

„עץ חיים היא למחזיקים בה“
(משלי ג)

עץ חיים

קובץ לחידושי תורה ופלפולי דאורייתא

חוברת ג'	*	חודש מיון	*	שנת תשל"ה
----------	---	-----------	---	-----------

יוצא לאור על ידי
הועתק והוכנס לאינטרנט
כולל אברכים www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ה
שע"י ישיבת בני ציון — באכוב

בעריכת הרב יהושע רובין שליט"א



בסיוע של הרבני הנה"ח המפורסם לשבח ולתהלה במעשיו,

רודף צדקה וחסד, כש"ת

מוה"ר יהושע מאיר פרישוואסער נ"י

חתן כ"ק מרן אדמו"ר זצ"ל הי"ד



נדפס בדפוס „בלשן“, ברוקלין

KOLEL AVRAICHIM

1533 48th St., Brooklyn, N. Y. 11219

Printed in the United States of America

BALSHON PRINTING & OFFSET CO.

480 SUTTER AVENUE

BROOKLYN, N. Y. 11207

בפתח השער

זה היום עשה ד' נגילה ונשמחה בו וגו'.
אריי בך בכיב אחיות שכתבת לנו בתורה
(מד"ר שה"ש)

פותחין בכרכה לכרך ולהודות להבורא יתברך שמו שהגיענו
לזמן הזה להוציא לאור קונטרס השלישי מקובץ „עץ חיים" המוקדש
להדפסת חידושי תורה, פלפולי דאורייתא מבינ, הדים ומתוקים,
שבעתיים מזוקקים, ערוכים בטוב טעם ודעת, בלי חסרון ומגרעת,
פרי תנובתם והגיונם של אברכים הלומדים כוללנו, ודבר שפתים
אך למותר לתאר גודל התועלת ורב הערך של הדפסת קונטרסים
הללו, לכן תול כפל אמרתינו, ויפוצו מעיינותינו תוצה להגדיל תורה
ולהאדירה.

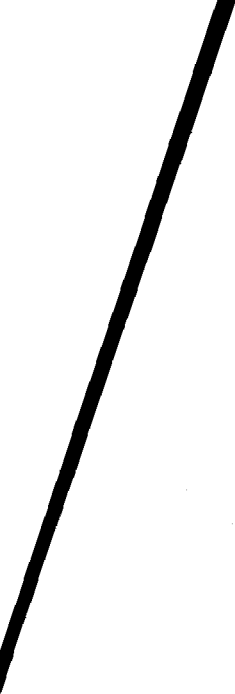
הקובץ הזה מכיל הדושים מאברכי כוללנו, כי בעזרת השי"ת
נתרחב הכולל ביתר שאת וביתר עוז וישנם ארבעה כוללים העומדים
תחת דגל כאבוב, פה בברוקלין, בקרית באבוב בבת ים, בבני ברק
ובירושלים, ולומדים בהם כעת קרוב למאה אברכים מצויינים ברוכי
ד' כ"י, תלמידי חכמים יראים ושלמים, גדולי קדש אשר נתגדלו
ונתחנכו ולמדו בישיבתנו, ות"ל נודעים לשם ולתהלה, בתוך עם
סגולה, לתפארת כל בית ישראל.

ובואו ונחזיק טובה לאבינו רועינו ה"ה כ"ק חו"ז עמ"ר מרן
אדמו"ר הגה"ק שליט"א, אשר ידו הגדולה עשתה ופעלה כל אלה,
וכל החידושי תורה הנדפסים כאן מגירא דילי' הוא, ע"י שמקדיש
ימים ולילות במסירת לב ונפש ממש בלי לאות, ומשים עינא פקחא
עלינו, להדריכנו ברוח ישראל סבא בדרך התורה והחסידות, —
וברכותינו תעלה לראש משכיר ה"ה כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א,
יהי נועם ד' עליו לשמרו ולחזקו ברוב אונים ואמיץ כח, שיוכל
למלאות כל שאיפותיו למען הרבות כבוד שמים, לחנך צאן מרעיתו
בדרך התורה בקדושה וטהרה, באריכות ימים ושנים, ונזכה לקבל
פני משיח צדקנו ומלכנו בראשנו בבא"ס.

ניסן, תשל"ה

ה ע ו ר ך





מכתב קודש וברכה להופעת הקובץ



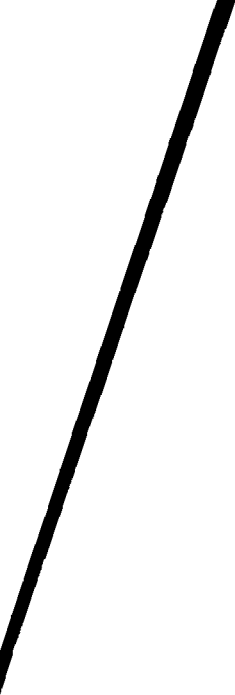
שלמה הלברשטאם

אכר"ק כאבוב

ב"ה יום ד' אמור כ"ז למבנ"י תשל"ה לפ"ק.

עטרת זקנים בני בנים הנה נתתי שמחה בלבי באמרי
נועם נכדי היקר האברך כמדרשו המופלג בתורה ויראת ה'
אוצרו מו"ה יהושע רובין שליט"א אשר נפשו איותה צדק
לאסף ולקבץ ולהוציא לאור הדפוס חידושי ופלפולי דאורייתא
אשר חידשו האברכים המצויינים כוללי בית מדרשנו ואמינא
לפעלא טבא יישר וחפץ ה' בידו יצליח להגדיל תורה ולהאדירה.

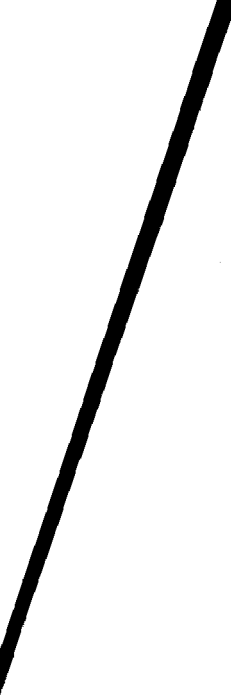
הק' שלמה הלברשטאם



תוכן הענינים

בפתח השער	העורך
מכתב קודש וברכה	כ"ק אדמו"ר שליט"א
דרוש התחזקות	כ"ק אדמו"ר שליט"א א
בענין תנאי דאפשר לקומא ע"י שליח	
הרב יונתן בנימין גאלדבערגער ז	
בירור בגדר חוקת הגוף	מהנ"ל יב
בענין קם ל' בדרבה מינ'	החתן בן ציון בלום מז
ביאור בשי' רש"י בהא דבע"ח מכאן ולהבא גובה	
הרב מרדכי דוד אונגער	כא
בענין שויה אנפשי' התיכא דאיסורא . ר' שלום אליעזר ליפשיץ	כט
בגדר קנין משיכה	ר' אברהם זילבערשטיין לא
בענין ברכת אירוסין	ר' אברהם יחזקאל שלאף לו
בענין בדיקה וביטול	ר' ארי' ליבוש יצחק רובין מד
בסוגיא תנאי דאפשר לקיים ע"י שליח . ר' אשר זעליג גאלדמאן	מז
בענין קם ל' בדרבה מינ'	ר' בן ציון וואקסמאן נב
עניני חנוכה	ר' ברוך חנה גרינפעלד נה
בענין ברכות עובר לעשייתן	החתן גבריא' אייזען סא
בסוגיא דרוב	החתן זאב קארנרייך סו
בענין התיכה נעשה נכילה	ר' חיים איינהארן סט
בענין מצות לאו ליהנות ניתנו	ר' חיים ארי' ליפשיץ עא
בסוגיא דכברתה	ר' חיים יעקב מאיר רובין עה
בענין איסור טבל שלכד"ה	החתן חיים שמזאל וואקסמאן פא
בענין ביטול התנאי	ר' יודא לייב קאוואלענקא פד
בסוגיא דביטול חמין	ר' יהושע פירער פז
בסוגיא דשלא בדרך הנאתן	ר' יצחק אליעזר ריינהאלד צא
בענין דקדושין תופסין בהייבי לאוין . ר' יצחק שלום לעזער	צג
בענין עד מפי עד	ר' מרדכי ברוך בלום צה
בענין שיעורי שבת	ר' משה אהרן בן ציון לאנדא צו
בסוגיא השוחט ביו"ט	ר' עזריא' רוזנגארטען צה
בענין שליח נעשה עד	ר' פישל ווישליצקי ק
בירור בסוגיא מעות שתי נשים	ר' ראובן שארף קה
בענין עדות שאי אתה יכול להזימה . ר' שלמה זושא איינהארן	קט





דרשת כ"ק מרן עט"ר אדמו"ר שליט"א

בשמחת חינוך ספר תורה בבית מדרשינו ביום א' דשבועות,
שנת תשל"ג*

•

הנה מצות כתיבת ס"ת מפורש בקרא (פ' וילך), ועתה כתבו לכם את השירה הזאת ולמדה את בני ישראל וגו' למען תהי' לי השירה הזאת לעד בבני ישראל. כי אביאנו אל הארמה אשר נשבעתי לאבותיו זבת חלב ודבש וגו', והי' כי תמצאן אותו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח מפי זרעו וגו'.

והנה פסק הרמב"ם ז"ל (הל' ס"ת פ"ז ה"א) וז"ל: „מצות עשה על כל איש ואיש מישראל' לכתוב ספר תורה לעצמו שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, כלומר כתבו לכם את התורה שיש בה שירה זו (שירת האזינו) לפי שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. ומזכה מדבריו, דעיקר המצוה היא לכתוב שירת האזינו, אמנם להיות שאין התורה נחלקת לחלקים ע"כ צריך לכתוב כולה. וכן מבואר להדיא בפירש"י ז"ל בפסוק ועתה כתבו לכם את השירה הזאת, וזה לשונו: את השירה הזאת, האזינו השמים עד וכפר אדמתו עמו, ומהראוי לשים לב להבין ולהשכיל למה ציווי הכתיבה רק על שירת האזינו בלבד.

וגם בגוף הכתוב יש לדקדק על אומרו ועת"ה כתבו לכם וגו' דלכאורה יפלא למה נתחדש להם חובת הכתיבה בעת ההוא דייקא באומרו ועתה, גם אומרו למען תהי' לי השירה הזאת לעד כי אביאנו אל הארמה אשר נשבעתי לאבותיו זבת חלב ודבש, אינו מוכן איך תהי' השירה הזאת לעדות והוכחה שיביאנו השי"ת אל הארץ, ותו צריך להבין אומרו והי' כי תמצאן אותו רעות רבות וצרות וענתה השירה הזאת לפניו לעד כי לא תשכח מפי זרעו, וגם בזה קשה איך תהי' השירה לעד כי לא תשכח מפי זרעו.

(*) הספר תורה ניתן ע"י יחידינו הרבני החסיד הנכבד מוה"ר שלמה ב"ר ישעיה זעליג מיללער וזוממו שיחיו.

וּנְקֻדִים עוֹד דְּבָרֵי הו"ל (שבת קלח ע"ב) כְּשֶׁנִּכְנְסוּ רַבּוֹתֵינוּ בְּכֶרֶם שְׂבִיבָנָה אָמְרוּ עֲתִידָה הַתּוֹרָה שֶׁתִּשְׁתַּכַּח מִיִּשְׂרָאֵל וְכו' א"ר שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחָאִי חָם וְשִׁלּוֹם שֶׁתִּשְׁתַּכַּח הַתּוֹרָה מִיִּשְׂרָאֵל שֶׁנֶּא' כִּי לֹא תִשְׁכַּח מִפִּי זֶרְעוֹ וְגו', וְהִנֵּה מוֹכַח מִדְּבָרֵיהֶם ז"ל שֶׁמִּקְרָא קוֹדֵשׁ הַזֶּה הִיא הַבְּטָחָה מֵאֵת הַשׁו"ת שֶׁלֹּא תִשְׁתַּכַּח הַתּוֹרָה מִיִּשְׂרָאֵל לְעוֹלָם, וּלְפִי זֶה אֵיכָא לְמִידֵּק מִהוּ עֲנִין סְמִיכוֹת הַבְּטָחָה זוֹ אֶל מִצְוֹת כְּתִיבֶת סֵפֶר תּוֹרָה, וְעוֹד לֹא הוּא לִי לְמִימָר לֹא תִשְׁכַּח מִפִּי זֶרְעוֹ, אֲלֹא לֹא תִשְׁכַּח מִפִּי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מִכְּעַי.

וְהִנֵּרְאָה בַּהֲקָדָם דְּבַר יֶקֶר שֶׁכָּתַב בְּסֵפֶר שְׁמֹנֶה לַחֲמֹ (הַד מַגְדוּלִי דִּירוֹ) עַל אֹמְרָם ז"ל (בְּרַבּוֹת ה' ע"א) תֵּנִי ר"ש בֶּן יוֹחָאִי אֹמֵר ג' מִתְּנֹת מוֹכּוֹת נָתַן הַקָּב"ה לְיִשְׂרָאֵל וְכוּלָן לֹא נָתַן אֲלֹא ע"י יִסּוּרִין וְאֵלּוּ הֵן תּוֹרָה אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל וְעוֹלָם הַבָּא, וּמִבְּאֵר הָעֲנִין אֲמַאי נִיתְּנוּ ע"י יִסּוּרִין דִּיקָא, עַפ"י מַה שֶּׁאֲחַז"ל (ב"ק פ"ז ע"ב) הַחוּבֵל בְּבָנָיו הַקָּטָנִים יַעֲשֶׂה לָהֶם סְגוּלָה, (פִּירֵשׁ שֶׁהוּא חַיִּיב לָהֶם דְּמֵי הַחֲבִלָה דִּהְיוּ ה' דְּבָרִים, וּמִיָּהוּ לְפִי שֶׁהֵם קָטָנִים יַעֲשֶׂה לָהֶם סְגוּלָה מִן הַדְּמוּיִם שֶׁחַיִּיב לָהֶם), וּפִרְיָן מֵאֵי סְגוּלָה, וּמִשְׁנֵי רֶב חֶסֶד אֲמַר סֵפֶר תּוֹרָה, רַבָּה בַר"ה אָמַר דִּיקָלָא דְאַבְיֵל מִינֵי תַמְרוֹ, וְהַטַּעַם הוּא לְפִי שֶׁבִשְׁתִּים אֵלּוּ — ס"ת וְדִיקָלָא הֵם יִבְלוּ לֹאכּוֹל פִּירֵיתָהוּן בְּקָטְנוֹתָם וְהִקְרַן קִייַמַת לָהֶם לֵאחֲרֵי גְדֻלָּתָם, וּבְשׁוֹלָחַן עֲרוֹךְ (חו"מ סי' תכ"ד ס"ד) פָּסְקוּ שֶׁלֵּקַח בָּהֶן קֶרֶקַע, וְהוּא מִשּׁוֹם דְּאֵזְלֵי לְשִׁימַת רַבָּה בַר"ה, דְּקֶרֶקַע הוּא כְּמוֹ דִּיקָלָא.

וְנִבְיָא בְּשֵׁם סֵפֶר דְּרֵשׁ מֹשֶׁה דְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל בּוֹמֵן הַזֶּה בְּשֵׁם בָּנִים קָטָנִים יִבְנוּ, כְּמֹאח"ב נַעַר יִשְׂרָאֵל וְאוֹהֲבָהוּ, וְגַם כְּתִיב כִּי קָטָן יַעֲקֹב וְדָל, וּבְסֵפֶר אֶהְבֶּת עוֹלָם כְּתִב שֶׁכֵּל הִלָּחֵק וְהִיִּסּוּרִים שְׂמוּכִלִים בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּגֻלּוֹת הָמָר הוּא עֲנִין חֲבִלָה שֶׁהַקָּב"ה כְּבִיכּוֹל חוּבֵל בְּבָנֵי יִשְׂרָאֵל הַנִּקְרָאִים בָּנִים לְמִקּוֹם.

וְבוֹזֵה מִפְּרֵשׁ אֹמְרָם ז"ל הַנ"ל דִּהְנֵה נִמְצְיָנוּ לְמַדִּים מְכַל הָאֲמוֹר דְּהַקָּב"ה כְּבִיכּוֹל בְּכַח"י חוּבֵל בְּבָנֵי הַקָּטָנִים ע"י הַגְּלּוֹת וְהִיִּסּוּרִין שֶׁסְּבִלְנוּ, אֲשֶׁר דִּינוּ עַפ"י הַתּוֹרָה הוּא לְשִׁלּוֹם ה' דְּבָרִים וְלַעֲשׂוֹת סְגוּלָה בְּנ"ל, וְלַחֲיוֹת שְׂבִיאוֹר עֲנִין סְגוּלָה תֵּלִיא בְּפִלּוּתָא, דְּאֵלִיבָא דַר"ה הֵיוּנוּ סֵפֶר תּוֹרָה וְאֵלִיבָא דְּרַבָּה בַר"ה הֵיוּנוּ דִּיקָלָא (אֲשֶׁר פִּירֵשׁוּ קֶרֶקַע כְּמִבְּאֵר בְּשׁו"ע בנ"ל), אֲשֶׁר עַל כֵּן הַצּוֹר תָּמִיד פָּעִלָּו ב"ה אֲשֶׁר כָּל דְּרָכָיו מִשְׁפָּט יוֹצֵא יָדֵי שְׁנֵי הַשִּׁיטוֹת, וְלִפְיָךְ נָתַן לָנוּ

את תורתו הקדושה והיי עולם נטע בתוכינו, והו הסגולה לדעת ר' חסדא, וגם הנחילנו ארץ חמדה טובה ורחבה כדי לצאת גם ידי דעת רבה בר"ה, שהצד השוה בשניהם שאוכלין פירותיהן בעוה"ז והקרן קיימת לעוה"ב (אשר אז יהיו ישראל' בבחי' גדולים), והן הם חג' מתנות טובות שנתן הקב"ה לבני ישראל' תורה — כרב חסדא, וארץ ישראל' — כרבה בר"ה, ועוה"ב — פי' שהתורה"ק וארץ ישראל' חקרן קיימת לעוה"ב, וכולם לא ניתנו אלא ע"י יסורים, ר"ל עבור היסורים הרבים שסבלו ישראל' שהוא בבחי' חובל בבניו הקטנים ע"כ בדין הוא שיטלו שכרם, אלו ג' מתנות שהם יהיו סגול"ה לתשלומי דמי החבלה, ולזה כתיב לפני קבלת התורה והייתם לי סגול"ה מכל העמים, עכ"ד השמנה לחמו.

אמר מעתה דהתורה הקדושה וארץ ישראל' וכו' בהם בני ישראל' חלק כל התלאות וצערינו אשר יסור יסורנו ייה בגלות המד והנמחר הזה וגם לרבות סבלות שאר הגלות, ומה נחמד בזה להבין ולהשכיל דברי חז"ל (שבת פח ע"ב) בשעה שעלה משה למרום אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה וכו' חמדה גנוזה שגנוזה לך תתקע"ד דורות קודם שנברא העולם אתה מבקש ליתנה לבשר ודם מה אנש כי תזכרנו וגו' תנה הדרך על השמים וכו' אמר משה לפניו רבש"ע תורה שאתה נותן לי מה ב' בה וכו' כלום למצרים ירדתם לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם, ולפי האמור יובן לאשורו דכוונתו רצוי' בזה לומר דהלא בני ישראל' מגיע להם התורה"ק מן הדין להיות להם סגולה, הואיל וחייב כביכול ית"ש להם החמשה דברים, וכדין חובל בבניו הקטנים מחמת כבוד עול וטורת השעבוד והגלות שסבלו על צוארינו, אבל לא כן המלאכים אשר לא למצרים ירדתם ולא לפרעה השתעבדתם תורה למה תהא לכם.

ובזה יבואר נמי מה שנתקשו הקדמונים בראשית דברות קדשו ית"ש מלחמות אש על הר סיני, אנכי ה' אליך אשר הוצאתיך מארץ מצרים, ותמהו המפרשים על אומרו אשר הוצאתיך מארץ מצרים ולא אמר אשר בראתיך שהוא לבאורה חידוש ופלא טפי שבראנו השי"ת יש מאין ומאפס המוחלט, אולם עפ"י הנ"ל יתכן דפתח דברי השי"ת האירו בהסיבה אשר בגללה ניתן התורה לבני ישראל', והוא בשביל השכות הגלות והשעבוד במצרים ושאר הגלות, ולזה אמר הקב"ה אנכי ה' א' אשר הוצאתיך מארץ מצרים.

ומה מאד ישרד לפ"ו דברי דהמע"ה (תהלים ח') אשר ישא משלו שם אודות מתן תורתנו הק' אשר מלאכי השרת נכספה וגם כלתה נפשם שישאר עריבות נעימות אור התוה"ק אצלם כנבחי מרומים כמו שאמר שם ח' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ אשר תנה הדרך על השמים וגו' מה אנש כי תזכרנו וכן אדם כי תפקדנו, אלו דברי מלאכי השרת אשר יודון ידודון ונתאו לקבלה, ולזה בא הכתוב לסתור דבריהם כדברי משה רבינו ע"ה ואמר מפי עוללים ויונקים יסרת עוז וגו', ר"ל דוכות קבלת התורה לבני ישראל הוא עבוד היותינו כבחי' עוללים ויונקים בגלות ובשבי, דהתורה היא הסגולה בשביל החמשה דברים שבביכול ית"ש חייב לנו כדון הובל בבניו הקטנים כנ"ל, אבל המלאכים נעדר מהם שום תביעה ודררא דממונא על התורה הק'.

ומעתה מה מאד יוצק חן שפתי משה רבינו ע"ה באמרו ועתה כתבו לכם את השירה הזאת וגו', דהנה בפסוק לעיל מיני' כתיב ומצאוהו רעות רבות וצרות וגו' ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא וגו', ולזה אמר הכתוב אחר זה ועתה. כלומר, מאחר שטרודים אתם בצער הגלות והשעבוד, ויסורים ומצרי שאל הקיפו אתכם, א"כ חייב השי"ת לכם ח' דברים, ולזאת עתה כתבו לכם את השירה הזאת וזה מצות כתיבת ס"ת כדון הובל בבניו הקטנים שאביו נותן לו ספר תורה לדעת ר"ח, אולם דעת רבה בר ר"ה הוא שצריך ליקח לו דיקלי דעבדי תמרי ובשו"ע פסקו דהיינו קרקע, ולזה אמר"כ כי אביאנו אל האדמה אשר נשבעתי לאבותיו זבת חלב ודבש וגו', והוא כאמור דארץ ישראל נקנה לנו ע"י יסורים וגלות, דהקב"ה יוצא ידי שתי הדעות בתשלומי הנזק, ואפשר דהיינו טעמא ששיבה הכתוב כאן את ארץ ישראל שהוא ארץ זבת חלב ודבש, שבא לרמוז בזה שחקב"ה מקיים לגמרי דעת רבה בר ר"ה דסבר שיקח דיקלא דאכיל מיני' תמרי, אשר על כן נתן לנו הקב"ה את הארץ זבת חלב ודבש תמרים.

ולכן מדי דברו אודות החמשה דברים שחקב"ה חייב לבניו, ובענין הסגולה שנותן לנו תמורתם בזה"ל בהיותינו קטנים, לז"א הכתוב אח"כ והי' כי תמצאן אותו רעות רבות וצרות ועתה השירה הזאת לפניך לעד כי לא תשכח מפי זרעו, וכפירוש רשב"י הנ"ל שהיא הכטחה לכנסת ישראל, וביאור הענין נראה ע"ד רשב"י עצמו

הנ"ל שהתורה"ק אינו נקנה להאדם אלא ע"י יסודין, ובאמור שהוא עבוד תשלומי ה' דברים, ור"ל דע"י שתמצאן אותו רעות רבות וצרות בזכות זה יתקיים התורה אצלם לעולם ולא תשתכח, וז"ש מפי זרע"ו. כלומר, מפי עוללים ויונקים, ור"ל בזכות ישראל שהם מדוכאים ביסורים ומכאובים בגולה בהיותם בכחי' בנים קטנים כנ"ל, עי"ז זכו ישראל' לקבל את התורה ולא תשכח לעולם, ולפ"ז יומתק ג"כ מ"ש הדורשי רשומות דאומרו ל"א תשכ"ח מפי זרע"ו הוה ס"ת יוחא"י, דהלא באמור מורה מקרא קודש הוה כדברי ר"ש בן יוחא"י שהתורה"ק אינה נקנה כי אם ע"י יסורים וגלות, דעל ידיהן יהי' להתורה קיום בישראל' ולא תשכח מפי זרעו, רק הקרן קיימת לעוה"ב.

ולפ"ז יתבאר נמי היטב הא דעיקר מצות כתיבת ספר תורה הוא על שירת האזינו דייקא, וכמו שהקדמנו בשם הרמב"ם ורש"י ז"ל, דהנה נודע מפי ספרים וסופרים דכל המאורעות הבאים על בני ישראל' בכל הדורות עד הקץ מרומו בשירה הזאת, ובאשר מודעת זאת לכל משכיל ענין הרמב"ן ז"ל ותלמידו אבנר, והנה שם מרומו כל הצרות והיסורים שסובלים בני ישראל', וכל הקדושים והטהורים שמוסרים נפשם בעולות ושלמים על קדושת שמו ית' בכל הדורות, וגם החורבן האיום והנורא הוה בדורינו שהי' למשימה יעקב וישראל' לבוזים ורוצחים רח"ל וכצאן לטבח הובלו אבות על בנים, הכל מרומו בה, והשירה הזאת היא החשבון אשר ממנה יפרע השי"ת לבני ישראל' את כל מה שאבדו וכל מה שסבלו ונקם ישיב לצריהם, וישיב להם השי"ת הכל בחשבון צדק ואמת כפי המפורש בשירת האזינו.

ולפי יובן נמי דברי נעים ומירות ישראל' (תהלים י"ט) אשר ישא מדרבותיו במעלת התורה"ק, תורת ה' תמימה וגו' פקודי ה' ישרים וגו', ובכל פסוק יש חמשה תיבות, ועפ"י דרכינו נראה שבאו הפסוקים האלה ללמדנו שניתנה לנו התורה"ק עבוד חיוב החמשה דברים שהם נזק צער ריפוי שבת ובושת שחייב לנו המקום ב"ה בשביל כבוד היסודין ושעבוד הגלות חמר, ומגיד הכתוב שבה התורה שפגולות החמשה דברים האלה כלולים בה ונחלים ממעינה, וע"י נתינת התורה הקדושה לנו פורע לנו השי"ת את הובה, וז"ש תורת ה' תמימה. כלומר, דע"י התורה הקב"ה משלים ומתמם חסרוננו

שהיוקנו והפסדנו מן האומה"ע בגלות ובשבי, וזהו תשלומי נזק, וז"ש משיבת נפש. ר"ל, שהתוה"ק היא גם מרפא לנפש ומעלה ארוכה לכל תחלואי ומכאובי הנפש כמאה"ב ומרפא לשון עץ חיים, וזהו פקודי ה' ישרים משמחי לב, היינו תשלומי צער החבלה אשר לקינו וסבלנו בגלות, דע"י התוה"ק הקב"ה משיב לנו ששון לבנו. וזהו משפטי ה' אמת צדקו יחדו ר"ל שהקב"ה ישלם לבני ישראל הכל כדת וזכרון במשפט אמת וצדק, דהלא יש לו ית' חשבון מדויק ומכוון בשירת האזינו כנ"ל, וכמו כן תשלומי שבת ובושת ג"כ כלולים באור התוה"ק כמאה"ב אורך ימים בימנה ובשמאלה עושר וכבוד, עושר זהו כל השבת שהפסדנו דהיינו שכר במלח כידוע הן בגשמיות והן ברוחניות, השבת ברוחניות הוא מה שהיינו מתעלים מחיל אל חיל למעלה בקודש אילו היינו כארצינו ובאדמת קדשינו ע"י קדושת השכינה השוכנת בה, והשבת בגשמיות הוא כל הכסף הזהב והנכסים שהיינו יכולים לנחול במשך הזמן שהיינו טרודים בגולה, ועאכו"כ מה שאבדנו ושבזנו האומה"ע מאתנו, ואומרו כבוד זה הברשת שאנו סובלים בגלות שאנו ללעג וקלם בגוים ושקצונו כטומאת הנדה, וכל אלה יחזיר לנו השי"ת לעתיד, וסוף הכבוד לבא בביאת גואל צדקינו, וכל החולאים יתרפאו ואומללי הנפש יתעודדו, והמקום ימלא כל חסרוננו כמאה"ב (ישעי' ס') תחת הנחשת (פי' הנחשת שאבדנו בגלות) אביא זהב, ותחת הברזל אביא כסף וגו', ואחז"ל (ר"ה כ"ג ע"א) ותחת רבי עקיבא וחביריו מאי מביאין וכו', ואז בביג"צ ינחמינו השי"ת מעצבון ידינו ותחזינה עינינו בנחמת ציץ וירושלים במהרה בימינו אמן.



הרב יונתן בנימין גאלדבערגער

חברין כ"ק אדמו"ר שליט"א,

ראש הכולל

בענין תנאי דאפשר לקיומא ע"י שליח

איתא בכתובות דף ע"ד ע"א איתמר גמי אמר ר' אחא בר יעקב אמר ר' יוחנן המקדש על תנאי ובעל חברי הכל אינה צריכה הימנו גט איתביה רב אחא בריה דרב איקא בר אחתיה חליצה מוטעית כשירה וכו', אלא אמר ר' יוחנן כל שאומר לו חלוץ לה על מנת שתתן לך נשאתים זוהי אלמא כיון דעבד מעשה אחולי אחלי' לתנאיה הכ"כ כיון דבעל אחולי אחליה לתנאיה, א"ל בר בי רב שפיר קאמרת מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן תנאה דאפשר לקיומא ע"י שליח כי התם הוי תנאי דלא אפשר לקיומא ע"י שליח כי התם לא הוי תנאי תנאה, ע"כ.

והנה הרמב"ם בריש פ"ו מהל' אישות כשנמנה דיני תנאי השמיט דין זה ותנאי צריך להיות דוקא במעשה דאפשר לקיומא ע"י שליח, ותמה עליו המ"מ, וכתב הכ"מ בהל' א' והרמב"ם ס"ל דהטעם דחליצה מוטעית כשירה היא כמ"ש בהר"א דגמ' דכיון דעבד מעשה אחולי אחליה לתנאה, דהא דבגמרא מהררינן מטעם זה הוא אליבא דמ"ד המקדש על תנאי ובעל אינה צריכה הימנו גט, אבל אנן קיימ"ל דצריכה גט, א"כ א"ש טעם קמייחא דאחולי אחליה ולא מטעם דחליצה הנה א"א לקיומא ע"י שליח, וא"כ אין לנו מקור לכלל זה ולכן השמיט הרמב"ם כלל זה, עכ"ל הב"מ.

והנה ראיתי באבנ"מ ס"י קמ"א ס"ק ד' דכתב דהמחבר הביא שיטת הר"ף דאין הבעל יכול להטיל תנאי כשמוסר הגט לשליח לקבלה אעפ"י שיכול להטיל תנאי כשמוסרה לאשה להדיא, וכתב הב"ח והט"ז והמבי"ט דטעמא דמילתא דהאשה יכולה לומר אחרי זה דאדעתא דהכי לא שוייתא שליח, וכתב הב"ש לפי"ז אם אמרה האשה בפירוש שעושה השליח בכל אופן דהיינו אפילו אם הבעל יעשה תנאי, או שפיר דמי ויכול הבעל להתנות מה שירצה, והקשה האבנ"מ דמסתומת הר"ף משמע דאין נ"מ ובכל אופן אין הבעל יכול להתנות תנאים, ולכן יצא לחדש דלפי המבואר בריש הסימן דאין הבעל יכול לעשות שליח להתלכס למסורו לשליח לקבלה, והכי נקטינן לחומרא וא"כ כשהבעל נותן לשליח לקבלה אינו יכול עשות זה ע"י שליח דהיינו למסורו לשליח להתלכס שיתן הגט לשליח לקבלה, וא"כ הנה א"א לקיומא ע"י שליח ויש לנו כלל דתנאי דא"א לקיומא ע"י שליח לא מהני

בה תנאים, ולכן שפיר כתב הרי"ף דא"א להטיל בו תנאי בכל אופן שהוא.
עכ"ל, והנה כדי להבין דברי שאר הקדמונים אשר מפיהם אנו חיים הדינו
הב"ה, ט"ו מבי"ט, וב"ש, ה"י ג"ל לתרץ דבריהם בדרך זה.

מקודם נעיק בגוף הדין של תנאי דא"א לקיומא ע"י שליח לא מהני
תנאה, והנה נאמרו ונשנו בזה כמה טעמים, באילת ארבים על אתר ונזכר
שרגא ביבמות ק"ז ע"א כתבו דכל מעשה דאיפשר לקיומא ע"י שליח א"כ
אם אומר תעשה לי דבר זה אם תתנו לי ר' זה ואם לא יתנו אז יש בכחו
לבטל השליחות כיון דרק באופן זה עשה אותו שליח, א"כ כיון שבכחו לבטל
מעשה זו כשנעשה ע"י שליח, חידשה לנו התורה דכמו כן כשעשה בעצמו
יכול ג"כ לבטלו עם תנאי, משא"כ כשא"א לעשות ע"י שליח אז ליכא
מציאות לבטל המעשה, ולכן לא מהני בה תנאי, ובתוס' באמת נדחקו בדין
זה וכתבו בזה"ל וי"ל דהיינו טעמא דהואיל המעשה כל כך בידו שיכול
לקיים ע"י שליח סברא היא שיהא כמו כן בידו לשוויה ביה תנאה וכו'
עכ"ל.

והנה דברי התוספות כאן צריכים ביאור מה היתה כוונתם, וראיתי
בפנ"י גיטין דף ע"ה ע"א שכתב דכוונת דברי התוספות היא דמעשה שהוא
בידו ועושה אותה באיזה אופן שרוצה הוה מעשה אלימנא משא"כ מעשה
דאינו בידו אינו יכול לשוויה ביה תנאה דכיון דהוה כל כך מעשה גמור
לא אתי תנאי ומבטלו, עיי' בדבריו, ולכן כתב לולא דברי התוספות —
סברא להיפך דהיינו כל מעשה דהוה מעשה גמור, דהיינו שאינו יכול להעשות
ע"י שליח לא אתי תנאי ומבטלו, משא"כ מעשה שאינו כ"כ מעשה גמור,
דהיינו שאיפשר לעשות ע"י שליח, להכי מהני ביה שליח כיון דאינו כ"כ
מעשה גמור לכן מהני ביה תנאה, וכתב דלפי"ן מתורץ למה יועיל תנאי
בגדרים ושבועות הלא א"א לעשות ע"י שליח, אע"כ צ"ל דהטעם הוה דזה
שאנו צריכין איפשר לקיים ע"י שליח הוא מטעם דזה סימן דהוה מעשה
קלישתא ואתי תנאי ומבטלו, משא"כ גדרים ושבועות דלא הוה אלא דיבור
בעלמא אתי תנאי ומבטלו (וכן הקשה הרמב"ן ב"ב קכ"ו).

והנה באמת התוספות א"א לתרץ כדבריו שהקשו בגזיר דף י"א,
דהאך איפשר להטיל תנאי בגזירות הלא א"א לקבל גזירות ע"י שליח,
ותירצו שם מה שתירצו, עכ"פ חזינן דהתוס' לא נחתו לסברא זו שכתב
הפנ"י דכל הטעם שמהני תנאי דקא במקום שיכול לשוויה שליח הוא מטעם
דהוה מעשה קלישתא, וא"כ מה הקשו מגזירות, הלא התם אעפ"י דלא שייך
שליחות מ"מ לא הוה יותר מדיבור כמו שכתב הפנ"י, אע"כ התוספות לא
ס"ל לסברת הפנ"י, וצ"ע להבין מה היה באמת כוונת התוספות.

ונ"ל לפרש בדרך זה בעזרה דהנה ידוע לנו דהכלל מה דאיפשר לעשות ע"י שליח ומה לא הוא כן, דכל דבר שאנו צריכין שהוא יעשה הפעולה בעצמו ולא די שרק יתייחס אצלו הפעולה אינו יכול לשוויה שליח, משא"כ דבר שכל הפעולה שלו עושה שיהא הנפעל או איזה מעשה נקראת על שמו יכול ג"כ לשוויה שליח שהתורה חידשה לנו בפרשת שלחות דמה שהשליח עושה עפ"י ציווי הבעל נעשה ונתייחס להמשלח, אבל התיינה אם די לנו שהמעשה יתייחס אצלו משא"כ כשאנו צריכין שהמעשה יעשה ע"י הרי זה א"א ע"י שליח שאנו צריכין מעשה שלו.

ולפי"ן יוסבר לנו שפיר הדין שדוקא תנאי שאיפשר לקיומא ע"י שליח הוה תנאה, דהנה התורה חידשה לנו דין תנאי ויש לנו כלל אין לך בו אלא חידושו, ולכן אנו אומרים דמה שחידשה לנו התורה שהתנאי יבטל המעשה, זה א"א לומר שיבטל מעשה העשיה, דהרי אם אדם יבנה בית על תנאי ולא יקיים התנאי היעלה על הדעת שהבית יפול בשביל זה, הלא התנאי אינו יכול לבטל מעשה העשויה אלא על כרחך צ"ל שהתנאי מבטל איזה דבר רחני בתמעשה וזה איפשר לומר שהתנאי אינו מבטל החלות היוצא מהמעשה רק שמבטל התייחסות של המעשה אצל בעל המעשה, דהרי הוא עשה המעשה על תנאי ואם לא יקיים התנאי אינו רוצה שהמעשה תהא נקראת על שמו ולכן אנו אומרים עם היות שבכל פעם כשאדם עושה מעשה, המעשה נתייחס אצלו אבל דין תנאי מנתק התייחסות מאצלו, והתיינה במעשה הנעשה ע"י שליח דהיינו שכל הפעולה היה דוקא התייחסות אצלו, משא"כ דבר שא"א לעשות ע"י שליח א"כ הוה רק מעשה גרידא ומעשה גרידא לא נתחדש בפרשת תנאים שיכול לבטלו, ואיפשר שהוא כוונת התוס' דכיון שהמעשה בידו שיכול לשוויה שליח, א"כ אינה מעשה זביש מעשה גרידא א"כ איפשר לבטלו ע"י תנאי.

ועם זה יתורץ לנו דברי הב"ח התט"ז המוצבים בראש דברינו, דהנה הא"מ יצא לחדש דכיון שא"א להבעל לשוויה שליח להולכה למסור לשליח לקבלה א"א לו ג"כ לשוויה תנאה, אבל לפי דברינו לא קשה מידי דמה הטעם שאנו צריכין שיהא איפשר לשוויה שליח, דהוה הוי סימן אם המעשה הוא מעשה המתייחס אליו או הוה מעשה גרידא וא"כ כאן אעפ"י שבאופן כזה א"א לו לשוויה שליח מטעם צדדי מ"מ מעשה גידושין איפשר ע"י שליח וא"כ הוה כמו כל מעשה המתייחס אליו ושפיר איפשר לשוויה תנאה, והאבנ"מ צ"ל דס"ל כמו האילת אתבים דהוה הטעם כיון שאיפשר לו באיזה אופן לבטל התנאי ולכן איפשר לו ג"כ לשוויה תנאי, וא"כ אנו דנין בכל פעם על המעשה שהוא עושה עכשיו ולכן נקרא א"א ע"י שליח, ולכן א"א

לו לבטלו בשום אופן, וממילא במקום כזה לא חידשה לנו התורה דין תנאי, ובאמת לפי דברי הפני' נסתר ג"כ טענת האבני מילהאים (ועי' בחת"ס וכת"ס בגיטין ע"ה מה שכתבו).

הנהגה היתה נ"ל להביא ראיה לשיטת הרמב"ם דלא ס"ל כללל זה דכל תנאי דאיפשר לקיומא ע"י שליח הנה תנאיה תנאה ואם לאו לא הוה תנאה, והנה ראיתי בשע"מ ריש פ"ז מהל' אישות שהקשה על הרמ"א שפסק בסי' ש"ה סעיף י' שאין הטב יכול לפדות ע"י שליח הרי גמרא ערוכה שנינו בקידושין הילך מנה ע"מ שתחזירוהו לי באשה אינה מקודשת בפדיון הבן אין בנו פדוי ומסיק דבכולהו קני דמתנה ע"מ לתחזיר שמה מתנה, ואם איתא תיפס ליה דהתנאי בטל משום דבעינן תנאי דאיפשר לקיומא ע"י שליח והנה הקושיא בצ"ע. ועי' ברע"א על הגליון בשו"ע סי' הנ"ל והאבני מילהאים בסי' ל"ח ס"ק ה' ששני נביאים נתנבאו בסגנון אחד לתרץ הקושיא, דאעפ"י שהרמ"א כתב שאין יכול לעשות הפדיון ע"י שליח היינו דוקא פדיון עצמו אבל נתינת המעות לכהן יכול להיות ע"י שליח, ואם נותן המעות ע"י שליח לכהן ואומר לכהן עבור המעות שאני נותן ע"י שליחי יתא פדוי ודאי מהני אליבא דכו"ע כיון דגוף הפדיון ע"י עצמו, וא"כ שפיר מהני בפדיון באומר לכהן הילך מנה ע"מ שתחזירוהו לי ואם אינו מקיים התנאי אינו קונה המעות כיון שבנתינת מעות מהני שליח, עכ"ל האבני"מ והרע"א. והנה לכאורה קשה מאי שייך שליח בנתינת מעות, והלא אין זה שום חלות רק העברת המעות בעלמא, והנה כמו שהמעות מתחזרות על השלחן ואומר לכהן טול המעות ועם מעות אלו יתא בני פדוי, אע"כ צ"ל דיש כאן ג"כ חלק מהפדיון דהיינו בהקצאת המעות הנה חלק מהפדיון אעפ"י שהאב אומר שעם נתינת המעות יתא הפדיון, מ"מ מעשה נתינת המעות דהיינו ההקצאה הנה ג"כ חלק מהפדיון ואם הנתינה נתבטלה ממילא אין כאן פדיון ושפיר יכול להטיל תנאי אבל על החלק מה שהאב אמר שזה המעות יתא לפדיון בני לא שייך ע"י שליח ואין תנאי יכול לבטלו.

הנהגה באמת דין זה מפורש במתני' בבכורות דף נ"א ע"א דהמפריש פדיון בנו ואבד חייב באחריותו, דהיינו שאין בנו פדוי עד שיתנו ליד הכהן, הרי חזינו דהנתינה להכהן הנה ג"כ חלק מהפדיון, וא"כ שפיר שייך לחלק דמעשה הפדיון, דהיינו מה שהאב אומר לכהן דבעבור המעות הללו יתא בני פדוי לא שייך שליחות, אבל יש עוד חלק במצוה דהיינו נתינת המעות לכהן ועל חלק זה שפיר שייך שליחות, וכמו שמצינו בתרומה שיש שני דינים, הפרשה ונתינה לכהן כידוע, ואעפ"י ששם הנתינה אינו מעכב תיקון הכרי, אבל הכא גלי לן קרא דמעכב, ושפיר מובן דברי הגהו תרי אריותא הרע"א והא"מ.

אבל דא עקא, דהנה עיין שם במתני' בתו"ט בבכורות שתמה על הרמב"ם למה השמיט הרמב"ם דין זה דהמפריש פדיון בנו ואבד דחייב באחריותו, ועיין בשאר אחרונים ג"כ דתמהו ע"י, עכ"פ חזינו דהרמב"ם לא ס"ל לכלל זה, ובאמת אין בנתינת המעות שום חלות פדיון ובהפרשתו כבר נתקיימה המצוה, וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה למה מהני ביה תנאה הלא א"א ע"י שליח, וליכא לתרץ דנתינת המעות שייך ע"י שליח הלא בנתינת המעות אין כאן חלק בהפדיון, ומה לי אם נתבטל נתינת המעות או לא, לא יהא אלא כמו שאבד המעות, ולכן הוכיח הרמב"ם מהגמרא בקידושין הג"ל דמבואר שם דשייך תנאי בפדיון הבן אעפ"י דלא שייך שליחות דליתא להאי כללא דדוקא בתנאי דאיפשר לקיומא ע"י שליח הנה תנאה.

והנה ראיתי בהמקנה שהביאור בדברי הרמ"א בסי' ש"ה דכתב דאין האב יכול לפדות ע"י שליח הוא כן והנה הריב"ש כתב דמה שהאב פודה הבן בעודו קטן אין זה מצוה מחודשת על האב רק דהאב הוא שליחו של הבן וכמו שהבן יכול לפדות עצמו כשיגדיל ה"נ פודה האב את בנו הקטן מטעם שליחות, ואעפ"י שאין הקטן עושהו שליח מ"מ התורה עושה האב שליח, וכתב המקנה דלפי"ו הטעם דאין האב יכול לעשות שליח הוא דכיון דהויא שליח ואין שליח עושה שליח, עיי"ש בדבריו בח"ב פרט ט"ו, והנה היוצא לנו מדברי המקנה, ובאמת יש כאן דין שליחות בפדיון הבן, רק שיש טעם צדדי למה אין האב יכול לעשות שליח, דכיון דהוה שליח ואין שליח עושה שליח, וא"כ שפיר מתורצת קושיית השע"מ על הרמ"א דפדיון הוה איפשר לקיומא ע"י שליח, ולמשל כשהבן יגדיל יכול לעשות שליח.

ובאמת קשה למה לא תירץ האבני מילואים תירוצו זה, אבל לפי דברינו נראה דהנה ביארנו כבר דשיטת האבנ"מ היא כמו האילת אהבים דאנו רגלים על כל מעשה ומעשה בפ"ע אם יכול לעשות ע"י שליח או לאו, וממילא ה"ה כאן לא תועיל לנו כלום, דהרי כיון דהאב אינו יכול לשוויה שליח יהא מאוזה טעם ושיהיה מ"מ אין הוא יכול לבטל המעשה בלי חידוש התורה של תנאי, וממילא לא נתחדש דין תנאי כמ"ש האילת אהבים, וא"כ שפיר נאיד האבנ"מ מתרוץ זה לפי שיטתו, ואפ"ל דהרמב"ם ג"כ היה ס"ל כמו האילת אהבים וממילא לא קיבל תירוצו זה, וממילא הוציא דינו מהגמרא הג"ל בקידושין כהג"ל, ועי' בהפלאה כתובות ע"ד שתירץ כעין הרע"א ואבנ"מ רק עם היסוד של אתי דיבור ומבטל דיבור על דרך הפני, אבל כבר כתבנו ששיטת התוס' ושאר הראשונים לא ס"ל כן, וממילא אין מן התימא שהרמב"ם לא יסכים ג"כ לתירוצו זה, ובכן מצאנו בעזה"ש מקור לדברי הרמב"ם.

עוד מהנ"ל

בירור בגדר חזקת הגוף

איתא בכתובות דף עה ע"ב אמר רבא לא תימא ר' יהושע לא אויל בתר חזקה דגופא כלל אלא כי לא אויל ר' יהושע בתר חזקה דגופא היכא דאיכא חזקה דממונא אבל היכא דליכא חזקה דממונא אויל בתר חזקה דגופא דהניא אם בהרת קודם לשער לבן טמא אם שער לבן קודם לבהרת טהור ספק טמא ור' יהושע אומר כזה וטהור ע"כ.

והנה לכאורה קשה מאי דמיון וראי' מיתי הגמרא דר' יהושע אויל בתר חזקה דגופא הלא בהמחלוקת של ר"י ור"ג היא חזקת הגוף, דהיינו חזקת בתולה, איתרע לפנינו, דהרי בעולה לפניך, וא"כ שפיר אפשר לומר דלא אויל ר"י בתר חזקת הגוף אפילו היכא דליכא חזקת ממון ותסעם שאויל ר"י בתר חזקת הגוף בבהרת, משום דהויא חזקה דלא איתרע, וצ"ע. והנה עי' בהתוספות ד"ה אבל שהוקשו דמאיכא תיתי דר"י לא יסבור חזקת הגוף וכתבו דמחלוקתן של ר"י ור"ג במשארסתני נאנסתי היא חוץ מחזקת ממון לבעל ג"כ חזקת פנויה וא"כ קאמר הגמ' דאלולי החזקת ממון היה ר"י אויל בתר חזקת הגוף אע"פ שחזקת פנויה מתנגדת לחזקת הגוף, והקשו התוספות הרי שגינו מקח שנמאד ונמצא חסר כל הטהרות שנעשו ע"ג טמאות דהויא תרתי לרעותא דיש להטהרות חזקת טומאה, וכ"ת הרי יש להמקח חזקת כשרות, הרי חסר לפניך, וא"כ ה"נ נימא דהעמד אשה על חזקתה חזקת פנויה, וכ"ת הרי חזקת הגוף מתנגדת, וא"כ הויא מקודשת, הרי איתרע דעכשיו היא בעולה והויא תרתי לרעותא כמו התם, וע"ז תירצו ח"ל: ונראה לרשב"א דחזקת פנויה לא חשיבא כלל חזקה לגבי חזקת הגוף, עכ"ל התוספות.

וראינו בש"ש ש' ב' פ"ד שלמד פשוט בתירוצו הרשב"א דהיינו טעמא דלא מעיל חזקת פנויה כנגד חזקת הגוף דדוקא בשאר חזקות אמרינן דכיון דאיתרע גובר החזקה שכנגדה, משא"כ בחזקת הגוף אפילו איתרע לא אמרינן שהחזקה שכנגדה אלימא, כיון דחזקת הגוף אלימא כ"כ, א"כ אפילו היכא דאיתרע גובר כנגד חזקות אחרות, ולפי זה צ"ל דבמקוה דחזינו דתרתי לרעותא הויא חסרון צ"ל דחזקת המקוה לא הויא חזקת הגוף, עכ"ל.

והנה באמת צ"ע לחלק למה לא נקרא חזקת המקוה חזקת הגוף, הרי לכאורה החילוק בין חזקת הגוף לשאר החזקות הנה, דשאר החזקות הויא רק כמו דין ולא דהויא איזה השתנות במציאות, משא"כ חזקת הגוף הויא שינוי בעצם לא רק בהדין, כגון חזקת טומאה או פנויה הוי רק שינוי בהדין.

משא"כ חזקת מומין או בעולה ובתולה החזקה אומרת לנו שלא שלטה שום השתנות בהגוף, וא"כ למה יגרע חזקת המקנה שנמדד שלא יהא נכלל בכלל חזקת הגוף, וצ"ע לכאורה סברת הש"ש. וכן ראיתי מתמיהין עליו.

והנה ראיתי מקשין דלפי דברי הש"ש דבכל חזקת הגוף לא אמרינן תרתי לריעותא והלא הקשו התוס' בחולין דף י' ע"א ד"ה איתמר בשוחט בסכין ונמצאת פגומה למה לא אמרינן דהעמד בהמה על חזקתה ולא נשחטה. דהרי הסכין פגום לפניך כמו במקנה, ואם איתא דבחזקת הגוף לא אמרינן תרתי לריעותא מאי מקשין התוס' הלא התם היה חזקת הגוף דהיינו חזקת הסכין שלא נשחטה.

ועוד אחזקת ראיתי שהקשה השערי תורה בכלל ה' פרט א' במה דכתב הש"ש בשמעתא א' פט"ו וב' פ"א והביא דבריו בשם הפני' במכילין דאעפ"י שיש לנו כלל דרובא חזקת רובא עדיף, והו' דוקא לגבי שאר חזקות, אבל לגבי חזקת הגוף אמרינן דחזקת הגוף עדיפא וכתב דלפי"ז אעפ"י דאמרינן ספק טומאה ברה"י ספקו טמא ולא אזלינן בתר חזקת טהרה והו' דוקא בשאר חזקות, אבל כנגד חזקת הגוף לא אמרינן האי כללא דספיקו טמא דכמו דאזלינן בתר רובא בספק טומאה ברה"י, וה"נ אזלינן בתר חזקה דגופא עכ"ד הש"ש. והקשה ע"ז השע"ת דהרי מבואר בחולין (דף ט' ע"א) דאם לא בדק הסימנים אחר שחיטה אם נשחט רובו או לא דטריפה ואסורה באכילה, אבל אינה מטמאה מטעם גבילה, וכתבו התוספות שם ד"ה ואסורה, משום דרוב פעמים שוחט שפיר ושריא מדאורייתא לא התמידו לעשות גבילה. ע"כ פירש לפירושם. ולסאורה למה היא אסור אעפ"י שהבהמה בחייה בחזקת איסור עומדת עד שיוודע לך במה נשחטה כדאיתא התם בגמ', מ"מ יש לנו רוב, דהיינו שרוב פעמים שוחטין שפיר, אלא דאמרינן ומחמרינן מדרבנן דסמוך מיעוטא שאין השחיטות כתיקונן לגבי חזקת איסור דבהמה ומדרבנן אסרינן באכילה, דמדאורייתא אמרינן רובא חזקה רובא עדיף, וא"כ בגבילה לא התמידו דאפושטי טומאה לא אפשר. והקשה לפי"ז השע"ת דלפי דברי הש"ש כללא זו דרובא חזקה רובא עדיף לא אמרינן לגבי חזקת הגוף, וא"כ הכא יש לנו חזקת הגוף בבהמה ולא נשחט רוב הסימנים דעד כאן לא היה נשחט, וא"כ מדאורייתא אנו צריכין להטריף תבהמה וא"כ מאי זה שכתבו התוס' דהרוב עדיף.

והיה נ"ל לתרץ כ"ז ומקודם נקדים קושיא אחת אשר כל בעלי תריסין עמדו ע"ז והנה לפי מה דמבואר בסוגיא דילן דחזקת הגוף עדיף מסתם חזקה דדינא כגון חזקת טומאה וחזקת פגויה וכיוצא בזה, והלא

עיקר למדינו דאזלינן בתר חזקה היא מויצא הכהן מן הבית ודלמא אדנפיק האתא בצר ליה ושעורא כדאיתא בחולין דף י' ע"ב, וא"כ שם היה חזקת הגוף ודדינו דלא אישתני הנגע ולא בצרה משעוריה, וא"כ ממ"נ אם אמרינן דחזקת הגוף עדיף משאר חזקות מהיכי תיתי לן ללמוד שאר חזקות ממנו, ואע"כ אם אנו רואין שאנו למדין שאר חזקות ודינא מויצא הכהן על כרחך צריכין אנו לומר דבחד מתתא הן, וקושיא זו צ"ע רב.

והיה נ"ל דהש"ש היה לו תמורה אחרת בין חזקת הגוף לשאר חזקות ועם זה יתיישב לנו כל הקושיות בעה"ת, דהנה עמדנו על דבריו מאי שנא מקה דלא נקרא חזקת הגוף ומאי שנא שאר חזקת הגוף כגון חזקת מומין, עכ"פ נראה דהש"ש למד דחזקת הגוף אין פירושו סתם שהגוף לא נשתנה, רק פירושו דאם השינוי בהגוף היה שינוי בעצם ואותו שינוי עושה נפק"מ בלי הדין ג"כ זה נקרא שינוי הגוף, אבל כשיש שינוי כל דהו בהגוף ואין שינוי זה חשיב שינוי כדי שתהא נקראת שינוי, רק הדין עושה לנו הנפקא מינה שיהא נקרא שינוי זה לא נקרא שינוי הגוף, ונקרא רק חזקה ודינא, וא"כ שפיר כתב לפי"ז במקוה דנקרא חזקה ודינא ולא חזקת הגוף דאעפ"י שיש שינוי במציאות אבל השינוי בין טפה יותר ממ' סאה לפחות ממ' סאה לא היה נקרא שינוי אי לאו שהיה הדין של מ' סאה, וא"כ שפיר נקראת חזקה ודינא, משא"כ בחזקת מומין וחזקת בתולה דזה נפק"מ אפילו בלא הדין ונחשב לשינוי בלי הדין ג"כ, ושפיר נקראת חזקת הגוף.

ולפי"ז מתורץ לנו מה שהקשו מסבין דמבואר שם בתוס' דאמרינן תרתי לריעותא בסבין, ודיינו העמד תבהמה בחזקת שלא נשחטת והסבין חסר לפניך, ודיינו פגום, והקשו דהרי כנגד חשש פגימת הסבין יש לנו חזקת הגוף של הסבין ובחזקת הגוף אין אנו אומרים תרתי לריעותא, ולפי דברינו נחזק דהרי פגימה כל דהו בסבין לא מיהושב לשינוי בעצם אי לאו שהיה דין של פגימה בסבין, וא"כ לפי מה שהסברנו שיטת הש"ש זה לא נקרא חזקת הגוף, ושפיר מדמה התוספות חזקת הסבין לחזקת המקוה, ועם זה סרה ג"כ תלוות השע"ת שהקשה דהש"ש כתב דכנגד חזקת הגוף לא אמרינן רובא עדיף, והרי מבואר בתוס' דף ט' דבלא בודק הסימנים מה"ת שריא באכילה דרוב פעמים שחטין כהוגן, אעפ"י שיש כנגדו חזקה שלא נשחט רוב סימנים, ולפי דברינו נחזק דמה שלא נשחט הרוב או רק מחצת או אפילו מיעוט זה אינו נפ"מ בעצם ולא היה נחשב לנפ"מ אי לאו שהיה לנו דין של שחיטת רוב הסימנים, וא"כ הנה כמו מקוה ושפיר כתבו התוספות דלא אזלינן בתר החזקה רק בתר הרוב דזה לא נחשב לחזקת הגוף.

ולפי זה באמת בהרין של נגע בויצא הסקן אל מחוץ לבית לא היה ג"כ חזקת הגוף והשינוי כל דהו במה שהנגע נעשה יותר קטן מעט לא נחשב לחזקת הגוף כיוון דאין השינוי נחשב לשינוי אי לאו דין התורה שנגע שנחסר מטהר, וא"כ באמת בהמקור דין של חזקה הנה חזקה דדינא ושפיר אנו למדין כל החזקות, ובאמת זה אינו חזקת הגוף, ורק מסברא אנו אומרים דחזקת הגוף ועדיף, אבל הלימוד אדרבא הוא על חזקה דדינא וק"ו על חזקת הגוף, וא"כ לא קשה קושיתנו והאיך אנו למדין שאר חזקות, כיון דבהתורה מבואר דוקא חזקת הגוף, וכיון דחזקת הגוף עדיפא והאיך אנו למדין שאר חזקות, אבל לפי דברינו אדרבא בהתורה מבואר חזקה דדינא, ושאר חזקת הגוף אנו למדין מק"ו ורק מסברא אנו אומרים דהוא יותר חמור, כיון דצריכין לומר שהיה גם כן השתנות במציאות.

והנה באמת קשה משער לבן ובהרת דלמה קראה הגמ' לזה חזקת הגוף הלא התם אין לנו חזקת הגוף לומר שאין לו מראות הנגע, דהרי הנגע לפניך, אע"כ צ"ל דיש לנו חזקה שאין לאיש זה דין נגעים, אבל לא שאין לאיש זה מראות הנגע, וא"כ הרי זה נקרא חזקה דדינא, ובאמת זה קשה אפילו שלא אליבא דהש"ש, דבין כך ובין כך זה לא נקרא חזקה דגופא, וצ"ע, ואין לומר דיש לנו חזקה דגופא שהשער לבן בא במאחזר יותר, דהרי כמו כן יש לנו חזקה דבהרת בא מאחזר יותר, ודין זה צ"ת, ושוב ראיתי בראש אפרים ת"ג כללי חזקה א"ק ט' שעמד ע"י, ותירוצו צ"ע, ומביאו הדברי חיים בחידושי למס' ב"מ.

והנה הבית יעקב והפנ"י חשע"ת למדו פשט אחרת בדברי התוס' הנ"ל דהיינו לא שחזקת הגוף אלים יותר מחזקת מקוה שנמדד, ודחתם נמי איקרי חזקת הגוף ובחזקת הגוף נמי שייך תרתי לריעותא, רק דכאן הוא חזקת פנויה, וזהו חזקה קלישא, ועי' בשיטה מקובצת, שכתב ג"כ סברא זו, (וצ"ע להבין דבריהם אמאי איקרי חזקת פנויה חזקה קלישא, ואכמ"ל).

ובאמת לפי פשט זה הרווחנו דבר גדל, דהנה הקשינו לעיל דמאי מיייתי הגמרא וראיה מחזקת הגוף אצל בהרת לחזקת הגוף של חזקת בתולה דהלא התם אצל בהרת לא איתרע החזקה, דהלא עכשיו ג"כ אין לנו נגע המטמא בבירור, ויש לנו חזקת הגוף ואין כאן נגע, משא"כ התם במשאוסתני נאנסתי במחלקותן של ר"י ור"ג התם הרי בעולה לפנינו ואיתרע החזקה דחזקת בתולים ועדיין אין לנו ראיה דאולינן בכהאי גוונא בתר חזקת הגוף כנגד חזקה אחרת, אבל לפי דברינו, דהיינו פירושו של הב"י חשע"ת בתוס' דעיקר תירוצו של הרשב"א הוא דחזקת פנויה לא אלים כל כך כמו שאר

החתן בן ציון בלום

חוב"ב כ"ק אדמו"ר שליט"א

בענין קם ל' בדרכה מיני'

כתב הרמב"ם בפרק כ' מהלכות עדות ה"ח: העידו על שורו של זה שהרג את הנפש והחמו הרי הן לוקין ואין משלמין את הכופר. ומקור דין זה הוא במס' מכות (ב) דעדים זוממים אין משלמין את הכופר, דכופרא כפרה הוא (לכפר על זה שהרג שורו את האדם) והני לאו בני כפרה גינהו (שלא הרג שורם אדם). אבל עכ"פ לוקין משום לאו דלא תענה, דבכל מקום שא"א לקיים בהם דין הזמה לוקין משום לא תענה כמו בבן גרושה ובן חלוצה. והקשה בקצה"ח סי' ל"ח סק"ד כיון דהרמב"ם איירי באופן דרצו ג"כ להפסידו שורו להרגו ולאסרו בהנאה כדין שור הנסקל, וכיון דבפירוש רבתה תורה עדים זוממים לתשלומין במקום מלקות (דכל עדים זוממים שהעידו על אחד לחייבו ממון. הם מחויבים ממון משום כאשר זמם ומלקות משום לא תענה ורבתה התורה אותן לתשלומין ופטרותן ממלקות כמבואר בכתובות ל"ד ע"ב). א"כ למה אין משלמין בעד השור ויפטור הממון את המלקות דלא תענה מצד הכופר.

ונלענ"ד ליישב שיטת הרמב"ם ע"פ מה שחידש ההפלאה בכתובות ל"ב ע"א דהא דרבתה התורה עדים זוממים לתשלומין במקום מלקות היינו דוקא במקום מלקות דלא תענה אבל אם העידו על ממון ומלקות כגון שהעידו באחד שהוציא שם רע שרצו לחייבו ממון ומלקות, דגם המלקות בא מכאשר זמם, אמרינן דלוקין ואין משלמין כמו בכל התורה כולה דקיי"ל כרבי יוחנן דכל היכא דאיכא דאמון ומלקות מלקא לקי ממונא לא משלם. וראי' לזה דהרי עיקר הלימוד דמלקא לקי ולא משלם הוא מדכתיב „בעדים זוממים“ כדי רשעתו דדרשינן משום רשעה אחת אתה מחייבו וכו' וסמיך ל' ארבעים

חזקות, א"כ שפיר איפשר לומר דהגמ' מדמה חזקת הגוף דאיתרע כנגד חזקת קלישתא, דהיינו חזקת בתולים דאיתרע, דהיינו דרי בעולה לפנינו, כנגד חזקת פנויה, להיכא דהחזקת הגוף לא איתרע כנגד חזקת אלימנא, דהיינו בבחרת דהיה חזקת הגוף בלי ריעותא כנגד חזקת טונטאזא כמו שביארו התוספות, א"כ לפי פשט זה בדברי התוספות שפיר מיושב דדוק זה, אבל לפי פשט הש"ש קשה, וצ"ע.



יכנו דמשמע דמלקא לקי ולא משלם, וא"כ האיך אפשר לומר דבעדים זוממים דבהו כתיב כדי רשעתו ממונא משלמי ובכל התורה ילפינן מינייהו דמלקא לקי ולא משלם, אע"כ דגם בעדים זוממים קאי הקרא דכדי רשעתו לחייב מלקות ולא ממון וכגון היכא שהממון והמלקות מכאשר זמם, והא דרבתה תורה עדים זוממים לתשלומין היינו במקום מלקות דלא תענה.

ועוד נ"ל ראי' לזה דהא בכל עדות קיי"ל שצריכה להיות עדות שאתה יכול להזימה, א"כ בהעידו על אחד שהוציא שם רע ומחייבים אותו ממון ומלקות בשלמא אם נאמר דבהחמו הם חייבים מלקות שפיר מקרי עדות שאתה יכול להזימה דאע"ג שאין חייבים ממון ומלקות כמו שרצו לחייב את הבעל מ"מ כיון שנענשים בחיוב החמור דהיינו מלקות מקרי שפיר עדות שאתה יכול להזימה, אבל אם נאמר דגם בכה"ג קאי גלוי התורה דעדיו ממונא משלמי ולא לקו א"כ הוה עדות שאי אתה יכול להזימה, שהם רצו לחייב מלקות וממון ואתה מחייב את העדים דק חיוב הקל דממון ודו"ק.

ולפ"ז נוכל לומר עוד חידוש יותר בדעת הרמב"ם, דלא גילתה התורה דממונא משלמי ולא לקו רק היכא דהמלקות דלא תענה הוא ג"כ מצד אותו ממון דמחייבו לשלם מכאשר זמם, כגון שהעידו באחד שחייב ממון והזומו דמצד אותו ממון חייבים מלקות מלא תענה וממון מכאשר זמם, אבל בגוונא דהרמב"ם אף שהמלקות הוא מלא תענה מ"מ המלקות בא מצד הכופר והממון מצד שרצו להפסידו שורו, ובוה הדרינן לכללא דמלקא לקי ולא משלמי, ודו"ק.

אך דלכאורה יש לסתור סברת ההפלאה מגמ' דסנהדרין דף ט' ע"ב (ופסקה ג"כ הרמב"ם בהל' עדות פרק כ"א ה"י), דמבואר שם דאם הביא הבעל עדים והזימו לעדי האב עדי האב נהרגין ומשלמין, ממון לזה ונפשות לזה, נהרגין בשביל שרצו לחייב עדי הבעל מיתה כיון שעדי האב הזימו לעדי הבעל ומשלמין ממון לבעל שרצו לחייבו מאה כסף, וקשה דכיון דרצו לחייב את הבעל גם במלקות כדין כל מוציא שם רע שחייב ממון ומלקות ולפי סברת ההפלאה לא שייך כאן גילוי הקרא דעדים זוממים משלמי ולא לקו כיון דכאן אין חיוב המלקות בא מכח לא תענה אלא מכח כאשר זמם שרצו לחייבו מלקות, ואפשר לומר דכיון דהעדים חייבים מיתה ג"כ משום שרצו להרוג עדי הבעל לא שייך לומר שיתחייבו מלקות מכח הבעל, דבשלמא גבי מיתה וממון דנפטר מממון מצד גזת"כ דקם ל' בדבריה מיני' נוכל לומר דממון לזה ונפשות לזה לא גלתה התורה דקלב"מ, אבל במיתה ומלקות מסתבר דהא דפטרה התורה ממלקות הוא מטעם דבחיוב מיתה נכלל ג"כ

עונש המלקות וא"כ אף במיתה לזה ומלקות לזה מסתבר דפטור ממלקות (וסברא זו איתא בהדיא במס' כתובות ל"ז ע"ב, דאי אשמעינן מיתה ומלקות דפטור ממלקות הוה אמינא דוקא התם דתרת' בגופי' לא עבדינן אבל מיתה וממון דחדא בגופי' וחדא בממוני' אימא נעביד ב' תרת' צריכא). וראיתי בפ' הרדב"ז על הרמב"ם על הלכה הנ"ל, וז"ל: עדים אלו מדינא הוי חייבים מיתה ומלקות וכו' אלא כיון שהן נהרגין בתרי קטלי לא קטלינן להן, נראה כוונתו כמ"ש דלענין מיתה ומלקות מסתבר דאף במיתה ומלקות לזה פטור ממלקות.

והנה בחו"מ סי' תכ"ד סעיף ב' פסק הטור והמחבר דחובל בחבירו ביוה"כ אפילו במויד חייב לשלם לו, וכתב שם הסמ"ע בסק"ג וז"ל: ואע"ג שיש לאו בעושה מלאכה ביוה"כ ולוקה עלי' בהתרו בו וקיי"ל כל היכא דאיכא ממון ומלקות מלקא לקי, שאני גבי חבלה דגלי לן קרא דיתן ממון ולא יהא לוקה דנתינה כתיב ב' עכ"ל. וכוונתו בכל חובל בחבירו הוא חייב ממון משום החבלה ומלקות משום לא יוסיף, רק דגלתה תורה דישלם ולא ילקה (ע' במס' כתובות ל"ב ע"ב דרבינן לה מדכתיב רק שבתו יתן). והנה לפי סברת ההפלאה הנ"ל דבעד"ז דגלתה התורה דישלם ולא ילקה הוא דוקא אם בא חיוב המלקות מכח הממון שנתחייב לשלם מכאשר זמם אבל אם יש חיוב מלקות מצד אחר הדרינן לכללא דמלקא לקי ולא משלמי, א"כ גם בחובל בחבירו דחיוב המלקות הוא מכח יוה"כ ולא מכח הממון, ג"כ צ"ל דלוקין ואין משלמין. ונ"ל דהי' להשו"ע הכרח דגילוי הקרא גבי חובל בחבירו דחייב ממון הוא גם באם בא המלקות מצד לאו אחר, דבמס' מכות ט"ז ע"א פריך הגמ' למ"ד בטלו ולא בטלו שסובר שאין חייבין מלקות על לאו הניתק לעשה רק באם ביטל המצות עשה לגמרי שלא יוכל לקיימה עוד, האיך יצויר חיוב מלקות באונס שגירש שעבר בלאו דלא יוכל לגרשה שהוא לאו הנל"ע שהרי לעולם יכול להחזירה, וקאמר שם הגמ' דקטלה דשוב א"א להחזירה ונתחייב מלקות משום לא יוכל לגרשה וקם לי' בדרכה מיני' פי' ואינו מחויב מלקות כיון דקטלינן לי', והקשה שם הגרעק"א בגליון הש"ס דלמא מיירי שהיתה האשה טרפה דאינו מחויב מיתה על הריגתה וחייב שפיר מלקות משום שא"א להחזירה, וכתב בשו"ת מהר"ם שיק חלק אור"ח סי' רס"ח לתרץ עפ"י מה שחידש המנ"ח במצוה ל"ד דההורג את הטרפה אף דפטור ממיתה מ"מ חייב ממון כדין כל חובל בחבירו, דבכל הורג אדם הא דאינו משלם ממון הוא רק מטעם קלבד"מ וכמו שכתב להדיא בהגהות אשר"י בב"ק פ' שור שנגח דף ל"ט ע"א דחיוב רמיא עליו לשלם לצאת יד"ש כמו בכל קלבד"מ, וא"כ בהורג טרפה דאינו חייב מיתה צריך לשלם ליורשיו מדינא.

ולפי"ז א"א לאוקים הגמ' דמכות בשהיתה טרפה וכקושית הגרעק"א זצ"ל, דאף שאין עליו חיוב מיתה מ"מ יש עליו חיוב ממון דלא גרע מחובל בחבירו ובחבלה קי"ל דממונא משלם מלקא לא לקי א"כ אינו חייב מלקות משום לא יוכל לגרשה עכ"ד. והנה התם חיוב המלקות אינו משום החבלה רק משום הלאו דלא יוכל לגרשה ומשמע בגמ' הנ"ל דגלוי הקרא בחבלה דממונא משלם, הוא גם באופן כזה דהמלקות אינו מסתעף מכח החבלה, וכתירוץ המהר"ם שיק ודו"ק.

והנה אף דהטור והשו"ע י"ל שהי' להם הכרח הנ"ל, אך הרמב"ם שפסק ג"כ הך דינא בפ"ד מהל' חובל ומוזיק הלכה ט' דחובל בחבירו ביוה"כ שחייב ממון, א"א לומר הכרח זה, דבקצה"ח סי' ת"י סק"ד כתב שהרמב"ם ז"ל חולק על הגהות אשר"י הנ"ל וס"ל דאין דמים לבן חורין כלל עי"שה וכתב המנ"ח במצוה הנ"ל דלהרמב"ם אף בהורג את הטרפה אין לו חיוב דמים אף דבחובל ודאי חייב ממון דאין חילוק בחבלה בין טרפה לבריא מ"מ בקטלי' אין דמים לבן חורין, ולפי"ז א"א לומר תירץ המהר"ם שיק, ואפשר לומר שהי' להרמב"ם סייעתא מגמ' כתובות דף ל"ה ע"ב: לא צריכא דבהדי דמחיי' קרע שיראין דילי', ומשמע שם דבהכה לחבירו פחות משהו פרוטה שנתחייב מלקות משום לא יוסיף וקרע שיראין של חבירו מחויב מלקות ופטור ממון כמו בכל התורה, וא"כ אם נימא דהא דגלתה תורה בחובל בחבירו דממונא משלם הוא רק אם המלקות בא מצד החבלה משמע שיש גריעותא בלאו דחבלה וא"כ אף אם הממון בא מצד קריעת השיראין ולא מצד החבלה לחייב ממון ויפטור ממלקות דחבלה כיון דלאו זה קלוש יותר משאר לאוין וכיון דחזינן דאדרבה לאו דחבלה פוטר ממון דשיראין ע"כ דלאו דחבלה הוא כשאר לאוין, וא"כ אם ממון שנתחייב מצד החבלה פטור לאו דחבלה פוטר ג"כ לאו אחר כגון דיוה"כ ואין ביניהם חילוק כלל.

עתה נשאר עלינו ליישב למה באמת לגבי עדים זוממים סובר הרמב"ם דגלוי הקרא דממונא משלם הוא רק על מלקות דמסתעף מכח הממון ולגבי חובל ס"ל דגלוי הקרא הוא גם בלאו אחר, ובפשטות יש לחלק דכיון דמלקות חמור מממון א"כ אף דגלתה תורה דבעד"ז חייב ממון, אין לך בו אלא חידושו וזה דוקא אם רצה לחייב רק ממון אבל בניתוסף לאו אחר חייב מלקות כיון שחמור מממון, אבל בחובל בחבירו דהסברא דהקילה תורה גבי' להפטר בממון אף דמלקות חמור הוא ע"כ מטעם דחס רחמנא אממונא של נחבל, דאל"כ אתגורי אתגור דבהכהו חבלה פחות משהו פרוטה נתחייב מלקות עונש החמור ובהכהו חבלה גדולה יותר משהו פרוטה יפטר בעונש

הקל דהיינו בממון וע"כ הסבירא כנ"ל דחס רחמנא אממונא של נחבל, א"כ גם בלאו אחר מסתבר שיתחייב ממון דחס רחמנא אממונא של נחבל, משא"כ בעד"ז דע"כ אין הטעם דהקילה תורה גבייהו מטעם דחס רחמנא אממונא של נחבל, דאדרבה כל פרשת עד"ז מיירי רק בלא שילם עדין דכאשר זמם כתיב ולא כאשר עשה, ואף לשיטת הריב"א במס' ב"ק דף ד' ע"ב דלא שייד בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה דאפשר בחזרה מ"מ כיון דמחזירין הממון לא שייד לומר דחס רחמנא אממונא של נחבל, א"כ דיינו אם נוקים חידושא דקרא היכא דחייב מלקות בא מצד אותו ממון דחייבים לשלם מכאשר זמם אבל באם יש חיוב מלקות מצד אחר אמרינן דמלקא לקי ולא משלמי ודו"ק.

ואפשר לומר עוד באופן אחר לחלק בין חבלה לעד"ז, בהקדם מה שנ"ל ליישב קושית הרשב"א על הר"י בכתובות דף ל"א ע"א. דהר"י רצה לפרש שיטת רש"י דבכל מקום דהוה שני מעשים אכילת תרומה וקריעת שיראין, מקרי מיתה לזה ותשלומין לזה וכן בפלוני בא על בתו של פלוני נערה המאורסה והזומו דחייבין מיתה להפלוני ולהאשה וממון לאב שרצו להפסידו כתובתה, הם ב' עדינות שהיו יכולין להעיד עליו בלא הבת ועל הבת בלא עליו, והקשה עליו הרשב"א דהא אמר רב יוסף בסנהדרין דבחזר והביא הבעל עדים והזימו לעדי האב, עדי האב נהרגין ומשלמין ממון לזה ונפשחת לזה, והתם על הזמנה אחת בא להם הכל דעדי האב רק הזימו עדי הבעל הראשונים וע"י זה נסתעף שני חיובים חיוב מיתה לעדי הבעל וממון לבעל ואעפ"כ הם חייבין מיתה וממון, ונ"ל ליישב דהנה המהר"ם שיף הקשה בכוונת הר"י שהיו יכולים להעיד עליו בלא הבת ועל הבת בלא עליו דלכאור' בהעידו על הבת ג"כ חייבים מיתה בשבילה שרצו להורגה וממון לאב שרצו להפסידו כתובתה א"כ ממעשה אחד בא להם חיוב מיתה וממון, אשר ע"כ נ"ל דכוונת הר"י הוא דבעד"ז חייבתם התורה כאשר יזמו לעשות וחשבה התורה מחשבתם כאלו עשאו ממש, כדמוכח להדיא במס' ב"ק דף ה' ע"א דאמרינן שם דלא חשיב התנא אלא מזיק דאית ב' מעשה ופריך והא עד"ז דבורא דלית ב' מעשה הוא וקתני ומשני התם אע"ג דלית ב' מעשה רחמנא קריי' מעשה דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ומשמע דחייבם משום דחשבה התורה מחשבתם כמעשה, וא"כ אף בהעידו רק שפלונית ונתה שעשו רק פעולה אחת מ"מ כיון שאין העונש שלהם על ששקרו בעדותם רק על מה שרצו לפעול בעדותם וחשבה התורה מחשבתם למעשה א"כ בפעולתם האחת עשו ב' פעולות, שרצו להרוג אותה ולהפסיד אבי' את כתובתה, ומיושב בזה קו' המהר"ם שיף, ומיושב בזה ג"כ קו' הרשב"א על הר"י

הרב מרדכי דוד אונגער

חתן הרה"צ מהר"ר נ. צ. שליט"א
בן כ"ק אדמו"ר שליט"א

ביאור בשי' רש"י בהא דבע"ה מכאן ולהבא גובה

פסחים ל' ע"ב: איתמר בעל חוב אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא הוא גובה, כל היכא דאקדיש לזה חבין לזה כ"ע לא פליגי דאתי מלוה וטריף ואתי מלוה ופריק. ופירש"י וז"ל: אפי' לרבא דאמר עד עכשיו ה' ברשות לזה, מודה הוא דאין מכירתו לאחרים מכירה ואין הקדשו הקדש שהרי ממושכנין הן למלוה, ואע"ג שהן שלו אינן ברשותו ורחמנא אמר ואיש כי יקדיש את ביתו קדש, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו. ולהלן בד"ה ואתי, ואע"ג דאמר רבא בכתובות הקדש חמץ ושחרור

דאף שעדי האב לא עשו רק פעולה אחת שהזימו לעדי הבעל מ"מ בזה רצו לפעול ב' פעולות, להרוג עדי הבעל ושהבעל ישלם המאה כסף, ונחשב להם כאלו עשו ב' פעולות ודו"ק.

ולפ"ז מבואר החילוק שבין חובל בחבירו ביוה"כ לעדים זוממים, דבחובל בחבירו ביוה"כ אף דהמלקות בא מכח הלאו דיוה"כ מ"מ כיון שעל מעשה אחת בא לו חיוב מלקות וממון אמרינן כיון דרבתה תורה חובל בחבירו לתשלומין א"כ גם באופן זה שיש מלקות מצד לאו אחר אמרינן ג"כ דמשלם ולא לקי כיון שהוא על מעשה אחת, משא"כ בעדים זוממים שהעידו שהרג שורו של זה את האדם ורצו לחייבו כופר ולהפסידו את שורו, וכן בהעידו על אחד שהוציא שם רע שרצו לחייבו ממון מלקות, הרי ביארנו דזה נחשב כב' מעשים כיון שאין העונש שלהם על עדותם השקר רק על מה שרצו לפעול בעדותם א"כ בב' מעשים לא גלתה התורה דמשלמי ולא לקו והדרינן לכללא דמלקא לקו ולא משלמי.

ולפ"ז יצא לנו דין חדש דגם בחובל בחבירו אם ביד אחת חרש ביוה"כ וביד השני' חבל בחבירו, י"ל שחייב מלקות מצד חרישה דיוה"כ ולא ממון דחבלה כיון שהוא מעשה אחר, ודוקא בחבל בחבירו ביוה"כ שהוא מעשה אחד א"כ אף בגיתוסף איסור מלקות מצד לאו דיוה"כ חייב ממון משא"כ גבי מעשה אחר כמו בעדים זוממים ודו"ק.



מפקיעין מידי שעבוד, דוקא קדה"ג קאמר רבא אבל קדושת דמים לא אמרינן. ובתוס' גיטין דף מ' ע"ב ד"ה הקדש כתבו, וקשה לר"ת דאי חשיב ברשותו של לזה כל זמן שלא הגיע הזמן אפי' קדושת דמים נמי תפקיע מידי שעבוד ואי לא חשיב ברשותו אפי' קדה"ג נמי לא דכי יקדיש את ביתו כתיב מה ביתו וכו' ואורי' דרבא לטעמי' דאמר בפ' כל שעה דבע"ח מכאן ולהבא הוא גובה, וחשיב ברשותו, ודוקא קדה"ג שאין לו פדיון מפקיע מידי שעבוד כו' דכיון דחל שעה אחת תו לא פקע, דלא עדיף שעבוד מנתינת דמים וכו' אבל קד"ד לא אלים כח הקדש מכח מקדיש כיון דיש לה פדיון וראוי' לפקוע. וכתבו המפרשים דתירוץ הר"י לא יתכן לרש"י, שהרי במס' פסחים כתב להריא דאע"פ שבע"ח מכאן ולהבא גובה חשיב אינו ברשותו (והתוס' שהקשו בדרך ממנ"פ, היינו משום דבגיטין לא ביאר רש"י כן להדיא) וא"כ שוב קשה קושית התוס' האיך קדוה"ג מפקיע מד"ש.

(א) וגראה לע"ד לתרץ דברי רש"י, דבאמת רש"י מודה להא דמחלק הר"י בין קדה"ג לקד"ד, אלא דהר"י ס"ל דלרבא דמכאן ולהבא הוא גובה חשיב ברשותו של לזה ויכול להקדישו בין קדה"ג ובין קד"ד, אבל רש"י ס"ל דכיון דיש עלי' שעבוד חשיב אינו ברשותו, ונהי דקד"ד אינו יכול להקדישו מ"מ קדה"ג יכול להקדישו מכח באין כאחד, וכעין שבי' הרשב"א בגיטין (נה) אהא דאמרינן במרובה (סו.) הגבגב והגולגול והאנס הקדישן הקדש, וז"ל: ואי קשיא לך אי יאוש כדי לא קני היכי מצי מקדיש לי, י"ל דכיון דשינוי השם אינו שינוי רשות קני, הקדשו וקנייתו באין כאחד עכ"ל, וה"נ י"ל כן דבקדושת הגוף כיון דאם נימא דחל ההקדש שוב לא יהי' עליו השעבוד שהרי אין המלוה יכול לגבות מקדה"ג כיון דחיילא תו לא פקע כמו"ש התוס', הלכך אע"פ דאינו ברשותו מחמת השעבוד, מ"מ יכול להקדישו דהקדשו ורשותו באין כאחד, משא"כ בקד"ד דאפי' אם נימא דחל ההקדש מ"מ לא נפקע השעבוד כמ"ש התוס', א"כ לעולם חשיב אינו ברשותו והקדשו אינו הקדש ודו"ק. (ואע"פ שאפשר שיש לחלק בין הא דהרשב"א ז"ל לנידון דידן, מ"מ ראיתי בקצה"ח סי' ל"ז סק"י שמפ' עפ"י רשב"א הנ"ל הא דב"ב (מג) גבי נוגעין בעדותן, ושוב ראיתי במחנה חיים ח"א סי' ע"ה ובתשו' אבני נזר אור"ח סי' ש"ל שהעירו שכבר קדמו להקצה"ח, בשיטה מקובצת שם בשם עליות הר"י. הרי דסברא זו נלמד עוד בראשונים גבי אינו ברשותו, שהרי שם בב"ב הוה אינו ברשותו עיי"ש, וזהו ממש כגונא דידן.)

ולכאורה ילה"ק ע"ז מהא דאיתא בכתובות (נט.), שאני קונמות דקדה"ג נינהו וכדרבא דאמר רבא הקדש וכו' מפקיע מידי שעבוד ע"כ, ולפמ"ש בדעת

רש"י הפי' הוא דחל הקונם מכח באין כאחד, וקשה שהרי איתא בפרק השותפין (מז): תא שמע האומר לאשתו קונם שאני נהנה לך לזה ובעלי חובין באין ונפרעין, ופירש הר"ן דנהי דמתסרי עלה נכסי בעלה מיהו אכתי שעבודה אנכסי' קאי הלכך בע"ח באין ונפרעין וכו' דמוציאין מזה ונותנין לזה מדר' נתן ע"כ, היוצא לנו מזה דאפי' אסר הלזה נכסיו על המלוה בקונם, מ"מ אכתי השעבוד במקומו עומד, א"כ לא שייך לומר באין כאחד, כל' דאם חל הנדר שוב הוה ברשותו שהרי לא יכול אז המלוה לגבות הימנו, דזה ליתא דהא השעבוד במקומו עומד ונהי דהמלוה בעצמו אינו יכול לגבות מ"מ בע"ח דמלוה באין ונפרעין מכח שעבודא דר' נתן, וא"כ שוב אינו יכול לאסרו שהרי אינו ברשותו והבן.

אמנם נראה דלק"מ, דבקונמות אין אנו צריכים לטעמא דבאין כאחד די"ל דבקונמות יכול אדם לאסור על חבירו דבר שהוא שלו רק שאינו ברשותו, ואע"פ שבפ"ת יו"ד סי' ר"ט מביא תשו' פנים מאירות (סי' קס"ו) שנסתפק בזה ומסיק דאינו יכול לאסור דבר שאינו ברשותו, מ"מ נראה דאין דבר זה מוסכם, שהרי הפנמ"א פשט לספקי' מהא דפרק הספינה דאיתא שם דאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, ונראה דהפנמ"א ע"כ קסבר דהא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו ילפינן מהקדש, דכי יקדיש איש את ביתו, ולהכי כמו דבהקדש צריך שיהא ברשותו דבעינן דומיא דביתו ה"ג גבי איסור, וזהו כשיטת הלבוש שמביאים האחרונים שכ' ביו"ד סי' קמ"ה דהא דאין אדם אוסר דשא"ש ילפינן מכי יקדיש איש את ביתו, אבל בפמ"ג יו"ד סי' ה' במ"ז סק"ה כתב, והנה כפי הנראה ממרוצת דברי הט"ז דודאי אין אדם מקדיש דשא"ש אף במעשה רבה ונהי שיש לו כח לאסור אף במעשה כל דהו, להקדיש לא וכו' וראיתי לתב"ש אות כ"ז שכ' דודאי ע"י מעשה אף בהקדש והביא רא' מנדרים ל"ו בר"ן וכו' ואין רא' דהתם לאסור ע"י מחשבת פיגול שפיר משא"כ להקדיש ע"י מעשה רבה נמי לא כן נראה פשוט וברור עכ"ל. ונראה דהתבו"ש סובר כהלבוש ופ"מ הנ"ל דהא דאין אדם אוסר דשא"ש ילפינן מכי יקדיש, וא"כ כי היכי דאיתא בגמ' גבי איסור דע"י מעשה יכול לאסור ה"ג בהקדש, אבל הפמ"ג סובר דהא דאין אדם אוסר דשא"ש מסברא יודעין זאת אבל בהקדש חוץ מהסברא יש גזה"כ, הלכך אין רא' מאיסור להקדש, וא"כ ה"ג לגבי אינו ברשותו, דע"ז אין שום סברא וז"ב.

ומש"כ בדברי הפמ"ג, נראה וכן הוא שיטת רש"י במס' חולין (מ), דאיתא שם בגמ': אמר רב הונא היתה בהמת חבירו רבוצה לפני עבודת כוכבים כיון

חולק אתאי סברא דכל היכא דאיתא וכו' והו דוקא בקד"ד שאין בו להקדש אלא שעבוד ממון ויוצאת לחולין ע"י פדיון וכדו', הלכך קסבר רב דלא שייך לומר בי גזא דרחמנא איתא, משא"כ קדה"ג דגופו קדוש לשמים ואינו נפקע ויוצא לחולין בשום אופן מודה רב דשפיר שייך לומר בי גזא דרחמנא והבן, ואם כנים דברינן בזה, שפיר יש להבין הא דיכולין להקדיש קדה"ג דבר שאינו ברשותו (ואפי' דגזילה וכדו') מכח באין כאחד, דנהי דבשעה שמקדישו אינו ברשותו, מ"מ אם חל ההקדש הוה ברשות הקדש שהרי כל היכא דאיתא וכו', שוב אמרינן דיכול להקדישו דהקדשו ורשותו באין כאחד וכמ"ש האבני נזר, וכו' בקדה"ג, אבל בקד"ד הרי לא אמרינן כל היכא דאיתא וכו' אליבא דרב, ולא שייך באין כאחד, הלכך אין יכולין להקדישו שהרי אינו ברשותו, נמצא לפי"ז דקו' האבני נזר מתורץ דבקה"ג אמרי' דאה"נ ויכולין להקדיש דבר שאינו ברשותו ובקד"ד לא שייך כל היכא דאיתא וכו' וממילא לק"מ, והנה כ"ז לרב אבל לשמואל ור"י ור"ל דסברי כל היכא דאיתא וכו' אפי' בקד"ד, הא דאין יכולין להקדיש דבר שאינו ברשותו ע"כ צ"ל דהוא גזו"כ דלא יועיל באין כאחד (ואולי י"ל סברא לזה, דנהי דמיחשב כרשותו מכח באין כאחד מ"מ הרי אינו דומיא דביתו שהוא ברשותו ממש קודם הקדש ודוק) א"כ ה"נ קדה"ג אינו יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, שהרי לפי דעתם אין חילוק בין קד"ד לקדה"ג, וכיון דגזו"כ הוא עכ"פ בקדו"ד ה"נ כן הוא בקדוה"ג.

ולפי"ז מיושב נמי מה שהק' הקצה"ח על עצמו מב"ק דף ס"ח ע"ב מהא דאיתבי' ר"י לר"ל, שהרי ר"י ור"ל סברי כשמואל ודוק, ואין להקשות מהא דכתובות נ"ט ע"ב ונדרים פ"ו ע"ב דשמואל סובר דקונמות מפקיע מד"ש משום דהוי כקה"ג, כלו' וקדוה"ג חל על אינו ברשותו ולפי"ד היינו ע"כ מכח באין כאחד, דזה ליתא דכבר ביארנו לעיל דקונמות ל"צ להא דבאין כאחד עיי"ש והבן, וי"ל דזהו כוונת הריב"ש שסיים, דכי יקדיש ביתו משמעו קד"ד, לחוק סברת רש"י דאמרינן באין כאחד, לזה הביא רא"י אליבא דרב דכי יקדיש את ביתו משמע קד"ד אבל קדה"ג א"צ שיהי ברשותו, והיינו משום דבקה"ג אמרינן כל היכא דאיתא וכו' והוי כמו שהוא ברשותו שהרי הקדשו ורשותו באין כאחד ודוק.

ובזה מיושב נמי מה שהק' עוד האבני נזר בס"י הנ"ל על הריב"ש (לפי הבנת הקצה"ח) דאם לא ילפינן קדה"ג מכי יקדיש את ביתו, דדוקא קד"ד ולא קדה"ג, א"כ האיך ילפינן בפ' מרובה (ב"ק דף ס"ט) קנין חילול והפקר, אלא ע"כ דאין לחלק וא"כ ה"נ קדה"ג עכת"ק, ולפי הנ"ל לק"מ.

דבאמת ילפינן במה מצינו לכל ענינים, רק דמהא דכתבה התורה ביתו דמשמע דוקא קד"ד, ולמיעוטא אתי, דוקא קדה"ג הוא ממעט דשייך לומר באין כאחד ושוב הוה כמו שהוא ברשותו, וזהו גופא קמ"ל קרא סברא זו דבאין כאחד, אבל שאר קנינים דלא שייך באין כאחד שפיר ילפינן במה מצינו, והבן.

ג) ובעיקר דברי רש"י שהתחלנו בה דאפי' לרבא דס"ל מכאן ולהבא גובה מ"מ מקרי אינו ברשותו של לוח, י"ל קו' הפנ"י שהק' דלש"י רבא דס"ל בע"ח מכאן ולהבא גובה ונמצא דאפי' אם החמץ משועבד לנכרי מ"מ ישראל עובר עליו, למה ל"י לרבא למימר חמץ מפקיע מידי שעבוד ופקעה שעבודי' דנכרי והישראל עובר בב"י ואסור לאחזה"פ, הרי אף בלי הפקעה הישראל חייב בביעורה עכת"ק, ונראה ליישב דהנה בתשו' זק' מרן בעל ד"ח זי"ע סי' י"ד ביאר הא דפסחים ד"ו ע"ב אר"א ב' דברים אינן ברשותו של אדם ועשאן הכתוב כאילו הן ברשותו, בור ברה"ר וחמץ משש שעות ולמעלה, ולכאורה קשה לפי שיטת הרשב"א בסוכה דף ל"ה ובתשו' הריב"ש דאיסורי הנאה יש להם בעלים, א"כ ל"ל דעשאן הכתוב כאלו כו' הרי הוא ממש שלו אף דאסור בהנאה, ותירץ דאף דיש להם בעלים מ"מ לא הוי ברשותו שהרי אינו יכול להשתמש בו (וכ"כ הקצה"ח בסי' ת"ו) ובחמץ בעינן תרתי שיהא שלו וברשותו, כדברי הגאונים מובא ברא"ש בפ"ק דפסחים סי' ה' דישראל שהפקיד חמצו אצל נכרי או אצל ישראל וקיבל הנפקד עליו אחריות, המפקיד פטור מלבערו אע"פ שהוא שלו כיון שאינו ברשותו וכמ"ש במכילתא דבעי' דומיא דבתיכם שהם שלו וברשותו, והרא"ש דפליג עליהם לא משום דס"ל דלא בעי' ברשותו רק דס"ל דכיון שהנפקד השאיל להמפקיד ביתו לשמירת ממונו, ביתו ורשותו קרינן ב"י, וא"כ אי לא דעשאו הכתוב כאלו הן ברשותו ה"י פטור אע"ג דהוי שלו, ולשון הגמ' מוכיח כן, דעשאן הכתוב כאילו הן "ברשותו" את"ד הדר"ת, ולפי"ז ה"נ נהי דרבא ס"ל מכאן ולהבא גובה וקודם הגב"י הוי של לוח מ"מ הרי אינו ברשותו להשתמש בו וכדכתב רש"י "מ"מ אינו ברשותו" א"כ אינו עובר בב"י הואיל ואינו דומה לבתיכם, לז"א רבא חמץ מפקיע לגמרי את שעבודו של הנכרי, ולגמרי הוה ברשותו של ישראל והבן.



ר' שלו' אליעזר ליפשיץ

נכד כ"ק אדמו"ר זצ"ל, הי"ד

בענין שויה אנפשי' חתיכא דאיסורא

איתא במכות דף ט"ז ע"א בסוגיא דלאו הניתק לעשה באונס שגירש, אם ישראל הוא מחזיר ואינו לוקה ואם כהן הוא לוקה ואינו מחזיר. ופריך הגמ' הניתק למ"ד קיימו ולא קיימו אלא למ"ד ביטלו ולא ביטלו היכי משכחת ל' אי דקטלה קם ל' בדבריה מיני' וכו' ומסיק אלא אמר רב שימי מנהרדעא כגון שהדירה ברבים, הניתק למ"ד נדד שהדירה ברבים אין לו הפרה, אלא למ"ד יש לו הפרה מא"ל, אלא שהדירה על דעת רבים, והקשו האחרונים הרי משכחת בפשיטות טפי באומר שראה שזינתה ושווי' אח"ד. ורצו להרכיח מכה קטשיא זו כשיטת הר"ן בנדרים דף צ. על האשה שאמרה טמאה אני לך לא מהימנא, ופירש הר"ן שם דכיון דמשועבדת לו לאו כל כמיני' דמפקע שיעבדא ע"י שחי' אח"ד, איכ הכי נמי באונס שמשועבד לה משום עשה דלול תהי' לאשה אין הבעל נאמן לאוסרה.

אנחנו על הראשונים החולקין על הר"ן שם קשה, וביותר קשה על רש"י שם, כאן בדין על דעת רבים, וז"ל: שמצא בה עון שאסורה לו והדירה על דעת רבים ועל דעת ב"ד עכ"ל. וכתב הב"ח שם דבלא עון לא מצי להדירה דהא משועבד לה הרי דדעת רש"י שלא כהר"ן דאע"ג שאינו יכול להדירה דמשועבד מ"מ יכול לאוסרה משום דמצא בה ערות דבר ושווי' אח"ד, איכ שוב קשה למה צריך הגמ' לאוקמי בהדירה עד"ר ונוסיף שאידי שמצא בה דבר ערוה נוקמי סתם דמצא בה ערות דבר דשווי' אח"ר ומ"ה ביטל העשה וזה פליאה עצומה.

ונלע"ד לישב דהנה הרמב"ם הל' נערה בתולה פ"ג הל' ה"ד כתב דאם גירש מוציא שם רע את אשתו ועבר ועל לא תעשה ולא יוכל לשלחה כל ימיו וכופין אותו ומחזיר ואינו לוקה ואם ה' כהן שאסור בגרשה לוקה ואינו מחזיר. והקשה הבית יעקב דבכתובות דף ט' איתא דהאמר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו משום דשווי' אנפשי' חתיכא דאיסורא, ואם כן האיד פסק הרמב"ם דבסתם לוקה הא כל מוציא ש"ר אמר פ"פ מצאתי, אם כן שווי' אח"ד ובע"כ מחייב לגרשה, ותירץ דבגמרא דף מ' על מתני' דאונס ומפתה דקתני דבאינו ראוי לקיימה ליכא מצוה דלול תהי' לאשה פריך וליתי עשה דלול תהי' לאשה וליתחי לאו דאינו ראוי לקיימה, ות' דאי אמרה לא בעינא ליכא עשה, ופי' שם בתוס' ישנים דהא בדידה ליכא עשה

דאי בעי אמרה לא בעינא ובלית היא ג"כ מותרת והלכך אין לה לעבור על לית משום עשה ידי'. וכ"ז שייך באונס אבל במוציא ש"ר דהיא לא עשה כלום וליכא לא אצלה רק הוא שוי' אח"ד שוב שפיר עשה דוחה לית.

וראיתי בס' מנחת חינוך מצוה תקנ"ג שהביא בשם ספר יהושע סי' תפ"ט שהקשה על הבית יעקב דהנה בתוס' דף מ' כתב דקושיית גמרא הנ"ל דעשה דוחה לית לא קאי אנמצא בה דבר ערוה רק אאינה ראוי לבא בקהל דבנמצא בה ד"ע איכא עשה דונטמאה ואין עשה דוחה לית ועשה. א"כ לא שייך תירוצ הבית יעקב, והא במוציא ש"ר דהאי איכא עשה דונטמאה ואין עשה דוחה לית ועשה.

והיה נראה לקיים דברי הבית יעקב לפי מה שכתב השער המלך ב' דרכים בשוי' אח"ד אם הוא מדין נדרי איסור שאסר על עצמו דבר זה כקונם או דה מטעם נאמנות דאדם נאמן על עצמו יותר מק' עדים. והביא שיטת מהרי"ט שגראה מדבריו ושסובר שהוא מדין נדר, וגם מהר"י באסאן נסתפק בזה, עירש באריכות. וא"כ י"ל דאי אמרינן דהוא מטעם נדר ליכא לא דחונה בזה כלל אלא הוא אסר על עצמו איסור חדש דנדר ולא יחל דברו וע"ז שפיר י"ל דעשה דוחה לית.

אבל שוב ראיתי דגם ע"ז קשה, דאיתא ברשב"א נדרים ט"ו ובס' תחינוך על מתניתין (נדרים ט"ז). דנדרים חלין על דבר מצוה והקשו דנאמר דעשה דמצוה ידחה הלאו ולא יחל דברו ותירצו דבנדר איכא ג"כ עשה דכל היוצא מפיו יעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה, אם כן גם אם מדין נדר קשה, הא אין עשה דולו תהי' לאשה דוחה הלא תעשה ועשה.

ונלע"ד לתרץ דהא פשוט דשוי' אח"ד מדין תורה ישנו בשאלה ובשער המלך מבואר דהא דליתא בשאלה הוא רק חומרא דרבנן כגזירות שמשון אבל מעיקר הדין הוא ככל נדר שבתורה שאיתא בשאלה, ועי' בקצות החושן שהקשה למ"ד דמדין נדר הוא דהי' צריך להתעיל שאלה אבל באמת לא ראיתי בשום מקום דלא יתעיל שאלה, ועי' בתשובות מהר"א דנסתפק בזה ורצה לחוש דישנו בשאלה, אבל מ"מ מעיקר הדין דהאי איתא בשאלה, א"כ י"ל דהנה הקשה המשנה למלך על הרשב"א הנ"ל דכיון דאיתא בשאלה גם לא תעשה ועשה נרחית מפני העשה, כדאיתא ביבמות ה' דהא דעשה דמצוה דוחה לא תעשה ועשה דגזיר משום דאיתא בשאלה.

והברוך טעם הוסיף להקשות דהא איתא במסכת עירובין דף ק"א דלא אמרינן עשה דוחה לית כשהדחי' באה ע"י פשיעה בנתערב מתן א'

במתן ד' אין עשה דמתן ד' דוחה לאו דבל תוסיף של מתן א', א"כ למה תדחה העשה הל"ת דנדרים שבאה בפשיעות ע"י הנדר. ותירץ הברוך טעם לפי דברי הטורי אבן ר"ה דף כ"ב, דכל איסורין שישנן בשאלה מיקרי קילא לענין דחי' ונדחת אף בגומא ולא דמי לכלאים בציצית. וא"כ י"ל דהרשב"א סבר בקשיא דכל דבר המור מן הסברא שידחה את הקל אף דלא הוי הילפותא מכלאים בציצית והיכא דהלאו קל דאיתא בשאלה אף כשהוא ע"י פשיעה צריך העשה לדחות הל"ת. וע"ז תירץ הרשב"א דגדר איכא ל"ת ועשה ומצד הסברא אין בידינו להמציא שיהי' עשה דוחה ל"ת העשה רק למדין מנזיר ומצורע וצריך להיות דומה דהיכא דבאה ע"י פשיעה לא דחי, ע"כ תוכן דבריו.

אבל שפיר י"ל דבחלו תהי' לאשה אינו כן ע"פ מה שהקשה ר' עקיבא איגר בכתובות דף מ' על וא דליתי עשה וליחזי ל"ת. והא איתא בגמ' עירובין ה"ל דאין עשה דוחה ל"ת היכא דבאה בפשיעה. ותירץ דבולו תהי' לאשה העשה ג"כ ע"י פשיעתו ושנאס אותה ואלו לא פשע בה לאנסה לא ה' העשה כלל בזה שפיר עשה דוחה ל"ת דבלא פשיעתו גם העשה לא ה' יכול לקיים, משא"כ התם דהעשה דמתן ד' ה' יכול לקיים בלאו פשיעתו ע"כ. וא"כ י"ל בנידון דידן דמוציא ש"ר דהעשה דולו תהי' לאשה שפיר ידחה העשה הל"ת דשוי' אח"ד משום דישנן בשאלה קיל ושני העשים באים ע"י פשיעה.

ולפ"ז שפיר מתורץ סוגיא דמכות דאם ה' מוקמינן בכה"ג דשוי' אח"ד הוי אמרי' דעשה דולו תהי' לאשה דוחה ל"ת ועשה. דהרי איתא בשאלה מעיקר הדין ונדחת מפני העשה. ומ"ה הצריך הגמ' לאוקמי באופן שהדירה על דעת רבים דליתא בשאלה מעיקר הדין, ומש"ה אין עשה דוחה ל"ת ועשה. אבל שוב ראיתי דעל רש"י אין לתרץ כן, והא רש"י פירש בכתובות שם אלא דאמרינן אי לא בעינא ליכא עשה כלל דמלמדן אותה לומר לא בעינא א"כ שוב ליכא עשה דולו תהי' לאשה דהדרא קרשיא לדוכתא דנוקמא באומר שראת שזינתה וצ"ע, אבל על הגמרא גופא ודאי יש לפרש כמו שכתבנו.

עפ"י מ"ש ג"ל לתרץ קושית הר"ן בנדרים דף צ' על דינא דמשנה אחרונה דאשה שאמרה טמאה אני לך אינה נאמנת כדי שלא תהא נותנת עיני' באחר. והק' הר"ן כיון דמדינא מתסרא אבעלה כמשנה ראשונה, האין הותרה משום שלא תהא נותנת עיני' באחר, וכי איסור שבה להיכן הלך, ויש מי שתירץ דאע"ג דמדינא אסורה שרר לה רבנן ומבטלי מילתא דאורייתא

בגדר קנין משיכה

(א) גרסינן במס' ב"מ (מה): א"ר יוחנן דבר תורה מעות קונות ומפני מה אמרו משיכה קונה שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלי. ובשטמ"ק כתב בשם רמב"ן דבמציאה ומתנה דליכא כסף קונה מה"ת או בקנין חצר או בקנין סודר, אולם בתוס' במס' ע"ז (עא) כתבו דבמקום דלא שייך כסף, קונה מה"ת בקנין משיכה. ולכאורה קשה להתוס' מנא ל"י לר' יוחנן קנין זו בתורה דהא מיבעי ל"י לקרא דר"ל למילי אחריתי. ונראה לפי קושית הקצה"ח בסי'

משום מגדר מילתא. והקשו ע"ז שאין ב"ד מתנין לעקור דבר מן התורה שלא בשוא"ת וכו', ע"כ תוכן הקושיא. ולפי הנ"ל לא קשה מידי דהנה טעמא דמשנה ראשונה דאשה שאמרה טא"ל מהימנא הוא מכח שוי' אח"ד.

וראיתי בתשו' בית יצחק שכ' לתרץ שיטת ר"ת דהא דתוכ"ד כדיבור דמי לא הוי רק תקנתא דרבנן. והק' עליו הר"ן ז"ל במס' נדרים דף פז וכי ב"ד מתנין לעקור דבר מה"ת בקו"ע ע"כ, וכי הגאון הנ"ל דשיטת ר"ת הוא דחכמים עוקרין דבר מה"ת בקו"ע באיסור שישנו בשאלה כגון נדרים והדומה לזה הביא חשובות הרדב"ז בסי' פ"ח ללשונות הרמב"ם שכתב שם ע"ד יש לתרץ נדר קיל כיון דאית' בשאלה ומשום הכי יש בכח חכמים לעקור אותו אפילו בקו"ע וכיוצא בזה חילקו התוס' במס' ברכות ועל תירוץ זה אני סומך בקושיא זו עכ"ל. ולפי זה בשוי' אח"ד כיון דאיתא בשאלה הוא קיל ויש ביד חכמים כח לעקור.

ועוד יש לתרץ דברי הרמב"ם ז"ל, דהא כל מוציא שם רע איירי באופן כזה, דהיינו שבא הבעל לב"ד ואומר פ"פ מצאתי, ומביא עדים שזינתה ואח"כ הוזמו העדים, א"כ הרי איגלאי מלתא למפרע דמעולם לא רצה לאוסרה רק רצה לתורגה, ובא עליה בעלילות דברים ובעדות שקר, א"כ לא מבעי' אי שווי' אח"ד מטעם נאמנות בכה"ג לא שייך שווי' אח"ד, דמעולם לא אסרה רק אמר כן מפני שרצה לתורגה, ואפילו אי שווי' אח"ד מטעם נדר, ג"כ י"ל דבכה"ג אין פיו ולבו שוין כנ"ל שבלבו לא ה' לאוסרה בגדר רק בא בערמה לתורגה ושפיר מתורץ דברי הרמב"ם ז"ל דו"ק.



קצ"ח על הרמב"ן הנ"ל, דהרי קי"ל בב"מ (דף יב) דחצר מכח יד אתרבאי, וגם אי חצר מטעם שליחות הכוונה דהוי כיד שלוחו, ואי משיכה אינו קונה היאך תקנה ידו דהיינו חצירו ועי"ש, והיוצא מדבריו דקנין יד וקנין משיכה גדר אחד יש להם, וא"כ הרי יד אתיא מקרא ד-אם המצא תמצא בידו, ומבואר שיטת התוס' דילפינן למשיכה במציאה ומתנה מקנין יד. מיהו קשה דלפי"ז מהיכא תיתי לחלק בין איכא מעות לליכא מעות ולמה לא נילף מכאן קנין משיכה לכל מקום, וגם דברי הקצ"ח צריך ביאור דהרי קנין יד הוא החזקת החפץ בידו ומשיכה היינו לזוז החפץ אף שלא בא לידו והיאך נגמור חד מאחרניא.

ונראה בהסבר מחלוקת תוס' ורמב"ן, דהנה גדר קניני משיכה ויד אפשר להסביר בשני אופנים: א) עצם הפעולה של משיכה ויד עושה הקנין, ב) המשיכה ויד מורים על בעלות, והוראה זו הוי קנין, ולדרך הא' הוי משיכה ויד שני קנינים נפרדים, ולדרך הב' הוויין קנין אחד רק תרי אופני הקנין הוא כמו שתחת קנין חזקה יש נעל גדר ופרץ וכו' כן בקנין הוראת בעלות יש משיכה ויד, וגם דלדרך הב' יובן החילוק בין היכא דאיכא מעות להיכא דליכא מעות, דבדליכא מעות סברא שהמשיכה ויד מורה בעלות בזה שנוהג עם החפץ מנהג בעלים אבל כשמחוסר נתינת המעות אין המשיכה מורה בעלות במושכו החפץ שלא שילם בעדו, ואם כבר שילם הרי כבר קנו המעות, ואפ"ל דהתוס' ס"ל כצד הב' ולכן מהני דוקא בדלא שייך תשלומין, שמורה על בעלותו וזה נילף מיד, אבל הרמב"ן ס"ל כצד הא' ולכן לא שייך ללמוד משיכה מיד דרך עצם פעולת היד הוא דקונה ולא הוראה הנ"ל, ולא קשה קושיית הקצ"ח על הרמב"ן כמבואר, ולכן מוכרח לקנות מציאה ומתנה בחצר, דהיינו יד, או סודר.

ולפי"ז מיושב נמי קושיית הבאר יצחק (סי' כ"ג ענף ח') שהקשה להתוס' דמשיכה קונה מדאורייתא בדליכא מעות, במאי פליגי בב"מ (צט). א"ר הובא השואל קרדום מחבירו ובקע בו קנאו לא בקע בו לא קנאו ופליג אדר' אלעזר דאמר ר' אלעזר דכשם שתקנו משיכה בלקוחות כך תקנו משיכה בשומרינן, ולהתוס' הרי שואל שאינו נותן מעות קונה לכו"ע מדאורייתא במשיכה ולמה פליג ר"ה, וגם לר"א הוי רק תיקון דרבנן ול"ה דין תורה, ואמאי. אמנם לדברינו דמשיכה להתוס' אינה פעולת קנין רק הוראת בעלות, יש מקום לחלק בין משיכת הלוקח למשיכת השואל, והוא דהוראת הבעלות צריך לעשות בעצמיות דבר הנקנה וכשמורה בעלות בחפץ ההוא קונה ממילא, והנה השואל אינו קונה את גוף החפצא המושאלת אלא קונה רק זכות התשמיש בהחפץ, וע"כ כשמושך החפץ אינו מורה שום בעלות בזכות תשמיש למלאכתו

רק בהחפץ גופא. ואת החפץ הרי אינו רוצה לקנות. ולכן לא מהני משיכה בשואל. זה סברת ר"ה דמצריך שיבקע בו דוקא. ולכאורה יפלא דהיכן מצינו קנין כזה במטלטלין. אלא מהני מטעם משיכה. דעל ידי שיבקע ועושה בו מלאכתו מורה בעלותו בזכות התשמיש. ור"א ס"ל דמשיכה בשואל מדרבנן. סברתו כמו שיטת הרמב"ן דמשיכה אינו קונה מה"ת בכלל דאי אפשר לילף מיד. דאינו דומה כי עצם פעולת היד הוא דקונה. ורק מדרבנן כמו כן עצם פעולת המשיכה קונה. והכי נמי בשואל. כמו שתקנו רבנן שיפעול משיכה בלקוחות והמעשה קונה כך תקנו בשומרין שמעשה המשיכה תקנה לו.

ועד"ן יש להבין דברי התוס' במס' ע"ז (ע"א) אהא דאמרינן בגמרא דמשיכה מועיל בעכו"ם מדאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן בן נח שגזל פחות משוה פרוטה חייב מיתה ואי משיכה אינו קונה בעכו"ם איך קונה את הגזילה. ובתד"ה ומאי הקשה דמאי ראי' דשאני התם דליכא תשלומי כסף בגזל לכן נקנה במשיכה אבל בדאיכא מעות לא קנה משיכה. ות"י וז"ל: וי"ל דס"ל דאי אינו קונה בעכו"ם במקח או אף בגזל נמי לא תקנה דלא דמיא למציאה ומתנה דבהיתירא אתי ליד' אבל בגזל דבאיסורא אתי ליד' אז אי לא מהני משיכה במקח או לא מהני אף בגזל עכ"ל. ולדרך הא' בהגדרת משיכה אין להבין את דברי התוס' בחילוקם בין דאתי ליד' בהיתירא ובאיסורא אכן לפי דרך הב' והוא דרך התוס' שפיר מובן. דכיון דבאיסורא אתי ליד' אין לו כח להראות בעלות על ידי משיכתו. דדוקא מרעת בעלים שמקנים אותו לו וחסר העברה לרשותו או מורה המשיכה בעלות. כי הבעל הבית מסר לו כח בעלותו. ואלו הם דברי התוס' דאי אינו קונה במקח בעכו"ם. פירוש משום דבנתינת ממון ליכא הוראת בעלות וכנ"ל כ"ש בגזל דליכא שם הוראת בעלות משום דבאיסורא אתי ליד' וליכא דעת המקנה. והוה שסיימו. אי ל"מ משיכה במקח. פי' משום דאין המשיכה בעצם קונה אלא הוראת בעלות. ל"מ אף בגזל. אלא דאי הוי קנין ממש הי' מועיל אף הכא והבן.

(ב) אך בתשובות חת"ס חיו"ד סי' ש"י מתרץ קושיית קצוה"ח הנ"ל. דאי משיכה לא קונה היאך ידו קונה. ותירץ דלעולם יד לא קונה ואלא הא דכתב הרמב"ן קנין חצר ר"ל דהנה בכל מקום שלא חדשה לנו התורה קנינים הקנין הוא ההבאה אל תוך רשותו וזוהו נעשה שלו וכן הוה קודם מתן תורה שעוד לא היה או קניינים. ולאחר מתן תורה שנתחדשו הקנינים אז במקום שחידשה חידשה ובמקום שלא חידשה נשאר קנין הקודמת של הכנסה לביתו ולרשותו. ומ"ש חצר מטעם יד היינו במקום שנתחדשו ומועיל קנין יד. ובלאו הכי קונה מטעם הכנסה לרשותו דהוי קנין הישן. וכמו כן מציאה ומתנה נקנים על דעת הלוה בהבאה לרשותו. עכת"ד.

ולכאורה קשה לדבריו: א) כיון דהיכא שנתחדש קנין נתבטל קנין ההכנסה לרשות א"כ היאך מועיל במתנה קנין הלזה כמ"ש הרמב"ן, והרי במתנה שפיר נתחדש קנין סודר, ב) היאך יקנה המוכר המעות למען יזכה הלוקח במקחו דבר תורה והא משיכה אינו קונה לרמב"ן אף במקום דלא שייך כסף, ובשלמא לדידן דתרתיה איתגיהו קנין משיכה וקנין יד שפיר יקנה בקנין יד שמחזיקו בידו אבל לשיטת החת"ם סופר דלא מהני קנין יד וחצר הוא מטעם הכנסה לרשותו קשה דהיאך יקנה המוכר המעות (ודוחק לומר דמדאורייתא לא יחול הקנין עד שיגיע המוכר עם המעות לרשותו), ואפשר י"ל דהמוכר אינו קונה את המעות מיד, רק שהקנין חל מיד משום דבהאי הנאה שקבל המוכר המעות ויודע שיקננו לאח"כ בביתו והרי הנאה אית לי' תיכף ומיד ובהא קני לי' לוקח את מקחו וא"צ המוכר לקנות גוף המעות מיד.

אבל במס' ב"מ (נד.) ברש"י ד"ה כל המטלטלין וכו' כתב, בין בתורת דמים וכו' ונתרצה אם משך האחד נתקיימו הדברים, וש"מ שקנין כסף נעשה ע"י משיכת המעות ולא רק בהנאה. ואין לומר דרש"י חולק על הרמב"ן וס"ל דבדליכא מעות קונה משיכה כהתוס', דבהדיא פירש"י במס' בכורות (ג:) ד"ה קנין גמור וכו' אהא דאמרינן בגמרא דנותן אוזן בהמתו לעכו"ם כדי שתפטר מבכורה (דשותפות עכו"ם פוטר) ועכו"ם לא קנה במשיכה משום דכתיב "לעמיתך", כתב רש"י דצריך ליטול מעות מן הנכרי דנכרי לא קנה אלא בכסף עכ"ל, הרי אף במתנה דליכא מעות, דהא נותן האוזן במתנה, מכל מקום צריך כסף ולא מהני משיכה, ש"מ דס"ל כרמב"ן משום דאי ל"מ משיכה או אפילו בדליכא מעות ל"מ, ואם כן קשה איך יקנה המוכר את המעות במקח. ואפשר ליישב דכוונת החת"ם דאף דמשיכה לא קנה מ"מ קנה ידו משום דהכנסה לידו הוי כהכנסה לרשותו ובזה קונה את המעות, וצל"ע.

ג) גם במ"ש הרמב"ן דאצל מציאה ומתנה יש כאן קנין סודר, צריך לדעת היאך יקנה את הסודר והלא משיכה לא קניא. וצל"ל דקונוהו בקנין יד, ואף דבקנין יד בעינן להכניס כל החפץ כולו בידו ובקנין סודר אינו צריך, הרי אמרינן במס' ב"מ (ו.) האי סודרא כיון דתפיס בה שלש על שלש קרינן ב"י "ונתן לרעהו" דכמאן דפסיק דמי, וא"כ שפיר מיחשב כולו בידו. ברם הא קיי"ל (ב"מ מו.) מה נעלו דבר המסיים אף כל דבר המסויים לאפוקי חצי רמון וחצי אגוז דלא קנו בחליפין, ובתוד"ה לאפוקי וכו' כתב דבסודר אף דכמאן דפסיק דמי חשיב דבר המסויים דל"ה חצי סודר רק סודר קטן, וא"כ בנעל דכתוב בקרא אי נימא דזכה ב"י מטעם יד ואף דלא נקיט לכולי' הוה כמאן דפסיק דמי, הרי אז הוי לי' חצי דבר ולא הוי דבר המסויים ולא

קני בחליפין, ואין לומר כדלעיל דבהאי הנאה שמקבל הסודר גמר ומקנה ולעולם הסודר גופא לא קנה מידי, דהא ברש"י בדף מ"ה ע"ב בד"ה מטבע נעשה חליפין וכו' כתב וז"ל: שהקונה נותן סודר למקנה והוא מקנה לו הקרקע במשיכה שהוא מושך הסודר, הרי דבעי לקנותו במשיכה ובלא זה לא חל כלום, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא היאך קונה את הסודר.

ונ"ל ליישב בהקדם דברי הריטב"א במס' קידושין דף כ"ב שכתב וז"ל: דודאי עבד קונה בחליפין בקנין ממון שבו אבל לא לקנין איסור שבו משום דאין הקנין רק לקיים הדברים ודברים לא מהני בעבד כנעני בקנין איסור שבו אלא בעינן שטר או כסף שפודה את עצמו לגמרי, עכ"ל. ודבריו צ"ע דהרי קנין סודר הוא על ידי מעשה ולא בדברים לחוד, ואי הוה דברים היאך קונה בנכסים, ועכצ"ל דכוונתו דבקנין סודר הקנין נעשה באמת ע"י גמירת דעת שבלב המוכר והלוקח לקנות, רק דבהא לחוד לא סגיא משום דהוי דברים שבלב, ולכן בעינן אומדנא דמוכח על דעתם, והיינו ע"י נתינת הסודר, וא"כ מובן דלא מהני לענין איסור של עבד כנעני משום דעיקר הקנין הוא בין שניהם שיסכימו להקנין ולא המעשה גופא בכדי שיחשב כמו שטר וכסף, והא דאמרינן בסודר כמאן דפסיק דמי אין זה מטעם שצריך לקנות הסודר, אלא דאם השני מחזיק בקצתו אין זה אומדנא על גמירת דעתו ולכן אמרינן דכמאן דפסיק דמי. וא"כ מה שכתב רש"י שימשוך הסודר, לא הוי הכוונה דבעינן לקנותו, דהרי משיכה לא קנה כלל לשי' הרמב"ן ורש"י, רק מתוך לקיחת ומשיכת הסודר מגלה דעתו לקנין.

וי"ל דבגדר הוה קונה ג"כ קנין סטימונא (פי' מנהג הסוחרים), דע"י גמירת דעתם המתגלה ע"י אומדנא דמוכח של מנהגם, קונתו דבר תורה (וע"י בדבר אברהם ס"א ענף ה' דחליפין הוי קנין סטימונא), ובוה יסולקו כל הקושיות היאך קנין דרבנן מהני מדאורייתא, דכיון דקנינם מורה על גמירת דעת, הרי זה קונה מדאורייתא. ואכמ"ל.

ואפשר לבאר בזה דהנה הקשו הראשונים לשיטת ר' יוחנן דדבר תורה מעות קונות ורבנן תקנו קנין משיכה כדי שלא יאמר לו נשרפו חטיף בעלי, מדוע עקרו לגמרי את קנין כסף דאורייתא ולא הצריכו עכ"פ שניהם, רק משיכה לחוד סגיא. ות"י הריטב"א בשם הר"ר שלמה ז"ל משום דסבר ר' יוחנן דאע"ג דאין משיכה מדאורייתא מיהו מסתברא דלא גרע ממעות דכיון דאיכא משיכה לא בעי מידי עכ"ל. ופי' האור שמח כוונתו דאע"ג דלא כתיב בהדיא משיכה בתורה דמקרא דריש לקיש לא מצי יליף, מכל מקום סברא הוא שיקנה ולא בעי קרא, וסברא דאורייתא הוא עכ"ד. וצריך לומר דפליגי ר' יוחנן ור"ל אי זהו סברא או לא, ונראה דוחק, ע"כ נ"ל כוונת

הר"ר שלמה הוי דכיון דתקנו חכמים קנין משיכה א"כ כשעושין פעולה זו מורה על האומדנא שנגמרו דעתם לקנות בקנין, והרי הגמירת דעת קונה לו מדאורייתא ע"י ההוכחה של מעשה משיכה, ושוב אין צריך מעות משום דתרי קנינים למה לי, ודו"ק.

ועי' במאירי בסוגיין מצאתי דברים מרפסין איגרא, וז"ל: אע"פ שתקנו שהמעות אינם קונות מ"מ המשיכה לבד תקנה ואין צריך להמעות כיון שהמשיכה מפורשת מדאורייתא שנא' או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד, והוא הפלא ופלא דהא בגמרא פריך (שם בב"מ דף מז) ר' יוחנן מיד עמיתך מאי עביד ביי' ומשני דמיבעי ליי' למידי אחרינא, וא"כ היאך כתב המאירי נגד הש"ס, וצע"ג, (אגב, חשבתי להוסיף בענין „גמירת דעת", דאיתא במס' ב"ק דף ט' באחד שרצה לקנות שדה ויצאו עליו עוררין עד שלא החזיק בה (לרש"י שלא עשה שום קנין בה) יכול לחזור בה, וקשה דמאי רבונא יש בזה, ועי' בשיט"מ, ולהנ"ל י"ל דאע"ג דה"י גמירת דעת ומה"ה בהא לבד סגי לקנות, והא דבעינן אומדנא דמוכח היינו לזכות בה אבל לענין חזרה הוה אמינא דאינו צריך אומדנא דמוכח ולא יכול לחזור בו קמ"ל דיכול לחזור בה ודו"ק).

ד) ובגוף דברי הרמב"ן הנ"ל דבדליכא משיכה קונה החצר, תמהו האחרונים ממס' ע"ז בדף ע"א ע"ב דמייתי ראי' דמשיכה קונה בעכו"ם מדאמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן בן נח נהרג על גזילה וכו' ואי לא קנהו אמאי נהרג והא לא גזל כלום דאכתי ברשות בעל הבית הוי, ולשיטת הרמב"ן דלמא איירי שהכניסו לחצירו, ואפשר לומר דהרמב"ן ס"ל כשיטת הראשונים הסוברים דאין חצר לעכו"ם, אבל אכתי לרש"י שביארנו דס"ל כהרמב"ן ומכל מקום נודע שיטתו דס"ל דיש חצר לעכו"ם א"כ מאי פריך הש"ס, ולכן ג"ל דבתר דאמרה תורה דישאל קונה במשיכה והנכרי ממועט מדין זה הרי זה גרעון לכת הנכרי וא"כ חלש גמי לענין קנין חצר שהוא מטעם זה, אבל ישראל אי לא קנה במשיכה הרי זה הפחתת כח המשיכה וכח קנין יד במקומה עומדת, ולכן אף דלא קנה במשיכה הוי קונה בחצר מטעם יד.

אבל עדיין קשה דמצינו לרש"י במס' בכורות בדף י"ג ע"א אהא דאמרינן בגמרא דילפינן מקרא „עמיתך" במשיכה ונכרי בכסף ולא במשיכה, ופריך ואימא לנכרי כלל וכלל לא, ופירש"י עד דאתי לתוך רשותו, הרי להדיא דאף דלא קנה במשיכה בנכרי מכל מקום בחצר יקנה, וא"כ מאי פריך הש"ס היכי קני לגזילתו שמא קנהו ע"י קנין חצר וצ"ע.



ר' אברהם יחזקאל הכהן שלאף

לחנן

בענין ברכת אירוסין

גרסינן בכתובות דף ז' ע"ב: ברכת האירוסין מאי מברך וכו' בא"י אמ"ה אשר קדשנו במצותיו וצונו על העריות ואסר לנו את הארוסות והתיר לנו את הנשואות לנו ע"י חופה וקידושין עיי"ש. וכתב ברא"ש ח"ל: יש מקשין על נוסח ברכה זו למה אין מברכין אקב"ו לקדש אשה ועוד היכן מצינו ברכה כזאת שמברכין על מה שאסר לנו הקב"ה והלא אין אנו מברכין שאסר לנו אבמה"ה והתיר לנו את השחוט ועוד מה ענין להזכיר עריות לכאן. ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פרי' ורבי' היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פו"ר אינו מחוייב לקדש אשה וכן הנושא זקנה ואילונית או עקרה וכן סריס שנושא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום פו"ר והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו ואף בנושא אשה לשם פו"ר אפשר לקיים מצות פו"ר בלא קידושין ול"ד לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך דהתם א"א לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פו"ר בלא קידושין וכו' וברכה זו נתקנה לתת שבח להקב"ה אשר קדשנו במצותיו והבדילנו מן העמים וצונו לקדש אשה המתרת ולנו ולא אחת מן העריות וכו' עיי"ה וכן דעת הר"ן דברכה זו הוי ברכת שבח.

וכן נ"ל דעת רש"י דף ז' ע"ב בד"ה מידי דהוה אקידושא מהא דאמר הגמרא שם ומאן דחתים בה מידי דהוה אקידושא והו' לשונו: כיון דבלשון קדושה היא בקידוש היום חתמינן בה כי התם דבההיא חתמינן משום דיש בה הפסק כגון כי הוא יום תחלה למקראי קודש עכ"ל. ולכאורה צ"ע הא כל ברכת המצוות בלשון קדושה נאמרו שהרי אנו אומרים אשר קדשנו במצותיו. ועכצ"ל דס"ל דברכת אירוסין לא הוי ברכת המצוות כי אם ברכת שבח וברכת שבח לא מצינו שיהא נאמר בלשון קדושה דאשר קדשנו במצותיו. ורק בקידוש היום דהוי ג"כ בתורת שבח והודאה וע"כ חתמינן בה כמו גבי קידוש. והתוס' בד"ה מאן דלא חתים בה שכתבו בדברי רש"י אינו נראה י"ל דסבירא להו דהוי ברכת המצוות וצ"ע.

והנה הרמב"ן בחידושיו לפסחים דף ז' ע"א כתב בסוף דבריו שם דרך פשטות דהאי כללא דכל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן שייך דווקא בברכת המצוות אבל בברכת שבח ודאי לאו עובר לעשייתן מברך עליהו עיי"ש והוא ז"ל כלל ברכת אירוסין בין ברכת המצוות שמברך עליהן

עובר לעשייתו, והרא"ש נראה שסותר עצמו שהרי בתשובותיו כלל כ"ו הביא דעת הרי"ף בתשובה שכ' דברכת אירוסין מברך עליהו עובר לעשייתו כשאר המצוות וכתב שודאי כן הוא הרי להדיא שסובר דברכת אירוסין חשיב כשאר ברכת המצות.

והרמב"ם בפ"ג מהל' אישות הלכ"ג כתב כל המקדש אשה צריך לברך קודם הקידושין כדרך שמברכין בכל המצות ואח"כ מקדש ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין שזו ברכה לבטלה מה שנעשה כבר נעשה עכ"ל. ואף הראב"ד לא השיגו אלא שצריך לברך אחר הקידושין שמא תמאן האשה ולא תרצה הרי הברכה לבטלה עיי"ש, וכמ"ש הרשב"א בתשובה סי' י"ח דמצוה התלויה ביד אחרים לא מברכין שמא לא ירצה האחר עיי"ש, הרי שכתב להדיא דחשיב ברכת המצוות.

ובעצם דברי הרא"ש דאפשר לקיים מצות פו"ר בלא קידושין למד מזה הב"ש באה"ע סי' כ"ו דסובר הרא"ש דליכא איסור בפלגש ואף דהק"נ דחה ראייתו מ"מ נראין מדברי הרא"ש כהב"ש, ובהרמב"ם בפ"א מהל' אישות הל"ד כתב דבפלגש איכא לאו דלא תהי' קדשה, ואף חמלשון הרמב"ם מוכח בפירושו דדוקא כשכועל אותה שלא לשם אישות איכא לאו אבל בבטילה לשם אישות אף בלא קידושין לא מיקרי קדשה וכמ"ש הרמב"ן בתשובה מובא בכ"מ שם, מ"מ ה"ה והכ"מ והלח"מ כולם כתבו דלהרמב"ם איכא לאו בקדשה ודלא כדברי הרא"ש.

ועוד יש להקשות הלא לבר ממצות פו"ר עצם הקידושין מצוה הוא וכמ"ש הרמב"ם שם הל"ב ובסה"מ מצוה רי"ג ובסמ"ג מצוה מ"ח וא"כ מדוע אינו מברך על עצם הקידושין וכמו בשחיטה.

אמנם קושיות הרא"ש והר"ן קשים מאד להעלימם, ולהמתיק קצת הענין נראה לבאר, דהנה אם יש קיום מצוה בקיום לא תעשה כתב המהר"ל בספרו תפארת ישראל פ"ב ובגור ארי' פרשת ויגש דבקיום מל"ת אין כאן שום מצוה וז"ל: אמנם כ"ו הוא במצות עשה שמצות עשה הוא לקנין מעלה והשלמה אבל במצות לא תעשה שאין בהם קנין מעלה כלל רק שהוא מחוייב שלא יעשה דבר זה אין בזה קנין מעלה רק אם בא עבירה לידו וניצול מקבל עלי' שכר כדאיתא בפ"ק דקידושין (ל"ט ע"ב) מ"מ בעצם מל"ת אין בהם שכר ואם לא ה' מחוייב כלל למה יקיים שלא לצורך וכו' ובשום מקום לא מצינו שיש שכר כאשר מקיים מל"ת וראי' לזה שהנשים פטורות ממ"ע שהו"ג ואם מקיימות המצות יש להן שכר ע"ז כמי שאינו מצווה ועושה ואצל הל"ת שהנשים פטורות אם מקיימות המצוה אין בהם שכר כלל כי הנשים פטורות מלטמא למתים ומבל תקיף כו' עיי"ש היטב.

ואשתומם כשעה חדא על ראייתו זה דהרי בשלמא במ"ע הרי המצוה היא המעשה מצוה וא"כ גם נשים אם עושות מעשה מצוה מקיימות המצוה כמי שאינו מצווה ועושה משא"כ במל"ת אם נאמר דיש קיום מצוה במל"ת הרי ע"כ הטעם דמקיים במה שאינו עובר עליו וא"כ במי שגם בלאו הכי אינו עובר עליו כגון אשה הרי אין כאן שום קיום דהא כל הקיום הוא במה שאינו עובר וצ"ג.

וכן מוכח מדברי המהרש"א שפירש בפ"ג דמכות (כ"ג ע"א) מה דאיתא בעירובין (י"ג ע"ב) נמנו וגמרו נזה לו לאדם שלא נברא משנברא היינו שמנו שיש יותר מצות ל"ת ממ"ע והרי הוא קרוב להפסד מחמת הלאוין שהם רבים ורחוק לשכר שהם העשין מצד שהם מועטין וכו' שהרי הלאוין יותר היו מקויימין בשלא נברא וכו' עיי"ש ואם איתא דיש קיום מצוה במל"ת א"כ מדוע הוא קרוב להפסד הרי אם יקיים הל"ת יתקיים מצוה ולא ה' בתקיים המצוה בשלא נברא ודו"ק.

אמנם החינוך מצוה תט"ז בלאו דלא תתאוה כתב בזה הלשון, גם כל בני העולם מחוייבין לפי שהוא ענין למצות גזל שהיא אחת משבע המצות שנצטוו עליהן כל בני העולם, וכו' כי באמת שאתן שבע הן כעין כללות אבל יש בהם פרטים הרבה כמו שאתה מוצא שאיסור עריות נחשב להם דרך כלל למצוה אחת ויש בהן פרטים כגון איסור אם ואיסור אחות מן האם וכו' וכמו"כ נאמר אחר שהזהירו בענין הגזל שהזהירו ג"כ בכל הרחקותיו, ואין כוונתי לומר שיהיו כמונו נזהרים בזה בלאו שהם לא נזהרו בפרטי הלאוין כמו ישראל אבל נזהרו בדרך כלל באותן שבעה כאילו תאמר דרך משל שהזהירים הבתוב איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו אל האם ואל האחות וכל השאר, וכן בע"ז וכן בגזל כאילו נאמר בהן לא תגזלו אבל תתרחקו ממנו בתכלית ובכלל התרחקה שלא לחמוד, אבל בישראל אין הענין כן שרצה המקום לזכותם והרבה להם מצות יותר מהם כו' וכ"ז זכות וטובה לנפשינו שכל העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד עכתו"ד הרי מבואר דעל כל לאו ולא מקיים מצוה דאילו נאמר דמקבל רק שכר לפום צערא וכמ"ש מהר"ל א"כ מאי נפ"מ בין לאו אחד לשני לאוין הרי השכר לפום צערא וזו ראי' שאין עלי' תשובה.

ובספר דרך פקודיך הקדמה ב' אות א' כתב דגם במל"ת מצות צריכות כוונה ובלי כוונה אינו יוצא והביא ממרן האר"ל דבשעת שמסתפר יכוון שאינו מניח לו לשחת פאות הראש מב' צדדיו וגם פאת הוקן וכוזה מקיים הלאו דלא תקיפו, מוכח ברור מזה דוודאי איכא קיום מצוה בל"ת ועיי"ש כל דבריו בענין קיום מל"ת.

ובמכילתא יתרו פרשה ד' על הפסוק וידבר אלקים את כל הדברים האלה לאמר שהיו אומרים על הן הן ועל לאו דברי ר' ישמעאל רבי עקיבא אומר על הן הן ועל לאו הן ע"כ. עי"ש. ולסאורה אינו מובן מה נחלקו ר"י ור"ע, אך לפי דברינו יומתק דהרי כל המצות כפי שקבלו מסיני ובוה נחלקו דר"י סובר דעל ל"ת קבלו בשוא"ת שלא יעשו ואין שום קיום מצוה ועל זה חולק ר"ע דגם על ל"ת קבלו עליהם בקו"ע שיקיימו הל"ת בתורת קיום ויקויים בזה מצוה.

ומעתה שנתבאר דיש לומר דאיכא קיום מצוה במל"ת מוטל עלינו לבאר מתי מקיים המצוה, שהרי אין לומר דכל היום וכל הלילה מקיים כל שס"ה לאין שבתורה, מכיון שאינו עובר עליהן, ובדרך פקודין שם כתב דכשבא דבר עבירה לידו ופירש קיים המצוה והביא מ"ש לעיל בשם האריז"ל דבשעה שמסתפר מקיים הלאו דלא תקיפו, והנה זה אינו ענין למה שהביא המהר"ל מפ"ק דקידושין דכשפירש מעבירה מקבל שכר דהא הוא מיירי בשכמה יצרו וכפירשי שם ומקבל לפום צערא אגרא אף כשישב ולא עשה שום מעשה אך מי יימר דבמסתפר כופה יצרו שלא יקיף פאת ראשו וזקנו, וא"כ על כרחך הפירוש כיון דעכשיו הוא עוסק בהקפת ראשו ואינו מקיף פאותיו וזקנו הרי הוא פורש מהלאו וזה הוי קיום הלאו, ומהענינים שנביא לקמן כגון ניקור גיד וחלב והגעלת כלים ואכילת מצה בפסח מכש"כ דכשעושה המעשה בידים לאפרושי מאיסורא בוודאי או מקיים הלאו כן נראה בסברה פשוטה וכמו שיוכרח ממה שנביא לקמן בעוה"ת. ואשר על כן נראה לפי"ז לומר דהנה החת"ס בתשובה או"ח סי' נ"ד כתב הטעם במצות קידושין משום דכתיב ומלאה הארץ ומה נמצא אח נושא אחותו (ויצוין בלשון הרמב"ם פט"ו מא"כ הלכ"ט) נמצא מטעם זה א"א לפרות ולרבות מפנוי א"כ אח נושא אחותו ומרבה ממזרים ולדעת מי שאוסר הדיוט בפלגש מטעם הג"ל כיון שהיא מותרת לאחר סוף סוף איכא משום אח נושא את אחותו וע"כ א"א אלא באשה האסורה לעלמא יעו"ש. נמצא לפי"ז כל ענין הקידושין הוא לאפרושי מעריות וע"כ בשעה שמקדש אשה הרי הוא מקיים לאו דעריות ודו"ק היטב כי זה נכון.

ודקאטינא להכא הוצרך לבאר מדוע אין מברכין על קיום מצות ל"ת כמו בכל ברכת המצות מכיון דמקיים מצוה בהפרשתו מהם, ואמנם בכנה"ג יו"ד סי' קכ"א כתב דלמה אין מברכין על ההגעלה כמו דמברכין על הטבילה דהטבילה מ"ע היא משא"כ ההגעלה הוי כמו ניקור גיד וחלב דהוי ל"ת ואין מברכין על ל"ת וכמ"ש באו"ה כלל נ"ח אות ק' יעו"ש. ובפרמ"ג יו"ד סי' י"ט ס"ק א' במ"ז כתב דאין מברכין על ניקור גיד וחלב דאין מברכין על ל"ת ובשחיטה מברכין דאיכא עשה דזובחת, ובאמת הקשה לשי' הריצב"א המובא

בתוס' שבועות כ"ד ע"א ד"ה האוכל דליכא עשה דחובת קשה מש"ס דפסחים דמברכין על השחיטה, ובתשובות נוב"י מ"ת או"ח סי' ס' הוכיח דאיכא עשה דתשבינו כל שבעה דאל"כ איך מברכין על ביעור חמץ הא אין מברכין על ל"ת ונקט כן בפשיטות יעוי"ש וכן מבואר בשאר פוסקים בספרתם דו"ק ותשכח.

והנה בשבת דף כ"ג ע"א איתא בנר חנוכה מאי מברך מברך אקב"ו להדליק נר של חנוכה והיכן צונו רב אויא אמר מלא תסור, והרמב"ם בסה"מ שורש א' הביאו למימרא דרב אויא אלא שהוסיף דבכל מצוה דרבנן מצווה בעשה מפסוק אשר יאמרו לך תעשה ומנאו במנין המצוות מצות עשה קע"ד היא שצונו לשמוע לבית דין הגדול ולעשות כל מה שיצו מאיסור והיתר ובל"ת שי"ב הוזהירו מחלוק על בעלי הקבלה והוא אמרו לא תסור וכו' עיי"ש. ובפ"א מברכות הל"ג וכן כל המצות שהן מדברי סופרים וכו' מברך על הכל קודם לעשייתן אקב"ו לעשות והיכן צונו בתורה שכתוב בתורה אשר יאמרו לך תעשה נמצא ענין הדברים והצען כך הוא אשר קדשנו במצותיו שצווה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר חנוכה וכו' עיי"ש. ובכ"מ הביא מימרא דרב אויא וכתב דרבינו הביא מפסוק דאשר יאמרו לך תעשה שהוא בלשון עשה וכתוב בפסוק עצמו עיי"ש, וצ"ע מדוע שינה הרמב"ם ממה דאיתא בש"ס בכמה מקומות והוסיף משלו גם העשה דאשר יאמרו לך תעשה.

ויהי' איך שיהי' עכ"פ מבואר בש"ס דמברך על לאו דלא תסור, ולכאורה יש לבעל דין לחלוק ולומר דכיון דאיכא לאו דלא תסור הרי נתהווה ממצות דרבנן מצוה דאורייתא ושפיר מברך על המצוה דרבנן ולא על הלאו, אך הדבר אינו כן, דהנה הרמב"ן בסה"מ שם שורש א' האריך לסתור דברי הרמב"ם במה שכתב דכל מצוה דרבנן הוי בעשה ול"ת דאורייתא דא"כ איך אמרינן ספק דרבנן לקולא הא הוי ספיקא דאורייתא וכן מהא דעשה דאורייתא מבטל עשה דרבנן עיי"ש באריכות, והביאור בשיטת הרמב"ם ספון וטמון בלשונו שהבאנו למעלה דמשמעות הברכה הוא אשר קדשנו במצותיו שצווה בהן לשמוע מאלו שצונו להדליק נר חנוכה וכו' הרי שהרמב"ם מחדש לן דמה שמברכין אקב"ו אין הפירוש כפשוטו שהבואר צונו רק מפרש אשר קדשנו במצותיו וצונו לשמוע לדברי חכמים וזה לבד החיוב מן התורה ותיבת וצונו בברכה קאי על חז"ל שציוו לנו להדליק נר חנוכה וכדומה, וכוונת הרמב"ם בזה נראה לפרש שאין במצוה דרבנן גדר מצוה דאורייתא כלל שמן התורה המצוה רק לשמוע לדברי חכמים ומצוותם נשאר תמיד חיוב מן התורה רק מפני ציווי כללי לשמוע דבריהם ודו"ק היטב בזה, ולפי"ז שפיר אמרינן ספק דרבנן לקולא כי המצוה עצמה הוי רק מדרבנן ורק החיוב

לשמוע הוי דאורייתא והספק הוא על המצוה, ובוה יתורצו כל קושיות הרמב"ן עליו יעוי"ש היטב.

ולפי"ז שנתבאר דמברכין על המצוה לשמוע לדברי חכמים הרי זה הוי מלא תסור וכמבואר בגמרא וא"כ שפיר מבואר מזה דמברכין על לא תעשה, ודו"ק.

והר"ז בספר המאור סוף מסכת פסחים הקשה למה לא מברכין על אכילת מצה כל שבעה כמו דמברכין על ישיבת סוכה דהא בסוכה גמי כל שבעה רשות דאי בעי לא אכיל, וניחא לי' דסוכה לא סגי בלא שינה משא"כ בפסח יכול לאכול אורז ודוחן כל ימי הפסח, ותמה עליו החיד"א בברכ"י סי' תע"ה אות ו' מאי קשיתי' מאכילת מצה הלא באכילת מצה כל שבעה אינו מקיים אלא מצות ל"ת לא תאכל חמץ ולא תקינו רבנן ברכה אמל"ת משא"כ בסוכה הוי מ"ע דבסוכות תשבו אף דאי בעי לא אכיל בעי ברוכי כמו בשחיטה, יעוי"ש הרי מבואר מהר"ז דיש לברך אמל"ת, ובביאור תירוצו יש לומר דכיון דאפשר לו לאכול אורז ודוחן הרי באכילת מצה אינו פורש מהל"ת ואינו מקיים הל"ת ומש"ה א"א לברוכי כנ"ל הביאור דאי לא תימא הכי מאי נפ"מ דיכול לאכול אורז ודוחן הלא גם במצוה שאינו של חובה צריך לברך וכמבואר ברמב"ם פי"א מברכות הל"ד.

והנה הפרמ"ג בפתיחה כוללת לאו"ח אות מ"א כתב על קושיית הר"ן שהקשה איך מברכין בליל ב' על אכילת מצה הא אין מברכין על המנהג כדאיתא בסוכה דף מ"ד ע"א לגבי ערבה וכדפירשי' שם כיון דליכא לאו דהא תסור לא שייך לומר וצונו, ותירץ הוא ז"ל דאפשר דוצונו שלא לאכול חמץ כל שבעה ימי פסח ואע"ג דכוונתינו וצונו בלילה הזה מ"מ שייך וצונו עכ"ל, יעוי"ש. ראינו מזה יסוד וחידוש גדול דלכאורה אין מברכין על המנהג ע"ז קאמר דאע"ג דהברכה הוא על המנהג מ"מ וצונו קאי על הל"ת ונ"ל הביאור דכיון דבאכילת מצה מקיים הל"ת וכמשנ"ת מקושיית הר"ז ע"כ בשעה שאוכל מקיים הל"ת ע"כ שייך לומר וצונו דמטעם הל"ת הוא אוכל מצה ודו"ק היטב.

ועל דרך זה גלך ובכיוון ההיפכי, דהנה הרשב"א בתשובה סי' י"ח מובא באבודרהם באריכות בשער שלישי כתב דאין מברכין על מצוה שאין בה מעשה עיי"ש, ולכאורה הי' נ"ל הטעם דכיון דליכא בה מעשה אין בה זמן קבוע לברך, ברם לפי"ז הי' לו להרשב"א לפרש דבריו דלאו משום דאין בה מעשה הוא אלא משום דלא יכילנא לקבועי ב' ברכה, ויתר מזה מוכח מתא דכ' הב"י באו"ח סי' תל"ב למה אין מברכין על ביטול חמץ, ותי' דביטול

הוא במחשבת ואין מברכים על דברים שבלב, ובאבודתם כ' למה אין מברכים על קריאת המועדים משום דלית בהו מעשה וחשבון בעלמא גינהו, וכן אשה למה אין מברכת על ספירת ו' נקיים אע"ג דכתיב וספרה לה כיון דאין רק חשבון בעלמא ואינה צריכה לספור כפה משא"כ בספירת העומר, ובפרמ"ג בפתיחה הכוללת להל' תפלה למה אין מברכין על התפלה משום דמהני בלב ועל דברים שבלב אין מברכין, וכן פירש בסי' תע"ד למה אין מברכין על ההגדה כיון דמהני בלב, ועל כל אלו פירש באמיתת דבריו בתשובת קול ארי' סי' ו' דנחתו לטעם הרשב"א הנ"ל דכיון דלית בהו מעשה אין מברכין, והרי לכולהו יש להם זמן קבוע לברך, וע"כ הנלע"ד בכוונת הרשב"א וסייעתי' דלשון וצונו שייך רק על מעשה דבזה שייך ציווי טפי ולא בדברים שבלב, ועוד נ"ל עפ"י המבואר בספרים הק' דהמצות מכניסות קדושה בלב האדם וזהו שאנו מברכין אשר קדשנו במצותיו יעויין בספר ישראל קדושים לר' צדוק הכהן מלובלין ז"ל אות א' וזה שייך טפי במעשה מצוה.

ומעתה נתבאר היטב ענין ברכת אירוסין דהוי שפיר ברכה על ל"ת דעירות דאז מקיים הלאו וכמ"ש למעלה וכיון דכל קיום הלאו הוא במעשה מצוה של קידושין לשיטת הרמב"ם וסייעתי' דקידושין הוי מ"ע מהי"ת שפיר שייך לשון אשר קדשנו במצותיו וצונו דזה קאי על מעשה מצוה של קידושין שבזה מקיים הלאו ושפיר שייך הלשון אשר קדשנו במצותיו דהמעשה מצוה של קידושין הוא המכניס קדושה בלב האדם, משא"כ בניקור גיד וחלב והגעלת כלים וכדומה דאע"פ דמקיים הל"ת במעשה הניקור וההגעלה מ"מ אין כאן מעשה מצוה ולא שייך לומר אשר קדשנו במצותיו וצונו.

ברם לכתחילה תיקנו הברכות על קיום העשה ולא על קיום השלילי וכמו דמבואר מכל ברכות המצוות שיש בהם ל"ת וכמו שהקשה הרא"ש אך בקידושין דלא כתיב בהדיא בקרא רק דרך רמז דוכי יקח איש אשה וכמ"ש הרמב"ם בסה"מ לא רצו לתקן הברכה בנוסח זה.

ולפי"ז מובן שפיר מדוע הוסיף הרמב"ם במצות דרבנן על הלאו דלא תסור גם מצות עשה דאשר יאמרו לך תעשה דאי משום לאו לחודא לא הי' שייך נוסח הברכה ואע"ג דמברכין על ל"ת וכמבואר בגמרא דשבת שהבאנו מ"מ נוסח הברכה הי' קשיא לי' משא"כ אם יש גם עשה אזי הוי קיום המצוה מעשה מצוה מצד מצוה לשמוע לדברי חכמים ושפיר מברך ודו"ק.



ר' ארי' ליבוש יצחק רזבין
בן האדמו"ר מטאמאשוב שליט"א

בענין בדיקה וביטול

גרסינן במס' פסחים אור לארבעה עשר בודקין את החמץ, ופירש"י כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא והק' בתוס' כיון דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל. ובר"ן תירץ דמדאורייתא בדיקה לחודא נמי מהניא כדאמרין עלה בגמרא לאור הנר מגלגל ופושטין לה מקראי, וכל שבדק מה"ת אינו צריך שיבטל וביטול אחר הבדיקה הוא רק מדבריהם שמה ימצא גלוסקא יפה ודעת' עלוי' כדאי' בגמ' (דף ו' ע"ב). ועיין עוד בר"ן שכתב הביטול הוא מטעם הפקר, (כמ"ש התוס' דף ד' ע"ב ד"ה מדאורייתא), אבל המאירי (בחדושי המאירי סוף דף ו' ע"ב) והמהרי"ק פ"י, דכוונתו לא משום הפקר אלא שבביטול הוא מבטל החמץ מלהיות אוכל ומשווה לעפרא כמו שמצינו לקמן (מה) גבי כופת שאור שיחדה לישביה מותרת ואינו עובר עליו והטעם משום דמבטל אותה מלהיות אוכל ואינו עובר עוד בב"י וב"י. נמצא לפי שניהם דצריכין בעלות להפקיע החמץ בביטול, הן לשי' הר"ן דביטול מטעם הפקר והן להמאירי והמהרי"ק דהטעם משום דהוי כעפרא.

והנה הפנ"י הק' לפי שיטת רש"י לקמן שמקיים תשבתו ע"י ביטול דלקמן (כא). פליגי ר' יהודה ורבנן ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה ולחכמים מפרר וזורח ומקשה הפנ"י לפ"ז אמאי לא מהני לר"י מפרר וזורח לרחה, דא לא גרע מביטול בעלמא. ובשלכא לשי' התוס' לקמן דבביטול לא מקיים מצות עשה דתשבתו אלא דאין עובר בב"י וב"י לא קשה מידי אבל לשי' רש"י קשה.

ולכאורה יש לתרץ דהנה לקמן דף ע"ב ע"ב איתא, אימתי אמר ר"י אין ביעור חמץ אלא שריפה היינו דוקא שלא בשעת ביעורו אבל בשעת ביעורו השבתתו בכל דבר, ופי' התוס' שם דשלא בשעת ביעורו היינו אחר חצות, וקודם חצות מקרי שעת ביעורו. א"כ המחלוקת בין ר"י ורבנן הוא אחר חצות, וא"כ אפשר לומר דקודם חצות מהני ביטול ומהני מפרר וזורח לרות אבל אחר חצות אין ביעור חמץ אלא שריפה. אבל זה אתי שפיר רק לשי' התוס' אבל לרש"י דפי' שם דשלא בשעת ביעורו היינו קודם חצות ואז סובר ר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה שוב קשה קושיית הפנ"י דהא דין ביטול ג"כ הוי קודם חצות.

והנה יש ליישב ע"פ דברי הצ"ח לקמן דף כ"ו ע"ב שכתב דהא דס"ל לרש"י דע"י ביטול מקיים מצות עשה דתשבתו היינו רק לרבנן דהשבתתו בכל דבר אבל לר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה לא מקיים מ"ע דתשבתו ע"י ביטול. דאינו מועיל שום ביעור אלא שריפה ה"ל אינו מועיל ביטול ואינו מקיים מצות השבתה. ואף שבודאי מועיל ששוב לא יהי' מוטל עליו שום השבתה שהרי אינו שלו מ"מ העשה אינו מקיים וגורם לבטל העשה הזאת ע"כ. ולפ"ז פשוט דלא קשה קושיית הפנ"י דאה"נ לר"י לא מהני ביטול.

ולכאורה אפשר להקשות על דברי הצ"ח מהגמ' לקמן דף כ"ח ע"א דאיתא שם: וחכ"א מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, איבעיא להו היכי קאמר מפרר וזורה לרוח ומפרר ומטיל לים או דלמא מפרר וזורה לרוח אבל מטיל לים בעיניה. והנה לפי דברי הצ"ח דלרש"י דביטול לחוד מהני היינו לרבנן א"כ קשה למה נגרע הטלה לים בעיניה מביטול הרי בביטול ג"כ החמץ נשאר בעיניה לפנינו וכ"ש שיהני הטלה לים בלי פירור. אמנם לפי מה שפ"י רש"י שם דכל הטעם שאנו מצריכין הפירור הוא גזירה שמא ימצאנו אחר ויאכלנו, שפיר מיבעיא להו אם בהטלה לים נמי גזרינן או לא. אבל מדאורייתא איהכ"נ לא נסתפקו להו שלא יהני כמו שמצינו דביטול מהני כנ"ל. וא"כ שפיר מיושב דברי הצ"ח וממילא לפי דבריו לא קשה קו' הפנ"י.

אמנם זה נכון רק לפי דעת רש"י דביטול בעלמא סגי אבל לדברי הר"ן הנ"ל (בדף ב' ע"א) דיש שני אופני תשבתו, ביעור וביטול, וז"ל הר"ן: עיקרן של דברים כך שזה שאמרה תורה תשבתו יכול לקיים בא' מב' דברים או שיבטל בלבד כל החמץ שיש ברשותו ויוציאו במחשבתו מרשותו וסגי בהכי מדאורייתא אפי' בחמץ הידוע לו או אם לא בטלו בלבד כלל צריך שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להמצא שם ויבערנו מן העולם ובביעור זה הוא שנחלקו במה עיי"ש. היוצא מדבריו דביטול הכל מודים דביטול לבד סגי דהא אינו ברשותו ואינו שלו אבל בביעור רבנן סברי דמפרר וזורה לרוח הוה ביעור ור' יהודה סבר דצריכין דוקא שריפה שלא יהי' כלל בעולם. ולפ"ז הדרא לדוכתא קושיית הפנ"י דכיון דביטול בעלמא סגי א"כ אמאי לא מהני לר' יהודה אופן הביעור לפרר או להטיל לים.

והנה המקור חיים בסי' תל"א תי' קושיית הפנ"י וז"ל: ונראה דר' יהודה סובר בחמץ בעי שריפה אף שביטול והוא מטעם דהר"ן כתב דהא דביטול מהני הוא מטעם דחמץ בלא"ה אינו ברשותו דאיסור הנאה הוא רק דרחמנא

אוקמי' ברשותו לעבור על כל יראה וגילוי דעת דלא ניהא ליה במאי דאוקמי' רחמנא ברשותו סגי, ולפי"ז אף שביטלו הרי הוא כשאר איסורי הנאה שג"כ אינו ברשותו (דהא הביטול אינו רק גילוי דעת דלא ניהא ליה במה דאוקמי' רחמנא החמץ ברשותו יותר משאר איסורי הנאה) ולא יצא מכלל שאר איסורי הנאה, ובשאר איסורי הנאה מצינו ג"כ שמצותן בשריפה כגון כלאי הכרם דקחשיב בסוף תמורה ות"נ חמץ לר"י גמרינן מנותר שיהי' מצותן בשריפה רק כשמשהה אותו ואינו שורפו אינו עובר על שהייתו מלשורפו בעשה דתשבייתו כיון שכבר בטלו כמו שאינו עובר כשמשהה כלאי הכרם מלשורפו אבל כל שלא בטלו עובר כל שעה ושעה שמשהה בעשה דתשבייתו, ורבנן דס"ל מפרר ע"כ ס"ל דתשבייתו היינו שתהא בכלל מושבת מן העולם ע"י פירור וזורה לרוח או לים רק דרחמנא לא אזהר בעשה דהשבתה רק בחמץ שלו דהוי ג"כ כאלו כתוב "לך" בעשה דהשבתה מג"ש דשאר כמ"ש לעיל, ואחר שבטלו דאינו שלו אינו מצווה בעשה וכשמבערו אחר הביטול אינו מקיים מ"ע, ושפיר מיושב קושיית הפנ"י דהשריפה לר"י הוא רק משום איסורי הנאה אבל משום חמץ בביטול לבד סגי.

וארוחנא בזה לתרץ תמיהה עצומה, דהנה המנחת חינוך מצוה ט' כתב לתרץ קושיית התוס' על רש"י שהקשו האידך מהני ביטול הא כתיב אך ביום הראשון תשבייתו שאור מבתיכם וזה אחר חצות ואז לא מהני ביטול האידך מקיים לרש"י המ"ע דתשבייתו, וכתב המנחת חינוך דיש שני אופנים בתשבייתו קום ועשה ושב ואל תעשה, ונפ"מ מתי זמן המצוה דאם המצוה הוא להשביית א"כ מתחיל המצוה דתשבייתו מחצות ואילך אבל אם המצוה הוא שיהא מושבת א"כ צריך להשביית החמץ קודם לחצות כדי כשיגיע חצות יהא כבר מושבת מן העולם, ובזה פליגי רש"י ותוס', דרש"י סובר דהמצוה דתשבייתו הוא בשב ואל תעשה וכשיגיע זמן חצות יהא מושבת מן העולם ולכן מהני ביטול דכשיגיע חצות הוא מושבת, ותוס' ס"ל דהמצוה הוא בקום ועשה וקיום המצוה הוא אחר חצות ואז כבר לא מהני ביטול וצריכין או שריפה או מפרר וזורה לרוח וכו', ולכן לרש"י שפיר מהני ביטול קודם חצות, דהמצוה הוא שמחצות ואילך יהא מושבת, ושריפת חמץ הוא רק היכי תמצא לשיטתו.

אבל לכאורה קשה לדבריו דשריפה לר' יהודה הוא רק היכי תמצא אבל באמת ביטול סגי, ודחוק גדול לאקים פלוגתא דר"י ורבנן בהיכי תמצא לבער חמץ, אבל לפי דברי המקור חיים הנ"ל מובן דבריו, דלקיים מ"ע דתשבייתו סגי בביטול לבד והפלוגתא הוא איך לבער באיסורי הנאה וכו"ל.

ר' אשר זעליג גאלדמאן

בסוגיא תנאי דאפשר לקיים ע"י שליח

כתובות עד. מכדי כל תנאי מהיכא גמרינן מתנאי בני גד ובני ראובן תנאה דאפשר לקיומי ע"י שליח כי התם הוה תנאי תנאה דלא אפשר לקיומי ע"י שליח כי התם לא הוה תנאי. נזיר יא. משנה הרניני נזיר ע"מ שאהא שותה יין וכו' ה"ז נזיר, יודע אני שיש נזירות אבל איני יודע שהנזיר אסור ביין ה"ז אסור ור"ש מתיר. ובגמ', ולפלוג ר"ש נמי ברישא אריב"ל חלוק הי' ר"ש אף ברישא רבינא אמר ברישא לא פליג ר"ש משום דהוה מתנה על מה שכתוב בתורה וכל המתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו בטל ע"כ, וכ' בתוס' ד"ה דהוה מתנה וכו' וא"ת תיפוק לי' דנזירות א"א לקיים ע"י שליח כדאמר בהמדייר כתובות ע"ד כו' וי"ל אחרי שאחרים יכולים להביא קרבנות תחתיו נחשב כאילו כל המעשה יכול לעשות ע"י שליח ע"כ, ובגליון הש"ס להגרע"א הקשה דעדיין איך יתורץ ההיא דנדרים ריש פ' ואלו דברים קונם רחיצת

והנה בדף י"ב שם הק' ר"ת על רש"י דהאיך אפשר ושלם בשעת ביעורו היינו קודם חצות ואז מצריך ר"י שריפה, הא יליף מנותר ונותר שורפין אחר זמן איסורו וגם כאן ישרוף לאחר חצות ולאחר זמן איסורו. ולפי דברי המנ"ח אפשר לתרץ דרש"י לשיטתו אזיל דתשכיתו הוא המצוה בשב ואל תעשה וא"כ בחצות צריך החמץ להיות מושבת ולכן אין שורפין לר"י אלא קודם חצות ואתי שפיר פירש"י, אבל לפי דברי המקור חיים דהמחלוקת הוא משום איסורי הנאה והאיסור לא חל אלא אחר חצות ואז צריכין לשרוף א"כ הדרא קושיא לדוכתא הא שלא בשעת ביעורו הוא קודם חצות לשי' רש"י.

והנה נחזור לדברי הר"ן הנ"ל שמתבאר מתוך דבריו דגם ר"י ס"ל הדין של ביטול דמועיל, וא"כ קשה קושיית הפנ"י דלמה לא יועיל מטיל חורה לרות, וליכא לתרץ כדברי הצ"ח דרש"י אזיל אליבא דרבנן דהרי הר"ן כתב בפ"י דאזיל אפי' לר"י, ועכצ"ל כמו שתירץ המקו"ח. ועוד אפשר לתרץ כמו שכתבנו לעיל דכל מחלוקת ר"י ורבנן הוא שלא בשעת ביעורו וכפי' התוס' דהיינו אחר חצות אבל קודם חצות השבתתו בכל דבר ודין ביטול הוא קודם חצות.



עולם אם ארחץ [דהתם א"א לקיים ע"י שליח וקרבנות לא שייך התם] וצ"ע
וברש"ש שם כתב ול"נ כמו דאמרינן בהמדיר עד. לענין קדושי ביאה דאע"ג
דא"א לקיומה ע"י שליח מ"מ מהני תנאי דאיתקוש הויות להדדי ע"י
בפרש"י אף אנו נאמר כן כיון דאיתקש נדרים לנזירות כדאיתא בריש נדרים
להאי נמי איתקש דמה נזירות מהני תנאי אף נדרים מהני תנאי ע"כ. ולכא"ו
פלא על הגרע"א שלא הרגיש בזה.

(א) אולם אחר העיון לא ק"מ. דהגרע"א בכתובות ע"ד שם פי' ענין אחר
בכוונת הגמרא דאיתקוש הויות להדדי, דלאו היקש הוא כמו שפרש"י "והיתה"
דאיתקש קדושי ביאה לכסף ושטר, דקשה דכיון דילפינן מכח היקש דיכול
להתנות בביאה נילף מזה דבעלמא כגון בחליצה נמי קיים התנאי אף דאינו
יכול לעשות ע"י שליח, לכן פי' דלאו מטעם היקש קאתי לה אלא כל ענין
הקידושין אחד הוא ונהי דמעשה הביאה א"א לקיים ע"י שליח מ"מ כיון
דהקידושין אפשר ע"י שליח ע"י דבר אחר כגון בכסף ושטר מקרי יכול
לקיים ע"י שליח עכ"ל, וכן פי' הרבה אחרונים, ובשטמ"ק בשם רש"י מהדורא
קמא דלא צריך שיהא דוקא זה המעשה שעלי' מתנה אפשר לקיים ע"י שליח
אלא כיון דאותו ענין ישנו בשליח סגי, וא"כ לק"מ מנדרים, דבנדרים ליכא
למימר הכי דאיתא ענין אחד לא מצד שמם ולא מצד אופן קבלתם ולא מצד
מהות איסורם, שמם — זה נדרים וזה נזירות, אופן קבלתם — נדר הוא
בל' חפצא ונזירות הוא בל' גברא (ועיין תוס' שבועות כה, ד"ה משא"כ
בשבועות) וכן שיטת הרבה ראשונים דלא מועיל בנדרים ל' גברא נדר בל'
שבועה, וכן מהות איסורם, נדרים איסור חפצא ונזיר איסור גברא (וכן מוכח
ג"כ תוספות שבועות כה, ד"ה חומר בנדרים וכו' בסופו גי' רש"י ע"ש,
וכן משמע פשוט ברא"ש נדרים ג' ע"ב ע"ש וריטב"א ושאר ראשונים) וא"כ
לק"מ על הגרע"א, דדמיון הרש"ש אינו עולה יפה לשיטתו.

(ב) פי' כוונת הגמרא איתקוש הויות להדדי לפרש"י היקש גמור הוא
וילפינן קידושי ביאה מקידושי כסף ושטר, וקשה דלמה לא נאמר איפכא
ונילף כסף ושטר מביאה דלא יוכל להתנות ומאי חזית, אולם מצאתי בשטמ"ק
בסוגיא כתובות ע"ד הנ"ל בשם הרא"ה וז"ל: איתקוש וכו' פי' וכסף ושטר
אפשר ע"י אחרים ואע"ג דאיכא ביאה היא לה חדא והני תרתי וחדא מתרתי
אתיא ע"כ, ובגליון הש"ס לרע"א מביאו בשם ת' ריב"ש סי' קע"ה, א"כ
לק"מ בנדרים ונזירות חד וחד הוא וליכא למימר הוקש נדרים לנזירות דנימא
איפכא הוקש נזירות לנדרים ולא יוכל להתנות אפילו בנזירות, משא"כ היקש
הויות חדא מתרתי הוא.

ג) עו"ל ויונה גם לפרש"י, דיש לחלק בין היקש להיקש. ועיין למהרי"ט אלגזי בכורות פ"ה אות מ"ב (בענין אין היקש למחצה במחלוקת הקדומה בכונת אין היקש למחצה, אי הפי' דילפינן זה מזה וזה מזה או הפי' דילפינן רק צד אחד והכוונה אין היקש למחצה דצריך שיהי' דומה בכל הדברים עי"ש) ומסיק דיש לחלק בין היקש סמיכות שני דברים הסמוכים בכתוב אחד דזה נוכל לומר דלא הוקש לגמרי אבל היקש דהכתוב מקישם "כאשר יאכל הצבי והאיל" או "כאשר יקום איש על רעהו" וכדומה דבזה חשיב כאילו אומר הכתוב בפ' דדינו של זה כדינו של זה ע"כ ת"ד. א"כ אפ"ל דבהיקש כזה "והיתה" שהכתוב כולל ההיות כולם בתיבה אחת אלים עוד יותר מהיקש שהכתוב מקישם בפ' כאשר יאכל וגו', עכ"פ וכ"ש דלא גרע מינ' וא"כ ליכא לדמויי הנ' תרי הקישות "והיתה" דהוא היקש חזק לכן ביאה אע"פ דאינה ע"י שליח יכול לעשות בה תנאי מכח היקש החזק משא"כ נדרים ונזירות דהיקש קל הוא מכח סמיכותם בכתוב אחד כהרי"ט א הנ"ל (ועיין פנ"י כתובות ע"ד הנ"ל ותו"ד לענינינו דהוקשו היות להדדי אלים יותר מסתם היקש, עי"ש סעד לדברינו).

ד) ויומתק יותר לפי הגר"ע (כלל קיא בבית האוצר ח"א) דמבאר שם באריכות מכ"מ בש"ס דלא אמרינן אין היקש וגו"ש למחצה נגד סברא [אם יש ללמוד דבר אחר מההיקש] עי"ש, וכאן הוא נגד הסברא ועיין תוס' כתובות עד. ד"ה תנאה וכו' שכתבו טעם דבעינן דיכול לעשות ע"י שליח, דהיכי דיכול לעשות ע"י שליח הרי הדבר כ"כ בידו א"כ יכול להתנות משא"כ בדבר דא"א לעשות ע"י שליח אין הדבר כ"כ בידו ואינו יכול להתנות עי"ש, א"כ אם נאמר כאן דהיקש ויכול לעשות תנאי אע"פ שאינו יכול לעשות שליח הוא נגד הסברא ולכן היקש חזק כ"והיתה" כנ"ל אולי נאמר אפילו נגד הסברא ולכן ביאה אפילו דליתא ע"י שליח יכול להתנות דאיתקוש היות אהרדי, משא"כ נדרים דמכח היקש קל כזה אינו יכול לעשות תנאי דזה נגד הסברא דהא א"א לקיים ע"י שליח, וכל ראיותיו של הגר"ע הנ"ל אינם מהיקש חזק כ"והיתה".

ה) עוד פי' יש באתרונים על הגמרא כתובות ע"ד איתקוש היות להדדי, דע"י ההיקש נלמוד דגם קידושי ביאה וכול לעשות ע"י שליח ולכן יוכל להתנות, דהתנאי הוא על חלות הקידושין לא על המעשה דלא שייך, וא"כ יוכל ראובן לומר לחל התקדשי לשמעון בביתא וכוונת השליח לשם אישות וסגי בזה אע"פ שהתבטל אינו מכוון ונאמר דעיקר קידושי ביאה הוא ביאה לשם אישות וע"י שייך שליח כמו בכסף ושת"ק שהשליח מכוון לשם

קידושין סגי אע"פ שבשעת הקידושין הבעל אינו יודע ואינו מכוון ומהני. ובוזה נדחה הרש"ש, ובנדרים לא שייך לומר כן דיהני ע"י שליח קונם רחיצת עולם עלי דר"פ אלו דברים, דבמציאות ליתא. זולת לפירש"י יש מקום לדבריו, ולפי מש"כ לעיל באות ב' וג' גם לפירש"י ליתא. ואין דמיון להני תרי הקישות וא"כ הקר' על הגרע"א במקומה עומדת.

(ו) והנה כל הנ"ל הוא לפי תי' התוס' אולם ברמב"ן ב"ב קכו. בחידושיו מקשה ג"כ קושית התוס' ומת' בשם י"א דכל הכלל שצריך לדמות לתנאי בני גר ובני ראובן הוא רק בתנאי שעושה עם אחרים כהתם משא"כ כשעושה תנאי בדברי עצמו שלא יחול רק על אופן זה לא צריך להדמות לתנאי ב"ג וב"ר עי"ש. וא"כ לק"מ דנזירות ונדרים כולוהו בחדא מחתא מחתינהו שהתנאי הוא בעצמם. ועיין ברכת הראש על נזיר בפ"י תוס' הנ"ל ומסביר תי' התוס' ולא יקשה עוד קר' הגרע"א. ותו"ד שדין תנאי ב"ג וב"ר הוא רק על מעשה דדיבור אין בכוחו לעקור מעשה אולם מצינו בב"ג וב"ר דדיבור עקר להמעשה וכיון דצריכים למילף מהתם חידוש הוה צריך להדמות להתם לגמרי משא"כ תנאי הנעשה על דיבור, דיבור ודיבור הוא ויכול הדיבור השני לעקור הראשון מבלי למילף מב"ג וב"ר ואינן צריכים לדיני התנאים עי"ש. ונדרים דיבור הוא לכן יכול להתנות אע"ג דליתא ע"י שליח. וכ"כ בההפלאה לכתובות נו. ובשאר אחרונים. והשטמ"ק בנזיר מביא תי' התוס' בהוספת תיבה אחת: וי"ל כיון דהבאת קרבנותיו איתא ע"י שליח ועיקר נזירות הם.

(ז) ואולי י"ל עוד לתרץ הצ"ע של הגרע"א בדרך שביארנו באות א' מכמה אחרונים והג"ר עקיבא איגר מהם, דאם באותו הכלל של הענין איתא בשליחות אע"פ שהפרט הוה שמתנה ליתא בשליחות סגי ויכול להתנות, א"כ לק"מ דנדרים איתא בשליחות כגון דגדר להביא קרבן וכדומה (ואפילו באיסור אם אומר קונם ככר זה עלי אם לא אתן לפלוני מאתים וזו וכדומה. עיין נדרים ג: במפרשים שם פורת יוסף על קר' גליון תש"ס) א"כ אפילו קונם רחיצת עולם ליתא ע"י שליח מ"מ נדרים בכלל איתא בשליחות ולכן לא מקשה התוס' מידי, וכן שבועות בכללה איתא בשליחות. משא"כ נזיר דאינו דומה כלל לנדרים כנ"ל אות א' מצד שמם ואיסורם ולא שייך לומר כיון דנדרים איתא בשליח יהי' על נזירות, ובנזיר ליתא בשליחות בכלל ולכן צריכים התוס' לתרץ דהבאת קרבנותיו איתא ע"י שליח.

(ח) ובוזה יונת מה שמקשה בנו"ב ת' חיו"ד סימן קמ"ו על אביו נ"ב מהר"ק סי' ס"ו דמבאר שישנה לקבלת שבועה ע"י שליח עי"ש וא"כ קבלת

נזירות ג"כ איתא ע"י שליח שיאמר לשליח הדור בעבורי בנזירות חל עליו
 הנזירות. לפ"ז לא מקשים התוס' מידי בנזיר י"א דנזיר ליתא ע"י שליח
 ומה בכך סוף סוף הא קבלת הנזירות שייך ע"י שליח ושפיר איתא בתנאי,
 ואין לומר שגוף קיום המעשה צריך להיות ע"י שליח כתנאי ב"ג וב"ד
 דנתינת הארץ היתה ע"י יהושע שליח משה, דזה אינו דבשבעה שאוכל ושל
 אוכל דליכא לקיומי ע"י שליח גוף קיום המעשה ואפ"ה מצינו ב' תנאי
 כגון שאוכל זו אם לא אוכל זו וכו' ואין לומר כיון דשאר מיני שבועות
 אפשר ע"י שליח ואיתא בתנאי גם שבועה שאוכל וכו' מהני ב' תנאה הואיל
 ואיתא תורת שבועה בשליחות זה אינו דלפ"ז לא מקשה התוס' נזיר יא,
 בנזיר ג"כ יכולים לומר דאף דנדר של נזירות ליתא בשליח מ"מ שאר
 נדרים איתא ע"י שליח שוב שייך תנאי בכל הנדרים אף בנזירות, ועו"ק מה
 מקשה הגמ' כתובות ע"ד מקידושי ביאה דא"א לקיומי ע"י שליח וקא הוי
 תנאה תנאי ומת' שאני הויות דאיתקוש להדדי וק' מאי פריך האי קידושי
 כסף ושטר איתא ע"י שליח וכיון דאיתא תורת קידושין בשליחות שוב בכל
 הקידושין מהני תנאי אלא צ"ל דהגמ' סוברת דדבר זה שיש בו תנאי צריך
 להיות אפשר ע"י שליח, עי"ש שהאריך ומסיק א"ו ע"כ צ"ל דהתוס' ס"ל דלא
 יוכל לנדור ע"י שליח וא"כ שפיר מקשים התוס' כיון דגוף קבלת הנזירות
 וגם קיום מעשה הנזירות א"א שליח למה מהני ב' תנאה, ועי' תי' כיון
 דהבאת קרבנותיו אפשר בשליחות נחשב כל המעשה כך ע"כ, ולפי מה
 שאמרנו ל"ק כלום, דקבלת שבועה איתא ע"י שליח וכן קבלת נזירות ואין
 רא' מהתוס' להיפך, ונאמר דהתוס' סובר דגוף קיום המעשה צריך להיות
 אפשר ע"י שליח כתנאי ב"ג וב"ד אולם לא דוקא באותו הפרט שעושה עליו
 התנאי, רק באותו ענין אם שייך שליחות יכול להתנות בכל הכלל שבשם זה
 יכונה ואיסורם שזה, וא"כ ל"ק דבנזיר נימא כיון דנדרים איתא בשליחות
 יהני גם על נדר של נזיר, דכבר ביארנו דאין שייכות ודמיון כלל נדרים
 ונזירות מצד שמם ומצד איסורם, ולכן מקשה התוס' שפיר דנזיר ליתא
 בשליחות גוף קיום המעשה, ועל שבועה שאוכל וכו' ג"כ כיון שבשם ואיסור
 שבועה שייך שליחות אינו צריך שיהא כל שבועה איתא בשליחות ולא תקשה
 א"כ נאמר כיון דשבועה איתא בשליחות ואיסור גברא הו' גם בנזיר יוכל
 להתנות דגם הוא איסור גברא, ד"ל דמצד שמם לא שוים הם, ואפי' איסורם
 ג"כ אינו שוה דעיין מנ"ח מצוה שס"ח חקירה בשם מהר"ט אם נזיר איסור
 חפצא או גברא, ואפילו אם איסור גברא הוא לא דמי לשבועה דנזיר גם
 גוף הנזיר נתפס באיסור משא"כ בשבועה עי"ש, ומוכרח התוס' לתרץ דהבאת
 הקרבנות איתא ע"י שליח, ומה שמקשה מכתובות ע"ד ל"ק דזה באמת תי'

ר' בן ציון וואקסמאן

בענין קם ל" בררבה מיני

מתני' גיטין נב: המטמא והמדמע והמנסך בשוגג פטור במזיד חייב. ובגמ' רב אמר מנסך ממש ושמואל אמר מערב. מ"ד מערב מ"ס לא אמר מנסך א"ל מנסך קלבד"מ ואידך כדר' ירמי' דא"ר ירמי' משעת הגבהה הוא דקנה מתחייב בנפשו לא הוי עד שעת ניסוך. עכ"ל הגמ'. והקשה בריש ס' ים התלמוד דאמרינן במס' מכות (יז.) דבגזל לא משכחת ביטול העשה דוהשיב ע"י ששורף הגזילה ויתחייב מלקות. דכיון דחייב בתשלומין כל אימת דמשלם לא לקי. וא"כ קשה דסוגיא דהכא איירי בהתרו בו וכמ"ש הרשב"א וא"כ כשהגביהו ע"מ לגזלו הו"ל להתחייב מלקות תיכף משום לא תגזול רק דאכתי הוה לאו הניתק לעשה דוהשיב אבל אח"כ כשמנסך את היין ואינו יכול להשיבו בעיני' דבהיזק בידים ל"א הרי שלך לפניך. הרי ביטל העשה דוהשיב ונתחייב מלקות למפרע על שעת הגבהה ושוב פטור מלשלם דאין לוקה ומשלם. ואי"ל דכיון שחייב בתשלומין אכתי ניתק לעשה הוא דהרי בשעה שניסך את היין ונתחייב בתשלומין הלא נתחייב גם מיתת ב"ד ושוב נפטר מתשלומין דקלב"מ. ותי' ביה"ת עיי"ש ובמפרשי הים הקשו על תירוצו עיי"ש.

ונלע"ד לתרץ דכיון דאיירי שהי' מזיד על הניסוך נמצא שהעדים באים לחייבו מיתתו. וא"כ אפי' אם נימא שיש חיוב מלקות על הגזל. מ"מ

הגמרא וכדלעיל דהו"א היתה כיון דפרט זו של ביאה ליתא בשליחות לא יהני תנאי ומתרץ הגמ' דאיתקוש הויות להדדי ושם הויות אחד הוא ושפיר מקרי כל הוי' איתא ע"י שליח ויכול להתנות. אבל לקבלת הנזירות אין ראי' דשפיר נוכל לומר דהתוס' ס"ל כהנ"ב הנ"ל דיכול לקבל ע"י שליח ודוק.

ובזה יונח גם הקצוה"ח חו"מ ס' קכ"ג סק"ד דג"כ רוצה להביא ראיות מהש"ס דשבועות ונדרים יכול השליח לאסור על המשלח עיי"ש. אמנם מדברי התוס' נזיר י"א שהקשו דנזיר א"א ע"י שליח מוכח דשבועות ונדרים ליתא ע"י שליח. ולהאמור לעיל אין ראי' כנ"ל דהתוס' ס"ל דקיום המעשה צריך להיות ע"י שליח באותו ענין אפילו אם לא שייך בפרט הזה סגי. א"כ בנדרים ובשבועות שייך בהם בכללם שליח משא"כ בנזירות קיום המעשה תגלחתו איסור יינו וטומאתו ליתא ע"י שליח ולכן מקשים התוס' שפיר. והתוס' שפיר יכולים לסבור דקבלתם איתא ע"י שליח כנ"ל.

אם יחזמו העדים יתחייבו מיתה ומלקות כאחד וקלב"מ, וא"כ לגבי חיוב המלקות הוה עדות שא"א יכול להזימה כי לא נוכל לקיים בהם דין הזמה במלקות ושוב לא קשה דבשעת הגבהה יפטור חיוב המלקות את הממון כיון שהעדים אין יכולים לחייבו מלקות. ואל תשיבני הלא מהאי טעמא גופא הוה עדות שאאי"ל לגבי חיוב הממון ג"כ שהרי לא נוכל לקיים בהעדים דין הזמה בממון כיון שנתחייבו מיתה וממון כאחד, דלא קשה לשי' הנמוק"י ודעימ' דבממון לא בעינן עדות שאאי"ל ודלא כשי' הש"ך בחו"מ סי' ל"ג ס"ק ט"ז. ואי"ל דאע"ג דלגבי המלקות הוה עדות שאאי"ל מ"מ לא גרע מחייבי מלקות שוגגין ויפטרו מתשלומין, דהא קי"ל כר"י דחייבין בתשלומין.

אמנם בפ"י המשניות להרמב"ם במתני' דהמטמא כתב ח"ל: וידע שהיין אסור בזה הניסוך כשיהי' מו"ק בנוק ולא ידע שהוא חייב סקילה כשמנסך אותו לעכו"ם לפי שאם הי' יודע ג"כ שהוא חייב סקילה ל"ה חייב בתשלומין לפי שעיקר אצלונו אין אדם מת ומשלים עכ"ל. ותמהו האחרונים דמה הועיל הרמב"ם דאוקים מתני' בשגג בסקילה והא דבי חזק' תני חייבי מיתות שוגגין פטורין מתשלומין, ועוד הקשו דהלא קושיא זו גופא הקשה שמואל דס"ל מערב לרב דס"ל מנסך ממש ומשני כדר' ירמי' דמדאגבי' קניא ול"ש קלב"מ ומאי איכפת לי' להרמב"ם בתירוץ הגמ'.

ובספר הפלאה על מס' גיטין דנ"ב תי' דלכאורה קשה (היא הקו' שהבאנו לעיל) הלא העדים באים לחייב מיתה וממון כיון שלא באו בב"א וכדר' ירמי' אמנם כשיחזמו ויבואו בב"א יתחייבו רק מיתה דעל עדות א' אין לחייב שתיהן ודוחק לומר דמיירי באיזה אופן שיהיו ב' עדיות דמתני' סתמא קתני וא"כ הו"ל הממון עשאאי"ל, אבל לפי"ד הרמב"ם דמיירי בשוגג על חיוב מיתה ולא באו העדים לחייבו מיתה שפיר הוי עשאאי"ל על הממון. עכתו"ד (ולפי"ז יצא לנו מדברי הרמב"ם דס"ל כהש"ך דגם בממון בעי' עשאאי"ל, מיהו זה אינו מוכרח דהא פסק הרמב"ם כר' יוחנן דהיוק שאינו ניכר ל"ש היוק ובמנסך במזיד חייב משום קנסא שלא יהא כ"א הולך ומטמא טהרותיו של חבירו ובקנסא לכו"ע בעי' עשאאי"ל ע"ש בש"ך וכמ"ש בנוב"ק אבהע"ז סי' ע"ב). אולם לפי"ז נדחה התי' על קו' הים התלמוד דהא איירי בשוגג על המיתה ודלא כמ"ש ברשב"א הנ"ל והויד בגזל כמ"ש הרמב"ם להדיא, והוה המלקות עדות שאתה ילה"ו ויפטור המלקות את התשלומין.

ואפשר לתרץ דהנה כתב הרמב"ם (פ"א מהל' מעילה) המועל בודון לוקה ומשלם, והקשה בתשובת דבר שמואל סי' שכ"ו דהא קי"ל כל הלוקה אינו משלם, ותי' דקרא דכדי רשעתו דדרשינן מינ' משום רשעה אחת

אתה מחייבו ולא משום ב' רשעיות מיירי בתשלומי ממון אבל במציא שם רע
 דהתשלומין הן קנס קי"ל דלוקה ומשלם וה"נ במעילה שהתשלומין להקדש
 הן כפרה הוי כקנסא, ובהגהות טעם המלך לס' שער המלך בהלכות גניבה
 תמה עליו מפסחים כט. האוכל חמץ של הקדש מעל וי"א לא מעל אר"י
 מאן י"א רנב"ה הוא דהי' עושה את יוה"כ כשבת ולהדב"ש קשה הא בהקדש
 ל"ש קלב"מ דהוי כקנסא, ותי' דשאני מיתה דאף בקנס אמרינן דאין מיתה
 ותשלומין, וזולת לרבה בכתובות לד: דס"ל דגם במיתה משלם קנס אבל שאר
 אמוראי פליגי דאף בקנס אמרי' קלב"מ עכתו"ד. וא"כ מיושב קו' היה"ת
 להרמב"ם לשי' דלגבי מלקות וקנס ל"א קלב"מ משא"כ לגבי מיתה וקנס
 אמרי' קלב"מ ולהכי איצטריך לאוקמי בשוגג על המיתה וכנ"ל.

ברם חוות קשה ראיתי בדברי הדבר שמואל דהא פסק הרמב"ם (ה')
 עדות פ"ח ה"ב) דעדים זוממים קנסא ופסק כרבנן דמכות ד. גבי עדים
 זוממין דכל המשלם אינו לוקה, הרי להדיא דאף בקנס אינו לוקה ומשלם,
 ובלאו הכי הקשו האחרונים דלהרמב"ם דפסק דעד"ז קנסא נילף ממש"ר
 דלוקה ומשלם ומהשתא נילף לכל התורה דלוקה ומשלם, ועוד קשה דלדברי
 הדב"ש יקשה על הרמב"ם קושיית התוס' בכתובות לב. ובכמה דוכתין אהא
 דמקשה הש"ס בתשלומי ד' וה' ובקנס דאונס ומפתה והא קי"ל דאין לוקה
 ומשלם, הא בקנס משמע דכו"ע מדי' דלוקה ומשלם דילפינן ממש"ר ותי'
 בתוס' דגם בקנס ס"ל לרבנן דאין לוקה ומשלם כיון דקרא דכדי רשעתו
 בעדים זוממים הוא דכתיב ועד"ז גופא ממונא ולא מצי למילף ממש"ר שכן
 קנס מהשתא ילפינן בכ"ע מעד"ז דאין לו"מ עכתו"ד התוס', ולפי"ד הדב"ש
 דבקנס לוקה ומשלם שוב יקשה מה מקשה הגמ' והא קי"ל דאין לוקה
 ומשלם.

וני"ל לתרץ קושיות אלו על דרך שכתב בערוך לנר ובשינוי קצת.
 דהנה באמת יקשה איך יליף עד"ז ממש"ר הא אמרינן בסנהדרין דעד"ז אין
 בהם מעשה הואיל וישנן בראי' וא"כ דלמא שאני מש"ר שיש מעשה דעקימת
 שפתיו וי"ל דנוקמא כר"מ דס"ל לאו שאב"מ לוקין א"כ אין חילוק בין יש
 בו מעשה לאין בו מעשה ונוכל למילף עד"ז ממש"ר, והנה הרמב"ם פסק
 לאו שאב"מ אין לוקין עליו גם ס"ל דעקימת שפתיו הוי מעשה ולכן אף
 שפסק דעד"ז קנסא לא מצי למילף ממש"ר שכן יש בו מעשה, וכוה מיושבים
 דברי הרמב"ם אף לפי"ד הדב"ש דבקנס ילפינן ממש"ר דלו"מ ושאני עד"ז
 דאין בהם מעשה לוקה ואינו משלם. אמנם לפי"ז קנס שיש בו מעשה שפיר
 נוכל למילף ממש"ר וישאר קושית התוס' במקומה מה מקשה הש"ס באונס

ר' ברוך חנה גרינפעלד
קרית באבוב, איי

עניני חנוכה

איתא בשו"ע סי' תרע"ג כל השמנים כשרים לגר חנוכה וכו' ואפילו בליל שבת וכו' לפי שאסור להשתמש לאורה ואפילו לבדוק מעות או למנותן לאורה אסורה, ע"כ. הנה דייק המחבר לכפול לשונו לכתוב לבדוק מעות או למנותן. ובטור כתב לעיין מעות לאורה אסור. וז"ל הרא"ש הרצאת מעות אסור לפי שידיו סמוכות לגר לעיין בהם יפה, ע"כ.

ומפתה וכו' וה' הוא אין לז"מ הא הוי קנס שיש בו מעשה וילפינן ממש"ר דלז"מ, ויש לתרץ ע"ד שכתב בהפלאה בכתובות לב. לתרץ קושיית התוס' הנ"ל דאע"ג דבקנס שיש בו מעשה לוקה ומשלם אפ"ה מקשה הגמ' והא אין לוקה ומשלם, דהא אם יוזמו העדים לא נוכל לקיים בהם דין הזמה בקנס דבעד"ו לוקה ואין משלם וא"כ הוה הקנס עדות שאאי"ל (ואין לומר דאם יוזמו העדים ישלמו ואין לוקין דבפירוש ריביתה תורה עד"ו לתשלומין, ז"א דכתב בהפלאה ועוד אחרונים דהא דריביתה תורה עד"ו לתשלומין והו דוקא אם לוקין מדין לא תענה אבל אם לוקין מדין כאשר זמם שפיר הדרין לכללא דמלקי לקי ממונא לא משלם).

אולם לפי"ז לא יתכן מה שתרצנו בקרשית היה"ת לפי שיטת הרמב"ם דבקנס לוקה ומשלם, הא הקנס הוי עשאאי"ל דאם יוזמו העדים ילקו ולא ישלמו. ע"כ נ"ל דהנה כתבו האחרונים בשי' רש"י ב"ק עה: דהא דבעינן עדות שאי"ל הוא כדי שיראו מלשקר כי יעשה להם כל אשר זממו לעשות, והנה בקצוה"ח סי' ל"ח סק"ד כתב דהעדים שהעידו שנתנסך יינו של פלוני והוזמו חייבים לשלם לו אע"פ שלא העידו אלא על איסור, ולפי"ז כשהעידו שראובן ניסך יינו של שמעון הלא הפסידו לשמעון את יינו דראובן לא יצטרך לשלם לו הקנס דהא הקנס הוא עדות שאאי"ל ולא יוכלו לומר לחייבו לראובן המנסך באנו דא"כ ל"ל למימר יינו של מי ניסך הלא ממילא יופטר ראובן מלשלם, אלא שבאו לחייב גם את שמעון לאסור את יינו והוה מלקות לזה ותשלומין לזה וחייבים בשתייהם, ולפי"ז שוב ל"ה עשאאי"ל גם לגבי ראובן דהרי יתקיים בהם דין הזמה ככל אשר זממו לעשות ויראו מלשקר, דמה להם אם יצטרכו לשלם לשמעון ולא לראובן או להיפך וממילא הוי עדות שאי"ל אף לגבי ראובן וחייב ראובן המנסך מיתה וממוז וא"ש ע"כ.



הרשב"א (וכן הרמב"ן בחי') כ' בדיוק להיפך: "ור' אסי נמי הוסיף בה לק' אפי' תשמיש כל ההוא שאינו נראה כנהנה דאמר אסור להרצות מעות כנגד נר חנוכה כלומר אפילו מרחוק כנגדה שאינו נראה כנהנה ממנה. וכו'". עכ"ל. הרי היפוך הדברים שהרצאת מעות עושין רחוק מן הנר. ואין לומר שפליגי במציאות.

אמנם הדברים מאירים ומובנים עד לאחת, כי יש שני פירושים במלת "להרצות מעות", לבדוקן אם הם תקינים, או למנותן לדעת סכומן. והרא"ש נקט ל' לעיין בהם, וכוונתו לבדוקן, משא"כ הרשב"א והרמב"ן פ' למנותן, ומשום"ה מן הסברא שגי מרחוק כנגד הנ"ח, כי אין צורך לבדוקן היטב, ופשוט.

ועכשיו נבין שיטת הטור והב"י, שנתקשו בהם הט"ז ועוד מפרשים שהטור לא העתיק שיטת אביו לחלק בין ידיו סמוכות או רחוקות, ומשום"ה דחו שיטת הרא"ש כיון שגם הטור בנו לא העתיקו, אבל להנ"ל הדבר נכון כיון שהטור דייק לכתוב "לעיין מעות לאורה אסור", הרי דייק לשונו כל' אביו שרק עיין שיש צורך לקרב ידיו אסור, משא"כ מרחוק מקום אולי יש לדון להחמיר. והב"י שתמה על הטור שלא כתב תחילוק, היינו שלא כ' מפורש כדרכו בכל מקום לפרש כל תחילוקי דינים, ומהו שפט הב"י אע"פ שגם הטור הבין שדין זה לסאורה משתמע מדברי אביו, מ"מ לא כתבו מפורש, כי שמא גם הרא"ש לא כיוון דבריו להלכה, אלא כיון שאסרו גם תשמיש ארעי לא חילקו חכמים ואסרו כל תשמיש ארעי אפילו אין ידיו סמוכות לגר, וכיון שנסתפק בזה, דייק לכתוב ל' אביו הרא"ש שדקדק לכתוב "לעיין מעות", אבל לא כתב הדין היוצא ממנה, והב"י כיון שראה זאת, וגם שדברי הר"ן והרמב"ן מפורשים לאיסור דחה שיטת הרא"ש, ונקט "לבדות מעות או למנותן", הכולל ממילא בין תשמיש שידיו סמוכות כגון בדיקת מעות, ובין תשמיש שידיו רחוקות כגון למנות מעות.

הנה המג"א סק"ב אחר שהעתיק הדין המשתמע משי' הרא"ש ושכן פסק הרש"ל כ' בשם הב"ח להחמיר כשאר הראשונים שאין לחלק, והכל בכלל בזיון למצות נר חנוכה, וכ' "וכ"מ סי' תרע"ח דאל"כ יקנה נר חנוכה ויחליקנה בביתו ויהי' גם שלום בית, אע"כ כל תשמיש אסור" עכ"ל. וכוונתו לדינא דגמרא דהך כ"ג: דנר חנוכה ונר שבת נ"ש עדיף משום שלום בית, והלא אפשר לקיים שניהם, אע"כ שהו א"א כי אסור להשתמש לאורו.

אך בדברי המג"א אלו נתקשו המפרשים, וטענותיהם הם שלשה: (א) איך מביא ראיה מסעודת שבת שהוא תשמיש קבוע, והרא"ש מודה

בתשמיש קבוע שאסור בכל אופן, ורק בתשמיש ארצי אסור רק בסומך ידינו לגרות; ב) הלא כ' המג"א עצמו לעיל סי' תרע"א סק"ה בשם הר"ן שצריך גר אחד להשתמש לאורה משום היכר, וא"כ אין נותן עצה להדליק רק גר אחת לג"ח, הרי זה אסור בלא גר אחר; ג) יש סתירה במג"א עצמו שכאן דחה עצה זו, ולק' ר"ס תרע"ח פסק להלכה לעשות כן להדליק הג"ח ולאכול סעודתו אצלו ויהי שלום בית ממילא. (עין מחצית השקל וחמד משה ומאמר מרדכי ונהר שלום מה שכתבו בזה).

עוד יש להבין מה שכו' השערי תשובה כאן סק"ג בשם הריק"ש דלילך לאור הג"ח שלא יכשל שרי, דלא מחוייב להעצים עיניו ולא מקרי תשמיש, עיי"ש. וכ' שכן מבואר במג"א ר"ס תרע"ח שהתיר לאכול לאור הג"ח כשאין לו רק גר אחד, והיינו מסברתו של הריק"ש דאינו מחוייב להעצים עיניו, וכנראה כוונתו כיון שבלא"ה מחוייב לאכול סעודת שבת ואפילו בחושך יאכל שפיר מה שעכשיו יש לו אור ויותר קל לו לאכול ויש לו שלום בית וגם לא יכשל בהליכה אינו מחוייב להעצים עיניו, ודוק. אבל צ"ע הרי הריק"ש והתיר לעשות כן לכתחלה, והמג"א נטה להקל לעת הצורך כיון שא"א בלא"ה, וזהו לכאורה דלא כהריק"ש.

ונלענ"ד דדברי המג"א ברורים ומדוקקים, והוא בהקדם מה שאמרת לבאר מחלוקת הר"ח והרשב"א. דהנה שיטת הר"ח ידוע שדברי רבא כא: "וצריך גר אחת להשתמש לאורה" הם אפילו למ"ד מותר להשתמש לאורה, ואעפ"כ "צריך גר אחת קבוע לכל תשמישיו וכו'" שלא יתא הראה אימר לצורכו הוא דאדלקה" עכ"ל. והרשב"א העתיק לשונו וכ': "ואינו מחזור בעיני כלום, דהא ודאי מאן דאמר מותר להשתמש לאורה כל תשמיש קאמר, ואמאי, ניהוש לנכנסין ויוצאין דאמרו לצורכו אדלקה", ע"כ. ר"ל כמו שחשש שבשעת הדלקה צריך להניח שם גר אחת לכל תשמישיו משום הראים, כן כל משך זמן ההדלקה האין מותר להשתמש בו, הרי יש חשש רואים

אבל שיטת הר"ח מוכן היטב שחשש מפני הרואים יש בו ב' אופנים: א) שמי שמדליק ג"ח בביתו ואין לו גר אחת שם מי שרואה זאת יתלה שהדליק הגר משום שחושך בביתו ורוצה להאיר הבית, ואפי' אין רואים אותו שמשתמש עם הגר, מ"מ בשעת ההדלקה יש חשש רואים וכנ"ל; ב) אפילו יש לו כמה גרות בבית מ"מ אם יושב ומשתמש לצורכו נגד הגר הנכנס יאמרו הרואים, מדמשתמש לאורו, מסתמא בשביל זה הדליקה, והנה הר"ח לא חשש אלא לחשש ראשון וכדמבואר כב: ה' תפוש גר הנכנס וכו' שחוששין להראות שיאמר לצורכו אדלקה שגם שם החשש על רואים

בעת ההדלקה, משא"ב לחשש רואין בשעת תשמיש אינו חושש כלל כי הסברא נותנת שכל א' מבין שאולי באקראי בעלמא נטה עצמו להשתמש לאור הנ"ח, ורק חשש רואים בעת ההדלקה שאין נר בבית יש חשש גדול שיתלו שהדליק לצורכו שלא לישב בחושך, וכ"ז פשוט ויבורר.

עוד הק' הרשב"א, "ועונ"ל שע"כ ס"ל לרבא אסור להשתמש לאורה דאמר לק' כג: ג"ח ונר שבת נר שבת עדיף משום שלום ביתו, ואם איתא דס"ל לרבא מותר ל"ל, עושה נר אחד ועולה לו לכאן ולכאן ומניחה על שולחנו דהו כדרך שאמרו בשעת הסכנה וכו' עכ"ל, והוא מעין קו' המג"א שלפנינו על שיטת הרא"ש, אבל דבריו נפלאים מאוד, כי הרי לפני כמה שורות העתיק ל' הר"ז"ה שפי' שיטת רבא שאפילו ס"ל מותר ל"ל, מ"מ יש צורך לנר אחד קבוע לכל תשמישיו מפני חשש הרואים, א"כ מה יוסיף תת כח לדחות דברי הר"ז"ה ממימרא שני' דרבא יותר ממימרא ראשונה, הלא גם כאן י"ל שלא סגי בנר אחד לעלות לכאן ולכאן, כי הרי צריך נר אחד קבוע לכל תשמישיו מפני חשש הרואים, וצ"ע לכאורה.

אבל הדבר נכון ע"פ דברי ר' ירחם הובא במג"א כאן סק"ה, שכ' אפילו לשיטת הר"ז"ה שיש צורך בנר אחד מפני חשש הרואים היינו דוקא במדליק הנר על שולחנו, אבל מדליקן במקום מיוחד לנ"ח, שאין רגילים להשתמש שם א"צ נר אחד, כי אין חשש רואים, עי"ש. ולפי זה אתי שפיר ראית הרשב"א, וכוונתו שידליק נר חנוכה בפנים לא על השולחן רק סמוך לפתחו מקום שאינו רגיל להדליק שם נר ובטל חשש רואים ואין צורך בנר אחד, ושפיר נר א' יעלה לכאן ולכאן, ודו"ק. ומש"כ הרשב"א, "ומניחה על שולחנו וכו'" צ"ל שיהו לאו דוקא, רק נקט ל' הש"ס בשעת הסכנה, ולעורר שבאין ברירה יש לבטל דין של הדלקת ג"ח בחוץ ולהדליקו בפנים, וכן כאן ידליק בפנים ויצא ידי שניהם, אבל באמת יש צורך להדליקו דוקא במקום מיוחד, ודו"ק.

ועכשיו נבא לביאור שיטת המג"א, והנה יש ג' טעמים בראשונים למ"ד אסור להשתמש לאורה (א) רש"י ד"ה אסור שכתב שיהא ניכר שהוא נר מצוה וכו', והיינו היכר מחשש רואים (והיינו כשיטת הרשב"א שכ' לעיל שגם מחמת תשמיש לאור הנר יש חשש רואים, ולא כר"ה שרק בשעת הדלקה בלא נר אחד יש חשש רואים וכמש"ל); (ב) הר"ן בסוגיין וכן ברשב"א שכיון שניתקן משום נס הנעשה במנורה עשהו כמנורה שאין משתמשים בו כלל; (ג) טעמו של רב (או ר' אסי לגי' הרא"ש) כב. שלא יהיו מצות בזויות עליו.

דהנה הר"ן כ' טעם של דומיא דמנורה לתשמיש קבוע, אבל תשמיש ארעי הי' מקום שלא התמירו כ"כ, על כן חידש רב לאסור גם תשמיש ארעי משום בזוי מצוה, וכן לרש"י טעם היכר מפני הרואים הוא לתשמיש קבוע, משא"כ תשמיש ארעי אין חשש רואים כמובן, והוסיף רב לאסור גם תשמיש ארעי משום בזוי מצוה, אבל הרמב"ן דוח אחרת עמו בסוגיין, (ע') היטב במלחמות ועוד יותר בחידושי שא' משלים את השני), שלמ"ד אסור ל"ל אין כאן רק טעם בזוי מצוה, ומשום אסור ממילא גם תשמיש ארעי וגם קבע, ורק שמואל שהק' וכי נר קדושה יש בו לא ס"ל טעם בזוי מצוה, וע"כ לדידו מה האסור ל"ל והינו משום חשש רואים, אבל רב שכן סובר חשש בזוי מצוה אין לו צורך בכל טעמים אחרים, ד"ק ברמב"ן שכ' כן.

ועכשיו נבא לגידון דיון במדליק נר חנוכה על פתחו מבפנים ויושב על שולחנו ואוכל סעודת שבת, והוא תשמיש קבוע כמובן, דהנה לטעם איסור הנאה כמנורה, לשיטת הריק"ש יש לדון להתיר וכמש"ל כיון שמחוייב בסעודת שבת ויאכל גם בחשך, א"כ אם דולק נ"ח ויש לו אור אינו מחוייב להעצים עיניו, וד"ק, וגם לטעם רש"י משום חשש רואים יש לדון להתיר כי כל אדם שאוכל לאור נרותיו שהדליק מדליקם על שולחנו, וכאן שהדליק על פתח ביתו ניכר שלא הדליק לצורך הסעודה ורק בדרך אגב משתמש בו גם לצורכו, וכש"כ שדינו של רבא להצריך נר אחר קבוע מפני חשש הרואים וכמש"ל בשם הר"ז לא שייך וכדברי ר' ירוחם שכ' לעיל שהמקום המיוחד עצמו סגי להיכר, ורק משום בזוי מצוה יש לנו לדון לאסור.

ונ"ל שיש לחלק הדברים, שבזמן הש"ס שהדליקו בחוץ והוא תולך בכונה ותחילה להדליק בפנים כדי שיהנה מאורו בדרך אגב שפיר יש בו בזיון למצות נ"ח ששינה מקומו כדי שיהנה ממנו, משא"כ בה"ז שכולנו מדליקים מבפנים ונהנים מאורו בדרך אגב אין כאן בזוי מצוה אם אינו עושה מעשה תשמיש אלא סעודת שבת וישיבה וכדו' שהי' עושה בלא"ה בחושך וכדברי הריק"ש, וד"ק, ורק לשיטת הרא"ש שכל דין בזוי מצוה הוא רק כשידיו סמוכות לנר שזוהו בזיונו של מצוה, אז יש להתיר גם בזמן הש"ס כיון שאוכל סעודת שבת מרחוק ואין ידיו סמוכות לנר, כמובן.

וזהו כוונת המג"א בראיתו מסי' תרע"ה נגד הרא"ש, שאע"פ שסעודת שבת שבת תשמיש קבוע הוא מ"מ לא שייך אצלו הסברות המיוחדות לתשמיש קבוע, והיינו איסור"ג כמנורה או טעם היכר מפני הרואים, וכמש"ל, ורק טעם בזוי מצוה הנאמר בתשמיש ארעי שייך אצלו, ולהרא"ש גם טעם זה בטל ושפיר יש עצה לנר א' לעלות לכאן ולסאק, וגם נר אחר קבוע לכל

תשמישיו אין צורך בו כי כוונת המג"א לשים הנר על יד פתחו ולא על שולחנו ואין צורך בנר, וכדברי ר' ירוחם, וכמ"ש.ל. אע"כ דלא סהרצ"ש, ומש"ה בטל עצה זו מטעם בזוי מצוה עכ"פ, וצריך לקנות נר שבת משום שלום ביתו ולבטל נר חנוכה.

ולפי"ו מובן היטב פסקו של המג"א לק' ר"ס תרע"ח, שבוה"ו שבלא"ה מדליקין מבפנים אצל הפתח אין כאן בזיון לאכול לאורו אפילו להחולקים על הרא"ש וכמ"ש.ל. והוא על יסוד שיטת הריק"ש שאינו מחוייב להעצים עיניו וכנ"ל, דאי לאו שיטתו ה"י אסור עכ"פ משום איסור הנאה כמנורה, דסב"ס תשמיש קבוע כסעודת שבת אסור לעשות מפני שנהנה, וגם בזוי מצוה אפ"ל ששייך, אבל לשיטת הריק"ש שאין זה הנאה האסורה שפיר מותר וגם בזוי מצוה אין כאן וכמ"ש. וא"ש דברי השע"ת לעיל סי' תרע"ג שהביא ראיה מדין זה לס' הריק"ש. וק"ל.

והא דלא התיר המג"א דין זה בפשיטות ונדחק להתיר מפני שא"א בענין אחר הביא ראיה משעת הסכנה, כוונתו פשוטה כי עדיין יש לדון לבזוי מצוה כיון שפסקו חכמים שני"ח נדחה מפני נר שבת משום שלום ביתו, ומדינא נפטר מנ"ח והוא הולך להדליק נ"ח ולא ג"ש על סמך שבלא"ה ישתמש בו ממילא, הרי זהו עצמו בזיון המצוה, ולזה הביא רא"י משעת הסכנה שג"כ נפטר מנ"ח משום סכנה, וחכמים חקנו להדליק בפנים כדי שלא יתבטל מנ"ח ומשום דא"א בלא"ה לא חששו לבזוי מצוה מה שע"כ ישתמש לאורה כשמונה על שולחנו וכמ"ש הר"ן, כן לעניננו כיון דא"א בלא"ה לא חששו במה שמדליק נר ואינו מתבטל מהמצוה, אע"פ שזה גורם לבזוי מצוה, ורק בומן הש"ס שמדליק מבחוץ והוא מדליק בפנים כדי שיעלה לכאן ולכאן אין זה א"א בלא"ה כי בידו להדליק הנר חנוכה בחוץ ולא יתבטל מהמצוה, אע"כ מעשיו מוכיחין שמדליק כדי ליהנות מרצונו (ואה"נ) שכדי לצאת מצות שלום בית מוכרח לעשות כן, אבל עכ"פ מפאת מצות נר חנוכה אין כאן א"א בלא"ה, ודו"ק) וזה אסור וכמ"ש המג"א לעיל סי' תרע"ג, דדו"ק כי נכון.



החתן גבריא' אייזען

בענין ברכות עובר לעשייתן

בש"ע או"ח הל' ציצית סי' ח' סעי' י' הביא הט"ז ס"ק ט' קושיית הב"י הא"ך לובשין הט"ק מיד ומברכין אחר שנוטל ידיו הא בעינן עובר לעשייתן ותי' הב"י דהוי עובר לעשייתן למה שמקיים אח"כ כל היום כשהוא לבוש בהט"ק. והט"ז כתב ע"ז וז"ל, ונראה שא"צ לזה דאין שייך כאן עובר לעשייתן דאותה שעה לא הוי חזי, וכ"כ הר"ן ס"פ ג' שאכלו לענין טבילה דמברך אחר המעשה משום דאכתי גברא לא חזי, עכ"ל. והפמ"ג כ' דהט"ז הבין מב"י דמצוה שיש לה משך זמן מותר לכתחלה לברך אחר עשייה והוה עובר לעשייתן וכו', וע"ז חולק הט"ז וסובר דאינו מוכרח ד"ל דגם כאן בעי לכתחלה לברך קודם לבישה רק כיון דלא אפשר לפי שאינו רוצה לילך ד' אמות בלי ציצית לכן מותר לברך אח"כ, אמנם דוקא בצירוף טעם הב"י שהמצוה מקיים אח"כ ג"כ, דאל"כ קשה הא לא דמי לטבילה ששם א"א בע"א משא"כ כאן דימתין עד שיטול ידיו. ומכאן זה הקשה הפמ"ג על הלבוש שכ' הטעם דא"א לתי' בפ"ע בלי טעם הב"י, וקשה הלא לא דמי לטבילה מטעם הנ"ל. גם הביא ראי' לט"ז נגד הב"י מהא דנט"י דמברך קודם נגיוב דגם הנגיוב חלק מן המצוה ומ"מ דוקא מטעם דרוב פעמים ידיו מטונפות ואסור להזכיר השם אבל אי לא"ה היה מברך קודם נטילה אף דיש לה משך זמן, עכ"ל ע"ש.

(א) ק"ל הא"ך נפרש דברי הב"י דלכתחלה א"צ לברך מקודם משום דמקיים המצוה אח"כ מ"מ הלא לא בירך קודם עשיית המצוה משעה שלבש עד הברכה. ולא דמי לנט"י שמברך קודם נגיוב דהתם הנטילה והנגיוב מצוה אחד ולכן יוצא בזה דמברך קודם גמר המצוה, משא"כ כאן הלא הפסיד שלא בירך על המצוה שקיים קודם הברכה. ועיין במס' שבת (קל"א ע"א) תוס' ד"ה ושזין דכ' דציצית אם עבר זמנה בטלה ח"ל אבל ציצית ומוזזה בכל יומא מתחייב בהן אפילו קיימם היום חייב לקיימם למחר הלכך כשעבר היום ולא עשאם מצות היום לא יקיים עוד לעולם, עכ"ל. והרי מבואר להדיא כדברנו וע"כ צ"ל דהב"י נמי בדיעבד קאמר פ"י שאין לו ברירה, דהא א"א לו לברך קודם לבישה בידיים מטונפות לכן יקיים עכ"פ המצוה דהא ברכות אין מעכבות. אלא דקשיא א"כ לא יברך כלל דהא"ך מברך אח"כ שכבר הוא אחר העשייה ולא הוי עובר לעשייתן, וע"ז תי' הב"י דאח"כ ג"כ יש עשי' חדשה דבכל רגע שלבש בו מקיים מצוה חדשה והוי עובר לעשייתן.

(ב) אמנם זה בודאי אמת דלשי' הב"י אפילו אם הי' ידיו טהורות בעת

הלבישה ולא בירך במזיד קודם הלבישה דיכול לברך אח"כ כ"ו שלבוש בו כיון שבכל רגע איכא מצוה חדשה. ואף שהביא הפמ"ג ראי' מנטי' דאי לא טעמא דאסור להזכיר את השם הי' צריך לברך קודם הנטילה [ולפי דברנו עתה ל"ק די"ל דהתם לכתחלה היינו מחייבים אותו קודם נטילה אבל בדיעבד אפשר מותר כ"ו שלא נגב והב"י ג"כ מיירי בדיעבד דוקא אלא אפי' תימא דהתם בדיעבד נמי הי' מעכב אי לא בירך קודם נטילה אי לא טעמא דאסור להזכיר את השם מ"מ] לא דמי כלל לציצית דהתם אין הנגיב מצוה חדשה אלא גמר ממצות הנטילה ולכן י"ל דצריך לברך קודם התחלת המצוה. משא"כ בציצית בכל רגע מתחיל מצוה חדשה ולמה לא יברך. נמצא בציצית יש לו מועלה וחסרון לגבי נטי'. ולגבי לכתחלה פשוט יותר בציצית דצריך לברך קודם שלבוש מבנטי' כיון דלבישת הציצית הוה מצוה גמורה ואינה נמשכת אח"כ דאח"כ הוי מצוה חדשה. משא"כ בנטי' הנטילה אינו מצוה גמורה עד אחר הנגיב אפשר דא"צ לברך מקודם הנטילה. ולגבי בדיעבד שא"י לברך קודם לבישה או אפי' הויד ולא בירך קודם לבישה פשוט יותר בציצית דיכול לברך אח"כ מבנטי' (אי נימא דחייב קודם נטילה) דהא בציצית מתחיל בכל רגע מצוה חדשה. ולכן אע"פ שאין הברכה מועלת למה שקיים למפרע מ"מ מועלת להבא. משא"כ בנטי' דהנגיב אינה אלא גמר מצוה אפשר דאין מברך כלל אי לאו טעמא דלא היה יכול לברך קודם נטילה דאסור להזכיר את השם ודו"ק.

ג) וכיון שנתברר לנו דהב"י מיירי בדיעבד ע"כ צ"ל דהט"ז טעמא בפ"ע קאמר ולא בצירוף עם טעם הב"י דאל"כ הלא אינו חולק כלום כיון דגם הב"י בדיעבד קאמר ול"ל דנ"מ בהיה יכול לברך בתחלה ולא בירך. דלהב"י מברך אח"כ כמו שפרשנו ולט"ז אינו מברך כיון שהי' אפשר לברך קודם דהוה אינו דסברת הב"י דיכול לברך אח"כ הוא כיון שבכל רגע יש מצוה חדשה וגם הט"ז מודה לזה. ע"כ דהט"ז טעם בפ"ע קאמר וכמש"כ הלבוש. דכיון דא"א לברך בתחלה יכול לברך אח"כ. וכן הוא בהדיא לשון הט"ז. "ונראה דא"צ לזה" פי' דבלי טעם הב"י יכול לברך כאן אח"כ. ותימא על הפמ"ג האין יתפרש לשון הנ"ל. ועיקר ביד אפרים שהעלה בצ"ע פי' הפמ"ג.

ד) ולפי"ז קשה מה נ"מ בין הב"י להט"ז (בשלמא לדברי הפמ"ג הנ"מ דהי' יכול לברך מקודם אי חייב אי לא. אבל לדברנו הלא הט"ז מודה לבי' אלא שא"צ לטעמו). וכ"ת אין נ"מ. א"כ הול"ל ונראה. "עוד טעם" בזה תחת הלשון "דא"צ לזה. דאז הי' מורה לנו דאפילו במצוה שאינו מקיים אח"כ מ"מ יכול לברך אחר העשייה כיון שלא הי' יכול לברך קודם כמו בטבילה. לכן נלענ"ד דהט"ז מורה לנו בלשונו נ"מ גדול בינו להב"י. דכבר כתבנו דלהב"י

מברך משום קיום המצוה שמקיים אח"כ לבד, אבל לא משום קיום המצוה מומן לבישה עד הברכה דכבר עבר ואין מברך עובר לעשייתו. וע"ז חולק הט"ז וסובר דהברכה חל אפי' על מה שכבר קיים קודם הברכה מומן הליבישה כיון שלא היה יכול לברך מקודם, והוי כמו טבילה שמברך אח"כ על מה שקיים למפרע דהא אח"כ אין עוד מצוה, ודו"ק.

(ה) ולפי"ז נוחא נמי קושיית הפמ"ג על הלבוש דלא דמי לטבילה דהתם א"א אבל הכא אפשר ל"י ליטול ידיו קודם וא"כ למה מברך אח"כ. דהכא נמי המצוה שמקיים בלבישה זו של עתה א"א לו לקיים אח"כ עוד, דאז הוא מצוה אחרת דלא דמי ציצית למצוה אחרת דמקיים המצוה רק בפעם אחד ובשעה א' דאז יכול להמתין עד שיהא ראוי לברכה, כגון בלולב ימתין מליטלו עד שיטול ידיו שיכול לברך עליו, משא"כ בציצית המצוה שיכול לקיים ע"י הליבישה של עתה א"א לו לקיים אח"כ ולכן הוי כמו טבילה דא"א בע"א ויכול לברך אח"כ. [נמצא לפי דברינו, דהט"ז והלבוש נמי צריכין לזה דציצית נוהג בכל עת אלא לא מטעם שכ' הב"י, דלבי' העיקר מה שנוהג אח"כ וע"ז הוא מברך ולדידהו מזה שנוהג אח"כ ג"כ הוי הליבישה שקודם הנטילה מצוה עוברת ושייך לומר דא"א בענין אחר כטבילה והברכה הוי אף על מה שהי' לבוש בו למפרע, ודו"ק].

(ו) אמנם לא זכיתי להבין דברי הלבוש והט"ז מטעם אחר דהאיך מדמין ציצית לטבילה הלא בטבילה אף שכל המצוה קיים כבר קודם הברכה מ"מ התועלת מן המצוה עדיין יש לו, דהיינו שנעשה ישראל, וכן בנט"י התועלת מנט"י שיכול לאכול לחם עדיין נשאר אחר הנטילה לכן שייך לברך אחר העשירי כיון שעדיין נשאר לנו תועלתו, משא"כ בציצית, מה נשאר לו מקיום מצותו שקיים בשעת הליבישה עד עתה, וכיון שלא נשאר כלום על מה מברך, הלא המצוה כבר הלך ועבר לו, וכן ביו"ד סי' י"ט בברכת השחיטה שמברך אחר השחיטה לש"י הש"ך בס"ק ד' עיי"ש, והיינו לפי שנשאר לנו תועלת משחיטתו עדיין שהעוף או הבהמה מותר באכילה, משא"כ כאן, וזהו נלע"ד טעם הב"י שלא רצה לתרץ כמו שתי' הט"ז והלבוש, והוא נכון בס"ד.

(ז) והנה הגרעק"א ביו"ד סי' י"ט הקשה על דפסקו הרמ"א והש"ך בס"ק ד' דעוף הצריך בדיקה שוחטה ובודקה ואח"כ מברך [בדיקה א"א קודם השחיטה וא"כ לא יברך קודם שחיטה דשמא טריפה הוא והוי ברכה לבטלה] אף דפסקינן כשי' הרמב"ם דאם לא בירך קודם המצוה אינו מברך אח"כ מ"מ הכא כיון דא"א לברך מקודם שחיטה מותר לברך אחריו אחר הבדיקה כמו בטבילה שמברך אחריו כיון דלא הי' אפשר לברך מקודם.

והקשה הגרעק"א דלא דמי לטבילה. דהתם לעולם א"א לו לברך קודם טבילה וע"כ היתה תחלת תקנת חז"ל על ברכת הטבילה שיברך לאחריו. משא"כ בשחיטה דצריך לברך מקודם שחיטה אלא דד"א יכול ומה לו אם שכח ולא בירך מקודם או אם א"י לברך מקודם, דבשכח פסקינו בהרמב"ם דאינו מברך אח"כ, וא"כ ה"ה בא"י נמי לא יהא מברך אח"כ כיון דתקנת חז"ל ה' לברך קודם השחיטה. והביא רא' לדבריו מהא דב"ק שלא ה' לו מים ושחט או אכל בלי ברכה ואח"כ נודמן לו מקוה וכי מברך אחר הטבילה כיון שלא ה' יכול לברך קודם השחיטה או קודם שאכל. ובזה דחה דינו של הרמ"א והש"ך. והנה לשי' הרעק"א נפרך תי' הט"ו, דהלא גם בציצית תקנת חז"ל הוא לברך קודם לבישה אלא שזה א"י והוי דינו כמו שכח דאינו מברך אח"כ לשי' רעק"א.

(ח) אמנם לענ"ד נ"ל שי' הש"ך ולא יקשה קושית רעק"א. דהנה הן אמת דאי לא היה חיוב לברך קודם המצוה אין נ"מ לנו אם לא בירך מטעם ששכח או מטעם שלא ה' יכול דסוף סוף אבד הברכה דהוי אחר עשייתו. וחז"ל תקנו הברכה דוקא קודם עשייתו. ולכן בנידון שהביא הגרעק"א ז"ל בב"ק ששחט ואח"כ טבל או בודאי אינו מברך אחר הטבילה כיון שה' עליו חיוב לברך מקודם והפסיד הברכה. אמנם היכא דהמצוה עצמה מעכבת הברכה פ"י דבלא קיום המצוה א"א לברך והמצוה נצרכת שיהא ראוי לברך אז אמרינן דלא חל חיוב הברכה כלל קודם המצוה כיון דקיום המצוה נצרכת שיהא ראוי לברך ע"כ חל החיוב אחר קיום המצוה ולא מקודם. וזה טעמא דטבילה דמברך אחריו לפי שלא חל החיוב קודם הטבילה דהא הטבילה מכשרת הברכה וא"כ ה"ה בשחיטת העוף א"א לברך בלי השחיטה מקודם דהא א"א לברך עד אחר השחיטה וא"כ השחיטה מכשרת הברכה, וע"כ לא חל חיוב הברכה קודם השחיטה אלא אחרי'. משא"כ בב"ק ששחט, התם השחיטה לא היתה מעכבת הברכה ולא מכשרת הברכה דה' יכול לטבול קודם השחיטה כמו אחרי'. ואף שלא ה' לו מים, מ"מ סיבת עיכוב שלו לא היתה השחיטה אלא סיבה אחרת. וסיבה זו אינו מפקיע חיוב הברכה על המצוה ולכן הפסיד הברכה. ומסתברא מלתא כן, דאילו לדברי רעק"א יקשה כיון שחז"ל תקנו שהברכות הם דוקא עובר לעשייתן ואפי' בדיעבד ואפי' בא"י לברך קודם עשייתו מ"מ מפסיד הברכה א"כ למת הוציאו טבילה מכלל זו ולמה ישנו כלל גדול דכל הברכות עובר לעשייתן. וא"ת מה יעשה גר שטובל, האיך יברך, יעשה מה שיעשה מי ששוחט סי' טריפה וכדומה שמפסיד ברכתו, ומה לי אם לעולם א"א לברך מקודם במצוה זו ומה לי אם עתה א"י לברך מקודם. אמנם לדברנו אתי שפיר, שחז"ל תקנו דכל הברכות מברך עליהם בזמן שראוי לברך עליהם, והיינו בכל המצות זמן הראוי שלהם הוא

עובר לעשייתו, ואפי' מי שא"א לברך אז כגון ב"ק ששוחט מ"מ זמן הראוי מצד המצוה הוי עובר לעשייתו דהא אילו מצא מים עתה וטבל ה' יכול לברך קודם השחיטה. אבל בטבילה או בשוחט ס' טריפה או זמן הראוי לברכה הוי אחר הטבילה ואחר הבדיקה (דהא א"א לבדוק בשום אופן קודם השחיטה) וחל אז החיוב. ובוהו יובן למה כת' הש"ך שיברך תיכף, דלכאורה ק' כיון דבל"ה אינו מברך עובר לעשייתו מה לי תיכף ומה לי אם שוהה יותר. אלא לפי דבעינן זמן הראוי לברכה, והיינו תיכף אחר הבדיקה שאז נעשה ראוי.

(ט) ועתה נחזור לדברי הט"ז כאן, דלפי מה שנתברר לנו מהא דב"ק ששוחט ואח"כ טבל דהאי דיכול לברך אחר המצוה היינו דוקא כשהמצוה מכשרת הברכה יש לראות בציצית מה, דלפי מה שבארנו לעיל טעמא דציצית הוי בגדר לא אפשר בע"א הוא לפי שמפסיד קיום המצוה עד אחר הנטילה, נמצא דאין המצוה עיכוב לברכה אלא מצד אחר יש לו עיכוב שלא נטל את ידיו עדיין וידיו מטונפות, נמצא שאין המצוה הכשר לברכה וחל חיוב הברכה קודם הלבישה, ולא שייך היתרא דא"א בע"א. דאף דא"א מ"מ אין העיכוב מצד המצוה, ודמי לב"ק שאכל או שחט ואח"כ טבל דאינו מברך. ועיין יד אפרים כאן ודו"ק.

(י) אמנם לשיטת הפמ"ג דטעמא דט"ז דא"א בע"א הוא משום שאינו רוצה לילך ד"א בלי ציצית יש מקום עיון אי נימא דהמצוה הוא העיכוב לברכה דהא א"א לו לילך ליטול ידיו לברכה בלי ציצית ונמצא שצריך לקיים מצוה ציצית כדי שיוכל ליטול ידיו שיהא ראוי לברכה וממילא לא חל חיוב הברכה עד לאחר הלבישה ונטילה דאז הוי ראוי לברכה, או דלמא כיון דסוף סוף אילו הוי ל"י מים במקום שהוא או אם הביאו לו מים לא היה צריך לקיים המצוה קודם הלבישה דה' יכול ליטול ידיו קודם, נמצא שאין המצוה עיכוב וחל החיוב עתה קודם לבישה. משא"כ בב"ק ששוחט אין השחיטה מביאו כלל לברכה, ויש סברה לכאן ולכאן. אמנם לדינא אין ג"מ באמת אפי' לשיטת הט"ז, דהא הפמ"ג כ' דזה לא מקרי א"א בע"א דהא ע"פ דין מותר לילך ד"א בלי ציצית, וא"כ יכול ליטול ידיו קודם ולברך ואד"כ, ולא הוי בגדר א"א בע"א אלא לטעמא דידן שכתבנו דא"י לברך אח"כ לפי שאין המצוה מעכבות ואין מכשרת הברכה. נמצא עוד תי' על דברי הב"י שלא כ' כט"ז דא"א בע"א כיון שאין העיכוב מצד המצוה וק"ל.

(יא) ועתה נשובה ונחזור עוד אל דברי הרעק"א הנ"ל ביו"ד וניישוב ש' הש"ך על פי דרך הראשון שישבנו הב"י מקושת הט"ז הנ"ל מטעמא דבעינן שיהא נשאר עדיין תועלת המצוה, וכן יש לחלק נמי בין הא דשוחט

החתן זאב קארנרייך

בסוגיא דרוב

במסכת חולין (יא) איתא: מנא הא מילתא דאמר רבנן זיל בתר רובא וכו' רבה בר רב שילא אמר אתיא מפרה אדומה דאמר רחמנא ושחט ושרף מה שחיטתה כשהיא שלימה אף שריפתה כשהיא שלימה דילמא טריפה הוא אלא לאו משום דאמרינן זיל בתר רובא, ע"כ. ובתורה אתיא, וא"ת כיון דפרה בת שתי שנים א"כ מנא לן דאזלינן בתר רוב דילמא היינו משום דאוקמיא אחזקיה שאינה טריפה למ"ד טריפה אינה חיה, עכ"ל.

ונראה לתרץ קושית התוס', דהך סוגיית הגמ' דהכא ע"כ אחיא למ"ד טריפה חי'. דהנה ידוע קושית הראשונים לשיטת הרמב"ם דסבר דספיקא

ס' טריפה להא דב"ק ששחט ואח"כ טבל. דכבר בארנו לעיל דשוחט ס' טריפה ובודקה הוי תועלת השחיטה עתה אחר הבדיקה. דמכח השחיטה מותר לאוכלה עתה, ובאמת עד עתה לא ה' תועלת כלום לפי שהי' טריפה, וכן בטבילת הגר הוי התועלת עתה אחר הטבילה שנעשה ישרא' ותועלת הזאת נשאר לעולם. משא"כ בב"ק ששחט ואח"כ טבל הלא תועלת השחיטה נגמר מיד בעת השחיטה שאו ה' ראוי לאכול כולו, ואף אם לא אכלהו כולו עד אחר הטבילה מ"מ לא נאמר דתועלת השחיטה עתה, דמה לי אם אכלו או אם לא אכלו, לא בתר ידיד' ובתר הבשר אזלינן, אלא העיקר הוא דכשחל היתר אכילה על הבשר או הוי תועלת השחיטה דאו נעשה כולה ראוי לאכילה מיד. אבל בעת שטובל אין שום תועלת מהשחיטה נולד עתה שיעשה עלי' ברכה כמו בס' טריפה שנולד תועלת השחיטה עתה בעת הבדיקה, וכן בטבילת הגר אחר הטבילה נולד תועלת הטבילה. (אמנם בטבילת הגר יש לעיין אי יכול לברך הרבה זמן אחר הטבילה כיון דתועלת הטבילה שיהא ישראל לעולם נשאר לעולם ולא נגמר לעולם, ואינו כמו שחיטת הב"ק דעיקר תועלת הוא מיד, וא"כ או הוי זמן הראוי לברכה וכפי מש"כ לעיל במסתברא מילתא דטעמא דא"א בענין אחר מהני לברך אחר עשייתו הוא לפי שחייב הברכה חל אחר העשי'. לפי"ז מסתברא לכאורה הכא דבטבילה בעינן לברך תיכף אחר הטבילה דאו נעשה ראוי אמנם אינו מוכרח, די"ל כיון דעובר לעשייתו אינו ראוי לברכה אלא לאחר עשייתו או אפשר לא בעינן תיכף בזמן שנעשה אלא כל זמן שתועלת המצוה נמשך מותר לברך, ודו"ק היטב).



דאורייתא מה"ת לקולא א"כ איך ילפינן בגמרא מכל הגי קראי דאולינן בתר רוב דילמא הטעם משום דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא. וי"ל עפ"מ"ש בספר החינוך מצות קנ"ג מצות עשה לבדוק סימני בהמה וכו' ואם לא בדק בסימנים ואכל אף שאח"כ נמצא שטהור ה' עבר על מצות עשה דההבדלה כו', ומבואר דמשום ולהבדיל צריך להיות ידיעה ודאית דאל"כ ל"מ ההבדלה כלל. ומקשה האבני נזר יו"ד (סימן א) ממ"ש רש"י פרשת שמיני בפסוק "להבדיל בין הטמא ובין הטהור ובין החי" הנאכלת ובין החי' אשר לא תאכל" בשם התו"כ, דלכאורה דלכאורה מיותר פסוק זה דהלא כבר מפורשים הם, ומתריך התו"כ (ומביא רש"י שם) בין טמא לך (ע"י פעולתך) ובין טהור לך בין נשחט חציו של קנה לנשחט רובו בין שנולדו בה סימני טריפה כשירה ובין שנולדו בה סימני טריפה פסולה, עכ"ל רש"י שם. ולפי"ז קשה לרש"י בשמעתין דף יב שכתב דמשורה לא בדקינן לדידן הי"ח טריפות משום דסמכינן ארובא, א"כ קשה למה לא בדקינן הבהמה אם הוא טריפה או לא והא בדיקת הבהמה הוא בכלל עשה דההבדלה ובהבדלה צ"ל ידיעה ודאית ולמה סמכינן ארובא? עכ"ל. ונ"ל קושיתו, דדבר זה אי רוב חשוב בגדר ספק או ודאי תלוי בפלוגתת התוס' והשמ"ק ב"מ דף ו' דהשמ"ק ס"ל דרוב הוי בגדר ספק רק דהתורה התירה ספק כזה, אבל התוס' ס"ל דרוב חשוב כוודאי ע"ש. א"כ לשיטת התוספות לא קשה קושית האבני נזר, דכי איכא רוב שפיר מקרי ההבדלה כיון דרוב הוי בגדר ודאי א"כ הו"ל ידיעה ודאית ודו"ק.

ובזה יתיישב שפיר קושית הראשונים לפ"ד הרמב"ם דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא מנ"ל דאולינן בתר רוב, והנה במנחות (דף ו) ילפינן דטריפה אסור לגבוה מפסוק ממשקה ישראל מן המותר לישראל דכיון דטריפה אסורה להדיוט אסורה לגבוה, ולפי"ז גם בספק טריפה דאסור להדיוט מטעם ההבדלה (דצריך ידיעה ודאית כנ"ל) שוב גם לגבוה אסור ממשקה ישראל. ולפי"ז מיושב שפיר, דבשלמא אי אולינן בתר רוב שפיר מותר להקריב משום דרוב הוי בגדר ודאי [כנ"ל בשם התוס' בב"מ] וחשוב שפיר ההבדלה ומותר להדיוט וממילא מותר גם לגבוה, אבל אם נאמר דלא אולינן בתר רוב רק דכל ההיתר הוא משום ספיקא דאורייתא מה"ת לקולא, א"כ כיון דסוף סוף אסור להדיוט משום עשה דההבדלה ממילא שוב גם לגבוה אסור, ובאבני נזר שם כתב דהא דמבואר בתו"כ דבטריפה איכא עשה דלהבדיל אתיא רק למ"ד טריפה חי' דמפרש בין החי' אשר לא תאכל היינו אע"פ שחי היא מ"מ לא תאכל, אבל למ"ד טריפה אינה חי' אי אפשר לפרש בין חי' הנאכלת דקאי אטריפות וכן מבואר בחולין (דף מב) וממילא לדידיה ליכא בטריפה העשה דההבדלה.

ע"ל האבני נזר. וא"כ למ"ד טריפה אינה חי' דלא קאי האי קרא דהבדלה אטריפות שוב יהי' ספק טריפות מותר לשיטת הרמב"ם דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא.

ולפי"ז מיושב שפיר קושיית התוס' הנ"ל דשפיר יליף מפרה אדומה דאזלינן בתר רוב דליכא למימר דהיא משום דמוקמיה אחזקה שאינה טריפה משום דפרה בת שתי שנים למ"ד טריפה אינה חי' דע"כ סוגית הגמרא דהכא קאי רק למ"ד טריפה חי' דלמ"ד טריפה אינה חי' ליכא העשה דהבדלה כנ"ל ושוב יהי' ספק טריפות מותר, א"כ לא מוכח מכל הגי' ילפותות דאזלינן בתר רובא דדילמא הטעם משום ספיקא דאורייתא מה"ת לקולא כקושיית הראשונים. אלא ע"כ דסוגיית הגמרא איתא רק למ"ד טריפה חי' וא"כ הוי בכלל עשה דהבדלה וצריך ידיעה וודאית, אבל ספק יהי' טריפה, וממילא מוכח מפרה אדומה דאזלינן בתר רובא דד"ק. ובאמת י"ל דלפי התו"כ הנ"ל דלהבדיל קאי גם אטריפה ולפי' החינוך הנ"ל דבעבר ואכל בלא בדיקת סימנים אף שנמצא אח"כ שהי' טהור מ"מ עבר על מצ"ע דהבדלה דצריך להיות ידיעה ודאית א"כ יש להעיר בהא דכתב רש"י במסכת זבחים (דף מ"ד) גבי נפילת דהוי ספק ח"ל וכיון דאיתחזק בה ספק טריפות אין מכניסין אותה לשוחטה משום הקריבהו נא לפחתך עכ"ל. ולמה לא הביא רש"י יותר מקרא מפורש בתורה ולהבדיל דכ"ז שלא נתברר שהוא כשירה אסור לאוכלו משום העשה דהבדלה כדברי התו"כ המובא ברש"י עצמו, וכיון דאסור להדיוט שוב אסור גם לגבוה מקרא ממשקה ישראל. אך מצאתי אח"כ בשאגת ארי' החדשות סימן ו' שכתב לחדש דכיון דהאי קרא כתיב גבי ערלה לא אמרינן ממשקה ישראל מן המותר לישראל אבל לא מן האסור לישראל אלא באיכא לאו אבל לא אמרינן הכי גבי עשה א"כ לפי"ז ליכא עשה של הבדלה בגבוה דלא ילפינן זה מהדיוט מש"ה לא קשה מידי על רש"י שכתב בגפילה רק הטעם של הקריבהו נא לפחתך.

ולפי השאגת ארי' הנ"ל נדחה התירוץ שכתבתי לתרץ קושיית התוס' דכחן דליכא עשה הבדלה בגבוה א"כ אפילו למ"ד טריפה חי' הדרה קושיית הראשונים לדוכתיה דכיון דליכא עשה דהבדלה ליכא שום ג"מ בין אי אזלינן בתר רוב או אי אמרינן דהוא משום דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא. וא"כ מנ"ל דאזלינן בתר רוב דילמא הטעם הוא משום דספיקא דאורייתא מה"ת לקולא. ומצי קאי סוגיית הגמרא גם למ"ד טריפה אינה חי' ושפיר מקשה התוס' למ"ד טריפה אינה חי' מנ"ל דאזלינן בתר רוב דלמא היינו משום דאוקמי' אחזקה שאינה טריפה.

בענין חתיכה נעשה נבילה

הרמב"ם פוסק (פ"ט מהלכות מאכלות אסורות ה"ט), נפל חלב לתוך קדירה של בשר טועמין את החתיכה שנפל עלי' חלב אם אין בה טעם חלב הכל מותר ואם יש בחתיכה טעם חלב אע"פ שאם תסחוט החתיכה לא ישאר בה טעם הואיל ויש בה עתה טעם חלב נאסרה אותה חתיכה ומשערין בכולה אם הי' בכל שיש בקדירה מן החתיכות והירק והמרק והתבלין כדי שתהי' חתיכה זו אחד מששים מן הכל החתיכה אסורה והשאר מותר, עכ"ל. וכתב הראב"ד אנו אומרים שלא שמענו כל החתיכה נעשית נבילה אלא לדעת ר"י שמחמיר במין במינו אבל לרבנן לא, ע"כ.

ונלענ"ד להוכיח דעת הרמב"ם מגמ' דחולין דף צ"ו, אמר רבא מריש הוי קא קשיא לי הא דתניא קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם תרומה לא יבשל בה חולין ואם בישל בנותן טעם בשלמא

והנה ברמב"ם איתא דאע"פ שכל טריפות הלכה למשה מסיני אין לך בפירוש אלא דרוסה ולכן החמירו בה וכל ספק שיסתפק בדרוסה אסור ושאר מיני ז' טריפות יש בהן ספק שמותרין. והבי' ביו"ד סימן כ"ט תמה דלא מצינו שום ספק טריפה דמותר, והטו"ז פירש דכוונת הרמב"ם ז"ל הוא על ספק ספיקא דבשאר טריפות מותר ובדרוסה אסור הואיל ומפורש בתורה, עכ"ל. ולפי הנזכר לעיל יש לבאר החילוק שבין דרוסה לשאר טריפות לעינן ספק ספיקא, דהנה בריב"ש בחשובה סי' קצ"ד כתב דבסימני עופות לא מותר ספק ספיקא משום דכ' והבדלתם וגו' וס"ס לא מקרי הבדלה רק צ"ל ידועה וודאית וברורה א"כ לפי התור"כ הנ"ל דבטריפה איכא עשה דהבדלה ממילא א"צ להועיל בטריפה ס"ס אבל בתוס' במס' חולין ס"א כ' דלא קאי קרא אהלכתא עי"ש א"כ י"ל דדווקא בדרוסה דמפורש בקרא קאי העשה דהבדלה אבל על שאר טריפות דהן הלכה למשה מסיני לא קאי העשה דהבדלה דלא קאי קרא אהלכתא. ולפי"ז מבואר היטב דברי הרמב"ם ז"ל שכתב גבי דרוסה כל ספק שיסתפק אסור היינו ס"ס כפירוש הטו"ז הואיל ומפורש בתורה ממילא קאי העשה דהבדלה עלי' וס"ס לא מקרי הבדלה (כדברי הריב"ש שהבאנו לעיל) מש"ה אסור, משא"כ בשאר טריפות דהן הלכה למשה מסיני לא קאי עליהו העשה דהבדלה מש"ה ס"ס מותר בהו.



תרומה טעים לי' כהן אלא בשר בחלב מאן טעים לי' השתא דקאמר ר' יוחנן סמכינן אקפילא דארמאה הכא נמי סמכינן אקפילא דארמאה. והנה תוס' מקשים קושיא עצומה מה קא קשיא לי' מאן טעים, מרוע לא פריך אמתני' דירך שנתבשל בה גיד בנותן טעם מאן טעים לי' וע"כ משום דס"ל בששים דלמא ה"נ בששים, עיי"ש דמתרצים בדוחק.

ולענ"ד לתרץ קו' התוס', דהנה י"ל בזה הברייתא דא' קדירה שבישלו בה בשר לא יבשלו בה חלב מ"ש דנקט דוקא בשר בחלב ולא שאר איסורים והכי הו"ל למימר קדירה שבישלו בה איסור לא יבשלו בה היתר ואם בישל בנותן טעם, דבשלמא בתרומה דנקט דה"א דהוי דבר שיש לו מתירין ואפי' באלף לא בטיל כסברת רב אשי ביבמות או דה"א במאה וא' כקו' רש"י לקמן, אבל ברישא דבשר בחלב הקו' במקומה עומדת.

אך נלע"ד עפ"י מ"ש בש"ע יו"ד סי' צ"ב כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב רותח טועם עכ"ל, והקדירה אם אמר שיש בה טעם בשר אסור ואם לאו מותרת אפי' בפחות מששים ואותה חתיכה אסורה בדיא בשקדם והוציא החתיכה קודם שפלטת החלב שבלעה דהיינו קודם שתנוח היורה מרתיתה אבל אם לא הספיק לסלקה עד שיוכל לפלוט החלב שבלעה אע"פ שטעמה קפילא ואין בה טעם כלל אסור אלא א"כ יש בו ס' עכ"ל.

והנה הקשה בכרתי ופלתי, לאותן הפוסקים דסברי שגם בליעה בקדירה ג"כ א"כ מה זה דאמר קדירה שבישלו בה בשר לא יבשלו בה חלב ואם בישל בנ"ט והיינו ע"י טעימה מה מהני טעימה אולי בלעה קדירה מן החלב ונ"כ בתוך הקדירה ואח"כ פלטת הקדירה את החלב ולא מהני שום טעימה אלא ס' כמו בבשר הנ"ל. ותי' דחלב בחתיכה שפיר ג"כ משום דהוא דבר הנפרד אבל בקדירה לא הוי דבר הנפרד משאר החלב וחשוב חבור לשאר החלב ומצרף עמה, עכ"ל.

והנה לפי"ז לדעת רבינו אפרים והרמב"ם דלא אמרינן חתיכה ג"כ רק בב"ח ולא בשאר איסורים א"כ י"ל דלהכי נקט הברייתא קדירה שנתבשל בה בשר דוקא לאשמעינן האי דינא דאף בב"ח דשייך ג"כ מ"מ מהני טעימה משום דלא הוי דבר הנפרד, אבל בשאר איסורים דלא אמרינן ג"כ ליכא חידוש כלל, ולפי"ז כל זה אי נימא דהכא מיירי בטעימה א"כ איכא חידוש בב"ח אבל אי נימא דמיירי בס' א"כ גם בב"ח ליכא חידוש דלא קשה מידי קו' הכרתי ופלתי הנ"ל א"כ הדרא קושיא לדוכתי' מ"ש בב"ח דנקט ולהכי קשיא לי' לרבא מאן טעים לי', אבל בכל המשניות לא הוי קשה לי' כלל די"ל דמיירי בס' ולק"מ קו' התוס'.

בענין מצות לאו להנות נתנו

(א) במס' ר"ה (כח.) איתא: אמר רב יהודה בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא וכו' עד אמר רבא אחד זה ואחד זה יצא מצות לאו ליהנות נתנו וכו' ואמר רבא המודר הנאה מחבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים אבל לא בימות החמה (ופירש"י בימות הגשמים — שאין כאן אלא הנאת קיום המצוה ומללה"נ) המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. והנה הרמב"ם בהל' שופר פ"א ה"ג פסק דבשופר של עולה אם תקע יצא משום דמללה"נ. והקשה הפר"ח א"כ אמאי השמיט הרמב"ם בחיבורו הדינים של מעין והוא דמותר משום מללה"נ.

(ב) איתא במס' חולין דף פ"ט ע"א: אמר רב זעירא ואיתימא רבה בר רמי' מכסין בעפר עיר הנדחת ואמאי איסור הנאה הוא אמר זעירי לא נצרכה אלא לעפר עפרה דכתיב ואת כל שללה תקבוצ אל תוך רחובה ושרפת מי שאינו מחוסר אלא קביצה ושרפה יצא זה שמחוסר תלישה קביצה ושרפה וכו' ורבא אמר מללה"נ (פירש"י מללה"נ לא לשם הנאה נתנו להם אלא גזירת המלך הוא עליהם). והנה הרמב"ם בפ"ד מהל' שחיטה הל' י"ג פסק

ולפי דברינו מצאנו מקור לדברי הרמב"ם דס"ל דאפי' למ"ד מין במינו בטל אמרינן חתיכה נ"נ דלא כסברת הראב"ד. דהנה נחזי אנן, לפי דברי הראב"ד דלא אמרינן נ"נ אלא למ"ד דמין במינו לא בטל, ולפי מה שביארנו לעיל דלהכי נקט בברייתא בב"ח דייקא לאשמעינן דלא אמרינן שצריכין ס' לבטל בליעת הקדרה כקושיית הפלתי קמ"ל דדי בטעימה ולא קשה קושיית התוס', כ"ז היא אי ס"ל דמין במינו בטל, אבל אי ס"ל דמין במינו לא בטל א"כ הוה אמינא דלבליעת הקדירה לא יועיל ביטול כלל כיון דהוה מין במינו וכקושיית הגמ' דף ק"ח עב: חלב אמאי מותר חלב נבילה וא"כ קמ"ל שפיר הברייתא דלא אמרינן דהבליעה געשה נבילה ושייך ביטול אבל איזה ביטול אם ע"י טעימה או ע"י ששים אין לנו הכרח וא"כ הדרא קושיית התוס' לדוכתיה מנ"ל דאיירי בטעימה. משא"כ אם ס"ל דמין במינו בטל א"כ ע"כ היה הוה אמינא דנימא דצריכה ס' דהיינו ביטול כנגד הבליעה ג"כ וע"כ משמיענו הברייתא דסגי בטעימא כתירוצו של הפלתי, ובכן שפיר מיושב שיטת הרמב"ם מברייתא זו.



ומותר לכסות בעפר עיר הנדחת וכתב הכ"מ הטעם משום מללה"נ כדרבא אבל הלח"מ כתב הטעם דועירי.

ג) במס' חולין דף ח. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו סכין של ע"א מותר לשחוט בה ואסור לחתוך בה בשר, מותר לשחוט בה מקלקל הוא. והקשו האחרונים אמאי לא אמרינן הטעם דמותר משום מללה"נ.

ולתרץ כ"ז נ"ל עפ"י מה שכתב בס' מלא הרועים דדוקא במצוות דהתורה חייבה (כמו תפילין שופר וסוכה) אמרינן מללה"נ משא"כ במצוה שבא ע"י רשות לא אמרינן כן. וההסבר נ"ל בדבר חיובית כגון שופר רחמנא אמר תקעו ולא איכפת לן אם תקע בשופר של איסור הנאה, דכיון דההנאה בא ע"י צוואת התורה אמרינן מללה"נ. משא"כ דבר שאין התורה מחייבו אלא הוא בא ע"י רשות, אין שייך לומר מללה"נ כיון דאין התורה מחייבו בההנאה. ויש להביא רא"י לסברא זו מהגמ' דעירובין (לא) דאיתא שם מחלוקת רב יהודה ורבנן, דרבנן סברי אין מערבין בבית הקברות ור' יהודה סבר מערבין. ורוצה הגמ' לאוקמי המחלוקת דחד סבר מללה"נ וחד סבר מלה"נ, ואמר אח"כ לא דכ"ע מללה"נ והכא בהא קמפלגי מ"ס אין מערבין אלא לדבר מצוה ומ"ס מערבין לדבר רשות. ולכאורה מאי נ"מ אי בא ע"י רשות או ע"י מצוה והרי העירוב גופא הוא מצוה, אלא ש"מ כיון דבא ע"י רשות לא אמרינן ב"י מללה"נ.

ובזה ראיתי להחתן סופר שתי' קושיא אחת של היש"ש במס' ב"ק פ' הגזול קמא סימן מ"א שהשיג על הרשב"א שהובא בר"ן גדרים פ"ה שהאוסר הנאת פירותיו על עצמו יכולין אחרים ליטול אותם בע"כ ואינו יכול לעכב והק' דאדרבה אע"פ שנאסרים עליו אבל הפקר מיהת לא הוי ויכול ליתנם לצדקה, ולכאורה קשה הא גם בזה יש לו הנאה, דאי לאו פירות אלו הי' נותן פירות אחרים לצדקה, לזה תי' דאמרינן מללה"נ. ולפי דברינו יתורץ דצדקה כיון דאין חיוב עליו ליתן אלא אם רוצה יקיים, לא אמרינן בזה מללה"נ.

והשתא יתיישב הכל על נכון. מקודם הקושיא של הפר"ח למה השמיט הרמב"ם מספרו הדינים דמעין והנאה, די"ל דהרמב"ם ס"ל כסברא דידן וא"כ טבילה והנאה דשניהם דברים של רשות דהא אם אינו רוצה לאכול טהרות א"צ ליטהר אלא אם רוצה לאכול מחייבו התורה ליטהר, ובכה"ג לא אמרינן מללה"נ. וגם בזה יש לתלות מחלוקת הכ"מ והלח"מ, דהלח"מ סובר דאין לומר מללה"נ בכיסוי הדם כיון דבא ע"י רשות דרצה לאכול, ולהכ"מ לא איכפת

האי סברא וס"ל דשפיר י"ל גם בזה מללה"נ. ובגמ' דחולין ג"כ י"ל כן. וע"כ אין שייך לומר בשוחט בסכין של ע"ז ומללה"נ.

באופן אחר נ"ל לתרץ קושית הפר"ח, וגם יתיישב שפיר מחלוקת הכ"מ והלח"מ בטעם הרמב"ם, ונקדים מה שפסק הרמב"ם פ"ז מהל' יסודי התורה ה"י וז"ל: וכן אם ה' שם כתוב על בשרו ה"ז לא ירחוץ ולא יסוך ולא יעמוד במקום טנופת נזמנה לו טבילה של מצוה כורך עליו גמי וטובל. והנה גם שם יש פלוגתא בין הכ"מ והלח"מ בפשט הרמב"ם. דהנה מקור דין זה הוא גמ' שבת דף ק"כ ואיפלגו בזה ת"ק ור' יוסי, ואמרו בגמ' דפליגי בדליכא גמי אי צריך לאהדורי בתרה, רבנן סברי טבילה בזמנה לאו מצוה וצריך לאהדורי, דבכיסוי ידו חיישינן שמא ישכת ויסלקה, ור' יוסי סבר טבילה בזמנה מצוה ואין חוששין לשכחה, וכיון שהרמב"ם הביא לשון הת"ק סובר הלח"מ שפוסק דטבילה בזמנה לאו מצוה, אבל קשה דהא הרמב"ם בעצמו פסק בפ"ג מהל' שביתת עשור דכל חייבי טבילות טובלין כדרכן בין בט' באב בין ביו"כ, ובסוף פ"ק דתענית (דף י"ג) משמע דהיינו דוקא למ"ד טבילה בזמנה מצוה, דאמרינן שם דחייבי טבילות אין איניש אחרינא לא ופירש"י משום דטבילה בזמנה מצוה שממחר לטהר עצמו וכ"כ הטור באו"ח סימן תרי"ג, ותי' דסובר כתוס' פ"ב דביצה (דף י"ח) דאפילו למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה מותר לטבול עיי"ש, ע"כ דברי הלח"מ.

אבל השעה"מ שם הביא דהכ"מ נראה מדבריו בב"י שדעת הרמב"ם דטבילה בזמנה מצוה, והא דפסק הרמב"ם כהת"ק דמשמע דסבר דטביל"מ צ"ל דלעולם בין הת"ק ובין ר' יוסי סברי טב"מ אלא דפליגי במ"ש התוס' ביומא פ"ה ע"א ד"ה מכלל, דאפילו חכמים דסוברין לאו מצוה היינו דוקא לחזור אחר גמי לכתחלה אבל בדיעבד אם לא מצא גמי ודאי טובל, ור"י סבר דאפילו לכתחלה אין מצוה לחזור אחר גמי, עיי"ש.

ובאמת תמוה מאוד דמאי דוחקי' דהכ"מ ליישב דברי הרמב"ם דסובר דטב"מ, והא עפ"י פשטות משמע דסבר טביל"מ. ונ"ל לתרץ דהנה ה"ד אברהם בריש הל' שחיטה ס"א כ' וז"ל: הרמב"ם בס' ה"ד ריש הל' שחיטה מנה שחיטה למ"ע וכ"ה בתוס' ביצה דף כ"ה ובחולין דף ל"ז דזוהחת היא עשה והראב"ד בהשגותיו כתב שאין לו טעם, והכ"מ ביאר טעמו של הראב"ד משום שאין זה מצוה מחויבת שאם ירצה שלא לאכול בשר או שלא לשחוט בעצמו רשאי אלא הוא לאו הבא מכלל עשה שתאכל שחוטתו ולא אבר מ"ה או נבילה, והרמב"ם ס"ל דמ"מ הוא עשה למי שירצה לאכול בשר שישחטנו או שאחר ישחוט עליו, ותמוה שסותר הכ"מ דברי עצמו שכ' פ"א מהל' ברכות דנטילת

ידים ושחיטה הוי דבר רשות דאפשר לו שלא לאכול (ולכך מברכין על) עכ"ל. ועכ"פ רוצין מזה דהכ"מ סובר בשיתת הרמב"ם דאפילו דבר הרשות נחשב מצוה והוא ממנין המצוות. וי"ל דהוה מחלוקת בין הכ"מ והלח"מ בפי' הרמב"ם בהל' יסוה"ת. דהכ"מ סובר דטבילה אע"ג דהוא רשות דא"צ לטבול אם אינו רוצה (או דכל דין דטבילה אינו דבר דצריך להיות, דאם ישמור מלטמאות א"צ לטבילה כלל אלא אם קרה דנטמא יש לו עצה ליטער ע"י טבילה) מ"מ הכ"מ סובר בדעת הרמב"ם דהוה ג"כ נחשב מצוה ממנין המצוות, אבל הלח"מ סובר דהוה אינו ולא נחשב למצוה כלל ולכך מוקי שפיר דיסבור הרמב"ם טבילה בזמנה לאו מצוה.

וא"כ לענ"ד לכאורה י"ל בפשטות מחלוקת הכ"מ והלח"מ בפשט דברי הרמב"ם בכיסוי הדם. דהנה הרמב"ם בהל' ברכות פרק י"א הל' ט"ו כתב דלכך מברכין "על" כיסוי הדם דהוי רשות, וא"כ מי שסובר דבמצוה הבא ע"י רשות אין שייך לקרותו מצוה, אין שייך לגבי' מללה"נ. וזו היא שיטת הלח"מ כמו שביירתי אצל טבילה, אבל הכ"מ שפיר כתב הטעם דמללה"נ דסובר דהוה מצוה ושייך בזה מללה"נ. ונמצא דהכ"מ והלח"מ בהל' שחיטה אזלי לשיטתייהו בפי' הרמב"ם בהל' יסוה"ת.

ולפי שיטת הלח"מ בהרמב"ם יתיישב שפיר קושיית הפר"ח, דלכך לא הביא הרמב"ם דינים דמעין ובור בחיבורו דסובר דאינם חשובים מצוה, דטבילה אינה מצוה כמו שביירנו לעיל וכ"ש הוזה דבמס' יומא דף ח' איכא מחלוקת בהזאה ומוקי דבטבילה כ"ע טבילה בזמנה מצוה אלא פליגי אי מקשינן הוזה לטבילה, משמע אי ס"ל טבילה בזמנה לאו מצוה כ"ש דהוזה בזמנה לאו מצוה וע"כ אין שייך בהם מללה"נ.

והנה לפי דברינו דלעיל יש לתלות ולקשר ב' מחלוקת הרמב"ם והראב"ד זה בזה, מחלוקת א' הוא מה שהבאתי לעיל מחלוקת הרמב"ם והראב"ד לגבי שחיטה והסביר הכ"מ דהמחלוקת מתלי תלי באי חשבינן דבר שבא ע"י רשות למצוה, ומחלוקת הב' הוא דהרמב"ם בפ' י"א מהל' פרה אדומה ה"ב כתב וז"ל: מי שהוזה עליו בג' ולא הוזה עליו בז' ושהה כמה ימים טובל בכל עת שירצה אחר הו' וכו' והשיב עליו הראב"ד מדאמרינן בקידושין (דף ס"ב) והוזה הטהור על הטמא ביום הג' וביום הו' ל"ל, איצטריך סד"א ג' למעוטי ב' ד' למעוטי ד' דקא ממעט בימי טהרה אבל היסא דקא עבד שלישי ושמיני אימא ש"ד קמ"ל, וכ' השע"מ דהגמ' בקידושין קאי למ"ד טבילה בזמנה לאו מצוה דפריך וחטאו ביום השביעי ל"ל, איצטריך סד"א ה"מ לקדשים אבל בתרומה בחד נמי סגיא קמ"ל ולמ"ד טבילה בזמנה מצוה הא

ר' חיים יעקב מאיר רובין

בן האדמו"ר מצעשניב שליט"א

בסוגיא דכבתה

במס' שבת (כא:) אר"ז א"ר פתילות ושמונים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת א"ר ירמי' מ"ט דרב קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה ואמרוהו רבנן קמי' דאביי משמי' דר' ירמי' ולא קיבלה וכו' משמי' דר' יוחנן וקיבלה אמר אי זכאי גמירתא לשמעתא מעיקרא. והא גמרה נ"מ לגירסא דינקותא. וכבר קדמו ואזלו רבנן בקושיא זו הלמה לא קיבלה בעת שמעו משמי' דר' ירמי' ומאי חזית דסמכת אר' יוחנן טפי מר' ירמי' ועוד יש לדקדק דבריטב"א בשמעתין מבואר דאביי לא קיבל כלל גוף הדיון של רב דמדליקין בהן דדיל וזענין הלכה קיימ"ל דבכולהו פתילות ושמונים מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת דאביי קבלה ואמר אי זכאי גמירתא מעיקרא. וכן משמע מרש"י שפי' שלא חשבו לסמוך על דבריו. וקשה דלפי"ז לא הר"ל להש"ס למימר אמרוהו קמי' משמי' דר' ירמי' ולא קיבלה רק אמרוהו קמי' משמי' דרב ולא קיבלה. ועוד קשה דפריך והא גמרה ולמאי נ"מ. והא

הוצרך האי קרא לטב"מ וכמ"ש רש"י בשמעתין, ומשו"ה אייתר לן ב' קראי חד למעוטי ביום ח' וחד למעוטי תרומה, ומדפריך הראב"ד מסוגיא זו משמע דסובר טבל"מ, משא"כ הרמב"ם דסובר טב"מ א"כ ליכא אלא חד קרא מיותר ואתיא לתרומה א"כ האי פסוק וחטאו אתיא לטבילה בזמנה מצוה. נמצא שהרמב"ם והראב"ד פליגי אם טבילה בזמנה מצוה, דהרמב"ם סובר טב"מ והראב"ד סובר טבל"מ, ונראה דלשיטתיהו אולי ובמחלקותם בהלכות שחיטה אי רשות אקרי מצוה, וכ"כ בטבילה פליגי בזה.

ובזה נ"ל לתרץ דיוק אחד שחק' התתן סופר, דבחולין פ"י רש"י מללה"נ גזירת המלך הוא ובר"ה פירש"י מללה"נ אלא ניתנו לעול ולמשא. ולמ"ש אתי שפיר דבר"ה קאי רש"י אשופר ושופר שפיר שייך לומר דהמצוה ניתן עליו לעול ולמשא דהוא חיוב משא"כ בחולין דאיירי אצל כיסוי הדם אין שייך הלשון דניתן עליו לעול ולמשא דאין הכיסוי מצוה חיובית אלא דאם רוצה לאכול בשכר צריך לשחוט ולכסות, וע"כ כתב רש"י דאינו אלא גזירת המלך דאם רוצה לאכול יכסה.

ג"מ טובא דעד השתא הוה ט"ל מותר להשתמש לאורה הוי' משתמש, והשתא דהדר ב' ה' מצטער על העבירה שבא לידו.

ונראה ליישב דהנה בחי' פנ"י הקשה אהא דאר"ה דאין מדליקין בהן בחנוכה, דתינוח כולו פתילות ושמינים דאין דולקין יפה ואסירי בשבת משום שמא יטה שייך לאסור בחנוכה אף בחול משום דסבר כו"ל, אבל בשמן שריפה דלא מיתסר אלא משום שמצוה לבערו חיישינן שמא יטה כדלקמן (כג:) א"כ אין שום טעם לאסור בחנוכה, ותי' דע"כ כל הני פתילות ושמינים דאסר ר"ה היינו היכא דיש לו פתילות ושמינים אחרים, דכיון דטעמא דיד' משום דכו"ל ושמא יפשע כפירש"י, וא"כ מילתא דפשיטא היא דהיכא שאין לו פתילות ושמינים אחרים שיותר להדליק באלו דלא יהא ספקו חמור מודאי, והא דאסר שמן שריפה היינו נמי דוקא היכא שיש לו שמן חולין כמפורש בירושלמי (סוף פ"א דמס' תרומות) אמרין דבי ר' ינאי מדליקין בשמן שריפה בחנוכה וכו' ומסיים דדוקא מי שאין לו שמן של חולין מדליק בשמן שריפה, וטעמא דמילתא דמירי בישראל שמדליק שלא ברשות כהן דאע"ג שהן של ישראל שנפלו לו מבית אבי אמו כהן אפ"ה אסור בהנאה של כילוי לישראל, רק כיון דק"ל דמלל"ג מש"ה שרי כשאין לו שמן אחר, אבל כיון דסבר ר"ה דמותר להשתמש לאורה חיישינן שמא ישתמש להנאתו ומש"ה אסור לכתחילה היכא דיש לו שמן של חולין, (ואע"ג דאכתי לכהן שרי אפ"ה לא פסיקא ליה), ורב כיון דסבר אסור להשתמש לאורה, משו"ה מדליקין בשמן שריפה אפילו לכתחלה דמלל"ג דר"ק עכ"ל הפ"י.

ועל פי זה נראה ליישב קושיית התוספות דמנא ליה לרבא דסבר רב הונא מותר להשתמש לאורה דלמא הא דאמר אין מדליקין בשבת משום דסבר כבתה זקוק לה, דלפי זה נראה בפשיטות דמהא דאמר ר"ה דאין מדליקין בשמן שריפה ידעינן דסבר מותר להשתמש לאורה דאל"ה מללה"ג, וכן מצאתי באחרונים, ובוה יוצדק נמי מה שראיתי בחידושי מהרצ"א מדקדק דר"ה נקט אין מדליקין בין בשבת בין בחול, שבת קודם לחול, ורבא נקט להיפך, הטעם דכו"ל קודם הטעם דמותר להשתמש לאורה, ועפ"י הנ"ל נראה דבאמת הטעם דכו"ל הוא בין לשבת בין לחול והטעם דמותר להשתמש לאורה הוא רק משום שמן שריפה.

ובדין תרומה טמאה דאסור בהנאה של כילוי לזרים נחלקו בו אבות העולם אם הוא מה"ת או רק מדרבנן, (עיין במל"מ הל' תרומות פ"ב הל' י"ד) דהתוס' במס' שבת (דף כו. ד"ה אין) כתבו דילפינן לה מטבל, דאמרינן התם אין מדליקין בטבל טמא דאמר קרא ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי

בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה. מה תרומה טהורה אין לך בה אלא משעת הרמה ואילך (פי' עיקר הנאתה דהיינו אכילה) אף תרומה טמאה אין לך בה (עיקר הנאתה דהיינו הדלקה) אלא משעת הרמה ואילך. ועז"כ התוס' דמהאי היקישא ילפינן נמי דתרומה טמאה אסור בהנאה של כילוי לזרים, דכי היכי דתרומה טהורה נאסרה עיקר הנאתה לזרים כך תרומה טמאה נאסרה עיקר הנאתה דהיינו הדלקה לזרים, (ועיין תוס' יבמות דף סו: ד"ה לא ובפסחים דף לד. ד"ה מחמין) ומתוך דבריהם משמע דאיסור הנאה של כילוי הוא מה"ת. אך הר"ש במס' תרומות (פי"א—ט) הכריח דאיסור הנאה של כילוי אינו אלא מדרבנן והיקישא אסמכתא בעלמא היא. וראיתו ממה דאמרינן בירושלמי על הא דתנן שם במתני' מדליקין שמן שריפה בבתי כנסיות ובבתי מדרשות ובמבואות האפלין ועל גבי החולים ברשות כהן (פי' כשיש שם כהן דנר לאחד נר למאה) שמעון בר בא משם רבי יוחנן כן היא מתנייתא ועל גבי החולים ברשות כהן, הא מתנייתא קדמייתא אפי' שלא ברשות כהן, ובשלמא אי אמרינן דאיסור הנאה של כילוי אינו אלא מדרבנן ניהא די"ל דלצורך רבים לא גזרו, אלא אי אמרת דמדאורייתא אסור איך התירו איסור תורה משום צורך רבים ועיי"ש, (וכן בטבל אינו אסור אלא מדרבנן דלא מצינו טבל חמור מתרומה עיין במל"מ הנ"ל). ובאמת דהתוס' הנ"ל כתבו דברשות כהן קאי גם ארישא דמתני', ולכאורה מפורש להיפך בירושלמי, ואפשר לומר דהר"ש שם במתני' הקשה דבירושלמי במס' שביעית (פ"ח הל' ב') תני אין מדליקין שמן שריפה לא בבתי כנסיות ולא בבתי מדרשות, וכתב ושם פליגא אמתני', ונראה דהתוס' ס"ל דבאמת פליגי, וס"ל להירושלמי דשביעית דברשות כהן קאי גם ארישא דמתני' דאיסור הנאה של כילוי הוא מה"ת ומש"ה אין מדליקין בב"כ ובב"מ וס"ל להתוס' כי האי ירושלמי דמפשטות תלמודא דידן משמע דההיקשא חמס' שבת הוא דרשה גמירא (ולא מצינו טבל חמור מתרומה) ומש"ה כתבו דהנאה של כילוי אסור מה"ת. ועיי"ש בירושלמי שביעית דמשמע דר' ירמי' ס"ל כן, עכ"פ זכינן דאם הנאה של כילוי הוא אסור מה"ת או מדרבנן פליגי בה ר' ירמי' ור' יוחנן דר' ירמי' סבר דאסור מה"ת ור"י סבר דאינו אלא מדרבנן וכנ"ל.

ועוד נ"ל להוסיף דלקמן דף כה. איתא אין מדליקין בשמן שריפה ביר"ט. הא בחול שפיר דמי (פי' לאיתהגויי מינה) מ"ט אמר רב כשם כו' כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהגי ממנה. היכן אמרה תורה מדרב נחמן דא"ר נחמן אמר רבה בר אביו אמר קרא ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך, ואב"א

מדברי אבהו דאמר רבי אבהו א"ר יוחנן ולא בערתי ממנו בטמא ממנו אי אתה מבקיר אבל אתה מבקיר שמן של תרומה שנטמאת, הרי לפנינו שני לימודים לילף מהם הא דאמר רב דבשעת ביעורה תיהני ממש, וראיתי בספר עמק הלכה להגה"צ מהר"י מדזיקוב הל' י' שרוצה לומר דאי הנאה של כילוי אסור מה"ת או רק מדרבנן יהי' תלוי אי ילפינן הנאת ביעורה גבי תרומה טמאה מקרא דלך או מקרא דממנו, והוא דהא דטבל ותרומה אסורין בהנאה של כילוי ילפינן מהקישא מקרא דאני נתתי לך את משמרת תרומותי כנ"ל, ומעתה נראה, דאי נימא דילפינן הנאת ביעורה בתרומה טמאה מהאי קרא דאני נתתי לך, וא"כ איירי הכתוב הכא בענינא דהנאת ביעורה של תרומה טמאה, וע"ז אמר את משמרת תרומותי היינו לענין זה להקיש לתרומה טהורה דכמו תרומה טהורה אין לך בהנאתה אלא משעת הרמה ואילך אף תרומה טמאה הנאתה דהיינו הנאת ביעורה אינו אלא משעת הרמה ואילך, דכיון דאיירי הכא מענין הנאת תרומה טמאה מסתבר לומר כן דהוקשו לענין זה והוי דרשה גמורה ולא אסמכתא, משא"כ אי נימא דהאי לך לא אתיא כלל לענין הנאה ולא איירי הכתוב הכא מהנאת ביעורה של תרומה טמאה, א"כ יכולין לומר דלענינים אחרים הקיש הכ' תרומה טמאה לתרומה טהורה ולא הוי רק אסמכתא בעלמא והנאה של כילוי אינו אסור רק מדרבנן, כן נראה לומר בסברא עכ"ד, ולפי דברינו יומתק מאוד דבאמת ר' יוחנן דדרש מקרא דממנו סבירא לי' להדיא בירושלמי דהנאה של כילוי אינו אסור אלא מדרבנן, ולפי"ז לר' יוחנן ע"כ גם רב סבר דאינו אסור רק מדרבנן דכיון דלא דרש מקרא דלך א"כ לדידי' א"א לילף דברי רב רק מקרא דממנו, ולד' ירמ' דס"ל דאסור מה"ת בע"כ לא דרש מקרא דממנו וילף דברי רב מקרא דלך, ולדידי' גם רב סבר דאסור מה"ת.

ובמשנה למלך הג"ל רוצה להוכיח כשי' הר"ש דהנאה של כילוי אינו אסור רק מדרבנן מדברי הירושלמי הג"ל דמותר להדליק ג"ח בשמן שריפה אם אין לו שמן של חולין, דבשלמא אי אמרת דאיסור זה הוא רק מדרבנן ניהא דמדליק בשמן שריפה דבמקום מצוה לא גזרי, אך אם נימא דהוי איסור תורה קשה איך התירו איסור תורה משום מצוה דדבריהם, וכי תימא שאני ג"ח דמללה"ג, הא ליתא דמדקאמר מי שאין לו שמן חולין משמע דבדוחק התירו דמדינא אסור (ומדבריו משמע דההיתר דמללה"ג הוא לכתחלה ועיין בהרב המג"ל למשל"מ בפ"ה מה' אישות ה"א וצ"ע) עכ"ד, אבל לפי הפ"י הג"ל דמש"ה אסור לכתחלה דסבר מותר להשתמש לאורה וחיישינן שמא ישתמש להנאתו לק"מ, היוצא לנו מזה דלהסוברים דהנאה של כילוי אסור מה"ת אנו צריכים לההיתר דמללה"ג, אבל להסוברים דאינו אסור רק מדרבנן י"ל בפשיטות דבמקום מצוה לא גזרי.

ובעיקר דברי הפ"י שכתב דמש"ה מותר להדליק בשמן שריפה דמללה"נ
ראיתי בתשרי בית אפרים (א"ח סי' ס"ג) שהקשה דאע"ג דמללה"נ היינו כשאין
שם הנאה אחרת רק קיום המצוה משא"כ כשיש הנאה אחרת אסור, וכמו
(בר"ה כח). המודר הנאה ממעיין דאינו טובל בו בימות החמה, וא"כ פשיטא
דאף אם אינו משתמש לאורו מ"מ מה שהגר מאיר בבית הוא הנאה כמו גר
שבת שהוא חובה או מצוה משום שלום בית עכ"ד, (ועיין מג"א סי' רסג ס"ק
טו) אולם לשי' הרשב"א (מס' נדרים דף טו:) והמאירי דס"ל דהנאת הגוף
בהדי מצוה מותר לק"מ, (ואף שהרשב"א תי' שם דכיון דאפשר לו באשה
אחרתי אסור וה"נ איירי שיש לו פתילות ושמנים אחרים, מ"מ י"ל דלמסקנתו
שם לא ס"ל הכי ועיי"ש, והרב המאירי ס"ל להדיא דאפילו בכה"ג מותר,
דכתב דמותר לסכך באיסורי הנאה ואף שיש לו אחרוני ועיין באב"מ סי'
כח ס"ק ס' הדיק, ולפי מש"כ בבית אפרים הנ"ל דרב דמתיר להדליק
בשמן שריפה ע"כ איירי היכא שאין לו שמן אחר, עיי"ש טעמו בודאי א"ש).
ונ"ל לומר דאף על פי כן יהי תלוי אי סבר כבתה זקוק לה או אין
זקוק לה, דבשעה"מ (פ"ח מה' לולב) מקשה על שי' הרשב"א מההיא דמודר
הנאה ממעיין דאסור לטבול בו בימות החמה משום דאיכא הנאת הגוף, ומביא
בשם המאירי, דהתם איכא הנאת הגוף לאחר שטבול וכבר קיים המצוה ואו
לא אמרינן דהנאת הגוף בהדי מצוה מותר עיי"ש. ובט"ו סי' תרע"ג ס"ק
ח' פ"י דברי המחבר שכ' הדלקה עושה מצוה לפיכך כאז"ל דר"ל כיון
שהדליק תיכף קיים המצוה ע"כ אם כאז"ל, ובבית אפרים הנ"ל מבאר
דבריו, דבהא פליגי דמ"ד כאז"ל ס"ל שלא הטילו חכמים על האדם רק
שיתן בנר שמן כשיעור וידליקנה ועיקר חיובא אקרקפתא דגברא דמי רק
להדליק, וזהו פרסום הנס במה שמדליק ושוב לא הוטל עליו חובה שיהא
דולק ותולך משך זמן השיעור ואף אם כבתה לא איכפת לי' בהכי כיון
שכבר קיים המצוה משא"כ למ"ד כז"ל לא כלתה המצוה במה שהדליק
לבד רק שמוטל עליו חובה שיהא הנר דולק כשיעור, ולכן כשכתב חובה
עליו לחזור ולהדליקו דהך מ"ד ס"ל דגם משך הזמן הדלקה היא המצוה
להיכר ופרסום הנס ועיי"ש, וכן ראיתי סברא זו בשו"ת אבני נזר סי'
תק"ב ועוד אחרונים, ולפי"ז אי אמרינן כאז"ל אסור להדליק בשמן שריפה
דאע"ג דמללה"נ והנאת הגוף בהדי מצוה מותר לשי' הרשב"א מ"מ בזה
מודה הרשב"א דאסור, דכיון שנתנה אחר שהדליק ואו כבר קיים מצותו
הזי כמו המודר הנאה ממעיין כנ"ל, משא"כ אי אמרינן כז"ל שפיר מדליקין
דמצותה נמשכת כל זמן הדלקתה, ושפיר הוי הנאת הגוף בהדי מצוה דמותר
לשיטת הרשב"א ודו"ק.

ואגב רציני לעזרז דהא דכתב הפז"ז דמש"ה סבר ד"ה דאין מדליקין בשמן שריפה אע"ג דמללה"נ משום דסבר מותר להשתמש לאורה כנ"ל, אינו נוגע כלל לפלוגתת הראשונים הנ"ל בהנאת הגוף בהדי מצוה, דעד כאן לא ס"ל להרשב"א והמאירי דמותה, רק היכא שעושה מעשה אחד שיש בה קיום המצוה וגם הנאת הגוף, כגון תקיעת שופר (וכדומה) שבשעה שעושה מעשה המצוה ממילא נהנה גם גופו מאותו מעשה, משא"כ הכא דהוי שני מעשים נפרדים, דהיינו מה שהנר דולק וזהו קיום המצוה, וגם הולך ועושה מעשה בידים ומשתמש להנאתו, כזה כ"ע מדרי דאסור, ופשוט הוא.

ומעתה נבוא לביאור הסוגיא דמש"ה כי אמרוה קמ"י דאב"י משמ"י דר' ירמ' לא קיבלה, דהא בין הני שמנים דאמר רב דמדליקין הוי שמן שריפה, וא"כ איך אפשר לר' ירמ' לומר שרב סבר מדליקין ומשום דסבר כאז"ל, והא ר' ירמ' גופי' סבר דאסור הנאה של כילוי בתרומה טמאה היא מה"ת, ולדידי' צ"ל דגם רב ס"ל הכי כיון דדרש מקרא דלך כנ"ל, וא"כ ע"כ הא דמדליקין בשמן שריפה הוא מטעם דמללה"נ וכנ"ל, וא"כ קשה קושיית הבית אפרים דהא הוי הנאת הגוף בהדי הנאת מצוה, וליכא לתרץ כשי' הרשב"א והמאירי, דהא כיון דס"ל כאז"ל א"כ הוי כמורד הנאה ממעיין דכ"ע ס"ל דאסור כנ"ל, אלא ע"כ דס"ל כד"ל ושפיר הוי הנאת הגוף בהדי מצוה, וא"כ ע"כ ס"ל דאין מדליקין בהני פתילות ושמינים בין בחול בין בשבת (וכמו שכתבו התוס' לעיל דמשום האי טעמא לחוד אין מדליקין בין בחול בין בשבת) ומש"ה לא חשבו אב"י לסמוך על דבריו ולא קיבל גוף הדין של רב דהא לדידי' א"א לומר שרב ס"ל כן, וממילא מיושב למה אמר הש"ס אמרוה קמ"י משמ"י דר' ירמ' ולא אמרוה קמ"י משמ"י דרב, דהא מה שלא קיבל גוף הדין של רב הוא רק אליבא דר' ירמ' כנ"ל, אבל כי אתא רבין ואמרה משמ"י דר' יוחנן שפיר קיבלה, דהא ר' יוחנן לשי' דס"ל דהנאה של כילוי אינו אסור רק מדרבנן, ואם כן לדידי' הא דמדליקין בשמן שריפה אין אנו צריכים להתייר דמללה"נ, רק בפשטות דבמקום מצוה לא גזרו רבנן והתירו אפילו לכתחלה כנ"ל, וא"כ שפיר יכול לסבור דמדליקין ומשום דסאז"ל ולק"מ ושפיר קיבלה משמו, ולדידי' ע"כ גם רב סבר דהנאה של כילוי אינו אסור רק מדרבנן דהא דרש מקרא דממנו כנ"ל, וא"כ לדידי' שפיר יכולין לומר דגם רב סבר מדליקין ומשום דסאז"ל, ועל כן אמר אב"י אי זכאי היה גמירתה לשמעת' מעיקרא, וממילא מוכן מה דפריך הגמ' דהא גמרה, דבאמת כשאמרו לו משמ"י דר' ירמ' ולא קיבלה כמו שפירשתי דא גם אז ידע אב"י שיש אמוראים אליבא דרב ולא דרשו מקרא דלך וס"ל דהנאה של כילוי אינו אסור

החתן חיים שמואל' וואקסמאן

בענין איסור טבל שלכד"ה וסוגיא מצה של טבל

המנ"ח במצוה רפ"ד מקשה על הרמב"ם שכתב בפ"י ממ"א הי"ט דאזהרת מיתה על אכילת טבל הוא מהפסוק ולא יחללו וגו' והשיאו אותם עון אשמה והא הוי נגד גמרא מפורשת בסנהדרין פ"ג דיליף לה מחילול חילול מתרומה. ואף שהלימוד שהביא הרמב"ם הוא מת"כ, ודרך הרמב"ם להביא לימוד פשוט אף שלא מגמ' דידן, מ"מ אם הוא נ"מ לדינא מביא לימוד מגמ' דידן, ובהו לכאורה יש נ"מ לפי דברי התוס' פסחים כ"ו דמעילה מותרת שלכד"ג אף דלא כתב ביה אכילה כיון דיליף חטא חטא מתרומה, וכן גמי לענין טבל לפי לימוד הגמ' טבל מותרת שלכד"ה, וכן נראה באמת מגמ' דבבלי איסורין מותרין שלכד"ה חוץ מבכ"ח וכה"כ, וא"כ קשה דלפי הלימוד שהביא אסור שלכד"ה וסיים ומ"מ האמת דטבל א"ח שלכד"ה וצ"ע.

והנה בשאג"א החדשות סי' י"ב באמצע התשובה כתב בהחלט דטבל אסור שלכד"ה והביא מגמ' פסחים כ"ה ואב"י להכי לא כתיב אכילה בגופה לומר שלוקין עליו אפילו שלכד"ה. ויש לעיין מדוע תפס לעיקר כאב"י ולא כמו שכתבו התוס' הנ"ל.

והנה שם בגמ' כ"ו פליגי אב"י ורבא בלישנא בתרא בלא אפשר וקמכוין דאב"י סבר דמותר ורא"י מריב"ז שהי' יושב ודורש בצלו של היכל ורבא ס"ל דאסור ושאיני היכל דלתוכו עשוי הווי שלכד"ה. והקשו בתוס' הנ"ל והא לא כתיב במעילה אכילה הווי אסור אף שלא כוזה"ג, ותיירצו דילפינן חטא חטא מתרומה דכתיב בה אכילה, ובמהרש"א שם הקשה דמקושת התוס' משמע דרבא ס"ל כאב"י דהיכא דלא כתיב אכילה בגופיה לוקין עליו שלכד"ה אלא דבהא לא ס"ל כוונתיה דאם ילפינן ממקום דכתיב ב' אכילה לרבא גמי מותר שלכד"ה. ולכאורה יקשה לרבא מה שהקשה בגמ' כ"ה לאב"י מברייתא דאיסי בן יהודה היאך יליף איסור הנאה בב"ח מכלאי הכרם מה לכה"כ

רק מדרבנן, ואליביהו שפיר יכול רב ליסבור דמדליקין, והא דלא קיבלה הוא רק אליבא דר' ירמיה, אבל אב"י גופי' הי' שיטת רב אצלו בספק ובדאי הי' נהגו א"ע כרב לחומרא, דהיינו במה דאסור להשתמש לאורה, ושפיר פריך הגמ' והא גמרה ומאי נ"מ במה שהחמיר עד עתה, וע"ז משני לגירסא דינקותא, ודו"ק.



דלוקין עליו שלכד"ה תאמר בב"ח שמותר (לרבא) דילפינן לה מנבילה. ותי' המהרש"א, דע"כ לומר דלרבא גם כה"כ מותר שלכד"ה משום איוה דרש, עכ"ה. אמנם בצל"ח הק' על דברי הרמב"ם שסותרין זא"ה, דבפי"ד ממ"א ה"ב פסק כרבא דהגאה הבאה בע"כ אם מתכוין אסור והוא כרבא. וע"כ צריכין לתרץ מריב"ז שהי' יושב בצלו של היכל שאני היכל דלתוכו עשוי והי' שלכד"ה ומותר דיליף לה מתרומה דכתיב בה אכילה כמ"ש התוס' הנ"ל. ושם בהלכה יו"ד פסק כאב"י דבב"ח שלכד"ה אסור והם תרתי דסתרי דאם פסק כרבא גבי היכל היאך יפסוק כאב"י בב"ח הא קושית הגמ' אליב' במקומה עומדת מה לכה"כ שכן אסור שלכד"ה תאמר בב"ח דגמרינן מנבילה הוא מותר שלכד"ה. ואין לתרץ כמהרש"א הנ"ל אליבא דרבא, דהרמב"ם באמת ס"ל דכה"כ ג"כ אסור שלכד"ה. ותי' דהרמב"ם יסבור כדתני דבי ר' ישמעאל דילפינן איסור בב"ח מג' לא תבשל, א' לאיסור אכילה זא' לאיסור הנאה וא' לאיסור בישול, וכן כתב הרמב"ם בס' המצות שלו (ויש לדייק כן מלשונו בס' הי"ד שכ' שהוציא איסור אכילה בלשון בישול) ולכן פסק דבב"ח אסור שלכד"ה.

ולא זכיתי להבין דבריו דע"כ גם לאב"י י"ל דלא ס"ל כאיסי בן יהודה דיליף בב"ח מנבילה וכה"כ אלא כדתני דבי ר' ישמעאל שיליף מג' לא תבשל, רק דקושית הגמ' הוא היאך מוקי לה אב"י להא ברייתא דאיסי, וכן נמי יש להקשות לפי תי' על הרמב"ם דסובר כר' ישמעאל, דאבתי תאין יפרנס דברי איסי בן יהודה, הלא אליב' ילפינן בב"ח מנבילה. וע"כ צ"ל דבב"ח מותר שלכד"ה עכ"פ לאיסי, והיאך נלמוד מכה"כ דאסור שלכד"ה, גם בצל"ח עצמו הקשה שם מלישנא קמא דאב"י דסובר דלא אפשר וקמכוין אסור דתקשה מברייטא דריב"ז הי' יושב בצלו של היכל, ואין לתרץ שאני היכל דהא לאב"י אסור שלכד"ה ככה"ג דלא כתיב בי' אכילה. וגם הביא קושית מהרש"א הנ"ל. ותוכן תירוצו, דדוקא גבי מעילה כתבו התוס' כיון דיליף מתרומה מותר שלכד"ה דהא לא אפשר למיכתב בה אכילה דאפילו בעצים ואבנים יש מעילה, משא"כ בב"ח עיקר איסורו הוא האכילה ולא כתיב בי' אכילה להכי אסור שלכד"ה. עכ"ד. והנה אף שתירוצו עולה יפה בישוב דברי אב"י ודעת הרמב"ם, מ"מ בדברי רבא אין אנו צריכין למשכונ' נפשין אדידי' די"ל כמ"ש המהרש"א הנ"ל דאף כה"כ מותר שלכד"ה.

ובהכי ניחא ליישב קושית המנ"ח בריש דברינו, דבאמת הרמב"ם שפוסק דבב"ח אסור שלכד"ה אף שפוסק כרבא ולרבא אם ילפינן ממקום שכתב אכילה מותר שלכד"ה וע"כ צריכין לומר כמ"ש הצל"ח כיון שעיקר האיסור הוא איסור אכילה הו"ל לכתוב לא תאכל בב"ח. ואינו דומה למעילה

דאין עיקר איסורו איסור אכילה ואין לכתוב בה לשון אכילה. וכן הדבר נמי לענין טבל דעיקר איסורו הוא איסור אכילה וכיון שלא כתבה התורה לא תאכל טבל ע"כ אסור שלכדה"נ וממילא אין נ"מ בין לימוד הגמ' חילול חילול מתרומה דכתיב בה אכילה למה שהביא הרמב"ם ולא יחללו וגו', דאמרינן להכי לא כתיב אכילה בגופיה לומר שלוקין עליו אף שלכדה"ה וכמ"ש השאג"א החדשות באמת דטבל אסור שלכדה"ה.

ובזה יש ליישב בטו"ט דברי הרמב"ם הידועים בסוגיא דמצה של טבל דבגמ' פסחים ל"ה ע"ב ילפינן לה מלא תאכל חמץ יצא זה שאיסורו משום בל תאכל טבל וכו' שמעון דאין איסור חל על איסור, והק' בלח"מ פ"ו מהל' חו"מ דברמב"ם בפ"ב מהל' שביתת העשור משמע דלא פסק כר"ש וע"ז כתב והא לאו מילתא כלל דאפשר לתרץ דמה שפסק בשביתת העשור דאיחע"א היינו כגון בבת אחת או כולל ומוסיף משא"כ כאן דאיסור טבל מעיקרא ואח"כ חמץ ואין כאן לא כולל ולא מוסיף ולא בת אחת אין אחע"א. עכ"ל. ומ"מ קשה דל"ל להגמ' להביא מר"ש דס"ל דאין אחע"א דבלא כולל ומוסיף ובת אחת גם שאר תנאים סוברים דאין אחע"א. ונ"ל, דהנה ידוע ממג"ח מי"ט דחמץ בפסח אסור אף שלכדה"ה, וא"כ קשה מדוע לא יחול איסור חמץ על איסור טבל דמוסיף שלכדה"נ.

ולפי דברינו למעלה דלהרמב"ם איסור טבל אסור גם שלכדה"נ וכמ"ש השאג"א נוחא, דאין כאן מוסיף, אבל לרבא וכמ"ש המהרש"א דשלכדה"נ מותר בב"ח וממילא לפי דעתו ה"ה ג"כ בטבל אפי' עיקר איסורו הוא איסור אכילה ולא כתיב ביה אכילה אפ"ה מותר שלכדה"ה וכמ"ש המג"ח הקושיא הדרא לדוכתין דחמץ הוה איסור מוסיף, וע"כ לומר כמ"ש השאג"א בטי" ע"ו דלר"ש גם באיסור מוסיף אין אחע"א דהא יו"כ מוסיף על גבילה דיו"כ אסור שלכדה"ה דלא כתיב ביה אכילה, ואעפ"כ לא חל לר"ש, ע"כ הוצרכה הגמ' להביא מר"ש דהגמ' אזלת גם אליבא דרבא, משא"כ להרמב"ם דטבל ג"כ אסור שלכדה"ה ממילא לא הוי חמץ מוסיף על טבל דהא תרתייזו אסירי שלכדה"ה ודו"ק.



הבעל פירשו שרוצה שיהיו הקידושין דוקא בקיום התנאי וא"כ אם אין כאן קיום התנאי אין פירשו שהוא חוזר רק שיש כאן קידושין על תנאי וכ"ז שאין מקיימין התנאי אין כאן קידושין וכיון שהוא אומר הריני כאילו התקבלתי עם זה היא מקיימת התנאי וחל הקידושין, וא"כ אין הנידון דומה להראי.

ולתתן כ"ז בעזה"ת נקדים דברי המקנה בקו"א בסי' ל"ח סעיף ל"ה שהקשה על שיטת הרמב"ם לפי מה שביאר הר"ן דלכא' הוה ברירה, דכיון שבשעת הקידושין אינו מבזרר האין יהי' חלות הקידושין דהיינו אם יהיה עם תנאי או בלי תנאי וזה לא יתברר אלא לאחר זמן הוה ברירה, וכיון שאנו פסקינן (באהע"ז סי' קל"א) דבדאורייתא אין ברירה א"כ לא הוה אלא ספק קידושין ולמה פסק הרמב"ם דהוי קידושי ודאי, ויצא לידון בדבר חדש דהנה מבואר בסי' ל"ז סעיף י"א דיכול להיות דהמעשה קידושין יהיה עכשיו וחלות הקידושין יהיה לאחר זמן אעפ"י שנתאסלו המעות, ולפי' כתב דבאמת כאן כשהי' בדעת הבעל שיהיה הברירה בידו אם יהיו הקידושין עם תנאי או לא דהיינו אעפ"י שעשה עכשיו תנאי שייר בדעתו שיהיה הברירה בידו אם ירצה לבטל תנאו יהא מבטל, א"כ אין הקידושין חלין עכשיו בשעת נתינת מעות רק המעשה קידושין הוא עכשיו אבל חלות הקידושין יהא חלין בשעת שיבטל התנאי או אם יקיים התנאי, וכתב דלפי' שפיר מוסבר דברי הראב"ד שכתב דצריכין עדים בשעת ביטול התנאי דכיון שאנו אומרים עכשיו חלין הקידושין ס"ל להראב"ד דבשעה שחל הקידושין צריכין לעדים, עת"ד. וזהו סברת הראב"ד, ובסברת הרמב"ם אפשר לומר או דס"ל כמו הראב"ד דבאמת הקידושין חלין עכשיו רק דס"ל דאין צריכין לעדים בשעת גמר חלות הקידושין דדי לנו אם יש לנו עדים במעשה הקידושין, או דס"ל דבאמת הקידושין חלין למפרע ובממילא פשוט למה אין צורך לעדים. (ובאמת פלא על המקנה שכסברתו מבואר בפירוש בדברי המהרי"ק בשורש ל"ב דהקידושין הם חלין בשעת ביטול התנאי, ופלא שבאמצע דבריו רמו המקנה לדברי המהרי"ק האלו ולא הביא ראי' מדבריו).

ונבא אל הענין, דהנה יש לנו שני דרכים בדברי הרמב"ם, או שקידושין חלין למפרע ולהכי אין צריך לעדים (ובאמת יהיה נשאר קו' המקנה מדין ברירה, עי' בעצי ארוזים סימן הנ"ל) או שהרמב"ם ס"ל דבאמת חל הקידושין לאחר זמן רק שדי לנו בעדים בשעת מעשה הקידושין, והיה נ"ל לומר דהקצות ס"ל כמו הדרך השני שכתבנו דגם להרמב"ם חלין הקידושין לאחר זמן וא"כ שפיר הקשה על הב"ש דהנה הב"ש רצה לחדש דאעפ"י שהקפיד מ"מ אם הוה תנאי שבממון יכול לומר הריני כאלו התקבלתי, ובאמת

דאין עיקר איסורו איסור אכילה ואין לכתוב בה לשון אכילה. וכן הדבר נמי לענין טבל דעיקר איסורו הוא איסור אכילה וכיון שלא כתבה התורה לא תאכל טבל ע"כ אסור שלכדה"נ וממילא אין נ"מ בין לימוד הגמ' חילול חילול מתרומה דכתיב בה אכילה למה שהביא הרמב"ם ולא יחללו וגו', דאמרינן להכי לא כתיב אכילה בגופיה לומר שלוקין עליו אף שלכדה"נ וכמ"ש השאג"א החדשות באמת דטבל אסור שלכדה"נ.

ובזה יש ליישב בטו"ט דברי הרמב"ם הידועים בסוגיא דמצה של טבל דבגמ' פסחים ל"ה ע"ב ילפינן לה מלא תאכל חמץ יצא זה שאיסורו משום כל תאכל טבל וכו' שמעון דאין איסור חל על איסור, והק' בלח"מ פ"ו מהל' חז"מ דברמב"ם בפ"ב מהל' שביתת העשור משמע דלא פסק כר"ש וע"ז כתב והא לאו מילתא כלל דאפשר לתרץ דמה שפסק בשביתת העשור דאחע"א היינו כגון בבת אחת או כולל ומוסיף משא"כ כאן דאיסור טבל מעיקרא ואח"כ חמץ ואין כאן לא כולל ולא מוסיף ולא בת אחת אין אחע"א עכ"ל. ומ"מ קשה דל"ל להגמ' להביא מר"ש דס"ל דאין אחע"א דבלא כולל ומוסיף ובת אחת גם שאר תנאים סוברים דאין אחע"א. ונ"ל, דהנה ידוע ממנ"ח מי"ט דחמץ בפסח אסור אף שלכדה"נ, וא"כ קשה מדוע לא יחול איסור חמץ על איסור טבל דמוסיף שלכדה"נ.

ולפי דברינו למעלה דלהרמב"ם איסור טבל אסור גם שלכדה"נ וכמ"ש השאג"א ניהא, דאין כאן מוסיף, אבל לרבא וכמ"ש המהרש"א דשלכדה"נ מותר בב"ח וממילא לפי דעתו ה"ה ג"כ בטבל אפי' עיקר איסורו הוא איסור אכילה ולא כתיב ביה אכילה אפ"ה מותר שלכדה"נ וכמ"ש המנ"ח הקושיא הדרא לדוכתין דחמץ היה איסור מוסיף, וע"כ לומר כמ"ש השאג"א בסי' ע"ו דלר"ש גם באיסור מוסיף אין אחע"א דהא יו"כ מוסיף על נבילה דיו"כ אסור שלכדה"נ דלא כתיב ביה אכילה, ואעפ"כ לא חל לר"ש, ע"כ הוצרכה הגמ' להביא מר"ש דהגמ' אולת גם אליבא דרבא, משא"כ להרמב"ם דטבל ג"כ אסור שלכדה"נ ממילא לא הוי חמץ מוסיף על טבל דהא תרומתו אסירי שלכדה"נ ודו"ק.



ר' יודא ליב קאוואלענקא

בענין ביטול תנאי

כתובות ע"ב ע"ב: איתמר קידשה על תנאי וכנסה סתם רב אמר צריכה הימנו גט ושמואל אמר אינה צריכה הימנו גט. אמר אביי לא תימא טעמא דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה אלא טעמא דרב לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות וכו'. והרמב"ם בפ"ו מהל' אישות הל' כ"ג כתב: המקדש על תנאי וחזר אחר כמה ימים וביטל התנאי אעפ"י שביטלו בינו לבינה שלא בפני עדים בטל התנאי והרי היא מקודשת סתם. והראב"ד בהשגותיו כ' אינו כן אלא א"כ כנסה סתם בעדים דהו"ל כמו שביטל התנאי בעדים עכ"ל. וכתב הר"ן שמקור דברי הרמב"ם הוא מדברי אביי, חזינן דאם הכניסה בסתם הוה נחשב למחילת התנאי, דכיון שביטל התנאי עם כניסתו בסתם מראה שרוצה בביטולו והיא מקודשת בלי התנאי א"כ מכ"ש כשמבטלו בפירוש דהוי ביטול ואין אנו צריכין לקיומו. והסביר הר"ן שיטת הרמב"ם למה באמת יועיל ביטול התנאי. וכתב דאנו אומדין דעת בני אדם דבשעה שעושה תנאי לטובתו ולהנאתו הוא ומשייר בדעתו שאם ירצה למחול ולוותר על הנאתו זו או יתא הקידושין בלי תנאי ולהכי יכול למחול התנאי לאחר זמן. אבל הרשב"א ס"ל דאין מועיל ביטול התנאי. דכיון שעשה מעשה קידושין עם תנאי אינו יכול לשנות המעשה קידושין. ולא ס"ל סברת הר"ן שכתב בהרמב"ם. וכתב הר"ן דהרשב"א יודה בתנאי ממון כגון ע"מ שתתני לי מאתים וזו שיכול הבעל לומר הריני כאלו התקבלתי. דאין זה ביטול התנאי ושינוי במעשה ואופן הקידושין. רק זה נקרא קיום התנאי כיון שאומר הריני כאלו התקבלתי ע"כ. היוצא לנו מזה דיש ג' שיטות בדבר. דהיינו הרמב"ם ס"ל דבכל תנאי יכול לבטלו אפי' בלי עדים. והראב"ד ס"ל דדוקא בעדים (אבל לעצמו של הדין אם שייך ביטול תנאי או לא מודה להרמב"ם. ומקורם מהגמ' לא תימא טעמי' דרב כיון שכנסה סתם אחולי אחליה לתנאיה. והראב"ד ע"כ ס"ל דהכניסה מיירי בעדים דאל"כ אין לנו עדים בביטול התנאי. ולא תק' למה לא פירש הגמ' דמיירי בעדים דהא לפי שיטת שאר ראשונים (עי' ברא"ש) פירשו של אאעכב"ז הוא שמקדש עכשיו בבאיא צריכין ג"כ לאוקמא בעדים שלא יהא קידושין בלי עדים א"כ הכ"נ להראב"ד בהה"א מיירי ג"כ בעדים. ופשוט). ושיטה ג' היא דעת הרשב"א שס"ל דאין יכול למחול שום תנאי (ומהגמ' אין רא' כמו שתירץ הר"ן דהרשב"א ס"ל דאחולי אחליה פירשו שמקדש עכשיו בבאיא ולא בהקידושין

הראשונים) ורק הרשב"א ס"ל דבתנאי ממון יכול לומר הריני כאלו התקבלתי דזה הוי קיומו. והנה באמת צ"ע לבאר דברי הראב"ד דס"ל שאנו צריכין עדים כדי לבטל התנאי. עדים זו מה טיבם אם הם באים כדי לברר דבריו הרי בלא בירור מידי ספיקא לא נפקא וא"כ צריך ליתן גט לכל הפחות מספק.

והנה ראיתי בבית יוסף סוס"י ל"ח שהביא דברי רבינו ירוחם שכתב דכמו שיכול לבטל התנאי כמו כן יכול להוסיף או לגרע כגון אם קדשה על תנאי אם באתי מכאן ועד י"ב חדש תהיה מקודשת מעכשיו ורצו להאריך הוא והאשה הרי היא מקודשת בקיום התנאי השני, כך כתבו הגאונים וכן נראה סברת הרמב"ם עכ"ל. וצריך להבין דבריו שכתב שיכול לשנות תנאו ג"כ, דהרי כל הטעם שאנו אומרים שיכול לבטל תנאו שאנו אומדין דעתו שאם מוחל על הנאתו יהא בטל תנאו אבל מנא ידעינן שיכול לשנות תנאו ג"כ זה לא מסתבר, ועוד יותר הרי כל ראיתנו היא מהגמ' ומהגמ' רואין רק שיכול למחול על תנאו דאמרינן זה שייך בדעתו אבל דיכול לשנות תנאו ג"כ, לזה אין לנו ראיה.

ועוד ראיתי בבית שמואל בס"י הנ"ל ס"ק נ"ז שהביא דין של הר"ן דאם הקפיד כששמע תו לא מהני לבטל תנאו אפי' להרמב"ם, וכתב ע"ז הבי"ש דהיינו דוקא סתם תנאי אבל תנאי שבממון יכול לומר הריני כאילו התקבלתי ע"כ. והנה לכאורה סברתו היא פשוטה דכמו לשיטת הרשב"א אעפ"י שאין מועיל ביטול התנאי מ"מ באמרו הריני כאלו התקבלתי מועיל דזה הוי במקום קיום התנאי כמו כן כשהקפיד להרמב"ם יכול לקיים תנאי שבממון באומרו הריני כאילו התקבלתי, אבל ראיתי באבני מלואים על אתר ובקצות החושן סימן רמ"ג סק"ב שכתב דדברי הבי"ש אינו מוכרח דגם בממון כל שהקפיד והיה יכול לחזור גם השני חוזר וטוען כדאיתא בחור"מ סי' רכ"ז אם נתאנה במקח ונודע לו כבר שנתאנה תו לא מצי המתאנה לומר שרוצה במקחו כיון דכבר היה יכול לחזור כבר נתבטל המקח ויכול המאנה לחזור במקח וא"כ ה"ה ה"נ כיון שכבר הקפיד כששמע ויכול המקדש לחזור בו כבר נתבטלו הקידושין ויכולה גם האשה לחזור אע"ג שרוצה המקדש בקידושין, עכתי' ד. היוצא לנו מדבריו דאי אפשר להבעל לומר הריני כאילו התקבלתי אם האשה אינה רוצה, והנה באמת קשה מאוד להבין דברי הקצות דלכאורה שם במאנה הדין דכל זמן שלא נתרצה המתאנה אנו אומרים שלא נגמר המקח עדיין כמ"ש הסמ"ע שם ס"ק ח' וא"כ כ"ו שא נתרצה אין כאן גמר מקח ולהכי אם חוזר המאנה חזרתו חזרה משא"כ כאן הרי במה שמקפיד

הבעל פירושו שרוצה שיהיו הקידושין דוקא בקיום התנאי וא"כ אם אין כאן קיום התנאי אין פירושו שהוא חוזר רק שיש כאן קידושין על תנאי וכ"ז שאין מקיימין התנאי אין כאן קידושין וכיון שהוא אומר הריני כאילו התקבלתי עם זה היא מקיימת התנאי חלל הקידושין, וא"כ אין הנידון דומה לתנאי.

ולתרץ כ"ז בעזה"ת נקדים דברי המקנה בקו"א בסי' ל"ח סעיף ל"ה שהקשה על שיטת הרמב"ם לפי מה שביאר הר"ן דלכאור' הוה ברירה, דכיון שבשעת הקידושין אינו מבורר הא"ך יהי' חלות הקידושין דהיינו אם יהיה עם תנאי או בלי תנאי וזה לא יתברר אלא לאחר זמן הוה ברירה, וכיון שאנו פסקינן (באהע"ז סי' קל"א) דבדאורייתא אין ברירה א"כ לא הוה אלא ספק קידושין ולמה פסק הרמב"ם דהוי קידושי ודאי, ויצא לידון בדבר חדש דהנה מבואר בסי' ל"ז סעיף י"א דיכול להיות דהמעשה קידושין יהיה עכשיו וחלות הקידושין יהיה לאחר זמן אעפ"י שנתאכלו המעות, ולפ"ז כתב דבאמת כאן כשהי' בדעת הבעל שיהיה הברירה בידו אם יהיו הקידושין עם תנאי או לא דהיינו אעפ"י שעשה עכשיו תנאי שייר בדעתו שיהיה הברירה בידו אם ירצה לבטל תנאו יתא מבוטל, א"כ אין הקידושין חלין עכשיו בשעת נתינת מעות רק המעשה קידושין הוא עכשיו אבל חלות הקידושין יהא חלין בשעת שיבטל התנאי או אם יקיים התנאי, וכתב דלפ"ז שפיר מוסבר דברי הראב"ד שכתב דצריכין עדים בשעת ביטול התנאי דכיון שאנו אומרים עכשיו חלין הקידושין ס"ל להראב"ד דבשעה שחל הקידושין צריכין לעדים, עת"ד. והוה סברת הראב"ד, ובסברת הרמב"ם אפשר לומר או דס"ל כמו הראב"ד דבאמת הקידושין חלין עכשיו רק דס"ל דאין צריכין לעדים בשעת גמר חלות הקידושין דדי לנו אם יש לנו עדים במעשה הקידושין, או דס"ל דבאמת הקידושין חלין למפרע ובממילא פשוט למה אין צורך לעדים. (ובאמת פלא על המקנה שכסברתו מבואר בפירוש בדברי המהרי"ק בשורש ל"ב דהקידושין הם חלין בשעת ביטול התנאי, ופלא שבאמצע דבריו רמו המקנה לדברי המהרי"ק האלו ולא הביא רא' מדבריו).

ונבא אל הענין, דהנה יש לנו שני דרכים בדברי הרמב"ם, או שקידושין חלין למפרע ולהכי אין צריך לעדים (ובאמת יהיה נשאר קו' המקנה מדין ברירה, עי' בעצי ארוזים סימן הנ"ל) או שהרמב"ם ס"ל דבאמת חל הקידושין לאחר זמן רק שדי לנו בעדים בשעת מעשה הקידושין. והיה נ"ל לומר דהקצות ס"ל כמו הדרך השני שכתבנו דגם להרמב"ם חלין הקידושין לאחר זמן וא"כ שפיר הקשה על הב"ש דהנה הב"ש רצה לחדש דאעפ"י שהקפיד מ"מ אם הוה תנאי שבממון יכול לומר הריני כאילו התקבלתי, ובאמת

ר' יחזקע פירער

בסוגיא דביטול חמץ

איתא בפסחים (דף ד'): דמדאורייתא מביטול בעלמא סגי ליה הימנחה רבנן בדרבנן ע"כ. ופרש"י דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה עכ"ל. והקשו עליו התוס' וז"ל דהאי השבתה הבערה היא ולא ביטול דתניא בשמעתין ר' עקיבא אומר אין צריך הרי הוא אומר

כתבנו שלכאורה סברתו מוכרחת דכיון שרוצה בתנאו א"כ צריכין אנו לקיום התנאי ובמה שאומר הריני כאילו התקבלתי זהו קיום התנאי. אבל הקצות הקשה דהרי אין הקידושין חלין למפרע רק בשעה שמבטל תנאו או חל הקידושין או אם רוצה בקיומו או חל בשעת קיומו כמובן, וא"כ כמו באונאה דהטעם שיכול המאנה ג"כ לחזור כ"ז שלא נתרצה הנתאנה משום דלא נגמר המקח הכ"נ אם הקפיד כששמע ג"כ לא נגמרו הקידושין דהרי אין כאן חלות קידושין לעת עתה וא"כ יכולה האשה ג"כ לחזור ואין המקדש יכול לומר הריני כאילו התקבלתי ויהיו הקידושין ע"כ דאשה, משא"כ הב"ש סבירא ל' דהקידושין חלין למפרע, וכ"כ בפ"י בס"ק ג"ז בדברי הרמב"ם, וא"כ במה שמבטל התנאי אין פירושו שהקידושין חלין עכשיו רק למפרע הם חלין בלי תנאי א"כ הכ"נ בשעה שהוא מקפיד ג"כ אין השתנות בהחלות הקידושין רק דהוא מברר שיהיו הקידושין למפרע עם תנאי ורק חסר לנו קיום התנאי ואין אחד מהם יכול לחזור רק אם אינם מקיימין התנאי ממילא בטלו הקידושין וא"כ שפיר יכול הוא לומר הריני כאילו התקבלתי דזה הוי קיום התנאי, ושפיר מבואר מחלקותן בעזה"ת. ונ"ל דהקצות היה לו ראי' מדברי רבינו ירוחם שהבאנו לעיל שכתב דלפי שיטת הרמב"ם כמו שיכול לבטל תנאו הכ"נ יכול לשנותו והקשינו איוה סברא יש כאן, ולפי דברי הקצות אין חלות הקידושין חל עד שיבטל התנאי או יקיים התנאי אם כן שפיר יכול לשנות תנאו כיון שעכשיו חלין הקידושין יש ברירה בידו לומר שרק באופן זה הוא מרוצה בחלות הקידושין ולהכי שפיר יכול לשנות תנאו אעפ"י שמעשה הקידושין כבר נגמר אבל חלות הקידושין עכשיו הן חלין, וע"ז סיים רבינו ירוחם כן נראה סברת הרמב"ם*.

(*) אבל צ"ע לדברי רבינו ירוחם אם כל תנאי יכול להתנות או דוקא להוסיף או לגרוע על תנאו הראשון, ובאמת אין סברא לחלק בין להוסיף או לגרוע שמשנה צורת התנאי או שמתנה תנאי אחר.



תשבתו ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה, ועוד תושבתו אמרינן לקמן משך חלק שהוא מ' שעות ולמעלה ואחר איסורא לא מהני ביטול, ואומר ר"י מדאורייתא בביטול כעלמא סגי מטעם דנאחר שביטולו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה וזה דאמרינן בנדרים הפקר בפני שלשה מדאורייתא אין צריך עכ"ל. ומלשון הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ב ה"ב) משמע שסובר כשיטת רש"י.

וג"ל להמתיק דברי רש"י ורמב"ם ולישוב קושית התוס' עליהם בהקדם דברי בית האוצר סי' צ"ד דכתב לכאור מחלוקת הראשונים אי אין מבטלין איסור לכתחלה הוא אסור מן התורה או מדרבנן, דהרשב"א סובר שהוא איסור תורה והרמב"ם סובר שהוא מדרבנן וכתב דאפילו לשיטת הרמב"ם דסובר שהוא מדרבנן, מ"מ באיסורי הנאה שיש מצוה לשורפם כגון כלאי כרם או ערלה הוי רצון התורה לבערם דוקא בשריפה, ובהו שהוא מבטלן ברוב הוא מבטל מצות עשה והוי ודאי איסור מן התורה, וכתב עוד שכל זה הוא דוקא אי רצון התורה הוא דוקא באש אבל יש לומר שיעקר המצוה הוא שלא יהי' בעולם באיזהו אופן שיהי' וא"כ הוי להיפוך שבוה שהוא מבטלם ברוב הוא מקיים מצות עשה, עכת"ד.

ויש לתוס' דגם איסור מדרבנן נמי ליכא, לפי מה שמביא תב"ח בשם המרדכי לתרץ קושית הראשונים על גמ' סוכה (דף י:) העושה סוכה תחת האילן אם האילן חמתו מרובה מצלתו פסולה ואם הסוכה צלתה מרובה מחמתה בלא האילן כשרה אפילו לא השפיל הענפים למטה לערבם עם הסכך אבל אם אין הסוכה צלתה מרובה מחמתה אלא ע"י האילן צריך שישפיל הענפים ויערבם עם הסכך בענין שלא יהיו ניכרים ויהא הסכך רבה עליהם ומבטלן עכ"ל הגמרא, ומקשים והא אין מבטלין איסור לכתחלה, ומתיר המרדכי וז"ל, והא דאין מבטלין איסור לכתחלה אינו אלא איסור דרבנן והצ"מ במקום שנהנה אבל מצות לאו ליהנות נתנו, עכ"ל. וממילא סאן נמי כיון דמקיים מצות תשבתו בזה שמבטלן ברוב ליכא שום איסור כיון דמללה"נ.

והנה בחזושי ר"ח הלוי על הרמב"ם כתב לתרץ הרמב"ם שפסק הקוטה חמץ בפסח לוקה והקשה הכסף משנה אמאי לוקין והא איתא בגמ' (פסחים צה) דכל יראה וכל ימצא הוי לאו הניתק לעשה של תשבתו, ומתיר דהא דאמרינן דכל יראה וכל ימצא הוא לאו הניתק לעשה תלוי אי אמרינן אין ביעור חמץ אלא שריפה או השכתתו בכל דבר, דאי השבתתו בכל דבר הוי עיקר המצוה שלא יהי' לו חמץ וחזי כמו כל דברים האסורין

בעשה ול'ת דלא הוי ניתק לעשה כמו שבת וכיוצא בו ולמ'ד אין ביעור חמץ אלא שריפה הוי מצוה בגוף והחפץ ורצון התורה הוא חזקא לשורפו כמו שריפת נותר דמקרי לאו הניתק לעשה. ולפ'ו ניהא דסוגית הגמ' בפסחים (דף צה) קיימא אליבא דר' יהוד' כמבואר שם בסוגיא דס"ל דמצותו בשריפה ופשיטא דהוי ניתק לעשה, משא"כ הרמב"ם דפסק (בהל' חמץ ומצה פ"ג) דהשבתתו בכל דבר וא"כ ליכא בהך דתשבייתו רק איסור עשה לחוד שלא יהי' בעולם ע"כ שפיר פסק ולוקין עלי', עכת"ד.

היוצא לנו מזה דאי אין מבטלין איסור לכתחלה גבי חמץ הוי איסור או לא תלוי במחלוקת ר' יהוד' ורבנן דאי אין ביעור חמץ אלא שריפה בזה שהוא מבטלן ברוב עובר איסור תורה שמבטל מצות עשה ולמ'ד השבתתו בכל דבר, אדרבה הוא מקיים בזה מצות עשה ואפילו איסור דרבנן ליכא וכנ"ל כיון דמללד"ג.

ובזה מיושב קושית המעשה חושב על הגמ' (דף ו:) דחמץ אין ברשותו של אדם ועשהו דחמנא כאילו הוא ברשותו ונ"ל דלשיטת הרמב"ם דאין מבטלין איסור לכתחלה אינו אלא מדרבנן הוי שפיר ברשותו מן התורה והא יכול לבטלם ברוב. ולדברינו מיושב דלר' יהודה דסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה הוי לכ"ע איסור מן התורה לבטל ברוב, אי"כ יש לומר דגמ' זו אולי אליב'.

ולפ'ו מיושב קושית התוס' שהתחלנו דבאמת קשה למה לא רצו רש"י והרמב"ם לפרש כתוס' אלא דהי' קשה להם קושית הר"ן דאם ביטול מטעם הפקר הי' צריך לבטל בפני שלשה כמו להפקר, ומתוך כיון דבאמת חמץ אינו ברשותו של אדם אלא דהתורה עשהו כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה, להבי סגי בביטול דחזר ע"כ, וא"כ לפי מה שכתבנו דדק למ"ד אין ביעור חמץ אלא שריפה הוי חמץ אינו ברשותו וא"כ רש"י ורמב"ם דסוברים דהשבתתו בכל דבר חשיב חמץ שפיר ברשותו כיון דיכול לבטלם ברוב והי' צריך שלשה לכך סוברים דביטול מטעם תשבייתו, אבל הגמ' לקמן (דף ה) אולי אליב' דר' עקיבא דסובר דאין ביעור חמץ אלא שריפה והוי חמץ אינו ברשותו ויכולין לומר דביטול מטעם הפקר הוא וכמש"כ הר"ן. ובאמת תוס' גופא פסקו לקמן (דף כז:) כמ"ד אין ביעור חמץ אלא שריפה, אי"כ לשיטתם מפרשי דביטול מטעם הפקר, וממילא מיושב נמי קושיא השני' של תוספות שהקשו דתשבייתו הוא משש שעות ולמעלה ואחר שש לא מהני ביטול. דרש"י אולי אליבא דרבנן דהשבתתו בכל דבר ויכול לבטל ואפילו אחר שש כיון דחמץ חשוב ברשותו, ודר"ק.

ובדרך זה יש ליישב סוגיית הגמרא (דף כח:) ומשעה שאסור באכילה אסור בהנאה אתאן לתנא קמא ר' יוסי הגלילי אומר תמה על עצמך האידך חמץ אסור בהנאה כל שבעה ופרש"י והא מילתא רבי יהוד' קאמר לה סדמפרש בגמרא אתאן לתנא קמא, עכ"ל. מפירושו משמע שהוא סובר שמה שאמר אח"כ ר' יוסי הגלילי תמה על עצמך הוי דוקא על ר' יהוד' ולא על ר' שמעון, ומקשים האחרונים למה תמה דוקא על ר' יהוד' ולא על ר' שמעון.

ונ"ל דבגמ' אמרינן הטעם דר' יהודה שסובר דאין ביעור חמץ אלא שריפה דילפינן מנותר מה נותר טעון שריפה אף חמץ טעון שריפה. וכתב השאגת אורי' דמשום הכי לא פסקינן להלכה כר' יהודה אף על גב דיש לו מה מצינו, משום שיכול למפרך מה לגותר שכן אסורו איסור עולם, משא"כ חמץ לשיטתנו (כר"ש) וחמץ אחר הפסח אינו אלא קנס ור' יהוד' לשיטתו שפיר יליף דהוא סובר דחמץ אחר זמנו אסור והוי נמי איסור עולם כמו נותר, ע"כ. הוצא לנו מזה דר' שמעון סובר כחכמים דהשבתתו בכל דבר כיון דהוא סובר דחמץ אחר זמנו מותר, וליכא למילף מנותר.

והנה המלא רועים כתב לפרש דברי ר' יוסי הגלילי אמאי חמץ בפסח אסור בהנאה דכיון דמצינו שאסרה תורה בב"י וב"י ואם הוא אסור בהנאה הא אינו שלו ולא מסתבר לר' יוסי הגלילי דברי ר' אלעזר דחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם ועשהו ותורה כאילו הוא ברשותו לעבור עליו בבל יראה ובבל ימצא, ולפי' נידח למה לא הקשה על ר' שמעון דהא כיון דר' שמעון סובר השבתתו בכל דבר ואע"ג דחמץ אסור בהנאה אפ"ה חשוב ברשותו דהא יכול לבטלה ברוב ולהכי עובר עליו, משא"כ לר' יהודה וסובר אין ביעור חמץ אלא שריפה אינו יכול לבטלה ברוב ולשיטתו אין מבטלין איסור לכתחלה הוי איסור תורה כמו שביארנו לעיל, א"כ אם חמץ אסור בהנאה הוי כאינו ברשותו ושפיר מקשה ר' יוסי הגלילי האידך חמץ בפסח אסור בהנאה דו"ק.



ר' יצחק אליעזר ריינהאלד

בסוגיא דשלא כדרך הנאתן

במס' פסחים דף כ"ד ע"ב, א"ר אבהו אר"י כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא כדרך אכילתן ואיכא דאמרי אין לוקין עליהן אלא כדרך הנאתן, פ"י דגם באיסורי הנאה בעי דרך הנאתן, וכן הלכה, ומה הקשו התוס' בקידושין דף נ"ו ע"ב (ד"ה המקדש) על הא דתנן המקדש את האשה בערלה אינה מקודשת הואיל ואין בו שוה פרוטה דאסור בהנאה, והא חזיא לה שלא כדרך הנאה, ותרצו דמירי דליכא שוה פרוטה שלא כדרך הנאה, ומשמע דאי הוה שו"פ שלכדה"נ שפיר הויה מקודשת, דשלכדה"נ אין בו איסור כלל.

אמנם הר"ן שם בקידושין והתוס' שבועות דף כ"ב ע"ב ד"ה אהתירא סברי דאיסור תורה ליכא אבל איסור דרבנן איכא, וכן שיטת התוס' בפסחים דף ל"ב דו"ק, וראיתי בס' גינת ורדים כלל נ"ו שהביא עוד שיטה אחרת דאף מדאורייתא יש איסור רק שאין לוקין עליהן.

והנה על שיטת התוס' דשבועות ופסחים הנ"ל, תמה הגר"ר מהא דאמרי' בפסחים דף ו' ע"ב א"ר אלעזר א"ר שני דברים אינם ברשותו של אדם ועשאן הכתוב סאלו הן ברשותו ואלו הן חמץ בפסח ובור בה"ה, ולפי הנ"ל הרי שפיר חמץ בפסח ברשותו הוא לענין שמותר להנות ממנו שלא כדרך הנאתן.

וראיתי להאור חדש בקידושין שתירץ, דהנה איסור חמץ בכזית הוא ומוכח מפסחים (לב:) דסתם כזית לית בי' שו"פ ולכן כזית חמץ אינו ברשותו של אדם משום שאין בו שו"פ, ודבריו תמוהין מאד, דהרי דבר ברור הוא ברמב"ם פ"א מה' גניבה דאף דמצות השבה ליכא בפחות מש"פ איסור גניבה מיהו איכא, וודאי שלו וברשותו הוא, (ואף דהלח"מ תמה ע"ז מסנהדרין נ"ט, היינו לענין האיסור אבל שלו ודאי יחשב, ורש"י סוסה כז: שכ' דפחות מש"פ ל"מ לכם, כבר תמה המנ"ה מצוה שכ"ה עליו).

על כן נראה לתרץ קושיותם בהקדם ליישב בעוהשי"ת קושיית המפרשים בר"פ כ"ש אהא דאמרי' במתני' עבר זמנו אסור בהנאתו ופרכי' פשיטא ומשני ל"צ לר"י דאמר אין ביעור חמץ אלא שריפה ה"א בהדי דקשריף ליתנהי מינ' קמ"ל, וק' בשלמא לשי' התוס' בשבועות היינו דקמ"ל מתני' דליהנות בשעת שריפה אשר הוא שלכדה"נ אסור מדרבנן, אבל להתוס' קידושין דמותר לגמרי, מדוע בחמץ תנן עבר זמנו אסור בשלכדה"נ.

ונלע"ד לחלק דבחמץ בפסח לכ"ע אסור שלכדה"נ. דהנה דבר ברור הוא דהגור' דתא"ח דסברי למימר דחמץ מותר שלכדה"נ ה"מ בהנאה של כילוי דבהדי דקמבער מקיים תשבייתו, אבל בהנאה סתם ותאי אסור ליהנות ממנו אף שלכדה"נ. דהרי עובר בבל יראה ובי' כל זמן שמששה אותה בעולם (ועי' מ"א הל' פסח סי' תפו סק"ב).

והנה יש להסתפק בהיתר של שלכדה"נ, אי יסודה משום שההנאה דמטי מינה הוי שלא כדרך ולכן לא חשיבא הנאה (כן כתב החקק הלכה אות א' בענין איסורי הנאה אות ג' ד"ה אבל עדיין) או דלמא הנאה היא אך ההיתר משום דהמעשה המביא ההנאה הוא שלא כדרך ולא הוא מעשה חשיבא ולא אסרה תורה אלא מעשה חשיבא דהיינו כדרכו, כגון אם דרך הנאה הוא למכור החמץ ואזיל איהו ושף את עצמו בה, הו"ל שינוי במעשה האיסור אף דההנאה חשיבא. ונ' דתוס' תפוס לשון אחרון וע"כ אסרי בחמץ אף דבכ"מ מותר שלכדה"נ.

ואקדים דברי הקדושת לוי והאבני מילואים על המשנה דכ"ש, וחכ"א אף מפרר וזורה לרוח, פ"י דלהוסיף על ר"י שהוצרך שריפה באו והתירו בכל אופן. וק' דלרבנן דהשבתתו בכ"ד הו"ל חמץ מהנקברין וק"ל כל הנקברין לא ישרופו, ואמאי הו"ד החכמים לר"י בשריפה. ותי' דכל הנקברין הוצטרכו חז"ל לבערן כדי שלא לבוא לידי תקלה ליהנות ולכן אסור לשורפן גזירה שמא יהנה מאפרן אחר השריפה אבל חמץ דמקיימים בביעורה מצות תשבייתו הרי אין לך דבר שנעשה מצותו ומועילין בו ואם ישרפנה יהא האפר מותר ואין לחוש לשום תקלה, וע"כ יכול לשורפה ואף לפרר וזורה לרוח.

היוצא לנו מזה דלרבנן יכול לקיים תשבייתו בכל אופן שירצה. והנה לפי טעם השני שנתבאר לעיל בגדר היתר שלכדה"נ דהוי שינוי במעשה, ברם בחמץ שלכדה"נ דאיירי בשעת ביעור כנ"ל, הרי בזה ההנאה מקיים תשבייתו דהרי יכול לקיימה בכל אופן, ובכגון דא י"ל דמיגו דאחשבי' רחמנא המעשה לגבי תשבייתו אחשבי' נמי המעשה לענין הנאה, ושפיר הוי המעשה כדרך הנאה כיון שדרך הוא לקיים תשבייתו, ונ"מ לאחר הפסח דלא שייך תשבייתו אע"ג דלר"ש אסור בהנאה מ"מ שלכדה"נ יהא מותר, ודק.

ונמצא לפי"ז שאצל חמץ בפסח גם התוס' בקידושין יודו דאסור שלכדה"נ ומוכן היטב הגמ' בכ"ש, דהו"א בהדי דקשריף ליתחני מיני' דהוי שלכדה"נ ומותר קמ"ל דאסור הואיל ובכל פעם מקיים בהנאתו מצות תשבייתו אחשבי' למעשה להחשב כדה"נ.

והשתא מיושב שפיר דברי ר"א דחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם,

ר' יצחק שלו' לעזער

בענין דקידושין תופסין בחייבי לאוין

במס' קידושין סת' ילפינן דקידושין תופסין בחייבי לאוין מדכתיב כי תהיין לאיש שתי נשים האחת נאהובה והאחת שנואה וכי יש שנואה לפני המקום ונאהובה לפני המקום אלא נאהובה בנישואיה שנואה בנישואיה וקאמר רחמנא כי תהיין. ובמס' תמורה מקשה הגמרא לרבא דס"ל כל מלתא דאמר רחמנא לא תעביד ואי עביד לא מהני והרי אלמנה לכת"ג דרחמנא אמר אלמנה וגרושה לא יקח ותנן כל מקום שיש קידושין וכו' אלמא דקידושין תופסין ולא אמרינן אי עביד לא מהני, שאני הכא דאמר קרא לא יחלל זרעו דמשמע חללים הוא עושה ואינו עושה ממזרין אלמא תפסי קידושין. ולכאורה קשה למה איצטריך תרי קראי דקידושין תופסין בחייבי לאוין.

ואפשר לתרץ, דהרמב"ם כתב פרק ט"ו מהלכות איסורי ביאה הלכה ב'

דאפי' שלכדה"נ אסור ליהנות ואפי' לשי' התוס' דקדושין ל"ה ברשותו. והראי' שהביא הגר"ר דמשמע דאסור בהנאה מה"ת מדאמרי' ועשאן הכתוב כאלו הן ברשותו. משמע דמה"ת אסור בשלא בדרך הנאה ול"ה ברשותו ואנן הרי סבירא לן דדוקא מדרבנן הוא דאסור כמ"ש התוס' דשבועות ופסחים. אפשר לדחות דאינו מוכרח דלעולם אסור רק מדרבנן. אלא דאי לא ה"י עשאו הכתוב כברשותו א"כ מהיכא תיתי שיעבור מה"ת בב"י וב"י, וכמו במקדש בחיטי קורדנייתא בשעות דרבנן קי"ל דאין חוששין לקידושין אפי' דמה"ת הוא שר"פ הנזכרים הפקיעו כל שזויותה. וה"נ הפקיעו שזויותה של שלכדה"נ ומהיכ"ת יהא ברשותו לעבור בב"י לזה עשאה הכתוב כברשותו. ודו"ק.

אבל לפי"ד המל"מ פ"ה מה' יסוה"ת שכ' להוכיח מתוס' דף כ"ח דסברי דבחמץ מותר אפי' מדרבנן. נוכל לומר דס"ל כאופן הראשון של ספיקתנו, דהיתר שלכדה"נ הוא דל"ה הנאה חשיבא, וכמו כן בחמץ אפי' כשמקימין תשבותו, ההנאה גופא שא"ל שייכות להמצאה לא חשיבא. אבל שוב הדרא קו' הגר"ר ואר"ח לדוכתה דמדוע ל"ה חמץ ברשותו ש"א. והרי אית לי' זמ"י בגוי' שלכדה"נ וי"ל לטעמי', דהנאה שלא חשיבא לא חשוב לאוקמי' להחמץ לרשותו אי לאו גזה"כ. — מיהו בלא"ה כבר פקפק בקובץ שעורים אות קכ"ח בדברי המל"מ.



דבכל חייבי לאוין אם בעל אחרי הקידושין לוקח קידש ולא בעל או בעל ולא קידש אינו לוקח שאין לך בכל חייבי לאוין מי שלוקח על הבעילה בלא קידושין. ולכאורה קשה לרבא דס"ל במס' קידושין נא. גבי קידושין שאין מסורין לביאה דלא הוי קידושין. ופי' שם התוס' שאיסור הביאה בא על ידי הקידושין ולרבא לא הוי קידושין א"כ האיך לוקח על חייבי לאוין הא לא תפסי הקידושין? וצ"ל דזה גלי לן קרא דכי תהיין דקידושין תופסין בחייבי לאוין ולא אמרינן דהוי קידושין שאין מסורין לביאה אבל באלמנה לכה"ג לא הוי קידושין שאין מסורין לביאה דבלא קידושין גמי לקי כדאיתא במס' קידושין עה. ועיין בס' המקנה דמתרץ בזה שם קושיית התוס' על רש"י.

ולפ"ז כתבו המפורשים דצ"ל שפסוק דכי תהיין דבא לגלות דגבי חייבי לאוין קידושין שאין מסורין לביאה תפסי מיירי רק בקידושי כסף או שטר דבקידושי ביאה לא שייך קידושין שאין מסורין לביאה.

ולפ"ז י"ל דאם מקדש חייבי לאוין בביאה לא תפסי הקידושין דבזה לא גלי לן הקרא דקידושין תפסי כיון דהוי מקח הנעשה באיסור אמרינן אי עביד לא מהני דיותר מסתבר לאוקמי הקרא בדרך דלא הוי מעשה עבירה מקידושי ביאה דהוי מעשה עבירה. וכ"כ החתם סופר במסכת כתובות ג' בתוספות מהד"ב עיי"ש דלפי תוס' במס' ב"מ דבאיסורי קידושין הוי עבירה הקידושין בעצמו אפשר לומר דהפסוק דגלי לן דקידושין תפסי דייקא בקידושי כסף ושטר ולא בביאה. עיי"ש. והנה כ"ז שפיר להרמב"ם אבל להראב"ד דפליג על הרמב"ם וס"ל דבחייבי לאוין אפילו בעל ולא קידש לוקח א"כ לא הוי קידושין שאין מסורין לביאה דאפילו בלא קידושין לוקח שוב קשה למה מיצטרך תרי קראי? וצ"ל דלא הוי ילפינן לא איסור ישראל מאיסורי כהונה ולא איסורי כהונה מאיסור ישראל. ולפ"ז דקרא דכי תהיין אתי לגלות דקידושין תופסין בחייבי לאוין על כרחך הקרא איירי במקדש בביאה וקידושין תופסין. דבקידש בכסף או שטר לא עשה שום עבירה ולא איצטרך קרא לגלות.

ועוד יש לומר אפילו לשי' הרמב"ם דכי תהיין בא לגלות אע"ג דהוי קידושין שאין מסורין אעפ"כ הקידושין תופסין במקדש חייבי לאוין בביאה ולא אמרינן אי עביד לא מהני לפי הכלל שכתב הש"ך בחושן משפט סי' ר"ח ס"ק ב דהיכא דאפשר לעשות באופן היתרא אפילו הוא עשה המעשה באופן האיסור אם עביד מהני א"כ אם קידש חייבי לאוין בביאה כיון דאפשר לקדש בכסף ושטר אמרינן אם עביד מהני. וכ"כ הגו"ב מה"ת סי' נו. אולם התוס' לא ס"ל סברא זו. דהתוס' במס' תמורה ד'. בד"ה רבא אמר הקשו א"כ שוחט פסח על החמץ לפסול ג"כ. והנה הפסח הי' יכול לשחוט בהיתר וא"כ

ר' משה אהרן בן ציון לנרא

א"י

בענין שיעורי שבת

ברמב"ם הל' שבת פ"ח ה"ז כתב, וז"ל: החולב את הכהנא חייב משום מפרק וכן החולב בחי שיש לו עור חייב משום מפרק וכו' ואינו חייב עד שיהיה בדם או בחלב שהוציא כגרוגרת, ובהשגות הראב"ד מק' וכו' המשקין שיעורן כגרוגרת חללא חלב כדי גמיעה ושאר המשקין שיעורן חללקין. וכתב הכסף משנה וז"ל: ואין זו השגה, דהתם לענין הוצאת מרשות לרשות ומה ענין זה לענין הוצאת דם או חלב ממקום חבורם בחי ע"כ. והטעם ששיעורן כגרוגרת משום דחשיבי אוכל דהא חזו ללפת בהם את הפת.

וליישב דברי הרמב"ן נראה דכתב הרמ"א בתשובותיו סי' ס"ו דהא דכתב הרמב"ן דהמכחיש נאמן היינו דוקא בכרי שיש לו חזקת איסור טבל אבל היכא דלא איתחזיק איסורא מהימן השני, והקשה החו"ד ביו"ד סי' קפ"ה הא גבי פלוני חכם טיהר לי את הכתם החכם נאמן אע"פ שלא הי' לה חזקת איסור, וע"ש שתיריך דלא כתב הרמ"א זה רק באומרת שהיא יודעת שנתקן הכרי רק שתולית בפלוני באמרה שהוא הי' המתקן וכיון שעל גוף הדבר היא מעידה נאמנת בדבר שאין לו חזקת איסור, אבל פלוני חכם טיהר לי שאינה יודעת ואינה מעידה כלל בתיגר גוף הדבר רק מפי תחכם או כיון שהחכם על גוף הדבר הוא מעיד והאשה אינה מעידה על גוף הדבר החכם נאמן אע"פ שלא איתחזיק איסורא.

והנה עד מיתה אין לו נאמנות להתיר אשה בתורת עדות שאין דבר שבערוה פחות משנים ואיתחזק איסורא, רק שהתורה או החכמים אמרו שמהימן שהחזקה דאשה דייקא ומנסבא מרעא לה חזקת אשת איש. ולפ"ז מיושב שפיר דמוכרח הרמב"ן להביא רא' מכתם, שאם הי' מביא רא' מכרי הי' מקום לבע"ד לחלוק ולומר דדוקא בכרי החכם נאמן דאיתחזק איסור טבל אבל הכא שהאשה רוצית להנשא וכבר איתרע חזקת אשת איש כיון דדייקת הדין הוא דהאשה נאמנת, ע"כ הביא הרמב"ן רא' מכתם ששם לא איתחזק איסורא ומוכרח לומר דהיכא דהשני אינו מעיד על גוף הדבר רק מפי הראשון הראשון נאמן אע"פ שלא איתחזק איסורא וכדברי החו"ד. וא"כ הכא דהאשה אומרת רק מפי העד, העד נאמן אע"פ דאיתרע חזקת א"א. ע"כ מוכרח לפרש הסוגיא דאיהי דאפסיד אנפשה.



והמנ"ח במלאכת דש הקשה על הכ"מ דהא כמ"פ מבואר דכל השיעורים הם כמו תוצאה ונשאר בצע"ג.

ועד"כ המנ"ח אך מה שהוכיח הראב"ד בהשגתו חלב כדי גמיעה וכוונתו דלענין תוצאה הוא כדי גמיעה א"כ לענין חלב נמי תהאך כתב הר"מ כגרוגרת, לא על הר"מ תלונתו כי זה מפורש בשבת צ"ה ע"א ת"ר החולב והמחבץ והמגבן כגרוגרת, ובאמת כבר עמדו התוס' ע"ז בפסחים דף ס"ה ע"א ד"ה החולב, ותירצו דסתם חלב כדי גמיעה שהוא שיעור גדול אבל הכא בחולב לגבינה דאחשובי אחשביה שיעורו כגרוגרת דזוטר, אבל אי כדי גמיעה זוטר צ"ל דסתם חלב לגבינה ולכך הכא שיעורו כגרוגרת והא דמחייב בכדי גמיעה, היינו במפרש בהדיא לאכילה ולשתיה וכו', ויש מפרש דכשהחלב כבר בעין מחייב בכדי גמיעה אבל חולב לא מחייב אלא בכגרוגרת דאין אדם טורח לחלוב בפתות מכגרוגרת, עכ"ל.

וא"כ א"ל שהראב"ד ג"כ יסבור כתירוצ' הא' של התוס' דיש חילוק בין חולב לגבינה או חלב לשתות, ולכן הקשה דהרי הרמב"ם סתם דבריו במקום שהיה צריך לחלק, והא יסבור כתירוצ' השני של התוס' צ"ל דעיקר קושיתו היא על שאר משקין, דהיינו דם שכתב הרמב"ם דשיעורו כגרוגרת הלא בשאר משקין שיעורו ברביעית כדאיתא במשנה שם, וכן פסק הרמב"ם להדיא בפ"ה הל' ב', אבל זה לא משמע מדבריו דהביא ג"כ שיעור לגבי חלב.

ותראה עפ"י מה שהעיר הגרמ"ז ז"ל בקונטרס תוצאת חיים סימן ח את ה' בהא דרשב"ם בבא בתרא (נח): כתב שמה שצריכים שיעורים בשבת הוא משום דין מלאכת מחשבת וכתב על זה שכוונת הרשב"ם היא שמלבד שצריכין בשבת שיעור מגוה"כ ככל איסורין שבתורה שהוא הלל"מ צריכים גם שיעור מצד מלאכת מחשבת, אבל אין כוונתו שאין צריך שום תורת שיעור בשבת רק משום מ"מ שאין זה סברה לומר כן, שהרי לא גרע איסורי שבת מכל איסורין שבתורה שצריך שיעור, ע"ש.

ולפי"ז ברור שגם במלאכת שבת במקום שאין צריכים מלאכת מחשבת מ"מ צריך שיעור מדין הלכות שיעורים של כל התורה אשר על כן יש לומר שהרמב"ם מפרש שכל השעורים שנאמרים במשנה הוא רק מצד דין השיעור המיוחד בשבת שהוא מצד מלאכת מחשבת ומה שהביא שיעור של גרוגרת על חולב וחובל הוא מדין שיעורים של כל התורה.

והנה מדברי התוס' פסחים ע"ג ע"א ד"ה לדברי, והתוספות בב"ק

ר' עזריאל ראזענגארטען

בני ברק, א"י

בסוגיא השוחט ביו"ט

איתא במתני' ריש מס' ביצה השוחט חי' ועוף ביו"ט ב"ש אומרים
יחפור בדקר ויכסה וכו' אומרים לא ישחוט אלא אם כן חי' לו עפר מוכן
מבעוד יום ומודים שאם שחט שיחפור בדקר ויכסה, וקתני עלה בגמ' דף

דף ל"ד ע"ב ד"ה חובל, מתבאר דלמאן דמחייב חובל בחבורה כשיש תיקון
קצת, היינו טעמא דגמרינן ממילא שאין צריכין מלאכת מחשבת, ולהכי חייב
במתעסק גם כן עי"ש.

ולפי מה שהעיר האגלי טל חלשיטת הרמב"ם שחובל חייב משום
מפרק ומפרק תולדה דדש, א"כ לפי מה שפסק הרמב"ם דמקלקל בחבורה
חייב כשיש תיקון קצת, עי' ברמב"ם הל' שבת פ"ח ה"ז, א"כ ע"כ הטעם
דאין אנו צריכין למלאכת מחשבת, וממילא ה"ה במלאכת דש אין אנו
צריכין למלאכת מחשבת.

ולפי זה אפשר לומר שהרמב"ם ט"ל כשיטת התוספות הנ"ל שאין
צריכין למלאכת מחשבת, ולפי זה שיעורן כגרוגרת מדין הלכות שיעורין בכל
התורה, ומה שאמרו במשנה השיעור כדי גמיעה שהוא נפיש שיעורי
מגרוגרת, אין זה אלא בהוצאה שצריך מלאכת מחשבת ושעורן מדין מלאכת
מחשבת, אבל בחולב וחובל שאין צריך מ"מ השיעור כגרוגרת מדין הלכות
שיעורין של כל התורה.

ובזה יש ליישב קושיית המנ"ח מצוה ט"ו שהקשה על הרמב"ם שכתב
הל' קר"פ פ"ט ה"א המוציא כזית בשר מחבורה לחבורה בליל ט"ו לוקה,
העיר שאינו יודע מאין לקח הרמב"ם שצריך כזית, וראה בשו"ת ודע
אברהם סימן ו אות יט שהביא שם שכן מבואר בתוספתא מכות פ"ג, אולם
קשה מפסחים (פה): שאמרו שהוצאה כתוב כשבת והרי לענין שבת אינו
חייב על כזית, עי"ש. והנב"ל מירשב דהרמב"ם חשיטתו שכל השיעורין
הנאמרים במשנה אין זה אלא מדין מלאכת מחשבת אבל יש בהוצאה
בשבת גם השיעור של כל התורה כולה לפיכך חייב על הוצאה מחבורה
לחבורה על כזית שאעפ"י שהוצאה כתיב ביה כשבת הרי גם בשבת יש בו
השיעור של כל התורה כולה.

ז: אמר ר' זריקא אמר רב יהודה והוא שיש לו דקר נעוץ מבעוד יום והא קעביד כתישה אמר רב חייא בר אשי אמר רב בעפר תיחוח הוא קא עביד גומא כדר' אבא דאמר ר' אבא החופר גומא בשבת ואינו צריך אלא לעפרה פטור עליה, ע"כ. ועי' ברש"י ד"ה הוא קא עביד, לרב יהודה פריך דאמר והוא שיש לו דקר נעוץ אלמא דטעמא דמתני' לאו משום דאחי עשה דוכסוהו בעפר ודחי את לא תעשה כל מלאכה וכו' עכ"ל. וכן צ"ל על קושית הגמרא והא קעביד גומא כמוכן.

ועיין בתוספות ד"ה ואינו צריך, שהקשו ותימה דא"כ פטור אבל אסור לכתחילה, ותיקצו דמשום שמחת יו"ט התירו לכתחילה, ע"כ. ועיין במהרש"א ובמהר"ם שיף ושאר אחרונים שביארו כוונת התוספות שתיירוצם לא שייך אלא אליבא דב"ש דסבר דבדקר נעוץ מותר לשחוט לכתחילה, משא"כ לב"ה דסברי דאין שוחטין לכתחילה רק אם שחט מותר לכסות, וא"כ אין ב"מ אם יכסה או לאו דהרי הבהר אינו נאסר, וא"כ ולא שייך ההיתר של שמחת יו"ט עיי"ש בדבריהם, וא"כ לכאורה קשה קושית התוספות לב"ה דהאיך מותר לכתחילה לכסות אם שחט הלא הרי מלאכה שאינה צריכה לגופה ודחי פטור אבל אסור.

ונראה לומר דב"ה סברי דטעם ההיתר הוי מטעם הדעשה של וכסוהו ידחה האיסור דרבנן של עשיית הגומא, וכן כתבו באמת המהרש"א והמהר"ם שיף, ולכאורה לפי ישוב זה נמצא דרב יהודה דאמר והוא שיש לו דקר נעוץ מבעדי אולא שלא אליבא דהלכתא, דהרי רש"י כתב דרב יהודה לית ליה סברא זו העשה דוכסוהו ידחה איזה איסור, וא"כ ע"כ אולא כב"ש.

ונראה לישב לפי דברי הרא"ש שהביא דברי הירושלמי בסוגיין בדף ת. לגבי אפר שהוסק ביו"ט האמר ר' יהודה אמר רב דלא שני דמתיר לכסות באפר כירה אלא דהוסק מעירט, אבל הוסק ביו"ט אסור, משום מוקצה דלא הוי מוכן, ואמר הירושלמי דהיינו דוקא אם לא שחט, אבל אם שחט, או יש עשה של וכסוהו ודחה, ולכאורה לפי דברינו חולק הירושלמי על הבבלי, דהרי ר' יהודה סובר לעיל דלא מועיל העשה לגבי דקר נעוץ. אך הרא"ש רוצה לומר דהירושלמי יסבור כבבלי, והא דמצריך ר' יהודה דקר נעוץ משום דאל"כ הוי תרי איסורי חד דמוקצה דלא הוי מוכן בלי דקר נעוץ, ועוד משום גומא, ולכן מצריך ר' יהודה דקר נעוץ, ואו לא הוי אלא חד איסורא דגומא, ואז מועיל העשה, דלגבי חד איסורא מועיל, ולכן הירושלמי מתיישב, דבאפר כירה יש רק חסרון אחד של מוקצה, ועל זה מועיל העשה.

ר' מישל ווישליצקי

בענין שליח נעשה עד

איתא במס' קידושין (מג.) איתמר רב אמר שליח נעשה עד דבי רב
שילא אמרי אין שליח נעשה עד וכו' ואסיקנא דהילכתא כרב דשליח נעשה
עד וכן פסקו כל הראשונים. וקאמר שם אמר רבא אמר רב נחמן אמר לשנים
צאו וקדשו לי את האשה הן הן שלוחיו הן עדי וכן בגירושין וכן בדיני
ממונות וכו' [פרש"י וכן בדיני ממונות, אם שלח חוב למלוה ע"י שנים]
ופריך בגמ' מאי קסבר אי קסבר המלוה חבירו בעדים צריך לפרעו בעדים

היוצא מדברינו עד עתה, שלפי הרא"ש נוכל להבין דברי ב"ה,
שאם שחט מותר לכסות, ואין חסרון של גומא, ולגבי חד איסורא מועיל
העשה, ויתיישב קושית התוספות ג"כ אליבא דב"ה.

הנהגה הרמב"ם בהל' יו"ט פ"ב הל' י"ח כתב: מי שהי' לו דקר נעוץ
מערב יום טוב ונתקו ביו"ט וכו', מותר לכסות, ע"כ ולסודרה זה שלא
כדברי הגמרא, דמשמע מדבריו שאפילו אם שחט ויש לו דקר נעוץ, אסור
לו לכתחילה לכסות, דכתב ונתקו, לשון די'עבד.

ונראה להבין דברי הרמב"ם, דהרמב"ם סובר דאין נפק"מ גבי יו"ט
בין תרי איסורי לחד איסורא, והעשה לא דוחה, כדאמרינן בגמ' בר"ה דף
ל"ב, שופר של ר"ה אין מעבירין עליו את התחום, ולא עולין באילן וכו',
דאיסורו משום שבות, ולא אמרינן דאחי עשה של שופר וידחה את לא
תעשה מלאכה, אע"פ דלא הוי אלא חד איסורא, והטעם דיו"ט הנה עשה
ולא תעשה ואין עשה דוחה לא תעשה ונעשה, הרי שאין נפק"מ בין חד
איסורא לתרי, דלא כדברי הרא"ש, וכן מוכח ברמב"ם הל' יו"ט פ"ב הל'
י"ח, לגבי תוסק ביו"ט, דלא מחלק בין לא שחט לשחט, משמע דסובר
דאפילו אם שחט לא ידחה העשה דכסוי, משום דאין נפק"מ בין חד
איסורא לתרי.

ולפי"ז סבר הרמב"ם דלא יועיל העשה דכסוי לגבי האיסור של גומא,
דיהי' מותר לכתחילה, אע"פ שזה רק איסור אחד, ולכן כתב דאפילו בדקר
נעוץ יהי' אסור לכתחילה לנתק משום איסור גומא, דאסור לכתחילה
כקושית התוספות אליבא דב"ה, ולכן נקט ג"כ לשון ונתקו.



כו' אלא לעולם קסבר המלוה את חבירו בעדים א"צ לפרעו בעדים ומיגו דיכלי למימר אהדרינהו ללוה יכולין למימר פרעניה למלוה [פרש"י יכולי למימר, ובתורת עדות שאינם נוגעין בעדותן], ומסיק הגמ' והשתא דתקון רבנן שבועת היסט [פירש"י ולא יכלו למימר אהדרינהו ללוה שצריך לישבע שבועת היסט כדין כופר הכל] משתבעי הני עדים דיהבנא ליה ומשתבע מלוה דלא שקיל ליה ופרע ליה לזה למלוה (כיון דהעדים שוב אין נאמנים דנוגעין בעדות הן מפני שצריכים שבועה). וכן פסקו הראשונים והרי"ף והרא"ש בכללם וכדאמרינן גבי חנוני על פנקסו במסכת שבועות בפרק כל הנשבעין (מה). דלא כבן גנס ע"ש. היוצא לנו מזה דהאידינא אחר תקנת רב נחמן אין שלית נעשה עד.

והנה הרא"ש והרי"ף הביאו ירושלמי, דחד בר נש אפקוד (ע"י שלית) גרבא דחמרא גבי חבריה וכפר ביה, אתא עובדא קמיה דר' ירמיה ועשה השליח עד וחייבו שבועה על הכפירה, דשליח נעשה עד אחד לחייבו שבועה דאורייתא. והקשה הר"ן דהא אחר תקנת רב נחמן אין השליח נאמן ומדוע כתב הרא"ש להלכה דשליח נעשה עד לחייבו שבועה, ומהירושלמי אין ראי' דאולי איירי קודם תקנת רב נחמן, והקרבן נתנאל תירץ דמיירי שראה המשלח שעשה השליח שליחתו והו"ל כאלו שלים הלוה בעצמו למלוה והשליח כאלו אינו, וכן תירץ הש"ך בס"י קכ"א. ודוחק הוא, דכיון דהירושלמי לא מיירי בכח"ג (דאפשר לאוקמי' קודם התקנה) א"כ לא היה לו להרא"ש לסתום אלא לפרש דמיירי רק בכח"ג.

ועו"ק על הרמב"ם פ"ג מהלכות אישות הל' ט"ז שכ' וז"ל: השליח נעשה עד לפיכך אם עשה שני שלוחין לקדש לו אשה והלכו וקידשו אותה הן הן שלוחיו והן הן עדי הקידושין ואינן צריכים לקדשה לו בפני שנים אחרים עכ"ל, וקשה נמי דבגמ' משמע דאחר דתיקון רבנן שבועת היסט אינה מקודשת, וגם הרמב"ם גופא פסק בפ"א מהלכות שלוחין ושותפין ה"ז בדיני ממונות כמסקנת הגמ'.

ונ"ל לתרץ בהקדם הירושלמי במס' קידושין ר"פ האיש מקדש (ה"א) פלוגתא דב"ש וב"ה, בש"א אין שליח נעשה עד ובה"א שליח נעשה עד, וקאמר שם אמר ר' אבון בר' חיי' גראין הדברים (דשליח נעשה עד) בשקידשה בשטר אבל בקידשה בכסף נעשה כנוגע בעדות אמר ר' יוסי מכיון שהאמינתו תורה אפילו כשקידשה בכסף אינו כנוגע בעדותו. ופירשו המפרשים שר' אבון בר' חיי' דס"ל כב"ה כשקידשה בשטר ולא בכסף, משום דסובר כתקנת רב נחמן בבבלי, מש"ה בכסף הוה נוגע בעדות כיון דצריך שבועה משא"כ

בשטר שאינו שוה פרוטה מהימן מיגו דיכול לומר אהדרנהו לך וכו', ור' יוסי סבר כיון דמדאורייתא כופר הכל פטור, ממילא הוא נאמן מדאורייתא דאינו נוגע בעדות ולכן מהימן אף כשקידשה בכסף.

והרשב"א ושאר מפרשים הקשו על דברי ר' יוסי דסוף סוף נוגע הוא כיון דצריך לישבע ושוב אינו נאמן מדאורייתא, שנוגע בעדות פסול מן התורה (ורצה לתרץ שלא אמר ר' יוסי אלא להצריכה גט שהיא מקודשת דבר תורה, אבל נראה מדבריו שתי' זה דוחק בעיניו).

עו"ק דהנה הריטב"א ז"ל הקשה על הגמרא דאמר אלא קסבר המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפרעו בעדים ומיגו דיכולים למימר אהדיניהו ללוה יכולים למימר פרענו למלוה, ולכאורה אם מהימן במיגו אי"כ מדוע צריכים שני עדים (דקאמר רבא אמר לשנים וכו' הן הן עדין), ומפרש דכיון דאיירי דקאמר שלית פרעתי והלוה אינו טוען בברי פרעתיך ל"מ ברי של השליח להמלוה ולפיכך צריך שיעידו לו עדים לפוטרו מן המלוה והני שלוחין מהימני מתורת עדים דמיגו דיכולים לומר אהדיניהו ללוה וכו', ושוב הק' הא קי"ל דמיגו לבי תרי לא אמרינן, ותירץ דזהו רק כשאינם נאמנים מתוך פסול עדות אחר אבל הכא כשרין לעדות הם והפסול הוא שנוגעין בעדותן ובמיגו זה אנו רואים דלאו נוגעין בעדותן הן ובוה נאמנים עדים במיגו, דהמיגו אינו על הנאמנות רק לסלק הנגיעה (ע"ש בריטב"א ד"ה מאי קסבר).

ולפי סברא זו קשה מאד דברי התוס' על הא דקאמר בגמרא והשתא דתיקון רבנן שבועת היסט משתבעי כו' ופרע ליה לזה למלוה והקשו הא לאחר שנשבעו שוב לא הוי נוגעין ואמאי צריך הלוה לשלם, ותירץ ר"י דלכך אין נאמנים לאחר שנשבעו משום דרחמנא אמר על פי שנים עדים יקום דבר דמשמע הנאמנים כדיבור בלבד אבל העדים הטעונים לישבע קודם שיאמנו דבריהם אין ממש בעדותן, וקשה לפי הריטב"א, דהכא אין השבועה על הנאמנות רק על סילוק הנגיעה והדק"ל דאם כבר נשבעו דשוב אינם נוגעים למה לא יהיו נאמנים ולמה ישלם הלוה שנית למלוה.

ונראה לתרץ קושיית התוס' לפי הריטב"א, דאמרינן בב"ק (עב:) איתמר עד זומם אביי אמר למפרע הוא נפסל רבא אמר מכאן ולהבא הוא נפסל, ומסיק והלכתא כאביי, וקאמר שם דאם שני עדים העידו על הגניבה ועל הטביחה והחמו על הגניבה ואח"כ הוזמו על הטביחה פטורין מד' וה' ואינם חייבים רק כפל, דבשעה שהוזמו על הגניבה נפסלו למפרע משעת עדות הגניבה וכשהעידו על הטביחה כבר היו פסולים ולא שייך בהם הזמה, היוצא לנו מזה

דאם שני עדים הוזמו ונפסלו למפרע ובשעת הגדת עדות שני' כבר פסולים היו בטלה עדותן השני' ולא שייך בהו הומה, והוי עשאאי"ל.

ועפ"ז מיושב קושית התוס' באופן זה, דכיון דלפי דברי התוס' צריכים העדים לישבע קודם שייעידו כדי לסלק נגיעתן, ואחר השבועה (שהם פרעו למלח) יוכלו להעיד שפרעו כדי לפטור הלוח מהמלוה, ואם יוזמו עתה על העדות הוזה שלא ראו הפרעון, נמצא דשבועתם ג"כ הי' שקר ונמצא דפסולים היו לעדות דנעשו רשעים למפרע מכח שבועת שקר דהוזממים מכחישין השבועה ג"כ, ונמצא שמה שהעידו אחר השבועה אין עליה תורת עדות דכבר נפסלו, ואם יוזמו עדים הללו פטורים מפני שלא הי' שם עדות עליהם כלל דכבר פסולים היו והו"ל עשאאי"ל. ומיושב שפיר מדוע לא יכלו להעיד אחר שנשבעו הא לא הי' נוגעין בעדות, דכיון דצריכי' לישבע לסלק נגיעתן ואם יוזמו לא יוכלו לקיים בהם מצות הומה, הו"ל עדות שאאי"ל ודו"ק.

ועפ"ז מיושב שפיר הקושיא הראשונה מדוע הביא הרא"ש הירושלמי דחור בר נש כו' ונעשה השליח עד אחד לחייבו שבועה, הא אחר תקנת רב נחמן הי' נוגע בעדות. אך לפי מה שכ' הקצות בסוף סימן ל"ח דע"א אף אם הוזם אינו צריך לשלם, דקרא כאשר זמם לעשות לאחיו בשני עדים הוא דכתיב, א"כ ממילא אינו צריך שיהי' עדות שאי"ל, א"כ יכול העד לישבע שנתן היין לחבריה ולא הי' נוגע בעדות כסברת התוס' ויכול להעיד לחייבו שבועה דאורייתא, ומשו"ה הביאו הרא"ש והרי"ף הירושלמי הנ"ל. והנה ידועים דברי התוס' ריש מכות דהיכא דליכא לקיים כאשר זמם, כגון בעדות דבן גרושה משום לו ולא לזרעו, לא בעינן עשאאי"ל, והנ"ב פסק כן להלכה בת' ע"ב. נמצא לפי דברי התוס' אלו דאם שני עדים העידו באחד שקידש את האשה או שגירש אשתו והוזמו א"א שגם הם יקדשו או יגרשו אשתם דהא כתיב ועשיתם לו כאשר זמם, לו ולא לאשתו וכמ"ש התוס' שם, נמצא דבעדות דקידושין וגירושין אין צריך עדות שאי"ל, ואפילו מפני דמי הכתובה אין שייך כאשר זמם שמפסידין או מחייבין דמי הכתובה, דיכולים לומר אנן לאוסרה על בעלה או לאוסרה לכל האנשים חוץ מבעלה באנו וכמ"ש בתשו' רמ"א סי' י"ב דטפי תלינן כוונת העדים לאסור על בעלה מלחלות ע"ד דמי הכתובה, ופטורים מלשלם.

ולפ"ז שפיר מתורץ ר' יוסי דירושלמי הנ"ל שאמר אפי' קידשה בכסף אינו נוגע בעדות ומהימן, דבאמת יכולים העדים לישבע שמסרו הקידושין לאשתו ואח"כ יוכלו להעיד, ואי משום דאם יוזמו שלא היו יכולים לראות הקידושין וממילא נמצא שמה שנשבעו שהם מסרו הכסף קידושין הי' שבועת שקר והיו פסולים משעת שבועה ואילך (דלמפרע הוא נפסל) מחמת שבועת

שקר, וממילא בטלה העדות דקידושין ולא היו צריכים לשלם בשביל הזמה והוי עדות שאאי"ל — זה אינו דבקידושין אין צריך עשא"ל דהא כתיב לו ולא לאשתו, ואי משום הכסף קידושין לא הוי נוגעין דלאו עיקר העדות הוא ודמי למ"ש לעיל לענין הכתובה בשם הרמ"א, דיכולים לומר לאוסרה לכו"ע באנו.

ואם תקשה לפ"ז על ר' אבון בר ר' חיי' דאמר נראין הדברים בשקידשה בשטר אבל בכסף נעשו כנוגעין בעדותן ולא מהני י"ל דס"ל כתירוץ הראשון של התוס' דמכות הנ"ל דגם בב"ג וב"ח בעינן עשא"ל וע"י המלקות מקוים בהם דין הזמה עיי"ש, וממילא גם בקידושין צריכים עשא"ל ולא יוכלו לישבע לסלק עדותן ולהעיד אח"כ, דהוי עשאאי"ל וכדלעיל.

וממילא מיושב שפיר בזה הרמב"ם בהלכות אישות הנ"ל, דס"ל להרמב"ם כתירוץ השני של התוס' דמכות דבקידושין אין צריך עשא"ל וממילא יוכלו לישבע ולהעיד, אבל הרמב"ם בהלכות שלוחין ושותפין שכתב שאין השלוחים נאמנים להעיד ולפטור המלוה הוא משום דס"ל כהש"ך בחו"מ סי' ל"ג ס"ק ט"ז דגם בדיני ממונות בעינן עדות שאתה יכול להזימה ומה שאין עדי ממונות צריכים דרישה וחקירה הוא משום נעילת דלת אבל אם שואלין אותו באיזה יום ואומר אינו יודע, עדותו בטלה משום דהוי עשאאי"ל, נמצא דאם רואין אנו עדות בד"מ דהוי אינו יכול להזימה לא הוי עדות כלל רק שאין אנו צריכים לחקור אחר זה, וא"כ אין השלוחים נאמנים לישבע ולהעיד ולפטור את המלוה, משום דאם יוזמו שלא היו יכולים לראות הפרעון וממילא מה שנשבעו שפרעו הוי לשקר והם פסולים לעדות מחמת עבירה דשבועת שקר, נמצא מה שהעידו אח"כ לפטור המלוה לא היה עדות כלל דכבר פסולים היו וממילא הוי עדות שאאי"ל, וגם אם לא הזזו ג"כ פסולים דהוי עשאאי"ל ופסול גם בד"מ כמש"ל בשם הש"ך ודו"ק.

ועפ"ז נ"ל לפרש עוד דברי הגמ' שהבאנו לעיל, אמר לשנים צאו כו' למה פתח בקידושין וסיים בד"מ (לוה ומלוה, מדוע לא אמר שליח ואשה), וע"פ הנ"ל מיושב שפיר דבד"מ שצריכים עשא"ל הוי נוגע בעדות מחמת השבועה אבל בקידושין שאין צריך עשא"ל כמש"ל בשם התוס' א"כ אפשר שאפילו השתא אחר תקנת ר"נ בקידושין נאמן אחר השבועה, ואם תאמר מדוע לא פירש ר"נ זה דיש נ"מ בין ד"מ לקידושין, משום דגבי גירושין (שאמר וכן בגירושין) פשוט שאין נ"מ בין קודם התקנה או לאחר התקנה משום שהנייר אינו צריך שיהי' שוה פרוטה ושפיר נאמן השליח שאין שבועה על פחות משו"פ, וא"כ קידושין דומה לגירושין לענין זה ושפיר נאמן בשניהם אפילו אחר התקנה ורק בד"מ לא נאמן לאחר התקנה.



בירור בסוגיא טעות שתי נשים

במס' כתובות דף ע"ב ע"ב אתמר קדשה על תנאי וכנסה סתם רב אמר צריכה הימנו גט ושמאל אמר אינה צריכה הימנו גט. ובדף ע"ג ע"ב אמר רבה מחלוקת בטעות שתי נשים אבל בטעות אשה אחת דברי הכל א"צ הימנו גט אמר אביי וכו' ע"ש. אלא אי איתמר הכי אתמר אמר רבה מחלוקת בטעות אשה אחת כעין שתי נשים אבל בטעות אשה אחת גרידתא ד"ה א"צ הימנו גט.

(א) ופירש"י טעות שתי נשים: קידש לאה על תנאי ואשה אחרת כנס סתם ואחריה נמצא עלי' נדרים והדינו טעותו. רב סבר כיון דלא אתני בהדיה דהך אע"פ שכבר גילה דעתו שאי אפשר בנדרנית צריכה הימנו גט דלמא לגבי דהך תביכה עלי' ולא קפיד ושמאל אמר כיון דגלי דעתו גלי, אבל בטעות אשה אחת: קידשה על תנאי וכנסה סתם אפילו רב מודה דדעתו אתנאו כו', מחלוקת בטעות אשה אחת כעין ב' נשים: קדשה על תנאי וגירשה מן האירוסין וחדר וכנסה סתם בההיא אמר רב צריכה גט דכי אשה אחת דמי ולשם קידושין בעל וליכא למימר אתנאו קמא סמך ושמאל סבר הא גילה לה דעתו מעיקרא דאם היא נדרנית אי אפשר בך [והש"מ מוסיף כיון דגוף אחד הוא] ועל תנאי כן חזר וקידשה. אבל בטעות אשה א' גרידתא: שכנסה ע"י קדושין הראשונים. ובא"ד כ' ואני שמעתי טעות אשה אחת כעין ב' נשים כגון שקידש רחל על תנאי ואח"כ נתכוון לכנס לאה וכנסה סתם ונמצאת רחל. וקשה לי נהי נמי דנתכוון לבעול לשם קדושין הא לאו לרחל איכווין ואמאי צריכה גט, עכ"ל.

(ב) הפני יהושע מק' על רש"י שהרי מוכח מפיו שהמחלוקת היא אי אמרינן כיון דגלי דעתו באחת אם זה מהני לגבי השני' או לא. וק' דלפ"ו שייך הפלוגתא בקידוש אחת חזר וקידש ולמה כ' בברייתא קידשה וכנסה. ואפשר לומר דנקט רבותא אליבא דשמאל. אבל בד"ה מחלוקת כתב רש"י בההיא אמר רב וכו' ולשם קדושין בעל, משמע שדוקא בבעל סבר רב דצריכה גט אבל בקידש לבד א"צ גט. ואפשר לומר הטעם משום דבקידש אמרינן דעתו אתנאו, או כמ"ש התוס' דף ע"ב ע"ב ד"ה ע"מ: דבסמפון של נדרים בקדושין א"צ גט, אבל קשה על זה שהרי בקידש על תנאי וכנסה באשה אחת סבר רב דא"צ גט, ולא חייש להסברא של בעילת זנות ולמה חייש בשתי נשים ואח"ל בשתי נשים והיא צריך להתנות, א"כ שייך

חילוק זה בקידוש וקידוש נמי. והפני' תי' שבדאי סבר רש"י דבסמפון של קדושין א"צ גט אפילו בסתם כמ"ש והתוס' לעיל, אבל כשכנסה סתם אמרינן דדאא וניפייס, אלא דרש"י סבר דלא מהני דאא וניפייס שיחולו הקידושין למפרע וצריך לבעול עכשיו לשם קדושין ע"כ.

אבל קשה לי שהרי באשה אחת סבר רב דאין צריך גט ולמה לא אמרינן נמי שם דדאא וניפייס ודו"ק. ובאילת אהבים מפ' דברי רש"י בטעות שתי נשים שהפלוגתא הוא דבאשה אחת אין שייך לומר אין אדם עובד"ו דכיון שהתנה בפירוש רואין שאינו מקפיד על בעילת זנות אם היא לא תקיים התנאי, אבל בשתי נשים דליכא ריעותא לגבי השני' סבר רב דצריכה גט ושמואל סבר כיון דגלי שאינו מקפיד על בעילת זנות מהני נמי התנאי לגבי השני'. ולפ"ו המחלוקת היא דקא כשכנס השני' ומת' קרשית הפני יתוע עיי"ש.

(ג) הרי"ף ז"ל הביא כמה פירושים בפ"י הגמרא: (א) כגון שקדש שתי נשים אחת על תנאי וטעה איזה קידש ע"ת וכנס אותה שהיו קדושי' ע"ת בסתם רב סבר דצריכה גט שהרי ידע שאחת מהם קידש ע"ת והיה צריך למידק ומדלא דק אם איתא לתנאי' בודאי מזה התנאי ושמואל סבר אף שלא דק ע"כ איתא לתנאי'. וטעות אשה אחת כעין ב' פ"י שיש ספק בין שתי המדות דהוה ל"י למידק ולא דק כמה שיש בב' נשים. והרי"ף כ' ע"ז ולא פירש מאי ניהו שתי המדות ומאי ספק אית בה, ובהגהות הב"ח פ"י השתי מדות, שמדה אחת היא שקדשה על תנאי ומדה השניה שקדשה שלא ע"ת והן המדות שהזכיר בשתי נשים, והספק כאן הוא כגון שקדשה ע"מ שלא יהא עלי' נדר שלא תאכל בשד ולא התנה שלא יהא לה נדר שלא תשתה יין ואח"כ נולד לו ספק בין שתי המדות האלו וטעה וחשב שהתנה ע"מ שלא תשתה יין וכנסה סתם ובהו דרי מחלוקת, אבל באשה אחת דאין ספק דהוה ל"י למידק לכו"ע א"צ גט. (ב) פ"י רש"י בטעות אשה אחת כעין ב'. (ג) כגון שקדש אשה אחת על תנאי ואח"כ מינה שליה לקדש לו אשה והלך השליח והטעהו וקידש לו אשה הראשונה בסתם, והרי"ף מסיק על הפירושים האלו דחברים אלו כולן אין הדעת סובלתן.

והוא ז"ל מפרש הסוגיא כך מחלוקת בטעות שתי נשים כגון שקידש אשה אחת ע"ת וקידש אחרת בסתם ואח"כ כנס הראשונה בסתם רב סבר כיון שקדש אחרת בסתם ולא התנה עמה ש"מ שמואל התנאי, והראיה שהרי כנס הראשונה נמי בסתם ומשנה' אף שנמצא אח"כ עלי' נדרים לא אמרינן דהוי קדושי טעות אלא צריכה גט מיני' ואפילו אם הוא טוען עכשיו שהתנה

עמה אמרינן שעכשיו הוא חוזר מהמחילה שלו וצריכה גט, ושמואל סבר אע"פ שקידש אחרת בסתם לא אמרינן שחזר מתנאי עם הראשונה. ואע"ג שכנסה סתם אמרינן שבעל על דעת התנאי וא"צ גט. אבל באשה אחת שקדשה ע"ת אע"פ שכנסה סתם ד"ה שא"צ גט שהרי לא גילה דעתו באשה אחת שאינו מקפיד שנוכל לומר שאף בזה אינו מקפיד משו"ה מודה רב דא"צ גט. ומחלוקת בטעות א"א כעין ב' נשים פי' כגון שקידש א"א ע"ת וכנסה סתם וכי היכי דבשתי נשים אמרינן כשקדש השני' בסתם שמחל התנאי לגבי הראשונה ה"ג כשכנסה סתם סבר רב שמחל התנאי אבל טעות אשה אחת כגון שקדש ע"ת ובעל לאלתר, א"א לומר שמחל התנאי שהרי הוא כמעשה אחד ודמי כמו דאחני בבעילה ואז לכו"ע א"צ גט. ומדייק לפירושו מלשון הגמ' שבטעות אשה א' כעין ב' כ' כנסה ובטעות א"א כ' ובעל, אלמא דכנסה פירושו לאחר זמן, ובעל משמע לאלתר. וכן הביא ראי' מלשון המשנה ומלשון הברייתא במחלוקת דרב ושמואל ששניהם מדברים ומטעות א"א כעין ב' וכ' וכנסה סתם ומדייק שדוקא בכנסה סתם הוי מחלוקת אבל אם התנה בשעת הבעילה אפילו לרב א"צ גט שבודאי בועל ע"ת והיינו טעות אשה אחת. ועוד הביא ראי' שבכל הסוגיא שמקשה אביי לרבה מבמה ברייתות משמע שאף בטעות א"א יש מחלוקת כ' בכלן לשון ובעל, דדוק.

(ד) הר"ן מק' על פי' הרי"ף בטעות שתי נשים שאין זה טעות בשתי נשים אלא טעות הנמצא באחת משתי נשים [ובאמת ק' זה גמי על פירש"י] ונ"ל פי' ראי' הלוי שפי' טעות שתי נשים כגון שקידש שתי נשים ע"ת וכנסן סתם והמחלוקת הוא על השני' רב סבר כיון שכנס שתי נשים בסתם ודאי מחל התנאי ושמואל סבר אפ"ה על דעת תנאו הוא בועל, ולפי"ז אתי שפיר הלשון של טעות ב' נשים שהרי בשתייהן היה הטעות.

ועוד מקשה על הא דפי' הרי"ף בטעות א"א כעין ב' אמאי משמע כניסה לאחר זמן ואמאי משמע בעל לאלתר. אלא נ"ל עיקר כפירוש הר"ן הלוי שפי' טעות א"א כעין ב' נשים כגון שקדש אשה אחת על תנאי וכנסה סתם ואח"כ בעלה סתם והשתא יש כאן תרי סתמי, וכמו שפי' הרי"ף והרי' הלוי בטעות שתי נשים, כנ"ל. ורב סבר כיון דכנס סתם ואח"כ בא עלי' סתם ודאי מחל התנאי ובעל לשם קדושין ושמואל סבר דאפ"ה אמרינן שסמך על תנאו, אבל באשה אחת שקדשה ע"ת וכנסה סתם ובא עלי' מיד והכניסה והבעילה סאת וליכא אלא חד סתמא לכ"ע א"צ גט. דעל דעת תנאו הוא בועל. והחילוק בין פי' הרי"ף לפי' הר"ן שהרי לכאורה לשניהם תלוי אם הבעילה היא לאלתר או לאחר זמן, וצ"ל דלהרי"ף

תלוי אם יהיה הפסק זמן בין הקדושין להכניסה דא אפ"ל שמחל התנאי ולרב צריכה גט אבל אם אין הפסק אלא הקדושין והכניסה באין כאחת או לכרע א"צ גט שבדאי בעל ע"ת. אבל להר"ן אפילו אם כנס לאחר זמן אלא שעשה הכניסה והבעילה סתם אף דשתיהן היו סתמא מ"מ אינה אינה צריכה שהרי אין כאן אלא חד סתמא.

(ה) והשיטה מקובצת הביא כמה ראשונים שהק' על פי' רש"י בטעות שתי נשים זהו המחלוקת בהשני' שקידש אם מקפיד נמי לגבה או לא. ואותה השני' היו קדושי' סתם והכניסה סתם ומלשון הברייתא משמע שהמחלוקת הוא באשה שקדש ע"ת וכנסה סתם? אבל לפירוש הר"ף ור"י הלוי לא קשה שהרי לדבריהם המחלוקת היא באשה שקדש ע"ת וכנסה סתם ודוק.

(ו) ובחידושי הרשב"א [כתב יד] הביא שהרא"ם הק' על פי' הר"ף כמו שהק' הר"ן בטעות שתי נשים והביא תי' מהראב"ד שהנדרים או המומין נמצאו בשתייהן ובשתייהן טעה א' בתנאי ואחת בסתם אבל הרשב"א מק' עליו למה לי' לרבה לומר שאף בשני' נמצא טעות והלא א"צ לזה כלל לפי' הגמ' אלא נ"ל לפ' טעות שתי נשים היינו טעות הנמצא כשנרשא שתי נשים אבל בטעות הנמצא כשנרשא אשה אחת לא.

(ז) הריטב"א כ' שלפי פירוש הר"י הלוי בטעות שתי נשים צ"ל בטעות אשה א' כעין ב' כגון שקדש א"א ע"ת וגרשה חוזר וקדשה ע"ת וגרשה חוזר וקדשה סתם וכנסה סתם שהרי צ"ל תרי סתמי. אבל מסיק דלא נראה לו כן הפירושים. ונ"ל עיקר פי' הר"י הלוי.

(ח) והפנ"י הביא פי' רש"י בטעות אשה אחת כעין ב' והק' עליו שהעיקר חסר מן הספר שלא כתב כלום בגמ' שקדשה פעם אחת וגרשה. וכן הק' על פי' ר"י הלוי והר"ן הלוי שהו"ל להגמ' לפרש יותר מהו כעין ב' נשים אלא נ"ל עיקר כפי' הר"ף דטעות א"א כעין ב' היינו בקדשה ע"ת וכנסה סתם כפשטות לשון הברייתא. אבל מק' ע"ז שהרי בגמ' מק' לקמן מברייתא קדשה בטעות ופחות משהו פרוטה וכן קטן שקדש וכו', ואם בעלו קנו ר' שמעון בן יוחנן משום ר' ישמעאל אמר אם בעלו לא קנו. וק' שהרי בקטן ע"כ לא בעל לאלתר שעדיין קטן היה. וצ"ל שבעל לאחר זמן אף שכ' שם לשון ובעל. ובאמת בחי' הרשב"א [כ"י] הק' כן על הר"ף ומת' כגון שהיה קטן סמוך לגדלות ומיד כשקדש נגמרו שניו וסימניו ובעל אבל קצת דחוק הוא להעמיד הגמרא בכך. אבל הביא שביעמות ל"ב ע"ב אשכחן נמי כעין זה עיי"ש ודוק.

בענין עדות שאי אתה יכול להזימה

איתא ברמב"ם (פ"כ מהל' עדות הל"ג) וכ"כ הטור (חומ"מ סי' ל"ז) וז"ל: היו העדים שלשה אפילו מאה אם העידו בב"ד זא"ז והעיד כל אחד מהן אחר חבירו בתכ"ד והוזמו מקצתן אין נענשין עד שיוזמו כולן אבל אם הי' הפסק בין זה לזה יתר מכדי דבור שהוא כדי שאילת שלום תלמיד לרב הרי נחלקה העדות והשנים שהוזמו נענשין והשנים האחרים אין נענשין. ואע"פ שבטלה העדות כולה מפני שהן כת אחת הואיל ונפסלה מקצתה נפסלה כולה עכ"ל. והשיג הראב"ד ז"ל איני יודע מהו כי מאחר שלא באו תכ"ד ונחשבו לב' כתות לענין הזמה למה תבטל העדות של הכת האחרונה. ויהרג הרוצח ועוד מה זה שאמר והשנים האחרים אין נענשין ומה עונש ראוי להם עכ"ל. ותי' הלחם משנה הקושיא השני' דאפילו הוזמו אחרונים קאמר דאין נענשים דכיון דהם העידו אחר שהעידו הראשונים וכבר הי' הרוצח חייב מיתה ע"פ הראשונים א"כ באו להעיד על גברא קטילא. ובשלמא כשהעידו תכ"ד הוי כולם כעדות אחת אבל כשיש הפסק ביניהם הוי כאילו נגמר הדין על פיהם ואפילו הוזמו האחרונים פטורים. ולפי זה מתרץ התומים הקושיא הראשונה ג"כ למה תבטל עדות הכת האחרונה. משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה דאם יוזמו יאמרו גברא קטילא קטיל דלא ידענו דהראשונים יהיו זוממים וממילא בטלה העדות. וג"כ צדקו דברי הרמב"ם והטור אבל

אבל הפנ"י מפ' טעות א"א כעין ב' כעין פ"י הרי"ף כמ"ש בלשון המשנה שקדש ע"ת וכנס סתם ורב סבר צריכה גט משום דדמי לשתי נשים דהתנה אם הראשונה ולא התנה אם השני' דפשיטא דצריכה גט מדאורייתא שהרי רואין שאם הוא מקפיד ע"ת הוא מפרש ואם לא אמר כלום בודאי אין דעתו לקדשה בתנאי. וכמ"כ כאן שקדשה ע"ת רואין שהתנה בהקדשין ואם לא חזר ופי' התנאי בשעת הכניסה. והא קי"ל אין אדם שותה בכוס אצ"כ בודקה צ"ל בודאי ושחזר בו ול"ש בעל ול"ש לא בעל כיון שכנסה בסתם אמרינן שמחל התנאי אבל בטעות א"א כגון שקדש ובעל לאלתר או קדש וכנס או קדשה בעילה וכיר"ב מודה רב דא"צ גט דמסתמא בתנאי קאי אף דלא חזר ופי' התנאי. ולא תלוי בלשון הגמרא אם כנסה או ובעל. ול"ק מידי.

לא מטעם עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה אלא משום דהוי עדות שאי אתה יכול להזימה.

והנה לפי דברי התומים הנ"ל לכאורה קשה על לשון הרמב"ם, לדבריו משמע דלא שייך להרוג עדי המוזמין אלא אם היו ראשונים אבל שני' ושלישי' לא דיאמרו על גברא קטילא באנו להעיד, וזה אינו מבואר בלשון הרמב"ם. ועו"ק דלפי"ז הב"ד ידעו שזה הוי עדות שאאי"ל דיאמרו על גברא קטילא באנו להעיד וא"כ איך קבלו עדותן. ועוד הקשה בנתיבות (בי' ל"ו סק"ד) דאיתא בסנהדרין (פ"א) מי שנתחייב בשתי מיתות ב"ד נידון בחמורה, פשיטא אלא כגון שעבר עבירה קלה ונגמר דינו על עבירה קלה וחזר ועבר עבירה חמורה סד"א כיון דנגמר דינו על עבירה קלה האי גברא קטילא הוא קמ"ל (דגידון בחמורה), והקשה התוס' אמאי נידון בחמורה הא הויא לה עדות שאי אתה יכול להזימה דאי מתיומו סהדי בתראי לא מיקטלי דגברא קטילא קטיל, ותי' בתי' הב' כיון דאי מתיומו קמאי או מיתכחושו מהני סהדותיהו דבתראי עדות שאתה יכול להזימה קרינן בי', הרי ממש להיפך מהתומים. ועוד הקשה הבית יצחק (חלק א"ח סי' נ"ג) דגברא קטילא שייך לומר כמו בתוס' סנהדרין שכבר נגמר הדין אבל בהך דהרמב"ם שלא נגמר הדין לא הוי גברא קטילא וחיובין העדים מכאשר זמם כדאיתא במכות ה. וצ"ע.

ונראה לפע"ד לתרץ כל הקושיות הנ"ל בהקדם מש"כ הקצות (סי' ז' סק"ד) על הא דאין עד נעשה דיין נאמרו ונשנו בתוס' בכתובות כמה טעמים ואחד הוא דבעינן עדות שאתה יכול להזימה והם לא יקבלו הזמה על עצמן, והקשו התוס' דאפשר להזימם בב"ד אחר כמו עדים שהם קרובים לדיינים שהם כשרים דאפשר להזימם בב"ד אחר, וכתב ע"ז הקצות וז"ל: דבזה אפי' בב"ד אחר לא יתקיים הזמה דהא קי"ל דאין העדים זוממין נהרגין עד שיוגמר הדין על פיהם כמבואר במשנה פ"ק דמכות אבל החזמו קודם גמר דין אין נענשין וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' עדות, וכיון דקי"ל עד זומם למפרע הוא נפסל א"כ אם יוזמו הרי נפסלין מאותה שעה וא"כ נגה"ד לפני ב"ד פסולין וה"ל כמי שלא נגמר הדין ואין נענשין עכ"ל. וכעין סברא זו איתא במרדכי בשם השר מקוצי ע"ש. נמצא לפ"ז דכל היכא שהגמר דין יתבטל למפרע אם יוזמו וממילא אין נענשין דהוי הזמה קודם גמ"ד הוי להו עדות שאי אתה יכול להזימה. והנה הכא כשהעידו הרבה כתי עדים זה אחר זה בהפסק יתר מכדי דיבור ונגמר הדין על פיהם שפיר כתב הרמב"ם דעדותן בטילה דהא הגמר דין ה' על העדאת כולן א"כ כשהוזמו אי אפשר להרוג הרוצח מספק ונתבטל הגמר דין למפרע דהא עד זומם למפרע הוא נפסל נמצא שהגמר דין ה' בתחילה ע"פ עדים פסולין ועכשיו

אם יבואו עדים להזים עדים האחרים לא יהי אפשר לענשן דהא הגמר דין שלהם כבר נתבטל בהזמת הראשונים והוי עדות הנשארים עדות שאא"ל. ולפי' יתורץ כל הקושיות הנ"ל, דכאן לא שייך כיון דאי מיתזמו קמאי מהני סהדותיהו דבתראי דאין הכי נמי דבשעת עדותן ה' עדות שאתה יכול להזימה ומשום הכי קבלו עדותן אבל עכשיו אחר שהזמו הראשונים נעשים למפרע עדות שאא"ל.

והנה מדברי התוס' הנ"ל לכאורה קשה להגאון מדאמבראוא בהקדמת ספרו חזון נחום בתירוצו על קושית בית יצחק בסי' נ"ג על הגמרא הנ"ל בסנהדרין דף פ"א, מ"מ דהיאך לידיינו דינא להאי דינא אם כשנידן על המיתה השני' פסקו כל הב"ד לחובה, הרי פטור ממיתה זו דהרי קי"ל בסנהדרין (י"ז) ב"ד שראו כולם לחובה פוטרין אותו, ואם ה' רק רוב הרי שיטת הר"ת בתוס' חולין (י"א) דממיתה למיתה לא אולנין בתר רוב וא"כ כיון דכבר מחויב מיתה קלה היאך נפסוק לו מיתה חמורה ע"י הרוב דהוי בין מיתה למיתה. ותיירץ הגאון הנ"ל עפ"י דברי האחרונים שכתבו להסביר הגמ' הנ"ל דבראו כולם לחובה פוטרין אותו כיון דבעי הלנת הדין למיעבד ל' זכותא והני תו לא חזו ל' עכ"ד האחרונים, ומבאר החזון נחום דהכוונה דבראו כולם לחובה הרי אין תועלת בהלנת הדין אלא אם יחזרו בהם רובם וזה לא שכיח שרוב אנשים יחזרו בהם לזכות את הנידון משא"כ אם רק הרוב חייבוהו הרי אפילו אם יחזרו בהם רק המיעוט שוב יהי' רוב מוכים וזה כבר שכיח שמיעוט אנשים יחזרו מדעתם. ולפי' מתורץ קושית הבית יצחק הנ"ל די"ל דמייירי שכולם חייבוהו ואפ"ה חייב דכאן הרי יש תועלת בהלנת הדין דאם יחזור רק אחד א"כ יהי' רק רוב לחייבו מיתה חמורה ואז כבר יפטר מן המיתה החמורה כיון דבין מיתה למיתה לא אולנין בתר רוב ע"כ. ולכאורה קשה ע"ז דהא התוס' תי' דכיון דאי מיתזמו קמאי מהני סהדותיהו דבתראי עדות שאתה יכול להזימה קרינן ב'י, ולפי האוקימתא של החזון נחום דהגמר דין הב' ה' ע"פ כולם לחובה אכתי קשה קושי' התוס' דעדות הב' הוי עדות שאא"ל ואי אפשר לתרץ כיון דאי מיתזמו קמאי מהני סהדותיהו דבתראי דהא אי מיתזמו קמאי נתהפך גמר דינו לזכות דהא אמרו כולם חייב זכאי, דעכשיו תו ליכא הלנת הדין דלא הוי עוד בין מיתה למיתה. וצריכים לתרץ דכיון דבשעת הגמר דין השני ה' אפשר לעשות הלנת הדין אע"ג דאחר כשיוזמו הראשונים לא הוי עוד הלנת הדין דהא לא הוי בין מיתה למיתה, לא איכפת לן כיון דבשעת גמר דינו ה' אפשר למיעבד ל' זכותא וקטלינן אע"פ דהוי כולם לחובה, וצ"ע.

הישיבה ד' לטובים ולישרים בלכותם

הננו כזה להביע תודתנו והכרתנו הטוב להאי גברא יקירא איש
חי ורב פעלים לתורה ולתעודה ראש וראשון לכל דבר שבקדושה ה"ה

ר' אברהם אהרן לעזער נ"י

אשר משקיע כוחו ואונו להיות נושא בעול הגדול של כוללנו הק'
ויהי רצון מלפני אבינו שבשמים שיוזכה לברכה משולשת בני חיי
ומוזני ריחיו, זכות התורה יעמוד לו ולזרעו אחריו

הכו"ח בשם הוועד

דוד גרינצווייג

אברהם גאלדמינצער

