שלא בפניו.

(טז) ועיין בקצה"ח סי' רע"ה סק"ד שבדעת אחרת מקנה אותה א"צ דעת הקונה וכדעת הראב"ד והרשב"א והנמוקי. וציין לעיין בחו"מ סי' קמ"ב מש"כ שם בסק"א, פ"י שכתב שם הקצה"ח דכן דעת רבינו יונה, והטור, והשו"ע. וכתב שם עוד בקצה"ח שמש"כ בת' צמח צדק סי' קכ"ט ובת' עבודת הגרשוני סי' ק"ב דלא מהני דעת אחרת מקנה כדליכא דעת קונה, די"ל דדעת אחרת מקנה כדליכא דעת קונה שהוא מדין דזכין לו וזה לא מהני בעכו"ם, שהרמב"ם פ"י דהא דמהני דעת אחרת מקנה בקטן דהוא משום דזכין לאדם שלא בפניו, וי"ל דבעכו"ם לא מהני לזכות לו. והוא בדרך שכתב המהרי"ט הנ"ל, אבל המג"א שכתב דגם בישראל לא מהני קשה עלי' מדברי הפוסקים הנ"ל:

ביד אפרים כתב ליישב דעת המג"א דאפשר דחוששין שהבהמה אינה בחצר בשעה שמקנה לו הבהמה, ועוד כתב דשמא סובר המג"א דאין חצר דעכו"ם קונה כלל. וכשעובד בה הגוי אין מקנה לו או הבעלים, וגם בישראל לא מהני בכה"ג ע"ש.

(יז) וביד אפרים בגליון השו"ע שם הקשה על המג"א כנ"ל, ותירץ דאפשר דס"ל דבעינן דוקא שתהי' ברשות הזוכה בשעת שזה מוכה לו ואז מועיל אף שלא נתכוין הקונה לזכות, וא"כ כשמקנה לו שלא בפניו יש לחוש שמא תהי' אז הבהמה באגם וכדומה ולא קנה, ומה שימשכנה אח"כ זה לא מהני כיון דאין מתכוין לקנות ואז אין דעת אחרת מקנה. עוד כתב שם ביד אפרים דאפשר דחצר עכו"ם אין קונה בכלל כדעת האמונת שמואל והביאו בחק יעקב סימן תמ"ח. ומה שהעכו"ם עובד בה אח"כ אינו קנין אע"פ שהבהמה עוקרת יד ורגל, כיון דבשעה שזה מקנה לו (צ"ל "לא") עשה העכו"ם קנין בה וגם בישראל כה"ג לא קנה כ"א כשהזוכה העושה מעשה בשעה שזה מקנה או שהיא בתצירו אז. ואז אף שלא נתכוין לקנות וחצירו של אדם קונה לו וכו' משא"כ לעכו"ם לא מהני אף בעומדת בחצר בשעת מעשה. ע"ש. ומיהא מש"כ ביד אפרים ש"ל שהמג"א סובר דחצר דעכו"ם אין קונה לו, הנה בעטרת חכמים ובבאר יצחק הביאו דברי המג"א בס"י תנ"י סקט"ו דסבר דחצר דעכו"ם קונה שלא מדעתו.

הקצה"ח הקשה עמש"כ הראב"ד דכשמדד ללוקח דלא קנה כיון שלא נתכוין למשיכה, וקשה דהרי להראב"ד א"צ רק דעת מקנה. ובנתיבות המשפט תירץ דכמו שהלוקח מתכוין למדידה בעלמא כן גם דעת המקנה. וכתב עוד הנתיבות המשפט דאפשר דבלוקח לא סגי בדעת המקנה, דאימר דאין הלוקח רוצה להתחייב עדיין. אבל במתנה דוכות הוא לו סגי בדעת הנותן שמקנה לו המתנה.

(יח) וע"ש בקצה"ח שהביא מש"כ הראב"ד דאפילו מדד ללוקח על התמרים לא קנה שלא נתכוין למשיכה, ולקנות במדידה בעלמא זו, דלמדידה בעלמא נתכוין, וקשה דהלא הראב"ד סבר דמהני בדעת אחרת מקנה אפילו בלא כוונת הקונה וכמש"כ הנומקי' בשמו. ושאו"י תרי ראב"ד נינהו וסיים בצ"ע ע"ש. ובנתיבות המשפט תירץ קושית הקצה"ח על הראב"ד בסימן ר' סקכ"ו דאף שכתב הרשב"א דהיכא דאיכא דעת אחרת מקנה, קנה הקונה בלא כוונה לקנין, דהיינו דוקא במקום דידעינן שעכ"פ המקנה מתכוין שיהיה זה לשם קנין, אבל הכא כמו שהלוקח נתכוין למדידה בעלמא, כמו כן המקנה אינו מתכוין רק למדידה בעלמא ועוד דאפשר דבמכר דאף

כשהמקנה מתכוין ג"כ לא קנה הלוקח, דאימר שהלוקח אין רצונו לקנות עדיין שיתחייב בדמיו, משא"כ במתנה זכות הוא להמקבל שם מהני דעת מקנה, ולא בעינן לדעת הקונה. ע"ש.

במלון אף שמשלמים האורחים בעד הסעודות והמצות מ"מ הוי כמתנה, דודאי רוצים לקנות המצות משום המצות. והח"ס כתב דבמתנה בודאי מהני אבל במקח כיון שכתב הרמ"ה דמשום דין זכי' סגי בדעת המקנה א"כ במכר ולא פסק דמים אפשר דאין הלוקח רוצה בה עדיין וגם בגוי לא מהני זכי'.

(יט) והנה בנדר' במלון, אף שהאורחים משלמים בעד הסעודות והמצות, מ"מ בודאי הוא דומה למתנה, דודאי רוצה המקנה והקונה שיקיימו האורחים מצות אכילת מצה כדיון. ושם צריכין במצה "לכם" בודאי רוצים שיהיה כן בכל אופן שצריכים לזה. וכ"ש שכן דעת בעה"ב עם בני ביתו שדומה למתנה, וכשיש דעת המקנה א"צ לדעת הקונה. והנה דעת הקצה"ח והנתיבות דכשיש דעת המקנה א"צ במתנה דעת הקונה וכנ"ל. וכן דעת רעק"א בתשובה סי' ל"ז בקמא. ע"ש. ועיין בח"ס חו"ס סי' ס"ח שפסק נמי דכשיש דעת המקנה דא"צ אז דעת הקונה, וכתב דע"כ לא אמרו דין זה אלא בנותן מתנה לחבירו, ושהרמ"ה כתב ביד רמ"ה דזה דמהני דעת המקנה אף כשאין שם דעת הקונה דמהני משום דהו"ל זכי' וזוכה המקנה להקונה מדין דזכין לאדם שלא בפניו, ושכל זה במתנה אבל במכר ולא פסק דמים עדיין אפשר שלא יהיה לרצון ללוקח לקנות, וא"כ לא מהני זכין ללוקח שלא בפניו, ושזה ברור, ושכן משמע מהרשב"א בדף כ' דגיטין דהתם המכר נגמר והשטר מתנה הוא שנותן לו והוי אי"כ זכי' ושם"מ משמע דמכר אחר פיסוק דמים גם במכר הוי זכי', וכתב דבקונה גוי לא מהני כיון דבזה צריכין שהמקנה יזכה להקונה, ובגוי ליכא דין זה וכמש"כ בקצה"ח לתרץ שיטת הצמח צדק והעבודת הגרשוני ע"ש בח"ס.

בחקרי לב, ורעק"א ובהר צבי כתבו דמהני דעת מקנה בלי דעת הקונה וכנ"ל, ואף שכתב מהרי"ט אלגזי דבעינן דעת המקנה והקונה בקניית המצות, אבל הרבה ראשונים ואחרונים ס"ל דסגי במתנה בדעת המקנה. והכל כנ"ל.

(כ) והנה בנ"ד בודאי הוי זכ"י לקנות המצות כדי לקיים ה"לכם", וכנ"ל, ועיין בחקרי לב חו"מ סי' ק"ה שכתב נמי דמהני כשיש דעת אחרת מקנה אותו אף דליכא דעת הקונה. וכן כתב בהר צבי ח"ב סי' מ"ג ע"ש. והנה אף שכתב בתורת גיטין אה"ע סי' קל"ט סט"ו שה"רשב"א כתב בדדעת אחרת מקנה סגי ולא בעינן דעת הקונה, מ"מ בגט כיון שהוא בע"כ לא חשיב דעת אחרת מקנה, ושגם על סברת הרשב"א יש חולקין כו' ע"ש. מ"מ הרי הבאנו הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים דס"ל דבקנינים במתנה כשיש דעת אחרת מקנה אותו זוכה מקבל המתנה אף כשאין מתכוין לקנות, וגם כן משמע דעת התורת גיטין בספרו נתיבות המשפט שכתב ז"ל וכנ"ל. וכן אע"פ שכתב בשמחת יו"ט הנ"ל דאם בעינן במצה "לכם" אי"כ בעינן שיתכוין בעה"ב והאורח לזכות בגוף המעשה וכנ"ל, מ"מ הרי נתברר מהרבה פוסקים ראשונים ואחרונים דס"ל להלכה דכשיש דעת מקנה א"צ דעת הקונה והכל כנ"ל.

הקנין שעושים כדי לקנות המצות, לתוס' מהני מדין יד כשהוא בפיו של האוכל וא"צ שיהא ג' טפחים למעלה מן הארץ או מן השלחן שאוכל המצות, ולרש"י לא מהני מדין יד אלא מדין הגבהה. וצריך שיהא משו"ה ג' טפחים מעל הארץ; ובפיו ג' טפחים מעל השלחן. ובשקונים בידו המצות, כשבולטים לחוץ מהיד, לכו"ע בעינן ג' טפחים מהארץ.

(כא) והנה הקנין שעושים בנ"ד יכול להיות בפה האוכל המצה. ולדעת התוס' בכתובות (לא) כשהחפץ בפיו או בידו הר"ז קונה מדין ידו כחצירו, ולא בעינן ג' טפחים מן הארץ. ומיהו אין קונין בקנין יד כחצר רק כשכל החפץ ביד הקונה, אבל כשהחפץ מקצתו חוץ מידו אינו קונה בקנין יד כחצר, דגם בחצר כשמונח מקצת חוץ לחצירו לא קנה, ואז בידו ג"כ לא קנה מטעם ידו רק מטעם הגבהה, ובעינן הגבהה ג' דוקא, וכמש"כ בנתיבות המשפט סי' רס"ח סק"ב. ומיהו כשבולט למעלה נגד אויר ידו קונה או בקנין יד וכמש"כ בנתיבות המשפט סי' קצ"ח סק"ג. ולשיטת רש"י בכתובות שם דסבר דאין קונין בקנין יד, ואלא מקנין הגבהה או משיכה וכמש"כ בשטמ"ק שם בדעת רש"י דסבר דלא מצינו כשהוא בדרכי הקניות

דהיינו במטלטלין אלא הגבהה ומשיכה ומסירה, והלכך אין למדין מגיטין דמהני שם בידה לדרכי הקניות. והובא בקצה"ח סי' רס"ח סק"א. וא"כ בעינן לעולם הגבהה בג' טפחים מעל הקרקע. ולרש"י גם כשהאוכל בפיו נמי בעינן שיהא למעלה מן הארץ ג' טפחים כמבואר ברש"י שם, בכתובות. וכשהאוכל מע"ג השלחן צריך שיהא פיו למעלה מן השלחן ג' טפחים כדי לצאת גם דעת הסמ"ע בחו"מ סי' רס"ט. ומהני כשדעת בעה"ב הוא מקנה המצות לאורחיו בבית או במלון, וכן בעינן כוונת בעה"ב להקנות לבני ביתו המצות. ומהני אף כשאין דעת האורחים, ובני ביתו לקנותם והכל כנ"ל.

המהרי"ט כתב דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו כחצירו, ולא בקנין חזקה. והביא דא"י מגיטין (ס"א). וכתב דאלא מב"ק (מ"ט): לא משמע כן. ותוס' דבבב"ב (נ"ד). כתבו דגם חצירו לא קונה לו שלא מדעתו אלא כשאינו יודע שהחפץ בחצירו, אבל כשיודע ואין מתכוין לקנות לא קני.

כב) בשו"ת מהרי"ט ח"א סי' ק"ג כתב דכמו שחצר קונה שלא מדעתו, כן נמי ידו של אדם קונה שלא מדעתו, דחצר משום יד איתרבאי, וכיון שחצירו קונה לו שלא מדעתו כ"ש ידו, ושהכי משמע בגיטין (ס"א). דעל מה דתנן דעני המנקף בראש הזית, מה שתחתיו גזל מפני דרכי שלום, ומביא בגמ' דתנא אם ליקט ונתן ביד הר"ז גזל גמור. וכתבו שם בתוס' דנראה דאיצטריך לאשמעינן בתלשן בידו ומפילן, אע"פ שלא נתעכבו בידו ולא אחז בהם אלא להפילם, מ"מ הוי גזל גמור, אלא ידו זכתה לו בלא כוונת זכי' ועבד (צ"ל בעודר, פי' דעודר בנכסי הגר וקסבר שלו הוא אינו קונה שדה דגר) שאני, דמדין חזקה הוא ולא מתורת זכי' ידי', אלא דאשכחן נמי בפרק הפרה (ב"ק מ"ט): דמיבעיא לן המחזיק בשטרותיו של גר דלמא שטרא נמי לא קנה דדעת' אארעא דאטו לצור ע"פ צלוחיתו הוא צריך, ופירש"י דלהוי דעת' אשטרות ולא אארעא, ומסיק דלצור ולצור, אלא אם היינו אומרים שאין דעתו על השטר לא היה קונה אע"פ שבא לידו ע"ש.

פי' דבב"ק שם בעי מיני' רב ייבא סבא מר"נ המחזיק בשטרותיו של גר מהו, מאן דמחזיק בשטרא אדעת' דארעא הוא מחזיק, ובארעא

הא לא אחזיק, ושטרא נמי לא קנה דלאו אדעת' דשטרא, או דלמא דעת' נמי אשטרא. אמר לי' עני מורי וכי לצור ע"פ צלוחיתו הוא צריך, א"ל לצור ולצור, ופירש' וכי לצור ע"פ צלוחיתו, דליהוי דעת' אשטרא מעיקרא ע"ש. מבואר מזה דאם לאו דעת' על השטר לא קנה השטר, וקשה דאמאי לא אמרינן דידו קונה לו שלא מדעתו כמו חצירו ומבואר מזה דלא אמרינן דידו קונה לו שלא מדעתו. וזה כוונת המהרי"ט ז"ל. ועיין בתוס' בבבא בתרא (נ"ד.) בד"ה אדעתא כו' שכתבו דאין להקשות על גמ' דבב"ק הנ"ל דאע"ג דאין דעת' אשטרא אמאי אין ידו קונה לו שלא מדעתו כמו חצירו דחצר מטעם יד איתרבאי, דהא דחצר קונה שלא מדעתו היינו שאינו יודע אם הוא בחצירו ואם היה יודע היה רוצה לקנותו, אבל אם יודע ואין מתכוין לקנות לא קני.

במשנה למלך הקשה על המהרי"ט מגמ' דב"ק ומתוס' דב"ב (כ"ט.) ושמתוס דגיטין אין דידו קונה לו שלא מדעתו.

כד) ועיין במשנה למלך בפ"ז מגזילה ואבידה הל"ח שהקשה על המהרי"ט שכתב דידו קונה לו שלא מדעתו מתוס' דב"ב (נ"ד.) הנ"ל דמבואר שם דאין ידו קונה לו שלא מדעתו כשירדע שהחפץ בידו ואין מתכוין לקנותו ע"ש. ומיהו המהרי"ט בעצמו הקשה מההיא דהמחזיק שטרותיו של גר וכנ"ל. וע"ש עוד במשל"מ שהקשה עוד על המהרי"ט מב"ק (כ"ט:) דאמרו שם דההופך את הגלל ברה"ר והווק בהם אחר דחייב בניזקין, אר"א לא שנו אלא שנתכוין לזכות בהם אבל לא נתכוין לזכות בהם פטור, ולהמהרי"ט דסבר דידו קונה לו שלא מדעתו הכי הול"ל לא שנו אלא כשלא כיוון לזכות, אבל אם נתכוין שלא לזכות פטור. ושמה שהביא המהרי"ט מגיטין (ס"א.) הנ"ל יש ליישב דכוונתם היא דאיצטריך לאשמועין דהוי גזל, דס"ד כיון דלא נתעכבו בידו לא כיוון לזכות אלא להפילם וא"כ לא קנה, קמ"ל דאין זה אומדנא שלא כיוון לזכות אלא אמרינן דאף שלא נתעכבו בידו כיוון לזכות בהם, וכשירד מן האילן יטלם.

הרשב"א והר"ן כגיטין ס"ל דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו. ובגמ' דב"ק יש לפרש דקונה בקנין הגבהה, דשם גם להמהרי"ט אין קונה שלא מדעתו. ועוד גם כליו דהוו כחצרו אין קונה לו

לתוס' שם, וע"כ משום דכשאינן כוונתו לקנותו ש"מ דאינו חפץ בו. ולהכי אין חצרו קונה לו שלא מדעתו, וכן אין ידו קונה לו שלא מדעתו להמהרי"ט.

(כה) ומיהו עיין בחי' הרשב"א שם בגיטין (ס"א.) שכתב וז"ל, אם נטל ונתן ביד הר"ז גזל גמור, ולא נטל ונתן ביד במתכוין לזכות בהן קאמר, דא"כ מאי למימרא, אלא במלקט ביד כדרכה קאמר ואעפ"כ זכה ויש בה משום גזל גמור עכ"ל. וכ"כ בר"ן על הרי"ף וז"ל, אם נטל ונתן ביד הר"ז גזל גמור, פי' אע"פ שלא נתכוין לזכות דאי לא, מאי קמ"ל פשיטא עכ"ל. ומה שהביא המשל"מ מתוס' דב"ק וכ"כ שם הרא"ש, נלענ"ד דה"ל להרשב"א והר"ן דיפרשו גמ' דב"ק בקנין הגבהה ולא בקנין יד וכת' א' שבתוס' שם. ובקנין הגבהה לא מהני להמהרי"ט שלא מדעתו וכמו דלא מהני להמהרי"ט עודר בנכסי הגר דהיינו בחזקה, וכן לא מהני להמהרי"ט ידו שלא מדעתו בקנין הגבהה, וכמש"כ הקצה"ח בס"י רס"ח ס"ג, דכשקונה בקנין הגבהה הרי אינו קונה או בדין יד, דשם אינו קונה בידו בתורת חצר. ועוד נלענ"ד דבתוס' דב"ק כתבו עוד פירוש בדהוי הגלל בכליו וקני ל' כליו. והרי חצר לכו"ע קונה שלא מדעתו, וכליו קונים לו מדין חצר. ואלא י"ל דכשלא נתכוין לזכות בה, א"כ אין רוצה בה כלל, וכדבר שאין רוצה אין חצרו קונה לו שלא מדעתו, וא"כ להמהרי"ט דגם ידו אין קונה לו בזה שלא מדעתו. (וגם לתוס' דב"ב (נ"ד.) נמי א"ש כיון דהוא בכליו שבידו ובידו, ואין מתכוין לקנות).

בנ"ד שיקנה לו ידו שלא מדעתו מהני גם לתוס' דב"ב (נ"ד.) כשאין יודע דצריך קנין לקנות המצות.

(כו) והנה גם לתוס' בב"ב (נ"ד.) ס"ל דידו קונה לו כחצירו שלא מדעתו, ואלא כשיודע שהחפץ בחצרו ומ"מ לא נתכוין לקנות אין קונה לו חצרו, וה"ה בידו. וא"כ בנ"ד בקנין מצה שיהא לכם, כשאינו יודע דצריכין קנין כדי שיהא לכם, א"כ גם לתוס' יהני לקנות ע"י ידו שלא מדעתו, דהרי סברת תוס' שם היא דכיון דיודע שהחפץ בחצירו ואין מתכוין לקנות הר"ז מגרע. אבל בנ"ד שאין יודע הדין דצריך לקנותו אין זה שייך, ושפיר קונה לו ידו שלא מדעתו.

דעת המהרי"ט להלכה דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכן דעת הרשב"א והר"ן, והש"ך כתב דכן דעת הרמב"ם. ולשיטה זו גם אס"ל דכשיש דעת מקנה מ"מ צריכים דעת קונה, מ"מ קונה כאן בידו שלא מדעתו, וכנ"ל, ברם גם בלי צירוף זה, כשיש דעת מקנה סגי וכנ"ל.

כו) והנה דעת המהרי"ט כן להלכה דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכמש"כ בחקרי לב חו"מ סי' ק"ה. והרי כן דעת הרשב"א והר"ן כנ"ל. והש"ך כתב בחו"מ סי' ער"ה סק"ג שדעת הרמב"ם דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו כחצר. והנה בנ"ד לגבי מצה ומרור דבעינן שיהא לכם וכתבנו דלהלכה כשיש דעת אחרת מקנה אותו אף כדליכא דעת קונה לקנות, וקונים האורחים ובני בית כשיש דעת בעה"ב להקנותם להם, וקונים ע"י קנין יד או הגבהה בפיהם או בידם יש עוד צירוף שיטת המהרי"ט דידו קונה לו שלא מדעתו, ומהני גם לשיטת תוס' דב"ב (נ"ד.) מיהו להלכה גם בלי צירוף זה מהני כשיש דעת אחרת מקנה אותו אף דליכא דעת קונה, וכמבואר לעיל מדעות הרבה פוסקים ראשונים ואחרונים. והכל כנ"ל.

הגר"א סבר דכשאוכלין מצה שמורה בשאר ימי הפסח מקיימין מצוה דאורייתא, ומצאתי שכן כתב הבעל המאור. והביאו הפרי חדש ועיין ח"ס ושדי חמד.

כח) בענין אכילת מצה, עיין במעשה רב בהלכות שפסק הגר"א, בהלכות פסח אות קפ"ה, שכתב דכתיב שבעת ימים תאכל מצות, כל שבעה מצוה ואינו קורא לה רשות אלא לגבי לילה הראשונה שהיא חובה. ומצוה לגבי חובה רשות קרי לה, אעפ"כ מצוה דאורייתא היא. ע"ש. ומצאתי שכן דעת הבעל המאור בסוף מסכת פסחים. וז"ל, ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכין עלי' כל ז' כמו שמברכים על הסוכה כל ז' דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפרק הישן. ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה ויהיה ניוון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה, והיינו דאמרינן בשבת בפרק רבי אליעזר מצה וכל מכשיריה דוחין את

השבת דברי רבי אליעזר מנא לי' לר"א הא אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים. זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז', ואין מברכין על מצה כל שבעה. וטעם נכון הוא. עכ"ל. והובא בפרי חדש סי' תע"ב סק"ו. ומבואר דסבר הבעל המאור דבכל שבעת ימים מצוה לאכול מצה, דהא הקשה דאמאי אין מברכין עלי' וכן"ל. ופשיטא שהמצה צריכה להיות "שמורה" ו"לכם" כדי לקיים מצות אכילת מצה בשאר ימי הפסח לבד לילה הראשונה. ועין ת' ח"ס יו"ד קצ"א ושרי חמד חמץ ומצה סי' י"ד אות י'.

סימן ב'

**מי שעבר ומכר חמצו לנכרי בערב פסח אחר חצות,
מה דינו.**

א) בשו"ת נודע ביהודה תניינא או"ח סי' ס"ג כתב במי שעבר ומכר חמצו לגוי בערב"פ אחר חצות דכיון דאסור אז החמץ בהנאה, להכי לא מהני אז המכר שבקנין כסף, דהיינו שנתן הגוי הכסף לישראל בעד החמץ, כיון דאין החמץ אז של ישראל כדי שיוכל להקנותו להגוי. אבל משכית הגוי בהחמץ מהני משום דקונהו מן ההפקר. דאף למ"ד דגוי מישראל אין קונה מטלטלין ע"י משיכה, הר"ז רק במכר, אבל בקונה מן ההפקר שפיר מהני שם משיכה, ואף שעשאו התורה כאילו הוא ברשותו היינו לענין חיבו דבל יראה שבעליו הראשונים עוברים בבל יראה, אבל עכ"פ לכל דיני ממון הוא הפקר ואפקעתא דמלכא הוא שהתורה אסרתו בהנאה ועשאתו הפקר. וקנה הגוי החמץ, ותו אין הבעלים עוברים מכאן ולהבא לא בתשבייתו, ולא על בל יראה שחל בליל פסח. ואף דחמץ אסור בהנאה, הר"ז רק לישראל, אבל להגוי הר"ז מותר בהנאה, ויכול לזכות בו מן ההפקר.

כתב הנודב"י דבכה"ג לא עבר הישראל על בל יראה, דזה חל בליל פסח, ועל תשבייתו דעבר אחר חצות לא קנסו חז"ל לאסורו אחה"פ ועוד כתב דגם אם עבר ומכרו לגוי בפסח נמי מותר אחה"פ.

(ב) וכיון דכן, הרי לא עבר הישראל על כל יראה, כיון דזה חל בלילה, ומה דעבר על תשביתו קודם שזכה בו הנכרי, סבור הנוביי דקנס חכמים על חמץ שעבר עליו הפסח, היינו רק כשעבר הישראל על כל יראה, ולא על מה דעבר רק על תשביתו. ולכן מותר לישראל לקנות חמץ זה אחר הפסח מן הנכרי, ועוד כתב שם הנוביי דגם אם עבר הישראל על כל ירה כגון שקנה הגוי החמץ בפסח, מ"מ כיון שכבר זכה בו הנכרי לא חל עליו קנס חכמים אחר הפסח. ומיהו זה דוקא כשקנה הגוי את החמץ בקנין משיכה, אבל לא כשקנה הגוי בקנין כסף כנ"ל, כיון שאין החמץ של הישראל כדי שיוכל להקנותו בקנין כסף.

וכתב הנוביי דרך במשיכה קנה גוי את החמץ, דהוי קונה מן ההפקר, אבל בקנין כסף ואגב דבעינן שם דעת הקמנה לא מהני כיון דאין ישראל המוכר כיון דאסרו לו בהנאה, והגוי אנו קונה בקנין חצר אם אינו עומד בצדו.

(ג) וכתב עוד שם הנוביי דגם בקנין אגב אין הגוי קונה החמץ, דאגב מהני רק במכר ובמתנה שיש דעת אחרת מקנה אותה, ולא בקונה מן ההפקר. וגם בקנין חצר אין הגוי קונה את החמץ דחצר מטעם שליחות לא מהני בגוי, כיון דאין שליחות לעכו"ם, ובחצר מטעם יד לא קנה רק כשעומד בצדו. (והרי גם קנין חליפין לא מהני בזה, כיון דליכא שם דעת האחרת מקנה אותו) וכל זה כשמכר כדיעבד להנכרי אחר חצות, אבל אם זכר שלא מכר חמצו, אחר חצות ולא מכרו להגוי, הר"ז חייב או בתשביתו.

במקו"ח כתב שדעת החק יעקב דעל תשביתו ליכא קסא דחמץ שעבעה"פ, וכן דעת השאגת ארי', ומהרי"ט אלגזי, וברית אברהם, ונטע שעשועים, וחיי אדם, ונאות דשא, וראשית בכירים ואבן יקרה, ובית שלמה, דעל תשביתו ליכא קנסא דחמץ שעבר עליו הפסח.

(ד) והנה גם במקור חיים סי' תל"ה בחידושים סק"א כתב בדעת החק יעקב דבר נמי דכשעבר על תשביתו ליכא קנס דחמץ שעבר עליו הפסח, וכן כתב השאג"א סי' ע"ט דליכא קנס דחמץ שעבר עליו

הפסח כשעוברין רק על תשבייתו. וכן דעת הברית אברהם או"ח סי' כט, ובנסע שעשועים או"ח סי' ז', והחיי אדם בנשמת אדם הל' מכירת חמץ שאלה א'. ובשדי חמד מערכת חמץ ומצה סי' ה' אות י'. כתב שכן דעת הראשית ביכורים סי' ה', ושכבית שלמה או"ח סי' ס"ד כתב שהסכימו הנודע בידוה ושג"א וכמה גדולים ס"ל דכל שלא עבר על כל יראה לא קניס רבי שמעון, ומותר אחר הפסח. עוד הביא שם בשדי חמד מנאות דשא סי' ט"ל שגם המהריט"א בספר קהלת יעקב בתוס' דרבנן סי' לק"ט, ובאבן יקרה סי' כא ס"ל דבעבר רק על תשבייתו ליכא קנס דחמץ שעבעה"פ, וסיים שאף דבפרי מגדים ריש סי' תמ"ג סובר דגם משום עשה דתשבייתו קנסו, מ"מ כיון שדעת השג"א ונודע ביהודה אינו כן עכ"פ ספק דרבנן לקולא.

כתב הפרי מגדים דגם בבר על תשבייתו יש קנס דחמץ שעבעה"פ. ודאם עבר ומכר החמץ בפסח לגוי, הרי הגוי קונהו אף בקנין דצריכיין דעת מקנה. דאסה"נ הוי לכם, וכשקנה הגוי החמץ בפסח אין הישראל עובר מכאן ולהבא על ב"י, ואחה"פ א"צ הישראל לקנותו ממנו לבערו.

ה) והנה משי"כ הפר"מ בסי' תמ"ג סק"א באשל אברהם, הרי ז"ל, ומ"מ אם עבר בעשה ג"כ קניס רבי שמעון, נפ"מ בגר שמת ערב פסח קודם לילה ונכסיו הפקר, לאחר הפסח החמץ שלו אסור עכ"ל. ואח"כ שם בסי' תמ"ג סק"ו כתב הפר"מ ז"ל, והוי יודע דמשמע דאם עבר ומכר חמץ בפסח לעכו"ם, ממכירה ואילך אין עובר על כל יראה, דקנה הנכרי אע"פ שאיסורי הנאה, מ"מ בשיש ידים זוכה קונה ומקנה שפיר הוי מכירה, ועח"מ ר"ו ור"ח כדמוכח מ"יין נסך במשך תחילה, ובחידושי הרשב"א סוכה ל"ה לכם כלולב דאיסורי הנאה מ"מ לכם קרינא ב"י יע"ש, ודוקא ביטול והוצאה מרשותו לאחר איסורו לא מהני מ"מ הכא כשיש ידים זוכות שפיר מכאן ואילך לא עבר על כל יראה, ואין צריך לילך לעכו"ם וליקח לבערו עכ"ל.

דעת הנודע ביהודה דאם עבר הישראל ומכר החמץ להגוי בפסח דאז אין החמץ אסור לישראל אחר הפסח. ולהפרי מגדים בכח"ג, מן המכר ולהלן אין עובר הישראל על כל יראה, אבל אחה"פ אסור הוא לישראל רק א"צ ליקחו מן הנכרי ולבערו.

(ו) והנה לעיל הבאתי מש"כ הנוב"י דגם אם עבר הישראל על כל יראה כגון שקנה הגוי החמץ בפסח מ"מ כיון שכבר זכה בו הנכרי לא חל עליו קנס חכמים אחר הפסח, וטעמו ביאר עוד הנודב"י בקמא או"ח סי' כ' דבפסח הרי אסור בהנאה, מה"ת, ולא שייך אז קנס חכמים על החמץ, דזה שייך רק אם החמץ של ישראל, אבל כשהחמץ אז של עכו"ם שקנאו בפסח הרי על העכו"ם לא שייך קנס. והפר"מ סובר דגם אז יש הקנס, ואלא דאין חייב הישראל לילך לעוכ"ם וליקחו ממנו ולבערו, וכנ"ל.

מש"כ הפר"מ דבאיסור הנאה יש קונה וגם מקנה, חלקו עליו הברית אברהם ונטע שעשועים וס"ל דבאיסה"נ ליכא מקנה. והפר"מ סבר דכיון שהרשב"א והמחבר ובמג"א ס"ל דבאיסה"נ הוי לכם, לכן מה דעוברא על חמץ דאסבה"נ וחשוב שלו, לאו חידוש הוא.

(ז) ומש"כ הפר"מ דאם עבר ומכר חמץ בפסח לעוכ"ם דקונה הנרי אע"פ שאסור בהנאה דיש ידים זוכות קונה ומקנה כו' דהיינו דאף דאסור בהנאה מ"מ יש שם קונה ומקנה, חלקו עליו בברית אברהם ובנטע שעשועים, דנהי דקנין מהני באיסור הנאה גם בישראל אבל הקנאה מצד המקנה לא מהני, (וכמש"כ בנודע ביהודה הנ"ל) ונלענ"ד שהפר"מ יסודו מדברי הרשב"א שהביא מה שכתב בסוכה ל"ה דלולב דאסה"נ מקרי "לכם". ופירש הפר"מ שיטתו בסי' תרמ"ט באשל אברהם סק"כ דכיון דאיסור הנאה הוי לכם בלולב יצא לנו הדין דחמץ בפסח של כלאי הכרם ועכו"ם מחויב לבערו אע"פ דאסור בהנאה כיון דהוי לכם, ומה דאמר רבי אלעזר דחמץ אינו ברשותו אלא עשאו הכ' כברשותו, י"ל דלאו חידושא הוא דעובר, אלא ר"ל דמצינו בתורה כן דעוברים על איסור הנאה כיון דהוי שפיר שלך. וכדעת הרשב"א דאסה"נ הוי לכם כן דעת המחבר והמג"א.

וסבר הפר"מ דמשו"ה גם כשהחמץ אסור נמי משום כלאי הכרם או ע"ז, עובר עליו על כל יראה, דכל איסור הנאה הוי שלו מדינא, ושפיר איכא בהו קונה וגם מקנה.

(ח) ופי' דברי הפר"מ הוא, דאי הו"ס'ל דבחמץ לא הי' לו לעבור על כל יראה כיון דאסבה"נ, ואלא עובר משום חידוש דעשאו הכתוב כברשותו לעבור עליו כאילו אין זה דעשאו כברשותו, להכי אינו עובר התם משום כל יראה, כיון דלא הוי שלו משום איסור הנאה דכלאי הכרם או דעכו"ם, אבל השתא שלהרשב"א והמחבר ומג"א ליכא חידוש בזה שעובר על כל יראה בחמץ שאסב"נ, כיון דהוי שפיר לכם גם בלולב, איכ"גם כשאסור בהנאה משום כלאי הכרם נמי הוי שפיר שלו, ולהכי עובר התם על החמץ שאסור נמי משום כלאי הכרם. וכיון דסבר הפר"מ דלהרשב"א והמחבר ומג"א הו"א איסור הנאה שפיר לסכושלהכי הוא עובר מדינא על חמץ של כלאי הכרם מפני סובר הפר"מ דמהני באיסורי הנאה מקנה וקונה כמו בדבר דהוי היתר הנאה.

אאמו"ר הגאון האמיתי צדיק חסיד ועניו זצוקללה"ה הביא בספרו ראי' מהרשב"א בספר הבתים דסבר דבחמץ עובר עליו רק משום חדוש. וכן סברי הרמב"ן והרע"ב. ומיהו חידושי הרשב"א סוכה הוי מהריטב"א ולא מהרשב"א.

(ט) אבל עיין בספרי זכרון בצלאל ח"ב סי' ל' שהבאתי מאאמו"ר הגאון האמיתי צדיק חסיד ועניו זצוקללה"ה שבספרו אמרי כהן על פסחים כתב שמהרשב"א בספר הבתים מבואר שעוברים על חמץ גם כשאניו שלו כלל משום האסה"נ, שהכתבו עשאו ברשותו לעבור עליו, וכתבתי (שם) שדעת הרמב"ן והרע"ב במשניות שעובר בחמץ בפסח רק משום שהכתוב עשאו ברשותו לעבור עליו ולא משום דהוי שלו ע"ש, ומיהו ח"י הרשב"א סוכה הוי מהריטב"א ולא מהרשב"א.

הריטב"א בחי' לפסחים כתב בשם רבו דאע"ג דאין זכי' באיסור הנאה לדין ממון, מ"מ יש בהן זכי' להוסיף בהן איסור, ולפיכך ישראל שקנה חמץ מגוי עובר עליו.

(י) והבאתי שם מש"כ בחי' הריטב"א על פסחים בשם רבו שנדפס לפינ איזה שנים, ולא היו לפני הפרי מגדים, וז"ל, ע"ב; ב' דברים אינן ברשותו של אדם כו', כתב הרי"ט (הריטב"א) בשם רבו הרא"ה ז"ל ואע"ג דאין זכייה באיסורי הנאה לדין ממון, יש בהם זכייה להוסיף

בהן איסור, ולפיכך דורון של חמץ ששלח גו לישראל בפסח אסור לאחר הפסח וכדאשכחן שזוכה ישראל כבע"ז לענין שאין לה בטילה עולמית כדאיתא בכמה דוכתי וזה בררו ע"כ עכ"ל.

ומשמע דנתכוין לסברת הנודע ביהודה באו"ח קמא סי' י"ט דאף דלא מהני קנין באסה"נ, מ"מ בקונה חמץ בפסח מהגוי עובר עליו להרמב"ם כיון דאוקי רחמנא החמץ ברשותו לעבור עליו. ונתכוין הנודב"י לדעת הריטב"א בשם רבו.

(יא) הרי שכתב הריטב"א בשם רבו הרא"ה דאין זכיי' באיסורי הנאה לדין ממון, אבל יש בהן זכיי' להוסיף בהן איסור, ושלפיכך חמץ שקנה הישראל מהגוי בפסח דאסור לאחר הפסח, פי' דלגבי לעבור על כל יראה מהני הקנין בהחמץ בפסח. ומשמע דנתכוין להסבירא שכתב הנודע ביהודה בקמא סי' י"ט, דאף דלא מהני קנין באיור הנאה, אבל בחמץ דעובר על כל יראה בחמץ אף דאינו שלו ואלא עשאו הכתוב כשלו כדי לעבור עליו, ולהכי סבר הרמב"ם דישאל שקנה חמץ בפסח דעובר כיון דלעבור עליו אוקי רחמנא ברשותו, ונתכוין הנודב"י לדעת הריטב"א בשם רבו.

ומש"כ בהריטב"א דוהי כדאשכחן שזוכה הישראל בע"ז לענין שאין לה בטילה עולמית, משמע דנתכוין למש"כ בעונג יו"ט דמדע"ז טופס דמיו ע"כ דמהני קנין לישראל בע"ז כדי שלא תהא בטילה עולמית, ונתכוין העונג יו"ט לדעת הריטב"א בשם רבו.

(יב) ומש"כ דהוי כדאשכחן שזוכה ישראל בע"ז לענין שאין לה בטילה עולמית כו' משמע שהוא כמש"כ בעונג יו"ט, או"ח סי' כ"ד דמדע"ז תופס דמיו ע"כ דמהני בו קנין, דבשאר איסורי הנאה מה שמקבל חליפי האסה"נ נחשב למתנה כיון דלגבי הנותנו הלא לא נתן כלום דהרי אין לו שוויות כלל, ומדנחשב בע"ז מה שמקבל, חליפי הע"ז, וחל עליו איסור ע"ז על החליפין ע"כ שחשבו התורה לממון הנותן ומהני הקנין להישראל ושלחכי זוכה ישראל בע"ז לקנותה לענין שאין לה בטילה עולמית, אף דבעלמא לא מהני קנין באיסור הנאה.

ע"ש בזכרון בצלאל ח"ב. ונתכוין העונג יו"ט לדעת הריטב"א בשם רבו.

הרי שהיטב"א בשם רבו סובר דלא מהני קנין בעלמא באיסור הנאה, ואף דסבר בלולב כאסה"נ דהוי לכם. ומה דאמרו בפסחים דבחמץ אוקי רחמנא ברשותו לעבור עלי השבתי בזכרון בצלאל ח"ב: הריטב"א בשם רבו כ' בקידושין דבאסה"נ לית בהו דין ממון.

(ג) ועכ"פ ראינו שהריטב"א בשם רבו סבר דלא מהני קנין לישראל בעלמא באיסור הנאה. ואף דסבר בלולב דאיסור הנאה מקרי לכם, ועל הקושיא דאם הוי איסור הנאה לכם אמאי אמרו בפסחים דיאנו שלו ולא דאוקי רחמנא ברשותו לעבור עליו, ע"ש בזכרון בצלאל מה שישבתי בזה. והנה עיין בחי' הריטב"א קידושין (נ"ו): דעל הא דתנן התם דהמקדש בערלה ובכלאי הכרם דאינה מקודשת משום דאיסורי הנאה נינהו, וקשה דהרי ערלה וכלאי הכרם מן הנשרפין ואפרן מותר והוי דבר של ממון, וכתב הריטב"א וז"ל דמורי נר"ו תירץ דאפילו יש באפרן שוה פרוטה, כיון דהשתא לית בהו דין ממון אינה מקודשת, דכי שריף להו לבערינהו לאו ידי' נינהו וכל הקודם זכה באפרן עכ"ל.

וקשה מזה עמש"כ הריטב"א דלולב דאסה"נ מקרי לכם, ובנטע שעושים חירץ דאע"פ דאסבה"נ ואין ישראל בעליו ויכול אחר ליטלו בע"כ מ"מ כל זמן שאין אחר נטלו הוא כשלו וקרינן ב' לכם.

(ד) והקשיתי בספרי משמרת הכהנים ח"ב על מסכת קידושין בסי' ק"א דלפ"ז איסור הנאה לא הוי שלו כל לרבו של הריטב"א, שהביאו הריטב"א, קשה דהרי כתב הריטב"א בסוכה דאיסור הנאה הוי לכם בלולב אף כשהוא אסור בהנאה, וכתבתי דאולי מש"כ בריטב"א בקידושין, בשם רבו כתבו, אבל הריטב"א בעצמו לא סבר כן ע"ש ברם לא משמע כן כלל. ומצאתי בנטע שעושים או"ח סי' ז' שהביא דברי הריטב"א בשם רבו הנ"ל וכתב דסבר הריטב"א דאע"ג דאסור

בהנאה ואין ישראל בעליו ויכול אחר יכול ליטלו בע"כ מ"מ כל זמן שאין אחר נטלו הוא כשלו וקרין ב' לכם. ע"ש.

הנודע ביהודה כתב דאיסור הנאה הוי הפקר, וקשה עלה מקידושין דאמרו שם דאם גר יורש אביו עכו"ם מה"ת דאז יורש יין נסך, וקשה דאם הפקר הוא אסה"נ כמש"כ הנוב"י, א"כ איך יורש יין נסך.

טו) והנה הנודע ביהודה כתב בקמא או"ח סי' י"ט דחמ כשבא זמן איסורו נעשה הפקר גמור מצד אפקעתא דמלכא, ושם בסי' כ' ובתניינא או"ח סי' ס"ג כתב דבאיסור הנאה הוי הפקר, משמע דסבר הנוב"י דבאיסור הנאה הוי הפקר ממש, ויש להקשות עליו מקידושין (י"ז). דגר ועכו"ם שירשו את אביהם עכו"ם, דגר יכול לומר לעכו"ם טול אתה יין נסך ואני פירות, ומדייק מינה בגמ' דאי גר יורש אביו מדאורייתא כי שקיל חליפי איסור הנאה שקיל ע"ש, והשתא אי נימא דאיסור הנאה הוה הפקר ממש א"כ קשה הלא הגר אינו יורש האיסור הנאה כלל כיון דהוה הפקר, אלא ודאי דאיסור הנאה מקרי שלו, ולכן אם גר יורש אביו עכו"ם מדאורייתא גם איסור הנאה יורש. כן הקשיתי שם במשמרת הכהנים על הריטב"א אס"ל דאיסור הנאה הוי הפקר, אבל אחר דמבואר שלהריטב"א הוי לולב דאיסור הנאה לכם, תו לא קשה על הריטב"א, אבל על הנודע ביהודה שכתב בהדיא דאיסור הנאה הוי הפקר גמור, קשה מגמ' דקידושין (י"ז): כנ"ל. ע"ש עוד בסי' ק"א וק"ב בענין איסור הנאה ולכלם וביאוש בחמץ קודם זמן איסורו וביטול חמץ ע"ש.

הנודע ביהודה פסק דאין קונה אגב בהפקר, וכן ספק הנתיבות המשפט. ובקצה"ח פסק דמהני אגב בצבורין בהפקר וכן פסק בבאר יצחק. והובא בפתחי תשובה דעתו. ובשדי חמד הביא דכן דעת הרמ"ץ. ובספרי משמרת הכהנים ח"ב כתבתי לענ"ד להצדיק דברי הקצה"ח.

טז) ומש"כ הנוב"י דבקנין אגב אין הגוי קונה החמץ אחר שנאסר בהנאה ער"פ אחר חצות כיון דהוי קונה מהפקר, עיין בקצה"ח סי' רע"ה דסבר דגם בהפקר מהני קנין אגב בצבורין החמץ על הקרקע,

ועיין בבאר יצחק או"ח סי' ד' שהכריע כקצה"ח דמהני אגב בהפקר, ולא כהנתיבות שחלק עלו, וסיים שהלכה כקצה"ח דמהני אגב בהפקר בציבורין המטלטלין על הקרקע, וכתב דאך יש לעיין להך ידעה דס"ל בחו"מ סי' ר"ב דבעי לומר קני אגב קרקע גם בציבורין א"כ בהפקר ליכא אמירה, אמנם ראיית הקצה"ח דאגב מהני בהפקר הוא מרש"י דב"ק (ק"י"ח) דאיירי בגזילה ושם לא שייך אמירת הנגזל, וע"כ דדוקא להוצא מרשות אחר בעי אמירה אבל בהפקר דליכא בעלים קונה באגב בלא אמירה, ועכ"פ זה ברור דלהמחבר דסבר דבציבורין לא בעינן לומר קני ודאי דקנה מהפקר. ע"ש. אבל משמע דמן הדין סבר דגם הרמ"א דסבר דבעינן לומר קני גם בציבורין, מ"מ מהני בהפקר וכסברה שכתב.

יז) ועיין בפתחי תשובה שם סי' רע"ה סק"א שהביא דעת הנתיבות דחולק שם על הקצה"ח, וגם דעת הנודע ביהודה שכתב דאגב לא מהני בהפקר, וסיים בפתחי תשובה דעיין בתשובת באר יצחק סי' ד' שהאריך בזה להכריע כדברי הקצות החושן, דמהני אגב בהפקר בציבורין. ועיין בשדי חמד בקונטרס הכללים מערכת האלף, אות ק"ז שהביא דעת הקצה"ח והנתיבות בזה, וכתב דעיין בשו"ת רמ"ץ או"ח סי' כ"ד אות י"ד דנראה דמסכים לדעת הקצה"ח דמהני אגב בהפקר ע"ש. ועיין בספרי משמרת הכהנים ח"ב סי' ס"ה מה שכתבתי שם לענ"ד להצדיק דעת הקצות החושן בזה. ע"ש.

הנודע ביהודה כתב דחצר דעכו"ם אין קונה מטעם שליחות, ומטעם יד קונה רק בעומד בצדו. והקצה"ח כתב דעכו"ם קונה בחצירו מטעם שליחות, ולהכי קונה גם באין עומד בצדו.

יח) ומש"כ הנודע ביהודה דבקנין חצר לא קנה בעכו"ם משום דאם מטעם שליחות הרי אין שליחות לעכו"ם, ובחצר מטעם יד לא קנה רק כשעומד בצדו וכנ"ל הנה דבר זה תלוי במחלוקת הפוסקים, דקצה"ח כתב בסי' קצ"ד סק"ג דחצר דעכו"ם קני מטעם שליחות, ואף דאין שליות לעוכ"ם, דמצד החצר אין חילוק בין חצר דירשאל לחצר דעכו"ם, דחצר אע"פ שין בו משום בן ברית אלומי אלמי' רחמנא כשליח ע"ש וא"כ כיון דגם לעכו"ם קונה לו החצר מטעם שליחותו

(דמצד המשלח א"צ להיות בן ברית) להכי קונה לעכו"ם חצירו גם באין עומד בצדו ע"ש.

במק"ה ובהנתיבות המשפט כתב שהעיקר כרוב הפוסקים ולהר"ן דחצר המשתמרת קונה מטע יד גם כשאין עומד בצדו וקונה גם בעכו"ם מטעם יד וגם כשאין עומד בצדו.

יט) והנתיבות כתב בספרו מקור חיים ב"י תמ"ח סק"ה דחצר המשתמרת קונה במציאה מטעם יד וכשיטת הר"ן בב"מ במשנה דראה אותן רצין שכבת דהא דחצר המשתמרת קונה במציאה ע"כ לאו מטעם שליחות, דהא המגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו רק מטעם מיגו, ובחצר לא שייך מיגו כו' וע"כ חצר המשתמרת בדבר שהוא זכות לו מניחו בחצר המשתמרת ומטעם יד הוא ודהוי ידא אריכתא, ולהכי גם עכו"ם קני בחצירו וגם כשאין עומד בצדו. וכ"כ בנתיבות המשפט בפתיחה לחו"מ סי' ר' שהעיקר כרוב הפוסקים ולהר"ן בחצר המשתמרת בדבר שהוא זכות לו מטעם יד הוא כיון דכל דבר שהוא זכות לו בחצירו המשתמר הוא נותן וכידו אריכתא דמי ולדיד' קונה בעכו"ם אפילו בחצר המשתמרת ואינו עומד בצדו כיון דטעם יד הוא ועוכ"ם אית לי' יד ע"ש. ועין בשרי חמד קונטרס הכללים מערכת ח' כלל ל"ח" שהביא דעת הפוסקים בזה.

הנודע ביהודה כתב דאם מכר הישראל חמצו לגוי אחר זמן איסורו דחל המכר כשקנאו במשיכה, וכן אם מכרו לגוי בפסח תו אין עובר הישראל על כל יראה, הנה המקו, ח והח"ס חלקו וס"ל דלא מהני המכר כלל כיון דאוקי רחמנא ברשותו לעבור עליו.

כ) והנה מש"כ הנודע ביהודה שכשמכר חמצו לגוי אחר חצות, או גם בפסח דקנהו הגוי, דאחר הפסח ליכא קנסא של חמץ שעבר עליו הפסח כיון דאז הוי של העכו"ם אח הפסח, ועל עכו"ם ליכא קנסא, וכנ"ל, הנה במקור חיים סי' ת"מ סבר דכמו דעובר ישראל על חמץ שלו בבל יבאה אף דאסה"נ אינו שלו ואלא התורה אוקמי' ברשותו לעבור עליו, כן גם אם מכר החמץ להגוי אחר זמן איסורו לא הועיל המכר לגוי ואלא שהתורה אוקמי' עדיין ברשותו לעבור עליו, וכ"כ

בת' ח"ס או"ח סי' קי"ד דאע"פ שקנאו הגוי בקנין גמור את החמץ מ"מ עור עליו הישראל על כל יראה גם בהיותו ברשות הגוי, וכמו בכל חמץ אף דאסור בהנאה ואינו שלו מ"מ התורה אוקמי' ברשותו לעבור עליו ע"ש.

אבל הפרי מגדים וברית אברהם ונטע שעשועים ס"ל כהנודע ביהודה דחל המכר ותו אין הישראל עובר על כל יראה, דרק על חמץ שלא מכר אוקי רחמנא ברשותו לעבור עליו, ולא על חמץ שמכר לגוי ובבית שלמה כתב דכיון דכל גדולי אחרונים כתבו להקל באם זכה העכו"ם ע"פ דין בהחמץ אף שנמכר אחר שש, ודאי יש לסמוך עליהם, בפרט באיסור דרבנן (פי' בדין קנס דרבנן על חמץ שעבר עליו הפסח).

(כ) אבל הנודע ביהודה סבר דמה שמכר לגוי, על זה לא אוקי רחמנא החמץ ברשותו לעבור עליו בכל יראה. וכן סבר הפרי מגדים הנ"ל דאחר המכירה תו אין עובר הישראל על כל יראה מכאן ולהבא. וכן סבר בברית אברהם סי' כ"ו באו"ח, שכבת וז"ל דמה שהוא ברשות אחר לא אוקמוהו ברשותו לענין כל יראה עכ"ל. וכתב שזה מש"כ הצ"ח, ודבריו נכונים ע"ש. וכן סבר בנטע שעשועים או"ח סי' ז' ע"ש. ובבית שלמה או"ח סי' ס"ד כתב וז"ל, והנה המקור חיים בסוף ז' ת, מ כתב להחמיר אף שמשך הנכרי החמץ לביתו אחר שש מטעם יכבר אוקמי' רחמנא ברשותו בע"כ דידיו לעבור על כל יראה, וכן בת' בית אפרים או"ח סי' ל"ד הביא ת' פני יהושע כת"י שמסתפק אם מועיל, אבל כיון שכל גדולי האחרונים בתשובותיהם כתבו להקל באם זכה העכו"ם ע"פ הדין בהחמץ אף שנמכר אחר שש ודאי שיש לסמוך עליהם בפרט באיסור דרבנן ע"ש. ועיין בשדי חמד מערכת חמץ ומצה סי' ח' א', ובסי' ה' אות ל"ב ע"ש.

בחזו"א כתב דמסברא אין לחלק בין עשה דחשביתו לל"ת דכל יראה לגבי קנסא דחמץ שעבעה"פ ברם בקנסא דרבנן יש לסמוך על הפוסקים כר"ש דחמץ אחר שש מותר בהנאה, ושלכתי במה ער"פ אחר חצות, אין לאסור החמץ מקנסא זו.

כא) בחזו"א הל' פסח סי' קי"ח סק"ג כתב וז"ל, ויש להסתפק במת אחר חצות ועבר על עשה דתשביתו אם יש בזה קנסא. ובסברא אין לחלק בין איסור עשה לאיסור לאו, ואמנם לרבי שמעון אינו עובר בעשה, דכל חצי היום זמנו הוא לקיים מצות תשביתו כמבואר בתוס' (כ"ח:), א"כ לא שייך קנסא. ואמנם לדעת הר"מ והרא"ש דפסקו בלפני זמנו כרבי יהודה איכא עשה בכל רגע. אמנם לענין קנסא דרבנן יש לסמוך על הפוסקים כרבי שמעון לפני זמנו. ואמנם לרבי שמעון קנו יורשים וחייבים לבער, והם חייבים לנהוג איסור הנאה דעת הפוסקים המחמירים. עכ"ל.

ומיהו בשאג"א כתב דמדאמר רבא דקנסו אחה"פ כשעבר על כל יראה אין ללמוד מזה לאסור כשעבר על עשה דתשביתו דקיל. וכן דעת כל הפוסקים שהבאתי לעיל דלא קנסו כשעבר על תשביתו.

כב) הנה כתב בחזון איש דמסברא אין לחלק בין איסור דתשביתו לאיסור לאו דבל יראה, ור"ל דכיון דקנסו חז"ל לאסור חמץ שעבר עליו הפסח משום כל יראה, הוא הדין דגם כשעבר על עשה דתשביתו נמי אסור אחר הפסח משום קנס זו. ומיהו בשאג"א דיני חמץ סימן ע"ט כתב וז"ל, דהא אמר רבא התם (כ"ט.) קנסא קניס רבי שמעון הואיל ועבר על כל יראה ובל ימצא, משמע דואק משום כליראה ובל ימצא דחמירא קנסי, אבל לא משום עשה דהשבתה דקילא מלא תעשה כדאמר בפ"ק דיבמות (ו'). בשמעתא דעילה, בהא לא מצינו דקניס. וכל כה"ג כיון דלא מצינו בגמ' ובפוסקים להדיא אין לנו לומר כן מדעתנו וזה ברור. עכ"ל. ובודאי דכן ס"ל כל הפוסקים שהבאתי לעיל דס"ל דמי שעבר על תשביתו לא קנסו כשעבר עלה.

ברם גם להחזו"א מותר החמץ אחר הפסח כיון דבקנסא זו סמך על ר"ש, ולרבי שמעון מותר למכור החמץ אחר שש כמש"כ הרא"ש.

כג) ברם גם להחזו"א כשמכר החמץ אחר שש לנכרי אין אוסר משום קנסא דחמץ שעבר עליו הפסח, דהא דכיון דהוי דרבנן זה דקנסו

בחמץ שעבר עליו הפסח, להכי יש לסמוך על הפוסקים כרבי שמעון לפני זמנו וכו"ל. דהרי הרא"ש כתב בפ"ב דפסחים סי' ד' דלר"ש דחמץ מותר בהנאה בערב פסח, מותר להסיקו תחת תבשילו ולמוכרו לנכרי וא"צ להשביתו מן העולם. ובתוס' פסחים (כ"א:) ד"ה עבר זמנו, כתבו דלרבי יוסי הגלילי דחמץ בפסח מותר בהנאה אין צריך לשרוף החמץ ולא ירחצנו לפני כלבו או ימכרנה לנכרי ע"ש. ועיין מה שכתבתי בזה בזכרון בצלאל ח"ב סימן ל"ה.

להרא"ש מותר למכור החמץ לנכרי בערב פסח אחר שש וא"צ להשביתו, וכתבו התוס' כן לרבי יוסי הגלילי דמתיר חמץ בפסח בהנאה. וראיית החזו"א לזה. וכבר הבאנו דעת כל הפוסקים דעל תשבייתו ליכא קנסא דחמץ שעבר עליו הפסח.

כד) ועיין בחזו"א הל' פסח סי' קי"ח בד"ה ושמעינן כו' שכתב דלרבי שמעון אחר שש ולרבי יוסי הגלילי בפסח סגי בהשלכה לים בלי פירוד או ליתנן לנכרי או להפקירן וליתנן במקום הפקר, ושבא"ש פרק כ"ש סי' ד' כתב דלר"ש מוכרו לנכרי אחר שש, מבואר דביעור מן העולם הוא מדין ביעור איסורי הנאה כו', ושכן מוכח בגמ' ו' ב' דאמר דבתר איסורו לאו ברשותו קאי לבטלו, משמע דאי חמץ מותר בהנאה סגי בביטול, ואי חייב לבער מן העולם אכתי עבר על מצות תשבייתו ע"ש. ועכ"פ לר"ש במכרו לנכרי אחר שש סגי וא"צ להשביתו מן העולם (ועיין בתוס' (כ"ח:) שלר"ש אינו עובר על תשבייתו אלא בסוף היום דערב פסח. והביאו בחזו"א שם) וא"כ גם להחזו"א ליכא קנסא אחר הפסח כשמכרו לנכרי ערב פסח אחר שש. וכבר הבאנו לעיל דעת כל הפוסקים הנ"ל דס"ל שמי שמכר החמץ לנכרי אחר שש דלא נאסר אחה"פ משום חמץ שעבר עליו הפסח, גם לדין דס"ל כרבי יהודה, דחמץ בער"פ אסור בהנאה, דעל תשבייתו ליכא קנסא זו.

סימן ג'

בענין יו"ד סי' קי"ח

בסימנים דבעינן בבשר וגבינה מפני העכו"ם

א'

בענין בשר וגבינה שהפקיד ביד עכו"ם והם בחיבה אחת, ועל
החיבה חותם אחד אם מהני להחיר הגבינה כיון שיש על החיבה
חותם אחד, או אסור כיון שיש בה בשר שצריך ב' חותמות, או
הבשר וגבינה שניהם אסורים, או שניהם מותרים.

(א) בדרכי תשובה יו"ד סי' קי"ח סק"י הביא מספר נדיב לב יו"ד סי' י'
שנסתפק מה הדין כשהיה בתיבה אחת בשר או שאר דבר שצריך שתי
חותמות, ויש שם בתיבה גם גבינה או שאר דבר דסגי בחותם אחד,
והיה חתום התיבה בחותם אחד, אם מותר הגבינה או שאר דבר דסגי
בחותם אחד, ושגם הבשר מותר, דכיון דחו"ל התירו הגבינה בחותם
אחד דלא חיישינן אז לזיופא, ממילא דגם הבשר מותר, דהא לא
זייף, או דלמא כיון דלבשר צריכין שתי חותמות דחיישינן לזיוף,
ממילא דגם הגבינה יהיה אסור, דהא חיישינן שזייף לפתות התיבה
מחמת הבשר, ממילא דגם הגבינה אסורה.

בספר נדיב לב כתב ששאלה זו תלוי' בפלוגתא הפוסקים בבהמה
שחצי' נתערבה ברוב וחצי' נשארה קבוע, אם גם החצי' דקבוע
מותרת, אז הרוב שנתערב מותר והקבוע אסור, או שניהם
אסורים.

(ב) וכתב שם בספר נדיב לב ששאלה זו תלוי' בפלוגתא הפוסקים
לענין קבוע ביו"ד סי' קי", בבהמה דחצי' מותרת משום דנתערב
ברוב, וחצי' נשארה בקבוע, דאם אמרינן דכיון דחצי' מותרת משום
רוב, לכן ע"כ חצי השני מותר, או לא, וה"ל בנידון דידן תלוי
בפלוגתא ההיא כו' ע"ש. ואביא כאן השיטות בזה.

בשאלה הנ"ל בחצי' פרוש מרובא וחצי' קבוע, פסק החלקת מחוקק להתיר גם הקבוע ובפרט שהוא איסור דרבנן, ורבינו העשיל התיר גם הקבוע כיון דהוי איסור דרבנן.

ג) בתשובת הגאונים בתראי שאלה ה' שאל מהר"ם מק"ק ווילנא להגאון מהו"ר העשיל באחד ששחט ז' בהמות ואח"כ נמצא באחת שניקבו בני מעיים ונתערבו הטריפות בכרות וקדום שנולד הספק נמכר חצי של בהמה אחת בחזקת כשרות, וכתב דלדעתו פשוט דגם חצי שניי' מותרת דמאחר דחצי הנמכרת שרי מה"ת מטעם דכל דפריש מרובא קפריש, ואנו יודעים בודיא שגם חצי השניי' מבהמה זו, וא"כ איך נחלק בהמה אחת לומר שחצי מותרת וחצי' אסורה, ובפרט באיסורא דרבנן, וכ' ולדעתו פשוט כן, ושאל מרבינו העשיל דעתו הרחבה בזה. והשיב נמי להתיר הואיל והוא איסורא דרבנן. ע"ש.

הבית הלל ובעל ברכת הזבח פסקו לאסור גם חלק הפרוש, והחלק מחוקק אף שדעתו להתיר גם הקבוע, אבל כיון שהבית הלל וברכת הזבח אוסרים הכל, הסכים עמהם, וכן דעת האפי רברבי.

ד) ובבית הלל יו"ד סי' ק"י הביא שאלה זו, ושפסק בעל החלקת מחוקק להתיר והסכים עמו רבינו העשיל מקראקא, אבל רבינו שמואל קאיידנוור בעל ברכת הזבח ובעל בית הלל פסקו לחומרא דגם חלק שפריש מרובא אסור, דנמשך אחר חלק שבפנים שאסור. והנה אמר בעל חלקת מחוקק רבינו משה, אף שהדין עמו להתיר אעפ"י כן הוא מסכים לדעתם מאחר שהם מטריפין, וכן פסק למעשה שגם חלק בשר שבחוץ הוא ג', כ' טריפה ונמשך אחר חלק שבפנים, ושאחר זה בא חכם אחד ומצא כתוב בספר אפי רברבי כמו שפסקו לאיסורא ע"ש:

הפרי חדש התיר הפרוש מרובא, ואסר החלק שקבוע, והסכים עמו בפלחי מטעמו, וכן פסק בשאילת יעבץ כהפרי חדש.

(ה) והפרי חדש בקונטרס אחרון סי' ק"י הביא מש"כ בבית הל שבעל חלקת מחוקק ורבינו העשיל התירו הכל, והברכת הובת ובית הלל אסרו הכל, והפר"ח חלק על כולם ופסק שמה שפירש מותר משום דמרובא פרוש, והתחיתה שנשארת אסורה, ושכן המנהג פשוט אף בכבש אחד להתיר מה שנמכר ופירש, ולאסור מה שנשאר ממנו בחנות שעדיין לא פירש ומקרי קבוע, ובכרתי ופלתי סי' ק"י סק"ג הביא מש"כ בשטמ"ק בשם הרא"ש בב"מ (ו'): במה דאמרו בגמ' שם דכשקפץ אחד מן המנויים לתוכן דכלם פטורים, דקשה דנימא שהקופץ יבטל ברוב ויהיו כולן חייבין במעשר, ותרץ דהרי בעינן שם עשייר ודאי ולא עשירי ספק, ולכן אפילו כי אמרינן דכל דפריש מרוב אפריש, עשירי ספק מיקרי, אלא שהתורה התירה ספק זה באיסורין דכ' אחרי רבים להטות, ונהפך האיסור להיות היתר ע"י ביטול ברוב, אבל הכא עלעלם לא נפיק מכלל עשירי ספק, וכתב הפלתי דלפ"ז גם החלק שפירש אף דמותר מה"ת אבל אינו ודאי ולהכי החלק שנשאר קאי בפסיקו, ולכן הנכון כדברי הפר"ח דחצי צלע הראשונה מותרת וחצי השנייה אסורה. ע"ש. ועיין בשאלת יעב"ץ ח"א סי' ס' שפסק כהפר"ח, בזה ע"ש.

הפרי מגדים הקשה על הפלתי שכתב דאין חלק דרובא פריש מתיר חלק הקבוע כיון דברובא פרוש הוי ספק בסברא ורק מגזה"כ מוחר, כמש"כ בשטמ"ק, דרק בספק מעשר דבעינן עשירי ודיא כתב השטמ"ק דבריו, ועוד הקשה דגם בספק ממזר דבעינן ממזר ודיא גם ברוב פסולים הול"ל דמותר מה"ת.

(ו) ועיין בפרי מגדים יו"ד סי' ק"י סקל"ז בשפתי דעת בד"ה תשובה כו' שהביא מש"כ בפלתי הנל, והקשה דמשם אין ראי דשם יש גזה"כ דעשירי ודיא ולא ספק, משא"כ בעלמא ודיא הוא דכל דפריש מרובא פריש, וא"כ כי פריש הוי ודאי בין לקולא בין לחומרא, המשל בזה, ט' נבילה ואחת כשרה כל דפריש מרוב אהוה ודיא ומלקא לקי' עלי', וע"ש שכתב הפר"מ בין ב' עיגולים, דיש לנו דההורי דברים בקידושין, בספק ממזר ברבו עם פסולים אמאי לא ממעט מודאי ולא ספק, עיין מ"ש בקונטרס הספקות. ע"כ. ע"ש.

השב שמעתתא כתב דהשטמ"ק כתב דבריו רק ברובא דאיתא קמן, ולדבריו בספק ממזר ברוב פסולים מותר מה"ת, אבל ברובא דליתא קמן הוי סברא לילך אחר הרוב, ושם הוי ודאי גם להשטמ"ק.

(ז) והנה על קושיית הפר"מ על השטמ"ק דגם בספק ממזר כיון דדרשינן ממזר ודאי ולא ספק א"כ גם ברוב פסולים יהא ספק ממזר מותר, הנה עיין בשבת שמעתתא שמעתא ב' פרק ט"ו שכתב דלהשטמ"ק הנ"ל גם בספק ממזר ברוב פסולים כשר מה"ת, כיון דלשיטה זו אין ברובא דאיתא קמן סברא להכריע כהרוב, ואלא הוא מגוה"כ, ולהכי נתמעט התם מעשירי ודאי ולא ספק, וכן נמי בספק ממזר דבעינן שם ממזר ודאי ולא ספק, ברוב פסולים כשר מה"ת, אבל ברובא דליתא קמן, דשם יש סברא לילך אחר הרוב, שם היכא דאיכא רובא הו"ל ממזר ודאי ע"ש.

להשב שמעתתא מיושב קושיית רעק"א דלהשטמ"ק איך משכחת מעשר ודאי, דלמא טריפה הוי ופטור ממעשר, ולהש"ש א"ש דרוב אינן טרפות הוי רובא דליתא קמן, והוי ודאי מעשר גם להשטמ"ק. ובזכרון בצלאל ח"ב כתבתי דנ"ל דרוב בלי ריעותא הוי ודאי להשטמ"ק. הבית מאיר כתב דספק ממזר ברוב פסולים מותר מה"ת. ועוד בזה.

(ח) ולסברת הש"ש מיושב קושיית רעק"א שהקשה במהד"ת סי' ק"ח (ובספרי זכרון בצלאל ח"ב סי' ס"ט כתבתי שם בפ"ב שהוא בסי' קמ"ח, והוא טעות, דבאמת הוא בסי' ק"ח) דלהשטמ"ק איך משכחת עשירי ודאי, דלמא טרפה היא ואין לה דין מעשר, דהא מחמת הרוב דאינן טריפות עדיין לא מקרי ודאי, וצריך לתרץ דכיון דדנין לכל מילי דאינו טריפה תו מקרי עשירי ודאי גם לגבי מעשר בהמה. ע"ש. אבל להש"ש הנ"ל א"ש דרוב אינן טרפות הוי רובא דליתא קמן, ושם הוי ודאי גם להשטמ"ק. וכנ"ל. וע"ש עוד בספרי זכרון בצלאל שם שהבאתי מש"כ בבית מאיר אה"ע סי' ד' סעיף כ"ו דברוב פסולים לא הוי ממזר מה"ת כיון דבעינן ממזר ודאי, וכתב כן ראי' מהר"ן ע"ש, והפני יהושע בקידושין (ע"ג) כתב ליישב שיטת הרמב"ם דאיצטריך קרא להתיר ספק ממזר, אף דכל ספיקא דאורייתא מותר מה"ת

להרמב"ם, גם היכא דאיכא רובא לאיסורא ע"ש, וע"ש עוד מה שכתבתי דברוב בלא ריעותא דמוציא גם ממון להש"ש, י"ל דלהשטמ"ק חשוב ודאי ע"ש.

בשב שמעתתא כתב דמדמהני חזקה כשרות האם להכשיר הבת בפ"ק דכתובות, כ"ש דמהני חצי' דפריש מרובא להתיר חלק הקבוע בשאלה הנ"ל, וזה גם אם הוי שאלה בדאורייתא.

ט) ובשב שמעתתא שמעתא ד' בשאלה הנ"ל כתב דנראה לו להכל מותר גם חלק הנשאר בחנות קבוע, מהא דקיי"ל בפ"ק דכתובות דחזקה האם מהני לבת, והיר התם הפסק שנסתפקנו אם נבעלה לנתין ולממזר הוי הולד ממזר והאם נפסלה לכהונה, וא"כ הספק העצמיית ממילא באם ובולד, ופסול הולד לאו מחמת פסול האם בא, אלא כשנבעלה לפסול לנתין ולממזר הולך אחר הפגום שבשניהם והוי ספק עצמיית לבן ולאם, וחזינן דמהני חזקה האם לבת, ואמרינן כיון דהאם בחזקה כשרות שלא נבעלה לפסול לה מהני חזקה האם להכריע גם לבתה וכשרה לקהלל, וכיון דחזקה דמהני לחציה שאין לו חזקה דומיא דאם לבת ואמרינן דמהני חזקה נגד כולו, א"כ רובא דעדיף מחזקה מכ"ש דמהני רובא של החציה שפירש להכריע חצי' השני דמותר, ומזה נראה ראי' ברורה כפסק של הגאון מוהר"ר העשיל זלה"ה דמתיר את כולה, אלא דהגאון הנזכר לא אתי עלה אלא משום דהוי דרבנן, ע"ש, ולפמש"כ (השב שמעתתא) בדאורייתא כה"ג מהני רוב כנגד כולו, ושוה ברור ע"ש.

השב שמעתתא הביא עוד ראי' דחלק דרובא פריש מהני להתיר חלק הקבוע ממה דאמר רבי שמעון בפ"ו דטהרות מ"א.

י) ועוד הביא הש"ש ראי' ראי' להתיר גם החצי של קבוע, מהא דתנן בפ"ו דטהרות מ"א דתנן התם, המסוכן ברה"ר והוציא והו"ל לרה"ר והחזירוהו לרה"י, דכשהוא ברה"י ספיקו טמא, וכשהוא ברה"ר ספיקו טהור, רבי שמעון אומר רה"ר מפסקת, פי' דכשיש ספק אם הוא חי או מת וכשהחזירוהו לרה"י ראינוהו מת, וספק על המעיקרא אם חי אם מת היה, דלת"ק כשהי' ברה"י ספיקו טמא, וכשהי' ברה"ר ספיקו טהור, ולר"ש דרה"ר מפסקת פי' דר"ש מטהר גם בהיוו ברה"י פי'

דכיון דברה"ר ספיקו כודאי טהור, לכן גם כשהי' ברה"י קודם לזה נמי טהור, ומפסקת פירוש, דנותנין לרה"י דקודם, דין דרה"ר. ואומרי' דאם חי היה וטהור. ופי' הש"ש דלר"ש ספק טומאה ברה"י אין שם ספיקו כודאי רק כדאיכא רגלים בדבר אבל כדליכא רגלים לדבר הוי רק ספק ולא כודאי, ולכן ברה"ר שהובא שם אח"כ הלא ברה"ר גם לר"ש ספק כודאי טהור, ולכן זה דברה"ר הוי ודאי טהור הר"ז מכריע הספק שההי' בהיותו ברה"י דהוי אז ודאי טהור, ולחכמים דפליגי אר"ש וס"ל דהתם בהיותו ברה"י הוי ודאי טמא ורה"ר ודאי טהור, משום דס"ל דכן הלכה ספק טומאה ברה"י לעולם ודיא טמא וברה"ר ודאי טהור. (וע"ש בתוס' רעק"א ששיבט פי' הש"ש בזה).

וכתב השב שמעתתא דמדבריי רבי שמעון דטהרות הנ"ל יש סתירה למש"כ בפלתי דחצי דמרובא פריש אין יכול להתיר החצי דקבוע, משום דהא דרובא פריש, מסברא ספק הוי ורובא דמהני הוא מגוה"כ כמש"כ בשטמ"ק, דהרי לר"ש ספק טומאה ברה"ר הוי ודאי רק מגוה"כ ומ"מ מהני להתיר ספק טומאה ברה"י דקדם לו.

(יא) והביא מזה הש"ש ראי' לנ"ד, דהרי חזינן דלר"ש הא דספק כודאי ברה"ר טהור מהני להכריע דגם ברה"י שלפני זה טהור, וא"כ גם בנ"ד חצי בהמה של דרובא פריש ומותר מהני להכשיר גם החצי של הקבוע, וע"ש בש"ש דאח"כ הביא דברי הפלתי הנ"ל דסבר כהפר"ח דחלק שפירש מותר, וחלק הקבוע אסור, משום דחלק הפרוש בסברא אכתי ספק הוא, ואלא מותר מגוה"כ דהולכין שם אחר הרוב, ולכן אין חלק הפרוש יכול להכריע להכשיר חלק הקבוע וכנ"ל, וכתב הש"ש דמההיא דטהרות חזינן דלר"ש זה דברה"ר ספק כודאי טהור מהני לטהר ספק דברה"י שלפני זה, ואף דהא דספק כודאי ברה"ר אינו מסברא, ואלא מגוה"כ הוא דספק כודאי, וא"כ גם בנ"ד חלק הפרוש דמותר מגוה"כ מכריע להתיר חלק הקבוע.

קשה לענ"ד על דברי השב שמעתתא, דאמאי לא הביא סתירה לדברי הפלתי מהא דחזקת האם מהני לבת, דהרי חזקה נמי דמהני להכריע הספק אינו מסברא רק מגוה"כ ומ"מ מהני חזקת האם להתיר הבת. ולהפלי י"ל דסבר דהתם שאני דס"ל דהתם

שאלה האם והבת חד שאלה היא מי הוא הבועל, אבל להש"ש דלא חילק בכך אמאי לא מביא סתירה להפלי מהא דחזקה האם דמהני לבת וצ"ע.

(יב) וצ"ע לענ"ד, דהנה לעיל הבאנו מש"כ הש"ש דמהא דחזקה האם מהני לבת ראי' להנ"ד דמהני רובא של חצי' שפירש להכריע חצי' השני דקבוע דמותר, והרי מזה הוי נמי סתירה למש"כ הפלתי דכיון דהא דרובא פריש לא מהני מסברא להתיר, ואלא מגוזה"כ הוא דמהני, ולכן אין חתיכה דרובא פיר שמתיר חצי' דקבוע, דהרי גם הא דחזקה ילפינן מנגע דמהני הרי הוי נמי מגוזה"כ ולא מסברא, כגון הא דבהמה בחי' בחזקת איסור קיימא, ולכן בספק שהיי' או ספק פגם בסכין, מדין חקה פסקינן דהויא נבילה, וכי משום דבהמה בחזקת איסור קיימא לכן בודיא היה שהי' בשחיטה, או דמשום חזקה בודאי נעשה פגם בסכין, ואלא במציאות הוי ספק נבילה, וליכא סבר לומר דודאי נעשית נבילה, ואלא מגוזה"כ דחזקה נגע נפסק הדין דודאי נבילה הויא, והתא לפמש"כ בש"ש דמשום חזקת האם פסקינן דודאי גם הבת כשרה, ראי' לנ"ד דחתיכא של רובא פריש מתירין גם הקבוע, א"כ מזה נמי הוי סתיר הלמש"כ בפלתי, דהיכא דפסקינן משום דרוא פריש, כיון דאין זה סברא רק מגוזה"כ ולכן לא מהני להתיר הקבוע, דהרי בחזקת האם מהני לבת מהני החזקת האם להתיר הבת אף דחזקה לא מהני מסברא ואלא מגוזה"כ.

(יג) וצ"ע א"כ אמאי לא הביא הש"ש ראי' מחזקת האם מהני לבת דמהני הא דחתיכה דמרובא פריש מהני להתיר החתיכה דקבוע. ולהפלתי ז"ל י"ל דסבר דמחזקת האם מהני לבת אין ראי' לההיא דנ"ד משום דהתם שאלת האם ושאלת הבת חדא הויין, מי הוא הבועל, אבל השאלה בנ"ד החלק דפירש מותר משום דרובא פריש אבל החלק הקבוע הרי שם יש גוזה"כ דלא מהני שם רוב להתירו. אבל הש"ש שלא חילק כן, ואלא הביא ראי' מהא דחזקת האם מהני לבת לנ"ד, קשה כנ"ל, דאמאי לא הביא ראי' נגד סברת הפלתי מהא דחזקת האם מהני לבת וצ"ע.

בשערי ישר הביא ראי' להפרי"ח דחלק דפריש מרובא מותר, וחלק הקבוע אסור, מגמ' דנזיר (י"ב).

(יד) בשערי ישר שער ד' פ"ב הביא ראי' לדעת הפר"ח דבנ"ד חלק דפריש פרובא מותר וחלק הקבוע אסור, ולא מהני חלק דרובא פריש להתיר החלק הקבוע, מגמ' דנזיר (י"ב). דאמר רבי יוחנן שהאומר לשלוחו צא וקדש לי אשה סתם, (ומת השליח) דאסור המשלח בכל הנשים שבעולם, כיון דלא ידיע הי' ניהו קדיש לי' שמא האשה שיקדש עתה המשלח הוא קרובה של האשה שקידש לו השליח, ופריך עלה ר"ל מרבי יוחנן מקן סתומה, דעדיין לא קרא עלי' שם איזו לחטאת ואיזה לעולה, ופרת גזול אחד מהן לאויר העולם דיקח זוג לשניי' (ויפריש אחד לחטאת ואחד לעולה) ואילו שאר קניין (דעלמא) מיתקנן, ואמאי, לימא כל חדא וחדא דלמא האי ניהו.

(טו) א"ל קאמינא אנא אשה דלא ניידא (פי' דהויא קבוע) ואמרת לי את איסורא דנייד, פי' שהגזול נייד ולא הוי קבוע, ולכן הולכין אחר הרוב, דלאו גזול דחבירו הוא, וכ"ת ה"נ נייד (דהיינו האשה) אימור בשוקא אשכח וקדיש, (וא"כ הויא ניידא) ומשני התם הדרא (האשה) לניחותא, גבי קן מי הדרא. ע"ש, והקשה בשערי ישר דאמאי לא אמרינן דגם דהדרא אשה לביאת לניחותא, הרי הותרה משום רוב כשהיתה בשוק, ותו גם כשהזרה לביתה והויא קבוע מותרת, ש"מ דלא מהני הרוב דבשוק להתיר כשהיא קבוע. וא, כ גם בנ"ד לא מהני חלק דרובא פריש להתיר החלק דבהמה דהויא קבוע. ע"ש.

רבינו העשיל ז"ל עצמו הקשה מגמ' ההיא דמסכת נזיר, ותירץ עלה שתי תירוצים.

(טז) ומיהו עיין בתשובת גאוני בתראי שאלה ה' שהקשה שם רבינו העשיל ז"ל קושיא זו גופא מההיא דנזיר דחזינן דרובא פריש דאשה אין מתרת לכשהיא קבוע, ותירץ וז"ל, מיהו יש לחלק דשאני הכא כיון דאנו אוכלין מקצת איך נאסר חתיכה הנשארת, משא"כ גבי אשה דאין מתירין כלל. ועוד, דשאני אשה, דלעולם כך הוא דחזרה לקביעות, משא"כ בנ"ד, דלא שייך לעולם לחזור למקום קביעות. א"כ יצא לנו דין חדש מזה, דאם לאחר שפירש חזר למקומו הראשון לא אמרינן דהוי כקבוע וק"ל. ע"כ יראה דאמרינן בה להתיר הואיל והוא איסורא דרבנן עכ"ל.

פירוש לענ"ד, שתי התירוצים שכתב רבינו העשיל ז"ל.

(יז) ונלענ"ד לפרש דבריו הק' ז"ל. דבתירוצ' א' ר"ל דבנ"ד חתיכה שפירשה מותר משום דמרובא פירש, ולהכי חתיכה מאותה בהמה שנשארת קבועה נמי מותרת דכיון דמקצת דפריש אנו אוכלין דודאי מותרת איך נאסור חתיכה הנשארת קבוע, משא"כ גבי אשה אע"ג דקידשה בשוקא דאז מרובא פירשה, אבל הלא אין מתירין אותה משום דמרובא פריש, כיון דהיא עצמה נעשית קבוע אח"כ כשחזרה לקביעותה, ולכן אין לומר דמשום דבשוקא הוי רוב, הרוב זה יכריע דגם כשחזרה לקביעותה תשתרי, דל"ד לנ"ד שהחתיכה שברובא פריש נשאר מותר לעולם, ולהכי שייך לומר דיכריע להתיר חתיכה דקבוע.

(יח) ועוד תירץ רבינו העשיל ז"ל דשאני אשה דלעולם כך דרכה דחזרה לקביעות, משא"כ בנ"ד דהחתיכה שפירשה וברובא פירש אין שייך לומר דלחזור למקום קביעות עומדת, וא"כ יצא לנו דין חדש מזה, דחתיכה שהיתה קבוע ופירשה ואז ברובא פריש והותר, ואין עומד לחזור למקום קביעות, דאם לאחר שפירש והותר אז משום דברובא פריש חזר למקומו הראשון לא אמרינן דהוה קבוע ונאסר.

ועתה נחזיר לשאלה הנ"ל בתחילה, דכשמונח בתיבה בשר וגבינה ויש על התיבה חותם אחד, אם הגבינה מותרת והבשר אסור, או שניהם אסורים או שניהם מותרים, שכתב בספר נדיב לב שתלוי בפלוגתא הפוסקים בהיא דחצי הבהמה מרובא פריש, וחצי הוי קבוע, וכנ"ל.

(יט) ועתה נחזור למה שאנו דנין בה לעיל בתחילה, מה שהביא בדרכי תשובה מספר נדיב לב, שנסתפק מה הדין כשהיה בתיבה אחת בשר וגבינה, ויש על התיבה חותם אחד, דהרי בבשר צריכין שתי חותמות, ובגבינה צריכין רק חותם אחד, אם מותר הגבינה כיון דיש שם על התיבה חותם אחד, ועל הכשר לא מהני כיון דבבשר צריכין ב' חותמות או דלמא דגם הבשר מותר, דכיון דיש חותם אחד ומוזה ראי' לגבי גבינה דלא זייף העכו"ם בזה, אי"כ גם הבשר מותר, או דלמא

דכיון דלגבי בשר לא סגי בחותם אחד, וא"כ חיישינן בזה שהעכו"ם זייף והחליף טריפה תחת הכשר, ולקח הכשר לעצמו, שהוא שווה יותר, וא"כ גם הגבינה אסורה כיון דחיישינן התם שזייף העכו"ם התם, וכתב בנדיב לב ששאלה זו תלוי בפלוגתת הפוסקים בבהמה דחצי' מותרת משום דנתערב ברוב, וחצי' נשאר קבוע, דאם אמרינן דכיון דחצי' מותר משום דמרובא פירש, ולהכי ע"כ דגם חצי' דקבוע מותרת, או דלמא החצי דמרובא פריש מותר, וחצי' דקבוע אסורה, או דילמא דכיון דחצי' שבקבוע אסורה ע"כ גם חצי' דברובא פריש נמי אסורה.

הבאתי השיטות בפלוגתת הפוסקים וכנ"ל, אבל נלענ"ד דאין ענין ההוא שייך לנדון דידן, בבשר וגבינה בתיבה אחת ויש על התיבה חותם אחד, דנ"ד דמי להא דאמרו בקידושין שהאב נאמן להעיד על בנו שהוא בן י"ג ויום אחד לגבי איסורין, אבל אינו נאמן לגבי עונשין, דעל איסורין מהני עדות האב משום דעד אחד נאמן באיסורין, ולא לגבי עונשין.

כ) והנה השיטות בההיא פלוגתא בחצי דרובא פריש וחצי בקבוע והכל כנ"ל, ומיהו נלענ"ד דההיא פלוגתא בחצי דרובא פריש וחצי בקבוע, אין ענין לשאלה דידן בשיש בתיבה בשר וגבינה, ועל התיבה יש רק חותם אחד, וכנ"ל, דנלענ"ד שבשאלה זו הגבינה מותרת והבשר אסור, ומשום דדמי למה דאמרו בקידושין (ס"ג:) שהאב נאמן להעיד על בנו שהוא בן י"ג לגבי איסורין ולא לגבי עונשין, דלגבי איסורין נאמן האב כיון דעד אחד נאמן באיסורין, אבל לגבי עונשין דבעינן שתי עדים, אינו נאמן, דלגבי איסורין סגי עדות האב, אבל על עונשין לא סגי עדותו, כיון דסם בעינן שתי עדים, וה"נ בנ"ד חותם אחד סגי לברר שלא זייף העכו"ם בהגבינה, דשם סגי בחותם אחד, אבל לגבי בשר אינו בירור די ע"י חותם אחד שלא זייף העכו"ם, דשם בעינן בירור חזק מזה, דהיינו הבירור דשני חותמות.

בענין דעת המהרי"ל דבפתח שבין בית לחצר, ואין לחצר פתח לרה"ר, דאז קובעין המזווה בימין כניסה מבית לחצר.

דעת המהרי"ל דבפתח שבין בית לחצר הסתום דקובעין המזווה בימין כניסה מבית לחצר.

(א) הנה המהרי"ל כתב בתשובה סי' צ"ד דבפתח שבין בית לחצר, ויאר לחצר פתח לרה"ר, דאז קובעין המזווה בימין כניסה מבית לחצר. ושם יש לחצר פתח לרה"ר דאז הולכין אחר היכר ציר. והט"ז ביו"ד סי' רפ"ט סק"ד הביא דברי המהרי"ל ופסק כמותו. וביאר דבפתח שבין בית לחצר, דכשהחצר סתום מכל צדדיו בלי פתח רק מבית לתוכו, דאז הוי החצר כמו חדר ולא איכפת לן בהיכר ציר הדלת, דאפילו היה היכר ציר בתוך הבית, מ"מ אזלינן בתר ימין הנכנס מבית לחצר, ושם קובע המזווה, אבל אם יש פתח מחצר למבוא אחר או לרה"ר מלבד פתח הבית לתוכו או אזלינן בתר היכר ציר, דבאיזה צד דיש היכר ציר, הפתח נחשב כמו בית, ואזלינן בתר ימין הנכנס לתוכו. ע"ש.

דעת המהרי"ל והט"ז כהרא"ש דסבר דבית שאינו מקורה פטור ממזוזה, אבל חצר שאינו מקורה חייב במזווה כיון שדרכו לכך ומשמש לדירת הבתים. ולכן חייב במזווה מצד עצמו, וה"ר מגוח סבר דחצר חייב במזווה רק כשבית פתוח. לתוכו.

(ב) ונראה דעת המהרי"ל והט"ז כהרא"ש, דהב"י סי' רפ"ו הביא דעל מה דתני רב שמואל בר יהודה קמ"י דרבא דשער שאינו מקורה פטור ממזווה, דפירש"י כל דהיינו שאין הבית מקורה, ושכתב הרא"ש דלא קשה עלה, דמי גרע משארי חצרות דחייבים במזווה (ביומא י"א), דנראה לו דאין רא"י מחצר לבית, דחצר דרכו להיות כך ומשמש לדירת הבתים, אבל בית אינו ראוי לבית דירה כשאינו מקורה. ושכ"כ הרמב"ם דבית שאין לו תקרה פטור מן המזווה. והביא עלה שם הב"י דה"ר מנוח כתב, ואע"ג דשערי חצרות חייבים, התם שבתים מקורות פתוחים לחצירות ע"ש. וא"כ פליגי, דלהרא"ש חצר אע"ג דאינו מקורה מ"מ חייב במזווה מצד עצמו, וכמו חדר שבבית. וה"ר

מנוח סבר דחצר שאינו מקורה פטור ממזוזה מצד עצמו, ואלא הא דשערי חצירות חייבים במזוזה שהוא משום שבתים מקורות פתוחים לתוכם וחייבים במזוזה משום שהם שערים לכנס לבתים, והו' כפתח הבתים, וחייבים כמו גינה ומרפסת ואכסדרה שפטורין ממזוזה מצד עצמם, אבל כשבת פתוח לאחד מאלו חייבים במזוזה.

מדברי הב"י משמע לכאורה כהמהרי"ל. הב"ח פסק כהרא"ש.

ג) והנה בסי' רפ"ו הביא הב"י דעת הרא"ש ודעת ה"ר מנוח דפליגי אם חצר חייב במזוזה מצד עצמו וכנ"ל, אבל לקמן בסי' רפ"ט הביא הב"י דעת המהרי"ל הנ"ל דבפתח שבין בית לחצר ואין לחצר פתח לרה"ר דאז קובעין המזוזה בימין כניסה מבית לחצר, ולא הביא שם דעת ה"ר מנוח דפליגי עלי', ומשמע מזה לכאורה דלהלכה פוסק הב"י כהמהרי"ל שפוסק כהרא"ש. ועיין בב"ח סי' רפ"ו שביא רק דעת הרא"ש דחצר שאינו מקורה חייב במזוזה משום דחצר דרכו להיות כך ומשמש לדירת בתים. ולא הביא דעת רבינו מנוח כלל. ומשמע מזה דפסק הב"ח להלכה כדעת הרא"ש בדין זה. ודעת הט"ז כהמהרי"ל בדין זה, וא"כ פסק כהרא"ש בהלכה זו וכנ"ל.

הגר"א, והר הכרמל, וארבעה טורי אבן, ושערי תשובה, ודרך החיים, וערוך השלחן פסקו כהרא"ש בדין זה.

ד) והנה עמש"כ בשו"ע סעיף י"ד בסי' רפ"ו דבית שאין לו תקרה פטור, כתב עלה הגר"א בסקי"ד וז"ל, בית כו' דמב"ם וכלשון שני של רש"י. וערא"ש שיישב קושית תוס' על רש"י עכ"ל. פי' מש"כ הרא"ש דלא קשה מש"כ רש"י בלא דבית בלא תקרה פטור ממזוזה מהא דשערי חצירות חייבים במזוזה, דהיינו קושית התוס', משום דחצר דרכו בכך להיות בלא תקרה וכנ"ל ומשמע מדברי הגר"א שפוסק כהרא"ש בדין זה. ועיין בפתחי תשובה סי' רפ"ו סקי"ג שהביא מתשובת הר הכרמל חיו"ד סי' כ"ג, ומארבעה טורי אבן סי' י"ד דס"ל כהרא"ש דחצר חייב במזוזה אף דאין לו תקרה משום שכן דרך תשמישו בכך. ועיין בשערי תשובה או"ח סי' תרכ"ו סקי"ז שספק נמי כהרא"ש בזה. וכתב בדרך החיים בהלכות מזוזה אות י' כהרא"ש בזה. וכן פסק בערוך השלחן יו"ד סי' רפ"ו סק"כ ע"ש.

בבית מאיר כתב שמהרמב"ם משמע כה"ר מנח. אבל הוא זל עצמו אינו כדאי לחלוק על המהרי"ל, וזה במבית לחצר, אבל מבית למוקצה שאחורי הבית קובעין המזווה בימין כניסה מהמוקצה להבית, כיון שהבית עיקר נגד המוקצה, ובכח"ג דבית עיקר נגד המוקצה אז אין הולכין אחר היכר ציר וקובעין המזווה בימין כניסת הבית מהמוקצה.

(ה) ובבית מאיר יו"ד סי' רפ"ט כתב שדעת המהרי"ל אולי כהרא"ש דסבר דחצר שאינו מקורה חייב במזווה מצד עצמו, ולא כשיטת רבינו מנח, ושמשמעות מדברי הרמב"ם דסובר כרבינו מנח דחצר שאינו מקורה פטור ממזווה מצד עצמו. ושאל קשה על דעת המהרי"ל שפסק דבפתח מבית לחצר שאין לו פתח לרה"ר דקובע המזווה בימין כניסה מבית לחצר, דאף אם חצר חייב במזווה ממצד עצמו, מ"מ הלא תמיד הבית נגד החצר מיקרי עיקר התשמיש, ועיין במרדכי שהביא הב"י שכתב ר"י דבחדרים שניהם עיקר או אזלינן בתר היכר ציר, אבל מבית לחדר, שעיקר תשמישו ומוצאו ומובאו בבית לשם לא אזלינן בתר היכר ציר אלא יניח המזווה בחדר דלצרכו הוא עשוי ע"ש. וסייים הבית מאיר שאינו כדאי לחלוק על המהרי"ל, אבל עכ"פ במוקצה שאחורי הבתים נראה לו ברור להלכה שלמעשה קובעין שם המזווה בכניסה מהמוקצה להבית ע"ש. והנה מוקצה אחורי הבית פירש"י בעירו"ב (ק"א). דהיינו רחבה שאחורי הבתים שאין משתמשין בה תידר. ובחי' הריטב"א שם הוסיף בשם רש"י דמשימין שם עצים לאוצר ע"ש.

בחקרי לב כתב דלהלכה כהמהרי"ל שפסק כשיטת הרא"ש, ושכן פסקו בשו"ע ורבני האחרונים ושכן הלכה.

(ז) בחקרי לב הל' מזווה סי' קכ"ט כתב בבית הפתוח לג' דראק הנקרא בלשונם טיראד"ו שהוא סתום מכל צד, דקובעין המזווה בימין כניסה מהבית לחצר, דאית לן למנקט דברי הרא"ש אשר בית ישראל נכון עליו, וכ"ש שהסכימו כותי' מהרי"ל והש"ע ורבני האחרונים והו"ל דברי ה"ר מנח דברי יחיד, דעל כן נראה דחייב להניח בברכה,

וליותר טוב יברך על מזווה שחייב בפשוט ויכוין לפטור בברכתו גם את זה.

בשדי חמד הביא דברי החקרי לב, ושבטהרת מים כתב דאס"ל דחצר חייב במזווה גם באינו מקרוה דאז חייב בבאלקונס במזווה אף שאינם מקורים.

(ז) ובשדי חמד מערכת "מ" כלל ק"כ הביא דברי החקרי לב אלו. וע"ש עוד שהביא בבאלקונס היוצאים מן הבתים לצד הרחובות שאינם מקורים, שכתב הרב טהרת מים במערכת "מ" דבשי בו דע"ד דאז אס"ל דחצר חייב במזווה גם באינו מקרוה, דחייב בבאלקונס אלו במזווה.

ביאור דעת החקרי לב שפי' שבשו"ע פסק כהרא"ש.

(ח) והנה בחקרי לב כתב שהסכימו כהרא"ש בשו"ע. וכ"כ שם בתחילת התשובה דבשו"ע יו"ד סי' רפ"ו פסק דשערי חצירות חייבין במזווה מעיקר הדין דחשיב בית דירה כיון דמשתמש בו לדירת בית ע"ש. וצ"ע דאיפה ראה בחקרי לב בדברי השו"ע דסבר דחצירות חייבים במזווה מצד עצמם, אולי חייבים משום דפתוחין לביתם. ונלענ"ד דהנה הרמב"ם כתב בפ"ו דמזווה הלכה ז' והלכה ח' דבית שער, אכסדרה, ומרפסת, והגינה, והדיר פטורין ממזווה מפני שאינם עשויין לדירה, אבל אם היו הבתים החייבין במזווה פתוחין למקומות אלו חייבין במזווה, ושלפיכך אחד שערי חצירות ואחד שערי מובאות כו' הכל חייבים במזווה שהרי הבתים החייבין במזווה פתוחין לתוכן ע"ש. ומבואר מדברי הרמב"ם דסבר דחצר אינו חייב במזווה מצד עצמו, ואלא כשהבית פתוח לתוכו אז חייב במזווה, משום דהוי כפתח להבית. ולזה נתכוין בבית מאיר כשכתב דמשמעות מדברי הרמב"ם דסובר כרבינו מנוח הנ"ל.

(ט) אבל בשו"ע סי' רפ"ו סעיף א' כתב דאלו מקומות שחייבם במזווה, אחד שערי בתים ושערי חצירות מדינות ועיירות, רפת בקר ולולין ואוצרות יין ושמן כו' כולם חייבים. משמע מזה דשערי חצירות יש להם דין כשערי בתים ורפת בקר ולולין דחייבם במזווה מצד עצמם.

ובסעיף ו' וז' כתב בו"ע דאכסדרה, מרפסת, ובית שער, וגנה פטורים ממזוזה ורק כשבית פתוח להם חייבים. וזה דלא כהרמב"ם שהשהו אכסדרה מרפסת ובית שער וגינה עם חצר שכולם אין חייבים במזוזה רק כשבית פתוח להם. ויש לומר דלזה נתכוין בחקרי לב כשכתב דבשו"ע סבר דחצר חייב במזוזה מצד עצמו, ולא פסק בשו"ע כהרמב"ם דסבר דחצר אין חייב במזוזה רק כשבית פתוח להם.

בחזון איש כתב דאין ההלכה כהמהרי"ל, דהרמב"ם, והראב"ד, וריא"ז, וה"ר מנוח כולם ס"ל דחצר חייב במזוזה רק כשבית פתוח לתוכו, ושגם המהרי"ל פסק כן רק בחצר שלהם.

(י) ובחזון איש יו"ד סי' קס"ח כתב דנקטינן לדינא דבית הפתוח לחצר בין שהחצר סתומה ובין שיש לה פתח לרה"ר לעולם קובעין המזוזה לימין כניסת בית וא"ל לן להקל כמהרי"ל. ואשכח דדברי מהרי"ל ע"פ ל' הרא"ש משום דחצר תשמישו בכך, אבל אחרי שאין כן דעת הרמב"ם והראב"ד וריא"ז וה"ר מנוח נקטינן כרבים, וגם הרא"ש כתב גם טעם הר"מ והרכיב ב' הטעמים, ושגם דברי מהרי"ל אינו אלא בחצר שלהם שהיו משתמשים בו בטחינה ובאפי' ובשסיחת פרי ושאר צרכים ופעמים אוכלין וישנים כדרך החקלאים בימים ההם אבל אצלנו אין התצירות רק לאויר ולא מקדו דירה, ואף רחבות אינן שרחבה היו משתמשים לאוצר ואנו אין רגילין בזה, והלכך תצירות שלנו דינו כגינה דקי"ל דבית עיקר אפילו היכר ציר לגינה ואפילו באין לחצר פתח לחוץ יש לקבוע בימין כניסה לבית. ע"ש.

צ"ע דאמאי פסקו כמה פוסקים כהרא"ש, ומהרי"ל, כאשר הרמב"ם והראב"ד והסמ"ג וריא"ז וה"ר מנוח חולקים עליהם.

(יא) והנה בחצרות שלפני זה, דשם סבר המהרי"ל דבפתח שבין בית לחצר הסתום דקובעים המזוזה בימין כניסה מבית לחצר, וזה כדעת הרא"ש, שרבינו החזו"א ז"ל כתב שדעת המהרי"ל הוי דעת יחיד נגד הרבים הרמב"ם, והרעב"ד, וריא"ז, וה"ר מנוח, נלענ"ד להוסיף דגם הסמ"ג דסובר כן במ' כ"ג בהל' מזוזה שכתב שם דחצר חייב במזוזה משום דפתוח לבית. וצ"ע א"כ בדעת הרבה פוסקים שפסקו כהרא"ש דחצר חייב במזוזה מצד עצמו, והם, לבד המהרי"ל והט"ו (לכאורה

גם בב"י והב"ח, והגר"א, ההר הכרמל, ארבעה טורי אבן, שערי תשובה, דרך החיים, והערוך הלשחן. וגם בבית מאיר כתב שאינו כדאי לחלוק על המהרי"ל, ורק בין בית למוקצה שאחורי הבתים כתב דקובעין שם המזוזה בימין כניסת הבית, ובחקרי לב כתב שבשו"ע ורבני האחרונים פסקו כהרא"ש ושכן ההלכה. וצ"ע דהלא הוא נגד הראשונים שהביא בחזו"א.

דנלענ"ד ליישב, דלערוך הלשחן שכתב שדעת הרמב"ם דחצר אינו חייב במזוזה רק כשבית פתוח לתוכו, דהוא משום דסבר דבית התבן וכו' פטור ממזוזה, (וסברא זו כתב נמי באבני נזר דאולי זה בתלוי בזה) וי"ל דזהו שיטת הראשונים דס"ל כהרמב"ם דחצר אינו חייב במזוזה רק כשבית פתוח לתוכו. והרא"ש וכל הפוסקים כמותו ס"ל דבית התבן וכו' חייבין במזוזה, ולכן גם חצר חייב במזוזה מצד עצמו.

יב) ונלענ"ד דיש ליישב שיטתם בדברי ערוך השלחן. דע"ש בסי' רפ"ו U יו"ד בסעיף ל"ג ול"ד, שכתב שהרמב"ם שפסק דחצר חייב במזוזה משום שביט פתוח לפינו אבל אינו חייב במזוזה מצד עצמו דזה משום דהולך לשיטתו דפוטר ממזוזה בית התבן בית הבקר בית העצים וכו' דכל שאינו לדירת אדם אינו חייב במזוזה. ע"ש. אבל המתברר פסק בשו"ע כהרי"ף והרא"ש והטור דס"ל דבית התבן וכו' חייבין במזוזה, וביאר בערוך השלחן שם סעיף ד' שיטתם דס"ל דכיון שהתורה חייבה שערים במזוזה, ושם שער הוא רק בחצר ורחוב ועיר, דבבית אקרי פתח, והרי בחצרות וברחובות ליכא ישיבה קבועה אלא הילוך בעלמא וכ"ש באלו שיש שם תשמישים ע"ש. (ומיהו הרא"ש כתב דחצר חייב במזוזה מצד עצמו אף דאינו מקרוה משום שדרכו להיות כך ומשמש לדירת הבית).

יג) ועיין באבני נזר יו"ד ב' סי' שפ"ב שכתב דמחלוקת המהרי"ל עם הרמב"ם, שהרמב"ם ס"ל דחצר חייב במזוזה רק כשבית פתוחלו, והמהרי"ל סבר דחצר חייב מצד עצמו, דאפשר דתלוי בדין רפת, בית התבן, לולין דפסק בשו"ע דחייבין במזוזה אף שאין דרין בו בני אדם מ"מ חשוב דירה להתחייב במזוזה, ה"ה חצר חייב בעצמותו, אך לדעת הרמב"ם דפטורין ממזוזה, צריכין לומר הא דחצר חייב משום שפתוח

לבית חייב במזוזה ע"ש. ולפ"ז י"ל דא"ש מה דכמה פוסקים הנ"ל פסקו כהרא"ש והמהרי"ל לחצר חייב במזוזה מצד עצמו, אף שהרמב"ם וסייעתו פסקו דחצר חייב במזוזה רק כשבית פתוח לתוכו, שהרמב"ם לשיטתו דבית התבן וכו' פטורין ממזוזה, ולהכי גם חצר אינו חייב במזוזה מצד עצמו, והראב"ד, י"ל דסבר נמי כהרמב"ם בזה מדלא חלק עליו שם, והסמ"ג, הרי משמע דסר נמי כן בהל' מזוזה אות כ"ג. והריא"ז כתב בהדיא בהל' מזוזה דבית התבן וכו' פטורין ממזוזה. אבל המחבר פסק כהרי"ף והרא"ש דבתי התבן וכו' חייבין במזוזה, וכן י"ל לכל הפוסקים הנ"ל שפסקו כהרא"ש דחצר חייב במזוזה מצד עצמו דס"ל דבית התבן וכו' חייבין במזוזה וממילא גם חצר חייב במזוזה מצד עצמו. והכל כנ"ל.

בענין דין בית של דע"ד דחייב במזוזה שדבר שהוא לחשמיש הבית אינו ממעט החלל, אבל דבר שאינו לצורך חשמישו הר"ז ממעט החלל מדע"ד אמות של הבית ופטור ממזוזה.

יד) עיין בשו"ת מהרש"ם ח"ב סי' רס"ג שכתב וז"ל ומה ששאל בדיון בית שיש בו דע"ד אמות דחייב במזוזה, אם תנור וכירים שבו ממעט החלל, הנה לא מצאתי הדבר מבואר, אבל לענ"ד דמי להא דאוי"ח סי' שנ"ח ס"ד דבגינה וקרפף יותר מסאתים אם נטע בו אילנות וחפר בור, מה שהוא לתשמיש הגינה אינו ממעט החלל, אבל דבר שאינו צורך תשמישו ממעט החלל וה"נ עכ"ל.

סימן ה'

א

בענין אשה שהפילה נפל בתוך ח' שבועות ולוא הבחינו
בו שום ריקום אברים, אם פוטר זכר שילדה האשה אח"כ
מפדיון הבן

המהרי"ק פסק באשה שילדה זכר אחר שהפילה נפל בתוך ח'
שבועות לבעילתה, דאם לא הבחינו בהנפל שום ריקום אברים,
אז הזכר שנולד אחריו חייב בפדיון הבן.

א) בשו"ת מהרי"ק סי' קמ"ב כתב וז"ל, ואשר שאלת על אודות
האשה, שילדה זכר אחרי הפילה נפל בתוך ח' שבועות לבעילתה
ושאלת את הנשים אשר היו שם והעידו איך נפל השפיר לבור והושם
אח"כ בספל מלא מים ולא הבחינו בו שום ריקום אברים רק דאו כמין
גידין דקים מאד וכעין בשר. ויש מהם אומרים שהיה מלא מים או
מוגלא, הנה דבר פשוט הוא כאש רכתבת שלפי עדות הנשים אין
ראוי לחוש מושם ולד, וכמש"כ רבינו משה ושאר הפוסקים. ואע"ג
שכתב בטור יו"ד שעכשיו אין בקיאין להבחין בשפיר האם ישנו
מרוקם אם לאו ויש להחמיר ליתן לה ימי טומאת לידה, פשיטא
דהיינו דוקא לענין אסור נדה משום חומרא דכרת, אבל שכיוצא בזה
דהיינו לפטור הבא אחריו נלענ"ד דליכא למימר הכי, דאדרבה יש
להעמיד אשה בחזקת שלא נפטר רחמה עדין, וגם הנפל הזה בחזקת
שלא נתרקמו איבריו עדיין דהא חזקה גמורה היא זו עכ"ל.

הבית יוסף, הרמ"א, הלבוש, דברי חמודות, ובכנה"ג, ובבאר
עסק פסקו כהמהרי"ק בזה. ובתפארת למשה פסק דאם לא ידעו
אם הנפל מרוקם, דיפדוהו בלי ברכה, ומשום דברי המהרי"ק.

ב) והנה בבית יוסף הביא דברי המהרי"ק בבדק הבית ביו"ד סי' ש"ה
בלי חולק. והביא פסק המהרי"ק שם בדרכי משה ובהג' הרמ"א בשו"ע
סעיף כ"ג דכל זמן שאין אבריו מרוקמים אין פוטר הבא אחריו,
ואפילו בזמן הזה סומכין על זה. והדרישה הביא דברי הרמ"א בסק"מ.
וכן פסק הלבוש בסכ"ב דכל זמן שאין אבריו מרוקמין אין פוטר הבא

אחריו, ואפילו האידנא בזה"ז סומכין על זה דודאי אינו ולד. ע"ש. ובדברי חמודות על הרא"ש אות ב' הביא דברי המהרי"ק, וסיים אחריו דאצ"ל שהבא אחריו הוא בכור לנחלה ע"ש. ובכנסת הגדולה פסק כמהר"ק דיש להעמיד האש בחזקתה שלא נפטר רחמה, וגם הנפל בחזקתו, וכמו שנלמד מת' מהרי"ק, וצריך הזכר שנולד אחריו פדיון הבן ובברכה ע"ש. וכן פסק בשו"ת באר עסקי סי' כ"ג כהרמ"א בשם המהרי"ק ואפילו בזה"ז סומכין על זה. ובתפארת למשה יו"ד ש"ה סכ"ג כתב דמעשה בא לידו באשה שהפילה שפיר ולא היתה יודעת אם הוא שפיר מרוקם או מלא דם כו' ופסק לפדות הנולד אחריו בלא ברכה, אף דכל ספק בכור א"צ פדיון דהמע"ה, הכא שאני דאוקי האשה בחזקתה והולד שלא נתרקם עדיין וכמש"כ מהרי"ק והוא מקור הג"ה שבסעיף זה, והסכימו בעלי הוראה ע"ש.

המהר"י קצבי (תלמיד המהרי"ט) כתב שהטור ס"ל כהמהרי"ק בדין זה, דכשהנפל אינו מרוקם, שהנולד אחריו חייב בפרה"ב, אבל לגבי דין טומאת לידה מחמירין.

ג) ובשו"ת מהר"י יוסף קצבי (תלמיד מהרי"ט) סי' ה' הביא דברי המהרי"ק, וכתב בביאור דברי המהרי"ק שכנראה מדבריו דכשגם הוא כפי מה שהעידו מקצת הנשים, דעל זה נחלקו רב ושמואל בנדה (כ"ה). דרב סבר דאחד עכור ואחד צלול אינה חוששת לולד, ושמואל אמר דאחד זה ואחד זה חוששת, ואמרו דאע"ג דק"ל כרב באיסורא, אבל כיון דעבד בה עובדא שמואל ולא דכו (פי' דלא טהרו) מעולם שפיר בנהדרעא ק"ל דמעשה רב. מ"מ הרמב"ם ושאר הפוסקים פסקו כרב, שכ"כ הרמב"ם בפ"י מהל' איסורי ביאה, הפילה שפיר מלא מים מלא דם מלא גנונים מלא בשר, הואיל ואינו מרוקם אינה חוששת לולד, ובפ"א מבכורים כתב הרמב"ם דכל נפל שאין אמו טמאה לידה הבא אחרו בכור לכהן וחייב לפדותו, ולכן כתב המהרי"ק דבנדון זה אין לחוש לולד כשמ"ש הרמב"ם. ונו"נ בזה המהר"י קצבי והביא שהב"י פי' שדעת הטור כהרמב"ן והרשב"א שפסקו כשמואל.

ד) ותו כתב שמדברי הטור עצמו מבואר דסבר דלגבי פדה"באז בזה"ז דוקא במרוקם, הנולד אחריו אינו בכור לפדיון, אבל באינו מרוקם אין פוסק הבא אחריו מפדה"ב, דהרי כתב בהל' בכור דהמפלת כו' או

שפיר מרוקם כו' הנולד אחריו אינו בכור לפדיון, משמע מדבריו אלו דלענין פדיון בכור אף בזה"ז דוקא במרוקם פוטר הבא אחריו הא כשאינו מרוקם לא. ורק בהל' נדה החמיר דאין אונ בקיאינ וכנ"ל בדברי המהר"ק.

המהר"י קצבי הקשה על הטור שפסק כהמהר"ק ממה דאמרו בגמ' דלרבי יהושע מספקא ל' במפלת שפיר שאינו מרוקם אם הוי ולד, וגבי פדה"ב ספיקו לקולא, ותירץ דלרבי יהושע ספק, אבל אנן קי"ל כחכמים דולד זה בודאי אינו ולד, ולכן הנולד אחריו חייב בודאי בפדה"ב.

ה) אבל הקשה המהר"י קצבי ממה דאמרו שם בנדה דרבי יהושע אורמ דהמפלת שפיר שאינו מרוקם דהוי ולד, וחכ"א אינו ולד, ומסיק תלמודא דמי דברת דלרבי יהושע מפשט פשיטא ל' דהוי ולד, לא, דלרבי יהושע מספקא ל', ואזיל הכא לחומרא והכא לחומרא, דגבי אשה (בשאלה דפדה"ב) ספק ממונא לקולא, גבי בהמה דאיסורא הוא דאיכא לגבי גיזה ועבודה דספק איסורא הוא לחומרא, וה"נ באשה ספק טומאה לחומרא, וקשה מזה על הטור דלגבי נדה אזל לחומרא ובככור אדם הוא מחייב הבא אחריו בפדה"ב, ולא אמר דספק ממונא לקולא, ותירץ מהר"י קצבי דלרבי יהושע מספקא ל' בעיקר דין השפיר שאינו מרוקם מדבר תורה כיון שיש בו עור ובשר (וכמו שאמרו שם שדרש רבי יהושע בן חנניא דבקרא כתיב, ויעש ה' אלו' לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, מלמד אין הקב"ה עושה עור לאדם אא"כ נוצר, אלמא בעור תליא מילתא) אבל לדידן דאפילו בשפיר שאינו מרוקם מדבר תורה לא חשיב ולד כדברי חכמים דפליגי עלי' דרבי יהושע התם ואמרי שאין לחוש לולד.

ו) ושהא דפליגי בה אמוראי התם לאול משום דמספקא להו הלכה כדברי מי, דיחיד ורבים הלכה כרבים, אלא פליגי אם ראוי לסמוך על בקיאתן להבחין בשפיר אם ישנו מרוקם אם לא, וכן משמע מהא דאתמר התם, ואזדא שמואל לטעמי' דכי אתא רב דימי אמר מעולם לא דכו שפיר בנהרדעא כו' משמע דשמואל לא אסר משום דס"ל כרבי יהושע, דהא רבי יהושע משום העור חשיב ל' ולד, וא"כ הא דלא דכו בנהרדעא לאו משום דס"ל כרבי יהושע אלא משום שלא

היו סומכין בבקאותן במרוקם, ואחרי כן באו הרשב"א וסיעתו ואמרו אם בזמן התלמוד לא סמכו על בקיאותם אנן מה נימא בתרייהו ולהכי פסקו כשמואל בזה. ולכן אין לנו לילך לקולא בפדה"ב, מאחר דמה"ת כל שאינו מרוקם לאו ולד הוא כחכמים דאמרו שם בהריא דכשאינו מרוקם אינו ולד, ורק משום חומרא דכרת החמירו בנדה.

המהר"י קצבי כתב דל"ק על המהרי"ק מה דאמר ריב"ל דכשעברה אשה נהר והפילה דמביאה קרבן ונאכל, משום דהלך אחר הרוב דולד מעליא ילדן, משום דריב"ל איירי כשהוכר עוברה, ועוד, דריב"ל איירי בדלית' לנפל בעיני', אבל כשהנפל לפנינו ולא נראה בו שום ריקום איתרע ל' רובא.

(ז) עוד כתב שם מהר"י קצבי דאין להקשות ממה דאמר רבי יהושע בן לוי בנדה (כ"ט.) דכשעברה אשה נהר והפילה מביאה קרבן לידה ונאכל משום דהלך אחר רוב נשים, ורוב נשים ולד מעליא ילדן, משום דאוקמוה שם שזה רק בהוחזקה עוברה, וזה בהכרת עוברה, דזה ג' חדשים. הא כשלא עברו ג' חדשים משנתעברה אית לן למימר שמא דבר אחר הוא ולא ולד, ועוד תירץ דעד כאן לא אמר ריב"ל התם דרוב נשים ולד מעליא ילדן אלא בדלית' לנפל בעיני' דהכי קאמר עברה נהר והפילה כו' אבל כשהנפל לפנינו ולא נראה בו שום ריקום אית לו למימר דלאו ולד הוא ואיתרע לה רובא, ואית לן למימר דלאו ולד הוא, דאי ולד מעליא הוא היה לו להתרקם, וכן שאין אנו רואין בו שום ריקום הו"ל בחזקה שאינו מרוקם.

עוד כתב מהר"י קצבי דל"ק על המהרי"ק ממה דאמרו ביבמות דרוב נשים מתעברות ויולדות, דזה רק בדליתא קמן דניחוי אם היא מעוברת, אבל כשהיא לפנינו בחזקת שלא נתעברה, אוקי אתתא אחזקה.

(ח) עוד כתב מהר"י קצבי דלא תיקשי מיבמות (ק"ט.) דאמרו דרוב נשים מתעברות ויולדות א דלא הוחזקה עוברה, דזה לא אמירנן רק בדליתא קמן דניחוי בה אם היא מעוברת אבל כשהאשה לפנינו והיא בחזקת שאל נתעברה עדיין אוקי אתתא החזקה, ובהוחזקה עוברה ועדיין אין אנו יודעין מה טיבו של עובר זה אז אמרו הלך אחר רוב

נשים דולד מעליא ילדן, אבל כשהנפל לפנינו גם האשה המפלת לא שייך לומר, לא הלך אחר רוב נשים שמתעברות ולא אחר רוב נשים דולד מעליא ילדן, וכשתרצה לומר הלך אחר רוב נשים שמתעברות אמרי שאני הכאשהאשה בפנינו והרי היא בחזקה שלא נתעברה עדיין, וכשבאת לומר הלך אחר רוב נשים דולד מעלא ילדן אמרי שאני הכא שהנפל בפנינו, וכיון שאין אנו רואין בו שום ריקום הרי הוא בחזקה שלא נתרקמו אבריו עדיין.

וביאר המהר"י קצבי דהווקק המהרי"ק לחזקת האשה שלא נפטר רחמה לאפוקי דלא נימא הלך אחר רוב נשים שמתעברות ויולדות, והווקק לחזקת הנפל שהוא בחזקת שלא נתרקמו אבריו לאפוקי דלא נימא דהלך אחר רוב נשים דולד מעליא ילדן.

ט) ושלכן כתב המהרי"ק דפשיטא ל' דמש"כ הטור דבזה"ז נותנין לה ימי טומאת לידה דאינו אלא משום חומרא דכרת כלומר דאין זה כי אם הרחקה בדבר המותר כי היכי דלא ליפגע באיסור כרת, אבל לענין לפטור הבא אחריו ליכא למימר הכי, דאדרבה יש להעמיד אשה בחזקה שלא נפטר רחמה עדיין, וגם הנפל הזה בחזקת שלא נתרקמו אבריו עדיין, והווקק הרב ז"ל לחזקת האשה ולחזקת הנפל שבה לאפוקי דלא נימא הכא לך אחר רוב נשים שמתעברות, ולא אחר רוב נשים דולד מעליא ילדן, אלא אמרינן אוקי איתתא אחזקתה, וגם הנפל בחזקתו כנ"ל.

כתב עוד מהר"י קצבי דמסתמא ביושבת תחת בעלה כדרך הנשים עם בעליהן יש ספק ספיקא לחייב הנוולד אחר הנפל בפדה"ב, ספק אם הולד הוא מעיקרא ואת"ל שהוא ולד ספק אם עברו עליו מ"א יום. וכתב עוד דבעיר גדולה של חכמים וסופרים ברוס"א רבתי פסקו כהמהרי"ק.

י) וע"ש עוד שרצה המהר"י קצבי לפרש דברי המהרי"ק דמסתמא ביושבת תחת בעלה כדרך הנשים עם בעליהן קא עסי וא"כ יש ספק ספיקא ספק אם הוא ולד מעיקרא, ואת"ל שהוא ולד ספק אם עברו עלי' אחד וארבעים יום משנתעברה. אבל ספיקא דרבי יהושע בגמ'

איירי בספק אחד ולהכי בספק ממונא לקולא, דאיירי שבעל ופירש ויודעין בודאי שהולד ארבעים ואחד יום, ובסוף כתב מהר"י קצבי דלפרש כן ברברי המהרי"ק דאיירי בדיש ספק ספיקא קשה דהו"ל להמהרי"ק לפרש כן ומיהו להלכה בעיקר הדין היכא דאיכא ספק ספיקא הנ"ל נכון הדבר לומר דאין פוסט הבא אחריו, ונכון הדבר אם יראה בעיני המורים דבכה"ג לית לן למיחש משום ולד לפטור הבא אחריו, וע"ש אח"כ שכתב שבהיות בעיר גדולה של חכמים ושל סופרים ברוס"א רבתי שבא מעשה לפני מורי היושבים על מדין מעין הנדון אשר לפנינו והסכימה דעתם הרחבה בעיקר הדין לחייב האב לפדות את בנו הקטן ולצריכו ברכה ע"ש בת' מהר"י קצבי.

פסק החיד"א בספרו חיים שאל כהמהרי"ק, דכן סברי הטור, והמחבר, והרמ"א, והדרישה, והכנה"ג ולא רבו עליו כל האחרונים הב"ח, והט"ז, והש"ך. ע"ש וכן פסק הלבוש.

יא) והנה עיין בחיים שאל מהחיד"א ז"ל סי' י"ז שפסק כהמהרי"ק דחייב בהנ"ל בפדה"ב ובברכת. וכתב דהכי מוכח מדברי הטור והמחבר שכתבו דשפיר מרוקם פוסט הבא אחריו מפדה"ב, ומוכח מזה דאם אינו מרוקם חייב הבא אחריו בפדיון, ושהרמ"א בדרכי משה ובהגהה מיייתי דברי המהרי"ק, וכל האחרונים, הט"ז והש"ך והרב דרישה, והרב ב"ח שתקו יחדיו ולא רבו עלי' והרב דרישה היא דברי מור"ם ומוכח דמסכים הולך עמו, גם הרב כנה"ג הביא דברי המהרי"ק סוף בגה"ט ומסכים עמו. ע"ש. והה הבאתי דברי הבית יוסף בבדק הבית שהביא דברי המהרי"ק בלי חולק. ושכן פסק הלבוש.

וכתב בחיים שאל שהמהר"י קצבי תירץ קושיות בחכם צבי והשבות יעקב על המהרי"ק, ושהמהר"י קצבי כתב עוד טעם לחייב הנוולד אחרי הנפל הנ"ל בפדיון הבן משום ספק ספיקא הנ"ל. וכתב בחיים שאול שבירושלים פסקו כמהרי"ק ומור"ם.

יב) עוד כתב שם בחיים שאל, דאמנם תרי גבי רברבי נפקי המה ראו כן תמהו על המהרי"ק, הרב מוהר"ר צבי ז"ל בתשובותיו סימן ק"ד והרב שבות יעקב ח"א סי' פ"ג וחלקו עליו דאינו חייב בפדיון וכ'. וכתב עוד בחיים שאל דאעיקרא דדינא קשיא איך הרב מהר"צ והרב

שבית יעקב משום מושיא דחו לתשובת מהריק"ו מאור הגולה, וכבר ראה להרב הגדול מהר"ר יוסף קצבי ז"ל בתשובותיו סי' ה' שהאריך בזה, וכמעט שעברתי ראיתי שעמד כל כל הסוגיות כמעט שהקשו מהם למהריק"ו, הרב מהר"צ והרב ש"י, ושקיל וטרי ותריץ יתיב לדברי מהריק"ו, ומסיק כותי' לדינא, והנאני אף שלא יכולתי להתיישב בדבריו ובפלפולו הישר לפי דוחק השעה.

(יג) ובכלל דבריו ראיתי טעם כעיקר דבנדון ידי' ודמהריק"ו אשה זו יושבת תחת בעלה והוא ספק אם הוא ולד ואת"ל ולד אפשר שהוא פחות ממ' יום דמי יודע מתי נתעברה ע"ש באורך והם דברים נכוחים וה"ה בנ"ד (פי' בשאלה שבא לפני החיים שאל שהי' הנפל חתיכת בשר בעלמא בלי שום היכר כלל ואח"כ ילדה ולד של קיימא באופן שאין לנו להניח דברי הגאון מהר"י קולון ורבותינו מרן ומור"ם וכל רבני אשכנז שחברו על יו"ד והרב כנה"ג מפני קושיות מהר"ץ והרב ש"י, ומה גם דהרב מהר"י קצבי יצא לישא מההריק"ו והסכים סוגיות הש"ס לדינו.

(יד) הלכך בנ"ד נראה דחייב בפדיון ויברך כמנהג, וכן נהגו בתוככי ירושלים עה"ג כמוהריק"ו ומור"ם דכל שאל יש היכר בחתיכת בשר שהפילה כלל עושים פדיון ומברכים כמ"ש מהריק"ו וסיעתו. ובא וראה מ"ש הרדב"ז בתשובה דפוס ויניציא סי' רכ"ח (כדפוס שלנו הוי סי' רכ"ט) דאם יש מחלוקת במצוה ועבד כמ"ד שהוא חייב הר"ז מברך ולא נאמר בזה ספק ברכות להקל ע"ש וה"ה בנ"ד הן לו יהי' שמהר"צ והרב ש"י פליגי על מהרי"ק מ"מ העושה כמהריק"ו מברך, דהמחלוקת הוא במצוה ולא שייך כאן ספק ברכות להקל כמ"ש הרדב"ז כו' ובספר סדרי טהרה הנדפס מחדש, בתידושו לנדה דף פ"ג מספרו מביא קושית הרב צבי וכתב דקשה לסתור דברי מהריק"ו ומור"ם ע"ש. וכבר כתבנו שנראה שעל פי מה שהאריך מהר"י קצבי יתפשטו כל הקמטים, ושם כתב דרבני עיר ברוסא אחר העיון הורו כדברי מהריק"ו ובב' עיגולים כתב דעיין בשאילת יעב"ץ ח"א סי' מ"ט.

מש"כ בחיים שאל שמהר"י קצבי תירץ קושיות החכם צבי, היינו מהשהקשה מהא דריב"ל ומשמואל, היינו כנ"ל דריב"ל איירי

בהוכר עוברה, ושאני כשהולד לפנינו ולא נראה בו שום ריקום
איתרע לה רובא וכנ"ל ומשמואל ל"ק דרק לגבי איסור נדה
דכרת איירי.

טו) והנה מש"כ בחיים שאל שהמהר"י קצבי תירץ קושיות החכם צבי,
הרי זה מה שהקשה על המהר"ק בסי' ק"ד מרבי יהושע בן לוי דאמר
דבעברה בנהר והפילה דהלך אחר רוב נשים דולד מעליא ילדן.
ותירץ דזה רק בהוכר עבודה. ועוד תירץ דריב"ל אמר דהלך אחר רוב
נשי רק בדלית' בעיני' אבל כשהנפל לפנינו ולא נראה בו שום
ריקום איתרע לי' רובא כו' כנ"ל. עוד הקשה החכם צבי דגם בלא
הוחזקה עוברה נמי ספק ולד הוא, ובספק פטור מפה"ב כבמשנה פ"ד
דטהרות, ועוד הקשה משמואל דאמר דחוששין כנ"ל, תירץ המהר"י
קצבי דרק לגבי נידה דבכרת החמיר שמואל אבל לגבי בכור כיון
דלא נתרקם הו"ל ודאי אינו ולד ואינו פוסט הא אחריו וכנ"ל. עיין
עוד בחכם צבי בדברי המהר"י קצבי הנ"ל.

בנודע ביהודה תניינא תירץ על הקושיא מריב"ל דאיירי בהוכר
עוברה, ועל הקושיא מהא דלרבי יהוה ספק והוא לקולא, תירץ
דבספיקא דדינא לא מהני חזקה, וגלענ"ד דכן דעת המהר"י ק'
כמש"כ רעק"א.

יז) ועיין בשו"ת נודע ביהודה תניינא סי' קפ"ח מרבינו שמואל בן
הנודע ביהודה, שפסק כמהר"ק וכתב על קושיא הנ"ל מריב"ל דרוב
ולד מעליא ילדן, דאיירי בהוכר עוברה, ועל הקושיא מרבי יהושע
דאמרו בגמ' דמספקא לי', ובספק בכור אדם פסק ממונא לקולא,
תירץ דהתם הו"ל ספיקא דדינא, ושם לא מהני חזקה לברר הדין, (פי'
דאחר כך עדיין הדין בספק). ורק בספק במציאות פסק המהר"ק
דחזקה מהני. ע"ש. ועיין בת' רעק"א סי' ל"ז דשיטת המהר"ק,
והשלטי הגבורים בשם הר"ז, והכנה"ג והמשל"מ דבספיקא דדינא
לאא אוקמינן. ועיין בספרי משמרת הכהנים ח"ב על קידושין בסי'
ק"ט, קכ"ד, קכ"ה, וקכ"ו ובספרי זכרון בצלאל ח"ב סי' פ"ז ע"ש.

ונלענ'ד דגם למ"ד דבספיקא דדינא מהני חוקה היינו רק מדין דאל תוציאה מספק, וא"כ מהני רק להניח הדבר בחוקתו, אבל לא להוציא מה' סלעים מן הכהן.

יח) ונלענ'ד דגם להסוכרין דגם בפסיקא דינא אוקי אחוקה, כמו שהביא רעק"א שם דעת הר"ן בקידושין (ה'): בנתנה היא ואמר הוא, וכן מדברי תוס' דב"ב (ל"ב: (ע"ש בדברי רעק"א) מ"מ הר"ז ברור דחוקה לא מועיל בספיקא דדינא לפסוק ולברר הדין, דבשלמא דספק במציאות ילפינן מחזקת נגע דגוה"כ הוא דצריכין אנו לנקוט הדבר כאילו נתברר הדבר כמו שמורה החזקה, אבל בספיקא דדינא א"א לומר כן, כיון דאח"כ אכתי נשאר הספק בדין, ונלענ'ד דגם למ"ד דמהני חוקה וחזקת מרא קמא בספיקא דדינא דהיינו רק מדין דאל תוציאנו מספק והנה הדבר בחוקתו, וא"כ הר"ז מהני רק להניח הדבר כמו שהי' בחוקתו, אבל החזקה בספק בדין אין מועיל לכ"ע להוציא מיד המוחזק, ולכן בפדה"ב אין מועיל החזקה להוציא מה' סלעים מיד הכהן.

בחהיא דרבי יהושע הוי ספיקא דדינא וכונ"ל. בת' מהרי"ם כ' דלידידן מהני חזקת הגוף להוציא ממון, ודלא כרבי יהושע. ובטהרות דלא מהני חזקה בפדה"ב, היינו באופן דליכא חזקה. בשאילת יעב"ץ כתב דבב' חזקות בחזקת הגוף מהני להוציא בפדה"ב להמהרי"ק.

יט) והנה לת' מהרי"ם סי' א' הקשה עמ"ש כ' בת' נודע ביהודה דבספקא דרבי יהושע הוי ספיקא דדינא, דהתם בספיקא דרבי יהושע הוי ספק במציאות, ספק אם ישנו ולד ולפעמים לא ע"ש, ונלענ'ד דל"ק דהרי ספיקא דרבי יהושע הוא אי דרשינן מקרא דכיש עור הוי ולד אף דלא נתרקם, וכמ"ש כ' מהרי" קצבי הנ"ל וא"כ הוי ספיקא דדינא, וע"ש עוד בת' מהרי"ם מרבינו יעקב מאיר הרב דבריסק שהשיב להמלבי"ם, דחוקה בהא דהמהרי"ק דמהני משום דהוי חזקת הגוף דעדיף מרוב ומוציא ממון להפני יהושע בכתובות, וכתב נמי מהרי"ם דבדינא דרבי יהושע בן לוי דסבר דהלך אחר רוב, ורוב נשים ולד מעליא ילדן, דזה דוקא בהוכר עוברת. ועל הקושיא מרבי יהושע דמספקא ל' ובבכור אדם הממחע"ה, תירץ דרבי יהושע

לשיטתו דחולק על רבן גמליאל דהולך אחר חזקת הגוף ע"ש וסיים דבעיקר האי דינא דהמהרי"ק דעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד ולדעתו יותר נכון לפדות בלא ברכה. ועיין בשאילת יעב"ץ סי' מ"א שכתב דחזקה דמהרי"ם מהני להוציא ממון, דק"ל כרבן גמליאל דאזיל בתר חזקה גופה אפילו לגבי ממונא, ואע"ג דכי ליכא טענת בריא לא אזלינן בתרה, היינו בדליכא אלא חד חזקה גופא, הוא דמהני חזקת ממון אבל בתרי חזקה אלימי טפי מחזקת ממוןא ע"ש. ועיין עוד מש"כ שם מהרי"ם דלא קשה על המהרי"ק ממתני' דספק בפדה"ב דהממע"ה, ולא אוקמינן אחזקה, דשם מיירי באופן דליכא חזקה, כגון שהספק הוא שילדה זכר ונקבה וספק מי יצא ראושנה דלא שייך חזקה בזה ע"ש.

בנחלת צבי הקשה על המהרי"ק דגם בב' חזקות אין מוציאין ממון, ולתוס' דסנהדרין דס"ל דברוב מעליא מוציאין ממון, י"ל דגם בחזקה כן. ובפתחי תשובה הביא שהח"ס פסק כהמהרי"ק, וע"ש דזה רק כשלא הוחזקה מעוברת כלל.

(כ) עיין בנחלת צבי סי' ש"ה סכ"ג שהקשה על דברי המהרי"ק דאוקמינן האשה על חזקה שלא נפטר רחמה, וגם הנפל בחזקת שלא נתרקמו עיבריו, דהא קי"ל כשמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב, ומה"ט כתב בת' צמח צדק סי' קכ"ה באשה שאינה יודעת אם אביה היה כהן או לוי או ישראל, ונשאת לאיש והמליטה זכר שהוא פטר רחם לה, דפטור מפדיון, דאף דרובא דעלמא הם ישראלים ולא כהנים ולוים, מ"מ אין הולכין אחר הרוב ע"ש, א"כ הרי קי"ל בפ"ק דחולין דרובא עדיף מחזקה, ואמאי הכא מחמת החזקה מחייבינן לי' לפדותו, ואין לומר דשאני הכא דאיכא תרי חזקות, חזקת אשה וחזקת נפל, דהרי מבואר בת' נו"ב חלק אה"ע סי' מ"ג, ובספר גנת ורדים כלל ל"ו דרוב עדיף ג"כ משני חזקות, וא"כ גם בב' חזקות א"א להוציא ממון מק"ו דרובא. אמנם זה לא קשה אלא אי אמרינן דבכל רובא אין מוציאין ממון, כמו שהבין הצ"צ, אבל באמת י"ל כמ"ש התוס' בסנהדרין (ג:) דברוב מעליא מוציאין ממון, ודוקא ברוב גרוע כמו רובא דלרידא אין מוצאין ממון, וא"כ י"ל דגם בחזקה מוציאין ממון, דדוקא רוב מעליא עדיף מחזקה. אבל לפ"ז האי דינא דהצ"צ יש לפקפק בה מאחר דרובא דעלמא דישראלים הוא רוב מעליא,

(ועיין בב"ח בח"מ סי' רל"ב) י"ל דחייב בפדיון וצ"ע בזה. (ועיין ביד אברהם לעיל סעיף י"ב מ"ש בשם הפלאה) כל זה כתב בנחלת צבי. (עיין בפתחי תשובה שם סקכ"ט שביא מת' ח"ס יו"ד רצ"ט שהעיקר לדינא באם הפילה ובדקה הנשים והציצו בו שאינו מרוקם חייב מעיקר הדין בפדיון כמהרי"ק וכהכרעת הרמ"א ז"ל. ע"ש. והנה עיין בח"ס שם שכתב דזה בלא הוחזקה עוברה כלל ע"ש.

(כא) והנה מש"כ בנחלת צבי בין ב' עיגולים דעיין ביד אברהם לעיל סעיף י"ב מש"כ בשם הפלאה, היינו שכתב שם ביד אברהם שבהפלאה ובהמקנה כתב דאף דבממון אין הולכין אחר הרוב, אבל במידי דיש נפ"מ לענין שאר דברים ומחזקינן ב' לילך אחר הרוב ממילא מהני ג"כ לגבי ממון, ור"ל בנחלת צבי דלפי"ז בדינא של הצמח צדק שהספק שם אם הולד בת כהן או לוי או ישראל, דאף דרוב הם ישראלים מ"מ פטור שם מפדיון משום דאין הולכין בממון אחר הרוב, להפלאה חייב שם בפדיון, דכיון דמהני הרוב לגבי שאר דברים לומר שהאם בת ישראל, תו מהני לגבי ממון דפדיון. ועיין בספרי זכרון בצלאל ח"ב סי' ע"ג מה שהבאתי דעת הפוסקים בשאלה זו ברוב בפדה"ב לגבי סברת ההפלאה. ולגבי אשה שאין יודעין אי היא בת כהן או לוי, או ישראל, ולגבי אם האב יכול לפדות בנו כשאינו אצלו ולא נודע לו אם חי עכשיו אחר ל' יום, ובתוס' דסנהדרין הנ"ל, ובסברת שטמ"ק בב"ק (י"א), ושדעת רעק"א בסי' קמ"ח במהד"ת כסברת ההפלאה כתבתי שם בסי' ס"ט.

לסברת ההפלאה ורעק"א דכיון דמהני רוב לגבי איסור תו מהני גם לגבי ממון, א"ש דעת המהיר"ק דכיון דמהני החזקות לגבי טומאת לידה תו מהני גם להוציא מון בפדה"ב. לקונטרס הפסקות חייב בפדה"ב כמו במתנת כהנוה כדאיכא חזקת חיוב, א"ש דעת המהיר"ק.

(כב) ובנ"ד בדברי המהיר"ק דישנם ב' חזקות, חזקת האשה שלא נפטרה רחמה, וגם הנפל בחזקת שלא נתרקמו אבריו, שהקשה בנחלת צבי דהרי אין חזקה מהני להוציא ממון, נלענ"ד דהרי אלה בנפל זו נוגע גם לגבי ימי טומאת לידה, ולגבי זה הרי מהני חזקה, וכיון דנפסק

ע"י חוקה שאלת איסורין תו מהני נמי לגבי הוצאת ממון, לסברת ההפלאה ורע"א הנ"ל. וע"ש בס"י ע"ג שהבאתי מש"כ בקונטרס הפסקות כלל ו' סק"ז דלהכי מהני ס"ס לחייבו בפדה"ב להרמב"ם, והראב"ד והטור, אף אם לא מהני להוציא ממון ע"י ס"ס בעלמא, מ"מ בפדה"ב שאני, דבחולין (קל"ד). דבמתנות כהונה היכא דאיכא חזקה חיוב חייב מספק, ולהי מהני נמי בפדה"ב מכ"ש דחזקה ברוב ובס"ס. וא"כ א"ש דברי המהרי"ק דסבר דמהני חזקה בפדה"ב לחייבו.

לדעת בית שמואל אחרון, ומהרי"ם, ושערי ישר, דכשהמוחזק מוותר על דין מוחזק שלו, אז מוציאים ממון ע"י רוב, וי"ל דלפ"ז דכשהאב מוותר על דין מוחזק שלו אז שפיר עושין הפדה"ב ע"י חזקות דמהרי"ק ומברך.

(כג) ועיין עוד בזכרון בצלאל ח"ב שם שהבאתי דעת הבית שמואל אחרון בספרו יו"ד סי' כ"ט והסכים עמו בשו"ת מהרי"ם סי' ב', ובשערי ישר, שער ה' פט"ז, דבהא דאין הולכין בממון אחר הרוב הר"ז משום חזקת ממון, והיכא דליכא חזקת ממון לכו"ע הולכין אחר הרוב, לכן אם רוצה האב לפדות את בנו ונותן הכסף ליד כהן דשפיר מברך. פי' דהרי אין חזקת מוחזק מברר הספק, ואלא דאין יכול אידך להוציא ממון מן המוחזק בלי עדים, אבל אם האב רוצה להחמיר על עצמו ולא להשתמש בזכות מוחזק שלו שפיר מקיים מצות פדה"ב ויכול לברך. ובשערי ישר כתב בהא דאין הולכין בממון אחר רוב, דבבא לצאת ידי שמים הרי חייב בתשלומין, דכיון דלמיפק ידי שמים לא מהני חזקת ממון כמו בברי ושמא, וכיון דרוצה לצאת ידי שמים חייב בתשלומי מעליא, וחייב בדיני אדם, דחזקת מוחזק אלימא רק היכא שבעליו מתאמצים להחזיק החפץ ע"י חזקה זו, אבל אם מתרצים להוציא החפץ מרשום ליכא חזקה כלל, וכלא חזקת ממון הרי הרוב מהני גם בדיני אדם ע"ש. ולפ"ז בנ"ד כשהאב מתרצה גם בחזקת דמהרי"ק י"ל דפודה בנו ומברך, כיון דליכא אז דין מוחזק.

צ"ע בדברי הערוך השלחן במש"כ בדין חזקה בנ"ד.

(כד) בערוך השלחן יו"ד סי' ש"ה סקס"ו הביא קושית הנחלת צבי על המהרי"ק דאין מהני חזקה להוציא ממון בפדה"ב, ויתירץ בערוך

השלחן דאינן כן שהרי כמה חזקות מוציאי ממון כמו חזקה אין אדם פורע בתוך זמנו, ובוזה חזקה עדיף, והטעם, דהא דאי הולכין בממון אחר הרוב זהו משום שהמיעוט ודאי ישנו בעולם, ויכול לומר אני מן המיעוט משא"כ בחזקה. ע"ש וקשה לענ"ד דבעלמא חזקה כחזקת נגע אין מוציאין ממון, וחזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו הרי אין לזו דין חזקת נגע, ואלא הוי אומדנא דמהני להוציא ממון על ידה, וכן סוקלין ושורפין ע"י חזקות הרי הוי נמי אומדנא ולא מדין חזקת נגע. וגם במקום עידי קידושין מהני להר"ן משום אומדנא דהוי לי' דין און סהדי וכודאי יש מדרגות באומדנא, עד היכן ברור הדבר. וצ"ע.

סימן ו

בענין בן חוץ לארץ שבא בארצי לארץ ישראל אם צריך לעשות שני ימים טובים בצנעה בארץ ישראל.

דעת החכם צבי שאסור לבן חוץ לארץ שבא בארצי לארץ ישראל לעשות בצנעה שני ימים טובים בארץ ישראל.

(א) בשו"ת חכם צבי סי' קס"ז כתב שבני חו"ל שבאו לא"י דרך ארצי דצריכין להתנהג בעניני המועדים כאחד מבני ישראל התושבים. ואין זה בכלל חומרי מקום שיצא משם. לא מיבעיא בתפלות וברכות וקריאת ס"ת שאינן חומרות בעצם, שהרי אם בא להחמיר לדרך ולהתפלל תפילת המועדים בזמן שאינו מועד עבירה היא בידו, אלא אפילו במלאכה מותרים הם, שאילו היו כל אנשי המקום שיצאו משם כאן בקביעות פשיטא שאסורים היו לעשות יותר מיום אחד משום בל תוסיף, שהרי הישן בשמיני בסוכה לוקה, וכן בפסח ושבעות העושה יום אחד יותר מהמצוה עובר על בל תוסיף, ולא אמרו נותנין עליו חומרי מקום דיצא משם אלא חומרא שרשאין בני המקום שיצא זה משם לנהוג חומרתם במקום שנוהגין קולא אף אם יקבעו דירתם במקום הלז, אבל בדבר שאילו באו בני המקום החומרא למקום הקולא וקבעו דירתם בו היו אסורין לנהוג חומרתם, בזה לא אמרו.

ואף דשלחו מתם הזהירו במנהגי אבותיכם דילמא גזור שמדא ואתי לאקלקולי תך קלקלה גופא לא שייכא אלא כשהם במקומם בחו"ל אבל בהיותם בא"י לא שייכא, וכיון שבא"י איסור הוא להוסיף יום אחד על המצוה ואין ביד אנשי א"י להוסיף יום אחד יותר מהכתוב בתורה ולהחמיר, אף הבאים מחו"ל אסורים הם לנהוג שני י"ט של גליות כל זמן שהם בא"י אפילו דרך ארעי כיון שהמקום גורם ואין זה בכלל חומרי מקום שיצא משם עכ"ל.

הפאת השלחן כתב דבני חו"ל שבאו בארעי לא"י נוהגים לעשות ב' יו"ט כמו שפסק הב"י.

(ב) והנה בפאת השלחן הלכות ארץ ישראל פ"ב סעיף ט"ו כתב וז"ל ואלו בני אדם שבאים מחוץ לארץ להשתטח ע"ק הצדיקים ולחוג יו"ט בארץ ישראל ואח"כ חוזרים לחוץ לארץ למקומם, אזי הם נוהגים ביו"ט של גליות ככל דיניהם, ויש ביהכ"נ מיוחד שמתפללים ביו"ט של גליות תפלה של יו"ט. עכ"ל. ובסקכ"א כתב שם וז"ל, ואלו בני אדם כו' כן פסק מרן בית יוסף בתשובתו החדשה אבקת רוכל. וכן נוהגין בכל ארץ ישראל, ודלא כתשובת חכם צבי בסימן קס"ז עכ"ל.

כתב הב"י באבקת רוכל דבן חו"ל שבא לא"י בארעי דעושה יום שני של גליות בא"י ויש שהתפללו אז תפילת יו"ט בפרהסיא בפני גדולי עולם ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם.

(ג) וכתב הב"י באבקת רוכל סי' כ"ו דמי שבא מחו"ל לא"י ודעתו לחזור הוי בכלל בני חו"ל, וכן מעשים בכל יום בכל שנה ושנה עולים לשלש רגלים מחו"ל לא"י ועושים יום שני של גליות כתקוניו וכמשפטיו בחו"ל, ולא עוד אלא שמתקבצים מנין מבני חו"ל העולים לרגל ומתפללים תפילה וקורין בתורה ומפטירין בנביא בברכות תחילה וסוף כמו שעושין ביו"ט בחו"ל, ודבר זה נעשה מימי קדם בפני גדולי עולם ולא פקפק אדם בדבר זה מעולם, וזו היא שקשה בענין האיך מתפללים תפלת יו"ט בפרהסיא בא"י, והיכי לא חיישינן להאי דתנן ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, והיה מספיק להם שיתפללו תפילת חו"ל בצינעה, וע"כ לומר דס"ל לגדולי עולם דע"כ לא תני אל ישנה אדם מפני המחלוקת אלא במלאכה ודכוותה דאפשר למיפק מינה

חורבה, אבל בתפילה אף אם יתפלל כמנהג מקום שיצא משם לא נפיק מיני' חורבה, וליכא למיחש בה למידי ע"ש.

בהגהות בעל שואל ומשיב על החכם צבי הביא נמי מאבקת רוכל שלא כהחכם צבי, וגם הביא ראי' לזה מרש"י בפסחים דף מ"ז.
ומה שקשה לענ"ד עלה.

ד) בגהות בעל שואל ומשיב על החכם צבי הביא מאבקת רוכל שלא כהחכם צבי וגם הביא ראי' לזה ממשי"כ רש"י בפסחים (מ"ז). ד"ה שני ימים, בזמן לחם הפנים לא היו שני ימים טובים של גליות, והדבר תמוה דאף אם היה אז שני יו"ט של גליות, אבל בא"י במקדש ודאי לא הוי, ועיין בצל"ח שם שהניח הדבר בתימא, ושאמנם נראה לפמשי"כ תוס' פסחים (י"ד). דבירושלים שמקובצות מכמה עיירות חייב לנהוג שם איסור מלאכה ושכן מבואר בפר"ח או"ח סימן תצ"ו בהדיא, וא"כ אם היה אז שני ימים של גליות אף בירושלים היו חייבין לנהוג איסור כיון שיש שם מקובץ מחוץ לארץ שנוהגין בו יו"ט שני, וע"כ דלא כהחכם צבי ע"ש.

ה) וקשה לענ"ד מה שהביא הגאון ז"ל מהפר"ח, דע"ש בפר"ח סי' תצ"ו שכתב שם בעניני מנהגים באות כ"ב וז"ל, בירושלים יש לנהוג חומרי המנהגות לעולם לפי שכולם הם לקוטאי ואפשר שהרוב יהיו ממקומות שנהגו חומרא ואיסור בדבר עכ"ל. הרי דזה דנהגו בירושלים כחומרות המנהגות דזה דוקא כשאפשר שהרוב יהיו ממקומות שמחמירין כן. וא"כ קשה לומר שרוב שהיו בירושלים אז היו מחוץ לארץ. וצ"ע.

החתם סופר חירץ קושית הצל"ח דבשרוב חכמי ישראל בחו"ל ולא הניחו כמותן בא"י היו מעברין שנים וקובעין חדשים בחו"ל ושולחין שלוחים לא"י וכשלא הגיעו עושים ב' ימים בא"י.

ו) החתם סופר בחי' לפסחים כתב שם (מ"ז). לתרץ קושית הצל"ח, וז"ל, והעזתי פני בהגאון (הצל"ח) ז"ל ואמרתי לו אלמה לא, הרי מבואר סוף מסכת ברכות דבשרוב חכמי ישראל בחו"ל ולא הניחו כמותן בא"י מעברין שנים וקובעים חדשים בחו"ל ואז שולחים שלוחים לא"י וכשלא הגיעו עושים ב' ימים, וא"כ גם בא"י בשאר יו"ט משכח"ל ב' יו"ט, אלא בזמן לחם הפנים לא היה אפשר לעבר שנים בחו"ל

דהמקום גורם, וקמת ועלית אל המקום כתיב. ושפיר פירש רש"י.
ונענע (הצל"ח) לו ראשו.

המשנה ברורה כתב דבן חו"ל שבא לא"י אם דעתו לחזור למקומו
צריך לעשות שני ימים יו"ט.

(ז) המשנה ברורה כתב באו"ח סימן תצ"ו סעיף ג' סקי"ב דבן חו"ל שבא
לא"י אם דעתו לחזור צריך לעשות שני ימים יו"ט. ובשערי ציון סקי"ח
כתב עלה דכן כתבו בשערי תשובה בשם רוב האחרונים. ע"ש. ועיין
בש"ע הגר"ז בזה.

הגר"ו כתב בסימן תצ"ו דבני חו"ל שבאו לא"י אע"פ שדעתם
לחזור אין עושין אלא יום אחד כבני א"י, וכן משמע דעתו
להלכת. וציינו שזה דעת הראב"ן.

(ח) הגר"ו כתב בסימן תצ"ו דבני חו"ל שבאו לא"י אע"פ שדעתם לחזור
אין עושין אלא יום אחד כבני ארץ ישראל. ויש חולקין עכ"ל. ומשמע
שפוסק כדעה ראשונה כיון שכתבו סתם והחולקים כתב בשם יש
חולקין. ומקור לדעתו, ציינו שם מן הצד, דזה דעת הראב"ן.

(ט) וזה לשון הראב"ן במסכת פסחים סימן תל"ה: א"ל רב חסדא לרבי
אבא אנא דידענא בקביעא דירחא ובני מקומי עושין ב' ימים, כי
קאזלינן לארץ ישראל דלית להו אלא חד יומא, בישוב לא עבידנא
משום חומר מקום שאני שם, במדבר של ארץ ישראל מי עבידנא ביום
שהוא חול, מי אמור רבנן בכי האי גוונא במדבר, ותניא עליו חומרי
מקום שיצא משם או לא, וא"ל הכי אמר רבי אמי בישוב אסור במדבר
מותר. מדבעיא מיני' מדבר של א"י מכלל בכל מקומות ארצו אסור,
שמע מינה דדבר שנוהגין בו איסור במדינת בבל בכל פרווהא אסור
לשנות, והיינו דאמרינן בכל וכל פרווהא נהוג כרב, נהרדעאי וכל
פרוהא נהוג כשמואל עכ"ל.

גם רבינו חננאל פי' דברי הגמ' כמו שפירש הראב"ן.

(י) ומשמע שהגר"ו למד ממש"כ הראב"ן שכשבא מחו"ל לא"י דאז
בישוב לא עבידנא משום חומר מקום שאני שם, פי' דלא עבדי יו"ט

שני משום דשם לית להו אלא חד יומא. והנה גם רבינו חננאל פי' בדברי הגמ' כמו שפירש הראב"ן. וז"ל רבינו חננאל בפסחים (נא = נב), א"ל רב ספרא לרבי אבא כגון אנן דידעינן בקביעא דירחא, ובני מקומי עושין שני ימים, כי בעינא למיסק לארץ ישראל דלא עבדי אלא יום אחד, בישוב לא עבידנא, במדבר ארץ ישראל מהו לעשות ביום שהוא ברור לי שהוא חול, מי אמור רבנן בכי הא מילתא במדבר ארץ ישראל נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם או לא, א"כ הכי אמר רב אמי בישוב אסור, במדבר מותר. עכ"ל.

דלדברי הראב"ן יש סתירה לשיטת החכם צבי.

(יא) וצ"ע בדברי הראב"ן ורבינו חננאל במש"כ דבישוב לא עבידנא שני ימים יו"ט בארץ ישראל, וכתב הראב"ן שהוא משום חומר מקום שאני שם, פי' משום חומר ארץ ישראל דלא עבדי אלא יום אחד יו"ט, אי משום מלאכה, הלא אדרבה בני חוץ לארץ לא עבדי מלאכה ביום שני, וגם בכה"ג ליכא משום מחלוקת דאמרי מלאכה הוא דלית לי' כדאמרו בפסחים, ואי משום דיושב בסוכה ביום השמיני בפרהסיא, אבל מה נעשה בפסח, הלא אכילת מצה אינה חובה אז, וגם אפשר בצנעה. ומה נאמר אודות שבועות, ואם נאמר דאסור משום תפילה בצבור דהוי בפרהסיא, וס"ל דלא כהגדולי עולם שהביא הבית יוסף באבקת רוכל דס"ל דתפילות מותרים בפרהסיא. אבל עכ"פ בצנעה מותר.

לדברי רבינו חננאל והראב"ן יש סתירה לשיטת החכם צבי.

(יב) אבל לפי קשה על דברי הגר"ז שכתב דבני חו"ל שבאו לא"י אע"פ שדעתם לחזור דאין עושין אלא יום אחד. ושזה להראב"ן, הלא הראב"ן כתב דלא עבידנא ב' ימים משום חומר המקום שהוא שם, דהיינו משום המחלוקת, הלא א"כ שפיר עבדי ב' ימים ואלא יו"ט ב' יעשה בצנעה.

(יג) ולשיטת החכם צבי, אדרבה יש סתירה מדברי הראב"ן דהלא כתב דאין עושין ב' ימים ימים בישוב משום חומר מקום שאני שם דהיינו בא"י. ולא משום טעם שכתב החכם צבי דבדבר שאילו באו בני מקום החומרא למקום הקולא וקבעו דירתם בו היו אסורים לנהוג חומרתם, דבזה לא אמרו, ועוד יש סתירה מדברי רבינו חננאל והראב"ן, דהא

כתבו בדמדבר של ארץ ישראל עושין ב' ימים כמקום שיצאו משם. וזה
הוי סתירה לשיטת החכם צבי, דלשיטתו אסורין לעשות ב' ימים
במדבר ארץ ישראל כיון דאם באו בני חוץ לארץ למדבר ארץ ישראל
וקבעו דירתם שם היו אסורין לעשות ב' ימים משום בל תוסיף.

סימן ז

בענין מילה שלא בזמנה

דעת המג"א דבית השבתת חמץ בער"פ ומצות מילה, דתשביתו
קודם, דעובר עלה בכל שעה. משא"כ במילה.

א) בוכרון בצלאל ח"ב סימן כ"ט הבאתי דברי המג"א, שכתב על מה
דתנן בפסחים (מ"ט:) שההולך למול בנו בערב פסח ונזכר שיש לו
חמץ בביתו, אם יש לו שהות לחזור ולבערו חוזר ומבערו. ואם אין לה
שהות הר"ז מבטלו בלבו ודין. והוא בשו"ע או"ח סי' תמ"ד סעיף ז'
וכתב עלה המג"א שם בסקי"א דמשמע דאם הוא אחר חצות דלא מצי
לבטלו הרי חוזר לבערו, ואע"פ שיש מצות מילה לפניו מ"מ תשביתו
עדיף דחמיר טפי שכל שעתא עובר עליו, משא"כ במילה.

המחצית השקל הקשה על המג"א דגם במילה שלא בזמנה עובר
בכל שעה לדעת המג"א.

ב) והקשה עלה שם במחצה"ש בסקי"א הא גם מילה שלא בזמנה כל
שעתא הוא עובר עליו, וכמש"כ המג"א באו"ח סי' רמ"ט סק"ה דמה"ט
מותר לעשות סעודת מילה שלא בזמנה בערב שבת דהוי זמנה קבוע,
דכל שעתא ושעתא זמני' הוא דאסור להניחו ערל, וכמש"כ התוס'
במו"ק סוף דף ח', ועמש"כ בסימן תקס"ח סעיף ב'. פי' שכתבו התוס'
במו"ק (ח:) ד"ה מפני כו' דסעודת ברית מילה שלא בזמנה מותר
לעשות בתול המועד, וליכא התם איסור דאין מערבין שמחה בשמחה,
כיון שזמנה קבוע. ובאו"ח סימן תקי"ח סק"י כתב נמי המג"א פירוש
דברי התוס' דמו"ק הנ"ל במילה שלא בזמנה דזמנה קבוע דכל שעתא
ושעתא זמנה הוא דאסור לעמוד ערל ע"ש.

הא"ר וחוס' שבת ס"ל כהמג"א במילה שלא בזמנה, וישוב על קושיית המחצה"ש על המג"א.

ג) ועיין בא"ר סי' רמ"ט סק"ח ובתוס' שבת שם סק"ד שהסכימו עם המג"א בזה. וע"ש בזכרון בצלאל שישבתי קושית המחצה"ש, דתשביתו הוי להמנח"ח במ' ט' ענין דשב ואל תעשה, ועבר עלה בכל רגע ורגע כמו שבתון בשבת כששובת ואינו עושה מלאכה הוא מקיים מצות שבתון, וכשעושה מלאכה הוא עובר על שבתון, וכמו כן בתשביתו בחמץ דבכל רגע שאינו משבית הוא עובר על תשביתו. וכן שכשאין לו חמץ נמי מקיים התשביתו. והבאתי שם מת' המהרי"ק סימן קצ"ה שכשאין לו חמץ נמי מקיים התשביתו, ושלפ"ז בכל רגע שאין לו חמץ הוא מקיים עשה חדשה דתשביתו ובכל רגע שאין מקיים התשביתו הרי הוא עובר בכל רגע ורגע. משא"כ במילה שלא בזמנה דמקיים המצוה לבסוף ואינו עובר רק על שהיית המילה.

כוונתי בתירוצי לדברי המשנה ברורה, ושלחלכה פסק המשנה ברורה כהמג"א בזה.

ד) וצינתי שם דיעוין במשנה ברורה סי' תמ"ד סק"ד בשער הציון. והנה ז"ל המשנה ברורה שם. מ"א, ועיין באחרונים שגמגמו בדבריו שהרי מילה ג"כ החיוב בכל עת למול. ולענ"ד הצדק עם המג"א שבמילה אף שחיובה ביום השמיני מ"מ זמנה הוא כל היום אלא שזריזין מקדימין משא"כ העשה דתשביתו הוא מתחיל תיכף לאחר חצות, וא"כ חיובה קודם ואף דעי"ז שיבער ממילא ידחה לבסוף המילה על יום אחר לית לן בה, וגם במילה שלא בזמנה שחיובה בכל רגע ורגע מ"מ לא דמי לעשה דתשביתו דלענין חמץ דכתיב אך ביום הראשון ילפינן מינה שאסור להיות חמץ בבית ישראל מחצות היום של ערב פסח עד כלות ז' ימי הפסח, וכשמבטל יום אחד מצוה זו שוב א"א לתקן אותו יום והוי חסרון שלא יוכל להמנות משא"כ במילה סוף סוף מול אותו ולא חיסר אלא מה שהשהה מלקיים. עכ"ל.

גם הערוך השלחן פסק נמי כהמג"א דבתשביתו עובר בכל שעה משא"כ במילה שלא בזמנה אף דעובר האב בכל שעה מ"מ לא דמי לתשביתו.

ה) ונמצא שהמשנה ברורה סבר דבמילה שלא בזמנה האב עובר בכל רגע ורגע. ועיין בערוך השלחן או"ח סימן תמ"ד סק"ג דבא לתרץ קושיית המחצה"ח על המג"א דאמאי כתב המג"א דתשביתו קדים כיון דעובר בכל רגע עלה אבל מילה שאני, דקשה דהרי גם במילה שלא בזמנה עובר האב בכל שעתא ושעתא כמש"כ המג"א באו"ח סי' רמ"ט, ועל זה תירץ הערוך השלחן דאע"ג דגם מילה עובר בכל יום מ"מ הכא איירי דאכתי יכול למול הבן אחר שיבער החמץ באותו יום, יום השמיני. ע"ש. וא"כ סבר נמי הערוך השלחן דבמילה שלא בזמנה עובר האב בכל רגע ורגע. ואע"ג שכתב הערוך השלחן דעובר "בכל יום" היינו לאו דוקא בכל יום, דהא קאי על דברי המג"א שכתב דעובר בכל שעתא ושעתא. ועיין עוד לקמן בענין זה.

דעת הרמב"ם בפיה"מ והתשב"ץ שבמילה שלא בזמנה עובר האב בכל שעתא ושעתא.

ו) ועיין בפיה"מ של הרמב"ם בפרק י"ט דמסכת שבת משנה ו' וז"ל, וממה שאני חייב להזכירך בכאן שהאדם כשעבר ולא את בנו או יליד ביתו וחם עליו ביום ה' עבר על מצות עשה גדולה וחמורה כו' שזה אחר שעבר יום ה' למילה לא נפטר מזה המצוה אבל הוא מצווה ומוכרח למולו תמיד וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל יהיה עובר על מצות עשה שהגיע זמנה כו' עכ"ל. הרי דסבר הרמב"ם שבמילה שלא בזמנה עובר האב מיד דהיינו בכל רגע ורגע. ועיין ברשב"ץ ח"ג סי' ח' שכתב לאחר שמצא בספרים שמי שלא מל ביום ח' בכל יום עובר בעשה. ומשמע שמסכים הרשב"ץ לזה.

הכל בו והרמ"א ס"ל דבמילה שלא בזמנה עובר האב בכל שעה.

ז) ועיין בכל בו סימן ע"ג שכתב וז"ל, ואמרו רז"ל שאם נתעצל האב עובר בכל יום בעשה. עכ"ל. ועמש"כ הטור ביו"ד סי' רס"א דכשיגדל הילד ולא נמול חייב למול את עצמו לכשיגדל ובכל יום שיעבור עליו לכשיגדל מבטל מצות עשה. ובדרכי משה שם כתב עלה וז"ל, ובכל בו כתב דהוא הדין אב או ב"ד כל יום שמעכבין עוברים בעשה. עכ"ל. והנה מש"כ בכל בו שאם נתעצל האב עובר בכל יום וכן הרמב"ם כתב כלשון זה לגבי כשלא מל אותו חייב למול עצמו וכל יום ויום שיעבור

עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל עשה, ולא כתבו שעובר בכל רגע ורגע משום דמילה דוקא ביום וא"כ אין עובר רק ביום, וכמש"כ בדבר אברהם ח"ב סימן ב', וגם דכן לשון חכמים לומר יום במקום שכוונתם כל רגע ורגע. ע"ש עוד.

בחסד לאברהם פסק דבמילה שלא בזמנה עובר האב בכל שעה. בקונטרס ר"ח על הש"ס כתבו שר"ח סבר כהכרית אברהם דאין עובר האב על מילה שלא בזמנה בכל שעה.

ח) ועיין בחסד לאברהם תניינא סי' ס' שכתב דכשיש לפנינו תינוק שהוא בזמנו, ותינוק שהוא אצלו מילה שלא בזמנו, שהתינוק שלא בזמנו קודם כיון דעבר עלה בכל רגע. והנה בזכרון בצלאל ח"ב סי' כ"ט הנ"ל הבאתי דברי הברית אברהם באו"ח סי' י"ד שפסק דבשני בריתות של זמנו ושלא בזמנו דזה שבזמנו קודם. ושבקונטרס חידושי רבינו חיים על הש"ס עמוד י"ז הביא שיטת הברית אברהם, ופירש שאף שעל האב יש מצוה למול בנו גם שלא בזמנו, מ"מ אינו עובר בכל שעה ושעה אם אינו מלו, ורק על הנו עצמו החיוב כן ועובר בכל שעה ושעה כשאינו מל עצמו, וסיים שם וז"ל, ולענין איזה קודם אפשר כהברית אברהם דכיון דאינו עובר על מילה שלא בזמנה, לכן מילה שבזמנה קודמת ע"ש.

בדבר אברהם כתב שאמר לו גדול אחד ששמע מרבינו חיים מבריסק ז"ל אומר בהדיא שהתינוק דשלא בזמנו מלין קודם התינוק שבזמנו, משום דעל שלא בזמנו עובר כל שעה.

ט) ומיהו בדבר אברהם ח"ב סימן א' בסוף כתב שהרב הגאון רבי גרשון עדעלשטיין אבד"ק שומייאץ כתב לו שבהיותו בוולאזין שמע מהגאון הגדול רבי חיים מבריסק שליט"א אבד"ק בריסק דמסתבר דמילה שלא בזמנה קודמת למילה שבזמנה מטעם דבשלא בזמנה האב עובר בכל רגע ורגע. ע"ש. וא"כ מה שכתבו בקונטרס ח"י רבינו חיים על הש"ס, רבינו חיים עצמו לא סבר כן, ואלא שסבר דלדעתו זה שהוא שלא בזמנו קודם. והנה ח"י ר"ח על הש"ס לא רבינו חיים עצמו כתבו, ואלא מסתמא הוא מתלמידים ששמעו או ששמעו מתלמידים אחרים שסברו שדעת רבינו חיים כן, אבל טעות הוא, ואלא דעת רבינו חיים להלכה הוא שזה שלא בזמנו קודם וכנ"ל.

דברי הדבר אברהם בענין זה

(י) ועיין בדבר אברהם ח"א סימן ל"ג דבשני בריתות א' בזמנה וב' שלא בזמנה דזה שלא בזמנה קודם משום דשם אם לא מל הרי הוא עובר בעשה ואילו זה דבזמנו יש שם רק הא דזרזיון מקדימין למצות. והביא גם מת' חסד לאברהם תניינא סי' ס' שפסק כן משום טעם שכתב בדבר אברהם. וכתב עלה בדבר אברהם דלפ"ז יש לזהר במילה שלא בזמנה שלא לאחרת כלל אלא למול מיד שנראה למילה, ושכן הוא רגיל להזהיר בבוא מעשה לידו, ולא נכון הוא מה שמאחרים את המילה גם שלא בזמנה שלא לשום צורך כ"א כשביל הקרואים עד שיתאספו, וראוי לעורר על זה. ע"ש. ותו בדבר אברהם בחלק ב' נז"נ בדין זה והשיב כל שחלקו עליו. ובסוף סיים שם וז"ל, ומ"מ לענין דינא במאי דקאמרינן אם מילה שלא בזמנה קודמת למילה בזמנה, הנה אף כי לדעתי הדברים שאמרתי נכונים הם ומצאתי תנא רבא דמסייע לי הוא הגאון מוהר"א תאומים ז"ל בספרו חסד לאברהם סי' ס' שהזכרתי בספרי, בכל זה אחר שרבו עלי בהשגותיהם וכולם לדבר אחד נתכוונו בזה, לכן הלכתי זו רופפת היא בידי ולא ידענא לע"ע מה אדון בזה עכ"ל.

דעת הראנ"ח, והש"ך, ודבר שמואל, יד אליהו, ונודע ביהודה, וברית אברהם, וגליון הש"ס דבמילה שלא בזמנה אין האב עובר בכל שעה.

(יא) והנה בתשובת הראנ"ח סי' ע"ט כתב בתינוק בכור שחלה ולא נתרפא עד יום ל"א דמלין הבן קודם משום דאלמלא קבלת הברית אין חיוב לפדיון הבן. והביאו הש"ך ביו"ד סי' ש"ה סק"ב. וקשה דתיפוק ל' דהתם מילה קודם, דמילה שלא בזמנה עובר בכל רגע ורגע. וע"כ סברי הראנ"ח והש"ך דאין עובר האב במילה שלא בזמנה בכל רגע ורגע. ובדבר שמואל סי' קצ"ב משמע נמי דבמילה שלא בזמנה עובר רק על זרזיון מקדימין למצוה אם מאחרתו כן כתב בתשובת נודע ביהודה תניינא סי' קס"ו דלדחות מילה שלא בזמנה עד ערב פסח כשיאספו כל הבכורים לאכול בסעודת הברית דהוא מעשה מגונה משום דיש דין דזרזיון מקדימין. וגם ביד אליהו סימן מ"א כתב דב' בריתות א' בזמנה וב' שלא בזמנה דזה שבזמנה קודם. והביאו בגליון

המהרש"א ביו"ד סימן ר"ס. וגם בברית אברהם כתב כן באו"ח סי' י"ד (והביאם בדבר אברהם, וחלק עליהם שם בדבר אברהם הנ"ל).

ישוב על דברי הזכר יצחק ז"ל.

(יב) והנה בזכר יצחק מרבינו יצחק מפאנעוויץ זצ"ל סבר נמי דזה של בזמנו קודם, וחלק שם בסימן א' על הדבר אברהם דבחלק א', וכתב דאף שהרמב"ם בפיה"מ סבר דבשלא בזמנה עובר בכל רגע ורגע, אבל ביד החזקה חור בו כיון דשם בהלכות מילה פ"א הל"ב כתב דאם לא מלו אותו האב ונתעלם מב"ד ולא מלו אז, כשיגדל הוא חייב למול את עצמו, וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד עכ"ל.

(יג) הרי שהרמב"ם הזכיר רק זה דכשיגדל ולא ימול את עצמו דהרי הוא מבטל מצות עשה ולא הזכיר שהאב כשאינו מלו הוא עובר בכל רגע ורגע כמש"כ בפיה"מ. ע"ש. הנה הטור הביא דברי הרמב"ם הנ"ל דבכל יום שיעבור עליו לכשיגדל מבטל מצות עשה אבל אינו חייב כרת עד שימות כו' ועלה כתב הרמ"א בדרכי משה וז"ל ובכל בו כתב וה"ה אב או ב"ד כל יום שמעכבים עוברים בעשה. עכ"ל. ולא כתב הרמ"א דבכל בו פליגי על הרמב"ם, ואלא דכמו שהבן לכשיגדל יעבור עליו מבטל מצות עשה ה"ה אב או ב"ד, דאין חילוק ביניהם בהא דמבטלין מצות עשה, ורק שבלכשיגדל יש עליו גם כרת כשימות.

ולהלכה כיון שדעת הרמב"ם בפיה"מ, הכל בו, והרשב"ץ, והרמ"א, והמג"א, ואליה רבה, ותוס' שבת, ומחצית השקל, והחסד לאברהם, ורבינו חיים מבריסק, והמשנה ברורה, והערות השלחן, כולהו ס"ל להלכה דבמילה שלא בזמנה עובר האב בכל שעה, כן יש להחמיר.

(יד) ולהלכה, שכל הפוסקים הנ"ל ס"ל דבמילה שלא בזמנה עובר האב בכל רגע ורגע, לכן יש להחמיר. והפוסקים הם כנ"ל, הרמב"ם בפיה"מ, הכל בו, והרשב"ץ, והרמ"א, והמגן אברהם, והאליה רבה, ותוס' שבת, ומחצית השקל, והחסד לאברהם, ורבינו חיים מבריסק, והמשנה ברורה

והערוך השולחן דכולהו ס"ל דבמילה שלא במזנה האב עובר בכל רגע ורגע לכן יש להחמיר.

סימן ח

בענין שיעור, וזמן חיוב בפדיון הבן.

(א) הנה שיעור חמש סלעים בפדיון הבן, כתב הטור בשם הגאונים דהוי 1920 שעורים כסף. וכתב בחזון איש דהיינו 3.43 "אונסעס" כסף מזוקק. ושהמנהג היום 37.57 "אונסעס" כסף מזוקק.

הב"ח והש"ך, וכתבו שכן דעת היראים, דזמן פדה"ב הוא חדש דלבנה, והיינו כ"ט יום וי"ב שעות, ותשצ"ג חלקים, ושלכן כשחל ל"א יום בשבת, אז יפרו הבן ביום ו', ובאשכול בהל' פדה"ב פסק דבעינן דוקא ביום ל"א.

(ב) כתב בשו"ע יו"ד סי' ש"ה סעיף י"א דאין הבכור ראוי לפדיון עד שיעברו עליו שלשים יום, ואחר שלשים יום יפרנו מיד שלא ישהה המצות. ע"כ, והב"ח בתשובה קכ"ה כתב דזמן פדה"ב הוי כשהבן הוא בן חדש, שהוא כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים שזה חדש הלבנה. ושכ"כ בספר יראים. וכן פסק הש"ך בסי' ש"ה סק"ב, וסקי"ט. ולכן כשחל ל"א יום להיות בשבת, אז יוכל לפדותו ביום ו' כשהיה אז אחר כ"ט י"ב ותשצ"ג ללדתו, ובאשכול הל' פדה"ב חלק על הסוברים דל' יום דבכור דהיינו כ"ט יום וי"ב ותשצ"ג, וכתב דבכל מקום אמרינן דמונין לחדש ולא לשעות, ועוד. ושלהלכה בעינן ל' יום. ע"ש.

המג"א חלק על הב"ח והש"ך, דאין פודין הבן רק ביום ל"א, וגם אם הוי כ"ט, י"ב ותשצ"ג ביום ו' אין פודה הבן בזמן ההוא. והביא ראיות לשיטתו.

(ג) והמג"א אור"ח סי' של"ט סק"ח פסק דאין לסמוך עמש"כ הב"ח והש"ך לפדות ביום ו' בדהוי אחר כ"ט, י"ב, ותשצ"ג, דבבכורות דף מ"ט אמרינן מת ביום ל' כיום שלפניו כו' מ"ט דרבנן, גמיר חדש חדש ממדבר, מה התם ומעלה, אף ה"ג ומעלה כו', וקשה מאי פריך מ"ט

דרבנן, הא עדיין לא כלה לו חדש, אלא נראה לו דה"פ, דכיון דכלו כ"ט יום תשצ"ג הו"ל חדש, ומשני דבעינן ומעלה, ולכן צריך שיגיע ליום ל"א. וכן מוכח דקאמר מת ביום שלשים כיום שלפניו ולא חילק בין כ"ט י"ב תשצ"ג. ועוד דתוס' כתבו בסנהדרין דף י"א סוף ע"א בלשון תורה הוי חדש ל' יום, ולאידך שינוים אפילו בלשון חכמים הוי ל' וכ"כ ביבמות דף מ"ח וכן מוכח בראש השנה דף כ' ע"ב, ובמגילה ע"ש.

החכם צבי חלק בזה על הב"ח והש"ך, ושאינן היראים סובר כשיטתם. ובפנים מאירות כתב דהיראים סובר כהב"ח והש"ך, אבל אין ההלכה כמותם.

(ד) ובשול"ח חכם צבי סי' קי"ד חלק על הב"ח והש"ך וכתב שגם היראים סובר כן דאין חל דין פדיון בכ"ט צ"ב תשצ"ג. וצריכין דוקא יום ל"א. ובשול"ח פנים מאירות ח"א סי' ג' כתב נמי דלא כהש"ך, ואלא מה שכתב בחכם צבי שלהיראים לא סבר כוותי', הנה המעיין בדברי הש"ך והב"ח מבואר להדיא לשון ספר היראים שפסק לפדות ביום ל' אחר שכלו כ"ט יום ומחצה ותשצ"ג, אבל שאין ההלכה כן ע"ש.

רבינו גרשום סבר דחדש שפדה"ב הוי כ"ט, תשצ"ג, ו"מעלה" מוסיף יום אחד, ולשיטתו כדליכא כ"ט י"ב תשצ"ג, דאז אין פודין הבן אף דהוי יום ל"א.

(ה) והנה בפ"י רבינו גרשום למסכת בכורות (מ"ט.) על מה דתנן התם דמת ביום שלשים כיום שלפניו ופטור, ובגמ' ז"ל, מאי טעמייהו דרבנן, גמרי חדש חדש ממדבר מה התם ומעלה אף הכא נמי ומעלה עכ"ל, וכתב עלה רבינו גרשום וז"ל, כיום שלפניו, ופטור, מה התם, במדבר כתיב ומעלה דהיינו שלשים ויותר, חדש הוי כ"ט יום ומחצה, ומעלה הוי יום אחד דהיינו ל' יום ומחצה, והיינו (לאחר ל') ומשום הכי חייב אבל יום שלפניו פטור. עכ"ל. הרי דפירש רבינו גרשום נמי דחדש דפדה"ב הי' כ"ט יום ומחצה. ואלא פי' "ומעלה" דהיינו יום אחד.

(ו) והנה אף דלרבינו גרשום אין לפדות הבן ביום ו' כמש"כ הב"ח והש"ך דהא רבינו גרשום ס"ל דמשום "ולמעלה" בעינן עוד יום אחד, אבל לרבינו גרשום אם נולד חצי שעה לפני סוף היום וא"כ אף

כשהגיע יום ל"א מיד בבוקר בימי הקיץ שהלילות קצרות אכתי ליכא כ"ט יום וכו' דזהו חודש לשיטתו בפדה"ב, ולא יכול לפדותו אז.

בשבות יעקב הסכים עם הב"ח והש"ך ושביראים סובר כן, וחלק על המג"א וראיותיו. ואלא דלכתחילה כשיש גם כ"ט י"ב חשצ"ג יש לפדותו ביום ל"א, וכן דעת הב"ח. ושגם לשון המג"א משמע דבדיעבד כשפדה אחר כ"ט י"ב חשצ"ג מהני הפדיון. ושאינן ההלכה כהפנים מאירות.

(ז) ובשבות יעקב ח"ב יו"ד סי' פ"ו פסק להלכה כהב"ח והש"ך, ושכן דעת היראים כמו שכתבו. וז"ל, אף במג"א באו"ח סי' של"ט סק"ח כתב, ול"ג דאין לסמוך עליו, ובאמת אין דבריו מוכרחים כל כך, וכל הראיות שמביא מג"א גם הב"ח וספר יריאם הביאו סוגיות אלו ואפ"ה פסקו כן, נ"ל שס"ל שיש לפרשם בדרך הזה דכל שכבר עליו רוב יום ל' שהוא י"ב שעות וב' ידות שעה וע"ג חלקים אח"כ מקרי מחדש ומעלה והוי חדש מעל"ע כמבואר שם בתשובה, ולזה מהני הגז"ש דקודם שעבר עליו זמן אין לפדות. וכן נ"ל דמסתבר טעמא כיון דכתיב מחדש ומעלה שאז יוצא מכלל נפל דאם הוא נפל אינו יכול להתקיים יותר מחדש, וחדש נקרא ע"ש חודש לבנה שהוא כ"ט י"ב חשצ"ג, וכל שעבר עליו זמן זה יצא מכלל נפל.

(ח) ואין זה ענין כלל למה שאמרו במגילה אין מונין שעות לחדשים ע"ש ברש"י, וכן משמעות האבן עזרא פ' במדבר על פסוק כל זכר מבן חדש ומעלה תפקדם. וע"ש זה נקרא חדש ע"ש חדוש הלבנה כדכתיב החדש הזה לכם, וכ"כ הערוך ערך חדש, ומש"כ תוס' בחדש בלשון תורה הוא ל' יום אין זה סתירה דאתי למעוטי דכ"ט יום לבד לא מקרי חדש אבל אחר כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקם מקרי ל' יום דהא לענין כמה דברים אמרינן אפילו מקצת יום ככולה מכ"ש רובו ככולו.

(ט) אך מ"מ אילו היה ההוראה נשאל קדמי קודם מעשה הייתי מורה להם כפסק הש"ע לאחר הפדיון עד יום ל'. וכ"כ הב"ח עצמו שם בתשובה דטוב לאחר מלהקדים. וגם סתימת לשון הש"ס ופוסקים ראשונים משמע יותר דדוקא יום ל"א יש לפדות ולא קודם, אבל היכא שכבר הורה המורה ודאי לא מהדרינן עובדא כי יש לו על מה שיסמוך, ויש לחוש לברכה לבטלה. גם לשון המג"א משמע הכי, שכתב

ול"נ דאין לסמוך על זה, כוונתו להורות כן לכתחילה, אבל אין דעתו לסתור דעה זו בשתי ידיים להדר עובדא בשביל כן.

(י) ומקורב נדפס תשובה אחת פנים מאירות סי' ג' פסק בפשיטות מי שידוע שנפדה ע"פ הוראה זו קודם ל"א יום אינו פדוי כלל וצריך פדיון אחר, מכח ראיות אלו שהביא המג"א שם בסי' של"ט. ושרי לי' מרי' כי כבר נסתרים כל דבריו מתוך מה שכתבתי וכ"ש היכא שאמר שיהא פדוי לאחר שלשים ועדיין היה המעות בעין ולא חיישינן בזמן מועט כזה לנתאכל המעות, וע"ש בתשובת הב"ח סי' קכ"ה, ומשם יש לסתור גם כן תחילת דברי הש"ך שם בסקי"ט ע"ש וכן נראה לי הקטן יעקב עכ"ל.

בברכי יוסף חלק על השבות יעקב, ואלא פסק כהמג"א ודכן הדין גם בדיעבד, ושכן סבר החכם צבי. ושכן דעת הפרח מטה אהרן.

(יא) ובברכי יוסף סי' ש"ה אות ט"ו הביא דעת הב"ח ושהביא ראיה מהיראים, ודעת הש"ך, וכתב וז"ל. אך הרב פנים מאירות ח"א סי' ג' דחה דבריהם וכתב כו' גם הרב מג"א סי' של"ט סק"ח דחה דבריהם וכן נראה ממ"ש הרב מהר"ר צבי בת' סי' קי"ד, אך מש"כ שם הרב צבי להשוות ג"כ דעת מהר"א ממיץ לזה כבר הושג מהרב פנים מאירות דדברי הרא"מ בס' יראים הם כמ"ש הב"ח והרב ש"ך.

(יב) וראיתי להרב שבות יעקב בח"ב סי' פ"ז שהשיג על הרב פנים מאירות וכתב דיש לדחות ראיותיו ובדיעבד בנו פדוי ודקדק כן מדברי הרב מג"א, והמעין יראה כי הם דברים חלושים וגם הרב פרח מטה אהרן בתשובותיו ח"ב סי' פ"א חלק על הרב ב"ח וש"ך והעלה דאף אם עשה כן בדיעבד יש לחזור ולפדותו אחר השבת ולא יברך וכן עיקר עכ"ל.

בנודע ביהודה כתב שהטעם דאין פודין בלילה משום דלפעמים לא הגיע אז כ"ט י"ב תשצ"ג, ושהמג"א חולק על הב"ח והש"ך, ושבחי' רעק"א הבאי דברי הנודע ביהודה, אבל לא הביא דברי הנודב"י שהמג"א חולק על הב"ח והש"ך. ועיין לקמן.

יג) ובנודע ביהודה תניינא יו"ד סי' קפ"ז כתב וז"ל, ואמנם אמינא ב' טעמא שלא רצו לעשות הפדיון בליל ל"א לפי שפעמים אכתי לא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג בליל ל"א כגון שנולד בסוף היום אבל בנידון דירי' שיום השבת כבר הוא יום ל"ג פשיטא שיעשה בליל מוצ"ש. ובגוף דין כ"ט י"ב תשצ"ג ידע שהמג"א בסי' של"ט סק"ח חולק על הב"ח והש"ך עכ"ל. ובחי' רעק"א בסעיף י"א הביא דברי הנודע ביהודה אלו, אבל לא הביא סוף דברי הנודע ב' שהמג"א חולק על הב"ח והש"ך. ע"ש, ועיין לקמן.

החתם סופר פוסק כהמג"א. והביא שכן סבר החכם צבי, וסדרי טהרה, ופרח מטה אהרן. ע"ש. וכן סברי התוס' שבת, וחכמת אדם, ומשנה ברורה, וערוך השלחן.

יד) והנה בת' ח"ס או"ח סי' פ"א ובחלק ו' סימן ו' פסק כהמג"א, והביא שם שיטת החולקים על הב"ח והש"ך בזה, והם, החכם צבי או"ח סי' קי"ד, וסדרי טהרה סי' קפ"ט סקי"ב, ות' פרח מטה אהרן ח"ב סי' פ"א ע"ש. וכן סברי התוס' שבת סי' של"ט, וחכמת אדם הל' פדה"ב, ומשנה ברורה של"ט וערוך השלחן שם.

בשו"ת כתב סופר כתב דאף דפסק הח"ס ז"ל כהמג"א לחומרא דלא יפדה הבן אחר כ"ט י"ב תשצ"ג, אבל לקולא, דהיינו שיפדו ביום ל"א אף דאכתי לא הגיע לכ"ט י"ב תשצ"ג, מספקא לי'. ושכן מספקא לי' רעק"א ז"ל עד סוף ימיהם, וגם יש להם ספק אם צריך להמתין עד יום ל"ב. ואף שדבר רחוק הוא.

טו) ועיין בשו"ת כתב סופר יו"ד סי' קנ"א שהביא דברי אביו רבינו החתם סופר וז"ל, יש לי מקום ספק לדינא במג"א סי' של"ט סק"ח יע"ש. והנה בנולד עם צאת הכוכבים אז כלו לו כ"ט י"ב תשצ"ג בהאיר מזרח ביום שלשים הוי דברי המג"א להחמיר שצריך להמתין על מחר יום שלשים ואחד, והוא מש"ס מגילה ימים אתה מונה לחדשים וכו' וה"נ כתיב מבן חדש תפדה, אך הספק אם נולד קודם הלילה שאז מקצת היום מחשב יום שאז לא כלו לו כ"ט י"ב תשצ"ג עד שהאיר המזרח יום שלשים ואחד, אי נימא מיד בצאת הכוכבים ביום שנכנס ליום שלשים ואחד (היינו עם יום שנולד בו שאמרינן בו מקצתו ככולו הוא יום שלשים ואחד) מותר לפדותו דאע"ג דחדש דתורה הוא שלשים

יום, מ"מ אמרינן מקצת סוף היום שנולד בו ככולו, ומותר לפדותו, אע"פ שלא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג דהוי חודש ומעלה, או דלמא חדש בעינן עכ"פ ואין חדשה של לבנה פחות מכ"ט י"ב תשצ"ג עכ"פ.

(טז) או נימא עוד כיון שאין מונים שעות לחדשים א"כ צריך להמתין עד מחרתו יום שלשים ושנים וזה רחוק בעיני, וצ"ע לדינא עכ"ל שם. וכתב עלה הכתב סופר, וז"ל, וכמה פעמים שמעתי ספק זה מפיו הקדוש ממש בכל שנה כאשר למדנו מס' מגילה כשהגיע להא דאיתא פ"ק דף ה' ימים אתה מונה לחדשים ולא שעות לחדשים ואמר שהציע ספק זה לפני אאזמ"ו מהרע"א זצ"ל, וכתב עליו גם בעיניו יפליא, ולא מצאו מקום לפשוט הספק עד אחרית ימיהם, ובלי ספק כמה פעמים הי' אאזמ"ו זצ"ל חוקר ודורש ומעיין בספק זה, ולא מצא רא' ברורה לפשוט הספק, הגם שסיים בעצמו כי רחוק הוא בעיניו, היינו ספק האחרון שיהי' לפעמים הפדיון נדחה על יום ל"ב כי לא נמצא בשום מקום, מ"מ מירי ספיקא לא נפקא.

וסיים הכתב סופר דלהלכה אף דמחמיר כהמג"א לפדות ביום ל"א דהיינו לחומרא, אבל לא פסק כן לקולא וכספק דח"ס ורעק"א. ושנראה לו דגם החכם צבי ופנים מאירות י"ל דפסקו כהמג"א רק לחומרא ולא לקולא.

(יז) וכתב עוד שם בכתב סופר דנראה לו דגם להחכם צבי ופנים מאירות י"ל דמה דפסקו כהמג"א דהיינו רק לחומרא, דבעינן ל"א יום, ולא לפדות הבן אחר כ"ט י"ב תשצ"ג, אבל לא לקולא דהיינו לפדותו ביום ל"א אף כשלא הגיע לכ"ט י"ב תשצ"ג. וכתב דלהלכה הוא נוהג להחמיר כהמג"א אבל לא להקל בזה כיון שאביו החתם סופר זצ"ל וזקנו רבי עקיבא איגר זצ"ל נשארו בספק בזה, וכנ"ל. ע"ש.

לעיל הבאנו מש"כ הנודע ביהודה דלהכי אין פודין בלילה משום דלמא לא הגיע לכ"ט י"ב תשצ"ג ושסיים הנודב"י שהמג"א חולק על הב"ח והש"ך, וכתבתי שרעק"א לא הביא סוף דברי הנודב"י, והשתא חזינן טעמו, משום דסבר דגם אם מחמירין כהמג"א דזה רק לחומרא ולא לקולא.

יח) והנה לעיל הבאנו דברי הנודע ביהודה שנתן טעם לאמאי אין פודין בלילה, שהוא משום דפעמים לא כלו כ"ט, י"ב תשצ"ג בליל ל"א, והבאנו שסיים עלה הנודע ביהודה שהמג"א חולק על הב"ח והש"ך, וכתבתי שבח' רעק"א בסעיף י"א הביא דברי הנודע ביהודה אלו, אבל לא הביא סוף דברי הנודע ביהודה, שהמג"א חולק על הב"ח והש"ך, ונלענ"ד די"ל דמשו"ה לא הביאם רעק"א משום שמסוף דברי הנודע ביהודה אלו משמע דר"ל דלהמג"א שחולק על הב"ח והש"ך בזה סובר דגם אם לא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג נמי פודין אז הבן, אבל רעק"א עצמו הלא סבר דיש ספק בזה, דדלמא גם להמג"א רק לחומרא סבר דלא כהב"ח והש"ך, דהיינו שלא לפדות הבן אחר כלות כ"ט י"ב תשצ"ג, אבל לא לקולא, דהיינו שלא לפדותו כדליכא אז כ"ט י"ב תשצ"ג, ולהכי לא הביא רע"א סוף דברי הנודע ביהודה. ולהנודע ביהודה לפ"ז י"ל דרק לכתחילה יש להחמיר שלא לפדות קודם שכלו כ"ט י"ב תשצ"ג, אבל מעיקר הדין יכולים לפדות גם אם לא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג. ולרעק"א והח"ס אין פודין כשלא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג מספיקא.

במשנת רבי אהרן פסק גאון הדור רבי אהרן קאטלער ז"ל דגם להמג"א אין לפדות הבן כשלא כלו כ"ט י"ב תשצ"ג.

יט) במשנת רבי אהרן מגאון הדור רבינו אהרן קאטלער זצ"ל כתב בתשובה ל"ו דלהמג"א, אף שחלק על הב"ח והש"ך דס"ל דחיוב פדיה"ב חל אחר כ"ט י"ב תשצ"ג, וס"ל דבעינן יום ל"א, מ"מ ע"כ ס"ל דאין לפדות הבן קודם שחל כ"ט י"ב תשצ"ג, דהא פ"י דמה דפריך בגמ' דמ"ט דרבנן דס"ל דבעינן יום ל"א, דהכי פירושו דכיון דכלו כ"ט י"ב תשצ"ג הרי הו"ל חדש, ומשני בגמ' דבעינן "ומעלה" ולכן צריך שיגיע ליום ל"א. ולפי"ז מוכח דכ"ט י"ב תשצ"ג בעינן לכו"ע, דהא הפירו דחדש הוא כ"ט י"ב תשצ"ג אלא דנלמד דבעינן ומעלה שיגיע גם ליום ל"א. אבל הרי לא נתמעט מכאן דלא בעינן חודש, אך חודש ומעלה, ולפ"ז גם להמג"א בודאי א"א לפדות ביום ל"א קודם כ"ט י"ב תשצ"ג. ע"ש.

בזכרון בצלאל ח"ב הבאחי ראיית החלקת יואב מרבינו גרשום דבעינן שהרחם יגיע בכל תולד, וישבתי דאינה ראי' מרבינו

גרשום ע"ש, ועכשיו הדרנא בי מישוב זה. דלא משמע כן מדברי רבינו גרשום. וישבתי בדרך אחר ונכון בע"ה.

(כ) בזכרון בצלאל ח"ב סימן ע"ג פרק ד' הבאתי מה שהקשה בחלקת יואב ממש"כ בפ' רבינו גרשום דברי הגמ' בכורות (ט:) דבלידת תאומים לרבנן דא"א לצמצם וחד מהם קדוש בבכורה, דלימא דקסברי רבנן מקצת רחם מקדיש, דאי כולי רחם מקדיש, נהי דא"א לצמצם חציצה מיהא איכא, ופי' רבינו גרשום דר"ל בגמ' דאס"ל דכולי רחם מקדיש היינו כלומר מכל צדדין בעינן דליגע בבכור, ובתאומים שנולדו הרי לא נגע בהם רחם אלא לכל אחד מצד אחד. ע"ש. ומשמע מדבריו דאם כולי רחם מקדיש דאז לא סגי ברוב רחם מגיע לולד, ואלא בעינן כל הרחם מגיע הולד.

(כא) ויישבתי שם לענ"ד די"ל דגם כשרוב הרחם נוגע בולד מהני, אבל שם הרי כשיוצא הולד כשרוב פדחתו (דהו"ל רוב הראש, והו"ל לידה) נמצא נגד הולד השני שחוצץ כנגדו בינו לבין כותל הרחם, הרי הו"ל חציצה נגד רוב הראש, ולהכי אינו קדוש בבכורה, והדרנא בי דהרי משמע מדברי רבינו גרשום דלא רק בנדון זה, ואלא לעולם בעינן דנוגע הרחם מכל הצדדין.

(כב) ואלא עכשיו נלע"ד ליישב קושית החלקת יואב מפי' רבינו גרשום, דע"ש באבני נזר ובחלקת יואב שכתב האבני נזר דבעינן שהרחם יסובב ויגע ברוב היקף הולד. והשתא אס"ל דלא בעינן שיגע הרחם בכולו ואלא ברובו סגי, והרי בזה היה שם כל הנדון, ד"כל" רחם לאו דוקא "כל" ואלא רובו ככולו, ורוב הרחם נוגע לולד סגי. והשתא כיון דבעינן רוב היקף הולד וא"כ בע"כ שרוב הרחם יגע בכל הצדדין, פי' שבכל צד הולד יגע הרחם עכ"פ קצת, ואלא דמה שנוגע הרחם בהולד יהיה בסך הכל רוב הולד.

סימן ט

בענין הקנינים שעושים במכירת החמץ להנכרי.

עושים שבעה קנינים במכירת חמץ להנכרי.

(א) עושים שבעה קנינים במכירת החמץ להנכרי, והם: כסף, משיכה, חצר, אגב, חליפין, שטר, ותקיעת כף. וזה שעושים כל הקנינים אלו, הוא משום דיש חילוקי דעות באיזה קנין מהני, ולכן כשעושין כל הקנינים הנ"ל, בודאי מהני המכר לכל הדעות.

הרבה ראשונים ואחרונים פסקו דכלי קונה לנכרי.

(ב) בקנין חצר יש שאלה אם חצר דנכרי קונה לו והנה בע"ז (ע"א:): איתא דנכרי קונה דבר שמניחין בכליו. והביאו הריטב"א שם בע"ז. ובב"מ פ"ק כתב הריטב"א דע"י כלי דקונה דהיינו מדין חצר. ובבית יוסף ביו"ד סי' קל"ב הביא מהרשב"א ומהארחות חיים דכליו דנכרי קונין לו. וכ"כ הטור והרמ"א שם. והמבי"ט בח"א סימן קמ"ה כתב דחצר דגוי קונה לו. ובחננוך בית יהודה סימן י"ג כתב דחצר דגוי קונה לו. ובמג"א סימן תל"ז סקט"ו כתב דחצר דנכרי קונה לו שלא מדעתו. ובנודע בהיורה תניינא סימן ס"ג כתב דחצר דגוי קונה לו. ובקצות החושן סימן קצ"ד סק"ג כתב דחצר דגוי קונה לו. ורעק"א בחי' ליו"ד סימן ש"כ סבר דחצר דעכו"ם קונה לו. ובמקור חיים סי' תמ"ח סק"ה כתב דחצר דגוי קונה לו. ובאמרי ברוך יו"ד סי' ש"כ, וביו"ד תשובה ה' כתב דחצר דגוי קונה לו. וכן דעת הח"ס באו"ח סי' ק"ד דחצר דגוי קונה לו. וכן פסק בגליון מהרש"א ביו"ד סי' קל"ב ס"ב דחצר דגוי קונה לו. ובבאר יצחק או"ח סימן ג' פסק נמי דחצר דגוי קונה לו. ובערך השלחן חו"מ סי' קצ"ד פסק נמי דחצר דנכרי קונה לו.

בנודע ביהודה כתב דחצר דנכרי קונה לו, וזהו משום יד, ולהכי בעינן שיהא עומד בצדו. המהרש"ק כתב דחצר דגוי קונה מטעם יד, ובעינן עומד בצדו. אבל אין קונה משום שליחות כיון דאין שליחות לנכרי. וספק אם נכרי יכול להיות שליח לנכרי.

(ג) ומיהו אם חצר קונה מטעם יד א"כ בעינן שיהא הנכרי עומד בצד החצר דומיא דיד, והרי הקנין חצר במכירת החמץ היינו החדרים של האנשים שעושים הרב שלוחם למכור החמץ, והרי אין הנכרי עומד בצד החדרים אלו, וא"כ אין חצר קונה להנכרי אם בעינן שיהא עומד בצדו. והנודע ביהודה הנ"ל כתב בהדיא שאין הגוי קונה החמץ ע"י חצרו רק אם עומד בצדו. ומהרש"ש כתב בתשובה בנחלת שבעה סימן ל' דחצר קונה מטעם יד ובעינן עומד בצדו. אבל אין קונה מטעם

שליחות כיון דאין שליחות לעכו"ם. ומיהו אם מהני גם בגוי שליחות וכמש"כ במשאת בנימין דגוי יוכל להיות שליח לגוי אחר משום דאז הוי דומיא דאתם, בזה מספקא לי' וכדלקמן.

המבי"ט כתב דחצר דנכרי קונה לו מטעם שליחות, דרך גופו פסול משום שליחות ולא חצרו. וכ"כ הקצה"ח, וכליו דקונין לו כבגמ' ע"כ משום שליחות, דמשום יד א"א

(ד) והנה המבי"ט כתב דחצר דנכרי קונה לו מטעם שליחות, משום דהא דנתמעט משליחות מקרא דגם אתם, דהיינו דוקא בגופו, אבל חצרו וכליו לא נתמעטו, ומשמע דס"ל כמש"כ בקצות החושן סי' קצ"ד סק"ג דחצר דגוי קונה משום שליחות, דחצר הלא אינו בן ברית ומ"מ ריבתה תורה דקונין ע"י חצר. ומשו"ה קונה ע"י כליו במסכת דע"ז (ע"א:) דאי מטעם יד, סבר שם הקצה"ח דאי נימא דאין חצר לעכו"ם גם בסמוכה לא מהני, ועוד דכבר כתב המ"מ פ"ז מגזילה דהא דאמרו בחצר עומד בצדו דהיינו בתוכה, וכן הוא ברמ"א סימן ר' סעיף א'.

המשאת בנימין, ומהר"י קסטרו, והרש"ך והש"ך, וכנה"ג, וחוח יאיר ס"ל דמהני שליחות במעכו"ם לעכו"ם, ולמהר"ח מינץ, ולהמהרש"ק, ספק אם מהני.

(ה) המשאת בנימין כתב בסימן צ"ז דגוי יוכל להיות שליח לגוי אחר, דתרווייהו לאו בני ברית והוי שלוחכם דומיא דאתם. ומהר"י קסטרו חו"מ סי' קפ"ח סבר נמי כן. וכן דעת הרש"ך סימן י"ד. והש"ך חו"מ סי' רמ"ג סק"ה נמי סבר כהמשאת בנימין. ובברכי יוסף אה"ע סימן ה' סקט"ז כתב דאף שהבית שמואל אה"ע סי' ה' סקי"ט כתב דאין עכו"ם נעשה שליח לעכו"ם, ולא כהמשאת בנימין שכתב דמהני שליחות מעכו"ם לעכו"ם, ושהרש"ך סבר נמי דלא מהני, הרואה בדברי הרש"ך שם יראה דסבר דמהני שליח במעכו"ם לעכו"ם, ושכן סבר נמי הכנה"ג סי' קפ"ח, וגם המהריק"ש, והש"ך רמ"ג, ובחות יאיר מ"ח דעכו"ם לעכו"ם מהני שליחות, אבל מהר"ם מינץ סי' ה' והרב ברכת הובב בתשובה בנחלת שבעה ח"ב סי' ל' נראה שהם מסופקים בדבר ע"ש.

להמג"א אין גוי נעשה שליח לגוי, והביא לזה רא' מירושלמי.
ולבעה"ת ובית שמואל לא מהני. ולמהר"ם מינץ ומהרש"ק ספק
אם מהני.

(ו) והמג"א סי' תמ"ח סק"ד כתב דלא מהני שליחות מעכו"ם לעכו"ם
ושבירושלמי רפ"ו דדמאי איתא דאין עכו"ם עושה שליח לעכו"ם
חבירו. ורעק"א בחי' שם הביא שהמהריק"ש כתב דמהני, אבל מדברי
בעה"ת מוכח דלא מהני עיין בבית שמואל. ובת' מהר"ם מינץ סי' ה'
כתב אבל גוי לגוי אפשר דהוי שליח ע"ש. והמהרש"ק כתב בתשובה
בנחלת שבעה סי' ל' דגוי קונה בחצרו מטעם יד ובעיגן עומד בצדו,
אבל אין קונה מטעם שליחות כיון דאין שליחות לעכו"ם, ואי דקני
מטעם דעכו"ם לעכו"ם נעשה שליח וכדעת המשאת בנימין, פי' דא"כ
חצרו דגוי נמי יקנה מטעם שליחות, ומהר"ם מינץ כתב דאפשר דהוי
גוי שליח לגוי והיינו כאילו מסתפק.

המהרש"ק כתב דלרבינו ירוחם אין חצרו דגוי קונה לו מדין קנין
חצר, ואלא מדין אגב.

(ז) ועוד כתב שם המהרש"ק שרבינו ירוחם חלק אדם וחיה נתיב כ' ח"ב
כתב לגבי מקנה הבהמה לגוי לגבי בכור דיקנה להכותי המקום
שהבהמה עומדת שם ויקנה לו אגביו אוון הבהמה עם העובר ע"כ. הרי
דלא קנה בגוי מטעם חצר ואלא מטעם קנין אגב. וכן כתב המהרש"ק
בספרו אמונת שמואל סימן מ"ה ע"ש.

המהרי"ט אלגזי כתב דלהרי"ף והרא"ש, והטור, ורבינו ירוחם חצרו
דגוי קונה מדין שליחות, ואע"ג שבירושלמי סבר דאין גוי נעשה
שליח לגוי, בבבלי חולק וסבר דמהני.

(ח) ומהרי"ט אלגזי בפ"ב דבכורות כתב דאין לומר דכוונת הרא"ש
והטור והרי"ף שכתבו דיקנה לגוי מקום הבהמה, דהיינו בקנין אגב,
דא"כ ל"ל המקום שהבהמה עומדת שם, הלא הקנין אגב א"צ ציבורין,
ואלא ודאי מדין חצר איירו, יתר על כן דהלא אגב קונה רק מדרבנן
וכמש"כ התוס' והרא"ש בפ"ק דב"ק, ורבינו ירוחם מן הפוסקים דס"ל
דקנין דרבנן לא מהני מה"ת, וא"כ איך מהני לגבי בכור דהוי דין
דאורייתא, ואלא ודאי לדין חצר נתכוין. ומש"כ לשון אגב אין ר"ל

לקנין אגב אלא דקונה הבהמה עם הקרקע וכדאמרינן בב"מ (מ"ו). וליקני אגב סודר. ואלא חצר דגוי קונה מדין שליחות, דהלא הרי"ף והרא"ש ורוב הפוסקים ס"ל דחצר דגברא קונה מדין שליחות, ושכמו שגוי נעשה שליח לגוי כן חצרו דגוי קונה מטעם שליחות. ואע"ג דהירושלמי פ"ק דתרומות נראה דגוי לגוי אין נעשה שליח כמו שהביא המשל"מ בפ"ב משלוחין הל"א, י"ל דבבלי (ע"א:) ס"ל דכליו דגוי קונין לו והיינו דין חצר. ושכן דעת התה"ד סי' ע"ד. ע"ש.

להמג"א אין גוי נעשה שליח לגוי, וכבירושלמי, ומ"מ סבר דחצר דגוי קונה, וי"ל או דהוא מדין יד, או דקונה מדין שליחות, דחצר שאני וכמש"כ המבי"ט וקצה"ח.

(ט) והנה המג"א בסי' תמ"ח סק"ד הביא ראי' מהירושלמי רפ"ו דדמאי דאין גוי נעשה שליח לגוי. ומ"מ סבר בסי' תל"ו סקט"ו דחצר דגוי קונה לו שלא מדעתו, י"ל או דסבר דחצר דגוי קונה מטעם יד, או דס"ל דאע"ג דאין גוי נעשה שליח לגוי, מ"מ חצר דגוי קונה לו מדין שליחות, דחצר עדיף דכיון דלא בעינן שם בן ברית כלל, וכמש"כ הקצה"ח בסי' קצ"ד סק"ג, ושבע"ז (ע"א:) דכליו דגוי קונה לו א"א מטעם יד, דהמ"מ והרמ"א ס"ל דעומד בצדו דבעינן בחצר מטעם יד היינו דעומד בתוך השדה, וזה א"א בכלל. וכנ"ל. ומדברי המבי"ט משמע דס"ל סברת הקצה"ח וכנ"ל.

במהרי"ט אלגוי כתב דבבבלי מס' ע"ז סבר דגוי נעשה שליח לגוי, ולענ"ד די"ל דאין סתירה מגמ' זו דבבבלי להירושלמי.

(י) ובמהרי"ט אלגוי כתב דאף דבירושלמי סבר דאין גוי נעשה שליח לגוי, אבל מגמ' דע"ז מבואר דשפיר מהני מדאמר בע"ז דכליו דגוי קונה לו והיינו משום דגוי נעשה שליח לחבירו. אבל לפמש"כ לענ"ד י"ל דאינה סתירה מע"ז להירושלמי, דבכליו דגוי דמהני י"ל דהוא משום סברת הקצה"ח הנ"ל.

המקו"ח ובנתיבות סבר דלהר"ן חצר המשתמרת קונה לו מדין יד ואף דאין עומד בצדו, במקום זכות, ומהני גם לגוי, ושכן ההלכה. ולא כהחק יעקב בשם המהרש"ק.

(יא) והנה במקור חיים סי' תמ"ח סק"ה, ובנתיבות סי' ר' כתב דלהר"ן בב"מ פ"ק קונה חצר המשתמרת מטעם יד אף דאינו עומד בצדו בדבר דזכות לו, ולכן מהני גם בעכו"ם. ובמקור חיים כתב ולא כהחק יעקב שהביא מת' מהרש"ק סי' תמ"ח דעכו"ם לא קנה חצרו כיון דהוא מטעם שליחות ואין שליחות לעכו"ם, דהא בע"ז אמרו בהדיא דכליו דגוי קונה לו, והיינו מדין חצר. ע"ש. והנה המהרש"ק סבר בתשובת נחלת שבעה סי' ל' דחצר דעכו"ם קונה מטעם יד. בעומד בצדו, ומסתמא יפרש גמ' דע"ז דעומד בצד הכלי, ולא סבר כהמ"מ והרמ"א דעומד בצדו היינו בתוך החצר.

להב"מ, וגר"ז וח"א אין חצר דעכו"ם קונה מדין שליחות, ולעזרה"ש קונה אף שאין עומד בצדו, ובמשנה ברורה כתב דמשתמשין בחצר במכירת חמץ כהמקו"ח, והרבה שיטות כמותו. ובשם ארי' כתב דאם חצר קונה לנכרי הוי מחלוקת הראשונים. והאחרונים הכריעו דקונה.

(יב) גם בבית מאיר יו"ד סי' ש"כ כתב דאין חצר דעכו"ם קונה כיון דחצר מטעם שליחות ואין שליחות לעכו"ם. וכ"כ הגר"ז בסי' תמ"ח סק"א, וכ"כ הח"א בנשמת אדם בהל' מכירת חמץ הל"א. ועיין בערוך השלחן חו"מ סי' קצ"ד דחצר דגוי קונה לו וגם כשאינו עומד בצדו ע"ש, ובמשנה ברורה סי' תמ"ח סעיף ג' כתב דיש שכתבו דקנין חצר נוהג בעכו"ם וכתב עלה בשער הציון סק"מ דעיין במקור חיים וכן מבואר בריטב"א בע"ז (ע"א) כדבריו ועיין בשדי חמד שהביא הרכה פוסקים דקיימי בשיטה זו. ע"ש. ובשם ארי' יו"ד מ"ח כתב שנראה שדין זה הוא מחלוקת הראשונים, מ"מ כבר הכריעו האחרונים דחצר קונה לנכרים ע"ש.

מחלוקת הראשונים בקנין כסף ומשיכה בישראל ובנכרי.

(יג) בדין כסף ומשיכה במטלטלין, הנה פליגי בזה רבי יוחנן וריש לקיש. דרבי יוחנן סבר דבישראל עם ישראל קונין מטלטלין בכסף, ובנכרי במשיכה. וריש לקיש סבר דבישראל הקנין הוא משיכה ובנכרי הוי הקנין בכסף. ורש"י פסק כרבי יוחנן ורבינו תם פסק כריש לקיש. ולהרמב"ם קונין בין בכסף בין במשיכה.

בקנין אגב בגוי, להתומים לא מהני, אבל להט"ו, ומהרש"ק, ומג"א, ונודע ביהודה, וקצה"ח וח"ס, והר הכרמל מהני.

(יד) בקנין אגב, הט"ו ביו"ד סי' ש"כ כתב דמהני אגב במכירת הבהמה לגוי, אף דנוגע לדאורייתא. וכן פסק המהרש"ק בתשובה הנ"ל. וכן פי' המהרש"ק בדברי רבינו ירוחם. וכ"כ הקצה"ח בסי' קכ"ג סק"ו. וכתב הקצה"ח דכבר נתפשט בכל ישראל במכירת חמץ בקנין אגב קרקע. וכ"כ הח"ס בחו"מ סי' ס"ו. וכן הביא המג"א בסי' תמ"ח סק"א לגבי מכירת חמץ להגוי. והתומים סי' קכ"ג סק"ב כתב דלא מהני אגב בגוי בכל דבר ובמכירת חמץ. ודעת הר הכרמל סי' י"ג מביא בשערי תשובה סי' תמ"ח סק"ח דמהני אגב בנכרי. וכ"כ הנודע ביהודה ת' או"ח סי' ס"ג.

הח"ס כתב דגם אס"ל דקנין אגב דרבנן, מ"מ מהני במכירת חמץ גם למ"ד דאין קנין דרבנן מהני לדאורייתא, דלעשותה הפקר מהני לכו"ע בדאורייתא, וזה סגי במכירת חמץ.

(טו) וכתב הח"ס באו"ח סי' קי"ג וקי"ז דאף אם אגב דרבנן כמ"ש"כ תוס' והרא"ש בפ"ק דב"ב מ"מ מהני במכירת חמץ, משום דגם למ"ד דקנין דרבנן לא מהני לדאורייתא, היינו לעשות אידך קונה הדבר ע"י קנין דרבנן, אבל להפקיר מיד המוכר מהני גם מדאורייתא לכו"ע, דהרי בזה פליגי אם קנין דרבנן מהני לדאורייתא, בפ"ד השולח בגיטין, אי ילפינן דהפקר ב"ד הפקר, דב"ד יכולין לעשות של ראובן שיהא של שמעון, או דיכולים דק להפקיר של ראובן אבל לא לעשות של ראובן שיהא של שמעון.

להסמ"ע אם מכירת שטרות דרבנן לא מהני לגוי. ולהש"ך מכירת שטרות דאורייתא, וגם אם הוי מדרבנן, מ"מ מהני לגוי.

(טז) דע שהסמ"ע כתב בריש סי' ס"ו בחו"מ דאי מכירת שטרות דרבנן דאז לא מהני לעכו"ם, דלגוי לא תקנו חז"ל תקנה. והש"ך סבר דמכירת שטרות דאורייתא, אבל גם אם הוי דרבנן דמ"מ מהני נמי למכירה לגוי ע"ש.

הש"ך נסתפק אם קנין חליפין מהני לנכרי, ושמהר"מ מינץ, סבר דלא מהני, ושהרשד"ם כתב שדעת ר"ת דמהני הוי דעת יחיד. אבל הסמ"ג, והרשב"א והמרדכי והריטב"א, והטור, והמחבר, ושלטי גבורים והמג"א והתומים ס"ל כד"ת דמהני.

(יז) בקנין חליפין, הנה הש"ך נסתפק אם מהני חליפין בעכו"ם, בסימן קכ"ג סק"ל. וכתב שמהר"ם מינץ סי' ה' כתב דלא מהני בנכרי. ושהרשד"ם חו"מ ט"ז כתב שדעת רבינו תם בקידושין דף ג' דמהני חליפין בעכו"ם. דהוי דעת יחיד והמג"א סק"א הביא משלטי הגבורים דמהני חליפין בנכרי. והמרדכי בקידושין כתב דמהני בנכרי. וכ"כ בתה"ד סי' ע"ד. והטור והמחבר בשו"ע סי' קכ"ג סעיף י"ד ס"ל דמהני בנכרי. וגם הסמ"ג סבר דמהני. וגם דעת התומים דמהני חליפין בנכרי. וכתב דגם דעת הרשב"א דמהני. ושמה שכתוב במגילת רות ד"זאת לפנינו בישראל" לא בא למעט נכרים, אלא אומר שזהו מנהג לפנינו בישראל. ולהנ"ל אע"פ שיש חולקין וסוברין דלא מהני בנכרי, מ"מ יש הרבה פוסקים דסוברים דמהני וכנ"ל.

בקנין שטר, התוס' כתבו דלא מהני בנכרי. והח"ס כתב דלרש"י מהני כשהעדים ישראלים.

(יח) בענין קנין שטר אם מהני בנכרי, הנה התוס' בב"ב נ"ד: סברי דלא מהני להקנות הקרקע לנכרי ע"י קנין שטר, משום שטר דמהני ילפינן מ"ואקח את ספר המקנה" בירמיהו, ושם איירי בישראל. וכ"כ התוס' בקידושין (יד) ובבכורות (יג). אבל רש"י בגיטין כתב לגבי שטר דבני נח נצטוו על הדינין, ופי' הח"ס בגיטין (י') דלרש"י בני שטרא נינהו, אבל פסולים לעדות, ולכן אמרו בגיטין דשטרי ערכאות פסולים מה"ת ע"ש. ולפ"ז בשטרי מכירת חמץ דחותמין עדים ישראל כשרים כשר השטר.

קנין דחקיעת כף מהני כמו בסיטומתא דבגמ', וכתבו הפוסקים דמשו"ה מהני גם קנין דרינא דמלכותא. והח"ס כתב דסיטומתא מהני מה"ת, ולהנחיבות ובנין ציון מהני מדרבנן.

(יט) בענין קנין דחקיעת כף להנכרי, במכירת החמץ, הנה באיזהו נשך (ע"ד) אמרו דסיטומתא קונה. ובתשובת חתם סופר יו"ד שי"ד כתב

דמהני מה"ת, דגמר ומקני. וסטומתא הוי חותם שרושמין החנונים על החביות של יין שלוקחין הרבה ביחד ומניחין אותן באוצר הבעלים ומוליכין אותן אחת אחת למכור לחנות ורושמין אותם לדעת שכל הרשומות נמכרות. כמש"כ רש"י שם, והיינו קנין שנהגו בני אדם מעצמם וא"כ גם תקיעת כף שנהגו במסחר דומה לה. וכתבו הפוסקים דה"ה קנין של דינא דמלכותא יש לו דין זה. ולהח"ס מהני סטומתא מה"ת. ובנתיבות המשפט בסי' קפ"ד כתב דמהני רק מדרבנן, ובבנין ציון התדשות סי' ט"ו סבר דהוי רק מדרבנן, והקשה דכ"כ הרמ"א בסי' פ"ז.

בענין קנין דמהני בדינא דידן ולא בדינא דמלכותא, ומה הדין בישראל וגוי שבאו לדין כבר כתבתי והארכתי בזה בזכרון בצלאל ח"ב. וכתבתי שם שלהלכה פסקו הרבה פוסקים דמהני זכי' מאדם.

כ) ובקנין דמהני בדינא דידן ולא מהני בדינא דמלכותא, ומה הדין בישראל וגוי שבאו לדין. מהו עיקר הדין, וכו', הכל כתבתי בזכרון בצלאל ח"ב סימן ל"ז ע"ש. וע"ש עוד בענין מי שעשה הרב שליח למכור חמצו ביום א' והרב וב"ד שלו הלא מוכרין החמץ להנכרי בערב פסח בבוקר, וא"כ כל החמץ שקנה בעה"ב זה אחר שעשה הרב שליח למכור חמצו, הלא לא נכלל בעשותו הרב שליח ביום א' ואף אם פרט בהדיא שעושה את הרב שליח על החמץ שיקח אח"כ הרי לא מהני כיון דהוי שליח על דבר שלא בא לעולם, ונו"נ בזה בספרי שם, וכתבתי דמהני, משום שהרב נעשה שליח מעצמו בדין זכי' לבעה"ב זה בער"פ דס"ל דמהני זכי' גם ב"מאדם".

הבאתי שם בזכרון בצלאל הרבה פוסקים דמהני "מאדם" בזכי', ועכשיו באתי להוסיף שכן דעת תוס' בכתובות (יא.).

כא) ושכן פסקו דמהני דמהני "מאדם" התרומת הדשן, והבית יוסף, והרמ"א, והפרישה, והלבוש, והב"ח, והט"ז, (ביו"ד שכ"ח וש"ה) והש"ך (ביו"ד שכ"ה וש"ה) והבית הלל, והפנים מאירות, והגר"א, והבית לחם יהודה, והדרך החיים, והחתם סופר ע"ש. והשתא נלענ"ד להוסיף שכן סברי התוס' בכתובות (י"א.) בד"ה מטבילין, שכתבו שם בסוף, דמהני

זכ' מה'ת לקטן, לגרסת הספרים בב"מ (ע"א:) דזכ' אית לי' לקטן ולא גרס "מדרבנן", דאית לי' לקטן זכ' מה'ת, ואע"ג דזכ"י' הוי מטעם שליחות ואין לו שליחות מה'ת, ה"מ בדבר שיש בו קצת חובה כגון להפריש תרומתו דשמא היה רוצה לפוטרה בחטה אחת, או שמא היה רוצה להעדיף, אבל בזכות גמור כההיא דמטבילין אותה לגירות יש לו שליחות.

כב) והנה התוס' בזה איירי שאחד בא להפריש תרומה משל הבעלים על של הבעלים כמש"כ במחנה אפרים בהלכות זכ' ומתנה סימן ז', וזה ברור, דהרי כתבו התוס' דהוי קצת חובה משום דשמא היה רוצה לפוטרה בחטה אחת או שמא היה רוצה להעדיף, וא"כ איירי בהדיא במי שמפריש משל הקטן על פירות הקטן, ומ"מ לא מהני רק משום דיש בזה קצת חובה, אבל אם הוי זכות גמור היה מהני דין זכ' וא"כ סברי תוס' בהדיא דמהני זכ' גם ב"מאדם" וכן כתב בתוס' הרא"ש כתובות וגם הובא בשטמ"ק שם. ועיין באבנ"מ סי' ל"ו מש"כ בדעת הרא"ש וצ"ע.

מורנו הרב אשר הכהן קצמאן שליט"א

בענין צאי וקבלי קדושין

בקידושין דף י"ט ע"א, יש שם כמה פעמים דעת רבי יוסי ברבי יהודה ובגמרא שם שואלת מאי ר' יוסי ב"ר יהודה - מה המקור שבו נזכרת שיטה זו של ריב"ז, ומשייבים דתניא יעדה והפדה, [אשר לא יעדה והפדה] שלומדים אנו מן ההיקש הזה, כי אין יעוד אלא כאשר יש אפשרות של פדיה, ולכן אם היא בסוף זמן עבדותה, צריך שיהא שהות ביום שמייעד אותה כדי פדייה ששוה פרוטה, מכאן אמר רבי יוסי ב"ר יהודה אם יש שהות ביום כדי לעשות עמו שוה פרוטה מקודשת, ואם לא אינה מקודשת, אלמא קסבר מעות הראשונות שנותן האדם בקנייתה לאו לקידושין ניתנו, רב נחמן ב"ר יצחק אמר, אפילו תימא שמעות הראשונות שנותן האדון לקידושין ניתנו שאני הכא דאמר רחמנא בסמיכות

- יעדה והפדה, שזה גזירת הכתוב, שיהא היעוד בזמן שיש בו כדי פדיון, אח"כ אמר רבא אמר רב נחמן, אומר אדם לבתו הקטנה "צאי וקבלי קדושין" [וכשהיא מקבלת את הקידושין אף שהיא עצמה אינה בת דעת, הרי היא נעשית בשליחות אביה לענין של קידושי עצמה] - ומנין זה מדברי ר' יוסי ב"ר יהודה לאו אמר ריב"ז - מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, וכי משייר בה שוה פרוטה מוזמן העבודה הוו קידושין - נמצא כאשר מכר האב את בתו עשה אותה כשלוחה לקבל קידושין בזמן שהאדון רוצה לייעדה לו - שכאותו הזמן של הייעוד האב אינו מקבל שום דבר, אלא היא הבת מקבלת שווה פרוטה של עבודתה ככסף קידושין, הכא נמי לא שנא שגם כאן יכולה הקטנה לקבל קידושיה מרצון אביה, שהיא כשלוחה עכ"ל הגמרא.

בתוס' שם - אומר אדם לבתו וכו' תימא מאי אתי לאשמעינן, פשיטא, למה לא תתקדש אפילו הי' אומר "תן מנה לפלוני ותתקדש בתי לך היתה מקודשת, מדין ערב כדלעיל דף ז ע"א [שהגמרא אומרת שם ג"כ אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש לך מקודשת מדין ערב כיצד ערב, לאו אף על גב דלא מטי הנאה לידו, שהרי כסף ההלואה מקבל הלואה, בכל זאת קא משעביד נפשיה לחשלוש החוב, בשכר ההנאה שהלואה והמלווה מאמינים לו, וסומכים עליו, האי איתתא נמי אף על גב דלא מטי הנאה לידה, קא משעבדא ומקניא נפשה שהרי המנה ניתן לאחר, אבל יש לה הנאה ג"כ, שעל פיה היה נותן את המנה לאחר, שזה שווה לה פרוטה ומקודשת, כל שכן כאן שאמר לבתו "צאי וקבלי קידושין" וכי תימא דהכא לא שייך דין ערבות, דהא לא דבר למקדש, אם כן לרבי יוסי ברבי יהודה דאמר מקודשת בפרוטה אחרונה, אטו נילף מינה דאם לא אמר כלום לא לבת ולא למקדש תהא מקודשת? אלא על כרחך המכירה חשובה כאילו אמר אביה לבת - התקדש ביעוד - א"כ המכירה נמי תחשב כאילו אמר למקדש! וי"ל, דלא הוי לא כאומר לו, ולא כאומר לה, אלא הכי מוכח, על כרחך קטנה יש לה יד לקבל קידושין מדאשכחן גבי יעוד דאמר רחמנא שתתיעד על ידי עצמה, שאם לא הי' מועיל בעלמא כשנותן לה רשות להתקדש מדעת על ידי עצמה, לא היה אומר הכתוב שיהיה מועיל לענין יעוד, עכ"ל התוס'.

אבל דברי התוס' צריכין ביאור דהא מ"נ, דאי ילפינן לה מיעוד בעלמא דקטנה יש לה יד לקבל קידושין א"כ הי"נ צריך למילף דתתקדש אפילו מדעת עצמה, ואלא על כרחך דמיעוד לא ילפינן בעלמא, משום דיעוד גזירת הכתוב הוא, א"כ גם לענין זה דקטנה יש לה יד, היכי

ילפינן מיעוד, דיעוד שאני דגויה"כ הוא, וכמו זה כבר עמד - האבני מילואים - בסיומן ל"ז סעיף ז עיי"ש כל אריכות הדברים.

ולכאורה נראה לע"ד לבאר, דלקמן פרק האיש מקדש דף מג ע"ב תנן התם נערה המאורסה היא ואביה מקבלין את גיטה. אמר ר' יהודה אין שתי ידיים זוכין כאחת אלא אביה מקבל את גיטה וכו', אמר ר"ל כמחלוקת לגירושין כך מחלוקת לקידושין ור' יוחנן אמר מחלוקת לגירושין אבל לקידושין ד"ה אביה ולא היא. ומסיק שם ברף מ"ד ע"א אלא אמר ר' יוסי ב"ר חנינא מ"ט דר' יוחנן אליבא דרבנן. קידושין דמדעתה אביה ולא היא, גירושין דבע"כ בין היא ובין אביה. ומפרש רש"י ז"ל אביה ולא היא שהתורה זיכתה לו, אבל גירושין שישנו בע"כ בין היא ובין אביה דמה לנו לדעתו כי מקבל ליה איהי נמי בע"כ הוא עכ"ל. ולפי זה יש להקשות הא דילפינן לרבי יוסי ב"ר יהודה דאומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין מהא דאשכחן ביעוד, הא י"ל דיעוד דוקא מהני מה שמקבלת קידושין אפילו שלא מדעת האב, משום דיעוד ישנו בע"כ, כמבואר דעת התוס' לעיל דף ה ע"א שכן ישנו בע"כ עיי"ש ומשום הכי אין צריך לדעת האב כלל, דמה לן לדעת האב דיעוד בעלמא בעל כרחי דאב הוא, אבל קידושין דעלמא דבעינן מדעת י"ל דלא מהני כלל כל שהוא שלא מדעת האב.

לכן נראה דשיטת התוס' היא, הא דילפינן לה מיעוד לאומר אדם לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין לאו לענין עיקר הקידושין הוא, דעיקר הקידושין באמת גם עכשיו לא נעשו אלא מכח דעת האב דכיון שאמר לה צאי וקבלי קידושין נמצא שהקידושין שקיבלה מדעת האב הוא, והיא אינה משמשת אלא בתורת יד בעלמא, אבל עיקר הקידושין באמת גם עכשיו לא נגמרו אלא על ידי דעת האב, וזהו שכתבו התוס' שאם לא היה מועיל בעלמא כשנותן לה רשות להתקדש ע"י עצמה לא ה"י אומר הכתוב שיהא מועיל לענין יעוד, וכונתם בזה הוא דודאי עיקר דין יעוד גזירת הכתוב הוא, דמהני אפילו שלא מדעת אביה כלל, אבל מ"מ להא מילתא ילפינן לה מיעוד, דקטנה יש לה יד לקבל קידושין, דאם לא כן נהי דגזירת הכתוב הוא ביעוד דמהני אפילו שלא לדעתה ולא לדעת האב, מ"מ אי לאו דאית לה יד, הרי אין כאן מעשה קידושין ובוודאי לא ה"י אומר הכתוב שיועיל לענין יעוד, דלענין עיקר דין יד לא שייך לומר דגויה"כ הוא אם לא שייך דין יד בקטנה, ומדאמר רחמנא דמהני לענין יעוד ילפינן מיני' בעלמא דקטנה יש לה יד וממילא מהני הא שאומר האב לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין ומהני לה קבלתה של קטנה שתתקדש

ע"פ דעת האב, ונמצא לפי"ז דלענין עיקר הקידושין אין צריך למילף מיעוד דכיון שאמר לה האב, צאי וקבלי קידושין זהו גופה חשיב מדעת האב, ולא ילפינן לה מיעוד אלא לענין שיש לה יד לקטנה, וממילא היא מתקדשת מכח דעת האב.

ובזה נראה ליישב קושיית הריטב"א שהקשה לקמן דף יט ע"א, על הגמ' אמר רבא אמר ר' נחמן אומר אדם לבתו קטנה וכו' כמה קושיות עיי"ש אבל הוא מחמה ג"כ שם איך היא מתקדשת ע"י עצמה חדא דא"כ מצינו קטנה מתקדשת ע"י עצמה בכי האי גוונא, והיכי מתמה לעיל אלמנה קרית לה, דאלמא לא אפשר לשום קטנה שתקדש עצמה עיי"ש, אבל לפי שכתבנו מבואר היטב דבאמת לא משכחת לה בקטנה שתתקדש ע"י עצמה, ואפ"ה שאמר האב לבתו צאי וקבלי קידושין אכתי לאו קידושי עצמה נינהו אלא משום דזה דעת אביה הוא, אבל שתתקדש ע"י עצמה שלא על דעת אביה לא משכחת לה בקטנה כלל.

וניחא בזה הא דאמר הש"ס בסוגיין דף י"ח ע"ב, ושויין שמוכרה אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט. ופרכינן שם האי אלמנה היכי דמי אילימא דקדיש נפשה, אלמנה קרית לה, וכי יש במעשה קטנה כלום, ואלא דקדשה אביה, מי מצי מזבין לה, והא אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות. ואמר רב עמרם אמר ר' יצחק הכהן בקידושי יעור, ואליבא דר' יוסי ב"ר יהודה דאמר מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, ופירוש רש"י ז"ל שנתארמלה מקידושי יעור, והא דהדר מצי לזבונה, ולא קרי ליה לשפחות אחר אישות, אליבא דר"י ב"ר יהודה היא דאמר לקמן דף יט ע"א מעות הראשונות של מקנתה לאו לקידושין ניתנו וכי מייער לה בעבדות שיש לו עליה מייער לה, ואין קידושין אלו ע"י האב וגזירת הכתוב היא שיהיו קידושין הלכך מצי לזבונה עכ"ל.

וקשה לכאורה למה צריך לאוקמה בקידושי יעור ואליבא דר"י ב"ר יהודה, הא בקידושי בעלמא נמי משכחת לה, דהיינו שאמר לה האב צאי וקבלי קידושין, דקידושין אלו ע"י עצמה נינהו, ולא קידושי ידיד? ומשום הכי מצי לזבונה כה"ג אף כשהיא אלמנה דלא מיקרי לשפחות אחר אישות ידיד. ולפי מה שאמרנו אתי שפיר דאף שאמר לה האב צאי וקבלי קידושין, מ"מ עיקר הקידושין אינו אלא מכח דעת האב, והיא אינה משמשת אלא בתורת יד בעלמא, וא"כ אכתי קידושי ידיד נינהו, ולכן לא משכחת לה אלא בקידושי יעור, ואליבא דר' יוסי ב"ר יהודה דהתם לא בעינן לדעת האב כלל, ולהכי שפיר יכול למוכרה דלא הוי לשפחות אחר

אישות ידיד.

ולעיל דף ה ע"א דאמרינן לא ניתב רחמנא בכסף, ותייתי מהנך, מה להנך שכן ישנן בעל כרחו, וכי תימא בכסף נמי בע"כ באמה העברי, באישות מיהא לא אשכחן בע"כ, הקשו שם בתוס' לפירוש רש"י ו"ל שפירש דכסף מהני בע"כ, באמה העבריה הוא מה שהאב מוכר את בתו בע"כ, א"כ מאי קאמר רב הונא לקמיה כסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ, הלא האב מקדש את בתו קטנה בכסף בע"כ כיון שהוא מדעתו של אב, וא"ת א"כ היכי קאמר כסף נמי איתא באמה העבריה בע"כ הרי אב מוכרה מדעתו ועיי"ש התירוצ' של התוס', אבל חוץ דבריהם ה"י נראה לחלק בפשיטות, דקידושין לא דמי למכירה, משום דקידושין עיקר הקידושין אין דנין אלא מצד האב האב דאילולי האב, הבת מצד עצמה אינה בת קידושין כלל, ומש"ה כל שהקידושין הן מדעת האב אע"פ שאינו מדעת הבת לא מיקרי בע"כ, אבל מכירה, אפילו בלא האב כלל יש לה להמכר, אלא היכא דאיתא לאב, זיכתה רחמנא לאב, אבל עיקר דין מכירה שייך בבת מצד עצמה, ולכן מה שמוכרה האב בע"כ ידידה, הרי זה מיקרי בע"כ, והיינו דקאמר הש"ס בכסף באישות מיהא לא אשכחן בע"כ. ודו"ק.

אכן מפירוש רש"י דף יט ע"א, מוכח דלא ס"ל כשיטת התוס' בזה מדפריש הא דאמרו, וכי משייר בה שוה פרוטה הוי קידושין, שוה לשונו אלמא הואיל ומכרה ויודע שהאדון יכול לייעדה לאחר זמן מדעתיה וה"ל כאומר לה קבלי קידושין עכ"ל. משמע מכאן דס"ל לרש"י דדין צאי וקבלי קידושין דמי ממש ליעוד ולא לענין יד גרידא ילפינן לה, אלא לענין עיקר הדין ילפינן, דיכולה הבת לקדש עצמה כיון שאמר לה האב צאי וקבלי קידושין, ולפי"ז קשה הא דהקשינו לעיל, למה איצטריך לאוקמה בקידושי יעוד הא בקידושי דעלמה נמי משכחת לה, והיינו היכא שאמר לה האב צאי וקבלי קידושין דלאו קידושי דאב נינהו ולא מיקרי לשפחות אחר אישות ידיד, אמנם יש לומר דכיון דעיקר דין יעוד לפירוש רש"י נמי מדין צאי וקבלי קידושין אתי עלה, א"כ לפי דמוקי לה בקידושי יעוד, ואליבא דר"י הוי בכלל זה, גם בצאי וקבלי קידושין דהא נמי לקידושי יעוד דמי.

עוד נראה, דאפילו לפירוש רש"י יש חילוק בין קידושי יעוד לאומר לה האב צאי וקבלי קידושין, והוא דעיקר דין יעוד גם לרש"י גזירת הכתוב הוא ומש"ה מהני אפילו בע"כ דאב ודבת, ומ"מ ילפינן לה מיעוד

לענין זה דהבית יכולה לקדש את עצמה כל היכא שמסר לה האב רשות להתקדש, והיינו ע"י שאמר לה צאי וקבלי קידושין דאי לאו הכי לא הי' מועיל גם לענין יעור כיון דהבית מחמת עצמה אינה בת קידושין כלל וכמו דלא תפיס בה קדושין כן צריך לומר דלא תפיס בה יעור, אלא מכאן גלי הכתוב, דיש לה דין קידושין לקטנה כשמסר לה האב רשותו להתקדש, ויעור נמי כיון שיעור האב שהאדון יכול ליעדה ה"ל כאומר לה מעיקרא קבלי קידושין כדפירש"י.

אכן בזה לא דמי ליעור, דיעור מהני אפילו בע"כ דאב ובת, משא"כ בקידושין דאפילו כי אמר לה צאי וקבלי קידושין מ"מ אם קדשה בע"כ לא מהני כלום.

והחילוק בזה מבואר דיעור מה שהאדון יכול ליעדה לאחר זמן, היינו מפני דיני העבדות שיש לו עליה, וכדפירש"י שם גבי הא דמוקי לה בקידושי יעור ואלבא דר' יוסי ב"ר יהודה שזה לשונו "וכי מיעדה לה בעבדות שיש לו עליה מיעדה לה, ואין קידושין אלו ע"י האב וגזירת הכתוב הוא שיהי' קידושין הלכך מצי לזבונה עכ"ל.

ולפי זה עיקר הדין הא דתפיס בה יעור, באמת הוא מגזירת הכתוב מפני דיני עבדות שיש לו עליה ומ"מ הוצרך רש"י לפרש דהוי כאומר לה צאי וקבלי קידושין, משום דאל"כ נהי דתפיס בה יעור מ"מ כיון דקידושי קטנה זכתה רחמנא לאב, א"כ כל זמן דלא נתן לה אביה רשות להתקדש לא מהני להו הקידושין כלל, וממילא ביעור נמי אי לאו דהוי כאומר לה קבלי קידושין לא הוי מהני היעור, דאטו משמכרה פקע כחו של אב שתתקדש מרעת עצמה, אלא משום דהוי כמו שאמר לה בשעת מכירה צאי וקבלי קידושין, אבל מ"מ עיקר היעור מה שיכול האדון ליעדה עכשיו הוא מדין העבדות שיש לו עליה. וכדפירש"י דגזירת הכתוב הוא. ואולם בקידושין דעלמא היכא שאמר לה האב צאי וקבלי קידושין, הא דמהני קבלת קידושין אפילו בלא דעת האב, היינו משום דע"י שאמר לה צאי וקבלי קידושין ונתן לה רשות להתקדש הרי היא עומדת עכשיו במקום אביה ונעשה ידה כיד אביה, אבל בלאו הכי לא הוי תפסי בה קידושין, משום דעיקר הדין קידושין דקטנה לא נתנה רחמנא אלא לאב והבית מצד עצמה אין לה דין קידושין כלל.

והשתא ניחא הא דאיצטרין לאוקמה בקדושי יעור ואלבא דר' יוסי ב"ר יהודה, ולא מוקי לה בקידושין שאמר לה אביה צאי וקבלי

קידושיך, משום דקדושי יעוד דוקא לא מיקרי לשפחות אחר אישות ידידי דמה שמייעדה עכשיו מפני העבדות שיש לו עליה, אי"כ לאו משום דהיא עומדת במקום אביה, אלא דין התורה הוא, ונמצא דקידושין אלו אין שייכין לאב כלל, משא"כ בקידושין שאמר לה האב צאי וקבלי קידושין אפילו לפירש"י דהשתא יכולה להתקדש מחמת עצמה מ"מ אי לאו שנמסר לה כח האב לא הוי מהני להו אותן הקידושין כלל, אלא משום דבאמירת צאי וקבלי קידושין נמסר לה רשותו של האב ונעשה ידה כיד אביה, אי"כ אכתי עיקר הקידושין אין באין אלא מכח האב, וכה"ג לא משכחת לה שיכול למוכרה אח"כ דהוי ליה לשפחות אחר אישות ידידי, ודו"ק היטב.

וראיתי להאבני מילואים שהקשה שם לשיטת רש"י דקדושי יעוד הוי כאומר לה צאי וקבלי קידושין. מהא דתנן המוכר את בתו והתנה שלא לייעדה נתקיים התנאי דברי ר"מ ורב וחכמים אומרים אם רצה ליעד מייעד מפני שהתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, וכיון שהתנה בפירוש שלא לייעד, היכי איכא למימר דהוי ליה כצאי וקבלי קידושין כיון שהתנה בפירוש שלא ליעעד.

ונראה ליישב לפי המבואר דעיקר דין היעוד מגזירת הכתוב הוא שמייעדה מדין העבדות שיש לו עליה וממילא כל שמכרה לאדון הרי מכרה לכל דיני עבדות דשייך באמה העבריה ובכלל זה הוי ג"כ יעוד, דנמשך נמי מכח העבדות שיש לו עליה, ולכן אפילו התנה בפירוש שלא לייעד, אין בדבריו כלום, דע"כ כיון שמכרה לאמה הוי בכלל זה גם ליעוד דאין מכירה לחצאין, וא"כ מכח המכירה גופה אנו דנין דהוי כאומר לה צאי וקבלי קידושין שזה ברור ונכון בע"ה.

מורנו הרב יצחק יעקב סעקולא שליט"א

בדין חופה קונה

קידושין ה. אמר רב הונא חופה קונה מק"ו וכו' ומה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינה דין שתקנה. וברש"י ד"ה שאינה גומר להוציאה מרשות אבי' למעשה ידי' ולירושטה, ובע"כ ברש"י ד"ה אף אני אביא חופה שקונה בעלמא שגומרת ליורשה ולהפרת נדרי' יקנה נמי כאן

בלא אירוסין עכ"ל. ויש לדייק טובא ברברי רש"י אלו, חדא מש"כ שאינו גומר להוציא מרשות אב"י למע"י ולירושתה, דהרי קאי לענין קנין כסף שהבעל קונה קנין אירוסין וא"כ הול"ל שאינה גומר ליורשה ולהפרת נדרי' כמש"כ בחופה שגומת ליורשה ולהפרת נדרי' ומה זה שכתב שאינה גומר להוציא מרשות האב. ועוד הקשה הרש"ש דלמה לא כתב רש"י דאינו גומר להפרת נדרי' כמש"כ רש"י על חופה שגומרת ליורשה ולהפרת נדרי'. ועוד יל"ע דאמאי לא כתב שאינו גומר ליורשה ולהטמא לה כמש"כ בתוס' ר"י הזקן, ועוד יל"ע מש"כ דיקנה נמי כאן בלא אירוסין ע"כ מהו הלשון בלא אירוסין, דהלא ילפינן דחופה עצמו עושה אירוסין.

בתוד"ה חופה שגומרת בסוה"ד וי"ל דלא מצי לאוכוחי שיגמור אלא אחרי כסף כחופה ומאי אולמא האי כסף מהאי כסף. והמהרש"א הביא בשם מהר"י אבן לב דהא אכתי איכא למילף בק"ו דכסף אחר שטר גומר בק"ו ומה חופה שאינו קונה גומר אחר שטר, כסף שקונה אינה דין שגומר אחר שטר. ותי' המהרש"א וז"ל ונראה די"ל כיון דכסף ושטר שוין הן בתחלת קנין כמו דנימא מאי אולמא האי כסף מהאי כסף נימא נמי מאי אולמיה האי שטר מהאי כסף אבל בחופה דקאמר שתקנה היינו שגומרת אף בתחלה ותדע דכן הוא דאל"כ לר"ה מאי אולמא האי חופה מהאי חופה. ואין להקשות דא"כ היאך יליף ר"ה חופה שגומרת בתחלת קנין מכסף שאינו אלא קונה ונימא דיו לבא מן הדין וכו' די"ל דלענין קונה תחלה בחופה ל"צ ק"ו דגומרת עדיפא ל"י לר"ה כמש"ל וכיון דגומרת ע"כ דהוא קונה נמי וכיון דמפרך ק"ו לא אמרינן דיו ונימא דגומרת אף בתחלה עכ"ל.

ובשער המלך בקונטרס חופת חתנים סעיף ב' הקשה וז"ל האמנם מדברי התוס' בפ' הבע"י (יבמות נ"ז:) ד"ה רב אמר מבואר דס"ל דאף בשקדשה בחופה לא חשיבא אלא כארוסה וזה שכתבו וז"ל וטעמיה דרב משום דסבר דכי היכי דקרינן ב"י שארו ע"י חופה שאחר קידושין לשווי' נשואה וכו' קני נמי בלא כסף שווי' ארוסה וכו' ע"ש הרי מבואר דס"ל דלר"ה חופה אינו קונה אלא לשווי' ארוסה ולא ידעתי איך אשתמיט מיני' עכ"ל השע"ה, ועוד הביא שם השער המלך בשם התוס' הרא"ש וז"ל ומצאתי בתוס' הרא"ש מכ"י שכתב וז"ל חופה שמאכלת בתרומה אינו דין שתקנה וכיון שהיא קונה גם היא גומרת דמאי אולמא דחופה שאח"כ להיות גומרת טפי מחופה זו או שמא לר"ה חופה קונה וביאה שאחרי' גומרת עכ"ל. וצ"ע דברי התוס' הרא"ש דמ"ש כסף אם יגמור דבעינן כסף אחר כסף ואלו בחופה מהני חופה אחת מה"ט דמאי אולמא.

והנה הר"ן כתב לעיל (ג.) וז"ל ולר"ה דאמר חופה קונה מק"ו וכדאיתא בגמ' למעוטי מאי למעוטי חליפין וכמש"כ בהלכות והרב אלפסי לא כתב מאי דאמרינן בגמ' דמנינא דרישא למעוטי חופה וכתב דלמעוטי חליפין אתי כדאמרינן בגמ' אליבא דר"ה ואעפ"כ לא כתבה לדר"ה דאמר (ה.) חופה קונה מק"ו וסובר הרמב"ן דרפוי מרפי בידו וכדברי ר"ח שאמר דספיקא היא משום דאפריך אליבא דר"ה בגמ' כל מאי דאקשי עלי' ומיהו ליכא למיסמך עלה לגמרי מדאמרינן בגמ' דמנינא דרישא למעוטי חופה ולפיכך הסתלק מן הספק ולא כתבה לדר"ה ולא כתב ג"כ מאי דאמרינן דמנינא אתי למעוטי חופה עכ"ל.

ובשער המלך בקונטרס חופת חתנים דייק עפ"י דהר"ף מספ"ל כיון דפסק דסוף ביאה קונה ואי נימא דחופה שהיא רק יחוד הואי לביאה קונה כ"ש דתחלת ביאה קונה וכמש"כ הר"ן דביאה בהעראה עדיפא מחופה וכיון דר"ה ס"ל דחופה קונה כ"ש ביאה בהעראה דקונה וא"כ מה מקום לומר דהר"ף מספ"ל אי הלכה כר"ה דחופה קונה שהרי מאחר שהר"ף פסק להא דרבא דאמר דאמר דהעראה אינו קונה כ"ש חופה כמש"כ הר"ן וכן נמי יש לתמוה על הר"ן אמאי לא דחה דברי הרמב"ן מטעם זה עכ"ל. אבל צ"ע הוכחת הר"ן דמדאמר למעוטי חליפין משמע דס"ל דחופה קונה.

ועוד הקשה השער המלך ממש"כ הר"ן בפ' האיש מקדש (דף כא: מדפי הרי"ף) בד"ה המקדש בפחות משו"פ ובעל צריכה הימנו גט בא"ד וז"ל ומכאן נ"ל שדעתו ז"ל שאין אשה מתקדשת בחופה ודלא כר"ה (ה.) דאמר חופה קונה וכמש"כ בהר"ן שאל"כ הו"ל לו לכתוב שאם קדש במלוה ובפחות משו"פ וכנס בעדים צריכה גט מספק ע"ש והקשה השעה"מ דהרי שיטת רש"י שם ביבמות הנ"ל דרב ושמואל סברי כר"ה דחופה קונה ומ"מ סברי דכנס אינו כלום ובעי דוקא בעין.

ועוד הקשה הרא"ש דאיך יש להסתפק אם הלכה כר"ה דהרי הקשו התוס' אק"ו דר"ה דנימא דיו ותי' דאתיא כר"ט דהיכי דמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו א"כ משמע דלדידן דאף היכי דמיפרך ק"ו אמרינן דיו ל"ש ק"ו דר"ה ואיך שייך לומר דהלכה כר"ה.

והנה יש לחקור בהא דמצינו דחופה גומרת לכמה דינים כגון לירושטה להפרת נדרים למע"י, ומטמא לה, וכן להיתר ביאה ולענין מיתה

בחנק אם כל הדינים הנ"ל הם מסיבה אחת כיון דע"י חופה חל עלי' דין נשואה ע"כ כל הנך דינים נוהגין בה או אפשר דאינם חלים מסיבה אחת ויש גורמים חלוקים בחלות דינים הללו.

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"א כתב ואפילו אם קדשה בביאה אסור לו לבוא עלי' ביאה שני' בבית אבי' עד שיביא אותה לתוך ביתו ע"כ, וכתב המ"מ דהגם דמבעיא לן אי ביאה נשואין עושה ולא איפשטא מ"מ זה ודאי דאסור לבוא עלי' דכיון דמבואר בגמ' נפ"מ בין ביאה אירוסין או נשואין עושה לענין ליורשה וליטמא לה ולהפר נדרי' משמע דלהיתר ביאה ודאי לאו נשואים עושה. ובכ"מ כתב דאי"ז ראי' די"ל להיפך דלגבי היתר ביאה פשיטא לי' דמותר ורק לגבי קנינים וליטמא מספ"ל עכ"פ מבואר דמתחלקים קניני חופה לגבי קצת דינים הוי נשואה ולגבי קצת דינים לא הוי נשואה.

וכן מבואר ברמב"ם הנ"ל בהל' ב' ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה והוא שתהי' ראוי' לבעילה אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והי' כארוסה עדיין ע"כ ומשמע דלא קנתה החופה כלל והי' כארוסה עדיין עכ"ל ובמ"מ הביא דברי הר"ן שהקשה דבפ' הבא על יבמתו איפליגו רב ושמואל אם יש חופה לפסולות או לא וקיי"ל כרב דאמר יש חופה לפסולות וכן פסק הרמב"ם בפ"ז מה' תרומות והא התם לא חזיא לביאה ועוד הקשה דמהרמב"ם משמע דמפרש כפי' רש"י שכתב וז"ל וכן אם נכנסו לחופה בלא אירוסין אינם אוכלים שהחופה פוסלתן מלאכול עכ"ל, והיינו כפי' רש"י דאית לי' חופה בלא קידושין ולתרווייהו בין לרב ובין לשמואל לפי האי פירושא אית להו כרב הונא דחופה קונה כמש"כ התוס' שם וכיון דהרמב"ם פסק דלא כר"ה כמבואר בפ"ג מהל' אישות דאשה מתקדשת בכסף בשטר ובביאה ולא הזכיר חופה, א"כ איך פסק בפ"ז מהל' תרומות דיש חופה לפסולות עכ"ד.

עוד קשה מש"כ הרמב"ם שם ה"ו וז"ל המאיר את האשה וכירך ברכת חתנים ולא נתיחד עמה בביתו עדיין ארוסה היא משמע דצריך לחזור ולברך אח"כ בשעת נשואין ואח"כ כתב ולא נשוא נדה עד שתטהר ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר ואם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך, וקשה אמאי אינו חוזר ומברך כיון דחופה פסולה לאו כלום הוא ואינו קונה לשום דבר, א"כ ארוסה היא ודמי לבירך ברכת חתנים לארוסה דצריך לחזור ולברך.

ומבואר דבאמת אף בחופת נדה חיילא החופה במקצת ולכן א"צ לחזור ולברך וכן מדויק לשון הרמב"ם שכתב ולא גמרו הנישואין דהיינו דליכא גמר הנישואין אבל יש מקצת חלות נשואין ושוב כתב וה"ה כארוסה עדיין משמע דלא קנה כלל, ובע"כ צ"ל דיש דינים שחלין ע"י החופה הגם שאינה ראוי לביאה ויש דינים שלא חלו כלל ע"י החופה וה"ה לגבי אותן דינים כארוסה ומבואר דחלות שם נשואה מתחלק ואינו גורם לכל דיני נשואין.

וביאור הדברים נראה דהנה זה מבורר בגמרא דחופה היא גמר קנין נשואין ודלא כמו שראיתי כתוב דהכל נגמר ע"י קידושין ורק דומן החלות הקדושין נגמר בזמן שהיא ברשותו דאז נגמר מה שהיא מיוחדת לו ע"י הקידושין, ובעצם החופה לא נתוסף שום קנין רק מתוך האישות שחל ע"י הקידושין, אמנם מדברי ר"ה הרי מבואר להדיא דחופה הוי קנין וכן מכל השו"ט בסוגין מבואר כן, אמנם יש לחקור בגדרי חופה שגומרת האם זה מדין מעשה קנין של אישות דכמו דיש מעשה הקנינים באישות של כסף שטר וביאה ה"נ של מעשה הקנין על גמר קנין אישות או דנימא דלא מהלכות מעשה הקנין אחינן עלה אלא דבעינן שתחול על האשה חלות נשואה וחלות אישות והחופה הוא המעשה קיחה שע"י חל בה שם שאירות ונשואה ונמצא דא"י מעשה קנין שנעשה ע"י הבעל כמו שעושה חלות מעשה קנין כסף וכדומה אלא כיון דהיא ארוסה שהיא בבית בעלה חל עלי' חלות דין בית אשה ושאירות, וזהו דין קנין נשואין וא"י רק מציאות שהיא בבית בעלה אלא דזהו חלות דין שחל עלי' חלות בית אשה ושם שאירות וכמ"ש הרמב"ם בריש הלכות אישות קודם מ"ת הוי אדם פוגע בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו וכו'עלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אלי' עכ"ל ומבואר דכמו קודם מ"ת מה שהכניסה לביתו זהו הקנין נשואין שע"י נעשה דין ודבר באשתו ולא באשת חבירו, וה"נ לאחר מ"ת נתחדשה ההלכה דצריך שתהי' מיוחדת לו קודם שמכניסה לרשותו לקנותו קנין נשואין וע"כ דהוצרך דעת לחלות קנין שמקדשה קודם ואח"כ מכניסו לרשותו ואין זה מעשה הקנין כמו כסף ושטר, וכדומה ורק דע"י שהכניסה לרשותו ה"ה בבית אשה ועי"י חל עלי' קנין אישות ושאירות וע"י באב"מ ס' ל"ח דחופה בעי עדי קיום ובע"כ דהוה מעשה קנין נשואין וע"כ בעי עדים ואף לפי"מ שנסתפק האו"ש כפ"י מאישות ע"י לקמן ברברינו דנברר דבריו.

ונראה דמה"ט נסתפקו אחרונים אי בעי עדים לקיומא בחופה עיי' באר"ש פ"י מהל' אישות ובאב"מ סי' לח יז דהנה הגר"ח זצ"ל בספרו בהל' יבום וחליצה חילק בין זנות בע"א דבעינן עדים דשב"ע רק לברורי ובין קידושין וגירושין דבעינן בהו משום דשב"ע לקיומא, דבזנות האיסור בא ממילא ע"כ לא איברו סהדי אלא לשקרי, משא"כ בגו"ק דהבעל הוא שעושה עצם הגו"ק והאיסור וההיתר ע"כ צריכין עדים לקיומא מילתא, ועפ"י כתב דגם בחליצה ל"צ עדים לקיומא מילתא ומשום דבחליצה אין בהם דין דעת בעלים ורק במנה הוא דבעינן על עצם מעשה החליצה והפטור בא ממילא מד"ת ולא שהיבם פוטרה וע"כ שוה זנות דלא איברו סהדי אלא לשקרי ולא לקיומא מילתא.

ועפ"י? נראה דאף דחופה הוא קנין נשואין מ"מ אינו דומה לקנין קידושין בכסף ושטר דכסף ושטר הם מעשה הקנין לחלות אישות וכמו מעשה הקנין בעלמא דבעינן דעת לחלות מעשה הקנין וע"י דעתו ומעשיו חל הקנין והאישות משא"כ בחופה אין דעת הבעל פועל בעיקר הקנין נשואין ואף דבעינן דעתו וכן בעינן דעתה היינו לעשות מעשה נשואין אכן חלות הקנין בא במה שהיא הכניסה לרשותו וה"ה בבית אשה וע"י נשלם דין קנין נשואין והקנין נשואין היא היתר לאישות או עכ"פ דנעשין ע"י חיוב שיקויים בהדין אישות ועכ"פ הקנין חל מצד ד"ת דכשהיא ברשותו נקנית לו לאישות וע"כ אפשר דא"צ עדים לקיומא כמו בחליצה או דלמא י"ל דמ"מ כיון דנעשה עתה קנין חדש דהיינו קנין נשואין ה"ה כדשב"ע של גו"ק דבעי' עדים לקיומא מילתא, וכמ"ש הגר"ח הנ"ל לענין יעוד דאף דלא בעינן דעתה והקנאתה מ"מ כל שדין קידושין בו ויש בו דין קנין צריך עדים לקיומא ע"ש.

ונראה דתרווייהו איתנייהו דחופה דין מעשה הקנין לגמור קנין אישות וגם מעשה קיחה לחול עלי' שם נשואה ושאיירות ע"י דהוא בית אשה וע"כ מתחלקים הדינים דיש חופה שמועלת לגבי שני הקנינים ויש שמועלת לגבי דין נשואה ושאיירות. ובזה מבואר היטב דברי הרמב"ם בחופת נדה דסברת הרמב"ם הוא דכמו דבעינן חופה הראוי לביאה זהו בהדין מעשה קנין שיש בחופה דכמו דהביאה עצמה הוי גדר של מעשה הקנין כן החופה הוי מעשה הקנין לגמור קניני הנשואין אבל הא דחופה הוא מעשה קיחה לחול עלי' שם נשואה ושאיירות זהו עצם מעשה היחוד שהכניסה לרשותו וחל עלי' שם בית אשה ושאיירות ולזה לא בעינן יחוד הראוי לביאה אלא דעצם מעשה היחוד הוי בגדר מעשה קיחה לגמור שם

נשואה ושאיירות ואשר ע"כ הא דכתב הרמב"ם דה"ה כארוסה היינו לענין גמר הקנין כיון דאינו ראוי לביאה אבל להא וראי מהני החופה שחל עלי' שם נשואה והיינו דקאמר דלא גמרו הנשואין אבל שפיר חל שם נשואה במקצת אלא דלא גמרו וכמש"ל וע"כ לכתחלה אסור לברך ברכת חתנים אבל בדיעבד אי' לחזור ולברך, כיון דלגבי חלות שם נשואה ושאיירות אהני, שפיר הוי ברכה, ונראה פשוט דהסברה היא כן דהרי עיקר הברכה שייך למעשה החופה המתרת ולא לענין קנין חופה ומעשה הגומרת קניני האישות כלשון הגמרא דכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה.

וא"ש בזה מ"ש הרמב"ם דיש חופה לפסולות אף דפסק דלא כר"ה וחופה אינה קונה דהא דחופה אינו קונה היינו לדין מעשה קנין ואישות אבל כיון דחופה זו מצי לחול עלי' שם נשואה שאירות וע"כ שפיר יש חופה לפוסלה ואדרבה נראה דמכאן יש מקור והכרח לסברת הרמב"ם דדיני חופה מתחלקים דהרי בכתובות (נו) מבואר להדיא דחופת נדה ופסולה לאו חופה היא וביבמות (נו) סובר רב דהלכתא כוותיה דיש חופה לפסולות, ובע"כ צריך לחלק כנ"ל דלענין קנין שיש בחופה והיינו לגמור קניני אישות לזה בעינן דוקא חופה הראוי' לביאה וחופת נדה לאו חופה היא משא"כ חופה לחלות דין אישות ושאיירות אפילו חופה דלא חויא לביאה חופה היא וע"כ יש חופה לפסולות.

ובזה מבואר דברי המ"מ דהא דמבעיא לן אי ביאה אירוסין עושה ונשואין עושה היינו לענין מעשה הקנין ולגבי ליורשה ולהיטמא לה ולהפר נדרי' דזה תלוי במעשה הקנין שיש בחופה משא"כ להתר ביאה הרי מבואר ברמב"ם הנ"ל דלא סגי בקנין אישות אלא בעינן מעשה קיחה לחול עלי' שם נשואין ושאיירות ולזה בעינן דוקא מעשה כניסה לרשותו שיש דוקא בחופה אבל בביאה ליכא מעשה כניסה לרשותו ואפילו אי נשואין עושה הוי רק בגדר מעשה קנין של אישות ולא מהני לעשות היתר אישות (וזהו ביאור מש"כ בחי' הגר"ח על הש"ס דחופה הוי מעשה הקנין ומעשה המתיר אישות אבל ביאה הוא רק עשה הקנין ולא מעשה המתיר).

ולפי"ז יל"ע בהא דיליף ר"ה דחופה קונה מק"ו מצד איזה דין תועיל החופה לקנות אם מצד המעשה קנין שיש בחופה או עצם המעשה ביאה שיש בה דכיון דהוה מעשה שמוסרת עצמה לחול עלי' שם נשואה ושאיירות הוה זה מעשה קיחה גם לקנות קניני אישות דהנה המאירי בסוגיין הקשה אמאי לא יליף ר"ה להיפך ומה חופה שאינו קונה גומרת

כסף שקונה אינו דין שיגמור ותירץ דאין הדעת נותנת לקרא שארו ואשתו ובעילת בעל לחייבה בחנק ולירושה בלי יחוד, ע"כ ומבואר דבחופה שיש מעשה יחוד חל דין שארו ואשתו ולא רק מעשה קנין גרידא וא"כ איך שייך למילף מינה קנין קידושין ובע"כ דאף דהוה מעשה נשואין מ"מ הוה זה גם מעשה קנין לקנות תחלת קידושין דבזה שמוסרת עצמה לגמור הנשואין זה גופא הוה מעשה קנין לקנות קנין קידושין, דקנין קידושין נבנה ממה שמעשה זה מורה על רצון הקידושין.

ונראה דד"ז מבואר ג"כ בדברי המהרש"א שכתב ממש"כ התוד"ה לדלידן אי נילף מק"ו דכסף גומר ל"ש שיגמור רק אחר כסף כחופה ומאי אולמא דהאי כסף מהאי כסף והקשה המהרש"א דא"כ לר"ה דיליף דחופה קונה הרי א"א ללמוד רק על התחלת הקנין כמו כסף ומאי אולמא האי חופה מהאי חופה וכתב המהרש"א דלר"ה מסברא חופה קונה תחלת קנין וכל הילפותא הוא דסגי בחופה אחת וכ"כ בתוס' הרא"ש בחד תירץ, וצ"ב להבין סברת המהרש"א דאיך אפשר שיהא הגמר באותו רגע של התחלת הקנין הא צריך להיות גמר על קנין שהתחלה וזה שייך רק רגע אח"כ ולא בפעולה אחת לעשות שניהם וע"י באבי עזרי פ"ג מאישות ה"ג באר"ה והנה הרמב"ם שהעיר מזה ע"ש. ועוד דמ"ש כסף אם יגמור דבעינן כסף אחר כסף ואילו בחופה מהני חופה אחת.

ונראה ביאור הדברים כמש"ל דבכסף אם יגמור מק"ו היינו דיועיל מצד מעשה קנין בתחלת מעשה הקנין דכסף שהיא מצד מעשה הקנין דליכא שום יחוד במעשה כסף וה"ה ככל קנין כסף בעלמא ורק דנילף דנגמור ג"כ ולזה אמרינן דל"ש כסף אחר כסף דמאי אולמאוכי אבל לר"ה דיליף דחופה קונה היינו דעצם מעשה קיחהוהיחוד שבה ע"י שיש בה גם מעשה קיחה ונשואין ממילא מעשה זה גורם קנין גמור בין על קנין הקידושין בין על זה שיחול בה שם שארו ואי"ז כמעשה קנין גרידא דשייך להתחלק לקנות תחלת הקנין ולא גמר הקנין אבל מעשה קיחה של חופה הם מעשה לכל חלות הנשואין והקידושין יחד. וע"כ ס"ל למהרש"א דחופה קונה והסברא דיש בזה מעשה קנין כיון דיש רצון לנשואין ומק"ו נילף דסגי בחופה אחת.

אמנם נראה דלפ"ז י"ל דכ"ז שייך רק בחופה בכשרה דשייך בה מעשה קיחה לגמור שם נשואה ושאיירות אבל בחופה לפסולות אפ"ל דס"ל למהרש"א דל"ש כלל שהחופה יהא מעשה קיחה לגמור האישות והשאיירות שיחול עלי' שם נשואה גמורה דחופה פסולה מהני רק שיחול

עלי' קנין נשואין מצד מעשה הקנין שבחופה אבל שיחול חלות דין אישות ושאריות ל"ש כלל בחופה לפסולות וע"כ אף לר"ה דחופה קונה מק"ו מ"מ לא מהני ק"ו שיהא בחופה אחת בחופה לפסולות ולא ס"ל כמשכ"ל בשיטת הרמב"ם בנדה, ומעתה מיושב דאין מדברי התוס' ביבמות שום סתירה לדברי המהרש"א דהמהרש"א מיידי לר"ה בחופה כשרה דיש בזה מעשה קיחה לענין קידושין וגם לחלות דין נשואה ושאריות וזה סגי בחופה אחת, אבל התוס' ביבמות דמיידי בחופה לפסולות שם החופה מהני רק להיותה ארוסה ובעינן חופה אחרת.

ועפ"ז יש לבאר דברי רש"י ברי"ד דהנה המהרש"א הנ"ל הוכיח דע"כ ס"ל לר"ה דאפי' בלא ק"ו דכסף כיון דחופה גומרת כ"ש שקונה משום דגמר עדיף מקנין ולא יליף ר"ה בק"ו דכסף אלא שגומר מתחלתה. והקשה המקנה דזה סברת ר"א משנצא שכתבו התוס' לעיל (ד): ברי"ה מה ליבמה דמשום דאשכחן ביאה גומרת לא נאמר שתקנה תחלת קנין.

ונראה דהנה בכל קנין קידושין חל שני דברים הקנין אישות דחל עלי' דין דנעשית אשת איש ועוד חל דין קנין דנקנית לבעלה וכמש"כ הפ"י בגיטין י"ג דאף בשפחה חרופה דאין בה מיתה ומדין ערוה אי"כ מניעה שיתפסו בה קידושין לאחר מ"מ אין קידושין תופסין בה מצד קנין הבעל. והנה בסוגין אולינן דקנין כסף ילפינן דיציאה דכוותה קא ממעט וכתב רש"י לעיל (ד). ד"ה יציאה דכוותה ומה יציאת אמה העבריה אין כסף לאדון נפקא מרשותי' קאמר קרא אף מיעוט דיש כסף דקא דייק ליציאת אירוסין יש כסף למי שיצאה הימנו קאמר והיינו אב ע"כ. ומבואר דקנין כסף קידושין דמכניסה לרשות הבעל הוא ע"י שמוציאה מרשות האב. ולפי"ז נראה דהא דאין כסף גומר אי"ז משום דכסף הוא קנין רק במקצת אלא הא דכסף אינו גומר היינו דאינו גומר להוציא מרשות האב ולכך אינו נכנס לרשותו דכל שלא יצאת לגמרי מרשות אביה ל"ש שתכנס לרשות בעלה כדאשכחן דבאירוסין דיצאת במקצת מרשות האב ועדיין ברשות אבי' ורק בנשואין חל בה גמר היציאה מרשות האב. ובה מבואר ומדויק לשון רש"י שכתב כאן מה לכסף שאינו גומר להוציא מרשות אבי' למע"י ולירושתה עכ"ל והקשינו לעיל דאמאי כתב רש"י שאינו גומר לענין יציאה מרשות האב והיל"ל דאינו גומר ליורשה ולהפרת נדרי' וכמש"כ רש"י בע"ב ד"ה אף אני אביא חופה שגומרת ליורשה ולהפרת נדרי' וכמו"כ הול"ל שאינו גומרת על זה האופן דהיינו ליורשה ולהפרת נדרי'. אמנם לפימ"ש מבואר היטב דה"ט דאינו גומר דאכתי ברשות אבי' למע"י ולירושתה וע"כ לא נגמר הכניסה לרשות

הבעל. ומה"ש נמי מיושב קושית הרש"ש הנ"ל דאמאי לא קאמר דאינה גומרת להפרת נדרים כמש"כ בע"כ דחופה גומרת להפרת נדרים. דבאמת מבואר ברש"י (ד.) ד"ה והא לא דמיא דבאירוסין לא נפקא מרשות אבי' למעשה ירי' ולירושתה עד שתכנס לחופה. ולכאורה הול"ל דלא נפקא כלל מרשות אבי' דהרי גם להפרת נדרים לא נפקא מרשות אבי', ומבואר מזה דבאמת לענין הפרת נדרים נפקא מרשות האב ואשר ע"כ אין האב מיפר בעצמו אין הפי' דיש יציאה במקצת מרשות אבי' דזה ל"ש דאם יש יציאה יוצאת לגמרי ואי לא ליכא יציאה כלל אלא דודאי פקע רשות האב אלא דנתחדש דין חדש דכיון דאכתי יש אבוש ארוס שניהם מפירים אבל רשות האב בטל לגמרי ורק דהגמ' מקשה דאכתי לא דמיא יציאת אירוסין ליציאת אמה דשם יש יציאה לקניני ממון דהיינו למע"י ולירושתה משא"כ באירוסין ליכא יציאה לקניני ממון וע"ז מתרץ דלא בעינן יציאה לקניני ממון דסגי ביציאה לענין הפרת נדרים. ומעתה אתי שפיר דלא כתב רש"י דכסף שאינו גומר לענין הפרת נדרים דבאמת לענין הפרת נדרים גומרת דיש כאן יציאה לגמרי מרשות האב.

ומאחר שביארנו דמבואר מדברי רש"י דאינו גומרת דהיינו יציאתה מרשות האב א"כ הא דקאמר חופה דגמרת היינו דגומרת היציאה מרשות האב לגמרי וע"כ איכא כניסה לרשות הבעל, ומעתה ל"ש לומר דגומר קיל מהתחלה, דזה האישות קל לחול מתחלת האישות אבל ודאי ל"ש לומר דיעשה גמר היציאה מרשות האב ולא תיחשב בבית אבי' כלל ולא תעשה תחלת היציאה דבזה שעושים גמר היציאה דלא תיחשב בבית אביה נכלל בזה עצם תחלת היציאה דבכלל מאתים מנה. ובודאי קשה לעשות גמר הקנין מתחלת הקנין.

ומעתה מבואר מדברי רש"י דלענין קנין אישות ליכא ק"ו כלל דודאי יותר קל לעשות גמר אישות מתחלת הקנין וכל הק"ו הוא רק למען הקנין שיש לבעל באשתו וע"כ הביא רש"י דאינו גומר לענין מע"י ירושתה דהוא מצד שיצאת מרשות אבי' ונקנית הקנין ממון לבעלה וע"ז ל"ש להביא מהא דירורשה ומטמא לה דאי"ז מצד בעלות על קנין ממון שיש לו בה, דדין ירורשה ומטמא לה מצד דין שארו ומצד דין אישות ושאריות הוא דנעשית קורבה לו שהיא אשתו, וע"כ ירורשה ומטמא לה אבל הא דמוציאה מרשות אבי' זהו ודאי לא מדין אישות רק מצד דין קנין שנקנה לבעלה ולכן יצאת מרשות אבי'. ומבואר מזה דרש"י ס"ל דהק"ו לענין חופה הוא ג"כ על זה שיש בחופה דין מעשה הקנין לגמור קניני אישות וע"ז עביר ק"ו דגם יקנה תחלת קנין אישות אבל מצד דין

שארות ונשואין שיש בחופה ע"ז לא בא הק"ו וכמשי"נ אבל התוס' ר"י הוקן ס"ל דגם במעשה נשואין שמביא חלות של נשואה שייך ק"ו, דכיון דמוסרת עצמה לחול שם נשואה ושאיירות הוי זה מעשה קיחה כדי לקנות קניני קידושין וע"כ שייך למילף הק"ו נמי מהא דאינו גומר ליורשה ולטמא לה אע"ג דהוא מדין שארו וכמובן.

ובזה מבואר היטב מש"כ רש"י דחופה גומרת ליורשה ולהפרת נדרים יקנה נמי כאן בלא אירוסין ע"כ והקשינו דמהו הלשון בלא אירוסין דהלא ילפינן דחופה עצמה עושה אירוסין. ולפימ"ש נראה דכוונת רש"י דאף דילפינן דחופה עושה קנין אירוסין מ"מ אי"ז חלות קנין כדרך שאר הקנינים דקתני במתני' דכסף שטר וביאה הם ג' דרכים בכי יקח דהם מעשה קנין דאשה נקנית ע"י אבל חופה היא מעשה אישות ושארות והכנסה לרשותו אלא דילפינן מק"ו דגם ע"י חל קנין אירוסין אבל אי"ז מעשה דכי יקח דחלות אירוסין קאמר בקרא ונראה דזהו ביאור תשובת אביי לקושית רבא שהקשה שלש תנן ד' לא תנן ומשני אביי מילתא דכתיבא בהדיא קתני מילתא שלא כתיבא בהדיא לא קתני. וכבר תמה הרא"ש דהרי קתני במתני' מיתת היבם ואמרינן לקמן דאתיא בק"ו מא"א ואע"ג דלא כתיב בהדיא קתני לה במתני'. ולפימ"ש כוונת אביי לומר דהא דמהני חופה היא דין אירוסין מחודש דלא דמיא כלל לדין כי יקח דכתיב בקרא ורק מדין אישות ושארות וכניסה לרשותו נעשה דין קנין אירוסין וע"כ לא קתני לה במתני' דלא דמיא להני דמתני' דמדין כי יקח הם. משא"כ בדין מיתת היבם דעצם היתר דמיתת כתיב בקרא ורק דילפינן מק"ו דאותה היתר נוהג גם ביבמה וע"כ שפיר מקרי דכתיב ושפיר קתני לה במתני'.

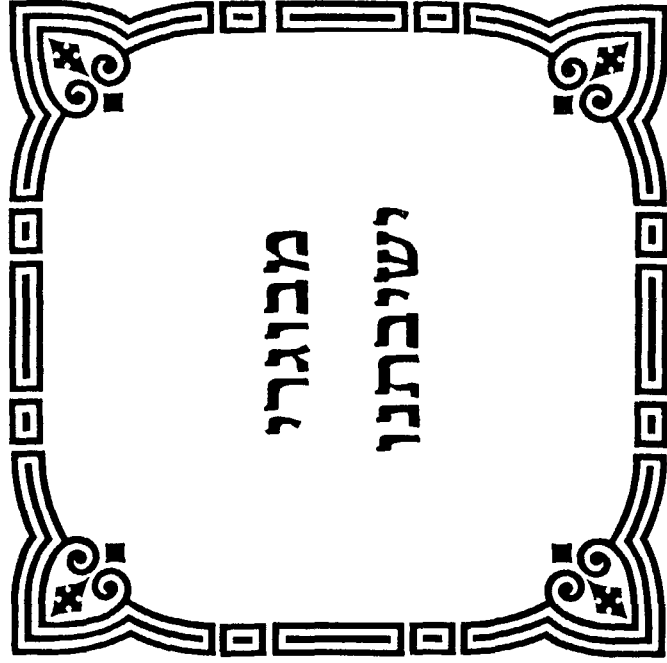
ועפ"י יש ליישב דברי הרמב"ם בפ"א מהל' אישות ה"ב דקידושי כסף דמהני הוא מדברי סופרים. וכוונתו דאי"ז מפורש בקרא אלא ע"י לימוד מתושבע"פ. והקשה הריטב"א בסוגין ד"ה אמר ר"ה וכן הרמב"ן בהשג' על ספר המצות מהא דמבואר בסוגין דכסף כתיבא בהדיא קתני וחופה לא כתיבא בהדיא ע"ש. ולפי"ד כוונת הגמ' דקיחה הבא ע"י כסף כתיבא בקרא בהדיא דאחר דילפינן לה ה"ה נכלל בדין קיחה דכתיב בקרא משא"כ חופה הוא דין אירוסין מחודש שלא נכלל בדין קיחה דקרא אלא מדין אישות ושאיירות.

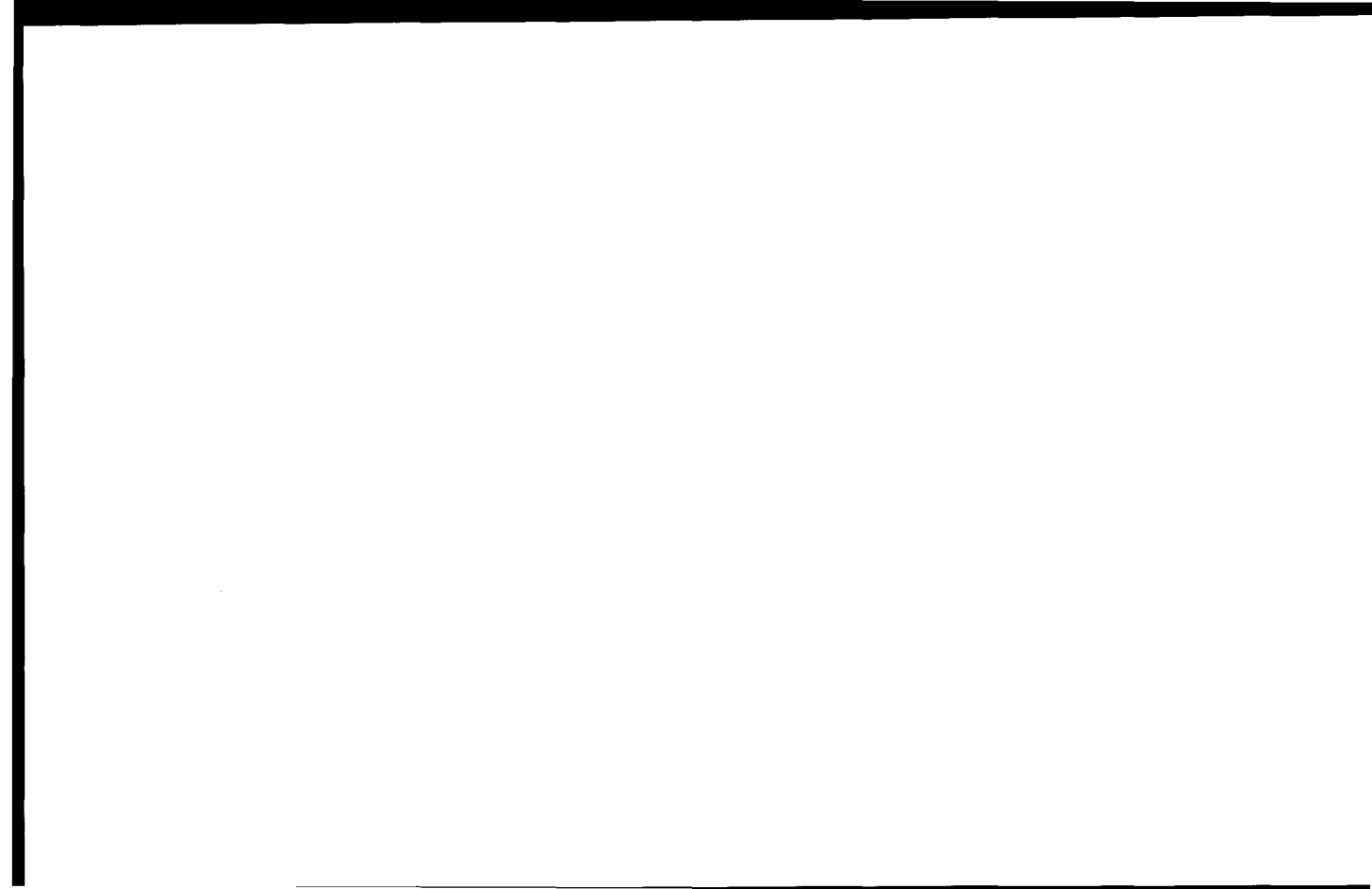
ועפ"י יש ליישב משה"ק הרא"ש הנ"ל על הרי"ף דאפ"ל כר"ה הא לדין דאמרינן דיו אף היכי דמיפרך ק"ו ליכא לק"ו דר"ה כלל,

ולפיש"כ י"ל דס"ל להרי"ף דדוקא היכי דהילפותא היא רק מין ק"ו גרידא אבל ליכא שום סברא בזה ע"ז פרכינן דיו ואף היכי דמיפרך ק"ו אבל היכא דהק"ו הוא מסברא ל"ש לומר דיו. והנה אם נאמר דחופה קונה מהלכות מעשה הקנין ורק דילפינן מק"ו דחופה הוה קנין חמור ומהני נמי לתחלת קנין וע"ז שפיר פרכינן דיו אבל אם נאמר דאינה ק"ו גרידא אלא דיש בזה סברא דכיון דמועיל לחול שם נשואה ושארית בודאי דנכלל בזה דהוה בזה דין קיחה דאירוסין אף דליכא מעשה קיחה וכמש"כ המהרש"א הנ"ל דלר"ה סברא היא וע"ז ל"ש למיפרך דיו.

ולפי"ז י"ל דהרי"ף ס"ל דבזה פליגי אביי ורבא דרבא דקאמר כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין וכו' דס"ל דחופה הוה בגדר מעשה הקנין לגמור הנשואין לכל הדינים, וע"כ ס"ל דל"ש לגמור דחופה יהא תחלת קנין דמצינו רק דהוה מעשה קנין של גמר ולא של תחלה, ואביי ס"ל דחופה יש בו מעשה נשואין ושאיירות וע"ז ילפינן בק"ו דכמו שמעשה נשואין מביא דין שאירות ונשואין בודאי הוי זה מעשה לתחלת קנין, ולגבי עשיית שם נשואה ושאיירות אי"ז גמר אלא דבר שלם בפ"ע, ומעתה שפיר יש לפסוק כאביי דהו"ל קנין מדין שאירות ונשואה ומהני לתחלת קנין מסברא וא"כ ל"ש למיפרך דיו וכמש"נ.

לשיבתנו
מבוגרי





הרב יעקב הלוי ליפשיץ - ירושלים

קונטרס חליפין פרק שני יהמשך מגליון תשמ"ו

משנה קידושין כו ע"א: "נכסים שיש להם אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה" וכו', "נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף ובשטר ובחזקה".

ויש להסתפק אם נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות גם בקניין חליפין לשיטת רוב הראשונים שאין חליפין מדין כסף אלא קנין עצמאי, מעשה קנין גרידא "לקיים את הדברים" שהצדדים שפסקו ביניהם, כלשון הריטב"א קידושין כב ע"ב ד"ה ואפשר עוד לומר, ולכן יש לומר שאינו קנין אלים לזקוק את קניית המטלטלין [ועיין עוד מש"כ בפרק א בקובץ תשמ"ו הנ"ל בגדר קנין חליפין], ואע"פ שגם מטלטלין נקנין בחליפין, ולכאורה קשה איזה נפקא מינה יש אם הם נקנין אגב קרקע, מכל מקום באותו קניין החליפין גופא שעל הקרקע יקנה גם המטלטלין, וכמו שכתב כן מפורש בשו"ת מבי"ט ח"א סי' רמט בקטע האחרון, יש לומר שנפקא מינה היא בדברים שאין קניין חליפין מועיל בהן ונקנין באגב, כגון מטבע, שטרות (להרבה ראשונים), מלוה על פה (להרבה ראשונים), ושאלה ושכירות ומתנה על מנת להחזיר (לכמה ראשונים).

אך דבר זה תלוי בספיקת המפרשים בגדר של קניין אגב, אם פירושו הוא שהקניין על הקרקע מועיל אף על המטלטלין, דאע"פ שהמטלטלין לבדם אינם נקנים בקניינים ההם, אם הם נקנים בדרך קנין אגב דינם כקרקע ונקנין עם הקנין של הקרקע, או שאגב הוא קנין עצמאי, והוא שקניית הקרקע בעצמו גורר את קניית המטלטלין, ולא מפני מעשה הקניין בו קנו את הקרקע.

והיינו שדברינו לעיל לא ייתכנו אלא כאשר נאמר דקניין אגב קונה מחמת מעשה הקניין של הקרקעות אז אפשר לומר שקניין חליפין אינו אלים לזקוק את המטלטלין אבל אם נאמר שהקנייה של המטלטלין אינה תלויה כלל במעשה הקניין של הקרקעות אין כל הבדל באיזה מעשה קניין קנו את הקרקע ובכל קניין שקונה את הקרקעות ייתכן קניין אגב.

וכבר הוכיחו מבבא מצינא יא ע"ב: "ולא היא" וכו', ואם נאמר דקניין אגב פירושו שהקניין שעל הקנין כסף שטר וחזקה קונה גם את המטלטלין, אין לך דבר מקח וממכר גדול מזה, ואין מותר להקנות בה מתנות כהונה (וכבר הוכיחו כן גם במקומות אחרים ומתורת הראשונים והאחרונים), וזהו באמת כוונת הריטב"א [החדשות, הובא בשיטה מקובצת שם]: "יש מקשים, וכיון דמקומו מושכר לו ונתקבלו זה מזה הא הויא לה דרך מקח וממכר, ולא קושיא היא, דהתם נהי דאיכא מקח וממכר במקומן של הפירות אבל הפירות עצמן נתינה הן, והויא ליה כקרקע במכר ופירות במתנה וכדדייקינן לה מהכא בפירקא קמא דקידושין, ואילו נתן הפירות עצמן בחליפין, תחת הפירות עצמן נוטל סודר של חליפין, והויא ליה כמקח וממכר, שנותן פירות ומקבל סודר בחליפיהם", והיינו דה"ש מקשים" סוברים שבאגב הקנין של הקרקע, הוא גופו הקניין של המטלטלין, ולכן הקשו שסוף סוף דרך מקח וממכר הוא, והריטב"א תירץ שאין כן הדבר ואין קנין אגב תלוי במעשה הקניין של הקרקע.

והנה התוספות ר"ד קידושין שם הקשה, וכן התוספות יום טוב למה לא שנה התנא דמתניתין דהנכסים שיש להם אחריות נקנים בחליפין (ועיין בזה בשו"ת חיים שאל ח"א סי' עו לחיד"א, וכפל את דבריו בכסא דוד דרוש יד, בתורע"א למשניות שם ובחשק שלמה קידושין שם).

ואם נאמר כמו שכתבנו שאינם נקנים אגב חליפין, יש לנו ישוב מרווח למה לא שנה במתניתין חליפין, כי יש לומר דהעיקר מה שרצה להשמיענו היא הסיפא דהמטלטלין נקנין אגב קרקע על ידי הקניינים שפרט ברישא כסף שטר וחזקה, ואם כן לא היה אפשר לו לשנות חליפין.

אך יש ראייה מפורשת להיפך דקונים אגב חליפין, מהתוספות בבא מצינא שם ד"ה מקומו, תוספות קידושין כז ע"א ותוספות ערכין ל ע"א ד"ה לא ידענא שהקשו למה ליה לרבן גמליאל וזקנים לקבל שכר זה מזה על הקרקע, ולא קבלו את הקרקע בשאלה על ידי חליפין, והוכיחו מזה שאין שאלה ושכירות נקנים בחליפין, וכן הוא בפירוש הר"ש והרא"ש מעשר שני פ"ז מ"ה ותוספות שאנץ בבא מצינא שם בשמ"ק ותוספות הרא"ש בבא מצינא וקידושין שם ופסקי הרא"ש בבא מצינא שם והרמב"ן והרא"ה והריטב"א בבא מצינא שם, ואם נאמר שאין קניין מטלטלין אגב חליפי קרקע, אין כלל קושיא, דדוקא מפני שקנו את הקרקע בכסף ייתכן

לקנות את המתנות כהונה באגב, משאין כן אם היה קונה את הקרקע בחליפין.

וכאשר התחלתי לעיין במפרשים, ראיתי שאף הרמב"ם מכירה פ"ו ה"ז כתב כך: "המטבע אין לו דרך שיזכה בו, מי שאינו ברשותו אלא על גבי קרקע וכו', כיון שזכה בקרקע בכסף או בשטר או בחזקה או בקניין זכה במעות", והביא הבית יוסף חושן משפט סי' רנ סעי' י', והועתק בלבוש עיר שושן שם סעי' ט. כמו כן ראיתי שכך כתב אף הרמב"ן גם בבבא מציעא מד ע"ב ובריטב"א שם ובריטב"א החדשות ב"מ מח ע"א, והובא בקרית מלך רב לר' יונה נכון לרמב"ם מכירה שם ה"א, וכן ראיתי בספר העיטור מאמר שלישי, אגב (הוצ' רמ"י עמ' יד א') ובריש אות ז זיכוי ובהערה א' שם לרמ"י. אולם מצאתי שהרדב"ז אינו סבור כך, אלא כמו שכתבנו לפני כן, דבפירושו על הרמב"ם מעשר שני פ"א ה"א שם הביא את קושיית התוספות ותירוצם הנ"ל על עובדא דרבן גמליאל וזקנים, וכתב: "וקשיא לי, וכי שאלה ושכירות עדיפי ממכירה, והלא הקרקע נקנה בחליפין, ויש לומר דלעולם קרקע נקנה בחליפין, אבל לא אלים קניינו לקנות אגבי מטלטלין, ומשום הכי נתקבלו שכר זה מזה, כי השכירות הנקנה בכסף קניין אלים. ועדיין צ"ע", הרי דברים מפורשים, אך קשה שנעלם ממנו כל דברי המפרשים הנ"ל.

ונראה שיש עוד הסבורים כך, שאינו קונה מטלטלים אגב חליפי קרקע, דאיחא במרדכי בבא בתרא סי' תרה: "מעשה באלד שהקנה לחבירו בקניין סודר קרקעות ומטלטלין ומעות בבת אחת, ונחלקו חכמי הרור בדבר, יש אומרים דדמי לקני את וחמור דפרק מי שמת [בבא בתרא קמג ע"א], וכי היכי דלא קני המעות לפי שאין מטבע נקנה בחליפין, גם המטלטלין והקרקע לא קנה, ויש אומרים קנה הכל, מיגו שחל הקניין על הקרקעות והמטלטלין, חל נמי אמצות, וכתב רבינו שמחה אע"ג דמעות לא קנה, קרקעות ומטלטלין קנה, דאי לא תימה הכי, הא דאמר פירקא קמא דקידושין נכסים שאין להם אחריות נקנים עם נכסים שיש להם אחריות בכסף בשטר ובחזקה, ואמר בגמרא דבעינן אגב, למה לי אגב, ליקני מטלטלין במיגו דחילל אקרקע, וליכא למימר דדמי לאת וחמור, דחמור לאו בר קניין הוא אבל מטבע נקנה במשיכה והגבהה ובחזקה חצר", ומשלושת השיטות מבואר שאין קניין מטלטלין אגב חליפי קרקע, דהרי לא אמרו שיעשו קניין אגב ויקנה בו, ואם כי מכאן יש לדחות בדוחק שמעשה שהיה כך היה, שהקנה או את המעות גם כן בחליפין, ולא היה דעתו אגב חליפי קרקע ולא אמר אגב, ולאחר מכאן כבר לא

התאפשר הדבר, הרי הרמ"א חושן משפט סי' רג בהגהה לסעי' ט העתיק את דברי המרדכי בלשון: "החליף מעות המטלטלים או מעות וקרקע ביחד, י"א וכו', ואם יקנה המעות אגב חליפי קרקע היה צריך להורות כן שיאמר שקונה בקנין אגב.

[דברי רבינו שמחה צ"ע, דאין דמיון כלל במיגו של היש אומרים למיגו שהוא צריך להיות לדעתו בכל קניין אגב, שבמעשה הנדון היתה עכ"פ מעשה קניין על המעות חליפין, אלא שאינו מועיל, ומשום מיגו סוברים היש אומרים שיועיל, אבל שם אין מעשה קניין כלל על המטלטלין, ואף על פי שממילא יש קניין אגב, מכל מקום כל זמן שלא אמר קני אגב קרקע חסר חלק חשוב של הקנין וצ"ע].

[ועיין עוד בקני את וחמור ובדברי המרדכי, בשו"ת מהרח"ש לר' חיים שבתי ח"ב סי' טז (עמ' עה ג'), חקרי לב חושן משפט ח"ב סי' יח, שו"ת נודע ביהודה קמא חר"מ סי' כה-כט, שו"ת רע"א מהר"ת סי' קלז וסי' קמח ושו"ת ראשי בשמים חלק חושן משפט סי' פב, ועיין עוד שו"ת מהר"ט חלק חושן משפט סי' נב].

הרב אלעזר ש. בריעגער

בענין לסיים בדבר טוב

בש"ע אור"ח סימן תכ"ח סעיף ח' הובא הדין דבשבת שבין ר"ה ויוה"כ מפטירין לעולם בהפטורת שובה ישראל, והוא מן ספר הושע פרק י"ד פסוק ב' עד סוף הספר, וזאת מן הפטורות תרתי דתיובתא כמבואר בלבוש אור"ח סי' תפ"ח ס"ח, ולכן השבת הלז נקראת "שבת שובה" על שם ההפטורה. והאחרונים כתבו שמוסיפים עוד פסוקים אחרים על אלו מן סוף ספר מיכה [ז' י"ח - כ'] או מספר יואל [ב' י"א - כ"ז], או מן שניהם יחד. ע"י בשערי תשובה, אליה רבה, דגול מרבבה, ושערי אפרים שער ט' סקכ"ח, מה שהאריכו למעניתם.

וכתבו הפוסקים הטעם שמוסיפין אלו פסוקים משום דלעולם בעינן לסיים הקריאה בדבר טוב. וכיון שס' הושע מסיים בפסוק "ופושעים יכשלו בם" שאין זה דבר טוב, לכן הוסיפו איזה פסוקים אחרים מענינים

טובים משאר ספרי תרי עשר הסמוכים להושע ועי"ז יסיימו בדבר טוב כדבעי. וכן מבואר גם באו"ח סי' קל"ח ברמ"א ונו"כ שצריכין ליזהר לסיים כל קריאה בדבר טוב. ודוקא בדבר שהוא טוב לישראל, דטובת עכו"ם אינה קרויה טובה.

אמנם כשתעיין בהפטורות של שאר השנה תמצא אשר לפרשת ויצא ג"כ מפטירין מן סוף ספר הושע, וגם אז קורין עד פסוק אחרון "ופושעים יכשלו בם", אבל בלי תוספות פסוקים מן שאר ספרי תרי עשר. והקשה לי ידידי הרב מיכל דאלעומאן נ"י למה אין מוסיפים פסוקים לסיים בדבר טוב בפרשת ויצא כמו שעושין בשבת שובה, אשר לא מצא בשום חומש מהנדפסים שיהא נדפס עוד פסוקים לסיים בדבר טוב, ומאי שנא זו מן זו.

והנה במשנה ברורה בסי' תכ"ח סק"כ מביא בשם החיי אדם שגם לפי ויצא מסיימים בפסוקי יואל כדי שלא לסיים בדבר רע, וגם שמע הרב הנ"ל מפי הרה"ג ר' טוביה גאלדשטיין שליט"א שנוהג להוסיף פסוקים טובים גם בפרשת ויצא. אבל חוש מן ספר חיי"א לא נזכר מנהג כזה באחד מן שאר ספרי הפוסקים, וגם לא ראינו נדפס כן בשום חומש, וכן הוא מנהג ברוב מקומות שאין מוסיפים כלל בפ' ויצא. גם כל האחרונים שהזכרנו לעיל ששקלו וטרו בהפטורת שבת שובה מאיזה פסוקים להוסיף בה לא הזכירו כלל שיש בעיה כזו גם בפרשת ויצא, הגם ששני דינים אלו הם סמוכים זה לזה בסי' תכ"ח. הרי משמע מסתימת דבריהם שלא חששו כלל להוסיף בפ' ויצא כדעת החיי אדם. וטעמא בעי למה שאני הפטורת פ' ויצא מן הפטורת שבת שובה.

ונעיין במקור דין זה ונראה שיש עוד דברים בגו. בגמ' מס' ברכות ריש פ' אין עומדין [ל"א]. איתא ת"ר אין עומדין להתפלל וכו' אלא מתוך דבר הלכה, שכן מצינו בנביאים הראשונים שסיימו דבריהם בדברי שבח ותחנונים. ובתוס' ד"ה שכן מצינו מעתיק קצת מלשון הירושלמי מן פרק ה' הלכה א'. וז"ל הירושלמי: א"ר אלעזר חוץ מן [ספר] ירמיהו שחתם בדברי תוכחות. אמר לו ר' יוחנן עוד הוא בדברי נחמות חתם ואמר "ככה תשקע בכל [נ"א ס"ד] וכו' במפלת של מחריביו חתם עכ"ל.

פירוש בכוונת הירושלמי הוא לומר שאע"פ שספר ירמיה יש לו נ"ב פרקים ופרק אחרון יש בו ענין רע, אכן המעיין בסוף פרק נ"א יראה ששם סיום דברי ירמיה הנביא, שכתוב שם "עד הנה דברי ירמיהו" [נ"א

ס"ד]. והמקשה סבר שסוף הספר הוא בפרק נ"ב כמו שנדפס, ואיירי בענין חורבן הבית, וע"ז תירץ ר' יוחנן שאין פה נ"ב מדברי הנביא ירמיה, נמצא שהנביא כבר סיים דברי נביאתו בדבר טוב בסוף פרק נ"א, שאיירי שם בענין מפלת אויבינו שזה נחשב טוב לנו.

עם כל זה עוד קשה לי על דברי ר' אלעזר שאע"פ שפרק נ"ב איירי בענין חורבן הבית שהוא בגדר פורענות, אכן פסוק אחרון מן פרק נ"ב מסיים בדבר טוב. שכתוב שם שאויל מרודך מלך בבל נשא את ראש יהויכן מלך יהודה ע"י שהוציא אותו מבית הכלא ויתן כסאו ממעל לכסא מלכים וגו' וארוחתו ארוחת תמיד נתנה לו וגו'. וכי בענין דבר יותר טוב מזה שמלך בבל כיבד למלך ישראל?

ומצאתי בתר"י במס' ברכות שמביא הירושלמי ומפרש שפסוק אחרון גופא אינו טוב. שמה שכתוב "וארוחתו ארוחת תמיד נתנה לו" זהו גופא דבר רע שמרמו על מפלת צדקיה מלך ישראל. פירוש לדבריו, שמלך יהויכן היה מלך י"ח למלכי יהודה וצדקיה מלך האחרון היה מלך י"ט. ויהויכין לא נמצא בו דבר טוב כלל, משא"כ צדקיה נמצאים בו דברים טובים וכדמוכח מדברי תוס' במס' גיטין [ל"ה:] בד"ה ליחוש, ע"ש שבא"ד מכנה לצדקיהו בשם חסיד גמור. נמצא שעכשיו שנתגדל יהויכין ויתן כסאו ממעל וגו' וארוחתו ארוחת תמיד נתנה לו, אין בזה טובה לישראל שנחסר להם מלך צדקיה ונתכהן מלך רע במקומו.

עוד בירושלמי שם הקשה והכתיב בסוף ספר ישעיה [ס"ו כ"ד] והיו דראון [פי' רש"י בזיון] לכל בשר, וזה בודאי דבר רע ומה מסיים בו. ומתוך הירושלמי ההוא בעכו"ם עסקינן ולכן לא נחשב כפורענות, רק טובה היא ונחמה היא לעולם שיבאו הצדיקים להשתחות לפני ה' ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים [תר"י וש"מ שם].

עוד מקשה הירושלמי ממגילת איכה שמסיימת בדבר רע דכתיב בסופו כי אם מאוס מאסתנו קצפת עלינו עד מאד [ה' כ"ב]. ומתוך הירושלמי "השיבנו" [ה' כ"א] תחת "כי מאוס מאסתנו". ופי' מהר"ם די לונזאנו שפסוק כי אם מאוס וגו' הוא נתינת טעם לפסוק הקודם של "השיבנו", שבשכר היסורים הרבים שסבלנו ולא המירו דתינו בזכות זה יזכה להשיבנו. ולכן נחשב כאילו חתם בפסוק השיבנו.

ותר"י מפרשו בדרך אחר שהטעם למה מסיימים בפסוק כי אם מאוס וגו' בעבור שיש בו דבר טוב. וכך פירשו וכי מאוס מאסת? הלא רק קצפת עלינו. כלומר לא היתה השנאה נגד ישראל כל כך, שעוד נשאר מקום לתשובה. שאם היתה בגדר מאוס או מראה שאינו רוצה בנו כלל, אבל כיון שהיה רק קצף, מי שקוצף חוזר ומתרחץ [ומדברי תוס' שם משמע שלא למד כמותו כמבואר להלן].

ובפני משה על הירושלמי וגם מהרש"א בשם היפה מראה מפרשים הירושלמי באופן אחר. שאנו חוזרים לקרות עוד הפעם פסוק שקודם האחרון "השיבנו", בכדי לסיים בדברי נחמות. וכן הוא מנהג דין בתשעה באב כשקורים מגילת איכה לכפול פסוק "השיבנו".

והנה התוספות במס' ברכות [ל"א. ד"ה שכן מצינו] הוסיף להקשות ע"פ דרך הירושלמי מן ספר תרי עשר, שספר אחרון שבו הוא מלאכי שמסיים עם דבר רע בפסוק "פן אבוא והכיתי את הארץ חרם [מלאכי ג' כ"ד], ומנהגנו לקרות אותה פרשה בשבת הגדול ולסיים בפסוק האחרון. וכן מגלת קהלת מסיימה עם תיבות "אם טוב אם רע" ואנו קורין אותה בחוה"מ סכות עד פסוק אחרון. ותוס' מתרץ שנחשב כדבר טוב ודברי תנחומין ולא מיירי בפורענות ישראל. ובמראה פנים על הירושלמי נתקשה לו בכוונת התוס' דהיכן רואין באלו שני ספרים מדברים על שאר אומות ולא על ישראל.

ומצאתי בשיטה מקובצת [מס' ברכות שם] שעמד על זה ומתרץ שבספר תרי עשר פסוק האחרון אלעיל מיניה קאי, דכתיב הנה אנכי שולח לכם את אליה הנביא והשיב לב אבות על בנים וגו' וכל זה כדי שלא אבוא להכות את הארץ חרם, לכן נחשב כדברי תנחומין. ובספר קהלת מפרש שפסוק אם טוב אם רע קאי על רישא "את אלקים ירא ואת מצותיו שמור" כי כל מה שאדם עושה גלוי לפניו, וענין זה נחשב לשבח.

אמנם מנהגנו בארבעה ספרים מתנ"ך המסיימים בענין רע שחוזרים וכופלים פסוק קודם האחרון שמדבר מענין טוב. ואלו הם: ישעיה, תרי עשר, קהלת, ואיכה. ובכל אחד מן אלו נדפס בסופו סימן על זה יתק"ק [ישעיה, תרי עשר, קהלת, קינות זו איכה], וכמבואר במהרש"א כאן.

נחזור עכשיו לענינינו בהפטורת שובה מסוף סי' הושע הפסוק האחרון הוא ענין פורענות ולכן מוסיפין פסוקים משא"כ בפי' ויצא אין מוסיפין. ואפשר לומר כיון שזה מן סי' הושע שאינו ממש סוף הספר כיון שחז"ל צירפו י"ב נביאים קצרים ביחד להיות ספר אחד בשם תרי עשר יקרא והוא רק חלק מן ספר תרי עשר, כדאיתא במס' ב"ב דף י"ד: דאידי דזוטר נתחברו י"ב ספרים קטנים יחד [ע"ש בר' גרשון מ"ה]. ונוכל לומר שלכן אין כ"כ קפידא לסיים בדבר טוב. והנה כל זה זה יתירץ למה נדפס כן, אמנם טעמא בעי בעת שקורין בו דהוי ליה להוסיף עליו דבר טוב כמו שנפסק בש"ע סי' קל"ח הנ"ל.

הנה דברי הירושלמי מוזכר ג"כ במדרש שוחר טוב [תהלים] מזמור ד', ועוד מוזכר בספרי ריש פרשת וזאת הברכה, ע"ש מה שהאריך להביא ראיות מן איזה ספרי תנ"ך, ואעתיק אפס קצהו. וז"ל: לפי שאמר משה לישראל דברים קשים תחלה וכו' חזר ומר להם דברי תנחומים וזאת הברכה וממנו למדו כל הנביאים וכו'. ואין לך בכל הנביאים שהיו דבריו קשים כהושע, בתחלת דבריו אמר להם תן להם ה' מה תתן תן להם רחם משכיל ושדים צומקים [הושע ט' י"ד]. חזר ואמר להם נחמות י"לכו יונקתיו ויהי כזית הורו וגו' [י"ד ז'], ישובו יושבי בצלו יחיו דגן ויפרחו כגפן [י"ד ח'], ארפא משובתם אהבם נדבה [י"ד ה'], אהיה כטל לישראל יפרח כשושנה [י"ד ו']. וע"ש שהולך ומבאר גם סי' יואל מיכה וירמיה.

הרי משמע מכאן שכל ספר מן תרי עשר נחשב לספר מיוחד לעצמו ובעי לסיים בדבר טוב, והדרא קושיא ראשונה לדוכתא. ועוד קשה מה שהביא פסוקי תנחומים מן פרק י"ד של סוף ספר הושע אבל הפסוק האחרון ממש לא הביא ושם הוא עיקר הקושיא ששם מוזכר ענין רע "ופושעים יכשלו בס", וכי לא ראה בעל המדרש הפסוק היותר רע שעולה על כולם.

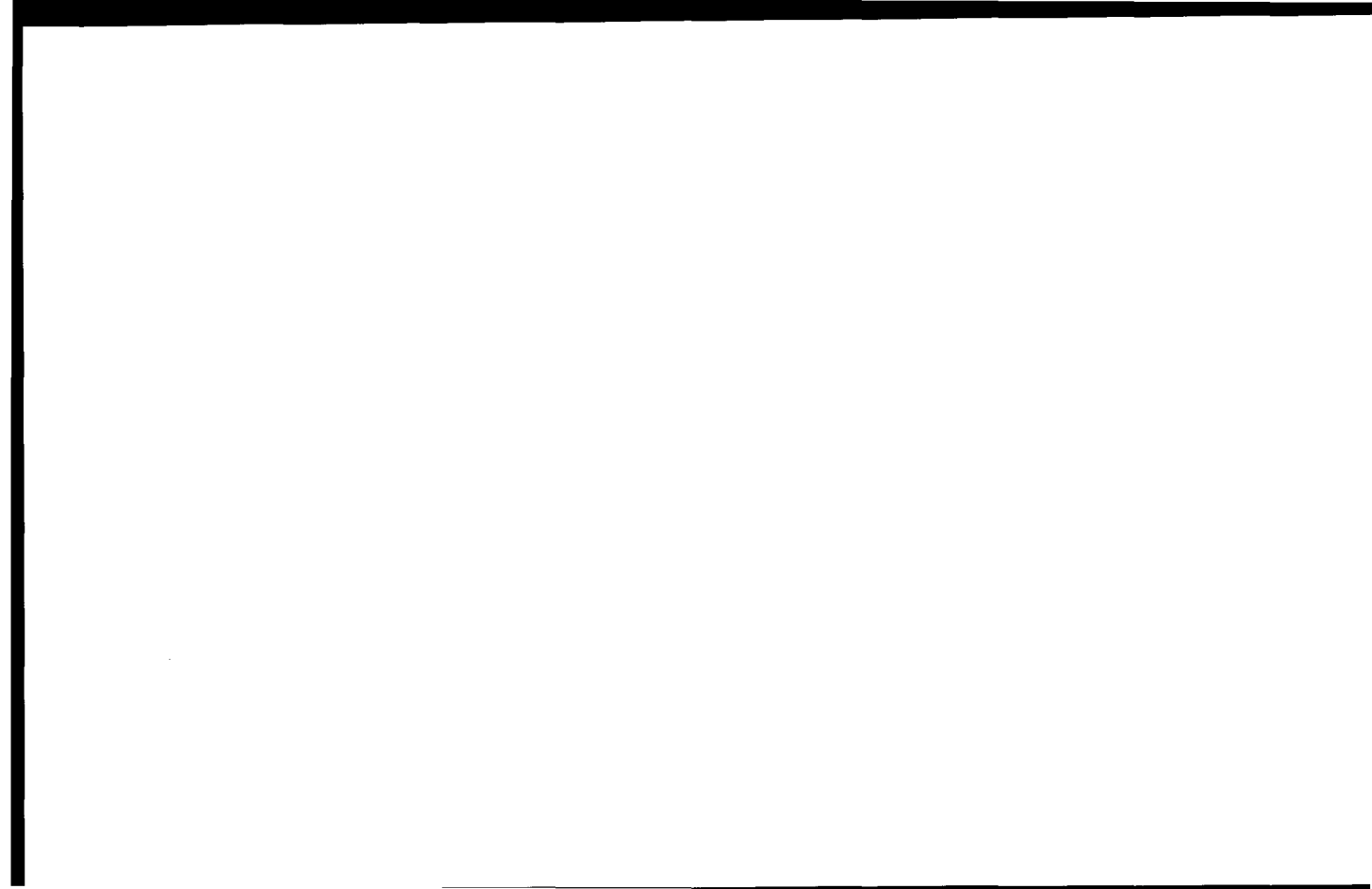
על כרחק צריכין למצוא אופן אחר לפרש פסוק האחרון מן ספר הושע שלא ישתמע לרע רק אדרבה יהיה בו דבר טוב. הנה הרד"ק בפירוש שני על פסוק זה מפרש בשם אביו "ופושעים יכשלו בס" זהו כאשר ישובו הפושעים מדרכם הרעה לדרכי ה' ולא היו רגילים בהם כמו הצדיקים לכן יכשלו בהם, כאדם שאינו יודע הדרך שנוסע עליו ותועה בדרך. וזהו שנאמר על הפושעים שלבם עוד בדרך פשעם. אך אותם השבים בלב שלם ה' יעזרם באופן שלא יכשלו כלל. הרי לפניך פירוש על

פסוק זה שהוא כולו טוב, שאיירי באלו החוזרים בתשובה, מהם בדרך קל ומהם בקישוי ובמסירת נפש.

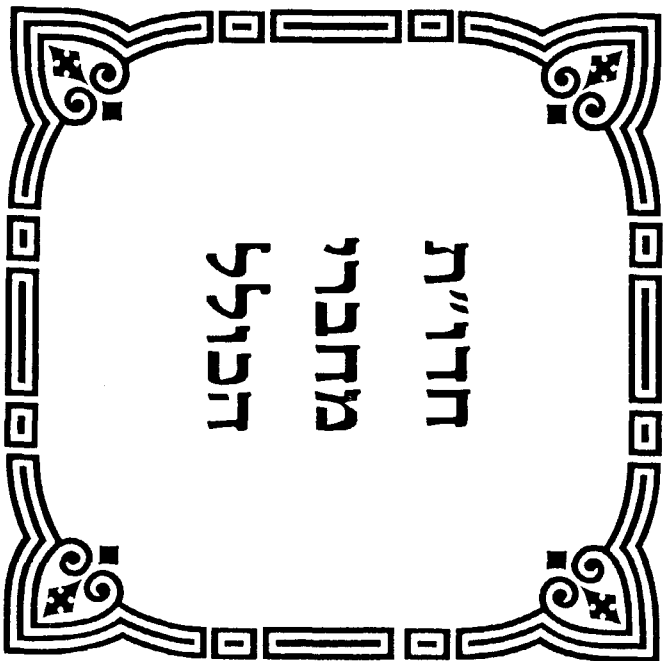
עוד מצאתי בספר הר"י אברבנאל שמביא מדברי חז"ל במס' נזיר כ"ג. שרבב"ח א"ר יוחנן מפרשו משל לשני בני אדם שצלו את פסחיהם אחד אכלו לשום מצוה ואחד אכלו לשום אכילה גסה, זה שאכלו לשום מצוה נאמר עליו וצדיקים ילכו בם, וזה שאכלו לשום אכילה גסה נאמר עליו ופושעים יכשלו בם. נמצא לפי"ז אין כאן רשע כלל רק שלא עשה המצוה באופן מהודר. ואע"פ שהגמ' שם מיד אח"כ דחה דברי רבב"ח, עכ"פ הרי"א מביאו לפרש הפסוק בדרך פשוטו של מקרא.

עתה נבין הטעם שאין מוסיפין על הפטורת פ' ויצא כיון שכבר יש כמה אופנים לפרש אתו פסוק בדבר טוב. ואם תשאל א"כ למה בשבת שובה בעינן להוסיף, י"ל שכיון שאז עומדין בתוך עשרת ימי תשובה ראוי להיות יותר זהיר בכל עניניו משאר ימות השנה כמבואר בש"ע או"ח סי' תר"ג ובנו"כ שם. ולכן בעשי"ת לא רצו לסיים הקריאה עם פסוק שיש בו אפי' צד אחד מאלף לרע כדי שלא ליתן פתחון פה לשטן לקטרג [מפי הר"ר משה יהודה הכהן שווערין שליט"א].

ובדומה לזה מצינו שמקפידים בפסוקי מלכיות וזכרונות ושופרות שלא להזכיר שום פסוק שיש בו רע לישראל וטוב לעכו"ם רק שיהא טוב לישראל מתחלתו עד סופו, עי' במס' ר"ה ל"ב: שאפי' צד קטן לרע לא אמרינן. והקב"ה הכל יכול יסיים גלות האחרון הארוכה ויהפכנה מן מר למתוק ומן רע לטוב בקרוב ממש.



חדו"ת
מחברי
הכולל





הרב דוד יהודה לייבל וויליגער שליט"א

ענינים קדשים עפ"י סדר א' ב'

(חלק א')

ובעזהי"ת בקרוב עוד חלקים עפ"י סדר א' ב'
על ענינים קדשים בספרי זרע יהודה

א

אין ישיבה בעזרה אלא למלכות בית דוד לבד

א- מחל' אי הוי מה"ת או מדרבן ע"י תוס' יומא כ"ב, זבחים ט"ז ע"א. ע"י תוס' רי"ד יומא דף ו' דבגנין ועליות דלא נתקדשו ליכא איסור ישיבה בעזרה כלל.

אכילת קדשים

[מצות אכילת קדשים דין בחפצא לא בגברא מש"ה שייך אפילו פהות מכשיעור]

א- ע"י תוס' ישנים יומא דף ל"ט ע"א על מה שמבואר גמרא שם רבימי שמעון הצדיק ה"י ברכה בלחם הפנים וכל כהן שמגיעו כזיתי שאוכלו ושבע יש אוכלו ומותר ומכאן ואילך נשתלחה מאירה וכל כהן מגיעו כפול הצנועין מושכין ידיהן והגרגרים נוטלין ואוכלין הרי דלא היו מגיעו רק כפול וגם בימי שמעון הצדיק קאמר כשמגיעו כזית יש אוכלו ומותר ונמצא הא אכל פחת מכזית ומבואר בתוס' ישנים שם ח"ל אומר רבי דרוקא מגיעו כפול היו מושכין ידיהם אבל בכזית לא היו מושכין ידיהם כי דימו לקיים מצות אכילה ושוב הקשו דבהגיעו כפול היאך ה"י מקיימין מצות אכילה וי"ל דלא בעי כזית לגמרי אלא כזית עדיף וחשיבא עכ"ד הרי מבואר דע"פ דין לא בעינן כזית כלל.

ומבואר בשו"ת בבית הלוי חלק א' סימן ב' שהביא דורש לציון דרוש א' שחקר במצות אכילת קדשים אי בעי כזית והביא להך דהגיענו כפול וכו' וכתב שם ולדידי נראה ברור דלא בעי כזית והחילוק שיש בין מצות אכילת קדשים למצות

אכילת פסח דבעי דוקא כזית נראה פשוט דבפסח ומצה הוי החיוב על האדם
דהוא מחוייב לאכול פסח ומש"ה אם אכל פחות מכזית לא שמי' אכילה והוי
כלא אכל פסח אבל מצות אכילת קדשים הא לא הוי המצוה כלל על אדם מיוחד
דהא לא הוי חיובא אקרקפתא דגברא. רק המצוה דבשר קדשים יהיו נאכלין ומי
שיש לו בשר קודש הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו וג"כ מקויים מצוה זו וא"כ
הרי גם באכל כל אחד פחות מכזית מ"מ הא הקדשים נתאכלו.

היינו שבאכילת קדשים המצוה היא בחפצא שיהיו הקדשים נאכלים ובמקום
שכוונת והקפדת התורה היא על החפצא שיהא נאכל מתקימת המצוה אף בפחות
מכזית.

ב- וכן מבואר באור שמח פ"ו מהלכות חמץ ומצה הל' א'.

ג- ועי' מנחת חינוך מצוה קל"ד שס"ל דמצוה בכזית עי' עוד מצוה ק"ב.

ד- ועי' תוס' מנחות דף ק' ע"א תוס' ד"ה ששונאין את הבבליים, ושכתב ומה
שמזכירין אותם לגנאי על שאוכלין את השעירין חיים אע"ג דמצוה קעבדי שלא
יבואו לידי נותר לפי שהרגילו עצמם כמו כן לאוכלים חיים אף בכל השנים
דמיחזי כרעבתנותא, ראינן דהוי עיקר אכילה שלא יבוא לידי נותר.

ה- ויש לעיין מה שמבואר גמרא פסחים ג"ט לענין מחוסר כפורים דגמרא הקשה
שלימא עשה של אכילת קדשים ידחה עשה דהשלמה ויוכל להביא קרבן אחר
תמיד של בין הערביים כדי שיוכל לאכול קדשים ויש לעיין אי נאמר דלא הוי
מצוה אכילה רק שיהא נאכל ומהני אפילו אתרים אוכלים אמאי צריך שעשה
אכילתה קדשים ידחה הא לא הוי מצוה עליו, עי' בית האוצר מצוה קנ"ח
שחקר כנ"ל אם המצוה הוא לאכול או רק שיהיו נאכלים והוכיח מגמ' זו דאי"נ
המצוה הוא שיתאכלו אפילו ע"י אחר א"כ אמאי דחי הל"ת הלא יוכל ליתנו
לאחר ואמנם יעוי' בליקוטי הלכות שהקשה מסברא דנפשי' דאמאי דוחה עשה
דאכילת קדשים והלא יכול ליתנו לאחר שיאכלנו, [ועיי"ש שיש לומר שהלקוטי
הלכות מקשה כן אפילו בלי חידוש הבית הלוי ורק כיון דאפשר לקיימו ע"י אחר
לא ידחה העשה דהשלמה וכדאיתא בשבת קל"ג גבי מילה בצרעת דאי איכא
אחר אינו דוחה וא"כ ה"נ כיון דיכול ליתנו לאחר שיקיים המצוה דאיכלת
קדשים למה ידחה ואמנם קושיא זו אינו פשוט כ"כ דהלא אם יתנו לאחר הלא
האחר יקיים המצוה ולא הוא וא"כ אכתי נימא דאכילת קדשים דוחה שהיא
יקיים המצוה, ומה דאיתא בשבת קל"ג דמילה יוכל להתקיים ע"י אחר יש לומר
דמיירי שהאחר ימול בשליחות האב דאז גם האב יקיים המצוה כשיעשה ע"י
אחר בלי דחית הלאו.

עי' שו"ת חכם צבי סימן קנ"א שמצוה לאכול בו ביום, ושו"ת חתם סופר.

אכילת קדשים שלכד"א

עי' בית הלוי לפי חידוש דלא הוי דין אכילה רק שיהא נאכל נמצא דגם באוכל קדשים שלא כדרך אכילתו ג"כ מקיים המצוה כיון שהמצוה הוא לא המעשה אכילה רק שבקדשים יהיו נאכלים וגם בכה"ג מיקרי שנאכל והוכיח כן מהא דמנחות דף צ"ט ע"ב שהבעלים היו אוכלים אותו חי ואע"ג דחי הוי שלכד"א כומבואר פסחים דף כ"ד דאוכל חלב חי פטור ובע"כ דהכא כיון שהמצוה הוא שיהא נאכל יוצא גם באוכל שלכד"א עיי"ש, ואמנם לכאורה יל"ע דהתוס' במנחות שם דף ק ד"ה ששונאים כתבו ומה שמזכירין אותם לגנאי וכו' אע"ג דמצוה קעברי שלא יבואי ליד נותר וכו' ומשמע דכל המצוה הוא רק שלא יבואו ליד נותר אבל באמת אי"כ מצות אכילת קדשים כשאוכל שלד"א ועי"ש ברש"ש רצ"ע.

עוד יל"ע מדבר הגמרא זבחים צ"ז ע"ב הנייתי עשה דאכילת קדשים וידחה ל"ת דאכילה פסולין, ולכאורה לדברי הבית הלוי דיוצא מצות אכילת קדשים גם שלכד"א למה ידחה הל"ת הלא יוכל לאכול שלכד"א ויקיים מצות אכילת קדשים ולא יעבור על ל"ת דאכילת פסולים כיון דכל איסורין שבתורה אינו עובר עליהם אלא כדרך אכילתם רצ"ע.

ועי"ע תוס' מנחות דמ"ח ע"א ד"ה חטא תימא יזרוק כדי לאוכלן חי דכה"ג תנן פרק שתי הלחם הבהליים היו אוכלים אותי חי ויש לומר דאין זה זכות ואין לחטא בכך עכ"ל ולדברי הבית הלוי דגם בחי יש קיום של אכילת קדשים צ"ע למה אין זה זכות ועי' אהל משה להגרא"א היורבין חלק ב סימן כ"א שהקשה כן ע"ד התוס' דגם חי הוי אכילת קדשים ולמה אין זה זכות רצ"ע ועי' חזון יחזקאל מנחות שמפרש דברי התוס'.

ויש לומר דנהיא דמקיים אכילת קדשים בחי מ"מ אין זה זכות דאינו למשחה לגדולה עיי"ש רצ"ע דלכאורה למשחה אינו לעיכובא וא"כ אכתי הוי זכות ועי' בשו"ת כתב סופר או"ח סימן צ"ו שהוכיח דליכא מ"ע דאכילת קדשים שלכד"א מד' התוס' מנחות הנ"ל דאינו זכות לאכול חי ובע"פ דליכא קיום אכילת קדשים בשלכד"א, ואח"כ דחה כנ"ל ד"ל דחי אינו אינו זכות מטעם למשחה לגדולה ואע"ג דאינו לעיכובא מ"מ בחי שאין בנ"א אוכלין אותו כלל הוי לעיכובא הדין למשחה והוא חידוש גדול.

ענינים קדשים עפ"י סדר א' ב' [חלק א' ובעזה"י בקרוב עוד חלקים עפ"י סדר א' ב' על ענינים קדשים בספרי זרע יהודה]

ב'

ביקור ד' ימים

א- ע"י גמ' ערכין י"ג ע"א, ע"י רבינו גרשום שם אי אמרינן מקצת היום ככולו ביום הרביעי ואי בעי ד' ימים מלבד יום השחיטה או לא.

ב'- ע"י תו"כ ויקרא פרשתא ג' אות י"ב, ובפ"י הר"ש משאנץ שם אם תמיד שאינו מבוקר הוי' אם עלו לא ירדו או לא ועי' בחי' מר"ן רי"ז הלוי על התורה פרשת ויקרא בדבר הר"ש ואי ביקור נוהג רק בתמיד או בכל הקרבנות.

ג- ע"י משנה מס' תמיד פ"ג משנה ד' אע"פ שהוא מבוקר מבקרין אותו לאור האבוקות ע"י תזון איש סימן ככ"ד מהו הביקור סמוך לשחיטה אי מעכב או אינו אלא למצוה וכו' ומנלן להצריך ביקור נוסף סמוך לשחיטה וכתב דאפשר שהוא מדרבנן אך הקשה דא"כ שאינו מתורת ביקור אלא מחשש שמא נפל בו מום א"כ ככל הקרבנות יש לחייב בדיקה זו ולא רק בתמיד עיי"ש.

ד- ע"י רמב"ם פ"א מהל' תמידין ומוספין הלכה ט' עיי"ש

אי ביקור מעכב

א- ע"י אור זרוע בהלכות פסחים סימן רט"ז וז"ל ואין בידי לפרש אי הביקור מעכב אם לאו ומסתברא דאינו מעכב וכו'.

ב- ע"י כפות תמרים על מס' סוכה מ"ב ע"א על דבר התוס' בד"ה שאינו מבוקר דכתב תוך דבריו דנהי דהתמיד בעי ביקור ד' ימים אפשר היה לומר דהיינו לכתחלה אבל שיהא לעיכובא דאם לא ביקרוהו ד' ימים שיהיה פסול זה חידוש גדול.

ג- ע"י מנחת חינוך מצוה ה' דס"ל ג"כ אינו מעכב אפילו כשלא ביקרוהו כלל קודם שחיטה ועי"ע במצוה ת"א מש"כ בזה.

ד- ע"י שו"ת תורת חסד או"ח סימן כ' דהאריך בזה והעיר מזה מה שמבואר בגמרא פסחים מ"ח בהדיא שהביא שה מאפשר ושחטו תמיד ביו"ט אם פסול

משום קצה ולכאורה הרי כיון שהביאו מאפשר אינו מבואר ופסול בלא"ה ואי מיירי שביקרו הלא תו אינו מוקצה עיי"ש.

אי ביקור דוקא לאחר שהוקדש או אפשר שייד לבקרו קודם

שהקדישו

א'- טורי אבן מגילה כ"ט ע"ב דייק מרש"י דצריך שיעשה הביקור רק לאחר שהוקדש, דאיתא בשבועות דף י' ע"א עיי"ש.

ב'- יש מביאין ראייה דמהני ביקור גם קודם מהכא דכתב המאירי פסחים צ"ו ע"א בד"ה וזה בתו"ד וז"ל ואפשר שטעון שיבקר בחדר שנותן עיניו בו אבל אינו צריך ליקח עד יום י"ד עכ"ל מבואר דמהני מה שמבקר קודם שלקחו.

ג'- עי' גבורת ארי תענית כ"ט מש"כ עוד ראיות בזה מימי אבטולמוס עש"ה.

אם ביקור סגי חד ביקור או צריך בכל יום

עי' בחזו"א שם ד"ה ונהי דנסתפק בכך, עי' רש"י פסחים צ"ו שכתב ומבקרין אותו כל ארבעה הרי להדי' דטעון ביקור כל הדי' ימים ואמנם מלשון הרמב"ם פ"א תמידין ומסופין הל' ט' שיהו מוכנים קודם יום הקרבה ד' ימים משמע שמבקר רק בתחלת הדי' ימים ובמהר"ל פרשת בא בגור ארי' מפרש דמבקר כל יום מהדי' ימים וכ"כ התפארת ישראל בהקדמתו למשניות מדברי רש"י הנ"ל.

עי' מחל' רמב"ם וראב"ד אי כלאים שדוחה בגדי כהונה הוא דוקא בשעת עבודה או אפילו שלא בשעת עבודה ועי' שו"ת בית הלוי שמבאר באריכות.

ג

גורל

עי' גמרא יומא דף מ' מחל' אם הגורל מעכב או דאינו אלא למצוה, ועי' ירושלמי שם שתלוי אי הגרלה פסול בזר או כשרה בזר תלוי אי הקכלה מעכבת פסולה בזרה ואי אינו מעכבת כשרה בזה דאי מעכבת ה"ז עבודה, ועי' ברמב"ם שכתב שמעכבת אע"פ שאינו עבודה, ועי' בתוס' רי"ד שכתב דאם הגרלה מעכבת אינו הכשרה אלא בכהן גדל, ועי' רמב"ם שפסולה בזר.

גנין ועליות

אציין מראה מקומות בזה עי' מנחת חינוך מצוה ק"ד, ועי' אור שמח הלכות בית הבחירה פ"ו הל' ד'. עי' גמרא שבועות י"ז ע"א גנין הללו אין אוכלים שם קדשי קדשים ואין שוחטין שם קדשים קלים והיינו לכאורה דאין לו קדשות עזרה אבל לא גרע מכל ירושלים ויש לו קדשות ירושלמים ואמנם בשו"ת הרשב"א סימן ל"ד גורס שאין אוכלים שם קק"ל והיינו שאפילו קדשות ירושלים ליכא בגנין ועליות ואין אוכלים שם קק"ל והקשו האחרונים מגמ' מפורשת פסחים פ"ו דמפורש דאי גנין לא נתקדשו אין אוכלים קרבן פסח על הגגות והלא קדשות ירושלמים יש אפי' על הגגות ופסח נאכל בכל העיר ומבואר כהרשב"א, ועי' קהלות יעקב פסחים ובאור שמח הלכות קרבן פסח מש"כ מזה ועי' באורך כמנ"ח מצוה שס"ב מש"כ מזה ועי' שם שהאריך בדין אויר גנין ועליות וגנין ועליות של הר הבית, ועי' לעיל לענין איסור ישיבה בגנין ועליות.

ד'דישון מנורה

יש שני דינים בדישון המנורה עי' הגר"ז הלכות תמידין ומוספין א- קיום המצוה בנרות שיטיבם וידשנם, ב- מצוה דישון בהדשן עמנו של המנורה שהדשן בעצמו יוחל עליו מצות דישון כמו מוכח החיצו וכו' מש"ה צריך הקרא דבהיטיבו את הנרות על נרות נאמר ולא על הדשן וקרא דדשן הדשן דגם הדשן עצמו של המנורה יש עליו מצות דשן והנחה אצל המזבח והוי מצוה בגוף הדשן ולא רק בנירותלחוד עיי"ש באריכות.

ה'הקדשהקדש שחיללו עלפחות משוה פרוטה

מבואר כמה פעמים בש"ס דין של שמאול הקדש שוה מנה שחיללו על ש"פ.

דוקא בדיעבד

א- עי' כסף משנה פרק ז מהלכות ערכין שהביא הגמ' תמורה דף כ"ז וכן הוא נמי הסוגיא דערכין כ"ח דמוכת שם דדינא שמואל הוא רק אם עבר ופדאו אבל לכתחילה אין יכול לפדותו על ש"פ וכן נמי מוכח מסוגיא דב"מ נ"ז.

מחל' ראשונים אי הוא דוקא הבעלים או אפילו אחרים

ב- תוס' תמורה כ"ז וכן תוס' מנחות דף ע' דרך בעלים יכולים לפדותו על שוה פרוטה אבל לא על אחר, ותוס' מנחות שם מסביר דהוא משום דאין סברא שיהא כל אדם יכול לפדות הקדש חבירו על ש"פ ויקחנו לעצמו ועי' בספר חיל המלך שמבואר דלאחר שהקדישו הלא הוא של ההקדש לגמרי ואין לבעלים בזה כלום וא"כ מהו הסברא לחלק בזה בין בעלים ובפרט דאמרינן בקדשי בדה"ב דלא מקרי שם בעלים רק בקדשות הגוף אמרינן מעיקרא תורא דראובן עי' לקמן אות ק' בענין זה ועיי"ש שכתב להסבר חילוק בין בעלים לאחר, עוד סברא שיכול לחל על פחות מש"פ משום דאין אונאה להקדש כמבואר ברש"י.

ג- עי' טורי אבן מגילה כ"ג שכתב ב' טעמים בזה אי משום דהקדושה חלה על ידי הבעלים ולכן יכול לחלל על שו"פ ואי משום דכיון דהבעלים יכול לישאל על ההקדש הוי כדירי' ולכן יכול לחלל על שו"פ, ולכן כתב שם דבפדיון פטר חמור שאין הקדושה חלה על ידו אפילו הבעלים לא יוכל לחלל על שו"פ, ובקונטרס אחרון בספר אבני שוהם ס"ק כ' נפק"מ באופן שבא לדי גזבר דלא מהני שאלה דלטעם הא' שהוא הקדשי כיול לחלל על שו"פ אבל אם המעלה דבעלים הוא משום דיכול לישאל ע"ז אז בבא ליד גזבר דתו לא מהני שאלה אין הבעלים יכול לחלל על שו"פ ועי' דברי אברהם חלק א' סימן ט"ו וח"ב סימן כ"ה אריכות גדול בזה דלא כהט"ו, ואי מהני ע"ז מה שבבעלים נותן רושת לאחר לחלל על שו"פ עיי"ש היטב. ורמב"ם פ"ז הלכה ח' לא הזכיר כלל שום הבדל בין אם הפודה הוא הבעלים או אחר. עי' מנחת חינוך סימן כ"ד שהביא דברי הט"ו הנ"ל וכתב להוכיח בשיטת הרמב"ם דלא כתוס' ושכל אחד יוכל לחלל על שו"פ עי' תוס' מנחות שם דבקונם לא אמרינן כלל זה.

הקדש עילוי

עי' ערכין כ"ח ע"ב 'משנה תמורה ל"ב ע"א יכול אדם להקדיש קדשי מזבח לבדק הבית בהקדש עילוי היינו הקדש של שומא ששמים כמה יש לו הקדש זה ונותן לבדק הבית, ויש עוד פירושים על הקדש עילוי.

יש מחלוקת בין רש"י והרמב"ם בגדר ההקדש של הקדש עילוי שלשיטת רש"י לא חלה שום קדושה על גוף הבהמה מכיון שהיא קדושה בקדושת מזבח וכל דין החרם או ההקדש עילוי הוא רק לענין שהבעלים יצטרך לתת את שויות הטובת הנאה לכהנים או לבדק הבית ושיטת הרמב"ם שההקדש חל על גוף הבהמה וצריך לפדות את הבהמה מהקדושת בדק הבית שיש עליה ועל אף שיש בה כבר מלפניו קדושת מזבח יכולה לחול גם קדושת בדק הבית על קדושת מזבח

כי שתי קדושות שונות הן.

מזיק הקדש

ע"י סוגיא מעילה י"ט ע"א ומבאר שיש פטור מזיק מדין מעילה, מחל' ראשונים אם פטרוהו רק מדיני מעילה והיינו שאינו משלם חומש כדין מעילה אבל קרן הוא חייב לשלם או שפטרוהו אף מדיני מזיק ואינו משלם אף קרן.

א- תוס"ב ב"ק ז' ע"א ד"ה שור רעהו וכן בגיטין מ"ט ע"א ד"ה שור רעהו מבואר דהמיעוט מהפסוק של כי יאכל פרט למזיק פטור אף מקרן וכו' ואע"ג שמזיק תרומה חייב קרן חייב זה אינו מתמת הפסד קדושת תרומה אלא מחת הפסד הכהן אבל בהקדש שאין חפסד חבירו אינו חייב על היזק ההקש כלום.

ב- אור שמח בהלכות נזקי ממון פ"א הל' ב' דייק מדברי הרמב"ם פ"ה הל' ב' מהלכות שכירות שהוא סוכר שלא נתמעט מזיק בהקדש אלא מחומש אבל קרן הוא חייב משי"ה פסק הרמב"ם, ששומר שפשע בשמירת הקדש חייב משום שפושע חייב משום מזיק ומזיק הקדש חייב, ע"י קצוה"ח בספר משובב נתיבות סימן צ"ה אות א בהגה שאין חייבים בהקדש אף בפשיעה וכן דעת האור החיים הקדוש שמות כ"ב י"ד סוד"ה ואומר.

ו'

ולד קדשים

מחל' תנאים בגמ' זבחים קי"ד ע"א תמורה כ"ה ע"ב אי ולדות קדשים כמעט מאמן הן קדושים או בהויתם הם קדושים.

חקירה בענין ולדות קדשים בהויתן קדושים

ע"י שו"ת זרע אברהם סימן כ ס"ק ב' חז"ל יש לחקור בזה בג' דרכים א-יש לומר רחלות הקדושה למ"ד בהויתן קדושים הוא ע"י פעולת הלידה דכמו דמצינו בבכור שבמע"י אמו חולין הוא וביציאתו מן הרחם הרחם מקדשו וכו' וה"נ בולדות קדשים אף דבמע"י אמן חולין מ"מ גזה"כ דפעולת הלידה מקדשתו ולפי"ז י"ל דכמו בבכור דקדושתו מעצמו בעי דרך לידה שהרחם יקדשו כן בולדות קדשים דקדושתן מכת אמן בעינן הויתן דרך רחם ואזי ברגע הלידה תפסתינהו קדושת אמן, ב- יש לומר דלאו דוקא ברגע הלידה חלה הקדושה רק הענין דכיון דיצירתן מכת אמן קדשים ה' ראוי לחול עליהם קדושת אמן תיכף משנצטרו וכמו דס"ל באמת למ"ד במע"י אמן הן קדושים רק מ"ד זה סבירא ל' דכ"ז שאינו נגמר להיות הוי' בפ"ע בעולם אינו תופס קדושת אמו אבל משנגמר

ויצא לאויר העולם נתפס בו קדושת אמו ולפי"ז אין נ"מ באיזו אופן יצא לאויר בעולם אם דרך רחם או דנמצא במעי אמו והוציאו דכל שנפרד מן האם מחשב הויתו ליקדש ואינו דומה לבכור שבפטר רחם תלא רחמנא דזהו הוא ברגע הלידה לגן בעינן דרך לידה משא"כ ולדות קדשים שמכח קדושת אמן מיקדש לא מחמת עצמו אין נ"מ אם יצא דרך לידה או לא , ג- יש לומר דענין זה דבהיותן הן קדושים ולא במעי אמן הוא תלוי רק בשם ולד דכ"ז שלא כלו לו תדשיו אין עליו שם ולד וליכא גזה"כ דיקדש מכח דין דולדות קדשים עיי"ש.

חקירה בענין ולדות קדשים במעי אמן הן קדושין

ועיי"ש סימן ח' ס"ק י"ז וז"ל יש להתבונן עוד דהנה בהא דאמרינן ולדות קדשים במעי אמן הן קדושין יש לחקור אם הענין דיצירתו בקדש מקדשתו או דמה שהוא במעי אמו מקדשתא לי' ונ"מ אם בשעה שנוצר לא הי' קודש ואח"כ נתקדשה האם דאם היצירה מקדשת זה אינו קדוש שהרי לא הי' יצירה בקודש, ואם מחיצת אמו מקדשא לי' שפיר בכל המשך הזמן שהוא במעי אמו מתקדש אף שלא הי' יצירה בקודש עיי"ש באריכות.

אפילו בהויתם מחל' אי צריכה פדיון

עי' אור שמח פי"ג מהלכות שחיטה הל' כ' דאפילו להסוברים בהויתם הם קדשים מכל מקום במעי אמן אע"פ שקדושת הגוף לא חלה עליהם חלה עליהם קדושת דמים וצריכים פדיון להתירם כאכילה , עי' שפת אמת תמורה ל"א ע"ב שכתב אפילו אם בהויתם קדושים צריך פדיון במעי אמו אבל עיי"ש דף י"ז שהקשו לו ע"ז שא"כ איך יכולים הבעלים לשנותו במעי אמו לקדושה אחרת ועי' שו"ת אחיעזר יו"ד סימן כ"ה אות ט' שס"ל שאין צריך פדיון.

ז'

זריקה

עי' ספרי זוטה פרשת בהעלותך וז"ל שם יכול אין לי שהוא דוחה את השבת אלא בשחיטתו וכו' ריבה קבול דמו וזריקתו ומחיו קרביו והקטר חלביו עיי"ש ויש לעיין איזו מלאכה יש שבזריקה עי' ספר אמרי מבשר שהביא ועי' תוספות פסחים דף ס"ח ע"ב דתנו במשנה דברים שדוחים את השבת בפסח כגון שחיטתו וזריקתו וכתבו התוספות דתני זריקתו אגב שחיטתו ומדבריו ספרי לא משמע גן, ועיקר בביצה דף כ' דמבואר שם שזריקה יש בה רק משום איסור שם, ועי' בהגהות הרש"ש שם ועי' בתפא"י פסחים שכתב דהמלאכה היא צובע, ויש לעיין דהלא לא ניתא לו כצביעה.

ועי' באמבואה דספרי שם שכתב לפרש דהאיסור הוא משום מתקן מגא שהזריקה מכשרת את הקרבן והביא לדברי הרא"ש בפירושו לנויר כ"ח ע"ב שכתב דזריקה בשבת חשיב חקוני שבתא שמתקן האימורים להקטרה והבשר לאכילה.

זריקה שלא במקומו

כמה פרטי דינים

מבואר מתני' זבחים כ"ו ע"א נתנו על גבי הכבש שלא כנגד היסוד נתן את הניתנין למטה למעלה ואת הניתנין למעלה למטה ואת הניתנין בפנים בחוץ ואת הניתנין בחוץ בפנים פסול ואין בו כרת ומבואר בגמ' שם ע"ב אמר שמואל פסול כשר אבל בעלים נתכפרו מאי טעמא דאמר קרא ואני נתתיו לכם על המזבח לכפר כיון שהגיע דם למזבח נתכפרו בעלים אי הכי בשר נמי אמר קרא לכפר לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר אלא קסבר שלא במקומו כמקומו דמי.

אי בפסח אמרינן הדין של זריקה שלא במקומו

א- עי' אור שמח פרק ב' מהלכות פסולי המקודשים דבפסח דעיקרן לאכילה לא אמרינן זריקה שלא במקומו שכשר אלא שאסור באכילה כיון דעיקרן לאכילה וכתב שם דזה מה שמבואר ונאכל שם מן הפסחים וכו' אשר יגע דרמם על קיר מזבח וכו' לא אמרינן זריקה שלא במקומו.

ב- ועי' חזון איש זבחים סימן ד' ס"ק א' וז"ל יש לעיין בפסח מאי כיון דקיי"ל דפסח שאין לו אוכלין פסול לבד כדאמר פסחים ע"ח ע"ב הכא בזרק שלא במקומו פסול לגמרי או דלמא דחישב כאילו נאכל הבשר לאחר זריקה עיי"ש שכתב באה"ד ונראה לפי זה דגם הבשר נאכל בפסח וכו' והטעם יש לומר כיון דבפסח אין הקרבן כשר אלא א"כ ראוי הבשר לאכילה וכיון דילפינן בכל הקרבנות כיון שהגיע דם למזבח כיפר ממילא שמעינן דבפסח נאכל וכו' עיי"ש.

ג- עי' חשק שלמה זבחים שם שכתב וז"ל יש להסתפק בפסח שנתן את הדם שלא כנגד היסוד אי כה"ג הבשר פסול כמו בשאר זבחים או דלמא דפסח שאני כיון דעיקרו לא בא אלא לאכילה ואם נטמא הבשר קודם זריקה וזרק לא הורצה וכמבואר בפסחים דף ע"ח אליבא דרבנן קיי"ל כוותיהו ע"ש ואם נימא דפסול כשר גם בעלים לא נתכפרו ממילא גם הבשר כשר דהא בהדיא ילפינן מקרא דכיון שהגיע דם למזבח מכפר או ד"ל דלאידך גיסא דבפסח גם הבעלים לא נתכפרו וצריך להביא פסח אחר וקרא דואני נתתי לכם על המזבח לכפר ניתוקם בשאר זבחים לבר מפסח וקרא נמי דייק הכי מדכתיב לכפר אלמא דאיירי בזבחים דבאין לכפר ובמק"א יבואר מזה באריכות אי"ה עכ"ל.

אי גס בניתנין בפנים שנתנן בחוץ אמרינן שלא במקומו כמקומו

ע"י חזון איש סימן ז ס"ק ב' סימן י"ב ס"ק א' דמבואר בתוס' כ"ו ע"ב שנסתפק דאי גס בניתנין בפנים שנתנן בחוץ אמרינן שלא במקומו כמקומו וכתב שם ד"ל ולולא דבריהם ז"ל נראה דבמקום דצריך פנים לא קרינן כיון שהגיע דם למזבח לא מבעיא כהזאות בין הבדים וכנגד הפרוכת דלא מהני שיתנם על המזבח אלא אפילו של מזבח הזהב שנתנן על מזבח החיצון לא עשה ולא כלום וכו'.

אי נתן שלא במקומו מתנה אחת אי יש לגמור מתנות

ע"י חזון איש סי' י"ב שכתב ד"ל ויש לעיין לפי"ז בחטאות החיצומות אם נתן למטה למאי דאמרינן דבעלים נתכפר ואפילו במתנה אחת דדין שלא במקומו כדין מקומו אי יש עליו מצוה לגמור ד' מתנות שאם המצוה של ד' מתנות הוא מצד בחירת הקרנות כי נתן שלא במקומו ע"כ כבר פקעה מצות ד' קרבנות שאי אפשר לו לקיימה עוד, אבל אם המצוה מנין ד' מתנות השתא נמי נתן ד' למצוה, ואין לומר שלא נאמר ד' אלא בקרנות שהרי תזינן בפנימיות דנותן ד' שלא במקומו ומכפר ואילו נתן תדא שלא במקומו לא כיפר, ומהיו אפשר דבחיצומות שאני כיון דכבר כיפר במתנה אחת וחל עליה דין הכשר שלא במקומו אין כאן מצות מנין ד' דלא נאמרה מצוה זו אלא בנעשה כמצותה אבל נתכפרו בעלים בדין שלא במקומו לא שייך שוב להוסיף במתנות.

אי איכא דין שפיכת שירים על יסוד

ע"י חזון איש שם שכתב וכן יש לעיין אי טעון שפיכת שירים ומיהו אפילו איכא דין שפיכת שירים יש מקום להסתפק אי שופך שירים על היסוד שהרי דין שירים כדין אימורי דזריקת הדם מתירן למזבח וכמש"כ תוס' מ"ג ע"א ועדיין לא קים לן דין אימורין בזרק שלא במקומו וכו'.

פסול שלא במקומו

ע"י בספר כנסת הראשונים בהגהות סימן רע"ג שהביא בדין זריקה שלב"מ דלא מהני על הבשר אם זהו חלות פסול על הבשר ואיסורו הוא מליאת דפסוה"מ או דלגבי אכילת בשר הוי כאיסורו לפני זריקה, ומלשון הרמב"ם משמע דהוי פסוה"מ.

פרים ושעירים הנשרפים מהו שלא במקומו

ע"י עוד שם ס"ק ה' דבפרים ושעירים הנשרפים דהבשר אינו עומד לאכילה אם איכא נ"מ לגבי דין שלב"מ דלכאורה נ"מ דבשלא במקומו הוי לגבי הבשר

כלפני זריקה ועובר בלאו דלפני זריקה משא"כ בפרים הנשרפים איכא לאו אחר עיי"ש.

אי בעוף אמרינן זריקה שלא במקומו

עיי"ש שהביא מחל' ראשונים אי בעוף אמרינן שלא במקומו כמקומו עי' זכחים דף ס"ג ד"ה למעלה דס"ל דגם בעוף אמרינן כן והש"מ שם אות כ"ה כתבו דדוקא בבהמה אמרינן ולא בעופות וכן להלן ס"ה ע"ב, וברמב"ם נראה דס"ל דלא בעוף כמקומו עי' פ"ז מבפסטה"מ ה"ה.

ח'

חרמי כהנים

עי' מתני ערכין כ"ח הכהנים ולויים אין מתרימין דבר ר' יהודה ר"ש אומר הכנים אין מתרימין שהחרמין שלהם, ועי' מתני ערכין כ"ט חרמי כהנים כל זמן שהן בבית בעלים הרי הן כהקדש לכל דבריהן וכו' ונתן לכהן הרי הן לכל דבריהן כחולין שנאמר כל חרם בישראל לך יהיה עיי"ש

אי חרמי כהנין קדושה לזמן, או לא הוי קדושה לזמן

מבואר מחל' הפוסקים כזה:

עי' חזון איש בכורות סימן כ"ב אות ד שכתב וז"ל וענין קדושת חרמים נראה שאין זו קדושה לזמן עד שיבוא ליד הכהן אלא נתינתו לכהן וזהו מצותה של חרמים ובזה פוקעת קדושתן ונעשים חולין כדבר שנעשית מצותו עכ"ל מבואר דלא הוי קדושה לזמן רק פוקעת אח"כ משבא ליד כהן.

עי' זרע אברהם סימן ז' אות ז' שהביא מאור שמח שמבואר בתוס' תמורה ל"ב ע"ב דהאומר הרי עלי מנה לחרמי כהנים אם ירצה יחזור בו דאמירה להדיוט היא ולא כלום הוא ועי' שפת אמת שהקשה שם שהרי חרמי כהנים וכו' לר' ונתנן לכהן וא"כ אמירה לגבוה היא ואמאי לא יתחייב בהרי עלי ועי' שם שאו"ש שמבאר דהתוס' סברי שהיא קדושה לזמן ובקדושה לזמן לא מהניא אמירתו לגבוה וכתב שם ודע כי נפל ברעיוני דאמירה לגבוה כמסירה להדיוט לא שייך בהקדש לזמן והמקור הוא מדברי התוס' בתמורה גבי חרמי כהנים דלא אמרינן בהו אמירה לגבוה.

ויש שמביאין ראייה מהראב"ד בפרושו לתוס' פרשת בתוקותי וז"ל ר"ש אומר הכהנים אין מתרימין מפני שהחרמין שלהם משום דקסבר כתם חרמין לכהן

הלכך כי מחרים לגכסי הדר איהו וזכי בגוויהו ואן אמרת יהיו יוצאין מתחת ידו ומתחלקין לכל אחיו הכהנים וכדאמרינן בשדה אחוזתה תזה שהקשה ישראל וגאלה אתה מהכהנים שאינו יכול לאמר הואיל והיא תחת ידי תהא שלי אלא מתחלקת לכל הכהנים לא דמי דהתם במקדש איירינן ומהקדיש שמים זהו בה ונותנו לכהנים אבל במחרים כיון דנכיס כהן נינהו ולא קדשי שמים דהא לא צריכי פידה כלל משום הכי כי מחרים להו כהן לאלתר זכי איהו בגוויהו הלכך אין מחרימין עיי"ש הכוונה דלא דלא הוי קדשים שמים דהא מצני מבואר דהוי קדושה עד שבא לידי כהן רק כוונה דהוי קדושה לזמן.

ט'

טומאה הותרה או דחי'

ע"י גמרא יומא ר' ע"ב מחל' אם טומאה הותרה בציבור או דחי' ונ"מ אי צריך לחזור אחר טהורין עיי"ש להלכה מחל' היאך אנו סוברין.

א- ע"י חידושי בתוס' הרא"ש שם דטומאת מת משמשו ביום הכיפורים למ"ד טומאה הותרה בציבור ואפילו להך לישנא דאמרינן הכי דאיכא טמאים וטהורים בההוא בית אב דכו"ע טהורים עבדי וטנמאין לא עבדי ה"מ כל ימות השנה אבל יום הכיפורים שמצות העבודה בכ"ג ודאי לא מהדרינן אחר אחר דלא גרע מאהודרי אחר בית אב אחר. ע"י מרומי שדה שם שכתב שאפילו למי שסוברים טומאה דחיה היא בצבור משמש בטומאה שכיון שמצות היום לכתחילה הוא בכהן שנתרבה שבעה ימים וכו'.

ב'- הא דקיי"ל דחמשה דברים באים בטומאה ואינו נאכל בטומאה אם בא דאינו נאכל הוא משם שהכנים טמאים מטמאים את הבשר או אפילו באופן שלא טימאו את הבשר ג"כ יש דין שקרבן הבא בטומאה אינו מתירחו באכילה, ע"י רש"י זבחים דף צ"ט ד"ה או דלמא דבהקריבוהו טמאין אינו נאכל וכו' ומבואר דבכל אופן אינו נאכלו אפילו כשלא נגעו הטמאים בבשר דאל"כ משכח"ל הגמ' גם בהקריבוהו טמאים כשלא נגעו הבשר עיי"ש בשפ"א ובטהרת הקודש מש"כ בזה ועי' זבחים דף ט"ז ע"ב תוס' ד"ה אבל שכתבו דבאנינות אי הוי בטומאה ה"י דינו ג"כ שאינו נאכל ומבואר להדי' דאין הטעם משום מטמאים את הבשר דטעם זה לא שייך גבי אגינו תכלל ובע"כ דט"ל דהקרבא בטומאה אינו מתיר באכילה בכל אופן, וע"ש בשטמ"ק אות ה' שכתב ומיהו קשה דל"ד לטומאה דהתם הא דאינו נאכל היינו משום דנטמא הבשר כשנוגע בה הלכך אע"ג דמרצה הבשר טמא אבל באנינות ל"ש למימר הכא ומבואר להדי' דהוה מחלוקת בין השטמ"ק ובתוס' ועי' עוד בר"מ הלכות ביאת מקדש פ"ד הל' י"א

ובגליון רעק"א על הרמב"ם שמדיין מהר"ם דאפילו לא נגעו בבשר אין הבשר נאכל ועי"ע בהלכות כלי המקדש פ"ד הל' ט' ובאבן האזל שם ועי' תוס' הרא"ש ב"ק דף ק"י בשטמ"ק דמבואר דרך בנגעו בבשר מטמא הבשר אינו נאכל ועי' ח"י מרן רי"ז הלוי פרשת בהעלותך באורך מזה.

י'

יוצאדם קודם קבלה אי נפסל

עי' ריטבא חולין ג ע"ב דס"ל דאין דם נפסל ביוצא קודם קבלה, ובדברי הרמב"ם מבואר דדם נפסל ביוצאקודם קבלה עי' פ"א מהלכות פסולי המקודשין הי"ג.

ועי' בספר זכר יצחק סימן מ"ו שהקשה מה שמבואר בגמ' דכ"כ ע"ב דאמרינן אמר רבי אמי אמר רבי אליעזר היא בפנים ורגליה בחוץ חתך ואח"כ שחוט כשרה שחט ואח"כ חתך פסולה ופרש"י שחט ואח"כ חתך פסולה שמשנשחטה נפסל דם הרגלים ביוצא וכל דמי הבהמה יונקין זה מזה ועלה ויצא דרך בית השחיטה ונתערב בדם המזרק ופסלו הרי מבואר להדיא דדם קודם קבלה נפסל ביוצא.

עייש שכתב דמן הדין היה שלא יפסול ביוצא כ"ז שלא נעשית עבודה ואין השחיטה עבודה כי אם בקודש אמנם מה דמבואר שם דפרסטה ויצאת לחוץ דפסולה אף קודם קבלה היינו דשני דינן יש ביוצא א] האחד משום בשר בשדה טריפה ב] והשני משום בקדש פנימה זבחים ק"א ע"א, עיי"ש באריכות וראיתי שיש שכתבו דאפשר דריטב"א סובר דמה דמבואר בגמ' דפסול משום דבעינן קידוש סכין בדם וזה מעכב הכשר הדם וא"כ דם הרגלים שהיה בחוץ בשעת השחיטה לא נתקדש בקידוש הסכין דאיכל שרית מקדישם אלא בפנים וכו'. ועי' עוד בענין דם קודם קבלה אם נפסל ביוצא עי' שו"ת אחיעזר סימן מ"א אות י"א, ובטהרת הקודש זבחים דף מ"ז.

מנחה קודם קמיצה

ריטב"א ס"ל דמנחה נפסל ביוצא בקידוש כללי עי' כנסת הראשנים דף פ"ט.

כ'

כלי שרת

מבואר זבחים פ"ז דאין מקדש אלא בפנים עי' קרית ספר פ"ג פסוה"מ כיון דתחלת כשרות הן מתקדשת כדכתיב אשר ישרתו במ בקדש להכי אין מקדשים אלא במקדש. מחל' רש"י ורגמ"ה במנחות ס"ג ע"א אי נפסל ביוצא דרבינו גרשון ס"ל דכ"ש בחוץ אינו מקדש כלל, אבל רש"י ס"ל דכ"ש בחוץ מקדש ליפסל.

יסוד אין כלי שרת מקדש אלא בפנים

עי' ספר דיש לחקור בהא דאין כלי שרת מקדש אלא בעזרה אם הוא דין בכלי שרת דאינו יכול לקדש חוץ עזרה או דעיקר דינו בדבר המתקדש דלא חלה עלה בקידוש אלא בעזרה מקרית סופר משמע דדין הוא בכ"ש ויש לומר דזהו מחל' אי כלי שרת דאינו מקדש אלא בעזרה אי הוי דין בכלי שרת דאינו יכול לקדשחו חוץ לעזרה או דעיקר דינו בדבר המתקדש דלא חל עלה הקידוש אלא בעזרה והנה בקרית ספר הנ"ל שכתב הטעם דכ"ש מקדש בפנים דומיא דתחלת מתקדשת בכ"ש, וכשם דאינו נעשה לכ"ש אלא בעזרה כך אינו מקדש אלא בעזרה, ולפ"ז פשוט דכ"ש בחוץ אינו בקדש כלל ליפסל וזהו דמדמה הקרית ספרלחנוך כ"ש בחוץ אינו מעשה לכ"ש כלל וה"נ אין הכ"ש מקדש כלל אף ליפסל, אכן הנך ראשונים דס"ל בחוץ מקודש ליפסל ע"כ ס"ל דהא דכ"ש אינו מקדש בחוץ דהוי בדבר המתקדש ולהכי י"ל דה"ד דאינו מתקדש ליקרב אבל מ"מ מתקדש ליפסל עיי"ש.

עי' שיטה מקובצת זבחים דף פ"ח אות ג' שכתב מפורש וכלי שרת בחוץ מקדש ליפסל וכ"ה בראב"ד ור"ש משנץ צו פ"א, ועי' שו"ת חתם סופר או"ח סימן קמ"ג בביאור המג"א ועי' בדברי' הגרי"ז על הרמב"ם בדבר' התוס' שבועות י"א.

טעם שמנחה בעי כלי שרת לקדש ובהמה אין צריךוסגי בקדושת פה

עי' הגרי"ז על רמב"ם בכתבים שכתב דהא דבהמה קדושה מיד בקדוה"ג, ומנחות שלא קדשו בכלי אינן קדושין רק קדושת דמים דהטעם הוא דכן הם חלוקין בעיקר דינן דזו קדושה"ג שלה ע"י דין קדושת פה מש"ה אין צריך כלי שרת ובמנחות ובכשאר דברים הקרבים אין בקדושות פה שלהן רק תורת קדו"ד בלבד ורק ע"י כ"ש מקדשים קדוה"ג מדין כל הנוגע בהן יקדש עיי"ש.

ועי' בראב"ד פ"ק דתמיד הובא במקדש דוד סימן ג' אות ח' ז"ל ואגב גררא נפרש מ"ש בהמה מקטרת ומנחות בהמה כשאדם מקדשה לאלתר הויה קדושת הגוף וקטורת ומנחות לא הוין קדושת הגוף עד דמקדשן בכלי וכו' יש לומר דהיינו טעמא דבהמה לאתר קדשו קדושת הגוף משוך דלאלתר ראוי להקרכה ואינה מחוסר מעשה רבה אלא שחיטה אבל קטורת מחוסרת מעשה רבה כגון כתישה ומנחות כלילה ע"כ לא קדשי קדושת הגוף בפה אלא מכלי שרת דוקא עכ"ל מבואר דאם המעשה היה רבה אז אינו חל הקדוה"ג ע"י ההקדש פיו אלא ע"י הכ"ש אבל אם המעשה הוי מעשה זוטא אז שפיר חל הקדוה"ג ע"י פה.

אי כלי שרת דין קדושת דמים או קדושת הגוף

עי' תוס' מעילה י"ט ע"ב ובקרבן אורה שם שמשיתת התוס' שסוברים שיש פדיון בכלי שרת מוכח שהם סוברים שקדושתם קדושת דמים בעלמא ואע"פ סובר ר"ע שיש בו מועיל אחר מועיל וכו' ויש ראשונים שסוברים שדין קדוה"ג, עירש"י שבועות ט"ו שיש בהם קדושת הגוף וכן מבואר מדברין הרמב"ן בעה"מ בע"ז נ"ב וכן מבואר להדיא בהלכות איסורי מזבח פ"ו הל' ד' שכלי שרת שנטמא או נפסלו אין להם פדיון, ויש לעיין לפי זה מהו טעם של רבנן שאין בכלי שרת מועל אחר מועיל ועי' קרבן אורה שם שמבואר הסיוגא.

בענין כלי שרת וכלי שרת מקדשין עי' מקדש דוד סימן ב' סימן ג'

ז'

לא תשחט על חמץ

ביארנו באריכות בירחון המתיכתא שנת תשנ"א בענין לא תשחט פסח על החמץ ואציין רק בקיצור.

א- עי' משנה למלך פ"א מלהכות קרבן פסח הל' ה' יש להסתפק אם זרק או הקטיר על חמץ אחר שנפסל הקבן באחד מן הדברים הפסולים אם לוקה על לאו זה דלא תשחט על חמץ דאפשר דלא קפיד קרא אלא בקרבן כשר שלא יעשה אחת מכל העבודות אם יש ברשותו חמץ אבל אם ניפסל הקרבן שוב ליכא חיוב עיי"ש. ויש להביא ראיה דבקרבן פסול ליכא דין של לא תשחט מתוס' יומא כ"ט עיי"ש.

ב- עי' אור שמח על הרמב"ם פ"א המהלכות קרבן פסח הל' ד' אי בשפירת שיריים על החמץ יש לאו דלא תשחט.

ג- אי בג' המתנות דלא מעכב יש איסור שלא תזרוק על חמץ.

ד- עי' לעיל לענין זריקה של א במקומו אי עובר הלאו של לא תשחוט.

ה- עי' בראשונים שדנו אי לאו דלא תשחט הפסח על החמץ א- אם הוא מדיני הפסח שהאיסור הוא בהשחיטה שאסור לשחוט על החמץ ב- או שיסוד האיסור הוא מדיני חמץ שבשעת השחיטה יש חמץ עובר בלאו, ועי' משאות משעה שתלוי בזה מחל' ר"ח ור"י פסחים ס"ג ע"ב.

ו- אי איסור לא תשחוט תלוי בלאו של כל יראה עיי"ש.

ז- עי' מנחת חינוך מצוה פ"ט דאם הנית האימורין על המזבח בראשו של מזבח דקיי"ל דאם הם בראשו של מזבח אין לינה פוסלת ומקטירן לעולם דאם מונחים האימורין של פסח עד אחר פסח ויש לו חמת אצל המקטיר דעובר על לא תשחט דלא תלוי באיסור אכילה וכו' ומ"מ אם שחוט הפסח אסור ועובר אם יש לו חמץ אע"ג דמותר באכילה וכו' א"כ עוברים על הקטרה אף לאחר פסח עיי"ש וזהו חידוש גדול.

לשמה

הגרי"ז הביא בשם הגר"ח דפרה אדומה קדשי בדק הבית רק השחיטה לשם פרה אדומה חל עליו שם חטאת כל קרבן חטאת הוא ע"י הקדש, אבל פרה אדומה הוי בדק הבית רק שחטה לשם פרה אדומה הוי קדשי מזבח שם חטאת נמצא דאי שחטה שלא לשמה פסול בחטאת לשם חולין כשר, אבל בפרה אדומה דאי שחטה לשם חולין פסול כיון דלא הוי שם קרבן דהוי קדושת בדק הבית לא קדושת הגוף השחיטה לשם קרבן זהו עושה קדושת חטאת חטאת ששחטה שלא לשמה דהוי שם קרבן.

א- קשה מדברי הרמב"ם פירוש המשניות ריש פ"ד דפרה שהביא מספרי טעם הפסול דפרת חטאת שלא לשמה משום דחטאת קרי' רחמנא אמאי צריך קרא מיוחד הא פסול משום דאי לא שחטה לשם פרת חטאת לא מקרי שם חטאת מש"ה פסול שלא לשמה דלא הוי שם קרבן אמאי צריך קרא מיוחד.

ואפשר לומר דאי שחטה לשם קרבן הוי שם פרה אדומה אף שלא שחטה לשם חטאת מש"ה צריך קרא מיוחד דפסול היינו כיון דשחטה לשם קדושת קרבן אפילו לא לשם חטאת כיון דשחטה לשם קרבן [כמדומני ששמעתי ממור"ר הרה"ג הרב גדלי' שארר זצוק"ל ראש הישיבה תורה ודעת ובית מדרש עליון].

נ"מ אי למידן מקרא או משום דלא הוי שחיטה לשם קרבן

ואפשר לומר נ"מ אי למידן מקרא או משום דלא הוי שחיטה לשם חטאת לענין אי שחטה לשמה ושלא לשמה דאי נאמר משום דצריך לחול עליו שם פרה אדומה מהני כיון דחשיב לשם פרה, משא"כ אי ללמוד מקרא שלא לשמה פוסל

א"כ אפילו שחטה לשמה ושלא לשמה לא מהני דהא הוי מחשבה הפוסלת שלא לשמה ודו"ק.] וכ"ז לפי הגר"ז שם דס"ל גבי לשמה ושלא לשמה לא נעקר הלשמה רק נפסל מטעם מחשבת הפוסלת אבל אי נאמר דשלא לשמה עוקר הלשמה כמבואר בתוס' מנחות דף מ"ב ע"ב דלשמה ושלא לשמה עוקר הלשמה [ע"י קובץ שיעורים חלק ב' ומלבושי יו"ט חיו"ד ח"ב סימן י' א"כ בכה"ג לא חל עליו שם פרת חטאת.

וביסוד זה מיושב כמה דברים:

א- ע"י שם בהגר"ז אמאי אמרין בפרה אדומה שסתמא לשמה כשר הא כל סברא דסתמא לשמה הוא משום שעומד לכך אבל פרה אדומה דלא הוי שם קרבן רק אם שחטה לשם פרה אדומה דקורם זה הויקדשי ברק הבית וכתב שם דלא אמרין סתמא לשמה בפרה אדומה.

ב- מה שהבאנו לעיל שפרה חטאת אם שחטה לשם חולין דאם שחטה חטאת לשם חולין כשר אבל בפרה אדומה כל חלות פרה אדומה הוא דוקא אי שחטה לשם פרה אדומה אבל אי לא שחטה לשם פרה אדומה מש"ה לא מהני אי שחטה לשם חולין. וע"י קהלות יעקב ובחים שם שהקשה ע"ד הגר"ח.

ממש"כ הרמב"ם פ"ב מהלכות מעילה הל' ה' דפרה אדומה מועלין בה משהוקדשה עד שתיעשה אפר אע"פ שהיא קדשי בדה"ב הרי נאמר בה חטאת עי"ש הרי דמבואר מד' הר"ם דגם מחיים אית בה מעילה מטעם דחטאת קריא רחמנא ובהגר"ח מבואר דמחיים לית בי תורת חטאת עי"ש וצ"ע. אמנם יש לציין מש"כ הרא"ש עמ"ס פרה פ"ד מ"ד וז"ל לעולם מועלין בה וכו' ולעולם דקתני היינו משעת שחיטתה עד שתיעשה אפר וכו' עכ"ל הרי שכתב להדיא שאי מועיל בפרה אדומה מחיים רק משעת שחיטתה וד' הגר"ח דלא חל עליו שם חטאת מחיים. [אמנם עדיין צע"ק דלכאורה לפי"ז קשה מרבירי הרא"ש בפ"ב מ"ג ח"ל וקשה דבתמורה אמרין אינו עושה תמורה משום דקדשי בדה"ב וכיון דחטאת קרי' רחמנא אמאי לא עבדה תמורה וכו' עי"ש, ואי נאמר דס"ל להרא"ש דלא חל שם חטאת מחיים וכמוש"כ לאק"מ מאי דאין עושה תמורה מחיים כיון דעדיין אין לו שם חטאת וצ"ע.]

וע"י בר"ש שם ובתוס' חולין דף י', שהקשה קושיא זו מתמורה ומכ"ז מוכרח דלא כהגר"ח דגם מחיים אית בס חטאת ודוק.

מ'מוס

א- נולד מוס אחר שחיטה קודם קבלה פסול וראיה עי' זרע אברהם מגמ' זבחים כ"ז אמר ר"ז אמר רב הצורם אוזן הפר ואח"כ קיבל דמו פסול וכתב השיטה מקובצת דם דבר חדש דמ"מ אם נולד דמום עובר בין שחיטה לקבלה אינו פסול וכתב שם ולכאורה כיון דגלי קרא דפוסל מוס אחר שחיטה כמו בחיים אמאי לא נימא דכמו בחיים גם מוס עובר פסול וכמפורש בש"ס סוכות דף ל"ז ובתרו"ח וכמה דוכתי ועי' בספה"מ להרמב"ם ז"ל וברמב"ן ז"ל ה"ה דאחר שחיטה פסול מומר עובר. ועי' באחרונים שדנו דהצורם אוזן הפר ואח"כ קיבל דמו פסול לא הרי משום מוס.

ב- עי' רש"י מנחות ק"א דאחר שחיטה אין פודים על מוס משום דמכלי שרת לא אשכחן וכו'.

והאחרונים תמהו דהא ליכא פסול מוס אחר שחיטה ועי' שו"ת אחיעזר חלק ב' סימן כ"ח שמפרש כוונת רש"י על צורם אוזן הפר דהוי מוס אחר שחיטה דמ"מ לא מהני פדיון ועי' עוד בשו"ת אחיעזר חלק ג' סימן ל' אות ו' שדנו בש"י הרמב"ם דצורם אוזן הפר אינו פסול מוס כלל ורק פסול חסר נורק דכל חסרון שאינו מוס לא מיקרי חסרון] ועיי"ש שגם בדברי השטמ"ק הנ"ל החילוק בין מוס קובע למוס עובר, וע עוד בהגרי"ז מנחות כ"ה ע"ב שם ועי' מנחת חינוך מצוה רפ"ח שכתב ג"כ דאם יזרוק דם של בהמה צורם אוזן דין שחיטה לקבלה אינו חייבמשום זריקת בע"מ כיון דאינו פסול מוס אחר שחיטה ורק פסול חסר, ואמנם צ"ע דבס' רפ"ז כתב מנ"ח עצמו דאם צורם אוזן הפר אחר שחיטה עובר משום מטיל מוס בקדשים הרי דהוי פסול מוס וצ"ע ועי' בדבריהם ובקרבן אורה זבחים שם שדנו בלשון הר"ם אפילו כל שהוא לכאורה 'חסרון' עיי"ש.

מחשבין מעבודה לעבודה

גמרא זבחים דף ט' מחל' ר"ל ור"י בשחטה לשמה לזרוקן דמה שלא לשמה איינו אי מחשבין מעבודה לעבודה.

חקירה בענין מחשבין מעבודה לעבודהאי הוא בחשחיטה או בזריקה

עי' באחרונים מקדש דוד קונטרס מעניני קדשים פרק ד' ודבר שמואל פסחים דף ס' ע"ב, לר"ח דמחשבין מעבודה לעבודה שפסול אם הפסול.

א- הוא משום דהוי שחיטה שלא לשמה כיון דכשעת שחיטה חשב מחשבת שלא לשמה אפילו על עבודה אחרת חשיב שחיטה שלא לשמה, ב- או הוי כזריקה שלא לשמה דשחט ע"מ לזרקו שלא לשמה איכא מחשבת זריקה שלא לשמה ולא בעינן דוקא שיחשוב בזוה עבודה עצמה אלא אפילו חשיב בשעת עבודה אחרת ג"כ מהני והוי זריקה שלא לשמה. והנה הרמב"ם פ"ו מהלכות פסוה"מ הל' י' וד"ל שחטה לשמה חושב בשעת השחיטה לזרקו דמה של"ש הר"ז פסולה לפי שמחשבתין מעבודה לעבודה וזאת המחשבה שחשב בשעת שחיטה כאילו חשבה בשעת זריקה עכ"ל הרי דס"ל דהפסול הוא בזריקה ולא בשחיטה דהוי כאילו חשבה בשעת זריקה, ועיי"ש שחלוי בתרי טעמי בירושלמי פסחים פ"ה הל' ג' עיי"ש, ועי' קהלות יעקב זכחים סימן ו' אות ב' הוכיח מהסוגיא שגם להרמב"ם הוי מעשה השחיטה שחיטה פסולה אלא שהשחיטה נדונית כזריקה ודינה כדין מחשב בשעת זריקה עצמה ונפק"מ לענין מחשבת אוכלין בפסח שאם נאמר דהוי כמחשב בשחיטה פסולה שלא לאוכליו אבל אם נאמר שדינה כזורק במחשבה זו לא נפסל שאינן מחשבת אוכלין בזריקה עיי"ש ועי' חז' הגרי"ז זכחים דף י' בענין זה.

ועי' עוד שם בדבר שמאול ונראה שיהא נפק"מ עפמ"ש"כ הרשב"א ריש מנחות דאם שינה בעבודה אחת שעשאה של"ש אסור לשנותה בעבודה אחרת לעשותה של, שאכל באותה עבודה מותר לשנות וא"כ אם הפסול הוא בשחיטה מותר לשנות בחשיטה ואסור לשנות בזריקה אבל אם הפסול הוא בזריקה יהא אסור לשנות בשחיטה ומותר לשנות בזריקה.

מליקה

א- עי' באחרונים שמבארים אי מליקה דין שחיטה עלה או לאו.

ב- עי' שו"ת אחיעזר יר"ד סימן ו' ונאות יעקב סימן ט"ז לענין האיסור נבילה לזר במליקת חטאת העוף.

אי יש על מליקה חולין בעזרה

ג- עי' רש"י כריתות כ"ו ע"ב דליכא על מליקה איסור חולין בעזרה, ועי' בשטמ"ק שם שתמה על זה מגמ' מפורשת נזיר כ"ט דגם במליקה איכא איסור חולין בעזרה ועי' בשער המלך הלכות שחיטה באריכות כזה, ובחז' הגרי"ז זכחים ס"ח עיי"ש.

מעילה

אי מעילה יש בו איסור גזילה ע"י זרע אברהם סימן י"א ס"ק ד' ח"ל ודע שיש להתספק במועיל בזדון אי חייב ג"כ משום הלוי דלא תגזול דמה לי ממון הדיון ומה לי ממון גבוה ועי' ב"ב דף פ"ז ובכריתות דף י"ח אממונא לא מפפר, והנה אם נימא כן נכון ליישב דבר הרמב"ם שכתב דהמועיל בזדון לוקה ומשלם ותמיהו עליו דהא קי"ל דאין לוקה ומשלם ולפי הנ"ל הוא נכון כיון דגלי קרא גבי גזל דאין הלאו פוטר ממונא א"כ אפילו אם יש בו לאו אחר ג"כ אינו פוטר כמ"ש הרמב"ם, גבי חובל חבירו ביום הכפורים גבי חובל חבירו ביוה"פ דהלאו דהיום הכפורים אינו פוטר דפירוש רבתה התורה חובל בחבירו בתשלומין וה"נ כיון דבפי' רבתה תורה דגזול מחבירו משלם ה"נ בנתערב בו עוד אסור מעילה וזה ברור ונכון עי"ש.

ע"י חידוש רבינו חיים הלוי הל' מעילה דיסוד איסור מעילה משום גזל וחידוש הנתיבות.

נ'נותראי בקדשים פסולים נוהג נותר

א- ע"י קהלות יעקב כריתות סימן ז'.

ב- צל"ח פסחים דף כ"ח חידוש שזה נוהג גם בקדשים שנפסלו שהוא מוזהר שלא ילין עד זמן נותר וחייב לשורפו ביומו.

ג- מנחת חינוך מצוה קמ"ב תמה על הצל"ח מכריתות דף י"ד עי"ש.

ד- ע"י שו"ת אחיעזר חלק יו"ד סימן כ"ו אות ו' השיב על ג' ראיות שהבאנו המנחת חינוך עי"ש.

ניסוך המים

ע"י גמרא תענית ב' ע"ב וסוכה מ"ח.

אי ניסוך המים חובת הקרבן או היום

יש לחקור אי ניסוך המים הוא כמו ניסוך היין דהוי דהוי חובת הקרבן תמיד או דהוי דין בפני עצמו ולא חובת הקרבן. ועי' אחרונים והגר"ז מנחות ט"ו ע"א שמבאר.

ואציין כמה ראיות לענין זה:

א- ירושלמי סוכה פ"ד הל' ו' ר"ל בעי קומי רבי יוחנן הקדימן [שניסוך המים] קודם לזבח מה הן, ניסכן בלילה מה הן, לא ניסך היום מהו שניסך למחר, הדא אמרה הקדימן לזבח כשר ניסכן בלילה כשר לא ניסך היום לא ינסך למחר על שם עבר היום עבר קרבנו. ועי' הגר"ז שם דצדדי הספיקות של ירושלמי הן אם ניסוך המים אינו מנסכי התמיד אלא ממצוות היום כשאר מצוות היום א"כ אפשר להקדימן לזבח ואפשר להביאן בלילה, וכן אם לא ניסך היום לא יכול לנסך למחר לפי שהן חובת היום ועבר זמנו כטילה קרבן, או דילמא דנסוך המים הוא מנסכי התמיד וא"כ אין להקדימן לזבח ואינן באים בלילה וכן הם בכלל מה שאמרו תז"ל מביא אדם קרבנו היום ונסכו אפילו לאחר עשרה ימים, ופשט הירושלמי ספיקתו דודאי הוי ממצוות היום וא"כ ודאי דאפשר להקדים לזבח ואפשר גם לנסכן בלילה ואם עבר זמנו בטל קרבנו, עי' חזון או"ח סימן קכ"ו ס"ק כ' חזון יחזקאל סוכה פ"ג הל' ז, משך חכמה על התורה.

ב- מחל' תנאים מקור הילפותא של חובת ניסוך המים לר' יהודה בן בתירא לומדים זאת מריבוי תיבת מים שנאמר בפרשת הקרבנות, לר"ע מתיבתא ונסכיה בשני ניסוכים הכתוב מדבר לר' נתן מהפסוק הסך נסך ולר' נחמיה מהלכה למשה מסינה ועי' חזון איש שהקשה לדעת הראשונים שניסוך המים הוא חובת החג ולא חובת התמיד הרי רבי עקיבא למד את החובה לנסך מים מונסכיה בשני ניסוכים הכתוב מדבר ניסוך היין וניסוך המים ומשמע ששניהם מנסכי התמיד, ואם היא חובת החג ואפשר לנסכם בלילה א"כ לא שייך לשון ונסכיה. עי' בהגר"ת שתלה את החקירה הנ"ל אם ניסוך המים הוא חובת הקרבן או חובת היום במקור הילפותא של חובת ניסוך המים, דהמ"ד שלומד ומנסכה סובר שהוא חובת קרבן כמו ניסוך היין, אבל למ"ד דניסוך המים הוא מהלכה למשה מסיני א"כ יש לומר שהוא חובת היום ולא חובת הקרבן, וא"כ הראשונים שסוברים שניסוך המים אינו מחובת הקרבן אולי אליבא דהלכתא דניסוך המים ילפינן מהלכה למשה מסיני ואז שפיר הוי חובת היום ולא קשה קושיית החז"א.

אם זר חייב מיתה על ניסוך המים

עי' גמרא יומא פ"ד אמר רב ארבע עבודות זר חייב עליהן מיתה וזריקה וניסוך המים וכן מבואר ברמב"ם פ"ט מהלכות כזאת מקדש הל' ב' ואין הזר חייב מיתה אלא על ארבע עבודות בלבד ועל ניסוך המים בחג, ועי' גבורת ארי שהקשה האי ניסוך המים אפשר לעשותה בלילה ואמרו בגמרא כ"ז ע"ב שאין לך עבודה שכשריה בלילה זר חייב עליה מיתה.

ויש לומר שתלוי בהנ"ל דאי נימא דניסוך המים היא מצוה מיוחדת בפני עצמה שפיר הקשה הגבורות ארי שלא יתכן שיהיו חייבים על עבודה כזאת הכשרה כלילה מיתה אבל אם נאמר שהיא מנסכי התמיד והיא באה עם התמיד א"כ שפיר חייבים עליה מיתה אע"ג שאפשר לעשותה שכן כלילה היא גמר הקרבת הקרבן וע"י בשו"ת הרשבא חלק א' סימן ע"ט שהקשה קושיא הנ"ל ותיירץ שניסוך המים אף שנעשית כלילה הרי היא גמר עבודת התמיד שניסוך המים הוא מנסכי התמיד כמו ניסוך היים ושפיר זר חייב מיתה, נמצא דאפילו חלק מקרבן אפ"ה כשר כלילה. עוד בספר בנין ציון וקהלות יעקב יומא סימן ח.

אי צריך מלח

ע' מנחת חינוך מצוה קי"ח האם את המים שמנסכים בחג צריכים למלות במלח, ואף שאמרו חז"ל מנחת דף כ' שיין הנסכים אין צריך למלות במלח וכן מבואר ברמב"ם פ"ח מהלכות איסורי המזבח הל' י"א מ"מ דוקא בניסוך היין אבל ניסוך המים צריך יש לומר שתלוי בהנ"ל דאי נימא דניסוך המים כיון שאינו תלוי בהקרבן והוא ממצוות היום א"כ יש לומר שצריך מלח דאינו תלוי בהקרבן ומהא דפסק הרמב"ם דיכולה לנסך ניסוך המים קודם הקרבת התמיד ואפילו בניסוך כלילה יצא משמע שזהו מצוה בפני עצמה וא"כ אפשר דטעון מלח וסיים שם אך באמת היה הרמב"ם כותב גם ניסוך המים [שתצריך מלח ומדלא כתב כן] ע"כ דגם מים אין צריך מלח כמו יין נסכים.

ע' תוס' ריש תענית שניסוך המים כשר מאורתא דיו"ט ראשון ורש"י מפרש לה דמשה השאיבה כשר מאורתא אבל תוס' שם שהניסוך עצמו כשר כליל יו"ט ראשון ואע"פ שהוא קודם לתמיד וא"ת שניסוך המים מחובת התמיד הוא א"כ איך כשר קודם לתמיד ומ"ש משאר נסכי קרבן שכשרים רק לאחר הקרבן מבואר שהיו מחובת היום ולא מחובת התמיד ע' עוד דברי הראשונים ריטב"א סוכה דף נ' שכתבו מפורש דאינו נסכים הבאים מחמת זבח ע"ש.

ע' מאור דברכות דף ל"ה כ' דהו שורה בניסוך המים הרי דדינו כבא עם הזבח ואפ"ה כתב בתענית ב' ע"ב דכשר כלילה ומוכת דהו נסכים הבא בפנ"ע, ע' שו"ת אבני נזר. ומהתוספתא דמבואר דיש פיגול על ניסוך המים מוכח דהו בא עם הזבח וכו'.

ס'

סמיכה

יש לחקור במיעוט קרבן עכו"ם מסמיכה אי הוא משום שהעכו"ם אינו סומך , או או הוא דין בקרבן עכו"ם, וכן לענין נשים אונו סומך.

ע"י זרע אברהם סימן כ" אות כ"ח בעכו"ם ונתגייר אי יש סמיכה על הקרבן יהא תלוי בהנ"ל אי נאמר דהוי דין דעכו"ם אינו סומך א"כ כנתגייר יתחייב סמיכה דהא הקרבן הוי סמיכה, אבל אי נאמר דהוי דין מקרבן גם באופן הנ"ל אינו סומך ומבואר שם ליישב קושיא תוס' תמורה דף ב, בד"ה קרבנו ולא קרבן העכו"ם וא"ת למאי איצטריך קרבנו למעט עכו"ם מסמיכה הא נפקי שפיר בני ישראל סומכין ואין העכו"ם סומכין עיי"ש, ויש לומר נ"מ בעכו"ם שנתגייר דאם הוי ממעטי משום שהעכו"ם אינו סומך א"כ הקרבן בר סמיכה ולרשות גייר יתחייב אבל עכשיו נתמעט דרבנו ולא קרבן העכו"ם דקרבנו לאו בר סמיכה שפיר נפקו לגמרי אף לכשינתגייר דהקדשות לאו בר סמיכה , וע"י עוד בשפ"א מנחות ס"א ע"ב שנסתפק בזה , לוכן בצפנת פענח סימן כ"ד , וע"ע דבר אברהם ת"א סימן ט"ו או ג' מה שהאריך בנ"מ זו.

קטן שירש קרבן אמו

וע"י מנתת חינוך מצוה קט"ו ביורש שירש קטן מאמו אם סומך עליו ולכאורה תלוי בהנ"ל דאם המיעוט רק שנשים אינם סימכות או הכא שירש אותה איש שפיר סומך אבל אם המיעוט הוא על קרבן נשים דאינו טעון סמיכה ה"נ דאינו סומך.

יורש סומך

וע"י ח' הגרי"ז תמורה דף ב' ועיי"ש שחידוש דמה דיוורש סמוך הוא לא משום דהוא בעל הקרבן המחייבו בסמיכה ורק כיון שהקרבן של אביהם טעון סמיכה דבמי במה דהוא יורש שיתקיים על ידו מה שהקרבן טעון סמיכה ועפ"י חידוש לרינא דלר' יהודה דשותפין סומכין שניהם ומרבה כל חוברין לסמיכה היינו משום שכ"א מצד בעלים מחוייב לסמוך אבל בודאי מצד הקרבן אינו טעון יותר מסמיכה אחת, ולפי זה כשהיו כמה יורשים על קרבן א' ששם חיובם הוא רק מצד הקרבן אפילו לר"י לא יסמוך אלא יורש א' ולא כולם עיי"ש.

ע'

עולת העוף

ע' גמרא חולין כ"א ומאי רבנן ומאי רבי אלעזר בר"ש דתניא ואת השני יעשה עולה כמשפט כמשפט הטאת בהמה אתה אומר כמשפט טטאת בהמה או אינו אלא כמשפט טטאת העוף כשהוא אומר והקריבו חלק הכתוב בין טטאת העוף לעולת העוף ומה אני מקיים כמשפט כמשפט טטאת בהמה מה טטאת בהמה אינה באה אלא מן החולין ובין ובידו הימנית אף עולת העוף אינה באה אלא מן החולין וביום ובידו הימנית, וכדף כ"ב ע"א 'ביום' מביום צוותו נפקא כדי נסבה נמצא דאין צריך קרא ביום בעולת העוף.

בשו"ת הרשב"א תשובה רע"ו ששואל דלא הוי גירסא כדי נסבה, רק מהו דתימא דסלקא דעתך דוקא טטאת העוף ביום עולת העוף כלילה קמ"ל כמשפט טטאת בהמה דאפילו עולת העוף הוא ביום ולא כלילה והקשה השואל מאי ה"א לחלק בין טטאת העוף לעולת העוף מאי ה"א ומאי סברא לחלק. ותירוצן הרשב"א דגירסא משבשתא ועיקר גירסא כדי נסבה.

אור שמח ליישב הגירסא של השואל של הרשב"א

ע' אור שמח פ"ז מהלכות מעשר שני הלכה ג' ובמילואים שם ע' אכן עזרא דכתב דמה שעני דלא יכול להביא בהמה אמאי צריך להביא ב' עופות אמאי לא הביא רק חד לחטאת אמאי צריך גם לעולה וז"ל דכאן תיביה התורה להביא טטאת ועוף תחת טטאת בהמה וזה כמו שכתב הראב"ע [ורמב"ן משבח] דתחת האימורים של טטאת בהמה חייבתו תורה לעני להביא עולת העוף דבטטאת העוף ליכא מידי דהקריבה דכולה לכהנים וכיון שכן הימה ביתר כמו קרבן בהמה דאיכא ביה אימורים ואכילת אדם וכו' עיי"ש היינו דכמו דטטאת בהמה הוי למזבח ולכהנים, בשר לכהנים והאימורים למזבח ובטטאת העוף לא הוי אימורים רק בשר העוף לכהנים אבל לא הוי למזבח מש"ה יש להביא אימורים להשלים למזבח וכתב אור שמח דאימורים הוי כלילה וא"כ הא אמרינן דעיקר עולת העוף הוי להשלים האימורים הוי אמינא דעולת העוף הזו יכול להיות כלילה קמ"ל שצריך ביום ובזה מיושב הגירסא.

ע' אור שמח פרק ז הלכות מעשר שני ובמילואים שם וז"ל סד"א דעולת העוף כשרה כלילה נ"ב אח"ז ראיתי בשו"ת רשב"א סימן רע"ו מה שנשאל על לשו ןהגמ' בחולין ההוא מביום צוותו נפקא סד"א הני מילי הטאת העוף אבל עולת העוף אימא לא קמ"ל וכתב דגירסא משובשת היא יעו"ש ולפי מה שפירשנו היא נוסחא דווקנית ושמתחי מאד שהנחני ד' בדרך אמת והפירושו הוא בעולת העוף הבאה עם החטאת כמוש"כ דאתי תחת האימורים של טטאת בהמה וסד"א

דהוי כמו הקרבת אימורים דכשרה בלילה קמ"ל ושמעתי שאמר דהרשב"א בא לחלום ואמר יישר.

עלו לא ירדו

אם בשבת אמרין כן

ע"י משנה למלך פ"א מהלכות תמידין ומוספין ה' ז' שנסתפק אם גבי שבת אנו אומר אם עלו לא ירדו דאפשר דדוקא גבי חול אמרינן הכא אבל בשבת נהי דתמיד דוחה את היינו דוקא גבי כשרים אבל פסולין לא ועיי"ש שכתב דבשבת לא אמרינן דאם עלו לא ירדו עיי"ש.

אם עלו לא ירדו הוא קרבן כללי או קרבן פרטי

ביארנו בירחון המתיבתא תשמ"א דיש לחקור אם עלו לא ירדו שהמזבח מקדש והוי לחמו של מזבח.

א- אם ע"י הדין דאם עלו לא ירדו מקרי עדיין שם קרבן עליו דהיינו דעדיין מקרי שם הקרבן שהוקדש כגון שלמים אי עדיין מקרי הקרבת שלמים דעדיין הקרבן מקרי הקרבן פרטי.

ב- או הוי קרבן כללי דהפסול מפקיע השם קרבן פרטי והוי רק דין דהמזבח מקדש פסולין והוי לחמו של מזבח לא ירדו משום לחמו של מזבח אבל לא הוי שם קרבן פרטי נ כל שאלה הוא רק לענין הקרבה אי הוי שם הקרבה של קרבן פרטי או דמקרי הקרבת קרבן כללי אבל ודאי דהוי קדושת פרטי על הקרבן וכן מבואר בהגרי"ז זכאים פ"ח וז"ל יש לעיין אם פסול"מ לאחר פדיון נשאר עליהן גם שם קדושתן עולה ושלמים או דהוי דין קדושה בעלמא מבלי שם וכו' עיי"ש ויש לומר נ"מ א- בהמל"מ שהבאנו לעיל אם עלו לא ירדו מקרי עדיין שם קרבן פרטי אמרינן דדוחה שבת דהוי קרבן פרטי והוי קרבן של שבת אבל אי אמרינן דהוי קרבן כללי א"כ לא הוי קרבן של שבת לא אמרינן שידחה ובחזו"א כתב דאינו דוחה את השבת יש לומר דהוי קרבן כללי. ב- יש לומר עוד נ"מ אם בהפסולין דאם עלו לא ירדו אם העלה למזבח אי צריכה דעת לשם הקטרה או אפילו שלא מדעת דיש לומר אי הוי קרבן פרטי צריכה דעת ע"י מקדש דוד שדעתו כפשיטות דאין חילוק והמזבח מקדש ככל אופן, ועיי"ש בהמתיבא שהבאנו כמה ראיות אם עלו לא ירדו הוי קרבן כללי או קרבן פרטי ע"י תוס' ראש השנה ל' ע"ב, זכאים פ"ג ע"א צ"ג ע"א ובספרי זרע יהודה בעזיה"ת אבאר באריכות.

ערכין

שלטי הגבורים דחל קדושת הגוף

ע"י שלטי הגבורים מס' ע"ז י"ג ע"א שהביא קושיית הר"ן מה שמבואר במתני' ביצה ל"ו ע"ב דאין מקדישין ואין מעריכין בשבת והר"ן ב שבת דף ק"ג שהקשה דא"כ אמאי פוסקין צדקה בשבת ומ"ש מהא דאין מקדישין בשבת וכתב דו"ל ומצאתי בשם רבינו חננאל שלא אסור אלא להקדיש כלי ידוע דמתזי כמקח וממכר אבל לא אסור לאדם לחייב עצמו לגבוה בדבורו ועדיין אינו נח לי דהא אין מעריכין לאו כלי ידוע הוא ואפ"ה אסור וכתב בשלטי הגיבורים שם דו"ל וי"ל דגם האומר ערי עלי הו"ל מקדיש כלי ידוע דהיינו גופו ועצמו שהוא מקדישו אלא שפודהו אח"כ מיד ההקדש בדמי ערכו עכ"ל, ע"י ספר גור אריה יהודה בקונטרס שו"ת סימן ר' הביא מהגר"מ זמבא דצ"ל, וע"י גבורות שמונים סימן מ"ט שתמה לדעת השלטי גבורים דבשמלא בצעמויכול להתפס קדושה אבל איך מעריך את חברו ומתפס בו בקדושה והא אין אדם מקדיש דבר שאינו שלו וכתב להוכיח מכאן דמה שאינו יכול להקדיש דבר שאינו שלו הוא רק כשבעל החפץ נפטר ע"י ההקדש משא"כ בקדושת הערכין אין הנערך מפסיד מחמת הקדושה שחלה בו ובכה"ג שפיר מקדיש אדם אף דבר שאינו שלו.

וע"י באחרונים שמבארים כמה פרטים שיש ליישב ביסוד של שלטי גבורים [ומצינו בספורנו לענין פדיון הבן דחל קדושה על הולד ופודה הקדושה ע"י פדיון חמשה סלעים].

פ'

פיגול

ע"י שו"ת אחיעזר חלק ב' סימן ל' אות ה נסתפקתי בחישוב בשחיטה ע"מ לזרוק או להקטיר או לאכול חוץ לזמנו ואח"כ זרק שלא במקומו אי מהני הזריקה למיקבע בפיגול כיון שאינו מתיר את הבשר חשוב לא קרב המתיר כמצותו או דילמא כיון דהקרבן כשר והבעלים מתכפרים חשוב קרב המתיר כמצותו, ולא דמי לעירוב מחשבות דשל"ש דפסול וגם לא דמי לשוחט ע"מ לזרוק שלא במקומו והויחסרון במחשבה.

ע"י מל"מ בהא דבעינן בפיגול שיהי' קרבו כל מתיריו הוא רק לחייבו כרת אבל פסול מיהא הוי קודם הזריקה או דגם פסול נמי לא הוי עי"ש וע"י שו"ת אחיעזר חלק ב' סימן כ"ז, ע"י שו"ת אחיעזר שם ובטהרת הקודש העירו מסיגא מפורשת מעילה דף ג' ע"ב דאיכא פסול גם לפני קרבו כל מתיריו ע"י הגרי"ז

דווראי המל"מ מודה דאיכא לאו דפסולי המוקדשין גם לפני זריקה וכל הספק של מהל"מ הוא אם השם פיגול וכלאו של פיגול איכא גם לפני שקרבלו כל מתיריו או לא.

יש חידוש מהגר"ח הובא בהגר"ז זכחים דמה שמפגלין על עבודת הזריקה אינו משום אכילת מזבח ורק משום עבודת הזריקה שבו, ועי' רש"י דף ט' ע"ב ובפיהמ"ש שמפורש דגם על זריקה מדין אכילת מזבח, ויש להביא ראיה כדברי הגר"ח א- מדברי הראב"ד פרשת צו וכן הוא בבעל המאור חולין ל"ט דמבואר בדבריו דבמחשב על קבלה ג"כ הוי מחשב פיגול אף דאין שום אכילת מזבח בקבלה ובע"כ דיכול לחשב על עבודת הקבלה ג"כ, ב- מדברי התוס' דף מ"ב ע"א דיכול לחשוב גם על הזאות דשל פרוכת ובין הבדים ואף דליכא שם אכילת מזבח ובע"כ דיכול לחשוב על העבודת הזריקה, ג- בדברי הר"ש רפ"ד פרה דהוי מחשבת פיגול גם על הזאות פרה אף דהוי הזאה מחוץ ואין כאן שום אכילת מזבח ובע"כ דמפגל על עבודת הזריקה ועי' קה"י ריש זכחים בזה ודו"ק.

פסולי בקודש

יש ג' פירושים א- שיטת רש"י ז"ל דהיינו פסול לאחר ביאתו בעזרה, ב- תוס' היינו פסול שלאחר שחיטה שנתקדשה בכ"ש, ג- ולהגה"ה בתוס' דכל שיש לו הכשר במקום אחר חשיבו פסולו בקודש.

פסח

אם מינוי בקרבן פסח צריך קנין ממון עי' פסקי תוס' קידושין פרק ב' וז"ל זכייה וקניינא בעי' בהמנאת פסח ולא סגי בדבורא בעלמא והוא להדיא דבעי' קנין ממון עי' פניני רבנו הגרי"ז, ועי' רש"י זכחים נ"ר ע"א שנמנו עליו וכו' ועי' ח"י הגרי"ז הלכות ק"פ.

פרה אדומה

אי שריפת פרה אדומה יש לו דין הקטרה.

פשטה קדושה בכולה

טעם דאמרינן פשטה דוקא בקדוה"

ע"י רבינו גרשום ערכין דף ה' ע"ב ד"ה כתב לבאר הא דבקרבת מזבח אמרינן פשטה קדושה בכולה ובקדושת דמים למזבח לא אמרינן פשטה כמבואר בסויגא וכתב ז"ל הא בקדוה"ג הא בקדו"ד אי אקדשיה לראש בהמה בקדושת דמים למזבח שימכור ויקח בדמיו קרבן למזבח ודאי אין לו אלא ראשה דאפשר למכור הראש לבדו, אבל אי אקדשיה [לראש] קדושת הגוף ליקרב הוא עצמו למזבח הואיל וא"א לחלקו הראש מן הגוף פשטה הקדושה בכולה דא"א לשחוט הראש לשם עולה והגוף לשם חולין דהא אין שוחטין חולין בעזרה עכ"ל הרגמ"ה.

וע"י קה"י סימן ב' והנה מש"כ דא"א להקריב בהמה שחצי' חולין מטעם דהוי חולין בעזרה נראה דנקט לשון קצרה דבאמת בלא טעמא דחולין בעזרה נראה פשוט דא"א להקריב בהמה שרק חצי' קדש שהרי מנחה כ"ש משיעורה פסולה וכש"כ כשתסר חצי גוף מן הקרבן, והביא ראייה גמרא בכורות דף ט' ע"ב עיי"ש.

וע"י עוד שם שהביא ז"ל אולם עיקר היסוד שביאר רגמ"ה ז"ל שיש לעיין דאי נאמר דדין התפשטות דבקרבת הוא משום דבלא"ה א"א להקריבו צל"ע מהא דחולין קל"ה דמבואר שיש דין פשטה גם על הגיזה כמבואר בחולין ודברי רש"י ז"ל והרי הגיזה אינה מעכבת את ההקרבה כלל ומוכח דדין פשטה שייך גם במקום שראוי להקריבו בלעדי מקום התפשטותו וכו' עיי"ש, וכתב שם דדוקא על עיקר דין התפשטות שהוא בקדוה"ג ולא בקדו"ד מבואר רגמ"ה שזהו משום שבקדוה"ג אין החצי ראוי למה שהוקדש משא"כ בקדו"ד אבל בתר שנתנה תורה דין התפשטות קבעה תורה הלכה כללית שקדוה"ג מתפשט על כולו ולא פלוג רחמנא בין חלק לחלק מחלקי הגוף הזה שההקדש מתפשט בו, ובספרי בעזרי"ת על מס' ערכין הארכנו בזה.

חקירה בענין פשטה

ע"י בקובץ שיעורים קידושין אות נ"ב א-פשטה בכולה היינו שמתפשט מחצית לכולה, ב- הקדש חל מתחלה על כולה, ומסיק דהקדש חל מתחלה על כולה עיי"ש.

צ'

ציץ

ע"י מקדש דוד סימן ל"ו דמאי שאין לובשו הציץ כשנכנס לפנים ולפנצים אי נאמר דציץ לאו בגד, ויש שמציין מש"כ הרמב"ם פ"ח מכלי המקדש הל' ב'.

דציץ מקרי בגד, עי' בית הלוי בח"א סימן ג' שאין הצחית מרצה אלא כשלוּבשו עם שאר בגדים וכ,כ האור החיים הקדוש שמות כ"ח ד'.

ומחל' ביה"ל והאזה"ת הק' טעם שאין הציץ מרצה לברו דהאזה"ת הק' שהוא משום ששמונה בגדי זהב מעכבין ז"אז, וביה"ל סימן ג' אות ב' משום שכשואין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם ונפ"מ בכה"ג יוהכ"פ כשלוּבש בגדי לבן וציץ עליהם, ואבאר בעזה"ת במק"א.

ק'

קרבן

חילוק בין קדשי מזבח קדשי בדק הבית

עי' בירחון המתיבתא תורה ודעת ניסן תשל"ט שביארנו באריכות החילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית.

עי' הגר"ח ושו"ת מחנה חיים חלק ב' החילוק בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית דבקדשי מזבח הוי שם בעלות על המקדשי רק דיש חלות קדושה על התפץ שזהו הקדש אבלנשאר עדיין שם בעלים עליו ע להקרבן, משא"כ בקדשי בדקה הבית הוי הקנאה להקדש שאז הוי בעלות הקדש דע"י הקדש נעקר שם בעליו לגמרי ואין עליו רק שם גבוה ושם בעלות הוי הקדש.

הביא ראה לזה מתוס' ב"ק ע"ו ע"א שהקשה כמה שמבואר בגמ' דגנב והקדשי ואח"כ טבח ומכר משלם תשלומי כפל ואינו משלם דו"ה אמרי בשלמא אטביחה לא מיחייב דכי טבח דהקדש הוא טבח ואל דמריה קטבח אלא האקדש לחייב מה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים ומשני מכרו להדיוט מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דשמעון מכרו לשמים מעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן ובתוס' שם הקשו והא דאמר לקמן ע"ט דגנב והקדשי חייב דו"ה דהוי כמוכרו להדיוט היינוט בקדשי בדק הבית דלא מקרי על שם בעלים עיי"ש והביאור דבקדשי מזבח דהוי הבעלות המקדשי כמו שאמר בגמ' שם דמעיקרא תורא דראובן והשתא לתורא דראובן רק דיש חלות קדושה אבל הבעלות הוא המקדשי מש"ה לא מיחייב דו"ה דלא הוי הוצאה מרשות משא"כ קדשי בדק הבית דהוי הקנאה להקדש והשם בעלות הוי הקדש מיחייב דו"ה דמקרי מכירה דמה לי מכרו להדיוט ומה לי מכרו לשמים דע"י מה שהוא מקדשי מקרי מכירה ראה ליסוד הנ"ל דקדשי מזבח מקרי הבעלים שם בעלות וקדשי בדק הבית לא מקרי שם בעלים.

ובזה יש להסביר חילוק במעילה בין קדשי מזבח לקדשי בדק הבית עיי"ש בזה יש להסביר שצריכי תרי קרא על גניבת הקדש א-קרא דרעהו ב- וגונב מבית האיש ולא מבית הקדש. ועי' עוד שם ואבאר בעזיה"ת בספרי ורע יהודה.

ר'רצפה

א- לר' יהודה אם רצפה מקדשת פסולים ג"כ דהתוס' דף י"ד ד"ה תוך עזרה נקטו דלר' מקדש פסולים, אבל בדף פ"ז ד"ה כבש ומנחות נ"ד ע"ב תוס' ד"ה כבוד כתב דאינו מקדש פסולים אפילו לר' ועי' בגה"ש שם.

ב- עי' מקדש דוד סימן כ"ח במליקת עולת העוף שמולקו בראש המזבח ונלמד מפסוק ומלק והקטיר דמה הקטרה בראש המזבח אף מליקה בראש המזבח, אם לר' דיכול להקטיר על הרצפה יכול למלוך שם עולת העוף ג"כ דאף דלענין דמים מודה ר' דלא מהני רצפה כדאיתא דף ג"ט מ"מ כיון דמקום מליקה תלוי במקום הקטרה ולר', יכול להטיר שם ה"ה דמהני מליקתו שם, ועי' טהרות הקודש מנחות דף ג' דמפורש מדבריו דמהני ולפי"ז מחדש חידוש גדול דאפילו למטה במזבח יכול למלוך לר' יהודה דלא גרע מרצפה.

רוטב

עי' אור גדול סוף"ג בשם תורי"ד עבודה זרה שהק' אמאי אין פיגול ברוטב כיון דטעם כעיקר ויש לעיו מצות אכילת קדשים, ועי' רא"ש נוזר מ"ה ע"ב דמפורש לכאורה שמשלח רוטב השלמים תחת הדוד בנוזר כיון שאין עליו מצות אכילת קדשים, ועי' טהרת הקדש זבחים ל"א ע"א ובשו"ת באר יצחק סימן ח' ובשו"ת בית יצחק חיו"ד סימן ק"י ואמנם שם הביא מחוות דעת יו"ד סימן צ"ה דמבואר דס"ל דאיכא מצות אכילת קדשים על הרוטב ובקובץ שיעורים פסחים אות קס"ח.

ש'שפיכת שיריםאי מצוה להשאיר שירים

א- רש"י זבחים ל"ז ע"א מנין לכל הדמם שטעונים מתן דם ליסוד ופירוש רש"י שאם נשאר מן הדם בכלי לאחר שזרק וכו' וכן מבואר שם נ"א ע"א בד"ה אל יסוד וכו' שפיכת שירים אל היסוד אם נשאר בכלי כלום כשזרק וכו'.

ועי' שפת אמת שם דמשמע דיכול לכתחלה ליתן כל הדם במתנות שעל המזבח ופשוט דלישנא דגמרא והרמב"ם בפ"ה ממעשה הקרבנות לא משמע הכי רק דמצוה להשאיר שירים ליתן על היסוד ובסוף דבר כתוב והביא תוספות בזבחים נ"ג ע"ב שתי דיעות בזה בד"ה העולה עיי"ש.

חקירה ביסוד של שפיכת שירים

יש לחקור מהו דין שפיכת שירים ליסוד האם הוא מהלכות הקרבן כמו שאר עבודות הקרבן, או דהוי דין בהלכות דם שאם נשאר דם צריך לשופכו ליסוד ויש לומר דזה תלוי פלוגתא דאם הוא דין מהלכות עבודת הקרבן מצוה להשאיר שירים ליתן על היסוד משא"כ אם הוא מדין דם יש לומר דוקא אי נשאר דם ואי לא נשאר לא הוי חיוב.

עוד יש לעיין אי שפיכת שירים הוא המשך עבודת מתנה

יש לחקור אי שפיכת שירים הוא המשך עבודה של מתנות דם דהיינו דהוי דין ד' מתנות על מזבח זריקה אחת על היסוד, או דין בעבודת הקרבן שאין לו שייכות למתנות הדם והוי דין חדש של שפיכת שירים ליסוד.

אי שפיכת שירים אי כשרים בלילה

מבואר גמרא זבחים ל"ח ע"ב אמר רבי יוחנן שלש מתנות שבחטאת אינן באות בלילה

א- עי' ליקוטי הלכות דשפיכת שירים כשרה בלילה.

ב- קרן אורה זבחים שם שפסולה בלילה.

ג- חמנחת חינוך מצוה קמ"ד שהדם נפסל בשקיעת החמה.

ד- חזון איש ליקוטים סימן א' ס"ק י"ג שפיכת שירים פסולה בלילה.

ה- קהלות יעקב זבחים סימן כ"ד [כ"ט] מדייק מרש"י דשפיכת שירים לא נפסל הדם דדוקא לענין זריקה נפסלו בשקיעת החמה ולא לענין שפיכת שירים עי' הגרי"ז פ"ג זבחים שמבאר אי שפיכה שיריים הוי עוד זריקה.

חשב לשפוך שיריים למחר כמה שיעור

עי' אור שמח פרק י"ג מהלכות פסולי המוקדשין הלכה א' שמסופק בחשב לשפוך שיריים למחר דהוי פיגול דחשיבא אכילת מזבח וכמו דמרבא ברי' י"ג אם בעי שיחשב בכזית לשפוך שיריים למזבח בכזית וכמו בהקטרה או לא בעי בכזית כיון דלא שמענו שיעורא בשפירת שיריים רק מה שנשאר הוא שופך על היסוד בלא שיעור.

אי בבכור ומעשר ופסח יש דין שפיכת שירים

ע"י ראב"ד במס' תמיד מפני שכל הקדשים טעונים שפיכה בשיירי הדם חוץ מבכור ומעשר ופסח שהיה שופך שפיכה אחת, ע"י שפת אמת וזכאים ל"ז ע"א ומיהו בבכור ומעשר ופסח דבמתן אחד לא נזכר נתינת שירים כלל ליסוד וגם דלשון הרמב"ם שם ובהלכות קרבן פסח לא הוזכר כלל נתינת שירים וצ"ע מנלן דלא בעי שפיכת שיירים וכו' עכ"ל.

ויש לומר דאי נאמר דהוא דין בקרבן יש לומר דאי הוי רק מתנה אחת לא הוי דין שפכית שירים אבל אי נאמר דהוא דין בדם אמאי לא צריך אפילו באופן שצריך רק שפיכה אחת, ע"י תוס' וזכאים נ"א ע"ב באה"ד שמשמע דגם לענין פסח ומעשר צריך שפיכת שיירים.

שירה

יש כמה פרטים ע"גמרא סוכה וע"י ערכין דף י"א ע"א מחל' אי עיקר שירה בכלי או עיקר שירה בפה ואציין רק קצת מראה מקומות דיש הרבה חקירות וענינים שנוגעים ע"י בספר חקרי לב שיש הרבה שאלות בענין זה.

ואציין עוד בענין זה:

א- ע"י הרמב"ם פ"ג מהלכות כלי המקדש הל' ג דעיקר שירה בפה ומבואר בגמרא סוכה דאי עיקר שירה בפה אין כלי שיר דוחה שבת ואי עיקר שירה בכלי דוחה שבת א"כ הרמב"ם פסק עיקר שירה בפה ואעפ"כ פסק הרמב"ם פ"ג הלכה ו' שהחליל דוחה את השבת.

ע"י שו"ת אבני נזר אור"ח סימן כ"ו, שהביא שיטת שאפילו למאן דאמר שעיקר שירה בפה מכ"מ יש מצוה בכלים ולפי זה יש שמיישב שיטת הרמב"ם דאפילו עיקר שירה בפה יש מצוה בכלים ודוחה את השבת, ומה שהגמ' סוכה נ"א ע"ב אמרה אם חליל דוחה את השבת או תלי אי עיקר שירה בפה הרמב"ם סבור שהמחלוקת אם דוחה שבת אינה תלויה באם עיקר שירה בפה.

ב- מחל' אם שיר מעכב את הקרבן הלכה כחכמים ששיר אינו מעכב את הקרבן ע"י שו"ת אבני נזר שם מהגמ' תענית אמר רב יהודה אמר שמואל כהנים ולויים וישראלים מעכבים את הקרבן והריטב"א: שהכהנים הכוונה לעבודה ולויים משום שירה מבואר ששירה מעכבת את הקרבן אלא אם עיקר שירה בפה.

ע"י שהביא מהר"ם אלשיך שפסוק ששיר מעכב את הקרבן אלא שהוא מחדש שרק השיר שנאמר בשעת הקרבת תמיד של שחר מעכב את הקרבן ואילו שיר שהיו אומרים בתמיד של בין הערביים אינו מעכב והאבני נזר מביא דאי נפלאה מדברי הזהוה, בפרשת ויחי וזוהי מבואר שהטור אומר ששיר לא היתה מצוות

נעשה אלא כבוקר ושזה תמוה שהלא מפרוש ברה, שאמרו שיר בתמיד של בין הערבים לכן פירוש שהטור מדבר על שיר שמעכב את הקרבן זהו שיר שנאמר בתמיד של בין הערביים וכו'.

דין שירה והלל בשחיטת הפסח

ג- עי' הגרי"ז על הרמב"ם הלכות קרבן פסח שמבואר סחירת הרש"י ערכין דף י"א שס"ל שבימים אלו שורר בפה היינו בשעת שחיטת פסח ובמס' פסחים ס"ד ובסוכה נ"ד שהכיתות קרו את ההלל, עי' הגרי"ז שכתב שיש שני דברים באמירת הלל בשחיטת קרבן פסח א- דין שיר שעל הקרבן שנלמד בספרי וטא ועל זבחיכם זו זבחיכם פסח שגם הפסח טעון שירה ככל קרבן, ב- יש עוד דין הלל דין בחיוב בק"פ שהפסח טעון הלל בעשייתו כמבואר בפסחים צ"ה ע"ב אפשר ישראלים שוחטים את פסחיהם וונטלים את לולובים ואין אומרים הלל ובדין הלל זה אמר רש"י שהוא נאמר ע"י ישראל המקריבים קרבן הפסח.

עי' תוס' הרשב"א מהר"ש משאנץ עמ"ס פסחים ס"ד ע"א, ועי' עוד בחי' רבי אריה ליב מאלין דצ"ל סימן י"ג.

אין אומרים שירה אלא על היין

מה דאין אומרים שירה אלא על היין אי זהו רק תנאי באופן הקיום של מצות שירה, או דין דהיין הוא זה המחייב שירה עי' באריכות בחי' רבי שמאול רובסקי דצ"ל סימן י"ז בענין זה והביא כמה ראיות דהוא תנאי באופן הקיום של מצות שירה, ועי' בספר תורת זרעים בכורים פ"ב מ"ד דהוי רק תנאי עיי"ש.

אי יש שירה בניסוך המים

עי' שיטה מקובצת בהגהות אי ניסוך המים אי אמרינן שירה ועי' מהרש"א ערכין י"א, ועי' תסו' ברכות ל"ה ע"א דאין אומרים שירה על המים, ואבאר בחלק ב' בעזה"ת.

ואציין בקיצור עוד מה שנוגע לענין שירה שאבאר בעזה"ת בחלק ב' ובספרי זרע יהודה, א- לענין נסכים הבאים בפני עצמן דטעונן שירה, ב- אי נסכים הבאין לאחר עשרה ימים הוי חלק מחלקי עבודת הקרבן או דלאחר עשרה ימים כבר הוו קרבן בפ"ע ואזיהו שירה אמר, ועי' שם מחל' אי רשאי לכתחילה להביא נסכיו לאחר עשרה ימים אי כזה שמבטל מצות שירה, ג- עי' ערכין דף י"א ע"ב ותוס' וש"מ שם, ד- עי' בספר חקרי לב באריכות לענין אי שירה מעכב קרבן, ה- עיי"ש בענין שיר של ביכורים ו- ואבאר בעזה"ת בחלק ב' באריכות ענין חפינה.

ת'תמורה

ע"י באחרונים ובזרע אברהם סימן כ' ס"ק ב' מהו יסוד בעיקר קדושת תמורה א- אם הוא חלק בעצם דין קדושת הקרבן בכלל שעל ידי הקדש האדם חלה עליו כל עניני הקדושה וכל הדינים המסתעפים והויגם דין התמורה ע"י הקדש האדם ב- או דרך הקדשות הגוף הוא ע"י האדם אבל חלות דיני התורה רחמנא הוא דרמי' עלי' בעצמותו.

תרומת הדשןשיעור תרומת הדשן

א- יומא כ"ד מיייתנין ברייתא דתני דשיעור תרומת הדשן הוא בקומץ ב- ע"י הגהות הגר"א שעל מסכת תמורה ל"ד ע"א דדייק מדברי רש"י שכתב כי תנאי הא דאפשר אסור במלא קומץ של הדשן קאמר שהכהן תורם בכל יום שחורית ונותנו אצל המזבח, וכו' וכתב הגר"א וז"ל אפשר דלהכי נקט כאן השיעור דקומץ דיותר מכאן מותר דושמו כולו היינו שיעור קומץ וחזינן דס"ל דאפילו שבמחתה יש הרבה יותר מקומץ מכל מקום שם תרומת הדשן הוי רק על השיעור של קומץ, ג- רש"י על התורה, ד- רש"י תוס' זבחים מ"ו מלא המחתה, ה- ירושלמי פ"ב דיומא הלא א' דשיעור תרומת הדשן בכזית [ויש לעיין אמאי לא הביא הרמב"ם ז"ל שיעור כזית] ו- ע"י משנה למלך שתמה על הרמב"ם שהשמיט דין זה דשיעור תרומת הדשן בקומץ ויש שכתוב דכיון דבמתני' מנחות ק"ו ע"ב דאמרינן שם חמשה קומצין הם ולא חשיב דתרומת הדשן בקומץ ומוכח דמתני' פליגי אברייתא דתני ר"ח דשיעור תרומת הדשן הוא בקומץ ז- ע"י רש"ש פסחים דלאו דוקא נקוט רש"י כל פעם.

ספרים על קדשים, קרן אורה, זרע אברהם, מקדש דוד, אור שמח, חמודי דיניאל טהרת הקודש, אור שמח, הגר"י נתיבות הקודש, ה"ה..

תורה רבה לחתני היקר הרה"ג ר' אליהו שאר שליט"א שהוסיף כמה ענינים הקב"ה יעזור שיתברך בכל מילי.

הרב דוד יהודה לייבל וויללגער שליט"א
הרב בן ציון שיפפענביוער שליט"א

ברכות

(מראה מקומות על ענינים שונים)

ב' ע"א

א) מה דאמרינן עד חצות אי הוא אפילו הקטר חלבים ואיברים

א- רש"י דלא עשו הרחקה עד חצות בהקטר חלבים, יש לומר טעם שלא חישינן בהקטר חלבים וכו' דיש לומר כהנים זרוזין הן, או דהוי רבים שמזכיר, ועי' צל"ח דמה דכתב רש"י בנאכלין משום דהוי כרת שמא יאכל אחר עמוד השחר משום דעיקר חשש שמא יבוא לידי כרת אבל משום לאו גרידא לא עשוי סייג עי' רש"י יבמות קי"ט אי רק ל"ת לא הוי גזירה, מה שלא גזרו שלמים ובשני ימים ולילה אחת אמאי לא אמרינן עד חצות עי' תוס' זבחים נ"ז כיון דידעינן בשקיעת החמה לא גזירנן דיכול להבחין בין לילה אבל עמוד השחר לא ניכר ועי' שאגת אריה.

עי' בית הלוי חלק א' סימן ל"ד אות ו' מבואר מתני' הקטר חלבים מבואר ברש"י הקטר חלבים ולא כתב איברין וכתב דיש לומר דהוי סייג מחכמים עד חצות ובקטר הקטר חלבים הוי מצוה קודם זריקת דם התמיד של בין הערבים מש"ה ס"ל אין צריך סייג אלא עד חצות דהא הוי סייג מה"ת שלא יקטיר עד תמיד של בין הערביים משא"כ איברים דהוי כשר כל הלילה מש"ה צריך סייג עד חצות מש"ה לא הביא רק הקטר וחלבים עי' בית הלוי שם,

ב) רמב"ם תוס' ק"כ ע"ב דאפילו הקטר חלבים הוי עד חצות

צל"ח מדויק כרש"י דתני בתרי בבא הדין של הקטר וחלבים וכל הנאכלין ליום אחד,

שאגת אריה סימן ד' הביא ראייה לשיטת הרמב"ם מה שנקט בכלל הקטר חלבים ורש"י כתב דמה שנקרא דדבר שמצותן בלילה כשר כל הלילה הקשה השגי'א אמאי לא נקט ספירת העומר עי' בית הלוי חלק א' סימן ל"ד אות ו' דאמאי לא נקוט ספירת העומר.

ג) עמוד השחר עי' בפוסקים מאי מקרי עלות השחר.

ד) אי לא קרא עד חצות אי צריך לקרות אחר חצות.

מחל' ראשונים עי' רבינו יונה דיכול לקרות אחר חצות והביא שיש סוברים דאין לקרות כמו שמצינו דמבטל שלא לתקוע תקיעת בשבת.

ועי' תוס' פסחים דף ק"כ דיש לקרות ק"ש אחר חצות ויש לומר דאיסור דרבנן
הוי איסור גברא לא איסור חפצא מש"ה שייך שש לברך אפילו אחר חצות.

ה) ריטב"א לענין ק"ש אי שייך שומע כעונה עי' הגר"א לשון מתני' מאימתי
קורא לשון יחיד ובמגילה כתיב מגילה נקראת דלא שייך שומע כעונה, ויש
הרבה דיעות בזה.

ליישב קושיא תוס'

(ו) לרש"י יוצא בק"ש על מטה עי' תוס' שהקשה הא צריך ג' פרשיות עי' שאגת
אריה שמיישב שיטת רש"י ועי' מרומי שדה שמיישב שיטת רש"י דס"ל ק"ש
דרבנן.

ועי' פנ"י שכתב שמדויק לשון רש"י שכתב. לפיכך צריך לקרותה משתחשך
משמע דלכתחלה צריך לקרותה משתחשך היינו כל הג' פרשיות רק בריעבד.
ומה שהקשה תוס' הא צריך לקרות עם ברכות י ש לומר כמו שמבאר דברכת
ק"ש לא הוי כמו ברכת מצות דהוי כמו תפלה מש"ה שייך לומר בתפלה כיון
דהוי דרבנן אפילו קורא קודם. ומה שהקשה תוס' לענין דלא הוי סמיכה גאולה
לתפלה יש לומר כיון דקורא ק"ש קודם אף דלא יוצא מקרי סמיכת גאולה
לתפלה.

(ז) ויש לומר דקיי"ל כר"י הגם שם הוי לענין זמן תפלה שתלוי כנגד תמידין תלוי
בזמן הקרבנות עי' רא"ש ומאי ענין לק"ש שתלוי בזמן שכיבה עי' תוס' ע"ב
ד"ה אמר ליה דלר"י לא ס"ל דרשה ובשכבך.

(ח) פלג המנחה מחל' אי הוי משקיעה ראשונה או משקיעה שני' עי' מ"ב סימן
רל"ג רס"א ויש לומר דאפילו אי נאמר פלג המנחה כל פעם הוא משקיעה שני'
יש ליישב מנהג העולם שמקבלים שבת קודם פלג המנחה שני' דיש לומר לענין
קבלת שבת שאני דכל טעם שלא יכול להדליק לקבל שבת דאינו ניכר אבל אי
ניכר יכול אבל לגבי ק"ש צריך לילה יש לומר שצריך לילה ולא מהני קודם פלג
המנחה שני' לדיעות אלו.

(ט) תוס' כתבו דלא יתפלל תרתי דסתרי וכן מבואר בשו"ע סימן רל"ג עי' להורת
נתן חלק ב' דיש לומר דכמו שכתב מהר"ט הובא בש"ש לענין ספק ממזר
שמותר ממזרת ומותר בישראל ולא הוי תרתי דסתרי כמו יש לומר דאי אמרינן
עביר כמר עביר כמר ולא הוי תרתי דסתרי.

(י) לרש"י שיוצא בק"ש על המיטה ומה שיכול לאכול קודם יש לומר דאי הוי זמן
קבוע, אז יש לומר כמבואר בט"ז סימן רל"ה דאי קרא ק"ש אחר פלג המנחה יש
לומר שמותר לאכול כיון דעכ"פ קרא ק"ש אחר פלג המנחה וזהו היתר
שמתפללים קבלת שבת ואוכלים הגם שאוכלים קודם ק"ש כיון דכבר קרא ק"ש
אחר פלג המנחה ועי' שערי ציון סימן רס.

(יא) עי' תוס' שמשמע דכל ג' תפילות אמר ברוך וכו' לעולם אמן ואמן עי'
ערוך השלחן סימן רל"ה בענין זה שצריך גם הטעם משום דתפלת ערבית אין

צריך סמיכת גאולה לתפלה.

ב' ע"ב

(א) משעה שהעני נכנסין וכו'

ע"י תוס' שהקשה הא עני גופיה מתי יתפלל דאסור להתחיל לאכול.
ע"י מרומי שדה שיש לומר דאירי שאוכל רק פירות דהוי טעימה שמותר לאכול קודם, ומתני' בכהנים יש לומר דלא קשה היאך אוכלין הא הוי פת דיש לומר דהוי מצוה.

(ב) מבואר דעני וכהן חד שיעורא יש לומר דהוי צאה"כ ויש לעיין הא עני צריך לאכול בשעת שיכול לראות את המאכל יש להביא ראיה לשיטת הראב"ד ריש פסחים דצאה"כ הוי עדיין אור. [יש מביאין ראיה דרש"י הוא כשיטת הגאונים ויש לעיין בזה].

(ג) ע"י מרומי שדה דהוי תרי עניים דהא קודם מבואר דעני הוי בשעת שיש קצת אור והכא מבואר דהוי זמן מאוחר יש לומר דהוי תרי גווני עניים.

ג' ע"א

(א) רש"י משעה שבני אדם נכנסין לאכול פתן בערבי שבתות הוא שצור מאוחר משל כהן.

יש לומר דכיון דהשתא אמרינן דעני וכהן לאו חד שיעור רק עני ובני אדם חד שיעורא ועני הוי מאוחר משל כולם כמו כן עני בני הו מאוחר משל כולם כמו כן בני אדם.

(ב) תוס' דף ג' ע"א קשיא דר' אליעזר ע"י תוס' לעיל ב' ע"א דמשעה שקדש היום הוי שיעור קודם.

(ג) לעולם סוף משמרה אמאי לא קאמר תחלת משמרות.

(ד) נ"מ ק"ש למאן גני וכו' אמאי לא קאמר משום דהוי עת רצון,

(ה) השעות שמחשבין הוי זמניות.

(ו) מבואר הכא אמציעתא וכו' ענין של חצות, ע"י מג"א סימן א' לענין אי מחשבין שעה שוות. שתלוי בב' לשונות בגמ'

(ז) שיעור משיכיר מבואר הכא בתוס' ד"ה למאן וכו' וכתב שם וד"ל וי"ל כיון שידע מתי יעלה עמוד השחר קודם שיקום ויזמן עצמו כבר הגיע אותו עת מבואר דמשיכיר הוי זמן קצר אחר עלות השחר דיש הרבה דיעות בזה זמן משיכיר.

(ח) תוס' ב' פשטים אמר יהא שמיה רבה.

ע"י גמרא סוכה דמשמע כפירוש שני, ע"י ארזר מפרשי התלמוד שם שהקשה הא
מבואר דאי כונה לגמור לא הוי הפסק א"כ לכר"ע לא יהא הפסק עיי"ש

(ט) ע"י ברכת הראש שמבואר דלא הוי עוסק במצוה במה שמתפלל בחורבא
ושלוחי מצוה אינו נזוקין משום דהוי יכול להתפלל בחוץ עיי"ש.

ג' ע"ב

(א) אין אומרים בפני המת אלא דבריו של מת וכו' פשטות מחלוקת ב' שיטות
מהו הדין אין אומרים אי משום לועג לרש או משום שלא יסיח משום אבילות
לל"ק משום לועג לרש, מש"ה אמרינן דוקא תוך ד' אמות אבל חוץ לד' אמות
מותר ומילי דעלמא מותר דלא הוי לועג לרש, וללשינא בתרא אמרינן משום
צורך המת מש"ה יש לומר שאסור אפילו מילי דעלמא אפילו חוץ לד' אמות

(ב) ע"י בה"ג

(ג) ע"י ש"ך שאסור אפילו חוץ לד' אמות ומילי דעלמא אסור תוך ד' אמות יש
לומר שס"ל דלא הוי רק משום לועג לרש אלא משום שצריך ליטפל עם המת
מש"ה אפילו חוץ לד' אמות אבל זהו רק בדברי תורה אבל מילי דעלמא לא
אבל תוך ד' אמות ואפילו מילי דעלמא וי ש לעיין הסברא
ע"י ערוך השלחן שכתב אפילו אי הוי משום לועג לרש יש לומר שיהא אסור
אפילו חוץ לד' אמות עיי"ש.

(ד) ע"י שו"ת חתם סופר לענין לחם משנה אי הוי פלגא וחצי מראה מגמ'
משמרה ופלגא נמי משמרות קרי להן ,

(ה) כחצות אמאי לא קאמר סימנים לעיל של משמרות יש לומר דלא הוי ממש
חצות ושמע' דמשמרה של חצות כלבים צועקים ואז הוי וכל בני ישראל לא יחרץ
כלב לשוננו.

(ו) מיד היה עומד ועוסק בתורה, ע"י מג"א סימן א' דלאו דוקא מיד דהא אסור
לעמוד מיד עיי"ש

(ז) נכנסו חכמי ישראל יש לעיין הא הוי בכל יום ע"י מרגליות הים סנהדרין דף
ט"ז גדרו לא הוי מלחמה עיי"ש

(ח) שם ע"י מנחם משיב נפש אמאי לא הלך לאלתר לישאול, ועוד יש לעיין
אמאי הרי כל היום, ועוד יש לעיין אמאי הלך למלחמה כל פעם עיי"ש.

ד' ע"א

(א) תוס' ד"ה בניהו וכו' וי"ל דמסתמא ממלא מקום אבי היה מסנהדין גם הוא היה מהם ע"י מרגליות הים שם לענין ירושה אי הכן היה קטן וממלא אחד בינתיים אי בן יכול לירוש' עי"ש שהביא ראייה מתוס' הכא והביא שו"ת הרי בשמים.

(ב) ואני ידי מלוכלות בדם ע"י תוה"ש סימן קפ"ה ס"ק ג' ראייה דיכול לפסוק דם בעודו לח ולא צריך להמתין עד אחר שיתייבש כמו שיש כמה דיעות שסוברים כן.

(ג) ראיתי בשם בנו של ערוגת הבשם דשכר אי רבו מבייש ושותק יכול להבחין בין דם ע"י סוף ברכות וזהו המשך גמרא מה שיכול דוד המלך להבחין בין דם, וכל טעם דלא יכול לפסוק בשעת שהוא לח דאפשר שנתייבש והוי מראה דם.

(ד) מה שקרא מפובשת רבו הא אסור לו השם של רבו יש לומר ע"י ענף יוסף דלא הוי רבו מובהק הדין רבו מובהק אסור בפניו ושלא בפניו מחל' ע"י ש"ך שמחמיר ורבו שאינו מובהק מותר אפילו בפניו והכא איירי רבו שאינו מובהק שמותר כ"ש שלא בפניו שמותר דאפילו להש"ך דדוקא ברבו מובהק כתב הש"ך כן.

(ה) שמא יגרם החטא.

ע"י פירוש המשניות להרמב"ם שמבואר הא מבואר לקמן דאפילו על תנאי אינו חוזר.

ותירץ שיש חילוק בין נביאה על עצמו או על אחרים דעל אחרים יש חשש שיחשוד אותו על נביא שקר, ועי' ענף יוסף שהקשה מה שמבואר לקמן עד יעבור וכו' דהוי על אחרים וכתב דשאני נביאות משה רבינו דהכל יודעים שאמת ומה דדוד המלך הוי על אחרים יש לומר דהוי נביאות שכר עולם הבא דלא הוי חשש שמא ישקר,

ד' ע"ב

(א) תוס' ד"ה וקורא קריאת שמע ומתפלל.

מכאן משמע שמשעה שהגיע זמן קריאת שמע של לילה שאין לו לאכול סעודה כרי שיקרא ק"ש ויתפלל ערבית.

ע"י תה"ד שס"ל דאפילו טעימה אסור, ויש לעיין להלכה מבואר הכא במנחה ובמעריב שיש להקל ולענין קודם מצות מבואר לכתחלה שיש להחמיר ע"י מג"א ומ"ב סימן תרנ"ג וטעימה בעלמא מדינא שרי מ"מ אין להקל בזה אם לא לצורך גרול.

[אגב מה שמבואר סימן פ"ט שאסור לילך לדרך קודם שחרית מבואר במ"ב ה"ה מנחה מעריב יש לומר דלא שאסור לילך לדרךיו רק שם מיירי שלא יכול לכיין בדרך כמבואר לקמן אבל לא משום איסור לילך לדרךיו ונ"מ דבשחרית לא יכול ולחזור אפילו לא יתפלל בדרך משא"כ לענין מנחה מעריב שרוצה לילך ויתפלל אח"כ שלא בדרך אין איסור]

(ב) משמע דאסור משהגיע זמן אבל קודם לכן מותר ועי' בשו"ע סימן רל"ה סעי' ב' דאפילו חצי שעה קודם אסור לאכול.

(ג) ואיב"ע לאפוקי ממאן דאמר תפלת ערבית רשות קמ"ל דחובה עי' מלוא הרועים, ועי' בתוס' שם דאפילו למ"ד תפילת ערבית רשות מחוייב לסמוך.

עי' בשו"ע סימן רל"ו סעי' ב' דאין להפסיק בין גאולה לתפלה ומהשמש מכריז ש"צ ראש חדש בין קדיש לתפלת ערבית לא הוי הפסק כיון שהוא צורך תפלה ועיי"ש במ"ב ס"ק על מה שמציין רמ"א וע"ל סימן ס"ט דדוקא בערבית מקילין אבל לא בשחרית ובשעריציון שם ס"ק ד' ודוקא בערבית דסמיכת גאולה לתפלה שלו לא חמיר כולי האי משום דתפלת ערבית רשות אבל בין גאולה לתפלה דשחרית חמירא טפי ואסור עיי"ש.

(ד) תוס' ד"ה דאמר רבי יוחנן שמבואר ב' טעמים שאומרים יראו עינינו א-דתקינו לומר זה שבתוך כך יתפלל חבירו גם הוא ולא ילך מבהכ"נ עד שיגמור כל אחד תפלתו היינו בשעת שיאמר יראו עינינו ב-וגם יש באותם פסוקים י"ח אוזרות כנגד י"ח ברכות שמנה עשרה ואגב שתקנו לומר אותם פסוקים תקנו לומר חתימה של יראו עינינו וכו' היינו לפי תירוץ זה הוא דהם לא יאמרו רק יראו עינינו ולא שמונה עשרה, ועי' רא"ש וברבינו יונה דהוי במקום שמונה עשרה ואומרים קדיש דהוי סוף תפלה מש"ה אמרינן עכשיו ג"כ.

(ה) עי' ערוך השלחן סימן רל"ה דצריך כל ג' טעמים.

(ו) שם עי' רמ"א סימן רל"ו סעי' ב' ראיתי מדקדים נהגו לעמו כשאומרים הי"ח פסוקים וכו' ומנהג יפה הוא כי נתקנו במקום תפלת י"ח וע"כ ראוי לעמוד בו כמו בתפלה, ועי' מ"ב שם ס"ק י" דהרבה אחרונים כתבו דיותר טוב שלא לעמוד כדי להראות שאין רוצה לצאת בזה ידי חובת תפלת י"ח אף כשמתפלל עם הצבור וקורא ק"ש אח"כ ק"ש וברכותיה או יוכל לומר מעומד וכו'.

עי' ערוך השלחן שם ס"ק י' שהביא דרכים חולקים וד"ל דיותר טוב לישב שלא יאמר שבזה יוצאים ידי תפלת שמ"ע עי' א"ר ס"ק ו' וכן נהג המהרש"ל וגם במהרי"ל כתב לישב עד חצי קדיש, וכ"כ המג"א ס"ק ב' בשם מט"מ ומג"ע כתב דכן הוא ע"פ הקבלה.

(ז) כיון דתקנו השכיבנו כגאולה אריכתא דמיא וכו'

עי' שו"ת הרשב"א חלק א' אמאי לא תקנו בשחרית ועי' רי"ף על עין יעקב.

(ח) אמר רבי אלעזר וכו' כל האומר תהלה לדוד בכל יום שלש פעמים וכו' עי' ריטב"א דהוי שם כל אותיות של תורה, ועי' פנ"י.

(ט) ע"י מגיד תעלומה דהא דמתחילין באשרי כדי שיתחיל באל"ף ולכן קאמר מפני מה לא נאמרה נר"ן באשרי.

(י) רש"י ד"ה דאית בה תרתי וכו' ויש בו שבת הכנת מזון לכל חי עכ"ל ע"י הגר"א דאמאי לא נימא אורה דאתי בא"ב ואית בו נמי שבת הכנת מזון דכתיב בו טרף נתן ליראיו ועי"ז משני דאשרי עדיף דאית ב"י שבת הכנת מזון לכל חי משא"פ החם כתיב רק לי.

(יא) א"ר יהושע בן לוי אע"פ שקרא אדם ק"ש בבהכ"נ מצוה לקרותו על מטתו וכו'

א- ע"י רמ"א מקור ירושלמי.

ב- ע"י בפתח הדביר מחל"א אי ברכת המפיל הוא ברכת מצות השבת או ברכת הנהנין.

ג- ע"י באחרונים לענין סמוך למטתו ממש ק"ש סמוך ברכת המפיל על מטה.

ד- יש לעיין אי הם מדין תורה או שמירה.

נמצא שיש שני דינים א- להציל מן המזיקין ב- והוי כמו לימוד תורה. מש"ה אין מברכין על תקנה כדי להציל כמו מים אחרנים להציל מלח סדומית כמו כן הכא לענין ק"ש. ונ"מ לענין נשים אי דברי תורה נשים פטורות ואי הוי משום מזיקים נשים ג"כ מחויב.

עוד נ"מ אי קודם ברכת המפיל או אח"כ לשון מחבר קורא מטתו קודם ק"ש ואח"כ המפיל מבואר קודם ק"ש ואח"כ המפיל לשון טור וש"ע אמרין ק"ש ואח"כ ברכת המפיל כתב מג"א ק"ש לא הוי שמירה מש"ה הוי הפסק אבל אי נאמר דהוי שמירה מש"ה לא הוי הפסק, אי הוי רק דברי תורה ק"ש קודם ברכת המפיל אבל אי שמירה לא הוי הפסק, מש"ה יושב בסתר דהוי שמירה יכול לומר אפילו אחר ברכת המפיל.

ה' ע"א

(א) אם תלמיד חכם הוא אין צריך.

ויש לעיין אמאי לא מבואר בשו"ע דין זה, ואין לומר כיון דאינו מצוי ת"ח בזה"ז דהא רש"י כתוב הכא ואם תלמיד חכם הוא דרגיל במשנתו לחזור על גרסתו תמיד דיו בכך עיי"ש מה שתירץ דלא הוי אפילו בזה"ז כיון דצריך ישוב הדעת.

(ב) תורה זה מקרי והמצוה זו משנה ע"י מג"א הלכות תלמוד תורה שיש חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה, תורה שבכתב אפילו אינו מבין ותורה שבעל פה דוקא שמבין מש"א מבואר שיש ללמוד איזהו מקומן, ויש לומר זהו כוונת רש"י זה מקרי חומש שמצוה לקרות בתורה רק קריאה, זו משנה שיתעסקו

במשנה שיבין מה שיאמר.

ואמר רבי יצחק כל הקורא קריאת שמע על מטתו וכו' ואין עוף אלא תורה. ראייה מהכא דמקרי תורה וכן משמע לענין שיכול לצאת לימוד התורה בק"ש שחרית וערבית ונ"מ לומר ק"ש קודם ברכת התורה.

שם יתלה בביטול תורה עי' מהרש"א

ושמעתי ממור"ר הגה"ק אדמו"ר מצאנו קליוזבורג זצוק"ל שמהר"ם ש"ק בזמן שהיו לו יסורין ובא לבקרו הרה"ק מצאנו זצוק"ל ולשאל אותו המהר"ם שיקלמה יש לו יסורין, ותי' לו יפשפש במעשיו אמר לו פשפש ולא מצא, תי' לו יתלה בביטול תורה, אמר המהר"ם שיק ביטול תורה אין בי אמר לו הרה"ק מצאנו זצוק"ל דכוונת הגמ' דיבקש מהשי"ת ויתלה תפלתו שיהי' לו רפואה שלימה שהיסורין מבטלין ממנו מד"ת. ואמר אדמו"ר זצ"ל דנתפעל מהמעשה לא דלא הוי ביטול תורה דזהו פשוט רק דהוי אחר פשפש ולא מצא.

ג) אמר רבא ואיתימא רב חסדא אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו וכו'.

יש לעיין הא צריך לעשות תשובה כל פעם אפילו בלא יסורין ועי' ביכורי ארץ סימן כ"ד שרוצה ליישב דכמו ביוהכ"פ מבואר ברבינו יונה מכל חטאתיכם שיש מצוה מיוחדת לעשות תשובה ביוהכ"פ ואי לא עשה תשובה מבטל מצות עשה כמו כן אם באו יסורים ולא עשה תשובה מבטל מצות עשה. והביא רמב"ן בשער הגמול דכתב דבעת שבאין צרות ומקרה ופגע ישוב בתשובה ויתודה הרי דכתב דאיכא אז אף חיוב להתוודות וכו'. עי' רש"י שכתב יסורין כדי לידע על מה לעשות תשובה.

ד) עי' מחל' רש"י ותוס' וש"פ לענין נגעים בזה"ז הא בצנעה מבואר בצל"ח הא צריך לפרסם א"כ מאי נ"מ אי הוי בצנעה דאיירי בבבל דאי בא"י הא צריך לפרסם.

ה) דין ביר

עי' מהר"ץ חיות היינו סעודת הבראה.

עי' מהרש"א שפירוש היינו דר"י הוי שופרי דירושלים וזהו מה שאמר דע"י שרואה ר"י מזכיר אנשי ירושלים ועל זה מה שבכה. עי' בהגר"א שמרמו על גלות שכינה וזהו מה שבכה.

רב הונא תקיפי ליה וכו'

עי' במדרכי ב"ק לענין עביר אינש דינא לנפשי'.

ועי' חפץ חיים כמה פרטים רינים מה שנוגע הכא לענין לשון הרע עי' ספר ביכורי ארץ.

שם לענין הפסק בין הקיר

ע' בפוסקים סימן צ' דאי הוי דבר קבוע לא הוי הפסק ע' בהפוסקים דמטה שלנו אי הוי הפסק.

ללמוד קודם תפלה

מחל' רש"י ותוס' לענין ללמוד קודם תפלה אסור לאכול קודם זמן ק"ש מחל'.
ע' בפוסקים דבהתחיל בהיתר לכו"ע מותר אפילו לרש"י ותוס' הביא ראייה.
ע' רא"ש שמתרץ רש"י דדוקא כיתידות מתמיר רש"י אבל לא כבית הכנסת
מש"ה אפילו לרש"י מותר דדוקא ביחיד יש חשש שנמשך אבל הולך לבית
הכנסת אין צריך לחוש ניש להביא ראייה דאפילו אינו שומר רק הולך.
ע' רבינו יונה אמאי צריך ללמוד קודם אבל אי צריך ללמד לאחרים כיון שהשעה
עוברת דזכות הרבים דבר גדול מותר ללמוד קודם אבל ביחיד יש ללמוד אח"כ.
ע' צל"ח אמאי לא הלך לבית הכנסת ריש לומר דמה שיש להתפלל במקום
שלומד הביא ראייה דאפילו ביחיד דיותר חשוב במקום שלומד וזה מתרץ קושיא
תוס'.

א- יש לומר דבית הכנסת מותר דהא יש מנין אח"כ

ב- לומד בבית המדרש יש לומר שאסור

ג- לומד בבית יש לומר דאי הולך כל פעם מותר ניש להביא ראייה דאי הולך
כל פעם הוי כמו שומר]

ע' בספר מאסף כל המחנות הדיעות בין צפון לדרום

רש"י ראשו לצפון ומרגלותיו לדרום, ע' זוה"ק.

היינו המטה בין צפון לדרום היינו המיטה בין מזרח למערב, היינו ראשו למזרח
ורגליו למערב ראשו למערב ורגליו למזרח זה.

יש כמה שיטות בזה:

א- ראשו למזרח ורגליו למערב.

ב- יש סוברים ראשו למערב ורגליו למזרח.

ג- ראשו לצפון ורגליו לדרום.

ו' ע"א

תניא אבא בנימין אומר אין תפלה של אדם נשמעת אלא בית הכנסת.

(א) יש לעיין אי איירי ביחיד או בציבור ואבאר בעזה"י

(ב) ע' לקמן ו' ע"ב דאמר ר' יוחנן משום ר"ש בן יוחי מאי דכתיב ואני תפלתי

וכו' אימתי עת רצון בשעה שהצבור מתפללין.

ע"י גמרא ע"ז אמר רב יוסף לא ליצלי איניש צלותא דמוספי תלת שעי קמייחא דיומא ביומא קמא דריש שתא ביחיד דלמא כיון דמפקיד דינא דלמא מעייני בעובדיה ודחפו ליה מידחי אי הכי דצבור נמי דצבור נפישא זכותיה אי הכי דיחיד דצפרא נמי לא כיון דאכיא צבורא דקא מצלי לא קא מדחי וכו'.

פירוש ר"ת הוא דמשמע הכא דמהני אפילו כשהצבור מתפללין במקום אחר היינו דוקא דלא מדחי אבל אינה נשמעת אלא במקום שהצבור מתפללין כדאמרינן בפ"ק דברכות דף ו ע"א אין תפלתו של אדם נשמעת אלא עם הצבור.

ג) ע"י לקמן דף ח' דאמר רבי חייא בר אמי משמיה דעולא מיום שחרב בית המקדש אין לו להקב"ה בעולומו אלא ארבע אמות של הלכה כלבד לא הוי מצלינא אלא היכא דגריסנא , רב אמי ורב אסי אע"ג דהוה להו תליסר בי כנישתא בטפריא לא מצלו אלא כיני עמודי היכא דהוה גרסי,

ד) גמרא מגילה ששם משמע איפכא.

יש לומר כמה אופנים:

א- גמרא ברכות ו' ע"א איירי ביחיד.

ב- גמרא דף ו' ע"ב איירי ביחיד בזמן ציבור.

ג- גמרא ע"ז איירי ראש השנה.

מרומי שדה מיישב

א) גמרא ברכות איירי ביחיד בביהכ"נ [לפי זה אין ראיה דציבור בביהכ"נ יותר חשוב דאפשר דוקא יחיד הוי מעלה בביהכ"נ אבל לא ציבור ומסתבר דהוי מעלה דהא עשרה שכינה קדמי].

ב) גמרא לקמן בזמן שהציבור היינו דוקא עם הציבור כגירסת כמה ראשונים.

ג) גמרא ע"ז לא בציבור ולא בביהכ"נ היינו דלא דחי.

קהלות יעקב

א) בביהכ"נ היינו בציבור וזהו המשך גמרא שהוי דעשרה שכינה שורה וכו', וכן מבואר בשו"ת אג"מ הובא לקמן.

ב) לקמן בזמן ציבור.

ג) היינו ראש השנה

צל"ח

א) בביהכ"נ בצבור אבל אפילו לא הוי עכשיו נמצא לפי זה המעלות שיש להתפלל א- ציבור בביהכ"נ ב- ציבור לא בביהכ"נ ג- יחיד בזמן

שהציבור מתפללין ד- יחיד בבית הכנסת

ע' רבינו יונה שמבואר פירשו רבני צרפת ז"ל שאפילו בלא עשרה היו עושין כן מפני שיותר נכון להתפלל יחיד במקום ששם קביעות התורה יומם ולילה מלהתפלל בבהכ"נ בצבור כדאמרינן אוהב הקב"ה שערים המצויינין בהלכה יותר מבתי כנסיות ורבינו משה ז"ל פירוש שלא אמרו אלא בעשרה וא"ת כיון שבעשרה היו מתפללין מה חידוש בא להשמיעו שחשוב מקום קביעות התורה יותר מבהכ"נ שהרי כמו בבכ"מ עושין, יש לומר שבא להשמיענו שאע"פ שבבהכ"נ מתכנסין הרבה בני אדם וברוב עם הדרת מלך אפילו הכי יותר היו רוצים להתפלל בעשרה בבית מדרשם מלהתפלל בבהכ"נ עם הצבור.

ואמור מורי הרב"נר, שאפילו לדעת רבינו משה ז"ל אין צריך עשרה אלא למי שדרכו ללכת מביתו ללמוד למקום אחר דכיון שדרכו להתבטל מלימוד בשעה שהולך ללמוד יש לו להתפלל בעשרה או ללכת לבהכ"נ אבל מי שלומד בביתו כל היום במקום קבוע ותורתו אומנתו אין לו ללכת לבית הכנסת אם לא מצא עשרה מפני שנמצא מתבטל מלימוד בשעת הליכה וטוב לו שיתפלל ביחיד משית בטל כלל וכו'.

מבואר מחל' אי הדין שיתפלל במקום דהוי גרסי אי הוי דוקא בציבור או אפילו יותר טוב ביחיד ועוד מבואר דאי תורתו אומנתו מותר.

ו' ע"ב

א) אמר ר' יוחנן בשעה שהקב"ה בא בבית הכנסת וכו'.

ע' לעיל דעשרה קדמה שכינה, ע' תוס' הרא"ש דאי הוי בבית הכנסת זמן קבוע שהוגמרא הכא ולכיל מנין בבית ע' שו"ת הרשב"א חלק א' סימן נ'.

ב) א"ר חלבו אמר רב הונא כל הקובע מקום לתפלתו.

א- ע' רבינו יונה וענף יוסף דוקא ביחידות אבל בית הכנסת אין מעלה, ב- בשו"ע סימן צ" סע' י"ט אפילו בבהכ"נ יש ענין לקבוע מקום.

ב- ע' ענף יוסף היינו על כן לנידה היתה מהני קביעות מקום.

ג- אמר רבי חלבו אמר רב הונא היוצא מבית הכנסת וכו' אבל למיעל מצות למרהט: 1. ע' מהרש"א דהיינו אבל למיעל אי הולך לבית המדרש, אין צריך. 2. ע' בצל"ח שמפרש דמה שאמרינן לעולם ירוץ אדם לדבר הלכה ואפילו בשבת שנאמר וכו' היינו דוקא אי בא מאוחר לשיעור, וע' רבינו יונה דעצם הליכה היא מצוה.

ט' ע"א

א) זמן אכילת מצה

מחל' בזה ומחל' הפוסקים אי פסקינן כראב"א או כרעק"א ולהפוסקים ס"ל שיוכל לאוכל אבל בלא ברכה.

ע"י שו"ת משכונת יעקב וע"י אור שמח שיוכל לברך כיון דהלכה כרע" מחבירו. ויש סוברים דיכול לברך כיון דמה"ת הוי ספק חיוב מש"ה יש לברך ע"י לקמן.

ב) ע"י בית הלוי ח"א ס"י לד וצל"ח אג"מ דאפילו לר"ע במצה יש סייג] ע"י צל"ח דוקא קרבן פסח דהוי בני חבורה אמרינן דלא הוי גזרה כיון דהוי חבורה משא"כ אכילת מצה]

אי יש מצוה מספק אי יש לברך

א) אי יש מצוה מספק מה"ת שצריך לעשות אי יש לברך

ספק קרא ק"ש מבואר כיון דהוי חיוב ק"ש יכול לברך ברכת ק"ש לפי זה יש לומר דכל פעם בספק חיוב שצריך לעשות המצוה שיש לומר שיוכל לברך ע"י ר"ן פרק ב', מחל' בזה. אי נשים ג"כ צריך לכיון רגליו כמו שמצינו שלא שייך מלאכים לענין בגד לבן ויהכ"פ.

י"א ע"ב

בענין ברכת התורה

א) ע"י הגר"א סימן תרמ"ט, והגר"ז על הרמב"ם דברכת המצות הוי ברכה על חפצא של תורה לא ברכת השבח ובוזה יש לבאר כמה ענינים.

א- מה שמבואר מחל' אי מברכים על גמרא מדרש אי מצוה מאי נ"מ ראייה דהוי ברכת השבח.

ב- לענין נשים אפילו לא הוי קיום מצות ת"ת דברכה הוא על שבת.

ג- הרהור אי מברכין מחל' ויש לומר אפילו אי נאמר דמרכין על הרהור אין ראייה דמקיים מצות ת"ת על הרהור דיש לומר דמברכין על ברכת השבח.

כמה פרטים דינים לענין ברכת התורה

א) ער כל הלילה מחל' בזה ועצה שיוצא מאחר, או ישן בבוקר א"כ ממ"נ יכול לברך כמבואר ברעק"א דהא הוי שינה והוי יום אחר.

ב) קם באמצע הלילה אחר חצות יש לברך ולא יברך עוה"פ ביום.

(ג) קם באמצע הלילה קודם חצות אוינו ישן אח"כ יש לברך עכשיו.

(ד) קם קודם חצות וישן אח"כ יש לברך רק אח"כ ולא עכשיו בשעת שקם דהוי קודם חצות.

אך בסיודור שו"ע הרב משמע שיברך רק אחר חצות אף אם השכים קודם לכן ובכף החיים ס"ק כ"ט הביא פלוגתא בזה, וכתב ג"כ שע"פ קבלה אין לברך קודם חצות ולכתחילה כשקם קודם חצות ימתין עד חצות יברך אבל אם יש זמן רב עד חצות לא יבטל מלמוד ויברך קודם חצות.

(ה) אי ישן על אצלי ידיו יש לומר דלא הוי שם שינה ומברך רק אח"כ, עיי' שו"ת מהרש"ם.

(ו) קרן לרוד סימן י"א שאם ישן עם בגדיו בפעם הראשונה לא יברך אז כיון שאינה שינת קבע ועוד שדעתו לחזור ולישון אח"כ פעם שנית, ועוד ספק ברכות להקל ודי אם יברך פעם אחת ביום כשאר ברכות השבת, ובמנחת יצחק ח"י סימן ז' פסק שיברך רק בפעם ראשונה בלא שם ומלכות אבל בפעם השניה לא יברך ואף בישן שנית, ועי' בערוך השלחן סע כ"ג שכתב שאם השכים פעם הראשונה אחר חצות יברך אז ולא יצטרך לברך אח"כ כהנב"ב והשע"ת אבל אם קם קודם חצות לא יברך אז רק כשיקום פעם שנית יברך וכתב שכן נראה דעת המקובלים.

י"ב ע"א

(א) פשיטא היכא דקא נקיט וכו'

יש ר' אופנים:

א- עי' רש"י

ב- רי"ף ורא"ש דאי הוי מים וסבר שהוא יין ואמר בפה"ג שהכל.

ג- דהוי מים ויודע שהוא מים ואמר בפה"ג שהכל דיצא ומחל 'אי צריך תוכ"ד

ד- רמב"ם דאי כונה אפילו סייים שלא כהוגן עי' ערוך השלחן שמסביר משום דיוצא בהרהור. עי' ערוך השלחן אי לא כונה יש לומר, דהוי רק דיבור בעלמא.

(ב) שם פתח ביצור אור

יש לומר דאי צריך לומר על הגפן ועל המחיה והתחיל רק על הגפן ומסיים שניהם דמהני, דהכא פתח ביצור וסיים ומעריב ערבים דיצא דמבואר דאי חתם יש לחתום רק חד ולא שניהם עי' שו"ת שבט הלוי.

(ג) תוס' ד"ה לא לאתויי ספק ברכות להקל עי' גליון הש"ס ועי' קהלות יעקב שמבואר אי הוי דשיל"מ הסבר הדעה דאזלינן לחומרא. ש"ך ספק דרבנן להקל בחלה אי הוי ודאי חיוב וספק אי נטל אמרינן דאוקמ' אחזקה אפילו באיסור

דרבנן דהיינו איסור דרבנן בחזקת איסור שאולינן לתומרא א"כ יש לעיין דאמרו חז"ל כל הנהגה בלא ברכה כאילו מעל מאכל בלא ברכה מתיר הברכה מתיר איסור הקדש א"כ אי הוי ספק ברכה הוי ספק אי הוי שינוי או לא אי לא ידע אי שינוי הוי חומרא וזהו שיטה שס"ל דהוי לתומרא וזהו שיטת המאירי לפי זה יש לעיין אמאי ס"ל ספק דרבנן להקל הא אוקמי אחזקה יש לומר דסברא י"מ בהקדם תוספתא הנהגה מן העולם הזה בלא ברכה מעל ואי פטור מכל מצות לא מקרי מועל וכמבואר מהרי"ל דיסקין דזהו טעם דאונן פטור מברכה דאי הוי חיוב ברכה זהו עושה שליהוי איסור יש לומר משום שחוייב ברכה הוי איסור ראינן דדין מעילה לא משום איסור מעילה דהא אונן לא הוי יכול לעבור איסורים רק דחיוב ברכה עושה איסור מעילה וזהו אונן שפטורוהו שיוטת משום דלא ראינן קלודם על מארל איסור קודש רק איסור קודש תלוי בחיוב ברכה שאמרינן ספק דרבנן לקולא, אי אמרינן ספק רבנן לקולא מש"ה לא הוי איסור.

עיי"ש לענין בירך ברכת מזונות על יין עי' אג"מ חו"מ חלק ב' עי' לקמן דף ל"ה ,

י"ב ע"ב

עי' שם לענין כורע בשם אי הוי בשעת השם או שיהא זקוף עי' שפתי חכמים בזה ב' פשטים.

י"ג ע"א

כל הקורא לאברהם אברם עובר בעשה.

יש לעיין אמאי לא הביא להלכה דין זה, ועי' מג"א סימן קנ"ד שהביא דין זה.

(א) יש לומר דהוי קודם מתן תורה.

(ב) עי' בצל"ח שכתב באריכות ואבאר בקיצור

דבן זומא שס"ל דמזכירין בלילות וחכמים להביא לימות המשיח ומבואר בגמ' שם דלחכמים דלעת"ל יהא מצרים טפל ומבואר בגמ' שם דשם יעקב לא שתיעקר לגמרי וכן מה שהביא אברהם לא יקרא ג"כ שתהא שניהם ולא עבד בעשה, נמצא דלחכמים שאין שמזכירין בלילות יש לומר דלא הוי איסור אי לא קורא אברהם, ואי הלכה שאין מזכירין בלילות ע"כ ס"ל אין עובר בעשה.

(ג) עי' מג"א סימן קנ"ו שהביא דין זה אבל אחרונים השמיטו.

(ד) עי' כף החיים שהוא דוקא איאומר באברהם אבינו לא סתם אדם מש"ה יש לומר דאי קורא סתם בני אדם לא הוי איסור

פרק ב' י"ג ע"א

(א) שואל מפני היראה

ע"י רש"י שכתב מפני היראה אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגו וכו' ע"י ראשונים שהקשה הא זהו פשיטא דפקו"נ, ע"י ב"ח דס"ל דדוקא מפני יראה שלא יהרגוהו, ע"י לקמן י"ד ע"א שמשמע דהוי משום מורא רבך.

(ב) ר"י אומר בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק

א- מחל' בין א' לאמת אי הוי לא יפסק כלל או לא יפסיק כמו בין הפרקים אבל יכול להפסיק כמו אמצע הפרק מחל' ראשונים בזה ע"י ברא"ש וברבינויונה.

ב- בין אמת ליציב 1. יש סוברים דלא יפסיק כלל. 2. יש סוברים רק כמו בין הפרקים אבל הוי כמו אמצע הפרק.

הלכה מבואר שלא יפסיק כלל בין א' לאמת, ובין אמת ליציב ע"י מ"ב שכתב שלכתחלה יש להחמיר צ"ע אי לומרקדושה דהא אי מחמירין הוי לא יפסיק כלל אפילו כמו אמצע הבפרק א"כ לא יכול לענות קדושה וצ"ע בזה.

(ג) שם בין ויאמר לאמת ויציב לא יפסיק

ע"י צ"ח אמאי נקט אמת ויציב, דיש לומר אמת ויציב שאיירי בשחרית דע"י לקמן י"ד ע"א דאיירי באינו משכים לפתחו שאיירי בשחרית.

(ד) ש"מ מצות צריכות כונה

יש שמקשים מהכא מה שמבואר ברבינו יונה לעיל דאי הוי אמירה לכו"ע צריך כונה א"כ מאי הקשה הכא הא לכו"ע צריך כונה, וע"י עמק ברכה שמבואר דק"ש הוי כמו מעשה דהוי מעשה קריאה.

(ה) רבי שלא יקרא למפרע

שלא יקרא למפרע יש לפרש כמה אופנים מה מקרי למפרע א-אי קורא פרשה ב-אי קורא פסוק ג-אי קורא תיבות. רש"י נקוט תיבות יש לומר משום רבי שס"ל דעיקר הוא פסוק ראשון ע,כ מה שמבואר למפרע הוא רק התיבות ע"י שו"ת הר צבי.

(ו) תוס' שם

א- עי' שו"ת הר צבי חלק ב' בסופו קונטרס ברכות דלפי הירושלמי ברכת המצות מה"ת א"כ אמאי ברכות אין מעכבת עיי"ש דיש לומר אפילו מה"ת יש לומר דאינו מעכב כ"ס ל' לירושלמי.

ב- עי' שם שהקשה דאי אנמר כירושלמי דמעכב א"כ מאי קושיא תוס'.

ג- מהדין ברכות אין מעכבות ומבואר דדוקא כדיעבד אבל לכתחלה לא משום דהוי חסרון ברכה הסמוכה לחברתה.

ואפילו להרשב"א דמשמע דאפילו לכתחלה אבל כתב טעם אמאי אהבת עולם לא מתחיל בברכה נמצא לפי זה צריך ליוהר שלא לחלק שבע ברכות.

י"ג ע"ב

(א) לענין ק"ש מבואר שיתן ידיו על עיניו ועוד שיעשה למעלה וכו' כל הצדדים יש לומר היינו שענינו יהא פתוח ויעשה תניעות בעניים וראשו ויתן ידיו על עיניו, [אבל באמת אין צריך ראש רק אי עושה בעיניו נמצא שעושה גם עם הראש עי' דברי חמודות נמצא דבאמת אין צריך לסגור עיניו].

אבל המנהג הוא שגם סוגר עיניו ועושה רק תנועת לראש נותן ידיו על עיניו עי' כף החיים שהביא בשם האריז"ל שצריך לסגור עיניו וליתן ידיו על עיניו.

(ב) עד על לבבך בעמידה

יש לפרש בשני אופנים שצריך שיהא עמידה עי' ברא"ש א- משום כונה ב- דהוי ארעי אי קורא בעמידה ונ"מ בין ב' טעמים.

א- אי הוי רק פסוק ראשון או עד על לבבך, אי נאמר משום כונה רק פסוק ראשון אי משום ארעי. הוי עד לבבך [ולענין לא ירמוז בעיניו הוי כל פרשה ראשונה משום דלא ליהוי ארעי].

ב- עוד נ"מ לענין אי הוי משום כונה הוי פסוק ראשון ואי משום דלא ליהוי ארעי לכתחלה כל ב' פרשיות,

[עי' ב"ח שמשמע דאי עומד עד לבבך יש לילך אח"כ דכתיב ובלכתך וברוך דאל"כ נראה כעושה כב"ש שהיא בעמידה אבל להלכה לא ס"ל כן]

הלכה: עי' שו"ע סימן סע' ג' דעיקר עמידה רק בפסוק ראשון לוברוך שם, ועי' שם דיש מחמירין עד על לבבך ומשום והלאה מותר לקרותה בהליכה או בעמידה עי' מ"ב שם ס"ק י"א ועי' שערי ציון שם שמציין ט"ז ומג"א דלא ככ"ח הנ"ל. ועי' מ"ב סימן ס"ג שם כדיעבד אם קראה כשהוא מהלך יוצא

(ג) זו ק"ש של ר' יהודה הנשיא.

יש לומר דמה שלא קרא כל ק"ש יש לומר א- דעיקר הוא פסוק ראשון ב- עי' רא"ש דאי מלמד לאחרים פטור מק"ש ורק פסוק ראשון יקרא דהגם דלא הוי פטור ק"ש אפילו אי תורותו אומנתו אבלאי מלמד לאחרים יש לומר דפטור אפילו מק"ש רק יקרא פסוק ראשון.
עי' בטור וברמ"א סימן מ"ד דמנהג לקרוא ק"ש בבוקר עם ברוך שם, ומבואר שם דיש סוכרים גם פרשה ראשונה עיי"ש שם במ"ב.

ד) ונאנס בשינה יצא

עי' רא"ש שיש לומר דלא אמר בכונה או לא אמר כלל, עי' שו"ע

ה) מקרא אע"ג דמצלי נמי אסור.

עי' שו"ע סימן ס"ג סע' א' אבל קורא והוא שוכב על צדו, הגה מאחר שכבר שוכב ואיכא טרחא לעמוד, עי' ביאור הלכה שהביא דיש סוכרים על צדו ממש מותר, ומחל' בזה עי' לשון הרמ"א שמשמע שדוקא משום טירחא מותר בשוכח על צידו לגמרי, עי' מקור חיים שבמקור דבר רמ"א שהוא דעת תלמידי רבינויונה בכרכות משמע שההיתר הוא כיון שכבר פשטו את בגדיו וטרת הוא לחזור וללבשם וא"כ יש להתיר אף בנוטה מעט על צידו וא"כ הרמ"א היה צריך להגיה את דבריו על סוף הסעיף שאיירי לענין נטה מעטי לצדו עי' מחצית השקל שם ס"ק א'.

ו תוס' ד"ה שואל באה"ד ור"ת היה רגיל שהיה ממתין בעושה פלא כדי לענות קדיש וקדושה עם הצבור והי' סוכר אפילו שהה כדי לגמור את הכל אינו חוזר לראש. עי' בשו"ע סימן ק"ט כמה פרטי דינים:

א- אי בא באמצע שמו"ע תלוי אי יכול לגמור קודם שהגיע לקדושה ומודים,

ב- יתחיל בחדד הגם שלא יכול לומר קדושה עי' שו"ע סימן ק"ט,

י"ד ע"א

א) בענין טועם ופולט וכו' וגמרא מבואר טועם ואין בכך כלום יש לפרש בשני אופנים:

א- יש לומר דלא הוי הנאה.

ב- דהוי הנאה רק לא קביל עליה.

עי' צל"ח ועוד בענין זה, עי' בשו"ע

ענין לומר שלום קודם תפלה:

(א) עי' בשו"ע סימן ב' כיון שהגיע זמן תפלה אסור לאדם להקדים לפתח תבירו ליתן לו שלום.

(ב) מצא בשוק מותר לומר שלום, וי"א להחמיר אם אמר ברכות מותר לכו"ע.

(ג) מותר לענות שלום, וכן אם אחד כבר התפלל יכול לכתחלה לשאול אפילו אח"כ הוא גרום שהוא יענה.

(ד) צפרא טבא מותר אם לא מקבל פניו, ועי' ערוך השלחן דלאו דוקא צפרא טבא ה"ה לומר שאר דברים אם מקבל פניו.

(ה) מ"ב מבואר דשם לאביו או לרבו אסור, שו"ת שבות יעקב ח"ב סימן כ"ב וצל"ח דאביו או רבו או גדול ממנו בחכמה מותר.

(ו) אי נותן יד או מצלצל יש לומר דהוי משכים לפתחו

(ז) עצה שיקרוא ק"ש קודם, [ויש לעיין אי תלוי בק"ש או בתפלה]

(ח) יש סוברים דאי הוי ביהכנ"ס מותר,

לילך לדרך קודם מנחה מעריב

שם י"ד ע"א אסור לו לעשות חפציו קודם שיתפלל כו', עוד"ש כל המתפלל ואח"כ יוצא לדרך וכו'

פשטות הוי דין זה דוקא בשחרית דלא יעשה חפציו קודם שמתפלל דלעשות מלאכה הוי משום שמא ימשך וגם דין מיוחד בשחרית וקודם מנחה מעריב הוי רק משום שמא ימשך נמצא דלילך קודם שמתפלל הויקבשחרית עי' סימן פ"ט ומבואר במ"ב שם ס"ק גם קודם מנחה מעריב

לכאורה יש לעיין הא הוי רק בשחרית לא במנחה כמעריב ויש ליישב דמקור דין זה הוא בכ"מ בשם רבינו מנוח

עי' שו"ת דברי יציב בענין לילך לברית קודם תפלה דאפילו מבואר דלעשות חפציו דאיהו חפצישמים שמותר עי' שערי תשובה סימן פ"ט ס"ק כ' אבל לענין לילך לדרכו לא הוי היתר זה עי"ש ועי' ערוך השלחן דהיתר הוי אפילו לענין לילך לדרך.

(א) כל פסוקא דלא פסקא משה.

י"ד ע"ב אמר רב יוסף כמה מעליא הא שמעתתא דכי אתא רב שמאול בר יהודה אמר אמרי במערבא ערבית דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם.

א- עי' רשב"א שהקשה אמאי הא פסוקא דלא פסקא משה וכו' עי"ש שתיריך.

ב- עי' בש"מ שתיריך דכיון דאומר בשחרית כל הקרא יש לומר לא איכפת ליה מה שלא אומר בשחרית ועוד דהא דהוי קרא בפרשת ויקרא פרק י"ח פסוק ב'.

ג- עי' בספר באר מים דעיקר קושיא הוא על רב פפא דסברא דעד ועשו להם ציצית מקרי לא מתחיל נמצא שצריך לומר עד ועשו להם ציצית מש"ה הקשה הא כל פסוקא.

ד- עי' שו"ת חתם סופר או"ח סימן י' שהביא הרשב"א וכתב

ה- עי' שו"ת חתם סופר יו"ד סימן ק"ח, שהביא דבר הט"ז יו"ד סימן ק"ז שהביא ראיה דאי התחיל בהית רוסיים באיסור לא איכפת לה וראיה מהדין שמבואר באמת להתחיל באמת

(ב) אמאי לא אמרינן פרשת ציצת בלילה

מחלי' אי רמב"ם תלוי בזמן לרא"ש תלוי בכסות

רש"י ס"ל כרא"ש תלוי בכסות, עי' רש"י שכתב הכא דאיןקורין פרשת ציצת לפי שאין מצות בלילה לשון רש"י הויכהרמב"ם דלא הוי מצות ציצת בלילה דלא אתר בגדים, ועוד דבני מערבא אי ס"לכרא"ש הא לא הוי כסותלילה הא הם הוי כסות יום א"כ אמאי לא אמרה פרשת ציצת

עי' שאגת אריה שהקשה על הרא"ש מגמ' דדין דמשמע דלא תלוי בכסות ותלוי בלילה, עי' הגר"א שהביא סתירת רש"י אי כהרמב"ם או כהרא"ש

[רמב"ם לילה לאו זמן ציצת איך שייך שבליילה א"כ הוי איסור הוצאה לרא"ש לא קשה הא הוי מיוחד ביום עי' רמב"ם דהוי חלק מהבג]

(ג) למה קדמה וכו'

ראיה ב' פרשיות מה"ת דאל"כ מאי שאלה אזהו קודם ויש לומר דאין ראיה דיש לומר משום דמצינו מחל' ב"ש ובית הלל ברכות נ"א ע"ב איזהו קודם ולא אמרינן משום דהוי מה"ת ולא אמרינן הסברא כיון דקידוש היום מה"ת מש"ה קודם,

ד) ומתנו פרקין עי' רש"י שכתב אלמא מקדים הוא לעשסוק בתורה עי' ב"ח שהקשה הא מבואר בפירוש תפילין יש לומר עי' רש"ש דלא הוי גירסא כמו תוס לעיל ה ע"ב.

(ה) תוס' ומנח תפילין וצוה

עי' מחבר שס"ל דאינו מברך, ואבן העזר שס"ל שמבואר עי' שו"ע סימן ס"ו עי' ומ"ב שם שביא גם לענין טלית ואי גנאי יש לברך יש לעיין מאיגנאי אי מברך או לא ושי' עי' מ"ב שמציין אבן העזר שס"ל דמברךעייש באריכות אבל מ"ב הא ס"ל שאין מברך אמאי אמר שמברך.

לוכל הקורא אק"ש בלא תפילין וכל הקורא ק"ש בלא תפילין

(א) אין ג"מ בין ב' דרשות אי משום עדות שקר עי' צח ויש שסובריסנ"מ אי

בדיעבד אי נאמר כאילו מעיד עדות שקיר י שלומר לא מנה פאילו בדיעבד

שם

יש לומר עי' שו"ת ארץ צבי דאי קורא על תנאי בלא תפילין הוי כמו נסכים מכאן ועד עשרה ימים.

חתם סופר לא מארי ק"ש בתפילין של ר"ת יש לומר משום כל הקורא

יש לעיין אי זהו אפילו שמו"ע ואפילו טלית מבואר

עי' שו"ת מהרש"ג דאישכח יעלה ויבוא שאין צריך להניח תפילין ולפי המנהג פשוט דעיקר שיקרא עכ"פ פעם אחת ק"ש עם תפילין.

ט"ו ע"א

(א) מי שאין לו מים

עי' שו"ע סימן צ"ב סע' ג שהביא דצריך לילך בשחרית עד מיל

וידוע מחל' אי הוי בכל תפילה או לא תוס' הכא יש שלא רדיבן מנ"מ אי צריך לתפלה לענין רחיצה לילך עד מיל

עי' בשו"ע דס"ל דבשחרית ילך עד מיל יש לו דהוי כמו בפרה להמרכ"ם דוקא שחרית אבל במנחה ובמערב לא יש לומר רק רמב"ם דצריך רחיצה אבל מנחה מערב דהוי היסח הדעת יש לומר שאין צריך ואפשר לומר אי נוטל בבוקר וגם צריך לרחוץ אע"פ משום היסח הדעת יש לומר דהוי כמו מנחה ומעריב

(ב) מנחת אלעזר הביא ראייה מגור דיש לטבול בכל יום מותר הקורא למפרע עי' לעיל כמה פירשט

ו' יוסי תרתי ש"מ עי' רשב"א שהקשה היאך ידעינן תרתי וכתב יסוד גדול דכיון דדרשת כל לשון שאתה שומע ממילא שמעת מינה דהוא צריך להשמיע לאזנו דאי לא למה ליה דאיצטריך דחמנא למשרי כל לשון שהוא שומע פשיטא שהרי אם אינו צריך להשמיע לאזנו אפילו בהרהר הלב בעלמא שרי וממילא שמעינן שאין קפידה בין לשון הקודש לכל שאר לשונות ראינן יסוד גדול דאי לא צריך להשמיע לאזנו אין שייך שיהא דין דוקא לשון קודש.

ועי' שאגת אריה הקשה מתוס' שבת דף מ' ע"ב שמבואר דבבית המרחץ לענין הרהור שיש חילוק בין מהרהר לשון שקודם או דבר חולק ראינן דיש חילוק.

נאפשר לומר דבבית המרחץ יש חילוק דהוי משום כבוד יש לומר דלא יהרהר לשון קודש.

ויש ליישב עי' חזון איש דאי נאמר הרהור כדיבור יש חילוק בין אי מהרהר לשון קודש או שאר לשונות לפי זה יש לומר למ"ד הרהור כדיבור מהני ור"י ס"ל הרהור לאו כדיבור, ובזה מיושב עוד קושיא משא"א שהקשה מלקמן כ"ע"ב ד"ל ליה דהרהור כדבור דמי ע"כ פירוש הפסוק שמע לאו להשמיע לאזנו אלא לכל שלו שאתה שומע וא"כ בלאוי הכי אין צריך לדרשה דהרי

בהרהור לא שייך לשון לפי הג"ל דלמ"ד הרהור כדיבור שייך לשון עיי"ש
 (ג) ע"כ לא קאמר ר' יוסי לא יצא נאם לא השמיע לאזנו אלא גבי ק"ש
 דאורייתא אבל תרומה משום ברכה הוא וברכה דרבנן
 ע"י רעק"א שהקשה מה צורך להאריך בזה ואיך ס"ד דלר"י חרש המדבר ואינו
 שומע שרתך כיון שלא השמיע לאזנו יהא אף דיעבר אין צרומתו תרומה הוא
 במתניתין דתרומות פרק א' משנה ר' קתני דאלם שתיס תרומתו דרומה וא"כ מה
 שיכא דינא דלא השמיע לאזנו לכאן וכי גרע מלא בירך כלל,

(ד) ברכה דרבנן היא

ע"י רש"י שכתב דאמרו רבנן כל מצות כולם מברך עליהן עובר לעשייתן
 ע"י רעק"א שכתב וז"ל נראה לפרש דאם היו הברכות חלות אחר עשייתו כדרך
 הודאה על שזכה לעשותו בזה גם אלו היה הברכה דאורייתא לא הי ס"ד לומר
 דבשביל חסרון הברכה לא יהי תרומלתו תרומה כיון דהמצוה היה בהכשר
 וכרואי אין סגרא דבשיל מה שעשה אח"כ שלא כהוגן שלא בירך לאחריה
 יתבטל המצה למפראה ולזה דקדק רש"י דמבאר עובר לעשייתן גבזה יש מקון
 לומר דאילו היה הברכה דאורייתא היה מעכב על התרומה דהוי כתרס רתם שלא
 כדין

[עיי ש ברעק"א שכתב ובפרט למה שהקשה לי חכמם אד עמ"ש הצל"ח לקמן
 דף מ' בפירוש דמתניתין דלא שכתתי לברך דהוא מדאורייתא דאף דברכות דרבנן
 מ"מ מה"ל להודות לדי' שזכהו לעשות מצותו דקשה עליו מסיגא דידן דאמרין
 וברכה דרבנן ה"א מ"מ יש חיוב דאורייתא לברך להודות ולפי הנל ניתא כיון
 דההודאה אחר עשיית מצוה אינו מויד להמצוה]

(ה) ואי ר' יוסי דיעבר מי לא

מבאר באחרונים ריש מחל' רש"י ותוס' אי לר יוסי דיעבר נמי לא פאילו מצות
 דרבנן דהא רש"י כתב דהא מהמ"ז דאורייתא וכו' ותוס' כתב דאין לחלק ועי'
 לקמן מה שיש לעיין דגמרא הקשה ממקרא מגילה,

(ו) אלא הא דתני וכו' יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי חרש המדמר ואינו שומע
 תורם לכתחלה ע"י שפתחי חכמם מאי חידש בדין זה. י"א בענין אי יוצא בכל
 לשון אפילו אינו מבין אציין בקיצור רק הדיעות בזה.

א- תוס' סוטה ל"ב ע"א שציריל להביא מה שמדבר ומבואר שם מבואר ש
 וגמרא לא הכי היינו שציריל להבחין

ב- שו"ע סימן ס"ב דנאמרין בכל לשון ומבואר שם ודקא שמבין הלשון

א- ע"י מג"א ס"ק א' ודקא מדאורייתא אבל מדברנן אין צריך שמבין הלשון
 ע"י מ"ב ב"ב ב' שהביא וה"ה בתלפלה ובה"מ ובקידשו וברכת המצות
 והפירות הולל דהוי דרבנן שצריך שמבין הלשון.

ב- מ"ב שם שבכל לשון צריך להביא וגם לדקדק בלשון לכן כתב שזה קשה מעור, ועיק ערוך השלחן שכתב ושאל לומר בשאר לשונות.

ג- סימן קצ"ג סע' א' שהביא דוקא בעצמו אבל להוציא לאחרים אינו מבין לא יוצא

ד- עי' קרן אורה סוטה שס"ל די שלהביא מה שואמר אפילו לשון קודש.

היוצא לנו מזה:

(א) שיש להביא בין שאר לשונות ובין לשון קודש

(ב) אי מוציא מאחרים יש לדקדק יותר שיבין מה ששומע,

ג) עי' דעת תורה דאי המוציא אינו יודע ושומע יודע אי יכול להוציא וכתב דהוי אינו צחוייב בדבר ויש לעיין אמיא

יש לעיין לרש"י שהאנו לעיל דבמצוה דרבנן לא אמרינן לר' יוסי דהוי בדיעבד א"כ מאי הקשה מגמ' מגילה הא הוי דרבנן

ועי' בירושלמי שהביא מחל' רב חסדא ורב מתנה רב חסדא במצוה דרבנן יוצא וגמרא קודם הוי לרב חסדא ולרב מתנה אפילו במצוה דרבנן אינו יוצא וישראל הקשה לרב חסדא לא גרוס חדש דהא ס"ל דלא השמיע לאזנו דאינו יוצא בדיעבד,

תוס' יש לפרש

(א) דלא הוי חיוב רק תומרא.

(ב) תוס' דהגיע לחינוך שלא יכול להוציא דרבנן יש ליישב מבואר בתוס' דהוי רק חומרא בעלמא כזית או כביצה.

ג) מבואר בתוס' חילוק בין סומא לחיובא דקטן דסומא הגם דהוי מתיב דרבנן יכול להוציא וקטן לא הוי חיוב וכתב דהוי רק חיוב חירוף משא"כ סומא דפטור בכל המצות מדרבנן מחייב משום לא תסור מש"ה אמרינן דהוי חיוב משו"ה הוי מחייב מצות דהוי חיוב לא תסור משא"כ קטן דלא הוי חיוב רק הוי משום הרגל ואפשר כמוש"כ רש"י לקמן מ"ה דהוי חיוב על אב, משא"כ קטן לא הוי חיוב לא תסור כלל.

יש לומר דברכה ראשונה מדרבנן וברכה אחרונה הוי מה"ת א"כ שביעה הוי ברכת המזון משא"כ בכזית לא הוי מקור, ולא מקרי בר חיובא.

י"ז ע"א

בענין יהיו לרצון אתר שמו"ע

מר בריה דרבינא כי הוה מסיים צלותיה אמר הכא וכו' יהיו לרצון אמרי פי

והגיון לבי לפניך וכו'.

(א) שכח יעלה ויבא ונזכר אחר שאמר יהיו לרצון יש לומר דאין צריך לחזור לראש רק לרצה ע"י מ"ב סימן תכ"ב ס"ק ח' ושערי ציון ס"ק ח'.

(ב) שכח על הניסים יאמר הרחמן בימי מתי יש לעיין הגם דלא הוי בקשה ואחר י"ל יש לומר בקשה.

אי שכח יעלה ויבא ושומע קדושה מחל' הפוסקים מהו לעשות.

א- שו"ת שואל ומשיב מהדוק חלק ג' סימן קס"ט שכתב דאם דרכו לומר יהיו לרצון ושכח יעל הויבא ושמע קדיש וקדושה לא יאמר יהל"ר ויענה עם הציבור קו"ק דאע"ג דמובאר בסימן תכ"ב דאם רגיל לומר תחנונים אינו חוזר אלא לרצה, מ"מ הא המג"א כתב דתליא בהיסח הדעת וא"כ כאן אין לך היסח הדעת יותר מזה שהרי ע"כ כשיאמר יהל"ר ויענה קדושה ע"כ חשיב כסיים התפילה וא"כ יצטרך לחזור לראש ומוטב לא לענות ולחזור לרצה עכ"ל ודו"ד והובא בפתחי תשובה סימן קכ"ב סע' א', נמצא דס"ל דאי יענה קדושה יש לומר דהוי סילוק שמונה עשרה וצריך לחזור לראש לכן אי לא יענה יכול לחזור לרצה וצ"ע.

ב- ע"י שו"ת אגרות משה חלק ג' סימן נ"ו דאם שכח יעלה ויבא ונזכר כשעומד באלוקי נצור קודם יהיו לרצון שדינו לחזור לרצה ושמע קדושה וקדיש דיכול לענות עם הציבור ואח"כ יחזור לרצה. עיי"ש.
נמצא מחל' אי יש לענות קדושה לפי שו"מ יש צד לומר שלא לענות דאי יענה יהא צריך לחזור לראש, ולפי אגרות משה יכול לענות ואפ"ה חוזר רק לרצה. שם.

י"ז ע"ב

שם ע"י שדי חמד שכתב לענין נישואין בימי אלול ואדר כיון דהוי ירחי כלה תורה אגוני ומציל יכול לישא כל החודש
ע"י חק יעקב סימן תכ"ב לענין כמה שיעור בשאר ימים טובים.

לענין כל הפטור ודבר ועושה אי מקרי הדיוט

- (א) גמרא אי כל אחד עושה לא אמרינן מיחזי כיוהרא.
(ב) גמרא תענית י ע"ב באם צער לא מיחזק יוהרא וכו' יש ליישב מה שאמרינן יושב בסוכה יכול הגם דהוי כל הפטור י שלומר משום דהוי צער.
(ג) יש לומר ע"י ירושלמי קבלת עול מלכות שמים שאני,
(ד) יש לעיין מקרי הדיוט משום גאווה או לא יכול לחייב נ"מ במצנעה אי משו בגאווה מותר אי משום שלא חייב יש לומר אפילו במצנעני.

(ה) ריטב"א באינו מצוה ועושה אמאי לא אמרינן כל הפטור וכתב דוקא אי פטור ועושה אבל אי אינו מחוייב ועושה יש לומר דמוחתר מש" הנשים מותר וגם אינו מצוה דוקא אי הוי חיוב ופוטור מש"ה קשה מחתחן צריך לומר תירוצ. (ו) הגר"א אי יש מצוה כזה כגון לענין שתיית מים ששותה הוי מצוה מן המוכבר דהוי מצוה ראייה דס"ל דשתיית מים מקיים מצוה בזה.

ברכות דף כ'

שאלה: אי קום ועשה אמרינן גדול כבוד הבריות.

תשובה:

(א) ע"י גמרא ברכות י"ט ע"ב אמר רב יהודה אמר רב המוצא כלאים כבגדו פושטן אפילו בשוק מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ד'.
ע"י מסקנא בסיוגיא ת"ש ולאחותו מה תלמוד לומר הרי שהיה הולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו' ת"ל ולאחותו לאחותו הוא דאינו מטמא אבל מטמא הוא למת מצוה אמאי לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ד' שאני התם דכתיב ולאחותו וליגמר מינה שב ואל תעשה שאני.

(ב) ע"י תוס' שם שהקשה הא נזיר וכ"ג קום עשה הוא דיטמא למת ותירץ רש"י דקרא גלי לן דלאו דלא יטמא לא נאמר גבי מת מצוה ולא נהיכא דא"כ כל מקום שאמרינן שעשה דוחה ל"ת לקרי שב ואל תעשה וכו' אלא נראה דמנזיר לא גמרינן דמה לנזיר שכן ישנו בשאלה וכן מכהן מה לכהן שכן לאו שאינו שוה בכל.

(ג) נמצא מחל' רש"י ותוס' אי בקום ועשה אמרינן גדול כבוד הבריות, ג"מ מה שמבואר ברמ"א דאי כהן ערום אי צריך לילך לחוץ דרמ"א מבואר דצריך לילך לחוץ זהו כשיטת רש"י דגם בלאו שאינו שוה בכל לא אמרינן גדול כבוד הבריות ע"י אחרונים שם שסוברים כתוס' דכיון דהוי לאו שאינו שוה בכל אמרינן גדול כבוד הבריות.

ועוד נ"מ לענין לאו שישנו בשאלה אי אמרינן דגדול כבוד הבריות בלאו שישנו בשאלה, או אמרינן אין חכמה וכו' נמצא ג"מ אי אחד יש לו מנהג דהוי בגדר נדר ונוגע כבוד הבריות די שלומר דכבוד הבריות דוחה כיון דהוי לאו שישנו בשאלה.

[ולתרוץ קושיא של תוס' על רש"י הא כל פעם אמאי אמרינן עשה דוחה ל"ת הא לא נאמר כלל הלאו, יש לתרוץ ע"י רש"י דכיון דכתיב ההיתר סמוך בקרא, וחוות יאיר כתב דכיון דדוחה גם לענין ישראל שדוחה פסח]

מעשהז"ג בדרבנן אי נשים פטורות

(א) יש לומר שתלוי להדיעות שטוברים משום דהם מחוייבת דאף הם היו באותן הנס משמע בלא זה הוי פטור משמע דנשים פטורות ממעשהז"ג מדרבנן, אבל אי לא ס"ל אף הם מש"ה מחוייבת ד'הוי רק מדרבנן ע"י תוס' רבינו יהודה החסיד נשים בהמ"ז מה"ת או מדרבנן

ע"י פמ"ג באשל אברהם סימן קפ"ו שכתב דהוי ס"ס לגבי לא תשא א- ספק אי הוי מדרבנן אמרינן לקולא דאינו מברך הוי לא תשא, ב- אפילוהוי מה"ת הא הוי ספק אי בירך וכתב שם דבאופן זה מצרפים הוי ספק דרבנן ניש לעיין אמאי לא מאינרן איתחזק]

ע"י ביאור הלכה שם שכתב המברך לא הפסיד. הכי במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן

אי הבן אכל פחות משביעה שהוי אצלו תרי דרבנן מבואר מחלי' בזה, ע"י תוס' לעיל ט"ז וע"י מ"ב סימן קפ"ה. וע"י שו"ת רעק"א סימן ד' שמבואר דמה שקטן מחוייב רק מדרבנן לא מקרי שיהא בשביל זה תרי דרבנן עיי"ש.

שאלה: אי אמרינן שומע כעונה בחצי ברכה

תשובה:

(א) מבואר בגמ' דאמרינן אי נשים יכול להוציא אנשים תלוי אי בהמ"ז דאורייתא או דרבנן, ומבואר דאי דאורייתא יכול להוציא ואע"פ שנשים אינן יכולות לומר ברית ותורה ע"י ברע"א שברית ותורה יאמרו האנשים בפני עצמם ומבואר שאפשר לצאת ברכה חצי בשמיעה וחצי בעצמו מדין שומע כעונה.

וכן מבואר בשו"ת רעק"א סימן ד' שאשה היוצאת בקידוש שתאמר מילה במילה עם המקדש אבל הפתיחה והחתימה יוצאת בשמיעתה מדין שומע כעונה.

(ב) בתוס' לקמן מ"ז מבואר דלא שייך לחצאין שיאמר כל אחד ברכה.

(ג) ע"י קה"י סימן י"א שמתרץ דדוקא מי שמוציא אומר רק חצי ואינו גומר אבל אי גומר מהני כיון דשומע ממי שגומר דדוקא אי מי שמוציא לא הוי גומר עיי"ש

(ד) ירושלמי משמע שיכול להוציא אפילו חצי יש לחלק בין ברכה למגילה דדוקא בברכה לא אמרינן שיכול לצאת חצי בשומע כעונה.

(ה) בחזון איש מבואר דאינו יוצא ע"י שו"ת הר צבי סימן ס'.

(ו) וראיתי בשם הגרש"ז אויעראך זצ"ל שהכרכה צריכה להאמר ע"י אדם אחד וא"א לחלק לחצאין ומה שהביא הרע"א היינו דהמכרך מברך ברכה שלמה ובשבילו אין כאן חסרון ומה שמוסיפין ברית ותורה אין בו משום חסרון בברכה אלא רק כעין הזכרת מעין המאורע שיכול להוסיף באמירה.
לחרץ קושיא רעק"א מה שהקשה רעק"א הא נשים לא אמר ברית ותורה וקיי"ל דכל שלא אמר ברית ותורה לא יצא ומכיון דנשים אין אומרות ברית ותורה כיצד יצאו אנשים על ידיהן ע"י לעיל.

מבואר בשו"ת הר צבי סימן ס' שהביא חקרי לב סימן מ"ה שהקשה כן ומבואר שם דאי הוי דאורייתא אע"ג דברית ותורה לא שייכי גבי נשים מ"מ כשהן מוציאות לאנשים מתחייבות לומר מטעם ערבות דמכיון דחייבות בעיקר בהמ"ז שוב מתחייבות משום ערבות לגבי אנשים לומר בשבילם גם בברית ותורה, וכתב שם בשו"ת הר צבי ולי צ"ע דהרי אינן יכולות לומר ברית ותורה משום שהמציאות היא שאינן שייכות בזה וכיצד נאמר דמטעם ערבות יכולות, גם על עיקר דבריו שפשיטא ליה שמכיון שנשים חייבות בברהמ"ז שוב הן ערבים גם על האנשים שיקיימו ברהמ"ז ומכיון שאנשים בלי ברית ותורה כאלו לא ברכו כלל שוב הם ערבים שיברכו בברית ותורה יש לעיין דבר זה ורצה לתלות ביסוד מה שלא אמר ברית ותורה.

דיש לעיין א- דאי לא אמר ברית ותורה דלא הוי ברכת המזון כלל ב- או הוי רק חסרון בנוסח הברכה

דאי נאמר דאם לא הזכיר ברית ותורה הוי כאילו לא בירך כלל ולכן שפיר י"ל דמכיון דנשים חייבות בעיקר ברכת המזון שוב הם ערבים גם על האנשים שיקיימו ברכת המזון ומכיון שאנשים בלא הזכרת ברית ותורה כאילו לא ברכו כלל שוב הם ערבים על האנשים ששיברכו בהזכרת ברית ותורה שהרי בעיקר ברכת המזון עכ"פ ערבים הם ולגבי האנשים בלא ברית ותורה הוי כאילו לא ברכו כלל ולא יצאו יד"ח לגגמרי גם בעיקר ברהמ"ז ומשום עיקר ברהמ"ז הם ערבים גם על ברית ותורה, משא"כ אי נאמר דהוי רק חסרון מעין המאורע דהיינו דאי לא אמר ברית ותורה הוי רק חסרון בברית ותורה אבל עיקר ברהמ"ז הוי כאילו בירך וממילא לאשייך דהם ערבים על הזכרת ברית ותורה.

נמצא דאי נאמר דהוי כלא בריך כלל שייך ערבות אבל הוי בירך רק חסרון בנוסח ברהמ"ז לא שייך ערבות בשביל זה.

ליישב סתירת הרש"י

ע"י רש"י שכתב שנשים רק מדרבנן משום דלא נטל חלק בארץ ורש"י ערכין ג' ע"א משום דלא הוי בברית ותורה ע"י שו"ת חת"ס או"ח סימן מ"ח שמיישב עי"ש.

שיטת הרא"ש

א) מבואר ברא"ש ראשה לא שייך בכל ערכות, ע"י דגול מרבכה שס"ל דלשיטת המג"א דאיש יוצא בתפלה א"כ לא שייך לצאת נשים כיון דלא שייך בערכות ורוצה לומר דאפשר אשה לאיש לא שייך ערכותאבל איש לאשה אשה לא הוי ערכות היאך שייך לצאת ע"י דגול מרבכה דאיש לאשה הוי ערכות עי' רק"א דוקא אי לא שייך למצוה אין חילוק בין איש לאשה רק חילוק בין מצווה או אינו מצווה.

אי הרהור כדיבור

גמרא מחל' אי הרהור כדיבור או לאו כדיבור ואבאר כמה פרטים בזה:
א- רמב"ם ס"ל הרהור כדיבור רק בק"ש ס"ל הרהור לאו כדיבור, וכן לענין לאו דלא תשא אמרינן הרהור לאו כדיבור.

ב- ע"י קה"י דהקשה דאי אמרינן הרהור כדיבור א"כ אי מהרהר באמצע שמו"ע ליהוי הפסק, ולמ"ד דלא הוי הפסק שומע כעונה כמו כן לא הוי הפסק בהרהור, ולמ"ד דשומע כעונה הוי הפסק יש לומר דוקא אי רוצה שיהא שומע כעונה.

ג- מבואר שיכול לצאת ספק ברכה ע"י הרהור יש לעיין אי הרהור כדיבור אמאי מותר, ואי הרהור לאו כדיבור הא לא מהני כלום.
ע"י צ"ח שמבואר ומי שרוצה להרהר בלבו כאשר אירע לו ספק ברכה הרשות בידו אבל אינו מחויב לעשות כן וכו'. הגם אי נאמר הרהור כדיבור א"כ הוי כדיבור ומבואר שם דבעיקר איסור ברכה לבטלה מלא תשא נפקא מודה רבינא דהרהור לאו כדיבור דמי.

אי ק"ש הוי תורה

ד- ע"י מאירי שאג"א צ"ח שהקשה אמאי לא מברכין ברכת התורה בשביל ק"ש שהוא תורה. [ראינו מהכא דק"ש הוי תורה שצריך לומר ברה"ת] ע"י שאג"א שכתב דיש לומר דהרמב"ם ס"ל דהרהור כדיבור דמי ע"כ ברכת התורה לאו דאורייתא דברכת התורה דרבנן מש"ה אין צריך ברכה על ק"ש דאי מה"ת הא צריך ברכה דהרהור כדיבור, ואי נאמר הרהור לאו כדיבור יש לומר דברכת התורה מה"ת.

ומבאר שם דמש"ה רמב"ם לשיטתו שפסק הרהור כדיבור דמי א"כ כשהוא מהרהר ק"ש א"כ הרי הוא קורא בתורה דאטו ק"ש לאו תורה וא"כ צריך לברך בה"ת ע"כ בה"ת היא מדרבנן. ובזה מבואר מחל' רמב"ם ורמב"ן אי בה"ת מה"ת או מדרבנן דרמב"ם פסק דהרהור כדיבור דמי וכנ"ל מש"ה בה"ת דרבנן דאל"ה הל' לברך בה"ת.

וג"מ להלכה אי הוי סוף זמן ק"ש אי יש לברך בה"ת קודם ק"ש אי נאמר דק"ש הוי תורה צריך לברך.

ה- ע"י ירושלמי שס"ל דק"ש אומר בדיבור ברכות בהרהור דיש לומר דבבלי ס"ל בה"ת דאורייתא מש"ה לא שייך לומר בדיבור, משא"פ ירושלמי ס"ל ברכת התורה מדרבנן מש"ה יש לומר דיכול לומר ק"ש אפילו בפה, זהו לפי פירוש רבינו יונה וע"י בפירוש הירושלמי עוד פירושים.

עוד בענין ברכת התורה מה"ת

א) ע"י שו"ת משכנות יעקב דבבלי ס"ל דבה"ת מדהת דוקא אי הוי בציבור. ב) ירושלמי דבה"ת מה"ת דוקא בציבור, מה שמבואר הרהור מותר משום ק"ש וכן ברהמ"ז מותר אפילו למ"ד דפרשה ראשונה מה"ת מותר אפילו שאר פרשיות, וכן לענין בהמ"ז מותר אפילו ברכת הטוב ומטיב.

ספק קרא ק"ש

ספק קרא קריאת שמע ספק לא קרא אינו חוזר וקורא, ור' אלעזר אמר ספק קרא ק"ש ספק לא קרא חוזר וקורא ק"ש וכר' ע"י פרי חדש יו"ד סימן ק"כ סע' ט'

א- יש לפרש ספק אם קרא ק"ש חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה אלמא דספקא דאורייתא חוזר ואומר הברכות ג"כ אע"ג דרבנן ניהו וא"כ לענין טבילה כלים מבואר דאי הוי ספקא דאורייתא מחוייב לטבולי ממילא נמי דמברך עליה עיי"ש דהיכא דאיכא ספק בעיקר החיוב אי מחוייב או לא לא יברך מספק כגון בטבילה דהוי ספק אי הוי עיקר חיוב טבילה משא"כ בק"ש דגבירא בר חיובא הוא בודאי בק"ש אלא דמספקא ליה אי קרא ונפטור מחיובו או לא וא"כ בנדון דמספקא לן בכלי זה בעיקר החיוב אי מחוייב בטבילה או לא בדין הוא דלא מברך עליה מספק.

ב- ע"י כו"פ וצל"ח שהקשה הא הוי ודאי חזקת חיוב אפילו אי אמרינן ספק דרבנן לקולא אבל אי הוי חזקת חיוב הא לא אמרינן כלל זה.

ובביאור הגר"א סימן ס"ז מבואר שהוא ספק אם קרא ק"ש עם ברכותיה וא"כ יש כאן חשש לא תשא אבל בק"ש לכד במקום ספק באמת חוזר [ע"י חו"ד סימן ק"י שמבואר דאי עושה בתורת חיוב הוי חשש לא תשא]

ג- ספק אי יצא ד' מינים אמרינן דאפילו אי הוי ביהש"מ שצריך לעשות מצוה אבל ברכה אין מברכין, אפ"ה במסופק אי מברך ק"ש צריך לברך גם הברכות, [אמת ויציב צריך לברך דהוי מה"ת]

ר"י בחפלה ולואי שיתפלל כל היום

א) מבואר תפלת בשבת לא שייך נדבה.

ב) ע"י רמב"ן שהקשה על הרמב"ם שמבואר מסיוגיא הכא דתפלה דרבנן

ג) לא שייך להתפלל חצי חיוב חצי נדבה מש"ה מבואר לקמן דאי נזכר באמצע

תפלה שכבר התפלל שאינו גומר דלא שייך חצי בחיוב וחצי בנדרה.
(ד) כל פעם אי מתפלל תפלה נדרה על תנאי ואח"כ נזכר באמצע התפלה שהתפלל כבר יש לומר שיכול לסיים בתפלה נדרה.

טעם שפוסק באמצע הברכה

(א) ע"י רי"ף שכתב משום דהוי כל תוסיף התחיל תפלה של שבת מבואר דאי התחיל אתה חונן יש לגמור הברכה ע"י אז נדברו חלק א' מהו הדין אי התחיל אתה חו ולא סיים חונן אי מקרי התחיל בתפלת מוסף לא שייך דין זה (ב) ע"י רעק"א אי שכח יעלה ויבא ביר"ט יש לומר שבת הוי זכור ושמור אבל שמחת יו"ט דוקא אנשים ולא נשים א"כ אינו מחויב לחזור יעלה ויבוא.

מאי מקרי תפלה בציבור

(א) אי מתפלל אם שליח ציבור אי מקרי תפלה בציבור ע"י פמ"ג, וע"י שו"ת חתם סופר שזהו מקרי תפלה בציבור, וע"י שו"ת אגרות משה שהקשה על כמה מקרי עם שליח ציבור

(ב) א- פמ"ג משמע ג' ראשונות. ב- שו"ת אגרות משה משמע דאי הוי רוב תפלה עם הציבור מקרי תפלה בציבור. ג- ע"י שו"ת יביע אומר חלק ב' סימן ז'.

א- הנכנס לבית הכנסת ומצא צבור שמתפללין אם יכול להתחיל ולגמור קודם שיגיע הש"ץ לקדושה או לקדיש יתפלל ואם לאו אל יתפלל וכראוה היהנראה שהוא הדין לזה שמאריך בתפלתו שלא לו להתחיל ביחד עם הצבור כל זמן של יספיק לסיים עד אחר אמירת הקדוש ע"ש.

ב- עי ביאור הלכה דיכול להתחיל ואף אם יפסיד קדיש או קדושה אין בכך כלום שהי אנוס הוא וע"י עורך השלחן שכתב שתמה על המארכין בתפלתן עד אחר הקדושה עריך.

ברכות כ"ב

לענין הנכנס לבית הכסא בתפלין אי צריך ברכה עזה"פ.

(א) מבואר בסיוגא הכא דאי הוי גברא דחוי' דאמרינן דהוי הפסק וצריך לחזור ולהתפלל אי שהה כדי לגמור את כולה, ואי לא שהה אמרינן דאין צריך לחזור ולהתפלל.

א- לפי זה הנכנס לבית הכסא קבוע אמרינן דצריך לחזור ולברך דכיון דמבואר דאסור ליכנס לבית קבוע עם תפלין שנמצא דהוי גברא דחוי' מש"ה יש לומר דהוי הפסק וצריך לברך וכן מבואר בט"ז סימן כ"ה ושו"ע הרב שם.

ב- אולם במג"א מסופק בזה ומבואר דתלוי אי הוי מקום רחוק או קרוב. [ויש

לומר שתלוי כמו אם שהה כדי לגמור את כולו אפשר לומר שזהו שיעור מקום רחוק וקרוב] ויש לעיין אמאי לא אמרינן דחוי גברא דחוי דהא לא ראוי שיהא בתפילין.

ג- ועי' בפמ"ג מבואר שאין צריך ברכה ולא ס"ל כה"ט ותלוי כמה מרחק הזמן.

ואפשר לומר שיש ג' אופנים של גברא דחוי

(א) לענין צריך לנקביו דהוי גברא דחוי

(ב) אי הוי שמא יפיה דהוי רק גזירה א"כ יש צד לומר דלא מקרי דהוי גברא דחוי דהוי רק משום גזירה, לפי זה יש לומר הסבר במג"א שס"ל דלא מקרי גברא דחוי דהוי רק משום גזירה.

(ג) עי' מ"ב סימן כ"ה שהביא בביאור הלכה שצריך ברכה בין אי הוי לקטנים ובין לגדולים ויש לעיין דביאור הלכה הביא דלקטנים שא"צ. ועי' ר"א חלק' א' סימן כ, ד שיש ליישב דמש"כ דלקטנים אין צריך איירי בחוץ דהוי בית הכסא ארעי והלכה דבית הכסא ארעי יכול ליכנס בתפילין ממילא לא הוי גברא דחוי דהא בית הכסא ארעי יכול ליכנס עיי"ש כ"ב ע"ב מבואר דלא יאכל עם תפלין וכן מבואר בשו"ע ועי' ביאור הלכה דאי חלץ תפילין שצריך לברך עוה"פ דהוי היסח הדעת, ומדמה ליוצא לבית הכסא.

ברכות כ"ב ע"ב

בענין הזמנה מילתא או לאו מילתא

(א) מחלי אי הזמנה מילתא או לאו מילתא והלכה אמרינן הזמנה לאו מילתא וצריך בין הזמנה בין מעשה עי' ספר חסידים שכתב שיש להחמיר הזמנה מילתא.

(ב) מבואר בגמרא ע"ז דף כ, דאי הוי גוף הקדושה ומבואר שם עגלה ערופה דהוי גוף הקדושה וכזה מבואר מש"כ הרמ"א סימן מ"ב דקלף הוי קדושה בהזמנה גרידא.

(ג) דין זה בקלף מחלי דיש לומר דוקא עגלה ערופה דהוי גוף הקדושה משא"כ בקלף עי' מפרשי השו"ע שם.

(ד) עי' שו"ת רעק"א שהקשה מגמ' מנחות ל"ד ע"ב ולמ"ד הזמנה מלתא דאתנו עליה מעיקרא וי שלעיין הא בגוף הקדושה לכו"ע הזמנה מילתא אמאי קאמר ולמ"ד הזמנה מלתא הא כ"ע מודה בזה, וצ"ל דמ"מ לדידן דקיי"ל בעלמא לאו מלתא גם בגוף הקדושה דמלתא היא לא חמיר כ"כ לאסור להורירו לקדושה קלה וכו' עיי"ש ל"ו דלא הוי הורדה מקדושה עי' הזמנה ועי' שם שכתב דיש לומר דהורדה מקדושה חמורה דאי הוי רק משום הזמנה.

ע"י באריכות שו"ת רעק"א סימן ב' ג', שכתב דלמ"ד הזמנה מלתא היא אסור להודירו גם לקדושה קלה וכן למ"ד הזמנה לאו מילתא ובגוף הקדושה הזמנה מילתא אפ"ה אסור להודירו גם לקדושה קלה.

עיי"ש ברעק"א שרוצה לומר דמה שאמרינן דבגוף הקדושה הזמנה מילתא מחלי בזה עיי"ש.

ע"י מ"ב שלא משמע כן דמשמע דיכול להודירו.

(ה) ע"י שו"ת אבני נזר עיי"ש עוד לענין הזמנה בדיבור או במחשבה.

(ו) עיי"ש בשו"ע ומפרשי עוד כמה פרטים

א- לענין גדול אומני' וקטן צר דלא מהני.

ב- אי קטן עשה שנים מחלי מחצית השקל מהני מחשבתו ניכר מתוך מעשיו ופמ"ג כתב להקל.

ג- אי הוי לעולם יש לומר דסגי עיי" הזמנה גרידא.

ד- עיי"ש לענין דאמרינן אי אתר הזמנה והשני צר דלא אמרינן שאוסר משום אין אדם אוסר דבר שאינו שלו הגם שעשה מעשה אבל לא הוי מעשה הזמין ויש לעיין בזה.

כ"ה ע"א

(א) לענין טפח באשה ערוה דאי דרך לילך מגולה יש להקל אבל להלכה אנו אומרים דאין חילוק.

(ב) ע"י סימן ע"ה במ"ב שהביא שלחן שלמה שאמרינן דמכין ג' שנים יש שלהחמיר ובת מ"א וע"י חזו"א איש שכתב שתלוי בכל קטנה.

(ג) שער באשה

א- ע"י מ"ב שם ס"ק י' אפילו אי דרך לילך בגילוי ראש עדיין אמרינן דהוי אסור, ע"י שו"ת אגרות משה חלק א' אי דבר שדרכו לילך מגולה וערוה"ש.

(ד) יש לבאר כמבואר בשו"ת מחזה אליהו קול באשה

א- אי הוי סתם קול ולא זמר ע"י באחורנים.

ב- ע"י באחורנים כמה שיעור קול.

הרב אברהם היימאוויץ

בענין חולין בעזרה

(א) בגמ' (מס' נדה נב:) אשה שלבשה ג' חלוקת הברוקות לה [לבשתן בשלשת ימי זיבה אחד ליום-רש"י] ומצאה עליהן כתם או שראתה ב' ימים וחלוק אחד [ראיה ממש ובשלישי לבשה חלוק הברוק לה ומצאתה עליו כתם-רש"י] הן הן הכתמים המביאין לידי זיבה.

ובגמ' פריך השתא שלשה חלוקות דלאו מגופה קחזיא חיישינן ב' ימים וחלוק אחד מיבעיא ? ומתוך הגמ' מהו דתימא כל כי האי גוונא [ב' ימים וחלוק אחד] מביאה קרבן ונאכל קמ"ל, ופירש"י להכי נקט ב' ימים וחלוק אחד לאשמיענן דהשתא נמי חששא בעלמא היא ומביאה קרבן ואינו נאכל דאמא לאוו מגופה הוא הך כתם שלישי ומליקת חולין נבלה.

ולכאורה קשה טובא דכיון דפרש"י ימים שני וחלוק אחד חששא בעלמא א"כ האיך מביאה קרבן הא הוי חולין בעזרה? [האיסור להביא חולין בעזרה הוא סוגי' ארוכה במס' קידושין ז:].

והנה הרמב"ן לומר הסוגיא באופן אחר לגמרי וז"ל ונראה לי שאין לפרש "קמ"ל" דאינו נאכל אבל מביאה קרבן כמו שכתבו רבים דהא כתמים דרבנן הם ואפי' בידוע שמגופה חזאי, דבר תורה טהורה, ואינו מביאין לא לידי זיבה ולא לידי נדה. אלא ע"כ נפרש קמ"ל דאינה מביאה קרבן ובמאירי פ"י כע"ז וז"ל קמ"ל כלומר שאין כאן קרבן כלל אחר שאין דנין את הכתם שלישי כראי' מה"ת.

ולפ"ז נוחא קושייתך דכיון דבאמת אינה מביאה קרבן ליכא שום הביאת חולין לעזרה. אבל מ"מ קשה לרש"י הא הוי חולין בעזרה ? ועו"ק לרש"י מה שהק' הרמב"ן דכיון דכתמים דרבנן מאי שייך להביא קרבן אדרבנן ?

והנה קושיית הרמב"ן על רש"י מתורץ בחי' הריטב"א בסוגיין דהוא מקשה כמו שהק' הרמב"ן אלא שמתוך בדרך אחר וז"ל ואיכא למידק מ"מ היכי ס"ד דתלמודא לומר מהו דתימא מביאה קרבן ונאכל וכי שויין

טועין דלא ידעי דכתמים דרבנן, לכך י"ל דכיון דראתה שני ימים רצופים קרוב הדבר שאף בשלישי ראתה והרגישה שכחה ולהכי אמרינן מהו דתימא מביאה קרבן ונאכל דודאי ראתה ושכחה קמ"ל דמביאה שמא שכחה ואינו נאכל שמא לא הרגישה כלל ע"כ.

ולפי"ז י"ל קושית הרמב"ן דאה"נ כתמים הוי דרבנן אבל הכא חיישינן דלמא היתה ראי' ממש ולכן מביאה קרבן [ועל קושיא דהוי חולין בעזרה נחזור לזה בעזרהש"ת].

אמנם לפי מש"כ כל הטעם שיש להביא קרבן הוא משום דכיון דקודם ה"י ב' ראיות ממש יהי' קשה על הרמב"ם, שהוא כותב [פ"ט אסו"ב הי"ד] וז"ל מצאה בתם על חלוקה היום וראת דם אח"כ שני ימים זה אחר זה או שראת שני ימים וביום השלישי מצאה בתם הרי זו ספק זבה עכ"ל. ותמי' גדולה יש על הרמב"ם דתינח שהי' הב' ראיות ואח"כ הכתם יש להביא קרבן ורגלים לדבר שאף בשלישי היתה ראי' אלא ששכחה וכמש"כ הריטב"א אב כשראתה הכתם קודם איך ועל מה יש להביא קרבן? .

ובפשטות היינו יכולים לתרץ דהרמב"ם לומר כהרמב"ן בסוגיין דלמסקנת הגמ' אינה מביאה קרבן, ולכן אה"נ איכא רק חששא קלילתא דהיא זבה דליכא רגלים לדבר אבל ועכ"פ ספק איכא דדילמא הכתם היתה ראי' וזה כוונת הרמב"ם שכתב הרי זו ספק זיבה.

אמנם אנו נראה לומר כן דבס' קרת מלך [להגר"ח קניבסקי] מציין מקור להרמב"ם מתוספתא, וז"ל התוספתא (פ"ב נדה ה"ג) או שראת בתם, ואח"כ ראת שני ימים טמאים הריזו חוששת משום וסת עכ"ל, ובחזון יחזקאל (שם) מפרש דאף בציור זה מביאה קרבן וא"כ הדרא קושיא לדוכתן דכיון דליכא רגלים לדבר האיך מביאה קרבן הא הוי חולין בעזרה?

ובכלל ללמוד כהרמב"ן אינופשוט דכבר מעורר הערוך לנר בסוגיין דלהרמב"ן קשה לשון הגמ' דקאמר מביאה קרבן ונאכל משמעכפי' רש"י דלשיטת הרמב"ן לאהי' צריך לומר ונאכלועכ"פ צריךשוב לשיטת הרמב"ם ורש"י. והנה בערל"ג הנ"ל רוצה לפרשהמחלוקתרש"י ורמב"ן דתלוי במחל'אישבמליקת עוף איסור חולין בעזרה, דרש"י סובר דליכא איסור ח"ב במליקת עוף ולכןשפיר מביאה קרבן והרמב"ן סובר דאיכא

איסור חולין בעזרהאף במליקתעוף ולכן מפרש הסוגיא דלמסקנא אינה מביאה קרבן.

והרמב"ם (פ"ב שחיטה ה"ב) כותב וז"ל אבל השוחט חולין בעזרה אותו הבשר טהור ואסור בהנאה ובסוף דבריו כתב אבל הנוחר בעזרה והמעקר וכו' הרי אלו מותרין בהנייהואם נאמר דהרמב"ם סובר דשיטת התנאים דמליקה אינו שחיטה וכניחא רעלמאניחא דרכיון דליכא איסור חולין בעזרה במליקה שפיר איכא להביא קרבן אף בציור דראתה כתם ואח"כ ב' ראיות כיון דעכ"פ ספק איכא וליכא חשש חולין בעזרה.

אבל חשבתי שא"צ לכל זה די"ל דבר פשוט ליישב שיטת הרמב"ם דהנה יש מחל' במס' קידושין (נז:) אם חולין בעזרה אסור מה"ת או מדרבנן והרמב"ם (הל' שחיטה פ"ב ה"ג) כותב וז"ל ולא בהמה וחיה בלבד אלא כל חולין אסור להכניסן לעזרה... ודברים אלו כולן דבריקבלה הן וכלהשוחט חולין בעזרה או האוכל כזית מבשר חולין שנשחטו בעזרה מכין אותו מכת מרדות עכ"ל. ובמגיד משנה (שם) מפ' וז"ל פסק כר"ש דאמר חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא וקראי אסמכתא נינהו עכ"ל.

ולפי"ז י"ל דהרמב"ם סובר דבאמת מביאה קרבן מטעם דהם אמרו והם אמרו ופשוט וא"צ לכל הדחוקים הנ"ל [ורק דבכס"מ שם חולק וסובר דלהרמב"ם סובר דח"ב דאורייתא ואלביה אא"ל טעם זה], ורש"י לא כתב [שם בקידושין] איך הוא סובר להלכה אם חייב מה"ת או מדרבנן או מדאורייתא דכדרכו בקודש לא בא לכתוב פסקי הלכות.

אלא דלרש"י י"ל ישובאחרת דשיטת רש"י [הובא בתוס' גזיר כט. ד"ה מתקף] דחטאת העוף הבא על הספק דרשה גמורה היא ולכן ליכא משום ח"ב דממ"ז אם נאמר דסבר רש"י ח"ב דרבנן י"ל דמותר להביא מטעם דהם אמרו והם אמרו וכו"ל בהרמב"ם ואם נאמר דסבר דח"ב אסור מה"ת הא פ"י הריטב"א ברש"י דסובר רש"י כיון דקודם ה"י ב' ראיות גמורות איכא חשש דאורייתא ולכן שפיר מביאה קרבנה מטעם חטאת העוף הבאה על הספק.

הרב בנימין זאב הכהן קרמן

בענין מלקות דבן גרושה ובן חלוצה

כיצד וכו' שהוא ב"ג וב"ח וכו' אלא לוקה ארבעים, והאחרונים חקרו בהך מלקות דב"ג דילפינן לה מקרא דוהיה אם בן הכות הרשע, אי הו"ל מלקות מלאו דלא תענה, אלא דחלאו דלא תענה הוה לאו שאין בו מעשה וכן ניתן לאזהרת מיתת ב"ד, והול"ל דאין לוקין עליו, וע"ז בא קרא דוהיה אם בן הכות הרשע לגלות דשפיר לוקין עליו, א"ד הוה המלקות מקרא דוהיה אם בן הכות, דנתחדש מלקות חדשה לע"ז דא"א לקיים בהו הזמה, אלא דאין לוקין אא"כ מזהירין, וע"ז בא קרא דלא תענה, דזהו אזהרה להמלקות דוהיה אם בן הכות הרשע. והאחרונים רצו לתלות חקירה הנ"ל במחלוקת הראשונים, דהנהגה התוס' (ר"ה מעידין) הק' דאמאי לוקין עדי ב"ג וב"ח, והא הו"ל עדות שאי אתה יכול להזימה, ותי' התוס' דע"י המלקות מקרי יכול להזימה, ועד תי' דהכא לא בעינן יכול להזימה כיון דאינו נכלל בפרשה דהזמה וכתבו האחרונים דהתי' הראשון ס"ל דמלקות דב"ג הוה מקרא דוהצדיק, ולכן מקרי עונש דהזמה ושפיר מקרי עדות שיכול להזימה, ותי' השני ס"ל דהמלקות הוה מקרא דלא תענה, ולא מקרי יכול להזימה, אלא דהכא לא בעינן יכול להזימה יעו"ש.

ועיין בבין המשפחים בסוגיין (סי' א') ובכתובות (סי' ב') שהוכיח דא"א לפרש כן, דהנהגה בכתובות (לג.) איתא דע"ז א"צ התראה, דמי איכא מידי דאינהו בעו קטיל בלא התראה ואינהו בעו התראה, הא בעינן כאשר זמם לעשות לאחיו וליכא, מתקיף לה ר' סמא בריה דר' ירמיה, אלא מעתה ב"ג וב"ח דלא מכאשר זמם קא מיתרבי ליבעי התראה, ומשני אמר קרא משפט א' יהיה לכם משפט השוה לכולכם, ע"כ. והנהגה מקושיית ר' סמא לכאורה מוכח דהמלקות דב"ג וב"ח הוה משום לא תענה, דמה"ט מק' דנהי דמצד גדרו כאשר זמם אמרינן דהע"ז נענשין בלא התראה, מ"מ בב"ג וב"ח דלא הוה העונש מטעם כאשר זמם, רק משום דעברו על לאו דלא תענה, אמאי לא בעי התראה כמו בעובר על לאו דעלמא. אמנם לפי"ז צ"ב מה דמשני הש"ס דאמר קרא משפט א', ולכאורה אי הוה המלקות דעדי ב"ג מקרא דלא תענה, אמאי מהני קרא דמשפט א' למימר דלא בעי התראה, דלכאורה הך קרא דמשפט א' קאי רק בעונשין הבאים מכאשר זמם, וע"ז קאי קרא דכל העונשין של כאשר זמם שוים, אבל במלקות דב"ג, אי הו"ל מלא תענה, מה"ט דהוקש לע"ז לענין דלא בעי התראה. ולכאורה מוכח מהא דמשני הש"ס שם, דמלקות דב"ג שפיר הו"ל

מכאשר זמם, ומקרא דוהיה אם בן הכות נתחדש דהיכא דא"ל לקיים עונש דכאשר זמם, נתחדש עונש אחר על זממתם, והיינו מלקות, והמלקות הו"ל עונש על הזממה, ומטעם כאשר זמם הוא. ולכאורה לפי"ז פליגי המקשן והתרצן בזה, ואין זה משמעות הש"ס, רק דנתחדש קרא דמשפט א', אבל כעצם יסוד המלקות לא נראה דפליגי, וא"כ צ"ב ליישב סברת המקשן עם סברת התרצן.

ובאמת כן מוכח נמי מהא דקאמר לקמן (ה' ע"ב) חייבי גלויות מנין, היינו דצריך גמ"ד היכא דלוקין על שהעירו בחבירו שחייב גלות, והיינו דכרי להלקותם על הגדתם בעינן כל גדרי הזמה, ואין לוקין אותן עד שיגמר הדין על פיהם, וכל זה א"ש אי הו"ל מטעם כאשר זמם, אבל אי הו"ל מטעם לא תענה, מדוע צריך גמ"ד על פיהם, הא הלאו דלא תענה עובר גם כלא גמ"ד.

וב' בבין המשפטים דעכצ"ל דבאמת לוקין על הלאו דלא תענה, אלא דביארנו דהו"ל לאו שאין בו מעשה, וכן הו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתח ב"ד, וכן לא התרו בהעדים, והו"ל דאין לוקין אותם על לאו דלאו תענה. וע"ז בא קרא דוהיה אם בן הכות הרשע, ומגלה לן דפעמים דשפיר לוקין על לאו דלא תענה הגם שיש בו כל חסרונות הללו, דמ"מ אמרה תורה דבכה"ג דהיה והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, דלא איכפית לן דאין בו מעשה ודניתן לאזהרת מיתח ב"ד, ושפיר לוקין ע"ז, ונמצא דהו"ל כאילו פי' התורה דלוקין על לאו דלא תענה היכא דהיה עד זומם שהוכר שקרו בב"ד ורעי"ז הצדיקו הצדיק, אבל בער שהעיר שקר אחר, ולא נתגלה שקרו בב"ד, הגם דעבר על לא תענה, מ"מ ליכא גילוי שלוקה הגם דאין בו מעשה וכו', ולכן בעדי הכחשה, כיון דלא נתגלה ולא נתברר כאופן ודאי שהעדים העירו שקר, לכן חסר בהצדקת הצדיק והרשעת הרשע, וחסר בהשם ע"ז רבעי לענין מלקות, ולפי"ז נמצא דהו"ל כאילו כתיב לא תענה ברעך עד זומם.

והשתא א"ש השו"ט בכתובות, דמק' הש"ס דסו"ס הוה המלקות משום דעבר על לאו דלא תענה, וא"כ ליבעי התראה כמו בכל לאו דעלמא, וע"ז משני אמר קרא משפט אחד, פי' דכיון דהעונש בא רק באופן דחל עליו שם ע"ז, לכן הוקש לשאר עונשין דע"ז וא"צ התראה. וא"ש נמי הא דבעינן גמ"ד, דרק בכה"ג מקרי והצדיקו והרשיעו, ורק בכה"ג חל בו שם ע"ז כדי שילקה.

אמנם בב"ק (ע"ד ע"ב) איתא דבבא הרוג ברגליו דלוקין ע"ז (אי הכחשה לאו תחילת הזמה היא, ותו לא מקרי שניתן לאזהרת מיתת ב"ד). ולכאורה קשה, דהתם חסר בהשם ע"ז, דהו"ל הכחשה, ומדוע לוקין על הלאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ושאינ בו מעשה. ועכצ"ל דהשם ע"ז לא חסר, דבהכחשה דעלמא (כגון ב' אומרים לזה וב' אומרים לא לזה), לא נתגלה ונתברר שקרם, אבל בבא הרוג ברגליו נתברר שקר (ואפשר עוד יותר מע"ז מוזימין, דבמוזימין הו"ל מגזייה"כ והכא מסברא הוא), ולא חסר בהשם עד סרה, אלא דחסר הסדר שעל ידו נתגלה השקר והיינו שלא אמרו עמנו הייתם. וצ"ל דהך סדר של עמנו הייתם מעכב רק העונש דכאשר זמם, אבל בהשם ע"ז לא חסר, ובהצדקת הצדיק והרשעת הרשע לא חסר כלום (ובודאי נפסל לעדות ע"ז), ולכן שפיר נתגלה דבכה"ג לוקין משום לאו דלא תענה. את"ד מו"ר זצוקלה"ה בבין המשפטים, יעו"ש.

והנה באור שמח (פ"ג מהל' עדות הי"ז בהגה"ה) הביא מספר פתח הבית (סי' כ"ח) דבבא הרוג ברגליו אינו לוקה בלי התראה, וכן אם הוזם רק ע"א, דנהי דנפסל העדות באופן ודאי, אמנם לא ילקה בלי התראה. ומקשין העולם דמ"ש ממלקות דב"ג וב"ח דלוקין בלי התראה.

ולענ"ד נראה ליישב, דהנה יש לחקור בהא דדרשינן משפט אחד להקיש כל ע"ז אהרדי, אי הוקשו לענין השם עד זומם, והיינו דכל מה שיש לו שם עד זומם הוקשו אהרדי לכל דיניהם, או דהוקשו לענין הסדר של הזמה, דהיינו דכל היכא שנתגלה שקרם בב"ד ע"י סדר של הזמה דעמנו הייתם, או הוקשו אהרדי לכל דיניהם. וי"ל דהפתח הבית ס"ל כצד השני. דלא בא ההיקש לענין כל מי שיש עליו שם ע"ז, אלא דבא ההיקש להקיש כל שהוזמו ע"י סדר של הזמה, ולפיכך רק בעדי ב"ג לוקין בלי התראה, דעדי ב"ג מלבד מה שיש עליהם שם ע"ז, הרי בא זממתן ע"י סדר של הזמה של עמנו הייתם, ולכן שייך בהם ההיקש של משפט א' לומר דהוקשו לשאר ע"ז שבא זממתן ע"י סדר של עמנו הייתם, דלוקין בלי התראה. ובאמת מסתבר כן, דהרי קרא דמשפט א' כתיב בפרשה דעונש של כאשר זמם, והעונש של כאשר זמם בא רק כשהוזמו ע"י סדר של עמנו הייתם. ולכן בבא הרוג ברגליו או אם לא הוזמו כולם, נהי דיש להם שם עד לענין מלקות, דסו"ס נתגלה בקרא דוהצדיקו דלוקין על לאו דלא תענה כל היכא דהרשיעו הרשע ויש בו שם ע"ז, מ"מ לענין התראה לא הוקשו לשאר ע"ז, ולכן אינם לוקין בלי התראה. נמצא דהדין מלקות תלוי בהשם ע"ז (כדילפינן מוהצדיקו), ודין התראה (דלא בעי התראה) תלוי

בסדר של הומה דוקא (כדילפינן ממשפט א'). והאחרונים דפליגי על הפתח הבית ס"ל דהקישא דמשפט א' קאי על כל מי שיש לו שם ע"ז, ולכן גם בבא הרוג ברגליו ובלא הומו כולם, נהי דחסר בהסדר של הומה, מ"מ בהשם ע"ז לא חסר מיד, ולכן שפיר לוקין בלי התראה.

ולפי"ז יש לבאר הב' תירוצים בתוס' (ד"ה מעידין), שהק' דאמאי מהני עדות על ב"ג, והא הו"ל עדות שאי"ל, ותי' בתוס' בתירוצ' ראשון דכיון דלוקין, שפיר מקרי עדות שאתה יכול להזימה, ועוד תי' התוס' דבערי ב"ג לא בעינן עדות שאתה יכול להזימה, והיינו דלתי' ראשון מקרי עדות שאתה יכול להזימה ע"י המלקות, ולתי' שני לא מקרי עדות שאתה יכול להזימה ע"י המלקות. ולפי"ד י"ל דהל"ק ס"ל כהפתח הבית, דההיקש דמשפט א' קאי על הסדר של הומה, דכל מה שנתגלה השקר של העדות ע"י סדר של הומה הו"ל בכלל משפט א' ודין א', וא"כ י"ל דכמו דדיניהם שוים לענין דעונשין אותם בלא התראה, ה"נ דיניהם שוים דמהני העונש שלהם לעשות העדות כעדות שאתה יכול להזימו, ולהכשיר העדות ע"י העונש, ולא שנא עונש דכאשר זמם ולא שנא עונש דמלקות, דמ"מ הוכשר העדות על ידו מטעם ההיקש. אבל הל"ב ס"ל דההיקש דמשפט א' לא קאי על הסדר והעונש של הומה, רק דקאי על הלאו דלא תענה, דכל מי שעבר על לאו דלא תענה דיניהם שוין, וא"כ י"ל דרק לענין הלאו הוקשו, והיינו ההתראה, אבל לענין מה שנפעל ע"י העונש, לא קאי ההיקש כלל, ולכן ליכא היקש למילף דמהני המלקות של לא תענה לעשותו עדות שאתה יכול להזימו כמו דמהני העונש דכאשר זמם לעשותו עדות שאתה יכול להזימו.

והנה בב"ק (ע"ד ע"ב) כ' התוס' (ד"ה הו"ל) דהא דמק' הש"ס בסוגיין (בע"ב) דלמ"ל קרא דוהצדיקו, ותיפוק לי' מלא תענה, ומשני דהו"ל לאו שאין בו מעשה ואין לוקין עליו, ה"ה דהומ"ל דהו"ל לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד ואין לוקין עליו, אלא דנקט לאו שאין בו מעשה משום דרוצה לאוקמי' כר"מ, ולר"מ איכא חסרון דלאו שאין בו מעשה, אבל מטעם לאו הניתן לאזהרת מיתת ב"ד ליכא חסרון לר"מ, משום דס"ל דילפינן אזהרה לע"ז מקרא אחרינא. והק' התוס' דאי נקטינן טעמא דלאו שאין בו מעשה, הרי לא אתי כר' יהודה דס"ל דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו. ובתי' בתרא כ' התוס' דהכא שפיר אתי כר' יהודה, דטעמא דס"ל לר"י דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, היינו משום דגמיר מצד השוה ממוציא ש"ר וע"ז, והכא אכתי לא ידעינן דע"ז לוקין אי לאו קרא דוהצדיקו, דכיון דבסוגיין מקשינן דלמ"ל קרא דוהצדיקו לגלות דלוקין,

דתיפוק ל' דלוקין מלא תענה בלא דוהצדיק, א"כ אכתי ליכא גילוי דע"ז לוקין על לאו שאין בו מעשה, וליכא צד השוה כלל, וא"כ שפיר קאמר גם לר"י דהו"ל לאו שאין בו מעשה ולוקין עליו.

ובשטמ"ק הביא מתוס' שאנץ שכ' וז"ל א"נ אחיא האי שינוי' כר"י וכו', ומיהו אין מתיישב תי' זה, דבלאו והי' אם בן הכות מצינו למילף דעדים זוממין שלוקים משום כאשר זמם, כגון שמעידין על פלוני שחייב מלקות והוזמו, והוא ניהו דנחשב קנס לר"ע התם וגם לא בעי התראה, כמפורש בפ' אלו נערות דבעי למקטל בלא התראה, אבל בן גרושה ובן חלוצה דלקי על עון עדות שקר, ההיא לאו קנסא הוא וכן בעי התראה כשאר חייבי מלקיות, עכ"ל. ובאבנ"מ (סי' ז' ס"ק י"ב) תמה עמש"כ התוס' שאנץ דעדי ב"ג וב"ח בעי התראה, דהרי הגמ' בפ' א"נ קאמר דא"צ התראה, דדרשינן משפט אחד יהי' לכם למילף דמשפט השוה לכולכם ולא בעי התראה. והמאירי בסוגיין הביא שיטת התוס' שאנץ, וכ' דלא מסתבר דצריך התראה, אבל לא כ' דמוכח כן מגמ' דתובות, וצ"ע. ובהגהת חתנו של האבנ"מ (הנרפסים באמצע המפתחות דף צ"ג ע"ב) כ' ליישב דבאמת יש לדון בהא דיליף ר"י מצד השוה דע"ז ומוציא ש"ר דלאו שאין בו מלקות לוקין עליו, דהא דגמר מע"ז יש לפרש בב' אופנים, די"ל דיליף מהא דעדי ב"ג וב"ח לוקין על לאו שאין בו מעשה מקרא דוהצדיק, א"נ באופן דמעידין אנו באיש פלוני שחייב מלקות ארבעים והוזמו, דהע"ז לוקין על הלאו שאין בו מעשה, והתוס' שאנץ ס"ל כצד השני, ולכן כ' דלא א"ש תי' התוס', דאפי' קודם דילפינן מוהצדיק דעדי ב"ג וב"ח לוקין, מ"מ שפיר ידע ר"י דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו מע"ז של חייבי מלקיות, וא"כ כשנקט הש"ס דאי לאו קרא דוהצדיק, דליכא מלקות משום דהוה לאו שאין בו מעשה, ע"כ הו"ל דלא כר"י, דגם בלא קרא דוהצדיק ס"ל לר"י דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו, וזהו מה דחולק התוס' שאנץ על דברי התוס'. ולפי"ז א"ש מש"כ התוס' שאנץ דעדי ב"ג וב"ח בעי התראה, דהתם קאי התוס' שאנץ אי לאו קרא דוהצדיק, ובכה"ג הא דלקי העדים דב"ג וב"ח, היינו מקרא דלא תענה, וא"כ עכ"ל דצריכים התראה ככל חייבי מלקיות דעלמא, והגם דדרשינן משפט אחד, היינו רק לאחר דילפינן מלקות דב"ג מקרא דוהצדיק דהו"ל מפרשה דע"ז, דאז מקשינן עדי ב"ג וב"ח לשאר ע"ז, אבל אי לוקין מלאו דלא תענה כשאר חייבי מלקיות, אז לא מקשינן להו, ושפיר צריך התראה.

ולפי"ז נמצא דלפי"ד התוס' שאנץ, הרי בלא קרא דוהצדיקו, לא מקשינן עדי ב"ג וב"ח לשאר עדים וזממין, ובעדי ב"ג וב"ח צריך התראה. ולפי מש"כ לעיל י"ל דכל זה א"ש לפי תי' ראשון בתוס' בסוגיין, דההיקש דמשפט א' קאי על הסדר והעונש דהזמה, ולכן בעדי ב"ג וב"ח דליכא עונש דהזמה רק מלקות דלא תענה, הרי לא נכלל בההיקש דמשפט א', ושפיר בעי התראה. אבל לפי התי' השני שבתוס' דההיקש של משפט א' קאי על כל מי שיש עליו שם ע"ז (ע"י שנתברר שקרו), א"כ גם בעדי ב"ג וב"ח דליכא עונש דהזמה, מ"מ כיון דיש בו שם ע"ז (וע"י השם ע"ז הוא נכלל בלאו דלא תענה כמשנ"ת), הרי הם נכללים בהקישא דמשפט א', ושפיר לוקין בלא התראה. והמאירי בסוגיין דפליג על התוס' שאנץ וכ' דלא מסתבר דצריך התראה, היינו משום דס"ל כתי' שני בתוס', דההיקשא דמשפט א' קאי על השם ע"ז, ולכן גם בעדי ב"ג וב"ח (בלא קרא דוהצדיקו) דלוקין מלא תענה, מ"מ לא בעי התראה. ולפי"ז א"ש מה שמצינו בחי' התוס' שאנץ בסוגיין שהביא רק תי' ראשון של תוס', משום דאזיל לשיטתי' במש"כ בב"ק בשיטמ"ק.

והנה בכתובות (ל"ב ע"ב) איתא מעדין אנו באיש פלוני שחייב לחבירו מאתים וזו ונמצאו וזממין, לוקין ומשלמין, שלא השם המביאן לידי מכות מביאן לידי תשלומין, דברי ר"מ, וחכמים אומרים כל המשלם אינו לוקה, ומק' ונימא כל הלוקה אינה משלם, א"ר אילעא בפירוש ריבתה תורה ע"ז לתשלומין, היכן ריבתה תורה, מכדי כתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו, יד ביד למ"ל, דבר הניתן מיד ליד ומאי ניהו ממון וכו'. והיינו דלר"מ לוקה מקרא דלא תענה, ומשלם מקרא דכאשר זמם, וחכמים ס"ל דמשלם ואינו לוקה דקלב"מ, ומשלם מטעם יד ביד. והק' בתוס' (ד"ה מכדי) דלמ"ל קרא דיד ביד, דהרי אי אמרינן דלוקין מקרא דלא תענה, הרי לעולם ילקה ולא ישלם ממון, ולעולם לא יקיים בהו דין הזמה, אלא ילקה ולא ישלם, וא"כ מקרא דכאשר זמם יש ללמוד דמשלם ואינו לוקה, וא"צ קרא דיד ביד.

ובשיטמ"ק הביא משיטה ישנה לתרץ דשפיר י"ל דלוקין על לא תענה, אמנם רק היכא דהתרו אותם לוקין, ואז לוקין ואינן משלמין, אבל היכא דלא התרו אותן אמרינן דמשלם ואינו לוקה. והק' השיטמ"ק דהרי בע"ז לא בעי התראה, דמקרא דמשפט א' ילפינן דלא בעי התראה. ולפי"ד י"ל דהשיטה ישנה והשיטמ"ק פליגי בהג"ל, דהרי התם קאי לר"מ דלוקין מקרא דלא תענה, והיינו דיש לו שם בפני עצמו, וכדאמר שלא השם המביאו וכו', ואינו לוקה מטעם הסדר של הזמה, וס"ל להשיטה

ישנה דמיון דלא תענה בעי התראה, דההיקש דמשפט א' קאי רק על העונש של הזמה ולא על הסדר של הזמה, ולר"מ אין המלכות מטעם הסדר של הזמה, ולכן שפיר כ' דלא התראה אינן לוקין מקרא דלא תענה. והשיטתם ס"ל דההיקש דמשפט א' קאי על השם ע"ז, וכל מה דנכלל בהשם ע"ז, נכלל בההיקש ולא בעי התראה, וכבר ביארנו דכרי להיות בכלל לא תענה בעינן השם ע"ז, ולכן נקט דגם לר"מ דלוקין מקרא דלא תענה, מ"מ לא בעי התראה, כיון דנכלל בההיקש דמשפט א' ע"ז דיש לו שם ע"ז.

הרב בצלאל שטרן

בענין קנין ביאה באמה העבריה

הגמ' ב"ד ד: רוצה ללמוד מאמה עבריה דכסף נקנית בקידושין מק"ו וימה אמה העבריה שאינה נקנית בביאה נקנית בסף זו (אשה) שנקנית בביאה אינו דין שתקנה בכסף. ותירץ הגמ' "יבמה תוכיח שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף". ולכאורה זה הוה סתירה להגמ' לקמן (שם דף ד:) דהגמ' רוצה לפרוץ ק"ו מאמה, "אמה העבריה תוכיח שנקנית בכסף ואינה נקנית בביאה", והקשה הגמ' שם "מה לאמה העבריה שאין קנינה לשום אישות". וקשה דמשמע מהגמ' לעיל דאמה שייך לקניני אישות כיון דהגמ' רוצה ללמוד ק"ו מאמה, אבל עכשיו כתב הגמ' דאין שייכות לקניני אישות? ותירץ הרשב"א והריטב"א דבאמת אין קניני אמה שייך לקניני אישות. ולעיל דלא כתב זה הוה בשביל דיש תירץ אחר דעדיף מזה.

תוס' דף ה. (ד"ה ומנין שאף בשטר) הקשה דנלמד שאשה נקנית בשטר מק"ו דאמה העבריה שאין נקנית בביאה נקנית בשטר זו שנקנית בביאה אינו דין שנקנית בשטר. ונראה מדברי תוס' דהוא סבר שאמה העבריה שייך לקניני אישות ודלא כרשב"א וריטב"א. וממילא לפ' תוס' איך מתרץ הסתירות הגמ' מקודם?

הגמ' ב"ד ט: בסוגיא ובביאה מנא לן. וכתב שם "ור' יוחנן האי ובעלה מאי עביד ליה? מיבעי ליה זו נקנית בביאה ואין אמה העבריה נקנית בביאה. ס"ד אמינא תיתי בק"ו מיבמה, ומה יבמה שאינה נקנית

בביאה נקנית בכסף זו שנקנית בכסף אינו דין שנקנית בביאה? מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת". ומשמע משם דאמה יש שייכות לקניני אשה, ואי אפשר לתרץ כאן כמו שתירץ הרשב"א והריטב"א מקודם, דבאמת אמה אינו שייך לקניני אישות וטעמא דאינו מתרץ זה כאן (בדף ט:). הוי כשביל שיש טעם אחרת דעריכא מיניה, דאם כן למה לא מתרץ שם בדף ד: מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת?

המהרש"א שם בדף ט: כתב "יש לדקדק דטפי הוה ליה למפרך הכא מה ליבמה שכן קנינה לשום אישות משא"כ אמה העבריה כדקאמר לעיל ויש ליישב דהוצרך להך פירכא שכן זקוקה ועומדת הכא משום דלא תקשה אכתי דאימא למיעבד האי ק"ו באשה מיבמה ולא לכתוב קרא באשה ותיתי ליה בהאי ק"ו מיבמה אי לאו הך פירכא מה ליבמה שכן זקוקה וכו'. ושוב ראיתי בת"י בזה הלשון מה ליבמה שכן זקוקה וכו'. המ"ל אשה תוכיח אלא דאכתי המ"ל מה ליבמה שכן קנינה לשם אישות דאו ליכא למימר אשה תוכיח עכ"ל ודו"ק". ובוה לכאורה נתיישב הרשב"א והריטב"א, דבאמת אין אמה שייך לקניני אישות, ולפעמים שלא מתרץ זה הוי משום דיש תירוצים אחרים.

וראיתי בספר המקנה (בדף ט:). שהוא רוצה ליישב קושית הת"י והוא כתב "דל"ל אשה תוכיח משום דלפי מה שכתב תוס' לעיל דף ד: בד"ה מעיקרא דדינא פירכא וכו'. דבאמה צריך שתי פרוטות איכא למיפרך מה לאשה שכן נקנית בפרוטה אחד א"כ י"ל דס"ל להש"ס דהפירכא שכן קנינה לשם אישות הוי פירכא כל דהו ולא פרכינן אלא על מה הצד להכי פריך שכן זקוקה ועומדת אי נימא אשה תוכיח י"ל מה לאשה שכן נקנית בפרוטה ואי נימא יבמה תוכיח שאינה נקנית כלל בכסף הדר הו"ל במה הצד דפרכינן כל דהו שכן קנינה לשם אישות. והא דפריך לעיל בברייתא מה לאמה עבריה שכן קנינה לשם אישות היינו כיון דאיכא ק"ו מיבמה אין לסתור את הק"ו מאמה עבריה כיון למימר פירכא כל דהו לקיים את הק"ו, אבל הכא לסתור את הק"ו לא פרכינן פירכא כל דהו אלא במה הצד.

ולכאורה, דברים הללו אינו כדברי הרשב"א והריטב"א, והמהרש"א דהם סוברים דהפירכא דמה לאמה שכן זקוקה ועומדת הוי פירכא עדיפא. אבל שיטת תוס' הוי ברור מאוד לדברי הספר המקנה.

ואולי יש ליישב קושיית הספר המקנה על הת"י דזה דכתב בדף יב ובתוס' דף ד: דאמה צריך שתי פרוטות לקנין, באמת הקנין הוא בפרוטה אחת, והשני אינו משום קנין אלא מטעם שיכול לפדותה בגרעון כסף. או מעיקר הדין הוא אמה נקנה בפרוטה אחת, וממילא אינו יכול לפרוך מה לאשה שנקנה בפרוטה תאמר באמה שצריך שתי פרוטות. אבל תוס' לכאורה סבר דצריך שתי פרוטות מעיקר הדין.

הפני יהושע רוצה ליישב המהרש"א והת"י והוא כתב דלא מדי למילף אמה מאשה משום דאיכא למיפרך מה לאשה שכן קנינה לשם אישות אבל מיבמה משמע ליה האי פירכא. וכוה נתיישב קושיית המהרש"א. ועוד כתב הפ"י דלולא דמסתפינא מרבנות היה נ"ל לפרש דבאמת שייך אמה לקניני אישות אם בהתחלה הוא הקנין לשם ייעוד וזה הטעם דאינו פריך זה בדף ט: אבל בדף ד: דכתב הפירכא דמה לאמה וכו'. הוא משום דהתם הקנין בתחילה לא היה לשם אישות.

לכאורה הפ"י צ"ע קצת, דלפי התרץ הראשון, למה הגמ' מתרץ בדף ד: מה לאמה דאינה שייך לקניני אישות? ועוד, לפי הפשט השני למה הגמ' בדף ד: פריך מה לאמה וכו', הוא ליה לגמ' לאוקמיה בציוור דקונה האמה בתחילה לשם אישות ואינו פריך מה לאמה? ועוד, דכתב הגמ' בדף ה. גבי אמה מיהא באישות לא אשכחן, אבל לפי הפשט שניה דהפ"י לכאורה אשכחן אמה בקניני אישות, אם הוא קונה האמה בתחילה לשם ייעוד?

ואולי, במה שכתב הספר המקנה אפשר לתרץ הפ"י דאפילו הכי הוא הפירכא דמה לאמה הוא פירכא כל דהו וממילא יכול לתרץ מה לאמה וכו'. אם הוא להצדיק ק"ו או אם הוא על מה הצד.

הרב ברוך טראווצקי

בענין קנין כסף

הגמרא בתחלת מס' קידושין (דף ב.) שואלת איך ידעינן שכסף קונה באשה? וכתב הגמרא שהוא גזירה שוה משרה עפרון (קידה קידה) שבהשרה שלקח אברהם אבינו מעפרון העידה התורה אח"כ שהוא

"השדה אשר קנה אברהם", ג"כ באשה שהתורה כתב "כי יקח איש אשה הוא ג"כ קנין".

בדיני ממונות יש מח' בין הסמ"ע והט"ז באיזה אופן צריך ליתן כסף הקנין, הסמ"ע סבר שצריך ליתן אותו בתורת פרעון - לשיווי של המקח, ולהט"ז ג"כ יכולין ליתן הכסף רק בתורת קנין.

ובהסבר של המח', הסביר הסמ"ע את טעמו - שלומדים הקנין של כסף משדה עפרון, ושמה אברהם נתן הכסף בתורת שיווי של המקח, ג"כ בכל מקום צריך ליחננו בתורת פרעון, והט"ז כתב שאינו צריך להיות בתורת שיווי המקח, ואפי' נתן הכסף בתורת קנין סגי, ומה שהביא הסמ"ע ראיה לדבריו משדה עפרון, דחה הט"ז אותו, שהלא באשה ג"כ לומדים הקנין של כסף משדה עפרון ובאשה בודאי לא שייך "פרעון", ונתינה שם סגי, ע"כ ג"כ בכל פעם שנותן כסף די אם נתנו בתורת קנין.

ומשום פשט יכולים להסביר פירוש המח', שהסמ"ע סבר ששייך "לקנות" אשה, בהקנינים שלה, שהם שוה דבר, משא"כ הט"ז סבר שאין שוויות להאשה שאינה כמו שאר חפץ - כמו שכתב הרשב"א בדף ו' - שאין שייך "בעלות" על אשתו, וכמו שהסביר הגר"מ פ"ו צ"ל את דברי רש"י ריש קידושין ד"ה האשה נקנית שכתב שם "לבעלה" שבא להשמיענו שרק נקנית לעניני אישות ולא הוי כמו שאר חפץ.

ויכולים להסביר עוד בפירוש המח' הכי: שבאמת יש חקירה האם לומדים בהגז"ש משדה עפרון שכמו שהתם היה הקנין בכסף ג"כ הכא הכי, ואין לומדים יותר, או האם ג"כ לומדים כל הפרטים של הקנין מהתם, הט"ז סבר כמו צד הראשון ולפיכך רק צריך ליתן כסף בתורת קנין שאין לומדים מהתם אופן הנתינה, ובסמ"ע לומד כהצד השני, שלומדים כל הפרטים בהגז"ש - שכמו שהתם היה הכסף ניתן בתורת פרעון ג"כ הכא צריך לעשות כן.

ולכאורה הט"ז צודק - שאיך שייך שוויות בהקנין של אשה? בגלל קושיא זו כתב האבן האזל שהסמ"ע מודה בקנין אשה - שפועל הכסף מטעם קנין ואנו רק לומדים משדה עפרון שיכול ליתן כסף, אבל אין הכי נמי, שאין הכסף של אשה דומה להתם, אבל ואבני מלואים אמר כמו שאמרנו בתחילה - שאפי' בהקנין של אשה סבר הסמ"ע שפועל הכסף מטעם פרעון.

תוס' דף ב' ד"ה בפרוטה הקשה איך ידעינן ששוה כסף ככסף בקידושין? ותירץ, שלמדים אותו מעבד עברי, והסביר הדברי יחזקאל (סימן ל"ח) שתוס' לא יכול לידע זה מסברא - שתוס' סבר כהט"ז, וכסף רק הוי חפץ שעושים קנין בו - ואפשר ששוה כסף לא היה מועיל אם לא היה לנו לימוד, אבל הרשב"א, ר"ן והריטב"א כתבו שידעינן בקידושין ששוה כסף ככסף מסברא, ולכאורה הם סוברים כהסברא שמובא בהסמ"ע.

ור' אלחנן הביא ראיה להט"ז, שהרי"ף הביא את הירושלמי שכתב: אם א' נתן שטר ששוה יותר מפרוטה לאשה בתורת קידושין, מועילים הקידושין מטעם כסף ולא מטעם שטר, ולמאי נ"מ? הסביר הר"ן שאם שכח א' מהתיבות המעכבים, אעפ"כ יהיה טוב, ור' אלחנן הביא ראיה מכאן שכסף של אישות פועל מטעם קנין שאל"כ הי' הר"ן יכול לומר שנ"מ בין כסף לשטר הוא אם הוא בתורת פרעון או קנין - אלא ע"כ יש ראיה לשיטת הט"ז, ולכאורה קשה, שאמרנו מקודם שהר"ן סובר כשיטת הסמ"ע - שידע ששוה כסף ככסף בקידושין מסברא, ועכשיו יוצא דבריו כשיטת הט"ז? ולפי האבן האזל לא קשה שבאמת גם הסמ"ע יכול לצאת כדברי הירושלמי (לפי' ההסבר של הר"ן) שבקנין אשה הסמ"ע מודה שפועל מטעם קנין.

ולמי ההסבר שאמרנו מקודם בפירוש המח' של הט"ז והסמ"ע מתורץ קושיא אחרת, תו' בד"ה בפרוטה הקשה שאיך יכולים ללמוד ששכ"כ בקידושין מעבד עברי, הא ע"ע ונוזיקין הוי שני כתובין הבאין כאחד, ושני כתובין הבאין כאחד אין מלמדים? ותירצו תוס' שני תירוצים, והמהרש"א הסביר שהתורץ הראשון רוצה ללמוד אותו רק מע"ע ויש צריכותא למה כתבו התורה בנוזין, ובהתורץ השני רוצה תוס' רק ללמוד אותו מנוזיקין ויש צריכותא למה כתבו התורה גם בע"ע, והקשה עליו העצמות יוסף שאיך שייך ללמוד קידושין מנוזיקין, (לפי התורץ השני) א"כ ליבעי מיטב אם משלם בקרקע? ולפי ההסבר שאמרנו ניאח - שתוס' סבר כהט"ז ואנו רק לומדים מנוזיקין ששכ"כ אבל אנו אין לומדים כל הפרטים - שצריך דוקא מיטב.

ועוד ראיה שתוס' לומר כהט"ז (וכמו שכתב הפני יהושע בפירוש שלומד תוס' הכי) שר' אלחנן הקשה איך יודעים בכל קנינים ששוה כסף ככסף? ובקובץ שיעורים תירץ שתוס' רק סבר באשה שכסף פועל מטעם קנין, אבל בשאר דוכתי סברי שהוא פועל מטעם פרעון, וא"כ יודעים זה

מסברא [כמו שלמד האבן האזל בשיטת הסמ"ע], וקשה לדבריו, שא"כ למה בערכין, ששמה בודאי הוי מטעם פרעון, הוצרך תוס' ללומדו מע"ע - היה לו לידע זה מסברא? אבל לפי מה שאמרנו מקודם, שתוס' סברי כשיטת הט"ז, נחא קושיתינו, שאין אנו יכולים לידע זה מסברא, וצריכים לימוד.

וג"כ נחא תוס' אחרת, שהמשנה בדף כ"ו. כתב שקונים קרקע בכסף, והגמ' כתב שידעין זה מהפסוק של שדות בכסף יקנו', והקשה תוס' למה לא למד אותו מעפרון? ותירץ, שאפשר שהתם איירי בנכרי - שכל קנינו בכסף, והקשה המהרש"א על תוס', א"כ איך היינו יכולים ללמוד כסף אשה מיני? ותירץ שילפינן מג"ש של קיחה קיחה. ולכאורה זהו ממש תוס' לשיטתו - שהוא סבר כהט"ז שרק לומדים הקנין של כסף ולא כל הפרטים: וממילא באשה שיש ג"ש של קיחה קיחה יכולים ללמוד מעפרון, אע"פ שהוא היה נכרי, משא"כ בסתם מו"מ שאין לנו הלימוד הזה של שדה עפרון.

ובאמת יש עוד הסבר בהמח' של הט"ז והסמ"ע שאינו יוצא כדברינו. שיש מח' ראשונים כמה הוא פרוטה? הרמב"ם כתב שהוא משקל חצי שעורה כסף, והריטב"א והרשב"א סברי שהוא המטבע הקטן באותו מדינה, ויכולים להסביר שהסמ"ע סבר שכסף הוי שויות ולפיכך יוצא כשיטת הריטב"א והרשב"א, שבכל מדינה המטבע הקטן היוצא שם הוי פרוטה, שכסף אינו חפץ בעצמו אלא שיש לו כח לקנות עמו ויש לו שויות ולפיכך סובר כשקונה עמו שצריך להיות בתורת פרעון (שכשקונה עם שאר חפץ הוי חליפין), וזהו ממש שיטת הריטב"א והרשב"א שצריך שויות עכשיו בהמדינה שנמצא, אבל הט"ז יוצא כשיטת הרמב"ם שהוא סבר שכסף הוי חפץ, וממילא פרוטה הוי משקל חצי שעורה כסף.

ועיין באור שמח בהלכות אישות פרק ה' הלכה כ"ד שמסביר שיטת הרמב"ם שסובר בכל מקום בקידושי אשה שהעיקר הוא שהאשה תקבל הנאה שתהא נהנית מפרוטת כסף שנותן לה, ולפיכך מובן שיטתו שהוא בשמא פרוטה במדי - שסבר שצריך להיות ראוי להוליכו שם (משא"כ במכירה לא סבר הרמב"ם כן) וג"כ נחא למה כתב הרמב"ם הלשונות של "בהנאת מתנה זו שנתתי על פך, בהנאת מתנה זו שקיבלתי ברצונך", וג"כ נחא למה במקדש במלוה בקידושין לא מהני אע"ג דסבר הרמב"ם שבמכר שפיר מהני.

ויכולים להסביר שיטת הרמב"ם שכמו שהתם בשדה עפרון היה ראוי להנאה מיד, ג"כ באשה צריך זה, שהוא סבר שלומדים כל הפרטים מהגז"ש, אלא שקשה לפי"ז, שכאן הט"ז סבר כהרמב"ם שלומד כל הענין משדה עפרון, ומקודם אמרנו שהט"ז סובר שרק לומדים הקנין של כסף אבל לא שאר כל הענינים [ויכולים לתרץ שההנאה של קבלת הכסף הוא חלק מהכסף ולא נחשב לשאר הענינים].

וקצת קשה שכאן הסמ"ע יוצא כהריטב"א, והסמ"ע סבר שיש פרעון בכסף קידושין, ושייך שיווי כשקונה אשה, והריטב"א כתב שכשקונה אשה קונה "אדון לעצמו" והוא יותר מסתבר לפי שיטת הט"ז שאינו נותן שויות - שאין שייך "קנין" באשה.

וגם מוכן שיטת תוס' לגבי מעות נתינה, שהמל"מ חוקר (בתחלת פ"ה בהל' אישות) אם א' נתן לאשה איסורי הנאה בקידושין, והיא חולנית שאין בו סכנה - לפי המ"ד שמותרת באיסורי הנאה [או אם נתן לחולנית שיש בה סכנה, ולדברי הכל], האם בתר דידה אולינן ויש כאן הנאה של שוה פרוטה, או בתר דיריה אולינן ואין כאן הנאה של שוה פרוטה, שהוא עדיין אסור להשתמש בזה וכתב המל"מ שהוא מח' רש"י והריטב"א, ורש"י סובר בתר המקבל אולינן, והריטב"א סבר שגם בתר דיריה אולינן [ויכולים להסביר שהריטב"א לשיטתו שצריך כסף קנין לבד, ואין תלוי במה ששוה לה לבדה, אלא צריך ג"כ מעשה נתינה של כסף הראוי לו ג"כ שצריך להיות בו שם כסף, ורש"י סבר כשיטת הסמ"ע וצריך רק שויות].

והמל"מ רצה לתלות זה המח' במח' אחר, בין תוס' והתוס' רי"ד. אם אב נותן פרוטה לאשה עבור שתי בניו לפי תוס' (דף ז: ב"ה שני בנותיק) לא מהני, שצריך שני פרוטות. ולפי התוס' רי"ד רק צריך פרוטה אחת, ובמה המח' תלוי? [הקצות הסביר שהוא תלוי באם שליה הוי כידו אריכתא או שרק מקבל הכוחות של המשלח, ועוד הסבר יש שהוא תלוי בדין עבד כנעני, אם פועל מטעם שליות או רק מטעם הלכה]. והסביר המל"מ שתוס' סברי בתר המקבל אולינן - כרש"י ולפיכך צריך שני פרוטות משא"כ לפי התוס' רי"ד הולכים בתר הנותן - כמו הריטב"א.

ולפי דברינו מוכן פרט א' בשיטת תוס', שהוא סבר שאין אנו לומדים כל הפרטים משדה עפרון (כהט"ז) ולפיכך לא איכפת לן שבהמכר של אברהם מעפרון גם היה שוה לו המעות - רק צריך כסף (ואינו נקרא כסף

אם אינו שוה לה) [אבל הריטב"א כאן לא יוצא כמו שאמרנו בתחילה - כהטו"ז אלא כאן יוצא כמו שאמרנו בהדרגה האחר להסביר המח' של הטו"ז והסמ"ע - עם הרמב"ם].

הרב דוד מאיר סתם

בענין דברים שבלב אינם דברים

איתא בגמרא קידושין (דף מט:) ההוא גברא דזבין לנכסיה [פירש רש"י מקרקעי] אדעתא למיסק לארץ ישראל [פירש רש"י ונאנס ולא עלה], ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי [פירש רש"י ובעידנא דזבין לא אמר דאדעתא למיסק מזבנינא], אמר רבא הוי דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים, ע"כ. הרשב"א שם מפרש וז"ל פי' כגון שאמר קודם שעת מכירה שהוא רוצה לעלות ומפני כך הוא מחזר למכור, ואפי"ה כיון שלא אמר לה בשעת המכר קרי' להו, דברים שבלב דדלמא בעת המכר חזר בו מכונתו ורוצה הוא למכור בין עולה בין אינו עולה, דומה לכופין אותו עד שיאמר רוצה אני שגלה תחלה דעתו וכיון דבשעת מעשה לא אמר קרי' ליה דברים שבלב, אבל אם לא אמר בתחילה ולא בסוף פשיטא, ואפילו דברים שבלב לא הוי דא"כ כל מוכרין יהיו אומרים כן כשרוצין לחזור בהן, עכ"ל.

והנה על מה שרבא אומר כלל דדברים שבלב אינם דברים, הקשה שם הרשב"א וז"ל והא דתנן בפ"ק האומר אהא הרי זה נזיר, ואוקימנא בפ"ק דנזיר כשהיה נזיר עובר לפניו, ואע"ג דלא פירש, דאלמא דברים שבלב הוי דברים... ועוד קשיא לי נידוק מתרומה דקי"ל דניטל במחשבה כלומר שיתן עיניו בצד זה ואוכל מצד אחר, אלמא דברים שבלב ישנן דברים, עכ"ל. ותירץ הרשב"א וז"ל אלא דכל כי האי לא דייקו כלל לדברים שבלב, דכי אמרי' דברים שבלב אינן דברים היינו שאינן דברים לבטל מה שאמר בפיו כההוא דזבין והיה בלבו תנאי שיעלה לירושלים, ובאומר סבור הייתי שהיא כהנת וכן כולם, אבל כל שהדברים שבלבו אינן מבטלין מעשיו אלא מקיימין כנזיר שאמר בלבי היה להיות כזה שהיה עובר או מחשב בתרומה שאין דברי לבו מבטלין שום דבר הו

דברים, ואין זה בכלל דברי רבא כלל כנ"ל, עכ"ל. ועיין ברכת שמואל (גיטין סי' ל"ט) דביאר דברי הרשב"א וז"ל וכתב הרשב"א דבאור הך דינא הוא ע"י דבעינן לשנות מה שנעשה לפני עדים ע"י דברים שבלב, דהא לפנינו הוי המכר בלא תנאים, אלא דבלבו יש תנאים, בזה אמרינן דלא מהני הכונה שלו לנגד המעשה מכיון דהמעשה הוא לפנינו סתם, עכ"ל. והנה הרשב"א שם מביא דהיראים תירץ קושית הרשב"א באופן אחר וז"ל התם כיון דאמר אהא, ונזיר עובר לפניו כאילו פירש אהא כמוהו, שאלו הן ידות נזירות שרבתה אותן התורה, עכ"ל. ועיין שם ברשב"א שחולק עליו דמכל מקום דברים שבלב הן, דהא אפשר דאהא בתענית קאמר. נמצא דיש לנו מחלוקת אי דברים שבלב שאינם סותרין מעשיו, הוי דברים או לא, ולפי הרשב"א הוי דברים נוכחו דחזינן מגמרא נזיר באומר אהא ונזיר עובר לפניו, ולפי היראים לא הוי דברים נוקבאוקימתא בגמ' נזיר לא נחשב לדברים שבלב דהוי ידות נזירות].

תוספות שם בקידושין (דף מט: ד"ה דברים) מקשה על מה שרבא אומר וההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל נחשב לדברים שבלב, וז"ל משמע דוקא משום שלא פירש דבריו, אבל אם פירש דבריו להדיא ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל הוה המכר בטל, וקשה אמאי הא בעינן תנאי כפול והרי לא התנה שאם לא ילך לא יתקיים המקח, עכ"ל. ותירץ שם התוספות בשם הר"י וז"ל, דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא דאנן סהדי דאדעתא דהכי עבד, וגם יש דברים דאפילו גילוי מילתא לא בעי כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה, וכן הכותב כל נכסיו לאשתו לא עשאה אל אפוטרופא לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו, וכמו כן אנן סהדי דלא זבין אלא אדעתא למיסק לארעא דישאל [ועיין בפני יהושע דביאר דלכאורה לשון "וכמו כן" לאו דוקא, דהא לקושטא דמילתא אמרינן דהוי דברים שבלב דלא הוי דברים, ולא אמרינן אנן סהדי, אלא דכן פירושו, וכמו כן הכא אילו התנא אף בתנאי שאינו כפול הוי מהני].

והנה לכאורה היינו יכולים לבאר כוונת התוספות, דבאמת הטעם למה אנו מצריכים תנאי כפול הוא משום שאנו סוברים שמכלל הן אי אתה שומע לאו [ועיין קידושין דף סא' בפירש רש"י שם], ופירושו הוי דאם למשל אחד אומר הרי זה גיטך ע"מ שתתן לי מאתים זוז, אין לנו הוכחה מזה דאם היא אינה נותנת לו המאתים זוז, אז אין זה גיטה, אלא הוא רק מגלה שהוא רוצה שהיא תתן לו מאתים זוז, אבל אף אם היא

האומדנה ואין זה אמירת תנאי, וממילא שפיר אזלינן בתר האומדנה.

ועכשיו מתורץ קושיתנו על דברי הריטב"א. דהריטב"א באמת סובר כשיטת היראים, אלא דמה שהוא אומר בגיטין (דף מה.) דאע"ג דאיכא אומדנה גמורה, מכל מקום בעינן תנאי כפול, אבל שאר משפטי התנאים לא בעינן, ואנו הקשינו דלפי היראים כל אמירת תנאי הוי אומדנה גמורה דארעא דהכי עביד ומכל מקום יש משפטי התנאים. יש לתרץ דכל זה מיירי באופן שאין אומדנה גמורה מצד עצם המעשה, אלא דאמירת התנאי מגלה לנו דיש אומדנה גמורה דזה כוונתו, אבל כיון דלא נעשה כמשפטי התנאים, ממילא מצד עצם הדיבור יש דין של תנאי בטול ומעשה מקיים, ואין אומדנה גמורה יכול לסתור דיבור, דהוי חסרון של דברים שבלב. אבל הריטב"א בגיטין מדבר באופן שיש אומדנה מצד המעשה, ואע"פ ששם מצריכינן גילוי דעת (עיין שם בסוגיא), מכל מקום הריטב"א סובר דגם באופן זה אמרינן דהדיבור מגלה האומדנה גמורה. ואע"פ שבאמת יש לחלק ולומר דרק במקום שלא מצריכינן שום גילוי דעת, אז אמרינן דאזלינן בתר האומדנה, אבל במקום שמצריכינן דיבור של גילוי דעת, אז הדיבור נידון כאמירת תנאי וממילא צריכין לקיים משפטי התנאים ובלא"ה הוי דברים שבלב, הריטב"א אינו סובר כן, והוא סובר דגם באופן זה, דבאמת יש אומדנה מצד המעשה, ורק מצריכינן גילוי דעת על זה, גם בזה אמרינן דליכא חסרון של דברים שבלב, דהאומדנה אינו סותר שום דיבור, והוא רק מגלה האומדנה. אבל מכל מקום צריכינן תנאי כפול, וכמו שביארנו מהכתב סופר, דאי לא כפל, אמרינן דמדלא טרח לכפול, אדרבה חזינן דלא אכפת ליה (ואמרינן דהדיבור מגלה לנו שאין כאן אומדנה), אבל אם כפל, אז אמרינן דזה רק גילוי דעת על האומדנה, ומשו"ה לא מצריכינן שאר משפטי התנאים, וכמו שבארנו בדין של כל דמקדש ארעא דרבנן מקדש.

הרב יצחק עקיבא הכהן ברוך

בענין ערב

איתא בדף ה' ע"ב, ת"ר כיצד בכסף נתן כסף או שו' כסף ואמר לה הרי את מקודשת לי הרי את מאורסת לי הרי את לי לאינתי הרי זו

והאומדנה אינו סותר את הדיבור, או פשוט דאפילו היראים מודה דאזלינן בתר האומדנה. וממילא בכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן [נהובא בתוספות קידושין דף מט:], אפילו היראים מודה דהמתנה בטלה. ואע"פ שהוא לא התנה בהדיא שהוא נותן המתנה רק אם אין לו בן, מכל מקום כיון דיש אומדנה גמורה מצד עצם המעשה דזה כיוונתו, אם כן האומדנה מפרש מעשיו, דנעשה רק אדעתא דהכי. נמצא דמה שהיראים חולק עם הרשב"א זה באחד משני אופנים. (א) כגון באופן שאין שום אומדנה גמורה, אלא דהמחשבה אינו סותר הדיבור, דלפי הרשב"א אין כאן חסרון של דברים שבלב, ולפי היראים שפיר יש חסרון. (ב) כגון באופן שיש אומדנה גמורה, אלא דהאומדנה סותר הדיבור דהיינו דהדיבור אומר לנו שאין כאן שום תנאי, או באופן שהתנאי לא נעשה כהוגן לפי משפטי התנאים דאז התנאי בטול והוי כאילו יש כאן דיבור בלא תנאי, ויש אומדנה גמורה שאומר לנו שרק באופן מסויים נעשה המעשה, דלפי הרשב"א אזלינן בתר האומדנה, ולפי היראים יש כאן חסרון של דברים שבלב. אבל באופן שיש אומדנה גמורה ואין זה סותר כלל הדיבור, אז גם היראים מודה דאזלינן בתר האומדנה ואמרינן דהאומדנה מפרש לנו כוונת הדיבור.

ולפי זה מתורץ דברי היראים, דהנה מאי דאמרינן דכל מקדש אדעתא דרבנן מקדש, באמת היא אומדנה גמורה מצד עצם המעשה בלי שום דיבור, וכמו שאומר הכית אהרן (גיטין דף לג.) וז"ל בדבריהם כאלו אפילו גילוי מילתא לא בענין, משום דאנן סהדי דוודאי להכי נתכוון, עכ"ל. וכן עיין בתוספות הרא"ש שם שכתב וז"ל כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש לכך נהגו לומר בשעת קידושין כדת משה וישראל, עכ"ל. חזינן דבאמת יש אומדנה גמורה מצד עצם המעשה, דאדם מקדש אדעתא דרבנן, ורק אח"כ נהגו לומר כן בפירוש "כדת משה וישראל", לגלות האומדנה גמורה. וממילא לפי זה, שפיר מתורץ קושית המהר"ץ חיות (כמו שבארנו עם דברי הגר"ח), אף לפי היראים, דכאן יש אומדנה גמורה מצד עצם המעשה, דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, וממילא אף לפי היראים, אם לא נחא לרבנן אז הוי מקח טעות והמעשה קידושין בטול, ולא צריכין שום משפטי התנאים. ואע"פ שהוא אמר דיבור של "כדת משה וישראל", דזה לכאורה הוי דברי תנאי וכיון דלא נעשה כמשפטי התנאים, ממילא היינו צריכים לומר תנאי בטול ומעשה קיים, ואף דיש אומדנה גמורה מכל מקום לכאורה זה סותר דיבורו שנעשה בלי תנאי, וממילא לפי היראים היינו צריכים לומר דיש חסרון של דברים שבלב. זה אינו, דכבר ביארנו דאמירת כדת משה וישראל הוי רק דיבור לגלות

דאיכא אומדנא דמוכח, עכ"ל. והכתב סופר שם מבאר המחלוקת בין התוספות ושאר ראשונים אי בעינן תנאי כפול במקום שיש אומדנא דמוכח וז"ל ונ"ל להוכיח קצת עפ"מ ש"ר בקידושין דף ג' גבי ע"מ למיסק לארץ ישראל דס"ל לר"מ כל שלא כפל נראה דלא אכפת ליה בתנאי וכן ס"ל גם דאיכא גילוי דעת מ"מ מדלא טרח לכפול ע"כ דלא איכפת ליה, ותוסי' ס"ל דכל היכא דאיכא גילוי דעת ליכא הוכחה מדלא כפל דסמך על האומדנא כיון דגילה דעתו במקצת שוב לא צריך לומר ההיפך כי ממילא נשמע ומוכן לכל כנ"ל, עכ"ל.

והנה מדברי הריטב"א חזינן דרך תנאי כפול בעינן, אבל שאר משפטי התנאים לא בעינן, כיון דהוה אומדנא דמוכח. וקשה דלפי שיטת היראים זה אינו, דהא בכל תנאי אומר היראים דיש אומדנא גמורה דאדעתא דהכי עבד, ומכל מקום בעינן לקיים משפטי התנאים, ובלאו הכי אמרינן תנאי בטול ומעשה קיים דאין מחשבה מבטל דיבור. וקשה כיון דכבר הוכחנו דהריטב"א אויל בשיטת היראים, אי"כ קשה למה אומר הריטב"א דבמקום אומדנא גמורה לא בעינן לקיים משפטי התנאים.

והנראה לענ"ד לתרץ דהנה איתא בגמ' גיטין (דף לג.) כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש. וביאר שם רש"י וז"ל אדעתא דרבנן מקדש להיות קידושין חלין כדת משה וישראל שהנהיגו חכמי ישראל, עכ"ל. וביאר שם המהר"ץ חיות וז"ל מכאן משמע דשיטת רש"י הוא דמטעם תנאי איתנא עלה דהוי כתלה התנאי ברצון חכמים, ואם החכמים לא יתצעו בקדושין אלו אזי בטלים הקידושין ממילא, עכ"ל. וממילא הקשה שם המהר"ץ חיות וז"ל קשה איך מועיל התנאי ע"מ שיוכשר בעיני חכמים הרי צריך להיות תנאי כפול, ובכל קידושין אינו אומר רק כדת משה וישראל ואינו מכפיל שאם לא יהיה כדת משה וישראל לא יהיו קידושין, עכ"ל. והנה לפי מה שהבאנו מהגר"ח זה מתורץ, דיש כאן אומדנא גמורה דאדם מקדש אדעתא דרבנן, וממילא לא בעינן דיני תנאים לבטל המעשה, אלא דהמעשה בטול מצד מקח טעות. ורק אם באים לבטל מעשה מצד דין תנאי או צריכין לקיים משפטי התנאים, אבל במקום שיש אומדנא דאדעתא דהכי עבד, או הביטול מעשה נעשה מצד חסרון דעת דהוי מקח טעות, ממילא שפיר מתורץ קושית המר"ץ חיות (ועיין שם בבית אהרן דכן הוא ביאר הענין). אבל לפי היראים דאפילו במקום אומדנא בעינן משפטי התנאים עדיין קשה קושית המהר"ץ חיות.

והנראה לענ"ד לפרש דבאופן שיש אומדנא גמורה מצד עצם המעשה,

והנה מה שהריטב"א מביא ראי' לזה מסוגיתנו, לענ"ד זה תלוי בהשני אופנים שפירשנו החסרון של דברים שבלב. דהנה הגמ' שם אינו מדבר באופן שיש אומדנא גמורה דכן היא חושבת, אלא דהוי סתם דברים שבלב, וממילא אם אנו למדים דהחסרון של דברים שבלב הוי דאין לו נאמנות לומר דכן היה כוונתו, אז אנו יכולים לדחות ראיית הריטב"א. דהגמ' רוצה להביא ראי' מהמשנה דדברים שבלב אינם דברים (ופירשו הוא דאין לו נאמנות), והגמ' אז דוחה ראי' זו ואומר דאולי באמת שפיר אנו מאמינים אותו (וממילא באמת דברים שבלב הוי דברים), אלא דכאן אין אנו מאמינים אותה, כיון שהיא בפירוש סותרת תנאי שהיא כבר הסמיכה לקיומו. וממילא באופן זה אנו אומרים דלא הוי דברים, אבל באופן של אומדנא גמורה דברור לנו כוונתו, וליכא למימר דאין אנו מאמינים אותו, אז שפיר הוי דברים (אף אם סותר דבריו). ולפי זה אזיל ראיית הריטב"א וכל זה לפי דרכו של הרשב"א (וממילא הוא באמת חולק עם הריטב"א וכמו שביארנו). אבל הריטב"א לשיטתו, שפיר מביא ראי', דכבר ביארנו דהריטב"א סובר כשיטת היראים, דהחסרון של דברים שבלב הוי דמחשבה אינה מבטל דיבור, וממילא לפי זה, מה שהגמ' דוחה ראיית אב"י פירושו הוי, דאולי אם המחשבה אינו סותר הדיבור, אז שפיר אמרינן דהוי דברים, כיון דמחשבה רק מוסיף להדיבור, ורק כשהמחשבה סותר הדיבור, אז אמרינן דאין מחשבה מבטל דיבור וממילא לא הוי דברים. ולפי זה, שפיר אומר הריטב"א, דגם באומדנא גמורה, אם היא סותרת הדיבור, אז אמרינן דלא הוי דברים, כיון דסוף סוף מחשבה היא, ואין מחשבה עוקר דיבור.

נמצא מכל הנ"ל דהריטב"א אזיל בשיטת היראים. ובאמת הריטב"א מתרץ (קידושין דף ג.) את הגמ' של נזיר עובר לפניו, כמו היראים, דאתי מדין ידות נזירות (אבל בלא"ה לא הוי דברים אף דבאמת אין כאן סתירה להדיבור). אבל קשה, דהנה שיטת התוספות היא כמו שהבאנו לעיל, דיש אופנים דלא בעינן תנאי כפול, וסגי בגלוי מילתא בעלמא, ופעמים אפילו גילוי מילתא לא בעינן, כיון דיש אומדנא גמורה דאדעתא דהכי עב"ד. וכן איתא בתוספות בגיטין (דף מו.). ועיין בכתב סופר שם בגיטין דיש חולקין על תוספות. ובאמת הריטב"א שם בגיטין (דף מה:) כותב וז"ל אבל לרבי מאיר דלית ליה דמכלל הן אתה שומע לאו ובעי תנאי כפול ה"נ אע"ג דאיכא אומדנא דמוכח טפי, בעי תנאי כפול דכל זמן שלא כפל תנאי לר"מ הרי הוא כאלו לא אמר כלום, אבל בכפליה לתנאיה סגי ולא בעי שאר דקדוקי התנאי כמו הן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה כיון

וממילא בנוזר עובר לפניו, אי לאו טעמא דידות, סובר היראים די שסרון של דברים שבלב, אף דהמחשבה אינו בא לסתור אלא רק להוסיף לדיבורו. אבל הרשב"א סובר כמו שביארנו בהגר"ח, דהחסרון של דברים שבלב הוי דאינו נאמן לומר דכן היה כוונתו, וממילא שפיר אומר הרשב"א דזה רק במקום שהמחשבה סותר מה שאמר בפיו, אבל במקום שלא בא לבטל פיו, כמו בנוזר עובר לפניו, שפיר נאמן וממילא ליכא חסרון של דברים שבלב.

הגמרא שם בקידושין (דף מט: נ.) שואל מנא ליה לרבא הא, היינו מה שרבא אומר דדברים שבלב אינם דברים. ואב"י רוצה לומר שמלמדים זה ממשנה שם (דף מט:), דאיתא שם במשנה אם אחר מקדש אשה "ע"מ שאני כהן ונמצא לוי, לוי ונמצא כהן, נתין ונמצא ממזר, ממזר ונמצא נתין, בן עיר ונמצא בן כרך, בן כרך ונמצא בן עיר... ובכולם אע"פ שאמרה בלבי היה להתקדש לו [פירש רש"י אע"פ שהדבר כן כמו שהוא עכשיו, שאין תנאו אמת] אעפ"כ אינה מקודשת וכן היא שהטעתה". ואיתא שם בגמ' אמר אב"י מהכא, ובכולם אע"פ שאמרה בלבי היה להתקדש לו אעפ"כ אינה מקודשת, ואמאי הא קאמרה בלבי היה, אלא ע"כ חזינן מכאן דדברים שבלב אינם דברים. והגמ' שם חולק ואומר ודלמא שאני התם דכיון דאתניה לאו כל כמינה דעקרא לה לתנאיה. והסביר שם הריטב"א וז"ל פירוש, וסותר בדברים שבלבו מה שהתנה בפיו, דהוה לבו סותר את דברי פיו, מה שאין כן בהאי דזבין נכסיה סתם, שאינו סותר דברי פיו ממש אלא שמוסיף עליהם, עכ"ל. והוסיף שם הריטב"א אח"כ וז"ל ושמעינן מהכא דדברים שבלבו וכלב כל אדם דהוי דברים, אם הוא (עיקר) [עוקר] מה שהתנה עליו בפירוש, לא מהני ליה דברים שבלבו ותנאי קיים, עכ"ל. ואיתא שם בהגר"ה על הריטב"א וז"ל הוכחת רבנו מהא דדחינן ואמר' דאפילו אם דברים שבלב הוו דברים, מ"מ היכא דעקרא לדיבורו, לא הוי דברים, וא"כ ה"ה לדידן דדברים שבלבו ולב כל אדם הוי דברים, לא מצי לעקור לדיבור, עכ"ל. והנה הריטב"א מביא רא"י מסוגיתנו דאומדנא גמורה אינו יכול לסתור ולעקור דיבור שעומד כנגד האומדנא. וזהו כשיטת היראים, ועיין שם בהגה"ה שהוסיף להביא וז"ל וע' שו"ת אבני נזר אה"ע סוף סי' קל"ג שלמד מזה באשה שקבלה קידושין, אפילו היה ניכר שלשחוק נתכוונו, מ"מ לעקור דבור דהרי את מקדשת לא סגי, וכתב שם שהרשב"א בתשובה חולק ע"ז, עכ"ל. והנה הרשב"א או"ל לשיטתו, כדבארנו דבריו דהוא סובר כמו הגר"ח, וממילא כיון דהוי אומדנא גמורה דלשחוק נתכוונו, ממילא ליכא חסרון של דברים שבלב, ואינה קידושין.

הגר"ח, דלפי הגר"ח אם יש אומדנא גמורה מה שבלבו או זה לא נחשב לדברים שבלב. וראית הגר"ח מהדין משפטי תנאים, הוא ממש ראיית היראים להיפוך, דהגר"ח הביא ראי' דעל כרחק באמירת תנאי בדרך כלל, לית לן אומדנא דבלי קיום התנאי הוה מקח טעות, דאל"ה אמאי איכא משפטי תנאים הא כיון דאין לו רצון ע"כ המעשה בטול מדין מקח טעות. היראים סובר להיפוך, דבאמת בכל תנאי יש אומדנא גמורה דבלא קיום התנאי אין לו רצון בעד החלות וממילא היה צריך להיות מקח טעות, אלא דכיון דזה רק אומדנא מה שבלבו, ממילא זה הוי רק דברים שבלב, ואפילו בכהאי גוונא אמרינן דברים שבלב אינם דברים, כיון דהם סותרים דברי פיו, ורק בתורת תנאי יכולים לבטל המעשה, אבל כיון דלא נעשה כמשפטי התנאים, ממילא התנאי בטול, ורק מדין אומדנא אנו רוצים לבטל המעשה, וזה אינו, דאין מחשבה יכול לבטל דברי פיו.

ונראה דיסוד המחלוקת בין היראים והגר"ח הוא, איך להסביר החסרון של דברים שבלב. דהגר"ח סובר דהחסרון של דברים שבלב הוי דאין לו נאמנות לומר דזה היה כוונתו. וביאור הדבר הוא ע"פ דברי הרשב"א שהבאנו לעיל, דכיון דהמחשבה סותר המעשה, דהא המעשה נעשה בלי שום תנאים, ממילא הוא אינו נאמן לומר דכוונתו היה לעשות המעשה רק עם תנאי. אבל באופן שיש אומדנא גמורה דכן היה כוונתו דאדעתא דהכי עבד, ממילא לא שייך לומר דאינו נאמן, דהא אנו סהדי דכן היה מחשבתו, ממילא באופן זה לא אמרינן דברים שבלב אינם דברים. אבל היראים סובר דהחסרון של דברים שבלב אינו דלית ליה נאמנות, אלא החסרון הוא דמחשבה אינו יכול לבטל דיבור, ממילא אפילו כשיש אומדנא גמורה דכן הוא כוונתו, מכל מקום עדיין הוא רק מחשבה, ומחשבה אינו יכול לבטל דיבור. וממילא אם המעשה נעשה בתנאי באופן שלא קיים המשפטי תנאים, נמצא דמצד הדיבור זה הוי בלי תנאי, וממילא אע"פ שיש אומדנא גמורה דרצונו לעשות המעשה רק עם קיום תנאי, מכל מקום התנאי בטול [כיון דלא נעשה כמשפטי התנאים], ואין מחשבה יכול לעקור דיבור שנעשה בלי תנאי [ולא נחשב מקח טעות].

והנה הבאנו לעיל, דיש מחלוקת בין היראים והרשב"א אי דברים שבלב שאינם סותרין מעשיו (אבל הם אינם אומדנא גמורה), הוי דברים או לא. דלפי הרשב"א הוי דברים, ולפי היראים לא הוי דברים. ונראה לפרש, דהיראים אויל לשיטתו דהחסרון של דברים שבלב אינו דלית ליה נאמנות, אלא דאין מחשבה יכול לבטל דיבור. וממילא אפילו אם אינם סותרין דבריו, אלא רק באים להוסיף לדבריו, עדיין לא הוי דברים,

והגר"ח מביא רא"י לזה מדיני משפטי התנאים דצריך להיות תנאי קודם למעשה והן קודם ללאו וכו'. והנה אם בלי קיום תנאי זה הוי מקח טעות דאין לו רצון בעד עצם חלות הגירושין, א"כ מה איכפת לן איך נאמר התנאי, סוף כל סוף אין לו רצון וממילא הוי מקח טעות. אלא על כרחך צריכים לומר דלית לן שום אומדנא לומר לנו דזה הוי מקח טעות, אלא הביאור הוא, דיש לו רצון שני [קיום התנאי של נתינת מאתים וזו], וממילא הוא מקשר המעשה לקיום התנאי, ועל זה יש לנו משפטי התנאים באיזה אופן אנו יכולים לקשור מעשה לתנאי, ואם לא נעשה כהוגן על פי דיני התנאים, ממילא התנאי בטול [היינו דהמעשה לא נקשר לקיום התנאי] והמעשה קיים, דהא באמת יש לו רצון גמור בעד חלות הגירושין אפילו בלי קיום התנאי, וכמו שביארנו, דליכא שום אומדנא דזה הוי מקח טעות.

ולפי זה מוסברים דברי התוספות, דכל זה הוי בסתם תנאי, אבל יש אופנים דבאמת יש לנו אומדנא גמורה, דאם לא יתקיים התנאי, אז זה הוי מקח טעות דאין לו רצון על חלות הרבר. ועל זה אומר התוספות, דיש אופנים דרק צריכים גילוי דעת וממילא יש לנו אומדנא דאדעתא דהכי עבד, ויש לנו אופנים דאפילו גילוי דעת לא בעי, דאומדנא גמורה דהמעשה נעשה רק באופן מסויים, ובלא זה שפיר הוי מקח טעות וממילא נמצא דהמעשה בטול, בלי קיום משפטי התנאים, דביטול המעשה לא נעשה מכח תנאי [דבאופן זה יש לנו משפטי התנאים] אלא דהביטול נעשה מצד חסרון דעת דהוי מקח טעות.

והנה סברא זו של הגר"ח אינו מוסכם לכל, וחזינו דשיטת היראים הובא במרדכי [כתובות דף צו. אות רנ"ד]. הוי כהיפוך לגמרי מדברי הגר"ח. דאיתא שם במרדכי וז"ל ורא"ם פ"י בס"י דברים שבלב אינם דברים לבטל דברי פיו, דכיון שמשמע דברי פיו בענין אחד ומחשבתו בענין אחר אע"פ שברור לנו שחישב בלבו לבטל דברי פיו, כתר דברי פיו אזלינן, וראיה לדבר שהרי התנאי שלא נעשה כרינו מטעם שאין כפול או מעשה קודם לתנאי או לאו קודם להן שלא נעשה כתנאי בני גר ובני ראובר אינו מבטל המעשה בין בגט בין בקידושין בין בדיני ממונות התנאי בטל והמעשה קיים אע"פ שברור לן ומוכיח הגבר (שלדבר) [שלדעת] התנאי דיבר, מאחר ששונה מדרך המבטלים בתורת התנאי אין מחשבתו כלום, עכ"ל. הרי לפנינו דהיראים סובר דאע"פ שברור לנו מחשבתו, היינו דיש אומדנא גמורה מה שבלבו, מכל מקום, עדיין זה נחשב לדברים שבלב דאמרינן ביה דלא הוי דברים. והוה היפך מדברי

אינה נותנת לו הממון מכל מקום זה הוי גיטה, ומשום הכי צריכים לומר תנאי כפול דאם היא אינה נותנת לו הממון אז אין זה גיטה. ועל זה אומר לנו התוספות, דזה רק בסתם דברים, אבל במקום שיש אומדנא דרך על פי תנאי זה הוא נותן הדבר, אז אין צריכים לומר תנאי כפול דבכי האי גוונא שפיר אמרינן מכלל הן אתה שומע לאו. אבל באמת עדיין קשה, דכל זה שפיר מהני לענין הדין של תנאי כפול, אבל יש עוד דיני תנאים [עיי' רמב"ם הלכות אישות פרק ו' הלכות א' וב']. למשל דצריך להיות תנאי קודם למעשה, ומהגמ' משמע דבשום גלוי מילתא איך שיהיה שפיר מהני, וקשה דאין הכי נמי האומדנא מהני לענין תנאי כפול, דהוי כאילו פירש הצד השני, אבל מכל מקום האומדנא אינו יכול להחליף דיבורו לעשותו תנאי קודם למעשה, ואם כן קשה למה מהני גילוי מילתא.

והנראה לומר דבאמת יכולים לפרש דברי התוספות באופן שני. דהנה הברכת שמואל (בבא מציעא סימן ל"ז) מביא בשם הגר"ח מברסקי זצ"ל יסוד גדול בענין תנאים וז"ל והנה באור דין תנאי דבני גד ובני ראובן לא דאמרינן דהוי אומדנא דלא עשה המעשה אלא ע"ד התנאי, וליכא מעשה אלא ע"ד התנאי, אלא דודאי היה דעתו בהמעשה על כל האופנים, ואפילו לא יתקיים התנאי, אלא דרוצה לעשות חלות אחריתי דהוא התנאי, וגזירת הכתוב הוא דאם עושה המעשה עם התנאי חל דין התנאי לענין שהמעשה תלוי בהתנאי, שאם יתקיים התנאי תתקיים המעשה, ואם יתבטל התנאי תתבטל המעשה. והראי' לזה מדחצריכה התורה לדיני משפטי התנאים, דאס"ד דהמעשה גופא לא נעשה אלא ע"ד שתתן מאתים זוז, א"כ למה ליה למשפטי התנאים, סוף סוף הוא לא עשה מעשה, אלא ודאי דהמעשה נעשית על כל האופנים. אלא מילתא אחריתי הוא, דתנאי עוקר המעשה לענין שתלוי המעשה בקיומו של התנאי, עכ"ל. ובתוספת ביאור כוונת הגר"ח הוא, דבדרך כלל, כשאדם אומר תנאי, אין לנו שום אומדנא דכלא קיום התנאי אין לו רצון בעד חלות המעשה והוי מקח טעות, אלא דבאמת יש לנו לומר דבעצם יש לו רצון בעד עצם המעשה בכל אופן, אלא דיש לו גם כן רצון שני דהיינו הוא רוצה מאתים זוז, וכדי להיות בטוח שתתקיים רצונו השני, הוא מקשר חלות הגט לקיום תנאי של נתינת מאתים זוז. ולפיכך הוא אומר התנאי כפול דאם היא לא תינתן לו המאתים זוז אז אין זה גיטה, ואין הפירוש דבאמת חסר לו רצון בעד נתינת הגט אם היא אינה נותנת לו הממון, דלית לנו שום אומדנא לומר כן, אלא הפירוש הוא דהוא רוצה להיות בטוח על קיום רצונו השני, ואם האשה אינה נותנת לו המאתים זוז, הגט בטול, לא משום דהוי מקח טעות, אלא משום דהתנאי עוקר המעשה.

מקודשת, אבל היא שנתנה ואמרה היא הריני מקודשת לך הריני מאורסת לך הריני לך לאינתי אינה מקודשת, מתקיף לה רב פפא טעמא דנתן הוא לא הוה קידושין, טעמא דנתן הוא ואמר הוא הא נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, אימא סיפא אבל היא שנתנה לו ואמרה היא לא הוה קידושין, טעמא דנתנה היא ואמרה היא הא נתן הוא ואמרה היא הוה קידושין, ומסיק בלישנא קמא דנתן הוא ואמרה היא לא הוה קידושין ובאיבעית אימא מסיק דהוה ספק קידושין.

תוס' בד"ה "הא נתן הוא" כתבו הא דלא הזכיר בגמ' נתנה היא ואמר הוא משום דהוה מילתא דלא פסיקא לי' דפעמים חיילא הקידושין כגון באדם חשוב אבל בשאר אנשים הקידושין בטלי, ובהגהות הגר"א הובא דהרי"ף הרמב"ם והרשב"א חולקים על תוס' ובחי' הרשב"א ביאר דהא דנתנה היא ואמר הוא הו' קידושין באדם חשוב היינו כשהמקדש אמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שאני מקבל ממך מתנה זו א"כ שוב הדר כמו נתן הוא ואמר הוא דההנאה דקבלת אדם חשוב הו' כסף קידושין ונמצא דהבעל הוא הנותן כסף, והוסיף הרשב"א דאלת"ה במאי קא קני האשא דהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא תקח אשה לאיש וצ"ע בסברת התוס' במה הם חולקים עם הראשונים הנ"ל.

והנלענ"ד בהקדם הסוגיא ברף ו' ע"א, דאיתא שם אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לירי' קא משעבד נפשי' האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קאמשעבדא ומקניא נפשה, ובחי' הריטב"א כתב דלאו למימרא דלא מטי לי' לערב שום הנאה דא"כ במאי קמשעבד, אלא אע"ג דלא מטי לירו כסף או שו' כסף אפ"ה משתעבד בההנאה דהמלו' הלוי' על פיו והנאה חשיב ככסף בכל דוכתא, כמו"כ בקידושין אע"ג דהאשה לא קיבלה הכסף ממש מ"מ מקודשת בההנאה שהוציא פלוני ממון על פי', וכשמקדשה צריך המקדש לומר הרי את מקודשת לי באותה הנאה שנתתי מנה לפלוני בדבורך, והרא"ש בסי' ו' כתב דהמקדש אומר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני, מבואר מדבריו דהכסף קידושין הוא עצם המנה שנתן המקדש לפלוני ולא ההנאה שנעשית רצונה, ובפשוטו הי' נראה לבאר בסברת פלוגתתם בהא דיש לחקור בדינא דערב דאם אנו אומרים דהגיע לירו דערב עצם הכסף דהלוי' המלו', דהיינו דאנו רואים שהמלו' נתן הכסף להלוי' דרך הערב, ואפשר לומר באופן אחר דקבלת הלוי' חשיב כקבלת הערב וכשקיבל הלוי' את כסף המלו' נעשית כמו דקיבל הערב את הכסף, או דילמא הערב לא קיבל רק ההנאה שנעשית

רצונו ולא אמרין שהגיע לידו דערב עצם הכסף, הרא"ש סבר דהערב קיבל עצם הכסף שהלוי המלו, א"כ בקידושין הכסף קידושין הוא הכסף שנתן המקדש לפלוני מכיון דהגיע לידה דהאשה אותו כסף, אבל הריטב"א סבר דהערב לא קיבל רק ההנאה דנעשית רצונו, וכיון דכן בקידושין דמדין ערב אין הקידושין חלין אלא משום ההנאה דנעשית רצונה דהאשה, דא"א לומר דהכסף קידושין הוא עצם הכסף כיון דלא הגיע להאשה אותו כסף, כל זה הובא במחנה אפרים הל' ריבית סי' י"א.

ולכאורה צ"ע על הביאור הנ"ל וכמו שהקשה המחנה אפרים, דהריטב"א בפרק איזה נשך כתב דהיכא דאמר תן דינר לפלוני ואלו' לך הרי זה ריבית קצוצה וצריך להחזיר אותו דינר להלוה, דאע"ג דלא אתו זווי ליד המלו מ"מ כיון דנתן על פיו הו' כאילו קיבל אותו ממון, דאפילו אמר זורק מנה לים ואלו' לך הו' כאילו הגיע המנה לידו וחזר וזרקא לים, מבואר מדבריו שהריטב"א סבר דדיינינן כאילו קיבל הערב כל דמי ההלואה, א"כ אמאי כתב לענין קידושין דהכסף קידושין הוא ההנאה שנעשית רצונה ולא עצם הכסף שהוציא המקדש כיון דאנו רואים דהגיע לידה דאשה כל הכסף, וכמו"כ יש להקשות בדברי רש"י, דמסתימת לשון רש"י בדיה "ואקדש" שכתב וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי, וכן בדיה "ואקדש אני לו" שכתב לאותו פלוני במנה שתתן לו בשבילי, משמע דרש"י סבר כמו הרא"ש דהכסף קידושין הוא עצם הכסף שנתן המקדש להפלוגי, דאי סבר כהריטב"א הא ה"ל לבאר דהקידושין נעשית בההנאה כמו שביאר בהנאת מחילת מלו, ברם מבואר להלן ברש"י ד"ה "ניחא" דהכסף קידושין דמדין ערב נחשב כמו טובת הנאה בעלמא, נמצא דדברי רש"י סתרי אהדדי.

לכן נלע"ד דבאמת צריך להבין איך ילפינן קידושין מדינא דערב, הא קידושין אינו חלין רק בכסף שטר וביאה, א"כ צריך שיגיע להאשה איזה כסף כדי לגמור חלות הקידושין, והנה הרמב"ם בפרק י"א מהל' מכירה הל' ט"ו כתב דיכול לחייב עצמו בדברים בעלמא בלי שום קנין מהא דערב יכול לחייב ולשעבד עצמו, מבואר מהרמב"ם דלא הגיע ליד הערב שום כסף שאנו יכולים לחושבו ככסף שראוי לגמור חלות הקנין, א"כ איך ילפינן קידושין דצריך איזה כסף לגמור החלות מערב דמשעבד עצמו בדברים בעלמא לשיטת הרמב"ם.

ואשר יראה לענ"ד בזה דאין הנידון והילפותא לענין הכסף קידושין אלא לענין הגמירת דעת דמפאת האשה דצריך לחלות הקידושין, דהיינו

דאף דנקטיגן דיש איזע כסף שראוי לגמור חלות הקידושין דהיינו או עצם הכסף שהוציא המקדש או ההנאה שהגיע להאשה, אבל כיון דסוכ"ס במציאות לא הגיע לידה דאשה עצם הכסף, והמעשה דנתינת הכסף נעשית בין המקדש והפלוגי יש לחוש ולומר דהאשה לא קמשעבד עצמה להחלות קידושין שנעשית ונגמר כשהמקדש נתן הכסף לפלוגי, ע"ז ילפינן מערב דכמו בערב דהערב גמר ומשעבד עצמו אף דלא הגיע לידו במציאות שום כסף (ולחרמב"ם לא צריך איזע כסף) ואף דעצם המעשה נעשית בין המלו' והלו' ולא עם הערב, כמו"כ בקידושין אמרינן דהאשה קמשעבדא עצמה בהא דהמקדש נתן איזע כסף עפ"י צווי'.

ולפי"ז יש ליישב מה שהקשו האחרונים על הריטב"א דסבר דהכסף קידושין הוא ההנאה שנעשית רצונה, דאמאי צריך למילף מערב דהוו קידושין הא לא גרע מהא דאיתא בדף ס"ג דשחוק לפני ורקוד לפני דמקודשת כיון דיש הנאה שהגיעה לידה דאשה, כמו"כ היכא דאמרה תן מנה לפלוגי ואקדש אני לך כיון דנהנית האשה במה דנעשית רצונה מהיכ"ת אינם חלין הקידושין, וכי צריך להדינא דערב לומר לנו דהנאה חשיב ככסף, ולפי הנ"ל א"ש דאין אנו ילפינן מערב דההנאה שנעשית רצונה נחשבת ככסף דזה מילתא דפשיטא לן, אלא הא דצריכים אנו לדינא דערב היינו לענין דהמעשה דנעשית בין המקדש והפלוגי סגי לשעבד האשה להחלות קידושין, אף דהכסף קידושין לא הגיע לידה דאשה באופן ישר מהמקדש רק באמצעות קבלת הפלוגי.

מיהו עדיין צ"ע שיטת הרמב"ם שהבאנו לעיל דסבר דיש ראי' מערב דיכול אדם לשעבד עצמו בדברים בעלמא בלי שום קנין, דהא מיהא מוכח מסוגיין בקידושין דסוכ"ס יש איזע כסף שהגיע ליד הערב דאליה איך יכול לקדש האשה, דאף שבארנו דהנידון הוא לענין הגמירת דעת דהאשה להחלות קידושין אבל זה פשוט דבלי איזע כסף אין כאן מעשה קידושין, וכיון דאמרינן דקידושין חלין מדינא דערב בע"כ דיש איזע כסף שהגיע ליד הערב, והנלע"ד דמדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' אישות הל' כ"א מבואר דהכסף קידושין בקידושי ערב הוא הנאה ולא עצם הכסף (וכן הבין הרשב"א דברי הרמב"ם), ולפי"ז י"ל דהא דהנאה זו חשיב ככסף לגמור חלות קידושין היינו רק כשהמקדש מפרש ואומר בהדיא שהוא מקדש באותה הנאה, אז אנו אומרים שהמקדש ממציא ונותן הנאה זו לידה דאשה, אבל אי לא פירש הבעל בהדיא או אנו רואים שההנאה הגיעה לידה דאשה מעצמה בלי נתינת המקדש, ומצינו דוגמא לזה משיטת הרמב"ם במתנה ע"מ להחזיר דסבר הרמב"ם דלא חיילי הקידושין כיון

דלא נהנית האשה מהכסף קידושין, דלכאורה צ"ע כיון דיכולה האשה להשתמש בהכסף קודם שהחזירה אמאי אמרינן דלא הגיעה לידה שום הנאה הא יש לה השתמשות בהכסף לזמן, ואין לומר דהשתמשות בהכסף לזמן אינו נחשב ככסף דכבר כתבו הראשונים בשיטת הרמב"ם דאם אמר המקדש שהוא מקדש באותו השתמשות של זמן המתנה חיילי הקידושין, ועכצ"ל דאף דהנאה זו חשיב ככסף אבל כל זמן שלא פירש המקדש שהוא ממציא ונותן הנאה זו להאשה לשם קידושין אנו רואים שהוא רק נתן הכסף והאשה היא שנטלה ההנאה מהכסף, ה"ה לעניננו דאף דאשה מקודשת מדין ערב היינו רק כשהבעל מפרש שהוא מקדש לה באותו הנאה אז אמרינן שהמקדש הוא שנותן ההנאה דחשיב ככסף, אבל בערב דעלמא שלא אמר המלו' שהוא נותן איזה הנאה להערב כל כה"ג לא נחשב שהגיע להערב איזה כסף שיכול לפעול החלות התחייבות, מכיון דאנו רואים שההנאה לא הגיע ליד הערב מיד מלו' רק דההנאה באה מאליו או דהערב הוא שנטל ההנאה.

נמצא לפי דברינו דאף דשו' חלות קידושין לחלות חיוב דערבות כהא דמפני מה גמר ומשעבד האשה והערב להחלות שנעשה וזהו הנידון בסוגיין, אבל בהא' חלוק קידושין מערבות לשיטת הרמב"ם דבקידושין החלות נגמרת ע"י הכסף ובערבות החלות נגמרת בדברים, ולפי"ז יש להוסיף דאף דמבואר בדברי הריטב"א בסוגיין שהוא חולק עם הרמב"ם וסבר דבערבות נמי צריך איזה כסף כדי לשעבד הערב ולא סגי בדברים בעלמא, דהא ביאר הריטב"א דבערב הא דנעשית רצונו חשיב ככסף, אבל עדיין יכול לומר דאין הנאה זו כל הכסף שהגיע ליד הערב דאפשר דאנו רואים שהגיע ליד הערב עצם הכסף שהלו' המלו' להלו', ומ"מ אינו בכוחו בהכסף לשעבד הערב לחיובא דערבות (כיון דבמציאות הכסף לא ניתן ליד הערב) רק ההנאה שנעשית רצונו היא הסיבה והכסף שגורם הערב לשעבד עצמו, ולפי"ז מיושב סתירת הריטב"א דאיהי' הערב נחשב כמו שקיבל כל הכסף שהלו' המלו' כמו שכתב הריטב"א באיזה נשך, אבל כיון דאין כסף זה גומר ומשעבד הערב להחלות ערבות אין כסף זה ראוי להיות כסף קידושין, דהכסף קידושין מלכד שהוא גומר החלות קידושין צריך הכסף לשעבדה האשה להקנות עצמה, וכיון דהסיבה דהאשה קמשעבדת עצמה להחלות קידושין היא ההנאה שנעשית רצונה אמרינן דאותה הנאה הו' הכסף קידושין.

ולפי"ז יש לבאר דברי רש"י בסוגיין, דרש"י סבר כהריטב"א דאנו אומרים שהגיע ליד הערב והאשה כל הכסף שהוציא המלו' והמקדש ומ"מ

אין זה הסיבה והגורם להא דהאשה והערב קמשעבדים עצמם, אלא הסיבה להגמר דשעבודם היא רק טובת הנאה בעלמא, אבל בהא חולק רש"י עם הריטב"א דרש"י סבר דאף דאין הכסף שהוציא המקדש קמשעבד האשה אבל מ"מ יכול לגמור החלות קידושין, דלא בעינן שהכסף קידושין יהא הסיבה להא דקגמרה ומקניא נפשו, ולפי"ז שפיר כתב רש"י דהמקדש אמר התקדשי לי בזה דמשמע דהיינו הכסף שנתן לפלוני והם הכסף שגומר עצם החלות קידושין, אבל מ"מ כתב רש"י בסוף סוגיין דהאשה מקניא נפשה בטובת הנאה כיון דזהו הסיבה להגמירת דעת דאשה להקנות עצמה.

ולמי הנ"ל יש לבאר פלוגתת הרא"ש והריטב"א דמהו הכסף קידושין בקידושי ערב, דאין פלוגתתם תלוי בהא דמה הגיע ליד הערב דשניהם יכולים לסבור דנחשב כמו דהאשה קיבלה כל הכסף, אבל פלוגתתם הוא אם הכסף קידושין צריך להיות הגורם והסיבה להא דהאשה קגמרה ומקניא נפשה, הריטב"א סבר דהכסף קידושין מלבד שהוא גומר עצם חלות הקידושין צריך ג"כ לשעבד האשה להקנות עצמה וכיון דרק ההנאה שנעשית רצונה היא הסיבה להגמרה ומקניא נפשה לפיכך אותה הנאה היא הכסף, אבל הרא"ש סבר דלא בעינן שהכסף קידושין הוא הגורם להמקניא נפשה דהאשה, וסגי רק בהא דהאשה קמשעבדה עצמה ומסכמת להחלות שנעשית ע"י הכסף קידושין ולא מעלה ומורידה מהו הסיבה שהאשה קמשעבדה נפשה, לפיכך סבר הרא"ש דאף דמשמע מסוגיין דהאשה מקניא נפשה מחמת טובת הנאה אבל עצם החלות קידושין נגמר ע"י הכסף שנתן המקדש לפלוני.

ועכשיו נחזור לתחילת דברינו דהנה כבר בארנו בשיטות רש"י והרא"ש בסוגיא דערב דיכול לומר דאין הכסף שגומר חלות הקידושין הוא הגורם והסיבה להא דהאשה קגמרה ומקניא נפשה, ועכשיו י"ל בשיטת התוס' בדף ה' ע"ב דהא דקבלת אדם חשוב נחשב ככסף קידושין אין זה לענין גמירת עצם חלות הקידושין, ד"ל דהכסף שגומר חלות הקידושין הוא עצם הכסף שנתנה האשה אבל הסיבה להא דהאשה קגמרה ומקניא נפשה להחלות קידושין היא ההנאה שקיבל האדם חשוב את מתנתה, וסברי התוס' דאין זה חסרון בכי יקח בהא דהאשה נתנה הכסף שגומר חלות הקידושין, משום דסוכ"ס אין בכוחו דכסף זה לפעול החלות בלי המקניא נפשה דהאשה וכיון דהאשה קמשעבדה נחשפה מחמת ההנאה שבאה לה מהבעל נמצא דהבעל הוא שנתן היכולת להכסף לגמור החלות קידושין ומיקרי שפיר כי יקח.

הרב ישראל מאיר קרמר

בענין גיטו וידו באין כאחד

איתא במתני' קידושין כ"ב: עבד כנעני נקנה בכסף ובשטר ובחזקה וקונה א"ע בכסף ע"י אחרים ובשטר ע"י עצמו דברי ר"מ וחכמים אומרים בכסף ע"י עצמו ובשטר ע"י אחרים. והק' הגמ' לחכמים דדוקא שטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו והא קי"ל דגיטו וידו באין כא' ומסיק אלא בכסף בין ע"י אחרים בין ע"י עצמו בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו, ור' שמעון ב"א הוא דתניא ר"ש ב"א אומר אף בשטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו. אמר רבה מ"ט דר"ש ב"א גמר לה לה מאשה מה אשה עד שיוציא גט לרשות שאינה שלו אף עבד נמי עד שיוציא גט לרשות שאינו שלו. ופירש"י שאינו שלו, של רבו, ורבנן גמרי הכי, מה אשה מקבלת גיטה אף עבד מקבל גט.

וחק' הפנ"י ד"ה אמר רבה מ"ט דרשב"א, לכאורה טפי הו"ל להקשות מ"ט דרבנן דהא בר"פ הזורק ס"ל לכולהו אמוראי מסברא דלא אמרינן גיטה וידה באין כא', ורבה גופא דמסיק התם להא מילתא דייק מילתא דייק לה מעבד למ"ד ע"י עצמו ואם כן מילתא דרשב"א מסברא, אלא דאפשר דהמקשה נמי ג"ש בל"ל מאשה קשיא לי' מ"ט דרשב"א האיכא למילף מה אשה ע"י עצמה ה"ה בעבד ע"י עצמו וע"ז משני ליה שפיר דאיכא למימר מהאי ג"ש איפכא וכיון דאיכא למימר הכי והכי לא שייך ג"ש בהא מילתא ומוקמינן אסברא. עכ"ל.

והנה מפשטא דמילתא דלשון רש"י הנ"ל משמע דהמחלוקת דרשב"א ורבנן אי אמרינן באין כא' או לא הוא תלוי בדרשה דלה לה מאש ולא מסברא דרשב"א סבר דל"ל מאשה לומדים דבעינן רשות שאינו שלו כעבד כמו באשה ולכן א"א לשחור בשטר ע"י עצמו אבל לרבנן דרשינן לה לה דאורבה העבד מקבל הגט ע"י עצמו מרבו כמו באשה דמקבלת מיד בעלה ע"י עצמה. אולם לפי תי' של הפנ"י באמת יש שני אופנים לדרוש הג"ש כנ"ל, דהיינו ע"י עצמו כאשה או אדרבה דוקא ע"י אחרים שיצא הגט לרשות שאינו של האדון כמו אשה ולכן ההכרעה היאך לדרוש הג"ש הוא תלוי בסברא, דלרשב"א לא מסתבר לומר באין כא' ולרבנן מסתבר.

והנה קשה להבין עצם הסברא דבאין כא' דכיון דבשעת שחרור אין לעבד יד כלל עד לאחר השחרור א"כ א"א לקבל השטר שחרור בידו ומהיכן מתחיל הקנין כיון דידו ונתינתו תלויים זבי". ועיין בבית אוצר לר"י ענגל בערך באין כא' וז"ל הרי יש בזה קושי ההישג באמת, דהרי הסיבה קודמת למסובב, וקדימת סיבה למסובב היא קדימה כקדימת הזמן, ע' כיאור מלות הגיון להרמב"ם, וא"כ הרי המסובב מאוחר אל סיבתו וא"כ איך שוב אפשר שהמסובב יהי' גם סיבה אל סיבתו אחרי שהוא מאוחר אליו ואין יהי' המאוחר סיבה אל הקודם. עכ"ל.

גם יש להעיר אהא דכתב הפנ"י בקושייתו דס"ל לכולהו אמוראי (בר"פ הזורק) מסברא דלא אמרינן גיטה וידה באין כא'. וכוונתו הוא ר' אלעזר ור' ינאי שם דר"א תי' בכותב לה דין ודברים אין לי בנכסים, ור' ינאי תי' בכותב לה ועודה ארוסה א"כ ל"ל תי' של רבא דגיטה וידה באין כא'. והנה סתמא דגמ' דידן (כ"ג.) הק' והא קיימא לן דגיטו וידו באין כא' ושה וכי לא קיי"ח להנהו אמוראי כסתמא דגמ'. (והנה רש"י פי' ד"ה והא קיי"ל, כלומר והא מעשים בכל יום שהעבד מקבל את גיטו ואי רבנן פליגי עלה דמילתא מי שבקינן רבנן ועבדינן כר"מ. ולפי"ד הא דקיי"ל באין כא' לא מסברא או' הגמ' וא"כ ל"ק כ"כ אבל עדיין ק"ק לומר דל"ל כפסק דסתמא דגמ') והי' אפשר לומר דודאי בעבד קיי"ל דבאין כא' דקיי"ל בשטר ע"י עצמו ורק גבי אשה פליגי אי אמרינן בחצרה באין כא' דרק רבא ח' בתירוצו לדמות יד דעבד לחצרה דאשה שהרי אשה י"ל יד ואי"צ באין כא' בגט אשה כדאי' התם ע"ש ורב שם ח' בתי' דגם גבי חצרה דאשה י"ל באין כא' וע"ז ל"ל להנהו אמוראי לוי' באין כא' (ולהלן עוד אבאר בע"ה) ודו"ק.

ועיין בקצות סי' ר' ס"ק ה' (ובאבני מילואים סי' ל"ה סס"ק י"ג) וז"ל ונסתפקתי בראובן שנתן שטר מתנה לשמעון על ביתו ונתן השטר תוך ביתו ואמר לו הנני נותן לך הבית עם השטר מתנה שבתוכו, מי נימא כה"ג חצירו ומתנתו באין כ"א דכה"ג אמרי ר"פ הזורק חצירה מה שקנתה אשה קנה בעלה ומסיק יד דעבד כיד רבו אלא גיטו וידו באין כא' וה"נ חצירה וגיטה באין כא'. והרי בשעה שזרק לה הגט חוץ חצרה עדיין אינה חצירה אלא ע"י הגט נעשה חצירה וכמו גבי עבד דנעשה ידו ע"י הגט שחרור וה"נ נעשה חצר דשמעון ע"י השטר מתנה שבחצר. ולאחר העיון נראה פשיטא דכה"ג אינו זוכה דכיון דהחצר והשטר עדיין לא יצא מרשותו איך יזכה בו המקבל ומאין יהי' לו למקבל זכי' בביתו ובשטריו. והא דאמרינן גבי גט חצירה וגיטה באין כא' נראה דגט שאני דגט אשה

ודעבד לא בעי זכי' שיזכה דרך זכי' כיון דאשה ועבד בע"כ ואין זכי' בע"כ אלא ודאי דגבי אשה לא בעי רק ונתן בידה וכן בעבד וליכא תורת זכי' והקנאה בע"כ ומה"ט נמי נראה בהא דקיי"ל כתבו על איסור הנאה כשר ואע"ג דליכא תורת זכי' כלל באיסורי הנאה וכמ"ש הרשב"א וכו' אלא ודאי משום דגירושין בע"כ לא בעינן זכי' כלל אלא ונתן בידה וכו' וכו' ומש"ה כל שידה וגיסה באי כא' סגי לה והוי ונתן בידה כיון דהחצר והיד באין נתינת הגט כא' אבל במתנה דבעינן שיזכה המקבל בשטר מתנה דרך זכי' וכל זמן שלא בא החצר לידו לא זכה בשטר מתנה. ועיין לשון רש"י ר"פ הוורק גיטה וידה באין כא' ע"י הגט באה ידה לה ע"י נתינתו עכ"ל והיינו משום דלא בעינן התם זכי' רק נתינה ודו"ק. עכ"ל.

ועדיין צ"ב דודאי גם נתינה צריך דוקא לתוך ידה ואין לחצר של נכסי מלוג שלה דין יד עד הגירושין כיון דבעל אוכל פירות והזכות יד של חצר תלוי בזכות קנין פירות לפי הר"י, ולפי ר"ת תלוי דכיון דאם מכרה ונתנה אינו קיים אינה חצירה עד שתתגרש (כמבואר בתסו' שם בהזורק ע"ז: ד"ה מה) וא"כ אפילו א"צ אלא נתינה ולא זכי' מ"מ צריך נתינה לידה ואין חצרה יד שלה עד אחר הגירושין וא"כ היאך שייך באין כא' וכן גבי עבד ע"כ בעינן ונתן לידו שיהי' לו יד לעבד כדי להשתחרר ואם העבד ל"ה וקונה ידו ע"י שחרורו לא הוי נתינה כלל דא"כ מה צריך כלל לומר באין כא' ודלא כהקובץ שיעורים (אות ק"מ) שכתב דידו של אדם הוא ידו אע"פ שאין לו בו קנין ממון וזה שייך ג"כ בעבד דהוי ידו כיון דהעבד וידו הן גוף אחד דלדבריו למה צריך באין כא' (ועיי"ש שביאר דבאין כא' צריך כדי שיצא מרשות מקנה וכו' אבל בפשוטו מהגמ' משמע דבאין כא' בעינן כדי שיהא לו להעבד ידו שם יד כדי להשתחרר בו. וגם אין הפשט שלו נכנס לדברי הקצות דאם הקצות כונתו כדבריו העיקר חסר) אע"כ כיון דקא קשי' לי לרבא יד דעבד היאך נשתחרר ע"י עצמו ותי' דבאין כא' ע"כ דבעינן להעבד זכות וקנין בידו לקבל בו השטר וע"כ צריך באין כאחד וא"כ הדרא קו' לדוכתא דכמו דגבי נתינה ליד דעבד ונתינה לחצר דאשה אמרינן באין כא' אע"פ שאינם בזה אח"ז דבלי יד אין נתינה ועד הנתינה אין יד מ"מ כא' מועיל א"כ למה לא יועיל גם במתנה דבעינן זכי' ונימא ג"כ המתנה עם הזכי' כא'.

וכן הק' ר' אלחנן בקובץ שיעורים (קידושין אות קל"ח) וז"ל אבל לפי דבריו נראה שלא הואיל לתרץ בחידושו זה, דכמו דלא שייך באין כא' לענין זכי' ה"נ לא שייך באין אכ' לענין נתינה ואי מהני באין כא' לענין נתינה למה לא תועיל גם לענין זכי'. ע"כ ועיי"ש.

ועיין ברכת שמואל (סי' י"ב אות א') שכתב דבקנין לא שייך כלל לומר באין כא' דאיך שייך לזכות השטר ע"י חצר וחצר ע"י שטר אבל בנתינה דא"צ אלא קבלה בידה ולא זכ"י ולא דעתה אלא הגירושין (או השיחרור) נעשית ע"י נתינה או יד כזה שיהי' יד ע"י הגירושין שפיר הוי נתינה לידה. וזהו הביאור בדברי הקצות.

אבל מ"מ דבריו של הברכת שמואל עדיין צריכים תלמוד דאם כונתו לומר מסברא, גיטו וידו באין כא' כדמשמע בהדיא מדבריו עיי"ש שהביא המר"ן דאפילו רשכ"א ס"ל להסברא דבאין כא' אלא דמטעם הג"ש דלה לה מוכרחים לומר דעבד יוצא בשטר רק ע"י אחרים ולא ע"י עצמו דצריך לרשות שאינו שלו וא"כ צריכים להבין אפי' נאמר דא"צ שום זכ"י וקנין רק מעשה נתינה ליד האשה או העבד מ"מ יד בעינן ומנלן לחדש דמועיל נתינה ליד דעדיין אינו יד עד לאחר החלות דאע"פ דהחלות הוא ממילא מ"מ מעשה נתינה בודאי בעינן ליד וא"כ מסברא ה"ל להקדים שיהי' לו יד לקבל כדי לקיים נתינה אח"כ לידו ואם אין לו עדיין יד לא יחול השחרור.

והנה המעיין בסוגי' ריש הזורק בתירוצא דרבא יראה דאינו אומר מסברא עצמו דגיטה וחצרה באין כא' אלא עושה הקדמה כדי להכריח יסודו דבאין כא' והוא שמקדים מה שקשה יד דעבד למ"ד בשטר ע"י עצמו דאין לו יד לקבל דיד עבד כיד רבו דמיא אלא ע"כ צריכים לומר גיטו וידו באין כא' ואם זה אמת בעבד הוא מוסיף ה"נ גיטה וחצירה באין כא' לגבי אשה. הרי בהדיא שלא אמר רבא מסברא די"ל באשה גיטה וחצירה באין כא' רק כיון דבעבד הדבר מוכרח ה"ה די"ל באשה.

ואם כנים דברינו יוצא שיש ב' הדרגות בדין באין כא' א- לגבי עבד וב- לגבי אשה וחצרה. א- לגבי עבד אם קיי"ל כחכ' בשטר ע"י עצמו בודאי מוכרחים לומר דבאין ידו כא' ע"י נתינת גיטו לידו וזהו עצם המעשה של שחרור ע"פ הג"ש של לה לה דפירושו שהעבד עצמו מקבל גיטו. כמו אשה וכן לשון רש"י כ"ג. ד"ה שאינה שלו. ורבנן גמרי הכי מהאשה מקבלת גיטה אף עבד מקבל גט. עכ"ל. וא"כ זהו מה שאמרה תורה ליתן ליד כזה שלע"ע עדיין רשות רבו עליו אלא שמיד בקבלתו ישתחרר ואז יהי' לו יד. ודין הזה של באין כא' בעבד הוא מוכרחת לשי' חכ' לכל האמוריים אפי' לר' ינאי ור' אלעזר דל"ל תי' דרבא לומר באין כא' בחצר דאשה וכאן בעבד וידו וניחא לפי"ז סתמא דגמ' אצלינו שאומר

(כ"ג.) והא קי"ל דגיטו וידו באין כא'. דזהו דברי הכל (חוץ מרשב"א).

וע"ז הוסיף רבא לחדש דין חדש בחצרה דאשה ג"כ לומר דכיון דהדין מעשה נתינה דגבי שחרור דעבד שפועל החלות שחרור הוא שוה לדין מעשה נתינה דאשה לפועל החלות גירושין, א"כ מסתבר לומר באשה אע"פ דאין שום הכרח לומר דדי ליתן ליד קלוש שלא תקנה האשה עד החלות גירושין ששהרי אשה יש לה יד גמור עכשיו קודם הגט מ"מ לומדים ע"י הג"ש דלה לה דאותו נתינה ליד עבד יהני באשה וא"כ גם בחצרה דאשה נאמר דסגי בנתינה לחצרה מטעם יד שתקנה עם הגט ונאמר באין כאחד.

ולפי הנ"ל יובהר כל השקלא וטריא דהקצות (סי' ר') הנ"ל. דמתחילת דבריו רצה לדמות שטר מתנה שנותן לתוך הבית שנותן לומר דבאין כא' כמו באשה דגיטה וחצרה באין כא' ה"נ במתנה הנ"ל דאם יש סכרא דשייך לומר באין כא' מה לי גט אשה מה לי מתנה. וע"ז כתב דלאחר העיון דפשיטא דכה"ג אינו זוכה דאין שום מקור לומר שבאין ממש כא' הזכ"י אלא דהוא גזיה"כ ע"י לה לה דכך הוא הדין נתינת גט בעבד ובאשה.

ומצאתי דמשמע בהדיא כדברינו בספר אבני מילואים (סי' ל"ה סוף ס"ק י"ג) שהביא רא"י לדברי עצמו בקצות הנ"ל (סי' ר' ס"ק ה') מדבריו המב"ן ביבמות (מה): גבי הא דאמר רב חמא בן גוריא אמר רב הלוקח עבד מן העכו"ם וקדם וטבל לשם בן חורין קנה עצמו בן חורין מ"ט עכו"ם גופא לא קני לי מאי דקני לי הוא דמקני לי לשיראל וכיון דקדם וטבל לשם ב"ח אפקעי' לשעבודי וכו' ע"ש. וז"ל הא"מ שם. וכעת מצאתי הדבר מפור' יותר בחידושי המב"ן וכו' שכתב ז"ל אבל עכו"ם כיון דקני לי קנין הגוף בלא טבילה צריך גט שחרור. ומספקא לי מילתא כיון דעכו"ם לית' כלל בתורת גיטין היכי אית לי יד. בשלמא עבד שטבל הא אית' במצות וגמרי לה מאשה וגיטו וידו באין כא' לשחרור אלא עכו"ם היכי מקבלו ליה. עכ"ל (של הרמב"ן וזה המשך לשון האבני מילואים) ומדבריו למדנו דלא אמרינן בכל דוכתי גיטו וידו אלא משום דגמרי לה לה מאשה וכי היכא דאשה מתגרשת ע"י ידה וכדכתיב ונתן בידה ה"נ בשחרור אע"ג דל"ל יד אפ"ה משוחרר ע"י עצמו וכמו בגט אשה דליף לה לה ובעכו"ם דלית' בדין לה לה אינו יכול לקבל הגט שחרור בעצמו דלא אמרינן בעלמא גיטו וידו כא' וכו' שלא אמרינן בשאר קנינים גיטו וידו וזה ברור עכ"ל. משמע בהדיא מדבריו כמו שביארנו כדבריו בקצות. דהא דחידש

הקצות דבנתינה שייך לומר באין כא' אינו מסברא אלא דכן מוכרח מדין שטר שחורור דעבד ע"י עצמו מטעם דג"ש דלה לה. (ודלא כדברי הברכ"ש).

אולם מדברי הר"ן ר"פ האיש מקדש משמע דבאין כא' הוא סברא לכו"ע בין חכ' בין לרשב"א. דהנה איתא בקירושין (כג:) בעי רבה לר"ש ב"א עבד כנעני מהו שיעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו כיון דגמר לה לה מאשה כאשה או דילמא אשה דאיהי מצי מקבלת גיטה שליח גמי מדי משויא עבד דאיהו לא מקבל גיטי' שליח גמי לא מצי משוי ע"כ. והק' הר"ן ריש ה' האיש מקדש להראשונים דס"ל דזכי' מטעם שליחות הרי עבד אין לו שליחות וה"ה דאין לו זכי' וא"כ האיך יעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו. ויתי' הר"ן וז"ל עבד מה שאינו יכול לקבל גיטו לרשב"א ומספקין לדידי' נמי דלא לימדי לשוי' שליח לאו משום שאין לו יד דהא הוה לי' גיטו וידו באין כא' כדתנן בפ' הוורק הוורק גט לאשתו בתוך ביתה או לתוך חצירה מגורשת ופרכינן עלה וכו' ופרקה רבא משום דגיטה וחצירה באין כא' וגבי עבד נמי ה"ל למימר דגיטו וידו באין כא' ומשום הכי פרכינן לעיל בגמ' בפ"ק והא קיי"ל דגיטו וידו באין כאחד אלא דטעם דרשב"א הוא משום דגמר לה לה מאשה וכו' אף עבד עד שיצא גט לרשות שאינו שלו כלומר של אדון ועבד גופי' קנוי לאדון הלכך בעינן יד אחרים. וכיון שמה שאין העבד עושה שליח אינו מטעם שלא תהא לו יד אחרים יכולים לזכות בגט בשבילו שהרי יצא בגט לרשות שאינו של אדון, אבל קטן שאין לו יד בעצמו כלל אף אחרים. אין זוכין לו מה"ת עכ"ל.

והנה יש כמה דברים שצ"ב בדברי הר"ן. דהנה הר"ן יסד דגם השב"א ס"ל להיסוד דבאין כא' בעבד וע"ז הביא ב' סמוכים חדא מתירוצו של רבא כריש הוורק דבאשה גיטה וחצירה באין כא'. והוא רבר פלא שהרי שם מפרש דקאי רבא למ"ד בשטר ע"י עצמו (חכ' דפליגי ארשב"א) יד עבד כיד רבו דמיא אלא גיטו וידו וכו' ה"נ גיטה וחצירה. עוד סמך הר"ן על הגמ' בפ"ק שהק' והא קיי"ל דגטו וידו באין כאחד. והוא ג"כ פלא דהגמ' מיד מביא דרשב"א פליג וס"ל שטר ע"י אחרים ולא ע"י עצמו משמע דרק חכ' ס"ל דגיטו וידו באין כא' ולא רשב"א. עוד יש להעיר דהר"ן כתב דעבד יכולים לזכות לו משום דיש לו יד ע"י באין כא'. ולכאורה באין כא' פי' שיבא לו ע"י הגט ואיך כותב הר"ן דגם עכשיו לפני השחרור יש לו יד ע"י דין דבאין כא'. ועוד נראה מקום לעיין דלפי הראשונים שמביא הר"ן דזכי' מטעם שליחות א"כ אפי'

לרשב"א דהתורה אמרה לה לה דצריך ליתן השטר שחרור לרשות שאין שלו דהיינו ע"י אחרים והרי אחרים זוכים בשבילו מטעם שליחות וכל דין שליחות שייך להעבד רק משום שיש לו יד ובאמת אין לו יד רק דאמרינן דבאין כא' ועי"ז יש לו יד כדי שאחרים יזכו בשבילו א"כ בין לחכמים בין לרשב"א התורה אמרה שצ"ל באין כא' לרבנן דשטר הוא ע"י עצמו ועצם ידו בא ביחד עם הגט ולרשב"א הדין יד בא לו עם הגט כדי לאפשר קבלת שטר ע"י זכיית אחרים.

וכשתמצא לומר לדברי הר"ן מקור יסודו מדיוק מהגמ' שהק' מ"ט דרשב"א ות"י הגמ' דגמר לה לה וכו' אף עבד לרשות שאינו שלו ודייק הר"ן דהגמ' טפס בפשיטות כהקיי"ל דבאין כא' וכ"כ פשוט לומר באין כא' דמק' מ"ט דרשב"א. והגמ' לא תי' דל"ל לרשב"א באין כא' אלא דמטעם הג"ש בעינן לרשות שאינו שלו וזה שייך רק בשטר ע"י אחרים. והטעם הוא דאע"ג דעבד יש לו כבר יד לגבי לשחרור ע"י הדין דבאין כא' מ"מ עדיין רשות רבו עליו ולא דמי לאשה דאין רשות בעלה עלי' (שהרי אין ידה כיד בעלה) ולכן צריך שטר רק ע"י אחרים.

א"כ י"ל דלרשב"א לפי ההיסבר של הר"ן אית לי' ב' הלימודים דלה לה מאשה. דכמו אשה מקבלת בעצמה ה"נ עבד י"ל לכה"פ דין לקבל ע"י עצמו דהיינו דיש לו יד לשחרור ע"י באין כא' אבל בפועל המעשה נתינה דגט צריך לצאת לרשות שאינו שלו ולכן בפועל צריך שטר ע"י אחרים.

ולפי"ז ניחא מה שהביא הר"ן דרשב"א מסכים לדין באין כא' מריש הזורק ומגמ' דידן אע"ג דרואין דפליגי חכ' ארשב"א דלמד דמשמע מגמ' דכל המחלוקת הוא בפועל דלרשב"א לומד לה לה דצריך שטר ע"י אחרים אבל רשב"א לא פליג על הדין דע"י עצמו כמו באשה והיינו דיש לו דין יד ע"י הדין דבאין כאחד ולכן גם זכ"י ושליחות יש לו כנ"ל.

הרב מאיר הכהן טשעסיר

בדין עבד עברי

בגמ' קידושין דף טז: גופא אלו מעניקים להם היוצא בשנים וביובל ובמיתת האדון וא"ה בסימנין אבל בורח ויוצא בגרעון כסף אין

מעניקים לו וכו', מנה"מ דת"ר יכול לא יהו מעניקים אלא ליוצא בשש מגין לרבות יוצא כיוכל ובמיתת האדון וא"ה בסימנין ת"ל תשלחנו וכי תשלחנו יכול שאני מרבה בורח ויוצא בגרעון כסף ת"ל וכי תשלחנו חשפי מעמך מי ששילוחו מעמך וכו', ושוב הק' הש"ס בורח השלמה בעי דתנאי מגין לבורח שחייב להשלים ת"ל שש שנים יעבד יכול אפילו חלה ת"ל ובשביעית יצא אמר ר' ששת הב"ע כגון שברח ופגע בו יוכל מהו דתימא הואיל ואפיק ל' יוכל שילוחו מעמך קרינן ב' ולא ניקנס' ונעניק ל' קמ"ל. אמר מר יכול אפילו חלה ת"ל ובשביעית יצא. אפילו חלה כל שש והתנאי חלה ג' ועבד ג' אינו חייב להשלים, חלה כל שש חייב להשלים אמר רב ששת בעושה מעשה מחט, הא גופא קשיא וכו', חלה ד' נעשה כמי שחלה כל שש וחייב להשלים, ע"כ.

הנה יש לחקור בהא דע"ע יוצא בשש אי הוה הדין שיוצא ו' שנים אחר זמן המכירה ולכן היכא דחלה ג' יוצא אחר שש שנים אע"ג דלא עבד שש כיון דהוה אנוס מה שלא עבד משא"כ בורח כיון שפשע חייב להשלים אע"ג דכבר הגיע הזמן לצאת וזה מכח גזה"כ דשש שנים יעבוד דכל זמן דלא אנוס חייב להשלים הו' שנים של עבודה. או יאמר דזמן יציאת שש היינו אחר השלמת ו' שנים של עבודה כדכתיב שש שנים יעבוד ולכן בורח צריך להשלים כיון שעדיין לא הגיע הזמן יציאה דעיקר יציאת שש היינו שני עבודה והא דחלה יוצא אע"ג דלא עבד שש היינו מגזה"כ דשאני היכא דאנוס דיש יציאה שנית דובשביעית יצא. וע' בפיה"מ להרמב"ם ומה שאמר בשנים, ר"ל עבודת שש שנים מיום שנמכר עד תשלום ששה שנים. ומשמע כצד השני דיציאת שנים היינו שני עבודה. וע' בתוס' ר"י הזקן ובשביעית, אף בשביעית עובד היינו כשברח. ולפי גירסא זו משמע קצת דלעולם יש יציאה כשהגיע שנה השביעית משעת המכירה, אלא דהיכא דברח יש גזה"כ שיעבוד יותר מו' שנים דאף בשביעית עובד. ונ"מ כמה שנחקרו האחרונים אי מותר בשפחה כנענית בזמן שברח. וגם נ"מ אי מותר בשפ"כ בימי השלמתו, דעל הצד הראשון יש עליו שם עבד ל' שנים, לא פחות ולא יותר א"כ כשברח בתוך שש מותר בשפ"כ ובימי השלמה אסור בשפ"כ ועל הצד השני הרי הוא להיפך דזמן הבריחה אינו נחשב לחלק מהו' שנים של עבודתו וההשלמה הוה חלק מהו' שנים של עבודתו ואז מותר בשפ"כ. אלא דבאמת יש צד שלישי לומר דלעולם מותר בשפ"כ ויש עליו שם עבד מתחילה ועד סוף כל זמן שלא גמר הו' שנים של עבודה, וכדמשמע מדברי התוס' ר"י הזקן הנ"ל דשש שנים יעבוד ובשביעית, דאף השביעית הוה כהו' שנים דקודם לכן.

אלא דיש לעיין, דעל הצד הראשון דהומן דשש היינו ו' שנים אחר המכירה ולכן חלה יצא כיון שהגיע זמנו לצאת ולא קנסינן ל' כמו בורח כיון דלא פשע, א"כ מה לי חלה ג' מה לי חלה ו'. וכן לצד השני דהתורה חידשה יציאה אחרת לחולה אע"ג דלא עבד שש, א"כ מה לי חלה ג' ומה לי חלה ו' שנים. והנה להצד הראשון י"ל דלעולם צרכינן שש שנים של עבודה ולא מרבינן אלא עושה מעשה מחט דגם זה נקרא עבודה ודין דחלה ג' היינו מקרא אחרת או מסברא. ע' במהרש"א בפרש"י בד"ה יכול אפי' חלה וכו' ת"ל ובשביעית יצא ואפי' לא עבד שש שלמים עכ"ל רש"י וכתב המהרש"א ב' ישן כ"ז אינו וכ"נ דהא המקשה גם המתריך דמוקי לה בעושה מעשה מחט לקמן מפרש לה בחלה כל שש וק"ל עכ"ל המהרש"א. ונראה דאפשר לקיים הרש"י שלפנינו, דסבר דובשביעית יצא מרבה בין חלה ג' ולא עבד כלום בין עבד ו' ועושה מעשה מחט, אבל לא היכא דחלה כל שש. וכן משמע מהריטב"א שהוא דין אחר, וא"כ י"ל במובשביעית יצא גמרינן דלא בענין ו' שנים של עבודה, ובבורח יש דין השלמה מכח קנס. אלא דצ"ב לפי"ז למה היכא דחלה כל שש ליכא יציאה, וגם לצד השני למה ליכא פטור ואונס.

ובתוס' ד"ה חלה שלש הק' דמאי שנא ממלמד דאינו נוטל שכרו משלם היכא דאנוס באמצע מלאכתו ותי' דע"ע גופו קנוי לאדונו הילכך חלה שלש אינו חייב להשלים דאין יכול לעשות מלאכה יותר מיכולתו וכו' ועוד נראה לחלק בין מלמד לע"ע דעבד היכא דחלה ג' ועבד ג' ה"ט דאינו חייב להשלים משום דכתיב בספר מקצה שלש שנים כשני שכיר א"כ מצינו דשנים דשכיר הן שלש שנים וכו', עכ"ל. והק' הפנ"י דלתי' הראשון דעדיין לא ידעינן הלימוד דשני שכיר, אלא דכיון דגופו קנוי הוי כנסתפחה שדרו של אדון א"כ מאי שנא חלה ג' מ"ש חלה ו' דדוחק לומר שהוא מדין רובו ככולו. ע"ש מה שדחק הפנ"י לתרץ. גם יש לדייק להיפך דלפי תי' השני משמע דבלא דין דגופו קנוי גמרינן מקרא דשכיר. וצ"ב דמנין לומר דסגי בג' שנים הא כתיב שש שנים יעבוד והיה צריך לעבוד משנה שכר שכיר ולא רק שני שכיר.

ובהרמב"ם פ"ב עבדים הל' ג' כתב וז"ל המוכר עצמו יש לו למכור עצמוליתר על ששוכנו, ובהל"ד כתב אחד המוכר עצמו או שמכרוהו ב"ד חייב להשלים שש ואם פגע בו יובל יוצא לחירות עכ"ל. ומשמע דאחר היובל אין לו אפילו חיוב תשלומין וכשיטת הריטב"א, אלא דיש לדייק, מאחר שכתב דמ"ע נמכר ליתר על שש, למה כתב דאחד המוכר עצמו וכו' חייב להשלים שש דמשמע אפי' אם מכור ל' שנים אינו חייב

להשלים אלא שש, והיה צריך לומר חייב להשלים, וצ"ע.

ובהלכה ה' כתב הרמב"ם חלה, בין שחלה שנה אחר שנה או שחלה חלאים מקוטעים אם הכל פחות מד' שנים עולין למנין שש. אבל אם חלה ג' שנים חייב להשלים כל ימי החולי שנאמר כשכיר כתושב. והמשנה למלך מפרש הרמב"ם שסבר כתי' השני בתוס' דסגי בעבודת ג' שנים והיינו שני שכיר והא דכתב הרמב"ם דפחות מד' שנים עולין למנין שש לאו דוקא אלא דצריך שיעבוד לכה"פ ג' שנים אלא דנקט הרמב"ם לשון הש"ס כדרכו (ואפשר לדחות דסבר הרמב"ם דיום אחד בשנה השלישית חשוב שנה לגבי תנאי דשני שכיר ודוחק), ובהא דכתב הרמב"ם דאם חלה ד' חייב להשלים כל ימי החולי ולא רק שנה השלישית היינו דסבר כהריטב"א בסוגיין מטעם דאם בא לנפות מפנה את כולו (ב"ב דף צד.) והק' מהל"מ על דברי הריטב"א דהב' טעמים דהתם ל"ש הכא ויש סברא לומר להיפך ע"ש.

עוד הקשה המל"מ על הרמב"ם וז"ל גרסינן בירושלמי חלה ואח"כ ברח משלים דיכול מימר לי' אילו הוית גבאי אינשימת בפריע, ברח ואח"כ חלה משלים דיכול מימר לי' אילו הוית גבאי לא אבאשתא, ורבינו וסמ"ג השמיטוהו משום דס"ל דמצי אמר לי' כי הוית גבך מאי אהני לך דהא לא שוינא לך, ולא ידעתי מנא להו האי דינא וע' בריטב"א שהביא י"מ ודחה דבריהם מכח הירושלמי משמע דס"ל דהכי הילכתא עכ"ל.

אלא דבאמת צ"ע בדברי הירושלמי הנ"ל, דמהכ"ת דהאדון יכול לטעון דבר רחוק כזה ואפי' אי יתכן דהיה יכול לרפאות אותו אבל אין זה דבר ברור ובשלמא להקצה"ח סי' פ"ח ס"ק ט' וסי' רמ"א ס"ק ג' דספק משוחרר הוא בחזקת רבו בחזקת מ"ק כשורו וחמורו שפיר אבל להמני"ח גבי הניח האדון טומטום או אנדרוגינוס באופן שהוא ספק זכר דסבר דאינו עובד דהעבד מוחזק בעצמו ודאי קשה דהעבד יכול לטעון עליך להביא ראיה.

גם יש לעיין בדברי הריטב"א במה שכתב לתרץ קו' התוס' הנ"ל וז"ל, לא דמי פועל לע"ע דאלו פועל או קבלן השכורו כ"ה למלאכה זו, על דבר ידוע נוטל שכרו וכו', אבל ע"ע לא נשתעבד לו לעשות דבר ידוע אלא נשתעבד לו שיכופהו למלאכתו, לומר שכל מלאכתו תהא לרבו, ולפיכך אם חלה ולא עשה כלום נסתפחה שדהו של אדון, אלא דכי חלה יותר משלש הוי אומדן דעתא דמוכח דלאו להכי נחת למזבן וכדי שלא

יפסוד הלה לגמרי ממונו חייב זה להשלים, ולפי פטרוהו לגמרי אפילו חלה כל שש כשלא נתבטל לגמרי והיה עושה לו מעשה מחט וזה נכון וברור כנ"ל עכ"ל. והנה הריטב"א אינו מפרש החילוק מחמת גזה"כ דשני שכיר כמו שפי' התוס' וכתב דטעמא דחלה ג' היינו טעמא דעושה מעשה מחט וי"ל דשניהם מגזה"כ דובשביעית יצא. וכן משמע מהירושלמי הובא ברשב"א וז"ל יכול אפי' חלה ירושלמי ומה ראית לרבות את זה ולהוציא את זה אחר שריבה הכתוב ומיעט מרבה אני את זה שהוא ברשותו ומוציא את זה שאינו ברשותו עכ"ל. ומשמע דאיירי בלא עבד מידי לג' שנים דאי בעושה מעשה מחט למה צריכין להטעם דזה ברשותי וזה א"ב הא פשיטא דזה עובד וזה אינו עובד וע"כ דובשביעית יצא בא לרבות חלה ג' כיון שהוא ברשותו להירושלמי ולא מגזה"כ דשני שכיר, וכדמשמע בדברי הריטב"א.

אלא שהקשה העולם על דברי הריטב"א הנ"ל שכתב דאומדן דעתא דמוכח דלאו להכי נחת למזבן, דכל זה שייך בדבר שהיה בו מום בשעת מקח אבל אם נשבר לאחר זמן ודאי דלא שייך מקח טעות. וע' בתוס' כתובות מז: ד"ה שלא כתב וז"ל וא"ת א"כ כל אדם הלוקח פרה מחבירו ונטרפה או מתה אנן סהדי שלא על מנת כן לקחה וי"ל דהתם אנן סהדי שבאותו ספק היה רוצה ליכנס ואפי' אם אמר לו אם תטרף יש לך לקבל הפסד היה לוקחה עכ"ל. וא"כ הו"ה גבי עבד עברי. ונראה דיש להוסיף להקשות דאי הוה מקח טעות א"כ בחלה ד' או ו' ופגע בו יובל יהא צריך להשלים ואפי' תימא דיובל מפקיע העבדות ואפי' מתורת השלמה כמש"כ הרמב"ם והריטב"א עכ"פ היה צריך להחזיר המעות, וכן היכא דמת האדון ולא עבד כלל או אפי' שנה או שנתים היה צריך להחזיר המעות להיורשים. ולא עוד אלא אפילו היכא דברח דפשע לגמרי ופגע בו יובל יוצא לחירות וליכא תשלומין להרמב"ם והריטב"א שכתב שאינו אלא גרמא בעלמא, והרי הוה מקח טעות וצריך להחזיר הדמי מקח. ועוד, אפי' היכא דחלה ולא פגע בו יובל האם יכול האדון לומר איני רוצה תשלומי עבדות אבל אני רוצה מעות.

ומה שנראה לי בכל זה הוא, דב' ענינים נכללים בעבדות. אחד, הוא במה שעושה מלאכות לצורך הבעל שכל מלאכתו תהא לרבו. ושני, מה שהוא ברשותו וגופו קנוי להאדון והיא כבוש תחת יד האדון ואינו יכול לצאת ולבא, ושניהם כאחד נקראים עבדות. והיציאה דשש שנים היינו שישלם השש שנים דשם עבדות. וא"כ היכא דחלה ב' שנים ועבד הד' שנים אמרינן שגמר שש שנים שיש עליהן תורת עבדות כיון שהיה

ברשותו בכל שעה והיה מוכן לעבוד כל מה ששייך לעבוד ומה שחלה ב' או ג' שנים וחסר הקנין פירות של העבד, על זה אמרינן נסתפחה שדהו ויש לו יציאה דשש דהיינו שהיה עליו תורת עבדות לשש שנים. אבל היכא דחלה ד' כיון דהוי אומדן דעתא דמוכח דלאו נחת למזבן א"כ אינו נראה כעבד, דעבד שאינו עובד כלום לא נקרא עבד אע"ג דהוא כבוש תחת יד האדון אבל אם אין לו מהעבד שום פירות ותועלת, זה אינו נקרא עבד. והיכא שחלה ד' אין הד' שנים נחשכין לשני עבדות ולכן צריך להשלם ואם בא לנפות מנפה את כולו ואז יהיה נראין ו' שנים שלימות של עבדות. משא"כ בחלה ג' ועבד ג' אנו רואין ו' שנים של עבדות אלא שנסתפחה שדהו ולא ראה האדון פירות מקנינו אלא לג' שנים. והוא הדין בעושה מעשה מחט אע"ג שבשעת הקנין סבר האדון שיהא לו מהעבד פירות הרבה פעמים יותר ממה שיש לו ממעשה מחט אבל כיון שלא נתבטל לגמרי, זה נקרא ו' שנים של עבדות וקיים התנאי דעבדות דשש שנים יעבד בדיעבד ולכן ובשביעית יצא.

וכל זה בחלה אבל בברח שאינו ברשותו לא שייך לומר שהב' שנים שברח יצטרף להד' שנים שעבד לומר שאנו רואין ו' שנים של עבדות, ולא מקיים בזה עבדות כלל. ואין זה לומר דבשעה שברח אינו עבד כלל ואסור בשפ"כ, דאין זה מוכח דאפשר דבכל רגע נקרא עבד אלא דאין לו יציאה דשש אלא אחר שנהג כעבד ו' שנים כדכתיב שש שנים יעבד. ונמצא לפי"ז דאין ההשלמה בתורת פרעון חוב גרידא אלא דזהו התשלומין דו' שנים של הנהגת עבדות וודאי מותר בשפחה כנענית בשעת השלמה וודאי דיש לו יציאה דיובל כמש"כ הרמב"ם והריטב"א, וודאי יש לו הענקה כשמשלם השש שנים כמו כל יוצא בשש וכמש"כ הריטב"א בפירוש כמש"פ רש"י ז"ל סוף דף טז: ולכן בברח ופגע בו יובל ליכא השלמה או תשלומי ממון של מקחח טעות, דכל זה לא נאמר אלא לומר דליכא יציאה דשש גבי בורח וגבי חלה כל שש. אבל אם פגע בו יובל אם חלה כל שש אמרינן נסתפחה שדהו ואם ברח אמרינן דפטור מטעם גרמא ויציאה דיובל יש לו.

ועכשיו מבואר דברי הירושלמי גבי חלה ואח"כ ברח וכן בברח ואח"כ חלה שיכול האדון לטעון שהיה יכול לרפאות אותו, ואילו לא ברח לא היתה חלה, והקשינו, דעל הצד דהעבד מוחזק בעצמו על האדון להביא רא"י וגם ל"ש להביא רא"י על זה. ולפי הנ"ל יובן דהירושלמי אזל לשיטתו כמה שהסביר החילוק בין חלה ובין ברח, דזה ברשותו וזה אינו ברשותו והיינו דאין על הבורח תורת עבדות אבל אין החילוק דאחר אנוס

ואחד פושע, וא"כ היכא דחלה וברח או ברח ואח"כ חלה, עכ"פ כל זמן שברח אינו מצטרף להשש שנים של תורת עבדות. ובשלמא אי היה חולה ברשותו והאדון היה יכול לעשות השתדלות לרפואתו או היה מצטרף לשני עבדות, ואפילו אי הוה אחד ממאה שהיה יכול לרפואתו אין העבד יכול לטעון מה לך אי אני במטה זו או במטה זו וא"ש.

וכל זה שייך גבי עבד דעיקר הקנין הוא על השם עבדות משא"כ גבי פועל דעיקר הקנין היה על מלאכה זו או אפילו לעשות איזה מלאכות שירצו הבעל אי אינו עושה המלאכה צריך להחזור הדמים, ולא שייך טענת אונס, דגם בע"ע ליכא פטור אונס היכא שאינו ברשותו.

ובזה אפשר לפרש הב' תירוצים של התוס' ד"ה חלה דהתירוצ' הראשון סבר כהריטב"א דהפטור דחלה היינו שעדיין קיים השם עבדות אי עבד לכה"פ חצי הזמן אבל ליכא שום פטור אונס, ואי לא עבד כלל ל"ש לטעון נסתפחה שדהו שהרי אינו שור או חמור אלא שמכר עצמו לעבדות ועדיין לא השלים השיעור עבדות. והתירוצ' השני סבר דלא סגי במה שקיים בו שם עבדות כיון שהיה נכלל בו ג"כ חייב לעשות פעולות וצריך לפטור אונס מן התורה ועל זה כתב שו"ת גוה"כ גבי עבד דכל זמן שעבד שני שכיר יש פטור אונס על השאר.

ועכשיו יש לפרש כל הדקדוקים הנ"ל בדברי הרמב"ם, ומתחילה יש לדייק בדברי הרמב"ם במש"כ אם הכל פחות מארבע שנים עולין למנין שש. אבל אם חלה ארבע שנים חייב להשלים כל ימי החולי שנאמר כשכיר כתושב. ויש לדייק אם תפרש כדברי המל"מ דהרמב"ם מפרש כת' השני בתוס' דסגי בעבד שני שכיר, א"כ היה צריך לומר מיד עולין למנין שש שנאמר כשכיר כתושב. ולמה הפסיק בדין זה דחלה ד' חייב להשלים הכל.

אבל לפי"ד הנ"ל יש לומר בכוונת הרמב"ם דמקרא דכשכיר כתושב יעבוד עמך ראינו שיש ב' תנאים בהשם עבדות. אחד, דהוה שכיר והיינו שהסכים לעשות כל הפעולות שיאמר לו הבעל. ב' להיות תושב גבי האדון להיות ברשותו ולעשות דצונו ואי חסר באחד מהם חסר השם עבדות והיינו טעמא דחלה ג' אין צריך להשלים דעדיין קיים בו שם עבד כשכיר וכתושב שהיה ברשותו ומוכן לעשות כל מי שירצה וגם עבד בפועל ג' שנים כשכיר משא"כ בברח דאע"ג שעבד שני שכיר אבל לא קיים התנאי דתושב, משא"כ בחלה ד' חסר השם עבדות כל הד' שנים

ולכן חייב להשלים כל ימי החולי שנאמר כשכיר כתושב, דכיון דחסר לו השם שכיר כל ה' שנים אינם נחשבים לשני עבדות ומתורץ קושת המל"מ דמנין להרמב"ם דצריך להשלים כל ה' שנים.

ובזה אפשר לפקפק בדברי המל"מ במה שכתב שהרמב"ם השמיט דברי הירושלמי דברח ואח"כ חלה וחלה ואח"כ ברח והק' דמנין להרמב"ם לפסוק כנגד הירושלמי. די"ל דהרמב"ם באמת פסק כהירושלמי דכל זמן שהעבד ברח אינו ברשותו ואינו מצטרף להשיעור עבדות דבעינן ליציאת שש, שהרי הקרא שהביא הרמב"ם בא לפרש ג' דברים שאמר קודם זה, דין בורח דין חלה ג' ודין חלה ד' דחייב להשלים הכל דכל זה נכלל בהקרא דכשכיר כתושב, ודין חלה ג' אינו סתם פטור אונס וכמוש"ב ולכן הו"ה דחלה ואח"כ ברח חייב. וכ"ש לפי הסמ"ג שפסק דהיכא דברח אין היובל מפקיע והיינו מכח הירושלמי דחלה נקרא ברשותו וברח הוה אינו ברשותו שהבין מהירושלמי דלא רק דאינו מצטרף להשיעור ו' שנים דעבדות אלא דלא נקרא עבד כלל ואסור בשפ"כ ואין היובל מוציאו ולא כהרמב"ם א"כ פשיטא דבחלה וברח לא נקרא עבד, וצ"ע.

והא דכתב הרמב"ם דבין מכ"ע ובין מכרוהו ב"ד שברח חייב להשלים שש, דמשמע דאפילו נמכר ל' שנים אינו משלים אלא שש נמי אפשר לבאר על פי הנ"ל, דיש לחקור אי מכרוהו ב"ד ומוכר עצמו הוי ב' אופנים של עבדות אבל הם מוסג אחד או שהם ב' מוסגים נפרדים והנה לפי הריטב"א ודאי דהם ב' מוסגים לגמרי שהרי בהא דתנאי המוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש ופי' רש"י אם התנה לימכר ל' שנים עכ"ל. משמע דסתמא לשש וגם אינו נמכר לפחות משש ולכן תנא לשש וליתור על שש. אבל הריטב"א פ' וז"ל עיקר הפי' בזה שנמכר בפירוש בין לשש בין ליותר על שש כפי מה שיתנו ביניהם, וה"ה לפחות משש דקרא ונמכר לך כתיב ולא יהיב ב"י שיעורא כלל ושלא כדברי רש"י שפי' שסתמו לשש. ומשמע מהריטב"א שמוכר עצמו הוה פרשה בפני עצמו לגמרי שתלוי בתנאי ממון. ומשמע דיכול למכור לשנה אחד והריטב"א א"ש לשיטתו דלא דרש מקרא דשכיר כתושב שצריך לעבוד לכה"פ ג' שנים. אבל לשיטת רש"י קשה דלפי ההו"א דלא ילפינן שכיר שכיר מהכ"ת שאין לעבוד פחות משש וגם נמכר סתם הוה לשש וכמו שהק' הריטב"א. וצ"ל דממוכר ב"ד יש גילוי מילתא דפחות מזה לא נקרא עבדות כלל אלא שכירות ואין גופו קנוי בפחות מזה אלא דמוכר עצמו יכול להתנות להתפשט השיעור של עבדות.

והנה הרמב"ם פסק כשיטת רש"י כמו שבמאור במל"מ דסתמא נמכר לשש אלא שיש לו למכור עצמו ליותר ולא לפחות ונמצא דמוכר עצמו ל"י הוה הוספה על העבדות של מוכר ב"ד. וי"ל דסבר הרמב"ם דבמה דברח ולא עבד י' שנים כמו שהתנה על זה הוא פטור מטעם גרמא כמו שכתב הריטב"א ואחר שעבר ה"י שנים אינו יכול לעשות לו כלום אלא דבאותו י' שנים נכלל חיוב לגמור שיעור של תורת עבדות דהיינו לעולם ו' שנים ואם לא עבד ו' שנים כשכיר כתושב ל"ש יציאה דשנים ולכן היכא דברח המוכר עצמו צריך להשלים שש דבלא שש ליכא יציאה עד היובל גם במוכר עצמו, אבל יותר משש אינו צריך להשלים כיון שזה היה רק תנאי שיזכה במעשה ידיו ל"י שנים ועל זה היה גרמא במה שלא עבד.

ויש לדון לשיטת הריטב"א אי מכר עצמו לד' שנים וחלה ב' אי חייב להשלים, דיש לומר דכל זמן שעבד בפועל חצי הזמן יש עליו שם עבד על הכל אבל י"ל להיפך דכ"ז במוכר ב"ד הנמכר לשש דיש יציאה כשגמר שש שנים שיש עליהם תורת עבדות אע"ג בלא עבד בפועל כל השש שנים, אבל במוכר עצמו אפשר דליכא יציאה במה שנהג עצמו כעבד לו' שנים ואינו יוצא עד שיקיים התנאי ממון לעבוד עוד ב' שנים. וכמו"כ יש לדון במוכר עצמו שנמכר ל"י שנים וחלה ו' שנים די"ל דכל זמן שלא עבד עכ"פ חצי הזמן, חסר בהשם עבד על אותו הזמן או יאמר להיפך דיש חשיבות לשיעור דג' שנים דהיינו שני שכיר אפי' להריטב"א ולא גרע מעושה מעשה מחט כל ה"י שנים. וכל זה יש לדון לשיטת הריטב"א אבל גם בהרמב"ם יש לדון אי דין זה דגמרינן מכשכיר וכתושב נאמר גם במכר עצמו ל"י שנים דסגי כשעבד שני שכיר או דזה לא נאמר אלא במוכר עצמו סתם דנמכר לשש להרמב"ם אבל נמכר ל"י צריך לעבוד לכה"פ חמש שנים, והיכא דנמכר ל"י שנים ועבד ז' שנים, אליבא דהרמב"ם פשיטא דיוצא לחירות שהרי עבד שני שכיר וגם עבד רוב שנים אבל להריטב"א דגמר דין חלה ג' מקרא דשש שנים יעבוד ובשביעית יצא שנאמר גבי מכרוהו ב"ד ולא מקרא דכשכיר וכתושב הנאמר במוכר עצמו אפשר דכל זה נאמר גבי מוכר ב"ד שיש בו יציאת שש דהיינו שני הנהגת עבדות והיכא דעבד ג' וחלה ג' ולא ברח אנו רואין ו' שנים של הנהגת עבדות משא"כ במוכר עצמו שנמכר לפחות משש להריטב"א הוה פרשה שני' של עבדות שהתנו על איזו זמן לעשות כל מלאכתו דהיינו ענין שכירות, אפשר דיינו כפועל שצריך לגמור הכל כיון דאין לו יציאה של שש שנים של הנהגת עבדות כמו במכרוהו ב"ד. וכל זה יש לדון בב' תירוצים שנאמרו בתוס' הנ"ל, ועדיין צריך תלמוד בכל זה.

וע' בתוי"ט על מתני' דע"ע יוצא בשנים וז"ל והואיל ומ"מ יוצא בשנים שקצב במכירתו שפיר חני סתם דע"ע יוצא בשנים ואלא מיהא הא כדאיאת והא כדאיאת. וברש"ש כתב דזהו דוחק אבל לרש"י והרמב"ם א"ש בפשיטות ואולי דמכאן גופא הוא דדייקו להו עכ"ל. והיינו לכאור' דשניהם שוין שיש יציאה דשש היכא דלא התנה. אלא דיש לומר יותר מזה והיינו דבשניהם יש יציאה שגמר שיעור הנהגת עבדות וכמש"ב בדברי הרמב"ם וגם היכא שנמכר ל' שנים יש ענין זה של יציאת שנים אלא שהתנה שתתפשט הזמן עבדות ל' שנים אבל לעולם השיעור של עבדות הוא ו' שנים וכמש"ב לעיל בהא דברח אינו צריך להשלם שש. אבל להריטב"א כאמת הוא דוחק לומר דיציאה דשנים היינו שהגיע סוף הזמן דלהריטב"א משמע שהם ב' ענינים נפרדים. מוכרוהו ב"ד יוצא כשגומר השיעור עבדות דשש שנים יעבוד אבל מוכר עצמו הוה רק שיעבוד למלאכה במה שהתנה וכשגמר מה שהתנה יוצא לחירות.

וכמה שביארנו שיש ב' ענינים בעבדות עצם העבודה והדין גופו קנוי שהוא תחת ידו שנאמר כשכיר כתושב ובדיעבד יוצא החיוב עבודה בג' שנים והיינו שני שכיר היה אפשר לפרש רש"י דף יד: אשכחן מכרוהו ב"ד הואיל ונמכר בע"ב מוכר עצמו מנלן ופרש"י והדין נותן שיהא נקנה בכסף בלא חזקה הואיל ויש בו צד קל שנמכר בע"כ. עכ"ל. והק' הפנ"י והא חזקה אימעט לקמן להדיא מוהתנחלתם אותם ות"י הפנ"י דוראי דלא מהני חזקה בעצמו אבל הו"א דמוכר עצמו בעינן תרתי כסף וחזקה כיון שאינו בע"כ, ולכאור' אינו מובין דהיכן מצינו דבעינן ב' קנינים נפרדים. אבל לפי הנ"ל נמצא דבקנין כסף דעבד יש ב' ענינים, קנין להיות שכיר וקנין להיות תושב והו"א דדוקא במכרוהו ב"ד מהני קנין כסף גרידא דלא בעינן מעשה קנין על שהוא מסכים להיות כשכיר כיון דהוי בע"כ משא"כ במוכר עצמו הו"א דבעינן שניהם, קנין כסף על עצם חלות שם עבד וחזקה להראות שמשעבד עצמו לעשות מלאכה ובלא חזקה הו"א שיכול העבד לטעון הגם שהוא עבד ואינו יכול לעבוד לעצמו, אבל היום אינו רוצה לעבוד כלל. קמ"ל דגם במוכר עצמו החיוב עבודה הוה חלק בלטי נפרד מהעבדות והקנין כסף הוא על הכל.

וביסוד הנ"ל דיש ב' ענינים בעבדות יש לתרץ ק"ו המהרי"ט בגמ' דף טו. העניק תענוק לו, לו ולא למוכר עצמו ואידך ההוא מיבעי ליה לו ולא ליורשיו, יורשיו אמאי לא שכיר קרי' רחמנא, מה שכיר פעולתו ליורשיו אף האי פעולתו ליורשיו אלא לו ולא לבעל חובו מדסבירא לן בעלמא כרבי נתן וכו'. והק' המהרי"ט דמתחילה משמע

שהענקה הוה שכר פעולה וא"כ למה באמת אינו יכול ליתן לבעל חוב כשאר פועל. ואי הוה מדין צדקה אמאי פשיטא שצריך ליתן ליורשיו. וע' במל"מ שמסתפק בזה גבי אילונית שיעתה מקטנות לבגרות אי הענקה לעצמה או לאבי דאי הוה שכר פעולתה שעשתה בקטנותה הוה לאב. ולפי הנ"ל יש ששניהם אמת דמדשכיר קריי' רחמנא נמצא דהענקה הוה שכר פעולה אבל ג"כ נקרא תושב דהיינו שהוא ברשותו ויש דין שישלחו מרשותו בהענקה וזהו ענין צדקה של לא תשלחנו ריקם, וא"כ היכא דהעבר חי דיש מצוה דצדקה שלא לשלחו ריקם אינו יכול ליתן לבעל חובו אבל כשהוא מת ל"ש מצות שילוח עם הענקה אבל נשאר החיוב שכר פעולתו ולכן צריך ליתן הענקה ליורשיו.

ולפי"ז יש לפרש דברי רש"י בהא דאמר רב ששת הב"ע כגון שברח ופגע בו יובל מהו דתימא הואיל ואפיק ליה יובל שילוחו מעמך קרינן ביה ולא ניקנסי' ונעניק ל' קמ"ל. ופ' רש"י ופגע בו יובל אחרי כן למחרת. וצ"ב דמאי נ"מ אי ברח יום אחד לפני יובל או שנה אחד. ויש שפירשו דסבר רש"י דאי ברח שנה לפני היובל צריך להשלם לאחר היובל ואז יש לו הענקה, וזהו דלא כהרמב"ם והריטב"א ועוד אפילו אי סברי דצריך להשלים אינו ברור שיש לו הענקה, דרש"י לא כתב שיש הענקה אחר תשלומין אלא לגבי יציאת שש, דזה ג"כ נקרא יציאת שש דהיינו שש שנים של עבדות משא"כ גבי יובל אפילו אי סברי שיש חיוב תשלומין אפשר דהיינו מדין חיוב פועל להוויא ואפשר דאין חיוב הענקה על עבדות כזה וע' בתוס' ר"י הוקן אית דמפרש"י. ואי סברת דרש"י סבר כהסמ"ג דכשברח אין עליו שם עבד כלל ואין היובל מפקיע העבדות והוא עבד גמור אחר היובל א"כ אפילו ברח יום אחד לפני היובל אין היובל מפקיע. וי"ל דרש"י מפרש דאיירי באופן שאין הבעל צריכו עוד למלאכה דהיה צד לומר שכבר חל עליו חיוב הענקה משום שכר פעולתו ולא נוקנסיה קמ"ל דכיון שיצא מרשותו קודם זמנו קנסינן ליה, אבל כשברח שנה לפני יובל פשיטא דאין לו הענקה שחסר לו בין הדין שכר פעולה ובין הדין צדקה דלא תשלחנו ריקם.

ויש לחקור לת"ק דאין מעניקים ליוצא בגרעון כסף אי הוה החסרון בדין שילוח שהעבד עשה היציאה ולא האדון וכדמשמע מפירוש רש"י שכתב שאין שילוחו מעמך מדעתך, או שהחסרון הוא שלא גמר שני פעולתו ולכן אין לו שכר פועל, משא"כ במיתת האדון שעבד כל זמן שהבעל היה בעולם, ולרב מאיר דמעניקין ליוצא בגרעון כסף יש לומר שזה נקרא שילוח כשהוא מקבל המעות כמו שפ' רש"י וגם יש לן הענקה

מדין פועל כיון שעבד כל ימי עבודתו כמו גבי מיתת האדון וגרעון כסף הוה הפקעה כמו במיתת ולא הוה כחזרה, שחזר באמצע העבדות.

ובגמ' לקמן דף כ. אמר רב נחמן בר יצחק תרי קראי כתיב, כתיב אם עוד רבות בשנים וכתיב ואם מעט נשאר בשנים, וכי יש שנים מרובות וכי, אלא נתרבה כספו מכסף מקנתו נתמעט כספו כפי שניו. והיינו דלעולם שמין להקל על העבד, ובפשטות זהו דין אחד של גרעון אלא שיש ב' אופנים איך לעשות השומא, אלא דיש לדון דמהו הסברא לשום בתר הכסף מקנתו, הרי עכשיו הוא שוה יותר והפדיון תהי' כפי מה ששוה עכשיו.

וע' ברש"י דף יד: ד"ה שמגרעת פדיונה, מדלא כתיב ונפדית משמע והפדה שאף האדון מסייע בפדיונה אלמא בכסף נקנה דאי לא קנאה בדמים מאי מגרעה, והק' התוס' רי"ד דאפשר דע"ע נקנית רק בשטר ומגרעה לפי דמיו שנתן אח"כ, ואפילו היכא שנתן עצמו במתנה וכי לא שייך גרעון כסף, ומרש"י משמע דליכא גרעון אלא כשנקנות בכסף, עוד יש לדייק למה הקדים רש"י לפרש שאין האדון מסייע בפדיונה, הרי אפילו אי צריך להשלם כל הדמים יש ראי' שנקנית בכסף לפרש"י. ועוד גם בלא קרא דוהפדה לא היה משלם הכל דהא כתיב והיה כסף ממכרו במספר שנים, וגם הוא סברא דאין צריך לשלם הכל.

ואפשר לומר דסבר רש"י דמן הסברא צריך השומא להיות כפי שניו דהיינו מה שהוא שוה עכשיו (ואפילו אחר דמצינו ב' קראי אם עוד רבות ואם מעט יש לומר דהיינו לחומרא) אלא דכיון דכתיב והפדה משמע שהבעל מסייע דהיינו לעשות חזרה על דמי מקנו וכמו שכתב רש"י במתני' "נמצא קונה עבדות כל שנה במנה" והגרעון הוה עקירה על אותה מנה של דמי מקח וסבר רש"י דאי לא קנאה בדמים מאי מגרעה, ולא שייך אלא פדיון כפי שניו. והראשונים דסברי דאין נ"מ בין נמכר בכסף ובשטר סברי דגרעון כסף הוה דין אחד כפשוטו ואין שמין השנים הנותרות בפני עצמם אלא שמין השנים הנותרות כחלק מכל העבדות אלא שיש ב' אופנים לשום הדמי עבדות או לנ"י מה שהיה שוה העבדות בשעת מקח או כפי מה ששוה עכשיו ומחשבינן להקל, ולפי"ז י"ל דלכך נקט רש"י הטעם דאין מעניקין ליוצא בגרעון כסף משום דהוה בע"כ ולא מטעם דלא גמר מלאכתו, דכשיוצא לפי חשבון דכסף מקנתו הוה עקירה בהדמי מקח ונחשב שעבד כל מה שצריך, ויש לפלפל ע"כ.

הרב מתתיהו בלום

הערות קצרות על כמה ענינים

בענין נישואי מחלון וכליון לרות וערפה

הנה נחלקו מדרשים אודות היאך נשאו מחלון וכליון את רות וערפה. ועיין בתרגום על רות שכתב דלכן מתו משום שנשאו אותן כשהן נכריות. ועיין בתוס' בפ"ק דכתבוות (ז: ד"ה והא בועז אלמן שנשא אלמנה הוה) שכתבו: לאו דוקא אלמנה, דכשנשאת למחלון היתה נכרית, אלא כיון דבעולה היא, כאלמנה חשיב לה.

וקשה, דהלוא בפסוק בסוף רות כתבו שרות המואבי' היתה, „אשת מחלון“. ומשמע דתפסו בה קידושין וא"כ בודאי שנתגיירה קודם לכן.

ועיין מה שכתב הב"ח בספרו על רות המכונה משיב נפש.

והנה הגאון מרוגיצי' צ"ל בצפנת פענח על רות (מובא בסוף צפנת פענח על ספר במדבר) דעתו דהמל לשם גירות ואח"כ טבל, נעשה גר למפרע משעת מילה. וגבי אשה שקבלה עליה כל המצות ואח"כ טבלה, נעשה גירות למפרע משעת קבלת המצות.

וא"כ י"ל דמחלון וכליון לא גיירו רות וערפה גירות גמורה בטבילה כדת והוה שלא בב"ד משום דעדיין לא נתברר הדין של מואבית, ורק היתה להן קבלת המצות בלא טבילה. אמנם, לאחר שנתברר הדין דמואבית מותרת, וטבלה, נעשית רות גירות למפרע משעה שקבלה עליה עול המצות קודם שנישאת למחלון, והיתה אשת המת ושוב לא בא על הנכרית.

ולפי"ז א"ש דאע"ג ד"א דכשנשאו אותן היו נכריות, אבל אח"כ כשטבלה רות לשם גירות הוברר הדבר למפרע שהיתה אשת מחלון. ואתי שפיר גם מה שמבואר בילקו"ש על רות (אות ת"ר): מחלון שהוא לשון מחילה נדוונה לו רות וכו' כליון - לשון כלי'. נדוונה לו ערפה וכו'. נמצא שמחלון, ע"י שנתגיירה רות נמחל לו על שנשאה כשהיתה נכרית, משא"כ כליון, כיון שלא נתגיירה ערפה לבסוף, נמצא

שנכלה מן העולם.

ולפי דברי הצפנת פענח יש לפרש מדרש סתום, דעה"פ, „ישלם פעלך ותהי משכורתך שלמה מעם ה' אלקי ישראל אשר באת לחסות תחת כנפיו" (רות ב:ב) איתא במדרש: אמר ר' חסא, „באשר באת". ותמהו הכל: מה הוסיף ר' חסא על הפסוק?

אמנם, להנ"ל א"ש, דכיון דנחשבה רות גיורת למפרע משעת קבלת עול המצות קודם שנשאה מחלון, א"כ תהי משכורתה שלמה - מקבלת שכר מאותה שעה - יותר מעשר שנים קודם שטבלה לשם גירות. וזהו שהוסיף ר' חסא שהשכר הוא „באשר באת" בראשונה מאותה שעה תחשבי גיורת ותקבלי שכר על כל המצוות שקיימת.

בענין טלית מיוחדת לשבת

בהל' שבת (סי' רס"ב סע' ב') כותב המחבר: „ישתדל שיהיו לו בגדים נאים לשבת וכו'. ומקורו מפ' ואלו קשרים (שבת ק"ג): „וכבדתו מעשות דרכיך" (ישעי' נ"ח) - „וכבדתו" - שלא יהא מלבושך של שבת כמלבושך של חול וכו', וכותב המ"ב (סק"ו) בשם הארי ז"ל: „וטוב שלא ילבש בשבת מכל מה שלבש בחול אפילו חלוק. ואם אפשר לו, טוב שיהי' לו גם טלית אחר לשבת."

ולכאורה, למה הוצרך להוסיף דטוב שיהי' לו גם טלית אחר לשבת; למה הי' עולה על דעתנו לומר ששונה טלית ממלבושים אחרים?

ובמשטות י"ל דכשם שדרשו חז"ל: „וכבדתו מעשות דרכיך" - דרכיך אסורים אבל דרכי שמים מותרים (ולכן מותר לרוץ לדבר מצוה בשבת), „ממצוא תפצך" - חפציך אסורים, אבל חפצי שמים מותרים (ולכן מותר לחשב חשבונות של מצוה וכודמה), וכן התירו מדידה של מצוה, וא"כ הוה אמינא דטלית של מצוה אין כל צורך להיות לו טלית מיוחדת לשבת, קמ"ל דאעפ"כ טוב שיהי' לו גם טלית מיוחד לשבת.

ושמא יש לתת טעם נוסף ללבישת טלית מיוחדת לשבת ע"פ המובא בכל בו (הל' שבת עמי ל') בשם הרא"ש: מנהג כל ישראל שלא לצאת בשבת בלי מנעלים ובלי טלית או גלימא, והטעם, כדי שיזכור שהוא יום שבת קדוש לאלקינו ולא יבוא לידי חילול שבת. ועל זה חטא מקושש על

שלא נהג כמנהג זה ויצא בלא טליתו ולא הי' לו אות. ועל כן נסמכה פרשת מקושש לפרשת ציצית כדכתיב. „למען תזכרו“. ויא טעם אחר [לסימכות פרשת מקושש לפי ציצית], שבשעה שנתחייב המקושש מיתה אמר משה לפני הקב"ה, רבש"ע, כתוב בתפלה (בתפילין), „למען תהי' תורת ה' בפיד" וצוית שלא לנושאם בשבת. אלמלי הי' נושאם זה (המקושש) לא הי' מחלל שבת והי' נזכר מן המצות. אמר לו הקב"ה הריני קובע מצות ציצית שתיה' נוהג בשבת עכ"ל.

ולפי"ז אפשר לומר דכיון דתלא המקושש בא ע"י שלא הי' נושא אות להזכיר לו אודות השבת יש בזה טעם הגון ללבוש טלית מיוחדת לשבת להזכירו ששונה יום זה משאר ימים.

אגב יש להעיר דהנה חטא המקושש הי' במזיד שהתרו בו שהוא שבת ואעפ"כ חולל שבת ואיך יתכן לומר דאילו הי' לובש ציצית לא הי' בא לידי עבירה?

וע"כ צ"ל דסגולת מצות ציצית היא לעורר את האדם להכיר שהוא עומד לפני הקב"ה, כדאמרו חז"ל: תכלת דומה לים, והים דומה לרקיע והרקיע דומה לכסא הכבוד (מנחות מג:), וממילא לא הי' בא לידי חטא שהרי הי' יודע שעתיד הוא לעמוד לפני כסא הכבוד לתת דין וחשבון על כל מפעליו.

בענין שמע בכל לשון

החיד"א זצ"ל בס' נחל קדומים (דברים ו:ד) מביא מפיט אחד:
„שמע בכל לשון להתמלל, הלוא נודעה בארבעה“.

וכותב שם שהגידו בחלום להגאון מהר"ל מפראג שכוונת הפייט היא, דהנה דרשו חז"ל (מוכא בפירש"י) „טט“ בפתפי שתיים „פת“ באפריקי שתיים, ומדחזינן שהתורה רמזה „ארבע“ בלשונות הגויים (בפרת שמע), הי"ז בא ללמד שיכולים לומר שמע בכל לשון.

שוב מביא החיד"א שהגאון הקדוש מהר"ש כתב מפי חלום עם הגאון החסיד בעל מגלה עמוקות שכוונת הפייט היא פשוטה מאד – דבארבעה מקומות בתלמוד דין זה ד„דשמע“ בכל לשון נאמרה.

ושמא יש להעמיס כוונת אחרת בדברי הפיוט, דאף דקיי"ל קריאת שמע נאמרת בכל לשון (כדעת חכמים בברכות יג.), מ"מ פוסק הרמב"ם (פ"ב מהל' ק"ש ה"י): והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שיבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקודש. וכן נפסק בשו"ע (ואו"ח ס"ב סע' ב'). ולכאורה קשה, דאיך יתכן שיהיו יהודים בקיאום כל כך בשאר לשונות?

על זה י"ל דנחלקו תנאים במשנה בפ"ק דברכות (ט:): עד אימתי קורין את שמע בשחזית, וקיי"ל כר' יהושע דאמר עד (סוף) שלש שעות - דהיינו עד רביע היום שהוא עד שעה רביעית, והטעם הוא „שכן דרך מלכים לעמוד בשלש שעות" ואצלם היא שעת קימה) וכל ישראל בני מלכים הם (עיין בתויו"ט ובתפא"י שם).

והנה מצינו שמלכים בקיאים הם בהרבה לשונות, דאיתא בפ"ז דסוטה (לו:): שכשאמר פרעה אודות יוסף „גנוני מלכים אני רואה בו" (פרש"י גונוני מלכות, בחכמה גבורה ויופי) אמרו לו איצטגונינו: א"כ יהא יודע בשבעים לשון. בא גבריאל ולימדו שבעים לשון וכו', עיי"ש. הרי שאחד מכשרונות הדרושים למלכים הוא היכולת לדבר בהרבה לשונות. ובאמת מצינו משך הדורות שמלכים ומשפחותיהם היו לומדים הרבה לשונות בכדי שיובלו לשוח עם בני אדם ממדינות אחרות שלא ע"י מתורגמן.

ולפי"ז יש לפרש דברי הפיוט כמין חומר: „שמע בכל לשון להמלל" - מותר לומר שמע בכל לשון - ואע"ג דצריך להיות בקי באותו לשון, אין זו בעיא, ד„הלוא נודעה בארבעה" - ממה שמותר לקרות ק"ש עד שעה רביעית (שהיא רביעית היום) חזינן דישאל בני מלכים הם. וכיון שכן, בודאי הם בקיאים בשאר לשונות ויכולים לדקדק בק"ש בשאר הלשונות כראוי.

בענין כתיבת ס"ת ע"י ממזר

המרדכי בסוף הלכות קטנות (דף י"ד ע"ג בסוף מס' מנחות דפוס וילנא, והובא בב"י יו"ד סי' רפ"א) מביא ממסכת סופרים דספר תורה שכתבו גר או ממזר פסול. וכותב המרדכי: ואני ראיתי כתוב דהיינו טעמא דממזר פסול [ד]כשמגיע לפסוק „לא יבוא ממזר בקהל ה'" (דברים כג: ג) נחפו ואינו כותב אזכרה לשמה, דאפילו (ואפילו) אמר נתכוונתי, אכן

סהדי שלא נתכוון. והיינו נמי טעמא דגר דקתני התם, דגר דקתני במס' סופרים היינו גר תושב שאוכל נבלות, וכשיבא לכתוב לא תאכל כל נבילה לגר אשר בשעריך וכו' כי עם קדוש אתה לה' אלקיך" (דברים יב: כא) אינו כותב אזכרה לשמה, עכ"ל.

ולכאורה, מהו ההוה אמינא שס"ת שכתבו גר תושב יהי' כשר? וצ"ל דהנה בברייתא בע"ז (סד:) נחלקו תנאים איזהו גר תושב - לר"מ, כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודה זרה, זהו גר תושב. לפי החכמים, גר תושב הוי מי שקיבל עליו ז' מצות בני נח. ואחרים אומרים דגר תושב זהו המקבל עליו כל המצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבלות.

ולפי"ז י"ל דמ"ש המדרכי „היינו גר תושב שאוכל נבלות" היינו כדעת אחרים שגר תושב הוא מי שקיבל עליו כל המצות חוץ מאיסור נבילות, וא"כ, כיון דקיבל על עצמו מצות כתיבת ס"ת הוה אמינא דכשר לכתוב ס"ת, קמ"ל המס' סופרים שהוא פסול משום שלא יכתוב האזהרות בפסוק „לגר אשר בשעריך וגו'" לשמה.

ויש להבין - למה נקטו דוקא ב' אנשים אלו- ממזר וגר תושב- לומר שפסולים לכתוב ס"ת משום דאנן סהדי שלא יכתבו אזכרה אחת לשמה (וממילא יפסל הס"ת כולה); למה לא פסלו גם גר עמוני ומואבי מחשש שמא יהי' נחפזים כשיבואו לפסוק „לא יבוא עמוני ומואבי בקהל ה'" ולא יכתבו האזכרה לשמה?

ובשו"ת החת"ס (י"ד סי' רע"א) איתא: ומוזה הטעם נמי א"ש דלא פסיל אלא ממזר וגר תושב ולא גר עמוני ומואבי מצרי ואדומי, משום דאינהו, סברי וקבלו מרצונם (ר"ל, קודם שנתגיירו ידעו שלא יהיו רשאים לינשא בקהל ה', ועם כל זה קבלו עליהם כל התורה ונתגיירו מרצונם) ואדעתא דהכי נכנסו תחת כנפי השכינה שלא לבוא בקהל ה' ואינם נחפזים לכתוב, משא"כ ממזר, שעל אפו וחמתו כותב הפסוק הזה (שהרי לא היתה לו ברירה בדבר, ובעל כרחו הטילה התורה עליו האיסור לבוא בקהל ה'), וכן גר תושב, הרי קמן שאינו מקבל עליו עול מצות התורה, על כן פסולים לכתוב ס"ת וכו'.

הרב נפתלי מנלה

בענין חופה היינו יחוד

שיטת הרמב"ם הל' אישות פרק י' ה"א הוא דחופה היינו יחוד, דאמר ויחוד זהו הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום. והר"ן בריש כתובות הביא אחרים דסוברים דחופה לאו היינו יחוד אלא הוי כניסה מרשות אביה לרשות הבעל. והביא ראיה מגמ' כתובות יב. דאמר אלמנה מן הנישואין כתובתן מנה אע"פ שעדים מעדין שלא נסתרה ולא נבעלה. ואם סוברים דחופה היינו יחוד היאך יכולים להעיד שלא נסתרה הא חופה גופא היינו יחוד, א"מ חזינן דחופה לאו היינו יחוד אלא חופה הוא כל שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נישואין.

הרמב"ם בה"ב אמר דצריך חופה הראוי לביאה שהאשה יהא במציב שראוי לבעול וממילא אינו יכול להינשא נדה. והוא לשיטתו דחופה היינו יחוד ואסורה להתיחד עמה לפני ביאה ראשונים אם א"י לבעול לה. והקשה השער המלך (חופת חתנים סעי' ד') מירושלמי ההובא בתוס' מס' יומא יג: ד"ה ולחדא, דכהן גדול העובר עבודה ביום הכיפורים צריך אשה דכתיב וכפר בעדו ובעד ביתו. ודרשינן ביתו זו אשתו, ומזמנין לו אשה אחרת בערב יוה"כ שאם תמות אשתו ביוה"כ שתנשא זאת. ולכ' קשה דתשמיש אסור ביוה"כ וא"כ הוי חופה דלא חזיא לביאה ויהא אסורה להינשא כמו נדה. והבית יעקב הוסיף ע"ז דכיון דאינו יכול לבעול ביאה ראשונה ביוה"כ בודאי יהא אסור ליחד עמה לפי שאסור להתיחד לפני ביאה ראשונה, א"כ היאך יכול לכונסה ביוה"כ לפי הרמב"ם דסבר חופה היינו יחוד. והבית יעקב הקשה עוד על הרמב"ם מכתובות מח: דתנן מסר האב לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל והוי נשואה לכל מילי לפי הרבה שיטות, אבל אם סוברים דחופה היינו יחוד למה נקרא נשואה הא לא מייחדה, ואין סברא לומר דפליגי המ"ד שם במציאת החופה מה היא אם הוא יחוד או כניסה לרשותו. והקשה עוד על הרמב"ם עי' שם.

ותירץ הבית יעקב דיש לחילק בין קטנה ונערה לבוגרת דבקטנה ונערה היא ברשות אביה, ואביה יכול להינשא לה על כרחא ואינו מחוסר שום דעת רק ברצון הבעל לבד תלוי וממילא כיון שאביה מסרה אותה לשלוחי הבעל קנה אותה להיות נשואה כיון שנכנסה לרשות הבעל. משא"כ בגדולה שהיא ברשות עצמה ואין אביה יכול להינשא לה על

כרחא לא מהני מה שנכנסה לרשות הבעל כיון שעדיין לא נפקעה מרשות עצמה. וממילא לא הוי נשואה רק ע"י יחוד לשם נישואין וע"י זה מכניסה מרשות עצמה לרשותו אבל מקודם לזה לא חשיבה כנשואה כלל, וזהו דאמר הרמב"ם דחופה היינו יחוד אבל אה"נ מודה דבקטנה ונערה חופה היינו שהביאו הבעל לרשותו לשם נישואין, וממילא כשהמשנה אמר מסר האב לשלוחי הבעל מיירי דווקא בקטנה או נערה כדמשמע שאמר מסר האב לשלוחי הבעל ומהני כניסה לרשות הבעל להיות נשואה אבל בבגרות לא מהני מה שהלכה עם שלוחי הבעל דאינו יכול לכונסה רק ע"י יחוד.

ומיושב קושיית שער המלך מהירושלמי, דכהן גדול אינו מקדש רק נערה בתולה ואביה מסר אותה לכה"ג ונכנסה לרשותו וחופה היינו הכנסה מרשות אביה לרשותו של כה"ג וממילא אין כאן חסרון של אינו ראוי לביאה דהא דאמר הרמב"ם דבעינן חופה הראוי לביאה הוא רק אם אמרינן דחופה היינו יחוד דכיון דאסור ליחד עמה לפני ביאה ראשונה צריך חופה דחויא לביאה, אבל אם חופה היינו הכנסה מרשות אביה לרשות הבעל אז א"צ חופה הראוי לביאה. וכן אמר הר"ן דלפי שאנו נוהגין עכשיו לעשות חופה בלא יחוד אין אנו מקפידין אם היא נדה ויכול לכונסה אע"ג דאינו ראוי לביאה.

ומיושב ג"כ הרא"י שהביא הר"ן כנגד הרמב"ם מאלמנה מן הנישואין דכתובתן מנה, דהתם מיירי בנערה שמסר האב לשלוחי הבעל ומת הבעל קודם שמייחד עמה והוי נשואה לפי שנכנסה לרשות הבעל ונשארה אלמנה בלא יחוד.

והנה, הגר"ט רצה לפרש שיטת הרמב"ם בענין אחר, דיש שני קנינים בנישואין, חדא דקונה אותה ליורשה וליטמא ולנדריים ולמעשה ידיה, ויש ג"כ קנין בדברים שבינו לבינה כגון יחוד וביאה. ורצה לפרש דכדי לזכות בחלק האישות שבה ליורשה ולהפר נדריה וכו', צריך הכנסה לרשותו, וכדי לקנות הדברים שבינו לבינה צריך יחוד. והסברא בזה הוא דצריך לקנות דבר בקנין כעין תשמישו של דבר, דלענין ירושה ונדריים דעד השתא היה ברשות אביה ועכשיו נתנה לו התורה רשות וזכותים בהאשה להיות עומד במקום האב, ע"ז נחשב כאילו קנה חפץ וממילא כיון שנכנסה לרשותו קנה אותה לדברים אלו. ומה שאמר הרמב"ם דחופה היינו יחוד הוא רק לענין לקנותה לדברים שבינו לבינה דהתם צריך יחוד בשביל הביאה, וזה מדיוק בלשונו דאמר כיון שנכנסה לחופה הרי זה

מותר לבוא עליה בכל עת שירצה נראה שמדבר שם בנוגע דברים שבינו לבינה לבד, אבל לשאר דברים כגון ירושה והפרת נדריה מודה הרמב"ם דבהכנסה לרשותו לחדר מהני.

ולפי"ז יז לתרץ קושיית הבית יעקב, דבמסר האב לשלוחי הבעל אינו קונה רק זכותים ליורשה ולהפר נדריה וכו' ולזה מודה הרמב"ם דאין צריך יחוד ובכניסה לרשותו סגי. ומיושב ג"כ קושיית שער המלך מהירושלמי, דזה דכה"ג מכניסה לרשותו ביוה"כ הוי רק לקניני אישות ליורשה ולהפר נדריה דבהכי נמי מיקרי ביתו לענין יוה"כ, אבל אה"נ אינו זוכה בדברים שבינו לבינה כיון שלא מיחד עמה, וממילא ג"כ אינו צריך חופה דחזיא לביאה. וגם הרא"י שהביא הר"ן כנגד הרמב"ם אינו קשה, דהתם מיירי דנכנסה לרשותו ליורשה ולהפר נדריה וממילא מיקרי אלמנה מן הנישואין אבל לא היה מיוחד עמה לקנות הדברים שבינו לבינה.

נמצא דהרמב"ם מודה דחופה הוא כניסה לרשותו בנוגע קניני אישות רק בנוגע דברים שבינו לבינה מחלק, משא"כ לפי הבית יעקב סבר הרמב"ם דבגדולה אפילו לקניני אישות צריך יחוד רק בקטנה ונערה סגי בהכנסה לרשותו בין לקניני אישות ובין לדברים שבינו לבינה.

ולכ' לפי דברי הגרנ"ט מיושב כמה הערות בהרמב"ם. דהנה, הקרבן נתנאל הקשה על זה דאמר הרמב"ם בה"ו דלא תנשא נדה עד שתטהר ואין מברכין ברכת חתנים. ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך, ולכ' מה זה עבר ונשא הא לא עשה כלום ומשמע מהרמב"ם דמיקרי נשואה וממילא אינו חוזר ומברך. ולפי הגרנ"ט אינו קשה כלל דאה"נ מיקרי נשואה לענין ירושה ונדרים וכדומה רק חסר קנינים לדברים שבינו לבינה. והרמב"ם אמר דלכתחילה יהא עושה שניהם ביחד, הכנסה לרשותו והיחוד, וממילא לא תינשא עד שתטהר אבל אם עבר ונשא דהיינו לירושה ולנדרים אינו חוזר ומברך.

ומיושב ג"כ קשיית המהרי"ט דהקשה על הרמב"ם מגמ' בקידושין ה. אמר רב הונא חופה היינו יחוד היאך יכול לכונסה לחופה לשם קידושין הא ארוסה. אסורה ביחוד, וגם הוי חופה שאינו ראוי לביאה, ולפי דברינו נחא דיש לומר דהגמ' שם איירי בחופה שנכנסה לרשותו אבל אינו מיוחד עמה. ובאמת זה מדויק ברש"י, דהגמ' הביא ק"ו שחופה מהני לקידושין

דמה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה, ורש"י אמר דגומרת למעשה ידיה ולירושתה ולא אמר לדברים שבינו לבינה והיינו כמו שאמרנו דחופה דמהני לקידושין לא הוי אלא הכנסה לרשותו ולא יחוד.

והנה, בנוגע חופת נדה סבר הרמב"ם ולא מהני כדאמר בה"ב אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין. ולכ' קשה לשונו דאמר דלא גמרו הנישואין, הא לא הוי נישואין כלל דחופה היינו יחיד ובעינן חופה הראוי לביאה. אבל לפי דברי הגר"ט מדיוק היטב דכיון שהכניסה לרשותו קנה אותה ליורשה ולהפר נדריה אבל עדיין לא נגמרו חלק הנישואין שבינו לבינה דיחוד לא מהני כיון שאינו ראוי לביאה. אבל עדיין אינו מדיוק בלשונו דאמר והרי היא כארוסה עדיין, ומשמע דעדיין הוי ארוסה כמו קודם הכנסה והיחוד, אבל לפי דברינו הרי היא כנשואה גמורה לקניני אישות ליורשה ולהפר נדריה, וצ"ע.

תבית מאיר רצה לפרש בהרמב"ם דהא דחופת נדה אינו קונה הוא רק ליורשה ולהפר נדריה וכדומה אבל יכול הבעל לזכות בדברים שבינו לבינה כגון יחוד וביאה. והסברא לכ' הוא דהרמב"ם פ"א ה"א אמר דקודם מתן תורה אם רצה לישא אשה מכניסה לביתו ובוועלה ותהיה לו לאשה אבל לאחר מתן תורה צריך קנינים לקנות לה לאשה שנאמר כי יקח איש אשה. ובה"ד אמר דקודם מתן תורה לא היה איסור קדישה בפנוי הבא על הפנויה אבל לאחר מתן תורה נאסרה קדישה שנאמר לא תהיה קדישה מבנות ישראל לפיכך כל הבעל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה. והנה, מדאורייתא אם יש קנין קידושין מותר ליחדה אפילו בלא חופה רק מדרבנן אסור כ"ז שלא מיחדה בחופה לשם נישואין, ולכ' הוי המשך מאיסור קדישה והוי אסור ליחד קודם חופה כמו פנייה קודם קידושין. נמצא דכל הדין של כניסה לחופה בנוגע דברים שבינו לבינה הוא רק לסלק האיסור קדישה מדרבנן, דמדאורייתא מותר ליחד בארוסה ומדאורייתא צריך חופה רק לקנותה ליורשה ולהפר נדריה. ואמר הבית מאיר דכדי לעשותה נשואה צריך קירוב דעת וכיון שנדה אינו ראוי לביאה לאחר החופה הוי חסרון בהקנין וממילא אינו נקרא נשואה ואינו זוכה ליורשה ולהפר נדריה, אבל כיון דלמעשה הוי יחוד לשם נישואין א"כ אפילו אם אין כאן קירוב דעת ואינו מהני לעשותה נשואה אבל לסלק האיסור קדישה מדרבנן יכול לעשות, והגם שמותר ביחוד ותשמיש רק לאחר שתטהר אבל הזכות הוא מהיום, משא"כ לקניני

אישות ליורשה ולהפר נדריה מיקרי חופה דלא חזיא לביאה ואין כאן קירוב דעת להיות נשואה וצריך לכונסה לחופה עוד פעם לאחר שתטהר.

נמצא דשייך היתר ביאה אפילו בלא נישואין, וכן משמע מלשון הרמב"ם. דבה"א אמר ויחוד זהו הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום ובה"ב חוזר ואמר כיון שנכנסה הארוסה לחופה מותר לבוא עליה בכל עת שירצה. ולמה צריך לחזור לומר בנוגע היתר ביאה הא כבר נכלל בדין נשואה שאמר לעיל, א"מ לומר לך שאפילו בלא קירוב דעת מותר בביאה ורק קנייני אישות אינו קונה. ובזה מבואר מה שאמר הרמב"ם בסוף ה"ב. דאמר דבנדה לא גמר הנישואין ולא אמר דאינו נישואין כלל, משום דזכות תשמיש קנה מהיום רק אין כאן דין נשואה מדאורייתא דהוי חסרון בקירוב דעת כיון דלא חזיא לביאה, וממילא מסיים אבל עדיין לא הוי נשואה דהגם שיש זכות תשמיש עדיין לא מיקרי נשואה כיון דאין כאן קירוב דעת. ומדויק ג"כ מה שאמר הרמב"ם בה"ו בנדה דאם עבר ונשא אינו חוזר ומבכר ברכת חתנים, דברכת חתנים תלוי בתשמיש, וזכות תשמיש יש כאן וממילא יוצא בהברכות.

והנה, הרמב"ם פ"י ה"ז אמר דצריך לכתוב כתובה קודם כניסה לחופה, והמגיד משנה הסביר דהטעם בזה הוא דהרמב"ם סבר דבעינן חופה הראוי לביאה ואינו יכול לבעול בלא כתובה מדבריהם. והביא קושיית הרמב"ן ע"ז מגמ' כתובות ז. דר' אמי שרי למבעול לכתחילה בשבת אמרי לה רבנן הא לא כתיבא כתובה אמר להו אתפסוה מטלטלין לכתובתה, והא ודאי ברביעי נשאה ונמצא דלא היה לה כתובה בשעת חופתה ולא מהני להרמב"ם. ואמר המ"מ דיש לדחות שהרמב"ם אמר דינו לכתחילה אבל בדיעבד אם עשה חופה בלא כתובה מהני והסביר בזה הוא, דהא דבעינן חופה הראוי לביאה היינו שהאשה יהא במציב שראוי לבעול, ובשלא כותבין כתובה הגם שנקרא אינו ראוי לביאה אבל זה לא הוי חסרון מצד גוף האשה רק משום סיבה אחרת שאין כאן כתובה וממילא בדיעבד אם עבד מהני, והקשה הבית שמואל דרמ"א בסי' ס"א אמר דצריכין לכתוב כתובה קודם החופה כדי שתהא ראוי לביאה, ולמ"ד חופת נדה הוי חופה אע"פ שאינו ראוי לביאה, ה"ה אם לא כתב כתובה אבל לכתחילה צריכין לכתוב כתובה קודם החופה. ומשמע מלשונו דרק למ"ד דסבר שאין צריך חופה הראוי לביאה מותר לכונסה לחופה בלא כתובה בדיעבד אבל לפי הרמב"ם דמצריך חופה הראוי לביאה אסורה אפילו בדיעבד. אבל לפי הבית מאיר לא קשה כלל על הרמב"ם קושיית הרמב"ן, דהא"נ לא מקרי נשואה לפי שלא היה כתובה בשעת החופה

אבל כיון שנכנסה לחופה ומיחד עמה לשם נישואין עושה היתר תשמיש. וממילא אם תפס מטלטלין לכתובתה מותר לבעול בשבת, וממילא אמר המ"מ דבדיעבד מהני, משא"כ הרמ"א מדבר בנוגע אי מיקרי נשואה או לא ואה"נ לפי הרמב"ם אינו מיקרי נשואה, ואיפלו דביעבד לא מהני.

הרב צבי אלימלך דאנצינער

בענין אמירה בקידושין

בכל קידושי כסף צריך האיש ליתן שוה פרוטה וגם צריך לומר הרי את מקודשת לי וכו', והשאלה הוא האם אמירה זו הוי חלק ממעשה הקידושין עצמו כמו נתינת הכסף או שמעשה הקידושין הוא עם נתינת הכסף והאמירה הוא רק גילוי דעת שהוא נותן הכסף לשם קידושין.

ראיה אחד לצד השני לכאורה מהגמרא דף ו. מדין דעסוקין באותו ענין דהוי קידושין בלי אמירתו בשעת קידושין ופשט ההסבר בדין זה הוא דכיון דיש גילוי דעת בלי אמירתו לכן אמירתו אינה מעכבת והוי קידושין.

בסימן א בברכת שמואל רב ברוך בער מחדש בשם ר' חיים דאמירו הוי חלק ממעשה הקידושין עצמו ומביא ראית ר' חיים לדין זו, וז"ל איבעית הגמ' בנדרים דף ו: אם יש יד לקידושין או לא ומוקי כגון דאמר לה לאשה הרי את מקודשת לי ואמר לה לחברתה ואת, מי אמרינן ואת נמי אמר ליה לחברתה ותפסי בה קידושין לחברתה או דילמא ואת חזאי א"ל לחברתה, ולא תפסי בה קידושין בחברתה. והק' מו"ר זיע"א, מה צריכין אנו לדין לשון גבי קידושין הא אפילו אומדנא על ידי שדבר עמו על עסקי קידושין אע"פ שאין דין לשון ג"כ מהני גבי קידושין דהא לא בעינן דין לבטא בשפתים גבי קידושין, והרי הר"ן כתב דוודאי יד מוכיח הוי דאת נמי קאמר, א"כ אפילו אם נאמר דאין יד לקידושין נמי מהני לקידושין דלכל הפחות הוי כמו דיכר עמה על עסקי קידושין, ות"י מו"ר זיע"א דמזה מוכח דין לשון של קידושין לא עבדינן אנן אומדנא, וביאור דברים הק' הם, דבקידושין בעינן אמירה מגוה"כ דכי יקח דבעינן נתן הוא ואמר הוא, וביאור הק' גוה"כ הוא דגבי קידושין מה דבעינן דעת הבעל אין זה רק משום דין קנין כמו דבעינן גבי מקח וממכר דעת משום חלות

הקנין, אלא מלבד דין דעת לעשות קנין כמו בשארי קנינים דבעינן דעת וכוונת קונה בעינן בזה דעתו דבעל בכדי שיהי' מעשה קיחה, וכל זמן דליכא דעתו אין כאן מעשה קידושין וכמו שנראה לקמן בעזה"ש ענין זו באריכות עכ"ל.

ולכאורה ראייה מגמ' דף ה: בזה ששמואל סבר ידים שאין מוכיחות לא הווין ידים והקו הגמ' מדין נזיר ומדין של נדר, ולכאורה מה הרמיון, בנדר ונזיר יש דין אמירה ובלי אמירתו של איש זה נזירותו או נדרו לא חל ולכן סבר שמואל דלא מהני אבל בקידושין בכלל אין דין כזו של אמירה ואלא צריכין לומר דגם בקידושין יש דין מיוחד דזה דכתיב "כי יקח איש אשה" היינו בין בנתינה ובין באמירה. ובאמת אפשר לדחות ראייה זו דאע"ג דאין אמירה חלק ממעשה הקידושין עצמו אבל עוד צריכים העדים לידע בכרור אם דעתו לעשות קידושין ולכן אם אמר הרי את מקודשת ולא אמר לי הוי אמירה שלו כחצי דיבור דהיינו אין גילוי דעת שלו, מוכרחת דהוי לשם קידושין אבל כיון שעדות בשעת קידושין הוי עדים לקיים הדבר ולא רק לברר שיש שם קידושין צריכים הם לראות מאמירתו שנותן לשם קידושין, ויסוד זה הוא נקודת השאלה בכל האיבעית הגמ' בך ו. איזו לשונות הוי קידושין ואיזו לשונות לא הוי קידושין ועיין בהרשב"א בהסוגיא נתן הוא ואמרה היא דהוא אמר יסוד זו.

בסוגית הגמ' דגתן הוא ואמרה היא יש שתי דעות למסקנת הגמ' ת' ראשון דוודאי אינה מקודשת ואב"א ספיקא היא וחיישינן מדרבנן ויש מחלוקת אחרונים מהו הספק, רע"א כתשו' מה"ק סימן לו לומר דהוי ספק דרשה דהיינו כתיב כי יקח ולכן השאלה באמרה היא האם הוי חסרון בקיחה כיון דאינו לוקח אותה רק בנתינה ולא באמירה או לא הוי חסרון בקיחה. ובאב"מ סי' כ"ז ס"ק ח' מפרש דהספק הוא ספק במציאות האם כיוון בנתינתו לשם קידושין או לשם מתנה ולכאורה לפי רב ברוך בער לא שייך ללמוד דהספק הוא ספק במציאות דאפילו על הצד שכיוון לשם קידושין הא למעשה צריך אמירתו בפה ואפילו לפי רע"א שלומד דהוי ספק דרשה קצת קשה דבשלמא תי' הראשון של הגמ' מוכן דוודאי אינה מקודשת כיון דהוי חסרון באמירה אבל לאב"א דאמינן דספיקא היא וחיישינן מדרבנן למה באמת הוי ספק הא עוד יש חסרון באמירתו ואפשר לומר דבנתן הוא ואמרה היא עדיין תהוי קידושין שאמירתה יעשה עסוקין באותו ענין ולכן בעסוקין באותו ענין לא צריך אמירתו ולכן ספיקא היא. אבל עוד קשה דלפי זה הוא כיוון לעשות קידושין בנתינה שלו ורוצים

אנו שיפעיל בתורת עסוקין באותו ענין ולכאורה זה הוי קנין מועיל לשאינו מועיל ולכאורה רב ברוך בער סבר דלא אמרינן קנין מועיל לשאינו מועיל דאם כן כל זמן שאינו אמר הרי את מקודשת לי עדיין תהני מתורת קנין של עסוקין באותו ענין? ועוד אפשר לפרש דהוא כיוון לקדש מדין עסוקין באותו ענין אם אמירתה ולכן לא רוצה לקדש רק בנתינתו אלא ביחד אם אמירתה וזה באמת דוחק דאיך הוא יודע אם היא רצתה לאמר הרי אתה מקודש לי ועוד קשה דאם כן הספק בגמ' הוא אם אמירתה עושה עסוקין באותו ענין או לא ובכלל אין שייכות לספק דרשה ואפשר עוד לפרש דזה גופא הספק דרשה דוודאי כי יקח מגלה דאמירה הוי חלק ממעשה הקידושין אבל עכשיו השאלה הוא דכיון דבאופן דעסוקין באותו ענין לא צריך אמירתו אפשר אמירתה מהני לעשות שהוי הם עסוקין באותו ענין ובוזה מסופק הגמ' האם הוי זה חסרון בכי יקח.

וזה שלמעשה הרשב"א סובר דהכא לא שייך לעבוד מתורת עסוקין באותו ענין משום דהוי חסרון בהעדת עדים ואע"פ שפשטות יסוד של רב ברוך בער ויסוד של הרשב"א שתי יסודות נפרדים אבל לכאורה רב ברוך בער בוודאי מסכים ליסוד של הרשב"א דהוי חסרון מדין העדאת עדים, אבל אין זה סתירה לפי הסברי בהספק דרשה דשאלת הגמ' הוא רק מדין עסוקין באותו ענין אם אמירתה וזה דהוי חסרון בהעדת עדים הוא חסרון צדדי דזה לא כוונת האיבעי בהגמ'.

ובאמת עם יסודו של רב ברוך בער יכולים להסבר מחלוקת תוס' ורוב ראשונים דכל הראשונים הקשו למה שאלות הגמ' הוא רק באופן של נתן הוא ואמרה היא ומה באופן של נתנה היא ואמר הוא, והרשב"א והריטב"א מת' דבנתנה היא ואמר הוא אין כאן בית מיחוש דפשיטא דאינה מקודשת ותוס' ת' דלא פסיקא ליה דפעמים מקודשת באדם חשוב וע' באב"מ ס' כז ס"ק ח' דמסבר המחלוקת ולכאורה יכולים לומר דתוס' סברי דאמירה הוי חלק ממעשה הקידושין ולכן באמת אין נ"מ גדול בין נתן הוא ואמרה היא או נתנה היא ואמר הוא ולכן תוס' לא ת' דאין כאן בית מיחוש אבל הרשב"א והריטב"א למדו דאמירה הוי רק גילוי דעת ולכן בוודאי אין כאן בית מיחוש בנתנה היא ואמר הוא.

ומחלוקת אחר מובן היטב לפי יסודו של רב ברוך בער, דבנתנה היא ואמר הוא דאיתא בגמ' דף ו. דמקודשת באדם חשוב, בההיא הנאה דקא מקבל מתנה מיהו גמרה ומקניא ליה נפשה. בספר אבי"מ ס' כז ס"ק ט מביא מחלוקת ראשונים באדם שעושה קידושין באופן זה מהו

צריך לפרש, הרמב"ם סובר דצריך לומר בהנאת מתנה זו שקבלתי ממך ויש סוברים דרק צריך לומר במתנה זו שקבלתי ממך כך מסביר האב"מ לת' מה שכתב תוס' בדף ה: ב"ה הא וז"ל, מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא ליה דפעמים מקודשת באדם חשוב עכ"ל, דהוא סובר דלא צריך לפרש בהנאה זו והראשונים דמתרצים על קושיית תוס' אין כאן בית מיחוש הטעם הוא משום שום סוברים דצריך לפרש בהנאת מתנה זו שקבלתי ממך. ולכאורה עוד צריך ביאור במאי תלוי מחלוקת הרמב"ם והראשונים ואפשר דלפי רב ברוך בער הוי יותר מובן מחלוקתם, דכיון דאמירה לא הוי רק דעת חלות הקנין אלא האמירה הוי חלק ממעשה הקידושין אם כן יש סברא לומר דצריך לפרש ממש במה הוא מקדש אותה דזו נכלל בגוה"כ של קיחה ולכן הרמב"ם סובר דצריך לומר בהנאת מתנה זו והראב"ד ודעימי' סוברים או דאמירה לא הוי חלק ממעשה הקידושין או אפשר הם מודים דאמירה הוי חלק ממעשה הקידושין ורק הם סוברים דאין צריך לומר בעצם רק הרי את מקודשת לי וטעם דצריך לומר במתנה זו שקבלתי ממך הוא משום דאופן זה אין המעשה מוכיח שהוי לשם קידושין ולכן צריך לפרש אבל הרמב"ם סובר דקיחה מגלה לנו דצריך לפרש ממש באיזה אופן הוא מקדש אותה.

ובאמת השאלה הוא הלכה למעשה בכל קידושין האם אמירה של "בטבעת זו" מעכב או לא דאם אמירה הוא רק גילוי דעת לכאורה פשוט הוא דלשון בטבעת זו אינו מעכב דהא אמר הרי את מקודשת לי אבל לפי רב ברוך בער אפשר אמירת בטבעת זו גם מעכב.

ובשו"ע אבהע"ז סימן כז ס"א כתב המחבר ואומר לה הרי את מקודשת לי בזה ומביא הבאר היטב מנהגינו עכשיו שאומר לה הרי את מקודשת לי בטבעת זו כרת משה וישראל, והרמ"ט ח"א ס' רצא כתב דלכתחילה צריך לומר לשון זו אבל כדיעבד לא מעלה ולא מוריד ובפתחי תשובה שם ס"ק ג' מביא ספר המקנה דאומר דמשמע מלישנא דשמואל דף ה: דלא צריך לומר מקודשת לי בכסף זו ומה שנוהגין לומר בטבעת זו הוא לרווחא דמילתא וגם מביא הפ"ת שם תשו' חתם סופר סוף סימן קז דכתב דלא צריך לומר בחפץ זו ודעת מהר"ר נתן. דצריך לומר בחפץ זו ודעת יחיד הוא ועכ"פ דעת יחיד זה מובן לפי רב ברוך בער דצריך לפרש בטבעת זו רק משום דהוי גזיה"כ ובאמת מדברי כל הפוסקים לא הוי ראייה כנגד יסודו של רב ברוך בער דאפשר הוא מורה דגוה"כ של קיחה הוא רק לומר הרי את מקודשת לי, ומה שסבר הרמב"ם דצריך לפרש בהנאת מתנה זו שקבלתי ממך הוא כוונה אחרת דהרמב"ם לשיטתו דסובר

דבכל קידושין כסף צריך האשה לקבל דבר שיכולה היא ליהנות בוה מיד ולכן בכל אופן דלא מבואר מה הוא נותן לה לשם קידושין כמו אופן זה צריך הוא לפרש בדיבור מה הוא נותן לה כגון בדף ז. בדין ערב כתב הרמב"ם בהלכות אישות פרק מ' הלכה כ"א וז"ל האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת עכ"ל. והתם לא ברור במה הוא מקדש אותה דבפשטות היא מקודשת בגוף הממון שהוי עכשיו ביד האחר כמו שכתב הרא"ש שם אבל הרמב"ם לשיטתו סבר דאין זה סגי בשביל קידושין אלא צריך היא ליהנות מעכשיו ולכן הוא לומד דמקדש אותה לא עם גוף הממון אלא עם הנאת נתינת מעות על פיה ולכן צריך הוא לפרש זה בשעת קידושין, ולכן כן הוא הדין באופן של אדם חשוב כיון שלא מוכח ממעשה הקידושין מה הוא נותן לה שהיא כולה ליהנות מדבר זו מעכשיו.

ובזה מובן הבאר היטב שהבאתי שם בס"ק ג דכתב שזה שבריעבד לא צריך לומר בטבעת זו הוא אם אמר הרי את מקודשת לי אבל אמר תהא לי מקודשת אז צריך לומר זה ולכאורה מה החילוק בין שתי הלשונות וע"פ מה שביארנו מובן דבאמר הרי את מקודשת לי אז ברור ומובן מדבריו מה רצונו ולכן לא צריך לומר בטבעת זו אבל באמר תהא לי מקודשת לא כל כך מבואר מה רצונו ולכן צריך לומר בטבעת זו.

הרב שמעון בצלאל עדלשטיין

בענין ברירה בשני מינים

איתא בקידושין דף י"ז אמר רבא דבר תורה עכו"ם יורש את אביו שנאמר "וחשב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו" מכלל דאית ליה יורשים גר את העובד כוכבים אינו מדברי תורה אלא מדברי סופרים דתנן גר ועובד כוכבים שירשו את אביהם עובד כוכבים גר יכול לומר טול אתה עובדת כוכבים ואני מעות טול אתה יין נספ ואני פירות משבאו לרשות גר [פירש אפילו קודם חלוקה עיין ספר המקנה] אסור ואי סלקא דעתך דאורייתא כי לא באו לרשותו נמי כי שקיל חילופי עובדת כוכבים הא דקא שקיל, אלא מדרבנן גזירה הוא דעבוד רבנן שמה יחזור לסורו

ע"כ, ועיין בתורה חליפי שהקשה וז"ל ואין לומר טעמא משום ברירה כלומר השתא הוכרו הדבר שזהו חלקו [וא"כ אין כאן איסור של חליפי עכו"ם] דא"כ אפילו באו לרשותו נמי יהא מותר מהאי טעמא עכ"ל, ועיין בתוס' רעק"א מסכת דמאי פ"ו מ"י שהביא תוס' וכתב וז"ל לא זכיתי להבין קושייתם דהרי מבואר בכלי פרקין דענין יש ברירה לא שייך רק בחד מינא משא"כ בבי' מינא ל"ש יש ברירה דהורי בכל מין יש לכל אחד ואחד חלק וכדאמרינן להדיא בבכורות לא שנו אלא שחלקו גדיים כנגד גדיים אבל גדיים כנגד טלאים וכו' וצ"ל ע"כ והיינו דרעק"א תמה דכל קושיית תוס' הוא על ידי ברירה נאמר דזה היה חלקו משעה ראשונה וממילא אין כאן חליפי עכו"ם ועל זה טען רע"ק דזה לא שייך רק בחד מין דבזה שייך לומר דמשעה ראשונה היה לכוא"א חלקו, אבל בשני מינים לא מסתבר לומר דהיה לאחד כל הנכסים ממין אחד ולהשני כל הנכסים ממין השני אלא דהוי לשניהם חלקים בכל מהינים וא"כ בנכסי הגר היאך מותר לומר לאחד טול אתה היין נסך [אם ההיתר הוא מטעם ברירה] ואני פירות הא לא שייך ברירה ככה"ג ורעק"א הביא שני ראיות לדבריו חדא דבאותו משנה בדמאי הקודמת להמשנה של ירושת הגר מיירי בחבר וע"ה שירשו את אביהם דמאי ושם ג"כ יש איסור של מכירת דמאי לע"ה והתנא חילק בין מין אחד דמותר ובין שני מינים דאסור ומסתמא ההסבר הענין הוא [דמשום ברירה ניצול מאיסור מכירת דמאי] וכן בבכורות דף נ"ה: הביא הגמ' לענין מעשר בהמה ב' יורשים לא נקרא יורשים אלא בחד מין כמו גדיים כנגד גדיים אבל לא בשני מינים וז"ל רש"י שם "דהתם ליכא למימר זהו חלקו המגיע ממיתת אביהם כודאי בשעת מיתת זכה זה בחצי הגדיים וחצי התיישים" עכ"ל.

ובאמת קושיית רעק"א הוא תירוצו של התוס' רי"ד בהסוגיא עיין שם, אמנם עיין בהרשב"א ז"ל שאע"פ שג"כ כתב תירץ זו לחלק בין מין אחד לשני מינים משמע דיש לו הרבה ספיקות בדבר וז"ל ואיכא למיך והא אמרינן חבר ועם הארץ שירשו את אביהם עם הארץ והניח פירות מעושרין ושאינן מעושרין יכול חבר לומר לעם הארץ טול אתה פירות שבמקום פלוני ודעתו על המעושרין ואע"ג דירושה דאורייתא וז"ל דהתם במין אחד ומשום ברירה אבל בשני מינים כי הכא אין ברירה וכדאמרינן התם בהדיא אבל לא יאמר לו טול אתה חיטים ואני שעורים והלכך בירושה דאורייתא אסור דכי קא שקיל דמי ע"ז קשקיל דבתרי מינין אין ברירה עכ"ל.

ומשמע מדבריו דהקושיא לא הקשה הרשב"א מברירה אלא מן המשנה ורק בתירוצו חידש הרשב"א דהסברא שם בדמאי הוא מדין ברירה וצ"ע איזה הסבר היה לו ועצ"ב דמאיזה הסבר היה להרשב"א הא יש קושיות הגרעק"א דמהסיפא דהאי משנה מוכח דלא אמרינן האי כלל רק במין אחד וכדמסיים הרשב"א עצמו.

ונראה על פי יסוד המפורסם מהגר"ח בהלכות שכינים והגר"ז דהא דתלי הגמ' אחים שחלקו לקוחות הנה או ירושות הנה דיש ברירה הוא רק אי אמרינן דיש דינים בכל ירושה בעומד לחלוקה אבל אי אמרינן דאין נחלה בעצם עומד לחלוקה אפילו אי אמרת ברירה ס"ס א"א לומר דזה היה חלקו משעה ראשונה כיון דלא היתה הנחלה עומדת לחלוקה כזו וא"כ צ"ל דלכל הדיעות יש דינים בנחלה שעומד לחלוקה ואין זה סתם מעשה חדשה של מקח וממכר ביניהם אלא מעשה חלוקה ולפי"ז יש לחקור דאולי היכא דיש איסור של מכירת דמאי לע"ה או חליפי עכו"ם דיש מקום לומר דזהו רק במקח וממכר ולא בחלוקה וזהו לכאורה הקס"ד של הרשב"א אבל עיין צ"ע כיון דס"ס התנא חולק בין מין אחד לשני מינים.

ויותר תמוה הוא סוף דברי הרשב"א וז"ל ואכתי לא ניחא לי דהא תנינן בתמורה וכן שני שותפין שחלקו אחד נטל עשרה ואחד נטל תשע וכלב אחד את שכנגד הכלב אסורים [פירוש לגבוה משום מחיר כלב דכל אחד ואחד היתה כנגד הכלב] נשקול חד בהדי כלב ונתסר כלומר משום ברירה ופרקה רב אשי כגון עיי"ש אלמא אי לאו הרי תשעה אחריני שרי דאלמא אף בשני מינים יש ברירה ושמא דהא דבשני מינים אין ברירה וההיא מתני' [בתמורה] כפשטא מפרשה לה עכ"ל, ויש לדייק מה הוא הכלומר משום ברירה שדק הרשב"א, ועוד צ"ע דאם האמת הוא כדמסיים הרשב"א דרק רבא סבר דלא אמרינן ברירה בשני מינים א"כ איך למד רב אשי המשנה בדמאי ויותר צ"ע קושית הגר"ש שקאפ וצ"ל דאם ההסבר שם בהסוגיא הוא משום ברירה א"כ כיון דזה היה חלקו של האי שותף משעה ראשונה א"כ אמאי הקשה הגמ' נשקול ונתסר הא כולה צריכי להתיר דאין כאן מחיר כלב ועוד צ"ע תמיהת מורינו בעל בין המשפטים ז"ל דהאי סוגיא הובא ג"כ בכורות דף נ"ו ושם בהאי סוגיא איתא מפורש המימרא שהבאנו למעלה דלא שנו אלא שחלקו גדים נגד גריים וא"כ רב אשי בסוגיא שם פשטות סבר ג"כ דלא אמרינן ברירה בשני מינים ומשמע דקושיית הגמ' הא נשקול חדא היינו לעשות שני חלוקות בשני מעשים ולא כהבנת הרשב"א בסוגיא הגמ' ר"ל דבחד חלוקה מותר

משום ברירה וצ"ע בכל זה.

ונראה בהקדם על ידי מה שתירץ הגר"ש היימאן זצ"ל [נדפס בהמתיבתא תשמ"ח] על קושיית הגר"ש שקאפ דאם ההסבר בהאי בתשעה וכלב הוא משום ברירה א"כ צריך כולם להיות מותר ותיירץ הגר"ש ז"ל דשאני מחיר כלב דאינו דין במעשה מכירה אלא מחיר וזהו "פרייז" א"כ אפילו אם ברירה וזהו היה חלקו משעה ראשונה ס"ס לכה"פ צריך לאסור חדא דס"ס היתה מחיר כלב עכת"ד הקדושים, ונראה בזה להסביר מה שדק הרשב"א "כלומר משום ברירה" והיינו דכמו שביארנו דהמשנה בדמאי יש להסביר מה שדק הרשב"א בלא ברירה וכמו הקס"ד של הרשב"א והיינו משום דזהו מעשה חלוקה ואין שם איסור של מכירת דמאי לעם הארץ [וכן בחליפי עכו"ם] דרק מכירה ומעשה מכירה יש איסורים הללו בהקס"ד של הרשב"א אבל מחיר כלב שאינו דין במעשה מכירה אלא מה שהגדי הוא מחיר של הכלב [וממילא צריכין לאסור לכה"פ גדי אחד אפילו את"ל ברירה] נקט הרשב"א דההסבר הוא משום ברירה ועל ידי ברירה נמצא דנתברר דרק חדא היתה מחיר כלב ושאר הגדיים היו כנגד הגדיים וק"ל.

והנה לפי מה שהבאנו לעיל יסוד הגר"ז דאחין שחלקו ירושת הנה משום ברירה הא לא שייך אלא אי אמרת דיש דינים לעשות חלוקה דאל"כ אי אפשר לומר דנתברר בו היתה חלקו משעה ראשונה כיון דהנחלה לא היתה עומדת לחלוקה יש לומר דיש שני חסרונות בברירה בשני מינים חדא מה שהבאנו מלשון רש"י בבכורות דבזה א"א לומר דזה היה חלקו דודאי היה לכל אחד חלק בכל המינים ועוד יש לבאר עוד חסרון דהא דיש דינים של חלוקה הוא חלוקה בכל מין ומין ולא במין אחד כנגד חברו דאין זה הדרך והאופן של חלוקה וא"כ א"א לומר דהוברר הדבר בזו היתה שלו משעה ראשונה אבל נראה פשוט דהא דיש חסרון השני מצד דיני חלוקה זהו לא שייך רק בנחלה אבל בשותפות בעלמא אטו יש כללים בחלוקה, וא"כ יש לתרץ קושיית מורינו רב פיין זצ"ל בבין המשפטים מהסוגיא דבכורות דהמימרא של רב ענן לא שנו אלא שחלקו גדיים נגד גדיים הכי מיירי בנחלה לענין מעשר בהמה וא"כ הרשב"א ז"ל למד דלא כרש"י דהחסרון הוא מצד ברירה אלא דהחסרון הוא מצד דין זה דרך של חלוקה [ויש לבאר בשני אופנים או בהסבר הרשב"א דלא צריך לברירה לענין מעשר בהמה וכמו שכתב הקס"ד של הרשב"א לענין המשנה בדמאי או דילמא וזה העיקר דצריך ברירה אבל הא דלא שייך ברירה בשני מינים הוא משום דיש חסרון בהחלוקה ככה"ג וכמו שבארנו]

וא"כ אין סתירה מכאן לתשע טלאים וכלב אחד דשם הוא שותפות ואין חסרון בהחלוקה ובזה ביארנו שדק הרשב"א שצריך להיות ההיתר מברירה ולא די במעשה חלוקה להתיר וק"ל, והרשב"א הכריע כל זה ללמוד דלא כרש"י מהבנתו דהסוגיא מיירי במעשה חלוקה אחת וא"כ צריך לחלק בין המימרא של רב ענן להמימרא של רב אשי.

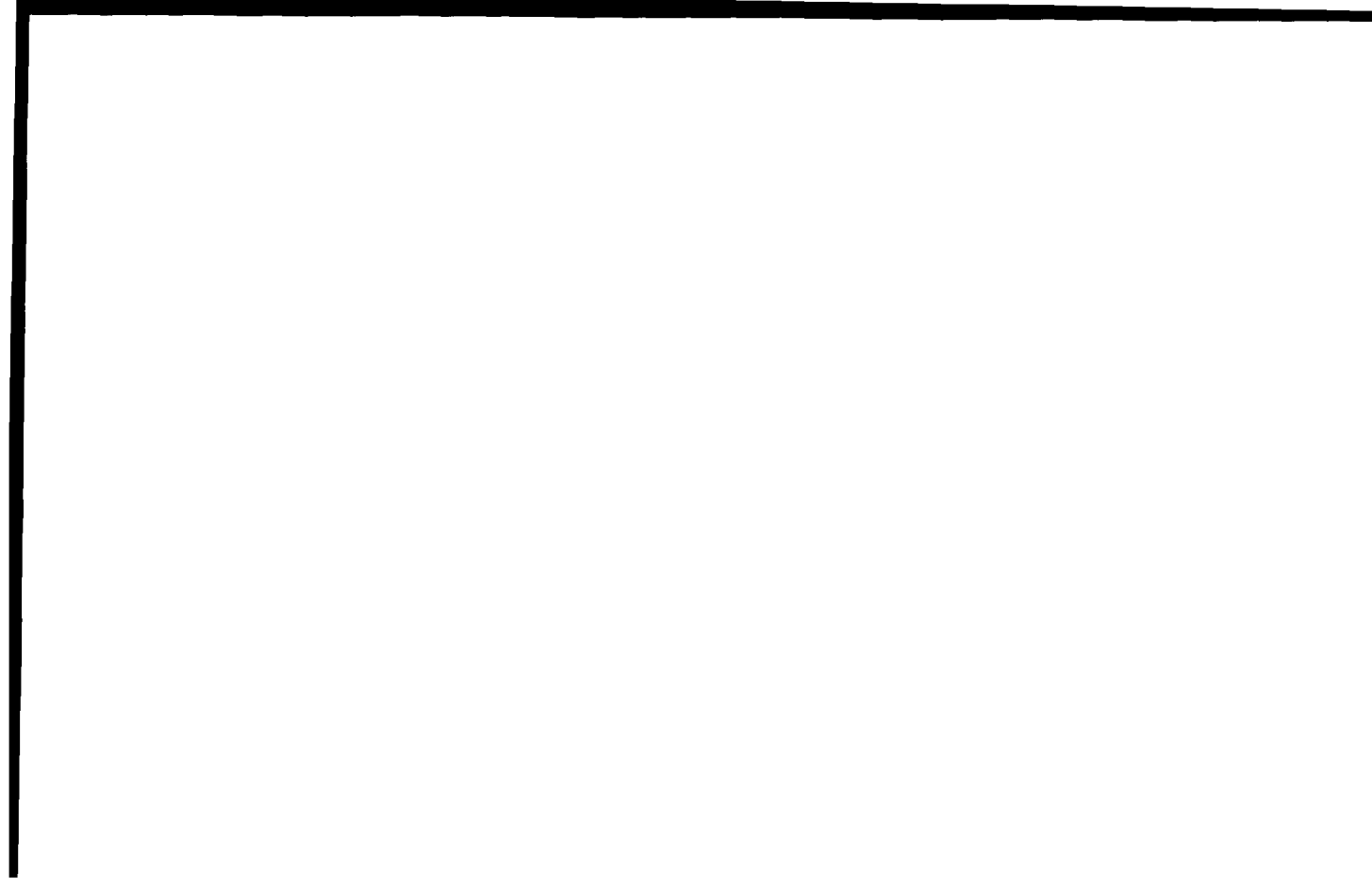
ולפי"ז יש לתרץ מה שהקשונו דלהרשב"א דיש משנה מפורשת בדמאי אין סבר רב אשי דלא כוותיה ולפי מה שבארנו יש לומר או דרב אשי סבר כהקס"ד של הרשב"א בדמאי לא צריך ברירה ויש להתיר על ידי מעשה חלוקה או דהא דלא אמרין ברירה בדמאי בשני מינים ג"כ מיירי בנחלה ושם לא שייך ברירה כיון דאין זה מעשה חלוקה. ומה שלכאורה קשה על זה ממשנה ח' שם עיין בתיו"ט ופירש המשניות להרמב"ם במשנה ח' וש"נ.

ועיין בהרמב"ם פרק י' מהלכות נחלות הלכה ט' וז"ל העכו"ם יורש את אביו דבר תורה אבל שאר ירושיהן מניחים אותם לפי מנהגם עכ"ל, ועיין בהמגיד משנה שם שהסביר דלא מצינו סדר נחלות אלא לישראל בלבד עכ"ל והנה לפי"ז יש מקום לומר דכל היסוד שבארנו דשני מינים בנחלה שאין זה דרך ואופן של חלוקה כל זה הוא רק בנחלת ישראל שיש סדר בהנחלה וממילא גדרים בהדרך חלוקה אבל בנחלת גוים דאין דינים אלא דיש להבין זכותם בהנחלה [וגם צריך לומר דשייך בו חלוקה] אין חילוק ואין קפקידא בחלוקה של מין אחד או חלוקה של שני מינים ולפי"ז יש להסביר דהרשב"א כהקס"ד למד דהמשנה בדמאי בחבר ועם הארץ הוא משום דזהו מעשה חלוקה ומעשה חלוקה לא שייך רק במין אחד, אמנם בגר שירש אביו דאפילו את"ל דירושת הגר דאורייתא אבל ס"ס זהו נחלת גוים וא"כ יש לומר דבזה אפילו בשני מינים שייך מעשה חלוקה וכמו"כ משמע מהא דלא חילק התנא בזה, ועל זה תירץ הרשב"א דרבא למד דהחסרון הוא מטעם ברירה ולא רק משום דאין זה חלוקה (וממילא לא שייך ברירה) אלא כמו שלמד רש"י בהמימרא של רב ענן דברירה לא שייך בשני מינים ובזה סבר הרשב"א דאין לחלק בין נחלת גוים לנחלת ישראל אמנם הביא הרשב"א דיש מחלוקת הסוגיות בזה אם זהו מדין ברירה או מדין חלוקה.

ובזה יש ליישב קושית הגרעק"א על תוס' דלא ניחא ליה לתוס' לתרץ דיש חילוק בין מין אחד לשני מינים דאע"פ שרבא למד דאין ברירה מצד ברירה בשני מינים וכו' ההסבר של רש"י ס"ס הקשה תוס' מי הכריע

לו זה דיש ללמוד דהתם חסרון בחלוקה והאי חסרון לא שייך בנחלת גוים כמו שבארנו וממילא אע"ג דברירה בשני מינים אינו שייך להתיר מכירת דמאי בנחלת ישראל ס"ס אפילו את"ל דירושת הגר דאורייתא אבל ס"ס אין גדרים בהחלוקה [דנחלת גוים הוא] ושייך חלוקה בשני מינים וממילא שייך ברירה בשני מינים וק"ל.

ועוד יש לומר דתוס' דסבר דלא כהרשב"א דאם הדין הוא משום הסברו של רש"י לא שייך לחלק בין נחלת גוים לנחלת ישראל דסבר תוס' בנחלת גוים כיון ראין סדר לנחלה לא שייך הסברא של ודאי היה לו חלק בכל מין ומין ודו"ק, ולפי"ז יכול להיות דתוס' למד כל הסוגיא בבכורות ותמורה כמו רש"י דזהו חסרון בברירה ואין כאן מחלוקת הסוגיות ואין הסוגיא שם שייך לדינים של חלוקה כמו שבארנו כהרשב"א אבל ס"ס הקשה תוס' דבנחלת גוים שייך ברירה ואפילו בשני מינים, ומיושב קושית הגרעק"א זצ"ל בעוהשי"ת.



ביאורים
בהלכה
מחברי
הכולל



הרב דוד יהודה לייבל וויליגער שליט"א

סימן א'

סימן קצ"ח

כמה פרטים דינים ביסוד של חציצה

- א- רובו המקפיד הוי חציצה מה"ת.
 - ב- רובו שאינו מקפיד אסור מדרבנן אטו רובו המקפיד.
 - ג- מיעוט המקפיד אסור מדרבנן אטו רובו המקפיד.
 - ד- מיעוט שאינו מקפיד לא הוי חציצה אפילו מדרבנן ונשיטת רש"י יש כמה דיעות ויש שסוברים שאסורן ולכתחלה אין טובלין על מיעוט שאינו מקפיד.
 - ה- אי רוב מקפיד אפילו הוא אינו מקפיד בטלה דעתו.
 - ו- אי רוב אינו מקפיד והוא מקפיד מחל' בזה רמב"ם ורשב"א והלכה כהרמב"ם.
- [וראיתי שיש שמסביר מחל' ביסוד שאינו מקפיד אינו חוצץ אי משום שבטל או משום כמי שאינו אי נאמר דהוי ביטול לגוף יש לומר דכיון דרוב אינו מקפיד נמצא שביטל שם לא איכפת לן אי הוא מקפיד אבל אי נאמר דהוי כמו שאינו יש לומר דאי מקפיד לא שייך לומר דהוי כמו שאינו]

ועכשיו אבאר בעזה"ת

רובו שאינו מקפיד טעם שלא מהני

- יש להסביר על כמה אופנים:
- א- דבטל לגוף ע"י שו"ת הר צבי שו"ת אגרות משה חלק א' סימן צ"ז
 - ב- כמי שאינו ע"י שו"ת ארץ צבי,
 - ג- דינים של חציצה ע"י שו"ת אגרות משה ושו"ת הר צבי שם, שכתב
 - ד- ע"י בשו"ת אג"מ שם עוד טעם דהוא מתמת שמבטל אותו מקום מלהיות מקום גלוי כיון שלא איכפת לו אם הוא מכוסה ונחשב הגוף שתחתיו כמקום בלוע שלא בעי ביאת מים.] ויש לומר בהסבר ביסוד של חציצה א- אי מקרי דלא הוי בא במים, ב- או דהוי בא בא במים רק הוי חסרון דלא הוי נגיעה אי נאמר משום דהוי בטל לגוף ע"כ בלא ביטול לגוף הוי כלא בא למים דאל"כ אמאי צריך בטל לגוף, ואי נאמר כטעם ב או ג' אין צריך לומר דהוי כלא בא למים יש לומר דהוי כלא מים רק הוי חסרון של חציצה ומהני משום דינים של תורה דחציצה של רובו שאינו מקפיד מהני].

מיעוט המקפיד

א- יש לומר שבטל לגוף כן מבואר בסד"ט ועיי' שו"ת הר צבי שם, וע' שו"ת אגרות משה שהקשה דלא שייך לומר שבטל לגוף אי מקפיד.

ב- יש לומר משום רובו ככולו, עי' שו"ת אגרות משה שם דלא שייך מיעוט המקפיד שיהא בטל לגוף מש"ה הוי משום רובו ככולו עיי"ש.

[עי' שו"ת אבני נזר סימן רס"ו שמסביר אמאי חשיינן במיעוט המקפיד אטו רובו המקפיד הא בכה"ת כולה לא חיישינן מיעוט אטו רובו כגון בעומד מרובה על הפרוץ ומתרץ דאי הוי אמרינן דמיעוט המקפיד אינו חוצץ יש חשש דיאמרו דכמו שמיעוט חוץ למים אפילו אצבע חוץ למים לא מהני אי הוי אמרינן דמיעוט שאינו מקפיד אינו חוצץ הוי אמרינן דחציצה אינו פוסל כלל דהא חציצה הוי כמו שהוא חוץ למים ואפילו הכי אמרינן דמהני ע"כ אינו פוסל הוי אמרינן דאפילו רובו אינו חוצץ מש"ה אמרינן דמיעוט המקפיד חוצץ אטו רובו שאינו מקפיד.

מיעוט שאינו מקפיד

אינו חוצץ אפ"ה לכתחלה לא יטביל כמבואר ברמ"א סע' א' עי' ט"ז, [עי' רמ"א שהביא לענין אפילו דברים דהוי רפוי שיש להחמיר אטו רפוי על זה כתב ט"ז דגם במיעוט שאינו מקפיד שיש להחמיר לפי זה הרמ"א הוא על סע' ב'] ומבואר בכמה ראשונים דיש להחמיר במיעוט שאינו מקפיד

כולו שאינו מקפיד

מבואר דכולו שאינו מקפיד אסור מה"ת עי' הגר"י שס"ל דכולו שאינו מקפיד לא מקרי בא במים כלל דהוי טובל עם כלי עליו

שיטת רש"י בענין מיעוט שאינו מקפיד

מחל' בביאור שיטת רש"י

א- עי' תוס' ועי' בב"י דרש"י ס"ל דאפילו מיעוט שאינו מקפיד דאסור מה"ת.

ב- הריטב"א בדעת רש"י שמיעוט בשרו המקפיד אינו אלא מדרכנן ובאינו מקפיד אינו חוצץ כלל.

ג- רש"י ג"כ מודה שאינו מקפיד אף בבשרו אינו חוצץ ורש"י חידש לן רק שמחיעט המקפיד חוצץ מה"ת.

אמאי לא אמרינן רובו שאינו מקפיד חוצץ משום רובו ככולודכולו שאינו מקפיד חוצץ

יש לעיין אמאי לא אמרינן דכמו כולו שאינו מקפיד חוצץ כמו כן רובו שאינו מקפיד משום דרובו ככולו עי' קובץ הערות יבמות אות תקט"ז שהקשה כן וכתב אלא ע"כ דדבר שאינו מקפיד בטל לגבי גופו ואמאי לא נימא הכי בכולו ואיזו

הטעם יש לחלק בין כולו לרובו כיון דבכל דוכתי רובו ככולו ומוכת דהא דרובו ככולו אין פירושו דחשיב כאילו מעשה המעשה בכולו כגון גבי שחיטה דניתרת בשחיטת רוב הסימנים אין הטעם משום דהוי כאילו שחט כולן אלא דסגי ברובן דכי היכי דשחיטת כולן מתרת ה"נ שחיטת רובן מתרת אף שהמיעוט אינו כשחוט , וה"נ כשהחציצה ברוב לא חשיבא כאילו החציצה בכולו אבל עדיין לא נתישב אמאי לא נימא דכי היכא שכולו פסול גם באינו מקפיד ה"נ ליפסול רובו, ואפשר לומר דכולו שאינו מקפיד לא הוי שם בא במים כלל דהוי כמו נכנס בכלי וטובל.

אמאי לא אמרינן שרובו שאינו מקפיד

אסור משום רובו המקפיד מדרבנן

א- עי' בהגר"ח שהקשה אמאי לא אמרינן כל פעם

שרובו שאינו מקפיד שאסור מדרבנן יהא אסור מה, משום דהוי רובו המקפיד כיון דמדרבנן מקפיד א"כ יהא מקרי עכשיו מקפיד מה"ת ותירוצ' משום דכל פעם רובו שאינו מקפיד שמקרי שמקפיד מדרבנן ולסלק המיעוט המקפיד צריך שיעשה מיעוט שאינו מקפיד המקפיד א"כ צריך לסלק עד שיהא מיעוט א"כ הוי מיעוט שאינו מקפיד כגון אי מקפיד תשעים אחוז צריך לסלק אחד וארבעים שלא יהא רוב א"כ מקפיד רק ארבעים תשע הוי רק מיעוט שאינו מקפיד המקפיד.

ובזה מיישב אמאי לא הביא דין של רב כהנא דכולו שאינו מקפיד שאסור ולפי זה שכיון דכולו שאינו מקפיד הוי רובו המקפיד כיון דהוי כולו צריך לסלק אחד וחמישים הוי רובו המקפיד שאוסר מה"ת.

ועי' שו"ת אחיעזר חלק ד' שהקשה על זה שמשמע דלא הוי משום רובו המקפיד. ועי' בספר שערי טבילה סימן י"א שהביא בשם הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שהעיר על תירוצ' זה משום הטעם שאינו מקפיד אינו חוצץ הוי מאחר שאינו מקפיד ואינו חושב להסירו מן הגוף א"כ הוי הכל כגוף אחד ואינו חוצץ וא"כ בנ"ד שהרי עכ"פ מקפדת על מיעוט זה שלא יצטרף לרוב וא"כ באמת אע"פ אם אנו דנין על כל החציצה אמרינן שאינה מקפדת על כולו אלא רק על אותו מקצת המצרפו לרוב אך מ"מ מאחר שמקצת בודאי שרצונה להסיר וא"כ על כל מקצת ומצקת מהלכלוך הריאכא למימר שהוא עומד להסיר וא"כ אף שבאמת לא יסור רק מקצת הא מ"מ שוב אי אפשר לומר שהכל נעשה כגוף ובוטל לגבי הגוף מאחר שהרי לבסוף יוסר ממנו הלילכול וא"כ עאל כל חדא וחדא מינייהו מספקין שמא יסרנו וכו' עיי"ש

מה שאסור מחמת איסור לא מקרי מקפיד

ב- ועי' קובץ הערות תקי"ד דף ע"ח דכיון דאינו מקפיד אלא משום פסול הטבילה ואי לא הפסול לא היה מקפיד אין זה בכלל מקפיד.

כמה פרטי דינים לענין אי רוב אינו מקפיד ואשה מקפיד

א-רובו ומקפיד לפעמים או לעולם, אשה אינה מקפידות עתה חוצץ שבטלה דעתה, [ואין נ"מ אי רובו מפיד לעולם או לפעמים]

ב- מיעוט מקפיד לפעמים או לעולם אשה ג"כ מקפיד לפעמים חוצץ אפילו עתה אינה מקפיד, [לסד"ט הוא משום דלפעמים מקפיד דאין חילוק בין מיעוט או רוב בני אדם]

ג- מקצת מקפיד לפעמים אשה אינו מקפדת לעולם לא הוי חציצה כיון דאשה אינה מקפדת לעולם

ד- מקצת ג"כ אינו מקפיד כלל, אשה מקפיד לפעמים ועתה אינו מקפיד אינו חוצת לפי סד"ט פשט בט"ז, ס"ט חוצץ תלוי בדידי' דאשה מקפיד משה' חוצץ, וערוה"ש דאילו לפי הט"ז חוצץ [אבל לענין העולם אינו חילוק בין מקפיד לעולם או לפעמים, דוקא לענין אינו מקפיד יש חילוק]

ה-רוב אינו מקפיד לעולם אשה מקפיד לעפמים וגם עתה נ"ל לומר שחוצץ אפילו לפי סד"ט פשט בט"ז דדוקא דאשה אינו מקפיד עתה והעולם אינו מקפיד משה, אינו חוצץ אבל אי אשה מקפיד עתה משה' יש לומר שחוצץ]

אי אינו מקפיד אבל דעתו להוציא

א- ע"י פתחי תשובה ס"ק א' ובשו"ת אגרות משה שם, שמפרש דמה שאמרינן דלפעמים מקפיד מקרי מקפיד כגון טבעת דשייך שכל פעם שצריך לישא שייך להקפיד כל פעם אבל אי אינו מקפיד עכשיו ודעתו להוציא אח"כ כגון אי הוי מה שקורין טעמפרי פילינג דאינו מקפיד עכשיו שיש לומר דלא מקרי לפעמים מקפיד עיי"ש וצ"ע להלכה [ועי' בשו"ת אגרות משה שכתב דאי נאמר דאינו מקפיד הוא משום ביטול א"כ כיון דדעתו להוציא אפילו עכשיו אינו מקפיד לא שייך ביטול לגוף אבל אי הוי משום דינים של חציצה יש לומר דאי אינו מקפיד רק דעתו להוציא אח"כ יש לומר שיש להקל ויש לומר דאפילו אי נאמר משום ביטול לגוף יש לומר דאי עכשיו אינו מקפיד אפילו דעתו להוציא אח"כ יש לומר דבטל לגוף וכ"ש לפי סד"ט שכתב דאפילו מיעוט המקפיד אמרינן דבטל לגוף כ"ש הכא דאינו מקפיד עכשיו, אבל באג"מ ס"ל דלא שייך בטל לגוף באופן זה] נמצא לפי זה שיש להקל סתימה וזמניות דכיון דדעתו שיהא שם זמן אפילו אי דעתו להוציא אח"כ ועי' שו"ת אגרות משה שם שיש להקל אי הוי סתימה וזמניות טובה ויש שסוברין שצריך שהיא ל' יום ויש סוברים עכ"פ שבוע, [ומחל' לפי אג"מ דלא ס"ל דהוי משום ביטול משה מהני אפילו אי לא הוי לשבוע דכיון שדעתו שיהא שם עד זמן מסויים לא הוי חציצה ושאר פוסקים ס"ל דזהו משום ביטול לגוף משה' צריך שיהא עכ"פ זמן מסויים כדי שיהא בטל לגוף].

נמצא להלכה מחל' אי סתימה וזמניות אי הוי חציצה א- לפי אגרות משה יש מקום להקל דאינו מקפיד עד מקום מסוים [דהוי תרי דרבנן בית הסתרים, והוי מיעוט המקפיד], ב- ושאר פוסקים דצריך שיהא ביטול לזמן ל"א ל' יום, ולי"א ב' שבועות, ולי"א אפילו שבוע אחד.

ואי הוי סתימה קבוע אבאר לקמן בעזה"י דלא מקרי חציצה [עי' חכמת אדם

שס"ל דחוצץ ועי' שו"ת אגרות משה שן דחכמת אדם לא איירי לענין סתימה
 דידן דהוי סתימה טובה עיי"ש] ועי' שו"ת בית יצחק דיש לומר דוקא אי הוי
 זמניות עי' דרכי טהרה על חכמת אדם, [ובעצם יסוד דאי אמרינן דרוצה עד זמן
 מסויים לא מקרי חציצה יש לעיין מה שמבואר לקמן ברט"י דחוצץ הגם דהוי
 עד זמן מסויים יש לומר דאי הוי משום רפואה יש לומר דאינו רוצה שיהא שם
 משה, מקרי שמקפיד אפילו דהוי עד זמן מסויים ואפי"ה לענין סתימה לזמן לא
 אמרינן דהא הוי ג"כ רפואה, דיש לומר דסתימה הא רוצה שיהא שם ואינו
 מפריע לו אדרבה עי' סתימה מהני שיכול לאכול יותר בקל משא"כ ברט"י הא
 מפריע לו [יש לעיין מאי מקרי בטלה דעתה אצל רוב העולם כגון מקום אחד
 מקפיד ומקום אחד אינו מקפיד אה"נ דמקומות אחרים אזלינן בתר רוב העולם
 אבל מהו במקום זה שאינו מקפיד]

סימן ב'

בענין לח אינו חוצץ

עי' לעיל שהבאנו מחל' ראשונים טעם דלח אינו חוצץ ויש ב' טעמים:

א- יש ראשונים שס"ל משום דעייל בה מים.

ב- ויש מן הראשונים דס"ל משום דאינו מקפיד.

והביא נ"מ אי מקפיד אי נימא משום דעייל בה מים אינו חוצץ, ואי משום אינו
 מקפיד אבל אי מקפיד חוצץ [ולרבותיו של רש"י יש לומר אפילו עייל בה מים
 חוצץ אי מקפיד] ונ"מ אי מקפיד, עוד נ"מ אי הוי רוב, ויש לעיין הסבר מחל'.

עי' חזון איש סימן קצ"ד שמשביר דמחל' אי הלחלילת כזה סגי שמהני דהא בעצם
 אינו עייל לגמרי מעביר לגמרי ומחל' אי זה סגי דהוי שם טבילה, [ויש לומר מה
 שמבואר בכללוכי צואה על הבשר אינו חוצץ משום דאינו מקפיד א"כ בזה"ז
 מקפיד יש לומר דעיקר הוי משום עייל בה מים].

לבאר סע' י"ד מחבר ורמ"א שיש לפרש על כמה אופנים.

פשט במחל' מחבר ורמ"א

יש לפרש בכמה אופנים:

א- דהוי עייל בה מים ומחל' מחבר ס"ל דעייל בה מים מהני ואינו חוצץ אפילו אי
 מקפיד.

ורמ"א ס"ל דאי מקפיד לא מהני דעיקר היתר משום מקפיד ואינו מקפיד עי'
 ביאור הלכה סימן קס"א ולא משום דעייל בה מים וכן משמע מלשון המרדכי
 דזהו מקור הרמ"א ושם מבואר הטעם משום דלא עייל בה מים, ערוך השלחן
 סע' מ"א,

ב- תפארת למשה דעייל בה מים ומחל' דמחבר ס"ל דכיון דעייל בה מים אינו

הוצץ אפילו אי מקפיד, ורמ"א ס"ל דאי מקפיד לא מהני אפילו עייל ביה מים כמו דהביא לעיל בסע' ד' מרבותיו של רש"י וי' ש לעיין דהא מקור דין זה מרדכי ושם מבואר דלא עייל בה מים ואינו חוצץ משום אינו מקפיד. ועי' סע' ט"ו לחים אינם חוצצין למחבר הטעם משום עייל בה בה מים, ושם מבואר ושאר כל השרפים אפילו לחים חוצצין היינו משום דמקפיד משום דאיירי דלא עייל בה מים ודרך להקפיד

הלכה: יש סוברים דכיון דמבואר ברמ"א שיש להחמיר בלח אי מקפיד שלכתחלה יש להחמיר ומ"מ בשעת הדחק י' ש לסמוך דטעם משום עיילו בה מים יש להקל ובפרט אי נאמר דרמ"א ג,ב משום דעייל בה מים רק ס,ל דאפילו עייל בה מים אי מקפיד חוצץ כרבותיו של רש"י שיש להקל דהא מבואר בב"י ועי' ב"י שכתב דדוחק לומר כרבותיו של רש"י.

ע"י בבדי השלחן שי' ש להשהות במקוה איזה זמן מפני שהמקיסן אינם מחלחלים דרך המשקה מיד זולת בבית הסתרים אין צריך לשהות וכן מבואר בחזון איש דראוי לביאת מים אפילו אין זמן רב, ע"י פתחי תשובה ס"ק ו' שצריך להשהות עד שיכנס בהם המים היטב ואיירי לענין בית הסתרים ואפשר לחלק נמצא דכל פעם ראוי לביאת מים י' ש לעיין אי צריך שצריך לשהות.

יש כמה טעמים בראשונים אמאי אינו חוצץ:

א- דהוי לנוי ומבאר שם דאפילו אי נוטל מעליו ואח"כ מחזיר [אינו מקפיד ובטל].

ב- דהוי דהוי רק חזותא בעלמא [דבטל]

ג- דהוי אומנתו בכך [משום אינו מקפיד]

ומחל' הפוסקים בדין זה,

א- יש סוברים דאי הוי לנוי גרדיא או חזותא גרדיא או דרך אומנתו בכך אמרינן דלא הוי חציצה כן מבואר בט"ז.

ב- ועי' שוירי טהרה שהקשה על הט"ז אמאי נקט הטעם של חזותא וכתב שצריך הטעם של דרך אומנתו בכך וצריך תרתי [ניש לומר דזהו דוקא אם חזותא דאי נאמר דאומנתו בכך גרידא אמאי הביא המחבר אומנתו בכך יותר מהדין מחזותא יש לומר דהביא אומנתו בכך דהוי חומרא דאי הוי יש בו ממש דלא מהני רק אי הוי חזותא, ע"י ב"ח פרישה בענין זה.

[ועי' ב"ח פרישה שהביא ראיה בכחל שחוצץ חוץ לעין הגם דהוי לנוי ראוינן דנוי גרידא לא אמרינן, ועי' בפרישה שכתב תירוצ' שני דהתם לא הוי לנוי עי"ש]

נמצא דיש נ"מ בין ב' פשטים,

א- נ"מ לפי הט"ז דסגי רק בחזותא גרדיא ואפילו אינו אומנתו בכך,

ב- ועוד נ"מ דאומנתו בכך לפי הט"ז מותר אפילו יש בו ממש לפי שאר פוסקים דוקא אי הוי שניהם א- אי חזותא בעלמא הוי חציצה ב- אי בנוי או אומנתו בכך

אי אמרינן אפילו ביש בו ממש אמרינן דאי אינו מקפיד בטל להגוף והוי אפילו ברוב.

לפי ט"ז אי הוי חזותא גרידא אמרינן דאינו תוצץ וכן אי יש בו ממשות ג"כ אמרינן דאי הוי לנוי דאינו תוצץ.

נ לפי ט"ז המחבר איירי ביש בו ממש דהא אי אין בו ממש יש לומר דהוי אינו חציצה משום חזותא ע"כ איירי ביש בו ממש אפילו הכי אי אומנתו בכך מותר, א- לפי שאר פוסקים צריך תרתי היינו שחזותא לא מהני וגם יש לומר אי יש בו ממש לא מהני א"כ מחבר איירי באינו בו ממש ואומנתו בכך דאי יש בו ממש לא מהני]

אומנתו בכך רוב הגוף

יש לומר דאומנתו בכך לא מהני אי הוי רוב הגוף דטעם דאומנתו בכך משום שאינו מקפיד ורובו שאינו מקפיד מותר.

חזותא ברוב הגוף

אי הוי חזותא ברוב הגוף מהני כיון דחזותא מה שמהני הוא משום שבטל א"פ אין נ"מ אי מקפד או אינו מקפיד.

לנוי אי הוי רוב הגוף

יש לומר משום דאינו מקפיד אמרינן דבטל לגוף ואינו תוצץ אפילו אי הוי רוב כמבואר ברשב"א ע"י משנה ברורה סימן קס"א, שיטת חכמת אדם ס"ל כט"ז דחזותא גרידא סגי ולא הוי חציצה אפילו אי הוי רוב הגוף רק ס"ל דאי הוי לנוי ביש בו ממשות דלא מהני אי הוי רוב הגוף משום דס"ל דלנוי אינו תוצץ משום שאינו מקפיד מש"ה לא מהני רוב משא"פ חזותא דנחשב שבטל מש"ה אינו תוצץ אפילו אי הוי רוב הגוף.

אבל משאר פוסקים משמע דלנוי ג"כ משום דבטל כמבואר לשון הרשב"א א"כ אפילו רוב מהני היינו אי אינו מקפיד באופן הנ"ל שיש להקל,

ע"י מחבר וע"י ביאור הלכה סימן קס"ב שהקשה אמאי כתב המחבר לשון וכן דהא יש חילוק בין לנוי ובין אומנתו בכך כדביארנו דאי הוי לנוי אמרינן אפילו רוב אינו מקפיד ואי הוי אומנתו בכך לא אמרינן ברוב דוקא במיעוט.

נמצא מחל' היאך לפרש מחבר

א- לפי ט"ז אף אם יש בו ממש ג"ל לא יחוץ בלנוי וכן משמע פשוט לשון המחבר.

ב- לפי סד"ט ס"ק ל"ג הגהות עצי לבונה שמפרשים דברי השו"ע באופן שאין בו ממש.

סימן ג'

כמה כללים אפילו אינו חוצץ אי לכתחלה יש להחמיר כמו שמבואר ברמ"א

לעיל סע' ב'

א- אי הוי לנוי יש לומר שבטל ואינו צריך אפילו לכתחלה, ועי' בספר שערי טבילה שכתב אשה שצובעת צפרניה אם אין בו ממשות בזה פשיטא דאף לכתחילה צריכה להסירו כמה שאפשר מ"מ באותן נשים אשר אינן רוצות לקצץ ויבואו מתוך זה למנוע טבילתן בזה אין לעכב בידן מלטיבול וכמו"כ אם יש בו ממשות מ"מ שצאחר שאינו אלא על מיעוטי הגוף וגם עשוי לנוי הרי לא מיבעי להשיטות שעשוי לנוי ויש בו ממשות יש להקל אע"פ שהוא ברוב או כל השיער הרי כש, ככאן שיש להקל אלא אף להשיטות שמחמירין בזה מ"מ במיעוט הגוף יש להקל וכמבואר בחכמת אדם בבית אדם.

ב- אי הוי חזותא יש לומר ג"כ שאינו צריך כיון דהוי בטל לגוף,

ג- אומנתו בכך הוי אינו מקפיד מש, ה יש לומר שלכתחלה יש להחמיר,

הלכה: א-לכתחלה יש להחמיר. ב- שעת הדחק יש לסמוך לעת הצורך כשקשה לה להסיר הצבע יש לסמוך רחוקה אין בו ממש, וכן אי יש בו ממשות אי אינו מקפיד. ג- לומר דאי ע"י טבילה יסיר קצת מהצבע א"כ יש לומר דהוי מקפיד עי' פירוש שמחה. ד-ההיתר של אומנתו בכך אין לסמוך בזה"ו שדרך להסיר לכבוד שבת ועוד, עי' שערי טבילה סימן מ"ג. ה- יש לעיין אי נופל אחר הטבילה שנמצא דבשעת הטבילה לא הוי מקפיד ומפקיד רק רגע אחר הטבילה. [צ"ע אי ע"י זה יבטל טבילה כגון שהוי ג' ימים יו"ט ורוצה הצבע בשביל שכושה אי יש לסמוך להקל].

סימן ד'בענין צואה וטיט בתוך הצפורן

יש לפרש המחבר בשני אופנים:

א- ב"ח מפרש שאיירי רק באינה נדבקת שנמצא לפי זה דהוי ב' תומרא. א- דצוואה כנגד בשר אי נדבקת חוצץ, ב- דצואה שלא כנגד הבשר אינו נדבקת חוצץ.

ב- ט"ז מפרש דאיירי בי'ן נדבקת ובין אין נדבקת, נמצא לפי זה א- דצואה כנגד הבשר אינו חוצץ אפילו נדבקת ב- דצואה שלא כנגד הבשר אינו נדבקת חוצץ.

הלכה: כנגד הבשר אינו חוצץ ושלא כנגד הבשר חוצץ נולב, ח אפילו כנגד הבשר כיון דאין אנו בקיעין בין נדבקת ללא נדבקת,, בטיט חוצץ בכל אופן

אי הוי מכה על הצפורן

יש לעיין מה שמבואר דאי יש לה מכה על צפורן שאינו חוצץ משום דהוי כמו בלוע לפי מה שביארנו לעיל לכמה דיעות דאי מצטער אמרינן דאינו חוצץ אמאי לא הוי היתר של מצטער, דיש לומר דלא הוי מצטער כל כך, או יש לומר דאה, דהוי היתר של מצטער עי' ערוך השלחן [עוד יש לעיין אמאי מקרי בלוע].

אי בלוע אי דעת להוציא

אבאר בעזה"ת בדיני דבלוע אינו חוצץ מחלי' דאי דעת למשמע רמחל' בזה לענין אי הוי חץ אי הוי בלוע.

בענין חציצה בצפורן

יש כמה דיעות בזה:

א- הגהות שערי דורא דאם בדקה אינו צריכה טבילה שני מדינא אבל טוב להחמיר דאמרינן דא"א שלא יהא נשאר איזה טיט ואם לא בדקה קודם טבילה ואחר שטבלה מצאה נקי אפ"ה צריך לחזור ולטבול מדינא.

ב- מהרש"ל בשם מהר"ם דאם בדקה קודם אין צריכה טבילה שנית כלל.

ג- מהר"ם מלובלין הובא בש"ך ס"ק כ"הנוזה החשובה מה שכתבו בט" ושוב הגיד לי שגדול אחר השיב בתשובה דהוי רק חומרא מש"הס"ל דאי עבר הלילה אפילו לא שמשה הוי מעוכר הדברים ואין צריכה טבילה שנית.

ד- ט"ז עי' לקמן עוד בענין זה דיש לבאר דיש שני אופנים:

א- דאם בדקה וידוע לה דאין שם צואה הוי חומרא לטבול שנית,

ב- לא בדקה ואין ידוע לה אם יש לה צואה עליו או מדינא צריכה לטבול שנית ולאפילוהכי מבואר בט"ז דאם שמשה אין צריכה טבילה שנית כיון דהוי רק ספיקא דרבנן, וט"ז ס"ל דספיקא דרבנן לקולא אפילו באיתחזק איסורא.

ועי' שו"ר טהרה ס"ק ל"ט דהקשה הא הוי איתחזק איסורא אמאי מהני וס"ל דאם לא בדקה קודם צריכה טבילה שנית אפילו אם לנתה.

מחלי' מחבר ורמ"א

מחלי' מחבר ורמ"א מה דהוי חציצה בצפורן

מחבר ס"ל דהוי רק חומרא ורמ"א מחלי' אי הוי רק חומרא או מעיקר הדינא.

ד- רמ"א כתב שנוהגין להסירו בשביל זה הוי חציצה היינו בשביל שלא יכול לדקדק בין כנגד הבשר ושלא כנגד הבשר ומחלי' ט"ז וש"ך אי אחר שנוהגין להסיר, אי הוי מדינא או רק חומרא. ט"ז ס"ל דהוי רק חומרא דכיון דהוי חלק מהגוף לא הוי חציצה רק מחומרא ומשום זה אמרינן דאי לנתה אמרינן שאין צריכה טבילה עזה, פ, וכן אי עברה לילה אחת שאין צריכה.

ה- וש"ך מעיקר הדין דס"ל דכיון דמנהגה הוא שצריך לחתוך אמרינן כל העומד

לחתוך כחתוך דמי ואפילו להש"ך אי עבר הלילה בין לנתה ובין לא לנתה ואי אפשר לטבול שאין צריך לטבול, אבל אי לא עבר אפילו לנתה צריכה ועי' ב"ח שס"ל דאפילו אם ברי לה שלא היה שם טיט צריכה לחזור ולטבול מדינא דצפורן עצמו חוצץ. ודע דאפילו לפי ב"ח וש"ך זהו רק משום כל העומד לחתוך ומשום שמנהג לחתוך אמרינן כל העומד וראיה דהא מתני' מחלק רק כנגד הבשר ושלא כנגד הבשר לענין טיט שבתוכה ואינו נזכר במתני' הטעם בשביל הצפורן ע"כ זהו רק משום מנהג, ולראב"ן צריך לומר דאייירי באופן שלא הוי גדולה כל כך עי' לקמן.

מבואר יסוד חילוק בין ט"ז לש"ך, לט"ז הוי משום חשש טיט, ולהש"ך כיון דהוי מנהג אמרינן דהוי חסור עומד להיקצץ, וראיתי עוד נ"מ אי הוי טיט שאינו מקפיד דאי אמרינן משום מקפיד הא אינו מקפיד, ואי אמרינן דמשום טיט חותך א"כ אין נ"מ.

נמצא יש נ"מ:

א- בעבר הלילה דלהש"ך צריכה לטבול אם אפשר, לט"ז אינו מבואר דיש לומר שצריך ד

טבילה אבל עי' ט"ז שהביא מהרם מלובלין ששם מבואר שעבר הלילה מהני,

ב- לנתה לט"ז א"צ טבילה עוה"פ ולש"ך צריכה טבילה עוה"פ

ג- אי הוי בלילה ולא שייך לטבול עוה"פ שיש לומר דזהו מקרי אי אפשר לטבול [יש לומר גם אליבא דה"ז]

חילוק מנהג בין עומד ליקצץ לראב"ן

שיטת ראב"ן הוא משום עומד ליקצץ במציאות שיטת רמ"א בהסבר הש"ך משום מנהג.

יש לומר אפילו צפורן רגליו אי הוי גדול כיון דעומד ליקצץ הוי חציצה דהא פתחי תשובה הביא תמודי דיניאל דלא הוי חציצה זהו משום דלא שייך מנהג משום דאינו מקפיד.

הלכה: א- מקילין כט"ז אפילו הכא מחמירין לכתחלה דאם לא לנתה שיטבול שנית כמבואר בט"ז [ויש שכתבו לחוש לדעת הש"ך שחוששת להטעם משום שעומד להיקצץ וכן משמע בתשובת החת"ס לענין כלות שכתב משום שעומד להיקצץ, ויש לומר דס"ל לראב"ן או מנהג כש"ך]

וכן משמע בפמ"ג הלכות נט"י דמטעם זה נהגו ליטול הצפרנים כל ע"ש כדי שלא יחצצו הצפרנים עצמם בנט"י וכסברת הש"ך

ועי' בספר מגילת ספר סימן י"ז אות ל"א שהביא מבגרש"א זצ"ל דהש"ך לא החמיר לראב"ן אלא כשיש קפידא ליטול הצפרנים דוקא בשעה זו וא"א לרחות לזמן אחר כגון נטילת צפרנים בשעת הטבילה או שערות של כלה וזה נחשב שעומד להקצץ משא"כ כשעומד להנטל

- ב- אם לנתה אין צריכה טבילה שנית ולפי הש"ך אם אפשר בקל יש לטבול
- ג- עבר הלילה לא לנתה אין צריכה טבילה שני [בט"ז אינו מבואר לענין עברה הלילה דיש לומר דאי עברה הלילה אי לא לנתה שצריכה טבילה שנית ועי' שם שהביא מהרבם, מלובלין אפילו עברה לילה] ולפי הש"ך אם אפשר בקל יש לטבול, [חכמת אדם מוסיף לשון בקל]
- ד- ואם הוי מאוחר בלילה ואי אפשר לה לטבול שיש להקל,
- ה- אי לא בדקה קודם מבואר בסד"ט שיש לטבול שנית ואם הוי צרפניה יותר מכנגד הבשר שיש לטבול שנית, ועי' חכמת אדם שמקיל,
- ו- אם הוי צפורן רק כנגד הבשר צ"ע אי צריכה לטבול שנית אפילו לא לנתה עי' חכמת אדם דאי הוי קטן שאין צריך,

אי אשה זו אינה עומדת ליקצץ

- ז- יש לומר בדבר שרוב נשים קוצץ והיא אינה קוצצת יש סוברים דלא הוי חציצה ולא אמרינן בטלה דעתו דכיון דהוי משום שעומד להיקצץ תלוי בכל אחד דמה שאמרינן דאי כל אחד מקפיד והיא אינו מקפיד שבטלה דעתה דכיון שצריך שיהא חלק מן הגוף אמרינן כיון דכל אחד /מקפיד לא שייך שיהא חלק מן הגוף אמרינן בטלה דעתה והוי חציצה, אבל אי אמרינן לא משום מקפיד רק משום כל העומד יש לומר יש לומר דאי אינו רוצה לקצץ הוי חלק מהגוף לא איכפת לן מה שכל אחד קוצץ.
- ועי' שו"ת מהר"ם מבריסק חלק ב' סימן צו, שמבואר חילוק זה, ועיי"ש שם שמבאר אמאי מבואר במחצית השקל דשער גדול הוי חציצה בתפלין הא אינו מקפיד ליקצץ [ועי' בשו"ת אחיעזר חלק ג סימן ל"ג שס"ל דגם לענין זה אזלינן ברוב בני אדם, ועיי"ש שכתב משום דכיון דהוי מנהג מש"ה יש לומר דאזלינן בתר דידי.

חילוק בין שער לצפורן

- א- עי' ב"ח שכתב דבשער לא אמרינן כל העומד ליקצץ דאין מגלחין השער, יש לעיין דאם האשה זו רוצה ליקצץ אמאי לא הוי חציצה לגבה, עי' שו"ת חתם סופר יו"ד סימן קצ"ה לענין כלה, עי' שו"ת אגרות משה יו"ד חלק ב' סימן פ' סימן פ"א ששם מבואר דאינו חוצץ.

מה מקרי מוציא לעז

- מבואר דאי לנתה מקרי שמוציא לעז מחלי' מהו מוציא לעז,
- א- ט"ז ס"ל דמוציא לעז על בניו,
- ב- ש"ך שמוציא לעז שעבר איסור,

נ"מ מעוברת שלא שייך טעם של ט"ז יש לעיין אי הוי חצי צפרון מהו

מחל' ט"ז וש"ך מהו לעשות בשבת אם שכח

שיטת ט"ז

א- דצפרון רק חומרא מש"ה לא הוי היתר של שבות במקום מצוה

ב- מש"ה לא הוי היתר שבות דשבות

ג- הוי איסור מסייע,

ד- ט"ז יש לומר דהוי מלאכה הצריכה לגופה,,

שיטת הש"ך

דצריכה מעיקר הדין,

א-מש"ה הוי היתר של שבות במקום מצוה

ב- דצפרון הוי היתר שבות דשבות

ג- לא הוי איסור מסייע רק מסייע אין בו ממש רק בניקף דהוי איסור ניקף אמרינן דמסייע הוי איסור.

ד- דהוי גם מלשאצ"ל,

הלכה:

א- לכתחלה תאמר לנכרית שיעשה בשינוי,

ואם אי אפשר יש להקל אפילו בכלי,

ב- היכא דליכא עכום, עי' בסימן ש"מ מ"ב וביאור הלכה שם שיש לסמוך על הניקור והעיון היטב ואי"צ לדחות טבילתה, עי' בסדרי טהרה שסובר דין זה רק בשכחה צפרון אחת דהתם אי"צ לדחות דיכול לסמוך על ניכר דלא לבטל עונה כשהיא רק צפרון א' דהא דאמר דלא סמכינן אניקור זהו דוקא בכל בידין ורגלים אבל בצפירון א' וכו' עיי"ש.

סימן ה'

יש לבאר כמה אופנים אי מקרי חציצה

אי הוי סכנה או מצטער

א- אי הוי סכנה.

ב- אי הוי מצטער הרבה והוי לזמן רב והרופא אמר שלא יסיר

ג- אי הוי מצטער הרבה להסיר אי הוי חציצה,

ד- אי הוי דבר שנותן לרפואה אבאר לקמן בעזה"ת מחל' אי מצטער אמרינן דלא הוי חציצה משום שאינו מקפיד ואבאר עכשיו היאך ליישב הדיעות שס"ל

דמצטער אינו חוצץ מה שמבואר בשו"ע דחוצץ.

ואציין לפי סדר שו"ע

א- סע' ו'

אותן שיש להן כמין קליעות שערות דבוקות זו בזו דלא חייצי.

ב- סע' ט'

לענין ריר וכו' אשה בעלת חטטים צריכה לחוש במים עד שיתרככו, עי' ט"ז שהביא סמ"ק שמנהג להסיר, ושר מקוצי ס"ל שצריכה להסיר.

ג- רט"ה

מבואר בשו"ע דחוצץ.

ד- סע' י"א

חץ או קרץ וכו' חוצץ.

ה- סע' כ"ג לענין אגד וקשקשים.

יש לומר כנ"ל

ו- לענין תפירות

יש לומר שתלוי במחל' אי מצטער הוי חציצה או לא הוי חציצה,

ז- קעסט

אי הוי סכנה מבואר בשו"ת דברי חיים שיש להקל

ח- סתימה זמניות

יש לומר דכיון דהוי רפואה ודעתו עד איזה זמן, וגם דהא צריך שהיא על מקום זה.

יש לעיין מהו יסוד של סכנה:

א- יש לומר משום דאינו מקפיד

ב- יש לומר משום דהיינו רבויתי

עי' שו"ת כתב סופר שכתב דלא יכול לומר משום היינו רבויתי עי"ש

דיעות הפוסקים במצטער הרבהא- סד"ט

בשיטת הסמ"ק דמצטער אינו חוצץ רק מנהג להסיר. סד"ט בשיטת שר מקוצי ומהר"ק דמעיקר דדינא צריכה להסיר. ומסיק שיש לסמוך על המקילין.

ב- שו"ת כתב סופר סימן צ"א

דמצטער הרבה אמרין שאינו חוצץ. ומסביר א- שיטת מהרי"ק שר מקוצי שס"ל מנהג להחמיר להסיר רק באופן דהוי לאשה זו שחושב שצער לה מחל' אי צריכה להסיר, או רק מנהג, אי אמרין רק מנהג או כיון דאנשים אחרים אינו מקפיד אמרין בטלה דעתן, נמצא דמחל' אי רק מנהג או מעיקר דדינא. ב- ומחבר ס"ל ריכוך ג"כ באופן שאינו מצטער אבל אם מצטער יש לומר שאין צריך ריכוך.

ה- תשובה מאהבה

מחמיר ויש לומר דדוקא אי הוי לא מגופו אבל אי הוי מגופו י שלומר דגם לפי תשובה מאהבה דיש להקל, ועי' שו"ת כתב סופר שכתב דלמעשה יש להחמיר כיון דמבואר בתשובה מאהבה שיש להחמיר,

ו- שו"ת רעק"א סימן ס'

שכתב לענין סכנה אי הוי שם לעולם דמקיר אינו מקפיד שלא כתב משום היינו רבותי רק דכתב משום דהוי אינו מקפיד

ז- עי' ברעק"א בדרוש וחידוש

שמבואר שם דיש להקל עיי"ש.

ח- לחם ושמלה

הביא תשובה מאהבה שמחמיר והקשה עליו ומסיק להקל ועי' קצשו"ע סימן קס"א שמחמיר ולחם ושמלה משמע שמקיל

ט- חכמת אדם כלל קי"ט סע' ו

דהויחציצה אפילו כואב לה הרבה, ועי' שם בסע' ז' לענין רטיה שכתב וצ"עבאם אי אפשר להסירן.

י- שו"ת הר צבי סימן קס"ט

מסיק שיש להקל אי הויצער ורפואה

יא- אגרות משה חלק א' סימן צ"א

שמבאר דדוקא בסכנה אמרינן דאינו מקפיד מצד יראת הסכנה ואינו נופל לו במחשבה כלל מתי יוכל להזירו דאדרבה הוא שמח בזה שניצול עידו מסכנה משא, כ ברפואה דכל רגע חושבה מתי לא יצטרך להאגד ויסרנו, נמצא לפי זה דאג"מ מחמיר, ועיי"ש שכתב דלענין סתימת זמניות שמהני דהא דוצה שיהא שם ולא הוי כמו רפואה דכל רגע חושבה מתי לא יצטרך עיי"ש.

י"ב- ברי השלחן

מסיק דאי הוי צער הרבה שיש להקל

היוצא לנו מזה:

- א- אי הוי סכנה דיש להקל,
- ב- אי הוי מצטער הרבה וכאב הרבה מחל' הפוסקים בזה אי הוי מגופה וכן ג- אי לא הוי מגופה ג"כ מחל' הפוסקים, ומצטער מחל' כנ"ל,
- ד- אינו מצטער אי יכול להסיר יש להסיר ואי לאו ירכך במים כמה שכיול,

אימתי אמרינן היינו רבתי

יש נ"מ אי אמרינן משום היינו רבתי אומשום שאינו מקפיד דאי הוימשום אינו מקפיד א"כ כגון בשער דאי הוי רוב לא מהני דהא רוב שאינו מקפיד לא מהני אבל אי הוי משום היינו רבתי מהני אפילו אי הוי רוב,

א- עי' פתחי תשובה שהביא שו"ת חתם סופר חלק ו' סימן פ"ב דלא אמרינן היינו רבתי ורבתי דוקא כגון שמן אבל אי הויע"י שעוה לא אמרינן נויש לעיין מה שמבואר בשו"ת חתם סופר סימן קצ"ב לענין טבעת.

סימן ו'

שאלה: מצאה קצת מעור שנפרש.

תשובה: מבואר מחל' בזה כאשר אבאר ביארנו לעיל גבי צפרון שנפרשה רובה מחל' ב"י וט"ז

א- דב"י ס"ל דטעם דפירשה רובה אינו חוצץ ופירשה מועטה חוצץ, משום דפירשה רובה אמרינן כל העומד ואינו יונק ומקום זה אמרינן שאינו מקפיד נמצא דתלוי אי מקפיד.

לפי זה אי מקפיד יש להחמיר, ואי אינו מקפיד יש להקל, ולב"י עיקר תלוי מקום החיבור היינו משום דמקום שנסדק לא הוי חציצה משום דלא יונק

ב- ט"ז ס"ל דטעם דרובה משום דיכול לעבור המים ומקום החיבור אינו חוצץ משום דלא אמרינן כל העומד, ומיעוט דהוי חציצה משום דלא עובר המים

נמצא לפי זה לט"ז אי מקפיד ג"כ יש לומר דאינו חוצץ כיון דמקום החיבור הוי גופו, ומקום הסדק הא מעביר המים,

ג- נמצא דיש נ"מ בין ב"י לט"ז, באופן אי מקפיד לפי ב"י הוי חציצה דהא ס"ל דחציצה הוי מקום החיבור תלוי אי מקפיד או לא, משא"כ לפי ט"ז דעיקר חציצה מקום הסדק דלא עובר המים א"כ אפילו אי מקפיד מהני כיון דעובר המים,

ד- ומבואר בחכמת אדם דכל טעם משום שאינו מקפיד אבל אי מקפיד לא מהני א"כ הכא הא מקפיד מש"ה יש לומר דלא מהני אי מקפיד

ה- יש לומר הטעם דמבואר בסע' כ"ב דאבר והבשר וכו' חוצצים, וכתב כמה טעמים

א- ב"י דכיון דאינו יונק ועומד הוא לקטיעה נחשב כקטוע ואינו עוד כחלק מן הגוף וחוצץ על מקום החבור הגם דהוי בית הסתרים,

ב- ט"ז משום דאין דרך להניח כך שיהא תלוי ועומד בדלדולו שזה כואב לה הרבה, אלא מחזיקתו תמיד סמוך לגופה כמה שיוכלה להחזיר ויש לחוש לחציצה, יש לעיין עור שפירש אי דומה לצפרון או דומה לאבר ובשר דאפשר דבעור מעביר המים אפילו מיעוט, וכן אפשר אינו דומה לצפרון.

הלכה:

אי אינו מקפיד

יש לסמוך:

א- לב"י דעיקר תלוי אי מקפיד או אינו מקפיד יש לומר משום דאינו מקפיד,

ב- ב- ט"ז דאפילו מקפיד לא הוי חציצה כיון דנכנס מים וכ"ש אי אינו מקפיד.

ג- ש"ך יש לומר דכמו צפרון חוצץ משום כל העומד כמו כן מסופק בש"ך לענין צפרון שנפרשה רובה דאמרין כל העומד והוי חציצה כמו כן ישלומר לענין עור שנפרש דהוי חציצה, דהא ס"ל כל העומד

ד- שו"ת פנ"י דס"ל דמקפיד הוי חוצץ, אבל אם פירש רוב כמאן דליתא דמי,

ה- חכמת אדם דיש להקל דהא הביא הט"ז וגם

משום דמעביר המים וכתב ג, כ משום שאינו מקפיד, [עי' חכמת אדם כלל י"ט אות ט"ז וז"ל ונראה לי דאם קליפות עור הבשר תלויים אינם חוצצין דדינם כציפורן וכו' ועדיף מציפורן שידוע שאין שום אדם מקפיד על קליפות עור אלו ואין דרך כלל לחותכן כי נושרין מאליהן והוי מיעוט שאינו מקפיד דלכו"ע אינו חוצץ עכ"ל ע"י בסד"ט סימן קצ"ח ס"ק ל', וצריך להבין מדוע הוסיף טעם שאין דרך לחותכן כי נושרין מאליהן והוי מיעוט שאינו מקפיד וכו']

אי מקפיד

משמע דיש להחמיר

א- לפי ב"י דהא מקפיד.

ב- לפי ש"ך

ג- שו"ת פנ"י דס"ל דסתם מקפיד,

צד להקל,

א- יש לומר לפי ט"ז דעיקר דאי נכנס מים דיש להקל.

ב- יש לומר דלפי ט"ז גם אי מקפיד מהני,

ג- לפי ב"י יש לעיין אי מקרי שיונק ,

הלכה:

א- באינו מקפיד יש להקל,

ב- במקפיד אי הוי רוב יש צדדים להקל,

ג- אי מקפיד לכתחלה יש להחמיר היינו שיחזור לטבול,

סימן ז'

שאלה: צפורן שפירשה מועט או רובה

תשובה:

א- ע"י ב"י דהוי חציצה כיון שנפרשה מקצתה הוי עומד לגזוז לגמרי לא הוי כגופה מש"ה מקום החיבור הוי חציצה הגם דהוי בית הסתרים צריך ראוי לביאת מים הגם דלא ס"ל ב"י כל העומד לענין צפורן מש"ה לא הוי חציצה אבל הכא הא נחתך קצץ לא הוי יונק אמרינן דלא הוי גופו , נאו משום דלא הוי צורת גופו ונ"מ חצי צפורן דיונק אבל הוי חסרון בצורת גופו הוי חציצה, אפ"ה ברוב כיון דאינו מקפיד על המקום דבקל יש להסיר מש"ה אינו חוצץ אבל מיעוט מקפיד.

ב- ט"ז מקום חיבור ציפורן לא הוי חציצה דאין צריך ביאת מים כיון דלא הוי מגולה מעולם דלא ס"ל כל העומד נש"ך ס"ל כל העומד מש"ה מקרי דהוי מגולה] רק חילוק בין רוב דנכנס מים ומיעוט אינו נכנס מים.

ויש לומר נ"מ באופן שמקפיד לב"י שיש לומר דתלוי דהוי חציצה מקום החיבור תלוי אי מקפיד או אינו מקפיד משא"כ לפי ט"ז אין נ"מ כיון דעובר המים חכמת אדם הביא טעם משום מקפיד.

ג- יש דיעות אפילו במיעוט שאינו חוצץ מש"ה יש לומר דאי לנתה דאין חוזר וטובל וכן מבואר בשו"ת הר צבי דיש לסמוך על דעה שס"ל דאפילו במיעוט אינו חוצץ , ויש לומר הגם דש"ך מחמיר הכא אבל לפי ט"ז מקיל אפילו לפי דעת הרמ"א.

ד- יש לומר הגם דלעיל בצפורן יש להחמיר דוקא בצפורן דהוי מנהג להסיר אבל הכא לא הוי מנהג מש"ה רוב אינו חוצץ, לפי ש"ך יש להחמיר הכא ג"כ לפי הרמ"א בלא לנתה אבל לנתה אינה צריכה לחזור ולטבול.

ה- חכמת אדם הביא דאי הוי סדק גרידא לא אמרינן שתוצץ לשון של ט"ז

ו- ע"י בדי השלחן שכתב לפי רמ"א לעיל יש להחמיר וס"ל כהש"ך בלא לנתה.

הלכה: צפורן שפירשה רובא אינו חוצץ ומיעוט חוצץ,

סימן ח'

שאלה: מצאה צפורן כנגד הבשר,

תשובה: אבאר בעזה"ת הדיעות מהו בדיעבד

א- ע"י בפסד שערי טוהר שער י"ח סע' ט"ו שאם נטלה הצפרניים הבולטים מכנגד הבשר אף שנשאר מהם מעט כנגד הבשר או איזה עוקץ בצדדי הציפורן אינה צריכה טבילה שני א"כ מצאה שם בצק או צואה הנדבק וכתב בשערי דעת וטעמא דמילתא משום דעיקר המנהג מנטילת הצפרנים לפי הטבילה נתייחס מפני חשש צואה שלא כנגד הבשר וכו', וע"כ צ"ל דאם נטלה הצפרנים הבולטים לחות מכנגד הבשר יש להקל בדיעבד וע"י שו"ת שבט הלוי ח"ו, שמקיל להתמיר.

וקודם אבאר כמה חיוב צריך לקצוץ

א- מלשון הטור וש"ע סע' י"ח ומלשון הרשב"א ורבינו ירוחם שכתבו להטעם שנהגו הנשים לחתוך הצפרנים בשעת הטבילה משום שאין יודעת לכוון מה הוא נגד הבשר או שלא כנגדו, והיינו משום דחיישי לצואה שתחת הצפורן דאינו חוצץ רק שלא כנגד הבשר ומשמע לפי"ז דבצפרנים קטנים באופן שבוודאי אינם עורפים מכנגד הבשר שאין בזה חשש מצואה אין מנהג לחתכם בשעת טבילה, נמצא לפי זה דאי הוי חשש משום צואה דאינו מעכב כנגד הבשר מ"ה אינו מעכב בדיעבד.

ב- ע"י ב"י שהביא מספר התרומה וסמ"ג שכתבו טעם מנהג הנשים בזה מפני חששא של טיט ובצק תחת הצפורן, והר"ן כתב דנהגו הנשים לגזוז צפרניהם בשעת טבילה כדי שלא תבאנה לידי ספק מה הוא כנגד הבשר ומה הוא אינו כנגד הבשר ומה היא צואה ומה היא טיט ובצק עכ"ל הרי שכתב הטעם למנהג הזה מחמש שני החששות משום צואה ומשום טיט אמרינן שכנגד הצפורן מעכב יש לומר שצריך לחתוך יותר, וכן בהגהת שערי דורא כתב

ג"כ הטעם משום דאי אפשר שלא תהא בתוכם טיט וחשש זה של לטיט ובצק שייקדם בחלק הצפורן שכנגד הבשר וכמשי"כ הב"י והב"ח ושאר הפוסקים בשם התוספתא דמקראות וז"ל הצואה שתחת הצפורן שלא כנגד הבשר והטיט שתחת הצפורן אפילו כנגד הבשר הרי אלו החוצצין עכ"ל וכן כתב בש"ע סע' י"ח דבצק שתחת הצפורן אפילו כנגד הבשר חוצץ ומוכח לפי"ז דגם בצפרנים אשר בודאי אינם עורפים מכנגד הבשר נהגו הנשים לחתכם בשעת טבילה.

וע"י בחידושי הרשב"ץ על מסכת נדה שכתב בזה"ל צואה שתחת הצפורן שלא כנגד הבשר והטיט והבצק שתחת הצפורן אפילו כנגד הבשר חוצצין ומפני זה נהגו הנשים לגזוז צפרניהן יפה בשעת טבילה עכ"ל הרי שכתב טעם המנהג גם מפני חשש טיט ובצק שתחת הפורן שזהו חוצץ גם כנגד הבשר ודקדק לכתבו

לגזוז צפרניהם יפה דהיינו שלא ישאר מקום שיהיה אפשר להתקבץ שם טיט ובמזהק שחוצץ גם כנגד הבשר,

וכן מבואר מלשון החכמת אדם ריש כלל קכ"א שכתב בזה, ל ותחתוך צפרני ידיה ורגליה עד מקום שניכר רושם השחרות שזה אינו מחובר לבשר עכ"ל הרי מוכח מלשונו דעכ"פ עד מקום שדבוק בבשר וניכר תחתיו שחרורית צריך לתתוך. וכן מבואר עוד ממש"כ שם כלל קי"ט סע"ב נהגו הנשים ליטול צפרניהם קודם טבילה ומ"מ אינה צריכה ליטול יותר מן המקום שניכר שיש תחתיו שחרורית ודלא כהנשים שחוחכות מה שדבוק בבשר עכ"ל.

ואבאר הדיעות בדיעבד מהו

א- לפי"ז בנ"ד שלא נחתכה הצפורן עד מקום דיכויקו בבשר ונשאר עדיין חלק מהצפורן שראוי להתקבץ תחתיו שחרורית הוי כלא נחתכה כלל והגם שהיה נקי תחתיו צריכה טבילה אחרת לפי דברי הרמ"א שהביא הגהת שערי דוקרא דהטם משום דאי אפשר שלא תהא בתוכם טיט.

ב- שערי טוהר שער י"ח סע"ו שכתב שאם נטלה הצפרנים הבולטים מכנגד הבשר אף שנשאר מהם מעט כנגד הבשר, או איזה עוקץ בצדדי הצפורן אינה צריכה טבילה שנית אא"כ מצאה שם בצק או צואה הנדבק,

וכתב שם בשערי דעת וטעמא דמילתא משום דעיקר המנהג בנשיות הצפרנים לפני הטבילה נתייסד מפני חשש צואה שלא כנגד הבשר כמבואר בשו"ע ואין צורך לתתוך יותר וגם א"א לצמצם ליטול כולן שלא ישאר כלל מהן וע"כ צ"ל כן לפי מש"כ בנקודות הכסף דאם אפשר ליטול בשבת ע"י עכו"ם ביד או בשיניו תעשה כן והדבר ברור שא"א ליטול כולם ביד או בשיניו שלא ישאר מאומה וע"כ צ"ל דאם נטלה הצפרנים הבולטים לתוך מכנגד הבשר יש להקל בדיעבד. וכן מבואר בשו"ת שבט הלוי חיו"ד סימן ע"ה אות ג' באם היו הצפרנים קטנים ונטלה אותם ונשאר צפורן אחד קטן שאינו עובר בכלל מכנגד הבשר אי הוי חציצה והשיב כפשיטות שאינו חוצץ לא מבעיא לטעמא דחשש טיט תחת הצפורן כיון שהיה נקי לגמרי מתחתיו וגם אינו מפריח ויוצא מכנגד הבשר ופאילו להטעם שכתב הש"ך ס"ק כ"ה בשם הראב"ן דהצפורן עצמו חוצץ משום דעומד לקצוץ מ"מ לא שייך טעם זה להחמיראלא בצפורן העבור מכנגד הבשר.

ג- שו"ת קנה בשם שם שכתב להחמיר דהא מבואר בספר התרומה והסמ"ג והגהת שערי דורא שכתבו טעם מנהג הנשים בזה משו מחשש טיט ובצק שתחת הצפורן וחשש של טיט ובצק שייך גם בחלק הצפורן שכנגד הבשר,

וכתב שם ומ"מ נראה פשוט לענ"ד דכיון שכל הראשונים הנ"ל כתבו טעם המנהג משום חשש טיט ובצק שתחת הצפורן, ובדאי שצריך לחוש לדבריהם לקיים מנהג הנשים בזה לתתוך הצפרנים עד מקום דיכויקו בבשר, וכו', ומסיק שם דלפי דבר המהר"ם מלובלין והט"ז אפשר להקל לכאורה אפילו בצפרנים גדולים שעוברים מכנגד הבשר שלא להצריכה טבילה שנית בעברה לילה אחר הטבילה ושמשה כבר עם בעלה, ולפי הבנת הש"ך בדעת הראב"ן והב"ח אפילו בצפרנים קטנים שכדורי אינים עוברים מכנגד הבשר מ"מכיון דהמנהג הוא לילן לצורך

הטבילה א"כ הצפרנים עצמם חוצצים ויש להחמיר לטבולשני אפ אפסר בכך ובצפרנים קטנים אפשר לסמוך על המר"ם מלובלין והט"ז שלא לצצריכה טבילה שנית, והגאון המהרש"ק בספר מי נדה הכריע בזה דבצפרנים קטנים אפשר למוך על המהר"ם מלובלין והט"ז שלא להצריכה טבילה שני, ובפרנים גודלים שכבר עומדים ליחתך יש להחמיר כהראב"ן והב"ח להצריכה טבילה שנית אע"פ שכבר עברה לילה אחר הטבילה.

א- ע"י בפסר שערי טוהר שער י"ח סע' ט"ו שאם נטלה הצפרנים הכולטים מכנגד הבשר אף שנשאר מהם מעט כנגד הבשר או איזה עוקץ בעדרי הציפורן אינה צריכה טבילה שני אא"כ מצאה שם כצק או צואה הנדבק וכתב בשערי דעת וטעמא דמילתא משום דעיקר המנהג מנטילת הצפרנים לפי הטבילה נתייסד מפני חשש צואה שלא כנגד הבשר וכו', וע"כ צ"ל דאם נטלה הצפרנים הכולטים לחות מכנגד הבשר יש להקל בדיעבד וע"י שו"ת שבט הלוי חיו"ד שמקיל.

סימן ט'

לענין גשר ברזלים

יש כמה דיעות בזה:

א- שו"ת אגרות משה סימן צ"ו שמחמיר וכתב שם דכיון שהוא רק מיעוט וגם בבית הסתרים דלהרבה שיטות הוא רק מדרבנן שא"כ הם תרי דרבנן הרוצה להקל אולי אין למחות בידו אם אין מעכב לה באכילה וכו' עייש ואפ"ה שזה דוקא שהוא לחוק שיניים שלא יפלו א"ל אם הוא רק ליפות אותה אסורה לטבול כל זמן שמהדק וכו' שו"ת שבט הלוי מקיל ע"י בשיעורי שבט הלוי ויש לעיין מ"ש ממכה שנותנין קעסט שאמרינן דהוי חציצה מ"ש בגשר ברזלים דלא הוי חציצה, וע"י בספר מראה כהן שהביא תשובה מהגר"ש ואזנר שליט"א שכתב בשו"ת שבט הלוי חלק י"ד סימן צ"ח שברזלים המונחים עלהשן אינם חוצצים ולכאורה הרי ברזלים אלו אינם באים לנוי אלא לרפואה או ליישר השיניים ומאי שנא מרטיה שחוצצת ומצינו בשו"ת כתב סופר ובשו"ת תשובה מאהבה שמאנו להתיר רטיה המונחת על הגוף ג' חדשים ואף שאינה יכולה להסירם ומה השיעור והקצבה שאנו דנים את הגשר כחלק מגופה.

ב- וכתב שם הברזלים האלה עוזרים בעת אכילה ומתזיקים לה הצורה הטבעית וגם הם לא יותר מספק חציצה במיעוט המקפיד בבית הסתרים,

ג- ואפשר לומר דבקעסט אמרינן מתי יסור ואינו רוצה בעצם שם משא"כ גשר ברזלים לא איכפת לן מש"ה לא שייך לזה לדין של זכרון יוסף שמבואר דאי עד זמן מסויים לא מסיר אמרינן דלא הוי חציצה זהו דוקא שלא איכפת לן דאדרבה שרוצה שהיא שם משא"כ הכא הא אינו רוצה א"כ בגשר ברזלים יש לעיין.

ג- ע"י שו"ת מנחת יצחק חלק ו' סימן פ"ו שמחמיר לכתחלה רק אי הוי משום סכנה שיש להקל,

ד- בספר שערי הלכה סימן ט"ז שהביא מהגר"ש אלישיב שליט"א דלכתחילה זה חוצץ כיון דזה עשוי להתגלות בסוף ובשעת הדחק יכולים להקל כיון שזה

בבית הסתרים.

ה- בדי השלחן סימן קצ"ח שס"ל דאי הוי ל' יום מהני,

אי הוי תפירות

א- שו"ת אגרות משה דס"ל תפירות הוי תציצה אי ניכר,

ב- יש סוברים דלא הוי חציצה

אי הוי נימוס מאליהם

ג- עי' מראה כהן שם שהביא מגר"ש וואזנער שליט"א שס"ל דתפירות נמסות אינן חוצצות ולכאורה מ"ש מרטיה המונחת על מכה שחוצצת ואף שהתפירות נמסות מאליהם מ"מ כעת מרגישה בהן ומקפידה עליהן וכתב שם לרטיה ב' ריעותות שהוא דרך כלל על שטח ניכר וגם לא נמס מאילה, אבל תפירות בחלק החוצץ הוא כ"פ רק שטח קטן מאד דהיינו מה שמונח החוט על הגוף במקום שיוצא מן הבשר וגם זה נמס מאליו ועי"ז לא מפקדת ומובן בתנאי שתפירה הזאת לא מפריע לה שאז ודאי מקפדת.

ד- עי' בדי השלחן סימן קצ"ח סע' כ"ג בביאורים ד"ה באגד דאף בתפירות שעתידים להוציאן מן הגוף נראה שיש להקל בהן שאינם חוצצים אם לא פעלו עדיין פעולתם והיא צריכה להם ואינם עומדים להנטל עד לאחר ל' יום.

ה- עי' בדי השולחן סימן קצ"ח סע' כ"ג ד"ה באגד שהביא ראייה שתפרים נמסים אינם חוצצים מדברי הרמב"ן בחידושי נדה דף ז"ז דגלד שעל גבי המכה אינו חוצץ משום שאינה מסירתו כשהוא לח גקשה למכה ומשנתייבש נופל מאליו והוכיח מכאן הבה"ש דדבר הנפל מאליו חשוב אינו מקפיד, ויל"ע בדבריו דשאני גלד שהוא חלק מצורת הגוף הטבעי ושם שייך לומר שאם עומד ליפול תו לא מקפיד עליו משא, כ בדבר זר לגוף וצ"ע.

שן המתנדר

א- שו"ת אבני נזר סימן ר"ס ושו"ת דובב מישרים סימן פ"ד מתיר בשביל דהוי בלוע

ב- בדי השלחן מתמיר דאי הוחלט אצלה להוציאו שחוצץ [ויש לעיין אי דומה דאבר הבשר שמבאר שחוצצים דהתם מבואר בב"י העטס דכיון שאינו יונק עוד מן הגוף לא הוי חלק מן הגוף והוצץ על מקום שמעורה שם כגופה ואין חילוק בין רוב למיעט דוקא בצפרון משום דלא קפיד ראייה דקל להסיר ומה שלא הוסר ראייה דאינו מקפיד משא, פ באבר קשה להסיר אין ראייה דאינו מקפיד א"כ יש לעיין בשן המתנדר, ולפי הט"ז שמפרש כיון דתלוי ועומד ברלדולו שזה כואב לה הרבה אלא מחזיקתו תמיד סמוך לגופה כפי מה שיכולה להחזיר ויש לחוש שנמנעו המים מלבא שם במקום החתך יש לעיין בשן מהו]

סימן י'

שאלה: אי אינו מקפיד בשביל הטבילה, ונוגע לענין מוך באזנה]

תשובה:

א- מבואר בסימן קצ"ח סע' כ"ז נתנה שיערה בפיה או קרצה שפתותיה או קפצה ידה בענין שלא באו המים בהם לא עלתה לה טבילה, ומבואר דאף שעכשיו רוצה היא שתהיה ידה קפוצה בשאר זמנים אינה רוצה בכך והוה ליה כמיעוט המקפיד שתוצץ מדרבנן, ואינן אפילו אי בשעת טבילה אינו מקפיד אפ"ה מקרי מקפיד בשביל שאר זמנים [דאפשר לומר דלא עתה לה טבילה דהא גם עכשיו לא מקרי שרוצה דוקא שיהא כך].

טעם להדיעות שמהני קרצה הא לא הוי ביאת מים

א- מבואר בגמ' קידושין דף כ"ה ובסימן קצ"ח סע' כ"ז וסע' ל' דאע"פ שאינו צריך ביאת מים בבית הסתרים אבל ראוי לביאת מים צריך.

ע' חוס' שהקשה אמאי לכתחלה לא צריך ביאת מים ממש כמו שאמרינן לענין כל פעם כל הראוי לטבילה, ויש לומר ע' הסבר שיוורי טהרה דהכא עיקר שיהא שם טהור א"כ ע"י ראוי לביאת מים מקרי טהור.

ב' פירושים לפרש קרצה שפתותיה

ע' בר"ש שהביא ב' פירושים הגם דב"י הביא הכא רק פירוש ראשון אבל הביא לקמן גם פירוש שני ומשמע שזהו עיקר ונ"מ בין ב' פירושים:

א- שדיבקה שפתותיה זו לזו בחוץ וטעם הפסול מפני שע"י דיבוק השפתים מתכסה הבשר החיצון שלהם ולא באו המים עליהם ולא עלתה לה טבילה מדרבנן כדן מיעוט המקפיד, הגם עכשיו רוצה שיהיו שפתיה קרוצים זה על זה אבל בזמנים אחרים רוצה היא בפתיחת פיה כגון בשעת אכילתה ודיבורה וחשיב בכך כמקפיד עליו וחצץ כל שפה על חבירו לפי פירוש זה מה שנוגע לענין בית הסתרים יכול להיות אפילו מהודק וע"י לקמן ההסבר מה שמבואר בשו"ת אגרות משה.

ב- דאע"פ שבתוך הפה אין צריך לביאת מים ממש אבל עכ"פ צריך להיות ראוי מיהת לביאת מים והיכא שדיבקה השפתים בחוץ אין תוך הפה ראוי לביאת מים מש"ה לא עלתה לה טבילה

ויש לעיין א"כ היאך מהני אפילו אי הוי דיבוק בינוני יש לומר הואיל ואילו נשרה במים לזמן מה היו דוחקים המים ונכנסים לתוך פיה כשאנדם דבורים זה בזה בחוץ וכל כה"ג חשיב כראוי לביאת מים.

ויש נ"מ בין ב' פירושים

לענין אי הוי בחוץ אבל באופן שלא נתכסה בשרה החיצון אי כטעם א' מהני

דלא בעי בכלל שיהא ראוי במציאות ושכני אי רואי אי הוי פותח הפה, משא"כ לטעם ב' צריך שיהא אידבוק בינונו דאי הוי לזמן מרובה הוי מים נכנסין.

דיש לעיין אמאי מהני אי מהורק היטב

ולא צריך שיהא רפוי שיהא ראוי לביאת מים

ע"י שו"ת אגרות משה חלק א' סימן צ"ח שכתב ומבואר שם יסוד גדול לענין חציצה. דיש שני מיני חציצות אחד דובר חוצץ דבוק על הגוף ולא הוי אותו חלק הגוף ראוי כלל שישבא עליומים כפימה שהוא עתה, ושני דכיסה בדבר אחר את הגוף כמואחז באדם וקפצה וכתב דתרווייהו הוי חציצה אבל בבית הסתרים שאין צריך לביאת מים אלא שיהא ראוי לביאת מים אין לפסול רק חציצה דמין הראשון שדבוק אבל לא אי הוי רק שמעכב הביאת המים ע"י קרצה שפתותיה, ולפי זה כתב שם לענין אי נותן מוך באוזן שמהני משום דזה רק מעכב ביאת מים ולא הוי דבוק עי"ש באריכות היינו דכמו דהוי ראוי שיכול לפתוח פיו כמו כן יש לומר לענין זה, ומשום זה גם אי הוי קאנטקט שנותין בעין זה לא מעכב כיון דהוי רק בית הסתרים ולא הוי דבוק בגוף ע"י שם שהקשה אמאי עצם הנדבק בין שיניה דהוי אינו ראוי לביאת מים הגם דהוי רק מונע יש לומר משום דהוי כנדבקים מחמת שהן מסובכים במקום דחוק ע"י בבדי השלחן שהקשה מ"ש בעצם הנדבק עי"ש, לכתחלה יש להתמיר פירוש אחר לפי זה יש להחמיר שלא יהא דבר שמונע ביאת מים.

היוצא לנו מזה

א- אי הוי חציצה שאינו מקפיד רק בשעת טבילה הוי חציצה,
ב- בבית הסתרים אי הוי דבוק בגוף לא מהני אבל אי לא הוי דבוק רק אי מונע מים מקרי ראוי לביאת מים א- קרצה שפתותיה יש לעיין אמאי הוי חציצה הא אינו מקפיד אי הוי פתוח ע"י משנה אחרונה על מס' מקוואות פרק י' דיש לומר דכיון דזמנים אחרים הוא מקפיד דוקא שיהא פתוח מקרי שמקפיד ע"י עוד שם שמחדש חידוש במיעוט שא"מ דמיעוט שאינו מקפיד עי"ש

דיש עוד לטעם להיתר מוך שבאזנה

א- ע"י שו"ת אמרי יושר חלק א' סימן קצ"ה קצ"ז חלק ב' סימן פ"ב ועוד שכתב דאי רוצה דוקא שיהא שם בשעת טבילה ס"ל דיש להקל בשעת הדחק דלא הוי חציצה אי הוי סכנה ואינו דומה לאגד או שאר דברים שמבואר דאי רוצה שיהא שם בשעת טבילה.
ב- ע"י שו"ת הר צבי שכתב שיתן שיהא לז' ימים קודם ועי' שערי טבילה שהקשה דכל פעם שמהני ז' ימים הוא דוקא אי צריך ורוצה שיהא שם ז' ימים אבל הכא הא רק צריך בשעת טבילה ומי יימר דמה שנותן ז' ימים קודם ואין צריך ואין מועיל רק רוצה שיהא שם כדי שיהא ביטול ז"י מי נימא דבשביל זה מהני.

עור טעם בסכנה שמקילין

ע"י ערוך השלחן סעי' כ"ח שכחב באה"ד והרי אותן שיש להן מכות פשיטא שאינן מקפידות אלא שאנו הולכים אחר רוב נשים הבריות וה"נ דכוותיה אמנם ביאור הדברים דכיון שיש סכנה להסירם לא שייך לילך בזה אחר רוב נשים שאין להן סיבה זו ומקפידות על זה מידי דהווי אצבע שידי צבועות ואינו חוצץ מפני שכל האומנים אינם מקפידים בכך כמו שיתבאר ולא אזלינן אחר רוב בני אדם שאין מלאכתן בכך ומקפידים דהאומנים הם כחלק בפנ"ע מפני שפרנסתם בכך וכ"ש כשיש סכנה דלא אזלינן אחרי רוב בני אדם כמוכן וכ"נ דעת הס"ט ס"ק י"ט עיי"ש ויש לומר דבצער גרדיא לא אמרינן דהווי כמו צבע.

עור בענין סכנה

ביארנו לעיל מש"כ שו"ת כתב סופר דצער מהני שלא היא חציצה וקשה מאגד ותירצו דכיון דדעת להסיר הוי חציצה, וקשה הא דעתו להחזיר מיד וכתבנו כיון דנותן דבר אחר

נמצא לפי הנ"ל

- א- אי הוי סכנה דרוצה לזמן ארוך שיש סוכרים דלא הוי חציצה,
- ב- אי הוי סכנה ורוצה שיהא דוקא בשעת טבילה שמבואר בשו"ת אמרי יושר להקל ושאר אחרונים כתבו להחמיר,
- ג- אי הוי שם לזמן ארוך כל פעם מסיר לראות ואח"כ מחזיר דהוי חציצה כמבואר בשו"ת כתב סופר,
- ד- אי הוי לזמן ארוך ומסיר ומחליף עם אחר דבאופן זה הוי חציצה אבל אי רק מסיר ומחזיר מיד דיש לומר דלא הוי חציצה.

הלכה לענין מוך שכאוזן

- א- יש דיעות אי נותן ל' יום או אפילו ד' יום.
- ב- שו"ת מהרש"ם שיהא בעומק ויהא לזמן משמע דלא כשו"ת אמרי יושר,
- ג- ע"י באחרונים לענין להדית המוך קודם עיי"ש.

היאך מחשבין הרוכ לענין בית הסתרים

- א- לענין שער ביארנו לעני א-מחל' להרמב"ם לא מחשב בפני עצמו ולהגאונים נחשב בפני עצמו ב- להגאונים כל מקום שער בפנ"ע ג- או כל מקום שער ד- או ראש בפני עצמו.
- ב- אבל לענין בית הסתרים מחשבין כל בית הסתרים עם הגוף,
- ג- לענין שן מבואר בשו"ת אבני נזר שמחשבין השן בפני עצמו עיי"ש הטעם.

סימן י"אבקצור בענין אכילת בשר בין רחיצה לטבילהאי מותר לאכול בשר משום בושה

א- עי' שו"ת בית שערים שהביא רבושה דוקא בשעת שהולך טבילה אבל לא תאכל בשר בשביל זה, וכן ראיתי בספר שערי הלכה בשם הגרי"ש אלישוב שליט"א.

אי מהני לרחוץ עוה"פ בין רחיצה לטבילה

ב- עי' בשו"ע דאין לה לאכול בין הרחיצה לטבילה ואין לה לסמוך שתדית פיה ותנקר שיניה עוד פעם אחר האכילה דיש לומר דשמא ישכת, ואפילו הטובלת כליל או כליל יו"ט לא תאכל סעודת קודם טבילתה אלא תמתין לאכול עד לאחר שטבלה ואע"פ שמותרת לאכול בשר כשבת ויו"ט ביום טבילתה הכא חיישין למכשול טפי דבשבת לא רוחצין. טעם דאם לא הדיחה בי הסתרים ולא נמצא שם דבר החוצץ דאינו חוצץ א- עי' ט"ז לקמן קצ"ט. ב- עי' שו"ר טהרה, דכיון דהוי רק בית הסתרים דלכמה פוסקים רק מדרבנן, ג- עי' ש"ך דכיון דהוי בית הסתרים מסתמא לא היה נופלם אחר גמר הטבילה כיון שיש לה מקום צר להשאר שם.

סימן י"בשאלה: לענין טבילה אי יאחז בידו, ונוגע גם לענין טבילת כלים.

תשובה: מבואר מתני' מקוואות פרק יא' מחל' ת"ק ור"ש, לת"ק מבואר שצריך הדיחת ידים, ולר"ש צריך רפוי, ומחל' ראשונים אי לת"ק מהני רפוי, לרמב"ם ורמב"ן לת"ק לא מהני רפוי, ור"ש מהני.

עי' בט"ז שהרמב"ם והרמב"ן חולקים על הרשב"א ולדעתם כשמדיחים אפשר להדק ככח היינו אפילו בהדחה במים תלושים שהרי בהדחה במי המקוה גם הרשב"א מודה ורשב"א מפרש באופן אחר עי' בט"ז.

נמצא

- א- לרמב"ם ורמב"ן ושאר ראשונים דלא מהני רפוי
 ב- רשב"א וטור וכן דעת המחבר דריפוי ידים מהני, והדיחת ידים ג"כ מהני, עי' ט"ז שס"ל ברעת הרשב"א דס"ל להדיחת ידים דמהני אבל לא יאחז ידיו בתוך רק אפילו לא הוי רפוי מהני כיון דהדיחתו מים קודם.
 ג- מה שאמרינן הדיחתו ידיו קודם מחל' לט"ז אפילו מים תלושין לרמ"א דוקא מים דהוי במקוה ולא יצא מהמקוה, ועי' מטה יהונתן ושאר פוסקים.
 ד- עי' שו"ר טהרה וערוך השלחן סע' ס"ח דלט"ז שס"ל שלא יהא יאחז ידיו

בחזק זהו דוקא אי הוי מים תלושין אבל אי הוי מי במקוה מהני אפילו אי אוהז בחזק, וכן מבואר בט"ז מפורש סימן ק"כ שמבואר בפירוש חילוק זה נע"י ערה"ש שם שכתב דאינו משמע כן בט"ז עיי"ש אבל ע"י בט"ז סימן ק"כ שמבואר בפירוש.

נמצא שיש כמה דיעות:

- א- רמ"א דלא מהני רק מים של מקוה לא מים תלושים,
- ב- ט"ז דלא מהני שאותו בחזקתו רק במי מקוה מהני,
- ג- ע"י בהגר"א שמהני אפילו במים תלושים.
- ד- ע"י ישוריי טהרה שיש להחמיר כשיטת הרמב"ם והרמב"ן דלא לטבול רפוי.
- ה- ע"י ש"ך ס"ק ל"ו שכתב שעצה זו של הדחה אינה אלא בדיעבד או כשאין עצה אחרת שבמשנה ובפוסקים לא דברו אלא לענין דיעבד ובסדר"ט ס"ק נ"ז כתב שמותר לעשות כן לכתחילה.

הלכה:

- א- לכתחילה ראוי לעשות כמבואר בלבוש שיכניס הכלי תוך המים בידו האחת ויעבירו תוך המים לידו השניה שבאופן זה יצא מכל חשש, ואם מטביל ע"י סך העשוי כמין רשת יכניס הסל תוך המים יזרוק הכלים לתוכו בפרט כשהכלים כבדים הרבה.
- ב- בשעת הדחק שהדחתו ידיו במי המקוה ותלש ידו ואחז הכלי והטבילו אם אחז בכח רב צריך לחזור ולהטביל ואם משער שיהיה דבוק בינוני מועיל בדיעבד וע"י בבדי השלחן שכתב דלדינא נראה שיש להחמיר בזה שלא לסמוך על הדחת היד במים תלושים אף בדיבוק בינוני ואפילו טבלה כך צריכה לטבול שנית אמנם היכא שאי אפשר לה לטבול שנית או שהוא שעת הדחק נראה שיש לסמוך על המקילים אם אחזה בה רק בדיבוק בינוני שלא בחזק.
- ג- ש"ך ס"ל שיש להחמיר אפילו אי הוי מים של מקוה שיש להחמיר לאחוז בחזק.

אבאר הדיעות לענין לאחוז כלי בידו

אי הוי מים תלושין

- א- רמ"א ס"ל דלא מהני כלום,
- ב- שיטת הט"ז דמהני אי הוי דיבוק בינוני,
- ג- שיטת הגר"א דמהני אפילו אי הוי מים תלושין אפילו חזק,

אי הוי מי מקוה

א- אי הוי דבוק בינוני

א- שיטת ט"ז להקל,

- ב- שיטת הגר"א להקל ,
 ג- שיטת -מהר"י בראנא,
 ד- ש"ך מקיל בדיעבד, נועי' בש"ך שהביא מהר"י בראנא שמתמיר אפילו בדיעבד איירי בחזק וש"ך שמתמיר לכתחלה בחזק

ב- אי הוי דבק חזק

- א- ט"ז מקיל
 ב- הגר"א מקיל
 ג- ערוך השלחן מקיל,
 ד- מהר"י בראנא מתמיר אפילו בדיעבד משמע דהוי רק דרבנן ויש סוברים דהוי מה"ת, ומתני' שמבואר דמהני הדחת מים איירי ברפוי.

סימן י"ג

אי הוי קמטים מאי חציצה בזה

כל פעם אמרינן דמיעוט המקפיד הוי משם שבטל לגופי'

אי הוי שוחה הרבה,

- א- מחל' ב' דיעות הלכה עיקר כדעה הראשונה רק
 יש להחמיר כדעה שני', עי' סד"ט חכמ"א אנכ"ז אמנם יש מהאחרונים המקילין בזה לגמרי בדיעבד עי' ערוך השלחן וספר מי נדה.
 ב- ואפילו לדעה שניה דלא מהני היינו אי נכנס למקוה בשוחה, אבל אי נכנס כדרכה ואח"כ שוחה מחל' ט"ז וש"ך אי אמרינן דמים מקדמין ומבואר בט"ז דבדיעבד מהני נומה דהוי בדיעבד דיש לומר דאין אנו בקיאים אי הוי שוחה או לא ובנקה"כ מבואר דלא מהני כיון דהקמטים חזק לא מקרי באו במים,

אי לא הוי זרת למעלה

- יש לטבול כרג, ויש שכתבו שטובלין ב"פ דנמצא דעכ,פ הוי פעם אחת מים מקדימים סמכין על הט"ז. נמצא
 א- יש לטבול כדרכה,
 ב- אי לא כדרכה יש לטבול כרג,
 ג- אי לא יכול יש לטבול על צדה ועל גבה עי' ברי השלחן דיותר טוב על צדה ובאיש יש לומר שאין חילוק.

אי טובל בשיבה

מבואר בשו"ת אמרי אש שמהני.

עוד בענין עור שנקלף

יש להקל ט"ז דמקום חיבור לא הוי חציצה דהוי גופה לחומרא א- ב"י אי מקפיד, ב-ש"ך אי עומד ליקצץ דמקום חיבור הוי חציצה.

נאמנות על טבילה

מבואר דנאמנות על טבילה דוקא גדול, ובאר בסד"ט שבדאורייתא אין קטן נאמן אפילו בדבר שבידו משא"כ גדול שנאמן אף כשאתחזק אם הדבר בידו לתקן האסור וכנא שהטובלת רוצה בהשגחת האשה העומדת על גבה נחשבה שהדבר בידה ונאמנת. גם לגבי טבילת כלים קיי"ל סימק"כ שאין קטן נאמן להטביל כלים אמנם דעת הרעק"א שם דדוקא בכלי מתכות שחייב טבילתחן דאורייתא משא"כ בכלי זכוכית דרבנן הינוהו רבנן דרבנן כמבואר לגבי בדיקת חמץ, ועי' פתחי תשובה סימן ק"כ ס"ק י"ד בשם הפמ"ג שאין קטן נאמן גם על טבילתכלי זכוכית דרבנן שלא האמינוהו במקום דאיתחזק אסורא וכ"כ בהגר"א קצ"ח ס"ק מ"ה עיי"ש ראייתו.

אי מקומות מכוסין מקרי מקפיד

מבואר בשו"ע המקומות שהוי חציצה אם מקפיד ראיתי חידוש בשו"ת הר צבי דתחת בגדיו לא הוי מקפיד כל כך כיון דהוי תחת בגדיו, ומצינו כעין זה מש"כ חמודי דינאל לענין צפורני רגלים דלא הוי מקפיד כל כך,

סימן י"דיש ג' אופנים ששיך חציצה

- א- מקום גלוי,
- ב- בית הסתרים [יש לעיין אי מיעוט אינו מקפיד בבית הסתרים מהו]
- ג- מקום בלוע, עי' רעק"א שהביא דאי הוי כמה פעמים מגולה מקרי בית הסתרים, ועי' פתחי תשובה שהביא שו"ת נו"ב חתם סופר,

אי הוי בלוע ודעתו להוסיף

מבואר ברשב"א דאי הוי סופו לצאת דלא מקרי בלוע ויש חולקים, ויש לומר אי הוי בלוע ומקפיד אי תלוי במחל' הנ"ל.

אי הוי תפירות על השן שנופל מאליו

- א- עי' רש"י שבת ט"ו ע"ב שמבואר דאי נופל מאליו לא הוי חציצה.
- ב- רמב"ן בחידושי דף ז' ע"א דגלד שעל המכה אינו חוצץ משום שאינה מסירתו כשהוא לת גקשה להמכה ומשנתייבש נופל מאליו דמקרי דאי נופל

מאליו הוי כאינו מקפיד אע"ג דאילו לא היה נופל מאליו היתה מסירתו וה"נ דכוותיה דחשיב כאינו מקפיד כיון שנבלע מעצמו במקומו ואין צורך להסירו.

ג- ויש להסביר דאי הוי תפירות דהוי מאליו יש לומר דמהני ויש לומר כיון דעכשיו אינו מקפיד וכל פעם אמרינן דאי נוטל אח"כ מקרי מקפיד הגם עכשיו אינו מקפיד דרוצה שירפא לו אבל כיון שכל פעם רוצה שיסירו משא"כ אי נופל מאליו.

ד- ע"י בספר שערי טבילה שכתב נשים שיש להם תפירות בחניכיים באופן שהחיתים אלו אין דרכן להסירן אלא במשך הזמן חוטינן נופלין מעצמן לכאורה יש לומר שאינו חוצץ וה"ה אם יהא בגוף הגלוי באשה והביא רש"י ורמב"ן והביא מהגרש"ז אויערבאך דצ"ל דאף אם יהא כן במקום גלוי שיש להקל בזה, אמנם בתפירות אשר הרופא צריך להסירן לכאורה יש לומר דדומה לרטי"י ע"ג מכה שלכמה שיטות בפוסקים יש לדון להקל,

ה- ע"י בב"י שהביא מקורו מרש"י לענין נופל מאליו וע"י בסמ"ג שחולק וכן נקט הש"ך וכן הב"ח כתב שנהוג עלמא דלא כרש"י, אמנם החכ"א הטור והלבוש נקטן כרש"י.

אי הוי בינים

א- מבואר בסע' מ"ז מין כנים שדבוקים בבשרו וכו' ואם אינו יכול להסירן אימנו חוצץ כיון דאינו יכול להסירן.

ע"י חכמת אדם שהקשה מ"ש מרטי' שאמרינן בסע' מ"ג דחוצץ הגם דאינו יכול להסירן, ויש ליישב א-ע"י הגר"א שכתב על סע' מ"ז וז"ל

כיון דרביתיה הוא ואינה מקפדת, ראינן דהוי דין אחר של כל פעם אינו מקפיד, [יש לעיין אמאי צריך לומר אינו מקפיד אמאי לא סגי דהיינו רביתיה]

ויש לומר לפי זה דאפילו הוי על רוב הגוף לא הוי חציצה דאי נאמר דהוי משום שאינו מקפיד יש לומר דאי רוב שאינו מקפיד לא הוי חציצה אבל אי נאמר משום דבטל לגוף

ב- עוד אפשר לומר כנים לא יכול להסיר במציאות משא"כ רטיה' הוא רק משום דאי מסיר לא ירפה המכה,

ג- עוד אפשר לומר דכנים נופל מאליו אח"כ,

ד- ע"י שו"ת כתב סופר שמבואר דרטי' שאני כיון דמסיר כל פעם כדביאננו במק"א.

סימן ט"ו

אי כל פעם רעת שיהא שם

ע"י ב"י שהביא הרשב"א בתורת הכית וז"ל צבעים שעל ידי הנשים או שעל השיער לגוי יראה לי שאינן חוצצין לפי שאינן מקפידות בהן לעולם ואדרבה חוזרות ומצתחדשות אותן תמיד לגוי ואע"פ שהצבע זה פשוט בכל השיער ורבו אע"פ שאינו מקפיד עליו חוצץ כאן אינה מקפדת ורוצה להיות שם והרי הוא

כאלו מגופו של שיער וכבגד צבוע שאין הצבע כדבר נוסף וחוצץ אלא כעיקרו של בגד ואינו חוצץ שהרי מצינו טבילה לפרוכת אע"פ שיש בו תכלת וארגמן ותולעת שני וכו' בענין חפיפה אבאר בעזה"ת.

א- מה"ת מספיק עיון בגופה,

ב- עזרא תקן חפיפה

ג- מחל' ראשון מה תקן

רש"י לסרוק שער במסרק, תוס' לרחוץ במים, ר"ת לרחוץ שער הראש, עוד בענין אי רוצה שיהא שם בשעת טבילה.

א- עי' מחצית השקל שכתב דנראה לו ברור דהא שהתירו בקומם סכנה היינו אם הסכנה הוא לעולם אף שלא בשעת הטבילה אבל אם הסכנה הוא אינה אלא בשעת טבילה ואח"כ עובר הסכנה בודאי חוצץ עיי"ש מה שהביא ראיה לזה.

ב- עי' בר"ן בחולין ע"ג ע"א שכתב בהא דמבטיל עד מקום מדה עיי"ש ואף דחזינן דחציצת רוב הגוף הוי חציצה מן התורה אף שיודעת מהחציצה בשעת טבילה זה אינו דזה לא מיקרי רצון רק שאינו רוצה לטרוח להסירה עכשיו אבל לא במקום שרוצה דוקא שיהיה בשעת טבילה לוכן מוכח בש"ס פסחים מ"ו ע"ב גבי בצק שבסדקי עריכה דבכל השנה טובלין אותה ולא הוי חציצה אף סמוך לפסח דיקפיד תיכף כשיגיע פסח מ"מ לא הוי חציצה,

ועיי"ש שם שכתב מטביל עד מקום המדה דבר ר"מ וא"ת ולר"מ כיון שהוא עתיד לקצצות הריהוא מקפיד עליו.

סימן קצ"ט

בענין חפיפה ביום ובלילה

מחל' רש"י ושאלתות אי טבילה ביום או בלילה.

א- רש"י ס"ל דטבילה ביום משום דבליילה חיישינן שמהומה לביתה, [לא משום דהוי חושך רק משום שמותרת לבעעלה מש,ה כלה מותרת] שאלתות ס"ל דעיקר בלילה משום דביום לא הוי סמוך לטבילה.

ב- רוב פוסקים ס"ל כשאלתות וכן לשון מחבר, ובש"ך ס"ל דעיקר כשיטות רש"י.

מנהג

ג- מתחיל ביום וגומר בלילה

יש לפרש כמה אופנים,

א- פשוט משמע שמתחיל ביום וגומר בצאה"כ דיש לומר היינו שמתחיל ביום היינו לצאת שיטת רש"י וגמר בלילה דהוי לצאת שיטת שאלתות דהוי בלילה עי' תוס' מס' נדה,

ב- יש לומר שיש להתחיל ביום ולגמור גם בלילה יש לומר דמהני משום דכיון דכבר התחיל ביום לא חשינן משום מהומה לביתה, ואפשר שצריך רוב שתתחיל ביום

ג- ע' חכמת אדם כלל ק, כ, שמבואר כן, ויש לעיין אמאי צריך לגמור בלילה אמאי לא מהני לגמור בשעת צאה"כ, ועוד אמאי מהני הא הוי מהומה לביתה יש דכיון דהתחיל ביום יש לומר שמהני,

ד- יש לומר שמתחיל ביום וגומר בלילה דיש לומר שמהני ג"כ משום סברא זו דכיון דהתחיל ביום לא חיישינן למהומה לביתה,

מאי צריכה להתחיל מבע"י

א- לשון המחבר שתתחיל לחוף משמע דוקא חפיפה,

ב- יש שמתחיל אפילו רק לקצוץ צפרניים דיש לומר דזה כבר מקרי שמתחיל ואינו מהומה אבל לשלון המבוהר משמע דוקא לחוף,

ג- ע' דרכי חכמה שמעיין מהו אי מתחיל ואח"כ מפסיק באמצע דאם הוי חפפה ביום והפסיקה וחוזרת לעסוק שנית בלילה היא מהומה או דרך כשבאה לחוף בלילה כול עסק החפיפה לפניה היא מהומה אבל כשכבר התחילה ביום ואולי אפילו מעט שוב אינה מהומה כל כלף כשבאה להמשיך בלילה וצ"ע ונ"מ בכה"ג שחפפה ביום והפסיקה צריכה בלילה לחוף היטב כדי שיוכל יהיה להתקיים דין החפיפה ע' חפיפה לילה לחוד כדבעי למיעבר לשאלותן]

פשט במחבר שמתחיל מבע"י

א- יש לפרש היינו דהוי בבית הטבילה היינו דעשה חפיפה בבית המרחץ והוי סמוך ממש לבית הטבילה דלא יצא בין חפיפה לטבילה בחוץ, וכן מבואר בסדרי הטהרה דאייירי דעשה חפיפה בבית הטבילה שנמצא דאי עשה חפיפה בבית ואח"כ הלך לבית הטבילה לא מקרי סמוך, נועי' לשון המחבר שכתב והמנהג הכשר שתחיל לחוש מבעוד יום ועוסקת בחפיפה עד שתחשך ואז תטבול וכן מנהג כשר שאע"פ שחפפה תשא עמה מסרק לבית הטבילה ותסרוק שם, משמע דחפפה בבית יש לומר דאייירי שחפפה בבית המרחץ וטבלה בבית הטבילה אפילו הוי סמוך אפ"ה נטל מסרק ע' ב"י שאייירי שטבלה בית הטבילה סמוך למרחץ, או יש לומר דמנהג הוי שחפפה בבית המרחץ וטבלה סמוך, ומה שכתוב אח"כ וכן מנהג כשר שאע"פ שחפפה תשא עמה איירי שטבלה בבית והלכה לבית הטבילה, ע' בדי השלחן בציונים ס"ק ק' דהמחבר מיירי כשלא נמצא בית המרחץ במקום הטבילה ומכורחת לחוף בבית וכן משמע בקיצור שו"ע בסימן ק"ס דין ג' לפרש בדברי המחבר,

עוד יש לעיין מש"כ בש"ך ס"ק ז' דאנן נוהגין לעשות הכל בבית הטבילה משמע דס"ל דמחבר איירי שלא עשתה בבית הטבילה, ע' מחצית השקל שמפרש דברי הש"ך דמסביר מה שכתוב בשו"ע היינו שצריך לעשות בבית הטבילה,

ב- מבואר בראשונים דהוי הכל במקום אחד ועל זה כתב דהוי מחמיר יותר דנטל מסרק ג"כ.

שעת הרחק

א- מבואר ברמ"א דמהני בדעבד דכתב בשעת הרחק נמה שכתב ובשעת הרחק יש לומר דעיקר שצריך לעשות כמו מנהג רק בשעת הרחק דלא שייך מנהג ע"י בדי השלחן דבשעת הרחק חידוש דאי עשה בלילה שלא תמחר לביתה ותחוף כראוי בין לרש"י מהני בלילה ובין לשאילתות ביום [ע"י ב"י דרש"י מודה לשאילתות] ויש לומר דאם אפשר או ביום או בלילה יש לומר דיותר טוב בלילה דרוב פוסקים ס"ל כהשאילתות.

יש לעיין מנהג בזה"ז

יש נוהגים לילך כל פעם בלילה,
א- דיש לומר דרוב פוסקים ס"ל כשאילתות,
ב- ע"י קנ"ס שהביא דעכשיו יש נשים שבדקות,
ג- דיש לומר כיון דעוסקות שעה יש לומר שמהני, ואבאר לקמן,

אי שעה אחת הוי לכתחלה אפילו לרש"י

ע"י שו"ת אגרות משה חלק א' סימן פ"א שמבואר דמה שס"ל מהרש"ל דמנהג שעושין שעה בלילה זהו לכתחלה אפילו לדעת רש"י דלא הוי מהומה לביתה ומבואר שם דמחבר שכתוב שמנהג לעשות קודם שקיעה עד שתחשך איירי דעשה בבית הטבילה והוי סמוך וכתב שם דאי יכול לעשות בבית קודם שקיעה ואח"כ לילך לבית הטבילה לצאת שיטת רש"י או לעשות בלילה שעה אחת שיש לעשות שעה אחת בלילה דיוצא אפילו לכתחלה לשיטת רש"י דכיון דהוי שעה לא הוי מהומה לביתה.

ועוד כתב שם דאי עשה כבר קודם ויודעת דלא צריך זמן רב כל כך שיש לקבוע זמן כמה שצריך לעשות חפיפה ויעשה זמן זה ולא היא מהומה לביתה.

מאי מקרי שעה

ע"י שיעורי שבט הלוי דשעה היינו עם כל הכנות שצריך היינו שאינו רק חפיפה.

אי עושה ביום אי צריכה שעה

מחל' אחרונים בזה, חידושי חתם סופר לדף ס"ח דלעולם בעי שתמשך שיעור החפיפה שעה, ע"י שו"ת פרי השדה חלק ד' שס"ל דאי עושה ביום אין צריך שעה.

אי הוי מוצש"ק

א- רמ"א שיש לעשות מערב שבת וגם במוצש"ק דאי עושה כן יוצא ב' שיטות בין שיטת רש"י דהא עושה מערב שבת ובין שאילתות דכיון דכל לטעם שאילתות הוא משום דצריך שיהא סמוך אבל אי עושה מערב שבת וגם אי עושה קצת ג"כ במוצש"ק זהו מהני, ונמשמע משו"ת אגרות משה דאפ"ה לעשות שעה אחת בלילה זהו יותר טוב עיי"ש [עוד יש לעיין אי הוי דוקא לענין מוצש"ק דנזהרת טפי כל יום השבת מלהתעסק]. ויש לומר דכל זה דברי הרמ"א רק מי שעושה כל פעם כמנהג אבל אי עושה כל פעם בלילה לא עדיף מוצש"ק כמו כל פעם, וכן מצאתי בספר מגילת ספר.

[ואפשר לומר כיון דבשבת מבואר בלבוש שמסתמא נזהרת היא כל היום השבת מלהתעסק בדברים שיביאו לידי חציצה וכו']

טעם מנהג הרמ"א

ע"י בלבוש סע' ד' שכתב ומ, כדו שלא תמהר שתהא מהומה לביתה ולא תחוף יפה טוב הוא שתרחץ היטב מע"ש ובמוצ"ש תחזור ותחוף מעט במים חמין ותסרק מעט ואז לא תצטרך לחפיפה הרבה ומסתמא לא תמהר דמסתמא היתה נזהרת כל יוטם השבת מלהתעסק בחיצות ומקשרת שערותיה ואינה צריכה חפיפה וסריקה הרבה עכ"ל.

ודביארנו לעיל משו"ת אגרות משה דחובתת חפיפה שתעשה במתינות א, כ בשכבר רחצה את עצמה מע"ש הא דאינה צריכה לחפוף הרבה במוצ"ש וכן לסרוק הרבה אינו אלא מחמת המציאות שלא מתנפת הרבה במשך השבת וא"כ ברחיצה מועטת בזמנה כבר מתנקה לגמרי,

אימתי תעשה חפיפה בערב ש"ק

יש לעיין אימתי יעשה חפיפה באופן זה דהא אי לא עושה מוצש"ק סמוך לטבילה א"כ יש לעשות ערב שבת אפילו לא סמוך לביהש"מ, או יש לעשות עכ"פ סמוך לביהש"מ [בפרט שאמרינן סברא לבוש שבשבת לא חיישינן אפשר שצריך שתהא סמוך ויש לומר דכל סברא הוא רק לפי לבוש].

אמאי לא עושין כל פעם כמו מוצש"ק

יש לעיין כל פעם אי לא יכול לעשות כמו מנהג אמאי לא עושין עכ"פ מבע"י וגם קצת בלילה כמו שמבואר הכא ויש לומר דאי עושין כל פעם מבע"י ועושין עוה"פ קצת בלילה אה"נ זהו מהני. וע"י בשו"ת אגרות משה שס"ל דאפ"ה אי עושה שעה אחת בלילה זהו יותר טוב.

הסבר ברמ"א סע' ד' ובמוצ"ש תחזור ותחוף ותסרוק מעט

א- עי' מקור חיים ס"ק כ"ט שכתב דתיבת מעט הוא רק אסריקה בסמך דאינו אלא חומרא וכו' אבל החפיהה שהוא מדינא דגמרא וכו' צריך חפיהה שנית כדין ולא סגי במעט.

ב- עי' לבוש שכתב ותחוף מעט במים חמים ותסרוק מעט הרי כתב לשון מעט במפורש גם בחפיהה וכן מוכח דעת ט"ז ס"ק ז', עי' שו"ת שבט הלוי חלק ב' סימן ק"א שהביא מקור חיים וכתב והסברא נותנת להיפך דסריקה יותר רמסתבר דצריכה כדרכה לא מעט דבמעט זמן מע"ש עד מוצ"ש השערות מסתבכות וכו'.

אמאי לא עושין כל יום כלילה קודם

עי' בדי השלחן שהקשה אמאי לא עושין כל יום אי לא שייך לעשות כמו מנהג שיש לעשות כלילה קודם וגם כליל טבילה כמו שמצינו במצוה"ק שעושין כן ויוצאת בין שיטת רש"י ובין דעת השאילתות, וכתב שם דאי עושה כלילה קודם יש בימי חול שעוסק יכול להיות חשש של חציצה בזה,

אי יש להחמיר ב' פעמים

יש לעיין אי רוצה לצאת ב' דיעות רש"י ושאלתות אי יש לעשות ב' פעמים חפיהה ביום ובלילה, ויש לומר דמה שאנו מקילין בזה דכיון דאפילו אי עושה מבע"י ומפסיק בינתיים הא עושה בבית הטבילה עושה, פקצת א"כ הא מבואר ברמ"א לענין במצוה"ש דיעשה כן ומהני פאילו לשאלתו [הגם מאגרות משה משמע דלא הוי לכתחלה]

סדר הכי יותר טוב לעשות

- א- שתתחיל מבע"י בבית הטבילה עד שתחשך ותטבול.
- ב- או לשהות שעה אחת ויש לומר דזהו הוי שוין,
- ג- או יש לעשות חפיהה מבע"י וגם קצת כלילה דמבואר במחבר שמהני אפילו לשאלתות [אבל יותר טוב לעשות הכל בבית הבטבילה או שעה אחת כלילה דעי' שו"ת אגרות משה דזהו לא לכתחלה ממש]
- ד- יש לעשות בבית קודם ואח"כ סמוך לילך לטבילה,
- ה- אם אי אפשר רק כלילה יש לסמוך על שאלתות וגם לרש"י מודה בדיעבד.
- ו- אם אי אפשר רק ביום ג"כ יש לסמוך דשאלתות מודה לרש"י [אבל יותר טוב אם אפשר כלילה]

אי שכח לסרוק

עי' באחרונים שדנו בזה אי הוי כמו שמבואר לענין נטילת צפרניים דיכול לעשות ע"י עכו"ם דהוי שבות דשבות במקום מצוה דהוי אמירה לעכו"ם לעשות שבות

דהוי מלשאצל"ג עי' באחרונים בזה.

אי עיון וחפיפה בב"א ועיון אח"כ

א- עי' ש"ך שמבואר דצריך שעיון יהא בחפיפה משום דבשעת חפיפה מעיינת יפה עי' בב"י, ועי' בבדי השלחן שמסתפק דאפשר דמעכב.

ב- עיון אח"כ לא מעכב אבל לכתחלה יש לעשות כ"פ עי' עוד בחכמת אדם כלל ק"כ סע' י"ב.

ג- אע"פ שכבר עיינה בגופה ושערה כשעת חפיפה מערב שבת או ערב יו"ט מ"מ צריכה לחזור ולעייין בשעת טבילה ותדיח בית הסתרים וקמטיה בחמין ותחצוץ שיניה בטוב וכי' ויש לומר דהרין זה מבואר בסע' ו' בחובבת ערב שבת וטובלת במצאי שבת שהוא יו"ט ויש לעייין בחופפת בערב שבת וטובלת בסמוך בליל שבת עי' חכמת אדם כלל ק"כ סע' י" דאפילו מע"ש הדין כן, ויש לומר כיון דהרתה בבית הסתרים הואמשום עיון.

אין לו מים קרים

מבואר בסע' ב' ברמ"א וכל זה לכתחלה אבל עם חפפה בנתר וכיוצא בו וראתה בעצמה שאין שערו של קשורים ומסובכין שרי, ומבאר בש"ך דרמ"א חוזר אפילו על מים קרים דכדיעבד מותר, והשתא יש לעייין מהו אי אין לו אי כל היתר כדיעבד הוא דוקא אי עשה כדיעבד אבל באין לו לא מהני או אמרינן שעת הדחק כדיעבד דמי ויהא מותר.

עי' בבדי השלחן בביאורים ד"ה שרי שמסופק בזה עי' בספר מגילת ספר סימן י"ט אות ד' שמקיל בשעת הדחק.

שמעתי מהגרי"ש אלישוב שליט"א

א- תפירות שנפל מאליו יש מקילים ושמעתי מהגרי"ש אלישוב שליט"א דאפילו הוי תפירות שנפל מאליו אמרינן דלא מהני.

ב- דאי הוי פילנוג דאמרינן דצריכה ל' יום שחושבין הל' יום מיום טבילה ולא מיום שהכניסה.

ג- אי הוי עורות שנפרדו דיש לומר דאי מקפיד אמרינן דהוי חציצה,

מהנ"ל

הלכות שבת

סימן רמ"בסימן א'

(א) חילוק בין כיבוד לעונג דכיבוד הוא מערב שבת ועונג הוא בשבת עי' הגר"א או"ח סימן תקכ"ט, הגר"ז.

(ב) אי שותה מים בבוקר אי יכול להתענות אחר חצות.

כמה פרטים בענין חיוב לכבד בשבת

יש כמה אופנים

א- עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הוא שהשעה דחוקה לו ביותר שאין לו רק מזון ב' סעודות לשבת אינו מחויב לא בג סעודות ולא בכסא דהרסמנא, [לט"ז דחייב בג"ס כיון דיש לו מעט ועי' יו"ד סימן רנ"ג דאין יטול מן הצדקה אם יש לו י"ד סעודות.

ב- למאן דאפשר ליה צריך לכבדו כפי יכולתו.

ג- מי שיש לו ממון כדי לקנות מזה מזון ג' סעודות ויותר מזה קצת מחויב להוציא אותן על שבת כדי שיהקיים ג' סעודות וכסא דהרסמנא. וכן הגבאים מחויב ליתן לו ג' סעודות וכסא דהרסמנא, [ולהט"ז פטור מסעודה ג' וכסא דהרסמנא]

ד- המחבר דאם יש לו גם מעט משלו צריך לדחוק עצמו לכבד ולענג שבת כראוי.

סימן ב'בענין שכירות וקבלנות ועוד

עי' ערוך השולחן ריש סימן רמ"ג שמבאר כמה פרטים חילוקים בין אריסות לקבלנות, שכירות.

יש כמה כללים:

א- איסור אמירה לעכו"ם.

ב- איסור הנאה.

ג- שצריך למחות.

ד- שכירות.

ה- אריסות.

ו- קבלנות.

ז- שכיר יום.

ח- שכר שבת.

שכירות

א- שמשכיר לנכרי שדהו או מרחץ או תנור או רחיים דהיינו שהנכרי נוטל כל הרווחים או הפירות ונותן הנכרי לישראל עבור שדהו ומרחצו אלף שוכר בין אם יעסקו בהם וירויח ובין לא יעסקו בהם כלו או לא ירויח.

אריסות

ישראל שוכר את הנכרי לעשות כל השנה כולה המלאכה הצריכה לשדהו או למרחץ תנור ורחיים וכל המלאכה מוטלת על הנכרי ושכר הנכרי הוא שמקבל מה שישביח לבעליו למחצה או לשליש או לרביע וכדומה. □
ויש לומר טעם דאריסות מותר ולא הוי שכר שבת ואמאי לא אסרו דאמריגן דעושה ע"ד ישראל עי' לקמן.

קבלנות

שכל הרווחים לישראל אלא שישראל נותן לנכרי דבר קצוב לכל שנה עבור פעולתו או שמשלם לו עבור עשית מלאכה מסויימת כגון עבודת השדה וכדומה ואינו משלם לפי ימים וחדשים אלא לפי המלאכה.

שכירות יום

הריות לישראל והעכו"ם מקבל סכום קצוב לכל יום היינו ששוכר לנכרי לעשות לו מלאכתו ומשל סל' סך כך וכך בעד כל יום יום שעובד לו דבר אסור מדינא דאסור לומר לנכרי לעשות מלאכה לישראל בשבת.

שכירות שבת

שכר שבת אסור ובהבלעה מותר, עי' סימן ש"ו ועיי"ש ועי' תוס' שבת סימן רמ"ד ס"ק ט"ז דאפילו אינו מבלעי רק מקצת יום ערב שבת שרי עיי"ש.

סימן ג'

בענין קבלנות

סימן רמ"ז

(א) מחל' ר"ת ור"י בנעין קבלונות בית ואבאר מקור דין זה. ע"י גמרא ע"ז עכ"א ע"ב ומתוס' שם, דמבואר שם לא ישכיר לו את המרחץ.

א- ובתוס' שם שהר"ת התיר לישאל שנתן ביתו לנכרי לעשותו בקבלנות לבנות בו אפילו בשבת וכו'.

ב- וע"י בתוס' שם שהביא בשם הר"י דס"ל דקבלנות דבית אסור דלא דמי דשכירות דלעולם הוא רגילות לקבל שדה באריסות למחצה לשליש ולרביע אבל בבנין בית רגילות לשכור מידי יום יום והרואה אינאומר קבלנותיה עביר אלא שכירי יום גינהו.

ג- הר"ם בתוס' שמה שמותר אריסות בשדה היינו משום זה שאינו נוטל מעות בשכרו אלא נוטל בגוף הקרקע ודמי לשותף משא"כ קבלנות דבית שהוא נוטל מעות בשכרו לא הוי כשותף ואסור ולפי זה היה יוצא טעם לאסור בנין בתים כיון שהקבלנות בו לא נראה כשותפות אלא נראה יותר כעבודת היום.

ד- שיטת הר"ן דבאריסות שרי משום שיש לו חלק בגוף הפירות ודמי לשותף מה שאין כן קיבולת שנוטל מעות בשכרו ור"ל דעל כרחק הוא כשכירו של ישראל ולפי זה בודאי אפילו הכי הוא מפורסם שהוא בקיבולות, או שדרך כל העיר בקיבולות לבד, גם כן אסור כיון דאין להעכו"ם חלק בגוף הדבר ולכן העלה שם לחלק בזה בין שדה לבית דבשדה לא נוטל למחות נמצא לפי הר"ן שיש להחמיר.

ה- ע"י בביאור הלכה שהביא הר"ם דעיקר חילוק שאריסות יש לו חלק בגוף הפירות ודמי לשותפות משא"כ קיבולת שנוטל מעות בשכרו דע"כ הוא כשכירו של ישראל לפי"ז בודאי אפילו היכא שהוא מפורסם שהוא בקיבולת ג"כ אסור וכן במאור פ"ב סמ"ק ובהגהת סמ"ק והובא ג"כ בכל בו וגם בהג"א ובסה"ת משמע מכולם דהעיקר תלוי אם יש לו לא"י חלק בגוף הסכר לו לפי"ז אם יהיה הדרך בעיקר רק בקיבולת בלבד ג, כ אסור כשיטת הר"ן.

ע"י שו"ת אגרות משה או"ח ח"ג סימן ל"ה שכתב על זה ופלא על מ"כ בבה"ל שתמה על נז"ב שלא חש לשיטת הר"ן וכו' דהא ספיקא דרבנן לקולא ובפרט שהמתירים הם הפוסקים המכריעים ביותר להורה כדבריהם שהם הרמב"ם והתוס' והרא"ש והתו"ם והרמב"ם והריטב"א וכו' ומסיים אבל ודאי דלכתחלה יש להחמיר במדיניותינו שבהעו"ר מזלזלין באיסור שבת שלא לבנות אף ע"י קבלת עכו"ם כשיטת הר"ן ודעימה.

מבואר בשו"ע דקבלנות במחובר לקרקע אסור מום מראית עין יש ד' פירושים בראשונים

א- רוב ראשונים ס"ל שהרואים אינם יודעים שפסק בקבלנות ויחשדוהו שעובר בשכירי יום.

ב- הר"ן כתב משום דמחזי להו לאינשי כשכירי יום ויבואו להתיר גם שכיר יום.

ג- הרמב"ם בפירוש המשניות סופ"ק דע"ז דעיקר החשדא שע"כ יתחלל השם בין הגוים שיאמרו ישראל לא מנטרי שבתא.

ד- ומהרש"י במו"ק נראה דחיישינן שיאמרו היום בשבת יתחייב ליה הא מלאכה.

אי רוב אנשי העיר בקבלנות

מלאכת מחובר שמנהג המקום לעשותו בקבלנות ואין עושין אותה על ידי שכירי יום אם רשאי להניחו לעשותו בשבת בקבלנות.

א- יש שהתירו אם אנשי רוב העיר בקבלנות אפילו בכתיים יש להחמיר.

ב- יש מחמירים ע"י פמ"ג שכתב דלטעם הר"ן דאסרינן אפילו בקיבולת דשרה משום דמחזי לאינשי כשרי יום לפי זה אפילו נתפרסם ומנהג המקום לשכור רק בקיבולת ג"כ אסור, משא"כ לטעם השו"ע דלטעם משום שאינו יודע שקצץ ויאמר ששכר משמע היכא דנתפרסם שזה האיש שכר בקבלנות או שמנהג אותו המקום לשכור בקבלנות שרי ועיי"ש שמצדד להקל בזה.

ועי' בביאור הלכה שכתב ולענ"ד יש לעיין הרבז בזה דשיוטת הר"ן לאי יחידא הוא בזה, וכו' עי' שו"ת אגרות משה חלק ג' סימן ל"ה שכתב ופלא על המ"ב בביה"ל שתמה על נו"ב שלא חש לשיטת הר"ן והביא עוד חמש שיטות שסוברין כהר"ן שלא קשה כלום, דהא הוא ספק דרבנן שהוא לקולא עיי"ש.

שיטות נו"ב בענין זה

עי' שו"ת נו"ב מהדו"ק, סימן י"ב דאף אי נימא דבמנהג המקום בקבלנות ליכא חשדא מבני העיקר מ"מ יש לחוש לחשדא דאורחים שאינם יודעים מנהג המקום וכ"כ בשו"ת זרע אמת.

עי' שו"ת חתם סופר סימן ס' שכתב דבעיקר שדרים שם ישראלים לא חיישינן מ"ע דאורחים וכעין זה כתב בשו"ת מהר"ם שיק עיי"ש ועי' שו"ת תת"ס סימן מ"ג שכתב על דברי החת"ס דנראה לי שאבא מאזה"ג זצ"ל בעת שכתב התשובה ההוא לא היה הדור פרוק כ"כ לחלל שבת בפרהסיא אבל בזמננו.

אי ידוע לכל

ע"י שו"ת אמרי דוד דעתה ידוע דכל הבנינים נעשים ע"י קבלנות נתנה המנהג וכ"כ בשו"ת אגרו"מ חלק ג' סימן ל"ה שכתב וזה לא שייך במדינות אלו שבכל מדינות וכל מדינות הסמוכות בונים רק ע"י קבל. ויש שאסרו גם בזה שחששו לשיטת הר"ם או הר"ן דאין האיסור משון חשדא כנ"ל הלכה, יש להקל ולכתחלה יש מחמירין משום חשש זלזול שבת.

אמאי איסור אי הוי משוקע אח"כ

- א- יש לומר לא פלוג.
- ב- שו"ע הרב קונט"א דאח"כ דמיחזי למפרע דהוא של ישראל.

מאי מקרי דברבים ליכא חשדא

- א- יש לומר דכיון דהוי מקום רבים
- ב- יש לומר דאי רבים עושין כן נוע"י בשו"ע הרב שכתב לענין ביהכנ"ס שמותר דידוע לרבים לומג"א דברבים ליכא חשדאנ"ש לעיין אמאי לא מארינן לענין חלב שקדים ויש לומר דוקא דהוי רבים לא אי רבים עושה].

ע"י שו"ת כתב סופר סימן מ' שהקשה לפי מה שהביא ב"י יו"ד סימן קמ"א בשם רבינו ירוחם דשנים חשיבי רבים וליכא בהו משום חשדא א"כ היא מותר לשנים לבנות בית בקיבולת בשותפות ולא נשתמט שום פסוק שאמר כן וכו', אם נבנה באיסור בדיעבד מהו מחל' ט"ז ומג"א, ט"ז ס"ל דאם נבנה בקבלנות גם לשו"ע מותר ליכנס בו דכדאי הוא רבינו לסמוך עליו בשעת הדחק ומג"א ס"ל דאף שמפרש דברי השו"ע שכתב גכון להחמיר בקבלנות ודבר שאסור מעיקר הדין אסור מ"מ לדינא כתב דיש לסמוך על הרת, ומותר בדיעבד ואין צריך להחמיר, וב"ח שמקיל ע"י מג"א שמקיל ומש"כ ס"ק י"א.

- א- יש לומר דזהו דעת המחבר.
- ב- או יש לומר דמג"א מחמיר.
- וע"י שו"ת אגרות משה חלק ג' סימן ל"ה שכתב להקל בדיעבד עיי"ש.

מה שיכול לעשות בלילה

ע"י מ"ב ס"ק ה' והביא לשון מ"ב עוד כתב הט"ז דאם שכרו לגמור ספר או בגד תוך אותו זמן הוא כמקפיד והיינו שבידוע דא"א לגמור אם לא יעשה גם בשבת ואף שאם יאנוס עצמו וישב בלילה יכול לגמור בחול אע"פ הוי זה כמצוה לו לעשות בשבת ומבואר בזה לכאורה שלא כהאג"מ והגם שיוכל הא"י לאנוס עצמו לעבוד בשעות הלילה ולגמור מלאכתו לפני השבת מ"מ אנו מחשיבים קבלנות כזו כקובע מלאכתו בשבת ונראה לומר שאין מדברי הפמ"ג שום סתירה לאג"מ דהנה לשונו של הפמ"ג היא שאפילו אם יאנוס העכ"ס עצמו היינו דלא היה להם מספיק אור להאיר לעבודת הלילה משא"כ בזמנינו שאינובעיה כלל וא"י אלא ענין של עבודת שעות נוספת מהרגיל, ואמנם לא

מעט פעמים ממשיכים העבודה לשעות המאוחרות של הלילה וא"כ לא היה העובד מוכרח כלל לעבוד בשבת אולי בזה מודה הפמ"ג דמותר.

ב- ע"י ספר תורת חיים סימן רמ"ד אות י"ד עיי"ש נמצא שיש כמה פוסקים שס"ל להקל.

ג- ע"י שו"ת חת"ס סימן נ"ט שכתב לענין נכרי העובד בבית בישול שכר של ישראל דכיון דהגוי היה יכול לבטל סכום יורותיו ביום א ולנוח בשבת ומה שאין עושה כן אינו עושה אלא רצונו, וע"י שו"ת אמרי יושר חלק א' סימן מ"ב שהוסיף דכיון דעכ"פ באפשרי שיעשה הגוי ביום א' מלאכה בצינעא אם ירצה אין זה מיקרי קובע מלאכתו לשבת.

אריסות בבית ישראל

א- במנורה הטהורה סימן רמ"ג ס"ק ה' מבואער שאסור דאף שלא בביתו לא גזרו אף שמפרוסם שהוא של ישראל בביתו גזרו וכ"כ תשובת נו"ב סימן כ"ט.

ב- בספר תהלה לדוד סע' ג' דבאריסות דאפילו בפרהסיא שרי מה לי בביתו של ישראל מה לי בביתו של עכו"ם וצ"ע, כל ע"י שו"ת מהרש"ג חלק ב' סימן פ"ג צידד הדבר להיות וסיים דאם א"אנוכל לסמוך להקל אף שעושה המלאכה ברשותו של ישראל.

קבוע מלאכתו בשבת

מבואר כמה פעמים דאי קובע מלאכתו לשבת שיש להחמיר, וע"י בשו"ת תשורת שי שמחמיר להשכיר באריסות בית מלון שיש שם גם מסעדה כיון שצריך בכל יום לבשל ולאפות הוי כאילו קובע מלאכתו בשבת.

שו"ת מנחת יצחק חלק ה' סימן ק"ה שנשאל במקום העיר מוציאין כל אשפה שלהם לרחוב ופקידי העיקר באים במכוניות בשבת ומולכים האשפה לחות לעיר מהו להניח הכלי מע"ש ברחוב וכתב דאם עד כעת נהגו להחמיר בודאי אין להורותהיתר וכמ"ש המג"א אבל אם נהגו להתיר מפני ההכרח דא"א בענין אחר דפקידי העיר אינם רוצים לבוא במיוחד בשביל ישראל או יש ללמד עליהם זכות עיי"ש וכבת שאם יוציאו מע"ש לחוץ נוסף בזה תרתי לטיבותא דתיקון הרחוב אינו נקרי ע"ש ישראל ב דהאשפה הוי הפקדן.

אי הוי קוצץ לזמן ומקפיד שאינו עובד בשבת

ט"ז ס"ל דאם אין מקפיד מותר ה"ה אם שכרו לארוג לו תמיד כיון דאינו מקפיד, מג"א אסור ויש עיין בשלמא למג"א מבואר טעם האיסור כששכרו לכל המלאכות דקור בהדבר לוודאי שיצטרך גם למחר לאידה מלאכה ולא יכול לעשות שניהם וא"כ מרווחי הישראל אבל לשיטת הט"ז דאף אם שכרו לארוג לו תמיד מותר טעם ההיתר הוא דאין ישראל מקפיד אם ישב יום בטל א"כ מ"ש כששכרו לכל המלאכות ואבאר בעז"ה.

אריסות לשבת

יש כמה דיעות בזה :

א- עי' שו"ת גו"ב מהד"ת סימן כ"ט ד"ה מכתבם שמבואר שמותר שכתב דבמושיב נכרי בחנות למכור בכל יום ולא שייך לומר דלא איכפת לישראל אם מוכר היום או למחר דודאי איכפת ליה שימכור היום וגם למחר והרי זה דומה ליום השוק הקבוע בשבת שאסור ליתן לנכרי דבר למכור אפילו לא יאמרו לו למכור בשבת דסתמא כפירושו וכמבואר במגא, סימן ש"ז ס"ק ג' ובט"ז ס"ק ג' ולדעתי חנות קבועה הוי כאומר לו למכור בכל יום אפילו בשבת, אבל יש כאן דרך סלולה להנצל לגמרי מחשש איסור שהם יפסקו עם הנכרי ליתלן לו מכל אלף שימכור דבר קצוב.

אפילו פרוטה אחת דבר זה יהא להנכרי חוץ מהשכירות שנותנים לו וא, כ, כיון שיש להנכרי ריוח כמה שנמכר אדעתא דנפשיה קעבדי וזה הוא היתר קיבולת הנזכר בסימן רמ"ז סע' ו' וכו' עיי"ש ראינן שמתיר.

ב- אבני נזר סימן מ"א דאריכות שרי גם כשקובע לו מלאכתו בשבת מהא דמבואר בסו, פ"ק דע"ז דאי לאו דאריסות דמחרץ לא עבדי אינשי ומחזי לאינשי כשכיר יום היה מותר אף שמחממו בכל יום ומסתמא מחוייב באריס לבעל המרחץ לחממו כל יום וכשאומר לו בסתם הרי הוא כאומר לו לחממו בשבת וכו'.

ג- שו"ע הרב סימן רמ"ג סוף סע' ד' דגם באריסות צריך ליזהר שלא יאמר לו שיעשה בשבת נובקצות השלחן סימן ק"ב סע' ד' העתיק מהרב שבשיכרות יזהר שלא יאמר לו לעשות בשבת וזה אינו מנכון דרך באריסות משום דישראל נהנה מעבודתו בשבת משא"כ בשכירות, ויש לומר דהיינו דוקא לענין שדה דאי לא יעשה עכשיו לא הוי הפסד לעכו"ם, דהא שייך לעשות בחול מש"ה לא אמרינן אדעתא דנפשי משא"כ במרחץ דכל אדם הוי הנאה לעכו"ם ולא שייך לעשות בחול מש"ה יכול לומר אפילו בשבת.

עי' שו"ת תשורת ש"י סימן קכ"ה מי שיש לו מלון שנותן מקום לאורחים לאכול ולשתות ולוקח נכרי באריסות שיהא לו חלק מהריוח אי שרי לעשות מלאכתו.

סימן רמ"זבענין לשלוח אגרות מערב שבת

יש ג' ענינים שיש באמירה לעכו"ם :

א- איסור אמירה.

ב- איסור ליהנות.

ג- שצריך למחות אפילו לא אמר כלום.

ואסור בכמה אופנים:

- א- מערב שבת לומר בשבת משום שליחות.
- ב- בשבת לומר בשבת, ממצוא חפצין ודבר ודבר ומשום שליחות.
- ג- בשבת לומר לאחר שבת, משוח ודבר דבר.

אי הוי קצין

א- מבואר בגמ' ובשו"ע דקצין מותר דאמרינן דעכו"ם אדעתא דנפשי' היינו משום דכל איסור אמירה הוי משום שליחות ואי הוי אדעתא דנפשי' לא הוי כשליחות, וכן לא הוי חשש כדי שלא שבת קלה בעיניך.

ב- אפילו הוי קצין לא יאמר שיהא מוכן מיד מצו"ש דכך היתר דאין צריך דוקא לעשות בשבת ומה שעושין בעצמו אמרינן אדעתא דנפשי'.

מקור דין של שליח אגרות עי' גמרא מס' שבת י"ט כל הפרטים.

שאלה: לשלוח איגורית עי' עכו"ם בשבת עי' הפאסט:

תשובה: יש כמה פרטים:

- א- לשלוח מערב שבת לתוך כי דואר.
- ב- לשלוח עי' עקפרעס.
- ג- לשלוח בשבת במקום שיש עירוב.
- ד- אי הוי שם בכי דואר ישראל.

יש לומר כמה היתרים

א- דהוי קצין וכן מבואר בשו"ת שבות יעקב כמבואר בשו"ע סימן רמ"ז דאי קצין שמותר אי לא אומר לו בשבת] ויש לעיין דהגם שהוי קצין אבל הא הוי קובע מלאכתו לשבת ומבואר דאפילו הוי קצין אבל קובע מלאכתו לשבת אסור, ויש לעיין אי זה מיקרי קובע מלאכתו דהא צריך לעשות בשבת ועי' לעיל שביארנו לעיל דאי צריך לעשות מלאכה ועושה מלאכה בלילה דאמרינן דאסור כמו כן נימא שאסור אפשר לומר דהכא הא לא אומר לו שיעשה משא"כ התם הא אומר לו הכא מש"ה אסור דמקפיד]

ב- יש לומר דלא עושה מלאכה בשביל ישראל רק עושה מלאכה בשביל העיר. עי' פמ"ג במש"ז סימן רמ"ז סס"ג וז"ל הבי דואר דהאינא שממונה מאת המלך לצורכו ולצורך השרים והסוחרים והולך בקביעות וישראל ג"כ מוסר לו אגרת אפשר אף דלא קצין כלל וידוע שא"כ להגיע שם אגרת אא"כ ילך בשבת

מ"מ לאו כשלוחו הוא עכ"ל ויש לעיין נדהא מ"מ מרבה במשאו מחמת ישראל יש לומר דכוונתך דהוא ממונה מהמלך כל מה שהוא מוליך ולא מהאדם הפרטי המסור לו מכתב וכו' נמצא דאינו עושה בשביל ישראל. ועי' שו"ת מחזה אליהו סימן ל"ז שהביא וכתב ואוסיף דאין לעורר דסוף סוף מחמתנו עושה הנכרי המלאכה שלא היה עושה אי לאו דמסרנו המכתב דאין זה שום איסור עי"ש. נועי' בשו"ת לבושי מרדכי סימן ס"ז על דבר שופט העיר שהנהיג לפנות הזבל מתצירות הבתים בכל יום והוא על דרך הזה שיש לכל אחד תיבה או קופה אשר לתוכה נותנין הזבל וכו' וכתב שאין שום שאלה דזה שייך להעיר והם שולחין את העכו"ם ואינו שליחו של ישראל בכלל ואין הישראל משלם כלל ואף שמשלם טעקס וזה נכלל אבל זה אינו דוקא בשביל הזבל וא"כ אין העכו"ם שלוחו בכלל, וכתב שם באה"ד וז"ל אלא שבג"ד שהוא בכל יום ויום א"כ הוי כמקפיד לעשות מלאכתו בשבת דאסור וכו' א"כ אינו רק חשדא כי בזה מדינא אסור דהוי כשלוחו וא"כ ודאי צריך למחות ולהתנות שלא לעשות ביום השבת אבל במקום ששיש בו משום מלאכה הוציאה נינהו דכזה"ז אין לנו רה"ר וכו' אבל הוצאת אשפות אין צריכין כ"כ בכל יום ע"כ צריך למחות עכ"ל.

ג- עי' מ"ב סימן רמ"ז ס"ק ג' וז"ל ואם האמר מעצמו שילך בשבת לית לן בה כיון ישראל לא אמר לו זה וא"י אדעתא דנפשיה קעבד בשביל שכירותיה ראינו אפילו אי יודע בודאי שילך בשבת מותר כמו כן יש לומר הכא כיון דלא אמר בפירוש, ואפשר לחלק דכיון דאין צריך לעשות בשבת מש"ה מותר משא"כ בנ"ד שצריך לעשות בשבת אפשר לומר דמקרי שאומר לו לעשות בשבת.

בענין אמירה דאמירה

ד- עוד יש לומר היתר דהוי אמירה דאמירה דיש סוברים שמותר ואבאר הדיעות בזה:

א- מחל' חוות יאיר ועבודת גרשוני אי אמירה דאמירה מותר, דשו"ת חוות יאיר ועי' שבות יעקב שמותר משום דהוי שבות דשבות, ושו"ת עבודת גרשוני דלא הוי שבות דשבות הוי רק שבות אחד ואסור אפילו במקום הפסד. ועי' ביאור הלכה דיש סימן ש"ז שהביא בשם חתם סופר דאמירה דאמירה הוי חד שבות אפ"ה בערב שבת מותר כיון דבשבת אסור משום ממצוא חפצך ואפילו מערב שבת שאסור לומר לעשות בשבת אפ"ה לא משום ממצוא חפצך יש לסמוך על הדיעות שמותר דאמירה לנכרי הוי שליחות א"כ אי הוי מערב שבת שיש להקל.

מחל' באופן שהשני יודע שעושה להראשון

מחל' בזה עי' שו"ת ח"ס חו"מ קפ"ה כתב וצריך לומר דהשאלה היתה באופן שהגוי האחרון אינו יודע שעושה על דעת ישראל דאם עושה על דעת ישראל

ליתן בשבת

ע"י מ"ב רבשבת גופא אסור כגון אי יש עירוב אי יכול לשלוח בשבת דהא נותן בשבת הוי שבות.

אי יש חשש של ישראל

יש שכתבו דהגם לענין חשש של עכו"ם אמרין דהוי קצץ אבל יש שכתבו דהוי שאלה משום לפני עור ע"י שו"ת אגרות משה א"ח חלק ג' סימן מ"ו ובדבר לשלח מכתבים עש"ק ע"י הבי דואר במדינתנו הנה במקומות שמצויין יהודים שעובדין שם כמו בגוא יארק וברוקלין שראוי להתמיר עיי"ש, ואבאר בעזה"ת עוד בענין זה שו"ת קנין תורה חלק ב' שו"ת עמק תשובה, ובשם הגאון ר' אהרן קטלר זצ"ל דיש להחמיר משום שיש שם ישראל, ויש לומר כזה"ל דהוי רוב עכו"ם דיש להקל יותר בשביל חשש ישראל, אבאר בעזה"ת ועוד פרטים דלא הוי לפני עור.

אי שולח קודם ערב שבת

רמ"א סע' א' ויש מתירין אפילו לא קצץ ואפילו לא קבוע בי דואר במתא אם משלחו ביום ה' או קודם לכן ויש לסמוך עליהו אם צריכים לכן

אי שולח לנכרי

ע"י שו"ת בית שערים סימן צ"א שכתב שכל המראית עין הוא רק שבקבלת המכתב יחשדוהו דאל"כ גם בקביע דואר יהא אסור ולפי"ז אם שולח המכתב לנכרי מותר אף אם לא רצץ ואפילו לא קביע בי דואר עייש

אי יכול ליקח חבילה מבית בשבת

א- ע"י סימן רנ"ב סע' א' ומותר למכור לא"י ולהטעינו סמוך לחשיכה ובלבד שיצא מפתח ביתו מבעוד יום הגה ויש מתירין שיוציא הא"י בשבת אם ייחד לו הא"י מקום מבעוד יום בבית ישראל ויש להחמיר וכו', ומבואר שם שיש חשש א- שלא יחשדו את ישראל שמכר לו בשבת, או משום דנראה שצוה להעכו"ם להוציא, או שלא ירגיל, א"כ לא יכול ליכנס לביתו להוציא החפצים אפילו אי הוי כל אופנים של אדעתא דנפשיה,

בא חבילה בשבת

ע"י סימן רמ"ד סע' ג' הגה מיהו אם התנה ישראל עם א"י שלא לעשות לו מלאכה בשבת והא, יעשאה בעל כרחו למהכר להשלים מלאכתו אין לחוש, וע"י במ"ב שם ס"ק כ"ב בעלכרחו ר"ל שעבר על תנאו שהתנה עמו מקודש על כן אין לו לחוש לזה דהיינו שאין צריך אפילו למחות לו עוד בעת שעושה

המלאכה וכו' ועי' במג"א שמפקפק מאד בדין זה כיון שהוא מחובר והוי מילתא פרהביא איכא חשדא דרואים שלא ידעו שהתנה וכן באר נתקדשה על עיקר הדין של המרדכי וע"כ אין להקל בזה אלא יראה למחות לו ולמען מפועלתו וכתב הא"ר דמ"מ נראה שאי"צ לחיתן להם מעות כדי שיפסקו כיון שבכך התנה מתחלה ונרצו לכך עכ"ד ומשמע מלשוננו דאם לא התנה מתחלה אין די במחאתו בלבד אלא צריך לפזר ממעותיו כדי שיפסקו ונראה שטעמו דפשע דה"ל להתנות מתחלה וצ"ע לדינא עי' ביאור הלכה.

אין יכול להזמין עיתונים דבא בשבת

שו"ת באר משה חלק ו' סימן ס"ו, דיש לומר דכיון שמזמין על ד' ימים הוי כקובע לעשות מלאכה בשבילו בשבת שהוא אסור [ויש עצה יאמר לו שאין צריך בשבת וסגי דיבוא מוצאי שבת ישלומר דהוי אדעתא דנפשי' כמו שכתב שם ע"כ החוב מוטל על כל שהזמין עד עתה שיפסיק מלהזמין ואם א"א לו אז עכ"פ יתנה שלא ישלחו לו העיתון בשבת ויו"ט כי איננו רוצה בהם בשבת וייר"ט עיי"ש]

אבאר בקיצור כמה פרטים

יש כמה אופנים:

- א- קצץ שמותר כיון דלא הוי שלוחו של ישראל
- ב- לא קצץ
- ג- אם התנה שיתן לו שכרו אע"פ שלא פירש כמה יתן לו דינו כקוצץ.
- ד- אי בסתם אע"פ שיש בדעתו שיתן לו שכר אסור דלא סמכא דעתו
- ה- הולך בחנם מחל' מחבר ברמ"א
- ו- הולך מעצמו מבואר שמותר בכל גוונא ומחל' - מג"א אפילו לא קצץ ודוקא אם יש שהות להגיע שם מבעוד יום וכו' דאל"ה הא עושה בשביל ישראל.

מאי היתר של קצץ הא הוי מראית עין

- א- עי' פרישה שכתב דהרואים יחקרו ויוודע להם שקצץ ועל כרחך צ"ל שהרואים יחקרו ויוודע להם שקצץ א"כ יוודע להם גם שמסר מבעו"י שהיה שהות לבוא ויש דרך הרואים לחקור אם עושה בשכר וכן באיזה אופן משלם אם באריסות.
- ב- עי' יד אפרים

ג- עי' ערוך השלחן שכתב לואין לשאול דא"כ לפי חשש זה מאי מהני קציצה ההא עדיין יאמרו שבשבת נתן לו די"ל דקצץ כיון דאדעתא דנפשיה קעביד לא יספר לשום אדם ולא יראם המכתב משא"פ בלא קצץ דאז אדעתא דישאל קעביד ולכן אם לא ירצה להולכיו בחול ויוליכנו בשבת יספר לפני כל שהולך

בשליחותו של ישראל ויראם המכתב ויאמרו שבשבת נתן לו עכ"ל [ויש לעיין דלמה יספר יותר בלא קצץ מבקצץ ואולו כוונתו דבלא קצץ אפשר דחפש אחר משהו שיקח ממנו המכתבו למסרו למי שנשתלח לו וממילא יספר משא, כ בקצץ ירצה בעצמו למסרו כדי לקבל המעות בשלימות וצ"ע וע"י במנורה הטהורה ויש עוד שאלות של מוקצה, ולא יקבל בידו משום איסור הוצאה. ואבאר בעזרה"ת לענין ההתשמש בפעקס [FAX] אי הוא איסור מוקצה ואי יכול לשלוח בשני מקומות.

סימן רנ"ב

כמה דברים שיכול לעשות מערב שבת שיגמור בשבת

א- אי מתחיל מערב שבת וע"י גומר בשבת אי הוא אוושא מילתא דיש להחמיר ובמקום צורך יש להקל ע"י מחצית השקל שהביא דיש להחמיר

להשתמש בפעקס

א- יודע שיבא פעקס מעכו"ם אי הוא כמו שאי עכו"ם עושה מלאכה שצריך למחות, ואפשר דאינו רוצה ליהנות בשבת אין צריך למחות.

ב- ויש לומר דאם אי הוא בביתו שלו ישראל שצריך למחות יש לעיין אי שולח פעקס אי מותר אי הוא בביתו של ישראל או הוא בביתו של עכו"ם. ויש לומר דטעמא דמותר ע"י ב"י שיעשה בביתו לא מינכרא דהוי מלאכת ישראל א"כ כל היתר בבית עכו"ם דאינו יודע דעושה בשביל ישראל אבל אי שולח העכו"ם פעקס ובא לבית ישראל א"כ מינכרא מילתא דעכו"ם עושה מלאכה בשבילי.

ג- ויש לומר היתר אחר דמבואר בשו"ע בסימן רנ"ב דמה שאסור בבית ישראל ע"י עכו"ם דהוי חשש שאמר לו לעשות בשבת אפילו אינו אומר לו שיעשה בשבת א"כ בפעקס לא שייך זה דוקא אי שייך לחשוש שאמר לו אבל אי שולח פעקס אינו חשש שאמר לו לעשות בשבת.

ד- עוד היתר לפי תוס' שבת שאסור עכו"ם בבית ישראל דאי עושה מינכר דהוא כמו שליח יש לומר דוקא אי עושה מלאכה בבית ישראל.

ה- לפי רבינו שמחה דאי עושה מלאה בבית ישראל ושותק נמצא דניחא ליה הוי כמו שעושה בבית ישראל נמצא בפאקס לא שייך דניחא ליה דלא שייך הטעם משום דשותק, נמצא דלא הוי בזה איסור בבית ישראל כיון דישראל אין צריך.

ה- שו"ע הרב דמה שאסור בבית ישראל דוקא כלי של ישראל אבל אי לא לא הוא כלי של ישראל אין צריך למחות אפילו הוי בבית ישראל, נמצא דבפעקסלא שייך זה דכל סברא כלי של ישראל דהא צריך רשות להשתמש ע"כ צריך למחות וזה לא שייך בפעקס.

הלכה: דאין צריך לסגור הפעקס אי לא רוצה ליהנות, אבל אי רוצה ליהנות יש להתמיר, אבל אי אחד שולח כגון אי כבאנק או ששולח אדעתא דנפשי' לא הוי איסור, אבל אי שולח בשביל ישראל ורוצה ליהנות יש להתמיר.

ואי יודע שמחלל שבת עושה הגם דלא הוי לפני עור לא תתן מכשול דלא צריך לסגור בשביל זה אבל עכ"פ יש למנוגע משום מסייע לידי איסור.

להתשמש בשבת זייגער

א- מנהג העולם להשתמש,

ב- שו"ת אגרות משה כתב להתמיר בשאר דברים,

ג- אי רוצה להתשמש בשבת זייגער לבשל דמחמירין נדכל היתר של שבת זייגער הוא הטעם אשו משום חציו כגון ששבת זייגער עושה פעולה שמדליק או מכבה אמרינן אשו משום חציו אבל אי עושה פעולה והפעולה זו עושה פעולה שניה אפשר דלא מקרי שעשה קודם שבת ומקרי עכ"פ גרם. [עור יש להסביר דאי עושה מלאכה מערב שבת שייגמור בשבת שאמרינן אשו משום חציו הוי כמו מלאכתו עשיה כגון ששיך אשו משום חציו, אבל אי הוי מבשל יש לומר דלא הוי מלאכתו עשיה דלא הוי אשו משום חציו.

טעם שנוהגים להוציא חפצים מערב שבת

עי' סימן רנ"ב סע' ו' לא יצא אדם ערב שבת סמוך לחשיכה במחטו בידו וכו' שמה ישכח וירוצא, יש לעיין אמאי אין נוהגין בזה"ז

א- יש לומר דהוי כרמלית

ב- יש לומר דאחר שיש דין מצוה למשמש אדם בכליו בערב שבת זמון לחשיכה א"כ אין כאן חשש שישכח ע"י שפת אמת מס' שבת.

אסור לדבר דבר

מחל' אי ודבר דבר מה"ת או מדברי קבלה או מדרכן.

אי יש איסור הכנה בדיבור

עי' ספר חסידים הובא במחצית השקל סימן ש"ז ס"ק א', ובבאר היטב סימן ר"צ, דלא לומר שישן כדי שיהא ער בלילה עיי"ש ויש לפרש דמעשה שינה הוי הכנה. ואבאר מה שמבואר בכמה פוסקים דהכנה ע"י דיבור מקרי הכנה

אמירה דאמיר בעכו"ם

מחל' חוות יאיר ועבודת הגרשוני.

א- חוות יאיר מתיר עבודת הגרשוני מתיר

ב- שו"ת חתם סופר סימן ס' דאפילו עבודת הגרשוני שאסור דוקא בשבת אבל בערב שבת מותר ומסביר דטעם שאסור או משום ממצוא חפצן ודבר דבר

אבל באומר כן בחול נהי דאמירה לנכרי גם בחול אסור אבל אמירה דאמירה אין ראייה לאיסור כולי האי דליכא איסור אמירה
ג- עי' ביאור הלכה סימן ש"ז בע ב' ד"ה ואפילו שהקשה מרשב"א הבוא בב"י בסעי' זה מוכח להיפוך עיי"ש

לתרץ קושיא מהרשב"א

ד- ועי' שו"ת מחזה אליהו סימן ל"ז שהקשה מה שמבואר בשו"ת הרשב"א. ותירץ ריש חילוק בין אומר לנכרי לשכור פועלים בשבת דנמצא שאומר לו לעשות שבות דלשכור פועלים הוי שבות מש"ה אסור הרשב"א.
ה- ותתם סופר איירי שאומר לו מערב שבת לשכור לו פועלים לעשות לו מלאכה שנמצא שלא אומר לו לשכור בשבת שיכול לשכור מערב שבת נמצא שלא אמר לו לעשות מלאכה בשבת רק אומר לעכו"ם הראשון שיאמר לעכו"ם השני דהוי מילי לא ממסדין לשלוח, [משא, כ בשבת אסור משום עצם אמירה]

באיה אופן מחל' חוות יאיר ועבודת הגרשוני

א- שו"ת חתם סופר ס"ל דמה שמותר אמירה דאמירה לפי עבודת הגרשוני הוא דוקא באופן שהעכו"ם האחרון אינו יודע שעושה על דעת ישראל דאם עושה על דעת ישראל אסור ליהנות ממנו אפילו בלא אמירה כלל, וכן מבואר בשו"ת מהרש"ג

ב- שו"ת משנה שכיר שס"ל דגם אי עושה על דעת ישראל מותר דכיון דאסור ליהנות הוא משום שמא יאמר לו א"כ באופן זה שאינו מתירין לו רק אי צריך לומר ע"י אמירה דאמירה מש"ה הוי היכר לפי זה נמצא דאי הוי באופן שאין חילוק בין אמירה דאמירה כגון באופן דמשלחין אגרת ע"י אמירה דאמירה דלא עושה פעולה מיוחדת

ג- עי' ביאור הלכה שס"ל דמה שמותר מערב שבת הוא דוקא באופן שא"צ למחות ומותר בהנאה א"כ מחל' הוא דוקא באופן שאין צריך למחות [לכאורה משמע שס"ל דאי יודע השני דלא אמרינן דמותר דדוקא הכא מותר כיון שאין צריך למחות אבל אי הוי באופן שצריך למחות א"פ יש לומר דלא הוי היתר אי השני יודע כשאר דיעות שביארנו]

ד- עי' מלכים אומגייך שהביא שם דאי הוי בבית ישראל ובכלי של ישראל שצריך למחות א"כ בכל אמירה דאמירה אי הוי בביתו של ישראל שצריך למחות אין היתר, לפי שו"ע ה.

קיצור הלכה מה שביארנו בעזה"י

א- אי פתוח ואינו מתכה יש להקל,

- ב- אי ממתין יש להחמיר,
- ג- לקרות הפעקס יש סוברים דהוי מוקצה,
- ד- לשלוח פעקס מהכא לא"י יש להחמיר,
- ה- להשתמש בשבת זייגער העולם מקלין
- ו- להשתמש בשבת זייגער שיבשל יש להחמיר,
- ז- להשתמש שיהא נגמר כביסה בשבת במקום צורך יש מקילין,
- ח- להוציא בחפצים מערב שבת העולם מקלין,
- ט- יש מחמירין שלא להניח בשבת דבר בכיסו,
- י- מחל' אי הוי הכנה בדיבור,
- י"א- אמירה לאמירה מחל' אי מותר ובמקום הפסד גדול יש להקל,
- י"ב- אמירה דאמירה מערב שבת יותר קל ,

סימן ש"ז

עוד בענין רמיזה אמאי אין צריך למחות

ביארנו כמה פעמים שיש ג' דברים בענין אמירה לעכו"ם א- איסור אמירה ב- איסור ליהנות, ג- שצריך למחות, א"כ בכל פעם רמיזה אמאי מותר הא צריך למחות.

יש לומר עוד כמה אופנים:

- א- דאי לא הוי הנאה לא הוי איסור למחות,
- ב- שו"ע הרב בקונט"א רכל שלא אמר לו בלשון ציווי כלא"צ למחות אפילו בחפצים של ישראל ולכן מותר לומרדרך רמז למה לא הרבית נרות,
- ג- רעק"א סימן ש"ז במג" סק' כ' וז"ל ובאגודה כתב אני נהגתי לומר וכו' ואם הוא תתום או קשור אני אומרלעוכ"ם איני יכול לקרותו כל זמן שאינו פתוח עכ"ל וכתב ע"ז בהגהות רעק"א וז"ל לי הא בלא קצץ ורואה שעושה מלאכה בשביל ישראל צריך למחות וכו' גם הא המג"א כתב שם ס"ק לט בשם הגמ"ר דלהבעיר בעצי ישראל דצריך ליטול רשות מבעל העצים ל"ש אדעתא דנפשי עכ"ד ומכ"ש בזה ואפשר דהכא דהפתיחה אסור רק משום חומרא מקילין בזה או דו"ל דלעיל סימן רנב הכל רק בנותן לנכרי בחול לעשותו אלא דלא א"ל לעשותו בשבת אבל בלא אמר לו מעולם לעשותו אין לו למחות וצ"ע עכ"ל הגרע"ק,

ד- חיי אדם הלכות שבת וז"ל ודוקא בדבר שאין גוף ישראל נהנה ממנו כמו פתחית אגרת וכן מותר לומר לנכרי למה לא כבית הנר כדי שיכבה בשבת הבאה וכו"ז א"צ למחות בידו מלעשות אבל אסור לומר לו למה לא הדלקת נר בשבת שהרי אפילו הדליק מעצמו אסור לישראל ליהנות ממנו , אבל מותר לומר לו למה לא הרבית נרות או הוספת שמן בנר כדי שיעשה כן בשבת הבאה עכ"ל

ה- עי' שו"ת מהרש"ם חלק ה' סימן מ"ו אבל משמע בדעתו ד"ל דהיתר זה של הוספת אור מועיל רק לענין הנאה בידעבד ולא לגבי לכתחילה,
ו- מלכים אמניך הוסיף דגם מביאור הלכה מוכח כהח"א שהנה בסימן ש"ז סע' ב' מבואר דמותר לומר כחול מדוע לא עשית דבר פלוני בשבת וכתב המשנ"ב ס"ק י"א דמ"מ לא יהנה מזה בשבת עד אחר שבת א"נ דמיירי כשאין גוף ישראל נהנה כגון בהוספת נרות ע"כ וצ"ע דהרילכאורה צריך למחות ובביאור הלכה ד"ה ואפילו כתב וז"ל ומיירי במלאכה שאי"צ למחות כשרואה הא"י עושה מעצמו בשבת וכמו שמבואר בסוף הסעיף במ"ב עכ"ל ומבואר דבהוספת אור אי"צ למחות, אבל יש סוברים דאיירי דוקא לענין אי לא הוי כלי של ישראל,

אופנים של רמיזה למ"ב

אי מרמז בשבת

- א- רמיזה בשבת בדרך ציווי אסור
- ב- רמיזה בשבת שלא בדרך ציווי מותר,

בשבת למוצאי שבת

- א- רמיזה בדרך ציווי מותר, שלא בדרך ציווי מותר, דלא הוי שליחות רק ממצוא חפצן.

בערב שבת

רמיזה בדרך ציווי מותר

לשו"ע הרב

עי' בשו"ע הרב סע' ת' דלשון צווי אסור אפילו אחר השבת ניש לומר דהוי שליחות ושללא ע"י צווי מותר אחר שבת [דלא הוי שליח] עי' מחזה אליהו סימן ל"ח שהביא כדביארנו במק"א דיש כל אמירה לעכו"ם א- ודבר דבר ב- שליחות

א- אי מרמז דרך ציווי בשבת לצורך שבת הרי הוא רמז דרך ציווי אסור דהוי משום שליחות.

ב- אי מרמז בשבת לצורך חול מותר דלא הוי ודבר דבר ולא הוי שליחות,

ג- אי מרמז בחול דרך ציווי לעשות בשבת יהא אסור הגם דלא הוי ודבר דבר אבל הא הוי שליחות. עיי"ש במחזה אליהו שמציין חיי אדם שכתב דאסור לרמז לעכו"ם בחול שיעשה מלאכה בשבת ואפילו רמזת יד וז"ל ואפילו לומר לו קודם שבת לעשות איזהו דבר שאסור לישראל לעשות בשבת אסור ואפילו אינו אומר בפיו אלא שמרמז לו ביד וכו' מש"ה כתב שם שא"א לצדד להיתר

שיחוצ מכתבין מע"ש מדהוי רמז דרך צווי דמותר בחול דהא אי הוי רמז דרך צווי שיעשה מלאכה בשבת דוקא דאסור.

לקרוא לעכו"ם

לקרוא לעכו"ם לא הוי רמזה דמה שקורא ואח"כ מרמז לא מקרי רמזה עי' סימן ש"ו לענין דליקה שמותר זהו דוקא לענין הפסד, עי' שש"כ פרק ל' סע' ז' שהביא שמותר לקרוא ואומר לו ברמז אבל מהגרש"ז איורבך זצ"ל הביא שזהו לא מקרי רמזה א- כיון דקרא ב- כיון דעושה מלאכה בבית של ישראל.

סימן ש"ז

חשבונות שאסור בשבת

טעם שאסור

א- רמב"ם שםא יכתוב ,

ב- משום ודבר דבר ,

ג- עי' שו"ת אבני ישפה חלק ב' סימן כ"ד

שאלה : אם יש איסור לשאול מחיר חפצין בכלל ממצא חפצין

עיי"ש שהביא שו"ת אז נדברו חלק ג' סימן ז' שכתב דיש להחמיר ועי' שש"כ פרק כ"ט סע' ס"ג שכתב שאסור לספר המחיר אם אמנם מתכוין שתצא תועלת מהסיפור לחבירו כגון כאשר גם הוא חושב לקנות חפץ כזה וכתב בהערה ס"ק קס"ח מקורו מדברי המ"ב סימן ש"ז סוס"ק כ"ו וכוונתו לדברי המ"ב שם שכתב שאם החשבונות יש בהן צורך לחבירו וחושב החשבונות האלו לצרכו אסור.

ויש לעיין ששם איירי באופן שצריך לחשב חשבונות ואז אסור גם אם הוא לצורך חבירו כיון שעכ"פ יש כאן חשבונות אבל שאלתנו אם ספור של מחיר נחשבה חשבונות כלל, ועוד שהשש"פ בעצמו כתב שם סע' ס"ב בשם הגרש"ז אוירעבך זצ"ל שמותר לדבר על מחיר קבוע שלא שילם עדיין ואינו צריך לחשב חשבונות כיון שהוא דרך סופיר בעלמא הרי לנו ברור שכל שאין צורך בעשיית חשבונות אלא שיש מחיר מסוים לשלם אינו נחשב לחשב חשבונות ולכן אף שיש צורך לחבירו בידיעת המסכום לא הוי גדר של איסור חשבונות וכל שאין כאן אמירה שהוא יקנה גם אינו בגדר דבר דבר אלא הרהור בלבד וגם אין איסור לספר לו כיון שיש ספק שמה הוא שואל כמתענין בעלמא ולא כרוצה לקנות אמנם צד זה רק באופן שאינו מפרש שדעתו לקנות אמנם נראה כיון שאפשר לברר שיש לשאול אותו אם דעתו לקנות.

לשונות שאסור לומר סימן ש"ז סע' ה'

ע' שו"ע מותר לומר לחבירו הנראה בעיניך שתוכל לעמוד עמי לערב אע"פ שמתוך כך מבין שצריך לו לערב לשוכו אבל לא יאמרו לו היה נכון עמי לערב

ע' מ"ב ס"ק כ"ט ל' דטעם שמותר משום דאומר לו רק בדרך רמז, נמצא שאסור לומר לחבירו שיסע עמו בערב, אבל אי אומר אלך עמך מותר, וכן לילך בספינה שהרי יש היתר לילך בספינה גם בשבת ע' ערוך השלחן ס"ק כ"א דסתם נסיעה הוא ע"י איסור מכונית ע' שש"כ פרק כ"ט הערה קנ, מהגרש"ז אוערבך זצ"ל דמכיון שבספינה מותר לנסוע בשבת וקוראים לזה גם בשם נסיעה אפשר דמותר לדבר בשבת סתם על נסיעה אם אינו מזכיר בפירוש נסיעה במכונית או ברכבת ע' בערוה"ש דלא משמע הכא.

לומר לילך למקום פלוני שלא שייך רק ע"י איסור אי מותר לומר

וצ"ע אי מותר לומר לומר לחבירו אלך עמך למקום זה אבל מקום שצריך לילך אין יכול להגיע שם רק במכונית, ע' שו"ת אז נדברו חלק ח' שאוסר לומר אלך לא"י וע"י בספר אהלך באמתוך פל"ט כתב לאסור לומר אלך לא"י.

אי אומר שיסע

ע' שמירת שבת כהלכתו כתב דבזה"ז אסור ג"כ לומר שיסע במכונית מאחר שאין בזה אופן היתר.

ע' מגילת ספר סי' ע"ז, דשפיר יש היתר באם הנהג גוי ורוב הנוסעים גוים דאז שרי לישראל לישראל לנסוע אתם ולכאורה קשה שהרי אף זה אינו היתר ברור ועוד וכי בזמנם לא היה יכול למצוא הולך בקרון עם רוב גוים עייש, דיבור של הכנה.

ע' שו"ת מחזה אליהו שכתב שדיבור שהוא הכנה ליום חול ואין בו שום צורך שבת כלל מותר ואינה בכלל איסור הכנה משבת לחול.

סע' ח'

אי הולך לתחום בשבת באופן שאינו ניכר שמותר לילך

מחל' אי אסור אפילו בלא מינכרא

א- אי הולך לתחום כדי לעשות מלאכה כלילה אסור אפילו לא מינכרא מילתא,

ב- חיי אדם ס"ל שמותר כיון דס"ל כהרמב"ם אפילו אסור לראות משום עשיית צרכיו א"כ מש"ה אסור אפילו לא מינכר מילתא, ב- בשדה לא מינכר מותר,

ג- ע' קצות השלחן כיון דס"ל כמג"א לא מינכרא מותר א"כ אי יש דירה

שאסור ליכנס, אבל אי הולך לראות אי יש דירה,
ד- אי הוי מה שקורין סחורה על חלון אי רוצה לקנות והולך שם עי' שש"כ
שהביא מהגרש"ז איורבך לא מינכרא מילתא

קריאת בדברי חול

- א- רמב"ן אגרות שלום מותר לקרות וגזרו רק שלא ימנה וכו' דומה לשיטת
הדיוטות משא"כ באגרת שלום
ב- הרא"ש דגם על אגרות שלום גזרו,
ג- תוס' דף קט"ז ע"ב ש מותר אגרות שלום אבל מותר אי אינו יודע מה שם
ד- הרמב"ם בפיהמ"ש שאוסר לקרוא בשבת זולת בספרי הנביאים ופירושיהם
ועלכל דבר חות גזרו,

הלכה: הכרעת השו"ע שכל דברי חול אסור לקרות גזירה משום שטרי
הדיוטות וכמוכח מכתב המהלך תחת הצורה, וכן לענין אגרות שלום אסור רק
אם עדיין לא קרא בהם ואינו יודע מה כתבו בהם בזה מקיל השו"ע דשמא יש
בו מצרכי הגוף וכסברת הסת' גוסבזה לא מסך לגמרי על סברת התסו' והתיר
רק באופן שמעיין ואינו קורא בפיו היות ויש מקליים באופן זה בכל שטרי
הדיוטות ולכן באגרות שלום יש להקל באופן זה.

וראיתי שיש שכתוב דלפ"ז לכאורה יש לאסור קריאת שלטים של
רחובות וחניות וכן כל דברי חול הכתובים על מוצרי מזון ועי' שש"כ פכ"ט
הערה ק"ח שכתב להתיר בכתוב על הכותל משום דכותל בשטר לא מיחלף
עיי"ש אבל י"ל דזהו רק שיטת רש"י אבל אנן קיי"ל כדעת תוס' דגם בכתוב
על הכותל גזרו שמא יקרא בשטרי הדיוטות ורק כשחקוק בכותל לא גזרו עי'
סעי' י"ב ומב"ב ס"ק מ"ט.

עיי"ש לענין מדריך הטלפון שצריך לה בשבת שמותר אמאי לא הוי כמו קורא
אורחיו מתוך הכתב ושאר דברי חול וכו'.

עי' מגילת ספר שתירץ דמה שאסור זהו אי עיי' הכתב כתוב בו איזה ספור
דברים וכו'.

היתר עיי' בורגנים

עי' מגילת ספר סימן ע"ח ס"ק ח' ג' הסברים באתרונים מה שמותר כיון דיכול
לעשות עיי' בורגנים,

חשבונות שאסור בשבת

טעם שאסור:

- א- רמב"ם שמא יכתוב,
ב- משום ודבר דבר, עי' שו"ת אבני ישפה חלק ב' סימן כ"ד

שאלה: אם יש איסור לשאול מחיר חפץ בכלל ממצא חפץ ע"ש שהביא שו"ת אז נדברו חלק ג' סימן ז' שכתב די ש להחמיר ועי' ש"כ פרק כ"ט סע' ס"ג שכתב שאסור לספר המחיר אם אמנם מתכוין שתצא תועלת מהסיפור לחבירו כגון כאשר גם הוא חושב לקנות חפץ כזה וכתב בהערה ס"ק קס"ח מקורו מדברי המ"ב סימן ש"ז סוס, ק"ו וכוונתו לדברי המ"ב שם שכתב שאם החשבונות יש בהן צורך לחבירו וחושב החשבונות האלו לצרכו אסור.

ויש לעיין ששם איירי באופן שצריך לחשב חשבונות ואז אסור גם אם הוא לצורך חבירו כיון שעכ"פ יש כאן חשבונות אבל שאלחנו אם ספור של מחיר נחשבה חשבונות כלל, ועוד שהשש"פ בעצמו כתב שם סע' ס"ב בשם הגרש"ז אוריערבך זצ"ל שמותר לדבר על מחיר קבוע שלא שילם עדיין ואינו צריך לחשב חשבונות כיון שהוא דרך סיפור בעלמא הרי לנו ברור שכל שאין צורך בעשיית חשבונות אלא שיש מחיר מסוים לשלם אינו נחשב לחשב חשבונות ולכן אף שיש צורך לחבירו בידיעת הסכום לא הוי גדר של איסור חשבונות וכל שאין כאן אמירה שהוא יקנה גם אינו בגדר דבר דבר אלא הרהור בלבד וגם אין איסור לספר לו כיון שיש ספק שמא הוא שואל כמתענין בעלמא ולא כרוצה לקנות אמנם צד זה רק באופן שאינו מפרש שדעתו לקנות אמנם נראה כיון שאפשר לברר שיש לשאול אותו אם דעתו לקנות.

איסור הנאה

א- אי העכו"ם עושה לעצמו מותר בהנאה ואין צריך למחות אפילו בכלי של ישראל עי' ערוך השלחן לענין מנהג שנוהגין ליתן לאכול לעכו"ם ועושה מלאכה לצורך עצמו.

במקום פסידא

מבואר בדליקה שמותר במקום פסידא של בהילות כל המכבה אבל יש חומרא דאמירה אינו מותר אפילו אי הוי שבות דשבות א"כ יש לעיין מה שמבואר במ"ב לענין שאר פסידא שמותר שבות דשבות אפילו בלא רמיזה ואפשר לומר דאזלינן לקולא לענין שבות דשבות דמותר אפילו אמרה ואזלינן לקולא שמותר רמיזה אפילו אי לא הוי שבות דשבות.

שאלה: עכו"ם שעשה חזרה בשבת על הבלעך דבר יבש.

תשובה: יש כמה צדדים להקל

א- יש לומר דלא מקרי הנאה דהא איסור הנאה אי יכול בלא זה לא מקרי הנאה עי' סימן רנ"ג דאי יכול לאכול צונן לא מקרי הנאה.

ב- יש לומר דחזרה באופן דהוי על הבלעך.

ג- שבות דשבות במקום צורך.

הרב אברהם משה לבנוני

בענין השתמשות בכרטיס אשראי של חברו

חיות שהשתמשות בכרטיס אשראי (Credit Card) נפוץ מאוד בזמנינו, אחד מהשאלות השכיחות היא אי מותר לראובן להשתמש בכרטיס אשראי של שמעון חברו, ולשלם לו או ישר לחברת הכרטיס הקרן והרבית שיעלה במשך הזמן. וכן השאלה בראובן שיש לו כרטיס על שמו על חשבון שמוען שקוראין (Additional Card). וכיון ששמלתי דיבת רבים שיש צדדים להתיר בדיעבד, אמרתי לבאר הענין ושיטת הפוסקים בנוגע לערב שלוף דוץ.

קודם שנבא לשאלתינו יש להקדים שאם מעשה כזה יקרה בלא כרטיס אשראי דודאי אסור, דהיינו שאם ראובן אינו יכול לקבל הלואה מבנק מאיזה טעם שיהיה, שאסור לו לבקש משמעון שילוח בשבילו מהבנק אא"כ שמעון מוכן לשלם הרבית מכיסו וזה מבואר ביו"ד סי' קס"ח סעיף י"ז, וז"ל ישראל שאמר לחבירו לזה לי מעות מעכ"ם ברבית, אם נתן לו (המשלח) משכון ללוות עליו, אם אחריות העכ"ם על המשכון בלבד ולא על השליח כלל מותר לשליח ליקח הרבית וליתנו לעכ"ם, ואם לא נתן לו משכון אסור אא"כ אמר לו לזה לי מעות ברבית מעכ"ם על שמי והאמינו העכ"ם והוא סומך על הלוח ולא על השליח עכ"ל המחבר שם. ומקורו מהרא"ש ינקמו ק"י כמבואר בבית יוסף (י"ב:), ולכאורה דין זה פשוט דהכל בהרל תלוי באחריות, דאם השליח אחראי כלפי העכ"ם אז השליח נחשב הלוח כלפי העכ"ם ושוב חוזר ומלווה לישראל משלחו ואסור, ואם אחריות ההלואה על המשלח או משכנו בלבד, אז נחשב המשלח הלוח כלפי העכ"ם ומותר, ומה שהשליח נושא ונותן המעות הר"ז נחשב כמעשה קוף בעלמא.

ובאמת הלכה זו אינו כ"כ פשוט לאסור כמ"ש המחבר, דמצינו ראשונים דפליגי ע"ז. בחי' הר"ן ב"מ ע"א: הביא בשם רבינו משה בן רבנא טוברוס דרוס הנשיא שמותר, והגם שהליח אחראי כלפי העכ"ם מ"מ כיון ששלוחו של אדם כמותו הר"ז כאילו המשלח בעצמו לוח מעכ"ם וצ"ע מה נעשה בדין שלוחו של בעל המעות, מיהא לוח כו"ע ס"ל זה ואכמ"ל. והר"ן שם פליג עליו דאע"פ ששלוחו של אדם כמותו מ"מ נכסי השליח זה משועבדים לגוי וישראל המשלח משתעבד לו בין מדין שליח (ר"ל דהמשלח חייב במעשה שלוחו) בין מדין לוח ממנו הלכך אסור. וכן בחי'

הרמב"ן שם הביא שיטה זו וחלק עליו גם בספר התרומה שער מ"ו (דף תתקל"ט ברפוס חדש) הביא מח' זה, מ"מ להלכה לא מובא שיטה זה בשו"ע ? וסתם המחבר לאיסור, וכן הוא בכל הפוסקים. ובפשטות לדעת האוסרים הוי רבית קצוצה וכן הוא בט"ז סי' ק"ע ס"ק ב' ובשו"ע עיי"ש, וע"ע בט"ז שם מהשהביא בשם הב"ח ואפשר בס"ל דהוי רבית דרבנן מיהו הט"ז שם חלק עליו וע"ע בשו"ת מכתם לדוד סי' טז (וכשכתב השליח שטר לעכו"ם י"ל דכו"ע מודי דאסור מן התורה ואכמ"ל).

עוד דבר פשוט בדין המחבר כאן סעיף י"ז, דבמקום שאסור להמשלח לשלם רבית דהיינו במקום שהשליח אחראי כלפי העכו"ם אין נפק"מ אם המשלח נותן הרבית להשליח שהוא יתננו לעכו"ם או שהשליח נותן הרבית ישר להעכו"ם דבכל אופן אסור, דמצינו שיש דין ערב ברבית, דהיינו שאיסור רבית אינו דוקא שהלוה נותן הרבית למלוה עצמו, אלא אפילו נותנה לאחר, כיון שהוא על פי ציווי המלוה הר"ז כנותנה למלוה עצמו והוי רבית קצוצה. ולכן כשראובן מבקש משמעון שילווה עבורו מהבנק אין כאן היתר אפילו אם הסכימו שראובן ישלם ישר לבנק, ואפילו אם לא הסכימו על זה רק שמעון קיבל ע"ע לשלם הרבית מכיסו, מ"מ אסור לראובן לשלם לבנק דנמצא שראובן מהנה למלוה שלו, ע"י שפטר חוב רבית ממנו. אלא דבכה"ג שלא קצצו על כך אינו רבית קצוצה רק אבק רבית ואינו יוצא בדיינים.

ולפום רהיטא שאלותינו בנוגע לכרטיס אשראי דומה לכל הנ"ל, דאם ראובן משתמש בכרטיס אשראי על שמוען הר"ז כאילו הבנק מלוה לשמעון וחוזר שמעון ומלוה לראובן ברבית, דחברת הכרטיס מכרים רק את שמעון, שאפילו כשברור לכולם ויודעים ששמעון השתמש בכרטיס, סוף כל סוף אינם יכולים לתבוע את ראובן רק שמעון, נמצא דשמעון נחשב הלוה כלפי החברת הכרטיס והוא אחראי, וחוזר ומלוה לראובן ע"מ שישלם הקרן והרבית ואסור. ואפילו אם יסכימו שראובן ישלם ישר לחברת הכרטיס שלא באמצעות שמעון ג"כ אסור מדין ערב כנ"ל, ואינו מותר אא"כ יסכימו ששמעון בעל הכרטיס ישלם הרבית מכיסו או שראובן ישלם קודם ל"י יום וכדומה, שבכה"ג עפ"י רוב אין כאן שום רבית כללי וכן הדין כשיש לראובן (Additional Card), דכיון שרק שמעון אחראי כלפי הבנק ואין חברת הכרטיס יכולים לגבות מראובן, הרי שמעון נחשב הלוה כלפי הבנק ואסור כנ"ל.

אמנם יש חילוק גדול בין נידון השו"ע לנידון רידן של כרטיס אשראי, דבשו"ע הוא באופן שהשליח לוקח מעות ההלוואה מהעכו"ם, משא"כ כאן שראובן משתמש בכרטיס שמעון (ובפרט בנידון של Additional Card) מעולם לא נטל המעות מהעכו"ם, אפשר שיש לחלק ולומר שראובן נחשב הלואה ושמעון נחשב רק כערב, והגם שראובן אינו חייב כלום לחברת הכרטיס (כן הוא המציאות, שבשום אופן אין להחברה שום תביעה על ראובן אפילו אם שמעון אינו משלם) מ"מ נוכל לומר שראובן הלואה ושמעון ערב שלוף דוך ואולי יש צד להחזיר כמו שיתבאר.

רק דהנה מצינו שיש שלשה מיני ערבים, ערב סתם – שאין המלוה יכול לתבוע את הערב אא"כ תבע את הלואה תחילה ואינו משלם ערב קבלן-שיש למלוה הברירה לגבות ממי שירצה תחילה. ערב שלוף דוך שהמלוה צריך לגבות מהערב, ואם תובע הלואה יכול לדחותו לערב אפילו אי יש ללוה מעות, ואיתא בגמרא ב"מ ע"א. דאם עכו"ם מלוה לישראל שאסור לישראל אחר להיות ערב עבור הלואה זו, א"א כן קובל העכו"ם ע"א שלא יתבע את הערב תחילה (דהיינו שהערב יהיה רק סתם ערב) ואם הערב שלוף דוך דודאי אסור, ואם הוא ערב קבלן נחלקו הראשונים בזה, דרש"י אסור והרשב"א רורב ראשונים מתירים, ובשו"ע סי' קע ס"א מובא שני הדיעות והסכמת הפוסקים שעכ"פ לכתחילה בודאי יש להחמיר בערב קבלן כרש"י, ובנידון רידן של כרטיס אשראי ששמעון (אם אינו לוה) הוי עכ"פ ערב שלוף בוך אין שום צד להחזיר.

מיהו יש לדחות שאפילו לדידן שמחמירין בערב קבלן, היכא שכבר נעשה ערב (באיסור) מ"מ אם הלואה בעצמו פורע הרבית להעכו"ם הר"ז מותר, ואינו אסור אא"כ הערב משלם להעכו"ם וחוזר וגובה מהלואה. וביאור הדברים עפ"י מש"כ הרשב"א בחידושו שם ובשו"ת מיוחסות סי' רכ"ה ובחי' דע"א ב"מ ס"ב. דכל הטעם שאסור להיות ערב קבלן דכיון שהמלוה יכול לתבוע מי שירצה תחילה אמרינן שמי שפורע לבסוף הוא הלואה כלפי העכו"ם למפרע, דאם הלואה משלם אמרינן שהוא משלם חוב לעצמו בתור לוה והערב אינו נחשב כלום. ואם הערב משלם למלוה לבסוף אמרינן שהוא משלם עבור חוב עצמו שהוא באמת היה נחשב הלואה כלפי המלוה העכו"ם וחוזר והלוה ללוה ברבית, ולכן אסור לו להערב לגבות רבית מהלואה דהא הוא נחשב כמלוה שלו.

וכ"ז בערב קבלן אבל בערב שלוף דוץ שכל תביעת המלוה על הערב יש לעיין אי גם בכה"ג אמרינן דמותר ללוה לשלם למלוה, דבשלמא גבי ערב קבלן שרצה מזה גובה ורצה מזה גובה אמרינן דכיון דהתביעה שקול ויכול המלוה לגבות מי שירצה הר"ז תלוי ועומד מי יש דין לזה אבל בערב שלוף דוץ דכל תביעת המלוה על הערב ויכול הלוה לדחות המלוה לערב י"ל דהערב בודאי נחשב כלוה ולא בספק שתלוי וקאי.

ובאמת כן מפורש ברשב"א דבחי' הרשב"א ע"א: אחר שהביא שיטת רש"י שאיסור ערב קבלן תלוי וקאי הקשה עליו דא"כ מאי קאמר שם בגמ' דאשתכח דישאל (ר"ל הערב) קאי מוזיף ברבייתא, דמשמע דמיד דבשעת הלוואה כבר הערב על איסור רבית דלא הו"ל למימר אלא בישראל קא שקיל רביתא דאילו אויל נכרי מנפשיה ואתפרע מן הלוה נמצא דישאל הערב לא עבד ולא מיד, אלא דאילו פרע (הערב) לנכרי המלוה והדר שקיל מישראל הלוה קא עבר השתא משום דהשתא שקיל רבית עכ"ל עיי"ש, אבל הרשב"א עצמו דמסיק שרק ערב ש"ד אסור ובוזה איירי הגמרא נחא ליה הגמ' דס"ל דהערב ש"ד הוי לזה ממש בודאות מן הנכרי ושפיר קאמר הגמרא באשתכח דהערב מוזיף ברבייתא. הרי מוכח דס"ל שהערב בודאי נחשב כלוה ואין נפק"מ מי ישלם לבסוף, דאפילו אם הלוה ישלם לעכו"ם המלוה הר"ז נחשב ששילם עבור הערב שהוא באמת המלוה שלו ואסור.

מיהו בט"ז ס"י ק"ע ס"ק ב' מבואר דס"ל דמותר ללוה לשלם, דהט"ז שם רצה לתרץ שיטת הר"י נוקדקוזה דאיירי בערב שלוף דוץ וכתב הט"ז דהאי איסור דערבות אם נעשה באיסור מיקרי רק צד אחד ברבית דבשעה שנעשה הערבות לא היה האיסור בודאי דאפשר שהלוה בעצמו יפרע לעכו"ם ולא יהיה שם איסור ערבות וכו' והגם שהרמ"א שם כתב דלא קיי"ל כהר"י קורקוזה מ"מ בט"ז שם מבואר דס"ל דזה רק בנוגע אי מותר להערב לגבות הרבית מהלוה ותלוי אי צד אחד מרבית הוי ר"ק או לא עיי"ש, אבל בנקודה זו דהוי רק צד אחד ברבית מוכח שם בט"ז דכו"ע ס"ל כן אפילו הרמ"א, וכן מוכח מהגהות אשרי שהביא הט"ז שם ס"ק ה' ואי"ה יבואר לקמן.

ולכן בנוגע לשאלתינו דאפלו נאמר דראובן נחשב כלוה ושמעון כערב ש"ד, מ"מ הר"ז תלוי במחלוקת הרשב"א והט"ז והג"א אי מותר לראובן לשלם ישר לחברת הכרטיס. אמנם יש להעיר דאפילו לשיטת הט"ז דס"ל דמותר ללוה לשלם מ"מ רוב פוסקים ס"ל דמ"מ אסור ליכנס לערבות כזו

מחשש שמא ישלם הערב לבסוף, מלבד הש"ך בנה"כ (על הט"ז סק"ה) דס"ל דעל עצם קבלת הערבות אין שום איסור מיהו למעשה נר' מסקנת הפוסקים לאסור דלא כש"ך (בר"י פרק ל"ד ס"ק ז') וא"כ את"ל דקיי"ל כט"ז דמותר ללוה לשלם הר"ז רק בדיעבד אבל לכתחילה אסור ליכנס לכל הספק.

אמנם נראה דלא פליגי הרשב"א והט"ז דהרשב"א או"ל לשיטתיה שכתב בחידושויו שם דערב דדיניהם של עכו"ם (ר"ל ערב ש"ד) כערב שנשא ונתן ביד שלנו ומבואר בחו"מ סי' קכ"א סעף י"ט דבכה"ג אין למלוה שום תביעה כלל על הלוה אלא מדין שיעבודא דרב נחמן, לכן שפיר קאמר הרשב"א שהערב מוויף ברביתא (מיד) בשעת ההלוואה ואסור ללוה לשלם, דע"כ משלם הלוה עבור הערב שהוא המלוה שלו דהא מצד עצמו הרי הוא פטור לגמרי מלשלם, משא"כ הט"ז והג"א שס"ל דמותר ללוה לשלם ע"כ סוברים דאפילו בערב ש"ד אכתי יכול המלוה לגבות מהלוה כשאין לערב נכסים. ולא רק מצד שיעבודא דר"נ רק מחיוב עצמו, הרי דגם הלוה בעל דינו של המלוה אלא שיכול לדחותו להערב אם ירצה, לכן שפיר קאמר דמותר ללוה לשלם דחוב עצמו משלם ואינו משלם עבור הערב וכ"ה באבני נזר סי' ק"מ אות י"ג מיהו אם היה הערבות נעשה באופן שאין שום תביעה על לווה נראה בפשוט דגם הט"ז היה מודה דאסור ללוה לשלם.

ולפי"ז שאלתינו תלוי במציאות הדברים דאם חברת הכרטיס יכולים לתבוע גם את ראובן בדיעבד היה מותר לו לשלם ישר לחברה ואם אינם יכולים לגבות היה אסור כדברי הרשב"א וכמו שביארנו שבכה"ג גם הט"ז יודה, והיות שביררתי אצל כמה חברת של כרטיס אשראי וכולם אמרו לי שאין להם שום תביעת ממונות על ראובן, נמצא דכו"ע מודה דאסור לראובן לשלם הרבית הן לראובן והן ישר לחברת הכרטיס בלי שום חולק.

ודרך אגב לפי"ז אולי יכולים ליישב קו' רע"א על הגהות אשרי שהביא הט"ז בס"ק ה' ושם היה ישראל ערב ש"ד עבור נכרי שלווה מישראל ברבית וכתב הג"א שהערב ישלם רק הקרן והרבית אסור ומ"מ התיר להעכו"ם הלוה לשלם הרבית. ובחי' רע"א בהשמטות לדף ס"ה: סוד"ה בהגהות כתב ולא ידעתי מה מהני שיתן העכו"ם הלא הערב הוי הלוה ונתחייב העכו"ם רבית להערב א"כ מה שנתן להמלוה הוי כנותן בשביל הערב עכ"ל. ובפשטות קושיתו דס"ל לרע"א כהרשב"א דהערב הוי וראי

הלוה מן המלוה ולא בתור ספק כדס"ל להרשב"א, ולפי"ז יכולים ליישב קו' בפשטות דהג"א ס"ל כט"ז. מיהו יותר נראה דקו' רע"א הוא אפילו אליביה דשיטת הט"ז, דאה"נ אי הלוה היה משלם הקרן ורבית אמרינן דאגלאי מילתיה דהוא הלוה של העכו"ם ולא הערב, אבל באופן הג"א הלא הערב כבר שילם הקרן וא"כ אגלאי מילתא דהערב נחשב כלוה ולא הערב, וא"כ אם עכשיו ישלם הלוה הרבית למלוה, ע"כ משלם עבור הערב שהוא המלוה שלו ואסור, מיהו אכתי יכולים לתרץ שיטת הג"א ולומר דיש חיוב עצמי על הלוה לשלם הן קרן והן הרבית (ואינו תלוי זה בזה) ואפילו כששילם הערב הקרן ונפטר הלוה מזה מ"מ אכתי נשאר עליו חיוב עצמי לשלם הרבית וא"כ כי משלם הרבית הרי הוא משלם עבור עצמו ולא עבור הערב שהוא המלוה שלו, ושפיר דמי (וע"ע באבני נזכר שם אות י"ד ט"ז).

הרב יעקב זאב סמיט

העומד בשמונה עשרה מה דינו לענין שמיעת קדושה, קרה"ת, נש"כ, הבדלה או תקיעת שופר

יש לברר לענין מי שעומד באמצע שמונה עשרה והגיעו הציבור לקדושה או לקריאת התורה או לנשיאת כפים, או לתקיעת שופר בימי ר"ה או בימי אלול, או כשאומרים הבדלה על כוס במוצאי שבת ויר"ט (וזה שכיח בישבות ובמחנות הקיץ שמבדילין על הכוס בתוך הבהמ"ד), והוא רוצה לצאת בשמעתו מה דינו, ומתחילה יש לברר עצם דין של שומע כעונה, ואח"כ תברר בעזהשי"ת שאלות הללו, וזה החלי' בהזהשי"ת.

מפתח הענינים

סימן א'

אם שומע כעונה נחשב הפסק

סימן ב'

העומד בשמו"ע והגיע הש"ץ לקדושה, מה יעשה

העומד בשמו"ע, האם יש להפסיק כדי לשמוע קריאת התורה
סימן ג'

העומד בשמו"ע, האם יש להפסיק ולשמוע נשיאת כפים
סימן ד'

האם מותר להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע ולצאת
חיוב הבדלה
סימן ה'

שמיעת תקיעת שופר כשעומד בתפלת לחש של מוסיף
בר"ה וכן של ימי אלו
סימן ו'

* * *

סימן א'

אם שומע כעונה נחשב הפסק

א) הנה רש"י בסוכה (ל"ח: ד"ה הוא אומר) כתב בשם הבה"ג בהמתפללין בציבור, וש"ץ אומר קדושה או יהא שמיה רבה, ישתקו בתפלתן וישמעו בכוונה, והרי הן כעונים וכשיגמור (הש"ץ) הקדושה, יחזרו לתפלתן עכ"ל.

הרי מוכח מזה דאע"פ דיוצא בשמעת הקדושה הדין שומע כעונה, מ"מ אין בזה חשש הפסק, דהוי רק כעונה (בכל הדמיון) ולא הוי ממש כאילו אמר זה, ולכן לא הוי הפסק (דפשיטא דא ו יאמר הקדושה ודאי הוה הפסק) ועיין בסמוך עוד ראשונים הסוברים.

דעת הראשונים דשומע כעונה הוי הפסק

ב') אמנם עין תוס' בברכות (דף כ"א: ד"ה עד) שהביא שכתב דברי רש"י הנ"ל, ואח"כ מוסף ור"ת ורי היו אומרים, דאדרבה, אי שומע כעונה, הוי הפסקה אם שותק עכ"ל, וכע"ז בתוס' סוכה (שם), וכוונתו דאם אמרינן דיוצא בהק שמיעה מטעם דהוי כעונה, א"כ הוי הפסק ג"כ, ואיך שיק לזכות שטרא לבי' תרי לומר דנחשב כאומרו, וגם דלאו הפסק, (וכבר האריכו האחרונים להסביר הק' מח') דיש לחקור מהו הפשט דשומע כעונה, דאם נחשב כאילו אומרו ממש, אוהו הפסק, אך אם אמרינן דיוצא

בהשמיעה, לאו הפסק" וע"ע). נמצא מזה, דהעומד באמצע השמיר"ע ורוצה לצאת קדושה (או הבדלה) וכיו"ב מדין שומע כעונה, או לדעת תוס' אסור לעשות כן, כיון דהוי הפסק, אך לרש"י יהי' מותר.

ג) ולענין דינא, הנה הר"ן בסוכה שם כתב דדברי רש"י עיקר, וכן מסיק הב"י (סי' כ"ה ד"ה ולא) וכן משמעות דברי הב"ח, וכן פסק המרדכי בברכות.

אמנם עין שאלות נשאלתא א' דמשמע דס"ל דהוי הפסק ועיין אבודרהם (סדר שחרית) ועוד ראשונים שסוברין דהוי הפסק, וכן דעת או"ז (סי' צ"ז) ועיין בטור (סי' ק"ד) דהגאונים פסקו כתוס' דהוי הפסק, וכן דעת הרשב"א ח"ה סי"ג (הו"ד בב"י הנ"ל) וכן דת הגמ"י (הל' תפלה סופ"י) והאגור (הו"ד בדרכ"מ שם) דבאשכנז נוהגין שלא להפסיק לשמוע קדושה מהש"ץ עכ"ל. ועיין ברא"ש (ברכות שם) שמביא הב"י דיעות, ולא הכריע, וגם ב"ר יונה שם מביא הק' מח' ומסיק דבדבר שתלוי בעמודי עולם, אין לנו כח להכרע ביניהם ועביד כמר עביד וכו', וגם מהדרכ"מ הנ"ל משמע דליכא הכרעה.

פסק השו"ע דמותר לשמוע קדושה באמצע שומ"ע.

ד) ולענין הלכה למעשה, הנה בשו"ע (סי' ק"ד ס"ז) פסק כרש"י דיש לשמוע קדושה באמצע שמו"ע, ובביאור הלכה שם מסביר ראע"פ דיש סוברין שאסור משום הפסק, מ"מ הכריע להקל מטעם המנהג עכ"ל, וכוונתו לדברי תוס' בברכות שם, שאומר שהביא דעת ר"ת ור"י שהוי הפסק, כתב ומ"מ נהגו העם להשתיק ולשמוע וגדול המנהג עכ"ל, וכ"כ המרדכי שם (וצ"ע על האגור הנ"ל ודו"ק).

ויש להוסיף דהלא יש סוברין דהאומר קדושה ואיש"ר, מקיים מצות עשה של ונקדשתי בתוך בני ישראל (עיין תורת הבית עצמוד ע"ז בשם הזהו"ק, ועיין באה"ט סי' קכ"ה סק"ג בשם אריז"ל וע"ש במ"ב סק"ד וברא"ש בברכות פ"ז ס"כ ודו"ק).

אם יש הכרע דשומע כעונה לאו הפסק

ה) ולפי"ז י"ל דאע"פ דמצד הסברא היה לנו לחוש לחומרא לדעת הרבה ראשונים הנ"ל דהוי הפסק (וכנראה בזה רוב ראשונים) מ"מ לענין קדושה

וקדיש דאם נחמיר, יהי' חומרא דאתי לידי קולא, דהיינו ביטול מ"ע של ונקדשתי א"כ עדיף טפי לסמוך על מה שנהגו העם כרעת רש"י וסייעתו.

נמצא מזה דבעצם אין הכרעה ברורה דלדינא קי"ל כרש"י דלאו הפסק, אלא דלענין קדושה נוהגין להקל, וכן מצאתי בהר צבי (ח"א סי' נ"ט) דלא הכריע המחבר כרש"י אלא לענין קדושה (ולקמן יבואר נפק"מ לדינא מזה) וכן משמע מהשמלת חיים (סי' ר') ודו"ק.

ויש להוסיף דכן משמע מלשון תוס' דכתב דכבר נהגו העם דמשמע דכן נהגו מעצמם, ולא שכן פסקו (וכע"ז כתב בשו"ת הרמ"א סי' ל"ד דשהוא כתב נהגו, הכוונה כן מעצמן, אך לשון נוהגין משמע דכן יש לנהוג, ועיין מנ"א (סי' ת"צ סק"ט) ויתכן דכע"ז יש לפרש בדברי תוס'.

סיכום לסימן זה

(א) לדעת רש"י בסוכה מותר לשמוע קדושה באמצע שמו"ע דאע"פ דשומע כעונה, מ"מ אין חשש הפסק (אות א') וכן דעת עוד ראשונים (אות ג').

(ב) לדעת ר"י ור"ת אסור לשמוע קדושה, כיון דהוי הפסק (אות ב') וכן דעת הרבה ראשונים אות ג' ד"ה אמנם.

(ג) הכרעת השו"ת כרש"י דיש לשמוע קדושה באמצע שמו"ע וטעמם לזה (אות ד').

(ד) מסתברא דליכא הכרעה ברורה דשמוע כעונה לאו הפסק, ורק לענין קדושה מקיל וכשו"ע כדי שלא להפסי' מצוה זו (אות ה').

סימן ב'

העומד באמצע שו"ע והגיע הש"ץ לקדושה מה יעשה

יש לברר לענין העומד בשו"ע והגיע הש"ץ לקדושה, מה דינו דהיינו לאיזה חלקים של הקדיש יפסיק, וגם מה דינו כשבתות ויו"ט כשיש נוסח

ארוך ולפעמים מזמרים, וגם מה עליו לעשות כשא"א לשמוע הקדושה מפי הש"ץ.

(א) בשו"ע (סי' קי"ד ס"ז) דישתוק ויכוון למה שאומר הש"ץ (קדושה) ויהי כעונה עכ"ל, וכבר בארנו (סימן א') דאע"פ דהרב הראשונים סוברים דבזה נחשב כהפסק, מ"מ משום מ"ע של קדושה הכריע להקל.

אם צריך לשמוע אף מה שאינו עיקר הקדושה (לעומתם)

ולפי"ז מסתברא דזה רק לענין עיקר חלקי הקדושה דהיינו פסוק קדוש קדוש וכו' ופסוק ברוך כבוד וכו', ומסתברא דה"ה לענין פסוק ימלוך, דאע"פ ד"ס דאין זה מעיקר הקדושה, עיין לחם חמודות (ברכות פ"ב אות כג) וכן פסק המג"א והגר"א והמ"ב (סי' ס"ו וקצש"ע (סט"ז ס"ג) ועוד פוסקים (הר"ד בהמתיבתא תשנ"ד עמוד שצ"ג) היינו רק לענין להפסיק בדיבור ולומר זה באמצע ק"ש, משא"כ בנד"ד הוי רק שמיעה, יתכן דיש לסמוך על דעת הגהות יש נוחלין (הר"ד במק"א) דימלוך הוי מעיקר קדושה כן פסק בכה"ח (סקי"ח עפ"ד האריז"ל, וכן דעת בסידורו ועיין ערה"ש שם).

(ב) אמנם לענין שאר הקדושה, דהיינו לעומתם, וכן ובדברי קדשך וכו', וכן נקדישך או נעריצך, וכ"ש מה שמוסיפים בשבתות ויו"ט, דכיון דלכל הדעות אינו עיקר קדושה, א"כ לזה לא יפסיק, דלענין זה יש לחוש לרעת הראשונים דשומע כעונה הוי הפסק, ולא שייך סברא הנ"ל כיון דאין בזה מצוה (ואם לא יהי' כעונה, א"כ מה ירוחיק בשמועת).

אמנם עיין בהמתיבתא (תשנ"ד עמוד ת"ה) שהוכחנו מכמה מקומות דלדינא מותר לשמוע אף שאר חלקי קדושה, כיון דסו"ס הוי זה יחד עם עיקר קדושה (וע"ש דכתבנו דליכא חיוב אלא דמותר) או נראה דהיכא דזה יפירע כוונתו, וכיון כשמזמרים ממקומך ובלא"ה קשה לשמוע מפי הש"ץ, כודאי אין השומע בשביל זה, דלא ימלט דיבא לידי היסת הדעת.

אם א"א לשמוע קדושה, אין להפסיק כלל

(ג) ועוד נראה פשוט דכל הנ"ל שייך רק שיכול לשמוע עיקר הקדושה (קדוש, וברוך) דאז מתר להמשיך ולשמוע שאר קדושה, וכדבארנו שם, אבל באופן דא"א לשמוע עיקר קדושה וכמו ששכיח טובא דהש"ץ אומר בקו"ר רק לעומתם או ובדברו, דכה"ג אין להפסיק שו"ע כלל, דהוא בזה

לאו עיקר קדושה ולא שייך סברא הנ"ל, ובפרט דהוא עומד לפני המלך ואין להפסק אלא כשיש טעם הגון וכדבארנו לקמן (סי' ה' אות ה' והלאה) וכאן המקום להעיר דלא נכון כלל מה שהש"ץ אומר הקדושה בלחש, דבזה הוא מפסיד שמיעת קדושה מהני שעדיין אומרים שומ"ע, ועמש"כ בהמתכיתא (תשנ"ד עמוד שפ"ט) אם יאמר הקדושה יחד עם הקהל או אח"כ ועיין המתכיתא (שם עמוד ת') אם הש"ץ אינו אומר בקו"ר אם יכול לצאת חיוב קדושה כששומע זה מאחד מהקהל.

דין של קדושה בשבת ויו"ט

ד) ולענין קדושה שאומרים בשבתות ויו"ט, הנה עפ"י רוב א"א לשמוע קדוש, וברוך, מפי הש"ץ, ולכן ינהוג כהנ"ל, ובאופן שיכול לשמוע קדוש וברוך, אז נראה דמותר להמשיך בתפלתו ביני ובינו (שהציבור אומרים אז בקול וכו'), וכן ממקומך, דלמה יעמוד כדומם מבלי לומר כלום, הלא עומד באמצע שו"ע, ועדיין עומד לפני המלך, ולא ימלט שיבא לירי היסח, וכתבנו לקמן (סי' ה' אות ח') דאפילו להרהר בדברי תורה לא נכון באמצע קדושה, כ"ש לחשוב בדברים של מה בכך, ומה"ט מסתברא דאין להפסיק ולשמוע כשמזמרים ממקומך, ובפרט דא"א לשמוע המילים מפי הש"ץ.

סיכום לסימן זה

א) העומד בשמו"ע, ידקדק לשמוע קדושה מפי הש"ץ (אות א') ומסתברא דה"ה לענין לעומתם וכן וברברי (אות ב').

ב) אם א"א לשמוע עיקר קדושה (קדוש וברוך) מסתברא דאין להפסיק כלל (אות ג').

ג) בשבתות ויו"ט דיש להפסק רק כשיכול לשמו"ע עיקר קדושה, אך יזהר שלא יסיח דעתו (אות ד') ומותר להמשיך בתפלתו בשעה שהציבור אומרים הקדושה (שם).

ד) יכול לצאת חיוב קדושה בשמיעה מאחד מהקהל, אם המשמיע כוון להוציא (שם).

סימן ג'

העומד בשמו"ע, אם יש להפסיק כדי לשמוע קרה"ת

ויש לברר לענין העומד בשמו"ע והגיעו הציבור לקרה"ת האם יפסיק לשמוע הקריאה, או"ד דיש לחוש דזה הפסק

בקה"ת לאו מדין שומע כעונה, וליכא חשש הפסק

(א) ולכאורה י"ל דבזה פשיטא שיפסק, דאע"פ דכמה ראשונים סוברים דשומע כעונה נחשב הפסק ולכן אין לשמוע קדושה באמצע שמו"ע, מ"מ לענין קריה"ת דלכאורה פשוט דהמצוה רק השמיעה ולא בעי שיהי' כעונה, וא"כ פשוט דלכו"ע אין בזה חשש הפסק, וא"כ לכו"ע יש לשמוע.

ומצאתי בעזהשי"ת האג"מ (ח"א סי' קע"ג) שכתב דלגבי שמיעת שופר . א"צ דין שומע כעונה, ובתוך דבריו שחדש דה"ה דבקה"ת אינו מדין שומע כעונה א"כ לכו"ע אין בה חשש הפסק ולכן אם הוא באופן שלא יהי' הפסק מצד השתיקה, צריך להפסיק לשמוע קרה"ת עכ"ד, הרי מוכח כדברינו דיש להפסיק לקרה"ת וע"ע אג"מ (ח"ב טע"ב) דהוכיח דלאו מדין שומע כעונה, (ובמק"א הבאי מעור פוסקים שכ"כ להדיא, וגם כתבנו דאף לגבי העולם גופא ליכא דין שומע כעונה, דמה"ט צריך לקרוא הבעל קריאת מילה במילה, ודמבואר בשו"ע סי' קמ"א ס"ב).

וראיתי באז נדברו (חי"ד סכ"ט) דכתב דבקה"ה אינו ברור אם בעינן כעונה ממש, יש לסמוך דלאו הפסק עכ"ל, עכ"ל, וק"ק מה שמספק אם הוי כעונה, ועכ"פ מדבריו מבואר לדינא כדברינו.

אם קרה"ת הוי חיוב על היחיד או על הציבור

(ב) ויש להוסיף דאפילו את"ל דאף בסתם שמיעה (שאינו מדין עונה) יש חשש הפסק (אות את"ל דבקה"ת בעי שיהי' כעונה) מ"מ יש להורות שיפסיק באמצע שומ"ע, דהא לדעת כמה פוסקים יש חיוב על כל אחד ואחד לשמוע קרה"ת (עין מקרא קודש ד' פרשיות ס"ז) ולא הוי רק דין על הציבור ומדברי הבה"ל (סי' קל"ה ד"ה ויש) משמע דפסק כן וע"ע

במ"ב סי' קמ"א ס"ק י"ז) ובסי' רפ"ד סק"ב) וע"ע אג"מ ח"ד סכ"ז וס"מ סק"ד.

והנהגה זו, דלפי הני שיטות חייב לשמוע כל פסוק של קרה"ת ואל"כ לא יצא (כן משמע מהלבוש סי' קמ"ו ס"ג, וכן מצאתי להדיא באג"מ (ח"ד ס"מ סק"ה וע"ע שם סי' כ"ג) וע"ע מעשה רב סי' קל"א, ולפי"ז נמצא דקרה"ת הוי ממש כמו קדיש וקדושה (פי' דשניהם הם חיוב) ולפי"ז י"ל דכמו דלקדיש וקדושה נקטינן לדינא דמותר להפסק וכדמבואר בשו"ע (סי' ק"ד ס"ז) א"כ י"ל דה"ה בקרה"ת, ודו"ק.

וכן שמעתי אח"כ מהגרס"פ שיינברג שליט"א דכיון דקרה"ת הוי חיוב על כל אחד ואחד, א"כ כמו דמפסיקין לשמוע קדיש וקדושה ולא חיישינן להוסברין דהוי הפסק א"כ ה"ה לקה"ת עכ"ד. (ועיין בסמוך אות ד').

ג) ולכאורה יש להעיר דהא בשו"ע סי' (ק"ד ס"ז) כתב דמפסיקין באמצע שמו"ע כדי לשמוע קדיש וקדושה, ומדלא כתב קרה"ת א"כ מוכח דלזה לא יפסיק, אך נרא דלק"מ דעיקר כוונת השו"ע הוי דאין מפסיקין בדיבור לענות (היינו דין רישא) וזה לא שייך לענין קרה"ת, ועו"ל דכיון דבקרה"ת לא בעי שיהי כעונה (וכדל"ע אות א') א"כ פשיטא דמותר להפסיק לשמוע זה, ולכן נקט רק קדיש וקדושה דבזה יש חידוש ועיין לקמן (סימן ד') דמשנ"ב לא נקט נש"כ.

כמה טעמים שלא להפסיק במאצע שו"מ כדי לשמוע קרה"ת

ד) אמנם נראה דיש כמה צדדים לומר שאין להפסיק לשמוע קרה"ת, חדא דהא לדעת כמה פוסקים ליכא חיוב על היחיד לשמוע קרה"ת, אלא דהוי דין על הציבור שיהי קרה"ת, ומקורם מהגמ' (ברכות ח: דר' ששת מהדר אפיה ע"ש היטב ובשו"ע סי' קמ"ו סב ודו"ק, ובמשנת שכיר (סי' צ') הוכיח כן מהגמ' סוכה (נא: דאנשי אלכסנדרא ענו אמן על ברה"ת של קרה"ת ע"י שראוי הוסדרין (ע"ש בתוס') נבין שכ"כ להדיא דמוכח דלא שמעו קרה"ת, ובצמח צדק (סוסי" ל"ה) הוכיח כן ממה דקטן יכול לקרות בתורה ע"ש, ועין אמרי יושר (ח"ב סי' קע"א) עוד ראה, ולפי"ז פשוט דכיון דאין חיוב על היחיד א"כ אין להפסיק באמצע שמו"ע ורק לקדיש וקדושה יפסיק כיון דזה חיוב, וכן שמעתי לדינא מהרג"ט גולדשטיין שליט"א.

וצריך להוסיף דאע"פ דלכו"ע יש קיום מצות כששומע קרה"ת (היינו אפילו להסוברים שהיו חוב על הציבור), מ"מ כיון דלעתהם ליכא חיוב א"כ אין להפסיק לזה וקצת כע"ז מצאתי בהאלף לך שלמה (סי' מ"ד) להפסיק בתוך ברכת קר" לומר הי"ג מדות עם הציבור דאע"פ שהיו דבר שבקדושה מ"מ כיון דאינו מחוייב לענות, אין להפסיק ואינו דומה לקדיש וקדושה שהיו חיוב עכ"ד, וכע"ז ראיתי בתהלה לדוד (סי' סק"ז) ע"ש ואע"פ דבריהם נאמרו לענין הפסק בדיבור דזה ודאי גרע טפי, מ"מ מסתברא דה"ה בנר"ד (להפסיק בשמיעה) דזיל בתר טעמא, דכיון דליכא חיוב אין להפסיק ודו"ק.

בשמו"ע הוא כעומד לפני המלך ולכן אין להפסיק

ה) וגדולה מזו שמעתי ממור"ר הגר"א פאם שליט"א, דאע"פ דבקה"ת ליכא חשש הפסק כיון דלאו מדין שומע כעונה (וכדלעיל אות א') מ"מ כיון דבשעה שהוא אומר שמר"ע, הרי הוא כעומד לפני המלך (א.ה. - עיין סנהדרין (כב.) וברכות (כ"ח:) ובשו"ע סי' צ"ח ס"א), א"כ ודאי אין זה להפסיק מתפלתו ולשמוע קרה"ת, דאפילו אם לא הוה הפסק, מ"מ אין זה כבוד שכינה, הגע בעצמך, מי שעומד בשמו"ע ובא אצלו עני ומבקש צדקה, האם יעלה על דעת דמותו להפסיק (אע"פ שהיו מצות עוברת.

ולכן י"ל דאפילו אם נקטינן דקה"ת הוי חובת יחיד, מ"מ אין מקומו באמצע שמר"ע ולא מיבעי אם יכול לשמוע קרה"ת במנין אחר, דודאי אין להפסיק אלא אפילו אם לא יכול לשמוע אח"כ, מ"מ אין להפסיק כשהוא עומד לפני המלך, ואונס רחמנא פטריה, וכ"ש אם נקטינן דקה"ת הוי חובת צבור עכ"ד.

בהרבה מקומות החמירו חז"ל לענין המתפלל שמו"ע

ו) ויש להוסיף על דבריו דמצינו בכמה פוסקים שהחמירו ביותר לאסור לעשות שומדבר באמצע שמר"ע, ואצטט רק איזה מהם בקצור, עיין ספר חסידים (סי' י"ח) דאם נפל ספר על הארץ אין להגביהו כשהוא באמצע שמר"ע, ומג"א ובמ"ב (סי' צ"ח) העתיקו דבריו ועיין חיי אדם (כלל כ"ו סי"ג) דמה דמבואר בגמ' ברכות (דף כ"ז) ושו"ע (סי' ק"א) דאסור לעבור כנגד המתפלל היינו משום דהמתפלל השכינה כנגדו ואסור להפסיק בינו להשכינה עכ"ל.

ועיין בשו"ת אלף לך שלמה (סי' נ"י) שמביא דברי הח"א (כלל כ"ה ס"ט) שהעומד בשמו"ע ונסתפק באיזה דין, מותר לעיין בספר עכ"ד, וכתב ע"ז הגרש"ק חלילה לעשות כן ... חלילה לסמוך עליו עכ"ל, והיינו משום שעומד לפני המלך ועיין בברכי יוסף (סי' ק"ד) דאם תיגוק מטרידו, מותר לרמו בידו להשתיקו וכן פסק שע"ת שם וע"ש דה"ה כשהרב מרגיש שהציבור ממתינים עבורו, דמותר לו לרמו בידו שלא ימתין משום טירחא דציבורא, אמנם עיין בערה"ש שם שכתב ואני תמה מאוד ע"ז וכו' ולכן נ"ל דאסורו בכל הני וכשתיגוק בוכה ומבלבל, יתחזק בחפלתו ומן השמים יעזרוהו עכ"ל, ונראה ברור דמה שהחמיר כ"כ היינו משום הך הרגש של עומד לפני המלך, וע"ע מש"כ לקמן אות י"ב מהגר"ח וואלאזין וצ"ל.

ולכן נראה דאע"פ דלדינא פסק המ"ב כהח"א דמותר לעיין בספר וכן פסק בהשע"ת הנ"ל דמותר לרמו, היינו רק משום דהוי צורך תפלתו, כיון דא"א לו לכוון וא"כ אין זה סתירה למה שהוא עומד לפני המלך, משא"כ לענין שמיעת קרה"ת דזה מצוה אחרת ואינו חלק בהתפלה, א"כ ודאי אין נכון להפסיק, וכ"ש אם סוברים שהוא חובת הציבור, דפשיטא דאין להפסיק (ומה דמבואר בשו"ע סי' ק"ד דמפסיקין לשמוע קדושה, היינו משום דאף זה שבחו של מקום והוי חלק מהתפלה, משא"כ קרה"ת דהגם שהוא חשובה מאוד, מ"מ אינו חלק והתלה וז"פ).

דברי הט"ז דאסור לעשות שום מצות כשעושה מצוה אחרת

ת) ויש לציין דברים הנפלאים של הט"ז (סי' קצ"א סק"א) דאסור לעסוק בתורה בשעת בהמ"ז ובזה הוא מראה דמצות ברהמ"ז הוי דרך ארעי ומקרה וזה בכלל מאמר תורתנו אם תלכו עמי בקרי, דהיינו עשיית המצוה, מ"מ היא דרך מקרה, כשעושה מצוה אחרת וה"ה בכל מצוות עכ"ד, ולפי"ז י"ל דה"ה לשמוע קרה"ת באמצע שמו"ע ואה"נ דנר"ד שאני קצת דהוי מצות עוברת, מ"מ כיון שהוא עומד לפני המלך ודאי שייך עצם סברת הט"ז וכ"ש להסוכרין שהוא חובת ציבור (וקדושה שאני כדבארנו לעיל דהכל מצוה אחת ועיין בסמוך עוד טעם).

וכעת ראיתי בתשובת והנהגות (ח"א סי' ע"ח ובח"ב סי' ע) דג"כ מסיק דלא יפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע קרה"ת, כיון שהוא עומד לפני המלך, וע"ש (בח"ב ובח"א במהדורא חדשה) שמוסיף דאפילו אם סוכרין דקרה"ת הוי חובת יחיד, מ"מ יש לסמוך על הסוכרין דאם הוא עומד במקום שקורין שפיר יוצא אע"פ דאינו שומע, ולכן ודאי אין להפסיק

ע"ש.

**אם שייך לפוטרו מקרה"ת משום עוסק במצוה (שמו"ע)
פטור ממצוה**

ט) ולכאורה יש עוד סברא שלא יפסיק לקרה"ת דהלא הוא עוסק במצות תפלה, וכלל בדינו דהעוסק במצוה פטור מן המצוה (ואפילו אם נקטינן דתפלה הוי מצוה דרבנן מ"מ שייך הך פטור וכמו דמבואר בקובץ שיעורים בקונטרס דברי סופרים ואכמ"ל) ומה דמצינו דמפסיק לשמוע קדיש וקדושה, היינו משום דזה ג"כ חלק ממצות תפלה, דהכל שבח ובקשה וכדלעיל ועיין בסימן הבא מש"כ לענין נש"כ) משא"כ לענין קרה"ת דהוי מצוה אחרת, אולי שייך פטור עוסק במצוה.

ומצאתי ראה לדברינו בשו"ת מהרש"ג (ח"א סי' נ"ב סק"ב) דאפילו עוסק בתהלים (וכ"ש כשעוסק בתפלה) א"צ להפסיק ולומר בריך שמיא כשמוציאין הס"ת דעוסק במצות פטור מן המצוה עכ"ד, ונהי דקרה"ת חשוב טפי מברך שמיא, מ"מ זיל בתר טעמא, וגדולה מזו ראיתי בשו"ת יד אליהו (ריגלר סוס"י ט') דכתב לתמוה על הפוסקים המחייבים להשיב קדיש וקדושה (באמצע פסיד"ו וברכת קר"ש), דהלא הוי פטור מחמת שעוסק במצוה עכ"ל, דמוכח כדברינו דשייך פטור כזה, ונהי דקושיתו יש ליישב דהכל מצוה אחת וכדברינו לעיל, ולקמן יבואר עוד תירוץ, מ"מ מדבריו מוכח דיש לפוטרו מקרה"ת מחמת עוסק במצוה פטור מן המצוה.

י) וכן מבואר בתשובות והנהגות (ח"ב ס"ע) דמדין עוסק במצוה וכו' אין להפסיק לקרה"ת ומה שמצינו דמפסיק לקדיש וקדושה, היינו משום דאם הציבור אצלו אומרים זה והוא אינו משתדל עמהם, נראה דמזלול בשבחו של מקום, וזה כעין איסור, ומה דשייך עוסק במצוה, היינו לפוטרו, אבל לא להתיר איסור, ויש להוסיף דאע"פ דיש איסור כשאינו שומע קרה"ת דע"ז נאמר עוזבי ה' יכלו, י"ל דכיון דהוא פטור מהך מצוה, שוב ליכא הך עונש, וגם י"ל דסמכינן דכיון דעומד שם, כבר יוצא המצוה וכ"כ בתשובות והנהגות שם, וגם י"ל דהוי בגדר אונס, כיון דאיסור להפסיק כשהוא עומד לפני המלך וכדלעיל ודו"ק, נמצא מכל הנ"ל דיש עוד טעם לפטור מצד עוסק במצוה פטור מן המצוה, וכעין חילוק זה כתבו הפוסקים לענין אם חייב לענות קדושה באמצע הלימוד.

אמנם אח"כ מצאתי דהנודע ביהודא (מהדו"ק סי' מ"א) והו"ד בקצרה

בבה"ל סוס"י תכ"ו) נשאל לענין אמירת קידוש לבנה באמצע ק"ש, ומדבריו יוצא דליכא פטור עוסק במצוה כשהו מצוה עוברת ע"ש, אך מ"מ נראה דבנד"ד אין להפסיק, כיון דיש לסמוך דהוי חובת ציבור, וגם י"ל דיוצא במה שעומד שם, ויש להאריך יותר בזה אך אכמ"ל, ועיין צ"א (ח"א ס"ג) שדן בעינין פטור זה.

י"א) נמצא מזה דיש כמה טעמים שלא להפסיק, ואין להקשות מדברי הרמ"א (סי' ק"ד ס"ז) דהיה עומד בתפלה וקראוהו לס"ת דאינו פוסק ע"ש. ולכאורה עדיפא דהול"ל דאינו פוסק אף לשמוע קרה"ת, ומדלא סתם זה משמע דיש להפסיק ודלא כדברינו, איך נראה דאין זה ראייה כלל, דהרמ"א רצה לחדש דאע"פ די איסור חמור למי שאינו עולה לתורה כשקראוהו, מ"מ באמצע תפלה אין לעולת משום הפסק, אבל אה"נ דאין להפסיק אף לשמוע הקריאה.

י"ב) היוצא לזה מכ"ז דלדעת כמה פוסקים יש להפסיק באמצע כדי לשמוע קרה"ת (אות א' וב') אך יש כמה טעמים שלא להפסיק (אותות ד-י).

וכמובן דאין בדינו להכריע בזה, אך אולי כדאי לציין דברים הנפלאים של הגר"ח וואלאזין וצ"ל בהקדמה לספרא דצניעותא וז"ל אמר (הגר"א) לי, פ"א הראוני מן השמים גודל ענין תפלה, כי יגעתי יגיעות רבות על הבנת מאמר א' בזה"ק י"ב שבועיים (ג' חדשים) ולא עלה בידי לפרשו לאמיתי, והנה ביום ר"ח אחד, בעמדי להתפלל תפלת עמידה דשחרית, ברגע אחד נפל מחשבתי באור מאמר לפרשו על שבעה אופנים (שאל הגר"א) ומה היה לי לעשות? ואמרתי לו אפשר לשהות מעט רק לסדרים במחשבה, וכי גם זה חשיב הפסק? אמר (הגר"א) באמת כן עשיתי, שהיתי כמו רבע מינוט וסדרתיים במחשבתי ושוב חזרתי תיכף לגמור תפלתי, ואחרי גומרו תפלתי התבוננתי על המראה לחזור עליהם והנה מאומה אין בידי כי נשכחי ממני לגמרי ונצטער ע"ז הרבה וכו', וכעומדי להתפלל והנה נפלו עוד הפעם כל השבעה אופנים במחשבתי כבראשונה שוב לא פניתי מחשבתי מתפלתי כלום וכו', וכסיימי תפלתי נמצאו ערוכים ושמורים לפני כל השבעה פירושים עכ"ל ולהעיר מדברי ספר חסידים (סי' תקמ"ו) כע"ז ודו"ק.

(ט) וממעשה הנ"ל יש להתפעל מאוד, כמה חמור לדינא מי שעומד לפני מ"ה, דבשביל שהפסיק כרבע מינוט כדי לסדר מה שנצטער עליו ג' חדשים, נענש מיד ואיבד הכל, אע"פ שהיה בשביל לימוד התורה, והיינו משום דבאותו שעה יש רק להתפלל מבלי לעשות שום דבר יהיה מה שיהיה.

ואולי מזה יש ללמוד דה"ה בנוד"ד, דאע"פ דיש לחלק קצת דקרה"ת שאני, מ"מ כיון די"ס דהני חובת ציבור (וכדעיל אות ד') וגם יש לצרף מה שהאבנו (ס"ו אות ח') דבמה שעומד שם מקיים אף חובת יחיד, וגם י"ל דהוא פטור מטעם עוסק במצוה וכדעיל (אות ט') א"כ ע"ז נאמר שב ואל תעשה עדיף, וכל שכן משום דעי"ז שמפסיק כמה פעמים עלול מאוד להפסיד כוונתו, דתפלתו נעשה קרעים וקרעים ובפרט בשבתות, דלפעמים יש קריאה ארוכה דיש לחוש שיסיח דעתו ואז ודאי יש חסרון גדול ח"ו, ודביאור החובת הלככות הפסוק יהיו לרצון אמרי פי והגיון לבי וכו' דאצל הקב"ה הגיון לבו של אדם יהיה כאמרי פיו, וא"כ ודאי יש לנהוג בשוא"ת.

קריאת המגילה באמצע שמו"ע

(י) ודע שכ"ז לענין קרה"ת אך לענין קריאת המגילה ישתנה הדין, כיון דשם הוי מדין שומע כעונה וכמ"ש באג"מ (ח"א סי' קע"ג) וע"ע באבני נזר (סי' תמ"ט) וא"כ תלוי במח' ראשונים אם הוי הפסק ועוד דאם ישמע באמצע שמו"ע יצטרך להפסיק זמן רב (דהיינו כל קריאתה) וזה ודאי יהי' הפסק וכע"ז כתב בשו"ת תפארת אדם (ח"ג ס"ח) לענין המפסיק בשומ"ע בזמן תק"ש ע"ש, (ואם ימשיך להתפלל פשוט דאין יוצא, אפילו אם ברור ששמע כל מילה וכדכתבנו לקמן (סי' ה' סי' ל' אות ה')) ולכן לא שייך להתספק בזה.

סכום לסימן זה

(א) י"ס דיש להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע קרה"ת, כיון דבזה ליכא חשש הפסק, כיון דאינו כעונה (אות א) וגם משום דיש חיוב על כ"א לשמוע קרה"ת, א"כ הוי כמו קדיש וקדושה (אות ב) ובארנו מה דבשמו"ע לא נזכר דין זה (אות ג).

(ב) יש כמה טעמים דאין להפסיק, חדא די"ס דקרה"ת הוי מצוה על הציבור ולא על היחיד (אות ד) ועוד כיון דעומד בשמו"ע לפני המלך אין נכון להפסיק אף לעשות מצוה (אות ה) וכן יש להוכיח מדברי הט"ז (אות ח) וכן החמירו הפוסקים טובח במי שעומד לפני המלך (אות ז) וגם יתכן דפטש מקרה"ת מדין עוסק במצוה פטור מן המצוה (אות ט) ויתכן דיוצא אפילו בלא שמיעה (אות ח) וא"כ מכל הלין טעמא מסתברא דשוא"ת עדיף (אות י).

(ג) בכמה מקומות החמירו הפוסקים לענין מי שעומד בשמו"ע לפני המלך, שלא יעשה שום דבר (אות ו) ועיין דברי הגר"ח (אות יב)

(ד) מח' הפוסקים אם קרה"ת הוי חובת יחיד (אות ב) או דהוי חובת ציבור (אות ד) וי"ס דבמה שעומד שם מקיים המצוה אפילו כשממשיך להתפלל (סוף אות ח).

(ה) יבואר אם שייך פטור עוסק במצוה כשהוא באמצע תפלתו (אות ט ו')

(ו) ודאי אין להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע קריאת המגילה, דיש לחוש להסיק (אות י).

סימן ד

העומד בשמו"ע, האם יש להפסיק כדי לשמוע נש"כ

יש לברר לענין העומד בשמו"ע והתחלו כהנים מצות נש"כ, האם יפסיק בתפלתו כדי לשמוע הנש"כ וזה שכיח ביותר בא"י, שיש נש"כ בכל יום.

הטעמים שאין להפסיק

(א) ולכאורה י"ל דאע"פ דמבואר בשו"ע (סי' ק"ד ס"ז) דיש להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע קדיש וקדושה, היינו משום דבזה יש חיוב לומר, משא"כ לענין נש"כ, דליכא חיוב על הישראל, וכדמבואר בריטב"א לסוכה (לא: דעיין בערל"נ (ר"ה סוף כג:) א"כ אולי יש לחוש שזה הפסק.

ועוד דמסתברא דהוא בכלל הברכה אע"פ שאינו מפסיק דלא גרע ממי שהוא בדרך ואינו בבהכ"נ, דג"כ בכלל הברכה, מדין עם שבשגות וכדמבאר בשו"ע (קכ"ח סכ"ד) ונר"ד ודאי הוי אונס. וא"כ שוב אין טעם שיפסיק. ולאו דמי כלל לקדושה, דשם לא ימצא אם אינו שומע.

(ב) ואולי יש להוסיף דאפילו את"ל דאינו בכלל הברכה, מכל מקום כיון דעומד לפני ממ"ה, אינו דרך ארץ להפסיק כדי לקבל ברכה וכעין שכתבתי לעיל (סי' ג) לענין קרה"ת.

וכן מצאתי בתשובת והנהגות (ח"א סע"ז) דכיון דעוסק בשבחי של מקום, אין ראוי להפסיק לקבל ברכה, ורק לקדיש וקדושה פוסק כיון דזה ג"כ שבחי של מקום. ועוד, דכיון דעוסק במצות תפלה, פטור מלשמוע נש"כ, וע"ש שמוסיף דבלא שמיעה ג"כ נכלל בהברכה כמו עם שבשדות. ועיין ברבב"א (ח"ג סע"ג) דג"כ פסק דלא יפסיק לנש"כ ואולי יש להוסיף דכן מוכח קצת ממה דנקט השו"ע הנ"ל דמפסיק לקדיש וקדושה ולא נקט נש"כ, דמשמע דלנש"כ אינו מפסיק, אך יש לדחות דכיון דבחול אין נש"כ אלא בימים טובים, א"כ מה"ט לא נקט זה. שאינו שכיח כ"כ כמו קדיש וקדושה ועיין בסמוך (אות ה)

כמה טעמים דיש להפסיק

(ג) אמנם מסתברא ללומר דכיון דלדעת החרדים (מצות הפה פ"ד אות ח) יש מצוה גם על הישראל להתברך (והאחרונים העתיקו דבריו, עיין שע"ת ר"ס קכ"ח ובבה"ל שם, ובשו"ת דבר אברהםסל"א באריכות ועיין בחת"ס או"ח סכ" ככתב דכן דעת היראים וראיתי בעמק ברכה עמוד י"ח דזהג"כ דעת ספר המקצועות ע"ש. א"כ דינו שוה לקדיש וקדושה, ולכן פשוט דיפסיק אף לזה.

וכן שמעתי לדינא מהגר"ח פ"י שיינברג שליט"א דיש להפסק, וכן מצאתי אח"כ באג"מ (ח"ד סכ"א סק"ב) דכתב בפשיטות דיש להפסיק, כיון דלדעת החרדים יש מצוה. וכן שמעתי מהגר"ט גולדשטיין שליט"א דאע"פ דלדעתו אין להפסיק לשמוע קרה"ת. וכדלעיל (סי' ג), מ"מ לנש"כ יפסיק כיון דיש מ"ע גם על הישראל עכ"ד וכעת מצאתי באו נדברו (ח"א סמ"ח) בהערה על רבבא הנ"ל דכתב בפשטות כדברינו, וכן פסק החזו"א (הו"ד בסוף ספר אמרי יושר).

(ד) ונראה להוסיף דאפילו להוסברין דליכא מצוה על הישראל (לעיל אות א) מ"מ י"ל דכיון דבנש"כ ודאי לאו מדין שומע כעונה לגבי הישראל, א"כ אפילו להראשונים דלקדיש וקדושה אסור להפסיק כיון דשומע כעונה הוא הפסק (הו"ד בסי' א), מ"מ בנש"כ אולי מידים דמותר כיון דאין זה בעניינה, וכעין סברא זה מצאתי באג"מ (ח"א סי' קע"ז והו"ד לעיל סימן ג) לענין קרה"ת ע"ש, ונראה פשוט דה"ה לנש"כ.

וצריך להוסיף דאע"פ דעם שבשדות הם בכלל הברכה, זה רק כשיש אונס, משא"כ כאן דמותר לשמוע הנש"כ ואין בזה הפסק וכהנ"ל, א"כ לא שייך דין עם שבשדות. ועוד דמסתברא דלפי החרדים וסייעתו הנ"ל ליכא מצוה אלא כששומע, ולא סגי דהוי כעם שבשדות.

ומצאתי אח"כ באז נדברו (חי"ב סכ"ח) דאאת"ל דליכא מצוה על הישראל להתברך, מ"מ יש מצוה לכוון ולשמוע, דמה"ט אסרו מה שגורם להיחסר הדעת, ודין של עם שבשדות הוא רק במקום אונס, והוסיף דהנש"כ הוא ג"כ דקשה עבור כבוד שמים, ולכן אין זה חסרון דרך ארץ כשמפסק בשמוע כדי לשמוע נש"כ. ואח"כ מוסיף כדברינו דבנש"כ לאו מטעם שומע כעונה, וא"כ לכו"ע ליכא חשש הפסק. וכן שמעתי ממור"ר שליט"א, דכיון דמסוגית הגמ' בסוטה מבואר דהקבה מתאו לברכת כהנים, א"כ ודאי מותר אע"פ שעומד לפני המלך (דמה"ט לדעתו אין להפסיק לקרה"ת וכדלעיל סימן ג).

(ה) ונראה להוסיף דלפי"ז מיושב מה שיש מקשים דמדנקט השו"ע (ק"ד ס"ז) דמפסיקין לשמוע קדוש וקדושה והפוסקים הוסיפו דה"ה ברכו, ומדלא הזכירו נש"כ, אולי משמע דלזה לא יפסיק. אך דנראה דלהנ"ל לקמ' מעיקרא. דבנש"כ פשיטא דמותר, כיון דלאו כעונה וא"כ ליכא חשש הפסק ולכן לא הוצרכו לא שמועין זה. ורק בדברים שהם כעונה יש חידוש דמותר לשמוע וגם י"ל דעיקר כוונת השו"ע לאשמועין דאין להפסיק כדיבור לענות (והיינו דין הרישא) וזה לא שייך לענן נש"כ ולכן לא נקט זה. וכע"ז כתבנו לעיל (סימן ג) ועיין לעיל (סוף אות ב) עוד תירוצי.

(ו) וכעת מצאתי בשבט הלוי (ח"ג סט"ו סק"ג) דמביא דברי הערה"ש (ק"ט סק"א) דהמתפלל עם הש"ץ מלה במלה, יאמר אף או"א ברכנו בברכה וכו' ע"ש. וכתב השבה"ל דזה רק להזכרת זכות נש"כ, או כהקדמה לפני מצות נש"כ, ואעפ"י שייך זה ליחיד המתפלל, א"כ ק"ו דעצם נש"כ שייך

ליחיד המתפלל. ולכן פשוט והעומד באמצע שמו"ע, שתוך לנש"כ עכ"ד. ואע"פ דיש לפקפק על דברי הערה"ש (וכדמבואר בשבה"ל שם), ועוד דעל עצם דמיון של השבה"ל יש לפקפק, דאולי אמירת ברכנו בברכה וכן קול טפי, כיון דשם מקומו, משא"כ להפסיק באמצע שמו"ע לנש"כ, אולי לא יפסיק אלא כשעומד במקום נש"כ, וא"כ אולי ליכא רא"י מדברי הערה"ש, מ"מ לדינא נראה כדבריו ואחר כותבי כל זה מצאתי ביב"א (ח"ז סי"ב) שמאריך בענין זה ע"ש.

העולה לדינא

ז) ולדינא נראה דכיון דכמעט כל הפוסקים (הג"ל ג-ו) כתבו דיש להפסיק, א"כ ודאי יש לנהוג כן. ובפרט משום דבארנו (אות ד) דבנש"כ ליכא חשש הפסק לכו"ע, כיון דלאו כעונה.

ויש להוסיף דכיון דבטוטה (מ.) איתא לעינן נש"כ כלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מאזין, וכן נפסק בשו"ע (קכ"ח סכ"ו) ע"ש, א"כ ודאי יש להורות לדינא דיש להפסיק לשמוע נש"כ. ועוד דכיון דלדעת כמה פוסקים (הו"ד לעיל אות ג) יש מצוה גם על הישראל. א"כ יתכן דהוי כספיקא דאורייתא, ומה"ט לחוד יש להורות שיפסיק (ומסתמא דלא שייך לפוטרי, מטעם עוסק במצוה, וכטענת התשובות והנהגות הג"ל אות ב), דהא נש"כ הוי כחלק מתפלה, (ועיין א"י הג"ל ועיין וכן מוכח הרמב"ם ואכמל) וכולה חזא מצוה ואכמ"ל.

העומד בשמו"ע, אם יענה אמן על הנש"כ

ח) ולענין מי שעומד בשמו"ע והגיע להטוב שמך וכו', אם יענה האמנים על הנש"כ, הנה בסמ"ג (מש"ז סק"ד) כתב דלדעת הטי"ז יש לענות, ולדעת הב"ח לא יענה, ועיין א"י סקל"ח עכ"ד. והנה בא"ר שם מביא רק דברי הב"ח, ומשמע דהפמ"ג כיון להכריע כהב"ח דלא יענה.. וע"ע בארחות חיים החדש (סק"ט) דמביא מספר דרכי חיים דג"כ פסק דלא יענה. ועיין אג"מ (ח"ד סכ' סק"ב) דגר' כתב כדבר פשוט שלא יענה אמן.

ומצאתי בצי"א (חי"ג סנ"א) שמחדש דהיכא דהתחיל להתפלל הלחש עם הש"ץ, שפיר יכול לענות ע"ש וכן יוצא לפי הערה"ש לעיל ודו"ק. ועוד מצאתי בבית ברוך (כלל לב ס"ק קכ"ט) דרך האמן על באהבה לא יענה,

אך האמנים של הברכת כהנים גופא יכול לענות עשי אמנם מכל הפוסקים הנ"ל לא משמע כן, ולכן לדינא לא יענה שום אמן.

לכו"ע לא יפסיק לשמו"ע פסוקים של נש"כ שאומרים בחו"ל

(ט) ודע דכל הנ"ל נאמר כנש"כ ממש, אבל מה שאומר הש"ץ בחו"ל הפסוקים של נש"כ בימות החול, פשיטא דאין דינו כנש"כ ממש, ובודאי לא יפסיק לשמוע (ור"ש לענות אמנים) על זה, ועוד נראה דהמח' הנ"ל לענין עניית אמן שייך רק כשכבר אמר הטוב שמך וכו', אך בלא"ה ודאי לא יענה אמן, וכן נראה ממה שכתבו הפוסקים הנ"ל דעומד שם.

סיכום לסימן זה

(א) י"ס דהעומד בשמו"ע, לא יפסיק לשמוע נש"כ כיון דליכא מצוה להתברך (אות א) וגם דכיון דעומד לפני המלך לאו אורח ארעא להפסיק (אות ב)

(ב) לדעת רוב הפוסקים יש להפסיק לנש"כ, כיון דיש מצוה גם על ישראל (אות ג) וגם דליכא חשש הפסק כיון דלאו כעונה (אות ד) וגם משום דנש"כ הוי כחלק מהשמו"ע (אות ה) ועוד, דכלום יש עבד שמברכין אותו ואינו מאזין (אות ז)

(ג) י"ס דהעומד בשמו"ע וסיים הטוב שמך וכו', יכול לענות אמן על הנ"ש, אך הסכמת רוב הפוסקים דאין לענות (אות ח)

(ד) י"ס דהמתפלל עם הש"ץ, לכו"ע יכול לענות אמן על נש"כ (שם ד"ה ומצאתי)

(ה) ודאי אין להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמו"ע פסוקי נש"כ שאומרים בחו"ל בימות החול, ובודאי לא יענה אמן כשהוא באמצע שמו"ע (אות ט)

(ו) י"ס דליכא מצוה על ישראל להתברך (אות א) אך דעת כמה ראשונים דיש מצוה (אות ג).

סימן ה

אם מותר להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמו"ע ולצאת חיוב הבדלה

יש לברר לענין העומד באמצע שמו"ע במוצש"ק או מוצאי יו"ט ובאותו שעה אומרים הבדלה על הכוס, אם יכול להפסיק ולשמוע ולצאת בזה. ושאלה זה שכיח ביותר בישיבות ומחנות קיץ שמבדילים בתוך הבהמ"ד, ויש שעדיין מתפללין שמו"ע.

כמה טעמים שאין להפסיק לשמוע הבדלה

(א) ולכאורה פשוט דכיון דבהברה יוצא רק מדין שומע כעונה, א"כ יש לחוש להסוברין דשומע כעונה הוי הפסק (הו"ד בסימן א) וגרע מקרה"ת ונש"כ, דשם לאו כעונה ולכן ליכא חשש הפסק (וכדבארנו לעיל (סי' ג) לענין קרה"ת, ובסימן ד לענין נש"כ), וכן מצאתי בהר צבי (חלק א סנ"ט) ובשמלת חיים (סי' ר) ובבית ברוך (כלל כ"ה סקכ"ד) דלא יפסיק לשמוע הבדלה כיון דצריך לחוש דיש בזה הפסק, ועיין בסמוך (אות ג).

(ב) ויש להוסיף דהלא הבדלה (על הכוס) אין מקומו כלל באמצע שמו"ע, ולכן יתכן לומר דאפילו אם אין בזה חשש הפסק, מ"מ אין זה דרך ארץ למי שעומד ומדבר לפני המלך, להפסיק לשמוע הבדלה. (וכבר כתבנו בסי' ג סברא כזה לענין קרה"ת, ונראה דר"ש לענין הבדלה, דלאו מסדר מהתפלה כלל ודו"ק. ועוד דהא יכול להבדיל על הכוס אחר התפלה, וא"כ אפילו להסוברין דיש להפסיק לקרה"ת, מ"מ בנד"ד לא יפסיק. הגע בעצמך, האם יעלה על הדעת דמותר להפסיק באמצע שמו"ע, כדי ללמוד תורה בהרהור, דאע"פ דודאי אין בזה חשש הפסק כיון דהרהור לאו כדיבור, מ"מ ודאי אין לעשות כן וא"כ היה לענין הבדלה, ורק לקרה"ת יש מתירין דאל"כ יתבטל לגמרי והוי כמצוה עוברת.

(ג) וצריך להוסיף דאע"פ דהשו"ע (סי' קד ס"ז) פסק דהעומד בשמו"ע יפסיק לשמוע קדיש וקדושה, דמוכח דשומע כעונה לאו הפסק, מ"מ אולי זה כך מתם דאל"כ יפסיד עניית קדיש או הקדושה, וגם דיש חיוב עכשיו לענות, משא"כ בהבדלה שאינה מצוה עוברת א"ר אולי בזה אף להשו"ע יש לחוש לחומרא להסוברין דהוי הפסק, וכן מבואר בהר צבי הנ"ל. וכן מרומז בהשמלת חיים, לפי דברינו (אות ב) יש עוד חילוק, דאין מקומו

של הבדלה באמצע שמו"ע, משא"כ קדיש וקדושה, שהם שבח להקב"ה, שפיר מקומם באמצע שמו"ע.

ד) ולכן למעשה ודאי לא יפסיק לשמוע הבדלה ואפילו להסובין דיש להפסיק לקרית ונש"כ, מ"מ הבדלה גרע טפי וכדבארתי (אות א) ועוד דקרה"ת ונש"כ הם במצוה עוברת וגם הם כחלק מהתפלה, משא"כ הבדלה וכדלעיל (אות ב) ולכן אע"פ דראיתי במשנה הלכות (ח"ו סי' ס"ד) שנוטה להקל, מ"מ מהפוסקים הנ"ל מוכח דלא כדבריו, ועוד דאף הוא מסיך שאין לסמוך כן לדינא ע"ש.

בדיעבד יצא אם כוון לצאת

ה) ולענין בדיעבד אם כיון לצאת בשמעת הבדלה באמצע שמו"ע, ואחר גמר תפלתו בא לשאול, נראה דמסתברא דיצא בזה, ועכ"פ ודאי אסור להבדיל עוה"פ על הכוס, דהא מעיקר דין קי"ל דשומע כעונה לאו הפסק (וכדלעיל סי' א ע"ש היטב). ועוד נראה דאואת"ל דהוי הפסק, היינו רק לענין השמו"ע, אך ההבדלה ודאי יצא.

וכן נראה מלשון ההר צבי הנ"ל דכתב דלכתחילה לא ישתוק, דמשמע דבדיעבד שפיר יצא. וכן ראיתי בבית ברוך הנ"ל דכתב להדיא דבדיעבד שפיר יצא (אך מוסיף דיש לשמוע הבדלה מאחר אם אפשר, אך לא ידעתי טעמו, דכנראה דלענין הבדלה ליכא שאלה והסברתי, ורק לענין השמו"ע יש חשש הפסק).

אך ז"ב דאם המשיך להתפלל בשעת הבדלה, אפילו אם ברור ששמע כל מילה מהמבדיל, מ"מ לא יצא חיוב הבדלה, וכע"ז כתב השעה"צ (קס"ז סקמ"ג) בשאלה כע"ז וכן שמעתי ממו"ר שליט"א לענין המברך על הנר בשעה שהמבדיל אמר גמר המבדיל דלא יצא, וזה כדלא כמועדים וזמנים (ח"ה עמוד צ') מסתפק בזה.

היודע שא"א לשמוע הבדלה אח"כ, מותר להפסיק בשמו"ע כדי לשמוע הבדלה

ו) ולענין מי שיודע שבוראי א"א לו להבדיל או לשמוע הבדלה אחר גמר תפלתו, וכנראה דמותר לכיון לצאת בשמיעת הבדלה אע"פ שעומד באמצע שמו"ע דהא במצוה במצוה כזה, הוי ההבדלה כמצוה עוברת, וא"כ הוי

דינו כמו כקדיש וקדושה. דמותר להפסיק, ואע"פ דהבדלה גרע טפי כיון דאין מקומו באמצע שמר"ע וכדבארתי, מ"מ כיון דיפסיד המצוה לכן מותר (ובפרט אם לא הבדיל עדיין בתפלה, דאז הוי הבדלה על כוס מצוה מה"ת להרבה ראשונים) ובכה"ג יש לסמוך דשומע כעונה לאו הפסק.

וכן מצאתי כעת באז נדברו (ח"ח סמ"א) דכתב דבדיעבד יוצא, והוסיף דיש כלל דכל מה שמותר בדיעבד, בשעה, דמותר לכתחילה עכ"ד. אך צריך להוסיף דז"פ דלא יענה אמן על ההבדלה, דזה ודאי יהי' הפסק. (ופשוט דאע"פ דאינו אמן, מ"מ שפיר יצא חיוב הבדלה, וכדמבואר כע"ז בשו"ע (רי"ג ס"ב) ע"ש).

מותר להפסיק אף באמצע הברכה

(ז) ומצאתי דהגרש"ז אוירבאך שליט"א (הו"ד בששכ"ה סי' ס הערה מו) סובר דאפשר דרך בין ברכה לברכה יכול לצאת (חיוב הבדלה) אבל לא ממש באמצע הברכה, דכיון דהתכוון לצאת אפשר דגרע טפי, דכיון דחיוב הבדלה חמור טפי מקדיש וקדושה, א"פ דחשיב הפסק באמצע הברכה, ועיין בהל' סוסי ק"ד וצ"ע עכ"ד.

ולא זכיתי להבין דבריו, דמהברך דחמיר טפי, הא כיון דקי"ל לדינא דשומע כעונה לאו הפסק וכדלעיל (בסי' א) א"כ אף מדבר חמור לאו הפסק, ובכלל לא ידעתי במה חמור הבדלה, הלא בקדושה יש מ"ע וכדמבואר בתורת הבית, עמוד ע"ז בשם הוה"ק במ"ב (קכ"ה סק"ד) כתב כן בשם האריו"ל, ואילו בהבדלה נחלקו הראשונים אם חיובה מה"ת, וי"ס דאם כבר הבדיל בתפלה, אז לכו"ע חיובה רק מדרבנן. ועו"ק דאם יש חשש הפסק א"כ אף בין ברכה לברכה נימא דאיסור, כיון דהוי הפסק בהשמר"ע וצ"ע. ועכ"פ לדינא נראה מדברי שאר פוסקים הנ"ל דאף באמצע ברכה יכול לשמוע הבדלה, מדלא כתבו דמותר רק בין ברכה לברכה, וגם הגרש"ז סיים דבריו בוצ"ע וא"כ כשא"א באופן אחר וכגון שא"א לסיים, ודאי מותר אף באמצע הברכה.

העולה לדינא

(ח) העולה מכ"ז לדינא, דלכתחילה אין להפסיק באמצע שמר"ע כדי לשמוע הבדלה, אך כשיודע דא"א לשמוע הבדלה עוה"פ, אז יכול לשמוע ולצאת אף באמצע הברכה של שמר"ע, ונראה פשוט דה"ה לענין השומע קידוש

באמצע שמו"ע, שוב מצאתי בדע"ת (סי' רע"ג ס"ו) שמאריך בענין קידוש ע"ש.

סיכום לסימן זה

(א) העומד בשמו"ע, לא יפסיק כדי לשמוע ולצאת הבדלה על הכוס (אות ג) כיון דיש לחוש דזה הפסק (אות א) וגם אין מקומו באמצע שמו"ע (אות ב)

(ב) בדיעבד אם כוון לצאת, יצא בזה ואסור להבדיל עוה"פ על הכוס (אות ב)

(ג) מי שיודע שין לו אפשרות לצאת הבדלה אח"כ, מותר להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע הבדלה (אות ו)

(ד) מסתברא דמותר לשמוע הבדלה (באופן המותר) אף באמצע ברכה של שמו"ע (אות ז)

(ה) מי שאומר איזה ברכה או תפלה, א"א לצאת בשמיעה (מדין שומע כעונה) אפילו אם ברור לו ששמע כל מילה מפי המשמיע (סוף אות ה)

סימן ו

שמיעת תקיעת שופר כשעומד כתפלת לחש של מוסף בר"ה, וכן של ימי אלול

יש לברר לענין שמיעת שופר כשעדיין עומד באמצע שמו"ע, וכגון שמאריך בתפלתו והגיעו למקום שתוקעין, ושאלה זה שכיח ביותר בהני מקומות שתוקעין באמצע תפלת לחש. וכן יש לברר האם צריך להמר תפלתו כדי שיהי' עומד עם הציבור.

בתקיעת שופר לא הוי מדין שומע כעונה וא"כ ליכא חשש הפסק לכו"ע

(א) ולכאורה פשוט דכיון דיש חיוב לשמוע תקיעת שופר, א"כ הוי דינו כמו קדושה באמצע שמו"ע, דחייב להפסיק ולשמוע וכדמבאר השו"ע

(סי' קד ס"ז) ולא חיישינן להפסיק וכרבארנו לעיל (סי' ב) ולכאורה י"ל דתק"ש שאנו, דלא בעי שיהי' כעונה, וא"כ אפילו לשיטות תוס' דסובר דאיסור להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע קדושה משום דהוי הפסק, מ"מ בחק"ש, דעיקר מצוה היא השמיעה לבד, א"כ לכו"ע ליכא חשש.

וכן כתב באג"מ (ח"א סי' קע"ג) דמה דמותר לתקוע באמצע שמו"ע ולא חיישינן להפסיק, משום דהשמיעה לבד היא המצוה, וע"ז ליכא חשש הפסק לכו"ע. וע"ש שתמה על הסובר דיוצא מדין שליחות, ע"ש. וכן מסתברא, דהלא רק בדיבור שייך דין שומע כעונה, משא"כ במעשה תקיעה, לא שייך שומע כעונה, וע"כ דעצם השמיעה היא המצוה ולכן כראי ליכא חשש הפסק.

(ב) וצריך להוסיף דמה דכתב המג"א סי' תקצ"ב ס"א יש מקומות שנוהגין לתקוע כשמתפללין בלחש ואין לנהוג כן לכתחילה עכ"ל, אין הטעם משום חשש הפסק, דהא לא שייך הפסק כהנ"ל, וע"כ דכוונתו משום בלבול המתפללין, וכן משמע מהמ"ב סק"א.

מותר לשמוע תק"ש אפילו עומד באמצע הברכה

(ג) ולפי"ז מסתברא דאע"פ דעדיין לא השלים הברכה של מלכות, מ"מ מותר להפסיק ולשמוע תק"ש ואין בזה חשש הפסק אע"פ דעומד באמצע הברכה וכן מוכח מהמטה אפרים (סוסי' תקצ"א) דהמאריך בתפלתו, ישתוק ויכוון לתקיעת שופר, ולא יאמר היום הרת עולם וכו', עד שיגיע לשם, דמשמע דפשיטא לו דמותר לשמוע באמצע הברכה ואין חשש הפסק.

(ד) ועיין באג"מ הנ"ל דכתב דאף באמצע הברכה המקום התקיעות כמו בסוף הברכה ולכן לא הני הפסק דמצותי בכך עכ"ל. ולפי"ז פשוט דאין שום חשש הפסק כלל.

מותר לשמוע תק"ש אפילו עומד בברכה אחרת, וכן א"פ מה שתוקעין בשעת חזרת הש"ץ

(ה) וגדולה מזו ראיתי בשו"ת אבני נזר (סי' תמ"ה) דכתב וז"ל מעיד אני ששמעתי מחמי אדמו"ר הק' זצ"ל מקאצק בזה"ל עוד אני עוסק במלכיות ותוקעים לזכרונות, וממ' לא צוה להמתין עליו וגם לא חשש למהר עצמו עם התפלה כדי שיבואו התקיעות על סדר ברכותיו, ואדמו"ר זצ"ל מגור

(כוונתו להחידושי הרי"ם) עוד היה מאריך יותר מתפלתו, וכשהגיע הש"ץ לזכרונות (בחזרת הש"ץ) עוד היה מתפלל בלחש כן ראו ממנו בעידו בקאצק ע"ל.

מעתקתי לשונו, משום דמדבריו רואין כמה חידושים להלכה, רוצא דאין חשש הפסק כשעומד באמצע הברכה וכהנ"ל, ועוד, דאפילו עומד באמצע ברכה אחרת, או אפילו כשכבר תוקעין באמצע החזרה, מ"מ יכול לצאת בזה, ולא אמרינן דצריך לשמוע התקיעות ע"פ סדר הברכות. וכן באמת כתב האב"נ דאין זכר לזה בראשונים לתקוע בלחש על סדר הברכות.

ולפי"ז פשוט דא"צ למהר תפלתו כדי לסיים הברכה קודם התקיעה, וכדמוכח מהנהגת האדמורי"ם הנ"ל שלא מהרו, וכן שמעתי ממור"ד שליט"א לדינא.

חידוש מרן הגרי"ז דהתקיעות צריכין להיות ע"פ סדר הברכות

(ו) אמנם יש להעיר דידוע מה שחידש מרן הגרי"ז מבריסק וצ"ל (הו"ד במועדים וזמנים ח"א ס"ח) דברה צריך לשמוע כל מלה של חזרת הש"ץ. כיון דאז יהי' התקיעות ע"פ סדר הברכות, דבשמעת תקיעת לבד אינו יוצא מצות תקיעות על סדר הברכות עכ"ד. והנה לפי"ז פשוט דצריך למהר בתפלתו כדי שיגמור וישמע בחזרת הש"ץ. וגם לפי"ד אולי יש חסרון כששומע תקיעת של זכרונות כשהוא עדיין עומד במלכיות.

(ז) אמנם מדברי האב"נ הנ"ל מוכח דלא כהגרי"ז, ועיין במוע"ז הנ"ל שהוכח דהחזרה לא ס"ל כחידוש הגרי"ז. ועיין במנחת יצחק (ח"ד ס' מח) דג"כ הוכיח דלא כדבריו. ולפי"ז שפיר י"ל לדינא דא"צ למהר בתפלתו ויוצא בכל אופן, ובפרט דעלול להפסיד כוונתו כשיצטרך למהר.

אם להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע תק"ש שתוקעין בימי אלול

(ח) ולענין תקיעות שתוקעין בימי אלול, האם מותר להפסיק בשמו"ע כדי לשמוע אותם. הנה מצד אחד כדאי מותר, כיון דלכו"ע ליכא חשש הפסק בזה וכדבארנו לעיל (אות א) ור"ש בזה שאינו אלא מנהגא.

אך מסתברא דכיון דאינו אלא מנהג בעלמו, א"כ לא נכון להפסיק באמצע שמו"ע, כיון דמהו עומד לפני המלך, וכדבאתי לעיל (סימן) לגבי קרה"ת

דשם יתכן דיש כיווב ואעפ"כ אין להפסיק, דלפי"ז כ"ש בנדר"ד דהוי רק מנהג, דודאי לא יפסיק. אמנם אם יתעורר להתפלל ביותר כוונה, אולי יש להפסיק, דהוי כצורך התפלה.

סיכום לסימן זה

(א) שמיצת תקיעת שופר ודאי לא נחשב הפסק, כיון דלא הי' מדין שומע כעונה (אות א)

(ב) מה דיש דהרבה אין תוקעין באמצע השמו"ע הי' משום בלבול כוונה, ולא משום חשש הפסק (אות ב)

(ג) מותר לשמוע תק"ש אפילו עומד באמצע הברכה (אות ג) ויתם דאף שם מקומו (אות ד)

(ד) מותר לשמוע אפילו מה שתוקעין בשעת חזרת הש"ץ, אע"פ שהוא עומד באמצע השמו"ע (אות ה)

(ה) חידש מרן הגרי"ז דהתקיעות צ"ל ע"פ סדר הברכות (אות ו) אמנם מהרבה פוסקים מוכח דלא כדבריו (אות ז)

(ו) מסתברא דאין להפסיק באמצע שמו"ע כדי לשמוע תק"ש שתוקעין בימי אלו, אך כשזה מועיל לכוונה בתפלה, אולי מותר (אות ח)

הרב יעקב דוד לאד
הרב צבי קרעמער

בענין הכשר כלים בזמנינו

מטרת דברינו כאן לבאר הלכות הכשר כלים של כלים שנתחדשו בזמנינו, שדינם אינו מבואר להדיא בהשו"ע ונו"כ. אבל כיון שביאור דין כלים אלו תלוי בכללי הכשר כלים המבוארים בשו"ע, מתחילה כתבנו סיכום של היסודות בהלכות הכשר כלים העולה מסימן

תנ"א בא"ח (ומסימן קכ"א ביו"ד) ואח"כ נעיין בדין כלים פרטים איך להכשרם.

כדרך תשמישו כך הכשירו:

אחד מעיקר הכללים בהלכות הכשר כלים הוא הכלל של כדרך תשמישו כך הכשירו, והוא בנוי על מקרא מפורש בפרשת הכשר כלי מדין: כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים (במדבר ל"א)

איזהו כלי נקרא תשמישו ע"י האור שיצטרך הכשר אור ("ליבון"), ואיזהו כלי נקרא תשמישו במים שיצטרך הכשר הגעלה? מסקנת האחרונים דאם היה מים או שאר משקים בשעת בליעת האיסור א"צ אלא הגעלה, ואילו היה המאכל יבש בלא מים, כמו באפיה וצלי, כיון שהכלי נוגע להמאכל אצל האש צריך הכשר באש, דהיינו ליבון. [וזה להוציא משיטת הרמ"ע מפענו שחידש דאף כשיש משקה צריך ליבון אם המשקה עצמו הוא גוף איסור, כגון שבישל בחלב בהמה טמאה וכדומה, ואנן לא קי"ל כן, אלא כל שהיה שם משקה (אף של איסור) בשעת הבישול, נבלע הבליע ע"י לחלוזית המשקה ולא ע"י חום יבש של אור, וא"צ ליבון]

היתירא בלע

ומ"מ לפעמים א"צ אלא הגעלה אף שבלע הכלי מהמאכל בלי אמצעית מים, והיינו היכא דהאיסור היתה היתר בשעת הבליעה. המשל לזה הוא קדשים דנצלה, ואחר זמן צילתו נעשה בליעות השפור לאיסור נותן, א"צ השפור אלא הגעלה להוציא הבליעות, ולא ליבון, אף דנבלע בלא אמצעית מים. [והסבר הדין עיין בשו"ע תניא ס"ק י"ג בהגה, דהמקצת הבליעה שנשאר אחר הגעלה קלוש מאד ומעולם לא חל עליה שם איסור]. והלכה זה נוגע בזמנינו לכלים הנבלעו מבשר או חלב, דלהכשירם להתשתמשית למין ההפכי לעולם א"צ אלא הגעלה, ולא ליבון דבחלב לעצמו קודם שנחערב עם בשר נקרא היתר, (ולענין הכשר כלי חמץ לפסח, יש מחלוקת אם זה נקרא היתירא בלע, די"ל דהשם חמץ יש כל השנה, משא"כ קדשים בתוך זמן אכילתם אינם נותן, וכן בשר בלא חלב אינו בכ"ח. ולמעשה מחמירין בפסח (תנא:ד) אא"כ יש צירוף אחרת להקל או שהוא ה"מ ומניעת שמחת יו"ט וגם הכלי אינו ב"י (מ"ב ס"ק ל"ב), וע"ע מג"א סימן תס"א ס"ק א').

ליבון קל

מבואר בהפוסקים ששיעור ליבון הוא כשנתחמם הכלי כ"כ עד שניצוצות ניתזין ממנו, וזה שיעור חם מאד. נולמעשה אף בקיאים בדבר שבזמנינו אין מציאות של ניצוצות ניתזין, אף בחם הכי גבוה, וזה משום דבזמנינו המתכת נצרף היטב ואין בו פסולות וע"כ משארים אם המתכת נעשה ארום מחמת החום, וזה ליבון גמור]. ומ"מ בראשונים מבואר שיעור יותר קל, והיינו שיתחמם הכלי מבפנים עד שאם ישימו עליו קש (אות שאר דבר הנשרף מהרה) מבחוץ ישרף מכה החום, בזה סגי להכשר הכלי.

מהו המקור והביאור לאופן ההכשר הזה? המקור למושג של ליבון קל הוא מנהג העולם בזמן הראשונים שהיו נוהגין לאפות פשטיד"א (בשר) ופלאדיין (חלב) זה אחר זה במחבת אחת ואף ששני מאכלים אלו נאפו יבש בלא משקה, מ"מ הכשירו המחבת רק ע"י שהסיקו התנור בלא מאכל, שע"י נתחמם המחבת אבל לא לשיעור ליבון.

יש ב' הסברים להנהגה זו. המדרכי סוף מס' ע"ז בשם ר"י ביאר דכיון דהכלי לא נאסר מאיסור ורק בלע בשר או חלב, נחשב הבליעות להיתר, וא"צ הכלי אלא הגעלה, אף רנבלע בלא מים, כרין היתרא בלע. וע"כ סגי לחמם הכלי לחום יס"ב וליבדוק ע"י נתינת קש מבחוץ דע"י זה ניכר דשליט החום מעבר לעבר) וליבון קל כזה עכ"פ לא גרע מהגעלה ומפליט יותר מהגעלה, אבל בהג"מ פ"ז מהל' מאכ"א אות ה' בשם ר' אביגדור כתב דהשיעור ניצוצות ניתזין דאיכא בליבון היינו שיהא ניתזין ע"י הא דותנין קש להכלי מבחוץ והיינו דלשיטת הר"ר אבגדור ליבון קל הוא באמת ליבון החמור ואין ב' סוגי ליבון.

העולה מכל זה הוא דליבון קל ודאי סגי במקום שצריך העגלה. [וזה עצה לכלי גדולה דאינה נכנסת לתוך קדירה, ע"י בשו"ע סימן תנ"ט סעיף י"א] וי"א דמועיל אף במקום שצריך ליבון. ולמעשה שיטת המחבר ורמ"א (תנ"א ה ד') שליבון צריך ניצוצות ניתזין מצד הכלי, ולא ע"י נתינת קש, ומ"מ היכא דיש מחלוקת באיזה כלי אם צריך ליבון או הגעלה, ומחמירין ללבנו, סגי בליבון קל וא"צ להטריח בליבון חמור (רמ"א שם ובסעיפי י"א וט"ז) והטעם דיש שיטה דניצוצות ניתזין היינו ע"י קש נשרף מבחוץ ואף בלא קי"ל כן מ"מ היכא דיש עוד צד לקולא

אפשר לסמוך על זה (אשל אברהם ס"ק כ"ב) וזהו יסוד גדול להבין דברי הפוסקים בענין ליבון קל.

רוב תשמישים

דעת רוב הראשונים הוא דא"צ להכשר הכלי אלא כפי רוב שימוש. אף דלפעמים השתמש עם הכלי באופן היותר חמור, למשל, קערה א"צ להכשירו אלא בעירוי כלי ראשון, כדרך תשמישו (דהיינו בעירוי, שמעריץ להקערה מהקדירה) כך הכשירה. ואם לפעמים הניח הקערה ע"ג קדרה שעל האש להיות הקערה כיסוי להקדירה, ובאופן זה הלא נבלע האיסור לתוך הקערה מכח כלי ראשון ממש (ע"י זיעה), מ"מ א"צ להכשיר הכלי אלא ע"י עירוי, וכן סכין של איסור א"צ להכשירו אלא בהגעלה, אף דלפעמים תוחבין אותו לתוך האוכל שאצל האש (ונבלע בהסכין בליעות איסור בלא מים, דלכה"ג צריך ליבון) וא"צ ליבון להסכין כיון דאין זה אלא מיעוט תשמישו.

[**מקור** לדין רוב תשמישו הוא ממה שהגמ' במס' ע"י (ע"ה): דהלוקח כלים מעכו"ם, דברים שנשתמש בהן ע"י צונן כגון כוסות וקתונות וצליחיות מדיחן ומטבילין והן טהורים דברים שנשתמש בהן ע"י חמין מגעילין דברים שנשתמש בהן ע"י האור מלבנן, חזינן מהגמ' דהולכין אחר הדרך הרגיל של הכלי ואין חוששין שמא השתמש בהן העכו"ם לפעמים באופן היותר חמור. וכן מבואר מגמ' פסחים דף ל' ע"ב דסכין א"צ אלא הגעלה, אע"פ שלפעמים משתמשין עמהם אצל האש, וע"כ משום שהולכין אחר רוב תשמיש, ע"י בכ"ז בר"ן למס' פסחים שם].

ולכאורה דין זה הוא מקושי' ההבנה, דהלא כלי שנשתמש בו פעם אחת בעולם, ושימש זה היה של איסור, ודאי צריך הכשר לאותו בליעה, אף שהיה רק פעם אחת, וא"כ הי' איך הולכין אחר רוב שימוש, הלא במיעוט פעמים היתה בליעה באופן יתר חמור, ולאן הלך אותו בליעה ואמאי א"צ להכשיר הכלי ממנו? בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' שע"ב) ביאר דהיתר של רוב תשמישו נאמר רק כשהכלי אינו בן יומו משימושו החמור, אשר על כן אין הבליעה אסור מן התורה אלא מדרבנן, והם הקילו שלא להצטרך אלא הכשר כפי רוב תשמישו (והר"ד בב"י סו"ס תנ"א) וכן איתא בפוסקים בשם תש" רמ"ע מפאנו (סימן צ"ו) [ועפ"י כתב החזו"א (אוי"ח סימן קי"ט ס"ק ט"ו) דכלי שמשמשין בו בדבר חריף א"א להקל להכשירו כרוב תשמישו, כיון שדבר חריף משביח אפילו בליעה שאינו

ב"י].

ביאור נוסף לדין זה, להסביר אמאי באמת הקילו חכמים שלא לחוש להפעם האחת או ב' שנשתמש בהכלי באופן חמור, אף שכלי שנשתמש בו רק פ"א ונאסר צריכין להכשירו אף שהוא אינו בן יומו, ע"י בשו"ת אג"מ אור"ח ח"ה סוף סימן ל"א (וכן איתא בשו"ת חלקת יעקב ח"א סימן צ"ח) דכיון דכלי שאינו בן יומו אסור חז"ל אטו כלי בן יומו, כלומר, דאם ישתמש בכלי אב"י בלי הכשר יבא להקל ולהשתמש בכלי בן יומו (שצריך הכשר מן התורה) לכן כלי שנשתמש בו הרבה נקרא הכלי על שם השימוש של רוב פעמים, ובהכשר של השימוש רוב פעמים סגי, דאף דבעצם לא נכשר הכלי מהשימוש היותר חמור (של מיעוט פעמים), מ"מ לא יבא לטעות לכן יומו וליכא גזירה אינו ב"י אטו בן יומו. משא"כ כשהשתמש בהכלי רק פ"א ונאסר, צריך הכשר אף שהוא אינו ב"י, משום שרק על שם איסור זה נקרא, ושפיר שייך לגזור אטו בן יומו.

ולמעשה, דעת המחבר (אור"ח תנ"א:ו, יו"ד קכ"א: א') שהולכין אחר רוב תשמישו של הכלי (וצ"ע מהא דפסק המחבר בסכין של איסור שצריך ליבון, עיין גליון מהרש"א יו"ד קכ"א סעיף ז'). אבל הרמ"א (תנ"א: ו') מביא שיש מהראשונים שמחמירין בזה. ומסיים דכן הוא המנהג, ומ"מ בדיעבד אם הכשיר הכלי כרוב תשמישו, המאכל שנתבשל בו מותר, וכן היכא שמחמת מיעוט תשמישו צריך הכלי ליבון, סגי אפילו לכתחילה בליבון קל, וא"צ ליבון חמור (מ"ב ס"ק מ"ח). [ומ"מ היכא שיקלקל הכלי בליבון קל, מותר לכתחילה בהגעלה (כרוב תשמישו), דשעת הדחק כדיעבד דמי, עיין בספר בית מאיר הו"ד בשעה"צ שם. ובאמת יש מקום עיון בפרט זה, דהלא בכה"ג דהמיעוט תשמישו הוא בצלי (וליבון) יש לצרף המקילין דחמץ מקרי היתירא בלע ולעולם א"צ אלא הגעלה, כמבואר במ"ב ס"ק י"ט, ולהתיר הגעלה לכתחלה אף אם לא יקלקל הכלי. (וצ"ע בשו"ת חבלים בנעימים ח"ב במאסף לאור"ח הל' פסח אות ד' שכתב בפשטות דיש להקל להגיעל כמיעוט תשמישו, בצירוף הכלל דחמץ היתירא בלע). וצ"ל שהצירוף שבמ"ב ס"ק י"ט הוא רק לדעת המחבר, אבל לדעת הרמ"א אף כשיש צירוף היתירא בלע מ"מ המנהג להחמיר לכתחילה, וכ"כ בשו"ת הלכות אות כ"ג. (וצ"ע אף בזה, דהמחבר הלא מיקל לילך אחר רוב תשמישו אף בלא צירוף היתירא בלע, כמבואר בסעיף י"ח וא"כ דחוק לומר שהמ"ב ס"ק י"ט קאי על דעת המחבר, וכן עיי' בדברי הפרמ"ג א"א ס"ק ו, שכתב בדברי המ"ב ס"ק י"ט וכתב

בהדיא שמפרש שיטת הרמ"א, ומ"מ בסעיף ו' כתב בהדיא דהרמ"א מחמיר אף באופן של צלי וליבון. וע"ע בכף היים ס"ק ק"ח וס"ק ע"ה. וצריך עיון. נמצא דלדין הדין של רוב תשמישו מועיל רק בדיעבד, אבל לכתחילה מחמירין כהמיעוט, וגם מועיל שלא להצטרך ליבון חמור, ויהא סגי בליבון קל אף לכתחלה.

החזו"א (סימן קיט ס"ק ט"ו) כתב דהכלל של רוב תשמישו הוא רק באופן השתמשות הכלי, דהיינו בעירווי או בישול או צלי וכדומה, אבל לא אמרינן דכלי שנתבשל בו היתר כמה פעמים ונתבשל בו איסור פ"א, שלא יצטרך הכשר כלל כיון דהולכין אחר רוב תשמישו, שהיתה היתר. יותר מזה איתא בדרכי תשובה דהחשבון של רוב ומיעוט תשמישו נחשב רק בבליעות איסור, דהיינו כלי שנאסר כמה פעמים באופן אחת ולפעמים באופן יותר חמור מקילין לילך אחר רוב הפעמים (עכ"פ בדיעבד לדעת הרמ"א), אבל כלי שנתבשל בו כמה פעמים היתר, ופ"ע נצלה בה איסור, צריך ליבון גמור, דהבליעות של היתר (שע"י בישול) אינם מצטרפים בהחשבון. כן כתב בדרכי תשובה (יו"ד קכ"א ס"ק ד') בשם הג' חכמת שלמה ריש ס"י צ"א, לתרץ דברי הפרמ"ג (סימן צ"א ש"ד ס"ק ג'). וע"ע באגור"מ או"ח ח"ה סוס"י ל"א, ושו"ת חלקת יעקב ח"א סימן צ"ח, ודו"ק היטב בלשונו שם. ולפי"ז ההיתר של רוב תשמישים שייך רק בכלי עכ"ם או בכלי חמץ לצורך פסח, אבל כלי כשור שנאסר בטעות וכדומה, בדרך כלל לא יהא שייך דין רוב תשמישים. והנה לכאורה היה להפוסקים לכתוב כן בהדיא, ולא נזכר דבר זה בהדיא רק בטוב טעם ודעת, וה"ד בדרכי תשובה. ובאמת החזו"א (שם) שכתב ולא אמרינן רוב ומיעוט לענין בליעות היתר לאומת איסור, הל"ל חידוש יותר, דאין בליעות היתר מצטרפין אף לברר אופן השתמשות של הכלי וצריך עיון.

מחבת

מחבת הוא כלי שיוצקין לתוכו שמן ומטגנין בו המאכל. ונחלקו הראשונים אם צרך להכשירו בליבון או בהגעלה, ותלוי המחלוקת בכמות המשקה שצריך להיות שם כדי שיהא נקרא בישול. כו"ע מורה דהא דמושחים שמן תחת עוגות כשאופנים אותם אין בישול אלא צלי (אפיה), צריך להכשיר הכלי (Sheetpan) בליבון. וכו"ע מורה דהשמן שיוצקים לתוך המחבת לטגן בו נחשב בישול. המחלוקת סובב על הא שלפעמים נתיבש השמן והעיסה נאפת בעין על המחבת, דהרשב"א כותב

דוה נקרא אפיה וצלי, וע"כ צריך ללבן המחבת, והרא"ש מיקל להגעילה, שאפילו אם נשרף ונדבק לדופן המחבת עדיין יש לחלוחת משקה שם, כמו בכל כלי בישול שנדבק לפעמים המאכל לדופני הקדירה ואעפ"כ מכשירין אותו בהגעלה. (ודברי הרא"ש מובנים היטב ע"פ מה שהבאנו לעיל בתחילת דברינו והאחרונים חולקין על שיטת הרמ"ע מפאנו וסבר דאפילו כשמבשלים משקה שהוא גוף איסור כגון חלב בהמה טמאה וכדומה א"צ אלא הגעלה, אף שהמאכל האסור (דהיינו החלב) נוגע להכלי בלא אצעי, ולפי"ז ה"ה הכא אף שהמאכל נשרף ונדבק לדופן המחבת, מ"מ כיון שהכלי מלא משקה, נחשב הבליעה כבליעה שע"י משקה, וא"צ אלא הגעלה).

מחלוקת זה שנויה רק באופן דנשאר משקה בהכלי, ורק מחמת גודל חום האש או שאר טעמים נשרף המאכל קצת אצל שולי המחבת, כמו ששכיח לפעמים בטיגון, אבל היכא דנתיבש המאכל לגמרי ולא נשאר שום משקה בהכלי, הוה כע"י אור בלא מים, שדינו כצלי ולא בישול (פרמ"ג בא"א סק ט', רק שהוסיף שצ"ע, ועי' כף החיים ס"ק ע"ה דמנהג העולם להכשירים בכה"ג בהגעלה, משום דין רוב תשמישם והיינו שאף דמקרה זה נחשב לצלי, מ"מ הלא רוב פעמים לא נתיבש המאכל לגמרי והיינו בישול). למעשה, השו"ע מקיל דא"צ המחבת רק הגעלה, והרמ"א מוסיף דנוהגין לכתחילה ללבנו (וליכון קל סגי), ומ"מ בדיעבד סגי בהגעלה.

דין מחבת מלמד אותנו נקודה נחוצה בדין רוב תשמישים. דלכאורה יש מקום להקשות אמאי מחמר הרשב"א ללבן מחבת מטעם "שלפעמים" נשרף השמן והמאכל נדבק לדופני הקדירה, הלא מ"מ אין זה אלא מיעוט תשמישו, והרשב"א הוא מן המקילין שא"צ להכשיר אלא כפי רוב תשמישו.

לתרץ קושיא זה כתב הפרמ"ג (א"א ס"ק כ"ב) דהפעמים שנשרף השמן והמאכל נדבק לכלי הוא מיעוט המצוי, ואין מקילין בכה"ג ללך אחר הרוב. ונראה דביאור הדבר פשוט הוא דחז"ל הקילו לילך אחר הרוב רק כשהמיעוט הוא דבר שאינו רגיל בכלי זה, אשר ע"כ אינו עולה בדעת בני אדם שמא נאסר הכלי באופן חמור הזה, וממילא לא שייך לגזור אב"י אטו ב"י. אבל אופן השתמשות שעלול להיות - אף שאנו אלא במיעוט פעמים - כמו שידוע לכל דבטיגון עלול המאכל להיות נקדח ונשרף קצת בשולי הקדירה, א"א להעלים עין מהשתמשות הזה, וצריך הכלי הכשר

באופן החמור, ואף הרא"ש שמקיל להגעיל המחבת, זהו רק מטעם אחרת, והיינו שסובר דאפילו כשנקדח המאכל אין זה צלי אלא בישול, כיון דלעולם נשאר משקה במאכל וכו'. נמצא שאנו לומדים דהתיר של רוב תשמישין (דלרמ"א מותר בדיעבד, א שמועיל להקל עכ"פ בליבון קל) הוא רק כשהמיעוט הוא דבר שאינו מצוי אבל במיזם שמצוי להמצא, צריכין להחמיר. ונלמשל, אם היה רוצה להכשיר Hood שעל גבי Stovetop שרוב בליעתו הוא ע"י זיעה (היכא דאינו גובה כ"כ, שהזיע עדיין יס"ב) ומיעוט בליעתו נעשה ע"י לכלוך המאכל והשמן שנזרק לשם דרך בישול וטיגון, מ"מ א"א לחוש רק להזיעה בלבד, וצריכין להכשיר אף בדיעבד כפי הדין של הלכלוך, כיון שהוא דבר ששכיח להיות שם, אף שהוא מיעוט הבליעות נגד זיעה. ברם, אף בלכלוך זה יש מקום לומר דסגי בהגעלה, כיון דעיקרו הוא שימן ושמן, שדינו כדבר לח ולא יבש (מ"ב ס"ק ט"ד) ואף את"ל דנתיבש מאד מריבוי הזמן והחום, י"ל דתו אין דינו כאוכל, איך שיהיה, עכ"פ מדין רוב תשמישין א"א להקל.

חלודה

כשמכשירין כלי בהגעלה צריכין ליוזר שיהא הכלי נקי מבפנים, ולא יהא מבפנים (במקום הבליעה) שיש חלודה (שקורין ראס"ט - ט"ו ס"ק ו'). והטעם בזה משום דחיישינן שמא נטמן קצת ממשות איסור תחת החלודה, והגעלה מפליט רק הבליעת שבתוך הכלי, ולא ממשות. אבל אם יש רק מראה שחורה או ארמדומה לחוד, כמו שמצוי הרבה בכלי בישול וטיגון ודאי אין בזה קפידה (ט"ז ס"ק ו', ע"ש עוד). [עיי' בב"י שהביא מקור לזה מדברי הרא"ש וז"ל הב"י - כ"כ הרא"ש ונתן טעם לדבר משום דבענין אחר לא יפלוט ותניא בספרי אך את הזהב ואת הכסף מכאן שצריך להעביר החלודה הלכך סכינים שיש בהם גומות ואינו יכול לנקותן יפה מתוך הגומות לא מהני בהן הגעלה וצריכין ליבון, עכ"ל. והנה תחילת דבריו שכתב דבענין אחר לא יפלוט והביא סמוכין מקרא דאך, משמע דהחסרון של חלודה הא משום דהוי כמו חציצה, ומפסיק בין כח המים של מי הגעלה ובין הבליעה שבכלי. אבל כל האחרונים ולא תהא טעם זה, רק הסבירו שהוא משום ממשות תחת החלודה, ולא בליעות. והטעם לזה הוא משום סוף דבר הרא"ש, שמסיים דמשום הלכהזה צריכין ללבן לסכין ריש בו גומות, ולא מועיל ליבון, ושם הטעם משום הממשות שמתוך הגומות איגלאי מילתא לתחילת דבריו שהוא גכ מחמת ממשות, (עיי' בקרבן נתנאל על הרא"ש אות א').]. והתיקון בכה"ג הוא להשים גחלת או אש במקום החלודה עד שיתחמם הכלי באותו מקום מעבר לעבר,

שבכה"ג בודאי נשרף הממשות שהיה תחת החלודה.

טלאי

כלי שיש לו טלאי (היינו שמדביקין חתיכת מתכת בתוך הכלי למלאות נקב וכדומה) איתא בסעיף י"ג דלא מהני ליה הגעלה. והמ"ב (ס"ק ע"ה) מביא ב' מהלכים בהאחרונים, י"א דהו משום חשש שנטמן איזה ממשות שלאיסור תחת הטלאי (ולבעין לא מועיל הגעלה), וי"א דחוששין לבליעות איסור שנבלעו בכלי נגד מקום הטלאי דאותם הבליעות אינם יוצאים בהגלעה, כיון שהטלאי מפסיק בין המים להכלי, ונ"מ בין הטעמים כתב המ"ב (בס"ק ע"ו) שלטעם חמץ בעין שתחת הטלאי רבליבון קל (שהקש נשרף מבחוץ) רבזה בודאי נשרף החמץ בעין שבין הטלאי להכלי אבל לטעם הבליעות שבתוך הכלי נגד מקום הטלאי, צריך ליבון חמור (שירבה גחלים על מקום הטלאי עד שיהא ניצוצות ניתזין מהכלי) שאז בודאי ישרף איסור הלבוע בתוך הכלי. נולהלכה פסק המ"ב דבאינו בן יומו יש להקל בליבון קל, והיינו שעיקר הטעם הוא משום ממשות כעין מה שכתבנו לעיל בחלודה. ואגב חזינן מכאן דבר מעניין, שלפעמים הוא קל לשרוף בעין יותר מבליעות, שלהבעין שבין הטלאי להכלי נשרף בליבון קל, ואילו הבליעות שבכלי עמו צריך ליבון חמור, וצ"ל דכיון דהבליעות נטמן בתוך גוף דופני הכלי, הכלי מגין עליהם ואינן נשרפין אלא בליבון חמור, משא"כ בעין.

הסיקו מבחוץ

יש כלל בהלכות ליבון והגעלה, שצריך להכשיר הכלי באותו צד של הכלי שהבליעה נכנסת בו ולא מבחוץ. בהגעלה אמרינן שצריך שיהא המים הרתחין בתוך הכלי, ואילו תחב הכלי לתוך היורה של מים ורתחין עד שפתו (שהמים יגיע לחיצון הכלי ולא מלפנים) אסור אפילו בדיעבד (מש"ז ס"ק ד'). והטעם בהגעלה מובן, שהגעלה מושך הבליעות מבחוץ הכלי ע"י המים ורתחין, וצריכין להוציאם כדרך שנכנסו, דככולעו כך פולטו, וע"כ צריך המים ורתחין בתוך הכלי דוקא.

בליבון יש ג"כ פסול של הסיקו מבחוץ, והיינו שהאש צריך ללכך הכלי במקום הבליעה דוקא. וז"ל המחבר בסעיף ב' - כוביא שהוא כלי שעושין מלכנים ועפר ואופים ומטגנין בו וכן תנור קטן שקורין פירלי"א, הסיקו מבחוץ, אסור לאפות בו בפסח דאין חמץ שבו נפלט בכך ואם מלאו גחלים מבפנים שרי, עכ"ל. והיינו שכיון שנכנס הבליעות דרך פנימיות

התנור, דשם מניחין המאכל, צריכין לתן הגחלים ג"כ דוקא שם, ואם מסיקין התנור ע"י שמניחין גחלים סביבותיה מבחוץ, לא מהני הליבון.

אולם, בליבון יש ב' מהלכים איך להבין הפסול של הסיקו מבחוץ, דלכאורה יש להקשות (ע"י יד יהודה סו"י צ"ו), דקי"ל דליבון אינו פולט הבליעה מהכלי כמו הגעלה, רק שורף הבלועה במקומה בתוך הכלי, וא"כ בשלמה הגעלה שמפליט הבליעה צריך להפליטה מהצד שנכנסה, דכבולעו כך פולטו, אבל ליבון ששורף הבליעה במקומה, מאי נ"מ מאיזה צד בא החום, כל שנתחמם הכלי כשיעור שניצוצות ניתזין ממנו, תועיל הליבון לשרוף ולכלות הבלועה? ובאמת האבני נזר (חא"ח סימן שס"ח) כתב דאה"נ, לדידן דקי"ל בליבון שורף הבליעה, ומועיל הסיק מבחוץ כל שנתחמם הכלי מעב לעבר כשיעור ניצוצות ניתזין, ופירש דברי השו"ע הרב (שכתב דלא מועיל הסיק מבחוץ "שצריך להפליט ג"כ דרך פנימיות הכלי דכבכ"פ") שנראה דס"ל להגר"ז שגם בליבון האיש מושך הבליעה אליו מתוך דופני הלי (כמו בצלי שהאש שואב הרים) וע"כ צריכין האש דוקא בפנימיות הכלי, אבל לדידן דקי"ל דליבון שורף במקומה, א"צ לחוש לזה, והא דהביא השו"ע דבוכיא אינו מועיל הסיקו מבחוץ, זה דוקא בבוכיא משום שנעשה מחרס, ובחרס אם מלבנה מבחוץ אינו נתחמם כ"כ מבפנים, דאינו מעביר החמימות מעבר לעבר בקל כמו מתכת. וע"כ צריך להסיקו דוקא מבפנים במקום הבליעה, שהיא שם החום הגבוה שצריכין לליבון. ובאמת גם בחרס אם הסיקו כ"כ מבחוץ עד שיהא ניצוצות ניתזין מפנים ג"כ יועיל (אבני נזר חיו"ד סי' ק"י וע"י בבדי השולחן סימן צ"ז ד"ה אין אופן, שכן כתב המאירי בהדיא בפסחים דף ל') רק אין זה הדרך וע"כ סתם השו"ע (והש"ס) לאסור. וכ"כ במגן האלה סימן תנ"א ס"ק ג' - דוקא בוכיא דהואכלי חרס לא מועיל הסיקו מבחוץ אבל כלי מתכת כדרך תשמישו כך הכישרו דכבולעו כך פולטו וכיון דהסיקו תמיד מבחוץ מועיל הליבון עכ"ל. הרי נמי שמחק בין חרס למתכת (רק שטעמו צ"ע, דהרי החרס נמי תמיד הסיקו מבחוץ, ואמאי לא יאמר ביה ג"כ כבכ"פ). וכן דעת ה"ד יהודה (סוף סימן צ"ו) שדוקא בחרס יש פסול הסיקו מבחוץ, משום שאינו מתחמם כ"כ מבפנים.

מאידך גיסא יש פוסקים דפוסלין ליבון מבחוץ גם במתכת, משמעות השו"ע הרב (וכפי הבנת האבני נזר) דבין בחרס ובין במתכת יש פסול של הסיקו מבחוץ. (אולם כבר כתבנו לעיל שפי' האבני נזר דברי השו"ה הרב שהוא דוקא משום שסובר דגם ליבון מפליט הבליעה ואז לדידן דקי"ל דליבון שורף במקומו אין לאסור). הפרמ"ג בכמה מקומות

מביא דהסיקו מבחוץ הוי חסרון אף במתכת ואפילו היכא דהמתכת נתחמם עד שניצוצת ניתזין ממנו ממש. (לפעמים כתב דפסול אף בדיעבד ולפעמים כתב דבדיעבד צ"ע). וזה אף שהפרמ"ג סובר בהריא בליבון חמור שורף במקומו, (והטעם צ"ע דאם ליבון שורף מאי ג"מ מאיזה צד בא החום, כל שהגיע לניצוצת ניתזין לסגי?) וגם בשו"ת בית שלמה (יור"ד סימן קס"ד) כתב אודות האנגליש"ע קעכע"ן שהסיקן מבחוץ, דלא מועיל הליבון להכשירן, אף דנעשים ממתכת.

ולענין ליבון קל כשהסיקו מבחוץ, יש שכתבו דלכו"ע מועיל, ואפילו מאן דפוסל הסיקו מבחוץ בליבון חמור (עי' בדרכי תשובה קכ"א ס"ק מ"ז בשם שו"ת יד יוסף וכן העלה הבדי השולחן סימן צ"ז ד"ה אין אופין, ע"פ הרא"י מציור של התיח הכלי בבדיל, שאכתב לקמן). אולם הדבר צ"ע, דהפרמ"ג (תנ"ב משבו ס"ק ד') כתב שליבון קל אינו שורף הבליעה במקומה, רק פולטה לחוץ, כהגעלה, וא"כ כמו שבהגעלה צריך המים להיות בצד הבליעה כדי להפליט הבליעה במקום שנכנסה, ה"ה האש של ליבון קל צריך להיות דוקא בצד שהבליעה נכנסה בו, כדי להמשיך הבליעה מתוך דופני הכלי. ואפילו את"ל בליבון קל נמי שורף הבליעה (דהיינו בליעה של בישול, דהבליעה של צלי לא נשרפה כ"א בליבון חמור, ופשוט) במקומה (ואף דמהלך זה לכאורה מתקבלת על הדעת מ"מ לא מצאתי שום פוסק שיכתוב כן בהדיא, ואדרבא הפרמ"ג כתב בהדיא להיפוך וכן יש להוכיח מדין דטלאי עיין לקמן). מ"מ עדיין קשה לומר דהמחמירין בליבון חמור לאסור הסיקו מבחוץ (אף דגיע לשיעור ניצוצת) יקילו בליבון קל, דמאי ג"מ בין ליבון חמור לליבון קל, הלא בשניהם הבליעה נשרפת.

המ"ב בסעיף ב' (הסעיף של "בוכיא": לא גילה דעתו כלל, אם הסיקו מבחוץ האו חסרון רק בבוכיא משום שנעשה מחרס או שגם הוא חסרון במתכת, אולם לחכוארה אפר להביא ראי' ממה שכתב להלן בהלכות הגעלה בס"ק ע"ז וז"ל - וכלים ישנים שתשמישן בכלי ראשון שחיפן בבדיל מעיקר הדין היה אפשר להתירן בלא הגעלה לפי שדרך הוא שמחממין הכלי כ"כ באש מבחוץ עד שהעופרת יותך מבפנים וזה גופא במקום הגעלה הוא כמבואר בסעיף ד' עכ"ל, ובשעה"צ מציין - מג"א בשם הרא"מ והסכים הפר"ח ג"כ לזה מעיקר הדין. חזינן לכאורה דמיקל המ"ב בהסיקו מבחוץ להכשיר הכלי. ויש לכאורה פנים בהסבר הדין, או שהמ"ב מקיל במתכת להכשיר מבחוץ, או דיש קולא בליבון קל דפאי' מאן דמחמיר במתכת יקיל בליבון קל. ובאמת מפסק זה של שו"ת רא"מ

הובא במג"א ובמ"ב (לית מאן דפליג על הלכה זו) היא הברי השולחן ראי' דע"כ בליבון קל כו"ע מודה דמועיל היסק מבחוץ. דאל"כ היטות דאוסרין ליבון גמור אף במתכת (הפרמ"ג ועוד) ואמאי אינם חולקים על דיונה, וע"כ דבליבון קל אף הם מודים. אבל מהלך זה צ"ע, דהא הפרמ"ג כתב בפירושו דליבון קל מפליט הבליעה כמו הגעלה, ואינו שורפו כמו ליבון, וא"כ הסבא נותנת דאדרבא בליבון קל בודאי צריך ההיסק מבפנים כדי להפליט הבליעה כדרך שנכנסה, ואמאי שתק הפרמ"ג ולא העיר על דין זה של הרא"מ הובא במג"א. וע"כ דיש איוה סבא שצויר זה שאני וא"כ לצרפו להגידון של היסק מבחוץ, אף דלא נודע לענ"ד הסברה (אולי שהמתכת שניתה נחשב כגוף אש לעצמו, וע"כ נחשב כאמת כנתחמם מבפנים). וא"כ אין להביא ראי' מצויר זה גם מהו דעת המ"ב בין היסק מבחוץ.

עוד ראי' בדין היסקו מבחוץ יש מהדין דטלאי (שהבאנו לעיל), דהטלאי שהוא בפנים להכלי מפסיק בין ההגעלה או הליבון ובין הכלי הצריך הכשר. ועל כן לא מעיל הגעלה לכלי עם טלאי, דהחלק של הכלי שתחת הטלאי לא הוכשר ע"י המים, כיון שהטלאי מפסיק, ומבואר בהפוסקים, הובא במ"ב ס"ק ע"ו, דמ"מ מועיל ליבון במקום הטלאי. וביאר המ"ב דאם החשש של טלאי הוא משום חמץ בעין שנטמן תת הטלאי (בין הטלאי להכלי), סגי בליבון קל שהקש נשרף מבחוץ שע"י כן בודאי נשרף החמץ בעין שתחת הטלאי. אבל אם החשש בטלאי הוא מחמת הבליעות שבכלי שתחת מקום הטלאי, שהטלאי מפסיק ההגעלה מלהוציאם, או צריך שיהיו ניצוצות ניתזין הימנו שאו בודאי ישרף האיסור הביע בתוך הכלי. ולכאורה חזינן מכאן ב' דברים, חד דלשרוף בעין סגי בליבון קל אף היכ דליבון קל הוא מבחוץ (דכיון הטלאי מפסיק בין הגחלת להכלי והבעין, נחשב נתינת הגחלת כהיסק מבחוץ - וכן מבואר במשב"ז ס"ק י"ח) דמ"מ עדיין יש חום והבעין נשרף ואין ג"מ מאין בא החום (דלשרוף בעין בודאי אין מושג של כבולעו כך פולטו לומר שהחום צריך לבא דוקא כדרך שבא הבליעה, ופשוט) ועוד חזינן לכאורה דבליבון חמור אין חסרון של היסקו מבחוץ, שהלא מתירין להכשר מקום הכלי שתחת הטלאי ע"י שימת גחלים על מקום הטלאי, אף שהטלאי פסיק בין הגחלים להכלי, כ"ש שהיה מותר לשום הגחלים על הכלי גופא מצד חוץ, וזה לכאורה נגד הפוסקים (כאן הפרמ"ג) שאסרו ליבון חמור מבחוץ אף בכלי מתכת. וכן לכאורה יש להביא רי' דליבון קל לא מועיל מבחוץ, דהא כלי זה מצד עצם הבליעה לא צריך רק הגעלה, ואמאי לא סגי בליבון קל על הטלאי להכשיר הבליעה שתחת הטלאי, וך ע"כ משום דבליבון קל יש חסרון של הפסק

שהטלאי מפסיק בין הבליעה להאש, וצריך דוקא ליבון חמור, וא"כ ה"ה ליבון קל מבחוץ לא היה מועיל להבליעה מבפנים. וזה לכאורה דלא כהפוסקים לעיל שהקילו בליבון קל מבחוץ (והם הקילו אף להפוסקים דמחמירין בליבון חמור מבחוץ, וכאן חזינו לכאורה ההיפך, דמועיל דוקא ליבון חמור ולא ליבון קל!).

אבל באמת יש לסתור כל הני ראי' מדין טלאי, דלענין ליבון קל י"ל דף אם ליבו קל מועיל בדרך כלל מבחוץ, היינו משום שהאש נוגע לעצם הכלי, רק שהוא בחוץ משא"כ כאן דיש דבר חיצון (טלאי) שמפסיק בין האש והכלי (ואף דלענ"ד זה דחוק, דכל שאין האש בא דרך הבליעה מאי נ"מ אם נוגע לאף הכלי או לא, הלא בטלאי הכלי שתחת הטלאי סוף סוף נתחמם כשיעור קש נשרף). ואדרבה, נראה שמדין טלאי יש ראי' ברורה להפרמ"ג שליבון קל אינו שורף הבליעה אלא מפליטה, דאם ל"ק שורף הבליעה אמאי אינו מועיל ליבון קל להבליעות שבכלי תחת הטלאי, מאי נ"מ אם הטלאי מפסיק, הא סוף סוף כשנתחמם הכל בחום הראוי, אלא ע"כ ליבון קל מפליט הבליעה כמו הגעלה, ומשו"ה יש חסרו בטלאי, שמפסיק כמו בהגעלה). וכן הראי' הראשונים שמועיל ליבון חמור אף מבחוץ, כמו שחזיקנו בטלאי שמועיל ליבון חמור דרך הטלאי, ע"כ צ"ל דיש איז תשובה לרבר, דהלא הפרמ"ג שחזר ושנה והשליש בפי' שליבון חמור אינו מועיל מבחוץ אפילו נתחמם הכלי כשיעור ניצוצת ניתון מ"מ פי' דברי הט"ז (י"ח) ומגא (כ"ז) בדין טלאי וכתב בפירוש שמועיל ליבון חמור על הטלאי (עי' משב"ז י"ח) ולא העיר כלום איך מועיל הליבון בכה"ג. וע"כ יש איזה תשובה. (אולי שכיון דכאן האש ניתן בפנים הכלי ורק שיש טלאי קטן שמפסיק על מקום מסוים בהכלי מועיל החמימות ומתפשט להמתכת שתחת הטלאי, אף שבהגעלה או ליבון קל לא אמרינן כן) ואיך שיהיה, קשה להביא ראי' מדין טלאי לברר מהו דעת המ"ב בדין ליבון מבחוץ במתכת. [הארכנו קצת בדין היסק מבחוץ משום שאינו מבורר בהדיא בהמ"ב ונוגע לנו טובה בזה"ז שברוב תנורי בית האש מחמם התנור מבחוץ, וכשמכשירן התנור ע"י ליבון מחום האש של התנור תלוי במחלוקת הנ"ל].

חרס

הגעלה מועלת להכשיר כלים שנעשה ממתכת, מעץ, מאבן, ושאר חומרים, אבל לא כלי חרס, דהעידה התורה על כלי חרס שאינו יוצא מתוך דופיו לעולם, דהיינו שאן הגעלה מועלת להפליט כל הבליעות שבתוך

הכלי, וכשישתמש בו אח"כ יפליט הכלי מעט מן בליעות איסור לתוך המאכל. וכ"ז נאמר רק בהגעלה שמפליט הבליעה, אבל ליבון ששורף הבליעה מועיל אף בכלי חרס. אולם, על פי רוב לא הניח חז"ל ללבן כלי חרס מטעם אחר, והיינו משום שחיישין דילמא חייס עליהושמא פקעי (פי' שמא יתבקעו) ולא עביר להו הסקה מעליא (תנא סעיף א'). מהו אם החזר הכלי לכבשן שמצרפין בו כלי חרס חדשים (Kiln) מותר דכיון שמכניסין להסק גדול כזה ודאי לא חייס עליהו דילמא פקעי אבל לתנורים שלנו לא (שם). וכן כלי שנעשה מתחילה להשתמש בו ע"י חום גדול, כגון תנור של חרס, מותר ללבן אותו מבפנים ע"י מילוי גחלים וכדומה, דאין דרכה להתבקע (שם סעיף ב') [ויש חד ציור דמועיל הגיעלה לכלי חרס, והיינו כלי חרס שנבלע בו איסור ע"י כבוש, בלא כח האור כלל, דבכה"ג יכול להכשירה ע"י הגלעה, עי' סי' תנ"א סעיף כ"א].

זכויות

לדעת המחבר (תנ"א סעיף כ"ו) כלי זכויות אינם צריכים שום הכשר, ואפילו אם נשתמש בהם בחמין, בשטיפה בעלמא סגי. והטעם משום דאינם בולעים כלל, לפי שחלקים וקשים הם. אבל הרמ"א (שם) מביא שיש ראשונים שחולקין ע"ז וסוברין דאע"פ שזכויות חלק מאד, מ"מ עדיין בולע, וכיון שתחילת בריאתו מן החול (Silica) הרי הוא ככלי חרס שאינו יוצא מתוך דופיו לעולם, וא"א להכשירה כלל. ומסיים הרמ"א דכן המנהג באשכנז ומדינות אלו להחמיר.

בפשטות, חומרת הרמ"א לאסור כלי זכויות שבלעו איסור הוא בין לפסח ובין לכל הנה כולה. דכיון שסתם הרמ"א דנוהגין להחמיר, וביד"ד קכ"א שחק, משמע דהמנהג הוא אף לאיסור והיתר, דהלא בסימן קכ"א איתא לעיין בא"ח תנ"א לכל פרטי דיני הגעלה. ומ"מ מורגלא בפומי דאינשי שחומרת הרמ"א הוא רק לפסח, ולא לכל השנה, ולגבי איסור והיתר יכולין להקל בכלי זכויות.

ולמעשה, יש דעות בין הפוסקים לכאן ולכאן. המקור הראשון להקל הוא הג' כנסת הגדולה על הטור (אות כ"ה) הובא בפרמ"ג (משב"ז ס"ק כ"ג) שכתב דהא דמחמירין בזכויות הוא רק בחמץ ולא בשאר איסורין. אולם המעיין בהכנסת הגדולה יראה שקאי על הספרדים (שהיה הכנה"ג מאחיו הספרדים) שיש מהם שמחמירין בזכויות (אף שהמחבר מקיל) ועליהם כתב שמחמירין רק בפסח ולא בשאר איסורין.

ביו"ד קל"ה (הלכות יין נסך) סעיף ח' מיקל הרמ"א בכלי זכוכית שאינו בולע. ועי' במג"א כאן ס"ק מ"ט שאינו לרמותו לכאן, דכמה קולות הקילו ביין נסך, והנה פשטות דבריו משמע דרק ביין נסך מקילין בזכוכית, אבל לא בשאר איסורי תורה, בין בחמץ ובין באו"ה, אבל המנחת יעקב כתב - אולי יש לחלק בין חומרא דחמץ ליין נסך, וצ"ע, עכ"ל. ומדיוק לשונו שכתב חומרא דחמץ משמע שהבין דהמג' להחמיר שמביא הרמ"א הוא רק בפסח משום חומרא דחמץ ולא בשאר איסורין, ומצוין המנח"י בהג' רע"א על הגליון, ואף דהמנח"י מסיק בצ"ע, עי' בפרמ"ג (יו"ד סימן ק"ה משב"ז א') דכתב לגבי דין כבוש דהמיקל כהמנח"י בהפסד מרובה לא הפסיד.

באגור"מ (א"ח חלק ח') בסוף סימן ל"ב כתב בפשטות דבכל השנה מקילין בזכוכית, ומביא הג' רע"א שמציין המנח"י. גם בשאלת יעב"ץ (סימן ס"ז, ומצוין גפ"ת תחילת סימן ק"כ ביו"ד) מביא בשם אביו החכם צבי דהמנהג להחמיר בזכוכית הוא רק לחמץ אבל לשאר איסורין מקילין.

עוד יש לצדד להתיר זכוכית ע"י הגעלה, והיינו משום דמבואר במ"ב (ס"ק קנ"ה) ע"פ דברי המג"א, דאם הכשיר הכלי זכוכית בהגעלה ונתבשל בו אח"כ, המאכל מותר כדיעבד (דיש עוד שיטה בראשונים שסובר דכלי זכוכית דינו כשאר כלים, שצריך הכשר ושייך להכשירו, ולפי"ז יש לומר דאם נאסר כלי זכוכית מבליעות של איסור ממש, מותר לכתחלה להכשיר הכלי בהגעלה כדי להתירה להשתמש ולא לזרוק הכלי לאשפה, שהרי זה לגבי גוף הכלי כדיעבד, ומותר כמו שמתירין המאכל שנתבשל בו. ובאמת בכלי פסח שנתחמץ אין כאן היתר להכלי, דהלא יכולין להשתמש עם הכלי כל השנה לחמץ, וע"כ לא כתב המ"ב ומג"א ההיתר אלא לגבי המאכל. אבל בכל השנה לגבי או"ה, י"ל דאף הכלי מותר בהגעלה וכנ"ל. (וע"ע בכף החיים ס"ק ק"ח, ושו"ת מנחת יצחק).

ומאידך גיסא, סתימת שאר כל הפוסקים משמע דמחמירין לאסור זכוכית בין בפסח בין בשאר כל השנה, ומהג"ר ישראל בעלסקי שליט"א שמעתי בשם הגי"ר יעקב קמנצקי וצ"ל שאסור להכשר כלי זכוכית, ופירש דהא דהעולם סוברים דבאיסור זהיתר נקטינן בזכוכית דאינו בולע הוא טעות שנובע ממה שהיו נוהגין בדורות הקודמים להשתמש בכוסות של זכוכית בין לסעודות בשר ובין לסעודת חלב, ע"י שטיפה בעלמא ביניהם,

והטעם שהקילו היה משום דכוסות של זכוכית בזמנם היו חלושים ולא היו נותנם לתוכן חמין כלל, אשר ע"כ לא היה חשש בליעה, וממילא הקילו. ומזה נובע [בטעות] הדעה שבשאר איסורין אין המנהג להחמיר בזכוכית אפילו בחמין.

כלים המצופים בזכוכית

כלי חרס (Ceramics) בולעים טובא (Porous) ועל כן הדרך לצפם בזכוכית, שע"כ אינם בולעים כ"כ ממה שבתוכם, ואע"פ שהמחבר מיקל בזכוכית ואפילו בפסח (כדלעיל) מ"מ כתב (סעיף כ"ג) כלי חרס המצופים בהתוך זכוכית דינם ככל חרס, עכ"ל. והטעם פי' המב (ס"ק קל"ו) בשם הרא"ש דכיון דהזכוכית מחופה עם חרס ונצרך עמו בכבשן, בלע טפי, ואפי' המקילין בזכוכית מחמירין הכי.

והנה לפי טעם הנ"ל כלי של מתכת שמצופה בהתוך זכוכית היה דינו כזכוכית (או ע"פ כמתכת), דמשמעות לשון הרא"ש הוא שהחסרון שלהתוך זכוכית הוא מחמת חרסות הכלי שמהתוך עלי, וממילא בכלי מתכת אין כאן חסרון. ולפי"ז הא דכתב הרמ"א בסעיף כ"ו - וכן כלי כסף שיש בתוכן התוך זכוכית שקורין גישמעלצ"ט אין להגיעו, עכ"ל, זהו הרמ"א לשיטתו דמחמיר בזכוכית בכלל שאין להגיעלו. אולם, בתוס' למס' ע"ז ל"ג: (ד"ה קוניא) מבואר שהחסרון של התוך זכוכית הוא מחמת שאין הזכוכית נתבשל כל צרכו, כיון שאינו כלי בפני עצמו רק היתוך על הכי. ולפי"ז ה"ה בהתוך זכוכית על כלי מתכת יש להחמיר, ואפילו להמקילין בזכוכית בעלמא. ועיי' בביה"ל שמביא שיטה זה (אף שבמ"ב הביא בסתמא שיטת הרא"ש דהחסרון של התוך זכוכית הוא מחמת הכלי חרס) ומביא שכן משמע בביאור הגר"א, ומשמעות הגר"א שמפרש שדברי הרמ"א קאי אף לשיטת המחבר.

ענין זה נוגע טובא לכמה כלים בזמנינו, שהם נעשים מהתוך של זכוכית דק על גבי מתכת, וכמו שאבאר.

פורצל"ן אינמע"ל (Porcelain Enamel)

תנורי בית שלנו נעשים ממתכת שמצופים בהתוך של חומר הנקרא Porcelain Enamel, והוא חומר קשה וחזק מאד, שע"כ יכולים לנקות התנור עם סבונים חרפים מאד, משעביר כל הזוהמה ואינו

פוגם הדפנות כלל. והנה הפוסקים דנו על חומר הנקרא **Porcelain**, שממנו נעשה כלים חשובים שנקראים **china**, והחילטו שדינו ככי חרס (לרוב הפוסקים, ע"י להלן), על כן יש שכתבו דתנורים שנו אין להכשירם אלא בליבון חמור, כדין של חרס, כיון שנעשים מפורצל"ן שדינו כחרס. אבל נראה דאין זה אמיתות המציאות, שבאמת יש ב' מיני חומרים - פרצל"ן, ופורצל"ן אינמצ"ל - ואינם שייכים זה לזה כלל וכלל רק בשווי שמות, אבל לא בעצמם החומר, וכדאבאר.

פורצל"ן הוא חומר הניקח לגמרי מהאדמה, כמו שאר כלי חרס שנעשה מהאדמה **Clay**, רק שפורצל"ן נעשה מיוחד (**clay Porcelain**) שממנו נעשה הכלי שיש לו כל המעלות והעדינות של **china**. אבל בעצם בין כלי חרס בין כלי פורצל"ן נעשה מאדמה. (ואבאר אי"ה להלן עוד בדין פורצל"ן, לבאר אמאי יש פוסקים שהיו מקילין גביה כמו זכוכית, ואכ"מ כאן). אבל פורצל"ן אינמעל נעשה באופן אחר לגמרי והוא באמת מין זכוכית (שניתך ונעשה **Molten** ואינו חומר אדמה).

תהלך עשית פורצל"ן אינמעל הוא כזה: מתחילה עושים רקוע של זכוכית דק מאד, ושוברין הזכוכית לחתיכות קטנות מאוד (זה הנקרא **Frit**) ואח"כ מערבים זכוכית במים, עם מעט חרס (פחות מחמשה עשר אחוז, ובדרך כלל שבע אחוז, ותפקידו הוא לערב הזכוכית יפה בתוך המים) ומושכים תערובות זה של הזכוכית ומים (שנקרא **Slip**) על גבי המתכת, ונותנים הכל לתוך התנור בחום גבוה והחום מתוך את החתיכות קטנות (**Frit**) של זכוכית שבתוך התערובות (**Slip**) ונעשה הזכוכית לציפוי דק ע"ג המתכת.

Frit זה מורכב מכמה חומרים שונים המעורבים יחד, וכל חומר יש לו תפקיד אחר, יש שנותן הצבע (שהפורצל"ן אינמצ"ל, אף שהוא זכוכית, יש לו צבע וגם תואר אחרת מזכוכית הרגילה, וזה מחמת חומרים שונים אלו) ויש שפועל שהזכוכית ידבק ויתמד להמתכת שמצופה עליו, ומ"מ עיקר תוכנו (בדרך כלל שמונים אחוז הוא משלש חומרים **Quartz** (הוא חול, החומר שעושים ממנו זכוכית) **Feldspar** (הוא חומר שנמצא בתוך אבנים מסוימים כמו שש וכדומה, ויש לו בהירו של זכוכית ומוצאים אותו מהאבן ע"י מפעיל כימי) **Borax** (הוא סוג מלח והוא מועיל להתך התערובות (**Flux**) בחום).

ונראה דאף דאינו נעשה לגמרי מחול (**Silica Quartz**) כמו זכוכית, מ"מ דינו כזכוכית, דהא בזמנינו גם זכוכית הרגילה אינו נעשה לגמרי מחול (דצריכין לחמם החול לחום גבוה מאוד (3000 f) כדי להתיחו לעשותו זכוכית) אלא מערבים עם החול כמה חומרים אחרים מטעמים מסחריי ובודאי עדיין זכוכית הוא, א"כ ה"ה **Frit** זה כיון דיש לו כל התכונות של זכוכית, וגם נעשה ע"י שמתכיים חול ושאר חומרים הדומה לו, דינו כזכוכית. [זכוכית בזמן הזה בדרך כלל הוא שבעים אחוז חול (**Silica**), והשאר הא (**Lime (Calcium Oxide)** **Sodium Carbonate (Soda ash)** ולפעמים מערבים גם קצת חומרים אחרים כגון **Alumina Magnesia**].

דין הכשר תנור בית בזמנינו

מתחלה צריכים לדון על סוג הבליעה שהתנור מקבל, אם הוא של בישול או צלי. הנה בדרך כלל המאכל אינו נוגע להתנור ממש (חוץ מתנור הנקרא **Broiler**, וזה בודאי צריך ליבון חמור מבלעת איסור, ולהכשירה מבשר לחלב וכדומה סגי בליבון קל כיון דהתירא בלע). וא"כ אין הבליע בא אלא בשתי פנים - או ע"י זיעה מהבל שעולה מהמאכל כשנאפה בתנור, או ע"י השמנונית שנותן מהמאכל השמן. והנה לענין זיעה, לשון הרמ"א בסימן ק"ח סעיף א' משמע דמסתמא אין לחוש לזיעה (עיי' יד יהודה שם) אבל בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א סימן מ') כתב דאפשר דבתנורים שלנו שסתומים בגג ובכתלים ודאי מזיעה או שיותר נוטה שיזיע. ומסיים שם שרק בדברים יבשים מסתמא אין לחוש שהזיעו. ולפי"ז צריך להכשיר התנור מהזיעה של המאכלים רטיבים או שמנונים שנאפו שם. אולם זיעה דיו כבישול ולא צלי (כל האחרונים לא הביאו טעם השני של המג"א ס"ק ל' וא"כ מצד זה סגי להכשיר התנור בליבון קל וא"צ ליבון חמור.

והנה מצד השמנונית שניתן מהמאכל ונדבק להכותל, אף שנוגע להכותל ממש, מ"מ שמן דינו כבישול ולא צלי (מ"ב ס"ק ס"ד). ואם נתייבש השמנונית כ"כ עד שאין לו שום משקה, נראה שי"ל דכבר נפסד צורת המאכל שלו. וא"כ מצד זה נמי א"צ אלא ליבון קל ולא ליבון חמור.

עוד יש חשש שהמאכל עצמו שנאפה בהתנור נגע לדופני התנור, כגון ע"י שנפל בטעות וכדומה, אבל נראה דאין זה דרך השתמשות כלל ויש לדונו כמיעוט תשישו, וממילא אף שמחמירין לחוש למיעוט

תשמישו (שדינו בליבון) מ"מ סגי בליבון קל, כמש"ש הרמ"א דכל דבר שמחמירין ללכנו סגי בליבון קל.

היוצא לנו במצד סוג הבליעה סגי להתנור בליבול קל, והיינו שנתחמם התנור כ"כ מבפנים עד שיהא יד סולדת בו מבחוץ (לרוב השיטות, ע"י הג' רע"א על הגליון ועוד, אבל הפרמ"ג מצטרף שיהא הקש נשרף מבחוץ). וכתבו הפוסקים דאם מחמם התנור בחום הכי גבוה שלו לשעה שלימה, זה ליבון קל.

ומ"מ בתנורים שלנו בדרך כלל אין האש בתוך החדר שאופים בו, אלא הוא בחדר אחת שתחת התנור. וא"כ צריך לדין אם יש חסרון של הסיקו מבחוץ, כיון שאין האש במקום שהבליעה נכנס. ועיין לעיל שהבאנו דיש מחלוקת הפוסקים בזה. דהפרמ"ג ושו"ת בית שלמה מחמירים, והרבה פוסקים מקילים במתכת אף שנתחמם מבחוץ, כיון שלמעשה המתכת נתחמם מעבר לעבר, ומ"מ נראה דבליבון קל יש לחוש להמחמירים, כיון שטעם המקילים הוא שליבון שורף הבליעה במקומה (ואינו מפליט) שממילא אין נ"מ מאיזה צד בא החום, כל שלמעשה הגיעה לחום דבעי, וא"כ בליבון קל שכתב הפרמ"ג שמכשיר הכלי ע"י שפולט הבליעה כמו הגעלה (ויש רא"י לזה מדין דטלא, שמפסיק הבליעה מלצאת מהכלי וע"כ צריך דוקא ליבון חמור, ולא מועיל לא הגעלה ולא ליבון קל) צריכין להחמיר שיהא האש בצד פנים ולא מבחוץ, כמו שצריך מי הגעלה להיות בצד הפנים צד שהבליעה נכנסה בו. אבל עדיין יש עצה פשוטה להסיר קרקיעות החדר שאופין (שהוא המפסיק בין האש להחדר) ולחמם התנור בלעדו שע"כ נחשב הסיקו מבפנים (וקרקיעות התנור יש להכשירו אח"כ בפני עצמו, ויכולין להניחו הפוך שהאש נגע הצד שבדרך כלל הוא בצד פנימיות התנור.

ועדיין יש עוד נקודה חשובה שצריכין לדון עליה, והיינו שתנורי בית שלנו אינם ממתכת פשוטה אלא הם מצופים בחומר פורצל"ן אינמ"ע"ל, ועיין לעיל שביארנו שדינו כזכוכית. והנה הרמ"א בסוף סימן תנ"א כתב דכלי כסף שיש בתוכו התוך זכוכית אין להגעילו. וע"כ לפסח בודאי אין להכשיר התנור בליבון קל, כיון שמצופה בזכוכית שדינו כחרס, כהמנהג אשכנז שהובא ברמ"א שם. ולענין שאר איסורין, הבאנו למעלה שיש מחלוקת הפוסקים אם תומרת הרמ"א הוא רק לפסח או שגם בשאר איסורין אין מכשירין זכוכית. אולם כאן שאין כאן אלא ציפוי זכוכית ע"ג מתכת, גרע טפי, דהבאנו למעלה דיש אומרים שהיכא שיש

ציפוי זכוכית כו"ע מודה דדינו כחרס, כיון דאין הזכוכית נתבשל יפה מחמת דקותו. וא"כ יש ב' צדדים לחומרא, אפשר דאף דבכל השנה מחמיר הרמ"א בזכוכית, ואפילו אח"ל שמיקל, מ"מ בהתוך זכוכית בעלמא עדיין יש לצדד שמחמיר.

היוצא מזה בציפוי התנור של פורצליין אינמע"ל, אף שדינו כזכוכית, מ"מ יש להחמיר שאינו מועיל לגביה ליבון קל והגעלה. אולם בכמה דפוסים של המשנה ברורה (וכן הוא בדפוס הראשון) יש הג"ה לסעיף כ"ג, בשולי הגליון, וז"ל שם - וקדרות ברזל המצופים בהיתוך (גישמעלצט) לכן ישוע העלה החתם סופר יו"ד סימן קי"ג דלא מהני הגעלה עיי"ש, אכן שמעתי שכמה גדולים נהגו להחמיר רק לנין איסור חמץ אבל בכל הגשה הקילו להגעילה אחר מעל"ע דהוא נט"ל ומשהו מהטט עכ"ל. וביאור הרברים הוא שאף שלא מהני הגעלה להציפו, מ"מ כיון שהציפו דק כקליפה לעולם היא ששים בהמאכל נגד הציפוי, וא"כ יש להקל לענין שאר איסורים אחר מעל"ע, דקי"ל להקל בדבר שדרכו להשתמש בשפע, היכא דהכל הוא אחר מעל"ע (עי' בסוף סימן צ"ט ביו"ד), והא דמחמיר הרמ"א בכלי מצופה היינו דוקא לפסח שאיסורו במשהו, וא"א לומר גביה ההיתר של דרכו להשתמש בשפע. וא"כ י"ל דה"ה בנידון דידן, שאין הזכוכית בתוך התנור אלא כקליפה, י"ל דאף אם יזיעה התנור מהמאכל, מ"מ לא יאסור המאכל מבליעות קליות התנור (דכל היוצא שחזור ונוסף לתוך המאכל הוא רק מה שנוגע לעליית התנור, וגם מה שנוסף למטה הוא רק משהו, עיי' באגר"מ יו"ד ח"א סימן מ') ואפשר שעל זה סמכו העולם להכשיר תנורי הבית מאיסור ע"י ליבון קל, שלגוף התנור שנעשה ממחכת מועיל ליבון קל, ועל הקליפה אף שיש כמה צדדים שלא מועיל ליבון קל וכנ"ל (כיון שהוא זכוכית וגם הואר היתוך) מ"מ י"ל גביה דרכו להשתמש בשפע. וכן הוא ההלכה בקדירות שנקראים **Enamel Pots**, שהם נמי מתכת המצופים בהיתוך פורצליין אינמע"ל, ובהם בודאי יכולים להקל להגעיל הכלי כדי לטהר המתכת, ולסמוך על דרכו להשתמש בשפע לגבי קליפת האינמע"ל, שזהו ממש הציור של הג"ה במ"ב שם.

[**אגב**, תשובת חת"ס קי"ג בהג"ה במ"ב היא התשובה הראשונה שדן על ציפוי פורצליין אינמע"ל, שנתחדש דבר זה בסוף ימיו. ולא היה ברור ממה נעשה הציפו, אם הוא מחרס או לא כי בעלי המלאכה היו מסתירים מעשיהם שלא יודע לשום אדם לעשות כמעשיהם, והורה החת"ס דלא מהני להו הגעלה, אבל למלאותם גחלים שפיר דמי, ואף דבדרך כלל

לא מועיל ליבון בכלי חרס דחיישינן דלמא פקעי, מ"מ כיון דכאן אינו אלא שוע בעלמא וגם ספק אם הוא חרס מותר לסמוך על זה, ומסיים החת"ס שאז אם הרתיח הכלי כ"כ עד שהקש נשרף בחוץ גם הברזל הוכשר ומותר. ויש להבינו דהחת"ס מיקל להכשר כלי אינמע"ל ע"י ליבון קל, ונימקם שכיון שהוא ספק חרס, יש להתיר מס"ס, אולי אינו חרס, ואת"ל דחרס הוא, מ"מ י"א דליבון קל ה"ה הליבון דאיירי בה תורה, ולפי"ז בתנור בית שלנו בודאי מועיל ליבון קל. אף להציפוי של פורצליין אינמע"ל מבפנים, והא שמחמירין גביה הוא לענין הגעלה לחוד. אבל אף שיש כאן סכרא, מ"מ מתש' החת"ס נראה דאין שום ראי', דאף שכתב דא"צ למלאות גחלים אלא עד שיהא קש נשרף מבחוץ, מ"מ זה רק להמתכת שהוא גוף הכלי, ואילו הציפוי שמבפנים י"ל דנתינת הגחלים מבפנים על הציפוי הדק פועל לגביה הציפוי חום ליבון חמור אף במין מועטת שלגוף הכלי פועל רק ליבון קל. וא"כ בליבון קל בתנורים שלנו שאינו ע"י מילוי גחלים, ולא נתחמם הציפוי יותר מגוף התנור, אין ראי' מהחת"ס להקל].

סוגי כלי חרס China Stoneware

בזמנינו יש כמה סוגי קערות וכדומה שנעשים מחומרים שונים ויש להם שמות שונים, ואבאר כל אחד מהו דינו לענין הכשר כלים. סתם חרס בזמנינו נקרא **Earthenware** (ואין לזה שייכות לכלי "אדמה" שהובא במג"א שמועיל לו הגעלה, שהוא כלי שנתייבש בחמה ואילו בזמנינו נקרא "כלי אדמה" מה שנתייבש בכבשן). אף שנעשה כלי חרס מאדמה (**Clay**) מ"מ אחר שנתחמם בכבשן נעשה צבע לבן. ועל כן הוא לבן צח ונקי, ויש שטועים וסוברים שהוא פורצליין **China**, שדברו בו הפוסקים, אבל זה אינו, והבדיקה לזה הוא כשאוחזין הקערה לאור, אם הוא פורצליין יכולין לראות האור דרך הקערה (**Translucent**) ואילו כלי חרס הוא גס ואינו מניח לאור להעביר כלל. וכיון שסתם חרס בולע טובא (**Porous**), הדרך האו לצפותו עם זכוכית, ונקרא אז (**Vitreous China**), אבל זה שם המושאל, ואין ענינו לסתם **China** שהוא מה שדנו הפוסקים עליה ונקרא פורצליין. ולהלכה אין נ"מ אף מצופה בזכוכית או לא, וקי"ל דא"א להכשירה.

בשנה ה' אלפים וק' (בערך) היה תיר מפורסם בשם **Marco Polo** והוא הביא מארץ חין (**China**) סוג כלי חרס שהיה יחרי במינו, היה חזק וקשה וגם דק ושוע, ונתקבל מיד לכלי יקר המציאות [לא נודע

לאומני יוראפ איך עושין כלים אלו, והיו צריכים להביאם מארץ חין, והיו קוראים אותו "זהב הלבן" וכשהתחיל כליפ אלו להתפשט, התחילו הפוסקים לדון על דן כלים אלו להכשרים. כלים אלו נעשו מאדמה כמו שאר כלי חרס, אבל האדמה הוא סוג מיוחד הנקרא **China Clay** והיו נמצא בארצות חין, (ורק לאחר כמה מאות שנים נודע סוד זה לאנשי ארצות המערב, ומצאו גם בארצותם סוג אדמה כזה). והמציאות הוא שחרס שנעשה מאדמה זה אינו בולע (**Not Porous**) ונקרא **Dense** (וזה מחמת שהחול שבתוך אדמה זה ניתך כשמחמם הכלי בכבשון, וניזיל הזכוכית בתוך הכלי וממלא כל הנקבים הקטנים (**Pores**) שבתוך החרס), ומחמת זה הקערה הוא שיעה וקשה ודומה לזכוכית. וגם הקערה מניח האור לעבור מעבר לעבר, וכמשי"כ לעיל, וע"כ דנו הפוסקים בזמנם אם יכולים להקל לדונו כמו זכוכית, אף שאופן עשייתו הוא ככלי חרס, והנה אף דיש מהפוסקים שמקילים בפורצליין (שו"ת כנה"ג, שו"ת שאילת יעב"ץ ועוד) וכן היה מנהג העולם בתחלת ימי התפשטותו להקל גביה כזכוכית, מ"מ למעשה הסכימו הפוסקים להחמיר גביה כמו חרס, ע"י כמ"ב סוף סימן תנ"א בשם הפמ"ג, ומ"מ לפעמים מצטרפים עוד סניפים להקל בכלי פורצליין יקרים, ע"י בשו"ת אגר"מ כמה תשובות בענין זה, ועיי"ש שמיקל אחר שנה שלימה להכשר פורצליין מבשר לחלב או להפוך, וגם מיקל לבעל תשובה להכשיר פורצליין מבליעות טריפות כיון שהוא לצורך תקנת השבים, אבל בלא"ה אינו מיקל.

מבואר בשו"ע שכלי אבן דינם להכשירם בהגעלה. (תנ"א סעיף ז') אבל אין זה ענין כלל לכלים שבזמנינו שנקראים **Stoneware** שאינו נעשה מאבן כלל, אלא נעשים מסוג אדמה שטבעו שהכל שנעשה ממנו נראה כאבן אבל בעצם הוא חרס. [ואגב, גם סוג חרס זה הוא **Dense** ע"י שהחול שבתוך האדמה ניתך וממלא הנקבים קטנים שבתוך החרס. ומ"מ נראה דכיון דאין לו כל המעלות של פורצליין ואינו דומה כלל במראתו לזכוכית, גם המקילים בפורצליין יודה שזה חרס ודינו כחרס].

קערות שנקראים **Corelle**

נעשים מזכוכית שיש לו צבע (ויש לו כמה סוגי זכוכית מצופה אחת על חברתה ומש"ה הזכוכית הוא קשה יותר ואינו עליל להשבר) ולפי מה שביארתי לעיל דינו כזכוכית.

הרב נתן נטע איצקאוויטש

בענין מראית עין של אורחים בשבת

ע' באו"ח סי' רמ"ד סעיף א' דכתב שם דמותר לקצוץ עם אינו יהודי בקבלנות מע"ש על מלאכה שיעשה בשבת. בד"א בצנעה אבל אם היתה ידועה דהגוי עושה מלאכה של ישראל אסור דהרואה את הגוי כשעוסק במלאכה אינו יודע שקצץ ויאמר שפלוני שכר הגוי כשכיר יום לעשות לו מלאכתו בשבת. וע' ברמ"א שם וז"ל ואפי' אם דר בין הגוים יש לחוש לאורחים הבאים שם ... וכו'. עכ"ל. וע' במגן אברהם סק"ו שהקשה על הרמ"א מהירושלמי בפ"ג דשביעית דשם מבואר דלא חוששין לאורחים בנידון של מראית עין. ותירץ המג"א דצ"ל דכשביעית הקילו. וע' בחתם סופר ובחכמת שלמה שם מש"כ ע"ז.

ונ"ל בעוהשי"ת ליישב קושית המג"א באופן אחר, אבל מתחלה צריך להבין הירושלמי שם דהירושלמי הקשה על המשנה שם דתנן (שביעית פ"ג מ"א) מאימתי מוצאין זבלים לאשפתות משיפסקו עובדי עבודה דברי ר' מאיר וכו' והרע"ב שם מפרש דהדרך של העובדי עבודה היה לכניס הזבל למקום אחד בשדה, ושם היה עושה אשפה והרע"ב שם מפרש דהדרך של העובדי עבודה היה לכנוס הזבל למקום אחד בשדה, וגם היה עושה אשפה גדולה. ומאשפה הנ"ל היה מפור הזבל בשדה, לזבלה. עכ"ד הרע"ב. דהיינו דהוא לא רוצה לזבל את השדה עכשיו, רק שהוא רוצה להוציא את הזבלים לאשפה. ושאלת המשנה היה מאימתי כשביעית כבר מותר לעשות זה. ויש מחלוקת דר' מאיר סבר דמותר בזמן שפסקו עובדי העבודה, דהיינו העבריינים שהם עובדים כשביעית כבר הפסיקו לעבוד, ואז כבר אין כאן מראית עין להוציא הזבל לאשפה שבשדה כיון דכבר הפסיקו לעבוד בשדה כשנה זו. ואפילו אם רואין אותו לא יחשוש דהוא רוצה לזבל, ויחשוב דהוא רוצה לעשות אשפה, ור' יהודה סבר שיעור אחר, ור' יוסי סבר שיעור אחר וכו' וע"ש.

ויש מחלוקת בירושלמי שם אם האיסור הנ"ל בזמן העובדי עבודה הוא רק בשדה וכמנתי, או דיש איסור להניח זבלו אפי' על פתח חצירו, ומ"ד סבר דגם על פתח חצירו אסור כשדה. ומ"ד סבר שעל פתח חצירו מותר ורק בשדה אסור, וע"ז ממשיך הירושלמי, וז"ל מעתה אפילו משפסקו עובדי עבודה יהא אסור מפני מראית עין שלא יהא אומרים לתוך שדה

בית השלחין שלו הוא מוציא. יודעין הן בני עירו אם יש לו בית השלחין אם אין לו. אמר רבי יוסי הרא אמרה לא חשו לעוברין ושביין מפני מראית עין עכ"ל.

ועיין בפני משה שם בד"ה מעתה שמפרש הירושלמי וז"ל אם חוששין אנו מפני מראית עין א"כ אפי' משפסקו ... וכו' וע"ש. ולכאור' צריך להבין למה זה קשה רק "מעתה" (כלשון הירושלמי) אחרי הבאת מחלוקת בפתח חצירו, הלא אפילו לפי המשנה היה צריך להיות קשה קושיא של הירושלמי דהאיסור של מתני' הוא גם מפני מראית עין? וכדברי הרע"ב שהבאנו. ועי' גם בפירושו הר"ש, ובפירושו המשניות להרמב"ם ובשנות אליהו שם דמפורש בדבריהם דהחשש של מתני' הוא מפני מראית עין, וא"כ למה כתב בירושלמי "מעתה" דמשמע דקושיא זו קשה רק אחר הבאת מחלוקת הנ"ל?

ועיין בשנות אליהו הנ"ל דאחר דהוא מפרש המתני' הוא מביא הירושלמי הנ"ל בלא מילת "מעתה". ואפשר שהרגיש מקושיא הנ"ל, ולפיכך לא גרס מילת מעתה. וצ"ע. אבל באמת מה הפשט בירושלמי לפי הגירסא דכתוב "מעתה"?

ועי' בחזון איש בסי' י"ח סק"ז בד"ה ירו' מעתה, שנ"ל שהרגיש מקושיא זו וז"ל בתוספות ביאור במוסגר - נראה דפריך למאן דאסר על פתח חצירו [דהיינו דקושית הגמ' קשה רק לפי המ"ד דאסר להניח הובל על פתח חצירו דסברת מ"ד הנ"ל הוא ...] כיון דעושה בחוץ למיפק לשדהו קאי [דהיינו דאע"פ דלא מניח את הובל בשדה מ"מ זה מראית עין דיש לחשוש דבזה שהוא נותן הובל בפתח חצירו הוא לצורך שדהו] א"כ אף משפסקו עובדי עבודה נמי שלא יאמרו לבית השלחין הוא מוציא [דלפי מ"ד הנ"ל דיש מראית עין אפילו בחשש רחוק כזה, או גם צרך להיות אסור אפילו אחר שפסקו העובדי עבודה משום חשש רחוק דמוציא הובל לשדה בית השלחין דבשדה בית השלחין עובדים כל השנה] אבל למאן דשרי [היינו המ"ד דשרי להניח הובל על פתח חצירו אפילו בזמן העובדי עבודה] ניחא דלא אסרו חכמים אלא את ההנחה בשדה. עכ"ל. דהיינו דסברת המ"ד דשרי הוא דיש חשש של מראית עין רק אם מניח את הובל בשדה ממש ולא מעל פתח חצירו. ולפיכך לפי מ"ד הנ"ל לא קשה קושית הירושלמי דגם לאחר הזמן של העובדי עבודה צריך להיות אסור משום מראית עין דמוציא את הובל לשדה בית השלחין ממש, דלמעשה לא הניח את הובל בשדה בית השלחין ממש. ורק ראו אותו עם הובל. או שהניח

את זה בשדה בית הבעל.

ולפי החזו"א מתורץ מה שהקשנו מקודם דהפשט ב"מעתה" הוא, מעתה שיש מ"ד שצריך לחשוש אפילו לחשש רחוק של מראית עין כזה דעל פתח חצירו אסור. דהא אפילו להניח את הזבל באשפה שבשדה הוא לא מעשה איסור, וזה רק מ"ע דהניח את זה שם כדי לפזר הזבל אח"כ בשדה. וא"כ הא דאסרו מפתח חצירו הוא כחשש דחשש. חשש דמוציא לשדה בכלל ואפילו אם הוא מוציא את זה לשדה, דילמא הוא רוצה להניח את זה באשפה עד לשנה הבאה. וכיון דחוששין לחשש דחשש א"כ גם צריך לחשוש אפילו אחר הזמן של העוברי עבודה שהוא מוציא את הזבל לשדה בית השלחין דזה גם חשש דחשש. חשש דמוציא בכלל לשדה בית השלחין, ואפילו אם מוציא לשדה בית השלחין דילמא הוא רוצה להניח את זה באשפה עד לשנה הבאה.

ואין הכי נמי דגם במתני' יש חשש של מ"ע אבל זה רק בחשש אחד ולא בחשש דחשש, דהיינו רק כשהניח את הזבל באשפה שבשדה ממשי דיש רק החשש דרוצה לזבל את שדהו עכשיו מאשפה הנ"ל. אבל מעתה לפי המ"ד דעל פתח חצירו אסור דרואין אנו דיש לחשוש למראית עין יותר רחוק מהמראית עין של מתני' יש להקשות משדה בית השלחין. ודוק.

ועיין ברמב"ם בהל' שמיטה ויובל בפרק ב' הלכה א' וז"ל לא יוציא אדם זבלים מחצירו ויתן בתוך שדהו כשביעית מפני שנראה כמזבל שדהו כדי שתהיה יפה לזריעה. ואם הוציא והעמיד ממנו אשפה מותר. ולא יעשה אשפה בתוך שדהו עד שיעבור הזמן שמזבלין בו לעבודת הארץ ... עכ"ל.

ולכא' מרבירו "לא יוציא אדם זבלים מחצירו ויתן בתוך שדהו" משמע דדוקא להניח זבלו בשדהו הוא דאסור, משא"כ להניח זבלו על פתח חצירו יהיה מותר. והיינו דהרמב"ם פסק כהמ"ד בירושלמי דסבר דלהניח את זבלו על פתח חצירו מותר. ודווקא באשפה שבשדה אסור. ועיין בפאת השלחן שמדייק דהרמב"ם פסק כמ"ד הג"ל מדבריו שאחר זה "ואם הוציא והעמיד ממנו באשפה מותר" דכוונת הרמב"ם הוא על פתח חצירו ופסק דמותר. ועיין גם בפ' מראה פנים על הירושלמי שמביא דיוק מפירוש המשניות להרמב"ם דמשמע כנ"ל דהרמב"ם סבר דהא דאסרו הוא רק בשדהו אבל מעל פתח חצירו מותר. וע"ש. עכ"פ היוצא לנו מכל זה

דהרמב"ם פסק כהמ"ד בירושלמי דמותר להניח את זבלו מעל פתח חצירו.

ועי' ברמב"ם שם דהתיר תמיד להניח זבלו בשדה אחר שפסקו העובדי העבודה, והוא לא מחלק דזה רק מותר כשיודעין בני עירו שאין לו שדה בית השלחין וכדאיתא בירושלמי הנ"ל. ומה הפשט בזה ? ועי' בספר המפתח שברמב"ם מהדורת ר' שבתי פרנקל שמביא על דיוק הנ"ל, החזו"א שהבאנו. והמעין בחזו"א שם יראה דלא מביא בכלל הרמב"ם. אבל נ"ל שזהו כוונתו דלפי החזו"א קושית הגמ' שם היה קשה רק לפי המ"ד דסבר דאסור להניח זבלו על פתח חצירו. ולפיכך רק לפי מ"ד הנ"ל צריך לתירוצו של הגמ' (דיודעין בני עירו שאין לו בית השלחין) משא"כ לפי המ"ד דסבר דמותר להניח זבלו על פתח חצירו לא היה קשה קושית הגמ'. ולפיכך לא צריך תירוצו של הגמ', וא"כ יוצא דלפי המ"ד דמותר להניח זבלו על פתח חצרו, יהיה מותר להניח זבלו באשפה שבשדה בית הבעל (ולא בבית השלחין) אחר שפסקו העובדי עבודה אפילו אם יודעין בני עירו שיש לו שדה בית השלחין, דלפי מ"ד הנ"ל לא צריך תירוצו של הגמ'.

ולפיכך הרמב"ם דפסק כמ"ד דמותר להניח זבלו על פתח חצירו וכדלעיל, לא צריך לחלק שמותר באשפה שבשדה אחר שפסקו העובדי עבודה, רק כשיודעין בני עירו שאין לו שדה בית השלחין כהירושלמי, דלמ"ד על פתח חצירו מותר לא קשה קושית הירושלמי. וע"כ לא צריך לתירוצו של הגמ', וא"כ יהיה מותר אחר שפסקו העובדי עבודה אפילו אם יודעין בני עירו דיש לו שדה בית השלחין וכנ"ל.

ולפי הנ"ל נ"ל דיש ליישב קישית המג"א די"ל דהרמ"א פסק כהרמב"ם דפסק כהמ"ד דמותר להניח זבלו על פתח חצירו. וע"כ לא קשה קושית הגמ' ולא צריך לתירוצו של הגמ' וכנ"ל. וי"ל עוד דלפי"ז גם לא צריך למש"כ הגמ' אחר זה דהיינו לר' יוסי דלא חששו לעוברין ושבין וא"כ אפשר לומר דלמ"ד על פתח חצירו מותר, חששו לעוברין ושבין, ומה שלא חששו כאן לעוברין ושבין ומותר להוציא לשדה בית בעל אחר שפסקו עובדי העבודה הוא דבזה לא חששו גם לבני עירו כיון דהוא חשש רחוק, דהיינו חשש דחשש (כמו מעל פתח חצירו); חשש אם יש לו בכלל שדה בית השלחין ואפילו אם יש לו ומוציא את זה שם אבל לא רוצה

לזבל ורק הניח את זה שם לשנה הבאה. אבל כשיש חשש א' או יש לחשוש למ"ע של בני עירו וגם להמראית עין של עוברים ושבים.

וא"כ מתורץ קושית המג"א דבאמת גם בשביעית יש לחשוש לעוברין ושבין אם יש רק חשש אחד לפי המ"ד דעל פתח חצירו מותר. ולפיכך בשבת דיש רק חשש אחד, דהיינו דהוא שכיר יום ולא קבלן יש לחשוש לאורחים (עוברין ושבין) וכמו שכתוב הרמ"א, ומש"כ הגמ' דלא חוששין לעוברין ושבין הוא רק לפי המ"ד דעל פתח חצירו אסור וכנ"ל. והרמ"א פסק כהמ"ד דמותר.

אמנם דלפ"ז יוצא חידוש, דבפרט זה המ"ד דסבר על פתח חצירו מותר, יותר חמור דהוא סבר דבחשש א' חוששין משום עוברין ושבין, משא"כ לפי המ"ד על פתח חצירו אסור יש קולא בפרט זה דלא חששו לעוברין ושבין אפילו אם יש רק חשש א'. ואפשר דמפני זה המג"א צריך לתירוצו שם ולא ניהא ליה התירוצ' שכתבנו. אבל לכאור' י"ל מה שכתבנו דאע"פ דיוצא חומרא בפרט זה הלפי המ"ד דמותר מ"מ הסברנו דהוא סבר דעל פתח חצירו מותר רק מפני שהוא חשש רחוק, חשש דחשש. אבל כשיש רק חשש אחד הוא לא מחלק בין בני עירו ועוברין ושבין וכדכתבנו.

הרב נפתלי צבי לעשקאוויטץ

בענין איסור להשתמש בתלמיד חכם

בש"ע יו"ד ס' רמג' ס"ו כתוב, עון גדול הוא לבזות ת"ח או לשנאותן וכו' וברמ"א, "ואסור לשמש במי ששו"ה הלכות וכ"ש במי ששונה תלמוד שהוא הגמ', ויקדים לשמש במי ששוה קודם שישמש במי ששונה גמ' ". מקור הרמ"א הוא מהגמ' מגילה (כח:): שהביא בר"מ מר' ירוחם להלכה וכדי לבאר הענין כדאי להעתיק סוגיית הגמ' אחרי שרוב פרטי הדין תלויין בביאור הסוגיא.

בגמ' מגילה שם איתא תנן התם (אבות פ"א מ"ג) ודאשתמש בתגא חלף

- תני ריש לקיש זה המשתמש במי ששונה הלכות. ואמר עולא לשתמש איניש במאן דתני ארבעה ולא לשתמש במאן דמתני ארבעה. כי הא דריש לקיש הוה אזיל באורחא מטא עורקמא דמיא, אתא ההוא גברא ארכבי' אכתפי' יקא מעבר ל', א"ל קרית? א"ל קרינא תנית? תנינא ד' סורי משנה. א"ל פסלת לך ד' טורי וטענת בר לקיש אכתפך? שדי בר לקישא במיא, טף ניחא לי דאשמעינן למר. (רש"י שאשמש לאדוני) א"ל אי הכי גמור מינאי הא מילתא דא"ר זירא בנות ישראל החמירו על עצמן שאפילו רואות לטיפת דם כחרדל יושבות עליו ז' נקיים. עכ"ל הגמרא. ויש כמה דברים הצריכין ביורו. כנראה שריש לקיש מבאר דעון חמור הוא שחייבין מיתה על זה, ולא מזכיר צד היתר, ועולא אומר לשתמש איניש במאן דתני, האם זה חולק על ר"ל? ועל עולא גופי' קאמר הגמ' כי הא דר"ל וכו' האם זהו מעשה לסתור דאסור להשתמש בדתני? ומה מהני מאי דקאמר ניחא לי וכו'? ומה השיבו ר"ל אי הכי וכו' ומהו התועלת ממה שלמדו הלכה זו, ולמה הלכה זו דייקא? ובהמשך הדברים יתבארו בעז"ה כל אחד במקומו.

במי אסור להשתמש

הנה בביאור "שונה הלכות" כתבו הר"ף ור"ן שם דהיינו שלמד משניות, וזהו מאן דתני, ומאן דמתני היינו מי שלמד תלמוד, וכ"כ הרא"ש ור' ירוחם ומהגמ' משמע דר"ל ועולא לא פליגי, רק עולא מבאר הא דקאמר ר"ל. (וברי"ף ור"ן הגירסא הוא "כדאמר עולא" ולא "ואמר עולא" כמו אצלנו) ועל כן ברי"ף ורא"ש העתיקו שני המ"ד. אך בר"ן כתב דהא דאיתא הגמ' כדאמר עולא הגמ' קאמר לה ולא ריש לקיש, דר"ל חולק ומחמיר יותר מעולא ואוסר להשתמש בדתני משניות, משא"כ לעולא רק אסור דמתני גמרא. עוד כתב הר"ן פירוש אחר דמאן דתני היינו שלומד לעצמו, ומאן דמתני היינו שלומד לאחרים, דלעולא רק אסור בלומד לאחרים ור"ל מחמיר אף בדתני לעצמו, ולכ' הכוונה שלומד אפי' משניות לעצמו במבואר במעשה דר"ל בגמ'. ובמהרש"א ביאר דהכרח הר"ן לפרש דפליגי הוא מדדואין במעשה דר"ל שסירב לקבל השימוש ממאן דתני לאחר. וכתב מהרש"א די"ל דריש לקיש סבר דמתני מסתמא הוה גם דמתני וע"כ אמר שזרקנו, והוא השיב ניחא לי דהיינו שאינו דמתני, והשיב ר"ל אי הכי אלמדך קצת תלמוד. ולפי' הב' של הר"ן אמר ר"ל אי הכי גמור מינאי שתהי' תלמיד שלי, ומותר לרב להשתמש בתלמידו אף דמתני. (ונבאר ענין זה עוד לקמן בעז"ה) ונמצא למהרש"א לא פליגי, וכפשטות הסוגיא לרי"ף ורא"ש, ולכאורה מפשטות לשון עולא משמע

דמותר לכת' להשתמש במאן דרך תני, ועל כן באמת הסכים ריש לקיש להשתמש בו בסוף.

אך בקיצור פסקי הרא"ש לבעל הטורים כתב, "אסור להשתמש בשו"ה, ואם צריך להשתמש על כל פנים לישתמש באן בתני ולא לישתמש באן דמתני", וכן הוא לשון ר' ירוחם בד"מ דאסור וכו' ולעולם קודם ישתמש במי ששונה משנה קודם שישתמש במי ששונה תלמוד שהוא הגמ', וכעיי' העתיק הרמ"א כנ"ל. ומה שכתב הטור שזהו פסק הרא"ש לכ' לא מצינו רמז לזה ברא"ש שהעתיק הגמ' ורי"ף ומנלן דאם צריך להשתמש מותר ורואין שהבינו דכיון דעולא מפרש ר"ל, ור"ל הא קאמר דבכל אופן אסור, על כרחך כוונת עולא דמקום הצורך מותר, אך בזה יש להקדים דתני ולא ישתמש בדמתני. ושייך שגם אם אי אפשר בדתני גם בדמתני מותר, רק דיש דין קדימה שלתת' לא ישתמש בדמתני. אך לשון המאירי הוא, "אסור להשתמש וכו', ומכל וכל צריך לזהר שלא ישתמש כלל במי ששונה לאחרים שהוא תכלית השלימות". ומשמע דבדמתני אסור לגמרי.

ולכאורה ממעשה דר"ל קשה על הטור ור' ירוחם, אם במקום צורך מותר למה צוה ריש לקיש באמצע הנהר שיזרקו לתוך המים, וכי יש מקום הצורך יותר מזה? ובשלמא למאירי יש לנו כאן תירוצת המהרש"א, דר"ל סבר דהוא מתני וא"כ גם במקום צורך אסור, אבל לטור ור"י קשה? וצ"ל כיון דלכ"ע לכתחילה אין נכון להשתמש אף בדתני ריש לקיש רצה להח' אף במקום הצורך, ולבסוף כשאמר ניהא לי ולא רצה להפילו למים הסכים לסמוך על עיקר ההלכה. והרא"י לעולא הוא מדהתיר למעשה בסוף וכמש"כ לעיל. (משא"כ לר"ן עיקר כוונת הגמ' הוא להדגיש מה שסירב ריש לקיש בתחלה אף דרך היה דתני, והא דהיה מותר לסוף נצטרך לעוד אופני היתר שיתבארו.) והשתא דאתינא להכי יש ליישב הגמ' בלי מש"כ מהרש"א דר"ל סבר שהוא היה דמתני, אלא אף בדתני רצה להחמיר, ומדהתיר לסוף זהו רא"י לעולא. ובאמת בכך יהודיע כתב כן, דהקשה למה לא קפץ ר"ל מעצמו עיי"ש, והוכיח דבדתני מותר ורק ממדת חסידות רצה להח' והמתין עד דאמר ניהא לי ואז ליכא גם חשש מצד חסידות. ולפי מש"כ לטור ור"י יש יותר ממדת חסידות, אלא דגם להלכה אין להשתמש לכת' אם לא לעת הצורך.

ולחלכה נקטינן כפסק הרמ"א שהוא כטור ור' ירוחם ולכ' כהבנת הטור ברי"ף ורא"ש דר"ל ועולא לא פליגי, ואסור לכת' להשתמש

בשונה משניות אף שאינה רק לעצמו, וכל שכן בלומד גמרא, ולעת הצורך ויש לפניו לומד משניות וב' שהגיע ללמוד גמרא, ישתמש באותו שרק למד משניות, ומשמע דאם רק יש לפניו הלומד גמרא מותר להשתמש בו ג"כ, ואין בזה כ"כ בזיון כיון שצריך לו ולא נאמר ע"ז דאשתמש בתוגא חלף ועיין לקמן. ולכ' אף בדמתני לאחרים גמרא ג"כ מותר דרמ"א לא פסק כפשט זו של הר"ן. אך יש לזכור דברי המאירי שצריך לזהר בזה יותר. וממדת חסידות יש לזהר גם מעת הצורך אם שייך.

מחילה ואיזה תשמיש אסור

בגמ' קידושין (לב.) איתא רב שמחל על כבודו כבודו מחול, דתורתו דילי' הוא, ובגמ' שם ע"ב מביא ממעשה שר"ג היה עומד ומשמש על גבי ר"א ור' יהושע בבית המשתה של בנו, ואמרו דמותר מטעם מחילה כמו אברהם אבינו והקב"ה עיי"ש. והנה בראשונים יש מחלקת האם רב יכול למחול גם על בזיונו. בשו"ת ריב"ש סי' רכ' כתב בשם הראב"ד דאינו יכול, והביאו במנח"ח מצוה רלד', וכ"כ בטורי אבן מגילה (כח.) וע' ספר עדות ביהוסף חלק הדרוש (דרוש ט', אות ח') שתולה שאלה זו במח' תנאים בסנהדרין (יח.) לענין מלך שרוצה לחלוץ. ובשו"ת חות יאיר סי' רה' כתב שהוא מחלקת רא"ש ורמב"ם לענין השבת אבדה שחכם שאינו לפי כבודו שפטור מלהשיב האם מותר להחמיר, דלא"ש אסור דהוה בזיון לתורתו ולרמב"ם מותר, ובחור"מ סי' רס"ג, ג' פסק המחבר כרמב"ם ורמ"א כרא"ש, (וע"ע שו"ת חיים שאל ח"א סי' פג' אות ג' אריכות בשיטת הרמב"ם, שפסק דמלך אסור לחלוץ ובת"ח מותר להשיב האבידה ובדיני עדות מצינו להיפוך שמלך חייב לעמוד ולא ת"ח עיי"ש). והחור"י מוכיח שגם לרא"ש יש אופנים דמותר כמו בדוד שכרכר בכל עוז לפני הארון, וכן מצוה לעשות סוכה ולעסוק בלישת המצות בעצמו, וכן הכנה לשבת כדאיתא בגמ' שבת. (ק"ט.) וכן לענין שמחת חתן וכלה במפורסם בחסידות מתיר, עיי"ש הפרטים. ומסיק דרא"ש רק אוסר במצוה של השב"א שעיקרו בין אדם לחבירו ולא בין אדם למקום. וכ"כ בשו"ת מהר"ש הלוי סי' י' (היכא במג"א סי' קכ"ח ס"ק ז') לענין יציקת לוי ת"ח על ידי כהן ע"ה לצורך ברכת כהנים דכיון שהוא ענין מצוה בין אדם למקום אין חכמה ואין תבונה וכו' ואף דיש בזה בזיון, רק דמסיק שא"יז חיוב על הלוי מדינא וע"כ א"צ, ויכול למחול אם רוצה, (וע"ע באר היטב שם) ועוד כתב החור"י (וכ"כ מהר"ש הלוי ע"י ט'), דכשעושה לכבוד אחרים כגון מעשה של ר"ג הנ"ל מותר, דאיזהו מכובד המכבד את הבריות, והובאו דבריו בשערי תשובה סי' רנ' ס"ק ב', ועיי"ש בביאור הלכה ד"ה

כי זהו כבודו, דבאופן שניכר שעושה לכבוד הקב"ה זהו כבודו ולא בזיונו.

והנה אצלנו באופן שלא היה בויון היה מהני מחילה, אך בפשטות לשאת ריש לקיש להעבירו המים הוה בויון, ומ"מ כיון שעושה כן בתורת חסד וניכר מהני מחילה גם בזה. וא"כ אם כוונת הגמ' להביא רא"י שמותר להשתמש בדתני לכ' אי"כ רא"י דכאן שאני דמחל מעצמו? ואם כוונת הגמ' להביא דר"ל מחמיר וכר"ן, עדיין קשה דלמה החמיר אם מחל לו, ויהי' זה סתירה להחז"י דרואין דלא מהני המחילה בציור כזה ועל כן אמר שדי ב"ל במיא? ויש ליישב דבאמת ק"ק למה מותרין להשתמש בת"ח בעת הצורך, הא למעשה הוה משתמש בתגא? ואף דיש לדחות כמש"כ לעיל דאי"כ כ"כ בויון מדעושה כן מצד הכרח מ"מ יותר נכון לומר שהיתר זה גופא מיוסד על מחילת הת"ח. ואע"פ כן אסור להשתמש בו לכת' לבקש ממנו שיסכים לכך, ומדאשתמש בו ר"ל ע"י מחילתו כשאמר נחא לי רואין דמהני, ומ"מ סירב מלהשתמש בו לכת'. וכן לר"ן עיקר הדיוק הוא מהסירוב בתחלה והא דמותר לבסוף יתבאר לקמן בעז"ה. [אגב יעויין ביומא (ט):] ריש לקיש הוה סחי בירדנא אתא רבה בב"ח יהב לי ידא (לכ' היינו לעוזרו לצאת מן המים) א"ל אלקא סנינא לכו וכו' עיי"ש, למה מחמת שלא עלו בני בבל לפני כמה מאות שנים בבנין בית השני לא יקבל שימוש ממנו עכשיו? ויש לבאר דר"ל לשיטתי' אצלנו דלכת' בכל אופן לא רצה להשתמש בת"ח ועל כן השיאו לדבר אחר ונתן בזה אמתלא למה אינו מקבל שימוש.]

ובספר ראש דוד להחידא ז"ל סוף בהעלותך מביא ממהר"י הכהן ז"ל ביאור בגמ' שלנו, דהנה מצינו דלא מהני מחילה על צערא דגופא, כ"כ רש"י קידושין (י"ט:; ד"ה בדבר ובעוד מקומות. ובכתובות (סא:; שואל הגמ' ברשות כמה, דהיינו מה שתלמידים יוצאין ללמוד תורה ומניחין נשותיהן עם רשות שלהן כמה זמן מותרין להניחן, וגמ' משיב ברשות כמה דבעי, אלא אורחא דמילתא בכמה, ופירש"י "דרך ארץ שלא ישא עליו חטא ואפ' הוא יכול לפתותה שתתן לו רשות". והיינו דער כמה באמת מרוצין בזה ואינן מסכימין מחמת פיתוי בעליהן וזה לא מהני דצער הגוף של מינוי עונה לא ניתן למחילה. ובתוס' ד"ה אלא הקשה איך יצאו ר"ע ועוד ת"ח יותר מהשיעור המבואר שם? ות' דהתם בלא פיתוי היו שמחות שהיו בעליהן הולכין ללמוד תורה ולהיות ת"ח ואורבא אדעתא דהכי נשאו וכו'. ורואין יסוד מתוס' שאם מוחל מעצמו בלי פיתוי ובקשה מהני גם על צער הגוף. ועפ"ז ביאר דריש לקיש אמר שדי בר לקישא

במא דכיון שיש צער הגוף שנושאו (ומציין לגיטין מזו) לא מהני מחילתו, וע"ז השיבו ניהא לי, דהיינו שאני בעצמי נשאתיך בלי בקשתך ומהני ע"ז מחילה, והשיבו אי הכי וכו' דמדין ר' זירא רואין יסוד זה דאין מותר להחמיר על הנשים ולמעט עונתן ע"י חומרא דר"ז הא מחילה לא מהני על צד"ג, וע"כ משום דבנות ישראל החמירו על עצמן ועל כן מהני. ובברכי יוסף סי' רמ"ז ס"ק כא' הביא שיטה זו בשם י"א דאם הת"ח נודב מעצמו לשמשו מותר לקבל. ובאמת בחת"ס (תורת משה מהדורא ג') פרשת תצוה. הובא כאן בחי' למכון חת"ס) פירש כע"ז דאסור לבקש ממנו שישמשנו, אבל באומר שרוצה מעצמו כדי לשמש אדם גדול או להנאת עצמו מותר, וזהו ניהא לי וכו' ועיי"ש דהיה נאמן שבאמת ניהא לי במיגו דאי בעי שתיק שאינו ת"ח. (ויש לפקפק קצת ע"ז דבתחלה כששאלו ולא ידע למה שאלו, מה לו לשקר).

והנה מהמעשה דר"ל גופי' קשה ללמוד כן, דהא ריש לקיש ידע שלא ביקש ממנו ושהוא מחל ומ"מ א"ל שדי וכו', וע"כ סבר דאף באופן זה לא מהני מחילה? כן הק' מהר"י מלכו ז"ל בשלחן גבוה (סי' רמג') וכן בשו"ת בנין ציון סי' פג'. ולכ' לפי מה שביארנו לענין מחילה על בזיון כן יש ליישב כאן, דמסוף המעשה רואין דמחילה מהני ומ"מ בתחלה לא רצה לסמוך ע"ז, כי זהו רק לעת הצורך. אך א"כ איך כותב זה הברכ"י להלכה שגם לכת' בנודב מעצמו מותר בכל אופן? והפסק שלו אפשר ליישב דהנה במשנה למלך הל' אישות פ"ו ה"י האריך בענין מחילה צערא בגופא, והקשה למה בכתובות קאמר הגמ' ברשות כמה דבעי, הא היה צד"ג? ות"י ע"ז דבאמת אם מוחלת בפירוש מהני, רק במקדש ע"מ שאין לך עלי עונה מפרשין דבריו שאין כוונתו לבקש שתמחול כיון שאין עשוי לימחל, רק כוונתו שאי"כ דין התורה של עונה, וזה אינו תנאי. וא"כ כמה שנשאו בתחלה אין מוכח שמחל רק שעשה כן שלא ברצונו מחמת כבוד ר"ל, וע"כ אמר לו לזרקו אבל באמר מפורש ניהא לי מהני שעכשיו מבורר שהיה מרצונו, ור"ל לא ביקש ממנו ואדרבא א"ל לזרקו וע"כ מוכח דמחילה מעצמו מהני. אך במל"מ כתב שזה דוחק עיי"ש וכתב עוד ישוב דשאני נתינת רשות ממחילה עיי"ש. ובשו"ת שואל ומשיב מהדורא ד' ח"ג (סי' קח') הק' מגמ' ב"ק (צג). דמפורש דבאומר הכני פצעני ע"מ לפטור פטור דיכול למחול על צערו? ות"י עם יסוד הנ"ל דכיון שמעצמו מחל מתחלה מותר. ולתי' הא' של המל"מ ג"כ ניהא דהא שם מחל בפירוש.

ויסוד זה דמחל מעצמו מהני היינו רק לענין צער הגוף, אבל לענין

מחילה על בזיון ת"ח משמע דמחילתו אינו מחילה כלל, דלענין זה לא נאמר תורתו דילי' הוא שניתן לו רשות לבזות התורה. וא"כ לכ' לפי דרכנו שרמ"א מתיר עפ"י הטור ור"י להשתמש בת"ח בעת הצורך מטעם מחילה ע"כ זהו רק בתשמיש שאינו של בזיון. ולפי"ז גם האיסור להשתמש לכת' שלא בעת הצורך מוכח דהיינו גם בא"כ בזיון. ובשו"ת בנין ציון הנ"ל כתב דע"כ האיסור הוה רק בתשמיש של בזיון, דאם לא כן איך מצינו ידינו ורגלינו בביהמ"ד שמעשים בכל יום שואלין זה מזה לעשות דבר קטן עבדו ומביאו להלכה בבן איש חי שנה ב' פרשת כי תצא (אות כ'). ולכ' כפי מה שביארנו זה אינו דלדירי' האיסור הוה בבזיון, ואין מותר הבזיון לעת הצורך אם לא שנדחוק דכל לעת הצורך מהני מחילה על הבזיון בתורת חסד. ובבנין ציון הביא רא"י לדבריו מגמ' מגילה (כת). דשאלו תלמידיו את ר' נחוניא בן הקנה במה הארכת ימים, והשיב מימי לא נתכבדתי בקלון חבירי, כי הא דר' הונא דרי מרא אכתפי' אתא ר' חנא ב"ח וקא דרי מיני', א"ל אי רגילת דדרית וכו' ורואין דאף שהיה תלמידו כדמוכח לעיל (כו). וגם בא מעצמו לשמשו מ"מ היה אסור, ורק משום בזיון משום דלא היה רגיל לשאת כך בעירו. אך צ"ע דאדרבא משם רא"י להיפוך, דהא התם קאי על במה הארכת ימים דהיינו דברים שהחמיר יותר מן הדין דאם לא כן מאי רבותא, וכמו שטרחו ריטב"א ומהרש"א ליישב בגמ' לעיל לענין לא עשיתי קפנדריא וכו' עיי"ש. וא"כ אדרבא משמע דגם בזיון מותר, וע"כ רק משום כבא לעזור לו בתורת חסד כנ"ל מחורי', ומהני מחילה, ור"ה החמיר ע"ע כיון דרק מותר לצורך, וממש כמעשה דר"ל. [וע"ע במ"ב סי' קכח' ס"ק קע"ה דכל השמיש ענין של בזיון הוא.]

הן אמת שהרמ"א קאי על דברי המחבר שאסור לבזות ת"ח, ובלבוש מפורש יותר דאסור לבזות וכו' ולפיכך אסור לשמש וכו', מ"מ י"ל דגם תשמיש שאינו בזוי להת"ח מ"מ יש בזה בזיון התורה שמשמש בלומד התורה. ולכ' כן מבואר בסמ"ג עשין יב', דהביא הגמ' נדרים (סב). א"ר יוחנן כל המשתמש בכתרה של תורה נעקר מן העולם ק"ו מבלשאצר וכו' ושם קאי על ר' טרפון שהציל עצמו ע"י כבוד תורתו שהזכיר שהוא טרפון עיי"ש. וכתב ע"ז הסמ"ג, ומפרש לה כפרק בני העיר זה המשתמש בשונה הלכות ופי' בערון ערך תג המשתמש בכלי שהוא מוכתר בכתר תורה ראוי להריגה". והנה בלי דברי הסמ"ג היינו מפרשים שיש ב' ענינים א' שאסור להציל עצמו ע"י התורה וב' שאסור להשתמש בת"ח, אבל סמ"ג כתב בשניהן אחד, וע"כ דלמד דאיסור להשתמש אינו דין בבזיון אלא כמו מעילה דיש איסור להשתמש בתורה לדבר חול וזהו בין בדרך

שמצייל עצמו או שמשמש בת"ח, ואלו היה הדין דרק דבר של בזיון אסור במעשה דר' טרפון איך הוה בזיון בזה שמזכיר שהוא ר' טרפון (וגם שם לא כיוון להציל עצמו, ורק אמר על עצמו אי לי שנשתמשי וכו' משום דהיה יכול להציל עצמו ע"י ממון עיי"ש בגמ').

והנה החיד"א בראש דוד שם כתב דהא דמהני מחילת ת"ח היינו רק כציור הגמ', דמי שהוא רב יכול למחול, שחורתו כבר דילי' הוא, אבל שונה הלכות וכדומה אינן יכולין למחול בכלל, וע"כ חולק על פשוטו של המר"י הכהן ז"ל, וכ"כ בברכ"י רמז, כא' ובסי' רמג' בשו"ר ברכה ס"ק ד' דלא מהני מחילה רק ברב, ובאמת לשון הרמב"ם הל' ת"ת פ"ה הי"א מורה כך, שכתב "הרב המובהק שרצה למחול" וכו', ובכ"מ כתב דלרבנותא נקט דאף ברב מובהק יכול למחול, ולחיד"א נחא כפשוטו, ועיין בחי' הגרי"ו ז"ל שהאריך בזה (וביאר דכוונת הרמב"ם שרק יכולין למחול הדין כבוד ומורא ולא הדין של הירור מיהא בעי עיי"ש), אך יעויין ברש"י קידושין (לב:) שפירש דכיון שלמדה וגרסה נקרא תורתו, וודאי דזהו גם באינו רב, וכ"כ הבנין ציון וכן בשו"ת יביע אומר ח"ו יו"ד סי' כא' דמסתימת הפוסקים לא משמע כחיד"א. וגם בסברא אינו מובן כל כך, שאותו שהוא גברא רבא ולמד יותר בו מותר להשתמש ע"י מחילתו אבל לא בשו"ה, באיזה יש יותר בזיון לתורה?

והעולה מכל זה, דשימוש שיש בו צער הגוף לא מהני מחילה אם לא באופן שעושה כן מעצמו. ואם יש בזיון מותר רק במוכח שעושה לשם מצוה או בתורת חסד לכבוד הבריות. ומחילה מהני אף בשונה הלכות ולא רק ברב, וגם באופנים כאלו דשייך מחילה וכן סתם שימוש שאינו בזיון ואי"כ צער הגוף מ"מ אין להשתמש בשונה הלכות רק לעת הצורך. ומ"מ בתשמיש שאינו בזיון כלל יש לנו שיטת הבנין ציון ובן א"ח דבכלל לא נאסר להשתמש באופן זה. (ולענין גדר מהו בזיון מוכח במגילה (כח.) דדבר שהיה עושה בעצמו כשעושה זה עבור אחר אינו בזיון לו. (וע"ע לקמן).)

רב בתלמידו

בגמ' כתובות (צו.) והובא בשו"ע סי' רמב', יט' כל מלאכות שהעבד עושה לרבו תלמיד עושה לרבו, עוד שם דכל המונע תלמידו מלשמשו מונע ממנו חסד ופורק ממנו ירא"ש, ומבואר דאף תשמיש בזיון עושה עבור רבו מובהק וגם יש לרבו לקבל זה ממנו, וכ"כ המאירי באבות על

הא דאשתמש בתגא חליף דהיינו חוץ מתלמידו. ובמהרש"א אצלנו ביאר דהא דאמר ר"ל אי הכי גמור מינאי היינו דעי"ז יהי' תלמידו שמותר רב להשתמש בו אף דמתני. וכ"כ הברכ"י רמ"ו, כ"כ דנראה שאם לומדו דבר אחד קודם שישמש ממנו מותר, דעי"ז א"צ לנהוג בו כבוד. והנה בשו"ת בנין ציון הנ"ל נשאל על מה שפי' בעל"נ יבמות (מב.) דהוה מסתמך ואזיל ר' אבהו אכתפי' דר"נ שמעי' מנקיט ואזיל הלכתא מיני, דהיינו כיון דאסור להשתמש בת"ח מ"מ בשעה שמלמדו מותר. ושאלוהו הא כל מלאכות שעבד עושה וכו' ומהו הצורך ללמדו אז? והשיב דהיינו רק ברבו מוכהק, אבל להשתמש בתלמיד שאין הוא ר"מ אסור אם לא דהוה לצורך הלימוד כציור הנ"ל, ודוגמא להא דנכנסין לבית הכנסת מפני הגשמים אם הן באמצע הלימוד דשמעתתא בעי צילותא וכו' ואף דהוה בזיון לביהכ"נ קצת מ"מ מותר לצורך הלימוד. ועל מה שכתב מהרש"א וברכ"י דסגי ללמדו דין א' כתב שזה תמוה, וכי מפני שהוא מחייב לכבוד אותו שלמדו אפי' דבר אחד כמבואר במשנה אבות (פ"ו, מ"ג) מ"מ איך עי"ז הותר למלמדו לנהוג בו מנהג בזיון? והיינו דבמשנה אבות איתא דצריך לנהוג בו כבוד, וכן הא דב"מ (לג.) ת"ח שבכבל עומדין זה מפני זה וקורעין זע"ז מפני שא"א שלא ילמדו זה מזה בביהמ"ד, היינו רק לענין כבוד, ולא שנעשה תלמידו לשמש בו. ובמהרש"א י"ל דבאמת על הבזיון כבר מחל וניכר שעשה בתורת חסד, רק דר"ל לא רצה להשתמש ברמתני אף לעת הצורך וע"י לימוד שהוא קצת תלמיד שכבר חייב לכבודו בזה סמך על עיקר הדין, אבל אין ה"צ רק בתלמיד ממש מותר להשתמש לכת' אף ברמתני. אך על הברכ"י קשה שכתב זה לדינא בכל אופן.

והנה בשו"ת מהר"י ברונא סי' עה' נשאל לענין שימוש תלמיד לרב, והביא מגמ' כתובות הנ"ל, ועוד כמהגמרות שלמעשה שימשו הרבה תלמידים לרבן כעבד, וכתב והא דאמרינן במגילה דאסור להשתמש בשונה הלכות "היינו כגון לבנות ביתו שמבטלו מתלמודו". ובהערה שם כתב לתרץ רבתלמיד שאני שאי"כ דין זה. אך מהו ביאור רבריו בתשובה, וכי כמעשה דריש לקיש היה השאלה משום ביטול תורה? ועוד דמשמע מיני' דוקא ביטול תורה קבועה לזמן רב כמו לבנין בית. דהא בכל שימוש יש ביטול תורה ולמה נקט בנין בית, ואיך מרומז זה בגמ' אך מצאתי תנא דמסיעא ל', דבאבות פ"א מ"ג על הא דתנן ודאשתמש בתגא חלף יש פירוש בפירש"י שם, "המשתמש בת"ח והמשחר אותם וכו' שעושה אנגריא בת"ח תמיד נכרת בחצי ימיו מפני שמבטלן מלשגות באהבת התורה", ונראה מדבריו דרק יש עונש חמור כזה ע"י ביטול תורה תמיד. ובביאור דבריו י"ל דודאי מחוייב לקיים ציווי רבו, וכיון שהוא מצוה שא"א

לעשות ע"י אחרים אין בזה ביטול תורה כגמ' מו"ק (ט:) ובש"ע רמ"ו סע' יח, אך אם יעשה כן הרב תמיד מבטלן מלשגות באהבת התורה והיינו דלמעשה אף שפטור מ"מ אינו לומד ואין לו תועלת של לימוד ברציפות וכדו'. אבל שימוש עראי אין בזה חסרון כיון שהוא תלמידו. וכן משמע במדרש שמואל באבות שם שביאר המשך משנה זו למשנה שאחריו "אם אין אני לי מי לי" דהיינו שהלל עשה קל וחומר בעצמו, "אם אין אני", רשאי לבטל עצמו מעבודת ה' עבור עצמי או מי לי", כל שכן שאסור לשמש כת"ח אחר ולבטלו מעבודת ה' כדי לשמשני.

ואפשר יש ליישב דברי הגמ' לשיטתם, דכוונת ריש לקיש היה שלא יבטל אף שונה הלכות ע"י שימוש בו, ועולא מבאר דבאופן שצריך להשתמש באחד ולבטלו מלימוד יבטל קודם דתני ולא דמתני. ובמעשה דר"ל ע"י שנושאו להעבירו המים היה קשה במציאות להנושא לחשוב בד"ת וע"כ כששמע ר"ל שהוא למד משניות אמר שדי בר לקישא שלא יגרום ביטול תורה אף לצורך, וכיון שלא רצה להניחו אמר לו אי הכי גמור מינאי וכו' דהיינו שהתחיל לדבר עמו בתורה שלא יהי' ביטול תורה. ולכ' דיוק זה היה קשה למהר"י ברונא, מהו אי הכי גמור מינאי וכו' איך גורם זה היתר לשימוש ת"ת, וע"כ הגמ' רצה לבאר במעשה זו "כי הא דר"ל" דהיינו דיסוד האיסור הוא ביטול תורה. ואתי שפיר נמי דעולא אינו חולק אלא מפרש, ואי"כ מעשה לסתור, וגם אין אנו צריכין ליכנס בדיני מחילה דלפשט זו אי"כ מקור לאיסור שימוש מצד עצם השימוש.

ולענין מנא לי' להוכיח דאסור רק בקביעות י"ל דלמד שגמ' שלנו איירי גם בתלמיד, ואפשר משום דברכ"י רמ"ו, כב' מסתפק דשמא גדול הדור הוה כרב של השונה הלכות שיהא מותר להשתמש בו, וע"ע שיורי ברכה רמ"ג ס"ק ו', וא"כ י"ל דריש לקיש היה נחשב ממילא כרבו של ההוא גברא, וע"כ כל הדין הוה גם בתלמיד, וא"כ סותר הגמ' כתובות שמותר להשתמש בתלמידו כעבד, וע"כ הוכרח לתרץ דתלוי אם הוא שימוש עראי, ואף דבמעשה דר"ל היה ג"כ עראי אפשר זה היה מצד חומרא, וזהו קצת דוחק.

ועוד נראה דהנה בברכות (ז:) איתא גדולה שעושה של תורה יותר מלמודה, ומהרש"א ביאר דבעת השימוש לומד ממנו הלכות והנהגות למעשה, משא"כ בשעת לימוד אינו בכל פעם הלכה למעשה. וכן הא דכתובות שהבאנו דכל המונע תלמידו מלשמשו פורק ממנו יראת שמים,

ועל כן בשלמא שימוש לרכו באופן שיכול ללמוד ממנו אזי הוא ענין גדול, אבל לצוות לתלמידו לבנות ביתו שאין בזה שייכות להרב עצמו אי"כ תועלת מזה וע"כ אסור. אך גם בזה ק"ק דבמעשה דר"ל היה משמשו ממש ואע"פ כן סירב ר"ל מלקבל. ושייך שגם הרמב"ם למד הגמ' כך, כי לא הובא איסור להשתמש בשו"ה ברמב"ם כלל, רק הביא בהל' ת"ת פ"ג ה"י כשיטתו בפיה"מ בהא דאשתמש בתגא דהיינו שאסור לעסוק בתורה ולהתפרנס מן הצדקה וע"ז אמרו חכמים כל הנהנה מדברי תורה נוטל חייו מן העולם, וכפ"י הי"א כתב דעון גדול הוא לבנות ת"ח וכו'. (ולפלא שגם הטור והבית יוסף השמיטו דין זה אף שהוא ברי"ף ורא"ש.) וע"י בפיה"מ שביאר תגא הוא רמז ל"תלמיד גברא, אחרינא" שרק מותר לרב להשתמש בתלמידו. ולפי"ז מיושב למה אמר ר"ל אי הכי וכו' כדי שיהי' גם תלמידו.

אנגריא בת"ח

ובענין זה שהזכיר רש"י שנכלל בזה איסור לעשות אנגריא בת"ח דהיינו עבורת המלך, מקור איסור זה מצינו בסוטה (י.) שנענש אסא על שעשה אנגריא בת"ח להוציאן לצבא, וכן מצינו בנדרים (לב.) לחד מ"ד שאברהם נענש בגלות בני"י למצרים משעת דעשה אנגריא בת"ח במלחמה להציל לוט, והנה באברהם איתא שלקח תלמידיו ואע"פ כן נענש, ובר"ן שם ד"ה שהוריקן משמע דעיקר התביעה היה על שהוריקן מדברי תורה דהיינו שביטלן ועשאן רקים מת"ת ע"י האנגריא, ואף שתלמיד משמש רבו כעבד, מ"מ שימוש כזה דומה כמו לבנות ביתו, ומכאן קצת ראי' למהר"י ברונא, ואינו ראי' גמורה דאפשר רק אברהם לפי מדרגתו נענש ע"ז דהא בפשטות היה מצב של פיקוח נפש של לוט, (אך עיין ספורנו בראשית יד, יב' דעיקר כוונת לקחת לוט היה שיפדהו אברהם בממון) ועוד ריש עוד טעמים שם למה נענש. ועיין במאיר עיני חכמים (מהדורא ג') שהקשה מהו חטא אברהם הא מחלו ומותר? עיי"ש שישב זה כדרכו. אך לפי מה שנתבאר, בצער הגוף לא מהני מחילה רק במוחל מעצמו.

ובגמ' שבועות (לה:): דורש הגמ' האלף לך שלמה ומאתים לנוטרי את פריו אלו רבנן, דהיינו דלכל אלף שנטל שלמה למלחמה הוצטרך להשאיר מאתים רבנן לעסוק בתורה. [עיין מכות (י.) עומדות היו רגלנו במלחמה בזכות שערי ירושלים שהיו עוסקים בתורה] ובמהרש"א שם פ"י משום דאסור לעשות אנגריא בת"ח. ובגמ' זו כבר יש לשון רבנן, משמע דהא דקאמר דאסור לעשות אנגריא בת"ח היינו הנקרא ת"ח ולא שונה

הלכות. ואפשר משום דזהו כעין עבודת הציבור, ובש"ע סי' רמג, אי איתא עפ"י הגמ' ב"ב (ח.) דת"ח אין יוצאין באוכלוזה עם שאר העם לעשות צרכי העיר כדי שלא יתבוז לפני עם הארץ, ובגמ' שם קאמר זה על רבנן, וא"כ דוקא רבנן יש איסור אנגריא ולא על סתם שונה הלכות. ורבנן כוה יש לנו גם היום כל שהוא במדרגה שאין להן להאכוות לפני עם הארץ, (ועיין בסמ"ע ופת"ת חו"מ סי' טו' לענין להקדים דין ת"ח דמשמע דנוהג בזה"ז) וכ"כ להדיא בשו"ת חת"ס ליקוטים (ח"ו) סי' כט', ובאמת שם כתב דגם בתורים הלומדים תורה נכללין בזה.

ולענין אם נוהג איסור זו גם כשיוצאין למלחמת מצוה, עיין במשנה סוטה (מד:) בלמלחמת מצוה יוצאין גם חתן מחדרו וכו', ובגמ' סוטה (י.) מביא הגמ' שאסא המלך "השמיע את כל יהודה אין נקי" דהיינו אפי' חתן מחדרו, ובגליון הובא מערוך שביאר דכל שכן ת"ח, דהיינו שזהו ראי' שאסא עשה אנגריא בת"ח. ולפי דבריו אם למלחמת מצוה יוצאין חתן וכלה א"כ כל שכן ת"ח. אך מהרש"א לא למד כן, אלא דהראי' שהשתמש בת"ח הוא מריבוי ד"כל", וא"כ אין לנו הכרח הנ"ל. ולכ' באברהם אבינו היה מלחמת מצוה ואע"פ כן נענש, אבל כ"כ שאין להביא ראי' גמורה משם. ובקרבן אורה סוטה (מד:) כתב דמשמע דאף ת"ח יוצאין למלחמת מצוה, והק' דבסנהדרין (מט.) כששלח דוד את עמשא לכנוס אנשי צבא מיהודה ללחות נגד קשר של שבע בן בכרי בא ומצאן בפתיח להו מסיכתא וסבר שציווי המלך א"א להיות נגד התורה וע"כ אסור לבטלן כדי להוציאן לצבא, אלמא שאין ת"ח יוצאין? וכתב דאפשר להשקיט קשר אין לו דין מלחמת מצוה, כי עיקר מרבוי היה בכבוד המלחות ולא שבא לילחם. אך בשו"ת חכם צבי סי' לח' כתב להביא דשם היה מלחמת מצוה וגם מצוה שא"א ע"י אחרים ומ"מ אין כח בציווי מלך לגרום ביטול תורה או שאר ביטול מצוה כמו שדרש עמשא. (וכן פסק הרמב"ם הל' מלכות פ"ג ה"ט, והוסיף סברא של דברי הרב ודברי התלמיד וכו') וע"ע בנחלת שמעון שמואל ב' סי' כו' שהאריך קצץ בענין זה. ובשו"ת חת"ס הנ"ל כתב דאף אם מדינא דמלכותא לא פטרו הבוחרים לומדי תורה להביא מ"מ פטורים מדין התורה מגמ' ב"ב הנ"ל, משמע דלא נאמר דינא דמלכותא. דינא גם למלכות עכו"ם לעשות אנגריא בת"ח אם זה מבטלן מלימודן.

ובביאור למה יוצאין לשיטת הקרבן אורה ואף דיש איסור להשתמש בת"ח, ד"ל דיש חיוב עליהן מצד עצמן לצאת כיון שהן חלק הציבור, ויוצאין בשביל עצמן שהתורה חייב אותן לילך, וכעין מה

שהבאנו מהחוות יאיר דא"כ בזיון כשיוצא לצורך מצוה. וכל זה כשהוא מ"מ, אבל מלחמת הרשות ויש ת"ח שרוצה לצאת למלחמה ומוחל מעצמו על צער הגוף, בזה יש לעיין דלכ' מבזה עצמו לפני עמי הארץ לצאת עמקן בגמ' ב"ב, אפשר שאי"ז כ"כ מצוה ששייך ע"ז מחילה. (ועי' ברכי יוסף אה"ע סי' ו' שהביא רא"י דכהן אף שפטור מלצאת במלחמה מ"מ אם רצה יוצא.) [ומצאתי בספר התורה והמדינה כ"ג שכבר כתב רי"מ טוקינסקי בענין יציאת בחורי ישיבה לצבא בא"י בזה"ז ומביא הרבה מהנ"ל].

שימוש בשכר

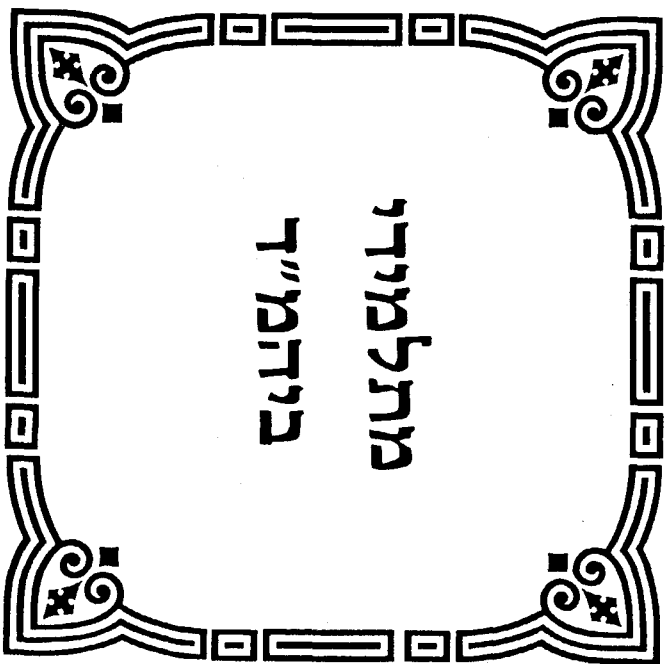
בחיד"א בראש דוד פירש, עפ"י דברי הסמ"ג שכתב שמותרין להשתמש בכהן בשכר, דאף דבירושלמי איתא (ברכות פ"ח) המשתמש בכהן מחל, וכהובא ברמ"א אור"ח ס"ס קכח, מ"מ הא מצינו בקידושין (כא) עבד עברי כהן אינו נרצע, וע"כ כיון דע"ע הוה בשכר מותר. ובמשנה למלך הל' עבדים פ"ג ה"ח כתב דאפשר שם קאי על כהן עם הארץ, ומביא מתשובות ריב"ש סי' צד' דרק אסור להשתמש בכהן ת"ח. (ע' בה"ל ס"ס קכח' שהביא דעה זו וכתב דמ"מ אין להקל בשידות בזויות) ומ"מ כתב המל"מ בבגמ' ב"ק (כ.) א"ל כו ב"ח לר' כסדא שיגיד לו ההלכה "לכי תשמש ליי", ור"ח היה כהן, ועכ' מחמת שיתן לו שכר דהיינו ללמדו ההלכה היה מותר. וכתב החיד"א דה"ה במעשה דר"ל "אל ההלכה דר' זירא שיהי' זה כשכרו ועי"ז מותר. וכן פסק בברכ"י רמ"ו ס"ק ה' וו', ובעה"ש רמג', ס"ק ו' כתב דנראה לו שאם צריך הת"ח שימוש זה לטובתו או לפרנסתו מותר, דאם לא כן הרי יגע לו רעה בעד תורתו ואינו מן המדה. (וע"ע בראש דוד סכרא רע"ז) ולכ' דבר זה הוא גמ' מפורשת בפסחים (ק"ג). פשוט נבילתא בשוקא ושקיל אגרא ולא תימא כהנא אנא גברא רבא אנא וסניא בי מילתא. וכן מביא רא"י הישועות יעקב בסי' קכח' מגמ' זו. ומבואר מזה דגם דבר של בזיון מותר כהן או ת"ח לעשות מעצמו ע"מ לקבל שכר. ומותר מדין מחילה וכמבואר בסי' קכח' ברמ"א שם דכהן יכול למחול. וכן הבאנו מחת"ס במגילה דאם משה כן להנאת עצמו או כדי להתכבד ע"י שימוש לאדם גדול מותר, כהוא גברא דאמר נוחא לי. ובט"ז סי' קכח' ס"ק כתב דרק יכול כהן למחול ע"י דיש לו הנאה או שכר, וכסברא הנ"ל דלא ניתן לו לצערו ומביא דוגמא מהא דלמען נוח שורך וכו' שמותר לתלוש עשב ולאכול. אבל סתם מחילה לא מהני, דהא כתיב וקדשתו אפילו בעל כרחו (יבמות פח.). ובאמת ברמב"ם סה"מ עשין מצוה לב' פסק דאף אם ימנעו הכבוד אי"י למחול דכתיב

יקדשתו. ועיין חכמת שלמה בש"ע שם שהוכיח גם מתוס' סוטה (מ: ד"ה מצוה דא"י למחול, וחולק על סברת הט"ז וכתב דלא משגיחין בניהיותא דילי' כיון שצוה התורה לקדשו, ועל הראיות שהביא המל"מ כתב דת"ח מותר להשתמש בכהן, בממזר ת"ח קודם לכ"ג עם הארץ עיי"ש בדבריו. אך במ"ב ס"ק קעה' כתב כרמ"א ולהחמיר כהט"ז לכת' כיון דשימוש הוה ענין בזיון רק יכול למחול אם יש לו הנאה מזה. וא"כ י"ל דה"ה בת"ח וכמש"כ בעה"ש. (ומשמע במ"ב דדבר שלא היה בזיון כלל היה מותר לב"ע, והוה כמש"כ לעיל מהבנין ציון.) וכמה שכתב המ"ב דשימוש הוה ענין בזיון לכ' פשוט דבאומר לחבירו להושיט לו חפץ וכדומה שאי"ז בכלל שימוש, ורק באומר לו לעשות דה"ר של טירחא קצת עבורו, ובגדר בזה מצאתי מבואר. אך הבאנו ממגילה (כח). בהגדרת "לא נתכבדתי בקלון חבירי" היה דאם היה נושא משא עבור עצמו בעירו בפרהסיא נמצא שאי"ז בזיון אצלו ובוהא אגם עבור חבירו אינו בזיון, ומ"מ מידי שימוש לכ' לא נפקא. אך נראה באופן שעושה דבר עבור עצמו ובשעת מעשה הוה גם עבור אחר ואי"כ הוספת טירחא עבור השני דאי"ז בכלל שימוש. ומשל השכיח בזה כשצריך לנסוע לחתונה וכו', ויש כהן או ת"ח ואף רבו שנוסע ונוהג מכונית שלו שם, האם יכולין לשואלו לכת' לנסוע עמו, דיש לומר דאף דלהיות בעל עגלה ונהג עבור אחר הוה בזיון, בזה שעושה כן לעצמו בעירו מהני מחילתו, וגם אילו היתה בזיון בעושה בתורת חסד מותר, אך אמרנו דלכת' אסור לשאלו אף באופן דמהני מחילה דלמעשה משתמש בו, ומ"מ בציוור כזה לכ' אי"ז שימוש כלל כי הולך גם עבור עצמו, והוא בעין מה שהבאנו דאינו יוצא באוכלוזה כדי שלא יתבזו בפני ע"ה, אבל בלי זה מצד איסור שימוש כיון שעושי' עבור עצמן וגם עבור הציבור מותר. (וגם שם אמרנו דדין הגמ' הוא ברבנן אבל שונה הלכות יוצא שאי"ז בגדר של אסור להתבזות לפני עה"א ומ"מ אי"כ איסור שימוש דעושה גם עבור עצמו כנ"ל) ופשוט דאם הת"ח מעצמו מוליכו מרצונו למקום שלא היה הולך בפני עצמו נמצא דמחל מעצמו ומותר היוצא לנו מדברינו, איסור זו של שימוש בשונה הלכות הוא גמ' מפורשת והובא ברמ"א ואין ללול בו כי עונשה חמור מאד. ועל האינן נוהרים בזה כלל יש לנו לימוד זכות, דהא הרמב"ם לא הביא הלכה זו וכן הטור ומחבר, ועוד ביארנו דלשיטת מהר"י ברונא ורש"י באבות (וכן משמע במדרש שמואל) רק אסור בגורם ביטול ת"ת קבוע, ועוד דלבנין ציון ובן איש חי כל האיסור הוא בתשמיש של בזיון. ולעת הצורך מבואר ברמ"א דמותר, ובמיכתא מילתא שמסייע בתורת עשיית חסד גם דבר של בזיון יהי' מותר לעת הצורך. ובאמת אפשר דרק נאסר באופן ששונה הלכות שיודעין וזוכרין תמיד כמו אותו איש שהיה בגדר "פסלת לך ארבע טורי"

ולא כל בחור שלמד בחייו משניות, וכי' מ"ז יהא נקרא בלשון הערוך "מוכתר בכתר תורה" ? אך פשטות לשון הגמ' ורמ"א "שונה הלכות" לא משמע כן. אבל ודאי לכת' באופן דאפשר בלא"ה אין להשתמש אף בלומד משניות לעצמו, ואף שיודע שימחול. וכן יש לדקדק אם אפשר גם בעת הצורך ביש לפניו ב' אנשים להשתמש באותו שהגיע לדרגא לא כ"כ גבוה במדרגות של לימוד התורה (אם אפשר לו לדון על כך). וממרת חסידות שאף ביש צורך יש למנוע מלהשתמש בת"ח.

עוד ציור השכיח הוא כשרבי שואל לתלמידו להביא לו ארוחת הצהרים וכו' מחדר האוכל, דודאי אם עושה הבחור מעצמו נמצא רמחל (ואף אם נאמר שיש כזה קצת כיוון מ"מ מוכח שעושה כן למצוה)) אבל לשאול אותו לכת' כיון שאין לנו דין רב מובהק והבאנו מכנין ציון דבאין רבו מובהק יש כל הדינים הנ"ל וא"כ לכת' אסור להשתמש אף בלומד משניות. רק כיון שזהו עת הצורך דאינו מן הכבוד לרב להתבזות לפני תלמידיו על כן מותר. אבל בכהן צריכין לזוהר אם לא שילמדהו הלכה בשכרו ונמצא שיש לכהן הנאה מזה לצאת שיטת הט"ז, רק דבעושה מעצמו כדי לשמש לרבו זה גופא הוא השכר וטובת הנאה דגדול שימושה של תורה יותר מילמודה.





מתלמודי
בידה



אברהם יוסף רבינוביץ

דיבור מבטל דיבור

קידושין נ"ט. בא אחר וקידשה וחזרה בה, מהו. ר' יוחנן אמר חוזרת, אתי דיבור ומבטל דיבור. ריש לקיש אמר אינה חוזרת, לא אתי דיבור ומבטל דיבור. ובגמ' ב' אוקימתות להעמיד מחלוקתן.

לאוקימתא קמא, כו"ע מודי שדיבור מבטל דיבור, ומחלוקתן דוקא בקידושין דס"ל דר"ל דנתינת מעות ליד אשה כי מעשה דמי. ובתרומה לכו"ע דיבור מבטל דיבור וכ"כ השולח גט ג"כ יכול לבטל בדיבור דכל כמה דלא מטא גיטא לידה לא חשיב מעשה. מאידך גיסא שאני מחשבה דטומאה דלכו"ע אפי' לר' יוחנן כי מעשה דמי, ולכן כל הכלים יורדין לידי טומאתן במחשבה (אם חישב עליה שלא לשוף ושלא לשבץ, הביאתו מחשבה זו לידי גמר מלאכה מכאן ולהבא) ואין עולין מידי טומאתן (אין עולין מתורת קבלת טומאה שירדו במחשבה זו) אלא בשנוי מעשה (עד שיתחיל לשוף לשבץ ולגרר), דהיינו מחשבה לא מבטלת מחשבה.

ולרב זכיד, מחלוקתן בדיבור טחם (ללא נתינת מעות), ולר"ל דיבור אינו מבטל דיבור לא בקידושין ולא בגיטין ולא בתרומה, ומודה לו ר' יוחנן בטומאה כדלעיל. והלכתא כדר' יוחנן בגיטין וקידושין.

ירושלמי, תרומות פרק ג' הלכה ב', במתני' הרשה את בן ביתו או את עבדו או את שפחתו לתרום, תרומתו תרומה. ביטל, אם עד שלא תרם ביטל, אין תרומתו תרומה, ואם משתרם ביטל, תרומתו תרומה. הק' ולית הדא פליגא על דריש לקיש, דריש לקיש אמר אין אדם מבטל שליחותו בדברים. תפתר, כגון שאמר לך וקבע בצפון והלך וקבע בדרום. (וצי' ברידב"ז שם דס"ל דשיטת הירושלמי היא כרב זכיד לעיל וצ"ע).

ברמב"ם פרק ד' מהלכות תרומות ה"ט, פסק וז"ל, האומר לשותפו או לבן ביתו או לעבדו או לשפחתו לתרום, והלכו לתרום וביטל שליחותו קודם שיתרמו, אם לא שינה השליח תרומתו תרומה, ואם שינה

כגון שאמר לו תרום מן הצפון ותרם מן הדרום, הואיל וביטל שליחותו מקודם אינה תרומה עכ"ל.

והקשה בראב"ד איך פסק הרמב"ם כירושלמי הנ"ל, הא הירושלמי אזיל לשיטת ריש לקיש דלית הלכתא כוותיה.

ולחזק קושיתו נ"ל להוסיף, דהא הרמב"ם עצמו פסק כר' יוחנן שדיבור מבטל דיבור בשליח בקידושין בפרק ט' מהלכות אישות ה"כ, ובגיטין בפרק ו' מהלכות גירושין הט"ז, וז"ל שליח שנשל הגט וקודם שהגיע ליר האשה חזר הבעל ואמר לו גט ששלחתי עמך בטל הוא וכו' הרי זה בטל ואע"פ שהגיע גט לידה עכ"ל, וא"כ מצינו שהרמב"ם סותר דבריו מיניה וביה, דבגיטין וקידושין פסק כר' יוחנן שדיבור מבטל דיבור, ובתרומה פסק כריש לקיש שדיבור לא מבטל דיבור.

ועוד הקשה הטור, הובא בכסף משנה (בהלכות תרומות, שם) על הירושלמי והרמב"ם למה לי ביטל ושינה, הא לר"ל דס"ל דדיבור אינו מבטל דיבור מה שביטל אינו חשוב, וא"כ נימא ששינה לבד, מאי אהני מאי דביטל.

והר"י קורקוס (בכסף משנה שם) מחדש בשיטת ר"י דדיבור מבטל דיבור בקידושין דוקא כיון דאורחיהו דנשי למיקפד שלא לינשא רק למי שלבה חפץ כי יש קפידא רבה בדבר ולכן בדיבור לבד חוזרת (ובפשטות כוונתו שה"ה בגיטין מחמת אותו הטעם), משא"כ בתרומה דאין קפידא כולי האי, אפילו ר"י יודה שאין דיבור מבטל דיבור.

ולדבריו שפיר מדייק בכסף משנה, מאי דיישב רבא קושית ר"י על ר"ל אליבא דאוקימתא דר' זביד (ולא אליבא דאוקימתא קמייתא) בגמ' (שם) איתביה ר"י לר"ל, ביטל, אם עד שלא תרם ביטל אין תרומתו תרומה (אלמא דיבור מבטל דיבור), אמר רבא הכא במאי עסקינן כגון שקדם בעה"ב ותרם את כריו דהוה ליה מעשה. אלמא דרבא נמי ס"ל הלכה כר"ל גבי תרומה.

ולפי"ז מיושב דאע"פ דס"ל להרמב"ם כר"י בגיטין וקידושין דדיבור מבטל דיבור, לגבי תרומה ס"ל דאין דיבור מבטל דיבור (היכא שלא שינה). ומיושבת נמי קושית הטור, דהרי כל הטעם דבתרומה אין דיבור מבטל דיבור הוא כיון דלא קפיד, משא"כ היכא דביטל ושינה,

שפיר קפיד, ובכחאי גוונא דיבור מבטל דיבור.

אמנם יש להבין את עיקר יסוד הר"י קורקוס. דאי מודה ר"י דבתרומה אין דיבור מבטל דיבור (דליכא קפידא), היאך הקשה לר"ל מהמשי בתרומות (פ"ג מ"ד), הא לשיטת הר"י קורקוס בתרומות כו"ע מודי שאין דיבור מבטל דיבור, וא"כ הקושיא היא על ר"י כמו על ר"ל, והדרו הקושיות לדוכתן.

ולישב, נראה להקדים ולבאר לאוקימתא קמא, מחלוקת ר"י ור"ל היא היכא שנתן מעות קידושין, דר"ל ס"ל דנתינת מעות ליד אשה כמעשה דמי. ויש להבין מהי מחלוקתן, הרי במציאות ודאי הוה מעשה וא"כ היאך אמר ר"י דהוה דיבור, ומה שייך מחלוקת ע"ז.

באבני נזר אה"ע ח"ב סי' תנ"ח מחדש ומברר שנתנית מעות קידושין אע"פ שהנתינה היא מעשה, כיון שאין המעשה (ללא דיבורו) מוכיח שנתנם לשם קידושין, חשיב דיבור, כרמוכא מתור"ה ותיבעי ליה מעשה (חולין י"ב:) דבחשוי"ק אע"פ שיש להם מעשה, היכא שאין המעשה מוכיח נחשב מחשבה, ולחשוי"ק אין מחשבה. משא"כ בכלים שהחליקן, שהמעשה בעצמו מוכיח שנגמר הכלי. ומאידך גיסא, דיבור שעושה חלות מעשה ע"י הדיבור לבד, דינו כמעשה.

ולפי"ז מישב האב"נ את קושית הר"ן בד"ה הכא שאני (נדרים כ"ט:) על הגמ' במקריש לאחר ל' יום שאינו יכול לחזור כיון שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, מאי שנא מהאומר לחבירו משוך פרה ולא תהיה קנויה לך עד לאחר ל' יום אם עומדת בחצירו קנה (כתובות פ"ב.) ובכ"ז יכול לחזור תוך ל' יום. אמנם לפי חידוש האב"נ שאמירה לגבוה, כיון שהוה כמסירה, חשיב מעשה, במילא דיבור לא יכול לבטל מעשה, משא"כ כהאומר לחבירו משוך פרה דהוה רק דיבור, ע"כ קי"ל כר"י ודיבור מבטל דיבור.

ובאמת מדיוק בדברי תוד"ה מיד מחשבה מיהא תפיק (קידושין נ"ט:) וברשב"א (שם) אפשר למצוא את חידוש האב"נ, שמקשים עד שמוכיחה הגמ' מטומאה בכלים שדיבור לא מבטל מחשבה, נוכיח מתרומת שליח שתרם במחשבה ואח"כ ביטל הבעה"ב שתרומתו תרומה, ומוכח שדיבור לא מבטל מחשבה, ומתרץ תוס' דיש לחלק בין תרומה לטומאה דבתרומה (אפי' ע"י מחשבתו) נתקדש משא"כ בטומאה אין מחשבתו

מטמאתו, וביתר שאת מבאר הרשב"א שבטומאה כיון שאחר מחשבתו לא ירד לירי טומאה נחשב למחשבה גוידתא, משא"כ בתורם במחשבה שזהו גמרו עכ"ל, דהיינו בפירוש חידוש האב"נ שכיון שמחשבתו גורמת חלות מעשה, דהיינו קדושת תרומה, נחשבת מעשה.

ולפי דברי האב"נ מיושבות כל הקושיות. ראשית, מיושב הרמב"ם, דפסק כהלכתא בגמ' כר' יוחנן שדיבור מבטל דיבור וכחידוש האב"נ שמעשה הקידושין כיון שצריך להדיבור נחשב דיבור וכן בגיטין. אכן בתרומה, מלבד מני השליחות, הרי ע"י רצון ומחשבת הבעה"ב נחקדשה התרומה, ובכהאי גוונא חידש האב"נ שנחשב מעשה, ואין דיבור מבטל מעשה, ולכן נקטו בירושלמי וברמב"ם ששינה, דהיינו שלא נתקדש, ואז נשאר רק דיבור, ואתי דיבור ומבטל דיבור.

ולפי"ז א"ש נמי קושית הטור על הירושלמי והרמב"ם למה לי ביטול ושינה, שהא אם לא שינה, הרי מחשבת הבעה"ב (בעת שמינה את השליח) ללא מעשי השליח תועיל לקדש התרומה, ולכן כששינה דייקא, ובגלל השינוי שוב לא נתפס קדושת תרומה, ונשארת מחשבתו מחשבה גרידא ללא מעשה, ואתי מחשבה ודיבור וביטל מחשבה ודיבור, ולכן צריכים ביטול ושינה.

ואין להקשות מה שהקשינו לעיל על הר"י קורקוס, דא"כ מהי קושית ר"י לר"ל מהמש" בתרומות (פ"ג מ"ד) הא בתרומות נתקדש ונחשב מעשה (והביטול נחשב דיבור אחר מעשה), והו דוקא לשיטת הירושלמי והרמב"ם שהבעה"ב פירש תרום מן הצפון או מן הדרום דדוקא אז דיבורו מקדש התרומה (ונחשב מעשה), כדאיתא בתוד"ה שני לוגין (סוכה כ"ג): ובתוד"ה מעשה כרבן גמליאל (קידושין כ"ו): וברמב"ם פרק ג' מהלכות תרומות ה"ח, שאם לא ציין במקום לא אמר כלום, אבל לפי אוקימתת הבבלי דהמש" בתרומות (פ"ג מ"ד) מוקי שתרם סתם, חסר ציון המקום, וא"כ אפילו עשה בידים הא לא יתקדש לתרומה כיון שחסר ציון המקום, ובכהאי גוונא מחשבתו אינה עושה חלות מעשה ונשארת מחשבה, וע"כ אם ביטל אין תרומתו תרומה, כיון שמחשבה מבטלת מחשבה, ושפיר מקשה ר"י מתרומה לקידושין.

אברהם האס

בענין מים ראשונים ואחרונים

מס' חולין דף קה. תוד"ה מים ראשונים מצוה מפרש הטעם דאין מברכין על מים אמצעיים דנוטלין בין גבינה לבשר "דאין זה כי אם הכשר אכילה כמו ניקור חלב ומליחת בשר" המהר"ם שי"ף ורעק"א הקשו דשחיטה, דאינו אלא הנשר אכילה ואעפ"כ מברכין. ולכאורה אינו מובן <רוצו כ"כ דגם בשאר מצות דאורייתא אין מברכין כבמבואר בשו"ת הרשב"א סימן יח' הטעמים דאין מברכין על קצת מן המצוות ואי הכשר אכילה הוי טעם שאין מברכין מה בין חיוב דאורייתא לחיוב דרבנן? ואפשר יכול לבאר ע"פ יסוד הגר"ז בשיטת רמב"ם בהלכות ברכות דאין מברכין על מנהג דקריאת הלל בראש חדש משא"כ אכילת מצה ביו"ט שני של גליות דג"כ אינו אלא חיוב דרבנן ומ"מ מברכין. וההסבר החילוק לפי הגר"ז הוא דבין מנהג בין תקנת חכמים נכלל בהוצינו דהברכה, אלא דבהלל של ר"ח יש חסרן בחפצא דלא הוי אלא חפצא דמנהג ולא מצוה ואינו יכול לברך עליה. משא"כ ביו"ט שני של גליות המצה הוי חפצא דמצוה דסיבת חיוב מדרבנן ומברכין עליה. ואפשר לפרש המהר"ם שי"ף דסבר דתירץ תוס' דאין מברכין על הכשר אכילה הטעם משום דלא הוי חפצא במצוה כמו ניקור ביד והחלב דאינו אלא הנהגה ולא חפצא דמצוה. וא"כ שפיר מחלק המהר"ם שי"ף בינם, לשחיטה דהוי קיום דאורייתא, שפיר הוי חפצא דמצוה שיכול לברך עליה.

ואין להקשות דאינו יכול לפרש דברי תוס' כזה כיון החולק תוס' כאן דף קי: וכן בשאר מקומות בש"ס על הרמב"ם וסבר דשפיר מברכים על חצי הלל, וכן סומא שפיר מברך, וכן נשים מברכין על מצות עשה שהזמן גרמא, וא"כ מוכח דחמולך תוס' על הרמב"ם וסבר דשפיר מברך אף אם לא הוי חפצא דמצוה דנשים בסוכה אין במעשה כזה צורת חפצא דמצוה ומ"מ מברכין עליה. והתירץ פשוט, דשיטת תוס' הוא כמו שמפרש הגר"ז עצמו שם ר"ת במס' סוכה דהחסרון משום חפצא דמצוה אלא סבר סגי כמה שאחרים מחוייבים בענין זה ומה שלגבי אחרים נחשב כחפצא דמצוה כדי שיכול לברך, "וצוננו" בין על הצווי בין על החפצא שבו ועי' נו"ב באור"ח מהדרי"ת סימן קי"ב דמפרש כזה שיטת תוס'. וא"כ שפיר יכול לפרש כוונת תוס' כאן דאין מברכין על מים אמצעים, ניקור החלב, ומליחת בשר משום דאינם חפצות דמצוה משא"כ שחיטת בהמה דהוי קיום דאורייתא שפיר נחשב חפצא דמצוה ולא נקרא הכשר אכילה. כן

נראה לי דעת המר"ם שיף כאן. ובזה מובן תוס' לקמן דף קי: ד"ה טלית שאילה וז"ל מ"מ לא דמי לטלית שאולה דהתם אדם אחר היה חייב שאינו סומא או שאינה אשה אבל הכא כל אדם פטור כשאינו שלו דרצה תוס' לחלק בין ברכות המצות של נשים במצות עשה שהז"ג לטלית שאולה במה דאדם אחר היה חייב. ולכן פירוש הנ"ל ג"כ מבואר דלפי הגר"ב מברכין וצונו על מה דשאר אנשים חשיבי וצונו ואם לכל אדם הטלית שאולה אינו חפצא דמצוה אינו יוכל לברך [לפי זה אפשר לבאר ולפרש מה דסיים תוס', המברך לא הפסיד] דלפי הנ"ל ניהא כיון דחסרון בטלית שאולה הוי מחמת שלא הוי יוצא בעליה לכל העולם יש לפקפק עליו דמה שראינו בדבר שאין בו צורת מצוה היא כמו המפרש הגר"ז שם דעת ר"ת בטלטול ערכה. אבל מידי דלא מינכר ב"י דלא הוי חפצא דמצוה כמו טלית שאולה דאינו אלא חסרון שאינו ניכר לא הוי חסרון כחפצא דמלוה דהוי חפצא דמצוה להבעל הטלית. ויש לדחוק.

רעק"א כאן מתרץ באופן אחר. דאע"ג דשחיטה הוי הכשר אכילה כמו ניקור חלב, מליחה, ומים אמצעים, מ"מ שאני שחיטה דעשה חלות בבשר למי חשבי' בשר שחוטה שאין עליה איסור נבלה ולפי דבריו ראינו פשט אחר בדברי תוס' הכשר אכילה דבין מדרבנן בן מדאורייתא שייך חסרון של הכשר אכילה אי ליכא חלות. אבל אכתי לא מבואר מהו החסרון בהכשר אכילה? ויכול לפרש דכל מידי דלית ב"י חלות מצד הגברא אין מברכינן עליה. דבכל מצוה ומצוה יש חלות קיום מצוה. ואף במצוה קיומית כמו ציצית אחר שהלובש הבגד הוי במצוה חיובית להטיל בו ציצית [ועי' שעכו יושר שער ב' פרק יט' דחולק על מנחת חינוך מצוה שכה' בגדר מצות קיומית] וא"כ כשמקיים המצוה יצא ידי חובתו וזהו חלות ידי' דמברכין עליה. משא"כ בעניני הכשר אכילה כגון שחיטה דלית מצב חיובית בהו כלל אין מברכין א"כ יש בו חלות.

ועי' ר"ן כאן דמפרש טעם דאין מברכין על מים אמצעיים משום דאינו אלא מניעת איסור ולכאורה היה נראה דאין זה כוונת תוס' כאן דהעיקר חסר מדברי תוס' דלא מפרש החסרון אלא משום הכשר אכילה? ועוד, ק"ק מדוע לא תירץ תוס' כהר"ן דלית מאן דפליג דאין מברכין על הלאו וא"כ שפיר מתורץ כל הני מדוע אין מברכין עליהן כיון דכולם מניעת לאו הן. ושחיטה יתורץ כמהר"ם שי"ף או כרעק"א?

ונו"ל ליישב ע"פ מה שראיתי מחלוקת אחרונים במה דאין מברכין על הלאו. עי' נודע ביהודה או"ח תניינא סימן ס' מה שהוכיח דיש מצות עשה של תשביתו בכל ימי פסח ממה שפסק הרמב"ם דמברכין על ביעורו דשתמצא החמץ בתוך החג דאי אין כאן אלא לאו דכל יראה היאך מברכין על ביעורו הא אין כאן אלא לאו. ומשו"ז הוכיח דיש עשה של תשביתו ומשו"ז מברכין. אבל לכאורה קשה על הנו"ב דיש חילוק גדול בין כל יראה לשאר לאוין דבכל יראה הלאו מחייב שיעשה מעשה דאלי"כ יעבור עליו בכל רגע ורגע. משא"כ שאר מניעת איסור אין מניעת אכילת חלב מחייב מעשה אלא בשב ואל תעשה? ואח"כ מצאתי השואל ומשיב תנינא חלק ב' ח' מה שחולק על הנו"ב משום טעם זה. והביא רא"י מגמ' שבת דף כג. דמפרש רב אויא שם דיכול לברך "וצוננו" על מצוה דרבנן של נר חנוכה כיון דכתיב ל תסור. הא להנו"ב קשה הא הוי לאו וברכין על הלאו? אלא צ"ל כלעיל דמברכין על לאו כשמחייב מעשה. ובכל מצוות דרבנן כדי לשמוע לדבריהם ולא יתסור מדבריהם צריך מעשה הדלקת נרות ולכן מברכין. ונו"ל דאין ראייתו רא"י. דהבנת סוגיית גמ' שם הוא לפרש היאך שייך שיאמר על חיוב דרבנן. שר' אלקנו מלך העולם "צוננו" להדלק נר חנוכה. ועי' שפיר תירץ גמ' דילפינן מלא תסור. אבל אין אנו מברכין על השמעת דברי חכמים דא"כ שפיר יש רא"י לשואל ומשיב דמברכין על הלאו. אלא בנר חנוכה מברכין על העשה דרבנן של נר חנוכה דנצטוינו להדליק מהקב"ה שלא להעביר על דברי חכמים אבל באמת אין אנו מברכין על הלאו ודו"ק. ולפי סברא זה יכול לפרש דבאמת תירץ תוס' כאו כהר"ן דטעם דאין מברכין על מים אמצעיים ניקור חלב, ומליחה משום דהוו מניעת איסור ואין מברכין על הלאו אבל רצה תוס' להוסיף ולפרש הגדר שאין מברכין על מניעת איסור דתלוי אם הלאו מחייב מעשה, או לאו וכיון דהני הוו הכשר אכילה דאי לא רצו לאכול אינם מחויבים לעשות כלום אין הלאוין דבשר, וחלב, גיד הנשה, ודם, מחייב לעשות כלום ולפיכך אין מברכין עליהם. וזהו כוונת תוס' כאון כיון דהוי הכשר אכילה אין מברכין עליהם. וא"כ לא יהי' שייך לתרץ מדוע מברכין על שחיטה לפי מהר"ם שייף ובפשיטות דהוי דאורייתא דגם בשאר מצות דאורייתא אין מברכין על הלאו כשאינו מחייב מעשה. ולפי רעק"א ניהא דבכל קיומים שנעשו למנוע איסור אין מברכין משם דאין בהם חלות משא"כ בשחיטה אלא התירוץ שחיטה הוי מצות עשה כמו שכתב הרמב"ם בהל' שחיטה פרק א' הל' א "מצות עשה שישחוט מי שרוצה לאכול כשר. ואין זה כוונת מהר"ם שייף דא"כ היה לו לחלק שאני שחיטה דהוי עשה.

ולפי כל זה נחא מה שלכאורה קשה על מה שפסק הבה"ג דמברכין על נטילת מים ראשונים הא הוי הכשר אכילה דאין נוטל, אא"כ רוצה לאכול? ולפי הנ"ל נחא דלפי המהר"ם שייף אין נט"י הכשר אכילה גרידא דיש עליו שם חפצא דמצוה מהאסמכתא דוהתקדשתם והייתם קדושים דזה מגלה על מה דתקנו חכמים נט"י מצד עצמו מש"ע. ולפי רעק"א ג"כ הוי חלות בנט"י דנעשה הידים כידים נטילות ואי מטנף ידים מבטל האי חלות כמו דמפורש בשיעורי גר"ח במס' פסחים דף מו. וגם לפי הר"ן נחא דאע"ג דתקנו נט"א משום מניעת איסור שלא יטמא תרומה וכדמפרש הגמ' לקמן דתקנו משום, סוּדְרָק תרומה" מ"מ בשעת נטילה אף אם ברור לו דהוא טהור מחויב לנטול הידים משום תק"ח מזה דאין הנטילה הסרת טומאה בלבד אלא הוי קיום תק"ח ומש"ו מברכין.

ולפי זה יכול לפרש קושיית רעק"א כתוס' הנ"ל דמסיים תוס' שם דטעם דאין מברכין על נטילת מים אחרונים הוי משום דהם לצורך אדם משום מלח סדומית. והביא ראי' לזה ממה שאין מברכין על ק"ש שעל המטה משום דאינו אלא להבריה מהמויקין. והקשה הגאון רעק"א דא"כ מדוע מברכין על מעקה דאינו אלא להציל אדם. ולכאורה אין כאן קושיא כלל. בשלמא ק"ש שעל המטה ומים אחרונים דתקנו רבנן שייך לומר דאין מברכין עליהם כיון דתקנו משום הצלת אדם אבל מעקה דהוי דין התורה לא שייך לומר דאין מברכין כיון דטעמא דקרא משום הצלת אדם הא באדם עושה המעקה משום מצוה המלך. וראיתי דכן תירץ בספר דור רביעי. ונ"ל דכונת קושיית רעק"א הוא מה שפרשינן לעיל דטעם מדוע לא הוי נט"י הכשר אכילה. דכיון דאנו נוטלין ידים אף כשאינם טמאין כדי לקיים תקנת חכמים ועשה דרבנן ליטול ידים, כך צ"ל המים אחרונים דאע"פ דהוי לצורך שמור נפש מ"מ אנו עושין הני דברים משום דהוי תקנת חכמים לטול מים אחרונים. ואעפ"כ כתב תוס' דאין מברכין עליהם משום דתק"ח משום שימור, א"כ גם במילי דאורייתא צ"ל דאין מברכין עליו אם בא לשמור נפשו. דמה בין דאורייתא לדרבנן לענין טעם דשימור נפש ועל זה יכול לחלק דדינו מים אחרונים מיתלא תלו רבנן בהסכנה עצמה ובזמנינו דאין מלח סדומית נמצא בינינו בטול התקנה משא"כ מעקה דאף אם לא מצוי סכנה כ"כ מחויב. דסיבתו משום שימור אבל אין דינו תלויה בסכנה כמו מים אחרונים. וק"ש שעל המטה דינה ג"כ מיתלן תלויה בסכנה כמו דאמר גמ' ברכות ה: "ואם תלמיד חכם הוא אין צריך, הפמ"ג בפתיחה להלכות נט"י מתרץ בענין אחר דמברכין על מעקה אע"ג דמשום שימור נפש הוא מ"מ לא ברי היזיקא" דכיון דכן לא הוי כמו מים אחרונים דהוי ברי ריזיקא. אבל מ"מ לא יכול לחלק בין מה דהוי

דאורייתא לדרבנן לענין שימור נפש כיון דתקנת מים אחרונים יהי' כמו מים ראשונים דהוי תקנה מצד עצמו לא שאני ממצוה דאורייתא וצריך לחלק כנ"ל.

כבר ביארנו לפי השלשה מהלכים בפירוש הכשר אכילה דמברכין על נטילת מים ראשונים אע"ג דהוי כמו הכשר אכילה משום דהוי חפצא דמצוה (לפי מהר"ם ש"ף) דיש בה חלות ידיים נטילת (לפי רעק"א) ויש בה קיום מצות עשה מדרבנן ונ"ל דיסוד זה נמצא בחי' ריטב"א בדרך קו. דפסק דאם נטל ידים לאכול ואח"כ לא רצה לאכול אם זה ברכה לבטלה "דבההיא שעתא דעתו היה לאכול". ואיו זה שייך אא"כ נטילה הוי קיום מצד עצמו ראי הוי הסרת טוןמאה (אט טיניסת) בלבד לא שייך לקיים זה אא"כ אוכל כל הטומאה. אלא צ"ל דהוי מצוה מצד עצמו דכשרוצה לאכול צריך לנטול הידים וזה כדי להסר טומאה ולאכול אבל הנטילה מצוה מצד עצמו. וראיתי דהמגיהה בריטב"א מביא מר' נתן גשטטנר דחולק הך ריטב"א על תוס' כתובות עה. דמפרש דאין מברכין על ספירת זכה שמא תראה ותסתור הספירה. דלפי הריטב"א לא יהי' ברכה לבטלה כיון דדעתה שלא תסתור ותהי' נקייה ז' ימים. ונ"ל דממר שתקנו ברכה בנט"י משא"כ ספירה ליכא ראי' דחלק ריטב"א על תוס' דשאני נט"י דבידי שלא להפסיק בינו לאכילה ובירו לאכול דתקנו ברכה, לספירת זכה דאינו ברשותה בכלל אם תראה דם אם לא ולפיכך לא תקנו. וממה שכתב הריטב"א כאן, דכשבאמת לא יאכל לא הוי ברכה לבטלה משא"כ זכה ג"כ אינו ראי' דחולק. דשאני זכה דברכתה יהי' על כל ספירת ז' וכשתראה ותסתור תבטל כל מצותה. ולפיכך יהי' ברכה לבטלה. אבל נט"י כראמרין הוי תקנה מצד עצמו שנתקיים בלי האכילה שנעשית אח"כ. אין האכילה אלא מצב שמחייב הנטילה כשרוצה לאכול דאם תלוי באכילה עצמה יחזור להכשר אכילה דאין ברכין עליה.

ולפי הנ"ל שפיר מוכן שיטת ט"ז בסוף סימן קנ"ח דחולק על הרמ"א וסבר דאם כבר ניגב הידים אע"פ שאינו מברך המוציא לא יכול לברך על נט"י משום דכבר גמר המצוה. ובתוך דברי הט"ז בס"ק י"ב הביא ראי' ממה שאין מברכין "וצונו לאכול בידים טהורות" דאה"ו תקנו משום ידים טהורות אבל לא תרנו אלא לנטול ידים כשרוצה לאכול וכמו דביארנו לעיל שיטת ריטב"א. וא"כ אחר שניגב הידים לא שייך לברך דכבר נגמר המצוה. וע"י מג"א שם כשחולק על הט"ז ומפרש דעת רמ"א דלא מפרש דנמשך המצוה עד אכילה אלא דכיון דלא חזי מעיקרא יכול לברך גם אחר שנדחה בשכרתו. אבל מ"מ נט"י הוי מצוה מצד עצמו ולא

הסרת טומאה בשעת אכילה ומשום כן לא הוי הכשר אכילה.

וכל זה פירוש בתקנת מים ראשונים אבל אכתי צריך בירור במים אחרונים דבודאי הוי כמו מים ראשונים דכשדוצה לברך ברהמ"ז תקנו ליטול הידים ומשוי"ז שקיל וטרי בהראשונים אי מברך עליה אבל צריך בירור בסיבת התקנה.

במס' חולין דף קה: מפרש בגמ' טעם שתקנו מים אחרונים משום סכנת מלח סדומית. ובמס' ברכות דף נג: יליף מקרא של והתקדשתם והייתם קדושים. וכבר עמדו בזה תוס' כאן וכל הראשונים. תוס' כאן סבר בעיקר התקנה הוי משום מלח סדומית ומשום זה לא היה צריך ליטול קודם לברהמ"ז דמים אחר ברכה יטול יהיו אלא דמשום דעומד ידיו ליטול הוי ידיו כמוהם וידים מוזהמות כחלות לברכה כדאמר הגמ' במס' ברכות שם "כשם שהידיים יפסלת לעבוד מוזהמות כך ידיים מוזהמות פסולות לברכה" וזה הפשט בדברי תוס' כאן "דנחשבת כמוזהמות". דאין הידים מוזהם מחמת עצמו אלא משום תקנת נטילה נחשב כמוזהם. ולפי שיטת תוס' כדפרשינן לעיל אין מברכין על נטילת מים אחרונים כיון דמיתלא תלוי דיניה בסכנה והשתא דלא שכיח מלח סדומית בינינו אי נוטלין. והראב"ד חולק עליו ומיישב סתירה דבמס' ברכות איירי בהמברך וכשאכל דבר מוזהם ובמס' חולין איירי להשאר אוכלים שיצואין ידי חובתן בשמיעת ברהמ"ז דלהם לא הוצרך חכמים נטילה אלא משום מלח סדומית. ולפיכך פסק דמי שמברך על הכוס מברך על נט"י על מים אחרונים ג"כ. והפרישה בסימן קפ"א מפרש הראב"ד דדוקא בברהמ"ז דהוי דאורייתא תקנו נטילה להסיר הזוהמא דפסל זוהמא הוי דוקא לברהמ"ז ובטור בסימן קפ"א מסיים בשיטת הראב"ד דאם "אכל פת חריבה דלית ב"י זוהמא ואין נוטלין אלא משום מלח סדומית יכול ליטול גם אחר ברהמ"ז. ומוזה ראינו מחל' בין תוס' והראב"ד בסיבת תקנת מים אחרונים ובדין מזהיר תוס' סבר דאין התקנה אלא משום מלח סדומית ואין נקרא מזהם אלא מיוצא פועל של התקנה משא"כ להראב"ד דהדין מוזהם הוי במציאות דפסול לברהמ"ז ומשוי"ז תקנו מים אחרונים.

ועי' ב"ח כאן דהקשה על הגאונים והראב"ד היאך מחייב מים אחרונים על המברך ומשום הזכרת השם הא גם לאחרים דיוצאין משום שומע כעינה לא יכול להזכיר השם משום זוהמא? ולכאורה קושייתו דוקא לפי הבית הלוי (מהסברא דמשמע מפשטות לשוני) דמפרש בנשיאות כפים דלא יכול להוציא כהן אחר משום דלית ב"י קול רם א"כ משמע דשומע

כעונה הוי כמו שענה השומע כל מלה ומלה ובוזה יצא אלא דאין כאן קול רם. וא"כ שפיר מקשה הב"ח דאף היוצאין משום שומע כעונה יש להם פסול וזהמא כשהוציא ה"מלה" ע"י שומע כעונה. אבל לפי החזון איש במה שחלק עליו הנשיאת כפים דאין חסרון בקול רם דיוצא בשומע כעונה במעשה אשר יעשה המוציא. וא"כ אף כאן יוצא השומע ברהמ"ז בידים מזהמות בברכה אשר יעשה המברך ואין כאן חסרון בזהמא להיות יוצא ברכה אלא חסרון הזכרת השם ממש? ולכאורה לפי החזו"א יכול לתרץ הראב"ד.

ונראה לי ריש כאן מקום לעיון בזה. דהמ"א אברהם בסימן פה' ס"ק ד' מביא הט"ז ביו"ד סימן א' דמפרש "דלא יכול לשחוט ערוש כיון שלא יכול לברך. ומפרש שם אף להוציא ע"י ברכת אחר אינו יכול כיון שא"א לו לענות. וכן בבריאת שמע פס"ק המ"א דלא יכול להוציא ידי חובתו כשהוא ערוש ע"י שומע כעונה כיון שא"א לו לענות. האם חולק החזון איש בהלכות אלו שיוצאי ידי חובתו כיון שהמברך אינו ערוש יכול השומע להוציא חובו ואין איסור ערוש אלא לענות ולא לשמוע? ואין לתרץ דהא"ן, דהט"ז סובר דסומא יוצא חיוב ע"י שומע כעונה וע"י הר צבי בעניני שומע כעונה דמביא רא"י מזה דלא כשיטת בית הלוי דא"כ יהי' כמו שקורא בעל פה. ואם הט"ז סובר כחזו"א מדוע איסור לשחוט ערוש הא יוצא ברכתו ע"י שמיעה? ואפשר לתרץ דאמרינן כל שאינו ראוי לבילה בילב מעכבת וכמו"כ כאן דאם אינו ראוי לענייה משום שהוא ערוש ג"כ אינו יוצא ע"י שמיעה. אבל קשה דמה בין זה לסומא? ועוד אף אם ירצה לומר כזה בהט"ז. מ"מ השאגת ארי' בסי' ו' חולק על השבלי הלקט דפסק באלם דלא אמרינן ב"י שומע כעונה דכיון דאינו ראוי לענייה זהו עיכוב שלא יכול להוציא ע"י שמיעה. וסבר השאג"א דאין הענייה מעלה בק"ש כמו בילה במנחה ולא אמרינן ב"י כל שאינו ראוי לענייה מעכבת. והטור"א סבר דסומא דיוצא ע"י שומע כעונה כמו באלם אף ע"ג דאינו ראוי לענייה. וא"כ יהי' קשה פסק הט"ז בשחיטה ומ"א בק"ש.

וצ"ל חידוש בענין שומע כעונה. דכל מה שהכשיר השאג"א כשאנו ראוי לענייה זהו הסומא משום שאינו ראוי מחמת שיהי' איסור צדדי משום קריאה בעל פה, או משום דלית ב"י דין קריאה מתוך הספר אבל אינו פסול בגברא. ולפיכך אמרינן ב"י שומע כעונה. אבל בערוש הוי פסול בגברא ועל גברא כזה לא אמרינן ב"י שומע כעונה. ואחר כך עיינתי בלשון חזון איש בסימן כט' דמשמע כדברינו דכתב שם במוסגרים דדוקא התנאים "מיוחדים" לא מעכב דשומע כעונה. עיי"ש. וא"כ בערוש דהוי

פסול בענייה לא אמרין ה' שומע כעונה, משא"כ סומא.

והשתא נחזור לעניינינו לענין ידים מוזהגות כשיוצא ע"י שומע כעונה כיון דהוי פסול גמרא לא אמרין ב' שומע כעונה כמו דמפרש הב"ח בקושייתו על הראב"ד. ובלשונו משמע כבית הלוי אבל מ"מ אף לפי החזון איש מ"מ השר קושית הב"ח דהיך יצא השומעם כיון הידים מוזהגות. ועי' פמ"ג סוף סימן ק"ד אם בדיעבד יוצא השומע כעונה כשהידים מטונפות אבל לכתחילה משמע דכודאי אינו יכול. וא"כ קשה לשיטת הראב"ד והגאונים דלא הוצרכו נטילה להאחרים הנוטילים אלא משום מלח סדומית. משום זוהמא ליכא חסרין כיון דיוצאין ע"י שמיעה. ונ"ל דבר זה תלוי במחל' ראב"ד ותוס' מה חסרון של זוהמא. דלהראב"ד דהוי זוהמא מציאות מצד עצמו מדבר שמיסוך בידים אי ממה שאינו עולה על מזבח. וכזה שייך לומר דהוי פסול גמרא דאינו יכול להוציא חובתו ע"י שמיעה. אבל לתוס' אינו מציאות מצד עצמו אלא ממה שיטול ידיו אחר ברמ"ז משום מלח סדומית נחשב קודם לכן כמוזהם אבל מצד עצמו זוהמא אין כאן וא"כ אין חסרון של זוהמא שלא יוצא המסוכין משום שומע כעונה. אבל מ"מ אינו מונח כל כך בהגמ' מפרש דהוי כמו זיהם לעבודה דהוי פסול גמרא. אבל לפי הראב"ד צ"ל כחזון איש ולפיכך יוצא אף הידים מוזהגות כל זמן שהמברך נוטל ידיו וצ"ל דלא דמי לעולם דאין פסול בזיהם נתקן אלא על המברך וכדמפרש הפרישה דסי' קפ"א.

ולמי זה יכול לתרץ קושיית הב"ח בריש סימן קפ"א. דשם מביא רש"י בדפי הרי"ף דמפרש האסמכתא דוהתקדשתם וגו' דאני ד' זו ברכה פירש ברכת המזון. ועי' הקשה מדוע צריך אסמכתא לזה הא חיוב דאורייתא היא דכתיב ואכלת ושבעת וברכת. ונ"ל דיכול לתרץ לה הפרישה הנ"ל דמהיכי תיתי שמוזהם יהי פסול לברכה. ועי' צריך הך אסמכתא לומר לך דלא הקפידו חכמים על ידים מוזהגות רק לברהמ"ז בלבד. (ולהראב"ד על המברך ברהמ"ז בלבד). וא"כ שפיר פירש רש"י האסמכתא של אני ה' חידוש דברהמ"ז דלא כתיבא דאורייתא. ועוד אפשר לתרץ דבא הכתוב לחדש ברהמ"ז לפחות מכדי שביעה דמים ראשונים דג"כ ילפינן מהאי אסמכתא חייב בפחות מכדי שביעה.

אברהם משה קויפמאן

בענין כבוד אב ורבו

קידושין דף לב "אמר ר' יצחק בר שילא א"ר מתנה אמר רב חסדא האב שמחל על כבודו, כבודו מחול הרב שמחל על כבודו אין כבודו מחול ורב יוסף אמר אפי' הרב שמחל על כבודו, כבודו מחול" וכן פסק הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ה הלכה י"א) שכבודו מחול וז"ל: "הרב המובהק שרצה למחול על כבודו בכל הדברים האלו או באחד מהן לכל תלמידיו או לאחר מהן הרשות בידו ואע"פ שמחל חייב התלמיד להדרו ואפילו בשעה שמחל.

שבועות דף ל: "רב יימר הוה ידע ליה סהדותא למר זוטרא אתא לקמיה דאמימר אותביניהו לכולהו אמר ליה רב אשי לאמימר והאמר עולא מחלוקת בבעלי דינין אבל בעדים דהרי הכל בעמידה. א"ל האי עשה והאי עשה עשה דכבוד תורה עדיף".

ובטורי אבן מגילה דף כט הקשה מהא דאמרינן בפ"ג דכתובות דתנן "נמצא בה דבר ערוה או שאינה ראוי" לבא בישראל אינו רשאי לקימה שנא' ולו תהיה לאשה אשה הראוי' לו" ובגמרא שם הקשה (דף מ) ניתי עשה ונידחי ל"ת ומשני היכא אמרינן ניתי עשה ונדחה ל"ת כגון מילה בצרעת דלא אפשר לקיומי לעשה אבל הכא אי אמרה דלא בעינא מי איתי לעשה כלל. ופי' בתוספות ד"ה ניתי עשה ונדחה ל"ת דכיון דאי אמרה לא בעינא ליה מי איתא לעשה כלל הלכך לא חשיב עשה ולא דחי לא תעשה ומשמע דאפילו אמרה בעינא ל" לא חשיב עשה לדחות ל"ת (ועי' פירש"י שם שמפרש על דרך אחר) אלמא אע"ג דעשה אלים למדחי ל"ת אפ"ה היכי דאפשר לבטל העשה ע"י מחלה אפי' לא מחלה לא אלים למדחי לל"ת הכא נמי אע"ג דעשה דכבוד התור עדיף כיון דיכול מחול א"כ גרע כח העדיפות והחומרה שבה ואינה יכול לדחות העשה של ויעמדו העדים.

ובטורי אבן תי' דבמקום שיש בזיון לא אמרינן כבודו מחול והואיל ולא ניתן למחילה במקום שיש בזיון מש"ה אמרינן עשה דכבוד תורה עדיף ובזיון הוא לעמוד לפני הב"ד. אבל באביו גם בבזיון כבודו מחול. דכבוד הרב שאני דכבודו גדול משל אב מש"ה במקום בזיון א"י למחול. והביא רא"י מהא דר' הונא (קידושין דף לב) "דרב הונא קרע שיראי באנפי

רבה ברי' אמר איזול איחזי אי כתח אי לא רתח ודלמא רתח וקעבר אלפני עור לא תתן מכשול דמחיל לי' ליקרי'. ופירש"י. ודלמא רתח ואמר לאכזה מידי בריתחיי. אלמא דגם בבזיון כבוד אביו כבודו מחול. וצ"ב דמה"ת יאמר לו דבר שיש בו בזיון אפשר דרק יאמר לו דבר שאינו הגון ואינו לפי כבודו ואולי י"ל דאם בנו יאמר לו דבר שאינו הגון זה גופא הבזיון הגדולה. ועוד קשה דרב הונא חוץ מאביו של רבה היתה גם תלמוד חכם ובבזיון של ת"ח למד הטורי אבן דאין יכול למחול ומה תירוץ של הגמרא אלא מוכרח דגם בבזיון שייך מחילה וגם אם הוא ת"ח. וצ"ע.

כתב הרמב"ם בהלכות תלמוד תורה (פ"ה הלכהא) כשם שאדם מצווה בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו יתר מאביו. עכ"ל. וילפינן לה מקרא את ה' יתירא לרבות ת"ח ואח"כ כתב הרמב"ם (פ"ו הלכה א) כל תלמיד חכם מצה להדרו ואע"פ שאינו רבו שנא' מפני שיבה תקום והדרת פני זקן זקן זה שקנה חכמה. עכ"ל. והנה יש לדייק למה למד הרמב"ם משני פסוקים ועוד למה ברבו כתב לשון חיוב "כך הוא חייב בכבוד רבו" ובתלמיד חכם כתב לשון מצוה "כל תלמיד חכם מצוה להדרו".

הנה נחלקו הראשונים מתי לומדים מן פסוק של את ה' א' תירא ומתי לומדים מן הפסוק של מפני שיבה תקום ודעת התוספות בב"ק דף מא: (ד"ה לרבות ת"ח) דבאת ה' א' תירא לרבות ת"ח הוא ברבו מובהק ומפני שיבה תקום הוא על רבו שאינו מובהק. ובחידושי הגר"ח והגר"י על הש"ס (סי' קפ"ה) למד הגר"י דכן נראה דעת הרמב"ם דהם שני מצוות נפרדות דהדין של את ה' א' תירא הוא שמחויב בכבוד רבו ויראתו ודין דמפני שיבה תקום הוא דין בכל ת"ח שהאי מחויב להדור. ומפרש הגר"י דמוחלקים הם בעיקר יסודם דדין כבוד לרב היא דין חיוב מה שתלמיד מחויב לרבו ויש חיוב על התלמיד לרב לכבוד. וכדמדייק לשון הרמב"ם כשם שמחויב בכבוד אביו ויראתו כך הוא חייב בכבוד רבו ויראתו דיש חיוב על התלמיד בכבוד רבו. אבל הדין דמפני שיבה תקום אין זה דין חיוב כי אם זה מצוה שמחויב לכבוד תלמיד חכם אבל אין זה דין חיוב שמחויב להת"ח ולא נקט הכא לשון חיוב דאין זה חיוב כי אם מצוה לכבוד תלמיד חכם.

והוה צ"ע בהדין דיכול למחול אם זה דוקא בהדין כבוד מה שמחויב תלמיד לרב או דוה נמי הוי בדין כבוד ת"ח וסברא נותנת דלא שייך כי אם בדין תלמוד לרב שמחויב לרבו ויש לרבו דין חיוב מהתלמיד לכבודו וע"ז שייך מחילה כמו בעל חוב שיכול למחול חיבו. אבל בדין כבוד ת"ח דאין להת"ח עליו שום חיוב כי אם דוה מצוה דיש על עצמו לכבד ת"ח בזה לא שייך מחילה וכן מדויק לשון הגמ' "הרב שמחל על כבודו" דמחילה לא שייך כ"א בהדין כבוד מתלמיד לרב וזוהו מה שכתב הרמב"ם "הרב המוכהק" משום דהא דמהני מחילה הוא דוקא בדין כבוד שעל התלמיד להרב אבל לא בהדין. כבוד שמחויב לכבד כל תלמיד חכם.

גמרא דף לב עמוד ב' ו'תו רב פפא הוה משקי בי הילולא דאבא מר ברי' ודלי לי' כסא לר' יצחק ברי' דרב יהודה ולא קם מקמי ואיקפד אפ"ה הידור מיעבד לי' ופירש"י ד"ה הידור" לנוע מעט כאילו רוצה לעמוד מפניו וקצת צ"ב מה הפי' בזה. אבל לדעת הרמב"ם פשיטא. דהמחילה לא שייך כי אם בדין כבוד תלמיד לרבו. אבל לכבודו מדין כבוד ת"ח מיהא בעי דע"ז לא שייך מחילה, וכדביארנו וזוהו דאמרינן אפ"ה הידור מעבד לי' היינו מדין כבוד ת"ח.

ולפי"ז מיושב קושיית הטור"א שהקשה על הגמ' שבועות דאמרינן עשה דכבוד התורה עדיף ודוחה עשה דעמידה בעדות והרי שייך מחילה על עשה דכבוד תורה ובטלה כח העדיפות. ולפי"ז אתי שפיר דאח"כ שייך מחילה על דין כבוד רבו אבל על דין כבוד ת"ח לא שייך. ולכן הדין של ת"ח מחייב שיבטל העשה של עמידת עדים דעליו לא שייך מחילה.

אפרים יעקב לעווין

מראית העין

מצינו בגמרא שני גדרים של איסור שנוגע לפעולת האדם שהוא באמת מותר מעיקר דין התורה אבל חז"ל אסרוהו משום חשש הרואים דאינם יורדים לעומק הדבר של המעשה שעשה. וחוששים חז"ל לתקלה. האחד נקרא חשד והשני נקרא מראית עין.

נביא כאן קצת דוגמאות. מצינו איסור מטעם חשד בגמרא ברכות ג. דתנו רבנן אין נכנסין לחורבה מפני החשד וכן ברכות מג. ואל יצא יחידי כלילה משום חשדא, ועוד בשבת כג. בנוגע לענין נרות חנוכה אמר רב הונא חצר שיש לה ב פתחים צריכה שתי נרות והגמרא מפרש הטעם משום חשדא דבני מתא, וגם שם אמרינן בגמרא וכן אמר רבי שמעון מפני ארבעה דברים אמרה תורה להניח פאה בסוף שדהו בגמר קצירו ואחד מהם הוא משום החשד, ועוד בחגיגה ה. הנותן צדקה לאשה בסתר מייתי לידי חשדא. וכן ביבמות שליח שהבא גט ממדינת הים ואמר בפני נכתב ובפני נחתם שלא ישא האשה משום חשד. ומאדך גיסא מצינו איסור של מראית עין בביצה ט. באיסור להוליך הסולם משוכך לשוכך משום שהרואה יאמר להטיח גגו הוא צריך, וכן בשבת סה. מי שנשרו כליו בדרך במים מהלך בהן ואינו חושש הגיע לחצר החיצונה שוטחן בחמה אבל לא כנגד העם. וכן בע"ז יב. נתפזרו לו מעותיו בפני עבודת כוכבים לא ישהה ויטלם מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים ואם אינו נראה מותר, מעין המושך לפני עבודת כוכבים לא ישחה וישתה מפני שנראה כמשתחוה לעבודת כוכבים ואם אינו נראה מותר וכו'.

המקור של איסור חשד ומראית העין הוא נמצא בשקלים פרק ג' הלכה ב שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שהוא צריך לצאת ידי המקום שנאמר והייתם נקים מה' ומישראל (במדבר לב כב.) ואומר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם (משלי ג, ד). ועיין עוד משלי ד, כד "הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך" ופרש"י לא תעשה דבר שילעיו בו הבריות ויעקימו עליך פיהם.

יש שרוצים לומר שחשד ומראית העין הם איסור אחד פעמים קראוהו חז"ל חשד ופעמים קראוהו מראית העין והראיה לזה הוא מה שמצינו בגמרא שדבר שאסור משום גדר מראית עין הטעם של האיסור הוא משום חשד כמו שמצינו בשבת סד: כל מקום שאסרו מפני מראית העין אפילו בחדרי חדרים אסור ופרש"י שלא יחשדוהו באיסור וגם מצינו לשון זה בשו"ע אור"ח סימן ש"א סעיף מ"ה מי שנשרו כליו במים הולך בהם ואינו חושש שמא יבא לידי סחיטה ולא ישחטם לנגבם מפני "מראית העין שלא יחשדוהו" שכבסן בשבת. הרי מצינו דהטעם של מראית העין הוא משום חשד.

יש להקשות על ראייה זו דבוראי אמת הוא דמצינו באיסור מראית עין טעם משום חשד אבל הרי לא מצינו במקום איסור של חשד דיש טעם משום מראית עין מזה משמע דכל מראית עין יש בו גם חשד אבל חשד אין בו משום איסור מראית עין. ואם הערה זו אמת יוצא לנו דיש חומרא במראית העין מה שאין בחשד אבל צריך ביאור מה עצם החילוק בין חשד למראית העין?

ועיין בשו"ת אגרות משה או"ח ח"ד ס' פ"ב שכתב סברא לחלק בין חשד למראית העין. האיסור חשד מיוחד הוא להיכא דאחרים רואים מה שהוא עושה וסוברים שהוא עושה דבר אסור אבל אין כאן חשש שמא ילמדו ממעשיו הרעים ויעשו גם הם כמוהו משא"כ מראית עין הוי היכא דיש חשש שילמדו ממעשיו הרעים ויעשו גם הם כמוהו.

אם מצטרף סברא זו למה שאמרנו לעיל דכל מראית עין יש גם כן איסור חשד יוצא דדבר שאסור משום מראית עין יש שני פרטים א' שחושדים אותו שהוא עושה דבר אסור ב' המעשה שלו עושה רושם על אחרים דאין האיסור חמור כל כך ויכולין גם הם לעשות כמוהו אף דהם יודעים שהוא אסור נמצא דבפרט ב' חמור איסור מראית עין יותר מחשד דיש רק פרט א'.

עתה נבוא לדין מיוחד במראית העין והוא בגמרא שבת סד: אמר רב יהודה אמר רב כל מה שאסרוהו משום מראית עין אסרו אפילו בחדרי חדרים. הגמרא שם קאמר על דין זה שהוא באמת מחלוקת תנאים וזה לשון הגמרא. תנאי היא, דתנאי שוטחין בחמה (רש"י - מי שנשרו כליו בדרך במי גשמים) אבל לא כנגד העם (רש"י - שלא יאמרו כבסן בשבת, האי תנא סבר דמידי דמשום מראית העין מותר בחדרים) רבי אלעזר ורבי שמעון אוסרין (רש"י כרב) הרי מצינו דלפי התנא קמא אין איסור ולרבי אלעזר ורבי שמעון יש איסור.

ונראה לחקור בטעם של רבי אלעזר ורבי שמעון דסוברים דיש איסור מראית העין גם בחדרי חדרים.

(א) הטעם של רבי אלעזר ורבי שמעון הוא גם כמו התנא קמא דסובר דאין איסור בחדרי חדרים רק בפני אחרים דגם הם סוברים הטעם של מראית עין כמו שביארנו דשמא הרואים יבואו ללמוד ממנו ויזלזלו באיסורם. ובאמת התנא קמא סובר חשש זה שייך רק בפני אחרים אבל

בחדרי חדרים אין איסור דאין כאן רואים. אלא שרבי אלעזר ורבי שמעון חולק וסובר דגם אנו אוסרים שם בחדרי חדרים משום חומרא והרחקה בעלמא. ומה טעם ראו להרחיב חומרא זו? מצינו בהמפרשים שלש טעמים א' לא פלוג רבנן בתקנתן. ב' משום דאם לא מחמירים בחדרי חדרים יש חשש שמא בעתיד יבוא לעשות דבר זה בפני אחרים שהוא אסור מן הדין. ג' אף שהוא סובר דאין אדם רואה מה שהוא עושה כאן כיון שהוא בחדרי חדרים שמא באמת יש אדם שרואה מה שהוא עושה ויבוא ללמוד ממנו.

ב) מצד שני אפשר לומר דרבי אלעזר ורב שמעון חולק על עיקר טעם של איסור מראית עין ברבים והם טוברים דטעם איסור מראית עין ברבים לא רק משום חשש שמא אדם "אחר" ילמוד ממעשיו אלא דיש חשש דגם הוא "עצמו" ילמוד ממעשה שלו דאף דמה שהוא עושה הוא מותר מעיקר הדין אבל מה שהוא רואה בעינינו שלו עושה רשע גדול גם על עצמו. כגון, אם אנו מתירים לו לבשל בשר בהמה בחלב שקדים זה עושה רשע על עצמו דאין איסור של בשר בחלב חמור כל כך, והוא רואה בפניו מה שנראה כמו בשר בחלב ממש והוא אוכל, ויש חשש שמא בעתיד "הוא עצמו" יבוא לבשל בשר בהמה בחלב ממש. וזה הטעם דאסור גם בחדר חדרים כיון דהידן של מראית העין הוא נוגע גם לעצמו, וכלן אין נפקא מינא בין שהוא עושה הדבר הזה בפני אחרים או בחדרי חדרים.

בצד שני של חקירה זו יוצא, דיש חילוק גדון בין מראית עין לדין חשד, שבחשד האיסור שייך להאיך הוא מתיחס "לאחרים" אבל מראית עין שייך גם ל"עצמו".

ובזה מובן מדוע מצינו שיש לדעה אחד איסור מראית עין בחדרי חדרים אבל לא מצינו בחשד איסור בחדרי חדרים ונראה לומר שחשד שייך לאחרים ובחדרי חדרים שאין אחרים רואין מותר אבל מראית עין נראה לומר ששייך לעצמו ובדבר שיש איסור לעצמו אסור גם בחדרי חדרים.

לפי טעם זה נמי מובן מה שמצינו בגמרא ברכות לא: הנחשד בדבר ואין בו צריך להודיעו ולא מצינו הלכה זו במראית העין והטעם נראה משום דכל איסור של חשד הוא בנוגע לאחרים לפיכך צריך להודיע לאחרים שאין מקום לחשדו אבל מראית העין יש דין של עצמו ואין חיוב להודיע אחרים.

לפי טעם זה נמי מוכן החילוק שמצינו באחרונים בין חשד למראית העין שדבר שעושה משום חשד אין מברכין עליו כגון המדליק נר הפתח שני של ביתו משום חשד אין מברכין עליו עיין ר"ן שבת כג. אבל על דבר שעושה משום מראית העין מברכין כמו בבן פקועה שחיבו לשחטו מפני מראית העין וצריך ביאור מה החילוק ביניהם? אבל לפי מה שביארנו שחשד שייך רק לאחרים יש סברא שאין לברך, לפי שאין אנו מוצאים ברכה לדבר שנתקן רק לאחרים והעושה אין לו תועלת עצמי בדבר אבל מראית עין שעיקר האיסור נוגע לעצמו יש סברא יותר מחשד לחייבו בברכה.

עיין בספר שערים מצויינים בהלכה בשבת סד: שהקשה אמאי האיסור נקרא בלשון הגמרא מראית העין ולא מראית העינים בלשון רבים וגם יש להוסיף אמאי יש ה' הידיעה של מראית ה' עיין? ע"ש מה שתירץ. אבל לפי הנ"ל אפשר לומר דמרומו כאן סברא זו, דיותר ממה שיש לחוש מה שאחרים רואים שהם הרבים יש איסור מצד היחיד, ומי הוא היחיד הזה? הרי הוא עצמו הוא היחיד בה' הידיעה, וזה עיקר איסור הנוסף שיש במראית העין.

בחקירה זו של הטעם של מראית עין אפשר דיש נפקא מינא בדין איסור דרבנן בחדרי חדרים. למשל, יש איסור דרבנן לבשל בשר עוף בחלב ומשום איסור זה יש גם איסור דרבנן לבשל בשר עוף בחלב שקדים בחדרי חדרים אפשר דתלוי בשני טעמים של מראית העין אי נימא כטעם הראשון והאיסור משום חשש דאחרים ילמדו ממעשיו והלא כשמבשל ברבים הוא כמו גזירה לגזירה והדין בישול חלב בבשר עוף הוא כבר דין דרבנן והדין מראית עין הוא דרבנן בנוי על דרבנן ומאיזה טעם שהוא חז"ל גזרו כאן גזירה לגזירה הגם דבדרך כלל אנו אומרים אין גזורים גזירה לגזירה אבל בחדרי חדרים שאין אדם רואה שם וכל הטעם דאיסור הוא משום גזירה דשמא פעם אחר יעשה דבר זה ברבים אם כן אם אנו אוסרים כאן יש כמו גזירה לגזירה לגזירה וחומרא זו רחוקה הרבה ואין לאסור. אבל אי נימא כסברא השניה דהטעם של התנא דאוסר בחדרי חדרים הוא משום דסובר מראית עין שייך גם לעצמו דעל ידי מעשה זה יבוא הוא עצמו לזלזל באיסור חמור אם כן לפי זה הא דאוסר בחדרי חדרים אינו אסור כלל משום גזירה נוספת אלא דיש איסור מעיקר הדין בחדרי חדרים ממש כמו דיש איסור ברבים ולפי זה כמו דחז"ל אסרו מראית עין ברבים בדין דרבנן גם אסור בחדרי חדרים דאין סברא לחלק.

ובאמת להלכה מצינו דהמשנה ברורה פסק בס' שא ס"ק קסה כתוספות והרא"ש לקולא דאין איסור מראית העין בדין דקבנן בחדרי חדרים הגם דפסקינן שם בשו"ע דיש איסור מראית עין בחדרי חדרים בנוגע לדין דאורייתא. משמע דהוא לא סובר כהצד השני של החקירה הוטעם של מראית העין שייך לעצמו אלא כצד הראשון דשייך רק לאחרים.

דוד בעקער

בענין שטר קידושין

איתא בקידושין דף (ו.) איבעיא להו מיוחדת לי מהו, מיוחדת לי מהו וכו' הב"ע דיהיב לה ואמר לה בהני לישני והכי קא מיבעי ליה, הני לישני לקידושי קאמר או דילמא למלאכה קאמר לה, תיקו.

ויש לחקור בביאור ספק הגמ', אם הוא ספק בכוונה (משום דהלשון מהני לשני הפירושים) או ספק במשמעות הלשון. וע' ברשב"א שכתב בהדיא דבהנך לישנא דמספקא לן, אע"ג דבתרווייהו מודו דלשם קידושין התכוונו, וסהדי נמי אמרי דלהכי מכוונו אינה מקודשת ודאית. הרי דזה ספק מצד הלשון ולכן לא מהני כוונה, דאם אין הלשון על הקידושין הרי לא אמר כלום, ולפ"ז ה"ה איפכא דלצד דהלשון הוי לשון קידושין י"ל דאם לא כיוונו לקידושין הוה דברים שכלב ואינם דברים, ומקודשת. ונמצא בהדיא מהרשב"א דלגבי קנין כסף של קידושין, כשנתן הכסף להאשה ואומר הרי את מיוחדת לי וכו' הוי ספק בהלשון אם זה לשון קידושין או לא. וע"ז כתב הגמרא תיקו. אמנם צ"ב אם שיטת הרשב"א (דהוה ספק בהלשון) דוקא בקנין כסף של קידושין, או גם בקנין שטר של קידושין, דאם נתן לאשה שטר קידושין וכתוב בשטר הרי את מקודשת לי, אבל כשנתן השטר להאשה הוא אומר הרי את מיוחדת לי, האם זה גם חסרון בהלשון או כיון דכתב בשטר בהדיא הרי את מקודשת לי, לפיכך עכשיו אין חסרון בהלשון.

וע' רש"י ברף ב' (ד"ה בכסף ובשטר) שבנוגע קנין כסף של קידושין כתב רש"י דנותן לה כסף או שוה כסף ואומר לה הרי את מקודשת לי, ובנוגע לקנין שטר של קידושין כתב רש"י שכותב על הנייר (אע"פ שאינו שוה פרוטה) הרי את מקודשת לי. ונמצא מרש"י דלגבי קנין שטר של קידושין א"צ אמירה. (אבל רש"י על הר"ן כתב דגם בקנין שטר צריך אמירה). וכן כתב המאירי בשם החכמי ההר דדוקא בכסף בעינן שיאמר לה הרי את מקודשת לי, מפני שכסף אדם עשוי ליתנו או להלותו או לקנות בו איזה דבר, אבל בשטר שכתב בו שתהא היא מקודשת לו א"צ אמירה אחרת, שהרי אמירתו מפורשת בשטר. וגם הביא המאירי שיטת רבותיו שסוברים דאף בשטר צריך אמירה כמו דאמרינן בגט (לקמן ח:) דבעינן שיאמר לה הרי את משולחת או הרי את מגורשת או הרי את מותרת לכל אדם. והנה המאירי כתב לקמן (ה:) בנוגע גט אשה אם צריך אמירה כלל. והביא שיטת הרשב"א שסובר דילפינן מדכתיב "ספר כריתות ונתן בידה" שיהא נותן בידה לדעת שהוא ספר כריתות, דהיינו שיאמר שנותן הגט לשם ספר כריתות, הרי דהאמירה הוי חלק מהנתינת הגט. ונמצא דרבותיו של המאירי סובר בהרשב"א דהאמירה היא חלק מהנתינה, וכיון דכל הדין שטר קידושין ילפינן (דף ה'). מגט ע"י הקישא דויצאה והיתה, א"כ גם ענין האמירה צריך למילף מגט כיון דזה הוי חלק מנתינת השטר, ולכן אפילו אם היא רואה שזה שטר קידושין אעפ"כ אינה מקודשת אא"כ אומר לה בלשון קידושין. ולפי"ז לכאורה אפשר לומר דהרשב"א סובר דשטר קידושין צריך אמירה, וא"כ אם אומר לה בלשון ספק של מיוחדת לי או מיועדת לי וכו' גם בשטר קידושין הוי ספק במשמעות הלשון.

ואפשר לומר ביאור אחר בהרשב"א בנוגע אמירה בשטר קידושין. דהנה איתא בשו"ע (אה"ע סי' קל"ו א') דהמגרש צריך שיאמר כשיתן לה הגט ה"ז גיטיך וכיוצא בזה, ואם נתן בידה ולא אמר כלום הרי זה גט פסול (מדרבנן). וע"ז כתב הב"ש שם וז"ל ואע"ג בקידושין אם לא היה עסוקין בקידושין ונתן בשתיקה אין חשש קידושין (אפילו מדאורייתא) אפילו אם היה כוונתם לשם קידושין לא מהני, שאני גט, דאע"ג שלא אמר כלום, מ"מ לשון הגט הוא לשון הבעל, אבל בקידושין אפילו אם מקדש בשטר והוי כאלו הוא מדבר, מ"מ אין ניכר אם דעתה (של האשה) ג"כ לקידושין. והא דאינו בטל הגט כשלא אמר כלום מדאורייתא, דכתיב "ונתן בידה ספר כריתות" דפירוש הקרא הוא שנתן לתורת כריתות, ואם נותן לתורת כריתות י"ל אפילו אינו מדבר כלום כשר מדאורייתא (ופסול אלא מדרבנן), עכ"ל. ומוכח דעתו דבקידושין בעינן אפילו מדאורייתא שיאמר לה כשנתן השטר קידושין. ומצאתי ביאור בדברי הב"ש, דלעולם

יש חילוק גדול בין דיבור בקידושין היכא שמקדש אותה בכסף או ביאה להיכא דמקדש אותה ע"י שטר, דהיכא דמקדש ע"י כסף או ביאה בעינן דיבור בקידושין דזה הוי חלק מעיקר הקיחה דהוא גזה"כ דבעינן "כי יקח איש אשה" כמבואר בדף ד: (לפי מה שפירשו תוס' שם) דזה בא להשמיע לנו דבעינן אמר הוא, אבל אמרה היא אינה מקודשת, ולכן בעינן לשון המתפרש על מעשה קיחה שהוא מקדש אותה בלשון זה. אבל בקידושי שטר, הרי כתב הב"ש דאה"נ הלשון הכתוב בשטר הוי כאילו הוא מדבר עמה, ויש כאן לשון קידושין, מ"מ אין ניכר אם דעתה ג"כ לקידושין. הרי מבואר דסובר דהגם דבקידושי שטר אין חסרון בדיבור מצד הבעל שהוא עושה עיקר הקיחה, מ"מ אכתי יש חסרון שחסר לנו גילוי רצונה והסכמתה על הקידושין ואף שהיא מקבלת את השטר קידושין ושותקת, מ"מ אי אפשר להחשיב שתיקתה להסכמתה, דאולי היא לא יודעת שזה שטר קידושין, ואפילו היכא דידעינן שהיא יודעת שזה שטר קידושין, אפ"ה כל זמן שהיא לא שומעת ממנו לשון קידושין א"כ מה שהיא שותקת, זה לא יכול לקבוע שהיא שותקת מחמת הסכמה לקידושין, דאפשר דאין מחשיבה עדיין למעשה הקידושין ולכן היא שותקת. וזה כמו הרשב"א מש"כ לקמן גבי נתן הוא ואמרה היא דגרע מעסקין בענין קידושין משום דבעינן בקידושין שיהיו עדים, אע"פ דמוכח דלשם קידושין נתן, אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראייה לשם עדות, אלא שהם דנין כוונת הלב ואין כאן עדות.

ולפמש"כ הב"ש אפשר לומר דהרשב"א סובר דאה"נ לגבי קנין כסף של קידושין, הלשון של מיוחדת לי וכו' הוי ספק בהלשון ולא בכוונת האיש, אפ"ה בקנין שטר של קידושין אפשר לומר דאם כתב לשון נכון על השטר אבל האמירה הוא באחד מן הלשונות כגון מיוחדת לי וכו' א"ש, משום דלגבי שטר קידושין א"צ אמירה אלא כדי שאין חסר לנו גילוי רצונה והסכמתה על הקידושין, וא"כ הלשונות האלו מהני.

ואפשר דהביאור הזה הוא גם כוונת התוס' ר"ד (ו.) וז"ל אבל בקידושין, הכסף שהוא נותן לה אינו כתוב בו שום דבר הלכך צריך שיאמר לה בפה הרי את מקודשת לי, ואם אמר לה הרי זה קידושין אינו כלום. אך אם קידשה בשטר וכתב בתוכו הרי את מקודשת לי ואמר לה בפה ה"ז קידושין מהני כמו הרי זה גיטיך עכ"ל. הרי מבואר להתוס' ר"ד נפ"מ בין לשון קידושין בקנין כסף לקנין שטר. דלגבי קנין שטר של קידושין מהני אפילו בלשון הרי זה קדושין וגם אחד מן הלשונות הספיקות כגון מיוחדת לי וכו'.

דוד נתן לעזער
יוסף נתן גוגענהיים

בענין מתנה על מנת להחזיר

[א] קידושין (ו): אמר רבא הילך אתרוג זה ע"מ שתחזירנהו לי וכו' יצא ואם לאו לא יצא. הריטב"א כאן והרא"ש מפרשים שבמתנה ע"מ להחזיר צריך ליתן לו במתנה גמורה ואחר שיצא צריך להחזיר במתנה גמורה. אבל אם הבעל מקנה האתרוג בקנין לזמן שמיד אחר שיצא בו יחזיר לבעלים, כתב הרא"ש דלא יצא כיון דרק הוי כשאל ואינו לכס. והביא ראיה מסוכה (סמא) דגמרא אמרה וז"ל לא ליקני איניש לולבא לינוקא ביומא טבא דינוקא מיקני קני אקנויי לא מקני, ואם אינו צריך לחזור במתנה, נהי דקטן לאו בר אקנויי הוא ליקני לי' עד שיצא בו ולחזור לו ממילא, אלא ודאי צריך לחזור וליתנו במתנה וקטן לאו בר אקנויי הוא, עכ"ד הרא"ש.

והנה בקצות החושן (סי' רמ"א סק"ד) חולק על הרא"ש וז"ל ומ"ש הרא"ש דה"ל כשאל נראה לענ"ד דכל כה"ג לאו דין שאל הוא. והביא ראיה מגמ' ב"ב (דף קל"ו) נכסי לך ואחריך לפלוני וירד ראשון ומכר ואכל השני מוציא מיד לקוחות דברי רבי, רשב"ג אומר אין לשני אלא מה ששייר הראשון. ובגמרא איתא דאף באתרוג הוי מחלוקת. ומקשה גמ' דמחלוקת לשדה הוי אי הראשון הוי קנין גוף או קנין פירות אבל אתרוג אי לא הוי קנין גוף לא יצא וצריך ליתן לו קנין הגוף. ומתרג' הגמ' דלעולם הוי קנין הגוף, אלא מחלוקת הוי אם אכל או מכר מהו. הרא"ש דליכא לאוקמי בשעשה תנאי, שהרי הראשון יהי' צריך להקנות השדה לשני אבל אם כבר מת אינו יכול להקנות לפיכך צ"ל דנותן לי השדה לקנין זמן דאחר מיתתו הוי של שני, ועל כרחך דקנין לזמן הוי שלכם.

והנה העצמות יוסף מקשה על תוס' בסוגיין (ד"ה לא) דתוס' מקשה דילמא אי לא החזיר האתרוג לא יצא והא לא עשה תנאי כפול ומקשה העצמות יוסף דלמה הקשו התוס' רק על מסקנת הגמ' ולא הקשו על ההר"א דלמכר לא קני, ולמה לא קני והא לא עשה תנאי כפול? ומתרג' די"ל בס"ד דסוגיין דאמרי בתנאי כפול אבל במסקנא שהוסיף רבא אם לא יחזיר לא יצא, ואם בתנאי כפול מיירי, מהו החידוש הא ודאי לא יצא אם לא החזיר, ועל כן נקטו התוס' דלא מיירי בתנאי כפול וע"ז הקשו התוס'.

אי לא הוי תנאי כפול למה אינו יוצא.

אולם בקצות החושן מפרש לפי דרכו דמתנה ע"מ להחזיר הוי קנין לזמן וממילא א"ש שהתוס' לא הקשו בס"ד של הגמ' משום דאפי' אם התנאי בטל עדיין לא הוי אלא מתנה לזמן ולכן במכר לא קנה. אך במימרא דרבא באתרוג שאמר דאם לא החזיר לא יצא, על כרחך משום דיני תנאי הוא דלא יצא דאליכ, הלא אינו אלא קנין לזמן ושפיר מקיים המצוה. ומוסיף הקצוה"ח דיש לפרש דברי התוס' אפי' לדברי הרא"ש דסובר דמתנה ע"מ להחזיר הוי מתנה גמורה, שהטעם שלא הקשה בהוי"א דמוכר לא קנה הוה משוםד לא הוי תנאי כפול מ"מ יש חיוב ממון להחזיר. וכיון דהוי חיוב ממון להחזיר אינו יכול לקנות השדה. משא"כ במסקנא דאם לא החזירו לא יצא אם אין כאן תנאי כפול הא לא מקרי גנב אם לא החזיר ושפיר הוי לכם ומקיים מצות אתרוג ויצא וע"כ דמדיני תנאי אתינן עלה וע"ז הקשו תוס' דלא צריך לקיים התנאי כיון דאינו תנאי כפול.

ונראה לפי"ז יש ליישב קושיית הקצוה"ח (בסק"ד הנ"ל) שהקשה לדעת הנך ראשונים דסברי דבעינן הקנאה גמורה לקיום תנאי החזרה מהא דקאמר אחרין לפלוני ושני כבר מת שא"א לו להקנותו לאחר מיתתו. אולם לפי מש"כ בקצוה"ח (סק"ט) די"ל שאף בלא דיני תנאי מ"מ מחויב הוא בחזרתו מהל' פסיקת המקח, יש לפרש דזה שדינו לילך אחריו לפלוני הוא מחמת הפסיקה, והי ככל חיוב בעלמא, ולכן היורשים מחוייבים להקנותו להשני. אכן כל זה ניחא רק בדעת הריטב"א אבל לדעת הרא"ש א"א לפרש כן שהרי כ' להדיא בסוגיא שם דזה שמחוייב בחזרתו אינו אלא מהלכות תנאים.

ב) והנה באבני מילואים (סי' כ"ח ס"ק נ"ג) הביא מש"כ התוס' בסוגיא (ד"ה ואם) וז"ל והא דאמר במס' סוכה (מא:) אתרוג היה לו לר"ג נטלו רבי יהושע ויצא בו ונתנו לר"ע ויצא בו ר"ע והחזיר לר"ג. ודייקי' מינה מתנה ע"מ להחזירי שמה מתנה אע"פ שר' יהושע לא החזירו לר"ג, דעתו של ר"ג היה לכן שלא היה חושש אלא שיחזור לידו אחר שיצאו כולם, ע"כ. הרי דהוה קשיא להו איך יצא ר' יהושע אע"פ שלא החזירו. והנה לדעת הקצוה"ח ור' אביגדור כהן צדק דהוי כמתנה לזמן, לא קשה מידי שהרי בסוף הומן חזר ממילא לרשות ר"ג, ופשיטא דיצא ר"י. וכתב האב"מ דע"כ סברי התוס' דלא הוי מתנה לזמן אלא שהוא תנאי גמור.

וקשה לי בזה שהרי בקצה"ח (סי' רמ"א סק"ט) הנ"ל כ' שם לפרש דברי התוס' דהוי מתנה לזמן, ולכן לא הקשו לעיל הסמוך אלא על דברי הבא, דאם לא החזיר לא יצא, ולא על עיקר הדין דמתנה ע"מ להחזיר, דשפיר הוי מתנה לזמן אף דלא דיני תנאים, ונמצא לפי"ד הקצה"ח, שדברי התוס' סותרים זא"ז, וצ"ע.

ונראה בזה, דהנה בקצה"ח הוכיח כשיטתו מהא דב"ב (דף קל"ז) שור זה נתון במתנה ע"מ להחזיר והקדישו הרי זה קדוש ומוחזר. והקשה מקצה"ח דאיך הוי מוחזר לדעת הריטב"א והרא"ש, והא כיון שהקדישו להקדש אינו שלו ואינו יכול להקנותו בחזרה למקנה, ועל כן פירש הקצה"ח שאכן לא הקנה מתחילה אלא במתנה לזמן. ובנתיבות המשפט (סי' רמ"א שם) פירש לדעת הרא"ש צ"ל דהקדש דהתם היינו קדשים קלים, דממון בעלים הם, עיי"ש. ונמצא לפי"ז דבקנין לזמן לכו"ע יכול מקבל מתנה להקדישו הקדש גמור. אולם כשמקנה הקנאה גמורה על התנאי אינו יכול להחזיר לו שור הקדוש בקדושת קדשי קדשים וכן אינו יכול להחזיר אפי' שו דקדשים קלים למ"ד בקדשים קלים לאו ממון בעלים.

ולפי"ז י"ל שבס"ד של תוס' לעיל שפיר נקטו דלא הוי אלא קנין לזמן, וע"כ לא הקשו אלא שאם לא החזירו לא יצא. אבל בתירוצם מכיון שכתבו דהוי אומדנא שרצונו שיחזרו לו, ג"כ נקטו דאומדנא הוא שמקנה הקנאה גמורה בתנאי כיון שבכה"ג עדיפא ליה, שלא יוחזר לו אתרוג קדוש ולכן נקטו שאינו מתנה לזמן, אלא הקנאה גמורה על תנאי.

אלא דלפי"ז יוצא, שאף לדעת התוס' כל שהקנה קנין לזמן שפיר מקרי קנין הגוף ושמה מתנה, ורק בשמפרש ע"מ להחזיר הוא דאמדינן דעתיה דכוונתו להקנאה על תנאי. ואמנם מלשון האב"מ שם משמע שכווננו לפרש שיטת התוס' כדעת הרא"ש והריטב"א דקנין לזמן לא הוי אלא קנין פירות בעלמא ושוב תיקשי לן סתירת דברי התוס' לפי פירושו של הקצה"ח.

דוד יאקאבויטש

יאיר טרביטש

גדול מי שמצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה

גמ' קידושין דף ל"א אמר רב יוסף מריש ה"א מאן דהוה אמר לי הלכה כר"י - דאמר סומא פטור מן המצוות - עבידנא יומא טבאי לרבנן דהא לא מיפקידנא - והא עבדינן - השתא דשמעינא לר"א דא"ר חנינא גדול מצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה אדרבה מאן דאמר לי דאין הלכה כר"י עבידנא יומא טבא לרבנן:

מה הטעם של גדול מי שמצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה? יש כמה דיעות, לפי תוס' והריטב"א, והרמב"ן, שהם סוברים שמי שדואג ומצטער יותר כנגד היצר הרע, יש לו יותר שכר, ולפום צערא אגרא, ובשביל שהוא דואג ומראה שהמצוות של ה' יתברך חביב עליו מאוד מאוד:

ובהמקנה יש שני טעמים - א' משום דהמצווה יש בידו שכר ציווי ושכר עשיית המצווה, - ב' כי יצה"ר מתגבר על המצווה להחטיאו, משא"כ מי שאינו מצווה דאין שכר ציווי עליו (ואולי גם היצר הרע אין מתגבר עליו כל כך) - והמקנה אומר הטעמא קמא יותר נכון: - אבל איך למד המקנה את שיטת תוס', ריטב"א, רמב"ן שאומרים שג"כ מקבלין שכר שהמצווה מתגבר על יצרו, והאמת שהמקנה ותוס' והריטב"א והרמב"ן סוברים לפי דעה אחת, רק המקנה עושה חילוק בדבריהם ואומר כזה מה הטעם לפי הראשונים שגדול מי שמצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה - האמת שתיהם מקבלין שכר לפי שבשניהם היצה"ר אינו רוצה שעושים המצוות להביא קדושה להגוף שלהם, אפילו אם "הוא" ראוי לקבל שכר, שהרי מוטב לבב וחסידות הכניס עצמו לעשות מצוה הש"י, - ובא המקנה ומברר שהעיקר טעם שיש חילוק בין מי שמצווה ובין מי שאינו מצווה בשביל שהוא עושה ומקיים המצוות שיש בידו! משא"כ מי שאינו מצווה רק מקבל שכר שהוא מתגבר על יצרו!

ונראה שמי שאינו מצווה ועושה, רק מקבל שכר שצוה הש"י לאחרים, משא"כ מצוה שלא צוה הקב"ה על אחרים והוא עושה נקרא הדיוט, וכמו שכתב הרמב"ן, ועכשיו צריך לברר מה עם נשים, שאם הם

עושים בלי ציווי כמו מניח תפילין אם נקרא הדיוט בשביל שאפילו נשים נקראים הדיוט, או מקבלין שכר בשביל הציווי על אחרים, דהיינו אנשים; אולי יש לומר שנשים גם כן מקבלים שכר כמו שמי שאינו מצווה ועושה כמו שראינו במס' עירובין דף צ"ו שמכל בת שאול מנחת תפילין, וגם אשת יונה עלה לבית המקדש בזמן הרגל, ולא מיחו רבנן, א"כ רואים שמותר לעשות ולא נקרא הדיוט, אבל אולי הטעם שלא מיחו זה בשביל מיכל ואשת יונה לא ברכו ברכה על המצוות שאם ברכו היה רבנן צריך למחות בשביל לא תשא את שם ה' לשוא, אבל זה לא נכון, בשביל שהתוס' בקידושין דף ל"א. ד"ה לא מפקידא עבידנא אומר בפירוש שאשה שמברכת על מצוות עשה שהזמן גרמא דאינו עובר על לאו של לא תשא את ה' לשוא, והראיה של התוס' דאי לאו הכי היכי שמח רב יוסף ולא מפסיד הברכות כולן, וא"כ רואים שנשים נחשבות כמו שאינו מצווה ועושה ומקבלין שכר, ולא נקרא הדיוט, ושיטת התוס' הוא כמו רב יוסף שסובר דנשים וסומים רשות ויש להם שכר, וזהו גופא הסברא שלא מיחו רבנן באשתו של יונה שהביא קרבנות, והביא הריטב"א קושיא על ראייה של התוס' אפילו תאמר שר' יהודה שסובר שר' יוסף שהיה סומא פטור מן המצוות מדאורייתא אבל לרבנן דין הוא שיברך עליהם דומיא דברכת גר חנוכה ומקרא מגילה דאפילו סומא שאינן רואה, דין הוא מדרבנן שיכול לברך, אבל בנשים שמצות עשה שהזמן גרמא שפטורות אפילו מדרבנן, א' מה פשט בתוס' שנשים יכולות לברך מצוות עשה שהזמן גרמא, זה ודאי ברכה לבטלה שמדרבנן פטורות לגמרי, משא"כ סומא שחייב מדבנן? ואם נשים עוברים על ברכות לבטלה, איך בירך מיכל על התפילין? ויש דוחה דלעולם סומא פטור מן המצוות לפי ר' יהודה, וכל הטעם שסומא שמדרבנן יש עליו לברך שאם לאו הוא כגוי גמור, אבל נשים שיש להם מצוות אחרות כמו נדה וחלה וכו' דין הוא שיכולים לברך על כל מצות מדרבנן.

אבל יש שני ציורים שאומרים בפירוש שמי שאינו מצווה ועושה נקרא הדיוט ממש, א' שהובא בתוס' במנחות דף ל"ב: ענין שרטוט בספר תורה ותפילין כיון דלא בעי שרטוט אם משרטוט נקרא הדיוט? וב' שר' מיישא ור' ישמעאל ב"ר ר' יצחק הוי יתבי בחדא אתא זמן לצלותא וק"ש ר' ישמעאל בר יצחק והתחיל להתפלל, אמר ליה ר' מיישא לא כן למד רבי אם התחילו אין מפסיקין, ותני חזקיה כל מי שפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ממילא אשה שפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא למה לא נחשב כמו הדיוט? הריטב"א מתרץ שיש חילוק, שבמצוה שאחרים מצווין בה אע"ג דהיא פטורה ממנו מ"מ גם היא ראוי לקבל שכר, משא"כ

שרטוט וענין שאם התחילו אין מפסיקין כולם פטורים באותה זמן ממילא כשהוא עושה מאליו נקרא הדיוט (כך ראינו בספר קונטרסי שיעורים קידושין שיעור כ' ענין א').

אבל על זה יש קושיא דגוי שעשוה תרי"ג מצות, התורה אמרת שהרגים אותו למה? זה מצוה של אחרים מצווין בהם, ואפשר לתרץ שהטעם שהרג הגוי כמו שראינו בספר המקנה שהוא אומר שכל הטעם שאנו מקבלים שכר על קבלת המצוה ועל העשיות המצוה דהיינו דאמרנו ישראל בשעת קבלת התורה נעשה ונשמע משא"כ הגוים לא רצו התורה ממילא אם הם עושים מצות מה שכתוב בתורה הם מקבלים עונשים שלא רצו לקבל לכתחילה, משא"כ סומא ונשים שהן נחשבים בכלל ישראל ויש להם שכר, אבל מאוד תמוה, הטעם של המקנה וכי בשביל שגוי הציל נפש אחת מישראל או נתן צדקה יהא נהרג על זה? זה לא מסתבר דיש הלכה בפירוש שעכ"ם שתרומת תרומתו תרומה, אולי יש לפרש המקנה כמו מה שכתב קונטרסי שעורים שמה הגוי חייב זה רק על מניעות כמו שבת אבל תרומה וצדקה והצלת נפשות וכו'.. הן לא מניעות אדרבה ה' חפץ גרים יותר ויותר ממילא זה הטעם שהגוי לא נהרג עליהם.

חיים שמעון הלוי לעווי

בענין פטור אשה ממילה ופדיה"ב

קידושין כ"ט ע"א במשנה כל מצות הבן על האב אנשים חייבין ונשים פטורות, ומפרש בגמרא דמצות הבן על האב היינו מצות הבן המוטלת על האב, כגון מילה ופדיה"ב ולהשיאו אשה כו'. ופריך בגמרא איהי מלן דלא מיחייבא במילת בנה. ומשני דכתיב כאשר צוה אותו אלקים - אותו ואל אותה. ובתוס' ד"ה אותו ולא אותה כתב וז"ל וא"ת למ"ל קרא תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא. וא"ת אכתי מצות עשה שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום כראיתא בפרק הערל וי"ל דאתיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נהגת בין ביום בין בלילה עכ"ל.

ובתוס' רי"ד תירץ דאתיא גם למ"ד דמילה שלא בזמנה נוהגת דוקא ביום, ולעולם מילת עצמו נקרא זמן גרמא משום דמעשה המילה יש לה זמן, ומ"מ חיוב האב במילת בנו שאני דחיובו הוא להתעסק במילת בנו והתעסקות אין לה זמן שהרי גם בלילה יוכל להכין צרכי המילה, ולכך נחשב לאין הזמן גרמא וצריך קרא לפטור נשים. ועיי"ש שהאריך.

ובסמוך גבי פדיוה"ב פריך ג"כ איהי מנלן דלא מיחייבא בפדיון בנה וכתב רש"י בד"ה ואיהי דכיון דמ"ע שלא הזמן גרמא הוא בעי קרא למעוטה עכ"ל. וגבי מילה לעיל לא פירש רש"י כלום בהקושיא. וצ"ע איך יתירץ רש"י קושיית הראשונים הנ"ל דלמה צריך קרא לפטור נשים ממילה הא זמן גרמא היא. דאם ס"ל כהתוס' דקאי אליבא דמ"ד מילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה ולא זמן גרמא היא א"כ היה לו לפרש כמו גבי פדיון הבן דכיון שמ"ע שלא הז"ג היא בעי קרא למעוטה, ואין לומר דסובר כהתוס' רי"ד דחיוב האב לעולם אינו זמן גרמא ולכך צריך קרא כמילה דא"כ ה"ה בפדיוה"ב ולא היה צריך לפרש כלום.

והנה בגמ' ילפי' דאם לא מלו האב חייבין ב"ד למולו מהמל לכם כל זכר, וגבי פדיון הבן לא הוזכר בגמ' כלל שיש חיוב על ב"ד לפדות ומשמע דאין חיוב על ב"ד (ובש"ך וט"ז ביו"ד סימן ר"ב דנו אם שייך לב"ד לזכות ממון להקטן ולפדותו בו, ומשמע דעכ"פ ודאי אין חיוב על הב"ד) ועפ"י נראה דרש"י ס"ל דלעולם מילה היא מ"ע שהזמן גרמא ובכלל זה גם מילת בניו (דלא כתוס' רי"ד) וא"כ אין הו"א לחייב נשים, וההו"א לחייבם היא רק מדין ב"ד - דהיינו שכל ישראל חייבין במילת כל בן ישראל, וזה אפשר דאינו זמן גרמא שהרי אין כל ישראל חייבין בעצם מעשה המילה אלא חיובם היא שהם אחראים לראות שכל בן ישראל יהיה נמול, וכזה אין שייך זמן, ועל זה בא המיעוט אותו ולא אותה לומר שנשים פטורות גם מחיוב זה.

וגבי פדיוה"ב דאין חיוב כלל על ב"ד, מהו ההו"א לחייב נשים, לכך כתב רש"י דמ"ע שלא הזמן גרמא הוא - דנוהגות גם בלילה, ולכך בעי קרא למעוטה.

ובגמ' ל"ד ע"ב איתא מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות מנלן. ומשני דיליף ממורא אב ואם ופריך ונילף מתלמוד תורה דפטורות, ומשני דת"ת ופדיוה"ב הו' שני כתובים באים כאחד, וכל שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין ופירש"י דפטורות מפדיוה"ב היינו מלפדות את

בניהם. ובסמוך כ' הניחא למ"ד ב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדין אלא למ"ד מלמדין גאי איכא למימר. ולכאוי מוכח מכאן דמילה הוי זמן גרמא, וכמו שאמרנו בשיטת רש"י, דאל"כ יש להביא גם מילה דאינה זמן גרמא ומ"מ נשים פטורות ויש כאן ג' כתובים כא' דלכר"ע אין מלמדין. וקשה להראשונים דלעיל שכתבו דמילה אינה זמן גרמא. ולשיטת התוס' יש לתרץ בפשיטות דכאן קאי אליבא דמ"ד דמילה שלא בזמנה היא דוקא ביום, ולעיל אליבא דמ"ד בין ביום בין בלילה, אבל לשיטת תוס' רי"ד קשה.

ונראה דלהתוס' רי"ד הא דמייתי הגמ' מפדיון הבן אינו מפטור האשה בפדיון בנה כמו שפירש"י דמזה אין ללמוד דאשה פטורה ממצות עשה שאין הזמן גרמא, דאפשר דכאן פטורה אינה משום שהיא אשה אלא דחייבים לעשות לבן לא חייבה התורה אלא לאב ולא לאם, ואין אנו רואים כאן פטור לאשה, אלא ראיית הגמ' היא מהא דאשה בכורה פטורה מפדיון עצמה דזה ע"כ מצד שהיא אשה. ולפי"ז פשוט שאין להקשות דנחשוב מילה, דממילת בניה ודאי אין להביא ראיה דהפטור אינו מדין אשה כנ"ל, ומהא דפטורה מילת עצמה הא אין שייך מילה באשה.

ורש"י שפירש שהראיה מפדיון הבן היא מהא דפטורה לפדות את בנה, סובר שפטורה היא מדין אשה. אבל קצת קשה למה פ"י דוקא מפדיון בנה ולא מפדיון עצמה. וצ"ל שלרש"י בכור נקבה אינה בכור כלל ולא שייך עליה פדיון ועל כן פטורה ולא מצד פטור אשה. וע"כ הא דמביא הגמ' דאשה פטורה מפדיון הוא מפדיון בנה.

יצחק מעללער

בענין קידושין שאין מסורין לביאה

המשנה קידושין דף נג. המקדש אשהובתה או אשה ואחותה כאחת אינן מקודשת. הגמ' (נא.) אתמר קידושין שאין מסורין לביאה (רש"י קידוש אחת משתי אחיות ולא פירוש איזהו מהם דאין יכול לישא אחת מהן דשמא זוהי אחות אשתו), אב"י אמר הוי קידושיןרבא אמר לא הויקידושין. אמר רבא בר אהינא אסברא לי כי יקח איש אשה ובעלה קידושין המסורים לביאה הוי קידושין קידושיןשאין מסורין לביאה הוי

קידושין. רש"י ד"ה בר אהינא, כי יקח דהיינ וקדושי כסף דגמרינן להו קיחה קיחה וכתוב ובעלה דבעינן ראוייה לביאה.

תוס' ד"ה קידושין, פירש רש"י דכתיב ובעלה דבעינן ראוי לביאה ולכן אינו תופס הקידושין אבל קשה דראינו בחייבי לאווין דאסורין לביאהותפסי בהקידושין? ולכן תוס' מפרש שהאיסור הביאהעל ידי קידושין מה שאין כן חייבי לאווין אינו בא דאיסור מקודם של קידושין.

המצא יש לנו ב'קושיותעל סוגותינו.א) להסביר מה מתרץ רש"י על קושיית תוס' ובכלל מהו המחלוקתבין רש"י ותוס'. וב'פסקינן אביי (דזהחר מהיעל בגם) ולמה הביא רק סברת וק' דרבא ולא הביא בכלל אביי,ומהו הסברת המחלוקת בין רבא ואביי.

קודם כל יש לעייןבסוגיא של חופה דר' הונא דף ה.ה: דרב הונא רצה דחופה נעשהנישואיןאפילו קידושיןמדין ק"ומכסף מהכסף אינוגומרת ועשה קידושין חופה שגומרת אינו דין שעשה קידושין? אמר רבא שתי תשובות בדבר חדא דשלש תנן וד' לא תנן ועוד כלים חופה גומרת אלא ע"י קידושין וכי גמרינן חופה שלא על ידיקידושין מחופה שעל ידי קידושין אמר ליה אביי הא דקאמרת ג' תנידי לא תנן, תנאמילתא דכתיבא בהדיא קתני מילתא דלא כתובה בהדיא לא קתנו ודקאמרת כלים רב הונא נמי הכי האמר ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה החופה שגומרת אחר כסף אינו דין שחהנה. ותס' ההסבר בזה מחלוקת בין אביי לרבא.

יש לנו להעיר דמהו העשות העצם חלות דינים של אשות האם זה הקידושין והנשואין רק הגמור הא הם זה הנשואין והקידושיןהמתחיל. אפשר זהו המחלוקת אביי ורבא רבא סברדכלים חרפה גומרתאלאעל ידי קידושין דקידוש הוא מה שעשה החלות אשות ואם כן חופה רק הגמר ואין הו"ל לעשות תחלה. אבל אביי סבר, חופה דגומרת אחר כסף אינו כן שתקנה ראינו דאביי סבר בחופה עשה כולה דהא כסף אינו טוב לגמור משום דצריך הגמר לעשות כולה חלות אשות וכסף רק מהחול. וא"כ אם כסף אינו גומר ואינו עשה חלות אשות, מ"מ מתחיל כש' חופה שגומר ועשה חלות אשית להאם מתיול ותעשה קידושין?

ועתה נבררהיטב ההסבר מחלוקת בקידושין שאין מסורין לביאה. רבא סבר דלא הוי קידושיןמשום דאיאפשר לעשותקידושין לשתי אחיות בין דקידושין עשה החלות אשות. אבל אביי סבר כיונהקידושין רק מתחיל

א"כ הקידושין שאינו ראוי לביאה הוי קידושין דזה באמת אינו עשה דבר רק מתחיל שהאשה תרצה להנשא אבל אינהחלות אשות.ואם כןאינה צריכההלמוד ליתן סברית לאביי כיון דידענו זה מסוגיא שלרב הונא אבל רצהונצרכה הגמ' להראות לנומפני מה אין פסקינן כרבא.

וא"כ נחזור לקשותינו הראשון, דרש"י פורש לסברת רבא ובעלה דבעינן ראי' לביאה ולכןאינו תופס הקידושין. וזהוממש כמו שביארנו, דבעינן קידושין עצמו החלות אשות הראהלביאה. והקשה התוס' עליו דראינו בחיבילאוויין דאסור לביאה ותפסו בה קידושין, ועל זה יכול לומר דזהו מפני שפסקנו כאביי דזה חלות אשות בהגמר יש בכמה מקומות ולא רק כאן.

נמצא כאן תוס' סוברכל סברתיו שאמת ומפרש וסובר דר"ע מסכים להאסור ביאה על ידי קידושין אבל בחייבי לאוויין אינו באה דהאסור מקודם של קידושין וא"כ סובר דהוה רק מחלוקת כאןולאמחלוקת בכל מקום, וא"כ לפיתוס' יש לנו קושיא להסביר סברת אביי, וצ"ע.

ולמעשה לפרש תוס' פסקינו בשו"ע אה"י סימן מ"א ס"י ב' דכולם צריכים כט ממנו ואסור לבאן על שים אחת מה וכו', דכיון דהקידושין חל צריכים גט. וזהו רק בצריכים דהוה אסורים לביאה בשהיותה שניהם נישאות אבל אם נתקדש לאשה ובתה דבזה אפילו קדושין אינו תופס, אינה מקודשת. ולכן במחניתין תנא המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה, כאחתאינו מקודשת,אבל בציור דאביי יודע למי מקדשת בזה סברינו אמת.א"כאפשר זהו פשט בתוס',דתוס' הק'האיך יכול למימרא זה מפסיק ובעלה לכל דבר כזה רק נוגע לציור של אינו יודע למי מקודשת אבל סתם באשה ובתה אין הקידושין חל אפילו מקודם ע"כ.

יצחק מנחם האס

בענין אין דבר שבערוה פחות משנים

גמ' קידושין סה: <המקדש בעד אחד אין חוששין לקידושין, והטעם איתא בגמ' משום דאין דבר שבערוה פחות משנים דילפינן גזירה שוה דבר דבר מממון, מה התם שנים אף כאן שנים. והקשה הרשב"א דאין

אפשר ללמוד הדין עדות בדבר שבערוה מדבר שבממון, הלא התם אין הדין עדות אלא דברור דלא איברי סהדי אלא לשקרי, ובדבר שבערוה הוי העדות לקיומי, דבלי עדים אין המעשה כלום? ותירץ הרשב"א דילפינן מממון במקום הכחשה בין הבע"ד והתם בעינן ב' עדים, ומשם ילפינן לדבר שבערוה דלא מהני בפחות משתים.

והקשה הקצות החושן (סימן רמ"א סק"א) על הרשב"א דא"כ לא לילף לדבר שבערוה אלא לאופן שקיים הכחשה ונימא דאז בעינן עדים דומיא דממון אבל לא לקיים המעשה? ותירץ הקצות על קושיית הרשב"א עפ"י מה שביאר בסימן ל"ד ס"ק דהודאת בעל דין לא הוי התחייבות בעלמא אלא דין נאמנות שנתנה התורה לכל א' על עצמו וילפינן זה מהפסוק "כי הוא זה" כמו שכתב רש"י (סה:). ולפי"ז כ' הקצות דבאמת בדיני ממונות בעינן ג"כ עדים על המעשה אלא דלעולם יש עדים על המעשה משום דקיים הבע"ד בשעת מעשה, ומה ילפינן לדבר שבערוה דלעולם בעינן ב' עדים, ושם לא מהני הודאת בע"ד משום דהוי חייב לאחרים כדאיתא בגמ'. ולפי דברי הקצות נמצא דבאמת בדיני ממונות ג"כ בעינן עדות לקיומא ואין חילוק בין עדות בדיני ממונות לדבר שבערוה. אמנם לפי דברי הגר"ח בספרו בהל' יבום וחליצה פ"ד הט"ז ראינו גדר אחר קצת בין עדות שבממון לעדות בדבר שבערוה.

דהנה הגמ' יבמות ק"ה על הא דתנן ומעשה דאחד שחל בינו לבניה כבית האסורים ובא מעשה לפנ ר"ע והכשיר מקשה בינו לבניה מי ידענא, ומשמע מהגמ' דהחליצה באמת כשירה ורק דאנן לא ידעינן, וקשה דהוי דבר שבערוה וביאר הגר"ח דבאמת חלוק חליצה מגיטין וקידושין, דהנה מצינו ב' אופנים של עדיות בדבשב"ע דבזנות איתא בכתובות דף ט' דבאמת נאסרת גם בלי עדים, ובגיטין וקידושין קי"ל דבעינן עדים לעיכובא והמקדש והמגרש בלי עדים אינם חלין, והחילוק ביניהם הוא דבזנות כא האיסור ממילא ולכן לא איברי סהדי אלא לשקרי ובגו"ק שהבעל הוא העושה האיסור וההיתר ע"י הגיטין וקידושין צריכין עדות לקיומו.

וביאר הגר"ח דחליצה באמת דומה לזנות דלא בעינן עדות לקיומא, דהוה הקשו תוס' ביבמות ק"ד על המאן דאמר דחליצת קטנה כשרה דאיך מהנית חליצתה וכן קשה על מה דא"י בגמ' דחרש וחרשת אי לאו דאינם בני קרואה היתה חליצתן כשרה הלא חש"ו לאו בני דעה נינהו וחליצה צריכה דעת. ותירצו דמיירי שבי"ד עומדין עלגבן ומובים להם

לעשות חליצה כתקנה, והק' הגר"ח דמאי שוא מגירושין וקידושין דלא מהני עומדין על גבן, ותי' דשאני חליצה מגי"ק, דבגו"ק צריך דעת בעלים על הגירושין וקידושין משום דעל ידי מעשיהם הם אוסרים ומחירים וכיון שזה נעשה ע"י מעשיהן צריכין דעתם ולא מהני עומדין ע"ג כיון דהם בעצמן לאו בני דעה ניהו, משא"כ בחליצה דההיתר בא ממילא והוי דין דע"י מעשה חליצה התיירה התורה ולמעשה כזה בעינן רק כוונה לעשות המעשה ולזה מהני ע"ג. וכיון שבחליצה הוי ההיתר ממילא ומה"ט לא בעינן דעתם כיון שאין ההיתר חלק מהמעשה. לא בעינן עדים על המעשה, דעדים בעינן רק באופן שהחלות הוא חלק מהמעשה כמו אצל גו"ק, אבל בחליצה כיון שהחלות היתר בא ממילא לא איכרי סהדי אלא לשקרו.

והיוצא מדברי הגר"ח דיש ב' אופנים א: שהחלות הוי חלק מהמעשה ואז בעינן עדים לעיכובא ב: שהחלות לא הוי חלק מהמעשה ואז הוי עדים רק לברורי. ולפי"ז י"ל שזה שבעינן ב' עדים בממון הוא דבממון לעולם הוי החלות חלק מהמעשה ושם בעינן עדים אלא שיש לנו עדים כמש"כ הקצות ובדבר שבערוה יש חילוק דלפעמים הוי החלות חלק מהמעשה ולפעמים הוי דבר אחר.

ולפי"ז אפשר להבין ספיקת המשנה למלך כהל' יבום וחלצה פ"ב ה"ד אי בעינן עדים לקיומא בביאת יבום כמו בגיטין וקידושין או דלמא כיון שקנאה אפילו בשוגג או באונס אין צריכין עדים. והקשה המנחת חינוך במצוה תקצ"ט על הצד השני מה ענין מה שמועיל יבום בשוגג ובאונס למה שלא יצטרך עדות לקיומו ? אמנם לפי דברי הגר"ח י"ל דאם מועיל יבום בשוגג ובאונס בלי דעת החלות האיך שייך שמעשה כזה יצטרך עדות לקיומא הא כיון דלא בעי דעת להמעשה מוכח דהחלות לא הוי חלק מהמעשה ולכן אין צריך עדים אלא לברורי.

אמנם לפי מה שהכריע המשנה למלך דגם ביבום בעינן עדות לקיומא דומיא דקידושין נמצא דהחלות הוי חלק מהמעשה, וא"כ צ"ע דהי' צריך להיות הדין דלא מהני בקטן כמו בקידושין כיון שאין לו דעת, אלא צ"ל דהוי גוה"כ כמו שחידשה דמהני בשוגג ובאונס וא"כ גם בקטן דלא שייך ב' דעת שייך לעשות מעשה יבום. אבל אכתי צריך לפרש האיך שייך שתהני העדות על המעשה קטן הא כ' הרמב"ם דאין מעידין על מעשה הקטן ? ובאמת כן הקשו המנחת חינוך והאור שמח (הל' יבום וחליצה פ"א ה"י). ותיירץ האור שמח בפשיטות דלא אמרינן אין מעידין

על מעשה קטן אלא כשצריך דעת. אבל ביבום דמהני בלי דעת שפיר מעידין עליו.

ויש לחקור לפי הכרעת המשנה למלך אם הביאור הוא דביבום בעינן עדות לקיומא אע"פ שבאמת הוי החלות מילתא אחריתי או להיפך דבאמת הוי החלות חלק מהמעשה ויש בה דין דעת רק דהוי גזה"כ דלא בעינן דעת דהוי כיש לו דעת. ואפשר דהנפקא מינה יהי' לפי מה דפסקינן במצות דאורייתא דצריכין כוונה דאי אמרינן שהחלות שם אישות נובע מהמעשה והוי מילתא אחריתי י"ל דאי"צ כוונה אלא למעשה ביאה דזהו המצוה, אבל אי אמרינן דילפינן מקידושין דהחלות הוי חלק מהמעשה צריך כוונה אלא למעשה ביאה דזהו המצוה, אבל אי אמרינן דילפינן מקידושין דהחלות הוי חלק מהמעשה צריך כוונה במצות יבום למעשה ביאה ולהחלות שבא ממנה דהיינו "והיתה לו לאשה" ואם לאו לא יצא. ועיין במנחת חינוך (מצוה תקצ"ח) שמפרש המשנה ריש פרק הבא על יבמתו דבא עלי' שוגג או אונס קנה אותה והוי אשתו, אבל מ"מ לא יצא ידי חובתו וצריך לקיים המצוה בכוונה ויבא עלי' עוד הפעם. אבל לכאורה דבר זה תמוה דאין מקיים המצוה אחר שהיא כבר אשתו וצ"ע.

ועיין בתשובות רע"א (סי' רכ"ב) שמביא מבנו דאם יבם בא על יבמתו על דעת שלא לקנותה הוי מחלוקת בין הר"ן ונימוקי יוסף, ונ"ל שדבר זה תלוי בחקירה הנ"ל. דאי נימא דביבום בעינן מצות לקיומא משום דהוי מעשה שיש בה החלות ויש בה דין דעת אלא שגילתה התורה דאף בלי דעת קנאה דהוי כיש לו דעת, אז י"ל דאם דעתו הוא שלא לקנות אין המעשה קיים ואינו קונה, אבל אי אמרינן דבאמת לא בעינן דעת ואין החלות חלק מהמעשה והוי רק גזה"כ דבעינן עדים לקיומא י"ל דאפילו אם דעתו הי' להיפך מ"מ אין צריך דעתו אלא כוונת מעשה ושפיר יקנה אותה.

יעקב ליברמן

טעה בדבר מצוה ולא עשה מצוה

הרמ"א ביורה דעה סימן רס"ב פסק עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו דאם ברית מלוי תוך ח' וביום יצא. ולכאורה צריך ביאור כמו שהקשה הט"ז אמאי עדיף תוך ח' ובלילה? ועוד כתב הט"ז שהטפת

דם ברית שבלילה אינו אלא חומרא. ועיין נקודת הכסף שמשגלעל הט"ז ואמר שחייב ממש. ועוד הקשה הש"ך על הרמ"א מסוגיא דמנחות עב. שהגמרא אמר אי ס"ד נקצר שלא כמצוותו כשר אמאי דוחה שבת נקצירה מערב שבת אלא מדדחי שבת שמע מינה נקצר שלא כמצוותו פסול ואם כן גם גבי מילה אם איתא דתוך ח' יצא ואין צריך להטיף ממנו דם ברית אמאי דוחה שבת אלא מדדחי שבת שמע מינה שאם מל קודם ח' לא יצא? השאגת אריה סימן נב. וצל"ח פסחים עב. הקשו על הרמא שבמל תוך ח' יש מצוה מגמרא שבת ופסחים שאמרו שם אפילו לשיטת ר' יהושע שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור מודה שאם מל של אחר שבת בשבת שחייב חטאת משום שלא עשה מצוה והקשו לפי שיטת הרמ"א שתוך ח' יש מצוה הלא קיים מצות מילה אם כן אף של אחר שבת בשבת יהא פטור שעשה מצוה? והצל"ח תירוצו לעולם קודם זמנו לא מתקיימה המצוה אבל אם מלוי תוך ח' כשיגיע יום ח' מתקיימת המצוה זו שהתורה אמר ביום השמיני ימול כשיגיע יום שמיני יהא נימול. וזהו כוונת הגמרא שמל של אחר שבת בשבת חייב חטאת שהרי בשבת לא עשה מצוה ולא איכפת לן שמקיים המצוה אחר השבת אבל הצל"ח עצמו כתב שזה לא יתרח קושיית הש"ך שאם יכול למול בערב שבת אין ידחה מילה בשבת? ועוד צריך עיון על הצלח אם יכול למול קודם ח' וקיים המצות מילה ביום ח' אמאי העולם לא מלו ביום ב' או ג' שורזין מקדימין למצוה וכשיגיע יום ח' מקיים המצוה?

ונראה לומר דרך אחרת ברמ"א שיש שני ענינים במילה יש מצוה של ביום השמיני ימול זה נוהג רק במילה בזמנה שבמילה בזמנה יהיה שמיני לעיכובא ויש מצוה של מילה שלא בזמנה זה משום פעם אינו ביום השמיני אבל נימול בלילה הוא פסלות במילה עצמה בין בזמנה ובשלא בזמנה וזהו כוונת הרמ"א שכתב אם מלו תוך ח' יצא המצוה שלא בזמנה אבל אינו נתקיים המצוה של מילה בזמנה של יום השמיני, אבל אם מל בלילה צריכין להטיף ממנו דם ברית שזהו פסולת במצות מילה. וממילא מתורץ קושיית הש"ך שאם מלוי תוך ח' יצא המצוה שלא בזמנה אבל אינו מקיים המצוה של מילה בזמנה של יום השמיני ומצות יום השמיני הוא דוחה שבת, מה שאין כן קצירת העומר אינו שתי מצוות אלא מצוה אחת שלכתחילה ובדיעבד עיין תוס' שם. ועיין בלחם משנה שהקשה שהרמב"ם בפרק זק תמידין ומספין הלכה ו-אם קצרוהו ביום כשר, ומצות קצירה דוחה שבת. שהגמרא משמע אם קצרוהו ביום כשר, אינו דוחה שבת והרמב"ם פסק תרתי? ועיין בשפת אמת שאחזו ג"כ דרך שלנו ליישב הרמב"ם ומפרש גם כן שם שבקצירה הוא שתי דינים אחת שנקצר

ביום כשר שהקרבן הוא כשר אבל המצוה של קצרה לא יתקיים לפיכך המצוה של קצירה דוחה שבת. אבל צריכין אנו לתרץ הגמרא אם קיים המצוה של מילה שלא בזמנה אמאי אומר הגמרא לא עשה מצוה הלא מילה שלא בזמנה הוא גם כן מצוה? ונראה לומר דיש שתי דינים בטעה בדבר מצוה ועשה מצוה אחד שמקיים המצוה ואחד שמקיים המצוה שרמיא עליהו וחייב לעשות. וזה מוכח מגמרא פסחים עב שהגמרא אמר אשתו נדה בעל חייב ורשי מפרש כמסקנת הגמרא דלאו מצוה היא אבל זה צריך ביאור שהגמרא הביא שתי לשונות אם ר' יוחנן שאמר אשתו נדה בעל חייב אם חולק על ריש לקיש שאמר נתחלף לו שפור של נותר בשפור של צלי חייב או לא והגמרא אמר אפשר חייב אם חייב על בעל אשתו נדה שעשה מצוה כל שכן בנותר שלא עשה מצוה. אמאי קרי בעל אשתו נדה מצוה? הלא מיירי מעוברת וסמוך לווסתה שאינו מצוה? וצריך לומר אם יקיים מצוות פריה ורביה ושמחת עונה באשתו נדה יקיים המצוה אבל לא המיא עליהו חיובו. וזהו כוונת הגמרא שמצות שמחת עונה איכא אבל אין מצוה זו רמיא עליה.

עיי' תוס' סוכה מב. שהביא שתילשונות בטעה ולא עשה המצוה בלשון ראשון אמר לא עשה מצוה ולשון שני לא רמיא מצוה עליו ושתי לשונות בחדא מחתא נינהו שצריכין לעשות המצוה שרמיא עליו. וממילא מתורץ הקושיית השאגת אריה אימת הגמרא אמר לא עשה מצוה לא הפשט שלא עשה מצוה כלל אבל פשט דלא רמיא חיובא לעשות מצוה זה שהרי לא הגיע עדיין יום שמיני שמחוייב לעשות המילה בזמנה ועדיין במאירי שמפרש כשמל של אחר שבת בשבת לא עשה מצוה משום דלא הוטל עליו חיוב. עדיין אע"פ שיצא ולא צריך הטפת דם ברית מכל מקום הואיל ולא נתחייב עדיין אין כאן טעות בדבר מצוה.

משה האס

בדיקת סבין בשחיטת נשים

גמ' חולין ד' ב' תוס' ד"ה הכל שוחטין הביא הלכות א"י שכתבו שנשים לא ישחטו לכתחילה משום דעתן קלות וטענו התוס' עליו דריש פרק כל הפסולין פריך הגמ' כל פסולין ששחטו דיעבד אין לכתחילה לא הא

שחיטת זר כשירה לכתחילה ומשני הוא הדין אפילו לכתחילה אלא משום דבעי למתני טעמא במוקדשין דלכתחילה לא תנא נמי ששחטו ומדלא קתני משום דבעי למתני נשים דתנא להו ברישא, אלא ודאי משום דנשים שוחטות לכתחילה אפילו במוקדשין. לפיכך תוס' חולק על הלכות א"י ובאמת יש כמה אופנים לתרץ תוס' קשיא אבל אני רוצה לעיין בתירץ של כרתי ופלתי. הכו"פ בסי' א' ס"ק ב' רוצה לתרץ שהלכות א"י סבר שדעתן קלות הן משום התעלפות כמו שכתב בהגהות מיימוני פ"ד מהלכות שחיטה ועוד ב"י סי' א'. ולפ"ז יכול לומר שבאמת פסקינן לעילופי לא חיישינן אבל נשים הם בחזקת התעלפות. אבל לחד תירץ של רבינא (דף ג:) שכל אדם חיישינן להתעלפות כל זמן שלא מוחזק. א"כ נשים ואנשים הם דינים שווים אם איתחזק הו' שחיטה כשר ואם לאו הו' טריפה אבל התם בזבחים שרוצה הגמ' לתרץ לכל הדעות לפיכך ל"ל נשים אפילו אנשים א"א לשחוט לכתחילה אם לא איתחזק. לכך הוצרך לומר טעם משום טמא במוקדשין. אבל לפי המסקנא שקיי"ל דלא חיישינן להתעלפת א"ש הלכות א"י.

הדרישה הביא ב"י שכתב "הר"ר יצחק כתב שהנשים שוחטות לעצמן משמע שאין שוחטין לאחרים עכ"ד. ודבר תימה הוא מה חילוק יש בין שוחט לעצמו לשוחט לאחרים דכמו כן צריך הכשר לזה כמו בזה". ובדרישה מסביר שב"י קשה לפי שיטתו שכתב דדעתן קלה פירושו שמא יתעלפו דלענין שמא יתעלפו לא שנא לעצמן או לאחרים. אבל לפי מה שכתבתי שהטעם הו' משום דעתן קלות הן ואין נוהרין לכן אין להאמינן על השחיטה, שפיר יש לחלק דלעצמן שוחטין דאין לחוש שיאכלו נבילות אבל לאחרים ששם ליכא איסורא אלא לפני עורבזה אין הנשים נוהרין הואיל ודעתן קלות הן לפיכך אין שוחטות לאחרים דומה לכותי. באמת תוס' רא"ש ור"ן הביא ה"ל' א"י סתם "משום דעתן קלות הן" ואפשר לומר לפי הכו"פ הסבר שנדון המח' בין תוס' וה"ל' א"י הוה מהחסרון של דעתן קלות הן. תוס' לומד כמו הדרישה שחסרון הו' כלפני עור לפיכך מותר לשחוט ולפ"י הביא רא"י מגמ' זבחים. וה"ל' א"י לומד משום התעלפות לפיכך הגמ' זבחים יפה כמו שפירש הכו"פ. אבל לפי זאת הו' קשה מה שהקשה הדרישה על ב"י, שב"י הביא תוס', משום דעתן קלות הן ומסביר משום התעלפות והקשה הדרישה שדעתן קלות הן היינו שאינן נוהרין בעבירות ושמא התעלפו היינו עייפות וחלישת הלב שאינו יכול לראות מכת חרב או סכין וא"כ הו' שני דברים מיוחדים לפ' קשה איך כתב ב"י "שמא התעלפות משום דעתן קלות הן" א"כ איך היה כו"פ מסביר ה"ל' א"כ מטעם התעלפות (ובאמת לפי זאת קשיא, הדרישה מסביר

הבי שבאמת הוי ב' טעמים משום התעלפות וגם משום דעתן קלות (ה)? אלי רבה יוד' סי' א' ס"ק ב' מתוך הדרישה קשיא, שמרשב"א ור"ן בריש חולין מבואר בדבר שהוא איסור דאור' והוי ספק לא מהימן נשים משום דעתן קלות הן להקל בספק איסור. ומבואר נמי בב"י ד"ה ולענין וכו' דמאי דאמרינן בש"ס לפי רבינא שעלופי חיישינן הסבר הוי משום כיון שנתעלף אינו יודע כמה שהה וסבר שלא שהה ונדחו דבריו. ומ"ד שעלופי לא חיישינן סבר דאם היה נתעלף אף שא"א לידע כשמתעלף אם שהה שיעור שהי' מ"מ אסור מספק. נמצא שבאמת הוי חד טעם משום שמא יתעלפו וגם יאסור מספק משום דעתן קלות הן. לפיכך יפה כתב הכו"פ שנשים בחזקת התעלפות לפי הלכות א"י שכתב מטעם דעתן קלות הן. וגם יפה לשון הב"י "שמא התעלפו משום דעתן קלות הן".

באמת עוד צריך לבאר אם צריכין לבדוק הסכין קודם נשים שוחטים או יכול לסמוך עליהם כמו באנשים:

ר"ן במס' חולין ר"ה וכולן ששחטו, "והא דאמרינן בפ"ק דפסחים (דף ד:): גבי ביעור חמץ דכיון דמרבנן הוא הימנינו רבנן בדרבנן דאלמא הא בדאור' לא מהימני התם טעמא בירושלמי מתוך שהנשים עצלניות הן בודקות כל שהוא כלומר מתוך שאין שם חמץ ידוע תולות לומר שאין שם חמץ ומקילות ואי דאור' לא מהימני אבל בשאר מילי מהימני אפילו בדאור' ומעשים בכל יום שסומכין עליהן במליחה ובניקור הבשר אע"פ שיש בו טורח מרובה מפני שהן יודעות מקומות החלב והחוטין. ולא אמרו בודקות כל שהוא אלא במה שאין שם איסור ידוע ויכולת לתלות כמו שפירשנו עכ"ד", נמצא שהכל תלוי אם הוי ידוע ולא בטירחא הרבה, אי"כ בדיקת סכין שאין איסור ידוע וצריך למצוא האיסור, האשה אינו נאמן וצריך אחר לבדוק. וזאת הוי רוקא אם בדיקת סכין הוי דאור' וגמ' חולין דף יז: אמר רב חסדא מנין לבדיקת סכין מן התורה שנאמר ושחטתם בזה ואכלתם פשיטא כיון דכי נקיב טריפא בעי בדיקה" לפיכך מדאור' הוי דין בדיקה משום סתם סכין הוי פגימות. פמ"ג ס"ק א' סי' א' בהלכת שחיטה אמר "כיון דבדיקת סכין טורח רב הוא דמאי לבדיקת חמץ דאי הוי דבר תורה לא נאמן". נמצא שהוא תולה בטירחא רב ולא בידוע. באמת לגבי בדיקת סכין בנשים הוי שוה, שאחר צריך לבדוק סכין. אבל באמת נמצא נפ"מ לגבי ניקור הגיד, לפי הר"ן שאפילו בטירחא רבה נאמן נמצא נאמנות אפילו בניקר גיד באחוריים ששם הוי טירחא יתירה, אבל לפי הפמ"ג נמצא שלא נאמן באחוריים ודווקא בפנים ששם הוי טירחא קל. הים של שלמה מס' חולין סי' ב' הביא שאלה אם נשים נאמנות

בברירה דגים קטנים כשנמצאות בניהם טריפות שהן קצת דומה. והביא מהר"א מפראג דאין הנשים נאמנת במידי דאית ביה טירחא מפני שהן עצלניות ובברירה ההוא יש טורח ועיון גדול, והביא סמ"ג וז"ל "ואף שנשים נאמנות בניקור ומליחה היינו בדבר שיודעות הנשים שיש ודאי איסור אבל על בדיקת חמץ סוכרות שאין חמץ בחורין ובסדקים ונמנעות לבדוק מפני עצלותם ומ"ה לא היו נאמנות אי לא דבדיקת חמץ מדרבנן ע"כ" וא"כ הכא דידוע שיש ביניהם טריפות נאמנות. ואף שלפי דברי הסמ"ג משמע שנאמנת, היש"ש רוצה לפרש שהסמ"ג לא בא להקל ולומר היכא דידוע שיש בו איסור נאמנות אפי' במידי דאית ביה טירחא אלא להחמיר בא אפילו במידי דלית ביה טירחא כולי האי אפי' אינן נאמנות במידי דלא ידעי ביה איסורא מפני עצלותם. ולפיכך כתב שאין האשה נאמן על ניקור האחוריים כי אין לה מילתא דטירחא יותר ומפני עצלות לא יפשפשו כל כך ומ"ש המחברים שהנשים נאמנות בניקור בסתם ניקור קאמר דהיינו בפנים. אבל הר"ן משמע להדיא שאמרינן זאת אפילו לקולא, הלשון הוה "בכל יום סומכין עליהן במליחה ובניקור הבשר אע"פ שיש בו טורח הרבה מפני שהן יודעת מקומות החלב והחוטין". נמצא לפי הר"ן לענין שאלת ים של שלמה לגבי ברירות דגים קטנים וגם לגבי ניקור הגיד אחוריים הוי אשה נאמן. אבל בחידושי הר"ן במס' חולין דף י. ד"ה עד אחד נאמן באיסורין מסביר "בבדיקת חמץ שלפי שהוא צריך טורח גדול ... אלו היה מדאורייתא לא סמכין עליהו שהיינו חוששין מתוך עצלותם יקילו בבדיקה". ועוד החתם סופר בריש פרק תולין הבין הר"ן מדייק "אבל לסמוך עליהן בבדיקת סכין דאיכא טירחא מרובה ומורים התירא בספק וחושבות דדי בבדיקה קלה לא סמכין על נשים". משמע מחידושי הר"ן וגם החת"ס שמסביר הר"ן שתלוי הכל בטירחא ולא בידיעה ולכ' הכא משמע שתלוי בידיעה ולא מטעם טירחא רב ? לענ"ד נראה שהר"ן סבר שנשים לא הוי דשעים שאם יודעים שהוי איסור יאכל, אלא שנשים מורים היתר כמו שהחת"ס מסביר, לפיכך כל זמן שאשה יודע שהוי איסור נאמן משום לא חושש שאכל ואפילו אם הוי טירחא רב לא הוי מורה היתר כל זמן שיודע שאיסור הוי שם. ואיפכא, אם אשה לא יודע, זאת לא הוי סבר בפני עצמו לנעשה חסרון נאמנת משום הטעם הוי דווקא שמורה היתר ולפיכך צריך סיבה למורה היתר וזאת הוי טעם של טירחא. משום שלא יודע שהוי איסור שם והוי טירחא רב זאת גורם האשה למורה היתר ולפיכך שם לא הוי נאמן. לפיכך לגבי בדיקת סכין וחמץ ששם החת"ס וגם חידושי הר"ן בא לפרש החסרון נאמנת שם מסביר מצד טירחא רב שזאת גורם החסרון נאמנת משום האשה מורה היתר ובאמת החת"ס אמר זאת בפירוש "אבל בבדיקת דאיכא טירחא רבה

ומורים התירא בספק וכו'". ודווקא הכא בחלין שרין בא לפרש מדוע בכמה מעשים בכל יום כמו ניקור הבשר ומליחה ששם הוא טירחא רב. הר"ן מסביר הנדון שאשה נאמן הוא משום ידיעה. נמצא שהוא ג' דרכים לפרש החסרון נאמנות של נשים. א' מהר"א מפרגא שהכל תלוי בטירחא ולא בידיעה. ב' הסמ"ג שיריעה נעשה חסרון לחומרא ולא לקולא. ג' שיטת ר"ן שצריך טירחא וגם חסרון ידיעה.

רשב"א סבר שאשה נאמן בבדיקת סכין ופנ"י מפרש הרשב"א, באמת הוא קשיא על הרשב"א מגמ' פסחים ששם משמע שאם הוא בדיקת חמץ דאורייתא לא הוא נאמן והכא בבדיקת סכין האשה נאמן. לפי הפנ"י מתרץ לפ"י צריך לחלק בין טירחא של בדיקת סכין ושאר טירחות יכול למסביר החילוק בין הטירחות, שבדיקת סכין יודע שגם הוא פגימות הוא דווקא על הסכין וטירחא הוא אלא שצריך לבדוק הסכין כמו שמפ' בשו"ע "בדיקת סכין צריכה אבישורא ואטופרא ... ויבדוק לאט וכוונת הלב שלא יפנה לבו לדברי אחרים". אבל בדיקת חמץ הרי טירחא רב שלא הוא במקום אחד שצריך לבדוק אלא כל הבית ובזאת חושש שאשה בודק כל שהוא. ויכול למסביר הרשב"א כמו סברת הר"ן שמשום לא הוא חסרון טירחא ואפילו אם הוא חסרון ידיעה נאמן משום לא הוא סברא שאשה מורה היתר אבל הר"ן חולק על דין משום סברא באמת הוא חסרון של טירחא בבדיקת סכין שלא הוא טירחא נאמן.

התורה חטאת כלל וסימן מ"ו דין ט' כתב שאשה בודקת הקטניות והפירות וסמכין עליהו. ובמנחת יעקב ס"ק ל"ב הביא הש"ב בסי' פ"ד ס"ק ל"ד שקשה והא פסק הרב בס' קכ"ו בהג"ה דבברירות דגים אין נשים נאמנות, ותי' דשאני הכא כיון דלא איתחזק איסורא גם כי יש הרבה צדדים להקל עכ"ל. נמצא לגבי בדיקת סכין ששם הוא איתחזק איסורא האשה אינו נאמן. אבל לפי זה מדוע נשים נאמן כלל. לגבי ניקור הגיד ושחיטה הלא איתחזק איסורא אלא מאי צריך סברא של בידו א"כ מדוע לא אמר זאת סברא לגבי בדיקת סכין ודגים. באמת תוס' מס' פסחים דף ד': מסביר שבדיקת חמץ אי הוא מדאי' לא הוא נאמן משום הוא טירחא גדולה ונשים הוא עצלוניות הן. אבל מתורת חטאת משמע להדיא שחולק על סברא של טירחא ואמר שתלוי אלא באיתחזק איסורא. ובאמת הש"ך הביא הת"ח ואמר שחולק על מחבר דינים של טירחא לגבי נשים. א"כ מדוע לא מהני בידו ? לענ"ד יכול לברר התורה חטאת שהיכא דאיתחזק איסורא צריך סברת של בידו, וטירחא או עצלוניות הן הוא סברא שבידו לא מהני. ובאמת מורה שלגבי נשים הוא סברא של טירחא אבל היכא

שלא איתחזק איסורא ולפי לא צריך בידו שם הסברא של טירחא לא הוי נפ"מ וגאמן מצד עד אחד נאמן באסורין. וזאת הוי נדון של מחלוקת מחבר ות"ח. שמחבר סבר שאפילו אם לא הוי איתחזק איסורא אם הוי טירחא האשה לא הוי נאמן משום הטירחא פגם בעצם נאמנות של עד אחד נאמן באיסורין. ועל זאת מסביר הת"ח שלגבי שרץ וקטניות ששם לא הוי איתחזק איסורא ממילא האשה נאמן אבל לגבי דג טמא ששם איתחזק איסורא ולפי צריך סב' של בידו האשה אינו נאמן משום הוי טירחא נמצא לפי זה לגבי בדיקת סכין ששם הוי איתחזק איסורא האשה לא הוי נאמן, אבל לגבי שחיטה או ניקר הגיד אפילו שם שהוי איתחזק איסורא וצריך סברא של בידו אבל משום שלא הוי טירחא האשה נאמן.

הרשב"א כתב "נשים ועבדים אם הן מומחין שוחטים לכתחילה בינם לבין עצמם ובודקים סכין לעצמם ושוחטין", והביא רא"י מגמ' זבחים שכתב ששחיטה כשירה בזרים בנשים ועבדים ובטמאין והא דקתני לה בדיעבד שהשחיטה כשרה משום טמאין. ומדלא קתני והוא שאחרים עומדין על גביהן ש"מ דכשרים הם אצל שחיטה לגמרי כגדולים בני דעת ומומחין. וזאת צריך הסבר משום גמ' אמר הימנינהו רבנן על רבנן משמע דוקא דרבנן מהימן ולא מדאורי' וכמו תוס'. ור"ן מסביר משום הוי טירחא יתירה ולפיכך לא מהני בידו, ומדוע מהני כאן נשים לשחוט בלא בדיקת סכין הלא הוי טירחא. ולכ' איך מסביר הרשב"א הגמ' פסחים דף ד: ? יכול לפרש בדוחק כמו הפנ"י שהרשב"א סבר שבדיקת סכין הוי טירחא קל מבדיקת חמץ וממילא מהני בידו ובאמת הפנ"י נעשה זאת חילוקו לפי הרשב"א לענ"ד יכול לפרש הרשב"א באופן אחר שהרשב"א הולך לשיטתו ותוס' הולך לשיטתו. השב שמעתתא ו' א' הביא מחל' אם עד אחד נאמן באיסורין. אם איתחזק איסורא בלא בידו. דעת התוס' והרא"ש והמרדכי סוברים היכא דאיתחזק איסורא אין עד אחד נאמן אא"כ בידו. אבל דעת הרשב"א בחידושו ליבמות ולקידושין העלה דלמסקנא קיי"ל דאפי' היכא דאיתחזק איסורא ע"א מהימן ואפי' אין בידו לפי תוס'. שלמד שצריך בידו אם הוי סברא חיצונה של נשים עצלוניות הן כמו שהביא ירושלמי בבדיקת חמץ שהוי טירחא יתירה ממילא לא מהני בידו ולא הוי נאמן אם בדיקת חמץ הוי דאורי'. ולפיכך כל מקום שאיתחזק איסורא וצריך סברא של בידו כמו בבדיקת סכין והוי טירחא רב הנשים לא מהימן. אבל הרשב"א שלומד שבאמת לא צריך בידו אפילו היכא דאיתחזק איסורא א"כ מדוע איכפת אם הוי טירחא או לא, זאת הוי נרגש הדין של בידו אבל לא דין של עד אחד נאמן באיסורין. א"כ אפילו אם למד כשיטת ירושלמי שנשים עצלוניות הן והכא הוי טירחא אפ"ה נשים

נאמנת מצד עד אחד נאמן באיסורין. א"כ בבדיקת חמץ אפילו אם הוא דאוי' הוי נאמן וגם בבדיקת סכין נשים נאמן לפיכך כתב הרשב"א לשיטתו שנשים נאמנות לבדוק לעצמו. אבל לכ' צריך עיון הלא גמ' פסחים משמע שדווקא נוגע דרבנן האשה נאמן אבל לא לגבי דאוי' ? ובאמת חידושי ר' דוד על מס' פסחים דף ד: ד"ה הימנינהו רבנן אדרבנן, חולק על תוס' שם וסבר אה"נ שאפילו אם חמץ דאוי' נשים נאמן, ומתריך גמ' לשון של דרבנן "רמשום קטנים הוא דאמרינן הכי והאי דקתני נשים ועבדים אשגרת לשון הוא" ובדרך זה יכול לתרץ הרשב"א. באמת בהגהה ר' דוד מסביר שר"ד סבר כזאת רשב"א וכפי שמפרש יפה כתב. אבל קשה שהר"ן בחידושי' אמר "אבל קושטא דמילתא דעד אחד נאמן באיסורין אע"ג דאיתחזק איסורא ואין בידו לתקן ואפילו אשה ועבד" וגם הר"ן סובר שאשה נאמן בדאוי' דווקא היכא שלא הוי טירחא אבל אם הוי טירחא לא נאמן. ופשטות הוי כמו שפירש תוס'. משום השתא משום טירחא רב לא הוי דין בידו, ולכ' לפי שיטת ר"ן מה בכך הלא נאמן עד אחד באיסורין אפילו אם איתחזק איסורא בלא בידו " צריך לבאר שיטת ר"ן ותוס'. שר"ן סבר אה"נ נאמנת הוי מצד עד אחד נאמן באיסורין ואה"נ אפילו בלאו בידו ואיתחזק איסורא הוי עד נאמן אבל הפגם של טירחא לא הוי בנאמנה של בידו כמו שאפרש התורת חטאת, אלא פשט הוי שפגימה הוי בדין נאמנת עצמו של עד אחד נאמן באיסורין ובאמת זאת הוי סברת המחבר שחולק על תורת חטאת וסבר אפילו היכא דלא איתחזק איסורא והוי טירחא האשה לא הוי נאמן ולכ' מדוע הלא צריך דין של בידו אם לא הוי חזקת איסור. אלא מאי הסבר הוי משום טירחא הוי בגוף הנאמנת של עד אחד נאמן באיסורין ולא בנאמנות של נאמן. אבל תוס' לשיטת' סברי שאם איתחזק איסורא צריך נאמנות של בידו וסבר שפגם של טירחא רב הוי בדין בידו ולפיכך ג"כ בבדיקת חמץ וסכין לא הוי נאמן. אבל הרשב"א שלומד שאשה נאמן בבדיקת סכין ולומד שעד אחד נאמן אפילו אם איתחזק איסורא ולא הוי בידו אבל סבר כתוס' שפגם של טירחא רב הוי בדין בידו. לפיכך כל מקום נשים נאמן בבדיקת חמץ אפילו אם הוי דאורייתא וגם כאן בבדיקת סכין.

משה לעווי

בענין נאמנות ע"א נגד חזקת היתר

איתא בקידושין ס"ה: אמר אביי אמר לו ע"א אכלת חלב והלה שותק נאמן, ותנא תנא אמר לו עד אחד אכלת חלב והלה אומר לא אכלתי פטור, טעמא דאמר לא הא אישתיק מהימן וכו'. שיטת התוס' (ד"ה אמר לו ע"א) הוא שנאמן משום דשתיקה כהודאה דמי. והקשה עליו הרשב"א א"כ הטעם שחייב אינו משום נאמנותו של העד, אלא משום דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי ולא הוה ליה למימר אלא אמר לו עד אחד אכלת חלב והלה שותק חייב? וגם הקשה על תוס' כמה קושיות אחרות עיי"ש. והרשב"א חולק על תוס' וכתב לפרש שעד אחד נאמן לאסור כנגד חזקת היתר וז"ל "הלכך לאסור את המותר דליכא למימר איתחזק התיירא דלא אמרינן ליה בשום דוכתא, עד אחד נאמן בין שתק הלה בין אמר איני יודע עכ"ל. והנ"מ בין תוס' להרשב"א יהיה אם אמר איני יודע לפי שיטת התוס' יהיה פטור כיון שלא שתק, אבל לפי שיטת הרשב"א העד יהיה נאמן כיון שאינו כנגד חזקה וגם אינו מכחישו. והסביר ר' אלחנן ה"ד בקובץ הערות. ריש סי' ס"ז הטעם דלא אמרינן איתחזק התיירא הוא מפני שהיתר אינו אלא שלילה דדבר שאינו אסור, ממילא מותר, ולא מיקרי איתחזק אלא כששי דין חיובי. והקשה ר' אלחנן מ"ש מחזקת פנויה וחזקת טהרה שמיקרי חזקה אע"פ שגם הם הוי רק דין שלילית? והניח בקושיא.

ליישב שיטת הרשב"א אקדים כמה הקדמות איתא ביבמות דף פז: ע"א אומר אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי פטור. טעמא דאמר לא אכלתי, הא אישתיק מהימן, אלמא ע"א נאמן מדאורייתא מנלן? וכו' ע"ש. והנה ידוע שיטת התוס' שהא דע"א נאמן באיסורין ילפינן מוספרה לה לעצמה, רק שהגמ' שם מיירי כנגד חזקה.

והקשה ר' אלחנן (קוה"ע ס"ז ד') הא חזקה אלימא מע"א, שמצינו שחזקה מהני בדיני נפשות משא"כ עד אחד, ומהו הה"א שע"א נאמן כנגד חזקה? ותירץ הגאון הנ"ל שהעד שע"א נאמן כנגד חזקה הוא מפני שחזקה אינו מברר את המציאות רק יש גזירת הכותב שהדין הוא שסמכין אחזקה כשיש ספיקא וא"כ כשע"א מעיד הרי הוא מברר הספק, ותו ליכא מקום לחזקה כלל, אבל בעצם הע"א אינו אלימא מחזקה, ולכן בדיני נפשות מהני חזקה אבל לא ע"א. (ואגב אורחא ביסוד זה מתרץ

הגאון הנ"ל קושיא אחרת שהקשה תוס' במס' חולין, דאיתא שם בגמ' מנא הא מילתא דאזלינן בתר רובא, ותוס' שם הקשו הא ילפינן שאזלינן בתר חזקה מגנע ורובא וחזקה רובא עדיף, א"כ כ"ש שאזלינן בחר רוב ? אבל לפי"ד י"ל שהא דרובא וחזקה רובא עדיף אינה משום שרוב אלימא מחזקה, רק מפני שרוב הוא דין בירור, וחזקה אינה אלא דין התנהגות במקום ספק, ולכן כשיש רוב שמברר הספק תו ליכא מקום לילך בתר חזקה, שאינו במצב של ספק, אבל אינה מפני שרוב אלימא מחזקה, וא"כ אע"פ שירעינן שחזקה מהני אין לעשות ק"ו שרוב מהני.

והצד שע"א אינו נאמן כנגד חזקה אע"פ שלכאורה אין כאן מקום לחזקה מפני שע"א מברר הספק, הסביר ר' אלחנן שכיון שבלי העד היינו הולכים בתר חזקה (בתורת התנהגות), י"ל שלא האמינה תורה ע"א אלא במקום שבלי העד לא היה שום דבר שיורה לנו איך להתנהג, אבל כאן שהיינו הולכים בתר חזקה אין ע"א נאמן להעיד.

וי"ל עוד שהצד שאינו נאמן הוא שחזקה הוי דין בירור, שהוא מברר שכך היה המציאות, והע"א אומר שלא היה כך, ולכן ודאי החזקה אלימא כדמצינו שחזקה מהני בדיני נפשות משא"כ עד אחד. והיינו, שבוה גופא תלוי השאלה אם עד אחד נאמן כנגד חזקה, אי נימא שחזקה הוא רק דין התנהגות במקום ספק, אז יכולין לומר שע"א נאמן מפני שהוא מברר הספק ואי כאן מקום לחזקה אבל אי נימא שחזקה הוה דין בירור, א"כ החזקה היא כנגד העד והחזקה אלימא.

עיין בקוה"ע סימן סז' אות י"ב וז"ל והנה כהא דמעמידין דבר בחזקתו כגון באשת איש שנתגרשה בספק גירושין דהויא בחזקת אשת איש נראה דאין הכוונה דכמו שהיתה אסורה אתמול אנו צריכים לומר שיהא אסורה גם היום אלא משום דאתמול היתה אסורה לעולם גם על היום, ועכשיו אנו מספקין אם נתחדש בה דבר המתירה, בזה אמרינן שלא נשתנה דינה שהרי אתמול היה דינה שתהא אסורה גם על היום" עכ"ל. והנ"מ תהא אם קידש אשה עד שלשים יום, ויש ספק אם הגיע השלשים יום או לא. אם חזקה הוא כדאמרינן בפשיטת, שמספק לא משנינן המצב, אז יכולין לומר שיש חזקת אשת איש, אבל לפי"ד לא שייך כאן חזקה, שכאן מעולם לא היה הדין שתהא אסורה לעולם.

א"כ י"ל שיש שני מיני חזקות. האחת, כשיש דין חיובי אז מהני החזקה לברר המציאות. והשניה, כשאנו רק שלילה כגון חזקת היתר, אז

אינו מברר הספק רק שיש דין התנהגות של אל תוציאנו מספק. והביאור בזה היא כדברי ר' אלחנן הנ"ל, שחוקה היא משום שמקורם היה הדין שיהיה כן לעולם, וי"ל שזה עושה החוקה המבררת את המציאות, שכיון שהיה המצב שיהיה כן לעולם ויש רק ספק אי נשתנה, ע"ז יכול החוקה לברר שלא נשתנה. משא"כ בדין שללית אין לומר סברא זו, שמקורם לא היה שום דין שלעולם יהיה כן, רק שאז לא היה חיוב, וממילא פטור, ולכן לא שייך חוקת בירור, אבל מ"מ יש דין של אל תוציאנו מספק בתורת התנהגות וכהרמב"ם בפירוש המשניות למס' נזיר פרק ט' "שהענין יצא לדבר שאין לו תכלית כל זמן שנל אחר האפשרות" ולכן אע"פ שחוקה כזה אינה מבררת, מ"מ יש להתנהג לסמוך על החוקה ולא לחשוש לספקות.

נמצא לפי מה שביארנו לעיל שהצד שעד אחד אינו נאמן כנגד חוקה (כמסקנת הגמ' ביבמות) הוא מפני שחוקה מברר. שאז החוקה מתנגד הע"א ואל"מא מיניה, א"כ מיושבין דברי הרשב"א מפני שחוקת פטור אינה חוקה המבררת, כיון שהיא רק שלילה, לכן עד אחד נאמן כנגדה, שכיון שע"א מברר אין מקום להך מין חוקה שאינו מברר, אבל כשיש ספק ודאי אזלינן בתר חוקת פטור, אע"פ שאינו מברר שיש לסמוך עליו בתורת אל תוציאנו מספק. וזהו כוונת הרשב"א "דליכא למימר איתחזק התיירא ולא אמרינן ליה בשום דוכתא. היינו שיהא חוקת בירור, ולכן עד אחד נאמן כנגדה כשאינו מכחישו.

מנחם אריה קטן

בענין תנאי כפול

דף ס"א מתני' ר' מאיר אומר כל תנאי שאינו כתנאי בני גר ובני ראובן אינו תנאי. שנאמר ויאמר אליהם אם יעברו בני גר ובני ראובן וכתוב ואם לא יעברו חלוצים. ר' חנינא בן גמליאל אמר צריך הדבר לאומרו שאלמלי כן יש במשמע שאפי' הארץ כנען לא ינחלו. פירוש רש"י דר' חנינא בן גמליאל אתנאי כפול לחודיה פליג למימר דאין צריך לכפול. ובתוס' ד"ה כל הקשו וז"ל פירוש בקונטרס דאתנאי כפול לחודיה פליג אבל לעולם בעי תנאי קודם למעשה. וקשה דהא אמר בסוף פרק השוכר את הפועלים. מאן שמעת ליה דאמר בעינן תנאי קודם למעשה ר' מאיר

הוא, משמע דר' חנינא בן גמליאל פליג אכולהו, לכן נראה לי דפליג אכולהו. עכ"ל. ואע"ג דר' חנינא בן גמליאל לא השיב על ר' מאיר רק על תנאי כפול תי' הר"ן דעל השאר לא צריך טעם למה אמר כן דמעשה שהיה כך היה, אבל על הכפילות ודאי צריך טעם מדוע הוכפל.

ונראה להסביר מחלוקתם, עפ"י מה שיש ללמוד בשני אופנים שיטת ר' מאיר דיש דינים בתנאי מה שמצינו בתורה בפרשה דבני גד ובני ראובן. אופן א' דבלי לא הפרשה דבני גד ובני ראובן היה לנו לומר דכל תנאי מהני ובכל אופן שהתנה (אפי' לא כפל, וכדומה) משום דבאמת מי שהתנה עם חבירו על איזה מעשה רוצה שיתקיים המעשה רק אם יקיים התנאי. ולפי"ז מסברא היה כל תנאי מהני רק שמפרשה דבני גד ובני ראובן ילפינן דגזירת הכתוב דבעינן דינים בתנאי. וכ"ה שיטת הרא"ם הובא במרדכי מס' כתובות ס' רנ"ד וז"ל תנאי שלא נעשה כדינו מטעם שאין כפול או מעשה קודם לתנאי או לאו קודם להן שלא נעשה כתנאי בני גד ובני ראובן אינו מבטל המעשה בין בגט בין בקידושין בין בדיני ממונות התנאי בטל והמעשה קיים, אע"פ שברור לן ומוכיח הדבר שלדעת התנאי דיבר. מאחר ששינה מדרך המבטלים בתורת התנאי אין מחשבתו כלום. עכ"ל. אופן ב' - דתנאי חידוש הוא ומן הסברא אין כח בתנאי לבטל המעשה משום דכשעשה מעשה בתנאי דעתו ורצונו לקיים המעשה בכל אופן אפי' אם לא יקיים התנאי וכגון מי שמקדש אשה ע"מ שתתן מאתיים וזו, דעתו על הקידושין דיש כאן קירוב הדעת, ורק עושה תנאי כדי להרויח עוד. ולפי"ז הא דילפינן מבני גד ובני ראובן הוא שחידש התורה שתנאי מהני ורק בעושה באופנים אלו. וכן כתב הרא"ש בתשובה כלל מ"ה אות כ"ד והתוס' כתובות נ"ו. בשם הר"י.

ויש לומר דבזה פליגי רש"י והתוס'. דרש"י ס"ל כהרא"ש והר"י דתנאי חידוש הוא ובלי חידוש התורה לא היה מועיל. ומשום הכי ס"ל דר' חנינא בן גמליאל דפליג על ר' מאיר ולא בעינן תנאי כפול מודה דשאר דיני התנאי בעינן. דבלי דיני תנאי לא שייך שיועיל. דאין מסתבר כלל שתנאי מהני לבטל מעשה ורק בבני גד ובבני ראובן מצינו כן ולהכי בעינן דינים בתנאי לר' חנינא בן גמליאל ג"כ כמו תנאי קודם למעשה וכדומה, אבל התוס' ס"ל כהרא"ם דמן הסברא כל תנאי היה מהני, ורק שמבני גד ובני ראובן חזינן שגזיה"כ דרק בעושה עם דיני התנאי מהני. ומשו"ה התוס' ס"ל דר' חנינא בן גמליאל פליג אכולהו וראייתו מגמ' בסוף פ' השוכר את הפועלים.

ועיין תוס' לעיל דף ו' ד"ה לא החזירו לא יצא - וא"ת אמאי לא יצא הא לא היה תנאי כפול וי"ל דאיכא תנאי דלא בעי כפול כגון הכא שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו. ומסביר הבית שמואל (סי' כ"ט) דכוונת התוס' דרך באתרוג שייכת סברא זו מפני שהנותן עצמו צריך לאתרוג (ולפי"ז תהיה נפק"מ כשיש לו עוד אתרוג). ולכאורה הכוונה בזה דבאתרוג יש אומדנא שאינו רוצה המעשה כי אם בקיום התנאי ולע כן לא בעינן תנאי כפול אבל תי' זה לא יתיישב עם מה שכתבנו לעיל ששיטת התוס' ברך סא. שלעולם יש אומדנא וגזיה"כ דבעינן תנאי כפול, ומתוס' דהכא משמע שרק באתרוג יש אומדנא. גם אפי' איכא אומדנא מה יועיל לפי שיטת התוס' דגזיה"כ דבעינן תנאי כפול אעפ"י שיש אומדנא.

ובאבנ מילואים (סי' כ"ט סק"א) וכן בבית הלוי (ח"ב סי' מ"ד) הקשו כמה קושיות על הפשט של הבית שמואל ולבסוף פירשו התוס' בדרך אחרת. והוא. דזה הנותן האתרוג הא אין כוונתו בהנתינה המתנה בעצמו וליהנות לחבירו להוסיף על ממונו באתרוג זה. וכל עיקר כוונתו בהנתינה אינו החפץ בעצמו רק כל כוונתו כדי שיהיה חבירו יכול לצאת בו ידי חובתו. וראיה דזהו עיקר כוונתו דהרי התנה עמו על מנת שיחזירה לו. וא"כ הא לא נתוסף עושרו של המקבל בהנתינה זו כלל. רק תכלית הנתינה הוא שיצא בו י"ח. וכיון דלתכלית זה דהיינו שיהיה חבירו יוצא בו הא סגי גם במתנה ע"מ להחזיר דשמה מתנה ויוצא בו, משה"ה אכן סהדי דלא נתכוין להקנותו רק ע"מ להחזירו, ועי"ז שהתנה עמו שיחזירנו לו איגלאי דעתו שאי כוונתו להקנותו מצד עצמו רק כל כוונתו שיהיה יוצא בו. ומשה"ה בודאי לא נתכוין להקנותו רק כפי מה שנצרך לאותו תכלית המבוקש ולא יותר ולהא הא סגי גם בע"מ להחזיר, וכל זה מדוקדק היטב בלשון התוס' בתירוץ שכתבו דאיכא תנאי דלא בעי כפול כגון הכא שהיה דעתו שיברך חבירו על אתרוג שלו. פירוש דהתנאי מועיל לנו דעל ידו ידעינן כוונתו דלא נתכוין רק בשביל שיברך חבירו על האתרוג ומסתמא לא נתן לו רק כפי מה שנצרך לזה התכלית ולא יותר והוא ביאור נכון בדברי התוס'. עכ"ל.

ורואים מזה שהבינו שיטת התוס' דלעולם איכא אומדנא דרך אם יקיים התנאי רוצה המעשה והא דצריך דיני התנאי רק משום גזיה"כ וכשיטת הרא"ם וכוונת התוס' משום דלא נתן לו רק כדי שיברך על האתרוג, ותי' לא. ודברי התוס' דהכא והתם עולים בקנה אחד.

והנה לקמן דף מ"ט: איתא ההוא גברא דהוי זבין נכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי ולבסוף לא סליק בעי למיהדר. אמר רבא הוי דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים. וכתבו התוס' דמשמע דוקא משום שלא פירש דבריו אבל אם פירש דבריו להדיא ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל הוי המכר בטל. וקשה אמאי הא בעינן תנאי כפול והרי לא התנה שאם לא ילך לא יתקיים המקח. ואומר ר"י דצריך לחלק ולומר דיש דברים שאינם צריכים תנאי כפול אלא גילוי מילתא דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד. ע"כ משמע מזה דבאתרוג דוקא ובעוד איזה מקומות יש אומדנא אבל בעלמא לא. וזה לכאורה כשי' הרא"ש. ולא כשי' התוס'. אמנם הר"י לשיטתו שבכתובות נ"ו: כתב התוס' ד"ה הרי, ואומר ר"י דאי לאו דילפי' מתנאי בני גד ובני ראובן הו"א דשום תנאי אינו מבטל את המעשה ואפילו לא יתקיים לבסוף, המעשה קיים. רואין מזה שהר"י סובר דתנאי חידוש הוא וכשיטת הרא"ש. וא"ש שתי' התוס' בשם הר"י כדף מ"ט: דרך היכא דאיכא אומדנא לא צריך תנאי כפול אבל בעלמא ליכא אומדנא.

ולפי מה שביארנו לעיל שהמחלוקת רש"י והתוס' במה חולק ר' חנינא בן גמליאל על ר"מ, שהוא תלוי במחלוקת הרא"ש והיראים. נוכל להבין דברי הרשב"א כאן שמביא שיטת רש"י דר' חנינא בן גמליאל חולק עם ר' מאיר רק על תנאי כפול, אבל בשאר מודה, וכתב על זה בזה"ל, ואינו מחוור, דבהדיא אמר' בפרק השוכר את הפועלים דרבנן פליגי עליה בתנאי קודם למעשה, דתנן התם כל תנאי שיש מעשה בתחלתו תנאו בטל ואוקימנא בגמרא כר' מאיר, ורבנן לית להו הכי, ואפשר לפירושו (של רש"י) דר' חנינא בן גמליאל לא פליג עליה דר' מאיר אלא בתנאי כפול, אבל רבנן פליגי עליה בשאר דיני תנאי. עכ"ל. ולכאורה מלשון הרשב"א שכתב על שיטת רש"י ואינו מחוור נראה שחולק עליו וס"ל כשיטת התוס' הגם שאח"כ מיישב לשיטת רש"י מ"מ לא ס"ל כן דלא כתב ונראה וכדומה. אלא ואפשר לפירושו היינו שלפי שיטת רש"י יש ליישב כן אבל ליה לא ס"ל וצריך להבין מדוע חולק על רש"י אם על שיטת רש"י לא קשה מגמ' סו"פ השוכר את הפועלים כמו שכתב הוא עצמו.

ולענ"ד ליישבו עפ"י מה שגילה לנו דעתו בגיטין ע"ה: שהקשה מחנת שכיב מרע דקיימ"ל דאם עמד חוור ואע"פ שכתוב בה קנין, דאומדין דעתו שלא צוה אלא על דעת שימות, מ"מ הרי אין כאן תנאי כפול והן קודם ללאו ותנאי קודם למעשה. וכן במכירתה, וזבין לא

איצטריך זווי, דבכולהו אולינן בתר אומדנא, ומ"ש מכל תנאי שהרי גילה בדעתו שאינו רוצה שיתקיים המעשה כי אם הקיום התנאי. ותיירץ דהנהו דלא כר"מ, אבל אליבא ד' מאיר בעינן תנאי כפול ושאר דיני תנאי גם במתנת שכ"מ ומברחת וזבין לא איצטריך זווי. אלא שהקשה עוד תנאי ומעשה בדבר אחד דלא מהני, מה היה לו לעשות, והאיך יתקיים המעשה אחר שגלה בדעתו שאינו מתרצה בכך אלא על דעת כך. וסיים דשמא יש יתור ללמדו ע"ז כמו בתנאי כפול. והחזיר"א (אהע"ז סי' נ' סק"ו) אומר דמדלא (וכשיטת הרא"ם) תי' הרשב"א כת' הר"י בכתובות נו. דתנאי חידוש הוא ומן הסברא אין כח בתנאי לבטל המעשה ש"מ דהרשב"א חולק ע"ז וס"ל דמן הסברא ע"י כל תנאי מהני וגויה"כ דרך כתנאי בני גר ובני ראובן (תנאי ראובן) ולפי"ז דברי הרשב"א כאן שחולק על רש"י הוא כפתור ופרח שלפי שיטתו דתנאי אינו חידוש א"כ ר' חנינא בן גמליאל שחולק סובר דלא בעינן לשום דיני התנאי אלא כל תנאי מהני. משום דרך לפי שיטת רש"י דתנאי חידוש הוא ומן הסברא לא יהני התנאי לבטל המעשה ומשו"ה ס"ל לרש"י דר' חנינא בו גמליאל דחולק על כרחך מודה בשאר דיני ובשביל זה התנאי צריכין לדחוק צריכין לדחוק לתרץ הגמ' בהשוכר אתה פועלים שלא לאפוקי מדר' חנינא בן גמליאל אתא אלא לאפוקי מדר' יהודה דזה שינויא דחיקא כמ"ש הר"ן כאן אבל להרשב"א לא צריך לאוקמי בהכי.

צמח יוסף גלען

בענין אין שליח לדבר עבירה

הרמב"ם בפ"ג מהל' גניבה ואבידה הל' ו' פ' עשהו שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת הגנב חייב בדו"ה שהרי הגנב לא עשה עון מיתת בית דין עכ"ל, ורייק המשנה למלך דדוקא בעושה שליח לשחוט סתם הוא דאמרינן דאם שחט בשבת חייב המשלח (הגנב) בדו"ה אבל אי עשהו שליח לשחוט בשבת מכיון דעל האיסור שבת אמרינן אין שליח לדבר עבירה א"כ אין לחלק במעשה ואף לגבי חיוב דו"ה דהוי אמרינן דיש שליח לדבר עבירה מחידוש הקרא מוטבחו או מכרו מבואר בקידושין דף מג. אמרינן דלא נתייחס אצל המשלח ואין שליח לדבר עבירה. והיינו דמכיון דאי אמרינן בדבר עבירה של דו"ה אינו אלא מחידוש הקרא א"כ אין לך בו אלא חידושו והיינו דבעשאה שליח סתם

אבל אי עשאו שליח לשבת לא.

ולכאורה משמע מדבריו דסתם לחלק מעשה שליחות ולומר על חלקו דנתייחס ועל חלק לא, לא הוה חסרון והכא הוה חסרון משום דאינו בחידוש הקרא באופן דניתוסף עוד איסור.

והביא המשנה למלך וראי לדבריו מהרמב"ם בפ"ו ה"ב מהל' מעילה, ודכתב שם הרמב"ם דלא אמרינן חידוש הקרא דבמעילה יש שליח לדבר עבירה אלא דוקא בשצווה להשליח לאכול מקדשי בדק הבית, אבל אי צווה לאכול מבשר עולה דיש על זה סתם איסור של אכילת קדשים מלבד מהאיסור מעילה, א"כ לא אמרינן דיש שליחות לעבירה זו, דהא לגבי האיסור של אכילת קדשים אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, וממילא אין לחלק ועל כולו אמרינן אין שליח לדבר עבירה.

ומביא המשנה למלך מהטור בחו"מ סימן ש"נ סעיף י"ז דמביא רמב"ם הנ"ל בלשון זה עשה שליח לשחוט בשבת ושחט בשבת חייב הנגב דר"ה דאף במקום דהוה השליחות לשחוט בשבת מ"מ אמרינן דיש שליח לדבר עבירה, ובשלמא ברמב"ם זה יש לומר דלאו דוקא הא דכתב "עשה שליח" כלומר סתם, והוה כוונתו אף בשבת, אבל ברמב"ם בהל' מעילה מבואר להדיא דאמרינן שליח לדבר עבירה דוקא בשלא ניתוסף עוד איסור משא"כ בבשר עולה דיש עוד איסור דאמרינן עליו אין שליח לדבר עבירה, וא"כ בטל השליחות מטעם דאין שליח לדבר עבירה, והאיך פ"י דאף דניתוסף עוד איסור אמרינן דיש שליח לדבר עבירה, ולכאורה לפי דבריו סותר הרמב"ם את עצמו.

ותירץ הג' ר' ראובן זצ"ל בב"מ סי' י"ג דיש לחקור במקומות אלו דחידוש הקרא דיש שליח לדבר עבירה אם הוא דמגלה לנו הקרא דאף דבכל מקום אמרינן דהעבירה מעכב להשליחות הכא שאני ולא מעכב, והן יהוה בשליחות בעלמא ומהני שפיר למשלח, או דלמא דבעצם אף במקומות אלו מעכב העבירה לשליחות וליכא אופן להתיחס המעשה עצמו להמשלח אלא דחידוש התורה דהתחייבות בתשלומים לעבירות אלו דיש לא' להתחייב בהם אף בשנעשה ע"י שליחו.

וכתב דמסתברא דיש לחלק בין עון טביחה ומכירה לעון מעילה, בטביחה ומכירה ידעינן דהוה האיסור מה שנשתרש בחטא של גניבה (ע"י הטביחה ומכירה) וממילא ליכא למימר שם דהוה החידוש דאין העבירה

מעכב דהרי מצינו דהעבירה בעצם כלומר הגניבה באמת מעכב וכדאמרינן בכפל וחיוב אונסין דאינם ע"י שליח, וא"כ צריכין לומר דהוה החידוש דאע"ג דעבירת גניבה מעכב לשליחות מ"מ לגבי חוב דו"ה ע"י טביחה ומכירה חידוש הקרא זה דתחייבות לו יש להיות גם בשנעשה ע"י שלוחו, אבל בעון מעילה ע"כ ליכא למימר כן דהא כל הלימוד של שליחות במעילה הוה מגזרה שוה של חטא חוטא מתרומה, ובתרומה עצמו במקום עבירה אי עשה שליח לא הוה מהני, וכגון שצוה להשליח לתרום מהרעה על היפה, וא"כ גם במעילה אי הוה החידוש הקרא בתשלומין אבל העבירה בעצם הוה מעכב, אז יהיה מעכב העבירה שפיר ובכתרומה, ואלא מאי צריכין לומר דחידוש הקרא דבמעילה לגבי שליחות הוה כמו דליכא שם עבירה בכלל ומהני שליחות.

ולפי זה מיושבים דברי הטור דבמעילה דהוה החידוש דאין עבירה זו מעכב אז פסק הרמב"ם דבניתוסף עוד איסור דמעכב לשליחות א"כ על כולו אמרינן אין שליח לדבר עבירה דאח"כ על האיסור מעילה לחוד יש שליחות הא הכא הרי נכלל עוד איסור ושוב אין לומר ולא מעכב האיסור שליחות אבל הטביחה ומכירה דהנה החידוש בהתחייבות דנתחייב בתשלומי דו"ה גם ע"י שליח א"כ אח"כ דיש כאן עוד איסור של שבת דאמרינן עליו דאין שליח לדבר עבירה, אבל מ"מ סוף כל סוף נתחייב איהו בתשלומין ע"י שליחות זה.

ועוד יש לומר כדברי הקצות בס"י רצ"ב סע' ה' ס"ק א', דמביא שם בשם המהרי"ט דקשה לשיטת הרמב"ם דפ' דלא אמרינן שליח לדבר עבירה אלא במעילה לחוד, ולכאורה מפורש בגמ' דאמרינן יש שליחות לדבר עבירה אף בעבירות של טבחה ומכירה, ובשליחות יד נמי.

ותירץ דהחידוש שם לא היה בשליחות אלא גדר חידוש דחייב משום פשיעה לשליחות יד אף דנעשה ע"י אחר דמ"מ הוא פושע ובטביחה ומכירה חייב דגורם שחיטת דבר הגנב או מכירתו, וזה לא הוה מדין שליחות בכלל וכדמצינו דגם ע"י חרש שוטה וקטן חייב, וכעין מכירה לא קפדינן דוקא אכן שליחות, וממילא מובן הרמב"ם דוקא במעילה הוה משום שליחות.

ולפי זה פסק הקצות דבמעילה דהוה משום שליחות והיו צריכין לומר דאין שליח לדבר עבירה ואינו אלא משום דגזירת הכתוב דאמרינן דיש שליחות א"כ בניתוסף איסור אחר של בשר עולה מבוטל השליחות

ואמרינן דאין שליח לדבר עבירה משא"כ בטביחה ומכירה דלא הוה מדין שליחות אלא סתם משום דגורם שחיטת הבהמה א"כ אף אי נעשית בשבת ע"פ ציווי מ"מ אין זה מעכב להא דלמעשה גורם השחיטה, וממילא שפיר חייב בדו"ה וזהו החילוק בין מעילה לטביחה ומכירה, ומובן הרמב"ם אף לשיטות הטור.

אכן נראה לפרש באופן אחר בהל' מעילה איירי הרמב"ם לגבי איסור המעילה ואכילת בשר קדשים דהוה שניהם איסורים בהנאה וממילא אין לחלקם. וכיון דהוה השליחות על אכילה זו א"כ הנאה אכילה זו הוא אצל המשלח וכיון דעל חלקם אין שליחות א"כ בטל כל המעשה ואין שליח לדבר עבירה ואף על איסור המעילה ודווקא מחייב בקדשי בודק הבית משא"כ בטיחה ומכירה המחייב דו"ה הוא הטביחה וע"ז יש גזירת הכתוב דנתייחס אצל המשלח וא"כ אף דנעשית בשבת אין זה יסור באיסור בשחיטה אלא בהזמן דנעשית וע"ז שפיר אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, אבל על עצם מעשה השחיטה בעצם נתייחס להתחייב בדו"ה ולכאורה אין לפרש כן אלא אי אמרינן דהאיסור מעילה דאיירי בו הרמב"ם הוא ההנאה אבל אי אמרינן דהוה ההודאה לחולין א"כ שוב יש לחלקם ועדיין היו צ"ל דיש שליחות על המעילה. ולכאורה ליכא למימה דהוה האיסור הנאה וע"ז אמרינן גזרת הכתוב של שליחות במקום עבירה דהא הקשה הגמ' בכתובות דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן? ועיין בתוס' בקידושין דף מג דחוקר אי שייך שליחות על מעילת הנאה או לא. וכ' המקנה ושם דהרמב"ם סובר כאותו צד בתוס' דשייך שליחות וממילא י"ל כן ברמב"ם.

צבי הלוי בעלסקי

בענין קנין ביאה

קידושין דף י. מסקינן דכל הבעל דעתו על גמר ביאה, והקשו הראשונים (רי"ף פרק הבע"י ושאר ראשונים) דזה סותר הא דדרשי' ביבמות (נה:) דאשה נקנית לבעלה בהעראה ואתיא לה קיחה קיחה מעריות. ועי' תוס' כאן שהביאו כמה תירוצים וז"ל ואומר רשב"א דכי אמרי' דהעראה קונה היינו בשלא עשה כי אם העראה ופירש מיד דמוכח שלאחי' רעתו לקנות בגמר ביאה אבל הכא מיירי שגמר ביאתו וכו' והריב"ם תי' הא

דנקית בהעראה היינו במפרש שרוצה לקנות בהעראה אבל בסתם, דעתו על גמר ביאה עכ"ל, והנה הרשב"א והריב"ם שניהם מודים בהעראה שייך להיות קנין ומה שאמר כאן אמימר משמ' דרבא כל הבעל דעתו על גמר ביאה היינו שיש כאן חסרון בכוונה שהעראה יפעול הקנין. אמנם הרשב"א לכא' יודה לריב"ם דאם גמר ביאתו, אך פירש מתחלה שדעתו לקנות בהעראה תקנה ע"י ההעראה דהלא הטעם שלהרשב"א אם פירש קודם גמר ביאה קנה בהעראה הוא משום דאמרי' דמוכח דדעתו ה' לקנות בהעראה, והרי אם אומר להדיא שדעתו לקנות בהעראה, אין לך הוכחה גדולה מזו. אולם הריב"ם גר' לכא' דחולק על הרשב"א וס"ל דאם פירש מיד, ולא פירש כלל שדעתו לקנות בהעראה, גם בזה אמרי' דדעתו על גמר ביאה והא דפירש לאחר העראה ולא גמר ביאתו היינו משום דהדר ב' מלקנותה (ולא כמו שפירשו קצת ע"י באחרונים) והא דכתבו הראשונים (ע"י ר"ן וריטב"א) והשו"ע (אה"ע סי' ל"ג ס' ב') סתמא כב' הפירושים ומשמע מדבריהם דשניהם מודים זה לזה, אין ראי' משם דאפשר דסבירא להו כהרשב"א (דברור שהוא יודה לריב"ם כנ"ל) או דסבירא להו מדעת עצמן כב' התירוצים.

והנה עיי"ש בתוס' שהביאו תי' ר"ת דהא דבעי בגמ' תחלת ביאה או סוף ביאה קונה, הכוונה על העראה. וז"ל ור"ת תירץ דאחרי שנתרבתה העראה כגמר ביאה אם כן כל מקום שמזכיר ביאה בהעראה קאמר וה"ק תחלת העראה קונה או בסוף העראה קונה ולמ"ד העראה זו הכנסת עטרה דשייך בה תחלה וסוף עכ"ל. ויש לתמוה טובא על פירושו, חדא דמאי קאמר הגמ' נפק"מ כגון שהערה בה וכו' ה' צריך לומר דהתחיל להערות ופשטה ידה וכו', ותו דאיך אפשר לומר דלמ"ד העראה זו הכנסת עטרה והיינו דמה דגמרי' דאשה נקנית בהעראה היינו בהכנסת עטרה שתקנה בתחלת העראה (דהוא נשיקה דלא מסתבר לחלק כ"כ בהעראה עצמה) ג"כ. ואם רבתה התורה העראה שהוא הכנסת עטרה היכן רבתה התורה תחלה העראה שהוא נשיקה. ותו דאיך אמר הגמ' אי נמי לכהן גדול דקא קני בתולה בביאה, והלא אף אם סוף העראה קונה לא מסתבר שתהי' בעולה משעת תחלת העראה. ועי' בספר בירורי השיטות שהרכה להקשות על פי ר"ת בשם האחרונים ומקושיות אלו בתוכם. ומביא מש"כ ר"ת בספר הישר (סימן קנ"ג) וז"ל וה"פ בסוף ביאה קונה וכו' כל' ישנו לביאה מתחלה ועד סוף העראה כשיתחיל להערות יתחיל לקנות מיהו אם פירש קודם פשיטא דלא קנה אלא היכי דגמר כל העראה מי אמרי' משהתחיל להערות התחיל לקנות וקונה והולך עד גמר העראה, א"ד אינו אלא לבסוף בגמר העראה חלה הקידושין וקודם לכן לא, ודמי' לישנו

לשכירות מתחלה ועד סוף או אינו אלא לבסוף וכו'. א"נ לכ"ג שרוצה לקנות בתולה בביאה, אי אמרי' ישנה לביאה מתחלה ועד סוף קנה שהרי כשמתחיל לקנות בתולה היא אלא אי אמרת אינו עד לבסוף לא ליקני בביאה דקודם שהגיע לקנות דהיינו גמר ביאת העראה לאו בתולה היא. דנחי דביאה לא הוי עד גמר העראה מיהו לא גרעה מביאה שלא כדרכה ואע"ג דלא הוי וכו' אפ"ה פסולה לכהונה כמו כן זו קודם גמר העראה פסולה מן הכהונה ולא מצי למיקני בביאה שהרי קודם הקניי' אינה בתולה וכתוב והוא אשה בבתולי' יקח בשעת קיחה בעינן שתהא בתולה וכו' ואין לגמגם בלשון התלמוד דקאמר כגון שהערה בה, ואין לומר דהתחיל להערו דאין זה לשון התלמוד מיהו פירושא הכי הוא שהתחיל להערו ועד שלא גמר פסולה עכ"ל ועפ"י דבריו מתורצים כל הקושיות.

אכן ע"י בספר אילת השחר שהק' על סוגיין למה הוי נפק"מ רק לגבי כה"ג אי מותר לקדש בביאה הא לכל אדם נמי נפק"מ אי מותר לקדש בביאה דאם סוף ביאה קונה נמצא דבתחלת ביאה עובר משום איסור זנות ולהרמב"ם איכא בזה איסורא דאורייתא. ותי' בזה"ל אמנם וכו' נראה דהביאור דעתו על גמר ביאה היינו דדעתו לקנות בכל הביאה ולא בחלק ממנה וממילא כיון דדעתו בכל הביאה אז כל הביאה הויביאת קידושין ולא ביאת זנות אלא דכיון דכל הביאה קונה או כל זמן שלא גמר עדייןלא קנאה ושייךשיעבור הכהןגדול בסוף עלאיסור עשה של והוא אשה בבתולי' יקח עכ"ד.

וקשה על דבריו, ראשון דמדברי ר"ת הנ"ל בספר הישר משמע דהצד שתחלת ביאה קונה הוא כןשכלהביאההוי הקנינאבל למסקנא דדעתועל גמר ביאה לא מתחיל לקנות עד סוףביאה שהוא סוף העראהלפי ר"ת וכמשי"כ ר"ת בספר הישר להדיא כנ"ל וביותרצ"בדאם נאמר כדבריו דאף אם כל הביאההוי הקנינמ"מ שייך שיעבור על איסור עשה של והוא אשה בבתולי' יקח בסוף הביאה א"כ למה לפי ר"ת אסתחלתביאה קונה והיינו כמו שמפרש ר"ת דמשיתחיל להערו יתחיל לקנות לא יעבור הכהןעל והואאשה בבתולי' יקח כסוף דהלא לא נגמר הקנין עד בסוף העראה.

ועוד יש להעיר קצת מלשון רש"י ד"ה אי נמי לכהן גדול שכתב אם מותר לקדש בביאה וכו'ואם סוףביאה קונה נמצאת בעולה משעת העראה שלא לשם קידושין עכ"ל. ולפי"ד,אין הלשון שלא לשם קידושין מבורר כ"כ דהא בודאי גם העראה הוה לשםקידושין וחלק מהקנין והי'

רש"י צריך לומר דנמצאת גומר קנינו על בעולה וכדומה אבל האילישנא קשה. ועוד יש להבין קצת דאם הוא כדבריו דהביאור דעתו על גמריא הוא שהקנין מתחיל מתחלת ביאה אלא שלא נגמר עד לבסוף א"כ כלמה אמפשה ידהתתקדש והלא כבר נעשתה א"א במקצת משעת העראה והו"ל כמקדשחצי אשה ואם כפי סברת ר' יוחנן (לקמן סג.) אתינן עלה וכפי שהסבירו התוס' לקמן שיטתו דהיכא דמקדש בתחלה רק חלק מהאשה ולבסוף יגמור כולה לא הוי חצי אשה וגם השני אם לא משייר כלל חלה הקידושין אף שהתחיל שקדש על אשה שכבר מקודשת במקצת וא"כ הכא ג"כ לא שייר השני כלום מ"מ. דא"כ תהי' מקודשת לראשון ולשני שהרי הראשון התחיל לקדשה ואח"כ פשטה ידה לשני ומשמע פשטות סוגיין דאם פשטה ידה מקודשת רק לשני (וכן בשו"ע אה"ע סי' ל"ג ס' ב' איתא להדיא דלמסקנא דדעתו על גמר ביאה היכא דפשטה ידה קודם גמר ביאה מקודשת רק לשני עיי"ש) ולכאור' נסתור סברת האילת השחר הנ"ל.

אולם נרא' דיש חילוקבין שניהדברים ביסודם דהא דחידש האילת השחר שדעתו לקנות בכל הביאה היינושכל הביאההוי קניאחד ארוכה אבל בודאי לא נעשתה א"א כלל עד גמר ביאהרק הקנינהוא כל הביאה וע"כ שייך שיעבור הכהן בסופו על איסור עשה של והויאשה בבחול' יקח. וע"כ גם אם פשטה ידה וקבלה דקידושיןתתקדש רק לשני שהרי פנוי' היא עד סוף ביאה אבל מש"כ ר"ת דמשיתחיל להערות יתחיל לקנות היינו שהקנין מתחיל משעת תחלתהעראה ומעט מעט נגמר עד סוף העראה וע"כ יש לומר אף אם פשטה ידה לא תתקדש לשני כלל (לפי ר"ת לצד דתחלת ביאה קונה והיינו דמשיתחיל להערות יתחיל לקנות) דאפשר דבשעה שהקנין פועל ומגמר העראה הוי גילוי מילתא שהקנין התחיל משעת תחלת העראה לא שייך שתתקדש לשני ודו"ק. והוה מש"כ ר"ת בספר הישר וז"ל אלא היכי דגמר כל העראה, מיאמר' משהתחיללהערות התחיל לקנות וקונה והולך עד גמר העראה אודלמא אינואלא לבסוף בגמר העראה חלק הקידושין וכו' עיי"ש. ולפי"ז גם לשון רש"י הנ"ל יש ליישב דנמצאת בעולה משעת העראה שלא לשם קידושין היינו שלא לשם שום חלות שבזה נוכל לומר דהתחיל קנינו על בתולה.

עוד יש להעיר בעיקר הסוגיא דהנה בקוב"ש (חלק ב' סי' י' אות ג') מביא דברי הרשב"א ריש פרק אלו נערות (ל.) מובא בשטמ"ק שם דאיתא בגמ' לקמן (דף עה.) כהן הבא על אחותו וזנה משוי לה חללה לא משוי לה (דאין חללה אלא מאיסור כהונה כדאי' בגמ' שם) חזר ובא עלי' עשאה חללה. והק' הרשב"א למה לא אמר' דבחדא ביאה תיעשה זונה

וחללה דבהעראה נעשתה זונה ובגמר ביאה חללה. ותי' הרשב"א דחדא ביאה לתרי איסורא לא מפלגי'. והסביר שם ר' אלחנן את דבריו דהביאור בהא דאמרה התורה דהעראהו כגמר ביאה היינו דכיון שהתחיל לבעול חשוב כאילו גמר ביאתו. וזהו טעמו של הרשב"א דחדא ביאה לתרי איסורי לא מפלגינן והכל שוה בין גמר ביאתו בין לא גמר לעולם נחשב כאילו בא כולו וה"ה דחדא ביאה לתרי חיובי לא פליגינן ע"כ כמעט כלשונו. והנה הציור של הרשב"א הוא דכהן בא על אחותו ובעל ביאה שלימה ובכגון זה אמרי' כאן בגמ' דדעתו על גמר ביאה (לפיהרשב"א והריב"ם ורבינו נסים גאון בתוס' היינו גמר ביאה ממש וכציורו של הרשב"א וגם הרשב"א בחידושו כאן לא מביא רק הני פירושים) ואפי' הק' הרשב"א דתיעשה זונה רק משום העראה וגם קאמר ר' אלחנן להסביר דברי הרשב"א דהעראה חשוב כגמר ביאה והיינו טעמא משום דזהו כלל גדול בתורה דבהעראה חייב בכל ערוה וברור הא דבכל איסורים שבתורה אם גמר ביאתו מ"מ נתחייב משעת העראה דאין חיובים תלוי בדעתו כלל דכבר אמרה התורה דהעראה נחשב כגמר ביאה מיהו הכא דאיבעיא להו גבי קנין וקנין תלוי בדעתו ע"ז אמר הגמ' דדעתו לקנות כגמר ביאה ודו"ק.

וע"ז הק' הבה"ח משה בלומענפרוכט נ"י דלפי דברי הרשב"א איך אמר הגמ' נפק"מ לכהן גדול דקא קני בתולה בביאה והיינו דאם סוף ביאה קונה כבר נעשתה בעולה משעת העראה וע"ז גמר ביאה עובר משום והוא אשה בבתולי' יקח ואיך אפשר לעבור משום סוף ביאה גרידא הלא משעת העראה חשוב כבר כאילו גמר ביאתו וכמו שמסביר ר' אלחנן כנ"ל. והוא קושיא חזקה לכאור'. ואח"ז הראו לי לע"י בחידושי ר' שלמה (בסוף הספר כו"ט סי' ב') וראיתי בהגה"ה מהמחבר בשם אחד מבני הישיבה שכתב רבודאי ליחשיב ביאת איסור זונה בהעראה ובגמר ביאה חללה, ע"ז אמרי' חדא ביאה לתרי לא מפלגינן אבל כאן יש איסור נוסף והוא איסור קיחת בעולה וע"ז אמרי' שהקנין נעשה על בעלה ע"כ. כלומר נהי דעל עצם הביאה לא אמרי' דעבר מ"מ על מעשה קיחה עבר וכתב עליו ר' שלמה ז"ל והוא נכון.

שלמה הולצברג

בענין תנאי קודם למעשה

איתא במתני' בקידושין דף סא. ר"מ אומר כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן אינו תנאי, ופירש"י ז"ל דהיינו דבעינן תנאי כפול, תנאי קודם למעשה, והן קודם ללאו, והנה כמעט כל המפרשים לומדים דמה שבעינן תנאי קודם למעשה ר"ל קודם להתנות המעשה כגון "אם תתני לי מאתים וזו הרי את מקודשת" ולא להיפך אבל הרמב"ם פליג ע"ז וס"ל דבעינן תנאי קודם לעצם המעשה וז"ל (בהל' אישות פ"ו הל' ד') "אבל אם אמר לה הרי את מקודשת לי בדינר זה ונתן הדינר בידה והשלים התנאי ואמר אם תתני לי מאתים וזו תהי' מקודשת ואם לא תתני לי לא תהי' מקודשת הרי התנאי בטל מפני שהקדים המעשה ונתן בידה ואח"כ התנה, ואע"פ שהכל תוך כדי דיבור ה"ז מקודשת מיד ואינה צריכה ליתן לו כולם" עכ"ל, ומה שכתב הרמב"ם בסוף דבריו דמקודשת היא בלא התנאי אע"פ שהי' תוך כדי דיבור, הקשה עליו הטור (סי' ל"ח) דהוא מילתא דפשיטא שאם נתן בידה בלא תנאי ואח"כ התנה דין אחר המעשה כלום, וכתב עליו הבית יוסף שם ד"ה ומ"ש בשם הרמב"ם) וז"ל ואין זה כלום דכיון דגמר דברי הקידושין הוא התנאי שהרי הוא אומר הרי את מקודשת לי בזה על תנאי כך וכך אף ע"פ שנתן לה הקידושין קודם שיוכיז התנאי מ"מ כיון דדברים אחרים הם בלי הפסק ראש דבריו אסיפא סמיך והו"ל למימר דלא חלו הקידושין על אותו תנאי אי לאו דגמרינן מתנאי בני גד שצריך שיהי' תנאי קודם למעשה עכ"ל.

והנה על שיטת הרמב"ם דהא דבעינן תנאי קודם למעשה היינו קודם העצם מעשה הקשה עליו הראב"ד (שם ובדפוס הרגיל נמצא בתחילת הפרק) וז"ל: "אפילו אמר הכל קודם המעשה... הרי התנאי בטל משום דלא דמי לתנאי ב"ג וב"ד שאמרו אם יעברו דהיינו תנאי והדר ונתתם דהיינו מעשה וזה לא אמר כן אלא אמר הרי את מקודשת דהיינו מעשה והדר אם תתנו דהיינו התנאי" עכ"ל, והוסיף ר' חיים (שם) לבאר כוונתו וז"ל וההסבר מבוארת דכיון דהא דבעינן תנאי קודם למעשה הא ילפינן מדהקדים אם יעברו לונתתם א"כ הא קאי זאת על התנאות מעשה ולא על עצם המעשה בפועל, וקשה על הרמב"ם שפירשה על גוף המעשה" עכ"ל, וכדי לתרץ הרמב"ם הסביר ר' חיים זצ"ל "ונראה לומר לדעת הרמב"ם, דכתנאי ב"ג וב"ד כיון דהי' ע"פ הדיבור ממילא דע"י הדיבור של ונתתם נגמר זכותם בעבר הירדן, וא"כ הוי זאת גם מעשה בפועל, וע"כ הא שפיר

נוכל למילף מהא דהוקדם אם יעברו לונתתם דבעינן תנאי קודם לעצם המעשה, כיון דבקרא זה של אם יעברו ונתתם נכלל ב" גם עצם המעשה של זכות ב"ג וב"ר בחלקם עכ"ל.

והנה הברכת אברהם על סוגיינתו (אות א' ד"ה אמנם) הקשה עליו וז"ל "אמנם לכאורה צ"ע, דבשלמא אילו הילפותא היתה ממה שאמר משה לבני גד (במדבר ל"ב כ') אם תעשון את הדבר הזה וגו' והיתה הארץ הזאת לכם לאחוזת וגו', הוה אתי שפיר, אבל במתני' מבואר דהילפותא ממה שאמר משה לאלעזר הכהן ויהושע בן נון וראשי אבות המטה (שם כ"ט) אם יעברו בני גד וגו' ונתתם להם את ארץ הגלעד לאחוזת, הרי דצוה להם ליתן, ובזה התנה ואם לא יעברו וגו' ונאחזו בתוכם בארץ כנען, ולפי"ז משמע דהקרא דונתתם לא ה" אלא ציווי שהם יתנו, ובזה התנה, וא"כ לכאורה לא משמע שבזה היא נתן, והיה לו להביא קרא שאמר להם וצ"ע עכ"ל, ולכאורה יש להוסיף על הקושיא, והוא דהילפותא שאנו לומדים ממנו לכאורה אינו ילפותא, דכיון דבפסוק כ' כבר נאמר להם (פסוק ט') והיתה הארץ הזאת לכם לאחוזת, הלא הם כבר זכו עפ"י הדיבור והאיך חזינן משם דבעינן תנאי קודם להתנאות המעשה הרי המעשה כבר נגמר.

וכדי לתרץ זה בעזה"י יש להקדים דברים של האבני מלואים (סי' ל"א אות כ' ד"ה אמנם) שמתרץ קושיית הראב"ד באופן אחר וז"ל בא"ד "ונראה דבפ' המדיר (דף ע"ז) אמרינן הנאה דאפשר לקיומי ע"י שליח כו' ופירש רש"י ז"ל כי התם שהרי משה צוה ליהושע לתת להם את הארץ שהי' שלוהו של משה ע"ש, ומשום הכי ניחא דאמר משה אם יעברו ונתתם דהוא שליחות ידי' דאם יאמר ונתתם את יעברו איירי תיכף השליחות נגמר דונתתם היינו גמר המעשה לשליחות ועיקר התנאי לא ה" אלא בשליחות אבל הכא בקידושין המעשה היא הקידושין ומש"ה קודם מעשה הקידושין יכול להזכיר המעשה קודם התנאי כיון דעדיין לא עשה המעשה אלא הזכיר את המעשה עכ"ל.

והנה בטעם דר' חיים לא רצה ללמד כמו האבני מלואים מלבד דהתירוצ' של ר' חיים הוא יותר פשוט, ויותר מסתבר לכאורה, יש לומר עוד דתירוצו של האבני מלואים אינו לכל הדיעות, דהלא אם יהושע בן נון ואלעזר הכהן הם שלוהים של משה נמצא שהמשלח לא היה קיים משעת הניתנה, דהלא מת משה קודם שנכנסו לארץ, והנתיבות (סי' קפ"ח סק"א ביאורים) כתב דבכה"ג דהמשלח אינו קיים המתנה בטלה, אבל האבני

מלואים קאי לשיטתו, דשם הוא כתב בהקצות (סק"ב ד"ה אמנם) דמהני אבל אם נצטרפו הסברא של ר' חיים דהיינו דבדיבור של הקב"ה המעשה קיים מיד - למה שכתב האבני מלואים דהתנאת המעשה דהכא הוא העשיית השליחות ור"ל דהקב"ה אמר שהם יהא שלוחים, וממילא כל זה יהא מתורץ קודם כל אין כאן החסרון דהמשלח אינו קיים כיון דמדובר בהקב"ה וגם מה שהקשה הברכת אברהם דהו"ל ללהביא הפסוק שאמר משה להבני גד "והיתה הארץ הזאת לכם לאחווה" ג"כ אינו קשה דרק בהפסוק שלנו איתא הדיבור של המעשה שליחות, וגם מה שהוספנו להקשות דמה הילפותא כיון דהמעשה כבר נגמר בפסוק כ' ג"כ אינו קשה דאף על פי דהמעשה נתינה כבר נגמר, מ"מ העשיית השליחות עדיין לא נגמר עד פסוק כ"ט.

ונראה דאפשר יש צד לומר שזה הי' גופא כוונתו של ר' חיים, ומה שכתב דהי' עפ"י הדיבור אפשר דכוונתו שהי' השליחות עפ"י הדיבור וכמו שנתבאר לעיל, ולכאורה אפשר דיש הוכחה לזה ממה שאמר ר' חיים להלן בד"ה והנה, דשם מבואר בפועל ומשו"ה אפילו לדעת הרמב"ם מובן מה שנאמר בגיטין דף ע"ה דאם כתב שכיב מרע לא יהא גט אם לא מתי הוי מעשה קודם לתנאי כיון דהתנאות מעשה הוי כמעשה, והנה אם התנאות מעשה הוי כמעשה למה צריך ר' חיים לתירץ קושיית הראב"ד דכיון דהי' עפ"י הדיבור הוי כמעשה, הלא כתב ר' חיים דאפילו בבני אדם הוי התנאות מעשה כמעשה, אלא כיון שר' חיים תירץ דעפ"י הדיבור שאני לכאורה אפשר לומר דחזוין דרצה בזה כיון דיש בעיא של שליחות לאחר מיתה ולהכי צריכין שהמשלח יהא הקב"ה דקיים לעולם ועד, אולם יתכן לומר דמה שכתב ר' חיים דהתנאות משה הוי כמעשה זהו רק בקידושין וגירושין ולא במתנה כמו שהיתה בתנאי בני גד וב"ר, ומשו"ה צריכין לומר דעפ"י הדיבור שאני, אולם מהגהות חזו"א משמע דס"ל דהרמב"ם קאי בכל דבר, שהקשה עליו דאם איתא דהתנאות המעשה הוי כמעשה א"כ אפילו לשיטת הרמב"ם בעינן תנאי קודם להתנאות מעשה, וא"כ הול"ל לרמב"ם לומר דיש ה' דינים בתנאי ולא ד' כיון דיש ב' סוגי תנאי קודם למעשה.

שמואל זנוויל קלעפפיש

בענין איסור דבוק

לזכר נשמת

רב משה יוסף בן הרב יצחק ואשתו מרת יהודית בת הרב כתרילאל קלעפפיש

חולין דף צ"ו: תוס' ד"ה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה. בא"ד דמשמע וקשה שאין הרוטב מסייע לשאר חתיכות לבטל הגיד, ופירש שלפרש"י ניחא דלשיטת רש"י אפילו הוא מקצת ברוטב לא מצטרף שאר הקדירה לבטל האיסור, ובמשנה שלנו החתיכה הוא מקצת ברוטב א"כ לא מצטרף שאר הקדירה לבטל הגיד רק משערין עם הירך לבד. אבל לשיטת ר"י שאם החתיכה הוא מקצת ברוטב מצטרף שאר הקדירה לבטל, א"כ קשה למה במשנה לא מצטרף שאר הקדירה לבטל טעם הגיד. והתוס' מתרץ שאין הכי נמי להר"י ששאר הקדירה מצטרף לבטל הגיד וכשכתוב במשנה אם יש בה בנותן טעם כוונה של המשנה הוא אם יש בנותן טעם עם הירך וגם שאר הקדירה.

אבל ספר האגודה אומר שהמשנה יש ראייה לדין דאסור דבוק שהמשנה אומר "אם יש בה" הרי זו אסורה, הכוונה דהמשנה הוא על הירך לבד שצריך להיות ס' בירך נגד הגיד בלי הצטרפות עם שאר הקדירה וטעמו הוא כיון שהגיד מחובר בירך אין הרוטב ושאר החתיכות מועלת לבטל, והדין הזה נקרא דין דאיסור דבוק, שאם יש איסור דבוק להיתר צריך להיות בהתיר ששים נגד האיסור בלי הצטרפות שאר הקדירה.

נמצא שהאגודה חולק על תוס' שלנו דלפי תוס' אין דין של איסור דבוק וכיון שאין דין דאיסור דבוק הוא מפרש "שהאם יש בה" שהולך גם על שאר הקדירה אבל להאגודה "אם יש בה הולך" רק על הירך בלי הצטרפות הקדירה שהרוב להגיד נקרא איסור דבוק.

ותוס' הרא"ש פירש "והך דהכא איכא לאוקמיה בלא נייעור וכסה ומשום הכי לא מסייע רוטב לבטל טעם הגיד, מטעם זה כתבו תלמידי רש"י חלב הדבוק בחתיכות בשר שנתבשלה בקדירה צריך ס' כנגד כל החתיכות" מבואר מתוס' הרא"ש כמו תוס' שלנו דלרש"י יכל לאוקמיה שהמשנה בציור שהחתיכה מקצת ברוטב ולא מסייע שאר הקדירה (בשלא נייעור וכיסה) לבטל טעם הגיד ומשערין בירך (כמו תוס' שלנו) לבד,

אבל מה שכתב שלשיטת רש"י יש ראייה לחלב הדבוק בחתיכות צ"ע דלפי רש"י לא צריך להגיע להדין דאסור דבוק כמו האגודה דלרש"י בלי דין דאיסור דבוק כיון שהחתיכה הוא מקצת ברוטב לא מצטרף שאר הקדירה לבטל א"כ מה ראייה לתלמידי דרש"י וצ"ע.

וכדאי לעיין קצת בדין דאיסור דבוק מובא בשו"ע שתי פעמים לדין דאיסור דבוק, א' כיון שההיתר הוא דבוק בהאיסור הוא ממחר לבלוע משאר החתיכות שבקדיה וזה טעם דהש"ך והטעם השני והוא טעם ה"טו דחיישינן שמא פעם אחת נשארה חתיכה שדבוק בה האיסור לכד או שמא פעם אחת הוציאה רותחת חוץ לקדירה ונעשית נבילה.

ובאיסור והיתר הארץ מובא שבדין דאיסור דבוק יש חילוק אם האיסור הוא דבוק מגופו כגון ירך וגיד או תולע בדג או אם האיסור הוא דבוק ע"י תערובות כגון בשר בחלב, שאם האיסור הוא דבוק כמו בשר בחלב יש קולא שאם היה חלב קר על בשר קר ואח"כ נפל לקדירה רותח לא נקרא איסור דבוק ומשערינן בכל הקדירה שכיון שלא נעשה איסור רק ע"י התערובות רתיחת הקדירה א"כ כל הקדירה מצטרף לאסור משא"כ אם ירך וגיד הוא קר ונפל לקדירה רותחת אע"פ שהאיסור הוא ע"י קרחית התערובות צריך בירך לכד ס' כנגד הגיד. ומשמע מהאיסור והיתר הארוך שהטעם של החילוק בין בב"ח וירך וגיד הוא שבירך יש חשש יותר שהיה פעם אחת חוץ בקדירה אבל בב"ח אין חשש כל כך לזה.

והנה יש לעיין בתוס' הרא"ש ששמע מדבריו שהדין שלא מצטרפין הרוטב עם הירך לכול הגיד הוא רק אם החתיכה הוא מקצת ברוטב וכיון שלא עירה וכיסה אין מצטרפין הרוטב לבטל האיסור דהגיד אבל אם היה כולו ברוטב או מקצת ברוטב "בעירו" וכיסוי הרי כן מצטרף שאר הקדירה" [שכתב שמיירי בשלא נייער וכיסה א"כ שנייער וכסה הרי כן מצטרף] וכשמביא תלמידי רש"י בלשון "מטעם זה" משמע שגם תלמידי רש"י שמביא הלכתם מדין של המשנה מסכים לדין הזה א"כ יש לנו עוד שיטה בדין דאיסור דבוק דלפי שיטת תלמידי רש"י אע"פ שיש דין דאיסור דבוק זה רק כשהחתיכה הוא כולו חוץ לרוטב ואח"כ נתערבו בקדירה או שהיה מקצת ברוטב הילכך לא מצטרף שאר הקדירה [אבל כיון שיש דין דאיסור דבוק החתיכה נעשה איסור וצריך לשער כנגד כל הירך] אבל אם הוא כולו ברוטב לא נקרא אסור דבוק דמצטרף הרוטב לבטל.

ובאמת זה כמו שיטת האיסור והיתר הארוך דדין דאיסור דבוק לגבי בשר בחלב או שאר איסורים שאינם דבוקים מגופו (כמו שביארנו) דתלמידי רש"י סוברים דאיסור הדבוק מגופו כמו חלב הדבוק בחתיכת אינו חמור יותר מדין איסור דבוק של בשר בחלב או שאר איסורים והם חולקים על איסור והיתר הארוך בדין של אסור דבוק מגופו שלפי האיסור והיתר הארוך אפילו אם האיסור דבוק הוא כולו ברוטב לא מצטרף שאר הקדירה לבטל, אבל לתלמידי דרש"י כיון שהוא כולו ברוטב או מקצת בניעור וכיסוי הוי גם כן מצטרף שאר הקדירה לבטל, וטעמם נראה שכיון שהוא כולו ברוטב או אם מקצת בניעור וכיסוי הוה ממש בתערובות של הקדירה א"כ גם אם האיסור אסור מגופו אין חשש שפעם אחת הוציא האיסור חוץ לרוטב.

ומקודם היה לנו קושיא דמהו הראיה דתלמידי רש"י ונראה שרא"י שלהם הוא מלשון המשנה דבמשנה כתוב ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה דמשמע "שזו" הולך על שאר הקדירה, דאם זו הולך על הירך למה לא כתוב אסורה סתם כלומר "אם יש בה בנותן טעם אסורה" א"כ במשנה צריך להיות איזה ציור שמתחילה לא מצטרף שאר הקדירה לבטל הגיד וכמו שאמר במשנה "אם יש בה" (וזה קאי על הירך לבד) אבל בסוף שגם הקדירה יהי אסורה וכמו שככת הרי זו חתיכה (שזה קאי על כל הקדירה) א"כ יש להם ראייה לדין דאיסור דבוק מהמשנה שבתחלה לא מצטרף שאר הקדירה וטעם (כמו שכתוב בתוס' הרא"ש) הוא שהירך דבוק בגיד אבל לצד השני בסוף הוא כן מצטרף אם שאר הקדירה לאסור וצריך להיות בקדירה ס' כנגד הגיד והירך (המשנה שלנו הוי מין במינו ואסור מיד במשהו) וזה המקור שלהם לדין דאיסור הדבוק.

ומתלמידי רש"י רואים שלפי רש"י הדין שבתחילה לא מצרף הקדירה לבטל ואח"כ מצטרף לאסור הוא רק בציור דוקא דאיסור דבוק שאל"כ למה צריך להגיד בתלמידי רש"י שיש להם ראייה לדין חלב הדבוק בחתיכת דאם רש"י ה"י סובר שכל איסור שנפל על חתיכה שהיה מקצת ברוטב (כגון טיפת חלב שנפל על חתיכה שהיה מקצת ברוטב) שמתחילה לא מצטרף הקדירה לבטל איסור ואח"כ יאסור שאר הקדירה למה הביאו תלמידי רש"י דין דחלב הדבוק בחתיכות הא לא צריך לכתוב דווקא כלחלק דבוק הא כל איסור שנפל על חתיכה מקצת ברוטב יהיה אותו דין אלא ודאי דתלמידי רש"י סובר שרק בציור דאיסור דבוק יש לה דין זה.

ולכאורה זה נגד שיטת ה"ט"ז שמובא בשו"ע (סי' צ"א סק"ב) שאפילו לפי שיטת רש"י שמקצת ברוטב לא מצטרף הקדירה אם החתיכה מונחת מקצת ברוטב אותה חתיכה שקצת ברוטב (ושנאסרה ע"י טיפת חלב) אחרי שנאסר יאסור שאר הקדירה אם אין ס' נגד כל החתיכה א"כ לפי ה"ט"ז מבואר שאפילו אם אין האיסור דבוק בחתיכות (כמו חתיכת חלב) אומרים שבתחילה לא מצטרף שאר הקדירה להתיר אבל בסוף מצטרף לאסור שאר הקדירה אבל לתמידי רש"י הדין חוזר הוא רק באסור דבוק.

ויש להקשות קצת שלפי הר"י נמצא שאין דין בכלל של איסור דבוק ולכאורה הדין הזה מוסכם בכל הפוסקים ולא מובא שהר"י חולק על דין זה, ויש לפרש שבאמת הר"י בתוס' שלנו מסכים לדין דאיסור דבוק אבל הוא חולק על פרט אחד מדין זה, שלפי האיסור והיתר הארוך אם החתיכה הוא כולו ברוטב נקרא איסור דבוק אבל תלמידי רש"י חולקים על זה וסוברים שאם כולו ברוטב אין דין דאיסור דבוק כמו שאמרנו, והר"י סובר כשיטת תלמידי רש"י וגם עוד יותר שלפי הר"י כיון שאם החתיכה הוא מקצת ברוטב מצטרף שאר הקדירה כמו שאם היה כולו ברוטב זה שיטתו מבואר בכמה מקומות שאפילו הוא מקצת ברוטב מצטרף שאר הקדירה לבלל א"כ לפי הר"י גם אם האיסור דבוק הוא מקצת ברוטב מצטרף עם שאר הקדירה מתחילה לבטל האיסור ולא הויאסור דבוק, א"כ להר"י קשה לשון המשנה "דאם יש בה" דלמה לא מצטרף הרוטב וכמו האגודה או איסור והיתר לא יכול לפרש (שזה ראייה לדין איסור דבוק) שלשיטתו אם הא מקצת ברוטב לא נקרא אסור דבוק (אבל אם הוא כולו חוץ לרוטב בודאי יש דין של איסור דבוק).

נמצא דעכשיו יש לנו כמה שיטות בדין איסור דבוק, א' שיטת האגודה שאם האיסור הוא מקצת ברוטב וודאי לא מצטרף שאר הקדירה לבטל האיסור וצריך ס' כנר כל החתיכה (ולענין חילוק דין דבוק וגופו או לא זה לא משמע לאיזה רק באגודה) ואם הוא כולו ברוטב משמע מהאגודה שכן מבטל (כמו תלמידי רש"י, ב') שיטת האיסור וארוך שבאיסור הדבוק מגופו אפילו אם האיסור הוא כולו ברוטב לא מצטרף שאר הקדירה לבטל ובאיסור שלא דבוק מגופו מצטרף שאר הקדירה, ג' שיטת הר"י שאין דין דאסור דבוק שבמקצת ברוטב אבל אולי כשכולו חוץ לרוטב (שנעשה אסור מקודם ואח"כ נתנו בקדירה אולי יש דין דאיסור דבוק) כמו שביארנו. ד' שיטת תלמידי רש"י שאם הוא מקצת

ברוטב נקרא אסור דבוק ואפילו באיסור מגופו אף הוא כולו ברוטב מצטרף שאר הקדירה לבטל ועוד שאם נפל חלב על חתיכה שמקצת ברוטב לא נקרא איסור דבוק ולא אוסרישם אר הקדירה (ולא שפירש בט"ז בשיטת רש"י).

שמחה משה הלוי מאזעס

בענין ערלה ורבעי בחו"ל

במסכת קידושין דף ל"ו: כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ ושאינה תלויה בארץ נוהגת בין בארץ בין חוצה לארץ חוץ מן הערלה וכלאים פירש רש"י שאף על פי שתלויות בארץ נוהגים אף בחוץ לארץ.

הרמב"ם בפרק י' מהל' מאכלות אסורות הלכה ט"ו כתב יראה לי שאין דין נטע רבעי נוהג בחוצה לארץ אלא אוכל פירות שנה רביעית בלא פדיון כלל שלא אמרו אלא הערלה, וקל וחומר הדברים ומה סוריא שהיא חייבת במעשרות ובשביעית מדבריהם אינה חייבת בנטע רבעי כמו שיתבאר בהלכות מעשר שני, חוצה לארץ לא כל שכן שלא יהיה נטע רבעי נוהג בה, אבל בארץ ישראל נוהג בה בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, והורו מקצת הגאונים שכרם רבעי לברו פודין אותו בחוצה לארץ ואחר כך יהיה מותר באכילה ואין לדבר זה עיקר עכ"ל. ומבואר דשיטת הרמב"ם דאף על גב דערלה נוהגת בחוץ לארץ מכל מקום רבעי אינו נוהג בה כל עיקר, אכן במסכת ברכות פרק כיצד מברכין דף ל"ה בתוס' ד"ה ולמאן ועתה קיימא לן דרבעי נוהג אף בחוצה לארץ מיהו בכרם נוהג ולא כשאר אילנות דכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחוץ לארץ מבואר כאן דכי היכי דערלה נוהגת בחוצה לארץ הוא הדין רבעי נוהג בה.

וביאור פלוגתת הרמב"ם והגאונים מבואר בחידושי רבינו חיים הלוי הלכות מאכלות אסורות פ"י הל' ט"ו דהנה יש לפרש ההלכה דערלה נוהגת בחוצה לארץ בתרי גווני דהלא הא ודאי דערלת חוצה לארץ וערלת ארץ ישראל תרי מילי נינהו וחלוקין בדיניהם וכדחזינן דבעיקר הלכה נאמר דערלת חוצה לארץ ודאא אסור וספקא מותר ובארץ ישראל בין ודאא ובין ספקא אסור אלא דצריך עיון אם היכא שנוהגת

ערלה בחוצה לארץ אז גם היא בכלל ערלה הכתובה בתורה דעיקר ההלכה באה לגלויי אקרא דאף על גב דכל מצות התלויה בארץ אינן נוהגות אלא בארץ ישראל אבל ערלה שאני ונוהגת בכל מקום, ואם כן גם ערלת חוצה לארץ נכללה בקרא דערלה או דנימא דהא ודאי דערלה האמורה בתורה אינה אלא בארץ ישראל וערלת חוץ לארץ אינה נכללת בה ורק דאסורה מהלכה וכל עיקר איסורא הוא רק מהלכה למשה מסיני ולא מקרא, ונפקא מינא לענין נטע רבעי דאם ההלכה באה לגלות דגם ערלת חוצה לארץ נכללת בפרשה ממילא דיש לומר דגם נטע רבעי כן דאיתקש לערלה, מה שאין כן אם הוא איסור חדש מהלכה למשה מסיני אם כן ממילא דאין איסור רבעי שייך כלל לזה דעל מה דנאמרה ההלכה נאמרה ועל מה דלא נאמרה לא נאמרה, ונראה דדבר זה במחלוקת שנוי דהנא הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות פ"י הל' כ"א דהאוכל כזית מטבל של דבריהם או מכלי הכרם וערלה של חוצה לארץ מכין אותו מכת מרדות עכ"ל, ואם נימא דההלכה של ערלה באה לגלויי דערלת חוץ לארץ נכללה באיסור ערלה שבקרא אם כן הרי היא בלאו של חורה ולוקין עליה מלקות מדאורייתא כערלת ארץ ישראל ומדפסק הרמב"ם דאין בה רק מכת מרדות שמע מינה דערלת חוצה לארץ עיקר איסורה הוא רק מהלכה ואינה נכללת של באיסור ערלה האמור בתורה וכן הוא להדיא פ"י הל"ט הערלה כיצד כל הנוטע אילן מאכל כל פירות שעושה אותו אילן שלש שנים משנטע הרי הן אסורין באכילה ובהנאה שנאמר שלש שנים יהי לכם ערלים לא יאכל וכל האוכל מהם כזית לוקה מן התורה ובה"י כתיב במה דברים אמורים בנוטע בארץ ישראל שנאמר כי תבואו אל הארץ וגו', אבל איסור ערלה בחוצה לארץ הלכה למשה מסיני שודאי הערלה בחוצה לארץ אסורה וספיקה מותר, ובהלכות מעשר שני יתבאר דברים האסורין משום ערלה ודברים המותרין עכ"ל, הרי להדיא דקרא לא מייירי אלא בערלת ארץ ישראל ולהכי אין לוקין על ערלת חוץ לארץ וזהו שכתב הרמב"ם דאין רבעי נוהג בחוצה לארץ שלא אמרו אלא הערלה רצה לומר דבההלכה למשה מסיני לא נאמרה רק אערלה והיקשא נמי ליכא כיון דערלת חוצה לארץ לא נכללה בהפרשה כלל וממילא דאין רבעי נוהג בחוצה לארץ, אכן יעו"ש בהלכות גדולות שכתבו וזה לשונו וכי היכי דנהגה ערלה בארץ הרי נהגה בחוצה לארץ הליכתא גמירי לה וכו'. אלא מאי וכי תבואו דכתיב גבי ערלה זמן ביאה עכ"ל, הרי להדיא סבירא ל"י דמכי תבואו לא ממעטינן כלל חוצה לארץ וגם ערלת חוץ לארץ נכללה בהפרשה ובדין ערלה האמורה בתורה וע"כ זהו דס"ל גם רבעי נוהג בחוץ לארץ כיון דרבעי הוקש לערלה.

והנה בירושלמי פ"ק דערלה הלכה ב' איתא רבי יאשיה מיייתי נטיעות מחוצה לארץ בגושיהן ונציב לון בארץ, [פירוש דעל ידי שהעבירן בגושיהן אין כאן נטיעה חדשה אלא הנטיעה היא נטיעת חוצה לארץ] ופליגי התם אמוראי למאי עביד הכי רבי יונה לשכרו שנים [כלומר דעשה כן כדי שיהא נשכר שני ערלה] רבי יוסי לשכרו רבעי [כלומר דלא נשתכר אלא ברבעי אבל לענין ערלה לא נשתכר כלום דהשתא נמי חייב בערלה] ובביאור דברי הירושלמי נאמרו שני דרכים ויש בניהם כמה נפקותות לדינא, ונבארם בזה דהנה הפני משה ד"ה ר' יאשיה היה מביא נטיעות מחוצה לארץ בגושיהן ונטע אותן בארץ ופליגי ר' יונה ורק יוסי משום מה עשה כן ר' יונה קאמר לשכרו שנים כלומר שיהא לו השכר שנשכר בשנים של ערלה גופן על ידי כך משום דסבירא ל' לר' יאשיה דאין ערלה בחוצה לארץ ופליג אמתניתין דסוף מכלתין דקתני הערלה הלכה בוצה לארץ וכהאי מאן דאמר בתוספתא דסוף מכלתין דאין ערלה נוהגת בחוצה לארץ אי נמי דס"ל מהלכות מדינה היא כהאי מאן דאמר דלקמן שם ובמקום שנהגו נהגו ור' יאשיה לא היה ממקום שנהגו להחמיר ור' יוסי קאמר לשכרו רבעי וכלומר דבערלה לא ה' משתכר כלום דערלה נוהגת אף בשל חוצה לארץ אלא להשתכר ברבעי דס"ל דאין דין רבעי נוהג בחוצה לארץ ולפיכך הביא אותן עם גושיהן מחוצה לארץ עכ"ל, והנה הפני משה נקט בפירושו אליבא דר' יוסי כשיטת הרמב"ם דאין דין רבעי בחוצה לארץ אבל להגאונים ותוס' דרבעי נמי נוהג בחוצה לארץ למאן דאמר דערלה נוהגת בחוצה לארץ אם כן לכאורה אף ברבעי לא נשתכר כלום.

אך באמת יש לומר דאפילו לשיטת הגאונים נמי לא נהגא בההיא דרבי יאשיה דין רבעי דכבר ביאר הגר"ח הלכות מאכלות אסורות פ"י הל' ט"ו דהא ודאי דדין ערלת בחוצה לארץ ודין ערלת בארץ ישראל תרי מילי נינהו ואפילו להגאונים דערלת חוצה לארץ איכללא בהפרשה דערלה דכתיבא בתורה מכל מקום תרי מילי ותרי חיובי ודיני ערלה נינהו וכדחזוין מהא דחלוקים בדיניהם דערלת ארץ ישראל ספיקו אסור וערלת חוצה לארץ ספיקו מותר ושמע מינה דשני חיובים ודינים נפרדים נינהו דין ערלת חוצה לארץ ודין ערלת ארץ ישראל אלא דבמקום שנוהג איסור ערלה בחוצה לארץ דהיינו בודאי הרי זה נכלל בפרשת ערלה שבתורה ואין זה איסור אחר לגמרי וממילא דאית ליה נמי הקישא דרבעי וכנ"ל. ומעתה יש לחקור לרבי יוסי דסבירא ל' דערלה נוהגת בחוצה לארץ ומשום הכי נהגה ערלה בהנך נטיעות גם בארץ ישראל אי השתא נהגה ערלת ארץ ישראל כהאי נטיעה או דילמא דלא ינהוג בו אלא דין ערלת

חוצה לארץ והיינו מי נימא דכיון דערלה נוהגת אף בחוצה לארץ ממילא ליכא בזה דין נטיעה בפטור ושוב חייבת היא אף בערלת ארץ ישראל וספיקא אסור או דילמא דהשתא נמי אין דינה אלא כערלת חוצה לארץ וספיקא מותר דכיון דסוף ערלת חוצה לארץ וערלת ארץ ישראל תרי חיובי ודיני ערלה נינהו ובחוצה לארץ הרי לא נהג בה דין ערלת ארץ ישראל ממילא לגבי דין ערלת ארץ ישראל שפיר הויה נטיעה דפטור ואיפטר לגמרי מדין ערלת ארץ ישראל והא דקאמר דלא נשתכר אלא רבעי היינו משום דעל כל פנים ערלת חוץ לארץ נוהגת בהם אף בהיותם בארץ ישראל דלגבי זה הוי שפיר נטיעת חיוב אבל מכל מקום יהיה ספיקו מותר כערלת חוץ לארץ.

והנה להצד הב' הנ"ל דאיפטר האי נטיעה מדין ערלת ארץ ישראל ואין נוהג בה אלא דין ערלת חוצה לארץ בלבד אם כן הוא הדין לענין רבעי אף לשיטת הגאונים אין נוהג בה אלא דין רבעי דחוץ לארץ ולענין דין רבעי דארץ ישראל הויה לה נטיעת פטור ואיפטר מיניה ולפי זה אתי שפיר, ביאור הנפקא מינה אפילו לשיטת הגאונים דהנה אפילו להגאונים לא נהגינן רבעי דחוץ לארץ אלא בכרם בלבד כמבואר ברמב"ם וכמ"ש התוס' בסוגיין הטעם משום דבחוף לארץ נקטינן כדברי המקיל ובירושלמי דהכא הלא מייירי ב"נטיעות" דעלמא ולא בגפנים וכיון דהנך נטיעות דין חוץ לארץ אית להו ולא נהגה בהן ערלה ורבעי אלא מדין חוץ לארץ דמדיון ארץ ישראל הא איפטרו וכשנטי' ממילא דאית להו השתא בארץ ישראל נמי הקולא דחוץ לארץ דנקטינן בזה כמאן דאמר כרם רבעי ולא נטע רבעי וכיון דהכא אילנות הוי ולא גפנים שפיר נשכר בהן רבעי.

ובגר"א שם בירושלמי מסכת ערלה פ"א ה"ב וזהו לשונו ד"ה ומפרש לר' יונה פירוש דאמר לעיל עיקר ערלה צריכה פירוש דהיינו כשאין לו ג' שנים ערלה ואז אינו נוהג ערלה כלל לכך מיייתי בגושיהון כדי שישכור השני ערלה דליהוי תחילת נטיעה בחוץ לארץ ובחוץ לארץ אין איסור ערלה אלא מהלכה אבל מדאורייתא מותר ולכך אפילו כשהביאן אחר כך לארץ נמי מותר משום ערלה משום דלא יהיה לו ג' שנים ערלה שלימות דמה שהיה בחוץ לארץ היה פטור והשתא שהובא בארץ אין למנות למפרע כלל שני ערלה דהוי כמו אילן שהבריכה שנה אחר שנה דמונה לו משעה שנברכה אף שבתחילה היה פטור מכל מקום מונין לו מתחילת נטיעתו, והכא נמי מונין לו מתחילת נטיעתו שהיה בחוץ לארץ והיה פטור שנה א' מערלה ולכך לר' יונה ליכא ערלה כלל

ולר' יוסי דאמר עיקר רבעי צריכה ל' פירוש דערלה ודאי אסור אף שאין לו ג' שנים שלימות אלא שרבעי אינו נוהג אלא כשהיה לו ג' שנים שלימות והכא דנציב לון בחוץ לארץ והביא בגושיהון כדי לפוטרן מרבעי והיינו כדי לשכרו רבעי.

והנה לפירוש זה ודאי דאתי שפיר נמי לשיטת הגאונים ולא שייך להקשות דכיון דרבעי נוהג בחוץ לארץ אם כן אמאי לא תצטרף שנה ראשונה דחוצה לארץ נמי לחשבון ג' שנים וינהוג בו אחר כך דבעי דהא כמו דלרבי יונה איפטר לגמרי מערלה אף על גב דלכולי עלמא נהג בהן בשנה ראשונה דין ערלת חוץ לארץ אפילו הכי אינה מצטרפת ומשום דלגבי דין ערלת ארץ ישראל דלא נהגה בהאילנות הרי זה כנוטע לסייג אם כן הוא הדין למאן דאמר לשכרו רבעי אין שנה ראשונה דערלת חוץ לארץ מצטרפת לחשבון ג' שנים לגבי דין רבעי דארץ ישראל וזהו פירושו אלא דהיה אפ"ל דמכל מקום תליא בפלוגתת הרמב"ם והגאונים דבשלמא להרמב"ם דערלת חוץ לארץ לא איכללה כלל בפרשת ערלה שבתורה והוי דין ואיסור ערלה בפני עצמו מהלכה שפיר לא מצטרפי שנה ראשונה דחוץ לארץ לאינך דהוי בארץ כיון דהוא דין ואיסור אחר לגמרי ולגבי ערלת ארץ ישראל חשיבא ערלת חוץ לארץ כנוטע לסייג אבל להגאונים דערלת חוץ לארץ איכללה בפרשת ערלה שבתורה ולוקה עליה מן התורה כערלת ארץ ישראל ואין זה איסור אחר לגמרי הוי ליה לאיצטרופי שנה ראשונה דחוץ לארץ לאידך שבארץ ישראל דליהו ג' שנים ערלה אך זה אינו מוכרח כלל דהלא כבר נתבאר דאפילו להגאונים דערלת חוץ לארץ איכללה בפרשה מכל מקום תרי דיני וחיובי ערלה נפרדים הם וממילא דאפילו להגאונים שפיר יש לומר דלא מצטרפא לערלת ארץ ישראל והוי ל' לגבי ערלת ארץ ישראל כנוטע לסייג.

והנה בין הני תרי פירושי איכא תרי נפקותות לדינא הא' דהנה יש לעיין לביאור הגר"א אמאי איפטר לגמרי לר' יונה משני ערלה הא נהי דאין כאן ג' שנים לערלת ארץ ישראל מכל מקום אמאי לא ימשיך לנהוג בהן דין ערלת חוצה לארץ דלגבי זה הרי איכא ג' שנים וכן קשה לר' יוסי אמאי איפטר לגמרי מרבעי משום דלא הוי ג' שנים ערלה והרי על כל פנים הוי ג' שנים ערלת חוצה לארץ וליחייב על כל פנים ברבעי דחוץ לארץ לשיטת הגאונים וחיונן מדהגר"א דבארץ ישראל ליכא כלל דין ערלת חוצה לארץ ואפילו היכא דפטור מערלת ארץ ישראל נמי ליכא דין ערלת חוצה לארץ ודבר זה חידוש גדול הוא ודבר תימא דבפשוטו נראה דהלכה למשה מסיני לא היתה ביחוד על חוצה לארץ דוקא דהא

ליכא סיבת חיוב מצד שהוא חוצה לארץ אלא דהלכה למשה מסיני היתה
 רבכל מקום אף דליכא מעליותא דארץ ישראל נמי איכא חיוב ערלה ואם
 כן בארץ ישראל גופא היכא דליכא בהנטיעה חיוב מצד ערלת ארץ ישראל
 נחייבו מיהא משום ערלת חוצה לארץ דארץ ישראל לא גרע מחוצה לארץ
 והנה אי הוי מפרשינן דהגר"א קאי למאן דאמר דערלה בחוצה לארץ
 מהלכות מדינה וכדמשמע לכאורה מלשוננו שכתב "דערלה בחוצה לארץ
 אינה אלא מהלכה אבל מדאורייתא מותר" לפי זה שפיר יש לומר דרבנן
 לא תקנו אלא בחוצה לארץ דכיון בארץ ישראל בלאו הכי איכא חיוב
 ערלה מן התורה לא תקנו בזה כלל וממילא דבאופן דליכא חיוב מצד
 ערלת ארץ ישראל יפטר לגמרי כיון דבארץ ישראל לא תקנו אבל
 בפשוטו נקטינן דהגר"א קאי גם להלכתא דקיימא לן דהוי הלכה למשה
 מסיני ומהשכתוב מדאורייתא מותר נראה דכוונתו כהרמב"ם על פי הגר"ח
 דערלה דכתיב בקרא לא מיירי אלא בערלת ארץ ישראל אבל ערלת
 חוצה לארץ לא איכללה בהאי פרשה ואינה איסור תורה אלא איסור
 מהלכה [ומכל מקום עיקר פירושו אתי שפיר אף לשיטת הגאונים וכמו
 שנאמר לעיל] ולפי זה הרי מבואר בשיטת הגר"א דאף הלכה למשה מסיני
 דערלת חוצה לארץ לא נאמרה אלא דוקא בחוץ לארץ ולא בארץ ישראל
 וזה חידוש אך להפני משה הלא נתבאר לעיל דלמאן דאמר לשכרו רבעי
 הא דאיחייב בדין ערלה הוא מדין ערלת חוצה לארץ דלגבי ערלת ארץ
 ישראל איכא פטור דנטיעת חוץ לארץ ואיפטר לגמרי מדין ערלת ארץ
 ישראל אלא דמדין ערלת חוץ לארץ הוא דמיחייב אף בארץ ישראל
 [ומהאי טעמא אתי שפיר הא דפטור מרבעי אף להגאונים כמו שנבאר
 לעיל] ואם כן הרי מוכח בהדיא דאף בארץ ישראל איכא דין ערלת חוץ
 לארץ ודלא כמו שכתוב בדעת הגר"א.

עוד נפקותא איכא בין הני תרי פירושי דהנה מדברי הפני משה מבואר
 דאיכא פטור מיוחד דנטיעת חוצה לארץ דאפילו השתא שגדל בארץ
 נמי פטור מערלה ורבעי דארץ ישראל ולא משום דבשנה ראשונה היה
 פטור והוי כנוטע לסייג אלא דעצם נטיעת חוצה לארץ פוטרנו דהרי
 הפני משה לא תלה דינא דר' יאשיהו בההיא דהנוטע לסייג וחייש עליו
 למאכל משמע דהכא לכולי עלמא פטור ובאמת יש להקשות קצת לפי
 הגר"א דדימה לההיא דנוטע לסייג דהא התם קמיבעיא ל' לר' יוחנן בהא
 מילתא אי מיפטר לגמרי מחמת שנה ראשונה שנטעה לסייג או לא ואילו
 הכא רבי יונה ורבי אסי פשיטא להו דמיפטר אי מערלה או מרבעי לכל
 חד כדאית ליה ולזה סבירא ליה להפני משה דלא תליא בההיא כלל דהתם
 ליכא פטורא דנטיעת סייג שיפטרנו לגמרי מדין ערלה אלא דכל זמן

שעומד לסייג ליכא דין ערלה מדאינו עץ מאכל אבל מיד שחישב עליו למאכל ונעשה עץ מאכל שפיר נתחייב בערלה אבל הכא איכא פטור דנטיעת חוץ לארץ הפוטרת לגמרי מדין ערלה ורבעי דארץ ישראל וכמו שנתבאר אך מפי הגר"א מוכח דלא כן דהא כתב דתליא בההיא דהנוטע לסייג דלמאן דחייב באיך ב' שנים בדין ערלה ולא בעינן ג' שנים דווקא הוא הדין הכא איחייב רבי יאשיה בערלה [דהיינו ערלת ארץ ישראל] אף על גב דהוי נטיעת חוצה לארץ ומוכח להדיא דסבירא ל' דליכא דין פטור דנטיעת חוץ לארץ הפטור לגמרי מדין ערלה.

נמצינו למדים דלשיטת הפני משה בנטיעת חוצה לארץ שהעבירה לארץ ליכא דין ערלת ארץ ישראל אלא דין ערלת חוץ לארץ ודין נטיעת חוץ לארץ עלה לכל מילי ולשיטת הגר"א הוי איפכא דערלת חוצה לארץ לא נהגא כלל בארץ ישראל אלא דבערלת ארץ ישראל הוא דמתחייב השתא למאן דאמר דבערלה אין צריך ג' שנים דוקא דליכא פטור נטיעת חוצה לארץ.

ויסוד פלוגתתם נראה דתליא בביאור המשנה מסכת ערלה פרק א' משנה ב' עת שבאו אבותינו לארץ מצאו פטור נטעו אף על פי שלא כבשר חייב [לכאורה יש לעיין אי נתחייבו מיד מדין חוצה לארץ וכו'] שמעון דשמעתין דערלה נוהג בחוצה לארץ מן התורה אי נמי מהלכה כדאמר בסוגין ואף על גב שנוהג בחוצה לארץ מכל מקום לא התחילה מצוה זו רק כשנכנסו לארץ וכמו חדש שלא נאסרו קודם שנכנסו לארץ או דילמא מדין ארץ ישראל נתחייבו מיד ונפקא מינה לענין ספק דבחוצה לארץ מותר ובארץ אסור וגראה דמדין ארץ ישראל נאסרו בערלה מיד [וכן צריך לומר על כרחך למאן דאמר בסוגין דערלה בחוץ לארץ מדברי סופרים] והנה בכתובות דף נ"ה אמר דלחה בזמן הזה מן התורה מהא דנתחייבו קודם שכיבשו ולפי זה לכאורה גם בערלה כן דאף למאן דאמר לא קדשה לעתיד לבא מכל מקום ספק ערלה בזמן הזה אסור מן התורה שאין ערלה תלויה בקדושת הארץ אלא בגדולי הארץ ואל על גב דבחלה מסיקין שהוא דרבנן משום דבעינן ביאת כולכם הכא דערלה לא בעינן ביאת כולכם דאם כן גם בבית שני כן וזה לא שמענו]. הנוטע לרבים חייב ר' יהודה פוטר הנוטע ברשות הרבים והנכרי שנטע והגולן שנטע והנוטע בספינה והעולה מאיליו חייב בערלה ויליף התם בירושלמי פרק קמא והלכה ב' מקרא דכי תבואו ונטעתם פרט לשנטעו גוים עד שלא באו ישראל לארץ ובתורת כהנים מסיים עלה (והובא בפני משה מסכת ערלה פרק א' הלכה ב') וזהו לשונו דכתיב כי תבואו ונטעתם פרט לשנטעו גוים

עד שלא באו לארץ או יכול שאני מוציא את שנטעו גוים משבאו לארץ תלמוד לומר כל עץ מכאן אמרו עת שבאו אבותינו לארץ ומצאו נטוע פטור נטעו אף על פי שלא כבשו חייב וכלומר אפילו הגוים נטעו אותן אם הוא שבאו ישראל לארץ חייב עכ"ל רואה מכאן שהפני משה סבר דאין זה פטור מיוחד משום דקודם ביאתן לארץ לא היה דין ערלה כלל בעולם אלא דעיקר הפטור בזה משום דקודם ביאתן לארץ היתה הנטיעה בפטור חוצה לארץ ולהכי פטור אף לאחר שבאו לארץ וממילא הוא הדין השתא בנטיעת חוצה לארץ שהביאה לארץ הרי זה פטור לגמרי מדין ערלה אבל להגר"א דסבירא ל"י דליכא פטור נטיעת חוצה לארץ צריך לומר דדוקא בנטיעה דהוה קודם שבאו אבותינו לארץ הוא דאיפטר מערלה לגמרי ומשום דבאותה שעה לא היה כלל דין ערלה בעולם אבל השתא אפילו נטיעת חוצה לארץ חייבת בערלה משעה שגדילה בארץ.

והנה ברמב"ם פ"י מהלכות מעשר שני ה"ט וזהו לשונו זה שנטעו עכו"ם עד שלא באו אבותינו לארץ פטור אבל משבאו לארץ אף מה שנטעו עכו"ם חייב שנאמר כי תבואו וגו' משעת ביאה עכ"ל, וברדב"ן שם תמה למה הוצרך הרמב"ם לכתוב דין זה דמה שנטעו עד שלא באו לארץ פטור הא מאי דהוה הוה ומאי נפקא מינה השתא בזה אמנם להפני משה לא קשה מידי דנפקא מינה השתא לנטיעות חוץ לארץ שהביאן לארץ דיפטור מדין ערלת ארץ ישראל ולא יתחייבו אלא בדין ערלת חוץ לארץ וכן נפקא מינה לכשיבא מלך המשיח ויכבוש עוד ארצות ויהיו ארץ ישראל אילנות שימצאו נטועים יפטור מדין ערלה כיון דהוי נטיעת חוץ לארץ ודמי להא דכשבאו אבותינו לארץ [שוב מצאתי במנחת חינוך מצוה רמ"ו אות ח' שכתב שם] כן והרדב"ן שהקשה צריך לומר דסבירא ל"י כהגר"א דדוקא בההיא דלכשבאו אבותינו לארץ איפטר מערלה כיון דנטעוהו בשעה שלא היה דין ערלה בעולם אבל השתא בנטיעת חוץ לארץ וכן בארצות דיכבוש מלך המשיח שפיר יתחייבו בערלה אפילו מה דימצאו נטוע כיון דבזמן הזה שפיר נוהגת דין ערלה בעולם ולזה שפיר הקשה דליכא נפקותא בדין זה. ועיין בתפארת ישראל במסכת ערלה פ"א מ"ב באות ח' וזהו לשונו ויש לומר למאי דקיימא לן דתרומה בארץ ישראל בזמן הזה דרבנן כדימא לן שלחן ערוך יו"ד סימן של"א. דנתבטלה קדושת הארץ אם כן גם ערלה וכלאי הכרם וחדש אינו אסור שם רק מדרבנן וכמו שכתוב משנה למלך פ"י מהלכות מאכלות אסורות אם כן יש נפקא מינה לעתיד לבא תבנה ותיכונן במהרה בימינו ולפי זה בדבר זה קיל ארץ ישראל מחוצה לארץ ובארץ ישראל אסור בזמן הזה רק מדברי סופרים ובחוצה לארץ בין שנטעו ישראל או עובד כוכבים בין בשדה

ישראל או של עובד כוכבים אסור מהלכה למשה מסיני ורק דספיקא שרי וכך היה מהלכה משה מסיני מיהו יש לומר בזמן הזה דבארץ ישראל מדברי סופרים לא עדיף חוצה לארץ מינה עד כאן לשונו. ודבריו תמוהים דאפילו נימא דבארץ ישראל במקום דפטור מדין ערלת ארץ ישראל ליכא גם לדין ערלת חוצה לארץ וכדמוכח מהגר"א כל זה הוא כשארץ ישראל חייבת בערלה אבל בזמן הזה למאן דאמר דגם לענין ערלה בטלה הקדושה הרי הוי לענין ערלה כחוצץ לארץ ממש ומסתבר דנהוג ערלת חוצה לארץ אם לא דנימא כמו שכתוב בתפארת ישראל דכיון דארץ ישראל עצמה לא בקדושתה קאי לענין ערלה לא נהגה ערלה גם בחוצה לארץ [אבל דודאי לא שייך לומר שחוצה לארץ יהא עדיף על ארץ ישראל בזמן הזה] והנה התפארת ישראל הביא דברי המלך משנה פ"י מאכלות אסורות והרי המלך משנה שם כתב דלמאן דאמר קדושת עזרא נמי בטלה ערלת ארץ ישראל בזמן הזה הוי כדין ערלת חוצה לארץ דספיקא מותר אבל מכל מקום בודאי ערלה יש כאן דין ערלה מהלכה למשה מסיני ודלא כמו שכתוב התפארת ישראל.

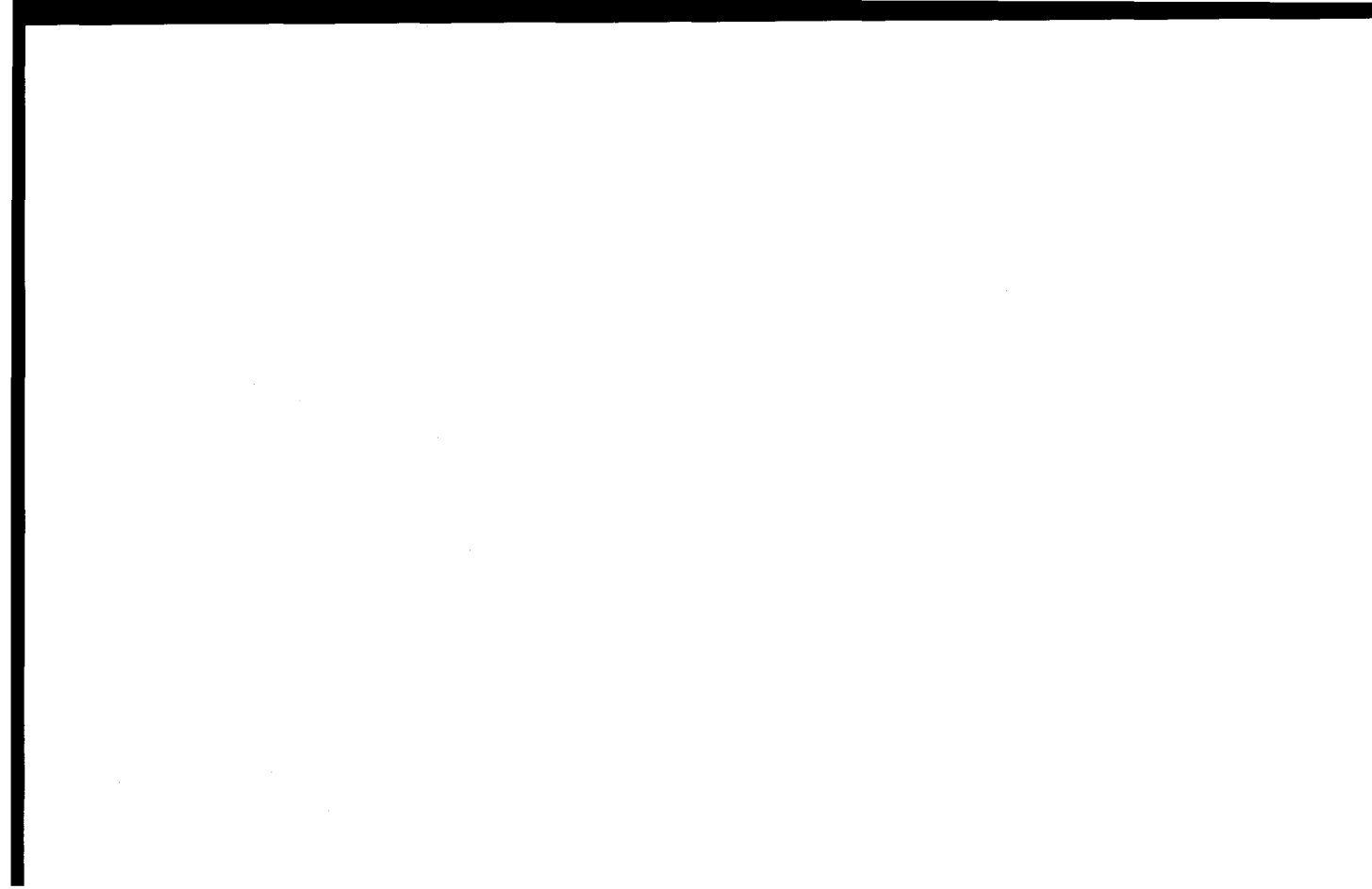
וכן תמוה מה שהביא מהמשנה למלך דערלה בזמן הזה דרבנן ודימה התפארת ישראל למה שכתוב דיימא לן תרומה בזמן הזה דרבנן והכי נמי ערלה ועל זה הביא סיוע מהמשנה למלך ובאמת דברי המשנה למלך לא שייכים לדבריו כלל דהרי המשנה למלך כתב כן דווקא למאן דאמר דגם קדושה שניה לא קדשה לעתיד לבא ובאמת בקידוש עזרה נהג ערלה מן התורה ורק אחרי שגלו בטלה קדושה ועל זה כתב המשנה למלך דהכי נמי לענין ערלה בטלה הקדושה וכמו שכתוב התוס' לענין כלאים והוי כערלת חוצה לארץ וספיקא מותר אבל אנן הא קיימא לן כמאן דאמר קדשה לעתיד לבא אלא הא דקיימא לן דתרומה ומעשרות בזמן הזה דרבנן וכדפסק המחבר ורמ"א ביו"ד סימן של"א הוא כמו שכתב הרמב"ם משום דגם לתרומה בעינן ביאת כולכם וכמו לענין חלה והכי נמי בקדושת עזרא גם בימיו לא נתחייבו לא בחלה ולא בתרומות ומעשרות וכמו שכתוב הרמב"ם ולפי זה יש לומר דלערלה לא בעינן דין ביאת כולכם וכבר נחלקו בזה האחרונים דהצל"ח ברכות דף ל"ו כתב דכיון דהרמב"ם כתב הטעם דבעינן ביאת כולכם לענין תרומות ומעשרות משום דכתיב כי תבאו הכי נמי בערלה כתיב כי תבואו אולם מגדולי האחרונים שכתוב דערלה בזמן הזה דאורייתא וכמו שכתב המהר"ט סימן כ"ה דקרא לערלה איצטריך לעת שבאו לארץ ומצאו נטוע פטור מכי תבאו ונטעתם ויש מהסוברים דאפילו למאן דאמר קדושה שניה נמי לא קדשה לעתיד לבא מכל מקום ערלה בזמן הזה נהגא מדאורייתא כדין ערלת ארץ ישראל

ומשום דכיון דנתחייבו בערלה עד שלא כבשו ולא היה צריך כיבוש לענין קדושת הארץ לחיובי בערלה הכי נמי משגלו לא בטל דין ערלה וכמו למאן דאמר בכתובות דף כ"ה. ראפילו תרומה בזמן הזה דרבנן מכל מקום חלה מדאורייתא משום דנתחייבו בית דין שכבשו וחלקו עיין שם ואנן דקיימא לן דחלה מדרבנן היינו משום דבעי ביאת כולכם וכדאיתא שם בגמרא וממילא אי נמי דבערלה לא בעי ביאת כולכם חייב בזמן הזה בערלה בארץ כדין ערלת ארץ ישראל אפילו למאן דאמר קדושה שניה נמי בטלה וכבר נתבאר אצלנו במקום אחר בארוכה.

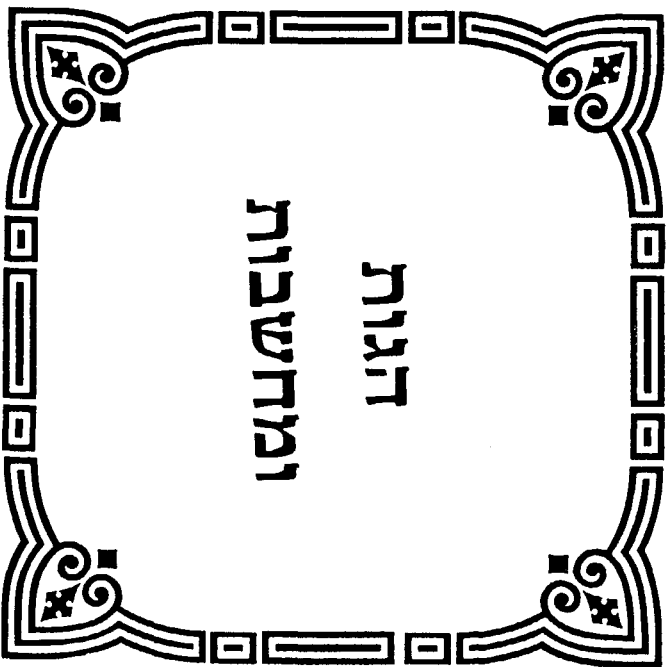
ובאמת נראה דהאי פלוגתא דהפני משה והגר"א יש לומר דתליא בפלוגתת הראשונים דבתשובת הרא"ש ריש כלל כ' שאלה לדיוול"י כתב בתיה מורה רבי יצחק סגן הלוי' אשר נסתפק מורי אם הלכה כרבי אלעזר דאמר חדש אסור מן התורה בחוצה לארץ בהא ליכא ספיקא דהלכה כסתם משנה דמסכת ערלה ורבי ישמעאל ורבי עקיבא סברי כוותיה ורב אלפס פסק הלכה כרבי אלעזר וכן בספר המצוות ובאבי העזרי וכן פסקו בכל החבורים דחדש נוהג בשל גוים ודבר תימא הוא למה לא לנהוג בשל גוי דלמאן דאמר יש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מידי מעשר דריש ל"י מקרא דגנך ולא דגן גוי ואי לאו קרא תבואת גוי בעי עישורי ובחדש כתיב ולחם וקלי לא תאכלו ואפילו בחוצה לארץ דכתיב ממושבותיכם מהיכי תיתן לן למימר דלא לנהוג בשל גוים והלא ערלה דאינה נוהגת אלא בארץ ואפילו הכי נוהגת בנטיעת גוי, רואים מכאן שני כללים בדינא דיש קנין לעכו"ם להפקיע מידי תרומות ומעשרות חדא דזהו שייך רק לגבי מילי דחוצה לארץ פטור דבזה כיון דחיובי משום קדושת הארץ יש קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע מידי קדושת הארץ לגבי חיוב הגדולין אבל במידי דחוצה לארץ נמי חייב לא שייך כלל לומר דקנין העכו"ם יפקיע את החיוב ועוד דאפילו בהני מילי דחיובן אינו אלא בארץ ישראל נמי לא אמרינן יש קנין לעכו"ם אלא לגבי תרומות ומעשרות דילפינן לה בגיטין מקרא דגנך ולא דגן עכו"ם אבל בשאר מילי דליכא קרא לכולי עלמא אין קנין לעכו"ם להפקיע ומהאי טעמא כתב שם דאיסור חדש נוהג אפילו בשל עכו"ם משום דחדש נוהג בחוצה לארץ וגם דליכא קרא למעוטי לשל עכו"ם וכן כתב שם מהאי טעמא לענין כלאים.

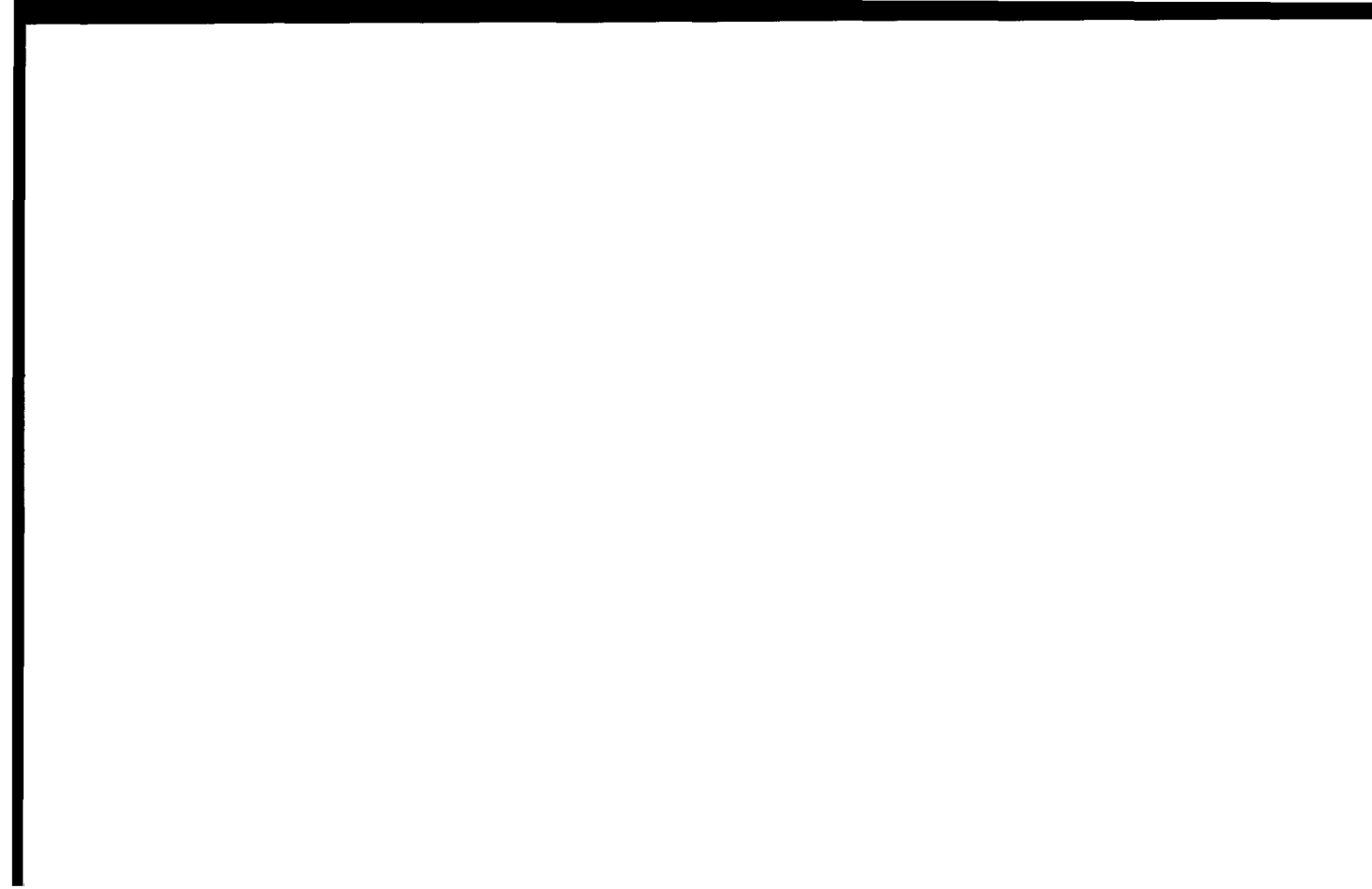
ועיין שם ברא"ש (כריש כלל כ') שהביא סיוע לדבריו מהמשנה במסכת ערלה פ"א מ"ב מ"ש הנוטע ברשות הרבים והנכרי שנטע חייב בערלה וגרסינן עלה בירושלמי דכתיב כי תבואו ונטעתם פרט לשנטען

גוים עד שלא באו לארץ או יכול שאני מוציא את שנטעו גוים משבאו לארץ תלמוד לומר כל עץ והשתא קשה למאן דאמר יש קנין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע אמאי מה שנטעו גוים משבאו לארץ חייב בערלה הא של עכו"ם הוא אלא על כרחך דכל היכא דליכא קרא למעוטי לשל עכו"ם לכולי עלמא לא אמרינן יש קנין לעכו"ם להפקיע וכסברא ה' ׀דליכא לפרושי בזה על פי סברא קמיתא ומשום רגם דחוצה לארץ איכא דין ערלה דהא הכא מרבי לה קרא דחייב בדין ערלת ארץ ישראל וספיקה אסור וזה אינו נוהג אלא בארץ ישראל ודו"ק. ׀ולכאורה יש לתמוה מאי מוכח מהתם הא התם יש לומר דמיירי דלאחר שנטע העכו"ם קנה ממנו הישראל ובהכי הוי דומיא דרישא דמיירי שנטעו עכו"ם קודם שבאו ישראל וכשבאו ישראל לארץ זכו בהם ואפילו הכי פטור מערלה ודומיא דהכי מרבי בסיפא בנטעו עכו"ם אחר שבאו לארץ ואחר כך קנה ישראל מיניה דחייב בערלה וקא משמע לן דנטיעת העכו"ם אינה פוטרת ואם כן מאי שייכא ליש קנין לעכו"ם להפקיע הא השתא דישראל הוא ונראה מוכח דסבירא ל' להרא"ש כהפני משה דאף בזמן הזה נטיעות חוץ לארץ פטורה לגמרי מדין ערלת ארץ ישראל ואפילו גדל אחר כך בארץ ולכן שפיר הוכיח הרא"ש דלא אמרינן בערלה יש קנין לעכו"ם להפקיע דאי יש קנין לעכו"ם להפקיע מידי קדושת הארץ לגבי דין ערלת ארץ ישראל הוה פטור לגמרי מדין ערלת ארץ ישראל אפילו לאחר שקנה הישראל כיון דבשעת נטיעתו הוה בקרקע העכו"ם ודמיא לנטיעת חוץ לארץ ממש.



הגות
ומחשבות





מרן הגאון ר' גדלי' הלוי שארר זצ"ל

"למען תהי' תורת ה' בפיד"

א'

במכילתא סוף פ' בא תנינן "ולזכרון בין עיניך למען תהי' תורת ה' בפיד" מכאן אמרו המניח תפילין כאילו קורא בתורה וכל הקורא בתורה פטור מן התפילין עכ"ל המכילתא. הרי שהמכילתא מגדיר את מצות תפילין כאילו המניח אותם לומד תורה. תפילין הרי הם תורה במעשה, ונראה שהלשון "בפיד" מורה שהתפילין שייכים במיוחד לתורה שבעל פה וכמו שיתבאר להלן.

בפ' כי תשא כתיב "וראית את אחורי ופני לא יראו" וברש"י שם "הראהו קשר של תפילין" ויש לבאר הדברים ע"פ מה שהביא בספר "הכתב והקבלה" מזוה"ק לפרש פסוק זה על תושב"כ ותושבע"פ, היינו שאין יכולים לראות פני התורה שבכתב אלא מתורה שבע"פ ומביא שם מתיקוני הוזהר שהגורם לזה הוא חטא העגל, וכבר בארנו את החילוק של לוחות הראשונות מלוחות השניות, שבראשונות הוי נכללין כל הלימודים והדרשות והכל היו גלוי לכלל ישראל לפי גודל מדרגתם בשעת מתן תורה, אבל אחר חטא העגל כתיב "ויתנצלו בני" את עדים מהר חורב" שע"י החטא ירדו ממדרגתם כדכתיב (תהלים פב) "אני אמרתי אלוקים אתם ובני עליון כלכם" (בשעת מתן תורה) "אכן כאדם תמותן" (אחר חטא העגל) בתחילה היו כמלאכים ולא שלט בהם מלאך המות, אכן אחר החטא נפלו מגובה מדרגתם, וכמו שבנ"י ירדו כן ירדה השגתם בתורה שמה שהשיגו בלוחות ראשונות, לא נתגלו להם עכשיו אלא אחרי רוב יגיעה, וזו היא הכוונה של הזוה"ק "וראית את אחורי" בחינת תושבע"פ, "ופני לא יראו", לא יראו עוד הדרשות בגלוי בתורת "פני" רק "וראית את אחורי" בבחינת תושבע"פ, וזה הי' מראה הנבואה בנתינת לוחות שניות (כש"ג בארוכה באו"ג פ' תשא ע"ש).

ובחי' הרי"ם (בספר הזכות פ' חקת) כתב דפסוק זה הוי כמו הפסוקים שאין להם הכרע, היינו שיש לקרות וראית את אחורי - ופני, והכוונה שע"י אחורי, ע"י היגיעה בתושבע"פ יכולים לבא לההשגה של "פני" שמה שהשיגו בבחינת "פני" בלוחות הראשונות, יכולים עכשיו להשיגו רק מבחינת "אחורי" מהיגיעה בתושבע"פ, ומ"מ "ופני לא יראו"

גם זה אמת, שאין ההשגה עוד בדרך ישר לראות את "פני" בגלוי שמפני החטא אבדו את מדרגתם כמבואר לעיל.

וי"ל שמה שהראהו הקב"ה את קשר של תפילין בבחינת "וראית את אחורי" היינו שמקום הקשר מחבר את האחור ואת הפנים, כמו שנתבאר דמבחינת "אחורי" שהיא התורה שבע"פ באים לבחינת "פני" הבחינה של תושב"כ, וע"ז נאמר "למען תהי תורה ה' בפין" שאין הכוונה רק ליתן טעם על המצוה, אלא שזה הוא הגדר של מצות תפילין, שבשעה שמוניחים תפילין שהם בבחינת התורה - תורה כמעשה כמבואר לעיל מהמכילתא, אז מקשרים את עצמם להתורה ובפרט לתושב"כ, ויותר מזה שהתפילין מסייעין את האדם שמתוך גיעתו בתורה שבע"פ שיוכל לבא להפנים, להשגה ברורה בתורה שזו היא בחינת "פני" - התושב"כ כנ"ל.

ובחי' הרי"ם (שם) האריך ע"ד הקבלה בענין קדושת התפילין, ויש להלביש דבריו ע"ד הפשט, ע"ש שהביא ממס' חולין (מה: מה:): לענין דיני טריפות המוח וחוט השדרה, שטריפת המוח היא בניקב משהו, וטריפת חוט השדרה בפסקת הרוב, והגמ' מביא שם דבמקום החיבור של הגולגולת עם הצוואר יש שני פולין, מן הפולין ולפנים כלפנים - כהמוח שטריפתו במשהו, ולחוץ כלחוץ - כחוט השדרה שטרפתו ברוב, "ופולין עצמן אינו יודע" ופירש רש"י שהמוח שכנגד הפולין הוא בספק אם מהמוח או מחוט השדרה, והנה מקום שני הפולין הוא המקום שמוניחים שם את הקשר של תפילין, כי יש בכח של קדושת התפילין להעמיד את כל גוף האדם, כי חוט השדרה הוא המעמיד את האדם והתפילין מביאים את הדעת שבמוח ומקשרים אותו לחוט השדרה שכל האדם נעשה בר דעת, ולכן מניחים תפילין כשנעשין בן י"ג שנים שאז הוא בר דעת, והתפילין מסייעים אותו להעשות "גדול" גדול בדעת.

ועוד יש להוסיף בענין הקשר של תפילין, כי מקשר הוא את האדם להבורא יתב', כמבואר בגמ' (ברכות ו.) שבתפילין דמרי עלמא כתיב "ומי כעמך ישראל גוי אחד בארץ", ובתפילין שלנו כתיב "שמע ישראל - ה' אחד" הדבקות של כלל ישראל עם הקב"ה, ואיתא בגמ' (גיטין ס:) על הפסוק (שמות לז - כז) "כי ע"פ הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל" "לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא כשביל דברים שבע"פ" וברית פירושו התקשרות, ההתקשרות של הקב"ה עם ישראל הוא ע"י היגיעה בתורה שבע"פ. וכיון שהתפילין מקשרים את בני"י עם הקב"ה,

לכן מונחים הם במקום "אחורי" בבחינת תושבע"פ שהיא היא מה שמקשר את בני" ביותר להקב"ה, וע"י דבקות זו של יגיעה לתושבע"פ יכולין להגיע לבחינת "פני" להבהירות בתורה שהיא הבחינה של תושב"כ כמבואר לעיל.

ב'

במס' ברכות (כא): ילפינן הדין של ברכת התורה מהפסוק (דברים לב - ג) "כי שם ה' אקרא הכו גודל לאלוקינו" ופירש שם במהרש"א ע"פ מה שהביא הרמב"ן בהקדמתו לפירוש התורה "כי כל התורה שמותיו של הקב"ה" נמצא כי כשלומדים את התורה קוראים את שם ה' ואז "הכו גודל לאלוקינו" שתברכו על התורה ע"ש, ולעיל הבאנו את דברי המכילתא שהתפילין הם תורה, תורה במעשה, ופרשנו שהן בבחינת תושבע"פ, אמנם יש בהם הדברים של תושב"כ כי כארנו שע"י יגיעה בתורה שבע"פ באים לבחינת תושב"כ, ולכן כתוב בענין התפילין (דברים כח - י) וראו כל עמי הארץ כי שם ה' נקרא עליך ויראו ממך" שגם בתפילין יש בחינת תושב"כ שהן שמותיו של הקב"ה, וע"י התפילין נקרא עליו שם ה' כמו שדרשו רז"ל (ברכות ו.) "אלו תפילין שבראש", ולכן כל המניח תפילין כאלו לומד תורה, בלימוד התורה כתיב "כי שם ה' אקרא" ובתפילין כתיב "כי שם ה' נקרא עליך" - תורה במעשה.

ובעל הטורים כתב כי "שם ה' נקרא" הוא ר"ת ש' י' ן' והיינו השי"ן של תפילין שבראש ובחתם סופר על התורה (בתחילת פ' בראשית) כותב שמלת בראשית יש בו תרי"ג - "ש", היינו, כי מבואר במס' קידושין (לה.) שכל התורה הוקשה לתפילין שכמו שבתפילין יש כח זה של "שם ה' נקרא" כן יש כח זה בכל התרי"ג מצוות, שבשעת עשיית המצוה נתקשר האדם להקב"ה ונקרא עליו שם ה'.

ויש להוסיף בזה מה שבארנו כ"פ, בענין "תרי"ג מצוות התלוין בה" שכל מצוה יש לה נקודה מיוחדת, אשר נקודה זו היא גם בכל המצוות, והמשל היותר מתאים לזה, הוא מה שדורש ר' יאשי' (עי' רש"י שמות יב - יז) על הפסוק "ושמרתם את המצות" - "אל תקרי המצות אלא המצוות, מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה" היינו כי עיקר הנקודה במצות מצוה היא הזריזות בעשייתה, לשומרה מחימוץ ונקודה זו של זריזות יש בכל המצוות, וכן הוא בכל מצוה ומצוה (עי' באר"ג פ' בהר ועוד) וי"ל לענין תפילין שגדר התפילין הוא ששם ה' נקרא עליו, ונקודה זו יש בכל

המצוות שבשעת עשייתן יש ענין של שם ה' נקרא וכמש"כ החת"ס, אלא שהתפילין הן מיוחדות בזה, שיש בהן שמותיו של הקב"ה, הבחינה של תושב"כ כנ"ל.

נתחזק במצוה זו ונשמח בעשייתה כי יש בכחה לקשר את האדם בהקב"ה ולהיות שם ה' נקרא עליו, ולא זו בלבד אלא שמסייע את האדם כשהוא יגע בתורה, "למען תהי' תורת ה' בפיך" גדר התפילין הוא לעשות שהתורה תהי' בפיו, שתיעשה לקנין בתוך תוכו של האדם, וזו היא ההתקשרות הכי גדול שיש לבנ"י עם הקב"ה כמבואר לעיל, ואם יהי' לימוד תורתנו ביגיעה נזכה מכח קדושת התפילין לבא להשגה - השגה בבהירות שהיא הבחינה של תושב"כ, ועלי' זו מתושבע"פ לתושב"כ היא עלי' אין סופית, כי אין גבול לההשגה בתורה, "ארוכה היא מארץ מדה, ירעמוק מני ים", הפך בה והפך בה דכולה בה !

מרן הגאון ר' ראובן פיין זצ"ל

קנין ושמירה בתורה

איתא בגמרא חגיגה דף ט"ו ע"א שאל אחר את ר"מ לאחר שיצא לתרבות רעה מאי דכתיב לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז, אמר לו אלו דברי תורה שקשין לקנותן ככלי זהב וכלי פז ונוחין לאבדן ככלי זכוכית, והנה אם היו שואלים אותנו מה יותר קשה, ולמה צריכין יותר עמל ויגיעה מעלות בתורה ויר"ש, או כדי לשומרן לאחר שכבר שקנה והשיג קניני תורה ויר"ש, הרי בודאי היינו אומרים שיותר קשה הוא להשיג המעלות, אבל לאחר שהאדם כבר זכה והגיע לדרגה זו של קנינים בתורה ויראה הרי פשיטא שקל לו לשמור שלא יאבד מעלות אלו מאחר שהם כבר שלו וברשותו.

אמנם חז"ל הק' קבעו שלא כך הוא שהרי אמרו שר"ת קשה לקנותן ככלי זהב ונוח לאבדן ככלי זכוכית שכלי זכוכית בקלות ה"ה נאבדים, ולא עוד אלא שאמרו חז"ל שאין צורך אפילו בפעולה שלילית קלה שבקלות בכדי לאבדן כמ"ש ונוח לאבדן דבשביל לאבד קניני תורה שאדם זכה בהם ע"י עמלות ויגיע די בזה שיהיה איזה שהו מנוחה מהעמלות והיגיעה אפילו בשמירתן וכבר ה"ה מאבד קנינים אלו שהשיג

ע"י עמל ויגיעה.

והביאור בזה נראה כי הנח הרי אדם לעמל יולד, ואשרי מי שעמלו בתורה, וכי ח"ו לאחר שכבר זכה איזה שהם קנינים בתורה ויראה בטל הצורך של העמל בודאי אינו כן, אלא אדרבה המצב הוא להיפך שלאחר שהגיע לדרגה גבוה יותר בקניני התורה, כמו"כ ה"ה ישנו צורך ג"כ בדרגה יותר גבוה בעמלות ויגיעה, דכל המעלות שהאדם יכול לזכות בתורה אינם אלא מעלות ודרגות בעמל ויגיעה, ואילו ח"ו ע"י קנין איזה מעלה ה' מתמעט הצורך בעמל לא היה בזה שום מעלה שהרי האדם לעמל יולד ואשרי מי שעמלו בתורה, וכל עיקר היסוד של קניני תורה ויראה הם דרגות בעמל ויגיעה.

והנה יש לנו פרשה שלימה של קדושה קדושים תהיו וכו' ואמרו חז"ל (מד"ר ויקרא כ"ד, ה') תני ר' חייא פרשה זו נאמר בהקהל מפני שרוב גופי תורה תלויין בה ר' לוי אמר מפני שעשרת הדברות כלולים בתוכה וכו'. ולפי פשוטו אין זה מובן דלמה היה צורך שבהקהל תהי' פרשה זו נאמרת, ולמה ה"ה צריכה לכלול כל העשרת הדברות, אלא דהענין בזה הוא שהרי לכאורה צריך הרבה עמל ויגיעה שאדם יזכה לכל התרי"ג מצוות בשלימותן, אולם פרשה זו מגלה לנו שאף לאחר שאדם זוכה להגיע לתרי"ג מצוות בשלמותן, מתחילה פרשה חדשה של קדושים תהיו שלא יהיה נבל ברשות התורה, וכמש"כ הרמב"ן בפרשה זו, ולכאורה איך אדם מגיע למצב כזה של נבל ברשות התורה לאחר יגיעה ועמל שעייזו שהשיג את כל התרי"ג מצוות ומצות תלמוד תורה בכלל זה, אלא הנקודה בזה שיש כאן לאדם מקום לטעות שמאחר שכבר קנה והשיג ע"י עמל ויגיעה את כל התרי"ג מצוות בשלמותן ה"ה כבר שלו וכמו בשאר קניני העולם, ואולי תספיק בזה שמירה כל דהו, ואיך שלא יהי' מ"מ לא יהיה נצרך שמירה ע"י יגיעה גדולה כמו שאדם מתיגע לקנות מעלות לדרגות אלו, וע"כ בזה התורה מלמדת אותנו שאין הדבר כן, אלא אדרבה דמעתה ה"ה נכנס לדרגה חדשה של עמל ויגיעה, ואילו בעמל ויגיעה פחותה ממה שעמל מקודם ה"ה יכול להגיע למצב של נבל ברשות התורה דבזה הרי נח לאבדן ככלי זכויות, ואדרבה עליו להתחיל מעתה מחדש ביגיעה גדולה יותר מהיגיעה הקודמת, ומשום זה ה"ה נמצא במצב של קבלת התורה חדשה, ויש בזה פתח להתחלה חדשה, וכן הוא מצבו לאחר כל קנין וקנין במעלות תורה ויר"ש שה"ה זוכה להתחלה מחודשת של יגיעה ועמל יותר מהמצב שהיה מקודם לכן, וע"י כן הוא זוכה לעמל בלי סוף שזהו בתכליתו של האדם שכל עצמו לא נולד אלא לעמל ואשרי מי

שעמלו בתורה.

והנה בעצם הרי ככל מתן תורה ומצוות הרי זה מתנה של קדושה וכמו שאנו מברכין אשר קדשנו במצותיו וכו' וכן איסור עריות הן מצות של קדושה שאנו מברכים אשר קדשנו וכו' ואסור לנו את העריות, ואחז"ל (שם) מפני מה נסמכה פרשת עריות לפרשת קדושים אלא ללמדך שכל מקום שאתה מוצא בה גדר ערוה אתה מוצא קדושה, ואין זה כמו איסורי עריות אצל בני נח שאצל הכלל ישראל הכל בכלל קדושה הוא, אולם היה אפשר לחשוב שישנו דרגה ידועה אשר בהגיע עליה הוא נפטר מזה וע"ז באה הפרשה ללמדנו דאדרבה שרק עכשיו מתחילה עבודתו ורק עכשיו מתחילה דרגת אדם לעמל יולד.

ועוד הוסיפו חז"ל (שם) בזה על הפסוק קדושים תהיו יכול כמוני ת"ל כי קדוש אני קדושתו למעלה מקדושתכם, וביאור הדברים שהיה מקום לחשוב שדרגה זו הנוספת של קדושה הוא כבר קנין עצמו בגדר יש מאין ויש בו בזה כבר קנין גמור כשאר קניני העולם; דהוא הוא המחדש אותה שה"ה כבר בדרגה של חסידות, ובא הכתוב ללמדנו שהכל מיד ה' שקדושתו למעלה מקדושתכם, והיינו שהכל ממנו יתברך נובע ואמרו חז"ל שם שאנו למדין זה מפרעה הרשע שאמר אני פרעה גדולתי למעלה מגדולתך דהיינו לא רק שהוא במעלה ודרגה גבוהה משלך אלא שהכל מידי ניתן, וכך הוא מצבו של הכלל ישראל שהכל הוא מתנה מיד הקב"ה, וגם מה שאדם זוכה ויש לו ע"י יגיעה עצומה, ואפילו מנהג של קדושה וחסידות הרי גם זה זכיה מהקב"ה ואין בזה שום דרגה עצמיות, והרי כבר אמרו חז"ל שעיקר קדושתו של אדם אינו כפי מדת עבודתו בזה, שאדם מקדש עצמו מעט ומלמעלה מקדשין אותו הרבה, הרי שבעצם כל המעלות שהאדם זוכה להן הכל הוא מיד השי"ת, וביאור הדברים שאין האדם יכול לחדש קדושה בעצמו שהרי קדושה מעולם הקדושה היא שהיא בעולם האצילות, אלא שע"י שהאדם עמל ויגע הרבה ועשה עצמו כלי קיבול המוכשר לקבל קדושה, ה"ה מושפע ומקבל את הקדושה הניתנת לו מהשמים, וכל עיקר עבודת האדם הוא לעשות ולייצר את הבית קיבול הראוי לקבל קדושה.

וכתב הרבינו יונה שמכיון שהאדם זכה להיות עובד המשמש להשי"ת הרי כמו שכלי המקדש צריכים קידוש, כך הוא בענין מה שהאדם מקדש עצמו במותר לו אין זה אלא הכנת הכלים לקבל שפע הקדושה, ולכן ה"ה באמת זוכה שנותנין לו מן השמים קדושה יתירה, היינו קדושה

הרבה יותר גדולה בכמות ובאיכות ממה שהוא חידוש כלי המקודש וראוי לעבותו יתברך, נמצא שאנו רק צריכים להכין את הכלים הראויין לזה ומן השמים ממתנינים ומוכנים לתת לנו ולהשפיע בלי גבול שפע קדושה, ואמרו חז"ל שממדת העוה"ב הוא (היינו של רוחניות) שכלי מלא מחזיק וכלי ריקן אינו מחזיק וביאור הדברים שכלי ריקן אין זה הכלי וכל עיקר הכלי המוכן לקבלת שפע רוחני הוא הכלי המלא והיינו הכלי שיש לו בית קיבול, שע"י המילוי של הכלי רק עי"ז נעשה הכלי לכלי מחזיק, וכל מה שהוא ממלא אותו יותר עי"ז מתגדל הבית קיבול של הכלי, וה"ה מתקדש להיות ראוי לקבלה, ועי"ז ה"ה מקבל מה שמוכן לו מן השמים.

ובאמת כשמתכוונים בזה קצת הרי ענין פשוט מאוד, וכי מהו ענין של ירידת אש מן השמים על המזבח, דהרי המזבח הוא רק כלי לקבלה וכן המשכן הוא רק כלי לקבלה שע"י יכול להיות גילוי שכינה בהכלל ישראל, ופשוט וברור שאף שהיה בהכנת המשכן והמזבח עמל ויגיעה להקרבה יתירה, מכ"מ מה הוא ביחס לשפע עצמו של גילוי שכינה של ושכנתי בתוכם ושל ירידת אש מן השמים על המזבח, ה"ה דבר פשוט יחס, אלא שכך היא המדה שאדם המכין את הכלים, הרי מיד הוא זוכה לדרגה גבוהה כפליים, ומגיעים לדרגה של ושכנתי בתוכם בתוך לבו של כאו"א וכך הוא ג"כ בקדושה שכשאדם מקדש עצמו מעט ה"ה זוכה שמקדשים אותו הרבה מכיון של עיקר עבודתו של האדם הוא להכין את הבית קיבול, והקדושה עצמה שמתקדש עי"ז אינה אלא מתנת שמים ועי"ז יש מקום לשרשרת ארוכה תמידית של עמל ועשית פתחים וכלים לקבלת קדושה, וכן דרך של עמלות גדולה יותר.

מורנו הרב ר' אברהם יעקב הכהן פאם שליט"א

תלמיד חכם - הקלף של התורה שבעל פה

-א-

תורתנו הקדושה ניתנה לעם ישראל לפני יותר משלשת אלפים ושלש מאות שנה בחג השבועות, אבל בכל דור ודור ובכל שנה ושנה עלינו להתבונן כיצד מוטל עלינו החובה לקבל התורה על עצמנו מחדש ולהתבונן כיצד לקיים מאמר חז"ל: בכל יום יהיו בעיניך כחדשים.

בכדי להבין יותר את ענין קבלת התורה, כדאי הוא להזכיר מה שכתב בעל בית הלוי בהקדמות לשו"ת שלו (ח"א) ובדרישים שבסוף ח"ב. בהל' תפילין (או"ח סי' מ"ב סע' ג') איתא: סודר דאומני' למיצר ב' תפילין לעולם וצר ב' תפילין חד זימנא, אסור למיצר ב' זווי. אומני' ולא צר ב' וכו' שרי למיצר ב' זווי. הרי לן שבנוגע לתשמיש קדושה (הסודר שהוא תשמיש התפילין) אמרינן הזמנה לאו מילתא.

אמנם, הרמ"א (שם) מחדש: וקלף המעובד לשם תפילין אסור לכתוב עליו דברי חול, להזמנה כי האי גוונא לגוף הקדושה מילתא היא (מקור דין זה הוא הר"ן בפ' נגמר הדין). היוצא לנו מזה הוא דאע"ג דקיי"ל הזמנה לאו מילתא היא, הזמנה לגוף הקדושה (הקלף יחד עם הכתב של הפרשיות נחשבים כגוף הקדושה) מילתא היא ומיד חל עליו קדושה ואסור להשתמש בו תשמיש חול.

ומחדש הבית הלוי דכמו שיש קלף לתורה שבכתב, כמו כן יש קלף לתורה שבעל פה, ומהו הקלף של התורה שבע"פ? גוף התלמיד חכם, שהרי מכליע כמוחו ובלבו דברי התורה שבע"פ (יכתבם על לוח לבך). ולפי"ז נמצא שגופו של התלמיד חכם אינו רק כתשמיש קדושה אלא כגוף הקדושה, א"כ, מי שמזמין עצמו להיות תלמיד חכם-ר"ל, שמזמין גופו להיות הקלף בשביל התורה שבע"פ, בכחאי גוונא הזמנה מילתא ומיד חל עליו קדושת התלמיד חכם. הפלא ופלא !

ובזה יש להסביר המשא ומתן בין משה רבינו להקב"ה אצל הסנה. משה שאל: "מי אנכי כי אלך אל פרעה וכי אוציא את בני" מארץ מצרים והשיב לו הקב"ה: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה" (שמות ג: יא-יב). ולפי הנ"ל יבואר כמין חומר: משה שאל, במה זכו ישראל שתיעשה להם נס להוציאם ממצרים. היות ונגזר עליהם שיעבוד במצרים איזו זכות יכולה להפקיעה מידי שיעבוד; הלא עדיין לא קיבלו התורה, ועל זה השיב לו הקב"ה: "בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלקים על ההר הזה", ר"ל, יציאת מצרים היא על מנת שבחמשים יום לאחר היציאה יקבלו את התורה שבכתב והתורה שבעל פה להיות עם קדוש והרי זה כהזמנה לגוף הקדושה, וא"כ מיד חל עליהם קדושת הגוף שמפקיעה מידי שיעבוד.....

ובסגנון זה יש לפרש לשון התנא בפרקי אבות: כל המקבל עליו עול תורה, מעבירין ממנו עול מלכות ועול דרך ארץ. והכוונה היא שמיד כשמקבל עליו עול התורה הרי זו הזמנה לגוף הקדושה וחלה עליו הקדושה שמפקיעה ממנו שאר שיעבודים - עול מלכות ועול דרך ארץ.

והיוצא לנו מהנ"ל הוא שתלמיד חכם אמיתי, כל גופו קדוש והרי הוא בבחינת קלף להתורה שבע"פ, וחלה עליו הקדושה מיד כשמקבל על עצמו עול התורה.

ובאמת אפשר למצוא חידושו של הבית הלוי מרומז בדברי הרמב"ם בסוף הל' שמיטה ויובל, וז"ל הרמב"ם, ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מבאי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדיל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו האלקים ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קדש קדשים וכו', עכ"ל. הרי שכותב הרמב"ם שמי, שנדבה רוחו אותו "לקדש עצמו-משמע, מאותה שעה, הרי זה נתקדש קדש קדשים".

ב

עוד לימוד חשוב נפיק לן מדברי הבית הלוי: מלבד עצם לימוד התורה שמקבלים עליו שכר, יש שכר מיוחד לשאיפה ותשוקה לעלות במעלות התורה והיראה. ודבר זה אפשר ללמוד מקבלת התורה. עה"פ „אנכי לה' אנכי אשירה" (שופטים ה: ג) כותב רש"י: כפול (תיבת „אנכי"). שמעתי מדרש אגדה, לא קפח הקב"ה שכר תבור וכרמל שבאו למתן תורה לתת עליהם את התורה וחזרו בכבושת הפנים. אמר להם הקב"ה, סוף שאני פורע לכם כפליים - נאמר בסיני „אנכי ה' אלקיך", בתבור (בשירת דבורה לאחר שניצחו את סיסרא) יאמר „אנכי", „אנכי". נאמר בסיני „אנכי ה' אלקיך", בכרמל יאמר כפול - „ה' הוא האלקים ה' הוא האלקים" בימי אליהו, עכ"ל.

לפי חז"ל הר תבור והר כרמל קיבלו שכרם בכפליים על ששאפו שתינתן התורה עליהם. וא"כ יש ללמוד מזה קל וחומר לבשר ודם שיש לו שאיפה ותשוקה לזכות לתורה ומכין עצמו לזה, הרי שכרו כפול.

[ויש להדגיש שימי הספירה ושלשת ימי הגבלה הוקבעו להכין עצמינו

לקבלת התורה ולעלות במדרגות התורה).

-ג-

ועלינו לדעת שאפילו אם אי אפשר לו לאדם להכניס בתוכו כל התורה כולה, מ"מ צריך שתהי' לו השאיפה והחשק לכך. אין לו לאדם להיות מסתפק במועט ולחשוב שאפשר לצאת ידי חובתו בלימו כמה דפים או פרקים במסכתא או בכמה סימנים או סעיפים בשו"ע. יש להבין שהתורה לא ניתנה לכל אומה ולשון - רק לכלל ישראל, ובין האומה הישראלית רק חלק מצומצם של לומדי תורה עוסקים בה. וא"כ יש לו לאדם לשאוף ללמוד ולהבין מקרא, משנה, תלמוד בבלי, ירושלמי, ראשונים ואחרונים וכו'. השאיפה צריכה להיות עד כדי גבול היכולת. ואם יש שאפה אמיתית וקבלה והזמנה, אז זוכה האדם לסעייתא דשמיא יותר מכדי גבול היכולת הטבעית.

וואפשר דענין קריאת תיקון ליל שבועות שכולל חלקים מסוימים של מקרא משנה גמרא זוהר וכו' הוא להראות לנו כמה גדולה היא התורה ועד כמה עלינו לשאוף ללמוד.

ועיין במדרש רבה ב' נצבים (פ"ח: ו) עה"פ „כי המצוה הזאת" דאיתא שם: היא וכל כלי אומנותה ניתנה - ענותנותה, צדקה, וישרותה, ומתן שכרה. ולכאורה יש להבין - איך נמנה „מתן שכרה" בין הכלי אומנות שעל ידיהם נקנית התורה? אמנם, לפי הנ"ל אתי שפיר דמי שיש לו שאיפה לגדלות בתורה ורוצה לעשות שגופו יהי' הקלף בשביל התורה - עיקר שכרו הוא הצלחה בתורה - וכל מה שמבין יותר, הרי יש לו יותר כלי אומנות לקנות התורה. ומשו"ה שפיר נחשב, מתן שכרה כאחד מ„כלי אומנותה".

-ד-

ולפי הנ"ל שגוף התלמיד חכם הוא הקלף והכלי לקבלת התורה בודאי צריך האדם לדקדק בתכלית הדקדוק לראות שיהי' כלי טהור הראוי לקבל בתוכו דברי אלקים חיים. ביו"ד סי' רס"ב איתא: חייב אדם לנהוג כבוד גדול בספר תורה ומצוה לייחד לו מקום ולכבד המקום ההוא ולהדרו ביותר וכו'. מי שרוצה להכניס התורה למוחו לבו, ונפשו, ומתאוה שיהיו דברי תורה מובלעים בדמו, צריך להכין לה מקום מכובד - ויזמין

עצמו לגוף הקדושה ע"י קנין מדות טובות.

תיקון המדות הוא סגולה גדולה להצלחה בתורה, באבות (פ"ג מ"ז) איתא אם אין דרך ארץ אין תורה (ועיין בתנא דבי אליהו פ"א דמובא דדרך ארץ קדמה לתורה). ועיין ברבנו יונה שכתב: ר"ל, שצריך תחילה לתקן את עצמו במדות, ובזה תשכון התורה עליו, שאיננה שוכנת לעולם בגוף שאינו בעל מדות טובות.

ואם כל גופו של התלמיד חכם נחשב כקלף של התורה שבע"פ וצריך לשמור על קדושתו, כל שכן וכל שכן שצריך לזהר בפיו שלא יטמאו בדברים אסורים. ודבר זה אפשר ללמוד ממה שאמר ר' שמעון בר יוחאי בירושלמי (ברכות): אילו הוינא בסיני הוי בעינא תרי פומי חד למלעי באורייתא וחד למילי דעלמא (אילו הייתי בהר סיני הייתי מבקש ב' פיות-אחד לדברי תורה ואחד למילי דעלמא). ועיין בהקדמת השב שמעתתא (ד"ה רבי שמעון בר יוחאי) שהביא מס' תפארת ישראל שכתב כ' התורה היתה מתיחסת לישראל דוקא, וע"י תורה שבע"פ שהוא כפה האדם ממש לא כקלף כו' יש לתורה חיבור עם ישראל כו'. וזה אמרם פ' הניזיקין לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא כשביל דברים שבעל פה שנאמר "על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית" כו'. שדבר זה הוא הברית והחיבור שמחבר שני דברים יחד וכו'. ואילו היתה תורה שבעל פה ג"כ כתובה, לא היתה התורה מיוחדת לישראל דוקא, עיי"ש.

וכותב הש"ש: ולפי"ז הפה הוא הקלף מתורה שבע"פ, וכמו הקלף של תורה שבכתב צריך עיבוד לשמה דוקא וה"י טהור ולא טמא, כן הקלף של תורה שבע"פ, היינו הפה יהי רק לשמה, ושפיר בעי תרי פומי - חד לתורה, וחד למילי דעלמא.

-ה-

מכל הנ"ל יש ללמוד כמה צריך האדם להתבונן על גודל ערכה של תורתנו הקדושה ועוצם מעלת התלמיד חכם הלומד תורה לשמה - שהוא נעשה כקלף כשביל התורה שבעל פה - וקדושתו וחשיבותו מתחילות משעה ששואף וחושק לעלות בתורה, ועד כמה צריך לשמור על מדותיו שתהיינה בתכלית ההידור.

יה"ר שנוכה בימים אלו לקבלת התורה אמיתית ויקוים בנו מקרא: „גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך“.

מורנו הרב ר' משה וואלפסאן שליט"א

דרוש לחג השבועות

בקריאת היום – "שבעה שבועות תספר לך מהחל חומש בקמה וגו' ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ירך וגו'".

הספקות אשר יבארו בעזה"י בהמשך הדרוש:

(א) "מהחל חומש בקמה" – אינו מיחס את העובדא לישראל בלשון נוכח כמו בפרשת אמור, ששם כתיב "מיום הביאכם את העומר התנופה". אתם בני ישראל מביאים, וכאן כתיב בלשון נסתר "מהחל חומש" כאילו נעשה מעצמו, ולא כתיב "משתתחילו חומש בקמה".

(ב) בפרשת אמור קשר את הספירה בעיקר המצוה שהיא הבאת עומר התנופה, והיא ביום – "ביום הביאכם". וכאן קשר את הספירה בהכנת המצוה, שהיא הקצירה בלילה שלפניו.

(ג) "ועשית חג שבועות לה' אלקיך מסת נדבת ירך". בשאר מעודים, כמו בסוכות שנכתב אחריו ובשאר מקומות בתורה גם הזהיר על מתנות עניים, אבל לא עשה מזה אלא ענין צדרי – כשאתה שמח בחג, תשמח גם הגר היחום והאלמנה. אבל כאן משמעות הקרא שזה כל ענינו של חג השבועות, ומזה נעשה החג – "ועשית חג שבועות וגו' מסת נדבת ירך".

(ד) "מסת נדבת ירך" – לא מצינו לשון כזה אצל מתנות עניים רק פה. והאבן עזרא ביאר שהוא מלשון נס והרמה, שתרום את ירך ע"י מתנות עניים, וצריך ביאור.

(ה) קושיית המג"א איך אומרים בששה בסיון זמן מתן תורתנו, והוא יום החמישים לספירה והלוא התורה ניתנה ביום נ"א לספירה, עיי"ש (סי' תצ"ד).

(ו) איך יתחכם נברא על הבוי"ת, ואיך יתכן שמשנה רבינו יוסיף יום א' מדעתו אחר שהבורא ית' קבע יום מתן תורה על ששה בסיון, וכבר מראשית הוקבע יום זה בבריאת העולם, כמו שדרשו חז"ל עה"פ "ויהי

ערב ויהי בקר יום הששי".

ז) קושיית הר"ן על הרמב"ם. שהר"ן סובר שספירת העומר בזמנה"ז הוא דרבנן, שהרי תלתה תורה ספירה בהבאה ובקרבן, והיום אין הבאה ולא קרבן (הר"ן סוף מס' פסחים). וברמב"ם (הל' תמידים פ"ו הכ"ד) כתב בפירוש שהיא מדאורייתא בכל זמן. וצריך להבין איך יסלק מעצמו טענת הר"ן.

והנה הרמב"ם (הל' תמידים פ"ח ה"א) כתב ביום חמשים של ספירת העומר הוא חג השבועות. ובפשטות צ"ל שספירת העומר מדאורייתא, דאל"כ איך אנו מקיימים היום את חג השבועות שנקבע ע"י ספירת העומר, אם הספירה אינה דאורייתא. וכן יוצא מפורש מהזה"ק (ה"כ קפ"ג ע"א) שמספירת העומר נעשה חג השבועות. ואפשר להעמיס זה בפסוק "שבעה שבועות תספר לך וגו'" ועשית חג שבועות". מיהו, לשון הרמב"ם ששבועות הוא ביום החמשים לספירה הועתק גם בטור ושו"ע (סי' תצ"ד). ואינהו סברי שספיה"ע דרבנן בזמנה"ז, שהרי פסקו שאם ספר בביה"ש יצא. [ואיך יכלכלו הר"ן ודעימי את יום בואו של חג השבועות שהוא ודאי מן התורה בזמנה"ז, אע"פ שספיה"ע שקובע זמן של שבועות הוא מדרבנן, צריך ביאור ואין זה מקומו להמכוון של הדרוש]. אבל להרמב"ם נחא בפשטות.

בספר פרי צדיק (שקלים, ב') הביא "הקדמה נוראה" מהרמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות מאמר אם כל חי ח"ג סי' כ"ג) שגם בזמנה"ז לא בטלה עבודת הקרבנות בביהמ"ק של מעלה, ושם עומד אליהו ומשמש ומקריב קרבנות בכל יום. ואיתא שם שיש לו שקלים מתרומת הלשכה וקונה כבשים ומקריבים. ומקשה הפרי צדיק, הלוא לא שקלו ישראל שקלים, וכסף מנין יש לו מתרומת חרשה? ומתרץ ע"פ מה שאומרים "ואת מוסף יום פלוני הזה נעשה ונקריב" - אף שאי אפשר להקריבו ביומו שהרי אין מקדש, רק כיון שהרצון והחשק לקיים ולהקריב, החשק הזה כמעשה. ובפרט כשאומרים פסוקי הקרבנות, ונשלמה פרים שפתינו ועקימת פיו הוה מעשה. וכן כשקוראים פרשת שקלים וכל א' מישראל יש לו חשק ורצון לקיים בפועל, ואם הי' מקדש בודאי הי' כל א' מישראל מוציא כמה הוצאות שיבוא שקלו לירושלים, מזה החשק נעשה שקלים ממש. והרי מצינו (שמו"ר נ"ב) ברשב"י שאמר בקעה המלאי דינרי זהב, התחילה מושכת דינרי זהב לפניהם, עיי"ש.

וכמו שהארון אינו תופס מקום, ואם מתדוד מקומו יש עשרים אמה בקוה"ק בלערו, כן יום החמשים אינו תופס זמן, כי לפי החשבון ניהנה תורה ביום הנ"א לספירה, והוא באמת יום נ' לספירה. כי מה שהוסיף משה יום א' מדעתו לא שינה ח"ו ממה שצוה הקב"ה, רק יום החמשים אינו תופס מקום לפי החשבון ונותן מקום ליום הנ"א לשמש עמו ביחד. ולא בענינים גשמיים שכל אחד תופס מקום או זמן ואי אפשר לדחותו ממקומו שיתפוס ענין אחר מקומו עמו ביחד. וזהו הויסוף משה יום א' מדעתו, כי בבחי' נפש, גם שמה רבינו מבחינת זו ויכול להיות על שני מקומות בפעם אחד, כמו שדרשו חז"ל עה"פ "ולא ידע איש את קבורתו" כי הוא מבלבל את מי שרוצה ליחס לו מקום. ומי שעומד למעלה נדמה לו שנקבר למטה, ומי שעומד למטה נדמה לו שנקבר למעלה (סוטה יד.), כי כללי המדה אינם נוגעים למשה, כי הוא בנפש מה ששבועות הוא בזמן ומה שמקום הארון הוא במקום.

ומתורץ קושיית המג"א איך אומרים זמן מתן תורתנו ביום חמשים, והלוא ניתנה ביום נ"א. כי אם אתה עוסק ביום החמשים, יום ניתנה עשה"ד, אין אתה יכול בשום אופן לקבוע לו ולצמצם לו זמן. כי נתאמת מה שאמר הקב"ה שתנתן תורה ביום החמשים, ומה שאמר משה שתנתן ביום נ"א, ושניהם בזמן אחד שאינו תופס זמן.

וכבר בארתי במקום אחר, שבפרשת יתרו ובפרשת ואתחנן [פרשיות של עשה"ד] אין מנין הפסוקים של המסורה מכוון לפי המציאות, וכנראה שבעשה"ד אין מונים פסוקים אלא דבריה, ואז מכוון, וזה קשה מאד, כי בדברות ישנם של שני חיבות, כגון לא תרצח, וזה אינו פסוק להלכה, ובארתי שפרשת עשה"ד אינו מכוון לפי החשבון, שאין החשבון שולט בו.

וברמב"ם (סוף הל' שמיטה ויובל) כתוב, וזה לשונו: ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו, והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעבדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשאו האלקים, ופרק מעל צוארו עול החשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם, הרי זה נתקדש קודש קדשים ויהי ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים, ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו וכו' הרי דוד ע"ה אומר "ה' מנת חלקי וכוסי אתה תומיד גורלי", עכ"ל.

הרמב"ם מרמז כאן, שמי שנדבה לבו אותו לסבול עול התורה ולהיות מנושאי הארון, הארון ישא אותו. והגם שעל פי החשבון לא יספיק פרנסותו, אבל הארון אינו משועבד לכללי החשבון ויפרוק מעליו "עול חשבונות הרבים". ואם עשה כן, הרי "נתקדש קודש קדשים", ובקוה"ק אין ההנהגה ע"פ חשבון.

ואפשר שמה שנתפרסם בישראל השם "כולל" לאברכים העוסקים בתורה, הוא מפני שהם כוללים כמו עשה"ד שכולל התורה כולה, וקודש קדשים שכולל ארץ ישראל כולה, וכמו שמשם שכולל ישראל כולו ונקרא בזוה"ק "כלל דיהוראי". והם שפרקו מצוארם עול חשבונות הרבים הם אנשי "כולל", וכן הופיע רוה"ק בלב כל ישראל אשר כן יקראו אותם, וכן שמם.

ולא אנשי כולל בלבד, אלא כל איש מישראל הטרוד בעבודתו על המח"י ועל הכלכלה אשר קובע לעצמו עתים לתורה, וה"בעל דבר" רוצה להטותו מדרכו ואומר לו שע"פ חשבון צריך יותר זמן באיזה יום מדוים או תקופה מסוימת, והיהודי עומד באמונתו והוא אמיץ לב ומקיים שיעוריו הקבועים, הרי הוא פרק מעל צוארו עול חשבונות הרבים אשר בקשו בני האדם. ובשעת קביעות עתיו לתורה, באותה שעה הוא בן לוי העומד לשרת בירושלים במקום הכולל ונתקדש קודש קדשים, ומובטח שלא יפסיד עי"ז.

והיום קרינו מגילת רות אשר באתה לקבל עול יהדות בתחילת קציר שעורים, ואמרו במדרש בקצירת העומר הכתוב מדבר. תחילת ביאתה היתה בכחינת גלות בקצירת העומר אשר בלילה, וסוף זכתה להוליד את עובד ועובד הוליד את ישי וישי הוליד את דוד. כן נזכה ע"י ספירת העומר אשר ספרנו, וע"י חג השבועות אש חגגנו, וע"י קבלת התורה ועול מלכות שמים ועול המצווה אשר קבלנו במצב של "מהחל חרמש בקמה" כשאין אנו יכולים לעשות חובותינו בבית הגדול והקדוש, ואנו מסתפקים בזה שאליתו מקריב במרום, כן נזכה לעלות ולריאות ולהשתחוות בשלש פעמי רגלינו, ותחזינה עינינו מלך בהדרו וביופיו אשר עלינו נאמר "וישי הוליד את דוד".

מורנו הרב יצחק יעקב סעקולא שליט"א

חג השבועות זמן מתן תורתנו

תניא במס' פסחים (ס"ח:) רבי אליעזר אומר אין לו לאדם ביו"ט אלא או אוכל ושותה או יושב ושונה, רבי יהושע אומר חלקהו חציו לאכילה ושתיו וחציו לבית המדרש ואמר ר' יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו כתוב אחד אומר עצרת "לה" אלוקיך" וכתוב אחד אומר עצרת תהי לכם ר"א סבר או כולה לה' או כולו לכם, ור"י סבר חלקהו חציו לה' וחציו לכם, א"ר אלעזר הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם מ"ט יום שניתנה בו תורה לישראל הוא. ע"כ

לכאורה אינו מובן דגם בפסח יש בו מעלה שיצאו בו ממצרים, וגם דעיקר הטעם אינו מובן, דכי בשביל שניתנה בו תורה יהי החיוב לאכול ולכאורה אדרבה יותר הי' צריך לקיים ביום זה הך דלהי. וכבר עמדו בזה המפרשים.

ועוד הקשה בספר בנין שלמה בקונטרס אחרון (תיקונים והוספות סי' יא) דלמה בעצרת דהוא יום שניתן בו לוחות הראשונות הוא יום משתה ושמחה ואפילו ר"א דס"ל דשמחת יו"ט רשות בשאר מועדים מ"מ בעצרת מורה דבעינן נמי לכם משום דהוא יום שניתנה בו תורה אלמא דיום שניתנה בו תורה ראוי לאכול ולשתות ולשמוח ואלו ביוה"כ דהוא נמי יום שניתנה בו תורה דלוחות האחרונות נתנו ביוה"כ כדאיתא (תענית כו) במשנה דלא הי' יו"ט לישראל כט"ו באב ויה"כ וכו' ואמרינן שם בגמרא (ל) בשלמא יוה"כ משום דאית סליחה ומחילה יום שניתנו בו לוחות האחרונות ע"ש (וכן מבואר במדרש וברש"י בחומש), הוא להיפך ממש מעצרת דנקבע לתענית וצום וכפרה וסליחה ולמה נשתנה יום שניתנו בו לוחות האחרונות מיום שניתן בו לוחות הראשונות שזה ניתן לאכילה ושתיו וזה ניתן לעינוי וצום וליום כפרה וסליחה.

והנה ידוע קושית המג"א סי' תצד האיך אנו אומרים בששי בסיון זמן מתן תורתנו והתורה ניתנה ביום ג"א לספירה דהא יצאו ממצרים ביום ה' והתורה ניתנה בשבת. ותי' המג"א דבא לרמוז לנו יו"ט שני של

גליות. ואפשר דהיינו דקאמר בשבת (פ"ז.) דג' דברים עשה משה מדעתו והסכים הקב"ה עמו הוסיף משה יום אחד מדעתו וכו' ע"כ.

וביאר דבריו ע"י בספר ישמח ישראל לשבועות אות א' דיום ששי בסיון נחשב יום מתן תורה דבאותו היום ניתנה ההסכמה של הקב"ה דחכמי ישראל יש להם כח התורה ותהא דעת חכמי התורה קובע במשפטי התורה ולא רק במצות גולמיות ושכן ראינו דע"י דהוסיף משה יום אחד מדעתו לא הי' קבלת התורה ביום המועד דהיינו ששי בסיון כמ"ש חז"ל אמר ר"ל מאי דכתיב ויהי ערב ויהי בקר יום הששי מלמד שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר אם ישראל מקבלין את התורה מוטב, ואם לאו אני אחזיר אתכם לתוהו ובוהו ע"ש ומבואר דהתנאי היתה שיהיה קבלת התורה בששי בסיון ומ"מ כשהוסיף משה יום אחד מדעתו הסכים הקב"ה עמו ונתנה תורה בו' בסיון וע"י בתוס' ע"ז ג. ד"ה דאי השני הרי שלחכמי ישראל נתנה כח התורה שתהא דעתם מאירה באור חכמת התורה וגזירותיהן ותקנותיהן - תורה. וזה כוונת המג"א שהתורה נתנה ביום ג"א לספירה לרמוז לנו שני יו"ט של גליות, שתקנת חכמים לשני יו"ט של גליות יש להם תוקף בגופה של תורה עצמה שניתנה בסני. וע"כ אנו אומרים בששי בסיון זמן מתן תורתנו דבו ביום נתנה לו כח התורה במתנה שיהא תורתנו דדעת חכמי התורה קובע את משפטי התורה, והן אמת שיום קבלת התורה הי' בו' בסיון אבל מתן תורה הי' בו' סיון.

והנה מבואר במס' שבת פח: בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מה לילוד אשה בינינו, א"ל לקבל תורה בא, אמרו לפניו חמדה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבו"ד מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הודך על השמים א"ל הקב"ה למשה החזר להם תשובה א"ל תורה מה כתיב בה וכו' כלום למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה לכם, שוב מה כתיב בה לא יהי' לך אלהים אחרים בין עמים אתם שרויים שעובדין ע"ז וכו' כלום אתם עושים מלאכה שאתם צריכים שבת וכו' ומשא ומתן יש ביניכם וכו' קנאה יש ביניכם יצה"ר יש ביניכם, מיד הודו לו להקב"ה ע"כ ונתקשו המפרשים מה הי' בקשתם של מלאכי השרת "תנה הודך על השמים" וכי לא הי' יודעים שהמצות אינם שייכים להם כלל ועוד דהרי מבואר בספרי דכשהחזיר הקב"ה ליתן תורה לא הניח אומה ולשון שלא הציע לפניהם התורה ולא מצינו דמלאכי השרת יתנצחו לאמר מה אנוש וגו' תנה הודך

וגו' ורק כשבא ליתנה לישראל אז קטרגו מה אנוש וגו', אמנם הפי' להתורה נחלקה לשנים תורה שבכתב ותורה שבע"פ. ועיקר תושבע"פ היינו בכללים והמדות שהתורה נדרשת בהן שע"י אותן הכללים ומידות מתפרשים התורה שבכתב ונתחדש בה חידושי דינים והלכות שאין סוף עד שארוכה מארץ מדה, וסגילה זו ניתנה רק לישראל שיהיו הם הדורשים את התורה וכפי שמסכימה דעתם כן הוא האמת וכמבואר בב"מ (נט) בתנור של עכנאי שנפלה בה מחלוקת בין חכמי ישראל ויצתה בת קול לקבוע הלכה ואמרו לא בשמים הוא אלא ההלכה נקבעת עפ"י דעת חכמי ישראל בעוה"ז. וכמבאר במדרש רבה משפטים (פרק ל - ט) דכשהחזיר הקב"ה לאומות העולם ה' רוצה ליתן להם מצות גולמיות בלא כח התורה. ועל טגולת מעלה זו התנצחו המלאכים ואמרו תנה הודך על השמים כלומר זה ההוד שבתורה שהכרעות בדרשת התורה תישאר בשמים ולא תינתן לאדם, מה אנוש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו - דהיינו שאין אדם ראוי שתזכרנו כל עיקר וכ"ש למנותו לפקיד וממונה על התורה, ואמרו עוד "תמשילנה במעשה ידך כל שתה תחת רגליו" שעשית אותו שליט על כל הבריאה כמבואר בירושלמי סנהדרין פ"א הל"א על הפסוק אקרא לאל גומר עלי דעיברו כ"ד את השנה בתולי' חזוין הרי דהכרעת דעת חכמי ישראל שולט גם על הטבע ובמד"ר ואתחנן אני ואתם נלך לב"ד של מטה, כח זה תנה על השמים כי שם ראוי ונכון דמלאכי מעלה בגודל קדושתם ומדרגותיהם הם יהי' הקובע דעת וחוקי התורה כפי הכנתם ושלכם.

ולפי זה צריך להבין תשובת משה רבינו ע"ז כלום למצרים ירדתם וכו' וכל התשובות הנ"ל דעדיין טענת המלאכים קיים במקומו ואדרבה ביתר תוקף כיון דלמצרים ירדתם וירדו למ"ט שערי טומאה ולפרעה השתעבדתם בקושי השעבוד המפרך את הגוף ואת הנשמה ונעשו לעבדי פרעה וה"ה בעוה"ז במקור הטומאה וכל מיני טומאת ארץ העמים וכי בשביל זה יכריע בדעתם את התורה ולהם ינתן ההוד והדר של התורה.

ונראה בהקדם דברי המדרש תנחומא צו - ד וזאת תורת זבח השלמים, אמרו אומות העולם לבלעם למה אמר הקב"ה לישראל שיהיו מקריבין לו קרבנות ולנו לא אמר כלום אמר להם הקרבנות אינו אלא שלום ומי שקבל את התורה שכתובין בה צריך שיקריב קרבנות אתם מתחלה פעלתם אותה. ולמה נאמר זבח שלמים שהיא עושה שלום בין המזבח ובין הכהנים ובין ישראל, העולה אין כתיב בה שלום ולא בחטאת ולא באשם וכו' בא וראה העולה היתה כולה לאישים וחטאת עורה ובשרה

לכהן, אבל לישראל לא הית הממנה הנאה אבל התורה היתה דמה ואברי' למזבח, והחזה ושוק לכהנים, ועורה ובשרה לישראל, נמצאת עושה שלום בין המזבח ובין הכהנים ובין ישראל ע"כ.

ודברי המדרש צריכין ביאור דכיון דהמדרש מבאר דנקודת השלום המתעוררת מהקרבנות הוא מצד אכילת הבשר שבהקרבן שיש לכולם חלק בבשר הקרבן ואינו מובן תשובת בלעם להאומות העולם דנקודת שלום זו שייכי דוקא לישראל שקבלו את התורה ולא לאומות העולם כיצד מבדלת נקודה זו בין ישראל לעמים.

עוד מצאנו תשובת בלעם לאומות העולם במסכת זבחים (קטז) כשניתנה תורה לישראל ה"י קולו הולך מסוף העולם ועד סופו וכל מלכי עכו"ם אחוזתן רעדה בהכליהן ואמרו שירה שנאמר ובהכלו כולו אומר כבוד נתקבצו כולם אצל בלעם הרשע ואמרו לי מה קול ההמון אשר שמענו שמא מבול בא לעולם וכו' כבר נשבע שאינו מביא מבול לעולם וכו' ומה קול ההמון הזה ששמענו א"ל חמדה טובה יש לו בבית גזיו שהיתה גנוזה אצלו תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם וביקש ליתנו לבניו שנאמר ה' עז לעמו יתן מיד פתחו כולם ואמרו ה' יברך את עמו בשלום ע"כ. וגם יש להבין כיצד נתעוררו האומות להכריז ה' יברך את עמו בשלום כששמעו מבלעם דקול ההמון הוא קול של נתינת תורה שהוא חמדה גנוזה אצל הקב"ה ורוצה ליתנה לישראל, ואיזה שייכות יש לזה לברכת השלום.

ונקדים עוד דברי המדרש רבה דברים (ח-ב) כי המצוה הזאת אשר אנכי מצוה היום לא נפלאה היא ממך וגו' וא"ת שמא לרעתכם נתתי לכם את התורה, לא נתתי לכם אלא לטובתכם שמלאכי השרת נתאו לה ונעלמה מהם ע"כ ולכאורה תמוה אמאי ס"ד דהתורה נתנה לרעתנו, ומאי מביא ראי' ממה שנתאו המלאכים ונעלמה מהם.

ונראה לבאר שהוא ע"ד הכתוב ונפש כי תשבע לבטא בשפתים להרע או לההיטיב ופי' רבותינו להרע שלא אוכל ושלא אישן להיטב שאוכל ושאישן. הרי שהתורה מתייחסת לדרכי הגוף ומחסורם בלשון רע וטוב, וזהו כוונת המדרש שמא תאמרו לרעתכם נתתי את התורה היינו שמא תתייחסו לתורה בהכרה שהוא עומדת הרעה בדרכי הגוף, וכל עצם נתינתה היא כדי ללחום ולמגר את דרכי החומר כדי לפנות מקום לקדושת התורה ע"ז אמר לא נתתי אותה אלא לטובתכם דהיינו שכל נתינת התורה

הוא לתכלית טובת הגוף, לעדנו לטהר וזהמתו להקרין במחשכיו את אור התורה ולרתום את עינוגיו ככלי שרת למעשה עבודת האלוּקִית. ולזה בא ההוכחה מהא דמלאכי השרת נתאוו לתורה ונפלאה מהם. ומ"ש נפלאה מהם משום שהתורה קשורה ומיתנית בעולם שיש בה אכילה ושתיה וכל הנאות הגוף, וזאת התורה צריכה להאיר האפלים של ייצרי האדם ולהוריה לתוכם קדושת התורה והמצות וע"כ היא נפלאה ממלאכי השרת דאין להם שום שייכות לזאת התורה.

וזהו תשובת משה רבינו למלאכי השרת כלום למצרים ירדתם, כלום קנאה ושנאה ומשא ומתן יש ביניכם, דהיינו כי תכלית התורה שתהא שורה ונקנית בכלים של בשר ודם בכליו שהרע קונה בהם שביתה ודוקא בתוך כלים העכורים של קנאה ושנאה משא ומתן שבעוד מלכיות דוקא שם תקרון התורה את האור האלוּקִי אבל מלאכים החסרים כלים אלו, נדחים ממילא מכל שייכות לייצודה העמוק והפנימי של התורה כי כל מה שברא הקב"ה בעולמו לכבודו ברא, שהכל ברא לכבודו, לגלות ולהקרין את אור מלכותו ואלוקותו בכל העולמות, וישנו סוג כבוד שגוש עפר יכול ליצור ולהביא לכלל גילוי יותר מהעולמות העליונים כולם, אף יותר מהשרפים והגלגלים וכל צבא השמים. ואף שלגלות ולהוריה את אלוקותו יתברך יש ביד כוחות העליונים יותר משי בידי רמה ותולעה, אבל להוכיח כי מלא כל הארץ כבודו, ולית אתר פנוי מיני, לזה נברא בריאה שכולה חושך ואפלה שפלות והסתר, והוא מיוסדת ומושרשת על כוחות הסותרים את הקדושה, ואור מלכות האלוּקִית הוא בהעלם ובסתר כלשון עולם שהכל בהעלם, אבל דוקא הגסות הזו ועובי החומר הם שיאו של הגילוי האלוּקִי ויתרון האור כשהוא מן החושך כשנהורא נפיק מגו חשוכא, וההתנוצצות האלוּקִית בוקעת מתוך חושך ההסתר, הוא גדול ככמה ממה שיכול להזרית מתוך מלאכי מעלה דלילה כיום יאיר כחשיכה כאורה ואשר ע"כ נתנה תורה לבשר ודם ולא למלאכי השרת, דדוקא כאן בעולם שהיא מלא חומר וצמצום בעולם שאל מסתתר נתגדרה לפנינו בקעה רחבת ידיים של גילוי וחשיפת הקדושה, ועולם החומר דוקא מכל העולמות והגלגלים משמש פרוודור לעולם הגמול, וזהו שמא תאמר לרעתכם נתתי לכם התורה שיפרוש מצרכי הגוף להדריכה שהנשמה תלוי בה ולהרע לכוחות הטבעיים, לא נתתי לכם אותה אלא לטובתכם, להחזיר את קדושת התורה לבתי גוואי, לקדש החומר, לזכור ולהעלותו ובוה נצח משה רבינו את המלאכים.

ומעתה מה מאור מדויק דברי חז"ל שאמרו הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם יום שניתנה תורה לישראל, והקשינו דאדרבה ביום

שניתנה תורה לישראל הי' לנו לעסוק בצרכי גבוה ומזון הנשמה, אמנם לפי"ד הדברים מתבארין כמין חומר, דבעצרת שהוא יום שנתנה תורה לישראל, היינו לישראל דוקא ניתנה ולא למלאכי השרת, משום דגילוי כחה של תורה הנמסכת בגוף בשר ודם רמה ותולעה, וכחה של תורה העולה הבוקעת ועולה מתוך חשכת ההסתר, ולכן ביום חגו של הצירוף בין התורה והגוף הכל מודים דבעינן לכם.

ההכרח הו' של קדושה הנטועה בעולם החומר מופקעת מאומות העולם דאין לכם שייכות לסגולת חבור העולמות של קדושה עם החומר דגם עכו"ם שנשאו לבו לשמים עבדותו הוא רק לשמים ומופרשת לגמרי מכל עיסוקי החומר ודבר זה מתבאר במנחות עג: שלמי עכו"ם עולות אבע"א קרא ואבע"א סברא וכו' אבע"א סברא עכו"ם לבו לשמים וכתב רש"י כוונתו שיהא קרבנו כליל לשמים ולא שיאכל ע"כ וטעמא דמילתא כמש"ל דדוקא אצל ישראל שקבלו התורה הושרש בהם כח איחוד העולמות התורה נוטעת הכלים לקדש החומר וליוככו ועכו"ם שמתעלה פסלו אותה נדחו מכח השיתוף הזה ומופקעים ממילא מכל הרגש רוחני השתול על פלגי השתוף בין החומר והרוח ע"כ ל"ש שלמי עכו"ם דיהא חלק קרבן לבעלים לאכילת האדם בהדי אכילת גבוה ואינו מבין עבודה כזה ואפילו כשבלו לשמים הוא רק לשמים שיהא קרבנו כליל לשמים ולא שיאכלו, וכידוע שהפילוסופים היוניסאמרו שתכלית האדם לדבק בשכל הפועל ולשם כך עליו לסטות לגמרי מחלקי החומר שבו, ולסגף את גופו שעיי"ז יוכל להגיע לפעול בשכלו כי אם להתבונן ולהתרגל בעבודה, ולשעבר כל הדרכים החומרים למטרת העל"י הנפשות ואדרכה כשמשתמש בעיני העולם לשם שמים, נמצא השימוש ההוא פועל שלימות האדם כמש"כ הרמח"ל בספרו דרך ה', וכבר הכה הרמב"ן על קדקדו של אריסטו היוני וכתב עליו יוצק זהב רותח לתוך פיו של אותו רשע אשר אמר כי חוש המשוש חרפה הוא לבנ"א ע"ש. וז"ל לב אליהו בפי' אמור כללו של דבר כי לא כאשר חשבו היונים שעל האדם להשתמש בשכל ערום לבד דא"כ למה ברא השי"ת את האדם בארץ הרי נשמתו נשמת חיים הוא שכל נבדל הרבה יותר ממלאכי מעלה במרום, חצובה מתחת כסא כבודו יתב' עוד קודם שנופחה בו באדם עפר מן האדמה, ולמה הורידה כאן למטה, האם לייסרה לענותה? אתמהא. אלא ודאי מעלת האדם בחיר היצורים הוא מעלה גדולה ונפלאה, אשר לו ניתן כח והממשלה לכבוש תח"י שכלו היינו נשמת חיים אשר בו את עיני חומר גופו והיו לאחדים כלומר: השכל אינו מוחש כלל, כי הוא רוחני לגמרי, והגוף הוא בהפכו ומאחר שנוצר האדם בהרכבה זו של חומר ורוח כאחד, נצטוו

האדם בזה ויכול הוא לעשות כן להרגיש שכלו בחושי חומרו, מה שלא נמצא כן בשום ברי' לא בשמים ולא בארץ, כי המלאכים בשמים כולם רוחנים, ובעלי החיים בארץ (זולת האדם) כולם חומרים, וזה סוד וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים והיה האדם לנפש חי' כלומר עי' שהרכיב הקב"ה את האדם בהרכבה הנפלאה הזאת עפר מן האדמה עם נשמת חיים אשר בתוכו בכל אבריו וגידיו ומשערות ראשו עד צפרני רגליו עי' נעשה האדם לנפש חי' נפש המרגשת וכמ"ש רש"י שם וז"ל לנפש חי' אף בהמה וחי' נקראו נפש חי' אך זו של אדם חי' שבכולו, שניתוסף בו דעה ודיבור עכ"ל והיינו שניתוסף בו בנפש חי' שלו שהם ההרגש המוחש ככל בהמה וחי' נתוסף בו במוחש שלו גם דעה ודיבור מה שלא נמצא בשאר ברואים וכמ"ש עכ"ל.

וזה ביאור דברי חז"ל בובחים (קטו) הנ"ל וישמע יתרו כהן מדין ר"א המודעי אומר מתן תורה שמע ובא שכשניתנה תורה לישראל הי' קולו הולך מסוף העולם עד סופו, וכל מלכי עכו"ם אחזתו רעדה בהיכליהן ואמרו שירה שנאמר ובהיכלו כולו אומר כבוד. ומבואר דבאותו שעה שאחזתו רעדה אמרו שירה, ולכאורה יפלא דהו"ל תרתי דסתרי רעדה ושירה. אמנם נראה דמהו הקול שהלך מסוף העולם עד סופו בעת קבלת התורה, האם סתם רעש או סתם קול גדול. ונראה דקול הוא שפע רוחני נשגב ששטף וזרם וחדר לתוככי הברואה החומרית והמוגשמות המבוססת בווהמה והרגישו כל הבריאה ואפי' אומות העולם התעלות נפלאה שהשפע האלוקי שנוסף ומשפיע בהברואה כולה ומהכרה זו ברוממות אותו שעה אמרו שירה אבל בתוכ"ד אחזתו רעדה מההבנה ששער כזו א"א לבריאה חומרית להתקיים אפי' שעה אחת ומצב כזה מכריח מכול לעולם שמא מכול של אש וכו' ועי' הרגיע בלעם את רוחם דה' עוז לעמו יתן דנתחדש עתה בשעת מתן תורה לישראל כח היכולת להחדיר את השפע האלוקי לתוך החומר שבבריאה, וזהו הכח שנתייחד לעם ישראל בלבד, ומנותק יכולת ההבנה של בן נכר. ועי' פתחו כוללם ואמרו ה' יברך את עמו בשלום דיש לכלל ישראל סגולת השלום המאחדת את כל הכחות כולם והופכת את הבריאה הרוחנית והחומרית מקשה אחת, משכן לעבודת האלוקית.

ומטעם זה התורה נקראת שלום דרך בכח התורה עושה שלום באדם שבלעדי' נמצא האדם והעולם כולו במצב מלחמה מתמיד, החומר מטה לצרו מחד גוסא, והרוח והנשמה מושך לאידך גוסא, ואין קיום משותף לשניהם בלעדי התורה, דרך התורה נטעה בבריאה את ההכרה

שהחומר והרוח יכולים להיות שורים זה לצד זה מפריס ומזינים אהדרי וזהו כוונת הכתוב ה' עוז לעמו יתן ע"י שנתן את התורה שנקרא עוז עי"ז ה' יברך את עמו בשלום, דכח השלום נטועה בהם. ומה"ט מבואר שם בזבחים דאיכא מ"ד דלפני מ"ת לא הקריבו רק עולות ולא שלמים דקודם מ"ת לא ה' עדיין הכח בעולם לקרבן שלמים דרק משעת קבלת התורה ואילך נתחדש הכח וההכרה של קדוש החומר והעלתו.

וכד נדייק היטב נראה כי יסוד דברינו הנ"ל שולח שרשים לקרבנות היום של עצרת. דהנה כל הקרבנות המוספין לכל מועד ומועד פירטה התורה בפרשת פינחס, מוספי שבתות ר"ח, פסח, יום הביכורים, יום תרועה, עשירי לחודש וחמשה עשר לחודש, נוסף על קרבנות המוספין של יום הביכורים המפורשים בפרשת פנחס אמרה תורה בפ' אמור (ויקרא כג יז-כ) ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שטים וגו' והקרבתם על הלחם שבעת כבשים תמימים בני שנה ופר בן בקר אחד ואילים שנים יהי' עולה לה' וגו' ועשיתם שעיר עזים אחד לחטאת ושני כבשים בני שנה לזבח שלמים והניף הכהן אותו על לחם הביכורים תנופה לפני ה' על שני כבשים קודש יהיו לה' לכהן. ופירש"י שהקרבנות המפורטים כאן, הם קרבנות נוספין על המוספין האמורין בפ' פנחס הללו לעצמן והללו לעצמן, בקרבנות שבפ' פנחס למוספי היום והקרבנות שבפ' אמור בגלל הלחם, ולא מצאנו שלמי ציבור אלא אלו שכל מוספי הציבור עולות ושעיר לחטאת וכן גם קרבנות יום הביכורים. שבגלל חובת היום ורק במוספים שבאים הלחם הצריכה התורה להביא שני כבשי עצרת שלמים.

ולפי"ז י"ל דביום הביכורים שהוא יום מתן תורה ציותה התורה להביא קרבן שלמים להראות ע"י מתן תורה ניתן כח השלום בעולם שזה תכונתן של השלמים שמטילין שלום בעולם וכנ"ל. אמנם לכאורה תכונה זו תואמת את שלמי יחיד שהכל שלום בהם הדם והאימורין למזבח, החזה והשוק לכהנים והעור והבשר לבעלים אבל כבשי עצרת שהן זבחי שלמי ציבור, הלא הן נאכלים לפנים מן הקלעים לזכרי כהונה בלבד כחטאת ואשם, כמבואר ברמב"ם פ"ט מהל' מעה"ק הל' ג' ע"ש.

אמנם נראה שאע"פ שבשר שלמי ציבור נאכל לזכרי כהונה בעזרה כחטאת ואשם מ"מ חלוקים הם בעיקר ענינו ואינו דומה אכילת כהנים בשר שלמי ציבור כאכילת בשר החטאת והאשם, שאכילת בשר חטאת ואשם ע"י הכהנים, היא מצד הגבוה, שאמרה תורה המזבח יאכל את שלו היינו הדם והאימורין, והכהנים משרתי אל יאכלו את שלהן וכן

תבוא הכפרה כהנים אוכלין והבעלים מתכפרין, אמנם אכילת בשר כבשי עצרת מידה אחרת יש לה שהכהנים הם שלוחי ישראל בעלי הקרבן רכשם שכל קרבן שלמים נאכלין ע"י הבעלים כך מוטלת המצוה לאכול את שלמי ציבור ע"י הבעלים, אלא שכל שלמים הם קד"ק נאכלין לכל ישראל ואילו כבשי עצרת שהם קד"ק, אמרה תורה שהכהנים יצאו את ישראל באכילת שלמיהן.

ומבואר במס' חגיגה (ו.) דב"ש סברי ששיעור שיווי של עולות ראוי יותר משיעור שיווי שלמי חגיגה, לפי שהראוי עולה כולה לגבוה משא"כ בחגיגה, ועוד מצינו בעצרת שריבה הכתוב בעולות יותר מבשלמים, הרי דשלמי עצרת דהן פחותין מהעולות באות ללמד על שלמי חגיגה ועולות ראוי שמצווין כל אחד ואחד מ ישראל ששיעור השווי של עולות יותר משיעור השיווי של שלמים, והרי"ז בא ללמד ונמצא למד ששלמי ציבור ענינו כמו שלמים המוטלים על הבעלים אלא שהכהנים שלוחיהן של כל ישראל בעלי השלמים של כבשי עצרת לאכול את שלמיהן כמו בעלים האוכלים בשר שלמים שלהן, ומצאתי שכן מבואר במשך חכמה פ' אמור (כג - כא) שבכלל דבריו דברינו.

במסכת קידושין (ל.) ת"ר ושמתם את דברי אלה על לבכם וגו' סס-תם נמשלה התורה כסם חיים, משל לאדם שהכה את בנו מכה גדולה והניח לו רטי' על מכתו וא"ל בני כ"ז שהרטי' על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנייתך ורחץ בין בחמין בין בצונן ואין אתה מתיירא ואם אתה מעבירה ה"ה מעלה נומי. כך הקב"ה א"ל לישראל בני בראתי יצה"ר ובראתי תורה תבלין ואם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו שנאמר הלא אם תיטב שאת, ואם אין אתם עוסקים בתורה אתם נמסרים בידו שנאמר לפתח חטאת רובץ ולא עוד אלא שכל משאו ומתנו כן שנאמר ואילך תשוקתו, ואם אתה רוצה אתה מושל בו ע"כ.

ויש להתבונן במאמר זה שהזכירו חז"ל דברים במשל שלא נתפרשו כלל בנמשל, שהרי במשל אמרו כ"ז שרטי' זו על מכתך אכול מה שהנאתך ושתה מה שהנאתך וכו' ואילו בנמשל אמרו רק אם אתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו, אבל לא הזכירו שאם עוסק בתורה מותר לאכול מה שהנאתך וכו' ועוד כי אא"ל דאם עוסק בתורה מותר להרבות בתאוות עוה"ז והנאותיו וכי אין לו מעתה להתיירא שיפול ביד יצרו הלא זה הרבר עצמו כבר נפילה גדולה ביד יצרו ח"ו.

ונראה דכוונת חז"ל שהמשילו את היצה"ר שברא הקב"ה לאדם שהכה את בנו מכה גדולה וזה קאי על כל אדם שבעולם שהוכה במכה זו וצ"ל בכוונתם להיצה"ר הטבעי שיש באדם כלומר שטבע האדם שהוא צריך לאכילה ולשתי' ולשינה וזהו קיום העולם דבל"ז ה' העולם חרוב וע"ז קאי אכול מה שהנאתך ושתה וכו' ואין אתה מתיירא דהיינו על אכילה ושתי' ורחיצה שיש בהם משום קיום העולם אבל גם יצה"ר זה מכה גדולה הוא ואילולא הרטי' שעל גביו דהיינו עסק התורה הרי המכה מעלה נומי, כלומר מתרחבת ומתגדלת ונשבע בתאוות העולם והנאותיו ללא שום תכלית ומטרה, רק כדי ליהנות ולרוות נפשו הצמאה מכל אשר ראו עניו, וע"ז מועיל נרטי' דהיינו עסק התורה דאמר הקב"ה דבשעה שאתם עוסקים בתורה אין אתם נמסרים בידו אבל אם אין אתם עוסקים בתורה הרי אתם נמסרים בידו, דהקב"ה שברא את היצה"ר אומר דהתורה הוא הרפואה למכת היצה"ר וכמוש"כ המסילת ישרים (בפ"ב ממפסדי הזהירות) דא"א בשום פנים שיתרפא האדם מזאת המכה בלתי זאת הרפואה ואם יעשה כל התחבולות שבעולם ולא יקח הרפואה שנבראת לו שהיא התורה לא ירע ולא ירגיש בתגבורת חליו אלא ימית בחטאו ויאבד נשמתו וכו', וזהו לשון בראתי תורה תכלין שנמשלה התורה לתכלין דהיינו כמו בתבשיל בקדירה אשר מעט התכלין נותן טעם בכל התבשיל, כן ע"י עסק התורה מזדכך החומר ומתטהר מזהמתו ומקרין במחשכיו את אור התורה ולרתום את עינוגו ככלי שרת למעשה עבודת האלוקית ואכילתו וכל עסקיו בעוה"ז באו עד תכליתו וכ"ז הוא רק ע"י התורה.

