הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ה

קובץ

נהוראי

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ה

תנא לא ר"מ שמו אלא רבי נהוראי שמו, ולמה נקרא שמו ר"מ שחוא מאיר עיני חכמים בהלכה

[עירובין י"ג ב']

לז"נ הרב ר' מאיר קוטלר ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח התשל"ט

חלק א'

הועתק והוכנס לאינטרנט
www.hebrewbooks.org
ע"י חיים תשס"ה

יוצא לאור ע"י חבריו וידידיו
בית מדרש גבוה, לייקוואוד יצ"ו
אלול תש"מ לפ"ק

הבעת תודה

ברכה מיוחדת להרב זאב גוטליב נ"י על התמסרותו הנפלאה בהוצאת ספר זה ברב פאר והדר, תשואות חן חן לו ויתברך בכל מילי דמיטב.

חברי המערכת

הרב צבי שוסטאל, הרב צבי רוטברג

הרב יהושע בנימין קרופני, הבח' מיכאל פרעסבורגער

Photocomposition & typesetting
by Zev Gottlieb
406 Yeshiva Plaza
Lakewood, N.J. 08701
(201)363-8025

נדפס בדפוס האחים גרוס
Printed in U.S.A. GROSS BROS. Printing Co. Inc.

תוכן הענינים

הקדמה א

מצבה ג

מכתב מהמנוח ז"ל ד

מכתב הה"ג ממאטערסדארף זצוק"ל ו

מכתב מהגר"מ פוינשטיין שליט"א ח

חדו"ת

בדין כוורת

רבנו בעל אבן האזל זצוק"ל י

בענין שור ובור שמסרן לחש"ו

רבנו ראש הישיבה זצוק"ל טו

בסוגיא דאשו משום חציו

רבנו ראש הישיבה זצוק"ל כ

מחידושי המנוח ז"ל על התורה כה

הערות המנוח ז"ל-על מס' כלים לה

בענין רקיק נ

בענין תוך תוכו נב

בענין התפסה בנדרים

מרן ראש הישיבה שליט"א נה

בענין הוספת בן א"י למנין ביו"ט אחרון בחו"ל

מרן הגר"מ פוינשטיין שליט"א נט

בענין הדלקת נר חנוכה

מרן הגר"מ פוינשטיין שליט"א סג

בענין לקט

מרן הגרא"מ שך שליט"א סו

בענין אתנן בעופות •

מרן הגרי"י הלוי רודרמן

בדין שפיכת שירים בבכור, מעשר, ופסח

הרב ר' יחיאל מיכל פוינשטיין סח

בדיני אין מתבווין ופסיק רישא

הרב ר' ארי' לייב באקשט עה

בענין הולכה בצפון

הרב ר' לוי קרופני פא

בענין רציחה ושפ"ד בישראל, בעכו"ם, וברודף

הרב ר' אלי' שמחה שוסטאל פו

בדין לא תתגודדו

הרב ר' יעקב חיים סרנא צא

הערות בדיני עגלה ערופה

הרב ר' יעקב יהושע וואלפא קכ

חגיגת י"ד

הרב ר' חיים גראזאוויסקי קח

בענין חיוב עבור מחילת חוב
הרב ר׳ דוב לנדו — קיב

בענין נישואין מפולין וצרת ערוה
הרב ר׳ משה הלל הירש — קטז

בגדרי הנחה במלאכת הוצאה
הרב ר׳ אביעזר פילץ — קכג

בענין ד׳ שיטין הפסק בס״ת
הרב ר׳ אשר ב״ץ — קכז

בדין זריקה מועלת ליוצא
הרב ר׳ בנימין צבי ולמרק — קכט

בענין פשרה
הרב אברהם דוד — קלב

בענין תחלתו בפשיעה וסופו באונס בבור
הרב אברהם יורקנסקי — קלד

בענין עשה דוחה ל״ת
הרב אברהם רודניצקי — קלט

בענין וידוי יוה״כ
אברהם רפהון · — קמב

בענין שיעור כעדשה בשרץ
אברהם חיים שטיינווארצעל — קמה

בענין איסור אשת אח לענין פטור צרה
הרב אברהם יצחק סטארטש — קנ

בענין נסכים מתקדשין ע״י שחיטת הזבח
אהרן פרלוב — קנד

בענין זמני קריאת המגילה
אהרן קוטלר — קנח

בענין שמן המשחה
הרב איסר זלמן קוטלר — קס

שבועה בעי שם
הרב איסר זלמן שוורצמן — קסג

בענין צרורות משלם ח״נ מן העליה
אהרן רבינוביץ · — קעא

בענין נקב וחיבור מים דכשפוה״נ במקואות
הרב אליהו ברודנא — קער

בענין כיבוש יחיד
אלי׳ ברוך שולמן — קעח

ידות בנדרים ובנזירות
אלכסנדר שטרנבוך — קפג

בענין פגול בלוג שמן של מצורע
הרב אלעזר יונה גינזבערג — קפו

בסוגיא דכח כחו לסומכוס או כבחו דמי
הרב ארון רייך — קצ

בענין שלא לשמה בהקרבת נדבה בקרבנות חובה
הרב ארי' מלכיאל קוטלר — קצד

בענין יבום באלמנה בבה"ג
הרב בנימין ווערצבערגער — ר

בסוגיא דהלך אחר הנוף
הרב ברוך טולובייצק — רג

בענין איסור מלאכה בחוה"מ
הרב ברוך אלי' גולדשמיט — רו

דירת עכו"ם בנוגע לעירובי חצירות
הרב ברוך יהודה גרידזן — רט

שיטת ר"ש בדין מיגו דאיתקצאי לביה"ש
הרב ברוך צבי גראסמאן — ריג

בענין שחיטה והעלאה בחוץ
הרב דב לשינסקי — ריח

בענין אין אונס בגיטין
הרב דוב אהרן בריזמן — רכא

בענין ד"א בדינא דתחומין
הרב דוב פולק • — רכד

בענין מהלך כעומד
הרב דוד אפען — רכט

בענין בתר מעיקרא וצרורות
הרב דוד גיבער — רלא

בענין בשר שור בכלי ראשון
הרב דוד דיסקינד — רלה

מליחת קדשים
הרב דוד היינעמאן — רלח

בענין אדם המוזק
דוד יאמפאלסקי — רמב

בענין פטור מזוזה בבית שאינו מקורה
הרב דוד צוקער — רמד

בדין שבירה בכלי חרס
הרב דוד ראזענבוים — רמח

בענין באיסורא אתא לידיה
הרב דוד מרדכי רוטנברג — רנג

בענין אשו משום ממונו
הרב דוד צבי שוסטאל — רנו

ביאור קנין מתנת שכ"מ במקצת
הרב דוד שמחה רפאפורט — רסב

בדין השלמה בע"ע שברח
הלל מאנדעל — רסו

בענין נשך ותרבית
הרשל לייטנער — רסח

שו' הרשב"א בענין יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה
הרב זאב עגערט — רעב

בענין התורם משלו על של חבירו
הרב זאב פיפרמן — רעו

כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין
הרב זאב מנחם טשאפף — רפ

ביאור בשיטות הראשונים בדין דחזקתו בדוק
זאב ולמרק י — רפג

בגדרי מקום פטור
הרב חיים גרינעס — רפז

בענין שרטוט
הרב חיים פערלשטיין — רצ

בענין ביטול בגיד הנשה
חיים בער זיבערמאן — רצב

בדין קרבן גר שמת ואין לו יורשין
הרב חיים ירוחם גינזבורג — רצו

חיובא דרודף
הרב חיים ישעי' וויס — רצט

בענין איסור מעשה שבת ע"י עכו"ם
הרב חיים שלמה בריסק — שב

בענין שיטת הרמב"ם בשנים אוחזין בכלי
הרב חנינה שמחה פחנר — שה

בסוגיא דריש הוריות
הרב יהודה איינהארן — שח

בענין היקף של יותר מבית סאתים
הרב יהודה נייווירטה — שי

בענין רוב וחזקה
הרב יהודה ברוך דאפעלט — שיב

בענין ברכה על סוכה ומצה כל שבעה
הרב יהודה העשיל לעזנבערג — שטו

בענין לא סיים אתרי'
הרב יהושע בנימין קרופני — שכ

בענין חציצה בדין עצמו של כהן
יואל דוב כהן — שכר

ביאור בדברי ר' נחמי' דאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו
הרב יו"ט ליפמאן העללער — שכו

בענין טוען טענת גנב
הרב יוסף געלב — של

בענין חטאת חלב לשם חטאת דם
הרב יוסף צימכאל שלד

בענין אין מוסרין ד"ת לעבו"ם
יוסף צבי טשאפניק שלח

בענין כל דאלים גבר
יחזקאל נורמאן שמד

בענין פסול מים שאובין
הרב יחיאל מאיר וואקסמאן שמו

בענין גדר חובת בדיקת חמץ
הרב יחיאל מיכל קלוגהויפט שמט

בענין חיוב השבה וחיוב דמים של גזלן
הרב יעקב בוסל שנא

בענין איסור יציאה מעיר מקלט
הרב יעקב ינקלביץ שנו

בענין קישות שנטעה בעציץ
הרב יעקב לזבניק שסא

בחיוב שבועת מודה במקצת, ושבועת גלגול
יעקב עבערט שסה

בענין דבר היורד מן השמים
הרב יעקב ווינבערגער * שסז

בענין איני יודע אם פרעתיך
יעקב אהרן שפירא שעז

בענין איסור מקיף וניקף
הרב יעקב אליעזר שוורצמן שפ

בענין דיינים
הרב יעקב אפרים פארכהיימער שפו

בדין איסור טעימה לפני קידוש
הרב יעקב דב שחר שצ

בענין שתיה בכלל אכילה בדם
הרב יעקב דוד המניק שצר

בגדרי מוקצה
הרב יעקב דוד לובאן שצז

בענין שומא הדרא
הרב יעקב יוסף ריינמאן ת

בשיטת הרמב"ם בענין התפסה בנדרים
הרב יעקב מרדכי ליבט תג

בענין תקנת בפ"נ ובפ"נ
הרב יצחק דרשוביץ תו

בדין שפחה חרופה דמביא קרבן א' על כמה עבירות
יצחק שרגא קוטלר * תטו

בענין תמות ומועדות וצר תמות במקומה עומדת
יצחק רייניץ תיח

שיטת הרמב"ם בענין אין מתבוין
הרב יצחק שטיינבערג תב

בענין שנוי דלידה
הרב יצחק אשר גלייזעל תבה

בענין תחילתו בפשיעה וסופו באונס בנזקין
הרב יצחק חיים כהן תכט

בענין שיטת הרשב"א בביטול חד בתרי
הרב יצחק יעקב קוהלוביץ תלב

בענין העברת ד"א ברה"ר למעלה מראשו
יקותיאל יהודה בערגער תלו

בענין חזקה
הרב יקותיאל מנחם וואקסמאן תמ

בענין חזקת ג"ש בקרקעות ובעבדים
הרב ירוחם אלשין תמה

וערך עליה העולה
הרב ירוחם ליוואויץ תנב

בענין דלתות הראויות לנעול
הרב ישעי' יהודה קענגעל תנו

בחיוב ברכה במצוה קיומית
הרב ישראל טאפלין תנט

בענין לחי למחיצה רביעית
הרב ישראל ניומאן תסג

בענין יצא מוציא מטעם ערבות
הרב ישראל סג"ל תסט

בענין סוכה שחמתה מרובה מצלתה
ישראל סלומון תעד

בענין קדושת בתי כנסיות
הרב ישראל צבי ברוידא תעט

בענין השבת גזילה
הרב לוי גרדמן תפג

בענין עירובין בעיירות גדולות
הרב לוי יצחק בערנאטה תפו

בשיטת רש"י בענין פסיק רישא ומלאכה שאצ"ל
הרב מאיר ברנר תפט

בענין השובת בריבוע העיר
הרב מאיר בן ציון לוי תצא

בענין משוח מלחמה
מיכאל פרעסבורגר תצו

בענין צדי רה"ר וג' מחיצות
הרב מיכאל שלאס — תצח

בענין הנחה ע"ג משהו
הרב מנחם מענדעל שלאמאוויטץ — תקד

בענין שני ימים דראש השנה
הרב מנחם שלמה זופניק — תקו

אם לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש
הרב מרדכי מנדלבוים — תקט

בטלטול כלים המוקצין בשבת
הרב מרדכי יהודה קנר — תקיא

בענין השג יד בערבין
משה קופיץ — תקיז

בענין אשו משום חציו
הרב משה רייך — תקיט

בענין מחוסר קציצה בגט
הרב משה אהרן פאסקאוויטץ — תקכה

בענין פקע פיגולו ממנו
הרב משה אלעזר ענגלארד — תקלא

בדין נאמנות דיבור
הרב משה יוסף לבוביץ — תקלד

בשיטת הרמב"ם בדין איסורי עשה לענין דחייה
משה מרדכי ליעבער — תקלו

בענין פיגול בזריקה שלא במקומו
הרב משה צבי וויים — תקמא

בענין הפסק בק"ש וברכותי'
הרב משה שמעון שפירא — תקמה

בדין דבל תוסיף
הרב משה ת.ג. חאמסקי — תקמז

בענין קנוני גזילה
הרב משולם פייש גינזבערג — תקמט

בענין כלי המקדש
הרב מתתיהו פרידמן — תקנד

ביאור שי' הראבי"ה אם נקבים דקים מצטרפין לשפוה"נ
הרב משולם זושא וואקסמאן ' — תקנז

בענין כרם רבעי בחוץ לארץ
הרב נסים רביבו — תקסא

בגדר החיוב דעשיית תקלה בבור
הרב עקיבא יוסף שטיינמעץ — תקסט

בענין חצי עבד חצי ב"ח
פנחס וואקסמאן — תקעא

בענין תשלומי גזילה הרב פנחס דוד קיימין	תקעה
בענין פסולו בקודש צבי יהושע בערנער	תקעח
בענין ספיחי שביעית קלמן יהודה ראטענבערג	תקפא
בענין כתב שיכול להזדייף הרב ראובן צבי גרומן *	תקפג
בענין ריבית במקח וממכר הרב ראובן לפטן	תקפז
בדין שריפת תרומה טמאה רפאל שמולביץ	תקפט
עשה דוחה ל"ת במצות יבום הרב שאול מילר	תקצב
בענין קבלת הרם ע"י אויר כלי הרב שלמה אייזין	תקצו
בגדר מזיק בדבר שאין גופו נחסר הרב שלמה אלטוסקי	תקצט
בענין איסור בל יחל הרב שלמה קנדק	תרב
בענין ביטול בדבר הניכר וביאור שי' הרשב"א בדין טעם כעיקר הרב שמואל פעלדער	תרה
בענין שינוי השם הרב שמחה קלאר	תרט
שיר לזכרו	תריג
הספד מורן הר"מ שליט"א ביום השלושים	תרטז
הספד מרן המשגיח שליט"א	תרכ
הערכה מהרב ישראל צבי ברווידא	תרכב
הספד ביום סיום הש"ס	תרכה
קוים לדמותו	תרכח
מפתח הענינים בסדר הש"ס	תרלג

* המאמרים ברוכם נדפסו לפי סדר הא' ב', וכמקצתם לפי סדר קבלתם לדפוס.

הקדמה

קובץ חדו"ת זה שאנו מגישים לקהל הלומדים ושוחרי התורה, מוקדש הוא לשמו ולזכרו של אהובנו הרב ר' מאיר קוטלר ע"ה, שעזבנו לאנחות ביום שביעי של פסח התשל"ט, והוא אך בן כ"ו שנים.

יבש המעין ונקצץ האילן — המעין השופע חיים, טוהר ושוק, האילן הפורח והמלבלב באביבו. לא המלים יתארו את עומק האסון שאין ערך ביטויו במלכות ההבעה. מאז שנה ומעלה מרגיש כל אחד בהכרתו ובתת הכרתו כאב נסתר בלב, שחסר לו מה, משהו שהיה קרוב לו מאד ונתרחק פלאים. לא נגלד הפצע האנוש שעוד התחיל לכרסם בעצם ימי מחלתו, אלא שאז מהולים היו הרגשות בתקוה ותפילה עד שעלתה נשמתו השמימה ונותר החלל העצום.

אולם נחמה פורתא מוצאים אנו בדברי המד"ר ויקהל ושם בפרשה מ"ח עה"פ טוב שם טוב משמן טוב ויום המות מהולדו, יום מיתתו של אדם גדול מיום לידתו וכו' אמר ר' לוי משל לשתי ספינות שהיו פורשות לים הגדול אחת יוצאת מן הלמין (חוף חים) ואחת נכנסת ללמין, זו שיוצאת הכל שמחין בה זו שנכנסת לא היו הכל שמחין בה. פקח אחד היה שם, אמר, חילופי הדברים אני רואה כאן, זו שהיא יוצאת מן הלמין לא היו הכל צריכים לשמוח שאינן יודעים באיזה פרק היא עומדת ומה ימים מזדווגין לה ומה רוחות מזדווגות לה, וזו שנכנסת ללמין היו הכל צריכים לשמוח לפי שהם יודעים שנכנסת בשלום ויצאה בשלום מן הים. כך אדם נולד מונין לו למיתה מת מונין לו לחיים וכו'. ועל רישא דקרא ממשיך שם במדרש וז"ל טוב שם טוב משמן טוב — טוב היו שמותן של חנניה מישאל ועזריה משמן המשחה שנמשחו נדב ואביהוא. למה, שאילו נכנסו להקריב ויצאו שרופין ואלו נכנסו לכבשן האש ויצאו בשלום, חוי טוב שם טוב משמן טוב, עכ"ל המדרש. עם פטירת מאיר ע"ה נתמזגו לאחד תחילת הפסוק עם סופו — לא רק שנכנס ללמין בשלום — לא טרדוהו הגלים הזועפים לסחפו עם זרם התחומריות, ולא טרפוהו הרוחות הסוערות, אלא אף יצא מכבשן האש בשלום, כבשן יסורין הוא, שעלולים היו להעביר אדם על דעתו, לא פגעו בשלימותו אלא אדרבה צירפו וזיקקו את לחט אמונתו. את הכל קיבל עליו באהבה, ובשלותו המופלאה מצויד בתורתו ובדקדוק המצוות שנחרתו בטבעו, הביט ישר לתוך חמות והכריעהו.....

קובץ תורני זה שנכתב לזכרו ע"י ידידיו ומוקיריו מתוך עמל ויגיעה בתורה, בבחינת פרידה מתוך דבר הלכה, מקוים אנו שיהי' לעילוי נשמתו הטהורה. וכשם שבחיים חיותו מקושר היה לדורות שקדמו בקשר של קיימא — עכשיו לאחר העדרו, שחזר ונתדבק למקורו, מתפללים אנו שיחזור ויתקשר משם לדורנו אנו וימליץ טוב בעד משפחתו תחשובה, בעד הישיבה הקדושה ובעד כל ישראל אמן.

על האי שופרא

מאור פנים אשר שמח לבבות, בגווני כשרונותיו הרנין כל יודעיו.

א ציל רוח, נעים אהוב ואוהב, הצנע לכת חן ושכל טוב רופדו ארחות חייו.

י ראה וחכמה בנפשו נפגשו, חברו אל עומק הלב והיקף ידיעות התורה.

ר ובי יסוריו לא עממוהו, קבלם באהבה צרפוהו ורוממוהו.

ענף לאילנות רבי פארות, התהלך בצל גדולי הדורות ואל מקומם שאף וזרח.

האברך הרב ר' מאיר קוטלר ז"ל
בן הרב ר' יוסף חיים שניאור שליט"א

י"ב טבת התשי"ג — שביעי של פסח התשל"ט

זאת אשר חרות על מצבת קברו

מכתב זה נמצא בעזבונו

מכתב זה נמצא בעזבונו — נועד לאחיו שיחי׳ ולא נשלח לתעודתו — מתגלים בו כחות נשגבים באמת מדה של ענקי דורות. ומעיד חוזא על גודל רוממות נפשו של המנוח ז״ל, יחוד חלב וטהרתו בתמימות תאמונה ועומק עדינות התרגשת לזולתו.

בס״ד

בודאי תסלח לי שכתבתי על פיסת נייר קטנה אך ע״כ השתדלתי לכתוב באותיות ברורות מאד. וסיבת הקטנות היא שזה מה שהשגתי בלי טורח מיוחד משכני הקרוב למקומי בביח״מ ועצל אנכי מלטרוח אחרי נייר גדול, ואתך הסליחה.

בדעתי לנסוע לאח״ק בקיץ הזה שעובר עלינו לטוב ומפני כמה טעמים שבינתים הם כמוסים עמדי לגלותם לביתי ולחורים שליט״א ועכ״פ ישארו כמוסים עד שאברר טעמי אצל מח״ג מרן אדמו״ר הגרמ״פ שליט״א ואפרטם אחת אל אחת. לפני כו׳ שבועות ז״א לערך בזמן מתן תורתינו התחלתי להרגיש כאבים ברגלי הימנית וגם הרגשתי חולשה כללית אך לא ייחסתי לזה חשיבות עד כעבור שבוע שהכאבים לא פסקו וגם החולשה בתוקפה עומדת אז חבנתי שר״ל את אשר יגורנו בא וחרב חדה מונחת על צוארי ומיד עשיתי פעולות בענין הנסיעה לאדמו״ר הגרמ״פ שיחי׳ לארך ימים ושנים טובים אבירים ונעימים ויקבל פני משיח צדקינו בב״א אך ברצוני להסוות את נסיעתי אליו במסוה של סתמיות דחיתיו מיום ליום עד שהתחיל לחוש בלבי לב הארי ואיני יכול להגיע אליו להתנות את צרתי באזניו ואני מחכה ליום בו אוכל לבא לפניו ואמצא ניחם ומרגוע אך בינתים עשתונותי בענין הרע (לעיניים) הזה ורעיוני מעורפלים והשקט לא אוכל וכמובן גם העסק בתורתינו הקדושה המשיבת נפש וכל גופו של אדם עולה בה ורפאות היא לבשרי ושיקוי לעצמותי — נחלשה מאד ע״י זה ואנח אני בא ומתי אעשה לנפשי ואוי למי שבא לשם ואין תלמודו בידו.

וברצוני לברר אצלו כמה דברים. א] אם נתחיל לטפל בענין אאלץ להיות יוצא ונכנס לבית החולים וגם תחת טיפול רפואי מתמיד שרחוקה מתועלת לרפאות שבר זה המיוחד וקרוב להפסיד לעיניים הידועים לך. וגם מבחינה נפשית והכנת צידה לדרך שמוליכין בו קשה ביותר במצב של טיפולים בבתי החולים וע״כ נפשי בשאלתי האם לפי דתח״ק מותר לי להמנע מפעולות בעיניי רפואות וכדו׳ ואף שבדרך הטבע בוודאי יתקצרו וכו׳. ב] כ״ז בנוגע אלי — ומצידי מוכן אני לזה אם מותר — אך אם מותר לי שלא להתחשב עם רצון אשתי שתחי׳ והחורים שיחיו שאין האשה וכו׳ אלא לבעלה וכן וודאי להיפך. ג] האם יש ענין בהעלמת מצבי מחנ״ל כדרך שהעלמתי עד כה.

נסיעתי לאה"ק תלוי' ועומדת בכל השאלות הללו מפני שאם אצטרך לטפל ברפואות בוודאי אהי' מוכרח להשאר בארה"ב ע"כ לא אוכל להחליט עד שנדע ברורות מפי מרן שליט"א — ואחרי הקדמה זאת אבא לגלות טעם רצוני לנסוע עכשיו ראשית כל לא אדע כמה זמן נשאר לי להיות מבני ציון — שנית, וזה העיקר, רצוני לקיים כמה מצוות לפני וכו' חלק מהם תלויים בארץ ממש וע"כ אצטרך להיות שם, וחלק מהם שאינם תלויים בארץ מדינא אלא שהנסיבות והמציאות בארץ נח יותר לקיים מצוות האלו, והרי מוכרחים לקיים לפחות פ"א בחיים ומי שטרח בע"ש יאכל בשבת ואין הבדל אם הע"ש היא של קיץ או אם שבת חורפית קצרה ומי שטרח יאכל ומי שלא טרח לא יאכל. ועוד טעם אחר כמעט ולא אוכל משום בושה להעלות ע"ג הנייר זכורני בשעה שר' מאיר פייסט זצוק"ל נפטר ונתגלה לנו שרצונו הי' להקבר באמריקה ותמהנו שחובב ציון כמותו לא ירצה להקבר תחת המזבח ולדעתי וכן הסכים עמי אבא שליט"א טעמו ונימוקו עמו ומשום מה שארז"ל ותבאו ותטמאו וכו' לא באתם וכו' אל תבאו וכו' והרי סוף סוף לא הצליח להאחז באה"ק ואף שדל ערך כמוני — הלואי שפחדתי מלאוין מפורשין בתורה כמו שהנני נתפס לדברים כאלו אך מ"מ ד"ז מטרדני ולו זכיתי לפחות להיות באה"ק לפני כן היתה דעתי נוחה ועל עצם הענין אנני בצער כ"כ חוץ מהפחד על נשמתי הכתומה בעוונות ועיקר הצער על גורל אשתי שתחי' ועל המשפחה שיחי' ובאמת מעולם התקשתי במה שכתב נפ"ח ש"ב פ' י"א איך אפשר שירגיש בוע"ד כן — אך ידעתי שאפשר צער חזולת בענין של עצמו יותר מצערו שלו.



בי"ח

RABBI SAMUEL EHRENFELD
Formerly: RABBI Of MATTERSDORF
1750 – 48th STREET
BROOKLYN, N. Y. 11204

שמואל
בלא"אמוהג' מחו' ש"ב וצוק"ל וי"ע
עהרענפעלד
מלפנים אב"ד דק"ק מאטערסדארף יע"א
כעת ר"מ דישיבה ומתיבתא חתן כ"ק
בנו יארק יע"א

ב״ה

נדרשתי לאשר שאלוני אברכי הכולל של הישיבה הגדולה בלייקוואד שנתעוררו לחנציח את זכרו של אחד המיוחד שבהם ששבק לן חיים ח״ה הרבה״ג המנוח מה״ו מאיר ז״ל, בן יקיר לאהובי מחותני הרב הגאון הג׳ המפורסם כקש״ת ר׳ שניאור קאטלער שליט״א, מגזע תרשישים, למדן גדול שלמד תורה מתוך יסורין ובעל מדות תרומיות שנקטף בדמי ימיו ר״ל.

ועתה ברצונם להדפיס חידושי תורה ודברי שמעתתא לעילוי נשמתו הטהורה, והנה ענין זה אין צריך להסכמה כי כוונתם וגם מעשיהם רצויים ביותר וחז״ל אמרו אין עושין נפשות לצדיקים שדבריהם הם זכרונם, ובטח ימליץ טוב שם בעולם הנפשות לכל העושים והמעשים.

ובימינו תחזינה עינינו בנין עירינו במהרה אמן.
ו׳ ניסן תש״ם לפ״ק

הכ״ד לכבוד התורה ולומדי׳
הק׳ שמוא׳ בלא״א מוה״ג מה״ו ש״ב זצוק״ל זי״ע
מלפנים אב״ד דק״ק מאטערסדארף יע״א

משה פיינשטיין
ר"מ תפארת ירושלים
בנוא יארק

RABBI MOSES FEINSTEIN
455 F. D. R. DRIVE
New York 2, N. Y.
ORegon 7-1222

בס"ד

הנה דבר גדול עושין אברכי הישיבה הקדושה בית מדרש גבוה דליקוואוד ספר זכרון להרח״ג ר׳ מאיר קאטלער זצ״ל דלבד שהוא בן דגדולי עולם הוא עצמו כפי שאני הכרתיו היה ראוי לאותה איצטלא דגדלות ולפי רכותו בשנים היה אדם גדול בתורה וגם באמונה ובמעשים והצדקתו דין שמים היה גדול מאד ובעולם האמת נחשב כמו אם הי׳ חי בעולם ונתגדל שהיה גאון עצום כפי מה שידוע כמה דורות למעלה שהיו גדולי עולם, שלכן כל עולם התורה היו צריכים להספידו כלשון הקרא מספד גדול וכבד מאד היינו גדול בריבוי עם וריבוי זמן וכבד באיכות כפי הצער הגדול שיש להצטער מזה ולכן ספר זכרון זה עבורו הוא דבר גדול בידיעת הרושם שעשה זה על כל בני הישיבה והאברכים דבית מדרש גבוה שהכירוהו ביותר וכן על הרבנים וגדולי ישראל שהכירוהו ממש ועל כל עולם התורה שיודעים כולם את המשפחה הגדולה הזאת מרביצי תורה כמה דורות וכולם יאמרו שהוא דבר גדול מאד לכבוד תורתו וצדקתו של ר׳ מאיר זצ״ל שנקטף בדמי ימיו מעולם זה ושוכן עתה בגנזי מרומים ויתן השי״ת שלא יהיה עוד ח״ו כזה במשפחה גדולה הזאת ובכל עולם התורה וישראל ונזכה בקרוב לראות גאולת ישראל ע״י מלך המשיח ובתחיית המתים כפי שאנו מחכים ומצפים תמיד

הכו״ח בצער גדול ובשברון לב משה פיינשטיין

קובץ

נהוראי

רבנו בעל אבן האזל זצוק"ל

בדין כוורת

הרמב"ם בהלכות כלים פרק י"ד הלכה י"א-י"ב, כוורת פחותה אע"פ שסתם הפחת בקש אינה מצלת מיד כלי חרס שהרי אינה כלי, החמת והכפישה שנפחתו במוציא רמון אע"פ שבטלו מתורת כלי הרי אלו מצילין מיד כלי חרס והוא שיהיה הפחת למעלה משפת כלי חרס מבחוץ והיה בית קבול שלהן משולשל לתוך כלי חרס.

והנה במשנה כלים פרק ט' משנה ח' תנן ניקבו העשוי לאוכלין שיעורן בזיתים העשוי למשקין שיעורן במשקין העשוי לכך וכך מטילין אותו לחומרו בצמיד פחיל ובכונס משקה, והר"ש בפירושו הקשה דמצינו ג' חילוקים דהכא תנן כמוציא זיתים ובמס' שבת איתא ברברבי כמוציא רמון, ובתוספתא ס"פ אין כלי חרס דגם לנפחתו כמוציא רמון מהני צ"פ, וכתב הר"ש דג' דינים יש דעד כמוציא זיתים חוצץ אפילו לא סתמו, ובניקב כמוציא זיתים אם לא סתמו אינו חוצץ ואם סתמו חוצץ ובניקב כמוציא רמון ומה דתניא בתוספתא דאפילו נפחתו כמוציא רמון מהני צ"פ זהו בניקבו ממילא דיש בו ב' חילוקים דעד מוציא רמון לא צריך מירוח ואחר כמוציא רמון מהני מירוח.

ובפה"מ להרמב"ם וז"ל וזה המאמר לא יסתור השרש אשר התבאר בגמ' שבת והוא שכלי חרס יציל בצמיד פחיל עד שיפחת רובו, לפי שאין הכוונה ולא המובן ממנו שכלי חרס המוקף צמיד פחיל כאשר נפחת בפחות מרובו לא יטמא מה שבתוכו, ואמנם יראה בו שהוא נפחת הכלי בפחות מרובו עד היקף הפחת ופי הכלי ג"כ בצמיד פחיל שהוא יציל מה שבתוכו, ואע"פ שהוא אינו כלי לענין טומאה ולא יקבל טומאה נחשבהו כלי לענין שהוא יציל מה שבתוכו, אולם כאשר נפחת רובו הנה אינו כלי כלל ולא יציל מה שבתוכו ואע"פ שמקום הפחת מוקף צמיד פחיל עכ"ל.

והנה בגמ' שבת סוף המצניע חמש מדות בכלי חרס ניקב כמוציא רמונים טהור מכלום ואם הוקף צמיד פחיל עד שיפחת רובו, ופריך מרבא דאמר שיעורו כמוציא רמון ומשני הא ברברבי הא בזוטרי ומפרש רש"י ברברבי ברובו בזוטרי כמוציא רמון (ושיעור רברבי חוטרי לא נתפרש) ותוס' מפרשים איפכא דרברבי כמוציא רמון וזוטרי דמוציא רמון הוא יותר מרובו שיעורו ברובו.

ומדברי הר"ש שהבאנו מבואר דמפרש כפי' התוס' דברברבי כמוציא רמון א"כ אם הנקב כמוציא רמון כבר בטל הוא מתורת כלי, ולכן אי אפשר לתרץ כתירוץ הרמב"ם דבלא מירחו הוא כמוציא זיתים וההיא דהמצניע מיירי במרחו ואפ"ה הוא דוקא כמוציא רמון דלזה קשה מההיא דתוספתא דחמת וכפישה שנפחתו במוציא רמון דקתני דמצילין באהל השרץ. ומזה ראי' דמצילין ג"כ באהל המת דהיינו בצ"פ, ולכך מוכרח הוא לחדש ולחלק בין ניקב ממילא לניקב בכוונה וכמו שבארנו.

אמנם הרמב"ם מפרש כפירש"י דברברבי הוא עד רובו כלי לענין צ"פ דהרי להדיא כתב בפה"מ וזה המאמר לא יסתור השרש אשר התבאר בגמ' שבת והוא שכלי חרס יציל בצ"פ עד

אשר יפחות רובו עכ"ל, ומדקאמר רובו ולא קאמר במוציא רמון ש"מ דמפרש כפי' רש"י, וכן בהלכותיו פרק כ"ב מהל' טומאת מת הלכה ג' וז"ל כלי חרס מציל בצ"פ עד שינקב במוציא רמון ובגדול עד שיפחת רובו, וא"כ לפי דברי הרמב"ם דאינו בטל מתורת כלי עד שיפחות רובו א"כ לא קשה כלל מהא דהחמת והכפישה דקתני בתוספתא דגם בניקב במוציא רמון מציל בצ"פ משום דבכלי גדול מציל עד רובו, אמנם צריכים למרח את הנקב דבלא מירוח אינו מציל אלא עד כמוציא זיתים וכמש"כ הרמב"ם בפה"מ דהיא דהמצניע דקתני עד רובו מיירי במירח, אמנם הכא בתוספתא לא ניח"ל לאוקמי במירח דסתמא קתני, ולכך אוקמה תרמב"ם דמיירי דהיתה פיה למעלה ומציל מטעם דהוי כמו מירחה דכיון דלמטה הוא סתום אין מקום לטומאה ליכנס ולא נצטרך לדעת הרמב"ם לחלק בין ניקבה בכוונה לניקבה ממילא.

[ויש לעיין בזה אם פיה למעלה לא הוי אלא כמו מירחו או עדי"ח מזה, והנה זה ודאי דכלי שלם ופיה למעלה עדיף ממירחו דהא אפילו על הטומאה מציל כמבואר פי"ד דכלים הל' ט' והל' י' ורק דמספקא לו בכלי שבור דאינו מציל אלא מכח צמיד פתיל אם פיה למעלה מציל על הטומאה ויש לעיין בזה.]

אמנם הר"ש א"א לו לתרץ כהרמב"ם דהיתה פיה למעלה דכיון דהר"ש מפרש כהתוס' דברברבי הוא כמוציא רמון, א"כ אם הוא כמוציא רמון כבר הוא בטל מתורת כלי ולא מהני מירוח ולכן אף בהיתה הנקב למעלה ג"כ לא מהני [דכל זה הוא גדר מירוח] והטעם דלא מהני משום דכבר בטלה מתורת כלי ולכן מוכרח לחלק בין ניקבה ממילא לניקב בכוונה.

והנה בהלכה י"א כתב כוורת אע"פ שסתם הפחת בקש אינה מצלת מיד כלי חרס שהרי אינה כלי עכ"ל, והקשה המ' נפתוח דאמאי לא חילק הרמב"ם בזה דאם היה הפחת למעלה מצלת כמו גבי חמת וכפישה, ואי משום דבתוספתא קתני זה לגבי חמת וכפישה אבל על התוספתא גופא דאמאי לא נקט האי דינא על כוורת השנוי' במשנתנו. ונ"ל לחזק קושייתו דהנה מסתברא דהפחת למעלה הוא בגדר מירח הנקב דכיון דהפחת למעלה א"כ אין מקום לטומאה ליכנס, וכיון דתני שסתם הפחת בקש היינו מירחו א"כ אמאי אינה מצלת מיד כלי חרס.

ולכאורה הייתי רוצה לומר דיש הוכחה דגבי כוורת מיירי דהיה פתחה למעלה ואפ"ה קאמר הרמב"ם דאינה מצלת, ותתחזק קושיית המ' נפתוח דאמאי אינה מצלת כמו חמת וכפישה, דהנה זה ידוע דאין דין צמיד פתיל מציל אלא בכלי חרס וכמש"כ הרמב"ם בפכ"א מטומאת מת הלכה א' ומפי השמועה למדו שאין הכתוב מדבר אלא בכלי חרס בלבד עכ"ל, והנה כוורת אינה כלי חרס אלא של קנים [וכדאמרינן בשבת דף ח' זרק כוורת וכו' א"א לקרומיות של קנה וכו'], וכן מוכח מדברי רב האי גאון עוקצין פרק ג' משנה י' שכתב כוורת פי' חלתא דאמרינן בשבת ע"ד ב', ושם מוכח דחלתא הוא מעץ שחייב משום זומר כדפירש"י שם ע"ש]. וכיון שכוורת אינה כלי חרס א"כ אין כאן דין צמיד פתיל, ואי נימא דמיירי שהנקב היה בתוך התנור א"כ למה הוצרכנו לטעמא משום דאינה כלי ולכך אינה מצלת חיפוק ל' משום דהטומאה נכנסת דרך הנקב, ואע"פ שהנקב פקוקה בקש הנה פקוקה דקש לא חשיב אלא כצ"פ ובכלי עץ אין מציל צ"פ, אלא ע"כ מיירי שהנקב היה למעלה מפי התנור, ונימא דהא דפיה למעלה יותר מהני צמיד פתיל ואפילו בכלי שטף ובכלי עץ וכמש"כ הר"ש כאן דכלי שטף מצילין בכלי חרס, ולכך צריכים אנו להטעם משום דאינה כלי, אבל על כל פנים

מוכח דכוורת אפילו היתה פיה למעלה אינה מצלת ומ"ש מחמת וכפישה דמהני אם היתה פיה למעלה.

אמנם יש לתרץ עפ"י דברי הרמב"ם בפכ"א מהלכות טומאת מת הלכה א' אחר שהביא שכלי חרס מציל בצ"פ כתב וז"ל וק"ו לכל הכלים שאמנם מקבלים טומאה שיצילו בצ"פ והם כלי גללים כלי אדמה כלי אבנים וכלי עצמות הדג ועורו ועצמות העוף וכלי עץ הבא במדה ונסרים של עץ שהן פשוטין ואמנם כלים וגלמי כלי מתכות כל אלו מצילין בצמיד פתיל עכ"ל, ומבואר בדבריו שכל הכלים שאינם מקבלים טומאה מצילים בצ"פ, וא"כ כל הכלים שנשברו בכדי שהרתן, ג"כ צריך להיות שיצילו בצמיד פתיל, וא"כ הך כוורת שניקבה ובטלה מתורת כלי א"כ אינה מקבלת טומאה ושפיר מצלת בצמיד פתיל לולא הטעם שאינה כלי.

אך קשה על דברי הרמב"ם שחשיב כל מיני כלים שאינם מקבלים טומאה שהם מצילים בצ"פ ולא חשיב גם כלי שנשברה ונטהרה מדין קבלת טומאה שמצלת בצ"פ, ולפי' הר"ש דסובר דשיעור צ"פ הוא עד כמוציא רמון לא קשה דשיעור כלי שטף לטומאה נמי במוציא רמון אבל להרמב"ם דסבר עד רובו קשה.

[ולכאורה הייתי רוצה לתרץ דאיברא שמטעם הנקב אינה נכנסת טומאה שזהו צ"פ אם סותמו, אבל כיון שהדין דאין צ"פ מציל אלא בכלי דהיינו שיהי' שם כלי עלי' וכמו שכתוב וכל כלי פתוח אשר אין צמיד פתיל עליו טמא הוא משמע דבעינן שיהי' כלי, וכיון שנשברה הכלי בשיעור טהרתה מלקבל טומאה אין זה כלי ואינה מצלת, ובאמת זה מבואר ברמב"ם פי"ד מהל' כלים הל' י"א שכתב כוורת אע"פ שסתם הנקב אינה מצלת שהרי אינה כלי, ולכך לא היה יכול להביא גם כלי שנשבר שהוא באמת אינו מציל כיון שאינו כלי, וכל אלו הכלים שהביא בהל' ט"מ הם בעצם כלים אך אינם כלים לקבל טומאה, דהא גבי חמת וכפישה כתב דמהני אם הוי למעלה אע"פ שנפתחו במוציא רמון מציל אע"פ שבטל מתורת כלי, ויותר קשה דהא בפהמ"ש דכלים סוף פרק ט' כתב דמירחו מהני עד רובו אע"פ שבטל מתורת כלי, וא"כ יקשה לנו דאמאי גבי כוורת לא מהני הפקיקה בקש דהיינו מירחו והוי צ"פ].

ולפי הנ"ל קושיתנו לא יקשה על הרמב"ם, אך קושית המי נפתוח קשה דאמאי לא חילק הרמב"ם גם גבי כוורת אם פיה למעלה דמצלת. וע' עוד בדברי המי נפתוח שכתב דגם מדברי הר"ש משמע דאפילו היתה פי הנקב למעלה מן התנור ג"כ מציל, דזה לשון הר"ש כלים ריש פ"ח ד"ה ופקקה בקש ואפילו פי' למעלה מפי התנור לא מצלת על האוכלים שבתוכו עכ"ל, ומזה מדייק המי נפתוח דהר"ש אינו סובר כהרמב"ם דהא גבי חמת כתב דאם היה הנקב למעלה מציל, אמנם לדעתי נראה דאין מדברי הר"ש אלו שום הכרח שכוונתו יהי' על פי הפתח שהיתה למעלה, אלא כוונתו פשוט הוא על פי הכלי, דע"כ כוורת יש לה פה למעלה שיכנסו הדבורים וישויציאו הדבש, ועל זה כתב דאפילו היה פי הכלי למעלה אינו מציל, אבל אם היה פי הנקב למעלה אפשר דהר"ש מודה לדברי הרמב"ם דמצלת, אבל יקשה קושיתו הראשונה דגם הרמב"ם מחלק בכוורת דאם היתה פיה למעלה מצלת.

והנה המי נפתוח כתב לתרץ דהרמב"ם סובר דלגבי דין הצלה אמת דבעינן שם כלי ואז היא מצלת, ואם אינה כלי אינה מצלת, אבל די לנו אם היא כלי בשום מקום הוי כבר שם כלי ומצלת, ומצינו שלגבי נטילת ידים הוי שם כלי, שכתב הב"י באו"ח סי' קנ"ט בשם הרמב"ם דהא דניקב הכלי פסול לנט"י היינו דוקא אם נוטל דרך פיו שמה שהוא דרך הנקב ולמעלה אינו חשוב כלי, אבל אם ינטול דרך הנקב שרי, אף כאן בחמת וכפישה לא ביטל הנקב את

תורת כלי מהם רק במקום נקב, אבל מן הנקב ולמטה עדיין ראויים לתחשמיש, ולכך אם פי הפחת למעלה נאמר דל מהכא דופני הכלי מפי הפחת ולמעלה וקרינן בי׳ תוך תוכו, אבל בכוורת שעשוי לקיבוץ דבורים כיון שנפחת שוב אין ראוי לתשמישו ובטל שם כלי מעליו גם במה שלמטה מהפחת ואינה מצלת כמו מחיצה עכ״ד.

אבל באמת דבריו תמוהים שכתב בהא דחמת והכפישה שנפחתו במוציא רמון אע״פ שבטלו מלקבל טומאה בכל זאת מצילין באהל השרץ משום דהם כלים עדיין לגט״י ועדיין שם כלי עליהם מצילין, דמדברי הרמב״ם משמע דדין נוטלין לידים תלוי בדין קבלת טומאה, דז״ל בפרק ו׳ מברכות הל׳ י״א וכלים שנשברו שבירה המטהרת אותן מידי טומאה אין נותנים בהם לידים מפני שהן שברי כלים עכ״ל, א״כ מפורש מדבריו דדין קבלת טומאה ודין כלי לגט״י דין אחד הוא, ואם כן כיון שנשברו כמוציא רמון ונטהרו מלקבל טומאה פסולים ג״כ לגט״י, ואף דהכס״מ שם מדייק מלשון הרמב״ם דס״ל דאם היה הנקב למעלה משיעור רביעית כשר ליטול דרך הנקב, צ״ל לפי דבריו דגם לענין קבלת טומאה יהי׳ עדיין שם כלי עליה לקבל טומאה כיון שהרמב״ם תלי להו בהדדי דין קבלת טומאה לדין גט״י, ובאמת אם נשאר שם כלי למטה מן הנקב או לא תלוי בתירוץ ר״י ור״ת בשבת דף צ״ו א׳ תוד״ה ולענין, דר״י פירש שם דהא דבעינן שיבטל מתורת כלי נפחת ברובו היינו אם נפחתה למעלה דעדיין נשאר שיעור כלי למטה, אבל אם ניקבה למטה די במוציא זיתים, ור״ת תירץ שם בענין אחר כפמש״כ מדברי הפה״מ, ואיברא שהרמב״ם מפרש כר״ת מ״מ יכול להיות שמודה גם לפי׳ ר״י דאם הנקב למעלה משיעור כלי הוי כלי גם לטומאה כהכס״מ וא״כ עדיין נשאר לנו דברי הרמב״ם מוקשים דאמאי לא־חילק גבי כוורת בין פי׳ למעלה או לא כמו גבי חמת וכפישה.

ונראה ליישב דברי הרמב״ם עפ״י מה שנקדים במה דמצינו דדין קבלת טומאה ודין הצלה בצמיד פתיל שני ענינים הם ואין שיעורן שוה, וביותר דלפעמים מצינו שמחמירים בדין קבלת טומאה יותר מבדין הצלה, ומצינו גם שמחמירים יותר בדין הצלה מבדין קבלת טומאה וצריך לבאר בזה. והנה הרמב״ם בפי״ד מהל׳ כלים הלכה ט׳ כתב, היתה הכוורת או החמת נקובין אינן מצילין וכו׳ וכמה יהי׳ בנקב אם הי׳ בכלי שטף במוציא זיתים ובכלי חרס אם היה מיוחד למשקין שיעורו בכונס משקה, והשיג עליו הראב״ד דמשמע דבכלי שטף אפילו היה מיוחד למשקה ג״כ דינו במוציא זיתים וזה לא מצינו, וכתב הכס״מ משום דהרמב״ם משוה דין הצלה לדין קבלת טומאה וכיון דמקבל טומאה עד כמוציא זית לכך מציל, אבל זה קשה דהא לגבי קבלת טומאה הוי כלי עד כמוציא רמון דתנן כל כלי בעלי בתים שיעורן כרמונים, וצ״ל דלא כהכס״מ דלא תלי דין טומאה בדין הצלה, אלא דלגבי טומאה — הדין דמקבלת טומאה עד כרמונים, ולגבי הצלה — הוא עד כמוציא זית, ולענין צמיד פתיל מצינו להיפך דהוא מציל עד שיפחות רובו כמו שבארנו לדעת הרמב״ם, ואפילו לשיטת התוס׳ דברברי הוא כמוציא רמון עכ״פ הוא עדיף מלענין קבלת טומאה דכלי חרס העשוי לאוכלין שיעורו במוציא זיתים, אלא דהם שני ענינים דאם יש נקב קטן ולא מירתו סגי לענין שיכנס הטומאה כמוציא זית אע״ג דלענין טומאה עדיין מקבל טומאה מפני שעדיין כלי הוא, אבל לענין הצלה כיון שהוא כבר פתוח יש כבר מקום ליכנס הטומאה וקרינן בי׳ וכל כלי פתוח וכמו שכ׳ הראב״ד בתו״כ בפ׳ שמיני דהא דאמרינן דבכלי חרס העשוי לכך ולכך מטילין אותו לחומרא ובכונס משקה הטעם משום דבעינן כלי פתוח ולגבי משקה פתוח הוא, וכבר נקרא הכלי וכל כלי פתוח, [אח״כ ראיתי להראב״ד כתב על זה גופא דכלי שטף שיעורו כמוציא זיתים לענין צמיד פתיל, ותימה גדולה דבהשגות סותר דברי עצמו שכתב בתו״כ בפ״א שסוברים דזהו ראב״ד אחד.]

וכן הוא לענינינו אם הנקב במוציא זיתים כבר נקראת כלי פתוח ונכנסת הטומאה וכל זה אם הנקב פתוח ולא מירח הנקב אבל אם מירח הנקב מה דלא הוי כלי לקבל טומאה הוא מטעם אחר לגמרי, משום דכלי כזה אינו חשוב לגבי' לחשמיש אבל לא משום דבטיל שם כלי ממנו, ושפיר מדוייק לשון הרמב"ם שכתב פי"ט מהל' כלים הל' ב' וז"ל ניקב במוציא זיתים טהור והרי הוא ככלי גללים ואבנים שאין מקבלים טומאה דבזה שכתב הרמב"ם דהוי ככלי גללים משמיענו דהטעם דאינו מקבל טומאה הוא משום דלא חשיב הכלי אלא כמו כלי גללים.

ולפ"ז נימא בדברי הרמב"ם דכוורת שניקבה אינה ראויה לכלום ולכך אינה מצלת דאינה כלי, ולכן אפילו אם היה הנקב למעלה אינה מצלת, אבל חמת וכפישה מיירי דלמטה הוי מקבלים וראויים לתשמיש ולכך הוי שפיר שם כלי עליה ומצלת, והא דאינה מקבלת טומאה הוא משום דלא חשיב והוי ככלי גללים ואדמה, דדין הצמיד פתיל לא תלי כלל בטומאה אלא בדין כלי, ולכך אם ניקבה הכלי עד רובו אע"פ שאינה מקבלת טומאה אפ"ה מצלת בדין צמיד פתיל משום דהוי כלי שראוי' לתשמיש כיון שהנקב באמצע ולמטה שלם ומה דלא מקבל טומאה הוא משום דלא חשיב, ומדוייק לשון הרמב"ם דגבי חמת וכפישה כתב אע"פ שביטלו מתורת כלי.

ולפ"ז מבואר מה שהקשה המי נפתוח במש"כ הרמב"ם בפה"מ דאמרו לו חכמים לר"א דאשר יתחייב להציל באוהל המת אינו כלי ולא אם הוא כלי עיי"ש בדבריו, אכן לפמש"ב בדעת הרמב"ם צריך לדין צמיד פתיל דוקא כלי רק שלא יהי' כלי המקבל טומאה אבל צריך כלי לדין צמיד פתיל אבל אם אינו כלי הוי כאוכלין שגבלן בטיט.

אכן יש לעיין לפי שיטת הר"ש דמירוח מועיל אפילו נפחתה יותר מלקבל רימונים ומשמע דאפי' יותר מרובו דהא חד שיעורא הוא * וא"כ מוכח לשיטתו דא"צ דין כלי לגבי צ"פ, וא"כ שפיר מייתי ר"א הק"ו אם הציל במת החמור דהא במת מציל בצ"פ, וצ"ל דאה"נ דצ"ז גופא השיבו לו דדין צ"פ שמציל במת הוא כמו שחולקים אהלים, ולפ"ז לא תלוי דין הצלת כלי חרס בדין צמיד פתיל, והר"ש הביא בסוף פ"ט תוספתא דאיתא שם שכל שאינו מציל באוהל המת אינו מציל באוהל השרץ, וצ"ל לפ"ז דרק כל שאינו מציל במת אינו מציל בשרץ אבל להיפוך לא נימא והלשון לא משמע כן, אבל לפי' הרמב"ם נוכל לכאורה לומר כן דדין הצלה מיד כלי חרס ודין הצלה בצמיד פתיל משומאת אוהל המת [וזהו בכלי חרס כמש"כ הר"ש כאן משום דאשכחן כלי שטף דמציל מיד כלי חרס ואינו מציל באוהל המת]. ומשום דלהרמב"ם בדין להציל מיד כלי חרס צריך דוקא כלים כדתנן פרק ח' משנה ג' וכן בדין צ"פ צריך דוקא כלים וכמו שבארנו, ויש עוד לעיין בזה.

* וברשימה מכ"י הגיה מרן וז"ל ומ"מ מסתברא דגם להר"ש גבי ניקבו ממילא אם נפחת רובו לא מהני צ"פ דהא הוי כמו אוכלין שגבלן בטיט.

* שיעורי רבנו ראש הישיבה זצוק"ל על מס' ב"ק בענין שור ובור שמסרן לחש"ו

א. גמ' ט' א', ת"ר כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו כיצד שור ובור שמסרן לחש"ו והזיקו חייב משא"כ באש במאי עסקינן אילימא בשור קשור ובור מכוסה דכוותה גבי אש גחלת מ"ש הכא ומ"ש הכא וכו' לעולם בשור קשור ובור מכוסה דכוותה גבי אש גחלת דתקאמרת מ"ש הכא ומ"ש הכא שור דרכי' לנתוקי בור דרכי' לנתורי גחלת כמה דשביק לה מעמיא עמיא ואזלא וכו' וברש"י ד"ה שור דרכי' לנתוקי כ' וז"ל, והו"ל לאסוקי אדעתי' שאפי' אין החרש מתירו סופו להתיר א"ע הלכך שמירה רעועה היא ואפי' התירו החרש חייב בעל השור עכ"ל, והיינו דמיירי בקשרו שלא כראוי, אמנם בתד"ה בשור קשור כ' וז"ל פי' כראוי דאי בשלא כראוי לאו כלום הוא ועוד מדפריך מ"ש הכא כלומר ובשניהם היה להם ליפטר מדהדר מוקי לה בשור מותר ובור מגולה עכ"ל, ולקמן ד"ה שור וכו' פי' דדרכו לנתוקי ע"י חרש קאמר דגרע משום דמסר לחרש וכו'. וכמו"כ נחלקו הרמב"ם והראב"ד, דבפ"ד מהל' נזקי ממון ה"ו כ' הרמב"ם וז"ל מסר בהמתו לחש"ו אע"פ שהיה השור קשור השור הבעלים חייבין שדרך השור וכיו"ב להתיר הקשר ולצאת ולהזיק אפילו שמרוה שמירה מעולה וכו' ובהשגות הראב"ד כ' וז"ל חיי ראשי וכו' כי מה שאמרו בור מכוסה ושור קשור שמסר לחש"ו שהוא חייב באינו קשור ואינו מכוסה כראוי עסקינן וכו' עכ"ל, והוא כנ"ל דהרמב"ם מפרש בשיטת התוס' דמיירי בשמרו כראוי אלא שחייב מחמת פשיעת מסירה לחש"ו [ואם כי ל' הרמב"ם מוקשה שם בסופו, אבל עכ"פ כך נקטו הראב"ד והמ"מ בשיטתו] והראב"ד מפרש כרש"י דמיירי שלא כראוי, וק' על פי' רש"י וראב"ד קושיות התוס' דמגמ' משמע דפטור בכה"ג ואי בשמירה שלא כראוי אמאי פטור, וצ"ע.

עו"ק בסוגיין לשיטת הראב"ד בשט"מ בדף כ"ג א', דאיתא שם בגמ' (על המשנה דכלב שנטל חררה והדליק הגדיש משלם ת"נ) מאן חייב בעל כלב וליחייב נמי בעל גחלת בששימר גחלתו, אי בששימר גחלתו מאי בעי כלב התם בשתתר אמר רב מרי ברי' דר' כ' ז"א סתם דלתות חתורות הן אצל כלב וכ' התד"ה בששימר גחלתו וא"ת מה שמירה היא זו כיון שיכול הכלב ליכנס שם בחתירה דסתם דלתות חתורות הן אצל הכלב וי"ל כיון דנטר כדנטרי אינשי לא אטרחוהו רבנן טפי עכ"ל, אמנם בשט"מ שם בשם הראב"ד מתרץ דלגבי שמור גחלת סגי לי' בדלת שיכולה לעמוד ברוח מצוי' דהתורה מיעטה בשמירתה דכתי' המבעיר את הבערה עד דעביד כעין מבעיר יעוי"ש, וחזינן מד' הראב"ד דאע"ג דבריש הכונס מפורש דבין באש בין בשן ורגל ושאר מזיקין מיעטה התורה בשמירתן אבל עדיין חלוק אש משאר המזיקין דבאש נחמעט יותר (וכמו שדייק הראב"ד דבעינן כעין מבעיר והוא כעין סברת התוס' כ"ב ד"ה חציו וכו' דבעינן קרוב לודאי היזק, ויתבאר זה יותר לקמן). וק' לדברי מגמ' דידן דמק' דאי בשור קשור ובור מכוסה דכוותה גבי אש גחלת מ"ש הכא ומ"ש הכא, הא אמאי לא נוקים הברייתא בקשר שאינו חזק כ"כ דסגי לגבי חיוב שמירת אש ולא סגי לגבי שמירת שור ובור וע"כ בשור ובור חייב משא"כ באש, ואדרבא לפ"ז היה יותר מרווח לשון הברייתא — משא"כ באש — וכן לקמן — חומר בשור מבאש וכו' מסרו לחש"ו חייב משא"כ באש —

* דברים אלו נכתבו ע"י הרב ארון רייך נ"י מתוך כתבי מרן זצוק"ל, בתוספת חסבר מתוך התקלטות.

דמשמע דיש חילוק בדין בין שור ובור לאש, ולפי פ' הגמ' דבאש מעמיא ואזלא ל"ה חילוק בדין אלא בהיכי־תימצי דבאש ל"ה פשיעה, משא"כ אם היינו מפרשים כנ"ל היתה הפשיעה שוה בשניהם אלא דלגבי שור ובור סגי פשיעה זו לחייב ובאש לא מיחייב, והיא תמ' עצומה.

ב. במשנה כ"א ב', הכלב והגדי שקפצו מראש הגג ושברו את הכלים משלם נ"ש מפני שהן מועדין ובגמ' שם טעמא דקפצו הא נפלו פטור אלמא קסבר תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור וכו' הניחא למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס פטור אלא למ"ד חייב מאי איכא למימר כגון דמקרבי כלים לגבי כותל דכי קפצי בקפיצה לא נפלי עלייהו ואפ' תחלתו בפשיעה ליכא, והק' שם הרשב"א דממ"נ אי ל"ה פשיעה א"כ אפ' קפצו נמי לא יתחייב ותי' וז"ל וי"ל דלגבי קפיצה קרוב לכותל לא חשבינן לי' בתחלתו פושע גמור שיתחייב עליו אף על האונס בסופו ואפ' למ"ד תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב לא אמרינן אלא במקום פשיעה גמורה עכ"ל, וחזינן מדבריו דאע"ג דקפצו הוי פשיעה וסגי לחייב בשן ורגל אבל אכתי ל"ה פשיעה גמורה ולגבי תחלתו בפשיעה וסופו באונס בעינן פשיעה גמורה, וצ"ב גדר החילוק בין פשיעה דשו"ר לפשיעה גמורה דתחלתו בפשיעה וסופו באונס.

וג' דהרשב"א אזיל לשיטתו בר"פ המניח שהק' בהא דנתקל בקרקע ונשוף באבן דחייב (לר' נתן) דלמ"ד נתקל פושע הרי הוא ניזוק בפשיעתו וכ' שם וז"ל וג"ל מכאן דאפ' למ"ד נתקל פושע הוא לאו פושע גמור הוא אלא לאפוקי שאינו אונס ולא כפשיעה שמתחייב עליו ש"ח עכ"ל, ומבואר מדבריו דיש חילוק בין פשיעת ש"ח לפשיעת נזקין, דבש"ח בעינן פשיעה גמורה אבל גבי נזקין כל דל"ה אונס סגי אע"ג דל"ה אלא כעין גניבה ואבידה, וביאור החילוק ג' דבנזקין לא קאתינן עלה לחייבו מחמת פשיעתו דזה עצמו שממונו הזיק הוא המחייבו אלא דבעינן שלא יהא אונס דאם הוא אונס פטרתו התורה דכתי' ולא ישמרנו, משא"כ בש"ח שכל המחייב הוא רק הפשיעה עצמה, בזה שפיר בעינן פשיעה גמורה דרק בזה הוי פשיעה המחייבת. וג' דזהו ביאור ד' הרשב"א הנ"ל גבי קפצו, דכיון דמקרבי כלים לגבי כותל הוי קפצו דבר שאינו מצוי כ"כ ול"ה פשיעה גמורה אלא דאכתי אונס ל"ה כ"א כעין גו"א ובכה"ג סגי לחייב בנזקין כנ"ל, משא"כ לגבי תחלתו בפשיעה וסופו באונס דלזה בעינן פשיעה גמורה שחייב עליו ש"ח, וכמש"כ התוס' במס' ב"מ דף צ"ג ב' דבתחלתו כעין גו"א וסופו באונס פטור ורק בפשיעה גמורה חייב אפ' סופו באונס.

ג. ויראה דגם עצם החילוק שכ' התוס' הנ"ל דתחלתו כעין גו"א וסופו באונס ל"ה כתחלתו בפשיעה גמורה מתבאר כנ"ל, דהנה אי נימא דהא דתחב"פ וסופו באונס חייב הוא משום דכה"ג כיון דהאונס בא מחמת השפיעה לאו אונס הוא א"כ תדאי א"א לחלק וגם בתחלתו כעין גו"א וסופו באונס חייב בש"ש ובע"כ מוכח מהתוס' דהוי אונס אלא דאכתי הפשיעה שבתחלתו מחייבת (וכ"כ הגרע"א בדו"ח), וע"כ צ"ל כנ"ל דרק פשיעה גמורה הוי פשיעה המחייבת, משא"כ בגו"א אע"ג דש"ש חייב עליהם אבל היינו רק משום שקיבל אחריות ובזה שפיר מיפטר מטעם אנוס ורק בפשיעה גמורה ל"ש פטור אונס דהחם עצם הפשיעה מחייבת, וכמש"נ.

ד. והנה בגמ' לקמן דף נ"ח א' איפלגו רב כהנא ורבא בפי' המשנה שם דנפלה לגינה הוי אונס ואינו משלם אלא מה שנהנית דר"כ מוקי לי' בהוחלקה במימי רגלי' ורבא מוקי לי' בשדחפה חברתה, ואיתא שם בגמ' דלרב כהנא דאמר החלקה דוקא בכה"ג פוטר אבל דחפה חייב דא"ל איבעיא לך עבורי חדא חדא, ורבא פוטר גם בזה. ובגמ' ב"מ צ"ג ב' איתא,

דבעובדא כה"ג גבי ש"ש חייבי ר"פ משום דא"ל איבעיא לך עבורי חדא חדא אבל בש"ח מבואר שם דפטור, והק' שם התוס' מגמ' דב"ק הנ"ל דהוי פשיעה מה"ט וא"כ ליחייב נמי ש"ח ותי' דאה"נ לרב כהנא דמחייב גבי נזקין יחייב ג"כ גבי ש"ח אלא דר"פ ס"ל כרבא דפוטר גבי נזקין וה"ה גבי ש"ח, אלא דס"ל דאכתי הוי כעין גו"א וחייב עלי' ש"ש. אמנם בשיטת הרי"ף והרמב"ם א"א לומר כן, דפוסקים בין כר"כ בפרק הכונס בנזקין ובין כר"פ דהכא דדוקא גבי ש"ש חייב, ותי' שם הרמב"ן בש"מ דבנזקין חייב בכה"ג דהוי בכלל שמירה פחותה אבל גבי ש"ח הקילו כיון דנטר כדנטרי אינשי, ולכ' ההסבר כנ"ל דכיון דנטר כדנטרי אינשי ל"ה פשיעה גמורה לחייב עליו ש"ח אלא ש"ש, משא"כ בנזקין חייב דפשיעת נזקין לא בעי פשיעה ש"ח אלא כל דל"ה אונס חייב.

אולם יש לדחות הראי' מד' הרמב"ן הנ"ל, די"ל דהא דנטר כדנטרי אינשי ל"ה חסרון בהפשיעה כלל אלא דהוי דין בקבלת שמירה, דבש"ח דכל דין חיובו בשמירה הוא מחמת מה שקיבל לשמור ליכא קבלת שמירה אלא לשמור כדנטרי אינשי ובש"ש מקבל לשמור בכל אופן, וע"כ בנזקין דחייבה התורה לשמור בהמתו ל"ש פטור זה דנטר כדנטרי אינשי דהוי רק דין בקבלת שמירה, ולפ"ז אזדא הוכחתנו מהרי"ף והרמב"ם הנ"ל דפשיעת נזקין קילא מפשיעת ש"ח דל"ה חסרון בהפשיעה כ"א דין בקבלת שמירה ול"ש זה גבי נזקין. אלא דיש להוכיח דהא דנטר כדנטרי אינשי ל"ה רק דין בקבלת השמירה כ"א חסרון בהפשיעה, והוא דהנה הוכחת התוס' דתחלתו בגו"א וסופו באונס פטור היא מגמ' סו"פ השוכר את הפועלים דס"ל לרבה דנטר כדנטרי אינשי פטור ואיתיבי' אביי מברייתא דרועה שהניח עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף וכו' אם יכול להציל חייב ואם לאו פטור מאי לאו דעל בעידנא דעיילי אינשי לא דעל בעידנא דלא עיילי אינשי א"ה אמאי פטור תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא וכו' והק' התד"ה א"ה וכו' וא"ת לאביי נמי דמוקי לי' בעידנא דעיילי אינשי מי ניחא והא מ"מ אם יכול להציל חייב אלמא תחלתו בפשיעה היא וי"ל דלא חשיב לי' פשיעה אלא גו"א ויש ללמוד מכאן דתחלתו כעין גו"א וסופו באונס פטור וכו' עכ"ל, וכן תירץ הרמב"ן שם, ואי נימא דהא דנטר כדנטרי אינשי ל"ה חסרון בהפשיעה אלא דבש"ח לא קיבל שמירה בכה"ג וע"כ פטור א"כ בש"ש דבשכר מקבל לשמור גם דלא כדנטרי אינשי שוב הוי פשיעה גמורה ואמאי לא נימא תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, ובע"כ כנ"ל דהא דנטר כדנטרי אינשי חסר בעצם הפשיעה והוי רק כעין גו"א וע"כ ל"ש לחייב מדין תחלתו בפשיעה וסופו באונס, והביאור כנ"ל דרק פשיעה גמורה הוי פשיעה המחייבת. ולפ"ז הא דחילק הרמב"ן גבי דחפה בין נזקין לש"ח אתי כפשוטו דכיון דל"ה פשיעה גמורה אלא כעין גו"א פטור ש"ח, משא"כ גבי נזקין דחייב בכל אופן ובלבד שלא יהא אונס כמש"כ הרמב"ן הנ"ל. ולפמש"כ דבנזקין גם פשיעת גו"א סגי דבמעשה בהמתו מחייב מצ"ע (כל דל"ה אונס) ולא בעינן פשיעה המחייבת נ' דמבוארת שיטת הראב"ד דגבי אש בעינן פשיעה גמורה, דאע"ג דאשו נמי משום ממונו אבל הכא דכתי' מבעיר עד דעביד כעין מבעיר בעינן שפשיעת הבעלים מחייבת, וזה ל"ש אלא בפשיעה גמורה דחייב עליו ש"ח וכמש"כ דרק בכה"ג הוי פשיעה המחייבת.

ה. ולפ"ז מבוארת שיטת רש"י והראב"ד בסוגיא דמסרן לחש"ו שהבאנו לעיל דמפרשים דשור קשור מיירי בלא שמור כראוי והק' התוס' דא"כ לאו כלום הוא ואמאי מק' הגמ' דליפטר, אמנם להנ"ל ניחא דהנה לשיטת רש"י והראב"ד דעביד לנתוקי מאליו א"כ נמצא דהמסירה לחחש"ו לא מעלה ולא מוריד דל"ה תיקון ולא קלקול, ועיקר החילוק הוא בעצם השמירה דלגבי שור ובור ל"ה שמירה דעבידי לנתוקי ולנתורי ובאש הוי שמירה דמעמיא

עמיא ואזלא, וא"כ ק' למאי נ"מ מוקי הברייתא חילוק זה דוקא במסרן לחש"ו הא משכחת לה שפיר גם בלא מסירה כלל, אמנם פשוט דהברייתא אשמעינן דאפי' מסרו לחרש וגילהו החרש דמצ"ע הוי אונס דלא רמיא עלי' לאסוקי אדעתי' שהחרש יקלקל אבל כיון דתחלתו בפשיעה (דעביד לנתוקי מאליו) אע"ג דסופו באונס חייב (וכ"כ הרמב"ן במלחמות בפרק הפרה דאליבא דרש"י החיוב הוא מדין תחב"פ וסופו באונס). ולפ"ז מיושב משה"ק התוס' דאי לאו כראוי ודאי חייב דבעינן שמירה כראוי, די"ל דאע"ג דל"ה שמירה כראוי והוי פשיעה דחייב גבי נזקין אבל אכתי ל"ה פשיעה גמורה (וכמש"כ לעיל דפשיעת נזקין לא בעי פשיעה גמורה) וע"כ במסרן לחש"ו פטור דלחייב על תחב"פ וסופו באונס בעינן פשיעה גמורה כנ"ל.

ובזה יתיישב גם שיטת הראב"ד (שהבאנו לעיל) דאש בעי יותר פשיעה משאר מזיקין, וכבר הקשינו לעיל דא"כ מאי קושיית הגמ' מ"ש הכא ומ"ש הבא הא שפיר יש לתרץ דמיירי בפשיעה קצת דהוי פשיעה לגבי שור ובור ולא לענין אש, אבל להנ"ל נ' דאדרבא הסוגיא יותר מרווחת אליבא דהראב"ד, דהראב"ד (בהשגות) מפרש כפירש"י וא"כ י"ל דאה"נ לכתחלה קסבר הגמ' דזהו החילוק בין שור ובור לאש דמיירי דל"ה פשיעה גמורה המחייבת וע"כ באש פטור ובשור ובור חייב, אלא דהגמ' מק' דכיון דלא מיירי בפשיעה גמורה וע"כ באש פטור מ"ש הכא ומ"ש הבא והיינו דבשור ובור נמי יפטר כשמסרן לחש"ו דבסופו באונס אין לחייבו אלא בתחלתו בפשיעה גמורה, וע"כ הצורך הגמ' לחלק בשור כיון דדרכי' לנתוקי הוי פשיעה גמורה אבל באש מעמיא עמיא ואזלא ול"ה פשיעה גמורה ופטור (אפי' בלא מסרן לחש"ו).

אמנם כ"ז לא יתכן אלא לפירש"י בסוגיין דהחיוב מטעם חתב"פ וסופו באונס, אבל לפירוש התוס' והרמב"ם דמיירי בשמירה כראוי והמסירה לחש"ו גופא הוי פשיעה בע"כ מוכח דלא כהראב"ד דאל"כ תקשי דאמאי לא מתרץ הגמ' דהמסירה לחש"ו הוי פשיעה כעין גו"א דסגי לחייבו בשור ובור ולא באש, וע"כ הראב"ד לשיטתי' הצורך לפרש כפירש"י ולא כתוס', וזהו שהשיג הראב"ד על הרמב"ם דא"א לפרש הא דמסרן לחש"ו חייב אלא בשמירה שלא כראוי. ולפ"ז נראה דהרמב"ם ג"כ אזיל לשיטתי' במה שפי' כהתוס' ולא כפירש"י, דלדידי' ליכא לפרושי דמיירי בשמירה שלא כראוי דא"כ הדר תקשי קושית התוס' דמאי מק' הגמ' דליפטר, דאין לומר כנ"ל דלחייב בסופו באונס בעינן פשיעה גמורה דהרמב"ם סובר (בפ"ג שכירות ה"ט) דגם בתחלתו בכעין גו"א וסופו באונס חייב, וע"כ הצורך לפרש דהשמירה כראוי אלא שהמסירה לחרש הוי פשיעה וכשיטת התוס', ונמצא דהרמב"ם והראב"ד אזלי לטעמייהו כמש"נ.

ו. וג' דגם רש"י ותוס' דאיפלגו בפירושא דמסרן לחש"ו אזדו לטעמייהו, דהתוס' לא היו יכולים לפרש כרש"י דמיירי בשלא שמרו כראוי דא"כ ק' קושייתם דאמאי מק' הגמ' דליפטר, דלשיטת התוס' א"א לומר כמש"כ לעיל דלחתב"פ וסופו באונס בעינן פשיעה גמורה (אע"ג דהתוס' עצמם ס"ל כן בב"מ דתחלתו בכעין גו"א וסופו באונס פטור) דהא אינהו לא סברי כהיסוד שהבאנו מהרשב"א דפשיעת נזקין א"צ להיות פשיעה דחייב עליו ש"ח, דהא גבי נתקל פושע בריש המניח דימו התוס' פשיעה דנזקין לפשיעת ש"ח עיי"ש, וכן מוכח מהתוס' הנ"ל שכ' דר"פ דפוטר ש"ח בדחפה בע"כ דפותר גם גבי נזקין דלא ככל הראשונים דמחלקי בין פשיעת נזקין לפשיעת ש"ח כנ"ל, וכן בדף כ"ג שהק' דמה שמירה

היא זו לגבי בעל גחלת וחי' דנטר כדנטרי אינשי ולא חי' כהראב"ד (דשאני אש משור דאש בעי פשיעה גמורה) הוא ג"כ לשיטתייהו דאפי' אי נימא דהא דעביד כעין מבעיר משמע דאש בעי פשיעה גמורה אבל לשיטתם בשור ג"כ בעינן פשיעה גמורה וא"כ ליכא לחלק ביניהו, וע"כ לשיטת התוס' אי מיירי הא דמסרן לחש"ו בשמרו שלא כראוי דחייב גבי שור ובור בע"כ צ"ל דהיינו פשיעה גמורה (דאי לא"ה לא מיחייב מידי), וא"כ היה מהני גם בסופו באונס מדין תחב"פ וסופו באונס, וא"כ שפיר הוכיחו מהא דמק' הגמ' דליפטר דמיירי בשמרו כראוי ובע"כ דהמסירה לחרש גופי' הוי פשיעה, אבל לרש"י והראב"ד דמפרשים בשמירה שלא כראוי ואעפ"כ ל"ה פשיעה גמורה, מוכחא דשיטתם כשיטת הראשונים דפשיעת גו"א ג"כ סגי לפשיעת נזקין. ונ' דמה שלא חי' הראב"ד בדף כ"ג כהתוס' (דכיון דנטר כדנטרי אינשי לא אטרחוהו טפי) הוא ג"כ לטעמי', דהא דנטר כדנטרי אינשי אינו מועיל אלא דל"ה פשיעה גמורה אבל אכתי הוי כעין גו"א כמש"כ התוס' הנ"ל בפ' השוכר את הפועלים, וא"כ התוס' לשיטתייהו דס"ל דנזקין בעי פשיעה גמורה שפיר יכולין לתרץ דכיון דנטר כדנטרי אינשי ל"ה פשיעה גמורה. אבל להראב"ד דס"ל כשאר הראשונים דפשיעת נזקין סגי גם בכעין גו"א אכתי ק' דיחחייב ובע"כ צ"ל כמו שחי' דאש דבעי פשיעה גמורה.

ונ' דגם רש"י, שהוכחנו לעיל דס"ל דפשיעת נזקין לא בעי פשיעה גמורה, אזל לטעמי' דהנה בדף ל"א ב' כ' רש"י, דרבא ס"ל דגם רבנן דר"מ ס"ל דנתקל פושע וחייב בנזקין, והק' הגרע"א ז"ל בגלה"ש דבמס' ב"מ, גבי מעביר חבית ונתקל, רבא עצמו מפרש דלרבנן דר"מ ש"ש חייב וש"ח פטור והוי האי כדיני' והאי כדיני' ומדפטרו ש"ח בע"כ דלאו פושע הוא וכמש"כ שם התוס' בריש פרק המניח, אבל להנ"ל י"ל דרש"י ס"ל כמש"כ הרשב"א שהבאנו לעיל דאע"ג דנתקל פושע אבל ל"ה פשיעה גמורה לחייב עליו ש"ח, והיינו דהוי כעין גו"א ובנזקין חייב גם בכה"ג לשיטת רש"י הנ"ל, והתוס' שהביא הגרע"א כבר כתבנו לעיל דאזדו לטעמייהו דס"ל דפשיעת נזקין ג"כ צ"ל פשיעה המחייבת גבי ש"ח, ונמצא דגם רש"י ותוס' אזלי לטעמייהו בזה, וכמש"נ.

ז. והנה בדף נ"ג א' איתא, שור שדחף את חבירו לבור וכו' ר' נתן אומר בעל השור משלם מחצה ובעל הבור משלם מחצה וכו' שם רש"י אפי' הוי שור הניזק פיקח חייב דליכא למימר איבעי לך עיוני ומיזל דהא חבירו דחפו עכ"ל אבל התוס' שם כ' וז"ל בשוטה או מהלך בלילה קאמר דאי בפיקח ביום הא חנינא לעיל דפטור וכ"ת ה"מ כשנופל מעצמו אבל הפילוהו אחרים חייב א"כ כשנופל נמי מעצמו ליחייב דתחב"פ וסופו באונס וכו' וצ"ע לשיטת רש"י קושית התוס' דלעולם יתחייב מדין תחב"פ וסופו באונס, ולהנ"ל נ' בפשיטות דאזדו רש"י ותוס' לטעמייהו דלרש"י י"ל דאע"ג דהוי פשיעה לענין דחפה אבל אכתי ל"ה פשיעה גמורה כיון דאינו מצוי כ"כ, ועוד דמסתמא יש להשור המזיק בעלים החייבים בשמירתו, והוי רק פשיעה כעין גו"א דגם זה סגי לפשיעת נזקין לרש"י כנ"ל, וע"כ אע"ג דחייב גבי דחפה אכתי פטור כשנופל דל"ש לחייב מדין תחב"פ וסופו באונס כ"א בפשיעה גמורה, אבל לשיטת התוס' דפשיעת נזקין בעיא פשיעה גמורה שפיר הוכיחו דממ"נ אי חייב בדחפה בע"כ דהוי פשיעה גמורה וא"כ גם בנפל יתחייב מדין תחב"פ וסופו באונס.

שיעורי רבנו ראש הישיבה זצוק"ל על מס' ב"ק בסוגיא דאשו משום חציו

א. גמ' כ"ב א', אתמר ר' יוחנן אמר אשו משום חציו ור"ל אמר אשו משום ממונו וכו' ת"ש המדליק את הגדיש וכו' עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור בשלמא למ"ד אשו משום חציו משו"ה פטור אלא למ"ד אשו משום ממונו אמאי פטור אילו קטל תורי' עבדא ה"נ דלא מיחייב אמר לך ר"ל הב"ע כשהציץ בגופו של עבד דקלב"מ. וברמב"ם פי"ד מהל' נזקי ממון ה"י כ' וז"ל המדליק בתוך שדה חבירו ויצאה האש ונאכל הגדיש והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב שכן דרך בנ"א לעשות בגדיש. היה עבד כפות וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור עכ"ל, ובהשגות הראב"ד כ' וז"ל, בתוך שדה חבירו א"א זה איני יודע מהו דהכא לאו בטמון קמיירי עכ"ל, אמנם מד' הרמב"ם מבואר דהגדי בתוך הגדיש יש לו דין טמון וע"כ אינו חייב אלא במדליק בתוך שדה חבירו, וזהו מש"כ הרמב"ם חייב שכן דרך בנ"א לעשות בגדיש וכו', והיינו דכיון דהוי דברים שדרכן להטמין חייב מיהא במדליק בתוך שדה חבירו (דבדברים שאין דרכם להטמין פטור בכל אופן כמבואר בפרק הכונס). וכמו"כ מבואר במ"מ דלהרמב"ם הוי טמון (אלא שמש"כ שם המ"מ שכן הוא בתוס' בשם ר"ח לבאורה הוייך שני דברים נפרדים, דהתוס' מפרשים דחידוש המשנה הוא דלא נימא דמיפטר דל"ה כעין קמה דלאו אורחי' הכי — והיינו דקס"ד לדרוש דרשה מיוחדת דכמו דשמן מיפטר משום קמה ה"נ מיפטר כל דלאו אורחי' הכי — וקמ"ל דלא דרשינן כן, אמנם הרמב"ם קאתי עלה מדין טמון ממש וכמש"כ שכן דרך בנ"א וכו' והיינו דהוי דרכן להטמין וע"כ חייב במדליק בתוך שדה חבירו). ושיטת הרמב"ם צ"ע דלמאי נ"מ פירשו בטמון ומיירי במדליק בתוך שדה חבירו הא כמו"כ הו"מ המשנה לדבר באופן דל"ה טמון ואפי' במדליק בתוך שלו, וכן צ"ב מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בזה.

ב. והנה יש לחקור במי שעשה אש באופן שבשעת עשיית האש היה מתחייב מיתה ואח"כ בשעה שהזיק האש לא היה המבעיר מתחייב במיתה אם יש בכה"ג פטור דקלב"מ או לא, ובדין אשו משום חציו לכ' פשוט דאין לחייבו כיון דעיקר חיובו מחמת מעשה ההבערה (שהוא כעין זריקת חץ) וע"כ אם באותו שעה מתחייב במיתה ליכא לחיובי' (ומה שברשב"א יש משמעות היפך מזה קשה בין מסברא בין מגמ' כאשר יבואר), רק דבדין אשו משום ממונו אכתי יש להסתפק אי אזלינן בתר שעת ההיזק לחוד או ג"כ בתר שעת עשיית האש. וביאור שני הצדדים הוא די"ל דכיון דעיקר גדר החיוב הוי מדין ממונו א"כ עשיית האש ל"ה כלל מחייב אלא היכי תימצי בעלמא שיהי' ממונו, וכגון קניית שור דפשוט דאפי' יהי' הבעלים מתחייבים במיתה בשעת הקניי' לא יפטר ממה שיזיק אח"כ השור מדין קלב"מ דאין קניית השור מחייבת כלל בהיזק אלא דע"י הקניי' הוי ממונו וה"נ דכוותה, אמנם י"ל דאע"ג דאשו משום ממונו אבל אכתי ל"ד לקניית שור, דהתם עצם הקניי' לאו כלום הוא אלא דע"י הקניי' נעשה ממונו משא"כ גבי אש עיקר דין ממונו ל"ה משום דבמציאות הוא שלו אלא דכיון שהוא עשה האש חייב באחריות האש חיוב ממונו, וא"כ אע"ג דמעשה היזק הוא אח"כ אבל עכ"פ מה שנתחייב בהיזוקות של האש הוא מחמת מעשה ההבערה שעושהו לבעל האש, וא"כ עדיין יתכן בזה פטור קלב"מ. ולכאורה י"ל בזה צד ג', והוא דאפי' נימא דמצד היותו בעל האש ליכא פטור קלב"מ כנ"ל אבל אכתי כיון דממונו שהזיק לא מיחייב בלא פשיעה א"כ

הוי הפשיעה דבר המחייב וע״כ מיפטר בשעת עשיית האש דהא חוץ מזה שבעשייתו נעשה לבעל האש יש עוד בזה דין הפשיעה של ממונו המזיק (היכא שלא פשע עוד אח״כ) ומצד פשיעתו פטור מדין קלב״מ. אמנם אפשר דגם ז״א דאע״ג שלא פשע עוד ועשיית האש היא הפשיעה אכתי ל״ש בזה פטור קלב״מ דכממונו שהזיק אין הפשיעה עצם המחייב אלא זה שממונו הזיק מחייב מצ״ע, רק דאם אנוס פטרתו התורה דכתי׳ ולא ישמרנו, וכיון דכל מה דבעינן פשיעה הוא רק כדי שלא יהא אנוס (וכמו שביארנו זה בשיעור דמסרן לחש״ו — ע׳ לעיל) ל״ש דין קלב״מ על הפשיעה דהא סו״ס ליכא אונס למיפטרי׳. ונמצינו למידים בזה ג׳ צדדים — (א) דבכל אופן היכא דבשעת עשיית האש מתחייב במיתה פטור משום קלב״מ דלא נעשה כלל לבעל האש, (ב) או דבכל אופן חייב היכא דליכא חיוב מיתה בשעת ההיזק עצמו, (ג) או דהיכא שלא פשע לאחר עשיית האש פטור והיכא שפשע אח״כ חייב.

ג. ונראה דכל ג׳ הצדדים הנ״ל מפורשין בראשונים, דבתוס׳ בסוגיין משמע דיש פטור קלב״מ על עשיית האש אפי׳ היכא שפשע אח״כ, דבתוס׳ כ״ב ב׳ ד״ה והיה וכו׳ מפרש ר״ת דהא דהמשנה משמיענו חיוב הגדי באופן שהוא כפות הוא דלא נימא דכיון דאין דרכו להיות כפות פטור דל״ה כעין קמה ופטור כשמן קמ״ל דפטור, וכ׳ התוס׳ שם דאפי׳ למ״ד אשו משום חציו דליכא למפטרי׳ מ״מ אצטריך לאשמועינן היכא דכלו לו חציו וכו׳ ואע״ג דשריפת העבד מחמת חציו ושריפת גדי מחמת ממונו שייך בי׳ שפיר קלב״מ הואיל וע״י מעשה אחד בא הכל, ומפורש כנ״ל דאע״ג דבשעת עצם ההיזק ליכא קלב״מ אבל כיון דבשעת ההבערה מתחייב מיתה לא נעשה כלל לבעל האש, והנה בתוס׳ מפורש דמיירי בכלו לו חציו והיינו כמבואר בגמ׳ דהיה לו לגדרה ולא גדרה שהיתה פשיעה מחודשת לאחר ההבערה, ואעפ״כ יש פטור קלב״מ דלא נעשה כלל לבעל הממון. וברשב״א נ׳ מבואר להיפך לגמרי דבכל אופן לא מיפטר (למ״ד אשו משום ממונו) משום החיוב מיתה שבשעת ההבערה דהנה בסוף ד׳ הרשב״א בסוגיין הק׳ אמאי דמוקי הגמ׳ להא דעבד וגדיש בשהצית בגופו של עבד דמאי מהני החיוב מיתה של ההבערה ותי׳ דאה״נ דחייב רק על חלק הגדיש שנשרף ממש בשעת שריפת העבד עי״ש. ומפורש דאע״ג דבשעת עשיית האש היה מתחייב מיתה (מחמת שריפת העבד) אכתי נעשה לבעל האש וחייב על שריפת הגדיש שלאח״כ. ולכאורה ק׳ דאמאי לא תירץ הרשב״א שלא היתה שום פשיעה לאחר ההבערה וכיון דבע״כ קאתינן עלה לחייבו מטעם פשיעת ההבערה חייל ע״ז פטור קלב״מ, ומוכח מזה דשיטת הרשב״א דאפי׳ היכא שלא פשע אח״כ לא מיפטר מחמת קלב״מ דשעת ההבערה כיון דחיובו הוא משום מעשה ממונו ולא משום פשיעתו, וכנ״ל. והנה הרשב״א מפרש דהך דעבד כפות וגדי סמוך לו דפטור משום קלב״מ הוא משום דנתחייב על העבד מדין רודף, והק׳ האו״ש בהל׳ רוצח ושה״נ ס״א ה״ח דאי מיירי באופן שא״א להצילו באחד מאבריו א״כ מהו קושית הגמ׳ דרק לר״י איכא חיוב מיתה לפטור הממון ולא אליבא דר״ל, דבשלמא גבי חיוב רציחה דבעינן מעשיו לחייב א״כ זה תלוי אי אשו משום חציו או לא, אבל בדין רודף פשוט דאפי׳ לר״ל דאשו ל״ה חציו אבל אכתי מידי רודף לא נפקא דגם גרמא בעלמא לכ׳ הוי רודף. אמנם להנ״ל א״ש דודאי לר״ל ישנו נמי לדין רודף אלא דל״ש לפוטרו מדין קלב״מ דכיון דאשו משום ממונו א״כ החיוב ממון הוא אח״כ בשעת שריפת הגדיש, ובשעת ההבערה — דאז הוי רודף — לא נעשה אלא לבעל הממון ול״ש ע״ז פטור קלב״מ כמו שהוכחנו מהרשב״א הנ״ל, וע״כ שפיר הק׳ הגמ׳ דליחייבי, משא״כ לר״י דאית לי׳ דאשו משום חציו (וקאי הגמ׳ עכשיו דר׳ יוחנן לית לי׳ נמי אשו משום ממונו וכמפורש ברשב״א לקמן) ועיקר חיוב ממון בא מחמת ההבערה שפיר מיפטר משום קלב״מ כיון דבשעת ההבערה היה עליו דין רודף.

וברש"י נ' מבואר כצד הג' הנ"ל, דרק היכא שלא פשע עד שייך דין קלב"מ, דאיתא בכתובות ל"א א', מודה רבנה"ק בגונב חלבו של חבירו ואכלו שהוא חייב שכבר נתחייב בנגיבה קודם שיבא לידי איסור חלב, לימא פליגא דר' אבין דאמר ר' אבין זרק חץ מתחלת ארבע לסוף ארבע וקרע שיראין בהליכתו פטור שעקירה צורך הנחה היא ה"נ הגבהה צורך אכילה היא וכו', א"נ התם אי בעי לאהדורה לא מצי מהדר לה הכא מצי מהדר לה, ולכ' סברת החילוק בין מצי למיהדר או לא הוא דאם א"א למיהדר אז כבר מיד משעת זריקת החץ הוי מעשה של חיוב מיתה וע"כ פוטר הממון של קריעת שיראין כיון דבשעת הקריעה מתחייב במיתה מחמת ההעברה משא"כ כשאפשר למיהדר לא מיחשבא כלל כהתחלת החיוב מיתה, אמנם רש"י פירש שם דכיון דלא מצי למיהדר הלכך משעת עקירה סופו לקרוע לו שיראין, ולכ' תמה דלמאי נ"מ אם התחיל החיוב ממון משעת העקירה, ובמקו"א (בשיעורי מס' כתובות) פירשנו עפ"י מה שהוכחנו בראיות ברורות במס' שבת דשיטת רש"י היא דעיקר החיוב של העברת ד' אמות הוא על העקירה וההנחה, וההעברה בינתיים אינו כלל חלק של המחייב, וע"כ פירש"י דהיכא דאפשר למיהדר אז חיוב ממון בעבור קריעת השיראין מתחיל רק בשעת הקריעה עצמה ואז לא מיחייב מיתה ושפיר מתחייב ממק, משא"כ כשא"א למיהדר אז כבר משעת העקירה מתחיל מעשה של חיוב ממון וכיון דהוי עקירה של חיוב שבת מיפטר מהזיק השיראין דקלב"מ. רק דלכאורה יש להק' על רש"י דהא אפי' באש דהוי משום חציו מסקינן דאית בי' נמי משום ממונו, וא"כ זריקת חץ עצמו כ"כ שיש לחייבו לא רק מדין אדם המזיק אלא ג"כ מדין ממונו המזיק ע"י הזריקה, וא"כ אע"ג דעל דין אדם המזיק שפיר מיפטר ע"י קלב"מ כיון דעיקר חיובו בשעת הזריקה כנ"ל ואז הוי עקירה של חיוב, אבל אכתי יתחייב מדין ממונו המזיק שחיובו הוא בשעת קריעת השיראין ואז ליכא כלל לחיוב מיתה. ובע"כ צ"ל דכיון דא"א למיהדר ולא עשה שום פשיעה לאחר זריקת החץ א"כ בשביל פשיעתו של שעת הזריקה אנו מחייבים אותו וע"ז מיפטר משום קלב"מ, והוא כנ"ל דעכ"פ היכא שלא פשע עוד לאחר עשיית האש מיפטר מטעם קלב"מ.

ד. בירושלמי (פ"ב ה"ה) מבואר בהדיא כשיטת הרשב"א הנ"ל דאיתא שם — על מחלוקת ר"י ור"ל מתניתא מסייע לר"י (דאיתא בירושלמי ר"ל ט"ס הוא) עבד כפות וגדי סמוך לו פטור אם אומר את שאין כוורק את החץ ממקום למקום על שיבולת ראשונה נתחייב מיתה מיכן ואילך תשלומין עכ"ל הירושלמי. ומבואר בירושלמי דעל שיבולת הראשונה פטור גם לר"ל, והוא בהדיא כהאו"ש הנ"ל דגם לר"ל יש חיוב מיתה עכ"פ מדין רודף, ועוד מפורש דלר"ל אע"ג דמיחייב מיתה בשעת ההבערה לא מיפטר מהממון שלאח"כ לר"ל, והוא בהדיא כהרשב"א הנ"ל דכיון דחיוב הממון הוא בשעת הזיק לא מיפטר מחמת החיוב מיתה של שעת ההבערה (אע"ג דאז נעשה לבעל האש), ומפורש עוד דאפי' היכא שלא פשע עוד אכתי מתחייב דאל"כ לא מק' הירושלמי מידי דאיכא לאוקמא המשנה כשלא פשע עוד, ובע"כ כהרשב"א הנ"ל דבכל אופן ליכא פטור קלב"מ.

ה. והנה לשיטת הרשב"א הנ"ל דליכא למיפטר היזק האש מחמת החיוב מיתה של שעת ההבערה לר"ל דס"ל אשו משום ממונו, ק' דלמסקנא הלא גם ר' יוחנן דס"ל דאשו משום חציו אית לי' דהוי נמי משום ממונו וא"כ תקשי נמי לדידי' דבעבד כפות וגדי סמוך לו אמאי פטור, דאע"ג דמתחייב מיתה בשעת ההבערה אבל על החיוב דאשו משום ממונו ליכא למיפטרי' מטעם קלב"מ, וכמש"כ דאפי' לר"ל חייב מיתה בשעת ההבערה מדין רודף ואעפ"כ חייב על ההיזק שלאח"כ משום שעיקר החיוב ממון הוא על שעת ההיזק, וא"כ ה"ה

לר״י נמי. וצ״ל דאה״נ למסקנא דר״י איח לי׳ נמי משום ממונו צריך לתרץ כמו ר״ל דמיירי בשהציח בגופו של עבד. וסיוע גדול לזה מגמ׳ לקמן מ״ג ב׳, ומנ״ל לרבא דלא משלם (אשו שלא בכוונה דמים) אילימא מדתנן עבד כפות לו וגדי סמוך לו פטור האר״ל כגון שהציח בגופו של עבד דקלב״מ, ולכאורה ק׳ דהא עיקר התירוץ הוא דהא דפטור משום דמיירי בכוונה חייב מיתה, וא״כ כיון דקיי״ל אשו משום חציו (וכן ס״ל לרבא גופי׳ בדף כ״ב) ובכל אופן חייב מיתה א״כ אמאי בעי כלל אוקימתא דר״ל בשהציח בגופו של עבד הא בכל אופן חייב מיתה, אמנם להנ״ל א״ש דהגמ׳ קושטא קאמר דאפי׳ לר׳ יוחנן דאית לי׳ דאשו משום חציו לא מיתוקמא אלא בכה״ג כיון, דס״ל נמי משום ממונו ולא מיפטר על ההיזק שלאחר ההבערה.

אלא דצ״ע על הרמב״ם שלא הביא כלל האוקימתא דהציח בגופו של עבד ומ׳ דבכל גווני פטור וק׳ כנ״ל, ולהרמב״ם עצמו ק׳ ביותר דהא הגר״א מפרש בשיטתו דמסקנת הגמ׳ היא דממונו משום חציו, דהיינו שהתורה נתנה לנזקי ממונו דאש דין חציו, ולפ״ז מסתבר דאי דלמסקנא ליכא לר׳ יוחנן חיוב רוצח כלל על אשו כיון דל״ה חציו ממש אלא ממונו (ולגבי חיוב נזקי ממון מיחשבא כחציו, משא״כ דין רוצח דכל עיקרו ל״ש כלל בנזקי ממון) וא״כ נמצא דלמסקנא ליכא שום חילוק בין ר״י ור״ל כלל דלתרוויהו ליכא חיוב מיתה בעבור האש, ובאופן דחייב מדין רודף לר״י חייב ג״כ לר״ל כסברת האו״ש וכמו שהוכחנו לעיל, וא״כ צ״ע טובא דכמו דלר״ל מתרץ הגמ׳ בשהציח בגופו של עבד ה״נ צ״ל לר״י (דבל״ז ליכא כלל פטור קלב״מ) ואמאי השמיט הרמב״ם הך אוקימתא.

ו. וני שע״כ פירשו הרמב״ם בטמון, והוא כמש״כ המ״מ דכיון שנשנית משנה זו בין דיני טמון משמע דפטורו מדין טמון, ואע״ג דבעינן ג״כ לפטור קלב״מ אבל מצד קלב״מ לחודי׳ לא מיפטר דהא החיוב ממון הוא את״כ בשעת ההיזק כנ״ל וע״כ צריכים לפוטרו מדין טמון, אלא דגם פטור טמון מצ״ע לא מספיק דהא מיירי במדליק בתוך שדה חבירו, אבל בזה שפיר י״ל דכיון דבעצם הוא טמון וכל המחייב הוא רק ההדלקה בתוך שדה חבירו א״כ נמצא דעיקר החיוב הוא על שעת ההדלקה שמדליק בתוך שדה חבירו (וברש״י ס״א ב׳ ד״ה בתוך שדה חבירו כ׳, אין לו רשות והוי כמאבד בידים עכ״ל, ומבואר כנ״ל דעיקר המחייב הוא ההדלקה עצמה) ועל שעת ההדלקה פטור מדין קלב״מ כיון דבשעת ההדלקה רודף הוא (ואע״ג דעל חיוב אשו משום חציו ליכא פטור טמון כמפורש בגמ׳ כ״ג, אבל מדין חציו בלא״ה מיפטר מחמת קלב״מ לחודי׳ כיון שעיקר חיובו בעבור ההדלקה ואז הוי רודף). ומתורץ משה״ק על הרמב״ם דאמאי הוצרך לפרושו כלל בטמון כיון דמיירי בתוך שדה חבירו, ולהנ״ל א״ש דאנו צריכים לשני הפטורים ביחד, דאי משום קלב״מ אכתי יתחייב מחמת אשו משום ממונו (שעיקר חיובו בשעת ההיזק ולא בשעת ההבערה) וע״כ פירשו הרמב״ם בטמון, אלא דגם זה לא מספיק לפוטרו כיון דמיירי במדליק בתוך שדה חבירו, אבל בזה שפיר ישנו לפטור קלב״מ כיון דעיקר שם מדליק בתוך שדה חבירו חייל בשעת ההדלקה ואז מתחייב בנפשו (ולשיטת הרמב״ם דצריכים אנו ג״כ לפטור טמון נ׳ דפטור רק על הגדי שיש לו דין טמון ולא על הגדיש ובלא״ה יש ראשונים ז״ל דסברי הכי).

ז. ומה שלא תירץ בירושלמי הנ״ל כן דלר״ל פטור על כל שיבולת ושיבולת דמיירי בטמון ובתוך שדה חבירו וכנ״ל, נ׳ דהירושלמי אזיל לשיטתי׳ דס״ל דפטור טמון הוא רק באין דרכו להטמין והכא דרכו להטמין (כמבואר ברמב״ם דחייב בתוך שדה חבירו שכן דרך בנ״א לעשות בגדיש) וע״כ להירושלמי ל״ש תי׳ הנ״ל. אלא דעדיין ק׳ על גמ׳ דילן דמאי מק׳ הגמ׳

לר״ל מעבד כפות וגדי סמוך לו הא שפיר שייך גם לר״ל פטור קלב״מ אי מיירי בטמון כנ״ל. ונ׳ דבהו״א דגמ׳ לא פירש הגמ׳ דמיירי באופן דא״א להצילו (ע׳ ברשב״א דהיינו שהוא סמוך לאש) ויש בו דין רודף אלא קס״ד דקלב״מ מחמת חיוב מיתה של רוצח ושפיר הק׳ הגמ׳ דלר״ל אילו קטל תורא עבדא וכו׳ וליכא חיוב מיתה וע״כ ל״ש פטור קלב״מ, אבל למסקנא דגם לר״י פטור משום רוצח, ורק שהוא ממונו שחייב כמו חציו וכנ״ל, א״כ בע״כ צריך לפרשו מדין רודף ול״צ לאוקימתא דהציח בגופו של עבד די״ל כנ״ל דמיירי בטמון ובמדליק בשדה חבירו ועל ההדלקה פטור מדין קלב״מ. ויש ליישב עוד דהגמ׳ קאי לר׳ יוחנן לשיטתי׳ דאית לי׳ בירושלמי דפטור טמון הוא רק באין דרכו להטמין וע״כ לר׳ יוחנן ל״ש לתרוצי כנ״ל אבל לפי״מ דקי״ל דטמון פטור בכל אופן שפיר י״ל כנ״ל ול״צ לאוקימתא דהציח בגופו של עבד.

ח. אבל לשיטת הראב״ד עדיין ק׳ דהא הראב״ד משיג על הרמב״ם במה שמפרש להא דעבד כפות בטמון, וא״כ כיון דהראב״ד מפרשו בגלוי הדרא קושיא לדוכתא דכיון דאשו נמי משום ממונו מאי מהני קלב״מ לפטור מה שהאש מדליק אח״כ, ואין לומר דאה״נ למסקנא פטור רק כשהציח בגופו של עבד דהראב״ד לא השיג על סתימת הרמב״ם בזה ומ׳ דמודה דבכל אופן פטור. ונ׳ דהראב״ד אזיל לשיטתי׳ בזה דס״ל דאש בעי פשיעה גמורה כמו בש״ח ושאר מזיקין לא בעו פשיעה גמורה אלא דלא ליהוי אונס, וכבר הארכנו בביאור שיטתו (בשעור דמסרן לחש״ו — ע׳ לעיל), וכ׳ שם שהגדר הוא שבכל נזקי ממון לא הפשיעה עצמה מחייבת אלא אה עצמו שממונו הזיק הוא המחייבו (רק דבאונס פטור מולא ישמרנו) משא״כ באש בעינן שהפשיעה עצמה מחייבת כמו שהביא הראב״ד מהא דבעינן כעין מבעיר. ונ׳ דמקור סברת הראב״ד הוא מה שהוכיחו התוס׳ כ״ב ב׳, דלמ״ד אשו משום חציו ל״ה חציו אלא כשקרוב לדאי היזק, והיינו כנ״ל דל״ה חציו אלא כשהפשיעה עצמה מחייבת. ולפ״ז נמצא דחילוקו של הראב״ד בין אש לשאר מזיקין ל״ה אלא לר׳ יוחנן דאשו משום חציו, ואע״ג דלמסקנא הוי נמי משום ממונו אבל נ׳ דהראב״ד ס״ל בזה כהרמב״ם דממונו גופ׳ הוי משום חציו (מדלא השיג על מש״כ הרמב״ם דכל אש פטור בטמון) וע״כ גם למסקנא קאי הדין הנ״ל דאש לא מיחייב אלא בפשיעה גמורה, משא״כ לר״ל דאשו משום ממונו גרידא הוי ככל ממונו שהזיק דלא בעינן פשיעה גמורה.

והנה לעיל פירשנו שיטת הרשב״א דחיוב מיתה שבשעת ההדלקה אינו פוטר על ההיזק שלאח״כ גם היכא שלא פשע עוד, דהוא משום שאין עצם הפשיעה מחייבת אלא שאונס פוטרו וע״כ ל״ש בזה קלב״מ, דסו״ס ל״ה אונס. אמנם להראב״ד הנ״ל זה חלוי במחלוקת ר״י ור״ל, דלר״י דבעינן פשיעה גמורה ושהפשיעה עצמה תחייב שפיר שייך פטור קלב״מ, אבל לר״ל הוי כשאר ממונו שהזיק דלא מחייבינן מחמת פשיעתו אלא דמה שממונו הזיק הוא מחייב מצ״ע (כל דל״ה אונס) וע״כ לא מיפטר מחמת קלב״מ. ולפ״ז א״ש מה דלא בעינן אוקימתא דהציח בגופו של עבד כיון דלפי״מ דקי״ל דאשו משום חציו מיפטר בכל אופן מחמת קלב״מ, ורק לר״ל דל״ש לפטורי׳ מחמת קלב״מ הוצרך הגמ׳ לאוקימתא דהציח בגופו של עבד, ושפיר השיג הראב״ד על הרמב״ם שמפרשו בטמון כיון דלדידי׳ ל״צ לזה. והרמב״ם ג״כ אזיל לטעמי׳ שהוכחנו (בשעור דמסרן לחש״ו) דמדמפרש בסוגיא דמסרן לחש״ו דהמסירה לחש״ו הוי הפשיעה ואעפ״כ מק׳ שם הגמ׳ מ״ש בין שור לאש מוכח דהרמב״ם לא מחלק בין שור לאש ובכולם לא בעינן פשיעה גמורה אלא דמה שממונו הזיק הוא המחייבו, וע״כ לא היה סגי לפטור מדין קלב״מ אי לאו דמיירי בטמון כנ״ל, ונמצא דהרמב״ם והראב״ד לטעמייהו אזלי כמש״נ.

חידושי תורה הערות ורשימות בהלכה ובאגדה
מעזבון המנוח זצ"ל

הדפסנו בזה רשימות, הערות, וחידו״ת בהלכה ובאגדה שנמצאו בעזבונו של המנוח זצ״ל, וחובה עלינו להודיע בזה, שלא כתב הדברים אלא דרך לימודו, ובודאי לא כתבם על מנת להדפיסם, ואין עושים נפשות לצדיקים — דבריהם הם זכרונם.

מחידושיו על התורה

בראשית [א' א']

ברא אלקים — פירש"י ולא נאמר ברא ה' שבתחלה עלה במחשבה לבראתו במדת הדין וראה שאין העולם מתקיים והקדים מדת רחמים ושתפה למדת הדין והיינו דכתיב ביום עשות ה' אלקים ארץ ושמים. והיינו שבעולמות אבי"ע, בריאה במדת הדין ועשי' בדין ורחמים וכן כתוב (שם ב', ד') וייצר ה' אלקים את האדם וגו' שגם יצירה בדו"ר היינו משום שביצירת האדם כתיב יצירה בשני יודין וע"ז פרש"י שתי יצירות יצירה לעוה"ז ויצירה לתחה"מ, שבריאת החמרים עפר מן האדמה והנשמת חיים כלולים בבריאת העולם שבדין נבראת אך יצירתו שהיא לעוה"ז ולעוה"ב יחד בדין ורחמים היתה ומש"כ (שם א', כ"ז) ויברא אלקים את האדם בצלמו בצלם אלקים ברא אותו וגו', היינו מה שהאדם בצלם אלקים (וע' נפש החיים ש"א פ"א וב') נברא במדת הדין ושאר יצירתו בדו"ר והיינו דכתיב (בהפטרה) ועתה כה אמר ה' בוראך יעקב ויוצרך ישראל. דהנה אמרו חז"ל [ב"ר פ"ב, ב'] דמות פרצופו של יעקב אבינו חקוקה בכסא הכבוד והיינו שעוד לפני היצירה והעשי' היתה דמות יעקב חקוקה [וכידוע דכה"כ קאי על עולם הבריאה] ושפיר כתוב לשון בוראך ביעקב. וביאור הענין נראה דהנה כתיב (שם א', כ"א) ויברא אלקים את התנינים הגדולים וגו', ועיי"ש ברש"י שהביא דרשת חז"ל הוא לויתן ובן זוגו שבראם זכר ונקבה והרג את הנקבה ומלחה לצדיקים לעתיד לבוא. ועי' במפרשים שדקדקו למה לא נכללו באת כל נפש החי' הרומשת וגו' שהרי גם הם דגים או רמש. ויש לתרץ (ואולי זאת היא כוונת המפרשים בדקדוקם) דכיון שלא נתקיימו היתה בהם רק בריאה ולא עשי'. (ומה שנתקיימו לעתיד לבוא היינו גם עולם הבריאה כידוע בשם האריז"ל) וע"כ נזכרו בפרט לעצמן. (ואולי בזה יתיישב עוד קו' התוס' נדה כ"ב ב' ד"ה המפלת, אהא דקאמר הגמ' החם אלא מעתה המפלת דמות תנין החא אמו טמאה לידה הואיל ונאמר בו יצירה כאדם שנא' ויברא אלקים את התנינים הגדולים וגו' והק' התוס' דהמ"ל דגים סתמא. דבקרא דויברא את התנינים כתיב נמי כל נפש החי' הרומשת אשר שרצו המים, עיי"ש. ולהנ"ל דדגים ה' בהם יותר מויברא שנאמר בתנינים א"ש דע"כ נקטה הגמ' תנינים שבהם היתה רק בריאה) וכן לכאורה כל דבר שלא נתקיים לעולם ולכן גבי יעקב נאמר לשון בריאה. ואף שהשם יעקב קיים ופעמים נקרא יעקב ופעמים ישראל, אך לכאורה שם יעקב בעולם הבריאה, וע"ע. [וע' ברכות י"ג א', דישראל עיקר ויעקב טפל לו] וצ"ע דפעמים כתיב עשי' בשם אלקים. ויש לתרץ.

◆

אמרתי בקידוש פרשת נח תשל"ט להולדת בתי נחמה תחי' לאיט"א

בראשית [א' כ"ט-ל']

לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ [א', כ"ט-ל'] מכאן דרשו חז"ל סנהדרין נ"ט ב', שלאדם הראשון הי' אסור לאכול בשר והותר רק לנח כדכתיב (בראשית ט', ג') כירק עשב נתתי לכם את כל עיי"ש. והנה בגמ' הקשו מאבות דרבי נתן שמלה"ש היו צולין לו בשר ומסננין לו יין וכו' ותירץ שבשר שירד מן השמים הי' עיי"ש. ולכאו' צ"ע דהנה במנחות ס"ט ב', בעי ר' זירא חטין שירדו בעבים מהו ואמרו אי למנחות אמאי לא אלא לשתי הלחם וכו' עיי"ש, ונחלקו רש"י ותוס' במהות חטים שירדו בעבים דלרש"י הם מספינה שבלעו העבים,

ועי' תוס' שהק' על רש"י ופי' חטים של נס ממש כגון הנהו אטמהתא דסנהדרין נ"ט ע"ש. והנה ע"ז קאמרי שלמנחות כשרין וע"כ הוא חטים ממש, וא"כ בשר מן השמים הוי בשר ממש ואמאי מותר לאדם הראשון וצ"ע. ולכאו' הי' אפשר לומר דרש"י ותוס' לשיטתייהו קאזלי דהנה הרמב"ם כתב בפ"ט מהל' מלכים על ששה דברים נצטוה אדה"ר ואבר מן החי לא חשיב [ועי' כס"מ דסברת הרמב"ם היא דכיון דלא הותר לו בשר בכלל ל"ש צווי על אבמה"ח דאסור בלא"ה] אבל תוס' סנהדרין ו"ו ב' סברי, שאדה"ר נצטוה באבמה"ח בנפל מאליו, דהי' מותר בלאו איסור דאבמה"ח דנבילה שמתה מאלי' מותרת לו ע"י"ש. ועי' מהרש"א על תוס' הנ"ל שכ' דרש"י חולק וס"ל דגם במתה מאלי' הי' אסור. והנה בסברת המחלוקת י"ל דפליגי בגדר האיסור דבשר, דתוס' ס"ל דהוא משום שלא ניתן לאדה"ר שליטה על הבע"ח שיהא לו רשות להמית ולאכול ורק לנח ניתן שליטה גם על בע"ח וכמש"כ הרמב"ן בפרשת בראשית (א', כ"ט) ועל כן במתה מאלי' ודאי י"ל דמותר, אבל הרמב"ם ורש"י [לפי המהרש"א] ס"ל דהאיסור הוא בשר וכל' הגמ' "אדה"ר לא הותר לו בשר לאכילה" ועל כן ליכא נפ"מ במה שמתה מאלי' כיון דהאיסור הוא על הבשר בעצמו, ולפ"ז י"ל דלשי' התוס' שפיר הותר בשר מן השמים לאדה"ר דלא גרע מנבלה שמתה מאלי', ורש"י דס"ל דהאיסור הוא מצד בשר בשר עצמו י"ל דס"ל דבשר היורד מן השמים לא הוי בשר ממש והרי לשיטתי' שפירש חטין שירדו בעבים שנבלעו בספינה, אין רא' דחטין שירדו בנס הוי כחטין ממש וכשרין למנחות, וה"נ בבשר מן השמים י"ל דבאמת לא הוי כבשר ממש. והתוס' לשיטתם פירשו דמתה מאלי' מותרת ומה"ט הותר לו בשר מן השמים וכנ"ל. אבל באמת יש להוכיח מגוף הסוגיא דבשר היורד מן השמים הוי כבשר ממש דר' זירא בעי אם ירדה לו דמות חמור מהו אמרי לי' אין דבר טמא יורד מן השמים, ומשמע דאם הי' דבר טמא יורד הוי חמור ממש ואסור וא"כ לשי' רש"י והרמב"ם דגם מתה מאלי' אסורה, קשה אמאי הותר בשר מן השמים דהא הוי בשר ממש וכנ"ל. [וכן בגמ' שם דר"ש בן חלפתא ירד לו בשר ואתא לבי מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור הרי דהוי כבשר ממש.]

אך יש לתרץ דהנה בגמ' חולין ק"ט ב', אמרה ליה ילתא לרב נחמן מכדי כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותי' וכו' חזיר מואה דשיבוטא (פירוש מוח של דג ששמו שיבוטא שעמו כטעם חזיר ומותר — רש"י), אשת אח, יבמה. ובמדרש דברים רבה פרשה ד' עה"פ ואמרת אוכלה בשר וגו' איתא, ה' מתיר אסורים אלו ישראל כיצד רבנן אמרי ח' דברים אסר להן הקב"ה והתיר להן ח' בהן וכו' אף להלן אסר בשר תאוה וכאן [באי"] התירו להן עי"ש. והנה לכאו' הי' נראה דלא נאסר בשר תאוה מעולם אלא דהכשר אכילת בשר במדבר היתה בשחיטה בפחת אהל מועד, ובא"י הותר התנאי הזה וגם שחיטת חולין מכשרת, אך מדברי המדרש משמע שבשר תאוה הוא שהי' אסור במדבר ובא"י התירה להן, אמנם בשר שלמים הי' מותר במדבר. והנה הנפ"מ בין במדבר לא"י מבואר בנפש החיים [שער א' פרק ח' וט'] שבמדבר היתה הנהגת רשב"י [דאמר במס' ברכות ל"ה ב', אפשר אדם חורש בשעת חרישה וכו' תורה מה תהא עלי' אלא בזמן שישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י אחרים ובזמן שאין ישראל עושין רצונו של מקום מלאכתן נעשית ע"י עצמן שנאמר ואספת דגניך.] ובא"י היתה הנהגת הציבור הנהגת רבי ישמעאל [דאמר שם ואספת דגניך וכו' לפי שנאמר לא ימוש ספר התורה הזה מפיך כו' יכול דברים ככתבן ת"ל ואספת דגניך הנהג בהן מנהג ד"א] עי"ש בנפה"ח בהבדל כרובים שעשה משה וכרובים שעשה שלמה עי"ש. ולפ"ז י"ל דלכן נאסר בשר תאוה במדבר שהיו כמלאכים [וזכו להיות מאוכלי שלחן גבוה לחם מן השמים דבר יום ביומו כן הוא ל' הנפה"ח שם פ"ט] ומשלחן עצמן הי' אסור להם

לאכול בשר, משא"כ שלמים שמשלחן גבוה קזכו הי' מותר להן לאכול ובהן. ומעתה י"ל דה"נ אדה"ר בג"ע הי' יושב (כלשון הגמ') ועדיין לא נתערב טוב ורע ונאסר באכילת בשר משלחן עצמו היינו מחיות הארץ משא"כ משלחן גבוה הותר לאכול שמשלחן גבוה קזכי והיינו בשר מן השמים והבן. ויש עוד להטעים בזה שלפני עירוב טוב ורע הי' רק טוב בלי שום חציצה וא"כ אכילתו כקרבנות נחשבה וממש בשר שלמים הי', ובפרקי דר"א פרק מ"ז איתא שבנ"י במדבר היו כמלאכי השרת שלא היו יוצאין לנקביהם ואפי' בשאר אכילות לא רק במן עד שסרחו בעגל וכ"ה במדרש פ' כי תצא ויתד תהי' לך על אונך — לאחר שסרחו ע"ש, [ויעוי' במס' יומא דף ע"ה ב' בענין זה] הדו"ק היטב.

וירא [כ' י"ג]

ויהי כאשר התעו אותי אלקים מבית אבי וגו' אמרי לי אחי הוא. עי' תרגום אונקלוס ופירש"י, ועיין תרגום יוב"ע ששם מפורש יותר כוונת ת"א ח"ל והוה כד בעו לאטעאה יתי פלחי טעוותא ונפקית מבית אבא וגו' וזהו גם כוונת ת"א. וצ"ב דמה קשר יש בין זה לאמרי לי אחי הוא. ולפירש"י שהיה משוטט ונד ממקום למקום וידע שיעבור במקום רשעים מובן הפסוק דע"כ אמר לשרה אמרי לי וכו' אך להתרגומים צ"ב כנ"ל. ונראה דהנה ביציאת אאע"ה מאור כשדים כתוב בסוף פר' נח ללכת ארצה כנען ובאמת כשהלך הלך מיד לא"י וכך היתה תכלית יציאת אאע"ה מבית אביו לירש א"י. אך כיון שנגזר ד' מאות שנה, לא נתנה א"י לאאע"ה אלא לבנ"י היוצאים ממצרים אך ודאי היתה עוד סיבה ליציאת א"א מאור כשדים — והיינו לצאת מבית אביו שעכו"ז, ולעבוד את ה'. והנפ"מ בין שתי הסיבות — (א' ירושת הארץ, ב' התרחקות מע"ז) — בתכלית היציאה; שאם לרשת ארץ כנען ילך מיד לארץ כנען אך אם להתרחק מע"ז הרי התכלית של היציאה הוא רק לצאת ואין נפ"מ לאיזה מקום ילך. וכך פי' הכתוב "ויהי כאשר התעו אותי וכו'" ובעו לאטעאה יתי פלחי טעוותא ומשום כך היה צריך לצאת מבית אביו — וא"כ העיקר הוא היציאה ושוב איננו יודע לאן הולך, וע"כ ביקש משרה אל כל מקום אשר נבוא שמה וכו' (והענין יותר עמוק — דאילו לא חטאו אבותיו באור כשדים — תרח וקהתימיו — ודאי לא היה פסול בזרע אברהם ולא בזרע יצחק וגם לא היה צורך בכור הברול־ארץ מצרים — ובכלל לא היה נגזר גזרת ד' מאות שנה עבור הבמה אדע ודו"ק היטב, אך כיון שעע"ז שוב היה צורך בזיכוך ומשו"ה לא ירש את א"י מיד וסיבת יציאתו היתה להתרחק מע"ז ותלויים זב"ז, הדו"ק.)

תולדות [כ"ז י"ט]

ויאמר יעקב אל אביו וגו' קום נא שבה ואכלה מצידי בעבור תברכני נפשך. ופירש"י שבה, לשון מיסב על השולחן. ולכאורה צ"ע דמשמע דיצחק הי' מיסב ואמר יעקב קום והיסב שוב. וז"ל עפ"מ שאחז"ל דשני גדיי עזים היו א' לקרבן פסח וא' לחגיגה וא"ל יעקב קום, ותעשה הסיבה לשום מצות אכילת קרבן פסח. [וכה"ג מצינו בנר חנוכה (שבת כ"ב ב') דאם הדליקה בפנים והוציאה לא עשה כלום אלא צריך לכבותה ולחזור ולהדליקה ואפי' אי הנחה עושה מצוה והטעם משום דליכא היכר ניסא (רש"י). ובמצות ד' כוסות, שהם משום חירות, איתא בפסחים קי"ב א', דהיינו פרסומי ניסא, וא"כ הסיבה שהיא ג"כ משום חירות היינו נמי פרסומי ניסא וצריך ג"כ היכר ניסא.]

ויצב [ל"ז כ"ב]

ויאמר אליהם ראובן אל תשפכו דם השליכו אותו אל הבור הזה אשר במדבר ויד אל תשלחו בו וגו'. ובזוהר איתא דשמעו הי' שידונוהו משפטים דאם הוא זכאי יתרחש ניסא וידם לא תשפוך דם. וצריך לומר דקים להו דאם הוא זכאי יתעביד ניסא דהא מבואר ביבמות קכ"א א', נפל לגוב אריות אין מעידין עליו, לחפורה מלאה נחשים ועקרבים מעידין עליו דאגב איצצא מזקי לי' ובהדאי מת. וכאן צריך לומר עפ"י הא דאמרו ברכות ל"ג א', אין ערוד ממית אלא החטא ממית ורחב"ד שם רגלו על חורו של ערוד ונשכו ומת הערוד — וע"ז דנוהו ליוסף דאם הוא זכאי יארע לו כמו שאירע לרחב"ד.

ולחדתי נראה לומר דהנה קשה אמאי מעידין על אשתו הא איכא לספוקי שמא הוא צדיק ואין בו חטא שימות בו דאין ערוד ממית וכו'. ונ"ל דהנה אין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים ואמרו שאפי' ע"י בהמתן (חולין ה' ב'), ופי' בתוס' משום דגנאי הוא לו, ואם בבהמתו אמרו, באשתו לא כ"ש. ומעתה א"ש דממ"נ מעידין על אשתו דאת"ל שהוא צדיק כרחב"ד א"א שתבוא תקלה ע"י אשתו, ואם אינו צדיק כרחב"ד א"כ שוב ודאי מת מגשיכת נחש.

ויצב [ל"ח י"א]

ויאמר יהודה לתמר כלתו שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני וגו'. והק' בנו"ב מה"ק חאה"ע סי' יו"ד האם רימה אותה ומה היתה כוונתו בזה וכ' לתרץ דהנה נחלקו ר"מ וחכמים ביבמות ס"א ב', אי קטן מייבם דר"מ סבר דאינו מייבם שמא ימצא סריס ונמצא פוגע באשת אח שלא במקום מצוה וחכמים לא חששו לשמא ימצא סריס, וכ"ז לגבי איסורא אבל לגבי סכנה היו חוששין שמא ימצא סריס דסכנתא חמירא מאיסורא דאם הי' אפשר לחשוש דאם ימצא סריס הי' עומד בסכנה בהא מודים חכמים שלא ייבם. והנה ביבמה שמתו ב' אנשיה וא"ז והוחזקה קטלנית מותר לייבמה משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע וכ"ז ביבם גדול דדאי מקיים מצוה אבל בקטן דאיכא למיחש שמא ימצא סריס ואינו מקיים מצוה חוששין לקטלנית וע"כ אמר לה יהודה עד כי יגדל שלה דאז ידע דאי שאינו סריס ומקיים מצוה בזה ותו ליכא למיחש לקטלנית — ונראה לפ"ז להוסיף דהנה עה"פ ולא יסף עוד לדעתה (שם כ"ו) פירש"י י"א לא הוסיף וי"א לא פסק. ולמ"ד לא הוסיף יש ליתן טעם דבשלמא ביאה ראשונה שהיא מצוה [וע"י רמב"ן דלפני מ"ת הי' מצות יבום בכל הקרובים] לא הי' חשש קטלנית, אבל ביאה שני' דאין עלי' דין יבום ואינה מצוה שוב לא שייך בה שומר מצוה לא ידע דבר רע (וע"י יבמות כ' ב').

ויגש [מ"ו כ"ט]

ויפל על צואריו ויבך על צואריו עוד. ופירש"י אבל יעקב לא נפל על צואריו יוסף ולא נשקו ואמרו רבותינו שהי' קורא את שמע. וכבר דשו בזה רבים למה ברגע זה קרא קריאת שמע. ונראה לומר דהנה כבר הכריחו המפרשים שיוסף נפגש עם אביו בגבול א"י ומצרים, והנה איתא במו"ק כ"ה א', דאין שכינה שורה בחו"ל אבל אם שרתה כבר על גביא בא"י שוב אינו פוסק אף כשיוצא לחוץ לארץ כדמוכח מיחזקאל ששרתה עליו שכינה בארץ כשדים ועי"ש ברש"י. ובפשטות הטעם הוא משום דבטומאת ארץ העמים א"א להגיע למעלת הנבואה אבל אם כבר הגיע למעלתו בא"י, אפשר שלא יפול כשיצא לחו"ל. וכתב הרמב"ם [עי' פה"מ סנהדרין פ"י], דנבואה היינו התנשקות שכל האלוקי עם שכל האנושי והיינו

שמגיע בשכלו עד הדרגא העליונה של דביקות בהקב"ה וא"כ כשיוצא הנביא מא"י לחו"ל אז צריך להחזיק דביקותו שלא יפול ממדרגתו ולפיכך קרא יעקב קריאת שמע ברגע שהגיע לחו"ל. (אך ק"ק ממ"ש במכילתא פ' בא דהא דנתנבא משה בחו"ל היינו משום דעדיין לא נתקדשה הארץ, וצ"ע).

ונראה עוד לתרץ דהנה איתא בפסחים נ"ו א', ביקש יעקב לגלות קץ הימין ונסתלקה ממנו שכינה אמר שמא ח"ו יש במטתי פסול וכו' אמרו לו בניו שמע ישראל ה' וכו' כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד עי"ש, וברמב"ם פ"א מהלכות ק"ש הל"ד שמביא זה. וצ"ע, דהרדח יעקב אבינו ע"ה היתה שמא אחד מבניו יש בלבו שרש פרה ראש וגו' אבל בעצמו לא חשד כלל ולמה הוצרכו לומר כשם שאין בלבך וכו' והנראה בזה שידעו יעקב ובניו שמה שישמעאל יצא מאברהם ועשו מיצחק, היה מצד זיכוך זרעם כדי שיצא הפסול אבל יעקב הייתה מיטתו שלמה, וכמ"ש חז"ל עה"פ (בראשית ל"ז) כי ארד אל בני אבל שאלה וגו' סימן זה היה מסור בידי וכו' אם לא ימות א' מבני בחיי ידע שאינו משבטי י"ה, וע"כ לא קיים שליחותו להעמיד י"ב שבטים. וא"כ כל חסרון שיהיה באחד מהשבטים באמונת אחדות הבורא סימן הוא שחסר משהו ביעקב אביהם וע"כ אמרו שמע ישראל אבינו כשם שאין בלבך אלא אחד כך אין בלבנו אלא אחד שאם קיימת שליחותך להעמיד י"ב שבטים בשלימות א"א שיהיה פסול בא' מזרעך. והנה כשכא יעקב למצרים לא ידע אם עמד יוסף במדרגתו שם כדמוכח בכמה מקומות מקראי ובמדרשים, וע"כ כשפגשו בדק את עצמו כנ"ל, שאם הוא במדריגה שלמה ע"כ בניו ויוסף בכלל ג"כ במדרגה שלמה, וע"כ קרא ק"ש וראה שהוא עדיין דבוק בהקב"ה כמקדם ואז האמין שגם יוסף ע"כ במדרגתו עומד, ודו"ק.

שמות [ד' ל"א]

יל"ע במה שבתחילה כשדבר משה לישראל האמינו כדכתיב ויאמן העם וכו' כי פקד ה' את בני ישראל. ואילו כשבא בשם הוי"ה לא האמינו מקוצר רוח וכו', ולכאורה קשה שבפעם הראשונה בא בשם אהי"ה [ג' י"ד] שפירושו שיהי' עמם כדפירש"י, ובפעם השני' בא בשם הוי"ה שפירושו היה הוה ויהיה וכו' וכפי' רש"י על הפסוק ושמי ה' לא נודעתי [ו' ג'] נאמן לאמת דברי שהרי הבטחתי ולא קיימתי עי"ש. ולכאורה בפעם הראשונה היו צריכים שלא להאמין שהיתה רק הבטחה לגאולה וגם אז היה להם קוצר רוח וכו' משא"כ אח"כ כשבא בשם הוי"ה שפירושו קיום הבטחה והיינו שכבר עכשיו מקויימת ההבטחה בכח, וצ"ע. והנה איתא במדרש — מקוצר רוח מעבודה זרה שהיה בידם ולכן כל זמן שהיה בגדר הבטחה לעתיד, יכלו להאמין שיגאלם הקב"ה ויטהרם מע"ז שהיתה בידם, אך כשבא משה בשם הוי"ה שהם כבר עכשיו גאולים לא יכלו להאמין ששייך גאולה בפועל יחד עם ע"ז שהיתה בידם. ובאמת כן היה — שפסל מיכה עבר את הים יחד עם בני' כמו שדרשו רז"ל עה"פ לך ה' הצדקה וכו' (תנחומא), והנה ידוע שהוציאם הקב"ה ממצרים קודם זמנם לצאת אחר רד"ו שנה ולא ד' מאות משום שהיו נשקעים בשער הנ' של טומאה ע"כ הוציאם בחפזון משא"כ לע"ל כתיב (ישעיה נ"ב) כי לא בחפזון תצאו וגו' הולך לפניכם ה' שאז תהיה הגאולה השלמה ותיקון הגדול ולכן לא יהיה בחפזון (מכילתא פר' פ"א וילק"ש שם), אך במצרים הוצרך להוציאם בחפזון ולכן נשארו במ"ט שערי טומאה וא"כ א"א שתהיה גאולה בפועל יחד עם עבודת ע"ז. ומדויקים מאד הפסוקים **כי לא בחפזון תצאו** וגו' **כי הולך לפניכם הוי"ה**, היינו שמנהיגם הקב"ה בשם הוי"ה וא"כ א"א שיהיה בחפזון — וא"כ וידבר משה כן היינו

שמסרם שם הוי־ה כמ״ש רש״י **ולא שמעו אל משה מקצר רוח** — מע״ז שהיתה בידם, וא״כ ע״כ יהיה בחפזון ולא יחכו זה עם קיום ההבטחה הכלולה בשם הוי־ה. וכוונת המקרא הוא שאחרי שיגאלם בזרוע נטויה כתיב ולקחתי וגו׳ וידעתם וגו׳ ואח״כ כתיב והבאתי וגו׳, שודאי הגאולה השלימה תהיה רק אח״כ. ובמדרש איתא אמר לו הקב״ה למשה לך אמור להם לישראל כי שמי אהי־ה אשר אהי־ה כשם שאתה הוה עמי כך אני הוה עמך ופי׳ רח״ו בנפה״ח ש״א פ״ז דקאי על התחברות כביכול עם האדם ונטייתו כביכול ע״י מעשיו. והיינו כמש״כ שאז האמינו למשה שידעו מדרגתם וידעו שהקב״ה עמם לפי מדרגתם, משא״כ אח״כ.

וארא [ו׳ ד׳]

וגם הקמתי את בריתי אתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה. צ״ע בכפל הלשון ״ארץ כנען״ ו״ארץ מגוריהם״. ויש לומר עפ״י מה שאחז״ל דמה שזכו בארץ ישראל הוא משום דירושה להם מאבותיהם (ע״ז נ״ג ב׳), ופירש״י שהרי לאברהם נאמר כי לך אתננה, ומבואר דחזקת האבות היתה משום שגרו בה וא״כ דוקא משום שהיא ארץ מגוריהם זכו בה בניהם אחריהם.

וארא [ו׳ כ״ז]

הם המדברים וגו׳ הוא משה ואהרן ופירש״י הם בשליחותם ובצדקתם מתחילה ועד סוף. וקשה שהיה להם עוד הרבה שליחויות לישראל עד פטירת אהרן ומשה שהיה לאחר מ׳ שנה ומה שייך כאן מתחילה ועד סוף. והנראה לומר דהנה הרמב״ם בפ״ז מהל׳ יסוה״ת הביא החילוקים בין נבואת משה לשאר הנביאים שמשה רואה הדבר על בוריו בלא חידה ובלא משל וכו׳ עומד על עומדו שלם וכו׳ ולא חזר לאהלו הראשון לפיכך פירש מן האשה וכו׳ עי״ש. ומשמע שכ״ז תלויים זה בזה וראה באספקלריא המאירה אחרי שפירש מאשתו וכו׳ אבל כ״ז שהיה במצרים (לכה״פ בתחילת שליחותו) — עדיין לא עמד במדרגת אספקלריא המאירה — והנה המשך חכמה כתב להוכיח שמשה התעלה על דרגת הנביאים ובמעלתו לא היתה לו בחירה, עי״ש בפרשת שמות. וא״כ אחרי שהגיע למעלה הזאת שוב לא שייך ״עומד בצדקתו מתחילה ועד סוף״ שכביכול אינו בידו ואך לפני שהגיע לזה היה שייך לומר שהוא בשליחותו ובצדקתו מתחילה ועד סוף. ולכך כתבו כאן; שאחרי יציאת מצרים התחיל לראות באספקלריא המאירה, כמ״ש ברמב״ן. ועוד שיציאת מצרים היתה ע״י הקב״ה בכבודו ובעצמו ול״ש בזה הוא העומד בשליחותו ובצדקתו.

בא [י׳ כ״ח]

ויאמר משה גם אתה תתן בידנו זבחים ועולות. יל״ע דהול״ל צאן ובקר ולמה יתן להם זבחים ועולות שכאילו הי׳ פרעה מקדישם דמה צורך יש בכך שהוא יקדישם. ועוד קשה למ״ד דאין בן נח מקריב שלמים (מנחות ע״ג ב׳) — איך יפרש מלת ״זבחים״. עוד צ״ע דלא מצינו שנתן להם פרעה זבחים ועולות (וע״ר ראב״ע ל׳להלן י״ב, ל״ב אך בפשוטו קשה). גם יל״ע מה היתה כוונת משה באמרו שלשת ימים דמשמע שאח״כ ישובו למצרים הלא שקר הי׳ ח״ו.

ויש לומר דהנה לו הי׳ פרעה מודה באמתת הקב״ה ומשלחם מארצו מיד ודאי לא היו צריכים רק לג׳ ימים עד שיגיעו לחכלית יציאתם ממצרים שהרי כל מה שנתעכבו במדבר מ׳

שנה ה' רק משום הערב רב כמבואר בספרים, ומה שעלו אתם ערב רב היינו משום שפרצה הכביד את לבו וגרם להם שיצאו בחפזון, וממילא לא ה' תיקון השלם כדמוכחי קראי ולעתיד שיהי' תיקון השלם כתיב (ישעיה נ"ב, י"ב) כי לא בחפזון תצאו ובמנוסה לא תלכון וגו'. וא"כ אם פרעה לא ה' מכביד את לבו כבר ה' אז תיקון השלם וגם הוא ה' מקריב קרבנות לה' כמ"ש (ישעיה ב', ב') ונהרו אליו כל הגויים. ונמצא שמה שאמר משה שלשת ימים וגם אתה תתן בידנו וגו' הכל ה' אמת אילו לא ה' מכביד את לבו.

ובזה יתיישבו גם שאר הקו', דהנה מה שאין ב"נ מקריב שלמים לר"ע, דריש לה מאשר תקריבו לה' דדוקא עולה שכולה לה', והיינו משום שאין ב"נ יודע לצמצם שעד כאן לשם ה' ועד כאן לשם אכילה משא"כ בעולה שכולה לה'. אך כ"ז בעוה"ז אבל בעוה"ב דכתיב (ישעיה י"א, ט') כי מלאה הארץ דעה את ה' וגו' שאפי' הארץ הלזו תהי' מלאה דעת את ה', יוכל להיות שאפי' בחלק האכילה תהי' דעת את ה', ואולי יוכל ב"נ להקריב גם שלמים.

בשלח [ט"ז ב']

ויצא העם ולקטו דבר יום ביומו וגו'. ות"א פתגם יום ביומי'. ולשון זה מצינו בדבר משה אל בני ישראל שאמר זה הדבר שהוא נבואה כמו שאחז"ל (ספרי מטות ב') מוסיף עליהם משה שנתנבא בזה הדבר. וגם שם ת"א דין פתגמא. וגם קשה לפמ"ש רש"י עה"פ ולינו לפי שכלה הלחם דעד אז אכלו מצות. וא"כ למה נתן להם בשר הרי לא התרעמו רק משום שחסר להם הלחם [ועוד דבתחילה אמר הנני ממטיר לכם לחם מן השמים וגו' ולא הזכיר כלום מהבשר ורק אח"כ בפסוק י"ב נאמר בין הערבים תאכלו בשר ובבקר תשבעו לחם וגו'.]

ואפ"ל דהנה על המן נאמר לחם אבירים אכל איש (תהלים ע"ח, כ"ה) ואחז"ל לחם שמלאכי השרת אוכלים אותו (יומא ע"ה ב') וא"כ לאו לחם פשוט הי' שאין מלאכי השרת אוכלים ושותים [ועיי"ש בגמ' ובמהרש"א], אלא ודאי שענין נבואה הוא שהי' המן השגה בזיו השכינה שמזה קיימים מלאכי השרת, וזשה"כ דבר יום ביומו. והנה איתא בשבת ל' ב', דאין השכינה שורה אלא מתוך שמחה, ואין שמחה אלא בבשר או יין (פסחים ק"ט א'), ולכן היו צריכים לבשר, וא"ש.

יתרו [י"ח י"ב]

ויקח יתרו חתן משה עולה וזבחים לאלקים וגו'. ויש לדקדק ממה שארז"ל (מנחות ק"י א') בא וראה מה כתיב בפרשת קרבנות שלא נאמר בהן לא א־ל ולא אלקים אלא ה' שלא ליתן פתחון פה לבעל דין לחלוק. ועי' רמב"ן בפסוק ויהי מחמרת שכ' שיתרו הקריב לאלקים לפי שעדיין לא הכיר את ה'. וק' דמ"מ אסור להקריב לשם אלקים בלתי לה' לבדו — [ועי' רמב"ן משפטים עה"פ זבח לאלקים יחרם וגו' ועי"ע היטב בדבריו ויקרא א', ט'.] — ונראה דהנה אמרו רז"ל והובא בפירש"י ויהי ממחרת, ממחרת יוה"כ (ודקדק בזה הרמב"ן), ונמצא דיום שהקריב הזבחים יוה"כ הי' ואמרו ביומא כ' א', השטן בגימטריא שס"ד שביוה"כ אין לו רשות לקטרג. וא"כ ביוה"כ אין מקום לבעל דין לחלוק וזהו לאלקים, הו"ק.

יתרו [י"ח ט"ו]

כי יבא פירש"י כי בא לשון הוה. ושם פסוק ט"ז כי יהי' להם דבר בא — פירש"י מי שהי' לו הדבר בא. ויש לי עיון מהא דתנן בנגעים פ"ז מ"א דנגעים שלפני מ"ת אין מטמאים

והרמב"ם הביא הדרשה דת"כ אדם כי יהי' בעור בשרו מן הדבור ואילך לאומרו יהי' בלשון עתיד עכ"ל. ולהר"ש שפי' כי יהי' מן הדיבור ואילך דבעינן שיולד הנגע משעה שראוי להטמא בו ולא קודם, ל"ק. [ועי' בהגר"א שפי' מדכתיב אדם כי יהי' בתר לאמר כלומר מן האמירה ואילך יהי' ולא שכבר הי' קודם הדיבור.]



מהערותיו על הש"ס

הערות מס' כלים

פ"א

מ"א, אבות הטומאות השרץ וכו'.

א. חולין קכ"ו ב', מתני' ביצת השרץ המרוקמת שהורה ניקבה כ"ש טמא, ובגמ' ת"ר הטמאים לרבות ביצת השרץ וקולית השרץ יכול אפי' לא ריקמה ת"ל השרץ מה שרץ שרקם אף ביצת השרץ שרקמה וכו', וכ' התוס' וז"ל, יכול אפי' לא רקמה ת"ל השרץ, וא"ת ולרקמה ל"ל קרא לענין טומאה, הא לענין אכילה פשיטא לן בלא קרא בפ' אלו טרפות (לעיל ס"ד א') שאם רקמה ואכלה לוקה משום השרץ השורץ על הארץ, אלמא שרץ איקרי, וי"ל דחדאי רקמה שרץ איקרי, אבל צב ועכבר לא איקרי, וכה"ג אמרינן בפ' בהמה המקשה (לעיל ע"ה א') גבי חלב דלא איקרי חלב שור כשב ועז עד שיצא העובר לאויר העולם, א"נ מקרא דהכא קים לן באלו טרפות לענין אכילה שלוקה עכ"ל, והנה תי' הראשון דאם אכל פשיטא לן שלוקה, דכיון שרקמה שרץ הוא כבר, אבל לענין טומאה הרי בעינן קרא, דאף דאיקרי שרץ, אבל מ"מ לא חל בי' שם צב או עכבר או חד משאר שמות הטמאים מדין שרץ. וצ"ע דמהיכי תיתי דחלוק הוא דלענין אכילה תלינן בשם הכללי דשרץ, ולענין טומאה תלינן בשם המסוים דצב או עכבר וכדומה, דהנה אם נימא דשרץ הוא, ודאי אינו אחד מן שאר שמות דשרץ, אלא שרץ דצב הוא, וא"כ אמאי ניחלק. ועוד תרצו דגם לענין איסור אכילה בעינן קרא, ומקרא דהכא קים לן באלו טרפות לענין אכילה שלוקה יעו"ש, ויש לחקור אם חידוש הקרא הוא דברקמה הגיע למעלת צב, או דחידושו הוא דאינו צריך שיהי' צב, אלא שרץ לבד גם מטמא, וצ"ע.

ובאותו ענין יעוי' ברש"י במשנה ד"ה ניקבה כל שהוא טמאה, ואעפ"י שלא נגע אלא בקליפתה, שהשומר מוציא טומאה. וכן ברש"י קכ"ה א', ד"ה נבלה כתב דשומר פירוש הקליפה מכניס ומוציא טומאה, אם יכול ליגע ואפי' כחוט השערה טמא יעו"ש, וצ"ל דגזה"כ הוא דאם יכול ליגע בטומאה ואפילו כל שהוא, אז טמא אפילו אם לא נגע אלא בשומר, ואם אינו יכול ליגע בטומאה, היינו באין בו נקב כ"ש, אז השומר אינו מטמא כלל, ופשוט.

והנה בהמשך הגמ' שם, ת"ר הטמאים לרבות ביצת השרץ וקולית השרץ וכו' יכול אפי' לא ניקבו, ת"ל הנוגע יטמא את שאפשר ליגע טמא ואת שא"א ליגע טהור, וכמה נקיבתה כחוט השערה, שאפשר ליגע כחוט השערה, דהיינו שנטמא דרך השומר. וכתב רש"י ז"ל, כחוט השערה שער ראשו וזקנו המתובר לו אם יכניסנו לתוכו הרי נגע וטמא, שהשער

המחובר הרי הוא כבשר בין שער טהור הנוגע בטומאה בין שער טמא שנגע בו הטהור טמא, דתניא בתו"כ הנוגע בבשר הזב ולא בצואה שעליו ולא בקלקלין וכו', הוא עירבוב שער תלוש וכו' ואינו מחובר, יכול שאני מוציא את השער ואת הצפורן ת"ל טמא, הא למדת ששער הטמא הרי הוא כבשרו, ושער הטהור נמי תניא החם וכל אשר יגע בו הזב וכו' עכ"ל, דהיינו שרש"י מביא ראי' לדברי הברייתא דביכול ליגע כתוש השערה נטמא דרך השומר, מהא דאיתא בתו"כ ששער אדם (מחובר) הנוגע בזב נטמא האדם, וצ"ע דאפילו אי נימא דהנוגע בשערו של זב או שער זב שנגע בטהור אינו מטמא, מ"מ כיון שהשומר פתוח, ושיעור הפתח הוא כל שהוא כדאיתא במשנה, ומפרש בגמ' שכל שהוא היינו כחוט השערה, הרי הוא נטמא דרך השומר, וא"כ צ"ע ראיית רש"י מהתו"כ, ואולי אפשר ליישב, וצ"ע.

ב. מעילה י"ז א', פירש"י דר"ח פירש דמצטרפין דוקא כשפריש מאוחו שרץ עצמו, אבל משרץ אחר לא, וריב"ח הקשה דאפי' משרץ אחר, ותרצו בגמ' הא בכולו הא במקצתו, דאם פריש משרץ שלם מצטרף ואפי' מב' שרצים, והא, דפריש ממקצת שרץ ואינו מצטרף. והביא הגמ' ראי' ממת דדם שנשפך במקום אחד והאהיל על הכל, אם הדם בא ממת שלם מצטרף ומטמא באהל, ואם לאו אינו מטמא.

וצע"ג דאמאי נחלק, ופירש"י שם דהראי' הוא, דמה דם שפריש ממת שלם איכא עליו דין טומאה ומצטרף, ה"נ שרץ הבא משרץ שלם איכא עליו דין טומאה ומצטרף. דם מת הבא מחצי מת וכן דם שרץ הבא מחצי שרץ אין עלייהו דין טומאה ואין מצטרפין, ותמוה, דא"כ אפילו בבא מאותו שרץ אם זה חצי שרץ, אמאי מצטרף כשפריש, ורש"י כתב מפורש דלר"ח אפילו פריש מהשרץ אם זה מאותו שרץ מצטרף, ודלא כתוס' שכ' דאינו מצטרף אלא בעודו בו, וצע"ג.

והתוס' פי' דר"ח סבר דאינו מצטרף אלא בעודו תוך הבשר, וריב"ח סובר שחמיד מצטרף ואפילו פריש ואפילו עם שרץ אחר, ותרצו דבכולו מצטרף אפילו פריש ואפילו משרץ אחר ואם מקצתו של שרץ מצטרף דוקא בעודו בו, וראי' מדם שנשפך. שאם נשפך ממת שלם והאהיל על כולו לחצאין מצטרפין, ואם הגיס אעפ"י שמאהיל על כולו לחצאין אין מצטרפין משום דבא מחצי מת וכרש"י כנ"ל, והיינו דמשם ראי' דדם הבא ממקצתו של מת אין בו דין טומאה לבד ברביעית, וה"נ דם שרץ הבא ממקצת שרץ אין בו דין טומאה בכעדשה, ולכן גם אינו מצטרף לבשר, משא"כ בעודו בו מצטרף ואפי' פריש ממקצת שרץ, וע"ז הקשה בשרץ כיון דלא פירש פשיטא שמצטרפין, ועוד מהיכי תיתי לחלק בין בא ממת שלם, לבא מחצי מת.

ור"נ גאון פי' דצריך שיהא דם של שרץ זה, ואז אם נגע במקצתו מצטרף, אבל אם נגע בין בדם בין בבשר אינו צריך שיהא משרץ אחד, אלא אפי' מב' שרצים מצטרפים, וראי' מדם הנשפך האהיל על מקצתו אינו מטמא (בהצטרפות) והאהיל על כולו מטמא אפי' בהצטרפות ע"כ. וע"כ אינו שנגע בהבשר בצד זה ובהדם בצד אחר, דזהאי אין מצטרפין אלא בשניהם יחד, וממ"נ אי מצטרפי וכעדשה אחת הוי, אמאי שניא לן בין נגע בחד או בשניהם, ואי לא כחדא חשיבא, אמאי מצטרפין, הא הוי כשני דברים נפרדים. ובדם גם איכא למיפרך דהתם באמת כיון דלא מצטרפי הוי ב' דברים נפרדים, ולכן האהיל על מקצתו אינו מטמא, וא"כ גם במאהיל על כולו אינו מטמא.

והרמב"ם בפ"ד מאבות הטומאות ה"ז ובפ"ב ממאכלות אסורות ה"ט פסק דאין מצטרף הדם והבשר אלא בעתך כחד ממש אבל פריש לא. והק' הלח"מ (פ"ב ממ"ס ה"ט) אמאי השמיט הרמב"ם חילוק הגמ' בין כולו למקצתו, ולא בארו הרמב"ם כלל עי"ש.

ג. מ"א, אבות הטומאות וכו' ושכבת זרע. יעויי' בנדה מ"ג ב', דתניא רבי נתן אומר משום ר"י זב צריך כחתימת פי האמה ולא הדחו לו, מ"ט דר"י דאמר קרא או החתים בשרו מזובו, ורבנן ההוא מיבעי לי' לח מטמא ואינו מטמא יבש וכו', א"ר חנילאי משום ר"א בר"ש שכבת זרע לרואה במשהו לנוגע בכעדשה וכו' א"ר פפא כתנאי וכו' יעוי"ש. והנה במחלוקת ר"ג וחכמים אי רואה מטמא בכל שהוא או בחתימת פי האמה, ולכאורה מחלוקתם תלוי (וכך פי' הר"מ והריטב"א) אם טמא משום רואה או משום נוגע. ובגמ' נחלקו בנוגע אי כעדשה או כל שהוא. ובנדה כ"ב א', בעא מיני' רבה מרב הונא הרואה קרי בקיסם מהו, ממנו אמר רחמנא עד נפיק בשרו ולא בקיסם, או"ד האי ממנו עד שתצא טומאתו לחרץ ואפי' בקיסם נמי, א"ל ת"ל דהוא עצמו אינו מטמא אלא בחתימת פי האמה, למימרא דנוגע הוי, אלא מעתה אל יסתור וכו', ופירש"י וז"ל, אינו מטמא אלא בחתימת פי האמה, עד שיצא ממנו כדי חתימת פי אמתו, והכא כיון דהכניס לי' קיסם בצר לי' שיעורא כדי קיסם עכ"ל, והתוס' פי' דחתימת פי האמה היינו דצריך הש"ז ליגע בחתימת פי האמה, משום דטומאת בית הסתרים לא מטמאה, לכך פריך כיון דנוגע הוי, דקא מטהרת בקיסם עד שיגע בפי האמה, מעתה לא יסתור בזיבה יעוי"ש, וקשה דהרי הוא עצמו אינו מטמא אלא בחתימת פי האמה, הוי כר"נ דהוא דעת יחיד, ולא הודו לו חכמים, וע' בכס"מ פ"ה מאבוה"ט ה"א ד"ה אחרי שכתבתי זה יעוי"ש.

והרמב"ם (פ"ה מאבוה"ט ה"א) פסק דהרואה בכל שהוא (וכדברי רבנן דר"נ), ואין הרואה טמא עד שתצא ממנו ויחתום ממנו פי אמה שנאמר אשר תצא ממנו שכבת זרע, ועיי' השגת הראב"ד. והכס"מ פי' דהרמב"ם סובר כהתוס' בפי' הגמ' צריך כחתימת פי האמה, דבאמת נטמא בכל שהוא, אך רק משום נוגע, ואין לו דין מיוחד של רואה, ולאו שיעורא הוא. והק' הכס"מ דא"כ אמאי פסק שם הרמב"ם עד וז"ל, לפיכך אפילו ראה בקיסם הואיל והגיעה לפי אמה נטמא עכ"ל, והא בקיסם לפי' התוס' לא הגיע כלל לפי אמה. וע' בכס"מ שכתב לפרש בצע"ג.

ד. מ"א, אבוה"ט וכו' ומי חטאת, שאין בהם כדי הזייה, הרי אלו מטמאין אדם וכלים במגע וכו' ואינם מטמאין במשא. והיינו מי חטאת שאין בהן כדי הזאה, מטמא משום נוגע ולא משום משא, הא יש בהן כדי הזאה מטמא משום משא נמי כדאמרינן במשנה ב'. (ומזה לבד טהור, והיינו דוקא נוגע או נושא לצורך).

והרמב"ם (פט"ו מפרה ה"א) פסק דיש בהן כדי הזאה מטמא בגדים אפי' מגען, ותמה עליו בכס"מ דבריש כלים שם אנבלה ומי חטאת שיש בהם כדי הזאה שהם מטמאים את האדם במשא לטמא בגדים וחשוכי בגדים במגע, פירש ר"ש שמונעים הבגדים מטומאה אי איכא מגע בלא משא, ותי' דאינו יכול לנגעו בלי להסיט והוא נושא, אבל עיי' במל"מ שכ' דהרמב"ם בעצמו כותב שנגיעה במי חטאת שיש בהם כדי הזאה מטמא בגדים משום היסט, והוא בפ"ו מאבוה"ט הי"ב, והתוס' יומא י"ד א', ד"ה אלא, כתבו מפורש דאין נוגע במי חטאת אפי' כשיעור מטמא בגדים יעוי"ש. ועל הרמב"ם קשה עוד, דהנה בגמ' (נדה ט' א') אמרינן והכתיב ומזה מי הנדה יכבס בגדיו, מאי מזה נוגע, (ודאי האי נוגע כשיעור, דהרי מזה משמע כן, ועוד דמומזה למדין, וק' דנושא דוקא כשיעור). ומקשה בגמ' (שם) ועוד מזה בעי כיבוס נוגע לא בעי כיבוס, משמע דלא כהרמב"ם בפסקו, וגם לא כתי' הכס"מ דאין נגיעה בלא היסט, דבגמ' כאן משמע בנגיעה לבד, וצ"ע.

ח. מ"ג, למעלה מהן בועל נדה שהוא מטמא משכב תחתון כעליון. מפרש בריש בנות כותים (נדה ל"ב ב') דאי איכא עשר מצעות זו ע"ג זו שיהא' תחתונו של בועל נדה כעליונו של **זב. וע' בר"ש כאן שמסתפק בבועל נדה אם יש לו מעיינות או לא, וכן נגיעה ומשא יעו"ש.** ובנגיעה נחלקו כעל נושאו. ר"מ ורש"י סוברים דמטמא אדם לטומאת בגדים. ושאר ראשונים סוברים דמטמא אף אדם וכלים, ומשמע מהמפרשים דהרמב"ם סובר כן, ואלו בטומאת צרעת פסק דגם מצורע מוחלט מטמא טומאת משכב ומושב ומטמא אדם ובגדים, דלא כגמ' פסחים ס"ז ב', דאמרינן דזב חמור ממצורע שכן מטמא משכב ומושב, ע' בהגהות הגר"א שם (פסחים ס"ז ב') אות א' יעו"ש.

ו. טבול יום ומחו"כ באכילת קדשים ותרומה.

מ"ה, מחוסר כפורים אסור בקדש ומותר בתרומה ובמעשר, חזר להיות טבול יום אסור בקדש ובתרומה ומותר במעשר.

א. יבמות דף ע"ד ב', דרשו מקרא דמחו"כ אסור בקדש ומותר בתרו"מ ושקו"ט בגמ' אי אוקמי קראי להיתר בתרומה ולאסר בקדש או איפכא ובגמ' שם רבא אמר בלא הנך נפשן לא מצית אמרת אמר קרא וכפר עלי' הכהן וטהרה מכלל שהיא טמאה ואי ס"ד בקדשים איקרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל אלא ש"מ בתרומה, ובתוס' הק' ד"ה קרי כאן תימה לר"י דה"ל למימר איקרי כאן וטומאתו עליו ונכרתה דבטומאת הגוף קיימינן וי"ל דלרבותי' נקט' דאפילו טומאת בשר איכא ע"כ. מבואר מד' התוס' דמחו"כ שאכל קדש הוא בכרת ומשו"ה הוקשה לתוס' דהי' לו לינקט קרא "וטומאתו עליו ונכרתה" אבל יעוין בד' הרמב"ם פי"ח המל' פסוה"מ הל' י"ד דכתב דאין כרת למחו"כ שאכל קדש דאיקליש טומאתו. [אלא שד' הגמ' תמוהין טובא כיון דבתרומה נמי איכא לאו בטומאה א"כ מהו הרא"י במחו"כ דאיירי בקדש משום דקרי כאן והבשר אשר יגע בכל טמא הא בתרומה נמי איכא לאו על אכילת תרומה, וצ"ע].

ב. יעויי' ברמב"ם פ"י מהל' אבות הטומאות הל' א' שכ' כל המתטמא וכו' טבל הרי הוא כשני לטומאה עד שיעריב שמשו וכו', ובהל' ב' כתב דכל אבות הטומאה דינם כך כגון זבות וכו' ומצורע וכו', ובהל' ג' כתב וז"ל, טבול יום פוסל אוכלי תרומה ומשקה תרומה ואוכלי הקדש ומשקה הקדש וכו', כיצד טבו"י שנגע באוכלין של תרומה עשאן שלישי לטומאה וכו', נגע טבו"י במשקין של קדש טימאן וה"ה רביעי לטומאה וכו', ודין מחו"כ וטבו"י בנגיעת הקודש אחד הוא עכ"ל, (ודין נגיעת מחו"כ בקדש נלמד ביבמות ע"ה א', יעו"ש). ובפשטות אין נפ"מ בין נגיעה בקדש לאכילת קדשים, וברמב"ם פי"ח מפסוה"מ הי"ד פסק דמחו"כ שאכל קדש לוקה ואין לו כרת, כיון דאין כל טומאתו עליו, עיי' שם ובכס"מ, והיוצא מכ"ז הוא דלהרמב"ם מחו"כ באכילת קדשים עובר רק על לאו ואינו חייב בכרת כשאר טמאים שאכלו קדשים. והיינו משום שטבל נעשה שני לטומאה וכמש"כ פ"י מאבוה"ט ה"א, והעריב שמשו ונטהר כמעט לגמרי, ורק אסור עוד באכילת קדשים.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' מטמאי משכב ומושב הל' ד' פסק דיולדת שילדה בזוב וטבלה לסוף שבוע וכו' הרי היא טבולת יום בכל אותן הימים עד שיושלמו ימי טוהרה ויעריב שמשה, וכ' הרמב"ם בד"א שהיא כטבו"י לענין תרומה ומעשר, אבל לקדשים הרי היא כראשון **לטומאה שעדיין לא טבל וכיו"ב, נמצאת אתה למד שהיולדת בתוך ימי טוהר אוכלת במעשר** ופוסלת את התרומה כטבו"י טהור כמו שיתבאר [היינו בפ"י מאבוה"ט], ומטמאה את

הקדשים כולד הטומאות עד שתשלים ימי טוהר ותהי' טהורה לכל עכ"ל, וע"ז השיג הראב"ד ז"ל, ותהי' טהורה לכל, א"א כמה דברי מבולבלין ואיך תהי' טהורה לכל והלא מחוסרת כפרה היא, ואף משחביא כפרתה צריכה טבילה לאכילת קדש, ומשנה שלימה היא, ואם יאמר ה"מ לאכילה אבל למגע לא, הרי דבריו סותרין זא"ז עכ"ל, ועיי' כס"מ שתי' דהרמב"ם מחכוין לומר דאחר הבאת קרבנותי' תהי' טהורה לכל עיי"ש, מ"מ תמוה הוא דהרמב"ם פסק מפורש דטבו"י הוא שני לטומאה, וכאן כתב להיפך, וצע"ג.

ג. ועו"ק דהרמב"ם בפ"ז מהל' תרומות ה"ב פסק דטבול יום אסור באכילת תרומה, וז"ל, אין הטמאין אוכלין בתרומה עד שיעריב שמשן עכ"ל, משמע דטומאתן אינה עוברת עד הערב שמש ועדנו נשאר בטומאתו, וצל"ע אמאי בקדשים פסק הרמב"ם דנחלפת דינו במחו"כ, ואינו חייב כרת אלא לוקה, ובתרומה פסק דאין כלל נפ"מ בין טמא שלא טבל וטמא שטבל ולא העריב שמשו לענין אכילת תרומה.

ד. גזיר מ"ה א', דתניא טמא יהי' לרבות טבול יום, עוד טומאתו בו לרבות מחוסר כפרה, דאסורין בביאת מקדש. וכתבו התוס' דמחוסר כפורים שנכנס למחנה שכינה, ובמקדש היינו לעזרת נשים ולפנים, חייב כרת. אבל ברמב"ם פ"ג מהל' ביאת מקדש ה"ז כתב מעזרת **ישראל ולפנים אפי' מחו"כ לא יכנס לשם שעדיין לא טהר טהרה גמורה שנאמר וכו' משמע שמדאורייתא אסור למחו"כ ליכנס למקדש, והיינו סוגיא דנזיר הנ"ל, ובהל' ט' כתב דטבול** יום או מחו"כ שנכנס לעזרת ישראל אע"פ שאינו לוקה מכין אותו מכת מרדות עכ"ל, והשיג הראב"ד דחייב כרת [כשיטת התוס' הנ"ל], ולכאורה דברי הרמב"ם בהל' ז' והל' ט' סתרי אהדדי, דבהל' ז' משמע דהוי מדאורייתא, ובהל' ט' משמע דהוי מדרבנן, ומשו"ה אינו לוקה רק מכין אותו מכ"מ, וכן קשה על הר"מ בהל' ט' שכתב דהוי רק מדרבנן, מהא דאיתא בברייתא גזיר מ"ה א', דטבו"י ומחו"כ אסורין בביאת מקדש מדאורייתא, וצ"ע.

ה. ור' א"ל נ"י הראני דהנה התוס' בזבחים ל"ב ב', חלקו בין טבול יום דהוא גם מחו"כ דאסור בכניסה למקדש וחייב כרת על כניסתו, לבין טבול יום דאינו מחו"כ כגון זב שראה ב' ראיות ובעל קרי דמותר בביאת מקדש יעוי"ש, וצ"ל דגם הרמב"ם ס"ל כן, דטבו"י שהוא גם מחו"כ חמור יותר מטבו"י שאינו מחו"כ אשר לפי"ז מיושבים כל הקו' שהקשינו, דמשה"ק באות א' אינו קשה, דבירולדת גם טבולת יום וגם מחו"כ קאיירי, ולכן באכילתה בקדש איכא כרת, והו ראייתו של רבא ביבמות ע"ד ב', כמ"ש שם התוס', ומשה"ק באות ב' אינו קשה, דמה שפסק הרמב"ם בפי"ח מפסוה"מ הי"ד דמחו"כ שאכל קדש לוקה ואין לו כרת, היינו על מחו"כ לבד, ולכן רק לוקה ואינו חייב כרת, ומשה"ק באות ג' אינו קשה כ"כ כמו שיתבאר להלן בעו"ה, ומשה"ק באות ד' דהרמב"ם סותר עצמו, וכן הוי להיפך מסוג' דנזיר מ"ה א', ג"כ לק"מ, דהרמב"ם מוקי סוג' דנזיר מ"ה א', דמרבינן איסור ביאת מקדש בכרת בדאיכא תרתי היינו טבו"י ומחו"כ כתוס' בזבחים ל"ב ב', ורק בזה אסור מדאורייתא חייב כרת, ובזה קאיירי הרמב"ם פ"ג מביאת מקדש ה"ז, דאיתנהו תרתי טבו"י ומחו"כ, אבל בהל' ט' קאיירי בדאיכא חדא דטבו"י שאינו מחו"כ או מחו"כ שאינו טבו"י, ומשו"ה רק לוקה מכת מרדות מדרבנן.

ו. היוצא מכל הנ"ל, דהתוס' והראב"ד סבירי דאין נפ"מ בין טבול יום שלא העריב שמשו באיסור תרומה, למחו"כ באיסור קדש. [ואפי' בין זב שראה ב' ראיות ואינו חייב בקרבן שטבל ולא העריב שמשו ואסור בתרומה ובאכילת קדש, לזב שראה ג' ראיות וטבל ולא

העריב שמשו וגם מחוסר כפורים], כולם טמאים כטמא רגיל, וחייבין כרת על אכילת קדשים, ומיתה בידי שמים על אכילת תרומה. וגם בנגיעה אין נפ"מ לדידהו בין טבול יום דאית בי' תרתי לטבול יום דאית בי' תרתי, וגם בכניסה למקדש ליכא נפ"מ. [והא דכתבו התוס' בזבחים ל"ב ב', היינו דוקא לרבינו חיים כהן]. וע' בהשגת הראב"ד בפ"ג מביאת מקדש ה"ט, אבל הרמב"ם סובר דטבול"י דאית בי' תרתי היינו גם טבול יום וגם מחוסר כפורים חייב כרת על אכילת קדשים ומטמא קדש כשאר ולד הטומאה וחייב כרת על ביאת מקדש [וקצת קשה למה לא הביא הרמב"ם דין זה דבאית בי' תרתי חייב כרת על ביאת מקדש, וצ"ע]. ואילו טבו"י דאית בי' חדא או מחו"כ לבד אינו חייב כרת אלא מלקות על אכילת קדש, ובנגיעה בקדש פוסל ואינו מטמא. [וע' בתוי"ט פ"י דנדה מ"ו ד"ה כמגע ט"מ, שהקשה על הרמב"ם מפ"ה מהל' מטמ"מ לפ"י מהל' אבה"ט, וגם ממש"כ בפ"ו מהל' טומאת אוכלין הל' ז', ונשאר בצ"ע]. וראי' מלשון הרמב"ם דבפ"י מהל' אבה"ט ה"א כתב לשון פוסל את הקדש, ובפ"ה מהל' מטמ"מ ה"ד כתב ומטמאה את הקדשים, ובכניסה למקדש נמי אינו איסור ל"ת, אלא מכין אותו מכת מרדות מדרבנן. [ואין לומר דהרמב"ם פסק כן בפ"ה מהל' מטמ"מ משום דסבר דמחו"כ דוכ כזב דמי ובשאר מחו"כ לא וכדמובא לקמן שיטת רש"י - דא"כ טבו"י דוכ על אחת כמה וכמה דכזב דמי וכדמפורש בזבחים י"ז ב', ובטבו"י דוכ פסק דאינו מטמא קדשים אלא פוסלן לבד, ע' ברמב"ם פ"י מאבהו"ט הל' א', ב', ג', וכן מה שפסק בפי"ח מפסוה"מ הי"ג קשה דסותר לזה, וע' בכס"מ שם שלמד ברמב"ם שם הפוך, דסבר דמחו"כ דוכ לאו כזב דמי, וזוהי ודאי מנגד לתירוץ זה].

ומצינו עוד שיטה בזה, והוא שיטת רש"י בזבחים י"ז ב', דאליבא למ"ד מחו"כ דוכ כזב דמי חייב כרת על אכילת קדש ועל ביאת מקדש ולא קלישא טומאתיה כלל לגבי קדשים, ואם נוגע בקדש עושהו ראשון ושני וכן במצורע [וצ"ע בשאר טומאות], אבל למ"ד מחו"כ דוכ לאו כזב דמי, איקלש טומאתי' לגבי הכל, ואם אכל קדש חייב רק מלקות, ואם נגע פוסלו ואינו מטמאו, ואם נכנס למקדש אינו חייב מיתה וכו', וצ"ע בסברת פלוגתת הני רבוותא.

ז. עוד צ"ע בדברי הרמב"ם דאינו משמע לדידי' דאיכא נפ"מ בין טב"י דאית בי' תרתי לטבו"י דאית בי' חדא לענין תרומה, וכדכתב הרמב"ם פ"ז מתרומות ה"ב כל הטמאין אסורין באכילת תרומה עד שיעריב שמשן וכמו שכבר הובא לעיל אות ג', וצ"ע מה נפ"מ בין תרומה לקדש בנוגע איסור.

ח. [הגה"ה — והי' אפשר לפרש ד' הרמב"ם באופן אחר, דקסבר דטבו"י דוכ כזב דמי, ולא כרש"י דסובר כן גם בשאר טמאים כמש"כ וכן למצורע, אלא דוקא בזב אמרינן כן, (ושוב נצטרך לחלק בין טבו"י דאיכא חדא לאיכא בי' תרתי וכדלקמן). ומה שפסק בפי"ח מפסוה"מ הי"ד דאין כרת למחו"כ שאכל קדש משום דמקליש טומאתי', על שאר טמאים הוא, ולא על זב, ומה שפסק בפ"ה ממטמו"מ על טבו"י דוכ הוא, (דזב זבה נדה ויולדת, טומאה אחת להן כדמבואר בכמה מקומות, וע' הקדמת הרמב"ם) ומה שפסק בפ"י מאבוה"ט דהוי לאו ולא כרת, ע"כ היינו גם לשאר טמאים, ולא זב, ומה שפסק בהל' ב' דגם טבו"י דזיבה, היינו זב בעל ב' ראיות דאית בי' חדא וכנ"ל].

ט. מ"ו, עשר קדושות הן, ארץ ישראל מקדשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר והבכורים ושתה"ל מה שאין מביאין כן מכל הארצות. ע"י בהגהות שהביאו הערוך בשם רב האי גאון דא"י אינו בכלל י' קדושות. ובאמת בלעדי א"י איבא עשר קדושות.

וכן מדויק ברמב"ם שהביא קודם דין א"י, ואח"כ הלכה דעשר קדושות. וצל"ע דאמאי לא רצה התנא למיתני נמי א"י בכללן, וי"א קדושות הן, וצ"ע. וע' בבאור הגר"א כאן דכ' והא דתני עשר וחשיב לחד עשר, היינו לפי שלא חשיב הא דמשלחין מתוכן מצורעין יעוי"ש.

והנה יעוי' בהגהות הגר"א דמוחק מלת בכורים, וגורס ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר ושתה"ל וכו'. וכ' הגר"א באליהו רבא וז"ל, בכורים לאו משום קדושת ארץ ישראל, אלא שהיא חובת הארץ, ואינה נוהגת אלא בא"י, אלא עומר ושתה"ל מה שאין מביאין אותה אלא מא"י היא משום קדושת א"י עכ"ל, ולכאורה כוונתו לומר, דהרי התנא גם לא הביא שמביאין ממנה תרומות ומעשרות, דהוא רק בא"י, ומהאי טעמא לא גרס ובכורים, דהוי דומיא לתרו"מ דלא תנינן, וע"כ לאו משום קדושת א"י היא, וכן כתב בביאור הגר"א על מתני' (נדפס בסוף מס' נדה) וז"ל, תיבת הבכורים מיותר, וצ"ל במשנה ח' לפנים מן החומה וכו', דהא הני לאו משום קדושת א"י היא, שהרי יש כמה דברים שאינן נוהגין אלא בארץ, דהיינו כל המצוות התלויות בארץ, אלא דהכא חשב האי שהחיוב הוא על הצבור להביא, ואין מביאין אותן אלא מן הארץ עכ"ל. אבל הרמב"ם (פ"ז מבית הבחירה הי"ב) כ' ומה היא קדושתה שמביאין ממנה העומר ושתה"ל ובכורים וכו', וגרס והבכורים במתני', ומשמע מדבריו דדין הבאת בכורים דוקא מא"י ולא מחו"ל, הוא ממעלותי' ומשום קדושת א"י היא, וקשה מ"ש מתרו"מ ושאר מצוות התלויות בארץ ובקו' הגר"א, וצ"ע.

ח. מ"ז, עיירות המוקפות חומה מקדושות ממנה שמשלחים מתוכן את המצורעין ומסבבין לתוכה מת עד שירצו יצא אין מחזירין אותו. ע' בר"ש דדין מוקפת חומה דהוי מחנה ישראל, ומצורע משלחת חוץ לג' מחנות. ורש"י בפ' נגמר הדין (סנהדרין מ"ב ב') כ' דדין מחנה ישראל הוא רק בירושלים, ולכן היתה בית הסקילה חוץ לירושלים, ושאר עיירות הי' בית הסקילה חוץ לעיר דומיא לירושלים יעוי"ש, משמע דאפי' עיירות שלא היו מוקפות חומה הוי דומיא לעיירות המוקפות חומה. אבל התוס' שם בסנהדרין (מ"ב ב') כתבו דשמא דמלתא דבית הסקילה היתה חוץ לעיר, הוא משום דעיירות המוקפות חומה יש להם דין מחנה שלישית. איברא שדעת רש"י הוא כדעת התוס', דירושלים הוי בו ג' מחנות, ובעינן בית הסקילה חוץ מג' מחנות, ועיירות המוקפות חומה יש להם דין מחנה שלישית. אבל הרמב"ם פ"ז מבית הבחירה הי"ג, וכן בפי"ב משמיטה ויובל הט"ו, משמע דקדושת עיירות המוקפות חומה לאו מחמת דין מחנה ישראל הוא, אלא קדושתן היא מעצמן מחמת דמוקפות חומה הן. ומשו"ה מצורעים משתלחין מתוכה. וע' תוס' ערכין ל"ב ב' ד"ה וקדשו, דכתבו דשילוח מצורעים חוץ לעיירות המוקפות חומה, דגמרינן חוץ למחנה מושבו דכתיב ב' במצורע, ממושב דכתיב בית מושב עיר חומה יעוי"ש. והרמב"ם פ"ג מביאת המקדש ה"ח כתב וז"ל, וכן מצורע שנכנס לירושלים לוקה, אבל אם נכנס לשאר הערים המוקפות חומה אע"פ שאינו רשאי לפי שנאמר בדד ישב אינו לוקה עכ"ל, ומשמע דאיסור מצורע בעיירות המוקפות חומה הוא מגזה"כ דבדד ישב, וזהו דין שילוח מצורעין, וכ"כ כאן הרמב"ם בפיהמ"ש על הא דתנינן שמשלחין מתוכן את המצורעין, אמר השם במצורע בדד ישב מחוץ למחנה יעוי"ש, ודלא כמש"כ בהל' בית הבחירה, ושמיטה ויובל, וצ"ע.

ט. מ"ט, בין האולם ולמזבח מקודש ממנו וכו', וכ' הר"ש כל הני דתנן הכא ובגמ' ישראל הנכנס לעזרת הכהנים שלא לצורך מעלות דרבנן גינהו, וסתרי אהדדי הגמ' במנחות פ' הקומץ רבה (כ"ז ב') דשם מבואר דטהור שנכנס לפנים ממחיצתו בהיכל במלקות ובק"ק אפי' לרבנן במיתה ור' יהודה אומר דגם בק"ק ולא כנגד הכפורת במלקות ונגד הכפורת במיתה, ואילו

בתוספתא דכלים פ"א מבואר דמח' ר' יהודה וח"ק הוא בק"ק אם חייב מיתה או כרת, וצע"ק בזה.

י. מ"ט, בין האולם ולמזבח מקודש ממנו, שאין בע"מ ופרועי ראש נכנסים לשם, ההיכל מקודש ממנו שאין נכנס לשם אלא רחוץ ידים ורגלים וכו', א"ר יוסי בחמשה דברים בין האולם למזבח שוה להיכל שאין בע"מ ופרועי ראש ושתויי יין ושלא רחוץ יו"ר נכנסין לשם, וכ' הר"ש ד"ה ופרועי ראש וז"ל, והא דחשיב גבי היכל שלא רחוץ יו"ר, ואילו מחוסר בגדים ושתויי יין לא חשיב תנא ושייר, אבל מדר' יוסי דסיפא קשה דלא משייר אלא חדא מתוסר בגדים לחודייהו, ועוד דתני מניינא עכ"ל, יעוי' בהגהות הגר"א אות ה' דכתב דבאמת לא שייר, דשתויי יין לכתחילה אינו נכנס, אבל שלא רחוץ יו"ר נכנס אפי' לכתחלה, והביא תוספתא מפורשת דלת"ק מותר לאינו רחוץ ידו"ר ליכנס בין האולם למזבח לכתחילה, וצ"ע בדברי הר"ש.

והנה יעוי"ש בהר"ש שתי' ח"ל, וי"ל משום דפעמים נכנסים לתקן כדחניא בתוספתא דכלים פ"ק הכל נכנסין לבנות ולתקן ולהוציא את הטומאה, מצוה בכהנים, אין כהנים לוים נכנסים, אין לוים ישראלים נכנסין, והשתא כשהכהנים נכנסים לתקן אסור בבע"מ ושתויי יין ופרועי ראש ושלא רחוץ יו"ר, דבתוספתא נמי קתני מצוה בתמימין, אבל בגדי כהונה אסורים בלבישה שלא בשעת עבודה, דלא הותר כלאים שלא בשעת עבודה, ועוד דלא נתנו ליהנות בהן עכ"ל, ותמוה טובא, חדא מה גדר דין זה דיתקנו כהנים ואם אין כהנים לוים ואם אין לוים ישראלים, ממ"נ אם מותר לישראלים ליכנס בשעת הצורך, למה אסור שלא בשעת הצורך, ועוד דלהר"ש מה שר' יוסי אומר היינו דוקא באופן זה, דבעצם אינו צריך ליכנס, ודבריו נאמרו כדי לומר דין זה, וצ"ע דודאי אם אין תמימין יכנסו בע"מ, ואם אין אלא פרועי ראש יכנסו פרועי ראש, [ובזה לא שייך — — דעצם דינא הכי], וכך פסק הרמב"ם מפורש בפ"ו מבית הבחירה הכ"ג וז"ל, מקום שהי' בעלי' מכוון על ק"ק אין נכנסין לו אלא פעם א' בשבוע לידע מה הוא צריך לחזק בדקו, בשעה שנכנסין הבנאים לבנות ולתקן בהיכל או להוציא משם את הטומאה, מצוה שיהיו הנכנסין כהנים תמימים, לא מצאו תמימים יכנסו בע"מ, ואם אין שם כהנים יכנסו לוים, לא מצאו לוים יכנסו ישראלים, מצוה בטהורים, לא מצאו טהורים יכנסו טמאים, טמא ובע"מ יכנס בע"מ ואל יכנס טמא שהטומאה דחוי' בציבור עכ"ל, [ויש לדקדק הא דהרמב"ם הקדים כהנים בע"מ לפני ישראל, וצ"ע בזה], והנה הרמב"ם תלאו בטומאה דחוי' בציבור, דיכנס בע"מ ואל יכנס טמא, משום דטומאה דחוי' בציבור, וצ"ע בזה מה הקשר ושייכות לדחוי' או הותרה, ומ"מ חזינן דאית לזה שייכות, דמכיון שרק דחוי', ע"כ אין בעצם היתר לטמא ליכנס, ואשר ע"כ בע"מ קודם.

ואולי אפ"ל בדעת הר"ש דהיינו מדין הקדמה, דחידושו דר"י הוא דצריך להקדים שאין פסולים לפסולים אלו, דהא ר"י אומר בה' דברים בין האולם למזבח שוה להיכל, ואיתימא כדאמרינן לאו דוקא בזה, אלא בכולה בזה, ובתו"כ פר' שמיני משמע דאפי' על ביאה ריקניתא מיחייב, וצ"ע על הר"ש דלא הביאו.

י"א. מ"ט שם, בר"ש ד"ה שלא רחוץ ידים ורגלים, מסתפק אם חייב שאינו רחוץ יו"ר על ביאה ריקניתא יעוי"ש, ובתו"כ פר' שמיני משמע דאפי' על ביאה ריקניתא מיחייב, וצ"ע על הר"ש דלא הביאו.

פ"ב

א. בגדר כלי זכוכית

תנן ברפ"ב, כלי עץ וכלי עור וכלי עצם וכלי זכוכית פשוטיהן טהורים ומקבליהן טמאים וכו' וכתב הר"ש, כלי זכוכית רבנן גזרו עליהם טומאה שמונים שנה עד שלא חרב הבית כדמפרשינן בפ"ק דשבת, הואיל ותחלת ברייתן מן החול שוינהו רבנן ככלי חרס, והא דמטמא מגבו, הואיל ונראה תוכו כבורו. ואיכא דמפרש התם טעמא, דכיון דנשברו יש להם תקנה שוינהו רבנן ככלי מתכות, והא דפשוטיהן טהורין, עבדו בהן רבנן הכירא כי היכי דלא לישרוף עלייהו תרומה וקדשים וכו' עכ"ד. ומבואר בדבריו ז"ל דב' שיטות איכא בגמ' בגדר כלי זכוכית, חדא דהואיל ותחלת ברייתן מן החול שוינהו רבנן ככלי חרס [והא דמטמא מגבו הואיל ונראה תוכו כבורו], ושיטה הב' דכיון דכי נשתברו יש להם תקנה שוינהו רבנן ככלי מתכות.

אבל התוס' [שבת ט"ז א' ד"ה אלא כיון] כתבו דל"ג אלא כיון דכי נשברו יש להם תקנה, דלא הדר ביה ממאי דאמר שוינהו רבנן ככלי חרס, דמשום טעם דנשברו יש להם תקנה אין סברא להוריד להם טומאה, אלא משום דלכלי חרס דמו לגמרי, וכיון דכבר הורידו להם טומאה משום דדמו לכל"ח, משום כיון דנשברו יש להם תקנה שוינהו רבנן כמחכות לענין טומאת גבן, עכ"ד. ומבואר דס"ל דלעולם כלי זכוכית ככלי חרס שויוהו רבנן, ומאי דאמרינן דכיון דנשברו יש להם תקנה שוינהו רבנן כמתכות אינו אלא טעם לענין טומאת גבן, דלענין זה דמו כלי זכוכית לכלי מתכות.

וכן נראה בדעת הרמב"ם דס"ל דכלי זכוכית ככל"ח וככל"מ דמו, שכתב (בפ"א מהל' כלים ה"ה), כלי זכוכית אינם מק"ט מד"ת וחכמים גזרו עליהם שיקבלו טומאה הואיל ותחלת ברייתם מן החול ככלי חרס ה"ה ככל"ח וכו' ולא גזרו טומאה על פשוטיהן אלא על מקבליהן וכו'. ולכאורה צ"ב דאי כלי זכוכית ככלי חרס דמו, לא קשיא כלל קושית הגמ' (ט"ז א') פשוטיהן מיהא ליטמא, דקושיא זו אינה אלא אי אמרינן דכלי זכוכית ככלי מתכות דמו, אבל אי כלי זכוכית ככל"ח דמו אין מקום לגזור טומאה על פשוטיהן, דהא פשוטי כל"ח טהורין, ומהו שכתב הרמב"ם ולא גזרו טומאה על פשוטיהן וכו'. וע"כ צ"ל דס"ל להרמב"ם דכלי זכוכית דמו לכל"ח ולכל"מ [ככל"ח לענין דאין להם טהרה במקוה וככל"מ לענין טומאת גבן].

וע' בתוספות רע"א ז"ל (אות י"ג) דעל מש"כ הרע"ב ז"ל דכלי זכוכית הוו ככלי חרס, הוסיף דלהכי ליתי להו טהרה במקוה, וכ"כ הרמב"ם בפ"א מהל' כלים ה"ה, אבל הר"ש בסוף מסכתין (פ"ל מ"ד) כתב בפשיטות דיש להם טהרה במקוה וצ"ע עכ"ד הרע"א ז"ל. ולמשנ"ת לעיל בדעת הר"ש דב' שיטות הן בגמ', ולמ"ד דכלי זכוכית ככל"ח דמו אה"נ דאין להם טהרה במקוה, אבל למ"ד (וכך נקט הר"ש) דככל"מ דמו, שפיר יש להם טהרה במקוה, דאינן אלא ככלי מתכות.

ב. בדין פשוטי כלי עץ הראויים למשכב ומושב

כתב הרע"ב ז"ל ברפ"ב, ופשוטיהן (דכלי עץ) טהורים דתנן הכא היינו מדאורייתא אבל חכמים גזרו על פשוטי כלי עץ ועור ועצם וכו' ומדאורייתא נמי אינן טהורים אלא מטומאת מת או טומאת שרץ, אבל טמאים טומאת משכב ומושב אם הם ראויים למשכב ומושב. וכתב

ע"ז הרע"א ז"ל (אות י"ב), וא"כ טמא ג"כ מטומאת מת ושרץ. וכ"כ הרא"ש שם בהוספת דברים, דפשוטיהם דחזו למדרס טמאים מדאורייתא דכל המטמא מדרס טמא מת (נדה מ"ט א'). ולפ"ז הא דתנן פשוטיהן שהורין היינו באינם ראויים למשכב ומושב.

אבל הרמב"ם בפ"א מהל' כלים ה"י כתב, במה דברים אמורים שטומאת פשוטיהם מדברי סופרים, בשאר טומאות חוץ מטומאת מדרס, אבל במדרס הוב וחבריו מחטמאין מה"ת שנאמר כל המשכב אשר ישכב, כל העשוי למשכב או למרכב כמו שבארנו, עכ"ד. ומבואר דס"ל דפשוטי כלי עץ העשויים למשכב ומושב אינם מק"ט מה"ת אלא טומאת מדרס, אבל בטומאת מת או שרץ אינם מק"ט אלא מדרבנן, וצ"ע, דהא כל המחטמא במדרס מחטמא בשאר טומאות [כדתנן נדה מ"ט א', וכמבואר בתוס' שבת פ"ד ב' ד"ה מפץ, דמק"ו דפכים קטנים קי"ל בכל דוכתא דכל המטמא מדרס מטמא טמא מת].

ג. בדין שברי כלי חרס

ע' בר"ש פ"ב מ"ב דשברי כל"ח שנתברו לקבלת טומאה היינו אפילו בלא יחד, דאי צריכין יחוד משעה שנשבר הכלי טהרו, כדאמרינן בתוספתא שכל"ח שטהר שעה אחת שוב אין לו טומאה לעולם, ויע"ש בדבריו [וכ"מ דברי הרמב"ם בפי"ט דמיירי בלא יחוד]. אבל התוס' חולין נ"ה א' ד"ה שיעורן ס"ל דאין שבר כל"ח מק"ט משום גיסטרא אא"כ יחדו.

פ"ה

א. בדין שיעור תחלתו ושיריו דתנור

תנן ברפ"ה, תנור תחלתו ד' ושיריו ד' דברי ר"מ, וחכמים אומרים בד"א בגדול אבל בקטן תחלתו כל שהוא ושיריו ברובו. וע' חולין קכ"ד א', וכמה כל שהוא, אמרי דבי רבי ינאי טפח וכו' טעמא דאיכא שיריו ד' הא ליכא שיריו ד' טהור, אמרי התם דצלקיה מצלק הכא דעבדיה גיסטרא. אמר מר שיריו ברובו, רובו דשפח למאי חזיא, אמר אביי שירי שירי גדול ברובו, והאמרי רבנן ארבעה, לא קשיא הא בתנורא בר תשעה הא בתנורא בר שבעה. ופירש"י שם לקולא, כלומר בתנור בר שבעה קאמרי ד', הואיל ורובו בציר מד' הוא לא מטמינן ליה ברובו, דלא חמירי שיריו מתחלתו, דהא תחלתו כשהוא שלם לא הוי התנור בציר מד'. והאי דקתני רובו, בתנור בר תשעה, דאע"ג דבחציו איכא ד' לא מטמא עד דהוי רובא.

וע' תוס' נדה כ"ו ב', ד"ה תחלתו שהקשו על פירש"י דא"כ ל"ל למינקט בר תשעה הו"ל למנקט בר שמונה. ומש"ה פירשו לחומרא, כלומר, בר שבעה שיריו ברובו ואע"ג דלא הוו ד' ואין תנור פחות מד', הואיל ומתחילתו היה כלי חשוב משתמשין בשיריו אע"פ שאין ראויין כ"כ, ובתנור של תשעה דרובו הוי שיעור גדול מטמא בשיריו בארבעה כתחלתו. והשתא ניחא דנקט שפיר בר תשעה לרבותא דאע"ג דארבעה הוי מיעוטא מ"מ סגי, וכ"כ הר"ש והרא"ש ברפ"ה.

והרמב"ם בפט"ו ה"ב כתב, תנור שהתחיל לבנותו אם היה גדול משיתחיל בו ד' טפחים והקטן שיריו רובו, כיצד אם נשבר בגדול ד' ובקטן רובו מקבל טומאה, פחות מכאן אינו מק"ט וכן אם נטמא ונתצו וכו'. וצ"ע אמאי השמיט הרמב"ם ז"ל כל הני דיני המבוארים בסוגיא דחולין הנ"ל.

ב. בדין ידות דכלי חרס

תנן בפ"ה מ"ב, אבן היוצא מן התנור טפח ומן הכירה ג' אצבעות חיבור וכו' וכתב הר"ש, ובריש פרק העור והרוטב אמרינן תנור וכירים יוחץ טמאים הם לכם, לכם לכל שבצרכיכם

לרבות את הידות. ונחלקו הראשונים ז"ל בדין ידות דכלי חרס. דעת התוס' (בכורות ל"ח א' ד"ה הרי, וחולין כ"ד ב' ד"ה וגבו) דמאי דאיתרבי ידות היינו רק להוציא ולא להכניס, דלא עדיף יד מגבו של כל"ח דאינו מכניס טומאה לכלי. אבל הרשב"א בר"פ העור והרוטב כתב, איכא דקשיא ליה ומי עדיף יד מגבו של חרס, ותירצו בתוס' דגזה"כ היא. והרמב"ן ז"ל תירץ דהכא איירי ביד תלולה, כגון שנטמא מאוירו וכשנטמא ביד נטמא הכלי. א"נ ביד של עץ או של אבן ומחוברת בו באוירו, ווהי ששנינו האבן היוצאת מן התנור טפח. ולא הבנתי תירוצו, דמ"מ כיון שאין יד האבן והעץ חלולין היאך הם בעצמן מק"ט, ותירוץ התוס' נראה ביותר, עכ"ד הרשב"א ז"ל. ולכאורה אף אי נימא בדעת הרמב"ן ז"ל דנגיעה ביד הכלי חשיבא כנגיעה באויר הכלי עצמו, מ"מ אבן אינו מק"ט ואפילו הוא חלול, והרשב"א ז"ל הקשה מצד שאין יד האבן והעץ חלולין, וע"ז יש ליישב דמגע טומאה ביד חשיבא כמגע בתוכו של כלי וכנ"ל, אבל גבי אבן אין היד מק"ט מצד עצם החומר, דאבן אינו מין חומר המק"ט וצ"ע.

והרמב"ם פי"ז מהל' כלים ה"א כתב, כל ידות הכלים הרי הן ככלים ואם נטמא הכלי נטמאה ידו וכו' ואם נטמא התנור והכירה נטמאו אבנים אלו, ואוכלין ומשקין הנוגעין באבנים אלו נטמאו וכו' ומבואר דס"ל דכי נתרבו ידות לכל"ח היינו להוציא דוקא ולא להכניס, וע' במל"מ שם שהאריך בזה.

ג. בדין בית הפך ובית התבלין ובית הנר שבכירה

תנן בפ"ה מ"ג, בית הפך ובית התבלין ובית הנר שבכירה מטמאין במגע ואינן מטמאין באויר דברי ר"מ ור"ש מטהר. וע' רש"י בפ' במה טומנין (מ"ח ב' ד"ה בית הפך) שכתב, כירה זו מטלטלת היא ומחוברין לה כלי חרס קטנים, בית הפך שמושיבין בתוכו שמן להכשיר. וע' במגיה שעל הרא"ש אמתניתין שהקשה, הואיל וגזה"כ דתנור וכירים מק"ט אפילו כשיהיו מחוברים לקרקע, אמאי קאמר רש"י בפירושו כירה זו מיטלטלת היא, ותירץ דשמא נקט כירה המיטלטלת משום כלים המחוברים לה, בית הפך ובית התבלין ובית הנר, דאם נטמאו הם במגע נטמאת הכירה מחמתן, וכלים אלו אילו היו מחוברים לקרקע לא היו מיטמאים ולא מטמאים זולתן, ומסתימת דברי הרמב"ם (בפי"ז ה"ח) נראה, דאפילו במחובר לקרקע מיירי מתניתין. וצ"ע סברת רש"י ז"ל (אליבא דהמגיה בפי' הרא"ש), דכיון דגזרו רבנן בבית הפך ובית התבלין ובית הנר שיקבלו טומאה כדין תנור וכירים, אמאי לא יטמאו אפילו במחובר לקרקע.

ובגמ' פרק במה טומנין מבואר דמאי דאמר ר"מ דבית הפך וכו' מטמאין במגע וכו' היינו מדרבנן, וכ"כ הר"ש (שם) וכ"כ הרמב"ם (בפי"ז ה"ה). והרב כס"מ כתב על מש"כ הרמב"ם לפי שאינם חיבור לה אלא מדברי סופרים, בפרק במה טומנין כ"כ רבינו שמשון וצ"ע, עכ"ד הכס"מ, וצריך עיון בצריך עיונו.

ד. בדין תנור שנתן בו עפר עד חציו

תנן בפ"ה מ"ו, תנור שנתן בו עפר עד חציו, מעפר ולמטן מטמא במגע מעפר ולמעלן מטמא באויר. ופירש הרא"ש, מטמא במגעו אם התנור טמא ואוכלים טמונים בעפר, אם נגעו בתנור טמאים, אבל אינם טמאים מחמת אויר שהעפר ביטלו, ולא הוי כאוכלין שגיבלן בטיט, וכן אם שרץ בעפר התנור טהור עד שיגע בתנור. ומבואר דס"ל דהעפר אינו מבטלו מתורת כלי, אלא מבטל דין אוירו. ולכאורה צ"ע מאי דאמרינן דמעפר ולמטן מטמא במגע, הא כל"ח אינו נטמא במגע שרץ כלל ואמאי יטמא במגע כשמלאו עפר. וביותר קשה לדעת הרמב"ם (פי"ז הי"ב) שכתב דאם נטמא מאוירו בלבד אינו מתטמא אלא מעפר ולמעלה, ואם נטמא

במגע ונגעה טומאה בו מחוכו, נטמא כולן אף מעפר ולמטה, עכ"ד, ומבואר דס"ל דבמגע נטמא כולו ולכאורה כיון דנטמא מאויר ע"כ אכתי איכא עליה שם תנור, וא"כ מה"ת דאיכא על תנור זה שם טומאת מגע, וצ"ע.

ה. בדין תנור שנטמא כיצד מטהרין אותו

תנן בפ"ה מ"ז, תנור שנטמא כיצד מטהרין אותו, חולקן לג' וגורר את הטפילה עד שיהא בארץ, ר"מ אומר אינו צריך לגרור את הטפילה ולא עד שיהא בארץ אלא ממעטו מבפנים ד' טפחים וכו' ואיתא בגמ' חולין קכ"ד א' דה"ק, תנור שנטמא כיצד מטהרין אותו דברי הכל חולקו לג' וגורר את הטפילה עד שיהא בארץ, והרוצה שלא יבוא תנורו לידי טומאה כיצד הוא עושה, חולקו לג' וגורר את הטפילה עד שהיא בארץ, ר"מ אומר אינו צריך לא לגרור את הטפילה ולא עד שיהא בארץ, אלא ממעטו מבפנים מד' טפחים, ולכאורה כיון דמהדה ר"מ דבמאי דממעטו מבפנים מד' טפחים אינו נטהר מטומאה שעליו דהא חלים וקאי, א"כ היאך מהני דלא יבוא לידי טומאה וצ"ע.

ו. בדין תנור של מתכת שעשה לו טפלה

ע' בר"ש פ"ה מי"א שהעתיק התוספתא דכלים (ב"ק פ"ד ה"י) ולהגר"א ז"ל גירסא אחרת בתוספתא, וכך היא הצעה של שמועה לגירסת הגר"א ז"ל.

תנור של מתכת שעשה לו טפלה ועשה לו מוסף וחלקו לשנים ונטמא א' מהן באויר, הוא טמא וחברו טהור. נגע בו השרץ מתוכו, הוא מטמא במגע ובאויר וחברו מטמא במגע ואינו מטמא באויר [ולגירסת הר"ש מטמא נמי באויר ותמוה] וטפילה טהורה. נגע בו השרץ מאחוריו, כולו מטמא א' ופוסל א'. נגע בו כזית מן המת מאחוריו, כולו מטמא א' ופוסל א' מפני שנעשה אב הטומאה ומטמא את גופו ואיוריו מטמא אוכלין ומשקין וידים דברי רבי, רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משם אביו אינו מטמא אוכלין ומשקין וידים שאין כל"ח מטמא מאחוריו כר'. וע' בביאור הגר"א ז"ל ונבאר בזה החילוק שבין פ' הר"ש ז"ל לפ' הגר"א ז"ל.

(א) הר"ש פי' דחלקו לב' קאי נמי על המחכות, והגר"א פי' דחלקו קאי רק אטפילה אבל המתכת נשאר בשלמותו. (ב) הר"ש ס"ל דנגע שרץ מחוכו הוא מטמא במגע ובאויר וחברו מטמא במגע ובאויר, והגר"א ס"ל דאין חברו מטמא באויר, דכיון דטומאת אויר הוי מדיני כל"ח לא מהני מה שנטמא הא' לטמאות חברו באוירו רק במגע דהוא מדין טומאת כל"מ. ולפי' הר"ש קשה אמאי טהורה הטפילה דהא כל"ח הוי וגם בטומאת כל"ח מהני מה שנטמא הא' לטמאות חברו. ולהגר"א אתי שפיר דהוי כב' כלים נפרדים ממש. (ג) הר"ש פי' דאם נגע בו כזית מן המת מאחוריו דמטמא במגע ובאויר, דנטמא במגע כדין כל"מ וכיון דהוי נמי כל"ח מטמא מאוירו כדין כל"ח. והגר"א ס"ל דאין כל"ח נטמא מאחוריו, והוי כב' כלים נפרדים, אלא משום דתוך הכל"ח נגע במחכות להכי נטמא, ורבי ישמעאל ברבי יוסי ס"ל דמה שכל"ח נוגע במחכות הוי כנגיעת בית הסתרים דטהור.

ז. בדין תנור שחצצו לשנים והסיק אחד מחלקיו

ע' תוספתא כלים ב"ק פ"ד ה"ה וג' גירסאות איכא בתוספתא זו:

א. גי' הנדפסת בש"ס שלפנינו — תנור שחצצו לשנים והוסק אחד מהן ונטמא, הוא טמא וחברו טהור, בשרץ כולו טמא, והעובי שביניהן כולו טמא, הוסקו שניהן ונטמא א' מהן ר' יוסי אומר משום ריב"ן חולקין את עוביו, המשמש את הטמא טמא והמשמש את הטהור טהור. בד"א בזמן שחצצו ואח"כ הסיקו, אבל הסיקו ואח"כ חצצו מטמא במגע ובאויר, נטמא

א' מהן במשקה הרי חברו טהור. [וע"ז כתב הראב"ד בהשגות פט"ו ה"ה ולא נחבררה אצלי כהוגן, ובעל חסדי דוד דחק למצוא תירוץ ותמוה הוא].

ב. גי' הגר"א ז"ל — תנור שחצצו וכו' והוסק אחד מהן ונטמא, הוא טמא וחברו טהור, הוסקו שניהם ונטמא א' מהן בשרץ כולו טמא, נטמא א' מהן במשקה חברו טהור והעובי שביניהן כולו טמא וכו' בד"א וכו' אבל הסיקו ואח"כ חצצו כולו מטמא במגע ובאויר, תנור שנחלק לשנים, נטמא א' מהן במשקה הוא טמא וחברו טהור.

ג. גי' הרמב"ם ז"ל בפט"ו מהל' כלים ה"ה — תנור שחצצו לשנים והסיק אחד מחלקיו ונטמא במשקין, הוא טמא וחברו טהור. נטמא בשרץ [וכיו"ב מטומאות של תורה] הכל טמא ועובי שביניהן טמא. הוסקו שניהן ונטמא אחד מהן במשקין באויר, חולקין את עוביו המשמש לטמא טמא והמשמש לטהור טהור. בד"א בזמן שחצצו ואח"כ הסיקו, אבל הסיקו ואח"כ חצצו ונטמא אחד מהן אפילו במשקין נטמא הכל (וע' בהשגת הראב"ד שם ובכס"מ).

והנה לגי' א' וג' תנור שחצצו לשנים והוסק א' מהן ונטמא, הוא טמא וחברו טהור, מיירי בטומאת משקין, והיינו טעמא דחברו טהור משום דכיון דהוסק רק א' מהן, אכתי לא חל על חברו שם תנור לק"ט. אך לפ"ז צ"ב ההמשך, אמאי אם נטמא בשרץ שהוא טומאה של תורה, כולו טמא, הא אכתי ליכא עליה שם כלי, וצ"ע.

ואלו חילוקי הדינים המסתעפים מחילוקי הגירסאות הנ"ל: (א) הוסק א' מהן ונטמא טומאת שרץ [וכיו"ב מטומאות של תורה], לגי' א' וג' הכל טמא, ולגי' ב' הוא טמא וחברו טהור. (ב) הוסקו שניהם ונטמא א' מהן במשקין, הוא טמא וחברו טהור, אלא דלגי' א' וג' חולקין את עוביו המשמש לטמא טמא ולטהור טהור, ולגי' ב' העובי שביניהן כולו טמא (כח"ק דכלים פ"ב מ"ז ודלא כריב"ן).

פ"ז

א. בדין כסא שעשאו דכון

תנן בפ"ז מ"ב, דכון שיש בו בית קיבול קדירות טהור משום כירה וטמא משום כלי קיבול וכו' ויעוין בר"ש שם שהביא התוספתא כלים ב"ק פ"ה, כסא שעשאו דכון אע"פ שמשמש בו טהור, היה טמא ועשאו דכון טמא עד שיקבענו במסמר וכו' וצ"ע חדא, כסא שעשאו דכון אע"פ שמשמש בו טהור, ר"ל שמשמש בו לכסא, וא"כ אמאי בטל מיניה שם כסא.

ותו דהר"ש הקשה דבפ' במה אשה מבואר דאין חילוק בין קיבל טומאה ולא קיבל דלעולם אין דבר עולה מראיות טומאתו אלא בשינוי מעשה, ותירץ דשמא יש לחלק בין משכב ומושב לשאר כלים, דכיון שיחדו אומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו. וצ"ע דלא אמרי' עמוד ונעשה מלאכתנו אלא לענין דלא ליחול שם כלי למו"מ אבל לא איפכא. ותו דהר"ש כתב בפ"כ מ"ו גבי הא דתנן סדין שהוא טמא מדרס ועשאו וילון טהור מן המדרס, דבראוי לטמא מיירי (דכל סדין ראוי לטמא מדרס) ועשאו וילון היינו שעשה בו שינוי מעשה, ומבואר בדבריו דאף לענין מו"מ אף אם לא קיבל טומאה אין עולה מראיות טומאתו אלא בשינוי מעשה וצ"ע.

ב. בדין חצר הכירה

תנן בפ"ז מ"ג, חצר הכירה בזמן שהוא גבוה ג' אצבעות מטמא במגע ובאויר, פתותה מכאן מטמא במגע ואינה מטמא באויר, כיצד משערין אותה, ר' ישמעאל אומר נותן את השפוד מלמעלן למטן וכנגדן מטמא באויר וכו' וצ"ע, דאם יצויר כלי שיש לו שפה גבוה מצד

אחד ושפה נמוכה מאידך גיסא, פשיטא דבית קיבולו הוי רק עד השפה הנמוכה, וכן מצינו גבי נטילת ידים, ואמאי משערין חצר הכירה בענין אחר.

פ״ט

א. בדין בלוע וצ״פ

תנן ברפ״ט, מחט או טבעת שנמצאו בנחושתו של תנור וכו׳ נמצאו בטפילת התנור מוקף צמיד פתיל וכו׳ נמצאו במגופת החבית וכו׳ והרמב״ם ז״ל פירש שוקעין לתוכה, שבולטין מן המגופה ושוקעין עד כנגד חללה של חבית טמאים אם אין עליהם טיט, לפי שכלי חרס אינו מציל על כלים שבתוכו, וצ״ע דא״כ אפילו יש עליהם טיט נמי כיון שהכלי אינו מציל גם הטיט לא יציל, וכבר הקשה כן הרא״ש ז״ל בפירושו.

ויעוין בפי׳ הר״ש והרא״ש שפירשו הא דנמצאו במגופת החבית מכנגד פיה טהורים וכו׳ נגד פיה למעלה מאוירה והם בולעים בתוך המגופה, וכן אם אינם בולעין לגמרי אלא נראים אבל אינם יוצאים לאוירה טהורים, אע״פ שאין הטיט צף תחתיהם חשבינן ליה להציל בצמיד פתיל, אע״ג דלא חשיב כתוך לענין דאם היו טמאים לא נטמא. וצ״ע מאי נפ״מ בין טומאה להצלה בצ״פ. ותו אמאי ניציל בצ״פ משום תוך נימא דהוי בלוע תוך המגופה, וצ״ע.

בדין גפת שנעשית בטהרה

יעוין בר״ש פ״ט מ״ה שהביא התוספתא (כלים ב״ק פ״ו) גפת שנעשית בטהרה ונפלה לאויר התנור אפילו בשעת הסיקו טהור, ושנעשית בטהרה ונטמאת ונפלה לאויר התנור בשעת הסיקו טמא, שלא בשעת הסיקו טהור, ור״ש מטהר (אפילו בשעת הסיקו) ור״א בר״ש אומר ב״ש מטמאין וב״ה מטהרין וכו׳. אבל הגר״א ז״ל גרס, גפת שנעשית בטהרה ונגע בו טומאה ונפלה לאויר התנור אפילו בשעת הסיקו טהור [דמשקין היוצאין מהן טהורין דמחילה נעשו בטהרה וכי נגע בו טומאה המשקין בלתעין], ושנעשית בטומאה ונפלה לאויר התנור בשעת הסיקו טמא, שלא בשעת הסיקו טהור [דכבר נטמאו המשקין שיצאו מהגפת וכי חזרו ונבלעו בו לא פרחה טומאה מינייהו, והשתא דהוסק התנור נפקו משקין וטמאו התנור] וכו׳ והדברים ברורים ושמחים כנחינם מסיני ברוך שכבה לו בעולמו וחילק מחכמתו ליראיו.

ובפ״ט מ״ו תנן, הגפת והזוגין שנעשו בטהרה והלכו עליהם טמאין ואח״כ יצאו מהן משקין טהורין שמתחלתן נעשו בטהרה וכו׳ וכתב הר״ש דסתם מתניתין כר׳ שמעון בתוספתא דלעיל. כלומר ולת״ק אמנם טמא. ולכאורה אמאי טמא דהא המשקין בלועין הוו בתוך הגפת והזוגין וכמשנ״ת בביאור הגר״א, וצ״ע.

פי״א

א. בדין טומאה ישנה

תנן בר״פ י״א, כלי מתכות פשוטיהם ומקבליהם טמאין, נשברו טהרו, חזר ועשה מהן כלים חזרו לטומאתן הישנה, רשב״ג אומר לא לכל טומאה אלא לטומאת הנפש. ובתוספתא דכלים ב״מ פ״א איתא, רשב״ג אומר לא לכל טומאה אלא לטומאת הנפש, ר׳ שמעון אומר אפילו כלי מתכות שהיה טבול יום ממטא מת חזר להיות טבול יום. וביאר החסדי דוד, דר״ש נמי כרשב״ג ס״ל דלא גזרו אלא לטומאת הנפש בלבד, וטעמא משום גדר מי חטאת, וסד״א דדוקא בטמא מת דאכתי לא הזה ולא טבל גזרו, אבל בטבול יום דטמא מת דכבר הזה ושנה וטבל ותו ליכא למגזר ביה משום גדר מי חטאת אימא לא גזרו, קמ״ל דל״פ רבנן בטומאת הנפש ואפילו בטבול יום דידיה גזרו. ואמנם מדקתני ר׳ שמעון אומר ול״ק אמר ר״ש, משמע

דרשב"ג אה"נ דפליג וסבר דלא גזור אלא בטמא מת ממש ולא בטבול יום דידיה וכמשנ"ת. אבל דעת הגר"א ז"ל דר"ש דתוספתא כת"ק דמתני' (ולא גרסי' בדברי ר"ש טמא מת).

ב. בדין כל"מ שיש לו שם בפ"ע

יעוין בר"ש פי"א מ"ב שהביא הא דתניא בספרי זוטא דבר, לרבות כלי שיש לו שם תואר עצמי ומשתמש יחד עם כלי אחר, כל דבר, לרבות כלי שבעצם הוי חלק מכלי אחר אך משתמש לבד. וצ"ב מאי קס"ד ברישא, וע"כ משום המשתמש יחד עם כלי אחר בטל שם כלי מיניה. וי"ל בב' גווני — (א) דכיון דמשתמש עם כלי אחר בטל שם כלי לגמרי ונעשה לחלק מחלקי הכלי האחר. (ב) דהוי דין בקבלת טומאה דחלה רק על כלי דמשתמש לבדו. וקמ"ל דטמא משום דלא בטל שם כלי מיניה. ושוב י"ל בב' גווני — (א) דלא בטיל שם הכלי כלל ולהכי מק"ט כדין כל כל"מ. (ב) דבטל שם הכלי אך מדיני הטומאה דחלה נמי על כלי כה"ג המשתמש יחד עם כלי אחר. ובסיפא נמי י"ל בב' גווני, א' דכיון דמשתמש לבד חל עליה שם כלי, ב' דדין הוא דטומאה חלה אפילו על חלק בכלי גדול, וצריך הכרע. ומאי דקתני במתני' כל כלי שיש לו שם בפ"ע טמא וכו' כתב הרא"ש דאתי לאפוקי כלי שהוא טפל לכלי אחר כגון כסוי וכו'.

ג. בדין העושה כלים מן העשת ומן החררה

תנן בפי"א מ"ג, העושה כלים מן העשת ומן החררה ומן הסובב של גלגל ומן הטסין ומן הציפויין, מכני כלים ומאוגני כלים, מאזני כלים מן השחולת ומן הגרודות שהורין וכו' ע' בר"ש ובגא"ש וראב"ד שפירשו דמתניתין מיירי לענין טומאה ישנה, אבל הרמב"ם בפ"ח מהל' כלים ה"ב ממאן בפירוש זה, דס"ל דלא חיישינן לטומאה ישנה מספק, ופירש דהיינו משום גלמי כלי מתכות.

נערך ועובד ע"י הרב אליעזר פוריטמן מפרק ב' דכלים עד סוף המסכתא.

בענין רקיק

א. ב"ב י"ט ב', א"ר טובי בר קיסנא אמר שמואל רקיק אינו ממעט בחלון ופריך להלן בגמ' ותיפוק לי' דהו"ל דבר שהוא מקבל טומאה וכל דבר שהוא מקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה ומשני שנילש במי פירות ועי' רגמ"ה וז"ל וכל דבר המקבל טומאה אינו חוצץ בפני הטומאה לסתום בו חלון שהוא טפח על טפח שלא תצא הטומאה או למעטו וכו' ע"כ. משמע שגם סתימה בדבר המק"ט אינו חוצץ. והרע"ב אהלות ר' ב' כתב, דאם סתמו לגמרי לא בעי ביטול אבל במיעטו בעי ביטול, ועי' תוי"ט. והנה בתוס' כ' א' ד"ה היא גופה יש מחלוקת בזה, דריב"ם ס' דצריך ביטול גם בסתמו כולו ור"ת ור"י ס' דכיון דסתמו כולו לא בעי ביטול. הרמב"ם סובר דבעי ביטול גם בסתמו שכ' בפט"ו ה"ד מהל' טומאת מת דסתמו בכלי חרס צריך שיהא מנוקב ומאוס, והראב"ד השיג וס' כר"ת ור"י. והק' בתוס' מהא דשבת קנ"ז ב' דאמר שפקקו את המאור וכו' והתם לא ביטלו דבונה הוי ותי' התוי"ט דלהרמב"ם לאו בטומאה איירי — והנה בגמ' הקשו אחבית מלאה גרוגרות היא גופה תיחוץ ותי' דמקבל טומאה כיון דפומי' לגאו או כתי' השני הב"ע בחבית של מחכת וע"כ גם אליבא דר"ת ור"י בדבר המקבל טומאה לא יועיל סתימת כל החלון — וצ"ע מאי נפ"מ בין דבר שאינו מבטלו וסופו לפנותו משם, לדבר המקבל טומאה.

ב. ע' רמב"ן שהק' איך יועיל הגרוגרות הרי יקח החבית ותי' שמבטל החבית. וכך פי' הגמ' דגרוגרות בחבית חוצצין הגרוגרות וע"כ כשביטל שניהם והק' בגמ' ויחצוץ החבית ותי' דמקבל טומאה — ואה"נ אם לא ביטל החבית לא יחצצו הגרוגרות דעתיד לפנותן כשיקח החבית, והתוס' תי' דאפי' יקח החבית מ"מ חוצצין. משמע דאפי' עתיד לפנותן במציאות, כיון שביטלן חוצצין. והנה לפי התוס' מובן במקצת אמאי קאמרי כל שאילו ינטלו וכו' דאל"כ אין בו חציצה בפנ"ע אבל לשי' הרמב"ן דגם צריך לבטל החבית ואפי' ביטל החבין והגרוגרות לאו כלום הוא, כל זמן שעתיד לפנותו במציאות צ"ע אמאי קאמר הגמ' "רואין כל שאילו ינטלו וכו' ". אע"כ צ"ל אליבא דהרמב"ן דאם בא לפנות החבית ליקח גם התבן אינו חוצץ וגם אם אינו מפנה החבית דהרי ביטלו מ"מ כיון דאינו חוצץ מצ"ע דהא מקבל טומאה וכמסק' הגמ' והתבן אינו יכול לעמוד בלי החבית אינו חוצץ וכד' התוס' — אך צ"ב במה נחלקו.

ג. והנה בדבר המקבל טומאה גופא יש לחקור — דהנה התוס' ד"ה רקיק הביא שיעורי חלון השנויים במס' אהלות והיינו — חשבו עליו לחשמיש בפוחח טפח, לאורה כמלא מקדה גדול של לשכה — נפתחה מעצמה כגון שחרריהו שרצים וכו' שעורה כאגרופו של בן בטיח היינו ראשו של אדם ואם בנעשה מעצמו וחשבו עליו לחשמיש או למאור חזר לשיעורן פותח טפח או מלא מקדח וכו', ויש לעיין אם נעשה מעצמו ולא הגיע לשיעור אגרוף ויש בו אויר טע"ט ועדיין לא חשבו לחשמיש וסתמו עד לפחות מכדי טע"ט בדבר המקבל טומאה ואח"כ חשבו לחשמיש אם נימא דחוצץ או לא. ולכאורה ברור דיחצוץ כיון דעדיין אין בו דין חלון — דאם נימא דחוצץ, א"כ כשיבנה כותל ובחלקו יבנהו בדבר המק"ט לעולם לא יחצוץ בפני הטומאה דהא חלון יש בו. וע"כ אאל"כ אלא כיון דכל זמן דאין בכותל חלון אין טומאה עוברת וא"כ גם בנ"ד אין עדיין חלון דהא חשבו לחשמיש כשהי' סגור עח ולא חל עלי' דין חלון ואין טומאה עוברת אלא בחלון, והא דאין דבר המקבל טומאה חוצץ כשממעט חלון בו

היינו משום דאיכא עלי' שם חלון ובא למעטו וכיון דאינו חוצץ בפני הטומאה א"כ לגבי טומאה לא הופקעה שם חלון וכמאן דליתא דמיא ואפי' סתמו לגמרי וכנ"ל באות א'.

ד. עי' רש"י ד"ה אינו ממעט בחלון וכו' אין רקיק וכו' דכיון דראוי לאכילה לא מבטיל להתם דנהוי כמחיצה עכ"ל ויש לעיין בהא אם נימא דאינו ממעט משום דעתיד לפנותו ולכן אינו מיעוט בשיעור החלון ועדיין יש כאן טפח על טפח — או דלמא דאה"נ עכשיו אין כאן טע"ט בחלון כיון שמונח הרקיק מ"מ • כיון דעתיד לפנותו משם אין עליו שם מחיצה דאינו בטל לחלון ולכן אינו חוצץ בפני הטומאה ומשום דאם הי' כבר שיעור בחלון אע"פ דעכשיו אין שיעור מ"מ כיון דהרקיק אינו חוצץ אינו מעכב את הטומאה דנעשה כמו דבר המקבל טומאה בזה.

ה. וברקיק דלא ביטלו נמי יש לחקור כנ"ל, האם אפשר לחלק מהא דרקיק לדבר המקבל טומאה, דברקיק כיון דעתיד לפנותו כמאן דליתא דמיא ממש ואפי' בנה כותל ובחלקו בנהו בדבר שעתיד לפנותו ודאי איכא עליו דין חלון כיון דעתיד לפנותו, או דילמא מ"מ עכשיו אין פה חלון שתעבור הטומאה, ומעולם לא הי' בו כשיעור. ואת"ל דחוצצת משום דמעולם לא הי' בו שיעור חלון (והיינו משום דדין חלון הוא דאם יש בו שיעור חלון יכולה הטומאה לעבור ואם חישבו למאור ויש בו רק פותח טפח אינו חלון כלל ואם חישבו לתשמיש ואין בו פותח טפח גם כן אינו חלון כלל, אבל אם הי' בו כשיעור ומיעטו בדבר דאינו ממעט א"כ לגבי טומאה אין כאן מיעוט כלל ועדיין יש כאן חלון אבל אם סתמו כולו אף אם נימא דעתיד לפנותו וכמאן דליתא דמיא מ"מ אין כאן חלון כלל.) ואפי' אם נימא דרקיק באמת חוצץ מצ"ע והא דאינו חוצץ כאן משום דכמאן דליתא דמיא ואיכא חלון — אפשר גם לחקור כנ"ל אם נימא דכיון דעתיד לפנותו הרי עתיד פה להיות חלון בשיעור חלון, א"כ כבר אינו חוצץ בפני הטומאה א"ד מ"מ לא הי' כאן חלון וכמציאות סתום הוא והיינו משום דאפי' יש כאן חלון, ואפי' שמיעטו בדבר דעתיד לפנותו אינו חוצץ, היינו משום דעתיד לפנותו וכמאן דליתא לדבר הממעט ואיכא חלון, אבל אם לא הי' כאן חלון א"א לומר כן כיון דאין כאן חלון וא"כ גם בסתמו כולו הרי עכשיו אין כאן חלון, וזה דוקא אם נימא דרקיק בעצם דבר החוצץ הוא. **אבל בטומאה דבעצם לאו דבר החוצץ הוא א"א לומר כן ולכן אליבא דתוס' איכא נ"מ בין** ביטול לדבר המקבל טומאה, דבביטול סתמו כולו לא בעי ביטול, ובטומאה אינו מועיל. אבל הרמב"ם והריב"ם סבירא להו דגם ברקיק הדין הוא דאינו דבר החוצץ כלל וכלל ולכן לא שייך לומר כן. וכן נמי פי' פלוגתת תוס' והרמב"ן דמר סבר דרקיק לאו שם מחיצה עלי' וכמו טומאה וכיון דביטלו נעשה שם מחיצה ואין נפ"מ אם עתיד לפנותו במציאות והרמב"ן ס' דרקיק שעתיד לפנות כמאן דליתא דמיא ולכן אינו חוצץ ואם כן אם עתיד לפנותו ע"י החבית אינו חוצץ.

• כמו שמצינו בטומאה דאינו חוצץ אף דודאי לא יפנהו וא"כ אין כאן שיעור חלון ואפ"ה אינו חוצץ והיינו משום דדבר המקבל טומאה אינו חוצץ וכמאן דליתא דמיא, א"כ גם בדבר דעתיד לפנותו —

בענין תוך תוכו

א. בתו"כ שמיני פרשתא ז' פסקתא ד"ח, כל אשר בתוכו יטמא ולא מה שבתוך תוכו. כיצד חבית שהיא נתונה בתנור ופיה למעלה מפי התנור, השרץ בחבית אוכלין ומשקין **שבתנור טהורין, ע"כ בתו"כ. ואם פיה למטה מפי התנור אוכלין ומשקין שבתוכה טמאים, פי'** שרץ המונח בכלי חרס מטמא אוכלין אחרים המונחים בתוך הכלי, ווודאי טומאת אויר כלי חרס, אבל אם האוכלין מונחים בכלי אחר אם הכלי עצמו מונח בתנור, לאו תוכו הוא אלא תוך תוכו, וטהורין.

ובגמ' זבחים דף ג' א' ורמא מילתא אחריתא, מי אמר רב יהודה אמר רב חטאת ששחטה לשם עולה פסולה, שחטה לשם חולין כשרה, אלמא דמינה מחריב בה דלא מינה לא מחריב בה, והתניא תוכו ולא תוך תוכו ואפי' כלי שטף מציל, ופירש"י ד"ה ואפילו כלי שטף מציל וז"ל כלומר, לא מיבעיא כלי חרס המונח בתנור דמציל על אוכלין שבתוכו דהא תוך תוכו הוא, וכלי גופי' ליכא למימר דמיטמא מאויר ויטמא אוכלין שבו, דאין כלי חרס מיטמא מגבו, אלא אפי' כלי שטף שמיטמא מגבו הכא שהוד ומציל דאמר בפ"ק דפסחים (דף כ' א') כלי שטף מציל, אלמא דלא מינ' חייץ בי' לבטל את שם תוכו, הכא נמי ליחול שם חולין וליפסל עכ"ל.

ובתד"ה ורמינהו הקשו הא ידעינן דרק אוכלין מיטמאין מאויר כלי חרס ואין כלים מיטמאין מאויר כלי חרס ואין שום נפ"מ בזה איזה כלי הוא, וא"כ מה החידוש בכלי שטף יותר מאשר בכלי חרס. וע"כ פירשו התוס' דהחידוש בכלי שטף הוא דאע"פ דלאו מינ' הוא והו"א שלא יציל משומאה קמ"ל, וגזה"כ הוא כדאמרי' לקמן בע"ב ד' תוכו כתיב וכו' עיי"ש. וקשה, דמאי נפ"מ אם מינ' הוא או לא, הא מ"מ כלי הוא, ואין האוכלין מונחים בתוך הכלי חרס שבו מונח השרץ אלא בתוך תוכו, והך דינא דתוך תוכו אינו נטמא ידעינן מקרא אחריתא, ואמאי בעי קרא מיוחד דכלי שטף מציל.

ורבינו גרשום בחולין (דף כ"ה א') פירש וז"ל, ומה אמר אפילו כלי שטף, כלומר, לא מיבעיא כלי חרס דחשיב תוך דידי' וחשיב תוך תוכו, אלא אפי' כלי שטף דאין חשיב תוך דידי', אפ"ה מציל לפירות שבתוכו עכ"ל. והביאור בדבריו, דכיון דאין כלי שטף מטמא אוכלין מאוירו, לא חשיב תוך דידי' כדין תוך, והו"א שלא יחשב נמי תוך תוכו קמ"ל. ודבריו צריכים ביאור, דאם לטמא אוכלין באויר כלי חרס בעינן שיהיו האוכלין והשרץ מונחים בכלי חרס אחד, מאי נפ"מ אם תוך הכלי שטף דין תוך עלי' או לא, הא מ"מ כלי הוא, והאוכלין **אינן בתוך הכלי חרס יחד עם השרץ, אלא בתוך כלי אחר המונח בתוכו, ואמאי צריך קרא למימר דלאו תוכו הוא.**

ב. והנה בגמ' שם איתא, ושני עשו חולין אצל קדשים כמחיצה אצל תנור, מה מחיצה אצל תנור לא מהניא ליה כלל, אף חולין אצל קדשים לא מהניא ליה כלל, דתנן, תנור שחצצו בנסרים או ביריעות ונמצא שרץ במקום אחד הכל טמא, כוורת שהיא פחותה ופקוקה בקש ומשולשלת לאויר התנור, שרץ בתוכה התנור טמא, שרץ בתנור אוכלין שבתוכה טמאים. ופירש"י ד"ה ושני, כלומר לעולם דלאו מינה לא מחריב בי', וכלי שטף אצל כלי חרס מינ' הוא דהא מנא והא מנא, אבל חולין אצל קדשים הוי דלאו מינ' כמחיצה אצל תנור, דאמרינן לי' לקמן דלא מהניא בי' להיות חציצה בין שרץ לאוכלין, כדאמרן דלאו מינ' לא מחריב בה עכ"ל. ובד"ה אוכלין שבתוכה טמאים כתב רש"י והיינו דאמרן דלא מינה כגון מחיצה לא

מחריב ביה לבטל שם תוכו ממנו עכ"ל. ולקשה דאפילו אם נימא דלאו מינה מחריב בה, אבל **לא מצאנו שדבר חוצץ יבטל את הכלי, והלא גם השרץ וגם האוכלין עדיין מונחים בתוך כלי אחד, ולמאי מהניא החציצה.**

ג. וביותר קשה אליבא דר"א דפליג על רבנן, וסובר דמחיצה וכוורת מהני להציל מן הטומאה, קל וחומר ממת, דאם הציל במת החמור לא כ"ש דמציל בכלי חרס הקל. ובגמ' בע"ב מפורש דר"א ס"ל דלאו מיני' לא מחריב בה, והא דמחיצה מצלת יליף מק"ו, ופריך דבחולין אצל קדשים נמי לימא ק"ו דאם קדשים מחללים קדשים חולין לא כ"ש, ותירץ בגמ' דטעמא דרב גזה"כ הוא, ולא יחללו את קדשי בני ישראל וגו' קדשים מחללים קדשים ואין חולין מחללים קדשים, ופריך בגמ' אלמא אתא קרא אפקי' לק"ו ה"נ ליתי תוכו לפקי' מק"ו, ותירצו דמיבעיא לי' קרא לאוכלין שגיבלן בטיט וכו', ופירש"י בד"ה ה"נ ליתי תוכו וז"ל, קרא יתירא דדרשינן לקמן תוכו ולא תוך תוכו, וקאמרת מסברא דלא ממעט אלא תוך כלי אחר, אבל מחיצה דלאו מיני' לית לי' לאיחרובי' אי לאו משום ק"ו, ואמאי אמרת ק"ו ליתי תוכו ולפקי' מדמעט תוך תוכו מכלל דתוכו לעולם טמא, דאי מחיצה מצלא למה לי קרא למעוטי תוך תוכו, השתא תוכו מציל תוך תוכו מיבעיא, והאי שבעבר המחיצה תוכו הוא לרב, דהאמרת דלאו מיני' לא מחריב בי' עכ"ל. ותמוה הוא, דהרי מפורש דמדה ר"א דמחיצה אינה מבטלת שם תוכו של הכלי, א"כ מה מועילה המחיצה והרי עדיין מיקרי תוכו, וצ"ע.

ד. והנה בעיקר הדין דתוך תוכו, שרץ בחיצון ואוכלין בפנימי אם פי הפנימי למעלה מפי החיצון מציל מן הטומאה משום דאמרי' תוכו ולא תוך תוכו, ואם פי הפנימי בתוכו אינו מציל, נראה דאינו משום דכיון שנמצא בפנימי חסרה כאן המציאות דתוך החיצון, שהרי מ"מ האוכלין שבתוך הפנימי מוקפים מכל צדדיהם גם ע"י החיצון, והיאך יועיל הפנימי להפקיע שם החיצון.

ואם נאמר דכיון שנמצאים בכלי אחר שיש עליו שם כלי הרי זה מופקע מכלל תוך החיצון, א"כ לכאורה גם כשפי הכלי הפנימי למטה מפי החיצון צריך להציל, דהרי יש כאן כלי אחר והאוכלים נמצאים בתוכו ולא בתוך החיצון, וע"כ צ"ל דאין זה חציצת הכלי הפנימי הנותן לזה שם תוך תוכו.

ה. אך הגדר הוא דהמטמא בכלי חרס הוא האויר, דהיינו מה שאמרה תורה כל אשר בתוכו היינו באוירו.

ועל כן כשפי הפנימי למטה מפי החיצון, הרי אויר הפנימי אינו חלוק מאויר החיצון דחד אויר הוא, וא"כ האוכלין המונחים בפנימי הגם שבפועל אינם נמצאים בכלי החיצון, מ"מ הרי נמצאים **באויר** החיצון, והאויר הוא זה שמטמא, ולא מהני מה שנמצאים בכלי אחר לאשוויי להו תוך תוכו.

אבל כשפי הפנימי למעלה מן החיצון, הרי אויר הכלי הפנימי חלוק מאויר הכלי החיצון, והגם שבפועל הם מונחים בתוכו שהרי מוקפים הם על ידו מכל צד, מ"מ אינם מונחים באוירו אלא באויר הפנימי, וזה הוא דמשוי להו תוך תוכו.

ו. ובזה יתורץ מה שהקשינו באות ג' במאי דס"ל לר"א דמחיצה וכוורת מציל, דבאמת גם לר"א מחיצה אינה מבטלת הכלי, וגם מעבר למחיצה תוך הכלי הוא וכדמפורש בגמ' ורש"י, אך מ"מ יליף ק"ו ממת דמהני מחיצה לחלק משום דס"ל דמעבר למחיצה אויר אחר הוא ולכן **מצלת, הגם שזהו עדיין תוכו הוא.** (**והא דנחלקו הראשונים שם בר"א אי סבר דגם מחיצה מצלת או רק כוורת, תלוי באופן הלימוד ממת, ויצויין בתוד"ה שכן.**)

ז. וזה גם הביאור ברבנן, דבאמת אי לאו דאמרינן דלאו מינה לא מחריב בה הו"א דמחיצה תציל, שהרי אויר הכלי נחלק ע"י המחיצה, וקמ"ל רבנן דמחיצה לאו מינה היא ואינה מועלת אף לחלק האויר, ול"ד למת.

ח. והיינו נמי דבעינן גוה"כ מיוחד למימר דאפילו כלי שטף מציל וחשיב תוך תוכו, דהרי רגמ"ה בחולין כתב דכיון דלאו מיני' דכלי חרס הוא דהא אינו מטמא מאוירו, הו"א דאין אוירו נחשב כתוך בפני עצמו, ואף שהאוכלין בכלי אחר עדיין נחשב כמונחים בתוכו של הכלי חרס, ע"ז באה גוה"כ לומר דאויר כלי שטף חשוב כאויר כלי תרס להקרא תוך, והרי זה בכלל תוך תוכו.

מרן ראש הישיבה שליט"א

בענין התפסה בנדרים

א. רמב"ם פי"ב משבועות הל' ג"ד "וכן הנשבע בנביא מן הנביאים או בכתב מכתבי הקדש, וכו', אין זו שבועה, וכו', בד"א בשאר כה"ק, אבל הנשבע בתורה אם נשבע במה שכתוב בה דעתו על ההזכרות, ואם נשבע בה סתם דעתו על הגויל ואין כאן שבועה." ובהשגות "מה ראה לחלק בין תורה לשאר כה"ק, וכו', והריני מודיע שאין הענין הזה כמו שהוא סובר, שלא על הנשבע בתורה קאמר אלא על המתפיס בס"ת, שאם אמר ככר זו עלי כסה"ת הזה, אם מנחא אארעא לא אמר כלום דדעתי' אגוילים וגוילים אין בהם קדושה אלא בשביל האותיות שעליהן הלכך אין כאן התפסה, אבל אי נקיט לה בידי' דעתי' אהזכרות שבו, ואזכרות כדבר הנדור הוא שע"י הכתיבה והכוונה לשם קדושה הן קדושות, וכ"ש אם אמר במה שבתוכה שהיא התפסה ואע"ג דמנחא אארעא. ובירושלמי מפורש בתורה ה"ז מותר כקדושת התורה, כלומר ואין זה כדבר המקודש בידי אדם, בכתוב בה ה"ז אסור דקדושה כתוב בה, כלומר שהם מקודשים ע"י אדם וכוונתו לקדושה." וצ"ב בסברת המחלוקת. [ובפ"א מנדרים הל' כ"ז-כ"ח כ' ההלכה גם לענין נדר "הנודר בתורה כגון שאמר פירות אלו עלי כזו ל"א כלום, וכו', נדר כמה שכתוב בה ה"ז אסור שהרי כתוב בה איסור ונדר." ובהשגות "דומה ששכח ולבסוף נזכר, שהרי כתב ענין אחר בהל' שבועות." אמנם צ"ע דלכאורה משמעות ל' הרמב"ם "שהרי כתוב בה איסור ונדר" הוא מענין יד, וממקומו הוא מוכרע שהעמידה בין ההלכות דידות, עי"ש.]

ב. פ"א מנדרים הל' י"ג "האומר הרי הן עלי כמעשר בהמה הרי אלו אסורין, הואיל וקדושתו בידי אדם, הרי הן עלי כככור הרי אלו מותרין שאין קדושתו בידי אדם, ואינו יכול להתפיסו בנדר שנא' לא יקדיש איש אותו". ובכס"מ הביא שנשאל ע"ז הר"א בן הרמב"ם דהרי מפורש בגמ' טעמו של ר' יהודה דמתיר משום קרא דכי ידור — בדבר הנדור, אבל ליכא מאן דיליף מלא יקדיש — שהרי מצוה להקדישו, — ומלא יקדיש הרי נלמד ענין אחר דאין משנין אותו מקדושה לקדושה — וכן הרי הביאו הרמב"ם בפ"ד מתמורה לדין שינוי בבכור וכל הקדשים. וחי' הר"א דבאמת יסוד הטעם כמ"ש בעצמו שאין קדושתו בידי אדם, אך הוסיף טעם לחזק הענין מצד אחר, פי' דשמא תאמר דאעפ"כ יש לנדר בו מעלה כגון שישנה קדושתו לקדושת עולה והואיל וכן יחשב דבר הנידר "אינו כן, אלא לעולם אין לנדר בו תפיסה וא"י לשנותו כמ"ש בתמורה והראי' מלא יקדיש, ואין כוונתו כלל לתפיסה האמורה בגמרת נדרים בענין ד' ר' יהודה", עיי"ש. ולכאורה חתי' מוסיף תמיהה, דאמנם אילו הי' אפשר לעשותו עולה היתה קדושתו המחודשת באה בנדר, — אבל עכשיו הרי בכור הוא וקדושתו מאליו, וכיצד נוסף בזה חיזוק לטעמו של ר' יהודה.

ג. פ"א הל' ט"ו "הי' לפניו בשר קדש, וכו', אבל אם הי' בשר בכור אם לפני זריקת דמים ה"ז אסור, ואם לאחר זריקת דמים ה"ז מותר, וע' בהשגות, ובכס"מ שהרבה לתמוה דסותר מ"ש בהל' י"ב דל"מ התפסה בבכור שאין קדושתו בידי אדם, ובסוף דבריו הביא מ"ש בזה הר"א בנו של הרמב"ם "שהפרש גדול יש בין המתפיס בבכור בין המתפיס בבשר הבכור המונח לפניו קודם זריקת דמים, שהמתפיס בבכור מתפיס בדבר שאינו נידר,

שאין אדם יכול לעשות קדושת כבור ולהחזיק חולין בכור, — אבל בשר בכור המונח לפניו הואיל ודינו כדין בשר שלמים שאינו ניתר לאוכליו אלא בזריקת דמים, וקדושת שלמים אדם יכול לעשותה בנדר, הו"ל מתפיס בקרבן שהוא אסור", וצריך ביאור לביאורו.

ד. פ"א הל' י' "החטאת והאשם אע"פ שאינן באין בנדר ונדבה כמו שיתבאר במקומו, אפשר לנדר להביא אותם מחמת נדרו, שהנודר בנזיר מביא חטאת ואם נטמא מביא אשם כמשי"ת, לפיכך, וכו', ואצ"ל עולה או שלמים" וכו'.— ובהל' י"א "כחלת אהרן או כתרומתו הרי אלו מותרין שאין שם דרך להביא אלו בנדר או בנדבה. ובהשגות "אנו רגילין לפרש מפני שהחלה והתרומה לכהן נכסיו הן וכחולין לגבי ישראל, וכן החטאת והאשם כיון שקדושתן ע"י אדם מתפיס בנדר הוא, שאין דוקא נדר ונדבה" וכו'. ומחלוקתם דלרמב"ם צריך שהתא עצם הקדושה יכולה להעשות ע"י אדם ולבא בנדר ונדבה, ולראב"ד סגי במה דחלות הקדושה הוא ע"י האדם. וכן בחלה ותרומה, דלרמב"ם לא מהני מה דבפועל חלה הקדושה ע"י דיבורו כיון שא"י לבא בנדר מצד עצמם מבלי שיהא דין טבל מקודם. וצ"ב בגדרי המחלוקת.

ה. פ"ג מנדרים הל' ג"ה "כיצד המתפיס בנדרים חייב, שמע חברו שנדר ואמר ואני כמותך בתכ"ד ה"ז אסור במה שנאסר בו חברו, וכו', — וכן האומר הבשר הזה עלי אסור וחזר ואמר אפי' אחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה הרי הפת נתפשה ונאסרה, וכו', הרי שמת אביו או רבו ונדר שיצום אותו היום וצם, ולאחר כמה שנים אמר הרי יום זה עלי כיום שמת בו אביו או רבו, ה"ז אסור לאכול בו כלום שהרי התפיס יום זה ואסרו כיום האסור לו, וכן כל כיוצא באלו". והעירו דצ"ע שהתחיל כאן מתדש דין התפסה בנדרים כאילו לא הוזכר עדיין — והרי בכל פרק א' שנשנו ההלכות דכקרבן וכהקדש הוא עוסק בדיני התפסה — והרי כן מבו' בראשונים דל' כקרבן הוא מיסוד ועיקר ענין התפסה.

ו. גם ברי"ף בשבועות פ"ג מצאנו לכאורה שצמצם ההל' דהתפסה לאופנים אלו דנדיר ושמע חברו וכו', והברייתא דכיום שמת אביו וירושלים בחורבנה. וצ"ב שדילג על כל המשניות המפורשות דכהקדש וכקרבן. [והריטב"א פי' בזה דשם מיירי באמר אסור כאימרא וכו' — שפירשו ותלאו בדבר הנדור. אך צ"ע דלכאורה לא נתפרש בכל המשניות והמימרות דהוא רק באופן זה.]

ז. הרמב"ן ברפ"ב דנדרים מיסד ענין התפסה מסוגיא דשבועות דאיהו איסור נדר ולא נדר עצמו, מקרא דכי ידור והבריית דנדור ובא מאותו היום, וכולל בו המשניות דכאימרא וכקרבן וכדומה, וכענין דרמב"ח בבשר שלמים — ומרחיב לבאר ד"חד דינא ותד טעמא הוא", ותרוייהו משום דבר הנדור. והיינו דצריך הדבר לאמרו ולשנותו ששני אופני ההתפסה, בנדר ובהקדש, דין אחד הם. ולא די בזה דחד דינא הוא, אלא שעדיין החזקן להדגשה נוספת, דמתפיס בדבר הנדור ומתפיס בדבר שהוא למזבח כי הני תרוייהו גם "חדא גונא נינהו" ומשום מתפיס בדבר הנדור הוא דחייל עלייהו נדרא "ולא קדושה חייל עלייהו". וצ"ע טובא מאיזו הנחה אחרת בא לאפוקי, ומהיכא תיתי לן סוג אחר של נדרים יתר על עצם דין התפסה בדבר הנדור, — ומה ההו"א דבמתפיס בדבר שהוא כמזבח תחול קדושה.

ח. רמב"ם פ"ד ממעילה הל' ט' "יש מעילה בנדרים, כיצד האומר ככר זו עלי קרבן או הקדש ואכלה מעל אע"פ שהיא מותרת לאחרים, לפיכך אין לה פדיון שהרי אינה קדש אלא לזה בלבד. אמר ככר זו קדש או קרבן ואכלה בין הוא בין אחר מעל, לפיכך יש לה פדיון." ובכמל"מ שם "עוד נסתפקתי באוסר איזה דבר ולא התפיסו אי איכא מעילה, דאפשר דוקא במתפיס איכא מעילה משום

דעשאו כהקדש, אבל אם אינו מתפיס לא"י וכ' דתלוי אם עיקר הנדר בהתפסה ובלא"ה הוא מדין יד, דלפ"ז כל נדר מקורו והתחלתו מהקדש, משא"כ אם ישנו איסור נדר בלא התפסה, עיי"ש. — וע' בנחיבות סי' קי"ז ס"ק ב' דהניח כן בפשוטו, [וכ"ה בתשו' רדב"ז] — ובמאירי נדרים כ"ח ב' כ' דלא אמרו שמעל בקונם פרטי אלא שהחדירו בל' הקדש או קרבן, שלענין זה ל' קרבן מובן בענין הקדש, אבל אם נדר בל' קונם שהוא מיוחד בל' נדר, וכו', אין כאן מעילה כלל, שהנדר זדונו מלקות ושגגתו בלא כלום. [אמנם שי' דבאוסר לכל העולם חל הקדש ממש גם בל' קונם, וצ"ב במיוחד]. וכ"כ בדף ל"ה א' שאם אסר דרך פרט כגון ככר זה עלי וכו' אם בל' הקדש או קרבן אמרה הוא או אותו פלוני מעל, וכו', ואם בל' קונם אף הוא לא מעל, וכהנחת המל"מ.

ט. ונראה דהדברים מוכיחים כן בל' הרמב"ם, כיצד האומר ככר זו עלי קרבן או הקדש, וצ"ב הרי כבר נתפרשו כל הלכות נדרים ולשונותיהם, ומה צורך לפרט כאן ל' הנדר. [ועוד דאילו הזכירו בתור ציור, הרי מספיק קרבן בלבד]. וכן בהל' י' האומר לחברו ככרי עליך הקדש. ובסוף הל' י' "וכל הדברים הנאסרים עליו מנדר כזה מצטרפין, ואם נהנה מכולם בשו"פ מעל". וצ"ב מה הכוונה בל' "מנדר כזה". ולכאורה, אם ר"ל דהצירוף הוא רק מאיסורי נדר ולא מהקדש ממש, הרי מיותרת מלת "כזה". ומסתבר פירושו דנדר כזה בלבד, היינו דקרבן או הקדש יש בו מעילה, משא"כ נדר של איסור גרידא.

ונראה דכן מחבאר מל' הרמב"ם ריש הל' נזירות "הנזירות הוא נדר מכלל נדרי איסר, שנא' כי ידור נדר נזיר וגו'." ואם נאמר דבכל אופני נדרי איסור ישנו גדר של קדושה ומכאן דין מעילה — הרי ל"ש ענין זה לנזירות, כמובן. וע"כ דישנו דין מיוחד של נדרי איסור שנכללים בו כל האיסורים החלים ע"י נדר, ונזירות בכללם, ונדר שע"י הקדש ענין אחר הוא.

י. ולפי הנחה זו דרק נדרים הנעשים בל' הקדש יש בהם דין מעילה, ובלא"ה ה"ז רק איסור נדר, — מבואר דתרי גווני הם, נדרים שענינם ותכנם איסור בלבד, וסוג אחר שמהות איסורם הוא מגדר חלות קדושה דעי"ז הוא דחל האיסור שבהם. ומכיון שכן ע"כ דאין ההתחלה והמקור דנדרים ע"י התפסה מהקדש, אלא שישנו דין איסור נדר כשלעצמו, והנדר דהקדש הוא אופן מיוחד של איסור החל ע"י עשייתו כהקדש, ועצם האיסור מדין קדושה הוא.

ובמשנה ל"ג א' מקום שנוטלין שכר תפול הנאה להקדש י"מ בזה דלאו דוקא הקדש, וע', — אמנם בראש"ש שם בד"ה תפול וכו' כ' "וצריך ליתנו להקדש לפי שאסר עליו הנאתו כהקדש, הלכך כל הנאה הבאה לידו ממנו הקדש הוא, ולא מצי להוליכה לים המלח דלאו כל כמיני' להפסיד להקדש", — והיינו דדייק מהכא בגמ' דיש מעילה בקונמות". [אמנם ברמב"ם פ"א הל' א' כ' "שנים שנאסרה הנאת כ"א מהן על חברו בין בנדר בין בשבועה, וכו', יפול השכר להקדש," — ובשבועה הרי ל"ש ענין קדושה, וע"כ דאינו מדין ההקדש שבההנאה, וצ"ע]. וכ"ה משמעות ל' הרמב"ם בפ"ד ממעילה שם "לפיכך אין לה פדיון שהרי אינה קדש אלא לזה בלבד, — ומשמע דלזה קדש הוא, ובקונם כללי בלשון הקדש אלים גם למתפס פדיונו.

י"א. ומהאתאן להכא נראה דכל ההלכות דכקרבן וכהקדש אינם מענין התפסה כלל, אלא דחל נדר ע"י עשית חלות של קדושה, ומזה יסוד האיסור. ופשוט דזה תלוי אם הקדושה הנעשית היא מסוג דנידר ונידב, שיש אפשרות לעשות חלות איסור זה הנובע מקדושה בעצמו.

וזה מפורש יוצא מל' ההלכות בפ"א הל' ז-ח "האומר פירות אלו עלי קרבן, וכו', הרי אלו אסורין עליו מפני שאפשר שידור אדם קרבן ויעשה בהמה שהיתה חול קרבן ותאסר עליו. [ודוק בלשונו שהוא מכוון לאופן הדרגת

העשי', — שיכול לעשות מחול קרבן "ותאסר עליו" — שההתחלה מעשית קדושה ומזה האיסור].

ובהל' ח' אבל האומר כבשר חזיר, וכר', הרי אלו מותרין ואין כאן נדר, שא"א שיעשה דבר שאינו בשר חזיר כבשר חזיר". [דוק בלשון "הרי אלו מותרין ואין כאן נדר", ולכאורה ההוספה דאין כאן נדר מיותרת, דסגי במותרין, — וכמדומה לא נמצא דוגמתו, — ולהנ"ל המכוון דאין כאן ההתחלה שממנה תוצאות לאיסור]. — עד שנתן בזה כלל יסודי בהל' ט' "זה הכלל כל המשים דברים המותרים כדברים האסורים, אם אותו דבר האסור יכול לעשותו בנדר הרי אלו אסורים, ואם אינו יכול לעשותו בנדר הרי אלו מותרין".

י"ב. דין התפסה בנדרים נשנה בפ"ג בנדר שמדין "לאסור איסר" — ובזה ההל' דמתפיס בנדר של איסור ובאופן דזה כזה. והבדלים עיקריים יוצאים מזה. דבכל ענין הנדר דהקדש לא הוזכר כלל דצריך שתהא התלי' בקרבן והקדש מסוים, וחל הנדר גם כשאין קרבן בעולם, — משא"כ בדין התפסה דהוא רק בנדר שכבר חל בפועל. ונראה עוד לפמש"נ במק"א, בסוגיא דהאומר כירושלם, דיתכן לעשות חלות נדר בדבר שאין בו מעילה, אם היתרו הוא מצד מה דניתנו ליהנות בהן, ולא מצד חסרון בהקדושה — והיינו דהשורש ישנו ושפיר יחול על ידו האיסור המסתעף, — ופשוט דאילו היינו זקוקים לדין התפסה בנדר הקודם לא הי' חל באופן זה, דעכ"פ אין כאן איסור. עוד נתב' שם לצדד באיסור דלא נהנין ולא מועלין דיתכן שיחול נדר ע"ז [אם דינו מכח הקדושה היסודית, וע' קרן אורה] — ואם נכונה ההנחה פשוט דיהא גם מעילה בהנדר חדו"ק. [ויש מק"ע אם שייכא בהקדש גם ההתפסה דזה כזה — כשיתפיס בקרבן והקדש מסוים, ונ"מ גם לגבי הדין דהותר הראשון הותרו כולם, כמבו' בפ"ד הל' ט' י'. וילה"ע דלא נמצא ברמב"ם האופן דזה כזה בקרבן, וגם בעיא דרמב"ח כתבה בין ההל' שבפ"א וצ"ע.].

י"ג. ובזה מבו' שי' הרמב"ם בחטאות ואשמות, דאלמלא האפשרות שיביאם מחמת נדרו הי' נחשב אינו בא בנדר ונדבה, וכנ"ל דחלות הנדר דהקדש הוא עשי' מחודשת של איסור ע"י קדושה, ותלוי אם יכול לעשותה. וזוהי שיטתו גם בחלה ותרומה, דהטעם מפני שא"י לעשות קדושה זו בעצמו. [והנה השגת הראב"ד היא לכאו' דאין האיסור לזרים מגדר קדושה, וכמבו' בחי' הרשב"א כעי"ז — וצ"ל דסובר הרמב"ם דיסוד האיסור הוא חלות הקדושה שבהם, והותרו לכהנים למצותן, ואכ"מ.]

י"ד. ולפ"ז י"ל במ"ש הכס"מ בשם הר"א בהל' ט"ו [אות ג'] — דהקדושה המסוימת דשם קרבן בכור אינה דבר הנידר, אבל בבשר בכור המונח לפניו יש לחלק, דאמנם אילו הי' צריך להתפיס בו מדין זה כזה, הרי גם זה אינו אלא השם המיוחד דבכור, אבל כיון דפירושו של נדר בקרבן הוא עשי' עצמית של חלות קדושה, לזה מספיק מה דהוא נכלל גם בסוג הכללי של בשר קדשים כשלמים דעלמא שתחשב עשי' של קדושת קרבן. [ועדיין צ"ב הטעם בלאחר זריקת דמים.]

ט"ו. ולפמש"נ יש להבין מה שפי' הר"א, בכס"מ בהל' י"ג [אות ב'] — דאילו הי' אפשר לשנות הבכור לעולה הי' נחשב עי"ז דבר הנידר, ותמוה דהרי עכשיו בכור הוא וקדושתו אינה מכח נדר. ונראה דלכאו' נחזי אנן, מה ההו"א דיכול לשנותו, והרי "קדושה שבו להיכן הלכה". וצ"ל דבלי הקרא היתה בעלותו בקדושת הבכורה נותנת לו הזכות לשנות קדושה זו עצמה של בכורה לקדושת עולה, וא"כ הרי ישנו כח של עשי' בקדושה זו ותפיסת חלות של קדושה בידי אדם, ועי"ז היתה קדושה זו בכלל סוגי הקדושה דנידר ונידב, ועי"ז הביא הקרא דאין קדושתו בידי אדם כלל.

ושוב תלוי במה שנתי"ל, דודאי לדין התפסה דזה כזה אין יתרון בהוספה זו, דעכ"פ עכשיו הרי קדושה בכורה שבו מאלי' היא באה, אבל מכיון שהנידון בעשי' של קדושה כזו ע"י נדר, יש צורך להוסיף דאין בקדושה זו שום אחיזה לנדר.

ט"ז. ומחוור פי' הרמב"ם בפי"ב משבועות בדין אזכרות, דסובר הראב"ד דקדושתם דבר הנדור היא שע"י הכתיבה והכוונה לשם קדושה הן קדושות, אמנם לפמש"נ בשי' הרמב"ם דחלות הנדר בל' קדושה תלוי' באפשרותו לעשות קדושה זו, — הרי אין זה ענין לקדושת אזכרות, דאמנם הן מתקדשות ע"י הכתיבה והכוונה היינו ע"י עשייתם כהלכתם, אבל עצם חלות הקדושה היא מצד קדושת השם ולא ע"י מעשה הקידוש של הכותב, וממילא אי"ז בכלל קדושה שיכול לעשותה. [ויש לבאר עוד שי' הראב"ד בהל' זו, וביתר הפלוגתות הנ"ל.]

מרן הגר"מ פיינשטיין שליט"א

בענין צרוף אחד שהוא בן א"י לתשעה לתפלת מוסף ביו"ט שני ובאור שיטת הרמב"ם שמחדש שבזה"ז אין מערבין ואין מעשרין על תנאי שתמות מאד

ובדבר יו"ט אחרון שהיו רק תשעה מתפללין והעשירי היה בן א"י אם אפשר לצרפו לתפלת מוסף, הנה מכיון שאף כשיש ששה שלא התפללו וארבעה שהתפללו נוהגין שמתפלל הש"צ בקול רם ואף בתחלה בלחש כדאיתא במג"א סימן ס"ט סק"ד, ועיין בתשובתי בחלק או"ח סי' כ"ח ד"ה ומה שכתבתי חלוק המג"א לענין תפלת הש"ץ בלחש שביש ששה מתפלל גם בלחש ובליכא ששה אף שהוא סובר דיכול הש"ץ להתפלל כל התפלה גם בשביל אחד שלא התפלל דמ"מ לא יתפלל בלחש אלא יתחיל מיד בקול רם, שהוא מטעם דעל ששה יש חובת צבור כשאיכא עשרה בצרוף, לכן יש גם דין צבור זה שצריך הש"ץ לסדר התפלה תחלה ובליכא ששה שליכא חיובי הצבור ורק שבשביל קדושה צריך בקול רם לא חייבוהו לסדר מתחלה וא"כ נמצא שעל התשעה מהעשרה איכא חיובי הצבור שהוא להתפלל בלחש תחלה תפלת המוסף בצבור יחד ולחזרת הש"ץ התפלה

י"ז. והן־הן הדברים היוצאים מפורשים מד' הרמב"ן ברפ"ב כשתולק על שי' הרמב"ם, — וד' הרמב"ן מתפרשים בזה כמין חומר, שלא נאמר דרק התפסה דנדר היא באופן דזה כזה או ואני וכו', אבל ל' הקדש וקרבן הוא דין מיוחד של עשית איסור קדש, ולשי' זו הרי אין ראי' מהמשניות דכאימרא וכו' לדין התפסה ולהנידון בסוגיא דשבועות, — ע"ז כ' דתרוייהו חד דינא וחד טעמא הוא", ותרוייהו משום התפסה בדבר הנדור, — וזהו מה שהוסיף לבאר, דלשי' הרמב"ם ורי"ף, הרי לא רק שזהו ל' נדר מיוחד אלא גם סוג אחר של נדר, ובדינים מיוחדים, [וכן דאינם תלויים זב"ז בהותרו]. לזאת קבע דגם "חדא גונא נינהו". והנו שמסיים ד"לא קדושה חייל עלייהו", — והיינו כמש"נ דלהשיטה האחרת זהו יסוד הענין דבאמת קדושה חייל עלייהו.

כשאיכא בצרוף עשרה אף עם אלו שכבר נפטרו שלכן גם בן א"י אף שהוא פטור בעצם נמי מצורף דדין העשרה שצריכין הא בארתי שם בריש הסימן דבשיעורים לא שייך ענין רובו ככולו אבל על הדינים שמתחייבין כשאיכא צבור הוא נידון בדין רובו ככולו, שאם רוב הצבור מחוייבין נעשה על הצבור החיובין, דכן משמע מלשון הר"ן בשם הרמב"ן במגילה דף ה' ד"ה אמר, דכתב דכל אותם דקא חשיב התם חובת צבור הם ואין עושין אותם אא"כ בעשרה או רובן מחוייבין בדבר, אך נסתפקתי אם בשביל העשרה גם הארבעה שנצטרפו נתחייבו או שהצבור הועיל רק לחייב מי ששייך להתחייב, עי"ש שהארכתי בזה, עכ"פ איך שנימא מצטרף בן הא"י להתשעה לחייבם לעשות סדר תפלת המוסף כתפלת צבור במוסף כשכל העשרה מחוייבין.

אך שלכאורה יש קצת לחלק, דלבן א"י הרי אם היה מציאות כזה בזמן שקבעו ע"פ הראיה שהיה בחו"ל ספק ממש שיהי' אחד מא"י בחו"ל, דמסתבר דלא היה מצטרף מאחר דלדידי' טוענין אלו שבחו"ל וגם הם פטורין בעצם ולכן מאחר דהתקנה שיעשו אף עתה שגם בחו"ל ידוע קביעא דירחא הא איתא בביצה דף ד' דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידכם שמטעם זה דחה אביי סברת ר' זירא דהלכה כר' אסי אלא כרב דנולדה בזה מותרת בזה משום דנשאר החקנה שיתנהגו רק בדין ספק כמו אבותינו בזמן הספק ולא שתהא תק קבוע בלא ספק, וא"כ גם הצרוף לכאורה יש להיות כבזמן הספק ממש שמסתבר שלא היה מצורף מאחר דלדידי' הם טוענין וגם הם פטורין ממוסף. אבל נראה דהוא רק לענין אופן החיוב דעשו בדיני יו"ט שני בזה"ז, דעשו רק כדין הספק שהיה אז ולא בדין הודאי אבל החיוב באופן שעשו הוא דין מוחלט לנו בני חו"ל ולא שייך שיאמרו בני א"י עלינו שאנחנו טוענין כמו שאמרו על אבותינו בזמן הספק ממש, ומטעם זה הוא כשבני חו"ל באין לא"י אסורין ביו"ט במלאכה וצריכין לנהוג בכל המצוות דיו"ט כמו בחו"ל אף שבזמן הספק ממש כה"ג היו מותרין דהוא ג"כ משום דדין הספק שעשו על בני חו"ל מטעם חשש קלקול גזרו עלייהו בדין מוחלט בכל מקום שיהיו, ול"ד לזמן הספק ממש שעדיין לא גזרו כלום שלא היה טעם לגזור ועשו כפי הדין שלכן כשבאו לא"י שגם להם היה ברור איזה יום הוא יו"ט לא היה שייך גם להם ענין חשיבות יו"ט ביום השני שיעודיע שהוא חול, אבל בזה"ז שגזרו מפני חשש הקלקול לאלו הבאים לא"י רק לזמן, ג"כ הרי יחזרו כפי מחשבתם לחו"ל ויהיו באותו חשש קלקול, הם באותו דין. המוחלט שגזרו לבני חו"ל שינהגו דין יו"ט בדין ספק גם כשהן בא"י. ומאחר שדין הספק הוא עכ"פ מוחלט לבני חו"ל לא שייך שבן א"י ידון את בני חו"ל כטוענין, ואף דלדידי' מחוייבין בני חו"ל בדיני יו"ט בשני אף שהוא בעצמו פטור, שלכן כיון שרוב הצבור דהעשרה הם מבני חו"ל שחייבין במוסף שייך שיצטרף להם המיעוט דבני א"י לחייבם בדיני הצבור דתפלת מוסף ונשיאת כפים, ועדיף בזה"ז מכפי שהיה בזמן הספק ממש לענין זה.

ועיין בתשובתי באגרות משה חלק או"ח השני סימן צ"ט בבן חו"ל שיש לו בית חרושת בא"י ושכיריו ישראלים, שאסיקנא להיתר מטעם דמאחר דהלכה כרב שפסק רבא כוותי' שהאיסור הוא בדין ספק כמו שהיה בזמן הספק שאז כה"ג היה מותר לשכיריו שבא"י לעשות מלאכתו מחמת שלהשכירים בני א"י ברור שהוא יום חול אף שידעים שהוא ספק לבעל בית החרושת שנמצא בחו"ל שלכן גם בזמן הזה יש להחיר אף דעל בעל בית החרושת איכא דין מוחלט להתנהג בדין יו"ט שני מספק בכל מקום שנמצא והיה שייך להחמיר בזה"ז אף שבזמן הספק ממש לא היה אסור. אבל ל"ד כלל, דהתם דין זה דיה' אסור לבני א"י לעשות מלאכת בן חו"ל בא"י לא היה מעולם ולכן כיון שאסרו על בני חו"ל להתנהג כמו

שהיו נוהגין אבותינו בזמן הספק אף שהוא דין מוחלט עתה עכ״פ דין זה הא לא היו נוהגין מעולם ולא שייך לאוסרו בכלל איסור זה.

אך זה שכתבתי שם בסוף התשובה ורשאי אף לצוות להם שישעו, אפשר לדון דכיון דהוא אסור במלאכה יש עכ״פ לאסור אף שכה״ג לא היה אז אסור משום דבעשייתם דשכיריו המלאכה נתברר שגם הוא בעצמו היה מותר אם היה שם במקום המלאכה, אבל בזה״ז שהוא אסור אף אם היה גם הוא בא״י דהוא מקום המלאכה, היה לנו לאסור שיאמר להם לעשות כמו שאסור בעצמו, וסגי הטעם דלא שייך לאסור מאחר שלא היה אז אסור רק כשעושין בעצמן דעל השכירים שעושין בעצמן ליכא שום ענין איסור דלהם אינו יו״ט, ורק מצד האיסור דאיכא למי שנעשה בשבילו היה שייך לאסור, שלכן כיון שלא היה מעולם איסור זה לא שייך לאוסרו בכלל מה שחייבו להתנהג בדיני יו״ט כפי מה שנהגו אז. אבל מסתבר דלא שייך זה באמירה לישראל דעשייתו אף להבן חו״ל הוא משום דאינו יו״ט וגם לא אפשר לעשותו ליו״ט דאמירה כזו לא היתה מעולם אסורה דלכן אינו בכלל האיסור שאסרו בזה״ז ביו״ט שני, ואמירה לעכו״ם שייך לאסור אף בא״י כמו שאסור לו לומר לעכו״ם בחו״ל, דהא עשיית העכו״ם אינו משום שאינו יו״ט אבל לא אמירה לישראל. וגם התם הא להט״ז בסימן רס״ג סק״ג ליכא גם בלא זה איסור אמירה לישראל המותר בהמלאכה שלכן מדין ספק דרבנן וביו״ט שני שהוא עוד דרבנן היה לן להקל, שלכן אף שכתבתי שמן הראוי להחמיר שפיר אסיקנא דאין להחמיר לומר לישראל שהוא בן א״י שאיכא עוד הטעם הגדול שלא שייך כלל לאסור.

ומש״כ בחידושי רעק״א בשו״ע סימן תצ״ו על המג״א סק״ז בשם גנת וורדים, דאסור לבן חו״ל לומר לבן א״י לעשות מלאכה, נראה דאיירי בחו״ל דאף שהבן א״י לעשות עדיין חוץ לתחום שמותר עדיין לעשות מלאכה אסור לבן חו״ל הנמצא ג״כ שם לומר לבן הא״י שיעשה מלאכה שהרי שם הא היה האיסור גם לאבותינו בני תו״ל בזמן הספק ממש שזה הא דאי הוא בכלל האיסור, ואולי גם להט״ז יש לאסור שם דאין להחשיב מקום זה שהוא מקום שלא נאסר לכל דהרי אם יעשה שם ישוב הוא מקום האסור לכל [וספר גנת וורדים אין אצלי לעיין בו וסמכתי על שציין רעק״א דבריו על המג״א דאיירי באופן זה ואם איירי בבן חו״ל הנמצא בא״י תמוה].

ולענין צרוף לתפלה איכא עוד טעם דהא אם לא יצרפו אותו באשר הוא בן א״י הרי אין לך פרסום גדול מזה שאסור לשנות מפני המחלוקת, ועיין בפסחים דף נ״א דאמר רבא ד״ואל ישנה מפני המחלוקת קאי אסיפא דנותן טעם על מה שבהלך ממקום שאין עושין למקום שעושין נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם ולא ליעבד משום דאין בזו מפני המחלוקת מאי קאמרת הרואה אומר מלאכה אסורה מימר אמרי כמה בטלני הוו בשוקא, הרי הוא כמפורש דאם היה שייך מפני המחלוקת אף שהוא לעבור איסור מלאכה דהוא דבר אסור היה מותר דגדול השלום לדחות איסור המנהג דאיסור מלאכה דאסור כמנהג מקומו, וא״כ אפשר שייך להתיר גם להבן א״י להתפלל מוסף דאף שאם הוא פטור הוא באיסור ברכה לבטלה דחמיר מאיסור מלאכה דקודם חצות בערב פסח דהוא רק מנהגא, דהרי אפשר מפני המחלוקת תיקנו שגם לו יתחשב יו״ט, כמו שהיה שייך לרבנן לתקן עצם יו״ט שני בזה״ז מפני חשש רחוק דקלקול, שייך נמי שיתקנו מפני המחלוקת ואולי עוד כ״ש שיתחשב גם לו כיו״ט ולא תהיה ברכתו לבטלה, ולטעם זה יכול גם להתפלל בעצמו. עכ״פ להצטרף לעשרה כשיתפללו כתפלת הצבור בלחש ובחזרת הש״צ ובנשיאת כפים ודאי מצורף.

ועיין ברמב״ם פ״ו מהיו״ט הט״ו שכתב ולפיכך אני אומר שאין מערב אדם ומתנה בזה״ז לא עירובי תבשילין ולא עירובי חצרות

ולא שיתופי מבואות ואינו מעשר הטבל על תנאי מטעם שכתב בהי"ד שבזמן הזה אינו ספק אלא מנהג, שלכאורה תמוה מ"ש מביצה שנולדה בזה שמותרת בזה ומה שניצוד ונעקר בראשון מותר בשני, כדפסק הרמב"ם בפ"א מיו"ט הכ"ד אף בזה"ז משום שהלכה כרב כדכתב המ"מ, הרי דגם בזה"ז הוא בדין ספק ומ"ט החמיר באלו, ועיין בלח"מ שהקשה זה ותירץ בדוחק דהוא משום דאין יכול לומר לשון התנאי, ואולי זהו גם כוונת המ"מ. ולמה שבארתי שאף שגם בזה"ז הוא בדין ספק הוא עכ"פ בדין מוחלט שהוא יו"ט לדיני ספק כמו שהיו הדינים בזמן אבותינו שהיה רק בדיני ספק מחמת שאז היה ספק, לכן שפיר מחלק הרמב"ם דלא שייך לאסור ביצה שנולדה בראשון ומה שניצוד ונעקר בראשון גם בשני אף בזה"ז דאינו ספק כיון שעכ"פ היה מותר אז, וכן הם גם בזה"ז שתי קדושות לענין עירובי תחומין כדפסק בפ"ח מעירובין ה"ה דאין לאסור בזה"ז שהוא מצד מנהג אבותינו יותר ממה שהיה אז. אבל עכ"פ לענין דברים הצריכים להעשות בחול כעירובי תבשילין וחצרות ושיתופי מבואות ולעשר טבל, אף דבזמן הספק ממש היו יכולין לעשות על תנאי אם הוא חול בזה"ז אין יכולין וחמיר לענין זה, משום דבזה"ז אינו ספק אלא ודאי אך בדיני ספק.

וניחא לפ"ז מה שאינו מחלק הרמב"ם לעיל מזה בהי"א ובהי"ב בזמן שקבעו ע"פ הראיה שהיה ספק ממש שכתב שיכול לערב עירובי תבשילין על תנאי ולעשר על תנאי שהוא רק במקומות שהגיעו שלוחי תשרי ולא במקומות שלא הגיעו שלוחי תשרי, שמ"מ היו עושין שני ימים גם בפסח אף שכבר ידעו שם קביעא דירחא, וכן לא ביו"ט של עצרת שבכל המקומות ידעו שרק יום הראשון הוא יו"ט ויום השני אינו יו"ט ומ"מ עושין שני ימים מתקנת חכמים כדי שלא לחלוק במועדות שהתקינו שיעשו גם בפסח ובעצרת שני ימים כדאיתא בפ"ג מקדה"ח הי"ב, דשם לא היה מצד ספק אלא דין ודאי, שלא יוכלו לערב ולעשר על תנאי כסברת הרמב"ם בזה"ז שלכאורה היא קושיא גדולה אבל הוא משום דבזמן שהיה ספק ממש בסוכות והיתה התקנה שלא לחלוק במועדות, היתה התקנה להחשיבם ספק ממש גם בפסח ושבועות, דהרי שייך לתקן זה, דהא איכא מציאות שלא ישמעו גם בזמן גדול כשבועות מתי נקבע ר"ח ניסן כגון שהיה שעת חרום גדול, שלכן אין להחמיר בהם יותר מסוכות ומפסח במקום שאין מגיעין שלוחי תשרי, אבל בזה"ז שאין חילוק בין תר"ל וא"י ולא שייך לתקן שיהי' ספק ממש בשום מקום שנמצאים יהודים ואין צורך להם לשמוע דוקא מא"י לכן סובר הרמב"ם שהתקנה היא שיתחשב ודאי יו"ט, רק בדיני ספק, כיון שהתקנה היא שלא ישנה ממנהג אבותינו, שלכן בהכרת סובר שחמיר לענין זה שאין לערב ולעשר על תנאי בדלעיל. ולתירוץ הלח"מ דלא שייך לשון התנאי כיון שליכא ספק, קשה דגם בזמן הספק הו"ל להרמב"ם למינקט חילוק שבפסח במקום ששלוחי ניסן מגיעין ובשבועות בכל מקום לא יוכלו לעשר ולערב על תנאי דהא בזמן שקבעו ע"פ הראיה היה שייך להזדמן שני יו"ט של שבועות בחמישי ובששי, ובפסח בימים הראשונים גם בזה"ז נזדמן שהוא בחמישי ובששי, והיה שייך למינקט גם דין עירוב על תנאי שאין לעשות, ודין המעשרות הא שייך בכל שבועות ופסח, והיה לו למינקט שגם אז לא יכלו לעשות על תנאי, אבל למה שביארתי ניחא.

אך מ"מ אף שבארתי טעם נכון לשיטת הרמב"ם וגם הראב"ד כתב שהוא טעם, פליגי עליו כמעט כל הפוסקים וכדפסק המחבר שגם בזה"ז יכול להתנות — בסימן תקכ"ז סעיף כ"ב, ולא הביא דברי הרמב"ם אף לשיטה די"א כלל מטעם שכתב הר"ן בביצה דף י"ז דכיון דהוא משום דשלחו מתם הזהרו במנהג אבותיכם בידיכם ליח לן לאחמורי טפי מיניהו וכיון דאינהו הוו מצי מחני אף אנן נמי מתנינן, אבל מ"מ אין זה מטעם שהוא גם לנו כספק

בעצם היום מתקנה, דא"כ לא היה שייך להחמיר על בני חו"ל כשבאים לא"י שינהגו יו"ט שני [ובזמן שהיה ספק ממש פשוט למה שבארתי שבני חו"ל כשהיו באים לא"י היו נוהגין רק יום אחד גם בפסח ושבועות אף שגם בחו"ל לא היה להם ספק], אלא ששייך להתנות גם על ספק הדין כמו על ספק היום שיאמר אם היום איכא דיני יו"ט ולמחר ליכא למחר אבשל ואופה לשבת ואיני צריך כלום ואם היום ליכא דיני יו"ט ולמחר איכא דיני יו"ט יותר לי בעירוב זה לבשל ולאפות למחר מיו"ט לשבת, והיה יותר טוב לומר התנאי בלשון זה, אבל בשו"ע כתב התנאי על היום, ואולי כיון שלא כתב אם היום יו"ט כלשון הרמב"ם אלא כתב אם היום קדש, שייך לשון זה גם על הדינים אם היום קדש בהדינים, ואולי אף לשון יו"ט שייך על דיני יו"ט, אבל נראה דלכתחלה טוב שיאמר אם היום קדש וכ"ש כשיאמר אם היום איכא דיני יו"ט שמפורש יותר. עכ"פ מה שכתבתי משמצטרף הבן א"י לעשרה לתפלת מוסף הוא אף לרוב השיטות החולקים על הרמב"ם.

מרן הגר"מ פיינשטיין שליט"א

בענין הדלקת נר חנוכה

הנה לענ"ד מסתבר בפשיטות דגם נר חנוכה אין הפרסומי ניסא עיכוב לעצם חיוב הדלקת הנרות לומר דבליכא ענין דפרסומי ניסא שהוא נמצא במקום שליכא אינשי יפטר לגמרי, דמ"ש ממגילה דצריך לקרוא אף כשהוא יחיד בביתו ופשוט זה כל כך עד שכתב רש"י במגילה דף ה' על רב אסי דאמר בין בזמנה ובין שלא בזמנה עשרה, דהוא רק מצווה לחזור אחר עשרה אבל אי לא אשכח עשרה לא אמר ר' אסי דלא ליקרי, ול"ד להא דשלא בזמנה בעשרה דהוא עיכובא דבלא עשרה אין קורין אותה בכפרים דליכא פרסום ניסא משום דכיון שעדיין ליכא חיוב דוודאי על הכפרים ליכא חיוב לקוראה קודם פורים אלא שהוא רשות ולכן צריך לכה"פ שיהיה באופן פרסומי ניסא דאל"כ ליכא שייכות כלל אף לימים אלו דמ"א באדר לקרא, ואף להי"מ שהביא הרא"ש דשלא בזמנה הוא כגון י"ד שחל בשבת נמי הוא משום דעדיין לא שייך יום זה לפורים, ואף בט"ו שחל בשבת לבני כרכין שנמי קורין בי"ד נמי סברי הי"מ דהוא דוקא בעשרה אף שאף לבני כרכין שייך יום י"ד לפורים דהא גם לבני כרכים דתרוייהו **ימי פוריא אינון לענין איסור הספד ותענית** כדאיתא במגילה דף ה' בין לבני עיירות בין לבני כרכים, ולהי"א ברמ"א סימן תרצ"ו סעיף ד', גם אבלות אינו נוהג בשני הימים לכו"ע וגם נוהגין כן. מ"מ לענין הלכות פורים אין נוהגין כלל בי"ד בני כרכין בט"ו שחל בשבת שאין מזכירין על הניסים בתפלה ובבהמ"ז ואין קורין קה"ת ואין עושין הסעודה בי"ד וליכא שילוח מנות בי"ד, וזק שקורין בו המגילה מאחר שא"א בשבת שלכן הוי זה כהקדמה לקרוא בימים שלפני פורים שעדיין ליכא חיוב מצד היום שלכן הוי פרסומי ניסא עיכובא, וכן פשוט לו להרא"ש ולבעה"מ אף לר' אסי, ואף להרי"ף שמשמע שסובר דלר' אסי עיכובא הוא לקרות דוקא בעשרה כפי שכתב הרמב"ן במלחמות והר"ן שם, מ"מ לדינא גם הם פסקו כרב דהוא אפילו ביחיד ממש, ואולי אף להרי"ף אליבא דהרמב"ן ולר"ן הוא לא לפטור במי שאין לו עשרה כגון

שהוא נמצא במקום שא"א לו להשיג עשרה וא"א לו ליסע למקום שנמצא עשרה אלא דבמקום שאפשר להשיג עשרה אין לו לקרוא שלא בעשרה, ואם קרא צריך לחזור ולקרות בעשרה גם בברכה משום דאף שיצא ידי עצם קריאת המגילה לא יצא ידי חיוב פרסום הנס שהוא ג"כ מצוה מיוחדת לר' אסי, ורב סובר שליכא מצוה לחיוב בפרסום ניסא אלא להדור שלכתחלה צריך לקרוא בעשרה לפרסומי ניסא ג"כ, אבל אם כבר קרא, לא חייבוהו לחזור ולקרא בעשרה בשביל פרסומי ניסא, ומה שהוכיח הרי"ף מר' יוחנן שהלכה כרב מהא דביחיד יצא גם בקורא במגילה הכתובה בין הכתובים, הוא משום דלא שכיח כלל יחיד שיקרא לר' אסי מאחר דכשליכא להשיג עשרה בשום אופן קורא ביחיד, וזה מסתבר שלא יהיה מחלוקת רחוקה כל כך דלרש"י ודעימיה א"א כלל לומר דיהיה ענין פרסום עיכובא ולהרי"ף אליבא דהרמב"ן ודעימיה יהיה ענין פרסום עיכובא גם שלא לקרא כלל כשליכא, דלפ"ז לכו"ע אין ענין הפרסום מעכב את עצם מצות הקריאה, אלא שלרב אסי איכא גם מצות פרסום ביחוד ולרב ליכא אלא שהוא ענין הדור למצות קריאה.

ולפ"מ שבארתי שהוא הנכון הרי לכו"ע אף לר' אסי איכא עצם המצוה שהוא בשביל הנס גם ביחיד אף כשליכא פרסום ואף אם לא נימא כן אליבא דר' אסי הרי עכ"פ לדינא שהלכה כרב הא ודאי עצם המצוה שהוא בשביל הנס הוא גם ביחיד, וא"כ גם בחנוכה מסתבר שהוא כן, שעצם המצוה היא אף ליחיד שלא שייך שיתפרסם, אלא דענין הפרסום הוא עוד דין דצריך לעשות המצוה בפרסום, ולכן אף כשאחד נמצא במקום שליכא שום איש צריך להדליק בברכה ולא שייך לפוטרו מהדלקה כשליכא אינשי. ונראה שזהו מש"כ הש"ג בשבת דף כ"ג על הא דאכסנאי בשם ריא"ז שנראה בעיניו שאם היה עומד בין הנכרים אע"פ שאין לו בית לעצמו ולא פתח לעצמו חייב להדליק נר לעצמו אע"פ שאשתו מדלקת בביתו, ופרסום דהנכרים לא מסתבר שיתחשב פרסום ומ"מ מחייבו להדליק אע"פ שעצם הדלקה הא יצא בהדלקת אשתו, וכ"ש שחייב כשלא הדליקו עליו בביתו אף שהוא רק יחידי ואין שום איש אחר שם. וכן הביא בשער הציון סימן תרע"ב אות י"ז בשם ספר חמד משה מהא דהש"ג בשם הריא"ז דאף אם הוא בין הנכרים לבדו צריך להדליק, ומשמע מדכתב כן בפשיטות שידליק בברכה, אלא ודאי דאם יכול לפרסם ההדלקה בפני רבים יותר עדיף, אבל אי ליכא אנשים בשביל זה, לא יבטל המצוה, ומסיק דכן נוהגין העולם והוא לענ"ד ברור כדכתבתי, ואף שליכא גם נכרים דפרסום הנכרים אינו כלום, דזה הא חזינן מס' חמד משה ולא מסתבר שיחלקו בזה, וא"כ קשה הלישנא דעד שתכלה רגל מן השוק הוא דאי לא אדליק מדליק שפירושו התוס' אבל מכאן ואילך עבר הזמן, וכן פי' הרא"ש וכן הרמב"ן וכן פסק הרמב"ם פ"ד מהנוכה ה"ה שכתב וכמה הוא זמן זה כמו חצי שעה או יותר עבר הזמן זה אינו מדליק. וגם בש"ג עצמו בשם הריא"ז כתב ובתוך זה השיעור יכול להדליק אבל מכאן ואילך אינו יכול להדליק והרי בטלה המצוה, והא הוא סובר דלא נפטרין מעצם מצות הדלקה בשביל ענין פרסום דאף כשהוא רק יחיד לבדו מדליק ומברך שהוא לכאורה סתירה גדולה.

וצריך לומר דכיון שבתחלת הלילה הוא גם בזמן שאיכא פרסום שלא כלה רגל מן השוק, וגם בלא זה היה עיקר הזמן דזריזין מקדימין, לא רצו לתקן שיהיה זמן הדלקה בדיעבד גם אחר זמן בשביל אלו שאין חוששין לזריזות ואין חוששין למצוה מן המובחר שאין רוצין לבטל מלאכתן, דהא גדולה מזו חזינן דשייך גם לעקור ולאסור מלקיים המצוה ולתר"י ריש ברכות דס"ל לרבנן שאפילו ק"ש עצמה שהיא מן התורה כל הלילה אינו קורא אותה אחר חצות שיכולין חכמים לפטור ממ"ע כל זמן שעושין כן משום סייג או משום קיום המצוה, והוכיחו מלולב ושופר בשבת ומסדין בציצית

דפטרו עי״ש, ועיין בפתיחת פמ״ג שהביא הא דר׳ יונה וסובר שאחר שעקרו רבנן לדידיה חיוב המצוה אחר חצות אף מדאורייתא לא יצא, והחולקין על ר׳ יונה מודים ששייך אבל אין סוברין שבק״ש עקרו מקיום המצוה או שרק אסרו מלחכות בהקיום עד אחר חצות דהא חזינן שעקרו מצות ציצית מבגדי פשתן ועקרו מלקיים שופר ולולב וא״כ ודאי אפשר כמפורש ביכמות דף צ׳ א׳, וא״כ כ״ש שבתחלת החיוב שייך שלא רצו לחקן שיוכלו לקיים מצות נר חנוכה אחר זמן חצי שעה שכלה כבר רגל מן השוק כדי שכל אחד יניח מלאכתו וילך לביתו לקיים מצות חנוכה בזריזות ובהידור דפרסום ניסא שהוא הידור גדול מאד.

ולפ״ז הוא רק לענין הזמן אבל בתחלת זמן זה אף שנזדמן לאחד שהוא יחידי במקום נכרים ואף יחידי לגמרי שלא שייך פרסומי ניסא הוא חייב עכ״פ בהדלקה דהא על אותו זמן הא תיקנו שלפ״ז אף שהש״ג בשם הריא״ז סובר דלא תיקנו אלא עד שתכלה רגל מן השוק ואח״כ אינו יכול להדליק ובטל המצוה, מודה דבאותו זמן אף ההוא נמצא יחידי בין הנכרים וה״ה כשהוא יחידי לגמרי שאף נכרים ליכא צריך להדליק, ומחדש עוד יותר שאף שאשתו הדליקה בביתו ויצא עצם מצות הדלקה נמי חייב משום הראיה ושיהיה מפורסם גם אצלו, וליכא שום סחירה וא״כ ניחא גם שיטת התוס׳ והרא״ש והרמב״ם, וניחא לפ״ז מה שבשעת הסכנה מניחה על שלחנו ודיו לא נאמר שבשעת הסכנה תיקנו משום שא״צ לתקנה מיוחדת לזה משום דמתחלת התקנה לא תיקנו שיהיה פרסומי ניסא עיכוב במצות חנוכה שלכן בשעת הסכנה שא״א לקיימה בפרסומי ניסא מחוייב להדליק אפי׳ על שלחנו שליכא היכר כלל אפילו לבני בית.

וסובר הר״י בתוס׳ בד״ה דאי וכן הרא״ש וכן סובר הרמ״א סימן תרע״ב סעיף ב׳, ולהר״י פורת והמחבר בש״ע שפסקו כלשון האחר שכל הלילה כשר להדליק חייב להדליק אף כשהוא רק איש אחד במקום שנמצא בברכה, דענין פרסומי ניסא אינו עיכובא כיון שלא תיקנו זמן להדלקה בדיעבד להר״י פורת ולהמחבר ולהר״י בתוס׳ והרא״ש והרמ״א שבזה״ז שמדליקין בפנים זמנו כל הלילה דאין לנו זמן לפרסומי מלתא יותר יכול להדליק אף כשהוא יחידי במקום ממש ואף כשבני הבית כבר יצאו וישנים כשבא לביתו גם בברכה כהש״ג בשם הריא״ז כשהוא במקום נכרים כדכתב החמד משה דלא כהמג״א ואין בזה ספק ברכות לכאורה, וכדמסיק גם בשעה״צ שמי שרוצה לנהוג כוותי׳ דהחמד משה גם לברך אין מוחין בידו, ולענ״ד מחוייב לברך דשיטת המג״א תמוה, וצ״ע.

והנה אתה רואה מזה איך הוא לדינא, אבל המג״א דסובר דבתנוכה הוי פרסומי ניסא עיכוב בהמצוה גם יסבור שפטור ואם יביא אתו איזה איש גם להמג״א יצטרך לברך, ואם אחד בא כשבני ביתו ישנים אם הביא עמו איזה אינשי, דאינשי אחריני ודאי טוב אך שמגי בהיכר דבני הבית לבד, דמה שכתבת דלהמ״א הוא דוקא כשיקיץ בני ביתו ולא יועיל אינשי אחריני אין לזה טעם, אבל דברי המג״א תמוהין וצריך להדליק בברכה אף כשבני הבית ישנים ואף כשהוא רק לבדו בבית וגם רק לבדו בכל העיר צריך להדליק בברכה וכדבארתי, וכדהביא המ״ב בשעה״צ גם מחמד משה וגם הסכים שמי שרוצה לנהוג כוותי׳ אין מוחין, ולא קשה כלום ואדרבה כן מוכרחין לעשות כדלעיל.

מרן הגרא"מ שך שליט"א
ראש ישיבת פונוביז'

בענין לקט

רמב"ם פ"ב מהל' מתנות עניים הי"ט, מי שלקח את הפאה ואמר הרי זה לפלוני העני, אם עני הוא זה שלקח מתוך שזוכה בו לעצמו זכה בו לאותו פלוני, ואם עשיר הוא לא זכה לו אלא יתננה לעני שנמצא ראשון, עכ"ל.

הנה בודאי שזהו רק בעני שאינו בעל השדה אז יש הדין שמתוך שזוכה בו לעצמו יכול לזכות גם לאחרים, דאם הוא בעל השדה, אי אפשר לו ליטול לעצמו אף שהוא עני ויכול ליטול פאה משדות של אחרים, אבל משלו אין לו לזכות, ורש"י בב"מ ד"ט ב' פירש ג"כ שאיירי שלא בעל השדה, ועמדו הראשונים שם בשיטה מקובצת, הלא הגמ' מפרש שם שיש מיגו להפקיר נכסי, וא"כ אף בבעל השדה שייך כן שהי' יכול להפקיר גם שדה זו ששוב אינו בעל השדה וכתב שם בשטמ"ק מהרא"ש שלמ"ד אף בעשיר לעני מחלוקת ומטעם מיגו דאי בעי מפקיר נכסי והוי עני חזי לי', שפיר שייך זה אף כשהמלקט הי' בעל השדה, ורש"י כתב רק למאן דמפרש בעני לעני מחלוקת, ולית לי' האי מיגו דאי בעי מפקיר נכסי' משום שהוא תרי מיגו, מיגו דאי בעי מפקיר, ומיגו דאי בעי זכי, ותרי מיגו לא אמרינן, ע"ז כתב רש"י שבהכרח שאינו בעל השדה, אולם הגרעק"א בתוספות רע"ק במשניות בפ"ד דפאה משנה ט' תמה בזה על התוס' יו"ט שם וכתב שבבעל השדה לא יועיל מה שיפקיר אף שדה זו, מאחר שבשעת הקצירה הי' בעל השדה ונאסר לו ליטול הפאה מאותה שדה וכבר מווהר בלא תלקט, ואסור לו ליקח, וכנראה שאז לא ראה הגרעק"א את השיטה מקובצת בשם הרא"ש, וכן משמע שם מהריטב"א שהביא, ואח"כ מביא שם השטמ"ק בשם "יש מי שכתב" שאפשר שלא יועיל הפקר שלו שכבר נתחייב, ע"ש, והריטב"א שם כתב אח"כ שמהירושלמי משמע שאף אם הוא בעל השדה כן הדין מאחר שהוא עני וראוי ליטול בפאה דעלמא לעצמו, אלא שגזה"כ שאסור ליטול לעצמו, וחייבי' רחמנא לתת לעני אחר מפני שהיתה שלו ע"כ שייך מיגו דזכי לנפשי' ליתן לאחרים, זכי נמי מעיקרא לחברי' ע"ש, ופלא בעיני שנעלם מהגרעק"א אז את כל מה שדברו הראשונים, ועיין במשניות בפאה פ"ד משנה ט' בפי' הרא"ש הנדפס בצדו שכתב מפורש שאם הי' מפקיר אותה השדה הי' מותר לו לקחת לעצמו הפאה וצ"ע, וכן הלא מפורש בהירושלמי שהר"ש הביאו כאן במשנה זו ע"ש, ואפשר לומר שהירושלמי מפרש הפלוגתא דחכמים ור"א במי שליקט הפאה שהם חולקין בדין תופס לבע"ת במקום שתב לאחרים שר"א סובר שווכה ולא מדין מיגו, וע"כ שפיר מהני אף אם הוא בעה"ב, וכמו שרב חסדא בגיטין די"א ב' מפרש, אבל א"כ אין קושייתו של הר"ש קושיא על רש"י שכתב שלא איירי בבעה"ב שבהירושלמי משמע אף בבעה"ב, הלא רש"י מפרש לפי הגמ' שלנו **שחולקים במיגו דזכי לנפשי' וע"כ כתב שלא איירי בבעה"ב, אבל הירושלמי סבר שהמח'** בתופס לבע"ח אי קנה או לא קנה ולכן אף בבעה"ב שייך שיזכה בשביל העני, אח"כ עיינתי בהירושלמי שם ומשמע שגם הירושלמי בא מדין מיגו דזכי לנפשי' שמחלק שם בין בעה"ב עני ועשיר עיי"ש, וא"כ קושיית הר"ש היא קושיא גדולה על רש"י.

וראיתי בירחון "כנסת ישראל" משנת תר"צ חדש אלול שיצא לאור בוילנא, שהדפס שם תירוץ על קושיית הר"ש ומיחסו להגר"ח מבריסק, וכך כתוב שמה, שרש"י סובר שאם המלקט הוא בעה"ב לא שייך מיגו דאי בעי מפקיר השדה משום דעני מוזהר על שלו, אף שאם הי' מפקיר כבר אינו בעל השדה, שרק באדם עשיר אחר שמלקט שלא כדין, כל איסורו הוא משום גזל ממון עניים ולענין דין גזל שייך הסברא דמיגו דאי בעי מפקיר שעל דין הממונות שייך הך סברא דנקרא שיש לו ג"כ זכות בהאי לקט שהרי יכול לזכות בי', אבל בבעל השדה חרץ מדין הממונות יש דין איסור לא תלקט להזהיר עני על שלו, ועל דין האיסור לא שייך מיגו שמ"מ השתא שאינו מפקיר יש בו איסורא לא תלקט אין לו שום זכות בהלקט הזה ולא מהני מיגו, ולכך בהא שהירושלמי מקשה על המשנה בפ"ה בשיבולת של לקט שנתערבה בגדיש, שת"ק סובר שהבעה"ב מפריש שיבולת אחת ונותנו לו, ואר"א היאך העני הזה מחליף דבר שלא בא לרשותו אלא מזכה את העני בכל הגדיש, וע"ז מקשה הירושלמי, הלא ר"א סובר שזכה לו כשמלקט לצורך העני, ומזה מוכיח הר"ש שבעה"ב בעצמו ג"כ יכול לזכות להעני וע"ז כתב הגר"ח מאחר ששם השיבולת נתערבה בגדיש האיסור מתבטל רק הממונא לא מתבטל וכיון שהאיסור מתבטל רק ממון לא איתבטיל, שפיר שייך ע"ז מיגו דזכי לנפשי' ע"י הפקר כמו אדם אחר שמלקט לצורך עני אף שהוא עשיר שיש מיגו דאי בעי מפקיר נכסי' עיי"ש, ותירוץ זה תמוה בעיני, מה שייך כאן לומר שהאיסור מתבטל, הרי עכ"פ יש בגדיש שלו שיבולת אחת של עניים, ושיבולת זו של עניים אסור לו לזכות לעצמו, מה בכך שיש רוב, הלא אין זה איסור כמו טריפה ושאר דברים **שהחפץ נאסר, כאן האיסור הוא שבעה"ב בעצמו אסור לזכות בפאה אף שהוא עני, והלא יש כאן ממון עניים בתוך הגדיש,** והבעה"ב בא לזכות לעני אחד את הממון עניים שיש כאן, יש איסור לא תלקט לעצמו אם הי' רוצה לזכות לעצמו השיבולת הזה לעצמו ואינו דומה להא דביצה דף ל"ב באשה ששאלה מים ומלח ביו"ט ולשה בעיסה שהגמ' פריך ליבטל מים ומלח, ואף שממונא לא בטיל מ"מ איסורא דתחומין איבטיל, שם הלא עכשיו אין לה חלק בהעיסה, דאם הי' לה חלק בהאי הי' איסור תחומין גם מצד בעל המים והמלח, אלא הכל נעשה של בעלת העיסה, אלא כיון שבין השמשות היו המים והמלח של אחרים יש איסור תחומין מצד בעל המים והמלח, ע"ז שפיר שייך לומר שאיסור תחומין שהוא איסור בטל מפני שעכשיו יש רק איסור תחומין ודו"ק, אבל כאן גם עכשיו יש ממון של עניים בהאי גדיש ובודאי אסור לו ליקח לעצמו מטעם איסור של לא תלקט לעני להזהיר עני על שלו, וממילא לא שייך מיגו והוא פשוט וברור, ופלא בעיני שלא העירו עליו.

הרב ר' יחיאל מיכל פיינשטיין
ראש כולל בית יהודה, בני ברק

בדין שפיכת שירים בבכור ומעשר ופסח

זבחים דל"ז מנין לכל הדמים שטעונים מתן דם ליסוד ת"ל ודם וזבחיך ישפך וברש"י שם ז"ל מנין שכל הדמים של כל הקרבנות שטעונים מתן דם ליסוד אם נשאר מן הדם בכלי לאחר שזרק שתי מתנותיו שצריך לשופכו ליסוד, מבואר דכל הקרבנות טעונין שפיכת שירים, וכן להלן דנ"א אל יסוד מזבח העולה תן יסוד למזבח של עולה, וברש"י ז"ל תן תורת שפיכת שירים וכו' שיהא המזבח טעון בעולה ובכל דמים הניתנין עליו שפיכת שירים אל היסוד אם נשאר בכלי כלום כשזורק ממנו שתי זריקות לשתי קרנות ישפכנו ליסוד. ויעו"ש בתוד"ה תן יסוד וכו' הבכור ומעשר ופסח נמי טעונין שפיכת שירים ז"ל הכי נמי נילף שאר קרבנות לתחילת דמים משירים דידהו דאתי מדם וזבחיך ולמה לי לקמן למילף בכור ומעשר בגזירה שוה מעולה ע"ל, והיינו דילף תחילת בכור ומעשר דטעונין כנגד היסוד משירים של בכור ומעשר עצמן. הרי דבבכור ומעשר ופסח נמי איכא בהו שפיכת שירים. ולקמן בדף פ' בנתערבו מתן ארבע דר' יהושע ס"ל דינתנו במתנה אחת דאם יתנם במתן ארבע הרי הוא בבל תוסיף ובתוד"ה בל תוסיף בסו"ד כ' ואם תאמר איזה בל תוסיף יש וליהוי מתנה שניה בשביל שירים של בכור, והיינו דאפילו בשביל דם הבכור נמי צריך ליתן מתנה שניה בשביל שירים למ"ד מקום עולה שירים, ומבואר שגם בכור ומעשר ופסח טעונין שפיכת שירים.

אמנם הראב"ד במס' תמיד פ"ד ז"ל שירי הדם היה שופך על יסוד דרומית יש מקשין בפרק איזה מקומן אמאי לא קתני בעולה דשירי הדם היו שופך על יסוד דרומית כדקתני בחטאות הצבור והיחיד ובפרים ובשעירים הנשרפין שמגיד לנו האיך היו שופך שירי הדם יש לתרץ וכו' דהוה אמרינן כיון דתנא בחדא ה"ה בכולהו מפני שכל הקדשים טעונים שפיכה בשירי הדם חוץ מבכור ופסח ומעשר שהיו שופך שפיכה א' עכ"ד, הרי מפורש דס"ל דבכור ומעשר ופסח לא בעו שפיכת שירים ודלא כהתוס' שהבאנו למעלה. וצ"ע מ"ש בכור ופסח ומעשר משאר קרבנות דליכא בהו שפיכת שירים. ויעו"ש להלן בראב"ד שדן אם בכל הקרבנות חוץ מחטאת איכא שפיכת שירים ומשום דלא נתפרש שפיכת שירים בתורה אלא בחטאת בלבד. אבל אם בשאר קרבנות נמי ילפינן דבעו שפיכת שירים מ"ש בכור ומעשר ופסח דליכא בהו שפיכת שירים, ומנ"ל לחלק בין בכור ומעשר ופסח לשאר קרבנות.

והנה להלן דכ"ו בדינא דשלא במקומו כמקומו דמי בתוד"ה אמר שמואל נסתפקו אם בניתנין בפנים שנתנן בחוץ אמרינן שלא במקומו כמקומו דמי ומסוף דבריהם נראה דגם בניתנין בפנים שנתנן בחוץ אמרינן שלא במקומו כמקומו דמי. וכן מפורש ברמב"ם בפ"ב מהל' פסוה"מ ה"י דם שמצותו ליתן אותו למעלה מחצי המזבח שנתנו למטה וכו' או שמצותו ליתנו בפנים בהיכל ונתנו על מזבח החיצון או הניתנין על מזבח החיצון שנתנן לפנים להיכל וכו' הרי בשר הזבח פסול ואע"פ כן נתכפרו הבעלים בו כיון שהגיע דם למזבח אע"פ שהגיע שלא למקומו הרי הוא כמו שהגיע למקומו לכפר עכ"ל, ומבואר להדיא

בניתין בפנים שנתנן בחוץ נמי שלב"מ כמקומו דמי.

וצ"ע דבשלמא בניתנין בחוץ שנתנן בפנים מתכפר שפיר כיון דסגי במתנה אחת דבמתנה אחת כיפר ולא מעכב בהו מנין המתנות וכיון דשלב"מ כמקומו דמי מתכשר בכל גווני. אבל בניתנין בפנים שנתנן בחוץ נהי דנתרבה שלב"מ דחשיב מתנה כמו במקומו מ"מ הא ד' מתנות מעכבי בהו, ואיך יתקיים בשלב"מ דינא דד' מתנות. ואם נאמר דיתן ד' פעמים מ"מ נראה דלא מקרי ד' מתנות אלא בנותן על ארבע קרנותיו של מזבח הפנימי דכל עיקר דינא דד' מתנות ועיכובא דידהו הוא משום דכתיב יתן על קרנות המזבח אשר לפני ה'.

ועי' בחזו"א ז"ל גם יש לעיין כיון דד' מתנות מעכבי לעיקר כפרתו נראה דד' מתנות בקרן אחת לא יהא בו דין כיון שהגיע דם למזבח וכו' ומיהו כשנותן ד' מתנות בד' קרנות שבחוץ מהני כדמוכח כל הסוגיא ע"ד. והנה, פשיטא לי' דבעי דוקא ד' מתנות וגם דדוקא בנותן ד' מתנות על ד' קרנות יש על זה שם ד' מתנות כמו שכתבנו. אלא שכתב שקרנות מזבח החיצון הרי הם כקרנות מזבח הפנימי לאשוויי שם ד' מתנות על ד' קרנות בכך. אבל עדיין צ"ע בשבע הזאות שכנגד הפרוכת איך יקויים בנתינה בחוץ וכ"ש בקרבנות דיום הכפורים דדינם בבין הבדים נדראה דבבין הבדים וכנגד הפרוכת אינם רק דין מקום להזאה, אלא דעצם ההזאה בעי בין הבדים וכנגד הפרוכת ובנתנן על מזבח החיצון לא הוי כלל מתנות. והרי כל מנין ההזאות מעכב בהן ומה מהני דינא דשלב"מ כמקומו דמי להכשיר חטאות הפנימיות והא אין כאן הזאות כלל, וצ"ע.

ובלקוטי הלכות (פ"ב דזבחים בסוגיא דשלב"מ) הוקשה לו דהא איתא ברמב"ם בפ"ב מהל' פסוה"מ ה"ח שינה מתן קרנות [ברמב"ם אי' קרבנות וצל"ג קרנות] בין בחטאת הנעשית בפנים בין בחטאת הנעשית בחוץ נפסל. והאריך שם לבאר דשינה מתן קרנות דפסול היינו דפסול לגמרי, ונקשה דאיך יתכן האי דינא דניתנין בפנים שנתנן בחוץ כשר הרי צריך להפסל מטעמא דשינה מתן קרנות. וכתב ז"ל אבל אם נתנן למעלה במקום הקרנות אימא ה"נ דעולה אלו הקרנות במקום הקרנות של הפנימי בדיעבד לענין עצם הקרבן, ואין זה בכלל מה שכתב בהלכה ח' שינה מתן הקרנות וכו' עכ"ל.

אמנם כל זה צ"ע דאע"פ שנתרבה דשלב"מ כמקומו דמי, מ"מ לגבי הא דקרנות מזבח החיצון יהיו במקום מזבח הפנימי לא נתרבה, דרק לגבי הגעת דם למזבח נתרבה אפילו ממזבח למזבח, אבל לעשות קרנות דחיצון כקרנות דפנימי דיחחשב דלא שינה מקום הקרנות, לזה לא נתרבה כלל, וכן דיחשב ד' מתנות על ד' קרנות דמזבח הפנימי לא נתרבה כלל, וצ"ע.

והנה זה מכבר שמעתי בשם הגר"ח דביזה"כ דצריך מ"ג הזאות, אם יתן שלב"מ ליכא דינא דמ"ג הזאות. ואע"פ דמעכבי כל ההזאות והמתנות בשנתנן במקומן, מ"מ בנתנן שלב"מ ליכא כלל דינא דמ"ג הזאות. ובהבנת דברי הגר"ח נראה דיש להסתפק בעיקר דינא דשלב"מ כמקומו דמי, אם מתנה במקומו ומתנה שלב"מ הוויין חד דינא, אלא שמקומו כשרה לגמרי אף לגבי בשר הזבח, ושלב"מ לא מהני רק לכפרה או דדינא דשלב"מ כמקומו אינו דין דחשיב מתנה אף שלב"מ, אלא הוא דין מחודש דהגעת דם למזבח הוי זריקה לגבי כפרה וכלשון הגמ' כיון שהגיע דם למזבח כפר היינו דעצם הגעת דם סגי לכפרה, ולא בעי כלל שם מתנה אלא הגעת דם גרידא. ואם נאמר כן הנה דינא דחילוק מתנות לא נאמר אלא היכא דיש דינא דמתנות, אבל היכא דהדין הוא הגעת הדם גרידא לא נאמר כלל דינא דחילוק מתנות, וגם כיון דמתכשר בהגעת הדם לחוד לא שייכא ב' פעמים הגעת הדם דכיון שהגיע בפעם א' הרי הגיע ויש כאן הגעת הדם, ולא שייך תו

עוד נתינה מדין כיון שהגיע דם למזבח, דהגעה שניה לא מוספת כלום, שהרי נתקיימה הגעת הדם לגמרי בהגעה ראשונה ולא שייך ענין מתנות אלא במקומו דהתם הוא דין מתנות על המזבח, והיינו קיום ומעשה נתינה על המזבח ובזה איכא דינא דד' מתנות למצוה בחטאות החציניות, ולעיכובא בחטאות הפנימיות, ושתים שהן ארבע בעולה ושאר קרבנות כיון דיש כאן קיום דין דמעשה מתנה שייך בזה מנין מתנות. וכן האי דינא במתנות שצריכות להנתן על גבי קרנות, אבל לגבי דינא דהגעת דם למזבח כל המזבח שוה דבכל מקום מיקרי הגיע דם למזבח. ולפ"ז אין מקום כלל לכל מה שהובא למעלה בשם הלקוטי הלכות והחזו"א דכל הדין דמנין מתנות ומתן קרנות לא שייכא כלל בשלב"מ וסגי במתנה אחת בכל מקום שהוא, וכמשנ"ת.

ובזה יתבאר לן לגבי פיגול בזריקה שלב"מ בדב"ז ברש"י ד"ה מי שפגולו גרם לו וכו' ונפקא לן מהכא דאי חישב בזריקה שלא במקומו ע"מ לאכול או להקטיר למחר לא הויא מחשבת זריקה לענין פיגול ומינה כי חישב בשחיטה ע"מ לעשות זריקה זו חוץ לזמנו לא הויא מחשבה בזריקה המפגלת. והנה צ"ע טובא דבשלמא בחישב בשעת זריקה שלב"מ לאכול למחר כיון דלפינן דלגבי פיגול בעי זריקה דשריא בשר באכילה ממילא הויא זריקה שלא כתיקונה לגבי פיגול ולא מהניא בה מחשבה דבעי עבודה מעלייתא בכדי שתחול בה מחשבה, אבל אי חישב בשעת שחיטה ע"מ לזרוק שלב"מ למחר הא הויא מחשבה בעבודה כתקונה, ועצם המחשבה הרי הויא על אכילת מזבח. ואפי' לפי יסוד הגר"ח דבעי בזריקה מחשבה על עבודת הזריקה, מ"מ הא איכא מחשבה על זריקה גמורה המועלת אפי' לכפרה. אמנם לפמשנ"ת שאין כאן חסרון בהזריקה שאין מחרת הבשר, אלא דלא הויא כלל זריקה לגבי בשר דהגעת דם לא חשיבא זריקה לגבי הבשר, וכיון דמחשבה תליא בדברים המביאים לידי אכילה כדאי' בגמ' וברש"י דף"ד, וגם דילפינן דבעי זריקה דשריא בשר באכילה לגבי פיגול, א"כ זריקה שאינה בשם זריקה לגבי אכילה לא הויא מחשבה על זריקה, דהרי לגבי אכילה אינה זריקה כלל.

וראיתי בקונטרסים בשם מו"ח דהא דאין הקרבן מתפגל בזריקה שלב"מ דאין האיסור על הבשר איסור שנגרם ע"י זריקה, רק דחסר היתר זריקה. וצ"ל שרש"י ז"ל מפרש דהא דאין הקרבן מתפגל בזריקה שלב"מ משום דלא מיקרי זריקה על הקרבן, כיון דפירשנו דעל הבשר חסר בעצם מעשה הזריקה ואי"ז הכפרה לאיסור הפיגול רק דאין כאן מעשה זריקה על הבשר, וס"ל דזהו הגלמד מקרא דכל שאין כאן זריקה לגבי הבשר אע"ג דלגבי הכפרה הועילה זריקתו הוי כאילו אין כאן זריקה על גוף הקרבן וכיון דכן דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מיקריא זריקה על גוף הקרבן, אם מחשב בשעת שחיטה לעשות זריקה כזו שלא בזמנו לא הוי מחשבה על גוף הקרבן. ולפי דברינו לא רק דאיכא חסרון בזריקה לגבי הבשר אלא דאין כאן זריקה כלל לגבי הבשר דהגעת דם למזבח לא נתרבה כלל לגבי היתר אכילה וגם דלא בעי למילף מקרא דאם האכל יאכל דזריקה כזו לא הויא זריקה לגבי גוף הקרבן אלא מעצם דין ריבויא דשלב"מ לא נאמר לגבי הבשר והילפותא מקרא היא רק דפיגול תלוי בזריקה המביאה לידי אכילה, וכמש"נ.

והנה ברמב"ם פ"ט מהל' מעשה"ק הכ"ה, כיצד מעשה הבכור והמעשר והפסח אחר שזורק דמן וכו', מבואר דדינם בזריקה. ובפ"ה ממעשה"ק הי"ז כתב להיפך דהבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד וסיים שהרי נאמר בבכור ואת דמם תזרוק וזה גופא צ"ע שפתח דדם כל אחד מהן בשפיכה ויליף לה מואת דמם תזרוק דהיינו זריקה. וגם דהרי בפ"א מהל' קרבן פסח ה"ו פסק בפסח דדינו בשפיכה, ובבכור הרי לכו"ע דינו בזריקה, דכל המחלוקת בגמ' הוא

רק בפסח ומעשר אי בשפיכה דילפינן מדם זבחיך ישפך או בזריקה משום דילפינן מבכור משום שנאמר ואת דמם תזרוק. אבל עכ"פ בבכור בהאי לכו"ע בזריקה ואיך כתב הרמב"ם גם בבכור דהוא בשפיכה. ומכל זה משמע דאין קפידא כלל בנתינה בזריקה לנתינה בשפיכה ויכול ליתן לכתחילה בין בזריקה בין בשפיכה. ונקשה דבפ"ב מהל' פסולי"מ ה"ב כתב וכל הניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא משמע דרק בדיעבד יצא, וכן מפורש בפ"ג מהל' ק"פ ה"ט חמשה שנתערבו עורות פסחיהן ונמצאת יבלת בעור אחד מהן וכו' נתערבו אחר זריקה פטורין מלעשות פסח שני וכו' ואם התנה כל אחד מהן ואמר אם אינו פסח יהיה שלמים דם הפסח בשפיכה ודם השלמים בזריקה והניתנין בזריקה אל יתנם בשפיכה לכתחילה לפיכך פטורין מפסח שני, והיינו דאי אפשר להם להתנות ולהביא פסח שני דאי אפשר ליתן שלמים בשפיכה, הרי מבואר דהניתנין בזריקה אין ליתנם בשפיכה. ובשם הגר"ח דאין נ"מ כלל אם יתנם בזריקה או בשפיכה, ובכור יוכל ליתן לכתחילה בשפיכה אע"פ שדינו בזריקה, כיון שניתנין בזריקה שנתנן בשפיכה יצא. והא דגבי פסח ושלמים אמרינן דלא יצא לכתחילה היינו משום דבשפיכה לא נאמר כלל חילוק מתנות, ואם עשה שפיכה אחת במקום שצריך ב' לא שייך שיחזור ויתן וא"כ ביטל דין חילוק מתנות וע"כ לא יצא לכתחילה בשלמים אם יתנם בשפיכה דמבטל דין שתים שהן אחד ועכ"כ צריך ליתנם לכתחילה בזריקה. אבל בכור שניתן במתנה אחת אע"פ שכתוב בו זריקה יכול ליתן לכתחילה בשפיכה. והנה עיקר דברי הגר"ח צ"ב דמ"ש שפיכה מזריקה ואמאי לא שייך בשפיכה חילוק מתנות כמו בזריקה שיתן ב' פעמים בשפיכה.

ואשר נראה דכל היכא שנותן בשפיכה אע"פ שעיקר דינו כך, מ"מ דינא דשפיכה הוא דינא דהגעת דם למזבח, וע"כ לא שייך חילוק מתנות, דהיכא דענין הזריקה הוא הגעת הדם למזבח לא שייך חזרה וכפילות, וע"כ מתקיים כל דינו בשפיכה אחת ולא מהני כלל מה שיתן עוד פעם דאינו מוסיף בזה כלל, וכמש"נ לעיל.

ולפ"ז דהניתנין בשפיכה דין המתנה שלהם אפי' במקומו היינו הגעת הדם למזבח גם הניתנין במתנה אחת אפי' בזריקה כל דינם הוא רק הגעת הדם למזבח דאל"ה לא היו ניתנין לכתחילה בשפיכה. ולפ"ז יש להוסיף על דברי הגר"ח שביאר הדין דהניתנין בזריקה אל יתנם בשפיכה משום שמפסיד חילוק המתנות שדינם שתים שהן ד' ובשפיכה לא שייך רק מתנה אחת. ולפי"ד יש להוסיף עוד דכיון דבזריקה הוי דין מתנה, ובדעביד לה בשפיכה אין בזה רק דין הגעת דם למזבח, א"כ בהנך דנאמר בהו חילוק מתנות ע"כ הוי דין מתנתם יותר מהגעת דם למזבח דבהגעת דם למזבח ל"ש חילוק מתנות, וכיון דדינם במתנה לא יתנם בשפיכה משום הא גופא דמבטל דין מתנה ומקיים רק דין הגעת דם למזבח, ולא רק שמפסיד המתנה הנוספת אלא דגם המתנה האחת שנותן גם לא מקיימה כתקנה וא"ש ל' הרמב"ם שכ' והניתנין בזריקה אל יתנם בשפיכה לכתחילה, משום הא גופא הוי דינא דהניתן בזריקה אל יתנו בשפיכה משום שמשתנה דין המתנה ע"ז.

והנה בעיקר דין שפיכת שירים יש להסתפק אם הוי קיום בהקרבן, היינו שהקרבן טעון שפיכת שירים ואע"פ דלא מעכבי מ"מ הוו כג' מתנות שבחטאת דאע"פ דלא מעכבי פשיטא דהוי דין בקרבן דהקרבן צריך לכתחילה ד' מתנות או שדין שפיכת שירים הוי רק דינא בדם שמצנה לשופכו ולא הוי כלל דינא וחיובא בקרבן.

והנה לקמן דנ"ג בתוד"ה העולה ז"ל תימה דלא מני שפיכות שירים בעולה והלא כל הדמים טעונין יסוד וכו' וחירץ ה"ר משה מפונטייזא משום דעולה בזריקה כלי וזימנין דלית בה שירים וכו' ולא נהירא דכולה שמעתתא מוכחת דמצוה במתן שירים.

וכש״מ, ואפי׳ בעולה צריך ליזהר בזריקה שישאר מן הדם. ונראה דבזה פליגי, דהר״מ מפונטייזא ס״ל דשירים לא הוו כלל דינא דהקרבן טעון שירים אלא דהוי דינא בהדם אם נשאר הם בכלי שנשתייר מהזריקה מצותו לשפכו על היסוד, אבל ליכא חיובא להשאיר דם בכדי לקיים בקרבן שפיכת שירים. אמנם התוס׳ שכתבו דלא נהירא ס״ל דהקרבן טעון שפיכת שירים ואע״פ דלא מעכבי מ״מ מצות הקרבן הוא שיתקיים בו שפיכת שירים, וע״כ צריך ליזהר בשעת הזריקה להשאיר דם לקיים שפיכת שירים בהקרבן.

ואחרי הצעת הדברים ולפי״מ שנחבאר למעלה יתבארו לן דברי הראב״ד בעו״ה מש״כ דכל הקדשים טעונין שפיכה בשירי הדם חוץ מבכור ומעשר ופסח דהוקשה לן מאי שנא משאר כל הקרבנות הטעונין שפיכת שירי הדם. והיינו דכיון דלמדנו דל״ש בניתנין במתנה אחת חילוק מתנות, וגם דכל דינא דניתנין במתנה אחת הוי רק דינא דהגעת דם למזבח, ס״ל דהראב״ד דשפיכת שירים נמי הוי מתנה בקרבן כיון דשירים נמי הוי דינא בקרבן, חזר דינא לשירים להיות כמו ג׳ מתנות שבחטאות ומתנה ב׳ בשאר קרבנות. וא״כ ל״ש כלל בניתנין במתנה אחת שפיכת שירים כמו דלא שייכא מתנה שניה, אבל בכל הקרבנות דדינם שתים שהן ארבע, שייך ונאמר בהו גם דינא דשפיכת שירים.

והדברים מדוייקים ומתבארים מלשון הראב״ד עצמו שכתב חוץ מבכור ומעשר ופסח שהיה שופך שפיכה אחת הרי דבשביל שדינם בשפיכה ומתנה אחת לפיכך אין בהם שפיכת שירים, והיינו כמשנ״ת דמתנה דידהו כל דינה הגעת דם למזבח ולא שייכא כפילות וחזרה בזה, וע״כ ליכא בהו דינא דשפיכת שירים דהויא נמי מתנה בקרבן.

והנה בראב״ד שם להלן יש לי להקשות למ״ד בפרק התערובת דמקום עולה היא מקום שירים היינו דקבעי למימר דקא נפיק ידי שפיכת שירים של חטאת במה שנותן על הקרן שלמטה מחוט הסיקרא במקום שנותן דם עולה וכיון דקא נפיק ידי שפיכת שירים בנתינת הקרנות א״כ לא היה צריך לשייר שום דבר בכלי שהכל היו לו מן הקרן לשפוך והיה יוצא גם ידי שפיכת שירים, ושמא י״ל דזימנא דלאו אדעתא והוה משייר במנא ועל אותן שנינו בכאן שהיו שופכין. א״נ שמא י״ל דמצוה הוא להשאיר כדי להפסיק בין מתנה לשפיכת שירים ולפ״ז לא היה זורקו בפ״א. ולכאורה מהא דמקשה דליסגי בזריקה עצמה להתקיים נמי שפיכת שירים הרי דאין שפיכת שירים דין מתנה נוספת בקרבן דאם הוי דין מתנה נוספת בקרבן בודאי צריך שיתן שפיכת שירים בפ״ע. אמנם אחר העיון נראה דאדרבה מזה ראי׳ דשפיכת שירים הוא קיום דין בקרבן דהקרבן טעון שפיכת שירים אלא דמקשה דהרי בזריקה עצמה מתקיים חוץ מדין זריקה גם דין שפיכת שירים, דהיינו בתחילת הגעת הדם מתקיים דין זריקה ואח״כ מתקיים באותה זריקה עצמה דין שפיכת שירים ומ״מ אין קיומן בבת אחת אלא בזה אחר זה. והדבר מוכרח מעצמו דכל זמן דלא נתקיים בהדם דין זריקה לא חל עלייהו שם שירים, וא״כ א״א לקיים זריקה ושירים כאחת דהזריקה צריכה לתת חלות שם שירים על הדם וכשחל בהם שם שירים אז מתקיים דין שפיכת שירים, וע״כ דכוונת הראב״ד דבתחילת הזריקה חל שם שירים על הנשאר ובסוף זריקה מתקיים דין שפיכת שירים. והיינו דקשיא ליה דא״כ למעשה ל״ש למיתני שישפוך שירים ליסוד דלא צריך שפיכת שירים מיוחדת וע״ז כתב דאה״נ והא דתנן דשירי הדם שופך ליסוד היינו היכא דלאו אדעתיה ושייר במנא ואז צריך לקיים שפיכת שירים במתנה מיוחדת. ובהאי נמי הוסיף דמצוה להשאיר כדי להפסיק בין זריקה לשירים דלהוי שתי נתינות מיוחדות, ומבואר מעיקר קושייתו שהקשה רק למ״ד מקום עולה מקום שירים, ולמ״ד שירים צריכין איצטבא לא הקשה דהדי צריך להשאיר כדי לקיים

שירים לשופכן על האיצטבא, הרי דס"ל כהלא נהירא שבתוס' לעיל דשירים הוא דין בקרבן. וא"כ בבכור ומעשה ופסח שדינם רק מתנה אחת לא נאמר בהו דין שפיכת שירים, וכמש"נ.

והנה לקמן ד"פ בניתנין במתנה א' שנחערבו בניתנין במתן ד' ר' יהושע אומר ינתנו במתנה אחת וכו' שאם יתן במתן ארבע הרי הוא עובר בבל תוסיף. הקשו בתוס' שם ד"ה בל תוסיף וכו' ואם תאמר איזה בל תוסיף יש וליהוי מתנה שניה בשביל שירים של בכור וכו', ע"כ. וכל קושייתם היא לשיטתם דס"ל דבבכור נמי איכא דין שירים ושפיר הקשו דא"כ להוי מתנה שניה לגבי דם הבכור המעורב שפיכת שירים דידי', אמנם לפי הראב"ד ליכא להקושיא כלל דבבכור ליכא כלל דינא דשפיכת שירים, וא"כ אם יתן מתנה שניה הוי בל מוסיף לגבי דם הבכור.

ובתוס' דנ"א ד"ה תן כו' ז"ל ואכתי קשה לי כי היכי דילפינן תחילת עולה מקל וחומר דשירים דידיה הכי נמי נילף שאר קרבנות לתחילת דמים משירים דידהו וכו' ולמה לי לקמן למילף בכור ומעשר בגזירה שוה מעולה, פי', דלילף בכור ומעשר משירים דידהו, דתחילת דמם בעו כנגד היסוד. ולהראב"ד ל"ק דבבכור ומעשר הא ליכא שירים וע"כ בעינן לג"ש להדין דתחילת דמם בעי כנגד היסוד. אמנם עדיין צ"ע מדברי הראב"ד שם לעיל שהקשה למה לא הזכיר במשנה דינא דשפיכת שירים גבי עולה, ותי' כמו הר"מ מפונטייזא דבכל הנך דקא חשיב מעולה ואילך מפני שהוא זורק בכלי והרי הוא יכול להיות שלפעמים היה שופך בשתי פעמים הכל וכיון דלא פסיקא ליה לא קתני וכו'. הרי דס"ל דשפיכת שירים הוי רק דינא בדם, וגם דסותר דברי עצמו מש"כ להלן וכמו שהבאנו דבריו דהוי דין בהקרבן.

ואפשר לומר דאין כוונת הראב"ד דלא הוי דינא בקרבן, אלא דאע"פ דמדה דהקרבן טעון שירים וע"כ מצוה להשאיר, מ"מ לא קתני במשנה כיון דאפשר שלא תהא חלות של שפיכת שירים אם לא ישאר דם בכלי. אלא דמתוס' לעיל דנ"ג מוכח דאם מצוה להשאיר ל"ש לומר דלא קתני משום דפעמים לא יהא, דכיון דמצוה להשאיר דם לשפיכת שירים צריך למיתני דין זה, וע"כ צ"ל דכוונת הראב"ד דאין חיוב להשאיר שירים וא"כ קשה כנ"ל.

והנראה, דאפי' לדברי הראב"ד כאן דאין חיוב להשאיר דם לשירים, מ"מ ביסוד הדין דשירים אי"ז סותר למה שמבואר מדבריו להלן דהוי דין בהקרבן דאף אם אין חיוב להשאיר, מ"מ אם נשאר הוי שפיכתן קיום דין מתנה בהקרבן. — ואם נאמר כן דאפי' אם אין חיוב להשאיר מ"מ הוי זה קיום מתנה בהקרבן — נראה דגם רש"י ס"ל כהראב"ד דבבכור ומעשר ופסח ליכא שפיכת שירים בדבד ל"ז א' נקט דין שפיכת שירים בכל הקרבנות רק בניתנין שתים שהן ארבע ז"ל אם נשאר דם בכלי לאחר שזרק שתי מתנותיו שצריך לשפכו ליסוד, ע"כ. וכן להלן בדנ"א ז"ל שיהא המזבח טעון בעולה ובכל דמים הניתנין עליו שפיכת שירים אל היסוד אם נשאר בכלי כלום כשזורק ממנו שתי זריקות לשתי קרנות ישפכנו ליסוד, ע"כ. ואמאי נקט דוקא אם נשאר אחר שזרק שתי זריקות והרי בבכור מעשר ופסח איכא נמי שפיכת שירים, וע"כ נראה דס"ל כהראב"ד דבבכור ומעשר ופסח ליכא שפיכת שירים, ורק בניתנין שתים שהן ד' דאיכא בהו דינא דחילוק מתנות איכא בהו נמי דינא דשפיכת שירים אבל בניתנין במתנה אחת כיון דדינם במתנה אחת ליכא נמי שפיכת שירים, וכש"נ.

והנה הרמב"ם בפ"ה מהל' מעשה"ק ה"י, העולה והאשם והשלמים וכו' חורק ממנו במזרק שתי זריקות על שתי זויות המזבח.וכו' ושירי הדם נשפכין על היסוד הדרומי. ו־ בה"ז, החטאות הנאכלות דמן טעון ארבע

מתנות וכו'. ובה"י, ועל יסוד אותה הקרן שהשלים בה המתנות הוא שופך שירי הדם שנאמר ואת כל הדם ישפוך אל יסוד מזבח העולה זה יסוד דרומי. ובהי"א, כל החטאות הנשרפות דמם נכנס וכו' ושירי הדם שופכן על יסוד המערבי וכו'. ובהי"ז, הבכור והמעשר והפסח דם כל אחד מהן טעון מתנה אחת בשפיכה כנגד היסוד וכו' מפי השמועה למדו שהוא הדין במעשר ובפסח שנותן דמן מתנה אחת בבכור עכ"ל. הרי דבכל הקרבנות כתב דין שפיכת שירים, ואילו בבכור מעשר ופסח לא כתב דין שירים — מבואר דדעתו דאין שירים בבכור ומעשר ופסח. והנה מתבאר שגם רש"י והרמב"ם ס"ל כהראב"ד דאין שפיכת שירים בבכור ומעשר ופסח, והוא כמו שכתבנו דניתנין במתנה אחת דינם הגעת דם למזבח, ומילא לא שייך חילוק מתנות, וגם שירים הוי מתנה, וכמש"נ. ונמצא דדברי הגר"ח מכוונים עם דברי הראב"ד, ושי' רש"י והרמב"ם, ופשיטא דבשלב"מ דוקאי דינו רק הגעת הדם לא שייך דין חילוק מתנות כלל, ואפי' בניתנין בפנים שנתנן בחוץ סגי במתנה אחת, וכמשנ"ת.

ובעיקר דברי הגר"ח דבשלב"מ ליכא מ"ג הוא, יש להסתפק אם היינו דלא בעי מ"ג הוא דהוכשרו הקרבנות מדינא דהגעת הדם ולא בעי אפי' מנין הזאות לסדר היום, או דכוונתו דלא שייך קיום מניא דהזאות בשלב"מ וכמשנת"ל. אבל מ"מ יצטרך להביא קרבנות אחרים כדי לקיים מ"ג הזאות בסדר היום. והראיה, דהא בנשפך הדם אחד מתנות דבין הבדים מביא פר אחד ומתחיל במתנות שבהיכל, וע"כ דהקרבן מתכשר במתנות דבין הבדים בלבד, ומ"מ צריך להביא עוד קרבן כדי לקיים חיובא דמנין הזאות בסדר היום, וא"כ ה"ה בשנתן שלב"מ אע"פ דמתכשר הקרבן, מ"מ צריך להביא עוד בכדי להשלים מנין ההזאות המחוייבות בסדה"י דיוה"כ.

אמנם יש לחלק דבניתנין במקומם, כיון דבעיקר דינם מתנה אחת מהן מעכבת בהכשירא דקרבן נמי, וא"כ צ"ע איך מתכשר הקרבן במתנות דבין הבדים לחוד. וע"כ צ"ל דצירוף ההזאות המצטרפין מהקרבנות שמביא את"כ מהני להכשירא דקרבן גופא. ונמצא דבלי הקרבנות שאח"כ אין כאן כלל קרבן כשר, משא"כ בשלב"מ דהקרבן מתכשר לגמרי ע"י מתנה אחת דידיה כלי צירופא של הקרבנות דאח"כ, אפ"ל דל"צ להביא עוד קרבנות בשביל סדה"י, די"ל דכל דהקרבנות מתכשרים לגמרי סגי לסדה"י, ולא בעי כלל מנין ההזאות כיון שהקרבנות כשרים ורק בשנתנן במקומן דהכשירא דקרבן נמי זקוק לצירוף ההזאות מהקרבנות שאח"כ שיוכשר, ע"כ מוכרח להביא עוד קרבנות להשלים מנין ההזאות דסדר היום, וצ"ע.

הרב ר' ארי' לייב באקשט
ראש ישיבת בית יהודה, דיטרויט

בדיני אין מתכוין ופסיק רישא

שבת ק"ו ב' מתני', ישב האחד על הפתח וכו' ישב הראשון על הפתח ומלאהו וכו' אלה שלמד הא וכו' והשני פטור למה זה דומה לנועל ביתו לשמרו ונמצא צבי שמור בתוכו, ובר"ן שם וז"ל, והרשב"א כתב בלשון הזה ובירושלמי נראה שהתירו לנעול בתחלה ביתו ולשמור ביתו וצבי שבתוכו וכיון שהוא צריך לשמור ביתו אע"פ שע"י כך ניצוד הצבי ממילא מותר ובלבד שלא יתכון לשמור הצבי בלבד דהכי גרסינן בירושלמי ר"י ב"ב וכו' הי' צבי רץ כדרכו וכו' ראה חינוק מבעבע ונתכוין להעלותו ולהעלות נחילה של דגים עמו מותר וכו' ולפ"ז הא דאמר נתכוין לנעול בעדו לא בעדו בלבד דוקא קאמר אלא אף בעדו, ולומר שאילו צריך לנעול בעדו מותר אע"פ שמתכוין שיהא הצבי נצוד בתוכו. וכתב הר"ן וחבריו תמהים בעיני הרבה האיך אפשר שאפילו במתכוין לנעול בעדו ובעד הצבי יהא מותר וכי מפני שהוא צריך לנעול ביתו נחיר לו מלאכה בשבת ולא עוד אלא שאני אומר שאפ' שאינו מתכוין לנעול בעד הצבי כל שהוא ידוע שהצבי בתוכו ושאי אפשר לו שלא יהא הצבי נצוד בתוכו אסור, והיינו דאמרינן וכו' מדה ר"ש בפסיק רישא וכו' ועי"ש בר"ן.

והנה במחלוקת ר"י ור"ש בדבר שאין מתכוין מוכרח דאין הטעם מפני שאפשר שהמלאכה לא יעשה, דהרי בלי חידושא דאביי ורבא ה' בדין לומר דר"ש פליג גם על פסיק רישא ואביי ורבא חידשו דמדה ר"ש בפ"ר וע"כ דהטעם מפני חסרון כוונה אין כאן מעשה והוי כנעשית מאליה וכלשון הגמ' ופתח ממילא קאתי, ורק דאביי ורבא סברי דר"ש מודה דחל ע"ז כוונה וזה דהוי פסיק רישא סגי כבר לכוונה, ולדעת הערוך צריך ניחא לי' ובאופן דלא ניחא ל' אין כאן דין פסיק רישא כדחזינן בל' אביי ורבא והוי אין מכוין וגם אליבי' דהר"י דע"י פ"ר חל דין מכוין מ"מ יש דינים בהפ"ר ולא בכל אופני פ"ר יחול דין מכוין והרי דעת הרא"ש דלענין שבת דבלי מחשבת לא סגי בפ"ר דלא ניחא ל' לחייבו הגם דסובר דלא כהערוך מ"מ לענין שבת מודה, וחזינן דע"י פ"ר ג"כ חל דין מכוין וסגי לומר שהוא עושה ולא ממילא קאתי ואפ' להר"י דגם לענין שבת סגי פ"ר ואין כאן דין דניחא לי', בכ"ז יש דינים בפ"ר דכיון דצריך לחול על המעשה שהוא עושה ולא ממילא קאתי, א"כ יש פ"ר שאפילו ניחא ל' בכ"ז א"א לקרוא זאת שהוא עושה ורק פ"ר עושה והוי עדיין ממילא קאתי ע"ז, ורק פ"ר כזה שנוכל לקרוא שהוא עושה ע"י הפ"ר גם את המעשה השני, אז מודה ר"ש ולכן אמרו במשנה הא למה זה דומה, ומפרש הרשב"א שאינו משל בעלמא רק דין דבאופן זה גם לר"י מותר ולא נעשית מלאכה כלל, וגרוע מגורר מטה כסא וספסל דאין כאן דין מעשה והוי ממילא אפי' לר"י וגם לר"ש באופן פ"ר ל"ש כאן לומר דהוי צידה, רק נועל ביתו והצידה ממילא, וזהו דמפרש הרשב"א דעל פ"ר כזה ל"ש דהוא עושה והוי ממילא, וכמו להערוך לא ניחא ל' בצידה, וזהו המשל למה זה דומה שישנם פסיק רישא שאפ' מתכוין אבל מאחר שמתכוין לנעול ביתו על כן הצידה נקרא ממילא ומותר לר"ש באופן פ"ר, ורק אם מתכוין לצידה ולא לנעול ביתו כלל ע"ז הוי צידה ע"י מעשה, וזהו חידושא שחל על מעשיו **שם צידה אבל באופן שמעשה נעילה כאן והמחשבה על הנעילה הוי הצידה ממילא.**

אכן אם נפרש שפסיק רישא הוי דין רק במכוין, א"כ מאחר שידע שנצוד הוי מכוין. ונוכל לפרש אליבי' דהר"י דליכא דין ניחא ולא ניחא שהוא סובר דרק המכוין הוא הדין וזהו דמחדש אביי ורבא דלא כמו שסברי מעיקרא ומחדשים דנצרך רק כוונה ואין כאן דין על המעשה, וא"כ הוי רק אינה צריכה לגופא, וא"כ גם בצידה ונעילת בית דמאחר דהוי כוונה סגי לחייבו ואין כאן דין לאשוויי על המעשה דין מעשה ולסלק הממילא קאתי דאין כאן דין ממילא ורק לכוונה נצרך פ"ר וסגי בפ"ד וליכא דינים בהפ"ר ולכן תמה על הרשב"א.

והנה בכתובות ה' בסוגיין דדם מפקד פקיד ופתח ממילא קאתי או חבורי מיחבר ודם ממילא קאתי, ומקשינן דף ו' ב', אמר רבה ר"ש היא דאמר דבר שאי"מ מותר אמר לי' אביי והא מודה ר"ש בפ"ר וכו' אמר לי' לא כהללו בבליים שאין בקיאין בהטי' וכו' אמרו בקי מותר רוב בקיאין הן, ופירש"י הלכך סתמא לאו פ"ר ולא ימות הוא, ויש לפרש כשיטת הרשב"א דהכי מקשינן והרי לאינו בקי כשיטת הרשב"א דהכי מקשינן והרי לאינו בקי הוי פ"ר וממילא הוי ביאה חבורה או פתח וחל עלה מעשה פתח או חבורה ע"י פ"ר ומשני **רוב בקיאין הן וא"כ חל על המעשה שם ביאה דהרי האינו בקי עושה ביאה ומכוין לביאה. אכן** אם מוכרח נעילת דלת יחד עם צבי הוי צידה, וכן הכא אם מוכרח ביאה בבתולה בדם או בפתח נקרא הוי מעשה חבורה או פתח אבל מאחר דרוב בקיאין חל על זה שם ביאה וגם להאינו בקי מעשה ביאה נקרא, ואפי' אם מכוין לדם ג"כ, אבל מ"מ ביאה נקרא, והא למה זה דומה לנועל ביתו לשומרו ונמצא צבי שמור בתוכו, ולהרשב"א אפי' מכוין והוי פ"ר מ"מ לא חל ע"ז שם מעשה ורק ממילא קאתי וכנ"ל, זהו דמחדש הגמ' ברוב בקיאין לשי' רש"י ודומה לנעילת בית וצבי בתוכו. אכן לשי' תוס' בשם הר"י דליכא דינים בהפ"ר מלא ניחא לי' וכן לשיטת הר"ן דמקשה על הרשב"א צריך לומר בכל חד וחד מספקינן ברוב כדי שלא להיות פ"ר וכנ"ל דליכא לדידהו חידושא דפ"ר לא בצידה ולא במותר לבעול בתחילה בשבת ע"י רוב בקיאין, אבל לשי' הרשב"א ורש"י יבואר חידוש דין בפ"ר ויבואר ג"כ לפ"ז שיטת הערוך.

והנה נראה דבעצם הדין דכתבנו דהפ"ר מסלק הממילא קאתי גם הר"י והר"ן מחו ורק דסברי דצידה חל על נעילה ופתח או חבורה ע"י ביאה דסגי לסלק הממילא ולא דסברי דממילא ע"י כוונה סגי, דהנה על ראיית הערוך ממולפין תירצו דמצוה שאני, וצע"ג דהרי הוי דאורייתא מלא תבכה ואין כאן פטור מצ"ל על איסור לא תבכה ואין מהני מצוה על איסור דאורייתא, וכבר תמהו ע"ז, אכן י"ל דמאחר דחל שם ניסוך על הזילוף ומצוה הוי חל על המעשה שם ניסוך ואין מועיל פ"ר לסלק הממילא וכיבוי ממילא קאתי, דאין על המעשה שם כיבוי וזה עושה מצוה דחל על המעשה שם ניסוך היין ולא כיבוי והכיבוי ממילא קאתי ואין מועיל פ"ר ע"ז.

והנה י"ל דגם הערוך דמחדש דלא ניחא לי' עושה לממילא קאתי אינו בכל דוכתי ובמפיס מורסא דלא שייך על זה ממילא דהרי עושה הפתח בידים וכקושית הרע"א שם הגם **דגם זה הוי פ"ר מחמת דין אינו מכוין לר"ש וכיון דאין כוונתו לפתח להכניס ולהוציא אויר** הוי רק פ"ר, ועיין בחידושי רבי שלמה ז"ל. מ"מ בפ"ר כזה דעביד הפתח בידים גם הערוך יודה דהוי אינה צריכה לגופה, וע' בחידושי הגרע"א שבת קי"ז על הא דקמשני דלא קבעי לה לעור שהקשה הרי במכוין מפשיט העור ורק שאצ"ל אבל לא פ"ר, ואם נידון דניחא לי' בעור ממילא הוי צ"ל ומכוין ואם לא ניחא לי' בעור הוי פ"ר דלא ניחא לי' יעו"ש, ולפ"ז הגם דחל על זה שם פ"ר ע"י דין הפשט הצריך להקרבן משום כל פעל ה' למענהו וכו' והוי צורך גבוה על ההפשט ואין זה מלאכת הפשט מצד העור ולא ניחא לי' בעור ורק דין פ"ר עליה, אפ"ה גם הערוך יסבור הכא דהוי מדין אצ"ל כמו מפיס מורסא דהרי עביד בידים

ההפשט והוי פ״ר דלא ניחא שאין שייך לומר ע״ז ממילא קאתי וכנ״ל, ומעיקרא ס״ד בגמ׳ דלא קבעי לה לעור הוי אינו מכוין ע״י דין הפשט מצד הקרבן וכמו זילוף יין על האישים דמצוה קעביד משוני לה שאין ע״ז מלאכת הפשט ורק פ״ר והוי אינה צ״ל וכנ״ל, ויתיישב קושית תוס׳ על הערוך ממפיס מורסא, דרק משום צערא מותר.

אכן להרמב״ם דפסק אצ״ל חייב יקשה ממפיס מורסא לפ״ז דהרי בפ״ר כזה גם העורך מודה דהוי אצ״ל והגר״ח ז״ל בספרו מפרש הרמב״ם כהערוך ומפני דבר שאין מכוין הוא דמותר והגמ׳ אליבי׳ דר״י דחייב באינו מכוין בכהת״כ הגם דבשבת רק אסור מחמת מחשבת אבל מאתר דהוי כאן פ״ר הוי כבכהת״כ ולכן חייב אבל לפ״ז דגם הערוך מדמה יקשה ועיין בחידושי ר״ש הנ״ל. אכן **י״ל דהבידים על הפסח שייך רק אם נימא דחיובו של מפיס מורסא הוי משום בונה כדפירש רש״י והראשונים דגם באדם שייך בנין, אך הרמב״ם כתב דחייב משום מכבה״פ** והוי פ״ר על מכה בפטיש וזה הוי ככל פ״ר דאין כאן בידים כקושית הרע״א דרק על בונה שייך זה אבל על מכב״פ ל״ש זה והוי ככל פ״ר דלא ניחא לי׳ דמותר דממילא קאתי להערוך וכן יסבור הרמב״ם והגמ׳ יתפרש משום בונה ועיין מ״מ שם.

והנה להרא״ש דסובר כהערוך לענין שבת מחמת מלאכת מחשבת אבל הפטור ע״כ מחמת אינו מכוין דהרי לר״י בעינן ג״כ מחשבת, ואפ״ה אסר ר״י מדרבנן, וא״כ פ״ר דלא ניחא לי׳ דבכל התורה חשבינן לי׳ למכוין גם בשבת הי׳ בדין דחייב דהוי מכוין ורק מחשבת יפטור, אבל עכ״פ צריך להיות אסור מדרבנן וע״כ צ״ל דהמחשבת של פ״ר דלא ניחא לי׳ משווי לאינו מכוין ולר״י ליכא פטור של אינו מכוין אבל לר״ש הדר דינא ליפטור מחמת אינו מכוין וגרע ממקלקל ומאינה צריכה לגופה שגם שם הפטור מחמת מחשבת ואפ״ה אסור מפני שהתם המחשבת בחפצא של המלאכה והכא בעשייתו בהגברא ומשוי לה לאינו מכוין וממילא קאתי, והתם ל״ש דין ממילא על אינה צ״ל ועל מקלקל והרי מצינו דלר״י מקלקל בחבורה ואינו מכוין.

ועיין תוס׳ כתובות ה׳ ב׳, ד״ה אם תימצי לומר דהקשו תוס׳ מגרירה דאסר ר״י אע״ג דאיכא תרתי אינו מכוין ומקלקל, ובמשנה למלך פ״א משבת הקשה שם מכלאחר יד ואינו מכוין דגרירה הוי כלאח״י יעו״ש שתמה על דבריהם דממקומו מוכרע דהוי תרתי ואסור יעו״ש, אכן י״ל דאינו מכוין מיפטר מטעם מחשבת לר״י ורק אסור ומקלקל ג״כ הוי מדין מחשבת ולא אסר ר״י דהוי חסרון בעצם המלאכה וגם בגברא אבל בסתם פטור אבל אסור בכל מלאכות דרבנן לא יפטור אינו מכוין דהרי הוי רק מדין מחשבת של אינו מכוין בהגברא וכלאחר יד הוי סתם פטור משלא כדרך וע״ז לא נאמר דתרתי יהא מותר ומדוייק לשון התוס׳ שהקשו רק מגרירה וז״ל דאיכא תרתי אינו מכוין ומקלקל, ולא הקשו מלאחר יד יעו״ש. וכן נראה דבתחומין דלא נאמר היתר צורך אוכל נפש עיין תוס׳ ז׳ א׳ ד״ה מתוך ועיין מהרש״א למה לא נאמר מתוך והרי גם לצורך אסור, ועיין רש״ש שתמה עליו, ועיין רע״א בחידושיו פסחים צ״ג ו׳ל, גם ק״ל אם תחומין דאורייתא אמאי לא הותר מה״ת לילך לאכול כמו כל מלאכת א״נ יעו״ש וצ״ע שלא הקשה על סוגיית הש״ס בביצה דמבואר בדף כ״ד דאיסור תחומין אף באוכל נפש וצ״ע, אכן מוכרח דתחומין לא מלאכה וההיתר של אוכל נפש רק דמשווי לה שאינו מלאכה ליו״ט דמלאכה רק לימים רבים **או באופנים לחול לעכו״ם אבל לאו״נ אינו מלאכה אבל בתחומין הוי רק מעשה איסור** ול״ש היתר או״נ עכ״פ מאחר דאינה מלאכה ל״ש דין **מחשבת דמחשבת לא נאמר כ״א** במלאכה וזה הוי רק מעשה איסור. ולפ״ז להערוך פ״ר דלא ניחא לי׳ בתחומין אליבי׳ דהרא״ש דהוי רק בשבת מדין מחשבת הוי

אינו מכוין אבל בכהמ"כ חייב, א"כ בתחומין הוי כככל התורה דליכא דין מחשבת בתחומין ויה' חייב פ"ר דלא ניחא לי' לשיטת הערוך אליבי' דהרא"ש.

ועיין בתוס' שם שכתבו דהתצאת תינוק לטייל חשיב צורך היום וז"ל ומיהו הוצאה לצורך עכרי נראה דאסור וכו', וצ"ע דהרי "לכם" ולא לעכו"ם נאמר על מלאכות יו"ט, ועיין מהרש"א שיהא נחשב לצורך היום מיהת. אבל קשה דלפ"ז כל מלאכות יו"ט לצורך עכו"ם יהא מותר ואיך משכחת "לכם" ולא לעכו"ם, ומה זה דנקטו קושייתם רק על הוצאה וגם הלשון ומיהו דהוצאה לצורך עכו"ם נראה דאסור דהרי ודאי ה"לכם" ולא לעכו"ם נאמר ביו"ט ואם הוי לצורך היום יהא מותר כל מלאכות לצורך עכו"ם. אכן י"ל דהוצאה שכתבו תוס' ריש שבת דהוי מלאכה גרועה והיינו דרק מעשה מלאכה ולא בהחפצא ול"ש מחשבת בהוצאה בהחפצא כ"א במעשה ההוצאה ואם כל המלאכה הוא בעשיית הגברא, י"ל דהוי צורך עצמו וצורך היום מיקרי והוצאה לא נכלל ב"לכם" ולא לעכו"ם, משא"כ אופה ומבשל וכו' דחל דין מחשבת בהחפצא והמלאכה הוי בהחפצא, א"כ הצורך שלו לא יעשה צורך היום ובודאי דחל על המלאכה "לכם" ולא לעכו"ם דהחפצא של המלאכה עבור העכו"ם ושפיר נחמעט מ"לכם", וכמש"נ.

וביו"ד סימן פ"ז ברמ"א י"א דאסור לחתות האש תחת קדירה של עכו"ם לפי שפעמים מבשלים בשר ופעמים חלב והוי בשול בו"ח, כתב הגרע"א דלפי הט"ז באו"ח שכ' דמותר לסגור התיבה בספק זבובים ואף דהוי פ"ר מ"מ דלמא אין זבובים ולא הוי פ"ר ואע"ג דהוי ספק בעבר, א"כ בנ"ד לכאורה היתר גמור דהא אינו מתכוין לבשל כלי של עכו"ם ואפשר דאין בתוכו כלל בלוע מבו"ח לא הוי פ"ר יעו"ש. ולפ"ד לא דמיא כלל להיא דהט"ז דשם מיירי בנועל ביתו לשמרו ונמצא צבי שמור בתוכו לא שייך ע"ז פ"ר ואפילו להר"ן דפליג על הרשב"א ביודע שיש צבי ואינו מכוין, אבל בלא ידע כלל אין כאן מעשה צידה והוי רק נועל בית ולא שם ומעשה צידה עלה, וממילא קאתי הצידה ומותר לכל, אבל בבישול בשר וחלב הרי מבשל בידים וזהו האיסור של בישול ואין נוכל לומר שחל על מעשיו שם אחר והבישול ממילא קאתי הרי זהו המעשה שהוא עושה דחיתוי תחת קדירה זהו מעשה בישול וכיון דאם יש בלוע הוי פ"ר, ואסור.

ובפסחים כ"ה בתד"ה לא אפשר כתבו, דהא דקאמר בכתובות דלר"י אסור לבעול בתולה בשבת משום דבר שא"מ אע"ג דהוי לא אפשר ולא מכוין, אתיא כר"י דבמה מדליקין דאסור לר"י לא אפשר ולא מכוין אבל לעולא מותר. והנה זה ניחא בלי פ"ר היינו בבקיאין, אבל שאינו בקי דלדידהו הוי פ"ר יהא אסור לר"י והרוב בקיאין דלפירוש רש"י סתמא לאו פ"ר היא וכדביארנו, לכאורה לא שייך לר"י דלר"י דין פ"ר אסור בלי חידושא דאביי ורבא לר"ש דלדידי' אין דין של אינו מכוין וא"כ אין נ"מ בכוונתו כלל, וע"כ צ"ל דמאחר דלא אפשר ולא מכוין מותר, ע"כ דגם לדידי' חל דין עושה על מעשיו של אינו מכוין מאחר דאפשר וגם הפ"ר עושה למעשיו, וגם לר"י שייך הך דינא דמאחר דביאה הוי לא אפשר להבקיאין ולא מכוין, חל כבר שם ביאה על ביאת בתולה וגם האינו בקי דלדידי' הוי פ"ר מ"מ חסר כאן מעשה פתח וחבורה וממילא קאתי וגם לרבי יהודה שייך הדין דממילא קאתי לפירוש רש"י. אכן אם נפרש כהתוס' דלכל חד מספקינן לי' ברובא וכולם מותרים מדין לא אפשר אליבי' דר"י, אינו מוכרח לומר דר"י יסבור דין הממילא קאתי גם בפ"ר, דלדידי' לא בעינן לחידוש דין דפ"ר וכיון דבא ע"י מעשיו ובודאי יבוא — אסור, ורק באופן דלא אפשר ולא קמכוין הוי דין דממילא על מעשיו, אבל בפ"ר אינו מוכרח, והא דכולם מותרים לבעול בשבת גם לר"י אם נסבור כעולא לדעת תוס' דלא חילקו בין בקי

לשאינו בקי יעו"ש דמשמע דכולם מותרים הוא כמו שפירשו רוב בקיאין הן וכל חד וחד מספקינן לי' ברוב וכולם מותרים, אבל הך חידושא דפ"ר לר"י אינו מוכרח וכמש"נ.

והנה בשבת קל"ב ב', מילה דוחה צרעת בין בזמנה בין שלא בזמנה, ובתוס' ד"ה האי עשה הקשו, וא"ת והא אמר בסמוך היכא אמרינן דאתי עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת יעו"ש דהוי ג"כ עשה, והקשו א"כ ניגמר ממילה בצרעת דעשה דוחה ל"ת ועשה וי"ל מה למילה שכן נכרתו עליו י"ג בריתות, ובסוגיין שם קל"ג אמר מר יו"ט אינו דוחה אלא בזמנה בלבד ד"א אמר שבתן עשה הוא והוי לי' יו"ט עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ובמהרש"א הקשה דהרי מילה דוחה ל"ת ועשה יעו"ש.

והנה בסוגיין מבואר דבשר אע"פ שיש שם בהרת, ימול, ופריך למ"ל קרא דבר שאינו מתכוין הוא ומשני דאתיא כר"י ורבא משני שם דהוי פסיק רישא ואביי בתר דשמעי' מרבא סברה יעו"ש, וחזינן דהגזה"כ הוא רק על פ"ר וברשב"א שם מקשה איך חשיב זה פ"ר הא הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ואין שייך לדין קציצת בהרת הך פסור ומתרץ דהאיסור רק כדי לטהרו ועל כן נחשב זה על השהרה כפ"ר והגזה"כ הוא דיקרן דבהדחי' חל על מעשיו רק שם מילה ולא קציצת בהרת ואין נ"מ אם הוי גם עשה ול"ת דהמילה מאחר דנכרתו עלי' י"ג בריחות, א"כ במעשיו לא חל שם קציצת בהרת וכמילה הוי, ודין דחי' של מילה בצרעת הוא דחל על המעשה שם מילה וצרעת ממילא קאתי, אבל אין זה דין עשה דוחה ל"ת ככלאים בציצית דל"ש התם דין ממילא קאתי כמובן, ורק על פ"ר כמילה בצרעת שייך כנ"ל, ורק דהגמ' מדמי דין דחי' של כהת"כ לדין דחי' של מילה לגבי בעידנא אבל מעיקר הדין הוי דין דחי' על פ"ר וזהו מדין ממילא קאתי, וממילא מיושב קושית המהרש"א, דהרי ביו"ט המילה עצמה הוא האיסור יו"ט ולא מדין פ"ר דזהו גופא האיסור של מילה ביו"ט ואין שייך כלל לדין ממילא קאתי ובצינן למידן מדין עשה דוחה ל"ת של כל התורה, והרי אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ומיושב שפיר כנ"ל.

ובשו"ע או"ח תצ"ח, אפר כירה שהוסק מעי"ט מותר לכסות בו אבל אם הוסק ביו"ט אסור וכו' ואם שחט מותר לכסות בו וכו', וברמ"א — ומיהו צדיף טפי לכסות בדקר נעוץ בעפר תיחוח אם יש לו יעו"ש, ובמג"א ל"א וז"ל ולענ"ד שגם הרא"ש וטור ס"ל שמותר לכסות באפר כירה מלכסות בדקר נעוץ וכו' דהא בדקר נעוץ עושה איסור דעביד גומא אבל במוקצה מותר לטלטלו לצורך יו"ט וכו' יעו"ש. והגרעק"א שם הקשה על המג"א וז"ל תמוה לי דלהדיא מוכח בסוגיא דדקר **נעוץ משמע בסוגיין דמכסין כדאמרי' ולכסוי בא"כ או בדקר נעוץ. גם יש לדקדק כן מדברי** והיינו דאסור משום מוקצה וכו' ואילו בדקר נעוץ משמע בסוגיין דמכסין כדאמרי' ולכסוי בא"כ או בדקר נעוץ גם יש לדקדק כן מדברי תוס' ביצה דף ט' ב' ד"ה אר"י דמסיק דמוחלפת השיטה היינו הטיא דהשוחט וקי"ל דיחפור בדקר נעוץ ויכסה ואפ"ה מסקי דיפה נהגו העולם שלא לכסות באפר שהוסק ביו"ט הרי אף דקי"ל דיחפור מ"מ אסור באפר שהוסק ביו"ט, הרי דבדקר נעוץ קיל טפי מאפר שהוסק ביו"ט ומסיק בציצ"ג יעו"ש.

והנראה דהנה הרשב"א ט' ב', הקשה על הא דמשני ממאי ע"כ לא קאמרי ב"ש אלא היכא דאיכא ד"נ, ופי' רש"י דליכא צד איסור אבל ליכא ד"נ דמי לחפירה, והקשה דאפי' בד"נ מחזי כחפירה דהא עביד גומא אלא ה"פ דאיכא ד"נ הוי לי' הכנה אבל ליכא ד"נ לא הוי הכנה, ומקשה עוד הרשב"א ואפי' איכא ד"נ הא קא עביד גומא ואע"פ שאינו צריך אלא לעפרה איסורא מיהו איכא וכו' ואכתי משום שמחת יו"ט אתינן עלה והדרא קושיא לדוכתא, ותירץ דכיון דאיכא דקר נעוץ חשיבה

הכנה גמורה כאילו אין כאן איסור כלל דשרי רבנן בכי הא ביו"ט לגמרי יעוי"ש. והדברים סתומים דהרי קושיתו הי' מעשיית גומא ומדין מלשאצל"ג דפטור אבל אסור ומאי מתרץ דהוי הכנה גמורה דהרי מלבד דין מוקצה איכא איסור בעשיית גומא והכנה מסלק רק האיסור מוקצה אבל אין זה ענין כלל לדין איסור גומא, וצע"ג.

וברשב"א ז' ב', מפרש על הא דאמרינן והוא שיש לו דקר נעוץ דעפר תיחוח ואפ"ה לב"ה לא ישחוט משום דדקר נעוץ אינה הכנה לגמרה לסמוך עלי' לכתחילה, וגם זה צ"ע דהרי האיסור לכתחילה לא משום מוקצה ורק משום מלאכה שאצל"ג כדאמרינן בגמ', ועיין בתוס' ח' א' ד"ה ואינו צריך — ותימא דא"כ פטור אבל אסור וי"ל משום שמחת יו"ט מותר. ובמהרש"א פירש דזה דוקא לב"ש אבל לב"ה משום מצות כיסוי מותר אפי' לכתחילה וכדאיתא בתוס' בשם הירושלמי דמותר באפר שהוסק ביו"ט אם שחט כבר, וא"כ לב"ה אסור משום מלשאצל"ג והרי זה פשוט ומוכרח כן, ולמה כתב הרשב"א דאליבי' דב"ה אסור דקר נעוץ דאינה הכנה גמורה לסמוך עלי', והדברים תמוהים.

והנה בסוגיין ט' ב', אלמא גבי שמחת יו"ט ב"ש לחומרא וב"ה לקולא ורמינהי השוחט וכו' ומשני ר"י מוחלפת השיטה ומדחי מאי דלמא ע"כ לא קאמרי ב"ש התם אלא היכא דאיכא דקר נעוץ אבל היכא דליכא ד"נ לא, וכן הקושיא מלא יטול אלא"כ נענע מבעוד יום מדחי דע"כ לא"ק ב"ש אלא היכא דאיכא ד"נ, וצ"ע דהרי אפי' בד"נ עדיין צריכין אנו לשמחת יו"ט להתיר ולהקל דלרש"י דליכא חפירה אבל הרי עדיין הוי איסור גומא ואצל"ג וכדאמרן ועדיין שמחת יו"ט מתיר, וזהו באמת קושית הרשב"א, ולהרשב"א ג"כ שרי רבנן ביו"ט לגמרי סו"ס מדין שמחת יו"ט הוא ומאי משני והרי ב"ה אוסר ויש כאן איסור להתיר ומאי משני, וגם הא דמשני על הקושיא מעלי לקצב דב"ה מחירין משום דאיכא תורת כלי אבל התם אפילו ע"י דקר נעוץ לא והרי ע"כ דב"ה מתירין משום שמחת יו"ט, ועיין תוס' י"א ד"ה אין דמפרשי להדיא כן וההיתר משום שמחת יו"ט וא"כ גם בד"נ צ"ל מותר וצ"ע.

וגם הקושיא מעור לפני הדורסין דב"ה מתירין משום דחזי למיזגא, ועיין ברש"י קס"ד משום שמחת יו"ט קאחי עלה דהוי היתר והרי חזינן דהתירו סופן משום תחילתן דמקשי התוס' ד"ה אמר ר"י ובע"כ צ"ל דצריכין לטעמא דהתירו משום שמחת יו"ט ג"כ ורק משום דחזי למיזגא ג"כ בעינן ולא דמי לד"נ דב"ה אסרי, וצ"ע דמאי נ"מ סו"ס בעינן להחיר איסור וצ"ע.

ולפ"ד נראה בביאור הסוגיא דהא דב"ש מתירין ד"נ לפי' רש"י אין כאן מעשה חפירה וחל על מעשיו מעשה כיסוי דבדקר נעוץ נקרא דמכסה דם ומעשה כיסוי עלה ואין כאן חופר ולגבי הגומא הוי כאינו מכוין ומותר, והרשב"א מקשה דאע"ג דאיכא ד"נ הא מיחזי אכתי כחפירה ע"י הגומא, אלא ה"פ דכיון דאיכא ד"נ הוי לה הכנה גמורה כאילו אין כאן איסור כלל והן הן הדברים דלגבי הגומא נחשב כאינו מכוין דע"י הכנה הגמורה הוי מעשה כיסוי ואין כאן מעשה מעשיית גומא, וכמו דמזלפין דלגבי הכיבוי הוי אינו מכוין ע"י מעשה המצוה ושם מצוה מניסוך יין ע"ג המזבח עלי' כן הכא שם מכסה דם על מעשיו ולא עשיית גומא וע"י הכנה הגמורה חל על מעשיו שם כיסוי ולגבי הגומא הוי אינו מכוין ובלא ד"נ הוי אצל"ג על הגומא וכמש"נ בעזה"י. וזהו דכתב הרשב"א דף ז' דלב"ה לכתחילה לא ישחוט דדקר נעוץ אינה הכנה גמורה לעשות לאינו מכוין ואסור וזהו דקאמרינן בגמ' דלב"ש אין ההיתר משום שמחת יו"ט דחל על המעשה שמחת יו"ט ולגבי הגומא אינו מכוין רק באופן שיש ד"נ, וא"כ מעשה כיסוי עלה, אבל להוליך הסולם אסור וזהו דקעביד הד"נ לחול על מעשיו שם כיסוי, וגם הא דקאמרינן ע"כ לא קאמרי ב"ה

בשובכו מוכיח או דאיכא תורת כלי ואפ"ה בעינן שמחת יו"ט וכדביארנו לעיל, מ"מ ע"י תורת כלי עליו נחשב שאין כאן מעשה טלטול מוקצה, אבל הכא לא סגי הדקר נעוץ ע"י ההכנה לסלק ולעשות לאינו מכרין על הגומא וכן בחזי למיזגא ע"י שמחת יו"ט אין כאן שחיטה לעיבוד והוי כאינו מכוין לזה אבל לא בד"נ, וכן מחפרש כל הסוגיא בע"ה. ולפ"ז הדקר נעוץ אינו רק משום מוקצה כ"א לסלק איסור גומא ג"כ ולב"ה מסולק מדין מוקצה אבל אכתי הוי איסור גומא דלא ס"ל דהוי ע"י הכנה הגמורה כאינו מכוין וכמו שנתבאר בע"ה, ומיושב הרשב"א וסוגיית הש"ס.

והנה התוס' ט' ב' ד"ה אמר ר"י לשיטת ר"ת דמוחלפת השיטה וסברי ב"ה דמותר לשחוט וא"כ הדקר נעוץ ע"י הכנה גמורה מתיר אפי' לכתחילה ולדברינו לפי ביאור הרשב"א דההכנה מסלק האיסור גומא ואין כאן איסור כלל, א"כ שפיר כתבו התוס' שלא לכסות מאפר כירה שהוסקה ביו"ט דע"י דקר נעוץ אין כאן איסור כלל ובאפר שהוסק ביו"ט הוי איסור מוקצה אבל השו"ע הרי פסק שאסור בדקר נעוץ לשחוט דלא כר"ת דמוחלפת וב"ה מתירין וא"כ בדקר נעוץ אסור לב"ה משום גומא ואין כאן היתר רק משום מצות כיסוי שלא לעקור מצות כיסוי וע"ז סובר המג"א דמוקצה קיל דבדקר נעוץ עושה איסור דקעביד גומא אבל במוקצה מותר **לטלטל לצורך יו"ט, ומיושב קושית הגרע"א מתוס' הנ"ל, דהתוס' אזלי לב"ה דמתירין** והמג"א אזיל לדעת השו"ע דלא פסק כר"ת.

וגם מיושב מכוי דשם בספק אם אינו מוכן לספק הוי מוקצה ואסור דאינו לצורך אם אין כאן דין כיסוי אבל לענין דקר נעוץ הוי החיוב מספק לעשות ועל מעשיו שפיר חל דין כיסוי אם שחט דהוי מותר אם שחט לכסות בד"נ וכדפירש הרשב"א דאם שחט סומכין על הכנה דכמוכן קצת דמי ואין כאן איסור, אבל בודאי אדרבה — ד"נ הוי יותר סברא לאסור ומוקצה לצורך יו"ט מותר.

הרב ר' לוי קרופני
ראש ישיבת קאמעניץ

בענין הולכה בצפון

הרמב"ם בפ"ה מהל' מעה"ק ה"ג כתב וז"ל, ומנין שאין שוחטין קדשי קדשים אלא בצפון שהרי נאמר בעולה ושחט אותו על ירך המזבח צפונה וכו' ומקום שחיטה הוא מקום קבלה עכ"ל, והנה הולכה לא הזכיר הרמב"ם, ומשמע דרק שחיטה וקבלה טעונין צפון אבל לא הולכה, וכן מפורש בשטמ"ק זבחים דף ד' א' בד"ה הדם וכו', ויש להקשות נילף זריקה משחיטה וקבלה והולכה ולישתוק מזריקה דמאי פרכת שכן טעונה צפון, הולכה לא בעי צפון ע"כ, וכן משמע מדברי התוס' שם בד"ה דהולכה עיי"ש, אכן בהגהות הב"ח שם כ' וז"ל, אבל לפי המסקנא דלעיל דהולכה לא תפקה מכלל קבלה, א"כ גם הולכה טעונה צפון עכ"ל, וצ"ע על הרמב"ם והשטמ"ק והתוס' דסברי דהולכה לא טעונה צפון, הא אסקינן הולכה לא תפקה מכלל קבלה ומ"ש צפון דליתא בהולכה משלא לשמה דפוסל גם בהולכה.

והנה ברמב"ם פ"א מהל' פסוהמ"ק ה' י"א כתב וז"ל, שחטה בצפון ופרכסה ויצאה לדרום אפי' הוציאה לדרום כשירה, פרכסה

ויצאה לדרום וחזרה לצפון ואח"כ קיבל דמה בצפון כשירה עכ"ל, ובכס"מ כתב פרכסה ויצאה לדרום וחזרה כשירה פירש"י דאין פסול יוצא אלא מתוך המחיצות האי חזרה לאו דווקא ורבנו מפרש דהאי וחזרה איצטריך לאשמעינן שאם אחר שחזרה קיבל דמה בצפון כשירה, ואם קיבל דמה עד שלא חזרה דפסולה עכ"ל, וצ"ע דמה החידוש דהלא קבלה שפיר היתה בצפון וכיון שיצאה לא פסלה, א"כ מאי איכפת לן שהיתה הבהמה בנתיים בדרום וכי משום זה הי' צריך לפסול הקבלה.

ונראה לפענ"ד לומר דהדין צפון דבעינן בשחיטה או בקבלה, דאין זה רק דין דהשחיטה או הקבלה צריכה להיות בצפון, רק הוא דין בעצם הקרבן שיהא בצפון בעת השחיטה והקבלה, דהרי בגמ' זבחים כ"ו א' איתא, פרכסה ויצאה לדרום כשירה וברש"י שם דאין פסול יוצא אלא מתוך המחיצות אבל מצפון ליכא פסול יוצא, ואי נימא דאין דין בהקרבן שיהא בצפון רק הוא דין בהשחיטה והקבלה, לא היה שייך בכלל לדין פסול יוצא מכיון **שאין דין על הקרבן שיהא בצפון, ועוד דהלא השחיטה והקבלה היו בצפון ומה נוגע לנו איפה הבהמה נמצאת בין השחיטה והקבלה,** ובע"כ דס"ד דין צפון הוא בקרבן שיהא בשעת השחיטה והקבלה בצפון, היינו שהבהמה תהיה עד אחר הקבלה בצפון. וזהו מעיקר דינה של הקרבן, ולכן שפיר יש הו"א דיפסול ביוצא, דיהי' פסול כשהבהמה תצא ממחיצתה, וע"ז בא החידוש דיוצא מתוך המחיצות בעינן ליפסל, אבל בצפון דליכא מחיצות ליכא הפסול יוצא. ונפ"מ לפ"ז, דאם **הכניסה הבהמה את ראשה לצפון ושחט או בשעת קבלה, רק הראש הי' בצפון וקיבל, לא** הוי שחיטה וקבלה כשירה דבעינן שעצם הקרבן יהא בצפון ולא רק המעשה. ולפ"ז נראה דזהו עצם החידוש של הרמב"ם והוא דהבהמה צריכה להיות בצפון עד לאחר קבלה דגם בשעת קבלה צר"ך להיות הקרבן בצפון ואם עשה קבלה בצפון והקרבן בעצמו לא חזר, **לא נתקיים דין קבלה בצפון, ודוקא חזרה** הבהמה ועשה קבלה אז כשר, ובזה הוא החידוש דאם חזרה הבהמה בשעת קבלה כשירה ולא פסלינן משום יוצא אלא ממחיצות, אבל מצפון ליכא פסול יוצא, אבל לאחר קבלה אם יוצאת הבהמה אין שום חידוש דלא מיפסל משום יוצא דאחר קבלה כבר אינה דינה שתהא בצפון. ובשיטת רש"י אפשר לדחוק ולומר דסובר דגם הולכה טעונה **צפון וא"כ אע"פ שהולכה היא כבר עבודה בהדם עצמו ולא שייכת לעצם הקרבן, מ"מ כל** זמן שיש במעשיה ובעבדותיה דין צפון, עד יש דין בהקרבן עצמו שיהא בצפון, והו"א דיפסול ביוצא ושייך החידוש דאין נפסל ביוצא גם אחר קבלה, ולכך כ' רש"י האי וחזרה לאו דווקא, דהחידוש דלא נפסל ביוצא שייך גם אחר קבלה, דדין שיהא הקרבן בצפון עד שיגמרו עבודותיה (עיין באור שמח שמפרש כל הסוגיא דהחידוש הוא שלא נפסל הדם ביוצא וצ"ע לפי דבריו דאין דין על הדם ביחוד שיהא בצפון ומה שייך על הדם לפוטלו משום יוצא, אכן אפ"ל דכיון דיש דין על הקרבן שיהא בצפון ממילא גם הדם דינו שיהא בצפון ושייך החידוש בהדם), אבל הרמב"ם סובר דאין הולכת הדם בצפון, ולאחר קבלה כבר אין דין צפון על הקרבן ואין חידוש דלא מיפסל ביוצא כ"א קודם קבלה.

הנה ברמב"ם פ"א מפסוה"מ הי"ג כ', פרכסה הבהמה ויצאה לחוץ אחר קבלת דמה כשרה שאפילו יצאו האימורים והבשר קודם זריקה בק"ק הזבח כשר כמו שיתבאר עכ"ל, ומשמע מהרמב"ם דאם יצא קודם קבלת דמה פסולה וכן משמע מהל' י"א פרכסה ויצאה לדרום וחזרה לצפון כשירה, ומשמע דמצפון לליכא מחיצות לא נפסל ביוצא. אבל אם יצא לחוץ קודם קבלה פסולה, ובאור שמח מתרץ בזה את דברי הרמב"ם דפסק דאימורין שיצאו קודם זריקת הדם כשר, וא"כ איך מפרש הברייתא דפרכסה ויצאה לחוץ וחזרה פסולה, דבגמ' זבחים כ"ו הקשה, למ"ד דבשר קדשים

קלים שיצאו לפני זריקת דמים כשירה, ומתרץ דילמא ביותרת הכבד ושתי הכליות, אבל הרמב"ם דפסק דגם אימורין כשר לפני זריקת דמים א"כ אמאי פסולה, ולכך מחלק הרמב"ם בין קודם קבלה לאחר קבלה דהברייתא איירי קודם קבלה ולכך פסול משום יצא דמה ואחר קבלה דהדם לא יצא שפיר כשר, יעו"ש. אכן צ"ע, דברי האור שמח, דאיך שייך לפסול הדם שבצואר משום יוצא והלא גם בלינה לא פסל דם שבצואר וכמש"כ בברכת הזבח על הא דצריך קרא למיפסל שחיטה בלילה חיפוק לי' דהדם נפסל בשקיעת החמה, ותי' דבצואר בהמה לא נפסל בלינה וכן משמע בתוס' מעילה דף ט' א' ע"ש דליכא פסול לינה על דם **שבצואר, וא"כ אין שייך פסול יוצא על דם שבצואר. וע' בזבחים דף כ"ו א', קיבל ואח"כ** חתך פסולה שמעת מינה דם המובלע באברים דם הוא דלמא משום שמנונית — וע' בריטב"א חולין דף ג' א', וצ"ע. ועוד ק' דלפי' דבריו מהו החידוש דלא נפסל ביוצא לדרום דבשלמא ביצא לחוץ יש דין על הדם להיות בפנים, אבל בצפון איזה דין יש על הדם להיות בצפון שיפסל ביוצא לדרום, ולפי מש"כ נראה בדברי הרמב"ם, דהחילוק בין קודם קבלה לאחר קבלה הוא, דכמו שביארנו דהדין צפון הוא בעצם הקרבן שיהא בצפון ולכן הו"א דיפסול ביוצא, וזהו דינו על כל הקרבן שיהא בצפון משום דדין בהקרבן שהחא עבודתי' בצפון וזהו גופא דינא שהקרבן גופי' יהא בצפון ולכך שייך בו פסול יוצא, כמו"כ יש דין **בהקרבן שיהא בפנים בשעת שחיטה וקבלה וממילא יש דין על הקרבן כולו שיהא בפנים** כ"ז שלא נגמרו עבודות הקרבן, וזה חל על כל הקרבן ביחד ולא רק על הדם משום דהדם צריך להיות בפנים, וכן על האימורין שהם צריכים להיות בפנים, רק כיון דמעשה העבודות בכל הקרבן, וטעון כל הקרבן להיות בפנים, כ"כ הדין צפון דבעי' שכל הקרבן יהא בצפון. ולפ"ז הדין יוצא לחוץ דפסול הוא משום דין זה דצריך להיות בפנים וא"כ חל הפסלות על כל הקרבן, וזהו דווקא קודם קבלה אבל לאחר קבלה דנגמרו עבודותי' בהקרבן עצמו אז צריך לחול הפסלות יוצא על הדם לחודי' ועל האימורין לחודיה וכיון דסופן לצאת, או דקודם זריקה עוד לא חל שם אימורין, לא שייך לחול עליהם פסול יוצא דהפסלות דיוצא לאחר קבלה הוא משום דהאימורין צריכים להיות בפנים וכיון דאין עוד שם אימורין עליהם, לא שייך לחול עליהם פסלות דיוצא.

ובזה יבואר הרמב"ם בפ"ב מפסוה"מ הל' י"ז דכ', הכניס החטאת עצמו להיכל כשרה שנאמר אשר יובא מדמה ולא בשרה, ובכס"מ כ' וז"ל ובפ' דם חטאת דף צ"ב נתבאר שאפי' הכניסה קודם שקיבל דמה וכשהוציאה קיבל דמה כשרה ולכך כ' רבינו החטאת עצמה ולא כתב הכניס בשר כלשון הגמ' כך כתב הר"י קורקוס ז"ל עכ"ל, ודבריו צ"ע דהלא הרמב"ם בפי"א מהל' עה"ק ה"ז הזכיר גם בשר וז"ל, נכנס בשר קדשים קלים להיכל הרי זה כשר ודין זה הוא מהגמ' דף פ"ב ב', דממעטינן מדמה ולא בשרה, והא דלא הביא הרמב"ם מהיכן ילפינן זה צ"ל דסמך על מה שהביא הקרא בפסוה"מ, אבל סו"ס עצם הדין דבשר הביא הרמב"ם, ואפשר לתרץ דבריו ע"פ מה ששמעתי בשם מרן הגרי"ז זצ"ל לתרץ קושי' התוס' בדף פ"ב, דלמה צריך קרא למעט בשר הלא בעינן הכנסה לכפר ולא שייך בשבר, וכן הקשה על הרמב"ם דכ' נכנס קדשים קלים והלא הפסול של נכנס הוא דוקא בחטאת, ועוד דנקט הרמב"ם דוקא קק"ל ולא סתם קדשים ומפרש דהא דאיתא בגמ' דעבדינן ק"ו דיהי' פסול אם הכניס בפנים הוא משום פסול יוצא, דגם בהכניס לפנים יהי' הפסול יוצא כמו הוציא בחוץ וע"ז ילפי' מדמה דבהיכל ליכא אלא פסול הכנסה לדם, ולא שאר דבר ואפילו פסולה יוצא ליכא, ושפיר הו"א דיהי' פסול הבשר דהכניס לפנים ואע"פ שלא שייך לכפר דמשום פסול יוצא לא בעינן לכפר, וגם הרמב"ם דנקט דין בשר בפסולי יוצא הוא,

אבל בפסול נכנס לא הזכיר בשר כלל, וגם מדוייק הרמב"ם דכ' קדשים קלים דבקדשי קדשים המקום דאכילה הוא גם בהיכל ולא שייך כלל פסול יוצא. וזהו כוונת הכס"מ דלא הזכיר הרמב"ם בשר דהיינו דבפ' זה דאיירי בפסול נכנס לא נקט הרמב"ם בשר רק דם, וזהו דמבאר דהכא משום דם כ' הרמב"ם דינו, דאע"פ דיש כאן הכנסה על דם מ"מ כשר דילפי' מדמה ולא בשרה. אכן צ"ע לפי פירוש הכס"מ דאיך ילפי' זה מדמה ולא בשרה, הלא סוכ"ס הכניס דמה ג"כ, וברש"י בדף צ"ב כתב באמת דילפי' זה מדמה ולא דמה עם בשרה, והרמב"ם כ' דמה ולא בשרה, והי' צ"ל כמו שכ' רש"י מדמה ולא עם בשרה.

ונראה לומר דהרמב"ם מפרש דהמיעוט הוא דעל כל הקרבן לא שייך לפסול פנים דממעטינן דרק דם פסול, ולא חל פסול הכנסת פנים לכפר על כל הקרבן דהו"א דכיון דקודם קבלה דיש דין על כל הקרבן שצריך להיות בעזרה כמו שביארנו לעיל דשייך פסול יוצא על כל הקרבן, כמו"כ יהי' חל על כל הקרבן פסול נכנס לפנים, וע"ז ילפינן מדמה דדוקא על דם חל הפסול ועכשיו קודם קבלה אין עוד דין דם ומשום כל הקרבן ליכא פסול פנים, וזהו דמפרש הרמב"ם הגמ' או דלמא כצואר בהמה דמי מדמה אמר רחמנא ולא בשרה דעל כל הקרבן ליכא פסול פנים אע"ג דמשום יוצא שייך שפיר פסול על כל הקרבן, וזהו דמדמה הגמ' לפירכסה ויצאה לדרום וחזרה כשירה הא הוציאה פסולה, דגם שם הפסלות דשייך התם, הוא משום דכל הקרבן דינו בצפון ובודאי דגם הוציאה כשרה דאין לצפון מחיצות וכמו"כ בחטאת העוף על כל החטאת לא שייך פסול פנים וזהו דכ' הרמב"ם הכניס החטאת עצמה והו"א דיהא פסול, דיהי' חל פסול על כל הקרבן וזהו דילפינן מדמה ולא בשרה, דכשרה.

ולפ"ז נראה לתרץ שיטת הרמב"ם והתוס' דהולכה לא בעינן צפון והקשינו דהלא בגמ' אמרי' דהולכה לא תפקה מכלל קבלה ותיבעי הולכה צפון כמו קבלה, דהדין דלא תפקה הוא ילפותא דכל הדינים שנאמרו בעבודות קבלה נאמרו ג"כ על עבודת הולכה אבל לפי המבואר דהדין דצפון הוא גזה"כ דהקרבן יהא טעון צפון עד אחר קבלה והוא דין בקרבן, מהיכי תיתי לומר דע"ז נאמר שהדין שטעון הקרבן צפון יהא אחר הולכה משום דלא תפקה מכלל קבלה, דלא נאמר אלא בדיני עבודותיהם שהם שווין, אבל בדינים בהקרבן לא נאמר דין זה. ורש"י לפי שביארנו שהוא סובר כסברת הב"ח דגם הולכה טעונה צפון (בפשטות ע"ל דהם סוברים דהדין צפון בעבודות נאמר, ולכך גם הולכה לא תפקה מדין זה דכמו בקבלה יש דין דצריך צפון כמו"כ בהולכה ואע"פ שביארנו וכן מוכרח מהסוגיא דדין הוא בקרבן שיהא בצפון, אבל מ"מ הדין מתחיל מהא דיש דין בעבודות של הקרבן להיות בצפון, וכיון דהולכה בכלל קבלה גם היה צריך להיות שהקרבן יהי' בצפון עד הולכה), היינו דהלשון לא תפקה מכלל קבלה דעצם עבודת הולכה הוא חלק והמשך מעבודת קבלה, ושייך גם על הדינים שבקרבן לילף שיהא הדין עד אחר הולכה דגם הולכה מכלל קבלה.

והנה ברמב"ם פ"א מהל' פסוה"מ הכ"ט כתב וז"ל, בהמה שחסרה מאבריה כל שהוא אחר שחיטה קודם קבלה הדם נפסלה אפי' צרם באוזנה קודם קבלה לא יקבל שנאמר ולקח מדם הפר, שיהי' שלם כולו בשעת קבלה ואם קיבל מן החסרה וזרק ה"ז פסול, ובהל' ל' — אבל אם חסר אחר קבלה קודם זריקה כשר, ומדייק מכאן הגרי"ז וצ"ל (מפי השמועה) דהרמב"ם סובר דכל הפסלות של חסר הוא רק קודם קבלה, אבל בשעת הולכה לא איכפת לן כבר דחסר, ובשטמ"ק מביא שם בשם רש"י דגם בשעת הולכה בעינן שיהא תם ולא חסר דהולכה לא תפקה מכלל קבלה, ומסביר הרב וצ"ל את הרמב"ם דהדין דבעינן תם ולא חסר הוא דין בהקרבן ועל דינים שבקרבן לא נאמר דהולכה לא תפקה מכלל קבלה דגם בשעת הולכה בעינן שיהא תם, דרק דינים בעבודות אמרינן שעבודת הולכה יש לה דין עבודה כמו

קבלה, אבל דינים בהקרבן מהיכי תיתי לומר כן. וברש"י בע"כ צ"ל כמו שביארנו דהולכה לא תפקה מכלל קבלה, הביאור הוא דהולכה היא חלק מקבלה, ושייך אפי' מהדינים שנוגע להקרבן שיהא גם בשעת הולכה, ולכך סובר רש"י דגם על הדין דהבהמה צריכה להיות שלמה, נאמר הדין דהולכה לא תפקה מכלל קבלה, וזה ממש המחלוקת בצפון, לפי שביארנו המחלוקת הרמב"ם ורש"י לשיטתייהו אזלי, ולכך סובר הרמב"ם לשיטתו דהולכה לא בעי צפון, ורש"י סובר דבעי צפון.

אכן לפ"ז יהי' סחירה בשטמ"ק, דהלא בדף ד' א', הבאנו דהשטמ"ק סובר דהולכה לא טעונה צפון, ואע"פ שהולכה לא תפקה מכלל קבלה לענין לשמה, מ"מ לגבי צפון לא אמרי', ובשטמ"ק בדף כ"ה ב', גבי מימרא דרב זירא דהצורם אוזן הפר ואח"כ קיבל דמו פסול, וכ' השטמ"ק שם דגם בשעת הולכה בעינן שהפר יהי' תמים משום דהולכה לא תפקה מכלל קבלה, ולפי מה שביארנו לעיל הרי זה סתירה בין השיטות, וצ"ל בפשטות דהשיטה בדף כ"ה ב', מביא הר"פ בשם רש"י, ובדף ד' א', מביא השיטה בשם התוס' טוך, אכן נראה לפענ"ד ליישב דשיטה אחרת בזה, דהנה בגמ' זבחים דף ק"ו כדתניא היכן נשרפין לצפון ירושלים חוץ לשלש מחנות, וברש"י לצפונה של ירושלים שכל מעשה חטאת בצפון, ולכאורה דברי רש"י צ"ע, דמנ"ל דשריפה בעינן צפון דהלא גם בהולכה אפי' להב"ח ורש"י דס"ל דבעינן צפון הוא משום דלא תפקה מכלל קבלה, ומנ"ל דכל מעשה חטאת בעינן צפון. והנראה בזה דהלא מגמ' זו מוכרח דהדין צפון אינו משום דצפון יש לו קדושה יתירה, ובעינן לק"ק קדושה יתירה לעבודותיה, אלא דהוא דין מקום שבעינן להקרבה ולכך שייך המקום דצפון אפילו חוץ לשלש מחנות, ולפ"ז נראה לחדש דהדין צפון הוא למעשה החטאת היינו שמעשה החטאת בעינן שיהא בצפון דמעשיה בעינן שיהיו במקום הזה ומזה ילפי' דגם הבהמה בעצמה בשעת עשייתה תהא במקום הזה, (ואפשר דאם נאמר דהוא דין בעבודות ותלוי בקדושת צפון, דבעינן לעבודות קדושת צפון, לא היה בכלל דין דהקרבן יהי' בצפון), אבל אין זה דין בעבודות, וכיון שהגזה"כ במעשיה ע"כ כל עשיותיה צריכים באמת להיות בצפון וזהו דכ' רש"י שכל מעשה חטאת בצפון ולכך שפיר מחלק השטמ"ק, דבאמת ס"ל להשטמ"ק דהולכה לא תפקה מכלל קבלה היינו שהולכה היא חלק מהקבלה, ולכך לגבי הדין דבעינן שיהא תמים ולא חסר, גם בהולכה יש דין זה, ואע"פ שהוא דין בהקרבן מ"מ העבודה של הולכה היא חלק מהקבלה ודין הוא בהקרבן שיהא תמים עד שיגמרו עבודותי', והולכה היא בכלל עבודת קבלה, אכן לגבי צפון דאינו דין בעבודות דאין עבודת קבלה צריכה להיות בצפון אלא מעשה הקבלה שהוא מעשה בהקרבן צריך להיות בצפון, וע"ז לא נאמר הדין דהולכה הוי חלק מהקבלה, דמעשה הולכה אינה בכלל מעשה קבלה ואינה נקראת מעשה של קרבן, דלא נאמר אלא לדין עבודה בהקרבן דהתורה חידשה שתהא הולכה עבודה ולא תפקה מכלל קבלה, אבל לגבי הדין מעשה הקבלה ושתהא הקרבן גופי' בצפון, ההולכה לא נכללת בהקבלה.

הרב ר' אלי' שמחה שוסטאל
ראש ישיבת בית בנימין

בענין רציחה ושפ"ד, בישראל, בעכו"ם, וברודף

א. ברמב"ם פ"א מהלכות רוצח הלכה י"ג כתב וז"ל כל היכול להציל באבר מאבריו ולא טרח בכך אלא הציל בנפשו של רודף והרגו הרי זה שופך דמים וחייב מיתה אבל אין בית דין ממיתין אותו עכ"ל, הנה בהגהות מיי' ובמל"מ שם וז"ל כתב הטור בסי' תכ"ה ואיני יודע כיון שחייב מיתה למה אין ב"ד ממיתין אותו ומרן ז"ל בס' ב"ה כתב דפירכא מעיקרא ליתא דלית ביי' התראה ושיקבל עליו מאחר שאינו מתכוין אלא להציל ע"כ (וכ"כ בכ"מ יעו"ש) ודבריו צריכין תלמוד, עכ"ל. והנה לכאורה יש להעיר עוד בדברי הב"ה והכ"מ הנ"ל מהא דכתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות מלכים הלכה ד' וז"ל, בן נח שהרג נפש אפילו עובר במעי אמו נהרג עליו, וכן אם הרג טריפה או שכפתו ונתנו לפני ארי או הניחו ברעב עד שמת, הואיל והמית מכל מקום נהרג, וכן אם הרג רודף שיכול להצילו באחד מאבריו נהרג עליו משא"כ בישראל, עכ"ל. והנה לפי הכ"מ בדעת הרמב"ם הנ"ל בפ"א מרוצח, צ"ע למה כלל הרמב"ם כאן דין רודף שיכול להצילו באחד מאבריו עם עובר טריפה ואופני גרמא הנ"ל שבהם החילוק בדיניהם בין עכו"ם לישראל הוא בעצם החיוב של שפ"ד על מעשה ההריגה שלהם, וחילוקם הוא מיוחד לחיוב הריגה, משא"כ ברודף שהי' יכול להצילו באבר מאבריו, לפי הכ"מ הנ"ל הא יסוד החילוק בדינו בין עכו"ם לישראל אינו בעצם מה שהמעשה מחייב, ואינו מיוחד למעשה ההריגה, ופטורו הוא משום שחסר כאן התראה דבזה חלוק עכו"ם מישראל בכל חיוביו, ומבואר שם דינו בפ"ט מהלכות מלכים הלכה י"ד, וכמו שלא כתב הרמב"ם כאן שיש חילוק בין עכו"ם לישראל אם הרג בלא התראה שהוא יסוד החילוק ברודף שיכול להצילו באחד מאבריו, כ"כ לכאורה לא הי' לו לכתוב דין רודף כאן, וצ"ע.

ב. ברבינו יונה בס' שערי תשובה בשער השלישי (אות קל"ט) כתבו וז"ל, והנה אבק הרציחה הלבנת פנים וכו' ע"כ ארז"ל לעולם יפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חבירו ברבים ולא אמרו כן בשאר עבירות החמורות אכן דמי אבק רציחה אל רציחה וכמו שאמרו כי יהרג ולא ירצח תומה לזה אמרו שיפיל עצמו לכבשן האש ולא ילבין פני חבירו ברבים עיי"ש, וטעמו דגם באבק רציחה דינו ביהרג ואל יעבור כרציחה עצמה דהוא כמו אביזרייהו דע"ז וג"ע שדינם ג"כ ביהרג ואל יעבור — והנה בפשוטו תמוה דהא יסוד הדין ברציחה דיהרג ולא יעבור הא אינו משום חומר האיסור אלא דסברא הוא מאי חזית דדמא דידך סומק טפי דלמא דמא דחברך סומק טפי דפירושו דאין כאן דין פקו"נ שידחה את האיסור, או משום דבין כך הא נפש אבודה, או משום דאין דין פקו"נ של זה יכול לדחות פקו"נ של האחר ודינו בשב ואל תעשה. והנה בהלבנת פנים ברבים הא ודאי אין בו דין של פקו"נ למשל לדחות שבת כדי להצילו מהלבנת פנים, משום דמ"מ הא אינו מת בזה, וא"כ מה בכך דאבק רציחה הוי כרציחה ויש בו החומר של איסור רציחה מ"מ הא ברציחה גופא הי' דינו כשאר עבירות של תורה שנדחין בפני פקו"נ זולת הסברא דמאי חזית וכו' דלא שייך כאן בהלבנת פנים — והנה מרן הגאון ז"ל בספרו חידושי רבי ראובן במס' יבמות סי' ל"ב ביאר דברי רבינו יונה

הנ"ל עפמש"כ בס' תמדת שלמה לתרץ קושית הכ"מ בשם הרמ"ך בפ"ה מהלכות יסוה"ת הלכה ה' בתנו לנו אחד מכם ונהרגהו ואם לאו נהרוג את כולכם דיהרגו ואל ימסרו להם נפש מישראל, והקשה הרמ"ך דהא לא שייך התם הסברא דמאי חזית וכו' כיון דיהי' הוא ונהן נהרגין וא"כ מ"ט דר"ל דאפילו ביחדוהו אסור למוסרו להם, ובב"מ תירץ דקבלה היתה בידם דשפ"ד ביהרג ואל יעבור אפילו היכא דלא שייך הסברא דמאי חזית וכו' יצו"ש, ובחמדת שלמה תירץ דבהאי היקישא דילפינן דע"ע הוא ביהרג ואל יעבור מרציחה דאיסור ג"ע לא ניתר משום פקו"נ, השתא הדרינן למילף רציחה מג"ע דאיסור רציחה לא ניתן לידחות משום פקו"נ אף במקום דלא שייך הסברא דמאי חזית, וא"כ מיושב היטב דברי הר"י הנ"ל דהשתא גבי הלבנת פנים אף דלא שייך גבי' סברת מאי חזית וכו', מ"מ כיון דהוא אבק רציחה לא ניתן איסורו לידחות משום פקו"נ כמו רציחה עצמה וכמו איבזרייהו דע"ז ועריות דדינם ביהרג ואל יעבור — אמנם יש להקשות ע"ז מגמ' ערוכה דמוכח לכאורה דגם איסור שפ"ד ניתן לידחות משום פקו"נ דאיתא במס' יומא דף פ"ה א', וכבר הי' ר"י ור"ע וראב"ע מהלכין בדרך וכו' נשאלה שאלה זו בפניהם מנין לפקו"נ שדוחה את השבת נענה ר' ישמעאל ואמר אם במחתרת ימצא הגנב וכו' ומה זה שספק על ממון בא ספק על נפשות בא ושפיכות דמים מטמא את הארץ וכו' ניתן להצילו בנפשו, ק"ו לפקו"נ שדוחה את השבת ע"כ, הרי להדיא דמבא במחתרת יכולים ללמוד דפקו"נ דוחה איסור שפיכות דמים, ויע"ש במסקנא דלית בה פירכא אלא דאשכחן ודאי, דבא במחתרת חשוב כודאי, וספק מנלן, הרי דס"ל להש"ס דמבא במחתרת מוכח דעצם איסור שפ"ד נדחה בפני פקו"נ, ובע"כ דהא דרציחה הוא ביהרג ואל יעבור הוא מחמת סברא דמאי חזית וכו', ובבא במחתרת שיש לו דין רודף הפקיעה תורה טענת מאי חזית של הרודף, וממילא נדחית איסור שפ"ד בפני פקו"נ כמו שאר עבירות, וא"כ הדרא הקושיא בדברי רבינו יונה הנ"ל לדוכתא, דבהלבנת פנים אף דהוי אבק רציחה מ"מ כיון דלא שייך הסברא דמאי חזית וכו' כנ"ל, א"כ תידחה בפני פקו"נ כשאר עבירות וצ"ע.

ג. ומה שהי' נראה בזה, דהנה באיסורי שפיכות דמים שנאמרה לישראל ולב"נ, איכא איסור דלא תרצח שנאמרה לישראל, וב"נ מצווין על שפיכות דמים מקרא דשופך דם האדם באדם דמו ישפך, והנה יעוין בס' מנ"ח מצוה ל"ד שכתב שההורג אפילו גר תושב לא הי' נהרג עליו ולא עבר על ל"ת דלא תרצח, וזה מתאים עם הגירסא ברמב"ם בדפוס רומי ודפוסים ישנים (ולא כמו שנדפס בספרי הרמב"ם שלפנינו) וז"ל הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח הל' א' כל הורג נפש אדם מישראל עובר בלא תרצח (ויעוין במבוא מהמו"ל מהדורת שבתי פרנקל על הרמב"ם זמנים ח"ב, שהביא הרמב"ם הנ"ל לדוגמא להשיניים שנעשו בדפוס דברי הרמב"ם ע"י הצענזורה, דבדפוסים ישנים וכתה"י הנוסחא כמו הנ"ל בדפוס רומי, ועוד לפי הנדפס בספרינו הא אינו מתאים עם מה שכתב אחר זה דאם רצח בזדון בפני עדים מיתתו בסייף, ואם ברישא נכלל גם העכו"ם הא על הריגת עכו"ם אין ישראל נהרג כדאיתא שם בפ"ב הלכה י"א) וכן איתא ביראים (השלם) סי' קע"ה עמוד ה' איסורים שרש לשמים ולבריות וז"ל בד"ה תנן נתכוין להרוג את העכו"ם והרג את ישראל פטור דבעי שיתכוין לדבר חייב, ואינה נקראת רציחה שלא בישראל דכתיב אשר ירצח את רעהו, רציחת רעהו נקראת רציחה, רציחת עכו"ם אינה נקראת רציחה, הרי דס"ל דהמיעוט של רעהו אינו פטור בחיוב מיתה בלבד. אלא דלא נכלל בכלל רציחה וא"כ לכאורה אינו עובר על ל"ת דלא תרצח, והא דכתב אח"כ בד"ה תולדות הרציחה וז"ל תולדות הרציחה שלא להרוג את העכו"ם וכדתנן במס' ע"ז העכו"ם וכו' לא מעלין ולא

מורידין עכ"ל, הי' נראה לכאורה לומר דכוונתו הוא לאיסור שפיכות דמים שנלמד מדין שופך דם האדם וכו' שנאמרה לב"נ דשם נכלל גם העכו"ם וע"פ המכילתא הובא בכ"מ בפ"ב מהל' רוצח הל' י"א (שנביא לקמן) דשייכי גם לישראל וע"ז כתב דאינו נחשב בגדר רציחה ממש אלא דהוי כתולדה או דכוונתו דהריגת העכו"ם אינו אלא מדרבנן וקרי לה תולדות רציחה כמו שאר תולדות של שאר מצות שמונה שם בספרו דאינם אלא מדרבנן יעו"ש ובהקדמה של ספר יראים, וצ"ע. — והנה ברמב"ם פ"ב מהלכות רוצח הל' י"א כתב וז"ל בראשונה מי שהרג גר תושב אינו נהרג עליו בב"ד שנאמר וכי יזיד איש על רעהו, ואין צריך לומר שאינו נהרג על העכו"ם וכו' ובכ"מ שם בד"ה ישראל שהרג גר תושב וז"ל במכילתא, וכי יזיד איש על רעהו, רעהו להוציא את אחרים ומשמע לרבינו וכו' איסי בן עקיבא אומר קדם מתן תורה היינו מוזהרים על שפיכות דמים לאחר מתן תורה שהחמירו הוקנו באמת אמרו פטור מדיני ב"ד ודינם מסור לשמים, וזהו שכתב רבינו אינו נהרג עליו בב"ד כלומר אבל בדיני שמים חייב וכו' עכ"ל. הרי מבואר דאיסור שופך דם האדם שנאמרה בב"נ שנכלל בה גם הריגת עכו"ם שייך למעשה גם בישראל, ועיין שם ברמב"ם פ"ב מהל' רוצח הל' ב' וג' וז"ל, אבל השוכר הורג להרוג את חבירו וכו' או שכפתו לפני הארי וכיוצא בו והרגתהו ח"ו וכו' כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהם מיתת ב"ד — (ובהלכה ג') — ומניין שכן הוא הדין שנאמר שופך דם האדם באדם דמו ישפך, זה ההורג בעצמו שלא ע"י שליח וכו' ומיד כל ח"י אדרשנו זה המוסר חבירו לפני ח"י לטורפו, מיד האדם מיד איש אחיו אדרוש את נפש האדם זה השוכר אחרים להרוג את חבירו ובפירוש נאמרה בשלשתן לשון דרישה הרי דינם מסור לשמים עכ"ל, הרי דדריש כל הפסוק הנ"ל לגבי ישראל אף שנאמרה לב"נ ג"כ כמבואר בפ"ט מהלכות מלכים הל' ד' הנ"ל שב"נ נהרג עליהם יעו"ש. וי"ל דבישראל הוא מכח אותה סברא שנאמרה במכילתא הנ"ל, ובע"כ שנשאר הדין שופך דם האדם גם לעכו"ם דהא בהאי קרא נכלל הריגת עכו"ם ועוברין ג"כ שנתמעטו להדיא גבי ישראל מחייב מיתת ב"ד. והנה לפי הנ"ל הי' נראה די"ל דאיסור רציחה של לא תרצח ואיסורא דשופך דם האדם חלוקין הן ביסתן, דדין לא תרצח הוא איסור להרוג ישראל, ואיסורא דשופך דם האדם הוי איסור להרוג אדם, שכולל גם העכו"ם.

ד. והנה לפי כל הנ"ל הי' נראה די"ל דהא דחידש הכ"מ לתרץ קושית הרמ"ך הנ"ל בפ"ה מהל' יסוה"ת דשפ"ד דינו ביהרג ואל יעבור גם היכא דלא שייך הסברא דמאי חזית וכו', הוא דוקא במה שנוגע לאיסור רציחה שאיסורו להרוג ישראל, אמנם במה שנוגע לאיסור שפ"ד של אדם בכלל דהוא איסורא דשופך דם האדם וכו' י"ל דזה הוי כשאר איסורים, ובעצם הי' שייך בה היתרא דוחי בהם זולת היכא דשייך סברת מאי חזית וכו', וכן בסברת החמדת שלמה הנ"ל דהדרי וילפי מערירות דעצם איסור רציחה לא ניתן לידחות בפני פקו"נ, י"ל דהוא דוקא באיסור רציחה דבזה קאי קרא דכתיב כאשר יקום איש על רעהו ורצחו נפש כן הדבר הזה, הרי לא הקיש ערירות אלא לרציחת רעהו שהוא איסור לא תרצח אבל בהריגת עכו"ם למשל, בזה לא קאי ההיקש, וא"כ י"ל דגם בהריגת ישראל היכא דייצוייר שלא יהי' בו אלא איסורא דשופך דם דיסוד איסורו אינו רציחת רעהו, א"כ אינו בכלל ההיקש לערירות, דאיסור רציחת רעהו איתקש לאיסור ערירות ולא איסור הריגת אדם ואיסור שופך דם האדם הרי הוא בעצם כשאר איסורים דנדחין בפני פקו"נ. והנה לכאורה יש להוכיח דאיסור שפ"ד של שופך דם האדם יש בו היתר של פקו"נ, מאותה הלכה גופא בפ"ה מהלכות יסוה"ת הנ"ל דמקורו בתוספתא דיהרגו כולם ולא ימסרו נפש אחת מישראל, מבואר דבעכו"ם ליכא האי דינא, והא לכאורה

מצד דינא דשופך דם האדם הא אסור למסור גם עכו"ם להריגה כמו שמבואר בפ"ט מהל' מלכים הל' ד' דב"נ נהרג בכפתו לפני ארי וכיוצא בו, ויסודו מהאי קרא דשופך דם האדם וכמו שהביא הרמב"ם בפ"ב מהל' רציחה גבי ישראל מהאי קרא יצו"ש, וא"כ בישראל ג"כ אסור למוסרו מחמת איסורא דשופך דם האדם בשפ"ד הכוונה באיסור שפ"ד של שופך דם האדם. ובזה ה' נראה לבאר דברי רש"י בחומש פ' משפטים בדין בא במחתרת בד"ה אין לו דמים וז"ל, אין זו רציחה הרי הוא כמת מעיקרו וכו' והא לכאורה במס' יומא הנ"ל מבואר דאין טעם ההיתר משום דחשיב כמת מעיקרו ואינו מעשה רציחה אלא דבאמת הוי מעשה שפ"ד אלא דנדחה בפני פקו"נ. אמנם לפי הנ"ל י"ל דבאמת בנוגע לאיסור רציחה אין ההיתר והפטור משום פקו"נ דלזה באמת לא הי' מהני היתירא דפקו"נ, וע"ז פירש"י דלגבי איסור רציחה הפטור והההיתר הוא דלא נחשב לרציחה אלא הרי הוא כמת מעיקרו אמנם להתיר איסור שפ"ד של שופך דם האדם דמו ישפך בזה חשיב מעשה שפ"ד אלא דנדחה בפני פקו"נ כנ"ל.

ו. והנה עפ"י הנ"ל הי' נראה לבאר דעת הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח הל' י"ג הנ"ל, דברודף שיכול להצילו באחד מאבריו דה"ו שופך דמים וחייב מיתה אבל אין ב"ד ממיתין אותו מקושיית הטור בסי' תכ"ה דאם חייב מיתה למה אין ב"ד ממיתין אותו. ונקדים לזה דבר נפלא שראיתי בס' גליא מסכתא (שנדפס מחדש) בסוף התשובות אות ה', מקור לדינו של הרמב"ם הנ"ל מהא דאיתא במס' סנהדרין (פ"א) דאם נהפך זמרי והרגו לפנחס הי' פטור משום דהי' לו לפנחס דין רודף, והקשה דנחי דפנחס הי' לו דין רודף, מ"מ הא זמרי הי' יכול להציל את עצמו מיד פנחס ע"י פרישתו מעבירה, ולמה יגרע זה מרודף שיכול להצילו באחד מאבריו, ומזה יש להוכיח דינו של הרמב"ם הנ"ל דגם ברודף שיכול להצילו באחד מאבריו נהי דאסור להורגו מ"מ אם דחשיב הבא במחתרת כישראל כיון דיש רשות שלא להורגו להצלת הנרדף, וא"כ עכ"פ לא גרע מעכו"ם דנכלל ג"כ באיסור שופך דם האדם וכו' (אלא דמ"מ י"ל דלא נחשב נפשו כישראל גמור בנוגע להצלת הנרדף שיהי' נכלל בגדר איסור רציחה של לא תרצח), והילפותא מבא במחתרת דיש דין פקו"נ בשפ"ד הכוונה באיסור שפ"ד של שופך דם האדם. ובזה ה' נראה לבאר דברי רש"י בחומש פ' משפטים בדין בא במחתרת בד"ה אין לו דמים וז"ל, אין זו רציחה הרי הוא כמת מעיקרו וכו' והא לכאורה במס' יומא הנ"ל מבואר דאין טעם ההיתר משום דחשיב כמת מעיקרו ואינו מעשה רציחה אלא דבאמת הוי מעשה שפ"ד אלא דנדחה בפני פקו"נ. אמנם לפי הנ"ל י"ל דבאמת בנוגע לאיסור רציחה אין ההיתר והפטור משום פקו"נ דלזה באמת לא הי' מהני היתירא דפקו"נ, וע"ז פירש"י דלגבי איסור רציחה הפטור והההיתר הוא דלא נחשב לרציחה אלא הרי הוא כמת מעיקרו אמנם להתיר איסור שפ"ד של שופך דם האדם דמו ישפך בזה חשיב מעשה שפ"ד אלא דנדחה בפני פקו"נ כנ"ל.

ו. והנה עפ"י הנ"ל הי' נראה לבאר דעת הרמב"ם בפ"א מהל' רוצח הל' י"ג הנ"ל, דברודף שיכול להצילו באחד מאבריו דה"ו שופך דמים וחייב מיתה אבל אין ב"ד ממיתין אותו מקושיית הטור בסי' תכ"ה דאם חייב מיתה למה אין ב"ד ממיתין אותו. ונקדים לזה דבר נפלא שראיתי בס' גליא מסכתא (שנדפס מחדש) בסוף התשובות אות ה', מקור לדינו של הרמב"ם הנ"ל מהא דאיתא במס' סנהדרין (פ"א) דאם נהפך זמרי והרגו לפנחס הי' פטור משום דהי' לו לפנחס דין רודף, והקשה דנחי דפנחס הי' לו דין רודף, מ"מ הא זמרי הי' יכול להציל את עצמו מיד פנחס ע"י פרישתו מעבירה, ולמה יגרע זה מרודף שיכול להצילו באחד מאבריו, ומזה יש להוכיח דינו של הרמב"ם הנ"ל דגם ברודף שיכול להצילו באחד מאבריו נהי דאסור להורגו מ"מ אם

הדאי אין להשוות עכו"ם לישראל וחייב להקדים הצלת ישראל להעכו"ם, ובע"כ

הרגו אין ב"ד ממיתין אותו, ולכן א"ש הא **דאם נתפך זמרי והרגו לפנחס הי' פטור ממיתת ב"ד ולא נאמרה שם בגמ' דהי' מוחר לומרי** להרוג את פנחס, (ובדעת הטור כתב דאזיל בזה לשיטתו דס"ל דנרדף עצמו גם ביכול להצילו באחד מאבריו לא נהרג עליו, וא"כ הא אין ראי' מהתם לשיטת הרמב"ם הנ"ל דהא נרדף שאני יעו"ש.) אמנם נהי די"ל דהרמב"ם הי' לו מקור לדינו מגמ' הנ"ל, אבל מ"מ עדיין קשה קושית הטור מסברא דלמה הדין כן דהא כיון דחייב מיתה למה אין ב"ד ממיתין אותו, ומה הוא פשר הדבר לחלק בין הדינים.

ז. ומה שהי' נראה בזה, דהנה במס' סנהדרין (ע"ד א') מבואר דהא דס"ל לריב"ש דרודף שהי' יכול להצילו באחד מאבריו דנהרג עליו (ויעו"ש בכ"מ בפ"א מרוצח הל' י"ג דכוותי' פסק הרמב"ם, ונהרג עליו פירושו בדיני שמים יעו"ש, ולכאורה לשיטת הרמב"ם יש להוכיח כן דאל"כ נמצא דגם לרבנן לא שייך כאן דין קלב"מ כיון דאסור להורגו עכ"פ בפועל ובגמ' שם מבואר דדוקא לר"י בן שאול ל"ש פטור דקלב"מ בזה, וגם יהי' קשה הוכחת ר"י בן שאול מקרא דדמי וולדות לפ"ז כיון דגם לרבנן אין כאן דין קלב"מ ואע"פ שלמעשה אם הרגו בפועל לא נהרג עליו יעו"ש) הוא משום דליליח לה מפרשת דמי וולדות, ובלא קרא מסמע דגם ביכול להצילו באחד מאבריו הי' עדיין עליו כל דיני רודף והי' מותר להרגו ורק מהא דמחייבין בדמי וולדות בכה"ג מוכח דאין כאן הדין שיכול להרוג את הרודף ולא שייך כאן דין קלב"מ, והנה לפי הנ"ל דמצינו בדין רודף של בא במתחרת (דדינו אינו אלא רשות להצילו בנפשו) לחלק בין איסור רציחה של לא תרצח, לאיסור שפ"ד דשופך דם האדם, דדין לא תרצח נפקא לגמרי ולא נחשב למעשה איסור כלל בעצם, משא"כ בדין איסור שפ"ד של שופך דם האדם באמת יש כאן מעשה איסור שפ"ד אלא דניתרת בדין פקו"נ דוחה וגם לא אמרינן גבי' מאי חזית וכו', וא"כ י"ל דמקרא דדמי וולדות הא אינו מוכח דנפקע מרודף שהי' יכול להצילו באחד מאבריו כל דיני רודף די"ל דדין רודף שמפקיע מן הרודף דין איסור רציחה עליו שייך גם ביכול להצילו באחד מאבריו, אלא דמ"מ נשאר עליו מעשה איסור של שפ"ד שופך דם האדם לפיכך אסור להרגו ושפיר לא שייך דין קלב"מ כנ"ל, דהא גם דין פקו"נ דוחה בפשוטו לא שייך כאן כיון דיכול להצילו באחד מאבריו. וא"כ הא א"ש פסק הרמב"ם, דהא דאין ב"ד ממיתין אותו הוא משום דמיתת ב"ד דתלוי באיסור רציחה של לא תרצח דיסודו הוא איסור הריגת ישראל כנ"ל ולגבי דין זה עדיין דין רודף עליו שמפקיע איסורו, אמנם נשאר עליו איסור שפ"ד של הריגת אדם ובזה הוא חייב מיתה לשמים ואין ב"ד ממיתין אותו כנ"ל. (והי' נראה לכאורה דבזה יובן קצת הא דאיתא ברמב"ם פ"ט מהל' נגיבה הל' ז' וז"ל הבא במחתרת בין ביום בין בלילה אין לו דמים אלא הרגו בעה"ב או שאר אדם פטורין, ורשות יש לכל להרגו בין בחול בין בשבת בכל מיתה שיכולין להמיתו שנאמר אין לו דמים עכ"ל. ותמוה לכאורה למה חלקן הרמב"ם לשנים, והא כיון דיש רשות להרגו פשיטא דההורגו פטור ולמה צריך הרמב"ם להזכיר כאן דין פטור ממיתה, ובהנ"ל דהחיתר בבא במחתרת היא בת שתי שליבות: (א) ההפקעה של דין איסור רציחה על עצם המעשה (ב) ההיתר של פקו"נ דוחה על איסור שפ"ד של שופך דם האדם, א"כ י"ל דכוונת הרמב"ם לפרש צורת הדין של הבא במחתרת, דבאמת ההיתר בפועל הוא דין פקו"נ דוחה אמנם על איסור רציחה של לא תרצח לא הי' מועיל ההיתר כלל כנ"ל, וצריך להקדים ההיתר הנ"ל הפקעת איסור לא תרצח וזהו שכתב דבא במחתרת אין לו דמים כלומר דלא חשיב דמים לגבי איסור רציחה, אלא דבזה לא הי' מספיק להתיר למעשה אלא לפוטרו ממיתת ב"ד דתלוי באיסור לא תרצח ואח"כ שייך ההיתר למעשה דהיינו דין של פקו"נ דוחה דיש רשות להורגו

להצלת הנרדף, וצ"ע עוד שם ברמב"ם הנ"ל ואכמ"ל.)

ח. ה"נ נראה לבאר עפ"י הנ"ל הא דאיתא ברמב"ם פ"א מהל' רוצח הל' ט' וז"ל אף זו מצות לא תעשה שלא לחוס על נפש הרודף, לפיכך הורו חכמים שהעוברה שהיא מקשה ללד מותר לחתוך העובר במיעי' וכו' מפני שהוא כרודף אחרי' להורגה ואם משהוציא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש וזהו טבעו של עולם עכ"ל, ויערין בחידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם במש"כ · בביאור הרמב"ם הנ"ל וצ"ע בהבנת כוונתו בדיוק — ומה שה' נראה דאפשר לומר בזה ע"פ יסודות הגר"ח שם בנדרי הדינים הנ"ל, דהנה יסוד הדין דרודף ניתן להצילו בנפשו הוא ענין הצלת הנרדף מיד רודפו, דהיינו דאין להתחשב עם הצלת נפשו של רודף במקום הצלתו של נפש הנרדף, ועד כדי שהותר דמו ממש להורגו להצלת הנרדף, והנה בהא דאין מחשבין בהצלתו במקום הצלת הנרדף י"ל דלא מקרי דמחייבין את הרודף כלום אלא שחיוב הצלתו לא נחשב כמו חיוב הצלת הנרדף, ולכן הצלתו של הנרדף קדים וגם יש לדחות הצלתו מפני הצלת הנרדף, אמנם מה שמתירין את דמו להמיתו ממש י"ל דזה דין חיובא שחל על הרודף להתיר דמו ולהורגו להצלת הנרדף, וא"כ י"ל דגם רודף זה בטבעו של עולם יש לו דין רודף, וסברת טבעו של עולם לא מהני אלא לזה דלא נרמי עליו חיובא דרודף להתיר את דמו ולהרגו, וא"כ י"ל דבגולד דצריך להתיר דמו כדי להרגו ואין ברודף זה דין היתר דמו א"כ הו"ל כבשאר אינשי דאין דוחין נפש בפני נפש, משא"כ בעובר סגי בדין קדימת הצלתו של הנרדף הנ"ל להתיר להורגו. אלא דלכאורה עדיין צ"ע בזה דהא לכאורה בהריגת העובר הא איכא נמי איסור של שפ"ד של שופך דם האדם באדם כמבואר בסנהדרין (נ"ז ב') וב"נ נהרג על העוברין וגם בעובר עכו"ם, וא"כ אסור מטעם זה גם לישראל הריגת עובר אפילו של עכו"ם (דלא שייך גבי' דין הצלה כלל) ע"פ המכילתא הנ"ל הובא בכ"מ בפ"ב מרוצח הנ"ל, וא"כ הא גם בעובר צריך להתיר את דמו, וא"כ למה לא נחשב זה כחיוב על הרודף, דלא שייך ברודף בטבעו של עולם כנ"ל, אמנם לפמש"כ לעיל י"ל דבעובר א"צ לדין חיובא דרודף להתיר דמו להרגו, אלא דכיון דדין הצלתו נדחית בפני פקו"נ של נרדף, וא"כ שוב לא שייך סברת מאי חזית דדמא דידך סומק טפי ויש להתיר איסור שפ"ד שלו בדין פקו"נ דכהת"כ, דאין זה מפאת תיובו דרודף, משא"כ בנולד שכבר חל עליו איסור לא תרצח דלא ניתן לידחות בפני פקו"נ כנ"ל אף דלא שייך סברת מאי חזית וכו' כנ"ל, דאין דוחין נפש משום פקו"נ של נפש אחר, וצ"ע עוד בזה.

הרב ר' יעקב חיים סרנא
ראש ישיבת חברון

בדין לא תתגודדו

א. הרמב"ם ז"ל בפרק י"ב מהל' עבודת כוכבים הל' י"ג י"ד כתב וז"ל, גדידה ושריטה אחת היא, וכשם שהיו העכו"ם שורטים בבשרם על מתיהם מפני הצער, כך היו חובלים בעצמם לעבודת כוכבים, שנאמר ויתגודדו כמשפטם, גם זה אסרה תורה שנאמר לא תתגודדו וכו', ובכלל אזהרה זו שלא יהיו שני בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה

נוהג כמנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, שנאמר לא תעשו אגודות אגודות, ע"כ.

כבר תמהו הכס"מ והלח"מ על דברי הרמב"ם ז"ל שפסק כאביי ולא כרבא, [דמסיק בסוגיא דיבמות י"ד א' כי אמרינן לא תתגודדו כגון ב"ד בעיר פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה אבל שתי ב"ד בעיר אחת ל"ל בה, ופליג אדאביי דאמר דאף שתי ב"ד בעיר אחת הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה אית ביה משום לא תתגודדו, וכי ל"ל בה דוקא בב' בתי דינין בב' עיירות,] והרי כל היכא דפליגי אביי ורבא הלכתא כוותיה דרבא בר מיע"ל קג"ם, ואשר כן פסקו באמת הרי"ף והרא"ש ז"ל שם, ויעוין בכס"מ שכתב ושמא י"ל דלא אמרו הלכה כרבא אלא היכא דפליגי אליבא דנפשייהו ולא היכא דפליגי אליבא דמ"ד עיי"ש ודו"ק ע"כ, ודבריו דחוקים מאד, דהא כיון דפליגי אליבא דמ"ד עשו ב"ש כדבריהם, והכי הוא דמסקינן באמת בסוף שמעתין התם דעשו ב"ש כדבריהם, וא"כ אליבא דמסקנא פליגי, והיינו בטעם הדבר מפני מה באמת לא היה בפלוגתייהו דב"ש וב"ה משום לא תתגודדו, ומה תירוץ יש בזה דפליגי אליבא דמ"ד, והרי מ"ד זה כהלכה אמר, וצ"ע.

עוד קשה בדברי הרמב"ם ז"ל שלא כתב כלשון הגמ' שהוא בלישנא דאביי הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, והיינו בהוראת הלכה, ואילו הרמב"ם ז"ל כתב זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, ומשמע רק שלא ינהגו בשני מנהגים ולא שלא יורו ב' הוראות להלכה האחד שלא כדברי חבירו, וכן צ"ע בזה שכתב שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, היכן הוא המקור לטעם זה, והרי לכאורה לא נתפרש הגמ' שאיסור לא תתגודדו הוא משום כך, ורש"י ז"ל בסוגיא שם דף י"ג ב' פי', דלא תתגודדו הוא משום דנראה כנוהגין ב' תורות, וליכא למימר דהא גופא הוא משום שזה גורם למחלוקת, שהרי כתב להלן שם בד"ה אמינא לך אנא איסורא, דאסרי להו רבנן לבני ארביסר דאי בעו למיקרא בחמיסר לא מצו וכן בני ט"ו ב"ד דמיא לשתי תורות, ואת אמרת לי מנהגא דהתם לכ"ע שרי, ומיהו באתרא דאחמור לא ישנה את דרכו מפני המחלוקת, ע"כ, ומבואר דהטעם דנראה כנוהגין שתי תורות, לאו היינו טעמא דמפני המחלוקת, דהא הכי טעמא במנהגא נמי איכא.

ב. ונראה דהני תרי טעמי באיסור לא תתגודדו תליא בפי' דברי הגמרא בסוגיא דיבמות שם, דאקשי ליה ר"ל לר' יוחנן עלה דתנן במתני' דריש מגילה, מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד ובט"ו לא פחות ולא יותר, איקרי כאן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, ומקשינן התם הכי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת, ומשני א"כ לימא קרא לא תגודדו מאי לא תתגודדו ש"מ להכי הוא דאתא, ומקשינן תו התם ואימא כוליה להכי הוא דאתא, ומשני א"כ לימא קרא לא תגודו מאי לא תתגודדו ש"מ תרתי, ופי' רש"י ז"ל ואימא כוליה להכי הוא דאתא שלא תעשו אגודות אגודות, ויעו"ש בחי' הרשב"א ז"ל שכתב ואינו מחוור דניעקריה לגמרי ממה דכתיב גביה ונימא דלא תעשו אגודות בלבד הוא דאתא, וראיתי בתשובה לרבינו שרירא או לרבינו האי גאון ז"ל דדברי ר' יוחנן הן וה"ק מה בין לא תתגודדו ובין לא תגודו למידרש ביה נמי לא תעשו אגודות אגודות נימא כוליה להכי הוא דאתי למיסר גדידה על המת וכו', ומשני ר"ל היה לומר תגודו וכו' אלא אמר תתגודדו שנה תי"ו ושנה דלי"ת לדרוש בו לא תעשו גדחים גדודים ושמעית מינה תרתי ע"כ, ולפ"ז עיקריה דקרא דלא תתגודדו למאי אתא תליא בהני תרי פירושי, דלפירוש רש"י ז"ל עיקריה דקרא דלא תתגודדו ללא תעשו אגודות אגודות הוא דאתי, ומיתורא דרשינן לאיסור גדידה על המת, ולפי' הגאונים ז"ל שהביא הרשב"א

למחלוקות גדולות, הסברא היא איפכא דאימתי גורם הדבר למחלוקת בשעה שאין זה תורה אלא מנהג דלכו"ע שורי, וכלשון רש"י ז"ל, ואלו המשנים או שנוהגים מנהגי עצמן שלא כשאר העיר ונבדלים משאר הציבור גורמים הם בכך למחלוקת, דכיון דרשאים הם לעשות כשאר הציבור, מילתא דשכיחא היא שהציבור עומד כנגדם ואומרים להם היו נוהגים כמנהגינו, וע"י כן באה ביניהם מחלוקת, אבל כשאלו המשנים לעצמם לא מנהג הם משנים אלא הוראה שהורו לעצמן מתוך משנתם וסבורים הם שהלכה כמותם, אין הדבר בא לידי מחלוקת שאין להם לציבור לבא לומר להם הורו כמונו, שהרי הם חולקים עליהם בהוראה, וס"ל דאין הלכה אלא כמו שהורו הם, ובאמת כן פשוט בברייתא ביבמות י"ד ב' שם, דלא נמנעו ב"ש מלישא נשים מב"ה ולא ב"ה מב"ש, ללמדך שחיבה ורֵיעות נוהגים זה בזה לקיים מה שנאמר האמת והשלום אהבו, והעתיק הרא"ש ז"ל במשנה דתנינן בה דלא נמנעו להאי ללמדך שהוא סיפא דהברייתא, והיינו דבא התנא ללמדנו שאין דרכה של מחלוקת בהלכה, אף שכל חולק מורה הלכה כדבריו, להביא לידי מחלוקת בסופה, וכאשר לא היתה באמת מחלוקת ומריבה בין ב"ש ובין ב"ה, והרי על גופה של מחלוקת בהלכה פשיטא דלא שייך שום איסור, וכאשר כתב הרא"ש ז"ל בתשובותיו כלל נ"ה סי' ט"ו ו"ל מי לנו גדול כרש"י שהאיר עיני הגולה בפירושו ונחלקו עליו יוצאי יריכו ר"ת ור"י וסתרו דבריו כי תורת אמת היא ואין מחניפין לשום אדם, עכ"ל. ודאי שנהגו ר"ת ור"י לפי פירושם ולפי ההלכה שעלתה לפי פירושם, וכל חד פסק כהוראתו ולא נתרבו מחלוקת ומריבה ע"כ, אלא חיבה וריעות נהגו בהם והאמת והשלום אהבו, ואילו בענינים של מנהג כנוסח התפילה וכדומה מעשים בכל יום הם שגורמים למחלוקת ומריבה, ונמצא דלטעמא דנראה כשתי תורות ליכא ללאו דלא תתגודדו אלא באיסורים והוראות ולא במנהגא, ולטעמא דמחלוקת אין לא תתגודדו אלא במנהגים ולא באיסורים ובהוראות.

ז. ויעוין בירושלמי יבמות דשיטת ר' יוחנן מחלפת מזו שבבבלי, שבבבלי י"ד א' אמרינן דר' יוחנן אמר עשו ב"ש כדבריהם, ובירושלמי ספ"ק דיבמות איתא ר' הילא בשם ר' יוחנן אלו ואלו כהלכה היו עושין, פי' דלא עשו ב"ש כדבריהם, [ופי' של קה"ע שם דאלו ואלו היו מחמירין על עצמם שלא לעבור על דברי חבריהם, תמוה, דבירושלמי להלן מפורש דהיא פלוגתא דרב ושמואל חד אמר אלו ואלו כהלכה היו עושין וחד אמר אלו כהלכתן ואלו כהלכתן, ובבבלי הרי מפורש דפליגי אי עשו ב"ש כדבריהם או לא עשו, והרי דהלשון אלו ואלו כהלכה היו עושין היינו דלא עשו כדבריהן, וגם דברי הפ"מ שפי' דלאחר שהסכימו שניהן להלכה לא עשו ב"ש כדבריהן אינו נראה, דבבלי מפורש לחד לישנא דלא עשו כדבריהם גם קודם בת קול ועדיין לא הסכימו, אלא משום דב"ה רובא לא עשו כדבריהן, וגם בירושלמי אפשר לפרש הא דכהלכה היו עושין דהיינו כהלכה דאחר רבים להטות,] ואף אמנם דמצוי הוא כה"ג דאמוראי נינהו אליבא דר"י מ"מ נראה דהכא טעמא רבה איכא בהא דמחלפת השיטה בדברי ר"י.

דהנה בבבלי לפנינו ביבמות שם הקשה ר"ל לר"י עלה דמשנה ריש מגילה דמגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו, איקרי כאן לא תחגדדו, וא"ל ר"י עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושין וכו', ומהדר ליה אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא, ומהדר ליה והתם לאו איסורא והתנן הלילה ב"ש אוסרין וב"ה מתירין, ומהדר ליה דהתם הרואה אומר מלאכה היא דל"ל, וא"ל והא ב"ש מתירין הצרות לאחים וב"ה אוסרים, ומהדר ליה מי סברת עשו ב"ש כדבריהם לא עשו ב"ש כדבריהם, ור"י אמר עשו ועשו, ובפלוגתא

דרב ושמואל רב אמר לא עשו ב"ש כדבריהם ושמואל אמר עשו ועשו, יעו"ש. ואילו בירושלמי פסחים פרק מקום שנהגו סוף הל' א', עלה דמתני' מקום שנהגו וכו' אמרינן ר"ל שאל לר"י ואינו אסור משום בל תתגודדו, א"ל בשעה שאלו עושין כב"ה ואלו עושין כב"ש — פי' דל"ש לא תתגודדו אלא בהוראה ולא במנהג — ב"ש וב"ה אין הלכה כב"ה, פי' בתמיה, כיון דהלכה כב"ה ל"ל לא תתגודדו, א"ל בשעה שאלו עושין כר"מ ואלו עושין כר' יוסי, ר"מ ור"י הלכה כר"י בתמיה, ואף לזה ל"צ קרא, א"ל תרי תניין אינון על דר"מ ותרין תניין אינון על דר"י, פי', ומורין מקצתן כר"מ דלהאי חנא דברי ר"י הן במקצתן כר"י, א"ל הרי ר"ה ויוה"כ ביהודה נהגו כר"ע ובגליל נהגו כר"י בן נורי, והיינו דל"ש תוקעין למלכויות ולר"י בן נורי אין תוקעין, פי' וס"ד דמאן דעביד כחד לא נפיק יד"ח אליבא דאידך והיינו איסורא ולא מנהגא, א"ל שנייא הוא שאם עבר ועשה ביהודה כגליל ובגליל כיהודה יצא, פי' ואינו אלא כמנהגא, הרי פורים הרי אלו קורין בי"ד ואלו קורין בט"ו א"ל מי שסדר את המשנה סמכה למקרא משפחה ומשפחה מדינה ומדינה ועיר ועיר, פי' דלא שייך בזה אגודות כי היכא דלא שייך במצות הכהנים, ע"כ דברי הירושלמי עם פי' המפרשים שם, וא"כ גם בזה מוחלפת השיטה דלבבלי אקשי ליה ר"ל מ"ט לית לן לא תתגודדו במגילה דהיינו באיסורא והשיב ליה ע"כ לא שנית מקום שנהגו והיינו מנהגא, ואילו בירושלמי אקשי אמתניתין דמקום שנהגו דהיינו אמנהגא, והשיב ליה דלא שייך לא תתגודדו אלא באיסורא וכשהללו עושין כדברי ר"מ והללו עושין כדברי ר"י.

ח. והנראה דלפי מה שבארנו תתבאר לנו היטב מחלוקת הבבלי והירושלמי — אף דמוחלפת השיטה — ויעלה לנו פי' חדש בדברי ר"י בבבלי שעמעמו בזה הראשונים ז"ל, ותתבאר לנו היטב שיטת הרמב"ם ז"ל, שהיא מבוארת להדיא בגמ' לפי פי' זה.

הנה תשובת ר"י לר"ל בבבלי צ"ע, ואינה מבוארת כלל [שלא כהתשובה שהשיב לו לפי הירושלמי דאמר ליה בשעה שאלו עושין כר"מ ואלו עושין כר"י, והיינו דלא שייך לא תתגודדו אלא באיסורא ולא במנהגא], דאמר ליה ע"כ לא שנית מקום שנהגו וכו', ופי' רש"י ז"ל היה לך להשיב תשובה זו על אותה משנה, ונקשה טובא, נהי נמי דהתם היה לו להשיב תשובה זו, אמנם מפני מה באמת לית התם משום לא תתגודדו, ומה תשובה יש בזה על מה ששאל, ויעוין בחי' הריטב"א ז"ל שעמד בזה, וז"ל נראים הדברים דר"י לפום דעתיה דר"ל מהדר ליה לדידך דס"ל דכי הא דמגילה הוי אגודות אגודות, היכי לא תקשה לך הא דמקום שנהגו, והיכי לא תקשי לך ההיא דב"ש וב"ה דצרות, ור"ל אהדר ליה טעמא דהנהו לא קשו ליה, אבל ר"י סבר דאי קשיא הא [קשו] הנהו דמקשינן ובדאי דכי היכי דהנהו לא קשו האי נמי ל"ק, ומיהא לא פי' לנו ר"י אמאי לא קשיא הא דמגילה וההיא דב"ש וב"ה דצרות, כיון דסבר ר"י דשנו אלא כמנהגא, ול"ל דר"י לא דריש כלל לא תעשו אגודות אגודות, חדא דהלכה רווחת היא בכל התלמוד ושפיר מוכחינן לעיל מן המקרא ועוד היכי תהוי כוליה סוגיא דלקמן דלא כר"י, אבל הנכון דר"י מתרץ לה כדתרצי אביי ורבא וכי פירשו לה אליבא דר"י פירשו לה, ע"כ. ותירוץ הריטב"א ז"ל צ"ע טובא, מה טעם באמת לא פי' לו ר"י לר"ל טעמו דלית במגילה משום לא תתגודדו לימא ליה שעמיה כאביי או כרבא, כמאן מינייהו ס"ל, ולימא ליה נמי דהיינו טעמא דמקום שנהגו והיינו טעמא דצרות, הרי הנהו טעמי דיהבו אביי ורבא אינן פשוטין כל כך עד שאין צריך לאומרם, ולא הו"ל לר"י לסמוך על זה דאביי ורבא יפרשו הטעם, אלא איהו גופיה הו"ל להשיב לר"ל תשובה כהלכה על שאלתו ששאל בענין.

אשר על כן נראה דהא דאמר ליה ר"י לר"ל ע"כ לא שנית מקום שנהגו וכו' היא היא תשובתו, והיינו שהשיב לו דלא שייך דינא דלא

ז״ל, עיקריה דקרא ללא תעשו חבורה על מת הוא דאתי, ומיתורא דרשינן ללא תעשו אגודות אגודות.

אשר לפ״ז נראה דהני תרי טעמי באיסור לא תתגודדו בהא תליא, דאי עיקריה דקרא דלא תעשו חבורה על מת הוא דאתי, ולא תעשו אגודות אגודות רק מיתורא הוא דאתי, שיך שפיר דאיסור זה טעמו מטעם שהוא גורם למחלוקות, אבל אי עיקריה דקרא ללא תעשו אגודות אגודות, ל״ל דהטעם הוא משום שהוא גורם למחלוקות, כאשר תמה באמת הרשב״א ז״ל על פי׳ רש״י ז״ל, דמאי שייאטי׳ דאיסור זה הכא, דהיאך אפשר דניעקריה לגמרי לקרא ממשמעותיה, ואכן בדעת רש״י ז״ל נראה דמש״ה הוא דפריש באמת דאיסור לא תתגודדו הוא משום דנראה כשתי תורות, וה״פ בנים אתם לה׳ אלקיכם לא תתגודדו כלומר לא תהיו כעובדי עבודת כוכבים הנעשים כתות כתות כל כת וכת ותורתה כל כת וכת ואלהיה, ואף אל תעשו כמעשיהם שעושים קרחה על המת, ואשר לפ״ז שייכא שפיר בהם קרא, ושו״מ בע״ה בריטב״א שם שכתב כן בדעת רש״י ז״ל, ואחר שהקשה על דברי רב האי גאון ז״ל, כתב וז״ל והנכון כפירש״י ז״ל, ודקשיא להו היכי עקרי ליה ממת דכתיב גביה, ל״ק דהא שקלא וטריא דתלמדא הוא לברורי מילתא כל היכי דאפשר טפי, ועוד דתלמא ה״ק קרא בנים אתם לה׳ אלקיכם וכיון שאתם בני אב אחד ואל אחד ראוי הוא לכם שלא תעשו אגודות אגודות וכאילו יש כאן שתי תורות ושתי אלהות, וראוי הוא ג״כ שלא תשימו קרחה בין עיניכם למת כיון שאתם קדוש לה׳ אלקיכם, ע״כ. והוא מפורש כדבריהן, ונתתי שמחה בלבי שזכיתי ב״ה לכוין לדבריו, ולפי פ׳ זה ודאי דאפשר לפרש טעם נראה כשתי תורות, בין אי עיקריה דקרא ללא תעשו אגודות אגודות הוא דאתי כאשר פי׳ רש״י ז״ל, ובין אי ילפינן לה מיתורא דהא בהאי קרא שייכא, אבל הטעם שכתב הרמב״ם ז״ל מפני שהוא גורם למחלוקות אי אפשר לפרש אלא אי ילפינן מיתורא וכמבואר.

ג. והנה ברור דהרמב״ם ז״ל ס״ל כפי׳ הגאונים ז״ל, דמלבד מה שכתב כאן בהל׳ שלפנינו כן דעיקריה דקרא ללא תעשו חבורה הוא דאתי — וכאשר כלל באמת דין זה בהל׳ עבודה זרה — ולא תעשו אגודות אגודות הוא רק בכלל אזהרה זו, עוד הוא מפורש בדבריו בסה״מ שפי׳ דברי הגמ׳ כפי׳ הגאונים ז״ל, יעו״ש בדבריו ל״ת מ״ה שכתב שם וז״ל: שהזהרנו מעשות שרט לנפש בבשרנו כאשר יעשו עע״ז, והוא אמרו יתעלה לא תתגודדו, וכבר התבאר בגמ׳ יבמות כי גופיה דקרא לא תתגודדו לא תעשו חבורה, ושם נאמר ג״כ לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה דאמר רחמנא לא תעשו חבורה על מת וכו׳, והנה אמרו שבכלל זו האזהרה מחלוק דתי העיר במנהגם וחלוק הקיבוצים, ואמרו לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, ע״כ, הנה הביא ב׳ ראיות מן הגמ׳ ביבמות, שהרי כתב ושם נאמר ג״כ לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה דאמר רחמנא וכו׳, והרי לכאורה אין שם עוד פעם אחרת מפורש כי גופיה דקרא לא תתגודדו לא תעשו חבורה, ואין זה מבואר בגמ׳ והיאך כתב וכבר התבאר בגמ׳, וע״כ שכוון ללשון הגמ׳ דואימא כוליה להכי הוא דאתי, דהיינו ללא תעשו חבורה על המת, וכאשר פי׳ הגאונים ז״ל, וזו היא באמת עיקר הראיה ולכן הביא לזו תחילה, דהלשון האי מיבעי ליה לגופיה אינו מוכיח באמת כ״כ, דהוא בדרך קושיא ואפשר לפרשו גם בדרך יכול שבספרי דהיינו שמא לא אתי אלא ללא תעשו חבורה על המת ולא ללא תעשו אגודות אגודות, אכן מדמקשה ואימא כוליה להכי הוא דאתא, דהיינו לפי׳ הגאונים ז״ל ללא תעשו חבורה על המת גרידא, מוכח ודאי דלהכי הוא דאתי, ושוב אפשר להוכיח גם מתחילת הלשון דהאי לא תתגודדו מיבעי ליה לגופיה, דלהכי אתי קרא, ולפיכך שפיר אפשר ליה להרמב״ם ז״ל לפרש דטעם איסור לא תתגודדו הוא משום שזה גורם למחלוקת, וכמבואר.

ונמצא דאזלי רש"י והרמב"ם ז"ל לטעמייהו, דלרש"י הטעם הוא משום דנראה כשתי תורות, משום דעיקריה דקרא ללא תעשו אגודות אגודות הוא דאתא, וכאשר כתב הריטב"א ז"ל, ולהרמב"ם ז"ל דעיקריה דקרא ללא תעשו חבורה על המת, אפשר היטב לפרש דטעם האיסור הוא משום שזה גורם למחלוקות, וכמבואר, אכן מהיכן עלה לו להרמב"ם ז"ל לפרש כן, — והרי טעם נראה כשתי תורות אפשר לפרשו גם אי עיקריה דקרא ללא תעשו חבורה על המת הוא דאתי וכאשר כתבנו, — יבואר להלן אי"ה.

ד. ובספרי דברים פ' ראה תנינן לא תתגודדו לא תעשו אגודות אלא היו כולכם אגודה אחת, וכן הוא אומר ואגודתו על ארץ יסדה, ד"א לא תתגודדו לא תתגודדו בדרך שאחרים מתגודדים שנאמר ויתגודדו בחרבות כמשפטם, ע"כ. ומפורש כפי' רש"י ז"ל דעיקריה דקרא ללא תעשו אגודות אגודות הוא דאתי, ולא ללא תעשו חבורה על המת כפי' הגאונים ז"ל, שהרי מפורש ד"א לא תתגודדו כדרך שאחרים מתגודדים ומהספרי מוכרח דאף למסקנא הכי הוא, וכדברי הריטב"א ז"ל בתירוצו האחרון על דברי רש"י ז"ל, ולא כתירוצו הראשון דלמסקנא אינו כן, אלא דאף למסקנת הגמ' עיקריה דקרא ללא תעשו אגודות אגודות הוא דאתי.

ולפ"ז נסתרו דברי התמת ישרים תשובה קע"ב, הביאו במרכבת המשנה בהל' זו, ליישב דברי הרמב"ם ז"ל שפסק כאביי, משום דהספרי מסייע ליה דמשמע מיניה דטעם לא תתגודדו הוא מפני שזה גורם למחלוקות, וכלשון הספרי היו כולכם אגודה אחת והוא כאביי, דאם הטעם הוא משום מחלוקת מסתבר טעמיה טפי מדרבא דלענין מחלוקת אין חילוק בין ב' בתי דינים בעיר אחת ובין ב"ד אחד פלג מורים כב"ה ופלג מורים כב"ש, דהואיל ובעיר אחת הם, באים הם לידי מחלוקת, ורק בשתי עיירות דאין הדבר בא לידי מחלוקת ליח בה משום לא תתגודדו, ע"כ. ומלבד עצם הדבר קשה לשמוע דהרמב"ם ז"ל הכריע ממחלוקת אביי ורבא ע"פ ספרי, וכבר דחה דבריו גם המרכבת המשנה שם, לפי דבריו גם ליכא למימר הכי כלל, דהספרי א"א לפרשו כלל מטעם שזה גורם למחלוקות אלא אדרבא דוקא מטעם משום דנראה כשתי תורות, שהרי מפורש בו דעיקריה דקרא הוא ללא תעשו אגודות אגודות, וזה א"א לפרשו בטעם מחלוקת דמאי שייאטי' בהאי קרא, וכמבואר.

ה. ואשר יראה בדעת הרמב"ם ז"ל לבאר דבריו הוא, דס"ל שדבר זה עצמו בפלוגתא הוא דתליא, דאיכא למ"ד דטעם איסור לא תתגודדו הוא משום שזה גורם למחלוקות, ואיכא למ"ד דהטעם הוא משום דנראה כשתי תורות, ואביי ורבא אליבא דהאי טעמא הוא דפליגי, ומכיון שכן נפקא פלוגתייהו מהלכתא לגמרי, משום דאיהו פסק דהטעם הוא משום שזה גורם למחלוקות וזה עלה לו מן הגמ', וכאשר יבואר, ועפ"ז יתיישבו דבריו בטוב טעם בע"ה.

דהנה נראה דהני תרי טעמי באיסור לא תתגודדו חלוקים הם זה מזה הרבה, ומאי דלהאי טעמא הוא אסור לאידך טעמא הוא מותר, ומה שהוא להאי טעמא מותר לאידך טעמא הוא אסור, ונבאר הדברים.

ו. יעוין ברש"י — והובאו דבריו לעיל — שפי' הא דאמר ר"ל לר"י אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא, דהיכא דאסרי רבנן לבני י"ד למיקדי בט"ו ולבני ט"ו בי"ד דמיא לשחי תורות, ואת אמרת לי מנהגא דהתם לכ"ע שרי, ע"כ. ומבואר מדבריו דלא שייך איסור לא תתגודדו משום דנראה כשתי תורות אלא בהדבר תורה ולא כשהוא מנהגא, דמאחר שאינו אלא מנהג ומדינא לכו"ע שרי לא שייך בזה שתי תורות, אכן מסתברא דאין שייך לומר כן אלא אי אמרינן שטעם האיסור הוא משום דנראה כשתי תורות, דלטעם זה כל שאין זה תורה כלל אלא מנהג לא שייך כן, משא"כ אי טעם האיסור הוא משום דגורם

תתגודדו אלא במנהגים ולא באיסורים, והיא היא גם התשובה בירושלמי אלא דמוחלפת השיטה, דלפי הירושלמי א"ל איפכא דלא שייך לא תתגודדו אלא באיסורים ולא במנהגים, ופליגי באמת ביסוד איסור לא תתגודדו אי הוי משום דנראה כשתי תורות או משום דגורם למחלוקות, וכאשר בארנו דאי הטעם הוא משום דנראה כשתי תורות שייך כן רק בהוראות ואיסורים דשם תורה עלה, ולא במנהגים דלכו"ע שרי דאינם תורה, וכאשר כתב רש"י ז"ל, וז היא דעת ר"י לפי הירושלמי, וכשהקשה ליה ר"ל בירושלמי עלה דמתניתין דמקום שנהגו אמאי לא קרינן ביה לא תתגודדו והוי ס"ל דיסוד האיסור הוא משום שגורם למחלוקות והו"ל להיות אסור, השיב ליה ר"י דאינו כן אלא הטעם הוא משום דנראה כשתי תורות ולפיכך אין איסור זה שייך אלא בהוראות ואיסורים, [אלא שצ"ל דר"ל לא ס"ל דבשני מקומות לא חיישינן שיבא הדבר למחלוקת, אלא דבשני מקומות נמי חיישינן משום דמצוי הוא דבני עיר זו הולכים לעיר אחרת ואפשר שיבא הדבר לידי מחלוקת], אבל לפי הבבלי ס"ל לר"ל דהטעם הוא משום דנראה כשתי תורות. לפיכך הקשה לר"י ממגילה דבני י"ד אסורים בט"ו ובני ט"ו אסורים בי"ד, ואין בני י"ד יוצאים ידי חובתם בט"ו ולא בני ט"ו יוצאים יד"ח בי"ד, [וכאשר פי' גם רש"י ז"ל לבסוף, וכאשר מפורש באמת בירושלמי בפ' מקום שנהגו שם זו היתה השאלה,] ולא כדפירש רש"י תחילה דמבני הכפרים הקשה לו, וכאשר פי' התוס' ויש מהראשונים, יעוין בחי' הרשב"א ובריטב"א ז"ל, דשם אינו באמת אלא מנהגא שהרי יכולים גם הם לקרוא בי"ד אלא קל הוא שהקלו להם כאשר כתב הרשב"א ז"ל, [ולהלן א"ה יבואר מפני מה פי' באמת רש"י מתחילה שהקשה לו גם מבני הכפרים,] והשיב לו ר"י עד כאן לא שנית מקום שנהגו לעשות מלאכה עושין, כלומר דשם מבואר דעיקרו של איסור לא תתגודדו ויסודו הוא משום שזה גורם למחלוקות גדולות, שהרי מפורש בסופה של אותה משנה ולא ישנה אדם מפני המחלוקת, והיינו דאיסור לא תתגודדו משום שתי תורות הוא, והו"ל להיות אסור במגילה, ומה שאמר שם בסופה של אותה משנה ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, אינו משום האזהרה דלא תתגודדו, אלא משום ולא יהיה כקרח ועדתו, דמפורש בסנהדרין ק"י א' [ויבואר בזה יותר להלן בדברינו בעז"ה], דר"ל ס"ל כרב דאיסור מחלוקת משום לתא דהאי קרא הוא, וממילא דאיסור לא תתגודדו הוא משום דנראה כשתי תורות ושייך באמת באיסורים ולא במנהגא, ואמר ליה ר' יוחנן לטעמיך דסבירא לך הכי התנן הלילה ב"ש אוסרין וב"ה מתירין וע"כ דלא תתגודדו ל"ש באיסורין, דאל"כ ההיא מתני' היאך תפרש לה, א"ל אין משם ראיה דהתם אף לטעם שתי תורות שרי, משום דהרואה אומר מלאכה הוא דליח ליה ולא דמי לשתי תורות, ואמר ליה והא ב"ש מתירין הצרות לאחים וב"ה אוסרים, ואהדר ליה מי סברת עשו ב"ש כדבריהם לא עשו ב"ש כדבריהם, ור"י אמר דעשו ב"ש כדבריהם, והיינו באמת טעמי' דר' יוחנן בזה משום דס"ל דלא שייך לא תתגודדו אלא במנהגא ולא באיסורא, מאחר דעיקר הטעם הוא משום דזה גורם למחלוקת ובאיסורא ליכא למיחש, וכאשר מפורש בברייתא ללמדך דחיכה וריעות נוהגין ביניהם והאמת והשלום אהבו.

ומעתה מבואר היטב הא דמפורש בירושלמי ביבמות שם דלר"י לא עשו ב"ש כדבריהם, כיון דלדעת הירושלמי ס"ל לר"י שאין לא תתגודדו אלא באיסורא, וע"כ הטעם הוא משום דנראה כשתי תורות, ולפיכך לא עשו באמת ב"ש כדבריהם, משום דאסור הוא משום לא תתגודדו, אבל לדעת הבבלי דלר"י ס"ל דלא שייך לא תתגודדו אלא במנהגא ולא באיסורא, שהרי הטעם הוא משום שזה גורם למחלוקות, ס"ל שפיר עשו ב"ש כדבריהם.

ט. ונראה שהוא הוא פי' הרמב"ם ז"ל בגמ' דלפי זה דבריו מפורשים בגמ' יבמות גם הא דיסוד איסור לא תתגודדו הוא משום שזה גורם למחלוקת וגם זה דבעיר אחת אסור אפילו יש ב' בתי דינים [דכל משום מחלוקת אין חילוק בדבר, דכיון דלכ"ע שרי ורשאים אלו לעשות כדברי אלו יש בזה משום גורם למחלוקת וכמבואר] שהרי כך מבואר בדברי ר"י בתשובתו ע"כ לא שנית מקום שנהגו וכו' דהיינו לפי פי' מחדש זה דאין איסור לא תתגודדו אלא במנהג, ומיהו בשתי ב"ד בשתי עיירות ל"ל בה משום דאין הדבר בא לידי מחלוקת, ומבואדים היטב דברי הרמב"ם ז"ל שכתב שלא יהיו ב' בתי דינין בעיר אחת זה נוהג כמנהג זה וזה נוהג כמנהג אחר, דאין באמת דין לא תתגודדו אלא במנהגים ולא באיסורים, ונקט לישנא דשני בתי דינים דהיינו ב' ציבורים, דסתמא יש להם ב"ד אבל לא תליא באמת בב"ד, ובאשר כתב בלשונו בסה"מ מחלוק דתי העיר במנהגם וחלוק הקיבוצים, ונקט לישנא דאביי דלישנא ברייתא הוא, אבל לא משום דס"ל כוותיה דלא פסק אלא כר"י ולא כאביי ורבא כלל דאינהו טעמיה דשמואל אתו לפרושי ולא טעמיה דר"י, ולפי' זה בגמ' הוא מוכרח כן, שהרי לפי מה שנתבאר הא דאמרינן ור' יוחנן אמר עשו ועשו הוא משום דס"ל דאין בזה משום לא תתגודדו, וא"כ הא דמקשו בגמ' ולמ"ד עשו קרי כאן לא תתגודדו, ועלה מתרצו אביי ורבא כל חד כדעתיה, לאו אליבא דר"י קאמרי שהרי טעמו מפורש שאין באיסורא משום לא תתגודדו, אלא אליבא דשמואל דאיהו נמי סבר עשו ועשו, ובאמת הוא מפורש כן בריטב"א ד"ה ולמ"ד עשו שכתב וז"ל: ולמ"ד עשו קרי כאן לא תתגודדו, פי' קרי כאן בדב"ה וב"ש, והא דלא נקט ההיא דמגילה שהקשה ר"ל, י"ל דהשתא אשקלא וטריא דרב ושמואל קאי, וכי מחברא הא ממילא מתבררא הא דמגילה, ע"כ. והיינו דלא קאי אביי ורבא אלא לרב ושמואל ולא אדר"י ור"ל, [והא דאמרינן עלה דפלוגתייהו דר"י ור"ל ובפלוגתא דרב ושמואל, לאו דפליגי בחד טעמא אלא בחד פלוגתא ובתרי טעמי, דר"י ור"ל פליגי באמת בדין לא תתגודדו, אי שייך באיסורא, ורב ושמואל פליגי באולינן בתר רובא בדהני מחדדי טפי, או פליגי גם קודם בת קול אי משגיחין בבת קול כמפורש בגמ'] וכבר הקשה הריטב"א ז"ל על קושית הגמ' שם מ"ט דמ"ד לא עשו, ת"ל: וא"ת ולימא דמשו"ה לא עשו כדי שלא לעשות אגודות אגודות, י"ל דהשתא בפלוגתא דרב ושמואל לא נחתו לדין אגודות אגודות, אלא לעיקר הדין ממש דאינהו קים להו דלית בה משום אגודות אגודות כדמפרשינן במסקנא, והיינו דלבתר דפרישנא טעמא דפלוגתא הדרינן למימר ולמ"ד עשו קרי כאן לא תתגודדו כנ"ל, ע"כ. ולפי הפי' שפי' שכן פירש הרמב"ם ז"ל הוא מדוקדק באמת מאד הא דהוי קים להו הכי, דהא רב ושמואל לאו מטעמא דר"י ור"ל פליגי באמת, אלא בטעמא אחרינא כדברי הריטב"א ז"ל, מיהו תרווייהו מדרו דאין כאן משום אגודות אגודות, והא הוא דאתו אביי ורבא לפרושי, מ"ט באמת ליכא לדידהו משום לא תתגודדו, ופירשוה כל חד כדעתיה, ואכן ודאי דרב ושמואל תרווייהו ס"ל דאיסור לא תתגודדו הוא משום דנראה כשתי תורות, ולא פליגי ביסוד האיסור וטעמו כדפליגי ר"י ור"ל, ואמנם רק להאי טעמא שייכא באמת מילתא דרבא דאמר דלא תתגודדו ליכא בשתי ב"ד בעיר אחת אלא בב"ד אחד פלג מורים כדברי ב"ש ופלג מורים

כדברי ב"ה, דלטעם הרמב"ם ז"ל שהוא משום שזה גורם למחלוקות, דחוק האי חילוק טובא דמאחר שדרים בעיר אחת סוף שהדבר בא לידי מחלוקת, אמנם לפי הטעם דנראה כשתי תורות אתיא האי חילוק שפיר טפי, דס"ל לרבא דאין זה נראה כשתי תורות אלא כשהב"ד עצמו אינו בא לידי הכרעה, ופלג מורים כב"ה ופלג מורים כב"ש, וכיון שכן לדעת הרמב"ם ז"ל דפסק כר' יוחנן וכמבואר, נפקא באמת פלוגתא דאביי ורבא מהלכתא לגמרי, וכבר כתב הרב יד מלאכי סי' תקנ"ו בשם מהרי"ט ח"ב יו"ד סי' ג' והרב מהר"ש הלוי ז"ל, דהלכה כר"י לגבי דרב ושמואל, ובטעמא דמילתא כבר כתבו הראשונים ז"ל דכיון דהאריך ימים הרבה אחריהם הו"ל כבתרא והלכה כבתרא, ונתבארו בע"ה היטב דברי הרמב"ם ז"ל.

י. ובדעת הרי"ף והרא"ש ז"ל דפסקו כרבא נראה שדעתם דיסוד איסור לא תתגודדו הוא משום דנראה כשתי תורות ולא מטעם מחלוקת, משום דלא הכרע להו מילתא לפרש הגמ' כאשר פירשה הרמב"ם ז"ל ויתכן דפי' כרש"י והריטב"א ז"ל, ועוד דאפילו פירשו כן אפשר דס"ל כדעת הרשב"א ז"ל בתשובה הביאו מוהר"י קארו ז"ל בכללי הגמ' שנדפס עם ספר הליכות עולם שער ה' פ"ב דכי פליגי רב ושמואל כאחת אדרבי יוחנן הלכה כוותייהו דרבים נינהו, ע"כ. ושו"מ בקרבן נתנאל ר"פ ערבי פסחים סק"ח שכתב שכן היא באמת דעת הרי"ף ז"ל בר"ה שאין דבריו של א' במקום שנים, כמפורש בדבריו בפ' חבית סי' ב', ועי"ש בק"נ ס"ק ב' דזה אינו אלא לדעת הרי"ף ז"ל אך הרא"ש ז"ל ס"ל כס"ל הכי ולדידיה הלכה כר"י גם היכא דפליג אדרב ושמואל יע"ש, ועוד דמסתברא דרבא נמי סבר כוותייהו מדאסברא למילתייהו [אף שאין זה מוכרח בהאי דהכי ס"ל לרבא ולפיכך ל"ק מזה לדעת הרמב"ם ז"ל] ולא מסתברא טעמא דרבא אלא בטעם דמשום נראה כשתי תורות וכדכתיבנא לעיל, ועוד דמהספרי מוכח דטעם לא תתגודדו הוא משום דנראה כשתי תורות כאשר כתבנו לעיל, ואף דמסתברא דרי"ף ז"ל פריש לה לגמ' בשיטת הגאונים ז"ל רב שרירא ורב האי ז"ל ולא כדברי רש"י ז"ל, והוי תלמודין דלא כהספרי, מ"מ בטעם איסור לא תתגודדו לא מצינו להם מחלוקת להדי"א, וכבר כתבנו דאפילו לפי' הגאונים ז"ל שפיר דמי לפרש דטעמא דהא משום דנראה כשתי תורות, [ורק לפי' רש"י ז"ל א"א לפרש מטעם מחלוקת דלא שייכא בהאי קרא כלל.] ועוד דאינהו פסקי כרב דאמר בסנהדרין דף ק"י א', המחזיק במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח ועדתו, וכאשר העתיקו דבריו שם להלכה, [ומה שכתב הבאר שבע שם דרוב מוני המצוות לא מנו לאו זה משום ס"ל דאסמכתא בעלמא הוא, אינו מוכרח דהרי"ף והרא"ש ז"ל נמי הכי ס"ל, ורבינו יונה ז"ל בשערי תשובה מנה באמת לאו זה בין הלאוין.] והיינו דאית לן קרא אחרינא דלפינן מיניה לאיסור מחלוקת, ולפיכך מסתברא להו דהילכתא כרבא ואיסור לא תתגודדו יסתרו משום דנראה כשתי תורות.

י"א. אכן הרמב"ם ז"ל דכתב דהאי דרשה דולא יהיה בקרח ועדתו אינה אלא אסמכתא בעלמא ודרך דרש, דגופיה דקרא הוא להפחיד, יעוין שם בסה"מ ל"ת מ"ה, שכתב לפי מה שביארו החכמים הנה הוא שלילה לא אזהרה כי הם ביארו שענין זה המאמר הוא שה' יתעלה מגיד כי מי שיחלוק ויעורר על הכהונה במה שיבא מן הזמן לא יענש במה שנענש קרח ואמנם יהיה כאשר דבר ה' ביד משה לו רוצה לומר הצרעת, ע"כ. וכ"כ בשורש ח' שזה על צד האסמכתא לא שיהיה פשטיה דקרא בכוונה הזאת, ס"ל באמת דאיסור מחלוקת ילפינן מלא תתגודדו, ואזהרה גמורה היא וכלשונו כאן ובכלל אזהרה זו, וכאשר כתב באמת הכס"מ כאן דלענין מלקות לקי המגדד אף דהוי לאו שבכללות, משום דעיקר הלאו הוא שלא נגדד עצמנו, יעוי"ש, והיינו דלאו גמור הוא ולא אסמכתא. וכ"ד הפר"ח והפמ"ג

בא"א או"ח סי' תצ"ג עיי"ש, [ומה שכתב השער יוסף להחיד"א בהוריות דף ס"ו שאין זה אלא אסמכתא בעלמא גם לדעת הרמב"ם ז"ל, והוכיח כן מלשונו בסה"מ ל"ת מ"ה שכתב והנה אמרו שבכלל זה האזהרה מחלוק דתי העיר במנהגם וחלוק הקבוצים, ואמרו לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, אבל גופיה דקרא הנה הוא כמו שבארנו לא תעשו חבורה על מת, וזהו כמו דרש, וכן אמרו סנהדרין המחזיר במחלוקת עובר בלאו שנאמר ולא יהיה כקרח ועדתו הוא ג"כ על צד הדרש, ע"כ, ויליף מזה דלא תתגודדו אינו אלא אסמכתא בעלמא, כמו האזהרה דולא יהיה כקרח, שמפורש בשורש ח' שאינה אלא אסמכתא, ולא כדברי הכס"מ, לא נהירא, שהרי הרמב"ם ז"ל כתב להדיא בשורש ח' שם ואולם האזהרה על זה הוא נכלל תחת לאו שני כמו שאבאר במקומו, ע"כ, והיינו לא תתגודדו כאשר ביאר במל"ת מ"ה, ואם כדברי השער יוסף הכא והכא אסמכתא בעלמא היא, ואין ביאור לדבריו שכתב ואולם האזהרה על זה נכלל תחת לאו שני, מה לי האי אסמכתא ומ"ל אסמכתא אחריתי, וע"כ שמה שכתב הרמב"ם ז"ל על הצד הדרש לענין ולא יהיה כקרח אינו אלא אסמכתא בעלמא ממש, וכלשונו בשורש ח' לא שיהיה פשטיה דקרא בכוונה הזאת, והיינו דאין מקרא זה לענין מניעה כלל אלא לענין שלילה, משא"כ דרך דרש שכתב לענין לא תתגודדו, דהיינו דקרא ידאי לענין לאו אתי אלא דגופיה לענין גדידה על המת ולא לענין אגודות אגודות, אלא דמיתורא ילפינן נמי להא, וכדמפורש בגמ' יבמות שם, ומשו"ה הוי ליה בכלל האזהרה ואיסורא מן התורה ואין זה אסמכתא.]

י"ב. ואמנם זה מתבאר לנו מדברי הרמב"ם ז"ל בשרש ח' שם שאיסור מחלוקת עצמה אף הוא מלא מתגודדו ילפינן ליה, וזהו מה שכתב שאמרם כל המחזיק במחלוקת עובר בלאו, שנאמר ולא יהיה כקורח וגו' זה על צד האסמכתא לא שיהיה פשטיה דקרא בכוונה הזאת, ואולם האזהרה על זה נכלל תחת לאו שני, ע"כ, והרי לא יהיה כקרח וגו' במחזיק במחלוקת מירי, והיינו שהמחלוקת כבר קיימא ועומדת, אבל לא בגרמא דהיינו בעושה דבר שסופו להביא לידי מחלוקת, וע"כ דזה במכ"ש אתי דאם אסור לעשות דבר שגורם לכך ק"ו דאסור להחזיק במחלוקת, ותרווייהו ילפינן מלא תתגודדו, ואשר לפ"ז מבואר היטב לשונו במל"ת מ"ה שם שבכלל זאת האזהרה מחלוק דתי העיר במנהגם, וחלוק הקבוצים, דהיינו הני תרווייהו, חלוק דתי העיר במנהגם היינו שלא יהיה ב"ד אחד נוהג מנהג אחד וב"ד אחר נוהג מנהג אחר, שדבר זה גורם למחלוקות גדולות, כלשונו בהל' זו, והיינו גרמא למחלוקת, וחלוק הקבוצים דהיינו מחלוקת עצמה שתהיה מחלוקת בין קבוצי העיר-שאסור להחזיק בה, אלא שצריך לבטלה ולהשביתה, ואשר לפ"ז ההיא משנה דריש מקום שנהגו ששנינו בה מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עושין וכו' ואל ישנה אדם מפני המחלוקת, היינו משום איסור לא תתגודדו, שהרי באמת לפי שיטתו שייך במנהגא לא תתגודדו, ואדרבה במנהגא גרידא, והא דכמקום שנהגו עושין הוא רק משום דשני עיירות הן וכמבואר, ולפיכך העושה בעיר שנהגו שלא לעשות עבר באמת האי איסורא, אבל לרי"ף ולרא"ש ז"ל דלא תתגודדו יסודו משום שתי תורות וליכא ביה משום מחלוקת כלל, צ"ל דולא ישנה אינו אלא איסור של דבריהם, או אפשר דלשיטתם דסברי דמחזיק במחלוקת עובר בלאו דולא יהיה כקרח, גם גרמא למחלוקת בכלל ולא רק מחזיק בה בדקיימא כבר, וכמו שהוא לדעת הרמב"ם ז"ל בלאו דלא תתגודדו, אף דבההוא קרא הוא באמת פשוט טפי דודאי מסתברא דהכל הוא בכלל לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, ובלאו דלא יהיה כקרח לא משמע כל כך דאיתא גם בגרמא, אפ"ה גם זה בכלל, מאחר שזה גורם לזה.

י"ג. ויעוין כרמ"א ז"ל בהגה באו"ח סי' תצ"ג סעיף ג' שכתב מיהו בהרבה מקומות נוהגין להסתפר עד ר"ח אייר ואותן לא

יסתפרו מל"ג בעומר ואילך וכו', ולא ינהגו בעיר אחת מקצת מנהג זה, ומקצת מנהג אחר, משום לא תתגודדו, ע"כ, והמג"א שם סק"ו הביא הסוגיא בפ"ק דיבמות אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא ופי' רש"י ז"ל שם, וכתב וא"כ למדנו מזה דדבר שאינו אלא מנהג לא אמרינן ביה לא תתגודדו יעו"ש, ונראה דכוונתו להקשות על הרמ"א ז"ל שכתב שיש בהא דתספורת בימי העומר משום לא תתגודדו, וכן הבין המחה"ש שם בדבריו, ולדברינו לכאורה דברי הרמ"א ז"ל אינם אלא לדעת הרמב"ם ז"ל דס"ל דבמנהג דוקא הוא עיקר דין לא תתגודדו, אכן נראה דאין זה לדעת הרמב"ם ז"ל גרידא, אלא גם לדעת הרא"ש ז"ל, ואולי אף רש"י ז"ל כך סובר, דיעוין שם בדברי רש"י ז"ל דבקושיא מהא דמגילה שהקשה לו ר"ל לר"י פי' תחילה דהקושיא גם מבני הכפרים שקורין ליום הכניסה, ובחשובה שהשיב ר"ל לר"י אמינא לך אנא איסורא ואת אמרת לי מנהגא כתב דאיסורא הוא לבני י"ד שיקראו בט"ו ולבני ט"ו בי"ד, ולכאורה צ"ע אמאי חזר בו רש"י ז"ל מפי' שפי' תחילה דר"ל הקשה גם מבני הכפרים. ונראה דבדקדוק פי' כך, דלפי פירושו שפי' בחשובת ר"י לר"ל ע"כ לא שנית מקום שנהגו וכו' דשם היה לך להשיב תשובה זו, והיינו דהקושיא עליו היתה מפני מה לא הוקשה לו שם כך, צ"ל דר"י הוי ס"ל דר"ל הקשה מבני הכפרים שקריאתם ביום הכניסה לאו תורת איסורא עלה אלא תורת מנהגא, כאשר כתב הרשב"א ז"ל דקל הוא שהקלו להם יעו"ש, וא"ל ר"ל אמינא לך אנא איסורא, דהיינו שאין שאלתי אלא מבני י"ד וט"ו שתורת איסורא עלה ודמיא לשתי תורות, ושו"ר בריטב"א ד"ה אמינא דרמז לזה, יעו"ש, ואשר לפ"ז אפ"ל דר"י לא נתית תחילה לקושית ר"ל, ואמנם בעיקר הדבר ס"ל כר"ל דבמנהגא ליכא לא תתגודדו משום דלכו"ע שרי ולא דמי לשתי תורות, אכן זה אינו מוכח, דיתכן דר"י פליג בהא אדר"ל ולא ס"ל האי דיחויא, אלא ל"ש איסורא ול"ש מנהגא כהדדי נינהו לענין לא תתגודדו, ורק מטעמא דפרשו דאביי ורבא ל"ש סק"ו ליכא בזה משום לא תתגודדו, ובאשר כתב הריטב"א ז"ל וכדלעיל, ומכיון שכן לדינא גם במנהגא איכא לא תתגודדו, דהא הילכתא כוותיה דר"י דפליג אדר"ל, ובאמת שברא"ש ז"ל מוכח הכי שכתב שם וז"ל, ובמגילה אע"פ שקורין לבני העיר בי"ד ומקדימין לבני הכפרים והוי כמו ב"ד אחד בעיר אחת פלג מורים כב"ש ופלג כב"ה לא קרינן ביה לא תתגודדו, כיון דלא עבדי הכי משום פלוגתא אלא שהמקום גורם ואם היה בן מקום זה הולך למקום אחר היה עושה כמותם הלכך לא מחזי כב' תורות, ואע"פ שר"ל הקשה לר"י ממגילה, ר"י לא חשש להשיבו משום דלא חשיב ליה כב' תורות, מטעמא דפרישית וא"ל ע"כ לא שנית וכו' מההיא היה לך להקשות כי מההיא דמגילה ל"ק מידי, ע"כ, ומבואר מדבריו דלמסקנא אית ליה לר"י דלא תתגודדו שייך נמי במנהגא שהרי אי לאו טעמא דלא עבדי הכי משום פלוגתא וכו' הוי עלה איסור לא תתגודדו, אע"פ דקריאת בני הכפרים תורת מנהגא עלה וכאשר כתב הרשב"א ז"ל וע"כ דפליג בהא אדר"ל ופשיטא דהלכתא כוותיה, ושפיר פסק הרמ"א ז"ל דבהא דתספורת שייך לא תתגודדו.

ו"ד. ויעוין בתמח ישרים תשובה ק"ע שדחה דברי ר"י טאיטאצק ז"ל שכתב דבמנהגא ל"ש לא תתגודדו, מדברי המפרשים בסוגיין דהיינו התוס' ושאר הראשונים שכתבו שקושיית הגמ' הי"ה גם מבני הכפרים, ועלה נמי קאי תירוצא דאביי ורבא, והיינו דבמנהגא נמי איתא, וביותר מדברי הרמב"ם ז"ל שכתב דבמנהגא נמי איתא, וכלשונו זה נוהג מנהג זה וזה נוהג מנהג אחר, ויעו"ש שהביא לשון הרמב"ם ז"ל בתשובתו והוא בתשובה סי' קי"א דפוס ירושלים, ושם הי"ה הנידון בדבר הרשות והשיב ואם רצו להכניס עצמן ברשות כל מי שירצו הרי זה מותר להם משום שבועה

אבל אסור להם מענין אחר, משום לא תתגודדו לא תעשו אגודות אגודות, אלא כך חייב כל בית ישראל הנקראים בשם יעקב המחזיקים בדת מרע"ה להיות כל עדה וקהל מישראל אגודה אחת ולא תהיה ביניהם מחלוקת בשום דבר בעולם, ואתם חכמים ונבונים יודעים מהו עונש המחלוקת וכמה רעות גורמת, ע"כ.

ומבואר מדבריו דשייך ג"כ במנהגא, יע"ש בדבריו, אמנם מה שכתב דלדעת הרמב"ם ז"ל שייך לא תתגודדו בין במנהגא ובין באיסורא לא נהירא, אלא כאשר כתבנו דדוקא במנהגא דהוא גורם מחלוקות, אבל בהוראה לא, דלא שייכא בה מחלוקת ומריבה, כדאמרינן התם בברייתא שחיבה ורעות נהגו זה בזה והאמת והשלום אהבו.

הרב ר' יעקב יהושע וואלפא

הערות בדיני עגלה ערופה

בגמ' ב"ב כ"ג ב', אר"ח רוב וקרוב הולכין אחר הרוב וכו' מתיב ר"ז והיה העיר הקרובה אל החלל ואע"ג דאיכא אחריתי דנפישא מינה, בדליכא. וליזיל בתר רובא דעלמא, ביושבת בין ההרים, ע"כ. העולה מסוגיא זו דאין העיר הקרובה מביאה עגלה ערופה אלא כשאין עיר אחרת מרובה באוכלוסין הימנה ורק ביושבת בין ההרים, דאל"כ אזלינן בתר רובא דעלמא.

הר"מ בפ"ט מהל' רוצח ה"ו מביא שהעיר הקרובה מביאה ע"ע כשמגינה שוה לעיר הרחוקה ממנה ואם היו מרובין המרובין מביאין העגלה, ומשמיט התנאי דיושבת בין ההרים ומתעלם מהקושיא דליזיל בתר רובא דעלמא. והרבו לתמוה ע"ז, וצ"ע.

ההלכה דרוב וקרוב הולכין אחר הרוב מפרשת לנו דברי הכתוב דהעיר הקרובה היא המביאה עגלה ערופה "בדליכא" גדולה ממנה במנין, אפשר לפרש בדליכא שמנין שאר העיירות פחותין ממנין עיר הקרובה, ואע"פ שהעיר הקרובה היא גם המרובה, צריכים אנו — כדי לחייבה בעגלה — לדין קורבה, כי אין המרובה מביאה עגלה כלל, אלא מעכבת הקרובה הפחותה מלהביא (כדברי התוס' רי"ד בתחילת דבריו). אבל לפי פסק הרמב"ם (וכפי שיתבאר זוהי שיטת כל הראשונים), שהמרובה מביאה עגלה ערופה בגלל ריבויה, הכרח להעמיד הכתוב המחייב את ה"קרובה" באופן ששאר העיירות שוות לה במנין, דאי הרחוקה גם מועטה הרי הקרובה מביאה בגלל ריבויה ואין צריך לדין קרובה כלל. ובהכרח לדחוק ולהעמיד "בשוין" ממש במנינן דאז זקוקים אנו לדין קורבה וכדברי הר"מ שמנין העם (כצ"ל) שבה כמו מנין העיר הרחוקה ממנה.

גם רש"י בד"ה בדליכא מסיים אלא כולן "שוות". ומדדחיק להעמיד בשוות אע"פ דלא שכיח כלל, נראה ברור דגם רש"י סובר כהר"מ דהמרובה באוכלוסין היא המביאה העגלה גם כשהיא הרחוקה, והכרח לפרש הכתוב המחייבה להביא העגלה בגלל קורבתה, ולא מחמת ריבויה, דאין היא מרובה מהאחרות אלא כולן שוות.

בתוס' רי"ד ב"ב כ"ג ב' ד"ה מותיב ר"ז בפירושו השני וז"ל, אלא עיקר פירושא כך נ"ל בדליכא פי' שכל העשרה עיירות היו שוות במראיתן ואין שם רוב הנראה לעניים, ע"כ קשה לו להעמיד הכתוב בדבר שאין שכיח כלל, שכל העיירות שמחדדין להן סביבותיה

שוות ממש במספר אוכלוסיהן לכן מחדש שמספיק ששוות במראיתן ואין שם רוב הנראה לעינים שתכריע את הקרובה. מדדחיק התוס' רי"ד להעמיד בשוות ולחדש שאין רוב שאינו נראה לעינים מכריע, נראה ברור שסובר גם הוא כשיטת הר"מ שהעיר המרובה מכריעה את הקרובה והיא המביאה את העגלה, ולכן א"א להעמיד הכתוב ששאר העיירות הרחוקות ממנה פחותות באוכלוסין ממנה, כי אז מביאה הקרובה בגלל ריבויה ולא מחמת קורבתה ובהכרח לדחוק ולהעמיד בשוות [ובהמשך דברינו יתבאר שתזרת הרי"ד בדין זה שהמרובה אכן מביאה עגלה ומכריעה את הקרובה ולא רק מכחישה את הקרובה ומונעתה מלהביא, חזרה זו מכריחתו לשנות פירושו בכל הסוגיא וכל דבריו מתבהרים.]

השאלתות ויקרא סי' ס"ח מעמיד גם הוא בשוות ומתפרש בהכרח דהיכא דחדא רובא מביאה המרובה העגלה דאזלינן בתר רובא גם מלשונו מוכח כן, אשר רק לגבי רובא דעלמא קאמר, ונימא חד מעלמא קטליה ולא לחייבו לא הני ולא הני. רבינו יצחק המובא בתוס' רי"ד קאמר אף הוא אידחק לאוקמי קרא "בדשוין" ע"כ ובאינן שוות מביאה המרובה, כי רק חיוב המרובה בהבאת העגלה מכריחנו לאוקמי בשוין. הר"י מיגאש בש"מ ב"ב קאמר אף הוא דהעיר הישובת בין ההרים יחד עמה היא בינונית במותה ע"כ, ולא קטנה הימנה, דאז הקרובה מביאה בגלל ריבויה. המוכח מהך שהרמב"ם המאירי והסמ"ג אמרי שהמרובה מביאה העגלה. רש"י השאילתות, הר"י מיגאש, רבינו יצחק, ותוס' רי"ד בפירוש שני, דחקו להעמיד בשוין, ומוכח דסברי שהמרובה מביאה, ולא מצאנו מי שחולק עליהן מחוץ להרי"ד בפירושו הראשון אשר עליהן נחוץ להרי"ד בפירושו הראשון אשר דחהו וקאמר ואין זה פירוש נכון.

בתוס' ד"ה בדליכא הקשו תימה דהכא משמע דטעמא דהעיר הקרובה מביאה ע"ע משום דמתוך הקורבה מוכח שמשם בא ההורג, ובסוטה תניא שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמניחין אותה ומודדין לעיר שיש בה ב"ד, והיא המביאה העגלה אע"פ שהקורבה מוכיחה שמעיר שאין בה ב"ד בא ההורג, ונשארו בתימה.

והנה על דברי ר"ח עצמו לא הקשו מאחר שלומד מדין עגלה דיש דין קרוב בכל התורה, וכשיש רוב המנגדו הולכין אחר הרוב משמע דאין הרוב בעגלה ערופה גזירת הכתוב אלא הוכחה שההורג בא משם, דאפשר שהבאת כפרת העגלה על הדם הנקי הוטל על בין דין של עיר הקרובה או המרובה באוכלוסין מפני שבגלל קורבתה או ריבויה, היא הנתפשת בעוון שפיכת הדם הנקי, וכשאין בה ב"ד מטילין אחריות החטא וכפרתו מעם ישראל על ב"ד של העיר השניה בקורבתה, ורק מקושית הגמ' וביותר מהקושיא ולזיל בתר רובא דעלמא, מוכח בבירור דהבאת ע"ע ע"י הקרובה הוא כי מוכח שמשם בא ההורג. ודבר זה הוא בסתירה להלכה שמודדין לעיר רחוקה שיש בה ב"ד דין.

והנה קושית הגמ' ואע"ג דאיכא אחריתי דנפישא מינה ומקשה דלזיל בתר רובא, אפשר לפרש בשני דרכים: (א) כמובא בתוס' רי"ד בפירושו הראשון דהרוב המנגד לקרוב יפטור את הקרובה מהבאת העגלה, אבל גם המרובה לא תביא ע"ע כי חיוב הבאת ע"ע הוא רק על קרובה וכפשט' דקרא. (ב) כפסק הרמב"ם דהעיר המרובה אע"פ שהיא רחוקה יותר מביאה ע"ע דרוב וקרוב הולכין אחר הרוב, וביאור הכתוב הי' העיר הקרובה הוא קרבתה והותפשה בעוון הדם הנקי וחיוב כפרתו, או בגלל קרבתה בשטח או בגלל ריבויה.

לפי פירוש א', דלזיל בתר רובא הוא רק כדי לפטור הקרובה ולהכחישה, אע"פ שאין המרובה בדין עגלה כלל, מוכח מקושיא זו דהבאת העגלה ע"י הקרובה הוא משום דמוכח שההורג בא משם, ולכן כשמוכח מהרוב

דההורג בא מהרחוקה המרובה ולא מהקרובה, אין להביא ע"ע דאל"כ מאיזה טעם תפטור המרובה את הקרובה מלהביא עגלה מאחר שהמרובה אינה בדין עגלה כלל, ופשוט.

לפירוש ב', וכפי שפסק הרמב"ם שהעיר המרובה מביאה ע"ע אע"פ שהיא החרוקה, אין מקושית הגמ' הראשונה ראיה כלל שסיבת חיוב הקרובה כשאין מרובה ממנה הוא בגלל שההורג בא משם. וכפי המבואר לעיל שהכפרה הוטלה על העיר שתתפש בעוון הדם בגלל קורבתה או ריבויה כפי עדיפות ההלכה רוב או קרוב.

קושית הגמ' וליזיל בתר רובא דעלמא מתבארת בשני אופנים: [א] — שנצרף אוכלוסי ערי העולם (א"י) יחד, והם, עוברי הדרכים, מרובים מהעיר הקרובה. לפירוש זה נראה בפשיטות בביאור דברי הגמ', אשר רובא דעלמא המכחיש את הקרובה **יפטרנה** מהבאת העגלה ולא יביאו ע"ע כלל. ויש הוכחה לפירוש זה מקושית הגמ' הראשונה המתפרשת לפי פשוטה "ואע"ג דאיכא אחריתי דנפישא מינה" שיש בעולם (בא"י) עיר מרובת אוכלוסין ממנה וע"ז באה התשובה **בדליכא** הביאור שאין בעולם (גם בריחוק מקום) עיר מרובה ממנה. ממילא צריך לפרש הקושיא וליזיל בתר רובא דעלמא, צירוף אוכלוסין דעלמא [ולא עיר גדולה בעולם בריחוק מקום, שהוא נכלל ב"דליכא"]. פירוש [ב] — וליזיל בתר רובא דעלמא, עיר בעולם, בריחוק מקום, הגדולה ממנה. לפ"ז קושיא ראשונה מתפרשת אם יש גדולה ממנה **סביבות** החלל ותירוצו בדליכא, שאין גדולה הימנה **סביבות** החלל.

אולם גם לפירוש ב' יש הכרח לפרש "וליזיל בתר רובא דעלמא" רק לגבי פטור הקרובה מלהביא (ולא שתביא ע"ע העיר הגדולה המרוחקת שאינה בסביבותיה) כי הפרדת ההבחנה בין עיר שסביבות החלל לעיר מרוחקת או אחוריה, הוא רק אם נתפוש שאין מביאה עגלה רק אחת העירים שסביבות החלל ולא שאחוריהם, א"כ הקושיא השניה המקשה וליזיל בתר רובא דעלמא, על עיר שבעולם שאינה סביבותיה, הוא רק לגבי **פטור ויכוח הקרובה** מלהביא, ולא שתביא עגלה במקום הקרובה שסביבות החלל. היוצא מהנ"ל שאין לפרש הקושיא השניה "וליזיל בתר רובא דעלמא" אלא לגבי עיכוב ופטור הקרובה מלהביא, [וכך אמנם מתפרשים דברי רוב הראשונים שהקושיא הראשונה היא, שתביא המרובה וקושיא שניה וליזיל בתר רובא דעלמא, הוא שרובא דעלמא יכחיש את הקרובה ולא יביאו עגלה כלל.] ואין להסביר עיכוב הקרובה מלהביא העגלה — אף שאין אחרת מביאה — אלא בזה מפני שההורג לא בא משם לעומת זאת מדין עיר קרובה שאין בה ב"ד דמניחין אותה ומחדירין לעיר שיש בה ב"ד משמע דהחורה הטילה על העיר הכי קרובה "שיש בה ב"ד" להתפש בעוון הדם הנקי בלא להתחשב מאין בא ההורג (או הנהרג). ומכאן מקור הרמב"ם לדחות סוגית הגמ' דליזיל בתר רובא דעלמא, מהלכה.

בתוס' רי"ד ב"ב כ"ג ב', ד"ה מותיב ר"ז וכו' ומתרץ בדליכא פי' אין עיר שם סביבותיה גדולה ממנה שאם היתה לא היתה מביאה הקרובה עגלה מפני רוב המכחישה, והגדולה נמי אינה מביאה ע"כ נוטה מדברי רש"י והרמב"ם דהמרובה מכריעה את הקרובה והיא המביאה העגלה, דלדבריהם א"א להעמיד הכתוב, שהקרובה מביאה בגלל קורבתה, באופן ששאר העיירות פחותות ממנה, כי אז היתה הקרובה מביאה בגלל ריבויה, וצריך לדחוק ולהעמיד הכתוב באופן ששאר העיירות שוות לה ממש במנינן, וזה דבר דלא שכיח כלל. לכן מפרש בדליכא גדולה ממנה, אלא היא הגדולה מכולן וכל השאר פחותות ממנה (כפי שמפורש בדבריו להלן שזו גדולה מכל אחת מחברותיה) ובכל זאת צריך לדין קרובה, כי אין דין הבאת עגלה אלא על הקרובה, ואין

רוב מביאה, אלא מכחישה את הקרובה ומונעתה מלהביא.

לפי הלכה זו שהרוב אינו אלא מכחיש את הקרובה ומונעה מלהביא ע"ע, א"כ אין לפרש "סביבותיה", המוזכר כמה פעמים ברי"ד, על סביבות החלל ממש ולא אחריהם וכן לא אותו מחח דוקא, כי כדי להכחיש את הקרובה ולמונעה מלהביא, אפשר לדחק מכל עיר ששכיח משם עוברי דרכים, גם רחוקה שאפשר לתלות ההורג משם. ובהכרח לפרש "סביבותיה" דהכוונה ממקום שאפשר או שכיח לבא משם. וכשמתרץ "בדליכא" הכוונה שאין עיר גדולה ממנה כולל כל המקומות שאפשר לבא משם. דברים אלה מסבירים לנו מדוע אינו נכון בעיני הרי"ד לפרש רובא דעלמא שיש עיר גדולה ממנה בעולם וליזיל בתרה, כי עיר גדולה שאפשר לבא משם, נכלל בתירוץ **בדליכא**, ומעיר בעולם שלא שכיח לבא משם, אין שייך להקשות וליזיל בתר רובא דעלמא. לכן מפרש לפי פירושו ראשון שרובא דעלמא הכוונה — "צירוף אוכלוסי כמה עיירות יחד".

לפי ההלכה שאין דין הבאת עגלה אלא על הקרובה ביותר, ולא רחוקה ממנה אף שהיא המרובה, יוצא שחלוקות בדיניהן שאר העיירות מהעיר הקרובה, שרק הקרובה בדין הבאה והשאר אינן בדין הבאה כלל, ושפיר אפשר לצרפן יחד להכחיש הקרובה, וא"א לומר כפי דברי הרי"ד בפירוש השני שכל עיר עומדת לעצמה ואין עיר זו מסייעת לזו, ודומה לעיר אחת של ישראל וט' עיירות של גוים, כמוזכר להלן ברי"ד, ומוסבר בזה היטב שינוי שיטת הרי"ד לגבי צירוף כמה עיירות להכחיש הקרובה.

בהמשך דברי הרי"ד וז"ל, ואין זה פירוש נכון אלא עיקר פירושא כך נ"ל בדליכא, **פירוש שכל העשרה עיירות היו "שוות" במראותן ואין שם רוב הנראה לעינים וכו'** אלא ודאי כדפריש המורה וכו' אלא "כולן שוות" ע"כ חוזר בו מדבריו שאין המרובה מביאה, אלא המרובה אכן מביאה עגלה, והכותב המחייב הקרובה בגלל קורבתה מיירי בשוות, ולא בשוות ממש דלא שכיח אלא שוות במראיתן.

מאחר שהדיון בגמ' הוא איזה תביא העגלה, הקרובה או המרובה, לא שייך לצרף אוכלוסי כמה עיירות יחד, לכן מפרש רובא דעלמא, עיר רחוקה מרובה באוכלוסין מהקרובה ותביא היא, הרחוקה, את העגלה. ונפלאתי על האחרונים שלא הרגישו שהרי"ד חזר בו מדבריו הראשונים, ומסכים לדברי רש"י והר"מ, דהמרובה מביאה עגלה ערופה גם כשהיא רחוקה יותר.

תוס' מכות י' ב' ד"ה חד אמר, תימה דהא תנן ע"ע אין מודדין אלא מעיר שיש בה כ"ד (והקשו למ"ד עיר שאין בה זקנים מביאה עגלה ערופה וזקני העיר הוא רק למצוה) וי"ל דהתם מיירי כגון דאיכא עיירות טובא ובחדא מיניהו יש ב"ד כיון דמצי לאוקמי קרא דמקיימי ליה, אבל הכא מיירי כגון שאין שם ב"ד בכל העיירות **הסמוכות** הלכך אמרינן דמ"מ מודדין מיניהו. עיין באחרונים שתמהו על דברי התוס', וכי נוקים מחלוקתם כשאין ב"ד בשום עיר בעולם (בא"י) ואם כוונת התוס' שאין מודדין אלא בסמוכות שסביבות החלל ולא אחוריהם איה מקומם. והוא גם שלא כדברי הגמ' וליזיל בתר רובא דעלמא, ומנוגד ללשון התוספתא דירושלים מניחין אותה ומחדין חוצה לה, דמשמע אחוריה.

יעוין גם במנחת חינוך שתמה למ"ד זקני העיר למצוה, מאי שייך מצוה לגבי דין מדידה הרי מאי דהוי הוי והאיך שייך לומר דמצוה שיימצא החלל במקום שיש ב"ד, ומפרש דברי הגמ' על שעת הבאת העגלה. אך התוס' דמפרשים הגמ' דמכות י' ב' על שעת מדידה, צריך לפרש מאי ביאור ל"מצוה". מכל זה נראה לפרש דברי התוס', אשר למ"ד למצוה ועיר שאין בה ב"ד מביאה עגלה ערופה, דדין

מניחין אותה שאין בה ב"ד ומחדשין לעיר שיש בה ב"ד, הוא רק למצוה לכתחילה, כדי לחייב עיר שיש בה ב"ד, אבל כשאין בכל **סביבות** החלל עיר שיש בה ב"ד, ובהכרח (גם אם רוצה לבא לעיר שיש בה ב"ד) בזמן המדידה להגיע ולעבור בעיר שאין בה ב"ד, אין לדלג עליה, ומתחייבת עיר שאין בה ב"ד להביא עגלה ערופה (כי כבר מדדו אליה) מאחר שלא נתמעטה מהבאה. ולכתחילה כשאפשר, כגון שיש גם עיר שיש בה ב"ד "בסביבות החלל" מודדין לעיר שיש בה ב"ד **ומניחין** זאת שאין בה ב"ד, ואין מודדין אליה, אף שנראית יותר קרובה מהשאר. [ואם כנים הדברים, גם כשיש עיר שיש בה ב"ד בסביבה אך מדדו בטעות לעיר שאין בה ב"ד ומצאוה יותר קרובה, תביא היא העגלה, למ"ד שאין ב"ד מעכב אך יש לחלק.]

עפ"י הדברים האלה מתיישבים בטוב דברי מ"ד למצוה, שלא תקשה עליו ברייתא דסוטה מ"ח ב', מניין שאם נמצא סמוך לעיר שאין בה ב"ד שמניחין אותה ומודדין לעיר שיש בה ב"ד ת"ל ולקחו זקני העיר ההיא מכל מקום ע"כ, משמע שלא למד זה דמכל מקום לא היו מביאין עגלה כלל, ולמ"ד למצוה, הרי היתה מביאה הקרובה גם כשאין בה ב"ד וצ"ע. אך לפירוש זה דלמצוה פירושו שלכתחילה מודדין לעיר שיש בה ב"ד הרחוקה ממנה, ורק באין ב"ד בכל העיירות שסביבות החלל מביאה הקרובה שאין בה ב"ד — א"כ כל דין זה מתפרש רק לאחר גילוי הפסוק דזקני העיר מכל מקום, דגם רחוקה ממנה כשיש בה ב"ד והיא הקרובה מבין אלה שיש בהן ב"ד, מביאה היא העגלה, ולפני גילוי הקרא דמכל מקום בודאי לא הי' מקום לפרש למצוה ולא לעכב, דמאי דהוה הוה, וכקושית המנ"ח.

הריצב"א הובא בהגה"מ פ"ט מרוצח, דדין סמוך לעיר שאין בה ב"ד מניחין אותה ומודדין לעיר שיש בה ב"ד, איירי שהעיירות עומדות "כחצובה" ויש שם אחת שאין בה ב"ד ושתים שיש בהן ב"ד. ביאור דבריו לפי פשוטם הוא: א) דאין מודדין לעיר שאורייתם אלא לעיירות שסביבותיה בצד אחר שיש בהן ב"ד, דהיינו כחצובה ולא אחוריה. ב) דדין מדידה שייך רק בשתי עיירות כדי לברר מי מהן הקרובה, ומאחר שאין מודדין לעיר שאין בה ב"ד בהכרח שיש שתי עיירות בלעדיה שיש בהן ב"ד. הטעם לאי מדידה לעיר שאאורייה, אפשר שהוא משום שאין מביאה עגלה אלא עיר שסביבות החלל, וכפשטיה דקרא. לפ"ז גם אם יש עיר מרובה באוכלוסין מהקרובה והרוב מביאה ע"ע (כפסק הרמב"ם) גם אז צריכה להיות המרובה מסביבות החלל ואין אחרת מפסיקתה. אך מסתברא שטעמו הוא שאין למדוד **קורבה** [שהוא כדי לברר העיר הקרובה ביותר] ולעבור בעת המדידה בעיר אחרת ולעבור לזו שאאוריה. עכ"פ לדברי מ"ד (מכות י' ב') שאין עיר שאין בה ב"ד מונעה מלהביא עגלה ערופה וכל ההלכה במשנה סוטה הוא רק שאין "מודדין" לעיר שאין בה ב"ד ומודדין לזו שיש בה ב"ד, ובאין ב"ד בכל הערים "שסביבות החלל" והכרח למדוד לערים שאין בהן ב"ד [גם כשרצונו למדוד לעיר שיש בה ב"ד שמאחוריה] אזי מביאה העגלה העיר שאין בה ב"ד, כי זקני העיר הוא רק למצוה ולא לעכב, [וכמו שהבאנו מדברי התוס' מכות י' ב'] בהכרח לפרש שהמדידה לעיר שיש בה ב"ד הוא רק בעומדין "כחצובה", ז"א שגם העיר שאין בה ב"ד וכן שתי העיירות (לפחות) שיש בהן ב"ד עומדות סביבות החלל, ולא אחוריה. (ראיתי מחברים חשובים העמיסו בדברי ריצב"א אלה חידושים משוערים שאינם אלא **דברי נביאות, וסיום דבריו, כמבואר פרק ל"י נ"ל ט"ס, ומצאתי בד"י במקום "כמבואר", תוספות** פ' לא יחפור, שפירושו שדברי הריצב"א הובאו בתוס' פ' ל"י.)

צף — במשנה סוטה מ"ד ב', או צף ע"פ **המים** לא היו עורפין ע"כ מביא פטור צף רק ע"פ המים אף אם נדחוק לפרש ע"פ המים לאו דוקא בדברי ההלכה, קשה לפרש כן

בהמשך המשנה הלומד מהפסוק שנאמר "בשדה" ולא צף ע"פ המים, שינה לעכב ע"פ המים ולא ד"א.

בסוגיית הגמ' מ"ה א', לאחר שדן לדמות טמון בעגלה ערופה לטמון בשכחה, מביא בעיית רב זירא צפו עומרין לתוך שדהו הוי אויר שדה כשדה דמי או לאו, אין הגמ' מזכירה ענין פטור צף לגבי עגלה, ואם שכחה דומה לו או לאו, לכאורה משמע גם מכאן שאין פטור צף בעגלה ערופה אלא בצף ע"פ המים. גם הרמב"ם פ"ט רוצח הי"א מביא פטור צף בע"ע אלא ע"פ המים. ובכ"מ מפרש להדיא דברי הר"מ דפוטר צף ע"פ המים דוקא ולא בצף ע"ג דבר אחר. אך ידועה תמיהה האחרונים על דברי הכ"מ משאלת הגמ' מ"ה א', בשני חללין זעג"ז אי מין במינו הוי צף, דמשמע דבאינו מינו ראי דהוי צף ואין מביאין ע"ע. והנה הרמב"ם מביא בעייה הגמ' בשני חללין זעג"ז בפ"ט רוצח הלכה י' בדיני מדידה ומהיכן מודדין לפני ששנה כלל דין פטור עגלה בצף ע"פ המים שכתבו רק בהלכה י"א, וברור שמפרש שאלת הגמ' בזעג"ז, אך לגבי מדידה מהיכן מודדין וכיצד מודדין. [ואין כאן שאלה כלל אם עליון או תחתון מחייבין הבאת עגלה, כי אין פטור צף אלא ע"פ המים] וכפי שמסיים הרמב"ם מודדין מן העליון "כמות שהן מונחין" ז"א שאין צריך להורידן זמ"ז בשעת מדידה. ובראי אם היתה השאלה אם מחייבין הבאת עגלה או לאו, לא הי' מועיל שינוי מנוחתם כעת בשעת מדידה, והיינו הולכין אחר שעת מציאתם.

והנה לפירש"י דהבעי' היא אי מב"מ הוי טמון ואי מב"מ הוי צף, לגבי חיוב הבאת עגלה, לכאורה הם שתי בעיות נפרדות שאין קשר ביניהן ואפשר דמב"מ הוי צף ולא טמון וכן להיפך, וצע"ג מה קשרן השואל ומה החריפות בשאלתו המצריך בן עזאי לפתרונה, ובעיקר צ"ע מה פשר צד ג' דמב"מ הוי צף וגם טמון הכלול בשתי השאלות הראשונות (שגם הן אין קשורות האחת בחברתה), כמו שכתב רש"י דלכן אין מביא צד ד' דמין במינו לא הוי צף ולא טמון כי הוא כלול בראשונות.

ולפירוש הר"מ מתבארת הבעי' בפשטות, והוא: דההלכה היא אשר שני חללין זה בצד זה וקרובים לעיר אחת מביאין עגלה אחת ומודדין משניהם, אע"פ שהקרובה לשניהם מביאה עגלה אחת, כי מאחר ששניהם מחייבין הבאת עגלה ומדידתן אינה שוה ואחת, מודדין משניהם וכ"א מחייב את אותה העיר להביא עגלה, ועגלה אחת פוטרתה. אך בזעג"ז ושניהם קרובים לעיר אחת, אע"פ ששניהם מחייבים כל אחד לחוד הבאת עגלה — וכלשון הרמב"ם מודדין מן העליון כמות "שהן" מונחין ז"א שניהם, ולא כמות "שהוא מונח" שאז היתה הכוונה לעליון — אבל מאחר שהמדידה שוה ואחת אין מודדין אלא מדידה אחת לשניהם. וכך מתפרשת הבעיא לפי הר"מ. הנחה פשוטה היא שאין מודדין בטמון ובצף, וכדברי הר"מ דאין קוברין החלל עד לאחר המדידה אע"פ שקבורת החלל במקומו, כדין מת מצוה, ואפשר לציין מקום חוטמו, מ"מ א"א למדוד אלא מהחלל ממש בהיותו גלוי ולא טמון (מתוך להלכה אשר בעת מציאתו לא יהי' טמון, ורק אז מחייב הבאת עגלה) אך גם פסק הדין על הבאת העגלה, והיא המדידה, גם היא צריכה להיות בגלוי ולא טמון, וכן שלא יהא צף, כי צף אינו נקרא מונח לגבי מדידה. והבעי' היא אם הוי צף וטמון במין במינו, האם אפשר למדוד כמות שהן מונחין או צריך לשנות מנוחתם גם במב"מ. ואך שני צדדין לבעי', האם צריך לשנות מנוחתם או אין צריך. אם מב"מ הוי טמון וגם צף, אזי צריך לשנות מנוחתם, אך אי מב"מ לא הוי טמון אע"פ שהוי צף אין צריך לשנות כי יש כאן מדידה מהתחתון כמו"כ אי מב"מ הוי טמון אך לא הוי צף הרי יש כאן מדידה מהעליון וממנ"פ אין צריך לשנות מכמות שהן מונחין וכ"ש אי מב"מ לא הוי לא טמון ולא צף דמודדין כמות שהן מונחין, ולכן לא היה צריך לכותבו.

גמ' סוטה מ"ה ב', אר"י בר"י מצאו חנוק "ומוטל באשפה" ע"כ מוכיר אשפה כדי להדגיש דלא הוי לא צף ולא טמון ולא תלוי, וכדברי רש"י, ואין כאן רק חסרון חנוק. ואי **טמון בדבר אחר שלא במינו הוי טמון, הרי גם באשפה הוי טמון** וצ"ע **בדברי המנחה חריבה.** ועוד, דמדובר **במקום** אשפה אין מובנים כלל, כי במה מוכח מ"מקום אשפה" דלא הוי טמון ולא צף ולא תלוי, כי הרי זו כוונת ר"י בר"י בהדגשתו מוטל באשפה, דאין כאן רק חסרון חנוק ולא חסרון אחר. ואם נפרש טמון רק בגל או באדמה דהוי כקבור ואינו מוטל בבזיון, מובנת ההדגשה מוטל באשפה דהוי זורק ולא טמון, וצ"ע.

שאלת חד מדרבנן לאביי אי מב"מ הוי טמון או צף, ואין למדוד מטמון וצף, ראי' לשיטת הר"מ דאין קוברין החלל עד לאחר המדידה, כי המדידה היא מהחלל ממש ולא ממקום הידוע ששם הי' חוטמו, דאי מודדין **ממקום** חוטמו, מאי איכפת לן (לגבי מדידה) אי מב"מ הוי צף או טמון סוף סוף יודעים אנו מקום חוטמו, ונמדוד. ולשיטת הר"מ שבעית הגמ' היא אך לגבי מדידה, ראיה מפורשת מכאן שהמדידה היא מהחלל ממש.

במשנה סוטה מ"ד ב', ג' מבית דין הגדול שבירושלים היו יוצאין וכו' ואין ב"ד שקול מוסיפין עליהן עוד אחד ע"כ משמע דהמדידה הוא מעשה בית דין, והמדידה וקביעת הקרובה הוא קבלת העדות ופסה"ד על מי להביא העגלה. ואפשר שזהו ההסבר לצורך המדידה מהחלל עצמו. ומאחר והמדידה הוא פסה"ד על החיוב פשוט שלא שייך בזה דיני שליחות, מה גם שלפני מעשה המדידה על ידם אין להם דין בית דין ואין להם כח למנות אחרים. ומובנת השמטת הרמב"ם דין הן ולא שלוחיהן.

חרב ר' חיים גראזאווסקי
ראש ישיבת בית ראובן

חגיגת י"ד

פסחים דף ס"ט ב' במתני', אימתי מביא חגיגה עמו בזמן שהוא בא בחול בטהרה ובמועט, ובזמן שהוא בא בשבת במרובה ובטומאה אין מביאין עמו חגיגה. ובגמ' א"ר אשי ש"מ חגיגת י"ד לאו חובה היא דאי ס"ד חובה היא תיתי בשבת תיתי בטומאה ובמרובה, ובמועט מ"ט אתיא כדתניא חגיגה הבאה עם הפסח נאכלת תחילה כדי שיהי' פסח נאכל על השובע.

ובתוס' שם ד"ה לאו חובה כלומר אינו חי"ב מן התורה להביאה דאי ס"ד חובה היא מן התורה שוב אין לנו לומר שיש חילוק בין שבת לחול דהוי קרבן הקבוע לו זמן וכו' אלא דאי לאו חובה היא ואינה באה אלא כדי שיאכל הפסח על השובע. ואומר ריב"א דמשמע בירושלמי דהא דפסח נאכל על השובע היינו מדרבנן גזרה משום שבירת עצם שאם לא היתה באה על השובע מתוך שהוא רעב לאכול הבשר שסביב העצמות היה בא לידי שבירתן, עכ"ל. ולקמן לי' דאם נאמר דהא דמביאין חגיגת י"ד הוא רק דין דרבנן כדי שלא יבא לשבור עצמות דקרבן פסח, אמאי לא יביא ג"כ חגיגה עם פסח שני דהא פ"ש ג"כ יש בו איסור שבירת עצמות, דזה מקרא מפורש, ובתוספתא (פ"ח ה"ג) הראשון טעון חגיגה ואין השני טעון חגיגה, וכן איתא בירושלמי (פ"ט סוף ה"ג) דפסח שני אינו טעון חגיגה, וכן פוסק הרמב"ם סוף הל' ק"פ דחייב על שבירת העצם ואין טעון חגיגה.

ועוד ק' דהרמב"ם (בהל' ק"פ פ"ח ה"ג) כתב וז"ל, מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע לפיכך אם הקריב שלמי חגיגה ב"ד אוכל מהם תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו ע"כ, וק' הא בהל' מעשה הקרבנות (פ"י הי"א) כתב דבכל הקדשים איתא דין זה דז"ל, היתה להם אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהי' נאכלת על השובע ע"כ. ובגמ' תמורה דף כ"ג א', והתניא ואכלו מה ת"ל מלמד שאם היתה אכילה מועטת אוכלין עמה חולין ותרומה כדי שתהי' נאכלת על השובע. ועוד הא חגיגה ג"כ קדשים וא"כ יאכלו תחילה את הפסח כדי שתהי' חגיגה נאכלת על השובע. ועוד אם צריך לאכול את החגיגה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע אמאי לא יאכלו שאר אוכלים חולין ותרומה כמבואר בתמורה כ"ג דבכל הקדשים אוכלין חולין ותרומה כדי שיהי' נאכל הקדשים על השובע.

והנה ראיתי אח"כ מביאין בשם הגרי"ז זצ"ל שכתב: הנה ע"כ דעל השובע כאן הוא משום אכילת פסח ולא משום דין אכילת קדשים, דהרי כתב דאוכל מן שלמי חגיגה תחילה ואם הפסח עצמו הוא מדין אכילה דעל השובע של שאר קדשים הרי חסר בשלמי חגיגה עצמן אכילה על השובע והי' צריך שיאכל עם הפסח חולין ולא חגיגה, וע"כ ההוא דין מיוחד באכילת הפסח מקרא דאכלו את הפסח כמבואר בספרא. אמנם באמת חסר מובן, הלא בכל הקדשים הדין דנאכלים על השובע כמבואר ברמב"ם מהל' מעשה הקרבנות. וצ"ל דהאידנא שהוא נאכל על השובע הוא דוקא באכילת כהנים ולא באכילת בעלים, ובאכילת הפסח הוא דין מיוחד מקרא ואכלו את הפסח, וכן דין למשחה לגדולה לא הוזכר אלא באכילת כהנים, עכ"ד. ואם נניח דבחלק הבעלים אין דין למשחה ואין דין דנאכל על השובע כמו שאמר הגרי"ז זצ"ל בשיטת הרמב"ם, יכולים לתרץ אפילו בלא המכילתא, רק בסברת הירושלמי דטעם נאכל על השובע בפסח הוא מחשש שבירת עצמות דהא רש"י ותוס' והמרדכי בסוף פסחים והרשב"ם לא הזכירו כלל את המכילתא רק הזכירו טעם הירושלמי או למשחה ואם בבעלים אין דין נאכל על השובע ואין דין זה בחגיגה י"ד ורק על קרבן פסח יש דין נאכל על השובע מדין שלא ישבור את עצמות של ק"פ דהדין דנאכל על השובע מכל הקרבנות לא שייך כאן דהוא רק בכהנים ולא על ישראל וע"כ צריך לאכול את הזבח תחילה ואח"כ הק"פ. אבל במרדכי סוף ערבי פסחים מפורש דגם בחלק הבעלים בקרבן חגיגת י"ד יש הדין נאכל על השובע וכן למשחה. וכן סובר הרשב"ם דף קי"ט ב' ד"ה כגון וז"ל ושפי שדינו (של פסח) ליאכל בסוף על השובע וכן כל הקרבנות כדכתיב למשחה לגדולה עכ"ל חזינן ג"כ שהוא סובר דיש דין למשחה על חלק הבעלים בק"פ והדין נאכל על השובע הוא כמו בכל הקרבנות. וכן איתא ברש"י דף פ"ו א' ד"ה אין מפטירין וז"ל ושהגיע זמנו לפטר מן הסעודה דהיינו אחר הפסח שהוא נאכל באחרונה על השובע שכן חובת כל הקרבנות, דקי"ל בחולין קל"ב ב', למשחה לגדולה עכ"ל. חזינן ג"כ שיטת רש"י דסובר דכל חלק הבעלים שייך למשחה ונאכל על השובע, וזה שלא כדברי הגרי"ז זצ"ל. ולכאורה יש סתירה מרש"י גופי', דכתב בבכורות כ"ז א' ד"ה אכל הני, "דאם רצה כהן למכור בשר בכור וזרוע ולחיים וקיבה מוכרן לישראל ותו לא בעי לי' לישראל למיכלינהו בצלי וחרדל כי היכי דעביד כהן" ומשמע מרש"י שבישראל אין דין למשחה, וע"כ כשהכהן מוכר בכור או זרוע ולחיים צריך לאוכלו צלי וחרדל שזה הוא מטעם למשחה וכאן בפסחים כתב רש"י דבהפסח שייך למשחה והוא סתירה לכאורה. אבל באמת לא קשי' כלל דשם הישראל כשקונה מהכהן נמצא לגבי דידי' לאו משלחן גבוה קא זכי' כלל ואין מקיים שום מצוה, אבל הכא בפסחים הא מקיים מצות עשה דאכילת ק"פ כמו הכהן בחלקו ע"כ יש לו ג"כ הדין

למשחה גם על חלק הבעלים. עכ"פ חזינן דגם שיטת רש"י הוא כמו הרשב"ם והמרדכי דגם בחלק הבעלים יש דין נאכל על השובע וגם למשחה.

ואפשר הוא תלוי בספקת האחרונים אם גם הבעלים מקיימים מ"ע באכילת חלקם בקק"ל. עיין במנ"ח מצוה ק"ב שמביא שהצל"ח מסופק בזה, ומביא המנ"ח ראי' מרש"י פסחים נ"ט מפורש דבין הנאכלים להכהנים בין הנאכלים לבעלים הוא מ"ע, וכן מביא רא"ש בנדרים, וכן שיטת הרמב"ן דאכילת קק"ל לבעלים כמו אכילת ק"ק לכהנים, ומביא שמהר"ן משמע להיפך דאין הבעלים מקיימים מ"ע בקק"ל רק בק"פ. ואפ"ל דאם הבעלים מקיים מ"ע יש עליו כל החיובים כמו הכהן לאכול בצלי וחרדל מדין למשחה. אבל התוס' זבחים ע"ה ב', דכתב דדוקא בחלק הכהנים ולא בחלק הבעלים שייך דין למשחה, וכ"כ המל"מ פ"ו ממעשה הקרבנות, וכ"כ ברמב"ם בפהמ"ש זבחים סוף פ' כל התדיר, אפשר שהם סוברים שהבעלים לא מקיימים מ"ע אבל אם נגיח סברא זו נמצא דבק"פ אליבא דכ"ע יש דין נאכל על השובע ולמשחה דהא הבעלים מקיימים מ"ע דאורייתא דאכילת ק"פ והוא כמו כהן דמשלחן גבוה קא זכו, וצ"ע.

וכן יש לחקור אם בקדשים הדין דנאכל על השובע הוא מטעם למשחה דאפשר הם שני דינים נפרדים, דדין למשחה הוא בכל מתנות כהונה בתרומה וזרוע לחיים, כמבואר בחולין קל"ב ב' וברמב"ם הל' בכורים פ"ט הכ"ב, דבכל מתנות כהונה יש הדין למשחה וע"כ צריך לאוכלם בצלי וחרדל, אבל הדין נאכל על השובע הוא רק בקדשים ולא בכל מתנות כהונה דהא אוכלין תרומה תחילה כדי שיהא הקדשים נאכל על השובע כמבואר בתמורה כ"ג א', והגמ' מביא פסוק מיוחד על זה דנאכל על השובע מ"ואכלו" ולא הקרא "למשחה". וכן איתא במשנה זבחים צ' "וכולן רשאין לתת לתוכן תבלין חולין ותבלין תרומה". ובגמ' מ"ט "למשחה לגדולה" כדרך שהמלכים אוכלין, ולא מצינו נאכל על השובע בתרומה ושאר מתנות כהונה. וכן הדין בתוס' יומא כ"ה דקדשים נאכלים בישיבה בעזרה משום למשחה אע"פ שאין ישיבה בעשרה אלא למלכי ישראל בלבד, וזה לא שייך לדין נאכל על השובע רק לדין "למשחה" לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין והוא בישיבה. ואפשר דזה דקאמר התוס' זבחים ע"ה והרמב"ם בפהמ"ש פ"י זבחים שדין למשחה הוא רק במתנות כהונה לכהן דוקא זה רק בדין למשחה לגדולה כדרך שהמלכים אוכלין, דדין הוא על הגברא שצריך לאוכלו כמו מלך דהוא דין כמו עבודה. וזה רק לכהנים אבל לא על ישראל, אבל הדין דנאכל על השובע הוא דין בקדשים, דהקדשים צריכים להיות נאכלים על השובע והוא ג"כ על חלק הבעלים, אבל ברש"י ובמרדכי והרשב"ם נראה דדין נאכל על השובע הוא מדין למשחה ושייך ג"כ בחלק הבעלים, וצ"ע.

ונ"ל לתרץ דהנה הרמב"ם פוסק בסוף הל' ק"פ דחגיגת י"ד הוא מן התורה דהא מביא שם פסוקים על זה והוא סובר אפי' הוא מן התורה הוא רשות ולא ס"ל כמו התוס' דאם הוא מן התורה הוא חובה דוחה שבת וטומאה אלא דהוא מן התורה והוא ג"כ רשות ולא דחי שבת וטומאה ולא אתא במרובה וא"כ הוא לכאורה נגד הירושלמי דאיתא התם שהוא רק מדרבנן כמו שכתבו התוס' דף ע' א'. אבל באמת בירושלמי גופי' בפרק זה בדף הקודם ג"כ מביא פסוק על חגיגת י"ד, דאיתא התם על שלשה דברים עלה הלל מבבל ואחד הוא סתירת הפסוקים דפסוק א' כתוב "וחבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר" ופסוק א' אומר דפסח אינו בא אלא מן הצאן בלבד, אלא צאן לפסח ובקר לחגיגה, והרמב"ם מביא פסוק זה לחגיגת י"ד בסוף ק"פ. והוא תמוה דהא בגמ' ע' ב', מביא פסוק זה בן דורתאי והוא סובר דחגיגת י"ד דוחה שבת וטומאה והוא חובה, אבל רבנן דרשו הפסוק על מותר הפסח ולא על חגיגת י"ד, אלא הרמב"ם לקח את הפסוק מירושלמי

דרשו על חגיגת י"ד אליבא דכ"ע וכן רש"י בחומש (פ' ראה ט"ז) מביא ספרא "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר והלא אין פסח בא אלא מן הצאן אלא בקר לחגיגה שאם נמנה על הפסח חבורה מרובה מביאים עמו חגיגה כדי שיהא נאכל על השובע" ומפרש רש"י את הפסוק כמו הרמב"ם דהוא מן התורה והוא רשות וכן במאירי דף ע' — "ואע"פ שעלי' נאמר בתורה וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר אינה מצוה לעצמה אלא כדי שיהא הפסח נאכל אכילת שובע" וכו' ועוד שם "החגיגה הנזכרת במשנתנו אינה חובה אלא רשות והיא הנקראת חגיגת י"ד" — וחזינן מכל הני ראשונים דס"ל כמו הרמב"ם שהוא קרבן מן התורה אלא דהוא רשות ולא חובה וזה שלא כשיטת התוס' דאם הוא מן התורה הוא חובה. והירושלמי יכולים ללמד דקרבן הוא מן התורה ומדרבנן הוא מחוייב להקריבו ולאוכלו קודם הק"פ וא"כ ל"ק אמאי לא מביא חגיגה גם בפ"ש, דרבנן לא חייבו קרבן שלא מצינו בתורה כלל רק דבפסח ראשון דאיתא קרבן כזה אלא הוא רשות דהקרבן בא בשביל חג הפסח, חייבו רבנן להביא הק"פ כדי שלא יבוא לשבור עצמות הק"פ, אבל בפ"ש שאינו חג ואינו יו"ט וע"כ ליתא קרבן חגיגה מן התורה, לא חייבו חכמים קרבן מחודש שלא מצינו בקרא מחשש דישבור עצמות. וא"כ ל"ק כל הקושיות שהק' לעיל אמאי לא הי' נאכל חולין ותרומה קודם, או יאכל הפסח קודם לחגיגה, דרבנן חייבו דוקא למביא הקרבן חגיגה דהא דאשכחן בתורה קרבן זה רשות מדאורייתא וזה דין מחודש בפסח ראשון דוקא ולא בכל הקרבנות ולא בפ"ש וכן איתא במרדכי סוף פסחים דף ק"ז ו"ל כדי שיהא נאכל על השובע. ובירושלמי מפרש טעמא דהיתה באה קודם הפסח כדי שלא יבוא לידי שבירת עצם. וקשה דלמה לי טעמא משום שבירת עצם תיפוק לי' משום טעמא שיהא הפסח נאכל על השובע. וצ"ל דאי טעמא משום שבירת עצם הי' קשה אמאי לא הי' הפסח נאכל קודם כדי שיהא חגיגה נאכל על השובע דהא הויא חגיגה קדשים כמו פסח, וקדשים נאכלין על השובע תמורה כ"ג א', דכתיב למשחה כדרך שהמלכים אוכלין דהיינו על השובע, להכי איצטריך טעמא דמפרש בירושלמי דחגיגה באה קודם הפסח משום שיהא הפסח נאכל על השובע ועוד טעמא אחרינא משום שלא יבוא לידי שבירת עצם עכ"ל.

ובדברינו מתורץ קושית התוס' ד"ה לאו חובה וכן תוס' חגיגה דף ח' ד"ה אלמה, שהקשו דהשתא משמע שהוא מדרבנן ולקמן משמע שהוא מן התורה דמייתי קרא, די"ל דהוא מן התורה אבל החיוב הוא מדרבנן. וכן איתא ג"כ בקרית ספר הל' ק"פ דמביא ג"כ פסוק "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר" ואח"כ מביא את הירושלמי דהוא מדרבנן והוא כמו שכתבנו.

ובדברינו מתורץ קושית התוס' ד"ה לאו חובה וכן תוס' חגיגה דף ח' ד"ה אלמה, שהקשו דהשתא משמע שהוא מדרבנן ולקמן משמע שהוא מן התורה דמייתי קרא, די"ל דהוא מן התורה אבל החיוב הוא מדרבנן. וכן איתא ג"כ בקרית ספר הל' ק"פ דמביא ג"כ פסוק "וזבחת פסח לה' אלקיך צאן ובקר" ואח"כ מביא את הירושלמי דהוא מדרבנן והוא כמו שכתבנו.

ונראה דאפי' לשיטת התוס' דהוא מדרבנן ולא מן התורה מ"מ יהא מחוייב מדרבנן להביא אם הוא במועט ובחול. ולאו חובה דקאמר הגמ' היינו לאו חובה מדאורייתא אבל מדרבנן יש חיוב מגזירת שבירת עצם. ואפשר דזה ביאור בגמ' ובמיעוט מ"ט אתיא — כלומר אמאי מחוייב הוא להביא את חגיגת י"ד, ומתרץ הגמ' כדי שיהא הפסח נאכל על השובע, דמדרבנן יש חיוב להביא ולאכול את החגיגת י"ד קודם הפסח מטעם שבירת עצם, ואפ"ה יכול להביא אף מן המעשר כדאיתא בחגיגה ח' א', ובירושלמי שם כיון דהחיוב הוא רק מדרבנן לא מיקרי דבר שבחובה.

אבל להרמב"ם דכתב חגיגת י"ד רשות ואינה חובה — אפשר דקאמר רשות מן התורה, אבל מדרבנן הוא מחוייב. אבל זה דוחק. ואפ"ל דשיטת הרמב"ם דהוא מן התורה והוא רשות אפילו מדרבנן, אבל מה שייכות הוא להקרבן חגיגה עם ק"פ דמן התורה הוא נאכל לשני ימים ולילה אחת ויכולים לאוכלו למחר, אלא דהכמים נתנו על חגיגת י"ד דין לאוכלו קודם הפסח דוקא, וזה דקאמר הרמב"ם "מצוה מן המובחר לאכול בשר הפסח אכילת שובע וכו' אוכל מהן תחילה ואח"כ אוכל בשר הפסח כדי לשבוע ממנו" עכ"ל. ואפ"ל דסובר הרמב"ם דשייך דין אכילת שובע גם על אכילת הבעלים אלא דהכא יש דין מיוחד דצריך לאכול דוקא החגיגה קודם הפסח ולא איפכא משום שבירת עצם. ולא צריכים לומר דהטעם הוא משום המכילתא כמו שמפרש הכס"מ שם בהרמב"ם, דהא חזינן דהתוס' והמרדכי ורש"י לא מזכירין שהם סוברים שהוא אסמכתא כמו שכתב הקרית ספר בסוף חו"מ שדין נאכל על השובע וכן הטעם דמכילתא הוא רק אסמכתא ועיקר הטעם הוא כמו שפירש התוס' והמרדכי משום שבירת עצם דהא הקרית ספר בעצמו מביא הפסוק מכילתא מ"יאכלוהו" בהק"פ ובהל' חו"מ פ"ח כתב וז"ל, אין מפטירין אחר אפיקומן לפי שדינו לאכול על השובע בסוף משום קרא למשחה, ואפשר דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא, ובירושלמי נראה מפורש דהוי מדרבנן משום גזירת דשבירת עצם דפסח דהוי כבן שנתו, עכ"ל.

הרב ר' דוב לנדו
ר"מ בישיבת סלבודקא

בענין חיוב עבור מחילת חוב

בש"ך חו"מ סי' ע"ז סס"ק י"ט כתב דשותף שמחל חוב שחייבים לשותפות, אע"ג דיש בידו למחול היינו משום דהוה כאילו התנו כך שכל אחד יכול לעשות מה שירצה אך אם יעוות ישלם לחברו חלקו, יע"ש.

והנה טעמא דחייב השותף לשלם כשמוחל החוב אע"ג דמחילתו מהניא וברשות בעלים עביד ובשליחותם, וכמבואר בש"ך, י"ל דמ"מ דין מזיק עליה, ומה"ט הוא דחייב לשלם. וגדולה מזו מצינו במל"מ פט"ז מהל' מו"ל ה"א (ד"ה ראובן) דראובן שאומר ללוי שימחול חוב שיש לו על שמעון והלך לוי ומחל החוב נראה דמחילתו מחילה משום דשלוחו של אדם כמותו, והו"ל כאילו המלוה עצמו מחלו. (ומבואר מדברי המל"מ האלו דס"ל דמהני שליחות במחילה. ונודע הנידון בכיוב"ז אי מהני שליחות בהפקר וכן לענין הקדש, וע' דר"ח רע"א רפ"ד דגיטין, וכבר דנו בזה אי מהני שליחות במחילה. וע' תוס' קידושין מ"ב ב' ד"ה אבל, לענין שליח שנחאנה בפחות משתות שכתבו שם בחד תירוצא דמקח קיים ואונאה צריך להחזיר מטעמא דאמרינן התם בגמ' לחקוני שדרתיך ולא לעוותי. וחזינן דמהני שליחות במחילה, דהא לולא ה"ט דלחקוני וכו' הוה מהניא מחילתו. מיהו כמדומה דע"כ התם לאו מדין מחילה על חוב הוא אלא מדין ויתור ומתנה דשוי' שליח נמי על עצם המעות שנחאנה בפחות משתות, לוותר עליהם ולתתם למאנה במתנה (לולא טעמא דלחקוני וכו'), דאל"ה, אלא מדין מחילה על חוב אונאה שנחחייב המאנה להחזירה נחתינן, מאן שוי' שליח אהא ולמה לן לטעמא דלחקוני וכו',

והרי רק על המקח ונתינת הדמים הוא שנתמנה לשליח, וכן יש לעיין בזה מדין שליחות בדשלבל"ע דלא מהני, וצ"ב בגדרי הדינים באונאה בפחות משתות, ויעוין מחנ"א דיני אונאה סו"ס י"ז. ועוד ע' לנידון דידן מחילה ע"י שליח בחי' ריטב"א (הישן) ב"מ ס"פ הזהב, ד"ה הא דגרסינן, ולמה שפירשנו וכו' אבל כי מעיינת בי' וכו', יעו"ש) אך מה שיש להסתפק הוא אם לוי חייב אי מדמינן לי' לאומר קרע כסותי דחייב, ויעו"ש מש"כ בזה.

ובאו"ש שם תמה על ד' המל"מ, דהא שליח לאו מידי עביד, דהא פעולת המשלח היא, ומ"ט חייב לשלם על המחילה. ולכאורה י"ל בזה דכיון דהשתא אחר שנתמנה לשליח מהניא פעולת השליח גם בלא דעת המשלח, ואע"ג דבידו של המשלח לחזור ולבטל השליחות, מ"מ השתא מיהת השליח איהו דעבד לה מדעתו, וע"כ מיחייב, ועי' בזה. והנה כדברי המל"מ י"ל גם לענין דברי הש"ך הנ"ל, דמה"ט הוא דמחייבינן לשותף שמחל אע"ג דברשות בעלים הוא דעבד.

עוד י"ל בזה דלאו מדין מזיק יתחייב השותף המוחל אלא מדין פסיקה (וישלם לפ"ז מבינונית כבע"ח ולא מעדית, ומשא"כ אי חייב מדין מזיק). והיינו דאיכא למימר דהו"ל השותפין כאילו התנו ביניהם שאם ימחול (ויעוות) השותף ליהוי כאומר השותף המוחל לשותפו, מחול מילוה שחייב לך לוה שלך ואשלם לך דמי החוב, דדינא הוא דחייב, ויעוין ריטב"א קידושין ח' ב' ד"ה ת"ר שכתב וז"ל, דבעלמא קי"ל שכשם שאם פוטרו מלוה ללוה ע"פ אחרים נתחייבו לו אחרים כדמוכח פרק המקבל ה"ה באומר וכו' ואב לכולן ערב וכו', יעו"ש. וכוונתו להה"א דהמקבל ק"ב א', המחהו אצל חנוני ואצל שולחני דאיכא למ"ד בגמ' דאינו חוזר עליו, ויעו"ש בתוס' שכתבו, וי"ל דלעולם איכא למימר שפטרו לגמרי ומתחייב לו שולחני מדין ערב דכשמסמיכו השולחני הוי כאומר סמוך עלי ופטור בעה"ב לגמרי וכו', (ויעו"ש רמב"ן ושאר קמאי).

והנה לכאורה אין נפ"מ בזה מי הוה המוחל בפועל אם המלוה (או שלוחו) או דמחיל המתחייב בעצמו בשליחות הבעלים ללוה דבכל ענין יתחייב המתחייב לשלם עבור מחילה זו שנעשית ע"פ דבריו, וחשיב שהמלוה מוחל (ע"פ דברי המתחייב), ועל כן חייב לשלם לו מדין ערב.

והנה דין זה דמלוה הפוטר חוב ע"פ אחרים יל"ע מ"ט נתחייבו לו האחרים, מי עדיף ממחילת המלוה ללוה עצמו דלא מהני לקידושין ולקנין, וכדאמרינן בעלמא דמקדש במילוה (וכן מוכר במילה לרוב קמאי) אי מהני. מיהו בגונא דהנאת מחילת מילוה דמהני בקידושין ובמכר, כי היכי דמהני התם ה"נ מהני בנידון דפוטר חוב ע"פ אחרים, ואיכא למימר בנד"ד דלהכי נחית, דליחייב מדין מהנה ללוה בהנאת מחילת מילוה ע"פ דיבורו. מיהו איכא למימר דמטעמא אחרינא יהני, ואף בדלא נחית להנאת מחילת מילוה. והוא, דלסוברים דזרוק מנה לים מהני לקידושין ולמכר (עי' קמאי קידושין ח' ב' שם וברמ"א חו"מ סי' ש"פ ס"א), ה"ה במחילת מילוה יהני. והיינו אי נימא דלא נחית לריוח הלוה להתחייב עבורו אלא מתחייב עבור הפסד המלוה, שמפסיד (ע"פ דיבורו) חובו ע"י מחילתו שמוחל ללוה, הו"ל האי מילתא בזורק מנה לים ע"פ דיבורו, דהפסד המילוה כמנה לים הוה, ויתחייב לו משום הכי לשלם, וכן יהני לענין קידושין ומכר (ועי' בריטב"א הנ"ל קידושין ח' ב').

והנה לפ"ז בכל מקדש במילוה וכן מוכר במילוה איכא למימר דיהני מה"ט, ול"ד הפסד המלוה לחוב לזכיית הלוה בחוב ע"י מחילת המלוה, (דאמרינן דלא חשיב ממון למעבד קידושין ומכר), דל"ד האי מילתא דהפסד החוב אלא למילוה דאחרים דמקדש בו מקודשת (ועי' תוס' קידושין מ"ז ב' ד"ה לעולם) דכי היכי דחשיב התם גבי האשה המתקדשת ממון, דמקבלת זכות לגבות החוב, ה"נ חשיב גבי המקדש ממון, שנותן לה זכות זו

שהי' בידו לגבות החוב מהלוה. וא"כ במפסיד זכות זו הה"נ דחשיב כמפסיד ממון, והו"ל כזרוק מנה לים, ומתחייב האומר לו כן אם עושה על פיו ומוחל לו החוב, לא שנא אי הוה האומר אחר לא שנא אי הוה הלוה עצמו, דמאי נפ"מ מאן אמר לי', (ועי' ר"ן קידושין מ"ז ב' שם, ולפ"ז י"ל כהנ"ל.) והא דלא אמרינן כן בעלמא דמקדש (וכן מוכר) במילוה דליהני מה"ט דהו"ל כזרוק מנה לים, היינו משום דבסתמא דמילתא לא נחית הלוה רק לריוח דאתיא לי' מהמחילה, ומה לו ולהפסד המלוה (וכן באחרים בסתמא דמילתא נמי איכא למימר הכי), אא"כ פירש או דתלינן דלהכי היתה הכונה. (ועי' רשב"א קידושין ח' ב' ד"ה הא, דהקשה על השיטות דס"ל דזרוק מנה לים ואתקדש לך דמקודשת מהא דאמרינן התם דבכלב רץ אתריה מקודשת מחמת הנאת הצלה ולא נחתינן דתתקדש מחמת ממש של ככר שנתן לכלב בדיבורה אע"פ שאמרה לו ואתקדש אני לך, אלמא דלא מיקדשה אלא כשנותן למקבל בר זכי', ויעו"ש. ולכאורה להנ"ל י"ל דאע"ג דאה"נ למצי להתקדש בהפסד הככר, מ"מ הרי לא נתכוונה לזה, דרצונה רק להתקדש בהנאתה, וכענין מחילת מילוה שנחבאר, משא"כ באומרת תנהו לכלב סתם וכיו"ב שפיר נחתא להתקדש בהפסד הככר ומהניא, ועי'.)

ועי' גיטין י"ד א', דבעינן התם לאסבורי טעמא דדינא דמעמד שלשתן דה"ט דמהני משום דבהההיא הנאה דקא משתניא לי' בין מילוה ישנה למילוה חדשה גמר ומשתעבד נפשי'. ובתר הכי פרכינן לה, דא"כ כגון הני דבי בר אלישיב דכפתי ושקלי לאלתר ה"נ דלא קנו, וכ"ת דה"נ, א"כ נתת בדריך לשיעורין. ויל"ע מ"ט לא אסברינן לה התם בפשיטות דבמה דמחל המלוה החוב משתעבד הלוה לאחר (ומהני מדין עבד כנעני, וכדאמרינן בקידושין ז' א') ולמה לן לטעמא דהנאה דקא משתניא וכו'. ועוד אי הוה הכי לא הוה קשיא לן מכגון הני דבי בר אלישיב, דאי הוה טעמא דמהניא משום דמשתעבד עבור מחילת המלוה ומדין זרוק מנה לים וכנ"ל, הוה שייך האי מילתא גם בכגון הני דבי בר אלישיב. וע"כ דבסתמא לא נחית הלוה להפסד המלוה רק למאי דארוות, ועל כן מתבעי לן התם לטעמא דההיא הנאה דקא משתניא וכו' (מיהו בלא"ה ל"ק, דלאו בכולהו גווני שייך האי טעמא דזרוק מנה לים, דליתא ה"ט רק בגווני דעביד המלוה על פיו, ועי').

והנה גם לענין האי טעמא דהפסד המלוה ע"י מחילתו לא איכפת לן מאן האי דעביד לפעולת המחילה, אי המלוה (או שלוחו) או אפילו עביד ליה המתחייב עצמו בשליחות המלוה (וכמשנ"ת לעיל דכוותה לענין טעמא דמתחייב משום הנאה דלוה), דבכל ענין מתחייב לשלם עבור המחילה הזאת שנעשית על פיו דאטו בדין זרוק מנה לים בעינן דרק הבעלים (או אחר בשליחותו) יזרוק המנה לים, ולכ' פשוט דבכל ענין מתחייב וגם אם יאמר אחד לחברו הרשני לזרוק מנה שלך לים ואתחייב לך דמיה נמי יהא בדין זרוק מנה לים ויתחייב אפי' בגוונא דאינו מתחייב מדין מזיק, וכגון בגרמא וכיו"ב. (ולפ"ז משכחת ליה בקרע כסותי דליחייב בלא דין מזיק, והיינו באופנים דשייך למידן בהו מדין זרוק מנה לים ואתחייב לך, ויל"ע. ועי' חזו"א ב"ק סי' ז' ס"ק י"ח.) וכן הוא לענין מכירה וקידושין.

ועי' ש"מ ב"מ ע"ג ב' ד"ה האי בשם הריטב"א, דכתב אהא דאמרינן התם דמאן דיהיב זוזי לחבריה למיזבן לי' חמרא ופשע ולא זבין לי' משלם לי' כדקא אזיל אפרוותא דזולשפט, דהיינו טעמא דחייב ואע"פ שלא קיבל עליו תשלומין, כיון שסומך עליו ונתן לו מעותיו ע"ד כן הרי הוא חייב לשלם לו מה שהפסיד בהבטחתו, דבההיא הנאה דסמיך עליה ונותן לו ממונו משתעבד לי' מדין ערב מזה הענין וכו' ושיים שם, וזה דין גדול, ויעו"ש.

ולכאורה מאחר דחזינן הכא דאפי' בגוונא דמבטל כיסו של חברו דלא הוה הפסד ממון

ממש מהני לחיובי עלי' מדין ערב ק"ו במוחל מילוה שלו דודאי מהני לחיובא אהאי הפסדא דהפסיד המלוה את המילוה. (מיהו יתכן דחליא האי מילתא בטעמא דדינא דדין ערב, דאי הוה משום הנאה בלבד דאית לי', שפיר איכא למימר דמהני בכל ענין שיש לו הנאה, משא"כ לאינך טעמי, וכמו שנחלקו בזה, יל"ע בזה אי מהני נמי בהאי גוונא. ועי' בחזו"א חו"מ ליקוטים סי' י"ד ס"א מש"כ ליישב דברי הריטב"א בקידושין וב"מ דרמינהו אהדדי המתנ"א בהמלו"ל סי' י"א, ויעו"ש מש"כ בזה בגדר הדברים, ולכאורה אכתי בעי עיונא מדברי ריטב"א דנן, דמשמע דמדין הנאה בעלמא הוא, ועי' חזו"א ב"ק ר"ס כ"ב, וצ"ב).

ועוי"ל בזה עפי"ד ריטב"א ע"ז ס"ג ב' ד"ה ועוד חנוני, דבלאו דינא דרבא דתן מנה לפלוני ויקנו כל נכסי לך קנה מדין ערב נמי הוה פשיטא לן דמאן דאמר לחנוני למיתן מידי לאחר דשעבודי שעבוד לי', ונפקא לן מחנוני על פנקסו, וסברא נמי הוא דכל מאן דיהיב על פומי' מחייב לי', יעו"ש. והיינו דדין תשלומין ופרעון על מה שהוציא על פיו שאני מדין קנין או חיובים מחודשים דכך היא המידה, דכל ממון שהוציא על פיו בין שהוא לעצמו בין שהוא לאחר, ראוי לחייב זה שהוציא על פיו לשלם תמורתו מדין פרעון ותשלומין. ולכאורה גם באופן דזרוק מנה לים ואפרע לך תמורתו יש לחייב משום ה"ט, דמ"ש זורק לים מנותן לאחר לענין זה. ולפ"ז איכא למימר בדינא דהש"ך הנ"ל דמיחייב השותף מה"ט דכתב ריטב"א (מיהו דברי ריטב"א קידושין ח' ב' הנ"ל לא אזלי לכאורה בהאי שיטתא, דלא מחייב התם בקידושין בדין זרוק מנה לים ואתחייב לך רק משום דינא דערב. ויל"ע עוד בזה מדברי הירושלמי פ"ב דקידושין לענין חנוני ופועל, דאייתו קמאי התם בפ"ק דקידושין, דלכאורה תקשה משם על דברי ריטב"א בע"ז, וכ' בזה במק"א.) ולפ"ז י"ל דה"ה לענין מחילת חוב יתחייב אף בלא דינא דזרוק מנה. לים, דאף דלענין קידושין ומכר לא יהני מ"מ לענין פרעון ותשלומין יהני. וי"ל לפ"ז כן בדברי הש"ך הנ"ל, דמה"ט הוא דמתחייב השותף המוחל.

והנה בקצה"ח סי' ל"ט ס"ק ט' כתב דאף לשי' דס"ל דל"מ ממון דאגיד גבי' לענין קנין כסף מ"מ לענין תשלומין שאני, וחייב לשלם עבור חוב ושעבוד שזכה בו, וכדין חיוב לשלם עבור קרקע שזכה בה, יעו"ש. ושמעתי לדון עפי"ד אלו דה"ה דיתחייב לוה לשלם עבור חוב שנמחל וזכה בו, דאף דל"מ לענין קנין כסף מ"מ לענין תשלומין שאני, וכהנ"ל לענין ממון דאגיד גביה. ומיהו יש לחלק בין הנידונים, דלא דמי מחילת חוב לממון דאגיד גבי', דמחילת חוב י"ל דאין כאן זכי' בממון, דלא קיבל מידי ומשא"כ בממון דאגיד גבי' דמתחייב, דמ"מ גבי הווהה חשיב שזכה בממון. (מיהו יעוין בלשון רמב"ן קידושין ח' ב', דמבואר מדבריו דדימויי מדמי להו להנך נידונים דמחילת חוב וממון דאגיד גבי' לענין קידושין ודו"ק. ועי' מלחמות רפ"ד דב"ק בסוגי' דיד עניים, ובאב"מ סי' כ"ח ס"ק ל"א וס"ק י"ג, וצ"ת. ועי' רמב"ן קידושין נ"ט א' ד"ה אע"פ, שכתב לענין מקדש במילוה וז"ל, ולא גמרה ומיקניא נפשה ודו"ק. ואפשר דתליא האי מילתא אי איכא לדימוי הנך ענייני להדדי לענין חיוב תשלומין, בטעמי הדין דמקדש (וכן מוכר) במילוה דלא מהני, ואב"מ.)

מיהו אף אי נימא דמהני לחייב הלוה זכייתו בחוב שנמחל לו (ויעוין דו"ח ב"מ ס"ב ב' ד"ה והנלענ"ד, וצ"ת שם), מ"מ עדיין לא שמענו דלחייב אחרים (שנתחייבו לשלם למלוה עבור מחילת חובו ללוה) נמי יהני (ומדין ערב). ויתכן דאכה"ג לא ילפינן מערב ול"מ. ואת"ל דמהני אהאי מילתא נמי, ושפיר דמי לחייב גם אחרים מה"ט, א"ש דברי הש"ך הנ"ל, דלהכי חייב השותף המוחל לשלם לשותפו, דאהכי הוי התנאתם שיתחייבו לשלם

זל"ז עבור הזכי' הבאה ללוה ע"י המחילה (שמוחל השותף המתחייב, וכמשנת"ל.)

ולכ' את"ל דמהני אכה"ג דין ערב מהראוי דליהני נמי אהא דין עבד כנעני ויוכל להתחייב הלוה לאחר עבור מחילת החוב שמחל לו המלוה, אך ד"ז לא יתכן, דא"כ בההיא דגיטין י"ד א', דקאמרינן לטעמא דבההיא הנאה דקא משתני' לי' ממילוה ישנה למילוה חדשה מתחייב הלוה למי שהמלוה המחהו במעמד שלשתן, ל"ל לה"ט, אפ"ל דבלא הנאה נמי יתחייב משום מחילת החוב. וע"כ מדלא נחתינן התם להכי, ש"מ דל"מ האי דינא דתשלומין, את"ל דמהני במחילת חוב נמי, רק להתחייב למלוה עצמו ולא מהני להתחייב לאחרים, ול"מ אהא דינא דע"כ. וי"ל לפ"ז לענין דין ערב נמי, וכהנ"ל.

ולהאמור, את"ל דחשיבא מחילת ממון להתחייב בתשלומין עבורה, א"כ ברבית נמי כ"ה, דמלוה לחברו ע"מ שימחול לו הלוה חוב אחר שהמלוה חייב לו הוה רבית, ויעוין בזה במל"מ פ"ה מהמלו"ל הי"ד (ד"ה כתב מרן הב"י) וצ"ת שם בכ"ד, ויעוין להנ"ל.

הרב ר' משה הלל הירש
ר"מ בישיבת סלבודקא

בענין נישואין מפילין וצרת ערוה

א. יבמות דף ל' א' במשנה, ג' אחין שנים מהם נשואים שתי אחיות ואחד נשוי נכרית מת אחד מבעלי אחיות וכנס נשוי נכרית את אשתו ומתה אשתו של שני ואח"כ מת נשוי נכרית הרי זו אסורה עליו עולמית הואיל ונאסרה עליו שעה אחת. ובתוס' שם ד"ה ונאסרה וא"ת לר' ירמי' דאמר דהאי תנא דפרקין סבר נישואין מפילין אמאי לא נקט דמתה אחת מן האחיות תחלה ואח"כ מת בעלה של שני' וכנס נשוי נכרית את אשתו ומת אסורה שנאסרה עליו שעה אחת כיון דנישואין מפילין וכו' וי"ל דלא מהני למימר נישואין מפילין אלא לענין שאם היתה צרת ערוה שעה אחת שוב אין לה היתר אע"פ שבשעת נפילה כבר אינה צרת ערוה אבל כאן משום נישואין מפילין לא נחשבנה כאילו נפלה בחיי אשתו ויצאה ממנו באותה שעה משום אחות אשה עכ"ל, וצ"ב מ"ש האחות אשה דלא אמרי' נאסרה מהצרה.

וביארו האחרונים דכוונת תוס' לומר שאין דין נאסרה בגלל נישואין מפילין רק כיון דחל שם צרת ערוה ע"י זה שיש קצת נפילה שוב לא פקע השם משא"כ אחות אשה דפקע שמה כיון דאין דין נאסרה מותרת. וצ"ע על פירוש זה דמאי שנא צרת ערוה משאר עריות דאישות דאחרי שבטל סיבת שמם מכח גירושין או מיתה צריך קרא לרבויי שאסורים ועוד דכיון דנשאר השם צרת ערוה אע"פ שעכשיו היא לא צרת ערוה א"כ היה צריך לישאר השם ג"כ כשמתה אשתו של היבם אחותה דהרי גורם השם עכשיו הוא זה שפעם היתה צרה של ערוה ולא היחס עכשיו וא"כ מ"ש מתה האחות או גירשה לגבי הצרה [ועיין קובץ הערות ס' ו' ס"ק ג-ד].

והנה עיין במלחמות דף ל' א', שרוצה להוכיח דקיי"ל מיתה מפלת וז"ל באה"ד ועוד דאי אמרת נישואין הראשונים מפילין המגרש את אשתו והחזירה ומת אסורה אלמה תנן מותר לייבם וכ"ת התם משום שלפי נשואין הראשונים הותרה ונאסרה וחזרה והותרה, הא אמרינן בפרק החולץ דכיון דבשעת נפילה לא

חזיא לא מקרי יבמה שהותרה ונאסרה שתחזור להתירא הראשון כלומר שכשנאסרה נאסרה איסור גמור וכשהותרה דהיינו בשעת נישואין לא חזיא לגמרי שעכשיו אין אני קורא בה יבמה יבא עליה ע"ל, פירוש שהרמב"ן מוכיח מהדין דהמגרש את אשתו והחזירה וכו' דמותרת, דמיתה מפלת דאין לומר משום דהותרה ונאסרה וחזרה והותרה דזה לא נחשב הותרה כיון דבשעת נישואין לא חל היתר גמור ובשעת איסור חל איסור גמור וא"כ אם נשואין מפילין בודאי היה צריך להיות אסור, וממשיך הרמב"ן וז"ל והא תלמוד היה נשוי נכרית ונשא אחות אשה ומתה אסורה לדברי האומר נשואין הראשונים מפילין דלא מוקמינן מתני' דפ"ק בהכי עכ"ל, פירוש דע"כ מתני' דהמגרש את אשתו מטעם מיתה מפלת ולא מטעם נשואין מפילין והותרה ונאסרה דהלא למ"ד נשואין מפילין היכא דהי' נשוי נכרית ונשא אחות אשה ומתה אסורה ולא אמרינן הותרה ונאסרה וחזרה והותרה ובגלל דלא חשיב הותרה והראיה מזה שהגמ' בדף י"ג א' לא תירץ הסתירה מדף ל' שהמשנה בדף ב' סוברת נשואין מפילין ומ"מ מותר כשמתה ערוה בגלל שמדובר שהערוה בא אחרי הנכרית והותרה הנכרית לפני שנאסרה וכיון שבכה"ג למ"ד נישואין מפילין אסור ה"ה בציור של המשנה דהמגרש את אשתו וע"כ הטעם שמותר ליבם במשנה שם בגלל דמיתה מפלת [עיין ברכת שמוא' סי' י"ד אות ג'].

והנה אם נפרש הדין של צרת ערוה בנישואין מפילין מטעם שלא נפקע שם צרת ערוה אבל לדין נאסרה לא שייך א"כ מה הראיה של הרמב"ן דלעולם י"ל דקי"ל נישואין מפילין וטעם המשנה של המגרש את אשתו דמותרת בגלל הותרה ונאסרה ומ"מ אם נשא הערוה אחרי הנכרית ומתה תהי' הנכרית אסורה דכיון דהיו צרות ביחד חל שם צרת ערוה על הנכרית וזה לא נפקע דהרי זה שצרת ערוה אסורה לא מדין נאסרה שבגלל זה שהותרה **לא יהי' הנאסרה, אלא ע"כ רואים מהרמב"ן דדין צרת ערוה למ"ד נישואין מפילין גם מטעם נאסרה ואם אומרים הותרה ונאסרה וחזרה והותרה דמותר בנישואין מפילין ה"ה היכא דנעשית אח"כ צרת ערוה ושוב הותרה דתהיה מותרת.**

וכן איתא להדיא גם בתה"ד סי' רכ"ג וז"ל באה"ד דלא אמרינן נשואין מפילין אלא לענין שאם היתה שעה אחת צרת ערוה בשעת מיתה [כנראה שהמלה "מיתה" ט"ס] ונראה הטעם כיון דבלא"ה כל יבמה איכא עלה איסור אשת אח אלא דרחמנא שריא וכי איכא עלה שעה אחת פטור מכח ערוה שוב אין לה להתיר להכי מהני טעמא ואינה ראוי' שעה אחת בשעת נפילה והרי היא כאשת אח שיש לה בנים עכ"ל, הרי מבואר להדיא דהטעם מפני שערוה פוטר הצרה ושוב יש דין של נאסרה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' דמ"ש ערוה של אחות אשה שלא אומרים נאסרה ובצרה כן אומרים נאסרה.

כ. ונראה לפרש דהאחות אשה אע"פ שהיא אינה ראויה לנפילה עכשיו לא נפקע ממנה הנפילה של נשואין אבל זה רק בגלל שהיא ראוי' לנפילת יבום שכלפי שמיא עומדת להיות לבסוף אם היא תהיה אז בבית, אבל אם לבסוף הוברר שבעלה מת ואחותה עדיין נשואה לאחיו א"כ הוברר שמתחילה כבר היא היתה אשה שאינה ראויה לנפילת יבום שכלפי שמיא עומדת להיות פטורה, א"כ נפקע ממנה כבר עכשיו דין נפילה של נשואין מפילין דין היתר של נשואין מפילין דהנפילה רק חלה על אשה שראויה לנפילת יבום שעומדת להיות בפועל. אלא שכל זה לא נוגע לגבי הערוה עצמה דמ"נ אם היא עדיין ערוה בשעת הנפילה א"כ בין כך היא פטורה ואם היא לא ערוה בשעת מיתה היא באמת לא פטורה גם מקודם ואם היא נתגרשה אע"פ שהיא היתה פטורה מקודם זה לא משנה כלפיה, רק הנ"מ הוא כלפי הצרה דאם היא נתגרשה כיון שלפני הגירושין הערוה היתה פטורה ונפקעה ממנה

הדין נפילה לכן מדין צרת ערוה גם הצרה פטורה דזה דין צרת ערוה שאם אחת מהבית פטורה מדין ערוה פטורה אבגה כל הבית, וז"ל המאירי בריש מסכתין זיקת כל הצרות נפקעת לגמרי אבגה עכ"ל, ואע"פ שהפטור לא חל בזמן אחד כגון אם הצרה באה אחרי הערוה, מ"מ כיון שיש עדיין הפטור בבית פטורה אבגה כל הבית, ואחרי הגרושין שכבר אין **בבית מי שפטורה לא חל אז הדין נפילה על הצרה דהרי כבר נאסרה.**

ולפ"ז יוצא דאדרבה אם היינו דנים מצד שם צרת ערוה היה שם צרת ערוה כמו אחות אשה כיון דבמצב של הנפילה בפועל היא לא תהיה צרת ערוה אין הפקעה של הנפילה מתחילה רק מכיון שדין צרת ערוה מדין שהיא פטורה אגבה דערוה א"כ כיון שהערוה פטורה כיון שהיא לא ראויה ליפול הנפילת יבום שעומדת להיות לכך פטורה גם הצרה אגבה.

אבל יש לעיין דא"כ אם היו שתי נשים בבית ונתגרשה אחת מהן ושוב נשא אחיו אחותה ומת המגרש א"כ לפ"ד צריך להיות שכיון שהובהר שהגרושה לא היתה ראויה לנפילת יבום שהיתה לבסוף אם כן היתה כבר פטורה לפני הגירושין ויהיה דין צרת ערוה על צרתה. אבל י"ל דכיון דעכשיו לפני הגירושין היא לא ערוה ובמצב של עכשיו היא ראויה ליבום שעומדת להיות א"כ לא פקע דינה דזה שהיא לא תהיה ראויה בשעת היבום וכגון שאחי בעלה נשא אותה, זה בגלל שאז יש לה חשיבות ושם חדש אבל מצד חשיבותה ושמה דעכשיו שפיר היא ראויה לנפילת יבום שיהיה דלו יצוייר שהיה אפשר שהיא תשאר עם שמה של עכשיו כשאחי בעלה נשא אחותה היתה נופלת ליבום רק דאז נשתנה שמה ולכן היא נחשבת ראויה ליבום של אח"כ. אבל עדיין צ"ע דא"כ יכולים לומר אותה הסברא הפוך לחומרא ונאמר שאחות אשה בחשיבותה שהיא עכשיו לא ראויה ליבום של אח"כ רק אח"כ יהיה התחדשות והיא תהיה אשה אחרת א"כ כמו שאם עכשיו היא לא ערוה אין פטור בגלל זה שהיא תהיה ערוה במצב של היבום ה"ה צריך להיות שכן יהיה פטור על ידי זה שהיא ערוה עכשיו אע"פ שירד ממנה השם אח"כ כיון שכפי מה שהיא עכשיו היא לא ראויה ליבום אח"כ.

וי"ל שאחות אשה שמתה אשתו בעצם יש אותו חשיבות ושם (ועיין יבמות דף נ"ה ב', לפי הגירסא הואיל לאחר מיתה נמי אקרי שארו ובקרן אורה שם דמבואר דעדיין יש האישות אחרי מיתת אשתו) רק שהתורה לא אסרה אשה ששמה אחות אשה במצב ששאתו שהיא אחותה מתה אבל בעצם זו אותה האשת מצד חשיבותה ושמה שהתורה אסרה גם כשמתה אחותה רק אז התורה לא אסרתה ואע"פ שאין עליה שם ערוה כשמתה אחותה, מ"מ יש עליה שם אחות אשה וזה מספיק ביחס לא להפקיע הנפילה בנשואין מפילין שכיון שבחשיבותה של עכשיו היא ראויה ליבום שיהיה כשאז כבר מתה אחותה לכן לא נפקעת ממנה הנפילה משא"כ אם היא לא אחות אשה ועומדת להיות אחות אשה בשעת היבום שפיר חשובה עכשיו במצבה של עכשיו ראויה ליבום של אח"כ ולא נפקעה נפילתה ואין פטור של הצרה. [אולי יש קצת סמך לזה מדברי הר"ח והגאונים דף ל"ב א', שבנאסרה נשאר איסור אחות אשה גם אחרי מיתת אשתו וצ"ע].

ולפ"ז י"ל דאפי' על הצד דגדר פטור צרת ערוה הוא מצד שיש שם ערוה על הצרה, דאז לכאורה אין לחלק בין צרת ערוה ואחות אשה אם אומרים שפקע השם כשהיא כבר לא צרת ערוה מ"מ ניחא הדין של צרת ערוה בנשואין מפילין, והטעם כהנ"ל דצרת ערוה באמת מצד שמה וחשיבותה של עכשיו לא ראויה ליבום שיהיה רק דאז לא תהיה צרת ערוה ותפקע ממנה שמה ולכן פקע ממנה דין נפילה כיון שהיא עכשיו במצב שלא ראויה ליבום שעומדת להיות ורק אחות אשה שלמרות שנשאר שמה מ"מ היא מותרת חשיב עכשיו ראויה ליבום של אח"כ ולא פקע ממנה דין

נפילה. (ואם מתה אחותה אז גם הצרה מותרת דאז עומדת הצרה להיות ראויה ליבום בשמה דעכשיו דכמו דאחות אשה גופא מותרת במקום שמתה אשתו ה"ה צרת אחות אשתו שמקבלת שם של הערוה גם מותרת באותו השם במקום שמתה אשתו) ולכן אע"פ שפקע ממנה את"כ שם צרת ערוה היא נשארת נאסרה [ע' חזו"א קל"א ו'].

ולפ"ז מבואר הדין של צרת ערוה בנשואין מפילין בין אם ערוה פוטר הצרה וכלשון תה"ד ובין אם זה שם חדש של צרת ערוה שפוטרת או אוסרת היבום. ולפי שני הצדדים היא אסורה רק מטעם נאסרה כשירדו השם צרת ערוה או כשלא יהיה הפטור בהבית.

ג. והנה איתא במשנה דף ל' א', ג' אחין שנים מהם נשואים שתי אחיות ואחד נשוי נכרית גירש אחד מבעלי אחיות את אשתו ומת נשוי נכרית זכנסה המגרש ומת זו היא שאמרו וכו' ובגמ' שם טעמא דגירש ואח"כ מת אבל מת ואח"כ גירש אסורה אמר רב אשי זאת אומרת יש זיקה אפי' בתרי, ועיי"ש ברש"י שמפרש שרב אשי סובר נשואין מפילין ולכן אסורה. אמנם הרי"ף מפרש שרב אשי גם סובר מיתה מפלת ומביאו להלכה, ומפרש הנפ"מ בין כל מקום שכנסה ומגרש דמותרת ופה דאסורה וז"ל אי נמי התם גבי ערוה כיון דגרשה מיקמי דנפלה לה קמי יבם מהני בה גירושין וכו' אבל הכא גבי נכרית כיון דבשעת נפילה באיסור זיקה נפלה קמי' לא מהני בה גירושין עכ"ל. ועיי"ש בחי' הרמב"ן שהקשה למה זה נחשב באיסור זיקה נפלה קמי' הלא **היא היתה מותרת לו בשעת נפילה, ותירץ הרמב"ן ח"ל ונראה בפי' דבריו שכל יבמה** שנפלה לפני שני יבמין נשואין שתי אחיות אע"פ שאם ירצו לכנוס כל א' מהן כונס מפני שכיון שכנס זה אגלי מילתא שלא נזקקה משעת מיתה אלא לו אפי' הכי אם לא כנסה אחד מהם ומת אסורה משום דאמרי' משעת מיתה של ראשון היתה לזה בה זיקה ונמצא שהיא צרת אחות אשה בזיקה וכאלו אסורה לאחיו השני משום צרת אחות אשה בזיקה וכיון שנאסרה עליו שעה אחת בנפילה ראשונה אע"פ שגירש ומת אסורה עליו עולמית וא"ת לא היתה צרת ערוה במקום מצוה וכו' רואין אותה כאילו נפלה בשעת נפילה ראשונה משום גזירה, עכ"ל.

ומבואר בדברי הרמב"ן שאע"פ שכששניהם חיים אומרים שע"י היבום הוברר שהזיקה היתה לו, מ"מ כיון שמת דנים שהזיקה היתה גם לו למפרע וממילא נמצא שהיא היתה צרת ערוה בזיקה בשעת נפילה ונאסרה עליו נפילה ראשונה של ראובן כיון שבשעת המיתה היא ערוה עליו מכח זיקתה לשמעון ולכן אע"פ שגירש שמעון הערוה היא נאסרה עולמית מכח אשת אח של ראובן וכמו דמבואר לכאורה בדבריו שאומר שנאסרה עליו נפילה ראשונה. [ויש מכאן עוד ראיה שאיסור ערוה שחל ברגע ראשון של אחר מיתה חשוב נאסרה ולא הותרה ונאסרה ועיין ברכת שמוא' סי' י"ד אות ו'] [ועצם הענין שע"י המיתה יש זיקה למפרע יש להסביר דבעצם צריך להיות זיקה לכולם רק האי יבום בזמן שראוי לייבם גורם ההפקעה למפרע ודנים הזמן של ראוי ליבום בזמן שהיה היבום וא"כ אם אז מת ולא יכול לייבם אין הפקעה **למפרע ולפ"ז אין זה הסברא של ר"ש בזיקה ככנוסה.**]

והנה יש לדקדק בדברי הרמב"ן כיון שמחשבין אותה לצרת ערוה בזיקה בזמן מיתת הראשון א"כ למה צריכים לבא מטעם נאסרה נפילה ראשונה שמשמע שאסורה מטעם אשת אח של ראובן מדין נאסרה הרגיל וכלשון הרמב"ן וכיון שנאסרה עליו שעה אחת וכו' נאסרה עליו עולמית עכ"ל, הלא כיון שחל עליה שם צרת ערוה שוב לא פקע ולא צריכים הדין נאסרה דעדיין היא צרת ערוה. ועוד דלמה אסורה רק מטעם דנאסרה נפילה ראשונה ולא משום נשואין מפילין של השני כיון שמטעם **גזירה דנים נשואין מפילין ולכן חל שם צרת ערוה א"כ זה כדין של איסור צרת ערוה בכל**

נשואין מפילין ולמה צריכים רק מטעם הראשון.

ומכאן גם ראי' לדברינו שפקע שם צרת ערוה וכל דין של צרת ערוה בנשואין מפילין אחרי גירושין של הערוה רק מדין נאסרה ולכן אמר הרמב"ן רק מדין נאסרה אין עכשיו הנפילה הראשונה. ומבואר ג"כ למה אין עיכוב ע"י נשואי השני מצד שהיתה צרת ערוה באותו נשואין כמו כל פעם בנשואין מפילין די"ל דאע"פ שחישבו חז"ל כאילו כבר נפל משמעון וע"י זה יש שם צרת ערוה מ"מ אין דין נאסרה ביחס לנפילה של שמעון דדין נאסרה בנשואין מפילין ודין צרת ערוה ע"י נשואין מפילין הם שני דברים נפרדים דע"י זה שנחשב שכבר יש הנפילה יש שם צרת ערוה וע"י זה שיש גם עכשיו הדין היחר על להבא יש הדין נאסרה דכיון דבטל הדין היתר הזה שוב לא חזור, וא"כ י"ל דגזירת חז"ל היתה רק ביחס לזה להחשיבה נופלת ויש עליה שם צרת ערוה אבל לא לגבי הדין שכבר חל הדין היתר על להבא שבגלל זה יש נאסרה, ולכן ע"י זה שיש צרת ערוה נאסר נפילת ראובן וכשפקעה השם נשארה באיסור אשת אח של ראובן אבל מצד שמעון כיון שפקעה השם צרת ערוה, שפיר ראוי' ליפול. וכל זה רק לדברינו, אבל אם הדין צרת ערוה אחר גירושין בנשואין מפילין בגלל שהשם לא פקע, לא צריכים נאסרה ביחס לנפילה ראשונה וגם אותו השם מעכב נפילה שני' כמו בכל פעם בנשואין מפילין.

ד. **והנה בגוף דברי הרי"ף יש לעיין דכיון שסובר שע"י מיתת אח השני הוברר למפרע** שהזיקה היתה גם אצלו ומהאי טעמא היא צרת ערוה ונאסרה נפילה של אח הראשון, א"כ מבואר ברי"ף שאע"פ שמחיים היה בידו לייבמה ואז היה הובר שהזיקה רק אצלו ולא היתה אסורה מדין צרת ערוה, מ"מ כיון שלא יבמה ומת האח, הוי נאסרה, וא"כ לכאורה היכא ה"א לא צרת ערוה והאח מת והובר למפרע שאצלו גם היתה הזיקה והיא היתה אשת אח של השני, יהיה דין נאסרה מכח האשת אח. [ואגב מתוך דברי הרי"ף ורמב"ן לכאורה יש ללמד דין חדש, דאם שמעון מקדש אחות אשת ראובן אחיו על מנת שלא יבא על אחותה אשת ראובן עד זמן פלוני ומת ראובן ונופלת אשה זו לפניו שאם הוא מיבמה **הובר שהיא אינה אסורה עליו ואם לא מייבמה כן היא אחות אשה ואח"כ מתה אשתו** ואח"כ עבר זמן התנאי שעכשיו א"א לו לעשותה למפרע מותרת רק כל זמן שהיא היתה אחות אשה היה בידו לייבם בפועל מ"מ היא נאסרה].

ויש לומר בדעת הרי"ף כמו דמבואר ברש"ש דף כ' א', דיבום יכול להתיר כל איסור אשת אח ואין חילוק בין חד איסורא לתרי איסורי, ועי"ש. וזה רק היכא דלא נאסרה האשת אח וא"כ כאן כיון דאשת אח של אח השני אין עליו דין נאסרה יכול היבום הראשון להתירו, ולכן בגלל האשת אח למפרע אין שום עיכוב ליבום של נפילת הראשון ורק האיסור צרת ערוה למפרע מעכב היבום ועושה נאסרה על נפילת ראובן, והיכא דמת שמעון נפילת שמעון לא יכולה להתיר איסור של ראובן כיון שכבר נאסרה.

ויש עוד מקום עיון בריי"ף, דלכאורה גם בלי מיתת האח צריך להיות נאסרה דהרי מבואר בדף כ"ח א' בשתי אחיות שנפלו לפני שני אחין דאפי' היכא דאח אחד יבם אחות שנפלה ראשונה והובר הדבר למפרע [לפי הרי"ף] שהזיקה היתה אצלו והשני לא היתה אחות זקוקה לאח השני, מ"מ יש דין נאסרה לאח השני דדנים שעד היבום היתה אסורה והפקעת הזיקה הוא מכאן ולהבא למפרע, וא"כ ה"ה בנד"ד צריכים לדון שעד היבום היתה היא צרת ערוה וממילא תהיה נאסרה **ואע"פ ששאני הכא דבידו אבל הרי בידו לדעת הרי"ף לא מוריד נאסרה.**

ואפ"ל ע"פ מה שראיתי בספר קה"י סי' י"ז דטעם למה אוסרים למפרע יכול להיות

בגלל עצם האיסור מטעם ספק ולכן אין היתר אשת אח בגלל שיש ספק ואסור, וא"כ י"ל דמצד עצם האיסור כיון שנפקע למפרע אין אסורה, וכיון שבידו ליבמה לא נאסרה מצד שנשאר איסור אשת אח על ידי זה שבפועל א"א ליבמה ועדיין צ"ע. [ול"ד בידו אלא ה"ה אם יש היכי תימצא של יבום בהיתר כמו מיאון, ועיין].

ה. והנה עיין ברא"ש פ"ג ס"ו על המשנה וגמ' שהבאנו באות ג', וכפי גירסת הב"ח שם וגם המהרש"א פירש ככה ברא"ש ובתוס'. והדינים היוצאים הם: (א) דמותר ליבם כשהשני חי, (ב) גירש ומת מותרת היא לאח הנשאר, (ג) מת ולא גירש אסור, (ד) גירש ונכנס ומת אסור, ועי"ש. ודברי הרא"ש תמוהים, דכיון דהיכא דכנס השני אסורה אפי' היכא דגירש לפני הכניסה ע"כ מטעם שהוברר למפרע שהיה לו זיקה לשני וממילא נאסרה נפילה הראשונה, וכטעם שני של הרי"ף, וא"כ למה היכא דמת ולא גירש מותר דהלא היכא דמת ג"כ הוברר שהזיקה שלו מזה שהרא"ש פסק היכא דלא גירש ולא מת אסורה, א"כ גם בגירש היא צריכה להיות אסורה כמו בכנס לבסוף.

ועיין באו"ש בקו"ז אות ז' שמפרש בדעת רש"י דע"י מיתה הוברר הזיקה אצלו רק משעת מיתה וע"י כניסה חל למפרע ממש משעת מיתת הראשון, ולפ"ז ניחא דברי הרא"ש, ועיין. רק צ"ע מסברא שמיתה יעשה רק מכאן ולהבא.

ולפ"ד יש ליישב דברי הרא"ש ע"פ איזה הנחות — (א) דצרת ערוה דנישואין מפילין אחרי שנתגרשה הערוה פקעה שמה וכל הסיבה שהיא אסורה מטעם נאסרה. (ב) מ"מ הצרת ערוה דמיתה מפלת לא נפקעה, והטעם בגלל דהשם צרת ערוה מבואר בפרישה ס' קע"ג אות ב' כשמסביר למה שלא במקום מצוה אינה אסורה וז"ל דדוקא במקום ששניהן נופלות לפניו בזקיקת יבום אמרי' מאחר שזאת נאסרת וכו' אבל במקום שלא נפלו לפניו ליבום כל אחת עומדת לעצמה להנשא ואין לא' שייכות בחברתה, עכ"ל. וא"כ השייכות היותר חזק של נפילה ממש גורם שם שלא נפקע עם ביטול הגורם. (ג) שיש דין מסויים מדרבנן שיבום של אח אחד מתיר איסור אשת אח של זיקה של את השני אע"פ שמעיקר הדין לא צריך להפקיע [והוגמא לזה מצינו ברי"ו נתיב כ"ה חלק ראשון וז"ל לא גזרו רבנן אזיקה דהאי אח משום זיקה דהאיך לשווייה אהאי צרת אחות אשה עכ"ל, ומשמע דהיא תקנה מיוחדת ועי"ש], והטעם יכול להיות שלא רצו לבטל היבום היכא דמכח שני אחין ואח"ז ולשני יש בנים שלפי הש"ג באמת אין יבום ולהחולקים י"ל דאע"פ שהובהר הזיקה אצלו ויש אשת אח שלא ראוי להיות הותר ע"י יבום, מ"מ יש דין מיוחד מדרבנן. (ד) ומ"מ יבום של אח אחד לא יפקיע איסור צרת ערוה של את השני אפי' אם זה רק צרת ערוה בזיקה דרק אשת אח התירו. (ה) דאע"פ שיבום מתיר איסור אשת אח של זיקה, מ"מ אם נשואין מפילין והיתה צרת ערוה בזיקה ושוב כנסה תהי' אסורה אע"פ שיש מקום לומר שהאשת את שנאסרה היא רק א"א דזיקה ותוספת ערוה שבא על ידי הנשואין לא נאסרה [תע"ע בזה], מ"מ י"ל דדין נאסרה הוא דין שכיון שנפקע הנפילה שוב לא תחזור הנפילה, וממילא כיון שחלק הנפילה שבא על ידי נשואי זיקה לא חזרת, שוב אין היתר גמור והיא אסורה. (ו) לא אומרים נאסרה היכא דהי' בידו בפועל לייבם.

ולפ"ז י"ל דברי"ף לפי הרמב"ן ועוד ראשונים מבואר שחז"ל תקנו כאן שיהיה כמו נפילה מהשני בשעת מיתת ראשון מטעם גזירה וע"י זה יש צרת ערוה שאוסרת נפילה הראשונה ומ"מ רק הנפילה ראשונה אסורה ולא הנפילה שני' וכמו שביארנו דביחס לדין היתר לא עשו נשואין מפילין ולכן לא חל דין נאסרה. וא"כ י"ל בדעת הרא"ש דטעם שהיא אסורה בכניסה לא מטעם נאסרה בנפילה

ראשונה כיון דהיה בידו לייבם ולא כהרי"ף רק דנאסרה בגלל נפילה השני', וי"ל הטעם דאה"נ חז"ל תקנו רק שחשיב נפילה והנפילה בטלה אבל כיון שזה גופא הדין של נאסרה דשוב לא יהיה הנפילה ממילא נאסרה נפילה השני' ולא תהי' שוב נפילה. ונמצא שלרי"ף העיכוב רק מכח נאסרה דנפילה ראשונה דבידו לא עוזר ואין נאסרה בנפילה שני' כיון דנאסרה הוא דין באשת אח ותלוי בזמן חלות היתר אשת אח, משא"כ לרא"ש אין נאסרה מנפילה ראשונה כיון שהיה בידו ויש נאסרה בנפילה שני' ע"י נשואין מפילין מדרבנן כיון שפקע הנפילה ודין נאסרה תלוי בנפילה.

וא"כ היכא דגירש ומת אע"פ שאומרים הוברר הדבר שהיתה זיקה אצלו ונשואין הראשונים מפילין ופקע הנפילה ושוב לא תפול מכח אותו הזיקה, מ"מ כיון שיש עדיין נפילה של הראשון שלא נאסרה כיון דהיה בידו ליבם יכול עכשיו ליבם והותר האיסור אשת אח של השני מכח התקנה מיוחדת ואין איסור צרת עורה כיון שכבר גירש פקע שם צרת עורה, משא"כ היכא דמת ולא גירש כיון דבשעת מיתה היתה צרת עורה כבר לא פקעה השם ויבום של הראשון לא יכול לדחות האיסור צרת עורה, והיכא דכנסה ופקע דין יבום של הראשון וצריך לייבם מכח השני כיון שהיתה צרת עורה מתחילה ונפקע הנפילה שוב לא חוזרת ונאסרה וכל זה רק לפי מה שביארנו דשם צרת עורה פקע ולכן שייך לחלק בין גירש ולא גירש, אבל לפי דברי האחרונים כיון שאוסרים מטעם נשואין מפילין בכניסה ע"כ הצרת עורה נשארת, וא"כ ה"ה במת וגירש צריכה להיות אסורה מדין צרת עורה כיון דמוכרח מהרא"ש דע"י מיתה יש זיקה למפרע מהדין דמת ולא גירש.

ולפ"ז י"ל גם בדעת הרי"ף דצריך לדין נאסרה בנפילה ראשונה לא בגלל שיש בעצם נפילה שני' אלא דאפי' אין נפילה שני' היתה מותרת מכח נפילה ראשונה לולא שנפילה ראשונה עצמה נאסרה, וכל המת' יהיה רק אם נאסרה נפילה ראשונה היכא דהוי בידו.

ו. ולהנ"ל יש ליישב סתירת הרש"י בסוגיא שבדברי רב אשי הוא מפרש שרק ע"י כניסה היא אסורה, ובלא"ה היא מותרת מחמת זיקת הראשון ובו"בא הוא מפרש דגם בלי כניסה אסורה, וקשיא למה לרב אשי צריכים כניסה.

ולהנ"ל מיושב כמו הרא"ש, אבל מעיקר הדין של נשואין מפילין דלרב אשי דאיירי בגירש כיון דפקע שם צרת עורה ויש רק איסור אשת אח שפיר הותר על ידי יבום של הראשון דלא אמרינן נאסרה בנפילה ראשונה כיון דבידו, משא"כ בכניסה שאין יבום של הראשון צריך נפילה מהשני כיון שהיתה פעם צרת עורה ונפקעה נפילתה שוב לא תפול, משא"כ לרבא דאיירי היכא דבשעת מיתה היא עדיין צרת עורה וה לא הותר ע"י יבום של הראשון ולכן אסורה.

רק עיין בלשון רש"י שם דף ל, א' ד"ה טעמא דגירש באה"ד וז"ל, הואיל וקדם שגירש נעשית צרתה בזיקה אסורה על אחיו כשימות המגרש משום צרת אחות אשה עכ"ל, וציי"ש. ופשטות לשון רש"י מורה כמו האחרונים שהיא אסורה מטעם צרת עורה ולא פקע שמה וא"כ אם לא נדחוק בלשון רש"י א"א לפרש בו כמו שפירשנו בראש, וצ"ע.

הרב ר' אביעזר פילץ
ר"מ דישיבת תפרח

בגדרי הנחה במלאכת הוצאה

שבת צ"ז א', פלוגתא דר"ע וחכמים אם קלוטה כמי שהונחה, [בזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע.] ודעת ר' חלקיה בר טובי דדוקא למעלה מג' ס"ל לחכמים דלא מיחשב כמונח, אבל תוך ג' לכו"ע נחשב כמונח ע"ג קרקע, ורבא פליג עליה (פ' א', ק' א') וס"ל דגם תוך ג' בעי הנחה ע"ג משהו וכל שלא נח מתנועתו לא חשיב כמונח.

ונחלקו הראשונים בדעת רבא, בתוס' בדף פ' א' (וכן רש"י ק' ב') סוברים דרק במתגלגל באויר ג' ס"ל לרבא דלא נחשב כמונח [והטעם כתב רע"א במערכה — משום דלא נתחדש דין "לבוד" בדבר המתגלגל], אבל במתגלגל על הארץ ממש — חשיב גם לרבא כמונח ומיחייב, אמנם בדף ק' א', חזרו התוס' ומסקנתם דבכל גווני לא חשיב הנחה אפי' במתגלגל על הארץ.

ונמצא דלמסקנת התוס' פליגי ר"ע וחכמים בתרתי, חדא, אם אמרינן בקלוטה כמי שהונחה דמי — [ולדעת חכמים דלא חשיב קלוטה כמי שהונחה, א"כ אפי' אם תעמוד באויר ע"י הרוח לא חשיב הנחה דאין כאן מקום], ועוד פליגי אם בעי שינוח ולא ינוע, דלר"ע הרי מבואר דגם בתפץ נע חשיב הנחה, ולחכמים אף במתגלגל אל הארץ לא חשיב מונח כ"ז שלא נח מתנועתו.

וצ"ב מנ"ל לרבא לחלות מחלוקת מחדשת זו בין ר"ע לחכמים, דכיון דמר"ע מוכח דגם כשלא נח מתנועתו חשיב כמונח, הרי אפשר דגם חכמים מודו לו בזה, אלא דלדידהו לא מהני מה שנח באויר כיון דלית ליה "מקום הנוח", אבל במתגלגל תוך ג' או ע"ג קרקע דיש כאן "מקום" הא אפשר דגם לחכמים מיחשב כמונח, [וכסב' ר' חלקיה בר טובי], וכבר עמדו בזה האחרונים. [ואף שהתוס' ק' כתבו דרבא סמיך אברייתא המובאת שם בגמ' דגם בתוך ג' לא חשיב כמונח כ"ז שהוא נע — מ"מ מהיכי תיתי לחלות זה בפלוגתא דר"ע וחכמים.]

איברא דזה תלוי ביסוד הטעם מה דלא מהני מתגלגל לרבא, דאפשר לפרש דהוא דין מסוים בגדר הנחה דלא סגי במה שיש לו מקום אלא בעי גם שינוח ולא ינוע, או דבאמת גם זה הוא מדין ויסוד מה דבעינן "מקום" (וכמו שהביאו התוס' ריש מכילתין מקרא דאל יצא איש ממקומו, דמיניה ילפינן דיש דין עקירה והנחה ב"מקום") — אלא דחידושא דרבא הוא דכל שאינו נח, לא חשיב "מקומו" כיון שאינו שם בקביעות כל שהיא אלא בדרך גלגול וארעי.

והנה בדעת ר"ע הסובר "קלוטה כמי שהונחה" ידוע מה שכתבו האחרונים, דיש לבארו בחרי אנפי, אם דסגי במה שהוא קלוט באויר אף שאין לו שם מקום בקרקע, או דבאמת גם לר"ע בעי הנחה ועקירה ב"מקום" אלא דסובר דע"י הלכתא דקלוטה כמי שהונחה חשיב דהקרקע היא מקומו אף שאין מונח עליו, (עיין בזה באבני נזר באריכות ובעוד אחרונים שחלו בזה פלוגתא בראשונים.)

ולפ"ז אם נימא כצד הא' הנ"ל דלר"ע ליכא כלל דינא דהנחה במקום, הרי ניחא בפשיטות הא דלר"ע ליכא גריעותא במה דהתפץ נע, דהא כפי שמבואר לעיל דמה דבעינן ניחותא בחפץ, גם הוא מיסוד ושורש דין "מקום" וכמש"נ דכל שאינו קבוע במקומו

לא חשיב מקומו, וממילא דכ"ז שייך רק לחכמים דליח להו קלוטה כמי שהונחה, ולדידהו שפיר שייך לומר דיש דין "מקום" כנ"ל, משא"כ לר"ע כיון דקלוטה באויר נמי סגי ואין דין "מקום" ממילא דלא איכפת לן במה דהחפץ נע.

ב. ברייש מכילתין (ה' א') אמר ר"א אר"י, הכניס ידו לחצר חבירו וקיבל מי גשמים והוציא חייב, ופריך ר"ז והא מיחסרא עקירה, **ומשני שקלט מע"ג הכותל, ופריך ע"ג הכותל נמי והא לא נח ומשני בכותל מושפע וכדרבא** ושוב פריך והא בעינן עקירה מע"ג מקום ג', ומשני שקלט מע"ג הכותל, ופריך ע"ג הכותל נמי והא לא נח ומשני בכותל מושפע וכדרבא (דספר המונח ע"ג כותל משופע חשיב הנחה.)

ולכאורה יש לעיין לשיטות הנ"ל דמתגלגל ע"ג קרקע חשיב לכו"ע הנחה מאי פריך והא לא נח — (דלכאורה כשם שחפץ המתגלגל חשיב כמונח לגבי המניחו ה"נ יחשב כמונח לגבי העוקרו), והרי לדידהו גם מתגלגל ונע חשיב כמונח.

אמנם נראה פשוט דאף **אם** נימא ד"מתגלגל" חשוב כמונח — היינו רק **כשמתגלגל על הקרקע או על גבי הכותל דהיינו מקום שהוא שטח הנוח (ובלשון** הראשונים מקום מסוים), אבל במתגלגל על **פני** הכותל דאינו נחשב למקום מצד עצמו (וכמו שמבואר ברש"י ז' א' ד"ה חייב) — אלא דאם נדבקה בו דבילה שמינה נחשבת כמקומו משום שמוחזקת ע"י הכותל, הא בזה פשיטא דכל שלא נח אינו מקומו כלל, ושפיר פריך דאין כאן הנחה כיון שאין כאן "מקום" מצד עצמו.

ולפ"ז יש מקום לפרש המשך הסוגיא במה דמשני דאיירי בכותל משופע ומייתי מדרבא דחשיב הנחה בספר המונח ע"ג כותל משופע. ואינו מובן דמאי ס"ד להשוות מים לספר, והא ודאי דמים לא נייחי, [ובאמת היינו מה דפריך ליה מיד אלא דצ"ע ס"ד דתרצן].

ולהאמור אפשר דהתרצן סבר דכותל משופע כבר יש לו שם "מקום" מצד עצמו [ולא רק משום שהתפץ מוחזק על ידו] ובזה סבר התרצן דאינו מגרע במה שהמים נעים ולא נחים כיון דמ"מ הם על מקום מסוים.

והמקשן דדחי ליה — אימור דאמר רבא בספר דעביד דנייח — מים מי עבידי דנייחי, ניתן לפרש בתרי אנפי, דלשיטת הסוברים דבמתגלגל ע"פ קרקע לא חשיב הנחה א"כ הא גופא פריך ליה דנהי ההכותל חשיב כמקום מסוים — מ"מ עדיין איכא חסרון נוסף דכ"ז שהוא נע לא מיחשב הנחה. אבל לשיטות הסוברות דע"ג קרקע חשיב הנחה גם במתגלגל, בהכרח צריך לומר דהמקשן סובר דגם כותל משופע אין לו דין "מקום" וכל מה דחשיב מונח עליו הוא רק משום דמוחזק על ידו, וממילא במים דנידי לא הווי "מקום" וכנ"ל ודו יסוד הפלוגתא בין המקשן והתרצן אם כותל משופע חשיב כמקום מסוים.

ובאמת דביסוד זה נחלקו הראשונים, דהנה התוס' כאן בד"ה בכותל משופע — כתבו דבעינן שיהיו רבים מכתפים עליו ובלא"ה לא הוי רה"ר, והרמב"ן נחלק עליהם וכתב דאף **שאין רבים משתמשים בו מיחשב כרשות** הרבים, דומיא דדבילה הדבוקה בכותל דאף שאין הכותל משמש לרבים מיחשב כאויר רה"ר כיון שאין שם מקום אחר. וכתב הרשב"א להכריע כדברי התוס' וחילק בין פני הכותל דלא נחה הדבילה על מקום מסוים אלא שנחה ע"ג מפני הדבילה שהיא לחה ושמינה, אבל כאן שהוא **מקום מסוים** לנוח בו החפץ הוי כמו תל שאם מכתפין עליו הוי רה"ר ואי לא הוי כרמלית, עכ"ד. הרי מבואר דדעת הרמב"ן דגם כותל משופע אין דינו כמקום מסוים ומש"ה הוי כדבילה שמינה הדבוקה בכותל, וממילא דאין קובע רשות לעצמו והוי אוירו כאויר רה"ר, ודעת הרשב"א מבוארת דכותל משופע שאני מכותל סתם וחשיב כמקום מסוים וממילא אין אוירו כאויר רה"ר.

[ודרך אגב למדנו מד' הרמב"ן דשייך שיחשב אויר רה"ר אף שאינו משמש לרבים, וצ"ל לפ"ז דמה דאויר רה"ר אינו עולה למעלה מי' אינו משום דחסר שם שמוש הרבים — כדמשמע לכאורה ברש"י ז' א', אלא דהוא דין בעצם הרשות דאין תופסת אוירה למעלה מעשרה, דרק עד עשרה חשיב כאויר המקום (וכעין זכר לדבר הא דאמרינן בסוכה ה' א', "מעולם לא ירדה שכינה למטה מי'" ובעי למילף מיניה דשיעור מחיצה הוא עשרה ולשון רש"י שם "ש"מ למעלה מעשרה **מיפסקא רשותא**") — דהא לדברי הרמב"ן כל ששם אויר רשות הרבים עליו לא בעי שישמש לרבים.]

ג. ויש לעיין לדעת רש"י ודעימיה דמתגלגל ע"פ הקרקע כמונח לכו"ע וכן לברייתא דר' חלקיה בר טובי דמתגלגל הוי כמונח גם באויר תוך ג' — וא"כ מאי טעמייהו דחכמים דמהלך לא חשיב כעומד, דלכאורה כל גריעותא דמהלך הוא משום דהתפץ נע, וכיון דמתגלגל חשיב כמונח הרי מהלך לא גרע ממתגלגל.

ובאמת אף לדעת תוס' אליבא דרבא דמתגלגל לא חשיב כמונח גם כשמתגלגל ע"ג קרקע — הא מבואר בדף פ' א', דמודה רבא במעביר תוך ג' דהוי הנחה ולכאורה המעם משום דהתפץ מינה נייח על היד ובזה כבר לא חשיב כנע, וא"כ גם ביותר מג' הרי כיון דכמונח על ידו חשיב הנחה אלא דמהלך החסרון משום דהוא נע, וכיון דכמונח על ידו לא חשיב כנע שוב ליהני גם ביותר מג'.

והנה בסוגיא דאגו ע"ג מים (ה' ב') מבואר דמים ע"ג מים היינו הנתתן ואילו שמן ע"ג מים חליא בפלוגתא דר' יוחנן בן נורי וחכמים אם שמן ומים (או יין) הוי חיבור (ונסמא היין ע"י שנגע טבו"י בשמן) או דלא חשיב חיבור, דלריב"נ דחשיב חיבור לטומאה ה"ז חשיב הנחה. ומבואר דהנחה ע"ג מים לא חשיב הנחה אלא דמים ע"ג מים כיון דהם מחוברים (וכן שמן ע"ג מים לריב"נ) חשיבי כמונחים ע"ג הקרקע דהוי כולהו כחפץ אחד, ולא נתבאר בגמ' מאיזה טעם לא תשיב הנחה ע"ג מים. (דאם משום שהשמן נע א"כ גם מים ע"ג מים לא נייחי ומה זה תלוי בפלוגתא דריב"נ וחכמים וע"כ דאינו מחמת השמן אלא מחמת המים שאינם נחשבים למקום, (ועיין ברש"ש שכתב לחדש דבעי הנחה ע"ג מקום שהוא מיסוד העפרי ולא על יסוד המימי.)

ואפשר דיסוד הדברים משגם דיש דין מסוים בגדרי מקום הנחה דרק דבר שנח הוא דחשיב להיות "מקום", והיינו אף להני ראשונים הסוברים דבחפץ הנע תשיב ג"כ הנחה, מ"מ מודו דהמקום עצמו כשהוא נע לא הוי מקום הינוח (וכעין מה שמבואר בתוס' ח' א', דרשות שאינה מונחת לא תשיבא רשות) וזהו החסרון במים דלא חשיבי מקום משום שהם נעים ואינם קבועים במקומם, אלא דבמים ע"ג מים מיחשב הקרקע כמקומם ושפיר הוי הנחה.

ויעוין בתוס' שם שהקשו אהא דאמרינן שם דאגו ע"ג מים לא חשיב הנחה דמ"ש מהא דב"מ דאמרינן ספינה מינח נייחא ומ"ה הוא דקממטו לה, דאלמא דספינה אינה נחשבת כניידא כיון דמים הוא דקא ממטו לה. וקושיא זו הקשו שם כל הראשונים אלא שהם העמידו קושיתם אהא דמיבעיא לן באגו בכלי וכלי ע"ג מים, ומשמע דמאגו ע"ג מים לא הוה קשיא להו. ולהאמור הרי מבואר בפשיטות, דבאגו ע"ג מים אין החסרון משום דהאגו נע [כהבנת התוס'], אלא דהוא חסרון במים דלא חשיבי מקום, וממילא דלא קשיא מספינה דאיירי שם בדין חצר המהלכת דלא תליא אם מקום הספינה חשיב מקום אלא רק בספינה עצמה אם היא נייחא או ניידא, אבל בהא דאגו בכלי דבאנו לומר דהכלי אינו חשוב מקום משום שהוא נע, בזה שפיר הקשו דמ"ש מספינה וכמש"נ. [והתוס' דלא נחתו לחילוק זה צ"ע בדעתם, דהרי יסוד זה דמים לא חשיב

מקום הרי מוכח מדברי הגמ' במה דמחלקים בין מים לשמן וכנ"ל]. וכמעט שהדברים מפורשים בלשון הרשב"א שם שכתב [בספיקא דגמ' באגו ע"ג כלי] אבל לענין שבת בעינן שיטול החפץ **ממקום** שנח, להכי מספק"ל דילמא אף שהכלי צף במים ואגו בתוכו, בעינן שהאגו יהא מונח **במקום** שאינו מתנענע אפי' מתנועת אחרים — והיינו כנ"ל דיש דין מסוים בהלכות "מקום" דבעי שלא יהא נע.

ולפ"ז הרי יתכן דמה דלא מהני הנחה ע"ג אדם שמהלך אינו משום שהחפץ נע [דזה הרי תליא בפלוגתא וכנ"ל] אלא משום שהאדם שהוא מקומו של החפץ הוא נע, וכמו באגו ע"ג מים. [ואף דלפי מה שביארו האחרונים בסוגיא דעקירת גופו, דהקרקע היא מקומו של החפץ, היינו רק דע"י האדם חשיב החפץ כמונח ע"ג הקרקע וממילא דבעקירת גופו חשיב כנעקר ממקומו, אבל הא מיהא ידאי שגם האדם הוא מקומו של החפץ (וכמו דפריך בריש מכילתין דבמונח על ידו לא חשיב מקום ד' אע"פ שהקרקע היא מקומו ויש בה ד' על ד'.)

ואם כנים הדברים, הרי ניחא גם הא דמודה רבא במעביר תוך ג' — אף דלשיטת התוס' לא חשיב "מונח" כ"ז שהוא נע, וכנ"ל דכל שהחפץ מונח על ידו, לא מיקרי נע כיון שאין תנועתו מחמת עצמו אלא ע"י תנועת מקומו שהוא ידו של האדם, אלא דמ"מ לא מהני במעביר למעלה מג' משום החסרון בשם "מקום" כיון שהיד והאדם אינם נחים, אבל במעביר תוך ג' דחשיב כארעא סמיכתא א"כ הקרקע היא מקומו של החפץ והיא הרי אינה נעה [והחפץ אינו נע משום דמונח במציאות על היד], וכ"ז לא שייך במחגלגל תוך ג' דבזה ודאי דהחפץ הוא דנע וזה לא מהני וכנ"ל.

אלא דכ"ז תליא במה דנסתפקנו לעיל אם גרירותא ד"מחגלגל" לשיטת התוס' הוא משום עצם מה שהחפץ נע [דגם זה מתנאי ההנחה שהחפץ ינות ולא ינוע], דלפ"ז אפ"ל כנ"ל דכל שהוא מונח על ידו לא חשיב "נע" כיון שאינו נע לגבי היד שריא דבעי הנחה ב"מקום" והיינו דבעינן שיחשב "מקומו" של החפץ וכל שאינו קבוע עליו אין זה "מקומו", א"כ ממילא פשוט דל"ש כלל לומר דע"י מה שהוא מונח על היד תו לא חשיב מחגלגל, דהרי כיון דנתבאר דבתוך ג' הקרקע הוא מקומו של החפץ, א"כ שוב אין מקום קבוע, דהרי ע"י היד נע ואינו נמצא במקום אחר.

[ויעוין ברמב"ן דמלחמות בסוגיא דכוורת שכתב דכל שהוא תוך ג' ונע כלפי מטה חשיב הנחה גם לרבא ואפשר דהוא מטעם הנ"ל דאף הוא נע הרי לא שינה מקומו שסופו לנוח במקום זה, והגרע"א הקשה עליו דהוא נגד מסקנת הסוגיא בהזורק דאף בסופו לנוח לא מיקרי נח וממילא דמוכח דאינו משום חסרון המקום אלא מחמת עצם מה שהוא נע, וכנ"ל.]

הרב ר' אשר כ"ץ

בענין ד' שיטין חפסק בס"ת

איתא בגמ' ב"ב י"ג ב', ת"ר מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד דברי ר"מ ר' יהודה אומר תורה בפני עצמה נביאים בפני עצמן וכתובים בפני עצמן וכו'. א"ר מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד והכשרגים בין חומש לחומש של תורה ארבע שיטין וכן בין כל נביא לנביא ובנביא של שנים עשר ג' שיטין ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה. ת"ר הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד מדבק ועושה בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי לגול היקף ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה ואם בא לחתוך חותך מאי קאמר הכי קאמר שאם בא לחתוך חותך. ופ' רש"י: ת"ג וכן בין כל נביא ונביא ובנביא של שנים עשר ג' שיטין ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה אם נזדמן לו סיום הספר מלמטה בסוף הדף מתחיל ספרו האחר בראש הדף ואינו צריך להניח ריוח חלק ביניהם וכו'. ואם בא לחתוך חותך מאי קאמר: מאי למימרא הכל מודים דאם כל אחד ואחד בפני עצמו שפי עדיף. הכי קאמר: ומתחיל מלמעלה ולא יניח חלק שהרי אם בא לחתוך חותך ונמצא זה ראש הכרך וגנאי הוא להיות דף זה משונה מחבירו על חנם ע"כ. והרמב"ם יש לו גירסא אחרת דז"ל פ"ז מהל' ספר תורה הלכה ט"ו וז"ל, מותר לדבק תורה ונביאים וכתובים בכרך אחד ומניח בכל חומש וחומש ארבעה שיטין ובין כל נביא ונביא ג' שיטין ובין כל נביא ונביא משנים עשר ג' שיטין שאם בא לחתוך וכו' ע"כ. וברמב"ם הל' ד' כתב ח"ל ומניח בין כל חומש וחומש ארבעה שיטין פנויות בלא כתיבה לא פחות ולא יותר וכו', ונראה דאין להקשות למה כתב הרמב"ם דין זה שני פעמים כאן ולהלן בהל' ט"ו, דכאן כתב הרמב"ם דין זה דצריך להניח ד' שיטין בס"ת שיש לו קדושת ס"ת, אבל להלן בהל' ט"ו מיירי הרמב"ם בתורה ונביאים וכתובים כאחד שאין לו קדושת ס"ת אלא קדושת חומש כאחד מהחומשים וכדכתב הרמב"ם בהל' ט"ז ח"ל כרך זה שיש בו תורה נביאים וכתובים אין קדושתו כקדושת ס"ת אלא כחומש מן החומשים דין היתר כדין החסר.

אבל קשה, מהו דכתב לא פחות ולא יותר כיון דמקור הדין הוא מגמ' ב"ב י"ג ב', כדאיתא בכסף משנה, ושם לא נזכר לא פחות ולא יותר. ועוד קשה כיון דהגמ' לא קאיירי אלא מתורה נביאים וכתובים ביחד שאין להם קדושת ס"ת ומנלן דצריך להניח ד' שיטין לא פחות ולא יותר בס"ת שיש לו קדושת ס"ת.

וכדי ליישב זה יש להקדים ביאור בדברי התוס' על הסוגיא ו"ל בתד"ה ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה, ופי' הגמ' ואין צריך להניח ד' שיטין ונראה לר"י דבין חומש לחומש של תורה צריך להניח ובנביאים דווקא קאמר דא"צ כדמפרש טעמא לקמן שאם בא לחתוך חותך, אבל בין חומש לחומש של תורה לא, מידי דהוי אפרשה פתוחה שאם היה מסיים מלמטה היה צריך להניח שיטה אחת הכא נמי דין הוא להניח בסוף כל חומש וחומש פרשה של ד' שיטין ע"כ. וצריך להבין ביאור דברי התוס', דהנה הדין דהנחת ג' שיטין הוא משום הפסק שיהיה ניכר בין ספר לספר, ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה הוא הפסק אפ' בלא הנחת ג' שיטין דבין דף זה לדף אחר הוא הפסק, אלא בתורה דלא שייך טעמא שאם בא לחתוך חותך צריך להניח ד' שיטין בראש העמוד, אבל בנביאים דשייך האי טעמא סגי

בלאו הכי דבין דף לדף הוי הפסק, א"כ מהו דכתב התוס' מידי דהוה אפרשה פתוחה.

לכן נראה ביאור דברי התוס' כך. דהנה יש לחקור בדין הפסק דהד' שיטין בתורה האם הוא משום הפסק דהנה יש לנו חמשה חומשי תורה והלכה למשה מסיני דצריכים להיות בכרך אחד ולכן צריך להניח ד' שיטין בין חומש לחומש שיהא ניכר סיום החומש והתחלת החומש האחר, או לא — דחמשה חומשי תורה הם ספר אחד מאחר שצריכים להיות ביחד לעולם, והדין דד' שיטין הוא דין בדין כתיבת ס"ת שכמו שיש דינים בכתיבה כגון יתרות וחסרות או קרי וכתיב וכדומה, כן הוא הדין דד' שיטין דבהכי נכתב התורה להניח ד' שיטין בין חומש לחומש. ונפ"מ בזה אם פסול הס"ת אם לא יניח ד' שיטין או אם יניח יותר מד' שיטין — להטעם משום הפסק, אין לפסול משום זה דהשיעור ד' שיטין הוא שיעור דבהכי הוי הפסק אבל יותר מכאן יש ג"כ הפסק או אם שלא יניח כלל ג"כ לא נפסל בהכי, אבל אם הטעם הוא משום דין בכתיבת ס"ת מפסל בהכי דכתב שלא כתיקונו, כמו בפתוחה אם עשה אותה סתומה דפסול בהכי כדאיתא ברמב"ם פ"ז מהל' ס"ת הל' י"א.

וזהו ביאור בדברי התוס', דדווקא בנביאים וכתובים הוה הדין דד' שיטין משום הפסק, דיותר טוב לכתוב כל ספר וספר בפני עצמו, לכן אם סיים הספר בסוף הדף צריך להתחיל הספר השני בראש דף האחר בלא הנחת ד' שיטין משום שאם בא לתחוך תוחך ובין דף לדף הוי הפסק. אבל בס"ת דהד' שיטין הם משום דין בכתיבת ס"ת ובלא"ה פסול צריך להניח ד' שיטין בראש הדף, ולכן מסיים התוס' מידי דהוי אפרשה פתוחה ומדויק לשון התוס' שכתבו הכא נמי דין הוא להניח בסוף כל חומש פרשה של ד' שיטין.

וזהו ג"כ שיטת הרמב"ם שכתב דצריך להניח ד' שיטין לא פחות ולא יותר דזהו דין בכתיבת ס"ת וצריך דווקא להניח ד' שיטין לא פחות ולא יותר. ואע"ג דכתב הרמב"ם בה"ט כל הדברים האלו לא נאמרו אלא למצוה מן המובחר ואם שינה בתיקון זה או שלא דקדק בתגין וכתב כל האותיות כתקון או שקרב את השיטין או הרחיקן או האריכן או קיצרן, הואיל ולא הדביקו אות באות ולא חיסר ולא הותיר ולא הפסיד צורת אות אחת ולא שינה בפתוחות או בסתומות הרי זה ספר כשר, לאו משום דאין דין ד' שיטין דין בכתיבה, אלא יש שני דינים בדין כתיבת ס"ת — דין פתוחות וסתומות וכדומה שהוא דין בעצם כתיבת ס"ת ואם שינה פסול כדכתב ברמב"ם הל' י"א, ויש דין נוסף בדין כתיבת ס"ת למצוה מן המובחר שלא נפסל ס"ת בהכי. וראיה לזה שהרמב"ם כתב הדין דד' שיטין יחד עם דין התגין והאותיות הארוכות והקצרות שהן דין בדין כתיבת ס"ת.

ועפ"ז נראה, כי למד הרמב"ם הדין דד' שיטין הוא דין בכתיבת ס"ת ולא פחות ולא יותר — מגמ' י"ג, דגירסת הרמב"ם בהברייתא הוא — בין חומש לחומש של תורה ד' שיטין ובין נביא לנביא ג' שיטין וכן בין נביא לנביא של שנים עשר ג' שיטין. ואם נימא דהדין ד' שיטין הוא משום הפסק, אמאי לא סגי גם בתורה בג' שיטין כמו דסגי ליה בנביאים, אלא ודאי מוכח מזה דדין ד' שיטין בתורה הוא דין בכתיבת ס"ת ודו"ק.

ועפ"ז נראה נמי ליישב מה שהקשינו דמנ"ל להרמב"ם להשוות דין ס"ת שכרך בנביאים וכתובים, לס"ת לחוד. ונקדים דבאמת דברי הרמב"ם בהל' ט"ו קשים מאד דהנה השמיט הדין "ומסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה" דאיתא בברייתא, ועוד קשה דהנה "שאם בא לתחוך תוחך" הוא נתינת טעם על מסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה, דהטעם אם סיים מלמטה לא צריך להניח ג' שיטין בראש הדף האחר, הוי מפני שאם רוצה לתחוך תוחך ויהיה דף זה משונה מדפים אחרים, ולכך לא יניח ג' שיטין בראש הדף, ומאחר שלא הביא הרמב"ם הדין "ומסיים מלמטה ומתחיל

מלמעלה" למה הביא "שאם בא לחתוך חותך" שהוא נתינת טעם על זה, ומשמע מדבריו "שאם בא לחתוך חותך" הוא נתינת טעם על הפסק ג' שיטין וזה קשה להולמו.

וע' בחתם סופר בחי' על ב"ב שמתרץ מה דלא הביא הרמב"ם הדין ממסיים מלמטה ומתחיל מלמעלה וז"ל, מתוך דבריו עד שמצאתי בש"מ גירסא בהיפוך "ומסיים מלמעלה ומתחיל מלמטה" פי' אם סיים ספר יהושע בראש העמוד יכול להתחיל עוד שופטים באותו עמוד, משא"כ בס"ת דבעי שיסיים חומש באמצע דוקא ויתחיל עוד באמצע מעיקר הכוונה בנביאים אין שום קפידא בהתחלה וסיים, וא"כ לא הוצרך הרמב"ם לכתוב זה והניח סתמא כפירושו שאין שום קפידא בנביאים וכתובים ע"כ. ואין זה תירוץ אלא על קושיא א', אבל קושיא ב' עדיין קשה — מה זה שכ' הרמב"ם שאם בא לחתוך חותך.

ושמעתי תירוץ נכון מהרב הגאון ר' יעקב קאמינעצקי שליט"א, דהנה להרמב"ם יקשה, מאחר שכתב דכרך של תנ"ך אין לו קדושת ס"ת רק קדושת התומשים, למה צריך להניח ד' שיטין בתורה הלא בכל הספרים סגי ליה בג' שיטין משום הפסק, וזה שאין לו קדושת ס"ת ליסגי בג' שיטין, לזה כתב הרמב"ם שם "שאם בא לחתוך נביאים וכתובים מהספר תורה ויהיה ס"ת כשר לכן צריך לכתחילה להניח ד' שיטין", וזהו שאם בא לחתוך חותך. ועפ"ז נמצא דבאמת עיקר הדין של ד' שיטין הוא רק מהל' ס"ת — והא דאיתא להך דין בכורך תורה נו"כ, הוא רק מפאת דבא לחתוך חותך, דצריך לכותבו בקדושת והל' ס"ת, ע"כ.

הרב ר' בנימין צבי ולמרק

בדין זריקה מועלת ליוצא

במשנה מעילה ו' ב', מחלוקת ר' אליעזר ור' עקיבא אם זריקה מועלת ליוצא. ומבואר במשנה שנחלקו בחרתי, בשבר קדשי קדשים שיצאו נחלקו לענין הפקעת מעילה דלר"ע זריקה מועלת ליוצא להפקיע מידי מעילה ולר"א זריקה אינה מועלת ליוצא וגם לאחר זריקה עדיין מועלין בשבר. ועוד נחלקו באימורי קדשים קלים שיצאו דלר"ע זריקה מועלת ליוצא והזריקה מביאן לידי מעילה ולר"א זריקה אינה מועלת ליוצא ואינה מביאן לידי מעילה.

ושם במשנה אמר ר"ע והרי המפריש חטאתו ואבדה והפריש אחרת תחתיה ואח"כ נמצאת הראשונה והרי שתיהן עומדות לא כשם שדמה פוטר את בשרה כך הוא פוטר את בשר חברתה אם פטר דמה את בשר חברתה מן המעילה דין הוא שיפטר את בשר עצמה, ע"כ. הביא ר"ע ראיה מדבריו דזריקה מועלת ליוצא להפקיע מידי מעילה אע"ג דיש בהן פסול יוצא מהא דמהני זריקה לפטור בשר חברתה ממעילה אע"ג דגם שם יש פסול מותר.

ויש להקשות דחינה לענין לאפוקי מידי מעילה בבשר ק"ק שפיר הוכיח ר"ע כדבריו משתי חטאות עומדות דשם ג"כ איירי לענין לאפוקי מידי מעילה, אכן לענין דין השני דר"ע דזריקה מועלת ליוצא להביא לידי מעילה באימורי קק"ל, לענין זה לא הביא ר"ע שום ראי', וצ"ע.

והנה עיי"ש בגמ' מעילה איתמר אמר ר' יוחנן כי אמר ר"ע זריקה מועלת ליוצא שיצא מקצתו אבל יצא כולו לא אמר ר"ע. ובפשטות קאי ר' יוחנן על שני הדינים דזריקה מועלת

ליוצא בין בבשר קק"ל לענין הפקעת מעילה ובין באימורי קק"ל לענין להביאן לידי מעילה דאשמעינן ר' יוחנן כי אמרי' זריקה מועלת ליוצא היינו יצא מקצתו אבל היכי דיצא כולו ואין שום חלק בפנים אז גם לר"ע אין זריקה מועלת ליוצא ובבשר ק"ק לא פקע מעילה ובקק"ל לא חל בהאימורים דין מעילה.

אכן עיין ברמב"ם פ"ג מהל' מעילה ה"א שפסק כר"ע דזריקה מועלת ליוצא בבשר ק"ק לאפוקי מידי מעילה וחילק שם כדברי ר' יוחנן שדוקא יצא מקצת הבשר וזרק אין מועלין אבל יצא כולו חזק הדם מועלין דיצא כולו גרע, ואילו לענין אימורי קק"ל דמהני דזריקה להביאן לידי מעילה לא חילק וז"ל הרמב"ם ריש פ"ב מהל' מעילה, הוציא אימוריהן לחוץ קודם זריקה אין מועלין בהן עד שיזרק הדם. נזרק הדם אע"פ שעדיין הן בחוץ ולא החזירן מועלין בהן שהזריקה מועלת ליוצא בין להקל בין להחמיר, ע"כ. הרי דלענין קק"ל להחמיר ולהביאן לידי מעילה לא חילק הרמב"ם חילוקו של ר' יוחנן דבעי יצא מקצתו ומשמע מהרמב"ם דאפילו יצא כולו ג"כ מהני דזריקה להביאן לידי מעילה.

וכן משמע ברמב"ם פ"א מהל' פסוה"מ שכ' שם הל' י"ב, בשר קק"ל שיצא חוץ לעזרה קודם זריקה אע"פ שנזרק הדם והבשר בחוץ הזבח כשר וכו' והזריקה מועלת ליוצא וכו', ובהל' י"ג — וכן אימורי קק"ל שיצאו לפני זריקת דמים ונזרק הדם והם בחוץ לא נפסל הזבח ואם החזירן מקטירין אותן וכו' ולא חילק הרמב"ם לענין קק"ל בשום מקום דכדי שיועיל הזריקה בעי שיהא מקצת בפנים ומשמע דס"ל דזריקה מועלת ליוצא בקק"ל הוא אף ביצא כולו, וצ"ל להרמב"ם דס"ל שדברי ר' יוחנן במעילה דרק ביצא מקצתו אמר ר"ע זריקה מועלת ליוצא ולא ביצא כולו רק לענין בשר ק"ק נאמרו ולא לענין אימורי קק"ל, וצ"ב מאי שנא. [וכבר עמד ע"ז בתוי"ט שם במעילה פ"א יעוי"ש.]

ונראה ע"פ סוגית הגמ' זבחים פ"ט א', דאיתא שם מחלוקת ר' יוחנן ור"ל לענין בשר ואימורי קק"ל אי מיפסל ביוצא לפני זריקת דמים, דר"י אמר כשר ור"ל אמר פסול. ובגמ' שם לימא כתנאי אימורי קק"ל שיצאו לפני זריקת דמים ר"א אומר אין מועלין בהן וכו' ור"ע אומר מועלין בהן וכו' מאי לאו בדהדר עיילינהו פליגי ובהא פליגי דמר סבר מיפסלי ביוצא ומר סבר לא מיפסלי ביוצא, אמר רב פפא בדהדר עיילינהו כ"ע לא פליגי [דאימורי קק"ל לא מפסלי ביוצא לפני זריקה] והכא בדאיתנהו אבראי פליגי דמר סבר אין זריקה מועלת ליוצא ומר סבר זריקה מועלת ליוצא.

המבואר בדברי ר"פ דמחלוקת תנאי באימורי קק"ל אי זריקה מועלת ליוצא הוא לא אי מועיל זריקה על דבר פסול, דלכו"ע אימורי קק"ל לפני זריקה לא נגמר קדושתן בכדי שיפסלו ביוצא ולא מפסלי כלל, רק פלוגתייהו כשהאימורין יצאו ונשארו בחוץ בשעת הזריקה ונחלקו אי מהני זריקה על מה שבחוץ או לא.

ובגמ' שם דף צ' א' הקשו, והא ר"פ הוא דאמר בדאיתנהו אבראי כו"ע לא פליגי בדעיילינהו לגואי פליגי, ה"מ גבי שתי הלחם דלאו גופא דזיבחא אבל אימורין דגופי' דזיבחא בדאיתנהו אבראי פליגי. ומבואר בגמ' דלענין ק"ק נחלקו בדאיתא בפנים בשעת זריקה ואע"ג דמיפסל נחלקו אי מהני זריקה לאפוקי מידי מעילה בדבר פסול, יעו"ש היטב.

היוצא מסוגית הגמ' שם דהני תרי מחלוקות דר"א ור"ע אי זריקה מועלת ליוצא לענין בשר קדשי קדשים ולענין אימורי קדשים קלים שתי מחלוקות נפרדות הן. לענין ק"ק נחלקו אי מהני זריקה על דבר שכבר נפסל, ולענין קק"ל דלכו"ע לא נפסל, נחלקו אי מהני זריקה על דבר העומד בחוץ בשעת זריקה אע"ג דלא מיפסל.

ומאחר דתרי דינים נפרדים הן, י"ל דכל סברת ר' יוחנן לחלק דגם לר"ע דזריקה מועלת

ליוצא ה״מ יצא מקצתו אבל לא ביצא כולו, כ״ז נאמר לענין בשר ק״ק דמיפסל ביוצא ומ״מ מהני הזריקה לאפוקי מידי מעילה, ע״ז אמר ר׳ יוחנן דאי יצא כולו גרע וכמו שביארו שם ברש״י ותוס׳ דכדי שיהני זריקה ליוצא בעי שיהני למקצת שבפנים ואז אמרי׳ מינו דמהני למה שבפנים מהני למה שכבר יצא ג״כ. — אבל באימורי קק״ל דמבואר בסוגית הגמ׳ דבחים שם דלכו״ע האימורים לא מפסלי רק שנחלקו אי שייך זריקה על דבר העומד בחוץ בשעת זריקה, בזה י״ל דאפי׳ כשכולו בחוץ מהני זריקה עלי׳ דהבשר לא מיפסל ואכתי טעון זריקה, ושפיר חל עלי׳ הזריקה אף כשכולו בחוץ.

ומעתה מבואר היטב שיטת הרמב״ם שהבאנו דבפ״ג מהל׳ מעילה הביא דינו שאל ר׳ יוחנן דחוקא ביצא מקצתו מהני זריקה לאפוקי מידי מעילה, ובפ״ב שם לענין אימורי קק״ל מהני להביאן לידי מעילה, משמע מדבריו דאף כשיצא כולו מהני הזריקה באימורי קק״ל להביאן לידי מעילה, דהרמב״ם הרי פסק כגמ׳ זבחים פ״ט יע״ש בהל׳ פסוה״מ פ״א הל׳ ל״ג, אימורי קק״ל שיצאו לפני זריקת הדם וכו׳ לא נפסל הזבח ואם החזירן מקטירין אותן ע״כ. הרי ס״ל דאימורי קק״ל שיצאו לפני זריקה לא מיפסל ביוצא ולכן אף שיצא כולו מ״מ מהני להו זריקה וכל הסברא דבעי שיצא רק מקצתו שיהני בהו זריקה הוא בבשר ק״ק שכבר איפסל, משא״כ בקק״ל דלא איפסל רק דבחוץ קאי, לא שנא יצא מקצתו ולא שנא יצא כולו מהני להו זריקה.

ועפ״ז יש ליישב מה שהקשינו בריש דברינו לר״ע דזריקה מועלת ליוצא והביא ראי׳ לדבריו משתי חטאות עומדות. והקשינו דראי׳ זו הוא רק להא דמהני זריקה בבשר ק״ק להוציא מידי מעילה ואילו לענין הדין דר״ע דזריקה מועלת ליוצא באימורי קק״ל להביאן לידי מעילה הלא לא הביא ר״ע ראי׳. — אכן להמבואר דיוצא דקק״ל קילא וגם ביצא כולו לר״ע מהני זריקה באימורי קק״ל להביאן לידי מעילה כיון דלא נפסלו ביוצא ורק שהן עומדין בחוץ בשעת זריקה, י״ל דלא בעי ר״ע ראי׳ מיוחדת לדין זה ומכל שכן הוא, מדמהני זריקה לבשר ק״ק שיצאו אע״ג דיש פסול בגופייהו כ״ש דמהני לאימורי קק״ל שיצאו ולא מפסלי ורק שאינם בפנים בשעת זריקה.

[ועפ״ד דיש דין זריקה המועלת ליוצא דגם לר׳ יוחנן לא בעי שיהא מקצת בפנים ואף שיצא כולו מהני לי׳ הזרִיקה, יש ליישב קו׳ התוס׳ מנחות דף י״ב בסוגיא דשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה, דעי״ש בגמ׳ מנחות דמיבעי לי׳ בשיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה דמקטיר קומץ עליהן מהו דתיהני לי׳ הקטרה לאפוקי מידי מעילה וכו׳ ואמר רב הונא אפי׳ לר״ע דאמר זריקה מועלת ליוצא ה״מ יוצא דאיתי׳ בעיני׳ ופסול מחמת דבר אחר הוא, אבל חסרון — דפסולא דגופיה הוא — לא מהני לי׳ הקטרה. ובתוס׳ ד״ה ה״מ כ׳, הו״מ למימר הני מילי יוצא מקצתו אבל יוצא כולו לא וכו׳ והכא כיצא כולו דמי כיון דאסורין באכילה, ע״כ. הקשו דאפי׳ פסול חסר לא גרע מפסול יוצא אבל כיצא כולו דמי וגם לר״ע אין זריקה מועלת ביצא כולו. אכן להמבואר דיש דין זריקה מועלת ליוצא בקק״ל דמהני אף שיצא כולו, י״ל דאשמעינן רב הונא דחסרון פסולא דגופי׳ ולא רק שאין ההקטרה מחירתו דאי הוי רק שאין ההקטרה מחירתו י״ל דדמי לאימורי קק״ל העומדים בחוץ ואז אע״ג דכיצא כולו דמי הוי מהני לי׳ הקטרה. אשמעי׳ רב הונא דפסולא דגופי׳ הוא ולא מהני לי׳ הקטרה ואה״נ מעתה יש לשיריים שחסרו החסרון דיצא כולו ג״כ.]

חרב אברהם דוד

בענין פשרה

א. בסנהדרין דף ו' א' איתא — והלכתא פשרה צריכה קנין וכו', וכ' בתוה"ר ואפ"ה בעי תלתא כדי שיהא בו כח ב"ד וכו', וכ"כ בפסקיו דאע"פ דצריך קנין בפשרה מ"מ צריך ג', וכ"כ ברש"י, ובהג"א שם תולק וס"ל דא"צ ג'. ובאמת מפשטות דברי הש"ס לא משמע כדברי הרא"ש דהא איתא ש"מ פשרה א"צ קנין דאי ס"ד צריכה קנין למ"ד צריכה תלתא תסגי בתרי וליקני מיניה. ומבואר לכאורה דהיכא דיש קנין א"צ עוד ג' וא"כ צ"ב למה מצריך הרא"ש ג' אע"פ דכבר עשו קנין.

ב. תוד"ה ביצוע (שם) אע"ג דמקשי פשרה לדין לאו לכל דבר וכו' ובפשרה לא אזלינן בתר רובא עד שיסכימו שלשתן לדעת אחד כדאמר בע"ז וכו' כדשיימי וכו' כדאמרי בי תלתא עד דאמרי בי תלתא ע"כ, והיינו דפשרה דומה לאמרי בי תלתא ולפי' צריך הסכמת שלשתן. והקשה בעירוך לנר דמה"ת דדומה פשרה לאמרי בי תלתא לימא דדומה לכדשיימי. ובשער המשפט (סי' י"ב) הקשה ג"כ לפי' הרמב"ם דכדשיימי צריך תרי מגו תלתא משום דאמרו מלת "ב"ד" ובב"ד מועיל רוב, וא"כ גם בפשרה דיש ג' נימא דמועיל רוב מטעם ב"ד.

ג. והיה נראה לפרש שיטת התוס' דהחילוק בין לכדאמרי ולכדשיימי הוא אי הוי דין ב"ד או לא, ובשיטת רש"י בע"ז ורמב"ם הנ"ל, וגם ס"ל דפשרה לא הוי דין ב"ד ולפי' הביאו התוס' ראי' מכדאמרי דלא הוי כח ב"ד דלא מהני רוב ורק בכדשיימי דהוי דין ב"ד מועיל רוב. וביאור הדבר דמן הסתם אין הולכין בממון אחר הרוב ולפי' בפשרה ובכדאמרי לא אזלינן בתר רוב ורק בב"ד יש חידוש דאף בממון אזלינן בתר רוב והוא כדשיימי. אך קשה דהתוס' (סנהדרין ג' א', בד"ה דיני) פי' הטעם למה בב"ד אזלינן בתר רובא אף בממון, וז"ל דהא דאין הולכין בממון אחר הרוב הוא דוקא ברובא לרדיא וצ"ל דרובא לרדיא וביני לא חשוב כהנך רובא ע"כ. ונמצא דברוב חשוב וגמור ודאי אזלינן בתר רובא בכל מקום והדרי קושיא לדוכתא למה בפשרה לא ניזיל בתר רובא.

ד. אך כל דברינו נסתרים מדברי הרא"ש, דפי' ג"כ דבפשרה לא אזלינן בתר רובא וצריך להסכמת שלשתן ומ"מ פי' להדיא דפשרה אזיל מכח דין ב"ד [נבאר דברי הרא"ש להלן] ונמצא דאין ההליכה בתר רובא בפשרה תלויה אדין ב"ד כלל. דהנה הקשו בתוס' אמסקנת הש"ס דכר"ע דין בשלשה וחולקין אי מקשינן פשרה לדין או לא, וז"ל תימא דלא קאמר לשמואל (ב' שדנו דיניהם דין) ודאי תנאי היא וכו' ע"ש בד"ה לא דכר"ע. ותירץ ע"ז הרא"ש בתוס' שלו דאימתי ס"ל לשמואל או לאידך מ"ד דא"צ שלשה אזיל מ"מ בדין דכתיב בצדק תשפוט וגו' אבל בפשרה דאינו אמת צריך ג' דהפקר ב"ד הפקר, ומבואר להדיא דלשיטת הרא"ש פשרה אזיל מכח ב"ד וכן משמע גם מדבריו שהבאנו לעיל באות א'. וקשה כנ"ל למה לא אזלינן בתר רובא.

ה. ויש עוד מקום עיונא בדברי הרא"ש דהלא חולקין הרמב"ם והרא"ש היכא דמועיל יחיד מומחה אי מועיל הודאה בפניו, דהרמב"ם ס"ל דהודאתו לאו הודאה היא והרא"ש (מובא בטור סי' ג') ס"ל דהודאה מעלייתא היא. ובפשטות מבארים המפרשים

דהשאלה היא אי מועיל יחיד מומחה בתורת ב"ד או לא — דהרמב"ם ס"ל דלאו בתורת ב"ד אזיל ולפיכך לאו הודאה היא [ע"ש קצות ונתיבות סי' ג'], אבל להרא"ש גם יחיד מועיל בתורת ב"ד ולפיכך הודאה לפניו חשיב שפיר הודאה, וכיון דכן יש לעיין בפשרה להרא"ש דהתינח דס"ל דבפשרה צריך כח ב"ד אבל מ"מ ליסגי בחד כי דין ולמה הוצרך לג' והפקר ב"ד הפקר.

ו. וגם בפרט אחרינא צ"ב דברי הרא"ש דפ' למסקנת סוגיין דאף אי ילפינן פשרה מדין ודין בא' מ"מ בפשרה צריך ג' וכנ"ל, דמה יענה אתחילת סוגיין דפ' המחלוקת דכו"ע מקשינן פשרה לדין וחולקין אי דין בחד או בתלתא דמבואר להדיא דאי מקשינן פשרה לדין ודין בא', גם פשרה בא' והלא כדבריו ז"ל.

ז. והנראה לפרש בזה הוא, דבכל דין יש ב' דברים, מקודם בירור האמת או במציאות או בדין, ואח"כ גמר ופסק הדין [וע' בחי' הגר"ח על הש"ס בענין אין הולכין בממון אחר הרוב אדברי תוס' ב"ק ר"פ המניח דפ' כן דרוב בב"ד פועל שני דברים, מקודם מברר האמת דהיכי דב' דיינים אומרים כצד א' כן הוא האמת דהם הרוב, ואחר בירור זה צריך גמר ופסק דין, אך כיון דצריך ב"ד של ג' או כ"ג לפסוק הדין, מועיל הרוב עכשיו בפנים אחרים דאמרינן רובא בכולו וחשוב כאילו כל הג' פסקו כן.] וי"ל דהך כח דפסק ב"ד וחיתוך דינם אינו כח חדש שניתן לב"ד, רק מאחר דכבר בירורו האמת נמשך מזה ממילא דכן צריך לנהוג. כ"ז בדין אבל בפשרה צ"ע דהלא בפשרת הב"ד ודאי לאו אמת הוא דאי על דרך המשל תובע ראובן משמעון מנה ופושרים הב"ד לחמשים, החמשים בודאי שלא כדין או לראובן או לשמעון, ונמצא דאין כח ב"ד בפשרה בא בתולדת בירור האמת כמו שהוא בדין רק דיש כח אחרת לב"ד לחדש ולייצר דין חדש ודאי לאו אמת הוא וליקח או לתת דבר לבע"ד שאינו שלו.

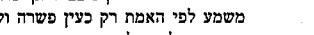
ח. ולפי מש"נ נוכל לבאר כונת הרא"ש שפי' דאפי' אי ילפינן פשרה מדין ודין ביחיד, מ"מ בפשרה [לשמואל] צריך ג' דלאו אמת וכו' דהפקר ב"ד הפקר ע"כ דכוונתו בולטת והוא כדברנו דכיון דבפשרה אין כח ב"ד כמו בדין דלא בא מכח בירור האמת, צריכים הם לכח חדש ליקח מבע"ד דבר שאינו שלו, וזה הפקר ב"ד הפקר. ולא קשה ג"כ מ"ש באות ה' דלמה לא סגי ביחיד דהוי ג"כ כח ב"ד דהתם הלא מיירי בדין ובדין ודאי יש ליחיד כח ב"ד והוא לברר האמת וממנו נמשך כל כחתיו אך בפשרה לא סגי בזה דצריך כח חדש לייצר דין שלא היה, ע"ז ס"ל להרא"ש דצריך ג'.

ט. ועדיין עלינו לבאר ס"ד דגמ' לפי דברים אלו וכמ"ש באות ו' דשם ילפינן פשרה מדין וסגי בחדא ולא מצרכינן ג' משום הפקר ב"ד, וי"ל דוחאי גם ס"ד אית ליה דשאני כח פשרה מכח הדין וכנ"ל אך ס"ל דכל היכא דיש שם ב"ד סגי בהכי לשוויה פשרה או דין, ולפי' כיון דמצינו בדין שם ב"ד בחדא סגי בהכי ג"כ לפשרה. ובזה נוכל ליישב מה שלבאורה קשה אסוגיין דמשמע דפשרה ל"ש הודאות והלוואות ול"ש גבלות וחבלות ודינן שווים אי בא' או בג' דצ"ע הלא אי ילפינן פשרה מדין, היה צריך להיות חילוק דרק בהודאות וכו' ס"ל דסגי בחד אבל בגזלות כו"ע מודי דבעי ג', וא"כ בפשרה ג"כ לימא הכי, ובנ"ל מיושב דכיון דבס"ד דגמ' כח הפשרה בא משם ב"ד ל"ל דליכא חילוק בין הודאות לגזלות בפשרה דרק בדין דתלוי באמת ומציאות והמעשה שאני גזלות מהודאות אך בפשרה דהכל יצירה חדשה וליכא שייכות כלל לאמת המעשה לא איכפת לן מאיזה מציאות בא ולפיכך כיון דחזינן בדין דגם אחד יש שם ב"ד, סגי בהכי לפשרה [ובאמת בחזון איש סי' ט"ו ס"ל דגם בפשרה חלוקים הודאות והלוואת מגזלות וחבלות.]

י. ועכשיו נוכל לבאר מ"ש באות ב' מ"ט לא אזלינן בתר רובא בפשרה, דאימתי הולכין אחר הרוב בספק היכא דמסופק לן מציאות

המעשה, אך בפשרה דהלא ודאי לאו אמת פשרתם דאחד ודאי משלם שלא כדין, על זה לא שייך למיזל בתר רובא ונמצא דרק בדין בדבר התלוי על האמת נוכל לילך בתר רוב, וכמ"ש הגר"ח המובא לעיל דשורש דין רוב בב"ד הוא לברר האמת. וא"ש להרא"ש דלא תלוי כלל אי הוי דין ב"ד או לא דלהרא"ש ודאי הוי דין ב"ד ומ"מ לא אזלינן בתר רוב. ומבואר לפי"ז ראית החוס' והרא"ש מהך בע"ז בחלוק כדאמרי מכדשיימי, דהתוס' לא הזכירו בשום מקום תיבת ב"ד לא פה ולא בע"ז, רק כוונתם דכדשיימי משמע שומא לפי האמת כנהוג בכל מקום בב"ד אך כדאמרי לא משמע לפי האמת רק כעין פשרה ולפי' כמו בכדאמרי לא אזלינן בתר רובא וצריך תלתא והטעם כנ"ל דלא על ספק מציאות הם באים וא"כ גם בפשרה צריך ג' ולא סגי ברוב.

י"א. ונבוא לתרץ קושייתנו באות א' היכי מצריך ג' בפשרה היכא דיש קנין. ומקודם צריכין לבאר דהלא דברנו להרא"ש דאף אי דין בא', בפשרה צריך ג' [ע' אות ח'], והיי' אי מקשינן פשרה לדין אפי' אי דין בא' מ"מ בפשרה צריך ג' מטעם הפקר ב"ד, ותיכף אח"כ מבאר הגמ' המחלוקת אי פשרה בחד או בג' אי ילפינן פשרה מדין ונמצא אי לא ילפינן פשרה מדין צריך רק א', ולמה הלא צריך כח הפקר ב"ד, וי"ל דס"ד דהש"ס דכו"ע ילפינן פשרה מדין בהכרח דפשרה מדין ב"ד, אבל אחר זה דחולקין אי ילפינן בכלל פשרה מדין ס"ל להגמ' דליכא לפשרה שייכות כלל לב"ד והוי רק כהסכם בין שני בע"ז ואין הפושר צריך כח ב"ד כלל ואפי' ג' א"צ דלאו מטעם ב"ד קאתי ליה אך למ"ד ילפינן פשרה מדין וצריך ג' ודאי דין וכח ב"ד יש לו (דע"ז פי' הרא"ש דאפי' אי דין בחדא מ"מ בפשרה צריך ג'.) ולפי"ז נוכל לבאר מ"ש בגמ' ש"מ פשרה א"צ קנין דכיון דס"ל עכשיו להגמ' דאי צריך ג' הוא מטעם כח ב"ד (לאפוקי כסתם הסכם) למה צריך קנין לייפות את זה, אך במסקנא צריך קנין אפי' אי הוי דין ב"ד, ה"ט משום דשאני כח ב"ד בפשרה מכח ב"ד בדין וכנ"ל דברנו הנ"ל וע"ז צריך יפוי כח בגדר קנין והיינו החידוש בסוף סוגיין דצריך תרתי לטיבותא כח ב"ד ויפוי כח ב"ד לייצר דין.



חרב אברהם יורקאנסקי

בענין תחלתו בפשיעה וסופו באונס בבור

כתב הרמב"ם פי"ב נז"מ ה"ה וז"ל התליע מתוכו ונפלו בו שוורים אע"פ שהגמלים מצויין שם תמיד והרי הוא פושע לגמלים הואיל ומחמת שהתליע נפלו בו השוורים הרי זה פטור וכן כל כיוצא בזה עכ"ל. ובהשגות כתב ח"ל א"א הרי"ף לא הביא בהלכות מכל אותה סוגיא כלום דומה שאינו עיקר וסמך על מה שהסכימו בעלי הגמ' דתחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב וצ"ע עכ"ל. וכתב המ"מ ל"ת השגת הראב"ד, דכבר חילקו המפרשים בין זו לתחלתה בפשיעה דשאני הכא שלא בא האונס מחמת הפשיעה, ועוד הק' דאיך עלה על דעת הראב"ד לדחות בעיא דאפשיטא מברייתא בשביל סברא לומר שקשה לאמור־

אים דאמרי תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב. והלח"מ הוסיף להקשות דהרי"ף עצמו בפרק המפקיד כתב חילוק זה דבלא בא האונס מחמת הפשיעה פטור וכאן הרי לא בא האונס מפני שלא היה מכוסה לשוורים ולגמלים, ודברי הראב"ד צ"ע.

והנראה בזה, דבב"ק נ"ב א' איתא ב' לשונות, דלישנא קמא מיבעיא ליה בכסה בכיסוי העומד לפני שוורים ולא לפני גמלים ואתו גמלים וארעוה ואתו שוורים ונפלו ביה ובאופן דאתו גמלים לפרקים מי אמרינן דפושע הוא דאיבעי ליה אסוקי אדעתיה או דלמא כיון דהשתא מיתה ליכא אנוס הוא, ולישנא בתרא ס"ל דפשיטא באתו גמלים לפרקים דפושע הוא דאיבעי ל' אסוקי אדעתי', כי איבעיא בכיסוי העומד לפני שוורים ולא לפני גמלים ושכיחי גמלים והתליע מתוכו מי אמרינן מגו דהוי פושע לגמלים הוי פושע לשוורים בהתלעה, או דלמא לא אמרינן מגו. ולכ' הלשונות אתי למיפשט ממתני' דכסהו כראוי פטור, דלל"ק פושט הכי דאי איירי בראוי לגמלים ולשוורים היכי נפול וע"כ דאיירי בראוי לשוורים ולא לגמלים ובאופן דאתו גמלים לפרקים וקתני פטור ודחי דלעולם איירי כראוי לשוורים וכראוי לגמלים ודקא קשיא לך היכי נפול א"ר יצחק בר בר חנה שהתליע מתוכו, וללי"ב פשיט הכי, דאי איירי כראוי לשוורים וגמלים והתליע מתוכו פשיטא דפטור דמאי הו"ל למעבד אלא לאו כראוי לשוורים ולא לגמלים ושכיחי גמלים והתליע מתוכו וקתני פטור ומשני לעולם כראוי לשוורים וגמלים והתליע מתוכו ודקא קשיא לך כי התליע מאי הו"ל למעבד מהו דתימא איבעי ליה למיזל ומנקש עלי' קמ"ל. ומבואר בסוגיין דללי"ק אתי לי' שפיר דחידושא דמתני' דכסהו כראוי פטור איירי בהתליע מתוכו ולא קשיא ליה דזה פשיטא, וללי"ב קשיא לי' דאי בהתליע מתוכו פשיטא דפטור דמאי הו"ל למעבד, וחידש הגמ' דה"א דאיבעי לי' למיזל ומנקש עלי', וצ"ב מדוע הפטור בהתליע מתוכו, לא הוי פשיטא ללי"ק, וללי"ב הוי פשיטא.

והנה לקמן נ"ה ב', אמר ר' אלעזר ואמרי לה במתניתא תנא ארבעה דברים התורה מיעטה בשמירתן ואלו הן בור ואש שן ורגל, בור דכתיב כי יפתח איש בור או כי יכרה איש בור ולא יכסנו הא כסהו פטור, וכ' רש"י הא כסהו—אפי' פורתא ולא בעי עד דטאים ליה בעפרא עכ"ל. ויעויין ברמב"ם פי"ב נזקי ממון ה"ד ח"ל אחד החופר או המגלה מקום שהיה מכוסה שנא' כי יפתח איש בור או כי יכרה ואם כסהו כראוי אע"פ שהתליע מתוכו ונפל לתוכו שור ומת פטור שנא' ולא יכסנו הא אם כסהו פטור עכ"ל והמתבאר מדברי הרמב"ם מדפוטר בהתליע מתוכו משום אותו לימוד דילפינן מיני' דהתורה מיעטה בשמירת בור, דס"ל דחידושא דהתורה מיעטה בשמירת בור הוא דפטור בהתליע, ובלי חידוש הקרא היה חייב גם בהתליע מתוכו ולא היה נפטר עד דטאים ליה לבור כדפירש"י. ומעתה א"ש דבל"ק מוקמינן מתני' דכסהו כראוי לשוורים וגמלים והתליע מתוכו ולא קשיא דהוי פשיטא, כיון דאשמעינן מתני' דהתורה מיעטה בשמירת בור ולא בעינן עד דטאים ליה וכדמוכח ריש הכונס דבעינן קרא לזה. ולישנא בתרא לא ס"ל דהתורה מיעטה בשמירת בור (כמבואר שם בהכונס דאין זה ברור דהוי מתניתא) ומש"ה מקשינן פשיטא דבהתליע מתוכו פטור דמאי הוה לי' למעבד.

וכדי לבאר המחלוקת נראה להקדים דבש"ס מובא בשם הרא"ה דהא דמספקא לי' לגמ' בבור אי אמרינן מגו משום דשאני בור שאינו אלא לנזק, וכן כ' במלחמות לבאר השאלה וז"ל והכי קא מיבעי לן אע"ג דלאו מחמת הפשיעה בא האונס כל אימת דלא כסי' בור מקרי ולעולם מחייב שלא פטרתו תורה אלא בכיסוי שהוא ראוי לכל דבר הלכך כיון שאינו ראוי לגמלים לאו כיסוי הוא ולא מיפטר בי' אע"ג דהשתא אונס הוא שפשיעת כרייתו

פשיעה היא לחייבו בכל דבר עד שיכסנו כיסוי הראוי אף לגמלים עכ"ל. ומבואר דלהרמב"ן והרא"ה שאלת הגמ' לענין מגו היא רק בבור, אבל מהראב"ד בחידושיו לא משמע כן דעל שאלת הגמ' מי אמרינן מגו, כתב ולא דמיא להא דאמר רבא מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, דהתם לגבי מיתה ליכא צד פשיעה, אבל הכא לגבי נפילה עצמה איכא צד פשיעה ומגו דאיכא צד פשיעה לחדא נפילה הויא פשיעה לכל נפילה ואסיקנא דלא אמרינן מגו, ואח"כ הק' הא קיי"ל תחלתו בפשיעה וסופו באונס חייב, ומוכח להדיא דמה שהקשה מתחלה דמ"ש מהא דאמר רבא מלה"מ מה לי הכא מה לי התם, דכוונתו להקשות דגם שם נימא מגו, ועל זה תי' דלגבי מיתה ליכא צד פשיעה, ואח"כ הק' דאף דלא אמרינן מגו מ"מ יהא חיוב משום תחלתו בפשיעה וסופו באונס, הרי דלהראב"ד לאו דוקא גבי בור שייך למימר מגו, אלא גם בכל דוכתא.

והנה מהרמב"ן והרא"ה רואים סברא דחלוק בור משאר מזיקים, דשאר מזיקים תורת מזיק שלהם תלוי בדין שמירתם, דכפי שנשמרים הם מלהזיק, חסר בתורת מזיק שלהם, משא"כ בבור כל גופו וחפצא שלו תורת מזיק עלי' וכלישנא דגמ' דתחלת עשייתו לנזק, ומתחייב בעל הבור עבור כל היזקות דמזיק זה, אלא דחידשה התורה דאם כסהו פטור, ולדבריהם זהו סברת הלישנא בתרא לומר מגו דהוי פושע לגמלים הרי פושע לשוורים בהתלעה, דהיינו דכיון דהוי כיסוי רק לשוורים ולא לגמלים, א"כ בזה לא נתקיים הא אם כסהו פטור ועדיין מיקרי ולא יכסנו וממילא חייב עבור היזיקא דבור אפי' בנפלו בו שוורים ואפי' בהתליע מתוכו. אבל להראב"ד דסברא של מגו אינה דוקא בבור, אין לנו הכרח דל"ב אויל בסברא זו דבור שאני משאר מזיקים, ויש לצדד דלא חלוק בור משאר מזיקים, אלא דכמו בשור הוא חייב משום שעומד להזיק, והיכא שיש שמירה פטור משום דאין עומד להזיק, גם בבור החיוב תלוי בפשיעת הבעלים בהכשר הנזק, שזה שהכשירו הנזק מחייבם בהנזק, וכן הא דמתיעל כיסוי לבור הוא משום דאז אין כאן הכשר ניזקין אבל אין חיוב דבור תלוי בזה לחד שיש לו מזיק דבור וזהו המחייבו בכל היזקות דבור, ובכיסוי פטור מגזה"כ דאם כסהו פטור, אלא אין חילוק בין בור לשאר מזיקים.

ועל דרך הראב"ד נראה לבאר הפלוגתא בין ב' הלשונות דהנה בלישנא קמא מסתפק באתו גמלים לפרקים וארצוה לכיסוי ונפלו בו שוורים אי חייב משום דהו"ל לאסוקי אדעתי' או דלמא השתא מיהת הא ליכא ואנוס הוא. ויש לעיין דבשלמא אי נימא דכיון דגמלים אתו רק לפרקים לא איבעי לי' לאסוקי אדעתי' וזהו הצד פטור א"ש, אבל הרי בגמ' משמע דאף דאיבעי לי' לאסוקי אדעתי' ג"כ פטור משום דכיון דהשתא מיהת הא ליכא גמלים מש"ה נחשב לאנוס וצ"ב מאיזה טעם פטרינן לי' אי הו"ל לאסוקי אדעתי' שיבואו גמלים. ונראה דספק הגמ' הוא בזה, דאי חיובא דבור תלוי בפשיעת הבעלים בהכשר הנזק שזה שהכשירו הנזק מחייבם בהנזק, א"כ הא דמתיעל כיסוי תמיד, הביאור הוא, דאז אין כאן הכשר ניזקין, וא"כ בכה"ג דאיבעי לי' לאסוקי אדעתי' שיתקלקל הכיסוי עדיין לא חשיבי הבעלים מכשיר בניזקין, וחייבים בעד ההיזק, אבל אי נימא דחיובא דבור תלוי בבור עצמו, דזה לחוד שיש לו מזיק דבור מחייבו בהיזקות דבור, וחידשה התורה דרק בולא יכסנו חייב אבל כסהו פטור, א"כ גם בכה"ג דשכיחי גמלים לפרקים, מ"מ עכשיו דמכוסה הבור הרי שמור הוא לענין שוורים, וקרינן ביה שפיר הא אם כסהו פטור, ומיחשב אנוס כיון שקיים הא דבעינן כיסוי לבור, ואף דהו"ל לאסוקי אדעתי' שיבואו גמלים לפרקים, סו"ס כיון דהבור חשיב מכוסה פטור. ואין להקשות מהא דבשכיחי גמלים דחייב משום דפושע הוא, דבאופן דשכיחי גמלים לא חשיב כלל כיסוי כראוי כיון דשכיח שיתקלקל ע"י גמלים, ורק באתו גמלים לפרקים חשיב כיסוי כראוי.

ויעויין בתוס׳ ד״ה ואתו—וז״ל, פ״ה דאי נפלו בו גמלים לא מיבעיא לן דחייב דהא לגבי גמלים פושע הוא וכן משמע הלשון ויש ליתן טעם בדבר דאפי׳ לא שכיחי גמלים כלל יש לחוש שמא יבואו גמלים ויפלו אבל אין לחוש שירעו גמלים ויפלו אחרי כן שוורים עכ״ל. והנראה בביאור דבריהם דלענין גמלים הרי לא הי׳ מכוסה כלל א״כ אף דלא שכיחי גמלים בנפל בו גמל חייב דאין לו טענת אונס, שהרי עשה תקלה גמורה לגמלים. משא״כ לענין שוורים הרי בעצם הבור מכוסה ושמור הוא, ואין לחייבו אלא משום דהו״ל לאסוקי אדעתי׳ שמא תתקלקל השמירה, ובזה נסתפקה הגמ׳ וכמש״נ.

ונראה יותר לומר דזה ודאי דאזלא הגמ׳ בב׳ הצדדים דחיובא דבור אינו משום הכשר ניזקין אלא תלוי בבור עצמו, והספק הוא בזה גופא דכיון דהא דמועיל כיסוי הוא מגזה״כ הא כסהו פטור אף דעדיין יש כאן תורת מזיק דבור, א״כ היכא דאתו גמלים לפרקים ויוכלו לקלקל הכיסוי מי אמרינן דהא דהו״ל לאסוקי אדעתי׳ שיבואו גמלים, מבטל מהכיסוי שם כיסוי, או דלמא כיון דסו״ס הרי מכוסה הבור בכיסוי המועיל לשוורים, לא ׳יתבטל השם כיסוי ע״י דהו״ל לאסוקי אדעתי׳ וכיון דמכוסה בכיסוי כדין פטור. ואתי למיפשט ממתני׳ דכסהו כראוי פטור, דחזי הגמ׳ דאיירי בהתלוי מתוכו ובכיסוי שהי׳ מכוסה כראוי לשוורים וגמלים, ומובן שפיר הא דס״ל לגמ׳ דחידושא דמתני׳ הוי דהתלוי פטור, דזהו החידוש דהתורה מיעטה בשמירת בור, דאף דיש כאן מזיק גמור דבור, בכסהו כראוי פטור וילפינן זה מולא יכסנו הא כסהו פטור.

ולישנא בתרא ס״ל דזה ודאי באתו גמלים לפרקים דחייב בעל הבור משום דאיבעי לי׳ לאסוקי אדעתי׳, והשאלה היא רק לענין מגו, דלשון זה ס״ל דחיובא דבור משום הכשר ניזקין, וודאי יש הכשר ניזקין היכא דאיבעי לי׳ לאסוקי אדעתי׳, וחדאי חייבים הבעלים, והבעיא היא היכא דכסהו כראוי לשוורים ולא לגמלים והחליע מתוכו אי אמרי׳ מגו דפושע לענין גמלים הוי פושע גם לשוורים בהתלעה. ואתי למיפשט ממתני׳ דכסהו כראוי פטור, דאין לומר דאיירי מתני׳ בכסהו כראוי לשוורים וגמלים והתליע מתוכו דזה פשיטא דפטור דמאי הו״ל למעבד, וע״כ דאיירי כראוי לשוורים ולא לגמלים ושכיחי גמלים והתליע מתוכו וקתני פטור. ומדוייק היטב הא דלא ניחא לי׳ לגמ׳ למימר דחידושא דמתני׳ היא דהתליע פטור, דכיון דחיובא דבור תלוי בהכשר ניזקין, וכאן שהיה מכוסה בכיסוי הראוי לשוורים וגמלים מאי הו״ל למעבד, ופשיטא דאינו כלל מכשיר בהנזק, וללשון זה אין חידוש כלל דהתורה מיעטה בשמירת בור.

(הא דנתבאר דלשון זה ס״ל דחיוב דבור תלוי בהכשר ניזקין הוא רק לפי הראב״ד, דלהרמב״ן הרי רק בבור אמרינן מגו, וע״כ דלשון הגמ׳ דס״ל מגו אזיל דהחיוב בעד הבור לחוד ולא משום הכשר הנזק כשאר מזיקין.)

והנה בפרק המפקיד הביא הרי״ף פלוגתא דאביי ורבא בחחלתו בפשיעה וסופו באונס והאונס לא בא מחמת הפשיעה, דאביי מחייב ורבא פוטר. והק׳ שם מהשוכר את הפועלים דאיתיבי׳ אביי לרבה רועה שהיה רועה והניח עדרו ובא לעיר ובא זאב וטרף אריי ודרס כו׳ אומדין אותו אם היה יכול להציל חייב ואם לאו פטור, מאי לאו דעל בעידנא דעיילי אינשי, לא דעל בעידנא דלא עיילי אינשי, א״ה אימא סיפא ואם לאו פטור אמאי פטור תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא וחייב, מבואר משם דאף דלא בא האונס מחמת הפשיעה שהרי לא היה יכול להציל ואעפ״כ חייב וחי׳ הרי״ף דאביי דמקשה שם אזיל לשיטתו דס״ל דחייב בתחלתו בפשיעה וסופו באונס אף בלא בא האונס מחמת הפשיעה. והראב״ד תי׳ דכיון דעל בעידנא דלא עיילי אינשי, לא הו״ל להשאיר העדר שם וללכת ונמצא הדנחת העדר שם בלי שמירה הויא הפשיעה, והאונס דאח״כ שפיר בא מחמת פשיעה זו. וכן מצינו לקמן בהכונס דאמרי׳ בגמ׳ אלא בכותל רעוע כי

חתרה אמאי פטור תחלתו בפשיעה וסופו באונס הוא, והקשו הראשונים הא לא בא האונס מחמת הפשיעה ורש"י תירץ דמחמת החתירה הפילה הכותל אבל הרא"ה מובא בש"מ תי' דפשע כשהניחה שם ומפני שהניחה שם בא ג"כ האונס שחתרה, וזהו כנ"ל בראב"ד, דהפשיעה היא הא דמניח שם בהמה, ומה"ט נחשב אונס הבא מחמת הפשיעה.

ולפ"ז יש לדון דבכיסוי שהתליע והי' ראוי לשוורים ולא לגמלים, דג"כ חשיב אונס הבא מחמת הפשיעה, דבשלמא אי הפשיעה היא הא דלא כיסהו כראוי לגמלים, א"כ אונס דהתלעה לא נחשבת בא מחמת הפשיעה אבל אי הפשיעה היא הא דיש לו בור שאינו מכוסה כראוי, דבמקום שאינו מכוסה כראוי לגמלים, עצם הבור שיש לו הויא פשיעה, ומחמת זה הרי בא האונס שנפלה שם הבהמה לבסוף, דאי לא היה לו בור דהיינו דטאים ל' אז לא היה בא ההיזק, א"כ שפיר יש לחייבו משום תחלתו בפשיעה וסופו באונס, וא"ש הא דכתב הראב"ד דהרי"ף מחייב משום תחלתו בפשיעה וסופו באונס, והא דכתב הראב"ד שהסוגיא אינה עיקר והקשה המ"מ איך דוחה הא דפשיט סתמא דסוגיא מברייתא דפטור משום סברא דאמוראים י"ל לפמש"נ דלהראב"ד ס"ל ללישנא בתרא דחיוב בור אינו משום עצם הבור אלא החיוב הוא משום דהבעלים הכשירו נזק דבור, וא"כ הפשיעה דבור היא הא דלא שמרו כראוי לגמלים הכשיר נזק דגמלים, וא"כ אונס דהתלעה לא חשיבא דבא מחמת הפשיעה ושפיר פושט הגמ' דפטור, אבל להלכה ס"ל להראב"ד כסתמא דברייתא דהתורה מיעטה בשמירת בור לענין דסגי בכיסוי ולא בעינן עד דטאים ליה, ויוצא ממילא דחיוב בור הוא עבור פשיעה דהרי' לחוד שעשה המזיק, כי זה לחוד שיש לו מזיק דבור מחייבו בהיזקות דבור, ואין החיוב משום הכשר הנזק הנעשה ע"י בור זה, וא"כ אונס שאירע חשיב שפיר בא מחמת הפשיעה, ולהלכה חייב משום תחלתו בפשיעה וסופו באונס. והנה סיים הראב"ד בצ"ע, ואולי כוונתו משום דבהמפקיד לא תי' הרי"ף סוגיא דהפועלים דהוי אונס הבא מחמת הפשיעה, ומישובים שפיר קושיות המ"מ ולח"מ ודו"ק. [ועיקר התירוץ מצאתי אח"כ באבן האוזל.]

והנה במה דנתבאר דחיוב בור תלוי בזה לחד שיש לו מזיק דבור, וזהו המחייבו בכל היזקות דבור, נראה להוסיף דמ"מ מצינו דכדי להחשב כריית בור לעשותו בעל הבור, יש גוונא שרק ההכשר ניזקין לחוד מחשיבו לכריית בור, אבל חיובו אח"כ הוי מצד המזיק דבור לחוד, דחייב בעד כל היזקות דמזיק זה, ואין ההכשר ניזקין גורמת החיוב, רק גורמת לעשותו בעל הבור דע"י ההכשר ניזקין קרינן בי' כי יכרה איש בור וכמו שיבואר.

דהנה בגמ' כ"א ב', ושמואל אמר בעלמא בור ברשותו חייב דבשלמא בור איבא למימר לאו אדעתי' אלא פירות מי איכא למימר לאו אדעתי' הא חזי להו וכ' רש"י ד"ה הא קא חזי להו—ואפי' הוחלקה בהן פטור ואע"ג דכל תקלה בור הוא הנ"מ ברה"ר דאין לו רשות לתת שם תקלה עכ"ל, ומבואר ברש"י דטענה דהא קא חזי להו מועיל רק על בור ברשותו ולא על בור ברה"ר, והביאור דכדי להיות כריית בור שיתחייב משום קרא דכי יכרה שייך בזה ב' אופנים, חד אופן הוא בכורה בור ברה"ר דעצם הכרי' או נתינת התקלה שם הוי כרי' מבלי להתחשב כמה הכשיר הנזק ע"י תקלתו, דכיון דאין לו רשות לעשות תקלות ברה"ר, עצם נתינת התקלה שם הוי כריית בור וכדחנן כל המקלקלין ברה"ר והזיקו חייבין לשלם, הרי דזהו שמקלקל רה"ר גורם שתחשב כריית בור, וכן בדף נ' א', החופר בור ברה"ר ופתחו לרה"י פטור ואע"פ שאינו רשאי לעשות כן לפי שאין עושין חלל תחת רה"ר, הרי דהוי חידוש דלא אמרינן שיש כאן כריית בור ע"י שעשה חלל ברה"ר דאין לו רשות לעשותו, וזהו בבור ברה"ר. אופן אחר, בחופר בור ברשותו, דאז לא אמרינן דהמעשה מצד עצמו הוי כנותן תקלה ברה"ר, שהרי גוף הבור

ברשותו הוא, וברשותו יכול להשחמש כמו שרוצה וגם ע"י עשייה בורות, אלא דמ"מ אי ע"י בור זה שחפר יש כאן הכשר ניזקין שיפלו שמה שור או חמור, והרי פושע הוא לענין גרמת ניזקין לבני רה"ר ע"י שסמך בורו לרה"ר, גם ע"י הכשר זה נחשב לכריית בור להתחייב בחיובי בור אלא דכבר צריכים לעיין אי חשיב זה הכורה גורם בהניזקין, דאין זה ככורה בור ברה"ר דעצם נחינת התקלה שם הוי כריית בור להתחייב אח"כ בחיובי בור. ובזה מובן חילוקו של רש"י דבחופר בור ברשותו שייך טענה של הא קא חזי לה, דהיינו דלא חשיב מכשיר גמור בהנזק, כיון דרואים הפירות ולא צריך שיוגרם היזק ע"י הפירות, וכיון דאין כאן הכשר ניזקין ע"י הבור שהוא ברשותו, מש"ה אין כאן כריית בור ופטור, משא"כ בנותן פירות ברה"ר, הרי אין לו רשות לשים פירותיו ברה"ר, והרי גוף הטלת הפירות שם הוי עשיית תקלה וכריית בור מצד עצמו, ויש כאן חיובא דבור, ולא מועיל הטענה הא קא חזי להו, דאין זה דומה להא דשור פקח ביום פטור משום דהוי"ל לעיוני, דשם חשיב כאיהו דאזיק אנפשי', אבל הטענה דהא קא חזי להו מועיל רק לענין שאין בעל הפירות מכשיר ופושע גמור לענין הניזקין, וכיון דברה"ר לא בעינן שיהא חשיב פושע לענין ההיזק, אלא הטלת פירות לחדד הוי כריית בור כיון שתקלה הם, ממילא חייב הוא בכל היזקות דבור כיון שכרה בור, תרץ מהיכא דאיהו דאזיק אנפשי' כשור פקח.

חרב אברהם רודניצקי

בענין עשה דוחה ל"ת

בשבת דף קל"ב ב', ת"ר מילה דוחה את הצרעת בין בזמנה בין שלא בזמנה וכו' מנה"מ דת"ר יכול בשר ערלתו ואע"פ שיש שם בהרת יקרע וכו' לישנא אחרינא מילה דוחה את הצרעת מ"ט דאתי עשה דוחה ל"ת ומאי או אינו דקאמר הדר קאמר אימר דאמרינן דאתי עשה דחדי את לא תעשה ל"ת גרידא האי עשה ול"ת הוא וכו' ת"ל בשר ואע"פ שיש שם בהרת ובתוס' ד"ה האי כתב השמר היינו לאו ולעשות היינו עשה כדפי' בקונטרס ואע"ג דאמר בסוף פרק הקומץ השמר דלאו לאו דעשה עשה מ"מ לאו מ"ע הוא אלא לא תעשה דאמר רחמנא הזהר פן תקרע בהרת ודברי התוס' טעונים ביאור דמדוע הוה ליה לאו והא כתיב השמר בנגע צרעת.

והנה הרמב"ם הל' טומאות צרעת פ"י ה"ה כתבו וז"ל מי שהיתה בהרת בערלתו ימול אע"פ שהיא מילה שלא בזמנה שמצות עשה דוחה את ל"ת בכל מקום עכ"ל ועיין במשנה למלך שתמה עליו מגמרא שבת קל"ב ב', דהוה עשה ול"ת ע"ש ועוד קשה מהו כוונת הרמב"ם בלשונו "בכל מקום".

ונ"ל ליישב בזה דהנה הרמב"ם בפ"ו מהלכות יבום וז"ל היתה היבמה אסורה על יבמה איסור לאו או איסור עשה או שהיתה שניה ח"ז חולצת ולא מתייבמת וכו' ומן הדין הי' שיתייבמו שהיבום מ"ע וכ"מ שאחה מוצא עשה ול"ת יבא עשה וידחה ל"ת וכו' והקשה עליו השאגת ארי' בסימן ל"ג דמגמרא משמע דמאי אולמי' האי עשה מדאורייתא אינו זוקק

ליבם ע"ש מה שהאריך בזה והביא ראי' מדף כ' ב', הדר א"ר ואיתימא ר"א לאו מילתא היא דאמרי דאמר ר"ל כ"מ וכו' חלילה במקום יבום לאו מצוה וא"כ חייבי עשה מן התורה לא רמיא ליבום דאין עדל"ת, וכמדומה לי שהרמב"ם סמך אהא דאמר התם איתמר ביאת כ"ג באלמנה ר"י ור"א חד אמר פוטרת צרתה וכו' ומפרש בגמ' דאלמנה מן הנישואין כ"ע ל"פ דלא פוטרת דאין עשה דוחה ל"ת ועשה כי פליגי באלמנה מן האירוסין ומדקאמר אין עשה דוחה ל"ת ועשה משמע עשה ול"ת הוא דאינו דוחה אבל עשה גרידא דוחה ע"ש, ולכאורה סותר מה שכתב לעיל מדף כ' ב', ותירץ בזה השאגת ארי' וז"ל אבל הדבר ברור דכוונתו הכי הוא, דודאי עשה דקום ועשה כגון יבום וטהרת מצורע דוחה לעשה, דמצותו הוא דשב ואל תעשה, כגון חייבי עשה מצרי ואדומי בתוך ג' דורות ושילוח הקן בנטלו ע"מ לשלח דליכא אלא עשה לחד משום דעשה כה"ג דומה לל"ת שרובן ככולן בשב וא"ת הן ואתי עשה דחזי להו אע"ג דל"ת חמיר מעשה כדאמרינן ביבמות דף ז' א', אלמא מ"ע דקום ועשה אלים למדחי אפילו לל"ת של שב וא"ת דחמיר מיניה כ"ש דעשה דקום ועשה דאוי לדחות לעשה הקלה של שוא"ת ומ"מ אין עשה דקום ועשה דוחה ל"ת ועשה דשוא"ת כגון אלמנה מן הנישואין ושילוח הקן עכ"ל, לפי זה א"ש הרמב"ם דקציצת בהרת דהעשה שם הוי ג"כ שב ואל תעשה הוה קיל מלאו וזה מה שאמרו התוס' דאפילו השמר בנגע הצרעת הוה עשה אבל כיון שזה ע"י שוא"ת הוי כמו לאו, א"כ "השמר" דכתוב שם הוי לאו. וכן הרמב"ם סובר דלעשות ככל אשר יורוך אומר כאן שלא להקוץ בהברת הוי עשה של שוא"ת ודוחה מילה אותו.

אבל עדיין צ"ע דמהיכי תיתי ד"לעשות" הוי עשה של שוא"ת כיון דמה שנוגע הכא הוה שוא"ת כיון דיש אופנים כגון הסגר והחלט שנוגע העשה בקו"ע, הוה שם העשה עשה של קו"ע ולא דמי למצרי ואדומי ושלוח הקן כיון דברוב פעמים הוה בשוא"ת או דלמא כיון שמה שנוגע להדחי' הוה עשה של שוא"ת, דוחה אותה.

והנה איתא בהרמב"ן בפרשת יתרו דהא דעדל"ת הוא מפאת עדיפות העשה על הל"ת והקשו עליו מדף ז' ביבמות אטו עשה דוחה את ל"ת לאו ל"ת חמיר מיניה וקאתי עשה ודחי לי' מה לי חומרא זוטא מה לי חומרא רבה ועי' ציונים לתורה סימן כ"ד שהקשה על רש"י דהך דל"ת חמור מעשה הוא ממה שאנו רואין שיש מלקות על ל"ת ולא על עשה, ולכאורה קשה דבשלמא אם היה שייך מלקות גם בעשה ועכ"ז לא חייבה תורה מלקות א"כ הו"ל ראי' משא"כ ביטול עשה מהותו הוא רק בשוא"ת וא"כ הרי שפיר דרגת העשה כדרגת לאו ועוד עדיף מיניה ועכ"ז אין בו מלקות דהא בלאו גופי' נמי כל שהוא לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו דחסרון העשה הוי במציאות שאינו עושה פעולה כשהוא עובר אותו ותירץ הגאון ר' יוסף ענגיל דהגמרא דף ז' ביבמות החם אליבא דר' ישמעאל ור' ישמעאל בשבועות דף ג' ב', ס"ל דלאו שאין בו מעשה לוקין עליו א"כ לדידיה יש ראי' ממלקות דלאו חמיר אבל הרמב"ן כותב אליבא דהלכתא דלאו שאין בו מעשה אין לוקין א"כ שפיר יכולין לאמר דעשה חמיר מלאו, אלא הוה חסרון במציאות.

ולפ"ז א"ש דברי הרמב"ם דעשה של קו"ע שהמצוה לעשות כגון גולב תפילין וכדומה אז שפיר אמרי' דהעשה הוי חמיר מלאו והא דחייב מלקות אינו ראי', משום שחסרון הוא בהמציאות שאינו עובר במעשה אבל אם העשה הוה שב ואל תעשה כגון מצרי ואדומי ושלוח הקן שהמצוה הוה שלא לעשות באופן כזה הוא עובר ע"י מעשה, ואעפ"כ אינו לוקה התם אמרינן דהלאו חמיר מיניה וכ"ש דהעשה של קום ועשה דוחה אותו ולא משום שהעשה הוה קום ועשה זה עושה העשה גרוע אלא הסימן שהעשה גרוע כיון דאינו לוקה

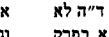
כשעובר אותו ע"י פעולה ולפ"ז לא נ"מ אם העשה שנוגע כאן הוא שב ואל תעשה או העשה בכל מקום שב ואל תעשה דהסימן הוה כיון שאם יקצור הבהרת לא ילקה על לעשות מדוע אינו לוקה, הא כשעובר הוא עובר עם עשות מעשה וע"כ דהעשה אינו חמיר וכ"ש לגבי עשה של קום ועשה.

והרמב"ן ביבמות דף ה' א' כתב, דסוגית הגמרא דצמר ופשתים לצמר לית להו דר"ל דאמר כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת וכו' יכול לקיים שניהם מוטב ויש שסובר דר"ל בעלמא איתמר אבל כלאים בציצית לגמרי הותר מסמוכין והיא דמנחות דחי' בעלמא היא ולא נהירא לי וכו' ע"ש לכאורה זה סותר את מה שכתב בשבת קל"ב, דשם כתב דהותר כלאים אצל ציצית ז"ל וכן אני אומר שסדין בציצית לאו מתורת עשה ול"ת הוא דמידחי' שא"כ כל מקום שאפשר לקיים שניהם וכו' עכ"ל וצ"ע, ולפי דברינו א"ש, דהסוגיא בדף ד' אליבא דתנא דבי ר' ישמעאל ועשה דציצית קיל מלאו כמו בכל התורה, וא"כ שייך דחי', ומשום הכי כתב הרמב"ן דכלאים בציצית הוה דחי' אבל להלכה דלאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו וציצית הה מצוה שלילית דלא ילבש בגד של ד' כנפות בלא ציצית א"כ כשילבש בגד כזה הוא עובר ע"י מעשה ואעפ"כ אינו לוקה א"כ מוכח דהוה עשה קיל ואינו דומה לשאר עשה דוחה ל"ת, דהרמב"ן לשיטתי' בחומש דעשה חמיר מלאו והכא ע"כ אינו כן ע"כ צ"ל דהותרה כלאים אצל ציצית.

והנה איתא במכות דף ט"ו ב', דתני תנא קמי' דר' יוחנן כל מצות לא תעשה שיש בה קום עשה קיים עשה שבה פטור ביטל עשה שבה חייב וכו' תני ביטלו ולא ביטלו ור"ש בן לקיש אומר קיימו ולא קיימו במאי קמיפלגי בהתראת ספק קא מיפלגי מר סבר התראת ספק שמה התראה ומר סבר התראת ספק לאו שמיה התראה, ואודא לטעמייהו דאתמר שבועה שאוכל ככר זה היום ועבר היום ולא אכלה ר"י ור"ל דאמרי תרוייהו אינו לוקה ר"י אמר אינו לוקה משום דהוה לאו שאין בו מעשה וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו ור"ל אומר אינו לוקה משום דהוה התראת ספק וכל התראת ספק לא שמיה התראה וכתבו התוס' בשבועות דף ג' ב', ד"ה התראה ח"ל אבל משום דהוי לאו שאין בו מעשה לא מפטר דקסבר ר"ל דלוקין עליו ועיין רש"י מכות דף ט"ו א', ד"ה הניחא וז"ל שהלאו תלוי בביטול העשה ואינו נגמר עד שיבטל את העשה בידים וכו' ואח"כ כתב אליבא דר"ל וז"ל שמעשה שעבר הלאו נגמר אבל העשה ניתן לעקור המלקות עכ"ל, ונ"ל לבאר המחלוקת בין ר"י ור"ל דאזלי לטעמייהו, ר"ל דסבר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו א"כ יש ראי' דעשה לא חמיר כ"כ כמו לאו, משום דבלאו כשאין בו מעשה לוקין, ובעשה אין לוקין, א"כ צריכין לומר דעשה מופקע מהפרשה של מלקות א"כ סובר קיימו ולא קיימו דהלאו לחדי'ה מחייב המלקות, אבל ר' יוחנן דסובר לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו יש לומר דעשה אינו מופקע מהפרשה של מלקות אלא הוה חסרון מציאות דאינו עובר העשה ע"י מעשה אבל לו היה שייך לעבור ע"י מעשה היה מחייב מלקות וא"כ שייך לומר דהעשה גומר החיוב של מלקות. ולפ"ז מיושב סתירת הגמ' ביבמות דף כ' ב', דמשמע דוקא לאו הוא דדוחה משום חליצה במקום יבום לאו מצוה אבל עשה לא משום דהתם אליבי' דר"ל הוא מתרץ, דהמקשן הקשה על ר"ל, ור"ל סובר דכל עשה קיל מלאו כיון דעל עשה שיש בו קום ועשה אינו לוקה ועל לאו שאין בו מעשה לוקין, א"כ שפיר אמרינן מאי אולמי' הא עשה מהא עשה אבל הגמרא של אלמנה מן הנישואין אליבי' דר"י קאזלי א"כ עשה של שוא"ת גרוע מעשה של קו"ע, שעשה של קו"ע הוה חסרון מציאות אבל עשה של שוא"ת הוי חסרון בהעשה שאינו לוקה אע"פ שעובר עם מעשה א"כ כ"ש דדוחה עשה כזאת, והרמב"ם אליבי' דהלכתא דלאו שאין בו מעשה אין לוקין כתב כר"י.

ובתוס' יבמות דף ז' א', ד"ה ומה וז"ל והא דאמר ר"ל לר"י בפ' אחד דיני ממונות ותהא קבורת מת מצוה דוחה שבת מק"ו לא משום דסבר כר"ט אלא לא מסיק אדעתי' לחלק בין קום ועשה לשוא"ת וכו' א"כ שייך נמי לתרץ הגמ' בדף כ' דר"ל לא אסיק אדעתי' לחלק אבל ר"י סובר שיש נ"מ בין עשה של שוא"ת ועשה של קו"ע.

אבל עדיין קשה על הרמב"ם אפילו היכא דהעשה הוא שוא"ת אעפ"כ אינו דוחה עשה ול"ת, והרא' מאלמנה לכ"ג וכן משלוח הקן והנה הרמב"ם ס"ל דחייב מלקות ולא כשיטת הריב"א בפסחים והביאור הוא דהעשה מחזק הלאו ולוקין, א"כ גבי הקצת בהרת נמי הוי לאו ועשה א"כ לא ידחה אפילו הלאו, וצ"ל דהרמב"ם מחלק בין אלמנה לכ"ג לקציצת בהרת דהנה תוס' חולין דף קמ"א א', ד"ה לא כתב וז"ל מכאן קשה לפירוש ריב"א בפרק אלו עוברין פסחים דף מ"ז דאמר אחרישה לא לחייב הואיל וחזי לכיסוי דהוא דם צפור והקשה והא יו"ט עשה ול"ת הוא ותירץ דנהי דלא דחי היינו משום עשה אבל הלאו כמאן דליתי' והכא משמע דכל זמן דלא עבר ושקלי' איכא עשה ול"ת עכ"ל, ומכאן הוכיח הרמב"ם שיש נ"מ בין עשה דשילוח הקן לעשה של שבתון דיו"ט דעשה דשבתון שייך רק למלאכה שאסור ביו"ט, ואם ידחה הלאו ויחיר לעשות התרישה א"כ העשה אינו מחזק הלאו דאין העשה בא על איסור מלאכה ביו"ט, וכל דהוי מלאכה ביו"ט הוא סתירה בעשה דשבתון רק אם יש איסור לאו, אבל בעשה דשילוח הקן אסור ליקח האם או שצריך לשלח בלא הלאו נמי', א"כ העשה מחזק את הלאו ואינו דוחה אפילו הלאו, ואדרבא לוקין על הלאו ולפ"ז מיושב הרמב"ם דאלמנה לכ"ג דהתם העשה הוא שלא ישא אותה והוא מחזק את הלאו ואע"פ שהוא שוא"ת כיון שהוא מחזק הלאו אינו דוחה לאו כזה, ולא עשה כזה, אבל העשה "לעשות ככל אשר יורוך", שזה עשה רק היכא דאסרה התורה או צותה התורה להסגיר או להחליט או מחרייב לעשות ככל אשר יורוך. א"כ כשדוחה הלאו, העשה אינו מחזק הלאו וג"כ דוחה העשה של שוא"ת וזה כוונת הרמב"ם "שעשה דוחה ל"ת בכל מקום" והוא אפילו כשהעשה הוא בחור לאו. ואע"פ שהוא דוחה שני לאוין לא איכפת ליה כמו שכתב התוס' יבמות דף ג' ב', ד"ה לא שכתב ח"ל לא מפלגינן בשום מקום וילפינן מכלאים בציצית אפילו תרי איסורי עכ"ל.



אברהם רפהון

בענין וידוי יוה"כ

כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' תשובה הל' ז' וז"ל, מצות וידוי יוה"כ שיתחיל מערב היום וכו' והיכן מתודה יחיד אחר תפלתו וש"צ באמצע תפלתו בברכה רביעית. ובה"ח כ' הוידוי שנהגו בו כל ישראל אבל אנחנו חטאנו והוא עיקר הוידוי עכ"ל. והנה על הא דכ' הרמב"ם דאבל אנחנו חטאנו הוא עיקר הוידוי דקדק בלחם משנה למה לא כ' ג"כ עוונו ופשענו כמו שכ' לעיל בפ"א ה"א דכ' שם וז"ל כיצד מתודין אומר אנא ה' חטאתי עויתי

ופשעתי לפניך ועשיתי כך וכך והרי נחמתי ובושתי במעשי ולעולם איני חוזר לדבר זה חזו עיקרו של וידוי עכ"ל. הרי דנקט הרמב"ם בעיקר נוסח הוידוי גם הלשונות של עזיתי ופשעתי ולמה כאן גבי וידוי יוה"כ השמיטם. יעו"ש מה שכ' בזה. וביותר יש להבין בדברי הרמב"ם למה לא כ' שצריך לפרוט את החטא. ומסתימת דבריו הי' משמע דבאמירת חטאנו לבד סגי וא"צ לפרוט את החטא. והא לעיל בה"ג כ' וז"ל וצריך שיפרוט את החטא עכ"ל וא"כ צריך עיון למה גבי וידוי יוה"כ פסק הר"מ דבחטאנו לבד סגי ולא בעינן שיפרוט את החטא. והנה מקור דברי הר"מ הוא כמ"ש בכסף משנה מיומא פ"ז ב', דאיתמר התם אמר מר זוטרא לא אמרן אלא דלא אמר אבל אנחנו חטאנו אבל אמר אבל אנחנו חטאנו תו לא צריך, ע"כ. הרי להדיא דבנוסח הוידוי של יוה"כ אם רק אמר אבל אנחנו חטאנו יוצא יד"ח. והנה לעיל פ"ו ב', נחלקו ר"ע עם ר' יהודה בן בבא אם צריך לפרוט את החטא, דר"י ב"ב סובר שצריך לפרוט את החטא ור"ע סובר דלא צריך. ולהלכה פסקו הטור והשו"ע באו"ח סי' תר"ז כר"ע דא"צ לפרוט את החטא. והנה יעוי"ש בביאור הגר"א דציין גם את דברי מר זוטרא הנ"ל להא דפסק המחבר שא"צ לפרוט את החטא. ומבואר דלמד בד' מר זוטרא דבאמירת חטאנו לבד סגי וא"צ לפרוט את החטא. וא"כ צ"ע בשיטת הרמב"ם דכפי המבואר הא פסק הא דמר זוטרא ונראה דקא מזכה שטרא לבי תרי, דהא בפ"ב ה"ג פסק דצריך שיפרוט את החטא, וזהו אליבא דר"ב ובהל' ח' כ' דבחטאנו לבד סגי והוא מימרא דמר זוטרא, ומשמע דלא בעי שיפרוט את החטא והוא כר"ע, וצ"ע בדברי הרמב"ם.

ומה שנראה בזה לכאורה והוא בהקדם דברי המחבר בסנהדרין מ"ג ב', דתנן שם גבי חייבי מיתות ב"ד היה רחוק מבית הסקילה כעשר אמות אומרים לו התחדה שכן כל המומתים מתדיין שכל המתדה יש לו חלק לעוה"ב שכן מצינו בעכן שא"ל יהושע בני שים נא כבוד לה' אלקי ישראל ותן תודה ע"כ. והיינו דקמ"ל מתני' דלפני המיתה צריכים להתחדות. ופשוט דמצד החיוב מיתה של ב"ד אין נפ"מ אם מתחדה או לא, אלא כל הך דינא הוא בכדי שתכפר לו מיתתו, וכדלקמן במתני' שם ומנין שכיפר לו ברידוי שנא' ויאמד יהושע וגו' ביום הזה אתה עכור ואי אתה עכור לעוה"ב והנה צ"ע במתני' בתרתי. חדא, למאי צריך למילף מעכן שצריך וידוי, הא תנינן ביומא פ"ה ב', שמיתה ויוה"כ מכפרים עם התשובה, וקי"ל דלכל תשובה בעינן וידוי. ולכאורה אין נ"מ אם נאמר שהוידוי אינו חלק מעצם התשובה רק מצוה דרמיא עלי' בעת ששב (ועי' מנ"ח מצוה שס"ד שחקר בזה) דמ"מ בעת ששב מחוייב להתחדות וא"כ צ"ע למאי צריכינן למילף זאת מעכן דצריך להתחדות הא מכיון דלכפרת המיתה בעינן שיעשה תשובה, א"כ מחמת התשובה כבר מחוייב להתחדות, ואמאי צריכים לאחויי זאת מהא דעכן. עוד יש לדקדק דמשמע ממתני' דזוקא כשהי' ברחוק עשר אמות מבית הסקילה אומרים לו להתחדות, ודבר זה טעמא בעי. ועוד, אטו מתני' לא איירי במי שכבר התחדה לפני כן, וא"כ צ"ב מהו הכללא דכייל לן תנא דמתני' דזוקא סמוך לבית הסקילה מתחדין, וצ"ע.

והנה איתא בשבת ל"ב א', ת"ר מי שחלה ונטה למות אומרים לו התחדה שכן כל המומתים מתחדין ע"כ. ופי' הרמב"ן ז"ל בתוה"א דהוא עפ"י מה דדרשי' בספרי עה"פ ואשמה הנפש ההיא ר' נתן אומר מכאן שכל המתים יטענו וידוי ע"כ. ולכאורה גם בדרשת הספרי צ"ע דאמאי צריכים למילף מהפ' מאשמה הנפש דכל המתים טעונים וידוי, הא בלא"ה כבר אמרי' דלכפרת מיתה צריכים לעשות תשובה ולהתחדות.

ואשר נראה מוכרח מזה, דהוידוי של מיתה חלוק לגמרי מהוידוי של העושה תשובה. והוא משום דוידוי של מיתה מצד כפרת המיתה הוא בא, וכדי שתכפר לו מיתתו טענוה וידוי, אבל

לא מלתא דתשובה קאתינן עלה, כ"א מצד המכפר של מיתה, וכדאמרי' שמיתה מכפרת. וזהו מה שילפינן מעכן ומה דקמ"ל דרשת הספרי. והנה יעוי"ש עוד במתני' דקא' אם אינו יודע להתודות אומרים לו אמור תהא מיתתי כפרה על כל עוונתי ע"כ. ומשמע דעכ"פ מתקיים בזה חיובא דוידוי, דאל"כ למה לי' למימר. ואף שחסר לו בעיקר נוסח הוידוי שכ' הרמב"ם בריש פ"א, מ"מ סגי בזה. וכהנ"ל א"ש, דמכיון שאין הוידוי מלתא דתשובה, סגי בזה שאומר שצריך ורוצה בכפרה, כיון דמלתא דהמכפר של מיתה הוא בא. ומעתה מובן מאד מה דבעינן שיתחדה דוקא לפני המיתה, והוא, דמכיון שהוידוי מלתא דכפרת המיתה, בעינן שיהי' סמוך לו, וממילא דוקא ברחוק כעשר אמות מבית הסקילה הי' מתודה.

והנה לפי מה שנתבאר דאיכא חיוב וידוי מיוחד הבא מצד המכפר של מיתה, וכמ"ש דילפינן זאת מהא דעכן, נראה דבזה יובן שפיר מש"כ הרמב"ם דין זה גם במחוייבי מלקות, דכתב שאין מתכפר להם בלקייתן עד שיתחדו. והנה הנו"כ לא ציינו מקור לזה. אכן לפי"ד אפשר לומר דלמד זאת מהא דאמרי' גבי עכן, שאין וידוי זה דין מסוים במיתות ב"ד דוקא, אלא בכל מכפר בעינן שיתחדה לפני' כדי שיתכפר.

והנה גבי חטאות ואשמות נמי דרשי' בספרי דבעינן שיתחדו עליהן וידוי דברים. ובהם נר' ג"כ שאע"פ שאין מכפרין כ"א על השבים וכדאמרי' בשבועות י"ג א', מה חטאת ואשם אין מכפרין אלא על השבים, וגם חניא בתוספתא דיומא פ"ד חטאת ואשם מיתה ויוה"כ [כולן] אין מכפרים אלא בחשובה, מ"מ הוידוי שלהן לאו מחובת תשובה הוא כ"א משום חובת הקרבן הוא, וכדחזינן מהא דצריכים להתודות מחיים ובשעת סמיכה דוקא, כדדרשי' בתו"כ סו"פ ויקרא פרשתא י', יעו"ש. הרי להדיא דצריך שיהי' הוידוי שלהן דוקא סמוך להקרבתן והוא משום דחובת הקרבן הוא. ועפ"ז אפשר ליישב דברי רש"י התמוהים לכאורה שכ' על הא דתנן ביומא שם דחטאת ואשם ודאי מכפרים וז"ל ומסתמא תשובה איכא שאם לא הי' מתחרט לא הי' מביא קרבן עכ"ל. ובגבו' ארי שם התפלא ע"ז דלמה ליה לרש"י להביא ראי' שעשה תשובה מהא דמביא קרבן, הא בלא"ה מכיון דצריכים להתודות עליהם, נמצא דבפירוש עושה תשובה, יעו"ש בדבריו. ולכאורה לפי הנ"ל אפ"ל דמכיון שיסוד הך וידוי לאו מלתא דתשובה קאתינן עלה כ"א מלתא דכפרת הקרבן הוא בא, וכהנ"ל, א"כ אם רק יאמר שתהא קרבנו כפרה על החטא שלו, וכמו דאמרי' גבי מחוייבי מיתות ב"ד שאומרים לו אמור תהא מיתתי כפרה על כל עוונותי, ג"כ יצא בזה ידי חובת וידוי. וביאור הדבר נראה משום דלא רק בהמחייב שלהן חלוקים הוידוי של תשובה מהוידוי של המכפרים, כ"א גם ביסוד דינם הם חלוקים. דנר' שהוידוי של תשובה הרי עיקרו להתודות על חטאיו, משא"כ הוידוי של מכפרין עיקרו הוא רק להתודות שצריך ושרוצה בכפרה ושמתכפר ע"י. והשתא מובן יותר מאי דאמרי' בסנהדרין שאם אינו יודע להתודות אומרים לו אמור תהא מיתתי כפרה על כל עוונתי, ומשמע שיוצא בזה ידי חובת הוידוי. והוא, דמכיון שאין וידוי בא על החטא א"צ להזכיר את עיקר נוסח הוידוי, דרק בוידוי של העושה תשובה, שוידוי בא על החטא, צריך להזכיר את כל הנוסח וידוי הנזכר לעיל.

ועפ"ז מתורץ דברי רש"י, למה לא הביא ראי' מהא דמתודה על קרבנו שעשה חשובה. והוא, דמכיון שאין וידוי זה בא על החטא כ"א מלתא דכפרת הקרבן הוא, וכהנ"ל, א"כ אין מוידוי ראי' שבאמת עשה תשובה וד"ק. אמנם, יעויי' בר"מ פ"ג ממעשה"ק הי"ג שכ' שם כיצד מתודה אומר חטאתי עויתי פשעתי ועשיתי כך וכך וחזרתי בתשובה לפניך וזו כפרתי ע"כ. הרי דנקט הר"מ בהוידוי שעל הקרבן עיקר נוסח הוידוי של תשובה, ובע"כ

צריכים לומר דאע"פ שהוידוי חובת הקרבן הוא, מ"מ מכיון דהקרבן עיקרו על החטא הוא בא, גם וידויו הוא על החטא, שזהו דינו, דמחובת הקרבן הוא להתודות על החטא, וממילא צ"ל הנוסח וידוי של כל מתחה על חטאו. אך אולי רש"י חולק בזה על הרמב"ם, וסובר שאע"פ שהקרבן בא על החטא, מ"מ הוידוי מלתא דהמכפר של קרבן הוא בא, וא"צ שיחזור על עיקרי התשובה בוידוי, ונמצא שאין כאן ראי' מהוידוי שבאמת עשה תשובה וכנ"ל, וצ"ע בזה.

ונראה עוד, דגם ביה"כ דאמרי' שעיצומו של יום מכפר, סובר הר"מ שהוידוי שלו מלתא דכפרת היום הוא בא ולא מלתא דתשובה. שזהו כללא בכל מכפרים שצריכים להתודות לפניהם, כדי שיתכפר בהם, וכנ"ל. ומלשון הר"מ, שמקורו הוא מהתוספתא, ג"כ משמע הכי, שכ' וז"ל ומצות וידוי יוה"כ וכו' עכ"ל הרי מפורש שיש בָּאן וידוי מיוחד מלתא דיוה"כ. ובהכי מתיישבא נמי שי' הר"מ, שהקשינו איך כתב גבי יוה"כ דבאמירת חטאנו לבד סגי, ולעיל גבי ההלכות של וידוי כתב בפירוש שצריך לפרוט את החטא, דלפי הנ"ל דחלוק הוידוי של יוה"כ מהא דתשובה א"ש פסקו של הר"מ, משום דנראה דע"כ לא נחלקו ר"ע עם ריב"ב אם צריך לפרוט את החטא או לא אלא בהוידוי הבא מחמת תשובה משום דכל עיקרו של הוידוי הוא להתודות על החטא, ובזה פסק הרמב"ם כר"י בן בבא דצריך לפרוט את החטא, אבל בוידוי יוה"כ שמלתא דכפרת היום הוא בא, ועיקרו הוא רק להזכיר שחטא ושרוצה בכפרה, וכמו שנתבאר בעוה"י, לא שייך עלי' כלל כל ההלכתא של פירוט החטא ושפיר פסק הרמב"ם דבוידוי יוה"כ א"צ לפרוט את החטא. ונר' עוד, שגם מעצם הסוגיא קצת משמע כן, דאיתמר שם (פ"ז ב') מאי אמר רב א' ממעמקי הלב ושמואל א' אתה יחיד רוי עולם ולוי א' ובתורתך כתוב לאמר וכו' יעו"ש. ולכאורה יקשה דהרי חסר לגמרי כל עיקר הנוסח וידוי שכ' הר"מ בריש פ"א הנ"ל. אלא משמע לכאורה בהדיא דלוידוי יוה"כ ל"צ כלל להנוסח וידוי של העושה תשובה, ויוצא יד"ח בזה לבד שמזכיר ענין של חטא ושצריך כפרה. ולפ"ז א"ש נמי דיוקו של הלחם משנה שהק' למה לא כ' הרמב"ם כאן בוידוי יוה"כ שיאמר גם עוונו ופשענו כמ"ש לעיל בריש הל' תשובה, דלפי"ד מדוייק מאד לשון הרמב"ם והוא, דמכיון דוידוי זה של יוה"כ אינו בא על החטא, א"כ א"צ כלל להזכיר שאר הלשונות של חטא, דרק בוידוי של תשובה, שיסודו הוא להתודות על עצם החטא, צריכים למימרו, ודו"ק.

אברהם חיים שטיינוואַרצעל

בענין שיעור כעדשה בשרץ

א. הרמב"ם פ"ב מהל' מאכ"א ה"ח כ' ח"ל אכל אבר שלם מן השרץ אחר שמת אינו לוקה עד שיהא בו כעדשה עכ"ל והנה בגמ' מעילה דף ט"ז ב', תני ר' יוסי בר' חנינא קמי' דר' יוחנן והבדלתם בין הבהמה הטהורה לטמאה וגו' ולא תשקצו את נפשותיכם בבהמה ובעוף ובכל אשר תרמוש האדמה אשר הבדלתי לכם לטמא, פתח הכתוב באכילה וסיים בטומאה מה טומאה בכעדשה אף אכילה בכעדשה, וכו' מיתיבי האיברים אין להם

שיעור אפי' פחות מכזית נבילה ופחות מכעדשה מן השרץ מטמאין ואמר ריו"ח אין לוקין עליהן אלא בכזית, אמר רבא במובדלין דיבר הכתוב, ופירש רש"י דהחי' הוא ההדרשה דמה טומאה בכעדשה וכו' הוא רק בח' שרצים המובדלין, וריו"ח דקאמר אין לוקין עד דאיכא כזית לא קאי אהאי ברייתא אלא בשאר שרצים, והתוס' פי' דריו"ח לא קאי אלא אבהמה אבל בשרץ לא קאמר עד דאיכא כזית, ואח"כ מקשה הגמ' דבבהמה נמי נימא דשיעור אכילתן כשיעור טומאתן באבר שלם דמטמא, ה"נ ילקה על אכילת אבר שלם אפילו פחות מכזית כיון דבהמה איתקש לשרץ ומשני כי קא מקיש לבל תשקצו, ור"ל דלא איתקש לומר דשיעור אכילתן כשיעור טומאתן, דרק בשרץ אמרינן כן ע"ש בתוס'. עכ"פ מבואר מדברי התוס' דבשרץ גופא איתקש אכילה לטומאה אף באבר שלם ולא רק בשיעור כעדשה, אבל הרמב"ם כ' להדיא דבשרץ אף באבר שלם אינו לוקה עד דאיכא כעדשה. והמ"מ עמד בזה וכ' דהרמב"ם מפרש פי' אחר בגמ' דמשני במובדלין דיבר הכתוב ר"ל רק בדבר דלא מצינו בכל התורה דהיינו שיעור כעדשה, איתקש אכילה לטומאה משא"כ באבר מצינו גם בבהמה דאבר מטמא ולכן לא איתקש. ע"ש היטב ובלח"מ. אמנם צ"ע דמסתימת לשון הרמב"ם משמע דעל אבר שיש בו כעדשה לוקה אף אי ליכא כעדשה בבשר לחוד, אלא בצירוף עצמות וגידין, וקשה דלא מצינו שיתחייב על אכילת עצמות וגידין אלא באבר מן החי, ובשלמא אי הוי ילף מטומאה דחייב על אבר שלם א"ש דמצטרף עצמות וגידין לאבר שלם דאין זה שיעור באכילה, אבל כיון דפסק הרמב"ם דבצינון שיעור אכילה האיך מצטרף עצמות וגידין, וראיתי בקרן אורה שכ' דצ"ל דמש"כ הרמב"ם דאיכא כעדשה ר"ל בבשר לחוד אבל מסתימת הלשון לא משמע כן וצ"ע.

ב. הרמב"ם בה"ט כ' דם שמונה שרצים ובשרן מצטרף לכעדשה והוא שיהי' הדם מחובר לבשר וכו' ובהל' י' כ' דם שרצים שפרש וכנסו ואכלו לוקה עליו בכזית עכ"ל. והמ"מ בהל' ט' ציין המקור להדין דבעינן מחובר ואח"כ כ' דם שפירש יחבאר בסמוך ששיעורו בכזית ואינו מצטרף הקל עם החמור עכ"ל. הרי להדיא דמש"כ הרמב"ם בה"י קאי ג"כ בשמונה שרצים, דדם בפנ"ע שיעורו בכזית ולא בכעדשה ופשטות לשון הרמב"ם משמע כן. והקשה המנ"ח מצוה קס"ג, דבמצוה קנ"ט העלה דלענין טומאה השיעור בדם ח' שרצים הוא בכעדשה וברמב"ם אין מפורש דין זה אבל מדכתב הרמב"ם דדם ובשר מצטרפין במחובר משמע דבפירש אינו מצטרף אבל בפנ"ע מטמא בכשיעור ולכ' השיעור הוא בכעדשה כיון דנתרבה כשרץ, ועוד בהקדמת הרמב"ם לסדר טהרות כ' להדיא "ודם השרץ ובשרו חלבו שזה לטומאה" משמע דגם בשיעוריהן שוין כן הוכיח המנ"ח, והקשה דא"כ צ"ע מש"כ הרמב"ם דלענין אכילה אינו לוקה בדם ח' שרצים עד דאיכא כזית, וק' למה לא איתקש לטומאה כמו דאיתקש שרץ גופא דבמובדלין דיבר הכ' וגם דם מובדל לטומאה.

ג. והנה גם בגמ' כריתות דף ב' ב', קשה קושיא זו דיליף בהיקש דדם השרץ ובשרו מצטרפין ופריך והא מהכא נפקא מהתם נפקא חה לכם הטמא לימד על דם השרץ והשרץ שמצטרפין זה עם זה, ומשני אי לאו הקישא ס"ד אמינא ה"מ לענין טומאה אבל לאכילה אימא לא, אשמעינן הקישא לאכילה. והשיטה מקובצת בהשמטות אות ל' הקשה והא איצטריך קרא דזה לכם הטמא לומר שהדם כבשרו לטמא, ותי' בתי' השני די"ל דכיון דחזינן מקרא זה דדמו כבשרו לטמא בכעדשה א"כ פשיטא דמצטרפין זה עם זה. והקשה הקרן אורה דלפ"ז צ"ע מסקנת הגמ' דקאמר ס"ד דה"מ לטומאה ולא לאכילה, וקשה כיון דשיעור טומאה בכעדשה ה"נ שיעור דם לאכילה הוא ג"כ בכעדשה וא"כ פשיטא דמצטרפין, ולמה צריך ילפותא לצירוף

באכילה, והנה הי' אפשר לתרץ דרש"י ותוס' שם פירשו דלאכילה דשיעור הצירוף הוא כזית ולכאורה צ"ע דלאכילה השיעור בשרץ הוא כעדשה, ואפשר לומר דרש"י פי' דקאי על אוכל משרץ בחייתן דליכא טומאה ומה שהוכיח רש"י לפרש כן הוא קושיא זו דאי מיירי במיתתן נילף מטומאה דשיעורן כעדשה וממילא מצטרפין, וע"כ צ"ל דקאי בחייהן אמנם הא גופא קשיא דלכאורה קאי במיתתן כמו דלענין טומאה קאי במיתתן וא"כ קשה למה פי' רש"י לכזית ועוד קשה למה צריך ריבוי כלל.

ד. והנראה לע"ד בכל זה דהנה בע"ז דף ס"ח ב', איבעיא להו נפל לגו חלא מאי א"ל רב הלל לרב אשי הוי עובדא בי רב כהנא ואסר רב כהנא א"ל ההוא אימרשוטי אימרטט ופירש"י לחתיכות קטנות דקות ושרץ אינורו בכעדשה כטומאתו וחיישינן דלמא בולע חתיכות שרץ בהדי חומץ עכ"ל. והר"ן הקשה למה הוצרך לטעם זה הא בשאר איסורין יש לחוש לפחות מכזית דהא קי"ל כריו"ח דח"ש אסור מן התורה, ותו קשיא ליעבריה במסנת ולישתרי ע"ש והנה ביו"ד סי' ק"ד סעיף א' בהגה כתב הלכה זו וחילק בין שרץ לשאר איסורין והש"ך והט"ז האריכו בקושיות הר"ן. והנה בקושיות הר"ן נכלל עוד קושיא דלמה צריך שיהא כעדשה מן השרץ אפילו תצי כעדשה היה נאסר מטעם ח"ש, וכן הקשה הט"ז להדיא. ולכאורה נראה לחרץ קושיא זו ע"פ מש"כ המ"ח במצוה קנ"ט חידוש דין דבשרץ ששיעורו בכעדשה ליכא כלל איסור ח"ש, וביאור הדבר כי שם משום דבכל איסורין נלמד איסור מפורש על ח"ש מכל חלב, ואתיא הלכתא ואוקמי בכזית למלקות, ולפיכך נשאר האיסור בח"ש, משא"כ בשרץ מפורש שיעורו בתורה וממילא קאי על האיסור ג"כ ואינו בכלל הלימוד דח"ש כ"כ המ"ח, וזה חידוש גדול אבל לפי"ז א"ש מש"כ רש"י דבעינן שיעור כעדשה דח"ש משרץ אין בו איסור כלל.

ה. אמנם נראה לפענ"ד דכל עיקר יסודו של המ"ח צ"ע ונקדים בגמ' מעילה דף ט"ו ב', תנן כל השרצים מצטרפין זה עם זה ופירש"י לאוכל מהן כזית, ולכאורה צ"ע למה נקט לענין אכילה ולא לענין טומאה, ומשמע דמיירי בשאר שרצים ולא בח' שרצים וממילא לא שייך טומאה, וא"ש ג"כ דנקט שיעור כזית ולא כעדשה כיון דמיירי בשאר שרצים, אמנם צ"ע דהרי בגמ' ט"ז ב', פריך והא רב אמתני' קאי ומתני כל השרצים קתני אפילו במיתתן ע"ש הרי להדיא דמתני' מיירי בח' שרצים ובמיתתן וכן פי' התוס' ריש י"ז א', דמתני' מיירי בח' שרצים, וא"כ צ"ע למה לא נקט רש"י לטומאה ולאכילה בכעדשה, ואין לומר דר"ל כל השרצים בין ח' שרצים ובין שאר שרצים מצטרפין, ולזה הוצרך לומר לכזית ורק באכילה, דהא גופא קשיא למה מצטרפי למעשה כיון דאין שיעורן שוה דזה בכזית וזה בכעדשה, ומצאתי במנ"ח סוף מצוה קס"ג שכ' להדיא דלא מצטרפי ח' שרצים עם שאר שרצים כיון דאין שיעורן שוה וצ"ע.

ו. והנראה לומר בזה דהנה בדרכי משה שם בריש סי' ק"ד כ' לתרץ קושיות הר"ן על רש"י למה נקט כעדשה, וכ' שם חידוש נפלא דלכאורה צ"ע למה אין התחיכה של השרץ בטל ברוב, ולמה אסריה רב כהנא ולכן כ' דבשאר איסורין היה בטל ולכן לא נקט רש"י שאר איסורין, משא"כ בשרץ כיון דתחילת בריייתו כעדשה מקרי בריה ואינו בטילה וע' בש"ך שהביא ג"כ תי' זה, וכל האחרונים הט"ז וכל הנו"כ ראו ותמהו איך שייך לומר דשיעור כעדשה משרץ הוי בריה הא קי"ל דבריה דנסתרקה לא חשיב בריה ואין צדיף כעדשה משרץ, [וע' היטב בביאור הגר"א אות ו' שהביא מהתוס' בזבחים ע"ב א', דכל דבר שאסור בפחות מכזית הוי בריה.]

והנה אף שכל האחרונים הקשו על תי' של הרמ"א לענין ביטול דליחשב ברי' לענין זה, מ"מ מבואר מדבריו יסוד גדול בעיקר הדין כעדשה בשרץ, דאין זה שיעור חדש כשאר

שיעורים בכזית דזה שיעור במעשה אכילה, אלא יסוד דין כעדשה הוא מצד החשיבות של כעדשה דחשיב כבריה של שרץ דכמו דבריה לוקה עליה אף בפחות מכזית מצד החשיבות של בריה אף דלא היה שיעור כזית, ה"נ כעדשה משרץ יש לו החשיבות של שרץ שלם לענין האיסור דזה הוא הדין הנלמד מקרא דמהם דשרץ תחילת ברייתו בכעדשה, דכעדשה מן השרץ חשוב שרץ. וא"כ אף דהאחרונים חולקים על הרמ"א וס"ל דלא שייך לומר כעדשה הוי כבריה לענין ביטול היינו משום דלענין ביטול תלוי במציאות אם הוא חשוב ולזה בעינן דבר שלם, וכעדשה אף דהוי כבריה לענין איסור מ"מ אינו דבר שלם, אבל ביסוד האיסור בכעדשה לא מצינו דפליגי עליו, וגם הם מודים דדין שרץ בכעדשה אינו שיעור אלא חשיבות בכעדשה דהוי כאוכל שרץ שלם והוי כבריה.

ח. ולפ"ז נראה פשוט דהדין כעדשה בשרץ אינו מפקיע כלל מהשיעור כזית בכל התורה דלעולם גם שרץ לענין אכילה שיעורו בכזית אלא אם אכל כעדשה חשיב כאוכל שרץ שלם דחשוב אף דהוי פחות מכשיעור, וכמו בכל איסורים דשיעורן בכזית מ"מ שייך דין ברי' שלוקה אף פחות מכשיעור ואין זה סתירה כלל להשיעור דזי"ק. ומעתה הוא פשוט דהיכא דליכא דין כעדשה בשרץ יהא שיעורו בכזית, ומכילא אם מצרף חצי כעדשה להשלים כזית של שאר שרצים מצטרף ולא הוי אין שיעורן שוה כי גם שמונה שרצים שיעורן בכזית. ולפי"ז א"ש מש"כ רש"י כל השרצים מצטרפין לאוכל מהן כזית, דר"ל ח' שרצים מצטרפין ללקות בכזית כיון דגם בח' שרצים יש שיעור כזית, דכעדשה אינו כלל שיעור חדש וכמ"ש. ולפי"ז צ"ע מש"כ המנ"ח דשייך בזה אין שיעורן שוה, ועוד צ"ע מה שרצה לחדש דליכא ח"ש בשמונה שרצים כיון דהתורה נתנה שיעור אחר וכנ"ל, דלפי הנתבאר נמצא דאין הדין שרץ בכעדשה שיעור חדש, אלא הוא חשיבות בשיעור כעדשה שנקרא שרץ שלם כבריה, וא"כ פשוט דשייך ח"ש כיון דבעצם שיעורו ככל הת' בכזית מצד הלכה למ"מ חז"ק.

ט. ואחר שנתבאר יסוד זה נחזור למה שהקשינו בהתחלת דברינו על הרמב"ם דכ' דאף באכילת אבר מן השרץ צריך שיעור כעדשה ולא נלמד מטומאה ואעפ"כ משמע דגידין ועצמות מצטרפין, וק' דלא מצינו חיוב על צירוף גידין ועצמות אלא באבמה"ח, ובשלמא אם היה נלמד מטומאה היה זה דין חדש, אבל כיון דלא נלמד מטומאה למה יצטרף, אמנם לפי מש"נ דהשיעור כעדשה אינו שיעור באכילה כשיעור כזית דכל התורה אלא הוא דין חדש דשיעור כעדשה חשוב כבריה משרץ א"ש, דכמו בחיוב על אכילת בריה מצטרפין הגידין ועצמות להתחייב על כולו ביחד משום בריה שלמה, ה"נ תחיבה משרץ עם גידין ועצמות שלו מקרי כעדשה שלמה שהוא כבריה שלמה וממילא מחייב אף בצירוף גידין ועצמות כיון דאין החיוב על אכילת גידין ועצמות, אלא הגידין ועצמות מצטרפין שיהא כעדשה שלמה להחשיבו לכעדשה משרץ דחשוב שרץ שלם, ואין סתירה כלל בין הצירוף בעצמות וגידין להא דאינו חייב על אבר שלם דאדרבא זה גופא הוא הטעם דלא נלמד חיוב על אבר כיון דאין ההיקש ילפותא דמה דמטמא חייבין לענין אכילה, אלא הוא ילפותא דמה דנקרא שרץ שלם לענין טומאה מקרי ג"כ שרץ לענין אכילה, ומה"ט גופא חייב בצירוף עצמות וגידין כיון דאין זה שיעור אכילה כמש"נ ודו"ק.

י. והנה בחגיגה י"א א', תניא בהם יכול בכולן ת"ל מהם יכול במקצתן ת"ל בהם הא כיצד עד שיגיע במקצתו שהוא כגולו שיעורו חכמים בכעדשה שכן התומט תחילת ברייתו בכעדשה, ובתוס' שם הקשה דבנדה ילפינן מהאי קרא דרשה אחריתא, ובנדה נ"ו ג"כ הקשו קושיא זו וה' דהאי קרא הוא אסמכתא לשיעור כעדשה דשיעורין הלל"מ ע"ש,

והטורי אבן העיר דהרמב"ם ס"ל דהאי קרא דרשה גמורה דלית לי' חילוק בין לח ליבש שהוא הדרשה בגמ' נדה וא"כ אתיא קרא לשיעור כעדשה, והכס"מ ג"כ כתב דהדרשה דלח ויבש הוא אסמכתא וא"כ לכ' השיעור כעדשה הוא דרשה גמורה, אמנם גם הטו"א כ' דמסתבר דהוא ג"כ הלל"מ והביא קצת ראיה מהירושלמי חגיגה פ"א ה"ב דקאמר וכל השיעורין חכמים הם שנתנו כזית מן המת כזית מן הנבלה כעדשה מן השרץ, ומסיים שם הירושלמי כל השיעורין הלל"מ, משמע דקאי גם על שיעור כעדשה.

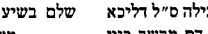
י"א. ואשר על כן נראה לומר דתרתי הלכתא נאמרו בשיעור כעדשה, א' מצד הלל"מ דכעדשה, ועוד דין הגלמד מקרא דשכן החומט, דשרץ בכעדשה מקרי שרץ שלם, ויה"נ"מ כמו שיתבאר, וכל זה הוא לענין טומאה, דשם גלמד השיעור כעדשה, אמנם לענין אכילה נראה לומר דלא גלמד ההיקש אלא על הלימוד המפורש בקרא דשרץ תחילת בריית בי"ת חשיבות בשרץ שכעדשה מקרי שרץ שלם, משא"כ לענין הלל"מ לא ילפינן שיעור כעדשה לאכילה דבאכילה דכל התורה גלמד הלל"מ על שיעור כזית דין זה נשאר ככל הת', ואולי י"ל עוד בי' ע"פ מש"כ התוס' בנזיר ס"א ב', דלא אתיא קרא לדבר שהוא הלל"מ וה"נ לענין השיעור כעדשה לא אתיא קרא כיון דהוא הלל"מ, ורק לענין ההלכה הגלמד מקרא דשכן החומט אתיא היקשא, וממילא לענין אכילה הוי השיעור כזית, ומ"מ יש דין חדש דכעדשה חשיב כבריה שנקרא שרץ שלם חייב עליו אף בפחות מכשיעור.

י"ב. ולפי"ז נראה לתרץ מה דקשה בדברי השט"מ בכריתות שפ' בגמ' מהד"ת ה"מ לענין טומאה דאף דצריך קרא לגופיה דיש טומאה בדם השרץ מ"מ ממילא נשמע דמצטרף לבשר כיון דעתה שיעורן שוה, וקשה דא"כ איך ס"ד דלענין אכילה לא מצטרף כיון דאכילה איתקש לטומאה וממילא גם לאכילה שיעורו בכעדשה, ולפמש"נ יתיישב בפשיטות דהנה בדם השרץ אף דנתרבה לטומאה מ"מ נראה פשוט דלא שייך אלא השיעור כעדשה, משא"כ הדין דשכן החומט תחילת בריית בכעדשה דגלמד מזה דכעדשה משרץ חשיב כבריה שלמה משרץ, זה לא שייך בדם, דדם אינו גוף השרץ אלא הוא ריבוי שמטמא ג"כ בכשר, וא"כ לא שייך לומר דכעדשה מדם נקרא שרץ שלם דרק בגוף השרץ אפשר לומר כן.

י"ג. ולפי"נ פשוט דאף דאיתקש אכילה לטומאה נתבאר דזה רק לענין הדין דכעדשה חשיב כשרץ שלם ולא לענין הלל"מ, וגם בארנו דבדם לא שייך הלכה זו דדם אינו גוף השרץ ולא שייך לקרותו בריה, וא"כ לענין אכילה לא נלמד דם מטומאה כלל, דהלל"מ לא נלמד בהך היקשא, וההלכה מצד חשיבות של כעדשה שהוא כבריה לא שייך כלל בדם, ולכן אף דלענין טומאה דם שיעורו בכעדשה, מ"מ לא נלמד לאכילה כיון דהדין כעדשה בדם לענין טומאה הוא רק מהלל"מ בטומאת שרץ וזה לא נלמד לאכילה ודו"ק.

י"ד. ובזה מיושב ג"כ הקושיא על הרמב"ם שכ' דלענין אכילה אינו לוקה על דם אלא בשיעור כזית, והקשה המנ"ח דהא לענין טומאה אף בדם שיעורן בכעדשה כן מבואר בפיה"מ ריש סדר טהרות וא"כ למה לא נלמד מזה לאכילה כיון דאיתקש אכילה לטומאה. ולפמש"נ הוא פשוט דבדם לא שייך הך היקשא כיון דההיקש הוא רק לענין החשיבות של כעדשה ולא לענין השיעור כעדשה מהלל"מ והחשיבות לא שייך כלל בדם. אמנם ברמב"ם לא משמע כן דבהל' מאכלות אסורות אחר שכ' דשרץ שיעורו בכעדשה ודמו בכזית וכן שאר איסורין כ' דשיעורין הלל"מ, ומשמע דקאי אף לשיעור כעדשה בשרץ לאיסור אכילה וא"כ קשה דלמה לא קאי היקשא גם לדם כיון דלענין טומאה יש שיעור זה, ואולי י"ל דלא קאי על כעדשה, וכוונת הרמב"ם הוא רק בשאר האיסורין דהיינו שאר שרצים דשיעורן בכזית, ועדיין צ"ע. אבל השט"מ

בכריתות א"ש די"ל דלענין אכילה ס"ל דליכא כלל הך הלל"מ וממילא חלוק דם מבשר כיון דרק בשר נלמד מהיקשא לענין דחשיב כשרץ שלם בשיעור כעדשה כיון דהוא גוף השרץ משא"כ בדם, ודו"ק היטב.



הרב אברהם יצחק סטארטש

בענין איסור אשת אח לענין פטור צרה

תוס' יבמות דף י' א' ד"ה לעולם, הקשו דליחני במתני' אשת איש שפוטרת צרתה, כגון שגירשה בעלה על מנת שלא תנשאי לראובן ונשאת לאחיו ומת דאסורה לראובן מטעם אשת איש ותפטור צרתה, ותרצו דאין זה ערוה לענין שתפטור צרתה, דלא דמי לאחות אשה שבשעת נפילה הוי ערוה משא"כ הכא דבשעת נפילה אינה אשת איש רק שאינו יכול ליבמה דע"י היבום תהי' אשת איש למפרע, ואפי' תחשבנה אשת איש כיון דמטעם אשת איש אסורה לו להתיבם, מ"מ לא דמי לשאר עריות שתפטור צרתה כיון שאם תבעל לראובן הויא אשת איש א"כ לא היתה אשת אחיו מעולם ולכך אינה פוטרת צרתה עכ"ד התוס'. וכבר הקשו, נהי דלא הוי עכשיו ערוה דאשת איש מ"מ כיון דעכ"פ היא עצמה פטורה מיבום, ממילא לא פקע איסור אשת אח מעליה, וא"כ תפטור האשת אח את צרתה. וידועים הם דברי הגר"ח ז"ל דאשת אח כהאי גוונא דבעיקר נפילתה היה ניתר איסור אשת אח שלה והיתה זקוקה ליבם ורק איסור דבר אחר מעכב הנפילה ליבום וממילא יש עליה איסור אשת אח, אינו ערוה שתפטור צרתה. והביא ראיה מריש פרק החולץ דהכונס יבמתו מעוברת לא תנשא צרתה שמא יהא הולד בן קיימא והולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם. ועקשו, דאף דהולד אינו פוטר כל זמן שלא יצא, מ"מ תפטור צרתה משום כרת דאשת אח שיש עליה כמבואר במתני' שם דכשהולד בן קיימא חייבים בקרבן, אלא ע"כ דאשת אח כה"ג אינו פוטר צרה. ובביאור דבריו נאמרו כמה אופנים. או דאיסור אשת אח אינו מעכב כלל חלות דין יבום, ואדרבא, איסור אשת אח היא שגורמת דין יבום וא"כ אינו פוטר צרה. עוד יש לפרש דאשת אח דממילא, שאינו סיבת פטור יבום רק מטעמא אחרינא פטורה, אינו ערוה לגבי מצות יבום ואינו פוטר צרה. ועוד פירשו דדוקא איסור אשת אח הבא מכח דין ערוה מקרא דלצרור יש לו דין ערוה לענין יבום שפוטר צרה, אבל אשת אח שאינו בא מכח לצרור אינו פוטר צרה. ובזה ביארו הא דרבא דף י"ב א', דצרת איילונית מותרת, משום דאיסור אשת אח אינו פוטר צרה. ולרב אסי (שם) דצרת איילונית אסורה ע"כ צ"ל דאשת אח דאיילונית הויא ערוה לענין יבום וכמו אשת אחיו שלא היה בעולמו ואשת אחיו מאמו.

אמנם קשה מדברי רש"י (י"ב א' ד"ה שנאמר) שכתב וז"ל שנאמר והיה הבכור אשר תלד בראויה ליולד פרט לאיילונית וכיון דפטורה קיימא עלי' באשת אח וצרתה צרת ערוה ע"כ. הרי מבואר דפטור דאיילונית הוא אשר תלד ולא ערוה דאשת אח שהרי כתב דכיון דפטורה קיימא עלי' באשת אח, ואותו

איסור אשת אח יש לו דין לפטור צרה. גם קשה מהא דהקשה בתוס' הרא"ש (ג' ב' ד"ה למעוטי דרב חדב אפי) וז"ל וא"ת חייבי עשה נמי יפטרו צרתן כמו איילונית לרב אסי דכיון דאינה מתייבמת הויא לה כאשת אח שלא במקום מצוה ואית בה כרת וי"ל משום דחייבי עשה בעו חליצה כדמדבינן לקמן מיבמתו הלכך לא דמי לאחות אשה דאינה זקוקה כלל עכ"ל ומבואר דאיסור אשת אח ראוי שתפטור צרתה. וזה שהוכיח הגר"ח ז"ל מתוס' דף י' א', דאיסור אשת אח אינו פוטר צרה צ"ל כמש"כ תוס' שם לענין בעלת תנאי, שאיסור אשת איש אינו פוטר צרתה כיון שאם תבעל ליבם שנאסרה עליו נמצא שלא היתה אשת אחיו מעולם ולא דמי לאחות אשה, כמו כן לענין איסור אשת אח כיון שאם תבעל לו נמצא שלא היתה אשת אחיו מעולם משו"ה אינו פוטר צרתה. וראייתו מריש פרק החולץ — כבר נדחה, דבמעוברת שאמרה תורה עיין עליו, הביאור בזה שעדיין לא תפול ליבום אלא צריכין להמתין דאפשר שיהיה הולד בן קיימא, וא"כ אא"ל שתפטור צרתה, דעכשיו עדיין אין דין יבום כלל והאיסור אשת אח הויא כאילו אחיו עדיין חי, אבל אשת אח דממילא בא באופנים אחרים שהיתה כבר דין יבום, פוטרות צרותיהן.

נמצא שאיסור אשת אח שבא ממילא פוטר צרתה, וא"כ צ"ב טעמא דרבא דצרת איילונית מותרת, הא איילונית נמי תפטור צרתה משום האשת אח, וכמבואר להדיא בתוס' הרא"ש ומדויק כן ברש"י שזהו גופא טעמא דרב אסי, ובמאי פליג רבא.

והנה הרמב"ן בדף י"ב א', הביא הירושלמי (סוף הלכה א') ר' בון בר חייא אמר ר' בא בר ממל בעי איילונית ואשת אחיו שלא היה בעולמו היו בפרשה מה חמית מימר איילונית צרתה מותרת ואשת אחיו שלא היה בעולמו צרתה אסורה א"ל איילונית מטעם אחר הוצאתה אשר חלד יצאת זו שאינה יולדת, והיינו דבאיילונית עצמה מה שאינה מתייבמת אינו דין פטור רק שאינה ראויה להתייבם ושחסר בה עיקר סיבת יבום דלאו בת לידה היא, ובזה לא שייך פטור צרה, דהצרה בת בנים היא. אבל א"א שלה"ב ראויה להתייבם אלא שהכתוב עשאה עליו ערוה ופטרתה מיבום ע"י דין פטור ומשו"ה פוטרת צרתה. (ואף דאנו דנין על האשת אח אם פוטרת צרתה ולא על גוף הפטור דאיילונית, מ"מ דין האשת אח תליא בגוף הפטור דאיילונית, דאיסור אשת אח מחלי חלי מכח איזה פטור הוא בא כמבואר בתוס' דף ל"ב א', תף ב' א', ע"ש, וממילא אם גוף פטור דאיילונית הוא משום שאינה ראויה להתייבם, דין האשת את שלה הוא שאינו פוטר צרה.) נמצא דלכו"ע איסור אשת אח פוטרת צרתה, והירושלמי דאיילונית מטעם אחר הוצאתה היינו דאיילונית אינה ראויה להתייבם ומשו"ה אינה פוטרת צרתה, וכמש"נ, אבל אשה שהיא ראויה להתייבם אלא שיש לה דין פטור, אשת לאסור צרתה אבל אשת אחיו שלא היה בעולמו ערוה היא וערוה פוטרת צרתה. וכתב עלה הרמב"ן ז"ל, פי' איילונית כיון שלא פטרה הכתוב **אלא לפי שאינה ראויה להתייבם** היאך נאסור צרתה והלא אף היא אם היתה ראויה לילד כצרתה מתייבמת אבל אשת אחיו שלא היה בעולמו הכתוב עשאה עליו ערוה **אע"פ שראויה להתייבם** עכ"ל. ונראה בביאור דברי הירושלמי והרמב"ן, דשאני דין איילונית הנלמד מאשר תלד מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו הנלמד מכי ישבו אחים יחדו, דהא דאיילונית פטורה מיבום אין זה דין פטור ואיסור, כי אם דאיילונית שאינה ראויה לילד אינה ראויה להתייבם וחסר בה עיקר המחייב דיבום. אבל א"א שלה"ב ראויה שפיר להתייבם דהרי בת בנים היא, אלא דהתורה פטרתה מיבום מכי ישבו והוא דין פטור אע"פ שראוי להתייבם. ואשר על כן הוא דמחלק הירושלמי לענין פטור ירה, דאיילונית מטעם אחר הוצאתה אשר חלד יצאת זו שאינה יולדת, והיינו דבאיילונית עצמה מה שאינה מתייבמת אינו דין פטור רק שאינה ראויה להתייבם ושחסר בה עיקר סיבת יבום דלאו בת לידה היא, ובזה לא שייך פטור צרה, דהצרה בת בנים היא. אבל א"א שלה"ב ראויה להתייבם אלא שהכתוב עשאה עליו ערוה ופטרתה מיבום ע"י דין פטור ומשו"ה פוטרת צרתה. (ואף דאנו דנין על האשת אח אם פוטרת צרתה ולא על גוף הפטור דאיילונית, מ"מ דין האשת אח תליא בגוף הפטור דאיילונית, דאיסור אשת אח מחלי חלי מכח איזה פטור הוא בא כמבואר בתוס' דף ל"ב א', תף ב' א', ע"ש, וממילא אם גוף פטור דאיילונית הוא משום שאינה ראויה להתייבם, דין האשת את שלה הוא שאינו פוטר צרה.) נמצא דלכו"ע איסור אשת אח פוטרת צרתה, והירושלמי דאיילונית מטעם אחר הוצאתה היינו דאיילונית אינה ראויה להתייבם ומשו"ה אינה פוטרת צרתה, וכמש"נ, אבל אשה שהיא ראויה להתייבם אלא שיש לה דין פטור, אשת

אח שלה פוטרת צרתה. ולרב אסי צ"ל דפטורא דאיילונית דין פטור הוא ומשו"ה פוטרת צרתה. (ובירושלמי איתא שרב אסי סובר כר"מ דכל שאין את מייבמיני אין את מייבם צרתי.) ומיהו אין טעם זה מספיק לצרת בתו איילונית וכמש"כ הרמב"ן. והביא מאידך ירושלמי (הלכה ב') שהקשה כן אלו בתו מן הנישואין בלא איילונית צרתה אסורה מפני שניתוסף לה איילונית צרתה מותרת א"ל איילונית כמי שאינה בעולם אלו שתי יבמות אחת איילונית ואחת שאינה איילונית ובא הייבם וחלץ לה ובא עליה שמא פטר בחברתה כלום הוי איילונית כמי שאינה בעולם. והנה הוכחת הירושלמי דאיילונית הוי שלא במקום מצוה מדאין חליצתה פוטרת חברתה צ"ב, אטו כל ט"ו עריות, וכן חייבי עשה, הוו ג"כ שלא במקום מצוה מדאין ביאתן או חליצתן פוטרות צרותיהן. והרמב"ן ביאר דברי הירושלמי וז"ל, פי' כיון שאם בא על איילונית או חלץ לה לא אין צרתה פטורה **אע"פ שאין איילונית עליו ערוה** נמצא שאין עליה זיקוק כלל וכיון שכן הויא לה צרתה צרת ערוה שלא במקום מצוה עכ"ל. ולדבריהם מובנים הם דברי הירושלמי והרמב"ן, דזה פשוט דעריות וחייבי עשה הוו במקום מצוה אע"פ שאין ביאתן וחליצתן פוטרות צרותיהן, משום דיש דין מעכב על היבום, ואסורה להתייבם אע"פ שראויה לכך, ודאי אינן פוטרות צרותיהן. אבל איילונית דאין בה שום דין עיכוב אלא שאינה ראויה להתייבם וחסר בה סיבת יבום, זהו לענין דאינה חייבת יבום וחליצה, אבל מ"מ אם מייבמה או חלץ לה תפטור צרתה שהרי לא חל בה דין פטור. אלא ע"כ דאיילונית הויא שלא במקום מצוה. וזהו מה שהוסיף הרמב"ן בפי' דברי הירושלמי "אע"פ שאין איילונית עליו ערוה" דהיינו, פטור הערוה של אסורה אע"פ שראוי', אלא שאינה ראוי' כלל. ונמצא דהוכחת הירושלמי דאיילונית הויא שלא במקום מצוה מדאין מעשיה מועילות לפטור חברתה, אינו אלא לאחר שכבר הקדמנו דאיילונית מטעם אחר הוצאתה (פירוש מפני שאינה ראויה להתייבם) ותליא באידך ירושלמי. ובזה מבואר היטב מה שהביא הרמב"ם בפ"ו מיבו"ח ה"כ דחייבי לאוין ואיילונית אינן אוסרין צרה. והקשה בברכת שמואל סי' ה', הרי הר"מ כתב בהל' כ"א שם לענין בתו איילונית הטעם דשלא במקום מצוה וכאילו אינה בבית, ולמה כתב לה יחד עם חייבי לאוין, הא בטעם האחרון סגי. ותירץ דדעת הר"מ היא דמ"מ גם טעמא ראשונה דאיילונית אינה ערוה אמת היא ומשו"ה כתב לה ג"כ יחד עם חייבי לאוין. אבל אכתי קשה, דמ"מ למה לי לטעם בפני עצמו לאיילונית כיון דהטעם דשלא במקום מצוה עולה גם לצרת איילונית. ולהנ"ל א"ש, דלא שייך לומר דאיילונית הויא שלא במקום מצוה אלא אם כן נאמר דאיילונית מטעם אחר הוצאתה ואינה ראויה להתייבם, וכמשנ"ב.

ודברי הירושלמי דמטעם אחר הוצאתה הן כדברי הירושלמי בריש מכילתין, וז"ל רבי בון בר חייא בעא קומי רבי יעורה אלמנה לכהן גדול מהו שתהא צריכה חליצה אמר לא איפשר לומר קידושין תופסין ואת אומר אינה צריכה חליצה א"ל הרי איילונית קידושין תופסין בה ואת אומר אינה צריכה חליצה א"ל הרי איילונית מטעם אחר הוצאתה אשר חלד יצתה זו שאינה יולדת ע"כ. ולפי מה שנתבאר, פי' הירושלמי הוא דזה דמרבינן מיבמתו (דף כ' א') דיש לך יבמה אחרת שעולה לחליצה אע"פ שאינה עולה ליבום הוא דוקא באשה שראויה להתייבם אלא שיש בה איזה עיכוב וכגון חייבי עשה דהאיסור עשה מעכב היבום, אבל איילונית מטעם אחר הוצאתה פי' שאינה ראויה להתייבם, ואשה כזו דלאו בת יבום היא כלל לא נכללה בהך דיבמתו אף שאינה אלא חייבי עשה, ומשו"ה אינה חולצת. נמצא דהא דאיילונית מטעם אחר הוצאתה פי' שאינה ראוי' להתייבם, מועיל בין לענין שאינה פוטרת צרתה ובין לענין שאינה עולה לחליצה. (וכ"ז הוא למ"ד דאיילונית אינה

ראו', אבל לרב אסי דסטורא דאיילונית הוא מדין פטור, צ"ל דהא דאיילונית פטורה מחליצה הוא מקרא דאשר תלד פי' דמיעוטא דאשר תלד פוטרת גם מחליצה. וכן פרש"י (דף י"ב א') שכתב, דלרב אסי שתיהן אסורות להתייבם ופסוקות מן החליצה שנא' והיה הבכור אשר תלד וגו', הרי להדיא דלרב אסי "אשר תלד" הוא הפקעה על כל פרשת יבום, בין מיבום ובין מחליצה.)

בתוס' ישנים דף י"א א', הקשה על הך מ"ד דהבא על יבמה וחזר ובא הוא או אחד מן האחין על צרתה עובר בלאו דלא יבנה (כיון דלא בנה שוב לא יבנה, הוא גרסת התוס') א"כ למה לי קרא לקמן מ"ד א', דבית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים תיפוק ליה מלא יבנה דאינו בונה צרתה. ותירץ בתירוצו הראשון דאי מלא יבנה סד"א דמייבם לא מייבמה אבל מחלץ חלצה, להכי איצטריך בית אחד הוא בונה וכו' דאפי' מחלץ לא חלצה, ע"כ. ודבריו תמוהין מאד, חדא דכמו דלא יבנה דדרשי' כיון שלא בנה שוב לא יבנה איירי בפטור יבום כמו כן בית אחד הוא בונה איירי ג"כ בפטור יבום, ושניהם לא מיירי לענין חליצה כלל. עוד צ"ע, דכל הסוגיא דלקמן דף מ"ד א', הוא היפוך דבריו, ע"ש דקאמר ונייבם לתרוייהו א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן אמר קרא אשר לא יבנה את בית אחיו, בית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים. הרי להדיא דמבית אחיו הוא דממעטינן דאינו מייבם לשתיהם ולא מלא יבנה. גם צ"ע מהא דאיתא התם ונייבם לחדא ונחלוץ לחדא, אמר קרא אם לא יחפוץ, הא חפץ ייבם, כל העולה ליבום עולה לחליצה כל שאין עולה ליבום אין עולה לחליצה. הרי דמדין כל שאינו עולה ליבום הוא דפטרינן מחליצה ולא מבית אחד, וצ"ע.

ובעיקר דברי הגמ' דכשמייבם אחת אינו חולץ להשני' משום כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, כבר תמה בתוס' רי"ד דהא חייבי לאוין בעלמא היא ולא אמרינן כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ואדרבא, מרבינן מיבמתו בדף כ' א', דעולין לחליצה. ותי' וז"ל ודוקא ההוא מרבה יבמתו משום דבת יבמתו הות אי לאו שאיסור אחר גורם, אבל הצרה דפטר רחמנא מלהתייבם א"צ להזקיקה חליצה מריבוי דיבמתו ע"כ. וביאור דבריו נראה ע"פ מה שביארנו לעיל בדברי הירושלמי, דלא נתרבה בדין יבמתו אלא אשה שראויה להתייבם, ורק דחל בה איזה עיכוב או פטור יבום, אבל אשה שאינה ראויה להתייבם לא נתרבה מיבמתו לחליצה. ובהך מיעוטא דבית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים זה לא מדין פטור, כ"א דמעולם לא נתחייב יותר מיבום של בית אחד וצרתה לא נתחייב ביבום כלל,וע"כ שפיר אמרי' כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, דכיון דמעולם לא נתחייב אלא ביבום של בית אחד לא נכלל בדין יבמתו וכמו שביארנו גבי איילונית. ולפמשנ"ת אתיין היטב דברי התוס' ישנים, דאילו הוה ילפי' דאינו מייבם לשתיהם מלא יבנה הו"א דהוא בגדר פטור והיינו אומרים דאף דאינה עולה ליבום עכ"פ עולה לחליצה מריבוי דיבמתו. אבל עכשיו דילפי' פטור יבום מבית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים,פירושו דמעולם לא נתחייב יותר מיבום של בית אחד, א"כ אף דלא הוה רק חייבי לאוין מ"מ פטורה גם מחליצה ולא נכלל בדין יבמתו ושפיר אמרי' כל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה. נמצא דבאמת גם דרשא דבית אחד הוא בונה אינו אלא מיעוט לענין יבום. אלא דדין חליצה מתלי תלי בפטור יבום, וכמו שכתבנו.

אהרן פרלוב

בענין נסכים מתקדשין ע"י שחיטת חזבח

א. הרמב"ם פי"ב מהל' פסה"מ ה"ו נסכים שקדשו בכלי שרת ונפסל הזבח אם נפסל בשחיטה לא קדשו הנסכים ליקרב נפסל מקבלה ואילך קדשו הנסכים ליקרב שאין הנסכים מתקדשין ליקרב אלא בשחיטת הזבח. ומה יעשה מהן כו' בקרבן יחיד הרי אלו לא יקרבו עם זבח אחר כו' ע"כ.

ודברי הרמב"ם הם גמ' מפורשת מנחות דע"ט א', אמר זעירי אין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח מ"ט אמר קרא זבח ונסכים. תנן הנסכים שקדשו בכלי ונמצא זבח פסול כו' יפסלו בלינה מאי לאו דאיפסל בשחיטה לא דאיפסל בזריקה ע"כ. והרמב"ם מפרש דמתקדשין לענין שאינו יכול לשנותן לזבח אחר [וכפי' התוס' שם ובדט"ו ב', ולא כפרש"י דמתקדשין ליפסל בלינה]. וקו' הגמ' היא וכן פי' התוס' דט"ו ב', דאם איפסל בשחיטה לא נתקדשו הנסכים בשחיטה ולמה אינו יכול לשנותן לזבח אחר (וע"כ משום שהבלי מקדשן ולא השחיטה וקשיא לזעירי). וזהו שכתב הרמב"ם שהשחיטה מקדשת הנסכים לענין שאינו יכול לשנותן לזבח אחר ואם איפסל בשחיטה אז לא נתקדשו הנסכים ליקרב ויכול לשנותן. [והתוי"ט כתב כ"ז לדעת הרמב"ם].

אלא שצ"ע על הרמב"ם מגמ' מפורשת מנחות דט"ו ב', ת"ר נסכי בהמה חייבין עליהן משום פיגול משום שדם הזבח מתירן לקרבן דברי ר"מ אמרו לו לר"מ והלא אדם מביא זבחו היום ונסכיו עד י' ימים אמר להן אף אני לא אמרתי אלא בבאין עם הזבח א"ל אפשר לשנותו לזבח אחר אמר רבא קסבר ר"מ הוקבעו בשחיטה כלתמי תודה ע"כ. (וכן יש מחלוקת ר"מ וחכמים אם אשם מצורע מפגל הלוג שמן יעו"ש). הרי דמבואר דנסכים יכול לשנותן לזבח אחר אפי' לאחר שחיטה, והרמב"ם הרי פסק דמשעת שחיטה אינו יכול לשנותן [וגם בלוג שמן מצורע ע"י רמב"ם פ"ה מחוסרי כפרה דמשמע דדוקא אחר קידוש כלי יכול לשנותן — ובסוגיא הנ"ל הרי נתבאר דגם משעת שחיטה יכול לשנותן] וע' בתוס' שם שהקשו זאת (סתירת הסוגיות דדף ט"ו ב' ודע"ט א'). ותי' דהסוגיא דדע"ט א', קאי לר"מ דהוקבעו בשחיטה ומש"ה יכול לשנותן יעו"ש. אמנם הרמב"ם הרי פסק כרבנן דהזבח אינו מפגל הנסכים וגם פסק כהסוגיא דדע"ט. [וכבר עמדו ע"ז החתי"ט פ"ז מ"ז ובלקוטי הלכות זבחים דמ"ג א', יעו"ש] וצע"ג.

והנראה ליישב סתירת הסוגיות לדעת הרמב"ם, דחלוק הדין מה שלר"מ הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה מהדין דאמר זעירי דנסכים מתקדשין בשחיטת הזבח, דיש ב' דינים מה שאינו יכול לשנות בנסכים לזבח אחר. דין א', הלכה של קביעות דהוקבעו יחד וע"ז נעשו חד זיבחא וכיון שהנסכים תלוין בהזבח אינו יכול לשנותן. דין ב', הלכה של קידוש שחיטה דאף דלא נעשו חד זבח מ"מ כיון דהזבח מקדש הנסכים אינו יכול לשנותן.

ונראה לומר דלר"מ דהזבח מפגל הנסכים זהו דוקא אם אינו יכול לשנותן מדין הא' מדינא דקביעות דע"ז נעשו חד זיבחא, ומשום דנעשו חד זיבחא הזבח מפגלן, אבל מדין הב' דחל על הנסכים קידוש שחיטה נראה דכיון דלא נעשו חד זבח לא מהני זאת שהזבח יפגל הנסכים.

ולפ"ז נראה דמה דאמר זעירי בדע"ט דנסכים מתקדשין בשחיטת הזבח ואינו יכול לשנותן לזבח אחר זהו מדין ב'. ונמצא לפ"ז

דאף לחכמים דר"מ דהזבח אינו מפגל הנסכים מ"מ שפיר י"ל דאינו יכול לשנותן לזבח אחר מדין הב' אלא דמכיון דלא נעשו תד זיבחא אין הזבח מפגל הנסכים.

ולפ"ז יש ליישב דעת הרמב"ם, דמה דמבואר בהסוגיא דדט"ו ב', דלחכמים יכול לשנותן לזבח אחר זהו דוקא על הקידוש פה וקידשו כלי — דאף דהנסכים הוקדשו לבא עם הזבח מ"מ יכול לשנותן, אבל לאחר קידוש שחיטה אף דאינו יכול לשנותן מ"מ לא מהני זאת לענין שהזבח יפגל הנסכים כיון דאינן תד זיבחא. ויסוד החילוק, לחלק בין שעת קידוש פה וקידוש כלי ובין קידוש שחיטה (דמשעת קידוש פה וכלי יכול לשנותן לזבח אחר ומש"ה אין הזבח מפגל הנסכים), נראה דטעם דין זה דיכול לשנותן לזבח אחר,הוא משום דאין הנסכים תלויין בהזבח ואינן תד זיבחא ומש"ה לא נתפסה בהו ההפרשה שהפריישן לזבח זו ויכול לשנותן (ובזה דאמרי חכמים דאם מביא נסכין ולוגו עד י' ימים יעוי' בפרש"י אלמא לאו מזבחא נינהו ע"כ. ויעו' ברמב"ם פי"ח מהל' פסה"מ ה"ח בלוג שמן של מצורע דאין האשם מפגלו ז"ל וא"ת והלא דם האשם מתירו "אינו תלוי בו" שהרי אדם מביא אשמו היום ולוגו אחר כמה ימים ע"כ, וי"ל שגם על הא דאמרי חכמים דיכול לשנותן לזבח אחר היינו ג"כ מטעמים הנ"ל דאינן תלויין בהזבח ולאו מזבחא הם.) ועוד נראה דהדין דיכול לשנותן היינו מהא גופא דאדם מביא נסכין עד י' ימים. ובאמת מוכרח כן, דהרי בלחמי תודה ובשתי הלחם דהזבח מפגלן (מנחות דמ"ז ודע"ח ב') וע"כ דאינו יכול לשנותן לזבח אחר. וצ"ע מה החילוק מנסכים ולוג שמן דיכול לשנותן הרי שניהם באים עם הזבח. ומוכרח לומר דנסכים ולוג שמן דיכול להביא מכאן עד י' ימים מטעם זה הוא דיכול לשנותן [ומצאתי בקרית ספר פי"ב מפסה"מ דכתב להדיא כדברינו ז"ל והלא אדם מביא נסכיו עד י' ימים אלא לאו מזבח נינהו ולהכי אפי' הביאו עם הזבח אפשר לשנותן ע"כ] [ונתבאר בזה מה שיש לדקדק על הרמב"ם פי"ח מפסה"מ ה"ח דהאשם אינו מפגל הנסכים משום דאדם מביא נסכיו מכאן עד י' ימים. וצ"ע למה לא הביא הרמב"ם גם הטעם דיכול לשנותן לזבח אחר. ולפמש"כ יתיישב, דכל דהדין שיכול לשנותן היינו מהא דיכול להביא עד י' ימים, דמטעם זה הוא דאין תלוין בהזבח וממילא יכול גם לשנותן.]

ולפ"ז יתיישב היטב סתירת הסוגיות דדט"ו ב' ודדע"ט א', וגם הסוגיא דדף ט"ו ב' שחיטה (דאף דיכול לשנותן משעת קידוש פה וכלי, מ"מ משעת שחיטה אינו יכול לשנותן). **דלפמש"כ הדין דיכול לשנותן הוא משום דיכול להביא מכאן עד י' ימים (ומטעמא דמבואר** לעיל) דלאו חד זיבחא הוא או משום שאין הנסכים תלוין בהזבח, אלא דמ"מ בשעת שחיטה דחלה מזבח על הנסכים קדושה ליקרב, מצד קדושה זו א"י לשנותן, ואף דקידוש פה וקידוש כלי אינו פועל קדושה לענין שאינו יכול לשנותן כיון דלאו חד זיבחא הוא ואינן תלוין בהזבח מ"מ שחיטת הזבח מקדש הנסכים לענין שאינו יכול לשנותן. אלא דלפמש"כ לא מהני זאת לענין שהזבח יפגל הנסכים כיון דאף לאחר קידוש לאו חד זיבחא הם ואינן תלוין בהזבח (דזוקא לחמי תודה ושתי הלחם מתפגלין כיון דהוי חד זיבחא והחירן תלוי בהזבח) [**ולפמש"כ מבואר כן מהסוגיא עצמה דדין פיגול תלוי אם חד זיבחא והיתרו תלוי בהזבח**] **ומדינא אחרינא הוא** דאינו יכול לשנותן דמכיון דע"י השחיטה חלה עלייהו קדושה ליקרב, זה הוא המונע אותן לשנותן לזבח אחר.

ולפ"ז יתיישב היטב סתירת הסוגיות דדט"ו ב', ודדע"ט א', וגם הסוגיא דדף טו ב', מתאים לפסק הרמב"ם "אף אני לא אמרתי **אלא בבאין עם הזבח א"ל אפשר לשנותן לזבח אחר", דלפמש"כ כל הדין דיכול לשנותן הרי** הוא על שעת קידוש הכלי ומש"ה הוא דאין הזבח מפגל הנסכים, אבל משעת שחיטה לא איירי הסוגיא כלל דדין זה אינו מועיל לענין

פיגול, ושפיר י"ל דמשעת שחיטה אינו יכול לשנותן דנתקדשו בשחיטה כדאמר זעירי בדע"ט א', וכדפסק הרמב"ם [ויתבאר ד"ז עוד יותר לפמש"כ בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם דמקידוש הוא דחלה עלייהו דין דבאין עם הזבח. (יעו"ש בהל' מעילה על הא דפסק הרמב"ם דדין מעילה בלוג שמן של מצורע הוא משקדשו בכלי עד שעת זריקת דם האשם. ואסברא לה הגרי"ז דע"י קידוש כלי חלה על הנסכים דינא דבאים עם הזבח ומאו מועלין בנסכים. ובמנחות איתא, א"ל ר"מ אף אני לא אמרתי **אלא בבאין עם הזבח** ובתוספתא איתא אף אני לא אמרתי **אלא כשקדשן בכלי**. וזהו משום דמשעת קידוש כלי חייל עלייהו דינא דבאים עם הזבח, ע"כ ת"ד הגרי"ז). ולפמש"כ מה שהשיבו חכמים דיכול לשנותן לובח אחר היינו דמדין דבאין עם הזבח הרי יכול לשנותן ומש"ה אין הזבח מפגלן.]

ולפמש"כ לעיל דמבואר בהסוגיא דדט"ו א', דדין פיגול חלוי אם הוא חד זיבחא א"כ הא דאמר רבא קסבר ר"מ הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה ע"כ הוא כמש"כ דיסוד דברי ר"מ הוא דהנסכים הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה דנעשו חד זיבחא והתירן חלוי בהזבח, וחכמים פליגי ע"ז דלא הוקבעו כלחמי תודה דאינן חד זיבחא ואינן חלויין בהזבח. אלא דמ"מ אין זה סותר דברי זעירי בדע"ט א', דנסכים מחקדשין בשחיטת הזבח ואינו יכול לשנותן, משום דחלה עלייהו מהזבח קדושה ליקרב ומצד קדושת שחיטה אינו יכול לשנותן, אלא דמדין זה כיון דלא נעשו חד זיבחא ואינן תלויין בהזבח אין הזבח מפגלן. ומדוייק היטב לשון הגמ' קסבר ר"מ הוקבעו כלחמי תודה. דלפמש"כ הא דמבואר מהסוגיא בדט"ו ב', דלחמי תודה ושתי הלחם א"י לשנותן הטעם הוא משום דהם חד זיבחא וחלויין בהזבח. וזהו דאמר רבא דקסבר ר"מ דגם נסכים יש להם דין זה דהם חד זיבחא ותלוין בהזבח כמו לחמי תודה.

ובאמת נראה דמוכרח כמש"כ דלמה אמר רבא קסבר ר"מ הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה ולא אמר קסבר ר"מ דנסכים מתקדשין בשחיטת הזבח וכדאמר זעירי בדע"ט א', וע"כ כמש"כ דלעניין פיגול אינו מועיל מה שאינו יכול לשנותן בקידוש שחיטה אלא בעינן דהוקבעו כלחמי תודה דהם חד זיבחא ותלויין בהזבח, ומיושב היטב הסוגיא לדעת הרמב"ם.

ב. ונראה ראיה לדברינו דחלוק הדין דאינו יכול לשנותן בשחיטה בנסכים (לחכמים דר"מ) מהדין דאינו יכול לשנותן בשחיטה בלחמי תודה (ובנסכים לר"מ) דעי' בהסוגיא דדע"ט ב', אמר מר אם יש זבח אחר יקרבו עמו והא אמר ר' חסדא שמן שהפריש לשום מנחה זה פסול לשום מנחה אחרת אמר ר' יאי לב ב"ד מתנה כר' (בקרבן צבור אבל בקרבן יחיד דלא שייך לב ב"ד מבואר בהסוגיא ובהרמב"ם דמשעת שחיטה אינו יכול לשנותן) ע"כ. וצ"ע למה לא הקשה הגמ' מדברי ר' יוחנן (דמ"ר א') דאם הוזקקו זל"ז בשחיטה אינו יכול לשנותן דמעכבין זע"ז (בשתי הלחם ובלחמי תודה). [ואין להקשות ממימרא דר' יוחנן דמשעת שחיטה אינו יכול לשנותן על מה שכתבנו דמתוך הסוגיא דדט"ו ב' מוכח דלחמי תודה ושתי הלחם א"י יכול לשנותן משעת קידוש כלי ואף מקודם שחיטה. דנראה דהגמ' דט"ו ב', איירי מדינא דבאין עם הזבח, ועי' בתוס' מנחות דנ"ח א', דהיינו דוקא כשאמר בשעה שהוקדשו לוג זו לאשם זו דאז אינו יכול לשנותן משעה שבאים עם הזבח, אבל כשהקדיש הלוג בסתם אז משעת שחיטה אינו יכול לשנותן דהחקקו זל"ז]. ולפמש"כ יתיישב דדין זיקה היא הלכה מיוחדת בלחמי תודה ושתי הלחם דכיון דהם חלויין זה בזה ממילא החקקו אבל נסכים עם הזבח דנתבאר מתוך הסוגיא דדט"ו ב', דאין הזבח מפגלן משום דיכול לשנותן וא"כ אינן חלויין בהזבח ממילא לא שייך בהו זיקה כלל. ויעו' בתוס' מנחות דמ"ו דדינא דזיקה דינא דקביעות חד דינא

הוא לענין שאינו יכול לשנותן ומחבאר להדי"א כמש"כ דחלוק הדין מה שאינו יכול לשנותן בשחיטה בנסכים ממה שאינו יכול לשנותן בלחמי תודה. וכל זה הוא לחכמים דר"מ אבל לר"מ אף נסכים כיון דהוקבעו בשחיטה כלחמי תודה דינם דהוקבעו והוקקו יחד כלחמי תודה ומש"ה הוא דהזבח מפגלן בשחיטה. ובהא פליגי חכמים דלא הוקבעו כלחמי תודה אלא דמ"מ א"י לשנותן וכדאמר זעירי בדע"ט א'.

ג. הנה מה שצ"ע עוד על פי' הרמב"ם בהסוגיא דדע"ט א', בהא דאמר זעירי נסכים מתקדשין בשחיטה לענין שאינו יכול לשנותן, הוא מהגמ' שם בע"ב (שהבאנו לעיל באות ב') דמדמה הגמ' שמן שהפריש למנחה זה לנסכים לענין שאינו יכול לשנותן, ומדמדמה להו הגמ' הרי דמשעת הפרשה אינו יכול לשנותן, ומדברי זעירי מבואר דמשעת שחיטה אינו יכול לשנותן (ובשלמא לפי' רש"י דמימרא דזעירי דמתקדשין בשחיטה ליפסל בלינה לק"מ, דלשנותן י"ל דאינו יכול משהפריש אבל לפי' הרמב"ם והתוס' צ"ע). ויעוי' בליקוטי הלכות שעמד בזה, וכתב דהגמ' מדמה הפרשת שמן לקידוש שחיטה, אלא שעדיין צ"ע למה אין מדמה הגמ' הפרשת שמן להפרשת נסכים.

והנראה בזה לפי המבואר בהסוגיא דדט"ו ב', **נסכים יכול לשנותן בזבח אחר, דלפמש"כ דהיינו מטעמא דאין הנסכים** תלויין בהזבח ואינן חד זיבחא דאדם מביא נסכיו מכאן עד י' ימים א"כ הרי דמטעם זה לא דמי הפרשת נסכים להפרשת שמן, דבשמן משעת הפרשתן הרי הקרבתן יחד עם הטלת, ובנסכים מה שאינו נוגע להקרבתם עם זבח זה הלא ודאי דחל על הנסכים בשעת הפרשתן, דיעוי' בשפת אמת דט"ו ב', דאף דיכול לשנותן לזבח אחר מ"מ צריך להביא נסכים אלו עם זבח אחר דחל עלייהו בשעה הפרשה להקריבן עם זבח, הרי להדי"א כמש"כ דמדינא דיכול לשנותן לזבח אחר הוא דלא דמי הפרשתן להפרשת שמן. והגמ' מדמה הפרשת שמן למנחה זה לקדושת שחיטה הנעשה בנסכים, דכמו בהפרשת שמן למנחה זה חלה קדושה על השמן שיקריב עם טלת זה ואינו יכול לשנותן, כ"כ בנסכים כיון דחלה עלייהו קדושת ההקרבה מהזבח אינו יכול לשנותן.

ולפמש"כ לעיל (באות ב') נראה, דבהפ־ריש שמן למנחה זה הא דאינו יכול לשנותן אין זה כמו בלחמי תודה ושתי הלחם דהלחם חד זיבחא ותלוי בהזבח, אלא הוא דין דחלה על השמן קדושה ליקרב עם טלת זה, וא"כ אף בשחיטה כיון דחלה על הנסכים קדושת הקרבה של הזבח אינו יכול לשנותן ובנסכים גופא חלה עלייהו בשעת הפרשה דין שיקרבו עם זבח כמש"כ השפ"א, דוקא להקריבו עם זבח זה, היינו דחלוי בשעת שחיטה המקדשו ליקרב עם זבח זה).

ד. [וקצת דוגמא לחילוק זה בין דין קביעות לדין של קדושה לענין זה מה שאינו יכול לשנותן, יעוי' בד"ט א', בפלוגתא אם קמיצה קבעה או קדושת כלי קבעה. ולכאורה אף אם קמיצה קבעה ובשחסר יביא מתוך ביתו וימלאנו, מ"מ נראה דאינו יכול להשלים ממנחה אחרת שחסרה, דמכיון דהם שני מנחות חלוקות א"א להשלים לצרפן יחד (וכן אי' במנחות דכ"ג א', במשנה יעו"ש). ודין קביעות הלכה אחרת היא, דאז אף מתוך ביתו אינו יכול להביא, שהוקבע העשרון שאינו יכול להוסיף עוד טלת, הרי שמוכח שיש חילוק בענין מה שאינו יכול לשנותן בין הדין שחלה מצד קביעות ובין הדין שחלה מצד הקדושה.]

ה. הנה רש"י פי' בדע"ט א', בהא דאין הנסכים מתקדשין אלא בשחיטת הזבח דמתקדשין אז ליפסל בלינה, והקשו התוס' בדט"ו ב' עליו ממשנה במס' מעילה דהנסכים הוקדשו ליפסל בלינה ובטבול יום משקדשו בכלי ותי' התוס' דיש חילוק בין באין בפני עצמן לבאין עם הזבח, דבבאין עם הזבח מתקדשין בשחיטת הזבח ובבאין בפני עצמן כשקדשן בכלי. והק' התוס' ע"ז מדע"ב ב',

דלמ"ד תנור מקדש נתקדשו הלחמי תודה באפייה ליפסל בלינה, הרי דאף בבאין עם הזבח התנור מקדשן וא"צ לקדושת שחיטה.

והנראה ליישב דלפמש"כ חלוק הדין דבאין עם הזבח שיש בלחמי תודה מדין באין עם הזבח שיש בנסכים, דבתודה הם נעשים חד זיבחא והם תלויין בהזבח אבל בנסכים מדיכול לשנותן לזבח אחר הם אינן חד זיבחא ואינן תלויין בהזבח. א"כ י"ל דגם לענין זה אם הכלי מקדשן ליפסל בלינה יש לחלק ביניהם, דבלחמי תודה חלה עלייהו קדושה ליפסל בלינה אף בקידוש תנור משום דאז חל עלייהו הדין דבאין עם הזבח ואינו יכול לשנותן עוד, וכיון דנעשו אז חד זיבחא ממילא מהני זאת גם שיפסלו בלינה, אבל בנסכים הרי נתבאר בדט"ו דאף כשבאין עם הזבח יכול לשנותן וכמש"כ הטעם משום דאינן חד זיבחא ואינן תלויין בהזבח. א"כ נמצא דמדינא דבאין עם הזבח אינן יכולין ליפסל בלינה עד אחר שחיטה דאז חלה עלייהו מהובח קדושה ליקרב, ומתיישב היטב שיטת רש"י.

אהרן קוטלר

בענין זמני קריאת המגילה

א. במשנה ריש מגילה, מגילה נקראת בי"א בי"ב בי"ג בי"ד בט"ו, לא פחות ולא יותר, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה. ברש"י ד"ה אלא, באה"ד "והכפרים אינן בקיאין לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר" וכו'. מבואר בדבריו דבן עיר יכול להוציא בן־כפר ביומו — בי"א. בגמ' יבמות י"ד א' בדין לא תתגודדו פריך ר"ל ממגילה שנקראת בימים שונים, ובהמשך הסוגיא תי' אביי דלא תתגודדו הוא רק בשני בתי דינים בעיר אחת, משא"כ בשתי עיירות. והק' תוס' דא"כ מה תי' ממגילה דנקראת בזמן אחד לבני הכפרים, ותי' הר"ח הכהן דבני הכפרים קראו בעירם, והוכיח כן מירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך. ובהגהות הב"ח אות ד' מגיה "דבן עיר אינו מוציא בן כפר", וכן גרס הרא"ש שם סי' ט'. ובקרבן נתנאל אות ז' כ' דהגירסא בירושלמי היא דאינו מוציא בן כרך אלא דמזה למד הרא"ש דה"ה שאינו מוציא בן כפר, עיי"ש. וצ"ע לרש"י מהמפורש בירושלמי.

ב. י"ט א', במשנה בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם עתיד לחזור למקומו קורא כמקומו ואם לאו קורא עמהן. ובגמ' אמר רבא לא שנו אלא שעתיד לחזור בלילי י"ד אבל אין עתיד לחזור בלילי י"ד קורא עמהן, אמר רבא מנא אמינא לה, דכתיב על כן היהודים הפרזים הישבים בערי הפרזות, וכו', ל"ל למיכתב הישבים וכו', הא קמ"ל דפרזו בן יומו קרוי פרוז, [וכן מוקף — מסבירא] — ושם ואמר רבא בן כפר שהלך לעיר בין כך ובין כך קורא עמהן, מ"ט האי כבני העיר בעי למקראי, ורבנן הוא דאקילו על הכפרים כדי שיספקו, וכו', ה"מ כי איתרמי בדוכתי' אבל כי איתי' בעיר כבני עיר בעי למיקרי. וברש"י ד"ה כבני העיר בעי מקרי "כל הפרזים זמנם בי"ד בין כפרים בין עיירות, ורבנן הוא דאקילו עלייהו להקדים ליום הכניסה", והני מילי "דאקילו עלייהו דא"צ לחזור ולקרות בי"ד כי איתי', עכפ"ד". ובתוס' ד"ה בן כפר "פירש"י ואע"פ שקרא כבר ליום הכניסה, וקשיא למה יחזור ויקרא שני פעמים", ותירץ דאה"נ כרש"י

דיחזור ויקרא, אך מטעם אחר, דכששוהים בעיר בליל י"ד נעשים כבני העיר דבאופן זה לא ניתנה תקנת הקריאת המקודמת, ולכן דינם ככני העיר אע"פ שקראו כבר עיי"ש. ומבואר מזה, דלרש"י יסוד החיוב דפרזים הוא יום י"ד, וממילא כשנמצא בעיר הרי הוא חוזר לעיקר החיוב, — והיינו דגם לפי התקנה הרי זה נכלל בדין בני העיר. ולתוס' הגדר משום דנעשה כבני העיר ע"י הלילה בלבד וחל עליו חיובם.

ג. ובחי' הריטב"א, בד"ה "ולענין כפרים כשהם מקדימין ליום הכניסה, אי'כא מרבותא ז"ל מאן דסבר שבן כפר הוא שקורא להם ולא בן עיר או בן כרך, שהרי בן עיר או בן כרך לא הגיע זמנו וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, וכו', וזהו דעת הרשב"א, והביא ראי' מירושלמי בן כרך אינו קורא לבן עיר וכו', ומור"י נר"ו בשם רבותיו ז"ל כ' דכפרים המקדימים ליום הכניסה כך היתה עיקר התקנה שיהא בן עיר קורא להם וכתב עם חשיבר, וכיון שעדיין הוא מתחייב לא חשיב לגמרי כמו שאינו מחוייב בדבר אלא הרי הוא כאותה שאמרו כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, כיון דבר חיובא הוא, ואף אלו הרי כפרים ראויים לקרוא ביי"ד עם העיירות" וכו'. ולכאורה צ"ב מה ענין זה ליצא מוציא, וכבר כ' מקדם דעוד לא הגיע זמן חיובו. ונראה הבי', לפי ד' רש"י דלעיל בעצם דינם של כל הפרזים שוה בי"ד, ואף זמני הקדימה הם מכלל דין זה אלא שהקילו חכמים ונתנו אפשרות לקיים חיוב זה גם בי"א, ולכן בני עיר שפיר נחשבו בני חיובא בזמנים שלו, ומה דעדיין לא יצאו ידי חיובם, ע"ז אמר דאע"פ שיצא, אם הוא רק בסוג של בר־חיובא, יכול להוציא אחרים גם כשאינו יוצא בעצמו בקריאה זו. [ויש לדייק על הריטב"א שהזכיר בשיטה זו רק בן עיר, ולא הזכיר בן כרך כמקודם בשי' הרשב"א, והיינו כנ"ל דתקנה זו של י"א היא חלק מדין י"ד דפרזים.] וכן מפורש בסיום דבריו דאף הכפרים הרי ראויים לקרוא ביי"ד עם העיירות, ועיירות פעמים קורין ככפרים כשאין י' בטלנין. וכ"ז בבן־עיר וכפרים, אמנם "בן עיר ובן כרך חלוקים לגמרי בזמניהם וזמנו של זה לא זהו זמנו של זה כלל, ולפיכך אין א' מהם מוציא לחבירו".

ד. ולפ"ז מיושבת בפשטות הקו' לרש"י מהירושלמי — דאם הנידון בבן כרך שאינו מוציא בן עיר, דשני חיובים שונים הן, אבל בן עיר מוציא בן כפר דהוא גדר אחד של חיוב ונחשב שפיר בר־חיובא גם מקודם. והתוס' ביבמות שהוציאו מהירושלמי דה"ה בעיר וכפר, סברי דגם תקנת הקדימה בי"א היא סוג אחר של חיוב. — ולטעמייהו הק' על רש"י בדף י"ט לענין חוזר וקורא ונתנו לזה טעם אחר.

ה. והנה התוס' ביבמות שם ד"ה כי אמרי' כ' דבני הכפרים הא קוראים בכפרים, אבל ברש"י המשמעות דקוראים בעיר כשהם באים לשם ביום הכניסה. ולהנ"ל מבו' מקור המחלוקת, דלתוס' כיון דסברי דחיובים שונים הם, יהא בזה משום לא תתגודדו אם יקראו בעיר, משא"כ לרש"י דגם קריאתם בי"א היא מלתא של החיוב הכללי דפרזים.

[ויש להוסיף, דבהקו' ממגילה ביבמות י"ג ב', כ' רש"י בד"ה לא תעשו אגודות, דנראה כנוהגין ב' תורות כשקורין כפרים ביום כניסה בי"ד, ומוקפין בט"ו, ואח"כ בהחי' דאמינא לך איסורא הזכיר רק י"ד וט"ו, — והיינו כנ"ל דבני כפרים הוא רק בגדר מנהגא.]

ו. ובענין זה דעיקר הזמן הוא בי"ד מצאנו דרגא נוספת, לא רק בנוגע לכפרים אלא גם בדין מוקפות חומה. — דבשו"ע סי' תרפ"ח ס"ד "כרך שהוא ספק אם הוקף בימי יהושע אם לאו קורין בי"ד ובט"ו ובלילותיהן ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם". והיא שיטת הרמב"ם בפ"א הל' י"א. וכ' ע"ז בבי' הגר"א בד"ה כי אם בי"ד "דאף בני כפרים יוצאים בדיעבד בי"ד כמ"ש בירושלמי בפ"ב דמגילה הל' ג', בן עיר מהו שיוציא בן כרך ידי חובתו, ייבא כהדא כל שאינו מחוייב

בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן, כן כרך מהו שיוציא את בן עיר י"ח, ייבא כהדא וכו' או ייבא כהיא דא"ר חלבו בר חונא בשם ר' חייא רבו, הכל יוצאין בי"ד שהיא זמן קריאתה, וכן שם פ"א הל' א' והל' ד', ולכן מברכינן בי"ד אף לכתחלה כמ"ש חוס' וש"פ." ולשיטה זו מבו' יותר, דהכל שייכין בקריאת י"ד. — אמנם לרש"י צ"ל כנ"ל דעכ"פ קריאת הכפרים הוא מעצם יסוד החיוב דפרזים, וכמ"ש שם י"ט א'.

הרב איסר זלמן קוטלר

בענין שמן המשחה

א. כריתות ה' א' ת"ר המפטם את השמן ללמד בו או למוסרו לציבור פטור וכו', אמר מר ללמד בו או ע"מ למוסרו לציבור פטור מנלן אתיא מתכונתו מן במתכונתה דקטורת וכתיב לגבי קטורת לא תעשו לכם, לכם הוא דאסור אבל למוסרו לציבור פטור גבי שמן נמי למוסרו לציבור פטור, ותיהדר קטורת ונילף משמן מה שמן כי מפטם לחציין פטור אף קטרת כי מפטם לחציין פטור, אלמה אמר רבא קטורת שפטמה לחציין חייב שמן שפטמו לחציין פטור, אמר לך רבא גבי שמן כתיב ובמתכונתו לא תעשו כמוהו, כמוהו הוא דאסור אבל חציו שפיר דמי, גבי קטורת דכתיב והקטורת אשר תעשה כל עשייה דקטורת אפשר דמקטיר פרס שחרית ופרס בין הערביים.

ויש לעיין בשאלת הגמ' ששאלה מאחר שלמדנו שאיסור עשיית שמן ע"י זר הריהו כאיסור עשיית קטורת ע"י זר ולהתלמד בו או למוסרו לציבור פטור, כמו כן נחזור ונלמד קטורת משמן כשם שהמפטם שמן לחצאין פטור, כמו כן זר שפיטם קטורת לחצאין יפטר, וצ"ע דהרי המפטם שמן לחצאין פטור משום שאין זו עשיית שמן דשמן שלא נעשה במתכונת מסוימת חסר בהכשרו, וע"כ זר שפטמו לחצאין פטור, אולם קטורת שפטמה לחצאין כשרה להכשר קטורת כמבואר לקמן ו' א' בברייתא, וע"כ גם זר שפטמה באופן זה חייב.

ונראה בהסבר שאלת הגמ', דלכאורה מה דילפינן דקטורת שעשאה להתלמד או למוסרה לציבור דפטור, אין זה רק פטור בזר שפיטם את הקטורת, אלא דעיקר איסור של פיטום הקטורת אינו בעצם החפצא דעשיית הקטורת אלא במה שעשה קטורת להריח בה דהיינו במה שעשה את הקטורת והיא באופן פרטי לעצמו.

ויעוין בלשון הר"מ פרק ב' מכלי המקדש הל' ט', העושה קטורת מאחד עשר סממנין אלו לפי משקלות אלו כדי להריח בה אע"פ שלא הריח חייב. ומבואר בלשונו דכדי להריח הוה תנאי מצעם איסור פיטום הקטורת, וכעין חידוש הוא "אע"פ שלא הריח", ומבואר כנ"ל. ועל כן המפטם את הקטורת לא להשתמשות פרטית על מנת להתלמד בה או למוסרה לציבור אין זה פטור, אלא אין זה כלל בכלל איסור פיטום הקטורת.

אולם בענין השמן, עיקר איסור פיטומו ע"י זר הוה עצם החפצא דעשיית שמן המשחה במתכונתו דנאסר להעשות ע"י הדיוט, א"כ הדין נותן דגם העושה שמן להתלמד או למסור לציבור יהא אסור, דאף דתכלית השמן הוה להתלמד או למסור לציבור, אולם בעצם העשייה אין חילוק הוי נאסר בעשייתה. ומה"ט

יחכן ג"כ דשמן — שעיקר איסורו בעשייתו במחכונתו, פטמו לחצאין פטור; וקטורת — שעיקר איסורה בעשייתה לתכלית, פטמה לחצאין חייב, דהרי הקטרה יכולה להעשות גם פרס שחרית וכו'. וילפותא הגמ' לפטור העושה שמן להתלמד בו, כשם שפטור העושה קטורת להתלמד בה, יתכן דאין זה רק ילפותא אלא דהוה ילפותא על עיקר דין שמן שהנו כדין הקטורת שגם בשמן אין עיקר האיסור על עצם העשייה אלא על העשייה לתכלית פרטית כדי לסוך בו וע"כ המפטם את השמן כדי ללמוד וכו' פטור.

ולפ"ז נראה גם בהסבר שאלת הגמ', דאם גם בשמן עיקר איסור עשייתו אינו מתפרש על עצם החפצא דעשייה אלא על עשיית שמן המשחה ומה שהוא נמצא לתכלית שמן המשחה להדיוט כקטורת, א"כ גם המפטם שמן לחצאין יתחייב דכל שראוי לסוך בו יש איסור לעשותו להדיוט כקטורת, דעתה שלמדנו עיקר דין שמן המשחה מקטורת, ליהוי כקטורת גם לגבי איסור פיטום לחצאין, וע"ז תירצה הגמ' דבשמן המשחה גם למסקנא עיקר האיסור הנו בעשייתו במחכונתו, ורק איכא פטורים היכא דעשאו להתלמד בו או למוסרו לציבור.

וע' בלשון הרמב"ם פ"א מהל' כלי המקדש ה"ד העושה שמן המשחה כמעשה הזה וכמשקל הזה ולא הוסיף ולא גרע וכו' חייב כרת והוא שיעשה אותו למשה בו, אבל אם עשאו להתלמד או למוסרו לציבור פטור. ומבואר מלשונו דעיקר איסור עשיית שמן המשחה בהדיוט הנו על עשיימו במחכונתו ללא הוספה וללא גירוע ועל זה יהא החיוב כרת, אלא שנאמר תנאי נוסף בחיובו והוא שיעשה אותו להמשח בו אבל אם עשאו להתלמד וכו' פטור. וע"כ פיטמו לשמן לחצאין פטור אף דאיכא בו פטור של עשאו להתלמד בו. אולם בקטורת שעיקר דינה עשיית קטורת לתכליתה, גם קטורת לחצאין הרי תהא ראויה לתכליתה משום שיכול להקטירה פרס שחרית ופרס בין הערבים.

ב. כריתות ה' ב' — ואין מושחין מלך בן מלך ואם תאמר מפני מה משחו את שלמה מפני מחלוקת אדוניה, ובגמ' שם מנלן אמר רב אחא בר יעקב דכתיב למען יאריכן ימים על ממלכתו הוא ובניו ירושה היא וכו' מנלן דכי אתי מחלוקת בעי משיחה וכו' אמר רב פפא אמר קרא בקרב ישראל בזמן ששלום על ישראל, וברש"י פי' בזמן ששלום בישראל, הוי המלכות ירושה ולא בעי משיחה אבל כי איכא מחלוקת לאו ירושה היא ובעי משיחה בתחלה. ומבואר מדבריו דמחלוקת מונעת את ירושת המלכות ובן מלך בעי משיחה ככל מלך בתחילת מינויו. אולם עיין ברמב"ם פ"א מהל' מלכים הי"ב שפי' ואין מושחין מלך בן מלך אלא אם כן היתה שם מחלוקת או מלחמה מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת. ומדבריו משמע דדין ירושה בבן מלך עדיין קיים והמשיחה הנה משום סיבה צדדית לסלק המחלוקת. וצ"ע, דאם כן כיצד מותר להשתמש בשמן המשחה לצורך זה, והרי שמן המשחה עיקרו למינוי מלכות והשתמשות אחרת הוה מעילה, כמבואר בגמ' שם דאי אפשר היה למשוח את יהוא בשמן המשחה משום שהנו ממלכי ישראל דליכא בהם דין משיחה, והמושחו מועל בשמן המשחה. וא"כ ה"ה הכא כיון דמלך בן מלך קיימת בו ירושה, א"כ המושחו לצורך צדדי לכאורה הריהו מועל בשמן המשחה, וצ"ע.

והנה שיטת הר"מ בפיהמ"ש סנהדרין שעיקר מלכות בית דוד הנה מזרע שלמה וא"כ אף שחלק אדניהו על מלכות בית דוד אולם דאי לא היה יכול לבטל את ירושת שלמה, וא"כ הדברים צריכים ביאור — כיצד משחו את שלמה בשמן המשחה דהרי מעיקר דין ירושה היה שלמה דאי במלכות, והמשיחה היתה בהכרח רק משום סיבה צדדית רק כדי לסלק את המחלוקת, וא"כ צ"ע הרי הוה מעילה בשמן המשחה.

ונראה, דהנה כ' בר"מ פ"א מכלי המקדש הי"א ואין מושחין מלך בן מלך ואם היתה שם מחלוקת מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת

ולהדיא לכל שזהו מלך לבדו. — ונראה, דדין זה, דלהדיא שזהו מלך לבדו — אינו צורך צדדי אלא מעיקר דין המלכות הוא, ומעיקרי מינוי המלכות הוא "שזהו מלך לבדו", וע"כ משום שע"י משיחה זו מתקיים מינוי מלך ממלכות בית דוד על דרך להדיא לכל שזהו מלך לבדו, ע"כ ליכא מעילה במשיחה זו. (וזכר לדבר נראה, דמצינו בחירה במלכות בית דוד וכ' הר"מ בסהמ"צ והוא מהמכילתא פרשת בא, דכל ישראל זרים הם ביחס למלוכה שזכה בה דוד, וחזינן דמעיקר בחירת מלכות נאמר דהמלוכה שייכת רק לדוד לבדו והאחרים זרים.)

ג. כריתות ה' א' — אמר ליה רב פפא לאביי כשהוא שוקל בהכרע הוא שוקל או עין בעין הוא שוקל אמר ליה רחמנא כתב בד בבד ואת אמרת בהכרע, והאמר רב יהודה הקב"ה יודע הכרעות אלמא דאית בהו הכרע אלא אמר רב יהודה דקנמן בשם אמאי מייתי מחציתו דחמש מאות, חמשים ומאתים בחד זימנא וחמשים ומאתים בחד זימנא, כיון דכולהון ה' מאות הוין נייתי ה' מאות בבת אחת ש"מ מדקמייתי לה לקנמן בשם בתרי זמני הכרע איכא ביה, והקב"ה יודע בהכרעות.

והדברים צריכים ביאור, דפשטות ביאור הגמ' דמה דנאמר דהבאת חמש מאות קנמן בשם תהא בשתי מחציות, בשתי הבאות שכל אחת מהם מאתים וחמשים, יסד דין זה כדי שיהא במשקל הקנמן בשם יותר מהמשקל הנדרש ממנו שיהא בו יותר מחמש מאות, וכן הוא שם ברש"י ד"ה אלא אמר רב יהודה "מדקא מייתי לה תרי זימני ודאי לאפושי הוא דעבד". והדברים מתמיהים, דמשקל קנמן בשם הוא משקל חמש מאות ווהוי הכמות הנדרשת, וכיצד ירבה על כמות זו, ואם מעיקר הדין נדרש יותר ממשקל חמש מאות אם כן לכתחילה ישקול שלא בהכרעה בשקילה מדוייקת קצת יותר מחמש מאות, ומדלא שקלינן בכה"ג ודאי שעיקר המשקל הנו משקל חמש מאות, וא"כ יש לדייק כיצד יתכן שקיים חיוב לשקול בשקילה כזו כדי שיהא יותר מחמש מאות.

וצריך לומר דזה דאי שעיקר משקל קנמן בשם הנו חמש מאות, ומה דשוקל את כמות הבשם שקילות שכל אחת משקל מאתים וחמשים, ודאי דהוה דיוק בשקילת הבשם לדייק לא רק במשקלו הכללי של חמש מאות אלא לדייק במשקל של כל חלק ממנו, דהיינו בכל מאתים וחמשים ממנו, ועל זה לא שאלה הגמ' מהו הטעם לשקילה זו, אלא שאלת הגמ' היא במה חל בשקילה זו לחצאין שם של שקילה של מאתים וחמשים, דלכאורה פעמיים שקילה של מאתים וחמשים הה כמו שקילת חמש מאות בפעם אחת, וע"ז אמרה הגמ' דבשקילת החמש מאות ע"י ששוקלים אותו לחצאין בכל פעם מחציתו מאתים וחמשים הוה בזה ב' הכרעות וההכרעה היא חלק מעצם המשקל דיש חמש מאות מצומצמים ויש חמש מאות מרווחים, יש מאתים וחמשים מצומצמים ויש מרווחים, ואף ששקילת פעמיים מאתים וחמשים הנה חמש מאות, אולם פעמיים מאתים וחמשים עם ההכרעות אינה חמש מאות. וע"כ שקילת חמש מאות בפעם אחת הוה חלות שם של שקילה לחד, ושקילת חמש מאות ע"י פעמיים מאתים וחמשים הוה חלות שם של שקילה לחד. והחיוב הנו ודאי רק על כמות של משקל חמש מאות, רק אופן החלות של משקל חמש מאות הנו ע"י משקל מחציתו חמשים ומאתים וההכרעות שע"י שקילה זו הרי הם בכלל חלות משקל חמש מאות דהחיוב לא רק שיהא במשקלו הכללי חמש מאות ויחול שם של חמש מאות מרווח, אלא בכל חלק ממנו דהיינו בכל מאתים וחמשים ממנו יחול שם של חלק מרווח של מאתים וחמשים מרווח, והוה חלות שם חמש מאות המרווח אף בחלקיו.

איסר זלמן שוורצמן

בענין שבועה בעי שם

א. כתב הראב"ד בהשגות פ"ב מהל' שבועות הל' ג' לא מצאתי שם מן השמות וכינוי מן הכינויין בשבועת ביטוי ולא מצינו שם אלא בעדות ובפקדון לפי שנא' בעדות אלה וקול וילפי' אלה אלה מסוטה ופקדון תחטא תחטא מעדות אבל בשבועת ביטוי וכו' אע"פ שלא הזכיר שם שבועה היא וכו' וה"מ לקרבן וכן נמי לבל יחל אבל למלקות בעינן שם דכתיב לא תשא את שם וכו' ושבועת שקר נמי נאמר לא תשבעו בשמי לשקר עכ"ל. והק' עליו הר"ן בס"פ שבועת העדות דגו"ש דאלה אלה ר' חנינא בר אידי הוא דאית לי' ולא רבנן כמבואר בסוגיא דף ל"ה ב', וא"כ האיך כ' הראב"ד להלי' דילפי' אלה מסוטה. ועו"ק דבסוגיא שם מבואר דאי ילפי' שם בשבוה"ע מאלה אלה ילפי' דבעי שבועה בשם המיוחד דומיא דסוטה דאיתא שם ורבנן אי גמירי גו"ש נבעי שם המיוחד.

שיטת ר"ת הובא בר"ן ורשב"א ריש נדרים דכל מושבע מפי אחרים בעי' שם דילפי' לה מסוטה דהויא מושבעת מפי כהן אבל במושבע מפי עצמו דלא דמי לסוטה ליכא למילף דבעי שם, ולהכי בשבועת ביטוי לא בעי' שם כמו שהוכיחו הראשונים שם. והנה גם על דברי ר"ת ק' קושית הר"ן הנ"ל, דלרבנן לא ילפי' הך ילפותא דאלה אלה מסוטה וגם אי ילפי' גם לרבנן נבעי שם המיוחד כדפריך הגמ' שם. ועוד יש להק' דיעו"ש דף ל"ה ב' בברייתא, דר' חנינא בר אידי אמר הואיל ואמרה תורה השבע ואל תשבע מה השבע בשם אף לא תשבע בשם, ויעו"ש ברש"י השבע שבועת ה' תהי' וגו' — אמנם הראשונים שם הק' מסוגיא דר"פ שבועת הדיינים דמשמע דשבועת הדיינים גופא תליא בפלוגתא דר"ח בר אידי ורבנן, ועל כן פי' כפי' ר"ח דהשבע דקאמר היינו שבועה דסוטה ויעו"ש ברש"י ובר"ח דלא תשבע היינו לאו דלא תשבעו בשמי לשקר והיינו דמשבועה דסוטה ילפי' ללאו דלא תשבעו דבעיא שם. ולכאורה לפי דברי ר"ת דמסוטה לא ילפי' רק למושבע מפי אחרים היכי יליף ר"ח בר אידי ללאו דלא תשבעו דהויא לעולם מושבע מפי עצמו, וצ"ע.

ב. והנה כבר כתב הלח"מ דצ"ל בדעת הראב"ד דאין כוונתו לגו"ש דאלה אלה כיון דקאי לרבנן דלא ילפי הך גו"ש, ורק דכוונתו דכיון דלרבנן דלא ילפי גו"ש הא ד'ושמעה קול אלה" דכתיבא בפרשת שבוה"ע הוה שבועה, הוא משום דגלי לן קרא דשבועת האלה דכתיבא בסוטה דאלה הוה שבועה לכן גמרי' דומיא דסוטה שבועה בשם. ונראה לבאר דהנה בגמ' שם איתא דלרבנן דלא ילפי אלה אלה הא ד'ושמעה קול אלה" הויא שבועה, נפקא להו מדתניא אין אלה אלא לשון שבועה, וכן הוא אומר והשביע הכהן וכו' בשבועת האלה, והק' הגמ' והא שבועת האלה כתיב ותי' הגמ' אין אלה אלא בשבועה ומנין לעשות שבועה שאין עמה אלה כשבועה שיש עמה אלה ת"ל ושמעה קול אלה ושמעה אלה ושמעה קול, ופירש"י דרבנן נפקא להו דאלה הוי לשון שבועה ממשמעות הקרא. והק' הגמ' דהתם שבועת האלה כתיב שבועה שהיא בקללה אבל שבועה שאינה בקללה לא משתמע מהכא. ולפ"ז אין מקום לומר דכיון דהשבועה דשבוה"ע ילפי' מסוטה בעי' שם בשבוה"ע דומיא דסוטה כיון דמסוטה לא ילפי' רק דבעלמא אלה הוי לשון שבועה וממילא ידעי' מגופי' דקרא דהוה שבועה אבל מהכ"ת דנילף

שבוה"ע מסוטה דלבעי שם כיון דשבועה מצד עצמה לא בעי שם וכמו דשאר שבועות לא בעו שם ה"נ שבוה"ע.

אך הרמב"ן גריס שם בגמ' ומנין לעשות שבועה שאין עמה אלה ואלה שאין עמה שבועה כשבועה שיש בה אלה ת"ל ושמעה אלה ושמעה קול — פי' רבי רחמנא קול כל דהוי בין אלה גרידא ובין שבועה גרידא עכ"ל. ולגי' זו הקו' דהתם שבועת האלה כתיב הוא אעיקר הילפותא מסוטה דקתני בברייתא דילפינן מסוטה דאלה הוה ל' שבועה וע"ז מקשה דהתם שבועת האלה כתיב אבל לא ידיענן מהתם דאלה בעצמו הוה ל' שבועה, וע"ז משני דאה"נ, והא דילפי' מסוטה הוא דאין אלה אלא שבועה וכה"א והשביע וכו' שבועת האלה והיינו דאלה צריך שיהא בשבועה וממילא ידיענן דהא דכתיב ושמעה קול אלה הוה ג"כ בשבועה דאין אלה אלא בשבועה, ואח"כ ילפינן מריבויא דקול כל דהו דבין ל' אלה לחוד ובין ל' שבועה לחוד מהני ומשום דאלה הוה ל' שבועה ומזה ידיענן לבעלמא דאלה הוה ל' שבועה. ולפ"ז הא דידיענן מסוטה דושמעה קול אלה הוה שבועה לא משום דסוטה גלי לן דאלה הוה ל' שבועה, דזה לא ידיענן כלל מסוטה ורק דמסוטה ילפי' דאלה צריך שיהא בשבועה דאין אלה אלא בשבועה, ולכן הא דכתיב ושמעה קול אלה הוה ג"כ בשבועה.

ונראה דהראב"ד ס"ל כגי' הרמב"ן וס"ל דשבועה בשם שונה היא עצם השבועה משבועה בלי שם דהוה סוג מיוחד של שבועה והה שבועה חמורה יותר, ולכן ס"ל דכיון דהא דושמעה קול אלה הוה שבועה הוא משום דילפינן מסוטה דאלה הוה בשבועה ילפינן אותה שבועה שיש בסוטה דהיינו שבועה בשם דילפינן אין אלה אלא בשבועה בשם, ולכן ס"ל דחיובא דשבוה"ע נאמרה על שבועה בשם אף לרבנן דלא ילפי גז"ש דאלה אלה, ואע"ג דלאחר דילפינן מריבויא דקול דל' אלה לחוד מהני ומשום דאלה הוה ל' שבועה לכאורה דיהני אף בלא שם בשאר שבועות דלא בעו שם כיון דהוה ל' שבועה, אבל הא דושמעה קול אלה הוה שבועה לא ידיענן מהא דאלה הוה ל' שבועה דאכתי לא ידיענן, ורק משום דילפינן מסוטה וכיון דעיקר השבועה הוצרכנו למילף מסוטה דאלה הוה רק בשבועה לכן ילפינן שבועה דהתם דהיינו שבועה בשם לשבוה"ע, ולכן גם אח"כ דמרבינן מקול דל' אלה לחוד מהני משום דהוה ל' שבועה וגם דל' שבועה לחוד מהני ולא בעינן לישנא דאלה כלל, מ"מ נשאר דינא דשבוה"ע הוה בשבועה בשם כיון דכן הוא דילפינן עצם השבועה בשבועה בשם.

ג. אך עדיין קשה בשי' הראב"ד, דכיון דשבוה"ע בעי שם משום דגמרינן מסוטה אף לרבנן ומשום דעיקר השבועה גמרינן מהתם גמרינן שבועה דכתיבא התם דהיינו שבועה בשם וכנ"ל, אמאי לא ניבעי שבועה בשם המיוחד דומיא דסוטה וכדפריך הגמ', ורבנן אי גמירי גז"ש ניבעי שם המיוחד. ואולי י"ל בזה דהנה בגמ' שם דף ל"ה ב' אהא דתנן ובל הכינויים הרי אלו חייבים, אקש' ורמינהי יתן ה' אותך לאלה וגו' לפי שנא' ושמעה קול אלה נאמר כאן אלה ונאמר להלן אלה וכו' מה כאן בשם אף להלן בשם אמר אביי ל"ק הא ר' חנינא בר אידי הא רבנן דתניא ר' חנינא בר אידי אומר הואיל ואמרה תורה השבע ואל תשבע וכו' מה השבע בשם אף לא תשבע בשם, וברש"י פי' השבע שבועת ה' תהי'. והקשו הראשונים דמשמע דזה פשוט לד"ה דשבועת הדיינים בעי שם כיון דמיני' הוא דיליף רחב"א והרי מבואר להדיא בר"פ שבועת הדיינים דבשבועת הדיינים גופא ג"כ פליגי רחב"א ורבנן. ולכן פי' הראשונים כפי' ר"ח דהשבע היינו שבועה דסוטה ולא תשבע — פירשו רש"י ור"ח דהיינו לא תשבעו בשמי לשקר. ולכאורה אף לפירושם תמוה, דהא בברייתא יליף גז"ש דאלה מסוטה לשבוה"ע דבעי שבועה בשם המיוחד ומה זה ענין להא דרחב"א דאמר הואיל ואמרה תורה

השבע ואל תשבע מה השבע בשם אף לא תשבע בשם, דהוא ילפותא מסברא דמה השבע דסוטה בשם אף הלאו דלא תשבע בשמי לשקר הוא בשם, ומאי מת' אביי דהברייתא דיליף גז"ש דאלה אלה מסוטה לשבוה"ע דבעי שם המיוחד הוא רחב"א, הא ל"ש זל"ז כלל.

ואולי אפשר לומר בביאור דברי הגמ', דאי לאו דיליפינן גז"ש דאלה אלה דשבוה"ע בעי שם המיוחד לא ידעינן כלל עיקר דינא דשבועה בשם המיוחד, דמסברא לא ידעינן רק משבועה בשם דמועיל גם בכינויים וליכא מעליותא בהשבועה כלל בהא דמזכיר שם המיוחד, ואף דבסוטה בעי שם המיוחד אי"ז מדינא דשבועה בשם המיוחד דבסוטה אצרכינן שבועה בשם המיוחד [כיון דליכא כלל האי דינא מסברא], ורק דהוא דין מסוים בסוטה דצ"ל השבועה בשם המיוחד, וכמו דבסוטה צ"ל הלשון המיוחד דפרשת סוטה [ורק דנתרבה דנאמרת בכל לשון] ואף שאי"ז נוגע לעצם השבועה כלל, אלא דהוא דין מסוים בהסדר דסוטה דצ"ל האלה והשבועה בהלשון דפרשת סוטה. וה"נ הו"א בלי הך גז"ש דאלה דכל הך מילתא דשם המיוחד אינו אלא מצד הדינים והסדר דסוטה, אלא דהשתא דילפינן גז"ש דאלה לשבוה"ע דבעי שם המיוחד מזה הוא דידעינן דאיכא דינא דשבועה בשם המיוחד, וממילא דכ"ה בסוטה גופי' דהא דאית בי' שם המיוחד הוא מדיני השבועה, והיינו דקאמר אביי דברייתא דגמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם המיוחד הוא רחב"א דגמר מה השבע בשם אף ל"ת בשם, דרק אי ילפינן ג"ש דאלה הוי שם המיוחד דסוטה מדיני השבועה וממילא הוא דשייך למילף מיני' מה השבע בשם אף לא תשבע בשם.

ויוצא לפ"ז מד' הגמ' דלרבן דלא גמרינן גז"ש דאלה אף במאי דמצינו למילף בסברא מסוטה א"א לן למילף שבועה בשם המיוחד, והלא הן הן דברי הראב"ד דאף דס"ל דגם לרבנן דלא גמרי גז"ש דאלה אלפי' שבוה"ע מסוטה דבעי שם [דכיון דעצם השבועה מהתם גמרי' ילפינן דבעי שבועה בשם כהתם] אבל שם המיוחד ל"מ למילף מהתם, כיון דלרבנן ליכא כלל דינא דשבועה בשם המיוחד, והא דסוטה לא הוי אלא דין מסוים בהסדר דסוטה.

שוב חזיתי' להגאון בעל "אור גדול" ביתרון האור במתני' דידן שכ' בזה בדעת הראב"ד והר"ת דס"ל דגם לרבנן ילפינן מסוטה דשבוה"ע בעי שם [ולר"ת ילפי' לכל מושבע מפי אחרים] ומ"מ ל"ב שם המיוחד כמו לרחב"א דיליף גז"ש דאלה, עפי"מ שדייק מהר"מ דבסוטה ל"ב שם המיוחד, דיעו"ש בפ"ג מהל' סוטה ה"ז, ואומר לה בלשון שהיא מכרת אם לא אם לא שכב איש אותך וכו' והנה כשאומר השם בשאר לשונות הא לא הוי שם המיוחד דהוי רק כינוי. ומדסתם הר"מ משמע דגם השם אומר לה בכל לשון, דיעו"ש בהל"ח לגבי כתיבת המגילה כ', "וכותב עלי' בלה"ק וכו' וכותב את השם ככתבה" הרי דגבי כתיבה ביאר להדיא איך כותב את השם, ולגבי אמירה מסתם סתם לה, ש"מ דגם השם אומר בכל ל' כשאר הפרשה כולה, ואף דהוי רק כינוי.

ולכאורה תמוה דהא בסוגיין מבואר דבעי שם המיוחד דמיני' הוא דיליף רחב"א בגז"ש דשבוה"ע בעי שם המיוחד, וצ"ל דס"ל להר"מ דכיון דנתרבה דפרשת סוטה נאמרת בכל לשון וקאי גם אשם דכתיב"א בי', הרי מזה דלא בעינן שם המיוחד דבשא"ל ה"ה כינוי בעלמא. ורק דלרחב"א דגמר גז"ש דאלה גמרינן ממאי דכתיב בהדיא בגופי' דקרא דסוטה שם המיוחד לשבוה"ע דבעי שם המיוחד, ולדידי' שוב הדרא וילפא סוטה משבוה"ע דבעינן בה שם המיוחד. ולרבנן דלא ילפי אלה אלה לר"ב בסוטה שם המיוחד דאיכללה לה בהדי כולה פרשתא דנאמרת בכל לשון. ולכן אף דס"ל להראב"ד והר"ת דאף לרבנן ילפי' שבועה בשם מסוטה אבל ל"צ שם המיוחד דהרי ל"ב לה גם בסוטה גופה, עכת"ד, יעוש"ה.

ובביאור דבריו נ' לפמשנ"ת דאי ידעינן דאיכא דינא דשבועה בשם המיוחד אשר כ"ה

לרחב"א ובפרשתא דסוטה הרי כתיבא השבועה בשם המיוחד, בודאי דבעינן ביה שבועה בשם המיוחד, ולא יועיל כלל לגבי השם הא דפרשת סוטה נאמרת בכל לשון, דהא דכל לשון ל"ש אלא לגבי הך דינא דבעינן שיאמר הלשון המיוחד של פרשת סוטה, אלא דלרבנן דל"י גז"ש דאלה ליכא כלל דינא דשבועה בשם המיוחד, ומצד דינא דשבועה בשם דסוטה מהניין גם כינויין ולא איכפת לן הא דבלישנא דהפרשה נאמר שם המיוחד דשפיר מהני בזה הא, דפרשת סוטה נאמרת בכל לשון ולכן לדידהו גם כינויין מהניין בסוטה.

אשר כ"ה גם ביאור ד' אביי לפי פירושו, דלרבנן דלא ילפי גז"ש דאלה אלה לשבוה"ע, ל"ש למילף שבועה בשם המיוחד מסוטה אף בילפותא דהשבע ואל תשבע, דהרי בסוטה גופי' ל"ב שם המיוחד, ורק לרחב"א הוא דאיכא דינא דשם המיוחד בסוטה ושייך למילף מינה.

האומנם נראה, דאף לד' המהר"ם מרוטנבורג שהובאו ביתרון האור שם, דנקט להדיא דאף לרבנן איכא דינא דשם המיוחד בסוטה, [והלא כ"ה מבואר גם בהראשונים אברייתא דרחב"א דלפי' ר"ח דפירושא דהשבע הוא שבועה דסוטה הוא פשוט, ומוסכם גם לרבנן דהשבע הוא בשם המיוחד], י"ל דא"פ עפמש"ת דכל היכא דאכתי לא ידעינן דאיכא דינא דשבועה בשם המיוחד אמרינן דשם המיוחד דסוטה הוא רק מדיני הסדר דסוטה והלכה מסויימת בה דצ"ל את השבועה בשם, בשם המיוחד דוקא, וכשאר ההלכות המסויימות דפרשת סוטה, ולכן א"א לרבנן למילף מינה לשאר שבועות, אף במאי דילפינן מסברא, כיון דאף בסוטה לא אתינן עלה מדינא דשבועה בשם המיוחד, וכמשנ"ת, וצ"ע.

ד. שיטת ר"ת דלרבנן רק מושבע מפי אחרים בעי שם דהא מסוטה גמרינן לה דהויא מושבעת מפי כהן והק' לעיל דהא יליף מברייתא דרחב"א הואיל ואמרה תורה השבע ואל תשבע, מה השבע בשם אף לא תשבע בשם והשבע פי' הראשונים שבועה דסוטה ולא תשבע היא לא תשבעו בשמי לשקר כמבואר ברש"י ור"ת, והנה הלאו דלא תשבעו הוא במושבע מפי עצמו דהא בשבועת ביטוי ליכא מושבע מפי אחרים, וא"כ איך ילפינן מסוטה דהויא מושבעת מפי כהן לפמ"ש ר"ת דא"א למילף רק מושבע מפי אחרים. והנה עיקר שי' ר"ת דלרבנן דלא גמרי גז"ש דאלה ילפינן מסוטה דכל מושבע מפי אחרים בעי שם, לכאורה הביאור הוא דס"ל דכיון דמצינו בשבועה דסוטה דאצרכינן דישבע בשם ילפינן לכל שבועות דבעינן דיהא בשם וס"ל לר"ת דדינא דשבועה בשם הוי דין בחלות השבועה, דהשבועה נפעלת רק אי הוה באופן זה דנשבע בשם (ולא ס"ל דאיכא סוג שבועה מיוחדת דשבועה בשם כמס"ל בדעת הראב"ד) וכיון דמצינו בסוטה דבעינן שיעשה השבועה באופן זה שנשבע בשם ילפינן לבעלמא דבעינן שישבע בשם, ורק דכיון דסוטה הויא מושבעת מפי אחרים לא חזינן מסוטה רק דלהשבעת אחרים בעינן שישביעו בשם למיחל עלי' השבועה אבל לא חזינן מהא דמושבע מפי עצמו בעינן שיהא בשם. והנה הריטב"א בריש נדרים כתב וז"ל ואף רחב"א לא פליג אלא בשבועת העדות וכו' ואף בשבוה"ע מודה דחיילא שבועה עלי' אלא דפטר לי' מקרבן ע"כ (ומיירי גם מעיקר דינא דשבועה בשם דלדידי' לא בעינן שם כלל רק לרחב"א כמבואר שם) ולר"ת יראה לכאורה דבלא שם לא חיילא שבועה כלל במושבע מפי אחרים לרבנן כנ"ל.

והנה בגוף דברי הר"ת הק' הר"ן בנדרים דף ב' ח"ל ותמהני עליו דהא אמרינן בס"פ שבועת שתים בתרא דהעונה אמן אחר השבועה כמוציא שבועה מפיו דמי וילפינן לה מסוטה דכתיב ואמרה האשה אמן אמן כלומר והויא כמושבעת מפי עצמה וכמו שפירש"י ז"ל שם ובפי' שבועת העדות דאי לא אפי'

מושבעת מפי אחרים לא הויא וה"ט דתנן דבשבועת ביטוי תייב כשענה אמן משום דהוה כמושבע מפי עצמו וכיון שכן דמסוטה גמרי' הוה לן למימר דמושבע מפי עצמו ליבעי שם, עכ"ד.

והנצי"ב בהרחב דבר [וכן הובא בשלמי נדרים] פירשו בדעת ר"ת, דאף דגמרינן מסוטה דהעונה אמן אחר שבועה כמוציא שבועה מפיו והוה מושבע מפי עצמו ולכן בחדאי דסוטה הוה מושבעת מפי עצמה וכמש"כ הר"ן, אבל הויא גם מושבעת מפי אחרים דמדיני סוטה אצרכינן שתהא מושבעת מפי כהן מדכתיב והשביע הכהן את האשה, ולהכי הוא דבעינן דיהא בסדר זה דהכהן יאמר כל הל' של פרשת סוטה והיא תענה אמן — אף דבכל שבועה מהני יותר בפשיטות אם הוא יאמר בעצמו — משום דבעינן שתהא מושבעת מפי כהן, עכ"ד. והא דכתב הר"ן והביא מרש"י דהויא מושבעת מפי עצמה דאי לא אפי' מושבעת מפי אחרים לא הויא, כוונתו למ"ש רש"י בשבועות דף ל"ו א' ד"ה ואמרה דאי לא כמוציאה שבועה דמיא אמאי בודקה — אפי' מושבע מפי אחרים אין כאן שהרי לא אמרה כלום אחר השבועה ולא דמיא למשביענו עליכם שהרי כופרין אחר השבועה, עכ"ל. והיינו דבמושבע מפי אחרים בעינן שיענה על דבריו ויכפור ובסוטה לא ענתה שום כפירה על השבועה ורק דקבלה השבועה בעניית אמן דמזה הוא דילפינן דעונה אמן אחר השבועה כמוציא שבועה מפיו דמי וי"ל דר"ת ס"ל כשי' הרמב"ן בשבועות כ"ט ב', דבמושבע מפי אחרים לא בעינן שיענה כפירתו וגם בשתק חל השבועה, ולכן גם בסוטה הויא מושבעת מפי כהן והא דילפינן מסוטה דהעונה אמן אחר השבועה כמוציא שבועה מפיו דמי, צ"ל דלידהו דמזה גופא דבעינן שתענה האשה אמן חזינן דאיכא גדר דקבלת שבועה באמן והיינו דהויא בזה גם מושבעת מפי עצמה (ועדיין צע"ק). ולפי' זה בדברי ר"ת יוצא דבאמת בשבועת סוטה תרוייהו איתנהו בה, בין מושבעת מפי עצמה מדכתיב ועענתה האשה אמן, וגם צריכה שתהא מושבעת מפי כהן מדכתיב והשביע הכהן את האשה. אלא דכיון דהויא גם מושבעת מפי כהן, לכן אף דבסוטה אצרכינן שתהא מושבעת בשם אשר מזה הוא דילפינן לכל שבועה דעלמא דבעינן שיהא בשם אך לא מצינן למילף רק אהשבעת אחרים דלהשביע אחרים בעינן שישביע בשם דמסוטה לא מוכח יותר מזה כיון דהויא גם מושבעת מפי אחרים.

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשינו מברייתא דרחב"א דגמר מה השבע בשם אף לא תשבע בשם משבועת סוטה להלאו דלא תשבעו דהוה בשם המיוחד הא לר"ת לא ילפינן מסוטה שבועה בשם רק למושבע מפי אחרים והלאו דלא תשבעו הא מיירי במושבע מפי עצמו, דלכאורה נראה פשוט דדברי ר"ת שייכי רק לרבנן ולא לרחב"א דהא לרחב"א דגמר גו"ש דאלה מסוטה לשבוה"ע דבעי סוטה לשבוה"ע דבעי שם המיוחד בפשיטות דבשבוה"ע אין חילוק בין מושבע מפי עצמו למושבע מפי אחרים דבתרוייהו גמרינן שם, כיון דקרא דשבוה"ע מיירי בין במושבע מפ"ע בין במושבע מפ"א, ור"ת לא קאמר רק דאי ילפינן מסברא לא מצינן למיגמר יותר ממאי דמוכח מיני' דהיינו מושבע מפ"א אבל אי ילפינן מגו"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם המיוחד בודאי דאין מקום לחלק כיון דפרשה דשבוה"ע בתרוייהו מיירי, ופשוט. ולכן גם בסוטה שוב לא נימא דהא דבעינן שישבע בשם הוא משום לתא דשבועת אחרים דכיון דחזינן בשבוה"ע דגם במושבע מפי עצמו בעינן שיהא בשם, א"כ מה"ת דבסוטה הוי רק משום השבעת אחרים, דכמו דשבוה"ע בעי שם בכל אופן, כמ"כ נימא בשבועת סוטה ולא רק מלתא דהשבעת אחרים שיש בסוטה, (וגם אפשר דילפינן חזרה משבוה"ע דבעינן שם בסוטה גם משום שבועת עצמה דכתיב ועענתה האשה אמן), וזהו דאמר רחב"א דגמרינן מה השבע בשם אף לא תשבע בשם מהשבע

דסוטה להלאו דלא חשבעו בשמי לשקר דבעי שם המיוחד אף דהלאו דלא תשבעו מירירי במושבע מפ"ע משום דלרחב"א דגמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם אף במושבע מפ"ע גם בסוטה ל"ה רק מלתא דהשבעת אחרים, ולכן לדידי' מצינן למילף מסוטה גם למושבע מפ"ע כיון דבסוטה אית בה גם מושבע מפ"ע מוענתה האשה אמן. ובזה א"ש בפשיטות לדעת ר"ת הא דהק' לעיל דמאי מת' אביי הא רחב"א הא רבנן דברייתא דגמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם המיוחד אתיא כרחב"א, הא לא שייכי כלל, דמה ענין הא דרחב"א דיליף מה השבע בשם אף לא תשבע בשם דהוא ילפותא מסברא דלאו דלא תשבעו הוא בשם המיוחד להא דבברייתא גמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם המיוחד ולמ"ש א"ש דהא לרבנן א"א למילף מסוטה שבועה בשם רק למושבע מפ"א כמ"ש ר"ת, ולכן כיון דרחב"א יליף מסוטה להלאו דלא תשבעו דהוא מושבע מפ"ע, מזה מוכח דס"ל דגמרינן גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם אף במושבע מפ"ע, ולכן גם בסוטה לא אמרינן דהויא רק מלתא דמושבע מפי אחרים דיש בה ומצינן למילף גם למושבע מפ"ע כיון דבסוטה הריא גם מושבעת מפ"ע כנ"ל.

אך עדיין צ"ב בדעת ר"ת, דכיון דס"ל דלרבנן ילפינן מסוטה לשבועות דעלמא דבעינן שיהא בשם ורק דכיון דסוטה הויא גם מושבעת מפ"א לא ידעינן יותר מזה ורק דהשבעת אחרים בעיא שם, א"כ לרחב"א דגמרינן גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם אף במושבע מפ"ע ולכן גם בסוטה הא דבעיא שם הוא גם משום הא דהויא מושבעת מפ"ע וכנ"ל, א"כ לרחב"א ניליף לבעלמא דכל שבועה בעי שם בין מושבע מפ"ע בין מושבע מפ"א כיון דס"ל לר"ת דיליפינן לכל דוכתא דבעי שם א"כ לרחב"א ניליף גם בכמפ"ע בין מסוטה בין משבוה"ע ובגמ' משמע דגם לרחב"א לא ידעינן לכל דוכתא דבעינן שם המיוחד וצריכים ליליפותא מיוחדת דהואיל ואמרה תורה וכו' מה השבע בשם אף ל"ת בשם, ומתרץ דהיכא דיליף יליף והיכא דלא יליף לא, וצ"ע.

ה. והנה יש לעיין לרחב"א דגמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעיא שם המיוחד, אי הך דינא דבעינן שם המיוחד הוי חד דינא עם עיקר דינא דשבועה בשם דבלא שם המיוחד ל"ה שבועה בשם כלל והיינו דהוי גילוי דל"ה שבועה בשם רק ע"י דנשבע בשם המיוחד, או דגם לדידי' הוי שבועה בשם בלא שם המיוחד דכל דאמר דהשבועה תהא בשם הויא כרחב"א, הא לא שייכי כלל, דמה ענין הא דרחב"א דיליף מה השבע בשם אף לא תשבע בשם דהוא ילפותא מסברא דלאו דלא תשבעו הוא בשם המיוחד להא דבברייתא גמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם המיוחד ולמ"ש א"ש דהא לרבנן א"א למילף מסוטה שבועה בשם רק למושבע מפ"א כמ"ש ר"ת, ולכן כיון דרחב"א יליף מסוטה להלאו דלא תשבעו דהוא מושבע מפ"ע, מזה מוכח דס"ל דגמרינן גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם אף במושבע מפ"ע, ולכן גם בסוטה לא אמרינן דהויא רק מלתא דמושבע מפי אחרים דיש בה ומצינן למילף גם למושבע מפ"ע כיון דבסוטה הריא גם מושבעת מפ"ע כנ"ל.

אך עדיין צ"ב בדעת ר"ת, דכיון דס"ל דלרבנן ילפינן מסוטה לשבועות דעלמא דבעינן שיהא בשם ורק דכיון דסוטה הויא גם מושבעת מפ"א לא ידעינן יותר מזה ורק דהשבעת אחרים בעיא שם, א"כ לרחב"א דגמרינן גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם אף במושבע מפ"ע ולכן גם בסוטה הא דבעיא שם הוא גם משום הא דהויא מושבעת מפ"ע וכנ"ל, א"כ לרחב"א ניליף לבעלמא דכל שבועה בעי שם בין מושבע מפ"ע בין מושבע מפ"א כיון דס"ל לר"ת דיליפינן לכל דוכתא דבעי שם א"כ לרחב"א ניליף גם בכמפ"ע בין מסוטה בין משבוה"ע ובגמ' משמע דגם לרחב"א לא ידעינן לכל דוכתא דבעינן שם המיוחד וצריכים ליליפותא מיוחדת דהואיל ואמרה תורה וכו' מה השבע בשם אף ל"ת בשם, ומתרץ דהיכא דיליף יליף והיכא דלא יליף לא, וצ"ע.

ה. והנה יש לעיין לרחב"א דגמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעיא שם המיוחד, אי הך דינא דבעינן שם המיוחד הוי חד דינא עם עיקר דינא דשבועה בשם דבלא שם המיוחד ל"ה שבועה בשם כלל והיינו דהוי גילוי דל"ה שבועה בשם רק ע"י דנשבע בשם המיוחד, או דגם לדידי' הוי שבועה בשם בלא שם המיוחד דכל דאמר דהשבועה תהא בשם הויא כרחב"א, הא לא שייכי כלל, דמה ענין הא דרחב"א דיליף מה השבע בשם אף לא תשבע בשם דהוא ילפותא מסברא דלאו דלא תשבעו הוא בשם המיוחד להא דבברייתא גמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם המיוחד ולמ"ש א"ש דהא לרבנן א"א למילף מסוטה שבועה בשם רק למושבע מפ"א כמ"ש ר"ת, ולכן כיון דרחב"א יליף מסוטה להלאו דלא תשבעו דהוא מושבע מפ"ע, מזה מוכח דס"ל דגמרינן גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם אף במושבע מפ"ע, ולכן גם בסוטה לא אמרינן דהויא רק מלתא דמושבע מפי אחרים דיש בה ומצינן למילף גם למושבע מפ"ע כיון דבסוטה הריא גם מושבעת מפ"ע כנ"ל.

הויא שבועה האמורה בתורה אבל בלא שם ל״ח שבועה כלל, בזה נאמר רק דבעינן שתהא בשבועה בשם דהוא גדר בעצם השבועה, אבל הא דנאמר בגז״ש דאלה דין נוסף דהשבועה בשם תהא בשם המיוחד הוא רק דין מסוים בשבוה״ע דבעינן בי׳ שיהא בשם המיוחד, וכמו דאיכא שבועות דאית בהו דינא שישבע בנק״ח דהויין רק דינים דאיכא בהשבועה אבל לא משנים עצם השבועה, ולכן לא נימא בהו דהוי גלוי דזהו שבועה האמורה בתורה ובל״ז ל״ה שבועה כלל, ולכן רק היכא דאיכא לפומא מיוחדת בעינן שבועה בשם המיוחד. [ואולי יהא בזה עוד נ״מ להשיטות דלרבנן מועיל שבועה בלא שם מדין יד אי יועיל דינא דידות גם לרחב״א ודו״ק, ואכמ״ל.]

ולכאורה יש להוכיח מדאיצטריך לרחב״א למילף הואיל ואמרה תורה וכו׳ מה השבע בשם אף ל״ת בשם אלמא דבלא לפומא מיוחדת לא בעינן שם המיוחד אף דלהשיטות הנ״ל בכל שבועה בעינן שבועה בשם. אבל יעויין בר״ן בביאור הך דינא דס״ל דאף לרבנן בעינן שם בכל שבועה וז״ל וטעמא דמילתא משום דעיקר שבועה כי כתיבא בשם כתיבא כדכתיב לא תשבעו בשמי לשקר א״נ לא תשא שם וכו׳ אלא דרבנן סברי דה״ה נמי לכנוי כדכתיב וחללת את שם וכו׳ עכ״ל. (ולכ׳ בא ליישב אמאי לא נימא דבשמי היינו שמי המיוחד כדאמרי׳ בסס׳ סוטה לענין ברכת כהנים בדהק׳ הרא״ש, עיי״ש.) ומשמע דרק רבנן סברי דה״ה לכנוי אבל רחב״א ס״ל דבעי שם המיוחד משום הך דינא דעיקר שבועה כי כתיבא בשם כתיבא, והיינו דל״ה כלל שבועה בשם אלא כשנשבע בשם המיוחד. וצ״ל דהא דצריכים למילף לרחב״א ממה השבע בשם אף ל״ת בשם הוא משום דאי לאו הכי הוי אמרי׳ דבגז״ש דאלה דשבוה״ע בעי שם המיוחד נאמר דין נוסף המסוים רק לשבוה״ע אבל כיון דילפינן דמה השבע בשם אף ל״ת בשם דלאו דלא חשבע בשמי הוא דוקא בשם המיוחד ופירושא דבשמי היינו בשמי המיוחד, והרי מקרא זה הוא דילפינן דעיקר שבועה כי כתיבא בשם כתיבא שוב אמרינן דעיקר דינא דשבועה בשם הוי בשם המיוחד ובל״ז ל״ה שבועה כלל לרחב״א. [ויעויין בריא״ש ר״פ שבועת העדות מה שיש להעיר בזה שם, וצ״ת.]

והנה אי נימא דאף לרחב״א עצם השבועה הוי שבועה בשם אף בלא שם המיוחד אלא דאיכא דין נוסף דהשבועה בשם תהא בשם המיוחד, יש לבאר באופן אחר שיטת הראב״ד הנ״ל, דאף לרבנן בעינן שם בשבוה״ע דילפינן אלה אלה מסוטה ובשבועת הפקדון מגז״ש דתחטא תחטא משבוה״ע ואעפ״כ לא בעינן בהו שם המיוחד כמו בסוטה, ולהנ״ל י״ל כיון דלרבנן לא גמרינן גז״ש דאלה והא דגמרינן שבוה״ע מסוטה טפי משאר שבועות הוא משום דכיון דעיקר השבועה דשבועת העדות גמרינן מסוטה דאין אלה אלא בשבועה גמרינן אותה שבועה דכתיבא התם דהיינו שבועה בשם (כמש״כ לעיל באות ב׳), משו״ה בעינן רק דעצם השבועה תהא שבועה בשם אבל שם המיוחד לא מצינן למיגמר מסוטה כיון דגם בלא״ה הוי שבועה בשם ושם המיוחד הוי רק דין בשבועת סוטה דבעינן בה שתהא בשם המיוחד אבל אי״ז משנה עצם השבועה ומסוטה לא מצינן למיגמר לשבוה״ע רק מה דהוי מצד עצם השבועה דבעינן שתהא שבועה בשם דגמרינן אותה שבועה דכתיבא התם בנ״ל, אבל שאר דינים לא מצינן למילף מסוטה כיון דלית לן גז״ש דאלה וכמו שאר שבועות דלא גמרינן מינ׳.

וכמו״כ אפשר לומר גם בדעת ר״ת דס״ל דלרבנן גמרינן מסוטה דכל מפ״א בעי שם או כנוי, ומשום דכיון דמצינו בסוטה דבעינן שישביעה בשם ילפינן מזה לבעלמא דדין הוא בחלות שבועה דלא חיילא רק אם נשבע בשם, ורק דכיון דהויא מושבעת מפי כהן לא מצינן למילף רק להשבעת אחרים דאינו חל אלא היכא דנעשה באופן זה שהשביעו בשם (וכמשכ״ל באות ד׳) וזה לא נאמר רק לענין זה

דבעינן שתהא השבועה בשם דהוא גדר בעצם השבועה שישביעו בשם, אבל שם המיוחד לא ילפינן לעלמא דל"ה גדר בעצם השבועה כ"א דהוי דין בשבועת סוטה, וכמו דיש שבועות דאית בהו דינא שישבע בנק"ח, ולכן אמרינן דהוא דין מסוים בשבועת סוטה ולא גלוי דלחלות השבועה בעינן שתהא בשם המיוחד, ובלא ילפותא לא גמרינן דין זה, ולפ"ז גם לרחב"א דגמר גז"ש דאלה דשבוה"ע בעי שם המיוחד אף במפ"ע ולדידי' אין חילוק בזה כלל (וכמש"כ באות ד'), וע"כ לדידי' לכאורה ילפינן לעלמא דבעיא שם גם במפ"ע אבל זה רק לעיקר דינא דשבועה בשם דלזה גם כינויין מהני, אבל הא דאיכא עוד דין נוסף בשבועת סוטה ובשבוה"ע שיהיו בשם המיוחד זה ל"ה גלוי לעלמא, וע"כ צריכים למילף ממה השבע בשם אף לא תשבע בשם, והיכא דליכא ילפותא מהני גם כינויים וכמש"נ.

אהרן רבינוביץ

בענין צרורות משלם ח"נ מן העלייה

ב"ק ב' ב', א"ר פפא יש מתולדותיהן כיוצא בהן ויש מתולדותיהן לאו כיוצא בהן, ובדף ג' ב', כי קאמר ר"פ אתולדה דרגל, רגל הא אוקימנא תולדה דרגל כרגל, בח"נ צרורות דהלכתא גמירי לה, ואמאי קרי לה תולדה דרגל לשלם מן העלייה וכו' לרבא דמיבעיא ליה אמאי קרי לה תולדה לרגל לפוטרה ברה"ר, ובשטמ"ק הקשה ע"ז מהא דלרבא לא קרי לה תולדה דרגל אלא לענין דפטור ברה"ר א"כ מנ"ל להגמ' דר"פ קרי לה תולדה דרגל לשלם מן העלייה ופליג אדרבא דלמא לא קאמר אלא לענין דפטור ברה"ר וס"ל כדרבא.

עוד יש להקשות, דהנה רש"י בד"ה לשלם מן העלייה כתב ח"ל שאם הזיקה יותר ממה שהיא שוה משלם ההיזק מביתו כי רגל וכו' ולא הויא כי קרן דאין המזיק משלם אלא מגופו, ומבואר דס"ל דקושיית הגמ' הוי דאמאי קרי לה תולדה דרגל, דהא כיון דמשלם ח"נ הוי תולדה דקרן ולא דרגל, וצ"ע דהא כבר כ' רש"י בהדיא בד"ה בח"נ צרורות, והלכך לאו תולדה דקרן הוא אלא דרגל דמכח רגל הוא דאתו ע"כ וא"כ אמאי הקשה הגמ' דכיון דמשלם ח"נ הויא כי קרן והא לפמש"כ רש"י הוי המזיק תולדה דרגל. תו צ"ב, בעיקר דבריו דכ' ולא הויא כי קרן וצ"ע דהא לכאורה תירוצא דגמ' הוי דקרי ליה תולדה דרגל משום דמשלם מעלייה מדינא דרגל, וא"כ למאי נפק"מ אי בקרן משלם מעלייה או מגופו, תו יש להעיר דהא לרבא אמרי' דהוי תולדה דרגל לפוטרה ברה"ר והתם לא כ' רש"י "ולא הויא כי קרן דחייב ברה"ר" כמש"כ בדר"פ, וצ"ב מאי שנא.

תו צריכא עיונא במש"כ התוס' ד"ה אמאי קרי לה תולדה דרגל וז"ל אע"ג דדמי לרגל כיון שדינה חלוק היה לו לקרות לה שם בפ"ע, והתוס' אזלי אהא דהקשו בגמ' אליבא דרבא וכמו שדייק הפנ"י דהד"ה הרי "אמאי" קרי לה תולדה דרגל ולר"פ הקשו בגמ' "ואמאי" בוא"ו, ועוד דדבריהם קאי אחר הד"ה דלפוטרו ברה"ר דהיא תירוצא דגמ' לרבא וצ"ב אמאי לא כתבו התוס' דבריהם מקודם בקושיית הגמ' אדרב פפא.

ואשר נראה לבאר בזה, ומקדים נבאר הא דאיבעיא לן בדף ב' ב', אי תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן, דהנה יעויין ברש"י ד"ה הכא מאי — דכ' מי אמרי' תולדות כיוצא בהן ל"ש אב ל"ש תולדה משלם או"ד לא, וצ"ב אהא דפי' או"ד דלאו כיוצא בהן דלא משלם כלל ולמה לא פי' לענין דמשלם ח"נ וצ"ע (ועוד דהא באמת אמרי' כן במסקנא ולמה לא פי' ג"כ הכא בההו"א) והנראה בזה דיסוד האיבעיא דתולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן הוא אי תולדותיהן כיוצא בהן הוי תולדה מזיק כמו האב, ומחייבינן ליה בכוליה דינים דהאב [וכ"מ מסוגיית הגמ' דכי קאמרי' וכי קאמר ר"פ אקרן והקשו בגמ' מ"ש קרן וכו' הני נמי וכו' (וכן אמרי' בשאר אבות נזיקין) משמע מזה דטעמא דנימא דהתולדה לאו כיוצא בהן משום דלא הוי מזיק כמו האב] ומ"מ נראה פשוט דהדינים דאית להו הוי מחיובא דהאב ולא דרמינן ליה בחיובא דמזיק אחר דלפי"ד נמצא דליכא נפקותא בדינא "דלאו כיוצא בהן" אלא להא דלא מחייבינן ליה לכוליה דיני דאב, מחמת דלא הוי מזיק

אלימא כמו האב, ולא להא דחלוק בעיקר חיובא דהבינן ליה דינים דמזיק אחרת.

ונראה דס"ל לרש"י דחיובא דח"נ אין זה חיוב נזק שלם ואיכא ג"כ פטור בחצי, אלא דזהו עצם חיובא דנזקין, ומשו"ה נראה דלא הוי חיוב מצד תשלומי היזיק (כמו בנ"ש) דהרי לא משלם בשביל הזיקא, אלא דהוא גזה"כ דבמזיק דליכא חיובא דתשלומי ההיזק דמשלם ח"נ.

אשר לפי"ז נראה דאפ"ל דמשו"ה ס"ל לרש"י דליכא לחייבו בח"נ מטעם דין דתולדותיהן לאו כיוצא בהן, דלפמש"כ אפי' ס"ל דתולדותיהן לאו כיוצא בהן מ"מ עצם המחייב דתולדה הוא משום דהוי תולדה דאב וכיון דבאב דרגל איכא רק חיובא דנ"ש חו ליכא לחייבו בתשלומי דח"נ דהוי חיובא אחריתי דליכא בהאב, וא"ש מש"כ רש"י דתולדותיהן לאו כיוצא בהן דלא משלם כלל ולא דמשלם ח"נ.

ולפי"ד נפקא לן דאפי' להצד דהאיבעיא דתולדותיהן לאו כיוצא בהן סבירא לן ג"כ דהחיוב תשלומין דתולדה הוא משום דהוי תולדה דאב וא"כ למסקנא דלא קאי ר"פ אלא אח"נ דצרורות דהוי תולדה דרגל ג"כ הוי המחייב דצרורות משום דהוא תולדה דאב דרגל וכמושנ"ת.

ולפי"ז נראה דיסוד קושיית הגמ' אדר"פ הוא דאף דהוי מזיק דרגל (וכמש"כ רש"י לעיל) מ"מ כיון דמשלם ח"נ ע"כ דנתחדשה בהלל"מ, דצרורות חייב בתשלומין מיוחדת דח"נ כמו בקרן וליכא למימר דהמחייב בתשלומין הוא האב דרגל, כיון דח"נ לא הוי תשלומי היזיק אלא הוא חיוב ממון גרידא דח"נ וברגל ליכא כלל חיובא דממון דח"נ רק דין תשלומין לשלם היזיק. ולכן הקשו מהא דקאמר ר"פ דהתשלומין הוי משום דהוי"ל תולדה דרגל וחי' ע"ז בגמ' "לשלם מן העלייה" ולכן לא הוי חיובא דנתחדשה בהלל"מ אלא הוא דין תשלומין מדין תולדה דרגל וביה"ד דכיון דס"ל דמשלם מהעלייה מדין תולדה דרגל א"כ ע"כ דהחיוב דח"נ הוי ג"כ מדין תולדה דרגל דליכא לחלק בהמחייב דהתשלומין (ועוד אפ"ל בביאור תירוצא דגמ' דכיון דמשלם החצי נזק מן העלייה מדין תולדה דרגל א"כ ע"כ ס"ל דהמחייב דתשלומי הח"נ מן העלייה הוא האב דרגל.) וצ"ע דלפי"ד ליכא ברגל דין תשלומין דח"נ ובע"כ מוכרח בזה ס"ל לר"פ דבצרורות לא הוי חיובא דח"נ כמו דהוי בכ"מ חיוב תשלומין בחצי אלא דהוי חיוב תשלומין דנ"ש, ובהלל"מ נתחדשה דין פטור בחצי (וכ"כ בחידושי ר' ארי' לייב) ולכן שפיר הוי חיובא דצרורות מדין תשלומין דרגל. וזהו מש"כ רש"י ולא הויא כי קרן דזהו עיקר תירוצא דגמ' וכמושנ"כ.

ולפי"ז מיושבת אמאי לא תירצו בגמ' לר"פ כמו לרבא דטעמא דקרי לה ר"פ תולדה דרגל הוא רק לענין לפוטרה ברה"ר דהא לפמש"כ יסוד קו' הגמ' מהא דמשלם ח"נ דמזה מוכרח ע"כ דלא הוי דין תשלומין דרגל ולר"פ דקאמר דמדין תולדותיהן לאו כיוצא בהן קאתינן עלה ע"כ דס"ל דהוי התשלומין מדין רגל כמושנ"ת לעיל, וממילא דליכא כאן תירוצא מהא דפטור ברה"ר דעכ"פ התשלומין לא הוי מדין רגל וע"כ הוכרח הגמ' לתרץ דמשלם מן העלייה.

אמנם לרבא דלא קאמר דהחיוב ח"נ דצרורות משום דהוי"ל תולדה דרגל נראה דס"ל דבהלל"מ נתחדשה דמחייבינן ליה בח"נ והוי תשלומין מיוחדים דח"נ דנתחדשו בהלל"מ והוי תשלומי ח"נ כמו קרן. (ולפ"ד זה מוכרח דאי ס"ל לרבא כר"פ דהח"נ הוי תשלומי דרגל היאך מיבעי ליה אי משלם מעלייה הא ע"כ משלם מעלייה) ויש להביא ראי' מהא דקאמר רבא בדף י"ח ב', בהאיבעיא דיש העדאה לקרן מדמי' ליה ופירש"י הואיל וח"נ הוא דמשלם כי קרן, הרי מבואר דחיובא דח"נ לאו מתשלומי רגל דהוי תשלומין דנ"ש דפטור בחצי אלא חיוב דח"נ וכמו בקרן.

ולפי"ז א"ש הא דהקשו התוס' קושייתם ארבא ולא אר"פ, דלר"פ בדאי א"א להקשות על קושית הגמ' דאמאי קרי לה תולדה דרגל הא דמיא לרגל משום דמ"מ התשלומין לא הוי דרגל, ור"פ קאמר דהתשלומין הוי ג"כ מדינא דרגל אבל לרבא הקשו התוס' שפיר דמאי קושיא הא המזיק דצרורות דמיא לרגל. וע"ז כתבו דמ"מ שפיר הקשו בגמ' דכיון דדינא חלוק היה לו לקרות לה שם בפנ"ע. (ונראה דלפום ר"פ דהמחייב דחשלומין בצרורות הוא האב דרגל א"א להקשות עליו "כיון דדינא חלוק היה לו לקרות לה שם בפנ"ע " משום דקרי' לה שפיר תולדה דרגל כיון דהמחייב דתשלומין הוא האב דרגל, ולכן נראה מהא דכ' התוס' דלרבא הק' הגמ' "כיון דדינא חלוק היה לו לקרות לה שם בפנ"ע" דפליג רבא אדר"פ וס"ל דנתחדשה בההלל"מ חיוב תשלומין דח"נ כמו בכ"מ.) אשר לכן לא פי' רש"י בחירוצא דגמ' דקרי' לה תולדה דרגל לפותרה ברה"ר "ולא הויא כי קרן" כמו שפי' לר"פ דלרבא מעולם לא הק' הגמ' מהא דהויא תשלומין כי קרן דבאמת ס"ל לרבא דהוי תשלומין כמו קרן, וכמו שביארנו.

אך לפי"ז קשה מהא דבעי ליה לרבא לקמן י"ח ב', אי יש העדאה לצרורות לקרן מדמי' ליה או"ד תולדה דרגל הוא ופרש"י לקרן מדמי' ליה הואיל וח"נ הוא דמשלם כי קרן (וכן פירש"י בהאיבעיא דרה"ר בדף י"ט) ושקה דהא רבא הוא דמיבעיא ליה אי משלם מגופו או מעלייה, ולכאורה משמע דגם על הצד דמעלייה משלם מיבעיא ליה לרבא אי יש העדאה, ולפימש"כ מבואר בגמ' ג' ב', דאי משלם מעלייה הוי הח"נ תשלומין דרגל ולא דקרן דהא זהו עיקר חי' דגמ' לר"פ דס"ל דהתשלומין דצרורות מדינא דרגל, וא"כ צ"ע אמאי מדמי' ליה לקרן משום דמשלם ח"נ והא הח"נ הוי תשלומין דרגל ולא דקרן, וצע"ג (ובעזהי"ת יבואר לקמן.)

בתוס' ג' ב', בד"ה לפותרו וא"ת ואמאי פשיטא ליה טפי מלשלם מן העלייה וצ"ב דהרי רבא הוא דאמר בדף י"ח ב', דטעמא דמשלם מגופו דלא אשכחן ח"נ דמשלם מעלייה ולגבי רה"ר ליכא האי טעמא דבהאיבעיא דרה"ר (בדף י"ט) לא קאמר הגמ' טעמא דיהא חייב משום דלא אשכחן ח"נ דפטורא ברה"ר, אלא לקרן מדמינן ליה (והביאור לזה, דהביאור בטעמא דלא אשכחן ח"נ דמשלם מעלייה הוא דהדין דעלייה נאמר רק במקום דמשלם נ"ש דאז החיוב דתשלומין הוא ההיזק שעשה וכמש"כ ולכן מחייבין ליה גם מעלייה אבל במקום דהוי חיוב ממון גרידא דח"נ אמרי' דלא אשכחן ח"נ דמשלם מעלייה אבל בפטורא דרה"ר ליכא סברא דנאמר רק בחיובא דנ"ש) וא"כ מאי קו' התוס' דפשיטא טפי דפטור ברה"ר מדינא דלשלם מעלייה די"ל טעמא דאמרינן לקמן "מגופו משלם דלא אשכחן ח"נ דמשלם מעלייה".

ואשר נראה לבאר בזה דחלוק הא דצרורות משלם מעלייה לר"פ מהא דאמרי' לרבא בחד צד דהאיבעיא דמשלם מעלייה דלפום ר"פ הך דהוי צרורות תולדה דרגל והו מחייב ליה שישלם מעלייה ואשר על כן אמרי' בגמ' "ואמאי קרי לה תולדה דרגל לשלם מעלייה" דכיון דמשלם מדינא דרגל ע"כ הוי הח"נ תשלומי דרגל וכמש"כ. אכן לרבא נראה דאין אב דרגל המחייב להא דמשלם מעלייה דבהא ס"ל לרבא דע"כ אין זה הטעם לחייב בצרורות מעלייה (דכי אתי הלכתא להקל עלה) אלא דמ"מ מיבעיא ליה דכיון דבצרורות הוי מזיק דאורחיה וזהו דינא דמזיק דאורחיה משלם מעלייה או"ד מגופו משלם דלא אשכחן ח"נ דמשלם מעלייה (ונראה בביאור האיבעיא דכיון דח"נ מחייבי ליה שישלם מגופו ובאורחיה איכא דינא לשלם מעלייה ולכן מיבעיא ליה בצרורות דהוי מזיק דאורחיה דמשלם ח"נ), ולפי"ז נראה דקו' הגמ' (דף ג' ב') "לרבא דמיבעיא ליה אמאי קרי לה תולדה דרגל" הוי גם להצד דמעלייה משלם דכיון דלא קא מחייבינן ליה בתשלומין דעלייה מדינא דרגל, אמאי קרי לה תולדה דרגל.

ועפ״ז ניחא קו׳ התוס׳ בדף ג׳ ב׳, שהקשו דאמאי פשיטא ליה טפי פטורא דרה״ר מלשלם מעלייה דלכאורה לא קשה מידי דהא לגבי רה״ר ליכא טעמא לחייבו כמו דינא דמגופו דלגבי מגופו סברא הוא ומשום דלא אשכחן ח״נ דמשלם מעלייה קא אתי׳ עלה, משא״כ לגבי רה״ר ליכא סברא דלא אשכחן וכו׳ וכנ״ל. ונראה דקו׳ התוס׳ אויל על הך דאמר׳ בגמ׳ ג׳ ב׳, דלרבא קרי׳ לה תולדה דרגל לענין פטורא דרה״ר ולא שישלם מעלייה דאמאי פשיטא ליה טפי לרבא פטורא דרה״ר, וע״ז תי׳ משום דאתי הלכתא להקל ולא להחמיר, ולכן מסתברא דיהבינן ליה דינא דרגל לגבי פטורא דרה״ר טפי מלשלם מן העלייה, ומ״מ מיבעיא ליה שפיר בדף י״ח דלישלם מעלייה דאף דאתי הלכתא להקל ולא להחמיר דלמא מצד המזיק בעצמו יתחייב בעלייה וכמשנ״ת.

ולפי״ד אפשר ליישב הא דהקשינו על רש״י בדף י״ח ב׳, דאיבעיא רבא אי יש העדאה לצרורות משום דלקרן מדמינן ליה ופירש״י הואיל וח״נ הוא דמשלם כי קרן, דהרי רבא הוא דס״ל בחד צד דמעלייה משלם ולפ״ד אי משלם מעלייה הוי הח״נ תשלומי דרגל ולא תשלומי ח״נ כמו קרן והיאך קאמר לקרן מדמי׳ ליה משום דמשלם ח״נ, ולפי מש״כ א״ש דהא דמבואר בדף ג׳ ב׳, דאי משלם מעלייה ע״כ דחיובא דח״נ הוי מחיובא דרגל זהו רק לר״פ דס״ל דהא דמשלם מעלייה מדין תולדה דרגל ולכן הוי החיובא דח״נ מחיובא דרגל וכמושנ״ת לעיל, אבל רבא פליג בזה אדר״פ וס״ל דהח״נ הוי חיובא דהלל״מ שחידשה לן דמשלם בצרורות ח״נ, ולכן ס״ל דהוי מגופו ומשום דלא אשכחן ח״נ דמשלם מעלייה, ומ״מ ס״ל בחד צד דמעלייה משלם משום דזהו דינא דבמזיק דאורחיה דמשלם מעלייה.



הרב אליהו ברודנא

בענין נקב וחיבור מים דכשפופרת הנוד במקואות

א. במרדכי הל׳ מקואות איתא מהראבי״ה דנקבים דקים הרבה מצטרפים לשפוה״נ, והוכיח כן ממתני׳ דמקואות פ״ו מ״ה אם היה שק וקופה מטבילין בהן כמו שהן מפני שהמים מערבין אף שאין שם שפוה״נ. עוד כ׳ שם הראבי״ה דדוקא ביש באחד מהמקואות שיעור מקוה אז מועיל מה שהשני מחובר לו ע״י הנך נקבים דקים אבל כשאין באחד מהם שיעור מקוה לא מהני, וראייתו מהא דאמר רבא בפ׳ תומר בקודש במקוה שחלקו בסל וגרגותני הטובל שם לא עלתה לו טבילה אף שיש שיעור שפוה״נ בין כל נקבי הסל והגרגותני יעו״ש היטב במרדכי. ובשו״ע ר״א סע׳ נ״ב פסק כן המחבר דבשניהם חסרים בעינן כשפוה״נ במקו״א ובחסר בצד שלם מהני צירוף נקבים קטנים. והנה צ״ע בשיטת הראבי״ה דהרי מודה ראבי״ה דגם בצד מקוה שלם בעינן לשיעור כשפוה״נ ואפ״ה ע״י צירוף נקבים דקים אית לן להך שיעורא, וא״כ למה לא יועיל הך צירופא גם בב׳ חסירות דהא סו״ס

חד שיעורא דכשפוה"נ הוא, ממתני' דעירוב מקואות כשפוה"נ ואיך זה מתחלק דבחד גוונא מועיל הך שיעורא באופן אחר לגמרי מגוונא אחריתי. עוד צ"ע במה שהראבי"ה הוכיח עיקר דבריו ממתני' דפ"ו מ"ה דשק וקופה, והרי שם אין זה ענין כלל לכשפוה"נ ואולי אין כאן כשפוה"נ גם בין כל הנקבים ביחד, והא דמטבילין בהן מבואר שם בר"ש משום דאין מחזיקין מים כלל בטלין מים שבתוכן אגב מי המקוה, ואיזה הכרח יש לראבי"ה מהך מתני' דגם באופן דשפיר מחזיק מים ורק בצירוף הנקבים עולה לכשפוה"נ דג"כ מועיל החיבור בחסר בצד שלם וצ"ע.

ונראה בהקדם מש"כ בחי' רבינו חיים הלוי הל' טו"א להוכיח דכל עיקר שיעורא דכשפוה"נ האמור במתני' הוא רק לערב המקואות דליהוי חד מקוה, משא"כ לחבר מים שאובים למי מקואות להשקה מהני אפי' בטופח להטפיח גרידא יעו"ש, ועיקר דבריו שם דדין צירוב ודין חיבור שני ענינים חלוקים הם ושיעורא דכשפוה"נ איתאמרא רק לענין צירוב לחוד. ובחי' מרן רי"ז הלוי הל' מקואות כ' להוכיח בשיטת ר"י דס"ל דבעינן נקב מלא מים דוקא (ודלא כר"ת דס"ל דמים סגי אפי' טופח להטפיח) דאי"ז משום דעיקר החיבור הוא ע"י מלא מים דגם ר"י ס"ל כר"ת דעיקר צירוב הוא ע"י נקב לחוד רק ס"ל דאל"ה מלא מים לא הוי נקב תוך המקוה והוי כנקב חוץ למקוה אבל עיקר שיעורא דכשפוה"נ גם לר"י אנקב נאמר ולא אמים כלל. ולפי"ז פשיטא דאין שום מקום לדברי ראבי"ה דגם נקבים דקים חלוקים מצטרפים דהרי מכיון דהשיעור הוא בנקב גרידא וכל עיקרו לסלק ולבטל הפסק ומחיצה שבין המקואות מה שייך צירוף נקבים הא כל נקב ונקב ליח ביה שיעור פתחא המועיל לערב מקואות ומה לי דבין כולם איתא להשיעור. וע"כ דשיטת הראבי"ה מבוארת דחיבור וצירוב מקואות הוא ע"י המים שביניהם המחברם, ושיעורא דכשפוה"נ הוי שפיר שיעור במים דבעינן לחבר המקואות ומשו"ז לא איכפת לן אם המים מחברים דרך נקב אחד או אפי' דרך כמה נקבים אם אך איתן שיעור מים דכשפוה"נ בין המקואות, ונמצא דבחסר בצד שלם דיש כאן שיעור מקוה, מועיל לחבר החסירות ע"י דינא דכל המחובר למקוה מקוה וסגי גם אם הכשפוה"נ לא הוי במקו"א אבל בשני חסירות דבכל חד ליכא כלל שיעור מקוה ודינא דכל המחובר למקוה לית לן בה כלל, בזה ס"ל הראבי"ה דבעינן לכללא דצירוב מקואות כשפוה"נ כדי לאשוויי הכל לחד מקוה ושוב לא סגי אם אין השפוה"נ במקו"א, ויוצא לפ"ז דלשיטת הראבי"ה איתאמרא שיעורא דכשפוה"נ בשני אופנים ובשני דינים חלוקים, שיעורא דמים הנצרך להועיל דין דכל המחובר למקוה, דרק בכשפוה"נ מים תיילא הך דינא (ומה שס"ל לתרוצי הא דטופח להטפיח חיבור י"ל ככל שאר תרוצי הראשונים בזה) אמנם גם אם המים לאו בנקב אחד דוקא, ג"כ נאמר שיעורא דכשפוה"נ דהוי שיעור נקב המועיל לערב מקואות גם בגוונא דליתא להדין חיבור למקוה, ומיושב לפי"ז ראיית הראבי"ה ממתני' דשק וקופה דעיקר הוכחתו הוא דגם בגוונא דליכא כלל דין צירוב מקואות וכמו שק וקופה דמחיצה גמורה הוי ומועילין שק וקופה לחלק בהן את המקוה ומ"מ בחסר בצד שלם מטבילין בהן מפני שהמים מערבין (ויעויין בביאור הגר"א ס"ק ק' שביאר כן שיטת הר"ש בהך מתני') והיינו דאף דליכא לדין צירוב מקואות מ"מ לדין כל המחובר למקוה מקוה שפיר איתא וכלישנא דמתני' מפני שהמים מערבין ואף דכאן עיקר החיבור הוא ע"י סברת הר"ש דאין מחזיקין מים כלל מ"מ עיקר יסוד הדברים הוא דאיתא לדין חיבור מקואות גם בגוונא דליתא לדין צירוב מקואות וכנ"ל. אך מה שיש לתמוה טובא בשיטת ראבי"ה לפי"ז הוא דרתוק מאד לומר דשיעור אחד ממש דכשפוה"נ יועיל כשני שיעורים חלוקים שאינם שייכים אהדדי כלל, שיעור נקב לענין צירוב ושיעור מים לענין חיבור

וג"כ דבמתני' לא החכר שיעורא דכשפוה"נ רק לענין צירוב מקואות ומנ"ל לראבי"ה לחדש מעצמו השיעור דכשפוה"נ לענין חיבור מקואות ג"כ וצע"ג.

ב. במתני' פ"ו מ"ז כל שיעמוד כשפוה"נ ממעטה רשב"ג אומר כל שהוא מבריית המים שהור ובר"ש אי איתא דבכלל כל שיעמוד נכלל נמי יבחושין אדומים ולת"ק ממעט ולרשב"ג לא ממעט ובזבחים כ"ב א' איתא, כל המשלים למי מקוה משלים למי כיור, לרביעית אינו משלים, ושו"ט עד אלא למעוטי יבחושין אדומים אפי' בינייהו דהא תניא רשב"ג אומר כל שתחילת ברייתו מן המים מטבילין בו יע"ש הרי דמשמע שם בגמ' דהא דרשב"ג דיבחושין אדומין מטבילין כו"ע מדרי בי' ולאו בתנאי תלי' וגם ת"ק דמתני' ס"ל דיבחושין ממעטין משיעורא דכשפוה"נ מהה להא דרשב"ג דמטבילין בו. וכן מבואר ברמב"ם פ"ח מהל' מקואות דבהי"א פסק דיבחושין אדומין מטבילין בהן ובה"ו פסק כל שיעמוד כשפוה"נ ממעט ואפי' דבר שבריייתו של מים. הרי מבואר דלענין מיעוט שיעורא דשפוה"נ מועילין הני יבחושין אדומין אף דמטבילין בהן כמו שהן. והנה לפי המבואר בס' מרן רי"ז הלוי דכו"ע ס"ל באמת דעיקר שיעורא דכשפוה"נ אנקב איתאמרא ולא אמים ומעיקר הסברא גם נקב מחולל מערב אי לאו טעמא דנקב חוץ למקוה לא מערב, איך יתכן דהני יבחושין דתורת מקוה עלייהו ימעטו הנקב משיעורא דכשפוה"נ ואיך אפשר דגוף מקוה ממש יהי' סתימה בהנקב המערב בין המקואות, ונראה דע"כ מוכח מזה דכשפוה"נ עיקרו שיעורא דמים הוי לחבר המקואות ובזה אפשר לחלק ולומר דאף דהוי מקוה גמורה ומטבילין בהן כמו שהן, מ"מ לחבר המקואות בעינן מים ממש דכך נתקבלה הלכתא דחיבור מקואות דע"י מים דוקא הוא דמהני, והא דהבאנו לעיל דכו"ע ס"ל דעיקר דינא דמתני' דעירוב מקואות היינו שיעורא דנקב גרידא ולא שיעור מים ע"ל דב' הדברים נכונים הם, דעיקר השיעור דכשפוה"נ הוא באמת שיעור מים דאית ביה כדי חיבור מקואות ומ"מ ע"י דבהך שיעורא סגי לחבר, שיערו חכמים דגם הדין נקב דמועיל לערב המקואות שיעורו הוא באותו שיעור הראוי למים המועילין לחבר המקואות דבנקב שיש בו מקום לשיעור מים המועיל לחבר המקואות חיילא ב' הך דין פתחא בין המקואות המועיל דינא דעירוב מקואות, ונמצא דאף דעיקר השיעור במים איתאמרא מ"מ הוי נמי שיעור נקב וב' שיעורים חלוקים הם וכפי חילוקו של הראבי"ה דלשיעור הנקב בעינן במקום אחד ולשיעור המים סגי ג"כ בין כמה נקבים דקים. ונמצא דאף דלמעשה מתחלק הכשפוה"נ לב' שיעורים וב' דינים חלוקים מ"מ בעיקר יסתרו הוי רק שיעורא דמים ומיושב לפי"ז מה דהגם דמטבילין בהנך יבחושין מ"מ מועילין למעט הנקב מכשפוה"נ דמכיון דכל עיקר שיעורא דכשפוה"נ בנקב הוא משום דראוי לשיעור חיבור מים, ובחיבור המים עצמם בעינן מים ממש ולא סגי להנך יבחושין, שוב מסתבר דגם הנקב מחמעט ע"י הנך יבחושין דמכיון דאינם ראויים להצטרף לכשפוה"נ מים המחברים שוב ממעטין השיעור נקב גם לגבי דינא דעירוב מקואות. ומבואר נמי מה דלראבי"ה יוצא ב' שיעורים דכשפוה"נ החלוקים לגמרי מהדדי ומועילים שני דינים חלוקים, דסו"ס חד תלוי בחבירו וכנ"ל.

ג. הר"ש ריש פ"ה הביא מהתוספתא דמעיין היוצא לתלמי ומתלמי לבריכה ראשונים ראשונים פסולים מפני שהן נשאבים, כיצד הוא עושה נוקב מעין וקנו כל שהן ונמצא מים המועטים מטהרים את המרובים, וקס' הר"ש דגם בלא נקיבה יתכשרו כולן ע"י חיבורן למעיין דאפי' מעיין שמימיו מועטים וריבה עליו מים שאובים הרי הוא כמעיין לטהר בכל שהוא כדתנן בפ"ק. ובדברי הר"ש צ"ע דמה הוסיף להוכיח מההיא דפ"ק דהרי מעצם דברי התוספתא דמים מועטים מטהרים את המרובים מוכח דאיתא דין החיבור מקואות

בין מי הבריכה המרובים למים המועטים שבמעיין וע"כ דהא דבעינן נקיבה הוא משום דהיכא דכלי מלא מים שאובים מפסיק ביניהם ליתא להדין חיבור מקוואות, ואי דלר"ש לא מסתבר האי חילוקא היה לו להק' על עצם דברי התוספתא מסברא מאי שנא נקובה מאינה נקובה ואיזה תוספת ראי' והכרת איתא לגבי האי מילתא מההיא דפ"ק וצ"ע. עוד הק' הר"ש דגם תוך הכלי יוכל לטבול ע"י הך חיבור מידי דהוי אריש פרק חומר בקודש דמטבילין כלי תוך כלי וכו' ומבואר בדבריו דעד עכשיו ניחא לי' לר"ש הא דאין טובלין בתוך התלמי דאין טובלין בכלים ומ"מ הק' דבבריכה יוכל לטבול ע"י חיבור הבריכה למעיין אף דהפסק מים שאינם ראויים לטבילה ביניהם ולמה דבר זה כ"כ פשיטא לי' עד להק' על התוספתא. והנה הר"ש שם ס"ד לי' להוכיח דלא כקושייתו מהא דתנן בפ"ג בור שהוא מלא מים שאובים ואמה נכנסת לו ויוצאת הימנו וכו' ודחה הרא' משום דאיכא למימר דלית ב' בהאמה מ' סאה דהרי הך אמה תרדלית של גשמים דבעי ביה מ' סאה. ודבריו צלע"ג דלכאורה משמע דרצה להוכיח מהך מתני' דליכא כלל להכשר שאובין ע"י חיבורן למעיין ומקוה וזה דבר שאי אפשר להוכיח דמתוספתא דידן גופא מוכרח דאיתא לדין חיבור למעיין לטהר מידי שאובין דגם מתני' דריש פ"ו מ"ג הוא המקוואות שטוהרין והטובלין טהורין וע"כ אם באנו לחלק בין הך דאמה לשאר גוונא י"ל בפשיטות דאמה שאני דמימיה זוחלין ול"ש לחבר להם מקוה להכשירה כיון דהם עצמם פסולים סוכ"ס ואף דאפשר לדון ע"ז מסברא מ"מ הכרח דליכא לדין חיבור מקוואות להכשיר שאובין בעלמא ודאי דליכא מכאן, וצ"ע מאי ס"ד דהר"ש לדחות דבריו מכאן. וע"כ צ"ל דס"ל להר"ש דהנך ג' גווני דחיבור מי הבריכה למעיין בהפסק תלמי ביניהם, וחיבור מי הבור לאמה הזוחלת וכן ריבוי מים שאובין אמי מעיין המועטים כולם בחד מילתא תלויים, והיינו דאם מתרץ לדין עירוב מקוואות כשפוה"נ איתא לדין חיבור מים שבין המקוואות (וכההיא דמבואר לעיל בשיטת ראבי"ה ור"ש) בזה אשאר להבין מה דחיבור דרך הפסק מים שבכלי מועיל להכשירן כיון דסו"ס מי הבריכה מחוברים למי המעיין. אבל אם בעינן לדין עירוב מקוואות דהיינו לשוה' הכל חד מקוה ע"י סילוק מחיצה המבדלת ביניהם בזה ודאי א"א דהבריכה והמעיין מצורפים לחד מקוה אם התלמי מליאה שביניהם לא מצטרף להך מקוה. וע"כ דהא דבתוספתא איתא דבעינן נקיבה ע"כ משום דבעינן דוקא להדין עירוב מקוואות ודין חיבור מים ליתא כלל וע"ז הק' מהא דריבה עליו מים שאובים דהרי הוא כמעיין לטהר במשהוא, דס"ל להר"ש דמהא דריבה עליו שאובין לא מהני בזוחלין מוכח ע"כ דע"י רביית המים השאובין נתבטלה כאן תורת מעיין דמיעוט מי מעיין ל"ה מעיין, ומ"מ להא דמעיין מטהר בכל שהוא זה לא שייך דלגבי זה רביית מים השאובים לא מגרעי כיון דסו"ס מים השאובים מחוברים עם מי המעיין, ומועיל הך חיבור למי המעיין שיועיל הא דבמי המעיין לא חסר לנו שיערוה גם לגבי מים השאובים המחוברים להם (ועיין היטב בחי' רבינו חיים הלוי הל' מקואות במה שביאר בזה הא דמטהר בכ"ש) וע"כ מוכרח דיש תורת חיבור מים גם בגוונא דליכא לדין עירוב דהרי כאן ע"כ דל"ח עירוב עם המעיין דהרי ריבוי השאובין מפקיע הדין מעיין מהתערובת ומ"מ שיעורא איכא, וע"כ דאיתא לדין חיבור גם בגוונא דליכא עירוב וזהו עיקר קושיית הר"ש. ולפי"ז מישב ג"כ מה דס"ד דהר"ש להוכיח מבור מלא שאובין המחובר לאמת המים דליכא לה לדינא דחיבור בגוונא דליכא עירוב דס"ל להר"ש מסברא דמה ד"מ חיבור לוזחלין הוא דווקא מצד הדין עירוב דלערב הבור עם הזוחלין ל"מ לשוה' יחד מקוה כשירה כיון דהזוחלין גופן ל"ה מקוה כשירה מחמת זחילתן, אבל אם באנו לדון מדין חיבור מים מה לן אם הזוחלין אין מטבילין בהן הלא

עיקר מה דבעינן הוא להוציא הנך מים שבבור מפסול שאינתן ע"י דמושקים למי האמה שאינן נשאבין ומה לי אם מי האמה פסולים משום זוחלין הא המים שבבור הוי שפיר אשבורן ורק דבעינן חיבור והשקה להוציאם משאיבתם ואם נאמר דל"מ ע"כ דליכא לשום דין חיבור מקואות מחוץ לדין עירוב מקואות כשפוה"נ, וע"ז דחה דמירי דליכא שיעורא דמ' סאה באמה ולדין חיבור והשקה בעינן עכ"פ לשיעור מים דמקוה ורק אז הוא דאמרי' כל המחובר למקוה מקוה. ונמצא מבואר דכל השו"ט שבר"ש הוא אם איתא לדין חיבור מים להוציא ולהכשיר מפסול שאיבה גם מחוץ לדין עירוב מקואות כשפוה"נ ומסקנתו הוא דשפיר מוכח ממעיין שריבה עליו שאובין דחיבור מים מהני גם בלי דין עירוב מקואות וכשיטת ראבי"ה הנ"ל.



אלי' ברוך שולמן

בענין כבוש יחיד

א. ספרי דברים י"א כ"ד כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם לכם יהי' כו' אמר להם כל מקום שתכבשו חוץ מהמקומות האלו הרי הוא שלכם או אינו אלא רשות בידם לכבוש חו"ל עד שלא יכבשו את הארץ ת"ל וירשתם גויים גדולים ועצומים מכם ואח"כ כל מקום אשר תדריך כף רגלכם בו לכם יהי' שלא תהא א"י מטמא בגילולי'הם ואתם חוזרים ומכבשים חו"ל אלא משתכבשו א"י תהיו רשאים לכבוש חו"ל הרי שכבשו חו"ל מנין שמצות נוהגות שם הרי אתה דן נאמר כאן יהי' ונאמר להלן יהי', מה יהי' האמור כאן מצות נוהגות שם אף להלן מצות נוהגות שם וא"ת מפני מה כבש דוד ארם נהרים וארם צובה ואין מצות נוהגות שם אמרו — דוד עשה שלא כתורה, התורה אמרה משתכבשו לארץ תהיו רשאים לכבוש חו"ל הוא לא עשה כן אלא חזר וכבש ארם נהרים וארם צובה ואת היבוסי שהי' סמוך לירושלים לא הוריש א"ל הקב"ה סמוך לפלטירים שלך לא הורשת היאך אתה חוזר ומכבש ארם נהרים וארם צובה כו' ע"כ.

והנה בכ"מ בש"ס דנו לענין סוריא שהוא הארצות שכבש דוד המלך אם דינן כא"י מה"ת אם לאו ותלו את זה בדין כיבוש יחיד אם שמי' כיבוש אם לאו עי' גיטין (ח' ב') (מ"ז א') ע"ז (כ"א א') ובביאר הך כיבוש יחיד נח' הראשונים דעת התוס' ע"ז שם ע"פ דברי הספרי הנ"ל שהוא כל שנכבש מחו"ל קדם שנכבש ארץ ז' העממים ולכך סוריא חשיב כיבוש יחיד שכבשו ההע"ה לפני שגמר לכבוש את א"י ואילו דעת רש"י כפי שהובא בתוס' שם שכבוש יחיד הוא כל שנכבש בלא אורים ותומים וס' רבוא וסוריא נכבש בלא שני אלה אבל דעת רש"י לפנינו גיטין שם ושם שהוא כבוש יחיד משום שכבשו דוד בלא כל ישראל ולצורך עצמו ע"ש.

עכ"פ לכ' צ"ל לדעת רש"י דהספרי והש"ס חלוקים דדעת הש"ס דכל החסרון בסוריא הי' משום שנכבש בכבו"י פי' לצורך יחיד אבל אילו הי' נכבש בכבו"ר הי' דינו כא"י ממש ולא הוי איכפת לן במה שכבשו לפני שכבש את כל א"י (או יסבור רש"י דהך

סמוך לפלטירים כו' אף שמודה בי' הש"ס אבל אינו לעיכובא ואינו מעכב על הכיבוש מלקדש).

ב. אבל עי' ר"מ פ"א תרומות, ארץ ישראל האמורה בכל מקום היא בארצות שכבשן מלך ישראל או נביא מדעת רוב ישראל וזהו הנקרא כבוש רבים אבל יחיד מישראל או משפחה או שבט שהלכו וכבשו לעצמן מקום אפילו מן הארץ שנתנה לאברהם אינו נקרא א"י כדי שינהגו בה כל המצות כו' הארצות שכבש דוד חוץ לארץ כנען כגון ארם נהרים וארץ צובה ואחלב אע"פ שמלך ישראל הי' וע"פ בי"ד הגדול הי' עושה אינם כא"י לכ"ד ולא כחו"ל לכ"ד כגון בבל ומצרים, אלא יצאו מכלל חו"ל ולהיותם כא"י לא הגיעו ומפני מה ירדו ממעלת א"י מפני שכבש אותם קודם שיכבוש כל א"י אלא נשאר בה מז' עממין כו' עכ"ל. ותמוה דהוא פירש הך כיבוש יחיד כעין פרש"י כל שלא נכבש ע"פ מלך או נביא מדעת רוב ישראל וא"כ היאך הביא גם את דין הספרי שכל שנכבש לפני שנכבש עיקר א"י לא הגיע לכלל א"י. ועוד היאך כתב שדוד כבש את סוריא על פי בי"ד הגדול כיון דבש"ס אמרו שסוריא כבוש יחיד הי' (ואין לחלק בין מדעת רוב ישראל לבין ע"פ בי"ד הגדול דהיינו הך כדמוכח מדבריו פ"ה מלכים ה"ו ע"ש) וע' מש"כ בזה מרן זצ"ל בקובץ "בית המדרש" ע"ש הגרח"ע זצ"ל, וצ"ע.

ג. עוד מקשין העולם בשם הגר"ח במה דתלה הש"ס דין סוריא בזה"ז בכבוש יחיד ע"י דוד אם שמה כבוש אם לאו והא אנן קיי"ל דבלא"ה קדושה ראשונה דעולי מצרים בטלה ורק קדושה שני' דעולי בבל קדשה לעת"ל וא"כ מה נפ"מ בכבוש דוד. עי' חי' הגר"ח עהש"ס בענין גר מביא וקורא וכן ק' עהר"מ שחלה החסרון בסוריא במה שכבשו דוד לפני שכבש את שאר א"י ואיהו פסק מיד אח"כ דקדו"ר בטלה ע"ש, וצ"ע.

ד. עוד קשה לדעת רש"י והר"מ דכבוש יחיד הכונה כל שלא נכבש מדעת או לצורך כל ישראל (ולפי מה שהביא התוס' דעת רש"י כל שלא הי' באו"ת וס' רבוא) א"כ עולי בבל היאך באמת קדשו את הארץ בירושה שני' כיון שלא כבשו מדעת רוב ישראל כ"ש שלא היו אתם ס' רבוא, וצ"ע.

ה. עוד קשה דעי' ר"מ פ"ד שמיטה הכ"ת עבר הירדן שביעית נוהגת בה מדבריהם וספיחי סוריא ועבר הירדן מותרין באכילה לא יהיו ארצות אלה חמורין מא"י שהחזיקו בה עולי מצרים ע"כ ובהשגות א"א עבה"י מה הי' צריך להביא מק"ו הרי לא החזיקו עולי בבל בה וכן סוריא ע"כ ובכ"מ וז"ל וי"ל דאין אנו יודעים אם כבשו עולי בבל קצת ארצות מעבה"י ומסוריא שהיו בבית שני מלכים תקיפים כמו שמצינו בינאי המלך שכבש ס' עיר כדאיתא בקדושין פ' האומר עכ"ל וכ"כ הרדב"ז שם ותמוה א"כ באמת מ"ט אין שביעית נוהגת בהן כ"א מדבריהם ולמה ספיחיהן מותרין ועמש"כ בזה בס' קהלות יעקב זרעים סי' ג' וצ"ע.

ו. עו"ק דעי' ר"מ פי"ג שמיטה ויובל הי"א יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עלי' ברית לאברהם יצחק ויעקב וירשוה בניהם ונתחלקה להם אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים באותם הארצות ובביזתן ככל ישראל עכ"ל ובהשגות א"א א"כ לא יטלו בהם תרו"מ כי הם היו תחת חלק הארץ כו' עכ"ל ובכ"מ וז"ל ואני אומר דאין זו השגה דאימר דאה"נ וסוריא מוכיח שאין בה תרו"מ מדאו' כו' עכ"ל ותמוה דמה ענין סוריא לכאן דסוריא טעם אחר יש בה שכיבושה הי' ע"י כבוש יחיד או שהי' בו חסרון של סמוך לפלטירים כו' ואדרבא אם נאמר שסוריא לא היתה בכלל גבולות ההבטחה לאברהם יצחק ויעקב א"כ משם ראי' להיפך דגם חוץ לגבולות אלו חייבין בתרו"מ כי בגיטין ח' ב'

מוכח דלמ"ד כבו"י שמי' כבוש חיוב סוריא בתרו"מ הוא מה"ת ע"ש (ובאמת כי מדברי הר"מ פ"א תרומות ה"ט קצת משמע דסוריא בכלל גבולות ההבטחה היא ע"ש איזו היא סוריא מא"י ולמטה כנגד אר"נ ואר"צ כל יד פרת כר' משמע דהוא לפנים מנהר פרת) וכבר חמה הפרשת דרכים ע"ד הכס"מ בזה, וצ"ע.

ז. ולענין הקושיא דלעיל לדעת רש"י הר"מ דכבו"י פ' לצורך יחיד או לדעתו א"כ עולי בבל היאך קדשו את א"י בקדו"ש, כבר עמד ע"ז המבי"ט בקרית ספר הל' תרומות שם ח"ל ונראה דבעינן מלך או נביא ורוב ישראל אפילו לכבוש א"י היינו בכבוש ראשון אבל כבוש שני כיון שכבר קדשה א"י אע"פ שבטלה כשגלו לא הוצרכו רוב ישראל אלא עזרא וסיעתו קדשוה עכ"ל. ושיעור הדברים נראה, דהנה ידועים דברי הכפתור ופרח סי' י' וכ"כ הרמב"ן ריש גיטין בהשמטות ד"ה אשקלון וכן הריטב"א שם, דכל מה שדנו לענין קדו"ר אם קדשה לשעתה או לעולם אי"ז אלא לענין חיוב תרו"מ אבל לענין קביעת שם א"י לענין חיבתה והאיסור לצאת הימנה, בזה ודאי אמרינן קדו"ר קדשה לעולם. וכן ע' תוס' יו"ד רל"ד ורגילין לפרש עפ"ז דברי הר"מ פ"ד סנהדרין ה"ו וכל א"י שהחזיקו עולי מצרים ראוי' לסמיכה עכ"ל ואע"פ דלענין תרו"מ הרי קיי"ל דקדושת עול"מ בטלה ואי"ח בתרו"מ מה"ת כ"א גבולות עול"ב וכן שביעית ע' תגיגה ג' ב', הרבה מקומות כבשו עול"מ ולא כבשו עול"ב והניחו כדי שיסמכן עליהם עניים בשביעית כו' ומ"מ סמיכה אינה תלוי' בזה אלא בעיקר שם א"י שנקבע ע"י גבולות עול"מ וכן ע' מל"מ פי"ט טומאת מת דטומאת ארץ העמים אינו נוהג בגבולות עול"מ ועי' פיה"מ ריש הוריות, וכ"ז מפורסם. ומעתה נראה ביאור דברי המבי"ט דס"ל דכל מה שהצריכו כיבוש רבים אי"ז מפאת הקידוש המחייב בתרו"מ דלזה סגי באמת בכבו"י אלא הוא תנאי בעיקר קביעת שם א"י ע"י קדו"ר, וידוי"ק באמת לשון הר"מ דתחילה הביא דין זה דכבוש רבים "א"י האמורה בכ"מ כו'" וכן ההלכה דצריך שיכבוש תחילה את א"י עצמה ומשום סמוך לפלטירים שלך כו' שכ"ז הם דינים בקדו"ר ובקביעת שם א"י לעולם, ואח"כ הביא קדו"ר וקדו"ש לענין תרו"מ "כ"מ שהחזיקו עולי מצרים כו'" ע"ש ונתיישב הקושיא אות ד'.

ח. ובזה מצינו לתרץ קושיית הגר"ח שהק' דלמה תלה הש"ס דין סוריא בזה"ז בדין כבוש יחיד של דוד המלך כיון דבלא"ה קדושה ראשונה בטלה, ולנ"ל ניחא טובא דלעולם גם עולי בבל כבשו את סוריא וכמש"כ הכ"מ והרדב"ז לעיל אות ה' ומ"מ כיבושן גם הם הי' ע"י כבוש יחיד (לדעת רש"י והר"מ כל א"י כבשו בכבו"י שלא מדעת רוב ישראל ולדעת התוס' את סוריא כבשו כבו"י שכן לא כבשו מקודם את כל א"י) ומ"מ שפיר תלו הראשונים דין סוריא בזה"ז בכבושו של דוד ולא בכבושו של עול"ב דאילו כבש דוד את סוריא בכבוש רבים כדין הי' נקבע ע"ז שם א"י עליו לעולם וממילא הי' מתחייב בתרו"מ ע"י כבוש עול"ב ולא הוי איכפת לן במה שכבשוהו בכבוש יחיד, והרי לדעת רש"י והר"מ את כל א"י כבשו בכבוש יחיד, ורק משום שכבשו דוד בכבוש יחיד דאין שמו כיבוש, לכך לא נקבע עליו שם א"י ותו לא הי' מועיל בו גם קידושו של עזרא שהי' בכבוש יחיד ומתורץ הקושיא אות ג'.

ט. גם מתורץ בזה שיטת הר"מ דפירש בכבוש יחיד כעין פרש"י שלא לדעת רוב ישראל ומ"מ כתב דסוריא ירדה ממעלת א"י רק משום חסרון סמוך לפלטירים שלך כו' כיון שהי' הכבוש בסוריא כבוש רבים דע"פ בי"ד הגדול הי' עושה, ובאנו לעיל תמיהת מרן זצ"ל ע"ז דהא מסוגיית הש"ס מתבאר דסוריא כבוש יחיד הי' ומשו"כ ירדה ממעלת א"י, אבל לנ"ל מצינו לומר דהנה האחרונים דנו אם הך חסרון דסמוך לפלטירים שלך הוא דוקא חסרון בקדו"ר או"ד גם בקדו"ש הי' שייך טעם זה, ועי' חי' הגר"ח שהש"ס צידד דלא הי'

החסרון כ״א בקדו״ר דכל עיקרו אינו אלא מפאת כיבוש ז׳ עממים שצריך קדם להוריש את ז׳ העממים את״ד (וכן באמת מורה לשון הספרי דלעיל אות א׳ ״ת״ל וירשתם גויים גדולים ועצומים כו׳ שלא תהא א״י מטמאה בגילוליהם ואתם חוזרים מכבשים חו״ל כו״ וכן לשון הר״מ שם ״אלא נשאר בה מז׳ עממים כו׳״) גם יש שכתבו בזה טעמים אחרים ואכמ״ל.

וא״כ מצינו לומר דדעת הר״מ דהוא מפרש מה שדנו בגמ׳ כיבוש יחיד שמי׳ כבוש או לא שמי׳ כבוש לאו לענין דוד המלך וכפרש״י והתוס׳, שהרי הוא כבש בכבוש רבים ע״פ בי״ד הגדול וכדברי הר״מ הנ״ל אלא לענין עולי בבל שלא כבשו מדעת רוב ישראל וכדברי המב״ט, ואילו הי׳ כבוש יחיד שמי׳ כבוש א״כ שפיר הוי סוריא קדוש מה״ת כיון שגם עולי בבל כבשו את סוריא וכמש״כ הכ״מ והרדב״ז נ״ל, אבל כיון דקיי״ל כבו״י לאו שמי׳ כבוש לכך לא יכלו עולי בבל לקדשה ומ״מ שפיר כ׳ הר״מ עפ״ד הספרי דטעמא דירדה סוריא ממעלת א״י משום שכבשו דוד המלך לפני שכבש את שאר א״י והוא, דאילו לא הי׳ חסרון של סמוך לפלטירים שלך א״כ הי׳ מקדש דוד את סוריא בכבוש רבים והי׳ נקבע עליו שם א״י ותו לא הוי׳ איכפת לן במה שלא כבשוה עולי בבל כ״א כבוש יחיד דהא גם את שאר א״י לא כבשו עולי בבל כ״א בכבו״י ומ״מ קדושה כנ״ל דאי״צ כבו״ר מפאת הקידוש לחיוב תרו״מ כ״א מצד קביעת שם א״י מעיקרא בפעם הראשונה, וא״כ דברי הספרי ודברי הש״ס עולים בקנה אחד ולא פליגי כלל, ומתורץ הקושיא אות ב׳.

י. וממילא מתורץ מה שהקשינו לעיל כיון דכ׳ הכ״מ דעולי בבל כבשו את סוריא ואת עבר הירדן, א״כ למה באמת אין שביעית נוהג בהם מה״ת ולמה אין ספיחיהם אסורים, ולנ״ל מתורץ עכ״פ לענין סוריא דאע״פ שכבשוהו עולי בבל מ״מ לא הי׳ הכבוש כ״א כבוש יחיד שעולי בבל לא כבשו מדעת רוב ישראל, וכיון שמעולם לא נכבש סוריא גם מקודם בכבו״ר דדוד המלך לא כבשה כיבוש מספיק ומשום טעמא דסמוך לפלטירים כו׳, לכן לא הואיל בה כבוש יחיד לחייבה בשביעית מה״ת ואכתי פש לן לתרץ לענין עבר הירדן שכבר נכבש ע״י עולי מצרים בכבו״ר והי׳ צריך להועיל בה כבוש עולי בבל דומיא דשאר א״י שכבשו עולי בבל ויבואר לק׳ אי״ה.

י״א. וע׳ רדב״ז פ״א תרומות שכתב דמה שיכבשו מתוך לגבולות א״י מדין כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם אף שחייב בתרו״מ מ״מ אינו כא״י לענין קדושת א״י ממש וצ״ב, וע״פ הנ״ל הגדר דס״ל דנהי דנתרבו לענין קדושת תרו״מ מ״מ לענין שם א״י לא נתרבו דא״א לומר דאם בד״מ יכבוש מלך ישראל את סין דיתול עלי׳ שם א״י וכבר נחבאר דשם א״י וקדושתה לענין תרו״מ שני דברים נפרדים הם.

י״ב. וכיון שכן, דעיקר מה דמרבינן כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם אינו לענין קביעת שם א״י כ״א לענין הקדושה להתחייב תרו״מ, ולעיל אות ז׳ נתבאר דכבוש יחיד וכן כבוש שיש בו חסרון של סמוך לפלטירים כו׳ אינו חסרון כ״א מצד קביעת שם א״י ולא מצד הקדושה לענין תרו״מ דעול״ב קדשו לענין תרו״מ ע״י כבו״ר, א״כ הי׳ צריך להיות דין מקום הנכבש בכבוש יחיד או שנכבש לפני שכבשו את שאר א״י כדין כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם דג״כ לא חל עלי׳ שם א״י, ומ״מ אפשר שיתקדש לענין תרו״מ וא״כ למה נפטר סוריא מחובת תרו״מ מה״ת.

י״ג. וצ״ל דאי״ה״נ אין שום תילוק בין סוריא ובין כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם ולעולם גם כ״מ אשר תדרוך כו׳ אי״ת בתרו״מ מה״ת דא״א לחיובים אלה כ״א במקום שנקבע בו שם א״י, וגם נוסף על כך נתקדש לתרו״מ, והם הם דברי הר״מ פי״ג שמיטה שכ׳ יראה לי שאין הדברים אמורים אלא בארץ שנכרתה עלי׳ ברית כו׳ וירושה בניהם ונתחלקה להם אבל שאר כל הארצות שכובש מלך ממלכי ישראל הרי הכהנים והלויים

באותן הארצות ובביותן ככל ישראל ע"כ, וכ' הכ"מ דלכן ארצות אלו פטורות מחיוב תרו"מ (ודלא כדברי הרדב"ז הנ"ל וגם הוא דילמא לא נחכוין כ"א מדרבנן דומיא דסוריא), ונראה ע"פ הנ"ל דה"ה לשאר החיובים התלויים בארץ כולם אינן נוהגין בארצות אלו כיון שלא חל עלייהו שם א"י לא עדיפי מסוריא דג"כ כל החסרון בה משום שלא נקבע בה שם א"י, ושפיר כ' הכ"מ וסוריא מוכיח שאין בה תרו"מ מה"ת. ותמה הפרשת דרכים סוריא טעמא משום כבוש יחיד הוא דלאו שמי' כבוש ולא משום שאינה מן הארצות שנבטחו לאברהם אבינו אבל לנ"ל ניחא טובא דכבוש יחיד אינו חסרון כ"א בקביעת שם א"י וארצות אלו שלא נבטחו לאברהם בלא"ה לא יחול עלייהו שם א"י ושפיר דימה אותן הכ"מ (אבל לעולם סוריא מגבולות ההבטחה ולוא ככש בכבו"ר הי' חייב תרו"מ מה"ת) ומתורץ אות ו'.

י"ד. ומובן עפ"ז לשון הר"מ "שנכרתה עלי' ברית כו' וירשוה בניהם ונתחלקה להם", דלכאורה תמוה מה בא למעט אם כבוש יחיד הרי פשיטא דאינו כלום ואם ארץ קיני קניזי וקדמוני שאע"פ שנכרתה עלי' ברית מ"מ לא ירשוה בניהם ולכך לא יועיל בו אפילו כבוש רבים א"כ למה מזכיר הברית כלל, אבל לנ"ל נאמר דלעולם בא למעט כבוש יחיד וב' תנאים הזכיר הר"מ שתהי' מהארצות שנכרתו עלי' ברית ושתכבש כבוש רבים ושניהם טעם אחד להם דכל שאינו מהארצות שנכרתה עליהן ברית או שנכבש כבוש יחיד, לא חל עלי' שם א"י ולכן אין נוהג בה מצות התלויות בארץ ואין הלויים מוחזרים מליטול בה חלק, אבל לעולם תרווייהו־הן הנכבש חוץ לגבולות ההבטחה, והן הנכבש בכבוש יחיד, יצאו מכלל חו"ל מדין כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם.

ט"ו. ומדוייק לשון הר"מ שכ' בסוריא "יצאו מכלל חו"ל ולהיותם כא"י לא הגיעו" ועמדנו לעיל דמשמע שיצאו מכלל חו"ל מה"ת וע' פי"ב א"ב הי"א עבדים כו' יצאו מכלל העכו"ם כו', וע"פ הנ"ל איה"נ דלא גרע דין ארצות אלו מדין כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם דיצא מכלל חו"ל כיון שנכבשו כדין דגם כבוש יחיד הוא כבוש כדין ועולי בבל לא קדשו כ"א ע"י כבו"י וכל החסרון בכבוש יחיד הוא מפאת קביעת שם א"י אשר הוא חסרון גם בכל מקום אשר תדרוך כו', וידוייק לשון הר"מ שם אבל יחיד כו' אינו נקרא א"י כדי שינהגו בו כל המצות כו'.

ט"ז. ובזה מובן דברי הר"מ פ"ו שבת שכ' דמותר לומר לנכרי לכתוב לו שטר מכירה בשבת גם בסוריא משום יישוב א"י, וק' מה יישוב א"י שייך ב' כיון שנכבש בכבו"י דלאו שמי' כבוש, אבל לנ"ל ניחא דמ"מ יצא מכלל חו"ל מה"ת וכדין כל מקום אשר תדרוך כף רגלכם, אבל ע' ב"ק פ"ז מ"ז וצ"ע.

י"ז. והנה לענין עבר הירדן אם הי' בכלל ההבטחה לאבות, עי' בספרי דברים כ"ו ג' אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו פרט לעבה"י שנטלו מעצמן ע"כ, ובאור החיים הק' במדבר ל"ב ז' הוציא מזה שלא הי' עבה"י בכלל ההבטחה (אמנם יש חולקים בזה עי' אוה"ח דברים ב' כ' ורש"י ורמב"ן שם, ורש"י בראשית ט"ו כ', ורשב"ם ב"ב נ"ו א') וכ"נ דעת תשב"ץ ח"ג סי' ר' כ' דעבה"י אינו בכלל עיקר קדושת א"י לענין כי רצו עבדיך את אנייה, עי' כתובות קי"ב ב', וכיו"ב.

וק' א"כ לדעת ר"מ דבכל מקום אשר תדרוך כו' אינו חייב במצות א"כ היאך נתחייב עבה"י במצות להיות כא"י לכ"ד, וכמו שהוכיח החוז"א שביעית ג' כ"ה. וצ"ל דגזה"כ היתה הוראת שעה ובלא"ה צ"ל כן לענין מה שלא הי' בו תסרון סמוך לפלטירים שלך.

וא"כ מצינו לומר דלאחר גלות ראשון וביטול קדו"ר חזרה דינה כבראשונה ולכן אף שחזרו עולי בבל וכבשוה מ"מ לא נתחייב במצות מה"ת וכדין כל מקום אשר תדרוך כו' כיון שלא היתה בכלל ההבטחה כנ"ל וא"כ יובן שפיר דברי הכ"מ שכ' דמלכים תקיפים

שבבית שני כבשו את עבה"י, ומ"מ כ' הר"מ דאין שביעית נוהג בעבה"י מה"ת וספיחי' מותרין ק"ו מהארצות שכבשו עול"מ, ולנ"ל ניחא, דאף שכבשוה מ"מ לא חל עלי' שם א"י ולכן אינו יכול להתחייב בשביעית ק"ו מהארצות שכבשו עולי מצרים דחל עלייהו שם א"י ומ"מ נפטרו מתרו"מ כיון שלא כבשוה עולי בבל ומיושב אות ה' ודו"ק.

אלכסנדר שטרנבוך

ידות בנדרים ובנזירות

איתא במתני' ריש נזיר "כל כנויי נזירות כנזירות האומר אהא הרי זה נזיר או אהא נאה נזיר נזיק פזיח הרי זה נזיר הריני כזה הריני מסלסל הריני מכלכל הרי עלי לשלח פרע הרי זה נזיר" ובגמ' ב' ב', "האומר אהא הרי זה נזיר ודלמא אהא בתענית קאמר אמר שמואל כגון שהיה נזיר עובר לפניו לימא קסבר שמואל ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים אמרי [אין ודאי] בזמן שנזיר עובר לפניו ליכא לספוקא במילתא אחרינא אבל [ודאי] אין הנזיר עובר לפניו אמרינן דלמא אהא בתענית קאמר ודלמא לפוטרו מן קרבנותיו קאמר דקאמר בלבו אי הכי מאי למימרא מהו דתימא בעינן פיו ולבו שוין קמ"ל." התוס' בד"ה דקאמר בלבו כתבו "ומ"מ בעינא נמי דנזיר עובר לפניו דקבלה שבלב אינו כלום דגבי נזיר כתיב כי יפליא שיפרש בפיו אבל כי נזיר עובר לפניו ופירש בשפתיו ובלבו חשב להיות נזיר מחשבת הלב מהניא כאלו אמר בפיו אהא נזיר כזה שעובר לפניו" והוו שהמחשבה מצרפת הנזיר עובר לפניו עם מה שאמר.

ובגמ' שם "אהא נאה נזיר ודלמא אנאה לפניו במצות כדתניא זה קלי ואנוהו אחנאה לפניו במצות וכו' אמר שמואל שתפס בשערו" והגמ' לא תירצה דמיירי בנזיר עובר לפניו. והתוס' בד"ה אמר שמואל כתבו דכאן לא שייך לומר דנזיר עובר לפניו דדיבור שלם קאמר ולכאורה ר"ל דאינו שייך שהמחשבה תצרף "אהא נאה" עם נזיר עובר לפניו. וכן תפס בשערו עם אהא אכתי משמע אהא בתענית.

הרמב"ם בפ"א ה"ה מנזירות כתב וז"ל "אין אומרין בנזירות עד שיוציא בשפתיו דבר שמשמעו אצל כל העם כענין שבלבו אלא כיון שגמר בלבו והוציא בשפתיו דברים שעניינם שיהיה נזיר אע"פ שהם עניינים רחוקים ואע"פ שאין במשמעו לשון נזירות הרי הוא נזיר. כיצד הרי שהיה נזיר עובר לפניו ואמר אהיה הרי זה נזיר הואיל ובלבו היה שיהיה כמו זה ואע"פ שלא פירש ואמר אהיה כמו זה וכן אם אחז בשערו ואמר אהיה נאה או אהא מכלכל או אהא מסלסל או שאמר הריני מסלסל או הריני מכלכל (צ"ע מנא נקט לשון אהא מכלכל, אהא מסלסל?) או הרי עלי לשלח פרע הרי זה נזיר והוא שיגמור בלבו להזיר," והנה דברי הרמב"ם טעונים ביאור מכמה דברים, דהנה לשון הרמב"ם "אין אומרין בנזירות" משמע שהוא הלכה בנזירות דוקא, וכיון שהוא באמת הלכות ידות הא שייכי גם כן בנדרים ואדרבה למסקנת הגמ' נדרים ג' א', למדין ידות נזירות מנדרים. בהלכות נדרים פ"א הכ"ג הרמב"ם הביא הלכות ידות בנדרים

"האומר לחבירו מדר אני ממך משמע דבר זה שלא ידבר עמו" ושם לא הזכיר "והוא שיגמר בלבו להדיר" כמש"כ אצל נזירות. ועוד צ"ע הקדמת הרמב"ם "כיון שגמר בלבו והוציא בשפתיו דברים שעניינם שיהיה נזיר אע"פ שהן ענינים רחוקים ואע"פ שאין במשמען לשון נזירות" דאיזה שייכות יש בין זה לידות. ובגמ' מובא שצריך בלבו דוקא אצל אהא והרמב"ם הביא בלבו אצל כל ידות ועוד צ"ע דלכאורה הרמב"ם מצריך תפוס בשערו אצל הרי עלי לשלח פרע כמו אצל הריני מסלסל ובגמ' מובא דוקא אצל הריני מסלסל.

והנה כמו שהקשינו על דברי הרמב"ם בידּ החזקה כן יש לעמוד עמש"כ בפירושו על המשנה. בריש מס' נדרים כתב "מדר אני ממך מפורש אני ממך מרחק אני ממך אינם כנויי נדרים אבל הם חלקים ממיני הנדרים והם נקראים בלשוננו ידות". ובמס' נזיר כתב "זה שאומר אהא או אהא נה אינו כנויי נזירות אמנם הם חלקי הנזירות והם הנקראים ידות רוצה לומר חלקי הדברים שמורים על ענין הנזירות וכו' ואלו הן ידות האומר אהא פי' אהיה והכוונה שהוא אומר אהיה נזיר ובתנאי שנזיר עובר עליו באותה שעה ושהוא יאמר ג"כ שלזה הדברים נתכוין ואמנם משמיענו שאין אנו צריכין בנזירות עד שיהא פיו ולבו שוין אלא אמר שהוא כלבו אע"פ שאין פיו מורה על זאת הכוונה הוראה גמורה הרי הוא מחויב בנזירות וכו' ובמס' נדרים לא הוסיף כל כך ביאור.

והנ' בזה בהקדם הסבר דין ידות, דהנה התוס' נזיר ב' א', ד"ה האומר אהא כתבו "ובגמ' מפרש דאיכא הוכחה כמו שנזיר עובר לפניו וזה נקרא ידות נזירות שלא גמר דבורו ומהני לחול עליו כל דיני נזירות כאילו גמר דיבורו כאדם האוחז בבית יד של כלי ומגביהו בכך כאילו אוחז בכלי". היינו שידות הן מקצת לשון. ובתוד"ה הריני מסלסל "הני לאו ידות נזירות נינהו דא"כ ליתנינהו לעיל בהדי ידות אלא כיון דגמר דיבורו אלא שלא פירש להדיא אנזירות ואנן הוא דמפרשינן דיבוריה משמע דנזירות בא לומר כי אמר הני לשונות וחפיס בשעריה כדמפרש בגמ'" והתוס' נדרים ו' ב', כתבו "וי"ל דודאי בגטין לא פליגי ביד דהא לשונות גמורין כתובים בתוך הגט וגם מגרש בלשון גירושין גמורין ומה שהזכיר לעיל ידים לאו דוקא אלא כלומר פליגי ר' יהודה ורבנן אי בעינן דיבור מוכיח או לא." וחזו דיד הוא מקצת לשון טוב שלא חסר בהוכחה. ולעיל כתבנו דהתוס' ס"ל ד"אהא" מלבד מה שלא גמר דיבורו חסר בהוכחת קבלת נזירות וקבלה בלב לא מהני שצריך הפלאה ודוקא נזיר עובר לפניו יכול לשוייה דין לשון וכמש"כ התוס' שבועות כ"ו ב', בד"ה גמר בלבו "וא"ת בההיא דריש מס' נזיר דתנן האומר אהא הרי זה נזיר ופריך בגמ' דלמא אהא בתענית קאמר ומוקי שמואל כגון שהיה נזיר עובר לפניו ופריך דלמא לפוטרו מקרבנותיו קאמר ומשני דאמר בלבו והשתא כיון דגמר בלבו להיות נזיר למה לי נזיר עובר לפניו הא הכא לא בעינן פת חיטין עובר לפניו וי"ל דהתם במאי דקאמר אהא לא משמע כלל לשון נזירות אם אין הנזיר עובר לפניו והוי כאלו גמר בלבו להיות נזיר ולא הוציא כלום בשפתיו אבל הכא סתם פת הוי פת חיטים." וחזו דבלי נזיר עובר לפניו חסר בעיקר הלשון. אבל הרא"ש בפירושו שם בנזיר כתב בד"ה לימא קסבר שמואל "דנהי דלא הויין ידים מוכיחות מ"מ יד לנזירות הוי דשפי משמעותיה לשון נזירות מלשון תענית דאהא משמע דקאי אגופיה לשנותו לשם חדש ותיינו שיהא נקרא נזיר." וכ"כ בדף ג' א', אצל הריני מסלסל דנזיר עובר לפניו לא מהני מכיון דשם הספק הוא בהלשון. ובאמת לשיטת התוס' ד"בלבו" לא מהני לשוייה לשון מה דבלבו חשב להיות נזיר סגי לסלק החשש ד"לפוטרו מן קרבנותיו קאמר" י"ל דאו דמ"מ היה קבלה בנזירות חה מספיק לדין לשון או דעכ"פ מיקרי לשון גמור לשני דברים ולזה מהני מחשבה (ע' במאירי שכ"כ.)

אמנם הרא"ש נזיר ב' א', כתב בד"ה האומר אהא "לאו נדר ממש הוי אלא משמעות קצת לשון נדר" ולא כתב מקצת לשון טוב רק קצת משמעות אבל במסכת נדרים כתב בד"ה האומר לחבירו מודר אני ממך "כל הני מיקרו ידות כמו בית יד הכלי שאינו עיקר הכלי והאוחז בו הכלי עולה עמו וכך הנך ידות אינו גומר בדבריו לפרש הנדר אלא החחלה בעלמא ומתוכן ניכר שדעתו לידור ומחשבינן ליה כאילו גמר בדבריו." והנה הקרן אורה הקשה והניח בצ"ע מה שהרא"ש פירש שם הגמ' נזיר ב' ב', אמר שמואל כגון שהיה נזיר עובר לפניו לימא קסבר שמואל ידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים אמרי [אין ידאי] בזמן שנזיר עובר לפניו ליכא ליספקא במילתא אחרינא אבל [ידאי] אין הנזיר עובר לפניו אמרינן דלמא אהא בתענית קאמר" והרא"ש שם כתב "כלומר לעולם קסבר ידים שאין מוכיחות הויין ידים ובזמן שהנזיר עובר לפניו אכתי הויין ידים שאין מוכיחות וכו' אבל אם אין נזיר עובר לפניו דלמא אהא בתענית קאמר זה דבר שקול ולא הוי נזיר." והק"א הקשה דמה הכריח הרא"ש ללמד דלמסקנא נזיר עובר לפניו הוי יד שאינו מוכיח דלכאורה י"ל דגם למסקנא הוי יד מוכיח ורק דבאין נזיר עובר לפניו לא הוי יד כלל? ולדברינו בשיטת התוס' דדין יד ודין אינו מוכיח הוא שני דברים בדתאי קושית הק"א צ"ע. אבל אם נאמר דדין יד ודין אינו מוכיח הוא הלכה אחת ומשתייך לפרשת ידות א"כ אם התנא סובר דיד שאינו מוכיח הוי יד ובאן השמיענו החידוש של דין ידות בודאי הוצרך להגיד לנו האופן של יד שאינו מוכיח.

ואיתא בגמ' נזיר ס"ב א', "אלא כי יפליא דכתב רחמנא גבי נזירות למה לי מכדי האיתקש נזירות לנדרים כי יפליא למה לי לאחויי ידים שאינן מוכיחות דאיתמר ידים שאינן מוכיחות אביי אמר הויין ידים רבא אמר לא הויין ידים לאביי ניחא אלא לרבא מאי איכא למימר וכו', ויעו"ש בתוד"ה איש שהביאו שני גרסאות בגמ'. והרא"ש בפירושו כתב "כי יפליא לנדר נדר דכתב רחמנא גבי נזירות למ"ל לאחויי ידים שאינן מוכיחות פי' למעוטי וכדדרשינן פ"ק דנדרים מאיש יפליא דידים שאינן מוכיחות לא הויין ידים ה"ג דאחמר ידים שאינן מוכיחות אביי אמר הויין ידים רבא אמר לא הויין ידים לרבא ניחא אלא לאביי מאי איכא למימר וכו' וי"מ לאחויי ידים שאינן מוכיחות דהויין ידים כהך דתנינן לעיל פ"ק האומר אהא הרי זה נזיר ואוקימנא בשנזיר עובר לפניו ולא אמרינן אהא בתענית קאמר ומייתי מדאיש כי יפליא מרבינן דהפלאה כי האי חשיבי הפלאה." ומכיון דלכאורה הי"מ בהרא"ש גרסי כהרא"ש צ"ע למה לרבא ניחא דלכאורה אביי ס"ל הויין ידים. ועוד לכאורה למה הוסיף אהא וסוגית הגמ' שם. אמנם י"ל דהרא"ש השמיענו כאן חידוש גדול דאהא עם נזיר עובר לפניו נחשב הפלאה בנזירות ולא בנדרים וזהו דמשמעות קצת לשון נדר שהוא "אהא" אפילו אם אינו נחשב כמקצת לשון עם הוכחה על גמר דיבורו רק על ידי נזיר עובר לפניו [דלשיטת הרא"ש אינו משלים הדיבור] מ"מ בנזירות מיקרי הפלאה אם גמר במחשבתו לנזירות וזהו ה"קמ"ל" בגמ' נזיר ב' ב', ומחלוקת אביי ורבא הוא בנדרים (ע' נדרים ה' ב') ורבא ס"ל דמקצת לשון טוב אינו מועיל בנדרים אם אינו מוכיח אבל בנזירות הענין יכול להוכיח אם גמר בלבו. וזהו "לרבא ניחא" אבל לאביי הוי יד לנדרים ולנזירות אפילו באינו מוכיח, ואין מקום לפרשה מחדשת בנזירות, והגמ' נדרים ג' א', דיליף ידות נזירות מנדרים הוא רק לאביי, או לפי ההו"א ברבא.

כבר כתבנו מחלוקת תוס' והרא"ש, דלהתוס' הוכחה מן הצד יכולה להשלים דין לשון משא"כ להרא"ש. אבל גם להרא"ש צריך רק מעשה מצד הנדר כמו חפוס בשערו ולאו דוקא עקימת שפתיו. אבל הרמב"ם בהלכות נדרים כתב בכמה מקומות שלשון בנדרים ושבועות הוא רק ע"י עקימת שפתיו

וא"כ גם תפס בשערו אינו לשון. וי"ל דהרמב"ם ס"ל כהרא"ש בדף ס"ב א', ולשיטתו הוסיף דהחידוש בנזירות הוא שא"צ אפילו לשון שאינו מוכיח רק הוצאת שפתיו והענין מוכיח בצירוף גמר בלבו שנתכוין להזיר. ומובן מאליו מדוע האריך הרמב"ם בלשונו דוקא בהל' נזירות והדגיש שהוא הלכה בנזיר. ומכיון שיסוד ידות נזירות הוא רק בצירוף ענין מוכיח ובלבו, מובן למה הרמב"ם כתב בלבו וגם תפוס בשערו שהוא ענין מוכיח גם אצל "הרי עלי לשלח פרע," ונקט נזיר עובר לפניו או תפס בשערו היכי דשייכי יותר וכשיטת התוס'. ויתכן דמחשבה בידות נזירות הוא דבר הפועל ולא רק תנאי.

אמנם התוס' לשיטתייהו נזיר ס"ב א', דלא ס"ל שום חילוק בין ידות נדרים וידות נזירות דבשניהם צריך מקצת לשון טוב. והרא"ש והתוס' אזלי לשיטתייהו בג' א', בההיא ד"הרי עלי צפורין" דלר"ל להרא"ש גם בלי נזיר עובר לפניו הוי יד שאינו מוכיח לנזיר דנזיר עובר לפניו אינו משלים הלשון משא"כ להתוס' בד"ה צפורין "רק **מסתמא** ה"ק הרי עלי מצוה דשייכא ביה ציפורין" דבודאי חסר אפילו בהלשון והנזיר עובר לפניו משלים הלשון.

(וע"פ דברינו בשיטת התוס' דבודאי צריך מקצת לשון טוב גם בנזיר מובן דברי התוס' ב' א', ד"ה נזיר בשם ה"ר יחיאל דלר"ל דכנויין הם לשון שבדו חכמים "לאו לענין קרבן קאמר אלא לענין מלקות דלקי אם עבר על נזירותו בלשון שבדו חכמים" והק"א כבר תמה דאיך מצינו נזירות לחצאין וכתב "ואולי סבירא ליה להירושלמי דאע"ג דלא הרי נזיר מ"מ לוקה משום לא יחל דברו כשאר נדרים וצ"ע." וכוונתו צ"ב, ולדברינו י"ל דנזיר אינו יד לנזיר דהא צריך מקצת לשון טוב משא"כ בנדרים עיקר הלשון הוא התיבה "אסור" ובלי הזכרת התיבה אסור, הוי יד לנדר ולפיכך הוי יד לנדר. וכעין זה ראיתי במאירי דף ב' א', "הריני נזיר מן החרצנים וכו' הואיל ואין מה שהזכיר אסור בנזיר אין עליו דין נזיר כלל אלא שאסור בהן מתורת נדר וכו' אבל אם לא הזכיר לשון נזירות אלא שאמר הרי עלי שלא לאכול חרצן אינו נזיר כלל אפילו היה בלבו לנזירות אלא שאסור בחרצן מתורת נדר.")

הרב אלעזר יונה גינזבערג

בענין פגול בלוג שמן של מצורע

איתא בזבחים מ"ג א' במשנה, לוג שמן של מצורע ר"ש אומר אין חייבין עליו משום פגול ור"מ אומר חייבין עליו משום פגול שדם האשם מחירו. ופרש"י **טעמא** דר"ש כיון דאדם מביא אשמו היום ולוגו עד עשרה ימים נמצא שאין האשם מחירו. ובברייתא בגמ' מ"ד א', ילפינן פיגול משלמים עד שאני מרבה לוג שמן של מצורע הא מני ר"מ היא דתניא וכו' אימא סיפא ומוציא אני מנחת נסכים והדם אתאן לרבנן וכו' אמר רב יוסף הא מני רבי היא דאמר לוג שמן של מצורע מחנותיו שרו לי', ומדמחנותיו שרו לי' מחנותיו מפלגי לי' דתניא לוג שמן של מצורע מועלין בו עד שיזרוק הדם נזרק הדם לא נהנים ולא מועלין

רבי אומר מועלין עד שיתן מתנותיו ושוין שאסור באכילה וכו' אמרוה קמי' דרבי ירמי' אמר וכו' והרי לוג הבא בפני עצמו דלכ"ע מתנותיו שרו לי' ולא מפגלין לי' דתניא וכו' אף אני לא אמרתי אלא בבא עם האשם ע"כ הסוגיא, ופרש"י שאין מפגל אלא דם או קומץ את שיריו דאיתקש מנחה לזבחים ע"כ.

והנה בדברי ח"ק דרבי דלוג שמן של מצורע מועלין בו עד שיזרק הדם לכאורה הי' נראה דהא מני ר"מ דסבר דדם האשם מתיר הלוג ולכן ס"ל דנתפגל על ידו, אבל רבנן פליגי בזה וכפרש"י שהבאנו לעיל דס"ל שאין דם האשם מתירו ולכן לא נתפגל על ידו והיינו כרבי, א"כ פלוגתא דח"ק ורבי הוא הך דר"מ ורבנן, דהלא בבא בפ"ע לכ"ע מתנותיו שרו לי' אלא השאלה היכא דבא עם האשם אם ניתר על ידי האשם ג"כ א"כ היינו ר"מ ורבנן. (וגם בקרן אורה העיר ע"ז). ועוד צריך לעיין מאי טעמא דרב יוסף דאמר הא מני רבי היא הלא סיפא אתאן לרבנן דמנחת נסכים אין נתפגלים ע"י הזבח אז שפיר נוכל לומר שגם רישא רבנן דמתנותיו שרו לי' דאינו ניתר ע"י האשם ולכן מתנותיו מפגלים.

ועוד יש לדייק בדברי הרמב"ם בפי"ח מהל' פסה"מ ה"ח ז"ל ואלו דברים שאין חייבין עליהם משום פגול לעולם וכו' ולוג שמן של מצורע ואם תאמר והלא דם האשם מתירו אינו תלוי בו שהרי אדם מביא אשמו היום וכו' ע"כ ל נמצא דהרמב"ם פוסק כרבנן דר"מ ולכאורה טעמי דרבנן משום שאין האשם מתירו ואין ללוג מתירין אלא שהרמב"ם הוסיף דאע"פ שדם האשם מתירו אינו תלוי בו משמע מלשונו שדם האשם הוא באמת מתירו והיינו כר"מ. ובאמת הרמב"ם בפ"ב מהל' מעילה ה"י ס"ל הכי דדם האשם מתירו דפסק דלוג שמן של מצורע מועלין בו משהוקדש בכלי עד שיזורוק דם האשם והיינו כת"ק דרבי. וא"כ באמת צ"ע דאם דם האשם הוא המתיר ומוציא מידי מעילה למה לא יתפגל ע"י ומה ביאר בזה שאינו תלוי בו דא"כ למה מתירו מידי מעילה ומוציאו מידי קדושי השם.

ועוד צריך ביאור מאי קאמר רב יוסף דמדמתנותיו שרו לי' מתנותיו מפגלי לי' ולמה לא אסיק אדעתיה קושיית ר' ירמי' דבלוג הבא בפ"ע אין בו פיגול.

עוד צ"ע דהרמב"ם פסק בפ"ד ממחוסרי כפרה ה"ג ז"ל ואסור לאכול מלוג השמן עד שיתן ממנו מתן שבע ומתן בהונות ואם אכל לוקה כאוכל קדשים קודם זריקה עכ"ל, הרי דהרמב"ם ס"ל דמתנותיו הם המתירים מדאורייתא כזריקה וא"כ למה לא יפגל במתנותיו המתירים אותו ואע"ג דלגבי מעילה דם האשם מתירו כשבא עמו, האם פגול תלוי במתירין דמעילה דוקא ולמה תלתה הגמ' דין פגול בפלוגתא דרבי ורבנן במעילה הלא כולם שוין שאסור באכילה מהתורה לפי הרמב"ם עד שיתן מתנותיו.

ועוד יש לדקדק לדעת הרמב"ם דאסור באכילה מהתורה עד שיתן מתנותיו א"כ נמצא דדם האשם לא מתירו לאכילה וא"כ מהיכי תיתי יפגל בו עד שצריך הרמב"ם ליתן טעם מפני שאינו תלוי בו. ובכל אופן הא לא הוי יותר מחצי מתיר דהא אינו מותר לגמרי עד שיתן מתנותיו והא ק"ל דאין מפגלין בחצי מתיר. ובעצם צ"ב כל הסוגיא דתלי חיוב פגול בחיוב מעילה לדבי ורבנן הלא גם לרבנן מתנותיו שרו לי' באכילה.

והנה כדי לברר הסוגיא והקושיות שהקשינו נקדים לגדור תורת פגול. והנראה לומר בזה דכל תורת פגול לא נאמר אלא בקרבן הקרב לגבי מזבח כשלמים. דהא דנתפגל הקרבן ע"י מתיריו דהיינו עבודותיו, שאם היו לו עבודת פגול נעשה הקרבן קרבן פגול דהלא היה לו הרצאת פיגול. וכהרצאת כשר הרצאת פסול דצריך ד' עבודות הקרבן כמו בכשר וע"ז נתרצה לפגולו (וכדאי' בזבחים ל"ד ב', דזריקת פיגול עושה שיריים דמרצה לפגולו וכן בדף פ"ד ב', דלכך אם עלה

לא ירד וכן במעילה ב' א', דלא הוי כמאן דחנקינהו דמרצי לפיגולו.) ובזה יש לבאר הא דאין מחשבה מועלת אלא במי שראוי לעבודה וכדא' במשנה רפ"ג, והרמב"ם בפירושו למשנה הסביר שם משום שצריך שיקרב המתיר כמצוותו ובאמת כך א' גם בתוס' זבחים מ"ג א', ד"ה והלבונה בסו"ד דאין חייבין על עצים משום פגול דלאו קרבן הם.

ועוד נראה לומר דאע"פ שיש תורת קרבן צריך לפגל בהמתיר שמרצה על הקרבן ופועל היחר על השיריים כדם המרצה על הבשר וקומץ את שיריו וע"ז דהי' להקרבן הקרבת פגול נעשה פגול נמצא שצריך עבודה שהיא הקרבה על כל הקרבן משא"כ לוג שמן של מצורע אין בו תורת קרבן רק הוא חובה להביא, דצריך המצורע שיתן ממנו מתנותיו ולזה צריך להקדים עבודת הלוג וכדא' בזימא ס"א א', גמר מתנות שבהיכל ונשפך הלוג יביא לוג אחר ויתחיל בתחילה בבהונות. נמצא שיש לוג רק למתן בהונות דגם עלייהו מביא לוג אע"ג שאין שום עבודות אחרות. וגם השבע הוזאות נראה דלא חיילא הקרבתם והרצאתם בכל הלוג רק דהוא מעשה הקרבה רק בגוף השמן שמזה. ובחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם בהל' מעילה מבאר דלוג שמן של מצורע כשהוא בא בפ"ע לאו בר מעילה ואינו בכלל קדשי השם דמשום מתנותיו לא הוי קדשי השם.

ויש לומר דבלוג שמן של מצורע יש שני אופני הבאה. כשהוא בא בפ"ע אין בו תורת קרבן אבל כשהוא בא עם האשם אז נשתנה ונעשה קרבן דנעשה לוג הבא עם האשם וזריקת דם האשם הוא הקרבתו וכשתי הלחם הבאים עם הזכח, והנה לדין זה שיש חפצא של לוג הבא עם האשם וחל בו תורת קרבן ונעשה כחלק מקרבן האשם גם רבנן דר"מ מדו לזה ובזה ניחא דפליג רבי שמעון במשנה דבלוג אין בו פגול, ופרש"י דאין דם האשם מחירו, וצ"ע למ"ל לפלוגי בזה הלא ס"ל דכל שאינו על מזבח החיצון כשלמים אין בו פגול, ולדברינו ניחא דאם היה דם האשם מתירו שפיר היה נקרא קרב על מזבח החיצון. ובאמת כדברינו משמע מרש"י מנחות נ"ח א' ד"ה לוג שמן דבבא עם האשם הוי ממנו לאשים וע' בתוס' שם. נמצא דלכ"ע יש אשם הבא עם הלוג וזריקת האשם מוציאו מידי מעילה דפועל הרצאה והקרבה גם בהלוג אלא א"כ צריך להסביר במאי פליגי ר"מ ורבנן ונעתיק הברייתא במנחות ס"ו ב', ת"ר לוג שמן של מצורע חייבין עליו משום פגול מפני שדם האשם מתירו לבהונות דברי ר' מאיר א"ל לר"מ והלא אדם מביא אשמו היום ולוגו מכאן עד י' ימים אמר להם אף אני לא אמרתי אלא בבא עם האשם א"ל אפשר לשנותו לאשם אחר אמר רבא קסבר ר"מ הוקבעו בשחיטה כלחמי תודה ע"כ הסוגיא שם. הנה ר"מ ס"ל דהוקבע בשחיטה ונעשה כגוף אחד עם הקרבן כמו לחמי תודה ואז א"א לשנותו ורבנן ס"ל דאפשר לשנותו דלא הוקבע אבל כל זמן שלא שינה הם מסכימים לר"מ אהא דאמר אף אני לא אמרתי אלא בבא עם האשם. דפירושו דיש קרבן של לוג הבא עם האשם ונעשה קרבן אחד רק שס"ל שאפשר לשנותו ובהא נראה לומר דלרבנן הא דיש קרבן של לוג עם האשם והו דוקא באשם מצורע אבל באשם פגול שהי' לו הרצאת פגול ואין הוא אשם מצורע הבא עם הלוג ואז אין הלוג נעשה קרבן אתו דרק אשם מצורע נעשה קרבן עם הלוג דאם אינו קרבן של מצורע לא נאמר בו חובת לוג דהא דלוג נעשה כחלק מהאשם רק כששניהם הם להכשר המצורע. וה"ה לגבי נסכים דאין קרבן פגול טעון נסכים. אז לרבנן דאפשר לשנותו אם מפגל בהקרבן אז מנתק הלוג ממנו ומשנהו דמשנה הקרבן דע"כ אין אתו לוג משא"כ ר"מ ס"ל דהוקבע בשחיטה וא"א לשנותו דנעשה כבר חלק מהקרבן. נמצא דלרבנן אם קרב האשם כמצוותו ולא משנה הלוג שפיר הוי לוג הבא עם האשם ויש בו מעילה ע"י שקרב עם האשם.

ובזה נבא לישב דברי הרמב"ם דאע"ג דפסק כרבנן דר"מ בפי"ח מפסה"מ דאין פיגול בלוג שמן של מצורע ובהל' מעילה פסק

דדם האשם מתירו ומוציאו מידי מעילה, זהו באשם שקרב כמצוותו ולכן נעשה הלוג כחלק מהקרבן וניתר ע"י זריקתו וזהו דהוסיף דאע"ג שדם אשם מתירו אבל אינו חלוי בו דהיינו שיכול לנחקו ולשנותו ואם פיגל באשם אין לך שינוי וניתוק גדול מזה דאשם של פגול אינו בא עם לוג. ולפי דברינו דברי ת"ק דרבי דדם האשם מוציאו מידי מעילה אפי' לרבנן דר"מ דהא לכ"ע באשם שקרב כמצוותו יש קרבן של לוג הבא עם האשם נמצא דפלוגתא דת"ק ורבי אינה חלוי' בר"מ ורבנן.

ולפי דברינו לעיל דל"ש פיגל רק בתורת קרבן ומפגל בעבודה המרצה ופועל הקרבה על כל הקרבן, מישב, דאע"ג דמתנות הלוג שרו ליה באכילה אבל אין עליהם שם עבודה והרצאה על שאר הלוג ול"ש שיתפגל ע"י הזאותיו וכל הפגול ששייך בו הוא רק ע"י שנעשה קרבן ויש לו הרצאה של פגול דהיינו ע"י האשם ולכן הא דמתירו באכילה לא מספיק לפגל ורק בעבודתו המרצה עליו כגון זריקת דם האשם, ומיושב כל דברי הרמב"ם דאע"ג דאסור באכילה אבל כיון דזריקת האשם הוא המוציאו מידי קרבן הוא המתיר והמפגל, ולא נקרא חצי מתיר דאין הזאותיו המתירים של קרבן רק הזריקה. ודוקאמר רב יוסף דמתנותיו שרו ליה ומפגלי ליה ודאי מודה דבבא בפ"ע דאין עליו הרצאת קרבן דל"ש פגול רק כוונתו דבבא עם האשם שאז חל עליו תורת קרבן אז גם מתנותיו מפגלי ליה, וזה תלוי בת"ק ורבי דלדברי ת"ק פקע מיניה שם קרבן אחר הזריקה כיון שמוציאו מידי מעילה ורבי ס"ל דכיון שחל עליו תורת קרבן אז מתנותיו הם העבודות דהם מוציאות מידי מעילה ולכן שייך בהם פגול וע"ז הוסיף ר' ירמי' דאין בעבודת הלוג בכל ענין פיגול דאף בבא בפ"ע אין העבודות מרצה על השיריים ואע"ג דחלוק הדין בעצם הלוג בין בא בפ"ע לבא עם האשם דאז יש בו תורת קרבן שקרב לגבי מזבח אבל העבודות אין יכולות לפגל דלא פועלים ריצוי והקרבה בהשיריים אלא דם בבשר וקומץ את שיריו כדברי רש"י ובזה אין חילוק בין בפ"ע בין בא עם האשם.

וסמוכים לדברינו דאין שירי הלוג צריכים להרצאה ולהקרבה שיותר ע"י רק שיש דין שצריך ליתן ממנו הזאות לגבוה ועל הבהונות ולכן עדיין אסור באכילה דצריך לעשות צרכי הכשר המצורע ומעורב בהם חלק גבוה וכשבטל דין זה מותר באכילה יש להביא ממנחות כ"ח א', דאי' שם דאם הזה הזאות של הלוג שלא לשמן אינם מכשירים המצורע וניתר הלוג באכילה. דלכאורה צ"ע דאם לא הכשירו לא עלו ההזאות כלום וכמי שאינו דכל הבאת הלוג רק בשביל הכשר המצורע ולמה מותר באכילה. ולדברינו ניחא דכיון דבטל ממנו צרכי הזאה ונתינה על הבהונות או מותר באכילה, וא"צ להכשר זריקה שלו. ובזה יבא על נכון מה שיש לדייק בברייתא בב"ק ק"י ב', דמונה שם כ"ד מתנות כהונה לוג שמן של מצורע ומותר העומר. ויש לדייק למה לא נאמר מותר הלוג כמו מותר העומר ולפי דברינו נוכל לומר דשפיר הוי כל הלוג מתנות כהונה דאין הזאותיו עושהו מתנות כהונה אלא שצריך לעשות ממנו הכשרי המצורע דזהו חובת ביאתו ולא דמי לקומץ המתיר שיריו.

הרב ארון רייך

בסוגיא דכח כחו לסומכוס אי ככחו דמי

ב"ק י"ז ב' בעי רבא דרסה על כלי וכו' מהו בתר מעיקרא אזלינן וגופי' הוא או"ד בתר תבר מנא אזלינן וצרורות נינהו תפשוט לי' מדרבה וכו' לרבה פשיטא לי' לרבא מיבעיא לי' וכו' ת"ש תרנגולים שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי משלמין נ"ש ש"מ בתר מעיקרא אזלינן תרגמא אחבל והא משונה הוא דמאום בלישה והא נשבר דלי קתני אלא סומכוס היא דאמר צרורות נ"ש משלם אי סומכוס אימא סיפא ניתו ממנו שבר ונפל על כלי אחר ושברה על הראשון משלם נ"ש ועל האחרון משלם ח"נ ואי סומכוס מי איכא לי' ח"נ וכ"ת שאני לי' לסומכוס בין נזק כחו לכח כחו ואלא הא דבעי רב אשי כח כחו לסומכוס ככחו דמי או לאו תפשוט לי' דלאו ככחו דמי אלא לאו רבנן היא ש"מ בתר מעיקרא אזלינן אמר רב ביבי בר אביי דקאזיל מיני' מיני', ומשמע מהגמ' דאי מוקמינן לי' להך ברייתא כרבנן דסומכוס שוב ליכא למיפשט שאלת רב אשי לקמן, וצ"ע מזה על שיטת הרמב"ם והתוס' בסוגיא דכח כחו דהנה בסוגיא דכח כחו יש לכאורה ג' שיטות — הרא"ש הוכיח מהסוגיא דמדמספקא לי' לגמ' אם יש הלכה אליבא דסומכוס מוכח דאליבא דרבנן חייב מיהא ח"נ בכח כחו דאי כח כחו פטור לדידן ולסומכוס חייב ח"נ מחמת הלל"מ, או נמצא דההלכה מוספת חיוב, וזה א"א דההלכתא לגרועי קאתי יעוי"ש. אמנם התוס' תולקים ע"ז (כמש"כ שם הרא"ש עצמו) וס"ל בדף כ"ב דהא דכח כחו אם חייב ח"נ או פטור לגמרי, מיתלא תלי בשאלת הגמ' לסומכוס עיי"ש, ולפי"ז להלכה הוי ספק מכיון דהוי בעיא דלא איפשיטא, והרמב"ם בפ"ב דנ"מ הי"ז משמע דכח כחו פטור ומדלא כתב שהוא ספק ואם תפס א"מ משמע דס"ל שהוא פטור בתורת ודאי וכ"כ שם הלח"מ. וא"כ ק' לשיטת התוס' מסוגיא זו דמאי מהני מה דאוקמינן כרבנן הא עדיין איכא למיפשט הא דרב אשי להיפך דכח כחו ככחו דמי, דאי לאו ככחו דמי אז היה פטור לגמרי על הכלי השני. וכבר הק' כן הגר"א הביאורו לשו"ע (ולהרמב"ם כ"ש דקשה דתקשי לו לפי האמת דאמאי חייב על הכלי השני הלא הוי כח כחו). ובע"כ צ"ל בזה דע"ז מהני מאי דבתר מעיקרא אזלינן דכמו דמשוי להכחו דין גופו כמו"כ ע"י בתר מעיקרא אזלינן הוי כח כחו ככחו הראשון, אלא דזה צ"ע טובא להבין דבשלמא על הכלי הראשון חייל דינא דבתר מעיקרא אזלינן משום שזורק הכלי עצמו כמש"כ התוס', והוא עומד להשבר ע"כ נחשב כשבור בגופו, אבל מה מועיל סברת בתר מעיקרא להכלי השני שאינו עומד להשבר לעשות מכח כחו לכחו, ועוד צ"ע טובא דכיון דע"פ אין שיהי' מוכח משיטת הרמב"ם והתוס' דע"י בתר מעיקרא הוי כחו גרידא ולא כח כחו, א"כ כשהגמ' דחי דתרנגולים מחטטים אתי כסומכוס ומק' דתפשוט לי' דכח כחו לאו ככחו דמי יותר הו"ל לאקשויי דגם אליבא דסומכוס מוכחא שאלת הגמ' אי בתר מעיקרא אזלינן, ודאי בתר תבר מנא אזלינן דאי בתר מעיקרא הוי כחו ולא כח כחו ועל כחו חייב נ"ש לסומכוס. והגמ' משמע דליכא למיפשט כלל השאלה של בתר מעיקרא רק השאלה של רב אשי אי כח כחו לסומכוס ככחו דמי, וצ"ע.

ואשר יראה בזה הוא עפ"י ביאור שיטת הרמב"ם והתוס' הנ"ל בסוגיא דכח כחו אשר לכ' נמצא אליבייהו דההלכתא לסומכוס

לאוסופי קאתי, וכמו שהק' הרא"ש הנ"ל. והנה מד' התוס' שכ' דהשאלה דכח כחו הוי גם לרבנן מוכח שאין ללמוד פשט הגמ' שהשאלה רק אם סומכוס קיבל ההלכתא וע"כ מוקי לה בכח כחו או דלא גמיר ההלכתא כלל, אלא דהשאלה היא כלשון הגמ' עוד שם בדף י"ט (ואשר זהו הלשון שהביאו התוס') אי כח כחו ככחו דמי, והיינו דהשאלה היא בהחפצא של כח כחו אם נידון ככחו או לא ונ"מ בין לרבנן בין לדידך, דלדידך אם הוי חפצא של כחו חייב ואם לאו פטור, ולסומכוס אי הוי ככחו ל"ש ההלכתא ואי לאו ככחו אז שייך ההלכתא. ומתבאר משיטת התוס' דכל הצד דלא גמיר סומכוס ההילכתא הוא רק משום דכח כחו ככחו דמי ול"ש ההלכתא, אבל אם רק יצוייר אליבי' מקום לחלות ההלכתא ודאי מודה לדידך וכל מחלקותו הוא רק משום דלא שייך. ולפי"ז גם בככחו גרידא הא דחולק על רבנן וס"ל דחייב נ"ש ולא גמיר ההלכתא אין הפלוגתא אי גמרינן ההלכתא או לא אלא המחלוקת בגדר כחו כגופו, דסומכוס ס"ל דעל כחו כגופו ל"ש ההלכתא ורבנן חולקים. וכמו"כ בכח כחו אי ככחו דמי ל"ש ההלכתא אבל אם לאו ככחו דמי אז שייך ההלכתא וצ"ב מחלוקת סומכוס ורבנן בזה.

ונ' ביאור הענין עפ"י סוגית הגמ' י"ז ב' דשו"ט אם כחו כגופו דמי או לאו כגופו דמי, ומסיק דכגופו דמי והלכתא גמירי לה ובר', וכבר העירו האחרונים ז"ל דבכ"מ מצינו כחו כגופו ולא נסתפק הגמ' כלל שיהא כחו לאו כגופו, ונ' בזה דהנה מפורש ברפ"ק דג' אבות נאמרו בשור הקרן השן והרגל ויש בזו מה שאין בזו, קרן כוונתו להזיק ורגל היזיקו מצוי ושן יש הנאה להיזיקה. והנה יסד החיוב בכולם הוי מחמת השם של ממונו שהזיק וכמש"כ הרמב"ם ריש הל' נזקי ממון, והנה אם באנו לדון אם ההיזק הנעשה הוי מעשיו של שור נ' פשוט דל"ה כלל יותר מעשה הבהמה משום דרגל היזיקו מצוי, ובע"כ מבואר מזה דלא סגי בזה שממונו עשה היזק, אלא בעינן שההתורה משוי להמעשה דין מעשה המזיק, וזהו דנתחדש בקרן שן ורגל דמעשה של כי יגח יש עליו חלות"ש מעשה המזיק וכן כולם. ובזה הוא דאיכא לכל אחד מעלות על חבירו דמה דהיזיקו מצוי הוא אלימות לקבוע להמעשה דין מעשה מזיק וכן כולם. ולפי"ז י"ל דבזהו דקשקיל וטרי אי כחו ככגופו או לא, דאע"ג דודאי היזק של כחו הוי מעשיו של הבהמה אבל עדיין י"ל דלחול שם מעשה מזיק על המעשה בעינן גופו דדריסת הבהמה על הכלי, זהו מעשה מזיק ע"י שגופו הולך ומזיק, משא"כ התזת צרור שהצרור הולך ומזיק אע"ג דכחו הוא אבל אין בזה דין מעשה מזיק הדו"ק בזה (וע' ברכת שמואל סי' י"ט).

והנה הגמ' מסיק דכחו כגופו דמי, ולפי הנ"ל יש לפרש זה על שני אופנים די"ל דאע"ג דלשם מעשה המזיק בעינן מה שגופו עושה ההיזק אבל זהו שנתחדש בכחו כגופו דגם כחו הוי גופו. והיינו דלא רק כשהגוף דורס ושובר בעצמו הוי מעשה גופו אלא גם כשהגוף מחיז צרור וע"ז מזיק הכלי גם זהו בכלל מעשי גופו לגבי חלות שם מעשה מזיק, וע"כ כתו הרי מעשה מזיק כמו כל מעשה גופו. אבל יש לפרש דגם למסקנא אין כחו ממעשי גופו דשם מעשה גופו לגבי דין מעשה מזיק נתפס רק על שהגוף מזיק בעצמו אלא שיש מזיק מחודש של כחו, דמה שכח הבהמה הוא המזיק הוא שם בפנ"ע של מעשה המזיק. ואע"ג דבתורה מפורש רק האופן של גופו אבל מכיון דבסברא גם זה הוי אופן המזיק ע"כ הוי תולדה של גופו. וצ"ע בזה. ונ' דלפי"מ שהוכחנו לעיל מהתוס' דמחלוקת של סומכוס ורבנן הוי בגדר כחו ככגופו יש לפרש בזה פלוגתייהו, דסומכוס ס"ל דכחו ככגופו משוי להכחו דין מעשה גופו ושוב הוי כזוג שבצוארה ופרומביא שבפי', וע"כ ל"ש כלל ההלכתא של ח"נ דהוי כמו דנימא דזוג שבצוארה חייב נ"ש ופרומביא שבפי' חייב ח"נ. וכל ההלכה של צרורות שייכא רק כשיש אופן בפנ"ע של היזק ע"י כחו, משא"כ

לסומכוס דהוי ממעשי גופו ל"ש כלל ההלכתא. אבל הרבנן נ' דס"ל דכחו ל"ש להיות מעשה גופו אלא הוא שם מזיק בפנ"ע וע"כ שפיר שייך בזה הלכתא דחייב רק ח"נ. ונ' ראי' למהלך זה דסומכוס ורבנן פליגי בעצם הגדר של כחו כגופו מקושית הר"ש בשט"מ (וכן הרא"ש בפסקיו) שהק' על מסקנת הגמ' דכחו כגופו והלכתא גמירי דחייב רק ח"נ, דאמאי לא קאמר הגמ' דכחו לאו כגופו וההלכה חידשה שיתחייב. ולכ' קושייתם אינה מובנת דמאי ק"ל הא כיון דלסומכוס כחו כגופו וליכא הלכתא, א"כ אע"ג דרבנן ס"ל דאיכא הלכתא אבל מהיכא־תיתי דפליגי רבנן אסומכוס בהא דס"ל כחו כגופו, אבל להנ"ל א"ש היטב דאדרבא זהו עיקר מחלוקתם, דרבנן לא ס"ל כסומכוס במה דס"ל כחו כגופו שהוא ממעשי גופו, וע"כ שפיר הק' דאמאי אמרינן דהם ג"כ ס"ל דכחו חייב מטעם אחר שהוא מזיק בפנ"ע הא שפיר י"ל דכיון דל"ה ממעשי גופו פטור וההלכה חידשה שיתחייב, וז"ב.

ובזה יש ליישב מה שיש להעיר על רש"י שכ' בסוגיא דאשו משום חציו דאדם חייב נ"ש דל"ש צרורות באדם, דאמאי נטר עד הכא ולא כתב כן גבי כיחו וניעו שהוא ג"כ כחו דאדם בדף ג' ב', ע"ש. ונ' בזה דהנה יש לדקדק דפשטות הגמ' ג' ב' משמע דפשיטא לי' לגמ' דכחו דאדם חייב, וק' דגבי בהמה הוי שו"ט בדף י"ז ב' (וביותר ק' דהראשונים הנ"ל מק' על גמ' דידן אמאי לא מסקינן דכחו לאו כגופו והלא גבי אדם מוכח מהמשנה דיש תולדה והיינו כיחו וניעו, ע' היטב בגמ' ג' ב'.) ואולי י"ל דכיון דאדם יש לו הל' עשייה בכל התורה והוא אחראי בעד עשייתו, ע"כ עשייתו של הזיוק מחשבא לי' למעשה מזיק ולא בעינן שום חידוש של כחו, והנה באשו משום חציו ס"ל לחי' הר"ן בסנהדרין דל"מ זה אלא לנזקין ולא בכל התורה (ודלא ככמה ראשונים) ולדבריהנ"ל הגדר בזה דלהיות עשייתו בכל התורה בעינן כחו ממש אבל גבי נזקין לא בעי הל' עשייה דכל התורה אלא כמו שחייב על נזקי ממונו חייב על נזקי גופו, וכחו חייב מחמת המזיק המחודש של כחו כגופו. והנה לפימש"כ לעיל דהא דפליג סומכוס על רבנן הוא משום דס"ל דכחו הוי ממעשי גופו ולא מזיק מחודש, א"כ ה"ה נמי לדידן באופן שחייב על כחו מדין עשיי' דכל התורה ולא רק מחמת המזיק המחודש של כחו יתחייב נ"ש, דההלכתא של צרורות היא הלכתא מיוחדת בהמזיק המסוים של כחו ולא היכא שמתחייב מחמת הדין עשיי' דכל התורה. ולפי"ז מאירים ד' רש"י שבכ"מ לא הוצרך להא דאין צרורות באדם דאפי' אם יש צרורות באדם חייב נ"ש מחמת עשייתו וכנ"ל, אבל באשו משום חציו דכל דין מזיק שלו הוא ע"י המזיק המחודש של כחו שפיר הוי שייך ההלכתא דיתחייב רק נ"ש משום צרורות, וע"כ פירש"י דאין דין צרורות באדם. (ולרש"י יש ליישב קושית הראשונים הנ"ל דאאמי לא מסיק הגמ' דכחו לאו כגופו. דמוכח מעיקר הדין דאשו משום חציו דיש מזיק מחודש של כחו וכנ"ל, ודו"ק בזה).

לפי כל הנ"ל נשוב לסוגיא דכח כחו, והנה כבר הבאנו דלתוס' הוי השאלה בגדר החפצא דכח כחו אי ככחו דמי, ואיכא נפקותא בין לרבנן בין לסומכוס. ויסוד השאלה לכ' אם כח כחו הוי אופן אחר של כחו אבל ג"ז כחו הוא, או דרק כחו הראשון הוי כחו וע"כ כח כחו הוי כחו של השבר ולא כחו של הבהמה. ולפי"ז מבוארת שפיר שיטת התוס', דלרבנן פטור על כח כחו (אי לאו ככחו דמי) דכיון דל"ה מכח הבהמה אלא מכח השבר ע"כ אין בזה כלום לחייבו דל"ה נזקי בהמתו ושפיר פטור. משא"כ לסומכוס נ' דאפי' אי כח כחו לאו ככחו דמי ומיחשבא ככח השבר (ולא ככח הבהמה) אבל עדיין הדבר מתחלק, דאם באנו לדון שיתחייב מחמת מעשה גופו (וכדס"ל לסומכוס בכ"מ דכחו הוי ג"כ מעשה גופו וכנ"ל), זה ודאי ל"ש כאן שהוא מהתות השבר ולא מחמת כח הגוף (אי כח כחו לאו ככחו דמי), משא"כ אם באנו לדון דיתחייב מחמת

ההיזק המחודש של כחו שאינו תלוי כלל בעצם גופו של הבהמה, אז סגי גם בכחו של השבר כיון דעצם התזת השבר הוי מכח מעשה גופו (דלסומכוס כחו ראשון הוי מעשה גופו כנ"ל). ולפי"ז נמצא דכח כחו לעולם חייב לסומכוס בין אם כח כחו ככחו דמי או לאו ככחו דמי, אלא דאם ככחו דמי אז הוי מעשה גופו כמו בכל כחו ול"ש ההלכתא דח"נ (וכמו בכל כחו לסומכוס), אבל אם לאו ככחו דמי אז מתחייב רק מחמת המזיק המחודש של כחו כמו שהוא בכ"מ לרבנן, ושפיר שייך ההלכתא דמזיק זה מחייב רק ח"נ. וממילא מיושב משה"ק הרא"ש דכיון דכח כחו לרבנן פטור א"כ הוי ההלכתא לאוסופי לסומכוס, ולהנ"ל פשוט דאע"ג דלרבנן פטור משום דהוי כחו של השבר אבל לסומכוס דס"ל דהשבר הוי ממעשה גופו עדיין היה חייב נ"ש משום ההיזק המחודש של כחו, וע"ז שפיר קאתי ההלכתא לגרועי דחייב רק ח"נ. (ולשיטת הרמב"ם דס"ל דלרבנן פטור בתורת דאי צ"ל דבהיזק המחודש של כחו בזה ודאי בעינן כחו ממש וכח כחו ל"ה ככחו לענין זה אבל לסומכוס דס"ל דכחו הוי מעשה גופו לזה י"ל דגם כח כחו הוי ככחו לענין זה וזהו דקמיבעיא לגמ' אם כח כחו ככחו, אבל עדיין י"ל דלסומכוס בכל אופן חייב נ"ש לולא ההלכתא, וע"כ שפיר הוי ההלכתא לגרועי כנ"ל. ומה שנושה הרמב"ם מפי' התוס' הוא מחמת דיוק לשון הגמ' כח כחו לסומכוס אי ככחו דמי, והיינו דאע"ג שהשאלה בגדר החפצא של כח כחו, אבל עכ"פ השאלה רק לסומכוס).

ולפימש"נ בשיטת התוס' גבי כח כחו נ' ליישב קושיית הגר"א שהבאנו למעלה. דהנה כהא דמבואר בגמ' דאי בתר מעיקרא אזלינן גופי' הוא וחייב נ"ש, נ' לפי"ד לעיל דודאי ל"ה גופו ממש דאטו בגופו שיבר את הכלי הלא ודאי אופן ההיזק היה ע"י כחו. אלא דמה דבתר מעיקרא אזלינן מהני לאשווויי להכותו להיות מעשה גופו. והיינו דאע"ג דבכ"מ ס"ל לרבנן דכחו ל"ה מעשה גופו אבל הכא כיון דבתר מעיקרא אזלינן ואז עשה הזריקה בגופו בכה"ג שפיר הוי מעשה גופו. וכיון דבכה"ג כחו הוי ממעשי גופו ל"ש כלל ההלכתא של צרורות, וכמו בכ"מ לסומכוס. וא"ש משה"ק דהיכי מועיל בתר מעיקרא לאשווויי לכח כחו דין כחו הא רק על הכלי הראשון חייל דינא דבתר מעיקרא, אמנם לפי"ז פשוט דאע"ג דלא חייל דינא דבתר מעיקרא על הכלי השני, אבל כיון דבתר מעיקרא אזלינן והוי מעשה גופו שוב הוי כח כחו כח של מעשה גופו (אי כח כחו לאו ככחו דמי), והוי שפיר ההיזק המחודש של כחו וכמש"כ לעיל לסומכוס. ועכשיו ל"ק ג"כ מה שהקשינו דאם ע"י בתר מעיקרא אזלינן הוי כח כחו ככחו ראשון, א"כ כשהגמ' מוקים להברייתא כסומכוס ומק' דתפשוט לי' דרב אשי טפי הו"ל לאקשויי דעדיין תפשוט דבתר חבר מנא אזלינן דאי בתר מעיקרא אזלינן א"כ הוי כחו ממש וודאי חייב נ"ש, ולהנ"ל מובן היטב דבתר מעיקרא אזלינן לא משוי להכחו להיות גופו ממש אלא שיהא הכח מעשה גופו, ולסומכוס אי"ז מועיל דבכ"מ הוא כן אליבא דידי' אלא דהשאלה רק אם שייך שיהא כח כחו ככחו לגבי זה, וע"כ אם כח כחו לאו ככחו דמי וחייב ח"נ לא ישתנה הדין כלום גם אי בתר מעיקרא אזלינן וע"כ ליכא למיפשט כלל דבתר חבר מנא אזלינן, ודו"ק היטב.

הרב ארי' מלכיאל קוטלר

בענין שלא לשמה והקרבת נדבה בקרבנות חובה

א

א. זבחים ה' א', רמי ר"ל על מעוהי בי מדרשא ומקשי אם כשרים הם יצאו ואם אין מרצין למה באין, א"ל ר' אלעזר מצינו בבאים לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה עולתה ומתה לא יביאו יורשין חטאתה, א"ל מחינא לך בעולה דאתיא לאח"מ אשם דלא אתיא לאח"מ מנ"ל, וכו' אמר ר"ל אפתח אנא פתחא לנפשאי מוצא שפתיך תשמור וגו' האי נדבה נדר הוא וכו' כדלעיל ע"כ דגזה"כ דשלא לשמה קרב נדבה עיי"ש דף ב' א'. ובגמ' ו' א' איבעיא להו כיפרו על מה שבאו או לא כיפרו, אמר רב שישא בריי' דרב אידי מסתברא דלא כיפרו דאי ס"ד כיפרו שני למה הוא בא, ואלא מאי לא כיפרו למה הוא קרב, אמר רב אשי רב שישא בריי' דרב אידי הכי קא קשיא לי', אי אמרת בשלמא לא כיפרו שלא לשמה מכח לשמה קאתי ושני הוא בא לכפר, אלא אי אמרת כיפרו שני למה הוא בא ע"כ, ועיי"ש בתד"ה אלא מאי לא כיפרו למה הוא קרב וז"ל צ"ע דהיינו קשיא דר"ל דאם כשרים הם יצאו ואם אין מרצין למה הם באים עכ"ל. ודברי התוס' צ"ע לכאורה, דהנה רב אשי הוצרך לתרץ דשלא לשמה מכח לשמה קאתי ובלא"ה היה נפסל בחסרון ריצוי, ובקו' ר"ל משני ר"א דמצינו בבאין לאח"מ דכשירין ואין מרצין ודימה ר"א הא דאינו מרצה לאח"מ להא דלא עלו בשלא לשמה, וא"כ למאי דמפרש רב אשי דשלא לשמה מכח לשמה קאתי צ"ע דתינח בשלא לשמה בבאין מתחילה לאח"מ מאי איכא למימר ולמה הוא קרב, וע"כ צ"ל דאין זו קושיא בכלל בבאין לאח"מ ול"ד לשלא לשמה, א"כ סתרי הסוגיות אהדדי ומאי משני ר"א בקו' ר"ל דמצינו בבאים לאח"מ שכשר ואינו מרצה הרי ע"כ אינו דומה, וצ"ע.

והנה באמת קושיא זו תלוי' במש"כ התוס' שם ד"ה דאי ס"ד כיפרו שני למה הוא בא וז"ל תימה כמה קרבנות אדם מתנדב ומביא זה אחר זה מיד אע"פ שכיפר הראשון שנעשה לשמו, וי"ל דפרין שני למה חייב להביא, וא"ת מאי קאמר שני למה הוא בא דלמא קאתי לכפר אמחשבה דשלא לשמן דחשיב עשה לאחר שחיטה כמו סמיכה דבסמוך, ומיהו י"ל דמחשבה תלוי' בעובד וקרבן לא מכפר אלא על בעליה, ונראה דמאשם קדייק שאינו בא בנדבה עכ"ל. הרי דהגמ' איירי באשם וא"כ י"ל דהקושיא בהצד השני דאי לא כיפרו למה הוא קרב הוא ג"כ רק באשם, וע"ז משני רב אשי שלא לשמה מכח לשמה קאתי ואה"נ בלא"ה לא קרב בלי ריצוי דאינו בא לאח"מ והוי ממש כסוגיא דלעיל, וזהו שהק' התוס' דהיינו אותה קושיא דר"ל (וע' בחי' רע"א לענין קושית התוס'), מיהו לפמש"כ התוס' בתחלת דבריהם דהגמ' קאי גם בעולה, צ"ע כמו שכתבנו.

ב. ובאמת צ"ע עוד, דהנה בקושית הגמ' דפריך (לפי התוס' דאאשם קאי) אי ס"ד כיפרו שני למה הוא בא לכאורה נראה הפי' דמלבד דלא שייך קרבן אשם בלי שיכפר, יש בזה עוד חסרון דאחרי שכבר כיפר הראשון א"כ כבר בטלה חובת האשם ומה שייך לומר שחייב להביא עוד אשם אחרי שכל החיוב הוא לכפרה והרי כיפר הראשון, ואפי' אי נימא דלא יצא יד"ח באשם זה, הרי עכ"פ כבר בטלה החובה במה שכבר נתכפר בראשון, ובשלמא בחובת נדר שמלבד שהקרבן מרצה הרי יש גם חובת

קרבן, וע"כ י"ל דאף שיש ריצוי בהראשון עדיין לא יצא יד"ח ומגזה"כ חייב עוד קרבן, אבל אשם הרי החובה היא לכפרה, וא"כ מה שייך אחר כפרה עדיין חובת אשם, (ובזה צל"ע במש"כ התוס' בתחלת דבריהם שקושית הגמ' היא דלמה חייב להביא אחר, וחזרו והק' דנימא שהחיוב הוא לכפר במה שעבר על איסור מחשבה, ולכאורה עיקר החיוב הוא חובת נדר ומחמת חובת הנדר הוא דחייב להביא אחר מגזה"כ דלא יצא יד"ח הגם שיש לו כבר ריצוי, וגם מה ענין לזה מה שיש לו על מה לכפר, ממ"נ אם בטלה חובת נדר מה ניתוסף במה שיש לו על מה לכפר, וצ"ע) ועל השאלה הזו לא שייך להביא גזה"כ (דמוצא שפתיך) שהרי הקושיא היא מחמת שבטלה החובת קרבן והגברא כבר לאו בר חובה הוא, וא"כ כשמק' בגמ' ואלא מאי לא כיפרו למה הוא קרב, אי נימא שהקושיא היא קושית ר"ל דהיינו שחסר הכשר במה שהקרבה היא בלא ריצוי לכאורה זה ל"ק דתדאי שייך ע"ז גזה"כ דמוצא שפתיך דאפ"ה כשר, וזהו שאמר רב שישא בר' דרב אידי דע"כ לא כיפרו דאי כיפרו שני למה בא דע"ז ל"ש הגזה"כ שיביא אחר וכנ"ל, אבל אי לא כיפרו אף שק' קושית ר"ל מ"מ ע"ז בא הגזה"כ דעכ"פ כשר גם בלי ריצוי. וגם לפמש"כ התוס' בתחלת דבריהם שהקושיא היא אף בעולה דלמה חייב להביא ג"כ ק' כמש"כ דלפ"ז הרי למדו דבמה שמכפר ובמה שהקרבן מרצה בטל בזה החובת קרבן וא"כ שוב לא שייך ע"ז גזה"כ דאף דלא יצא יד"ח הרי עכ"פ בטלה החובה משא"כ בקושית ר"ל י"ל דמגזה"כ קרב בלי ריצוי וצ"ע.

ג. ונראה לומר בזה דבאמת ב' סוגיות הם וב' קושיות, דקושית ר"ל היא בהכשר הקרבת הקרבן ולכשלונו אם כשרים הם יצאו ואם אין מרצין למה באין, והיינו דנימא דהכשר הקרבתה צריך וחלוי במה שמרצה ולא יתכן הכשר הקרבה בלי ריצוי, וע"ז משני ר"א דמצינו הקרבה כשרה בלי ריצוי בבאים לאח"מ, (ומק' דעכ"פ באשם שאינו בא לאח"מ נימא עדיין שהכשר הקרבתה תלוי במה שמרצה וע"ז הביא קרא שמגזה"כ כשר גם בלי שירצה) משא"כ בדף ו' לא איירי בעצם ההקרבה שיהא צריך לריצוי רק שהואיל ועיקר דין הבאת הקרבן הוא להריצוי, א"כ תיבטל דין הקרבה של הקרבן כשאינו בא לכפר ויפסל עצם הקרבן מחמת כך, וע"ז משני דשלא לשמה מכח לשמה קאתי שמכח הדין הקרבה של הקרבן לשמה נתחדש לה הקרבה גם שלא לשמה, אבל אין תירוץ זה מספיק על קושית ר"ל שעדיין אי נימא שהכשר הקרבת הקרבן תלוי במה שמרצה הרי עכ"פ אינו מרצה בשלא לשמה ורק על הדין הקרבה של הקרבן משני שפיר דמכח הדין הקרבה לשמה קרב גם שלא לשמה. ונראה לומר עוד דהקושיא זו דתיבטל הדין הקרבה שייך רק באופן שהחסרון הוא בעצם הקרבן שאינו ראוי שוב לכפר וממילא תיבטל הדין הקרבה של הקרבן, משא"כ בבאים לאח"מ הרי הקרבן מצ"ע ראוי לכפר ויש לה דין לכפר ולא איכפת לן במה שלמעשה אינו מכפר מצד אחר שאין על מי לכפר ולהכי לא שייך להק' שתיבטל הדין הקרבה מהקרבן דלא נשתנה בעצם הקרבן כלום, ורק באופן שחל בהקרבן דין דשלא לשמה שהקרבן מצ"ע אינו ראוי שוב לכפר בזה הוא דמק' דא"כ תיבטל מכל וכל הדין הקרבה של הקרבן וע"ז הוא דהוצרך רב אשי לתרץ שלא לשמה מכח לשמה קאתי דלא שייך לדמות לבאים לאח"מ, משא"כ על קושית ר"ל שהיא בנוגע לעצם ההקרבה בלי ריצוי שהקרבה כזו תהא פסולה ע"ז שפיר מספיק הדמיון מבאים לאח"מ שההקרבה שלה היא ג"כ בלי ריצוי וכשר.

ובזה מבואר היטב הסוגיא, דכשמק' בגמ' אלא מאי לא כיפרו למה הוא קרב הקושיא היא מצד הדין הקרבה של הקרבן שע"י שלא כיפרו תיבטל הדין הקרבה דלמה קרב וממילא שתפסל מחמת כך, ובזה שפיר מק' דמאי אולמא במה שלא כיפר והשני בא לכפר הרי

עכ"ס אותה הקושיא שהק' דאי כיפרו למה הוא בא יה"ק על הראשון דאם אינו מכפר ואינו מרצה א"כ לא שייך בכלל לחחובת קרבן ולהדין שעליו בא הקרבן ולמה הוא קרב, ומ"ל שלא בטלה החובת הקרבן לגבי הבעלים הרי עכ"פ הקרבן הזה לא שייך לחובתו בכלל ואינו בא עליו וא"כ באיזו דין קרב הראשון והוא ממש אותה קושיא שהק' בצד של כיפרו על השני, ולפ"ז מבואר היטב הקושיא גם בעולה שהורי ברור שגם בעולה שלא לשמה אין כאן שום ריצוי של נדבה, ומבואר כן בקושית ר"ל שתפסל בחסרון ריצוי אף שכל נדבה כשר, וכן במה שמשני ר"א מבאים לאח"מ ולא א"ל מכל נדבה, וע"כ שגם ריצוי של נדבה ליכא בשלא לשמה, וכן מבואר בשט"מ ריש מכילתין אות א' דכתב שם דל"צ להביא אחר בנדבה שלא לשמה משום דאינו חייב באחריותו, ומשמע מזה דדאי גם בנדבה חל הדין דלא עלו וכמש"כ שאפי' ריצוי דנדבה אין כאן, וא"כ שפיר פריך דגם הדין הקרבה של עולת נדבה תיבטל שהוא ג"כ בשביל הריצוי של קרבן נדבה, ובאיזו דין קרב, ולפ"ז מתבאר עוד שאף אי נימא שהקושיא שבצד שכיפרו דשני למה הוא בא הוא רק באשם כמש"כ התוס' בסוף דבריהם דבעולה לא שייכא מכיון דהשני עכ"פ קרב בריצוי של נדבה שהורי לא נפסל בשלא לשמה, מ"מ הקושיא על הראשון דלמה הוא קרב הוא אותה הקושיא גם בעולה כמש"כ שגם ריצוי של נדבה אין כאן, כן היה נראה, אלא שאי"ז כתוס' שכ' שהוא קושיא דר"ל, וצ"ע.

ב

א. מנחות מ"ח ב', כי אתא רב יצחק תני כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן פסולין ותעובר צורתן ויציאו לבית השריפה אמר רב נחמן מר דמקיש להו לחטאת תני פסולים תנא דבי לוי דגמר שלמי חובה משלמי נדבה תני כשרים דתני לוי ושאר שלמי נזיר ששחטן שלא כמצותן (כשרים ולא עלו לבעלים לשם חובה ו)נאכלים ליום ולילה ואין טעונים לא לחם ולא זרוע וכו' ע"כ ופירש"י בשלא כמצותן שלא לשמן ל"א שדינן בני שנה והביא בני שתים ומפי המורה שמעתיהו ומפי רוב הגאונים ולשון אחרון אינו כלום דא"כ מאי ששחטן שהביאן מיבעיא לי' עכ"ל, וע' בתוס' שם שפי' כפי הגאונים. ולפ"ז הורי המח' אי שלמי חובה קרב בנדבה בלי שיעלה לחובתו בלשמה, דלמאן דגמר שלמי חובה משלמי נדבה גמר לעוד הקרבת שלמים סתם ובהקרבה זו אין דין של בן שנה, ולרב יצחק נלמד שאין קרב בלי שיעלה לחובתו.

והנה עי' לקמן פ"ט ב', אמר ר' יוחנן אשם מצורע ששחטו שלא לשמו טעון נסכים שאם אי אתה אומר כן פסלתו מתקיף לה ר' מנשיא בר גדא אלא מעתה כבש הבא עם העומר ששחטו שלא לשמו תהא מנחתו כפולה שאם אי אתה אומר כן פסלתו ותמיד של שחר ששחטו שלא לשמו יהא טעון שני גזירין בכהן אחד שאם אי אתה אומר כן פסלתו וכו' אמר אביי חדא מינייהו נקט, רבא אמר בשלמא הני עולות נינהו אי לא חזו לעולת חובה קרבי לעולת נדבה אלא הכא אי לא מוקמית לי' במילתי' אשם נדבה מי איכא ע"כ. והנה בסברת רבא יש לעיין, אי כוונתו משום דבעולת חובה גופא יש דין הקרבת נדבה חוץ מההקרבת חובה שלו, או דסברת רבא הוא דהואיל ועולת חובה עולה היא והקרבתו הויא כסדר הקרבת עולה כמו בעולת נדבה, ולהכי ס"ל דיסוד ההכשר של הקרבת עולת חובה הוא נמי במה שהוא עולה ונכלל בתורת הקרבת עולה סתמא ורק שנוסף בה שההקרבה הוא לחובה והוי הקרבת חובה, ולכן בשלא לשמה דע"כ קרב בנדבה מגודה"כ אז ממילא קרב הוא בהקרבת סתם עולה ולא בהקרבת עולת חובה, ולפ"ז הוי סברת רבא רק באופן שנפקע ממנו הקרבתו לחובה ע"י פסול דשלא לשמה אבל כל שעדיין דין עולת חובה עליו לא שייך בו הקרבת נדבה. ונראה להוכיח כסברא הראשונה דיצויין שם בתוס' ד"ה שאם אי אתה אומר כן פסלתו וז"ל תימה א"כ כבשי עצרת ששחטן

שלא לשמן דתניא בפ' התכלת (דף מ"ח א') הדם יזרק והבשר יאכל אמאי הא כיון דלא קדש הלחם, ושלמי נזיר ששחטן שלא כמצוותן דקאמר אין טעונים לא לחם ולא זרוע וכו' ולרבא ניחא דמשני בשלמא הנך עולות ניהנו אי לא חזו לעולת חובה חזו לעולת נדבה ה"נ שלמים ניהנו אי לא חזו לשלמי חובה חזו לשלמי נדבה אלא לאביי קשיא ואפי' לרבא נמי קשה דהא ציבור לא מייתי שלמי נדבה, וי"ל דלחם לא דמי לנסכים וכו' עכ"ל. ואי נימא שגם שלמי נזיר אינו קרב בנדבה ורק דבאופן של שלא לשמה דע"כ קרב בנדבה אמרינן דהואיל ושלמים הוא ויסוד הכשר הקרבתו הוא במה שהוא שלמים לכן בשלא לשמה קרב הקרבת שלמים סתם, א"כ מ"ש כבשי עצרת בהא דאין ציבור מביאים שלמי נדבה, הרי עכ"פ שלמים הוא והקרבתו הוא בתורת הקרבת שלמים ובשלא לשמה הרי ע"כ קרב בנדבה ומ"ש הא דאין ציבור מביאים נדבה מהא דאין שלמי חובה קרב בנדבה, וע"כ צ"ל דכוונת התוס' הוא דלשלמי נזיר גופא יש דין הקרבת נדבה, ומשום הכי הוא דבשלא לשמה קרב הקרבת שלמים סתם, משא"כ בכבשי עצרת שלא קרב בנדבה דלא מייתי ציבור שלמי נדבה, לכן גם בשלא לשמה הוי הקרבתן הקרבת כבשי עצרת, וכן מפורש בתוס' שהק' גם ממפריש מעות לנזירותו ומת דאמר בפ"ק דמי שלמים יביא בהם שלמים ואין טעונים לחם וע"ז אמר דלרבא ניחא ושם הרי יקרב השלמים לשמה לשם נדבה, וע"כ דלרבא גם בלשמה קרב הקרבת סתם שלמים, ואביי דפליג עליו ע"כ ס"ל דלא קרב בנדבה ואין לה הקרבת שלמים סתם ולכן גם בשלא לשמה קרב בדין הקרבת שלמי נזיר וכבשי עצרת אלא דאינו עולה לחובתו, דודאי אי יתכן בה הקרבת נדבה והקרבת שלמים סתם, א"כ בשלא לשמה דאינו עולה לחובתו יקרב בהקרבת סתם שלמים וש"ש לו' "שאם אי אתה אומר כן פסלתו". ולפ"ז צ"ע דנמצא דלפי הגאונים [בפי' פלוגתת הברייתות] פליגי אביי ורבא במח' הברייתות דרב יצחק ודתדב"ל, ודחק לומר שפליגי הגאונים והתוס' (מ"ח ב') אתוס' הנ"ל בזה וס"ל דסברת רבא הוא [כצד השני הנ"ל] מחמת שביסודו עולה הוא כמו עולה סתם ועולת נדבה ועל כן רק בשלא לשמה יש בה הקרבת נדבה דא"כ נמצא דפליגי אביי ורבא אליבא דרב יצחק [דלתדב"ל גם בלשמה יש בה הקרבת נדבה וכנ"ל] ושלא כהלכתא, וצ"ע.

ב. ולפירש"י בפלוגתת הברייתות דשלא כמצוותן היינו שלא לשמן הי' נראה בפשוטו דלא שייך בכלל לענין אי שלמי חובה ועולת חובה קרבי בנדבה או לא דאפי' למאן דמכשיר בשלא לשמה יכול להיות דאינו קרב בנדבה, והא דכשר משום דלא גרע מאשם, ואפי' למאן דפוסל בשלא לשמה יכול להיות לו הכשר בנדבה ואפ"ה נלמד מחטאת לפסול בשלא לשמה, אבל יעויין בגמ' מ"ח א', והא תניא כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן או ששחטן בין לפני זמנם בין לאחר זמנם הדם יזרק והבשר יאכל וכו' ע"כ, ופירש"י הדם יזרק שלא לשמן ועיי"ש בתוס' ד"ה או ששחטן בין לפני זמנם וכו' וז"ל ונ"ל דאפי' לשמן כשירים דהא אין לך דבר שכשר שלא לשמן ופסול לשמן, ונראה דאתיא כתנא דבי לוי דמאן דפסל בהו שלא לשמן א"כ מ"ש מחטאת יולדת דהוי מחוסר זמן קודם זמנה עכ"ל, הרי דפי' התוס' כאן כרש"י דשלא כמצוותן היינו שלא לשמן ואפ"ה חלו התוס' דלמאן דפסול שלא לשמה פסול גם שלא כדינה לשמה, ודבריהם צריכים ביאור דמה ענין זל"ז, דפסוליה בשלא לשמה הוא מכח פסול מחשבה הנלמד מחטאת אבל שפיר יתכן בהו הקרבת נדבה בשלא כדינה כיון דבעצמם שלמים נינהו שבאים בנדבה. ונראה מוכח מזה כמש"כ בס' חי' מרן רי"ז הלוי בהל' פסולי המוקדשין דהא דנלמד פסול שלא לשמה בכבשי עצרת [מחטאת] הוא דבחטאת מלבד מה שנאמר בה פסול מחשבה דשלא לשמה גם לא נתחדש בה הכשר הקרבה בנדבה והקרבה

אע״פ שלא עלו, ונלמדו כבשי עצרת מחטאת לדין זה שאין בהן הכשר בנדבה, אבל לא בדין פסול מחשבה דשלא לשמה עי״ש. ומבוארים לפ״ז דברי התוס׳ דכיון דבהא דנלמד דפסול בשלא לשמה נאמר שאין לו הקרבה בנדבה וממילא דגם לשמה אינו קרב בנדבה ופסול שלא כדינה. ויעו״ש שהביא ראי׳ לזה מהא דאותיב בגמ׳ לרב יצחק מעולת נזיר ועולת יולדת ועולת מצורע ששחטן בני שתי שנים שכשירים כמו בעולת נדבה דכל הכשר בעולת נדבה כשר בעולת חובה, ומשני דתנא דבי לוי הוא, ומבואר דהפסול לרב יצחק הוא מדין דשלא כמצוותן דאילו מדין פסול מחשבה אין זה ענין לשלא כמצוותן אחרת, ועכ״פ מבואר מתוס׳ שגם לפי׳ דשלא כמצוותן היינו שלא לשמן פליגי גם כן בזה אי שלמי חובה קרב בנדבה או לא. אמנם לפי׳ התוס׳ לא ק׳ קו׳ הנ״ל, והיינו משום דאף דפליגי מ״מ הרי ודאי דפליגי אליבא דתנא דבי לוי דמכשיר בשלא לשמה דהא בשלא לשמה איירי אביי ורבא, ופלוגתתם הוא בזה גופא אי תנא דבי לוי ס״ל דשלמי חובה קריבים בנדבה מצ״ע וכסברת רבא, או דבאמת אינו קרב בנדבה בעצם אלא דקיים במילתי׳ וכשר שלא לשמה כמו באשם, וזהו סברת אביי. אבל באמת עדיין צ״ע לכאורה שהרי כתבו התוס׳ בפשיטות דלמאן דמכשיר בשלא לשמה ע״כ קרב גם בלשמה בלפני ולאחר זמנם דאין לך דבר שכשר שלא לשמה ופסול לשמן, ולאביי הרי נמצא דפסול לשמו כיון דאין להם הכשר בנדבה וצ״ע, ועוד צ״ע מהברייתא מ״ח ב׳, דמכשיר בהדיא לתנא דבי לוי גם בדיעבד בני שנה והביאן בני שתים. [ובפירש״י שכ׳ בלפני זמנם ולאחר זמנם דיזרק הדם שלא לשמן יש לדון אי פליג בכלל על ס׳ התוס׳ דאין לך דבר שכשר שלא לשמה ופסול לשמה, או דרק בכבשי עצרת ס״ל כן כד׳ התוס׳ פ״ט ב׳, דכבשי עצרת שאני דאין ציבור מביאים שלמי נדבה, ודו״ק.]

ג. והנראה בזה עפמ״כ לעיל [בחלק א׳] לפרש הסוגיא בזבחים דף ו׳ א׳, דמקשה בגמ׳ ואלא מאי לא כפרו למה הוא קרב ומשני רב אשי שלא לשמה מכח לשמה קאתי ובארנו דהקו׳ היתה הואיל ועיקר דין הקרבת הקרבן הוא לריצוי לכן באופן שנפסל לריצוי למה באין ותיבטל ממנה הדין הקרבה ותיפסל, [ואי״ז קו׳ הנ״ל דף ה׳ דהוא מצד ההכשר בלי ריצוי וקו׳ זה הוא מצד הדין הקרבה, עיי״ש מש״כ] וע״ז משני רב אשי שלא לשמה מכח לשמה קאתי וקרב בדינו של הקרבן ליקרב לשמה ובהגזה״כ שמכשיר שלא לשמה אף שלא עלו נאמר שנשאר הדין הקרבה של הקרבן גם בשלא לשמה. ולפ״ז י״ל בסברת אביי באופן אחר לגמרי, והוא דס״ל דכיון דכל הכשרו הוא מדין הקרבתו לשמה ושלא לשמה מכח לשמה קאתי לכן קרב בהדין הִקרבה שהי׳ קרב לשמה, ולכך אי בלשמה הי׳ קרב בדין כבש הבא עם העומר ובדין עולת תמיד גם בשלא לשמה קרב באותו דין הקרבה. וי״ל עוד בזה, דהיינו דקאמר ״שאם אי אתה אומר כן פסלתו״, והוא כי אם אינו קרב בדין הקרבתו לשמו א״כ אין לו דין הקרבה בכלל ובקו׳ הגמ׳ דזבחים דף ו׳ הנ״ל, וא״כ לפ״ז י״ל דגם לאביי קרבי שלמי חובה בנדבה אבל רק בלשמה משא״כ בשלא לשמה קרב בדין הקרבתו לחובה וטעון מנחה כפולה ושני גירין וכו׳ — ומיושב שפיר לפי׳ הגאונים דלא פליגי אמוראי בפלוגתא דתנאי דגם אביי אינו סותר שיטת תנא דבי לוי, וגם אביי ס״ל סברת אין לך דבר שכשר לשמו ופסול שלא לשמו שכ׳ התוס׳ מנחות מ״ח א׳ כנ״ל. ומיושב גם לאביי מה שמבואר בברייתא דתנא דבי לוי מכשיר גם בשלא כמצוותן אחרת.

ד. והנה במש״כ לעיל לבאר מש״כ התוס׳ דלמאן דפסל בכבשי עצרת [ושאר שלמי ועולות חובה] שלא לשמה פסול גם בלפני ולאחר זמנם הוא משום דפירשו שהלימוד מחטאת הוא כי אינם כשירים בלי שיעלו ובלי ריצוי לכאורה צ״ע, דא״כ גם לאח״מ לא תיקרב ובמעילה י״א א׳, גבי נזיר תנן מת והיו לו מעות וכו׳ דמי שלמים יביא בהן שלמים וקרב

אף בלי ריצוי ובזבחים ה' א' הרי דימה ר"א באין לאח"מ דקרב בלי ריצוי להא דקרב ולא עלו בשלא לשמה. ולפמש"כ לעיל י"ל דהלימוד מחטאת הוא דכמו דחטאת לא נתרבה להכשר אף שלא עלו שנלמד מקרא דמוצא שפתיך גם שלמי חובה לא נתרבו להך הכשר, אמנם עדיין י"ל דהאי קרב לאח"מ וא"צ ריצוי להכשירו ול"ש ללמד מחטאת בזה דהרי קרבנות הבאין בנדר ובנדבה גם בלי תידוש הקרא לא נפסלו בחסרון ריצוי כדמשמע מסוגיא דבזבחים ה' א' עיי"ש. והא דנפסלו הוא משום דכיון דלא נכללו בהגזה"כ דמוצא שפתיך א"כ לא נאמר בהו התידוש דשלא לשמה מכח לשמה קאתי ונשאר קו' הגמ' דזבחים ו' א', דאי לא כיפרו למה הוא קרב דמיבטל ממנה הדין הקרבה כמו שביארנו, והרי כתבנו שהקו' זו הוא גם בשלמים הבאין בנדר ובנדבה, וגם דחסרון זה ליתא בבא לאח"מ, ומבואר היטב דהלימוד שייך רק לפסול בשלא לשמה ולא בנוגע להקרבתו לאח"מ ודו"ק.

הרב בנימין זאב וורצבורגער

בענין יבום באלמנה לכה"ג

ביבמות כ' א', תנינן דאלמנה לכה"ג חולצת ולא מחייבמת, ובגמ' קפסיק וחני ל"ש מן הנשואין ל"ש מן האירוסין, בשלמא מן הנשואין עשה ול"ת ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, אלא מן האירוסין ל"ת גרידא הוא, יבוא עשה ודחה ל"ת, והק' התוס' לעיל ה' א' ד"ה ואכתי, אמאי ניחא הא דאלמנה מן הנשואין אינה מחייבמת משום דאין עשה דיבום דוחה עשה ול"ת דאלמנה לכה"ג והא לאו ועשה דאלמנה לכה"ג, לאו ועשה שאין שוה בכל הוא, וילפינן ממצורע שדוחה לאו ועשה דתגלחת, דעשה דוחה לאו ועשה שאין שוה בכל, ותי' בחדושי הר"ן בסנהדרין י"ח ב' ח"ל, א"נ י"ל דאפי' באלמנה מן הנשואין ראוי' היא לו להחייבם מה"ת, דאע"ג דאית בה לאו ועשה, מ"מ אתי עשה דיבום דשוה בכל הוא, ודחי לאו ועשה דאלמנה שאינו שוה בכל כדאיתא בפ"ק דיבמות, וכי אקשי' בגמ' בשלמא מן הנישואין אין עשה דוחה ל"ת ועשה, לרווחא דמילתא קאמר, דאפי' לא פסיקא לן דעשה השוה בכל דוחה לאו ועשה שאינו שוה בכל, מ"מ מאי אמרת באלמנה מן האירוסין דליכא אלא לאו גרידא, ומתרצינן גזירה ביאה שני' אטו ביאה ראשונה, ובהאי תירוצא איתרצא קושיא קמייתא דאפי' אמרינן דעשה דיבום השוה בכל דחי לאו ועשה שאינו שוה בכל, גזרינן ביאה שני' אטו ביאה ראשונה, ומשו"ה קתני חולץ עכ"ל, וכעי"ז תי' ברייטב"א בסוג' יעו"ש.

וצ"ע טובא, דהא בדף כ"א א', מסקינן מברייתא דכו"ע סברי דאלמנה מן הנשואין אם בעלו לא קנו ואלמנה מן האירוסין אם בעלו קנו יעו"ש, ובפשטות הביאור דאלמנה מן הנשואין דאין עשה דוחה ול"ת ועשה, ל"ש קנין יבום מה"ת, ומשו"ה אם בעלו לא קנו, משא"כ באלמנה מן האירוסין דעשה דוחה ל"ת, מדאורייתא אית בי' יבום, ומשו"ה אם בעלו קנו, אלא שמדרבנן אינה מתייבמת, גזרה ביאה ראשונה אטו ביאה שני', אכן להר"ן והריטב"א דגם באלמנה מן הנשואין אמרינן דעשה דיבום דשוה בכל דוחה עשה ול"ת שאין שוה בכל, ורק מדרבנן אינה מתייבמת משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני', שוב יקשה מ"ש אלמנה מן האירוסין דאמרינן אם בעלו קנו, ומ"ש מאלמנה מן הנשואין דקי"ל אם בעלו לא קנו.

וע"ק דאמרינן בקידושין י' א', איבעיא להו תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה, נפ"מ כגון שהערה בה וכו', לכה"ג דקא קני בתולה בביאה מאי, אמר אמימר משמי' דרבא כל הבועל דעתו על גמ"ב, והק' התוס' דבפ' הע"י ילפינן דאשה נקנית לבעלה בהעראה, והעראה היינו תחילת ביאה, ותי' הר"ת דאחרי שנתרבתה העראה כגמ"ב, א"כ כל מקום שמזכיר ביאה בהעראה קאמר, וכך תחילת העראה קונה או בסוף העראה קונה, ולמ"ד (שם) העראה זו הכנסת עטרה, דשייך בה תחילה וסוף יעוי"ש, ובתו"י יבמות נ"ה ב' הקשה על הר"ת רז"ל, וק' מהא דאמרינן לעיל (כ' א') אלא מן האירוסין יבוא עשה ודחה ל"ת, ומאי קאמר והלא ביבמה דעתו על גמ"ב ממש, דאי לאו הכי לא קני לי' ליבמתו, דבעינן שיהא ראוי להקמת שם, ומקודם שגמר ביאתו עשה בו העראה ונקראת בעולה בהכי, וא"כ איכא עשה ול"ת אף באלמנה מן האירוסין, עשה דבתולה ולא בעולה, דלאו הבא מכלל

עשה עשה, ולאו דאלמנה, וי"ל דלעיל ס"ל לחלמדא כמ"ד הצראה זו נשיקה, ול"ש בה תחלה וסוף וא"כ לא מקרי בעולה ע"י הצראה עכ"ל, ולקשה דאה"נ למ"ד הצראה זו נשיקה ל"ש תחילה וסוף, וממילא לא הוי בעולה, ושפיר מקשינן דאלמנה מן האירוסין ל"ת גרידא הוא, יבוא עשה וידחה ל"ת, ומשו"ה אם בעלו קנו, אבל למ"ד הצראה זו הכנסת העטרה דשייך בה תחילה וסוף, א"כ בתחילת יבום הוי בעולה, וא"כ באלמנה מן האירוסין באמת הוי עשה ול"ת, ולדידי' ל"ש להקשות יבוא עשה וידחה ל"ת, וא"כ האיך יפרנס הברייתא דתניא באלמנה מן האירוסין אם בעלו קנו וממ"ש מאלמנה מן הנשואין דאמרינן אין עשה דוחה ל"ת ועשה, ומשו"ה אם בעלו לא קנו, ומ"ש אלמנה מן האירוסין דאם בעלו קנו, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, לפי"מ דבס' קובץ הערות סי' ס"ט אותיות ח' וט' מייתי מספר האשכול הל' ציצית סי' ל"ב שמסיק שם להלכה בלובש כלאים בציצית בזה"ז, דגזרו משום קלא אילן דאסור ללובשו, היכי דעבר על גזרה דרבנן ולבשו לא ילקה יעוי"ש, ובאר הגר"ח דהא דאינו לוקה הוא משום שהקיום עשה דוחה ולא החיוב עשה, דמדאוריי'תא בכלאים בציצית אמרינן דחי', דעשה דציצית דוחה הלאו דכלאים, ודרבנן גזרו שלא ילבש משום קלא אילן, וסוכ"ס אף שהדרבנן בטלו החיוב ציצית בהא דגזרו שלא ילבשנו, מ"מ היכי שלבשו עדיין איתנהו קיומא דאוריי'תא, והקיום עשה דוחה הל"ת, ומשו"ה אינו לוקה מה"ת עיי"ש.

ונראה דהא דאמרינן דעשה דמצורע דוחה לאו ועשה דתגלחת, משום שאין שוה בכל, דוקא החיוב דוחה, ולא הקיומא, והוא מתרי טעמי: חדא דבעצם סברא חיצונה בכה"ת כולה הוא שהחיובא דוחה, דההורה קאיירי במצוות דאיתנהו חיובים, וממילא פשוט שהחיוב שבו הוא שדוחה הל"ת, רק בכלאים בציצית שמינה ילפינן דעשה דוחה ל"ת, שם הקיום הוא דוחה, והוא לפימש"כ בס' חדושי רבי ראובן על מס' סוכה סי' ד' בהגה אות א' וז"ל, ומה שהקשה השאג"א דלפי שיטת התוס' כלאים בציצית לאו בעידנא הוא, יש לתרץ דאע"ג דחיוב המצוה ליכא בשעת עיטוף, מ"מ קיום המצוה איכא, וכבר כתב השט"מ בב"מ דף ל' א' ד"ה קרא, דקיום המצוה בלא חיוב נמי דחי עכ"ל, וא"כ אע"ג דגם ציצית הוי חיובא אחרי שכבר לובש הבגד, מ"מ בשעת עיטוף עדיין אין חיובא דציצית ולכאורה אינו בעידנא, אלא דמ"מ איתנהו כבר קיומא דציצית והקיומא דוחה הלאו דכלאים ושוב הוי בעידנא, וא"כ בכה"ת כולה דילפינן דעשה דוחה ל"ת לחודא מכלאים בציצית, ילפינן שהקיומא דוחה, משום דילפינן מכלאים בציצית שהקיום לחודא בשעת עיטוף דוחה הל"ת, משא"כ בהא דעשה דמצורע דוחה לאו ועשה דתגלחת שאינו שוה בכל, אין שום הכרח דקיומא דוחה, ושוב הדר דינא כסברא חיצונה דרק החיוב שבו דוחה, וכמש"כ.

ועוד יש בזה טעמא לפימש"כ הרמב"ן סו"פ יתרו, דהא דעשה דוחה ל"ת, הוא משום דאהבה דוחה יראה, וממילא גם קיום עשה — דהוא אהבה — יכול לדחות לאו שהוא יראה, ומשו"ה בעשה דוחה ל"ת, גם להקיום עשה יש בכח לדחות הלאו, משא"כ בעשה דמצורע שדוחה לאו ועשה שאינו שוה בכל, שם אין הסברא כהרמב"ן שאהבה דוחה יראה, דהא דוחה עשה ולאו שאינו שוה בכל, וזה כולל בין אהבה ובין יראה, ומ"מ העשה דמצורע לחודא שהוא אהבה יש בכח לדחותו, וע"כ שם טעמא משום דעשה דשוה בכל אלים מעשה ול"ת שאינו שוה בכל, וממילא הסברא נותנת דרק היכי דמוכרחים לעשותו, שם הא דאלים הוי סברא לדחותו, ומשו"ה רק בעשה דמצורע וכדומה שהוי חיובית, אמרינן דאלים לדחות עשה ולאו שאין שוה בכל, משא"כ עשה קיומית דאין על הסברא שום הכרח לקיימו, אין שום סברא דאלים לדחותו, דאף דשוה בכל בעצמותו הוי סברא דאלים, מ"מ במקום עשה

ולאו דאין שוה בכל, דאין לו שום הכרח לעשותו, לא אהני הא דאלים לדחות העשה ולאו דאין שוה בכל לאשוויי דין דחיי', וכמש"כ.

אשר לפ"ז מישבת היטב קו' על הר"ן והריטב"א, דסוברים דאלמנה מן האירוסין מה"ת איתנהו דחי', ומשו"ה אם בעלו קנו, ורק מדרבנן משום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני' בטלו החיוב יבום, אבל סוכ"ס השאירו הקיום, וממילא הקיום דוחה הלאו, ומשו"ה אם בעלו קנו, דומיא למש"כ הגר"ח דכלאים בציצית בזה"ז — דההכמים בטלו החיוב ציצית — מ"מ הקיום ציצית דוחה הלאו דכלאים, ומשו"ה אינו לוקה, משא"כ באלמנה מן הנשואין, סברי הר"ן והריטב"א דאה"נ עשה דיבום דוחה ל"ת ועשה דאלמנה לכה"ג דאין שוה בכל, אולם נחבאר דרק החיוב מצוה יכול לדחות הלאו ועשה שאין שוה בכל, או משום דכאן אין גזה"כ דכלאים בציצית שהקיום דוחה, וממילא הדר דינא דרק החיוב דוחה, או משום דאלים יש בכוחו לדחות רק מלתא דחיובו, ואשר ע"כ אחרי דההכמים גזרו באלמנה מן הנשואין גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני', ובטלו החיוב מצות יבום, שוב אין כאן חיובא לדחות לאו ועשה שאין שוה בכל, ושפיר קי"ל דאם בעלו לא קנו, וכמש"כ.

ולפ"ז יש ליישב נמי הא דתק' התוס' יבמות ה' א', על הגמ' בב"מ ל"ב א', יכול א"ל אביו ישמא ישמע לו וכו', ופריך ת"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, ותק' התוס' מאי פריך והא ל"ת ועשה דטומאה אינו שוה בכל אלא בכהנים יעוי"ש, ונראה בהקדם מש"כ בשיטמ"ק שם בב"מ ל"ב א', דתק' דאפי' טומאה רק יהי' ל"ת, מ"מ האיך ידחה עשה דכיבוד או"א, הא אי אמר אביו לא בעינא מי איכא עשה כלל, וחי' השיטמ"ק דאפי' אם לא בעינא, מ"מ איכא מצוה קיומית יעוי"ש, וא"כ מכיון שנת' דרק מצוה חיובית דוחה עשה ול"ת שאינו שוה בכל, והרי בכיבוד או"א רק הקיום מצוה יכול לדחות, דהא החיוב אינו יכול לדחות משום דיכול לומר לא בעינא, וממילא שפיר מקשינן בגמ' שם דאין עשה דכיבוד או"א דחוה ל"ת ועשה דכהן בביה"ק, אע"ג דאין שוה בכל, דהרי רק החיוב דוחה, ובכיבוד או"א אין החיוב יכול לדחות, וכמש"כ.

אכן עדיין תשאר קו' על הר"ת והתו', ונראה בהקדם הא דהאשכול שם (הל' ציצית סי' ל"ב) מייתי שי' הר"י אלברגלוני דבלובש כלאים בציצית בזה"ז, באמת לוקה משום כלאים יעוי"ש, ובאר הגר"ח משום דרק החיוב מצוה דוחה הלאו, והק' בס' נר שמואל (סי' ט"ז) דא"כ באלמנה מן האירוסין למה אם בעלו קנו, הרי מדרבנן בטלו החיוב מצוה, וא"כ אין כאן חיובא, ול"ש לומר דעשה דיבום ידחה ל"ת דאלמנה לכה"ג, וא"כ נימא אם בעלו לא קנו עיי"ש, ושמעתי ליישב עפי"ד הגרי"ז בסוף הספר בחלק המכתבים דכ' דבנדה אם בעלו קנו, אע"פ שאין עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, משום דבעלו לא קנו רק כשמצד עצם האישות אינה ראוי' ליבום, אבל כשרק איתנהו איסור מעשה ביאה, אבל מצד עצם האישות ראוי' ליבום, שם אם בעלו קנו עכת"ד, ממילא באלמנה מן האירוסין דמה"ת איתנהו דחי', וע"כ מה"ת מצד עצם האישות ראוי' ליבום, וא"כ אפי' אחרי שגזרו רבנן ביאה ראשונה אטו ביאה שני', ובטלו החיוב יבום, מ"מ האישות דאלמנה מן האירוסין לא מתגדרת ליבום, וע"כ עצם האישות ראוי' ליבום, הגם שבפועל ל"ש דחי' משום גזירה דרבנן, ומשו"ה אם בעלו קנו, וכמש"כ.

ואשר לפ"ז מישבת היטב קו' על הר"ת והתו', משום דבעולה לכה"ג באלמנה מן האירוסין הוי בעילת עצמו לר"ת דתחילת הערמה משוי לה בעולה, ואמרינן בדף נ"ט ב', בבעולת עצמו לא ישא ואם נשא לא יוציא וכתבו התוס' והרשב"א שם לא יוציא — מה"ת, אבל מדרבנן יוציא, ומכיון שמה"ת לא יוציא, חזינן דאינו איסור אישות, רק איסור

מעשה ביאה וכמו שהוכחנו לעיל דרק היכא דאינו בעצם איסור אישות שייך לומר אם בעלו קנו, אע"ג שאין דחיי' בפועל, משא"כ באלמנה מן הנישואין הוי בעולת אחרים, ובעולת אחרים לא ישא ואם נשא יוציא מה"ת, וא"כ עצם האישות עצמו אינו ראוי מה"ת, ואשר ע"כ אם בעלו לא קנו, ואע"ג דאלמנה מן האירוסין מצד הלאו דאלמנה איתנהו איסור אישות, ובשלמא לשי' הר"ב"א דתוס' חולין קמ"א א', דס"ל דהיכא שאין עשה דוחה ל"ת ועשה איך לוקין על הלאו, משום דעשה דוחה ל"ת, ורק נשאר העשה שעמו, ומשו"ה אין לוקין עליו, א"כ פשוט דלאו דאלמנה לא הוי סתירה ליבום, משום דנדחית, אלא אפי' לאידך הראשונים דס"ל שלוקין על הלאו, מ"מ הא דאינה מתייבמת הוא לא משום הלאו דאלמנה, אלא משום העשה דבעולה, ומכיון דבבעולה עצם האישות ראוי' ליבום, ורק איתנהו איסור מעשה ביאה, שפיר אם בעלו קנו, וכמש"כ.

הרב ברוך סולובייציק

בסוגיא דהלך אחר הנוף

כתב הרמב"ם בהל' רוצח פ"ח הי"א, אילן שעומד בתוך תחום ערי מקלט ונופו נוטה חוץ לתחום משיגיע תחת הנוף נקלט היה עומד חוץ לתחום ונופו נוטה לתוך התחום משיגיע לעיקרו נקלט וההורג שם נהרג עליו. וכ' הכס"מ וז"ל משנה שם (מכות דף י"ב) אילן שהוא עומד בתוך התחום ונופו נוטה חוץ לתחום או עומד חוץ לתחום ונופו נוטה בתוך התחום הכל הולך אחר הנוף, ואסיק רב אשי מאי אחר הנוף, אף אחר הנוף, ופירש"י דהיינו לומר דהיכא דעיקרו בחוץ ונופו בפנים שדי עיקרו בתר נופו לחומרא ולא תימא כדקאי קאי אבל היכא דעיקרו בפנים ונופו בחוץ שדי נופו בתר עיקרו ולא מצי קטיל בנופו וכו' עכ"ל. וכך הם דברי רבינו אבל קשה לן דהא לא איצטריך רב אשי לשנויי הכי אלא לרבי יהודה אבל לרבנן שפיר מיפרשא מתני' כפשוטה שהכל הולך אחר הנוף כדמפרש טעמייהו בגמ' ערי מקלט בדירה תלה רחמנא בנופו מיתדר לי' בעיקרו לא מיתדר לי' וכו' ולמה הניח רבנן ופסק כר' יהודה ושמא נקט להקל בדיני נפשות ואין זה כדאי וצ"ע, עכ"ל.

ובגמ' שם הקשו אמתני' ורמינהי אילן שהוא עומד בפנים ונוטה לחוץ או עומד בחוץ ונוטה לפנים מכנגד החומה ולפנים כלפנים מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ מעשר אערי מקלט קרמית מעשר בחומה תלה רחמנא ערי מקלט בדירה תלה רחמנא וכו'. ורמי מעשר אמעשר דתניא בירושלים הלך אחר הנוף בערי מקלט הלך אחר הנוף אמר ר"כ ל"ק הא ר"י הא רבנן דתניא ר"י אומר במערה הולך אחר פתחה באילן הולך אחר נופו. אימר דשמעת לי' לר"י גבי מעשר לחומרא עיקרו בחוץ ונופו בפנים כי היכי דבנופו לא מצי פריק בעיקרו נמי לא מצי פריק, עיקרו מבפנים ונופו מבחוץ כי היכי דבנופו לא מצי אכיל בלא פדי' בעיקר נמי לא מצי אכיל בלא פדי', אבל גבי ערי מקלט בשלמא עיקרו בחוץ ונופו בפנים כי היכי דבנופו לא מצי קטיל לי' בעיקרו נמי לא מצי קטיל לי', אלא עיקרו בפנים ונופו בחוץ כי היכי דבנופו מצי קטיל בעיקרו נמי מצי קטיל לי' הא גואי קאי וכו' וע"ז מסיק הא דר' אשי מאי אחר הנוף אף אחר הנוף, עי"ש. ולפי רש"י רב אשי אתא לתרוצי דמתני' אזיל

אליבא דר"י ורק לחומרא, וכן הבין הכס"מ בדעת הר"מ [אולם הכס"מ בעצמו סתר משנתו במעשר שני פ"ב הט"ו שכ' הר"מ אילן שעומד לפנים מן החומה ונופו נוטה חוץ לחומה אין אוכלין תחת נופו מע"ש ומע"ש שנכנס תחת נופו אין פודין אותו שהרי הוא כמי שנכנס לירושלים. והק' שם הכס"מ אבל קשה אמאי שבק רבנן ופסק כר' יהודה ועוד למה השמיט דין עיקרו בחוץ ונופו בפנים ולכן נראה שרבינו סמך על מאי דאיתא התם בתר הכי רב אשי אמר מאי אחד הנוף אף אחר הנוף, וע"ל שרבינו מפרש דר"א אתא לשנויי דלא ליקשו הני משניות אהדדי דתרוייהו כרבנן ומתני' דקתני דבירושלים הולך אחר הנוף היינו להחמיר ולומר שאם נופו נוטה חוץ לחומה כיון שנכנס תחת נופו דינו כנכנס לפנים לענין שאין פודין אותו ומתני' דקתני מכנגד החומה ולחוץ כלחוץ היינו לענין שאין אוכלים שם, עכ"ל. וכנראה דכוונתו שהר"מ מחלק כתי' הראשון בין ערי מקלט ומעשר שני (ע' רמב"ן שם בד"ה ר"א, ויש לפרש וכו') ולכאורה קשה לפי דבריו דלשון המשנה הכל הולך אחר הנוף מורה שהולכים אחר הנוף, ולא כמו שפי' הכס"מ שהנוף הולך אחר העיקר, (ובמשנה ראשונה פ"ג ממעשרות מ"י תמה עליו והניח בצ"ע) אלא דפיה"מ להר"מ שם בד"ה ובירושלים מורה כפי' הכס"מ. ואולי אפשר לומר בזה דהרי הר"מ פי' גם לגבי ערי מקלט וגם לגבי מעשר שני דנוף הכוונה הוא תחת הנוף.

וא"כ אולי י"ל דהכוונה הכל הולך אחר הנוף היינו שתחת הנוף הולך אחר הנוף, וא"כ ע"כ דשדינן נופו בתר עיקרו, דאל"ה הרי תחת הנוף והנוף חד דינא אית להו. ולפ"ז א"ש כל פסקי הרמב"ם, ועדיין צ"ע בזה. אלא דעכ"פ בערי מקלט פסק הרמב"ם דשדינן נופו בתר עיקרו ועיקרו בתר נופו לחומרא.]

ובמנ"ח מצוה ת"י דקדק מלשונו דבדין הראשון דנופו נוטה לחוץ אע"פ שפסק הרמב"ם דנקלט לא כ' דאם הורגו נהרג עליו ובעיקרו חוץ לתחום פסק דנקלט ואם הרגו גואל הדם נהרג עליו. וחמה על הרמב"ם דממ"נ, אם פסק כר"י דאולינן לחומרא בין בתר הנוף ובין בתר העיקר, א"כ אמאי כתב דבעיקרו בחוץ נהרג עליו ניזיל לחומרא בספק נפשות, ואם פסק כרבנן אמאי פסק דאולינן לחומרא בתר העיקר, וכשנופו בחוץ נקלט. [ולפמש"כ לעיל בדעת הרמב"ם לפי דברי הכס"מ בהל' מע"ש הי' אפשר לדחות דבאמת פסק כרבנן ומעיקר הדין שדי עיקר בתר נוף בערי מקלט, ולכן בעיקרו בחוץ גוה"ד נהרג עליו. והא דתירוצ ר"א דלחומרא שדינן נוף בתר עיקר הוא חומרא מדרבנן, ולכן אין גוה"ד נהרג עליו. אך אכתי צ"ע דכיון דבעיקרו בפנים ונופו בחוץ העיקר עצמו הוא כבחוץ מה שייך שדינן נופו בתר עיקרו לחומרא, ואף אם נימא דהוא חומרא בעלמא דינו כבפנים, מ"מ הי' לו להרמב"ם להביא דבעיקרו בפנים ונופו בחוץ אם הרגו גוה"ד בעיקרו אינו נהרג עליו דהרי מעיקר הדין שדינן עיקרו בתר נופו, וצ"ע.]

ובאמת דבדברי הגמ' עצמה יש לתמוה בהא דאמרי' אלא גבי ערי מקלט וכו' אלא עיקרו בפנים ונופו בחוץ כי היכי דבנופו מצי קטיל לי' בעיקרו נמי מצי קטיל לי' הא גואי קאי. ולכאורה הא משכחת לה להאי קולא, דאם הרגו גוה"ד על העיקר שבפנים אינו נהרג עליו, דהא ע"פ לחומרא שדי עיקרו בתר נופו. וכן יש לתמוה אמאי לא אמרו בגמ' דלחומרא העיקר שהוא בפנים דינו כנופו בחוץ ואסור לרוצחו להיות שם, ואע"ג דגוה"ד בין כך לא יוכל להרגו שם, מ"מ הא מוכח בכמה דוכתי דמלבד זה שהוא גולה כדי להקלט, יש גם מצוה להיות גולה (מהא דנגמר דינו ומת ומוליכין עצמותיו לשם, ומהא דאסור לדור בתחומה אף בקולט ועוד) וא"כ יש חומרא גם בעיקרו בפנים, וצ"ע.

גם צ"ע בדברי רש"י ד"ה עיקרו בפנים ונופו לחוץ הלך אחר הנוף לענין אכילה דמישדי עיקרו בתר נופו ואסור לאוכלו בעיקר

אא"כ פדאו מקודם שנכנס לנוף, דאזלינן בתרוויהו לחומרא דהעיקר כלחוץ ולא מצי אכיל, והנוף כלפנים ולא מצי פריק. [ולכאורה מה שביאר בכוונת רש"י דהיינו קודם שנכנס לנוף, ודלא כפשטות לשונו קודם שנכנס לעיקר עצמו הוא ללא צורך כי למאי דס"ל להגמ' בס"ד, לכ"ע לא שדינן נוף בתר עיקר, וא"כ בנוף מצי פריק.]

ובתוספות רע"א שם תמה על דברי רש"י, דאם יפדה בעיקרו ויאכלנו שם צריך להועיל ממנ"פ, דאם הוא כלפנים הרי לא בעינן פדי', ואם הוא כלחוץ הרי מהני פדי', וא"כ ממנ"פ מצי אכיל אחר הפדי' שם בעיקרו, והניח בצ"ע.

והנראה בזה, דהנה הא דהקשו בגמ' אימור דשמעת לי' לר' יהודה גבי מעשר לחומרא וכו' הקשו בתוד"ה אימור דמנא לי' דלא אמרי' להקל. ובפשטות קו' התוס' היא או מפני דס"ל שקושית הגמ' דלא הוי אלא מדרבנן וכמו שמשמע מדברי הרמב"ן ד"ה אימר, או משום דס"ל דהוי ספיקא, וע"ז הקשו דמנ"ל הא. (אלא דאם נימא דקושייתם משום ספיקא וכהצד הב' צריך לעיין אם מועיל לזה תירוצם.) אכן נראה, דאולי אפש"ל דהגמ' ס"ל דגם אם נימא שדי עיקרו בתר נופו, לאו היינו דהעיקר נחשב כנוף לגמרי, אלא דס"ל להגמ' דמלבד הדין שיש לו מחמת מקומו הוא, אית בי' נמי דין הנוף, כיון שהוא נמשך אחריו. וכן הסברא נותנת לכאורה, דהרי אף באויר ירושלים אפשר לאכול מע"ש, (עיי"ש י"ב א', תד"ה אילן) וא"כ למה יגרע בזה שהוא עומד על האילן שנופו בתוך, הא מ"מ הוא נמצא באויר ירושלים, ואפי' אם נימא דזה לא שייך שיהי' בחד מקום שני דינים, מ"מ הא ודאי אפ"ל שהעומד על העיקר יש עליו שני דינים, האחד מחמת המקום שהוא נמצא בו, והשני מחמת שהעיקר נמשך אחר הנוף נחשב העומד על העיקר כעומד על הנוף, גם אם העיקר עצמו אין עליו דינא של הנוף. ולפ"ז א"ש קו' הגמ', דבאמת אין כוונת הגמ' לחלק בין חומרא וקולא, אלא להקשות דלא שמעי' לי' לר' יהודה דסבר שדי עיקרו בתר נופו לגמרי ולבטל ע"ז דין העיקר עצמו, דאפשר דס"ל רק דיש לו ג"כ דינו של הנוף. ולכן כשהעיקר בפנים עכ"פ אסור לאכול שם, דהרי הוא נחשב כעומד חוץ לירושלים ג"כ, ומ"ל בזה שהוא עומד גם בפנים. וכשעיקרו בחוץ אסור לפדות דנחשב כקלטוהו מחיצות כיון שהוא ג"כ כבפנים. וכן בערי מקלט בעיקרו בחוץ אסור לגוה"ד להרגו שם, כיון שהוא עכ"פ כעומד בפנים, אבל בעיקרו בפנים ונופו בחוץ היכי מצי קטיל לי' הא גואי קאי, דהיינו שהוא נחשב גם כעומד בפנים. ולפ"ז מדוקדק היטב לשון הגמ' הא גואי קאי, ובפשטות הל"ל דלא מצי קטיל לי' כיון דהוי קולא, ולא בפשיטות הא גואי קאי. אבל להנ"ל הוא מדוייק היטב, דקו' הגמ' היא היאך יתכן שמותר להרגו, הא מ"מ הוא עומד בפנים, ואת דינו זה ודאי אינו מאבד, וזה מדין ודאי ולא מספיקא או חומרא. ולפ"ז מיושב היטב מ"ט לא אמרו בגמ' דיש חומרא בעיקרו בפנים, והיינו דאין גוה"ד נהרג עליו לחומרא, כיון דשדינן לי' בתר הנוף, וכמו שהקשינו, דלהמבואר הרי באמת גוה"ד נהרג עליו, כיון שהוא נחשב גם כעומד בפנים בערי מקלט, ומ"ל שהוא גם בחוץ. וגם מה שהקשינו מ"ט לא אמרו דאסור לו לרוצח להיות בעיקר כיון שהוא נחשב כבחוץ ל"ק, דנראה דבאמת אין איסור על הרוצח לצאת מערי מקלט, אלא שיש עליו עשה ד"בעיר מקלטו ישב" ו"וישב בה עד מות הכהן גדול", אלא דאם הוא יוצא ממילא אינו יושב שם, אבל הכא דהוה גם בפנים לא איכפת לן מה שהוא גם בחוץ, וא"כ בעיקרו בפנים ונופו בחוץ מותר לו באמת לעמוד על העיקר.

ולפ"ז הרי מיושבת ג"כ קושית הגרע"א על רש"י, דבאמת בעיקרו בפנים א"א לפדות על העיקר ולאכול שם מע"נ, דכיון שהוא גם כבפנים וגם כבחוץ, א"א לו לא לפדות ולא לאכול, ולא משום ספיקא, אלא דאסור לאכול

משום שהוא כבחוץ, ואסור לפדות שהוא כבפנים וקלטוהו מחיצות וכנ"ל.

ולפ"ז דברי הרמב"ם מיושבים היטב, דזה הרי ברור דס"ל דשדינן עיקרו בתר נופו בתורת ודאי [בין אם נימא דפסק כרבנן (וכדברי הכס"מ בהל' מע"ש) ובין אם נימא דפסק כר"י (וכדברי הכס"מ בהל' רוצח) וכנ"ל,] וכמו שהוכיח במנ"ח מהא דפסק דבעיקרו בתרע ונופו בפנים, דאם הוזרנו גוה"ד על העיקר נהרג עליו. אך מ"מ לפמש"כ גם בעיקרו בפנים ונופו בחרע והוזרנו גוה"ד על העיקר נהרג עליו, וא"כ שפיר שייך לומר דלחומרא שדינן נופו בתר עיקרו, וגם בנופו אסור להוזרנו, ומ"מ לא יהרג עליו כיון שהוא חומרא מדרבנן ולא מעיקר הדין.

תרב ברוך אלי' גולדשמיט

בענין איסור מלאכה בחוה"מ

בריש מו"ק תנן משקין בית השלחין במועד וכו' ובגמ' שם ב' ב', בשלמא מועד משום טירחא הוא, ובמקום פסידא שרו רבנן ופרש"י מש"ה שרי דלא אסר בשום מלאכה אלא משום טירחא, ע"כ. וכן מצינו בחידושי הריטב"א דף י"ג א', וז"ל טעם איסור מלאכות במועד הוא משום טירחא ושלא למעט בשמחת הרגל, ולפי' התירו חכמים כל שהוא צורך המועד וכל שהוא דבר האבד כדי שלא יהא דואג על אבדתו ונמנע משמחת יום טוב עכ"ל.

הנה באו"ח סימן תק"מ סעיף ב' כתב המחבר וז"ל מותר ליטול גבשושית שבבית עכ"ל, ובבית יוסף מבואר טעם ההיתר וז"ל אע"ג דמלאכה גמורה היא ואינה דבר האבד שרי בחו"ה כיון שאינה מלאכה של טורח עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור, דבפשוטו צ"ל דאיירי שיש בו צורך המועד בנטילת הגבשושית דלא מצינו שום היתר מלאכה בלי צורך המועד, וא"כ קשה דיהא מותר אפילו יש בו טורח וכמו כל צורכי המועד, ולמה הוצרך הבית יוסף לתלות טעם ההיתר במה שהיא מלאכה שאין בה טורח. ומפני קושיא זו פירש הפמ"ג דנטילת גבשושית הויא מלאכת אומן האסורה אפילו בשיש בה צורך המועד, ומש"ה כתב הבית יוסף טעם ההיתר מפני שאין בו טורח, והיינו דנתחדש בזה, דאפילו מלאכת אומן מותרת בשאין בו טורח, וז"ל הפמ"ג אע"ג דכל שאינו לצורך מכשירי אוכל נפש בעי שינוי (פירוש דאסור במלאכת אומן) זה בטורח אבל ליטול גבשושית לאו טורח הוא וא"צ שינוי עכ"ל ומ"מ כל זה איירי בשיש לו עכ"פ צורך המועד בזה. אבל באמת תמוה לומר דנטילת גבשושית הוי מלאכת אומן.

אולם בהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק מצוה קצ"ה איתא דבר חדש ז"ל ואף על גב דאמרינן בפ' כלל גדול היתה גבשושית ונטלה בבית חייב משום בונה בשדה חייב משום חורש אלמא מלאכה גמורה היא וגם אינו דבר האבד אפילו הכי שריא בחוש"מ כדפירש ריב"א גבי ההיא דחגיגה דקאמר גבי חוש"מ לא מסרה הכתוב אלא לחכמים איזה יום אסור ואיזה יום מותר איזה מלאכה אסורה איזה מלאכה מותרת ופירש ריב"א דמלאכה מותרת היינו מלאכה שאינו של טורח אפילו אינה דבר האבד דליכא לפרש מלאכה מותרת דהיינו דבר האבד כדפ"ה דהא בדבר האבד מאיזה יום מותר שמעינן ליה כדפירש הקונט' עצמו עכ"ל

הרי להדיא בדבריו דמלאכה שאין בו טורח מוחר בחו"ה אפילו אין בו צורך כלל. והוא מפני שגדר המלאכה האסורה בחו"ה הוא מלאכת טורח, וא"כ אפשר לומר דזהו כוונת הבית יוסף דנטילת גבשושית מותרת אפילו אין בה צורך כלל דאחר שאין בה טורח אינה בכלל מלאכות האסורות. ועיין בספר אשל אברהם מהגאון מבוטשאטש זצ"ל שכיון לדעת רבינו פרץ ופירש דברי הבית יוסף כן מדעתו.

כתוב בחשובת הרדב"ז חלק ב' סימן תשכ"ז וז"ל כבר ידעת דאיכת פלוגתא רבוותא אם איסור מלאכה בחולו של מועד אי הוי מדאורייתא או מדרבנן ולדעת האומרים שאין מלאכה בחול המועד מן התורה הוה דעת הרב ז"ל אם המלאכות האלו עושה אותם תדיר ואינם לצורך המועד ולא לצורך האדם ולא דבר האבד ודאי אסורים שעיקר המלאכות שנאסרו הוא כדי שלא יהא כיום חול לכל דבר לפיכך אם חסר אחד מאלה יש להתיר ולדעת האומר שהמלאכות בחול המועד אסורות מן התורה יש להחמיר אע"פ שאינו עושה אותה תדיר ואין להתיר אלא א"כ היא לצורך המועד ע"י שינוי ומלאכת הדיוט ואם הוא דבר האבד ובלבד שלא יהי' שם טירחא יתירא. עכ"ל.

ומוכח מדבריו דס"ל שיש חילוק יסודי אם איסור מלאכת חוה"מ הוי דאורייתא או דרבנן. והיינו דאם הוי מה"ת יסוד דינו הוא איסור מלאכה דומה להאיסור מלאכה דשבת ויו"ט. והגם שהבאנו בשם הריטב"א טעמי האיסור שלא למעט בשמחת הרגל וכו' הא מ"מ יסוד האיסור הוא דומה לאיסור מלאכה דעלמא ובכ"מ שנאסר מלאכה גמורה כגון שאינו דבר אבד או אין בו משום צורך המועד אין מקום להתיר מפני שאין בו עובדין דחול דכל שהוא מלאכה גמורה בכלל האיסור היא. משא"כ אי מלאכת חוה"מ הוי מדבריהם, כל סיבת האיסור הוי מפני שיש בו משום עובדין דחול, וא"כ מובן שמעולם לא אסרו מלאכה שאינו עושה אותה תדיר, אחר שאין בו משום עובדין דחול.

ומסתבר לומר, שהאיסור מלאכה שאין בה טורח ג"כ בהא תליא. שאם חוה"מ איסורו מה"ת הוי יסוד דינו איסור מלאכה, וא"כ אין מקום להתיר מלאכה גמורה שאין בה טורח, אבל אם איסורו מדבריהם, אפשר להתיר מלאכה גמורה מפני שאין בה טורח, דרצונם היה לאסור טירחא מש"ה אסרו רק מלאכה שיש בה טורח.

בחגיגה דף י"ח א', הא לא מסרן הכתוב אלא לחכמים לומר לך אי זה יום אסור ואי זה יום מותר, אי זו מלאכה אסורה ואי זו מלאכה מותרת, וברש"י שם ת"ל והם יאמרו אי זהו י"ט ע"פ קידוש הראייה ואסור בכל מלאכה ואי זהו חולו של מועד שאינו אסור בכל מלאכה ועל חולו של מועד יגידו לך אי זו מלאכה אסורה דבר שאינו אבד ואיזו מלאכה מותרת דבר אבד.

וכבר הבאנו בשם רבינו פרץ שהקשה לפרש"י דלכאורה כבר נרמז בדרמז אי זה יום אסור וכו' שיש חילוק בין חוה"מ ליו"ט גופא, וע"כ בהיתר מלאכת דבר האבד, ומש"ה כתב דדרשת "איזה מלאכה מותרת" הוא להתיר מלאכה שאין בו טורח ע"ש בדבריו. ובאמת מדבריו נראה שהולך בשיטתו של הריב"א מבואר בתוס' חגיגה דף י"ח ד"ה חולו של מועד, דהריב"א ס"ל דמלאכה בחול המועד הוי מדבריהם וכבר ביארנו בדברי הרדב"ז, דאם איסורו מדבריהם אסרו רק מלאכה שיש בה עובדין דחול ויש להתיר גם כן מלאכה שאין בה טורח ואתי שפיר דמסמיך היתר מלאכה שאין בה טורח אקרא. משא"כ לשיטת רש"י, דמבואר במו"ק דף י"א ב', דס"ל דמלאכת חול המועד היא מה"ת, וכן כתבו התוס' חגיגה שם לפירושו, א"כ הוי מלאכת חו"ה איסור מלאכה ממש ואי אפשר להתיר מלאכה גמורה שאין בה טורח ומבואר למה לא כתב כפירוש רבינו פרץ.

בביאור הלכה סימן תק"ל הביא כמה מקורות בשו"ע שמשמעותם דתפס המחבר כשיטת המקילין דעיקרו של מלאכת חוה"מ

הוא דרבנן עיי"ש, ולפ"ז אתי שפיר מה שביארנו בדבריו להתיר מלאכה שאין בה טורח וכמו שחילק הרדב"ז וכמש"נ. אולם בבית יוסף בסימן ההוא כתב וז"ל: ולענ"ד נראה דאיסור מלאכה בחו"ה דבר תורה כדמשמע סוגיא דאין דורשין ע"כ ע"ש. ואם כן אכתי צ"ע דנהי דמבואר מה שפסק בשו"ע דמותר ליטול גבשושית מ"מ איך נבאר מקור הדברים המובאים בספר בית יוסף שם, דבספר בית יוסף תפס דמלאכת חוה"מ הוי מה"ת.

שו"ר בספר שבלי הלקט סימן רכ"ה דכתב להתיר מלאכה שאין בו טורח בחוה"מ וז"ל: יש מפרשים איגרות של רשות זו שאלת שלו: גרידא "ליכא טרחא בהך כתיבה ולא דמיא למלאכה כלל הלכך מותר דהוי ליה כמטייל בעלמא" עכ"ל הרי להדיא בדבריו להתיר מלאכה שאין בה טורח ומבואר בסימן רכ"ג שם דס"ל דמלאכת חוה"מ הוי דאורייתא. הרי שס"ל דאפילו אם מלאכת חוה"מ דאורייתא יש להתיר מלאכה שאין בה טורח וזה דלא כדברי הרדב"ז שהבאנו שכתב דאם מלאכת חוה"מ מה"ת, הוי איסורו איסור מוחלט וכל ששם מלאכה עלי' הויא בכלל האיסור ואין להתיר מלאכה שאין בה משום עובדין דחול וכמש"כ. וא"כ אפשר לפרש דינו דגבשושית כמו שביארנו לעיל אפילו לפי דבריו בבית יוסף דמלאכת חוה"מ הויא דאורייתא. ומ"מ נראה לומר דרש"י ס"ל כדברי הרדב"ז ומשו"ה לא פירש כדברי רבינו פרץ וכמש"נ.

אכן יל"ע מהא דאיתא בירושל' בפרקין הל' א' ופרק ב' דשביעית דהקשה שם מאי שנא שביעית מחוה"מ, דבחוה"מ לא התירו במקום דבר האבד טירחא יתירא, משא"כ שביעית התירו מלאכה במקום דבר האבד בכל אופן אפ' בטירחא יתירא. ומסיק שם טעם החילוק דשביעית ע"י שהוא מותר במלאכה [דנאסר רק בעבודת הקרקע] התירו בכל אופן אפילו טירחא יתירא. משא"כ במועד דנאסר במלאכה אין להתיר טירחא יתירא. והנה יש להקשות על הנך ראשונים דלא אסרו מלאכה שאין בה טורח במועד, ומפני שיסוד האיסור מלאכה במועד הוי מפני הטורח, א"כ היה להירושלמי לחלק דבשביעית שאיסורו אינו מפני הטורח יש להתיר במקום דבר האבד אפי' טירחא יתירא, דמ"ש טירחא זושא מ"ש טירחא רבא, משא"כ במועד דכל איסורו הוא מפני הטורח, שפיר יש לחלק ולומר שמלאכה של טירחא יתירא אין לה היתר דבר האבד. וא"כ קשה לשיטתם למה לא חילק כן הירושלמי, וצ"ע.

והנראה לומר בדעת הני ראשונים, דכבר הבאנו דברי הריטב"א דטעם איסור מלאכה במועד הוא משום טירחא ושלא למעט בשמחת הרגל, ולפיכך התירו חכמים כל שהוא דבר האבד כדי שלא יהיה דואג על אבדתו ונמנע יותר משמחת י"ט. ולשיטת הני ראשונים י"ל דמסתבר להתיר מלאכת דבר האבד אפי' במקום טירחא יתירא, דסוכ"ס לא הוי המלאכה מניעה כ"כ משמחת הרגל כמו דאגת אבידת ממונו. ובאמת מצינו כן להריטב"א שכתב להדיא בריש מכילתין דמה שנאסר טירחא יתירא הוי רק מפני סיג, והיינו דאינו מעיקר הדין דודאי משורת הדין הוי להו לחז"ל להתיר מלאכת דבר האבד אפי' במקום טירחא יתירא וכמו שכתבנו, אלא דהוי איסור חדש מפני סיג. ומבואר דהאיסור מלאכה במועד במקום טירחא יתירא אינה באה, מפני רוב הטורח רק הוי איסור חדש מטעם סיג. ולכ"ז מיושבים דברי הירושלמי, דכיון דמה שנאסר טירחא יתירא במועד אינו מפני הטורח רק מפני סיג וכמש"כ, להכי שפיר הקשה הירושלמי דמ"ש שביעית מחוה"מ, דבחוה"מ התמירו לאסור משום סיג ולא בשביעית, הדו"ק.

חרב ברוך יהודה גרידון

דירת עכו"ם בנוגע לעירובי חצירות

עירובין דף ס"ב א' "אלא דכו"ע דירת עכו"ם לא שמה דירה והכא בגזירה שמא ילמד ממעשיו קא מיפלגי ראב"י סבר כיון דעכו"ם חשוד אשפיכות דמים תרי דשכיחי דיירי גזרו בהו חד לא שכיח לא גזרו ביה רבנן ור"מ סבר זמנין דמיקרי דייר ואמרו רבנן אין עירוב מועיל במקום עכו"ם ואין בטול רשות מועיל במקום עכו"ם עד שישכיר ועכו"ם לא מוגר." ולכאורה כוונת הגמרא היא שלמרות שמדינא דירת עכו"ם אינה אלא כדיר של בהמה מ"מ גזרו שיהיה נחשב דירה וכדירת ישראל. ובפשיטות היינו מפרשים שדוקא במקום שקיים חשש של שמא ילמד ממעשיו בפועל שם החשיבו אותו כדייר, אבל יש מקום לומר שמאחרי שבדרך כלל במקום שיש ב' ישראלים אוסרים זע"ז (לדרך דקי"ל כראב"י ובזינון מילתא דשכיחא) וגזי דר עמהם יש חשש שמא ילמד ממעשיו ממילא שוב גזרו באופן מחלט שבכל מקום שדר עכו"ם עם ב' ישראלים שיחשב הגוי כדייר ויאסור עליהם ואפילו אם יצויר מקרה שאין חשש של שמא ילמד ממעשיו בפועל.

וכפירוש זה משמע ממסקנת הסוגיא דף ס"ב ב', דאילא שם "ומאי קסבר אי קסבר דירה בלא בעלים שמה דירה אפילו עכו"ם נמי ניתסר ואי קסבר דירה בלא בעלים לא שמה דירה אפילו ישראל נמי לא ניתסר." ולכאורה תמוה וכי לא ידע הש"ס שיש מקום לחלק בין דירת עכו"ם לדירת ישראל הרי דירת עכו"ם מעיקר דדינא אינה דירה ואינו אסור אלא מטעם גזירה שמא ילמד ממעשיו וא"כ אפילו אם היינו סוברים שדירה בלא בעלים שמה דירה מ"מ היה מקום לומר שאצל עכו"ם לא יהיה נחשב כדירה שאם אין העכו"ם דר שם למעשה אין חשש שמא ילמד ממעשיו, ומה ראה הגמרא להקשות בפשיטות "אפילו עכו"ם נמי ניתסר" אלא שמכאן מבואר כמ"ש לעיל שלאחר הגזירה החשיבו את הגוי לדייר בעצם ואפילו במקום שבפועל אין חשש שמא ילמד ממעשיו הוא אוסר וכנ"ל. ובמה שמדחזה הגמרא לא רואים שום חרטה ביסוד זה בנוגע לדאיתיה וכעי"ז מצאתי בס"ד בספר נחל הערבים.

ועיין לקמן דף ס"ה ב', בסוגיא דישראל וגוי בפנימי וישראל בחיצונה ובח' הריטב"א שם באד"ה בעא מיניה ת"ל "וקשה לי דאי מהאי טעמא היה לו לרב לאסור על הפנימית דאיהו הוא דדייר ועביד איסורא וי"ל דכיון שהגורם לפנימי דדייר התם היינו ישראל החיצון לדידיה בעי למקנס דלאו עכברא גנב אלא חורא גנב (קידושין דף נ"ו ב') "ולכאורה דבריו קשים בחרתי. חדא דמה ענין גדרי קנסות לכאן לכ' חו"ל העניקו שם דייר על הגוי והוא צריך לאסור במקום ששם הוא נחשב לדייר, ועוד אמאי הוי הישראל בחיצון בגדר "חורא" לכ' גם הוא "עכברא" שהרי בסוגיין אזלינן אליבא דר"ע והגוי אוסר בחיצונה.

ובנוגע לההערה השנייה דבריו מחבארים על פי מ"ש בחידושיו לקמן דף ע"ה ב', בד"ה א"ר אלעאי גוי הרי הוא כרבים, ששם הוא מפרש שהחשש שמא ילמד ממעשיו אינו שייך אלא במקום שדר הגוי בחצר אחד עם ישראל אבל במקרה שאין לגוי אלא דריסת הרגל בחיצונה, אפילו אם הוי האי רגל רגל שאוסרת שלא במקומו, מ"מ מאחר שאין העכו"ם דר

עם הישראל למעשה, אין חשש שמא ילמד ממעשיו, וממילא מבואר כאן אמאי הישראל בחיצונה אינו אלא בגדר "חוראי". אבל ההערה הראשונה עדיין במקומה עומדת.

אלא שנראה לפרש שהריטב"א לא ס"ל כמ"ש לעיל מפשיטות הסוגיא אלא שהוא מחדש שגם לאחר הגזירה לא עשאוהו הגוי כדיירי בעצם אלא שמפני החשש שמא ילמד ממעשיו קנסו הישראלים וקבעו שהנכרי יאסור עליהם, ונהי שכתוצאה מהקנס נחשב הגוי לדייר אבל זה רק פועל יוצא מהקנס ולא דין מצד עצמו, ומאחר שאנו דנים בגדרי קנסות דרבנן שייך לומר לפי הכלל של לאו עכברא גנב וכו' שנאסור את הישראל בחיצונה אע"פ שהפנימי הוא העלול ללמוד ממעשי הגוי, שהרי החשש שמא ילמד אינו אלא סיבה לקנוס אבל היכן להטיל הקנס בפועל זה כבר תלוי בגדרי קנסות דעלמא.

ולפי דברי הריטב"א לא נראה כמ"ש לעיל שגוי אוסר אפילו במקום שליכא חשש שמא ילמד ממעשיו בפועל, אלא לשיטתו מסתבר לומר שמאחר שהאיסור הוא בגדר קנס לא קנסו אלא במקרה ששייך חשש שמא ילמד ממעשיו.

ולפי זה נוכל לפרש מחלוקת הריטב"א עם התוס' בסוגיא הנ"ל בדף ע"ה ב', דגוי הרי הוא כרבים (שדנים שם בנוגע לגוי הדר בפנימי ויש לו דריסת הרגל בחיצונה שבו דרים שני ישראלים) ואיתא שם בריטב"א שמדינא אין יקום לומר שהנכרי שאין לו אלא דריסת הרגל בחיצונה, ואינו דר עמהם למעשה, שיאסור עליהם שהרי במציאות אין חשש שמא ילמד ממעשיו בכה"ג, וכמו שהבאנו לעיל. ולכן אין כאן איסור בחצר חיצונה אלא משום גזירת ר"א. אבל יעויין בתוס' שם ד"ה נכרי הרי הוא כרבים שמקשים בפשיטות "וא"ת למה ליה למימר הרי הוא כרבים אפילו לא הוו כרבים אסר כיון דיש ב' ישראלים בחיצונה ואוסרין זע"ז ויש לו דריסת הרגל עליהן" (ובחזון איש ס' פ"ב (י) מבאר שכוונתם שאצל גוי לא שייך המושג של רגל המותרת במקומו וממילא תמיד הוא אוסר שלא במקומו ע' שם) ולכ' ק' התוס' תמוה שהרי מפורש בריטב"א שבכה"ג אין חשש שמא ילמד ממעשיו אלא שזה באמת לא קשה מידי והבאור כנ"ל שהתוס' מפרשים כמו שבארנו בריש דברינו שלאחר הגזירה שויוהו רבנן הגוי לדייר בעצם, ואפילו במקום שליכא חשש שמא ילמד ממעשיו בפועל, וממילא הכא מאחר שיש ב' ישראלים אוסרים זע"ז בחיצונה והגוי נחשב לרגל האוסרת שם, שוב אוסר הגוי עליהם אע"פ דליכא חשש בפועל, ולכן הקשו בפשיטות שמדינא היה הגוי צריך לאסור שם. משא"כ הריטב"א ס"ל כמו שהקדמנו שבכל מקרה ומקרה לחד הטילו חכמים קנס ולא עשאוהו הגוי לדייר בעצם ולא קנסו אלא במקום ששייך חשש שמא ילמד, וממילא מאחר שבחיצונה ליכא חשש תפס הריטב"א לדבר פשוט שאין מקום לומר שהגוי יאסור אלא מטעם גזירה תדשה שגוי הרי הוא כרבים אבל לא מטעם מתניתין בריש פירקין.

ונהי שהמרדכי חולק על הריטב"א וס"ל להדיא שגם בכה"ג איכא חשש שמא ילמד ממעשיו, ואם כן היה מקום לומר שזהו באור מח' התוס' והריטב"א, מ"מ מסתימת התוס' לא נראה כן, שגם בלי להקדים שס"ל כהמרדכי הקשו קושייתם והבאור כנ"ל.

וגם היה נראה לומר שלפי הריטב"א אפילו במקום שקנסו ושויהו רבנן לדירת עכו"ם דירה מ"מ קביעות דירתו היא קלה וחלושה מדירת ישראל. וכן באמת מצאנו מפורש בריטב"א בכמה מקומות בפירקין שמחלק בין דירת עכו"ם לדירת ישראל על פי יסוד זה שדירת עכו"ם קלה משום שמעיקר דדינא לאו שמה דירה, משא"כ לפי הבאור שהבאנו בריש דברינו לכ' לא מסתבר לחלק בהכי אלא שלאחר הגזירה שויוהו רבנן הגוי לדייר גמור וכמו דייר ישראל.

ולפי זה אפשר לבאר היטב חילופי הגירסאות בסוף הסוגיא דף ס"ב ב', איתא שם בגמ' ובראשונים "לעולם קסבר דירה בלא

בעלים לא שמה דירה וישראל דכי איתיה אסר כי ליתיה גזרו ביה רבנן עכו"ם דכי איתיה גזירה שמא ילמד ממעשיו כי איתיה אסר כי ליתיה לא אסר" אבל בריטב"א מובא "ה"ג דכולי עלמא דירה בלא בעלים שמה דירה" ונימא שהריטב"א בזה לטעמיה שגם לאחר הגזירה הוי דירת עכו"ם קלה מדירת ישראל ואפילו אם אצל ישראל נפסק שדירה בלא בעלים שמה דירה שייך שפיר לחלק ולומר שאצל עכו"ם לא שמה דירה, משא"כ אם נפרש שלאחר הגזירה אין חלוק בין דירת עכו"ם לדירת ישראל אם היינו גורסים "שמה דירה" בנוגע לישראל היינו מחוייבים להסיק שה"א אצל נכרי ולכן א"ש גירסת הגמרא לפי מה שהוכחנו מפשיטות הסוגיא שאין לחלק בין דירת עכו"ם לדירת ישראל לאחר הגזירה.

ולכ' לפי מה שנתבאר אפשר לבאר מח' הראשונים בדף ע' א', איתא שם "בעא מיניה רבא מר' נחמן יורש מהו שיבטל רשות" והתוס' מפרשים שבע"כ איירי שהיורש בא לדור בשבת בבית המורש, דאלת"ה נשאר אותו בית כדירה בלא בעלים ואינו אוסר בחצר, אבל הריטב"א מסיק שאפילו אם אין היורש בא לדור כאן בשבת מ"מ זקוקים אנו לבטולו, שאנו אומרים רשות זה כיון שנאסר נאסר. והוא מתקשה שאם כן האיך נפרנס סוגיא דלעיל דף ס"ז א', ששם מבואר שאם מת נכרי בשבת שאומרים שרשותו מסולק מן החצר ולא אומרים כיון שנאסר נאסר. וע' שם בדבריו שהוא מיישב תמיהה זו בזה שמחלק בין דירת עכו"ם לדירת ישראל, שדוקא שם לא אמרינן כיון שנאסר נאסר משום שאיירי בדירת עכו"ם שהיא קלה. ולפי דרכינו נראה לפרש בדעת התוס' שאדרבה מהאי סוגיא בדף ס"ז א', יצא להם הכרח שאין יסוד של כיון שנאסר נאסר, שהרי אחרי הגזירה שוה דירת עכו"ם לדירת ישראל, ואם מצאנו להדיא שאצל עכו"ם לא אומרים כיון שנאסר נאסר אם כן פשוט שגם אצל ישראל ליכא למימר הכי, ולכן נזקקו התוס' לפרש שבא היורש בשבת. ואין להקשות מדברי התוס' ע"ב א', ד"ה ומודין כשמקצתן שרויין וכו' דאיתא שם בסוף דבריהם שדירת נכרי לא חשיב כ"כ ביחס לדירת ישראל, ששם דנים בנוגע לתיקוני חצר לאחר קביעות דירה, ומ"ש לעיל הוא רק בנוגע לקביעות דירה ובזה לא מצאנו שס"ל להתוס' שחלוק עכו"ם מישראל וכנ"ל.

ואם כנים הדברים בברור שיטת התוס' נוכל ליישב השגת האבן העזור על דברי הרמ"א בסוף סימן ש"ע. שאיתא שם ברמ"א בסעיף ח' "ואפילו אם האורחים רבים ובעל הבית אחד הדוקא בדאיכא בעה"ב אחד קבוע דאז האורחים בטלים לגביה אבל אורחים ביחד אוסרים זע"ז מיד" ומקור להאי דינא היא בתרומת הדשן סימן ע"ו והוא הרציא דין זה ממה שאיתא בגמרא דף ס"ט ב', שהמבטל רשות נחשב כאורח לגביה האחרים ולכן אינו אוסר עליהם. ובאר התה"ד שמכאן מוכח שבכל מקום אורח אינו אוסר על בעה"ב קבוע.

והאבן העזור חולק על דברי הרמ"א ומביא שבמהרי"ק נפסק דלא כדברי הרמ"א ובסוף דבריו הוא טוען שמתוס' בסוגיא שם דף ס"ט, ב', ג"כ מבואר דלא כפסק הרמ"א והוא שאיתא שם בתוס' ד"ה ושלהם מותר לו ולהן ח"ל "דהוי אורח לגבייהו פירוש ר"ח דאמר בירושלמי אכסנאי אינו אוסר לעולם ואומר ר"י דלא דמי להכא כלל דהתם איירי כגון הבא לדור במבוי לשם אכסנאות ולא לקבוע עצמו." ועיין באבן העזור — "לכאורה אין מובן דבריהם במאי פליגי על פי ר"ח ועכצ"ל דה"פ ודאי ישראל הבא לאכסניא כאן דשאול מקום פיתא בידו ליומא הוי כמו ממכר ממש והא דאמר דהוי כאורח לגבייהו פרוש כאינש דעלמא שיש לו מקום פיתא דלי' בחצר אחר לכן אף אי משתמש ולן כאן אינו אוסר וכו'. ובירושלמי בעכו"ם איירי הואיל ובא באקראי לא שייך לחוש שילמד ממעשיו אם לא ברגיל או ל' יום וכו'." ולפי דבריו יוצא שאין מסוגיין מקור לחדושו של התה"ד, דמה דאיתא בסוגיין שנחשב המבטל כאורח, אין הפרוש

כפשוטו וכמו שתפס התה"ד אלא שדנו חז"ל האי מבטל כאחד שמקום פיתו במקום אחר וממילא אינו אוסר כשמשתמש בחצר זה אבל אין הכי נמי ישראל שמתארח בחצר אוסר אפילו על בעה"ב קבוע.

בהג' הב"ח משמע ג"כ כפירושו של האבן העזר שבמ"ש התוס' "דלא דמי להכא כלל דהתם איירי כגון הבא לדור במבוי לשם אכסנאות וכו' " הגיה הב"ח והוסיף "דלא דמי להכא כלל דהתם איירי בעו"ג הבא" נ"ב כ"ה בס"א ובאשרי ובטור סימן שפ"ד" ומכלל הגהתו משמע שגם הוא למד בדעת הר"י כמ"ש באבן העזר שעיקר החלוק הוא שבירושלמי איירי בעכו"ם וכנ"ל. וא"כ זה באמת השגה על דעת הרמ"א שסתם כתה"ד במקום שגם התוס' וגם הרא"ש (שמדבריו נובע הג' הב"ח) חולקים עליו.

אכן עיין במהרש"א שמפרש פירוש אחר בתוס' והוא שטענת הר"י על הר"ח הוא רק, שמאחר שבסוגיין דנים על איש שהוא בעצם דייר קבוע בחצר ורק בטל רשותו לשבת זה, אין לדמות דין זה למה שאיתא בירושלמי, שהרי שם דנים על בני אדם שהם בעצם בלתי קבועים בחצר זה, והוא אינו מחלק כלל בין ישראל לעכו"ם ואין הכי נמי לפי דבריו צודקים דברי התה"ד ובזמן שאחד באמת אכסנאי כאן ומקום קביעותו הוא בחצר אחר אין הוא אוסר על בעה"ב קבוע וכמו שאיתא להדיא בירושלמי.

ונראה להוכיח בדעת התוס' כפירוש המהרש"א ולא כפי' האבן העזר לפי מה שברר שלשיטת התוס' לאחר הגזירה אין שום חילוק בין דירת עכו"ם לדירת ישראל בדאיתיה, ואפילו במקום שליכא חשש שמא ילמד ממעשיו בפועל מ"מ אם יש ב' ישראלים אוסרים זע"ז וגזי דר עמהם בכה"ג שישראל היה נחשב לדייר אז גם הגוי נחשב לדייר ואוסר, ואם כן אין מקום לחילוק של האבן העזר, שאם מצאנו בעכו"ם שאינו אוסר על בעה"ב קבוע סימן הוא שגם בישראל הדין כן שהרי אין חלוקים בדין דירתם כלל בדאיתיה, וממילא מאחר שמצאנו להדיא בירושלמי שאכסנאי גוי אינו אוסר א"כ ה"ה בישראל, ואם כן אין מתוס' ראיה שפירש סוגיין דלא כהתה"ד וממילא נסתלקה ההשגה על הרמ"א משיטת התוס'.

עיין בחכם צבי שאלה ו' בא"ד — "ובתשובת הריב"ש הנז' שכתב דלטעם שיש רשות להאדון לישוב דרך הרבים וליתן להם מן הצד מותר לטלטל במבוי ולא בבתי הגרים דומיא דבטל רשות חצרו, רשות ביתן לא ביטל וכו', תמיהא לי טובא מאי ענין זה לזה דבשלמא דירת ישראלים האוסרים זע"ז שפיר אמרינן דאף דביטל רשות חצרו רשות ביתו אסורה אבל דירת עכו"ם דכדירת בהמה ואינה אוסרת אלא אם יש ב' ישראלים אוסרים זע"ז וכאן כיון ששכרו רשות המבוי שהוא מקום שהישראלים אוסרים זע"ז שוב אין שום ישראל אוסר על חבירו בית העכו"ם שהרי אין לשום ישראל דרך ודריסת הרגל על העכו"ם בביתו של העכו"ם ודריסת הרגל שיש לעכו"ם במבוי כבר הותרה ע"י שכירות וכו'". ובספר קונטרס אחרון לשו"ת ב"ח החדשות מאת הגרא"ז מרגליות וצ"ל בסימן ד' מסיק וז"ל "ומטעם זה השיג דודי הגאון מהר"ר סענדער נ"י על החכם צבי דמדמה שכירות החצר לעכו"ם שאין לו דריסת הרגל על החצר דבאמת היכא שלא היה לו דריסת הרגל מעולם אבל הכא שהיה לו דריסת הרגל ואוסר עליהן אין די בשכירות החצר לחוד דגם הבית שלו עשאוהו דירה כיון שהוא בחצר אחד וכו' " עכ"ל.

הרי מבואר דפליגי הח"צ והקו"א בגדר דירת עכו"ם לאחר שכירות שלפי הח"צ כיון ששכרו רשות הגוי בחצר נפקע ממנו שם דייר לגמרי וכדי לאסור טלטול מן החצר לביתו היינו צריכים שוב לחדש איסור על הבית וכמבואר בדבריו משא"כ הקו"א תופס כדבר פשוט שבמקום שכבר חל שם דייר על הנכרי שוב הוא נחשב לדייר בעצם בין בחצר בין

בבית ובמה ששוכרים ממנו חלקו בחצר אכתי לא הותר טלטול לתוך ביתו.

ולבאר פלוגתתם נראה שהח"צ מוכרח לפרש ע"פ מש"ת בדעת הריטב"א שגם לאחר הגזירה לא עשאוהו הגוי לדייר גמור אלא שבכל מקום קנסו מחמת החשש שמא ילמד ממעשיו וכתוצאה מהקנס נחשב הגוי לדייר בין בבית בין בחצר אלא שהח"צ הרחיק עוד לכת וחדש שמאחר שכל מה שהגוי נחשב לדייר הוא רק ממה שיש לחוש לשמא ילמד ממעשיו בחצר ממילא מסתבר לומר שלאחר שמקיימים חקנת חז"ל לשכור ממנו רשותו בחצר שוב אינו נחשב לדייר לא בחצר, שהרי שם שכרו ממנו, ולא בבית שכל מה שאסר שם היה רק מכח מה שאסר בחצר וחולדה מגדר דירתו שם ומאחר שהותר בחצר ממילא הותר בבית וטענת הקו"א על סברא זו מבוארת דלא מיבעיא אם נסביר כדעת התוס' ותימיהו שס"ל שלאחר הגזירה שוינהו רבנן הגוי לדייר בעצם שאו בודאי לא מסתבר כהח"צ שהרי במה נפקע דירתו מן הבית, אלא אפילו אם נחפוס כדעת הריטב"א שהח"צ מוכרח לכ' לסבור כמותו, וכנ"ל, שפיר מוכיח הקו"א בריש דבריו שמדברי הריטב"א בעצמו לקמן בדף פ"ה א', מוכח שמאחר שכבר חל שם דייר על הגוי שוב נחשב לדייר בעצם אפילו בבית ולא נפקע דירתו משם עם שישכרו ממנו ולכן מדחה שם הקו"א את דברי הח"צ וקובע מסמרים כדעת הריב"ש.

הרב ברוך צבי גראסמאן

שיטת רבי שמעון בדין מיגו דאיתקצאי לבין השמשות

א. בגמ' שבת דף מ"ה א' כתב, אמר רב יהודה אמר שמואל אין מוקצה לר' שמעון אלא גרוגרות וצמוקים בלבד ופרש"י שם דאיכא תרתי דדחינהו בידים ולא חזו. ויש לחקור אליבא דר"ש אם ביה"ש לא חזו הגרוגרות וצמוקים והדר איחזי בשבת אם הם עדיין אסורין משום מוקצה, א"ד כיון שר"ש לא סבר מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולא יומא אם הדר איתחזי בשבת מותרין.

ונראה לומר שזה הוי מחלוקת ראשונים הר"ן בשבת דף מ"ה כתב וז"ל בעוד שאינן יבשות ונמצא שכשנכנס שבת היו מוקצות לגמרי הלכך אע"פ שנתייבשו בתצי היום אסורות עכ"ל—מפורש שאסור כל היום אפי' לר"ש דלית ליה מיגו דאיתקצאי והוי כמו כוס קערה ועששית.

ונראה שרש"י חולק על זה וסבר שלר"ש אם הדר איחזי בשבת מותר, שעיין רש"י בביצה דף כ"ו ב', בד"ה ואי דלא אחזו ח"ל ביה"ש ואי אסורין דאין כאן הכנה מבעוד יום ומאן דאית ליה מוקצה הכנה מבעוד יום בעי כדכתיב ביום הששי והכינו את אשר יביאו עכ"ל, ולכאורה צ"ע שהכא מיירי במוקצה של גרוגרות וצמוקים וכן כתב רש"י בפירוש לעיל בד"ה היכי דמי וז"ל מכדי סתם מוקצה היינו גו"צ עיי"ש, וא"כ אמאי כתב רש"י שדוקא אליבא דמ"ד דאית ליה מוקצה אסור והא בגו"צ גם ר"ש מודה שהוי מוקצה כדאיתא בגמ' שבת שאם לא חזי בין השמשות ודאי אסורין.

ונראה לתרץ שגמ' מיירי לענין אם יש מוקצה לחצי שבת ולכן בהו"א מיירי שביה"ש לא חזו והדר אחזי ועל זה הקשה הגמ' אי דלא

אחזי לא אחזי פירוש שאם ביה"ש לא חזו אז ודאי מוקצה לכל השבת, ולכן פי' רש"י שזה דוקא אליבא דמ"ד דאית ליה מוקצה אבל לר"ש אע"פ שמודה בגו"צ שמוקצה ביה"ש אבל אם הדר אחזי מותרין כיון דלית ליה מוקצה ולא אמרינן מיגו דאיתקצאי—ומזה מוכרח שרש"י סבר אליבא דר"ש שאפי' אם ביה"ש לא חזי אבל אם הדר אחזי מותרין, נמצא שיש מחלוקת בין רש"י ור"ן אליבא דר"ש אם גו"צ הדר אחזו בשבת אם מותרין או אסורין, וצ"ב במאי פליגי.

ב. עוד יל"ע—בגמ' שבת דף מ"ד א', כתב שר"ש מודה בכוס קערה ועששית שאסורין כל היום מפני שאין דעתי' עלי', יש לחקור אם הם אסורין מטעם מיגו דאיתקצאי שר"ש ג"כ מודה ליסוד דין של מיגו דאיתקצאי ורק במקום שיושב ומצפה לית ליה מיגו דאיתקצאי, א"ד ר"ש לית לי' בכלל דין מיגו דאיתקצאי והכא שאני שמסיח דעת לכל השבת וממילא בביה"ש חל המוקצה לכל השבת בלא דין מיגו דאיתקצאי. ויש בזה מח' ראשונים — בחידושי הריטב"א כתב ור"ל ולאו משום מיגו אלא דכיון שהם גדולים וראויים להדליק כל השבת אסח לדעתיה מינייהו לכוליה יומא עכ"ל, וע' בחידושי הר"ן שם ור"ל ובהא הוא דאמרי' מיגו דאיתקצאי וכן בכוס וקערה אבל במידי אחריני לא עכ"ל ונמצא מחלוקת ריטב"א ור"ן אם ר"ש מודה לדין מיגו דאיתקצאי במקום שאינו יושב ומצפה או שבכלל לית לי' דין מיגו דאיתקצאי וצ"ב במאי פליגי.

ג. עוד צ"ב שבאמת מצינו מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון חד לענין מוקצה מחמת הכנה בסוף מס' שבת דף קנ"ו ב', במתכתין את הדלועין לפני הבהמה ואת הנבלה לפני הכלבים ר"י אומר אם לא היתה נבלה מערב שבת אסורה לפי שאינו מן המוכן, וע' גמ' חולין דף י"ד א', שמקרי משנה זה של מתכתין דלועין ר' יהודה דהכנה היא עיי"ש. ועוד מחלוקת ר' יהודה ור' שמעון לענין מיגו דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי לכולי יומא. ויש לחקור אם שני מחלוקות ר"י ור"ש תלויים זב"ז והוי חד מחלוקת שר"ש דלית לית ליה מוקצה לית ליה מיגו דאיתקצאי א"ד י"ל שהוי שני מחלוקות נפרדות חד לענין מוקצה דהכנה וחד לענין מיגו דאיתקצאי שבמוקצה מחמת איסור אפי' ר"ש מודה שהוי מוקצה בשעה שדולק אלא השאלה היא אחר שכבה אם אמרי' מיגו דאיתקצאי, משא"כ במוקצה מחמת הכנה אז הוי שאלה אם הכלל הוי מוקצה ביה"ש שר"ש סבר שלא הוי מוקצה כלל ואין שני השאלות תלויות זו בזו אלא שר' יהודה מחמיר בשניהם ור"ש מיקל בשניהם.

ונראה לומר שזה הוי מחלוקת רש"י ותוס' רש"י בביצה דף כ"ו ב', שכתב בגרוגרות וצמוקין שאם לא אחזו ביה"ש ודאי אסורין דאין כאן הכנה מבעוד יום ומאן דאית ליה מוקצה הכנה מבעוד יום בעי, וכבר נתבאר שרש"י מיירי לענין מיגו דאיתקצאי שיהיו אסורין כל היום אפי' אם הדר חזו בשבת ולכן כתב רש"י דוקא אליבא דר"י דאית ליה מוקצה אבל לר"ש אע"פ שמודה בגו"צ שהם מוקצה ביה"ש אבל ר"ש לית ליה מיגו דאיתקצאי ורש"י מפרש דאין כאן הכנה מבעוד יום ולכן הוי מוקצה לכל השבת נראה שדין מיגו דאיתקצאי תלוי בדין הכנה ולכן ר"ש דלית לי' הכנה לית לי' מיגו דאיתקצאי והויא חדא מחלוקת. וכן ראי' מרש"י ריש מס' ביצה שמביאה הגמ' ראי' שגבי יו"ט סתם לן תנא כר' יהודה דתנן אין מבקיעין עצים מן הקורות ולא מן הקורה שנשברה ביו"ט, ופרש"י שם וז"ל ואע"פ שעומדת מעכשיו להיסק הואיל וביה"ש לאו להכי קיימא כיון דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא אלמא אית לן מוקצה ביו"ט עכ"ל. נראה שמדין מיגו דאיתקצאי הוי ראי' לר' יהודה במוקצה מחמת הכנה שהמשנה ביצה שנולדה ביו"ט קאיירי במוקצה מחמת הכנה הרי מוכח שרש"י סבר ששתי מחלוקות תלויות זה בזה—ותוס' חולקים על זה וסוברים שהוי שתי

מחלוקות שלא תלויות זב"ז, שבגמ' שבת דף קנ"ו ב', איתא שאף ר' יוחנן אמר הלכה כר"ש והקשה הגמ' ומי אמר ר"י הכא והא א"ר יוחנן הלכה כסתם משנה ותנן אין מבקעין עצים מן הקורות, ע"ז בתוס' שם בד"ה והא א"ר יוחנן שהקשה שהיכי מוכח מהכא דלא ס"ל כר"ש, שמא אית לר' יוחנן מיגו דאיתקצאי אבל בדין מוקצה מחמת הכנה דהיינו המשנה אין מחתכין את הדלועין, סבר ר' יוחנן כר' שמעון דלית ליי מוקצה—נראה מתוס' שלא תלוי זב"ז שאפי' אם לגבי מוקצה סבר כר"ש לגבי מיגו דאיתקצאי אפשר שסבר כר' יהודה. ועוד תוס' בשבת דף מ"ה א', בד"ה הכי נמי מסתברא כתב שאע"פ שמכמה מקומות אשכחן דרב סבר כר' יהודה דאסר מטה שייחדה למעות והניח עליה מעות ואילו לר' שמעון שרי, אלא דבעי לאוכותי דסבר כר' יהודה במיגו דאיתקצאי, נראה ג"כ שאין תלויין זב"ז שהכא הוי חידוש שאפי' אם סבר כר"י במוקצה מחמת הכנה אפשר לומר שלא עבר דין מיגו דאיתקצאי, וצ"ב במאי פליגי רש"י ותוס' אם הוי חד מחלוקת או שתי מחלוקות.

ד. ונראה ליישב כל השאלות—ראשית כל צריך לבאר מה עיקר מחלוקת ר"י ור"ש במוקצה מחמת הכנה שזה מבואר מכמה ראשונים שמקור לדין מוקצה מחמת הכנה הוא מפסוק ביום הששי והכינו את אשר יביאו, ואסמכוה רבנן אקרא לומר שאין לאכול בשבת בלי שהוכן מאתמול וכל שהוקצה מדעתו הרי לא הוכן—רש"י כתב בפירוש בדף כ"ו ב', שמוקצה הוי ענין שצריך הכנה מבעוד יום דכתיב ביום הששי והכינו את אשר יביאו, וכן כתב המאירי ריש ביצה וכן מבואר במלחמות שם שאסמכוה רבנן אקרא. ויש לחקור אם ר' שמעון חולק על עיקר הלכה וסבר שלא צריך הכנה מבעוד יום ואפי' בשבת גופא יכול להכין או"ד אפי' ר"ש מודה לעיקר הלכה שצריך הכנה מבעוד יום אלא מחלוקת ר"י ור"ש היא מה מקרי מוכן שר"י סבר שצריך הכנה והזמנה מבעוד יום ור"ש מיקל שמן הסתם כל זמן שלא מסית דעת בפירוש ג"כ מקרי מוכן. ועוד שאלה צריך לבאר מהו הדין מיגו דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי לכולי יומא שבאמת י"ל שבכלל אין שום דין מיוחד של מיגו דאיתקצאי אלא כיון שיש דין שצריך הכנה מבעוד יום א"כ במקום שביה"ש היתה מוקצה ממילא הוי חסרון הכנה מבעוד יום ולכן אסור לכל השבת שא"א להכין באמצע שבת רק בתחילת שבת, או"ד י"ל שאפי' במקום שאין שום חסרון הכנה מבעוד יום אפי' הכי יש דין שאם בתחילת שבת היתה מוקצה חל המוקצה לכל השבת ולכן אפי' אם נסתלק המוקצה באמצע שבת אמרי' מיגו דאיתקצאי ביה"ש איתקצאי לכולא יומא.

וע' בחיי אדם כלל ס"ו אות א' שכתב ח"ל ונראה לי להוסיף שטעם מוקצה הוא שלא היה מוכן מע"ש וזהו הטעם עצמו דאמרי' מיגו דאיתקצאי לביה"ש דכיון דלא היה מוכן מערב שבת נשאר באיסורו עכ"ל, אבל באמת כבר מבואר זה בדברי ראשונים—ע' בריטב"א דמס' סוכה דף מ"ו ב', בד"ה א"ר יוחנן אתרוג בשביעי אסור שכתב בפירוש שטעם מיגו דאיתקצאי הוא משום שצריך הכנה מבעוד יום ולכן אסור אם לא הי' לו מוכן מבעוד יום ממש אע"פ שיש לו מוכן בשבת ממש, וכן מבואר בר"ן שם ח"ל שכל דבר שאינו מוכן ביה"ש של שבת או יו"ט א"א שתבא לו הכנה כל היום עכ"ל. ומרש"י בביצה לפי מש"נ לעיל שמירי לענין מיגו דאיתקצאי ודאי מוכח שעיקר טעם מיגו דאיתקצאי הוא מדין הכנה מבעוד יום.

ה. ולפיז"נ לומר שהכל תלוי בשני חקירות הנ"ל, שרש"י סבר כצד ראשון שר' שמעון חולק על עיקר הלכה וסבר שלא צריך הכנה מבעוד יום וזה מוכח מדבריו שכתב שם מאן דאית ליה מוקצה הכנה מבעוד יום בעי משמע שר"ש לית ליה בכלל דין הכנה מבעוד יום, ולכן פשוט יש לומר שדין מיגו דאיתקצאי הוא מטעם הכנה מבעוד יום ור"ש דלית ליה מוקצה

ולא סבר דין הכנה מבעוד יום ה"ה שלית ליה מיגו דאיתקצאי ולכן כתב רש"י שמחלוקת לגבי מוקצה מחמת הכנה ומחלוקת מיגו דאיתקצאי הוי חד שאלה מדין הכנה מבעוד יום, משא"כ תוס' סבר שגם ר"ש מודה לדין הכנה מבעוד יום שכ"ע מודו שאסמכוה רבנן אקרא והכינו שצריך למיכן מבעוד יום אלא ר"ש מיקל וסבר שמן הסתם מקרי מוכן ודוקא במקום שמסיח דעתו בפירוש הוי חסרון הכנה, ולכן סבר תוס' שאי אפשר לומר שדין מיגו דאיתקצאי הוי חסרון מצד הכנה מבעוד יום שא"כ אמאי חולק ר"ש ואמר שלא אמרי' מיגו דאיתקצאי והא לפי תוס' גם ר"ש מודה לדין הכנה מבעוד יום והכא במוקצה מחמת איסור ודאי הוי מוקצה ביה"ש בשעה שנר דולק אפי' לר"ש וא"כ אמאי אין שום חסרון הכנה מבעוד יום ואמאי לא אמרי' מיגו דאיתקצאי, וע"כ צ"ל שכיון שמחלוקת ר"י ור"ש במוקצה מחמת איסור הוי דוקא במקום שיושב ומצפה, א"כ שפיר י"ל שמקרי מוכן מבעוד יום כיון שדעתי' עלי' קודם ביה"ש וא"כ אע"פ שהוי מוקצה ביה"ש אבל כשנסתלק המוקצה אין חסרון הכנה כיון שדעתו עליו קודם שבת. ולכן צריך לפרש שיש דין מיוחד מיגו דאיתקצאי ביה"ש או חל המוקצה לכל שבת, ובדין זה חולק ר"ש שבכלל אין שום דין כזה אבל אה"נ במקום שמודה ר"ש שאינו יושב ומצפה אז ודאי הוי חסרון בהכנה מבעוד יום גם לר"ש, ודוקא במוקצה שיושב ומצפה שאין חסרון הכנה מבעוד יום סבר ר"ש שמותר. והשתא מובן אמאי סבר תוס' שמחלוקת ר"י ור"ש במוקצה מחמת הכנה לא תלוי בדין מיגו דאיתקצאי שדין מיגו לא תלוי בכלל בדין הכנה מבעוד יום אלא הוי דין מיוחד שבמקום שחל מוקצה ביה"ש חל לכל השבת, משא"כ רש"י לשיטתו שסבר שר"ש לית ליה בכלל דין הכנה מבעוד יום א"כ פשוט שדין מיגו דאיתקצאי הוי ג"כ חסרון הכנה מבעוד יום וממילא הוי חד מחלוקת ור"ש דלית ליה מוקצה לית ליה מיגו דאיתקצאי ודו"ק.

ו. ולפ"ז נראה לבאר המחלוקת ראשונים אם במקום שאינו יושב ומצפה שר"ש מודה שאסור אם הוא מדין מיגו דאיתקצאי כמש"כ בחידושי הר"ן או מדין שמסיח דעתו לכל השבת כמש"כ בחידושי הריטב"א — דלפימש"נ בדעת רש"י שר"ש לית לי' דין הכנה מבעוד יום כלל וממילא לית לי' דין מיגו דאיתקצאי או בהכרח צריך לומר שבמקום שאינו יושב ומצפה כגון כוס ועששית שמודה ר"ש שהוי מוקצה הוא מטעם שמסיח דעתו לכל השבת וממילא חל בתחילת שבת המוקצה לכל השבת ולא הוי מדין מיגו דאיתקצאי, משא"כ אליבא דתוס' נתבאר שר"ש ג"כ מודה לדין הכנה מבעוד יום ומחלוקת במוקצה מחמת איסור הוי בדין מיגו דאיתקצאי שהוא דין מיוחד שאפי' במקום שאין חסרון הכנה כגון שיושב ומצפה אעפ"כ אמרי' דין מיגו דאיתקצאי ור"ש חולק על דין זה ולכן פשוט י"ל שזה דוקא במקום שיושב ומצפה אבל במקום שאינו יושב ומצפה אז הוי חסרון בדין הכנה מבעוד יום שגם ר"ש מודה לדין הכנה.

ז. ולפי"ז מיושבת קו' הראשונה לענין גרוגרות וצמוקין שמודה ר"ש שאסור כיון שדוחה בידים אם באמצע שבת הדר אחזו אם מותר לר"ש או אסור—ולפי הנ"ל יש לבאר שודאי אליבא דתוס' שר' שמעון ג"כ מודה לדין הכנה מבעוד יום אז פשוט שבגרוגרות וצמוקין ודאי לא הוי מוכן וממילא אסור לכל השבת שודאי לא הוי יושב ומצפה ולכן הוי חסרון בהכנה אפי' לר"ש, משא"כ אליבא דרש"י ביארנו שר"ש לית לי' הכנה כלל ועיקר מוקצה לר' שמעון הוי דוקא במקום שאקצי' דעתי' לכל השבת כגון כוס ועששית וא"כ שפיר סבר רש"י שיש לחלק בין כוס ועששית ובין גרוגרות וצמוקין שאע"פ שבשניהם הוא דוחה בידים ואינו יושב ומצפה אבל בכוס

ועששית הוא מסיח דעתו מיני' לכל השבת, משא"כ בגו"צ החם אינו מסיח דעתו מיני' לכל השבת רק כל זמן שאינו ראוי הוא מסיח דעתו וכגמ' בביצה דף כ"ז א', שהוי גמרו בידי שמים וכפרש"י כיון שאין בידו לתקנו מסיח דעתו מיני' אבל זה הוי כ"ז שאינו ראוי אבל אם באמצע שבת הדר אחזו אז ודאי אינו מוקצה ולכן סבר רש"י שאליבא דר"ש דלית לי' מוקצה דהיינו שלא בעי הכנה מבעוד יום אם הדר אחזו בשבת מותר לר"ש ולא דמי לכוס ועששית שמקצי' דעתי' לכל השבת.

חרב דב לשינסקי

בענין שחיטה והעלאה בחוץ

זבחים ק״י, ר״א אומר אף המנסך מי החג בחג בחוץ חייב וכו׳ אמר ר׳ יוחנן משום מנחם יודפאה ר״א בשיטת ר״ע רבו אמרה, והקשתה הגמ׳ וא״כ לחייב בשאר ימות השנה דהא לר״ע ילפי׳ ניסוך המים מניסוך היין, והק׳ התוס׳ תימה והא ר״ע מדה דאין ניסוך אלא בחג ורצה התוס׳ ליישב דאע״ג דאין ניסוך אלא בחג, אפ״ה שייך שיתחייב בשאר ימות השנה כדאשכחן למ״ד קרבו נסכים במדבר דמחייב בלא כ״ש אע״ג דאין מתקבל בפנים דהא אם עלו ירדו (דהא אין פסולו בקודש ע״ש תי׳ ראשון מהו פסולו בקודש תוס׳ ס״ח ב׳) אעפ״כ חייב הואיל ובשעת היתר הבמות קריבים בלא קדושת כלי וכדאמרי׳ במעלה ע״ג סלע דחייב משום דהוי הקטרה בבמת יחיד אע״ג דעכשיו זמן איסור במות ודחה התוס׳ דל״ד משום דהא מחוסר זמן וכיון דלא חזי בפנים היכי חייב, כמו שלמים לפני פתיחת דלתות. ועוד הק׳ התוס׳, מ״ש נסכים בכלי חול מקבלת דם בכלי חול דאמרי׳ לעיל לרבי פטור, וי״ל דלא דמי לקבלה בכ״ח בפנים זורק בחוץ אין לנו לחייב משום דכשר בבמה הואיל וכבר נפסלה בפנים ולא דמי לנסכים שמקריבין בחוץ בכלי חול דלא נפסלו בפנים. וביאר החזו״א החילוק בין נסכים דם דהנה יש חילוק בהעלאת חוץ של שחוטי פנים וחוץ, דשחוטי פנים החיוב משום בזיון קדשים מקריב קדשים הראויים בפנים בחוץ, אבל שחוטי חוץ החיוב העלאת קרבן בחוץ ורק אם נחשוב אותו כבמה להעלאת קרבן חייב בחוץ, דהרי העלה קרבן בחוץ. וזה התילוק דבדם שקיבל בכלי חול בפנים הרי חיילא העלאת חוץ בזה שנפסל בקודש הוא משום שמצותו בפנים והקטרתו בחוץ הוא בזיונו כמו איסור שחיטה בחוץ, אבל זה שאינו ראוי לפנים פטור, אבל נסכים שלא קדשו בכלי הקטרתם בחוץ משום שנאסר הקטרה בזמן איסור במות וכמו שנאסר העלאה של שחוטי חוץ. עוד ביאור, דהא כיון שנפסלו בפנים הרי לא הוי הקטרה בבמה שהרי דבר שנפסל בפנים לא הוי הקטרה בבמה, משא״כ נסכים שלא קדשו בכלי דהוי הקטרה בבמה. ונראה דזה ביאור תחילת דברי התוס׳, דאע״פ דהוי אם עלו ירדו בכ״ח, מ״מ משום דהוי הקטרה בבמה הוי העלאת קרבן וזהו חיובו בחוץ, א״כ משום דמצינו ניסוך המים בחג, א״כ הוי העלאת קרבן ־ אע״ג דלא הוי זמן ניסוך המים, מידי דהוי לגבי במה שעכשיו אסור הבמות, אבל מידי דהוי קרבן והעלה בבמה שנחשב שהעלה קרבן בחוץ. רק צ״ב דא״כ מה תי׳ התוס׳ דהוי מחוסר זמן דמה דהוי מחוסר זמן הרי לא אתינן מזה שיהי׳ ראוי לפנים, וראיתי בשם הרב מבריסק דמכיון דלאו זמן העלאה, חסר בשם העלאה.

והנה מוכח דרש״י חולק ע״ז דכ׳ דמ״ד נסכים קרבו במדבר חייב על הנסכים שלא קדשו בכ״ש דהא הוי בפנים אם עלו לא ירדו, מוכח דס״ל לרש״י דהחיוב הוא בכל מידי גם בשחוטי חוץ, אלא ההלכה של אינו ראוי לפנים, ולכן כ׳ דהוי אם עלו לא ירדו דהרי כשר בבמה ובשחוטי חוץ.

והנה צ״ב בדברי רש״י, מדוע כ׳ דחייב בנסכים שלא קדשו בכ״ש, משום דהוי אם עלו לא ירדו, והא בלי דין זה צריך להיות חייב דהא אין חסרון של ראוי בפנים, דהא יכול לקדשו בכ״ש ולהקריבו בפנים, דהנה איתא בגמ׳ פרת חטאת ק״ד ב׳, דכל הדין של זב ווהה דהקרי״ב

אשם בחוץ פטור רק בלשמו, אבל בשלא לשמו חייב, והק' הגמ' א"ה לשמו נמי נחייב, וכ' רש"י "דהא ראוי היה לעקור שם זה ממנו ולבוא בפנים", וא"כ מדוע צ"ל לדין אם עלו לא ירדו. ונראה דרש"י ס"ל דמלבד זה שצריך שיהי' ראוי צריך שיהי' בהעלאת פנים וא"כ הרי כאן אין זה העלאת פנים דהוי בכלי חול, ע"ז מועיל דין אם עלו לא ירדו, א"כ אין חסרון דהא דלא נתקדש. רק שצריך ביאור עדיין דהא מעשה הניסוך הרי שלא בכ"ש, וע"ז מה מועיל עלו לא ירדו דהרי שינסך לכתחילה וברור שצריך ניסוך בכ"ש. ולפ"ז דהוי ראי' במה שיכול לקדשו וצריך העלאת פנים, יש לבאר את הרש"י ק"ט ב', אביי סבר דכ"ע בעינן מלא חפניו דוקא וכי פליגי אי ילפינן פנים מחוץ, וכ' רש"י דרבנן סברי הכי, "ילפינן קטורת של פנים מקטורת של היכל מה הקטורת של היכל חייבים בבמה בחוץ בכזית אף הקטרה של פנים חייבים עליה בכזית, ואע"פ דבדוכתא אלא הוי הקטרה והואיל ובהיכל הוי הקטרה", והנה ק' לי בעצם מדברי הרש"י בריש פרת חטאת, דכ' "שחובה עליו להביאו שם מדקפיד קרא לענושו על שלא הביאו, ש"מ בעומד להביאו שם משתעי קרא", ולכאורה מבואר מרש"י דהחיוב הוא על החובה להביאו, וא"כ פה הרי אין חובה להביאו דהא כזית לא עומד בפנים, והנראה דזה קרי חובה וראוי דהא ראוי לצרפו לכזית השני דהרי קמץ מלא חפניו ומשם לקח (דאם לא, לא היה מתקדש) ולכן חייב ומתקבל בפנים מקרי. רק תמוה הרי אין הקטרה בכזית בקטורת רק מדמצינו דבהיכל הוי בחוץ הקטרה בכזית, א"כ גם של פנים הוי הקטרה בכזית דכלפי חוץ מאי נפק"מ פנים או היכל, אולם רש"י לא סגי ליה בהכי דהא סיים "והואיל ובהיכל הוי הקטרה" אלא רש"י סובר דבעינן דהוי הקטרת פנים בחוץ והרי בפנים אינה הקטרה ע"ז מועיל דבהיכל הוי הקטרה בשיעור כזית, א"כ כל הדין של שני כזיתים הוא בשיעור הנקטר, אבל הקטרת פנים הוא בכזית. וא"כ יוצא לנו שיש כמה תנאים בחיוב חוץ: א) ראוי וזה אם יכול להעשות ראוי חשיב ראוי, ב) מעשה הקטרת פנים. ולפ"ז יובן הדין של מנחה שלא נקמצה פטור, משמע דאם נקמצה אע"פ דלא נתקדש חייב, וכבר עמד בזה המקד"ד, ולפי מה שנתבאר מובן מדוע יהי' חייב, דהא ראוי הוא בפנים. ואולי לכן נקט הרמב"ם הטעם מנחה שלא נקמצה פטור דאין הקומץ ברור ומובדל, ומדוע נקט טעם זה, הרי אין מתקבל בפנים, ואולי לפי מה שביארנו דחשיב ראוי, דיכול היה לקמוץ ולקדש. ואולם עדיין צ"ב. אולם באמת י"ל כדבארנו לעיל להתוס', דהר"מ סובר דהחיוב על מעשה הקרבת קדשים בחוץ, ואם רק מצינו דבר זה בבמה הוי הקרבה, רק פה כיון שאין הקומץ ברור ומובדל אין העלאת קומץ, דלפני כן הביא ההלכה של העלה האמורים והבשר יחד חייב, דאין הבשר תוצץ וכאילו העלה האמורים בפנ"ע, משמע שצריך שם העלאה על האמורים ואת"כ הוסיף אבל מנחה שלא נקמצה וכו', ושם נאמר החסרון דלא חשיב כאילו העלה הקומץ בפנ"ע. אולם האמת דלר"מ בגוונא זה אין צריך שיתקבל בפנים רק כפי שהסברנו בדברי התוס' שצריך שיחשב כהעלאת קרבן. דהנה הגמ' קי"א ב', ר"ש אומר כל שחייבים עליו בחוץ חייבים על כויצא בו בפנים חוץ וכו' והקימה הגמ' מאי ביניייהו שחט בלילה בחוץ והעלה ואם עשה כן בפנים לר"ש עלו לא ירדו ולכן חייב ולת"ק פטור, והנה הר"מ פסק שחט בחוץ בלילה והעלה בלילה חייב דאין פסול לילה בחוץ, וע"ז כ' הראב"ד דפטור דרק שחט ביום והעלה ביום חייב וכן אם שחט בלילה והעלה ביום חייב דמה חד פסול ומה לי תרי פסולי, וצ"ב דא"כ נאמר כן גם שחט בלילה והעלה בלילה, וצריך לומר דהרי אין העלאה בלילה, וק' דמקטירים בלילה, וצ"ל רק קרבן דיום מקטירים בלילה ולא קרבן לילה וע' במקד"ד, ומשמע אם שחט ביום והעלה בלילה חייב לראב"ד, ונראה דמחלקותם, דלראב"ד דהחיוב

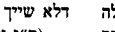
ההעלאה דהוי העלאת פנים בחוץ, ובחוץ אין פסול לילה ולכן מחקבל בפנים, אבל העלאה לא הוי דבלילה אין העלאה, ולרמב"ם העיקר שיהיה העלאת קרבן והרי הוי העלאת קרבן. ולפ"ז יובן עוד דין בר"מ דאם זרק כוס בפנים וזרק שניה בחוץ חייב, וק' דבגמ' משמע דרק אם סברי דאין עושה כוס את חבירו דחוי ושיריים חייב אליבא דר"נ אבל הר"מ פסק דהוי דחוי ולא כר"נ, וא"כ ק'. ונראה דבדחוי איכא תרתי — (א) דחוי (ב) דכבר נעשתה זריקה ואינו ראוי לזריקה. מצד דחוי מחקבל בפנים רק דאינו ראוי, אבל בעצם דם הוי זריקה, וא"כ הרי בחוץ הוי זריקה ולכן חייב, וזה הר"מ לשיטתו דהעיקר דהוי העלאת קרבן. רק דין זה ק' להולמו בדברי הגמ' קי"א ב' וקי"ב א', ולפ"ז יבוארו עוד כמה מחלוקות רמב"ם וראב"ד. אולם באמת ק' לבאר דברי התוס' כדביארנו לר"מ — (א) דהנה התוס' פרת חטאת הק' מדוע לא יתחייב והלא חזי לקרבן אחר, והרי לא העלה קרבן, ועוד דהגמ' מקשה דאשם יהי' חייב אפי' לשמו דהא חזי לשלא לשמו, ועוד סיום דברי התוס' עיקר ביאורם חסר. ולכן נראה דברור צריך ראוי לפנים בכל גווני ורק דסברי דזה ראוי אע"ג דלא מחקבל בפנים כיון דיכול לקדשו ולהקריב בפנים מידי דהוי למ"ד נסכים קרבו במדבר והוי נסכים שלא קדשו ככל"ש, ורק התסרון דאולי אין זה העלאה, וע"ז הוכיח התוס' דהוי העלאה מהמעלה ע"ג סלע דחשיב העלאה ה"נ הוי העלאה דבפנים יש העלאה כזו, אע"ג דעכשיו זמנו, והתוס' דחה מצד דין ראוי דאין זה ראוי בפנים דהשתא לא חזי לפנים. והנה הבאנו לעיל מחלוקת רש"י ותוס' לגבי נסכים שלא קדשו בכ"ש דלתוס' אנו מסבירים כעת דהוי ראוי והוי העלאה ולכן חייב אע"ג דאם עלו ירדו, ולרש"י הוי אם עלו לא ירדו משום דסובר דצריך העלאת פנים בחוץ והמעלה ע"ג סלע אין התסרון בעצם מעשה העלאה. ואם נגדיר זאת, תוס' סובר חיובו הוא על ההקרבה בחוץ רק צריך העלאה של דבר הראוי לפנים, ורש"י סובר חיובו על שלא העלה בפנים ולכן צריך כהעלאת פנים. וצ"ב דמה יסוד מחלקותם אם עלו לא ירדו. ונראה דר"ש סובר דהא אין פסולו בקודש פסול משעה שנתקדש, והרי לר"י לא מצינו דין פסולו בקודש, רק יש לו הכשר במקום אחר, והנה כבר הק' בתוס' נ"ט א', דבעי שחיטה של אם עלו לא ירדו, זה למימר דהוי שחיטה דאם קרי פסולו בקודש זה ראי' דבשחיטה עליו וכדביארנו לר"ש ולזה גם ר"י מודה, וזה מה שצריך לגבי שחוטי חוץ, אבל רש"י סובר כמו הפי' השני של תוס' ס"ח ב', דהעיקר יש לו הכשר במקום אחר.

הערות; (ק"ח א') — **השוחט קדשים בחוץ**, כ' רש"י לאכילת הדיוט, והמעלה להדיוט כ' רש"י לעו"ג. וצריך להבין החילוק ולכאורה בשחיטה שם שחיטה עליה להדיוט ולא מיבעי לעו"ג אלא גם להדיוט ואילו בהעלאה שם העלאה בחוץ, רק לעו"ג להדיוט אין שם הקטרה עליה. אבל לאחר העיון נראה, דרש"י נקט בשוחט להדיוט בדוקא ואילו שוחט לעו"ג כשחיטת חולין וא"כ שחיטה לעו"ג חיובו מחמת עבודה ולא מחמת שם שוחט.

(ק"י א') — מתני' קמצה וחזר קומצה לתוכה חייב וק' אליבא דשמואל דלא ס"ל מין במינו אינו חוצץ, מדוע פה לא נאמר דחוצץ, וחי' המצפה איתן דבמנחה אין דין אשר על העצים וממילא אין דין חציצה, והביא ראי' ממנחות דף צ"ב דדין חציצה נלמד מהעצים אבל אין זה רק חציצה על העצים, רק דעצים הוי המזבח וממילא גם במנחות י'היה דין חציצה, והנה רש"י לעיל כתב דלשמואל בשר חוצץ משום שהבשר אינו ראוי להקטרה אבל דבר הראוי להקטרה או דהוי הקטרה לא חוצץ, והנה כבר התקשו בגמ' וליבטלי שיריים, אלא נאמר הקטרה בקומץ ונאמר הקטרה בשיריים וכו' ע"ש וברש"י וקשה דאין זה ג"ש וא"כ מה שייך ללמוד שיריים מכלל דכל העולים, ויישב האור שמח דהוי ראי' מדאסר להקטיר שאור ודבש עם שיריים משמע דהוי בכלל

העולים ואם שייך הכלל אין עולים מבטלים זה את זה, גם עליו חל, וא"כ יתיישב, דפה יודה שמואל דמין במינו אינו חוצץ, ולפ"ז יבואר דברי הר"מ דכתב וחזר קומצה לתוכה והקריב כולה, וק' מדוע כולה, יכל לכתוב והקריב כולה חוץ מכזית, אלא דנאמר דאם העלה רק כזית מהקומץ לא הוי בכלל העולים והשיריים יבטלוהו, וכן תתורץ קושית התזו"א דהקשה לר"ל חסר בין קמיצה להקטרה דפסול, והרי הוי חסר בין קמיצה להקטרה, דקודם נשרץ השיריים (הג"ה וכן הק' הרש"ש במנחות דף ט' א'). והנה ביארנו לעיל דהוי שיריים בכלל העולים ממש ואז לא הוי דין חסר, כהקומץ דלא שייך לומר חסר בהקטרה.

(ק"י א') — קמצה וחזרה קומצה לתוכה חייב בחוץ דאם הקטיר בפנים עלתה לבעלים, וק' דהא לא שרי לעשות רק אם הקטיר כבר עלה לבעלים, אבל אין דין הקטרה ולר"ש צריך מהפך בצינורא, וצ"ע.



הרב דוב אהרן בריזמן

בענין אין אונס בגיטין

א. כתובות דף ב' ע"ב, אמר רבא ולענין גיטין אינו כן, אלמא קסבר רבא אין אונס בגיטין. פרש"י דקאי אלפיכך, דמאחר דאשמעינן שעכבת האונס פוטרתו מחיוב מזונות הוצרך להשמיענו דלענין גיטין אין האונס מפקיע את התנאי, ע"כ. והקשו האחרונים, דמהי "סמיכות הפרשיות" בין הגעת זמן וחיוב מזונות להדין דאונס בגיטין. הא אונס בגיטין תלוי בעניני תנאים שהאונס אינו נכלל בתוך התנאי וממילא אינו מפקיעו, ואיך זה תלוי בהלכות אונסין. וא"כ ק' ללישנא קמא דמה ההו"א לדמותם שהוצרך רבא לחלק ביניהם, וללישנא בתרא ד"וכן לענין גיטין" ק' דמאי "וכן" הא לא דמו להדדי, צ"ע.

ושמעתי ממו"ר הגאון ר' נחום שליט"א דלרש"י נחתינן בי' מדין אומדנא. וראייתו ממש"כ בד"ה דלמא מת כו' ובהאי אונסא לא ניתא לי' למיבטל גיטא אבל באונסא אחריני דניחא לי' לבטולי גיטא, ע"כ, דאמדינן בדעתם של בנ"א על איזה מין אונס יבטלו הגט. מיהו עדיין צ"ב, דסוכ"ס מהיכן אנו רואים ענין של אומדנא באונס. ע"ז הסביר הגאון הנ"ל בדרך מחודש. דבקרא דאונס כתיב "צעקה ואין מושיע לה", ולמה הוצרך הכתוב להשמיענו שהיא צעקה, ומאי חשיבותיה לעיקר הדין דאונס. אע"כ חזינן שיש ענין של "צעקה" בעיקר דין אונס, שמורה לנו שצריכה האשה להראות שאינה מרוצה ממעשה זה כלל, ובלאו הוראת אי־רצונה אין למעשה שם אונס כלל, וחייבת. [וממילא נפשט ספיקו של הפני יהושע בעובדא דאונסין אותה וניחא לה בהך אונסא אי חייבת א"ל, דלהנ"ל פשיטא דחייבת מאחר דבמקום שאין אי־רצון לא חשיב אונס]. יוצא מזה, דאף בגוף הדין דאונס נכלל רצון וניחותא. ועל כן י"ל דבאומדנא נחגלה רצונו של האדם שנוכל לידע כוונתו ורצונו בהתאם לאונס. ולפי זה שפיר נתקיים הקשר שבין הגעת זמן דהוי מדין אונס להא דאונס בגיטין דהוי מדין אומדנא, דהא אומדנא נמי נכלל בעצם הדין דאונס, וכנ"ל, עכת"ד.

מיהו יש להעיר ע"ז ממ"ש רש"י (דף ג' א') בד"ה דמדאורייתא כו' שמצינו טענת אונס

מן התורה שנא' ולנערה לא תעשה דבר, עכ"ל. ומה הראיה מקרא דולנערה וגו', הא דין אונס הוא ומהך קרא לא חזינן שיש אומדנא או "טענת אונס" הכרוכה בעיקר דין אונס. והגם שהביא סמוכין לדבריו מרש"י (ד"ה דלמא מת) הנז"ל, עדיין לא נתברר לי כ"כ, דהא לעיל מיני' בד"ה ולענין כתב "לענין גיטין אין טענת אונס מועלת" דמשמע שהחסרון הוי מצד עצם טענת האונס שאין יכולין לטעון כן, וכמש"כ בסו"ד "ואינו יכול לומר אונס הייתי," ולא משמע כלל שיש כאן חסרון מחמת אומדנא כ"א בעיקר הטענה. [ובשעתו נשאתי ונתתי עם מו"ר הגאון שליט"א בזה, והסכים שהערתי כהוגן], וצ"ע.

ב. הנה ראיתי בשיטה מקובצת בשם הרשב"א שהקשה על לשון הגמרא דקאמר ולענין גיטין אינו כן, אלמא קסבר אין אונס בגיטין, דלמה האריך כ"כ לומר אלמא וכו' הלא דבר הוא, ומה מוסיף בזה על דברי רבא. ותירץ הרשב"א דדוקא היכא דליכא אלא טענת אונס לבד אמרינן דלא מהני אונס. אבל היכא שנאנס ואמר בשעת מעשה שמתעכב מחמת האונס אינו גט, דרבא לטעמיה דגילוי דעתא בגיטין בעינן, והכא שפירש כוונתו נקרא גילוי דעתא. והוסיף דזוהי כוונת רש"י דאין "טענת אונס" בגיטין וכדכ' בסו"ד "ואין יכול לומר אנוס הייתי," עכ"ד. מבואר להדיא שרש"י נחית בי' מפאת "טענת אונס" ולא מפאת "אומדנא", וכמו שדייקנו כבר. והמכוון הוא שיכול האדם לטעון שהי' אנוס, דהו"א שיש לו טענת אונס קמ"ל דאין בכח הטענה לדחות תנאו. אמנם אכתי לא נתבאר הקשר בין הדין אונס דהגעת זמן ומזונות לטענת אונס. ומנא תיתי לן דיכול לטעון טענה זו ללישנא קמא, וללישנא בתרא למה מהני.

ונראה בהקדם מש"כ בשו"ת חמדת שלמה (ח"א סי' ל"ח), שמבאר בארוכה מחלקת ר' זירא ורבא (ע"ז נ"ד) דלר"ז אונס רחמנא פטרי' ולרבא יש חילוק בין בצנעא לפרהסיא. דר"ז סבר דאונס לא מיקרי מעשה כלל ומה שנפעל ונתהוה ע"י אונס הוי כאילו לא נפעל ולא נתהוה כלום. ורבא סבר דאונס פועל שפיר, ולכן יש לחלק בין צנעא לפרהסיא. והעמיס כ"ז בתוך התוס', וכן משמע בפשיטות. מיהו בשטמ"ק (בד"ה לא שמיה מתיא) נראה דהיכא דאיכא אונס נחשב העיכוב כאילו לא היה כלל דאונס "הוה ליה כאילו הוא בא." ומשמע דזה קאי אף לרבא. ומן ההכרת נראה דאף לרבא נחשב אונס כמאן דלא עביד כלל. וראייתו מתוס' ע"ז יש לדחות ואין כאן המקום להאריך, דבכל ענין מוכח מהשיטה הנ"ל דרבא נמי ס"ל הכי.

יוצא מדברינו בזה, דבמקום שהאדם טוען טענת אונס אין הכוונה לומר שאונס לא נכלל בתנאו אלא שלא עשה שום מעשה ושלא אירע שום עיכוב. ועיין בשיטה הנ"ל שטוען דהוי כאילו באתי כל' שעיכוב ליכא וטוען שקיים תנאו. וכל קושית השט"מ היא רק שבגמרא א"א לפרש הכי לשיטת הרשב"א אבל יסוד דין אונס לא נדחה, כדמוכח למעיין בתו"ד. וכל כח טענתו שלא עשה מעשה ולא עבר על תנאו נובע מהדין דאונס רחמנא פטריה דלא הי' מעשה כלל. וזוהי כוונת רש"י שכ' דמצינו טענת אונס מן התורה שנ' ולנערה לח"ד. פי' דמהתם חזינן שאונס לא מיקרי מעשה, ולכן יכול האדם לטעון שנאנס ולא נתעכב מלקיים תנאו. ולפיכך הוה סליק אדעתין למימר דבגיטין יש לו טענת אונס, דכמו דמצינו לעיל (אצל הגעת זמן ומזונות) שהאונס מפקיע את המעשה לפטרו מחיוב, ה"נ נימא בתנאים דהיכא שטוען שלא אירע שום עיכוב, שהצדק אתו, שיפקיע האונס את המעשה (או העיכוב) ונחשבהו כאילו בא. ע"ז השמיענו דמשום צנועות ופרוצות לא אמרינן כן. וללישנא בתרא דל"ג משום צנו"ס, שפיר דמי אונס בגיטין להא דהגעת זמן.

ומה שכתב רש"י (בד"ה דילמא מת) דניחא לי' לבטולי גיטא בהכי, דהיה במשמע דמשתעי בדין אומדנא, נראה דאין משם ראיה לסתר דברינו הנ"ל, דהלא כבר העלינו דכל כחו

לטעון אונס, שלא אירע שום עיכוב, נובע מאונס דקרא דולנערה וגו'. אבל היכא דידוע לנו בבירור שאין אונס מסויים נכלל במחשבתו ושרוצה לקיים תנאו, תו אין מקום לטעון שלא אירע שום מעשה ועיכוב לתנאו, דכיון דניחא ליה בהכי שפיר חשיב מעשה, ולא מיבטל גיטא מדין אונס, וק"ל.

ג. ונראה דיסד דברינו מבואר להדיא בדברי הראשונים בסמ' נדרים (דף כ"ז), דאמרינן התם דכיון דאונס רחמנא פטריה למה מבטלין זכותיה. ופי' התוס' דכיון דדבר פשוט הוא א"צ להתנות עליו. ובנמוקי יוסף כ' להדיא "וכיון דמשום אונס הוא דלא אתא הרי יכול לטעון טענת אונס." מבואר מדבריו, שאם יש פטור מדין אונס שפיר יוכל לטעון כן חז' דהוי דין בטענה. מיהו מתוס' משמע דחלי באומדנא.

ויעו' בריטב"א נדרים (שם) שהקשה דמאי מקיש בגמרא מנדרי אונסין, שאני נדרים שנתמעטו מגזה"כ דהאדם בשבועה פרט לאנוס. ותירץ דמקשינן "מעיקר טעמא דאמאי שרא רחמנא בשבועת אונס כל דהו משום דלאו אדעתא דהכי נדר ה"נ גבי תנאי נימא דלאו אדעתא דהכי נדר, ואדרבה מקשינן להו אהדדי דכל שחשיב אונס בתנאין דעלמא חשיב נמי אונס בנדרים". יוצא מדבריו שהטעם שהתורה פטרה את האונס משבועתו הוי משום דלאו אדעתא דהכי נדר. ויש לתמוה דכי משמיענו התורה דעתו של האדם שאינו כולל את האונס בתנאו? ונ"ל דבסוגית כתובות משמע מדברי הריטב"א דס"ל כרש"י רשב"א ונמ"י שטענינן טענת אונס. וכן כתב בהמשך דבריו בנדרים "כיון דמחמת אונס הוא דלא אתא יכול טעון טענת אונס דאדעתא דהכי לא אתני", שמחמת דין אונס יכול לטעון טענת אונס. והסברא "דאדעתא דהכי לא אתני" מגלה הטעם שיכול לטעון אונס, דכיון דלא אתני אדעתא דהכי יש לו כח לטעון אונס, דכ"ז שהאומדנא אינו סותר את הטענה יכול לטעון אונס הייתי, וכמ"ש בדברי רש"י. ואם נתפס שהאונס מפקיע את המעשה כאילו אין כאן עיכוב, כנ"ל, י"ל שהתורה פטרה האונס משום שאין כאן מעשה ולא אירע כלום, והיכא שהאונס לא הי' בדעתו שפיר נוכל לומר דליכא מעשה. אבל כשנדר אדעתא דהאי אונסא שפיר הוי מעשה המחייבו, וכמ"ש אצל אומדנא. וזוהי כוונת הריטב"א, שהטעם שהתירה התורה הוא משום דלאו אדעתא דהכי נדר שאין כאן סיבה לחייבו שהרי לא אירע שום מעשה ועיכוב. וממילא אין סתירה לנדרו וליכא לחייבי' (אבל הלשון עדיין מגומגם).

רק דיש להעיר על עצם דברי הריטב"א בסוגיין שכתב דאף שיש לו טענת אונס מ"מ לא קיים תנאו, ע"ש. ונראה בכוונתו, דהגם שיש לו טענה שלא עבר על תנאו ואין כאן ביטול התנאי, מ"מ קיום נמי ליכא, שאין האונס פועל עד כדי כך שנחשבהו כאילו נתקיים התנאי. ולפ"ז צ"ע בהבנת דברי רש"י כפי דרכנו, דמנא לן מקרא דולנערה וגו' שנחשב לקיום, ושמא סבר רש"י נמי כריטב"א, וצ"ע.

הרב דוב פולק

בענין ד' אמות בדינא דתחומין

הרמב"ם פסק בפרק כ"ז מהלכות שבת הל' ד' וז"ל: וכן השובת בבקעה אפילו הי' ישן בשעה שנכנס השבת שלא קנה שביתה יש לו להלך ממקומו אלפים אמה לכל רוח בריבוע עכ"ל. וכתב במגיד משנה וז"ל: וכתב הרשב"א ז"ל שאלפים אמה אלו נמדדין ואין לארבע אמות שלו ויש לו הארבע אמות לכל רוח ואין סברא זו מוכרחת עכ"ל, ובפשטות כוונתו דיישן אין לו אלא אלפים אמה לכל רוח וד' אמות של שביתה מלבד הנך אלפים לית לי', וכן פירשו דבריו האור שמח ועוד אחרונים, ובפשטות יש לומר דזהו כוונת הרמב"ם כשכתב שלא קנה שביתה דהיינו שלא קנה ד' אמות, ואע"פ כן יש לו אלפים אמה.

וצ"ע בסברת הדברים דלמה לא יהא לאדם הישן ד' אמות דמאי שנא מכל אדם דמחדדים לו האלפים אמה שלו חוץ מד' אמותיו. ועוד קשה דהתנאים דפליגי על רבי יוחנן בן נורי וסבירא להו דאין לו לאדם הישן אלפים אמה מ"מ סברי דיש לו ד' אמות, וא"כ לר' יוחנן בן נורי דיש לו אלפים אמה כ"ש דיהא לו ד' אמות. וי"ל דע' בגמ' דף מ"ו אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי יוחנן בן נורי (דישן יש לו אלפים אמה), אמר ליה רבי זירא לרבי יעקב בר אידי בפירוש שמיע לך או מכללא שמיע לך, א"ל בפירוש שמיע לי, מאי כללא, דאמר רבי יהושע בן לוי הלכה כדברי המיקל בעירוב, ותרתי למה לי, אמר רבי זירא צריכי דאי אשמעינן הלכה כרבי יוחנן בן נורי הו"א בין לקולא בין לחומרא — היינו בין באדם הישן לקולא בין בנכסי הפקר לחומרא — קמ"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב ע"כ. פירושו דרק אדם יש לו אלפים אמה ולא נכסי הפקר, ופירשו התוס' ולא הוי תרי קולי דסתרי אהדדי דקיי"ל כרבנן דאמרי אין חפצי הפקר קונין שביתה וישן היינו טעמא הואיל וניעור קני ישן נמי קני, וכן פירש רש"י, אבל ע' רמב"ן דפירש דלגבי אדם פסקינן דנכסי הפקר קונין שביתה, ולגבי כלים פסקינן דאין נכסי הפקר קונין שביתה ולא הוי תרי קולי דסתרי אהדדי ע"ש, וברמב"ם בפירוש המשניות משמע כדברי הרמב"ן, ולפ"ז מבואר דאדם הישן יש לו אלפים אמה משום דלא גרע מנכסי הפקר, וא"כ י"ל דהרמב"ם ס"ל דנכסי הפקר אין להם ד' אמות דרק אלפים אמה יש להם (אם לא דקנו שביתה אגב הבעלים דיש להם שביתת הבעלים), ולכן אדם הישן דהוי ככלים אין לו ד' אמות. ולפ"ז י"ל דזה דוקא לר' יוחנן בן נורי דדין האדם כדין הכלים משא"כ להתנאים דפליגי על רבי יוחנן בן נורי דלא קנה שביתה הרי הוא אדם שיצא חוץ לתחום ויש לו ד' אמות.

אבל צ"ע בזה דמבואר בכמה מקומות דכלים יש להם ד' אמות, דע' ברש"י דף מ"ה ב', בד"ה ליקנו שביתה באוקיינוס: והרי יצאו חוץ לתחום ואין להם אלא ארבע אמות עכ"ל, וע' ברש"י דף מ"ז ב', ד"ה לא יזיזם ממקומן: דקנו שביתה במקומן והרי יצאו חוץ לתחום ואין להן אלא ארבע אמות עכ"ל, ומשמע דכלים יש להם ד' אמות, וכן מבואר ברמב"ן ורשב"א ריש פירקין בסוגיא דפירות שיצאו חוץ לתחום דכלים יש להם ד' אמות, ובגמ' בפשטות מבואר כדברי הראשונים דע' בגמ' דף מ"ז ב', הדר אמר רבא ליזדבנו לבני מברכתא דכולה מברכתא לדידהו כד' אמות

דמיא ע"כ, וע' רמב"ן דף מ"א ב', שמביא ירושלמי על המשנה בראש השנה דף כ"ג ב' דעדי קדוש החדש שבאו מחוץ לתחום בראשונה לא היו זזין משם כל היום וז"ל הירושלמי ועשו אותם ככלי שבא מחוץ לתחום משחשיכה שמותר לטלטלו בתוך ד' אמות ע"כ, הרי מבואר להדיא שכלי שיצא חוץ לתחום יש לו ד' אמות. וי"ל דס"ל להרמב"ם דחלוק דין כלי שיצא חוץ לתחום מדין כלי דקנה שביחה דבכל הנ"ל איירי בכלי שיצא חוץ לתחום דאז יש להכלי ד' אמות, משא"כ בכלי דקנה שביחה אין להכלי ד' אמות ומדידת האלפים אמה הוא ממקום הכלי, ומקור דבר זה יתבאר להלן בס"ד.

הרמב"ם פסק בפ"ו מהל' עירובין הל' י"א וז"ל: כל המניח עירובו יש לו במקום עירובו ארבע אמות, לפיכך המניח עירובי תחומין שלו בסוף התחום ונתגלגל העירוב ויצא חוץ לתחום בתוך שתי אמות הרי זה עירוב וכאילו לא יצא ממקומו. ואם יצא חוץ לשתי אמות אינו עירוב שהרי נעשה חוץ לתחום והמניח עירובו חוץ לתחום אינו עירוב מפני שאינו יכול להגיע אל עירובו עכ"ל, ובהשגות כתב הראב"ד, זה שנה משנתנו כר' אליעזר דאמר באמצען ואינו כן אלא כר' יהודה עכ"ל, והמ"מ כתב וז"ל: ופירוש כר"י דאמר לאיזה רוח שירצה גם הרשב"א כתב כן על דברי רבינו. וכבדהם במקומו מונח שאין דעת רבינו לפסוק כר"א שבפירוש כתב פרק י"ב מהלכות שבת בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן וכן מבואר פ' כ"ז בדין התחומין שאינו סבור כר"א וכמ"ש שם אבל בכאן עיקר דבריו הוא שאינו מדמה דין העירוב לדין הטלטול עכ"ל. וצ"ע בכוונת דבריו שאינו מדמה דין העירוב לדין הטלטול, וי"ל דכוונתו דחלוק דין נותן עירובו מדין שובת בגופו, דדין העירוב כלו' נותן עירובו יש לו ד' אמות והוא באמצען, ודין הטלטול כלו' שובת בגופו יש לו ד' אמות לאיזה רוח שירצה. ומלבד דלשון המ"מ אינו משמע כן יש להקשות על פירוש זה מגמ' דף נ"ב א', אמר רמי בר חמא הרי אמרו שבת יש לו ד"א, הנותן את עירובו יש לו ד"א או לא, אמר רבא ת"ש לא אמרו מערבין בפת אלא להקל על העשיר שלא יצא ויערב ברגליו, ואי אמרת אין לו האי להקל להחמיר הוא, ועיין בתו' בד"ה האי להקל, ולפי הנ"ל אפי' אי נותן עירובו יש לו ד"א עדיין הוי להחמיר, דמערב ברגליו יכול לברור ד"א לאיזה רוח שירצה משא"כ במערב בפת יש לו רק ב' אמות מכל צד ואי כוונתו להלוך למזרח יחסר לו ב' אמות.

לכן נראה בכוונת המ"מ, דחלוק דין ד' אמות של יוצא חוץ לתחום מדין ד' אמות של שובת בתוך התחום, דדין העירוב היינו שובת תוך התחום דבשובת תוך התחום כו"ע מדי לר' אליעזר דהוא באמצען, משא"כ בדין הטלטול דהיינו ביוצא חוץ לתחום פליג רבי יהודה וס"ל דבורר לאיזה רוח שירצה, וזה דקרי לי' ליוצא חוץ לתחום דין הטלטול [ראיתי אח"כ בדברי יחזקאל] — היינו משום דהרמב"ם פסק בפרק י"ב מהלכות שבת הל' ט"ו: מותר לאדם לטלטל ברשות הרבים בתוך ארבע אמות על ארבע אמות שהוא עומד בצדן וכו' ומפי הקבלה אמרו שזה שנאמר בתורה שבו איש תחתיו שלא יטלטל חוץ למרובע זה וכו', עכ"ל, ומקרא דשבו איש תחתיו ילפינן בגמ' דף מ"ח א', דיוצא חוץ לתחום יש לו ד' אמות, ועיין במגיד משנה על הל' הנ"ל דחד דינא להו וכמו דס"ל להרמב"ם דיוצא חוץ לתחום אין מקומו של אדם אלא ד' אמות לרוח אחת כר' יהודה ה"ה דרק מותר לטלטל בד' אמות ברה"ר ולא בתוך ח'. ולכן קרי המגיד משנה לדינא דיוצא חוץ לתחום דין הטלטול דחד דינא להו.

ויש להביא מקור לדברי המגיד משנה מהירושלמי פ"ד הלכה ה' ח"ל: בירר לו מבעוד יום חבר בו מבעוד יום (פירוש, דקאי על רבי יהודה דמתני' דקאמר שאם בירר לו שאינו יכול לחזור בו ועל זה קאמר דאם בירר לו מבעוד יום יכול לחזור מבעוד יום) משחשיכה חוזר בו משחשיכה — צ"ל אינו

חוזר בו משחשיכה וכן הגיה בקרבן העדה — בירר לו מבעוד יום וקדש עליו היום נישמעינה מן הדא לא יכנס דברי רבי מאיר, רבי יהודה אומר יכנס (וי"ל דכוונתו להוכיח מהמשנה דף מ"ה א', מי שישב בדרך ועמד וראה הרי זה סמוך לעיר הואיל ולא היתה כוונתו לכך לא יכנס דברי ר"מ, ואם יכול לחזור בו הרי יכול לחזור ולקבוע שביתתו עם בני העיר) ומסיק הירושלמי לא על הדא אמרה אלא על רישי' דפירקא מי שהוציאוהו עכו"ם או רוח רעה איתאמרת עלה וכו' ע"כ, וצ"ע מדוע לא על הדא אמרה. וי"ל דכוונת הירושלמי דאימתי יכול לחזור בד' אמות של יוצא חוץ לתחום ולא בד' אמות של שובת בתוך התחום, דד' אמות של יוצא חוץ לתחום בורר לאיזה רוח שירצה משא"כ בד' אמות של תוך התחום הוא באמצען, וכדיבא דהרב המגיד, וא"כ בחוץ לתחום דקביעות הד' אמות תלוי בבריתו שפיר י"ל דצריך בירתו משחשיכה וכל זמן שלא בירר משחשיכה יכול לחזור בו, משא"כ בד' אמות של שביתתו בתוך התחום דהוא באמצען אינו תלוי בבריתו וא"כ הוקבע שביתתו בד' אמות שהוא באמצען בבין השמשות ואינו יכול לחזור בו.

עיין תוס' דף ס' ב' בד"ה כאן שכלתה מדתו וז"ל: תימה ולרבנן דאמרי בפרק מי שהוציאוהו בישן בדרך שיש לו ח' על ח' וכו' הוא נשכר ד' אמות שאם נתן עירובו למזרח העיר ד' אמות חוץ לעיבורה של עיר הרי הולך למזרח ח' אמות ואלפים ולמערב אלפים פחות ד' אמות מה שהעיר נחשב לו, ועיין בתוס' הרא"ש שתירץ דרק ביוצא חוץ לתחום ס"ל לרבנן דיש לו ח' על ח' אבל בשובת תוך התחום מודי רבנן דיש לו רק ד' אמות. ומבואר כהנ"ל דחלוק יוצא חוץ לתחום משובת תוך התחום.

ובגדר החילוק בין ד' אמות של שובת תוך התחום וד' אמות של יוצא חוץ לתחום י"ל דהנה יש לחקור בדינא דקרא דשבו איש תחתיו דיש לו לאדם ד' אמות די"ל דילפינן מקרא דמקומו של אדם הוא ד' אמות, כלומר דנחשב כאילו הוא ממלא מקומ של ד' אמות, ונותנים לו לאדם מקומו גם לטלטל בו כמבואר ברמב"ם פרק י"ב מהל' שבת, וגם להלוך בו, א"ד י"ל דאין כוונת הקרא דנותנים לו לאדם מקומו אלא דילפינן מקרא דנותנים לו לאדם שיעור מקום גם לטלטל בו וגם ללכת בו, תדשינן דשיעור מקום זה דנותנים לו הוא שיעור תחתיו של אדם, אבל יסוד הדין הוא דנותנים לו לאדם דין שיעור מקום ולא דנותנים לו מקומו. ותכמים דס"ל דנותנים לו ח' אמות בודאי סוברים דנותנים לו לאדם דין שיעור מקום ויש לחקור בדברי רבי יהודה דנותנים לו ד' אמות. והנה האור זרוע מדייק מדברי רש"י במשנה דף מ"ה א', בד"ה והוא באמצען: של ד' אמות כלומר ב' אמות יש לו לכל צידיו, ע"כ, ומדייק דהד' אמות דנותנים לו הוא חוץ ממקום רגליו דמקום רגליו לא נכלל בהד' אמות, ובשלמא אי מפרשינן דהוא דין נתינת שיעור מקום י"ל דמדידת המקום הזה הוא חוץ ממקום רגליו, אבל אי מפרשינן דנותנים לו לאדם מקומו מסתבר דגם מקום רגליו נכלל במקומו של אדם. והרמב"ם ס"ל דגם מקום רגליו הוא בכלל הד' אמות (וכמו שדייק האור זרוע מדבריו) י"ל דמודה דהוא דין נתינת שיעור מקום אלא ס"ל דמקום רגליו בכלל המדידת ד' אמות.

וכן יש להוכיח דאין גדר הדין דנותנים לו לאדם מקומו מזה דכלים שיצאו חוץ לתחום יש להם ד' אמות דהנה רק מקומו של אדם הוי ד' אמות, דשיעור ד' אמות היינו שיעור גופו של אדם ואמה כדי לפשוט ידיו ורגליו לר"מ, ולרבי יהודה כדי שיטול חפץ מתחת מרגלותיו ומניח תחת מראשותיו, אבל תחתיו של כלי אינו ד' אמות, אלא בע"כ דגדר הדין הוא דין נתינת שיעור מקום ולכן שפיר י"ל דגם לכלים נותנים להם שיעור מקום הזה של תחתיו של אדם דהיינו ד' אמות, אלא דצ"ל דבאדם משערינן הד' אמות באמה דידי' כדמבואר בגמ' דף מ"ח דלעוג מלך הבשן נותנים לו אמה

דידי', והיינו דמכיון דשיעור מקום הזה דנותנים לו הוא שיעורו של תחתיו מסתבר דמשערינן בתחתיו דידי', דהיינו אמה דידי', משא"כ בכלים דאין להם תחתיו משערינן באמה של קודש דומה לגנב באיבריו.

ולפ"ז יש להסביר דינא דהרב המגיד דבד' אמות של יוצא חוץ לתחום בורר לו לאיזה רוח שירצה משא"כ בד' אמות של תוך התחום הוא באמצעון, די"ל דביוצא חוץ לתחום הד' אמות דנותנים לו הוא דין נתינת שיעור מקום בכדי ללכת בהם, ד' אמות הללו יכול לברור לאיזה רוח שירצה, משא"כ בשובת תוך התחום סבירא לי' דיש לו לאדם מקומו, ויש להמחיק דבר זה דע' רש"י דף נ"א שפירש דדרשא דשבו איש תחתיו אלו ד' אמות קאי על יוצא חוץ לתחום, וי"ל דכן ס"ל להרמב"ם, וא"כ צ"ע דהאיך ידעינן ד' אמות של שובת תוך התחום, וי"ל דהוי סברא דיש לו לאדם מקומו ומדידת האלפים הוא חוץ ממקומו וא"כ בע"כ דגדר הדין הוא דיש לו לאדם מקומו, וס"ל להרמב"ם דבד' אמות הללו בע"כ הוא באמצען דהאדם הוא באמצע מקומו.

ולפ"ז מבואר מה שנתבאר דכלים ששבתו תוך התחום אין להם ד' אמות, דמכיון דגדר הדין הוא דיש לו לאדם מקומו פשיטא דכלים אין להם ד' אמות דהרי אין מקומו של כלי ד' אמות.

אבל עדיין צ"ע דברי הרמב"ם שפסק דאדם הישן אין לו ד' אמות, דנהי דהרמב"ם אזיל לשיטתו לפירוש המשניות דקנה שביתה משום דלא גרע מנכסי הפקר, אבל מ"מ כלים לא נתמעטו מד' אמות אלא דאין מקומם ד' אמות, וא"כ באדם דמקומו ד' אמות למה לא יהא לו ד' אמות, ודוחק לומר דשאני אדם הישן מאדם הניעור ואין מקומו של אדם הישן ד' אמות. וי"ל דע' גמ' דף ל"ב ב', כיון דאמר רבא הנותן עירובו יש לו ארבע אמות הויא לה רשות היחיד ורשות היחיד עולה עד לרקיע, ועי' רש"י בד"ה כיון דאמר רבא וז"ל: ואמר רבא לא שנו אלא שנתגלגל חוץ לתחום ארבע אמות אבל תוך ארבע אמות הנותן את עירובו יש לו ארבע אמות כלומר ארבע אמות שסביביו הוו ליה כמוקפות מחיצות, וכי היכי דהנותן את עירובו בבית שמקצתו בתחום ומקצתו חוץ לתחום מהלך את כולו וחוצה לו אלפים אמה דהוי כל הבית כאילו הוא בתוך תחומו כדאמרי' לקמן בכיצד מעברין אנשי עיר גדולה מהלכין את כל עיר קטנה כו' הא נמי כל ארבע אמות הוו להו כבית ומצי לאתויי מחוץ לתחום בתוך התחום עכ"ל, ומבואר דגדר הדין של ד' אמות תוך התחום הוא דד' אמות הוי כביתו וא"כ י"ל דזה רק סברא אי קונה שביתה מטעם אדם דמסתבר דאדם יש לו ביתו אבל כלים אין להם ביתם, דכוונתו ביתו הוא דזה הוי מקום קביעות שלו ורק לאדם יש קביעות ולא כלים, ולכן אדם הישן דקנה שביתה מפאת כלים אין לו ד' אמות.

הרמב"ם פסק בפ"ז מהל' עירובין הל' ג' וז"ל: או שהי' בין המקום שנתכוין לשבות בו ובין המקום שהוא עומד בו כשתשיכה יתר מאלפים אמה וכו' הרי זה לא קנה שביתה ברחוק מקום ואין לו אלא אלפים אמה לכל רוח ממקום שהוא עומד בו כשתשיכה, ע"כ, ופסק שם הל' ה' וז"ל: הקונה שביתה ברחוק מקום ולא סיים מקום שביתתו לא קנה שביתה שם כיצד וכו' ואין לו אלא אלפים אמה לכל רוח ממקום שהוא עומד בו כשתשיכה, ע"כ, וע' במ"מ שפירש דהרמב"ם פסק כשמואל דף מ"ט ב', דאמר לא אמר כלום לביתו אבל לתחתיו של אילן מצי אזיל ונשעה תחתיו של אילן חמר גמל, ופירש דברי שמואל דקנה אלפים ממקומו, אבל לרב דאמר לא אמר כלום כל עיקר דאפילו לתחתיו של אילן לא מצי אזיל אין לו אלא ד' אמות, אבל ע' בביאור הגר"א ס' ת"ט ובגאון יעקב שפירשו דהרמב"ם פסק כרב ופירש דאליבא דרב יש לו אלפים אמה ממקומו. ולישנא דרב מדוייק אליבייהו דהו"ל לרב לומר דלא אמר כלום כל עיקר ואין לו אלא ד' אמות, ומדקאמר דאפילו לתחתיו של אילן לא מצי אזיל משמע דעד

תחתיו של אילן מצי אזיל דיש לו אלפים אמה ולפי מה שפירשנו אליבא דהרמב"ם דאדם הישן אין לו שביתה כלל י"ל דבע"כ אליבא דרב יש לו אלפים אמה ממקומו דנהי דאין לו ד' אמות מכיון דלא סיים אתרי' אבל אלפים בע"כ יש לו, וכסברא זו נמצא באור שמח.

ולפ"ז יש ליישב קושית הגאון יעקב שהקשה דהאיך יפרש הרמב"ם הא דאמר רב דאפילו לתחתיו של אילן לא מצי אזיל , היכי דמי, אי דקיימא כולי' בתוך אלפים הא מצי אזיל ממקומו דהא אית ליה שביתת מקומו ואי דקיימא מקצתו לבר מאלפים ומאי לא מצי אזיל לבר מאלפים כהא לימא שמואל מצי אזיל הא מודי שמואל דלא קני התם דכי מוקמת לי' התם קני לי' לבר מתחומי', וקושייתו הוא משום דמפרש דאליבא דרב יש לו ד' אמות ואח"כ אלפים, אבל לפי הנ"ל דיש לו רק אלפים י"ל דהאילן עומד בדיוק תוך ד' אמות ואלפים, ואליבא דשמואל דקנה שביתה תחת האילן הרי הוא תוך אלפים ושפיר מצי אזיל תחת כל האילן משא"כ אליבא דרב דרק יש לו אלפים וחלק מהאילן עומד חוץ לאלפים לכן לא מצי אזיל תחת כל האילן אלא רק עד סוף אלפים.

הגאון יעקב הקשה על הרמב"ם מתוספתא פ"ג דתניא האומר שביתתי ע"ג אילן כו' בתל גבוה י"ט כו' מודד עד שמגיע לאותו מקום בא לאותו מקום מהלך את כולו חוצה לו אלפים אמה, אימתי בזמן שהיה בתוך אלפים שלו, לא היה בתוך אלפים שלו אין לו אלא ד"א בלבד, ש"מ אם אותו המקום שקנה שם שביתה חוץ לאלפים שלו אין לו אלא ד"א וקשיא להרמב"ם, ותירץ דהרמב"ם מתני אין לו אלא אלפים ממקומו. וי"ל באופן אחר, דהר"ח פליג על הרמב"ם ומפרש דברי רב דאין לו אלא ד' אמות, ופירש דמשום דלא קנה שביתה תחת האילן מכיון דלא סיים אתרי' אין לו אלא ד' אמות, דכיון שאין לו מקום אין לו תחום. וי"ל דזה דוקא אי קרא דשבו איש תחתיו קאי על שובת תוך התחום דאז שפיר יש לומר דמכיון דלית לי' דינא דתחתיו לית לי' דינא דאל יצא איש ממקומו דסמיך לי' בפסוק. ולפ"ז י"ל דהתוספתא לשיטתו דבפרק ג' ברייתא י' מבואר דמפרש דקרא דשבו איש תחתיו קאי על ד' אמות דשביתה תוך התחום ולכן שפיר כתב התוספתא אח"כ דאין לו אלא ד' אמות (של יוצא חוץ לתחום), אבל הרמב"ם לשיטתו ס"ל דקרא דשבו איש תחתיו קאי על יוצא חוץ לתחום (וכתבנו לעיל מקור מהירושלמי דדין של יוצא חוץ לתחום חלוק מדין של תוך התחום וא"כ בע"כ דקרא דשבו איש תחתיו קאי על ד' אמות של יוצא חוץ לתחום) ולכן אי אפשר לומר מכיון שאין לו מקום אין לו תחום ושפיר פסק דיש לו אלפים אמה.

הרב דוד אפען

בענין מהלך כעומד

שבת ה' ב', ת"ר המתיא מחנות לפלטיא דרך סטיו חייב ובן עזאי פוטר, וצ"ע דהא עומד לכתף אליבא דרבנן דבן עזאי חייב, ומבואר בכתובות ל"א דעומד לכתף אורחי' הוי, א"כ צ"ע דאפי' מהלך דינו כעומד מ"מ אורחי' הוא, וא"כ אין כאן הנחה ולא עדיף מעומד לכתף.

עוד צ"ע מסוגיא לעיל דף ג' א', בעי מיני' רב מרבי הטעינו חבירו אוכלין ומשקין והוציאן לחוץ מהו עקירת גופו בעקירת חפץ ממקומו דמי ומחייב א"ד לא, וע"ש בתוס' דה"ה דמספקא לי' לרב לענין הנחה וצ"ע דהא לכאורה מוכח מב"ע דהנחת גופו הוי כהנחת חפץ דאם לאו למה יפטר ע"י מהלך כעומד כיון דהחפץ לא נח אלא ע"כ דס"ל לב"ע דהנחת גופו הוי הנחת חפץ, וא"כ צ"ע אמאי לא הביא ראי' מברייתא דב"ע.

והנראה בזה דעי"ש לקמן ה' ב', אמר רב ספרא וכו' א"ר יוחנן המפנה חפצים מזוית לזוית ונמלך עליהן והוציאן פטור שלא היתה עקירה משעה ראשונה לכך, וכ' רש"י היה טעון ברה"י כדי להוליכו מזוית לזוית ומשעקר רגליו נמלך ויצא מבואר מדבריו דאם נמלך קודם שעקר רגליו חייב אע"פ דבשעת עקירת חפץ מהקרקע הי' דעתו לפנותו לזוית אחרת וצ"ע דהא אף דעקירת גופו הוי עקירת חפץ אבל הרי החפץ כבר נעשה בו עקירה במה שנתעקר מהקרקע ועקירה ראשונה היתה בפטור וא"א לחייב ע"י עקירה שני' אא"כ בטלה עקירה ראשונה כמבואר בתוס' ג' ב' ד"ה היה, ואין לבטל עקירה ראשונה אלא ע"י עמידה לפוש, א"כ דברי רש"י צריכין ביאור ואשר נראה מוכרח ומבואר בדעת רש"י בזה דעיקר דינא דעומד לכתף ועומד לפוש היא דווקא בדין מעשה הנחה ואה"נ דעצם החפץ נחשב כנח אפי' רק עומד לכתף אלא דכיון דאורחי' הוא לעמוד לכתף לא נחשב הנחת גופו כמעשה הנחה לחייב או לבטל עקירה ראשונה. ונראה עוד דאם נעקר החפץ מהקרקע ולפני שנעשה עקור היה במצב של עמידה לכתף דבאמת נחשב נח מצד החפץ כמש"כ אף דעמידה לפוש לא הוי מעשה הנחה זהו דוקא כשכבר נעשה איזה עקירה בהחפץ אבל אם צריך עדיין לחול שם עקירה על החפץ דינו חלוק דהרי סו"ס החפץ נח במציאות ולא עקור ואיזה עקירה נעשתה כאן דהיה נראה דעיקר דין עקירה היא במה שהחפץ יוצא ממצב של נח למצב של עקור וא"כ בעקר מהקרקע תיכף עם העקירה הרי עדיין נחשב החפץ נח ע"י הנחת גופו ואף דאינו אלא לכתף מ"מ נח מיהא הוי, וא"כ לא חל כאן שום שם עקירה. וכל דין דעומד לכתף אורחי' היא זהו דוקא אחר דכבר חל דין עקירה בהחפץ אז צריך מעשה הנחה לחייב או לבטל עקירה ראשונה ואז לא נחשב עומד לכתף למעשה הנחה אבל אם מעיקרא הי' לכתף ועצם החפץ נקרא נח, א"כ לא יכול לחול שום שם עקירה דאין החפץ עקור עדיין. וזהו שכ' רש"י דאם נמלך קודם שעקר רגליו חייב דאין כאן עקירה כלל לפני עקירת רגליו כיון דהחפץ היה נח כל הזמן (עי' רש"ש סוכה מ"ג).

ולפי מש"כ מיושבת קושיא הראשונה הנ"ל, דאין מהלך כעומד מעשה הנחה כלל, ואה"נ דאינו יותר הנחה מעומד לכתף אכן כיון דמעיקרא לא חל שום שם עקירה על החפץ דתיכף הי' מצבו נח ע"י מהלך כעומד ולא חל

עקירה ע"י עקירת גופו והוי כמו עומד לכתף דההפץ נחשב לנח ומ"מ בעומד לכתף מעיקרא לא חל עקירה כלל כמש"כ בדברי רש"י הנ"ל. ולפ"ז מיושב שפיר גם הקושיא השני' דהא כל ספיקה רב אם הנחת גופו כהנחת חפץ הוא רק במעשה הנחה דהיינו אם מעשה הנחת גופו נחשב כמעשה הנחת חפץ, אבל זה פשוט דעיקר החפץ נח אפי' אם הנחת גופו אינו כהנחת חפץ, א"כ אין ראי' מדברי בן עזאי דהא בדינא דב"ע לא נחשב עקירה כיון דההפץ נח כל הזמן וכמש"כ, ואין ראי' כלל לדין הנחת גופו אם הוי כהנחת חפץ דשם בעינן מעשה הנחה כמש"נ.

הנה מה שמחייב בן עזאי בהוציא מרשות לרשות ע"י הילוך, ולכאורה הרי אין כאן שום עקירה והחפץ נח כל הזמן וצ"ל דחייב בלי שום מעשה עקירה והנחה, אלא ע"ז גופא דהוציא מרשות לרשות וכשיטת הראב"ד בגורר אף דנח כל הזמן ולא נעשה שום מעשה עקירה מ"מ חייב על עצם ההוצאה כמו"כ לב"ע. אולם בהוציא דרך סטיו נראה לפמש"כ דאין הפטור בגלל שנפסק ההוצאה ונחשב כהוציא לסטיו ושוב מסטיו לרה"ר ז"א דכיון דאין כאן שום מעשה הנחה, אין כאן הפסק בעצם מעשה המלאכה ושפיר נחשב כהוציא בב"א אלא דנראה דעיקר הפטור מה דחסר בחפצא של הוצאה ע"י דמקום פטור מפסיק בין הרשויות ונחשב ע"י מהלך כעומד כנח במקום פטור אין זה הוצאה ובשלמא במושיט חורק דרך סטיו דלא נח כלל במקום פטור שפיר הוי הוצאה ע"י עקירה מרשות היחיד והנחה ברה"ר אבל במהלך לב"ע דנחשב החפץ כנח במקום פטור חסר בעצם חפצא דהוצאה ע"י דמקום פטור מפסיק. (ובאמת דכן נראה דלשיטת הראב"ד בגורר מרשות לרשות דרך סטיו הדין הוא דפטור.)

הנה במתני' לקמן דף צ"א ב', קופה שהיא מליאה פירות ונתנה על האסקופה חיצונה אע"פ שרוב פירות מבחוץ פטור עד שיוציא את כל הקופה וכ' רש"י כלומר אלא א"כ הוציא בראשונה כל הקופה מבואר דאם עקר מרה"י והניח מקצתו ברה"י ומקצתו ברה"ר פטור אפי' חזר והוציאו לגמרי אח"כ, והק' הרש"ש מזה על בן עזאי דאם מוציא ברגליו הרי בשעה שנעתק מרשות לרשות היה כמונח מקצתו בפנים ומקצתו בחוץ מדין מהלך כעומד אמנם לדברינו נראה דכל עיקר פטור דמתני' היא דינא דלא נעשה מלאכתו בב"א ע"י דנעשה מעשה הנחה באמצע שאינה מחייבת. א"כ דוקא במעשה הנחה היא דנחשב כהוציאו וחזר והוציאו משא"כ מהלך כעומד לב"ע דפוטר בסטיו, וביארנו דאין הפטור ע"י דנעשה מעשה הנחה במקום פטור וחשיב כלא נעשה בב"א אלא דעיקר הפטור הוא ע"י הפסק רשות במה שהחפץ נח במקום פטור וחסר בהחפצא דהוצאה זה שייך דוקא במקום פטור מפסיק, אבל בהוצאה רגילה אדרבה והו חפצא דהוצאה וחייב, ומה דנמצא החפץ באמצע מקצתו בפנים ומקצתו בחוץ אינו מבטל מעשה ההוצאה וכמש"כ, ושפיר חייב בהוציאו ברגליו לב"ע.

חרב דוד גיבער

בענין בתר מעיקרא וצרורות

ב"ק דף י"ז ב', בעי רבא דרסה על הכלי ולא שברתו, ונתגלגל למקום אחר ונשבר מהו בתר מעיקרא אזלינא וגופיה הוא או דילמא בתר חבר מנא אזלינא וצרורות נינהו. תפשוט ליה מדרבה, דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרי' ליה מנא תבירא תבר, לרבה פשיטא ליה לרבא מיבעי ליה. ואמרינן שם דף י"ח א', ת"ש תרנגולין שהיו מחטטין בחבל דלי ונפסק החבל ונשבר הדלי, משלמין נזק שלם, ש"מ בתר מעיקרא אזלינן וכו' אלא סומכוס היא דאמר צרורות נזק שלם משלם, אי סומכוס אימא סיפא, ניחז ממנו שבר ונפל על כלי אחר ושברה, על הראשון משלם נ"ש ועל האחרון משלם ח"נ, וכ"ת שאני ליה לסומכוס בין נזק כחו לכח כחו ואלא הא דבעי רב אשי כח כחו לסומכוס וכו' תפשוט ליה דלאו ככחו דמי, אלא לאו רבנן היא, ש"מ בתר מעיקרא אזלי', אמר רב ביבי בר אביי דקאזיל מיניה מיניה. וע' בראשונים שהקשו על הרי"ף, שהביא הא דרבה דזרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו שפטור ולכאורה משמע שפוסק דבתר מעיקרא אזלינן; ומ"מ הביא האוקימתא של רב ביבי בר אביי דקאזיל מיניה מיניה. והרשב"א דף י"ח א', מתרץ דהרי"ף סובר דרב ביבי לא אמר כן לדחוייא בעלמא שלא תידוק דבתר מעיקרא אזלי', אלא בדוקא אמר כן, דבלא"ה אפי' ניזל בתר מעיקרא מ"מ היה נחשב לצרורות כיון שהחטיטה היתה בחבל ולא בדלי עצמו, ובאמת ל"צ הגמ' לומר "מיניה מיניה", אלא דאגב דקאמר כן בשאר מקומות נקיט האי לישנא גם כאן, ולהרי"ף הגירסא שנמצא בספרים דקאזיל מיניה הוי גירסא נכונה. ויש להקשות לפ"ז כמה קושיות על הרי"ף: חדא, למה המתין רב ביבי עד עכשיו לומר דקאזיל מיניה, כיון דאפי' אם נאמר בתר מעיקרא אזלי' צריך לאוקמי כן, (ב) התוס' דף י"ח א', ד"ה תפשוט כתבו דכשהקשה הגמ' על רב אשי דחפשוט דכח כחו לאו ככחו, המ"ל דזיל הכא קמדחי לי' וכו', דרב אשי יכול לתרץ דאזיל לרבנן דסומכוס, ובאמת משלם נ"ש משום דבתר מעיקרא אזלי', אלא דבלא"ה משני שפיר, עיי"ש. ולהרי"ף עדיין קשה, דמה שמסיים רב ביבי אינו דיחוי על הראיה לדין בתר מעיקרא, ובפרט אם גרסתו היתה דקאזיל מיניה, ונמצא דמסקנת הגמ' דיש ראיה דבתר מעיקרא אזלי', וא"כ אא"ל להרי"ף דבלא"ה משני שפיר, כמ"ש התוס', וא"כ חזור וניעור קושיית התוס' על הרי"ף.

הרמב"ן במלחמות ה' סוף פרק כיצד הרגל כתב לתרץ הסתירה הנ"ל בדברי הרי"ף, דבאמת הוכחת הגמ' מרבה בזרק כלי מראש הגג דפטור זה שבא ושברו כוונת ההוכחה דבתר תבר מנא אזלי' דאל"כ למה אין הזורק חייב, ומדנקט רבה פטור השני ולא חיוב הזורק, משמע דפטור הזורק; אבל אם בתר תבר מנא אזלי' אז הזורק פטור, וגם השובר פטור, דאין לו דמים, עיי"ש בדבריו, ומש"ה הביא הרי"ף הא דרב ביבי בר אביי. והקשה הרמב"ן על רש"י ושאר המפרשים שפירשו דלרבה בתר מעיקרא אזלי', מהא דאמר רבה בסוף פרק כיצד הרגל בזרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקיבלו בסייף, דחלוי במח' רבנן ור' יהודה בן בתירא (בהכוהו ר' בני אדם) אם השני חייב מיתה, וכן בבא שור וקיבלו בקרניו, דחלוי החיוב כופר במח' אם כופר הוי דמי ניזק או

דמי מזיק. וקשה, דאם בתר מעיקרא אזלי' הו"ל לפטור בין במיתה ובין מכופר לכו"ע, דגברא קטילא קטיל. ואח"כ אמר הרמב"ן, וכי תימא דאפי' אזלי' בתר מעיקרא לאו כמת חשבינן ליה, א"כ בכלי ג'כ אינו כשבור, וא"כ צ"ל דהא דפטר רבא השני בזרק כלי משום דאין לו דמים, וא"כ מה הוכחת הגמ' מרבה דבתר מעיקרא אזלי' מהא דפטור השני? ע"כ תוכן דברי הרמב"ן הנוגע לענייננו. וצ"ע במה שצידד הרמב"ן לומר דאף אם אזלי' בתר מעיקרא, מ"מ אין הכלי כשבור, דלכאורה כוונתו דבנוגע לדין צרורות אמרי' דבתר מעיקרא אזלי', והוי גופו, אבל מצד הכלי עדיין אינו כשבור. וזה קשה, דמצינו ממש להיפוך מזה, דהנה החוס' דף י"ז ב' ד"ה זרק כלי כתבו, דבזרק חץ לשבור כלי ובא אחר ושברו, דפשיטא דחייב, ולא שייך כאן מנא תבירא חבר, דאי אזלי' נמי הכא בתר מעיקרא לא משכחת בצרורות ח"נ, עיי"ש. וע' בקצות החשן ס' ש"צ שהוכיח מהרא"ש ושאר ראשונים דגם בזרק חץ אזלי' בתר מעיקרא, ולא קשה מה שהקשו התוס' דא"כ לא משכחת דין צרורות, דאף אם הכלי חשוב כשבור, מ"מ אינו אלא ע"י כחו, ומש"ה הוי רק צרורות. ולכאורה הסברא נותנת דשייך לומר דהכלי נחשב כשבור, אבל לא נשבר אלא ע"י כחו — אבל לפי הרמב"ן נמצא דהיה שייך לומר דהוי גופו, ומ"מ אינו כשבור. וקשה לומר כן, דפשוט נראה דהא דהוי גופו ע"י בתר מעיקרא, היינו משום דע"י דין בתר מעיקרא נחשב הכלי כשבור מיד, ועי"ז אמרי' שנמצא שבשעה שהגוף השליכו נעשה שבור, ומשו"ה מיקרי גופו. אבל האיך נאמר שאין הכלי שבור, ומ"מ נחשב כהיזק ע"י גופו. ותוץ מזה יקשה דנמצא שסברת הרמב"ן הוה סברא הפוכה ממש ממה שהכריח הקצות מהרא"ש ושאר ראשונים.

והנראה לומר בזה, דהנה בגמ' כאן דף י"ז ב' איתא, אמר רבא בשלמא סומכוס קסבר כחו כגופו דמי, אלא רבנן אי כגופו דמי כוליה נזק בעי לשלם ואי לאו כגופו דמי חצי נזק נמי לא לשלם, הדר אמר רבא לעולם כגופו דמי, וחצי נזק צרורות הלכתא גמירי לה. וע' בברכת שמואל ס' י"ט אות ב' שהביא קושי' בשם הגאון ר' חיים דוד טעביל זצ"ל, שהקשה דמה מספקא ליה לרבא, הא ודאי בכל התורה כולה אמרי' דכחו כגופו לגבי רציחה, ואדם המזיק וכדומה, ומבאר שם הברכ"ש דהא דצרורות הוי תולדה דרגל הוא מזיק מחודש, ולא אותו דין מזיק דשור, דהדין שור הוא רק שמזיק בגופו, אבל מה שאינו מזיק בגופו לא הוי שור, וצריך לימוד ע"ז דהוא בכלל שור, ואי לאו דחידשה הלכתא, לא היה צרורות בכלל שור כלל. וא"כ ספיקת רבא היתה בביאור ההלכתא אם גילתה לנו דשור שהזיק ע"י כחו הוי כשור ממש, וא"כ לחייב נ"ש, או דההלכתא גילתה לנו דלא הוי שור ממש, וא"כ לא לחייב כלל. ועי"ש בברכ"ש שהביא ראיות ליסוד זה דבלי ההלכתא לא היו צרורות בכלל שור המזיק. ולפ"ז היה אפשר לומר דבר חדש: דהנה מצינו ברשב"א שהבאנו למעלה שכתב דלהרי"ף הא דקאמר רב ביבי בר אביי דקאזיל מיניה מיניה, היינו דאף אם אזלי' בתר מעיקרא, מ"מ היה נחשב כצרורות, כיון דההתרגול חשט רק בחבל ולא בדלי, ופשוט דהפשט דאם לא נגע הבהמה בכלי, גם זה פועל שיהיה רק כצרורות, מלבד ממה שאנו אומרים שכחו חשיב כצרורות, דצרורות הוי או כשעשה רק בכחו, או אפי' אם עשה בגופו, אבל בלי נגיעה בדבר הניזק. אבל לפי הנ"ל דאף אם כחו כגופו בכהת"כ ונחייחס מה שהשור עשה ע"י כחו להשור, מ"מ אינו חייב אלא על מה שעשה גוף השור, היה אפ"ל דכל החסרון של צרורות הוי רק במה שלא נגעה הבהמה בכלי בגופה, ולו יצוייר שחשבור הבהמה כלי ע"י כחה באופן שנגעה בכלי, לא היה בזה דין צרורות. ומצינו ענין זה של נגיעת גופו בכלי ג'כ בירושלמי דהובא ברשב"א דף י"ז ב', בגונא של דף ע"ג דף, שכשהבהמה דרסה על העלינה ושברה התחתונה, חשיב צרורות. אבל עדיין אין

מוכרח שכל דין צרורות תלוי רק בנגיעה ולא בכחו. אבל העירני חברי הבחור אברהם אניספעלד נ"י, דלשק הירושלמי בכל סוגיא דצרורות הוי "כל דבר שחוץ לגופה", ולא הזכיר הירושלמי לשון "כחו" כלל. ונראה מזה כמ"ש, דהעיקר תלוי בנגיעה או שלא בנגיעה, ולא בהא דהוי כחו.

ולפ"ז נראה לבאר מ"ש רבינו יהונתן, הובא בשיטה מקובצת דף י"ט א', על הא דפסק הרי"ף בתרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית, והיה בו בזרני, ותקע בו ושברו, דמשלם נ"ש; ולכאורה קשה, דהו"ל צרורות וכתב רבינו יהונתן דאולי סובר הרי"ף דכיון דבכה"ג בזב היה טמא, אם נגע אצבעו באויר התנור, א"כ כמ"כ בנזקין משלם נ"ש. (ואגב רואים מדבריו חידוש, דמ"ש רבא דף י"ז ב', כל שבזב טמא בנזקין משלם נ"ש אינו מליצה לבד, אלא שמחדש לנו שגדר של צרורות תלוי בגדרי טומאת הזב.) ושקה דמה בכך שבזב טמא בכה"ג, הא מ"מ התרנגול לא שבר הכלי אלא ע"י כחו. ולפי הנ"ל מיושב היטב, שאין החסרון דצרורות משום כחו בכלל, רק משום חסרון נגיעה, ובזה מחדש לנו רבא דמה שנחשב נגיעה לגבי טומאה חשיב כנגיעה גם לגבי נזקין. וכן מצינו בירושלמי שהביא הרשב"א דף י"ט א', דתרנגול שנפח בכלי ושברו משלם נ"ש, ומדייק הרשב"א דמשמע דהדין כן גם לרבנן דסומכוס, עי"ש. וזה היה מתאים עם מה שנתבאר בירושלמי דצרורות תלוי בחסרון נגיעה ולא בכחו.

ולפ"ז יש ליישב מה שהקשינו על דברי הרמב"ן במלחמות, שמצדד לומר דאף אם אזל' בתר מעיקרא, מ"מ לא נחשב הכלי כשבור, דהנה יש לעיין בהא דע"י דין בתר מעיקרא אינו צרורות, דהא מצינו לפי הרא"ש ושאר ראשונים שמבאר הקצוה"ח לדעתם דגם בזרק חץ אמרי' בתר מעיקרא. ובדאי דאין זה רק משום שעומד הכלי לישבר, כדהעיר בברכ"ש דאנן לא קיי"ל דכל העומד לישבר כשבור דמי. ומוכרח לומר דהוי יסוד בהלכות מעשה, דכשאדם זורק חץ לשבור כלי, לא רק סוף המעשה נקרא מעשה שבירה, והשאר הוי רק הולכת חץ באויר, אלא דגם התחלת הזריקה יש עליה שם מעשה שבירה ע"י שבסוף מעשה זה ישבור הכלי. ונראה דגם תוס' לומד כן בגדר בתר מעיקרא, דחזינן דהיה לתוס' צד לומר בתר מעיקרא גם בזרק חץ, ואלא, שהתוס' הוכיחו דאף דגם ההתחלה נקרא מעשה שבירה, מ"מ בלי לעשות המעשה שבירה בכלי עצמו לא יהיה נחשב למנא תבירא, וע"ז חולקים הראשונים וס"ל דגם בלי לעשות מעשה השבירה בכלי עצמו, מ"מ נחשב למנא תבירא כבר ע"ז שעשה מעשה שבירה לנגדו בזריקתו. ונמצא דעצם יסוד דבתר מעיקרא הוי שע"י זריקה זו ישבר הכלי, ממילא גם תחילת הזריקה מיקרי מעשה שבירה, ואם נעשה מעשה שבירה בכלי, ממילא נעשה כשבור. אשר לפ"ז יוצא שאם הכלי כבר נקרא שבור בעת שיצא מתחת רגל הבהמה, נחשב כאילו שברו ע"י גופו ולא ע"י כחו. אבל אפ"ל דהרמב"ן לא ניחא ליה בזה, דס"ם מה שנעשה הכלי כשבור עכשיו הוי רק ע"י כחו של אח"כ בשעת השבירה, וכעין תמיהת הקצוה"ח הנ"ל על התוס' דאף אם בזרק חץ הכלי נחשב כשבור, מ"מ לא שברו אלא ע"י כחו. ואף דכאן עשה מעשה בכלי עצמו, מ"מ התחלת הכל הוי ממה שכחו ישבור הכלי לבסוף, וע"ז נחשב כשבור עכשיו, ומש"ה למד הרמב"ן דדין צרורות אינו תלוי בכחו בכלל, רק בחסרון נגיעה בכלי, כמו שביארנו למעלה לדעת הרי"ף והירושלמי. וא"כ שייך לומר דאף אם אזלינן בתר מעיקרא, מ"מ מיקרי כחו, אלא דלא הוי צרורות משום דגם ההתחלה נקרא מעשה שבירה, וא"כ נמצא שעשה מעשה שבירה בכלי ע"י נגיעה בכלי, וזה לא הוי צרורות. דאם היינו אומרים בתר תבר מנא, א"כ רק סוף הזריקה נחשב למעשה שבירה ולא ההתחלה, ובסוף כבר אין הבהמה נוגעת בכלי. וא"כ שפיר היה להרמב"ן צד לומר דאף אם

אזלי' בתר מעיקרא, מ"מ אינו כשבור, דדין בתר מעיקרא פועל רק שעשתה הבהמה מעשה שבירה מיד כשנגעה בכלי, דגם ההתחלה יש עליה שם מעשה שבירה, אבל מ"מ כיון שרק כחו שברו עדיין אינו כשבור. ורק אח"כ מוכיח הרמב"ן ממה שאם אינו כשבור, ע"כ השני פטור משום שאין לו דמים, וא"כ גם אם אמרי' בתר חבר מנא נאמר כן — מזה הוכיח דאף אם שברו רק ע"י כחו, מ"מ זה שהתחלת הזריקה כבר נקרא חלק ממעשה השבירה, זה פועל שהכלי יהיה כבר כשבור, כעין מה שס"ל להרא"ש ושאר הראשונים דבזרק חץ הוי הכלי כשבור, אף שנשבר רק ע"י כחו. אבל עצם הדין דע"י בתר מעיקרא לא הוי צרורות, לא צריכינן לזה שהכלי נעשה כשבור עכשיו.

ולפ"ז מיושבות ב' הקושיות שהקשינו לעיל על הרי"ף, דס"ל (לפי ביאור הרשב"א) דהא דאמר רב ביבי בר אביי דקאזיל מיניה מיניה אינו אלא לדיחוי'א בעלמא, אלא דגם אם ניזיל בתר מעיקרא צ"ל כן, דבלא"ה כיון שהחטיטה היתה בחבל ולא בדלי, מיקרי צרורות. והקשינו דא"כ למה המתין רב ביבי בר אביי עד עכשיו לומר כן, כיון שגם אם בתר מעיקרא אזלי' צ"ל כן ועוד הקשינו ולהרי"ף אא"ל כתירוץ התוס' דף י"ח א' ד"ה תפשוט, דבלא"ה משני שפיר, כיון דר' ביבי לא בא לתרץ הרא', דבתר מעיקרא, וא"כ עדיין קשה קושיית התוס' דמה הקשה דתפשוט דכח כחו לאו ככחו, דנאמר זיל הכא קמדחי וכו'.

ונראה ליישב, דהנה הרא"ש כאן ס' ב' הקשה על הא דהשמיט הרי"ף שאלת רב אשי בכח כחו לסומכוס, וכתב דאף אם קיי"ל כרבנן, מ"מ היה להרי"ף להביא השאלה, שממנו נוכל ללמוד דכח כחו ככחו דמי, דאי לא היה ככחו, האיך אפ"ל דמיבעי ליה אי גמר סומכוס ההלכתא ומוקי לה בכ"כ ולחייב ח"ג, דפשיטא דהלכתא לגרוע תשלומין אתא ולא לחייב במקום שראוי לפטור עי"ש. ונמצא להרא"ש דלשני צדדי הגמ' כ"כ ככחו דמי, השאלה הוי רק אם סומכוס גמיר הלכתא ומוקי לה בכ"כ או לא גמיר כלל. אבל באמת לשון השאלה "כח כחו לסומכוס ככחו דמי או לא" מורה דהשאלה הוי אם כח כחו ככחו. והביאור צ"ל דאף אם כח כחו חייב ככחו, מ"מ אפשר דאינו ככחו ממש, ומ"מ חייב, כיון דס"ס גם כ"כ מיקרי שבא ממנו, או אפ"ל דאין חילוק ביניהם כלל, דכיון דחייבה התורה לא רק על הגוף, אלא גם על כחו, שוב אין כאן חילוק כלל בין כחו לכ"כ, דשניהם מיקרי באים מכח הבהמה, וא"כ שאלת הגמ' הוי דאם כ"כ הוי ככחו ממש, או א"א לומר דסומכוס גמיר הלכתא דח"נ ומוקי לה רק בכ"כ, ולא בכחו, כיון ששניהם שוים. והנה ביארנו לעיל לפי הרמב"ן דהא דבתר מעיקרא פועל שאם צרורות הוי רק משום דצרורות אינו חלוי בכחו כלל, אלא בנגיעה, א"כ האיך שייך לחלק בין כחו לכ"כ, דכיון דחלוי בנגיעה בדבר הניזק, למה גרע כ"כ מכחו? ומוכח דר' אשי דבעי לי' בכ"כ ס"ל דחסרון צרורות הוי משום שאינו אלא כחו, ובזה יש להסתפק אם כ"כ הוי דרגא פחותה מכחו או לו. וא"כ ניחא להרי"ף למה הקשה הגמ' על דבא דתפשוט ליה דכ"כ לאו ככחו, ולא אמר דזיל הכי קמדחי ליה כמו שהקשו התוס', דלפי הבנת רבא בצרורות חלוי בנגיעה, (ומשו"ה מהני בתר מעיקרא), אין מקום כלל לשאלת ר' אשי לומר דכ"כ לאו ככחו, וכן לר' אשי דסובר בצרורות הוי חסרון משום כחו, שוב לא היה בתר מעיקרא מועיל להחשיבו כגופו, וכמו שביארנו להרמב"ן. ולפ"ז נמי ניחא למה המתין רב ביבי בר אביי עד סוף הגמ' לומר דקאזיל מיניה מיניה, דבתחלת הסוגיא היה אפ"ל דגם רבא ס"ל דחסרון דצרורות הוי משום כחו, ומבע"ל אם אמרי' בתר מעיקרא להחשיבו כגופו. אבל ממה שהקשה הגמ' על רבא דתפשוט ליה דכ"כ לאו ככחו, ולא קאמר דזיל הכא קמדחי ליה, מזה מבואר דרבא לומד דתלוי בנגיעה ולא בכחו, ור' אשי לומד דתלוי בכחו. ומעתה שנתברר מקושיית הגמ' הבנה אחרת בשאלת רבא, דמבע"ל אם בתר

מעיקרא מסלק החסרון בנגיעה בדבר הניוק, מעתה צריך לאוקמי דקאזיל מיניה מיניה, דאל"כ הוי צרורות כיון שיש חסרון נגיעה, כמ"ש ברשב"א. ונמצא דהרי"ף מתאים לשיטתי' בהא דפסק בתרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית והיה בו בזרני ותקע בו ושברו, דמשלם נ"ש, והבאנו לעיל דברי רבינו יהונתן שמסביר דחייב נ"ש כיון דזב בכה"ג היה מטמא, ובי'ארנו דאף דהוי רק כחו, מ"מ מיקרי שנגע בכלי, כדחזינן בזב. והפשט, דחסרון צרורות הוי רק משום חסרון נגיעה ולא משום כחו כלל. והתוס' שלא תירצו קושייתם דנימא זיל הכי קמדחי ליה כמו שתירצנו, מתאים לשיטתי' ג"כ, שמבואר בתוס' דף כ"ב א' ד"ה ורבי יוחנן, דאם כ"כ לאו ככחו, אז פטור לגמרי. (וזה דלא כהרא"ש שהבאנו למעלה; והרא"ש שם בעצמו כתב דהתוס' לא פירשו כדבריו), וא"כ אין ראיה משאלת ר' אשי דצרורות אינו משום חסרון נגיעה, דאף אם נאמר כן, מ"מ אם כ"כ אינו ככחו א"א לחייבו כלל. ובלא"ה א"א לומר בתוס' דחסרון צרורות הוי רק חסרון בנגיעה ולא משום כחו, דהא התוס' כתבו דאם אמרי' בתר מעיקרא גם בזרק חץ, אז צרורות לא משכחת לה כלל. ואם ס"ל דיש חסרון דצריך נגיעה בדבר הניוק, א"כ בכל צרורות עדיין ליכא נגיעה, אף אם הכלי נקרא שבור. ומוכח דלא ס"ל התוס' סברא זו דחסרון נגיעה כלל.

ולפמש"נ מיושבת באופן מחודש השמטת הרי"ף בבעיית ר' אשי דכח כחו. דהנה מכיון שלפי הרשב"א, הרי"ף פוסק דבתר מעיקרא אזלי', ונתבאר להרי"ף דזה מועיל רק אם חסרון דצרורות הוי רק חסרון בנגיעה, וא"כ שוב לא שייך בעיית ר' אשי כלל, דבחסרון נגיעה א"א לחלק בין כחו לכח כחו כלל, וכנ"ל.

הרב דוד דיסקינד

בענין בשר שור בכלי ראשון

כתב הרא"ש פ"ג דשבת ס' י"ז אחר שפסק דמלח לא בשל בכלי ראשון דמילחא צריכא בישולא כבשרא דתורא וז"ל ומשמע דבישרא דתורא לא בשלה בכלי ראשון ומותר לתת בשר (שור) חי בתוך כלי ראשון שהעבירוהו מעל האור ומיהו אי מליח ישן הוא אפשר דאסור דמהמר להתבשל כדאמרי' לעיל ואפי' נמלח מחדש נהי דבשר אינו מתבשל, הלחלוחית והמלח והדם שבתוכו מתבשל ונבלע בבשר ואסור עכ"ל. אגב אורחא השמיענו הרא"ש דמלבד איסור שבת יש כאן איסור דם דבשר שנתבשל בדמו נאסר ואין הדם יוצא ע"י מליחה ולא ע"י צלייה.

הטור באו"ח ס' שי"ח העתיק הדין לענין שבת וז"ל כלי ראשון מבשל אפי' לאחר שהעבירו מעל האש הלכך אסור ליתן בו אפי' בשר שור אע"פ שצריך בישול רב ואינו מתבשל מ"מ לחלוחית שבו מתבשל עכ"ל. השמיט שנמלח הבשר ומזה למד הרמ"א (בח"ח כלל ב' דין ד') דמש"כ הרא"ש ואפי' נמלח מחדש, לאו דוקא וה"ה אפי' לא נמלח נאסר הבשר מחמת דם דאע"ג דיש מקום לומר דנמלח דוקא, דמועיל תחיחה המליחה חוזו באמת שיטת ר' ירוחם דאם לא נמלח לא נאסר הבשר, אבל רואים מהטור דהרא"ש אסר אפי' בלא נמלח.

הרמ"א פסק ביו"ד ס' ס"ט סעיף ט' דבשר שנמלח שהרוש אפי' בכלי שני נאסר אע"פ דקיי"ל כלי שני אינו מבשל, מאחר שיש שם מלח וציר רתיחת המלח מועיל שיתבשל אפי' בכל"ש. וא"כ ודאי היה יותר ניתא ללמוד דהרא"ש ג"כ נקט דוקא בשר שנמלח דאע"פ דבשר שור אינו מחבשל בכ"ר, אם נמלח מצטרף רתיחת המלח שיתבשל מיהא הלחלוחית שבו וכדברי ר' ירוחם. אמנם נראה שאין זה מתיישב כלל בפשט הרא"ש, שהרי הרא"ש תלה האיסור משום הלחלוחית ואי ס"ד דנקט נמלח משום דרתיחת המלח מצטרף לבשלו, בבשר עצמו ג"כ י"ל דאע"ג דסתם בשר תורא לא בשיל בכ"ר, עם מלח מיהא שפיר מחבשל, ועוד דאם נימא דרק עם רתיחת המלח מחבשל הלחלוחית וזולת המלח לא מתבשל אפי' בכ"ר, א"כ הרי אתה משוה הלחלוחית לבשר דאינו מתבשל בכ"ר ומנ"ל להכריע דלענין בשר לא מצטרף רתיחת המלח ולענין הלחלוחית מהני, מאן פסקא? ולכן שפט הרמ"א בצדק דלא משום רתיחת המלח נקט לה הרא"ש ואפי' לא נמלח כלל הלחלוחית מתבשל, וכדמוכח מדברי הטור ושלא כר' ירוחם.

והנה בא הט"ז בס' ס"ט סקכ"ג להתמיה על הרמ"א ולהצדיק ר' ירוחם דלענין שבת הלחלוחית מתבשל ואפי' לא נמלח וכדמוכח מהטור והא דנקט הרא"ש נמלח היינו לענין דם דבלא מלח אע"פ שלחלוחית הדם מתבשל, מ"מ אין בו כח להבליע כיון שהבשר עצמו אינו מבושל (וכיון דלא נבלע בבשר אכתי יש להכשיר הבשר במליחה כמו כל בשר) ולכך בעינן שנמלח דאז הבשר רוחח מחמת מליחה ושפיר בולע הדם, [ולשון הט"ז הוא שהמלח מבליע הדם, ומשמע קצת כוונתו כיש אוסרין בס' ס"ט סעיף ב' אבל אאל"כ דהרא"ש עצמו הוא מן המתירים, וע' נמי בט"ז ס' ע' ריש סק"ב, אלא נראה כוונתו כעין מש"כ רמ"א ס"ס ע' דבשר שנמלח רוחח הוא ובולע דם וכרמ"א ס' צ"א סעיף ה' "בולע האיסור שאצלו".] ונמצא שדברי הטור ודברי ר' ירוחם צדקו יחדיו, והביא שגם הרש"ל פסק דאם הבשר שור מלוח והושם בכ"ר נאסר, אבל לא נמלח או שנמלח והודח והושם בכ"ר לא נאסר.

ולכאורה דברי הט"ז אינם מוכרחים, דאטו משום שהבשר לא נחבשל לא נבלע בו הדם הרי שיטת רשב"ם הביאו הרא"ש פ"ג שבת ס' ט"ז דערוי ככלי שני ומ"מ נבלע כ"ק (ואע"פ שר"ת הביא ראי' מהא דבעי קליפה שעורי מבשל כ"ק הרא"ש חשש לשיטת רשב"ם ולא הכריע להקל כר"ת וכן מוכח בקיצור פסקי הרא"ש,) ובכ"ר י"ל דנבלע בכולו אע"פ שלא נתבשל. ויותר מזה אני תמה — משיטת הרש"ל דס"ל דאע"ג דכ"ש אינו מבשל מבליע הוא בכולו, ופסק הט"ז כמותו בס' ק"ה סק"ד, וכ"ש שגם בבשר שור בכ"ר אע"פ שאינו מתבשל מבליע בכולו. ויתכן שאף הרמ"א דס"ל דכ"ש אינו מבליע מהדה בכ"ר שמבליע אע"פ שאינו מבשל, וכן ראיתי בח' הגרשוני (על יד הש"ע) שת' באופן זה דברי הרמ"א אבל לכאורה הוא קושיא חזקה על הט"ז וסתירה בדברי רש"ל לפי הבנת הט"ז.

(אגב, יש לתמוה על הט"ז באו"ח ס' שי"ח סקי"ג שלמד שם ברמ"א ממש כמו שכתב הוא עצמו בדעת הרא"ש ביו"ד סס"ט סקכ"ג, ולדבריו הרמ"א שם סותר עצמו בח"ח שהביא הט"ז בססס"ט ביו"ד והיה לו להט"ז ביו"ד לסייע עצמו מדברי הרמ"א באו"ח, גם הקרבן נתנאל על הרא"ש פ"ג דשבת ס' י"ז נקט כן ברמ"א באו"ח כדעת הט"ז וצ"ע. אלא ודאי צריכים ללמוד בהרמ"א באו"ח כמג"א להיפוך מהט"ז, דמפרש שהמחבר נקט ציור שאינו אסור רק מחמת שבת ולא מחמת דם דנמלח והודח אבל אי לא נמלח היה אסור גם משום דם וכשיטתו בתורת חטאת.)

הלכך נראה שרבינו ירוחם אינו מחלק בין איסור שבת לאיסור דם וס"ל דאין בשר שור מחבשל כלל בכ"ר אם לא שנמלח, והרא"ש בדוקא נקט נמלח, וכן פירשו הב"ח באו"ח ס'

שי"ח והמג"א שם סק"ל, דרבינו ירוחם חולק על הטור בדעת הרא"ש ופירשו גם דעת המחבר בשו"ע שם סעיף ט' דגם לענין שבת לא אסר רק בנמלח וא"ש טפי דברי הרא"ש שלא חזר לגמרי ממה שהתחיל דבשר שור מותר לתת בכ"ר שהעבירוהו מעל האור דהחמיר רק לענין מלוח, אבל בלא נמלח ס"ל באמת שהוא מותר ואלו לדברי הטור חזר בו לגמרי. אלא שצריכים ליישב מהו מעלת המלח בזה, דמה שהרמ"א פי' דברי ר' ירוחם שרתיחת המלח מצטרף לבשלו זה לא נראה כלל כמו שהכרחנו למעלה ובזה יש לרמ"א טענה נכונה על ר' ירוחם דממ"נ אם הלחלוחית ג"כ אין מתבשל רק מחמת המלח על בשר עצמו נימא כן, ומנין לחלק הבשר מהלחלוחית ואם הלחלוחית אינו כבשר עצמו למה לי מלח, בכ"ר לבד יתבשל.

וראיתי שהב"ח פי' דבנמלח — אז לחלוחית המלח שעליו מתבשל לפי שהוא קצת רוחה מכח המליחה, והדברים אלו טעונים פירוש דקי"ל מליח כרותח והבשר עצמו שנמלח ג"כ רותח הוא. ואפי' נמצא מקור דלחלוחית המלח רותח יותר מבשר עצמו, מ"מ כיון שמהני רתיחת המלח אמאי לא מועיל גם רתיחת הבשר, ומי הנביא שהגיד לנו דדוקא רתיחת הלחלוחית סגי ולא רתיחת הבשר.

לכן הייתי אומר דרך אחרת בהא דבענין שימלח הבשר, והוא דכל זמן שלא נפרד הלחלוחית מהבשר, הרי הוא חלק מהבשר עצמו, וכשאמרו דבשרא דתורא לא בשיל בכ"ר לא לחצאין אמרו זה דחלק ממנו אין מתבשל כלל בכ"ר וחלק ממנו מתבשל בכ"ר אלא על כולו נאמר הכלל דבשרא דתורא לא בשיל בכ"ר וכיון שהלחלוחית והדם שבתוכו הכל חלק מהבשר גם הם אין מתבשלים בכ"ר, ורק כשנמלח ויצא לחלוחית על פני הבשר אז נפרש מהבשר, ומשקה זה אין תורת בשר שור עליו ומתבשל בכ"ר. ומצאתי סעד לזה משו"ת רשב"א ס' תש"ל שכתב דלא מצינו דבר שמותר לאכול שיהא צירו ורוטבו אסור והא דבשר חי שנמלח מותר וצירו אסור לא דמי דהתם בעוד שלא פירש לא נקרא עליו שם דם דבעודו מובלע עדיין שם בשר עליו וכשפירש נקרא דם (עי"ש שחסר קצת והשלמתי לפי הענין.) ובאמת סברא זו מוכח מהרא"ש אפילו להאחרונים שפירשו דבעינן נמלח משום רתיחת המלח מצטרף לבשלו, דהא לא אסר הרא"ש רק משום בישול הלחלוחית וקשה דאמאי לא מתבשל הלחלוחית בכ"ר כשאר דברים דרק בבשר שור אמרו דאינו מתבשל בכ"ר ולא על לחלוחית אלא דאי שאני לחלוחית שבתוך הבשר דאין תורת משקה עליו אלא תורת בשר ולכן הצריך הרא"ש רתיחת המלח יחד עם כלי ראשון אלא שהם חלקו בין לחלוחית והבשר, ואנו אומרים בפשטות דמשקה שבתוכו תורת בשר עליו לגמרי ורק אחר שיצא ונפרד מהבשר ע"י מליחה אז מתבשל שפיר בכ"ר כשאר דברים.

הן אמת דלפי דברי אינו מדוקדק לשון הרא"ש שכ' הלחלוחית והמלח והדם שבתוכו שהיה לו לומר **שעליו** דמה שבתוכו באמת עדיין חלק מהבשר ואינו מתבשל אבל גם הב"ח כבר הקשה שהיה לומר הדם שעליו, ועוד הקשה דמלח אינו מתבשל בכ"ר וע"כ כוונת הרא"ש הוא לחלוחית המלח שעליו, ות' הלשון אליבא דשיטת הטור, דבאמת לחלוחית שבתוכו מתבשל אבל לשיטת רבינו ירוחם מסיק דצ"ל לחלוחית המלח שעליו. וע"ל עוד להכריח דאין כוונת הרא"ש על דם שבתוך הבשר, שהרי שיטת הרא"ש בפ"ק דחולין סימן י"ט שדם שפירש ממקום למקום בתוך החתיכה לא מקרי פירש ולא נאסר הבשר מחמת דם זה רק אם פירש לחוץ תחילה ושוב נבלע, אבל אם נבלע הדם בבשר בלי פירש תחלה אינו אוסר ואין כתב הרא"ש שהדם שבתוכו מתבשל ונבלע בבשר ואסור (אם לא שנאמר דע"י הבישול יפלוט לחוץ ושוב יבלע בבשר אבל קשה לומר כן כיון דהבשר לא בשיל אינו מפליט ומבליע כאחד כמבואר

בט"ז ס' ק"ה סק"ד ובש"ך סק"ה) וכדי לתרץ זה וגם קושית הב"ח דמלח אינו מתבשל בכ"ר, יש לפרש כוונת הרא"ש דלחלוחית ר"ל שעליו וכן המלח שעליו יש בתוכו דם והדם שבתוך המלח מתבשל ונבלע בבשר ואסור.

ובאמת אם היינו מחלקים בין איסור שבת לאיסור דם על דרך של הט"ז ברבינו ירוחם יש לפרש דלהכי בעינן שנמלח הבשר משום איסור דם דלענין שבת לחלוחית שבתוכו מתבשל, אבל שיאסר הבשר מחמת הדם בעינן שיפרש הדם לחוץ, דכיון שאין הבשר מתבשל גם אינו פולט הלחלוחית לחוץ שהרי הט"ז ס"ל דכיון דאינו בשיל גם אינו בולע, וא"כ כ"ש דאינו פולט, וא"כ הוי דם שלא פירש ואינו יכול לאסור הבשר, ולכך בעינן שנמלח דאז פולט הלחלוחית לחוץ, אמנם הט"ז לא פירש כן דס"ל בסימן ס"ט ס"ק כ"ז בדעת הרא"ש דדם שפירש ממקום למקום בתוכו מקרי פירש וזה ג"כ צ"ע מהרא"ש פ"ק דחולין ס' י"ט.

הרב דוד חיינעמאנן

מליחת קדשים

במנחות דף י"ח א', במתני' איתא "לא יצק לא בלל ולא פתת ולא מלח כו' כשירה" וע"ש ברע"ב ובתוי"ט דפירשו לא מלח "כל המנחה כולה אלא הקומץ דאילו מליחת הקומץ מעכבת היא" משמע מדבריהם דלכתחילה צריך למלוח המנחה כולה. ודין זה מצינו להדיא בראשונים ע' בראי"ה בבדק הבית וכ"ג בי"מ ברא"ש פסחים (פרק ב' ס' כ"ג) וברש"י נדרים י"ח ב', במשנה בד"ה כיצד האומר דפירשו דמצות מליחה בקרבנות אינו רק על חלק הנקטר אלא אפילו על חלק הנאכל ממה דכתב "וכל קרבן מנחתך במלח תמלח." אולם ע' ברא"ש דחולק שם על הי"מ וכ"ג הרשב"א במשמרת הבית (הובא במנחת חינוך בסוף מצוה קי"ח, ובכמה ספרים) דחולק על הרא"ה בזה וסברי דרק חלק הנקטר צריך מליחה אבל לא חלק הנאכל.

ובספר שער המלך (הל' קרבן פסח א:א סד"ה עוד ק"ל) תמה על שיטת הרע"ב וז"ל "דברי הרע"ב תמוהים בעיני דאי בכל המנחה מיירי מתניתין מאי לא מלח דקאמר הא אפילו לכתחילה נמי לא בעי מליחה כדאיתא התם וצ"ע" וכוונתו על הגמ' דף כ' א', דהביא ברייתא וז"ל "יכול תהא מנחה כולה טעונה מלח ת"ל קרבן קרבן טעון מלח ואין מנחה כולה טעונה מלח וכו'" א"כ להדיא דלא כהרע"ב והראשונים. וע' גם ברע"א כאן במשניות דתמה עליהם עד שמסיק "דברי הרע"ב והתוי"ט שגבו ממני וצ"ע".

דעת הרמב"ם נראה דהוי על דרך שלישי דע' מ"ש בהל' ביאת מקדש (פ' ט') דמתחיל לפרש איסור עבודה של זר ושאר פסולים ובהל' ה' פ"ז דבכמה עבודות אף חיוב מיתה יש "אבל היוצא והבולל והפותח והמולח וכו' אע"פ שנפסלו והרי הוא מוזהר על כל אלו ולוקה אינו חייב מיתה וכו'", יוצא להדיא מדבריו דבמליחת זר עובר בלאו וחייב מלקות ופוסל המנחה. ומ"מ פסק בהל' פסהמ"ק (פ' י"א הל' ז') "כל המנחות שיצק עליהן השמן פסול לעבודה כגון הזר וכיוצא בו או שבללן או

פתחם או מלחן כשירות וכו' מהקמיצה ואילך מצות כהונה וכו'" מפורש מדבריו דזר שמלח כשירה, נמצא סתירה ממ"ש בהל' ביא"מ (ע"ג בהל' מעה"ק פי"ג הי"ב) וגם מיניה וביה סתר עצמו ממ"ש דמקמיצה ואילך מצות כהונה ומליחה הוי אחר קמיצה. וכל האחרונים תמהו עליו ע' בת' נודע ביהודה (מה"ת ת' מ"ג שם בהג"ה) ובד' מג"ח (מצוה קי"ח סד"ה והנה) דהניחו דברי הרמב"ם בצ"ע.

האומנם ראיתי בפ' הר"י קורקוס על הרמב"ם דהקשה הסתירה ג"כ וחי' ח"ל "ונראה דמלח כל המנחה קאמר קודם קמיצה כי אע"פ שאין טעון מליחה אלא קומץ כאשר אמרו שם מ"מ אפשר שאם מלח כל המנחה כשר וכו' נראה שאפשר למלוח קודם וקאמר שאם מלח זר כשר" ומפשטות חי' הר"י קורקוס נראה דלהרמב"ם יש שיטה תדשה כאן דל"פ כמו הראשונים דיש מצוה למלוח קודם וגם ל"פ כפשטות הגמ' דכל מליחה אינה אלא על חלק הנקטר כיון דפ' דיכול למלוח אף קודם קמיצה ומה"ת דבר זה דלא מצינו מליחה על קרבן קודם קמיצה. וגם עיקר דברי הר"י קורקוס צריכים עיון גדול, דאי אחר קמיצה זר פסול מעשיית עבודת מליחה א"כ האיך מהני מעשה דיד' של קודם קמיצה לאח"כ והא בעינן כהן לזה כמ"ש בעצמו, ודבריו צע"ג.

יש להביא מקור להנך ראשונים דיש מצוה למלוח הקרבן קודם קמיצה מהספרא (והא דמשמע ממשנה ו' א', דא"א למלוח קרבן קודם קמיצה דאי עשה כן יהי' חסר בקמיצה—כבר מבואר זה בשפת אמת ו' א' בד"ה או גרגר מלח ועיי"ש). וח"ל (ויקרא דיבורא דנדבה ריש פרק י"א) "והנותרת אע"פ שלא הומלחה" דאף דלא נמלח המנחה מ"מ מצוה על הכהנים לאכול השיריים. ולכאורה דזה כמו מתני' דזיעבד בלא נמלח המנחה כשירה. אולם ע' בגמ' (י"ט ב'-כ' א') דהביא ר' הונא ברייתא דלא כמתני' דמליחה מעכב במנחה דר' יהודה ור' שמעון דאמרי תרוויהו (ע"ש רש"י ריש כ' א') כשם שא"א לקרבנות בלא כהונה כך א"א לקרבנות בלא מלח. נמצא דהספרא דלא כהברייתא. אולם ע' בסנהדרין דף פ"ו א', "סתם ספרא ר' יהודה" ובברייתא דכאן מפורש דהוי ר' יהודה א"כ ר' יהודה נמצא דסתר עצמו מהספרא להברייתא וצ"ע. וע"כ מבואר דיש ב' מליחות א' דקודם קמיצה ובזה מיירי הספרא וא"כ אף דמצוה למלוח אם לא מלח אז מ"מ הקרבן כשר והנותרת יאכלו הכהנים, משא"כ הברייתא כאן מיירי במליחת חלק הנקטר ע"ג מזבח ושם המליחה מעכבת וא"כ לא מלח הקומץ פסול. נמצא להדי"א מהספרא דיש מצוה למלוח קרבן כולו קודם קמיצה וע"ז סמכו הראשונים דבר זה.

יש לעיין, דמ"מ קושית השעה"מ ורע"א דתמהו מסוגיין עדיין במקומו עומד דאף דיש להם מקור מהספרא מ"מ מה"ת לבחור דברי הספרא מהגמ' דידן דפי' להדי"א דאין מליחה אלא על חלק הנקטר, וגם במה נחלק הגמ' עם התורת כהנים ואמאי לא הביא הגמ' שיטה זו.

נעיין בסוגיא כאן י"ט ב', דקפריך הגמ' לרב דקאמר דבמנחות כל היכא דלא שינה עליו הכתוב אינו לעיכובא א"כ מלח דלא שינה עליו הכתוב מה"ת דמעכב וע' באחרונים (דבר אברהם ח"ב ס' כ"א ס"ק א"ב, ובס' שער המלך קרבן פסח פ"א הל' א') דתמהו על הריטב"א דל"ב שינה עליו הכתוב לעכב היכא דאסור התורה בלאו דבכה"ג לא שייך למימר דאינו אלא למצוה בעלמא נמצא דכאן במלח דכתיב לאו דלא תשבית ודאי דא"צ שינה ומ"ק הגמ'? והוכיחו מזה יסוד בדין מליחה. דכל טעם דהריטב"א הוא "דדוקא בציווי עשה די"ל שאין זה איסור ועיכוב על ההקרבה גופא אלא מצוה נוספת שיעשה כך וכך ולפיכך אם לא עשה לא ביטל אלא מצוה זו ולא גוף ההקרבה די"ל דאין איסור העשה על ההקרבה עצמה, משא"כ באיסור לאו שהזהירה תורה שלא להקריב באופן זה א"כ הוא איסור על ההקרבה עצמה וממילא הקרבן פסול בדאי. וא"כ י"ל דלאו שנאמר במניעת מליחת קדשים דאפקי' רחמנא בלשון ולא תשבית

מלח ברית כו' אינו איסור על גוף מעשה ההקרבה בלא מלח אלא האיסור הוא רק בהשבתת המלח במה שמחסרו ונמצע מלמלוח והוי כעין לאו שאין בו מעשה במה שהמלח נשבת מליקרב וכיון שאין האיסור בהקרבה עצמה שוב לא ידעינן דזה מעכב ופוסל הקרבת הקרבן אע"ג שנאמר בלשון לאו דרק במה שהחסיר ונמצע מלהקריב הוי האיסור ולא במה שהקריב ולא שייך הסברא הנ"ל", נמצא להדיא דמליחה אינו כלל משום הקרבת הקרבן.

ע' בחינוך (מצוה קי"ח) וכ"ג ברמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ה הי"ב) דכתבו להדיא דאם עבר על לאו דלא תשבית בלא מלח חייב מלקות, ותמהו כל האחרונים (שפת אמת כאן דף כ' א', הגר"א קטלר וצ"ל בשיעורי כתובות) דהאיך שייך מלקות על לאו זה דהא אין בו מעשה דלא עבר בידים על לא תשבית אלא דלא נתן מלח ולזה אין מעשה והאיך שייך מלקות ע"ז? וע' בס' צל"ח (סי' מ') דתי' ע"כ מהרמב"ם וחינוך מבואר דלא חשוב לשאב"מ דההקרבה הוי מעשה ולאו דלא תשבית הוא על הקרבת הקרבן שלא יקריבנו אינו מלוח ואי הקריבה אינו מלוח חייב מלקות על הקרבה זו. א"כ להדיא דלא כמו שמבואר בגמ' דשם פירשנו דהמצוה היא שיקריב בכל קרבן מלח ובכל קרבן שהביא לא יבטל הקרבת מלח עמו אבל אין איסור כלל בהקרבה עצמה דאל"כ לא יצטרך שינה הכתוב לעכב וכאן ברמב"ם וחינוך מבואר להיפך דכל האיסור הוי בהקרבת הקרבן ולא דהוי רק איסור שלא יבטל מהקרבת מלח עמו דאל"כ אמאי הוי לשב"מ ולוקה. וצ"ב להשוה דברי הראשונים בגמ'.

מכח הנ"ל נראה דע"כ יש ב' דינים נפרדים במליחה א' נלמד מהעשה דעל כל קרבנך תקריב מלח, הב' נלמד מהלאו דלא תשבית וכו', והיינו דמהעשה ילפינן דחייב להביא מלח עם כל קרבן ואין חיוב כלל מצד העשה שימלות משום הקרבת הקרבן והיינו למלוח חלק הנקטר אלא שימלח הקרבן קודם הקמיצה מליחה על כולו והיינו דיהי' כמו ב' קרבנות הקרבן שהביא עם "קרבן" מלח (ולא דהוי קרבן ממש וכמ"ש מהרמב"ם תו"מ פ"ט הי"א — ע' גר"ז כאן י"א א', וכן בחוו"א פסהמ"ק פי"א ה"ז דיש לו דין הקרבה בפנ"ע אלא דבהדי כל קרבן בעי שיקריב עמו ג"כ מלח) ומהלאו למדנו דהקרבת קרבן לא יהי' בלא מלח והיינו דצריך שיהי' על הקומץ או האימורים מלח בשעת הקרבתו כדי שיהי' הקרבה מעלייתא על הקומץ או האימורים ומליחה מצד זה א"צ להיות אלא על הקומץ ולא שייך כלל להשיריים.

א"כ שפיר מישב הרמב"ם והחינוך דפירשו דחייב מלקות על לאו דלא תשבית ומשום דהוי מליחת חלק הנקטר צורך עצם ההקרבה ואם לא מלחו והקריבו הוי לאו שיש בו מעשה דמצד הלאו אסור להקריב דבר שלא מלחו וכמ"ש לעיל אולם הגמ' י"ל דמיירי לגבי מצות עשה שצריך למלוח הקרבן כולו קודם קמיצה וכמ"ש לעיל מהתורת כהנים דמצוה למלוח הקרבן כולו וע"ז תמה הגמ' דכיון דמצות מליחה זו של מליחת קרבן כולו קודם קמיצה כדי שיהיה מלח עם הקרבן אינו אלא משום עשה דעל כל קרבנך וכו', א"כ מה"ת דאם עבר ולא מלחו אלא חלק הנקטר אחר קמיצה דמעכב וע"ז בעי הגמ' שינה הכתוב לעכב. אבל להלכה ודאי אף אם לא מלח קודם קמיצה אלא אח"כ, מהני דכן מבואר מספרא דלעיל דדיעבד בלא מלח קודם כשר אמנם להגמ' אינו כן ואף העשה מעכב. וכן בהרמב"ם (אי"מ פ"ה הי"ב) הקריב בלא מלח כלל לוקה שנאמר ולא תשבית מלח ברית אלקיך ואע"פ שלוקה הקרבן כשר והורצה חוץ מן המנחה שהמלח מעכב בקמיצה שנאמר ולא תשבית וכו' עכ"ל, ובכסמ"ע פי' דהרמב"ם חולק במתני' דפי' בדיעבד כשר ופסק כברייתא דדיעבד פסול. ולפי הנ"ל י"ל דהרמב"ם למד דמתני' מיירי בלא מלח קודם קמיצה וע"כ כשר וכמ"ש הספרא וראייתו

מקושית תוס' שם ד"ה לא מלח דפי' דהתנא לא דקדק בסדר, דבמתני' תני "לא מלח לא הניף" והא תנופה קדמה למליחה כמבואר בסמ' סוטה, וע"ז תי' הרמב"ם דע"כ מוכרח דמליחה דמתני' הוא מליחה דקודם קמיצה וא"כ שפיר דקדק התנא וכתב ממש כסדרן וא"כ ליח כאן מחלוקת בין מתני' לברייתא דמתני' מיירי קודם קמיצה ושם רק מצות עשה למלוח אבל אינו מעכב והברייתא מיירי ממליחה קומץ וזה נלמד מהלאו ודאי מעכב.

נראה דאף מלשון הרמב"ם מדוקדק דיש ב' מליחות דע' בלשונו הל' איס"מ פ"ה הל' י"ב דפי' דמצוה למלוח כל הקרבנות וכו' "חוץ ממנחה דמלח מעכב בקמיצה" — מבואר מלשונו דמצות מליחה הוא על כולו ורק דמעכב בקמיצה וכן הביאו האחרונים דיוק ממ"ש בהל' פסהמ"ק (פי"א הט"ז) דג"כ כתב "הקריב קומץ בלא מלח פסולה" — משמע דלכתחילה בעי מליחה על הקרבן כולו, ע' מבי"ט. וכן לעיל הבאנו מר"י קורקוס דפי' ברמב"ם מליחה של קרבן כולו קודם קמיצה וכשר אף ע"י זר. וגם מפהמ"ש כאן משמע כן. אולם להדיא ברמב"ם הל' איס"מ (פ"ה הי"א) כ' דמצות מליחה היא על חלק הנקטר וכן פירש גם השער המלך (בהל' יו"ט) בדבריו להדיא דרק חלק הנקטר בעי מליחה וכ"ג ע' מ"ש בהל' מעה"ק (פי"ג הי"ב). אולם לפ"ד י"ל דיש מצוה למלוח קרבן כולו וכמ"ש קודם קמיצה ומשום העשה דעם כל קרבן בעי ג"כ הקרבת מלח אבל בדיעבד אם לא מלח כל הקרבן אלא רק קומץ בלבד ודאי דכשר ומ"מ אם לא מלח אף הקומץ חייב למולחו מצד הלאו ומליחתו בעינן לעצם הקרבת הקומץ ודאי דמעכב, וא"כ שני הדיוקים אמת דמצוה לתת מלח על כולו ומצד הלאו והעיכוב צריך מליחה על קומץ לחד.

נראה דזה ג"כ ביאור הר"י קורקוס שהבאנו בריש דברינו דפי' דור יכול למלוח קודם קמיצה ומהני הך מליחה להקרבת הקומץ אף דברמב"ם להדיא משמע דאחר קמיצה בעי מליחה דוקא ע"י כהן, וא"כ תמוה האיך מהני מליחת הזר להקטרת קומץ כיון דלזה בעינן כהן, ותמוה. ומכח חומר הנושא י"ל דמליחה אינה עבודה דבעי דוקא כהן אלא דמליחה הויא מעשה בעד צורך הקרבן ולא רק דבעי מליחה לשום טעם בעלמא אלא דמליחת הקרבן בעי מליחה ע"י מעשה, ומעשה קוף לא מהני לזה. ולכן אחר קמיצה דהמליחה היא רק לצורך הקרבת הקרבן א"כ מעשה זר שם הוי כמעשה קוף כיון דזר אצל הקרבה כקוף דמי א"כ רק כהן יכול למלוח שם כיון דמליחה זו היא לצורך הקרבת הקרבן וזה כשר רק ע"י א' שיכול להקריבו וזה כהן לחוד. משא"כ קודם הקמיצה דשם הוי מעשה מליחה רק משום נחיצת מלח בהדי קרבן ואינו משום הקרבה כלל זה כשר אף ע"י זר וממילא מליחת זר כשר שם. וא"כ כיון דמעשה מליחה דקודם קמיצה הוי מעשה מעליתא א"כ מהני אף לאת"כ כיון דהמלח היה נתון שם ע"י מעשה כשר ולא בעינן יותר. וז"ב לשון הר"י קורקוס דפי' "דאף דאין טעון מליחה אלא הקומץ וכו'" ופירשנו דע"כ הוי לרמב"ם שיטה ג' כאן י"ל דא"צ לזה וי"ל דלרמב"ם הוי ג"כ כמו שיטת הרע"ב והרא"ה וכו' דיש מצות מליחה אף קודם הקמיצה אולם כוונת הר"י קורקוס הוא דהקרבן שהביא אינו טעון מלח קודם קמיצה דרק מלח דאחר קמיצה הוא צורך הקרבן וא"כ רק שם בעינן כהן וכמ"ש.

ולפ"ד עכשיו מיושב קושיא הראשונה שהבאנו מהשעה"מ ורע"א דתמהו על הרע"ב והתוי"ט, ולפ"ד אף אי על שיטת הרמב"ם, וכמ"ש בהדיא הרא"ה בבדק הבית והי"מ בראש בפסחים והמפרש בנדרים דכולם סוברים דמצות מליחת קדשים היא על הקרבן כולו קודם הקמיצה ולקיטת אימורים, והא בטוגיין להדיא דמליחה הוי רק חלק הנקטר והניחו בצ"ע. והבאנו לעיל דהם סמכו עצמם על הספרא. אמנם היה קשה להמציא מחלוקת חדשה בין הגמ' להספרא בזה ומה"ת להראשונים לבחור דברי ספרא יותר מהגמ'

דידן, וגם ק"פ אמאי לא הביא גמ' שלנו שיטה זו. ולפ"ד א"ש בפשיטות דהא דהביא הגמ' כ' א', דרק קומץ צריך מליחה היינו רק מצד הלאו דחיוב מליחה הוי משום הקרבת הקרבן א"כ לגבי דין הקרבן ודאי דלא צריך מליחה אלא על הקומץ דזה חלק הנקטר. והברייתא בא לאשמעינן דין זה גופה דמצד הלאו והקרבת הקרבן לא בעינן מליחה אף על השיריים וכמ"ש הספרא, ולא חימא דאם עבר ולא מלח אלא הקומץ דיהי' עובר אף על הלאו ופסול הקרבן אלא דאינו כן דמשום לאו וחלק העיכוב לא בעינן אלא מליחה על החלק הנקטר בלבד. נמצא דהגמ' בכלל לא אתי לאפוקי שיטת הספרא ואינו חולק בו בכלל דהספרא מיירי לגבי העשה דהקרבת מלח בכל קרבן חה ודאי בעינן אף על השיריים והגמ' לא דיבר מזה כלל דזה כבר מבואר במתני' וכמ"ש לעיל דבלא מלח כשר היינו בלא מלח אף השיריים וכמ"ש מקושית התוס' על המשנה. וא"כ שפיר פי' הרע"ב והתוי"ט והראשונים דביאור המשנה הוי רק לכתחילה ושפיר מיושב קושית האחרונים הנ"ל.

[ביסוד הנ"ל אפשר ליישב ג"כ סתירת הסמ"ג. דע' בסמ"ג בחלק הלאוין (לאו ש"כ וכ"ג ביראים מצוה שע"א) דפירש דצריך למלוח הקרבן ובדיעבד ולא מלחו הקרבן כשר. וזה ממש כמ"ש במתני', ומ"מ בחלק העשין (עשה קע"ט) פי' דאף דממתני' מבואר דאם לא מלח כשר מ"מ האמוראים בגמ' הביאו ברייתא להיפך ממתני' ובדיעבד אם לא מלח פסול וכן קי"ל. ולא ראיתי א' דחמה בסתירה זו. ולפ"ד י"ל דהסמ"ג ג"כ סבר הב' דינים כמו הרמב"ם אלא דחולק עם הרמב"ם רק בזה והיינו דהוא סבר דחייב להביא מלח עם הקרבן נלמד מהלאו וחיוב מליחה משום הקרבת הקרבן נלמד מהעשה ממש להיפך ממ"ש ברמב"ם וא"כ י"ל דאינו סותר עצמו כלל אלא רק דפי' דמצות מליחה דהקרבת הקרבן מעכב ומצות מליחה משום חיוב הקרבת מלח בהדי קרבן אינו מעכב וכמ"ש ברמב"ם. אולם מ"ש דהברייתא חולק במתני' לפ"ד אינו וכמ"ש ודב"ז עדיין צ"ב.]

דוד יאמפאלסקי

בענין אדם חמזיק

ב"ק דף כ"ז א', מתני' המניח את הכד ברה"ר ובא אחר ונתקל בה ושברה פטור, וקאמר עלה בגמ' דפטור משום דאיבעי לי' לעיוני וכו' שמואל אמר באפילה שנו, ויעוי"ש בתוס' ד"ה ושמואל שכתבו ח"ל, ונראה לדקדק דאדם המזיק דמפטר באונס שהוא כעין גניבה וכו', אבל באונס שהוא כעין אבידה שהיא קרובה לפשיעה יותר וכו' נראה דאדם המזיק חייב עכ"ל, והיינו דאע"ג שהגמ' לעיל כ"ו ב', קדריש מפצע תחת פצע לחייב את האונס, היינו דוקא אונס כעין אבידה, שהיא קרובה לפשיעה, אבל אונס כעין גניבה דנחשב כעין אונס גמור לגבי הדין אדם המזיק מיפטר. והנה הרמב"ן סו"פ האומנין כתב דאפי' אם נפל מן הגג בסערת אליהו שהוא אונס גמור חייב, והמאירי בחולין דף י"ב כתב חייב לשמור עצמו שלא יהי' נזק יוצא מתחת ידו, ויש לבאר דהרמב"ן ס"ל דאף דהיזק שנעשה באונס נחשב כנעשה ממילא, ולא מתייחסים המעשה להגברא, מ"מ חייב משום דאין החיוב

נזק משום שעשה בעצמו המעשה, רק חיוב נזק משום דיצא הנזק מתחת ידו, אבל התוס' דכתבו דבעינן כעין פשיעה להתחייב משום מזיק, ס"ל דכדי להתחייב בעינן מעשה הנעשה על ידי המזיק, ולא סגי שיצא היזק מתחת ידו, ומשו"ה אונס בעין גניבה דהוי כאונס גמור, ולא הוי מעשה הנעשה ע"י המזיק, מיפטר.

ובנוגע רציחה נראה דבעינן שהרוצח יעשה מעשה, ולא סגי בגירי דילי' לחוד, דהגמ' בחולין ט"ז א', מדמה רציחה לשחיטה ובתוס' סנהדרין ע"ז א', ד"ה בנזקין כתבו וז"ל בנזקין לא חייב לן מצמצם, משמע דמחייבי טפי ברוצח מבנזקין, וא"כ מדפטרינן לקמן ברוצח חרש ס"ש בנזקין עכ"ל, ומשמע מהתוס' דלא בעינן כל כך מעשה לחייב ארציחה כמו בנזקין עכ"ל, ומשמע מהתוס' דלא בעינן כל כך מעשה לחייב ארציחה כמו בנזקין, וראייתם ממצמצם, דברציחה מצמצם חייב, משא"כ בנזקין מצמצם פטור. וברא"ה בשטמ"ק ב"ק נ"ו ס"ל דאין להביא ראי' ממצמצם יעו"ש, וסבר דבעינן יותר מעשה לחייב ארציחה מנזקין, דנזקין חייב משום גירי דילי', משא"כ רציחה יעו"ש.

הרשב"א בחוה"ב בית א' שער א' כתב ח"ל, ואיכא למידק היכא דנפלה מידו או מחיקו אי דינ' כהפילו הוא אם לאו דהא לגבי נזקין דינ' כהפילה, וכדאמרי' בשלהי כיצד הרגל (ב"ק כ"ו ב') היתה אבן מונחת לו בחיקו ולא הכיר בה מצולם ונפלה לענין נזקין חייב, והלכך ה"נ אחי מכח בן דעת קרינן בי' וכו', ומסתברא לי דלענין שחיטה כלענין נזקין וכו' עכ"ל, והקשה ע"ז הרא"ה בבדק הבית וז"ל, ותמהני מה ענין זו אצל זו, גבי נזקין כל היכא דאיהו גרים חייב ואדם מועד לעולם וכו', אבל בשחיטה וכו' הצריכה התורה כח אדם אי זה שיהא ונפלה מידו, ממילא פשוט הוא דהכא ליכא כח אדם כלל עכ"ל, וצ"ע.

והנראה לומר בדעת הרשב"א, דהך דינא דנפל אבן מחיקו מיירי באדם המזיק, ואפי"ה מיקרי גירי דילי', והרא"ה בשיטמ"ק ב"ק נ"ו כתב דבנזקין חייב על גרמתו, כיון דהוי גירי'ה, ואם זרק אבן למעלה ונפל כדרכה, חייב משום גירי'ה יעו"ש. ולכאורה כוונתו צ"ב, אם רצה לומר דחייב משום אדם המזיק, או משום אשו משום ממונו. אולם מהרא"ה בבדק הבית משמע שהוא מטעם אדם המזיק. ויעוי' בתוס' סנהדרין ע"ז א', דסברי גבי זרק אבן ונפלה כדרכה דלא עדיף מהניח אבן על ראש גגו ונפלה ברוח מצוי', וזהו דמה דהויא גירי'ה לא סגי להיות נחשב כאדם המזיק, ויעוי' ברשב"א ב"ק כ"ז דאזיל בשיטת התוס' דאונס גמור אינו חייב בנזקין, הלא כהרמב"ן. ואשר לפי"ז שפיר מישבת קו' הבדק הבית על הרשב"א בתוה"ב, דהרשב"א לטעמי' סובר דמזיק צריך מעשה אדם. ולפיכך שייך לדמות שחיטה לנזקין, משא"כ הרמב"ן והרא"ה תלמידו ס"ל דלא בעינן מעשה אדם, וכמושכ"כ.

וי"ל עוד בזה, דשיטת הרמב"ן גבי דינא דגרמי הוא, דאינו קנס דרבנן, אלא חיוב דאורייתא. ונראה דזה תלוי בהנ"ל, דאם אנו צריכין מעשה מזיק, אם כן אי אפשר לחייבו מלתא דמזיק, דיסוד הדין דגרמי הוא שנעשה על ידו היזק בלי מעשיו, והאיך נחייבו משום מזיק, הרי אינו מעשה ידיו', וע"כ דהרמב"ן לשיטתו דכל אונס חייב בנזקין, משום דיצא הנזק מתחת ידו כמ"ש המאירי, ואשר ע"כ גם גרמי דיצא הנזק מתחת ידו, חייב מדאורייתא משום מזיק, אבל התוס' והרשב"א דס"ל דרק אונס כעין פשיעה חייב, משום דמזיק חייב דוקא אם ההיזק נעשה על ידי מעשיו, ומחייחס למעשה דידי', בע"כ ס"ל דגרמי הוא דרבנן. ויעוי' ברא"ה הנ"ל שהקו' מהניח את הסולם וקפץ עלי' הנמייה והזיק דחייב בנזקין דחשיב גירי'ה, וא"כ אמאי פטור ברציחה יעו"ש, אמנם אי נימא דגרמי הוא רק חיוב דרבנן, מובן מאליו דל"ש ברציחה.

האומנם יש לעיין, אם גרמי הוא דין מחודש של אופן המזיק, או ג"כ נכלל בדין אדם המזיק, וע' ברכת שמואל (ב"ק סי"ח)

שהביא מהרמב"ן דהפסוק פצע תחת פצע דמרבה אונס לא נאמר לגבי גרמי, דגרמי אינו מעשה אדם המזיק, רק חיוב אדם המזיק יע"ש, משמע שאינו סתם אדם המזיק, רק היזק שיצא מתחת ידו. והנה הובא בש"ך חו"מ סימן שפ"ו בשם הרמב"ן, דהמוסר באונס פטור, משום שלא עשה מעשה, משא"כ השורף שטרות באונס, אף דהוא גרמי חייב יע"ש, משמע דיש דין פצע תחת פצע לרבות אונס אף לגבי גרמי, ודו"ק.

הרב דוד צוקער

בענין פטור מזוזה בבית שאינו מקורה

מנחות ל"ג ב', ואמר רבא הני פיתחי שימאי פטורין מן המזוזה, מאי פיתחי שימאי, פליגי בה רב ריחומי ואבא יוסי חד אמר דלית להו תקרה וחד אמר דלית להו שקופי, וברש"י שם פירש דפתחי שימאי היינו פתחים מקולקלים ואשמים מלשון זקן אשמאי, ובפירושו של לית להו תקרה ולית להו שקופי כתב שם שני פירושים, בתחלה פירש דתקרה היינו אסקופה עליונה ושקפי היינו מוזוזות, ובלישנא אחרינא פירש דלית להו תקרה היינו שאין הבית מקורה ושקפי היינו אסקופה עליונה, והנה לפי הלישנא אחרינא שברש"י מבואר דבית שאינו מקורה פטור מן המזוזה, וכן הוא דעת הרמב"ם בהל' מזוזה (פ"ו ה"א, וה').

והנה בתוס' שם הקשו על שיטה זו מהא דמבואר ביומא דף י"א א', דשערי חצירות חייבין במזוזה, אע"ג דהחצר אין לו תקרה, והנה הב"י בס' רפ"ו הביא מה שח' על זה ה"ר מנוח דהא דשערי חצירות חייבין במזוזה היינו שבתים מקורות פתוחים לחצרות, והיינו דס"ל לה"ר מנוח דהחצר מצד עצמה אינה מחוייבת במזוזה דהא אינה מקורה, והא דחייבה התורה לקבוע מזוזה אשערי חצירות היינו משום ששעריה מוליכין לבית וכל רה"י ששעריו מוליכין לבית חשיבי כפתחי הבית ע' חזו"א, יו"ד ס' קס"ח ס"ק ג' בד"ה אבל יש להסתפק.)

והנה יש לעיין על תירוצו של ה"ר מנוח מהא דמבואר ברמב"ם (שם בהלכה ה') דבית שהיה מקצתו מקורה ומקצתו אינו מקורה אם הקירוי כנגד הפתח חייב במזוזה ואם לאו פטור, וק' דהיכא דאין הקירוי כנגד הפתח למה לא יתחייב מטעם שנכנסין דרך הפתח לחציו המקורה, כמו ששערי חצירות חייבין מטעם שנכנסין דרך שער ההוא להבתים, ושו"ר שכבר הקשו קושיא זו בגדולי הקדש (ס' רפ"ו ס"ק ז') ובאבני נזר (יו"ד, ס' שפ"ד אות ו').

והנראה לומר בזה, דהנה יש לחקור בהא דבית שאינו מקורה פטור מן המזוזה אם זה הוא משום דהוה חסרון בהבית, דבית שאינו מקורה אינו ראוי לדירה גמורה, ומש"ה פטור מן המזוזה, או נימא דהוא חסרון בהפתח, דפתח הפתוח למקום שאינו מקורה לא חשיב פתח, והנה אף שמצד הסברא יותר ניחא לומר דהוא חסרון בהבית ולא בהפתח, מ"מ מדקרי ליה הגמ' פתחי שימאי (דהיינו פתח מקולקל וכמבואר ברש"י) משמע דהוא חסרון בהפתח. והנה ראיתי באור שמח אהא דמבואר בהרמב"ם דבית שחציו מקורה חייב במזוזה היכא דהקירוי הוא כנגד הפתח, שכתב דהיינו אפי' אם אין בו ד' על ד' בחלק המקורה, דהמקצת שאינו מקורה מצטרף לשיעור ד' אמות, דכן אמר פתחי שמאי פטורין מן המזוזה והיינו כשהפתח בלא תקרה פטור, אבל

אם הפתח בתקרה חייב במזוזה אע"פ שהבית אינו מקורה, ע"כ. הנה מבואר מדבריו דמפרש דחסרון תקרה הוא חסרון בהפתח ולא בהבית, אמנם מדברי הראשונים מבואר דלא כדבריו, דהרא"ש בה' קטנות כתב דהא דבית שאינו מקורה פטור מן המזוזה היינו משום דאינו ראוי לבית דירה כשאינו מקורה, וכן מבואר ברבינו ירוחם (הובא בב"י בס' רפ"ו). וה"ר מנוח כתב על מ"ש הרמב"ם דאם הקירוי אצל הפתח חייב דנ"ל דדוקא ביש במקורה ד' על ד', וכן איפסיק בשו"ע (ס' רפ"ו ס' י"ד) ומבואר דכולהו ס"ל דבית שאינו מקורה הוא חסרון בהבית.

והנה נראה לומר דהא דקרי ליה הגמ' פתחי שימאי היינו משום דכיון דבית בלי תקרה אינו ראוי לדירה. ממילא גם פתחו אין לו חשיבות של פתח, דכיון שהבית מקולקל, גם פתחו שהוא חלק ממנו, אין לו חשיבות, וחשיב פתח שמאי. ולפ"ז, יש לישב מה שהקשינו לעיל על מה שכתב הרמב"ם דבית שחציו מקורה פטור מן המזוזה היכא דאין הקירוי כנגד הפתח, והקשינו דלמה לא יתחייב מטעם שנכנסין דרך הפתח לחציו המקורה, כמו ששערי חצירות חייבין מטעם שנכנסין דרך שער ההוא להבתים, ונראה לומר דהא דשערי חצירות חייבין אין זה משום דחשיבי כפתחי הבית. דהא במציאות אינם אלא פתחי החצירות, אלא חייבין משום דעל ידם נכנסין לתוך הבתים, דכל פתח שהוא מקום כניסה להבית חייב במזוזה אע"ג שאינו פתח של הבית, ולפי"ז א"ש למה בית חציו מקורה פטור מן המזוזה היכא דאין הקירוי כנגד הפתח, דכיון שהחציו שהוא כנגד הפתח אינו מקורה, ואינו ראוי לדירה, ממילא גם פתחו חשיב פתחי שימאי, ואע"ג דעל ידו נכנסין גם להחלק המקורה, מ"מ הפתח הוא פתוח להחלק שאינו מקורה, ואין לו חשיבות של פתח להתחייב במזוזה, אמנם לפ"ז צריכין להבין למה שערי חצרות חייבות במזוזה מטעם שנכנסין ע"י לבתים. ולא אמרי' דחשיבי כפתחי שימאי מטעם שהם פתחים של החצירות שאינם מקורות.

ונראה לומר דהנה הרא"ש תירץ על קושית התוס' משערי חצירות דחייבות במזוזה אע"ג שאינן מקורות, באופן אחר, דשאני חצר דדרכו להיות כך ומשמש לדירת הבתים אבל בית אינו ראוי לבית דירה כשאינו מקורה, וכתירוץ זה מבואר נמי במגדל עז (פ"ו ה"ז מהל' מזוזה) לתרץ קושית הראב"ד על הא דכתב הרמב"ם שם דגינה פטורה מן המזוזה מפני שאינה עשוייה לדירה, וק' דגם בלא"ה פטורה מפני שאינה מקורה, וכתב על זה המגדל עז דסד"א גינה לטיול עבידא והיינו דירתו וליחייב קמ"ל, ולא דמיא לבית שאינו מקורה דהתם אורחא לקרוייה וכיון שלא קרהו לא נעשית עדיין מחשבתו לגמרי אבל גינה נגמרה מחשבתו למילתייהו.

והנה ה"ר מנוח דלא תי' כמו שתירץ הרא"ש היינו משום דס"ל דמה בכך דאין דרכו של בית להיות בלי תקרה מ"מ אכתי ראוי לעשות שם כל מה שעושין בחצר ואי חצר חשיב מקום דירה להתחייב במזוזה, גם בית שאינו מקורה יתחייב, ומש"ה תי' דגם חצר אינה חייבת מצד עצמה אלא מחמת שבתים פתוחים לתוכה, אמנם נראה לומר דלענין הא דכתבנו לעיל דבבית שאינו מקורה אין החסרון בהבית לחוד אלא דגם פתחיו חשיבי פתחים מקולקלים, וכלשון הגמ' דקרי להו פתחי שימאי, בזה גם ה"ר מנוח מדה דיש לחלק בין חצר לבית, דבבית דדרכו להיות מקורה שפיר אמרינן דכל זמן שלא נגמרה צורתו ואינו מקורה גם פתחיו חשיבי פתחים מקולקלים מטעם שהם חלק מבית מקולקל, וממילא אין להם חשיבות של פתח להתחייב במזוזה, ופטורים ממזוזה אף אם נכנסין ע"י למקום מקורה, (כמו בבית שחציו מקורה ואין הקירוי כנגד הפתח). משא"כ בחצר דדרכה להיות בלי תקרה בודאי אין חסרון בהמקום, שיהא עליו שם מקום מקולקל, (אלא דלענין חיוב מזוזה אינה מחויבת מצד עצמה מטעם דבמציאות

א״א להשתמש שם תשמישי דירה מחמת שאינה מקורה), וממילא גם פתחיה חשיבי פתחים להתחייב במזוזה היכא שנכנסין ע״י להבתים.

והנה התו״י והתוס׳ הרא״ש ביומא (דף י״א א׳ בד״ה ואחד שערי מדינות) הקשו על הא דמבואר שם בגמ׳ דשערי מדינות ושערי עיירות חייבות במזוזה משום דנכנסין דרכם לבתים, (טעם זה אינו מבואר בגמ׳ שם אלא דהכי ס״ל להתו״י דמטעם זה חייבין וכן מבואר להדיא בירושלמי), דמ״ש מבית שער דפטרינן לקמיה, אע״פ שנכנסין דרכו לבתים, וח׳ דעדיפי מבית שער לפי שהוא דבר קטן (ובתוס׳ הרא״ש הוסיף לפי שהוא דבר קטן ואינו חשוב), אבל אלו הוה להו כפתח חצירות שהם גדולים ונכנסים דרכם לבתים.

והנה לכאורה דבריהם תמוהים מאד דכיון דס״ל דאין חיובם של שערי מדינות ועיירות אלא משום דנכנסין דרכם לבתים, א״כ מהו החילוק בין מקום גדול (וחשוב) או לא, הא אין חייבין מצד עצמם, אלא מצד הבתים שנכנסין אליהם דרך פתחם (של השערי עיירות ומדינות), והנה ראיתי באגרות משה (יו״ד, ח״א ס׳ קפ״א) שכתב דס״ל להתו״י דלעולם חיובם של שערי מדינות ועיירות הוא מצד עצמם ולא מצד הבתים, דמשום דדרכו נכנסין לבתים מחשיב ליה ומשוי לי׳ כאילו היה בית דירה, דכיון שהוא ג״כ משמש לצורך בית דירה הו״ל כאילו דרים בתוכו, ולכן שפיר יש לחלק בין מקום גדול למקום קטן, וכן ראיתי במסכת מזוזה (אות כ״ה בפרשה סדורה) שפירש כן בכוונת התו״י, אולם צ״ע לפרש כן בדבריהם דהנה אח״כ הקשו עוד אהא דמחייב להו לשערי עיירות ומדינות במזוזה דמשמע דמחייב להו בכל ענין, אף אם הוקף ולבסוף ישב, ואמאי הא בכה״ג אף לגבי עירוב דאינו אלא מדרבנן לא חשיב, כדתניא פרק עושין פסין (דף כ״ו א׳) עיר חדשה מחדיין לה מישיבתה וישנה מחומתה, איזו היא חדשה שהוקפה ולבסוף ישבה, ישנה שישבה ולבסוף הוקפה, (דהיכא דלא הוקפה לדירה אין חומה זו חשובה לשוייה כולה כדי אמות, ע׳ מ״ב ס׳ שצ״ח ס״ק נ״ד), ות׳ דכיון דנכנסין דרכם לבתים אין לחלק דמ״מ ביתך מקרי שפיר לענין מזוזה, ובתוס׳ הרא״ש איתא דכיון דנכנסין דרך שם לבתים אין הלוי בהיקף אם חשוב חומה או לאו, עכ״ד, והנה בשלמא אם נימא דס״ל להתו״י והתוס׳ הרא״ש דאין חיובם של שערי מדינות מצד עצמם אלא מצד שפתחם הוה מקום כניסה להבתים, שפיר הקשו מעירוב, דס״ל דכמו דבעינן שם שיהא חל על היקף המחיצות חלות שם היקף לדירה, (ולא סגי במה שהמקום הוא מקום דירה ומוקפות במחיצות אלא צריכין שיחול על המחיצות שם מחיצות של דירה) ואל״ה אין עליו חשיבות של חומה לשוויה כולה כד׳ אמות, כמו״כ כאן כדי לחייב השערי עיירות במזוזה צריך שיחול עליהם שם פתחי דירה ואל״כ אינם מתיחסין לבתים שיתחייבו במזוזה מתמתם, ולכן הקשו דהיכא דישב ולבסוף הוקף האיך חל שם זה עליהם דהיאך נטפלים להבתים, ותרצו דכיון דנכנסין דרכם לבתים אין לחלק דמ״מ ביתך מקרי שפיר לענין מזוזה, ונראה דכוונתם הוא דכאן אין צריך שיחול על השערי מדינות שם פתחי דירה, דאף שאינם מתיחסין ונטפלין להבתים מ״מ חייבין במזוזה כיון שנכנסין דרכם לבתים, דהעיקר תלוי בהבית שיהא עליו שם בית דירה ולא בהפתח, דהפתח חייב אף שאינו פתח של מקום דירה כל זמן שנכנסין דרכו להמקום דירה.

והנה כל זה ניחא אם נימא דאין חיובם של שערי מדינות מצד עצמם אבל אם נימא דחיובם הוא מצד עצמם דמשום דנכנסין דרכם לבתים חשוב כמקום דירה, א״כ איזה מקום יש לחלק בין הוקף ולבסוף ישב או ישב ולבסוף הוקף, הא המקום הוא מקום דירה, וכי ס״ד דבבית דירה ממש יש חילוק בין הוקף לדירה או לא (וא״כ הו״ל להקשות על כל בית היכא דנבנה מתחילה שלא על דעת דירה אלא

לעשות שם דברים אחרים שאינם של דירה, ושוב נמלכו ועשהו לבית דירה, דיפטר ממזוזה, כיון שהוקף ולבסוף ישב, אלא ע"כ דבכה"ג לא שייך לחלק בזה כיון שהבית עצמו הוא מקום דירה ממילא חייבין כל פתחיו במזוזה, כיון שהם פתחין של מקום דירה), ואף שי"ל דזה גופא הוא כוונת תירוצם של התו"י והתוס' הרא"ש (וכן ראיתי שפירש כן, בס' מזוזה אות כ"ז בפרשה סדורה, יעו"ש) מ"מ בקושיתם דאי לא ס"ל הכי אלא ס"ל דחיובם של שערי עיירות אינו מצד עצמם אלא מצד כניסה לבתים, ואעפ"כ כתבו לחלק בין מקום גדול למקום קטן, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דאיזה סברא יש לחלק בזה כיון שאין חיובם מצד עצמם,

והנה על פי דברינו לעיל מיושב היטב דשפיר יש לחלק בין מקום חשוב למקום שאינו חשוב, דכיון דהמקום אינו מקום חשוב גם פתחו שהוא חלק ממנו אין לו חשיבות להתחייב במזוזה, וא"כ אע"ג דנכנסין דרכו לבתים וחיובו הוא מחמת הבתים ולא מחמת עצמו, מ"מ פטור ממזוזה משום שאינו פתח חשוב.

והנה בסוכה (דף ח' ב') איתא א"ר לוי משום ר"מ שתי סוכות של יוצרים זו לפנים מזו הפנימית חייבת במזוזה והחיצונה פטורה וכו' והקש' שם הגמ' אמאי פטורה החיצונה ממזוזה תהוי החיצונה כבית שער להפנימית ותתחייב במזוזה, ותירץ הגמ' משום דלא קביע, ופרש"י שם דכוונת הגמ' הוא לענין הפנימית דהפנימית אינה קבועה ואינה חשובה להיות לה בית שער, אולם ברמב"ם (פ"ו ה"ט ממזוזה) מבואר דמפרש דקאי על החיצונה, שהחיצונה אינה קבועה, (אבל הפנימית ס"ל להרמב"ם דהוה קבועה) ומש"ה אינה חייבת במזוזה, (יעו"ש בראב"ד ובכ"מ), ולכאורה קשה לפי מש"כ ה"ר מנוח בדעת הרמב"ם דהא דחצר חייבת במזוזה אע"ג שאינה מקורה היינו משום שעל ידו נכנסין לבתים א"כ מוכח דס"ל להרמב"ם דאע"ג דאין בה תנאי דירה מ"מ מחוייבת מצד כניסה להבתים, וא"כ אמאי פוטר הכא הרמב"ם הסוכה חיצונה משום שאינה קבועה הא מ"מ נכנסין ע"י לבית, וראיתי במסכת מזוזה (אות ל"ב בפרשה סדורה) שכתב דס"ל להר"ר מנוח דפתח שאינו קבוע לא מקרי פתח כלל, ואין זה אלא כניסת עראי, ועל כניסה כזו לא חייבה תורה, אולם ק' דמלשון הרמב"ם שכתב שהחיצונה פטורה מן המזוזה לפי שאינה קבועה, משמע דקאי על הסוכה עצמה ולא על הפתח, ומשמע דסיבת הפטור הוא מפני שהסוכה החיצונה אינה קבועה, והנה ע"פ מה שכתבנו לעיל יש לישב דברי הרמב"ם, דעיקר החסרון הוא דהסוכה החיצונה אינה קבועה, אלא דמכיון שהיא פתוחה לא חשיבא, דכמו פתח של בית שאינו מקורה אין לו חשיבות של פתח לענין מזוזה, כיון שהוא חלק של בית מקולקל, כמו"כ פתח של בית שאינו קבוע ג"כ אין לו חשיבות של פתח, וממילא פטור ממזוזה אף שע"י נכנסין לתוך בית פנימי

הרב דוד ראזענבוים

בדין שבירה בכלי חרס

כתב הרמב"ם פי"ב מהל' כלים ה"י וז"ל, וכן כלי זכוכית שנשברו אע"פ ששבריהן כלים וראויין לתשמיש הואיל והם שברי כלים אינן מק"ט לפי שאינן דומין לכ"ח, כיצד קערה של זכוכית שנשברה והתקין שולים לתשמיש אין השולים מק"ט אע"פ שהן בקערה, ואם קירסם את מקום השבר ושפו בשופין ה"ז מק"ט עכ"ל, מקור דין זה הוא ממתני' דכלים פ"ל מ"א שולי קערה ושולי אסקוטלא של זכוכית שהתקינו לתשמיש טהורין, קירטסן או שפן בשופין טמאין, וקשה על הרמב"ם דכתב ואם קירסם את מקום השבר ושפו בשופין ה"ז מק"ט, דמשמע דבכלי זכוכית לא אמרינן כיון שטהר שעה אחת שוב אין לה טומאה לעולם, וכן מדויק מלשון הרמב"ם בפיהמ"ש שם דכתב וז"ל, וכאשר נשבר כלי זכוכית וכו' עד שהסיר ממנו תורת שבר כלי אז חטמא עכ"ל, ומבואר דמיד כשהסיר ממנו התורת שבר כלי מטמא, אף בלא עשאו כלי חדש, ולא אמרינן בי' כיון שטהר, ומקורו מהתוספתא דכלים ב"ק פ"ז ה"י דתניא וז"ל, שולי המחצין ושולי הפחתין וקרקרות הכלים ודפנותיהן מאחריהן וכו' קרדסן שפן ועשאן כלים וכו' ומק"ט מכאן ולהבא דברי ר"מ, וחכ"א כל כ"ח שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם, שולי כלי עץ כלי עצם כלי זכוכית וכו' קורדסן שפן ועשאן כלים ממלאין בהן ומקדשין בהן ומזין ומצילין בצמיד פחיל ע"כ, וכן בתוספתא שם פ"ג ה"ו תניא שולי כלי עץ וכלי עצם וכלי זכוכית שקרקסן ושפן ועשאן ומקבלין כל שהן טמאין, וכתב בביאור הגר"א וז"ל, והא דקתני כלי עץ ולא קתני כ"ח, משום דבכ"ח איכא פלוגתא, דסברי חכמים דאפי' קרקסן טהורה, דכיון שטהר שעה אחת שוב אין לה טומאה לעולם, וכ"ה בהדיא בברייתא לקמן בסוף המסכת עכ"ל, ומבואר כהרמב"ם דבכלי זכוכית לא אמרינן כיון שטהרו אכן מהתוס' שבת ט"ו ב', ד"ה וחכמים מטהרין, שכתבו דאין לפרש דמחז' ר"מ ורבנן בכלי זכוכית שנקבו והטיף לתוכן אבר, אם מטמא או לו, הוא משום דחשיבי כ"ח, ופליגי לשיטתם אם בכ"ח אמרינן כיון שטהר, דא"כ מנ"ל דר"מ אזיל בתר מעמיד יעוי"ש, מבואר דאף בכלי זכוכית אמרינן כיון שטהר, וכן התוס' בר"ה י"ט א', ד"ה יהודה בן שמוע כתבו וז"ל, וריב"א מפרש דחכמים מטהרין לגמרי משום דכלי זכוכית ככ"ח דמו, ותניא בתוספתא דכלים פ"ב דכ"ח שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם עכ"ל, וכן הר"ש בפ"ב מ"ב כתב וז"ל, והא דאמרינן בספ"ק דשבת (ט"ו ב') דגזור טומאה אכלי זכוכית הואיל וחחילת ברייתו מן החול ככ"ח דמו, ופריך אלא מעתה לא יהא לו טהרה במקוה, ומשני כגון שניקבו והטיף לתוכן אבר, ור"מ היא דהכל הולך אחר המעמיד, ולא אמרינן כיון דניקבו טהרו ותו לא מק"ט, התם לר"מ דלית לי' הך סברא דפליג בתוספתא עכ"ל, ומבואר דגם בכלי זכוכית אמרינן כיון שטהר, וא"כ קשה על הרמב"ם דסובר דבכלי זכוכית לא אמרינן כיון שטהר, הרי מכיון שכלי זכוכית דמיא לכ"ח, וכדמסקינן בשבת דף ט"ז ב', דכלי זכוכית ככ"ח דמיא, א"כ כמו דבכ"ח אמרינן כיון שטהר, וכמ"ש הרמב"ם בפי"ח הי"א, והוא ממתני' ריש פ"ד, וקי"ל כרבנן, וא"כ ה"נ בכלי זכוכית נימא כיון שטהר, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דתנינן בפ"ב מ"א, כלי עץ וכלי עור וכלי עצם וכלי זכוכית פשוטיהן טהורים ומקבליהן טמאים, נשברו טהרו, חזר

ועשה מהם כלים מק"ט מכאן ולהבא, כ"ח וכלי נתר טומאתן שוה, מיתמאין ומטמאין באויר, ומטמאין מאחוריהן, ואינן מטמאין מגביהן, ושבירתן היא טהרתן, וכתב הגר"א בא"ר וז"ל, ושבירתן היא טהרתן, קמ"ל תלת, קמ"ל שבירתן מטהרתן עולמית, ולא ככלי עץ וכלי עצם שאם חזר ועשה מהן כלים מק"ט מכאן ולהבא, אבל כ"ח אפי' חזר ועשה מן השברים כלי טהור, וקמ"ל היא טהרתן ואין לה טהרה אחרת, שכלי שטף טבילה מטהרתה, וזו אין לה טהרה במקוה, וקמ"ל טהרתן ולא טהרת אוכלין ומשקין טמאין שאינן נטהרין בשבירה, אע"פ שאינן נטהרין ג"כ בטבילה עכ"ל, וזה שכתב הגר"א קמ"ל טהרתן ולא טהרת אוכלין ומשקין, מקורו מהתו"כ שמיני פרשתא ז' הי"ג וז"ל, אותו תשבורו ד"א אותו אתה שובר על שהטרתו, ואי אתה שובר אוכלים ומשקים לטהרתו ע"כ, ובתוס' פסחים ל"ג ב', נחלקו באוכלין ומשקין מהו השיעור לקב"ט, דשי' רש"י שם דכל שהוא מק"ט מה"ת, ומייתי ראי' מהתו"כ דחניא מכל האוכל מלמד שמטמא בכ"ש, וכ"ה שיטת רש"י בזבחים ל"א א', אבל התוס' שם ובתוס' שבת צ"א א', והר"ש באהלות פ"ג מ"ה פליגי וס"ל דמטמא בכביצה מה"ת, ויעוי"ש בהתוס' פסחים ל"ג ב', דהביאו מהרב רבינו אליהו הזקן על רש"י מהתו"כ דדרשינן גבי כ"ח ואותו תשבורו, אותו אתה שובר לטהרתו, וא"א שובר אוכלין לטהרתן, ואי מק"ט בכ"ש, פשיטא דלא מהני להו שבירה יעוי"ש, וצ"ע.

והנראה מוכרח ומבואר מזה דחלוק הדין שבירה בכלי עץ מהדין שבירה בכ"ח ביסוד דינם, דבכ"ע לא נא' דין טהרה בלל, רק שבירה מבטל השם כלי מינה, משא"כ בכ"ח שבירה אשוויי לחלות דין טהרה, וזהו דתנינן ושבירתן היא טהרתן, דדינא איתאמר בי', דחיילא בשבירה חלות דין טהרה, ויסוד לזה הוא מהא דבשאר כלים הא דתנינן נשברו טהרו הוא מסברא ולא מקרא, דאין לזה שום ילפותא, ואילו בכ"ח הך דינא דשבירתן היא טהרתן ילפינן לה מקראי, כמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש שם וז"ל, עוד אמר ושבירתן היא טהרתן לפי שכ"ח כאשר נטמא לא יטהר במקוה ולא יועילוהו זה, והוא בטומאתו עד שישבר, וזה לשון התורה כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשבורו עכ"ל, הרי מבואר בדברי הרמב"ם דהא דבכ"ח נא' דין שבירה ילפינן לה מקרא דאותו תשבורו, ולא ידעינן לה מסברא כמו בשאר כלים דמהני שבירה בלי שום ילפותא מקראי, ומהא דבעינן בכ"ח קרא וילפותא דמהני שבירה, ע"כ מוכרח דבכ"ח השבירה מלתא דטהרה קאתינן עלה, דאי' בי' חלות דין טהרה דומיא דמקוה דמטהר שאר כלים, וכן מפורש במאירי לסוטה כ"ט ב', דכתב וז"ל, וי"ג טבו"י בכ"ח יוכיח, ופירושו שבירת כ"ח שהוא במקום טבילה, ששבירתו זו היא טהרתו, וכשנשברו הו"ל טבו"י שפרחה טומאה מהם לענין חולין, ולענין תרומה ודאי לא עד שיערבו שמשן כשאר כלים הטבולין ביומן עכ"ל, הרי מבואר להדיא במאירי דבכ"ח השבירה אשוויי עלה חלות דין טהרה דומיא למקוה, ואשר ע"כ בעינן הערב שמש, ולא כשאר כלים דבשבירה לא בעינן הערב שמש, ורק בטבילה בעינן הערב שמש, אלא שזהו מחלוקת ראשונים, דהתוס' שאנץ שם סוטה כ"ט א', הביא שי' רבינו משולם דס"ל דבשבירה בכ"ח בעינן הערב שמש, ומייתי ראי' מהתו"כ שמיני פרשתא ז' הי"ג דדרשינן ואותו תשבורו יכול ישברנו ידיו, ת"ל וכל כ"ח וא"ו מוסיף על ענין ראשון, ולמעלה כתיב הערב שמש, למד על כ"ח שטעון הערב שמש, (אלא שכתב שם דאף טלית וכלי מחכת בעינן הערב שמש יעוי"ש, וצ"ע) אבל שיטת הר"ת שם בסוטה והראב"ד בתו"כ דפליגי ע"ז, ולא בעינן בשבירה הערב שמש, וגרסו אחרת בלשון התו"כ יעוי"ש.

ולפי"ז מיושבת היטב קו' הרבינו אליהו על רש"י, דאע"פ שאוכלין מק"ט בכ"ש, וממילא ל"ש בי' השבירה דשאר כל הכלים כולן, דרק מבטל השם כלי מינה, אלא הס"ד

דהתו"כ דאף דאוכלין מק"ט בכ"ש, מ"מ נא' דין מסוים דשבירה דאשווי עלה חלות דין טהרה דומיא דכ"ח, והך דין טהרה שייכת אף היכי דהמשהו עדיין מק"ט, קמ"ל מיעוטא דאותו תשבורו לענין כ"ח, דרק בכ"ח נא' דין שבירה מלתא דטהרה, אבל באוכלין לא נא' דין שבירה דאשווי טהרה, וכמש"כ.

ויסוד הדברים דשייך דין טהרה אע"פ שהשברים עדיין מק"ט, מבואר בסוגיין דחולין קכ"ג א', תנן התם (כלים פכ"ח מ"ח) טלית שהתחיל בה לקורעה, כיון שנקרע רובה שוב אינו חיבור וטהורה, ופירש"י וז"ל, שנטמאה ובא לקורעה לבטלה מתורת טלית, ומאחר שאינה ראוי' למלאכה הראשונה ואין שמה עלי' מטהרת, אע"פ שיש בשירי' גע"ג ועדיין ראוי' לקב"ט טהורה מטומאתה הראשונה, דומיא דכ"ח דשבירתו מטהרתו ושבריו מק"ט כדאמרינן באלו טרפות (נ"ד ב') הן וקרקרותיהן חזפנותיהן וכו' עכ"ל, והתוס' (שם ע"ג א') הק' על פירש"י, דאין נראה שום סברא לחלק, דמ"מ כיון שיש בה גע"ג שהוא שיעור טומאה, לא פקע מיניה טומאת מגע, ומה שהביא שם בקונטרס ראי' דאע"ג דאית בו שיעור טומאה, מ"מ בטלה ע"י קריעה דומיא דכ"ח דשבירתו מטהרתו ושבריו מק"ט כדאמר באלו טרפות הן וקרקרותיהן, ואין זו שום ראי', דהתם איירי כשייחד השברים אח"כ, אבל בלא יחוד לא כמו שמפרש שם יעוי"ש, וכדעת התוס' כן הוא שי' הר"ש, דאיתא בתו"כ מצורע פרשת זבים פרשתא ב' ה"ג וז"ל, משכב במשכבו ואם נשבר טהור, הלא דין הוא מה אם כ"ח שאין לו טהרה מטומאתו אם נשבר טהור, משכב שיש לו טהרה מטומאתו אם נשבר לא יהי' טהור, לא אם אמרת בכ"ח שאין נעשה אב הטומאה לטמא אדם ולטמא בגדים, תאמר במשכב שהוא נעשה אב הטומאה לטמא אדם ולטמא בגדים וכו' ואם נשבר לא יהי' טהור, ת"ל משכב במשכבו אם נשבר טהור ע"כ, וכתב הר"ש פ"ק דכלים מ"ג וז"ל, כגון סנדל טמא מדרס שנפסקה אחת מאזניו או בגד גדול שנקרע ממנו פחות מגע"ג, דאע"פ שהסנדל והבגד עודם בטומאתן, האזן והקרע טהורים, וע"ז נא' וכו' עכ"ל, ומשמע דרק נשתייר פחות מגע"ג טהור, אבל יותר מגע"ג טמא כשיטת התוס', אלא דקשה קו' התוס' על רש"י, וצ"ע.

והנראה לומר בדעת רש"י בחולין, דס"ל דנא' בתו"כ פ' מצורע דין טהרה במדרס, דהא דילפינן בבגד שנקרע דנטהר ממדרס, כמו כ"ח שאם נשבר טהור, אינו כהר"ש דמויעל במדרס קריעה דהוא מדין שבירה דשאר כלים, ומשו"ה רק אם נשתייר פחות מגע"ג טהור, אלא נא' דבמדרס הקריעה אשווי חלות דין טהרה כמו בכ"ח, ואשר ע"כ אף שנשתייר יותר מגע"ג שהוא שיעור טומאה, ילפינן בתו"כ דע"י קריעה תיילא חלות דין טהרת מדרס, דומיא דכ"ח דע"י השבירה חיילא חלות דין טהרה, ואף היכי שבהשברים עדיין נשאר שיעור טומאה, ומכיון דחזינן דהשברים עדיין מק"ט ומ"מ השבירה מטהרת, ע"כ מוכרח דהשבירה הוא דין טהרה, כמוש"נ בדעת רש"י בפסחים ל"ג ב', לפי התו"כ דס"ד דבאוכלין דמק"ט במשהו, מ"מ יחול דין טהרה, ה"נ לענין מדרס, ילפינן בתו"כ דהקריעה עושה בו חלות דין טהרה, ומשה"ק התוס' על פירש"י דלא דמיא לשבירה בכ"ח שבעינן יחוד י"ל שיחוד הוי רק דין בכלי תשמיש לאשווי לקב"ט, אבל גם בלא יחוד הוי כלי, ומ"מ מהני שבירה לאשווי דין טהרה, ה"נ במדרס אהני קריעה לאשווי טהרה, וכמש"כ.

אכן התוס' והר"ש ס"ל כמ"ש הרמב"ם בפכ"ג ה"ט וז"ל, שלשה על שלשה שנטמא במדרס ואח"כ נחלק, טהור מן המדרס, ואין בקרעים אלו טומאה כלל והנם כשברי כלי שנטמא עכ"ל, הרי מבואר להדיא בהרמב"ם שהדין קריעה במדרס הוא דין שבירה דשאר הכלים כולן, דרק מבטל השם כלי, ולא השבירה דכ"ח דהוי דין מסוים דטהרה, ואשר

ע"כ רק אם לא נשתייר גע"ג מטהר, דבטל השם בגד מינה, אבל נשתייר גע"ג שהוא שיעור טומאה, נשארת הטומאה וטמא, ושו"ר ברמב"ן חולין ל"ד א', דכתב וז"ל, וזו אינה ראי', שהרי אמרו טלית שהתחיל לקורעה כיון שנקרע רובה טהורה, וכדאיתא לקמן בפ' הערוב והרובב (קב"ג א'), ואע"ג דשלש על שלש מק"ט מה"ת, לפיכך הוצרך הכתוב למעט שבירת האוכלין עכ"ל, ויעוי"ש שתי' בזה קו' רבינו אליהו הנ"ל, וזהו להדיא כמש"כ.

והנה תנין בפ"ה מ"ח, חחבו חוליות לרחבו פחות מארבעה טפחים טהור, מרחו בטיט מק"ט משיסקנו כדי לאפות בו סופגנים, והק' הר"ש לעיל פ"ב מ"ב מכיון דחתכו החוליות פחות מד"ט חל בו דין טהרה, א"כ למה מרחו בטיט מק"ט, הרי כיון שטהר שעה אחת שוב אינו מק"ט, ואין לומר משום דהמרוח הוא תנור חדש, דהא בתוספתא פ"ד ה"ז תניא דאפי' נתן הטיט ע"ג הסדק טמא, ותי' דבכלי שלם לא אמרינן כיון שטהר, רק בשברי כלי קי"ל כיון שטהר יעוי"ש, והתוס' בחולין נ"ה א', תי' דבעצם לא נא' דין מסויים דכיון שטהר, רק בשברים קטנים, דאפי' ע"י התיקון לא מתקנו כתחילה, ומשו"ה אינם נחשבים להיות עוד כלים, אבל בתנור דע"י תיקון נעשה אח"כ שלם כתחילה, שוב חשוב ככלי גמור יעוי"ש.

האומנם להרמב"ם ישאר קו' הראשונים, דהרי הרמב"ם בפי"ח מכלים הי"א כ' דבכל כ"ח אמרינן כיון שטהר, ומסתימת לשונו משמע אפי' מכלי שלם, וא"כ ליח לי' תירוצא דהר"ש, וגם ליח לי' סברת התוס', דהרי כתב הרמב"ם פט"ז ה"ג וז"ל, חחבו חוליות לרחבו אם הי' גובה כל חוליא וחוליא פחות מד"ט טהור, חזר וסידר החוליות זו ע"ג זו והמריח עליהם בטיט והחזירו תנור כשהי', ה"ז כמו שעשה תנור אחר ואינו מק"ט אלא מכאן ולהבא, והוא שיסקנו כדי לאפות בו סופגנין אחר שמירחו עכ"ל, הרי מבואר להדיא בהרמב"ם שדוקא אם מירחו בטיט טמא, אבל נתן הטיט ע"ג הסדק טהור, וס"ל דמתני' דנקט מירחו בטיט מק"ט הוא דוקא, ופליג על התוספתא דס"ל דאפי' נתן הטיט ע"ג הסדק טמא, אלא נתן הטיט ע"ג הסדק טהור, וקיי"ל כמתני' ולא כתוספתא, ואי ס"ל כהתוס' דכיון שטהר הוי סברא דלא מתקנו כתחילתו אבל בתנור דע"י תיקון נעשה שלם כתחילתו שוב נטמא, א"כ מ"ש מירחו מנתן הטיט ע"ג הסדק, וע"כ מוכרח ומבואר בדעת הרמב"ם דהא דכיון שטהר שעה אחת, דינא איתאמר בי', דכיון דחל בי' דין טהרה ע"י שבירה, שוב לא יכול לחול בי' טומאה לעולם, ומשו"ה נתן הטיט ע"ג הסדק טהור, ורק במרחו טמא, משום דהמרוח הוא תנור חדש, ואינו תנור הישן כלל, וכדיוק לשון הרמב"ם דכתב ה"ז כמו שעשה תנור אחר, דמשמע דטמא משום דע"י המרוח הוי תנור אחר וחדש, ול"ש בי' דין כיון שטהר, אבל בנתן הטיט ע"ג הסדק, דרק תקנו לחודא טהור, מדין כיון שטהר שעה אחת, וכמש"כ.

והנה הר"ש והרמב"ם נמי פליגי בהא דתנינן בפ"ה מ"ט, תנור שבא מחותך מבית האומן ועשה בו למחין ונותנו עליו והוא טהור, נטמא וסילק את למודיו טהור, החזירן לו טהור, מרחו בטיט מק"ט וכו', דהרמב"ם בפי' המשניות ובפט"ז ה"ד מפרש דאם הי' מחותך לא הוי כלי וטהור, ועשה בו למחין לחברן הוי תנור וטמא, סילק את למודיו הוי נחיצה וטהור, וממילא החזיר הלמחים פעם שני' טהור, דכיון שטהר שעה אחת וכו', דאף בתנור נא' דין כיון שטהר, שהוי דינא גמור, אולם הר"ש ס"ל דבכלי שלם לא אמרינן כיון שטהר, מפרש מתני' לפי גירסתו בתוספתא, שגם בפעם הראשון אין הלמחין מביאין לו טומאה, והייני דקתני נותנן עליו והוא טהור, כלומר ה"ה בטהרתו, ודקתני נטמא היינו אם מירחו ונטמא, שהמירוח מביא לו טומאה יעוי"ש.

ונראה שהדברים מבוארים יותר בהא דכתב הרמב"ם בפט"ז ה"ז וח' וז"ל, המביא שברי חרס ודבקן זב"ז ועשאן תנור ועשה לו

טפלה מבית ומבחוץ והסיקו ה"ז מק"ט אע"פ שאין בכל אחד מהן שיעור וכו', שכ"ח שטהר אין לו טומאה לעולם, אא"כ עשאהו תנור ועשה לו טפלה מבית ומבחוץ עכ"ל, ומקורו מהתוספתא כלים ב"ק פ"ג ה"א (ע"ש בביאור הגר"א) וגרס שם, הביא שברי כ"ח ודיבקן זל"ז ועשאן תנור ועשה להן טפלה מבפנים ומבחוץ וכו' מטמאין יעוי"ש, ומפרש הרמב"ם דהלוק משאר תנורים דסגי בטפלה מבחוץ לחודא, דכאן שעושה משברי כ"ח צריך טפלה מבחוץ ומבפנים, דכ"ח שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם, והו"ל כהא דסוף פ"ה, שלש אבנים שחברן זל"ז ועשאן תנור דבעי טפלה מבפנים ומבחוץ לר' יהודה, כדפסק הרמב"ם פט"ו הי"א, אלא דצ"ע למה גרע שברי כ"ח משאר חרסות דסגי בטפלה מבפנים או מבחוץ לחודא, וע"כ דשברי כ"ח גרע משום דכ"ח שטהר אין לו טומאה לעולם כמ"ש הרמב"ם, ומשו"ה בעינן טפלה מבפנים ומבחוץ, אלא דצדיין צ"ע.

ונראה לפמש"נ דהלוק הדין שבירה דכלי עץ מהדין שבירה דכ"ח ביסוד דינם, דשבירה בכלי"ע רק מבטל השם כלי, ומשו"ה חזר ועשה מהם כלים מק"ט מכאן ולהבא, אבל שבירה בכ"ח אשוויי בי' חלות דין טהרה, ונראה עוד בזה, דמשו"ה שייך לומר בי' כיון שטהר שעה אחת שוב אין לו טומאה לעולם, דמכיון דחל ע"י השבירה דין טהרה, שוב לא יכול להטמא, והדין כיון שטהר תליא בדין המסוים דשבירה בכ"ח דאשוויי בחפצא חלות דין טהרה דמונע הטומאה מלחול לעולם, ואשר ע"כ בשאר תנורים שעשאו מחרסים סגי בטפלה מבחוץ או מרוח לחודא, דשוויי' תנור ומק"ט, משא"כ בתנור שעשאו משברי כ"ח, דחל בי' דין טהרה, משום דהשבירה אשוויי חלות דין טהרה, ואשר ע"כ איתנהו בי' דינא דכיון שטהר, ממילא מופקע לגמרי מהדין טומאה, וזהו דבעינן טפלה מבפנים ומבחוץ וכמש"כ.

והנה בהא דתנינן בפ"ל שולי קערה ושולי אסקוטלא של זכוכית שהחקינו לתשמיש טהורין, קירטסן או שפן בשופין טמאים, יעויי' בפי' הר"ש דשולי קערה ואסקוטלא של זכוכית טהורין משום שמזקת לידים כשאוחזים בו, אמנם הרמב"ם לא כ' טעם הראשונים, אלא כ' טעמא אחרינא לפי שאינן דומין לכ"ח, משום דמפרש דתמני' קאיירי אף בגוונא שבאמת אינו מזיק לידים, ומ"מ כתב הרמב"ם שאינן מק"ט לפי שאינן דומין לכ"ח, דהרי כתב הרמב"ם בפי"ח ה"י וז"ל, כל הכלים שנשברו ונפסדה צורתן אין שבריהן מק"ט אע"פ שאותן השברים ראויין לתשמיש, חוץ משברי כ"ח שאם הי' בהן חרס הראוי לקבל ה"ה מק"ט שנא' וכל כלי חרס, מפי השמועה למדו שזה לא בא לרבות אלא שברי כ"ח עכ"ל, ובהשגות וז"ל, א"א כמה אני תמה ע"ז כי כל המשניות והתוספתות מלאות מזה שהכלי הנשבר ועושה מעין מלאכה ראשונה ובכלי עץ שיהי' לו בית קיבול טמאים וכו' עכ"ל, וכתב הכס"מ דמקור הרמב"ם מהתו"כ מניין לרבות שברי כ"ח ת"ל וכל כלי חרס, וכ"כ הרמב"ם בעצמו בפיהמ"ש פ"ב מ"ב, וסובר הרמב"ם דאה"נ בעושה מעין מלאכתן הראשונה, גם בשאר כל הכלים כולן, עדיין נשאר בו שם כלי ומק"ט, אלא דהרמב"ם מחלק רק בשברים דנפסדה צורתן ולא הוי מעין מלאכתן הראשונה, דבשאר הכלים השברים טהורין, ובכ"ח אם ראוי לקבל מק"ט, ומקורו מהתוספתא כלים ב"ק שלהי פ"ג דתניא שולי הקרפאות ושולי הקיסות הצידוניים וכ"ח ששולין חדים וכו' אע"פ שאין יכולין לישב שלא מסומכין טמאין שלכך נעשו מתחילתן, שולי כלי עץ כלי עצם וכלי זכוכית קורדסן שפן ועשאן ומקבלין כל שהן טמאין ע"כ, הרי מבואר להדיא בתוספתא דחלוק כ"ח מכלי זכוכית ושאר כלים, דברישא דקאיירי בכ"ח תניא דהשברים טמאים אפי' בלי קורדסן שפן ועשאן, אבל בסיפא דקאיירי בשאר כלים וגם כייל כלי זכוכית בהדי שאר כלים כמ"ש הרמב"ם בפי"ב, אז השברים טהורין, ורק קורדסן שפן ועשאן מק"ט, וסובר

הרמב"ם דזהו ילפינן מהתו"כ מניין לרבות שברי כ"ח ח"ל וכל כלי חרס, דהוי גזה"כ דאפי' השברים אינן עושין מעין מלאכתן הראשונה, מ"מ עדיין נשאר שם כלי עלייהו ומק"ט מכאן ולהבא, ולדעת הרמב"ם אפי' בלא יחוד וכשי' הר"ש פ"ב מ"ב, ודלא כשי' התוס' חולין נ"ה א', דבעינן לזה יחוד, וא"כ מוכרח מזה דהא דתנינן בכ"ח דשבירתן היא טהרתן, אינו משום דבטל השם כלי מינה, אלא דנא' בי' דין טהרה וכמו שהכריח רש"י בחולין קכ"ג, וכ"כ הרמב"ן והר"ן בחולין נ"ה א', ליישב הקו' ממתני' כלים פ"ב מ"ב דהן וקרקרותיהן, לגמ' שבת צ"ה ב', דניקב כמוציא זית מפקיע טומאה, ומתני' דהן וקרקרותיהן קאיירי לענין גזה"כ דשברים, דאף שנטהר ע"י שבירה אעפ"כ מק"ט מחדש, ויעוי"ש ברמב"ן דכתב שכ"כ הרמב"ם, (ע' ברמב"ם פי"ט מכלים ה"א), משא"כ בכלי זכוכית ושאר הכלים כולן דלא נתחדש גזה"כ דשברים, ואין על השברים שם כלי, ממילא כל הדין שבירה הוא רק מסברא דנתבטל שם כלי מינה, ואשר ע"כ רק אם עושה מעין מלאכתו הראשונה עדיין שם כלי עלייהו ומק"ט, אבל באינו עושה מעין מלאכתו הראשונה דבטל שם כלי מינה, שוב אינו מק"ט, רק אם קורדסן שפן ועשאן מק"ט דמכיון שתקנו כבתחילה לעשות מעין מלאכתן הראשונה שוב יקבל טומאה, והן הן דברי הרמב"ם שכ' בכלי זכוכית דאם קירסם את מקום השבר ושפו בשופין ה"ז מק"ט, וע"ש דליתנייהו בי' דין כיון שטהר, דמכיון ששבירה דזכוכית הוי השבירה דשאר כלים, ממילא ל"ש בי' דין כיון שטהר שנא' רק בשבירה דכ"ח לחודא שהוא דין טהרה, וכמש"כ.



הרב דוד מרדכי רוטנברג

בענין באיסורא אתא לידיה

בב"ק ס"ו א', אמר רבא יאוש (בגזילה) אמרי רבנן דנקני (ודיו אם משלם דמיו) מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן, אי דאורייתא מידי דהוה אמוצא אבידה (שאם נתייאשו בעלים קודם שמצאה זה קנה והכא בגזילה דאתי לידיה מקמי יאוש והדר אייאוש סגי ליה בדמים, עי' רש"י) או דלמא לא דמיא לאבידה דאבידה אתאי לידיה בהתירא אבל הא דגזילה כיון דבאיסורא אתאי לידיה מדרבנן הוא דאמור רבנן נקני מפני תקנת השבים, ובתוס' ד"ה הכא נמי בארו דגם באבידה לא מהני יאוש בעלים בתר דאתא לידיה דמוצא שלא יצטרך להשיב ולהפטר לגמרי אבל קונה לענין זה שלא יתחייב להחזיר התפץ רק לשלם דמים כמו גבי גזל ומבואר מכאן דשיטת התוס' הוא שהדין דבאיסורא אתא לידיה דגזילה ודאבידה הוא דבר אחד והיינו שהאיסור זכיה מעכבו מלזכות ביאוש הבעלים דכל שבא לידו בשעת איסור זכייה שוב לא מהני היאוש. אבל הרמב"ן במלחמות (בב"מ כ"ו ב') כתב בשיטת הרי"ף שהנוטל אבידה ע"מ לגוזלה קונה לגמרי ביאוש הבעלים וז"ל כיון שנטלה לגוזלה ולא להשיבה הרי הוא כמונח בקרקע וניקנית ביאוש מטעם אבידה דבשלמא היכא שנטלה בתורת אבידה ולא ע"מ לגוזלה קודם יאוש דא"א לקנותה ביאוש מפני שידו כיד בעלים ושומר שכר שלהם הוא הלכך לעולם אינה נקנית ביאוש הואיל וישנה ברשות

הבעלים אבל בזו שע"מ לגזולה נטלה, הרי היא לבעלים כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש לגמרי כדין מוצא מציאה לאחר יאוש ואינו חייב לשלם דמים כלל כדי לקיים והשיב את הגזילה שהרי נקנית לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה עכ"ל.

והנה לשיטת הרמב"ן אין לפרש באיסורא אתא לידיה (דגזלן) כבאור התוס' דמשום דהיה אסור לזכות בו לא קנה ביאוש דאם האיסור לזכות מעכב בקנין לא היה קנין יאוש שייך גם באבידה בנטלה ע"מ לגזולה אלא ביאור השו"ט דבאיסורא או בהיתירא אתא לידיה לפי שיטת הרמב"ן כך היא, דגזילה מכיון דבאיסורא אתא לידיה היינו שיש עליו חיוב השבה לא שייך ללמוד מאבידה שהגבייה לאחר יאוש שיקנה החפץ ביאוש בעלים אפי' רק קנין גוף החפץ ולהתחייב לשלם דמיו ולא דמי יאוש דגזלה ליאוש דאבידה, דבאבידה בהתירא אתא לידיה כלומר שמותרת לו לגמרי, ואין ללמוד קנין יאוש להתחייב בתשלומין מיאוש דאבידה המתיר לגמרי וע"כ אין דין התשלומין בגזילה אלא מחקנת השבים.

ובנטלה ע"מ לגזולה (דב"מ שם) דמותרת לו לגמרי לשיטת הרמב"ן לא מטעם קנין יאוש דגזילה הוא, אלא מפני שכל שלא נטל ע"מ להחזיר לא נעשה שומר לבעלים והרי היא כמונחת ע"ג קרקע ויאוש בעלים מתירתה לזכות באבידה זו, וממילא פקע החיוב השבה מצד הגזילה דאין כאן חפץ של גזל אצלו לומר שמתוייב בהשבתו.

נמצא דלשיטת התוס' הא דלא מהני יאוש בעלים לקנות בין בגזילה ובין באבידה שבאה לידו קודם יאוש בכל אופן בין ע"מ להשיב ובין ע"מ לגזולה, דכולם באיסורא אתי לידו, כלו' דכל שבאה לידו בשעת איסור זכיה שוב לא מועיל יאוש להתירה לו ואילו להרמב"ן באיסורא אתא לידיה, היינו משום דבאבידה ידו כיד בעלים ויאוש ברשות בעלים לא הוי יאוש, ובאיסורא אתא לידיה דגזילה היינו משום דלא מצינו דין יאוש שיועיל לקנות בגזילה, דמאבידה אין ללמוד להתיר החפץ לא לגמרי ולא לקנות גופו להתחייב בתשלומין דלא דמי לאבידה כנ"ל. כך הבינותי בשיטתן של הראשונים בספר ברכת שמואל.

אמנם לפי האמור נשארו לנו כמה דקדוקים קשים בסוגיא. חדא, לפי' הברכת שמואל ברמב"ן נמצא שבאיסורא אתא לידיה בב"ק שם שונה לגמרי מבא"א לידיה דב"מ, דבב"ק הכוונה דשני סוגי יאוש יש, יאוש דגזילה ויאוש דאבידה, והיאוש דגזילה שונה מיאוש דאבידה, דהיאוש דגזילה הוי במקום איסורא וא"א ליאוש להתיר לגמרי בלי תשלומין, כי אין יאוש מפקיע חיוב ההשבה שעל הגזלן והיאוש דאבידה הרי בהיתרא ואילו בב"מ הכוונה דאיסורא הוא מצות ההשבה שנעשה ע"י שומר להבעלים והוי יאוש ברשות בעלים דאינו יאוש. ועוד קשה, מהו ספקו של רבה "לא ידענא" דאיך אפשר ללמוד שני סוגי יאוש שונים מהדדי דבגזילה הוא רק לקנין החפץ ועדיין חייב בתשלומין והאיך נלמדנו מיאוש דאבידה שהוא יאוש המתיר לגמרי, אלא ע"כ ההו"א הוא שגם בגזילה יתיר היאוש את החפץ וההשבה תחקיים בתשלומין וא"כ קשה מה מסיק או דלמא ל"ד לאבידה משום דגזילה באיסורא אתא לידיה, מה איכפת לן בהאי איסורא הא מ"מ בשניהם היאוש מתיר (ולא משמע מלשון הסוגיא דמסתפק לו אי יאוש בגזילה מתיר או אינו מתיר אלא מסתפק לו אם העובדא דבאיסורא אתא לידיה מעכב את היאוש מלהתיר.) עוד קשה דהרמב"ן בחידושיו לב"מ שם כתב ודקא קשיא לך הרי לא קנאה (זה שנטל האבידה ע"מ לגזולה וכי מהדר הרי השיב הגזילה ולמה אמרו עובר בכולן ומתנה בעלמא יהיב ליה) דכי אתא לידיה באיסורא אתא לידיה ומשום מציאה נמי מחייב לאהדורה, דכי אמרי' הכי ה"מ שנטלה ע"מ להחזירה שכיון שנתחייב בהשבה וחל עליה מצות השב תשיבם לא פקע מיניה לעולם

ביאוש, שאל"כ כל אבידה מותרת אם לא באו בעלים מיד שהרי נתיאשו ודין הוא מפני שנעשית ידו כיד בעלים ושומר של בעלים הוא, הילכך לא קני לה לעולם ביאוש שאח"כ עכ"ל. הרי ביאור הרמב"ן ברור שכל שנתחייב בהשבה לא פקע חיובו ביאוש מפני שאין יאוש מפקיע מצוות וחיובים של אחרים אלא שהוסיף להוכיח כן מה"דין הוא" ולפי ביאורו של הברכת שמואל האי "דין הוא שנעשה שומר של הבעלים" הוא דין דאין יאוש ברשות בעלים ואין מזה שום סמך להסברא דאין יאוש מפקיע חיוב השבה, (אם לא שנאמר שהמלחמות והחידושים הם שני פירושים שונים, וזה דוחק).

בסוגיית הגמ' דב"ק יש לדייק איך מדמינן גזילה לאבידה, הרי באבידה אין עליו שום חיוב של השבה, ואיך נלמד ממנה גזלן שחיוב השבה עליו. ונראה שודאי לא באנו ללמוד שהיאוש יפקיע את חיוב ההשבה, שזה אי אפשר אלא מאחר שחיוב השבת החפץ בא מכח בעלות הגנזו וכיון שהיאוש מפקיע את בעלות הגנזו פקעה חיוב השבת החפץ עצמו ומצות ההשבה מתקיימת בחשלומין והא דאמר רבה "לא ידענא", השאלה היא אם יש כח בחיוב ההשבה לעכב קנין החפץ או לא שהרי אפשר שתתקיים ההשבה בחשלומין. ולא מיבעיא לשיטת הראשונים שחשלומי ממון מקיים מצות והשיב את הגזילה (הרא"ש ב"מ פ"ב סי' ט' והר"ן ב"מ כ"ו ב'), שאפשר לומר לדידהו שעיקר מצות השבה הוא ממון אלא שבעלות הגנזו מחייב גם השבת החפץ עצמו, אלא אפילו לשיטת הראשונים שבחשלומים אינו מקיים רק מצות ושלם אותו בראשו, דהיינו תשלומי ממון, (הרמב"ם פ"א דגזילה דכתב דאם הגזילה בעין אין לוקין משום לאו הניתק לעשה ואם אינה בעין משום לאו הניתן לחשלומין, ודייק הגר"ח פ"ט מגזילה, דהם דינים נפרדים), ואילו מצות והשיב את הגזילה מתקיימת רק בהחפץ עצמו מ"מ עדיין אפ"ל דעיקר תיקון הלאו דלא תגזול הוא ע"י תשלומי הממון, אלא כל זמן שקיימת בעלות של בעל החפץ בעלותו מחייבת גם מצות השבת הגזילה עצמה. ולא יתכן שיאושו של הגנזו יפקיע חיובו של הגזלן. ובזה מובן מה שיש להעיר למה לא מהני היאוש גם להממון ושיפקע ממנו ג"כ החיוב השבה, ולהנ"ל ניחא דלא מהני היאוש להפקיע החיוב השבה שעל הגזלן הבאים מחמת דיני גזילה שעליו חזו לכה"פ החיוב תשלומי ממון. ובזה יש לבאר הא דכתבו התוס' בב"ק דאם אמרינן דבגזילה קונה אף דהוי באיסורא אתא לידיה, גם באבידה יהא הדין דקונה החפץ, והא דאמרו באבידה שאינו קונה משום באיסורא אתא לידיה, היינו דאינו קונה הממון שבו וכבר תמהו מנא לן האי חילוק, אמנם להנ"ל ניחא, דגם באבידה עיקר חיוב ההשבה הוא הממון, רק מפני בעלות של בעל האבידה חייב המוציא להחזירו, אבל אחר היאוש דכל המחייב הוא המצוה מקיימו שפיר בממון.

וכן יש לבאר התוס' ב"מ שם ד"ה אינו עובר, שכתבו דבנטלה ע"מ לגוזלה ההחזירה לאחר יאוש מאחר שמקיים מצות השבת הגזילה מקיים ג"כ בהשבה זו מצות השבת אבידה, ונקשה למה תלו התוס' זה בזה הרי לפי הסבירו של הברכת שמואל ס"ל להתוס' שכל שנטלה בשעה שאסור לזכות בה לא מהני היאוש, א"כ מהאי טעמא גם אינו יכול לזכות בה מטעם אבידה ועדיין מצות השבת אבידה עליו והרי מקיימה בהשבה זו, ולמה תלו התוס' טעם קיום השבת האבידה בקיום השבת הגזילה. ונראה דיש לחלק בין החיוב השבה שעל מוצא אבידה מקודם שהגביהו ובין החיוב שעליו לאחר הגבהתו דקודם הגבהה הרי היא מצוה בעלמא דרמיא עליו וכל החיוב בא מחמת הממנות דבעל האבידה אבל אחר הגבהה חל עליו דין להשיבו להבעלים מחמת המצוה ונעשה בזה שומר עליו, הרי מצד המצוה חל עליו שעבודי ממון וא"כ יהא עוד נ"מ בין קודם הגבהה לאחר הגבהה, דהא דאמרנו דאין יאוש מועיל להפקיע החיובי

השבה שעל המוצא, היינו דוקא השעבודי ממון שעליו מחמת מצותו אבל המצוה בעלמא באמת פקעה ביאוש בעלים, משא"כ כשכבר חלו שעבודי ממון עליו מחמת המצוה דהוי כאלו הוא מחוייב מצד עצמו (דהיינו מחמת המצוה), אין היאוש מפקיעו. ועכשיו מובן התלייה דהתוס', דמאחר שהגביהו ע"מ לגוזלו לא נעשה עליו שומר רק הוי מצד אבידה כמונח בקרקע (כמו שחילק הרמב"ן במלחמות) מאחר שהגביהו לעצמו, ולכן מצד אבידה מהני היאוש להפקיע החיוב השבה אבל מאחר שהוי עליו ג"כ גזלן ומצד החיובי ממון שבאים עליו מחמת הלכות גזלן, אינו שייך היאוש להפקיעו כנ"ל, והוי מחוייב בהשבתו להבעלים ולא פקע ממנו בעלות הנגזל לגמרי, ממילא כשמחזירו מקיים ג"כ השבת אבידה.

לפ"ז יוצא, דבין בגזילה ובין באבידה אין היאוש מפקיע דיני ממון שחלו עליו מחמת המצוה, דהיינו באבידה שנעשה שומר מחמת המצוה, ובגזילה הדין השבת ממון שיש לו דהיאוש אינו מחיר רק בעלות של בעל האבידה והנגזל והחיובים הבאים מחמת בעלותם. ובזה יש לבאר היטב דברי הרמב"ן בחידושיו לב"מ, דביאר הא דלא פקע המצות השבה בזה דנעשה שומר של הבעלים, דהיינו דמאחר שנעשה שומר מחמת דיני אבידה הוי חיובי עצמו שמחייבו להחזירו להבעלים, ואין דיני המצוה נפקעים ע"י יאוש, וכן נראה דזהו ג"כ כוונת הרמב"ן בהמלחמות. ועכשיו אפשר לומר שה"באיסורא אתא לידיה" להרמב"ן, הוא מה שהוא אצלו בשעבודי ממון מחמת מצוה להוציאו מרשותו, וזאת היא הכונה של הגמ' בין בב"ק ובין בב"מ, דבב"ק הכונה להחיוב השבה דגזלן שמחייבו להשיב ושאלת הגמ' היא כמו שביארנו לתוס' אם הדין השבת הממון מחייבת ג"כ השבת החפץ, ובב"מ הכונה להחיוב השבה דאבידה אחר שכבר באה לידו בתורת מוצא אבידה שהגביהו ע"מ להשיבו, וכל המחלוקת שיש בין הרמב"ן לתוס' בב"מ, הוא אם הדין דבאיסורא אתא לידיה הוא מצוה המחייבת השבתו או אם הוא דין המעכב קנין של הגזלן, דלתוס' הוא מעכב הקנין, ולכן אם יש שם באיסורא אתא לידיה דגזילה, שוב לא מהני הא דהוי גם כן אבידה דמ"מ נתעכב הקנין מחמת הדין גזילה. אבל לדעת הרמב"ן הוא מצה בעלמא ועדיין מחוייב במצותו, ולכן אם שייך להחזירו מחמת דין אבידה ולומר שאינו זוכה בו מחמת הגזילה רק מחמת האבידה שבו זוכה בו לגמרי וע'.

ולפ"ז מיושב כל מה שמקשים על הרמב"ן דמצאנו יאוש ברשות בעלים שמתרת, דאין זה כונת הרמב"ן, רק כוונתו הוא דאם החפץ אצלו כבר בחיוב ממון מחמת המצוה דאבידה, שנעשה שומר עליו, והוי ברשות בעלים מחמת המצוה, שוב לא מהני היאוש להפקיעו.

הרב דוד צבי שוסטאל

בענין אשו משום ממונו

א. ב"ק כ"ב א', אתמר ר"י אמר אשו משום חציו, ור"ל אמר אשו משום ממונו, וכו' תנן הכלב שנטל חררה וכו' בשלמא למ"ד אשו משום חציו חציו דכלב הוא, אלא למ"ד אשו משום ממונו האי אש לאו ממונא דבעל כלב הוא וכו', ור"י דאנחה אנוחי על חררה ועל מקום גחלת משלם נ"ש ועל שאר הגדיש ח"נ, וכן הוא ברמב"ם פ"ב מהל' נזקי ממון הל' י"ז. ושם ת"ש גמל טעון פשתן וכו' בשלמא למ"ד אשו משום חציו חציו דגמל הוא, אלא

למ"ד אשו משום ממונו האי אש לאו ממונא דבעל גמל הוא, א"ל ר"ל הב"ע במסכסכת כל הבירה כולה וכו'. ויעו' ברשב"א שכ' דהא דלר"י לא בעינן מסכסכת היינו לחייבו רק בח"נ, דכיון דמטעם חציו דגמל מחייבינן לי' הו"ל צרורות וכ"ה בטור וברמ"א סי' תי"ח. אמנם יעו' ברמב"ם פי"ד הל' י"ג שהביא המשנה בסתמא ולא חילק בין מסכסכת ללא מסכסכת ומשמע דבכל ענין משלם נ"ש, וכן נקטו הפנ"י ושאר אחרונים בשי' הרמב"ם, ויעו' ברמ"א שכ' דין הטור בשם י"א. וצ"ע האיך יתכן חיוב נז"ש, דהרי מפורש בגמ' דמטעם חציו דגמל מחייבינן לי' דהוי צרורות. ולכאורה הי' אפ"ל עפי"ד תוס' לקמן מ"ח א' ד"ה איש בור, "וא"ת והא לעיל פטרינן בעל הגמל כשלא כסכסה למ"ד אשו משום ממונו אע"ג דלא כתיב איש אש ולא שור אש, וי"ל דהתם נמי כתיב שלם ישלם המבעיר את הבערה דמשמע דוקא כשמבעיר עצמו הוא משלם", ויעו' בנחלת דוד בסוגיין שכ' דהך דרשא חליא בפלוגתא דר"י ור"ל, דלר"ל מיותר הך קרא דהמבעיר למעט אש בהמתו, אבל לר"י דדריש מהמבעיר עיקר דינא דאשו משום חציו תו לא מייתר לן למעט אש בהמתו עיי"ש, ולפ"ז י"ל דלמסקנא דמאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממונו יהי' נפק"מ בדינא דממונו בין ר"י ור"ל, דלר"י יחוייב באש בהמתו מדין ממונו [וכקו' התוס' כיון דהמבעיר לא מייתר לן להכי, וא"כ שפיר פסק הרמב"ם דבעל גמל חייב נ"ש ומדין ממונו ע"י אש בהמתו, וקו' הגמ' היא רק על ר"ל לטעמי' דמייתר לי' המבעיר למעט אש בהמתו. והא דקאמר לר"י חציו דגמל הוא, הוא לפי הו"א דגמ' דר"י ליח לי' דין ממונו כלל ובזה באמת יתחייב רק ח"נ וכד' הרשב"א, משא"כ למסקנא דגם ר"י אית לי' משום ממונו חייב נז"ש, וכד' הרמב"ם. אבל באמת אין הדברים מספיקים לכאורה, דא"כ גם בכלב יתחייב נז"ש על שאר הגדיש מטעם אש בהמתו, והרי הדברים מפורשים ברמב"ם פ"ב הל' י"ז דבאנחה אנוחי חייב רק ח"נ על שאר הגדיש, ובע"כ דגם לר"י יש מיעוט על אש בהמתו מדין ממונו, וא"כ הדק"ל למה חייב בעל הגמל נ"ש. ויעו' במ"מ שלמד באמת מהך דינא דכלב דפ"ב עיי"ש.

ב. תוד"ה לאו ממונו דבעל כלב הוא "דהוא לא הדליקו, ועל אש של כלבו לא חייבתו תורה, ואע"ג דלגבי בור אצטריך איש בור ולא שור בור וכו' מ"מ פשוט לי' לגמ' משום איזה דרשא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר". והק' הרשב"א א"כ ל"ל קרא דאיש בור ולא שור בור, והרי כל יסד קו' התוס' הוא מהא דבעי' יתורא דאיש בור למעט בור דבהמתו, וא"כ מה הועילו בחירוצם. ועוד דלפי המבואר ברשב"א בכוונת התוס' [דיש דרשא על עצם הדבר דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר ויעו' במהר"ם ובנחל"ד בזה] לכאו' סותרים ד' תוס' אלו את ד' בדף מ"ח א', דשם כ' דדרשא דהמבעיר את הבעירה למעט אש בהמתו.

ג. והנה בעיקר דינא דאשו משום ממונו כ' רש"י ד"ה משום ממונו בסה"ד "וקס"ד דא"ב כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו וכו' ולר"ל פטור דלאו ממונו הוא" ובתד"ה אשו משום ממונו הוכיחו דגם באש שאינו שלו חייב אפי' לר"ל עיי"ש. ויעו' בפנ"י שהק' קו' עצומה על שי' רש"י ממשנה מפורשת נ"ט ב', א' הביא את האור וא' הביא את העצים המביא את העצים חייב וכו', בא אחר וליבה המלבה חייב, והנה אם נבא לדון מי הוא הבעלים דהאש בדיני ממונות הרי הוא של בעל האור, וא"כ היכי מחייבין בעל העצים והמלבה כשהן אחרונים לר"ל דלא ס"ל חיובא דחציו, וע"כ כד' התוס' דגם לר"ל חליא בעושה האש ולא בבעל הממון, ויעו"ש שכ' מכח הך קו' דלרש"י בע"כ מחפרשת הך משנה במדליק בתוך של חבירו דשם מודה ר"ל דחייב מטעם אדם המזיק ולא בעינן בעל הממון ולא נחלקו רק במדליק בתוך שלו עיי"ש. ויעו' ברש"י כ"ב ב' ד"ה תצא מעצמה, וכן לקמן ס' ב' ד"ה

פתח הכתוב, וכן ס"א ב' ד"ה בתוך של חבירו, דמבואר כד' הפנ"י דבמדליק בתוך ש"ח לא נחלקו ר"י ור"ל, אמנם לאוקמי מתני' בהכי דחוק טובא. ונראה להוכיח מזה, דתרי גם רש"י מודה דע"י עשיית האש חל על האש דין ממונו וכמש"כ רש"י בד"ה משום ממונו "כשורו ובורו שהזיקו" והיינו ב' גווני ממונו כשורו שהוא ממונו בקניני ממן, ובורו דחשיבא ממונו ע"י כרייתו וב' הנך גווני ישנם באש, וזה יסוד דינא דמשנה הנ"ל, דהאחרון הוא דחל עליו דין בעל האש ע"י עשייתו וכדוגמת דין כריי' בבור, ורק באופן דהאש כבר נעשה מקודם ובא והדליק עתה בגחלת [מלובה], בזה הוא דכ' רש"י דלר"ל בעינן שיהא שלו ממש ויחחייב עלה כממונו דשורו, [ולכאורה הי' נראה לומר דגם התוס' נחתו להא מלתא והיינו דלא הק' קו' הפנ"י, אלא דלפ"ז צ"ע מה קו' התוס' ממשנה דגץ שיצא מתחת הפטיש, דשם יש לחייבו מטעם עשיית האש לכאו', ויש לפלפל בזה, וצ"ע.]

ד. ועפ"ז יש לעי' ביסוד שי' התוס' דהוכיחו דגם באש שנעשה מכבר חייב ע"י ההדלקה [אפי' לר"ל] דבפשוטו מפרשים דמטעם עשיית האש אחינן עלה, ובזה נחלקו תוס' על רש"י וס"ל דמה שע"י מעשה הדלקה זו הרי הוא מכשיר האש להזיק, גם זה מיחשבא עשיית מזיק וחל עליו דין ממונו. אבל באמת נראה לו' דאם באנו לדון מצד דינא דבעל האש מדו' תוס' לרש"י, וחיובי' במדליק בגחלת שנעשה מכבר אינו מצד עשיית האש, אלא יסוד חיובו נראה, עפ"י מש"כ בס' ברכת שמוא' סי' י"ז, בביאור ד' התוס' כ"ב ב', בד"ה הי' גדי כפות לו שכ' דגם בחיוב ממונו יתכן פטורא דקלב"מ ע"י חיוב מיתה הבא על המעשה הדלקה כיון דע"י מעשה א' בא הכל עי"ש, וכ' ע"ז בברכ"ש דבכריית בור לא נימא הכי, דכריית הבור הוי רק אופן לאשווי' בעל הבור וחיובי' לשלם אינו מכח כרייתו כלל אלא מצד היותו בעל הבור, משא"כ בחיובא דאש הוי ההדלקה חנאי בעיקר חיובו דההדלקה נותנת לו דין להתחייב בתשלומי ההיזק, וע"י פטורא דקלב"מ הוי הדלקתו כאילו עשאו אחר ומיפטר, עי"ש. ובדר הדברים נראה דשניא בזה באמת חיוב ממונו דאש משאר חיובי ממונו, דיסודם הוא היותו אחראי על מעשה דבר המזיק, משא"כ באש אחריותו על ההיזק הוא מצד עצם מעשה הדלקה שלו דכיון דבתוצאה ממעשיו נעשה ההיזק [ע"י רוח מצוי' וכיו"ב] הרי הוא אחראי על ההיזק. והא דאמר ר"ל אשו משום ממונו היינו כדוגמת חיוב ממונו שיש עליו אחריות על ההיזק גם בלי מעשה דידי' על עצם ההיזק, ה"נ מפרש ר"ל חיובא דהדלקת אש דאף דלא חשיבא עשיי' ממש על ההיזק מ"מ דין חיוב תשלומין ואחריות על ההיזק שפיר יחכן בי', ומה גם אם כל חיוב ממונו הוא מצד פשיעת הבעלים והכשר נזקין דידהו, דבזה א"ש כפשוטו דגם ההדלקה מיחשבא עכ"פ מעשה של הכשר נזקין [ויעו' היטב בתוס' נ"ו ב' ד"ה המעמיד ואכמ"ל; ועי' היטב בפנ"י בחד"ה משום ממונו, הד"ק.]

ה. והנה עיקר היסוד שכ' הגרב"ד זצוק"ל לחלק בין חיובא דבור וחיובא דאש, לכאורה מפורש כן בעיקרי הפרשיות דבפרשה דבור כתיב בעל הבור ישלם והיינו דכריי' ופתיחה עושה אותו לבעל הבור, וחיובי' לשלם הוא מכח דין בעל הבור דידי' — משא"כ בפרשה דאש כתיב שלם ישלם המבעיר את הבערה דקאי לכאו' על עשיית ההיזק ובדחזינן דילף רבא מינה דאשו משום חציו דהכתוב קראו מבעיר על ההיזק, הרי דחיובו בא ע"י יחוסו לעצם ההיזק הבא ע"י מעשיו. ויעוי' עוד במכילתא בפרשה דבור וכי יפתח איש בור, למה נאמר עד שלא יאמר יש לי בדין הואיל והשור ממונו והבור ממונו אם למדת שהוא חייב ע"י שור אינו חייב על בורו וכו' יעו"ש. ויעו"ש בפרשה דאש כי תצא אש למה נאמר עד שלא יאמר יש לי בדין הואיל וחייב ע"י קנוין לא יהא חייב ע"י עצמו וכו' עי"ש, הרי להדיא דחיובא דבור הוא דהבור עצמו חשיבא

ממונו חהו יסוד הדמיון לפרשה דשור, משא"כ חיובא דאש הוא מק"ו דע"י עצמו מע"י קנינו הרי דחיובו הוא מכח מעשה עצמו ועדיפא משור, וכמש"כ בברכת שמוא', ונתבארו בזה ד' התוס' דחייבו גם לר"ל במדליק בגחלת שאינו שלו מדין ממונו.

ו. ס"א ב' במשנה, המדליק בתוך שלו עד כמה תעבור הדליקה, וברא"ש שי' י"ג "יראה דזקא בשלו נתנו שיעור אבל בשל חבירו כיון דשלא ברשות המדליק לא נתנו שיעור" ויער' ברמב"ם פי"ד מהל' נזק"מ הל' א' וב' דמדוייק כן בד' הרא"ש, וכ"ה בטור וברמ"א סי' תי"ח עיי"ש. והנה כפשוטו הי' נראה, דהך פטורא דהרחקה כשיעור הוא בגדר שמירה וכמו כיסוי דבור, דאם שמר המזיק פטור על נזקיו, וע"ז באו ד' הרא"ש דכיון דשלא ברשות המדליק לא מהני בי' פטורא דשמירה, אבל באמת זה לא יתכן דהרי אין לך שלא ברשות יותר מכורה בור ברה"ר ועלה כתיב ולא יכסנו הא כסהו פטור, וא"כ מה"ת לחדש **מסברא** דהדלקת אש בתוך של חבירו חמירא טפי דלא מהני בי' פטורא דשמרו כראוי. והנראה בס"ד, ובהקדם ד' הרי"ף שם [כ"ה ב' בדפי הרי"ף] "ואי ק' לך מ"ש התם גבי תנור דקא יהבי רבנן שיעורא ואפ"ה אם הזיק משלם מה שהזיק ומ"ש הכא דפטור, לא תיקשי לך הכא דלפי צורך שעה קא מדליק וקא מרחיק כשיעורא וקא עברה הדליקה יתירא משיעורא וקא מזקה אנוס הוא דמאי הו"ל למעבד הלכך מכה בידי שמים היא ולפיכך פטור דלא יכול לאהדורה וההם גבי תנור כיון דתדיר הוא מדליק איכבי לי' לעיוני אי איכא היזקא לחבירו נסליק היזקא וכיון דלא עביד הכי פושע הוא ולפיכך חייב". ולכאו' בפשוטו הי' אפ"ל ד' הרי"ף דבא לחלק בין הנך שיעורי הרחקה שנאמרו במשנתינו בפ' הכונס ובין שיעור הרחקה דתנור, דשיעורי דידן נאמרו על עצם ההדלקה, דבהרחקה זו שרו לי' רבנן להדליק ותו הו"ל אנוס, משא"כ שיעורא דתנור אינו רק בנוגע לעצם עשיית התנור אבל עדיין מוטל עליו לשמור אשו שבתנור שלא יזיק וכל שלא שמרו חייב בנזקיו. אמנם יעו' בביאור הגר"א סי' תי"ח אות ז' שכ' ע"ד הרמ"א, דבמדליק בתוך חבירו אפי' עברה כמה מילין חייב וז"ל "הרא"ש וכן יתבאר מדברי הרי"ף שכ' בגמ' שם ואי קשיא לך וכו' והם ד' הרי"ף הנ"ל. והדברים סתומים לכאו' — והנראה בזה, דהנה הרי"ף כ' לפרש פטורא דהרחיק כראוי "דהו"ל אונס הלכך מכה בידי שמים היא ולפיכך פטור" וכ"ה ברמב"ם דבהרחיק כראוי ועברה הדליקה והזיקה פטור דמכה בידי שמים היא. ועי' ברמב"ם פ"ו מהל' חובל ומזיק הל' ד' שכ' פטורא דנשמטה שליבה מתחתיו בהיתה חזקה ומהודקת "שזו מכה בידי שמים היא" והיינו דהוי אונס גמור דלא הו"ל מאי למעבד — וברור דלזה כוונו הרי"ף והרמב"ם בפטורא דהרחיק כראוי דהוי אונס גמור — וכיון שכן צ"ע למה נשתנה הך דינא דהרחיק כראוי דמתפרש פטורו מכח הך גדר דמכה בידי שמים מה שלא מצינו כן בשאר מזיקין שנפטרו בעליהן ע"י שמירתן כראוי. והנראה בכ"ז בס"ד עפמש"כ, דבאמת שאני חיובא דממונו דהדלקת אש משאר חיובי ממונו, דבשאר חיובי ממונו הוי יסוד חיובא דבעלים מכח אחריותן על מעשה ממונם ובזה מצטרף הדין דשמירתן עליך לעיקר החיוב דבלאו הך דינא דשמירתן עליך ל"ש לחייביהו על היזקא דממונם, וזהו יסוד הפטור דשמרו כראוי דנתקיים הך חיובא דשמירתן עליך ותו ל"ש לחייבם. משא"כ בהדלקת אש דחיובי' דמדליק אינו זקוק להיותו בעל האש ורק דעצם מעשה הדלקה מחייבתו ונותנת לו דין אתריות על ההיזק וכנ"ל, בזה אין אנו זקוקים לדינא דשמירתן עליך דהא נגמר דין חיובו על ההיזק מכח עצם המעשה הדלקה דידי', ויה"ט י"ל דל"ש כלל הך דינא דשמרו כראוי פטור בהדלקת אש כיון דאין דין חיובו בנוי על יסוד חיובא דשמירתן עליך, והיינו דהוצרכו הרי"ף והרמב"ם לפרש פטורא דהרחיק כראוי מדין

אונס גמור דמכה בידי שמים היא דזהו דין פטור על מעשיו וכמו באדם המזיק ממש, והדברים מאירים בס"ד. ואחר כל האמור נראה דעיקר המשא ומתן דהרי"ף בקושייתו ובתירוצו הוא בהא מלתא גופא, והיינו דבאמת בתנור אם באנו לדון מצד גדרי שמירה ודאי דהרחקת התנור כשיעורא מיחשבא שמירה כראוי על המזיק דאש, דהא עיקר קביעות השיעור בנוי על אומד חז"ל דעפ"י הרוב לא יזיק התנור לשכינו בהרחקה זו וא"כ לא גרע משאר גדרי שמירה שחלויים ברוח מצוי. והיינו דהוק' להרי"ף למה חייב לשלם בהזיק ומ"ש מהרחיק כראוי דפ' הכונס, וע"ז באו ד' הרי"ף לפרש דיסוד פטורא דהרחיק כראוי אינו משום שמירה כראוי אלא דע"י דבהיתר הדליק והרחיק כשיעור שחייבוהו חכמים ואח"כ כשעברה הדליקה תו לא הו"ל מאי למעבד, משו"ה הו"ל אונס גמור דמכה בידי שמים היא, וזהו הפוטרו, וא"כ כ"ז שייך רק בהדליק והרחיק כראוי, משא"כ בתנור נהי דבהיתר עשה התנור מ"מ כיון דכל שעה קא מדליק הו"ל לעיוני אי איכא היזיקא לחברי' דהא קיום של שמירה אינו מספיק בהדלקת אש וכנ"ל. וכיון דלא עביד הכי פושע הוא וחייב דל"ה אונס גמור כיון דהו"ל מאי למעבד — ולפ"ז נראה לבאר ד' הרא"ש "דבמדליק בתוך של חבירו כיון דשלא ברשות הדליק לא נתנו שיעור", והיינו דבמדליק שלא ברשות ל"ש למחשבי' אונס גמור לפוטרו על מעשיו דמי אנסו לעשות ראשית ההדלקה, משא"כ במדליק בתוך שלו דלצורך הדליק כמש"כ הרי"ף ובהיתר וברשות הדליק שפיר קרינן בי' אונס גמור לגבי ההיזק מה של"ש לו' כן במדליק בתוך של חבירו שלא ברשות. ולפ"ז ל"ק מ"ש מבור ברה"ר דמהני בי' כיסוי, דהתם הרי הוי כל עיקר חיובו משום היותו בעל הבור ובצירוף דינא דשמירתן עליך וכנ"ל ולהכי מפטר בשמירה כראוי משא"כ באש דחיובי' הוא ע"י מעשיו עצמו בזה בעי' פטורא דאונס גמור וכמש"כ. ובזה נתבארו היטב ד' הגר"א שכ' דבד' הרי"ף מבואר כד' הרא"ש, והיינו דכיון דאסברה לן הרי"ף גדר פטורא דהרחיק כראוי משום דהו"ל מכה בידי שמים הרי ל"ש זה במדליק בתוך ש"ח וכד' הרא"ש.

והנה לפי המבואר בשי' התוס' יש לעי' אם כל חיובא דאש הוא רק בגדר זה ומצד עצם ההדלקה וגם בעשה עצם האש הוי חיובי' מצד ההדלקה, או דבאופן שעשה עצם האש בזה יש לחייב גם מצד היותו בעל האש וכשאר חיובי ממונו וכד' רש"י כשורו ובורו שהזיקו, ונראה דהנפק"מ בזה יהי' היכא דנפלה דליקה לאותה חצר ונפלה גדר שלא מחמת דליקה ולהלכה והדליקה והזיקה בחצר אחרת, דאם באנו לחייבו מכח המעשה הדלקה הרי י"ל דכיון דמצד מעשיו לחדייהו לא הי' נעשה היזיק דהא הי' כאן הפסק גדר ושלא מחמת דליקה נפלה א"כ אין הדלקתו נותנת לו חיוב אחריות על ההיזק [וכדוגמא דלא חשיב חציו לר"י כיון דכלו לו חציו] אמנם מצד היותו בעל האש שפיר יש לחייבו בשמירתו כשאר ממונו והיכא דהי' לו לגדרה ולא גדרה שפיר יש לחייבו מטעם פשיעה בממונו — ונראה דד"ז מפורש בגמ' כ"ג א', אלא למאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממונו וכגון שהי' לו לגודרה ולא גדרה "דהתם שורו הוא ולא טפח באפי'", והיינו כמש"כ דשניא חיובי' בזה מחיובי' בעיקר מימרא דר"ל דמייירי באש דהדלקה, [דעלה קאמר ר"י דחיובי' הוא משום חציו] דשם הוי חיובי' מכח עצם המעשה הדלקה, משא"כ בזה דכלו מעשיו ע"י הפסק הגדר, הרי כל יסוד חיובי' רק מצד היותו בעל האש, דחייל עלי' חיובא דשמירתן עליך וע"י פשיעתו בשמירתו הרי הוא מחוייב וכחיובא דשורו, והיינו דקאמר דהתם שורו הוא ולא טפח באפי', ויעוי' ברמב"ם פי"ד מהל' נזק"מ דבהל' א' כ' חיובא דמדליק בתוך ש"ח, ובהל' ב' וג' כ' דין מדליק בתוך שלו, ובהל' ד' כתב "נפלה דליקה בחציו ונפלה גדר שלא מחמת דליקה אם הי' יכול לגדור הגדר

שנפל ולא גדרו חייב למה"ד לשורו שיצא והזיק שהי' לו לשמרו ולא שמרו" ודברי הרמב"ם צריכין פירוש, דעדיין לא פי' לן חיובא דאשו משום חציו עד סוף הפרק בהל' ט"ו וא"כ למה האריך כאן בהל' זו לפרשה דמדין ממונו הוא מתחייב עלה, ולפי דברינו הרי מבוארים היטב דברי הרמב"ם, דאמנם כן בהל' א' ב' וג' כ' הרמב"ם חיובא דמדליק דאפי' דין ממונו האמור בהם הוא מכח המעשה הדלקה ולא מדין שורו ולא טפח באפי', משא"כ בהל' זו דנפלה דליקה וכו' הרי ל"ש לחייבו מכח ההדלקה, וע"ז באו דברי הרמב"ם דחיובי' הוא משום שורו שהי' לו לשמרו ולא שמרו, דלא גרע אש משאר מזיקים וגם דינא דשמירתן עליך נוהג בו, ולפ"ז נראה דהא דתניא בריש הכונס נ"ח ב', דאש מיעטה התורה בשמירתו היינו באופן זה דכל חיובי' הוא מכח דינא דשמירתן עליך. ויעוי' לקמן נ"ט ב' וס' א', בתוס' שם שכ' לפרש פטורא דליבה ולבתו הרוח דלא קרינן בי' המבעיר את הבערה רק אם הוא בעצמו הבעיר האש, ונראה מזה דהמבעיר את הבערה דקרא קאי על עשיית האש ואילו בברייתא כ"ב ב' וס"א ב', תניא פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו לומר לך אשו משום חציו, הרי מפורש דהמבעיר את הבערה קאי על השריפה וההיזק ונראה כסותרים, אמנם לדברינו הרי הדברים מכוונים מאד, דאמנם כן שני דיני חיוב נאמרו בפרשה, חיובא דמבעיר על ההיזק דעלה קיימא פלוגתא דר"י ור"ל וע"ז באו דברי הברייתא הנ"ל, וחיובא דמבעיר מצד עשיית האש, דחייל עלי' דין בעל האש לחייבו בתורת שורו, והנה כל סוגיא דשם נ"ט ב' וס' א', הרי קיימא על הך דינא וע"ז הוא דבאו דברי התוס' דבנוגע להך דינא מתפרש המבעיר את הבערה על עשיית עצם האש ובע' שהוא בעצמו הבעירו בכדי לחייבו מדין בעל האש וזהו פטורא דליבה ולבתו הרוח וכנ"ל. [והנה לפ"ז נצטרך לומר דגם בדין זה שייך פטורא דקל"מ על ההדלקה דהא התוס' דף כ"ב ב' הנ"ל בכה"ג איירי וזה דלא כמש"כ בברכ"ש הנ"ל ואכמ"ל.]

ח. ולפי האמור נבא לבאר דברי התוס' שכ' דפשוט לי' לגמ' משום איזה דרשא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר, והק' הרשב"א א"כ ל"ל קרא דאיש בור ולא שור בור ולפי"ד י"ל דהך מיעוטא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר שייכא רק בנוגע לאש דבהמתו דאנו דנין לחייבו על הדלקת בהמתו מצד עצם המעשה הדלקה דכמו דהוא אחראי על ההיזק הבא מכח הדלקתו ה"נ באים אנו לחייבו גם על מעשה בהמתו, ונמצא דיסוד החיוב תשלומין הוא מכח מעשה הבהמה בזה אמרי' דג' אבות נאמרו בחיובא דשורו ולא יותר, משא"כ בדינא דאיש בור ולא שור בור הרי כל חיובי' בכרייתו בעצמו הוא אך ורק מכח היותו בעל הבור ואין מעשיו גורמים עיקר החיוב תשלומין וכמש"כ הגרנ"ד צוקל"ל וכנ"ל. וא"כ אם באנו לחייבו על כריית בהמתו הרי בע"כ היינו דגם כריית בהמתו יספיק לאשוויי' בעל הבור ושוב יתחייב הוא בתשלומין מצד עצמו ולא מצד מעשה השור, בזה שפיר י"ל דל"ש מיעוטא דג' אבות נאמרו ולא יותר כיון דאין החיוב תשלומין בא מצד מעשה השור, דמעשה שורו הוי רק אופן לאשוויי' בעל הבור וחיובי' ממילא קאתי, והיינו דאצטריך לן מיעוטא דאיש בור ולא שור בור למעט כריית בהמתו מהך דינא דכרי', משא"כ באש דבהמתו הרי באנו לדון לחייב מכח עצם המעשה דבהמתו, ע"ז שפיר שייכא מיעוטא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר.

ט. ולפ"ז יש ליישב מה שלכאו' דברי התוס' כ"ב א', [לפי' הרשב"א] סותרים דבריהם מדף מ"ח א', שכ' שם דרשא אחרת ד"המבעיר" — שהוא בעצמו מבעיר ולא בהמתו, דהנה התוס' כ"ב א', הרי קיימו אסוגיא דכלב דמירתי שהכלב נטל גחלת מלובה והלך לגדיש והניחה שם והדליק הגדיש, דבזה הוי כל דיון החיוב מצד המעשה הדלקה דבהמתו, [וכמו האדם בעצמו שבכה"ג שהגחלת מלובה

מכבר ל"ש לחייבו מצד היותו בעל האש וכנ"ל], ע"ז כ' התוס' הך דרשא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר, דיסודו הוא דמצד מעשה שורו אין לחייב יותר מג' אבות וכמש"כ, משא"כ התוס' דמ"ח א' קיימו להדיא אסוגיא דגמל דהק' אהא דפטרי' בעל הגמל לר"ל בלא סכסכה, דנראה דשם יש לדון גם מצד עשיית האש, דהא הגמל הכניס פשתנו לתוך החנות והדליק בגרו של חנוני והו"ל ממש כדינא דמתני' נ"ט א', א' הביא את האור וא' הביא את העצים המביא את העצים חייב, דהוא מחשב עושה האש, ועל כן י"ל דיסוד קו' התוס' הוא דיחחייב בעל הגמל מצד חיובא דבעל האש ע"י עשייה הגמל, וכמו דהי' מתחייב באופן זה ע"י כריית בור דבהמתו בלאו מיעוטא דאיש בור ולא שור בור, והרי ע"ז לא שייכא מיעוטא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר כיון דאין לחייבו מצד עצם מעשה הגמל וכמש"כ, והיינו דהוצרכו התוס' לחדש דבקרא דהמבעיר את הבערה דאמר בה הך דינא דע"י עשיית האש הוא מתחייב עלי' יש מיעוטא דעשיית בהמתו אינה מחייבתו, וכדרשא דאיש בור ולא שור בור, ולאידך גיסא אין תירוצם זה מספיק לסוגיא דכלב, דשם באנו לדון לחייב על המעשה הדלקה דהכלב מצ"ע, דע"ז ל"ש דרשא זו דהמבעיר, ע"ז הוצרכו התוס' לחדש דיש עוד דרשא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר, והיינו דמצד מעשה שורו אין לחייב יותר מבג' אבות האמורים בתורה, ובאופן דב' הלימדים באו על ב' דיני חיוב ממונו דאש שכתבנו ומישבים היטב דברי התוס' בס"ד.

י. ובזה נבא ליישב דברי הרמב"ם דפתחנא בהו, דלפי כל האמור הרי חזרים ונעורים דברינו שכ' ביישוב דברי הרמב"ם, דלפמש"כ הנחל"ד דדרשא דהמבעיר את הבערה שכ' התוס' מ"ח א' למעט אש בהמתו תליא בפלוגתא דר"י ור"ל, ולר"י לא מייתר לי' המבעיר להך דרשא, וא"כ נמצא דלר"י באמת יש לחייב בעל הגמל **בתורת בעל האש ע"י עשיית האש דהגמל**, ורק לר"ל פריך בגמ' דהאי אש לאו ממן דבעל גמל הוא, דלדידי' מייתר הך דרשא דהמבעיר למעט אש בהמתו. — ולהל' דקי"ל כר"י [וכמסקנת הגמ' דמאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממונו] שפיר הביא הרמב"ם המשנה בסתמא דגם בלא סכסכה חייב בעל הגמל נו"ש, ולא ק' מה שהק' מד' הרמב"ם בפ"ב בדינא דכלב, דהרי שם ביארנו דליכא לחייבו מצד עשיית האש ורק מצד המעשה הדלקה דהכלב הוא דאתינן עלה, ואם מפורש בגמ' דלר"ל ליכא לחייבו מצד עשיית הכלב ומדרשא דג' אבות נאמרו בשור ולא יותר, הרי הך דרשא לא הליא בפלוגתא דר"י ור"ל, ובע"כ דגם לר"י ליכא לחייבו רק מצד חציו דכלב והו"ל צרורות ולא משלם אלא ח"נ על שאר הגדיש.

הרב דוד שמחה הכהן רפאפורט

ביאור קנין מתנת שכיב מרע במקצת

מסקנת הגמרא בבא בתרא דף קנ"א ב', הלכתא מתנת שכיב מרע במקצת בעיא קנין ואע"ג דמת מצוה מחמת מיתה לא בעיא קנין והוא דמת עמד חזר ואע"ג דקנו מיניה. ומוכח מהסוגיא שם דף דאמרינן עמד חזר היינו דוקא במצוה מחמת מיתה אבל אם אינו מצוה מחמת מיתה, דאז בעיא קנין, אם עמד אינו חוזר דהויא כמתנת בריא. וע"ש בסוגיות

הגמרא דאם נתן כל נכסיו הוי כמצוה מחמת מיתה אע"פ שלא פירש שהוא מחמת מיתה, כיון שיש אומדנא שעשה כן מחמת מיתה.

בגמרא דף קמ"ז ב', איתא רבא אמר רב נחמן מתנת שכיב מרע מדרבנן בעלמא היא שמא תטרף דעתו עליו ומי אמר רב נחמן הכי והא אמר רב נחמן אע"ג דאמר שמואל המוכר שטר חוב לחברו וחזר ומחלו מחול ואפילו יורש מוחל מדה שמואל שאם נתנו במתנת שכיב מרע דאינו יכול למוחלו אי אמרת בשלמא דאורייתא משום הכי אינו יכול למחול אלא אי אמרת דרבנן היא אמאי אינו יכול למחול. מתרצת הגמרא אינו של תורה ועשאוה כשל תורה ע"כ. וע"ש בפי' רשב"ם ד"ה מדה שמואל שאם נתנו המלוה לאיש אחר במתנת שכיב מרע וכגון שחלק כל נכסיו אי נמי על ידי קנין כדין כל מתנת שכיב מרע במקצת וכו' דאינו יכול למחול דדברי שכיב מרע ככתובין ומסורין דמו ואלימי ממתנת בריא ואין היורש יכול למחול עכ"ל. וע"ש בגליון הש"ס של רע"א שהקשה דאם הקנה רק מקצת נכסיו על ידי קנין אז הוי מתנת בריא ואמאי אינו יכול למחול, ונשאר בצע"ג. וכן הקשה בביאור הגר"א בשו"ע סי' רנ"ג ס"ק מ"ב.

כמו כן קשה על דברי הרשב"ם דף קנ"א א', בגמרא שם איתא אימיה דרב עמרם חסידא הוה לה מלוגא דשטראי כי קא שכבא אמרה ליהוי לעמרם ברי אחו אחוה לקמיה דרב נחמן אמרו ליה והא לא משך אמר להו דברי שכיב מרע ככתובין ומסורין דמו. וע' בפי' רשב"ם ד"ה הני לעמרם בני ז"ל כגון שקנו מידה א"נ בלא קנין וכגון דלא שיירה מידי עכ"ל. משמע מדבריו שאם קנו מידה מהני אע"ג שלא הקנה רק מקצת נכסים, וזה צריך ביאור, דהא מתנת ש"מ במקצת הוי מתנת בריא ומתנת בריא צריך משיכה, והאיך יכולים לומר ע"ז דברי ש"מ ככתובין ומסורין דמו.

וכן יקשה על דברי תוס' דף קנ"ב שמפרש המחלוקת בין רב ושמואל במתנת ש"מ שכתוב בה קנין, דמיירי בין במתנת ש"מ במקצת ובין במתנת ש"מ בכולה. וקשה דאם מיירי גם במתנת ש"מ במקצת האיך אמר רב ארכביה אתרי ריכשי והרי הוא כמתנת בריא שאם עמד אינו חוזר והרי הוא כמתנת ש"מ שאם אמר הלואתו לפלוני הלואתו לפלוני, והא כל מתנת ש"מ במקצת הוי כמתנת בריא, ובריא אינו יכול להקנות הלואה כיון דאינו בעין ואין קנין תופס אלא בדבר שהוא בעין כמבואר בגמ' דף קמ"ח א', ובגמ' שם ד"ה הלואתי.

מכל זה מוכח לומר דבאמת כל מתנת שכיב מרע אלימי ממתנת בריא, אפי' מתנת ש"מ במקצת. וביאור הדברים הם שבכל שכיב מרע יש שתי תקנות: א) חכמים תקנו ששכיב מרע יכול להקנות באמירה בעלמא. טעם הדבר מבואר בגמ' דף קמ"ז ב', משום שמא תטרף דעתו עליו ומבואר ברשב"ם שם ד"ה מתנת ש"מ בסה"ד ונראה בעיני דלהכי תקון רבנן שיקנו דבריו באמירה שאם אין דבריו נקנין חיישינן שמא תטרף דעתו בחליו מתוך צער שהוא יודע שלא יקיימו בניו צוואתו עכ"ל.

ב) חכמים תקנו שכל מה שהשכיב מרע מקנה יש לה דין ירושה. וזה מבואר בגמ' דף קמ"ט, א', במעשה דאיסור גיורא שרצה להקנות נכסיו לרב מרי בריה אמר רבא היכי ניקנינהו רב מרי להני זוזי אי בירושה לאו בר ירושה הוא אי במתנה מתנת שכיב מרע בירושה שויוה רבנן כל היכא דאיתא בירושה איתא במתנה כל היכא דליתא בירושה ליתא במתנה. וכן מבואר בגמ' דף קמ"ח א', על הכלל דמילתא דאיתא בבריא איתא בש"מ דליתא בבריא ליתא בש"מ והקשה הגמ' מהלואה דליתא בבריא ואעפ"כ איתא בש"מ, ותי' הגמ' ב' תירוצים רב פפא אמר הואיל ויורש יורשה רב אחא בריה דרב איקא אמר הלואה איתא בבריא וכו' במעמד שלשתן. וע' בתוס' ד"ה שכיב מרע שאמר בסה"ד וז"ל והא דקאמר הואיל ויורש יורשה לא בעי למימר מטעם דאיתא בבריא אלא כיון שיורש יורשה יש כח לש"מ ליתן דברשותו הויין דמתנת

ש"מ כיורש ותדע דעל טעם זה דהואיל ויורש לא נקט איתא בבריא הואיל ויורש יורשה ועל מעמד שלשתן נקט איתא בבריא במעמד שלשתן עכ"ל. וכן מבואר ברשב"ם שם ד"ה ומשני הואיל ויורש יורשה לזו המלוה כאילו ברשותו הוא ואמרינן לקמן מתנת ש"מ כיורשה שוי רבנן הלכך כיון דאיתא בירושה איתיה במתנת ש"מ עכ"ל. נמצא שכל מתנת ש"מ הקנאתו הוא עם גדרי ירושה וכמו ששייך ירושה בהלואה כמו כן שייך מתנת ש"מ בהלואה.

ונראה לומר דהגם דב' תקנות אלו נתקנו בש"מ אין א' תלוי בהשני. זה שאמירה מהני בש"מ הוא דוקא בש"מ שמצוה מחמת מיתה, והיינו היכא שמפרש שהוא מחמת מיתה אם מקנה רק מקצת נכסיו או היכא שמקנה כל נכסיו אף שלא פירש שהוא מחמת מיתה, היות שיש אומדנא שהוא מחמת מיתה. אבל במתנה במקצת היכא שלא פירש שהוא מחמת מיתה, אף שיש לו דין ש"מ (שחלה ג' ימים וכו') מ"מ לא תקנו לו חכמים קנין ע"י אמירה. ובאמת הסברא נותנת כן, שהרי כל התקנה שיכול ש"מ להקנות באמירה הוא משום שלא תטרף דעתו, וזה שייך רק היכא שמצוה מחמת מיתה. משא"כ התקנה שיש לש"מ כח ירושה, זה נתקנה לכל קנין של ש"מ, שזה דין בש"מ עצמו שכל קניניו יש להם דין ירושה בין אם הקנין הוא ע"י אמירה היכא שמצוה מחמת מיתה ובין אם הקנין הוא ע"י קנין בעלמא כגון במתנה במקצת, כל מה שהוא מקנה יש לו דין ירושה.

לפי"ז מיושב שפיר כל קושיותינו על הרשב"ם ותוס'. היות שאף למתנת ש"מ במקצת יש דין ירושה א"כ כמו יורש שירש שטר חוב אין יורש אחר יכול למחלו כמו כן מתנת ש"מ בין במקצת ובין בכולה אין הש"מ או היורש יכולים למחלו. ממילא מיושב קושית רע"א והגר"א על הרשב"ם למה נקט גם מתנת ש"מ במקצת. וכן מיושב הרשב"ם בדף קנ"א א', במלוגא דשטרא, דכמו דגבי ירושה לא צריכים כתיבה ומסירה להקנות השטר, כמו כן גבי ש"מ. א"כ זה שאומרים דברי ש"מ ככתובין ומסורין דמו שייך גם במתנה במקצת האיך שעושה קנין. וכן מיושב דברי תוס' דף קנ"ב במתנת ש"מ שכתוב בו קנין יכול להקנות הלואה אפי' במתנה במקצת, הגם דהלואה הוי דבר שאינו בעין, מ"מ איתיה בירושה, ולכן יכול ש"מ להקנותו, שכל קניניו יש להם גדרי ירושה. (לכאורה זהו רק אם נאמר שזה שאין קנין חל על הלואה הוא חסרון בחלות הקנין ובש"מ שיש להקנין כח ירושה אז יכול לחול, משא"כ אם נאמר שזה חסרון במעשה הקנין כמו שמבואר בחידושי רבנו חיים הלוי בהל' מכירה, אז עדיין צ"ב כאן, דאע"פ שיש לו דין ירושה מ"מ הוא צריך להקנותו בקנין ולא שייך מעשה קנין בהלואה).

לפי"ז מיושב ג"כ קושית הש"ך בחו"מ סי' רמ"ח על מה שכתב המחבר בסעיף י"ג הנותן לחברו כל נכסיו משלטלי אגב מקרקעי ולא שייר ליורשיו אלא חמשה זהובים והיו לו בביתו שטרי חובות אם מתנת שכיב מרע היתה קנה דשטרות בכלל נכסים הם אבל אם היתה מתנת בריא לא קנה וכו'. ע"ז הקשה הש"ך בס"ק ט"ו דכיון דשייר ליורשיו ה' זהובים לא הוי מתנת ש"מ וא"כ לא קנה דבעי כתיבה ומסירה ונשאר בצ"ע. אבל לפי דברינו ניחא שגם למתנת שכיב מרע במקצת יש דין ירושה ויכול להקנות שטרי חוב אף בלי כתיבה ומסירה. וניחא מה שחילק המחבר בין כל מתנת בריא למתנת ש"מ במקצת שבאמת תלוקים הם דיניהם.

אבל עדיין צריכים לבאר בכל מתנת ש"מ במקצת הלא הקנין חל מיד ואם עמד אינו חוזר וא"כ איך שייך כאן ירושה, הלא ירושה הוא דבר שחל עם מיתה. בשלמא מתנת ש"מ בכולה הקנין חל או עם גמר מיתה כאביי או לאחר גמר מיתה כרבא (גמ' קל"ז א') ואז שייך שפיר גדרי ירושה, אבל מתנת ש"מ במקצת האיך שייך לומר שקונה עם גדרי ירושה. ואי אפשר לומר דאיפה שצריכים דיני

ירושה כמו בהלואה ובשטרות אז אף מתנת ש"מ במקצת קונה עם מיתה, דהלא מפורש בגמ' דף קנ"ב במחלוקת רב ושמואל במתנת ש"מ שכתב בו קנין דלפי רב אדכביה אחרי ריכשי שאם עמד אינו חוזר ואם אמר הלואתו לפלוני הלואתו לפלוני, משמע דאף במקום שצריכים דיני ירושה כמו בהלואה אפ"ה אם עמד אינו חוזר משום דכבר חל הקנין, ובאמת אפילו בלי דברינו צריך ביאור, דאף לפי הרשב"ם שהגמ' מדברת במתנת ש"מ בכולה, האיך שייך לקנות הלואה מחיים לומר שאם עמד אינו חוזר, הלא אין לו דין ירושה עד מיתה.

לכאורה מוכח לומר דדין ירושה כאן הוא דין ירושה מחיים, ובכל מתנת ש"מ במקצת חל הקנין מיד עם גדרי ירושה. בעין זה מצינו בסוף יש נוחלין דף קל"ט בשאלת הגמ' שם אי בעל בנכסי אשתו יורש הוי או לוקח הוי, ומבואר בתוס' שם ע"ב ד"ה והיורש את אשתו, דשאלת הגמ' הוי בין מחיים ובין לאחר מיתה, דהיינו מחיים על הפירות ולאחר מיתה על גוף הקרקע. נמצא דלפי שאלת הגמ' שייך ירושה מחיים על הפירות. וכמו כן כאן אפשר לומר דכל מתנת ש"מ במקצת יש לה דין ירושה מחיים וממילא שייך להקנות הלואה ושטרות אף במתנת ש"מ במקצת.

היוצא מדברינו דלכל ש"מ שעושה קנין, יש להקנין דין ירושה בזמן שחלה. במתנת ש"מ בכולה או במצוה מחמת מיתה הקנין חל בשעת מיתה ואז יש לו דין ירושה, ואם עמד חוזר. אבל במתנת ש"מ במקצת שצריך קנין, והקנין חל מיד, מ"מ חל הקנין עם גדרי ירושה והוי כמו ירושה מחיים. חוץ מזה יש תקנה אחרת בש"מ דהאיך שמצוה מחמת מיתה או שיש אומדנא שזה מחמת מיתה כגון שמקנה כל נכסיו, אז קונה באמירה בעלמא משום שמא תטרף דעתו, ואמירה זו הוא במקום קנין וחל דוקא בשעת מיתה.

הנה אפשר להביא ראי' לדברינו מגמ' דף קי"ג ב'. תני רבה בר חנינא קמיה דרב נחמן והיה ביום הנחילו את בניו ביום אתה מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה, א"ל אביי אלא מעתה דשכיב ביממא הוא דירתי לי בניה מאן דשכיב בליליא לא ירתי ליה בניה דלמא דין נחלות קא אמרת דתניא והיתה לבני ישראל לחוקת משפט אורעה כל הפרשה כולה להיות דין וכדרב יהודה דאר"י שלשה שנכנסו לבקר את החולה רצו כותבין רצו עושין דין וכו' ע"כ. וע' פירשב"ם שם ד"ה רצו כותבין באה"ד והני מילי דאם רצו עושין דין דמשמע שאפילו החולה אינו יכול לחזור בו כגון מתנת ש"מ במקצת ודאיכא קנין דתו לא מצו הדר ביה אבל בלא קנין כיון דיכול לחזור אין עושין דין וכו' עכ"ל. וע' בטור ריש סי' רנ"ג שהקשה (כפי ביאור הפרישה שם בקושית הטור) הלא מתנת ש"מ במקצת מתנת בריא הוא ואיזה שייכות יש לה לדין נחלות וא"כ האיך נלמד מהפסוק והיה ביום הנחילו שהנכנסים יכולים לעשות דין, דהא מהפסוק אין יכולים ללמוד אלא לענין נחלה אבל לענין מתנת בריא מנ"ל דיכולים לעשות דין כ"ז שלא קבלו עליהן. ומשום זה לומד הטור כדברי תוס' דמיירי כשנותן בקנין גמור במתנת בריא מעכשיו אם ימות וקרי לה נחלה לפי שהוא כעין נחלה שאינו קונה אלא לאחר מיתה. ולפי דברינו מיושב דברי רשב"ם, שהרשב"ם לשיטתו דאה"נ מתנת ש"מ במקצת דומה למתנת בריא שאם עמד אינו חוזר, מ"מ הקנין חל עם גדרי ירושה ושפיר יכולים לקרותו דין נחלות וללמוד מפסוק והיה ביום הנחילו דאם רצו עושין דין.

הלל מאנדעל

בדין השלמה בע"ע שברח

קידושין דף ט"ז ב', גופא אלו מעניקין להם היוצא בשנים וביובל ובמיתת האדון ואמה העברי' בסימנין, אבל בורח ויוצא בגרעון כסף אין מעניקין לו, ר"מ אומר בורח אין מעניקין לו ויוצא בגר"כ מעניקין לו וכו', בורח השלמה בע"י, דתניא מנין לבורח שחייב להשלים ת"ל "שש שנים יעבד", יכול אפי' חלה ת"ל "ובשביעית יצא", א"ר ששת הב"ע כגון שברח ופגע בו יובל מהו דתימא הואיל ואפיק לי' יובל שילוחו מעמך קרינן בי', ולא ניקנסי' ונעניק לי', קמ"ל. וכתב הסמ"ג בעשין פ"ג וז"ל, וכן הבורח אפי' שנה אחת חייב להשלים כדמפרש שם בפ"ק דקידושין, ואם פגע בו יובל יצא, בד"א בחלה אבל בברח אין היובל מוציאו, כדאיתא בירושלמי דקידושין מה טעם זה ברשותו וזה אינו ברשותו עכ"ל, וכ' הכס"מ פ"ב דעבדים ה"ד, ויש לתמוה למה הסמ"ג דחה גמ' דידן מפני הירושלמי יעוי"ש, עכ"פ יש להבין עיקר פלוגתת הבבלי והירושלמי, וצ"ב.

והנראה בזה, דפירש"י ופגע בו יובל, אחרי כן למחרת, וכ' התור"י הזקן וז"ל, ופגע בו יובל, פירש"י מיד למחרת שברח, והר"מ פי' אע"פ שהוא עדיין בורח בעת שפגע בו יובל, וכ"ש אם פגע בו כשחזר ומשלים, דלעולם אין לאחר יובל תשלומין, ואית דמפרשי שברח שנה קדם יובל ולאחר יובל הוא משלים כמה שברח ויצא כשעבד שנה ביובל הבאה עכ"ל, וכ"כ המאירי וז"ל, ומ"מ גדולי הדורות סוברים שכל שטעון השלמה משלים אפי' לאחר היובל כשיעור מה שברח עכ"ל, והיינו דשיטת רש"י דרק אם פגע בו יובל למחרת, זמן מועט קודם יובל, אינו משלים, אבל אם פגע בו יובל לאחר הרבה זמן משלים, אפי' לאחר היובל, ואז כשיוצא ה"ה כשאר עבדים שמעניקים להם, וע"ז הביא שי' הרמב"ם, דיובל מפקיע לגמרי את דין השלמה, וא"צ להשלים אחר יובל, ובשם אית מפרשים הביא, וכ"ה שי' הגדולי דורות במאירי, דמשלים הזמן שברח עד היובל ביובל הבאה, ומ"מ א"צ להעניק לו, דלא קרינן בי' שילוחו מעמך, וקשה על הי"מ בתור"י הזקן והמאירי, מ"ש מנמכר לשש דברח, וכשהשלים שש קרינן שילוחו מעמך ומעניקין לו, מהא דנמכר עד יובל וברח שנה לפני יובל דמשלים השנה אחרי היובל, דלא קרינן בי' שילוחו מעמך ולא מעניקין לו. וכתב בשיטה לא נודע למי וז"ל, ונראה דה"ק סד"א נעניק לי', והוא ילך וישלים שיעור ימים שהי' לו להשלים עד היובל וכו', קמ"ל דאין מעניקין לו, וא"צ שהשלים אחר היובל עבודת ימים שברח מהם, משום דכי מטא יובל לא איחייב לי' להעניק, שלא הי' שילוחו מעמך, והשתא נמי דמשלים בתר יובל שברח מהם, כי נפיק אין שילוחו מעמך מחמת שש, דהא לא עביד גבי' שש, אלא שילוחו מחמת יובל שעבר, והיא שעתא לא איחייב לי' בהענקה עכ"ל וצ"ב.

ונראה בביאור תי' השיטה לא נודע למי, דהנה בדין הפקעתא ויציאת יובל, תרי דינים נאמרו בי', חדא בפגע בו יובל תוך שש חל בעיקר מכירתו רק מכירה עד יובל, ודרך משל בקנה ע"ע ד' שנים לפני יובל, חיילא בשעת תחילת מכירתו אפקעתא שמפקיע מנין שנות עבודתו, דאינן כ"א ד' שנים עד היובל, ולא שש שלמים, ועוד נאמרת שעצם היובל עצמו הוי הפקעה מחדשת, שבהגיע זמן יובל פועל

דין יציאת יובל, ובגמ' דף ט"ז ב', פליגי אי גרעון כסף מקרי שילוחו מעמך ומעניקין לו, ולא נתבאר פלוגתתם, וי"ל דכתב הר"מ פ"ב מעבדים הי"ב, כשיוצא בשנים או ביובל או בגרעון כסף, מצוה לומר לו צא בשעת יציאתו, והוא מהמכילתא דרשב"י דילפינן מ"כי תשלחנו" שמצוה לומר לו צא, ונראה דמצוה לומר לו צא, נותנו השם דין שילוחו מעמך, ובזה פליגי הת"ק ור"מ אי בגר"כ מצוה לומר לו צא, והוי שילוחו מעמך, וחייב בהענקה, וא"כ הא דאמרי' בגמ' ה"ד הואיל ואפיק לי' יובל, שילוחו מעמך קרינן בי', היינו שבורח הואיל ואפיק לי' יובל, בדין הראשון מה שהיובל מפקיע בעיקר המכירה לגרע ממנין שש, ורק משלים כפי מנין השנים עד יובל, ולא כל שש, שוב שילוחו מעמך קרינן בי', ומעניקין לו, קמ"ל דמכיון דסוכ"ס עכשיו אין ההפקעה המחודשת שחל בשילוח יובל, ורק בהגיע זמן יובל בפועל נאמרת מצוה לומר לו צא, וכאן דהוי שנה אחרי יובל, אין מצות אמירת צא בשעת יציאתו, ולא קרינן בי' שילוחו מעמך, ומשו"ה לא מעניקין לו, והוו כוונת השיטה לא נודע למי', שכ' משום דכי מטא יובל לא איחייב לי' להעניק, שלא הי' שילוחו מעמך יעו"ש, והיינו דרק בשעת יציאת יובל בפועל דמצוה לאדון לומר לו צא, אמירת צא בשעת שילוחו מעמך קרינן בי' שילוחו מעמך, ומשו"ה לא מעניקין לו, והוי שילוחו מעמך יעו"ש, והיינו דרק בשעת יציאת יובל בפועל דמצוה לומר לו צא, חייל עלה שם שילוחו מעמך ומעניקין לו, משא"כ כאן דכי מטא יובל עוד לא השלים, ואין מצות אמירת צא, שוב אינו שילוחו מעמך ולא מעניקין לו, ואף שאחרי שהשלים מנין שנות עבדותו יוצא, מ"מ אין חיוב אמירת צא, דמכיון דההיא שעתא דיובל לא נחחייב האדון לומר צא, גם בסוף השלמת עבדותו אין מצות אמירת צא, דחיובו רק כשגמר עבודתו בשעת ביאת יובל ממש, ומשו"ה לא מקרי שילוחו מעמך ולא מעניקין לו, וכמש"כ.

ועו"ל בכוונת תירוץ השיטה לא נודע למי', דאיתא בגמ' דף ט"ז ב', ד' מעניקים להם, ומסיק היינו שש שנים ויובל של רציעה וסימנין יעו"ש, וקשה אמאי חשיב יובל בתוך שש ויובל של רציעת יובל, ובגמ' דף ט"ז ב', פליגי אי גרעון כסף מקרי שילוחו מעמך ומעניקין לו, ולא נתבאר פלוגתתם, וי"ל דכתב הר"מ פ"ב מעבדים הי"ב, כשיוצא בשנים או ביובל או בגרעון כסף, מצוה לומר לו צא בשעת יציאתו, והוא מהמכילתא דרשב"י דילפינן מ"כי תשלחנו" שמצוה לומר לו צא, ונראה דמצוה לומר לו צא, נותנו השם דין שילוחו מעמך, ובזה פליגי הת"ק ור"מ אי בגר"כ מצוה לומר לו צא, והוי שילוחו מעמך, וחייב בהענקה, וא"כ הא דאמרי' בגמ' ה"ד הואיל ואפיק לי' יובל, שילוחו מעמך קרינן בי', היינו שבורח הואיל ואפיק לי' יובל, בדין הראשון מה שהיובל מפקיע בעיקר המכירה לגרע ממנין שש, ורק משלים כפי מנין השנים עד יובל, ולא כל שש, שוב שילוחו מעמך קרינן בי', ומעניקין לו, קמ"ל דמכיון דסוכ"ס עכשיו אין ההפקעה המחודשת שחל בשילוח יובל, ורק בהגיע זמן יובל בפועל נאמרת מצוה לומר לו צא, וכאן דהוי שנה אחרי יובל, אין מצות אמירת צא בשעת יציאתו, ולא קרינן בי' שילוחו מעמך, ומשו"ה לא מעניקין לו, והוו כוונת השיטה לא נודע למי', שכ' משום דכי מטא יובל לא איחייב לי' להעניק, שלא הי' שילוחו מעמך יעו"ש, והיינו דרק בשעת יציאת יובל בפועל דמצוה לאדון לומר לו צא, אמירת צא בשעת שילוחו מעמך קרינן בי' שילוחו מעמך, ומשו"ה לא מעניקין לו, והוי שילוחו מעמך יעו"ש, והיינו דרק בשעת יציאת יובל בפועל דמצוה לומר לו צא, חייל עלה שם שילוחו מעמך ומעניקין לו, משא"כ כאן דכי מטא יובל עוד לא השלים, ואין מצות אמירת צא, שוב אינו שילוחו מעמך ולא מעניקין לו, אף שאחרי שהשלים מנין שנות עבדותו יוצא, מ"מ אין חיוב אמירת צא, דמכיון דההיא שעתא דיובל לא נחחייב האדון לומר צא, גם בסוף השלמת עבדותו אין מצות אמירת צא, דחיובו רק כשגמר עבודתו בשעת ביאת יובל ממש, ומשו"ה לא מקרי שילוחו מעמך ולא מעניקין לו, וכמש"כ.

ועו"ל בכוונת תירוץ השיטה לא נודע למי', דאיתא בגמ' דף ט"ז ב', ד' מעניקים להם, ומסיק היינו שש שנים ויובל של רציעה וסימנין יעו"ש, וקשה אמאי חשיב יובל בתוך שש ויובל של רציעה בתרתי, הא תרוייהו חדא נינהו, דכל עבד יוצא ביובל, וחדא דין יציאה איתא לתרוייהו, ונראה לפי"מ דהלח"מ פ"ב מעבדים הי"ג, הבין בדברי הרא"מ פ' בהר, דלמ"ד מוכר עצמו אינו נמכר אלא לשש, ילפינן מ"עד שנת היובל יעבוד עמך", דאם פגע יובל בתוך שש יוצא, אבל למ"ד מוכר עצמו נמכר לשש ויותר על שש, ד"עד שנת היובל" קאי על סתמא, אבל בהתנה לזמן קצוב יותר מיובל, באמת אין היובל מוציאו עי"ש, והיינו דיובל הוי רק דין יציאה בנמכר לשש, דאשוויי במנין שנות עבדתו עד יובל חשיב יציאת שש, וחיילא על הנך שנות עבדתו שם ודין יציאת שש, משא"כ במוכר עצמו, דאין שום דין יציאת שש, לא ילפינן מקרא ד"עד שנת היובל יעבוד עמך" דביובל חיילא שם ודין יציאת שש, וממילא אינו יוצא ביובל, ומשו"ה חשיב יובל של תוך שש, ויובל של נרצע, לחרי יציאות נפרדות, דילפי' מ"עד שנת היובל יעבוד עמך", דבפגע בו יובל תוך שש, אשוויי לשם ודין יציאת שש, ועוד ילפי' מקרא אחרינא ד"ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו וגו'" דיובל של נרצע הוי הפקעה ויציאה מחודשת, וא"כ בבורח שנה קודם יובל, אף דהואיל ואפיק לי' יובל, היינו שהיובל מפקיע בעיקר המכירה לגרע ממנין שש, ורק משלים כפי מנין השנים עד יובל, מ"מ רק בפקע בו יובל תוך שש בלי ברח, הוי יובל שם ודין יציאת שש, אבל בברח שהשלים שנה אחרי יובל, שוב לא הוי שם ודין יציאת שש, וממילא אינו שילוחו מעמך, ולא מעניקין לו וכמש"כ.

אכן הסמ"ג סובר דכ"ז הוא לשיטת הבבלי, אבל הירושלמי פליג, וס"ל דבבורח שפגע בו יובל גם לא חיילא בעיקר המכירה אפקעתו דיובל שמפקיע מנין שנות עבדתו עד היובל, אלא חייב להשלים כל שש, דאיתא בגמ' מנין לבורח שחייב להשלים ת"ל "שש שנים יעבוד", יכול אפי חלה ת"ל "ובשביעית יצא", והרשב"א הביא הירושלמי דהקשה, מה

ראית לרבות את זה ולהוציא את זה, אחר שריבה הכתוב ומיעט, מרבה אני חלה שהוא ברשותו, ומוציא ברח שאינו ברשותו, והביאור לפי״מ דהחזו״א בקידושין ס׳ קמ״ח הסתפק, בברח שחייב להשלים, אי חשיב באותו זמן עבד להיות מותר בשפחה כנענית, ועוד הסתפק אי מעשה ידיו ומציאתו לרבו בשעה שברח עיי״ש, ונראה דבזה פליגי הבבלי והירושלמי, להבבלי אף בברוח חיילא עלה שם ע״ע להתירו בש״כ, ומעש״י ומציאתו לרבו, והיינו דמצד דין שש, הוי באמת שש גם בלא עבד כלל, והוי ע״ע גמור שיוצא בשש, אלא דילפי׳ מקרא ד״שש שנים יעבוד״, דיש עליו דין השלמה מלאכתו, ומשו״ה בשעת בריחתו נשאר בשם ע״ע גמור דמותר בש״כ ומעש״י ומציאתו לרב, ומשו״ה בחלה סגי בעבודת שלש או מעשה מחט, דשוב חשיב קיום דין ברשותו, ומוציא ברח שאינו ברשותו, והביאור לפי״מ דהחזו״א בקידושין ס׳ קמ״ח הסתפק, בברח שחייב להשלים, אי חשיב באותו זמן עבד להיות מותר בשפחה כנענית, ועוד הסתפק אי מעשה ידיו ומציאתו לרבו בשעה שברח עיי״ש, ונראה דבזה פליגי הבבלי והירושלמי, להבבלי אף בברוח חיילא עלה שם ע״ע להתירו בש״כ, ומעש״י ומציאתו לרבו, והיינו דמצד דין שש, הוי באמת שש גם בלא עבד כלל, והוי ע״ע גמור שיוצא בשש, אלא דילפי׳ מקרא ד״שש שנים יעבוד״, דיש עליו דין השלמה מלאכתו, ומשו״ה בשעת בריחתו נשאר בשם ע״ע גמור דמותר בש״כ ומעש״י להתירו בש״כ, ומעש״י ומציאתו לרבו, והיינו דמצד דין שש, הוי באמת שש גם בלא עבד כלל, והוי ע״ע גמור שיוצא בשש, אלא דילפי׳ מקרא ד״שש שנים יעבוד״, דיש עליו דין השלמה מלאכתו, ומשו״ה בשעת בריחתו נשאר בשם ע״ע גמור דמותר בש״כ ומעש״י ומציאתו לרב, ומשו״ה בחלה סגי בעבודת שלש או מעשה מחט, דשוב חשיב קיום דין ברשותו, ומוציא ברח שאינו ברשותו, והביאור לפי״מ דהחזו״א בקידושין ס׳ קמ״ח הסתפק, בברח שחייב להשלים, אי חשיב באותו זמן עבד להיות מותר בשפחה כנענית, ועוד הסתפק אי מעשה ידיו ומציאתו לרבו בשעה שברח עיי״ש, ונראה דבזה פליגי הבבלי והירושלמי, להבבלי אף בברוח חיילא עלה שם ע״ע להתירו בש״כ, ומעש״י ומציאתו לעצמו, ומשלים העיקר דין עבדות, ומשו״ה סובר הסמ״ג, דבורח שנשתנה עיקר השם ע״ע דידי׳, והוי עבד בלי דיני ע״ע, גם אין היובל מפקיע מנין שנות עבדותו עד היובל, ואין לו אפקעתו דיובל כלל, ומשו״ה משלים אחר היובל כל שש, אלא דישאר תמיהה הכס״מ, למה הסמ״ג דחה גמ׳ דידן מפני הירושלמי, וכמש״נ.

הרשל לייטנר

בענין נשך ותרבית

שנינו במתני׳ ב״מ דף ע״ב ב׳, אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער, יצא השער פוסקין ואע״פ שאין לזה יש לזה ע״כ. וברש״י דף ס׳ ב׳ ד״ה וכן השער, מוסיף ע״ז ביאור ז״ל, והוזקר לו לתת מעות עכשיו ע״מ ליתן לו זה חטין כל ימות השנה בדמים הללו כשיעור מעותיו, ואע״פ שעכשיו אין לו חטין, דתנן בפרקין יצא השער פוסקין ואע״פ שאין לזה יש לזה, ויכול המוכר הלז לקנותם עתה במעות שקיבל עכ״ד רש״י. הרי שרש״י מדגיש טעם ההיתר על צד המוכר, דהיינו דאע״פ דהמוכר יתן להלוקח פירות השוות יותר ממעות שקיבל, מ״מ מותר ואין זה רבית, מכיון דיכול המוכר לקנות עכשיו הפירות במעות שקיבל, ובדרך זה הרי לא יפסיד כלום, וע״כ אם באמת לא קנה עכשיו במעות שקיבל, אע״פ שמפסיד בזה, לא אכפת לן דאיהו דאפסיד אפשיה.

בגמ׳ שם ס״ג ב׳ איתא, רבה ורב יוסף דאמרי תרוייהו מאי טעמא אמרו רבנן פוסקין על שער שבשוק ואע״פ שאין לו, דאמר ליה שקילא טיבותיך ושדייא אחיזרי, מאי אהנית לי, אי הוה לי זוזי בידי הוה מזבנינא בהיני ובשילי בזולא עכ״ד הגמ׳. ומתבאר מדברי הגמ׳ דטעם ההיתר לפסוק על שער שבשוק, הוא מצד הלוקח דאין הלוקח מרויח כלום בזה שמקדים מעות למוכר, דגם אי לא היה מקדים מעות היה יכול הוא בעצמו לקנות הפירות במעות אלו, ונמצא שלא הרויח כלום במה שהקדים מעות, וע״כ אין זה רבית. וכבר הקשו המפרשים על דברי רש״י הנ״ל דאמאי שינה מדברי הגמ׳ לומר דטעם ההיתר הוא משום דאין המוכר מפסיד כלום.

והנה בדברי הגמ' הנ"ל, דאמ"ל מאי אהנית לי וכו', מק' בפני יהושע, דהרי ודאי נהנה הלוקח במה שלא קנה בעצמו והמוכר קנה עבורו, דאי היה קונה בעצמו במקח גמור הרי כל האחריות היו עליו, ועכשיו שהמוכר קונה עבורו הרי הפירות באחריות המוכר עד שיקבלם לוקח, וא"כ שפיר אהני לי' במה שלא קנה בעצמו כ"א שהמוכר קנה עבורו. ותירץ הפנ"י דמ"מ לא אכפת לן בזה, כיון דעיקר מה שנראה כרבית היינו משום שנתייקרו, ובהא לא אהני ליה מידי עכ"ד. ותי' הפנ"י צ"ב דהרי סוף סוף נהנה הלוקח במה שאינם ברשותו לאחריות ולמה אין הנאה זאת נחשבת רבית.

עוד בגמ' שם, א"ל אדא בר אבא לרבא והא בעי למיחב וזהא לספסירא. ומבאר רש"י, היכי אמרי' מאי אהני לפסוק על שער שבשוק, והא אהני דבעי למיחב זוזי לספסירא, וכו', נמצא משתכר זוזי בהקדמת מעות (וע"ש במאירי.) ומה' הגמ' א"ל דקא יהיב ליה נמי' פירש"י צריך הלוקח ליתן למוכר דמי הסרסור. רב אשי אמר זוזי דאינשי אינהו עבדי ליה ספסירותיה ע"כ.

והנה בגמ' דף ס' ב', אלא אמר רבא אי אתה מוצא לא נשך בלא תרבית ולא תרבית בלא נשך, ולא חלקו הכתוב אלא לעבור עליו בשני לאוין ע"כ. ויש מהראשונים הסוברים דהך כללא נאמרה לא רק ברבית דאוריי'תא כ"א גם ברבית דרבנן, דלעולם ל"ש נשך בלא תרבית ותרבית בלא נשך. ולפ"ז הרי צ"ע בקושיית הגמ' דמק' והא בעי למיחב זוזי לספסירא, דאד"נ דהלוקח מרויח שפיר שאין הוא צריך לשלם לסרסור, דאם היה קונה בעצמו היה צריך להודקק לסרסיר ועכשיו הוא מרויח זו הזה ושפיר יש כאן תרבית, אמנם סו"ס הרי המוכר אינו מפסיד כלום, וא"כ הרי אין כאן נשך וצ"ע להבין קושיית הגמ'. (וע' בשיטמ"ק שם ד"ה כתב הרא"ש בא"ד עוד אפ"ל וכו' ולכאורה דבריו צריכים תלמוד, ויש להאריך בזה ודו"ק ואכ"מ.)

והנראה לומר בזה, דהנה בריטב"א על הגמ' הנ"ל כ' וז"ל; ושמעינן מהכא דכל שהמלוה מרויח בסיבתו של לוה, במעותיו, אע"פ שאינו מחסרו כלום, כיון שעל ידו הוא בא לו, אסור, דהכא אין המוכר מחסר כלום אלא שהלוקח מרויח אותו. הלכך האומר לחבירו הריני מלוה לך מנה ודבר עלי לשלטון, והמלוה משתכר בדיבור זה, אסור, ורבית קצוצה הוא אם הוא דבר שנוטלין עליו שכר ע"כ.

ודברי הריטב"א צריכים פירוש וביאור, דאיך מדמה הציור דדבר עלי לשלטון להציור דזוזי דספסירא, דהרי בדבר עלי לשלטון זה ממש חסרון שנחסר הלוה, דהרי הלוה דיבר לשלטון עבור המלוה, וזה דבר שהלוה תמיד נוטל שכר עבורו ועכשיו אין הוא נוטל, וא"כ הרי הוא באמת נשוך, משא"כ גבי זוזי דספסירא הרי אין המוכר נשוך בכלל דאין הוא נחסר כלום והוא אך ורק רווח להקונה, ואיך מדמה הריטב"א שני ציורים אלו.

והנראה מוכרח ומבואר מדברי הריטב"א, דכל ריוח שמרויח המלוה, אף שבפועל לכ' אינו מחסר את הלוה, מ"מ מכיון שריוח זה בא לו למלוה מסיבתו של לוה, ובגללו, ועל ידו, בזה שהמוכר מכר לו החטין באופן שאין צורך לספסירות והמוכר גם אינו מקבל תשלומים עבור ריוח זה, כבר נכלל שפיר באיסור תורה של נשך, ואשר על כן מכיון שהגמ' סברה דהלוקח היה צריך ליתן דמי ספסירות, ורק בסיבתו של המוכר מרויח הוא מעות אלו, ע"כ אף שאין המוכר נחסר מכיסו כלום, מ"מ ריוח הבא מלוה למלוה בסיבתו ובגללו של לוה, נכלל שפיר בהגדרת שם "נשך", וממילא מבואר שפיר דמינו של הריטב"א שמדמה זוזי דספסירותא לדבר עלי לשלטון, דבתרוייהו איכא נשך ותרבית, והוא רבית הבאה מלוה למלוה, ודו"ק.

הבית יוסף בס' קע"ב ס"ד כ', הממשכן בית או שדה והיה בעל הקרקע הוא אוכל פירותיהן, וא"ל המלוה, לכשתמכור קרקע זו

לא תמכרנה אלא לי בדמים אלו אסור אבל אם א"ל אל תמכרנה אלא לי בשוויה מותר. וע' בט"ז ס"ק י' שהביא דברי הלבוש וז"ל; אע"פ שבמשכון אין דינא דבר מצרא כמש"כ הטור שהמלוה קודם להמצרן, מ"מ בהלואה זו שאמר לא תמכרנה אלא לי בשוויה ג"ל שאינו דוחה המצרן דאל"כ הו"ל הנאת דחיית המצרן רבית גביה, דהא אין לו שום קנין בקרקע זו ע"ד הלבוש. וכ' ע"ז הט"ז, ולא דק כלל דמה רבית שייך כאן דהא אין הלוה נחסר כלום, ומה אכפת לן במה שהמלוה נהנה בדחיית המצרן דלפי דבריו יהיה אסור להלוות על משכון מטלטלין, דהרי נהנה המלוה בפרוטה דרב יוסף, דמטעם זה חשיב לי' שומר שכר, אלא פשוט שמותר למלוה לייהנות כל הנאות מה שאין להלוה עסק בהן ע"ד. ולכ' דברי הט"ז האלו הם דלא כהריטב"א, דהרי הריטב"א כתב דכל הנאה וריוח הבא מלוה למלוה בסיבתו של לוה כיון שעל ידו הוא בא לו אסור.

אמנם נראה דיש לחלק, דגבי הרוחת המלוה בזוזי דספסירא, הרי ריוח זה בא לו כתוצאה מעצם הקדמת המעות, דמשום שהקדים המעות להמוכר משום זה גופא נפטר הוא מלשלם זוזי להסרסור, ומכיון שכן, ע"י שהנאה זו באה מהלוה להמלוה ממילא די בזה שיקרא נשך ותרבית כמש"כ לעיל בדברי הריטב"א, ודוקא באופן זה אמורים דברי הריטב"א דהנאה הבאה מלוה למלוה בסיבתו ובגללו של לוה נקרא נשך ותרבית, משא"כ הנאה זו של דחיית המצרן הרי אין להנאה זו שיח ושיג עם עצם מעשה ההלואה, וקדימה זו היא הלכה צדדית בהלכות בר מצרא, ואינה תוצאה ממעשה ההלואה, וע"כ צדקו בזה דברי הט"ז דאין בזה לתא דרבית, וגם הריטב"א יודה בזה.

ונראה שזה ג"כ הביאור בדברי הפנ"י שהבאנו לעיל גבי דברי הגמ' במאי אהנית לי וכו', והק' הא אהני לי' לענין אחריות וח' דאי משום הא ליכא משום רבית ובהא לא אהני ליה מידי, וי"ל כוונתו כמוש"כ הט"ז בהנאת דחיית המצרן והנאת פרוטה דרב יוסף, דהנאה זו לא מתקריא בא מסיבתו של לוה, דלזה צריכים דוקא שההנאה תצמח כתוצאה מעצם מעשה ההלואה, משא"כ הנאה זו שהפירות הם באחריות המוכר אינו קשור עם עצם מעשה ההלואה (הקדמת המעות). וזהו תוצאה צדדית, דמאחר שהפירות נמצאות עדיין ברשות המוכר ועדה לא מסרם להלוקח, ממילא הוא שאחריות הפירות הם עליו, והיא הנאה צדדית שאיננה תוצאה ממעשה ההלואה.

בשו"ע ס' ק"ס סעיף כ"ג כ' המחבר, המלוה מעות ע"מ שכל מלאכה שתבא לידו יתן אותה למלוה לעשותה הרי זה אסור — וכ' ע"ז הרמ"א ולמ"ד טובת הנאה ממון, מקרי רבית קצוצה, מאחר שהתנו בכך מתחילה, ואפי' לא התנו מתחילה, אם אינו רגיל לעשות בלאו הכי אסור עכ"ד הרמ"א. ופשטות דברי הרמ"א מורים שמש"כ ואפי' לא התנו מתחילה אם אינו רגיל אסור, קיימי אפי' למ"ד טוה"נ אינו ממון מ"מ עכ"פ אסור מדרבנן.

וע' משנה למלך פ"ז מהל' מו"ל הי"א שכ' וז"ל: דאם לא התנה בשעת הלואה ותוך זמן רוצה לתת לו מלאכה, נראה דלמ"ד טוה"נ הוי ממון אם אינו רגיל אסור, ולמ"ד אינו ממון שרי. והק' האחרונים על דברי המשל"מ שמתיר למ"ד טוה"נ א"מ, לא יהא זה גרוע מהקדמת שלום, דאם לא היה רגיל הלוה להקדים שלום למלוה אסור להקדים לו, וכנפסק בשו"ע שם סעיף י"א. ואולי י"ל דהמל"מ קאי בשיטת הראשונים דס"ל דגם ברבית דרבנן איתא להך כללא דבעינן נשך ותרבית, וכאן היות דטובת הנאה אינה ממון אע"פ שבאמת המלוה נהנה במה שהלוה שולח לו כל מלאכות הבאות לידו, מ"מ היות וטוה"נ אינה ממון ממילא אין כאן נשך וע"כ. מתיר המל"מ בלא התנה.

אמנם אכתי קשה לפ"ז למה אסור ללוה להקדים שלום אם אינו רגיל, הרי אין כאן

נשך. והנה בגמ' דף ע"ה ב', איתא, רשב"י אומר מנין לנושה בחבירו מנה ואינו רגיל להקדים לו שלום שאסור להקדים לו שלום שנאמר נשך כל דבר אשר ישך אפי' דיבור אסור. וברמב"ם פ"ה מו"ל כ', מי שלוה מחבירו וכו' אסור להקדים לו שלום ואצ"ל שקילסו בדברים או ישכים לפתחו שנא' נשך כל דבר אפי' רבית דברים וכ' האחרונים דמכיון שהגמ' יליף איסור רבית דברים מקרא דנשך כל דבר, חזינן מזה דע"י הקדמת שלום מתקיים התנאי בנשך ותרבית, והוי ריבוי לנשך ותרבית שאינה ע"י ממון, דהקדמת שלום של הלוה הוא זה הכנעה לגבי המלוה, והוי נשך, ולגבי המלוה הוי תרבית, אמנם זהו סוג אחר של רבית הגלמד מנשך כל דבר ומכילא מיושבת לפי"ז שיטת המל"מ, דבחדאי רבית דברים גרוע, דברבית דברים מתקיימת נשך ומתקיימת תרבית, משא"כ הרבית של ממון הוא סוג אחר לגמרי וצריך בו נשך ותרבית של ממון, וע"כ בלי תנאי, למ"ד טוה"נ אינה ממן מותר להמציא להמלוה כל מלאכה שתבוא לידו.

אמנם אכתי ק"ק דאם באמת טוה"נ א"מ, וע"כ ס"ל להמל"מ דבלי תנאי מותר, א"כ באמת צ"ע דגם בהתנה אמאי אסור, הא סו"ס טוה"נ א"מ ואמאי נשתנה דינו בהתנה. ואולי אפ"ל, דהרי באמת הלואת כסף הוא דבר השוה כסף אלא שהתי הרי אסרה לקבל ממון עבור הלואה, אבל בעצם הרי הוא דבר השוה כסף, וע"כ מכיון שמלוה זה הרי אינו רוצה להלוות כ"א בתנאי זה, א"כ חזינן שאצלו זה נחשב כסף וע"כ בהתנה שפיר אסור. ועוד אפ"ל דבאמת אה"נ טוה"נ אינו ממן, היינו מה שהלוה ממציא מלאכה להמלוה זה גופא בעצם אינו ממון, אבל שעבוד והתחייבות שהלוה מתחייב להמציא כל מלאכה להמלוה, שעבוד זה בהאי ממן הוא אף למ"ד טוה"נ אינו ממון וזה נראה יותר הדו"ק.

והנה לעיל הק' אדברי רש"י שביאר ההיתר דמותר לפסוק על שער שבשוק שהוא מפני שאין המוכר נחסר כלום דהרי היה יכול לקנות הפירות במעות שקיבל מהלוקח. והק' דהרי בגמ' מבואר טעם ההיתר דהוא משום שאין כאן ריוח אצל הלוקח משום שהוא היה יכול לקנות בעצמו במעות שלו בהיני ושילי. ולפ"מ שנתבאר יתורץ שפיר בפשטות דברי רש"י דס"ל דברבית דרבנן (שהוא ע"י מקח וממכר) ליתא להך כללא דבעינן נשך ותרבית ונשך לחד אסור וכן תרבית לחד ג"כ אסור. ודברי הגמ' קיימי לענין הלוקח שאין הוא נהנה בהקדמת מעותיו דהוא בעצמו היה יכול ליקח בהיני ובשילי, אמנם זה אינו טעם מספיק אלא לומר שאין כאן תרבית, דאין כאן ריוח להמלוה, אמנם עדיין צריך להיות אסור משום איסור נשך לחד, שהמוכר הוא נשוך במה שקונה עכשיו בשער היוקר, וע"ז כ' רש"י דגם נשך אין כאן משום שהמוכר היה יכול ליקח מיד במעות שקיבל חזה מה שלא קנה הפירות, איהו דאספד אנפשיה, ולפ"ז יוצא דלהנך שיטות הסוברות דגם ברבית דרבנן בעינן נשך ותרבית לא בעינן להנך ב' טעמים ובא' מהם סגי הדו"ק.

הרב זאב עגערט

שיטת הרשב"א בענין יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון

יבמות דף ג' ב', מנה"מ דת"ר אשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה עליה מה ת"ל לפי שנא' יבמה יבא עליה שומע אני אפילו באחת מכל עריות האמורות בתורה הכתוב מדבר נאמר כאן עליה ונאמר להלן עליה מה להלן במקום מצוה אף כאן במקום מצוה ואמר רחמנא לא תקח, ואין לי אלא היא צרתה מנין ת"ל לצרור וגו', אזהרה שמענו עונש מנין אמר קרא כי כל אשר יעשה מכל התועבות, ופי' רש"י, עונש מנין אם ייבם ערוה או צרתה, הרי דגם על הערוה עצמה קבעי עונש מנין. ואין לפרש דאיירי לענין איסור אחות אשה, דכיון דנתמעט מעליה דאין בה מצות יבום, איסור אחות אשה כדקאי קאי, וע"כ דאיירי לענין איסור אשת אח, דאע"ג דאין כאן מצות יבום ס"ד דלא רמיא עליה איסור אשת אח, קמ"ל דאסור. אמנם ג"ז צ"ב, דבשלמא אם נאמר שמיתת הבעל מחיר האיסור אשת אח מעל אחיו, והיינו שהערוה של אשת אח אינו אלא כ"ז שאחיו חי אבל לא כשמת (וכמו ערוה של אחו"א שאינו אלא בחייה) וכן פירש הרמב"ם בפי' המשניות לבכורות דף י"ג א', ובהל' יבו"ח פ"א הי"ב רבנן דאבא שאול דרשה לשם נוי כונסה, א"ש, דצריך קרא לאסור האשת אח, דס"ד דפקע איסור אשת אח במיתת הבעל, קמ"ל קרא דלמי שהיא ערוה עליו מיתת הבעל אינו מחיר איסור אשת אח. אבל אם נאמר שמצות יבום גופה היא שמתיר איסור אשת אח, וכמו שפי' הרמב"ם שם לאבא שאול וכן הוא שיטת התוס' דהדין יבום משום עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, מאי פריך אזהרה שמענו עונש מנין, דכיון דנתמעט מעליה דלית בה מצות יבום, א"כ מעולם לא הותר איסור אשת אח, ולמה צריך קרא דכי כל אשר יעשה מכל התועבות לרבות דגם בכה"ג חייב משום אשת אח, וצ"ע.

והנה ברשב"א דף מ"א א' פירש, דהא דאמר רב יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתירה הראשון אי"ז מדין יבום דלאו דרכי נועם הוי, אלא מותר בלבד קאמר כלומר שאילו רצה לישא אותה אינה אסורה לו, וטעמא דמילתא משום דכיון דבשעת נפילה הותרה לו שוב א"א ליאסר בה משום אשת אח, וכדקי"ל החולץ ליביבמתו בין הוא ובין אחים אין חייבים לא על חלוצה כרת ולא על צרתה כרת, ומה"ט אמר ר' יוחנן בפ"ק דמי איכא מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח בכרת, וה"נ כיון דבשעת נפילה הותרה שוב א"א למיקם עלה באיסור אשת אח, עכ"ד. ורגילין לפרש משום דמיתה מתרת, דאף דלית בה עכשיו זיקת יבום, מ"מ כיון שכבר היה בה זיקת יבום פקע איסור ערוה לגמרי, ומשום דאשה הנופלת ליבום נסתלק איסור ערוה לגמרי. אבל קשה שהרי שיטת הרשב"א כשיטת התוס' דהיתר יבום הוא משום עדל"ת שיב"כ, עיין ברשב"א דף ח' א' שהקשה דנילף מיבום דעדל"ת שיב"כ, ותירץ דשאני יבמה דא"א בלאו הכי ועיקר מצותה בדחייה, הרי דבעינן למצות יבום להתיר האשת אח ומשום עדל"ת, ולא אמרי' שהמיתה מתיר איסור אשת אח. ועו"ק שהרשב"א מביא מר"ן דהאחים קאי עלה בלאו בלבד ראיה לדבריו,

והא ר"יו ס"ל בכתובות דף ס"ד א', כאבא שאול דאם אינו כונסה לשם מצוה כאילו פוגע בערוה, ולאבא שאול ע"כ אין מיתת הבעל מתיר איסור א"א כ"א היבום גופה, וכמו שפירש הר"מ בפי' המשניות לבכורות, וא"כ היאך נאמר לר"יו שהמיתה מתרת והא ר"יו ס"ל כאבא שאול שהמצוה מתיר.

ונראה בזה עפ"י דברי הלבוש בסימן קס"ב סעיף א' וז"ל, כבר אמרנו למעלה שהכונס יבמתו נאסרות צרותיה עליו ועל שאר האחין וקיימ' עלייהו באיסור אשת אח, מיהו אין איסורן איסור אשת אח שיש בה כרת כאשת אח שיש לו בנים שכיון שכבר פקע מעליהם איסור אשת אח התמור והיו כל אחת מהן מותרת לכל אחד מן האחין ליבום לאו מילתא דמסתברא הוא שאחר שנתייבמה אחת מהן שיחזרו כולן לאיסורן התמור אלא אין איסורן אלא איסור עשה וכו' עכ"ל, הרי שפי' הלבוש דכיון שהותרה לו בשעת נפילה למצות יבום שוב אין לאוסרה עליו באיסור התמור שיש בו כרת, ולא משום שהמיתה מתרת איסור אשת אח אלא משום דלאו מילתא דמסתברא הוא שתחזור לאיסורה התמור מאחר שהותרה לו למצות יבום, והיינו דכיון שחל קולא באיסור אשת אח במה שהותרה למצות יבום, לא יתכן שתאסר שוב עליו באיסור אשת אח שיב"כ. ושפיר יש לפרש כן גם אם עיקר מצות יבום הוא משום עדל"ת שיב"כ, דכיון דהותרה לו בשעת נפילה משום דחייה לא מסתברא מילתא שיחזור לאיסורה החמור שיב"כ. ולפ"ז א"ש דברי הרשב"א, דבאמת ס"ל כשיטת התוס' דמצות יבום הוא שמתיר איסור אשת אח, ולכך הקשה שנילף מיבום שעדל"ת שיב"כ, וכן א"ש ר"יו ואבא שאול דס"ל דהיבום גופה הוא שמחיר איסור אשת אח, ולכך בכונסה לשם נוי כאילו פוגע בערוה. מיהו כל זה כשעדיין רמיא קמיה ליבום, הוא דקיימא עליה באיסור אשת אח, ומשום דעיקר מצות יבום הוא מדין עדל"ת אבל כשאין בה עוד מצות יבום, כגון שכבר ייבם או חלץ לאחת מהן, או בהותרה ונאסרה וחזרה והותרה דתחזור להיתירה הראשון דלהרשב"א אין בה עוד מצות יבום משום דאין זה דרכי נועם, שוב אין בה עוד איסור אשת אח, שכיון שכבר חל קולא בעיקר איסור אשת אח במה שהותרה ליבום, לאו מילתא דמסתברא הוא שתחזור לאיסורה התמור. וכן מדוייק לשון הרשב"א בדף מ"א א', שכתב דטעמא דמילתא משום דכיון דבשעת נפילה הותרה לו שוב א"א ליאסר בה משום אשת אח, הרי דלא כתב משום מיתה מתיר, כ"א דכל שהותרה בשעת נפילה שוב אין לאוסרה עליו וכמש"ב דלא מסתברא מילתא שתחזור לאיסורה התמור, וכן משמע סוף דברי הרשב"א שפירש בדר"יו דמי איכא' מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח, והוא כמש"כ דלא יתכן שתאסר עליו מאחר שהותרה לו למצות יבום.

והנה בעיקר מה שכתבנו, דכיון דחל קולא בהאיסור אשת אח במה שהותרה ליבום, לא מסתברא מילתא שיחזור לאיסורה החמור, נראה דגם ריש לקיש דאמר דהאחין חייבין על החלוצה כרת ס"ל הכי, והוא עפ"י דברי הירושלמי פ"א ה"א, ר' יחדן בעא כמאן דאמר הוא אינו חייב על החלוצה אבל האחין חייבין על החלוצה (כן הוא גירסת הקרבן עדה) חליצה פטור ביאה פטור כמה דתימר חלץ לה נאסרה לאחין ודכוותה בא עליה נאסרה לאחין תני ר' חייה מת הראשון ייבם השני מת השני ייבם השלישי אמר ר' יוסי מה את סבר היא חליצה היא ביאה כיון שחלץ לה נעקרה הימינה זיקת המת למפריעה חל עליה איסורו של מת אצל האחין אבל אם בא עליה אישתו היא. ויש שמפרשים דברי הירושלמי אלו עפ"י דברי התוס' דף כ' א', דכי היכי דמהני היבום לדידיה שיכול להחזירה לאחר שגירשה כדדרשינן לקמן דף ל"ט א', מולקחה לו לאשה כיון שלקחה נעשית כאשתו לכ"ד ומשום דהיבום מפקיע איסור אשת אח של הראשון, מהני נמי היבום לגבי שאר האחים להפקיע איסור אשת אח של הראשון, ע"ש בתוס' ה"נ

אע״פ שלאחר חליצה איסור אשת אח כדקיימי קיימי והאחין על החלוצה בכרת, מ״מ לאחר יבום אינו כן, אלא איסור אשת אח של הראשון פקע לגמרי ע״י היבום מדין ולקחה ולכך מותר השלישי ליבמה לאחר שמת השני, והיינו דקאמר אבל אם בא עליה אשתו היא, פי׳ דנעשית כאשתו לכל דבר מדין ולקחה. אמנם קשה לפרש כן מהא דאיתא באידך ירושלמי לעיל מיניה, ר׳ יודן בעא כמה דאמר בין הוא בין אחין אינן חייבין על החלוצה אבל חייבין על הצרה ניחא הוא אינו חייב על החלוצה שכבר נראה לפטור בה וחייב על הצרה שלא נראה לפטור בה אחין מה בין חלוצה אצלו מה בין צרה אצלו, חזר ואמר אין את יודע משום מה את מחייבו אי משום אשתו של חולץ אי משום אשתו של מת אמר ר׳ יוסי מה את סבור חליצה קניין אינה אלא פטור אין האחין חייבין עליה משום אשתו של חולץ אבל חייבין עליה משום אשתו של מת. ועיין בקרבן עדה שפי׳ דלמ״ד חליצה קנין, האחין חייבין משום אשתו של חולץ, וכיון דלאו קנין גמור הוא אין לחייבן כרת. ולקשה דאף דאין לחייבן משום אשתו של חולץ אכתי נחייבינהו משום אשתו של מת. וצ״ל דלמ״ד חליצה קנין שוב אין לחייבו משום אשתו של מת וכדאמרינן לגבי יבום דאם בא עליה אשתו היא ואין לחייב השלישי משום אשתו של ראשון, כמו כן לגבי חליצה אשתו היא ואין האחין חייבין עליה עוד משום אשתו של מת, כ״א משום אשתו של חולץ. נמצא דהך דקאמר הירושלמי ״אבל אם בא עליה אשתו היא״ — שייך גם לענין חליצה למ״ד חליצה קנין. ואם נפרש הך דאשתו היא משום דין ולקחה, דמהני יבום דשני להפקיע איסור אשת אח של ראשון גם מהשלישי ומשום דנעשית כאשתו לכל דבר, הרי לא שייך זה לענין חליצה, דהדין ולקחה הוא דין מסוים לגבי יבום דמהני היבום להפקיע אשת אח דראשון, אבל לגבי חליצה אפילו למ״ד חליצה קנין לא נאמר בה דין ולקחה.

והנה בביאור דברי הירושלמי נראה להקדים דברי המאירי בדף י״ז ב׳, שמפרש מתני׳ דלקמן דף מ״א דתנן המתן עד שיעשה אחיך מעשה, דמהני מעשה אחיו של יבום וחליצה להתירו בקרובות היבמה אף למ״ד יש זיקה, אע״ג שקודם לכן היתה אסורה עליו, משום שחליצת אחד או יבום שלו מפקעת זיקה משאר אחים למפרע כאלו לא היתה זקוקה לו מעולם ע״ש, פירוש דמהני יבום או חליצה להפקיע זיקה למפרע מכל האחים וכאילו לא היתה שום נפילת יבום כלל, וזה לא משום איגלי מילתא למפרע שהנפילה לא היתה אלא כלפי החולץ והמיבם, כ״א משום הפקעה למפרע דע״י היבום והחליצה נעקר הזיקה למפרע וכאילו לא היתה זקוקה כלל, ולכן מותרין שאר האחין לאחר יבום וחליצה בקרובות היבמה אף למ״ד יש זיקה. ובאמת מהני גם לגבי היבם והחולץ עצמן, ולכך אין איסורן עכשיו משום זיקה כ״א משום קרובת חלוצתו. וכ״נ פירוש דברי הירושלמי, דהא דסבר ר״ל דהאחין קאי על החלוצה בכרת אי״ז משום דמעולם לא הותר איסור אשת אח של הראשון, דבאמת כבר פקע איסור אשת אח של הראשון, וכמש״פ לעיל, דמאחר שחל קולא באיסור אשת אח במה שהותרה ליבום, שוב אינו חוזר לאיסורו הקודם, ומשום דלא מסתברא מילתא שיחזור לאיסורו החמור, וה״ט דחייב כרת, משום דע״י החליצה נעקר הזיקה למפרע וכאילו לא היה כאן שום נפילה, וממילא חייב משום אשת אח של הראשון, כיון דע״י החליצה נעקרה הזיקה מהנפילה, וכן הוא לשון הירושלמי כיון שחלץ לה נעקרה הימינה זיקת המת למפריעה, למפריעה חל עליה איסורו של מת אצל האחין והוא כמש״כ, וע״ז מסיק הירושלמי אבל אם בא עליה אשתו היא, פירוש דכיון דע״י הביאה נעשה לאשתו, לא שייך שנאמר דכאילו לא נפלה כלל, שהרי האישות הבא מכח נפילתה קיימת לפנינו והיאך נאמר דכאילו לא נפלה כלל, וע״כ מת שני ייבם שלישי ואין בה איסור

משום אשת אח של הראשון, דכיון שנפלה ליבום שוב אין לאוסרה עליו דלא מסתברא מילתא שתחזור לאיסורה החמור מאחר שהותרה, ודוקא לגבי חליצה הוא דאמרי' דפקע הזיקה ולא לגבי יבום כיון דע"י היבום אשתו היא, ולפי"ז ה"ה לענין חליצה למ"ד חליצה קנין, דאין לחייבו עוד משום אשת אח של הראשון, דכיון דע"י החליצה נעשית אשתו, אי"ל דנעקרה הזיקה למפרע, וממילא אשת אח של המת בהתירא קאי. נמצא דזה שכ' הרשב"א לפ' דברי ר"י דמי איכא מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח בכרת גם ר"ל מדה בעיקר הדברים אלא דס"ל דע"י החליצה נעקרה הזיקה למפרע וכאלו לא היתה נפילה ליבום כלל. ובאמת הדברים מפורשים ברש"י דף י"א א', אהא דאיתא התם דר' אשי סבר לה כר"ל ומתרץ לה כר"ש החולץ ליבמתו וחזר וקדשה צריכה חליצה מן האחים מאן אחים אחים הילודים כמאן כר"ש, וכ' שם רש"י ז"ל הילודים שנולדו אחר קידושין של זה ולא איתסרא עלייהו בחליצתו דהא זיקה קמייתא לא רמיא קמייהו לייבומי ומשום א"א שלה"ב לא מיתסרא כר"ש וכו' עכ"ל. וקשה דלר"ל איסור אשת אח הוא משום דמעולם לא הותרה וגם להילוד הרי היא אשת אחיו של המת, ועוד צ"ב מה שכ' רש"י דלא איתסרא עלייהו בחליצתו, וכי החליצה אוסרת האשת אח. וע"כ כמש"כ, דגם לר"ל מאחר שהותרה לו ליבום שוב אין לאוסרה עליו אם לאו משום החליצה שמפקיע הזיקה למפרע וכאלו לא נפלה כלל, נמצא דהחליצה היא שאוסרת האשת אח של הראשון ע"י מה שעוקר הזיקה למפרע, והוו שכ' רש"י דלאחין הילודים אינן נאסרין ע"י החליצה הואיל ולא רמיא זיקה קמייתא קמייהו.

וחזינן עוד מדברי רש"י, דגם למי שלא היה נפילה מעולם כגון זה שלא היה בעולמו ונולד לאחר חליצה וקידושין, בעינן לחליצה כדי שיאסור האשת אח (והאמת הוא, דלגבי אח הילוד גם החליצה אינו אוסרתה וכמ"ש רש"י), אבל בלאו הכי פקע האיסור אשת אח, ואף שלא הותרה לו מעולם הואיל ולא נפלה קמי', מ"מ חל קולא בעיקר איסור אשת אח מדהותרה לשאר האחים, והואיל שחל קולא בעיקר איסור אשת אח, שוב אינו חוזר לאיסורו החמור אף לזה שלא נפלה קמי'. ולפי"ז א"ש מה שעמדנו בראש דברינו, דמאחר שמצות יבום הוא משום עדל"ת שיב"כ וכבר נתמעטו עריות מקרא דעלי', למה צריך עוד קרא דאם עבר ויבמה דחייב משום אשת אח, דהואיל דהותרה לשאר האחים ליבום, נמצא שחל קולא בעיקר איסור אשת אח, ואף דלאותו שהיא ערוה עליו לא נפלה, מ"מ הואיל דנפלה לשאר האחים והותרה להם, הרי הוקל עיקר איסור אשת אח ולא מסתברא שיחזור לאיסורו החמור, ולכך פריך אזהרה שמענו עונש מנין וצריך לרבויי מקרא דכי כל אשר יעשה מכל התועבות וגו'.

הרב זאב פיפרמן

בענין התורם משלו על של חבירו

א. כתב הרמב"ם פ"ד מהל' תרומות ה"ב התורם משלו על של אחרים הרי זו תרומה ותיקן פירותיהם וטובת הנאה שלו שנותנה לכל כהן שירצה עכ"ל. והנה בנדרים ל"ו ב', איבעיא להו התורם משלו על של חבירו צריך דעתו או לא, מי אמרי' כיון דזכות הוא לו לא צריך דעת או דילמא מצוה דילי' היא וניתא לי' למיעבדיה, ובעיא זו לא אפשיטא. ומלשון הרמב"ם משמע דפסק דל"צ דעתו שהרי לא הזכיר שיהא צריך דעתו, ואע"ג דאיבעי' דלא אפשיטא היא, וכתב הכסף משנה דכיון דשוב מיבעיא לן שם בגמ' התורם משלו על של חבירו טובת הנאה למי, ומסקינן דטו"ה של התורם, משמע דממילא נפשטה גם בעיא הראשונה, עכת"ד וכ"כ מהר"י קורקוס. ועי"ש במל"מ שתמה על דבריהם, דמה ענין זה לזה, דבעיא שני' אין לה שום שייכות כלל עם בעיא הראשונה, שהרי בין אם צריך דעתו בין לא צריך דעתו יש לשאול טו"ה למי.

ב. והנה הא דאמרי' בנדרים שם דיש צד לומר דל"צ דעתו משום דזכות הוא לו, פי' בתוס' דכיון דזכי' מטעם שליחות א"כ הוי כשלוחו של בעל הכרי ואע"ג דאמרי' בב"מ כ"ב א', דבעי' שליחות לדעתו של המשלח בתרומה, היינו דוקא בתורם משל חבירו אבל לא בתורם משלו על של חבירו עי"ש, ומבואר מדבריהם דגם התורם משלו על של חבירו צריך שליחות אלא דא"צ שליחות לדעתו ולכן יכול להיות שלוחו ע"י זכי', אבל ברשב"א שם כתב דהא דלא בעי' לדעתו של בעל הכרי משום דבתורם משלו על של חבירו ל"צ שליחות ממש אלא ניחותי' דבעל הכרי בעי' שלא יקפיד, ורק בתורם משל חבירו צריך שליחות ואז צריך שליחות לדעתו של המשלח. וצריכים להבין במה נחלקו הרשב"א והתוס' אם התורם משלו על של חבירו צריך שליחות או לא.

ג. והנה בגדה מ"ו ב', פליגי אמוראי בדין מופלא הסמוך לאיש, דרב כהנא ס"ל מופלא הסמוך לאיש דרבנן, ור"י ור"ל ס"ל מופלא הסמוך לאיש דאורייתא, ואמרי' התם אמר אביי ת"ש קטן שלא הביא ב' שערות ר' יהודה אומר אין תרומתו תרומה, ר' יוסי אומר עד שלא בא לעונת נדרים אין תרומתו תרומה, משבא לעונת נדרים תרומתו תרומה, סברוה קסבר ר' יוסי תרומה בזה"ז דאורייתא, אי אמרת בשלמא מופלא הסמל"א דאורייתא, אתי גברא דאו' ומתקן טבלא דאו' אלא אי אמרת דרבנן, אתי גברא דרבנן ומתקן טבלא דאו', והקשו בתוס' וא"ת אדפריך מר' יוסי, לסיועי מדר' יהודה דאמר אין תרומתן תרומה אלמא סבר דמופלא הסמוך לאיש דרבנן ולכך לא מתקן טבל דאורייתא, ותירצו ר"ל דר' יהודה נמי אית לי' דמופלא הסמוך לאיש דאורייתא, ולהקל לתקן טבל לא איתרבי להיות כגדול עכ"ל.

וי"ע שהרי בנזיר כ"ט פליגי ר' יוחנן ור"ל בהא דהאב מדיר את בנו בנזיר, דר"י ס"ל הלכה היא בנזיר, ור"ל ס"ל כדי לחנכו במצות, ופריך לימא כתנאי, עד מתי מדיר את בנו בנזיר, עד שמביא ב' שערות דברי רבי, ר' יוסי בר' יהודה אומר עד שיגיע לעונת הנדרים, מאי לאו תנאי היא דרבי סבר הלכה היא בנזיר וכו' ור' יוסי בר"י סבר כדי לחנכו במצות וכו' עי"ש ודחינן לא דכו"ע הלכה היא בנזיר, והכא במופלא הסמוך לאיש קמיפלגי, רבי סבר

מופלא הסמל"א דרבנן, ור' יוסי בר"י סבר מופלא הסמל"א דאוריית'א, וכיון שיכול להזיר את עצמו, יצא מרשות אביו לענין נזירות. ואם איתא לדברי התוס' דיש מקום לומר למופלא הסמל"א רק להחמיר ולא להקל, אמאי אמרי' דרבי ס"ל מופלא הסמל"א דרבנן, הרי לא באנו אלא לתרץ דברי ר' יוחנן דאמר הלכה היא בנזיר שלא יהי' תלוי במחלוקת תנאים, ור' יוחנן ס"ל בנדה שם דמופלא הסמל"א דאו', וא"כ הל"ל דלכו"ע מופלא הסמל"א דאו', ופליגי אם הוא דאו' גם להקל להפקיע עצמו מרשות האב או רק להחמיר שיכול גם להזיר את עצמו, וכמו דפליגי ר' יוסי ור' יהודה בזה לענין תרומה כמש"כ התוס'. ועי' בערוך לנר בנדה שם שהקשה כעין קושיא זו על התוס'.

ד. ונראה לבאר, דהנה יל"ע בהא דהפרשת תרומה מתרת איסור טבל, אם עניינו דע"י הפרשת תרומה ממילא נפקע איסור טבל, שהרי איסור טבל ילפי' לה בסנהדרין פ"ב א', מקרא דולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה', בעתידים לתרום הכתוב מדבר, והיינו שסיבת האיסור היא מה שחייב להפריש ממנה תרומה, וא"כ כשמפריש התרומה נסתלקה סיבת האיסור דשוב ליכא כאן עתידים לתרום, וע"י זה ממילא פקע האיסור מעצמו, או אולי כוונת הכתוב שכל זמן שלא הופרשה התרומה התבואה אסורה והא דניתרת ע"י ההפרשה היינו משום דהפרשת תרומה מתירתה וכמו שהבאת העומר מתרת איסור חדש, ולא שפקע האיסור ממילא, ובעתידים להרים אסורה התבואה משום דעדיין ליכא למתיר.

ועיין מכות י"ט ב', ר' יוסי אומר כהן שעלתה בידו תאנה של טבל אומר תאנה זו תרומה בעוקצה מעשר ראשון בצפונה וכו' ופרש"י דבעי' ראשית ששיריה נכרים ולכן בעי' סיום מקום, והא דתנן בדמאי פ"ז מ"ד הלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה וכו' ושותה והרי לא סיים מקום, פליג אהך דינא ול"צ שיריה נכרים עכת"ד רש"י, אולם בריטב"א שם כתב בשם י"מ דלא פליגי אלא דלענין חלות קדושת תרומה בעי' שיריה נכרים אבל להתיר הטבל די גם בלי סיום מקום, עיי"ש שהביא ראיות שאינו כן, אבל עכ"פ מוכח דדעת הי"מ דאיסור טבל אינו נפקע ממילא ע"י הפרשת תרומה, אלא התרומה מתרת אותה, וכמו שחלו דיני קדושה על התרומה ה"נ חל עליה דין שמתרת הטבל, וס"ל לי"מ שדין זה יכול לחול גם מבלי שיחולו דיני קדושת התרומה, אבל אילו התרת הטבל אינו מדיני התרומה אלא דבהפרשת תרומה ממילא ליכא טבל דלא קרינא בי' אשר ירימו ממנו לה', ע"כ אינו ניתר בלי סיום מקום, דכיון דליכא תרומה במה יופקע איסורו. ויש מקום לומר דגם הריטב"א מדה לסברת הי"מ רק דס"ל דגם לענין חלות תרומה להתיר טבל בעי' סיום מקום.

ה. ובזה מובן מה שכתבו התוס' בנדה הנ"ל, דלעולם לא נתכוונו לומר שלא אמרי' דין מופלא הסמל"א מדאו' להקל אלא להחמיר, אלא ביאור דבריהם דר' יהודה סובר דמה שהטבל ניתר בהפרשת התרומה אינו מידי דממילא, אלא התרומה מתירתה והיא א' מדיני התרומה וכסברת הי"מ, ולכן אפי' נימא מופלא הסמל"א דאו' היינו שיכול לאסור חפץ ולהקדישו וכדו' אבל שיכול לפעול התרת איסור זה לא מצינו ולא נתרבה לזה, ולכן אינו יכול להתפיס תרומתו בדין התרת טבל, ולכן גם שאר דיני התרומה אינם חלים, וכדאמרי' בפסחים ל"ג ב', דבעי' שיריים נכרים להיתר ובלא"ה לא חלו שום דיני תרומה. אולם אם ע"י נדרו נגרם קולא מצד אחר לא אכפת לן כיון שאין קולא זו חלק מנדרו של הקטן, ולכן גבי נזיר אם מופלא הסמל"א דאו' ע"כ יצא מרשות אביו וא"י להזירו עוד, דכיון דיכול הקטן להזיר את עצמו ממילא פקע רשות האב לענין נזירות, ואין זה מדיני הנזירות שהקטן פועל בעצמו אלא ממילא הוא כן. ור' יוסי ס"ל דגם לענין תרומה מה שהטבל ניתר אינו חלק

מדיני התרומה, אלא שאם יש כאן תרומה ממילא ליכא איסור טבל, דלא קרינא בי' בעתידים להרים, וכיון שמופלא הסמל"א דאו' ויכול לעשות תרומה, ממילא נפקע איסור טבל ומתקיים תנאי של שיריה נכרים להיתר וע"כ תרומתו תרומה.

ויתבאר בזה ג"כ הא דפליגי התוס' והרשב"א אי בעי' שליחות בתורם משלו על של חבירו, דהרשב"א ס"ל דל"צ שליחות כיון שתורם משלו ואע"ג שמתיר טבלו של האיך, מ"מ ל"צ שליחות, דהתרת טבלו ממילא קאתי ואין זה מדיני התרומה, וכל דיני התרומה חלים רק בפירות של התורם, ולהכי א"צ שליחות, רק ניחותא בעי לצרף טבלו של זה לתרומתו של זה, אבל התוס' ס"ל דהתרת הטבל מדיני התרומה היא שהתרומה מתרת את הטבל, וכמו שא"י להתפיס פירות חבירו בקדושת תרומה אלא ע"י שליחות, ה"נ א"י להתיר טבל של חבירו ע"י הפרשת תרומה אלא ע"י שליחות.

ז. ולפי"ז י"ל דהרמב"ם פירש דבעיית הגמ' אם התורם משלו על של חבירו צריך דעתו או לא, לא יתכן אא"כ בעי' שליחות על התרת הטבל של חבירו ג"כ משום שהיא מדיני התרומה שהתרומה מתרת הטבל וכו'ל, ולכן יש להסתפק אם ל"צ דעתו כיון דזכות הוא לו וכיי' מטעם שליחות או דילמא מה דלא יקיים המצוה בעצמו חשיב צד חובה, ובלי דעתו לא נאמרה הדין דנעשה שלוחו אא"כ הוא זכות גמור, אבל אם התורם משלו על של חבירו ל"צ שליחות כלל להתיר טבלו של חבירו, ליכא לספוקי דוודאי ל"צ דעתו כיון דבעצם התרת טבלו זכות הוא לו ואפי' יש קצת חובה ג"כ מ"מ ל"צ שיעשה שלוחו ורק ניחותא בעי' וכיון דבעצם היא זכות לו, כל שאינו מתנגד שפיר מצי תורם משלו על של חבירו, וכיון שהרמב"ם פסק בפ"ד מהל' תרומות ה"ה דמופלא הסמל"א דאו' ותרומתו תרומה, מוכח דס"ל דהתרת הטבל ממילא קאתי ולא שהתורם מתיר הטבל, ולכן גם קטן יכול לתרום אע"ג שא"י להתיר איסורים, וכיון דס"ל להרמב"ם דע"י הפרשת תרומה נפקע איסור טבל ממילא, א"כ ל"צ שליחות לזה ולכן פסק דהתורם משלו על של חבירו ל"צ דעתו, ואע"ג דלא אפשטא, דהא אפי' יש כאן קצת חובה ג"כ מ"מ אינו צריך שיעשה שלוחו להתיר טבלו.

ח. ואולי י"ל בזה ליישב דברי המהר"י קורקוס וכסף משנה שכתבו שמשמע ממסקנת הגמ' דהתורם משלו על של חבירו טוה"נ לתורם, דה"ה דל"צ דעתו, וכבר הבאנו שהמל"מ תמה מה ענין זה לזה. וי"ל דשאלת הגמ' טוה"נ למי ג"כ תלוי בזה אם תרומה מחרת הטבל או שממילא נפקע איסור טבל, דהרי צריכים להבין מאי ס"ד דטוה"נ של בעל הכרי הלא בפשוטו הטוה"נ למי שתרם מפירותיו שמעיקרא שלו היו וגם הוא עשאה תרומה, וע"כ צ"ל דכיון דהתרומה מתרת הטבל וצריך שליחות לזה שהיא ג"כ מדיני התרומה, לכן גם בעל הכרי נחשב לשותף בהפרשת התרומה שהרי דין התרת הטבל שבתרומה נעשה על ידו שהתורם הי' שלוחו לזה ובלי זה לא הי' חל שם תרומה כלל, דבעי' שיריים נכרים להיתר, וכיון דשניהם שותפים בהפרשת התרומה מבע"ל טוה"נ למי. והנה מסקי' דא"ר יוחנן טוה"נ לתורם, וכ' הר"ן דכתיב עשר תעשר את ובואת זרעך ונתת, דונתת קאי אעשר תעשר, כלומר דהמעשר הוא הנותן, עיי"ש, וי"ע שהרי על זה אנו דנין דשניהם שותפים בהפרשה ואיך נפשוט מזה טוה"נ למי, וצ"ל דר' יוחנן ס"ל דאין בעל הכרי שותף בההפרשה כלל, ורק התורם עשה דיני התרומה ורק הוא נקרא תורם, והתרת הטבל אינו מדיני התרומה אלא ממילא קאתי ול"צ שליחות של בעל הכרי כלל, ולכן טוה"נ לתורם, (והא דצריך קרא לזה י"ל לאפוקי מר' זירא דדרש טוה"נ לבעל הכרי), ולזה כיון הכס"מ שמאחר שנפשטה האיבעי' דטוה"נ לתורם משום דל"צ שליחות להתרת הטבל, ממילא נשמע דל"צ דעתו דתלוי ג"כ בזה וכנ"ל.

ט. ובדרך זה יש ליישב דברי הרמב"ם שכתב בפ"ד מהל' תרומות ה"א ואין עושין שליח עכו"ם שנאמר גם אתם מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, ולהלן הל' ט"ו כ', העכו"ם שהפריש תרומה משלו דין תורה שאינה תרומה לפי שאינן חייבין, והנה בקידושין מ"א ב', אמרי' דל"צ קרא דגם אתם למעוטי עכו"ם משליחות אלא לחכמים דס"ל דתרומת עכו"ם תרומה אבל לר"ש דס"ל דאין תרומת עכו"ם תרומה ל"צ קרא דכיון דאינו בתורת תרומה דנפשי' א"י להיות שליח להפריש, וכיון שפסק הרמב"ם דתרומת העכו"ם אינה תרומה, אמאי הוצרך להביא קרא למעט עכו"ם משליחות.

אולם להאמור ניחא, דהנה רש"י פי' בקידושין שם דר"ש ס"ל דאין תרומת עכו"ם תרומה מפני שמירוח עכו"ם פוטר, ונראה דהרמב"ם מפרש דסוגי' דהתם ס"ל, דמת' ר"ש וחכמים תלוי בזה אם הפרשת התרומה מתרת איסור טבל או שאיסור טבל נפקע מאליו כשמפריש, דר"ש ס"ל שהפרשת התרומה מתרת הטבל והיא מדיני התרומה שהתורם פועל בהפרשתו, ולכן אין העכו"ם תורם דנהי דנתרבה שיכול להקדיש כישראל ולכן יכול להתפיס קדושת תרומה, מ"מ לא נתרבה להתיר איסורים וכמו שכ' התוס' לענין קטן, וכיון שא"י להתיר הטבל אין תרומתו כלום, אבל חכמים ס"ל דאין הפרשת התרומה מתרת הטבל כלל רק שמאחר שנתרמה ממילא פקע איסור טבל מהכרי, ולכן גם עכו"ם יכול לתרום כמו שיכול להקדיש, וממילא יופקע איסור הטבל. ולפי"ז שפיר אמרי' התם דלר"ש ל"צ קרא למעט עכו"ם משליחות, דכיון שא"י לפעול כל דיני התרומה חשיב אינו בתורת, אבל הרמב"ם שפסק שקטן מופלא סמל"א תרומתו תרומה ע"כ ס"ל כחכמים שאין התרת הטבל מדיני התרומה אלא ממילא נפקע האיסור כשמפריש, והתורם רק מתפיס בקדושת תרומה וזה כמו נדר, ומופלא הסמל"א נודר ותורם מדאו', וא"כ ה"ה עכו"ם יכול לתרום כמו שיכול להקדיש, ומה שכ' הרמב"ם שאין תרומת עכו"ם תרומה, לא מטעמי' דר"ש שהרי פסק כסברת החכמים, אלא משום דהרמב"ם פסק דמירות עכו"ם פוטר, וכמש"כ רש"י, וזה שכ' הרמב"ם מפני שאינן חייבין היינו מפני שאין פירותיהן חייבין דמירות עכו"ם פוטר, אולם מפני זה לא חשיב אינו בתורת, דאילו נתחייבו פירותיו שפיר תורם כמו שמקדיש ולכן צריך קרא למעט עכו"ם משליחות.

י. ועי' פסחים ל"ג הפריש חמץ תרומה ד"ה אינה קדושה, ונחלקו אמוראי שם בסוגי' בטעם הדבר, ורב הונא ברי' דרב יהושע אמר משום דאמר קרא ראשית ששירי' נכרים לישראל, וכיון דמעיקרא החבואה אסורה וגם לאחר ההפרשה היא אסורה, אינו ניכר בשיריים שהופרשה התרומה וחסר בראשית, והקשה רע"א בגהש"ס דא"כ במפריש חמץ על מצה דניכר השיריים שהותרו לאכילה שפיר חל תרומת חמץ, ואינו תלוי בתרומת חמץ או מצה אלא במפריש על החמץ או על המצה, עיי"ש, ותפסו עליו האחרונים דמפורש בירושלמי פ"ב דפסחים ה"ג דגם תורם מחמץ על מצה אינה תרומה כיון דאינו יכול לתרום מן החמץ על עצמה. ונראה להמליץ בעד רבינו רע"א דלא נעלם ממנו דברי הירושלמי אלא דס"ל דאינו ראי', דהנה דברי הירושלמי טענינם ביאור, ובחזו"א זרעים בלקוטים סי' ג' סק"ב כ' לפרש דאם א"י להפריש על עצמו הוי פטור ואין תורמין מן הפטור על המחייב, ובחזו"א דמאי סי' ד' סק"ג הוסיף באור לזה דלא חייבה התורה להפריש תרומה אלא מן תבואה המותרת לאכילה אבל אם גם לאחר ההפרשה אסורה באכילה ליכא חיוב הפרשה והוי פטור, ונראה דרע"א סובר דסברא זו לא יתכן אא"כ התרומה היא מתיר לאיסור טבל, והתרת הטבל מדיני התרומה, דאז י"ל שלא ציוותה התורה להתיר דבר האסור בלא"ה, שהרי לא תחקיים מטרת התרומה, אבל אם היתר הטבל בא רק ממילא ע"י ההפרשה דכיון

שהופרשה התרומה נסתלקה סיבת איסור הטבל מאליה, ומטרת התרומה עצמה רק קדושתה ונתינתה לכהן, גם דבר האסור יתכן להתחייב בהפרשה, ומה שא"י לקיים תנאי דראשית אינו עושה פטור, וכיון דקיי"ל דאין התרומה מתרת איסור הטבל אלא נפקע ממילא כמו שהוכחנו מהרמב"ם, וגם ר"ה בדר"י לא קאמר דא"א להפריש מחמץ אלא משום דחסר בראשית, שפיר הקשה רע"א דמ"מ יכול להפריש על מצה, ולא הוי מן הפטור על החיוב, ומה דאיתא בירושלמי דאם א"י להפריש על עצמו הוי פטור, היינו משום דס"ל לירושלמי דתרומה היא מתיר לאיסור טבל וכמו שמשמע שם מלשון הירושלמי דכל תרומה שאינה מתרת השיריים אינה תרומה, דמשמע דמפעולות התרומה להתיר הטבל, ולכן דבר שאינו ניתר ע"י התרומה הוי פטור, דכיון דלא מתקיימים דיני התרומה בדבר אסור לא נתחייב בתרומה, ולא ציותה התורה להתיר דבר שאין לו היתר וכסברת החזו"א. ובאמת בעל המימרא בירושלמי שם הוא ר' זירא, והרי ר' זירא ס"ל בנדרים דהתורם משלו על של חבירו טוה"נ לבעל הכרי, ולפי מה שבארני לעיל ע"כ צ"ל דס"ל לר' זירא דהתרומה מתרת הטבל ולכן צריך לשליחות של בעל הכרי להתיר טבלו וכיון שהוא שותף בהפרשה י"ל דטוה"נ שלו אבל למאי דקיי"ל דאין התרומה מתרת הטבל וטוה"נ של התורם ול"צ שליחות של בעל הכרי, שפיר מקשה רע"א וכנ"ל.



תרב זאב מנחם טשאפף

כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין

בגמ' גיטין דף ה' ב', איתא "המביא גט ממדינת הים ונתנו לה ולא אמר לה בפ"נ ופ"נ יוציא והוולד ממזר דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אין הוולד ממזר כיצד יעשה יללנו הימנו ויחזור ויחננו לה בפני שנים ויאמר בפ"נ ופ"נ. ור"מ משום דלא אמר בפ"נ ופ"נ יוציא והוולד ממזר, אין ר"מ לטעמי' דאמר רב המנונא משמי' דעולא אומר הי' ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הוולד ממזר" ע"כ.

ולהלכה לשיטת רבנן דאין הוולד ממזר יש מחלוקת ראשונים אם נישאת בלי קיום מה דינה. מתוס' שם ד"ה כיצד יעשה י"ל פי' כיצד יעשה לרבנן שתינשא לכתחילה או אם נשאת לא תצא ע"כ מבואר מתוך דבריהם דאם נשאת בלי קיום תצא. וכ"כ מבואר מתוס' ב"מ דף נ"ה ב' ד"ה וחכ"א, דאם נשאת תצא ושם מביא תוס' ראי' דע"כ לרבנן אם נשאת תצא דאלת"ה מהו לשון הגמ' וחכ"א אין הוולד ממזר, עדיפי מזה הו"ל הגמ' למימר — לא תצא אע"כ דחכמים אין חולקים על ר"מ אלא אדין ממזר אבל על הדין תצא כו"ע מדה דתצא.

הרמב"ם הל' גירושין פ"ז הל' י"ז חולק על תוס' וי"ל ואם לא נטלו ממנה הרי זה פסול עד שיתקיים בחותמיו ע"כ. ול' פסול מפ' הרמב"ם לקמן פ"י הל' ב' שהוא מדברי סופרים ולא תנשא לכתחילה ואם נשאת לא תצא והולד כשר — חולק על תוס' דסובר תצא. אבל לפ"ז צ"ע לפי הרמב"ם ראיית התוס' מל' הגמ' בחכמים דאין הוולד ממזר, חידוש יותר הי' לנו להשמיע דלא תצא.

הפני יהושע מק' על הרמב"ם מהסוגי' לעיל דף ה' המביא גט וכו' ולא אמר בפ"נ ופ"נ אם נתקיים בחותמיו כשר ואם לאו פסול ומק' הגמ' אליבא דרבה (דסובר בפני נכתב ובפני נחתם הוא לפי שאין בקיאין לשמה) ומת' הגמ' לאחר שלמדו (דבקיאין לשמה) וכשניסת (ואין גוחרין שמא יחזיר הדבר לקלקולו), ואעפ"כ ל' הגמ' "אם נתקיים בחותמיו כשר ואם לאו פסול" וע"כ פסול — תצא (דהא בשכבר נשאת קמיירי) וזהו סותר שיטת הרמב"ם דבניסת לא תצא. ודוחק לומר דכל זה לרבה דתי' הגמ' אליבי', אבל אה"נ רבא יחלוק עליו דלא תצא דמהיכי תיתי זה ואפושי מחלוקת לא מפשינן. ומת' הפנ"י דרבה (דהגמ' הולך אליבי') סובר כר"מ דכל המשנה תצא והוולד ממזר ומ"ה אם לא נתקיים בחותמיו תצא וא"ש לשון פסול — דתצא. וראיית הפנ"י מהגמ' לעיל דף ג' אליבא דרבה, דטעם בפ"נ ופ"נ לפי שאין בקיאין לשמה, הטעם דלא תיקנו חכמים בפ"נ לשמה ובפ"נ לשמה מת' הגמ' דאתי למגזי', ועיין שם רש"י ז"ל דלא יאמר כולהו ואמרינן לקמן כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הוולד ממזר עכ"ל. והרשב"א מביא דרבה כר"מ ס"ל וכ"כ מרש"י דמוכח דרבה כר"מ ס"ל ומ"ה מבאר רש"י אליבי', ולרבנן אין שייך חשש אם אתי למגזי'. ולפ"ז א"ש (סברא זו מובאה בספר תפארת יעקב) בגמ' שם אתי למגזי' מק' רבא השתא נמי אתי למגזי' ומת' חדא מתלת גאיז חדא מתרתי לא גאיז ובאמת רבא לא מת' מידי על זה ועיין בגמ' אח"כ בענין רבה מ"ט לא אמר כרבא דהשקלא וטרי' היא יותר מבוארת מהגמ' דלעיל מיניה, והטעם דרבא חולק על יסוד זה, דרבה כר"מ ס"ל ורבא כרבנן ס"ל ומ"ה לא משני מידי.

באמת מה שמביא ראי' מהרשב"א ורש"י נעלם ראייתו, דהא הרשב"א שם דף ה' ב', ד"ה אבל הנידון הוא לענין פסק ומביא ראי' מרש"י דכר"מ ס"ל מטעם דמפ' רש"י סתמא דגמ' אליבי' — בסוגי' דאתי למיגזי' — ואילו לפי הפנ"י אין ראי' מרש"י כלל לענין פסק דהא רבה מוכרח לסבור כר"מ, ומ"ה מבאר רש"י הגמ' אליבי'. ועוד צ"ע דמהיכי תיתי דאא"ל כרבנן, דהא עכ"פ לרבנן כשמשנה ממטבע שטבעו חכמים לא תנשא לכתחילה כ"כ כאן אם אתו למגזי' — עכ"פ לא תנשא לכתחילה והראי' דלא אסיק מלתי' דרבא כדמסיק כל השקלא וטרי' לקמן בסוגי' דרבה מ"ט לא אמר כרבא, אין זה נראה ראי' כלל — דהא פשוט לא חש רבא לת', דסברתו דכי היכי דג' ג"יין (לפי מאי דסובר רבה) תרי נמי ג"יין.

בסוגי' דכיצד יעשה יחזור ויתננו לה עיין שם תוס' ד"ה כיצד יעשה בא"ד וז"ל ולר"מ כיצד יעשה קודם נישואין אבל לאחר נישואין מסתבר דלר"מ אין תקנה דכיון דהולד ממזר א"כ כל הדרכים האלו בה וכו' ע"כ. ומבואר בתוס' דלשיטת ר"מ מהני קיום קודם נישואין דווקא, אבל לא לאחר נישואין. וצ"ע מתוס' דף ה' א', ד"ה כשניסת וז"ל והא דתניא לקמן לא אמר בפ"נ ופ"נ הולד ממזר היינו כשלא נתקיים בחותמיו ע"כ. והתוס' שם אליבא דר"מ דהוא הוא שאמר הולד ממזר ואעפ"כ רואין דמהני קיום לאחר נישואין (דהגמ' מירי כשניסת) ומאי שנא מהתוס' בע"כ דבפ"נ ופ"נ לא מהני אלא קודם נישואין ולא אחר נישואין.

והי' נראה לומר לפי תוס' דבאמת מקור דין זה דר"מ הוא בגמ' ב"מ נ"ה ב', דחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה. ויש לבאר הגדר דחכמים ביטלו דין הגט כל זמן שלא נתקיים בחותמיו ומ"ה (לר"מ) תצא והולד ממזר דהא מדרבנן אין זה גט. ואפ' דאעפ"כ שכל זמן שלא נישאת יכולה היא לקיימו ע"י בפ"נ, לאחר נישואין דהולד ממזר וכל הדרכים האלו בה הופקעה כח נאמנות דפ"נ ופ"נ (דהם אמרו נאמין בפ"נ, והם אמרו כשניסת בגט כזה דאינו גט שלא להאמינו עוד דהא היום חלו עלי' הדינים דרבנן "דכל הדרכים האלו

בה"י) וכל זה מנאמנות דרבנן דפ"נ ופ"נ, אבל כשבאים לקיימה ע"י החזקת הרי ע"כ מוכח דגט הוא — ומ"ה בקיום חתימות, דבזה מיירי התוס' בע"א, מהני אפי' לאחר נישואין — דהיום המציאות מעידה דגט כשר הוא (דסברא לומר דכ"כ לא גזרו רבנן לאפקועי כח נאמנות דב' עדים דלא להוי' גט.)

ולפי יסוד זה אפ"ל דחכמים מדים לר"מ דבלא קיום מדברנן אינו גט — אלא שכל כך שיהא הולד ממזר חולקין עליו. ולפ"ז א"ש לחכמים היכא דנישאו דחצא — דתקנת חכמים אפי' לרבנן דהגט אינו גט. ובזה יבואר הדין דיחזור ויתננו לה הוא מטעם דהנתינה הראשונה לא היתה נתינה דבלא קיום לא היה דין גט עליו ומ"ה צריכים נתינה שני' כשמקיים הגט.

כל זה הוא לפי שיטת התוס' אבל לפי שיטת הרמב"ם אפ"ל בדרך אחרת. התוס' רי"ד (דף ה' ב') מבאר הטעם דצריך השליח לחזור וליתן לה ומדוע אינו די לומר בפ"נ בלבד "כדי שיראה שהוא שליח — דדווקא לשליח המנו' רבנן כבי תרי אבל לא אינש אחרינא" ע"כ. משמע מלשונו דמן הדין אין צורך לנתינה שני', ודי לומר בפ"נ בלי נתינה, אלא מטעם דנאמנות בפ"נ הוא לשליח בלחוד צריך שיראה כשליח.

רואין דבאמת אין פסול בהנתינה שיחזייב עי"ז נתינה שני' (דלא כדביארנו בתוס') אלא לפי התוס' רי"ד הגט כשר והנתינה הראשונה בכשרות היא אלא שיש חיוב קיום בשעת הנתינה. ובדרך זה יש לבאר המחלוקת ר"מ ורבנן לפי שיטת הרמב"ם. דכו"ע מדו דגט שאינו מקויים גט כשר הוא, אלא שר"מ סובר דאע"פ שאין פסול בעצם הגט קנס חכמים הוא שיהא הולד ממזר מדין כל המשנה. ואה"נ אם הולד ממזר יש כאן דין "חצא" וכל הדרכים האלו בה, — אבל לא מצד עצם הגט. וחכמים החולקין על ר"מ סוברים דאין הולד ממזר כלומר לא קנסינן — וממילא לא חצא. דהא אפי' לר"מ הדין חצא לא היה תקנה מצד עצמה אלא תולדה מהדין ממזר (דהוא עיקר התקנה) ממילא לפי חכמים אם אין כאן דין ממזר ע"כ לא חצא — דהגט בעצם כשר (ואה"נ לא תנשא לכתחילה דהא למעשה אין כאן קיום וחיישינן דלמא אתי הבעל ומערער ופסיל לי'.) והדין דיחזור ויתננו לה — לא משום פסול בהנתינה אלא כדי שיראה שהוא שליח כפי' התוס' רי"ד.

ולפי דברינו תתורץ קושית התוס' בב"מ. דלפי הרמב"ם מהו לשון חכמים "אין הולד ממזר" חידוש יותר גדול הי' לנו להשמיענו דלא חצא, ולפ' הנ"ל אין כאן קושי' כלל, דאפי' לר"מ לא הי' כאן שום תקנה דחצא דהא הגט כשר הוא — אלא קנס חכמים דהולד ממזר — וחצא אין זה אלא תוצאה מהקנס. מ"ה אתי חכמים וחולקים על עיקר הקנס — דאין הולד ממזר ותוצאותי' דלא חצא.

סוף דבר, דלפי שיטת התוס' דין ר"מ הוא דאין כאן גט, כלומר דעצם התקנה דחצא והולד ממזר (וחכמים אין חולקים אלא אדין ממזר אבל מדים דאין כאן גט) ולשיטת הרמב"ם לר"מ הקנס הוא דהולד ממזר (וא"כ כל הדרכים האלו בה וחכ"א אין הולד ממזר ואין כאן קנס כלל). ואפשר דמחלוקת הראשונים חלויה בב' הגרסאות בלשון ר' מאיר, דהגמ' לקמן דף פ' גורס בדברי ר"מ כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר. והגירסא המצוין בצד הגמ' והיא הגירסא בגמ' דף ה' ב', יוציא והולד ממזר. אפ"ל דשיטת התוס' דדין ר"מ הוא דאין כאן גט, א"ש הלשון יוציא והולד ממזר דשניהם כאחד נכללו בעצם הקנס. אבל שיטת הרמב"ם דעצם התקנה היתה דווקא הולד ממזר יגרוס דווקא הולד ממזר (בהגמ' דף פ' — ועיין פי' המשניות דגורס שם בדברי ר"מ הולד ממזר).

ולפי דברינו יבואר בעז"ה דברי רש"י דף ג' ד"ה אתי למגזי' דביאר שם רש"י דהוא מדין כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין הולד ממזר. דבאמת לפי שיטת רש"י שם דכשאומר בפ"נ שיילינן לי' אם נעשה לשמה

מק' הפנ"י דלמה לנו לתקנת בפ"נ יתקנו רבנן דישאלו ב"ד לכל שליח הבא לפנינו אם נעשה לשמה ודיו. ומת' שם דהתקנה היא שעי"כ יעמוד השליח על הכתיבה (מטעם דצריך לומר בפ"נ) — וידע אם הגט לשמה או לא. א"כ היום דהשליח בא וגוזי', צ"ע מה רע עשה הרי עמד על הכתיבה (דפשטות הדין גוזי' הוא דווקא בהלשון), ונשאל לו אם נעשה הגט לשמה או לא — ומה החשש דלמא אתי למיגזי'. ובשלמא לפי שיטת התוס' דאפי' לפי הרבנן קנסינן לי' כשמשנה ממטבע שטבעו חכמים — דתצא, כ"כ כאן אפי' לרבנן אע"פ דאין נ"מ בדבר עכ"פ הא שינה וקנסינן — אבל לפי שיטת הרמב"ם דדווקא ר"מ קונס הולד ממזר כשמשנה ממטבע אבל לפי רבנן דלא קנסינן לי' כלל (וזה דלא תנשא לכתחילה הוא מטעם דאינו מקוים) כאן כשמיגו גייז מה הרעש, נשאל לו אם נעשה לשמה ודיו, אע"כ מוכרח לפי הרמב"ם דרבה כר"מ ס"ל, ורש"י דמפ' אליבא דר"מ י"ל דס"ל נמי כהרמב"ם דדווקא לפי ר"מ יש ביאור בדברי רבה (וזה דלא כהרשב"א לעיל) — ולפ"ז א"ש תי' הפנ"י דרבה כר"מ ס"ל והגמ' דף ה' דהבאנו לעיל לא ק' לפ' שיטת הרמב"ם.

❧ ❧

זאב ולמרק

ביאור בשיטות הראשונים בדין דחזקתו בדוק

פסחים ד' א' "בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק המשכיר בית לחבירו [ופירש"י — י"ד שחרית — והיינו דכבר נתחייב המשכיר בחיוב בדיקה וכבר עבר עליו זמנו לכתחילה] חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק וכו' אמר רב נחמן בר יצחק תניתוה הכל נאמנין על ביעור חמץ אפילו נשים אפילו עבדים אפילו קטנים מאי טעמא מהימני [פירש"י הא לאו בני אסהדי נינהו] לאו משום דחזקתו בדוק וכו'" ושקלו וטרו בגמ' דאפשר דאין מזה ראיה דלעולם אימא לך דאין חזקתו בדוק ומשום אמירה דהני מחזיקינן לבית כבדוק ודחו לאידך גיסא בלא פשיטותא.

ברא"ש סימן ב' הביא הך בעיא וז"ל "ולא אפשטא הך בעיא ויראה שיכול לבטל והוא ספיקא דרבנן ואזלינן לקולא". ובמהר"ם חלאווה הקשה וז"ל "ומ"מ אע"ג דלא אפשטא איכא מאן דאמר דהוי תיקו דרבנן ולקולא וכן בכל תיקו דבדיקת חמץ וכו', ועוד מסתבר דאפילו ביטל דהוי מדרבנן כיון דאפשר למיבדקיה בדקינן. והכין מכרעא לי הא בעיא דוודאי ליכא מאן דאמר דבית בי"ד להוי בחזקת שאינו בדוק אלא דמבעי ליה אי חזקתו בדוק או אין חזקתו בדוק וכו' ואם איתא [דבבדיקת חמץ אמרינן ספק דרבנן לקולא] מאי קא מבעי לי' דבין חזקתו לאין חזקתו וליכא מידי כיון דספיקא דרבנן לקולא אלא ש"מ דכיון דאפשר למיקם עליה דמילתא צריכה בדיקה." והיינו, דקשה ליה למהר"ם חלאווה דוודאי ס"ל לגמ' דאי אמרינן אין חזקתו בדוק [ופירושו דיש ספק אם בית זה בדוק או לאו, דוודאי ליכא מאן דסבר דמחזקינן לבית בי"ד שודאי אינו בדוק] יהיה חיוב בדיקה מספק; וא"כ אין שום עדיפות בזה שנשארה הך בעיא כבעיא דלא אפשטא, ויהא צריך בדיקה מספק, ולמה פסק הרא"ש דכיון דהך בעיא לא אפשטא הוי ספיקא דרבנן ולקולא.

ונראה ליישב בהקדם ביאור הלחם משנה אותה דכתב הרמב"ם פ"ב מחמץ ומצה ה"י

וז"ל הרמב"ם "הניח תשעה ציבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל ולא ידענו אם חמץ אם מצה נטל ונכנס לבית בדוק צריך לבדוק שכל הָקְבוע כמחצה על מחצה" עכ"ל. ובהשגות וז"ל "א"א לא מיחוורא הא מילתא אלא לענין בטול אבל לענין בדיקה ספיקא דרבנן הוא" והיינו דמחצה על מחצה הוי ספק וכיון דבדיקה דרבנן יש לנו להקל שלא להצריך בדיקה ולמה הצריך הרמב"ם בדיקה. ותירץ במ"מ וז"ל "וכתב הרא"ה ז"ל שהטעם דאע"ג דספיקא דרבנן היא, כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק, החמירו בספקה יותר משאר ספיקות של דברים".

ועיין בלח"מ שהביא דברי ה"ה וכתב "וקשה דא"כ דיש להחמיר בספיקא, למה לקמן בכל הבעיות דאיכא תיקו פסק רבינו לקולא, גבי חמץ, כמו גבי נחש וכל השאר שהזכיר, הא היה לו להחמיר בספיקא מהך שמעא וכו'", ותירץ "ולקושיא ראשונה י"ל דאיכא חילוק בין ספק דענינא לספיקא דדינא דבדיקת חמץ נעשית על ספק הכוונה היא ספק דכשהם מצריכין לבדוק בית זה הוא משום ספק דענינא וג"כ לכל ספק דענינא כי האי מחמרינן אבל כשאין ספק בענינא אלא ספיקא דדינא כמו ספק התיקו דבעיין דהוי ספק אם הדין כך או לאו ודאי דבהא אזלינן לקולא דלא דמי לספיקא דענינא דנעשית הבדיקה מתחילה מחמתה" עכ"ל.

וע"פ חילוק הלחם משנה אפשר לבאר שיטתו של הרא"ש, דסברת הרא"ש היא דאם היינו אומרים אין חזקתו בדוק האף שאנו מסופקים דאפשר המשכיר בדק את הבית ליל י"ד מ"מ הואיל ואין זה ספק דדינא אלא מסופקים במציאות הוי ספק דענינא ומחוייב לבדוק, דכל תקנת חז"ל היתה דהיכא דיש חשש של חמץ בבית מחוייבים לבדוק, וכמו בכל פעם שמחוייבים לבדוק הגם שאין בירור גמור שיש חמץ בבית מ"מ כל היכא דיש צד שהבית יש בו חמץ מחוייבים לבדוק. אבל אם נאמר שאין אנו יודעים אם חזקתו בדוק או לא הוי ספיקא דדינא, ופירוש הדבר דכמו בספק בבור או ככר בפי נחש שאין הספק במציאות אלא אנו מסופקים עד כמה חז"ל חששו והחמירו בבדיקת חמץ, האם החמירו גם בככר בפי נחש שהיא טירחא מרובה בסלוק החמץ, וכמו כן בחמץ בבור שאין ספק במציאות הדבר עד כמה ישנה אפשרות שבעל הבית ילך ויקח את החמץ דזה ודאי ידוע לנו שהמציאות היא זעומה ואין לנו ספק במדת האפשרות אלא הספק הוא אם חז"ל החמירו גם במדה זעומה כזו או לא וכמו דבספיקות אלו פסקינן לקולא דהוי ספק דרבנן דהיינו ספק אם על זה תקנו חז"ל בדיקת חמץ, כמו כן נאמר דבספק אם ישראל חברים לבדיקת חמץ הוי ספק דדינא דהיינו דזה ודאי ידעו חז"ל מהו מדת זהירותן של ישראל לגבי בדיקת חמץ אלא שהספק הוא האם חז"ל החמירו בבדיקת חמץ כל כך דאין מדת זהירות זו מספיקה להם או לא וכשהגמ' נשארה בתיקו אז הוי ספק לנו במדת תקנתן ומכילא אזלינן לקולא כמו כל ספק דרבנן דאזלינן ביה לקולא אבל בספק אם בדקו המשכיר הוי רק ספק מציאות על הבית ובזה אזלינן לחומרא. [וע' רש"י ד' א' ד"ה כגון דליתיה, דפירש בעיית הגמ' דמיבעי לן לאטרוחי להאי שוכר לבדוק מספק מאי. וזה דומה לבעיית הגמ' גבי נחש "בגופיה אטרחוהו רבנן בממוניה לא אטרחוהו" וכו' עיי"ש.

ברם, המהר"ם חלאווה ס"ל אחרת, דאין עדיפות בזה שנשארה בעיא זו בלא פשיטותא, וכשם שס"ל לגמ' דאי אמרינן אין חזקתו בדוק יהיה חיוב בדיקה כך הדין עכשיו שאין לבעיא זו פשיטותא. והיינו משום דס"ל למהר"ם חלאווה דסברת הגמ' להחמיר אי אמרי' אין חזקתו בדוק אינו משום דהספק שיש באין חזקתו בדוק הוי דומה לעיקר הספק של בדיקת חמץ, וכדביארנו בשיטת הרא"ש, אלא משום דאפשר למיקם עליה דמילתא וכלשונו "כיון דאפשר למבדקי' בדקינן". וזה ברור דבסברא זו אין לחלק בין ספיקא דענינא לספיקא דדינא. ובגלל זה השוה המהר"ם חלאווה הספק

דבעיא דלא איפשטא עם הספק שיש לנו אי אמרינן אין חזקתו בדוק ופסק להחמיר. וראי׳ לדבר יש לנו ממה שפסק המהר״ם חלאוה בכל הני בעיות [שהם ספיקא דדינא] דסליקו בתיקו כגון נחש וכבר בבור (דף י׳ ב׳ ד״ה או דילמא בא״ד) וח״ל ״ולדידי כל תיקו דחמץ לחומרא וכו׳ דכיון דאפשר למבדק בדקינן וכדכתיבנא לה בריש מכילתין״ עכ״ל, הרי חזינן דלא חילק בין ספיקא דעבינא לספיקא דדינא וכנ״ל.

הר״ן מביא בעיית הגמ׳ וכתב וז״ל ״ואמר להו רב נחמן בר יצחק תניתוה הכל נאמנים על ביעור חמץ וכו׳ מ״ט לאו משום דחזקתו בדוק, ודחי׳ לי׳ בגמ׳ ואפ״ה כיון דפשטי׳ רב נחמן ומדרבנן הוא דאי מדאורייתא בביטול בעלמא סגי נקטינן כוותי׳ דחזקתו בדוק״ עכ״ל. דבר ברור הוא שדברי הר״ן אינם שוים עם דברי הרא״ש שהבאנו לעיל. חדא, דלפי הרא״ש הטעם שלא להצריך בדיקה הוי משום דספק דרבנן הוא ואזלינן לקולא משא״כ לפי הר״ן אין זה מספיק שהרי צירף הא דפשטי׳ רב נחמן [אע״פ שדחי׳ לי׳ בגמ׳] עם זה שבעיא זו הוי בדין דרבנן. ועוד דלפי הרא״ש אזלינן לקולא כיון דזה ספק דרבנן משא״כ לפי הר״ן נקטינן כרב נחמן דחזקתו בדוק. והמעיין בחידושי הר״ן למסכתין (ד׳ ב׳ ד״ה ולענין הלכה) יראה בעליל שלא כדברי הרא״ש דברי הר״ן, וז״ל ״ולענין הלכה בעיין לא איפשטא בהדיא ואפ״ה כיון דפשטה רנב״י אע״ג דדחינן לה נקטינן כוותי׳ דחזקתו בדוק״ עכ״ל. המדוייק בדבריו דבזה שהוי בעיין דלא איפשטא בהדיא יש להחמיר [ואולי מכח קושיית המהר״ם חלאוה הנזכר לעיל] ואפ״ה כיון דפשטי׳ רב נחמן [ומדרבנן הוא] נקטינן כוותי׳ דחזקתו בדוק. משא״כ לפי דברי הרא״ש הפטור מחיוב בדיקה נובע במיוחד מזה שנשארה הך בעיא בלא פשיטותא.

ברם, דברי הר״ן צריכים עיון, דאיך מצינו שספקינן כדעת הנדחה משום דהמדובר הוי בדין דרבנן. ועיין ב״ח או״ח סי׳ תל״ז וז״ל ״ולענין הלכה אי חזקתו בדוק הנה בהגהות מיימוני בשם הרא״ם [היינו ר׳ אלעזר ממץ בספר יראים רי״ז] ושאר גאונים מחמירין דכל תיקו דאיסורא לחומרא ואפילו בדברי סופרים וצ״ע דשמא דוקא היכא דאסיקנא בתיקו אבל הכא דר״נ בר יצחק פשיט לה להתירא אע״ג דדחינן לה מ״מ כיון דמדרבנן הוא, לא שבקינן למאי דפשיט לי׳ ר״נ בר יצחק מקמי דיחוי בעלמא דקאמר עלה״ עכ״ל. הרי שהביא דברי הר״ן כמעט כצורתם וס״ל דדבריו באים לאפוקי מדעת הרא״ם. ודברי הב״ח צ״ע דברישא כתב דאפשר דדברי הרא״ם דוקא היכא דאסיקנא בתיקו והיינו דבא לפרש דתיקו הוי פסק, שאפי׳ למעשה אנו מסופקים, ואין אנו נוקקים לכללי הפסק המחלקים בין דאורייתא לדרבנן, רק אזלינן לחומרא מספק, משא״כ היכא דלא אסיקנא בתיקו רק דהוי בעיא דלא איפשטא גרידא, אזלינן בתר כללי הפסק. וא״כ למה הביא צירופו של הר״ן.

והנראה, דלביאור צירופו של הר״ן יש להקדים, דהא דקאמר בגמ׳ לא לעולם אימא לך דחזקתו בדוק הוי מדברי המקשה דהקשה דאייתו של רב נחמן, והיינו דהא דדחה דברי רב נחמן הוי בדרך שאינו חולק אדינו דרב נחמן רק דס״ל דמהכל נאמנין אין שום ראי׳ אי חזקתו בדוק או לא, ורב נחמן גופי׳ נשאר בתראי דחזקתו בדוק. (וע׳ מהר״ם חלאווה אסוגיין).

וע׳ בר״ן עבודה זרה דף מ״ח ב׳, בסוגיא דצל צלה של אשרה שהביא דברי הרמב״ם פ״ז מהלכות עבודת כוכבים הי״א שהתיר לצל צלה וכתב וז״ל ״ועל כרחנו אנו צריכין לומר דבלא מכוין עסקינן דלא מיתסר אלא מדרבנן וכיון דבלישנא בתרא מספקא לן הם פוסקים בזה לקולא. ועדיין אין זה מחוור דאפי׳ הוי איסור דרבנן [וכ״ש בדאורייתא] כיון דב׳ לישנא קמא פשיטא לן לאיסורא ובלישנא בתרא מספקא לן לית לן לדחויי פשטא דלישנא קמא משום ספיקא דלישנא בתרא״ עכ״ל.

ועכשיו הגענו לפשר צירופו של הר״ן. דבעיא זו לא איפשטא בהדיא רק כיון דפשטי׳ רב נחמן, והוא לישנא קמא דהדאי, לית לן לדחויי פשטא דידי׳ משום ספיקא דבעל הגמ׳. אמנם, אפשר דעדיפות דלישנא קמא דוהדאי הוי רק להחמיר, כין בדרבנן בין בדאורייתא, אבל אפשר דאנו חוששין ללישנא בתרא דמספקא להחמיר בבעיא דאורייתא. ועל זה צירף הר״ן כיון דפשטי׳ רב נחמן ומדרבנן הוא וכו׳ נקטינן כוותי׳ דחזקתו בדוק.

ולפ״ז מיושב דברי הב״ח, דזהו משפט דבריו ״דשמא דוקא היכא דאסיקנא בתיקו״ היינו שנשארה בספק השקול ״אבל הכא דר״נ בר יצחק פשיט לה להתירא״ — והוא ודאי — ״אע״ג דחתינן לה״ הדחייה הוי בדרך ספק [וא״כ אין זה בעיא דאסיקנא בספק השקול] ״וכיון דמדרבנן הוא לא שבקינן למאי דפשיט ליה רנב״י מקמי דיחוי בעלמא דקאמר עלה״. והיינו דמשום דהדיחוי הוי בדרך ספק אע״פ שהדעה הוודאית הוי לקולא כיון דבדיקת חמץ דרבנן נקטינן כוותי׳.

וגם אינו קשה קושיית המהר״ם חלאווה, דוהדאי ס״ל להר״ן דאי אמרי׳ אין חזקתו בדוק יהי׳ חיוב בדיקה, אבל כיון דפשטי׳ רב נחמן [באופן ודאי] אע״פ שדחאו הגמ׳ [באופן ספק] נקטינן כוותיה דחזקתו בדוק, והיינו דכיון דרבנן היא לא שבקינן לרב נחמן דוהדאי לקולא משום בעל הגמ׳ דמספקא לחומרא, ודו״ק.

הרב חיים גרינעס

בגדרי מקום פטור

א. כתב הר״מ בפי״ד מהל׳ שבת ה״ו וז״ל איזהו מקום פטור מקום שיש בו פחות מארבעה על ארבעה וגובהו עד לרקיע שכל פחות מג׳ הרי הוא כארץ אפי׳ קוצים וברקנים או גללים ברה״ה נבהן שלשה ואין רחבן ד׳ על ד׳ ה״ה מקום פטור עכ״ל, והנה במש״כ הר״מ אפילו קוצים וברקנים או גללים הוי מקום פטור כשאין בהם דע״ד, מקורו מסוגי׳ דשבת ד׳ א׳, א״ר חסדא לבינה זקופה ברה״ר חזרק וטח בפני׳ חייב, על גבי׳ פטור אביי ורבא דאמרי תרוייהו והוא שגבוה שלשה דלא דרסי לה רבים אבל היזמי והיגי אע״ג דלא גביהי ג׳ חייא בר רב אמר אפי׳ היזמי והיגי אבל צואה לא ורב אשי אמר אפי׳ צואה ע״כ. והיינו דפליגי אמוראי בדבר שאין דוו״סים עלי׳, אף שהוי תוך ג׳ לרה״ר, אי אמרי׳ שהוי מקום פטור לעצמה, ולא נחשב כחלק מרה״ר וכ״פ רש״י, וע״כ דברי הרמב״ם תמוהין טובא במש״כ אפי׳ קוצים וברקנים דמשמע דהי׳ איזה סברא שלא נחשוב אותם כמ״פ כלל, אפי׳ כשהם גבוהין ג׳ שהוצרך הר״מ להוסיף שאפי׳ קוצים וברקנים הויין מ״פ כשגבוהין ג׳, ובגמ׳ מבואר להדי׳ איפכא שמכיון שאין דורסים עליהם איכא למימר דהויין מ״פ אף למטה מג׳. וכבר עמד בזה הלח״מ, ודבריו דחוקים, עיי״ש.

והנה ברע״ב ריש פרק הזורק כ׳ ומקום שאין בו דע״ד גבוה מג״ט ולמעלה הוא מקום פטור אפי׳ קוצים וברקנים וגללין ברה״ר גבוהים מג׳ ולמעלה ואין בהם דע״ד ה״ה מקום פטור, עכ״ל. ובחי׳ הרש״ש (צ״ו ע״א) תפס עליו וכ׳ דמ״ש אפי׳ קוצים וכו׳ לא דק בלשונו דע׳ בגמ׳ דהרבותא הוא דאף בדידהו בעינן גבוה ג׳ ולאפוקי ממ״ד דאינהו אפי׳ פחות מג׳ הויין מ״פ. גם בספר מסגרת הזהב שבסוף משניות תפא״י הקשה על דברי הרע״ב אלו והניחם בצע״ג, ולדברינו אין כאן השגה כלל דכ״כ גם הר״מ, ונמשך אחר ש׳ הר״מ בכל דבריו שם, וכמש״כ הרש״ש שם בעצמו.

ובעיקר דברי הר״מ, נראה עפ״מ שמצאתי בעו״ה בספר פסקי רי״ד על מס׳ שבת בסוגי׳ הנ״ל שכ׳ אביי ורבא דאמרי תרוויהו והוא שגבוה ג׳ אבל היזמי והיגי לא. וחייא בר רב אמר אפי׳ היזמי והיגי אבל צואה לא, ור״א אמר אפי׳ היזמי והיגי אבל צואה לא, ור״א אמר אפי׳ צואה עכ״ד, ומבואר דלא גרס אבל היזמי והיגי אע״ג דלא גביהי ג׳ וכמו בגמ׳ קאמרי דדוקא לבינה הוי מ״פ כשהוא גבוה ג׳ אבל הו״ה לא, והיינו אף כשהוא גבוה ג׳, וחייא בר רב ס״ל דאף הו״ה הוי מ״פ כשגבוהין ג׳ אבל צואה לא ור״א ס״ל דאפי׳ צואה הוי מ״פ כשגבוהין ג׳. והיינו דאף אחד לא קאמר דהוי מ״פ למטה מג׳ ואדרבה פליגי אי דברים אלו נעשים כלל מ״פ אף בגבוהין ג׳. והוא גירסא חדשה שלא מצאתי׳ בשאר הראשונים. (והנה בתוס׳ רי״ד כאן כ׳ וז״ל נ״ל כיון דאביי ורבא וחייא בר רבא שוים בצואה דלא הויא מ״פ, אין הלכה כרב מנשיא עכ״ל וראיתי באיזה אחרונים מתקשים בדבריו, דאדרבה אביי ורבא וחייא בר רב שוים דצואה הוי מ״פ אף תוך ג׳ ורק רב אשי ס״ל דל״ה מ״פ, וע״כ מגיהים דצ״ל שוים בצואה דהוי מ״פ. אבל הדבר ברור דלאור דברי הרי״ד בפסקיו נראה להדי׳ דא״צ להגי׳ כלום דאביי ורבא ס״ל דאפי׳ הו״ה אינו מ״פ, וכש״כ צואה וחייא בר רב ס״ל דהו״ה הוי מ״פ, אבל

כולם שוים דצואה ל"ה מ"פ והן הן דברי הרי"ד בתוספותיו). ונראה דכך ה' גירסת הר"מ בגמ' אלא שהרי"ד פסק שלא כר"א דצואה ל"ה מ"פ, והר"מ פסק כר"א, דאפי' צואה הוי מ"פ וחזו שכ' דאפי' קרצים וברקנים או גללים ברה"ר הווין מ"פ כשגבוהין ג', ודו"ק. ולהלן יבואר הכרח הר"מ בגירסא זאת.

והנה הרשב"א כאן הקשה סתירת דברי רבא אהדדי דכאן ס"ל דהו"ה אע"ג דלא גביהי ג' הוי מ"פ ולקמן בפ' המצניע דף צ"ב קאמר רבא דהמוציא פירות ברה"ר למטה מג' ביד חייב דכל למטה מג' סמוך לקרקע כקרקע דמי, ולא אמרי' דהוי מ"פ, אע"ג דלא דרסי רבים ביד. ע"ש מה שחידש מחמת קושי' זאת, ולדברנו בדעת הר"מ והרי"ד מיושב היטב, ואין סתירה כלל, דכאן קאמר רבא דלבינה הוי מ"פ דוקא משום דגבוה ג'. והיינו דקאמר והוא דגביהי ג' והיינו דבפחות מג' א"א כלל להיות מ"פ וזהו ממש מאי דקאמר רבא שם דלמטה מג' הוי כרה"ר אף דלא דרסי רבים ביד, ודו"ק.

אלא, דאף דכל דברינו נראים כמוכרחים, מ"מ טעמא בעי, דלמה נאמר דקרצים וצואה לא יהו מ"פ אף כשגבוהין ג'. ובפשוטו ה' נראה דאדרבה, יותר ה' לנו לומר שהם מ"פ מכיון דלא דרסי עליהם רבים, וכ"פ רש"י וצ"ע.

והנראה בזה, בהקדם מה שיש להקשות על דברי רב חסדא, דלכאורה מאי קמ"ל בדינא דלבינה זקופה, הלא משנה ערוכה היא בפ' הזורק, דף ק' א' הזורק ד"א בכותל למעלה מעשרה כזורק באויר ופטור, למטה מעשרה כזורק בארץ וחייב, ואוקימנא בגמ' התם דלמטה חייב מיירי בדבילה שמינה שנדבק בצד הכותל ובדהביא רש"י כ"ז כאן, וזהו ממש מאי דקאמר ר"ח כאן בבפנ' חייב דהוי תוך יו"ד וע"ג פטור דהוי מקום מסויים, ומצאתי קושי' זאת בחי' מהר"מ קוזס והניחה בקושי' והוא באמת תימה גדולה. אמנם נראה דלא קשה, דשני דברים נפרדים הם, דדינא דמתני' דהזורק הוא דתוך יו"ד, מכיון דלא הוי מקום מסויים נחשב כנח ברה"ר, והיינו בגוונא דנח בדבילה שמינה, וזה שלמעלה מעשרה הוי כזורק באויר אין בזה שום חידוש, דפשיטא דלכל למעלה מעשרה ברה"ר מ"פ הוא. ודינא דר"ח הוא ענין אחר לגמרי, דזה דקאמר נח בפנ' חייב אין בזה שום חידוש דזהו באמת משנה דדף ק' דכיון דאינו מקום מסויים חייב, והא דתניא לן ר"ח הוא דע"ג פטור, והיינו דהי' מקום לומר שלא כל דבר המונח ברה"ר פחות מדע"ד דינן כמ"פ — אלא דבטילן לרה"ר — ובצי' דוקא דבר קבוע וחשוב, וכמו כרמלית, שראיתי בזה דיוק עצום בדברי הר"מ במרכבת המשנה, שברה"י כ' הר"מ להדי' בפי"ד ה"ב אפי' כלים וכו' וכוורת אם יש בהן דע"ד בגובה יו"ד ה"ה רה"י גמורה, וגם במ"פ כ' בה"ז אפי' קרצים וברקנים וכו' דהוי מ"פ, ובכרמלית בה"ד לא כ' אלא חל או חריץ או קרן זוית הסמוכה לרה"ר, והיינו משום דדבר המונח ברה"ר בעי דבר חשוב וקבוע להפקיעו מדין רה"ר, ואם לאו בטילה לרה"ר (עי' תוס' שבת ה' ע"א ד"ה כאן ובחי' אהע"ז שם ואכמ"ל בזה.) וזהו מאי דקאמר ר"ח דלבינה זקופה הוי מ"פ, ולא אמרי' שבטילה לרה"ר, ואביי ורבא מפרשים ד' ר"ח דהיזמי היזיקא לא, ר"ל דלבינה הוי דבר חשוב לאפקועי מרשה"ר ולא הר"ה, וחייא בר רב קא אפי' הר"ה וצואה לא ור"א אמר אפי' צואה והיינו דאין כאן שום הל' של חשיבות להפקיע משם רה"ר, אלא כ"ד שגבוה ג' ואין בו דע"ד הוי מ"פ, ומיושב שפיר קו' הר"מ קוזס, דעיקר חידושא דר"ח הוא דבעי דבר חשוב להפקיע מרה"ר, דוקא לבינה, ולא היזמי והיזי וצואה וכיו"ב וזה לא נשמע כלל ממשנה דהזורק, וכנ"ל. ועפ"ז מה מאוד יש להבין השמטת הרמב"ם דינא דר"ח אשר האחרונים טרחו בזה, עי' במרכבת המשנה ועוד, והיינו משום דעיקר חידושו של רב חסדא הוא דדוקא לבינה הוי מ"פ ולא הר"ה וכנ"ל, והרמב"ם הרי פסק כרב אשי דאפי' צואה הוי מ"פ, ואם להביא דבפנ' חייב הרי הביא

דינא דמשנה דדף ק' בה"ח, ואין לזה ענין עם דינא דר"ח, וכ"ל, ופשוט.

ב. עוד כתב הר"מ בפי"ד ה"ז וכן מקום המוקף שאין בו דע"ד אפי' הי' ארכו אלף מיל ורחבו ד' פחות שפורה וגובהו מג' ולמעלה ה"ז מ"פ עכ"ל דיוק לשון הר"מ במש"כ גובהו מורה דקאי על עצם המקום שבעי גובה ג' לא על המחיצות אע"ג שגוונא זו מיירי במקום מוקף. וזה מתבאר ג"כ מדבריו בפיהמ"ש ריש מס' שבת עיי"ש. דיקא נמי, שבה"א כ' וכן מקום שהוא מוקף ד' מחיצות גובהן יו"ד, ובה"ד מקום שהוקף ד' מחיצות גובהן מג' וכו' ושם, הל שיש בו דע"ד וגבהו מג' ועד יו"ד, ושם מיירי באמת על גובה המקום עצמו שאין לה מחיצות, ודברי הר"מ תמוהין דאם המקום מוקף מחיצות למה בעי' גובה ג' לעשותו מ"פ דכל הטעם דבעי' גובה ג' הוא משום דתוך ג' הוי כארעא סמיכתא והוי חלק רה"ר, אבל אם הוא מוקף מחיצות כבר מובדלים הם מרה"ר, ולמה בעינן עוד שיהי' גובה ג'. ועי' בעבוה"ק להרשב"א (ש"ג פ"א) שכ' איזה מ"פ כ"מ וכו' שגבוה מן הרשות שעומד בתוכן ג' וכו' ה"ז מ"פ מקו' שהוקף אפי' ארכו עשרה וכו' ה"ז מ"פ, ומבואר שבמקום מוקף לא הצריך גובה ג'. והיינו כנ"ל דאם הוא מוקף לא בעי גובה ג', וד' הר"מ צע"ג, ולא ראיתי לאף אחד שיתעורר בזה.

והמוכרח בזה, דלדעת הר"מ הא דמ"פ אינו אלא בגובה ג' אין זה להפרידו מרה"ר גרידא, אלא דהוא מדיני מ"פ עצמה, דהוי מקום שאין בו דע"ד וגבוה ג' ואף במקום שנבדל מרה"ר ע"י דבר אחר, ג"כ בעינן גובה ג'. וביאור הדבר, דהנה מד"ת כל כרמלית הוא מקום פטור, וחז"ל גזרו על מקום שיש בו דע"ד וקראוהו כרמלית, ונראה שלהר"מ לא רק שגזרו על כל מקום שיש בו דע"ד אלא גם על כל מקום שאין בו גובה ג', אע"ג שאינו דע"ד. ונראה שזה מבואר בסוגי' דבין הלחיין עירובין דף ט' א', דפליגי בה אביי ורבא, והכי איתא התם אמר רבא מנא אמינא לה (דבין הלחיין מותר) דכי אתא רב דימי א"ר יוחנן מקום שאין בו דע"ד מותר לבני רה"י ולבני רה"ר לכתף עליו, והיינו משום דהוי מקום פטור, וקדחי אביי התם בגבוה ג', והנה לכאורה קשה מאי סלקא אדעתין דדבא להביא ראי' ממ"פ וכי לא ידע דמ"פ הוי דוקא בגבוה ג', ועמד בזה הריטב"א וכתב וז"ל וע"כ רבא נמי ס"ל בגבוה ג' מיירי דאי לא ארעא סמיכתא היא ה"ל רשות הרבים כיון שעומד סמוך לו, אלא דהוה ס"ד דגובה ג' לא מעלה ולא מוריד לענין שיתבטל לכאן ולכאן כיון שאין בו ד' ואביי תירץ דגובה נמי עביד לי' דלביטל וכו' ועי"ש, ודבריו סתומים, דאם ס"ד דרבא דגובה ג' לא מעלה ולא מוריד, למה באמת אינו מ"פ כי אם בגובה ג'. ונראה בכוונתו, דהוה ס"ד דרבא דהא דבענין גובה ג' הוא רק להבדילו מרה"ר וכדבריו דהוי ארעא סמיכתא כ"ז שאינו גבוה ג', אבל לא דבעי' גובה ג' בעצם לאשוויי מ"פ, והיינו דכגוונא דל"צ להבדילו מרשות שנמצא בו, (עי' במש"כ רש"י בד"ה בלבד ובמה שביארו דבריו הראשונים) שפיר ל"צ גובה ג', ואביי השיבו דגובה ג' נמי עביד לי' דליבטל, והיינו דבעי' ג"כ גובה ג' לעשותו מ"פ. דגדר ההיתר של מ"פ הוא דאינו מקום בם"ע, ובטל להכא ולהכא ולכן מותר להוציא ממנו לרה"ר ולרה"י כמבואר ברש"י בכ"מ וזהו דקאמר אביי דגובה ג' נמי גורם שבטל להכא ולהכא ולא רק זה שאין בו דע"ד, ולכן אין מזה שום ראי' לדינא דבין הלחיין דהתם אינו גבוה ג', ונראה שזה הי' מקורו של הר"מ במאי דקאמר דמ"פ בעי גובה ג' אף כשמוקף מחיצות באופן שכבר נבדל מרה"ר שעומד בתוכה וכמשנ"ת. (ואל תתמה ע"ז ממה שפסק הר"מ בפי"ז הי"א כרבא דבין הלחיין מותר, חדא דמשמע מדבריו של הריטב"א הנ"ל דהדר בי' רבא מראייתו והדה לאביי דאין כאן ראי' משום דהתם בגבוה ג', ועוד דהנה הראשונים מקשים על מה שפסק הר"מ דבין לחיין מותר בפחות מד' לד', דהרי

חילי' דרבא הוא מדינא דר"ד אר"י מקום שאין בו דע"ד וכו', ומנא לי' דמותר כשיש ד' בין הלחיין ע"י במלחמות ובמאירי ועוד, ולדברינו א"ש דחזי אביי לדבריו של רבא וקיבלה רבא מיניי', ולמסקנא אין בזה מחלוקת ולשניהם מ"פ הוי דוקא בגבוה ג' וכמשנ"ת, וע"כ טעמי' דרבא הוא דחזרו החיצון סותם, כמבואר בגמ', וע"כ אין חילוק בין פחות מד' לד', ועי' היטב במלחמת ואכמ"ל בזה).

והנה בר"מ פי"ז ה"ט כ' מבוי שאין ברחבו ג"ט א"צ לא לחי ולא קורה שכל פחות מג' ה"ה כלבוד, ומבואר בדבריו דאם המבוי רחב ג' בעי תיקון לו"ק ותמוה דהלא עד ד' הוי מ"פ ואפי' ארכו אלף מיל ורחבו ד' פחות שעורה הוי עדיין מ"פ וכמש"כ הר"מ בפי"ד ה"ז, ולא תיבעי תיקון כלל, ובכר נתקשו בזה קדמאי ובתראי, עי' ברשב"א עירובין י"ג ע"א ובמאירי ובגאון יעקב שם.

ולפי דברינו אתי שפיר בפשיטות דכיון דאין בו גובה ב' לא הוי מ"פ, דכדי לומר דבטל להכא ולהכא בעינן שני דברים חדא דאין בו דע"ד ועוד דיהי' גבוה ג', ושניהם ביחד הוא דקמשמע לי' למ"פ וכדביארנו למעלה מדברי הריטב"א, וע"כ בעי לחי וקורה כל שיצא מתורת לבוד ככל כרמלית, וכמשנ"ת.

וראי' חזקה לדברינו מצאתי בספר עבודת עבודה ח"א שהעתיק בההוספות שבסוף ספרו כמה דברים חשובים מספר הבתים שבכת"י, ועמד שם על הרמב"ם הנ"ל דמבוי שרחב ג"ט בעי לחי או קורה וכתב הספר הבתים וז"ל ויראה לי אפילו כלו פחות מד' (כוונתו לא רק פחתו, עי' ברשב"א בשם הראב"ד) אינו נחשב למ"פ שלא נקרא מ"פ אלא דבר שהוא גבוה ג' מן הקרקע אבל זה וכו' הרי הוא ככרמלית עכ"ל והיינו אף דנבדל מרה"ר ע"י היקף המחיצות מ"מ כרמלית הוי ולא מ"פ, וכמשנ"ת.

אלא דלכאורה דברינו בדעת הר"מ נסתרים מסוגי' ערוכה והוא סוגיית הגמ' שהבאנו בראש דברינו דס"ל לאמוראי שדברים שאין דורסים עליהם לא בטילי לרה"ר והויין מ"פ אף למטה מג', והרי הוכחנו דלדעת הר"מ לא שייך מ"פ למטה מג' בשום אופן. אולם באמת הדבר נכון דלפ"מ שביארנו למעלה שגירסת הר"מ בסוגי' זו הי' כגירסת הרי"ד, ולגירסתם לא מיירי סוגי' זו כלל בענין מ"פ למטה מג', ואדרבה לכולהו אמוראי מיירי דוקא בגבוה ג', וא"ש וכמשנ"ת.



הרב חיים הכהן פערלשטיין

בענין שרטוט

בגמ' גיטין דף ו' ב', אמר רב יוסף וכו', ועד הא איהו דשלח לי' לרב יהודה בני אדם העולין משם לכאן הן קיימו בעצמן ויתנו הילד בזונה וגו' וכתב לי' בלא שרטוט וא"ר יצחק שתים כותבין שלש אין כותבין. ובתוס' שם ד"ה אמר רב יצחק הקשו, וא"ת דאמר בהקומץ רבה ובפ"ב דמגילה דתפילין אין צריכין שרטוט והלא אפילו שלש או ארבע חבות צריכין שרטוט, ואומר ר"ת דתפילין לא בעי שרטוט על כל שיטה ושיטה אבל עושה שרטוט אחת למעלה וכותב תחתיו כמה שיטין, עכ"ל.

והנה ברמב"ם פ"ב מהלכות מגילה ה"ט כתב וז"ל אין כותבין את המגילה אלא בדיו על

הגויל או על הקלף כספר תורה, וכו' וצריכה שרטוט כתורה עצמה עכ"ל, ובחידושי מרן רי"ז הלוי על הרמב"ם הלכות מגילה הקשה על הרמב"ם מדוע שינה לשונו דלגבי גויל או קלף כתב כספר תורה ולגבי דין שרטוט נקט בלישני' כתורה עצמה. וברמב"ם פ"א מהלכות תפילין הי"ב כתב הלכה למשה מסיני שאין כוחבין ס"ת ולא מזוזה אלא בשרטוט אבל תפילין אין צריכים שרטוט לפי שהן מתופין עכ"ל, והקשה מרן הגרי"ז ז"ל כיון שדין שרטוט בס"ת ותפילין הוא הלל"מ ובתפילין ליכא הלכתא וא"כ ממילא הוא דלא בעו שרטוט ולמה לן טעמים בזה. והוכיח מזה מרן הגרי"ז, דהא דס"ת בעי שרטוט אין זה מהדינים של ס"ת, רק דיסוד דין זה נאמר על תורה עצמה דתורה בעי שרטוט בכתיבתה, וזהו שנקט הר"מ לגבי דין שרטוט כתורה עצמה, וההלל"מ לא נאמרה בס"ת ומזוזה כי אם על תורה, וממילא גם תפילין היו שייכים להלכה של שרטוט אי לאו משום שהן מתופין, יעו"ש.

ועדיין יש לחקור בהך הלכה דתורה עצמה צריכה שרטוט, אי הוי דין בכתיבתה, דהיינו שההלכה היא שתורה צריכה להכתב בשרטוט, או שזה דין בקריאה, דכל כתבי הקודש שקוראין בהם צריכין להיות משורטטין כדי שיוכל לקרות בהן יפה, ולא נחית מרן הגרי"ז ז"ל להמשיך ולבאר דבר זה.

ובגמ' מנחות דף ל"ב א' איתא, ס"ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהם מזוזה, לפי שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה, ופריך שם בגמ' הא מורידין עושין והא בעי שרטוט ע"כ. ובשו"ת רעק"א מהדו"ק סימן נ' מוכיח מגמ' זו דאין מועיל שרטוט אחר הכתיבה דאי מהני מאי מקשה הגמ' והא בעי שרטוט הא יכול לשרטט עכשיו. עוד הביא שם דתוס' בסוטה דף י"ז ב', ד"ה כתבה אגרת נסתפקו במגילת סוטה דבעי שרטוט אם מועיל לשרטט אחר הכתיבה. והקשה רע"א והא מסוגיא דמנחות מוכח בהדיא דלא מהני, והתוס' הביאו שם לאותה סוגיא ולא פשטו ספיקם מזה עכ"ד.

והנה בריטב"א גיטין שם כתב וז"ל, ואפשר דטעמא דמזוזה צריכה שרטוט ותפילין אין צריכין, היינו דתפילין אין קוראין בהם לעולם, אבל מזוזה שקורין בה אחת לד' שנים צריכה שרטוט כדי שיהא הכתב מישב עכ"ל. הרי מבואר בהדיא בדברי הריטב"א שהשרטוט אינו דין בכתיבת תורה שמצותה להכתב מתחת לשרטוט, אלא הוא משום דבעינן שתורה תקרא יפה מתוך כתב מיושב ומיושר, ולפיכך תפילין שלא נועדו לקריאה אין צריכין שרטוט. וזהו מש"כ הרמב"ם בתפילין שא"צ שרטוט מפני שהן מתופין.

אך ודאי מלבד מה שבעינן שרטוט בתורה כדי שתקרא יפה, נאמרה הלכה נוספת בשרטוט, והיינו דעת הר"ח בתוס' בגיטין שעושה שרטוט אחת למעלה וכותב תחתיו כמה שיטין, וזה ודאי אינו כדי שיהא הכתב מיושב. ולפ"ז יתיישב היטב מה שהקשה רע"א, מדוע כשתוס' בסוטה נסתפקו אם במגילת סוטה מועיל שרטוט אחר הכתיבה, לא פשטו ספיקם מסוגיא דמנחות שם ונתבאר בהדיא דאין מועיל, והיינו משום דהא דבעינן שרטוט במגילת סוטה אינו כדי שהכתב יהי' מיושר והמגילה תקרא יפה, דהא מגילת סוטה לא נועדה לקריאה כלל, ולא נתבאר בשום מקום דהכהן צריך להשביע את הסוטה מתוך המגילה שכתב, הא מבואר במשנה סוטה דף ל"ב שמשביעה בכל לשון, ולא עוד אלא שכותב את המגילה אחר שהשביעה כמבואר ברמב"ם פ"ג מסוטה הלכה ז' וח', ובכלל כל עצם מגילת סוטה לא נועדה לקריאה כ"א למחיקה, והא דבעינן שם שרטוט הוא בגלל הדין האחר שנאמר בשרטוט וכמו בתפילין שעושה רק שרטוט אחד למעלה, ואשרטוט זה הוא דנסתפקו תוס' אם יועיל אחר הכתיבה, דכיון שאין מטרת שרטוט זה שתהא הכתיבה מיושרת, ועל כן יש מקום להסתפק אולי יועיל גם אחר הכתיבה. אבל אין מקום לפשוט ספק

זה מסוגיא דמנחות דהא התם מיירי במזוזה העומדת לקריאה, ובענין שהכתב יהי' מיושב כדי שיוכל הקורא לקרות יפה, ומה בצע בשרטוט שאחר הכתיבה, וזהו שלא פשטו תוס' ספיקם מסוגיא זו, ע"כ.

חיים בער זיכרמן

בענין ביטול גיד הנשה

חולין דף צ"ו ב', תנן ירך שנחבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה כיצד משערין אותה כבשר בלפת גיד הנשה שנחבשל עם הגידין בזמן שמכירו בנותן טעם ואם לאו כולן אסורין ע"כ, וברש"י שם בד"ה כבשר בלפת כתב וז"ל רואין כאילו הירך לפתות והגיד בשר ואילו הי' נותן טעם וכו' אסור דשיעורין הלל"מ וגמירי דבהכי משערינן עכ"ל. והקשו הגרע"א והחת"ס דהא שיטת רש"י בכמה מקומות הוא דטעם כעיקר לאו דאורייתא א"כ האיך יתכן לומר דהשיעור כבשר בלפת הוא מהלל"מ הא מדאורייתא חד בתרי בטל ורק מדרבנן אסור בנ"ט, וא"ל דההלכה בא לומר דהכא בגיד הנשה לא סגי ברוב ואסור בכדי נ"ט דבשר בלפת, דמנ"ל לומר כן, ותירצו דלרש"י דטע"כ לאו דאורייתא, היינו דוקא היכא דנתערב רק טעם האיסור ולא הממשות, אבל אם נימוח האיסור ונתערב, מדה רש"י דטע"כ דאורייתא, וכאן מיירי שנימוח האיסור ונתערב. ויש לבאר תילוק זה ע"פ מה שביאר הגר"ח בפט"ו ה"א מאכלות אסורות דבטעם כעיקר יש תרי דינים: חדא, דכל זמן שהאיסור נ"ט בהתערובות אינו בטל והתערובות אסור מכח האיסור הראשון, ועוד יש חידוש דין דטעם האיסור עצמו אסור, ולפ"ז י"ל דשיטת רש"י הוא דמדאורייתא הדין דטע"כ הוא רק לענין שאין האיסור נתבטל בתוך התערובות אבל הך דינא דהטעם עצמו אסור, והו מדרבנן, ולהכי היכא דנתערב רק טעמו ולא ממשו, וכגון שהוציא האיסור מן הקדירה דלא נשאר רק טעמו, אז אינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן דהתורה לא אסרה הטעם עצמו.

ויש להעיר על דברי החת"ס הנ"ל, דהנה הגמ' לקמן בדף צ"ט ב', הוכיח דמשנתינו אזיל למ"ד יש בגידין בנ"ט, דאל"כ אמאי לא יחבטל הגיד ברוב, כיון דאינו נ"ט, וצ"ל במאירי בדף צ"ו ב' שהקשה ע"ז, אמאי לא נימא שהמשנה אזיל אפי' למ"ד אין בגידין בנ"ט ומ"מ בעי שיעורא דבשר בלפת כדי לבטל הגיד עצמו, ותי' דכיון דהגיד הוי בריה אינה בטילה אפי' באלף וכדאיתא לק' בדף ק' א', ועוד דהגיד ניכר הוא וכיון שהוא ניכר אינו בטל, ומבואר מדבריו דלא איירי המשנה כשהגיד נימוח דהא כתב דהגיד ניכר וזה לכאורה דלא כהחת"ס, ואפי' את"ל שהמאירי כאן אזיל לשיטתי' בפסחים וע"ז דטע"כ דאורייתא, מ"מ לרש"י דאינו סובר כן ישאר קושית המאירי על הגמ' שאפשר שהמשנה ס"ל דאין בגידין בנ"ט ומ"מ בעי שיעור בשר בלפת כדי לבטל הגיד עצמו, ויש ליישב זה דמה שהוכיח הגמ' בדף צ"ט ב', דהמשנה סוברת דיש בגידין בנ"ט לפי פשוטו, הדיוק הוא מכל המשנה בין מהרישא דמיירי בגיד שנתבשל בירך דהשיעור הוא כבשר בלפת ובין מהסיפא דמיירי בגיד שנתבשל עם הגידין דהשיעור הוא בנ"ט וכן משמע מהתוספתא בפ"ז דנקט התוספתא דינא דריב"ב דס"ל אין

בגידין בנ"ט אחר כל המשנה, וכן יש לדי"ק מהמאירי דהביא ראית הגמ' בין על ריישא דהמשנה ובין על הסיפא, והרי"ף שהביא ראית הגמ' רק על הריישא אין להוכיח דחולק על זה, אלא מסתמא כוונתו רק להביא תחילת המשנה אבל אח"נ דיש ראי' גם מהסיפא. אבל קשה דרש"י שם בדף צ"ט ב' ד"ה מתני' כתב וז"ל, גיד אע"פ שמכירו אוסר את החבשיל עכ"ל, דמזה משמע דהדיוק הוא רק מהסיפא דאיירי במכירו ודלא כהנ"ל. ואפשר דלרש"י נמי הדיוק יכול להיות ג"כ מהריישא אלא שהריישא מיירי בין במכירו בין בשאינו מכירו וא"ש הוכחת הגמ' דאזיל למ"ד יש בגידין בנ"ט, כיון דאיירי נמי במכירו. ומה שכ' רש"י גיד אע"פ שמכירו אוסר, היינו הדין דהריישא דאיירי נמי במכירו, ואחי נמי שפיר תירוץ התח"ס הנ"ל דכיון דהמשנה איירי אפי' באינו מכירו והיינו שנימוח הגיד א"כ הירך אסור מדאורייתא, דהא נתערב בי' ממשות הגיד, ולזה אתי ההלכה לומר דהשיעור הוא כבשר בלפת. ולפ"ז אפי' במכירו דאינו אסור אלא מדרבנן מ"מ השיעור הוא כבשר בלפת כמו באינו מכירו דחז"ל הישוו שיעוריהם לדאורייתא, וכמו באינו מכירו שהוא אסור מדאורייתא השיעור הוא כבשר בלפת, כמו כן היכא דאסור מדרבנן נמי נתנו החכמים השיעור דבשר בלפת.

והנה בעיקר דברי רש"י שכתב שהדין בשר בלפת הוי הלל"מ, כבר הק' החזו"א חלק יו"ד סי' כ"ז אות ב' מגמ' לקמן צ"ח ב', דילפינן הדין ששים מזרוע בשלה, 'יצו"ש דנשאר בצ"ע, וכעין זה הי' קשה לי, דהא שיטת התוס' לקמן צ"ז ב' ד"ה כל, שהשיעור בשר בלפת הוי בששים, (דלא כהמאירי שסובר שהוא פחות מס') וקשה, למה צריכין ההלל"מ לומר שצריכין ששים, תיפוק לי' שצריכין ששים כבכל התורה כולה, וא"ל שרש"י פליג על התוס', ולית לי' דשיעור בשר בלפת הוא בששים, דיעו"ש במלא הרועים דף צ"ו ב', שדי"ק ששיטת רש"י הוי ג"כ שהשיעור בשר בלפת הוי בששים מהא דנקט רש"י בהדיא דבגיד עם הגידין שהוי מב"מ השיעור לבטלו הוי בס', וכל דין לבטל מב"מ אינו אלא אטו מבא"מ ואי מב"מ השיעור הוא בס' א"כ מבא"מ אינו יותר קל וצריך ג"כ ס' לבטלו. לפ"ז רש"י לשיטתו יקשה שכ' שהשיעור בשר בלפת הוא בס', וא"כ למה בעינן ההלל"מ, ועו"ק על שי' המאירי בזה, דהנה תוס' צ"ז א', ד"ה אבל הק' על קושית הגמ' בחלב שנתבשל בקדירה שנתבשל בה בשר, מאן טעים לי', למה לא מקשינן על מתני' בגיד שנתבשל בירך מאן טעים לי', ותי' התוס' שמתני' כבר נתן בי' שיעורא של בשר בלפת, ולכן אפשר לישראל לטעום חתיכת בשר כשיעור הגיד, בלפת כשיעור הירך ולטעום אם יש בו טעם בשר, וקשה דהא ר' יוחנן לקמן צ"ז ב', סובר כל איסורים שבתורה הוי כבצל וקפלוט, א"כ מאי פריך הגמ' בחלב שנתבשל בקדירה שנתבשל בה בשר מאן טעים לי' הרי אפשר למיקם עלי' דמלתא. וא"ל שתוס' אזלו לשיטתם לקמן ע"ב ד"ה כל שמסיק דרבא דקיי"ל כוותי' פסק שצריכין ס' ואינו מועיל בכבצל וקפלוט, כדביארו התוס' שם דמכיון דר"נ אומר שגיד בטל בס' נמצא שהשיעור בשר בלפת הוי בס', וכיון שבצל וקפלוט הוי יותר מהשיעור של בשר בלפת ע"כ לי' יוחנן דסובר דבכל איסורין השיעור הוא כבצל וקפלוט אינו סובר שהשיעור הוא בס', ורבא דסובר דכל איסורים בטלי בס' תולק על ר' יוחנן דמיצריך כבצל וקפלוט, ולכן רבא לשיטתו דפריך מאן טעים לי' בחלב שנתבשל בקדירה שנתבשל בה בשר אינו סובר שכל איסורים בטלין בכבצל וקפלוט, ולכן א"ש שפריך מאן טעים לי', דזה אינו, אלא לתוס' לשיטתייהו, אבל להמאירי שכתב שהשיעור בשר בלפת הוי פחות מס', נמצא שי"ל דבצל וקפלוט הוי בס' וכמו רבא ואעפ"כ פריך הגמ' מאן טעים לי', וקשה מ"ש מבגיד שלא פריך הגמ' מאן טעים לי', משום שהתנא נקט השיעור כבשר בלפת, הה"נ לא יקשה הגמ' בחלב שנתבשל בקדירה שנתבשל

בה בשר מאן טעים לי', דהא התם הוי שיעורא בכבצל וקפלוט, ושוב יקשה על המאירי קו' התוס', וצ"ע.

והנראה לומר בדעת רש"י בזה, דההלל"מ שנאמר בגיד שהשיעור הוא כבשר בלפת נאמר דין מסוים בגיד, שכדי לבטל תערובתו צריכין כבשר בלפת והא דבענין להילכתא זו, הוא שלא יועיל בי' קפילא, דאע"פ שבכל איסורים שבתורה קיי"ל דאם קפילא יגיד שאין בו טעם איסור התערובת מותרת (לפי שיטת הרמב"ם ולרש"י צ"ח א' ד"ה בד, דבעלמא צריכין קפילא וס', כאן בגיד יהי' סגי בבשר בלפת לחוד) מ"מ בגיד אינו כן, וצריכין בי' דוקא ס', אשר לפ"ז מיושבת היטב קו' החזו"א, דאע"פ דאמרינן בגמ' דבכל איסורים יליפנן מזרוע בשלה, כאן ניתוסף בההלל"מ דא"צ קפילא ובס' ג"כ סגי, וזהו שנתחדש בגיד ההלל"מ, אע"פ שבכל איסורים ג"כ צריכין ס', מ"מ כאן נתחדש הלל"מ דצריכין בי' ס' ובלא ס' לא יבטל, וכמש"כ.

ולפ"ז גם מיושבת קו' על התוס' והמאירי, ולא זקוקין לדחוק שהתוס' לשיטתייהו אזלי דאע"פ שכל איסורים שבתורה אפשר לטעמו ישראל כבצל וקפלוט, מ"מ כבר כתב רש"י בדף צ"ו ב' ד"ה משערינן, שכל השיעור בכבצל וקפלוט אינו אלא כמו השיעור ס' שהוא חומרא במקום שאין אנו יודעים אם יש בו בהתערובות טעם איסור יעו"ש, וממילא אפיר מקשה הגמ' דאע"פ שיש לשער כל האיסורים בכבצל וקפלוט, מ"מ השיעור של נ"ט איך משערינן, מאן טעים לי', אבל בגיד הנשה שאין בו דין נ"ט, רק כל דינו הוי מהלל"מ בס' ולכן כתבו התוס' שהגמ' לא יכולה להקשות מאן טעים לי' וכמש"כ.

ונראה שהדברים מפורשים במאירי דף צ"ו ב' המובא לעיל בדברינו, שהקשה מהיכא למד הגמ' שמשנתינו אזיל כמ"ד יש בגידין בנ"ט, אפשר התנא סובר אין בגידין בנ"ט, והא דצריכין השיעור בשר בלפת, הוא כדי לבטל גוף הגיד ולא הטעם, נמצא שלמד שבההלל"מ של בשר בלפת אפשר להיות שנאמר שיעור בשר בלפת כדי לבטל הגיד גופא וכמש"כ, ואף שלמעשה לא מסיק כן, מ"מ לרש"י עדיין י"ל כן וכמש"כ.

ולפ"ז נמצא רש"י והמאירי לשיטתם, ולא זקוקין ליישב שיטת רש"י כשאר הראשונים: שיטת המאירי — כבר מובא לעיל — הוא, שלמד שראית הגמ' שמתני' אזיל כמ"ד יש בגידין בנ"ט הוא אף מהרישא, מפני שהוא למד שמתני' מיירי כשהגיד בעין וצריך לזרקו, וכמו שהוא כ"כ בהדיא, ולכן אומר שאא"ל שמתני' סובר אין בגידין בנ"ט והשיעור בשר בלפת כדי לבטל גוף הגיד, ולכן הי' אפשר ללמוד ראית הגמ' אף מהרישא. אבל רש"י לשיטתו, כפ"מ שלמד החת"ס שהמתני' מיירי כשהגיד נימוח תוך התערובות, לא הי' יכול ללמוד מהרישא דמתני' שתנא דמתני' סובר יש בגידין בנ"ט, דאפשר שצריכין השיעור בשר בלפת כדי לבטל גוף הגיד, ולכן יה' מוכרח ללמוד ראית הגמ' מהסיפא, וכמש"כ.

ולפ"ז יש ליישב קו' האחרונים על השו"ע דפסק בסי' ק' סעיף ב' דאין בגידין בנ"ט, ואעפ"כ מצריך שם ס' לבטל גיד שנתבשל בירך ואינו מכירו, והקשו כיון שאין בגידין בנ"ט, למה יצטרכו ס' ולא יבטל ברוב, ולפמש"נ מדברי המאירי שהק' שאע"פ שאין בגידין בנ"ט מ"מ צריכין השיעור בשר בלפת לבטל הגיד עצמו, ונתבאר שבההלל"מ נאמר שלבטל הגיד צריך שיהי' בו שיעור בשר בלפת, ואע"פ שהקפילא אומר שאין בו טעם איסור, עדיין הוא אסור, אתיין דברי השו"ע היטב דאע"פ שפסק אין בגידין בנ"ט, מ"מ צריכין השיעור בשר בלפת, שלתוס' הוא בס' וכמש"כ.

והנה בעיקר שיעורא של בשר בלפת כבר מובא לעיל פלוגתת הראשונים דהתוס' דף צ"ז ב' בד"ה כל, כתבו דהוא א' ששים והמאירי סובר שהוא פחות מזה, וי"ל דאזלו לשיטתייהו דמה שהכריח תוס' לומר דהוא א' מס' הוא ממה שאמר ר"נ שם בדף צ"ז ב', דגיד

בששים, ומבואר מזה דבשר בלפת הוא א' ששים ובזה ה' אפ"ל שר"נ מיירי בשמנו של גיד ולא בהגיד עצמו, וכן באמת כ' המאירי דר"נ מיירי בשמנו של גיד. אבל אין מזה קו' על התוס' דשם בע"א בד"ה שאני חלב, הקשו התוס' דירך שצלאו בגיד אמאי מותר, הא שומן הגיד מפעפע ויאסור כולו ותירוצו בשם ר"ח דשמנו של גיד אינו מפעפע, ועוד תירצו בשם ריב"ם, דכיון שמשומן לא נאסר רק משום הגיד, אינו בדין שיהא חמור מן הגיד, וכיון דהגיד אינו אוסר השומן נמי אינו אוסר, ע"כ. ולפ"ז אפ' אי איירי ר"נ בשמנו של גיד, מ"מ מוכח דהגיד עצמו שיעורו בששים דהשומן אינו חמור מהגיד, וע"כ דשיעור בשר בלפת הוי בס'.

אמנם הר"ן חולק על התוס' בזה וס"ל דשמנו של גיד אוסר אפ' היכא דהגיד עצמו אינו אוסר, ומ"מ כתב הר"ן דמוכח מהגמ' דשיעור דבשר בלפת הוא בששים. וקשה, מהיכן מוכח כן כיון דר"נ איירי בשמנו של גיד וכמו שכתב הר"ן להדיא, א"כ מנלן דהגיד עצמו הוא בששים. ואפ"ל דהר"ן מדה לסברת התוס' דאי לא הי' הגיד אוסר בס' לא היו חז"ל אוסרים השומן בס', ודוקא במה שכתבו התוס' דכיון דאין הגיד מחפשט בכל הירך, אז גם השומן אינו אוסר — ובזה חולק הר"ן וס"ל דכיון דהשומן מפעפע, ע"כ דאוסר כל הירך, אבל לענין השיעור דס' יודה הר"ן דלא יהא השומן חמור מעיקר הגיד, וממילא מוכח ע"כ מר"נ דשיעור דבשר בלפת הוא בששים וכמ"ש התוס', וכמש"כ.

לכאורה י"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתו דלא כתוס' ביתר השיטות; דבפ"ח ממאכלות אסורות ה"א כתב, שהאוכל שומן הגיד מכין אותו מכת מרדות, והנה הגרי"ז בהל' חו"מ פ"א ה"ט מבאר הא דפסק הרמב"ם האוכל חמץ בו' שעות מכין אותו מכת מרדות אבל אם אכל בשעה ה' אינו חייב מ"מ וביאר הגרי"ז שם — דבשעה ו' כשאסרו אותו חז"ל, תיקנו שהחמץ אסור באיסור חמץ, משא"כ בשעה ה' שאינו אלא הרחקה בעלמא אינו חייב מ"מ. נמצא לפ"ז דשומן הגיד שמחייב הרמב"ם מ"מ, הוי איסור גיד ולא רק גזירה כמו בחמץ בשעה ה', וא"כ לא שייך תי' התוס' דלא יהא חמור מהגיד עצמו כיון דהשומן אסור מדיני מאכלות אסורות, דבאמת בעיקר דברי התוס' שהבאנו לעיל שכתבו דאין השומן אוסר יותר מהגיד עצמו, יש להעיר מדברי התוס' שם בד"ה כוליא בחלבא דהק' דהיכא דנצלה הכוליא בחלבא אמאי אינה נאסרת מחמת הלובן שבו, ותי' דכיון דאינה אסור אלא מדרבנן אינה אוסרת ע"כ. וקשה דאמ' הוצרכו לזה ולא תי' בפשיטות כמו שכתבו לעיל לגבי שומן הגיד, דכיון דאינה אסורה אלא משום הגיד אינה חמורה מן הגיד, וה"נ לגבי לובן כוליא נימא דכיון דאינה אסורה רק משום שאר חלב הכוליא אינה אוסרת כמו שאר חלב הכוליא דיש עליהם קרום. ונראה, דשאני איסור לובן הכוליא מאיסור שומן הגיד דשומן הגיד אסור אטו הגיד, אבל לובן הכוליא אינה אסורה אטו שאר חלב הכוליא אלא דהוא איסור חלב מדרבנן, א"כ לא שייך לומר דלא יאסר יותר משאר חלב הכוליא כיון דאינו אסור אטו שאר חלב הכוליא, אלא דאסור מחמת עצמו, אבל לשיטת הרמב"ם שמחייב בשומן הגיד מ"מ שהשומן הוי איסור גיד, לא הי' שייך לתרץ כמו תוס' וממילא שייך לומר דאינא דר"נ מיירי בשומן הגיד והשיעור בשר בלפת פחות מס'.

הרב חיים ירוחם גינזבורג

בדין קרבן גר שמת ואין לו יורשין

זבחים דף ד' א', איכא למיפרך מה לשינוי קדש שכן פסולו בגופו וכו' וישנו לאחר מיתה וכו'. היינו דאין ללמוד שיפסול שינוי בעלים מפסולא דשינוי קדש דיש ד' פירכות וחדא מהן הא דשינוי קדש משכחת לה גם לאחר מיתת בעל הקרבן משא"כ שינוי בעלים. ובגמ' שם ע"ב ולר"פ בריה דר' אמי דאמר יש שינוי בעלים לאחר מיתה תרתי מיהא איכא למיפרך. היינו דלר"פ בריה דר' אמי כמו דיש שינוי קדש לאחר מיתה יש שינוי בעלים לאחר מיתה ואזלא לה הך פירכא דלאחר מיתה. והקשה בחזו"א סי' א' ס"ק ב' אכתי יש פירכא דלאחר מיתה בקרבן גר שמת ואין לו יורשים דיש שינוי קדש ולא שינוי בעלים.

וכמו"כ הקשו האחרונים על הגמ' דף ה' שהק' ר"ל אם אין מרצין למה הן באין וא"ל ר' אלעזר מצינו בבאים לאחר מיתה שהן כשרין ואין מרצין וכו' ופרכינן שם בסוגיא דהני נמי מרצי על היורשים, והקשו אמאי לא הביא ר' אלעזר ממשנה דשקלים דגר שמת בלא יורשים קרבנותיו נקרבים, הרי דיש הקרבה בלא ריצוי, דשם בגר שמת ליכא יורשים שירצה עלייהו.

והנה בחזו"א שם ס"ק ה' כתב דהא דתנן במנחות דף צ"ב דיורש מביא נסכים היינו משלו כשלא הניח אביו אחריות נכסים, והוכחתו ממשנה דשקלים דגר שמת ומקריבין קרבנו תקנו שהנסכים קריבין משל ציבור, ומשמע דשל ישראל שמת קריבין משל יורש, דאי רק מנכסי המת ומדין שיעבוד, גם מנכסי הגר שמת יש דין שיעבוד דהפקר לא מפקיע מידי שיעבוד כדאיתא בחו"מ סוף סי' רע"ה.

אכן בתוי"ט שם במנחות כתב ומביא נסכים כשירש מאביו. מפורש דאינו מביא נסכים מנכסי עצמו. וכן הוא שיטת התוס' במנחות דף נ"א בד"ה יש לו נסכים שהפרישן בחייו דלאחר מיתה הוי הכל הפקר. כתבו דאע"ג דגובין לנסכים מנכסי המת, אבל לא מנכסי גר שמת. ולכן תקנו ב"ד שנסכיו יבאו משל ציבור. ולקשה על תוס' קו' החזו"א הפקר אינו מפקיע מידי שיעבוד וליגבי מנכסיו. וצ"ע.

והנה בגמ' זבחים דף ק"ג ת"ר עולת איש ר' יוסי ברבי יהודה אומר פרט לעולת גרים דלא זכו הכהנים בעורה והק' בגמ' אשו גר לאו איש ומוקי לה בקרבן גר שמת ואין לו יורשים, והקשו, לתוס' פסחים דף ס"א דבעלים של הקרבן לאחר מיתה הוא המת עצמו א"כ גם בגר שמת ואין לו יורשים, הגר ישאר בעליו ואכתי הוי עולת איש.

ונראה עפ"י דברי הצ"ס דאף דכ' התוס' דגם לאחר מיתה המת הוא בעליו כל זה כשיש יורשים, דלהיורשים יש רק כפרת קופיא, והבעלים נשאר המת אבל היכי דליכא יורשים בקרבנו של גר שמת ואין לו יורשים, פקע בעלותו של הגר שמת והוי קרבן שאין לו בעלים כלל.

ויסד לזה מהתו"כ ויקרא פרשתא י"ג פרק י"ז קרבנו ולא קרבן אביו קרבנו ולא קרבן אחר קרבנו ולא קרבן הגר. ולענין סמיכה איירי. וקשה ל"ל מיעוטא למעט שאין לסמוך קרבן הגר הרי כבר נתמעט אחר ויורש ומהיכי תיתי יוכל לסמוך קרבן הגר. אלא ע"כ דשאני קרבן הגר שמת בלא יורשים דהוי קרבן בלא

בעלים כלל וכקרבן הפקר ולכן ס"ד דיוכל לסמוך דשאני קרבן אביו וקרבן אחר דיש להקרבן בעלים וע"כ מי שאינו בעליו אף שהוא יורש אינו יכול לסמוך, משא"כ קרבן הגר דקרבן בלא בעלים הוא ס"ד דיוכל לסמוך. (וכבעית הירושלמי תרומות אי יכל לתרום כרי של הפקר.)

וביאור דין זה דקרבן גר שמת פקע בעלותו, או כדברי התוס' גיטין וב"ב דבגר אין דין מחנת שכיב מרע ודין מצוה לקיים דברי המת, דכיון דמת פקע בעלותו ולא דמי לישראל שמת דהוי שלו להוריש ובדין ירושה נתחדש דהוי של מת ולכן הוי שלו לקיים דבריו, וכמו"כ בקרבן גר שמת ואין לו דין ירושה פקע בעלותו. ויתכן עוד דהוי דין מסויים בבעלות של קרבנות דרק בקרבן שיש יורש וכפרת קופיא ונשאר בקרבן דין בעלים ע"כ נשאר המת בעל הקרבן משא"כ בקרבן גר שמת וליכא יורש וכפרת קופיא ובלי מתכפר בטל דין בעלים של הקרבן ונשאר קרבן הגר שמת קרבן בלא בעלים כלל.

ומיושב הגמ' דף ק"ג דקרבן גר שמת לאו עולת איש הוא אע"ג דתמיד המת נשאר בעליו, כל זה כשיש יורשים אבל בלא יורשים בטל בעלותו לגמרי ואינו עולת איש.

והנה התוז"א שהקשה דלר"פ בריה דר' אמי משכחת לה ג"כ שינוי קדש ולא שינוי בעלים בקרבן גר שמת ואין לו יורשין, הקדים לקושייתו דלר"פ בריה דר' אמי דיש בעלים לאחר מיתה היינו דהיורש קניא ליה. ולכאורה כוונתו בזה דאילו לתוס' פסחים ס"א שהמת הוא הבעלים אין להקשות כלום דגם בקרבן הגר שמת נשאר הגר שמת בעל הקרבן ומשכחת בקרבנו גם שינוי בעלים.

אכן להנ"ל דבקרבן גר שמת פקע בעלותו וכדמוכח מהגמ' דף ק"ג דעולת הגר לאו עולת איש וכש"נ, קמה קו' התוז"א דיש שינוי קדש ולא שינוי בעלים בקרבן גר שמת לר"פ בריה דר' אמי בין אם תמיד היורש הוא הבעלים ואפי' אי המת הוא הבעלים דמ"מ רק במקום יורשין נשאר המת בעליו, ובקרבן גר שמת בלא יורשין פקע בעלותו וקשה דאכתי קיימא הפירכא דלאחר מיתה בקרבן גר שמת דלכו"ע פקע בעלותו ויש שינוי קדש ולא שינוי בעלים.

ונראה דבקרבן גר שמת ואין לקרבן דין בעלים כלל אף שמקריבין אותו והקרבה מעליא הוא אין הקרבת הקרבן עולה לחובתו דכדי שיעלה לחובתו בעי שיהא הקרבן שלו [ועיין רש"י יומא נ' ב', בד"ה בקביעותא מתכפרי פי' כשאר המכפרים שהפרישו אחרים עליהם שהקנו להם הבהמה לכפרה ע"כ.] הרי דלהתכפר בקרבן בעי שיקנהו לכפרה, כמו"כ י"ל כדי שיעלה לחובתו בעי שיקנהו וקרבנו של גר שמת ואינו שלו שוב לא יעלה לחובתו.

ומעתה י"ל לענין נסכים שכ' התוס' דאין מביאין מנכסי הגר שמת ולא אמרי' שנשתעבדו נכסיו להבאת נסכים דאע"ג דהפקר הן הרי הפקר משתעבד, ולהנחבאר דאין בהקרבה דלאחר מיתה בקרבן הגר משום הקרבת חובה, כיון דפקע בעלותו מהקרבן, להקרבה כזה לא נשתעבדו נכסיו, ורק להקרבה שעי"ז יתקיים ויפטר מחובתו נשתעבדו נכסיו. ומיושב קו' התוז"א והוכחתו, דגבייית נסכים מנכסי יורש דאי מנכסי הגר שמת מאי שנא גר מישראל, אידי ואידי משתעבד, ולהאמור שאני קרבן גר דאין בו משום הקרבת חובה ולא משתעבדי נכסיו אלא לקרבן שיעלה לחובתו ולא לקרבן גר שמת בלא יורשין דפקע בעלותו ואין בהקרבה משום הקרבת חובה.

ומעתה י"ל דקרבן גר שמת לא מיבעיא דשינוי בעלים ליכא אלא אפילו שינוי קדש ליכא. דהנה בתוס' דף ד' בד"ה וישנן הק' מאי נ"מ בהא דיש שינוי קדש לאחר מיתה ולא עלו לשם חובה הלא היורשים לא מיחייבי להביא אחר. ולמ"ד שעבודא לאו דאורייתא גם נכסי המת לא משתעבדי לזה. ותי' ב' תירוצים או דאיירי בשהפריש שני קרבנות לאחריות ואי

הראשון נפסל מלעלות לחובה חייב להביא השני לאחריותו, או נ"מ לענין איסור מחשבה כשמשנהו. יעוי"ש.

ולהנתבאר דקרבן גר שמת אין בהקרבתו משום קיום חובתו וגם אי שיעבדא דאורייתא לא משתעבד להקרבה משום חובת הגר שמת, וכיון דבין כה אינו עולה לחובתו לא שייך בי' דין אחריות ומכילא אף ע"י שינוי קדש לא יתחייב להביא השני במקומו, וגם השינוי קדש לא הפקיעו מלעלות לחובתו דקרבן גר שמת אינו עולה לחובתו גם כשעושהו לשמה, וגם הנ"מ לענין איסור כשמשנהו הוא רק אי ע"י שינוי השם הוא מפקיעו ופוסלו מלעלות לחובתו, ובקרבן גר שמת דבין כה אינו עולה לחובתו ושינוי השם לא מעלה ולא מוריד אין איסור מחשבת שינוי השם בהקרבתו.

וראי' לזה דאיסור שינוי השם הוא מה שמפקיעו ופוסלו מהקרבת חובה מהתוס' פסחים ס"א שהוכיחו דיש איסור לשנות קרבן הקרב לאחר מיתת הבעלים מגמ' זבחים ב' ונדבתך מי שרי לשנויי בי', הרי שהוצרכו לראי' דבנדבה יש איסור מחשבת שינוי השם. והבו דלא לוסיף עלה דרק בהקרבת חובה, דגם בנדבה יש קיום הקרבת חובה בי', וע"י שינוי השם שאינו מקיים חובתו קעבר באיסור מחשבה, אבל בקרבן שאין בו משום קיום הקרבת חובה כלל אין בו איסור לשנותו.

ומיושב קו' החזו"א דאכתי קיימא פירכא דלאחר מיתה בקרבן גר שמת בלא יורשין דליכא שינוי בעלים ושינוי קדש איכא, ולהנ"ל גם שינוי קדש ליכא דאינו קרבן חובה וכש"נ.

ומיושב גם קו' האחרונים אמאי לא הביא ר' אלעזר ראי' דיש קרבן בלא ריצוי ממשנה דשקלים דגר שמת מקריבים קרבנותיו, דשאני קרבן גר שמת ופקע בעלותו ואינו קרבן של חובה ועצם הקרבן הוא קרבן בלא דין ריצוי מכיון שאין לו בעלים וכבכור ומעשר דקרבן בלא דין ריצוי נינהו, וקו' הגמ' הוא בקרבן שיש לו בעלים והקרבתו בא לחובת בעליו אי מקריבין אותו בלא ריצוי, ועל קרבן כזה הקשה ר"ל אם אין מרצין למה באין, ותי' ר' אלעזר מצינו בבאין לאחר מיתה, דהיינו קרבן עם דין בעלים והבאת חובה ומ"מ קרב בלא ריצוי ודו"ק.

ועיין במכתבי תורה להצ"פ מכתב קמ"ז שחקר אי בקרבן עכו"ם שהקדישו לגבוה יש פסול שינוי בעלים, ע"פ מה שביאר שם דבעכו"ם חיכף משהקדיש אין לו שום זכות בקרבן ואינו בעליו. ומ"מ פשוט לי' דשינוי קדש ישנו גם בקרבן עכו"ם שאינו בעליו של הקרבן. ולכאורה מבואר בזה דלא כדברינו וגם בקרבן שאין לו בעלים יש דין שינוי קדש.

אכן י"ל דשאני קרבן עכו"ם מקרבן ישראל. דבקרבן עכו"ם שתמיד אינו בעליו ומ"מ נאמר בו קיום דין הקרבת חובה עיין תוס' ע"ז דף ה' ב', בד"ה מנין, בע"כ מתקיים הקרבת חובה דקרבנו אף שאינו בעליו ולכן גם שינוי קדש שייך בי', אבל קרבן ישראל שנאמר דין בעלים בקרבנו, בעי לקיום הקרבת חובה של קרבן ישראל שיהא הקרבן של בעליו, ובקרבן גר שמת דקרבנו מדין קרבן ישראל, כשאינו בעליו לא מתקיים בהקרבתו קיום דין הקרבת חובה בקרבנו, ולכן גם שינוי קדש ליכא דאין בהקרבת קרבן גר שמת קיום דין הקרבת חובה, ושינוי קדש נאמר רק כשמתקיים הקרבת חובה.

אכן על הצ"פ ישאר קשה דלדבריו דבקרבן עכו"ם יש שינוי קדש ולא שינוי בעלים הו"ל לגמ' למיפרך עוד פירכא דיש בשינוי קדש ולא בשינוי בעלים, בקרבן עכו"ם, וצ"ע.

והנה לדברינו דקרבן גר שמת אין בו משום הקרבת חובה, יצא עוד נ"מ לדינא ע"פ דברי הרמב"ן בחי' קידושין דף י"ג שדייק מהמשנה האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה דוקא שכבר הביאה חטאתה אבל אם עדיין לא הביאה חטאתה אין היורשין מביאין עולתה, דחטאת קודמת לעולה ורק אחרי

הקרבת החטאת מביאין העולה, ולאחר מיתה שאין להביא חטאתה גם עולתה אין מביאין.

ועפי"ד בגיורת שהפילה ומתה בלא יורשין יביאו עולתה אפי' כשעדיין לא הביאה חטאתה דרק בקרבן הבא לחובתו יש סדר בהבאתו וחיוב הבאת העולה הוא אחר הבאת החטאת אבל קרבן הגיורת שמתה בלא יורשין ותו אין בהבאת עולתה חיוב הבאה ועולה גרידא היא, יקריבוהו גם בלא חטאתה.

והנה בקידושין דף י"ג מובא הך משנה דהאשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה אר"י אמר שמואל והוא שהפרישתה מחיים וברש"י, ואשמעינן דקריבה לאחר מיתה. וקשה גם קודם מסכת קינים ששנוי' שם משנה זו, ידע' דיש הקרבה לאחר מיתה. במשנה דמנחות שנינו דיורש סומך ומימר ומביא נסכים הרי דיש קרבן לאחר מיתה. אכן באמת כדברי רש"י מבואר בגמ' דילן דף ה' שהביא ר' אלעזר ראי' דיש הקרבה בלא ריצוי מהא דתנן האשה שהביאה חטאתה וכו' ולא הביא ממשנה דמנחות ועוד מקומות דיש דין יורש בקרבן ושו"מ דיש הקרבה לאחר מיתה ובלא ריצוי.

ולדברינו מיושב דבלא משנה דיולדת י"ל דכל הקרבה דלאחר מיתה אינו הקרבת חובה הפוטר בעלים ועולה לחובתו, ורק מהא דתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה הא לא הביאה חטאתה לא יביאו עולתה וכדברי הרמב"ן דרק אחרי הבאת החטאת בחייה מביאין עולתה לאחר מיתה אבל בלא הבאת החטאת אין מביאין עולתה הרי דיש בהבאתה קיום חובת הבאה, ולמ"ד בלא הפרישה מחיים דשעבדא דאורייתא דהנכסים נשתעבדו להבאת עולתה מבואר גם בזה דיש קיום הקרבת חובה בעולתה וע"כ נשתעבדו הנכסים להקרבתה, והו שהביא ר"א ראי' דגם קרבן חובה קרב לאחר מיתה בלא ריצוי והו שדימה לשלא לשמה דקרב הקרבן הבא לחובה אע"ג שאינו מרצה.

חרב חיים ישעי' ווייס

חיובא דרודף

סנהדרין ע"ג א', מתני' ואלו הן שמצילין אותן בנפשן הרודף אחר חבירו להרגו ואחר הזכר ואחר הנערה המאורסה אבל הרודף אחר בהמה והמחלל את השבת ועובד עבודת כוכבים אין מצילין אותן בנפשן. ופי' שם רש"י "ואלו שמצילין אותן, מן העבירה — בנפשן, ניתנו ליהרג לכל אדם כדי להצילן מן העבירה ומקראי נפקי." מבואר ברש"י שהצלה הנאמר ברודף הוא הצלת הרודף שמצילין אותו מלעשות עבירה. ובגמ' שם איתא ח"ר אחד הרודף אחר חבירו להרגו ואחר הזכר ואחר נערה המאורסה וכו' מצילין אותן בנפשן וכו' נעבדה בה עבירה אין מצילין אותן בנפשן. ופי' שם רש"י דנעבדה בה עבירה אין מצילין "דהא אפגימה לה וקרא אפגימה קפיד מדגלי בהני ולא בעבירות אחרות." מה דמחלקין בין יש פגם לנרדף או לאו מוכיח דהצלה נאמרה בשביל הנרדף ולפיכך היכא דמצדו אין כאן הצלה לא נאמר דין רודף. וצ"ע דדברי רש"י אלו סותרין הא דביאר במתני' דדין הצלה על הרודף הוה להצילו מהעבירה.

תוס' שם ד"ה ומה נערה המאורסה הוכיחו דדין הצלה נאמרה בשביל הנרדף ו"ל "דהכא

לא קפיד קרא אאיסורא אלא אפגימה דהא נעבדה בה עבירה או שאין מקפדת על פגמה אין מצילין אותה כדמוכח שמעתין." וצ"ע דבתוס' שם ד"ה להצילו נקט בפשיטות דהוה הצלת רודף ולא הביא כלל ההוכחה מנעבדה בה עבירה דאפגימה קפיד קרא והוה הצלת הנרדף וז"ל שם "נראה לפרש דמצילין את האדם מן העבירה בנפשו של עצמו."

והנה צל"ע בהא דרודף אחר חבירו להרגו דמצוה להרוג הרודף להציל הנרדף, מ"ש מהא דאיתא שם לקמן דף ע"ד א', דאיסור רציחה לא ניתן לדחות מפני פקוח נפש וא"כ איך מתירין כאן רציחת הרודף בשביל פקוח נפשו דנרדף. ואין לומר דשאני הכא דרודף הוא דהא אין ברדיפתו לחייבו מיתה. ואם נאמר דהכא חידשה תורה דזחין איסור שפיכת דמים מפני פ"נ, א"כ נלמד מהכא לשאר פ"נ דזיחה איסור רציחה. גם צ"ע הא דאיתא התם דף ע"ד א', אמר ריבא רודף שהיה רודף אחר חבירו ושיבר את הכלים בין של נרדף ובין של כל אדם פטור מ"ט מתחייב בנפשו הוא ואם נאמר דכל דין רודף הוא רק הצלה בשביל הנרדף איך שייך לאמר בזה קלבד"מ הא אין זה דין חיוב מיתה על הרודף.

ברמב"ם פ"א הל' רוצח ושמירת הנפש ה"ה כתב ז"ל רוצה שהרג את הנפש בזדון אין ממיתים אותו העדים ולא הרואים אותו עד שיבא לב"ד וידיעוהו למיתה שנאמר ולא ימות הרוצח עד עמדו לפני העדה למשפט וגו' ע"כ. ושם בה"ו כתב ז"ל במה דברים אמורים בשעבר ועשה הענן שחייב עליו מיתת ב"ד אבל הרודף אחר חבירו להרגו אפילו היה הרודף קטן הרי כל ישראל מצווין להציל את הנרדף מיד הרודף ואפילו בנפשו של רודף ע"כ. ושם בה"ז הרי אלו הורגין אותו אע"פ שעדיין לא הרג ע"כ. וצ"ב בדברי הרמב"ם במה דנקט ברודף שעדיין לא הרג שלא עבר ועשה הענן שחייב עליו מיתה דאיזה שייכות יש מחיוב מיתה דרודף דהוא משום רדיפתו דעכשיו לחיוב מיתה דהיה מחיוב אם הוה עובר עבירה. וכן הביא בספר המצוות בל"ת רצ"ב וז"ל, שהזהירנו מהרוג מחרייבי מיתה כשנראה שכבר עשה חטא שנתחייב עליו הריגה קודם הגיעו לב"ד וכו' ושם בל"ת רצ"ג שהזהירנו שלא לחוס על הרודף ובאור זה כי מה שזכרנו במצוה שלפני זאת מהציל החוטא שלא יהרגוהו העדים עד שידיעו אותו בב"ד אמנם הוא כשעבר ועשה המעשה שיתחייב עליו מיתה והשלים אותו, אמנם בעת השתדלותו ובקשו לעשות אז יקרא רודף וחובה עלינו למנעו מעשותו מה שלבו מתאוה וכו' ע"כ. והנה כאן ג"כ תלה מיתת הרודף בחיוב מיתה דעבירה דרודף הוא בתריה וצ"ע.

והנראה לומר בזה דחיוב מיתה דרודף הוא אותו חיוב מיתה הבא ממעשה העבירה, אלא דמקדימים לו אותו מיתה כדי להצילו עכ"פ ממעשה העבירה, כיון דבמיתה ממילא יתחייב, והוא בגדר דימות זכאי ואל ימות חייב. ובזה מבואר לשון דברי הרמב"ם "במד"א בשעבר ועשה הענן שחייב עליו מיתת ב"ד אבל הרודף וכו' הרי אלו הורגין אותו אע"פ שעדיין לא הרג" היינו דנותנים לו המיתה הראויה לו בשביל מעשה העבירה שרודף לעשות אפילו קודם שעשה העבירה, שמקדימין לו מיתתו קודם שדנוהו בב"ד ומצוה על כל הרואה להרגו וזה הוה יוצא מהכלל שכתב בה"ה.

ובחידושי הר"ן שם נמי כתב על מתני' דלעיל דף ע"ב א', דהבא במחתרת נידון ע"ש סופו ז"ל שם איידי דתנא דבן סורר ומורה נידון ע"ש סופו (היינו דלעיל מזה איירי בדין בן סו"ם דנידון ע"ש סופו דימות זכאי ואל ימות חייב) תנא הבא במחתרת נידון ע"ש סופו אע"ג דדיניה דבא במחתרת נידון כהלכתו בסייף בסתם מיתה אלא דאם אינו יכול להמיתו בסייף יכול להמיתו באיזה מיתה שירצה וכדאיתא בגמ' ואיידי דקתני בא במחתרת דהוי חיובו משום רודף ומצילין אותו בנפשו תנא ואלו שמצילין אותן בנפשן ע"כ. מבואר מדבריו דרודף נידון ע"ש סופו דנותנים לו עכשיו חיוב שהיה מחוייב אם עשה

המעשה, והיינו מה דהקשה דלמה לא נאמר דבא במחתרת נידון בסייף כדין רוצח דהוה חיוב מיתה דנותנים לו עכשיו.

ויסוד זה מתבאר ביד רמ"ה דכתב על המתני' דלעיל דף ע"א ב', דתני שם בן סורר ומורה נידון ע"ש סופו וז"ל ומאחר שהוא צריך לצאת בפרשת דרכים ללסטם את הבריות סוף בא לידי חילול שבת ונמצא מתחייב בסקילה אמרה תורה ימות זכאי ואל ימות חייב. ואם תאמר והלא המחלל את השבת ועובד ע"ג אין מצילין אותו בנפשו שאני הכא דלא סגיא דלא הוי רודף וניתן להצילו בנפשו, ובדין הוא דאי לא הוה איכא למיחש לה אלא לשפיכות דמים דינא הוה דלא לקטליה אלא בסייף שלא תהא תחילתו חמורה מסופו, אלא כיון דאיכא למיחש ליה לחילול שבת דיינינן ליה בסקילה ע"כ היינו מה דקאמר דאי משום רודף לחודיה לא הוה קטלינן ליה אלא בסייף והוא משום דכל דינא דרודף הוה הקדם מיתה דרוצח ולא הוה חיוב מיתה בפנ"ע.

וכסוגיא מבואר דדין רודף לא נאמר רק ברוצח ועריות דפגם דיש בו מיתת ב"ד וכרת משא"כ בשאר עבירות אפילו ערן דיש בו חיוב מיתה לא נאמרה פרשה רודף אע"פ דגם בהם שייך הקדם מיתה להצילו מהעבירה, משמע מזה דדין רודף נאמרה בשביל הצלת הנרדף ואינו דין מיתה על העבירה דרודף. וי"ל בזה דעיקר קפידת הקרא הוא להצלת הנרדף אלא דבשביל זה לא קנס הקרא מיתה על הרודף אלא דמקום דיש כבר טעם להמיתו והוא באופן דרודף בתר עבירה שיש בה חיוב מיתה דיש טעם להמיתו עכשיו להצילו מן החטא דימות זכאי ואל ימות חייב עבדינן דין הצלה זו דרודף בשביל הצלה דנרדף, והוא במקום דיש הצלה בהנרדף והיינו דיש פגם. ולפי"ז נמצא דיש שני טעמים לדין רודף, הצלת הנרדף מפגם והצלת הרודף מהעבירה ובאופן דליכא אלא חד הצלה לא מצילין גם הצלה האחרת. וזהו מה דממעטינן מקרא חייבי מלקיות כמבואר שם בגמ' דכיון דאין בו דין מיתה להצילו מהעבירה שלו דאין שייך בו לאמר מקדימין מיתתו. והא דמרבינן חייבי כריתות אע"פ דאינו חיוב מיתת ב"ד י"ל בהא דקתני במתני' לקמן פ"א ב', מי שלקה ושנה ב"ד מכניסין אותו לכיפה ומאכילין אותו שעורין עד שכריסו מבקעת ומוקי לה בגמ' במלקיות של כריתות עסקינן דגברא בר קטלא הוא וכיון דקא מוותר לה נפשיה מקרבינן ליה לקטליה עלויה ע"כ וה"נ נאמר ברודף אחר חייבי כריתות דיש ליתן עליו דין מיתה משום החיוב כרת שלו.

ולפי"ז מיושב היטב סתירת הרש"י והתוס', דשני הצלות יש ברודף הצלת הרודף מהעבירה והצלת הנרדף מפגם אלא דחיוב מיתה בא ע"י הצלה דרודף וע"ז ביאר רש"י הדין הנאמר במתני' ואלו שמצילין אותן בנפשן, דבנפשן הוא משום הצלת הרודף מן העבירה דהצלתו הוה בנפשו. ובגמ' ביאר רש"י בעיקר קפידת קרא דהוה בשביל הצלת הנרדף דליכיך כשכבר נפגמה דאין כאן חנאי דהצלתה גם לא עבדינן הצלתו מן העבירה. וגם בתוס' דנקט דהצלה דרודף הוא מן העבירה היינו דמדייק התם אלשון להצילו בנפשו ששייך לאמר ארודף שהוא גם הצלה דידיה ובתוס' ד"ה ומה נערה המאורסה קאי התם בתנאי הנאמר בהצלה דצריך להיות הצלה גם בשביל הנרדף. וראיה מהא דאפגימה קפיד קרא.

ולפי"ז מבואר ג"כ הנמ"י דכתב חייבי כריתות ומיתת ב"ד דיש עבירה ופגם ע"כ והיינו דצריכין לשניהם העבירה בשביל חיוב מיתה ופגם בשביל עיקר חיוב הצלה. ובזה מיושב ג"כ מימרא דרבא דרודף פטור אהיזק כלים בשעת רדיפתו משום קלבד"מ, והיינו משום דמיתה דנאמרה עליו הוה חיוב מיתה דידיה ואינו רק דין הצלה. ומבואר בזה ג"כ דברי התוס' שם ע"ג ב', ד"ה חד למעוטי עובד ע"ז דקאמר בהריגת הרודף בשבת דאין זה מקלקל בחבורה דאיכא תקוני גברא כיון דמתחייב מיתה כדפריך באחד דיני ממונות

ושם ביאר דהטעם דחשיב תיקון משום דיש כפרה וזה שייך לאמר רק במחוייב מיתת ב"ד דאיירי התם דיש לו כפרה אבל לא ברודף דהוה רק הצלה. אבל לפי המבואר ניחא דבאמת רודף הוה חיוב מיתה דעבירה ושייך לאמר בו כפרה והוה מתקן.

והא דקאמר רב הונא שם ע"ב ב', קטן הרודף ניתן להצילו בנפשו, ואם צריכין לחיובי עונש מיתה ברודף הא קטן פטור מעונשין א"כ איך יהי' דין רודף בקטן. אלא דכתב בגמ' לעיל נ"ה ב', בקטן דכיון דמזיד הוא תקלה נמי איכא ורחמנא הוא דחס עילויה, והגר"א בביאורו באו"ח סי' שמ"ג הביאו על מש"כ שם הרמ"א וקטן שהכה לאביו או עבר שאר עבירות בקטנותו אע"פ שא"צ תשובה כשהגדיל מ"מ טוב לו שיקבל על עצמו איזו דבר לתשובה ולכפרה אע"פ שעבר קודם שנעשה בר עונשין, י"ל דמעשה עבירה יש בקטן אלא דחס רחמנא אעונשו וזה רק בחיובי ב"ד משא"כ ברודף דאינו חיוב ב"ד דכל ישראל מצווין להרגו וגם דיש טעם להצלת הנרדף, הכא לא חס רח' לפטרו מעונש אלא אוקמיה אחיובו.

חרב חיים שלמה בריסק

בענין איסור מעשה שבת ע"י עכו"ם

שבת דף קכ"ב ב' במשנה, נכרי שהדליק את הנר משתמש לאורו ישראל ואם בשביל ישראל אסור, מילא מים להשקות בהמתו משקה אחריו ישראל ואם בשביל ישראל אסור ובתוד"ה משקה אחריו ישראל, אור"ת מדנקט בהמתו ולא נקט מילא מים לעצמו, דוקא להשקות בהמתו אסור משום שלא הי' יכול להביאה תוך הבור אבל הוא עצמו שרי למטפס ועולה מטפס ויורד וכיון שיכול ליכנס תוך הבור ולשתות לא אסרו לו בשביל שמילא אותם נכרי וכו' וה"ר אליהו הביא ראי' להתיר מפירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו שלא הפסידו היתירן הראשון כדאמר פרק מי שהוציאוהו ה"ה המים שמתחילה הי' יכול לבא שם להביאו נכרי דרך רה"ר דשרי וכתב הרא"ש על ראי' זו ול"ד דהתם לא איתעביד איסורא דאורייתא ועוד לאותו ישראל שנעשה האיסור בשבילו למה לא יאסרו לו המים כמו מרחץ שהותם בשבת שאסור למוצ"ש בכדי שיעשו ה"נ הוה נהנה ממעשה שבת שטורת גדול הי' לו לילך לבור ולשתות בלא חימום המים כלל וא"כ לא שייכא כלל בהיתירא דחידש ר"ת ואם הרא"ש חולק מסברא וכמש"כ "ה"נ הוה נהנה ממעשה שבת שטורת גדול הי' לו לילך לבור ולשתות" א"כ לא הי' לו להביא דינא דבמרחץ דלא שייכא לכאן ועוד דאין שייך סברא זו דוקא להישראל שנעשה בשבילו ולא לכל ישראל, וצ"ע.

בתוה"ב להרשב"א בית א' שער ד' הביא בשם י"א דבמבשל בשבת בשוגג דאסור לכל דלערב אסור בכדי שיעשו ובדרך שאמרו

בנכרי שהביא דורון לישראל ויש במינן במחובר שצריך להמתין בכד"ש אבל רבינו ז"ל כתב דא"צ להמתין אלא במה שנעשה ע"י נכרים שהדבר קל בעיני ישראל וחושש שמא יאמר לו להביא וכו' אבל במלאכת ישראל שנעשית באיסור בשבת מילתא דלא שכיחא היא הדי אם נאסור לה ביומא וכו' ובבד"ה השיג עליו בשם הרמב"ן וכתב אבל מורי רבינו משה לא אמר כן אלא כ"מ שהוא אסור מחמת מעשה איסור שנעשה בו וא"א שיגיע לו אלא ע"י מעשה מעשה איסור כיון שאסור לו לבו ביום, אף לערב אסור בכד"ש, שאם אי אתה אומר כן נמצא זה נהנה ממעשה שבת ואיסור זה בכלל איסור היום שאין זה איסור מחודש אלא בכלל איסור היום שכיון שראוי שיאסור לבו ביום שלא יהנה ממעשה שבת אף לערב ראוי לאסור בכד"ש שלא יהנה ממעשה זה ע"כ. הנה מבואר בדברי הרא"ה שהבין בשיטת הרשב"א דאיסור של בכדי שיעשו הוא איסור בפ"ע ולהכי שייך לחלק בין מעשה שבת דישראל דלא נאמר בה איסור זה, למעשה שבת של עכו"ם דמשום גזירה נאסר בכד"ש, וע"ז פליג וסובר דכיון דמעשה שבת נאסר בהנאה ממילא האיסור הוא בכד"ש, דעד כדי שיעשה נקרא זה הנאה ממעשה שבת ואין שום חילוק אם היא בשבת או לא, כיון דיסוד האיסור הוא איסור הנאה, ואין בכד"ש איסור נפרד רק דהיא האיסור הנאה עצמה. ובאמת צ"ע בשיטת הרשב"א בזה, דאמאי אין האיסור הנאה אוסרו בכד"ש ואמאי צריכים בזה לאיסור מסוים.

וע"י בדברי הר"מ פ"ו מהל' שבת ה"ב, נכרי שעשה מלאכה מעצמו בשבת אם בשביל ישראל עשה אותה אסור ליהנות באותה מלאכה עד מוצ"ש וימתין בכד"ש, אלא מפני דבר זה שמא יאמר לנכרי לעשות לו וימצא הדבר מוכן מיד וכיון שאסרו עד שימתין בכד"ש לא יאמר לנכרי לעשות לו מפני שהוא מתעכב בערב וכו' ע"כ, ממש"כ ונמצא הדבר "מוכן מיד" משמע שהדיון הוא על מה שנאסר במוצ"ש שע"ז שייך לומר דנמצא הדבר מוכן מיד אבל אם מיירי כאן בעיקר יסוד איסור הנאה וכשיטת הרא"ה דיסוד איסורו הוא עד כדי שיעשו, לא ה"י צריך לומר שנמצא הדבר מוכן, דמשמע שמוכן לאחר שבת רק זהו גופא שנמצא מלאכתו נעשית בשבת, ובע"כ דב' איסורים נפרדים המה, והר"מ מיירי כאן מאיסור בכד"ש. וע"י גם בכס"מ ה"ג הביא השגות הרמ"ך דאין האיסור רק לדידי' ולא לאחרים והכס"מ ביאר דבריו דכוונתו על איסור כדי שיעשו, דבזה חלוק דידי' ואחרים, אבל באיסור שבת עצמו, גם הרמ"ך מודה דאסור לכל. ועכ"פ מבואר מזה להדיא דב' איסורים הן. וע"י גם בב"י סי' רנ"ב — בקצץ עם נכרי לעשות מלאכה ועשה מלאכה בשבת דהביא שיטות דאסור ליהנות ממנה בשבת ואח"כ הביא שיטות דסוברים דאסור גם בכד"ש, וכתב דלא נראה שיטה זו דכיון דלא נעשה בה שום איסור אמאי יהא אסור בכד"ש, מבואר ג"כ בדבריו בשיטת הרשב"א ור"מ הנ"ל, וצ"ע עליהם קושית הרא"ה.

והנראה בזה דלשיטות אלו איסור הנאה של מעשה שבת מישך שייכא להיום והוא מאיסורי שבת, דמעשה שבת אסור בשבת ומשו"ה צריכים לאיסור מסוים של כדי שיעשו, ולשיטת הרשב"א רק בעכו"ם נאסר ולא בישראל.

ברא"ש פ"ג דביצה אות ב' הביא שם מחלוקת רש"י ור"ת באיסור בכד"ש, דלרש"י הוא משום שלא יהנה ממלאכת שבת ואיסור זה שייך גם במעשה שבת הנעשה ע"י ישראל, ולר"ת האיסור משום שמא יאמר לעכו"ם לעשות מלאכה בשבילו והוא איסור מסוים במעשה שבת של עכו"ם, ע"ש. וכ' שם הרא"ש דלשיטת ר"ת מסתבר דלישראל אחר מותר מיד ולא חיישינן שיאמר לנכרי להביא בשביל אחר דאין אדם חוטא ולא לו ע"ש, ולכ' זו סתירה מפורשת למש"כ בשבת דנכרי שהדליק הנר בשביל ישראל ח"ל דמדקאמר אסור בסתם משמע דאסור לכל ישראל אפי'

לישראל אחר ע"כ, וכבר העיר בזה בקרבן נתנאל שם בביצה [דמש"כ בביצה דלאחר מותר מיד דמשמע דביו"ט הוא אסור, בפשטות זהו רק משום איסור מוקצה דמיירי שם מפירות שנתלשו בשבת עיי"ש.] ולפי הנתבאר שיטת הרא"ש מבוארת היטב, דאיסור היום ואיסור בכד"ש ב' איסורים נפרדים המה, ואיסור הנזכר במשנה דשבת — נכרי שהדליק את הנר מיירי באיסור הנאה של שבת עצמה דלא נזכר במשנה איסור בכדי שיעשו כלל, ובזה נאסר לכל ישראל, משא"כ באיסור כדי שיעשו דמקורו הוא משנה במס' מכשירין "עיר שישראל ונכרים דרים בה והיתה בה מרחץ המרחצת בשבת אם רוב נכרים לערב רוחץ בה מיד אם רוב ישראל ימתין בה כדי שיחמו חמין", באיסור זה סובר הרא"ש דרק למי שנעשה בשבילו נאסר ולא לישראל אחר והתם דרוב עיר הישראל הוה כנעשה בשביל כולן.

ולפ"ז יש ליישב דברי הרא"ש, דלא הקשה על ר"ת רק מאיסור המסורים שנאסר לגבי דידי', וזהו מה שהביא מדינא דמרחץ דשם מבואר דין זה דלדידי' אסור בכדי שיעשו, וביסוד איסור זה סובר הרא"ש דהכל תלוי במה שנקרא הנאה לגבי דידי' כיון דאסור רק לו, ובזה הק' הרא"ש דדאי נקרא זה נהנה ממעשה שבת דהנאה גדולה היא לילך לבור ולשתות, משא"כ באיסור מעשה שבת שנאסר לכל ישראל בזה בדאי אין אנו דנין על אדם מסורים ותלוי בעצם אם היא מלאכת הנאה או לא, וכל שהי' אפשר בלא זה אין זה נקרא הנאה, ובזה יוסבר סברת הר"ת.

ויותר נראה בזה, דיסוד איסורא דמעשה שבת לא הוה סתם איסור הנאה מהמלאכה עצמה, רק דהחפץ גופי' שנעשה בו המלאכה נאסר מהנאת מלאכה הנעשית בה, ובזה ודאי י"ל כמש"כ לעיל דחלוי אם היא מלאכת הנאה בעצם, דא"א בלעדיה, דרק אז נאסר החפץ לכל ישראל דהמלאכה שייכא להחפץ עצמו והנאת החפץ היא הנאת המלאכה, אבל כשאפשר בלא המלאכה אין זה מעשה שבת דשייכא להחפץ כיון דלא הועיל בה כלום. ובאמת דכן נראה מוכרח מעיקר ראיית רבינו אליהו שהביא הרא"ש, מפירות שיצאו חוץ לתחום וחזרו, דחזרו להיתירן הראשון דלכ' אינה שייכא כלל לדינא דר"ת דהלא עכ"פ עכשיו כשהפירות הן חוץ לתחום בודאי א"א ליהנות מהם בלא האיסור שנעשה בהם ומאי מהני מה שהי' תוך התחום בתחילת שבת הלא עכשיו הוא נהנה מהמלאכה. אולם באמת ברא"ש הוסיף בראייתו ר"א וז"ל, וה"ה במים שמתחלה הי' מותר לילך ולשתות וכשהביאם הנכרי דרך רה"ר לא הפסידו היתירן בכך ע"כ, אשר מזה נראה דגם זה נכלל בהיתירא דר"ת, דכל שהותר החפץ מתחילת שבת אין שייך שיחול בה את"כ איסורי מעשה שבת ומבואר מזה כנ"ל דאיסור מעשה שבת הוא דהחפץ עצמו נאסר מהנאת מלאכה הנעשית בו, ובזה שייך לומר דכל שהותר החפץ בתחילת שבת לא חל בו איסורא עוד — ומשום דהה כלא הועיל כלום בהחפץ עצמו ואין מלאכת האיסור שייך בהחפץ וכנ"ל, אבל אם האיסור הוא מהמלאכה עצמה מה איכפת לן במה שהותר החפץ בתחילת שבת ומה הואיל זה בנוגע לאיסוה"נ מהמלאכה, וע"כ צ"ל כנ"ל.

חרב חניגה שמחה פוזנר

בענין שיטת הרמב"ם בשנים אוחזים בכלי

הרמב"ם פ"ט מטו"נ הל' ז' פוסק וז"ל, שנים שהיו אוחזים בכלי אחד או שהיו רוכבים על גבי בהמה אחת או שהיה אחד רוכב ואחד מנהיג או יושבים בצד ערימה של חטים ומונחות בסימטא או בחצר של שניהם זה אומר הכל שלי וזה אומר הכל שלי כל אחד משניהם נשבע בנקיטת חפץ שאין לו בזה הדבר פחות מחציו ויחלוקו ושבועה זו תקנת חכמים היא שלא יהיה כל אחד תופס בטליתו של חבירו ונוטל בלא שבועה ובהל' ט' פוסק ח"ל, היו שנים אדוקים בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת והשאר חולקים בשוה אחד שנשבעין ויש לכל אחד לגלגל על חבירו שכל מה שנטל כדין נטל, עכ"ל.

ובלח"מ שם (הל' ז') הקשה אמאי זה נוטל חציו וזה נוטל חציו ליהוי כטלית דזה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת עי"ש שנשאר בצ"ע.

והנה בהל' מכירה פ"ה הל' ז' פוסק הרמב"ם וז"ל, הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר זכה וכו' והוא שאחז ממנו כדי שיעור כלי או יאחזנו אחיזה שהוא יכול לנתק את כל הכלי מיד המקנה לו לפיכך אם הקנה לו המקצת הבגד צריך שיאחז מן הבגד ג' אצבעות שאם יפסוק ממקום שאחז הרי הוא כלי בפני עצמו וכו' וכן אם אחז פחות משלש ויכול לנתק כל הכלי קנה עכ"ל.

ועיין בנמו"י שהביא הרשב"א והרנב"ר שהקשו על הרמב"ם דמנין לו דין זה שיכול לנתקו ולהביאו אצלו מועיל מדין קנין, דכל הסוגיא (בדף ז' א') משמע שיכול לנתקו הוא רק סברא שאינו יכול לבטל מה שביד חבירו ורק בגיטין מבטל משום כריתות אבל שזה יעשה לו קנין בחפץ מנא לי' ועוד מהסוגיא לקמן (דף ט' א') משמע הפוך שהיה ס"ד לר' אבהו שיכול לנתקו יעשה לו קנין בחפץ והגמ' דחתה את זה, וא"כ קשה על הרמב"ם משם ולכאורה צ"ע.

והיה נראה ליישב הרמב"ם מהסוגיא בדף ט' א', שיש סברא לחלק בין דעת אחרת מקנה למציאה, דבדעת אחרת מקנה כמו בסודר, שייך לאמר הסברא דיכול לנתקו עושה קנין יד בשלש אצבעות משא"כ במציאה שהוא מכח עצמו זוכה בחפץ בלי שאחר מקנה לו, שם י"ל שאין כח במה שיכול לנתקו להחשב קנוי לו, ואדרבה מכח סברא זו יש להביא ראי' לשיטת הרמב"ם מהגמ' ט' א', שמקשה על ר' אבהו מטלית שחציה מונחת ע"ג עמוד וחציה מונחת ע"ג קרקע שלא מועיל מה שיכול לנתקו לקנותו, וא"כ ה"ה במוסירה וע"י קושיא זו דחה הדין של ר' אבהו ולכאורה לא כ"כ דומה דבטלית י"ל הואיל ובמציאות חציה מונחת על גבי עמוד לא אומרים הסברא שיכול לנתקו עושהו כאילו עשה מעשה הגבהה בכל הטלית הואיל וסו"ס אין פה מעשה הגבהה בכל הטלית שהרי חציה מונחת ע"ג עמוד משא"כ במוסירה הרי יש פה הגבהה רק השני לא מגביה עבורו בזה י"ל שיכול לנתקו מועיל לו לקנות, וצ"ל שהגמ' שאלה סתם שיכול לנתקו אם זה סברא זה יועיל להחשיב כאילו עשה מעשה הגבהה ג"כ (עיי"ש בתד"ה דאי לא) וא"כ קשה למה הגמ' לא שאלה יותר חזק שבמכר

אם תופס פחות מג' בסודר דלא קונה בחליפין ולא מועיל הסברא שיכול לנתקו לקנות אע"פ שדעת אחרת מקנה כ"ש במציאה לא מועיל יכול לנתקו ומדלא הקשה הכי משמע שדעת אחרת מקנה כן מועיל שיקנה אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו אצל מכר, ולפ"ז מיושב קושיית הנמו"י דמנלן להרמב"ם ללמוד שיכול לנתקו מועיל לקנות י"ל שהביא ראי' מהסוגיא פה, ודו"ק.

ולפי דברינו יש ליישב קושית רע"א שהקשה בגליון הש"ס פה (דף ז' א' ד"ה שם התם בכריתות) וכן בגליון הש"ס בכתובות (דף ג' ב' ד"ה תד"ה ואי וכו') על שיטת הריצב"א שם בתוס' אצל מי שתחב תרומה בבית הבליעה של זר שהזר חייב מיתה והקשה שם הגמ' דאי לא מצי לאהדורי אמאי חייב ופירש שם רש"י למה חייב מיתה הרי אכל בע"כ והקשו שם התוס' דנוקים שתחב ברצונו ותירץ הריצב"א שבע"כ מדברים שתחב לו בע"כ דאם ברצונו מיד קונה בפה ומיתה אינו חייב עד שבלעו ואע"פ שהתרומה בראש הכוש ויכול לנתקו ולהביאו אצלו מ"מ השני קנה להתחייב באונסין דרק בגיטין אומרים הסברא שיכול לנתקו לבטל קנין של השני משום כריתות, אבל פה בתרומה דומה למציאה וכמו במציאה יכול לנתקו לא עושה קנין כדמבואר בסוגיא דר' אבהו בדף ט' א', ה"ה דאינו מגרע זכייה של אחר שהוא מונח בתוך ידו או בתוך פיו מטעם זה, עיי"ש בתוס', והקשה רע"א למה הארוך הריצב"א להביא ראי' ממציאה, הרי בגט גופא הביאו התוס' שכל הסיבה שאינו קונה הוי משום כריתות, משמע בתרומה או שאר דברים כן יקנה, עיי"ש ברע"א ונשאר בצ"ע.

ולפי דברינו אולי יש ליישב שמגט אין ראיה דשם הרי דעת אחרת מקנה ולכן שם אילולי הטעם של כריתות אע"פ שהשני היה יכול לנתקו ולהביאו אצלו, מ"מ היה קונה, משא"כ שם בתרומה כיון שזה היה גזל אין שם דעת אחרת, א"כ י"ל שלא היה קונה לו בפיו כיון שההוא היה יכול לנתקו ולהביא אצלו, לכן הביאו ראי' ממציאה גופא שאין דעת אחרת, ואעפ"כ מסתבר שאינו מבטל קנין חבירו במה שאפשר היה לו לנתקו ולהביאו אצלו. וממה שאומרת הגמ' בב"מ דף ז' א', משנים אדוקים בטלית שזה נוטל עד מקום שידו מגעת אע"פ ששם אין דעת אחרת מקנה, י"ל שאדוקים בחזק שא"א לשני לנתקו ממנו, עיי"ש בתוס' (ד"ה אם יכול).

והנה יוצא שאם נותן בקנין חליפין פחות משיעור סודר אם א"א לו לנתקו ולהביאו אצלו אינו קונה כמבואר ברמב"ם הל' מכירה אמנם על זה יש לדון האם קונה סו"ס החלק שבידו או לא קונה שום דבר די"ל דרק אם יש בידו שיעור כלי הוי כמאן דפסיק דמי, אבל לעשות קנין יד במקום שמבטל שם כלי שם לא אומרים שקונה דאין כח בקנין יד לבטל שם כלי ולקנות.

ונראה לכאורה קצת ראי' מהסוגיא (דף ז' א') שאמר ר' אבהו שזה נוטל עד מקום שידו מגעת והקשה הגמ' אלא מתני' דקתני יחלוקו היכי משכחת לי' פירוש שיחלוקו ממש בשוה ותירצה דתפוס בכרכשתא אמר רב משרשיא ש"מ האי סדרא הואיל ותפוס בי' ג' על ג' קרינן בי' ונתן לרעהו דכמאן דפסיק דמי, עיי"ש. ולכאורה יש להקשות דסו"ס בכרכשתא גופא למעשה זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת וא"כ מה תירצה הגמ' הרי אין כאן חלוקה שוה. ולפי דברינו י"ל שכיון שפחות מג' לא נחשב כתפוס כיון שפחות מג' אין עליו שם כלי, א"כ לא מועיל בו קנין יד לקנות אפילו מה שבידו וממילא הדין שיחלוקו בשוה. וכן פוסק פה הרא"ש (סי' י"ג) וז"ל, אמר רב פפא מתני' דתפיסי בכרכשתא פירוש בשפת הבגד שאין ביד אחד ג' על ג' שהיא דבר חשוב לומר שיטלנו קודם חלוקה עכ"ל, משמע מפשטות הלשון כמו דברינו.

אמנם ראיתי בש"ך ביו"ד (סי' קל"ח סק"ד) שמפרש דברי הרא"ש האלו אחרת,

שכוונת הרא"ש שפחות מג' בדרך כלל מוחל אינש ומן הסתם יחלוקו בשוה אבל אה"נ אם מקפיד ורוצה מה שבידו הריהו קונה אותו.

אמנם היה נראה לומר שאולי הגר"א בש"ע לא לומד כמו הש"ך דז"ל שם (בסעיף ג') על הדין של הש"ע בד"א כשאוחזין בשפת הטלית שאין ביד שום אחד ממנה ג' אצבעות על ג', ועי"ש בגר"א סקי"א וז"ל, הרא"ש שם מדאמרינן שם ש"מ האי סודרא וכו' עי"ש.

ולכאורה אם כוונת הגר"א כמו הש"ך היה לו לסמן הגמ' מתניתין דתפיס בכרכשתא וכמו שהביא הרא"ש גופא ראי' לדין שלו, ואם כוונתו ללמוד שיעור כלי ג' אצבעות הרי זה דין מבואר בכמה מקומות בש"ס ולאו דוקא מהדין של האי סודרא והדין של האי סודרא רק מפרש לנו שצריכים כלי כדי לעשות חליפין ומה דתפיס האי דידי' הוא.

ונראה שלמד הגר"א כדברינו שהגמ' אמרה שמי שתפוס בכרכשתא לא קונה שום דבר וע"ז הביא ראי' שמי שנותן סודרא לחבירו אם אין שיעור כלי א"א לומר דכמאן דפסיק דמי, אבל לעולם אם היה נותן בגד קטן פחות מג' אצבעות לחליפין קונה וחל החליפין, וכן מבואר בפירוש בדברי המאירי פה על הסוגיא בשם יש מפרשים, וכן הוא בריטב"א המובא בשיטה מקובצת לקמן (דף מ"ז א' ד"ה לאפוקי חצי דמון וכו') שיכולים לעשות חליפין בחצי חלי. וא"כ קשה למה פה בהאי סודרא בעינן דוקא ג', ומוכרחים לומר דפחות מג' א"א לומר דכמאן דפסיק דמי כיון שמבטל שם כלי מיני' ואולי זאת היא כוונת הגר"א במה שהביא האי סודרא וכו' שפחות מג' לא קונה כלום אפילו מה דתפוס בידי'.

ובאמת בדין זה דמה נקרא כלי לגבי חליפין, יש מחלוקת גדולה בין הראשונים — עיין בכס"מ על הרמב"ם פ"ה מהלכות מכירה הל' ו', ועיין בב"י חו"מ סי' קצ"ה (ד"ה ולא בפירות) דיש ראשונים שסוברים כל מטלטלים נעשים בהם חליפין רק פירות שנרקבים ונפסדים אין עושים בהם חליפין. ויש שפירשו שרק כלים שנעשים בידי אדם ראוי לחליפין ולא שנעשים בידי שמים ולפי הראשונים האלו פחות מג' ראוי לעשות בו חליפין. אמנם מאידך גיסא יש ראשונים שסוברים רק כלי שנחשב כלי לגבי טומאה וטהרה עיין בכס"מ שם, וכן יש ראשונים שרק כלים שראויים לשום תשמיש ראויים לחליפין, ולפי אלו הראשונים פחות מג' אינו ראוי לחליפין.

ולפ"ז מובן למה הש"ך למד ברא"ש שפחות מג' כן קונה, שהרי הב"י מביא שהרא"ש סובר שבעינן דוקא כלי שראוי להשתמשות, א"כ יוצא שפחות מג' אינו כלי לענין חליפין, וא"כ מה שאמר רב משרשיא האי סודרא אין הכרח שאינו קונה פחות מג' דשם הוי דין בחליפין שבעינן כלי שראוי להשתמשות, אבל לעולם קונה מה שבידו אע"פ שמבטל שם כלי מיני' ע"י קנין ההוא רק לגבי חליפין לא מועיל.

ולפי דברינו יש ליישב שתירת הלח"מ ברמב"ם למה בכלי לא פוסק שנוטל עד מקום שידו מגעת ד"ל דלא אומרים כמאן דפסיק דמי במקום שמבטל שם כלי מיני'. ולפי דברינו ג"כ ניחא מאיפה למד הרמב"ם הדין הזה שהנה ההגהות מיימוני (פ"ה ממכירה הל' ו' שם סק"ה) לומד שלפי הרמב"ם כל מיני מטלטלין קונים בחליפין רק פירות אינם קונים. ולפ"ז יש לו הכרח שהבאנו לעיל מהסוגיא שלא אומרים כמאן דפסיק דמי לבטל שם כלי. אמנם לפי הב"י בסי' קצ"ה שלומד בהרמב"ם שצריכים כלי הראוי למלאכה, אין שום הכרח לדין שלו מהסוגיא הנ"ל, וצ"ל לפי דבריו שהרמב"ם ידע דין זה מצד הסברא, וצ"ע.

הרב ידידיה איינאהרן

בסוגיא דריש חוריות *

תנן בריש חוריות הורו ב"ד לעבור על אחת מכל מצוות האמורות בתורה והלך היחיד ועשה שוגג על פיהם וכו' פטור מפני שחלה בב"ד. ובגמ' הורו ב"ד שחלב מותר ונתחלף לו חלב בשומן ואכלו רב אמר פטור ור' יוחנן אמר חייב מיתיבי וכו' השב מידיעתו מביא קרבן על שגגתו לא שב מידיעתו אינו מביא קרבן על שגגתו ואם איתא הא לא שב מידיעתו הוא אמר רב פפא קסבר ר' יוחנן כיון דכי מחייד להו לב"ד הדרי בהו והוא נמי הדר בי', שב מידיעתו קרינן ביי וחייב. אמר רבא מדה רב שאינו משלים לרוב ציבור מ"ט אמר קרא בשגגת, עד שיהו כולן בשגגה אחת, יעוי"ש.

ובמשל"מ פ"ב מהל' שגגות ה"ב כתב דטעמי' דרב דפטור היינו משום דאינו שב מידיעתו ודקרן כן מלשון רב פפא "קסבר ר' יוחנן" משמע דרב לא סבר הכי ע"ש. והק' המנוח הרב מאיר ז"ל דא"כ מאי קאמר רבא מדה רב דאינו משלים לרוב ציבור ומיתי לי' מקרא, פשיטא הא פטורא דיל' לאו משום דתולה בב"ד אלא משום דלא הוי שב מידיעתו ומאיזה טעם יצטרך לרוב ציבור. ועוד הקשה דרש"י כ' בהדיא בטעמי' דרב דפטור דתולה בב"ד הוי וכו'.

עוד הקשה הרב המנוח ז"ל ע"ד רבא גופי', דממ"נ אי מיקרי תולה בב"ד למה לא מיקרי בשגגה אחת שהרי כולן תלו בב"ד ביחד ואי לא מיקרי תולה בב"ד לענין זה א"כ למה יהא פטור מקרבן יחיד. ותירץ דלרב הוי תולה בעצמו ובב"ד, דהא אינא תרי שגגות, חדא דנתחלף וכו' ועוד דהוי תולה בב"ד בכח, ולכך פטור מקרבן יחיד, דמ"מ תולה בב"ד הוי, אבל לא מיקרי בשגגה אחת, שהרי שאר הציבור לא היתה רק שגגה אחת סיבה לחטאם דהיינו מה שתלו בב"ד, משא"כ כאן יש ב' סיבות כהחד למה שגג וחזטא, שהרי אילו לא נתחלף וכו' ג"כ היה חוטא, וכן אם לא הורו ב"ד, וא"כ אינו דומה לשאר הציבור, חד"ק.

וזהו נמי ספקת התוס' בד"ה עד, אם רוב הציבור עשו בזה הענין שנתחלף להם כו' אי מיחייב ב"ד. והיינו דנסתפק להם אי מיקרי בשגגה אחת שהרי לכ"א יש ב' סיבות ביחד לחטאו ואפשר דהוי בשגגה אחת שהרי כולם חטאו באותו ענין אלא דלא הוי בשגגה אחת דלא דמי להיכא דכולם תלו בב"ד לחוד דהתם השגגה לכולם הוא פסק ב"ד והרי כולם תלו בפסק אחד, משא"כ הכא הרי כ"א נהתחלף לו בפני עצמו. עכ"ת דבריו ז"ל.

ויש להקשות ע"ד התוס' דמאי מספקא להו למ"ד ב"ד מביאין פר דהיינו משום חטאם שהורו שלא כדין והכשילו הקהל כדמוכח מתוס' ז' ב', ד"ה דת"ר. וע"ע מ"ש הרע"ב פ"א מ"ו ד"ה י"ג פרים, דסבר ר"ש שאין ב"ד ששגגו בהוראה מתכפרים בפרים ושעירים של השבטים וכו' עכ"ל, וכ"מ מלשון הרמב"ם בפיה"מ שם. וא"כ הכא אמאי יהיו חייבין, הרי אין הב"ד אשמים על חטא הציבור דהא אפי' לא היו מורים בד"ז ג"כ היו הציבור חוטאים ונמצא שהם לא הכשילום, ומאי מספקא להו, טובי' חטא וניגוד מינגיד כמו שהקשו התוס' לקמן ז' ב'.

ונראה לומר בהקדם מה שיש להקשות לדעת הרמב"ם בפי"ג מהל' שגגות ה"ה שכ' וכן אם תלה בעצמו ואכל חלב הקיבה שהורו להתירו לא מפני הוראתן אלא מפני שהוא מותר בדעתו הר"ז חייב חטאת קבועה בפנ"ע.

* דברים אלו נתחדשו בלמדי בצוותא עם הר"ר מאיר ז"ל, ורוב הדברים מיוסדים על דבריו הנעימים והמאירים.

וע"ש בכס"מ שהביא מקורו מהא דאמרי' בגמ' ב' ב', זה הכלל התולה בעצמו חייב לאיתויי מבעט בהוראה, והרמב"ם מפרש דהיינו שאומר שלא היה הוא צריך להוראתן בזה שכבר הי' הוא יודע שמותר עכ"ד. ונמצא לפי"ז דאם תלה בעצמו ובב"ד חייב חטאת יחיד, דהא חדאי אין לומר דמיירי שגם אם הב"ד הי' אומר הי' סומך על דעת עצמו דמותר דמנ"ל הא, שהרי לא אמר אלא דגם בלא הוראתן הי' יודע שמותר והיינו אם לא היו ב"ד מורים בזה כלל, אבל אם היו מורים לאיסור אפשר שהי' שומע להם דהא מן הדין מחוייב לשמוע להם בכה"ג אפי' אם בדעתו מותר משא"כ אם הב"ד לא הורה בזה כלל, ואי מיירי באומר בהדיא דאפי' היו ב"ד אוסרים הי' עובר על דבריהם, א"כ מאי קמ"ל פשיטא הא אין לך תולה בעצמו גדול מזה ובלא"ה לא משמע כלל מלשון הרמב"ם והכס"מ דמיירי בכה"ג. הרי לדעתו דתולה בעצמו ובב"ד הוי כתולה בעצמו וחייב חטאת יחיד. ולכאו' זה סתירה להנ"ל בטעמי' דרב דפטר בהורו ב"ד ונתחלף לו כו' משום דהוי תולה בעצמו ובב"ד ותולה בב"ד מיהא הוי ופטור. ומשמע דסחמא דגמ' דקאמר לאיתויי מבעט בהוראה לכו"ע קאמר לה.

ונראה ליישב הדנה הא דחייב חטאת בשוגג היינו משום דהי' צריך ליזהר יותר — דהא באונס פטור מקרבן, כדאיתא פ"ב דשבועות י"ח ב', גבי היה משמש עם השהורה שלא בסמוך לווסתה. — ושי"ך בב' אופנים. הא' אם נתחלף לו חלב בשומן, ובזה היה צריך ליזהר שלא יתחלף. והב' אם הי' סבור דחלב מותר, ובזה מיקרי שוגג ולא אונס משום דהיה לו ללמוד ולא למד. ומעתה בהורו ב"ד ונתחלף לו כו' ליכא למימר דמאחר דהוי תולה בעצמו ג"כ ליחייב מיהא משום שוגתו הוא שנתחלף לו, דז"א דמאי אית לך למימר דהי' לו ליזהר שלא יאכל חלב, הא לדעתו הי' חלב מותר מאחר דידע דהורו ב"ד דחלב מותר, ומה זהירות שייכת כאן.

משא"כ במבעט בהוראה, דשגגתו היתה דסבר דחלב מותר והתם חייב משום דהי' לו ללמוד ולא למד. וא"כ אם הי' לומד ויודע דחלב אסור, לא הי' אוכל, דאם הוא בעצמו יודע דחלב אסור אסור לו לאכול אע"פ שהורו ב"ד להתירא כדאיתא ב', ולכן מיקרי שפיר תולה בעצמו, דהוא עצמו אשם בכך שאכל ולא מיקרי תולה בב"ד כלל, דהא בלא שגגתו הוא, לא היה תולה בב"ד ולכן חייב חטאת.

ולפי"ז י"ל דזהו ספק התוס' הנ"ל בהורו ב"ד ונתחלף להם לרוב ציבור. דאפשר שהב"ד אשם בכך שהציבור אכלו, דמה שלא נזהרו היינו משום שסברו דבלא"ה חלב מותר. ומיושב דברי התוס'.

ובדברי המנות זי"ל המובא לעיל בטעמי' דרב דאיכא ב' שגגות כהדדי, נראה ליישב גם קושיותיו הנ"ל על המשל"מ. והיינו דהא דקא אמרי' דפטור משום דלא הוי שב מידיעתו, הוא לענין שגגתו שנתחלף לו דהוי כתולה בעצמו ומטעם זה הי' צריך להיות חייב חטאת יחיד ואהא קאמר דפטור משום דלא הוי שב מידיעתו. אלא דאכתי תולה בב"ד הוא ג"כ כנ"ל, ובזה ל"ש לומר דאינו שב מידיעתו דהא תולה בב"ד מיהת מיקרי (ואע"ג דבלא הוראת ב"ד ג"כ הי' אוכל משום דנתחלף כו' מ"מ שפיר הוי שב מידיעתו דלא מיקרי אינו שב מידיעתו אלא בכגון מומר דגם בלא שגגתו הי' אוכל במזיד ומזיד לאו בר קרבן הוא, משא"כ הכא דבלא הוראת ב"ד הי' אוכל במזיד ומזיד לאו בר קרבן הוא, משא"כ הכא דבלא הוראת ב"ד הי' אוכל מחמת שגגת עצמו, ושגגת עצמו אינה מפקיעתו מלהתכפר בקרבן ציבור, רק דבדרך כלל אם הוא תולה בעצמו, אינו תולה בב"ד, אבל הכא דהוי תולה בעצמו ובב"ד ביחד, הוי מ"מ תלה בב"ד ושפיר מתכפר בקרבן ציבור) וא"כ סד"א דיצטרף להשלים לרוב ציבור וקמ"ל קרא דאינו משלים.

ומעתה מיושב דברי הרמב"ם שפסק כר' יוחנן ומ"מ כ' דאינו מצטרף למנין השוגגים על פיהם שנא' לכל העם בשגגה עד שתהיה

שגגה אחת לכל, ותמהו עליו האחרונים הא חייב חטאת יחיד בפני עצמו ומאי ס"ד שיצטרף ולמה צריך קרא לזה, דדוקא לרב דפטר הצטרך רבא לילפותא זו.

אבל להנ"ל א"ש, דר' יוחנן סבר דשפיר הוי שב מידיעתו כדאיתא בגמ' ומשו"ה חייב דתולה בעצמו הוי ג"כ, אלא דמ"מ תולה בב"ד נמי הוי וא"כ — לפי מה שהוכיח הגר"ח בהלכות שגגות בדעת הרמב"ם דהא דציבור שעשו בהוראת ב"ד פטורים כאו"א מקרבן יחיד, היינו דחיוב קרבן ציבור הוא שפוטרן מקרבן יחיד — יצטרף וישלים לרוב ציבור ויתכפר עמהם. קמ"ל קרא דאינו משלים. והא דרבא לא הצטרך לזה רק אליבא דרב, היינו משום דהכא קיימינן אליבא דמ"ד יחיד שעשה בהוראת ב"ד פטור כמ"ש רש"י, ולדידי' ע"כ ליכא למימר דחיוב קרבן ציבור הוא שפוטרן מקרבן יחיד, דהא ביחיד שעשה בהוראת ב"ד דליכא קרבן ציבור ג"כ פטור מקרבן יחיד ולכן אליבא דר' יוחנן אין צריך לזה. אבל הרמב"ם דפסק יחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב שפיר הוצרך לזה אפי' לר' יוחנן.

וממ"ש רש"י בטעמי' דרב משום דהוי תולה בב"ד, ג"כ אין סחירה לדברי המשל"מ. דהנה בפשטות הא דילפינן דאינו שב מידיעתו אינו מביא קרבן, הגדר הוא דאין שגגתו סיבה להחטא דגם בלא"ה הי' חוטא ודוקא היכא דשגגתו היא סיבה לחטאו מביא קרבן. והנה במומר דאינו שב מידיעתו יש לו דין מזיד, דגם בלא שגגתו הי' חוטא במזיד, ולכן אין זה חטא בשוגג, דלא שגגתו גרמה לו כנ"ל.

משא"כ הכא בהורו ב"ד ונתחלף כו' דאינו שב מידיעתו אין הפי' דיש לו דין מזיד אלא דיש לו דין תולה בב"ד, דלא שגגתו גרמה לו דבלא"ה ג"כ הי' אוכל מטעם הוראת הב"ד, ומשו"ה פטור דהוי כתולה בב"ד, כי היכי דמומר פטור משום דהוי כמזיד, וא"כ דברי המשל"מ הם כמ"ש רש"י.

הרב יהודה נייווירטה

בענין חיקף של יותר מבית סאתים

בעירובין י"ח א', תוס' ד"ה אפילו כתבו ת"ל: וא"ת ומ"ש גבי שירא דבעו רבנן שלא יהא בית סאתים פנוי וכו', אי נמי גבי עולי רגלים הקילו החשיבו פסין כמו מחיצה גמורה עכ"ל, וצ"ב דהרי מירי בחסרון דלא הוה המקום מוקף לדירה ואם המקום הוא יותר מבית סאתים אע"פ דמדאורייתא הוה רשות היחיד החמירו החכמים לעשות המקום כרמלית, ופשטות ביאור הדבר הוה כיון דהמקום הוה יותר מבית סאתים ולא מוקף לדירה לא נראה כרשות היחיד אלא כרשה"ר, א"כ מדוע כתבו התוס' דהקילו והחשיבו פסין כמו מחיצה גמורה, הרי לכאורה אין הנידון בזה בהמחיצות, כמו בקרפף יותר מבית סאתים הוה כרמלית אע"פ דיש מחיצות גמורות. וצ"ל דמדברי התוס' יש להוכיח דהתוס' למדו דחסרון הוה בהמחיצות דאם יש מחיצות על מקום של יותר מבית סאתים ולא נעשה לדירה אין המחיצות מועילות מדרבנן לעשות המקום לרשה"י והוה כמו בלי מחיצות, וממילא כתבו תוס' דגבי עולי רגלים הקילו וקחשיב פסין כמו מחיצה גמורה, ר"ל דאין כאן חסרון של לא הוקף לדירה כמו שהקילו גבי הדין של פרוץ מרובה על העומד.

ובסוף דבריהם הביאו התוס' וו"ל ומ"מ צריך לפרש כפירוש הקונטרס דחשיבי פסין מוקפין לדירה אע"פ שאין אדם דר שם דאלת"ה תקשה מתני' לרב הונא בר חנינא דבעי למימר בפ' הדר דמחיצה שאינה מוקפת לדירה לא שמה מחיצה ע"כ, ועיין מהרש"א וז"ל ר"ל אף לפי מה שפירשו דבכמה איסורים דרבנן הקילו בפסין משום עולי רגלים מ"מ צריכין לפרש כפ"ה דחשיבי פסין מוקפין לדירה דאל"כ תיקשי לר"ה ב"ח דבעי למימר דאינה מוקפת לדירה לא שמה מחיצה כלל מדאורייתא והוה **רשות הרבים** וא"כ הוה הכא איסורא דאורייתא למלאות מבור לבין הפסין וודאי לא יכול להקיל על איסורא דאורייתא אלא ע"כ כפירוש הקונטרס דהוי מוקף לדירה ושמה מחיצה גם לר"ה ב"ח עכ"ל. ועיין רי"ח רע"א דהקשה על המהרש"א וז"ל לא ידענא היכן מצינו לר"ה ב"ח סבר דהוי רשה"ר אלא פליג על ר' יוחנן דלא הוי רשה"י גמורה מדרשאי לטלטל מים על אבן גבוה י' ורחב מסאתים אבל מ"מ לא הוי רשה"ר ומה"ת הוא מקום פטור ומדרבנן הוי כרמלית כדאמרי' שם אלמא כרמלית הוי וצע"ג ע"כ. ולפי מה שביארנו דבהקף יותר מבית סאתים הוה חסרון בהמחיצות, יש ליישב את קושית רע"א על המהרש"א דאת"ל בדף ס"ז ב', הציור של ר"ה ב"ח דמבואר בגמ' דהוי כרמלית מיירי בסלע שבים דמוקף מחיצות אבל לא מוקף לדירה, וא"כ אפילו אם אין כאן מחיצות דאורייתא סו"ס אין כאן רשה"ר דאין כאן בכלל מקום של רבים, משא"כ כאן גבי פסי ביראות אם אין כאן מחיצות ממילא הוי רשה"ר דהוה ממש באמצע רשה"ר ובאמת הוא פלא, דהנה הגרע"א לא עמד ע"ז, וצ"ל דרע"א למד דחסרון ביותר מבית סאתים שלא הוקף לדירה אם הוא חסרון דאורייתא כדסבר ר"ה ב"ח לא הוה חסרון בהמחיצות אלא דלא הוי רשה"י כיון דאין המקום מוקף לדירה ובאמת המחיצות הוה מחיצות וא"כ שפיר הקשה לפי הסברו דאפילו בפסי ביראות לא יהיה רשה"ר כיון דיש מחיצות, אכן דעת המהרש"א הוא דלפי שיטת ר"ה ב"ח דיש חסרון דאורייתא הוה נמי חסרון בהמחיצות והוי להו כמאן דליתא, וכמו שביארנו דלמעשה החסרון מדרבנן באמת דהוה חסרון בהמחיצות ולא יקשה לפ"ז קושית רע"א.

ועיין תוס' דף כ"ב ב', ד"ה דילמא וו"ל ותימה דלרבנן כל ארץ ישראל תעשה רשה"י ע"י סולמא דצור ומחתנא דגדר דלא אתו רבים ומבטלי מחיצה, ולר' יוחנן דאמר קרפף יותר מסאתים שלא הוקף הדירה הזורק לתוכו חייב (פירוש כיון דמדאורייתא הוה רשה"י) ע"כ, משמע מתוס' דאם סבר כר"ה ב"ח דפליג על ר' יוחנן וסבר דלא חייב כיון דלא הוה רשה"י כיון דהוה יותר מבית סאתים לא קשיא. ולכ' אה"נ אם נסבור דר"ה ב"ח (כמו שביארתי את המהרש"א) דבמקום רבים יהיה רשה"ר א"ש דממילא אית לארץ ישראל דין דרשה"ר, אבל לשיטת רע"א דאע"פ דר"ה ב"ח סבר דלא הוה רשה"י מדאורייתא אבל רשה"ר נמי לא הוה א"כ קשה לכו"ע ודו"ק, וזה ראי' לשיטת המהרש"א. ועוד ראי' ממילא דתוס' סבר דהחסרון ביותר מבית סאתים כשלא הוקף לדירה הוה חסרון בהמחיצות.

עיין תוס' לקמן כ"ד ב', ד"ה ההיא רחבה וזה לשונם השייך לענייננו, ואע"ג דלרחבה היו גיפופין כדמוכח הסוגיא לא מהניא למבוי משום דנראה מבחוץ ושוה מבפנים נידון משום לחי דכיון דלא מהני לרחבה גופה כ"ש דלא מהני למבוי עכ"ל, ומוכח בהגמ' דהחסרון של הרחבה הי' דהוה יותר מבית סאתים ולא הוקף לדירה, ולכאורה אם כל החסרון של יותר מבית סאתים כשלא הוה הוקף לדירה הוא מצד גדלות המקום אבל אין כאן חסרון בהמחיצות, א"כ כאן בעצם גבי הרחבה גופה היה הלח שם מתיצה ולא היה כאן אלא חסרון צדדי ומצד המחיצות היה נעשה רשה"י, א"כ מה סברת תוס', ולכאורה יש ראיה דתוס' סבר דבאמת יש כאן חסרון מחיצה וממילא יש סברא דאם לא מהני לעצמו כ"ש דלא מהני

לאחרים. אבל באמת יש לדחות ראיה זו, דבאמת בלא"ה צ"ע בסברא של תוס' דזה ברור דסתם לחי שמתיר מבוי הפתוח לרה"ר לא צריך להתיר הרה"ר בכלום, א"כ צ"ע כיון דנראה מבחוץ ושוה מבפנים נקרא לחי, מאי נ"מ אם לא מהני להרשות של רחבה. וכן הקשה השפת אמת ונשאר בצ"ע. ויש לתרץ בפשוט, דתוס' לשיטתו לעיל ט' ב', ד"ה כותל דכל לחי דלא הוה כנגד חלל המבוי לא הוה אפי' נראה מבחוץ, חוץ מאשר אם הוא מתיר הרשות האחר הפתוח לו כמו בחצר קטנה שנפרצה לגדולה, והסביר המהרש"א הטעם משום דמקרי נראה לקטנה כיון דגדולה נמי משתרי בהו וממילא עכשיו אין ראיה מתוס' שלנו דכיון דכל הטעם דהוה לחי משום דהוא מתיר הגדולה, א"כ באופן דהגדולה אסורה מאיזה טעם שיהיה לא מתיר את הקטנה, וכאן המבוי כמו הקטנה. ועיין בריטב"א כ"ד ב', דכתב על תוס' דלא נראה דבריהם, ובאמת הריטב"א לשיטתו לעיל ט' ב', דאפילו אם אין הלחי כנגד החלל של המבוי נקרא מצד עצמו נראה מבחוץ ושוה מבפנים, וממילא כאן נמי צריך להתיר המבוי דאין נ"מ מה דהרחבה הוה אסור וזה פשוט.

ועיין כ"ה ב', תד"ה ההוא אברונקא שהביא פי' מרבינו נתנאל דמפ' בהגמ' דשיטת רבא דאע"ג דהוקף ולבסוף פתח לא מהני הוקף ולבסוף ישב מהני, והגמ' במסקנא דוחה שיטת רבא. ולענ"ד יש לבאר המח' וסברת רבא דמאי נ"מ בין הוקף ולבסוף פתח ובין הוקף ולבסוף ישב, דרבא סבר דכל החסרון של לא הוקף לדירה הוה חסרון בהמקום כיון דהוא יותר מבית סאתים ולא הוקף לדירה ומקום כ"כ גדול לא נראה כרשה"י, ואין דירה, ממילא סבר רבא אם ישב דהוה ממש מקום דירה, אין כאן חסרון בהמקום. משא"כ הוקף ולבסוף פתח לא נעשה המקום לדירה ממש אלא משום דיש פתח בהמחיצה למקום אחר של דירה, וע"ז סבר רבא דצריך לעשות פתח בשעת עשיית המחיצה של המקום ואם עשה את הפתח בשעת עשיית המחיצה אז כל עשיית המקום יחשב כטפל למקום הדירה, משא"כ אם עשה את הפתח אח"כ (לא בשעת עשיית המקום) לא חל על המקום שם דירה.

והגמ' לא סברה כסברת רבא ואפילו הוקף ולבסוף ישב לא מהני משום דהחסרון לא בהמקום אלא במחיצות, וממילא אם בשעת עשיית המחיצות לא נעשה לדירה לא מהני את"כ מה שעשה בהמקום דירה הרו"ק.

הרב יהודה ברוך דאפעלט

בענין רוב וחזקה

בחולין דף י"א א' איתא, מנא הא מילתא דאזלינן בתר רובא וכו' רבה בר רב שילא אמר אתיא מפרה אדומה דאמר רחמנא ושחט ושרף וכו' וניחוש דלמא טרפה היא, אלא לאו משום דאזלינן בתר רובא. ובתוספות ד"ה מנא הא מילתא כתבו וז"ל, וא"ת כיון שלמדנו דאזלינן בתר חזקה כל שכן בתר רובא דרובא חזקה רובא עדיף, וי"ל דלרב אחא בר יעקב בעי דלא קים ליה חזקה מקרא. [עפ' המהרש"א דלראב"י הוה הלכה למשה מסיני ואין למדין ק"ו מהלכה]. ולמאי דמפרש רבנו חיים דהא דרובא עדיף מחזקה לא ילפינן מסברא, אלא ילפינן מפרה אדומה דאזלינן בתר רובא אע"ג דאיכא חזקה כנגד הרוב דאוקי גברא שמזין

עליו בחזקת טמא א"ש הכא, עכ"ל. ובתוס' ד"ה אתיא מפרה אדומה כתבו וז"ל, וא"ת כיון דפרה בת שתי שנים א"כ דילמא היינו משום דאוקמ' אחזקה שאינה טרפה למד"א טרפה אינה חיה. מיהו כאן י"ל דאיכא חזקה אחרת כנגדה דהעמד טמא על חזקתו. ועוד י"ל דכל חזקה שלא נחבררה ולא נודעה אפילו שעה אחת לא אזלינן בתרה, עכ"ל. [ופי' המהרש"א דתוס' בחירוק הראשון חולקים על רבנו חיים דאם יש חזקה כנגד חזקה אין ללמוד מפרה דרובא עדיף מחזקה, ובע"כ שרבנו חיים סובר כתרוץ השני של תוס' שאין כאן חזקת אינה טרפה.]

בהא דכתבו התוס' בשם רבנו חיים דאיכא חזקת טמא כנגד הרוב, כתב הגרע"א דלולי דברי התוס' היה נראה לו דלא מקרי חזקת טומאה דאנו דנין תחלה על הפרה אם היא כשרה וממילא ראויה לטהר בה הטמא. וכן במה שכתבו תוס' דכנגד חזקת אינה טרפה יש חזקת טומאה, כ' הגרע"א דלא מקרי חזקת טומאה מטעם הנ"ל. והביא ראיה דהרי במקוה שבחזקת שלמה, דוקא בנמצא חסר טמא, דהוה תרתי לריעותא (חסר לפניך וחזקת טומאה כנגד חזקת הגוף דמקוה כדמבואר בריש מס' נדה), משמע דבלא נמצא חסר לא חיישינן דחסרה, ואמאי הא נגד חזקת שלימות דהמקוה יש חזקת טומאה, אע"כ דאנו דנין תחילה על המקוה שהיא שלמה וממילא ראויה לטהר הטמא.

ועוד הקשה הגרע"א, דלפי התוס' הנ"ל קשה על הריב"ש שפסק דרוב לא עדיף משני חזקות, א"כ קשה אליבא דאמת בפרה דניחוש דלמא במקום נקב קשחט, דמבואר דהוא איסור גבלה ויש כאן ב' חזקות, חזקת אינה זבוח וחזקת טומאה. [וכן הקשה הנודע ביהודה] וכ' שלפי דבריו ניחא דאין כאן חזקת טומאה כיון שאנו דנים על הפרה תחלה, ולא הוה אלא חזקה אחת, ושאני מהיא דהריב"ש דהרוב שמת בזה הרגע מוציא מב' חזקות, חזקת חי וחזקת אשת איש. (כוונתו, שלא תקשה דהתם ג"כ הספק נולד בגברא אם חי או מת ואין כאן רק חזקה אחת, וע"ז תירץ שהרוב סותר ב' חזקות שאם מת בטל חזקת אשת איש, משא"כ הכא צריך הוזיה ואין כשרות הפרה סותר לחזקת טומאה, ודו"ק.)

והמתבאר מדברי הגרע"א דצריכין תחלה לדון על מקור הספק דהיינו המקוה או הפרה וכיון שמכח רוב או חזקה אנו פוסקים שהמקוה והפרה כשרים, ראויה היא לטהר הטמא ולא שייך לאוקמי אחזקת טומאה. וצריך להבין לפי דבריו, דא"כ אפילו בנמצא חסר למה מטמאים כל הטהרות למפרע, הלא מבואר דחזקה דמעיקרא עדיף מחזקה דהשתא ולא הוה לן להעמיד אחזקת טמא. וצריך לומר דאם המקוה אינה חסרה לפנינו רק דאנו חוששים דילמא חסר, א"כ עיקר הדיון הוא על המקוה אם כשרה היא או לא, וע"ז אמרינן העמד מקוה על חזקתו ואין כאן ספק. אבל בנמצא חסר שהמקוה פסולה לפנינו ואין אנו דנים על כשרות המקוה, רק עיקר הספק הוא מתי חסרה, נגוע להטבילה, ועיקר הדיון אם היה טבילה או לא, א"כ אע"פ שמציאת הספק נולד במקוה, מ"מ עיקר שם הספק הוא על הגברא וע"ז אמרינן דחזקת טומאה מנגד לחזקת מקוה. וכעין סברא זו מצאתי בספר שערי ישר.

ונראה בדעת התוס', דבש"ס חולין דף י' ב', איתא מנלן דאוקמינן מילתא אחזקה, אמר קרא ויצא כהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, דלמא אדנפק ואתא בציר לי' שיעורא אלא לאו דאמרינן אוקי מילתא אחזקה. והקשו בתוס' קשה התינח היכא דליכא ריעותא, אבל היכא דאיכא ריעותא מנלן ותירצו שגם באיכא ריעותא מצינו דמוקמינן אחזקה ע"י ש. הרי שמצינו דמוקמינן אחזקה אפילו במקום דאיכא ריעותא. ונראה בדעת התוס', ששני חזקות הללו חלוקים הם, דבמקום דליכא ריעותא אין כאן ספק כלל, דכיון שהנגע היה שלם לפנינו אין אנו חוששים שמא נשתנה דמוקמינן

אחזקה ואומרים דוהאי לא נשתנה ואין כאן ספק, דזה יסוד דין של חזקה דאין כאן ספקות דמחזקינן כל דבר כמו שהיה מתחלה, משא"כ בדאיכא ריעותא יש ספק לפנינו דהלא עכשיו נשתנה, אלא דזהו מדיני חזקה שמעמידין על חזקתו ואומרים שעכשיו נשתנה. אשר על כן נראה, דבמקוה שלא נמצא חסר אין כאן ספק דכיון שהיה שלם מתחלה אין אנו חוששים שמא חסרה ולא שייך לאוקמי אחזקת טומאה דאין כאן ספק לפנינו, משא"כ בנמצא חסר יש חלות ספק לפנינו, ואע"פ שהספק נולד במקוה, מ"מ כיון שנוגע להטמא שייך לומר העמידהו על חזקתו דבזה סוברים המוס' דאין תלוי במקור הספק דזקא, דכיון דיש ספק לפנינו וצריכין להעמידן על חזקות, מעמידין על כל חזקה השייכת אע"פ שלא נולד בו הספק.

ולפ"ז ניחא דברי רבנו חיים הנ"ל, דהכא לא ידענו מעולם שהיתה שלמה, אלא על זה אנו דנים מה היתה בשעת לידתה, טרפה או שלמה, ויש כאן ספק לפנינו דהלא יש מיעוט טרפות בעולם, והמיעוט משוי אותו לספק, ואפי' למ"ד טרפה אינה חיה, מ"מ דנים מה היא עכשיו, כיון דלא נחבררה בשעתה כמו שכ' תוס' הנ"ל. ורק שיש דין שהולכים בתר רוב, וע"ז כתבו התוס' דיש חזקת טומאה כנגדה, ומוכח שורבא עדיף מחזקה, ומיושב קושית הגרע"א.

ברם, דאפילו לפי דברינו עדיין אינו מיושב מה שכתבו התוס' דאפילו למ"ד טרפה אינה חיה ויש לה חזקת אינה טרפה, אעפ"כ יש חזקת טומאה כנגדה, ומ"ש ממקוה שלא נמצא חסר דבארנו דאין כאן שום ספק כיון שידענו פעם אחת שהיתה שלמה. ונראה ליישב, דהראש יוסף והנחלת דוד הקשו פליאה עצומה על תוס' הנ"ל, שהקשו דלמא פרה משום חזקה, דלכאורה אין מקום לקושיא זו לפ"מ שתירצו התוס' לעיל בד"ה מנא, דסוגיא דהכא אולא אליבא דרב אחא בר יעקב דלא קים לי' חזקה מקרא רק מהלכה למשה מסיני, דאל"כ לא צריך קרא לדין רוב דרובא וחזקה רובא עדיף, אבל אי הוה ידעינן חזקה מקרא כ"ש דאזלינן בתר רוב. ולפ"ז אם נאמר דטעמא דפרה הוה משום חזקה, א"כ כ"ש דמוכח דאזלינן בתר רוב ולא מקשי מידי. וע"כ צריך לומר דתוס' סוברים כרבנו חיים, דהא דרובא וחזקה רובא עדיף ליפנין מפרה אדומה, א"כ לפי תירוצם דיש חזקת טומאה כנגדה תיקשי על רבנו חיים באמת דהלא הכא יש חזקה כנגד חזקה ולכן אזלינן בתר רוב, אבל ברוב וחזקה לחוד מנא לן. (וכבר הבאנו מהמהרש"א לעיל שבאמת תוס' בתירוץ זה חולקים על רבנו חיים). ותירצו הראש יוסף והנחלת דוד, דכוונת קושית תוס' הנ"ל הוא כמו שהקשה הר"ן דמנא לן דברוב לחוד סגי דלמא תרווייהו בעינן — רובא וחזקה — אבל בחד לא מהני, וקושיתם אזלא לתירוץ קמא של תוס' הנ"ל דמקור הדין שחוזקה לחד מהני הוה הלכה למשה מסיני.

ולפ"ז מיושב היטב קושית הגרע"א דלפ"ז כל דברי התוס' הוא רק אם חזקה לחוד לא מהני אפילו במקום דליכא ריעותא רק בצירוף רוב, דנמצא דאע"פ שידענו שהיה שלמה מתחלה, אנו חוששים שמא נשתנה, אלא דמ"מ נפסק הדין ע"פ רוב וחזקה, וזה היה ודאי בגדר פסק על הספק, דחזקה לחוד אין לו כח למנוע ספקות בלי הרוב, וע"ז כתבו שפיר דיש כנגדה חזקת טומאה, דכיון דחל הספק אע"פ שנולד בהפרה מ"מ מוקמינן אחזקת טומאה כמו שביארנו ברבנו חיים כנ"ל. אבל אליבא דאמת דחזקה לבדה מהני ולא צריך צירוף עם רוב, כבר ביארנו לעיל שאין כאן ספק בכלל דזהו יסוד של חזקה שאין חוששים שמא נשתנה, ולא שייך לאוקמי אחזקת טומאה. וזהו הטעם שבמקוה שלא נמצא חסר דלא חיישינן שחסרה דכיון שהיתה בחזקת שלמה לא חיישינן שחסרה ואין כאן ספק וכמש"כ.

אמנם לפי דברינו, עדיין קשה קושית הגרע"א על הריב"ש דבפרה ניחוש דבמקום נקב קשחט והוה רוב כנגד ב' חזקות — חזקת

איסור אינה זבוח, וחזקת טמא. ובאמת הא דכ' שיש חזקת איסור אינה זבוח דהוה ספק בשחיטה, אינו פשוט כ"כ, דהלא הרבה אחרונים כתבו דלא הוה ספק שחיטה רק ספק טרפות כיון שיש מעשה שחיטה לפנינו ולא מיקרי חזקת איסור, וכן כ' הגרע"א עצמו בשיטת התוס' דף מ"ג ב' ד"ה קסבר ע"י"ש, וא"כ ל"ק כ"כ קושיתו.

שוב מצאתי בספר אחיעזר, שתירץ דיסוד הדין דרובא עדיף מחזקה הוא, דרוב הוי מטעם בירור, ולכן כיון שנתברר שאינה טרפה דרובא עדיף מחזקת אינה זבוח, ממילא לא מהני חזקת טמא, ולא דמי לנידון הריב"ש דאנו דנין עכשיו על ב' חזקות כאחד. ומה שכתבו התוס' בשם רבנו חיים דחזקת טומאה מנגד לרוב דאינה טרפה, זהו רק לפי ההו"א דרובא לא עדיף מחזקה (דהלא צריך ילפותא לזה), ובע"כ דרוב לא הוי בירור, ולהכי אע"פ שיש רוב שאינה טרפה, מ"מ לא היה מועיל כנגד חזקת טמא, אע"פ שעיקר הספק בהפרה, אבל למסקנא דרוב הוא בירור, מהני כנגד חזקת טמא כיון שנתברר שהיא כשרה. ונראה כוונתו, דבאמת תוס' סוברים שדנין על מקור הספק, וכיון שרוב הוא מטעם בירור, הרי נתברר דאינה טרפה ואין כאן עוד ספק לפנינו וממילא לא מוקמינן אחזקת טמא. משא"כ אם רוב היה רק דין דהולכין אחר הרוב ולא בירור, בזה סוברים התוס' כיון דבאמת יש ספק אפילו אחר הדין של רוב, שייך לאוקמי אחזקת טומאה אע"פ דהספק נולד בהפרה. ועל ראית הגרע"א ממקוה לא כתב כלום — ואפשר שסובר כמו שכתבנו, דאין כאן ספק כלל, דזהו יסוד הדין של חזקה דאין חרשים שמא נשתנה, וכמש"כ.

חרב יהודה העשיל לעווענבערג

בענין ברכה על סוכה ומצה כל שבעה

כתב הבעה"מ שלהי פסחים וז"ל, ויש ששואלין באכילת מצה מה טעם אין אנו מברכים עלי' כל ז', כמו שמברכים על הסוכה כל ז', דהא גמרינן מהדדי שלילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות בין במצה בין בסוכה כדאיתא בפ' הישן דף כ"ז א', ויש להשיב לפי שאדם יכול בשאר ימים לעמוד בלא אכילת מצה, ויהי' ניזון באורז ודוחן וכל מיני פירות, משא"כ בסוכה שאין יכול לעמוד בלא שינה ג' ימים, והוא חייב לישן בסוכה ולטייל בה, והיינו דאמרינן בשבת בפ' ר"א דמלה דף קל"א ב', מצה וכל מכשירי' דחקין את השבת דברי ר"א, מנ"ל לר"א הא, אי מסוכה מה לסוכה שכן נוהגת בלילות כבימים, זהו טעם שמברכין על הסוכה כל ז' ואין מברכין על מצה כל שבעה, וטעם נכון הוא עכ"ל, וכן כתב בספר המכתם לסוכה דף כ"ז א', וז"ל, ולילה הראשון חובה מכאן ואילך רשות דגמירנא ט"ו ט"ו מחג המצות, וע"כ צריך לתת טעם למה שמברכין על הסוכה כל שבעה יותר ממצה שאין מברכין עלי' אלא לילה הראשון בלבד, וכתב הר"ז ז"ל דכיון דאיכא חיוב שינה כל שבעה, וא"א לאדם להיות שבעה ימים בלא שינה, נמצא חיוב הסוכה נמשך כל שבעה, יותר ממצה דאפשר בפירות כל שבעה בלא מצה כלל וכו' עכ"ל, וכן כתב המאירי לפסחים

ק"כ א', ח"ל, ודוקא לילה הראשון וכו' ומתוך כך אין מברכין עלי' אלא לילה הראשון, ואע"פ שבסוכה אין חיובה ג"כ אלא לילה הראשונה בלבד, ואעפי"כ מברכין עלי' כל שבעה, פי' בו שברכת סוכה אינה על האכילה אלא על העיכוב, והרי השינה מכלל חובות שבה, וא"א בלא שינה, ונמצאת עכ"פ חובה, אבל מצה אפשר בבצקות של עכו"ם וסופגנין ודובשנין כל שבעה עכ"ל, וכן תי' האבודרהם בסדר סוכות, והכל בו בהל' סוכות ובהל' פסח, ובספר השלמה לסוכה כ"ז א', (גנזי ראשונים עמוד קנ"ב), ובספר המאורות סוכה כ"ז א', (עמוד קע"ב) יעו"ש.

ובביאור דברי הבעה"מ ודעימייהו נראה, דלכאורה מבואר בדבריהם כדברי הגר"א ז"ל, דאיכא מצוה במצה כל ז', דאל"כ מה שייך כלל ברכה על מצה, וע"כ ס"ל דאיתנהו באכילת מצה מצוה קיומית כל שבעה, וס"ל דמברכינן על קיומית כמו על חיובית, וע"כ הקשה דנברך על אכילת מצה כל שבעה, כמו שמברכין בכל אכילה בסוכה על ישיבת סוכה, אולם קושייתם צ"ב, דאולי מברכינן רק על מצוה חיובית ולא קיומית, אלא דסוכה הוי חיובית ולא קיומית, דכמו דבציצית הוי חיובית, דאם רוצה ללבוש בגד של ד' כנפות, חייב להטיל בו ציצית, ומשו"ה מברכינן על ציצית, משום דהוי מצוה חיובית, ה"נ כשרוצה לאכול בביצה פת חייב לאכול בסוכה ומוטל עליו החיוב לאכול בסוכה, ומכיון דהוי חיובית, שפיר מברכינן עלה וצונו לישב בסוכה, משא"כ מצה שאר ימי. החג חוץ מלילה הראשונה אין עליו שום חיובא כלל, דיכול לאכול פת אורז ופת דוחן ובצקות של עכו"ם וסופגנין ודובשנין, ורק כשאוכל כזית מצה שמורה איתנהו בי' קיום מצוה, אבל ליכא בזה חיובא כלל, ומשו"ה לא מברכין על אכילתה וצונו, וע"כ מוכרח כהמנ"ח מ"ע שכ"ה דכתב דאף בסוכה שאר ימי החג אין שום חובת מצוה לאכול בסוכה, אלא הוי איסור שלילי לאכול חוץ לסוכה עיי"ש, וא"כ שפיר הק' הבעה"מ כמו דעל איסור אכילה חוץ לסוכה דהוי קיומית מברכינן, כמו"כ על קיומית דאכילת מצה דהוי איסור חמץ נמי נברך, וכמושו"כ.

וי"ל עוד בזה, דבאמת הבעה"מ לא ס"ל כהמנ"ח דרק הוי איסור חוץ לסוכה, ומחה דאם אוכל כשיעור פת חייב לאוכלו בסוכה והוי חובת קיום מצוה דנא' בי' פסלות דמהב"ע, אלא הקשה דמברכינן על קיומית כמו על חיובית, ואכילת מצה כל שבעה הוי קיומית, כמו אכילת סוכה כל שבעה הוי רק קיומית, ואף דחלוק סוכה ממצה, דבמצה לא משכחת בו ביטול, ואילו בסוכה משכחת בו ביטול מצוה ע"י אכילה חוץ לסוכה, מ"מ הא דמצינו בו ביטול לא סגיא לחייב בו ברכה, דמכיון דסוכ"ס אין על הגברא אופן חיוב והכרח לקיים המצוה, לא הוי מצוה חיובית אלא קיומית, ול"ש לברך עליו וצונו, והא דמברכינן על ציצית ברכת המצוות, הוא משום דכשלובש בגד של ד' כנפות מוטל עליו חיובא להטיל ציצית ואף דיכול להפקיר הבגד או לגוזזו ולעשות קרן עגולה, מ"מ זהו מעשה מחודשת, אבל במצב של עכשיו הוי חיוב להטיל ציצית, והוי חיובית דמברכינן עלה, וכן כשיש לו בית חייב במזוזה ומעקה, אף דיכול למכור או להפקיר הבית, אבל בלי מעשה מכירה הוי בית דידי' שמחויב במזוזה ומעקה, ושפיר איקרי מצוה חיובית דמברכינן עלה, והא דמברכינן על השחיטה, צ"ל כמ"ש הטו"ז ביו"ד סי' א' סק"ז דהוי ברכת השבח ולא ברכת המצוות, אבל אח"נ לא מברכינן על השחיטה ברהמ"צ, וזהו דהק' הבעה"מ דאכילה בסוכה הוי רק קיומית, דלא מיבעיא דיכול לאכול פירות או פת פחות מכשיעור, אלא אפי' אם רוצה לאכול כשיעור פת בסוכה, מ"מ אינו מוכרח לאכול כלל, ותמיד יש לו הברירה לא לאכול, וא"כ אין עליו שום חובת גברא לאכול בסוכה, וע"כ הוי קיומית ולא חיובית, ומ"מ מצינו דמברכינן באכילה בסוכה על ישיבת סוכה כל שבעה, ה"נ במצה נברך על אכילתה כל שבעה, דהרי חזינן מסוכה

דמברכינן ברהמ"ז אף על מצוה קיומית, וע"ז תי' הבעה"מ דמברכינן רק על חיובית ולא על קיומית, דמכיון דמצות סוכה כולל חיוב דירה, וא"א ג' ימים בלא שינה, ע"כ הוי הכרח וחיוב להיות בסוכה, וא"א ליפטר ממנה, ושוב הוי חיובית ולא קיומית, וכמש"כ להדיא המכתם והמאירי דסוכה הוי חובה, ושפיר מברכינן עלה כל שבעה, משא"כ מצה דהוי קיומית לא מברכינן וכמוש"כ.

אכן עדיין יקשה דאה"נ השינה וטיול הוי חובה, דא"א ג' ימים בלא שינה, אבל האכילה לא הוי חיובית, דהרי אפשר לאכול אורז ודוחן ופירות ופחות מכשיעור פת, ואין עליו שום חיוב והכרח לאכול פת כשיעור, וא"כ עצם האכילה הוי קיומית ולא חיובית, ושוב יקשה למה מברך על כל אכילה ואכילה בסוכה כל ז' ברכת לישב בסוכה, ואם מברך על קיומית, ה"נ נברך במצה כל ז', ועו"ק דכתב המאירי לסוכה דף כ"ז א', ז"ל, ואע"פ שפסקנו שאין חובה באכילה אלא בלילה הראשון, מברכין בה לישב בסוכה כל שבעה, ואינו דומה למצה, שהמצה אין בה אלא אכילה, ואין חיוב אכילתה אלא לילה הראשון, והרי אפשר לו בדברים אחרים, אבל סוכה מצותה אף בישיבה ושינה, והרי לענין אלו חייב בהם כל שבעה, שהרי א"א לו שבעה ימים בלא ישיבה ושינה כמוש"ב, ויש מפרשים בטעם זה, שהמצה כשאוכלה כל שבעה, אינו אוכל ממנה לשם חובה, אלא להשביע רעבונו, ואינו אוכל ממנה אלא מפני שא"א לו בחמץ, והרי זה כאוכל בהמה טהורה מפני שא"א לו בטמאה, אבל ישיבת סוכה אינו אלא לקיים המצוה, שהרי א"א לו בלא ישיבה ושינה, וחיובם בסוכה, והלכך מברך עלי' כל שבעה, וכשתדקדק בדבר יפה הכל ענין אחד ע"ל, ומה שפיים "וכשתדקדק בדבר יפה הכל ענין אחד" צ"ב, דהרי לכאורה הוי תרי תירוצים נפרדים דל"ש כלל אהדדי, דתירוצו הראשון הוא של הבעה"מ ע"פ שי' הגר"א דאיכא מצוה במצה כל ז', ומברכינן על חיובית ולא קיומית, ומשו"ה סוכה דהוי חיובית מברכינן, ומצה דהוי קיומית לא מברכינן ואילו תירוצו השני הוי חילוק פשוט וברור, דמה שאין מברכין על מצה כל ז', היינו משום שאין מצוה באכילתו כלל, אלא שאין אוכל חמץ, משא"כ בסוכה דאיכא קיום מצוה באכילתו שפיר מברכינן כמ"ש המג"א בסי' תרל"ט סק"ז בשם המהרי"ל, וכן תי' בספר העיטור הל' מצה ומרור (קל"ה א') והמכתם לפסחים ק"ט ב' ורבנו מנוח בספר המנוחה פ"ו מהו"מ ה"א ופ"ד מסוכה ה"ו, והאורחות חיים הל' ליל פסח אות כ"ט, ובברכי יוסף סי' תע"ה אות ו', וכן דעת רוב הראשונים, ובאמת יעוי" במכתם לסוכה כ"ז א', דמייתי לה לתרי תירוצים נפרדים, וא"כ מה שייך לומר דהכל ענין ותירוץ אחד, וצו"ק דבתירוצו השני המאירי ג"כ כבר ערבב תירוצו הראשון, דכתב ח"ל, אבל ישיבת סוכה אינו אלא לקיים המצוה, שהרי א"א לו בלא ישיבה ושינה וחיובם בסוכה עכ"ל, וקשה דהו"ל למימר בפשיטות דגוף האכילה בסוכה הוי מצוה, וה"ל לערבב הסברא דא"א לו בלא שינה ג' ימים בתירוצו השני, וצ"ע.

והנראה מוכרח ומבואר בדברי המאירי, דזהו גילוי בגוף הקרא ד"בסוכות תשבו שבעת ימים", דהרי ס"ל דמברכינן רק על חיובית ולא על קיומית, וא"כ כשכתבה התורה "שבעת ימים מצות תאכלו", שפיר י"ל דקרא בא רק לשלילה, דמצות מצה הוא רק משום איסור על חמץ, דהתורה נקטה אכילת מצה משום איסור חמץ, ומכיון דאין שום חיוב בעצם באכילת מצה, הוי רק קיומית ולא חיובית, ומשו"ה לא מברכינן עלה, משא"כ סוכה דהרי א"א ליפטר מינה עכ"פ, דהרי חלק ממצות סוכה הוא הדירה והשינה והטיול, ומכיון דא"א ג' ימים בלא שינה, בע"כ קרא ד"בסוכות תשבו שבעת ימים" אינו רק שלילה, שהרי בע"כ יש כאן גם כוונה של חיוב, דחייב לישן עכ"פ בסוכה, וא"כ בקרא נא' בע"כ גם ציווי חיוב, ושפיר מפרשינן הקרא ד"בסוכות תשבו שבעת ימים"

שיש חיוב ישיבת סוכה שבעת ימים, וא"כ עצם הישיבה הוי חיוב, ולא רק גדר איסור של מחוץ לסוכה, ומכיון דאף האכילה הוי מצוה חיובית שפיר מברך, משא"כ מצה אין בהקרא אלא שלילה, וא"כ ליכא מצוה חיובית אחרי ליל ט"ו, רק מצוה קיומית, ומשו"ה לא מברכינן עלה כל שבעה, וזהו דכ' המאירי "אבל ישיבת סוכה אינו אלא לקיים המצוה, שהרי א"א לו בלא ישיבה ושינה וחיובם בסוכה והלכך מברך עלי' כל שבעה", היינו דכל חיובי סוכה חדא גינהו, והחיוב שינה גליא לן דאף האכילה הוי חיוב, דנכלל במצות ישיבה דהוי חיובא, ומשו"ה מברכינן, ויעוי' בשו"ת בנין ציון החדשות סי' מ"ו מש"כ בזה ע"ש.

סוכה מ"ה ב', א"ר יהודה אמר שמואל לולב שבעה וסוכה יום אחד, מ"ט לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה באפי' נפשי' הוא, סוכה דלא מפסקי לילות מימים כולהו שבעה כחד יומא אריכתא דמי, ורבה בר בר חנה א"ר יוחנן סוכה שבעה ולולב יום אחד, מ"ט סוכה דאורייתא שבעה לולב דרבנן סגי לי' בחד יומא, כי אתא רבין א"ר יוסף ניקוט דרבה בר חנה ואחד זה שבעה, א"ר יוסף ניקוט דרבה בר חנה בידך דכולהו אמוראי קיימי כוותי' יעוי"ש, וביר"ש פ"ג מברכות ה"ג לגי' הרש"ס, רב יהודה בשם שמואל אמר סוכה אינה טעונה ברכה אלא ליל ראשון בלבד, לולב טעון ברכה כל שבעה, ר' יוסי ור' אחא הוו יתבי ואמרי מה בין סוכה מה בין לולב, סוכה נוהגת בלילות כבימים ולולב אינו נוהג אלא ביום, התיב ר' יעקב דרומיא הרי ת"ת נוהג בלילות כבימים, מאי כדון, סוכה אפשר לו שלא ליבטל, ת"ת א"א לו שלא ליבטל, ופי' הר"ש סיריליאו וז"ל, הרי ת"ת נוהג בלילות כבימים, ונימא דלא מברך עלי' בכל יום, וכ"ת ה"נ והא אמרינן בפ"ק דמכילתין השכים לשנות קודם ק"ש צריך לברך, ומשני סוכה אפשר לו שלא ליבטל, אפשר לו שלא לצאת ממנה לא ביום ולא בלילה, ות"ת א"א לו שלא ליבטל ממנה, דהא ע"כ צריך לישן ולעשות צרכיו, הילכך

ביין דאיכא הפסקה צריך ליברך עכ"ל, והיינו מסקנת הגמ' דרבין א"ר יוחנן אחד זה ואחד זה שבעה הוא פשוט, דעל סוכה מברכינן כל ז', דמכיון דסוכ"ס בפועל מפסיק הוי היסח הדעת, ושוב חייב לברך, אולם סברת שמואל צ"ב, ומ"ש סוכה מת"ת, ואה"נ סוכה שייך כל ז' בלי הפסק, אבל סוכ"ס במציאות מפסיק, וצ"ל דשמואל ס"ל דתקנו ברכת המצוות לפי יסוד גדר המצוה, דמכיון דסוכה שייך לצאת בה ז' ימים בלא הפסק, ועיקר המצוה הוא נוהגת בלילות כבימים, שוב חשיב כיומא אריכתא, ותקנו עלה חדא ברכה, אע"ג דמפסיק בה בפועל, אבל ת"ת דמוכרח לישן ולעשות צרכיו, ע"כ חייב להפסיק בה, וא"כ לא הוי יומא אריכתא, ומשו"ה מברכינן כל יומא ברה"ת, וכמש"כ.

ובעיקר קו' הירושל' מ"ש סוכה מת"ת, הנה הא דמברכינן ת"ת כל יומא נחלקו הפוסקים, דשי' הר"ת (חוס' ברכות י"א ב' ד"ה שכבר) דתקנו כל יום ברה"ת אחרת כחלק מברכות השחר, מפני שברה"ת של אתמול שחרית פוטרת עד שחרית אחרת יעוי"ש, וא"כ קו' הירושל' דגם בסוכה יתקנו ברכה בכל יומא, וע"ז משנינן דמכיון דסוכה נוהגת בלילות כבימים, ושייך שלא להפסיק כלל, הוי כחד יומא אריכתא, ומשו"ה רק תקנו חדא ברכה לפני כל שבעה, ולא ברכה כל יומא ויומא, אולם שי' אידך הפוסקים הוא דמברכינן כל יומא משום דמפסיק בשינה בלילה, ואה"נ אם ישן ביום ג"כ חייב לברך אח"כ ברה"ת, ולפ"ז קו' הירושל' דה"נ בסוכה אם מפסיק בפועל יברך אח"כ ברכת לישב בסוכה, ומשנינן דמכיון דסוכה אפשר לו שלא ליבטל, ולישן ולעשות צרכיו בסוכה, ואפשר שלא לצאת ממנה כל ז' לא ביום ולא בלילה, עיקר המצוה שייך בלא הפסק כלל, וממילא אפי' שמפסיק לא תקנו בו ברכה עוה"פ, וכמש"כ.

אכן הר"א פולדא גרס בירושל' אחרת, התיב רבי יעקב דרומי' הרי ת"ת נוהג בלילות כבימים, מאי כדון, סוכה אפשר לה להבטל,

ת"ת א"א לה להבטל, ופי' הר"א פולדא ז"ל, והרי ת"ת נוהגת בלילות כבימים, ומברך כל פעם ופעם, מאי כדון מהשתא מה יש לנו לתרץ מה בין סוכה ללולב, סוכה אפשר לה להיבטל, אם אינו רוצה לאכול או באוכל פירות, משא"כ לולב דחובת גברא היא, וכן ת"ת כתיב "והגית בו יומם ולילה" דחייב ללמוד עכ"ל, והיינו דמסקנת הירושל' הוא לפרש מימרא דרב יהודה אמר שמואל אחרת מהבבלי, דאמר ר' יהודה אמר שמואל לולב שבעה וסוכה יום אחד, ובבלי מפרש מ"ט לולב דמפסקי לילות מימים כל יומא מצוה באפי נפש' הוא, סוכה דלא מפסקי לילות מימים כולהו שבעה כחד יומא אריכתא דמו יעוי"ש, והיינו מלתא דהפסק והיסח הדעת קאתינן עלה, דלולב דמפסקי לילות מימים, כל יומא מצוה באפי נפש' הוא, ומהילא איכא הפסק והיסח הדעת, ומשו"ה מברכינן כל שבעה, משא"כ סוכה דלא מפסקי לילות מימים, כולהו שבעה כחד יומא אריכתא דמו, והיינו דסוכה כל שבעה טעונה ברכה, משום דחדאי כל ישיבה מצוה בפנ"ע, אלא דהברכה דלילה הראשונה קאי על כל שבעה, ופוטרו כל ז' ימים מלברך, כמו שמברך ברכה אחת על כמה זיתים כל דליכא הפסק, ה"ה כן בברכת המצוות, וכעין מש"כ הראשונים על ברכת התורה דלא חשיב הפסק מצד דתמיד עומד בחיוב ת"ת, וה"ה סוכה דלא מפסקי לילות הוי כחדא יומא לענין שאין כאן הפסק, דכל שבעה מקומו בסוכה בין ביום בין בלילה, ומשו"ה ברכה ראשונה קאי על כל הקיומיות של את"כ, (ורק מסקנת הבבלי דכיון דחוי רשות לא דמי לת"ת וחשיב הפסק, ומשו"ה מברך על כל ישיבה בפנ"ע) אבל הירושל' ס"ל דמלתא דקיומית וחיובית קאתינן עלה, דרק מברכין ברהמ"ע על מצוה חיובית ולא על קיומית, ומשו"ה לולב כל שבעה וכן ת"ת דהוי חיובית מברכינן כל יומא ויומא, וחהו לולב שבעה, משא"כ סוכה דרק לילה הראשון חיובית ושאר הימים רשות, לא מברכינן כל יומא, ומשו"ה רק מברכינן לילה הראשונה דהוי חובה, ולא שאר הימים דהוי רשות, וסוכה יום אחד אין הכוונה דברכה ראשונה קאי על כל הקיומיות של את"כ, אלא דשאר ימים דהוי רשות לא בעי ברכה, דלא מברכינן על מצוה קיומית וכמש"כ.

והנה לפימש"נ בדעת הבעה"מ ודעימיהו, יקשה על סברת הירושל' בדעת ר' יהודה אמר שמואל דסוכה הוי קיומית ולא חיובית, וי"ל דזהו רק סברא דשינא הוי הכרח וחובה, אבל האכילה לא הוי הכרח, דאם אינו רוצה לאכול אינו אוכל, או שיכול לאכול פירות או פת פחות מכשיעור, וא"כ שוב הוי האכילה קיומית ולא חיובית, ומשו"ה מברכינן עלה רק לילה הראשונה לבד, וכ"ז לר' יהודה אמר שמואל דס"ל לולב שבעה וסוכה יום אחד, אבל לפי"מ דמסקינן כר' יוחנן דסוכה כל שבעה, י"ל דמדה ליסוד דברי ר' יהודה אמר שמואל דמברכינן רק על חיובית ולא על קיומית, אלא דס"ל דסוכה הוי חיובית משום החיוב שינה, דא"א ג' ימים בלא שינה, וכל ישיבת סוכה לרבות האכילה מקרי חיובית, ומשו"ה מברכינן עלה כל שבעה, וא"כ הוי הירושל' מקור לדברי הבעה"מ, וכמש"כ.

והנה בארנו דכוונת הירושל' דא"ר יהודה אמר שמואל לולב שבעה וסוכה יום אחד, מפני דליכא ברכה רק על מצוה חיובית, ולא על מצוה קיומית, וא"כ הבבלי דמפרש דהחילוק בהפסקה טעון ברכה, בע"כ ס"ל דאיתנהו ברכה גם על קיום, ומשו"ה מחלק בין לולב דמפסיק, לסוכה דאינו מפסיק, אולם לפימש"נ בדעת הבעה"מ י"ל דגם הבבלי ס"ל דליכא ברכה רק על מצוה חיובית, ולא על מצוה קיומית, אלא דסוכה באמת הוי חיובית, כמו לולב דהוי חיובית, ומשו"ה מחלק בין אם מפסיק או לא, וכמש"כ.

חרב יהושע בנימין קרופני

בענין לא סיים אתרי׳

ברי״ף מס׳ עירובין דף מ״ט ב׳, — מי שבא בדרך וחשכה לו והיה מכיר אילן או גדר ואמר שביתתי תחתיו לא אמר כלום, שביתתי בעיקרו מהלך ממקום רגליו ועד עיקרו אלפים אמה ומעיקרו ועד ביתו אלפים אמה. ובגמ׳ מאי לא אמר כלום אמר רב לא אמר כלום כל עיקר דאפי׳ לתחתיו של אילן לא מצי אזיל ושמואל אמר לא אמר כלום לביתו אבל לתחתיו של אילן מצי אזיל ונעשה תחתיו של אילן חמר גמל בא למדד מן הצפון מחדדין לו מן הדרום בא למדד מן הדרום מחדדין לו מן הצפון. אמר רבא מ״ט דרב משום דלא מסיים אתרי׳ וכו׳ אמר ר״ה בר״י ל״ש אלא באילן שיש תחתיו ח׳ אמות אבל אילן שאין תחתיו ח״א אלא ז״א הרי מקצת ביתו ניכר בהן וכו׳ תניא כוותי׳ דרב מי שהיה בא בדרך והיה ירא שמא תחשך והיה מכיר אילן או גדר וכו׳ במד״א שסיים לו ד״א שקבע אבל לא סיים לו ד״א שקבע לא יזוז ממקומו. תניא כוותי׳ דשמואל טעה ועירב לשני רוחות כמדומה הוא שמערבין לשני רוחות וכו׳ מהלך לצפון כעירובו לדרום ולדרום בעירובו לצפון ואם מיצעו עליו את התחום הרי זה לא יזוז ממקומו ואע״ג דרב ושמואל הלכה כרב באיסורי בהא הלכתא כשמואל דהא תניא כוותי׳ דשמואל שייכא בהא דת״ר וכו׳ וקיי״ל דהלכתא היא הלכך הלכתא נמי כהאי תניא כוותי׳ דשמואל דתרוייהו חד טעמא ע״כ. והקשה הבית יוסף דכיון דהרי״ף פסק כשמואל א״כ הא לא סבר טעמי׳ דלא סיים אתרי׳ וקנה שביתה תחתיו דאילן א״כ למאי נ״מ הביא להא דר״ה בר״י דכשתחתיו דאילן הוא ז״א מיקרי סיים אתרי׳ דא״י נוגע רק לרב אבל לשמואל דהלכתא כוותי׳ אי״ז נוגע כלום. ועוד הקשה בגא״י כיון דפסק כשמואל אמאי הביא תניא כוותי׳ דרב והא הגמ׳ תי׳ להא לשמואל הב״ע כגון דאיכא ממקום רגליו ועד עיקרו תרי אלפי ד׳ גרמידי וכו׳ ואמאי לא הביא מתירוץ הגמ׳ כלום וצ״ע.

ברמב״ם פ״ז מהל׳ עירובין הל׳ ב׳ — וכן אם נתכוון לקבוע שביתתו במקום ידוע אצלו וכו׳ בד״א בעני וכו׳ או שהיה בין המקום שנתכוון לשבות בו ובין המקום שהוא עומד בו כשתשכה יותר מאלפים אמה או שלא כיון המקום שקנה בו שביתה הרי״ז לא קנה שביתה ברחוק מקום ואין לו אלא אלפים אמה לכל רוח ממקום שהוא עומד בה ע״כ. והשיג הראב״ד דאם יש בין המקום שהוא עומד בה ומקום שנתכוון לשבת בו יותר מן אלפים אמה ה״ה כמי שיצא חוץ לתחום ואין לו אלא ד״א במקומו. ע״כ. ומקור השגתו הוא מהגמ׳ על שמואל הב״ע כשיש ממקום רגליו ועד עיקרו אלפים אמה ד״א דבבה״ג לא יזוז ממקומו וקשה דהרמב״ם פסק דיש לו עכ״פ אלפים ממקום שהוא עומד בה, והל׳ ה׳ הקונה שביתה ברחוק מקום ולא סיים מקום שביתתו לא קנה שביתה שם כיצד היי בא בדרך וכו׳ הרי זה לא קנה שביתה ברחוק מקום ואין לו אלא אלפים אמה לכל רוח ממקום שהוא עומד בו כשתשכה והשיג הר״א דזה אינו, אלא הולך צד אותו מקום ממקום שהוא בתוך תחומו ואם רצה לילך מאותו מקום ואילך מחמירין עליו ואם בא למדד מצפונו מחדדין לו מדרומו ע״כ והוא דוחו הפי׳ בשמואל דהו׳ חמר גמל דקונה תחת האילן וא״כ ד׳ הרמב״ם תמוהין דהוא לא כרב דאמר

לא יזוז ממקומו ולא כשמואל דסובר דקונה תחת האילן. ופי' המ"מ דהרמב"ם פוסק כשמואל רק דהוא מפרש ד' שמואל מה שאמר לא אמר כלום לביטחו אבל לתחתיו של אילן מצי אזיל, היינו דעכ"פ קונה תחום מקומו, פ' נעשה חמר גמל הוא, דתחת האילן נעשה חמר גמל, וע"כ קונה תחום מקומו — ומפרש נמי מה שתירץ שמואל הב"ע כשיש יותר מאלפים ד' גרמידי לא יזוז ממקומו אין הפי' דלא יזוז כלל ממקומו רק כשיגיע תחת האילן לא יזוז ממקומו דלא קנה שם שביחה אלא א"כ סיים ד"א שקבע והן בתוך אלפים ממקום רגליו ע"כ. וכתב הב"י דהרי"ף נמי סבר כהרמב"ם וע"כ כיון דשמואל נמי מודה דתחת האילן לא קנה מפני דלא סיים אתרי' ע"כ נפ"מ נמי לדידן מה דאמר ר"ה בר"י דבתחתיו של אילן הוא ז' אמות מקרי סיים אתרי', וכן קבע בשו"ע דדעת הרי"ף הוא כהרמב"ם וע' בביאור הגר"א שכ"כ דהב"י לומד דברי הרמב"ם כה"ה, ולפ"ז היה אפשר נמי לומר דמשו"ה לא הביא הרי"ף היישוב על שמואל דלפי פי' ה"ה ליכא שום חידוש דין בתירוץ הגמ' רק שמואל דחה דפי' לא יזוז ממקומו אינו לא יזוז כלל רק לא יזוז מתחום מקומו כשיגיע שם. אבל קשה דהבעה"מ הוכיח דהלכה כשמואל דכיון דתניא כוותי' דרב יש לדחות אליבא דשמואל ותניא כוותי' דשמואל אין לדחות אליבא דרב ע"כ הלכה כשמואל והסכים הרמב"ן דזהו טענה לפסק כשמואל א"כ מה צריך הרי"ף להביא ממרחק לחמו דהלכה כשמואל אמאי לא הוכיח כן מסוגיא גופי' ומשמע דלא סבר לה להך דחוי דשמואל וא"כ בדוקא לא הביאה וצ"ע למה.

והנ' בזה: דהנה על פי' ה"ה בד' הרמב"ם תמהו כל האחרונים וע' בגא"י שהק' ד' קושיות. א) דלפי"ז נמצא דבין רב ושמואל סברי דתחת האילן לא קנה משום לא סיים אתרי' ולא פליגי רק אי קנה תחום או לאו א"כ מה קאמר בגמ' מ"ט דרב ותי' דלא סיים אתרי' הא אי"ז רק טעמו דרב דהא וזהו נמי טעמי' דשמואל ועוד דא"כ עיקר פלוגתי' חסר מן הספר וע"ז לא קאמר בגמ' כלל טעם. ב) דשמואל הא קאמר הטעם של לא סיים אתרי' במה דכתב דנעשה חמר גמל וקאמר הגמ' עוד טעם לרב משום דכל שאינו בזא"ז בב"א אינו ונפ"מ דאם אמר ד' מתוך שמונה מהני אבל אי מטעם דלא סיים אתרי' ד' מתוך שמונה לא מהני וא"כ נמצא דלשמואל לא מהני והו' שמואל לחומרא ולא משמע כן כלל מסוגי' הגמ'. ג) דלפי פי' ה"ה מה דתי' שמואל על ראי' רב הוא, דהפי' לא יזוז ממקומו הוא כשהגיע שם לא יזוז ממקומו, דלא קנה שביחה תחת האילן וא"כ למה צריך לאוקמי בעיקרו של אילן רחוק תרי אלפים ד' גרמידי ממקומו הא כמ"כ נמי בכל האילן תוך התחום לא יזוז מתחתיו של אילן דלא קנה שביחה שם, ובביאור הגר"א הק' דאם הגמ' תי' דפי' לא יזוז ממקומו הוא מתחומו א"כ אדרבה ראי' הוא לשמואל ואם זהו השקו"ט של הקושיא והתי' לא כתב הגמ' כלום מזה. ד) דהגמ' קאמר תניא כוותי' דשמואל מהא דעירב עליו לשני רוחות והא משם ראי' דאע"פ שלא סיים אתרי' נמי קונה והא זהו דלא כרב ודלא כשמואל ועל פלוגתת רב ושמואל אם קנה תחום מקומו הא ליכא ראי' מכאן כלל ומהו תניא כוותי' דשמואל.

והנ' בזה, דהנה ה"ה לומד דמה דקאמר שמואל ונעשה תחתיו של אילן חמר גמל בא למדד מדרומו מחדיין לו מן הצפון הוא נתינת טעם אמאי לא קנה תחת האילן וא"כ הא משמע דאי"ז הסברא של לא סיים אתרי' דהרי ברב קאמר הגמ' מ"ט דרב וקאמר משום דלא סיים אתרי', וביאור הדבר דשמואל סובר דכיון דעשה שביחה תחת האילן והוא ח"א וא"א לשבת בח"א הרי דיש כאן שני שביחות של ד"א וכל אחד מושך לרוח אחרת, נמצא דבמעשה שביחה שעשה יש שני שביחות הסותרות זא"ז, מעשה שביחה כזו אינו מעשה שביחה ובכה"ג בטל לי' מעשה שביחה דידי' וזהו כוונת שמואל דכיון דנעשה תחתיו של

אילן חמר גמל א"כ מעשה שביתה דידי' לאו מעשה שביתה אבל דב סובר דבכה"ג לא יהא חסרון מצד מעשה השביתה, רק דכיון דעכ"פ לא סיים שביתתו ושניהם א"א לחול וע"כ צריך לחול עלי' שביתת ספק שביתה כדו א"א לחול וע"כ לא חל השביתה אבל במעשה השביתה ליכא חסרון — ועפ"ז נראה דבזה תלוי עיקר פלוגתת רב ושמואל, דהנה רש"י ותוס' הקשו דרב קאמר דלא יזוז ממקומו דתחת האילן הא לא קנה ובמקומו לא רצה לקנות שביתה וע"כ לא יזוז ממקומו וקשה ממתני' דף ס' א', אם יש הימנו ולביתו אלפים אמה ולעירובו יחר מכאן מותר לביתו ואסור לעירובו ולא אמרי' דשם לא קנה והכא הא לא רצה לשבות ויערין מה שתרצו, וי"ל דהרמב"ם נראה לו לחלק דהתם דעירב חוץ לתחומו וליכא לעירובי חוץ לתחום א"כ בטל לי' מעשה שביתה דידי' וכיון דליכא מעשה שביתה ממילא חלה שביתה במקומו אבל בלא סיים אחרי' דאינו חסרון במעשה השביתה ול"ה רק חסרון בחלות השביתה אבל יש כאן מעשה שביתה ע"כ מהני מעשה השביתה לאפקועי השביתה במקומו וא"ע"פ דשם לא חל אבל כאן עכ"פ נפקע משא"כ בעירב חוץ לתחומו דאי"כ מעשה שביתה כלל וע"כ חל עכ"פ שביתה במקומו — ולפי"ז לשמואל דלומד דהכא נמי הוא חסרון במעשה השביתה ע"כ לדידי' ה"ה ה"נ קונה שביתה במקומו. ובזה מיושב קושי' הראשונה דהגמ' הק' מ"ט דרב דסובר דלא חל שביתה במקומו דבהכרח אינו לומד דהחסרון הוא חמר גמל דהוא חסרון במעשה שביתה וע"ז קאמר דהוא לומד טעם אחר של לא סיים אחרי' דהוא חסרון בחלות השביתה ולא בהמעשה. ולפ"ד דביארנו דטעמי' דשמואל הוא מפני דהו' חמר גמל ולא משום לא סיים אחרי' נראה דאם אמר ד' מתוך שמנה דלא עשה רק שביתה אחת בזה הא ליכא חסרון של חמר גמל א"כ בזה לשמואל ודאי מהני ולא יהא בו חסרון וכ"ש לרב דמטעם דלא סיים אחרי' הוא, בזה יהא חסרון של ד' מתוך שמנה. ומיושב קושי' השני' ודו"ק.

ועפ"ד נ"ל, דביארנו דהחסרון לשמואל הוא במעשה השביתה כיון דשבת בה' אמות דכל ד' אמות של הח' הוא שביתה בפנ"ע ומושך לרוח אחרת נמצא דעשה כאן שביתה הסותרת עצמה מיני' ובי' ולא הו' מעשה שביתה — ולפ"ז אם יעשה המעשה שביתה בח' אמות שד' אמות מהן הן בתוך התחום ד"א הם חוץ לתחום — וחוץ לתחום הא לא הויא מעשה שביתה — בזה לא יהא חסרון דהא רק ד"א מהן ראוי לשביתה וא"כ הא לא עשה רק שביתה אחת וליכא חסרון של חמר גמל דהא ליכא כאן רק שביתה אחת, אלא דהך ד"א של תוך התחום לא חל בתורת ד' אמי דהא עכ"פ אולי שבת חוץ לתחום דהא זהו נמי נכלל בהך ח"א. והנה אם שבת חוץ לתחום הא ביארנו דל"ה מעשה שביתה וחלה שביתת מקומו — ונמצא דאם שבת בח' אמות שחציו בתוך התחום וחציו חוץ לתחום הוי ספק אם שבת בד"א של תוך התחום וחלה שביתה שם או שבת בד"א של חוץ לתחום ואז חלה השביתה במקומו, ויהא הדין דלא יזוז מאותן תרי אלפים בין מקומו לאילן. — ונראה דזהו תירוץ הגמ' על שמואל דאיירי ברחוק עיקר האילן אלפים וד' גרמידי דלא יזוז ממקומו היינו בין האילן למקומו. ואולי זהו כוונת המ"מ ומיושב קושי' הג' דבהכרח ת' הגמ' דאיירי ברחוק אלפים וד' גרמידי דבזה מודה שמואל דליכא חסרון של חמר גמל ולא יזוז ממקומו היינו מהך תחום בין מקומו לאילן ודו"ק.

ובזה מיושב נמי קושי' הרביעית דקשה מה דאיתא בגמ' תני' כוותי' דשמואל מהא דעירב עליו לשני רוחות והא שם מבואר דכל דלא סיים אחרי' קונה שני המקומות לחומרי' והא זהו נמי דלא כשמואל ועפ"ד מיושב דחסרון של שמואל הוא לאו מטעם לא סיים אחרי' רק מטעם דנעשה חמר גמל וע"כ הו' חסרון במעשה השביתה דעשה, דיש במעשה ד'לי' שני שביתות הסותרות. וכ"ז הוא בעירב בתת האילן דהוא ח' אמות אבל בעירב בשני מקומות הא יש כאן שני שביתות נפרדות וכל חד מנהון

היא שביתה מעלי' וע"כ ליכא שום חסרון לשמואל אבל לרב דיש חסרון במה דלא סיים אתרי' והיינו דאינו מבורר חלות שביתתו איפה היא, כאן נמי כיון דשני שביתות א"א וע"כ יש לו רק חדא ואינו מבורר איפה א"כ לדידי' לא הי' צריך לקנות ומדקנה הרי מבואר דליכא חסרון מטעם לא סיים אתרי' וע"כ הוא שפיר תניא כוותי' דשמואל ותיובתא דרב.

אלא דלפ"ז עדיין אינו מיושב ד' הרמב"ם כל הצורך, חדא דלפ"ד נמצא דהגמ' תי' על שמואל מתניא כוותי' דרב, דאיירי בעיקר האילן אלפים וד"א ובכה"ג מודה שמואל וא"כ היה לו להרמב"ם להביא הך דין ולא הביאה וצ"ע למה. ועוד דלפ"ד דלשמואל החסרון הוא משום חמר גמל דליכא חסרון באמר ד' בתוך שפנה ומלשון הרמב"ם דכתב שלא קנה שביתה שהרי לא כיון מקום שביתתו שאם בא לשבת בתוך ד"א אלו שמא בד"א אחרות הוא שקנה שביתה, משמע דאפי' בד' בתוך שפנה לא קנה וכן דייק המרכה"מ, ועוד דמלשון זה משמע דהחסרון הוא מה דלא סיים שביתתו. וצ"ע.

והנ': דלכאו' קשה לפי"ד שטעמי' דשמואל הוא לא מטעם לא סיים אתרי' רק משום דנעשה חמר גמל מה דפי' הב"י דלשמואל נוגע מה דאמר ר"ה בר"י דבתחתיו של אילן ז"א מיקרי סיים אתרי' — דהוא נמי מדה דתחת האילן לא קנה מפני דלא סיים, והא לפ"ד אי"ז טעם דשמואל ואדרבה לטעם דנעשה חמר גמל אפי' בז"א נמי הא עכ"פ עשה שני שביתות והו' חמר גמל. וע"כ נראה, דמזה הוכיח הרי"ף דר"ה בר"י למד ד' שמואל באופן אחר מסתמי' דגמ' דכיון דהל' כשמואל ומסתמא קאיירי להלכה בהכרח דלמד דשמואל נמי סובר הטעם מפני דלא סיים אתרי' רק דהמחלוקת הוא אי הו' זה חסרון במעשה השביתה — דכל מעשה שביתה דלא סיים אתרי' אינו מעשה שביתה וע"כ בטל שביתה תחת האילן ונשאר בתחום מקומו או דאי"ז רק חסרון בהחלות וע"כ בטל שביתת מקומו וכמשנ"ת ברישא דברינו. וע"כ שפיר אר"ה בר"י דבתחתיו של אילן ז"א הו' סיים אתרי' והוא לשמואל נמי — ועפ"ז נראה דלדידי' אפ"ל דבד' מתוך שמנה כיון דבעיקר השביתה לא סיים מקומו ע"כ חסר במעשה שביתה דילי' ולשמואל נמי לא תהני וא"כ הרמב"ם דפ' נמי כר"ה בר"י דהביא הך דין דבז"א הו' סיים אתרי' ופסק כשמואל ע"כ פי' טעם דשמואל מחמת דלא סיים אתרי' וד' מתוך שמנה לא מהני. ולפ"ז נראה דהא דביארנו ת' הגמ' על שמואל דעיקרו של אילן אלפים וד"א דבכה"ג ל"ה חמר גמל הוא דוקא לסוגי' הגמ' דפי' טעמי' משום דנעשה חמר גמל אבל לר"ה בר"י דפי' מטעם דלא סיים אתרי' הא בכה"ג נמי דעשה שביתה בח"א וד' אמות מהן תוך התחום ושייך לקנות שביתה, וד"א תוך לתחום ולא שייך לקנות שביתה הא מ"מ כיון דלא סיים מקומו לא הו' סיים שביתתו על אותו ד"א. ולפ"ז מיושב קושיתנו שהתחלנו בו אמאי השמיט הרי"ף דחזי של הגמ' על תניא כוותי' דרב, דלר"ה בר"י ליתה לתי' זה. וע' בראש"ש דפי' שמואל כד' רש"י ולא הביא ד' ר"ה בר"י והוסיף בדברי הרי"ף דחזי של הגמ' על התניא כוותי' דרב. ומדויק כדברינו דמשו"ה לא הביאו הרי"ף דסבר כר"ה בר"י.

יואל דוב כהן

בענין חציצה בדין עצמו של כהן

הנה בזבחים דף ק"ט ב' תנן, המקריב קדשים ואימורים בחוץ חייב ובגמ' שם ק"י א', הקשו אמאי והאיכא חציצה אמר שמואל כשהפכן וז"ל אמר והא מני ר"ש היא דאמר אפי' העלו על הסלע חייב רב אמר מין במינו אינו חוצץ, ובתוס' ק"י א' ד"ה מין במינו, הק' והא דאמרי' לעיל גבי רגל חבירו פסול [ר"ל אע"ג דהוה מין במינו] אין דרך שירות בכך. וכוונתם דאה"נ דמצד חציצה אינו פסול כיון דהוה מין במינו ורק דפסול מטעם אחר משום דדרך שירות בעינן וליכא. ועי"ש בגליון הש"ס דכ' לעיין ביומא דף נ"ח א'. וכוונתו להקשות דהנה שם בסוגיא מבואר דזה דעומד על רגלי חבירו דפסול הוא משום חציצה ולא משום דאין דרך שירות בכך, וא"כ חזר קושית התוס' דלמה חוצץ הא מין במינו הוא.

ונראה לומר ביישוב קושית התוס' דהנה בהסוגיא שם ביומא איתא כך "בעא מיני' רמי בר חמא מרב חסדא הניח מזרק בתוך מזרק וקבל בו את הדם מהו מין במינו חוצץ או אינו חוצץ". ונראה לומר דמדקבע רמב"ח השאלה באופן כזה ולא שאל בכל התורה כולה אם מין במינו חוצץ או לא, משמע דאין זה שאלה כללית בכהת"כ אם מב"מ חוצץ או לא, דזה ודאי דבכה"ת ודאי מין במינו אינו חוצץ, וזה דשאל הכא הוא משום דבעבודת קדשים יש הלכה דבעינן עבודה בעצמו של כהן וכדילפי' בזבחים דף כ"ד דבעינן שלא יהא דבר חוצץ בינו לבין כלי שרת. וא"כ י"ל דשאלת רמב"ח הי' בדין זה דעצמו של כהן אם הוא שוה לכל חציצה דעלמא ההדין הוא דמב"מ אינו חוצץ או אם יש הלכה נוספת דבזה גם מין במינו לא די וצריכים שלא תהא חציצה כלל. ויש לבאר דהנה בעצם הדין דמב"מ אינו חוצץ יש לחקור אם פי' דהוה כאילו אוחז הכהן בכלי הפנימי ממש ואין כאן שום דבר באמצע, או די"ל דבאמת אוחז בכלי החיצון ולא בהפנימי ורק דנחשב שאי"כ תציצה בינתים. ואי נימא כהצד השני א"ש דשאלת רמב"ח הי' דאפי' אם בכ"מ די בזה לחוד דאי"כ "חציצה" אבל אפשר דבעצמו של כהן לא די בזה וצריכים שיהי' נוגע בהכלי ממש ולא רק שלא יהא "חציצה".

והנה פי' זה מדוייק בהסוגיא שם, דהנה לא הביא הגמ' שם ראיות מלולב ושאר מצוות וכו' ורק מדיני עבודה, דע"ש דהוכיח הגמ' מזה דנתן את המלא בריקן דלא הוה חציצה, ועי"ש ברש"י דיש שם דין לקיחה באחיזת המזרק, וע' בהמקד"ד סי' ט"ו בי דדייק מזה דאחיזת הכלי בעבודה הוא וצריך ימין, וא"כ כמו כן יש שם דין עצמו של כהן ולפי' הוכיח הגמ' מזה דגם בדין עצמו של כהן מין במינו אי"ח. ועיי"ש עוד ראי' "ת"ש הי' עומד ע"ג כלי או ע"ג רגל חבירו פסול", והוכיחו מזה דמב"מ חוצץ. והנה גם הכא א"ש לפי פי' הנ"ל דאפי' אם נימא דיש שאלה רק בדין עצמו של כהן, מ"מ הרי הדין דחציצה פוסלת בין הכהן והריצפה נלמדת בזבחים דף כ"ד מאותו הדין דעצמו של כהן שלא יהא דבר חוצץ בין ידו לכ"ש וכדהביא רש"י פה ד"ה עומד וכן ברמב"ם פ"ה מהל' ביאת המקדש הל' י"ז כתבם לשני דינים אלו כתדא עיי"ש. וא"כ מדמצינו דבדין עמידה על הריצפה גם מב"מ חוצץ א"כ הרי מוכח דגם בדין עצמו של כהן גם מב"מ חוצץ דהרי דין א' הוא.

והנה ע' בתוס' שם ד"ה מין במינו דהק' דנאמר כאן דלקיחה ע"י דבר אחר שמה לקיחה כמו בלולב, ובתי' הראשון כתבו דאה"נ

ורק דהכא מיירי באופן שיפסל מצד לקיחה ע"י ד"א, ועע"ש דהריצב"א תירץ דבשמעתתא גבי כלי שרת מין בשאינו מינו חוצץ בכל ענין דאפי' את"ל דגבי לולב יש חילוק כדפירשנו גבי כלי שרת בכל ענין מין בשאינו מינו חוצץ, דנהי דכי עביד כעין בית יד מיקרי לקיחה בעי כלי שרת דכתיב ולקח הכהן לא מיקרי לקיחה בעצמו של כהן". והנה מבואר מדבריו כמש"כ דיש דין נוסף בדין עצמו של כהן יותר מכהת"כ ואפי' מה שנחשב לקיחה בכ"מ הכא לא די בזה. וא"כ י"ל כמש"כ דגם בנוגע לחציצה יש דין נוסף אלא דהאי אין הכרח מד' הריצב"א לדברינו דהא הוא מיירי רק בנוגע ללקיחה ע"י ד"א דשם ס"ל דאינו לקיחה אבל בחציצה י"ל דס"ל שפיר דבמין במינו לא שייך חציצה כלל וגם בעצמו של כהן. אבל לכאורה יש להוסיף כמש"כ דגם בדין חציצה יש לחלק וכנ"ל.

והנה ע' בד' התוס' ישנים בסוגיא [שנדפס בדף נ"ט א'] ד"ה מין במינו חוצץ דהק' דמהו שאלת הגמ' הרי רבא ס"ל בלולב הגזול דמין במינו אינו חוצץ ע"י"ש. ולפי דברינו א"ש בפשיטות דזה ודאי דבכהת"כ מין במינו אינו חוצץ וע"ז אין אנו דנים כלל וכל השאלה היתה רק בדיני עצמו של כהן, וא"כ ודאי דאין לפשוט מדברי רבא בלולב הגזול. ואח"כ מצאתי דבהריטב"א בסוגיין מפורש דכל השאלה בסוגיא זה הוא רק ב"קדשים", ונראה לבאר דאין הפי' דבכל דבר קודש יהי' חציצות משום חומרא דקודש ורק כמש"כ דבדיני עבודת הכהן צריכים הכהן ממש.

ולפי הנ"ל אפשר דיש ליישב קושית התוס' הנ"ל בזבחים, דהקשה מעומד על רגלי חבירו דפסול משום חציצה אע"ג דהוה מב"מ. דהרי לפי הנ"ל יש לחלק שפיר בין זה להקטרת אימורים על העצים, דזה דפוסל חציצה ברגלי חבירו אינו מדין חציצה דכהת"כ דשם הרי ל"ש כלל חציצה דמין במינו וגם אם לא מצי מבטל י"ל דאין עליו שם חציצה כלל, ורק כיון דבעי עצמו של כהן לפיכך נחשב כחציצה גם אם הוא מב"מ. משא"כ בהקטרת אימורים על העצים אין זה דין מדין עצמו של כהן, דעבודת הכהן הוא רק בזריקת האימורים על העצים וא"צ כלל שלא תהא חציצה כלל ביניהם, וזה דפוסל חציצה ביניהם הוא כמו בכה"ת כולה דחציצה פוסלת בין שני דברים וכיון שהקטרה צ"ל על העצים לפי' הבשר חוצץ ובזה שפיר קאמר הגמ' דכיון דהוא מב"מ אינו נחשב חציצה כלל ולפי' נחשב כהקטרה על העצים.

והנה בזבחים דף מ' הביא הגמ' את הדרשה דאת לרבות אמין שבאצבע שכשר לזריקה. ובפשוטו הא דצריכים ריבוי הוא משום דיש דין "אצבע" בזריקה וה"א דאמין אינו נחשב כאצבע וקמ"ל דנחשב "אצבע". אבל הנה עי"ש ברש"י ד"ה את דהחידוש הוא דלא הוה חציצה ויש להקשות דל"ל ריבוי ע"ז דהרי מין במינו הוא ומין במינו אינו חוצץ. ולפי הנ"ל אפ"ל דכיון דמיירי בזריקה א"כ הרי יש שם דין דעצמו של כהן וה"א דשם יפסול גם חציצה דמין במינו וכנ"ל.

חרב יו"ט ליפמאן העלער

ביאור בדברי ר' נחמי' דאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו, ובאיסור טלטול בכלי שמלאכתו לאיסור

א. שבת קכ"ד א' במשנה, כל הכלים ניטלין לצורך ושלא לצורך ר' נחמי' אומר אין ניטלין אלא לצורך, ואמרי' בגמ' מאי לצורך ומאי שלא לצורך, אמר רבה לצורך דבר שמלאכתו להיתר לצורך גופו, שלא לצורך, דבר שלמאכתו להיתר לצורך מקומו, ודבר שמלאכתו לאיסור לצו"ג אין לצו"מ לא ואתא ר' נחמי' למימר ואפי' דבר שמלאכתו להיתר לצו"ג אין לצו"מ לא וכו', אלא אמר רבא לצורך, דבר שמלאכתו להיתר בין לצו"ג בין לצו"מ, שלא לצורך, ואפי' מח"ל ודבר שמלאכתו לאיסור לצוגומ"ק אין מח"ל לא ואתא ר"נ למימר ואפי' דבר שמלאכתו להיתר לצוגומ"ק אין מח"ל לא, ע"כ סוגיית הגמ'.

הנה שיטת רש"י דצו"ג דר"נ אינו כצו"ג דרבנן, ולא התירו לדידי' אלא לצורך תשמישו המיוחד לו וכדתני' בברייתא דאפי' טלית ואפי' תרווד אינן ניטלין אלא לצורך תשמישן וכן הא דמוקי שילהי במ"מ ההיא דאין מטלטלין את השופר כר"נ היינו נמי משום דאין עיקרו של שופר עשוי לגמע בו מים לחינוק, וכן כמה הלכות דמיתוקמי כר"נ מה"ט, ובחי' הרשב"א דף קכ"ד א', הביא קושיות ר"ת על רש"י. (ומקור הדברים הוא בסה"י סי' תקפ"ג), ואחת מן הקו' הוא דלפירש"י אחיא דמה שאמר רבה דף קכ"ד א', ודבר שמלאכתו לאיסור לצו"ג אין וכו' ואתא ר"נ למימר ואפי' דבר שמלאכתו להיתר לצו"ג אין וכו' וכן בלשון רבא ודבר שמל"א לצוגומ"ק אין וכו' ואתא ר"נ למימר ואפי' דבר שמלאכתו להיתר לצוגומ"ק אין מח"ל לא, ע"כ סוגיית הגמ'.

הנה שיטת רש"י דצו"ג דר"נ אינו כצו"ג דרבנן, ולא התירו לדידי' אלא לצורך תשמישו המיוחד לו וכדתני' בברייתא דאפי' טלית ואפי' תרווד אינן ניטלין אלא לצורך תשמישן וכן הא דמוקי שילהי במ"מ ההיא דאין מטלטלין את השופר כר"נ היינו נמי משום דאין עיקרו של שופר עשוי לגמע בו מים לחינוק, וכן כמה הלכות דמיתוקמי כר"נ מה"ט, ובחי' הרשב"א דף קכ"ד א', הביא קושיות ר"ת על רש"י. (ומקור הדברים הוא בסה"י סי' תקפ"ג), ואחת מן הקו' הוא דלפירש"י אחיא דמה שאמר רבה דף קכ"ד א', ודבר שמלאכתו לאיסור לצו"ג אין וכו' ואתא ר"נ למימר ואפי' דבר שמלאכתו להיתר לצו"ג אין וכו' וכן בלשון רבא ודבר שמל"א לצוגומ"ק אין וכו' ואתא ר"נ למימר ואפי' דבר שמלאכתו להיתר לצוגומ"ק אין מח"ל לא, ולפירש"י צריכים לחלק בין גופו ומקומו דרבנן, לגופו ומקומו דר"נ, וזה דוחק לחלק בדברי אמורא במימרי' חדא. (וברשב"א שם חי' ע"ז) ולכן פי' ר"ת וז"ל דלר"נ אפי' כשמל"א מותר לצו"ג אבל דוקא לצורך תשמיש שרגיל הוא לפעמים לעשות בחול ואע"פ שאינו מיוחד לכך וטלית ותרווד דקא' היינו לשנותו למלאכה שאינו רגיל בו בחול כלל. ורישא דמתני' דכל הכלים לכו"ע הוא ואפי' ר"נ מודה בהני דתשמישן בחול הוא לפעמים וכל הני דאסרי טילטוליהו לר"נ וכגון ההיא דאין מטלטלין שופר וחצוצרות לגמע בו מים לקטן היינו משום דכל אלו אין רגילין כלל אלא (ברשב"א ליתא מילת אלא, אבל כן צריכים להגי' וכ"ה בסה"י) באקראי בעלמא ולא מס"ק אדעתי' עילוייהו, ולפיכך מחמיר ר"נ דאי"ז קרוי תשמישו, ורבנן סברי אפי' אינו תשמישו לצו"ג קרינן לי' ואע"פ שאינו ראוי לאותה מלאכה כגון חצוצרות לגמע בו מים לתינוק (כוונתו לר"ש בזה) ור"י סבר דלצו"ג ואפי' למלאכה שאינו רגיל בה אלא באקראי בעלמא שרי לצוגומ"ק וכו' ודוקא למלאכה שהוא ראוי לה אבל למלאכה שאינו ראוי לה אסור והיינו דאסר חצוצרות, עכ"ל הר"ת, והרשב"א הקשה עליו וז"ל ולקשה לי טובא להדין פירושא חדא דאפי' לדידי' ז"ל תיקשי לי' מאי דאקשי איהו לרש"י, דצוגומ"ק דרבנן לאו היינו צוגומ"ק דר"נ עכ"ל, והיינו הך קו' הנ"ל, ובאמת זהו תמיהה גדולה על הר"ת ז"ל.

ב. והנה בחי' הר"ן ריש פירקין ד"ה אלא אמר רבה שם באה"ד כותב וז"ל, ומיהו ודאי נר' דאפי' לר"ש דל"ל מוקצה מדה בכשמל"א שהן אסורים לטלטל לצו"מ או

מח"ל למר כדא"ל ולמר כדא"ל דלאו משום מוקצה נגעו בהן אלא טלטול הוא שאסרו בשבת בדברים שאין תשמישן רגיל, ומשום הוצאה הוא שגזרו כדאיתא לק' בפירקין, והא דמוקמינן בפרק במ"מ פלוגתא בטלטול שופר וחצוצרות בפלוגתא דר"י ור"ש התם הוא במטלטל לצו"ג וטעמא משום דשייך בהו מוקצה לפי שחצוצרות אדם מייחד אותן למלאכתן ואין דרך להשתמש בהן לגמע בהן את המים ולהכי אית בי' משום מוקצה לר"י וכן בכל כלים שמיוחדין למלאכתן ואין אדם רוצה להשתמש בהן למלאכה אחרת כלומר שאין דרכו להשתמש לאותה מלאכה אחרת, ובהני הוא דשייך מוקצה למאן דאי"ל מוקצה וכגון מטה שייחדה למעות וקינה של תרנגולין כדאי' בפ' כירה וכו' וכ"כ הרא"ה ז"ל עכ"ל. הנה מבואר בדבריו הק' דכל מה שאסרו בכשמל"א אי"ז מחמת איסור מוקצה מפני שדעתו של אדם מקצהו אלא איסור לטלטל בעלמא הוא שחידשו חז"ל לעשות גדר לאיסורי תורה דהיינו לאיסור הוצאה, וכמו בימי נחמי' בן חכלי' אסרו ג"כ כלי שמלאכתו להיתר דזה פשיטא דאין לה שום שייכות להקצאת הדעת דהא מלאכתו להיתר הוא וא"כ גם כשאסרו כשמל"א ג"כ אי"ז משום הקצאת הדעת אלא תקנה הוא שאסרו לטלטל וכל סוגיין בין רבה בין רבא לא נחלקו בעניני מוקצה של הקצאת הדעת אלא בעניני איסורי טלטול שנתחדשו בימי נחמי' בן חכלי' דמשום לתא דהוצאה הם, וכדברי הר"ן מבואר ג"כ בחי' הרמב"ן דף קכ"ג ב' וז"ל, אלא מלאכתו לאיסור כיון דלית בי' משום מוקצה אלא איסור מלאכתו גורמת לו עכ"ל (לפי הגהת הגרא"ז מלצר ז"ל) וכוונתו כמשנ"ת בדעת הר"ן, וכ"ה ג"כ בביאור הגר"א ביו"ד סי' רס"ו ס"ו יעוש"ה. (ומדברי רבינו הגר"א יש ללמוד בזה יותר ממה שלמדנו מדברי רבותינו הראשונים ז"ל דמדבריהם לא למדנו אלא שיש חילוק בעצם שם איסור טלטול בין דבר המוקצה ובין כשמל"א, אבל בהחלות איסור טלטול לא מצינו שום חילוק ביניהם, דהשתא תרוייהו אסירי בטלטול נינהו, אולם מדברי הגר"א ז"ל נר' דמלבד שיש חילוק ביניהם בעצם שם איסור וכנ"ל יש ג"כ חילוק ביניהם בעצם חלות האיסור, ויוצא ע"ז נ"מ לדינא ביניהם ואכמ"ל.)

ג. ונר' שיש להוכיח שד' התוס' ג"כ כד' הר"ן והרמב"ן דהנה התוס' דף ל"ו א' ד"ה הא, הוכיחו שגם לר"ש דבר שמלאכתו לאיסור אסור מח"ל. והוכיחו כן ממתני' דלא התירו אלא לפצע בו אגוזין ולחתוך בו את הדבילה אבל מח"ל לא, וע"כ משנתינו ר"ש מדקתני סיפא מחט של יד ליטול בו את הקוץ ומוקמינן לה בסנהדרין כר"ש, והנה בדף קכ"ב ב', אמר רב יהודה קורנס של אגוזין לפצע בו אגוזין אבל של נפחין לא קסבר דבר שמלאכתו לאיסור אפי' לצו"ג לא, וא"כ לד' התוס' נמצא דכ"ה ג"כ לר"ש דהא מתני' ר"ש היא ורב יהודה אמתני' קאי הרי דאף לר"ש דל"ל בעלמא מוקצה מ"מ בכשמל"א אוסר טלטול לצו"ג, וכן נמי לשיטת הירושלמי המובא ברמב"ן דף קכ"ב ב', דאוקי מתני' כר"נ יעו"ש א"כ נמצא לפ"ז דר"ש יכול ללמד כר"נ דהא מתני' ר"ש וכמו שהוכיחו התוס' (דאם נימא דמתני' לאו ר"ש היא אלא תנא דס"ל בענין מחט של יד כר"ש א"כ שוב אין להתוס' ראי' דר"ש אוסר מח"ל) וא"כ נמצא דגם לר"ש אפי' טלית ואפי' תרווד אינן ניטולין אלא לצורך תשמישן, אע"ג דלא שייך בהו הקצאת הדעת, והרשב"א ריש פירקין רוצה לפרש דברי רב יהודה דכוונתו כר"נ והשוה בזה סוגית תלמוד לסוגית הירושלמי.

ובע"כ יוצא מדברי התוס' כסברת הר"ן דכ"מ שאסרו בכשמל"א זהו איסור טלטול שאי"ל שום שייכות להקצאת דעת האדם אלא תקנה חדשה היא שאסרו חז"ל טלטול ולהכי אי"ז תימה אם מצינו שר"ש המיקל בהל' מוקצה ילמוד כר"נ המחמיר, דמה שמיקל ר"ש בעניני מוקצה של הקצאת הדעת, אינו ראי' שלא יחמיר בעניני איסורי טלטול שאינם שייכים

להקצאת הדעת, וכ"ז ראי' לד' הר"ן ז"ל. (ומה שהוכחתי לפי הירו' ע"פ החוס' דיכול להיות דר"ש לומד כר"נ עוד יבואר מזה להלן אי"ה.)

ד. ומה שמבואר בחי' הר"ן הנ"ל מחלוקת דר"י ור"ש בחצוצרות, כוונתו דבחצוצרות מלבד מה שיש איסור טלטול מצד עצם התקנה וכנ"ל, יש ג"כ ענין של הקצאת הדעת, והיינו דמצד עצם התקנה יש ע"ז היתר לצוגומ"ק, אלא דבכ"ז אדם מקצה חצוצרות מלגמע בו מים לתינוק ואחרי שנתלוה בהן ענין של הקצאת הדעת נאסר טלטולו לצורך הזה לר"י אבל לא מצד עצם התקנה, והא דר"ש מתיר בחצוצרות היינו משום דמעט חזי למלאכת היתר לגמע בו מים לתינוק וזה שחזי לאותו המעט מספיק שיהא מוכן עי"ז מבעו"י אבל לר"י אי"ז מספיק הכנה מבעו"י וכמ' כ"ז בתוס' שם דף ל"ו א' (ומקור מחלקותם של ר"י ור"ש בזה דהיינו מאין ידעו בעלי הגמ' דף ל"ו א', דנחלקו בזה ר"י ור"ש, יעו' ברז"ה ס"פ במ"מ וכ"ה בסה"י סי' תקפ"ד.)

ה. ונחזור לקו' הרשב"א על הר"ת הנ"ל בס"ק א', והנה יש להבין בעצם קו' ר"ת על רש"י שהקשה דצו"ג המוכר במלתייהו דרבנן שונה הוא מצו"ג המוכר במלתי' דר"נ וזהו דוחק גדול לחלק מימרא חדא דאמוראי. וקשה דהא בי"כ אין הפי' בצו"ג דר"י ור"ש שוין, וכדמוכח ההיא דחצוצרות הנ"ל בסק"ד וכן מטה שיי"חדה למעות וקינה של תרנגולין המובא בר"ן. וא"כ כיון דבי"כ הצו"ג דרבנן לאו בגוונא חדא מיתנייא לכו"ע א"כ אין מקום להקשות אלביא דר"נ דיש לו עוד שישה חדשה בצו"ג דהא אין להקשות ע"ז איך אפשר לחלק מימרא חדא דאמוראי דהא האי מימרא ממילא מוחלקת היא אליבא דר"י ור"ש, והאמורא סתים ולא ביאר שום נ"מ וצ"ע. ונר"פ דקו' ר"ת על רש"י כך היתה, דאע"ג דמצינו נ"מ בין ר"י ור"ש בצו"ג לענין חצוצרות, היינו דוקא במה שנוגע לענין הקצאת דעתו וכנ"ל בס"ק ד' אבל במה שנוגע לעצם התקנה שניהם שוים בזה, דהיינו דבמלאכתו לאיסור לתרוייהו התירו לצו"ג, ואם באופן דהצו"ג נתקצה מדעתו כעין חצוצרות וכדומה לזה אז באנו למחלוקת ר"י ור"ש דנחלקו בעלמא לענין מוקצה, אבל לא מצינו שנחלקו בעצם התקנה שתיקנו דצו"ג מותר בכשמל"א, כ"ז הוא אליבא דר"י ור"ש בצוגומ"ק.

אולם לר"נ לד' רש"י דצו"ג היינו תשמישו המיוחד לו וגם בדבר הרגיל לעשות בחול כגון קרדום של נפחין לפצוע בו אגוזין שג"כ אסור לר"נ כיון דאי"ז תשמישו המיוחד לו והנה בע"כ הך דינא לאו משום איסור מוקצה נגעו בו דהא באופן זה אין בו שום הקצאת דעת כלל וכלל דהא רגיל הוא לעשות בו בחול ואין שייך לומר דאדם מקצה דעת מדבר שהוא רגיל בו לעיתים, אלא ע"כ צ"ל דזהו מעיקר התקנה דלא התירו טלטול אלא במה שהוא תשמישו המיוחד לו, ואסרו טלטול בדבר שאינו תשמישו המיוחד לו אע"פ שאין בו משום הקצאת הדעת, כן הדברים מוכרחין לד' רש"י, וע"ז הקשה שפיר ר"ת דלפ"ז מוחלקת מימרא חדא דאמוראה, דלרבנן התירו לצוגומ"ק ואין שום נ"מ ביניהם מצד עצם התקנה וכנ"ל, ואילו לר"נ דלא התירו אלא לצורך תשמישו המיוחד לו והיינו מחמת עצם התקנה וכנ"ל, וא"כ משמעותן של דברים לחלק מימרא חדא ביסוד חילוק התקנה כיון שנאמרה בסגנון אחד, והכי הל"ל ואתא ר"נ למימר אפי' דבר שמלאכתו להיתר לצורך תשמישו המיוחד לו אין ואי לא לא, אמנם במה שממילא מוחלקת במימרא מצד דיני מוקצה וכנ"ל, זה לא איכפת לן, דלא קיימינן בסוגיא דמוקצה כ"א בסוגיא דאיסור טלטול בכשמל"א שזהו איסור אחר וכנ"ל. ולכן שפיר הק' הר"ת, וכ"ז הוא לד' רש"י ז"ל, אולם לפי' ר"ת ז"ל דבדבר הרגיל לעשות בחול אע"פ שאי"ז תשמישו המיוחד לו מודה ר"נ ואינו חולק רק בדבר שאינו רגיל לעשות בחול אלא באקראי בעלמא ובלשון הר"ת המובא ברשב"א דלא אסיק אדעתייהו עלוהי

ולפיכך מחמיר ר"נ. הרי מפורש בלשונו דזהו מחמת דלא מסיק אדעתייהו עלוהי והיינו מחמת דין מוקצה שבו וכמו שמצינו מח' ר"י ור"ש בחצוצרות דלר"י לא מיקרי מסיק אדעתייהו זה שחזי לעתים רחוקות לגמע בו מים לתינוק, ה"ג ר"נ מחמיר טפי וגם שופר לא מיקרי אליבי' מסי' אדעתי' אבל בעצם התקנה שהתקינו דכשמל"א מותר לצוגום"ק לא מצינו בזה שום מח' ולא נחלקו אלא במה שנוגע לענין מוקצה שבו, וא"כ ל"ק אליבי' מה שהקשה הוא ז"ל על רש"י כיון דבעצם התקנה כל התנאים שוים בזה וכל הדינים שנחלקו ביניהם הוא רק מחמת דין מוקצה, וזה לא היה קשה לו כלל דכמו"כ מצינו חילוק בין ר"י ור"ש ומיושב בזה קו' הרשב"א ז"ל וא"ש מאד בעזהי"ת.

ו. והנה ביארנו בזה מח' רש"י ור"ת בד' ר"נ, דלד' רש"י עיקרו של ר"נ הוא מעצם התקנה, וגם בדבר שלא שייך בי' הקצאת הדעת כגון בדבר הרגיל לעשות בו בחול מ"מ נאסר מחמת עצם התקנה דקבלה היתה בידו שלא התירו אלא לצורך תשמישו המיוחד לו. ולד' ר"ת, כל עיקרו דר"נ הוא רק בדבר שי"ב הקצאת הדעת ולכן לא נאסר רק בדבר שאינו רגיל בו בחול, אבל בעצם התקנה לא פליג, והנה מדברי הירושלמי הנ"ל בס"ק ג' ע"פ דברי התוס' דף ל"ו, ראי' גדולה לד' רש"י, דלמאי דסבר הירו' נמצא שר"ש יכול ללמד כר"נ, אע"פ שהלכה מרווחת בכ"מ שר"ש ל"ל מוקצה, הרי דדברי ר"נ אינם שייכים להל' מוקצה וכמש"נ בד' רש"י, ובאמת זו קושיא גדולה לד' הר"ת אם יסכים לסברת התוס' דף ל"ו דמזה דסיפא דמתני' ר"ש כולי' ר"ש הוא, אבל אולי ס"ל לר"ת דתנא דמתני' ס"ל כר"ש במחט של יד, אבל לא דמתני' ר"ש היא, וממי' לק"מ, והנה הברייתא המובא דף קכ"ג ב', בראשונה היו אומרים וכו' היא תוספתא בפט"ו (ושם היא בקצת שינוי לשון) ובסוף התוספתא הובא שם ר"נ אומר אפי' טלית ואפי' תרווד וכו' ולכאורה זהו סמך לפירש"י דר"נ קאי אעיקר תקנה דהא הברייתא סובב אעיקר התקנה בלי עירוב מוקצה וכנ"ל, וזה דקדוק נחמד לד' רש"י ז"ל אלא שיש להשיב כיון שהוזכר גם בברייתא האיסור של יחד של מחרישה וזהו מוקצה מחמת חסרון כיס דהוא ענין של מוקצה, א"כ י"ל דע"ז מוסיף ר"נ, והיינו דקאי על ענין מוקצה ולא אעיקרה דברייתא.

ז. והנה י"ל עוד, דלרש"י דכל דברי ר"נ הם מעיקר התקנה, א"כ באמת לא ידענא איך ס"ל לר"נ בדבר שי"ב הקצאת הדעת, דאולי יסבור כר"ש דל"ל מוקצה, דהא מה דהחמיר בטלית ותרווד אי"ז מחמת איסור מוקצה וכנ"ל, ובאמת לפי הירו' הנ"ל בס"ק ו' ע"פ דברי התוס' ס"פ במ"מ ראי' גדולה דר"נ מצי סבר כר"ש.

ודאחתאן עלה, נרויח לפרש דברי התוס' דף ל"ו א' ד"ה הא, דהביאו מקודם פי' רש"י בר"נ, והק' ע"ז הר"ת מההיא דחולתות דמוקי לה כר"נ וכן מפרק בכל מערבין במנעול דקטיר במיתנא ובעי סכינא למיפסקי' ואמאי אסר בסכין כיון דעומד ומיוחד לחתיכה לפירש"י, ע"כ הביאו פי' ר"ת הנ"ל דר"נ לא בא לאפוקי אלא תשמיש שאינו רגיל בו בחול וכל הנהו אין רגילין בו בחול עכת"ד, ובהג' מלא הרועים הק' ע"ז קושיא עצומה ח"ל קשה דלפ"ז דס"ד דחולתות אינו רגיל לחתוך, א"כ כ"ש דלא קשה לפירש"י דבעי לר"נ תשמישו המיוחד לו, ודוחק לומר דלרש"י במיוחד לחתיכה מותר לחתוך אף בדבר שאינו רגיל לחתוך כיון דעכ"פ הוא תשמישו המיחד דהיכן נזכר זה ברש"י ומנ"ל להקשות על רש"י דאדרבה רש"י מחמיר טפי דאפי' בדבר שרגיל לחתוך בו בחול אם אינו תשמישו המיוחד לכך אין לטלטלו עכ"ל, אבל להנ"ל א"ש דלרש"י לא מצינו שלר"נ אי"ל מוקצה ואדרבה להס"ד דרש"י כל הכלים משמע דס"ל כר"ש, וא"כ קושית ר"ת על רש"י היתה דמנ"ל לבעלי הגמ' בכל אותן מקומות דלר"נ אסור, והיינו דהתי' ע"ז הוא כהדוחק לומר

המחכר במלה"ר כנ"ל דכיון דלרש"י דינו של ר"נ אי"ל שום שייכות לכללי מוקצה, ותשמישו דר"נ מתפרש תשמישו המיוחד לו, א"כ מנ"ל דשונה הדבר אם תשמישו המיוחד לו אינו רגיל בו בחול, דבשלמא לפי' ר"ת דעיקר יסודו דר"נ מדיני מוקצה הוא, א"כ מובן מאליו דאע"ג דהו"ל תשמישו המיוחד לו, מ"מ כיון דאינו רגיל בו בחול יש בו הקצאת הדעת ומה אהני לן במה דהוי תשמישו המיוחד לו, אבל לרש"י מה איכפת לן דיש בו הקצאת הדעת כיון דבכ"ז הו"ל תשמישו המיוחד לו, ואף שהי' יתכן שר"נ מחמיר במוקצה כר"י, אבל מנ"ל זאת לבעלי התלמוד, כ"נ בכוונת התוס' בס"ד.

ולפ"ז מובן היטב שם באמצע דבריהם דהר"ש הקשה לרש"י אליבא דר"נ מדוע מוחר ג"כ לצו"מ הא אי"ז תשמישו המיוחד לו, ותי' וז"ל ודוחק ר"ת לומר לפי' הקונטרס, דקערות אחר שאכלו בהן דרך להסירן כל שעה, חשיב צו"מ תשמישו המיוחד לו עכ"ל, ואינו מובן מדוע דוחק ר"ת פירוש זה לפירש"י, הלא לפירושו ג"כ צ"ל כן דלהכי התירו בצו"מ משום דכ"ה הדרך, וזהו ממש מאי דאמרי' לפירש"י. אבל להנ"ל א"ש, דלר"ת דהכל תלוי בהקצאת הדעת, א"כ בפשוטו יש להבין דכמו דאין מקצה דעתו מתשמישו כמ"כ אין מקצה דעתו מלהסירו לאחר תשמישו. אבל לרש"י דאינו תלוי כלל בהקצאת דעתו והכל הוא מעיקר התקנה והיינו דלא התירו טלטול אלא בתשמישו המיוחד ולכלשונו של ר"נ, א"כ קשה דאיך יכול רבא להוסיף מסברא דנפשי' אליבא דר"נ צו"מ, דאע"ג דבעלמא צו"מ חשיב כמו צו"ג, זהו בנוגע להקצאת הדעת או אפי' באיסורי טלטול דכשמל"א שקולין הן אבל רק אם לא נתפרש בעצם התקנה להיפך מזה משא"כ בר"נ דמבואר בלשונו דלא הוחר אלא תשמישו א"א להוסיף ע"ז אף מידי דחשיב טפי (דלא כמו לר"ת דצורך תשמישו הוא רק סימן של הקצאת הדעת ולכן ס"ל לרבא דלצו"מ אית בי' הקצאת הדעת ממש כמו לצו"מ) דז"פ דצו"מ א"א להקרא תשמישו של כלי דאין משתמשין בכלי בשעה שמסירין אותה מן השלחן, וע"ז תירץ ר"ת בדוחק דמ"מ אפ"ל דנקרא תשמישו המיוחד לו דג"ז נכלל בעלמא בתשמיש הכלי, וא"ש בעזהי"ת.

הרב יוסף געלב

בענין טוען טענת גנב

איתא בב"ק במתניתין ברייש מרובה, דמרובה מדת תשלומי כפל ממדת תשלומי ד' וה', שמדת תשלומי כפל נוהגת בין בדבר שיש בו רוח חיים ובין בדבר שאין בו רוח חיים ומדת תשלומי ד' וה' אינה נוהגת אלא בשור ושה בלבד וכו'. ואמרינן שם בגמ' מנה"מ דת"ר על כל דבר פשע כלל על שור על חמור על שה על שלמה פרט על כל אבידה חזר וכלל, כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט, מה הפרט מפורש דבר המטלטל וגופו ממון אף כל דבר המטלטל וגופו ממון, יצאו קרקעות שאינן מטלטלין יצאו עבדים שהוקשו לקרקעות יצאו שטרות שאע"פ שמטלטלין אין גופן ממון ע"ש.

והקשה שם התוס' ד"ה יצאו קרקעות וכו' וז"ל וא"ת וגניבה בקרקע היכי שייכא ויש לומר במשיג גבול א"נ במחובר לקרקע כי ההיא ד' גפנים טעונות וטוען שנגנבו לו ה' ונמצא שהוא גנבם. ודברי תוס' לכאורה צע"ג דכיון דמיירי בטוען טענת גנב דהאמת דהוא

גנבו, א"כ ע"כ מיירי הכא דהשומר תלש הגפן וגנבן, דאם הוא בעין א"כ האיך טוען השומר להבעלים דנגנבו, ע"כ מיירי דתלש השומר הגפנים ונשבע שאחר גנבן. א"כ האיך מקרי גניבת קרקע כיון דהגניבה הוי על מטלטלין, ובקובץ שיעורים מהגאון רב אלחנן וואסרמאן זצ"ל נתעורר בקושיא זו ותירץ שם וז"ל וצ"ל כיון דבשעת קבלת השמירה היה קרקע, ולא חל עליו בההיא שעתא דין טוען טענת גנב, לא יתחייב אח"כ אפילו כשנעשה חלוש, דדין זה להתחייב בכפירה ושבועה צריך לחול עליה בשעה שנעשה שומר דוקא עכ"ל ע"ש.

ודבריו תמוהין, דמהיכי תיתי לומר דהדין טט"ג צריך לחול דוקא בשעה שנעשה שומר, כיון דבההיא שעתא אין כאן חיוב כפל אז חל חיוב כפל דוקא בשעה שנעשית הכפירה ובשבועה, ונראה להסביר תירוץ זה בתרי אופנים. בהקדם במה שיש להקשות על דברי הגמ', דלמ"ל מיעוט דעל קרקע אין כאן טוען טענת גנב להתחייב כפל תיפוק ליה דכבר איתמעיט מדין גזילה מקרא אחרינא כדאיתא בב"ק בדף קי"ז ב', ע"ש וכיון דיש מיעוט דאינה נגזלת האיך שייך הדין טט"ג בכלל.

וברמב"ם בפ"ד מהל' גניבה הל' ב' פסק דאימתי אמרינן דטט"ג חייב בכפל דוקא שנשבע קודם ששלח בפקדון יד, אבל אם שלח בו יד וטוען טענת גנב ונשבע ובאו עדים פטור מן הכפל, שכיון ששלח בו יד נתחייב בו וקנינהו ע"ש.

ובברכת שמואל סוף מסכת ב"ק הסביר דברי הרמב"ם דדברי הרה"מ, שם דדין טט"ג דהוי גניבה מחודשת ועיקרה הוא ע"י דיני שמירה, וע"כ הסברא דכי שלח בו יד וקנאה להתחייב באונסין ויש ג"כ קניני גזילה ע"ז, שוב נתבטל דיני השמירה, ואינו יכול להעשות גנב למפרע ע"י טענת גניבה, דמאחר דכבר קנהו אינו שומר ונעשה גזלן על החפץ, וע"כ שוב לא מצטרף דינו מה שבתחילה היה שומר, ותו לא נעשה גנב.

ובזה הסביר ג"כ, מאי דכתבו בתוס' ב"ק דף ק"ז ב', ד"ה ושלח בו יד פטור, דיש חילוק בין טוען טענת גנב לאחר ששלח בו יד דפטור, לטוען טענת גנב אחר שכפר בפקדון דחייב ע"ש דלכאורה דבריהם צריכין ביאור כיון דבשניהם נעשה גזלן א"כ מדוע חייב בטט"ג לאחר שכפר בפקדון, וכתב שם בברכת שמואל דבשליחות יד כיון דעשה מעשה גזילה משום הכי יש הפקעה על דיני שמירה וממילא לא שייך תו טט"ג לחייבו כפל, כיון שזה בא מחמת הדיני שמירה ע"ש, וצ"ל לפ"ז דבכופר בפקדון כיון דלא עשה מעשה גזילה א"כ אין לו קניני גניבה בעצם החפץ רק דין גזלן ועדיין יש דיני שמירה עליו ולכך שפיר אמרינן דלא נפקע הדיני שמירה ויש עליו דין טט"ג ודו"ק. וכ"כ בהדיא ברע"א בש"ע ח"מ בסימן רצ"ד ס"ק א' דיש חילוק בין כופר בפקדון לשליחות יד דלא אמרינן דיש דין טט"ג אחר כך דנפקע השמירה אבל בכופר בפקדון כיון דלא עשה מעשה גזילה לא נפקע הדיני שמירה ע"ש.

ולפי יסוד זה אפשר ליישב דברי רש"י בסנהדרין דף ב' א', בהא דאמרינן במשנה שם דיני ממונות בשלשה, גזילות וחבלות בשלשה, ופרש"י שם ד"ה גזילות וז"ל כופר בפקדון דמששלח בו יד הוי גזלן וכן בתוספ מיד חבירו הוי גזלן כגון ויגזול את החנית מיד המצרי (שמואל ב' כ"ג), אבל לוה ולא שילם לא מקרי גזלן דמלוה להוצאה ניתנה עכ"ל ולכאורה דברי רש"י תמוהין חדא דמ"ש כופר בפקדון משלח בו יד, הא אמרי' בגמ' הגוזל עצים דף ק"ה ב', דבכופר בפקדון נעשה גזלן וחייב באונסין א"כ אפי' בלא שליחות יד ג"כ הוי גזלן, וכן נתעורר בזה ברש"ש ובספר ערוך לנר. ועוד יש להקשות דבהדיא אמרי' בגמ' ב"מ דיש איזהו נשך דהכובש שכר שכיר עובר בלא תגזול וכן פסק הרמב"ם להדיא א"כ שוב צ"ע דברי רש"י שכתב דבלוה ולא שילם לא הוי גזלן.

ולפי דברינו מיושב היטב דכיון דביארנו דכופר בפקדון אין לו רק דין גזלן כיון דלא עשה מעשה גזילה אבל אין עליו דין גזלן גמור דאין לו קניני גניבה ומסתברא דאין עליו דין שינוי קונה ג"כ, א"כ כל שכן בלוה ולא שילם

דאע"ג דנקרא גולן היינו דוקא לעבור בלאו (ונסתפקתי אם יש עליו חיוב אונסין כיון דבהיתרא אתאי לידיה וגם אין עליו דין שומר כמו בכופר בפקדון) א"כ כיון דלא הוי גולן גמור, א"כ יהא נכלל בהא דאמרינן במשנה דדיני ממונות בשלשה, רק בגולן גמור שעשה מעשה גזילה בזה אירי' בגמ' שם דלא נכלל בהמשנה דדיני ממונות בשלשה דצריך מומחין גמורין אבל ברישא שמיירי בדיני הדאות והלוואות דסגי בהדיוטות ע"ש וכן בריש החובל בב"ק דבזמן הזה יש דין שליחותייהו קא עבדינן היינו דוקא בהדאות והלוואות דשכיח ואית ביה חסרון כיס, אבל בגזילות וחבלות כתב בתוס' שם דצריך מומחין גמורין, ונוכל לומר דזה דוקא אם עשה מעשה גזילה, אבל לא בסתם כופר בפקדון הדי"ק.

ובברכת שמואל שהבאנו לעיל כתב עוד חידוש דע"י דין טט"ג נעשה גנב למפרע, אבל זהו דוקא אם לא נתבטל הדין שמירה מעליו אבל אם נתבטל הדין שמירה כגון אם שלח בו יד באמצע, ליכא דין טט"ג. אבל מה שכתבנו בסברת תוס' דלאחר שליחות יד ליכא דין טט"ג לכאורה אינו מוכרח, דשפיר יש לומר דנעשה גנב עכשיו אבל אם שלח בו יד באמצע ובטל ממנו הדיני שמירה שוב אינו יכול לחייבו עכשיו כפל דתו לאו שומר הוא, אבל מדברי הראב"ד שכתב על הרמב"ם שהבאנו לעיל בפ"ד מהל' גניבה שפסק דאם השומר טבח הבהמה ואחר כך טט"ג בשבועה, נתחייב השומר כפל ד' וה', לכ' מוכח לומר דנעשה גנב למפרע, דאם לא האיך שייך לחייבו ד' וה' כיון דבאותו שעה לאו גנב הוא, ודין ד' וה' אינו חייב רק בטביחה ומכירה בחפץ הגנוב, אלא ודאי מוכח לומר דנעשה גנב למפרע, אבל צריך להסביר זה דהאיך נעשה גנב למפרע כיון דבאותה שעה לאו כופר בפקדון הוא ובהיתרא בא לידיה.

והנראה לומר בזה דיש שני חידושים בדין טט"ג, חדא, כיון דאמרי' דכל יסוד של גניבה הוא מעשה לקיחה מרשות הבעלים, ואם לא לקח מרשות הבעלים ליכא דין כפל כדאמרי' במשנה ריש מרובה דאין הגונב אחר הגנב משלם כפל ד' וה' דלא קרינן ביה וגנוב מבית האיש, ומה"ט נמי אמרי' בגמ' ב"מ דף כ"ו ב', דאם גנב אבידה המונחת ברה"ר לא מקרי גניבה לחייבו כפל, רק דהוי גזילה ולא צריך לשלם רק הקרן, כיון דאבידה אינו ברשות הבעלים להקדישו ולמוכרו וכדומה, ולכך אמרי' ג"כ דשואל שלא מדעת גולן הוא, וכיון דעשה מעשה לבאורה הוי גנב אלא דאע"ג דעשה מעשה גניבה כיון דלא רוצה החפץ רק להשתמש בו לפי שעה אין כאן מעשה גניבה בשלימותו, דיסוד של מעשה גניבה הוא לקיחה מהבעלים להיות שלו לעולם ודו"ק.

ועוד יש חידוש בדין טט"ג כדמסביר בברכת שמואל סוף סימן מ' בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, דיסוד של גניבה דוקא אם הוא באיסורא אתאי לידיה, אבל לא שייך גניבה בשומרים כיון דבהיתרא אתאי לידיה ע"ש, ויסוד לזה הוא כיון דאמרי' יד שומר כיד בעלים דיש להשומר זכותים בעצם החפץ, ולכך אמרי' דחידוש של טט"ג הוא דע"י דיני שומרים חשוב לקיחה הראשונה מהבעלים בתורת גניבה, והוי באיסורא אתא לידיה.

וראיה לזה הוא כמ"ש לעיל, מדפסק הראב"ד בפ"ד מהל' גניבה הל' ב' דשומר ששחט הבהמה (שזהו מעשה שליחות יד) ואח"כ טט"ג חייב בד' וה', וכיון דלא הוי הבהמה גנובה אצלו האיך שייך חיוב ד' וה', אלא ע"כ מוכח מזה דאם טט"ג נעשה גנב למפרע על חפצא זו, ומש"ה שפיר יש חיוב ד' וה'.

ולפ"ז שפיר מיושב הא דהקשינו לעיל בדברי התוס' ריש מרובה שכתב דשייך גניבה בקרקע בטט"ג אם אמר לו ' נפנים טענות מסרתי לך השומר אומר דנגנבו לו ה' והוא בעצמו גנבם. והקשינו הא עכשיו תלוש הוא והוי גניבת מטלטלין, ולפי דברינו מיושב היטב דיש חדוש בטט"ג דנעשה גנב על החפץ למפרע שכיון שהוא שומר יש חידוש דין דהוי

גנב למפרע וכיון דלמפרע הוו קרקע שפיר ממעטינן ליה מדין טט"ג.

ויש לבאר דברי התוס' עד, דאפי' אם נימא דלא נעשה גנב למפרע, מ"מ כיון דאמרי' דהא דטט"ג חייב הוא מדיני שומרין דנתחייב ע"י כפירה ושבועה אע"ג דלא עשה מעשה גניבה, ואף אם מאיזה טעם בטל דין שומרין אז פקע כל דין טט"ג מיניה, כדחזינן דממעט זה מגזילה, התם גלי קרא דמעשה גזילה הוי רק על מטלטלין, אבל בטט"ג חייב עבור כפירה וטענה ושבועה א"כ אפשר דשייך זה אפי' על קרקע ג"כ, כיון דלא צריך מעשה גניבה בפועל להתחייב, ולכך שפיר צריך עד מיעוט על טט"ג.

ובתוס' בדף ס"ג ב' חזינן עוד חידוש בזה בהא דאמרי' שם תנן התם היכן פקדונו אמר ליה אבד משביעך אני ואמר אמן והעדים מעידים אותו שאכלו משלם את הקרן ופירש בתוס' שם ד"ה ובעדים מעידים אותו ח"ל אכלו נקט לרבותא אע"פ שאבדו מן העולם פטור מן הכפל בטענת אב"ד וכו' ע"ש, משמע דבטענת גנב שפיר חייב אע"פ שבשעה שכפר אין החפץ בעולם, ונוכל להסביר זה בתרי אופנים, או דע"י כפירתו בשבועה נעשה גנב למפרע וחשוב באיסורא אתי לידיה, או דנוכל לומר דכיון דבטט"ג חידוש הוא משום דיש דין שומר עליו ולכך יש עליו דין גנב א"כ לא צריך להיות גנב על החפץ, ולכך שפיר חייב אע"ג דאין החפץ בעין, אבל אם לומדים דנעשה גנב למפרע אפשר לומר דבטט"ג גלי קרא דנעשה גנב על החפץ ג"כ.

ולפ"ז מישב דלמה לי מיעוט על קרקע ועבדים ושטרות כיון דכל דין טט"ג אינו אלא בדיני שומרין ועל קרקע ועבדים נתמעט בס' של שומרים כדאיתא בב"מ דף נ"ו א', א"כ תו לא שייך דין טט"ג דאינו אלא בשומרים, וצ"ל כיון דהרמב"ם פסק בפ"ד מהל' שכירות הל' ג' דאם פשע בעבדים קרקעות ושטרות חייב דפושע מדין מזיק ע"ש ומזה מוכח דאע"ג דאין לו חיובים של אחריות דהיינו בגניבה לא חייב עבור מעשה גניבה אלא דע"י כפירתו גלי קרא דיש עליו דין גנב, ולפ"ז יש ליישב במאי שהקשינו בריש דברינו דלמ"ל קרא למעט טט"ג על קרקע עבדים ושטרות תיפוק ליה דליכא בהן גזילה דיש קרא דוכחש בעמיתו דממעט זה מגזילה עיין בגמ' ב"ק דף קי"ז ב', וכיון דליכא גניבה ע"ז האיך שייך דין טט"ג. ולפי דברינו מיושב היטב דאע"ג דממעט זה מגזילה, התם גלי קרא דמעשה גזילה הוי רק על מטלטלין, אבל בטט"ג חייב עבור כפירה וטענה ושבועה א"כ אפשר דשייך זה אפי' על קרקע ג"כ, כיון דלא צריך מעשה גניבה בפועל להתחייב, ולכך שפיר צריך עד מיעוט על טט"ג.

ובתוס' בדף ס"ג ב' חזינן עוד חידוש בזה בהא דאמרי' שם תנן התם היכן פקדונו אמר ליה אבד משביעך אני ואמר אמן והעדים מעידים אותו שאכלו משלם את הקרן ופירש בתוס' שם ד"ה ובעדים מעידים אותו ח"ל אכלו נקט לרבותא אע"פ שאבדו מן העולם פטור מן הכפל בטענת אב"ד וכו' ע"ש, משמע דבטענת גנב שפיר חייב אע"פ שבשעה שכפר אין החפץ בעולם, ונוכל להסביר זה בתרי אופנים, או דע"י כפירתו בשבועה נעשה גנב למפרע וחשוב באיסורא אתי לידיה, או דנוכל לומר דכיון דבטט"ג חידוש הוא משום דיש דין שומר עליו ולכך יש עליו דין גנב א"כ לא צריך להיות גנב על החפץ, ולכך שפיר חייב אע"ג דאין החפץ בעין, אבל אם לומדים דנעשה גנב למפרע אפשר לומר דבטט"ג גלי קרא דנעשה גנב על החפץ ג"כ.

ולפ"ז מישב דלמה לי מיעוט על קרקע ועבדים ושטרות כיון דכל דין טט"ג אינו אלא בדיני שומרין ועל קרקע ועבדים נתמעט בס' של שומרים כדאיתא בב"מ דף נ"ו א', א"כ תו לא שייך דין טט"ג דאינו אלא בשומרים, וצ"ל כיון דהרמב"ם פסק בפ"ד מהל' שכירות הל' ג' דאם פשע בעבדים קרקעות ושטרות חייב דפושע מדין מזיק ע"ש ומזה מוכח דאע"ג דאין לו חיובים של אחריות דהיינו בגניבה מרשות בעלים, אבל בטט"ג גנב ואבד מרשות בעלים הוי כגנב ומחייב, וא"כ אפשר דבעבדים ושטרות שאין בהם גזילה אלא גניבה מרשות בעלים שפיר חייב בטט"ג, ולכך שפיר צריך מיעוט על טט"ג.

ובתוס' בדף ס"ג ב' חזינן עוד חידוש בזה בהא דאמרי' שם תנן התם היכן פקדונו אמר ליה אבד משביעך אני ואמר אמן והעדים מעידים אותו שאכלו משלם את הקרן ופירש בתוס' שם ד"ה ובעדים מעידים אותו ח"ל אכלו נקט לרבותא אע"פ שאבדו מן העולם פטור מן הכפל בטענת אב"ד וכו' ע"ש, משמע דבטענת גנב שפיר חייב אע"פ שבשעה שכפר אין החפץ בעולם, ונוכל להסביר זה בתרי אופנים, או דע"י כפירתו בשבועה נעשה גנב למפרע וחשוב באיסורא אתי לידיה, או דנוכל לומר דכיון דבטט"ג חידוש הוא משום דיש דין שומר עליו ולכך יש עליו דין גנב א"כ לא צריך להיות גנב על החפץ, ולכך שפיר חייב אע"ג דאין החפץ בעין, אבל אם לומדים דנעשה גנב למפרע אפשר לומר דבטט"ג גלי קרא דנעשה גנב על החפץ ג"כ.

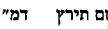
ולפ"ז מישב דלמה לי מיעוט על קרקע ועבדים ושטרות כיון דכל דין טט"ג אינו אלא בדיני שומרין ועל קרקע ועבדים נתמעט בס' של שומרים כדאיתא בב"מ דף נ"ו א', א"כ תו לא שייך דין טט"ג דאינו אלא בשומרים, וצ"ל כיון דהרמב"ם פסק בפ"ד מהל' שכירות הל' ג' דאם פשע בעבדים קרקעות ושטרות חייב דפושע מדין מזיק ע"ש ומזה מוכח דאע"ג דאין לו חיובים של אחריות דהיינו בגניבה מרשות בעלים, אבל בטט"ג גנב ואבד מרשות בעלים הוי כגנב ומחייב, וא"כ אפשר דבעבדים ושטרות שאין בהם גזילה אלא גניבה מרשות בעלים שפיר חייב בטט"ג, ולכך שפיר צריך מיעוט על טט"ג.

ואבידה מ"מ יש עליה שם שומר דלא נחשב גרמא בעלמא ע"י פשיעתו, עיין ברכת שמואל בזה בב"ק סימן ל"א באריכות, ומוכח מזה דדין טט"ג מקושר לדין שמירה מעל החפץ אע"ג דנתמעט מדין תשלומין של שומרים.

ובזה יש ליישב קושיא עצומה, דהנה בתוס' שם ד"ה רעהו אמר רח', הקשה וז"ל תימה לר"י מאי איצטריך רעהו למעוטי הקדש מכפל בטט"ג הא ליכא שבועה בהקדש, ולמ"ס דנפיק כפל ושבועה מחד קרא א"ש וכו' ע"ש. משמע דאי הוי תרי פסוקים הי' נשאר בקושיא ותימה דא"כ בתוס' לעיל ד"ה יצאו קרקעות הקשה נמי כעין זה דלמה לי מיעוט בטט"ג על קרקע תיפוק ליה דאין בהן שבועה, ושם תירץ דמיירי על ידי גלגול שבועה, ושפיר צריך קרא למעט כפל ולמה לא תירץ כאן בהקדש ג"כ דמיירי ע"י גלגול שבועה.

ולפ"ד מיושב היטב דגבי הקדש לא כתב הרמב"ם דאם השומר פשע בהקדש צריך לשלם מדין פושע כמויק, ומשמע מזה דלגבי הקדש ממעט ליה לגמרי דאין עליו שם שומר וליכא דין שמירה כלל על הקדש, וביאור הדברים הוא משום דבהקדש אימעט ליה מדין רעהו, המיעוט הוי בכלל דלא הוי שומר בנוגע להקדש, משא"כ בקרקע כיון דהמיעוט הוי מכסף או כלים א"כ נתמעט רק מדין תשלומין ומיושב היטב דברי התוס'.

ואין להקשות דהקושיא מעיקרא ליתא משום דבהקדש לא שייך גלגול כדאיתא בתוס' שבועות דף מ"ב ב', (והביאור בזה דליכא בעלים בהקדש דגזבר לא הוי בעלים ממש) דעיין במצפה איתן על התוס' ריש מרובה דמ"מ משכחת לה כגון שהפקיד ואח"כ פדהו, דכיון דעכשיו הוא הדיוט יש גלגול שבועה ע"ש שהניחו דבריהם בצ"ע, ולפי דברינו אינו קושיא, דכיון דקודם פדיון לא היה שומר בכלל א"כ שוב ל"ש תיוב כפל כיון דלאו שומר הוא ומיושב היטב קושיתו ודו"ק.



חרב יוסף צימבאל

בענין חטאת חלב לשם חטאת דם

איתא בזבחים דף ז' ב', אמר רבא חטאת ששחטה לשם חטאת כשירה לשם עולה פסולה מ"ט ושחט אותה לחטאת אמר רחמנא והרי חטאת לשם חטאת נשחטה וכו' ופי' רש"י חטאת חלב שנשחטה לשם חטאת דם כשרה ועלתה לו עכ"ל, ולקמן בדף ט' ב', ור' אחא בריה דרבא מתני כולהו לפסולא מ"ט ושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת. ומבואר בסוגיא שם שר' אחא פליג ארבא ע"ש. וע' ברמב"ם הל' פסוה"מ פט"ו ה"ו שפסק שחטה לשם חטא אחר כגון שבאה על אכילת חלב ושחטה על אכילת דם פסולה עכ"ל, והכס"מ שם מבאר שמקור הרמב"ם הוי ר' אחא בזבחים דף ט' דפליג ארבא ועד כ' שסתם גמ' בכריתות דף כ"ז ב' כהרמב"ם, דאיתא שם אם הפריש בהמה על חלב והביאה על דם, על דם והביאה על חלב הרי לא מעל ולא כפר וכו' ת"ל קרבנו על חטאתו עד שיהא קרבנו לשם חטאו ע"ש, ומברייתא זו פסק הרמב"ם ששינוי מחטא על חטא הוי בכלל שינוי קודש ובחטאת פסולה. והרמב"ם עצמו הביא זה הדמיון שכ' בפ"ג ה"ג דהל' שגגות כבר ביארנו בהל' פסוה"מ שהמפריש חטאתו על החלב שאכל לא יביאנו על השבת שחלב או הדם שאכל שנאמר והביא קרבנו שעירת עיזים וכו' על חטאתו אשר חטא עד שיהיה קרבנו

לשם חטאו לא שיקריבנה מחטא על חטא ואם הקריב פסלה עכ"ל, ומקור הרמב"ם הוי הסוגיא דסוף כריתות הנ"ל ועל זה כ' הרמב"ם כבר ביארנו בהל' פסוה"מ, דהיינו ששחי הסוגיות דבר א' ובשחיטה דין א' הסוגיא דזבחים דף ט' ב', ר' אתא מתני כוללהו לפסולא והסוגיא דסוף כריתות שאם הפריש על חטא דחלב לא יביאנו על חטא דדם. וכן מבואר בתוס' נזיר דף כ"ז ב' ד"ה שהרי, שמשוה שתי הסוגיות שהקשה שבזבחים אמר רבא חטאת חלב ששחטו לשם חטאת דם כשרה ובגמ' שם בנזיר שהוי אותה הסוגיא כמו בסוף כריתות איתא דלא כיפר וע"ש מה שתירץ אבל עכ"פ בהקו' משוה הסוגיות.

וע' בקרן אורה ועוד אחרונים שהק' דאם שתי הסוגיות דבר א' הם מדוע לא הק' הגמ' בזבחים לרבא שסבר חטאת חלב לשם חטאת דם כשירה מברייתא מפורשת בכריתות שלא כיפר ולהרמב"ם פשט דברייתא הוי שפסלה ע"ש. עוד הק' הזבח חדדה דסוגיא דכריתות ענין אחר הוא דשם מיירי לענין הבעלים דגילתה לנו התורה שהקרבן שהפרישו על החלב לא יביאוהו לכפר על הדם ואפי' בדיעבד לא יצא אם עשה כן דלא יוכל לעקור קרבן שהופרש על החלב להתכפר בו חטא אחר ולהכי לא כיפר על חטא אחר וגם על החלב שהפרישו מקודם ג"כ לא כיפר כיון דאינו רוצה שיכפר עליו על חטא זה דהא הביאו על חטא אחר והוי כאילו אמר לא יתכפר לי חטאת זה דמסקינן בכריתות דף ז' דלא כיפר אבל הסוגיא דזבחים מיירי שהבעלים הביאו לכפר על חטא שהופרש אבל הכהן שינה ועשאו לשם חטאת דם דלא נוכל ללמד מזה דקרא דעל חטאתו דמיירי בהבאת הבעלים דהא הם הביאוהו כדין ואין לפוסלו אלא משום שינוי קודש ע"ש. ויש להקשות על הזבח תחדה דבשלמא בגמ' שכתב לא כיפר שייך לומר שלא מכפר לא על דם ולא על חלב וכדבריו אבל הרמב"ם כ' אם הקריב פסלה ע"ש ולשון פסלה משמע שהוי פסלות ולכאו' באומר לא יתכפר לי חטאת זה לא מכפר אבל אינו פסול בקרבן וא"כ ק' לומר שזהו פשט בהרמב"ם שכ' פסלה. ועוד עיקר הסברא שנידן שלנו דומה לאומר לא תכפר לי חטאתי אינו כ"כ פשוט דהא לא אמר שאינו רוצה בכפרת חלב אלא דעכשיו רוצה להקריב קרבן זה על הדם וכן מצאתי שהק' האבן האזל. ובאמת יש לבאר טעם הפסול דהרמב"ם בהל' שגגות, וראיתי באבי עזרי מהדורא רביעאה פ"ג ה"ג ושגגות שכ' פשט ברמב"ם דהקרא דקרבנו על חטאתו אומר לי שאין ביכולת דהבעלים לשנות קרבן ממה שהופרש ועכשיו שידענו זה אם הכהן בא ושחט לשם מה שהבעלים שינו הקרבן הוי שינוי קודש בחטאת שפסולה שאילו היה כח לבעלים לשנות א"כ לא היה מצד הכהן שינוי קודש ששחט למה שהוא עכשיו באמת אבל עכשיו שגילתה תורה שאין בכחו דהבעלים לשנות א"כ שפיר אם הקריב פסלה מדין שינוי קודש וע"ש אבל זה לכאו' צ"ע שכבר כ' הקרן אורה שאין לומר פשט שם בכריתות מדין שינוי קודש שלגבי הכהן הוי עקירה בטעות דלאו עקירה, שהוא סבר שהופרש לדם ובאמת הופרש לחטא דחלב ואין לומר שהתם מיירי בכה"ג שהבעלים הודיעו לכהן שבאמת הופרש לשם חלב שבפשטות מיירי הסוגיא והרמב"ם בכל אופנים ועוד כ' הקרן אורה דהתם בכריתות קתני לא מעל ולא כיפר דמשמע דאיירי בשוגג דבמזיד בלאו הכי ליכא מעילה ובשוגג הוי עקירה בטעות ולא הוי שינוי קודש. ועדיין יש לבאר מאיזה דין פסק הרמב"ם פסלה בהל' שגגות ועוד קו' האחרונים איך מדמה הרמב"ם הסוגיא דכריתות שלא מיירי מפסול מחשבה ושינוי קודש אלא בהקרבה על חטא דלא מופרש מתחילתו עם הסוגיא דזבחים שמיירי משינוי קודש ופסול מחשבה ולא משינוי בהקרבה על מה דלא הופרש.

והנה יש לחקור בדין חטאת חלב מה פועל ההפרשה האם חל בקרבן שם חטאת חלב דהיינו שמלבד שיש שם חטאת ג"כ חל שם

חטאת חלב שנתפס שם החטא בקריאת הקרבן ונקרא הקרבן חטאת חלב או לא חל בקרבן שם חטאת חלב אלא חטאת סתם שלא נתפס בקרבן שם החטא כדי שיהיה נקרא חטאת חלב ושם הקרבן הוי חטאת רק כיון שהפרישו לחטא של חלב יש כאן חלות להקריבו לחלב אבל לא פועל בגוף הקרבן להפכו לשם חטאת חלב אלא שם הקרבן חטאת שדינו להקריבו לחטא של חלב. ונראה שהנ"מ יהיה אם שינוי מחטאת חלב לחטאת דם הוי בכלל שינוי קודש, שישינוי קודש הוי מחשבה שלא לשמה בשם הקרבן ועקירת שמו דהקרבן א"כ אם נאמר ששם החטא נתפס בשם הקרבן והוי שמו חטאת חלב שפיר הוי שלא לשמו ובכלל שינוי קודש אבל אם אין החטא חלק משם הקרבן אלא הוי חטאת סתם א"כ חטאת לשם חטאת נשחטה ואין כאן שום שינוי קודש ושלא לשמו. ויש להביא ראיה שלא הוי שלא לשמה מגמ' זבחים דף ט' ב', אמר רב משמיה דמבוג חטאת ששחטה לשום חטאת נחשון כשירה דאמר קרא זאת תורת החטאת תורה אחת לכל החטאות וכו' איתיביה ר' משרשיא לרבא ר' שמעון אומר כל המנחות שנקמצו שלא לשמן כשירות ועלו לבעלים לשום חובה לפי שאין המנחות דומות לזבחים שהקומץ מחבת לשם מרחשת מעשיה מוכיחין עליה שהיא מחבת וכו' טעמא דמעשיה מוכיחין הא אין מעשיה מוכיחין לא, אמאי לימא זאת תורת המנחה תורה אחת לכל המנחות ע"כ ופי' רש"י שם ולרבא דאמר לעיל חטאת חלב ששחטה לשם חטאת דם כשירה ליכא למיפרך מינה דהתם כיון דכי הדדי נינהו דתרוייהו חטאת סתמא שמייהו וכפרת שתיהם שוה על הכרת אין שם שינוי קודש והרי חטאת לשם חטאת נשחטה ואילו מנחת מחבת ומנחת מרחשת אין שמותיהן שוין זו שמה לבדה וזו שמה לבדה וכו'. ומוכח מרש"י שאין חל על הקרבן שם חלב שכ' דתרוייהו חטאת סתמא שמייהו ולהדיא כ' שאין שם שינוי קודש, נמצא שחטאת חלב לשם חטאת דם אינו בכלל שינוי קידש והסוגיא בזבחים שמדבר משינוי מחטא על חטא ומחל' רבא ור' אחא לא מפרשה של שינוי קודש קמיירי ולמד הרמב"ם שמיירי משינוי המבואר בסוף כריתות משינוי בהפרשה שהכהן משנה ממה שהופרש ומחטא שעומד ליקרב שכבר ביארנו שאע"פ שאין כאן שלא לשמה ומחשבה לעקור שם הקרבן כמו כל שינוי קודש אבל עכ"פ יש כאן חלות להקרב לחטא של חלב ואם הקריבה על חטא אחר שלא היה עומד מתחילה לכך הקרבן פסול ונלמד מגזה"כ דקרבנו על חטאתו שצריך להקריבו על מה שחל להקריבו ואם שינה מזה פסלה וזהו הדין דר' אחא בזבחים דף ט' ב', ששינוי כזה פוסל כמו בגמ' בכריתות ובזה גופא פליגי רבא ור' אחא שרבא אמר חטאת לשם חטאת נשחטה ואין כאן לא שינוי קודש ולא שינוי בהפרשה ששינוי בהפרשה ג"כ לא פסלה ובא ר' אחא לומר שאע"פ ששינוי קודש אין כאן אבל פסול מטעם אחר ששינה בחלות על מה שהופרש המבואר בכריתות ואע"פ שר' אחא לומד משחט אותה לחטאת והסוגיא בכריתות לומד מקרבנו על חטאתו אפשר לומר שר' אחא לא רצה ליתן טעם לדבריו לפסול דזה כבר מבואר בברייתא בכריתות אלא בא לאפוקי מרבא שאמר הרי חטאת לשם חטאת נשחטה ושפיר הוי בכלל ושחט אותה לחטאת ואין כאן לא שינוי בשם ולא בהפרשה ע"ז בא ר' אחא בנגדו ששייך לומר ושחט אותה לחטאת לשם אותה חטאת וקאי על שינוי ממה שהופרש וע' באבן האוזל כעין זה. אבל אליבא דאמת לומד ר' אחא הטעם כמו הברייתא בכריתות וכן הביא הרמב"ם לשיטתו טעם להלכה דר' אחא בהל' פסוה"מ פט"ו ה"ג וז"ל ונאמר על חטאתו שתעשה לשם אותו החטא ע"כ וזהו הטעם המובא בכריתות ולא הטעם שהביא ר' אחא, ואגב י"ל שלפי זה אתי שפיר קו' התוס' שם בזבחים דף ט' ב', ד"ה ושחט אותה לחטאת שהק' אר' אחא, שלעיל בפירקין דרשינן ושחט אותה לחטאת למילתא אחריתי ע"ש אבל אם עיקר דרשה דר' אחא הוי

מקרבנו על חטאתו שפיר דרשינן ושחט אותה לחטאת לדבר אחר. ולפי הנ"ל מבואר דברי הרמב"ם שמשוה שתי הסוגיות ששתיהם ענין א' שינוי בהפרשה, שינוי ממה שהיה עומד להקרב, ולפי זה המהלך אין להקשות הא הוי עקירה בטעות כמו שהקשינו לעיל על מהלך האבי עזרי, שי"ל ע"פ מה שכ' הקרן אורה במנחות דף מ"ט א' בסד"ה מסתברא מילתא דרב, דסברה דעקירה בטעות לא הוי עקירה לא אמרינן אלא בובחים דסתמן לשמן קאי ומה שעקר בטעות לאו עקירה וקיימא אסתמא אבל בהני מילי דבעינן לשמה דוקא אם חישב מחשבה אחרת אפי' בטעות לא הוי לשמה ע"ש ולכאו' הקובע הסתמא לשמן הוי שם הקרבן וקדושה לשם כך כמו עולה סתמא לעולה ששם הקרבן הוי עולה אבל לדברינו ששם החטא לא נתפס בשם הקרבן סברה לומר שאינו סתמא לשמה לשם חטא דחלב אע"פ שדינו להקריבו לזה החטא אבל זה לא מספיק שיהיה סתמא לשמה שהוא חלות בשם הקרבן ויש להביא ראיה לזה מהרמב"ם הל' מעשה קרבנות פ"ד הי"א שכ' צריך שתהיה מחשבתו בשעת שחיטתו לשם ששה דברים לשם הזבח וכו' ואם שחט סתם כשר כמו שביארנו, והשוחט חטאת ואשם צריך שתהיה מחשבתו לשם אותו החטא שבא עליו עכ"ל ומדבריו משמע שלא אמרינן סתמא לשמה על חטא שבא עליו שכ' קודם דין דסתמא לשמה ואח"כ הביא שצריך לחשוב לשם החטא ואע"פ שהאור שמח כ' שהוי טעות הדפוס והדין דאם שחט סתם כשר קאי ג"כ על לשם אותו החטא ומקומו בסוף ההלכה ע"ש אבל ע' במרכבת המשנה שם שדייק כנ"ל על הרמב"ם והעלה שלא אמרינן סתמא לשמה בהחטא ואם לא חישב לשם החטא לא עלה לבעלים לשם חובה ע"ש עכ"פ לפי מה שנדפס ברמב"ם שלנו נמצא שאין סתמא לשמה אלחטא והסברא כמו שכתבנו שלא נכלל בשם הקרבן ולא נתפס בקריאת הקרבן וסתמא לשמה תלוי בשם הקרבן. ולפי זה בנוגע לעקירה בטעות כשהקריב לשם חטא אחר שפיר הוי עקירה כיון דאין סתמא לשמה וכתב הקרן אורה שבכה"ג שפיר הוי עקירה כיון שצריך להקריב לשם החטא כמו שמבואר מקרבנו על חטאתו להרמב"ם וכיון ששינה לחטא אחר ממה שהופרש אפילו בטעות אין כאן לשם אותו חטא והוי עקירה.

ועדיין ק' אם הסוגיות דכאן וכריתות חדא הם מדוע לא הקשה גמ' דילן לרבא מברייתא מפורשת בכריתות שפסול ואיך אמר רבא כשירה ונראה ליישב על פי מה שרצה הזבח תודה לתרץ הרמב"ם על הקושיא שהבאנו לעיל שאע"פ שהרמב"ם פסק פסלה אבל עצם הברייתא שם איתא לא כיפר רק שהרמב"ם למד פשט שהוי פסול אבל שייך לומר כוונת הברייתא דלא כיפר דהיינו לא עלה לבעלים לשם חובה אבל עצם הקרבן כשר כמו שאר לשם חובה וע' באורח מישור על מס' נזיר דף כ"ז ב', תד"ה שהרי בסה"ד וכן נ"ל קושטא דמילתא דהברייתא לא ס"ל דפסול הזבח רק דלא כיפר וצריך להביא אחר לחובתו ע"ש שהביא ראיות של' לא כיפר ג"כ משמע כשר ולא עלו עכ"פ כיון שיש מהלך כזו בהברייתא דשם אין שייך להקשות על רבא מזו הברייתא שיכולים ללמוד שם כשר ולא עלו וזהו ג"כ שיטת רבא ואע"פ שרש"י פירש על רבא כשרה ועלתה לו חה לא הוי כברייתא דשם ומטעם זה דחה הזבח תודה זה התירוץ, אבל ע' בברכת הזבח על זה הרש"י שכ' שהגירסא הנכונה ברש"י הוי כשרה ולא עלתה לו וכן הוא מפורש ברש"י מנחות דף ג' ב' ד"ה הא אמר רבא, לפי גירסת השיטה אות כ"ב ע"ש. ונשאר רק הערה על הרמב"ם שהקשו האחרונים שהיה להגמ' בזבחים להזכיר הברייתא והסוגיא דסוף כריתות אם יש להם שייכות.

יוסף צבי טשאפניק

בענין אין מוסרין ד"ת לעכו"ם

בגמרא חגיגה י"ג א', ואמר רב אמי אין מוסרין דברי תורה לעכו"ם שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. ובתוס' שם ד"ה אין מוסרין: היה קשה להר"ר אלחנן תיפוק ליה דעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה כדאמר (סנהדרין נ"ט א') וכו', והמלמדו עובר אלפני עור לא תתן מכשול, וכי תימא בד' מצות דידהו דאינו חייב מיתה כדאמר הש"ס התם, והא מצוה איכא למוסרם להם ונפקא לן מהאי קרא אשר יעשה אותם האדם וחי בהם כהן ולוי לא נאמר אלא אדם שאפילו עכו"ם ועוסק בתורה וכו' וי"ל דהכא מיירי אפילו היכא דאיכא עכו"ם אחר שרוצה ללמדו דליכא לפני עור כדאמרינן בע"ז וכו' מ"מ אסור משום מגיד דבריו ליעקב עכ"ל יע"ש. ובהגהות הב"ח מביא בשם תוס' בעין יעקב תירוץ אחר די"ל דרב אמי איירי בד' מצות דבן נח וזה שאיכא מצוה ללמדם היינו קודם שניתנה תורה אבל אחר שניתנה תורה והתירם להם ילפינן מהאי קרא דאף ד' מצות אסור ללמדם יע"ש.

והנה הפוסקים תמהו, אמאי לא הביא הרמב"ם דין זה של רב אמי דאין מוסרין ד"ת לעכו"ם, ובראשם, הבאר שבע (ס' י"ד דבאר מים חיים) וכתב וז"ל דלולא דמסתפינא לא הביאו מפני שאינו אליבא דהלכתא. ומצאתי און לי מהא דאמרינן בפרק לא יחפור (כ"א) מיחיבי אחד מבני חצר וכו' ומלמד תינוקות בני חצר מעכבין עליו, הכא במאי עסקינן בתינוקות עכו"ם ע"כ לשון הגמ'. והאי מלמד תינוקות דעכו"ם בהכרח צריך אתה לומר שר"ל שלומד עמהם תורה שלנו שהרי א"א לומר שלומד עמהם חשבון או שאר אומנות דא"כ אף בתינוקות של ישראל יכולין למחות בידו כמש"כ הרמב"ם וכן במרדכי ובנמ"י וז"ל ותינוקות דעכו"ם לאו דוקא דה"ה לתינוקות ישראל אם מלמדו אומנות ולא נקט דעכו"ם אלא למעוטי תינוקות של בית רבן שאין בני חצר יכולים לעכב עליו וכו' עכ"ל של הנ"י. ואין להקשות א"כ מאי דוחקיה דגמ' לאוקמי הברייתות בתינוקות דא"ה עכו"ם, למה לא מוקמי דמיירי בתינוקות דישראל והא דקתני מעכבין עליו מיירי כשלומד עמהם אומנות, לפי שי"ל שדבר זה אינו שכיח כלל מפני שכל אדם חייב ללמד לבנו תורה כשהוא תינוק וכו' אלא ע"כ צ"ל דמיירי שלומד עמהם תורה שלנו והאי קרא שדרש רב אמי אסמכתא בעלמא הוא ועם זה נסתלקה קושית התוס' בפרק שור שנגח ד' וה' (ל"ח א') גבי הא דקאמר שם וכבר שלחו מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם. קראו ושנו ושלשו ע"ש בתוס' ע"ז של הבאר שבע.

ולבאורה יתפלא ההבאר שבע שוחר את עצמו, וראייתו אינה מספקת דאם אמרינן דזה דלא מוקמי הברייתא במלמד אומנות לתינוקות של ישראל משום דדבר זה לא שכיח א"כ מנ"ל דמיירי דלומד עכו"ם תורה דלמא מיירי דמלמדם אומנות והא דלא מוקמי לה בישראל משום דלא שכיח כלל. והנה הרשב"א בחידושיו לב"ב כתב בד"ה הב"ע בתינוקות של גוים וז"ל אורחא דמילתא נקט וה"ה בשל ישראל ושאר אומנות עכ"ל. וזהו ממש כדברינו דאיירי במלמדם אומנות ונקט עכו"ם משום ששכיח יותר וכן נראה כוונת הנימוקי יוסף. ועוד קשה על הבאר שבע דניחי דדין דרב אמי הוי רק אסמכתא בעלמא אבל מי

התיר האיסור של ולפני עור לא תתן מכשול, דעכו"ם שלומד תורה חייב מיתה כדברי התוס' חגיגה, וזהו שפיר אליבא דהלכתא.

ויש להקשות עוד בזה, דהנה הבאר שבע כותב עוד ז"ל שוב ראיתי מי שכתב שישראל המלמד תורה לעכו"ם עובר על לפני עור ולא נאמר כל זה אלא בתורת משה ומצותיה שנצטוו בהן ישראל אבל נביאים וכתובים נראה בעיני שמותר ללומדו שרואה בהן נקמות האמורות לישראל וכו' (ועיין בשלטי גיבורים ע"ז דמביא זה מלשון ריא"ז) ועוד נראה לי דאף רב אמי עצמו לא אסר אלא דוקא למסור לו דברי תורה עם טעמן ונמוקן וסתדותיה וכו' דבהכי מיירי שם כל הסוגיא וכן דייק הלשון אין מוסרין ולא אמר אין לומדין ועם כל זה אומר אני שומר נפשו ירחק מללמוד עמהם, וכו' עכ"ל הבאר שבע. ועכשיו דהבאר שבע מחלק בין תורה בלי טעמן, ותורה עם טעמן וסתדותיה דאסור הא הדרא קושיא לדוכתיה דאמאי השמיט הרמב"ם דין דר"א, ומאי אהני לי דברי הב"ש.

ועוד אינו מובן מה שאמר בריש דבריו, דאפילו את"ל דבבבא בתרא מיירי דמלמד תינוקות עכו"ם בחורתנו ודאי אין סברא לומר דלומד עמהם סודות התורה עם טעמן ונימוקן, וצ"ל דלומד עמהם פשטות התורה וכפי הבאר שבע דבר כזה לא אסר רב אמי. אבל בב"ק ל"ח א', לגבי מלכות רומי דקראו ושנו ושלשו, דמשמע שם דהחכמי ישראל מסרו להם הטעמים של התורה (ועיין רש"י שם ד"ה חוץ דמשמע דגלו להם כל הטעמים חוץ מדבר זה), וכדברי השיטה מקובצת וז"ל יש לפרש שלמדום היטב ג' פעמים וי"ל קראו מקרא ושנו משנה שלשו תלמד יעו"ש, (וע"ע ברש"י כתובות ק"א שלא יגלו סוד לעכו"ם דהיינו סוד טעמי תורה) וא"כ שפיר הקשה תוס' שמה דאיך עשו דבר זה הא אמרינן המלמד תורה לעכו"ם עובר בעשה דמגיד דבריו ליעקב ויתרץ שם דעל כרחך עשו יעו"ש בתוס'. (ובשו"ת יהודה יעלה סוף תשובה ד' בהג"ה מבן המחבר כתב וז"ל הא דאסור ללמד תורה לעכו"ם היינו תורה שבע"פ שאינו בכתב רק נמסרה לישראל ועיין בט"ז או"ח בברכת לעסוק בד"ת דעוסק הוא בסורת ויגיעה ובפלפול בהלכות התורה ומה"ט אר"י בסנהדרין דגוי העוסק ולא אמר לשון לימוד ע"ש. והרב יוסף שאול נאטהאנזאן כתב בהסכמתו לספר זה, דמ"ש שם בהג"ה דהא דאסור תורה לעכו"ם היינו תורה שבעל פה ולא שבכתב תמהני דבמס' ב"ק מבואר שם בתוס' קראו שנו ושלשו דאסור ללמד לעכו"ם תורה, ולא חלקו עכ"ל. ולפ"ד אינו קשה קושית השואל ומשיב, דתוס' הקשה קושיא זו דוקא כאן דמיירי דלמד עמהם כל התורה ואינו מקשה. בשאר מקומות דהאיך ענו ואמרו חכמינו לעכו"ם ד"ת. וע"ע בדבריו על הטורי אבן לקמן) ועל כן זה שכתב הבאר שבע דאין מוסרין ד"ת לעכו"ם אינו אליבא דהלכתא אינו מובן, ותירוצו על תוס' ב"ק לכאורה אינו תירוץ, וא"כ צ"ב למה לא הביא דין זה ברמב"ם דאין מוסרין ד"ת לעכו"ם.

ועיין בשו"ת בשמים ראש סי' שכ"ז שכתב דאיסור גמור הוא ללמד עם עכו"ם תורה. וע' בשו"ת דבר שמואל מהר"ש אבוהב ס' ע"ה דתמה על הבאר שבע וכתב דחדאי הלכה הוא הא דאין מוסרין ד"ת לעכו"ם, וכתב עוד דמפסק הרמב"ם בהלכות מלכים דבן נח דעוסק בתורה חייב מיתה, נשמע דהמלמדו עובר משום לפני עור. וע"ע בים של שלמה ב"ק דאסור ללמד תורה לגוי אף משום שלום מלכות. ובחרדים הובא תחת הכותרת "מצות עשה התלויות בפה מדברי קבלה ומדברי סופרים" מצוה ל"ז וז"ל מגיד דבריו ליעקב אבל לע"א אסור ללמד אפילו אות אחת מן התורה ועון גדול הוא ועכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה ועובר נמי משום ולפני עור וכו', רק בשבע מצות בני נח שרי ללמדו וכו', אבל בזוהר מחמיר מאד ולא חלק עכ"ל (ונ"ל להביא מקור לדברי הזוהר. דהנה תוס' למדו דהוי מצוה ללומדם הז' מצות מדרשת ר"מ

דאומר מנין שאפילו עכו"ם ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול שנאמר אשר יעשה אותם האדם וגו' מלמד דאפי' גוי וכו' ע"ש בסנהדרין נ"ט א', ורש"י שם פירש דר"מ ליח ליה אתם קרויים אדם ולא עכו"ם קרויים אדם ורבי שמעון הוא דדריש לה. וא"כ אליבא דר"ש הא דאמר רב אמי דאין מוסרין דברי תורה לעכו"ם שפיר י"ל כההוא"א של תוס' בחגיגה, שחידשו לנו איסור למסור להם הז' מצוות, כיון דרבי שמעון ליח ליה דרשא דר"מ, דר"ש סובר דאדם דוקא ישראל ולא אומות העולם וע"כ הוזהר לשיטתו של רשב"י. אבל לשיטת ר"ת דמפרש שם דיש חילוק בין "אדם" ו"האדם" צ"ע.)

והיוצא מכל זה דכמה פוסקים סברי דאסור ללמד לעכו"ם תורה הן מטעם האיסור דולפני עור הן מטעם האיסור של מגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום. וא"כ צריך ביאור אמאי לא הביא הרמב"ם האיסור של אין מוסרין. ומה שעוד צ"ב הוא דהנה הרמב"ם בהלכות מלכים פ"י הל' ט' כתב דעכו"ם שעוסק בתורה חייב מיתה וכו' מכין אותו ועונשין אותו ומחייבין אותו שהוא חייב מיתה אבל אינו נהרג עכ"ל. ובכסף משנה שם כתב דמ"ש אבל אינו נהרג הוא משום דס"ל דאינו נהרג אלא על ז' מצוות ואע"ג דבגמ' איתא דעוסק בתורה הוא בכלל גזל דמורשה, ולמאן דדריש מאורשה הוי בכלל עריות סובר רבינו שהן אסמכתות בעלמא וכן גבי עכו"ם ששבת וכו', אלא כל אינך דאמרינן בהו חייב מיתה היינו חיוב מיתה לשמים בעלמא אבל אינו נהרג, כן נראה לי בדעת רבינו עכ"ל הכ"מ. ובלחם משנה שם כתב בטעם הרמב"ם במ"ש אינו נהרג משום דהוקשה ליה מה שאמרו בפרק ד' מיתות ליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור. ותוס' שם ובחולין ל"ג א', כתבו דאין להקשות מהא דאמר עכו"ם ששבת וכן העוסק בתורה דחייב מיתה דבדבר שהוא מצוה לישראל לעשות לא שייך למימר מי איכא מידי יעו"ש בתוס'. אבל הרמב"ם היה נראה לו הסברא להיפך דאדרבא דכיון דלישראל לא די שהוא מותר אלא אפילו מצוה הוי א"כ לא הוי לן לאסור לעכו"ם בכך ולחייבו מיתה, לכך מפרש רבינו דהאי חיוב מיתה מדרבנן הוא וקרא אסמכתא בעלמא דלא הוי אזהרה גמורה דאזהרה מן התורה ליכא בדבר שלישראל שרי, דליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור כלומר אזהרה מן התורה ע"ש בהלח"מ, וצ"ב דבמאי פליגי תוס' והרמב"ם.

והנה לכאורה סברת התוס' נכונה דעיין בשו"ת בן פורת להגר"י ענגיל ס"ד שמבאר סברת תוס' דזה הכלל דליכא מידי דלישראל שרי אמרינן בדבר שבעצם הוא מתועב ואז שפיר י"ל דאם לעכו"ם אסור כ"ש דצריך להיות אסור לישראל דקדושים הם. וכן להיפך דאם לישראל מותר כ"ש שצריך להיות מותר לעכו"ם משא"כ במקום שהוא מצוה לישראל על כרחך אין האיסור לעכו"ם תלוי בפחיתות הדבר, אלא תלוי בפחיתות העכו"ם עיי"ש דבריו. וביתר ביאור, דלמשל זה שישראל אסור לאכול קדשים אינו מצד גרעון הקדשים, דהא דכהנים מותרים לאוכלה הוא מטעם מעלתם. וכן נמי באשה דהמלמדה תורה כמלמדה תפלות דזהחסירתן הוא בדעת האשה, וה"נ לגבי שבת ותורה דאינו אסור משום שהוא ת"ו מתועב ובלתי נרצה, רק שמהות הב"נ הוא שמחייב האיסור ושפיר סוברים התוס' דהכלל דליכא מידי לא שייך כאן, וא"כ אמאי כתב הלח"מ דהרמב"ם סובר דיש לומר כאן הכלל של ליכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור.

והנלע"ד לומר דהנה יש לחקור דמה הטעם דאסור לעכו"ם ללמוד תורה. אם הוא משום דהתורה חפצא של כלל ישראל, והוא חלקינו ומקור קדושתינו, וע"כ אסור לגוי לעסוק בה, דהתורה מיוחדת לישראל, ובה הבדילנו מן האומות, וכ"ש שאסור לנו למסור להם, דעכו"ם שלומד בתורה נוטל דבר השייך לישראל ופורץ בהברית בין קונ"ה וישראל.

או י"ל דלא רצה הקב"ה שיהא לפחותים עסק בתורה מפני קדושתה, ולא הוי ענין שאסור להם מפני שניתנה להן, אלא הוי אסור להם מפני פחיתותם ואם עסק הוי כמועל בהקדש. וע"כ ג"כ אסור לנו למסור להם מפני שהם פוגמים בקדושת התורה.

והנראה לומר דכל הפוסקים שהביאו איסור זה מסובבין על שני הסברות האלו, חרץ מהרמב"ם דהיה לו דרך אחרת בהאיסור של עכו"ם שעוסק בתורה. ונחזי אנן, דהנה הבשמים ראש שהבאנו לעיל כתב ז"ל אבל באמת בעיקר הדבר טעות שאין הטעם משום תקנתי' דידהו אבל איסור גמור להוציא קדושתינו וסגולתינו אשר בה נבדלנו מן עמי הארץ וכו' לא רצה לתתה למלך ארם כי כל הצורות נמשכו אחר זה. ועל זה רמזו חז"ל באמרם כשנכתבה התורה יונית היה חושך בעולם ג' ימים וכו' אבל ח"ו להוסיף להם כח בדברי התורה הקדושה כנותן חרב בידם להרגנו, עכ"ל. וחזו ממש כצד הראשון בחקירתינו, דכיון דהתורה שלנו אין לנו רשות לתתם לגרי דעסקם בתורתנו פוגמות בקדושתנו דהתורה מיוחדת רק לכלל ישראל.

אבל, בזוהר אחר שכתב ואסור לאודעא להו מילי דאורייתא בגין דאורייתא כלא שמא דקב"ה. ובדבר שמואל שהבאנו כתב ז"ל ומה מאד עמקו דבריו של רב אמי באומרו אין מוסרין ד"ת לעכו"ם ולא אמר אסור ללמד תורה וכו' להבליע יחד האיסור עם טעמו ונמוקו עמו כלומר שכל המלמדם ד"ת ואמירות לגבוה הוי כמסירתם להדיוט המועל בקדשים וכאלו מוסר חפצי שמים בידם וברשותם להשתמש בם כשלהם. ואם החמירו לא ללמדה לבנות ישראל מפני שאין דעתן מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות ד"ת לדברי הבאי עאכו"כ חכבד הטענה על מלמד תורה לנכרים ע"ש בנועם לשונו. וזה נראה כצד השני בחקירתנו דעכו"ם שעוסק בתורה הוי כמועל בהקדש. ואפ"ל דהנ"מ בשני הסברות הוא דאם הוא מטעם שהתורה ניתנה לישראל אז שפיר יכולים לחלק בין תורה שבכתב ושבעל פה. ועיין בגיטין ס' ב', אר"י לא כרת הקב"ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה שנאמר כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל יעו"ש. אבל אי אמרינן דאסור לעכו"ם מפני קדושת התורה אז א"א לחלק. (ואפ"ל דשני הטעמים תלויים אם האיסור של אין מוסרין תלוי ברישא דקרא דמגיד דבריו ליעקב חוקיו ומשפטיו לישראל דמשמע דעיקר הקפידא הוא משום שנתנה לנו — ובתוס' ב"ק ל"ח א', כתב דהמוסר ד"ת עובר בעשה דמגיד דבריו או י"ל דהאיסור נובע מסוף הפסוק דלא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום דהקפידא הוא שלא יהא עכו"ם עוסק בתורה והוי לא תעשה וכן משמע בגמ' חגיגה. וע' בשמות רבה ל' במעשה דאקילוס ואדריינוס דנלמד שם מהפסוק דאין לנכרים שייכות להבנת התורה ועדיין צ"ע.)

והנה הרמב"ם בהלכות מלכים פ"י הל' ט' כתב ז"ל עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד וכן עכו"ם ששבת וכו' כללו של דבר אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע ואם עסק בתורה או שבת או חידש דבר וכו' יעו"ש ומשמע מדבריו דהטעם דאסר לעכו"ם ללמוד תורה הוא משום דמחדש דת לעצמו. והיד רמ"ה בסנהדרין כתב כן בפירוש דהרמב"ם סובר דהטעם לגבי שבת הוא משום דהוי בדה דת מלבו עיי"ש, וכן משמע לגבי ענינו דהוא אסור ללמוד תורה דהוי מחדש דבר שאין מצווה עליו. (ואפ"ל דזה שדרשו בגמ' סנהדרין נ"ט א', לגבי מורשה שהוי גזילה להרמב"ם אינו ממש גזל אלא הוי כמחתם בטלית שאינו שלו דכיון דאינו מצווה עליו אסור לו ללומדה, דרק ישראל מצווה על לימוד התורה. והפוסקים האחרים סברו דרשינן "מאורסה"

דהוי גילוי ערוות, דסברי דמלבד ענין של גזילה הוי ג"כ ענין שמתחלל דבר — קדושת ישראל או קדושת התורה.)

והיוצא מדברינו הוא, דאם לומדים דעכו"ם שעוסק בתורה הוי פירצה בסגולת ישראל או בקדושת התורה מצד פחיתותם אז בדאי י"ל דאין לנו למסור להם תורה, דמלבד האיסור של לפני עור יש גם איסור מיוחד שאין לנו למוסרה להם דהוי כמחלל קדשים או כמוסר להם דבר ששייך רק לישראל, והוי מגלה דבר ה' לאינם ראויים. וגם שפיר אמרי' כתוס' דאין לומר כאן ליכא מידעם דישראל שרי ולעכו"ם אסור דכיון דהאיסור נובע מקדושת התורה וישראל; ועכו"ם הוו פחותים דאין להם שייכות לזה וכדברי מהר"י ענגיל בבן פורת. אבל להרמב"ם דאינו סובר דהאיסור לעכו"ם הוא איזה ענין של קדושת התורה או סוד של ישראל דמתחללת, אלא הוי איסור צדדי וענין שלילי דכיון דלא ניתנה להם אסור להם לחדש דת ללמד תורה ועל כן זה שאסור לנו למסור להם ד"ת יכול להיות רק מטעם לפני עור וע"כ צ"ל דהרמב"ם אינו סובר דינו של רב אמי, דמאיזה טעם יהא אסור לנו למסור להם התורה אם כל האיסור הוא אקרקפתא דעכו"ם דאין להם לחדש דת. (והמאירי ג"כ כתב דהוא איסור צדדי דאסור לעכו"ם ללמד תורה מפני שבני אדם סבורים עליו שהוא משלנו מתוך שרואין אותו יודע ויבואו להטעות אחריו יע"ש בסנהדרין נ"ט א').

ועכשיו מבוארים היטב דברי הכס"מ והלח"מ שכתבו דהדרשא מתורה צוה לנו הוי רק אסמכתא. והלח"מ כתב הטעם משום דאזהרה מן התורה ליכא בדבר שלישראל שרי ולעכו"ם אסור, דכיון דהרמב"ם אינו סובר דמהות העכו"ם הוא המחייב האיסור, ואינו משום דאין להם שייכות לקדושת התורה וקדושת ישראל אלא דהוי איסור צדדי דאין להם לחדש דת כיון שלא ניתנה להם. וע"כ שפיר יש להקשות איך יהא אסור להם ללמוד תורה מדאורייתא דכמו שפסק הרמב"ם בהל' י' שם דבן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו מלעשותה כהלכתה יעו"ש, ומ"ש תורה דאמרינן דאסור להם אלא ע"כ דהוי מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא, וכדברי הלחם משנה.

והנה הטורי אבן בחגיגה רוצה לתרץ קושיית תוס' דתיפוק ליה לרב אמי דעובר על ולפני עור. דהגמ' סנהדרין מפרש טעמא דכתיב צוה לנו משה מורשה מ"ד מורשה מגזל גזל ומ"ד מאורסה דינו כנערה המאורסה ע"י"ש. והטו"א כתב דאפ"ל דר"א ס"ל כמ"ד מורשה דהוי איסור גזל והנ"מ בזה דהיכא דישראל מוסר לו ומלמדו ברצונו תו ליכא משום גזל וע"כ חידש רב אמי דאפי' ברשות ישראל אסור למסור להם (ואח"כ כתב דדין של ר"א הוי רק אסמכתא) והביא ראי' ליסוד זה שהרי בהרבה מקומות בש"ס מצינו שהשיבו חכמים לנכרים על שאלתם בד"ת עיין במס' ע"ז דף מ"ד ב', והאיך השיבו ר"ג הא איכא משום לפני עור אלא ודאי ברשות ישראל שפיר דמי. והקשה שם הטו"א דלמ"ד דינו כנערה המאורסה דאפי' ברשות אסור תקשה כל הני עובדי דמצינו שהשיבו חכמים לעכו"ם הא איכא משום לפני עור, יעו"ש בהטורי אבן. והטו"א קשה מכמה טעמים, דחדא לפמש"נ לעיל דעוסק בתורה היינו בטורח ובפלפול פשוט הוא דבדרך עראי לית בה שום איסור וכן מביא הנצי"ב במרומי שדה על סנהדרין ד"עוסק" היינו שמחדש הלכה בלימודו משא"כ ללמוד מה שמבואר בלי עיון, אינו אסור. וכן לשיטת הרמב"ם והמאירי פשוט דבדרך עראי אין לאסור ואין בו משום לפני עור.

ועוד קשה על הטו"א דלפי דברינו כל השיטות משמע דאינו ענין של גזל ממון ממש אלא הוי ענין שלא ניתנה להם הן מצד קדושתה הן מטעם שפוגמת בבריתם של ישראל ומאי אהני לי אם ישראל נותן להם, האיסור במקומו עומד דאעפ"כ הוי כגחל דבר

שאין שייך לו. ולרמב"ם דהאיסור משום שמחדש דת לעצמו, כיון דאינו מצווה על לימוד התורה מאי נ"מ אם הישראל מוסרו ד"ת ברשות או לא. ויש להביא ראי' דאינו דין גזל ממש או דין נערה המאורסה ממש ממה שכתב תוס' בחולין ל"ג א', דאין להקשות מהא דעכו"ם ששבת חייב מיתה וכן מעוסק בתורה דחייב מיתה, הא ליכא מידעם דלישראל שרי ולעכו"ם אסור ע"י"ש. ולכאורה צ"ב דאם האיסור לעכו"ם הוא משום גזל או נערה המאורסה ממש במלוא מובנו, בכלל אינו שייך האיסור לימוד תורה לליכא מידי, דהוי אסור ליה משום דהוי ממון ישראל ובין ישראל ובין עכו"ם אסורים בגזל, ורק כיון דהתורה הוי ממונו של ישראל מותר לו, ולא לעכו"ם כיון שאינה שלו. וכן נמי באיסור נערה המאורסה, דמאורס לישראל ולא לעכו"ם וא"כ אמאי צריך תוס' לתרץ דבמצוה שאני ואין אומרים ליכא מידי. אלא ע"כ צ"ל דאינו ממש איסור גזל כנ"ל ואינו תלוי אם הישראל נותן לו ברשותו דג"כ אסור. והא דד"ג צ"ל דבדרך עראי לית בה איסור והטורי אבן צ"ע.

הנה בריש דבורינו הבאנו מה שהבה"ח מביא בשם תוס' בעין יעקב, דאחר שהקב"ה התיר להם הז' מצוות ילפינן מהאי קראי דמגיד דבריו ליעקב דאף ז' מצוות דב"נ אסור ללמדם. ויש להקשות על תירוץ זה קושיא עצומה דהוא נגד גמ' מפורשת, דהנה התוס' למדו דהא דאמרי' שמצוה ללמד לגוי הז' מצוות נלמד ממימרא דר"מ דאפי' עכו"ם ועוסק בתורה הוי ככ"ג שנא' אשר יעשה אותם האדם וחי בהם וכו' יעו"ש, והאיך יכולים לומר דאחר שהתיר להם הז' מצוות אין אומרים זה, אלא אומרים דאסור ללמד להם הז' מצוות משום דרשת רב אמי, הא בגמ' ע"ז ב' ב', וכן בב"ק ל"ח א', כתב וז"ל הש"ס ראה ז' מצוות שקבלו עליהן ב"נ ולא קיימום וכו' עמד והתירן להן וכו' א"כ מצינו חוטא נשכר אמר מר בריה דרבינא לומר שאע"פ שמקיימין אותן אין מקבלין עליהם שכר, ולא, והתניא היה ר"מ אומר מנין שאפי' עכו"ם ועוסק בתורה שהוא ככ"ג וכו' אלא כמי שאינו מצווה ועושה יעו"ש. והגמ' מביא דרשת ר"מ לאחר שהתירם, וע"כ צ"ל שגם לאחר שהתירם יש מצוה למסור להם הז' מצוות וכדברי התוס' בחגיגה כנ"ל, ונקשה על תירוץ שבתוס' בעין יעקב.

ומשום חומר הקושיא אולי י"ל דהנה המהרש"א שם רוצה לתרץ קושיית התוס', דרב אמי אוסר למסור לעכו"ם סוד וטעמי המצוות; ושל הז' מצוות ג"כ אסור להודיע להם וע"ז מביא הקרא חוקיו ומשפטיו כלומר דטעמי המשפטים לא הודיע להם, אבל פרטי הדינים של הז' מצוות ודאי אינם אוסרים להם, ולפי"ז יעו"ש. ואפשר דזה כמו שהתוס' בעין יעקב אומר, דבההו"א סבר דיש מצוה ללמד להם המצוות עם טעמן וסתרן אבל למסקנא כיון דהתיר להם הקב"ה אז אינו ענין למסור להם הטעמים, ואסור, והדרשא של ר"מ דעכו"ם שעוסק בתורה הוי ככ"ג היינו דוקא לענין עשיית המצוות דקרא כתיב "אשר יעשה אותם האדם" יעשה דייקא. ואה"נ דלמסור להם פרטי דיני עשיית המצוות שפיר יש מצוה.

והנה הרשב"א בב"ק ד"ה אפילו עכו"ם כתב ומיהו קשיא לי האיך הוא ככהן גדול שהרי אינו מקבל שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה עכ"ל. ובאמת הזהר חדש ברות פ"ב מקשה ונ"ל מאי טעמא שקלו לכ"ג והכתיב וכו' ומי שלא קבלוה לא מקבלי עלייהו אגרא בעלמא דאתי, אמר ליה ככ"ג עם הארץ חנינא ודאי דאמר וכו' כ"ג ע"ה הואיל ואינו קורא בתורה אין עבדתו עבודה ואינו מקבל עליה שכר וכו' כך גוי העוסק בתורה הואיל והוא גוי אין עסקו בתורה עסק ואינו מקבל שכר עכ"ל. ונ"ל דזהו התירוץ על קושיית הרשב"א. ועוד י"ל דלפי מה שנתבאר שפיר השווה גוי העוסק בתורה עם כהן גדול עם הארץ, דבע"כ צריך אתה לומר דהכהן יודע איך לעשות העבודה רק כיון דהוא ע"ה ואינו מבין מה שהוא עושה אמרי' דאין עבודתו

עבודה. וכן בענייננו דגוי העוסק בתורה היינו דעושה המצוות המוטלות עליו, הוי ג"כ בבחינת עם הארץ כיון דאסר לו לידע הטעם והסוד של המצוות וע"כ אין עסקו בתורה עסק ואינו מקבל שכר (דהוי אינו מצווה ועושה כנ"ל) כנלע"ד.



יחזקאל נורמן

בענין כל דאלים גבר

א. בגמ' ב"ב ל"ה א', וז"ל "ומאי שנא משני שטרות היוצאין ביום אחד דרב אמר יחלוקו ושמואל אמר שודא דדייני התם ליכא למיקם עלה דמילתא הכא איכא למיקם עלה דמילתא" עכ"ל הגמרא. ועי' ברשב"ם באד"ה התם וז"ל "דהואיל ואין לברר לעולם הדין עם מי משתדלין ב"ד בדינן ודינן אותו אבל הכא בהאי קרקע דליכא לא שטר ולא עדי חזקה ואיכא למיקם עלה דמילתא אם יבאו ויעידו של מי הוא הלכך אין כאן לומר חלוקה ושודא, דשמא יבאו עדים ויסתרו את הדין שדנו ב"ד הלכך אין ב"ד נוקקין להם לדון דין שסופו לבוא לידי עיוות אלא מניחין אותן וכל דאלים גבר עד שיבאו עדים ויבררו הדבר" עכ"ל.

ולכאורה נראה דהפשט ברשב"ם הוא, דהיכא דליכא למיקם עלה דמילתא, ולא יכולים לבוא לידי עיוות הדין, שהרי א"א לברר לעולם בראיות, אז ב"ד פוסקים הדין, או יחלוקו או שודא. משא"כ היכא דאיכא למיקם עלה דמילתא דיכולים לברר הדין בראיות, ב"ד אינם פוסקים הדין כדי שלא יבאו לידי עיוות הדין כשיתברר לבסוף. ולכן, ב"ד מסלקים עצמם ומניחים אותם וכל דאלים גבר. ולפי"ז סברת איכא למיקם עלה דמילתא אינה סברא של אומדנא אלא זה סיבה שב"ד לא נכנסים לדין תורה זה. וכן למד הקובץ שיעורים (בב"ב, אות קנ"ב) וז"ל "פי' רשב"ם דאין ב"ד נוקקין להן כלל ולפי"ז לעולם מהניא תפיסה בוא"ז. אבל הרא"ש כתב דלא מסתבר הכי ולא מהני תפיסת שני וכו'. ולפי' רשב"ם אתי שפיר הא דמשני הכא איכא למיקם עלה דמילתא ומשו"ה בי"ד מסלקין עצמן כמבואר בפירושו. אבל לדעת הרא"ש דבי"ד אין מסלקין עצמן אלא שסומכין על אומדנא כי מי שהוא שלו יגבר, לכאו' מה בכך דאיכא למיקם או לא, אם אומדנא טובה היכא דאיכא למיקם למה לא נסמוך על זה גם היכא דליכא למיקם" עכ"ל. ולפי הנ"ל צריכים לפרש מ"ש ברשב"ם בסוף דבריו "אלא מניחים אותן וכל דאלים גבר עד שיבאו עדים ויבררו הדבר", היינו לומר שיחפסו אחד מהשני לעולם עד שיבאו עדים לברר הדבר.

ב. הנה הרשב"ם, בסוגיא דאנן אחתיניה אנן מסקינן ליה בב"ב ל"א ב', כתב בד"ה דאבהתא היא, דהדין דאנן אחתיניה ואנן מסקינן ליה שייך גם במקום שאף אחד לא הי' מוחזק בתחילה, וב"ד זיכו לאחד מהם, שמסלקים אותו לפסוק דין דכל דאלים גבר (וכן פי' התוס' והרי"ף). ועי' בנמו"י [שם] שמביא שיטת הרשב"ם ומבאר דבריו וז"ל "נראה דס"ל דאפשר למיקם עלה דמילתא ודאי מי שהדין עמו יחקור אחריהם להוכיח שקרם וקרוב שנדע בבירור עי"ז". ואח"כ מביא הנמו"י שיטת הר"ח שחולק על הרשב"ם וז"ל "ור' חננאל פי' יותר בריות דאפי' לא מצינן למיקם עלה דמילתא דאו לא

נימא כל דאלים גבר אלא יחלוקו כדלק' ל"ה א', אפ"ה הכא מיירי כגון שמתחילה היתה בידי ראובן והביא שמעון עדים שהיא של אבותיו וסלקו ממנו ראובן והודדנו בה שמעון ועכשיו שמצא ראובן עדים מסלקינן לשמעון ומחזירין אותה לראובן" וכו' ומסיק הנמו"י "ומ"מ לענין הלכה נראה למפסק דכל דאלים גבר כלומר מי מהם שיגבר תחילה ותפס לא יוכל חבירו להוציא שוב מידו אפי' יגבר אח"כ אלא בראיה וכפי' הר"ש ז"ל לקמן במקומו" עכ"ל. והנה לפי מה שהבין הקובץ שיעורים בשיטת הרשב"ם קשה תלת: חדא, הנמו"י ביאר ברשב"ם, דאיכא למיקם עלה דמילתא היא סיבה חיובית לפסוק כד"ג, דעי"ז יתברר האמת ולא היכי תמצא שב"ד יחכו עד שיבאו עדים ומסתלקים מן הדין. ועוד קשה, דבהדיא כתב הנמו"י לפי' הרשב"ם, שיכולים לתפוס בכח רק בפעם הראשונה, ואין להוציא ממנו אא"כ יביא ראיה (ולא בכח). ועוד קשה, דהנמו"י כתב "וכפי' הר"ש ז"ל לקמן במקומו", ולקמן במקומו היא בסוגיא דף ל"ה א', ולפי הק"ש לא מצינו שפירש כן. ואדרבה, לפי דבריו כתוב ברשב"ם שיכולים לתפוס לעולם בלי ראיות.

ג. והנה ע' היטב בלשון הרא"ש גב"ב ל"ה א' וז"ל, "אבל חכמים פסקו דכל דאלים בפעם הזאת גבר, ודמכו על זה דכל מי שהדין עמו קרוב להביא ראיות. ועוד מי שהדין עמו ימסור נפשו להעמיד שלו בידו, ממה שימסור האחר לגוול, ועוד יאמר מה בצע שאמסור נפשי והיום או למחר יביא ראיה ויוציאנה מידי" עכ"ל. ומבואר דתולים פסק כד"ג באפשרות הבאת ראיות לב"ד, ואפי' בתפיסה עצמה לא ימסור נפשו כ"כ ובמיוחד מפני שהשני יביא ראיות ויזכה בדין. אבל בלי אפשרות הבאת ראיות אין אומדנא, והתפיסה בפני עצמה אינה האומדנא להוכיח מי הם הבעלים.

ולפי"ז מובן בפשיטות מה דתלוי כד"ג באיכא למיקם עלה דמילתא, דבלי זה אין על מה לסמוך. ואין מכאן קושיא על הרא"ש, אלא אדרבה, איכא למיקם עלה דמילתא הוא יסוד הפסק של כד"ג. ונראה לפרש דגם הרשב"ם סובר כהרא"ש דתפיסה בכח היא רק בפעם הראשונה, וכמ"ש בנמו"י. והיכא דאיכא למיקם עלה דמילתא, כלומר שיש אפשרות להביא ראיות מי הם הבעלים, מסתבר לפסוק כד"ג מלפסוק שודא או יחלוקו, דס"ס יתברר האמת ע"י הראיות ויש סיבה חיובית לפסוק כד"ג. וניחא להו לב"ד דין כזה, מפסק אחר שיכול לבוא לידי עיוות הדין לבסוף. אבל היכא דליכא למיקם עלה דמילתא, שאין אפשרות להביא עדים וראיות, אין לפסוק כד"ג, דתפיסת האחד אינה מבררת שהוא הבעלים, דהגולן לא ימנע עצמו מלתפוס, וכ"ש הכא בשני שטרות ששניהם לא יודעים האמת.

ולפי"ז מובן מ"ש בנמו"י בשיטת הרשב"ם דאיכא למיקם עלה דמילתא היא סיבה לברר האמת, ולכן ב"ד פוסקים כד"ג. וכן מ"ש בנמו"י "ופי' הר"ש ז"ל לקמן במקומו", כיון דעיקר פסק כד"ג בנוי על אפשרות להביא, ואז בתפיסה עצמה יש ראיה. וזהו מ"ש בהרשב"ם "וכל דאלים גבר עד שיבאו עדים ויבררו הדבר", היינו התגברות בכח בפעם הראשונה. אבל אח"כ לא מהני תפיסה, רק ראיות. והרשב"ם לא כתב שב"ד אין נזקקים להם כלל ומסלקים עצמם מהדין לגמרי להניחם לתפוס אחד מהשני לעולם. ומה שכתוב ברשב"ם "הלכך אין ב"ד נזקקין להם לדון דין שסופו לבוא לידי עיוות אלא מניחים אותן וכל דאלים גבר עד שיבאו עדים ויבררו הדבר", כוונתו בזה, דתמיד ניתא שפי לב"ד לפסוק דין לזכות אותם בדבר. אבל בגמ' שלנו שיכול לצאת עיוות הדין לבסוף, ב"ד אינם נזקקים לפסוק שודא או יחלוקו, רק מניחים אותם לתפוס בתחילה עד שיתברר הדבר, וסומכים על אותה תפיסה.

והנמו"י בדף ל"ה א', מפרש בד"ה כל דאלים גבר וז"ל "כל מי שתגבר ידו בפעם

הראשונה הוא שלו עד שיוציאנה חבירו בראיה וכו'. ואח"כ בד"ה הכא איכא למיקם, הוא כותב דומה למ"ש בהרשב"ם וז"ל "ואיך נפסוק הדין עתה ותתבטל אחר כך הלכך אמרינן כל דאלים גבר עד שיחברר הדבר" עכ"ל. הרי בפירוש כתב דרק תפיסה בפעם הראשונה מועילה, וא"כ א"א לומר דמש"כ "אמרי' כל דאלים גבר עד שיתברר הדבר" היינו שמועיל תפיסה לעולם. והלא זהו לשון הרשב"ם, וא"כ ודאי אין ראיה מלשון זה דיכול לתפוס לעולם ואדרבה משמע דרק תופסים בתחילה עד שיתברר הדבר.

ד. ונראה דמחלוקת הרשב"ם והר"ח בסוגיא דאנן אחתיניה, הנ"ל, תלוי בהבנת כד"ג. דעיין ברמב"ן בדף ל"א ב', שמסביר שיטת הר"ח, וז"ל "ר"ח ז"ל פי' וכו' ולפי"ז אם לא היתה ברשות של א' מהם כשבאו לב"ד תחלה אע"פ שמסרוה בידו של אחד מהם, כשיביא חבירו למחר עדים של אבותיו לא מסלקינן ליה למימר כל דאלים גבר אע"פ שהורדנוהו לזה לתוכה שלא כדין, דכיון דדינא כל דאלים גבר הוא, לא מודקינן להו ולא נפקא מחזקתיה דהאי כיון שירד בה ברשות, ולזה נוטה דעתי" עכ"ל. רואים מהרמב"ן דהר"ח סובר דדין כד"ג הוא סילוק ב"ד ולא מודקקים לפסוק ולכן לא מסלקים מי שהורידו לתוכה, דסילוק היינו שב"ד מסתלקים מן הדין לגמרי ואין כאן אומדנא של כד"ג. ומה בכך דב"ד זיכו אחד מהם שלא כדין דמכאן ולהבא מסתלקים לגמרי. משא"כ אם כד"ג הוי פסק ב"ד לסמוך על האומדנא, בודאי צריכים לסלק אותו כדי שיהיו שוים בתפיסה ראשונה, שרק אז יש אומדנא. וזה עד סמך ששיטת הרשב"ם הוא דכל דאלים גבר לא הוי סילוק ב"ד שמשום הכי חולק על הר"ח, ודו"ק.

חרב יחיאל מאיר וואקסמאן

בענין פסול מים שאובין

מסכתא מקואות פרק ב' משנה ד', רבי אליעזר אומר רביעית מים שאובין בתחילה פוסלין את המקוה ושלשה לוגין על פני המים וחכ"א בין בתחילה בין בסוף שיעורו ג' לוגין. ובפרק ג' משנה א', אבל מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו בו שלשה לוגין ונחלק לשנים פסול מפני שנקרא עליו שם פסול ר' יהושע מכשיר שהר' רבי יהושע אומר כל מקוה שאין בו ארבעים סאה ונפלו לו ג' לוגין וחסר אפילו קורטוב כשר מפני שחסר לו ג' לוגין וחכ"א לעולם הוא בפסולו עד שיצא ממנו מלואו ועוד. ובביאור פלוגתת ר' יהושע ורבנן כתב הר"ן בחולין בשם הרמב"ן דפליגי בדין דחתיכה עצמה נעשית נבילה, דלר' יהושע דמים פסולים שנחערבו בכשרים אין פוסלין אלא לפי חשבון היינו משום דסבירא ליה דאין חתיכה נעשית נבילה ולרבנן דחתיכה נעשית נבילה כולן נעשים שאובין.

והנה ברמב"ם פרק ד' ממקואות הל' ב' כתב וז"ל מד"ס שהמים השאובין פסולין לטבילה ולא עוד אלא מקוה מים שאינן שאובין שנפל לתוכן שלשה לוגין מים שאובין פסלו הכל עכ"ל. וממה שכתב פסלו הכל משמע דאזיל בשיטת הרמב"ן דטעמא דרבנן דחנ"נ ולפיכך כל המים שבמקוה פסולין. וכן משמע מלשונו בהל' ו' שם שאם הי' במקוה פחות ממ' סאה ונפל לתוכן שלשה לוגין והשלימום לארבעים סאה הכל פסול. וכן

בפרק ה' הל' א', כיון שנפלו שלשה לוגין שאובין לתוך מ' סאה קדם שנפלו בו מ' סאה או לפחות ממ' נפסל הכל ונעשה שאוב.

ואפילו אם נדחה דלא סבר ליה הסברא של חנ"נ מ"מ זה מוכרח מלשונו שכתב פסלו הכל דיש דין חדש במקוה שאם נפלו שלשה לוגין למקוה דכל המקוה נעשה פסול ולא דהוי מקוה שאינה כשרה כיון שמקצתה הוי פסול אלא כל המים נעשים פסולים.

ובפ"ד הל' ז' שם ח"ל, מקוה שיש בו מ' סאה מכוונות ונתן לתוכו סאה מים שאובין ונטל אח"כ ממנו סאה ה"ז כשר וכן נותן סאה ונוטל סאה והוא כשר עד רובו. וע' בכסף משנה שהביא הרא"ש שתמה על הרמב"ם דלמה אינו כשר אלא עד רובו והא הוא בעצמו פסק שם בהל' ו' אבל מקוה שיש בו מ' סאה מים שאינן שאובין ושאב בכד ושפך לתוכו כל היום כולו כשר והיינו טעמא דכיון דבעת נחינת הסאה הראשון דמים שאובין היה מקוה כשרה שוב אינה נפסלת דהמים הבאים מהכד נעשו מושקות להמים כשרים, א"כ למה פסק בנתן סאה ונטל סאה דאינו כשר אלא עד רובו והא כל סאה וסאה כשרה מטעם דנעשית מושקת למקוה כשרה.

והנראה לומר בזה דבדין ג' לוגין מים שאובין שפוסלין את המקוה נאמרו תרי דינים, חדא דהמים הם פסולים, דיש פסלות בעצם המים, ועוד דאין כאן פסול בעצם, רק דאין שם מקוה, והויית מקוה יכול לחול ממים כאלו.

ומצד דין כיון דהם פסולים בעצם בזה הוי סגי לפסול המקוה כיון שקצתה הוי פסול דהיינו החלק של ג' לוגין שאובין ואפילו לא נפסל שאר המקוה מ"מ א"א לטבול במקוה זו כיון שיש פסלות בעצם הג' לוגין. ועוד דבאמת נפסל כל המקוה דכיון דהם פסולים בעצם יש דין של חנ"נ או כמו שביארנו שיש דין חדש במקוה דג' לוגין פוסל כל המקוה.

אכן אי נימא דאין כאן פסלות בעצם רק דאין שם מקוה והויית מקוה יכול לחול ממים אלו אין כאן דין של חנ"נ דאין כאן חפצא של פסול וגם י"ל דכל זמן דאין כאן רוב שאובין המקוה כשר דאם נדוך על שם והויית מקוה, יש לדון מה הוא רובו של המים ואם הרוב הוי מים כשרים אז נתהוה המקוה ע"י המים הכשרים, ונמצא דמצד דין זה אין ג' לוגין מים שאובין פוסלין אלא רוב שאובין.

והנראה לומר בזה דדין השקה דילפינן ממקוה מים יהי' טהור דיכול להכשיר שאובין ע"י השקה מהני רק על הפסול בעצם שיש בהמים אבל על הדין דאין שם מקוה והויית מקוה יכול לחול ממים כאלו, לא יהני השקה ועדיין נשאר השם שאוב על מים זה, כיון דמ"מ הוי בידי אדם ולא בידי שמים, וא"כ בהציור של נתן סאה ונטל סאה אע"פ שיש השקה על כל סאה וסאה שנותן מ"מ זה לא מהני רק להפסול שיש בעצם המים אבל השם שאוב עדיין נשאר עליו, ולכן יש לדון על מקוה זו האם הויית מקוה זו הוי ע"י שאובין ובכה"ג איכא חילוק אי רובו כשרים או לא, דאי רובו כשרים ליכא עליו שם שאובין ולכן כתב הרמב"ם דאינו כשר אלא עד רובו דהויית המקוה הוי ע"י מים כשרים. אבל ודאי כשמשיק למקוה שיש בו מ' סאה כשרים אפילו אם יש בו לאחר השקה רוב שאובין הוי כשר ואע"פ דהשם שאוב עדיין נשאר ורק הפסלות הוא דנפקע, מ"מ הויית המקוה הוי ע"י מים כשרים, דהרי יש בו מ' סאה כשרים.

ובפ"ח כתב הרמב"ם ח"ל, אבל אם נגררו המים השאובין חוץ למקוה ונמשכו וירדו למקוה אינן פוסלין את המקוה עד שיהיו מחצה למחצה אבל אם היה רוב מן הכשרים הרי המקוה כשר ע"כ. ומבואר מדבריו דאם כל המ' סאה הם שאובין לא מהני המשכה ורק כשיש רוב כשרים מהני המשכה. ועוד כתב וז"ל וכן גג שהי' בראשו כ' סאה ומשהו מי גשמים ומילא בכתיפו ונתן לתוכו פחות מכ' שנמצא הכל פסול ופתח הצינור ונמשכו הכל למקום אחד ה"ז מקוה כשר עכ"ל.

ולכאורה משמע דדעת הרמב"ם הוא דמים שאובין במקוה פוסלין את כל המקוה וכמו

שביארנו או מדין חנ"נ או מדין חדש דג' לוגין שאובין פוסלין את כל המקוה א"כ כשמילא בכתיפו נעשו כל המים פסולים והיאך יהני המשכה בכהאי גוונא הרי דעת הרמב"ם הוא דלא מהני המשכה על כולו.

ואפשר לומר דדין המשכה דמהני להכשיר מים שאובין הוא רק על פסול שיש בעצם המים ולא על הדין דאין שם מקוה יכול לחול ולהתהוות ממים אלו דעדיין השם שאוב עליהם. ומצד האי דינא דיש פסול בעצם המים מהני המשכה וכיון דיהני המשכה יהני נמי המשכה על כולו ורק כשיש מקוה שהוא כולו שאוב אע"פ דע"י המשכה נפקע הפסול בעצם מהמים, מ"מ המקוה הוי פסול דהשם שאוב עדיין נשאר ונמצא דהוייתו הוי ע"י מים שאובים, אבל בציור של הרמב"ם דמילא בכתף ואח"כ פתח הצינור דנעשו כל המים פסולים או מדין חנ"נ או מדין חדש דחל פסול בכל המים אכן אין להחשיבו כאילו הוי רובו שאוב בידי אדם דהרי למעשה לא הוי ליה שאוב רובו בידי אדם, אלא פסול מים אלו הוא משום דחל שם פסלות על כל המים ופסול זה נפקע ע"י המשכה, אבל שם שאוב עדיין נשאר עליו, אבל זה הוי רק על המיעוט ונמצא דהויית המקוה הוי ע"י רוב כשרים.

הנה הב"י בס"י ר"א (דף ק"ט ב') הביא תשובת הרשב"א וז"ל עוד שנינו במסכתא מקואות מטהרין את המקואות העליון מן התחתון והרחוק מן הקרוב, כיצד מביא סילון של חרס או של אבר ומניח ידיו תחתיו עד שהוא מתמלא מים ומרשכה ומשיקה אפי' כשערה ידיו מכל אלו שמענו שאפילו כלי מחכות העשויה לקרקע או לדבר המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה ואינו פוסל את המקוה, עכ"ל. הרי שפירשה לההיא מתני' כשהסילון מחובר לקרקע דוקא עכ"ל ב"י. ונמצא דהרשב"א סובר דבהווייתו ע"י טומאה לא מהני השקה ודבריו טעונים הסבר דאמאי לא יהני השקה. ולפי המבואר י"ל, דהנה הב"י (דף ק"ט א') הביא עוד בשם הרשב"א ח"ל, ועל ענין שאמרת אם הושפך לכלי שמקבל טומאה בודאי אילו היה כל שיעור המקוה ע"י דבר המקבל טומאה כגון שלא המשיכו אלא שהיה זוחל למקוה פסול וכו' עכ"ל. וביארו האחרונים דלאו דוקא דכל המ' סאה צריכין להיות הווייתן ע"י טומאה, אלא אם רוב המ' סאה הווייתן ע"י טומאה ג"כ פוסל ולא הוי כשאובין דפסלו בג' לוגין. ואפשר לבאר דהפסול של הווייתו ע"י טומאה לא הוי פסול בעצם שהמים הם עצמם פסולים והוא רק מדין שביארנו בפסול מים שאובין דאין שם והויית מקוה יכול לחול ממים, ולהכי הוי פסולו רק ברוב דאם נדון על הויית מקוה זו צריכין לראות מהו הרוב מים של המקוה.

ולפי זה י"ל דהשקה נתבאר דאינו מועיל רק להפקיע הדין פסול בעצם שיש בהמים ואינו פועל בכלל על הדין דאין שם והויית מקוה יכול לחול ממים כאלו, וא"כ בהווייתו ע"י טומאה דאין כאן פסול בעצם ורק הדין דאין שם והויית מקוה יכול לחול ממים כאלו לא יהני ליה השקה ולהכי כתב הרשב"א דהשקה לא מהני בהווייתו ע"י טומאה.

אבל באמת עדיין צ"ב, דהא כבר נתבאר דכשיש מקוה של מ' סאה מים כשרים יכול להשיק לה מקוה של מים שאובין אפי' הוי יותר ממ' סאה ואע"פ דנפקע הפסול בעצם שהיה בהמים שאובין ועדיין נשאר השם שאוב מ"מ הויית המקוה הוי ע"י מים כשרים, וא"כ בציור של הרשב"א שיש חסרון של הווייתו ע"י טומאה, ג"כ הא הויית המקוה הוי ע"י כשרים, וא"כ למה לא יהני השקה.

ואפשר לומר בזה, דע"י השקת מים שאובין למקוה כשירה, השקה זו מועלת להפקיע את הפסלות שיש להמים השאובים, והוא מחורת חיבור דע"י השקה מיקרי מחוברין, ואף דשם שאובין עדיין עלייהו דהרי נתהוו ע"י אדם, אכן יש לדון מים אלו כמחוברין ממש למים כשרים, כיון דלגבי פסול בעצם המים מהני ליה חיבור, וכיון דנעשה מקוה זה כמקוה אחד עם הכשרים ע"י תורת

חיבור, א"כ יש לדון מקוה זה כהווייתו ע"י מים כשרים, אכן באופן דהרשב"א דשם החסרון הוא דהו"ל הוויתו ע"י טומאה דאין בכהאי גוונא פסול בעצם ודין השקה הוא אלא להפקיע פסלות בעצם, א"כ אינו יכול לפעול כלום על מים אלו דנתהוו ע"י טומאה ולא נעשו המים כאחד ואין לדון מים אלו כהווייתו ע"י מים כשרים דזה דהוי מחוברים בעצם אינו כלום כיון דהשקה אינו פועל עליהם.

ועי"ל בדרך אחר, דזה דהשקה מהני דילפינן ממקוה מים יהיה טהור דהיינו דהשקה פועל שחל עליו שם מקוה ואין לדון בו שעדיין יש שם שאוב על מים וה, דהא השם מקוה יש ע"י המקוה כשר, וא"כ בהווייתו ע"י טומאה ג"כ י"ל דאינו נוגע מה שהמים זה הוי הוייתן ע"י טומאה כיון ששם מקוה יש כאן ממה שמשיק למקוה כשר אבל זה הוי רק חיבור למקוה כשר אבל השיעור של מ' סאה עדיין הוי ע"י טומאה, וע"ז לא מהני השקה דאינו אלא להשם מקוה ולא להשיעור של מ' סאה שצריכין למקוה.

הרב יחיאל מיכל קלוגהויפט

בענין גדר חובת בדיקת חמץ

פסחים ט' א' מתני', אין חרושין שמא גירדה חולדה מבית לבית וממקום למקום דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף. פירש"י אין חרושין כשבדק זוית זו ובא לבדוק זו שמא בתוך שבא לבדוק זו גירדה חולדה חמץ למקום הבדוק וצריכנא לחזור ולבדוק עכ"ל.

הרמב"ם בפ"ב מהלכות חמץ ומצה הלכה ז' כתב ח"ל אין חורשין שמה גירדה חולדה חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ שאם נחוש וכו' עכ"ל, והיינו שמפרש דמתני' דמפרשת הא דאיתא במשנה דלעיל מינה דכל מקום שאין מכניסין בו חמץ אין צריך בדיקה מדוע לא נחשוש שחולדה הכניסה שם חמץ.

הרב המגיד על הר"מ שם הביא ב' הפירושים וכתב שפירוש הרמב"ם עיקר ויפה כיון עכ"ל, והלחם משנה גם כן החזיק ביד פירוש הרמב"ם מב' טעמות, חדא לדלברייו ב' המשניות שייכות זו לזו ואחת מפרשת חברתה ועוד דלפירש"י אין נראה שום חידוש במשנה, דאין שום ה"א שיצריכו חז"ל יותר מבדיקה אחת לבית ויחששו שבזמן מועט תכניס חולדה חמץ לבית, מה דניחא לפירוש הרמב"ם דקמ"ל מתני' דאין חוששין דבתוך משך כל השנה שחולדה הכניסה חמץ למקום שאין מכניסין בו חמץ, ומח' רש"י והרמב"ם צ"ב.

והנראה בזה, דהנה בסוגיא שם ט' ב' מביאה הגמ' דבשעש ציבורין של מצה וא' של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וחייב לבדוק עוד הפעם. התוס' בד"ה היינו תשע חנויות הקשו דהיכי מייתי ראיה מתשע חנויות דהוי ספיקא דאוריייתא ואולינן לחומרא והכא ספיקא דרבנן הוא כדאמרן בסמוך דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי, ומסקי התוס' דהסוגיא מיירי לענין אכילת ככר הנמצא דהוי שפיר ספק דאורייתא אבל לענין בדיקה ודאי פטור דספק דרבנן לקולא.

הרמב"ם בפ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה י' הביא דינא דסוגיין לענין בדיקה דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וצריך לבדוק אחריו,

והביא ה"ה ביאור דברי הרמב"ם בשם הרא"ה וז"ל וכתב הרא"ה וז"ל שהטעם דאע"ג דספיקא דרבנן היא כיון שבדיקת חמץ תחילתה על הספק החמירו בספקה יותר משאר ספיקות של דבריהם וכן עיקר עכ"ל. וגם הט"ז בהלכות פסח סי' תל"ט סק"א החזיק ביד ביאור זה בשיטת הרמב"ם.

והנה מחלוקת זו בין תוס' והרמב"ם נראה עוד בסוגיא שם בסמוך בב' ציבורין א' של מצה וא' של חמץ ולפניהם שני בתים אחד בדוק וא' אינו בדוק ואתו שני עכברים אחד שקל מצה וא' שקל חמץ ולא ידעינן הי להאי עייל והי להאי עייל היינו שתי קופות דבדרבנן תולין להקל שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו וכו', וה"נ כאן אמרינן שהחמץ הוכנס לבית שאינו בדוק ובית הבדוק א"צ בדיקה. התוס' בד"ה היינו שתי קופות כתבו וז"ל וכולה שמעתתא מיירי שהככר כל כך גדול דליכא למימר אכלתי' עכ"ל והיינו דבככר קטן איכא ספק ספיקא להקל, שמא מצה הוכנסה ואת"ל חמץ שמא אכלתי' ואפי' בספיקא דאורייתא היינו מקילין, וכדבריהם מבואר בגמ' לעיל מיני' ט' א' דבלא חזינא כניסת חולדה פטור מבדיקה דאת"ל הכניסה חמץ אימר אכלתי' וספק מוציא מידי ספק עיי"ש.

והנה הרמב"ם בפסקי הלכות אלו סתם דבריו, ולא הזכיר דמיירי רק בככר גדול, ומצריך בדיקה בכל אופן. ועיין בביאור הגר"א באו"ח ריש ס' תל"ט שבאר שיטתו דכל דחזינא דשקל ויש מקום ספק ס"ל להר"מ דאפי' בב' ספקות חוששין. ונראה דאזיל לשיטתו בהלכה דלעיל דקבוע, וכביאור הרא"ה הנ"ל דכיון דבדיקת חמץ נתקנה על הספק מחמירין בספקה, ואפי' בספק ספיקא מחמירין כל שיש לפנינו מקום ספק.

בדעת התוס' י"ל שחולקים על נקודה זו של הרמב"ם וס"ל דאדרבה אין בדיקת חמץ על הספק, **דקרוב לודאי** דבמשך השנה יש חמץ בבית, ולעולם ליכא שום חומרא בספיקות דבדיקה משאר ספקות במילי דרבנן ולכן פירשו הא דתשע ציבורין וכו' דמיירי רק לענין אכילה דהוא ספק דאורייתא דלענין בדיקה היינו מקילין בספקה, וגם ס"ל דבספק ספיקא מקילין בכל ענין ג"כ מטעם זה דאין שום חומרא בספיקות דבדיקת חמץ, וספק ספיקא לקולא בכבל התורה כולה.

ונראה לבאר מחלקותם דלטעמייהו אזלי בעצם חובת בדיקה מדרבנן, דבתוס' ב' א' ד"ה אור בארו דחובת חז"ל לבדוק ולבער חמץ גם אחר שכבר ביטלו הוא מחשש שמא יבא לאכלו, והרמב"ם בפ"ב מהל' חמץ ומצה הלכה ב' וג' לא משמע כן, שבהלכה ב' הביא חובת ביעור מן התורה ובהלכה ג' הוסיף דמדברי סופרים לחפש אחר החמץ במחבואות ובחורים ולבדוק ולהוציאו מכל גבולו וכו', ומשמע דגזירת חכמים היא חיוב לדינא דאורייתא של ביעור, ולא מצד אחר שלא יבא לאכלו כדברי התוס'. ויש לתלות מחלקותם דתוס' לשיטתייהו דבית נחשב כקרוב לודאי שיש בו חמץ ולכן שפיר חששו חז"ל שמא יבא לאכלו דהוא חשש קרוב, משא"כ להרמב"ם דהוי רק ספק חמץ בבית מאן לפרש טעם בדיקה שמא יבא לאכלו דהוי חששא רחוקה.

וע"פ הנ"ל נראה לפרש מחלוקת רש"י והרמב"ם בפירוש משנתינו, די"ל דהרמב"ם לשיטתו דרבנן תקנו חובת בדיקה על הספק, ולכן היה מספיק צד חשש הכנסת חמץ ע"י חולדה למקום שאין מכניסין בו חמץ לחייבו בבדיקה, דלא גרע משאר מקומות הבית דהוי ג"כ רק ספק הכנסת חמץ בו, ולכן פירש משנתינו כפשוטה שכוונתה לפרש מדוע באמת לא חששו חז"ל לחייב מקום שאמב"ח בבדיקה מצד חשש חולדה, משא"כ רש"י ז"ל דס"ל כדברינו בשיטת תוס' ט' ב' דגדר חובת בדיקת הבית היא דקרוב לודאי שיש בו חמץ, א"כ מצד אחד, מקום שאמב"ח ורק שיש חשש הכנסת חמץ ע"י חולדה, זה אינו מספיק להטיל עליו חובת בדיקה דלא חייבו חז"ל בדיקה מדרבנן רק במצב קרוב לודאי שיש חמץ בבית,

זמצד שני, מקום שמכניסין בו חמץ, דקרוב לחדאי שיש שם חמץ, ס"ל לרש"י דבעינן בדיקה ברורה ודאית **להוציא הבית מידי חזקת חמץ שנמצאת בו** ושפיר יש סברא שלא תספיק בדיקה פעם א' לבית אם נחשוש לחולדה ונצטרך לבדיקה מעולה יותר שלא תשאיר שום צד השארת חמץ בבית כדי להוציא הבית מידי מצבו של חזקת חמץ שהיה בו מלפנים.

הרב יעקב בוסל

בענין חיוב השבה וחיוב דמים של גזלן

בגמ' ב"ק דף י"א א', אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזקין ובפירש"י שם שאין שמין לו לגנב ולא לגזלן, שאם גנב או גזל בהמה או כלים ונפחתו אצלו אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר הגנב הפחת אלא ישלם בהמה וכלים מעולים, והשברים שלו. הרי אף שקי"ל בכל דוכתי ישיב לרבות ש"כ ואפי' סובין, מ"מ שאני גנב וגזלן שילפי' מקרא דכאשר גזל, וקרא של חיים שנים ישלם, דבעינן תשלומין מעליא. אמנם צ"ע, שהרי גנב וגזלן נמנו בין כ"ד אבות נזיקין שמשלמין ממיטב, וכל מילי דמשלטלין מיטב נינהו וכן הק' בתוס' ב"ב דף צ"ו על שיטת רש"י וצ"ע. ועצ"ע בדברי רש"י גופא שהרי בפסחים דף ל"ב א', מפרש רש"י שלהכי מיבעי לן דוקא בתשלומי תרומה אי משלם לפי מדה או לפי דמים ולא בכל גזלן, משום שבתשלומי תרומה קפיד רחמנא על תשלומי דידה, שבעי' דוקא דבר הראוי להיות תרומה, משא"כ בגזלן דעלמא, לא קפיד רחמנא אתשלומין דידה, דאמר ישיב לרבות ש"כ ואפי' סובין, הרי מפורש שאף בגזלן נוהג תשלומי סובין, וכאשר באמת מבואר בההיא דפ"ק דב"ק שהוא בכלל כ"ד אבות נזיקין ושיטתו צ"ע, שבסוגיא דאין שמין כ' להיפך דבעינן תשלומין מעליא דוקא ולא מהני ש"כ ואפי' סובין, וצ"ע.

והנה ברמב"ם פ"א מהל' גניבה הל' ט"ו מי שגנב כלי ושברו או פחתו או נשבר או נפחת מאליו אין שמין לו הפחת אלא רואין כמה היה שוה אותו כלי ומשלם לבעלים שנים בדמיו והכלי השבור יהיה לגנב, וכן בהל' גו"א פ"ב הל' ט"ו גזל כלי ושברו אין שמין לו הפחת אלא משלם דמיו והכלי השבור לגזלן, הרי משמע שדעתו כדעת רש"י שאין נוהג דין ש"כ ואפי' סובין בגנב וגזלן, ובעי' תשלומין מעליא דוקא. וכן הוא מפורש בהגהות מיימוני שם בהל' גניבה, וכן הוא בקרית ספר. וצ"ע ממה שפסק בפ"ג מהל' גניבה הל' י"א דין הגנב לשלם הקרן והכפל או תשלומי ארבעה וחמישה ממטלטלין שלו אם לא נמצאו לו מטלטלין ב"ד יורדין לנכסיו וגובין הכל מן היפה שבנכסיו כשאר נזקין שנאמר בהן מיטב שדהו וכו' הרי מפורש בדבריו שדין תשלומי גנב הוא כשאר אבות נזיקין שמשלמין ממיטב, ומכל מילי דמשלטלין וכדמפורש כן בפ"ק דב"ק, והוא לכאורה סותר מה שפסק בדין אין שמין ששם משמע דבעי' תשלומי מעליא דוקא וצ"ע.

והנה עיין בר"מ ריש הל' גו"א פ"א ה"א וז"ל כל הגוזל את חבירו ש"פ עובר בל"ת שנאמר לא תגזול אין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה שאם גזל חייב להחזיר שנאמר והשיב את הגזילה אשר גזל זו מצות

עשה, ואפי' שרף הגזילה אינו לוקה שהרי הוא חייב לשלם דמיה וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו עכ"ל. הרי שמחלק הר"מ היכא שהגזילה בעין יש מצות השבה ואין לוקין עליו מטעם דהוי לאו הניתק לעשה. והיכא שאינו בעין אז באמת ליכא מצות עשה, רק שאינו לוקה מטעם דהוי לאו הניתן לתשלומין הרי מבואר ששני חיובים נפרדים יש בגנב וגזלן, חיוב והשיב כשהוא בעין שהוא מצות עשה, וחיוב תשלומי דמים כשאינו בעין. אמנם צ"ע בזה מדבריו בספר המצות מצות עשה קצ"ד שכ' וז"ל היא שצונו להשיב הגזילה עצמה אם היה נשארה בעצמה ואם נשבע בתוספת חומש, או לתת דמיה אם נשתנית, והוא אמרו יתעלה והשיב את הגזילה, וכבר ביארו במס' מכות שלאו דגזל הוא לאו הניתק לעשה עכ"ל, הרי אף שאין הגזילה בעין שכבר קנאו בשינוי מ"מ חייב לשלם דמיה מדין והשיב, ועדיין ניתק לעשה והוא בניגוד לדבריו במשנה תורה וצ"ע. וכן צ"ע בדבריו שם מצות ל"ת רמ"ה וז"ל והוא לאו הניתק לעשה, והוא אמרו יתעלה והשיב את הגזילה, ואפי' ביטל את העשה אינו לוקה לפי שהוא לאו שניתק לעשה לתשלומין, שאם שרף את הגזילה או השליכה לים יתן מה שהיתה שוה עכ"ל, והלשון מגומגם, ונר' שצ"ל כמו דאיתא בהוצאת הר"ר ח. העלעלר שגורס לבסוף שהוא לאו שניתן לתשלומין וזה מתאים עם דבריו בהל' גו"א, אמנם צ"ע מדבריו הנ"ל בסה"מ מ"ע קצ"ד.

והנראה מוכרח ומבואר בשיטת הר"מ שחלוק חיוב דמים שיש כשקונה הגזילה ע"י שינוי אז ס"ל שחייב דמים מדין והשיב, משא"כ כשישרפו או אבדו אז חיובא דידיה הוא חיוב תשלומין בעלמא. והרי באמת דין חיוב אונסין בגזלן ילפי' בגמ' סנהדרין דף ע"ב מטעם שלא גרע משואל שכל הנאה שלו, ומחוייב באונסין, ולא שייכא כלל לחיוב והשיב, משא"כ כשקונה החפץ בשינוי אז נראה שחיובא דידיה הוא מדין והשיב. ובאמת כן הוא פשטות דברי הגמ' בב"ק דף ס"ו דילפי' דין שינוי קונה מוהשיב את הגזילה אשר גזל, אם בעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי לשלומי, דהיינו שבוהשיב נכלל ב' חיובים דין חזרת החפץ כשהוא בעין וחיוב דמים כשהועיל גזילתו הראשונה לקנות החפץ מהבעלים שאז מדין והשיב גופא לשלם תחתיה דמים, אבל בנשרף או נאבד דלא שייכי כלל להגזילה שלו והוא רק חיוב אונסים בעלמא דילפי' משואל בכה"ג כבר ליתא מצות עשה של והשיב והוה חיוב תשלומים בלבד. ואפי' בשרפו או אבדו בידים אף אי מחוייב מדיני גזילה, מ"מ והו מחיובי מזיק של גזלן והוה רק חיוב דמים בעלמא, ודוקא היכא שקונה החפץ ע"י גזילתו אז מדין והשיב גופא חייב תחתיה דמים, ומקיים בזה מצות והשיב.

ולפ"ז מבוארים דברי הר"מ שבהל' גו"א וכן בספר המצות ל"ת רמ"ה שאירי מפורש בשרפו או אבדו, שפיר כ' שטעמא שאינו לוקה מטעם שניתן לתשלומים, משא"כ בספר המצות מ"ע קצ"ד שאירי כשקונה הגזילה בשינוי, שהועיל גזילתו לקנות מהבעלים החפץ לגמרי, שם חייב בדמים מדין והשיב גופא, ועדיין ניתק לעשה.

אשר לפי"ז נראה דבאמת מפורש בסוגיין ב"ק דף צ"ד שדין אין שמין תלוי בדין שינוי קונה, ועד שהרי מחד קרא ילפי' לשניהם דבעי' כאשר גזל, שבזה נכלל דאם אינו כעין שגזל קונה, וגם שבעי' תשלומים מעליא כאשר גזל. ובאמת כבר העירו האחרונים האיך ילפי' מחד קרא ב' דינים, אמנם נראה פשוט שביסודם הוה כולו חדא דינא, והיינו שמחיובי והשיב נכלל דבעי' השבה מעליא כאשר גזל, שמזה נלמד שאם החפץ עדיין בעין כאשר גזל, מחוייב להחזירו ואם לאו אז קונה החפץ, ותחת זה חייב חפץ אחר או דמיו כאשר גזל, והוא כולו נכלל בחיוב והשיב, שהגזלן מחוייב להשיב חפץ כאשר גזל להבעלים, וכשהוא בעין מחזיר החפץ, וכשנשתנית אז מחזיר חפץ אחר תחתיו, והגזלן קונה החפץ שנשתנית מיהו דמיו או חפץ מעליא שמחזיר הוא מחיוב

והשיב והיא היא דברי הר״מ שכשקר בשינוי או החיוב דמים הוא מדין והשיב. ונר׳ לפי״ז דדוקא היכא שחייב דמים הוא מדין והשיב וע״י שקנה הגזילה, או חייל דך תשלומים של אין שמין דבעי תשלומים מעליא דוקא, אבל נשרפו או נאבד שהוא רק חיוב תשלומים גרי״ד, ולא שייכי כלל להיוב והשיב בכה״ג נראה דליכא הך דין של תשלומים מעליא, ובכה״ג הה גזלן בכלל כ״ד אבות נזיקין שמשלמין ממיטב, וכל מילי דמטלטלי חשוב מיטב, וניחא קו׳ התוס׳ מההיא דמשלמין ממיטב וכדמבואר שתרי גווני של חיוב דמים יש, היכא שקונה ע״י גזילתו אז הוא חייב בדמיה מדין והשיב, ובכה״ג בעי׳ תשלומים מעליא, וא״י לשלם בשברים, משא״כ בשרפו או נאבד בכה״ג יש חיוב דמים, אמנם אינו מחיובי והשיב רק חיוב תשלומין בעלמא ואז משלם כשאר אבות נזיקין וכש״נ. וגם שעיקר דין ש״כ כסכף הוא דוקא בחיוב תשלומין, בזה מרבינן שאף ש״כ הה תשלומין משא״כ בחיוב מצות והשיב בזה ליכא לאך ריבוי׳. וגם מיושב דברי רש״י בפסחים שמייתי דין ש״כ ואפי׳ סובין אצל גזלן ומשום דגם בגזלן יש דין דמים שמשלם בסובין, ובעיית הגמ׳ שם אי לפי מדה או דמים הוא דוקא בגווני דהתם שאכלו, וחיובא הוה משום והשיב.

אמנם בדברי הר״מ הרי עדיין צ״ע שהרי בפ״ג מהל׳ גניבה איירי הר״מ בחיוב ד׳ וה׳ שיש בטבח או מכר, והרי בטבח הוה שינוי וכדמבואר בב״ק דף ס״ח שאין לך שינוי גדול מזה ובכה״ג צריך להיות דין תשלומין מעליא וצ״ע.

מיהו נר׳ שי״ל עוד בזה שהרי שיטת הרמב״ם שאף בלוקח מן הגנב שקונה ביאוש וש״ר חייב בדמים עיין בדבריו פ״ה מהל׳ גניבה הל׳ ג׳ וכבר טרחו ליישב מקור חיוב דמים ללוקח מאחר שהוא לא גזל ולא מידי. וגם שהרי לאחר יאוש לכו״ע אם בא אחר ואכלו פטור מלשלם לבעלים ראשונים, ותו לא מקרי גזלן דבעלים כלל, וא״כ איזה חיוב יש בלוקח וצ״ע.

אמנם עי׳ בשור סו׳ שס״א שמבואר למאי דקי״ל שרשות יורש לאו כרשות לוקח ואם ירשו גזילה לאחר יאוש והוא בעין חייב להחזיר, ואם אינו בעין שאכלו פטור, מ״מ אם נשתניח הגזילה שאז קנו היורשים הגזילה חייבים לשלם דמים. והוא תמוה כנ״ל, דכיון שפטורים אם אינו בעין כגון אם אכלו האיך מחחייבים כשקנו בשינוי וצ״ע.

ואשר מבואר מזה שעצם קנין שקונה גזלן בהגזילה, שנלמד מקרא דוהשיב אין זה קנין בחנם, רק שעצם הקנין הוא ביחד עם חיוב דמים, ואף היכא דלא חשוב כלל גזלן וכגון לאחר יאוש שפטור אם אכלו, מ״מ לאו בהא תליא אלא שזהו דין בקנין שקונה הגזלן בהגזילה שמחייבו דמים. וכל זה נכלל בחיוב של והשיב שקונה הגזילה אמנם נתחייב תחתיה דמים, וזהו שכתב הטור שהיורשים אף שאינם גזלנים כלל מ״מ כיון שקנו ע״י קנין גזילה, עצם הקנין מחייבו בדמים. והיא היא שיטת הר״מ בלוקח ולאו מטעם דחשוב גזלן, רק שס״ל שיאוש וש״ר הוי ג״כ מקנ״ג, ולא רק מטעם יאוש דאביידה, וכן חזינן שיטתו שמהני ש״ר ואח״כ יאוש ג״כ, שמזה מוכרח שהוא מדיני גזילה, ולהכי יש חיוב דמים על הלוקח ומפני שזהו מעצם דין קניני גזילה, שהוא קנין המחייבו דמים.

ונר׳ שזהו גם יסוד שיטת תוס׳ דף צ״ה בד״ה משלם, ובהגהות הגר״א שם, שס״ל שכשקונה הגזלן בשינוי חייב לשלם כשעת השינוי ואף שבכל מקום משלם כשעת הגזילה, דין תברא הא ליכא עכ״פ בשינוי דממילא כגון ילדה וע״ש ברא״ש, מיהו להמבואר הא דמשלם כשעת שינוי זהו מטעם שעיקר הקנין מחייבו בדמים, ולא מדין גזלן, שבזה באמת הוה משלם ככל הגזלנין כשעת הגזילה דוקא, ולהכי משלם כשעת השינוי. וגם שהרי עדיין לא פקע חיובא דוהשיב ונמצא עדיין כשמחזיר החפץ ע״י הדמים דאי צריך לשלם כדהשתא.

(ולפי"ז יש להוסיף בדברי רש"י בפסחים דס"ל כשיטת תוס' שבאופן שקנה הגזילה ומשלם מדין והשיב אז באמת משלם לפי מדה, ואם נתייקר משלם כדהשתא.)

אשר לפי"ז י"ל בדעת הר"מ שהרי באמת יש לעיין לפי המפורש בהגהות מיימוני וקריית ספר שדעת הר"מ כדעת רש"י ובע' תשלומין מעליא וא"י לפטור עצמו בשברים אפי' בתורת תשלומין למה באמת מביא הר"מ להך דינא דאין שמין בכה"ג שאינו שינוי גמור, ואם רצו הבעלים ליטול השברים יכולים ולמה אינו מביא בציור דהה שינוי גמור גם לקנות, ושאז בעי לשלם תשלומין מעליא דוקא. והנראה בזה שס"ל להר"מ שיסוד דינא דאין שמין הוא דוקא בכה"ג שהחפץ בעין ועדיין לא קנה הגזלן את הגזילה, דוקא אז ס"ל כהנ"ל, שמחויבא דוהשיב מוטל על הגזלן לעשות השבה כאשר גזל והוא מחויבא דגזלן שאינו יכול לומר הרי שלך לפניך בהשברים, וגם א"י לשלם בתורת תשלומין, אלא צריך לעשות השבה מעליא כאשר גזל, וא"כ צריך לשלם דמים דוקא, מיהו זהו דוקא כשהוא בעין ועדיין לא קנה אז עיקרו הוה מצות השבה, ולא שייכא ביה דין ש"כ ככסף, משא"כ כשקנה הגזילה ואינו בעין, אז באמת פקע חיובא דוהשיב, רק שמ"מ קנין שקונה הגזלן אינו קנין בחנם רק מחייבו דמים וכש"נ, וחיוב דמים זה ג"כ נכלל ונלמד מקרא דוהשיב, מיהו זה כבר הוה ביסודו רק חיוב תשלומין, אלא שמקיים בזה מצות והשיב לדעת הר"מ וכדמבואר בספר המצות, מטעם דגם זה החיוב שמשלם דמים בעד קניית הגניבה, הוא נכלל בוהשיב וכלשון הגמ' דף ס"ו וכש"נ, אמנם בזה כבר מהני ש"כ ואפי' סובין שעיקרו דין תשלומין, ודינא דאין שמין הוא דין מסוים בחיוב והשיב שיש בגזלן כשהחפץ בעין. ומיושב דברי הר"מ שאף שס"ל כדעת רש"י דא"י לשלם אפי' בתורת תשלומין בהשברים מ"מ שפיר העתיק ההיא דכולן כאבות לשלם ממיטב גם בכה"ג דשביחה שקו' בשינוי ומשום דס"ל דאז ג"כ הוה בעיקרו חיוב תשלומין ומשלם ש"כ ואפי' סובין. מיהו שי' רש"י דלא כהר"מ בזה וכדמפורש בלשונו דף י"א ואף בגוונא שקנה בשינוי א"י לשלם בשברים ומשום דס"ל דלאחר קנין עדיין הוה חיוב השבה ממש ולא חיוב תשלומין וליח ביה דינא דש"כ ואפי' סובין, אלא צריך להשיב כאשר גזל, בתשלומין מעליא וכש"נ.

והנה עיין בסוגיית הגמ' דף ס"ו יאוש אמרי רבנן דניקני מיהו לא ידעי' אי דאורייתא אי דרבנן, אי דאורייתא מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידה קני ליה, האי נמי כיון דמייאש מרה קני ליה אלמא קני, או"ד לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידיה בהיתרא אתא לידיה אבל האי כיון דבאיסורא אתא לידיה מדרבנן הוא, דאמור רבנן נקני מפני תקנת השבים. וכבר תמהו בתוס' שם דמאי קמיבעי לן והא פשיטא כיון דבאבידה גופא לא קני אלא כשמייאש מקמי דאתי לידיה, א"כ האיך יהני בגזילה שרוצים ללמוד מאבידה, כיון שבגזילה לעולם הוה יאוש אחר דאתי לידיה.

והנה עיין בפירש"י שם בד"ה מוצא אבידה לאו כיון דמייאש ליה מרה מקמי דתיתי לידיה קני ליה אם נתייאשו בעלים קודם שמצאה זה קנאה וכו' אלמא קני, והכא בגזילה דאתא לידיה מקמי יאוש והדר מייאש סגי ליה בדמים עכ"ל וצ"ע כוונתו לבסוף במה שהדגיש בגזילה דמייאש לאחר דאתי לידיה, שהרי זהו באמת הקו' בסוגיין דהאיך מדמינן גזילה שכבר נתחייב בוהשיב, לאבידה שמהני רק כשמייאש קודם שנתחייב בהשיב, וכדהקשו בתוס'. וצע"ע כוונתו במה שכתב דסגי ליה בדמים, דמאי שייכא כאן הא דנתחייב בדמים, דנהי שודאי כן הוא, מיהו זהו דין בכל גזלן שכשאינו בעין חייב עכ"פ דמים, ומאי מייתי לה הכא.

והפשוט בכוונת רש"י שמיישב בזה קו' התוס' והיינו שלפי המבואר הרי זהו מעצם

קניני גזילה שאין הגזלן קונה בתמם, רק שהקנין מחייבו בדמים, וגם שהוא נכלל בחיוב ומצות השבה דהיכא שאהני גזילתו לקנות לגמרי מהבעלים אז מעיקר חיוב והשיב חייב לשלם דמיה, וא"כ זהו שמבאר רש"י שלהכי מצינן למילף דין יאוש בגזילה מאבידה, אף שבאבידה עצמה לא מהני כה"ג דגזילה היכא שכבר נתחייב בהשבה, להכי מבאר, שלמה שנתחייב בהשיב דיו אם משלם דמים, שכך נאמר שיקנה ביאוש הרי אז יתחייב בדמים, שכיון שקני ליה גזילתו זהו מעצם דיני קנ"ג שהקנין מחייבו בדמים, וע"י דמים מקיים עדיין חיובא דהשיב להכי לא איכפת לן מה שכבר נתחייב בהשבה כיון שאין בהקנין סתירה לקיום ההשבה וזהו שכ' רש"י שסגי ליה בדמים דהיינו שחיוב השבה נתקיים גם ע"י דמים. וכן עיין לשון רש"י לעיל בד"ה יאוש וכו' בס"ד ודיו אם משלם דמיו, שנ"כ כוונתו כנ"ל לבאר שמה שיכול ליהני יאוש הוא מטעם שחיובא דהשיב נתקיים ע"י דמים וכש"כ.

והנה שי' ר"ת הובאה בתוס' דף ס"ז בד"ה אמר עולא וכו' דאף אי יאוש קונה מ"מ ס"ל עולא דהוה מצוה הבאה בעבירה ושזהו באמת כוונת עולא דיאוש קונה רק דהוה מהב"ע. ובתוס' שם מקשי עליו מההיא סוגיא דאוונכרי בסוכה דף ל' ב', שמקשי' שם בסוף הסוגיא ולילקוניה בשינוי השם, הרי דלאחר קנין ליכא משום מהב"ע, ותמה הגרע"א דהו"ל להק' מעיקר מימרא דרב שם דמהני כד גזיז להו העכו"ם דהוה יאוש בידם וש"ר ביד האוונכרי, הרי כיון שקונה תו לא הוה מהב"ע וצ"ע. וע"ש עוד בתוס' שהק' מהאי כשורא דמטללתא שתקנו בו חכמים לקנות, הרי שאפי' קנין דרבנן מהני להפקיע ממנה פסול מהב"ע, ואף בזה השיג הפנ"י דהו"ל לאתויי מסוגיא דגיטין ששקל וטרי בהו לעיל, ומסיק שם דאוקמוה ברשותיה להתחייב בחוץ, הרי דמהני אף קנין דרבנן שלא יפסל מטעם מהב"ע.

והנה על שי' ר"ת הרי באמת תמוה, דהרי עולא קאמר מפורש מנין ליאוש שאינו קונה, הרי שדין יאוש אינו קונה אתא לאשמועינן, ואיך קמפרש לה ר"ת לענין מהב"ע, וכן באמת הק' עליו תוס' בסוכה דף ט ב', וצ"ע. האומנם שבספר הישר הרי באמת מבואר שי' ר"ת, דלעולא יאוש אינו קונה קאמר, אלא שלכל מידי באמת מודה שקונה ורק לענין קרבן ומצות וכן לענין חיוב ד' וה' בתר יאוש ס"ל עולא ור"י שאינו קונה, וניחא לשון הגמ' שאינו קונה, רק שזה גופא טעמא והסבר בע', שמאחר שלכל מילי כגון הקדש ובדה"ב חשוב שלו, מה חסר תו בקניינו שלענין קרבן ומצות וחיוב ד' וה' אינו קונה והאיך מתחלק הדבר וצ"ע.

ואשר נראה בביאור שי' ר"ת שזה נראה פשוט שלאחר יאוש שאז דין הגזלן לשלם דמים כשכבר שלם ודאי חשוב שלו לכל מילי ממש, ואף לענין קרבן, והנע בעצמך לאחר ששילם הגזלן וכי לא יוכל לעולם לשחוט או למכור שורו, ודאי שמצי, וה"ה לענין קרבן ומצות אלא שנר' עוד שעיקר הא מילתא שחסר עדיין בקניינו לדברים אלו הוא מצד שנהי שקני ליה, מ"מ הרי עצם הקנין מחייבו בדמים, וזהו מה דמשוה ליה למהב"ע שההפץ אינו לגמרי כשאר נכסיו ואף שקנה ליה מ"מ הרי הקנין עדיין מחייבו בדמים וזה עושה שלענין קרבן ומצות וד' וה' חשוב עדיין הפץ של הגנזל, והוה עדיין גזול ומהב"ע.

ויסוד דבר זה מבואר בדברי הרמב"ן במלחמות ריש פ' לולב הגזול, שמיישב שם קו' הבעה"מ (בעין קו' תוס') מכשורא דמטללתא שהוכיח בזה הבעה"מ שכשקנה אותו תו לא קי"ל דפסול מטעם מהב"ע, והרמב"ן מיישב וז"ל וכן מה שהשיב מסוכה גזולה בגחל עצים וסיכך בהן אינה תשובה כלל, שכיון שחקנו חכמים תקנת מריש, ואפי' בא לצי"ש ועושה תשובה נותן דמי עצים הרי שאין זו הסוכה בעבירה ברשותו אלא דמים הוא חייב ולא קאי עלה השתא בעמוד ותזור אלא דמים עכ"ל

ודבריו סתומים ואינם ברורים, חדא במה שהדגיש חיוב דמים שלכאורה לא שייטא כלל, ויותר מה דקאמר שאינו בעמוד וחזור וכו' שזה תמוה שהרי זהו כל הנדון שודאי אינו בעמוד וחזור, אבל מ"מ הרי הספק הוא אי מ"מ הוה מהב"ע, וזהו גופא מה שהוכיח הבעה"מ דהיכא דקנה לא קיי"ל בכה"ג פסול מהב"ע אלא שמבואר מדברי הרמב"ן יסוד הך סברא, דהוה מהב"ע אף שכבר קנה, והוא מטעם שחשוב עדיין בעמוד וחזור, דנהי דעצם החפץ כבר קנה, ואינה חוזרת בעצמה לבעלים מ"מ כיון שאינו קנין בחנם, רק שעצם הקנין מחייבו דמים תחתיה ובזה מקרי שהחפץ עדיין הוא בעמוד וחזור ע"י דמיה, ואין זה כשאר נכסיו שהן שלו בלי שום חיובים ואפי' אם חייב דמי מכירה הוא רק פסיקא בעלמא, משא"כ כאן עצם הקנין מחייבו דמים וגם שע"י הדמים הרי מקיים מצות השבת החפץ, וא"כ חשוב שהחפץ עדיין בעמוד וחזור קאי, ועדיין הוא של נגזל להא מילתא שמחייבו דמים, וכוונת הרמב"ן שבתקנת מריש הוה רק חיוב דמים בעלמא, ולא מקרי ע"י בעמוד וחזור, והוה תקנה בעלמא לקנות ולשלם דמיה. ודוקא היכא שקונה בקנ"ג חשוב החיוב דמים שהחפץ עצמו עדיין בעמוד וחזור קאי. והיא היא סברת ר"ת שמה"ט לענין קרבן ומצות ד' וה' מקרי חסר בקנינו דנהי שקנה, ולכל דבר הוה שלו, אבל כיון שהקנין עדיין מחייבו דמים לענין מצות חסר בקנינו מקרי והוה גזול ופסול מדין מהב"ע.

אשר לפי"ז מיושב משה"ק הרע"א דדוקא משינוי השם שמחוייב דמים מקשי התוס' על ר"ת אבל מיאוש וש"ר שאין חיוב דמים על הלוקח ודאי לא קשה כלל, ובכה"ג אף לר"ת ליכא פסול והעדר קנין. וכן מיושב קושיית הפנ"י דדוקא מחקנת השבים מקשי תוס' וכקו' הבעה"מ, ומשום דס"ל בזה כהבעה"מ ודלא כהרמב"ן שבכה"ג תקנו לקנות בקנ"ג ולר"ת צ"ל מהב"ע ע"י חיוב דמים שלה.

ועיין בלשון רש"י דף ס"ח בד"ה ואי ס"ד יאוש גרידא קניא גבב, אמאי משלם ד' וה' הא דמי בעלמא דאית להו לבעלים גיבה ושלו הוא טובה ומכר עכ"ל ונר' כוונתו להפקיע מסברת ר"ת שאין אומרים שע"י חיוב דמים, הוה עדיין של הנגזל לחייבו ד' וה' וכש"נ.

הרב יעקב ינקלביץ

בענין איסור יציאה מעיר מקלט

מכות י"א ב', ואינו יוצא משם לא לעדות מצוה ולא לעדות ממון ולא לעדות נפשות ואפי' ישראל צריכים לו ואפי' שר צבא ישראל כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם שנאמר אשר נס שמה שם תהא דירתו שם תהא מיתתו שם תהא קבורתו. וע' בהרמב"ם פ"ז מהל' רוצח ושמירת נפש הל' ח' וז"ל הגולה אינו יוצא מעיר מקלטו לעולם ואפי' לדבר מצוה או לעדות בין עדות ממון בין עדות נפשות ואפי' להציל נפש בעדותו או להציל מיד העכו"ם או מיד הנהר או מיד הדליקה ומן המפולת אפי' כל ישראל צריכים לחשועתו כיואב בן צרויה אינו יוצא משם לעולם עד מות הכה"ג ואם יצא החיר עצמו למיתה.

והאחרונים הק' על הא דאינו יוצא לדבר מצוה דאמאי אינו יוצא לקיים עשה חמור וכגון לצאת להקריב פסח דהא עשה שיש בו כרת דוחה עשה הקל. ויותר מזה הק' על הא דאינו יוצא להצלת נפשות דאמאי אין האיסור יציאה נדחה מפני פקו"נ.

ועי' בהאור שמח שתי' וז"ל דכיון דביציאתו הותר דמו לגואל הדם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה עבור הצלת חבירו מסכנה ודאית. וכתב שזהו מש"כ הרמב"ם "ואם יצא התיר עצמו למיתה כמו שביארנו" שהוא טעם להא דאינו יוצא משם לעולם עכת"ד (והוכיח מזה דלא כהגהות מיימוני בשם הירושלמי ודלא כהרידב"ז ועו"ש).

ודבריו צ"ע מהא דאיתא לקמן י"ב א', מחלוקת הברייתות בדין יצא מעיר מקלטו בשוגג אם הותר דמו או לא, והרמב"ם פ"ה הל' י"א פסק דלא הותר דמו. ואי נימא דהאיסור יציאה דחה מפני פקו"נ או מפני העשה שחמור ממנו א"כ לא יהא גרע משוגג ואמאי הותר דמו.

ולכאורה אפשר ליישב דברי האור שמח, דהנה יש להסתפק בדינא דהותר דמו ע"י יציאתו מעיר מקלט האם הוא חיוב שנתחייב בעד היציאה או הוא משום דביציאתו חסר לו הדין קליטה דעיר מקלט. ואי נימא דאינו מחיובי היציאה יש ליישב קו' הנ"ל דנמצא דהדין דהותר דמו בהיציאה אינו תלוי בהאיסור יציאה אלא תלוי בגוף המעשה אי חל עליו שם יציאה או לא. ואשר משו"ה גם אם נדחה האיסור חשיב יציאה ולכן הותר דמו. והא דלא הותר דמו ביציאת שוגג הוא משום דיציאת שוגג לא חשיב יציאה ולא משום דלא הוה מיד בהאיסור. אלא דא"א לומר כן, דיעויין בהרמב"ם פ"ה הל' ט' וז"ל רוצח בשגגה שהרגו גוה"ד חוץ לתחום עיר מקלטו פטור שנאמר ולו אין משפט מות. ובהל' י' כתב נכנס לעיר מקלטו ויצא חוץ לתחומה בזדון הרי זה התיר עצמו למיתה ורשות לגוה"ד להרגו. הרי מבואר מזה דהא דהותר דמו הוא מחיובי היציאה דהרי כל עוד שלא נכנס לא הותר דמו ואף דהסר לו הקליטה. ויעויין עוד בגמ' י"ב א', דמסתברא כמד"א דבשוגג לא הותר דמו "דלא יהא סופו חמור מתחילתו" ופירש"י סופו — יציאתו חוץ לתחום; תחילתו — הרציחה. ומבואר מזה ג"כ דהא דהותר דמו הוא מחיובי היציאה ולא דחסר לו הדין קליטה. וכיון דהוא מחיובי היציאה הרי תלוי בהאיסור היציאה וא"כ קשה קושיא הנ"ל דכיון דהותר לו לצאת אמאי הותר דמו דאמאי גרע משוגג.

עוד צ"ע דלפי דברי האור שמח נמצא דהך דינא דאינו יוצא להצלת נפשות אין זה מדיני וחיובי גלות כלל אלא דכיון דהותר דמו ביציאתו אין לו לצאת. ומפשטות לשון הרמב"ם משמע דהא דאינו יוצא הוא מדיני וחיובי גלות דאין לו לצאת אפי' להצלת נפשות ומשו"ה אם יצא הותר דמו. וכ"נ מוכרח מהא דהזכיר הרמב"ם שם בא"ד דאינו יוצא משם לעדות ממון, דשם בע"כ החידוש הוא בעיקר האיסור יציאה ולא בהל' דחיי' (וחידושו הוא דנכלל באיסור יציאה גם יציאה לצורך מצוה דלא תימא דעיקר איסור יציאה לא נאמרה אלא על יציאה שלא לצורך מצוה) דהרי משום להעיד לחבירו עדות ממון ליכא דין דחיי' דאין עשה דוחה עשה כשאינו עשה החמור.

והנה בעיקר דינא דהרמב"ם דאין לו לצאת משם אפי' לדבר מצוה והצלה י"ל דאין כוונתו דמהלכות דחיית מצוות לא ניתן לידחות הדין גלות בכל גווני ואסור לו לצאת, אלא דכוונתו הוא דאפי' אי נימא דמהלכות דחיית מצוות מותר לו לצאת לדבר מצוה והצלה אבל מ"מ מהלכות חיובי גלות לא נאמר דיני יציאה מגלות לדבר מצוה והצלה, וממילא דאם יצא ואף דמותר לו לצאת הוה דינו דהותר דמו דהרי בגלותו לא נאמר דיני יציאה וכמש"כ. אלא דעדיין תיקשי קו' הנ"ל דאמאי גרע משוגג דלא הותר דמו.

עוד צ"ע בהדין דשם תהא מיתתו ובהדין דשם תהא קבורתו, דעל מי חל חיובים אלו ואיזה חיוב הוא זה דהרי א"א שהגולה עצמו יתחייב בזה. והנה בדין דשם תהא קבורתו היה אפי"ל דאין זה חיוב שמתחייב הוא בזה אלא או דזהו מדיני כפרה או דהוא דין מסוים מדיני קבורה שמי שגלה או מי שנתחייב גלות דינו להיות קבור בעיר מקלט. ולכאורה כן מוכרח גם מהא דאיתא שם בגמ' דאם מת קודם שגלה

מוליכין את עצמותיו לשם, דאין זה מחיוב גלות דלא שייך לגלות לאחר מותו. ומשמע דהוא או דין כפרה או דין מסוים. אלא דגם זה צ"ע, דהרי במתני' נקט הך דינא דשם תהא מיתתו וקבורתו בכלל הדין דאינו יוצא משם לעולם אשר והו מעיקר חיוב גלות, ולפי הנ"ל אין זה מחיובי גלות כלל אלא דין בפנ"ע.

ונראה לומר דהנה שם במתני' איתא, משנגמר דינו מת כה"ג הרי זה אינו גולה. ואמרינן עלה בגמ' מ"ט אמר אביי ק"ו ומה מי שגלה כבר יצא עכשיו מי שלא גלה אינו דין שלא יגלה. המבואר מזה דהיכא שנכנס לעיר מקלט והתחיל לקיים חיובו נעשה דינו יותר חמור לענין להפטר מחיוב גלות מקודם שנכנס לעיר מקלט. וצ"ע בעיקר הק"ו דבמה נעשה דינו יותר חמור בזה שהתחיל לקיים חיובו ונכנס לעיר מקלט, (ואין זה ענין להא דהק' הגמ' ודלמא האי דגלה איכפר לי' האי דלא גלה לא, דהרי קושית הגמ' הוא לענין דכפרתו תהי' ע"י הגלות עצמה וע"ז תירץ דמיתת כה"ג מכפרת אבל לענין עיקר הק"ו לא הוקשו עליה ולא מידי). ואשר נראה מוכרח מזה דבדין רוצח בשוגג מלבד מה שהמעשה רציחה מחייבו בגלות י"ל דע"י דנתחייב בגלות חל עליו הדין גלות וחיילא ביה תורת גולה, ומה דחייב להשאר בעיר מקלטו אחר שכבר גלה לשם הוא משום הדין גולה שחל עליו ולא משום חיובו, שזהו דינו מצד הדין גולה שעליו שנעשה העיר מקלט מקומו ומדנעשה מקומו אינו רשאי לצאת משם שהוא הוא עצם הגלות. ונמצא לפ"ז דהדין דאינו יוצא משם לעולם הוא דין מצד עצם דין הגלות שעליו שאסור לו לצאת משם לעולם, ואין זה שיעור זמן בהחיוב גלות שמי שחייב גלות חיובו הוא להיות שם לעולם ו"לעולם" זהו שיעורו, אלא דמצד הדין גולה שחל עליו דינו הוא שלא לצאת לעולם שהוא הוא גלות שיהא בגלות לעולם. וכיון דהא דצריך להשאר בגלות אינו משום חיוב בעד הרציחה אלא מצד הדין גולה שחל עליו, א"כ ע"כ גם הא דיוצא ע"י מיתת כה"ג אינו פטור בחיובו בעד הרציחה' אלא דהוא דין יציאה מעצם הגלות. ונראה פשוט דזה הדין דנעשה העיר מקלט מקומו, ושמשום זה אינו רשאי לצאת לעולם, לא חלה עליו אלא בכניסתו לעיר מקלט ולכן שאני הפטור דמיתת כה"ג בשכבר נכנס לעיר מקלט משרם הכניסו לשם, דהיכא שכבר נכנס דכבר חלה עליו הדין גלות וכנ"ל הוה מיתת כה"ג יציאה מעצם הגלות, משא"כ בשעדיין לא נכנס אינו כי אם פטור שא"צ לגלות. ובזה א"ש הק"ו דאם ע"י מיתת כה"ג חל דין יציאה מעצם הגלות שכבר חלה עליו, כ"ש שע"י מיתתו חל דין פטור שא"צ לגלות היכא שלא חל עליו עדיין הדין גלות כלל.

ולפי"ד יש לבאר הדין דשם תהא מיתתו והדין דשם תהא קבורתו, דנראה דהויין ג"כ דינים בעצם הגלות, שעצם הגלות הוא שיהיה הן דירתו הן מיתתו הן קבורתו בגלות שהמה פרטי הדין דאינו יוצא משם לעולם, ואינם חיובים שנתחייב בהם הרוצח בעד רציחתו אלא דזהו הדין גלות שחל בו. ואשר על כן שייכי הנך דינים גם לאחר מותו דע"י דחל עליו דין גולה חל בו דיני גלות שמקום קבורתו הוא בעיר מקלטו.

והא דאם מת קודם שגלה מוליכין עצמותיו לשם, ואף שיש לדון בזה דכיון דמת קודם שגלה הרי לא חלה עליו עדיין קליטת הגלות, מ"מ י"ל שמאחר שכבר נגמר דינו וטעון גלות זהו גופא מחייב שיתקיים בגופו הדין גלות שיקבר שם (ולקמן יתבאר עוד דגם בגמ"ד חלה עליו כבר דין גולה לענין שחייב לגלות, וא"כ י"ל דמה"ט חלה בגופו דיני גלות שיוליכוהו שם ויקבר בעיר מקלט. וכיון דמ"מ לא חלה עליו עדיין קליטת הגלות בעינן קרא על זה דמוליכין עצמותיו לשם וכדמבואר בגמ').

ולדברינו מבואר למה הדין דחייה הנאמר בכל מצוות לא שייכא בהאיסור יציאה מערי מקלט דנראה דהדין דחייה שייך רק בחיובי מצוה וכגון עשה או ל"ת דיסודת הוא חיוב על

הגברא, בזה נאמר דהיכא דאיכא תרי חיובים דסתרי אהדדי שחיוב א' נדחה מפני חיוב השני וא"כ היכא דאיכא עשה אחרת דאלים מיני' חל דין דחיי' בהעשה ונדחה מפני החמור ממנו, וכן הוא בפקו"נ — שחל דין דחייה בהעשה ע"י פקו"נ. משא"כ האיסור יציאה מעיר מקלט שאינו משום מצוה עליו אלא משום דמדיני גלות נעשה העיר מקלט מקומו, בזה לא שייך כלל ענין דחייה ומכיון דהעיר מקלט עדיין מקומו הוא גם האיסור יציאה במקומו עומד ולא נדחה כלל.

ואף אם נאמר דהוואיל ואין דבר עומד בפני פקו"נ א"כ מותר לו לצאת מעיר מקלטו גם אם לא חל דין דחייה בהאיסור יציאה דמותר לו לעבור על הדין גלות מפני פקו"נ, אעפ"כ י"ל דשפיר הותר דמו דכיון שאינו אלא היתר צדדי לעבור על דיני גלות ומצד דיני גלות עדיין אסור לו לצאת (כיון דלא שייכא ביה דחייה) חשיב שפיר שעובר במזיד על דיני גלות, משא"כ כשיציאתו הוא בשוגג אינו עובר על דיני גלות אלא בשוגג ולפיכך לא הותר דמו.

(ולפמשנ"ת דגם אם יש לו היתר לצאת מפני פקו"נ מ"מ הותר דמו מישובים גם דברי האור שמח דגם אסור לו לצאת אם אין לו להכניס עצמו בספק סכנה כדי להציל חבירו מסכנה ודאית. והשתא לא תיקשי מה שהקשינו לעיל דמדברי הרמב"ם משמע דהדין דאינו יוצא להצלת נפשות הוא מדיני חיובי גלות, ולדברי האור שמח הוא דין בהלכות דחייה דלהנ"ל אה"נ דעיקר דברי הרמב"ם הם דמדיני גלות ליכא היתר יציאה וכמש"כ ושמח"ט הותר דמו, אבל אה"נ דממילא אסור גם לצאת וכדברי האור שמח).

שם במתני' — משנגמר דינו מת כה"ג הרי זה אינו גולה. אם עד שלא נגמר דינו מת כה"ג ומנו אחר תחתיו ולאחר מכאן נגמר דינו חוזר במיתתו של שני, נגמר דינו בלא כה"ג וכו' אינו יוצא משם לעולם. ושם בגמ' מ"ט אמר אביי ק"ו ומה מי שגלה כבר יוצא עכשיו מי שלא גלה אינו דין שלא יגלה. והתוס' הק' וז"ל תימה מהאי דינא נילף נמי דנגמר דינו בלא כה"ג שלא יגלה כלל ומה מי שגלה כבר לפני מיתת כה"ג יוצא במיתתו של כה"ג מי שלא גלה לפני מותו אינו דין שלא יגלה אחר מותו דהכי אמרינן בערכין מכורה כבר יוצאה שאינו מכורה אינו דין שלא תימכר וכו'.

ודבריהם צ"ב דאמאי הביאו ק"ו אחר לקושיתם (והוצרכו להביא ראי' להק"ו מהגמ' דערכין), הא בפשיטות היה להם להקשות דהך ק"ו גופא דאמרי' בגמ' דילפינן מיני' לפוטרו מגלות אחר גמ"ד יהני לפוטרו מגלות גם אי לא נגמר הדין, דהא מאחר דילפינן דמיתת כה"ג פוטרו גם אם לא גלה מה לי קודם גמ"ד ומה לי לאחר גמ"ד, וצ"ע.

ונראה דבזה חלוק קודם גמ"ד מלאחר שנגמר דינו — דלפמשנ"ת לעיל דהדין דמיתת כה"ג פוטר מגלות הרי הוא דין יציאה, א"כ, מק"ו דמדאיכא במיתת כה"ג דין יציאה אית בי' נמי דין פטור שא"צ לגלות, איכא למילף דין פטור דק בגוונא שנגמר דינו וכדי שתחול הך פטורא בעצם הגלות דומיא דהדין יציאה דילפינן מיני' שהוא דין בעצם הגלות. אבל קודם גמ"ד דעדיין לא חלה עליו כלל הדין גלות ולא שייך שתחול פטור בגוף הגלות בעינן למילף דמדיני גלות נאמר דלאחר מיתת כה"ג אינו גולה וע"ז הוצרכו תוס' בקושיתם לק"ו אחר.

יעויין בהרע"ב שכתב טעמא להא דנגמר דינו מת כה"ג אינו גולה וז"ל דמשנגמר דינו ועומד לגלות כאילו גלה. (ולפי דבריו מיושב מאי דלא ילפינן מהק"ו דמיתת כה"ג פוטר גם קודם שנגמר דינו וכקו' תוס' הנ"ל דקודם גמר דין אין שייך פטור ע"י מיתת כה"ג דלית בי' טעמא דכל העומד לגלות) ובתוי"ט הק' עליו דלא מצינו האי כללא דכל העומד וכו' לקולא.

ובמאירי כתב וז"ל שאחר שנגמר דינו הרי הוא כמי שגלה אע"פ שלא הגיעהו עונש הגלות שמה שנתקק בדמיונו גלותו גרם לו להכנע עד שבכניעתו נתכפר לו במיתת כה"ג

ומתוך כך הפקיעה מיתתו גלותו של זה, ע"כ. ולפי דבריו ג"כ מיושב קו' התוס' דהא קודם גמר דין ליכא הך טעמא וא"א שתכפר לו מיתת כה"ג. אלא דצ"ב בעיקר דבריו, דמ"מ אי ס"ל דמיתת כה"ג גרידא הוא דמכפרה א"כ גם קודם גמר דין תכפר ואף דליכא טעמא דהוה כמי שגלה מ"מ מיתת כה"ג גרידא תכפר, ואי בעינן גם שיגלה כדי שתתכפר לו במיתת כה"ג, א"כ היאך חשבינן הא דנכנע לבו לגלות הא מ"מ לא גלה. ולחדש גלות מחודשת ע"י שנכנע לבו ולומר שבזה תלוי כפרתו צ"ע דמהיכי תיתי דבר זה ומהק"ו א"א למילף הכי.

והנה זה פשוט דכוונת המאירי בהא שכתב דהא דמיתת כה"ג מכפרת אחר גמר דין הוא משום דבהכניע לבו הרי הוא כמי שגלה אין זה טעם הפטור, דבגמ' מבואר דטעם הפטור הוא משום ק"ו דבמיתת כה"ג קודם שגלה א"צ לגלות, אלא דכוונתו הוא דהפטור דמיתת כה"ג הוא רק בגונא דהוה נמי כמי שגלה — דהיינו לאחר גמ"ד — ואשר דוקא טעמא דמיתת כה"ג מכפרת רק לאחר שנגמר דינו ולא בשעדיין לא נגמר דינו. וצ"ע דהרי במתני' ט' ב', איתא דבתחילה (קודם העמדה בדין) א' שוגג וא' מזיד מקדימים לערי מקלט, והא כיון דכבר גלה א"כ גם קודם גמ"ד יפטר מגלות ע"י מיתת כה"ג, דלכאורה לא גרע הגלות של קדימה לעיר מקלט אף דהוה קודם גמ"ד ממאי דלאחר גמ"ד הוה כאילו גלה במה שהכניע לבו.

וצ"ל דבהא דמקדים לעיר מקלט קודם גמ"ד אינו מקיים בזה כלל חיוב לגלות דעדיין לא נתחייב לגלות. והא דאמרינן דצריך להקדים לעיר מקלט אינו מדין חיוב גלות אלא כדי שיהיה לו קליטה מגואל הדם בלבד. ולכן אין בקדימתו לעיר מקלט תורת גלות לענין שתתכפר לו במיתת כה"ג. ובטעמא דליכא חיוב לגלות קודם גמ"ד לכאורה צ"ל דלא נגמר החיוב גלות אלא בגמ"ד, ומצד המעשה רציחה לחוד לא נגמר חיובו.

אכן באמת לפמשנ"ת [דמה שחל עליו דין גולה מחייבו בשאר דיני גלות] י"ל דעצם חיובא לגלות לעיר מקלטו הוא ג"כ מהא דחלה עליו דין גולה — דמדיני גלות הוא שצריך לגלות, ואינו חיוב שנתחייב הוא בעד הרציחה. ולפ"ז אף אי נימא דגם במעשה רציחה לחוד נתחייב בגלות מ"מ י"ל דקודם גמ"ד לא נתחייב עדיין לגלות משום דלא נעשה גולה לענין שיתחייב בדיני גלות עד שנגמר דינו, ואשר לכן אין בקדימתו לעיר מקלט קודם גמ"ד קיום של חיוב לגלות ולהכי לא חשבינן ליה לגלות כדי שתתכפר לו במיתת כה"ג. והגם שביארנו לעיל דלא חל עליו דין גולה אלא בכניסתו לעיר מקלט נראה דבזה מתחלק, דהיכא שעוד לא נכנס לעיר מקלט לא חל עליו דין גולה לענין שיחשב גולה ממש שיהי' העיר מקלט מקומו וכדי שתחול עליו הדין דאינו יוצא משם לעולם והדין דשם תהא מיתתו, ורק חל עליו דין גולה לענין שחייב לגלות כיון שהוא לאחר גמ"ד וכמש"כ.

ולפי"ד דהחיוב לגלות הוא מהא דבגמ"ד חלה עליו דין גולה א"כ בהא שגגמ"ד שפיר חשיב גלות דהא כבר חלה עליו דין גולה. ואף שליכא כלל קיום של גלות מ"מ לענין כפרה י"ל דתלוי בזה שנעשה גולה לענין שצריך לגלות ולא בקיומו של הגלות ומשום דדבר זה גורם לו להכנע וכסברת המאירי, ואשר זהו שכתב המאירי דבגמר דין חשיב גולה לענין שתתכפר לו במיתת כה"ג.

ולפמש"כ נראה בביאור דברי הרע"ב דאין כוונתו דמשום הכלל דכל העומד וכו' חשיב כאילו קיים החיוב גלות, אלא דס"ל דכיון דבגמר דין חלה עליו דין גולה חשיב שפיר גלות לענין כפרה גם אם לא נחשב כאילו יש כאן קיום של גלות, ע"י זה גופא שעומד לגלות ויש בזה אצל הגולה חומר של גלות. ולכן נראה

דל"ק מה שהקשה בתוי"ט דלא אשכחן הכלל דכל העומד וכו' לקולא, דנראה דגם להנחת התוי"ט י"ל דרק לא חשיב קיום של הדין גלות, וכיון שביארנו שא"צ קיום של גלות ובעינן רק חומר של גלות בהא שנעשה גולה, שייך בזה שפיר הכלל של כל העומד.

הרב יעקב לזבניק

בענין קישות שנטעה בעציץ

א. רמב"ם הלכות טומאת אוכלין פ"ב ה"ט: קישות שנטעה בעציץ והגדילה אע"פ שיצאת חוץ לעציץ אינה מקבלת טומאה. ובהשגות הראב"ד: א"א אין כאן אע"פ אלא כיון שיצאת חוץ לעציץ טהורה שאע"פ שהעציץ אינו נקוב כיון שיצאת הקישות לחוץ הרי הוא כמי שנטעה בחוץ וטהור וכן הוא שנוי במשנה ע"כ. והוא מתני' בעוקצין פ"ב מ"ט קישות שנטעה בעציץ והגדילה ויצאת לחוץ לעציץ טהורה. אמר ר"ש מה טיבה ליטהר אלא הטמא בטומאתו והטהור יאכל. ועי' בכס"מ שכ' שהר"מ בפי' המשנה מפרש מתני' בקישות טהורה שנטעה בעציץ נקוב דכיון שהיא נטועה אינה מקבלת טומאה ואם הגדילה ויצאת חוץ לעציץ סד"א שאותה שיצאה לחוץ הוי כתלוש ומקבלת טומאה, קמ"ל דאעפ"כ טהורה דצדיין כמחובר חשיבא ואינה מקבלת טומאה. וא"כ מה שכ' הראב"ד "וכ"ה שנוי במשנה" אינו שנוי במשנה לפי פירוש הר"מ.

נמצא דלפי פירוש הראב"ד מתני' איירי בעציץ שאינו נקוב ומה שיצא לחוץ דינו כמחובר, דכיון דמאוירא קא רבו נחשב למחובר ומחלוקת ר"ש ורבנן הוא בזה; דרבנן סברי דכיון דהנוף הוי מחובר גם הפנים נחשב למחובר משום דינוק מהנוף ור"ש חולק וס"ל "הטהור בטהרתו והטמא בטומאתו" פי' ומה שחוץ לעציץ טהור דדינו כמחובר ומה שבתוך העציץ דינו כתלוש וטהור. והרמב"ם מפרש מתני' בעציץ נקוב ופסק כרבנן דסברי דמה שבחוץ טהור הוא מפני שינוק מפנים והרי הוא מחובר. ולא סבירא ליה דהנוף יהא טהור משום שינוק מהאויר שמחוץ לעציץ דמטעם זה אכתי דינו כתלוש. (ובזה תולק עליו הראב"ד).

במל"מ בפ"ב ה"ט מהלכות בכורים תמה על הרמב"ם דשנוי בתוספתא "נפלו משקין ע"ג קישות ונטמאת הגדילה ויצאת לחוץ טהורה" והיינו בעציץ שאינו נקוב שיצא לחוץ דכיון דמה שיצא לחוץ דינו כמחובר נעשה הכל כמחובר. הרי דיניקת האויר נותן דין מחובר לכל העציץ ואילו להר"מ היוצא לחוץ דינו כתלוש.

ב. ועו"ק על הר"מ ממשנה דעוקצין פ"ב עציץ נקוב אינו מכשיר את הזרעים ושאינו נקוב מכשיר את הזרעים מלאהו עפר עד שפתו הרי הוא כטבלא שאין לה לבזבז. הרי מבואר דבמלאוהו עפר עד שפתו דינו כמחובר אפי' בלי נקיבה ולשיטת הר"מ דדין דאוירא קא רבו לא מהני לעשותו מחובר ולהפקיעו מדין קב"ט והכשר למה אין מקבלים הזרעים הכשר כשהן בתוך טבלא שאין לה לבזבז. וכן במסכת שבת

מבואר דצרור שעלו בו עשבים החולש ממנו בשבת חייב חטאת הרי הצרור לא הוי נקוב. ובשלמא לשיטת הראב"ד דאוירא קא רבו עושהו למחובר ל"ק דכיון דרואה פני האויר הוי מחובר אבל להרמב"ם דיניקת אויר לבד אינו עושהו למחובר למה חייב חטאת.

ג. והנראה לתרץ התוספתא דלעיל בהקדם עוד קושיא על הרמב"ם בהלכות טו"א שם ה"ד דכתב הר"מ יבש האילן ובו פירות הרי הן כמחוברין ע"כ ובהשגות הראב"ד א"א אם יבש האילן ובו פירות הרי הן כמחוברין ע"כ. והק' בציאור הרד"ל דכדברי הראב"ד מפורש הוא בתוספתא דעוקצין פ"ב יבש האילן ובו פירות הרי הן כמחוברין.

ונראה דיסוד מחלוקת הרמב"ם והראב"ד הוא בעיקר דינא דדבר שהוא מחובר לקרקע אינו מקב"ט דבחולין דף קי"ח ב' איתא, כשם שאין מקבלין טומאה אלא כשיתלשו כך אין מקבלים הכשר אלא כשיתלשו, ופירש"י דתניא בתו"כ אם אתה אומר מחוברין טמאים טמאת את הכל שאין לך מחוברים שאין שרצים מצויין אצלם ויש לעיין, דבנדרים ע"ו מבואר טעם אחר להא דאין מחובר מקבל טומאה דמה זרעים טמאים כיון שזרעו בקרקע טהורים דכתיב על כל זרע זרוע אשר יזרע טהור הוא זרועים ועומדים לא כ"ש. וכ' הר"ן שם דליכא מאן דפליג עלה וצ"ע למה בעינן תרי טעמי.

והנראה דבהך דינא דמחובר אינו מקבל טומאה נאמרו ב' הלכות. חדא, משום דיצא מתורת אוכל, דכיון שנזרע הרי נתבטל התורת אוכל כמש"כ רש"י בפסחים ל"ד א' ד"ה טהרו מלטמא וז"ל, שחבורין לקרקע בטלן מתורת אוכל. וזהו הסוגיא בנדרים דמחובר אינו מקב"ט דמה זרעים טמאים כיון שזרעו בקרקע טהרו זרועים ועומדים לא כ"ש דהא דזרעים טמאין שזרעו בקרקע טהרו משום דנתבטלו מתורת אוכל, א"כ זרועים ועומדין לא כ"ש שלא יקבלו טומאה שהרי לאו אוכל הוא. ועוד הלכה נאמרה, דמחובר נפקע בעצם מהדין של קבלת טומאה, וזה אינו משום דנתבטל התורת אוכל, אלא דהוא דין מיוחד בקבלת טומאה דמחובר אינו מקב"ט וזהו דתניא בתו"כ אם אתה אומר מחוברין טמאים טמאת את הכל שאין לך מחוברין שאין שרצים מצויין אצלם.

ונראה דצריכי להני תרי הלכתא, דהרי מבואר בראב"ד הנ"ל דבעציץ שאינו נקוב שיצאת הקישות לחוץ הרי הוא כמו שנטעה בחוץ וטהור. והלא כאן לא שייך לומר דטהור מטעם דמחובר נפקע מכל הלכתא של קב"ט, דהרי לאו מחובר הוא, ומוכרח מזה, דיסוד הדין הוא דכיון דנזרע הרי הוא זרע ונתבטל מתורת אוכל. ולכן בקישות שיצאת חוץ לעציץ הרי הוא כזרע ונתבטל מתורת אוכל. אמנם בהא דכ' הראב"ד דביבש האילן ובו פירות הרי הן כמחוברין, קשה לכאורה דהלא כאן לא שייך לומר שהוא טהור מפני שנתבטל מתורת אוכל, דהרי יבש האילן ולא זרע זרוע הוא, וע"כ צ"ל דיסוד הדין הוא משום דמחובר מופקע מכל דין קבלת טומאה ולכן גם כשיבש האילן ובו פירות הרי הן כמחוברין, דהרי מ"מ מחובר הוא, וכמש"נ.

אמנם שיטת הרמב"ם הוא דהא דאין מחובר מקבל טומאה הוא רק משום דזרע בטל מתורת אוכל ולכן כ"ש דאילן שיבש ובו פירות הרי הן כתלושין משום דלאו זרע הוא א"כ לא נתבטל מתורת אוכל אע"פ שהוא מחובר, וא"ש.

ד. ובעיקר שיטת הר"מ נראה עפ"י הא דתנן בעוקצין פ"ג מ"ח יחזר של תאנה שנפשח ומעורה בקליפה ר"י מטהר וחכ"א אם יכול לחיות ופירש"י בחולין קכ"כ ב', ר"י משהר דאכתי מחובר הוא וחכ"א אם יכול לחיות הוי מחובר וטהור ואם לאו הרי הוא כתלוש וטמא. נמצא דלפירש"י פליגי ר"י וחכמים ביחוד של תאנה ונפשח ומעורה בקליפה אם דינו כמחובר או לא. ולפפש"כ נראה דפלוגתא דר"י וחכמים הוא דר"י סובר דשתי הלכות הם בהא דאין מחובר מקבל

טומאה, משום דזרע בטל מתורת אוכל, וגם יש דין מיוחד דמחובר הופקע מכל דין קבלת טומאה א"כ גבי יחור של תאנה שנפשח ומעורה בקליפה ר"י מטהר דאע"ג דאי"ז זרע זרוע מ"מ הוא טהור משום דהוא מחובר ומחובר נפקע מכל דין קבלת טומאה. אבל חכמים סברי דאין מחובר מקבל טומאה משום דזרע בטל ממנו תורת אוכל דזוקא זרע שהוא מחובר בטל ממנו תורת אוכל וא"כ יחור שנפשח ומעורה בקליפה אע"פ שהוא מחובר מ"מ מקבל טומאה דלאו זרע זרוע הוא כיון שאינו יכול לחיות. ולפ"ז הא דתניא בתוספתא הנדלה הקישות ויצאת חוץ לעציץ טהורה אע"פ שאי"ז מחובר אתיא כר"י; ולכן לא הביאו הר"מ להלכה משום דפסק כחכמים דאין מחובר מקב"ט משום דזרע בטל מתורת אוכל ובתנאי שהוא מחובר, ומעתה גבי קישות שיצאת חוץ לעציץ אע"פ שהוא זרע מ"מ הוא מקבל טומאה דהרי לאו מחובר הוא. ולפ"ז שפיר פסק הרמב"ם דביבש האילן ובו פירות הרי הן כתלושין. ובתוספתא פ"ב דתני יבש האילך הרי הן כמחוברין להר"מ אתיא כר"י דיש דין מיוחד דמחובר נפקע מקבלת טומאה ולכן כשיבש האילן אע"פ שאין הוא זרע, מ"מ אינו מקבל טומאה משום דהוא מחובר וכנ"ל, אבל הרמב"ם הרי פסק כחכמים בהא דאין מחובר מקבל טומאה ושפיר כ' דיבש האילן ה"ה כתלושין, וכמשנ"ת.

ה. ומה שהקשינו על הרמב"ם ממתני' דטבלא איתא בחידושי הגר"ח על הש"ס דמבואר בלשון הרמב"ם עצמו דבפ"ב מהלכות טו"א כ', עציץ שמלאהו עפר עד שפתו אינו חשוב כלי אלא הרי הוא כטבלא שאין לה שפה שאינה כלי קבול, עכ"ל. ולכאורה אפי' אם בטל תורת כלי מ"מ עדיין אינו מחובר דהא אין כאן יניקה מן הקרקע ומאין ניתן לזה דין מחובר. וע"כ דבמתני' כאן נתחדש דזרעים שאינם בכלי אע"פ שמונחים על טבלא או על צרור (כסוגיא דשבת) דינם כמחובר דרק היכא דהוי כלי צריך נקב מפני שהכלי מבטל החיבור לקרקע אבל בטבלא שאין לה לבזבז שאין עליה שם כלי בטלים לקרקע בלי נקב ע"כ תו"ד הגר"ח ז"ל. ואין להקשות מהא דכלי גללים וכלי אדמה ג"כ אינם מקב"ט ואפ"ה בעינן לטעם שהשרשים יכולים לצאת מהם. (עיין רישא דמתני') דשאני כלי גללים דאע"פ שאינן מקב"ט עדיין שם כלי עליהם וראי' מפרה פ"ה מ"ה דכלי גללים כשר לקדוש מי חטאת ומהא דכשרים לנט"י (ידים פ"א מ"ב) וגם עושים שאובים (מקואות פ"ד מ"א).

ונראה דהדברים מבוארים בחי' הר"ן (הנדפס תוך חידושי הריטב"א) למס' שבת. דאיתא בשבת צ"ה ב', ומודה ר"ש (דס"ל דעציץ נקוב אינו כמחובר) שאם ניקב בכדי שהרתו, ופירש"י "דחשיב מחובר כל הזרעים שבתוכו דתו לא הוי כלי" וכתב שם הר"ן דאיכא מאן דאמר דמדנקט לה סתמא משמע דכל חד וחד כדיניה דכלי העומד למשקין נקב בכדי שהרתו היינו בכונס משקה ואם עומד לאוכלין כמוציא זית וכדתנן ריש פ"ג דמס' כלים שיעור כלי חרס לטהר העשוי לאוכלין שיעורו בזיתים העשוי למשקין שיעורו כמשקין עי"ש. ולכאורה דבריהם צריכים עיון דאיך הוי מחובר כשניקב בכונס משקה והא אין כאן יניקה מן הקרקע כמבואר ברש"י שם ד"ה ועדיין כלי הוא, וז"ל שאין נקב זה ראוי להריח לחלוחית הקרקע. וע"כ דכל שבטל מתורת כלי מתבטל אגב קרקע ונעשה כגוף אף שאין לו יניקה מגוף הקרקע ולכן בכלי המיוחד למשקין דביטולו בכונס משקין מהני לעשותו מחובר, וכדברי הגר"ח ז"ל.

ויתבאר לפ"ז שיטת המאירי דס"ל בשבת שם דנקב בדופן העציץ לא מהני וז"ל יראה מסוגיא זו שלא סוף דבר שנקרא עציץ נקוב כשהשריש כנגד הנקב אלא אף כשאינו כן ר"מ מכאן אפי' הי' הנקב בדפנות ולא יראה לי כן אלא שהיו הנקבים בשוליו אלא שהיו כנגד השרש. וכן נקט המל"מ בפ"ב מהלכות בכורים דנקב מן הצד לא מהני. וראיתי

בתשובות הרשב"א ח"ג סי' שמ"א [הובא בב"י סי' של"ו] שהוכיח מסוגיין דנקב מן הצד מהני ז"ל בא"ד, "ואמרינן עלה בש"ס מדה ר"ש אם ניקב מרביעית אלמא לרבנן אפי' מצדו ולמעלה מרביעית" וא"כ צריך ליישב שיטת המאירי שלא יהא נסתר מסוגיין. ולפמש"כ מבואר דהרי מה דלא מהני ניקב בדופן י"ל דהמאירי ס"ל דהוא מחמת שאינו יונק שפיר ע"י נקב כזה ואזיל בזה לשיטתיה דפסק בפ"ק דגיטין דעצירת המוח ע"ג יחידות לא הוי כמתובר ומשום דהאויר המפסיק בין הזרעים לקרקע מבטל היניקה ומה"ט י"ל דגם ניקב בדופן לא הוי מחובר משום דהפסק האויר וזה שייך רק בניקב כדי שורש קטן דעיקרו מחמת יניקה אבל כשניקב בכדי טהרתו נתבטל שם כלי ואית ביה ביטול אגב קרקע, ומה לי בדופן או בשוליו כיון שנתבטל שם כלי בטל העצירן אגב קרקע. וא"כ סובר המאירי דאין ראי' ממה דלר"ש מהני ניקב בכדי טהרתו בדופנו לרבנן דתהני נקב כשורש קטן בצדו.

ו. והנה האחרונים כתבו לחדש דגדר של עצירן הנקוב כשורש קטן לרבנן הוא אותו הדין דניקב בכדי טהרתו לר"ש, דאית ביה דין ביטול מתורת כלי ע"י הנקב ורק מחמת זה הוי מחובר דס"ל לרבנן דמלבד דמהני הנקב ליניקה בעינן ג"כ שינוקב כדי חיבור זרעים הוא כשורש קטן. והוכיחו כן מהא דאמר רבא חמש מדות בכ"ח וכו' ניקב כשורש קטן טהור מלהכשיר בו זרעים ופדיין כלי הוא לקבל בו זיתים וכו' ומשמע דע"י נקב כשורש קטן בטל מתורת כלי, וכן פסק הרמב"ם בפי"ט ה"ב מהלכות כלים ניקב כשורש קטן אין המים שבתוכו מכשירין את הזרעים והרי הן כמו שאינן בכלי עכ"ל, הרי להדיא דע"י הנקב כשורש קטן אינו מחשב כלי והוו דעושהו למחובר עכת"ד.

וצ"ע — חדא, דא"כ גם לרבנן נצטרך שינוק דוקא למטה מרביעית כמו דמסיק הגמ' לר"ש, ובתשובות הרשב"א הנ"ל הוכיח מסוגיין דלרבנן מזני נקב למעלה מרביעית, עוד קשה לי על דבריהם דהנה הרמב"ן שם בדף כ"א ב', בד"ה כתבו על החרס וז"ל ורש"י ז"ל פי' במ"ש בפי' הראשון בעפר הבא בספינה של חרס ואינה צריכה לנקוב ועצירן נקוב שאמרו שהוא של עץ וזה השמועה קשיא עליו [ר"ל מה שמבואר שם דגם חרס בעי נקיבה]. וי"א אע"ג דלענין מעשרות וכבורים לא בעי נקוב בשל חרס כדאמרינן במנחות פ"ד ב', מיהו אינו מחובר אלא בעציץ נקוב, ושאני התם דכל שהוא יונק ומפריח מריח האדמה חייב במעשרות וראוי לקרוא עליו מן האדמה וכו' אבל אינו נקוב עד שיהא מחובר עכ"ל, ובמש"כ דכל שהוא יונק וכו' חייב במעשרות מבואר דס"ל דאף דאינו נחשב למחובר, מ"מ חייב במעשרות דכיון דיונק ומפריח מריח האדמה, שפיר קרינן מן האדמה אשר נתת, ודאחית להכי נראה דהתוס' ושאר הראשונים שהקשו על רש"י ולא תירצו כדברי הרמב"ן, הוא משום דס"ל דלחיוב תרומות ומעשרות בעי' שיהי' נחשב מחובר לקרקע, ואי לאו פטור מתרו"מ והיינו משום דכל שיונק מן הקרקע מחובר מיקרי בין נקוב בין אינו נקוב, ומתבאר בזה דעת רש"י ותוס' בגיטין ז' ב', דכל היכא דאיכא יניקה בלא נקיבה כגון בשל עץ להתוס' ושל חרס לרש"י (עיי"ש ברש"י ותוס') חייב בתרו"מ וביכורים, והיינו כנ"ל משום דנחשב כמחובר עי"ז שיונק מהקרקע אף שאין בו נקב ומבואר מכ"ז לכאורה דלא כדברי האחרונים שכ' שאיכא בזה דין מסויים שנקב מוציאו מדין כלי, וכל שאין בו נקב אין בו דין מחובר אף שיונק מהקרקע.

ז. והנה במש"כ להוכיח מל' הר"מ פי"ב ה"ט מכלים דפסק כרבא וכ' מפני שבטל מתורת כלי, וחזי' מזה דגם אליבא דרבנן אתינן עלה מטעם ביטול כלי, נראה דאדרבה, מבואר מדברי הר"מ דלחיבור זרעים לא בעי' שיתבטל מתורת כלי, דהרי די"ק הר"מ וכ' דהמים שבו אינם מכשירין, ולא כתב שהזרעים נעשים מחוברים, ואינם מקבלים הכשר, ולא כתב רק דהמ"ש שבו אינם מכשירין, ועי' בפ"ב מטו"א ה"ט שכתב וז"ל, ועצירן שהוא נקוב כדי שיצא

בו שורש קטן הרי הוא כארץ והנטוע בו אינו מק"ט וכן אם הי' בו מים אינם מכשירין עכ"ל, וחזי' שהביא באמת שתי ההלכות, וכאן בפי"ב מכלים לא כ' רק דין המים, וצ"ע. ולפ"ד א"ש דלרבנן דפסק הרמב"ם כוותייהו, חיבור זרעים תלי' ביניקה לחוד ולא בעי' שיחבטל שם כלי, ולפיכך העמיד הר"מ דינא דרבא בדין המים שבתוכו שאינם מכשירים, דשם בעי' ביטול תורת כלי, וכמש"כ הר"מ בפ"ב מטו"א ה"ח ולפיכך כ' "והרי הן כמו שאינן כלי", ואין מדברי רבא שכ' ניקב כשורש קטן טהור מלהכשיר בו זרעים ועדיין כלי הוא וכו' כל ראי' לדבריהם, דהר"מ הרי העתיק מימרא דחמש מדות בכלי חרס, ובניקב כשורש קטן כ' דאין המים שבתוכו מכשירין את הזרעים, והיינו דמפרש הר"מ ד"טהור מלהכשיר בו זרעים" דקאמר רבא היינו דאין המים שבתוכו מכשירין את הזרעים ולא כרש"י שם שכ' להדיא דקאי על הזרעים בעצמם [ולפלא על הכס"מ שלא עמד בזה. וכ' הר"מ מפרש כפי' רש"י] אבל לחיבור זרעים כל שיונק מהקרקע נחשב למחובר וכמשנ"ת.



יעקב עבערט

בחיוב שבועת מודה במקצת, ושבועת גלגול

בב"מ דף ג' א', דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, חזקה אין אדם מעיז בפני בע"ח וכו' ובתוס' ד"ה מפני מה אמרה תורה בא"ד וא"ת כופר הכל מגלן דפטור וכו' ותירצו דמכי הוא זה משמע דגזירת הכתוב הוא דדוקא מודה מקצת הטענה חייב ולא כופר הכל, ובתוס' כתובות דף י"ח א', תירצו עוד על קושיא זו ז"ל ועוד מודה במקצת יש להשביעו שחייב לו ממון שהודה וע"י כך מגלגל עליו שבועה כעין גלגול אבל כופר הכל נסתלק לגמרי ממנו עכ"ל, ודברי התוס' טעונים הסבר דבמה דומה גלגול שבועה, לדין מודה במקצת דנתחייב לו ממון, ואיך מגלגלין עליו שבועה ע"י חיובו בממון, ועוד יש לדייק אמאי לא הביאו התוס' בב"מ תירוצם שבכתובות.

והנה בגמ' דף ד' א', בעינן למילף דינא דר' חייא דהעדאת עדים מחייב שבועה, וז"ל הגמ' אלא אמר רב פפא אתי מגלגול שבועה דעד אחד מה לגלגול שבועה דעד אחד שכן שבועה גוררת שבועה תאמר בעדים דממון קא מחייבי, פיו יוכיח עכ"ל הגמ', והנה שיטת רש"י דלמסקנא לא סמכינן על דברי ר' פפא אלא הדיינן כדמעיקרא ובדיינן ק"ו מפיו וע"א, אכן שיטת הרמב"ן והרשב"א דאכתי קיימינן כדרב פפא והא דפרכינן והא עדים דממונא קא מחייבי כלומר אין עדות שבממון גורר שבועה על השאר אמרינן פיו יוכיח שלפי שחייב עצמו ממון בהודאתו במקצת גורר שבועה על השאר, ודברי הגמ' צריכין הסבר מה היתה השו"ט דרב פפא והמקשן, ועוד צריך הסבר במחלוקת הראשונים.

והנה יש להסתפק בחיוב גלגול שבועה, האם החיוב שבועה הבאה מכח גלגול הוא משום דחל עליו שבועה לכן מעשה דרראי בכל טענותיו, ולכן מחייבינן אותו לישבע על טענותיו האחרות, או אין הביאור דע"י חיוב שבועה נעשה דרראי בכל טענותיו אלא דהוא דין בהשבועה דהעצם שבועה גוררת שבועה אחרת, ולכן אי נימא דע"י חיוב שבועה נעשה

דרדא בכל טענותיו א"כ חיוב ממון נמי יחייב אותו שבועה, כיון דאין זה מדינא דעצם השבועה גוררת שבועה. ולפ"ז י"ל צד זה בהסבר דברי התוס' כתובות דף י"ח א', דגלגל שבועה הוא ע"י חיובו בממון, וכן יש להסביר בזה שו"ט בסוגיין דרב פפא ס"ל דחיוב ממון נמי יגלגל עליו שבועה, כיון דנעשה עליו חיוב שבועה נעשה דרדא בכל טענותיו, והמקשן הקשה דאין זה מדין דנעשה דרדא בכל טענותיו אלא עצם שבועה גוררת שבועה. ויוצא לפ"ז לשי' רש"י דלמסקנא לא סמכינן על דברי רב פפא, ע"כ ס"ל דדין גלגול שבועה הוא משום דעצם שבועה גוררת שבועה, ולפי דברי הרמב"ן והרשב"א דאכתי סמכינן על דברי רב פפא חיובא דגלגול שבועה הוא משום ונעשה דרדא בכל טענותיו, ולפי דבריהם ההסבר בדברי הגמ' פיו יוכיח דמחייב אותו ממון ומחייב אותו שבועה אלא דבמודה במקצת אין חייב שבועה אלא על השאר. ואולי י"ל בדברי התוס' כתובות דף י"ח א', דס"ל כשי' הרמב"ן והרשב"א, אבל כיון דלשיטת רש"י במסקנא לא סמכינן על דברי רב פפא לכן לא הביאו התוס' תירוץ זה בסוגיין.

והנה בדברי התוס' ב"מ דף ג' א' ד"ה מפני מה אמרה תורה וז"ל, פי' יהא נאמן במיגו דאי בעי כפר הכל עכ"ל, והנה האחרונים נתחבטו בדברי התוס' אי ס"ל דאמרינן מיגו לפטור מן השבועה או לא, והתומים בכללי מיגו אות קי"ג, ובשו"ת בית הלוי ה"ג סי' ל"ז, ביארו שמה שלא אומרים מיגו לאפטורי משבועה, הוא דוקא במקום שהמיגו בא לפטור מן השבועה שכבר חלה עליו מצד הדין, ותיתכן השבועה בלא המיגו א"כ גם במקום מיגו מ"מ שבועה במקומה עומדת, משא"כ במודה במקצת שהמיגו קודם לחיוב השבועה לפי שאלת רבה אין מקום לחלות השבועה. והתוס' ס"ל דמיגו לאפטורי משבועה לא אמרינן אבל במודה במקצת דאית ליה מיגו קודם שנתחייב שבועה איכא סברא לפטור, ובפרט לשיטת התוס' דף ד' א' בס"ה הצד השוה וז"ל, דכשמודה במקצת או עד מכחישו נראה דמשקר וכו', לכן באית ליה להנתבע מיגו ע"י כך מסלק את הצד דנראה דמשקר, ולכן יש בכוחו לסלק את חיוב השבועה, אבל חיוב שבועה שכבר חלה אין בכח המיגו לפטור. ודברי התוס' הכא מתאימים עם דברי התוס' כתובות, דעדיין שייך למימר דדוקא הכא מיגו לפטורי מן השבועה לפ"מ שביארנו בדברי התוס' כתובות והוא משום דע"י גלגול נעשה דרדא בכל טענותיו, א"כ ע"י מיגו יוכל לסלק הדרדא שנעשה בטענותיו.

והנה בגמ' ב"מ דף צ"ז א', לגבי אם אינו יודע אם שאולה או שכורה מתה הקשו התוס' דנימא גלגול שבועה ומתוך שאינו יכול לישבע משלם, ותירצו וז"ל ונראה לר"י דאין מגלגלין אלא כשנתבע טוען ודאי דומיא דסוטה ע"כ, ובראי"ש תירץ דבגלגול שבועה לא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם, והר"ן הרשב"א והרמב"ן תירצו כתירוץ התוס' שם. ונראה בהסבר מחלקותם, דשי' הרא"ש הוא כמו שביארנו בשיטת רש"י דהעצם שבועה גוררת את השבועה האחרת אכן גורם לסיבת השבועה ממש לא הוי, ולכן דינא דמתוך שאיל"מ, אשר הוא חיוב ממון, אין בכחה של שבועה לגרור, ולכן אין מתחייב ממון בסיבת שבועת הגלגול, אבל התוס', רמב"ן, רשב"א, והר"ן, אזלי לשיטתם דדין גלגול הוא מחמת הדרדא שנעשה בטענותיו, וכיון דע"י השבועה נעשה דרדא בכל טענותיו נמצא דחלה כחה של המחייב של שבועה הראשונה על הדין שמגלגלין וממילא נתחייב שבועה ושפיר שייך דין דמתוך. ויש להוכיח כן מדברי התוס' שם דהקשו והיכי מגלגלים שבועה לעולם דאפילו כשנתבע טוען ודאי יהא מיגו דאי בעי אמר איני יודע, ולפי שיטת האחרונים דהתוס' ס"ל דלא אמרינן מיגו לאפטורי מן השבועה, ע"כ קושיית התוס' הוא כיון דנעשה דרדא בכל טענותיו, א"כ יהי' בכח המיגו לסלק את הדרדא וממילא יפטר מן השבועה דבכה"ג אמרינן מיגו לפטור מן השבועה כמו שביארנו.

הרב יעקב ווינבערגער

הקדמה במילי דהספידא

חכמינו ז"ל אמרו במס' שבת דף ק"ו א', אחד מבני הבורה שמת תדאג כל החבורה כולה, אמרי לה דמת גדול ואמרי לה דמת קטן. אפשר לפרש, דהנה אף שהכל מחוייבים להצטער ולהתאבל על כל אחד מישראל שמת, מ"מ לא כל אנפין שוין בזה. שהמון עם, אנשים פשוטים, אינם מצטערים כ"כ על מות זקן, אף שהוא גדול בתורה — כעל מות צעיר לימים. כי אינם בעלי השגה ואינם יכולים להוקיר ערך התורה כ"כ, ואינם מבינים כמה הספד וזוק נגרם לעולם במיתת חכמים וצדיקים. אבל החכמים יודעי תורה ובינה ואנשי מעשה מצטערים יותר על אבדן חכמת חכמים וצדקת צדיקים, אף שהם זקנים באים בימים — מעל מיתת עולי ימים שאינם בעלי תורה.

אולם בנסטר הצעיר הזה האברך היקר והנחמד באנשים, גדול בתורה ויראה רב בחכמה ובחבונה — חרב ר' מאיר זצ"ל — שהי' תלמיד חכם מופלא ומופלג ונסתלק כשהוא עדיין צעיר לימים, אז צערם ואבלם של החכמים יודעי תורה ופשוטי העם — שוה.

וזהו מה שאמרו חז"ל, אחד מבני הבורה שמת, היינו אם אחד המיוחד מהחבורה שמת, — שהוא גדול בתורה ויראה וגם צעיר לימים — אז ידאגו כל החבורה כולה. משום — אמרי לה דמית גדול — היינו, יש שמצטערים על כך שגדול בתורה וחכמה נסטר, ואמרי לה דמית קטן — היינו, שמצטערים בעבור שמת בעודו קטן, רך בשנים. והצד השוה שבהם שכל החבורה הם בצער וביגון, על פטירת האי גברא רבה זעירא ויקירא.

ברצוני לציין ולהדגיש, שאנו חבריו הקרובים אשר זכינו להכיר את הנסטר הצעיר אישיות ולשוחח אתו רבות, ידענוהו שהיתה לו תשוקה עזה ורצון נפלא ללמוד וללמד וגם להשפיע על אחרים. ובלי ספק שאם ה' יזכה להשאר בחיים, הי' מתעלה לגדול בישראל, מרבין תורה ומשפיע ברבים. לכן בהיעדרותו ובהסתלקותו טרם עת, אנו מבכים לא רק כח תורתו ויראתו שנאסף מן העולם, אלא כולנו מצטערים ומתאבלים על שהי' ראוי להיות מחנך ומשפיע בחסד עליון, כמו שהתחנך וגדל בבית אבותיו. וחבל מאד שלא זכינו לכך, שהדבר יצא מכח אל הפועל. ועל דא בכינא.

מתאים לזה מה שפירשו החכמים על הפסוק בפרשת כי תבוא "גם כל חלי וכל מכה אשר לא כתוב בספר התורה" — זו מיתת צדיקים. יש להסביר, כי האבידה הכי קשה במיתת הצדיק, הוא "אשר לא כתוב" שעם אבידתו, הרי כל התורה והשפעה של הנסטר, שהיו עתידים להיות מגת חלקו בעתיד — נשארים עתה "לא כתוב".

[לפי מקרה דנן, אפשר עוד להוסיף ולפרש את הפסוק הנ"ל, באופן אחר. התורה, שהיא תורת חיים, מספרת לנו את הדברים הטבעיים, שהבן קבר את אביו "ויעש לאביו מספד כבד" "ויישו בניו לו כן כאשר צום" וכו'. אולם, המכה הזו שהאב יקבור את בנו מהמדו ויספיד לו — זוהי "מכה אשר לא כתובה בתורה".....]

וידוע מה שכתב הרמב"ם אל בנו ר' אברהם, וז"ל "ודע בני כי האדם המסכן בזה העולם השפל אין לו מנוחה. ואשרי למי שתמו ימיו מהרה בלי טרדת הנפש" עכ"ל. והגאון החת"ס בהקדמתו לתשו' חלק יו"ד מפרש כוונתו. כי עיקר הויות האדם בעולם הזה הוא רק הכנה לחיי הנצח בעוה"ב. כמו שאמרו

חז"ל "ההקן עצמך בפרוזדור כדי שתכנס לטרקלין" והכנה זו היא הכשר מעשה המצוות ושלימות הנפש, ואין שיעור להשלמה ההיא בזמן, כי אם הכל תלוי בהשתדלות האדם. והי' כאשר ירים השכל את ידו, וגבר הנפש על החומר ושבה נגעורי' בקוצר ימים. אך אם יניח השכל את ידו וגבר החומר לעשות חיל בימי נעוריו, תצמח מזה רעה להנפש, כי צריכה להיות טרודה בעולם השפל הזה ובהבליו, ימים רבים כשבעים שנה ולפעמים יותר עד שיתקקן האדם את אשר עיות.

והקשה החת"ס, הלא מצינו כמה גדולי ישראל אשר האריכו ימים וינובן בשיבה, ובלי ספק גם הם השלימו נפשם בימי נעוריהם. והי' כי בודאי הם מצד עצמם כבר החמו ימיהם והתקינו כל מה שצריכים, ואריכות ימים אינה לטובת עצמם, רק הקב"ה מגיחם עוד על האדמה לטובת זרעיהם וצאצאיהם ותלמידיהם, שיהנו מאורם וישלימו גם הם נפשם, עי"ש שהאריך.

הרי מה שתלמידי חכמים וצדיקים זוכים לאריכות ימים ושנים, עיקר הטעם הוא, כדי שיוכלו להרבות תורה ויראת שמים וישפיעו על בני דורם.

על כן גבי פטירת ר' מאיר זצ"ל, שלכל אחד מאתנו היו תקוות גדולות שהאברך הזה ימשיך במסורת האבות והמשפחה הענפה ולאלנא רברבא יתעביד ויהא מרביץ תורה גדול וישפיע במעשיו וברוחו על הדור העתיד. ולצערנו הרב נגדע הענ בעודו באבו ופתיל חייו נפסק באמצע, ותקותינו לא נתאמתה — על זה אנו מצטערים ונאנחים קשות.

וכיון שעיקר הצער הוא על שלא זכה להרביץ תורה ולהשפיע מיראתו על אחרים — הרי עיקר הנחמה צריכה להיות — שאנו חבריו וידידיו ובני משפחתו היקרה שיחיו, נקח על עצמנו למלאות את החלל שנוצר, לעשות כל מה שביכולתנו ובאפשרותנו, להפיץ דברי תורה להשפיע וללמד אחרים. וזה מטרת ספר זה המיוחד ומוקדש לשמו הטוב ולזכרו הקדוש, כדי להגדיל תורה ולהאדירה.

וי"ר שחוריו היקרים וכל משפחתו שיחי', ימצאו קצת נחמה, בהמשכת עבודתם הקדושה בישיבה, להעמיד תלמידים רבים ויעשו חיל לתורה ולתפארת, תוך הרחבת והגדלת פעולתם למען הרבות לימוד התורה וכבוד שמים. ובזה יהא נחת רוח לנפטר היקר וצ"ל בגע"מ.

* * *

ראיתי מה שכתב המנוח הרב ר' מאיר זצ"ל בענין "בשר חיורד משמים" אמאי הותר לאדם הראשון, הרי הוא בשר ממש (נדפס לעיל בחידושיו על התורה פ' בראשית) ויש לי אריכות דברים בסוגיא זו, וזה החלי בעז"ה.

בענין דבר חיורד מן השמים

א. בסנהדרין דף נ"ט ב' איתא, אמר ר' יהודה אמר רב אדם הראשון לא הותר לו בשר לאכילה, דכתיב לכם יהי' לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם וגו' מיתיבי הי' ר' יהודה בן תימא אומר אדם הראשון מיסב בג"ע הי' והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין וכו'

התם בבשר היורד מן השמים, עי"ש. לכאורה קשה, מה בכך שהוא בשר היורד מן השמים, מ"מ הרי אסור לו לאכול בשר. והנה לעיל דף נ"ו ב' איתא, אמר ר' יוחנן דאמר קרא ויצו ה' אלקים על האדם לאמר מכל עץ הגן אכל תאכל וגו' אכל תאכל ולא אבר מן החי, עי"ש. ובתוס' (ד"ה אכל) כ', והא דאמרינן דלא הותר לאדם הראשון בשר לאכילה, היינו להמית ולאכול, אבל מתה מאליה שריא ואתא לאפוקי אבר מן החי דאפילו נפל מאליו אסור, עי"ש. הרי דבשר בעצם לא נאסר לאדה"ר לאכול, ורק נאסר לו להמית ולאכול, אבל מתה מאליה שריא וא"כ כיון שירד בשר משמים, הרי הוא לא המית הבהמה, ומש"ה מותר.

אולם עי' בחי' רבינו יונה בסנהדרין שם שכ', ואיכא להקשות, א"כ כי אקשינן לקמן מהניא דקתני והיו מלאכי השרת צולין לו בשר ומסננין לו יין אמאי לא מוקמינן בבהמה שמתה מאליה, איכא למימר דלא ס"ל למימר שיהא אדם הראשון מיסב בשרוה ויהא אוכל בשר בהמה שמתה מאליה שאין לך גנאי גדול מזה [ועי"ש במהרש"א שתי', די"ל כיון דמתה מאליה הוא דבר טמא ועתידה התורה לאסור, לא היו מתעסקין בו מלאכי השרת, עי"ש. ועי' במרגליות הים בסוגיין שהביא מס' אהלי יהודה (וכן כתוב בספר ערוגת הבושם על יו"ד בפתיחה אות כ' עי"ש) דהא דמלה"ש היו צולין לו בשר, הרי הי' קודם החטא, ואז לא הי' במציאות מתה מאליה אפי' מבהמה וחיה ורק כשהאכילה חוה מעץ הדעת הי' ענין מיתה אף בבהמה חי' ועופות עי"ש, ועי' בפרדס יוסף עה"ת בפ' בראשית (סי' ל') שהעיר דמנא ידעינן שהי' קודם החטא, אלא דבגמ' שם איתא כך, אדם הראשון מיסב בגן עדן הי' ומלאכי השרת היו צולין לו בשר ומסננין לו יין, הציץ בו נחש וראה בכבודו ונתקנא, עי"ש, לכאורה למה הביא הגמ' הך דהציץ בו נחש וכו' דזה אינו מהקושיא. אלא דמהא דצלאו לו בשר ל"ק די"ל דזה הי' אחר החטא והי' בשר שמתה מאלי' וכנ"ל, משו"ה הביא הך דהציץ בה נחש, דהי' קודם החטא ואז לא הי' במציאות מיתה מאלי', וא"כ קשה אמאי אכל אדה"ר הך בשר שצלאו לו המלאכים עיי"ש] ואף לא הי' רוצה לומר שמלאכי השרת שחטו לו בהמה ואכלה, דמאחר שנאסר לו לשחוט, אף מלה"ש לא היו עושין מה שהי' אסור לו לעשות, ואפשר נמי דלא ניתן להם רשות ליטול נשמה, עיי"ש. הרי דא"א לומר דמשו"ה הותר לו לאכול בשר היורד משמים משום דהוא לא המית הבהמה.

ועי' במהרש"א על התוס' שם שכ' דמדברי רש"י לקמן מוכח דאף מתה מאליה הי' אסור לאדה"ר עיי"ש. [ובאמת מדברי רש"י עה"ת פ' בראשית (ד"ה לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ) משמע קצת דמתה מאלי' הי' מותר, שהרי כ' וז"ל, "השוה להם הכתוב בהמות וחיות למאכל ולא הרשה לאדם ולאשתו להמית ברי' ולאכול בשר, אך כל ירק עשב יאכלו יחד וכו'" עכ"ל. הרי לכאורה דלא נאסר רק להמית ולאכול אבל מתה מאליה מותר.] וכ"כ ביד רמה בסנהדרין שם להדי"א, וז"ל, ואית דדחקי ואמרי דכי אמרינן לא הותר לו בשר לאכילה, ה"מ להמית ולאכול אבל אם מת בעצמו מותר וכו'. ולאו מילתא הוא, דהא בשר סתם קאמרינן ותו אי משום הריגת בעלי חיים הוא דאיתסר אדאשמעינן דלא הותר לו לאכול לאשמעינן דלא הותר לו להמית, ותו, א"כ איך מיתבינן עלי' מדר' יהודה בן תימא [דאמר דמלאכי השרת היו צולין לו בשר] הא התם לא קא מיירי בבעלי חיים דקטיל להו איהו כלל, אלא לאו ש"מ דהאי פירושא ליתי כלל וכו' עיי"ש, וכ"כ בחי' דרבינו יונה דכל בשר נאסר לו לאדה"ר באכילה, וא"כ קשה אמאי הותר לאדה"ר בשר היורד מן השמים.

[ועי' בשו"ת בית שערים יו"ד (סי' ק"י) שחידש דבשר עוף לא נאסר לאדה"ר, דרק בהמות וחיות שהם בכלל חית הארץ נאסרו ולא עופות עיי"ש באריכות. (וע"ע בדבריו סי' קע"א.) וא"כ אפשר דהך בשר שהביאו לו

המלאכים הי' בשר עוף וכיון דהמלאכים נתנו לו, לא הי' חושדם שיתנו לו דבר האסור, ומש"ה אכל. אלא דא"כ הי' להגמ' לתרץ דמלאכי השרת נתנו לו בשר עוף שמותר, והגמ' תירצה דהתם בבשר היורד מן השמים משמע דההיתר הוא רק משום שהי' משמים. אולם בלא"ה דבריו קשים מאד, דהרי בגמ' שם איתא, ת"ר ובעוף השמים מאי לאו לאכילה, לא למלאכה עיי"ש, הרי להדיא דגם בשר עוף הי' נאסר לאדה"ר. ועי' בשו"ת משנה הלכות ח"ה מהר' מנשה קליין שליט"א [נכד בעל הבית שערים] שתי' דברי זקינו באופן דחוק, עיי"ש.]

ולכאורה אפ"ל דרש"י ותוס' לשיטתייהו אזלי, דבמנחות ס"ט ב' איתא, בעי ר' זירא חטין שירדו בעבים מהו, למאי אי למנחות אמאי לא אלא לשתי הלחם מאי ממושבותיכם אמר רחמנא לאפוקי דחוצה לארץ דלא אבל דעבים שפיר דמי, או דלמא ממושבותיכם דוקא ואפילו דעבים נמי לא ע"כ. ורש"י פי', שירדו בעבים עם המטר, כששתו העבים באוקיינוס בלעו ספינה מלאה חטין עכ"ל. אבל התוס' (ד"ה חטין) כ' בשם הר"ת, אלא נראה לי דע"י נס ירדו בעבים כהני אטמתא דסנהדרין (דף נ"ט ב') עכ"ל.

ועי' בשדי חמד מערכת חמץ ומצה (סי' ב' אות ג') שהביא מה שכ' באבן עזרא פ' בשלח (פרק ט"ז פסוק י"ג) וז"ל, ירקב שם חוי שאמר כי המן הוא הנקרא בלשון פרסי תרנגבין ובלשון ערבי מן ובל', לע"ז מנא, כי קושיות רבות עמדו עליו, האחת כי איננו יורד היום במדבר סיני כי ההר ידוע ואני ראיתי זה הדומה למן וכו' עיי"ש באריכות. ונסתפק השד"ח שם אם שייך חימוץ בו, או כיון שירד משמים אין שייך בו חימוץ, והקשה שם דלפי שי' התוס' דחטים ירדו משמים דרך נס, ומדאמרינן בסתמא למנחות אמאי לא משמע דלכל המנחות כשר, והאיך כשרים לכל המנחות, הא החטים ירדו עם המטר וכמו שכ' רש"י [ובזה לא חלקו עליו התוס'] ונתחמצו, ואיך כשר למנחות, אלא דאי מוכח דדבר היורד משמים לא שייך בו חימוץ עיי"ש. ולכאורה מוכח מזה דהני חטים שירדו משמים, אף דנראו כחטים מ"מ אינם חטים ממש ואינם מין דגן מחמשת המינים, אלא דבר חדש הנראה לעינים כחטים, ומשו"ה לא נעשו חמץ, וא"כ קשה אמאי כשרים למנחות, הא בעינן חטים וזה אינו חטים וכנ"ל. ובאמת קו' השד"ח תקשה ג"כ לשי' רש"י דס"ל דאיירי בחטים ממש שירדו עם המטר שבלעו העבים, וא"כ איך אמרינן שם בגמ', אי למנחות אמאי לא, הא נעשו חמץ מהמטר. ודוחק לומר שכוונת הגמ' היא רק ללחמי תודה שהם באים מחמץ.

ועי' בחשוו נודע ביהודה או"ח מהד"ת (סי' ס"ז) שכ', דלשיטת רש"י שבלעו חטים באוקינוס וירדו עם המטר י"ל דאולי החטים היו במרצופים של עור וכך בלעום. ואל תתמה, שהרי בלעו הספינה ג"כ, וא"כ כך ירדו החטים תוך המרצופים או תוך התבית, ומשו"ה לא נעשו חמץ. ולדעת התוס' שם שירדו משמים דרך נס, מהיכי תיתי לומר שירדו עם הגשמים, דלמא לא ירדו אז רק חטים בלבד, עיי"ש.

עוד י"ל על פי מה שכ' במרדכי בפסחים (סי' תקס"ט) בהגה"ה שם, ובמנחות חטין שירדו בעבים מהו, פירש"י שטבעה ספינתו בים עם התבואה ובאו עבים ושאבו מהו, ואמרינן למאי אי למנחות כשר, אע"ג דתנן כל המנחות באות מצות, מכאן פי' ראבי"ה דחטים שירדו עליהן צלף ונתבקעו ונתייבשו ואין ביקורן ניכר דהאי חחרין לאיתנן וכשרים, עיי"ש. [וברש"י שלפנינו לא כתב להדיא דהספינה טבעה בים.] מבואר עכ"פ דכשנתייבשו חחרים לאיתנן וכשרין, וא"כ אף לשי' התוס' י"ל, דירד עם המטר ואח"כ כשנתייבשו כשרים למנחות.

ויש לפרש שרש"י [ושאר הראשונים] דס"ל דאף בשר שמתה מאליו הי' אסור לאדם הראשון, וא"כ קשה אמאי הותר לו לאכול בשר היורד מן השמים, וע"כ משום דבשר

היורד משמים אינו בשר ממש, אלא דבר חדש לגמרי שרק דומה לבשר, אבל אין לו שום דין מדיני בשר ומשו"ה הי' מותר לאדה"ר לאכלו, ועל כן מפרש הך דחטים שירדו בעבים דכשרים למנחות בע"כ היינו שהעבים בלעו ספינה מלאה חטים ולא פי' כהתוס' דירדו משמים דרך נס, דזה לא הוי חטים ממש ואינו כשר למנחות, משא"כ התוס' ס"ל דבשר היורד משמים הוי כבשר ממש, ואדה"ר לא נאסר רק להמית ולאכול אבל מתה מאלי' שרי, ומשו"ה פי' דהך חטים שירדו בעבים הם חטים שירדו משמים, דכשרים למנחות, דהוי חטים ממש, וכנ"ל.

אלא דאין זה מוכרח, די"ל דכו"ע מודי דבשר היורד משמים הוי בשר ממש, והא דמותר לאדה"ר לאכול בשר היורד משמים הוא מטעם אחר, דכיון דהאיסור לאכול בשר ילפינן מדכתיב לכם יהי' לאכלה ולכל חית הארץ דרשינן ולא חית הארץ לכם, א"כ הא' בשר היורד מן השמים אף דהוי בשר ממש, מ"מ אינו חית הארץ אלא חיות השמים וזה לא נאסר לו. [וע"י בשד"ח שם שסיים דמן הנ"ל שנזכר באבע"ז, אף דאינו הכרח מכאן דדבר היורד משמים לא שייך בו חימרן וכנ"ל, מ"מ הוא נראה לעין דאינו דבר ששייך בו חימרן כלל וכלל, והוי כמו שרף הנוטף מעצי אילנות, עי"ש.]

ב. והנה בסנהדרין שם איתא, מי איכא בשר היורד מן השמים, אין, כהא דר"ש בן חלפתא הוי קאזיל באורחא פגע בו הנך אריותא דהוו קא נהמי לאפי', אמר הכפירים שאגו לטרף נחיתו לי' תרתי אטמתא חדא אכלוהו וחדא שבקוהו, אייתיהו לבי מדרשא בעי עלה דבר טמא הוא זה או דבר טהור א"ל אין דבר טמא יורד מן השמים, עי"ש.

ויש מפרשים שהביאו ראי' מכאן דבשר היורד מן השמים אין לו דין בשר ממש, והוי רק דבר הדומה הנראה כבשר, ומשו"ה מותר לאכלו ולא חיישינן שהוא בשר מבהמה טמאה או נבילה. ועי' בשד"ח שם שהביא מס' טור ברקת שכ' דבשר היורד מן השמים אין צריך ניקור ואין בו משום גיד הנשה ע"כ, והיינו בע"כ דס"ל דבשר היורד מן השמים אינו בשר ממש, רק דבר הדומה לבשר. [וע' בשד"ח שם שהקשה דאמאי לא ניחוש שהעבים בלעו בשר או בהמה והביאו לכאן, ולא הוי בשר היורד מן השמים, אלא כהך דחטים שירדו בעבים לפי' רש"י.] ובאמת מכאן מוכח רק דלא חיישינן שהוא בהמה טמאה, אבל ליכא ראי' שאין לו שום דין מדיני בהמה. אלא דלקמן שם איתא, בעי מיני' ר' זירא מר' אבהו, ירדה לו דמות חמור מהו, א"ל יארוד נאלא הא אמרי לי' אין דבר טמא יורד מן השמים ע"כ. הרי דאף דידעינן בהאי שהוא חמור, אפ"ה מותר באכילה. ולכאורה מוכח דדבר היורד מן השמים אין זה דבר אמיתי ואין זה חמור ממש ולא בהמה ממש, אלא דבר חדש ובריאה חדשה שדומה לחמור, ואין לו שום דינים מדיני בהמה. וכן משמע לכאורה מדברי רש"י שם (ד"ה הא אמרי) וז"ל, דבר שאינו הוא, ואם ישנו שהור הוא, עכ"ל. כוונתו לכאורה שאין זה חמור אלא דבר חדש שטהור ומותר דאינו בהמה. וזה לשיטתו דס"ל דדבר היורד משמים הוי דבר חדש ולא כאותו דבר וכנ"ל. ועקשה לשי' התוס' לעיל דחטים שירדו משמים הוי חטים ממש וכשרים למנחות, וע"כ דמה שירד משמים הוא אותו דבר ממש, וא"כ אמאי מותר בשירד דמות חמור.

וע' בהג' מצפה איתן שפי' [דך דמותר לו דמות חמור משום דאין דבר טמא יורד מן השמים] וי"ל, דתלינן שהוא חמרא דימא דשרי, וא"נ שנולד מן הטהור ע"ש. וכ"כ בהג' יעב"ץ נ"ב, דכוותה תנן בהמה טהורה שילדה כמין בהמה טמאה מותר באכילה ע"ש, וא"כ חמור זה בתאי בעי ניקור ושחיטה כמו שאר בהמה ורק דהוי בהמה טהורה ולא טמאה.

וצ"ב, דאמאי נימא דזה הוי חמור שנולד מן הטהור או שהוא חמרא דימא דהוי מיעוטא דמיעוטא ולא שכיח כלל. ואפשר לפרש,

דבודאי מסתבר לומר דאין הקב"ה עושה נס לחנם, וכ"ש שלא יעשה נס לתקלה ולמכשול [וכעין מה דאמרי' לא אמרה התורה שלח לתקלה, וכהניא דברכות נ"ח א', לא עביד רחמנא ניסא לשקרא] וא"כ בהך אטמא כיון שבא ע"י נס בודאי הוא ממין המותר ונעשה בו כל הדינים הצריך לו כמו שחיטה וכיוצא בו, דלא יעשה הקב"ה נס שיכשלו בזה בני אדם דסברי דכיון שירד משמים ודאי דבר טהור הוא, וכוונת הגמ' אין דבר טמא יורד מן השמים, היינו דאין דבר אסור יורד מן השמים, וזה מטעם הנ"ל, ומשו"ה לא חיישינן שהוא בהמה טמאה או נבילה ומותר לאכלו. וכעין זה פי' בערוך לנר שם שאלת ר' זירא, די"ל דבהך שנראה לעין שהוא דבר טמא כמו בחמור ולא יבואו בני אדם למכשול, אפשר דזה הוי חמור ממש ואסור, ועל זה תי' דאין דבר טמא יורד מן השמים, דהיינו דגם בחמור יש להסתפק שמא טהור הוא שנולד מן הכשירה או שהוא חמרא דימא דשרי [והא דמסתפק בזה אף שהוא לא שכיח, י"ל דסברי דכיון דירד משמים מסתמא הוא דבר שמותר לאכול], וא"כ ודאי לא ירד דבר טמא שלא יצא מכשול שלא יאכלוהו בני אדם בסברם שהוא דבר טהור. וא"כ לפ"ז הוי בהמה טהורה וחייב בכל דיני בהמות לענין ניקור ושחיטה וחלב דם וכדומה.

עוד הי' נראה לומר, דאין כוונת המצפה איתן והג' יעב"ץ לומר דחלינן שהוא חמור הנולד מן הטהור, דזה ודאי לא מסתבר דהוי מאד לא שכיח, אלא כוונתם דחמור זה שבא משמים דינו כנולד מן הטהור, דהיינו כיון דמצינו דטהור הנולד מן הטמא, טמא אע"ג שיש לו סמני טהרה, וטמא הנולד מן הטהור טהור אע"ג שיש לו סימני טומאה, הרי חזינן דהטומאה באה רק מאמו, ומשו"ה לא איכפת לן מהו סימני הולד, וכמו כן בחמור שירד משמים שלא היתה לו אם שחטיל על החמור דיני טומאה, ממילא הוא כנולד מן הטהור, אבל אין כוונתם דחלינן שהוא נולד ממש מן הטהור דזה הוי דבר שלא שכיח כלל.

אלא דא"א לומר כן, דהנה בקהלות יעקב בבכורות (סי' ד') הביא בשם המהרי"ט אלגזי שכ' דהא דאמרי' דפרה שילדה כמין עז אין פודין בו, משום דבתר אמה שדינן ולא עז הוא, מ"מ גם בשהי' איפכא דעז שילדה כמין פרה ג"כ אין פודין בה משום דבתר עצמה שדינן לה ע"כ. וביאר הקה"י שם, דהני דאין נחשב מין גמור של עצמו דשדינן נמי בתר אימי', מ"מ אינו נחשב נמי מין גמור של אימי' מפאת צורתו, ויש בה שני צדדין, צד אמו וצד עצמו, וא"כ כשיתהווה ברי' בצורת טהורה בלא לידה, טהור הוא ומותר באכילה, וכשתהא לו צורת טמאה טמא הוא ואסור, והיינו דכל היכא דליכא דין יוצא, צורת עצמו מכרעת עליו. וכן משמע להדיא מתוס' נדה (דף נ' ב' ד"ה תרנגולתא דאגמא) שכ' דהנך תרנגולת, הזכר אסור לפי שאין לו סימני טהרה ולא שרי מטעם כל היוצא מן הטהור טהור, לפי שהאם לא ילדה האפרוח אלא הבצים הטילה, והאפרוח מעפרא קגדל ונאסר ממילא ע"י סימני טומאה, ונקיבה נמי אין לאוסרה וכו' עיי"ש. הרי מוכח דכל שליכא דין יוצא לפי שאינו נולד מאמו, צורת עצמו מכריעה, לכן הזכר שיש לו סימני טומאה הוא טמא והנקיבה שיש לה סימני טהרה, היא טהורה. [ואף שהתוס' דחו פירוש זה, היינו משום דלא מסתבר שבמין אחד יהא לזכר סימני טומאה ולנקיבה סימני טהרה, אבל היסוד דצורת עצמו מכריע במקום דליכא דין יוצא, גם בפי' השני מדי' התוס' בזה] עיי"ש בקהלות יעקב. וא"כ הכא דחמור זה שירד משמים דלית לי' דין יוצא, דהרי לא הי' לו אם, שדינן לי' בתר עצמו, והרי יש לו סימני טומאה, ואמאי מוהר.

ועי' בקהלות יעקב שם שכ', דאפשר שגם זה נחשב יוצא מן הטהור כיון דאין טומאה יורדת מן השמים ושמים מקום טהרה הוא, עיי"ש. ולענ"ד אפשר לתרץ כמו שפירשנו לעיל, כיון דענין סימני טהרה ילפינן דכתיב זאת החי' אשר תאכלו מכל הבהמה אשר על הארץ, א"כ האי בשר היורד מן השמים שאינו בכלל כל הבהמה על הארץ אלא בהמה

משמים, לא צריך לסימני טהרה, ואפי' בהמה טמאה מותרת. [וע"י באשל אברהם על סנהדרין שם.]

הרי מבואר דלש"י התוס' דחטים שירדו משמים כשרים למנחות, א"כ חמור שירד משמים יש לו דין בהמה לכל דבר וצריך שחיטה ויש בו איסור חלב, דם, וגיד הנשה, ורק מותר לאכלו אף שהוא דמות חמור, משום דתלינן שהוא נולד מן הטהור [או כיון דבא משמים הוי נולד מן הטהור] או שהוא חמרא דימא, או משום דבהמה שבא משמים, אינו צריך סימני טהרה וכנ"ל. אולם רש"י ז"ל דס"ל דחמור הירוד משמים אין לו שום דין מדיני בהמה, ואינו צריך שחיטה ואין בו איסור חלב ודם, כדברי הטור ברקת הנ"ל, דדבר הירוד מן השמים אינו דבר אמיתי אלא דבר חדש שרק דומה לאותו דבר, אבל אין לו שום דינים כאותו דבר.

ג. ביומא דף ע"ה א' איתא, והם הביאו אליו עוד נדבה בבקר בבקר, מאי בבקר בבקר, אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן מדבר שירד להם בבקר בבקר, מלמד שירד להם לישראל אבנים טובות ומרגליות עם המן שנאמר והנשיאים הביאו את אבני השהם, תנא נשיאים ממש וכן הוא אומר וכו' ע"ש. והנה בפסוק נאמר והנשיאים הביאו את אבני השוהם וגו', ואת השמן למאור ולשמן המשחה ולקטרת הסמים. וע"י בתורה תמימה שהקשה, דהרי בשמן למאור צריך שיהא שמן זית כמבואר ריש פ' תצוה ובמנחות דף פ"ט א', ושמן שירד משמים הרי אינו שמן זית ע"ש. — בשלמא הך דחטים שירדו משמים שכשרים למנחות י"ל דמה שירדו משמים הוי חטים ממש, אבל בשמן שירד משמים הרי אינו שמן הבא מן הזית אלא משמים, ואיך הי' כשר למנורה. וע' בכלי חמדה (פ' ויקהל אות ה') שפירש דכמו שיש בשמים חטים וכמבואר בהך דמנחות הנ"ל, כמו כן יש בשמים זיתים ושם היו עושין מאותן הזיתים שמן, ושפיר הוי שמן זית. [וע"י"ש שהעיר דאיך ידע משה זה, דהרי תורה לא בשמים היא, וא"א לפסוק ע"פ רוה"ק. וע' בשו"ת בית שערים יו"ד (סי' של"א וסי' של"ב) שדן בענין אם אפשר לפסוק ע"פ רוה"ק.]

ובפרדס יוסף עה"ת פ' ויקהל (אות נ"ז) הביא בשם בעה"ט דעננים הביאו גם הכבשים לחמידין וחטים ללחם הפנים ועצים למערכה. ולרש"י צ"ל דהעננים הביאו ממקום אחר כמו בחטים שהעננים בלעה ספינה מלאה חטים, אבל לא שירד משמים, דזה אינו כשר וכנ"ל. וע' בתרגום יונתן בן עוזיאל על הפסוק הנ"ל שכ', ותייבין ענגא דשמייא ואזלין לגן עדן ונסבין מתמן ית בושמא בחירא וית משחא דזיתא לאנהורתא וכו' ע"ש, הרי דהעננים הביאו זה מגן עדן. ויש להסתפק בדבר הבא מגן"ע אם דינו כמי שירד משמים או כמי שבא מארץ. והנה בפרשת בראשית (ב', ח') נאמר ויטע ה' אלהים גן בעדן מקדם ויטע שם את האדם אשר יצר וגו', ונהר יוצא מעדן להשקות את הגן ומשם יפרד והיו לארבעה ראשים שם האחד פישון וגו' ושם הנהר השני גיחון וגו', משמע לכאורה דגן עדן הוא בעולם התחתון ודינו כעולם הזה. וכן משמע מהא דאיתא במס' תמיד דף ל"ב ב', דאלכסנדר מוקדון הי' בדרך ויתיב אההוא מעיינא, קא אכיל נהמא, הוו בידי' גולדני דמלחא, בהדי דמתוורי להו נפל בהו ריחא, אמר ש"מ האי עינא מגן עדן אתי, איכא דאמרי שקל מהנהו מיא טרא באפי' איכא דאמרי איצלי כולהו עד דמטא לפתחא דגן עדן, רמא קלא פתחו לי בבא, אמרו לי' זה השער לה' וגו' אמר להן אנא נמי מלכא אנא וכו' ע"ש, הרי דהי' בדרך ובא לפתחא דגן עדן, וא"כ גן עדן הוא בעולם הזה, וכ"מ שבא מגן עדן הוא כבא מעולם הזה, ולא כמי שירד משמים. [וע' בשד"ח בכללים מערכת הגימל (סימן י"ח) שנסתפק אם צדיקים שלא מתו אלא נכנסו חיים לגן עדן, אם מקיימים שם מצות עשה או לא, ע"ש.]

ולכאורה היה אפשר להביא ראי' דגן עדן דינו כעולם התחתון מהא דסנהדרין הנ"ל, דהגמ' הקשה מהא דמלה"ש היו צולין בשר לאדה"ר, וחי' דבשר הירוד משמים שאני,

ואמאי לא חי' דבשר מגן עדן שאני, וע"כ דבשר מגן עדן הוא כבשר דעלמא. אלא דזה אינו דהצווי של לכם יהי' לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם, הי' קודם שגירשו אדם הראשון מגן עדן ובודאי הצווי הי' על בשר מגן עדן, שהרי אדה"ר הי' דר שם, אבל ספיקא דידן הוא בכל מילי דעלמא, דדבר הבא מן השמים אינו כדבר מעולם הזה, מהו דין של דבר הבא מגן עדן, ויש לעיין בזה.

ד. ועי' ביומא שם (ע"ב) תנא משמי' דר' יהושע בן קרחה אל תקרי שטות אלא שחוט, מלמד שירד להם לישראל עם המן דבר שטעון שחיטה ע"כ. ופירש"י שם שהשליו הי' טעון שחיטה. ולכאורה קשה, הרי השליו ירד משמים, ולשי' רש"י פירשנו לעיל דדבר היורד משמים אינו כאותו דבר, ובהמה היורד משמים אינו צריך שחיטה ואין בו שום דינים וא"כ אמאי הי' השליו טעון שחיטה.

והנה מצינו שירד השליו לישראל שני פעמים, א) בשעת ירידת המן בתחילה, וכמבואר בפ' בשלח (ט"ז, י"ג) ויהי בערב ותעל השליו ותכס את המחנה ובבקר היתה שכבת הטל סביב למחנה וגו', ויראו בני ישראל ויאמרו איש אל אחיו מן הוא וגו'. ב) בפ' בהעלותך נאמר (י"א, ד') והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה וישבו ויבכו גם בני ישראל ויאמרו מי יאכלנו בשר וגו'. ולהלן (פסוק ל') כתיב, ורוח נסע מאת ה' ויגז שלוים מן הים ויטש על המחנה כדרך יום כה וכדרך יום כה סביבות המחנה וכאמתים על פני הארץ, ויקם העם כל היום ההוא וכל הלילה וכל יום המחרת ויאספו את השליו, הממעיט אסף עשרה חמרים וישטחו להם שטוח סביבות המחנה ע"כ. וא"כ לכאורה קשה, איך אמרו מי יאכילנו בשר, הרי כבר הי' להם השליו מתחילת ירידת המן, כמבואר בפ' בשלח הנ"ל.

והרמב"ן עה"ת בפ' בשלח שם (פסוק י"ב) כ' וז"ל, וענין השליו השני בקברות התאוה כי לא בא ממנו עתה לשובע כאשר יאמר בכאן תמיד, בשר לאכול ולחם לשובע, ויתכן שהיו גדוליהן לוקטין אותו או שהי' מזדמן לחסידים שלהם וצעירי'הם היו תאבים לו ורעבים ממנו כי לא נאמר בשליו כאן ולקטו המרבה והממעיט כאשר אמר במן, ולכן אמר שם והאספסף אשר בקרבו התאוו תאוה ואמר וישובו ויבכו גם בני ישראל וגו' ואז נתן ממנו להם לרוב מאד, כאשר אמר הממעיט אסף עשרה חמרים ואכלו חדש ימים בשפע וכו' עיי"ש.

אולם בס' שפתי כהן עה"ת פ' בהעלותך פי' בדרך אחר, וז"ל, נוכל לומר שאותו שליו הי' רוחני ולא טעמוהו, ואפי' אם נאמר שטעמוהו לא הי' טועמים בו אלא טעם בשר, כמש"כ בלתי אל המן עינינו שלא היו רואים מכל מה שהיו מתאוים, כן הי' בשליו שהיו טועמים טעם בשר אבל לא היו רואים, ולזה התאוו בשר תאוה שהוא בשר חומרי לפי ערך חומרם שהי' חומר עכור. ולזה נתן להם ב' פעמים עד שהי' נכנס בין שיניהם ולזה ויגז שלוים מן הים, אבל אותו שירד עם המן הי' כולו רוחני והי' מן השמים וכו', ואותו השליו לא הי' צריך שחיטה כמו הני אסמכתא דסנהדרין דאמרו אין דבר טמא יורד משמים ולא היו צריכין שחיטה, אבל אלו היו צריכין שחיטה והיו שוחטין אותו שנאמר וישטחו וארז"ל אל תקרי וישטחו אלא וישחטו וכו' עיי"ש באריכות.

מבואר מדבריו דהי' ב' מיני שליו, השליו האחד שירד עם המן, ירד משמים והוי כולו רוחני ולא היו צריכין שחיטה, והשליו השני לא ירד משמים אלא בא מהים והי' דבר חומרי וזה הי' שפיר מחרייב בשחיטה כמו שאר עופות, וע"ז נאמר ושטחו ודרשו חז"ל דשחטו אותו, אבל השליו הראשון שירד עם המן, באמת לא הי' צריך שחיטה דבהמה היורד משמים אינו צריך שחיטה. [אלא דבשו"ת בית יצחק יו"ד (סי' פ"ד אות ה') העיר דמדנקט ריב"ק שירד עם המן דבר שטעון שחיטה, משמע דגם השליו הראשון שירד עם המן הי' טעון שחיטה, וצ"ע.]

הרי כדברינו דדבר היורד משמים כמו הני אטמתא אין בו שום דין מדיני בהמה כשחיטה וכיו"ב, ולפי דברינו הטעם הוא דלא הוי בהמה ממש אלא דבר הדומה לבהמה, ולהש"ך הטעם הוא דדבר היורד משמים הוי כולו רוחני, ורק בדברים גשמיים יש דיני התורה דבהמה צריך שחיטה וחלבו וגידו ודמו אסורים, אבל לא בדברים רוחניים.

ויש להסתפק אם אפשר לקיים מצוה בדבר היורד משמים כמו חטים שירדו משמים למנחות או בהמה שירדה משמים לקרבן, דאי נימא כפי' הא', דלא הוי חטים ממש או בהמה ממש רק דבר הדומה לו, פשיטא דאין יוצאין בו, אבל לשי' הש"ך דאין בהם דיני התורה דהוי דברים רוחניים, אפשר לומר דעכ"פ מצוה ספיר יכולים לקיים בזה, דגם מצוה הוא ענין רוחני, ואפשר לקיים מצוה רוחנית בדבר רוחני, וא"כ י"ל דאף התוס' דס"ל דחטים שירדו משמים כשרים למנחות מודה דבהמה היורד משמים אינו צריך שחיטה וכיו"ב, ומצוה שאני דיוצאים כיון שהוא דבר רוחני [ועי' בדברינו במק"א שהארכנו בענין אם בהמה שאינו צריך שחיטה כשרה לקרבן או לא, ואכמ"ל.] או דיש לומר, דכיון דהוא דבר רוחני אין מקיימים בו מצות ה', דהמצות צריכים לקיימם בדברים גשמיים, בבהמה גשמית ובחטים גשמיים, אבל לא בדברים רוחניים, וצ"ע.

[ובאמת יש להסתפק כמו כן גבי מן שהוא ג"כ דבר היורד משמים הוי דבר רוחני אם אפשר לקיים מצות ה' במן או לא. ועי' בס' נחל קדומים פ' פקודי שכ' וז"ל, ראיתי בספר רבינו אפרים מלקוטי גאוני קמאי שכ' דהמן נעשה כגרעיני חטה מגודל כעיסה שיש בה מים הרבה וזהו תרגן השמים נתן למו, מקריבין למו למנחות ולחם הפנים עכ"ל. הרי דהיו יוצאים מצות לחם הפנים ומנחות ממן. אלא שיש כמה חילוקי שיטות בענין מן, והארכתי בזה במקום אחר, ואכמ"ל.]

ה. ויש עוד שיטה אחרת בזה, והוא דכל דבר הנעשה ע"י נס [או שלא כדרך הטבע או באופן סגולי או באופן פלאי] אין בו שום דין מדיני התורה ואין מקיימים בו מצות ה' ואין עוברים בו עבירות, דלא ניתן שמירת התורה אלא בדברים טבעיים ולא בדברים שנתהוו או נעשו ע"פ נס וכיו"ב. וא"כ פשיטא דבדבר היורד משמים אין בו שום דין מדיני התורה ואין מקיימים בו מצוות.

ומקור לחידוש זה הוא מדברי רבינו חננאל בחגיגה דף י"ד ב', דשם איתא, בתולה שעיברה באמבטי מהו לכהן גדול [והיינו אם דינה כבתולה או כבעולה] וכ' הר"ח לא גרסינן לכהן גדול אלא מהו [בתולה שעיברה באמבטי מהו] פי' אשה הרה שנבדקה ונמצאת בתולה מי אמרינן מביאה נתעברה, כשמואל [דאמר שמואל יכול אני לבעול כמה בעילות בלא דם, דהי' בקי בהטיי'] והריני קורא בה אשה כי תזריע ויולדה זכר וטמאה לידה וחיבת קרבן, או דילמא אימור באמבטי של מרחץ נתעברה כגון שירד איש באותה אמבטי ופלט שכבת זרע וירדה אשה וקירבה באותה טיפה של ש"ז ונבנכסה בתוך רחמה וזה מעשה נסים הוא ואינה טמאה מלידה שאין אני קורא בה אשה כי תזריע עכ"ל. הרי דאם נתעברה דרך נס אינה טמאה לידה דלא הוי בכלל אשה כי תזריע, דכוונת התורה הוא רק בדרך הטבע, בדרך העולם, אבל לא בדרך נס. וכעין זה כ' בס' אגרא דפרקא על תרי"ג מצוות (מצוה א' אות ח') דאם אשה נתעברה ע"י בעילת מעומד דהוי דרך נס ושינוי הטבע, אין הבעל מקיים מצות פרי ורבי עיי"ש, והוא מטעם הנ"ל דכל מצוות התורה הוא רק באופן טבעי. [ועי' בפרדס יוסף עה"ת פ' וארא (סי' ז' אות כ"א ד"ה והנה מה) שפי' מה שאמר אברהם הן לי לא נתת הזרע, אע"פ שהבטיח ה', עם כל זה כיון שנשתנה לו הטבע שהי' עקר, לא חשוב לו הזרע עיי"ש.] ועי' בתשו' קב חיים (סי' ע"א) שכ' דמרמב"ן עה"ת בכמה מקומות משמע ג"כ דס"ל דלא ניתנה שמירת התורה אלא בדברים טבעיים ולא בדרך נס.

[ועי' בפרדס יוסף עה"ת פ' ויקהל (אות ג"ז) שהאריך בענין זה מאד, וכ' דלפי הר"ח

זה הטעם באכילת איסור שלא כדרך דפטור, וגם בשבת בהוציא כלאחר יד דפטור, וגם במצ"ע מצינו בבכורות (מ"ה ב') באיטר רגל שפסול בעבודה ופירש"י דכתיב לעמוד לשרת, בעינן שיעמוד כדרך שבני אדם עומדין עיי"ש. ובמקום אחר יש לי אריכות גדול בענין שי' הר"ח הנ"ל ואכמ"ל.

ולכאורה קשה על הר"ח מהא דמנחות הנ"ל, דמבואר שם דחטים שירדו בעבים כשרים למנחות, ואף אם ס"ל כרש"י שלא ירדו משמים אלא שהעבים בלעו ספינה מלאה חטים והביאו לכאן, מ"מ הרי הוא שלא כדרך הטבע, וי"ל דס"ל להר"ח כיון דבריאתן היתה כדרך הטבע רק הבאתן לכאן הי' דרך נס, זה לא איכפת לן כיון שנבראו כדרך העולם. [וכ"כ בפרדס יוסף שם.]

עוד צ"ל לשי' הר"ח הא דחידש בשו"ח קב חיים הנ"ל, דהא דאמרינן דלא ניתנה שמירת מצוות התורה אלא בדרך הטבע ולא בדרך נס, זהו דוקא בדורות הבאים משא"כ בדור המדבר דעיקר חיותם הי' ע"פ נס, כמו ירידת המן, עמוד הענן, וכדומה, בטח דגם המצוות נצטוו לעשות גם אם לא הי' להם לקיים רק על צד הפלא והנס, כי מדע יגרע צורך גבוה מצורך הדיוט, ובזה מתרץ שם הא דאיתא בשבת דף ל"ה א', הרוצה לראות בארה של מרים יעלה לראש הר הכרמל ויצפה ויראה כמין כברה בים וכו' של מרים. אמר רב מעין המטולטל טהור וזה בארה של מרים, ופירש"י שהי' מתגלגל עם ישראל במדבר וטהור מלקבל טומאה וטוכלין בו, ומבואר במדרש תקח על קרא באר חפרוה שרים, שמן בארה של מרים חפרו הנשיאים בריכות והמשיכו המים לצרכיהם, וא"כ איך נצטוו ישראל מצות פרה אדומה ומצורע וכדומה אחר שלא הי' במציאות לטבול רק ע"י נס, ובזה לא ניתנה שמירת התורה. וע"כ צ"ל דבדור המדבר כיון דעיקר חיותם הי' ע"י נס, לכן גם המצוות נצטוו ע"י נס. [עיי"ש שהאריך והוסיף דגם לעתיד לבא שיהי' עולם התיקון "ומלאה הארץ דעה את ה'" ועיקר הויות העולם יהי' ע"פ נס למעלה מן הטבע וכו' א"כ ממילא אז שמירת התורה תהא ג"כ בדרך נס.]

ובמפתחות שבסוף הספר הנ"ל תי' בזה הא דיומא הנ"ל, דהשליו הי' טעון שחיטה אף שירד להם משמים דרך נס, אלא בע"כ דבמדבר שאני כיון דכל חיותם הי' בדרך נס וכנ"ל.

ו. היוצא מדברינו, דיש לנו ג' טעמים בהא דאין דיני התורה נוהגין בדבר היורד מן השמים. (א) דאינו דבר אמיתי אלא דבר הדומה לאותו דבר, ומשו"ה אין לו שום דין כאותו דבר. (ב) דדבר היורד משמים הוא דבר רוחני, ודיני התורה נוהגין רק בדברים גשמיים [ונסתפקנו אם עכ"פ מצוה שהיא ג"כ דבר רוחני אפשר לקיים בדבר היורד מן השמים]. (ג) דהתורה ניתנה רק בדרך הטבע, אבל כל שלא נברא בדרך העולם אין בו שום דין מדיני התורה, ודבר היורד משמים הרי הוא דבר נס, ולא נברא כדרך העולם.

ושי' התוס' ד"ס"ל דיוצאים מצות מנחות בחטים שירדו משמים, או ד"ס"ל כהש"ך דהוי דבר רוחני, ומצוה שפיר יוצאים בו, או דחולק על כל הטעמים הנ"ל, וס"ל דדבר היורד משמים הוא דבר אמיתי ממש, והוי כמו דבר הנולד בארץ ויש בו כל דיני תורה לכל דבר.

יעקב אהרן שפירא

בענין איני יודע אם פרעתיך

כתב המחבר בחו"מ (סי' ע"ה) מנה לי בידך אין לך בידי כלום או שטען יש לי בידו כנגדו כסות או כלים וכו' כיון שכופר בכל פטור משבועת התורה ונשבע היסת, ואפילו שנים מעידים שהלוהו ואינם יודעים שפרעו נאמן בשבועת היסת לומר יש לי בידך כנגדן עכ"ל. וכמ"ש שם (ס"ק י"ז) כתב בשם הב"י דמה שפטור הלוה בשבועת היסת הוא דוקא אם טען המלוה לא היו דברים מעולם, אבל אם טוען המלוה שנאנס הפקדון בידו הרי התובע פטור בש"ד והנתבע אינו יכול לישבע שיש בידו כנגדו ע"כ. וקשה לי על דברי הבית יוסף מהא דשבועות דף מ"ה א', שבועת השומרים שחייבה רחמנא היכי משכחת לה, ליהמן דנאנסו במגו דהחזרתי, ע"כ. ולפי דברי הב"י שפיר משכחת לן שבועת השומרים בכגון הנ"ל שהמלוה ג"כ חייב להשומר, דהתם ישבע המלוה ש"ד שבועת השומרים כנ"ל, ואין לומר דיש לו מיגו דיכול לומר החזרתי, דאם יטען החזרתי לעולם לא יגבה חובו מן הלוה דטענת החזרתי הר"ל טענת להד"מ ר"ל דאיני חייב לך כלום, אבל השתא שטען שנאבד באונס הרי יגבע חובו מהלוה כמש"כ הב"י. וא"כ בהאי אין לו מיגו דיכול לומר החזרתי, דהחזרתי הוי טענה גרועה מנאנס בכה"ג, וא"כ קשה מאי מקשה הגמ' בשבועות כנ"ל.

ע"ק דהנה בגוף דברי הגמ' בשבועות הנ"ל ראוי לנו להתעורר על לשונה, שבועת השומרים שחייבה רחמנא היכי משכחת לה, הא הו"ל לומר סתם שבועת השומרים היכי משכחת לה, ומה איכפת לן הכא מי חייב השומר בשבועתו.

ידוע מתורתו של הרב כנסת הגדולה, מה שהקשה המהר"י באסאן, דמדוע אמרינן קים לי בממן ולא באיסור, הרי בממון ג"כ איכא ספק איסור, דהו"ל ספק גזל ביד המוחזק. ותירץ המהרי"ב דבשלמא גבי איסור אי אזלינן לחומרא יצאנו מידי איסור אבל כששנים חולקין על ממון אפילו אי לא אמרינן קים לי אין אנו יוצאין מידי איסור גזל שהרי אם הדין כדברי האומרים להחזיק הו"ל איסור גזל ביד המוציא לכן היכי דקאי הממון תיקום עכת"ד, וע' בספר התרומות (שכ"ט ח"ב ס"ו). והנה בתומים בקיצור תקפו כהן (ס"ק כ"ד) הקשה על ת' זה אמאי ברי ושמא לאו ברי עדיף הא להטוען שמא איכא ספק איסור ולתובע שטוען ברי ליכא ספק איסור עכ"ק, ועלינו להסביר דברי המהרי"ב.

הנה בקונטרס הספיקות (כ"א ס"ו) מביא בשם חכמי דורו מה שתירצו על קו' המהרי"ב, דלא איכפת לן אם בממון איכא ג"כ ספק איסור, דהא גם ספק איסור ליכא במקום חזקה, וכיון דאית ליה להמוחזק חזקת ממון, תו ליכא אף ספק איסור בידו. וכתב הקוה"ס שם דטעו הני חכמי, דאפילו אי אמרינן דחזקת מר"ק הוי חזקת איסור, חזקת המוחזק בודאי הוי חזקת ממון ולא חזקת איסור, ולא מהני חזקת ממון אצל איסורים. ועיקר קו' המהרי"ב היתה דאמאי מהני תפיסה מספק, הא הו"ל ספק איסור גזל ביד התופס עכ"ד.

והנה מש"כ הקוה"ס דקושיית המהרי"ב היתה על תפיסה מספק צע"ג, דא"כ מה מתרץ דהוי ג"כ ספק גזל ביד המוציא, הא בכה"ג המוציא הלא הוא המרא קמא, ואצלו ליכא שום ספק איסור, דמסיים לו חזקה דמעיקרא חזקת מ"ק, וחזקה דמעיקרא בודאי מהני לסלק ספק איסור כמש"כ הקוה"ס בעצמו, ועי' ש"ך יו"ד (סי' ק"י), ושעה"מ שם (כלל א'), משנה

למלך (פ"ד מהל' בכורות), כסף משנה (שם), פלתי (סי' ק"י), שב שמעתתא (ש"א פכ"א), ובמערכה בסוגיא דברירה להג' רעק"א הנדפס בתוך תשובות חדשות שלו (אות ו'), וע' נפש חיה יו"ד (סי' ס"א).

אמנם נראה, דמש"כ חכמי דורו לחרץ קו' המהרי"ב לא מהני מטעם אחר. הנה חקרו האחרונים גבי ספיקא דדינא אי מהני חזקה דמעיקרא, וע' במל"מ (הל' עדות פ"ו ה"ז), ובהל' טומאת צרעת (פ"ב ה"א), ובנה"ג יו"ד (סי' י"ח), תבואות שור (סי' כ"ט), שלטי הגיבורים פ' אלו טריפות (דף כ"ט), שערי תורה כלל ד' (פרט א'), שו"ת רעק"א החדשות אבה"ע (סי' ג'), שב שמעתתא (ש"א פ"א, וש"ד פ"ב), קובץ שיעורים למס' ב"ב (סי' ק"ח). והנה רובם סברי דלא מהני חזקה דמעיקרא בספיקא דדינא. א"כ מש"כ החכמי דורו ליישב קו' המהרי"ב דמהני חזקה דמעיקרא, ז"א דמיירי המהרי"ב בספיקא דדינא ושם לא מהני חזקה דמעיקרא כנ"ל. והסברא פשוטה, דע"י חזקה דמעיקרא, ר"ל דכבר היתה המציאות כך, איך תשתנה ההלכה, ודו"ק.

ולפי"ז לק"מ קושיית התומים על המהרי"ב מברי ושמא, דלא שייך ברי ושמא אלא בספיקא דמציאות, ולא בספיקא דדינא, כמו שכ' הש"ך (סי' קל"ט). וקושיית המהרי"ב היתה רק בספיקא דדינא ולא בספיקא דמציאות כנ"ל, דבספיקא דמציאות אוקמינן הממון על חזקה דמעיקרא כמו שאמרו החכמי־דורו.

הנה לפימש"נ יש ליישב הא דנתקשו בה כל המפרשים, בהא דקי"ל דאיני יודע אם פרעתיך חייב לכו"ע, ומקשים העולם מאי שנא איני יודע אם נתחייבתי מאיני יודע אם פרעתיך, דבחד קי"ל ברי ושמא לאו ברי עדיף, ובחד קי"ל דאלים טענת הברי. אמנם י"ל דהנה בכל גוונא דאיני יודע אם פרעתיך איכא חזקת חיוב ר"ל חזקה דמעיקרא דחייב עד דידוע לך דפטור. וכתבו הראשונים (הרשב"א והר"ן בגיטין דף ע"ח א') דבכל הלואה איכא חזקת חיוב על הלוה. ויש לפרש לפי"ז הא דמציאין ממון ע"י הא דאין אדם פורע בתוך זמנו, כמבואר במס' ב"ב (דף ו' א'), דלכאורה קשה דהא דאין אדם פורע בתוך זמנו אינו אלא רוב דע"פ רוב הכי נוהגים העולם לפרוע לאחר זמנו, וקי"ל דאין הולכים בממון אחר הרוב, וא"כ היכי מוציאין ממון ע"י רוב הזה, וע' קו' החזקות מבעל השמן רוקח (סי' א') ד"ה ובזה, ושערי ישר (ש"ג פ"ג) ומשפטי הבירורים (סי' כ"ו). אבל לפי הנ"ל אתי שפיר דבכל ספק אם פרע בתוך זמנו מלבד הרוב דאין אדם פורע בתוך זמנו איכא ג"כ חזקת חיוב דדאי היה חייב עד דידוע שיפרע, וא"כ אית הכא תרתי לריעותא — הרוב וחזקה דמעיקרא, וע"י רוב חזקה מוציאין ממון, כמש"כ הבעל המאור עמ"ס כתובות דף ט"ז א', והכי פסק הפרי מגדים בגינת ורדים (כלל ל"ט), וע' תרומת הדשן (סי' ר"ב) ותשובות רע"א החדשות אבה"ע (סי' י"א).

ויובן בזה הא דאיני יודע אם פרעתיך חייב לכו"ע. דהנה בכגון דא דהחיוב דאי והפרעון ספק איכא חזקת חיוב כנ"ל. והנה כתב החכמי דורו של הקוה"ס דהטעם דליכא ספק איסור ביד המחזק הוא מפני שאית ליה חזקה דמהני לאיסורים. אבל הכא ז"א דכנגד חזקת האיסור הזאת, איכא חזקת חיוב דהוי ג"כ חזקה דמעיקרא ומהני אצל איסורים. וא"כ המחזק אינו יכול לסמוך על חזקתו לסלק הספק־איסור. דאוקמינן חזקה נגד חזקה כנ"ל. וממילא נשאר לנו ברי ושמא וספק איסור ביד השמא. ובכה"ג הדרא קושיית המהרי"ב לדוכתא, ואין לחרץ ת' המהרי"ב דהכא אין ספק גזל ביד המוציא, דטוען ברי, וכדברי התומים הנ"ל, ולא ת' החכמי דורו של הקוה"ס, דהכא הוי ליה חזקה נגד החזקה, וא"כ מוציאין ממון מן המוחזק כי הו"ל ספק איסור גזל בידו.

והנה לפי שיטת הרמב"ם בכמה מקומות במשנה תורה ובספר המצוות שורש א' (עי' ש"ש, שמעתתא א' פ"ג), דספיקא דאוריי־תא

מה״ת לקולא, וכן סבירא להו בעלי התוס׳ במס׳ חולין דף י׳ ב׳, ד״ה אלא בתי׳ הראשון שם, שהוא העיקר להלכה כמש״כ המהרי״ק והמשפטי שמואל והמהר״י הלוי הובא במכתב לחזקיהו על מס׳ סוכה דף ל׳ א׳, ושם דף מ״ב א׳, א״כ מן התורה אף איני יודע אם פרעתיך פטור דכל הטעם דאיני יודע אם פרעתיך חייב הוא מחמת ספק איסור גזל כנ״ל, אבל הני אשלי רברבי סברי דספק איסור גזל מה״ת מותר. א״כ לפי שיטתם אף איני יודע אם פרעתיך פטור מה״ת, ומה דאמרינן דחייב לכו״ע צ״ל דהוי רק מדרבנן.

ויש להביא ראיה לזה, ר״ל דהא דא״י אם פרעתיך חייב אינו מדין ברי ושמא ברי עדיף, אלא מדין ספיקא דאורייתא לחומרא, דהנה כתב המשנה למלך בהל׳ שאלה ופקדון (פ״ד) דא״י אם פרעתיך חייב אף היכא דלא הו״ל למידע, ע״כ. וזה צ״ב, דבכמה מקומות כתבו התוס׳ (ע׳ כתובות דף י״ב ב׳) דבברי גרוע ושמא טוב לא אמרינן ברי ושמא ברי עדיף, והכא דלא הו״ל למידע הו״ל ברי גרוע ושמא טוב, ואמאי יחייב. אע״כ צ״ל דהא דחייב בברי ושמא היכא דאינו יודע אם פרע, אינו מעיקר הדין דבוב״ע, דא״כ בברי גרוע ושמא טוב יפטר כנ״ל. אבל מציאות התיוב דא״י אם טוב יפטר כנ״ל, וא״כ לא איכפת לן אי הה״ל למידע או לא, הא סוף סוף הוי ספק גזל ביד המוחזק כנ״ל, וא״כ לא איכפת לן אי הה״ל למידע לפרוש ממנו, משא״כ המוציא דטוען ברי אין לו ספק גזל, ויכול להוציא הממון כנ״ל.

ולפ״ז יש להביך בדברי הבית יוסף, מדוע כשטוען המלוה נאנס ישבע ויטול, הא כללא הוא דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ומה ראיה יש לו הכא. אמנם למה הדבר דומה, למש״כ המחבר בסי׳ ע״ב ס״ק י״ד, אם הלוה תבעו ביתרון שהיה שוה המשכון יותר על דמי החוב ויש עדים בזה או שהמלוה מודה לו אלא שטוען שנאבד באונס, ותובע דמי חובו, ישבע המלוה שאינו ברשותו ושלא שלח בו יד ושנאבד באונס, וגובה חובו מהלוה, שהרי אין הלוה יודע כיצד נאבד והוה ליה כהלויתני ואיני יודע אם החזרתים לך, ע״כ. והרי זהו דומה בדומה ממש לעובדא דידן, וי״ל דכשטוען המלוה שנאנס הפקדון, הו״ל כא״י אם פרעתיך ומה״ט חייב כנ״ל.

וי״ל עוד בזה, דכיון דדברי הב״י בנויים הם על ההלכה דא״י אם פרעתיך חייב, דמה״ט ישבע ויטול המלוה כנ״ל, וכיון דא״י אם פרעתיך חייב מדין ספק גזל כנ״ל, א״כ לפי הרמב״ם והתוס׳ הנ״ל דסבירא להו דספיקא דאורייתא לקולא דאורייתא, א״כ מן התורה לא ישבע ויטול המלוה בעובדא דידן, דהמוציא מחבירו עליו הראיה, ולית ליה להמלוה ראיה, ואין לומר דהוי מדין א״י אם פרעתיך, דאף זה פטור לפי הראשונים הנ״ל כנ״ל. א״כ מיושב ממילא קושייתנו הראשונה על הגמ׳ בשבועות, דשפיר הקשה שבועת השומרים היכי משכחת לה, ואין לתרץ היכא דהמלוה הוי חייב ג״כ להשומר, דאף בכה״ג אינו חייב שבועת השומרים מן התורה דלא ישבע ויטול חובו מה״ת כנ״ל, א״כ שפיר פריך הגמ׳.

ומהשתא כמה מדויק לשון הגמ׳, שבועת השומרים **שחייבה רחמנא** היכי משכחת לה, דהא שבועת השומרים שפיר משכחת לה מדרבנן, כנ״ל, דאף הרמב״ם יודה דמדרבנן ספקיא דאורייתא לחומרא, וא״כ מדרבנן צריך לפרושי מספק גזל, ומדרבנן איני יודע אם פרעתיך חייב ממילא, וא״כ מדרבנן חייב המלוה שבועת השומרים כנ״ל. אבל קושייתי הגמ׳ היתה רק מן התורה — דמדאורייתא שבועת השומרים היכי משכחת לה.

הנה בב״מ דף ג׳ א׳, — מפני מה אמרה התורה מודה במקצת ישבע, יהא נאמן במיגו דאי בעי כפר בכל (עי״ש בתוס׳). והקשה הפנ״י לפי שיטת אביי דחיישינן לספק מלוה ישנה, א״כ מאי קושי׳ היא זו דליהמן במיגו, הא אפשר שאין לו מלוה ישנה אלא על חמשים, עכ״ק. אבל לפי כל דברינו הנאמרים הכא יש ליישב, דהנה בש״ך חו״מ סי׳ ע״ה כתב, דספק פרעון קודם הלואה הוי א״י אם פרעתיך. ובתומים (סי׳ ע״ה) מביא ראיה לזה מהא דמסיק אביי דחיישינן למלוה ישנה, ואי

נימא דהרי זה רק כא"י אם נתחייבתי, קשה ממ"נ — אם יש לו ספק מלוה ישנה למה ישבע, הא הרי זה א"י אם נתחייבתי, ואם אין לו ספק מלוה ישנה, אמאי ישבע נימא חשוד אממונא חשוד אשבועתא. אע"כ דהוי כא"י אם פרעתיך, ע"כ. ולקשה לי לפי מה שכתבתי דגם א"י אם פרעתיך פטור מה"ת לפי הרמב"ם ותוס', הדרא קושיית התומים לדוכתא.

אבל זה אינו, וגם קושיית התומים יש ליישב לפי מש"כ התוס' בב"ב דף קל"ה א' ד"ה אביי, דאביי סובר דא"י אם נתחייבתי לך חייב, ואפי' בשמא טוב וברי גרוע עי"ש. וא"כ לא קשה קושיית הפנ"י דאפשר שאין לו מלוה ישנה אלא על נ', דהא גם א"י אם נתחייבתי חייב ואביי לשיטתו אזיל.

והנה המקשה בב"מ שם שהקשה מפני מה אמרה תורה וכו' רבה הוא. וי"ל דרבה סובר דא"י אם נתחייבתי פטור, וכמו דקי"ל להלכה, וא"י אם פרעתיך חייב מפני שהוא ספק איסור גזל כנ"ל. ולפי הרמב"ם ותוס' גם א"י אם פרעתיך פטור מה"ת. וא"כ לרבה אין לחוש שמא מלוה ישנה יש לו עליו, דאע"פ דהוי כא"י אם פרעתיך כמו כל פרעון קודם הלואה, מ"מ גם זה פטור מדאורייתא כנ"ל.

ולפי"ז מדויק ג"כ קושיית רבה שהקשה, מפני מה אמרה תורה מהדה במקצת ישבע, ולא הקשה סתם מפני מה מהדה במקצת ישבע, דלדידן אין זה קושי', דחיישינן לספק מלוה ישנה, ואפשר שאין לו מלוה ישנה אלא על חמשים. אבל מן התורה דא"י אם פרעתיך פטור, קשה דליהמן במיגו, ואין לומר ספק מלוה ישנה על נ', דא"כ יפטר לגמרי כנ"ל.

חרב יעקב אליעזר שוורצמן
ר"מ בישיבת בית התלמוד, ירושלים

בעניין איסור מקיף וניקף

א. איתא בנויר דף נ"ז ב', אמר רב הונא המקיף את הקטן ה"ה חייב א"ל רב אדא ב"א לר"ה לדידך מאן מגלח להון א"ל חובה [כך שמו דאשתו דר"ה דקסבר ר"ה דאשה לא מפקדא אלאו דהקפת הראש אראש אחרים כלל] א"ל רב אדא תקברינהו חובה לבני' [דלדידך דאמרת המקיף את הקטן חייב כי מקפת ליה אשה נמי חייבת אבל לדידי אפילו גדול המקיף את הקטן פטור.] ואיתא שם במאי קמפלגי רב הונא סבר לא תקיפו פאת ראשכם ולא תשחית את פאת זקנך כל שיש לו השחתה יש לו הקפה והני נשי הואיל וליתנהו בהשחתה ליתנהו נמי בהקפה ורב אדא ב"א סבר א' המקיף וא' הניקף במשמע ואיתקש מקיף לניקף כל היכא דניקף מחייב מקיף נמי מחייב והאי קטן הואיל והוא גופי' לאו בר עונשין הוא דמחייב, מקיף נמי לא מחייב, עכ"ל הגמ'. ופסקו הרי"ף (בפ"ג דמכות) והרמב"ם (בפי"ב מהל' ע"ז ה"ב) כרב הונא דאשה שהקיפה פטורה מטעם דאיתקש הקפה להשחתה ונשים דליתנהו בהשחתה ליתנהו בהקפה כדאיתא בגמ'.

ב. ויש לעיין בכמה דברים: (א) במאי פליגי ר"ה ורב אדא באשה המקפת איש. (ב) מנלן בהשחתה גופא דאשה שהשחיתה זקן האיש פטורה וא"כ איך ליף ר"ה פטור האשה המקפת מהשחתה, דבהשחתה גופא נימא דנפטרה רק מאיסור הנשתת ולא מאיסור המשחית. [ובתוס' בד"ה ודידך כ' דכיון דאינן באיסור ניקף ליתנהו באיסור מקיף ע"כ

וכוונתם צ"ב דמשמעות דברי׳הם דיש היקש דמקיף לניקף לפטור אשה המקפת וצ"ע דהא במקיף את הקטן ל"ל לר"ה האי היקישא לפטור את המקיפו וה"ל דבאשה ס"ל היקישא. וצ"ל כמו שרמזו בדבריהם בד"ה ור"ה דמגברא על גברא ל"ל לר"ה היקיש ומשו"ה מחייב במקיף את הקטן, משא"כ באשה המקפת, דההיקש הוא בחד גברא, מודה ר"ה דמקשינן. וגם זה צ"ע דא"כ לרב אדא דס"ל האי היקישא אפילו בתרי גברא במקיף את הקטן, כ"ש באשה המקיפה דהוה חדא גברא, ואמאי מחייב אשה המקפת. גם עיקר פירושם דר"ה פוטר משום דהוקש מקיף לניקף בחד גברא צ"ע, דהיקש זה לא הזכר בגמ' והעיקר חסר מן הספר. והיקש הקפה להשחתה שהוזכר בגמ' אינו מעלה ומוריד, כיון דגם בהשחתה נתחייבה האשה שהשחיתה זקן איש (וגם רב אדא ס"ל דההיקש לפטור האשה כשהוקפה היא אלא דלא נאמר בזה פטור על מקיפה) ועיקר הטעם הוא דהיקש דכיון דאינה באיסור ניקף אינה ב"ג כ"ב במקיף וה"ה לא הוזכר בגמ' כלל, וצ"ע.] (ג) בהא דקאמר במאי קמיפלגי ר"ה סבר וכו' וראב"א סבר וכו' נקטה הגמ' בכל א' טעמו במחלוקת אחרת דהרי ר"ה ור"א נחלקו בשני דברים — א' במקיף את הקטן דלר"ה חייב ולראב"א פטור, ב' באשה המקפת את האיש דלר"ה פטור ולראב"א חייב (א) והגמ' נקט בר"ה לפרושי טעמי' באשה המקפת ולא בהא דמחייב מקיף את הקטן ולראב"א נקט טעמי' במקיף את הקטן ולא באשה המקפת וכ"ז צ"ב. (ב) (ד) בדעת רב הונא דאשה שהקיפה פטורה כ' התוס' דמותר לכתחילה (וכן הוא דעת הרי"ף והרא"ש להלכה כמ"ש הב"י ביו"ד ס' קפ"א), וצ"ע אמאי ליכא בזה משום לפנ"ע וגם בקטן שייך כאן לא תאכילום דאף דליכא בה איסור מקיף הרי גורמת איסור הניקף. (ג) והנה לראב"א דהמקיף את הקטן פטור משום דבמעשה זו אינתק מקיף לניקף, ביאר הגרי"ז דליכא בזה משום לא תאכילום משום דנתחדש בהיקש דכל היכא שאין הניקף בר עונשין לא נאמרה כל הפרשה דאיסור הקפה הן איסורא דמקיף והן איסורא דניקף וגם הקטן אינו עובר כלום משום האי הקישא שהוה גזה"כ דבעינן ניקף בר עונשין (וכ"כ המנ"ח מצוה רנ"א סק"ז בשם השעה"מ). אבל לר"ה דליכא האי גזה"כ, דהא לא פטר מקיף את הקטן משום ההיקש, צ"ע אליבי' דגם באשה המקפת, אף דליכא בה איסורא

(א) כן מבואר במפרש ובתוס' נזיר, אבל דעת התוס' בשבועות דף ג' א' ד"ה ועל דגם לראב"א מותר לאשה להקיף את הגודל, אם נקט דע"י עכו"ם שרי ה"ה ע"י אשה.

(ב) והמפרש כ' בד"ה וי"א דהא דאמר כל היכא דניקף חייב מקיף חייב אתי לפרושי שעמא דר"א דמחייב באשה שהקיפה דמשום דאיהקש לניקף שהוא בר חיובא מחייבה המקיף וכ"כ המהרש"א בשבועות דף ג' א'. וצע"ק דבשלמא לפטור מהיקש שייך אבל לחייב מהקישא, כשיש שעם אחר לפוטרה מנלן?

(ג) ובאמת גם לדעתם של הרמב"ם והראב"ד בפי"ב מהל' ע"ז ה"ח דלוינא לא פסקינן בזה כר"ה דמותר לכתחילה אלא דאיכא עכ"פ איסור דרבנן באשה המקפת, ג"כ צ"ע בנ"ל, דמשמעות דבריהם דאסור מצד איסורים העצמי, דמדרבנן יש עליהם איסור מקיף ולא מצד הכשלת הניקף (שהוא איסור דאורייתא), וכן מוכח מדברי מהרי"ט המובא בסמ"ע (פ"ב מרוצח ה"ב) שכ' להוכיח דעל איסור דרבנן ל"א הכלל דאשלי"ע, מהא דאיתא בב"מ דף י' ב', א"נ איש דאמר לאשה אקפי לי קטן דללישנא דהלי כבר חיובא אמרינן בזה ישלי"ע כיון דהשלית לאו ב"ח. והק' מהרי"ט מלהרמב"ם והראב"ד הרי אשה מקפת הוה ב"ח מדרבנן ואתבטל השליחות ומוכח דעל איסור דרבנן איכא שליחות לד"ע. והנה הנו"כ (במהדו"ק אה"ע ס' ע"ח בד"ה והנה האשה) דחה דאיתו ופ' דהאיסור הוא רק משום לפנ"ע ומכלא לק"מ אמאי לא חשיבא האשה בר חיובא להרמב"ם והראב"ד, דכבר כ' התוס' והראשונים בהא דכהן שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה דאמרינן שם בגמ' דלהאי צא ליכא בב"ח דאמרינן בזה ישלד"ע אע"ג דהישראל קעבד משום לפנ"ע, וכ' דרק ע"י גוף האיסור חשיב ב"ח ולא ע"י לפנ"ע. וה"ה באיש שאמר לאשה אקפי לי קטן, משו"ה חזינן בדעת המהרי"ט שהוכיח מכאן דבאיסור דרבנן ל"א אשלד"ע דפירש האיסור משום איסור הקפה. וכן הוא באמת משמעות הל' יעו"ש. ומעצם דבריהם מוכח כן שכ' הראב"ד דהוה רק איסור מדרבנן ובכ"מ מבואר להדיא דגם הרמב"ם סובר כן. ואילו משום לפנ"ע ולא תאכילום איכא בזה איסור דאורייתא.

דמקיף, יאסר הקפתה עכ"פ משום לפנ"ע ומשום לא תאכילום (וכפי הנראה זו היא כוונת המנ"ח שם בסו"ד).

ג. ונראה לומר בביאור הסוגיא דנזיר ע"פ הגמ' במכות דף כ' ב', תני תנא קמ' דר"ח א' המקיף וא' הניקף לוקה א"ל מאן דאכיל חמרי בארבילא לקי [כלומר ניקף מה פשע שהוא לוקה, לאו שאין בו מעשה הוא ולא לילקי — רש"י] דאמר לך מני ר"י דאמר לאו שאין בו מעשה לוקין עליו רבא אמר במקיף לעצמו וד"ה רב אשי אמר במסייע וד"ה ע"כ. והנה הרי"ף בפ"ג דמכות והרמב"ם פי"ב מהל' ע"ז הביאו חיובא דניקף רק לפי אוקימתא דר"א והשמיטו הא דרבא ולכאורה אין שום מחלוקת בהא דרבא ורק דר"א אוקי לה באוקימתא אחרת וצ"ע למה לא הביאו שני האוקימתות. [ויתר על כן מוכח מהרמב"ם דסובר במקיף לעצמו דאינו חייב ב' שכ' שם בה"א לפיכך המגלח ב' צדעיו וכו' לוקה שתים עכ"ל, והרי בצדעים שלו איירי ואמאי אינו לוקה ב' משום מקיף וב' משום ניקף, וצ"ב מה הסברא **והמקור לחלוק על רבא**] וכבר עמדו בזה המנ"ח מצוה רנ"א ס"ק ב' ובגליון מהרש"א ביו"ד ס' קפ"א. (ד)

ד. והנה כ' הרמב"ם שם בה"א אבל האיש המתגלח אינו לוקה אלא א"כ סייע למגלח, וכ' הראב"ד א"א אע"פ שאינו לוקה כיון שמדעתו עשה עובר בלאו. וע' בכס"מ שכ' בזה דברים תמוהים וז"ל ויותר נ"ל דלא שייך לומר שהוא עובר בלאו כיון דלא עביד מעשה כלל ואפילו א"ל להקיף פאת ראשו אשלד"ע עכ"ל. וראשית דבריו אין להם שום פ' דבכל לשאב"מ לא עביד מעשה ואעפ"כ עובר. גם מש"כ ואפילו וכו' אינו מובן כלל דאטו אנו דנים בזה שיעבור הניקף איסור מצד פעולת המקיף דנימא אשלד"ע. הרי הגדון שיעבור הניקף **מצד שהוא עצמו** ניקף ורע' במנין המצוות בהקדמת הרמב"ם ל"ת מ"ג וז"ל שלא להקיף פאת הראש ככומרי עכו"ם שנאמר ולא תקיפו פאת ראשכם ובהשגות שם א"א לאו למקיף לאו לניקף לאו למשחית לאו לנשחת. וצ"ב במאי פליגי בזה הרמב"ם והראב"ד.

ה. והנה בגמ' שם במכות צ"ע הא דדחיק ר"ח לאוקמי הברייתא כר"י דלשאב"מ לוקין עליו אטו לא אסיק אדעתי' דאיכא לאוקמי בגוונא דיש בו מעשה במסייע או במקיף לעצמו ואליבא דכר"ע ולא כיחידאה. אלא דבאמת יש לעיין להיפך בתירוצם של רבא ורב אשי דחשבי לניקף עושה מעשה ללקות ע"י שסייע להמקיף או שהקיף לעצמו. וראוי להתבונן בזה שהרי אנו דנים לחייבו מלקות מצד איסור **ניקף** ומה שייאטי' לכאן מעשה סיועו להמקיף או מעשה ההקפה עצמה שזה שייך לגמרי לאיסור **המקיף**, והרי איסור ניקף הוא עצם המציאות שהשוו צדעיו לאחורי אזנו ולפדחתו ובאיסור זה ליכא שום מעשה. ומתוך ק' זו הוכיח הרמב"ם דלרבא ולר' אשי עצם החפצא של איסור הניקף הוא מעשה סיועו להמקיף וזהו גוף האיסור שנתחדש בדרש דלא תקיפו א' הניקף וא' המקיף במשמע שאסור לניקף להיות שותף במעשה הקפתו [וכ"מ גם מל' רש"י (ד"ה דאמר) בפי' הראשון, ובריטב"א שם משם הר"א אב"ד בפי' השני אלא דהם פי' כן גם לר"ח ואילו להרמב"ם י"ל דזה רק לרב אשי ובאופן אחר גם לרבא אבל לא לר"ח כאשר יתבאר בעזהשי"ת.]

וכ"ז רק להני תירוצו דרבא ורב אשי אבל ר"ח פליג וסבר דעצם המציאות שאין לו פיאות הוא איסור הניקף (ולא שותפות במעשה ההקפה של המקיף) ולכן בע"כ דאת"ל כר"י דלשאב"מ לוקין עליו דלא יחכן לעולם מעשה באיסור הניקף דמעשה דניקף שייכא לאיסור המקיף ולא לאיסור ניקף. ולדעת ר"ח ניקף לוקה שתים ועל כן השמיטו הרי"ף כיון דמלקות אינו נוהג בזה"ז **משא"כ אוקימתא דמסייע נוהג לעצם האיסור**. אבל על הרמב"ם שפסיבא גם דיני מלקות צ"ע.

(ד) ובאמת על הרי"ף י"ל בפשטות דאוקימתא דרבא באיסור ניקף אינו נוהג לאסור המעשה דגם בלי איסור ניקף המעשה אסור מדין מקיף ורק דע"י שיש כאן איסור

במקיף לעצמו ילקה רק משום מקיף ולא משום ניקף דחשיב אין בו מעשה, (ת) וגם במסייע למקיף לא ילקה כלל, והטעם לזה דבאמת הק' הריטב"א בסוגיין דבכהת"כ אמרינן מסייע אין בו ממש ומ"ש כאן. ולהנ"ל י"ל דשאני הכא דכל איסורו דניקף הוא הסיוע למקיף וכ"ז לרב אשי אבל לר"ח דאיסור הניקף הוא איסור עצמי שאינו שייך למקיף הרי דין ניקף המסייע כדין אחר המסייע וכמו בכה"ת אמרינן מסייע אין בו ממש ה"ה בזה. [ואף אם נימא כתי' הריטב"א דמסייע כאן עדיפא מכל מקום והוה סיוע גדול, מ"מ אין זה שייך לר"ח לאיסור ניקף, ואם מתחייב, משום מעשה מקיף הוא דמתחייב ובברייתא הא קאמר א' המקיף וא' הניקף.]

ו. ובזה יתבאר על נכון דברי הרמב"ם והכס"מ הנ"ל דלדינא דפסקינן כרב אשי ולא כר"ח כל איסור הניקף הוא רק ע"י סיוע להמקיף וכל שאינו מסייע בהקפתו לא עבר כלום. ורק לר"ח דהאיסור הוא מציאות חסרון הפיאות חשיב לשאב"מ דאיכא איסורא משא"כ לרב אשי והן הן דברי הכס"מ דלא שייך שיעבור בלאו כיון דלא עביד מעשה כלל דרק ע"י מעשה נעשה כמקיף. והתעורר מתייחסת ההקפה אליו ונעשה שותף בהקפתו ותי' הכס"מ דכיון דאשל"ע ל"ש לייחס אליו פעולת המקיף ע"י דיבור לחד ואילו בצעמו הרי לא עשה כלום שיחשב כמקיף. ובזה יתבאר ל' הרמב"ם שם בה"א אבל האיש המתגלח וכו' דאי אבל אין לו משמעות ומובן לכאורה דאין זה המשך איסור המקיף שהזכיר לפני כן וברור דכוונתו בזה כמ"ש דאף דהמתגלח גם הוא נעשה כמקיף ומתחייב אבל יש בזה תנאי שיסייע בההקפה. והראב"ד דפליג סובר דגם לדידן איסור הניקף הוא שם איסור בפנ"ע ולא מפני שנעשה כמקיף וא"כ גם לדידן הוה ככל לשאב"מ דאיסורא איכא. והא דחשיב לי' יש בו מעשה ע"י סיוע, אע"ג דלא ס"ל דהסיוע הוא גוף האיסור, צ"ל דס"ל דכל שעובר האיסור ע"י איזה מעשה שהוא, חשיב יש בו מעשה וכמ"ש בשם הרמב"ם בהל' חו"מ ולא ס"ל להחילוק שחלקנו להרמב"ם לעיל בהגה"ה אות ה'. והא דלא תי' ר"ח כרבא ורב אשי ולדברי הכל, י"ל דהיא גופא קמ"ל דאף בלי סיוע הניקף קעבר על הלאו וממילא לר"י ילקה כמו בכל לשאב"מ ונפ"מ גדולה גם לדידן דלא ס"ל כר"י, מ"מ איסורא איכא וכנ"ל.

ובהא פליגי ג"כ הרמב"ם והראב"ד במנין המצוות ל"ת מ"ג, דהרמב"ם מנה רק לאו למקיף מפני שכל איסור הניקף הוא שנעשה כמקיף ואין לו שם איסור לעצמו כלל וכ"ש שאינו נמנה בפנ"ע, והוא רק כפרט בהלאו העיקרי. [ובסה"מ ל"ת מ"ג ביאר הרמב"ם דשני הצדעים נמנים רק ללאו א' מפני שנלמדים ממלה א' דלא תקיפו וענין א' הם (ואף דלוקה עלים שנים, ענין א' הם אלא שהמעשים מחלקים) וה"ה בניקף ומקיף נלמדים שניהם מלא תקיפו וענינם א' שהניקף נעשה כמקיף (אלא שבזה אינו לוקה שנים לדינא דאין כאן מעשה המחלקתן וכמו שיתבאר). אבל הראב"ד לשיטתו דאיסור הניקף הוא המציאות שאין לו פיאות (וכמו

(ת) ואף שכ' הרמב"ם בפ"א מהל' חו"מ דהקונה חמץ בפסח חשיב לאו שיש בו מעשה ולוקה, אף שעצם הקנין אינו מעשה עבירה רק מציאת החמץ ברשותו, הרי דלא בעינן מעשה בגוף האיסור אלא כל שעבר ע"י מעשה חשיב לאו שיש בו מעשה וא"ב ה"ה כאן כיון שנעשה ניקף ע"י מעשיו יחחשב לאו שיש בו מעשה אף באיסור ניקף — נראה דיש חילוק בזה דבאמת בעינן מעשה בגוף האיסור אלא דכל מעשה הגורם שיעבור, גם הוא בכלל מה שאסרה תורה אף שלא נאסר בפירוש וכיון שאמרה תורה בל יראה ובל ימצא בתרי הכוונה לאסור שלא יקנה חמץ בפסח שע"י כך יעבור, משא"כ במקיף לעצמו לר"ח אף דתרי כוונה התורה לאסור לניקף לסייע או לעשות פעולה הקפה אבל כל זה כבר נכלל באיסור מקיף שנתנה תורה. נמצא דבאיסור ניקף נתחדש אך ורק האיסור להיות צדעיו שוים לאחוריי אזניו ולא נאמר בזה שום איסור מעשה וא"כ רק לר"י דלוקין על לשאב"מ יתכן בזה מלקות, ודו"ק ע"כ.

שיטת ר"ח לדעת הרמב"ם) ואינה קשורה כלל למעשה המקיף ולאיסורו וא"כ נמנים כמו כל שני לאוין נפרדים. [ויעוין שם במנין ל"ת נ"ח ול"ת רפ"ג שהראב"ד השיג על הרמב"ם והשמיטם ממנין המצוות ובאו אלו השנים ניקף ונשחת במקומם.]

ז. ועל פי זה יתבאר הא דהשמיט הרמב"ם תירוצא דרבא בהקיף לעצמו וגם פסק להדי"א דאינו לוקה שתים (וכמו שהוכחנו באות ד') דס"ל דגם רבא ור"א אף דשניהם ס"ל דאיסור ניקף מישך שי"כא לאיסור מקיף, ואינו לאו ואיסור נפרד בהחלט כדס"ל לר"ח, מ"מ פליגי אהדדי דלרבא איכא עכ"פ גם שם מעשה איסור ששמה "ניקף" אלא דיסוד דינה **דחשבינן לי'** כמו מקיף ומשו"ה חשיב כלאו שיש בו מעשה כשהקיף לעצמו כיון דזהו יסוד דינו שאסור לו לסייע בהקפתו. וא"כ בעושה שניהם ביחד איכא במעשה זו שני איסורים ושייך לחייבו שנים א' על מקיף וא' על ניקף אבל לרב אשי ליכא כלל שם מעשה דניקף והריבוי דלא חקיפו הוא רק **גילוי מילתא בעלמא** דגם הניקף ע"י סיועו נעשה מקיף וא"כ במקיף לעצמו ל"ש לחייבו שנים כיון דהוה מעשה א' ושם א' ולא דמי למקיף ב' צדעיז דהמעשה מחלקו, ופסק הרמב"ם כרב אשי דהוא בתרא.

ח. ונחזור לביאור הסוגיא דנזיר, שבראש דברינו, ונאמר דיסוד פלוגתתם של רב הונא ורב אדא ב"א, הן במקיף את הקטן והן באשה שהקיפה בשורש הדבר א' הוא, ותלוי בביאור עצם האיסור דניקף ובמחלוקת של רב חסדא עם רבא ורב אשי דרב הונא ס"ל כרב אשי וכרבא דיסוד איסור ניקף מפני שנעשה כמקיף ע"י סיועו **ומשו"ה כל שמיעטה תורה אשה מדין השתתה והקפה** ע"כ נאמר בזה גם שאין לה איסור מקיף ומשתית פיאות וזקן האיש שהרי איסור ניקף ואיסור המקיף א' הוא שע"י סיועו נעשה הניקף כמקיף. והו עומק כוונת התוס' בד"ה ולדידך דכיון דאינן באיסור ניקף ליתנהו באיסור מקיף דאין כוונתם בזה להקיש (שהרי ר"ה חולק על ההיקש) אלא כוונתם למש"כ דכל איסור הניקף מפני שנעשה כמקיף. ועל זה בא רב אדא ב"א לחלוק ואמר דלא תקיפו א' המקיף וא' הניקף במשמע כלומר דשניהם כתובים בקרא בשוה (ואדרבה פשטיה דקרא בניקף משמע כמ"ש התוס') ואיסור הניקף איסור בפנ"ע, וכשיטת ר"ח במכות, ואין ראי' לפטור אשה מדין מקיף מפטורה בדין ניקף, ע"כ ביארה הגמ' מחלוקתם באשה שהקיפה, וקאמר איתקש מקיף לניקף כל היכא דניקף מחייב וכו' כלומר ובזה מבואר גם טעמו בהא דהמקיף את הקטן פטור כהמשך לשיטתו דכיון דניקף הוא שם איסור בפנ"ע ושניהם כתובים בקרא א' מקשינן דכל היכא דהניקף פטור גם המקיף פטור. וכ"ז שייך לרב אדא ב"א, אבל לר"ה דכל איסור ניקף מפני שנעשה שמקיף [ואולי אינו דורש לא תקיפו ל' רבים אלא דפי' לא תקיפו הוא לא תניחו להקיף וכמ"ש שם רש"י במכות בפי' השני והריטב"א בשם הר"א אב"ד בפי' השני] ל"ש בכלל להקיש מקיף לניקף כיון דליכא שם ניקף בפנ"ע כלל, ונמצא דשני הפלוגתות תלויות זב"ז, ומיושב השאלות (א), (ב), (ג), שהקשינו באות ב'.

ובזה יתיישב ג"כ קושיא (ד) שהק' באות ב', דהא דכ' התוס' דלר"ה אשה מקפת לכתחילה (וכ"כ הב"י לדעת הרי"ף והרא"ש) וליכא בזה משום לפנ"ע ובקטן משום לא תאכילום, י"ל דאיירי בלי סיוע הניקף וכשיטת הרמב"ם דבלא סיוע ליכא שום איסור על הניקף (וגם ר"ה שהחיר לאשתו להקיף, בכה"ג איירי) ויתיישב ג"כ הא דהרמב"ם שם בה"ה נחית לאסור באשה שהקיפה רק מצד איסור הקפה דהוי רק מדרבנן ולא משום לפנ"ע ולא תאכילום, דמשום לפנ"ע ולא תאכילום שייך לאסור רק כשהניקף מסייע אבל כשאינו מסייע, לדעת הרמב"ם לא עבר כלל ומ"ל ל"ש שהמקיף יעבור משום לפנ"ע, משא"כ אם יש איסור הקפה מדרבנן על אשה, שפיר עוברת גם בלי סיוע הניקף, וכל זה לר"ה אבל

לרב אדא ב"א דס"ל כרב חסדא דאיסור הניקף הוא המציאות שאין לו פיאות, א"כ גם בלי סיוע עובר הניקף וכמ"ש באמת הראב"ד, ואפ"ה התיר להקיף קטן ולא אסר משום לא תאכילום, עדיין צ"ל כמ"ש באות ב' בשם הגרי"ז זצ"ל. (ו)

ובזה יתבאר שיטת הראשונים שהביא הנמ"י בפ"ג דמכות דמותר להקיף לאיש ע"י עכו"ם קטן ואשה, והנמו"י חלק עליהם דאנן פסקינן כרב הונא דהמקיף את הקטן חייב ולא תליא מקיף בניקף וכ"ש דלא תליא ניקף במקיף. ועי"ש ברי"ט"א שכתב ג"כ ד"נראה לדרב הונא דהלכתא כוותי' אסור לישראל שיהא ניקף ע"י כותי דאע"ג דמקיף לא מוזהר ניקף מוזהר" [ומדבריהם מבואר דלרב אדא ב"א דמקשינן מקיף לניקף ה"ה ניקף למקיף מקשינן ולדידי' מותר לעכו"ם ואשה להקיף את האיש, דלא כמ"ש התוס' בנזיר ובשבועות דף ג' א'], (ז) וחמוה מאד סברת הראשונים להתיר הקפה ע"י עכו"ם אף לרב הונא לדינא וגם הריטב"א שנחלק עליהם כי

(ו) ועדיין יקשה להראב"ד דבלי סיוע ג"כ עובר הניקף, אף לדידן דס"ל כרב הונא, אמאי לא אסר רב הונא בהקפת אשה משום לפנ"ע ולא תאכילום, דלדידי' דס"ל המקיף את הקטן חייב לא נאמרה הקישא דמקיף לניקף דכל שהניקף אינו בר עונשין לא נאמרה כל פרשת הקפה ורק לר"א שייך לומר כן, וצ"ע.

(ז) ובאמת דברי התוס' שם בשבועות תמוהים שהק' אמאי לא קאמר בגמ' נפ"מ גם לרב אדא ב"א באיש דאמר לנכרי אקפי לי גדול דהוה הקפה אסורה בעצם דיש כאן ניקף וכיון דהשליח לאו בר חיובא חייב המשלח ואמאי נקט אקפי לי קטן דלרב אדא ליכא כאן חיוב כלל כיון דהניקף קטן. ומזה רצו להוכיח דגם לרב אדא אסור ליתן לנכרי להקיף את הגדול ומשו"ה לא אוקמי בהכי דהגדול לא יתן להקיפו וכמו דלר"ה לא אוקמי בגדול מה"ט ה"ה לרב אדא ע"כ. ותמוה דאיתמה דאי נימא דמותר לגדול להקיף ע"י עכו"ם בדאי לא יחכך להנמ' לאוקמי בהכי הנפ"מ בין שתי הלשונות באשלד"ע דאיך נימא בכה"ג דללישנא דבר חיובא מתחייב המשלח כיון דהשליח הוא עכו"ם, הרי כיון דהגדול הניקף לא עבר כלל א"כ מקשינן מקיף לניקף לרב אדא וא"כ גם המשלח פטור מדין מקיף מצד ההיקש וכמו במקיף את הקטן. [ואף דאם נימא כאן ישלד"ע נמצא ההמקיף הוא הישראל המשלח וממילא גם הניקף יתחייב, ז"א דכל הדין שליחות מועיל לחייב את המשלח אבל בנוגע

בל' **דנראה** דלרב הונא אסור כאילו יש צד לדון בדבר. ולפמש"כ משיטת ר"ה מבואר סברתם כמין חומר דכיון דלרב הונא כל איסור הניקף מפני שנעשה כמקיף ע"י סיועו א"כ בעכו"ם המקיף אין כאן מעשה הקפה כלל וסברי הגר ראשונים דרק כשנעשית מעשה הקפה באיסור מצד המקיף האמיתי, אז שייך לומר שהניקף ע"י סיועו נעשה שותף במעשה הקפה זו משא"כ בעכו"ם [ומה שאנו תולקים עליהם הוא דאנן אמרינן שגם הקפת עכו"ם שמה הקפה רק שהוא אינו מוזהר עלי' אז דאין דין הניקף תלוי כלל בזה שיש מעשה הקפה מצד המקיף אלא דכל שהניקף מסייע בהקפתו נעשה הוא עצמו כמקיף.]

ויתבאר בזה נמי מש"כ התוס' שם בנזיר (סד"ה ורב אדא) להסתפק לר"ה דהמקיף את הקטן חייב איך הדין במקיף את העכו"ם והאשה ומסקנתם דבעכו"ם פטור דנתמעט מפאת ראשכם דקאי אישראל ובאשה נשארו בצ"ע. ודבריהם צ"ע דכיון דמדין ניקף ע"כ אין לפיאות ראשה דין פיאות להקפה ולמה

להניקף כיון דמעשה ההקפה נעשה ע"י עכו"ם מקשינן ניקף למקיף ויהא הישראל המניקף פטור וא"כ גם המשלח יהא פטור משום דליכא ניקף לינכא מקיף וממילא ל"ש לאוקמי באמר לנכרי לגלח את הגדול גם אי נימא דהגדול פטור. והוא ק' עצומה. וצ"ל דסברי דאף דיפטר הניקף משום דליכא מקיף, עדיין יתחייב המשלח, והקישא דרב אדא נאמר רק במקיף את הקטן דהוא בעצם גברא דלאו בר חיובא אבל כאן שהניקף הוא גדול אף דפטרינן לי' משום דהקיפו עכו"ם עדיין איכא כאן ניקף ב"ה וממילא יש כאן הקפה אלא דפטרינן לי' מהקישא דליכא מקיף ואין זה מספיק כדי לפטור המשלח דלא בעינן חיובא דניקף לחייב המקיף אלא שיהא הניקף בר חיובא. ונקצת סמך לזה מדברי התוספתא במכות (פ"ג תוספתא ו') המקיף את האשה ואת הקטן פטור, המשחית פאת זקנו של חבירו שניהם חייבים בד"א בזמן שהיו שניהם מזידים **אבל אם שניהם שוגגים פטור. א' שוגג ו**א' **מזיד שוגג פטור ומזיד חייב ע"כ. והנה התוספתא מוכח דאזיל כרב** אדא דהמקיף את הקטן פטור (וע' במנחת ביכורים ששינוה הגירסא) ואפ"ה קאמר דא' שוגג וא' מזיד חייב המזיד ואפילו כשהניקף שוגג ופטור מ"מ מתחייב המקיף. ומוכח דגם לרב אדא לא בעינן חיוב הניקף כדי שיתחייב המקיף ורק שהגברא יהא ב"ת, וא"כ ה"ה כשהניקף פטור מהקישא עדיין הגברא בר חיובא, ויש לדחות, ע"כ.

יתחייב עליהם איש המקיף אותה [ובאמת הן הדברים שכ' הנמו"י במכות פ"ג שם בשם הרא"ש דהמקיף את העכו"ם ואת האשה פטור ול"ד לקטן דאחי לכלל חיוב משא"כ בעכו"ם ואשה והתוס' בגיטין הביאו ג"כ סברא זו ודחו אותה דטעמא דר"ה לאו משו"ה מחייב מקיף את הקטן אלא משום דלא דריש ההיקש דמקיף לניקף, וכבוננת הרא"ש צ"ל דכיון דאלו נתמעטו לגמרי מדין ניקף ע"כ נאמר בזה שאין לפיאות ראשם דין פיאות ול"ש לחייב גם אחרים על הקפתם. וצ"ע בסברת התוס' שנחלקו ע"ז]. ולפמש"כ י"ל דמהא דנתמעט אשה מדין ניקף אין הכרח דפיאות ראשה אינם פיאות די"ל דלר"ה נאמר בזה רק דאין לה חיוב על הקפתם דאין לה האיסור מקיף ומשו"ה גם פיאות עצמה מותרת להיות ניקפת כיון דכל יסוד האיסור הוא שנעשה כמקיף **אבל באמת יתכן שפיאותי' הם פיאות שאחר יתחייב עליהם.**

הרב יעקב אפרים פארכהיימער

בענין דיינים

תנן בסנהדרין דף כ"ג א', דיני ממונות בשלשה זה בורר לו אחד וזה בורר לו אחד. המאירי לקמן (כ"ד ב' ד"ה גמר דין) הביא יש שואלין זה בורר לו אחד וכו' בלא קנין וקודם גמר דין אם יכולין לחזור בהן שמא דוקא באבא ואביך שהם פסולים יכול לחזור אבל בכשרים לא או שמא אף בכשרים, והביאו ראיה מבבא מציעא כ' א', דאינו יכול לחזור, והמאירי עצמו דחה ראיה זו, אבל הביא קצת ראיה מבבא קמא קי"ב ב', שאינו יכול לחזור אחר שסדרו טענותיהם. וכן הוא דעת ההגהות אשרי כאן (סוף אות א'). וכ"כ הנמוקי יוסף בב"מ שם בשם הרשב"א והר"ן שאינו יכול לחזור אחר שטענו בפניהם והביאו ראיה מהירושלמי סנהדרין (פרק ג' הלכה ד'.) וכן סובר הרא"ש וכן הוא דעת הרמב"ן הובא בשיטה מקובצת שם. אבל דעת הרי"ף בתשובה (הובא בנמ"י ושטמ"ק שם) דיכול לחזור בו עד שיגמור הדין וכן נראה שהוא דעת היד רמ"ה בב"ב קס"ח א', שכתב דכותבין שטרי בירורין כי היכי דלא נהדרו בהו לאחר גמר דין. א"כ משמע דקודם הגמר דין יכולים לחזור בהם ואע"פ שכבר סדרו טענותיהם לפני הדיינים. וכן משמע בהיד רמ"ה הכא (כ"ג א' ד"ה תניא) על הא דקאמר הגמ' דלרבי מאיר אי קבל עליו בפני ב"ד מומחין אינו יכול לחזור בו, והק' דלקמן כ"ד א', באמר נאמן עלי אבא מבואר דיכול לחזור בו קודם הגמר דין. ותירץ דהתם גרע דמפסל פסילי לאצטרופי. ולבסוף הביא גירסת הר"ש בסוגיין שגרס בדברי רבי מאיר עד שיקבל עליו ב"ד מומחין לרבים (ולא גרס בפני ב"ד רק גרס ב"ד.) וכתב עליו היד רמ"ה גירסא דמסתבר הוא. הרי מתחילה פי' הרמ"ה דגם קודם גמר דין אינו יכול לחזור בו אי בירר דיין כשר, אבל לבסוף הסכים עם גירסת הר"ש וא"כ ליכא הכרח מסוגין לומר שאינו יכול לחזור בו, אלא אמרינן דיש ראיה מלקמן כ"ד א', דיכול לחזור בו קודם הגמר דין וכמו שסבר בקושיתו דיש להביא ראיה מהתם להכא אע"ג דהכא מיירי בבורר דיין כשר. וא"כ אזיל לשיטתו בב"ב דס"ל דיכול לחזור בו עד הגמר דין. וצ"ב במאי פליגי הני ראשונים אי יכולים לחזור כהו רק עד שיסדרו טענותיהם לפני הדיינים ולא

לאחר מכאן, או אי יכולים לחזור בהו עד הגמ"ד.

בגמ' שם אמרי במערבא משמיה דרבי זירא מתוך שזה בורר לו דיין אחד וזה בורר לו דיין אחד ושניהן בוררין להן עוד אחד יצא הדין לאמיתו, פרש"י (ד"ה יצא) והדיינין בעצמן נוחה דעתן להפך בזכות שניהן. וכתב על זה הטור (סי' י"ג) יראה לי מלשונו שהדיין יש להפך בזכות מי שבררו וכ"כ הרמ"ה ז"ל שיהא זה מהפך בזכותו של בעל דין שביררו וזה מהפך בזכותו של שני וא"א הרא"ש ז"ל כתב לפי שיש חסרי דעת טוענין בדברי רש"י ולומדין ממנו שהדיין יש לו להפך בזכות מי שבררו ועומד במקומו וכו' וחלילה וחס שלא דקדקו בדבריו שכתב דסברי הרי ברורתי שסובר כך שיהפך בזכותו יותר מבזכות האחר ומתוך כך צייתי לדיניהו אבל הדיין עצמו חלילה שיהפך למצא סברא לזכותו וכו' אבל דעת הרב ז"ל מתוך שזה ביררו מבין דבריו לאשורו ואם יש לו שום צד זכות נושא ונותן עם חבירו וכן עושה דיין השני למי שבררו ונמצא שלא ישאר שום צד זכות נעלם מעיני שניהם וכו' עכ"ל. ובאר הפרישה דהרמ"ה ס"ל דיכול הדיין להפך בזכות מי שבררו בכל מה שאפשר לו ואפילו בדברים הפוכים מהנראה מהענין ולהיות במקום מי שבררו, והרא"ש סבר דלא ס"ל לרש"י כזה אלא שצריך להוציא הדין לאמיתו וזה ע"י שכל אחד יבין דברי מי שבררו לאשורו ואם יש זכות יציעו לפני השלישי וכשיציעו שניהן לפני השלישי זכותו של כל אחד יהיו ממילא בדריהן מהופכין. וצריך לבאר מח' הרמ"ה והרא"ש אי הבורר הוא במקום מי שבררו או לא.

וי"ל דהנה יש לחקור מהו ההגדרה של הדיינים הנבררים מבעלי הדינין מי אמרינן שהבעלי דין עשאום לדיינים בכל הכח של דיינים ויש להם כל הדינים השייכים לב"ד קבוע או דלמא הבעלי דין מחייבים עצמם לשלם או לפטור חבריהם אם יפסקו השלשה האנשים האלו את דינם לכך. וזה דומה למתני' דלקמן כ"ד א', נאמן עלי אבא נאמן עלי אביך נאמנים עלי שלשה רועי בקר, דצריך לשלם החם מדין הראוה בעל דין לשיטת הרשב"ם בב"ב קכ"ח א', (ד"ה אינו) והרמ"ה שם (י"ג א' סוף סוגית גוד או אגוד) הובאו בחזון איש סנהדרין (סי' י"ז ס"ק ד'). והכא נמי כן הוא שמחה שהוא חייב אם יפסקו כן הב"ד שבתוכם יש הדיין שברר.

ונוכל לומר דדעת הרשב"א והר"ן והרא"ש וסייעתם הוא דיש להדיינים הנבררים כל הלכות דיינים והם כהבית דין של העיר לענין הדין תורה הזה דיכולים הבעלי דינים לשום אותם דיינים עליהם ולכן אין הבעלי דינים יכולים לחזור בהם אחר שסדרו טענותיהם לפניהם משום שכשטענו לפניהם אז עשאום לדיינים וכמו שכתב המאירי (כ"ד ב' ד"ה גמר דין) אלמא מכי פתחו בדינא ר"ל שסדרו טענותיהם אין יכולים לחזור והיינו דכשטענו בפניהם הוי תחילת הדין וכיון שעשאום לדיינים ע"י שטענו בפניהם אינם יכולים לחזור בהם דאז חל עליהם שם ב"ד וכיון שהם ב"ד יכולים לדונו בעל כרחו. ואין זה דומה לנאמן עלי אבא דיכול לחזור בו עד שעת גמר דין משום דהתם הוי רק מדין הודאת בעל דין וכנ"ל ואין דעתו להודות עד אחר הגמר דין כדבאר החזון איש הנ"ל, אבל בבוררים שאינם מדין הודאת בעל דין אלא שעשאום לב"ד הרי מכיון שנעשו ב"ד ע"י שטענו בפניהם אינם יכולים לחזור בהם.

אבל הרי"ף והרמ"ה ס"ל דבוררים נמי הוי גדר של התחייבות כמו נאמן עלי אבא וכמו שמבואר בקושית הרמ"ה הנ"ל (כ"ג א' ד"ה תניא) שהקי מנאמן עלי אבא לזה בורר לו א'. הרי שס"ל דהגדר של זה בורר לו א' הוא כהגדר של נאמן עלי אבא. וכן ס"ל להיש שואלים בהמאירי הנ"ל שמדמים זה בורר לו א' לנאמן עלי אבא, וס"ל דזה בורר הוי נמי מדין התחייבות של הודאת בע"ד ולכן ס"ל

דיכול לחזור בו עד שעת גמר דין דאין דעתו להתחייב עצמו עד אחר גמ"ד וכמו שכתב החזון איש הנ"ל בענין נאמן עלי אבא. (ואפשר דגם בתירוצו של הרמ"ה [קדם שהביא גירסת הר"ש] ס"ל כזה דזה בורר לו א' הוי רק מדין התחייבות אלא שסבר דהתחייב עצמו להתנהג עמם כמו עם שאר דיינים כשרים ולכן אינו יכול לחזור בו אחר שטענו בפניהם, ורק בנאמן עלי אבא הוי דעתו שלא להתחייב עד שעת הגמ"ד משום שהם פסולים לדון.) ומסקנת הרמ"ה הוא שמסחבר כגירסת הר"ש וא"כ ס"ל שיכול לחזור בו עד שעת גמ"ד וכן משמע מדבריו בב"ב הנ"ל וא"כ ס"ל דזה בורר לו א' הוי מדין התחייבות.

ולפ"ז מבואר פלוגתת הרמ"ה והרא"ש שהביא הטור (סי' י"ג) הנ"ל אי עומד הדיין הנברר במקום הבעל קין שבררו או לא, דהנה הרא"ש בב"מ כ' א', ס"ל שאין הבעלי דינים יכולים לחזור בהם לאחר שטענו בפניהם, ואם כן סבירא ל' שדיינים אלו הם כמו דיינים הקבועים ולכן כתב דאסור להדיין להיות במקום הבעל דין להפך בזכותו ולכן קרא להחולקים עליו חסירי דעת משום דמצד הלכות דיינים פשוט שאסור לעשות כן. אבל הרמ"ה אזיל לטעמיה דהנה ס"ל דיכולים הבעלי דינים לחזור בהם עד הגמר דין דהוי כמו נאמן עלי אבא, וא"כ ס"ל דהדין של זה בורר לו א' הוי רק דין התחייבות ואין הדיינים כדיינים הקבועים ולכן יכול הדיין להפך בזכות מי שבררו ולעמוד במקומו. והטעם הוא דההתחייבות של כל אחד מהבעלי דינים הוא באופן שיתפך הדיין שלו בזכותו בכל מה שאפשר לו.

הרמ"א (סי' ג' סעיף א') פסק אם דיינים קבועים בעיר לא יוכל לומר לא אדון בפניהם אלא בזה בורר. לכאורה היה נראה לפרש דסברת הרמ"א הוא דזה בורר לו אחד הוא מדין התחייבות ולכן ס"ל דהיכא דיש ב"ד קבוע לאו כל כמיניה לומר לא אדון לפניהם אלא אדון ע"י התחייבות. אבל באמת אא"ל כן דהנה כשהביא הש"ע הדין של נאמן עלי אבא לא כתב הרמ"א דכשיש ב"ד קבוע אינו יכול לומר לא אדון בפניהם אלא ע"י התחייבות של נאמן עלי אבא. ואם תמצא לומר דבמקום ב"ד קבוע אינו יכול לדון ע"י התחייבות ק' דהנ"ל להרמ"א לכתוב כן גם התם בהדין של נאמן עלי אבא? ועוד דהרמ"א סיים ועיין לקמן סי' כ"ב סוף סעיף א' ותחם כתב דיינים שהמחו עליהם דיינים דלא גמירי אין בעלי דינים יכולים לעכב, והלא אין דין זה נוגע כלל לתך דהכא דאין לדון בהתחייבות היכא דיש ב"ד קבוע? ולכן צריך לפרש דהרמ"א ס"ל דזה בורר לו א' הוי דין ב"ד שהבעלי דינים עשאום לב"ד עליהם, והיכא דיש ב"ד קבוע אין הבעלי דינים יכולים לברור אנשים אחרים לדון בפניהם אלא צריכים לילך לב"ד הקבוע. והטעם לזה הוא כמו שכתב החזון איש (סי' ט"ו ס"ק ז') דהוי תקנת הקהל כדי שלא ישתמט מן הדין ע"י ברירת מי שאינו הגון וכדומה א"נ הוי מעיקר הדין דיש כח לב"ד לכופם. וכל זה שייך רק היכא שרוצים לדון ע"י ב"ד, אבל מיכא שרוצים לדון ע"י התחייבות כגון נאמן עלי אבא אז יכולים לעשות כן גם במקום שיש ב"ד קבוע דבזה לא שייך הטעמים הנ"ל דתקנת הקהל אינו שייך כיון שאין לדון בהתחייבות של נאמן עלי אבא אלא מדעת שניהם והיכא שהתובע אינו רוצה אז יכול לכופו לדון בפני ב"ד כשרים. והטעם של כח ב"ד לכופם אינו שייך התם משום דהיכא דשניהם מסכימים שלא לירד לדין אין כח לב"ד לכופם לדון בפניהם דרק היכא שרוצים לירד לדין אז יכול ב"ד לכופם לדון בפניהם. ויש להביא ראיה לזה דהרמ"א ס"ל דזה בורר לו א' הוי דין ב"ד ולא התחייבות מדפסק (סי' י"ג סעיף ב') משטענו בפניהם אינו יכול לחזור וכבר בארנו דהביאור בזה הוא דיש לדיינים אלו כח ב"ד ולכן כיון שטענו בפניהם כבר עשאום לב"ד ולכן תו אינו יכול לחזור בו.

ולהנ"ל נוכל ליישב קושית הבאר היטב (סי' י"ג ס"ק ד') על הרמ"א הנ"ל דהק' ממה שכתב המחבר (סי' י"ב סעיף ז') דאף שנתרצו

הבעלי דינים בפשרה בבית דין יכולים לחזור וכתבו הסמ"ע והש"ך דאפילו אחר שהגידו הפשרה יכולים לחזור והרמ"א לא הגיה שם כלום ונראין כתב משמעונו בפניהם אינם יכולים לחזור? וי"ל הטעם הוא כדבארנו דמכיון שעשאום לב"ד ע"י שטענו בפניהם אינם יכולים לחזור בהם, אבל בפשרה אינו כן דהגדר של פשרה אינו כמו דין דהנה כתבו התוס' לעיל (ו' א' ד"ה ביצוע) בדין אזלינן בתר רובא אם שנים אומרים זכאי ואחד אומר חייב או איפכא ובפשרה לא אזלינן בתר רובא עד שיסכימו שלשתן לדעת אחד כדאמר בפרק בתרא דע"ז דף ע"ב א', כדשיימו בי תלתא אפילו תרי מגו תלתא כדאמרי בי תלתא עד דאמרי בי תלתא. והק' הערוך לנר מאין פשיטא להו לתוס' דפשרה דומה לאמרי בי תלתא ולא לכדשיימי בי תלתא, וצ"ע.

ונראה לבאר דכוונת התוס' הוא דפשרה אינו כדין תורה שהדיינים חותכים את הדין, אלא דהבעלי דינים בעצמם פועלים הפשרה והיינו דשניהם מסכימים לסלק מחלוקתם על ידי פשרה ושלא לילך לדון בדין תורה. אבל כיון שאינם יכולים להשוות דעתם בפני עצמם דכל אחד חושב שהדין עמו לכן הולכים לשלשה תלמיד חכמים ושואלים אותם לעשות פשרה להם. ועצם הפשרה הוא שווי הדעת של הבעלי דינים, והפשרנים הם רק כגילוי מילתא בעלמא לגלות כמה יתן זה וכמה ימחול זה. וזה דומה ממש להגמ' בע"ז שאומר הריני מוכר לך שדה זו כדאמרי בי תלתא דהחלות מכירה נעשה ע"י המוכר והלוקח והשלשה מומחים באים רק לגלות השיווי של השדה אבל אינם פועלים כלום בהמכירה, וכן הכא הפשרה נעשה ע"י הבעלי דינים והפשרנים באים רק לגלות כמה יתן וכמה ימחול. אבל אי אמר כדשיימי בי תלתא אזלינן בתר רוב דהרמב"ם (פ"ח מהל' מכירה הל' ח') פסק כמה שישומו אותה ב"ד של שלשה אפילו ע"פ שנים מן השלשה אמר לו כמו שיאמרו שלשה עד שיאמרו השלשה. ובאר המגיד משנה דהרמב"ם מפרש הגמ' בע"ז הנ"ל דאי נקט לשון ב"ד או כוונתו לעשות שומא זו כדין אחר שהולכין אחר הרוב אבל אי לא הזכיר לשון ב"ד לא ירד לדעת הרוב אלא לדעת כולם. וגם בדעת רש"י שם אפשר לבאר כן שפי' דשומא הוא לשון של דין ואמרי אינו לשון דין, ואי נקט לשון של דין או כוונתו לתלות מחיר השדה בהרוב כמו בדין שהולכין אחר הרוב. עכ"פ מבואר דדעת התוס' הוא דבפשרה לא אזלינן בתר הרוב משום שהפשרה נעשה ע"י הבעלי דינים, והפשרנים הם רק גילוי מילתא בעלמא לגלות כמה יתן זה וכמה ימחול האחר. והמחבר (סי' י"ב סעיף י"ח) הביא דין זה של תוס' והרמ"א לא הגיה שם כלום וא"כ מסכים לפסק זה וא"כ ס"ל דפשרה אינו דין אלא שיווי הדעת בין הבעלי דברים. ולכן א"ש סברת הרמ"א דבפשרה יכולים לחזור בהם אפילו אחר שהגידו הפשרנים את הפשרה והטעם הוא כנ"ל דפשרה הוי שיווי הדעת של הבעלי דינים ולכן יכולים לחזור משיווי דעתם, משא"כ בזה בורר לו א' סובר הרמ"א שאחר שטענו בפניהם אינם יכולים לחזור בהם משום דכשטענו בפניהם נתנו להם דין ב"ד ויש להם כל הלכות ב"ד דעלמא ולכן יכולים לדון אחר בעל כרחו.

הרמ"א (סי' י"ג סעיף א') הביא דעת המהרי"ו אם השנים הבוררים יכולים להשוות עצמם אינו צריך לברור שלישי, וכתב הסמ"ע (ס"ק ח') והיינו מטעמא דזוקא בדיינים שדנין בעל כרחו של נחבע בעינן שיהא שלשה אבל בבוררים מאחר שכל אחד מהם קבל אחד על עצמו ואמר זה ידין לי כנ"ל אם ישוו עצמם מה טוב וכו' ודלא כמ"ש בע"ש דשלישי למה להם ודאי יסכים עמהם ואם לא יסכים הרי יש כאן רוב. ונראה דפליגי הסמ"ע והעיר שושן בהחקירה הנ"ל דהסמ"ע סובר דזה בורר לו א' הוי דין התחייבות ולכן הכא לא בעינן שלשה משום שיש כאן תחייבות לשלם או למחול כל זמן שהדיין שלו הוא בתוך הב"ד שהושוו דעתם ולא בעינן שלשה אלא היכא דאתינן בכח ב"ד. אבל הלבוש לא פירש הכי משום שס"ל דזה בורר לו א' הוי דין ב"ד ולכן הוצרך

לפרש בדרך אחר. ואולי לטעמייהו דהנה הרמ"א (סי' ז' סעיף ז') כתב וי"א דכל שאינו אוהבו או שונאו ממש מותר לדונו וכו' ולכן מותר להיות דיין כשזה בורר לו א' וזה בורר לו א' כי כל א' בורר לו אוהבו. וכתב הסמ"ע (ס"ק כ') ומותר לעשות כן כיון שגם בורר השני יעשה כן והכל תלוי בהשלישי וכ"כ שם במהרי"ק להדיא ולא כמה שכתוב בעיר שושן דרך בני אדם הוא כן אף שאין לו לעשות כן מן הדין. ונראה לבאר דהסמ"ע ס"ל דזה בורר לו א' הוי התחייבות הוא דכל בעל דין בורר לו דיין אחד אף שהוא אוהבו וכיון דההתחייבות של שניהם נעשה באופן זה מותר לעשות כן. אבל הלבוש אזיל לטעמיה דס"ל דזה בורר לו א' הוי דין ב"ד ולכן כתב שאין לעשות כן מן הדין. ולפי דברינו יש סעד גדול לשיטת הלבוש מדברי הרמ"א רבו שס"ל בכמה מקומות דהגדר של זה בורר לו אחד הוא דין בית דין וכמו שבארנו.



הרב יעקב דוב שחר

בדין איסור טעימה לפני קידוש

א. איתא בפסחים דף ק' א', דתניא מפסיקין לשבתות דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר אין מפסיקין, וכ' הרשב"ם ד"ה מפסיקין לשבתות וז"ל, אם התחיל סעודתו בהיתר קודם המנחה וה"ר אוכל והולך עד שתחשך, (אפי') לר' יהודה מפסיק סעודתו מיד כשיחשיך ומקדש היום עכ"ל, ומסקינן אמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כר' יהודה ולא כר' יוסי אלא פורס מפה ומקדש. והנה הדין המחייב הפסקה הוא החיוב קידוש, וממילא יש איסור טעימה לפני. ואכתי אינו מבואר אמאי צריך להפסיק סעודתו בברהמ"ז לפני שהוא מקדש, יקדש באמצע סעודתו. ובדין פורס מפה ומקדש כתב הרשב"ם שם בד"ה ולא כר' יוסי וז"ל, פורס מפה על המאכל כדין כל שבתות השנה שהביאו לחם על השולחן קודם קידוש כדתניא לקמן, א"נ משום סילוק פתורא, ואח"כ אומר קידוש היום על הכוס עכ"ל, וצ"ב למה שמואל הצריך סילוק פתורא היכא שכבר התחיל הסעודה מאחר שלא הצריך היכא שלא התחיל.

וברי"ף שם ואמר רב יהודה אמר שמואל אין הלכה כר' יהודה וכו' ולא כר' יוסי וכו' אלא פורס מפה ומקדש ואח"כ שרי המוציא וגמר לסעודתי', והבעל המאור שם השיג ולא צריך למישרי המוציא כמ"ש הרי"ף ז"ל, דהא לקבעי' הדר, ואילו הי' מברך המוציא כדברי הרי"ף הי' טעון ברכת המזון לסעודה ראשונה, שלא מצינו ברהמ"ז אחת לשתי ברכות של המוציא יעו"ש, ובמלחמות מסיק וז"ל ולהכריע כדברי רבינו ז"ל נראין הדברים, שכיון שקדש היום ואסר עליו מעתה לאכול כלום, אא"כ סילק בפריסת מפה והפסיק הקידוש היום ויתחיל בסעודה אחרת, אין לך הפסק גדול מזה עכ"ל.

יעויין בגמ' להלן דף ק"ה א', רב חנניא בר שלמיא ותלמידי דרב הוו יתבי בסעודתא [בערב שבת והאריכו בה עד שחשיכה], וקאי עלייהו רב המנונא סבי, אמרו לי' זיל חזי אי מקדיש יומא ונפסיק [בעקירת שלחן] וניקבעי' [לסעודתינו] לשבתא [לשם שבת], אמר להו לא צריכיתו [להפסיק בעקירת שלחן

כדי להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת], שבתא קבעה נפשה [מצעמה היא חשובה סעודת שבת ונבדלת מסעודת חול ודי לכם בפריסת מפה וקידוש], דאמר רב כשם שהשבת קובעת למעשר [אפי' אכילת עראי דשבת חשובה קבע למעשר במסכת ביצה], כך שבת קובעת לקידוש [שאסור לטעום עד שיקדש אלמא משחשיכה היא חשובה סעודת שבת מאלי'] ע"כ, מבואר מזה דאיסור טעימה לפני קידוש תלוי אם אכילתו חשובה סעודת שבת, ואם לא הי' הדין דשבת קובעת, הי' מותר לאכול בלי קידוש, וצ"ב דמאי שייט' דין איסור טעימה לפני קידוש לסעודת שבת.

והנראה בזה עפ"מ דאיתא בראש"ש בפידקין אות י"ז ח"ל, ונהגו העם לקדש על הפת וכן הסכימו כל הגאונים, ומה שהביא ראי' ר"ת דקידוש חמור מהבדלה, משום דקובעת לקידוש ואינה קובעת להבדלה אינה ראי', דלאו משום חומרא דקידוש הוא, אלא טעם יש לדבר, דדין הוא שתקבע לקידוש משום כבוד שבת, שלא יאכל עד שיקדש ויקבע סעודתו לכבוד שבת עכ"ל, מבואר מדבריו דאיסור טעימה לפני קידוש הוא מדיני כבוד שבת, שצריך שתיקבע סעודתו לכבוד שבת ע"י הקידוש, ומכילא אפשר לומר דזהו דוקא על סעודת שבת, אבל אם לא היה חל על אכילתו שם סעודת שבת, הי' מותר לאוכלו בלי קידוש. ועיין ברשב"ם דף ק' ב', דמייתי השאלתות פ' יתרו דכתב ז"ל, וקרובי תכא מקמי דליקדש לקדושא דשבתא לא מקרבינן, מ"ט כי היכי דתיתי סעודה ליקרא דשבתא עכ"ל, חזינן דקודם שמקדש לא נקבע סעודתו לכבוד שבת, ורק אחר קידוש חשבינן דהסעודה באה לכבוד שבת, וכמש"כ.

ולפ"ז א"ש הדין דמפסיקין, דמכיון שנתבאר דקידוש הוא הקובע סעודתו לכבוד שבת ולסעודת שבת, א"כ ס"ל לרבי יהודה דאם הוא כבר באמצע סעודת חול, א"א שתיקבע לסעודת שבת בלי עקירת שלחן (דהיינו ברהמ"ז) וקביעת סעודה מחדש. וזהו ביאור דברי הרשב"ם שמובא לעיל דיש דין סילוק פתורא אם הוא באמצע סעודתו, דמכיון שע"י הקידוש יקבע סעודתו לכבוד שבת, חייבהו סילוק פתורא כדי להפסיק בין סעודת חול לסעודת שבת.

ולפמש"נ מבואר שיטת הרי"ף שמצריך לברך המוציא אחר שיקדש, דמכיון שעכשיו נשתנה סעודתו מסעודת חול לסעודת שבת, וזהו גופא חשיבא כקביעות אחרת, ומחייב ברכת המוציא. אמנם הבעה"מ סובר דמה שנשתנה הסעודה מסעודת חול לסעודת שבת, זהו רק בנוגע לשם הסעודה, אבל מה שנוגע לקביעות סעודה דידי' בזה אין שום השתנות, וגם ס"ל לבעה"מ דאם הי' זה נחשב כקביעות אחרת כמו שסובר הרי"ף, הי' צריך לברך ברהמ"ז על סעודת חול, וגם יתכן ואולי מדויק בלשון הרמב"ן במלחמות, דמכיון דלא סגי לן רק בקידוש, וצריך גם סילוק פתורא ע"י פריסת מפה להפסיק מסעודת חול, מהאי טעמא צריך ברכת המוציא מחדש.

ב. כתב הרמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"י ח"ל, ומצוה לברך על היין ביום השבת קודם שיסעוד סעודה שני', וזה הוא הנקרא קידושא רבה, מברך בפה"ג בלבד ושותה ואח"כ יטול ידיו ויסעוד, ואסור לו לאדם שיטעום כלום קודם שיקדש, וגם קידוש זה לא יהי' אלא במקום סעודה עכ"ל, ובהשגות שם וז"ל, ואינו כלום שכבר נתקדש היום בכניסתו על היין קודם שיטעום, ואילו בא לקדש על הפת מי לא מקדש ותחשב המוציא במקום ברכת היין ויאכל, וכשדרשו אין לי אלא בלילה ביום מנין ת"ל את יום אסמכתא היא דעיקר קדושא בלילה כתיב וכו' עכ"ל, ויעויי' בה"ה שכתב ח"ל, ומעתה אשיב על דברי הר"א ז"ל מש"כ ואילו בא לקדש ביום על הפת מי לא מקדש, אני אומר דלא, והטעם בזה לפי שבלילה שהוא מזכיר קדושת היום די היכר בכך, ואם תביב עליו פת יותר יקדש על הפת קודם שיטעום, אבל ביום שאין ההיכר אלא כשמברך בפה"ג קודם סעודה שלא כדרכו בחול, אם בא לקדש

על הפת איזה היכר יש כאן, וזה נ"ל נכון ע"כ"ל, ולפמש"נ דאיסור טעימה לפני קידוש הוא משום שצריך שתיקבע הסעודה לסעודת שבת ע"י הקידוש, א"כ הראב"ד סובר דמכיון שכבר קדש היום בכניסתו קודם שיטעום (כדיוק לשון הראב"ד), וקבע סעודתו לסעודת שבת, א"כ הדין קידוש ביום שאין לה נוסח קידוש, הוא רק מדיני כבוד היום לקבוע סעודתו על היין, לאשוויי שתהא סעודתו סעודה חשובה, ולא שייך לפני זה איסור טעימה, משא"כ שיטת הרמב"ם מבואר עפי"ד הגמ' פסחים ק"ו ב', א"ר יוסף אמר שמואל טעם אינו מקדש, וברשב"ם שם כ' אם אכל לא יקדש כל הלילה אלא למחר קודם סעודה יעו"ש, והיינו שאע"פ שכבר טעם בלילה אינו יכול לקדש עוד, מכיון דסעודתו אינו יכול ליקבע ע"י קידוש לסעודת שבת, אבל יקדש ביום לפני סעודת היום, ומבואר מהרשב"ם דסעודת היום מתחלקת מסעודת הלילה, וקביעות סעודת היום לסעודת שבת לא תליא אקביעות סעודת הלילה, ואשר ע"כ סובר הרמב"ם דאע"פ שכבר קידש בלילה לקבוע סעודתו לסעודת שבת, מ"מ צריך לקבוע גם סעודת היום לסעודת שבת ע"י הקידוש, והראב"ד שסובר דשייך קידוש ביום על הפת, מקשה דלפי שיטת הרמב"ם דיש איסור טעימה לפני קידוש, איך יכול לקדש על הפת, וע"ז כתב הה"מ דאה"נ דלפי הרמב"ם א"א לעשות קידוש ביום על הפת, ואם קידוש היום הוא לעשות קביעות סעודה לשם שבת, אה"נ דל"ש ע"י פת דצריך היכר וכמ"ש הרב המגיד, משא"כ הראב"ד סובר דקידוש ביום הוא רק לאשוויי הסעודה לסעודה חשובה, וזה שייך גם ע"י פת, אע"פ שאין כאן שום היכר, ודו"ק.

ג. איתא בגמ' פסחים ק"ב א', ת"ר בני חבורה שהיו מסובין וקידש עליהן היום מביאין כוס ראשון ואומר עליו קידוש היום והשני אומר עליו ברהמ"ז דברי רבי יהודה, רבי יוסי אומר אוכלין והולכין עד שתחשך, נמרו כוס ראשון מברך עליו ברהמ"ז והשני אומר עליו קידוש היום, ועי' ברי"ף שמביא הך ברייתא, ואח"כ כתב וז"ל, הא מתניתא כבר אידחיא לה, דא"ר יהודה אמר שמואל אין הלכה לא כרבי יהודה ולא כרבי יוסי אלא פורס מפה ומקדש, ומיהו אע"ג דאידחיא לה גמרינן מינה דהיכא דגמר סעודתיהו מקמי דקדיש יומא ואדמשו ידייהו קדיש יומא, מקדמינן ומברכינן ברהמ"ז על כוס ראשון ואח"כ אומר קידוש היום על כוס שני כרבי יוסי דאמר גמרו וכו' עכ"ל. ויעוי' ברא"ש בפירקין אות ז' דכתב ע"ז, וה"ר יעיר' מטראני כתב דודאי לרבי יוסי דאמר גומר סעודתו ומתיר לאכול ולשתות קדם קידוש, לדידי' מברכין ברהמ"ז קודם קידוש, אבל לשמואל דמצריך להפסיק בפריסת מפה ואוסר לאכול ולשתות קודם שיקדש, א"כ האיך ישתה כוס של ברהמ"ז קודם קידוש, ודברים של טעם הם יעוי"ש, והנראה לומר שהרי"ף סובר דרבי יוסי רק אומר דאין מפסיקין, ז"א דמותר לו לגמור סעודתו בלי קידוש, וזהו רק מה דשייך לסעודתו, ואם הוא מותר לברך ברהמ"ז, ע"כ צ"ל דכוס של ברהמ"ז ג"כ שייך לסעודתו, וממילא לדידן מכיון שנתבאר דעל סעודת חול ל"ש איסור טעימה לפני קידוש, ואם כוס של ברהמ"ז נחשב חלק מסעודה שהוא סעודת חול, מותר לשתותו לפני קידוש, ויעוי' בביאור הגר"א סי' רע"א ס"ו דמובא שם מחלוקת אם יטעום מכוס של ברהמ"ז קודם שיקדש, וז"ל ויש מחלוקת אם נחשוב אותו הכוס לסעודה עכ"ל, וזהו כמש"כ, ומה דלרבי יהודה מקדש קודם ברהמ"ז, מבואר בבעה"מ משום דקידוש היום הוא הגורם לברהמ"ז, ומדלא כתב משום דלרבי יהודה יש איסור טעימה לפני קידוש, מבואר דגם לרבי יהודה הי' מותר לטעום מכוס של ברהמ"ז קודם קידוש, רק הוא מהלכות סדר וקדימה בברכות, דביון דקידוש הוא הגורם לברהמ"ז, יש לו קדימה.

ובביאור דברי הרא"ש י"ל, דהנה בעיקר הדין דרבי יוסי דאוכל והולך עד שתחשך, יש לחקור אם הוא רק היתר דלא חייבוהו חכמים

להפסיק סעודתו דהתחיל בהיתר, או מכיון דחל עלייהו שם סעודת חול ע״י ההתחלה בחול, לא שייך איסור טעימה לפני קידוש, דאין זה רק על סעודת שבת כמש״ב, ואם נאמר דביאור דברי רבי יוסי הוא משום דהתחיל בהיתר, א״כ יתכן דנכלל בזה ההיתר לברך ברהמ״ז על הכוס ולשתותו, ואין שום ראי׳ דלדידן ג״כ מותר — משא״כ אי נימא דביאור דברי רבי יוסי הוא משום דהוא סעודת חול, י״ל דכמו דלרבי יוסי אע״פ שכבר גמר סעודתו, מ״מ מוהר לו לשתות כוס של ברהמ״ז קודם קידוש, דשייכי לסעודת חול לדידן נמי, ודו״ק.

וי״ל עוד בזה, דהנה בתוס׳ דף ק׳ א׳, איתנהו שני דעות מהו המקור של הדין פורס מפה ומקדש, דלכאורה הוא דלא כשום מ״ד, וכ׳ או דס״ל כרבי יוסי ורק החמירו עליו שלא לאכול בלי קידוש, או ס״ל כחכמים דברייתא יעוי״ש, ובאמת אם זה הוא חומרא על רבי יוסי צ״ב מאי אהני לן ע״י שיפרוס מפה ויקדש, דנתבאר לרבי יהודה דבלי עקירת שולחן א״א שתיקבע סעודתו לשם שבת, וממילא אינו יכול לקדש, ומה״ת לן דרבי יוסי פליג ע״ז, וסובר דיכול לקדש ע״י פריסת מפה, וגם אם הלכה כרבי יוסי מהו הענין להחמיר על דבריו.

ויתכן דלפימש״נ מבואר, דהנה כבר הובא למעלה הגמ׳ בדף ק״ה א׳, דרב המנונא סבא אמר לתלמידי׳ דרב לא צריכיתו להפסיק בעקירת שלחן דשבת קבעה לנפשי׳ דאמר רב וכו׳, אשר לכאורה צ״ב מאי הוסיף במימרא דרב, הלא הם רצו להכריע כרבי יהודה, אולם י״ל דבאמת תלמידי דרב סוברים דהלכה כרבי יוסי ורק רצו להחמיר על דבריו, ולפיכך סברו שאם רוצים לקדש זה א״א בלי עקירת שלחן, דא״א לקדש באמצע סעודת חול, וצריך להבדיל בין סעודת חול לסעודת שבת, וע״ז השיב רב המנונא סבא דלא צריכיתו דשבת קבעה לנפשה, ועי׳ ברש״י שפי׳ מעצמה היא חשובה ונבדלת מסעודת חול ודי לכם בפריסת מפה וקידוש יעוי״ש, דאמר רב כשם ששבת קובעת למעשר כך קובעת לקידוש, וזהו דמייתי מרב דמחשיכה חשיבא סעודת שבת מאלי׳, וממילא שייך קידוש בלי עקירת שלחן, * [ויעוי״ש בהתוס׳ דמפרשים דהראי׳ הוא דכשם דלענין מעשה אפי׳ אם הוא באמצע אכילה חשיבא קבע, ה״נ לענין קידוש אע״פ שהוא באמצע אכילה נקבע לקידוש] וכמש״כ, והנה כ״ז שייך אם הדין של רבי יוסי הוא היתר לגמור סעודתו, וא״כ י״ל דיני׳ דרב אפי׳ לרבי יוסי דמודה דמעיקר דדיני׳ דנקבע לסעודת שבת מעצמו, ולפיכך גם לרבי יוסי שייך קידוש ע״י פריסת מפה [וגם שייך להחמיר עליו כיון דהוא רק היתר], אבל אם נאמר דרבי יוסי ס״ל דאכתי הויא סעודת חול, איך שייך להחמיר על רבי יוסי, כיון דנתבאר דדינא דפורס מפה מועיל רק מפני דשבת קבעה לנפשה.

ובשיטת הרי״ף י״ל שלמד פשט אחר בגמ׳ שם וכמ״ש שם, וכן מספק חשיכה לספק שאינה חשיכה פירסו מפה וקידשו, וזהו דאיבעיא שם בגמ׳ אם בבין השמשות שבת קבעה או צריכין לחכות עד ודאי חשיכה, וזהו דמייתי ראי׳ מרב דכבר בביה״ש שבת קבעה. וצ״ל דס״ל דרב יהודה אמר שמואל דפורס מפה ומקדש הוא כדברי חכמים, וזה הי׳ פשוט להם דשבת קובעת, רק השאלה אימתי, ודו״ק.

נגמרה מלאכתו עי״ש. אבל אכתי צ״ב אמאי אליבא דרבי יהודה צריך להפסיק כיון דס״ל דשבת אינה קובעת ועדיין היא סעודת חול, ויש ליישב.

*ומה דלרבי יהודה לא סגי פריסת מפה ומצריך עקירת שולחן, ע׳ בחתם סופר שפירש דרבי יהודה לשיטתי׳ דס״ל התם בסוכ׳ ביצה דלענין מעשר אין שבת קובע דבר שלא

הרב יעקב דוד חמניק

בענין שתיה בכלל אכילה בדם

א. בירושלמי מעשר שני (פ"ב ה"א) איתא, מנין שהשתיה בכלל אכילה, רבי יונה שמע לה מן הדא, על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם, מה נן קיימין (באיזה דם מיירי קרא דכתיב גביה לשון אכילה) אם בדם שקרש, הא תני דם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה, אלא כי נן קיימין כמות שהוא (דהיינו דם צלול), והתורה קראה אותה אכילה. והתני וכו', הקפה את הדם ואכלו אם יש בו כזית חייב וכו', ע"כ. ומבואר מדברי הירושלמי שלא היה יכול ר' יונה ללמד דשתיה בכלל אכילה מקרא דכתיב גבי דם דאפשר דמיירי קרא בדם שקרש דהוי אוכל, והיינו דכתיב גביה לשון אכילה, אבל שתייה אפשר דלא הוי בכלל אכילה.

ולכאורה זה דבר תמוה, דהנה קרא כתיבא בהדיא (דברים יב:טז, יב:כד, טו:כג) רק הדם לא תאכלו על הארץ תשפכנו כמים, והיאך נאמר דמיירי קרא בדם שקרש ודם כמות שהוא מותר, דא"כ אמאי על הארץ תשפכנו כמים והא מותר הוא בשתיה, וזו תמיהה גדולה. (שוב מצאתי כעי"ז בס' מאיר עיני חכמים (סי' קכ"ט ג') ועי' אתוך דאורייתא [ריש כלל ד'], ופלא שלא הרגיש בזה.)

ב. והנה בתלמודא דילן בשבועות כ"ג א', לפינן הא דשתייה בכלל אכילה מקרא דכתיב גבי מעשר שני, וכדמסיק באמת הירושלמי. אבל בחולין ק"כ א', איתא, המחה את החלב וגמעו חייב וכו', תנן נמי גבי חמץ בה"ג, המחהו וגמעו אם חמץ הוא ענוש כרת וכו', ותניא נמי גבי נבלת עוף טהור בה"ג, המחהו באור טמא וכו', ופרכינן בכולהו הא אכילה כתיב ביה, אמר ריש לקיש אמר קרא נפש, לרבות את השותה, ע"כ.

ובתוס' חולין (שם) בד"ה לרבות הקשו וז"ל, וא"ת ולמה לי קרא, הא שתיה הויא בכלל אכילה וכו', וי"ל דהתם במילי דשתיה כגון יין ושמן, והכא במידי דבר אכילה דממתי להו ושתי להו, עכ"ל. והיינו דאף דידעינן דשתיה בכלל אכילה מ"מ הוה אמינא דהיינו רק בדבר שמינו משקה, אבל מין אוכל שהמחהו ועשאו משקה אין חייבין עליו.

ונקשה לי, דהשתא דידעינן מנפש לרבות את השותה דאף שתיית אוכלין שהמחה הוי בכלל אכילה, א"כ נימא איפכא, דאמאי בעינן קרא דמעשר שני להא דשתיה בכלל אכילה, והא איכא למילף מחלב חמץ ונבלה דחזינן דשתיה הויא בכלל אכילה אפילו בדבר שאינו מין משקה, וא"כ כ"ש במין משקה ששתייתו בכלל אכילה, וצ"ע. (יעו' בתפארת יעקב בחולין שהקשה כעי"ז, ומש"כ לתרץ צ"ב.)

ג. והנראה בכל זה, דאין ללמד מנפש לרבות את השותה, דאינו ענין לדינא דשתיה בכלל אכילה, דשתיה בכלל אכילה היינו דהיכא דכתיב בקרא אכילה אמרינן דאף מיני משקה בכלל, וכמו שמעשר שני דכתיב בקרא אכילה גבי יין דאף מין יין הוי בכלל מעשר שני, או גבי דם דהוא מין משקה וכתיב גביה אכילה, אבל דין נפש לרבות את השותה דינא אחרינא הוא, דהיכן שנאסר המאכל כמו בחלב וחמץ ונבלה, ואחר כך נעשה משקה, דחייב. וא"כ אין ללמוד מאוכל שהמחהו לשאר

משקין, דבאוכל שהמתהו אי׳סורו הוא איסור על מין האוכל רק דאסור אף במצב של משקה, ואין ללמוד מיניה לאסור מין משקה, ודו״ק.

ומצחה ניחא לן ליישב דברי הירושלמי שלפנינו, דאפשר לומר באמת דקרא דכל נפש מכם לא תאכלו דם מיירי בדם שקרש, ואף דכתיב על הארץ תשפכנו כמים דמשמע דאף דם צלול אסור, אינו קשה, דמאחר דדם הוי מין מאכל בעצם (וכמבואר כן להדיא באור זרוע פסקי ע״ז פ״ב, קס״ה) כדמשמע בקרא דמיירי בדם שקרש שזה עיקר הדם, א״כ אף כשהוא צלול אסור מדין נפש לרבות את השותה דילפינן מחלב וחמץ ונבלה (ואפילו אי לא ילפינן מהתם, משום דהתם תחילתו אוכלין, מ״מ הא להדיא כתיבא בהאי קרא כל נפש וכו׳), דזהו מין מאכל הנקרא דם והוא במצב של משקה, ושפיר כתיב על הארץ תשפכנו כמים, ודו״ק.

ד. והנה בשבועות כ״ב ב׳ איתא, אמר רב חייא בר אבין אמר שמואל, שבועה שלא אוכל ושתה חייב, איבעית אימא סברא ואיבעית אימא קרא, איבעית אימא סברא דאמר ליה איניש לחבריה נטעום מידי ועיילי ואכלו ושתו, ואיבעית אימא קרא וכו׳, גמר שכר שכר מנזיר, ע״כ. והקשו בתוס׳ כ״ג א׳, בד״ה גמר וז״ל, וא״ת לר׳ יהודה וכו׳ דלא גמר שכר שכר מנזיר מנ״ל דשתיה בכלל אכילה, וי״ל דנפקא ליה מסברא דקאמר לעיל וכו׳, ועי״ל דר׳ יהודה יליף דשתיה בכלל אכילה כדיליף בירושלמי מדכתיב כל דם לא תאכלו וכו׳, עכ״ל.

ודברי התוס׳ בתי׳ האחרון תמוהים לכאורה, דהא כבר הבאנו שדהה הירושלמי הראיה מדם דהא אפשר למיקם קרא בדם שקרש, והיאך הביא התוס׳ דברי הירושלמי כמסקנא אליבא דר׳ יהודה, וכבר הקשה כן הגרע״א בגליון הש״ס ח״ל, הרי הירושלמי עצמו חזר מזאת הראיה דבאמת יש לאוקמי בקרש, וצע״ג.

עוד יש להבין, במאי פליגי שני התירוצים, דלתי׳ הראשון סגי בסברא להשמיענו דשתיה בכלל אכילה, ולתי׳ האחרון לא סגי בסברא הנ״ל, ועוד דתי׳ הראשון משמע דלא ס״ל דילפינן מדם, ותי׳ האחרון ס״ל דילפינן מדם וכהנ״א דירושלמי.

ה. וכדי לבאר, נקדים דברי התוס׳ בנדה ל״ב א׳, בד״ה שתיה בכלל אכילה וד״ל, וא״ת בפ׳ העוה״ר (חולין ק״כ א׳) גבי חלב, למה לי כל נפש לרבות שותה, וי״ל דאשמעינן דחלב מהותך שמיה חלב, עכ״ל. הרי דהקשו התוס׳ בנדה זו הקושיא שהקשו בחולין, רק שבחולין תירצו דבעינן קרא לגלות דשתיית אוכלין בכלל אכילה, ובנדה תירצו דהוא גלוי מיוחד באיסור חלב (וכן בחמץ וכן בנבלה) שהמשקין יש עליהם שם האיסור.

והנפקא מינה בין שני התירוצים, דלתי׳ התוס׳ בחולין הוי גלוי דשתיית אוכלין בכלל אכילה, היינו דאין זה בכלל עיקר דין שתיה בכלל אכילה, ובעינן קרא מיוחד ליתן שם אכילה לשתיית אוכלין. אבל להתוס׳ בנדה לא בעינן גלוי לעיקר שם אכילה דשתיית אוכלין, רק דהוה אמינא דכיון שהמחה את החלב פקע מיניה דין ושם של חלב, וי״ז מגלה קרא דאית ליה שם חלב, אבל בתר דידעינן דאית ליה שם חלב שוב הדרינן לכללא דשתיה בכלל אכילה שבכל התורה כולה.

ונראה דשני התירוצים הנ״ל תלויים בסוגיא דשבועות הנ״ל, דאיבעית אימא סברא דאמר ליה איניש לחבריה נטעום מידי ועיילי ואכלו ושתו, והקשו התוס׳ בד״ה איבעית אימא, דאי איכא סברא למה לי קרא, ותי׳ דיש לחלק דאין הסברא פשוטה כל כך וצריך הפסוק להשמיענו הסברא. אמנם באמת צריך ביאור, דהא בפשטות היה מקום לומר דהאי סברא אינה שייכת כלל לדין שתיה בכלל אכילה בכל התורה, דהא דאמרי אינשי נטעום מידי אף לגבי מילי דשתיה, היינו סברא רק בלשון בני אדם ומהיכי תיתי לומר דיהיה כן

לישנא דקרא. ולפי זה אתי הסוגיא שפיר, דאין להקשות סברא למה לי קרא, דהסברא שייכת רק בדין שבועה דאיירינן ביה בסוגיין, דבשבועה אזלינן בתר לשון בני אדם וסגי בסברא, והא דאיתא אביצית אימא קרא, כלומר דאפילו אי לא הוי לן האי סברא בשבועה, הי' מקום לחייבו מדין שחיה בכלל אכילה דילפינן מקרא לכל התורה, ודו"ק.

ונוכל לומר, דהתוס' בנדה דס"ל דאף שחיית אוכלין בכלל אכילה בלי קרא דנפש, היינו משום דס"ל כסברא דילן, דהאי סברא דאמרי אינשי נטעום מידי אינו שייך אלא בלשון בני אדם, וא"כ לא אמרינן דאתי קרא לגלות סברא, רק גזה"כ הוא דינא דאמר דשחיה בכלל אכילה ומה בין שחיית משקין לשחיית אוכלין, הא שחיית דבר נוזל היינו אכילתו, אבל התוס' בחולין דס"ל דאין שחיית אוכלין בכלל אכילה עד דילפינן מנפש, היינו משום דס"ל כדעת התוס' שבועות הנ"ל דשייך הסברא לכל התורה ולא בעינן קרא רק להשמיענו הסברא, והנה סברא זו אינה דמעשה שחיה נקראת אכילה, אלא דכלליות לשון אכילה כולל פעולה שיש בו בין מידי דאכילה בין מידי דשחיה, והיינו משום דשחיה צורך אכילה, ופשוט שאין שחיית אוכלין בכלל זה, שהוא אופן אחר של פעולה בכלל ואין משקין כאלו טפלין לאכילה כלל, וא"כ בלשון בני אדם אין שחיית אוכלין בכלל אכילה וקרא דבא להשמיענו סברא זו אינו כולל שחיית אוכלין, כן נלענ"ד בדעת התוס' בחולין.

ומצאתי כדבריהן דהך סברא דנטעום מידי הוי משום דשחיה צורך אכילה, דבספר למנצח לדוד להג' רב דוד פארדו ז"ל בסוגיא דשבועות הנ"ל כתב וז"ל, דאי מסברא מדאמרי אינשי, הא לא חזינן אלא דכיילי לשחיה בכלל האכילה, דקאמרי ניכול ואכלו ושתו, והא ניחא משום דההיא שחיה צורך אכילה היא, אבל מנא לן דשחיה לחוד מקריא אכילה (ורוצה לבאר בזה דלהכי בעינן אביצית אימא קרא), עכ"ל.

ואזדו שפיר שני התירוצים בתוס' שבועות אליבא דר' יהודה (שהבאנו בסק"ד), דתי' הראשון ס"ל דר' יהודה יליף שחיה בכלל אכילה מסברא, ולתי' האחרון לא סגי בסברא ויליף מדם. והביאור, דתי' הראשון ס"ל כדעת התוס' בחולין דשייך הסברא לכל התורה, ושפיר יליף מיניה ר' יהודה, ותי' האחרון ס"ל כדעת התוס' בנדה דשייך הסברא רק בלשון בני אדם, ובעינן קרא לכל התורה, ולזה כתבו התוס' דאף ר' יהודה דלא גמר שכר שכר מנזיר, מ"מ יכול למילף מדם, ודו"ק.

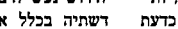
ו. והנה יש להעיר, דמה שהקשינו בסק"ב דנילף שחיה בכלל אכילה בכל התורה מהא דנפש לרבות את השותה, אין זו קושיא אלא לדעת התוס' בחולין דדרשה זו מלמדת דשחיית אוכלין בכלל אכילה, א"כ קשה דאם שחיית אוכלין בכלל אכילה שחיית משקין לא כ"ש, אבל לדעת התוס' בנדה דכולהו לפינן מהא דשחיה בכלל אכילה, בין שחיית משקין בין שחיית אוכלין, וקרא דנפש מרבה רק דהאוכל אחר שהמחהו יש עליו עדיין שם האיסור, א"כ קושיא מעיקרא ליתא, דבלי קרא במקום אחר להא דשחיה בכלל אכילה לא היה מקום לדרוש נפש לרבות את השותה כלל, דהא כל יסוד הדרשה דנפש לרבות את השותה הוא הך דינא דשחיה בכלל אכילה בעלמא, וכש"נ בדעת התוס' בנדה הנ"ל.

והדרא קושיין על הירושלמי לדוכתא, דהיאך נימא דמיירי קרא בדם שקרש, הא על הארץ תשפכנו כמים כתיב, ואין לומר כמוש"כ בסק"ג דנדע אף איסור דם צלול מקרא דנפש לרבות את השותה, דהא לדעת התוס' בנדה א"א לדרוש נפש לרבות את השותה קודם דידענין דשחיה בכלל אכילה, וצ"ע.

ז. ולפ"ז זכינו ליישב קושיית הגרע"א שהבאנו בסק"ד, דהתוס' בשבועות בתי' האחרון כתבו אליבא דר' יהודה דילפינן שחיה בכלל אכילה מדכתיב לא תאכלו בדם, וזה היפוך דברי הירושלמי בסוגיין דדחו דאיכא

לאוקמי קרא בדם שקרש. ולדידן יתבאר, דהנה כבר ביארנו בסק"ה דחי' הראשון בתוס' שבועות שכתבו דר' יהודה יליף מסברא היינו משום דס"ל כדעת התוס' בחולין הנ"ל, וחי' האחרון דלא כתבו כן היינו משום דס"ל כדעת התוס' בגדה.

והשתא, החי' הראשון לשי' דס"ל כדעת התוס' בחולין, א"כ לדידיה יש ללמד איסור דם צלול מנפש, ושפיר כתיב על הארץ תשפכנו כמים אע"ג דקרא דלא תאכלו מיירי בדם שקרש, וא"כ שפיר לא בגדה, וא"כ א"א לדרוש נפש לרבות את השותה קודם דידעינן דשתיה בכלל אכילה, וכש"נ בסק"ו, וא"כ ליכא לאוקמי קרא בדם שקרש דהא על הארץ תשפכנו כמים כתיב, ושפיר י'לפינן שחיה בכלל אכילה מדם וכהזה אמינא דירושלמי, ודר"ק היטב.



חרב יעקב דוד לובאן

בגדרי מוקצה

שבת קמ"ב ב', לא אמרו ככר ותינוק אלא למת בלבד ע"כ. והקשו הראשונים דא"כ מ"ט התירו (שם קכ"ג א') לטלטל המדוכה אם יש בה שום. ותירץ הרא"ש בתשובותיו (מובא בשו"ע סי' ש"ח ס"ה) דהאי כללא דלא אמרו ככר ותינוק אלא למת לא נאמר לענין מוקצה דכלים, דאילו כלים נטלין ע"י ככר ותינוק עכ"ד. וצ"ב הנ"מ בזה בין כלים לשארי מוקצה.

והמאירי תירץ דהא דלא אמרו ככר ותינוק אלא למת היינו דוקא בהונחו שם בשבת, אבל אם הונחו קודם שבת שרי לטלטל אפי' שארי מוקצה ע"י ככר ותינוק, והא דמטלטלין המדוכה אם יש בה שום איירי בהונח שם מערב שבת. וגם זה צ"ב החילוק בין הונח שם בשבת או קודם שבת.

והרשב"א ובעל המאור תירצו דהא דמטלטלין המדוכה ע"י השום לאו מדין היתר של ככר ותינוק האמור במת, אלא משום דבזמן שהשום מונח במדוכה הרי המדוכה כלי שמלאכתו להיתר. ומסתימת דבריהם (שלא חילקו כמאירי), משמע דליכא נפ"מ בין אם הונח השום במדוכה מע"ש או בשבת. וקשה בהונח שם בשבת נימא מגו דאחקצאי בין השמשות (באיסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור) איתקצאי לכולי יומא.

והנה בביצה דף כ"ו ב', מסתפק הש"ס אם יש מוקצה לחצי שבת, וכגון שנעשה מוקצה בתוך השבת ושוב הותר סיבת המוקצה, מי נשאר איסור טלטולו. ובגמ' שם ת"ש מפולין ועדשים דהא פולין ועדשים מעיקרא חזו לכוס שדינהו בקדרה אדחו להו גמר בישולייהו חזו להו א"ל אביי ולטעמיך תקשי לך קדרות דעלמא דהא סתם קדרות דעלמא בה"ש רותחות הן ולאורתא אכלינן מיניהו אלא גמרו בידי אדם לא קא מבעיא לן כי קא מבעיא לן גמרו בידי שמים ע"כ. ויש לעיין, היכא דגמרו בידי אדם מי פקע עצם המוקצה ושרי לטלטלו אף קודם גמר הכנתו, או דלמא הא דגמרו בידי אדם מהני רק לדין מוקצה לחצי שבת, דלאחר דהדר איחזי שרי לטלטלו.

והנה החזון איש או"ח ס' מ"א ס"ק ט"ז כתב דהיכא דגמרו בידי אדם שרי לטלטלו אף בשעה שהחדחה שהרי פשוט דשרי לטלטל קדרה רותחת אף בשעת רתיחותו, וע"כ דכיון דגמרו בידי אדם נפקע כל דין המוקצה.

אולם צ"ע לפ"ז לשון הש"ס "גמרו בידי אדם לא תבעי לך כי תבעי לך גמרו בידי שמים", ואם איתא דגמרו בידי אדם אינו מוקצה עדיפא מיניה הו"ל למימר, גמרו בידי אדם אינו מוקצה, ואילו לישנא דהש"ס משמע דרק בנוגע לדין מוקצה לחצי שבת גמרו בידי אדם לא תבעיא לך.

וביותר קשה מתוס' שבת מ"ד ב', ד"ה יש עליה מעות, דכתבו דמה דאיתא שם דמטה שיש עליה מעות אסור לטלטלה ע"כ איירי בהנחו שם מדעת (דאל"כ מותר לנערם) ושהונחו שם בשבת (שהרי משמע דאם יסתלקו המעות שרי לטלטל המטה, ואם הונחו מע"ש אמרינן מגו דאיתקצאי). והא דלא מביא הש"ס ראיה מכאן דאין מוקצה לחצי שבת, י"ל דאייריי שהניחם עכו"ם לדעת ישראל כדי להסירם לאחר שעה והוי כגמרו בידי אדם עכ"ד. הרי דאע"ג דהוי גמרו בידי אדם רק מותר לטלטל המטה לאחר סילוק המעות אבל בעודם על המטה אסור (וגם ניעור לא שרי), וא"כ מוכח דגמרו בידי אדם מתיר הטלטול רק לאחר דהדר חזי.

והנראה לומר בפשר הדבר, דלענין מוקצה דבסיס גמרו בידי אדם מהני רק לענין דינא דמוקצה לחצי שבת כדמוכח מתוס' בשבת, אבל לענין מוקצה מחמת גופו גמרו בידי אדם מועיל להפקיע כל דין המוקצה, כהוכחת החזו"א מקדירה רותחת. וטעמא דמילתא, משום דחלוקים גדרי המוקצה זה מזה לפי שמוקצה מחמת גופו סיבת המוקצה הוא דלא חזי למידי, וע"כ מקצה דעתי' מיניה. משא"כ מוקצה דבסיס א"א לומר דסיבת המוקצה הוא משום דלא חזי למידי, שהרי אילולי הדין מוקצה של בסיס שרי לנער המוקצה מעליו ולטלטלו. אע"כ גדר המוקצה הוא דהבסיס נעשה טפל למוקצה שעליו ומקבל כל דיניו. אולם הא נראה, דלאחר שחל דין מוקצה דבסיס ואסור לטלטלו שוב לא חזי למידי ומקצה דעתו מיניה. ונמצא דכל בסיס תרתי איתי ביה, דאסור לטלטלו מדין בסיס ומשום מוקצה מחמת גופו.

ונראה דדין מגו דאתקצאי (ומוקצה לחצי שבת) נאמר רק במוקצה מחמת גופו, ולא לענין מוקצה דבסיס. והוא ע"פ דברי רש"י בביצה דף כ"ו א' ד"ה ואי, דדין מגו דאיתקצאי ילפינן מהיה ביום הששי והכינו את אשר יביאו, וכל שלא הוכן מע"ש (או בתוך השבת למ"ד יש מוקצה לח"ש) שוב אסור לטלטלו. והא יתכן רק במוקצה מחמת גופו שיסתדו הוא דלא חזי למידי ואינו מוכן. משא"כ מוקצה דבסיס שיסתדו הוא שהבסיס נטפל למוקצה, לא יתכן האי דינא. (כי אע"פ שהבסיס מקבל כל דיני המוקצה שעליו, והרי הקצה דעתו מהמוקצה עצמה, מ"מ רק מקבל הדין איסור טלטול מהמוקצה, אבל לא יתכן שיחול עליו שם אינו מוכן.) והא דבאמת אמרינן מגו דאתקצאי אף במוקצה דבסיס, היינו משום הדין מוקצה מחמת גופו שיש בבסיס וכנ"ל.

וכ"כ נראה דגמרו בידי אדם מהני רק לענין מוקצה מחמת גופו ולא לענין מוקצה דבסיס, דהיכא דגמרו בידי אדם לא נכנס לכלל של לא חזי למידי, אבל זה אינו ענין למוקצה דבסיס. והא דמבואר בתוס' בשבת מ"ד ב' שהבאנו לעיל, דיש דין גמרו בידי אדם אף לענין מוקצה דבסיס, היינו רק בנוגע לדין מוקצה לחצי שבת, שזה תלוי במוקצה מחמת גופו שחל על הבסיס וכנ"ל, לזה מהני גמרו בידי אדם שלא יחול מוקצה מחמת גופו ולא נימא יש מוקצה לחצי שבת.

וא"כ מיושבת סתירה הנ"ל, דלענין מוקצה מחמת גופו מהני גמרו בידי אדם שלא יחול דין מוקצה כלל ואפי' בשעה שהודחה לא הוי מוקצה, וכהוכחת החזו"א מקדירה רותחת. משא"כ לענין מוקצה דבסיס גמרו בידי אדם מהני רק שלא יחול מוקצה מחמת גופו על החפץ, וממילא לא אמרינן יש מוקצה לחצי שבת כשהדר וחזי, אבל כל עוד המוקצה על

הבסיס אסור לטלטלו מדין מוקצה דבסיס וכמו שהוכחנו מתוס' בשבת.

ולכן אמרה הגמ' "גמרו בידי אדם לא תבציא לך" ולא אמרה גמרו בידי אדם אינו מוקצה, דאע"ג דפולים ועדשים וקדרות רותחין אינם מוקצה כלל, מ"מ כיון דאשכחן גמרו בידי אדם דהוי מוקצה וכגון בסיס, ע"כ נקט הש"ס לישנא דפסיקתא ואמרו גמרו בידי אדם לא תבציא לך, דהיינו לא תבציא לך דאין מוקצה לחצי שבת בכל מוקצה שהוא.

ולפ"ז יש ליישב דעת הרשב"א ובעל המאור דמותר לטלטל המדוכה אם יש בה שום משום דהוי כלי שמלאכתו להיתר, ומשמע אפילו הונח שם בשבת, והקשינו דנימא מגו דאתקצאי. ולפי המבואר י"ל דבכלי שמלאכתו לאיסור לא אמרינן מגו דאיתקצאי, שהרי מבואר ברמב"ם הל' שבת פרק כ"ד הל' י"ג דהא דאסרו טלטול כלי שמלאכתו לאיסור הוא מטעם גזירה שמא ישתמש בו לאיסור. אכן הקצת דעת ליכא בכלי שמלאכתו לאיסור כיון דשייך להשתמש בו להיתר. וכיון דאינו בגדר אינו מוכן, לא שייך גביה מגו דאתקצאי, דומיא דבסיס. (חה לא שייך לומר דלאחר שאסרו חז"ל לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור מחמת גזירה, שוב לא חזי למידי והוי מוקצה מחמת גופו כמו בסיס, דהא שרי לטלטלו לצורך גופו ומקומו, וע"כ אינו מקצה דעתו, ולא דמי לבסיס שאין לו שום היתר טלטול.)

עוד י"ל לדעת הרשב"א ובעה"מ טעם שני אמאי לא שייך מגו דאתקצאי בכלי שמלאכתו לאיסור, ע"פ מ"ש הגר"א יו"ד ס' רס"ו ס"ק ג' דכלי שמלאכתו לאיסור אינו מוקצה, והא דאסור לטלטלו מחמה לצל הוא משום דהוי טלטול שלא לצורך ע"ש. אשר לפ"ז בפשוטו לא שייך מגו דאתקצאי בכלי שמלאכתו לאיסור כיון שאינו בת' מוקצה כלל. (ולדינא, עיין בפמ"ג ריש ס' ש"ח שנסתפק אם אמרי' מגו דאתקצאי בכלי שמלאכתו לאיסור.)

ובזה באנו לבאר דעת הרא"ש דשרי לטלטל כלים ע"י ככר ותינוק. דהנה יש לעיין אם ההיתר של ככר ותינוק הוא בחפצא של המוקצה, דכמו דאמרינן שיש בסיס לדבר האסור והבסיס מתבטל לאיסור ומקבל דיניו, כ"כ אמרי' להיפך שיש בסיס לדבר המותר והמוקצה מתבטל להיתר ומקבל דיניו, או י"ל דככר ותינוק הוא היתר בטלטול המוקצה, כמו שיש היתר טלטול מן הצד שהוא היתר מצד המעשה טלטול, ה"נ י"ל דכשמטלטל המוקצה עם ככר ותינוק אין כאן טלטול מוקצה להדיא ועיקר שם הטלטול מתיחס לככר ותינוק ולא למוקצה שהוא רק בסיס.

אולם באמת צ"ל דככר ותינוק הוא היתר במעשה טלטול, דאילו היה הפקעה על עצם שם המוקצה אמאי לא אמרינן מגו דאתקצאי, ואין לומר דמשום כבוד המת הקילו ולא אמרו מגו דאתקצאי, דהא יש סוברים בשבת קמ"ב ב', דמותר לטלטל כל מוקצה ע"י ככר ותינוק. אע"כ ככר ותינוק הוי היתר במעשה טלטול, וע"כ לא שייך לדין מגו דאתקצאי.

אמנם י"ל דבעצם יש ב' היתרים ע"י ככר ותינוק, היתר בטלטול והיתר במוקצה. ורק דמ"מ חחר וניעור האיסור מוקצה מדין מגו דאתקצאי, אבל במקום דלא שייך מגו דאתקצאי וכגון כלים, שפיר פקעה עצם המוקצה ע"י שנעשה בסיס להיתר.

אשר ע"כ י"ל דהאי כללא שלא אמרו ככר ותינוק אלא במת אמור רק בנוגע ההיתר במעשה טלטול, כי קולא זו נתחדשה רק במת. משא"כ ההיתר השני דנעשה בסיס להיתר ופקעה המוקצה, זה יש בכל מוקצה, דומיא דבסיס לדבר האסור הנוהג בכל מוקצה. ורק דמ"מ ברוב סוגי מוקצה לא מועיל היתר זו דנעשה בסיס מחמת הדין מגו דאתקצאי. אבל כלים דליכא בהו דין מגו דאתקצאי (ובשני הטעמים דלעיל) שפיר שרי לטלטלם ע"י ככר ותינוק. וא"כ מובן הא דמחלק הרא"ש בין שארי מוקצה למוקצה דכלים, דבכלים כיון דליכא דין מגו דאתקצאי יש היתר של ככר ותינוק ע"י שנעשה בסיס להיתר.

ובזה מוסבר היטב שיטת המאירי דשרי לטלטל כל מוקצה ע"י ככר ותינוק אם הונחו שם קודם שבת, דכיון דהונחו קודם השבת נעשו בסיס להיתר ופקעה המוקצה, ומגו דאיתקצאי ליכא. אבל בהונחו בשבת אמרינן מגו דאתקצאי, ורק דמ"מ יש קולא במעשה טלטול, דאין כאן טלטול מוקצה להדי"א, אבל קולא זו לא אמרו אלא למת בלבד.

הרב יעקב יוסף ריינמאן

בענין שומא הדרא *

גרסינן בב"מ דל"ה א', ההוא גברא דאפקיד כיפי גביה חבריה א"ל הבי לי כיפאי א"ל לא ידענא היכא אותבינהו וכו' אזל רב נחמן אגביה לאפדניה מיניה לסוף אישתכח כיפי ואיקור אמר רב נחמן הדרי כיפי למריייהו והדרא אפדנא למרה וכו' למימרא דסבר רב נחמן דשומא הדר שאני התם דשומא בטעות הוה דקא הוה כיפי מעיקרא, עי"ש.

וכתב הרמב"ן ז"ל לימא קסבר ר"נ שומא הדר איכא דקשיא ליה אפילו את"ל שומא הדרא על כרחו מי הדרא הא משום יפוי כח של ליה הוא ובזה יורע כח של נפקד דאיהו בעי דלא ליהדר אפדנא וליהוי כיפי דיליה דהא אייקור ואיכא דמתרץ ליה דה"ק כיון דהכא אמר ר"נ דהדרא כ"ש בעלמא ומיהו בודאי את"ל בעלמא הדרא אפשר דהכא לא הדרא וכו' עכ"ל, יעו"ש, ומיהו לא נתברר מחוך דבריו מאיזה טעם אהדרי"ה ר"נ לכיפי בע"כ דבעל האפדנא שלא רצה בהחזרת הכיפי, ועוד צל"ע מה ענין דין זה לדינא דשומא הדרא מדעתו, והנה בחידושי הריטב"א המיוחסים לא' מתלמידי הרא"ה והרשב"א כתב ליישב קושיית הרמב"ן דהכא דיינינן דינא דשומא הדרא לבעל הכיפי שרוצה בהחזרת הכיפי, אבל הרמב"ן לא ס"ל כן שהרי כתב להדי"א בסה"ע דלא מהדרינן שומא במטלטלין.

ועי' בהמשך סוגיין והלכתא שומא הדר לעולם משום שנאמר ועשית הישר והטוב פשיטא שמו ליה לבעל חוב ואזל איהו ושמה לבעל חוב דידיה אמרינן ליה לא עדיף את מגברא דאחית מיניה זבנה אורחה ויהבה במתנה ודאי הני מעיקרא אדעתא דארעא נחית ולא אדעתא דזוזי נחית וכו', יעו"ש, וכפי פשוטו הביאור בהא דמחלקינן בין שמה מלוה לבע"ח דידיה לבין יהבה במתנה, דהני אדעתא דזוזי נחית והני אדעתא דארעא נחית, הוא דדין שומא הדרא נוסד על ועשית הישר והטוב, וא"כ בבע"ח שעיקר כוונתו הוא להחזרת מעותיו וגטל קרקע תחתן הרי הישר הוא להחזיר הקרקע אם נתן לו מעות, אבל לקחוות וירדשים שעיקר דעתם על עצם הקרקע אין הישר מכריחם לוחזר על הקרקע בצד המעות.

והשתא עי' בשלהי סוגיין אגביה איהו בחובו פליגי בה רב אחא ורבינא חד אמר הדרה וחד אמר לא הדרה מ"ד לא הדרה סבר האי זביני מעליא היא דהא מדעתא דנפשיה אגביה ומ"ד הדרה סבר לא זביני מעליא הוא והאי דאגביה דעתיה ולא אתא לדינא מחמת כיסופא הוא דאגביה, וכתב רש"י וז"ל לעיל מהדר גבי שומא כלומר אם לא שמוה ב"ד למלוה על כרחו של לוה וקם ליה מעצמו ולא

* חידו"ת אלו נתחדשו ונתבררו בצוותא עם רעינו היקר ר' מאיר ז"ל כשלמדנו בחברותא בזמן החורף תשל"ח. ישמשו דברים אלו כנר זכרון להנצחת זכרון נשמתו הטהורה.

הטריחו לדין ואמר לו טול קרקע בחובך עכ"ל, הרי שלמד דקאי על לוה ראשון שנתן הקרקע למלוה מדעתו, ולא קאי על הא דקאמר דאם שמה מלוה לבע"ח דידיה דהדרה דהתם אין לחלק בין שמוה בע"כ או אגביה איהו בחובו ולית מאן דפליג דהדרה ומטעם הנזכר בגמ', כנ"ל, דכיון דמלוה שני אדעתא דזוזי נחית אמרינן ליה לא עדיף את מגברא דאחית מיניה, וכן למד השמ"ק להדיא בפירוש רש"י, יעו"ש.

אמנם עי' ברמב"ם פכ"ב מהלכות מלוה ולוה הל"ז וז"ל קרקע ששמו אותה לבע"ח ואח"כ שמוה ב"ד לבע"ח של זה המלוה הרי זו חוזרת לא יהא כחו גדול מכח בע"ח ראשון מכרה בע"ח או נתנה במתנה או ששמה לבע"ח מדעתו או שמת והורישה אינה חוזרת עכ"ל, ומבואר מדבריו דאוקים פלוגתייהו דרב אחא ורבינא היכא דאגביה בע"ח ראשון לבע"ח שני, וברם דשיגרא דסוגיא מוכיח כדבריו, דבכ"מ שהגמ' מתחלת בלשון פשיטא וכו' ה"ז הקדמה לאיתה איבעיא או פלוגתא, וכדלעיל דל"ד א' לענין איני משלם, עיי"ש, מ"מ יקשה על הרמב"ם קושיית השמ"ק הנ"ל דמה לי דאגביה מדעתו סוכ"ס הרי הך מלוה שני אדעתא דזוזי נחית ולא יהא עדיף מגברא דאתי מיניה.

ונראה דיסד דין שומא הדרא הוא דאף כשנגבית הקרקע ונקנית לבע"ח לגמרי ואוכל פירות עדיין נשאר על הקרקע שם בגייח החוב, ובעלותו על הקרקע היא תחת חובו, ומדין ועשית הישר והטוב מוטל עליו להחזירו להלה, שהרי בעלותו היא במקום החוב והרי הלה מוכן לשלם עכשיו דמים בעד החוב, ותקנת שומא הדרא היא דלעולם נשאר שם גביית החוב על הקרקע, וע"ז פליג מד"ס שומא לא הדרא דס"ל דליכא שם גבייה על הקרקע ומכיון שנגבית נעשה שלו ולא שנא בעלותו הבאה לו בכח"ג משאר בעלות, ולא שייך בכך ועשית הישר והטוב, דא"ז מדת יושר שיתן לו קרקע שאין לה שום שייכות עם הלוה היום, אבל מד"ס שומא הדרא ס"ל דלעולם נשאר שם גבייה על הקרקע, כמש"נ, ומובן לפי"ז הנך שיטות שהביא הש"ך בחו"מ סי' ק"ג סק"י דא"צ שיחזור המלוה ויקנה להלוה ובסילוק בעלמא סגי, יעו"ש, ומ"מ עד שעת סילוק דידיה הוא דהא א"צ להחזיר הפירות שאכל, והיינו משום דכיון דכל קנייניו הוא תחת החוב א"כ כ"ז דאיכא חוב איכא קנין, וכיון שקיבל דמים בעד תשלומי החוב ונסתלק החוב איסתלק נמי הקנין.

וכהא דמחלקינן בין אדעתא דזוזי נחית לבין אדעתא דארעא נחית צ"ל דאע"ג דלמ"ד שומא הדרא לעולם נשאר תורת גבייה החוב על הקרקע מ"מ משום הא גרידא לא היה המלוה מתחייב להחזיר קרקע שהיא שלו בבעלות גמורה, אלא דתביעת הלוה להחזרת הקרקע הוא מדין ועשית הישר והטוב, דכיון שנשארה על הקרקע תורת גבייה יכול לתבוע החזרתה מדין ועשית הישר והטוב, ולכן אינו יכול לתובעו מן הלוקח, דנהי דנשארה על הקרקע תורת גבייה מ"מ אין היושר מחייב החזרתה כיון דנחית אדעתא דארעא ולא אדעתא דזוזי, וזהו נמי המכוון במ"ש התוס' בד"ה זבנה וז"ל וא"ת ואמאי לא מהדר נימא מה מכר וכו' וי"ל דראשון מן הדין נמי אין מחזיר שמכורה היא לו שהרי אוכל פירות בלא נכייתא אלא משום ועשית הישר והטוב מהדר לכך שני לא מהדר עכ"ל, וליכא למימר דד"ל דועשית וגו' לא הוי זכות הלוה שנוכל לומר מה מכר וכו' דבדאי זכות הלוה הוא לתבוע החזרת הקרקע ויכול לכופו על כך בדין, אלא כוונתם לומר דכל זכות הלוה הוא לתבוע החזרה שיש בה מדת ישרות, וגבי המלוה איכא מדת ישרות בהחזרת הקרקע, משא"כ גבי לוקח, כמש"נ, ולא שייך בזה דין מה מכר וכו'.

ויתבארו לפי"ז דברי הרמב"ן הנ"ל, דכיון דס"ל לר"נ דהדרי כיפי בע"כ כ"ש דס"ל בכ"מ שומא הדרא מדעתו, והיינו דלפימש"נ למ"ד שומא הדרא עדיין נשאר תורת גביית החוב על הקרקע, וה"ה בדר"נ עדיין נשאר על

האפדנא תורת פרעון בעד הכיפי, ומ"מ ס"ל לר"נ דחלוק בזה דבכל שומא אם יש להלוה השתא מעות ורוצה לפרוע החוב א"ז מבטל מיד תורת פרעון מעל הקרקע, דהא גם ע"י הקרקע יוכל להתקיים פרעון החוב, ולכן אם פרע הלוה בפועל הדרה הקרקע ואם לא לא, משא"כ בכיפי דכיון דכל הקנין הוא בתורת פרעון בעד הכיפי א"כ השתא דאישתכח כיפי לא שייך עוד ענין פרעון עליהם כלל, וממילא פקע קנין האפדנא אע"ג דהוי בע"כ של בעל האפדנא, ולא שייך כאן ועשית הישר והטוב, אלא דכ"ז הוא רק למ"ד שומא הדרא ונשאר תורת גבייה על הקרקע, אבל למ"ד שומא לא הדרא ליכא תורת גבייה על בעלותו, וכיון דבשעתה גבייה מעליא היתה לא נתבטל הקנין במציאת הכיפי, ושפיר מוכיח מדר"נ דס"ל שומא הדרא מכ"ש, אבל לאידך גיסא שפיר י"ל דשומא הדרא מדעתו ומ"מ לא הדרי כיפי בע"כ ולא כחילוקו דר"נ, אלא דגם בכיפי לא נתבטל הקנין מאליו כיון דבשעתה היתה בגבייה מעליא, וא"כ לא הדרה בע"כ וזהו מ"ש הרמב"ן ומיהו ודאי את"ל וכו', אבל ר"נ ס"ל דהדרה ממילא, וכמש"נ.

והנה הרמב"ן והרשב"א כתבו דאף למ"ד שומא הדרא אם קנו מידו דלא ליהדר למ"ד הקנין ולא הדרה, והביאו ראיה מדינא דבר מצרא דמהני קנין לפוטרו מיניה עי"ש, וצל"ע בזה ממ"ד אגביה איהו לבע"ח לא הדרה, והכי קי"ל, הרי דמועיל הסכמתו גרידא דלא ליהדר וא"צ שיקנה מידו, אם לא נאמר שעצם הגבייה עומדת במקום קנין סודר לאלימת דברים, אבל לפימש"נ מתבאר היטב דהיכא דאגביה איהו בחובו למ"ד זבינא מעליא הוא לא נשאר מעולם שם גבייה על הקרקע ולא שייך בזה כלל ענין שומא הדרא, אבל הרמב"ן והרשב"א מירירי היכא דבא את"כ לסלק עצמו מלתבוע החזרתה, והרי כבר חלה על הקרקע תורת גביית החוב, והיושר מחייב החזרתה, ומשו"ה לא נסתלק מזכותו אע"י קנין סודר כמו בדינא דבר מצרא.

והשתא נראה בביאור דברי הרמב"ם הנ"ל דס"ל דמאחר שהמלוה מסר הקרקע לאחר, בין אם הוא בע"ח דידיה בין אם הוא לוקח או מקבל מתנה, שוב אין להלוה בעצם עוד תביעה להשני, ואפילו אם עצם החזרת הקרקע הוי מדת ישרות מן השני מ"מ עיקר תביעתו לא הוי אלא לגבי מלוה דידיה, דנהי דהחזרת הקרקע הוי מדת ישרות מן השני מ"מ עיקר תביעתו לא הוי אלא לגבי מלוה דידיה, דהא החזרת הקרקע בא ע"י פרעון החוב שזה מפקיע קנין המלוה שיש לו תחת החוב, ופרעון החוב לא שייך אלא לגבי המלוה עצמו דהחוב הוא להמלוה, אבל לגבי השני לא שייך פרעון חוב דאין החוב לזה השני אלא להמלוה, ויכול זה השני לומר להלוה לאו בעל דברים דידי את, ואין לו דין ודברים עמו כלל, וכל תביעת הלוה לזה השני הוא אך ורק ע"י תביעתו להראשון, ואם יש להראשון תביעת החזרה להשני אז גם להלוה איכא תביעת החזרה לגבי השני.

ויצא לנו לפי שיטת הרמב"ם הבנה מחודשת בהך חילוקא דבין אדעתא דארעא נחית לבין אדעתא דזוזי נחית, דלוקח דנחית אדעתא דארעא אין לו שום שייכות עוד להמלוה ולכן א"צ להחזיר אף להלוה דאמר לו לאו בע"ד דידי את, כמש"נ, וגם ביורש שייכא סברא זו אע"ג דממילא בא לו הקרקע ולא נחית אדעתא דשום דבר, אבל אם שמה איהו לבע"ח דידיה ונחית זה השני אדעתא דזוזי, כלומר דאיכא עדיין תורת גביית חוב המלוה על הקרקע ויכול המלוה לתבוע החזרתה, א"כ הה"נ דהלוה יכול לתבוע החזרתה, כמש"נ, וכ"ז הוא אם שמה מלוה ראשון למלוה שני בב"ד דאז חל תורת פרעון חובו על הקרקע אבל אם אגביה איהו בחובו חוץ לב"ד ה"ז כזבינא מעליא ולא חל על הקרקע תורת גביית החוב השני ואע"ג דזה השני מלוה הוא מ"מ ה"ז בכלל אדעתא דארעא נחית כלומר דבעלותו לא הוי תחת חוב מלוה ראשון, ומשו"ה אינה חוזרת ללוה דאומר לו לאו בעל דברים דידי את, וכמש"נ.

חרב יעקב מרדכי ליכט

בשיטת הרמב"ם בענין התפסה בנדרים

א. הרמב"ם בהלכות נדרים ה"א פוסק שנדר הוא שיאסר על עצמו דברים המותרים לו כגון שיאמר פירות מדינה פלונית אסורין עלי ובה"ז מוסיף שהאומר פירות אלו עלי קרבן הוי ג"כ לשון נדר. מפשטות הסוגיות משמע שהלשון "קרבן" הוא הנקרא התפסה אבל מסגנון הרמב"ם מוכח שזהו עיקר הנדר. ובפ"ג ה"ג מבאר הרמב"ם וז"ל כיצד המתפיס בנדרים חייב שמע חבירו שנדר ואמר ואני כמותך בתוך כדי דיבור הרי זה אסור במה שנאסר בו חבירו וכו'. ובה"ד וכן האומר הבשר הזה עלי אסור וחזר ואמר אפילו אחר כמה ימים והפת הזאת כבשר הזה הרי הפת נתפשה ונאסרה וכו'. וצע"ג מהו המקור של התפסה של ואני כמותך, ולמה יועיל התפסה כזו, הא נדר איסור חפצא וכאן התפיס בגברא. עוד צע"ג בדברי הרמב"ם למה השמיט הרמב"ם בפ"ג את ההלכה של דבר הנדור ולא דבר האסור שזהו דין בדיני התפסה והוא רק מביא את זה בפ"א כאשר מבאר את דיני עיקר הנדר.

הכס"מ מציין את מקור ההלכה, משנה רפ"ד דנזיר דף כ' ב', וז"ל המשנה, מי שאמר הריני נזיר ושמע חבירו ואמר ואני ואני כולם נזירים הותר הראשון הותרו כולן וכו'. ולכאורה לא דמי, דבנזיר חל קדושת נזיר עליו ויש לו תואר של קדושה והוא בעצמו דבר הנדור ויכולים להתפיס בו, אבל בנדר אין שום דבר חל על הגברא ואיך יכולים להתפיס בו. הרמב"ם בפ"ד ה"ט פוסק וז"ל מי שנדר ושמע חבירו ואמר ואני ושמע שלישי ואמר ואני ונשאל הראשון על נדרו והותר הותרו כולן וכו' ע"ש. ושם ג"כ מציין הכס"מ משנה רפ"ד דנזיר. ובהג"ה שם על הכס"מ וז"ל, הב"י לא הביא מקור זה הדין אבל כתב ואיתיה בגמ' וה"ר משה רבקש הביא במ"מ על הש"ע שהוא מגמ' דנזיר דף כ"א ב', ואני בקשתי ולא מצאתי וכו'. עכ"פ מוכח מדברי הרמב"ם שהוא מדמה את דין התפסה של נדר להתפסה של נזיר לכל הלכותיו וצריך עיון מה הדמיון.

ב. מהרמב"ם בפ"א מבואר שהרמב"ם סובר שלשון הנדר ככר זה עלי כקרבן אינו משל בעלמא ואינו המשכת האיסור אלא הפשט בזה הוא שהנדר עושה בדיבורו איסור קרבן ממש וכמו שמצינו דין מעילה בקונמות, וזה נכלל בהלכות עיקר הנדר. ולפ"ז מסביר הרמב"ם בהלכה ח' וט' למה אינו יכול להתפיס בדבר האסור, כי איסור כזה הוא אינו יכול לעשות. (וקצ"ע שבגמ' מצינו מיעוט לזה מקרא ולפי הרמב"ם, זו סברא פשוטה.) ואם זהו הפשט בלשון הנדר של "בקרבן", פשוט שאינו יכול לעשות עיקר נדר כזה ע"י שיתפיס בדבר הנדור, כי הוא רק יכול לעשות איסור כמו איסור קרבן שהוא דבר האסור לכל העולם אבל אינו יכול לאסור דבר באיסור של נדר פרטי. ולפ"ז שאין זה יכול להיות עיקר הנדר, צריכים להבין איך יכול לפעול איסור נדר ע"י שיתפיס בדבר הנדור — הרמב"ם סובר שאין יכולים להמשיך איסור מדבר האסור לדבר המותר — ולפיכך מחדש הרמב"ם שזה שמצינו התפסה בדבר הנדור כגון בשר זה כפת זה, זה אינו התפסה בגוף הדבר הנדור אלא בנדר עצמו, זה אומר, שהוא מתפיס בדבור של הנדר ולוה את הבטוי של הנדר מהנדר הראשון. והתפסה זו הוא מה שקורא הרמב"ם התפסה בנדרים בפ"ג ואינו נכנס בכלל

ההלכות של עיקר הנדר בפ"א. (וע' בס' מתנה אפרים סימן כ' ובשיעורי הגאון ר"ש שקאפ וצ"ל שמבארים יסוד זה של התפסה בדבור והדברים עתיקים.)

ולפ"ז מיושב כל דברי הרמב"ם. בנזיר דף כ' ב', מצא הרמב"ם מקור מפורש להתפסה בדבור — הנזיר הראשון אסר את עצמו בלשון נזירות וחבירו רק אמר ואני כמותך, זה אומר שאני ג"כ רוצה לעשות חלות איסור כמותך, ואינו מתפיס את עצמו בגוף הנזיר אלא בדיבור של נזירותו. וע' בר"ן דף ע"ה א', שאומר מפורש "אבל הכא שזו אומרת הריני נזירה והאי מתפיס בה ואמר ואני משמע ודאי דבנזירות דקאמרה קמתפיס וכו'", ומכאן למד הרמב"ם שאם ישמע חבירו שנדר ויאמר ואני כמותך הרי זה נדר טוב כי אינו מתפיס בגברא אלא בנדרו. וזהו ג"כ הדמיון לנזיר בפרק ד' ה"ט, כי אע"פ שמתפיס בדיבור של הנדר עדיין צריכים דיבור שפעל חלות איסור למעשה, ואם הותר האיסור למפרע ע"י התרה נמצא שלא היה דבור של חלות איסור. ולפיכך בנזיר הותר הראשון הותרו כולן וממנו למד הרמב"ם שגם בנדר כזה אם הותר הראשון הותרו כולן. וזהו כוונת הכס"מ והבאר הגולה. ולפ"ז מיושב בנקל למה לא הביא הרמב"ם את ההלכה של דבר הנדור ולא דבר האסור בפ"ג, כי בדבר האסור אין שום דיבור כלל וכלל ופשוט שאין בו במה להתפיס.

ג. המשנה למלך מקשה על הרמב"ם בפ"ג ה"ג למה מצריך הרמב"ם שיאמר ואני כמותך בתוך כדי דיבור, הא לא מצינו בנזיר דין תכ"ד אלא כאשר אמר ואני ואם לא יהי' תכ"ד לא משתמע מדבריו מידי אבל אם אמר ואני כמותך דבריו מובנים בלא תכ"ד. והרמב"ם בעצמו פוסק בה"ד שאם התפיס בזה כזה אפילו אמר זה "אחר כמה ימים" מועיל ומהו החילוק בין הלכות אלו. ואפשר יכולים ליישב קושייתו ע"פ דרך זה. שמכיון שההתפסה של ואני כמותך אינו בגוף החפצא אלא בדבור של הנדר, א"כ צריך להיות תכ"ד דבתוך כדי דיבור אכתי קיים הדיבור הראשון, וע"י כן שומעים ממנו בטוי של נדר. אבל בה"ד שאמר בשר זה כפת זה, הגם שמתפיס בדבור של הנדר, והדבור כבר אזלא אחר כדי דיבור, אכתי שומעים את הדבור ע"י החלות שלו בהחפצא אשר לפנינו שנאסר ע"י הדבור, אבל כאשר אמר ואני כמותך אין שום חפצא לפנינו. וגם בנזיר אין צורך לתוך כדי דיבור כי הנזיר בעצמו חפצא של איסור הנדר חל עליו, ומשום שחלות הדיבור לפנינו שומעים את הדיבור של הנדר אשר בו מתפיס השני.

ד. בגמ' דף י"א ב', בעי רמי בר חמא הרי עלי כבשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים מהו, אי דקאמר בהדין לישנא בהתירא קמתפיס, אלא כגון דמחית בשר זבחי שלמים קמיה ומחית דהיתרא גביה ואמר זה כזה מאי, בעיקרו קא מתפיס או בהיתרא קא מתפיס, וכו'. וע' בדף י"ב ב', שממשיך הגמ' לימא כתנאי, הרי עלי כבבור רבי יעקב אוסר ורבי יהודה מתיר, היכי דמי אי נימא לפני זריקת דמים מ"ט דמאן דאסר, אלא לאו דמחיק בשר בכור ומחית בשר דהאיך גביה ואמר זה כזה ותנאי היא, לא דכ"ע לפני זריקת דמים ומ"ט דמאן דשרי אמר קרא כי ידור עד שידור בדבר הנדור לאפוקי בכור דדבר האסור הוא וכו' ומאן דאסר בכור נמי מתפיס בנדר הוא, דתניא משום רבי אמרו מניין לנולד בכור בתוך ביתו שמצוה להקדישו שנא' הזכר תקדיש ומאן דשרי כי לא מקדיש ליה מי לא מיקדש ע"כ. וברמב"ם פ"א ה"י הרי הן עלי כבכור הרי אלו מותרין שאין קדושתו בידי אדם ואינו יכול להתפיסו בנדר שנא' לא יקדיש איש אותו. ובכס"מ וז"ל ופסק כרבי יהודה דהוא מאריה דגמ' טפי מרבי יעקב וכו' ע"ש. ובהט"ו פוסק הרמב"ם הי' לפניו בשר קדש אפי' הי' בשר שלמים אחר זריקת דמים שהוא מותר לזרים ואמר הרי הן עלי כבשר זה הרי אלו אסורין שלא התפיס אלא בעיקרו שהי' אסור. אבל אם הי' בשר בכור אם לפני זריקת דמים ה"ז אסור ואם לאחר זריקת דמים ה"ז

מותר. וע"ש בהשגות הראב"ד א"א חיי ראשי אין הדברים הללו מתוורין אצלי ולא נראה דרכם בעיני דר' יהודה שהוא מתיר מתפיס בבכור, הטעם מפני שאינו קדוש בידי אדם, וא"כ אפילו קודם זריקה, ואי כר' יעקב הואיל ומצוה להקדישו כנדר הוא אפילו לאחר זריקה נמי דהא מעיקרו מחפיס הוא וכו'. ובכס"מ ח"ל ובאמת כי נוראות נפלאתי על אדונינו הראב"ד וכו' ובמקום הזה שבקיה לרגזנותיה וכו' ע"ש בדבריו שאומר שדברי הרמב"ם מרפסן איגרי דמלבד שאינו מתאים עם הסוגיא, הרמב"ם סותר א"ע מהלכה י"ב להלכה ט"ו.

כדי ליישב את דברי הרמב"ם נקדים שהרמב"ם למד פשט בתירוצו של הגמ' "לא דב"ע לפני זריקת דמים" שהגמ' אינו חוזר מהאוקימתא של מחית בשר בכור קמיה ואמר זה כזה, אלא האוקימתא הזה קאי אליבא דמסקנא, ופירוש המס' כך הוא — דב"ע מדה דבכור בעצם דבר האסור הוא הואיל וקדוש מאליו ואע"פ שיש מצוה להקדישו זה לא פועל חלות הקדושה למעשה כי כבר קדוש מלפני זה, והמח' בין רבי יהודה ורבי יעקב הוא דוקא בציור של זה כזה לפני זריקת דמים, ובאופן שהקדיש את הבכור וקיים את "המצוה להקדישו". רבי יעקב סובר שאע"פ שאינו שייך לעשות עיקר הנדר ע"י שיאמר ה"ז כבכור, דבכור דבר האסור הוא, אבל שייך התפסה בדבור של הנדר והמצוה להקדישו הוא הוא הדבור של הנדר. (כי בהכרח המצוה להקדישו הוא עשיית קדושה כשאר קדושת קדשים דבקדושת בכור אינו שייך מצוה להקדישו, ע' בחי' הגרי"ז ובקהילות יעקב.) וא"כ אע"פ שהדבור אינו פועל שום דבר למעשה דהבכור כבר קדוש בקדושת בכור, אבל הדבור הוא באמת דבור של עשייה הקדש ובדיבור הזה סובר רבי יעקב יכולים להתפיס. הרמב"ם פוסק כרבי יעקב (הלא כהכס"מ) ולפיכך אע"פ שבהלכה י"ג פוסק שבכור דבר האסור הוא ואין יכולים להתפיס בו, זהו דוקא כאשר מתפיס בגוף הבכור — זה קאי אליבא דכ"ע — אבל בהלכה ט"ו מדבר באופן של זה כזה ששם יכולים להתפיס בהדיבור של המצוה להקדישו. אבל זהו דוקא לפני זריקת דמים, דלאחר זריקת דמים כבר אולא הדבור ואין יכולים לשמוע את הדבור ע"י החפצא שלפנינו כמו שביארנו למעלה, הואיל וכבר ניתר הקדושה לאחר זריקת דמים. נמצא שבהתפסה בדבור אינו שייך בעיקרא קא מתפיס, ונתיישב השגת הראב"ד שאם לפני זריקה אסור גם לאחר זריקה יהא אסור מפני בעיקרא קא מתפיס. אבל בבשר שלמים אפי' לאחר זריקת דמים יכול להתפיס במעיקרא, דבשלמים אינו צריך להתפיס בהדיבור, אלא מתפיס בגוף השלמים שהוא דבר הנדור. וכאשר מתפיס בשלמים זה יהי' יד לנדר אפי' כשיאמר זה כזה, דבשלמים הוא עושה איסור קרבן ממש הואיל והוא דבר האסור לכל העולם כמו שביארנו לעיל. ולפי' מביא הרמב"ם את ההל' של שלמים בפ"א ואגב שלמים נקט את ההל' של בכור בזה כזה אע"פ שאין זה אלא התפסה בדבור. (ע' ברבינו אברהם מן ההר).

הרב יצחק דרשוביץ

בענין תקנת בפני נכתב ובפני נחתם

א. גיטין ב' א', המביא גט ממדה"י צריך שיאמר בפ"נ ובפ"נ, ובגמ' מ"ט רבה אמר לפי שאין בקיאין לשמה וכו' ליבעי תרי מידי דהוה אכל עדיות שבתורה וכו', רוב בקיאין הן ואפי' לר"מ דחייש למיעוטא סתם ספרי דדיינ' מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצריכו למיחש למילתא משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרשו. מקשה עליו תוס' ע"כ לא היו מצריכים חכמים למיחש לזה אי לאו שהחזק שני יוסף בן שמעון ואי החזק שני יוסף בן שמעון א"כ פסול הגט בלא"ה משום שאינו מוכח מתוכו עיי"ש שפירש באופן אחרת דרבנן הוא דאצרוך היינו לומר בפ"נ ובפ"נ (ולא למיחש לשלא לשמה) כדי למנוע ערעור ולעז דהבעל שיאמר שכתבו הסופר להחלמד.

בשיטת רש"י פליגי רבוותא, הרשב"א מקיים פירש"י בדרך שלמדו התוס' דבאמת בלא הוחזקו שני יוסף בן שמעון לא היינו חוששים אמנם רש"י סובר דאף לר' מאיר לא בעינן מוכח מתוכו (אף דפשוט דצ"ל בפ"נ ובפ"נ בגט שהובא מאיזה מקום שהוא במדינת הים אף אי לא החזקו שני יוסף בן שמעון שם אבל טעמא דתקנו לחשוש בכל מקום הוא משום "דזימנין דאיכא תרי יוסף בן שמעון בעיר א'" כלשון הרשב"א דהיינו זימנין הוחזקו). אמנם התוס' הרא"ש לומד רש"י כעין שיטת התוס' דאין התקנה משום הוחזקו ולא חיישינן אלא ללעז בעלמא ולעז שלא לשמה (דאשכח כתוב ועומד) מיהא איכא.

כמו"כ מצינו פלוגתא בדברי רש"י על מתני' שאומר דשליח דמתני' היינו שליח להולכה והר"ן מסביר למה שליח לקבלה ל"צ לומר בפ"נ ובפ"נ "דכיון דמדינא ל"צ אלא מפני שבשעה שהגט יוצא מת"י אינו גומר ומגרש עדיין, לפיכך חוששין שמא ימלך ויערער אבל כל שהוא נותנו לידה או ליד שליח לקבלה הרי בשעה שהגט יוצא מת"י גומר ומגרש וכיון שאין לחוש שמא יבא ויערער הרי האשה מותרת לינשא אע"פ שלא נתקיים הגט וכו'." (ואע"פ שהר"ן מדבר אודות קיום כיון דמפרש דברי רש"י דמשנתינו הנאמרים סתמא אליבא דרבה ודרבא, כנראה אומר סברתו גם אליבא דרבה וכן הבין בו הפנ"י שאביא ושלא ככתב סופר כאן.) אבל הפנ"י משיג דדברי הר"ן אינן צודקין אלא בתוס' דחוששין רק לערעור הבעל אבל לא ברש"י דשלא לשמה וזיוף הוא חשש גמור ומחלוקתם בזה הוא לכאורה כמה' תוס' הרא"ש והרשב"א הנ"ל. ויוצא דלרשב"א ופנ"י יש חשש מעיקר הדין מדרבנן לרש"י רק להרשב"א החשש מיוסד על החזקו שני יב"ש וכקושית התוס', ולפנ"י אין לו שייכות להחזקו וכדבריו בע"ב על תוס' בד"ה ורבנן, אלא בלא"ה גזרו רבנן לחוש למיעוטא דמיעוטא במקום חזקת איש עיין דבריו ב' ב' ד"ה גמ' ואפי' לר"מ, ובד"ה שם ורבנן, ג' א' סד"ה רש"י, ה' א' שם פקח ונתחרש ועוד.

ונראה דהראב"ד בהשגות על הרי"ף כאן נמי ס"ל דאסרו משום חשש שלא לשמה היום ולא משום ערעור הבעל דמקשה קושית הראשונים למה חששו רק לשלא לשמה ולא לשאר פסולי גיטין ופסולי שאר שטרות כגון שחתם בעדים פסולים (תוס' מקשה רק על פסולי גט) וע"ז מביא וז"ל "ובירושלמי מקשי ניחש לומר שמא בעדים פסולים חתמו ומשני אינו חשוד לקלקלה בידי שמים בב"ד הוא

חשד לקלקלה" קושית הירושלמי מבוארת כיון דחשוד לצרער על הגט ולקלקלה בידי אדם להשאירה עגונה ניחוש שמא יקלקל אותה כלפי שמיא ומשני דאינו חשוד ע"ז, וממשיך הראב"ד "ואינו מחוור לפי שלא אמרו מפני חשד אלא מפני טעות לפי שאינן בקיאין בדקדוקי גיטין עכ"ל, ואם היה ס"ל להראב"ד כהראשונים דכל חששא דלשמה הוא שהבעל חשוד לקלקלה בצרעור על הלשמה א"כ הו"ל לראב"ד לדחות באופן אחר ולומר דהירושלמי מדבר אודות חשש שיחתום מתחילה עדים פסולים לקלקלה שזהו חשד קלקול בידי שמים ואין לו ענין לקושיתו שהי' למה לא תחושקין שיערער אח"כ שתחם פסולין שהוא חשד קלקול בידי אדם, ומדאמר שלרבה אין הטעם מפני חשד קלקול כלל אלא מפני הטעות הרי להדיא שחוששין לטעות בעצם ולא שיערער שטעה (ומסתמא למד דהירו' שלמי קאי על שיטת ר' יוחנן שם שהוא כרבא דחשוד לקלקלה בטענת מזוייף — ומקרי קלקול במבט של היום אף דאחרי שיערער נצטרך לחשוש לדבריו מעיקר הדין כדמוכח מגמ' דף ג' ונדבר ע"ז לקמן בע"ה.) [מירושלמי גופא פ"א הל' א' קצת משמע דרק לרבא הוי עיקר התקנה קולא "שלא תהא יושבת עגונה" כשהבעל מערער, אבל לרבה עיקרה הוא תומרא לפי שאין בקיאין אבל לא מוכח, ע' נועם ירושלמי שם הד"ק בלשון רש"י ור"ת"א על הברייתא ה' א', לא הוצרכו לומר בפ"נ להחמיר אלא להקל דהריטב"א שם אומר דעיקר התקנה הוא קולא שלא יבא הבעל ויערער, וברש"י שם הי' אפשר לפרש דהקולא הוא דלא מצריכין תרי אלא חד לברר הלשמה.]

ועל קושיית התוס' ב' ב', אם הוי חשש גמור למה מופקע בעל עצמו מתקנת בפ"נ (דטעמא דגמ' בדף ה' א', כיון שהבעל הביאו בידו שוב לא יערער לא שייך אם הוי חשש גמור והבעל לא ידע דצריך לשמה), מתרץ הפנ"י בדרך חדשה והוא, דרש"י לשיטתי' דכשאומר השליח בפ"נ ובפ"נ ממילא שיילינן לי' לענין הלשמה, וביאור דבריו לדעת הפנ"י הוא, דכוונת חז"ל בתקנת בפ"נ ובפ"נ היתה, שהשליח שמביא גט ממדה"י לא יהי' כקוף בעלמא שלא יודע כלום אודות כשרות הגט ולשמה אלא רצו שהשליח יהי' מוכרח להיות נוכח בשעת כתיבת הגט כדי לדעת הלשמה כדי שנוכל לשאול אותו עליו, אבל כיון שבני מדה"י עמי הארץ הם ולא יצייתו לחכמים להיות נוכח לכך הטילו הדבר על בני א"י שלא יקבלו שום גט בלי אמירת בפ"נ ובפ"נ, וזה יכריח כל שליח לדעת אודות לשמה בהיותו נוכח בשעת כתיבת הגט כדי לאפשר ה"ממילא שיילינן לי'" (ודו"ק בלשון רש"י ה' א' סד"ה יכול, דמשמע כדבריו) ולכך בבעל עצמו שע"כ יודע פרטי כתיבת הגט בכל אופן וגם בלי תקנה יש אפשרות של "ממילא שיילינן לי'" לא הוצרכו לתקנה זאת. זהו תורף דבריו דף ב' ב', בד"ה רש"י לפי שאין בקיאין, ובד"ה תוס' לפי שאין בקיאין, (אף דהבעל כבר לא יצטרך ליתן לפני שנים או שלשה כמו שליח המביא מסתמא כוונת הפנ"י הוא דעכ"פ ה"יודע בטיב גיטין וקידושין" שממונה לסדר גיטין ישאל אותו ויברר הדבר ולענין עדות על הלשמה ל"צ ב"ד ע' ריטב"א ה' ב').

ב. בביאור שיטה זו דחשש שלא לשמה הוא חשש גמור מדרבנן, נראה דלכאורה תמוה מאד איך יכולים לתרץ הקושיא מבעל עצמו בסברת הפנ"י דבלא"ה יכולים לשאלו על הלשמה אם הגמ' (ה' א') אומר להדיא טעם אחר "טעמא מאי אמור רבנן צ"ל בפ"נ ובפ"נ דילמא אתי בעל ומערער ופסיל לי' השתא מינקט נקיט לי' בידי' וערעורי קא מערער עלי'" וקשה חדא שהוא תרתי, ראשית כל, הגמ' אומר טעם אחר בפטור בעל עצמו, שניית קשה דהגמ' אומר בפירוש דטעם כל התקנה של בפ"נ ובפ"נ הוא דילמא אתי בעל ומערער ופסיל לי' הרי דאין טעם התקנה לסלק חשש גמור של שלא לשמה.

וכמ"כ חוזר הגמ' שם על זה בהסברת הברייתא דהמביא גט ולא אמר בפ"נ ובפ"נ אם נתקיים בחותמיו כשר ומקשה הגמ' איך

מספיק קיום אליבא דרבה דתקנו משום לשמה ומסיק שם דמיירי כשנשאת ולא מפקינן אותה דטעמא מאי צ"ל בפ"נ ובפ"נ "דילמא אחי בעל מערער ופסיל לי", השתא בעל לא קא מערער אנן ניקום ונערער עלה" הרי להדיא דהתקנה היתה משום ערעור הבעל.

ג. בודאי האופן הפשוט להבין שיטה זו דחוששין לשלא לשמה מעיקר הדין הוא דחוששין לשלא לשמה מצעמנו בלי שום סיבה חיצונה לעורר החשש דהיינו בלי ערעור הבעל, וכן הוא משמעות הראשונים בהשגותם על רש"י דאי החזקו שני יוסף בן שמעון או הוי חשש גמור וכפשוטו היינו גם בלי ערעור הבעל. וזהו גם דמשמע מהמשך הגמ' דמתחילה כשהקשה הגמ' ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה לבצי תרי וכו' כפשוטו, זה הי' בלי שום ערעור ואח"כ כשהסיק הגמ' דאינו ספק גמור מדאורייתא משום דרוב בקיאין וסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי רק "רבנן הוא דאצרוך" שע"ז מפרש רש"י דהצריכו למיחש למילתא דנכתב שלא לשמה, המשמעות הוא דמה שחשבנו מעיקרא לחשש דאורייתא (או חשש גמור) אינו אלא חששא דרבנן, אבל מלבד זאת נקטינן כדמעיקרא דחוששין גם בלי ערעור הבעל.

אמנם יש ללמוד באופן שני דבודאי הוי חשש גמור אבל רק אחרי שהבעל מעורר החשש אצלנו אבל בלי ערעורו לא חוששין אף אי הוחזקו שני יוסף בן שמעון וכן אי' בר"ן בסוגיין ד"ה ובדין ח"ל ואצדיך נמי אליבא דרבה למיחש שמא לא נכתב לשמה **אם יבא הבעל ויערער** וכו' עכ"ל, וכנראה הר"ן למד הכי ליישב שני המשמעויות דלשונות הגמ' בטעם הגזירה. המשמעות דצ"ל מפני חשש שלא לשמה והמשמעות דצ"ל מפני חשש ערעור הבעל. ולפ"ז ההבדל בין הר"ן לרש"י יהי' בסיבת ובחומר החשש שתקנו לחשוש לה ע"י ערעור הבעל, דלהר"ן אינו מיוסד על שום חשש גמור רק סיבת התקנה הוא ערעור הבעל וצורת התקנה הוא דמצטרפים המיעוט סופרים שאינם בקיאין לחשש שני יוסף בן שמעון אף דלא החזק, ואז חוששין לדברי הבעל "אע"פ שאין בדין להאמינו" כלשון הריטב"א (ב' א' ד"ה גמרא) שאזיל בהך שיטה, ונבאר דבריהם ביותר לקמן בע"ה באות ה'ו. משא"כ לרש"י אחרי ערעור הבעל חוששין מעיקר הדין משום דיש קצת צד ספק שראוי לחשוש לה, כמו דחוששין לזיוף אחרי ערעור, [אבל מ"מ בלי ערעור אין חוששין אף דיסוד התקנה הוא הוחזק שני יוסף בן שמעון לרשב"א, ראשית כל רוב פעמים לא הוחזק (רק לא פלוג ונתנו בכל גט חומר החשש של גט היכא דהוחזק). שנית גם היכא דהוחזק אבל ליכא נפילה כמו דיישנה בהסוגיא דדף כ"ו שמביאין הראשונים כאן עי' תוס' כ"ד ב' על זה.] ומ**מילא** אין שום קושיא על רש"י מלשונות הגמ' דדף ה', דבודאי טעם התקנה הוא ערעור הבעל רק ערעור הבעל אינו לעז בעלמא או חששא בעלמא אלא עושה חשש גמור וכלשון רש"י רבנן אצרוך למיחש. [ואין להקשות דאף דמיושב לשון הגמ' טעמא מאי דילמא אתי בעל ומערער ופסיל לי', אבל מהו סברת הגמ' דבעל עצמו פטור משום "מינקט נקיט לי' בידי' וערעורי קא מערער עלי'", תינח להר"ן דהחשש אינו מעיקר הדין ומקרי לעז אף בשעת ערעור שמוכרחים לחשוש לדבריו לכך כיון דמסתברא שהבעל לא ירצה לערער לא חוששין, אבל לרש"י דאחרי ערעורו חוששין באמת לדבריו למה לא יערער אם מחחילה לא ידע דבעי לשמה ועכשיו ידע בקושית התוס' ב' ב', זה אינו, דאף דבשעתו נצטרך להאמינו אבל הא דחוששין עכשיו שיערער אינו משום הצד שבאמת לא ידע לשמה דכשם שלגבי הפס"ד על הגט עצמו סומכין על הרוב וכו' ופוסקים שהוא לשמה כך לגבי ערעור שלו סומכים על הרוב ואומרים דאין שום אפשרות שהבעל יערער משום דלא ידע לשמה, דהרוב פוסק דידע לשמה, והא דחוששין לערעורו היינו דערעור שלו הוא שקר ולעז אף דלמחר ישתנה מבט שלנו ואז נצטרך לחשוש לדבריו,

וממילא היכא דבמבט של היום יש סברא שלא יערער דמינקט נקיט וכו' שוב אין חוששין היום לערעורו, וזה פשוט דהרי הר"ן אומר סברתו דבשליח לקבלה פטור משום דהבעל לא ירצה לערער בעיקר אליבא דרבא (ע' חזו"א ק"ג ד') ולדידי' דאי חוששין לערעורו מעיקר הדין, ויש עוד ראיות להנחה זו בהסוגיא ואכמ"ל. וקושית התוס' ב' ב', אם אינו בקי בלשמה למה לא יערער בלא"ה צריכין לפרש כהמשך עיקר קושיתו אם אינן בקיאין לשמה ניחוש בעצמנו אף אם לא יערער וכקושית הרשב"א דף ה' א', ד"ה הא דפרקינן, ולשון התוס' קצת צ"ע, ולפ"ז אין מקום לקושית הפנ"י על הר"ן בשליח לקבלה שהבאנו לעיל. והפנ"י מקשה לשיטתי' דהוי חשש גם בלי ערעור ע"י דבריו ריש ג' א'.)

וכנראה דרך זה ברש"י חחוששין מעיקר הדין אבל רק אחרי ערעור הבעל, אי' ברשב"א גופא דף ה' א', ד"ה הא דפרקינן דמקשה כיון דלדבה ודאי הוי טעמא דאין בקיאין לשמה א"כ איך מהני סברת מינקט נקיט לי' בידי' אף אם הבעל לא יערער ניחוש אנן — והיינו כשיטתי' דף ב' דמתרץ לשיטת רש"י דתקנת בפ"נ הוא משום החזוקו שני יב"ש — ומתרץ הרשב"א ד"ל וי"ל דאפי' לרבה כולהו ספרי דדייני מיגמר גמירי וכדאי' לעיל וכל עצמן לא הוצרכו לתקן אלא מחשש ערעורו של בעל דילמא אמר לא דיינקין מעיקרא דלשמה וכל דיהיב לה איהו גופי' לא חיישינן דלעולם כל דיהיב איהו גופי' מידק דיינ כנ"ל, עכ"ל. ונראה פשוט דגם בתירוצו עדיין מחזיק בשיטתו ברש"י, דאי קושיא זו הכריחו לחזור לשיטת התוס' הו"ל להפריך רש"י מחמת קושיא זו בדף ב' כשמביא ומבאר שיטתו ושיטת תוס' שם אלא צ"ל דחוששין מעיקר הדין מחמת החזוק, אבל רק במקום ערעור הבעל וכנ"ל. אמנם לכאורה ברש"י עצמו קשה לפרש כן: ראשית כל עצם פירוש הרשב"א בגמ' כיון דהבעל עצמו מביאו מידק דיינ הוא לכאורה לשיטתי' בדף ג' א', דהבעל עצמו יחדע דין לשמה רק בלי תקנת בפ"נ לא הי' מדקדק בה עיי"ש ברשב"א ורישב"א, ולבך שפיר יכול ללמוד דהיכא דינקיט לי' בידי' אז כן מדקדק, אבל רש"י ג' א', מפרש דמידק דיינ קאי על השליח וא"כ כפשוטו אם הבעל אינו כותב לשמה היינו משום חסרון ידיעה ואיך יחוסף בו ידיעה כשנקיט לי' בידי'. אבל בלא"ה לכאורה מרש"י מוכח להדיא דאין צריכין כלל לאפשרות של ערעור הבעל כדי שניחוש ללשמה דכשמקשה הגמ' דף ג' א' איך ניקל להאמין השליח הא בחד אתי בעל ומערער ופסיל לי' מפרש רש"י דהוי חד כנגד חד, ופליגי שם הפנ"י, הכתב סופר, והגרי"ז בכח הבעל לערער על לשמה (ועי"ש ברישב"א), אבל לכל הפירושים יוצא דכשם שהבעל מכחיש השליח כך השליח מכחיש הבעל "וכמאן דליתנהו דמי" כלשון הפנ"י שם וא"כ ע"כ פסול הגט הוא משום חששא. דעכשיו הדרי א"א שהבעל יערער עוד. ועוד דעכ"פ הראב"ד שהבאנו ודאי ס"ל דאין התקנה משום חשש ערעור הבעל, אלא משום חשש טעות, וישארו הקושיות מדף ה' על שיטתו (ובאמת גם דברי הרשב"א כאן סותרים קצת פשטות הלשון שלו כשמפרש רש"י בדף ב' דשם משמע להדיא דמשום דמיירי בהחזוקו שני יב"ש חיישינן היום לפני ערעור ולכשן קושיות כל הראשונים על רש"י שם וכפשטות סגנון הגמ' כמש"כ, ועי' סוף דברינו שבע"ה נכתוב פירוש אחר בהרשב"א.)

ד. לכך הי' נראה לפרש רש"י באופן אחרת, דהנה בדף ה' ב', מובא ברייתא ח"ל המביא גט ממדה"י ונתנו לה ולא אמר לה בפ"נ ובפ"נ יוציא והולד ממזר דברי ר"מ וחכ"א אין הולד ממזר כיצד יעשה יטלנו הימנה ויחזור ויתננו לה בפני ב' ויאמר בפ"נ ובפ"נ, וע"ז מקשה הגמ' ור"מ משום דלא אמר בפ"נ ובפ"נ יוציא והולד ממזר, ומתרץ אין ר"מ לטעמי' דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בניטין יוציא והולד ממזר, ועל קושית הגמ' איך אפ"ל שהולד ממזר משום דלא אמר

בפ"נ פירש"י ז"ל בתמ' והא גט כשר הוא ובפניו נכתב ומשום דלא אמר הוי ולד ממזר עכ"ל. והאחרונים כבר מדקדקים דקשיית הגמ' לרש"י הוא רק משום דידעינן דנכתב בפניו והיינו ע"כ משום דאמר כן השליח רק לא אמר כן בשעת נתינה ואין כאן חסרון בבירור כשרות הגט אלא במטבע שטבעו חכמים להעיד בשעת נתינה, וע"ז מקשה הגמ' האיך אפשר שמשום כך יהי' הולד ממזר. וצריכין לדעת מהו הפסול מחמת חסרון בירור כשרות הגט — דהיינו חשש פסלות, מלבד הפסול של חסרון קיום חקנת בפ"נ כראוי. הפנ"י אומר דהפסול הוא חשש זיוף משום חסרון קיום וחשש זה מסתברא ביותר לר"מ דמחמיר בקיום שטרות, ולדידיה גם זה הפסול לא אמר רש"י בדרך החלטה אלא בדרך אפשר דהיינו דאם לא הי' כאן בירור חשש זיוף בכלל אז לא הי' אפשר להקשות על ר"מ, דהי' אפשר ליישב דהולד ממזר משום חשש. הכתב סופר לא ניחא ליה בסברת הפנ"י ואומר סברא שהי' שייך בין לר"מ בין לרבנן, אבל גם לדידיה כנראה הוא סברא בדרך אפשר שנאמר רק כדי לומר שאין להקשות על ר"מ משום כך, וקשה מהיכא תיתי לרש"י לומר דאין להקשות על ר"מ משום סברא שאינו מוחלט ומה הכריח את רש"י לומר כן, ובאמת מסתימת לשון רש"י הי' משמע דס"ל למעשה דאם הגט לא נכתב לפניו הי' הולד ממזר, עכ"פ לר"מ אף בלי הדין כל המשנה ממטבע וכו', ויותר מזה מצינו בר"ן דגם לרבנן הולד ממזר אם הגט לא נכתב לפניו דאמר להדיא דלרבנן אין צריכין ליטול הגט וליתנו עוד הפעם משום הולד "דכל שהוא מעיד אפי' לאחר נתינה דבפ"נ אין חוששין לו דלית להו כל המשנה וכו' הולד ממזר", הרי להדיא דס"ל להר"ן דאם לא העיד השליח אז גם לרבנן הוי הולד ממזר ואם העיד רק שלא בשעת נתינה אז הדין הוא תצא אבל אין הולד ממזר (ועי"ש שדבריו בהסוגיא נאמרו בשם תוס'), הרי יוצא מדבריו — שהן הן פשטות דברי רש"י — יסוד גדול, והוא דאמירת בפ"נ ובפ"נ הוא קיום של שני הלכות ובהעדר אמירתה הגט פסול מחמת שני טעמים נפרדים. ראשית כל יש הלכה לברר כשרות הגט, עכ"פ ע"י עדות השליח ובלי עדותו הגט ממילא נשאר פסול מחמת השש, והולד הוי (ספק) ממזר. שנית, אף אם נתברר החשש, עדיין יש תקנה חיובית לומר בפ"נ בשעת נתינת הגט וזהו מטבע חדש שתקנו חכמים בגיטין ובהעדר קיומה פסול הגט מחמת ביטול הלכה זו גופא, אבל אין הולד ממזר.

והנה צריכין לדעת המקור לזה, וכמו"כ צריכין לדעת אם השני פסולים ישנם רק בהדין בפ"נ משום קיום או גם בטעמא דלשמה (דכיון דרבה אית לי' דרבא אין הכרח מרש"י ור"ן דיש חשש מלבד המטבע גם בטעמא דלשמה, ומהפנ"י הי' משמע דבתרי רש"י לא הי' אומר סברתו ברבה — עכ"פ להיות הולד ממזר, אמנם זהו לפירושו שלא יתכן בהר"ן וכמש"כ). אם רש"י אומר סברתו גם בטעמא דלשמה אז שיטתו כאן יתאים עם שיטתו ד"ממילא שיילינן לי' אדות הלשמה" דלכאורה לא מצינו שצריכין לשואלו דוקא בשעת אמירת בפ"נ שהוא שעת נתינה ולפי הנ"ל הן הן דברי רש"י דדף ה' דכל מה שנכלל בעצם המטבע שהוא אמירת בפ"נ צריך להיות דוקא בשעת נתינה אבל ה"ממילא שיילינן לי'" שהוא הבירור על הלשמה ותכלית המטבע — אבל אינו חלק המטבע גופא, יתכן גם שלא בשעת נתינה.

לכאורה פשטות הגמ' בדף ב' ב', רבנן הוא דאצרוך (למיחש) ומשום עיגונא אקילו בה רבנן הי' משמע דאמירת בפ"נ אינו חומרא חיוב שהטילו חכמים במביא גט, אלא הלשון משמע דיש תששא דרבנן וממילא מוכרחים לסלק החשש לפני נתינת הגט או בעדות ממש או בשימוש בהקולא שתקנו חכמים דהיינו אמירת בפ"נ ע"י השליח, והפנ"י שם כבר מסביר ברש"י דחכמים תקנו כעין דאורייתא דהיינו גזרו דלא אזלינן בתר רוב אלא סמוך

מיעוטא דאינן בקיאין לחזקת א"א והוי כפלגא על פלגא והוי כמו דלא איתחזק לא איסורא ולא היתירא ומהני לזה עד א', וגם לא צריכין להחשיבו כשנים לברר הלשמה וא"כ פשוט מסברא דלענין השם ע"א שלו לברר הלשמה אין כאן מטבע של אמירה בשעת נתינה, והשליח יכול להעיד, כשממילא שיילינן לי', שלא בשעת מעשה, וא"כ דבר פשוט הוא לומר דזה הי' מקור רש"י לומר דהמטבע לא נוגע להחשש ולפ"ז יוצא דהשני פסולים ודאי ישנן ברבה בטעמא דלשמה כמו לרבא.

אמנם צריכין לדעת גדר ה"מטבע" ולהבין מה ראו חכמים על ככה להוסיף פרט של שעת נתינה ולפסול הגט מתמתו אם זה הפרט לא הי' נוגע לסילוק החשש. והנה מצינו באותה סוגיא דיש חשש אחרת מלבד החשש שלא לשמה וגם תקנו הלכה מיוחדת בשביל זה החשש, שכבר לא נוגע לעצם בירור הלשמה, וזה איתא בהגמ' דמקשה חד אתי בעל ומערער ופסיל לי' (אף דאין זה חסרון בבירור כשרות הגט) ומתרץ כיון דנותנו בפני ב' או ג' מידק דייק ולא אתי לאורועי נפשי' ומחמת שמדייק דינו כתרי והבעל לא יהא נאמן. והפנ"י והכתב סופר בדף ה' ב', מדקדקים ברש"י דכל הטעם דלרבה צריכין נתינה בפני ב' הוא גופא כדי שהשליח ידקדק והבעל לא יוכל לערער (והריטב"א שם אומר טעם אחר), א"כ יוצא דיש שני חששות, חשש שלא לשמה וחשש ערעור הבעל, ולענין חשש שלא לשמה לא הוצרכו לתקן חיוב אמירה מיוחדת אלא ממילא מחוייב לסלק החשש כדי ליתן הגט ולזה מספיק בירור שליח שדינו כחד אבל מה שנוגע למניעת ערעור הבעל הוי ככר תקנה חיובית וחיוב חדש דהיינו מטבע שתקנו חכמים שאינו מוכרח מצד כשרות הגט. ולכאורה פשוט הוא לפ"ז דאם אמר בפ"נ שלא בפני ב' לרבה אין כאן פסול מחמת חשש דלפני ב' אינו נוגע חשש ולא הותקן אלא מפני ערעור, (ואם החשש עושה ממזר לרבה, כאן לא יהי' ממזר) וכל הפסול יהיה מחמת מטבע. (ואין חידוש בזה דהרי הבאנו למעלה דהפנ"י לומד דבעל עצמו ל"צ לומר בפ"נ דליכא חשש שלא לשמה בלא"ה משום דממילא שיילינן לי' על הלשמה וממילא אין כאן חשש ובדאי לא צריכין לשואלו דוקא בפני ב' דזה לא מצינו אלא באמירת בפ"נ), ולפ"ז יתכן לומר דכל דין המטבע שאינו נוגע לבירור הלשמה — גם ההלכה של בפ"נ בשעת נתינה — הותקן למנוע ערעור הבעל, וי"ל דאמירה בשעת נתינה נוגע לערעור הבעל משום דהשליח מידק דייק מעיקרא רק משום שיודע שיצטרך לומר בפ"נ כדי לעשות שליחותו דהיינו שלא יהי' אפשר לו ליתן הגט בלי אמירת בפ"נ, אבל אם יכול לגמור שליחותו תחילה. ורק אח"כ יעשה ב"ד בירור על הלשמה אז לא מדקדק. ולפ"ז הגדרת מטבע הוא דתקנו חכמים להעיד על הלשמה באופן (ובכח עדות כתרי) שלא יהי' שייך אח"כ ערעור הבעל וזהו ההוספה על מה שהיו צריכין בלא"ה כדי לסלק החשש שלא לשמה. [וגם ברבא שייך לומר דיש חשש מזוייף עכשיו ולזה מספיק קיום אף שלא בשעת נתינה ויש מטבע של אמירה בשעת נתינה שלא יבא הבעל ויערער דהרי הפנ"י לומד ברש"י ג' א', דרבה ורבא שווים בביאור התקנה ולשניהם התקנה משום חשש עכשיו עיי"ש, רק כיון דלרבא צריכין להעיד בפני ג' כדי לקיים הגט, אז הדין של בפני ג' הוא נוגע בין החשש ובין המטבע.]

ובהנ"ל מיושב היטב למה הביא הגמ' המחלוקת אי צריכין אמירה בפני ב' או ג' בלשון "בפני כמה נותנו לה" ולא בלשון "לפני כמה אומר בפ"נ — דהתכלית נתקיים רק בשעת נתינה ודו"ק, ונכון הוא בעז"ה.

ולפ"ז יש ליישב קושיותנו על רש"י דאומר דתקנת בפ"נ הוא משום חשש שלא לשמה מהגמ' דף ה' דאומר שהוא מפני ערעור הבעל כפשוטו, דהנה לאחר שלמדו צ"ל בפ"נ ובפ"נ משום גזירה דהיינו אף דטעם התקנה לא שייך לאחר שלמדו, מ"מ לא בטלוה משום גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו. אבל זה

פשוט דהמשיכו רק המטבע דהיינו החיוב חדש שהטילו הכמים על השולח גט דכשלא קיים המטבע יש פסול חדש דרבנן מחמת ביטול המטבע גופא, אבל לא המשיכו החיוב לברר החשש שלא לשמה דכל הפסול של חסרון בירור הוא חשש שלא לשמה והרי אין חשש, והמטבע כבר אמרנו הוא תקנה לברר הלשמה באופן שלא שייך ערעור הבעל דכל טעם שהתקינו המטבע היתה למנוע ערעור הבעל (ולענין החשש שלא לשמה היום גם בלי המטבע היו צריכין לברר הלשמה). וממילא מיושב הקושיא מהגמ' ה' ב', דאומר דהמביא גט ולא אמר בפ"נ ובפ"נ אם נתקיים בחותמיו אז אם נשאת לא תצא, דטעמא מאי תקנו רבנן דצ"ל בפ"נ ובפ"נ דילמא אתי בעל ומערער ופסיל לי' השחא איהו לא קא מערער אנן ניקום ונערער עלה, דלגירסת רש"י (וריטב"א) שם הגמ' מיירי דוקא לאחר שלמדו, והרי גם לרש"י וכל התקנה דלאחר שלמדו הוא כדי שלא יבא הבעל ויערער.

ובאמת בלא"ה ק"ק שם דסברת הגמ' טעמא מאי דילמא אתי בעל ומערער ופסיל לי' השתא איהו לא קא מערער אנן ניקום ונערער עלה, שייך שפיר גם קודם שלמדו, וא"כ למה מוציאין האשה קודם שלמדו כשנשאת (ולגירסת התוס' שם באמת לא מתציאין משום לשמה גם קודם שלמדו אבל לפי גירסת רש"י וריטב"א דמיירי דוקא לאחר שלמדו קשה.) הריטב"א מתרץ ע"ז דסברת הגמ' נאמרה רק בצירוף הא דלאחר שלמדו בלא"ה קיל דאין החיוב אלא גזירה, אבל לפ"ד ברש"י אפשר ליישב כפשוטו דבדאי מטעם המטבע אין מוציאין כלל בין קודם שלמדו בין לאחר שלמדו, דהמטבע לא הותקן אלא משום חשש ערעור והשתא בעל לא קא מערער וכו' אבל מ"מ אם לא אמר בפ"נ קודם שלמדו מוכרחים להוציאה דהרי דל מהכא המטבע הא יש חשש שלא לשמה היום והיא ספק א"א חה יהי' מרוחי מאד [אמנם לפ"ז הי' יוצא דרש"י ס"ל דמצד המטבע של לשמה לא מוציאין וזהו נמי שיטת התוס', אבל מטעם אחר דלתוס' ערעור על לשמה אינו אלא לעז וס"ל לתוס' דלרבנן דר' מאיר מוציאין רק משום חסרון קיום, והרמב"ם ס"ל דגם לרבא אין מוציאין ופלוגתת ר"מ ורבנן בנתן גט ולא אמר בפ"נ הוא דלר"מ הולד ממזר ולרבנן לא תצא, ע' פנ"י שמדבר בארוכה ע"ז, ועי' רא"ש דף פ"ו ס"ל נמי לא תצא משום לשמה, ע' פסקי רא"ש שם. ואם רש"י ס"ל כן יצטרך לפרש הברייתא דר"מ ורבנן או כתוס' או כרמב"ם, ועי' רש"י ג' א' ד"ה אתי למיגזיי' ורשב"א שם. אמנם ודאי אין הכרח לומר כן ובודאי יתכן דגם רש"י ס"ל דלרבנן תצא משום מטבע דלשמה ואז יפרש הא דלא תצא לאחר שלמדו כהריטב"א דהקילו בהמטבע גופא משום דהוי לאחר שלמדו.]

ומיושבת נמי קושיתנו מבעל עצמו דהגמ' פוטרו מאמירת בפ"נ משום סברת מינקט נקיט לי' בידי' ערעורי קא מערער עלי', דעי"ש ברשב"א דלא הוצרך הגמ' לומר דסברא זו קיימת אלא שם דמיירי לאחר שלמדו שהסקנו דגזרום שמא יחזור דבר לקלקול, ובגזירה הו"א דכבר לא מחלקים בין בעל לשאר שליח קמ"ל. א"נ משום דהסקנו לא תחלוק בשליחות, והו"א דהלא תחלוק יכלול נמי הבעל קמ"ל (דבעל לא מקרי שליח לכאורה). וממילא מיושב כהנ"ל דלאחר שלמדו אין כאן אלא קיום המטבע וכן פסול הגט משום לא תחלוק בשליחות הוא רק פסול ביטול המטבע, והמטבע הוא רק משום ערעור הבעל והשתא מינקט נקט לי' בידי' ערעורי קא מערער עלי'. והא דבבעל עצמו ליכא פסול מחמת חשש שלא לשמה, ע"ז שפיר יכולין לומר תירוצו של הפנ"י דעיקר התקנה היתה שהשליח יהי' נוכח כדי שנוכל לשואלו על הלשמה וזה ישנה תמיד בבעל (ואם הגדת הבעל כשממילא שיילינן לי' הי' לו כח כבפני נכחב והי' נחשב קיום המטבע או מדוקדק משמעות הגמ' דלפני שלמדו ל"צ לסברת מינקט נקיט כלל.)

ה. ע' רש"י ה' ב', ד"ה טעמא מאי דפשטות לשונו מוכיח דלמד דהא דהנותן גט לאחר שלמדו ולא אמר בפ"נ אם נתקיים

בחוחמיו לא תצא, היינו רק אם הבעל לא מערער, אבל אם מערער אז מוציאין גם לאחר שלמדו (הריטב"א נמי גרס כרש"י שם דהדיין לא תצא מיירי לאחר שלמדו אבל הוא ס"ל דלאחר שלמדו לא שייך ערעור ותצא כלל עי' פירושו שם, וי"ל דלשיטתי' אזיל דגם לפני שלמדו אין בדין להאמין המערער ואין חשש מעיקר הדין ואין תקנה משום הוחזקו שני ב"ש עיי"ש ב' א' ד"ה גמ', א"כ פשוט דאין להחמיר להוציאה ע"י ערעור לאחר שלמדו אבל לרש"י לפני שלמדו גזרו לחשוש מעיקר הדין ודו"ק.) וה בודאי סמך למש"כ דהתקנה לאחר שלמדו הוא משום ערעור בעל, וע' פנ"י שמקשה מאי שנא לאחר שלמדו מארץ ישראל דלא שייך ערעור והניח בצ"ע. ומשום קושיא זו דחק בדברי רש"י ולמד דבאמת לא שייך ערעור, ע' בע"ב שם ד"ה רש"י לפי שאין בקיאין, והדוחק מבואר להמעיין בלשון רש"י שם. וכבר משינ עליו הכתב סופר והוא ז"ל לומד דרש"י כפשוטו ומסביר דהדין תצא במקום ערעור הוא גופא משום שמא יחזור דבר לקלקולו ויאמרו דאם נשאה לא תצא והחמירו בזה רק במקום ערעור עי"ש.

אולי יש להוסיף על דבריו ולומר דהנה כבר הבאנו דהריטב"א על הגמ' ב' א' אומר, דחשש שלא לשמה וחשש זיוף אינן מעיקר הדין רק אנו חוששין שיערער הבעל **ואע"פ שאין בדין להאמינו** מ"מ לבן של בנ"א נוקף ושמא תשאר עגונה ומש"ה חששו רבנן לכך והתקינו שלא תינשא אלא בהכי (באמירת בפ"נ) אבל אחר תקנה זו אם יבא לערער אין חוששין לו ואין משגיחין בו כלל עכ"ל. ולקשה דבדף ג' א', כשמקשה הגמ' אי נסמוך על השליח יבא הבעל ויערער ופסיל לי', פירש הריטב"א "לאו למימרא שיהא פוסל אותו דהא האמינוהו רבנן לשליח כבי תרי וכו' הרי דאם לא האמינוהו כתרי הי' הבעל נאמן לפוסלו ולקשה דהרי אמר אין בדין להאמינו וליכא אלא חשש לבן של בנ"א נוקף ולמה צריכין לנאמנות השליח כתרי שלא להאמין הבעל הרי לא צריכין כלל לנאמנות השליח ע"ז, ואם הגט פסול בלי השליח היינו משום ביטול תקנת בפ"נ. וכמו"כ קשה על הר"ן, דמשמע מביאורו בהסוגיא דאזיל בדרך הריטב"א ואעפ"כ אומר (בדף א' ע"ב בדפי הרי"ף ד"ה ובדין) דמדאורייתא ל"צ בירור לשמה אבל רבנן "אצרוך וכו' למיחש שמא לא נכתב לשמה אם יבא הבעל ויערער" כמו שהבאנו לעיל. ומשמע מזה דלא הסתפקו חז"ל בתקנת אמירה בעלמא למנוע ערעור הבעל אלא צורת התקנה היתה להאמין הבעל כשמערער וממילא צריכין להעיד על הלשמה כדי שלא יוכל לערער ויש להסביר דכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקנו, וכיון דהתקנה היתה להצריך בירור על הלשמה, ע"כ נכלל בזה דבלי בירור זה נשארנו בספק שאינו מבורר אם הבעל יעורר את הספק.

וא"כ יותר מובן דברי רש"י דהבעל נאמן לערער על הלשמה גם לאחר שלמדו ולא קשה מ"ש מאר"י דבעצם גם בא"י הי' שייך בירור על הלשמה (ובדף ד' ב' מצינו ס"ד דלכתחילה בא"י צ"ל בפ"נ לרבה, והפנ"י בעצמו ב' ב' מביא מהמרדכי וספר התרומה, ומדקדק כן בגמ' ה' ב', דלכתחילה צריכין להעיד על הלשמה אף בא"י משום המיעוטא דמיעוטא שאינן בקיאין) רק אין הצד שלא לשמה די גדול להצריך אותנו לחשוש לה מעצמנו אבל כיון דלאחר שלמדו יש גזירה שמא יחזור דבר לקלקולו וקיימו המטבע לומר בפ"נ בזה גופא נכלל דצריכין להאמין ערעור הבעל וכהר"ן והריטב"א.

ו. אבל באמת כבר הבאנו דברי הר"ן שגם לרבנן דר"מ בלי אמירת בפ"נ כלל הולד ממזר ואימתי אינו ממזר כשהעיד השליח שלא בשעת נתינה, דאז תצא אף שאינו ממזר, א"כ רואים דיש חשש שמספיק לעשות הולד ממזר לרבנן אף דמצד המטבע תצא אבל אין הולד ממזר. וחידוש גדול הוא דכפשוטו הר"ן אזיל בשיטת הריטב"א דבדין אין להאמין הבעל כשמערער וא"כ מאיזה טעם ראו חכמים לתקן שחוששין למזייף או שלא לשמה גם לפני

ערעור ובאותה מדה, שהולד ממזר, (אף דאין הכרח שהולד ממזר מחמת חשש שלא לשמה דהר"ן מדבר להלכה דרבה איח לי' דרבא, אבל עכ"פ בדאי יש דין חשש שלא לשמה היום להר"ן אם נלמד בו כפשוטו, דמקור שלו ומקורו של רש"י דיש חשש ויש מטבע הוא סנגון הגמ' דף ג' כמש"כ לעיל, וגם חשש זיוף היום הוא חידוש, והריטב"א כשאומר אין בדין להאמין הבעל מדבר על ערעור זיוף ולשמה), אלא דאי הא דתקנו רבנן חשש שלא לשמה או מזייף, לא הי' משום שראוי לחשוש מדרבנן לחששות אלה אלא חוששין מחמת תקנת בפ"נ גופא שסיבתה הוא חשש לעז הבעל. וא"כ יוצא דשני הפסולים — פסול מחמת חשש ופסול מחמת מטבע — הם באמת שני חלקים של המטבע של בפ"נ שתקנו פסול מחמת חשש שמסולק ע"י עדות השליח אף שלא בשעת נתינה ותקנו פסול אם לא קיים המטבע לומר בפ"נ בשעת נתינה. ויש להוסיף על הנ"ל דבאמת גם בלי הרא"ז מדברי הר"ן הנ"ל לענין ממזר יש הרבה לשונות ברמב"ן וריטב"א וגם בר"ן שמשמעותם הפשוטה הוא דחוששין היום לשלא לשמה אף דהתקנה היא משום ערעור הבעל, ע"ש.

וצריכין להבין איך זה מתאים עם דברי הר"ן שהבאנו לעיל דתקנו לחשוש לשלא לשמה אם יבא הבעל ויערער, דלמה תקנו שני חששות — חשש כשמערער וחשש לפני שמערער כשמעיקר הדין בכלל אין חשש. והנראה לכאורה בזה לפום ריהטא הוא, דהא דחוששין לשלא לשמה אם הבעל מערער, אינו תוצאה וצורה של תקנת בפ"נ, אלא סיבתה היא, דכשקבעו חז"ל דחוששין לערעור הבעל הגדר הוא שתקנו להתחשב עם דבריו ולחשוש לדבריו הוי כעין פסול מחמת לעז דתוס' דף ג' א', וממילא צריכין לתקן תקנה כדי לבטל דבריו כשמערער אבל זה שחוששין היום לפני שמערער היינו כבר צורת התקנה כמש"כ למעלה דאם יש תקנה לברר החשש היום, ע"כ ז"א שלפני בירור החשש יש ספק, וצ"ע בזה.

ולפ"ז יש ליישב- מה שהקשינו על הרשב"א (סוף אות ג') דיש כעין סחירה בדבריו — דבדף ב' כשמיישב שיטת רש"י משמע דחוששין היום היכא דהוחזקו שני יב"ש, אבל בדף ה' אומר, כל עצמן לא הוצרכו לתקן אלא מחשש ערעורו של בעל, וכתבנו לעיל דלכאורה צ"ל דאמר דברים אלה גם אליבא דשיטת רש"י ולהנ"ל אולי יש לפרש הרשב"א כהר"ן והריטב"א דתקנו לחשוש היום לשלא לשמה שמא יערער הבעל רק דלהם דלא החזקו שני יב"ש כל צורת התקנה הוא דחוששין למיעוטא שאינן בקיאין ולשני יב"ש אף דלא הוחזק. ולהרשב"א צורתה היא חשש שני יב"ש משום דהוחזקו, וצ"ע דמדבריו ומלשונות רמב"ן וריטב"א ור"ן משמע דאי הוחזק אז זה בעצמו סיבה מספקת לחשוש וגם הפנ"י דמקשה על רש"י למה בעל עצמו פטור תדאי למד דהחשש שלא לשמה אינו מיוסד על ערעור הבעל וגם הראב"ד שהבאנו בראשית דברינו משמע להדיא דאין התקנה משום חשד ערעור שקר כלל וצ"ע.

הא דמצינו ברש"י דף י' דתקנת בפ"נ הי' משום ערעור הבעל לדרך זה ברשב"א פשוט ולפמש"כ למעלה ע"פ דרך הפנ"י דלרש"י חוששין בעצם י"ל דנקט כן משום זיוף דהוא כרבא, וגם רבה ס"ל כוותי' ועוד דגם לרבה המטבע הוא משום ערעור הבעל וזהו מה שנחשב "תקנתא דרבנן" כלשונו שם, ועוד דרק טעם זה קיים לאחר שלמדו.

יצחק שרגא קוטלר

בדין שפחה חרופה דמביא קרבן אחד על כמה עבירות

שבת ע"א ב', אמר עולא למאן דאמר אשם תלוי לא בעיא ידיעה בתחילה בעל חמש בעילות בשפחה חרופה אינו חייב אלא אחת וכו' ע"כ. ופי' רש"י דאירי בשוגג ונודע לו בין כל אחת ואחת יעו"ש בא"ד שכתב דלמאן דבעי ידיעה בתחילה באשם תלוי חשיב הוא לחלק לאשמות כהבאת כפרה המחלקת לעושה מזיד וצריך להביא על כל אחת ואחת אליבא דר' יוחנן דאמר לעיל באוכל שני זיתי חלה בהעלם אחד ונודע לו בשתי ידיעות שמביא חטאת על כל אחת ואחת דחשיבא ליה חילוק ידיעה כאילו הביא קרבן בין ביאה לביאה ואשמעינן עולא דלמאן דלא בעי ידיעה באשם בתחלה אינו חשובה לחלק בינתיים ואינו חייב אלא אחת דכיון דלא חשיב ליה ידיעה לא מחלקת וכו' עכ"ל. והיינו דאף שחלוק בשתי העלמות אפ"ה מצד זה עדיין אינו חייב אלא אחת משום ששפחה חרופה הוא מן המביאים קרבן אחד על עבירות הרבה ורק לר' יוחנן דחשיב ליה ידיעה כהבאת כפרה גם בשפחה חרופה חייב על כל אחת ואחת.

והנה הא דסבירא ליה לר' יוחנן דידיעות מחלקות והו"ל כהביא כפרתו לכאורה הוא רק לענין צירוף שנלמד מקרא שעל ידי ידיעה הו"ל כנתכפר לענין שא"א להצטרף אליו חטא אחרת, ואם כן בשלמא חטאת דהא דנתכפר שני זיתי חלב בהעלם אחת על ידי חטאת אחת הוא משום דמצטרף האכילות זה לזה לחיוב אחד שפיר אמרינן דידיעה הוה ליה כמי שנתכפר וא"א להצטרף אליו הזית השני, אבל בשפחה חרופה שגם במזיד מביא קרבן אחד על עבירות הרבה ובמזיד הרי אין להם שום צירוף אהדדין [שהרי אינם בהעלם אחד] אם כן על כרחך הא דמתכפר בקרבן אחד הוא שגם על שני חיובים מספיק קרבן אחד ולא דחשיב שתי עבירות לחיוב אחד וא"כ צ"ע מה שייך בזה שיהא כאילו נתכפר הרי עכ"פ צריך כפרה ולמה לא יתכפר באשם אחד דלא צריך כאן שום צירוף בעצם החיוב, וצ"ע.

והנה עיין בכריתות דף ט' א', בעא מיניה רבי חנינא טירנאה מר' יוחנן בעל חמש שפחות חרופות בהעלם אחת מהו חייב על כל אחת ואחת או אינו חייב אלא אחת א"ל חייב על כל אחת ואחת וכו' ע"כ. וצ"ע דמה שייך כאן גופין מחלקין ומה איכפת לי בזה שהעבירות חלוקין הרי הא דמביא קרבן אחד על עבירות הרבה בש"ח אינו משום דמצורפים העבירות אהדדי רק משום שקרבן אחד מכפר על חיובים הרבה, וצ"ע. ונראה שגם בש"ח ע"כ צריך לצירוף ונלמד מקרא שמביא קרבן אחד על עבירות הרבה שמצורפים החיובים לדין קרבן אחד ולא רק שנתכפר בקרבן אחד אלא בעיקר חיובם מצורף לדין קרבן אחד ולכן שפיר שייך דין דגופין מחולקים שמשום הכי א"א לצרף החיובים ושפיר שייך בה דין חילוק דגופין, ולפ"ז מיושב שפיר שגם סברת ר' יוחנן שע"י ידיעות הוי לי' כאילו נתכפר שייך שפיר בש"ח דכיון דהוי לי' כנתכפר א"א לצרף לחיובו עוד חיובים.

ועיין לקמן ברש"י ד"ה פליגי ר"י ור"ל שלר"ל גבי ש"ח בידועה שבין ביאה וביאה לאו כהבאת קרבן חשיבי לחלק וכי היכי דבמזיד דידי' מביא אחת על כולם ה"נ מביא על כולם ולא דמי לידיעות שבין אכילת חלב לאכילת חלב לדברי הכל דהתם חיובי אשגגות הוא וכיון שיש ידיעה בינתים הויין ליה שני שגגות, עכ"ל. וכן בתוס' ד"ה בעל וכו' בא"ד אע"ג דגבי חלב מדה ר"ל דידיעות שבין

אכילה לאכילה מחלקות לא דמי דהתם בשגגה חלה רחמנא וידיעות מחלקות אשגגות אבל בש"ח שמביא על הזדון כשגגה אין הידיעה חשובה לחלק וכו' עכ"ל. וצ"ע מה היה קשה להם בכלל הרי בחטאות כל שהוא נפרד בחיובו א"א להתכפר בקרבן אחד ורק שבהעלם אחד הרי הוא בעצם חיוב אחד משא"כ בש"ח הרי נלמד שגם בשני חיובים נפטר בקרבן אחד, וא"כ אפילו אי הוי שני חיובים ע"י שהוא שני העלמות אפילו הכי נפטר בקרבן אחד ולמה הוצרכו לסברות על זה, וצ"ע. ולפי דברינו מבואר שפיר שגם בש"ח דנפטר בקרבן אחד הוא ע"י דמצורף החיובים לדין קרבן אחד וא"כ כמו דהעלמות מחלקין בחטאות שא"א להצטרף בחיוב אחד יחלק נמי בש"ח שלא יצטרף החיובים לדין קרבן אחד.

ועיין עוד בהגמ' מתקיף לה ר' המנונא אלא מעתה בעל והפריש קרבן ואמר המתינו לי עד שאבעול הכי נמי דאינו חייב אלא אחת א"ל מעשה דלאחר הפרשה קאמרת מעשה דלאחר הפרשה לא קאמינא וכו', וצריך להבין קושייתו שהרי היה פשוט לי' שא"א וא"כ צ"ע מה שייך הא להא דאמר עולא שאין העלמות מחלקות בש"ח.

ולפי דברינו דגם בש"ח צריך לדין צירוף ומצורף לדין חיוב אחד, א"כ י"ל דהא דהפרשות מחלקות אינו משום שא"א להתכפר בקרבן שכבר הופרש שהרי מצורף להחיוב שהיה קודם ההפרשה רק שהפרשה היא בגדר מחלק שאחרי שכבר הופרש קרבן להחיוב הראשון א"א להחיוב השני להצטרף להחיוב הראשון לדין קרבן אחד והמחלק הוא בהצירוף של העבירות עצמם. וצ"ל עוד דהא דבחטאות שתי העלמות חייב שתים אינו רק משום דהרי שתי חיובים אלא שהוא גם בגדר מחלק כמו גופין, וכן משמע בהגמ' בכריתות דף ט' א' שמקשה על הא דאמר ר' יוחנן שגופין מחלקין בש"ח מאי שנא מחמש העלמות בשפחה אחת וכו' עי"ש. ולכאורה צ"ע דמה ענין העלמות לגופין הרי גופין הוא בגדר מחלק והעלמות אינו בגדר מחלק רק בגדר של שני חיובין ובש"ח שני החיובין מצורפין, וע"כ שגם העלמות הוא בגדר מחלק כמו בגופין, וא"כ היינו דמקשה ר' המנונא דכמו דאמר עולא שהמחלק של העלמות אינו מחלק בש"ח גם המחלק של הפרשות לא תחלק בש"ח.

והנה יש לעיין למה באמת העלמות אינן מחלקין בש"ח דעיין ברש"י ותוס' שהבאנו לעיל ומשמע שהמחלק של העלמות הוא רק בהשגגה וכשהחיוב הוא על השגגה נחלק בכך והוא מחלק בהשגגה מה שאין כן בש"ח שחייב על המזיד אם כן גם בשוגג אין החיוב אשגגה וא"כ לא שייך ביה המחלק של העלמות בכלל וא"כ הדרא קושין לדוכתא דמאי מדמי ר' המנונא המחלק של הפרשות להמחלק של העלמות הרי המחלק של הפרשות שייך גם כאן משא"כ המחלק של העלמות לא שייך כלל בש"ח כמו שכתבנו, וצ"ע.

והנה באמת דבריהם צ"ע שהוכיחו מהא שהחייב על הזדון כשגגה שהחיוב אינו אשגגה רק על המעשה וכל שעשה מעשה לא שנא אי במזיד או בשוגג חייב, הרי רבי עקיבא ס"ל דאשם בעי ידיעה מחלוקת ואי אין החיוב שייך להשגגה מה שייך שיהי' דין של ידיעה בהחיוב והרי גם לרבי עקיבא חייב אמזיד כשוגג, וצ"ע. ועוד קשה דהגמ' בכריתות מקשה מ"ש גופין מהעלמות ולפי דבריהם הרי המחלק של העלמות לא שייך בכלל בש"ח שאין החיוב אשגגה משא"כ המחלק דגופין הרי הוא מחלק גם במזיד, וע"כ שהוא מחלק גם במעשה, וצ"ע.

ונראה שע"כ כוונתם שהחיוב דשוגג לא שייך בכלל להשגגה דהאי החיוב שייך גם להשגגה כמו בחטאת רק שבחטאת עיקר החיוב הוא על השגגה ולכן כל שהוא בשגגה אחת אף שהוא בכמה מעשים הרי אין כאן סיבה רק לחייב אחד ובעצם אין לו רק חיוב אחד, משא"כ בש"ח שחייב אזדון כשגגה א"כ גם החיוב של שגגה הוא בעיקר על המעשה

בשגגה ולכן כשעשה כמה מעשים בשגגה אחת הרי בעצם יש כאן כמה מחייבים רק שמצורף בדין ש"ח שמצרף כמה חיובים לדין קרבן אחד. ולפ"ז בעצם שייך המחלק של העלמות גם בש"ת, וא"כ מה שכתבו רש"י ותוס' שהמחלק של העלמות הוא רק בחטאות משום שהחיוב על השגגה ולכן הצירוף הוא דהוי חיוב אחד ממש, ובשתי שגגות לא שייך שיהי' חיוב אחד, וזהו המחלק שלו, משא"כ בש"ח אף שגם שם שייך שיהי' מחלק, על כל פנים אמר עולא שהצירוף הזה לא נחלק בכך, ושפיר מקשה ר' המנונא שגם המחלק של הפרשות לא תחלק בש"ת.

ולפ"ז לא קשה מר"ע דסבירא לי' בבעי ידיעה מתחילה דגם לר"ע החיוב הוא על מה שעשה מעשה בשגגה ושפיר שייך בו דין ידיעה, ומובן נמי מה שהקשה מהגמ' בכריתות מאי שנא גופין מהעלמות שבעצם שייך המחלק של העלמות גם בש"ח.

יצחק רייניץ

בענין תמות ומועדות וצד תמות במקומה עומדת

הגמ' ב"ק דף י"ח א', בעי רבא חצי נזק צרורות מגופו משלם או מעלייה משלם וכו' ת"ש הכלב שנטל חררה והלך לגדיש ואכל החררה והדליק את הגדיש על החררה משלם נ"ש ועל הגדיש משלם ח"נ וכו', ותני עלה משלם ח"נ מגופו ור' אלעזר סבר במשלם נ"ש מגופו. ובגמ' שם ע"ב כי קאמר ר' אלעזר נ"ש כגון דאייעד ובהא קמיפלגי מר סבר אין העדאה לצרורות. ומר סבר יש העדאה לצרורות. וגירסת רש"י בהגמ' כגון דשני ואייעד וז"ל רש"י אלא דשני בצרורות ואייעד שלשה זימני בהכי דהדר הוה לי' כאורחי' ואמרי רבנן חצי נזק כשאר צרורות דמועדין מתחילתן ואפ"ה ח"נ ותו לא האי נמי בשני ואייעד לא חמור ממועד מתחילתו ואין העדאה לצרורות ששינה בהן, ומדקתני מגופו אלמא צרורות כי אורחי' נמי מגופו. והקשו תוס' שם וז"ל וקשה דהיכי פשיט הא דרבא דילמא צרורות כי אורחי' מעלייה אבל היכא דשני אע"ג דאייעד משלם מגופו דצד תמות במקומה עומדת.

וכבר תירץ על זה הנחלת דוד דהרי למ"ד צד תמות במקומו עומד יש שני חציי תשלומין חצי מגופו וחצי מהעלייה, ואם בההלכתא נאמר דצרורות משלם ח"נ מעלייה אז בשני ואייעד משלם החצי מעלייה, ומדקתני בברייתא דמשלם ח"נ מגופו אלמא דההלכתא דצרורות דמשלם ח"נ מגופו.

ונראה דתוס' לא ניחא להו בתירוצו של הנחלת דוד דלשיטתייהו אזלי, דהרי הדין דצד תמות במקומה עומדת נאמר לגבי שני דינים דמשלם מגופו ועוד דצריך שמירה מעולה, ועל עיקר דין דצד תמות במקומה עומדת הקשה ר' פרץ שם דף מ"ה ב', תימה הא מנ"ל ותירץ כמו שכתבו תוס' שם מסברא אומר כן דאטו משום שנעשה מועד גרע ויפטור מח"נ בשמירה פחותה ע"כ. ועל כן לא סברי תוס' כתירוצו של הנחלת דוד, דהיאך נאמר דהדין צרורות בקרן מועד הוא לשלם ח"נ מעלייה ויפטור בשמירה פחותה [כדין צד המועד] דא"כ נמצא דמועד גרע מתם. ולפ"ז צריכין לבאר סברת רש"י בזה ומה הוא יסוד מחלוקת רש"י ותוס' בזה.

ונראה לומר בזה דמחלוקת רש"י ותוס' הוא בעצם, יסוד דין תמות. דבגמ' דף ב' ב', אבל מתוברת אימא כולה מועדת היא, והקשו תוס' שם דמהי תיתי חיוב נ"ש, ותירצו למ"ד ח"נ ממונא אתיא מבור וחד מהנך, ולמ"ד קנסא ס"ד למילף מבור וחד מהנך, אבל מפשטות לשון רש"י משמע דגם בלא זה ס"ד במחוברת משלם נ"ש וצריך ביאור.

בגמ' דף ל"ז איתא, לפרש טעמא דר"ש בן אלעזר בשור של הדיוט שנגח שור של הקדש בין תם בין מועד משלם נ"ש, אלא אמר ר"ל הכל היו בכלל נ"ש כשפרט הכתוב רעהו גבי תם רעהו הוא דתם משלם ח"נ מכלל דהקדש בין תם בין מועד משלם נ"ש, דאם כן נכתוב קרא להאי רעהו גבי מועד. ופירש"י מדלא פרט פטורא במועד ש"מ כשפרט לך רעהו בתם לא לפטור הדיוט בהקדש בא, אלא להחמיר עליו לחייב הדיוט תם נ"ש להקדש. והוסיף שם רש"י "וללמדך שלא להוציא תם מכלל מועד אלא בשור רעהו". הנה בפשטות גדר הדין דתם ומועד הוא, דהמזיק של תם הוה מחייב לח"נ והמזיק של מועד מחייב נ"ש, היינו דתם כיון דבחזקת שימור קיימא הוה הפרשה של שמירת ניזקין רק לחייב ח"נ, ובמועד לנ"ש. אבל מרש"י נראה דלפי זה לא

היה יתכן דינו של ר"ש בן אלעזר דנימא דבהדיוט מזיק הקדש המחייב של תם נ"ש. אלא דגם בתם המיחייב מדין שמירת ניזקין הוה לנ"ש כמו כל המזיקין, אלא דבתם חידשה התורה דין פטור וקולא בתשלומין, והפסוק הוציא התם מכלל מועד. אבל הדיוט בהקדש הפסוק, לא הוציא תם מכלל מועד וממילא משלם נ"ש.

ואולי יש רמז לזה מרש"י על המשנה בריש כיצד הרגל דכתב בקרן תם דהתשלומין "חצי נזק ותו לא". דהדין תמות הוה קולא בתשלומין דלא משלם נ"ש אלא ח"נ ותו לא.

הנה כ' הרשב"א דף ב' ב', ה"ק אמאי במחוברת אימא כולה מועדת היא, אדרבה אימא כולה תמה היא לשלם ח"נ בלחוד דכל לאפוקי ממונא קולא לנתבע וחומרא לתובע. הרי מבואר מדברי הרשב"א דלמאי דהוי ס"ד דנגיחה דקרא היינו דוקא תלושה, דמחוברת לא מקרי נגיחה, הוי מטעם גזה"כ ומיעוט דמחוברת נחמעטה מהלכותיהן דקרן — וע"ז דן הרשב"א בנוגע לאיזה הלכתא בא המיעוט אי להחמיר דאין בה הקולא דקרן דהוי תם בתחלה — או לקולא, דאין בה החומרא דהעדאה וכולה תמה היא, וכתב שם עוד תעדיין יש להקשות מאי קאמר דמחוברת אימא כולה מועדת דמה"ת בקר התוס', [תתירץ כד' התוס'] דנתבאר מדברי הרשב"א דיש כאן מיעוט, מ"מ המיעוט הוא רק בנוגע דאינו בכלל ההלכתא המיוחדת דתמות שנאמר בקרן אבל אי לאו דילפינן לה מבור וחד מהנך, מה"ת ב' חיוב נז"ש בתחלה מצד עצמו. זהו שי' התוס' והרשב"א, אבל בדעת רש"י י"ל דאדרבה בפרשה דקרן גופה באמת יש דין נז"ש גם לתם, אלא דבא הכתוב והוציא תם מכלל מועד, וא"כ י"ל דהמיעוט דתלושה בא למעט מחוברת מהך הפקעה דתמות, וממילא ה"ה מועד בתחלה מצד פרשה דקרן גופה וכמו דהקדש לר"ש בן אלעזר.

אבל עדיין צריך ביאור שיטת רש"י, דבשלמא למ"ד פ"נ ממונא י"ל כדברינו דהפסוק בא להוציא תם מכלל מועד, אבל בעצם גם תם הוה מחייב לנ"ש. אבל למ"ד פ"נ קנסא וסתם שוורים בחזקת שימור רק דהתורה חידשה בו חיוב קנס ח"נ, א"כ זהו כל המחייב שבו.

ונראה לבאר דהנה תוס' דף כ"ד א' ד"ה השתא, הקשו למ"ד ליעודי גברא דמבואר בגמ' דאם באו ג' כיתי סהדי בחד יומא דלא מייעד וז"ל תימה לר"י דמ"מ קנס לא הוי אפי' למ"ד פלגא נזקא קנסא במכי נגח ג' נגיחות יצא מחזקת שימור ונראה לתרץ דאין ח"נ חלוק כיון דהוה קנס בחד דוכתא הוי קנס בכל דוכתי, כדאשכחן גבי שלשים של עבד דאפי' העבד שוה שלשים לא פחות ולא יותר מ"מ הוי קנס, ואי מדה בי מיפטר, ע"כ. וקושייית התוס' צ"ב היאך הוה ממון אחר ג' נגיחות הרי הפרשה של החורה הוה ח"נ קנסא, ומה שייך חיוב ח"נ דממונא דלא כתיב בתורה. ונראה לפרש דאפי' למ"ד פ"נ קנסא הרי חידשה התורה ששור תם הוה מזיק לח"נ, ויש בו פרשה של חיוב ממון עכ"פ לח"נ, אלא כיון דבחזקת שימור קיימא הי' לנו לפטור הבעלים מחיוב זה מטעם אונס אלא דחייבתו תורה כי היכי דלינטרי לתורי', ולכן הוא דהוה רק קנס. אבל אחר ג' נגיחות דכבר יוצא מחזקת שימור וליכא אונס אז החיוב הוה ממון, דהדין קנס לא מעצם דין תמות הוא, דכל הדין תמות הוא רק לגבי ח"נ ומגופו, והדין קנס הוה כיון דיש פטור אונס בג' נגיחות ראשונות לכן חשוב רק קנס.

ולפ"ז מוסבר רש"י בפשיטות, כיון דאיכא מחייב בעצם לממון של נ"ש גם בתם לכ"ע, א"כ למ"ד פ"נ ממונא הגדר של ח"נ הוה פטור וקולא בתשלומין כן למ"ד פ"נ קנסא.

ותירוצם של תוס' שם באין ח"נ חלוק נראה שכוונתם לחדש דלא כסברתם בהקר' אלא דעצם יסוד החיוב הוא קנס וכמו שלשים של עבד. אבל לדעת רש"י אא"ל כן כנ"ל, דהרי שיטת רש"י דגם תם הוה מזיק המחייב ממון.

רש"י לקמן דף ל"ט א' על המשנה שם כתב, דאפי' למ"ד פ"נ קנסא זה רק בחם אבל במועד אפי' למ"ד צד תמות במקומה עומדת הוה חיוב ממון וז"ל ואי טעמא משום קנסא הוא דמועד מי הוי קנסא הא לאו בחזקת שימור קיימי (וכן לשון הרשב"א שם), הרי בפירוש כמו שס"ד לתוס' דכיון דיצא מחזקת שימור הוה ממונא. אבל תוס' דף מ' א' ד"ה ולימא כתבו ביאור אחר דאף לר"י הצד תמות הוה ממונא "דכיון דאייעד לאו קנסא הוא". ותוס' זה לשיטתם, דעצם יסוד חיוב ח"נ הוה קנסא. לכן פירש תוס' דע"י העדאה נשתנה דין תשלומין לחיוב ממון.

ונראה להוסיף עוד בטעם דא"א לרש"י לסברו כתירוצם של תוס', דנראה דשיטת רש"י דלא נאמר דתם הוה פרשה המחייב בפנ"ע ומועד הוה פרשה המחייב בפנ"ע כמו שני אבות, אלא דההעדאה באה רק להוסיף על התם, דבתם איכא פטור על החצי ובמועד ליכא פטור. וא"כ אא"ל דיסוד החיוב של תם קנסא ויסוד החיוב של מועד ממונא. אבל לתוס' מוכרח עכ"פ למ"ד פלגא נזקא קנסא דתם ומועד הוה כל אחד מחייב בפנ"ע, והמ"ד פ"נ ממונא ג"כ סבר כן בפשטות. וי"ל דתוס' לשיטתם בזה, דכיון דשיטת תוס' בדף ב' ב', דתם הוה רק מחייב בשביל ח"נ ומועד הוה מחייב לנ"ש, כמו שביארנו המחלוקת רש"י ותוס' שם, א"כ מסתבר לומר דמועד לא הוה רק הוספה לחיוב תם אלא דתם הוה פרשה בפנ"ע לח"נ ומועד הוי פרשה בפנ"ע לנ"ש.

ונחזור לקושיא הראשונה. דהנה תוס' ור' פרץ דף מ"ה ב' הקשו, מנא לי' לר' יהודה דצד תמות במקומה עומדת. ונראה לשיטת רש"י דהדין מועד הוה רק הוספה להפרשה של תם, סבר ר' יהודה דזה רק להוסיף חיוב ח"נ אבל הצד תמות במקומה עומדת, והתוס' הקשו שם משום דאזלי לשיטתייהו דתם ומועד הוו שני פרשיות.

ולפ"ז נראה דלשי' רש"י יש לומר דסברת ר' יהודה דצד תמות במקומה עומדת הוא משום דכיון דפרשה דמועד הוי רק הוספה על פרשת תם א"כ מסתבר דההוספה היא רק בנוגע להח"נ המתחדש, אבל הצד תמות עומד הוא במקומו, והתוס' לשיטתייהו הוא דה"ק על ר' יהודה, מנ"ל הא דלדידהו הוי פרשה דמועד פרשה בפנ"ע ומה"ת דנכלל בה צד תמות, וע"ז תי' התוס' דסברת ר"י הוא מטעם דאטו מועד מגרע גרע, אבל לשי' רש"י אין לנו שום הכרח לסברא זו, ומבואר בזה מחלוקת רש"י ותוס' שפתחנו בה, וכמש"כ דהתוס' לשיטתייהו לא ניחא להו בתירוצו של הנחלת דוד דא"כ מועד מגרע גרע, אבל רש"י לשיטתי' לא נחית לסברא זו, וא"כ שפיר מצי סבר כסברת הנחלת דוד דאם צרורות כאורחי' משלם ח"נ מעליי' ה"נ בקרן דאייעד הרי הוא משלם הצד מועדות שבו.



הרב יצחק שטיינברג

שיטת הרמב"ם בענין אין מתכוין

הרמב"ם בפ"י מהל' כלאים הל' ט"ז כתב וז"ל תופרי כסות תופרין כדרכן, ובלבד שלא יתכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים, והצנועין תופרין בארץ וכן מוכרי כסות מוכרין כדרכן, ובלבד שלא יתכוונו בחמה שיציל להם הכלאים שעל כתפן מן

החמה, ולא יתכוונו בגשמים להתחמם בו וכו' עכ"ל. ובהלי' י"ח כ' ח"ל לא ילבש אדם כלאים עראי ואפי' ע"ג עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום, ואפי' להבריח את המכס ואם לבש כן לוקה עכ"ל. ובכס"מ כתב וז"ל משנה שם וכתבו הר"ש והרא"ש דסבר האי תנא דדבר שאין מתכוין אסור ופליג אמתניתין דמוכרי כסות מוכרים כדרכם, ורבינו פסקה לזו ולזו. ונראה שטעמו משום דס"ל דאפילו ר"ש מודה בהא דכיון שהוא לובש ממש הרי עבר על לא תלבש שעטנז, אבל מוכרי כסות וחופרי כסות שאינם לובשים ממש אלא מעלים עליהם מותר אם אינו מתכוין וכו' עכ"ל.

ובבית הלוי חלק א' סימן א' אות ו' מפרש דברי הכס"מ שאם לובש ממש כל האיסור הוא מעשה הלבישה בלבד, וההנאה לא הוי חלק מן האיסור, אבל בהעלאה כל האיסור אינו אלא בהשתתפות של קבלת הנאה והוא אינו מתכוין להנאה וע"כ במוכרי כסות כיון שאינם לובשים הבגד רק מעלים, כיון שאין מתכוונים להנות מותר. שוב ראיתי שכבר קדם לו להביא לורי הר"י קורקוס בבאורו להרמב"ם והביא ראי' מדברי הרמב"ם עצמו דס"ל שבלבישה א"צ הנאה משום שבהל' י"ח כתב "שאינו מהנהו כלום", וכתב שבמוכרי כסות משמע מהרמב"ם שזה דוקא בהעלאה שכתב בהל' ט"ז "שעל כתפך". עוד כתב שצ"ל שההעלאה היא באופן שאינו פסיק רישיה להנאה כמו שפירשו התוס' והריטב"א בשבת כ"ט ב', כגון שהוא לובש מלבושים אחרים ואינו ודאי שמגיע הנאה מכלאים שעל כתפן.

אך מסתימת דברי הרמב"ם משמע דהא דמוכרי כסות מוכרים כדרכם הוא אפילו בפ"ר. וע' במרכבת המשנה הל' שבת פ"א (דף י"ד בספרו) שטען כעין זה. ובזה אפ"ל ע"פ מה שכתב רבינו חיים על הרמב"ם (בדף ו' בספרו) שהרמב"ם הלך בשיטת הר"ן בפ' גיד הנשה שאם אינו מתכוין באיסורי הנאה, אפילו בפ"ר מותר.

אולם כבר עמדו בזה הר"י מקורקוס והבית הלוי שמהגמ' יבמות דף ד' ב', משמע שגם בלבישה צריך הנאה, דהכי איתא התם: הני מיצרך צריכי, דאי כ' רחמנא לא יעלה עליך הו"א כל דרך העלאה אסר רחמנא ואפילו מוכרי כסות, כתב רחמנא לא תלבש שעטנז דומיא דלבישה דאית ביה הנאה ואי כתב רחמנא לא תלבש, ה"א דוקא לבישה דנפיש הנייתה אבל העלאה לא, כתב רחמנא לא יעלה עליך ע"כ. והם לומדים שהרמב"ם מפרש הגמ' שפסוק לא יעלה מגלה על לבישה שא"צ הנאה, ופסוק לא תלבש מגלה על העלאה שצריך הנאה ע"ש אמנם זה קשה מסוגיא שם שכתב וז"ל ה"א דוקא לבישה דנפיש הנייתה אבל העלאה לא כתב רחמנא לא יעלה עליך ע"כ ומשמע שהפסוק לא יעלה מגלה שא"צ "לבישה דנפיש הנייתה" אבל ודאי לבישה דאית ביה הנאה בעינן.

והנה ביו"ד סימן ש"א הש"ך וט"ז ומרכבת משנה שהובאו בפתחי תשובה שם מתרצים סתירת הרמב"ם בג' תירוצים שונים, אבל הצד השוה שבהם שבאמת אין שום חילוק בין לבישה והעלאה והכל תלוי בכוונת הלובש שאם כדי להבריח את המכס חייב ואם כל כוונתו היא רק להראות לקונים מותר ע"ש באריכות. והדברים מחמיהין דהא משמע מהמשנה פ"ט כלאים ומרמב"ם שאם לובש כלאים אפילו ע"ג עשרה בגדים חייב ולא משנה כלל מה היא כוונתו, דלשון המשנה והרמב"ם הוא "אפילו לגנוב את המכס" בלשון "אפילו" ופירוש המשנה והרמב"ם הוא, דלא מיבעיא אם לובש ע"ג עשרה בגדים שאף שאינו מהנהו כלום חייב משום שיש איזה סיבת ריוח ללובש ויש רצון גמור כגון להראות לקונים, אלא אפילו להבריח את המכס שאינו אלא מניעת היזק בלבישה זו מ"מ חייב משום שכדי לחייבו סגי בדעתו וכוונתו ללבוש, ומה אכפת לן אם בלבישה זו אינה רצון גמור ובאה לו צריכותה של לבישה

זו בע"כ. (ע' בב"ק דף קי"ג שהביא המשנה בלשון זה "לא ילבש אדם כלאים אפילו ע"ג עשרה בגדים להבריח את המכס" ולא גורס "אפילו" להבריח את המכס, ולפי גירסא זו מיושבים התירוצים של ש"ך, ט"ז, המרכבת המשנה, שיכול לומר שדוקא אם כוונתו להבריח את המכס חייב, אבל זה אינו מספיק ליישב סתירת הרמב"ם שהוא גורס "ואפילו" ודו"ק.)

והנראה לומר בזה דבאמת לבישה והעלאה שוים בדיניהם ובשניהם צריך שיוכל להנות מלבישה זו, וכפשטות הגמ', אלא דהרמב"ם ס"ל שאין שום ענין שהלובש צריך להרגיש ולהנות בפועל מהלבישה אלא הוא דין בהלבישה, דכדי להתחייב בעינן שתהא לבישה מעליתא דראוי להנות ממנה ואף שאינו נהנה כלל כגון להבריח את המכס שלובש בגד שעטנז ע"ג עשרה בגדים שחייב אע"פ שאינו מהנהו כלום, והיינו משום שלבישה כזו ודאי ראוי להנות ממנה ורק העובדא הצדדית שהבגד הוא ע"ג עשרה בגדים גורמת שאינו נהנה מהלבישה, ולפיכך שפיר מקרי לבישה דאית בה הנאה וחוסר ההנאה בפועל אינו מספיק לשלול מהלבישה את טיבה וערכה.

אבל קשה לפי הנ"ל מדוע במוכרי כסות מוכרים בדרכם והא דאי המוכר מתכוין למעשה העלאה, ובשלמא לפי הר"י קורקוס והכס"מ שהדבר המחייב הוא ההנאה מהכלאים ל"ק מידי דהא הוא אינו מתכוין להנאה, אבל לפי הנ"ל שעצם האיסור הוא מעשה הלבישה וההעלאה, וההנאה אינו דבר המתחייב לכשעצמו אלא הוא תנאי בלבישה או בהעלאה שצריך שתהא לבישה והעלאה שראוי להנות ממנה לאשוויי ללבישה זו שם לבישה ולא סתם משוי בעלמא וא"כ מדוע מוכרי כסות מוכרים כדרכם.

ונראה בזה דבגמ' פסחים דף כ"ו ב', הביא מתניתין דמוכרי כסות מוכרין כדרכן ונחלקו הראשונים התם בביאור מילת "כדרכן", רש"י כתב שזה כדרך לבישה שמעוטפין בכסות, ור"ח כתב שהוא כדרך המוכר שנושא על כתפו. והרמב"ם הלך בשיטת ר"ח שכתב ג"כ "על כתפן" וכמו שהזכרנו לעיל. ונ"ל שלפי הרמב"ם כל ההיתר במוכרי כסות הוא דוקא כשנושא הבגד על כתפו, ולא משום דשאני דין העלאה מדין לבישה, אלא דבזה ניכר שכוונתו בלבישה זו כדי למכור, אבל אה"נ אם הוא מעלה סתם את הבגד כדרך שאר בנ"א ולא כדרך המוכר חייב דהא סתם העלאה כלבישה ממש. ומקורו מהמשנה עצמה שכתוב "כדרכן" שמשמע דוקא כדרך המוכר מותר, והיינו משום שאם ניכר שלבישה זו אינה כדי להנותו אינו בכלל הלאו דלא תלבש, והדבר תלוי במחלוקת ר"י ור"ש, דלבישה זו אינה ודאי ניכרת שאינה עומדת ליהנות ממנה, דאף שניכר שעיקרה להראות הבגד ע"מ למוכרו מ"מ שמא מחכרין גם להנאה, דאופן הלבישה אינו מוכיח את כוונתו המוחלטת, ולפי ר"ש דאזלינן בתר כוונת האדם הכא כוונתו תפרש המעשה המסופק ואם מתכרין רק כדי למכור משוי לה ללבישה זו שם לבישה שאינה עומדת להנאה, ולפיכך אינו בלא תלבש, אבל לפי ר"י כבר למדנו המאירי (בשבת דף ק"ג ד"ה זה שבארנו) שבכ"מ אינו מתכרין כמתכוין, א"כ הוא כמתכרין ללבישה שעומד להנותו שלפי ר"י העיקר תלוי בהמעשה, והמעשה ראוי להנותו. (והמ"מ פי"ב הל' ב' והרמב"ן שהובא שם משמע שחולק על המאירי בזה ולא אמרינן לפי ר"י אינו מתכוין כמתכוין ע"ש).

ולפ"ז הכל מיושב, שבמוכרי כסות מותר אפילו באופן פסיק רישיה להנאה וכסתימת הרמב"ם, ואין שום חילוק בין העלאה לבין לבישה וכסתימת הגמ' ביבמות ולא כדרך הכס"מ והר"י קורקוס, וכל החילוק בין הל' ט"ז והל' י"ח, שבהל' ט"ז מיירי שלובש כדרך המוכר ובהל' י"ח לובש כדרך בני אדם, ומה שניכר לכל בשעה שלובש ע"ג עשרה בגדים שאינו עומד להנאה אינו כלום שהיכר זה

אינו נובע מצורת אופן הלבישה אלא מצד שהבגד הוא ע"ג עשרה בגדים, וזה היכר מצד אחר ולא מאופן הלבישה, וצורת לבישה זו עומד להנאה כשאר לבישה ובכלל לאו דלא חלבש.

שוב מצאתי בעמ"ה בביאור הגר"א שמשמע משם כדברינו. ע' בשו"ע או"ח סימן י' ה"י כתב המחבר וז"ל מצנפת פטורה אפילו של ארצות המערב שב' ראשיה מושלכים על כתפיהם וגופם ואע"פ שמתכסה בה ראשו ורובו פטור כיון שעיקרה לכסות הראש דכסותך אמר רחמנא ולא כסות הראש עכ"ל. ובביאור הגר"א כתב וז"ל כמ"ש במוכרי כסות אלמא כיון דאין עשוי להגין מפני החמה לא קרינן ביה תלבש ה"נ לא קרינן ביה כיסוי הגוף עכ"ל, והביאור בדבריו שכמו במוכרי כסות ניכר באופן הלבישה שאין עשוי להגן מפני החמה מותר, ה"נ פטור מציצית דמצד לבישת הבגד ניכר שאין עשוי אלא לכיסוי הראש. וצ"ל בכוונת הגר"א שמוכרי כסות תלוי במח' ר"י ור"ש וכדרך שביארנו לעיל שבהרבה מקומות בש"ס איתא שזה תלוי במח' ר"י ור"ש. וכוונתו דכיון שלא כיון הלובש אלא כדי למכור, הרי הוא פטור משום דלא קרינן ביה לא תלבש וכמש"ב.

והנה בפ"ח מהל' לולב ה"ה כ' הרמב"ם וז"ל ואין ממעטין אותן ביו"ט לפי שהוא כמתקן, עבר וליקטן או שליקטן אחד אחד לאכילה הרי זה כשר עכ"ל ועיין בכס"מ שהקשה למה הצריך שליקטם אחד אחד כיון שליקטם לאכילה אפילו כמה ביחד נמי, ועוד למה לא כתב שצריך שתחי לו הושענא אחריתי (ויעו"ש שהביא גירסא אחרת ברמב"ם בשם הרב המגיד.)

ולפי היסוד הנ"ל מיושבת גירסא זו שפיר שאפילו אם ליח ליה הושענא אחריתי מותר שהרי ליקטם אחד אחד לאכילה וניכר מתוך מעשיו שזה כדרך אכילה ואינו נחשב כמעשה תיקון, וכמו שכתב הגר"א שבמוכרי כסות אינו נחשב לא תלבש שניכר שאין עשוי להגן מפני החמה, אבל אם ליקטם כמה ביחד אינו כדרך אכילה ואסור. אמנם עדיין קשה מדוע לא כתב כהגמ' שליקטם לאכילה ובדאית ליה הושענא אחריתי, ובכה"ג אפילו ליקטם כמה ביחד נמי מותר. וע"ל שסבר שהגמ' לא קאי ע"פ הילכתא שלומד שכל ההיתר של אית ליה הושענא אחריתי כתוס', שפ"ר דלא ניחא ליה דומה למלאכה שא"צ לגופה ופטור אבל אסור, ובמקום מצוה שרי, אבל בהלכה סבר שמלאכה שא"צ לגופה חייב א"כ פ"ר דלא ניחא חייב, כמבואר יותר לקמן בשיטת רמב"ם, וא"כ אינו סובר כרבי אליעזר ב"ר שמעון אלא כת"ק, ומחדש שאם ליקטם אחד אחד לאכילה מחה ת"ק שמותר, ומקורו ממוכר כסות מוכרין בדרכן וכמש"ב, וכן משמע מהרמב"ם שפסק כת"ק שכתב "אין ממעטין ביו"ט כלשון הת"ק ולא כתב "ממעטין ביו"ט" (וכגון שליקטם אחד אחד לאכילה) כלשון ר"א ב"ר שמעון ודו"ק.

וכבר מפורסם מה שהקשו המפרשים על הרמב"ם שפסק בפ"י מהל' שבת הלכה כ"ה שרמשים המזיקים מותר לצוד אותם אם אינו מתכוין אלא להינצל מנשיכתם, והלא לשיטת הרמב"ם מלאכה שא"צ לגופה חייב. והנראה לומר בזה דהנה הרמב"ם כתב שם וז"ל כיצד הוא עושה כופה כלי עליהם או מקיף עליהם או קושרן כדי שלא יזיקו, ויש לעיין מדוע דוקא באופנים אלו מותר, שוב ראיתי שכבר הרגיש בזה בספר מרכבת המשנה וכתב שם שנפ"מ אם עושה בידים או לא, ופירש של "קושרן" דוקא קושרן לפני בהמה ויעו"ש באריכות, אבל קשה שמן הסתם קושרן משמע אפילו אם קושר בידים. וע"ל שבא לאפוקי שאם באו המזיקים לביתו או לחצירו שאסור לנעול הדלת אפילו כדי שלא יזיקו, שדוקא בציורים אלו שכופה עליהם כלי או קושרן ניכר מתוך מעשיו שאינו עומדין להיות ניצודים דמן הסתם מזיקים אינם עומדין להיות ניצודים לשמם, וא"כ הוי כעין מעשה של ספק אם בעל חי זה עומד לצידה או לא וא"כ לפי ר"ש

דאזיל בתר כוונה, כוונתו חפרש המעשה דאם כיון לצדם רק כדי להינצל מנשיכתן כאלו אין כאן שום מעשה צידה ומפני זה הכא מותר אפילו להרמב"ם שסבר שמלאכה שא"צ לגופה חייב אבל אם בהמה נכנסת לתוך חצירו ורצה לסגור הדלת להינצל מנשיכתן חייב, שאין שום היכר מצד מעשיו שאינו רוצה לצוד אותה, שאם הוא צד הבהמה בחצירו ניכר מן הסתם שצד לצורכו, ואפילו אם כוונתו להינצל מנשיכתן נקרא מעשה צידה וחייב משום דמלאכה שא"צ לגופה חייב. וראי' ומקור ליסוד זה הוא מסוגית מוכרי כסות וכמש"ב.

ועוד הקשו המפרשים על הרמב"ם פ"י הי"ז, שהיאך יכול לפסוק במפיס שחין אם להוציא ממנה ליחה פטור אם הוא פוסק כר"י דמלאכה שא"צ לגופה חייב. וע' במ"מ שהביא ספר הבתים וכ"כ איתא ברבינו חיים הלוי שהכא דומה לאין מתכוין שאין מתכוין למלאכת הפתח, ויעוין בחידושי רבינו שלמה מה שביאר בזה. וצ"ל לפ"ז דהרמב"ם סבר כשיטת הערוך שפ"ר דלא ניחא ליה מותר, אך מהפשטות דברי הרמב"ם לא משמע כן שבפ"א ה"ו פסק שפ"ר חייב ולא חילק בין ניחא או לא ניחא ליה, ואח"כ ראיתי שבמרכבת המשנה (בספרו דף י"ג ע"ב טור שני) וכן בספר מעשה רקח בפ"א כבר העירו ע"ז, והזכרנו לעיל שהטעם שלא הביא פסק הגמ' דאית ליה הושענא אחריתי משום דהוא פוסק פ"ר דלא ניחא ליה חייב, (וכ"כ לא הביא פסק הגמ' דף ק"ג "דקצביד בארעא דחבריה" והגמ' דף ק"ז "דשקיל ליה בברז", ובמקו"א הארכתי בזה) אבל המ"מ גורס גירסא אחרת בהרמב"ם הל' לולב, ולפי דרכו הרמב"ם סבר הפסק של דאית ליה הושענא אחריתי ומשום זה הכא הביא הספר הבתים וסובר שהרמב"ם פסק כשיטת הערוך דפ"ר דלא ניחא ליה מותר, אבל לפי דרכנו באמת פסק הרמב"ם דפ"ר דלא ניחא ליה חייב, א"כ קשה היאך פסק במפיס שחין להוציא ממנה ליחה מותר, וצ"ל כתירוץ ראשון של המ"מ, שאם רק להוציא ממנה ליחה אין זה גמר מלאכה וא"א לבא לידי מכה בפטיש, וכמו שכתב רש"י בדף ק"ז ע"א שאינו חושש אם תחזור וחסתום מיד ומותר דאין כאן תיקון.

אבל נ"ל שמה שלומדים שדוקא מרחיב פי המכה כדרך שהרופאים עושין חייב, אינו כן שהרי כתב — המפיס שחין "כדי להרחיב פי המכה" וכו' ולא כתב שהוא הרחיב. וכן משמע בפירוש המשניות להרמב"ם בעדיות ששם כ' וז"ל "שהמפיס מורסא אם כוונתו להרחיב פי המכה" וכו' ולא כתב שהוא מרחיב פי המכה, ובא לאשמעינן שאם אינו עושה אלא הפיסה דהיינו שסותח בידיו המכה (כפירוש הרמב"ם שמשנה בעדיות) סגי בזה אם כוונתו להמשיך הרפואה ע"י לקלף פי המכה, ויעויין בתוספתא בעדיות שצורת הרחבת פי המכה הוא בקלוף, וממילא מובן שזה בא רק אחר מעשה ההפסה. א"כ אם הפיסה בסוף השבת ורק אחר שבת קולף פי המכה קודם שניסתם חייב, דעל התחלת גמר המלאכה ג"כ חייב משום מכה בפטיש כשיטת המאירי, שהרמב"ם פסק בפ"י הט"ז שהצר אפילו מקצת צורה חייב משום מכה בפטיש. אבל קשה מדוע אם בשעת הפסה כוונתו היתה רק להוציא ליחא פטור, הי' צריך להיות תלוי אם בסוף השלים את כל מלאכת הרפואה או לא, ואם בסוף השבת עושה הפסה בכוונה להוציא ממנה ליחה ובמוצ"ש הוא התחרט וגומר את הרפואה והרחיב פי המכה היה צריך להיות חייב, שבשעת מעשה ההפסה יש התראה על מעשה האיסור, שהרי מעשה זה ראוי להיות התחלת מכה בפטיש ומה איכפת לן בכוונתו.

ונ"ל דלפי היסוד הנ"ל במוכרי כסות מיושב, שאם יש בעין מעשה שראו לאיסור אבל יש ספק בהמעשה אם עומד לאיסור, לפי ר"ש דאזיל בתר כוונה יכול לפרש המעשה למה שהוא כיון, א"כ אם הוא מפיס המורסא שודאי יש ספק אם נסתם המכה או אם ממשיך זה להרחבת פי המכה, והמציאות של ספק כאן בלי שום היכר באופן עשית, הפסה, שאם

נתגלה שנסתם המכה אין שם התחלת מכה בפטיש בהפסה ואפילו אם בתחילה כוונתו היתה להרחיב פי המכה ואח"כ החתרט פטור על ההפסה. וא"כ אם כוונתו להוציא ממנה ליחה, יכול לפרש ההפסה זו למה שהוא כיון וכאילו אינו עושה מעשה החלת רפואה ואפילו במוצ"ש שינה דעתו ומרחיב פי המכה פטור.

וצריך הסבר מדוע אם גורר ספסל ופסיק רישי' בעשיית חריץ חייב, דלכ' ניכר מצד מעשיו שאין כוונתו אלא לגרירת ספסל עכ"פ הדבר מוטל בספק אם עומד לגרירת ספסל א"כ כוונתו הי' צריך לפרש המעשה. ונ"ל שאם הוא גודר בכלי העשוי לעשות חריץ ודאי היה ניכר שגרירה זו היא כדי לעשות חריץ אע"פ שלא כדרכו, א"כ אם ידעינן כוונתו שאינו כדי לעשות חריץ אלא משום שהוא משתמש בספסל אינו כלום, שההיכר אינו מצד אופן עשיית החריץ אלא מצד הספסל, ומשום זה לא תועיל כוונתו לפרש המעשה הזה.

הרב יצחק אשר גלייזיל

בענין שנוי דלידה

בבא קמא ס"ו א', אמר רבה שנוי קונה כתיבא ותנינא. וכתב רש"י בד"ה שנוי קונה "היכא דשני ליה בידים." ומשמע מדברי רש"י דכל דין דשנוי קונה הוי רק בשנוי בידים ולא בשנוי דממילא. וע' פני יהושע שכתב דמקור דברי רש"י הוא מדר' אילעא (ס"ה ב') גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שנוי בידו וקנאו שלו הוא טובח שלו הוא מוכר, דיש לדקדק מהו ההוספה של "שלו הוא טובח שלו הוא מוכר", וע"כ פירש"י שם "דקנאו להא מילתא דאם טבח ומכר שלו הוא טובח וכו'", והיינו דליכא קנין גמור של שנוי ומהני רק לפוטרו מחיוב ד' וה', והיינו משום דהדין דשנוי קונה הוי רק בשנוי בידים ולא בשנוי דממילא. אבל קשה ממשנה מפורשת (צ"ג ב') דמבואר דלידת הבהמה הוי שנוי לקנות, ולא הוי רק שנוי דממילא ולמה קונה. וע' קצות (סי' שנ"ד) שהקשה ממשנה (צ"ו ב') בהמה והזקינה משלם כשעת הגזילה, וחולה הגמ' הדין הזה בדין של שנוי קונה, ומבואר דשנוי דממילא ג"כ קונה. אמנם כבר תירצו האחרונים ע"פ דברי הגר"ח ז"ל (הל' גו"א) שחידש שיש שני דינים של שנוי, חד דין של שנוי לקנות, ועוד דין שבדבר הנשתנה לא יכול לפטור עצמו באמירת הש"ל. וביארו שכל דברי רש"י שצריך שנוי בידים זהו רק בדין שנוי לקנות, אבל לא יכול לומר הש"ל אפי' אי נשתנה רק בשנוי דממילא. אבל לכ' זהו רק בשנוי לגרייעותא, אבל משנה דלידה איירי בשנוי למעליותא ולענין עיקר דינא דשנוי קונה ולא מתורץ ע"פ הנ"ל.

והנה מצינו מחלוקת גדולה בין הראשונים בענין שנוי דלידה אי הוי שנוי אף בהאם או דהוי שנוי רק בהולד, ועיין בנמוקי יוסף (ריש הגחל עצים) שדייק מדברי רש"י דהוי שנוי רק בהולד. והנה הרא"ש (פ"ט סי' ג') כ' ת"ל "ואפי' הפרה והרחל בעין קנייה בשנוי ואין צריך לשלם אלא דמי פרה העומדת לילד וכו' וכן כל מקום שהזכר קניית שנוי לענין גזלן היינו לענין זה שישלם דמים והגזילה תהיה שלו" עכ"ל. ומבואר שהוי שנוי אף בהאם. אבל צ"ב מה בא הרא"ש לאפוקי במש"כ "וכן כ"מ שהחכר וכו" דהאי ביאורו של קנין שנוי ואיה מצינו גדר אחר בו. ובכלל מה שייך

זה להשאלה שדן בו אם לידה הוי שנוי בהאם או רק בהולד, דהא פשוט השאלה היא אי זה שילדה ונעשית לריקנית נחשב שנוי בהאם או שחשוב כהשלת גללים וכמו שביאר הרמב"ן שם, וצ"ע.

והנה בהשאלה הנ"ל יש ג"כ מחלוקת בעה"מ ומלחמות, שהבעה"מ סובר שהוי שנוי אף בהאם והרמב"ן סובר שהוי שנוי רק בהולד. וז"ל המלחמות ריש הגוזל עצים "מה שכתב שוב בעה"מ ז"ל שכל מה ששנינו משלם כשעת הגזילה גוף הגזילה קנוי לגזלן ומשלם דמים כדמעיקרא, לאו מילתא היא שהגוזל פרה מעוברת וילדה אין הגוף קנוי לו שאין לו שנוי כלל בגוף הבהמה אלא בולד או בגיזות" עכ"ל. ויש לעיין מה ראה הרמב"ן בלשון בעה"מ הזה שקונה אף האם, והא אף אי הוי שנוי רק בולד ג"כ הוי אותו הדין שנוי שקונה גוף הגזילה שנשתנית, אלא שקונה רק חלק הולד שרק זה נשתנה, ומשמע מהרמב"ן דאי קונה רק הולד לא מקרי שנשתנה גוף הגזילה, ודבר זה טעמא בעי. עוד הוסיף שם הרמב"ן "והא דאמרי' לקמן טעמיה דר"מ משום שנוי קונה הא דחקינן ז"ל למימר הכי כסברו היה שעל גוף הבהמה אמרו ולא היא דהתם אוולדות קאמרינן שהגולד שנוי הוי לענין הגזילה אבל גוף הבהמה חוזרת בעיניה שאין בה שנוי כלל אלא דמעיקרא גופה מליא והשתא גופה סריקא" עכ"ל. וצריך להבין מהו דיוקו של הרמב"ן מלשון שנוי קונה דהוי שנוי אף בהאם כהבעה"מ, והא גם לדידיה איכא לדין שנוי קונה והשאלה הוא רק אם העובר לחוד נשתנה או דיש שנוי גם בהאם, ומאי קס"ד לרמב"ן לדקדק מזה כהבעה"מ. ועוד יש לדקדק בתירוצו דלמה האריך כ"כ ומהו ביאור לשונו "שהגולד שנוי הוי לענין גזילה" דמשמע דהוי דין אחר של שנוי, וכ"ז צ"ב טובא.

והנה הרמב"ם (בהל' גניבה פ"א הל' י"א-י"ב, והל' גו"א פ"ב הל' ו-ח'), יש לו שיטה אחרת ויחידה בהסוגיא וס"ל דקונה בגיזה ולידה רק אחר יאוש ורק מחמת תקנת חכמים, וכן בשבת ע"ג גזילה. וע' בראב"ד שהשיג דלידה הוי שינוי. וע' בקצות (סי' שנ"ד) שהבין בשיטת הרמב"ם דלידה לא הוי שנוי. והנה הלח"מ מפרש בשיטת הראב"ד דלידה הוי שנוי אף בהאם, אבל ע' באבן האזל שהוכיח ששיטתו הוי, שהוי רק שנוי בהולד. וע' עוד בהשגת הראב"ד, שפי' שם הלח"מ בשיטתו, שבגזל ריקנית ונתעברה (הדין של שבת ע"ג גזילה) מודה הראב"ד להרמב"ם דלא הוי שנוי, וקונה רק לאחר יאוש משום תקנת חכמים. אלא דהקשה הלח"מ מדף צ"ה ב', דקדייק הגמ' ששבח ע"ג גזילה לנגזל הוי מהא דס' המשנה גזל ריקנית ונתעברה וילדה קונה, ודייק הגמ' ילדה אין לא ילדה (הוי שבח ע"ג גזילה) לא. והקשה הלח"מ דלשיטת הראב"ד יש נ"מ גדול בין ילדה ללא ילדה, דבילדה קונה מעיקר הדין ובלא יאוש ובלא ילדה קונה רק משום תקנת חכמים ולאחר יאוש, וא"כ אין מקום לראיית הגמ', דהמשנה דאיירי קודם יאוש שפיר נקיט דוקא ילדה, וצ"ע.

והנראה ליישב כל הנ"ל, דהנה יעויין במלחמות ב"מ דף מ"ג ב', בסוגיא דשבח ע"ג גזילה שכתב בא"ד וז"ל "דהתם כתיב והשיב אשר גזל אלמא ישיב כעין שגזל ולא יותר" עכ"ל. והנה בכ"מ דרשינן דשנוי קונה משום דלא הוי כעין שגזל, אבל הכא מדויק מדברי הרמב"ן דיש ג"כ דין "דאשר גזל ולא יותר" והוא דין בפנ"ע של שנוי, שצריך להחזיר רק הגזילה ולא יותר מהגזילה, ואפי' היכא שמחזיר גוף הגזילה שלא נשתנה אין צריך להחזיר יותר מהגזילה, וכל דהוי יותר מהגזילה זוכה מצד קנין גזילה שיש לו בגוף הגזילה לזכות בכל דבר שנתוסף לגזילתו.

ולפ"ז נראה דזהו ביאור המחלוקת גבי ולדות. דהנה יש לחקור בשגזל פרה מעוברת אי הוי חד גזילה על פרה מעוברת או דהוי גזילה מיוחדת על פרה ועובר. והנה אי נימא כצד הא' יש לדון דאי הוי שנוי רק בהולד ולא בהאם דהדין הוא דלא לקני אפי' הולד, דקנין שנוי לא מהני אלא כשנשתנה כל הגזילה ולא

כשרק מקצתה נשתנית. אמנם אכתי יכול לקנותו משום דין מחודש זה של "ולא יותר" שגזל רק פרה מעוברת ועכשיו נתוסף להגזילה ולד, דזהו הדין של "ולא יותר" דקונה מקניני גזילה שלו כל דבר שנתוסף להגזילה. ובזה יתבאר השו"ט בהרמב"ן והרא"ש, דנראה דהם נקטו דגזילת פרה מעוברת הויא חדא גזילה על הפרה עם העובר, וזהו שהכריח להבעה"מ והרא"ש לפרש דהוי שנוי אף בהאם, דאי לא הוי שנוי אלא בהעובר הויא זה שנוי במקצת הגזילה דלא קני כלל, ובע"כ דגם האם נשתנתה וקני גם להפרה. וע"ז הוא שהשיג הרמב"ן דלעולם לא הוי שנוי אלא בהעובר, ואם כי שנוי במקצת הגזילה לא קני זה דוקא כדקאתינן עלה מחמת הדין דלא הוי כעין שגזל או הוא דאיכא הך דינא דצריך לחול שם על כל הגזילה דל"ה כעין שגזל, אבל הכא ס"ל להרמב"ן דקונה מחמת הדין דכאשר גזל ולא יותר, והכא סו"ס נתוסף ולד לגזילת פרה וע"כ קני לה, אבל לא הוי שנוי כלל בהאם. וזהו שהוסיף "שהנולד שנוי הוי לענין הגזילה" והיינו דהוי הוספה ויותר ממה שגזל אבל לא הוי שנוי בגוף הגזילה. ובזה מדוייקים נמי דברי הרא"ש, דזהו שנתקשה הרא"ש דלמאי מהני השנוי לקנות אפי' העובר והא בעינן שנוי בכל הגזילה, והוכיח מזה דבע"כ הוי שנוי אף בהאם. וזהו מה שהוסיף "וכן בכ"מ שהוכר וכו'", והיינו דבא לאפוקי מסברת הרמב"ן דיש עוד דין של קנין שגוי דקונה היתר על הגזילה, וע"ז כתב הרא"ש דאיכא רק חד דינא דאם ל"ה כעין שגזל קונה ומחזיר דמיו, ובזה אזלינן בתר כל הגזילה ובע"כ דלידה הוי שנוי גם בגוף האם. וזהו מה שדקדק הרמב"ן בלשון "שנוי קונה" דמשמע דהוי דין שנוי בגוף הגזילה וקונה אף האם כדברי הבעה"מ, וע"ז תירץ דאין זה מוכרח, דהדין של כאשר גזל ולא יותר הוי ג"כ קנין שנוי אלא דהוא דין בפנ"ע כנ"ל, אבל בעיקר הדבר מודה הרמב"ן להבעה"מ והרא"ש דגזילת פרה מעוברת הויא חדא גזילה, וכמש"נ.

והנה יש שיטה שלישית בהסוגיא, והיא שיטת תוס' רבינו פרץ, וכן ביאר המהדורא בתרא בתוס' דף צ"ה ב', דביארו דגזל פרה מעוברת וילדה לא קנה האם דהוי שנוי החזור לברייתו (ולא כהרמב"ן דלא הוי שנוי כלל בהאם) משא"כ הולד קונה, דלגבי הולד הוי שנוי שאינו חזור. ומדוייק בדבריו שקונה הולד בהדין שנוי של כל התורה כולה, דלא הוי כעין שגזל. ומבואר דס"ל דהויין שני גזילות, חדא על האם וחדא על העובר, וע"כ צריך לדון בכל גזילה בפני עצמו לגבי שנוי, וע"ז קאמר דהוי שנוי רק בהולד ולא בהאם.

ובזה יתבאר המחלוקת בין הרמב"ם והראב"ד, דבאמת יכול להיות דלהרמב"ם לידת הולד הוי שנוי בהעובר, אלא דס"ל כהראשונים הנ"ל דהויא חדא גזילה בפרה מעוברת, וא"כ כיון דלא הוי שנוי בכל הגזילה כ"א במקצתה (דהיינו בהעובר) לא קני כלל בשנוי, אלא דקונה מדרבנן מחמת דין חדש של שבח, ורק אחר יאוש. ויכול להיות דגדר קנינו הוי ג"כ כדינא של הרמב"ן דאין צריך להחזיר דבר שנתוסף להגזילה. והראב"ד ס"ל דהוי שנוי בהולד, ומדוייק בלשונו דהוי מדינא דעלמא של שנוי קונה, והיינו כמש"כ בתוס' רבינו פרץ הנ"ל, דהריא גזילה מיוחדת על האם ועל הולד, ויכול לקנות כל אחד בפנ"ע בשנוי. אבל זהו רק בשנוי לידתה, משא"כ בשבח ע"ג הגזילה מודה להרמב"ם דקונה מדרבנן, ומהדין של שבח לאחר יאוש. (והיינו דלית לו דין מחודש של שנוי הנ"ל מה"ת, ורק מדרבנן כהרמב"ם הנ"ל.)

אמנם נראה דגם לשיטת הראב"ד דקונה הולד מחמת הדין דקנין שנוי דעלמא, כ"ז לא שייך רק בגזל פרה מעוברת וילדה דכיון דהיתה בזה גזילת עובר יש לו בהעובר קנין גזילה לקנותו כשנשתנה, אבל בגזל פרה ריקנית ושוב נתעברה וילדה דל"ה גזילה כלל על העובר ליכא לדון מחמת גזילת העובר לחוד, וע"כ גם להראב"ד ל"ש בזה קנין שנוי דכה"ת — אבל אכתי הדין דשבח גזילה שפיר

שיך בזה, דהגדר של שבח גזילה הוא דמדרבנן צריך לשלם רק מה שגזל ולא יותר כנ"ל, וע"כ זה חלוי בקניני גזילה שלו בגוף הגזילה, דיש לו קניינים בהגזילה שלא צריך להחזיר מה שנתוסף לגזילתו. ובזה א"ש קושיית הלח"מ, דנוקים המשנה קודם יאוש וע"כ קונה דוקא בילדה, ולהנ"ל מיושב דא"א לאוקמי קודם יאוש דא"כ אפי' ילדה לא קני, דהראב"ד לא אמר דקני בשנוי רק בגזל עובר, אבל אי לא גזל העובר מהדה דלא קני כהנ"ל. וא"כ המשנה דמיירי בגזל ריקנית בע"כ הוי רק משום תקנת חכמים ולאחר יאוש.

ולפ"ז יש ליישב ג"כ שיטת הראב"ד (הל' גז"א פ"ב ה"ד) דס"ל דהדין דגזל השביח ומכר (ב"ק צ"ו א') מיירי לאחר יאוש והשאלה היא אם יש תקנת חכמים אפי' במכירה עיי"ש. והקשה המ"מ שם, דבלא התקנת חכמים תיפוק ליה דקונה מן הדין משום יאוש ושנוי רשות. ולהנ"ל נראה דהראב"ד לשיטתו, שהטעם דהוי רק מתקנת חכמים הוא משום דאין לו קניני גזילה בהשבח, והיינו משום דלא היתה מעשה גזילה עליו ולא קנה בו קניני גזילה, וא"כ מהאי טעמא גופה אינו יכול לקנות ביאוש ושנוי רשות דזהו ג"כ מקניני גזילה שלו, וכמו שמבואר בהרמב"ם בשנוי רשות ואח"כ יאוש (והראב"ד לא השיג ע"ז), וכיון דאין לו קניני גזילה קונה רק מחמת הדין של שבח גזילה דהיינו הדין של ולא יותר כמו שבארנו, (וזה חלוי בקניני גזילה שלו בגוף הגזילה ולא בקנין שלו בהשבח), ולהראב"ד זהו רק מדרבנן כמש"נ.

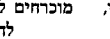
אמנם אכתי קשה שיטת הרמב"ם הנ"ל, דהנה מבואר בגמ' דבאופן זה של גזל פרה מעוברת וילדה קונה בשעת הגזילה (והיינו דקונה הולד ומחזיר הפרה הריקנית ומשלים דמי העובר או שקונה הפרה עם הולד ומשלם דמי פרה מעוברת) ולכאורה זה א"ש רק אם הוא מדין שנוי קונה מעלמא כמו לשיטת הרא"ש דהוי שנוי אף בהאם או לשיטת התוס' ר"פ והראב"ד דהוי שנוי עכ"פ בהגזילה של הולד כנ"ל, א"כ קונה הולד ומשלם דמי העובר כמו שהיתה בשעת הגזילה, אבל לשיטת הרמב"ם והרמב"ן הנ"ל דל"ה שנוי לקנות וקונה מחמת הדין של שבח, והיינו דא"צ להחזיר מה שנתוסף על הגזילה א"כ שפיר קונה הולד, ועל פרה הריקנית שלא נשתנית יאמר הש"ל ואמאי צריך להשלים דמי העובר וצ"ע.

אמנם באמת ל"ק, די"ל דהרמב"ם אזיל לטעמיה שביאר הגר"ח ז"ל (הל' גז"א) בשיטתו גבי ספינה דאפי' שנוי דלא קני שאומר הש"ל, מ"מ אם נפחת גוף הגזילה עדיין צריך להשלים הדמים, ועיי"ש שמבאר שבד"ז נחלקו הרמב"ם והראב"ד שם. וא"כ זהו הביאור בהרמב"ם דאע"פ שלא נשתנית הפרה מ"מ צריך להשלים מה שנפחת, והיינו דמי העובר. ולפ"ז נראה דזהו מה שהכריח להראב"ד לפרש דגיזה ולידה הוי שנוי דכה"ת כנ"ל, דלשיטתו הנ"ל דבאומר השל"א צ להשלים הפחת א"כ בע"כ מוכח דמעוברת וילדה הוי מדין שנוי דעלמא, דאל"כ א"צ להשלים דמי העובר כלל, ולהרמב"ם לשיטתיה לא קשה כלל, ונמצא דהרמב"ם והראב"ד אזלו לטעמייהו כמש"נ.

ובזה יש לבאר דברי רש"י בדף צ"ה א', שכ' וז"ל "גזילה חוזרת בעיניה כמות שהיא עכשיו ריקנית יחזירנה והדר משלם דמי גיזות ועובר כמו שהיה בשעת הגזילה וכו' אבל דמים שבשעת הגזילה משלם דליכא למ"ד כל הגזלנים בציר משעת הגזילה ישלמו" עכ"ל. וצ"ב בארוכות דבריו — אבל לפי"ד הנ"ל י"ל דרש"י ס"ל כשיטת הרמב"ן והרמב"ם הנ"ל דאין כאן קנין שנוי דעלמא אלא קונה מחמת הדין דא"צ להחזיר יותר ממה שגזל, וע"כ שפיר הוקשה לרש"י דעל הפרה יאמר הש"ל ואמאי צריך להשלים כלל דמי העובר כמו שהקשינו, וע"ז כתב דליכא למ"ד כל הגזלנים בציר משעת הגזילה ישלמו, והיינו דאע"ג דאומר הש"ל אכתי צריך להשלים

הפחה כשעת הגזילה, והיינו ממש כמש"כ לעיל לשיטת הרמב"ם.

ולפ"ז מתורצים דברי רש"י המובא בריש דברינו שכ' ששנוי קונה היינו דוקא שנוי בידים, וכבר הקשינו דגבי פרה מעוברת וילדה חזינן דמהני גם שנוי דממילא, אמנם להנ"ל א"ש, דנראה פשוט דמה שהצריך רש"י שנוי בידים הוא רק על הדין שנוי קונה דעלמא דלזה בעינן מעשה בידים ושנוי דממילא ל"ה שנוי, אבל בהדין המחודש של כאשר גזל ולא יותר ודאי אין נפקותא דאפי' כשנתוסף ממילא אכתי הוי יותר ממה שגזל, (וכ"ש שבת דולד דודאי מקרי דבר שנתוסף להגזילה ולא גוף הגזילה כיון דהוי דבר נפרד לגמרי), וע"כ לא קשה כלל מלידה דהתם קני מדין כאשר גזל ולא יותר כמו שביארנו בדברי רש"י (צ"ה א') ולזה מהני גם שנוי דממילא. ודברי רש"י שם מוכרחים לשיטתיה דשנוי דממילא לא מהני לדין שנוי דעלמא וכמש"נ.



הרב יצחק חיים כהן

בענין תחילתו בפשיעה וסופו באונס בנזקין

בגמ' ב"ק דף כ"א ב' איתא, תנו רבנן הכלב והגדי שדלגו ממטה למעלה פטורין מלמעלה למטה חייבין והחניא הכלב והגדי שדלגו בין מלמעלה למטה בין מלמטה למעלה פטורין תרגמא ר"פ דאפיך מיפך כלבא בזקירא וכו' פטורין מנ"ש וחייבין בח"נ. ובתוס' שם ד"ה דאפיך הק' וא"ת למ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב ליחייב נ"ש דתחילתו בפשיעה דאורחיה וסופו באונס דלאו אורחיה וי"ל דלא אמר משום תחילתו בפשיעה לגבי רגל לחייב נ"ש לגבי קרן דאפי' פושע גמור לענין קרן לא חייבתו תורה אלא ח"נ. ובים של שלמה וכן בנחלת דוד פי' דכוונת התוס' דמאב לאב לא אמרי' תבו"ב חייב וכתב הנחל"ד ואין לומר דדוקא לענין קרן הוא דלא אמרי' תבו"ב חייב ומטעם שכתב התוס' דאפי' פושע גמור נמי אינו משלם אלא ח"נ דזה אינו דהא שנוי בדאי חמור מאונס גמור ואפ"ה בתחילתו בפשיעה חייב אפי' באונס גמור לבסוף ומכ"ש בסופו משונה הי' לו להתחייב נ"ש. וקושיתו מבואר כיון דבאונס חייב בתחילתו בפשיעה ולא מהני מה שהוא אונס לבסוף כיון דבא החזיק ע"י פשיעתו כ"ש בח"נ דטעמא דפטור משום דבחזקת שימור קיימא או דחס רחמנא עלי' דחייב דמהני פשיעתו מתחילה לחייבו אח"כ. אבל מה שפי' בכוונת התוס' לא משמע כן מפשטות דבריהם אלא שמשמע דכוונת התוס' לומר דאע"פ דפושע הוא אעפ"כ אינו חייב אלא ח"נ. ועיין בשו"ע סימן ש"צ בסמ"ע סל"ה דכתב הטעם אמאי לא אמרי' תבו"ב חייב בכה"ג וז"ל ואין אומרים בזה כיון שפשע מתחילה לענין שאם יקפצו כדרכן שיחייב נ"ש דהא מ"מ התורה לא חייבה על היזק הבא ע"י שנוי אלא ח"נ דומיא דתם שהזיק בקרן. ולא הזכר בדבריו בכלל משום דפשע ברגל מתחילה וע"כ משמע כמש"כ דאע"פ דפשע אעפ"כ אינו חייב אלא ח"נ. וא"כ ישאר קושית הישו"ש והנחל"ד דמ"ש אונס דחייב ושנוי דפטור.

ונראה להקדים מש"כ הרי"ף בריש ב"ק על הא דאמר הגמ' תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן דכתב כיון דקיי"ל נ"ש מן העלייה ותם ח"נ מגופו בעינן הני תולדות דהני אבות אי כיוצא בהן נינהו אם לאו וכתב הרא"ש הי'

נראה לו לרבינו יצחק שאם לא מצינו חילוק בתשלומי נזקין לא ה' הספר מסחפק דמה"ת לן לחלק ביניייהו כיון דידענא מסברא כל תולדות האבות כיון שדומים להן בכל צד למה נחלק בתשלומיהן אבל כיון דחזינא קצת חילוק בתשלומי נזקין בין תם למועד ואע"ג דתרוייהו אבות העלה על לבו לפשפש בתולדות. משמע דזה שמצא חילוק בין תם ומועד גרם לו לחקור בכל תולדות דילמא אין תשלומיהן שוין להאבות. ועוד משמע דמכל שאר חלוקי דינים כמו פטור רה"ר בשן ורגל ופטור כלים בבור וכן טמון באש לא הכריחו לחלק בין אב לתולדה ורק מתם ומועד נולדה הספק אצלו, וכל זה צריך ביאור דמהו הדמיון בין תם שמשלם ח"נ משום שהוא תם לתולדות דאבות ששניהם מועדין בין האב ובין התולדה ואם מתחילה סבר כיון דיש להם שם מזיק אחד ולכן מסתברא שתשלומיהן שוין מה ראה בתם שיסתפק בזה.

עיין בגמ' דף ג' ב', אמר רב יהודה תנא שור לקרנו ומבעה לשינו וה"ק לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיקו ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק ולאו ק"ו הוא ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב קרן שכוונתו להזיק לא כ"ש. והיינו דמתחילה סבר הגמ' דכוונתו להזיק הוא סברא לפטור ולבסוף מסיק דהוא סברא לחיוב. ובתוס' שם ד"ה לא ראי כתב סברת הגמ' מתחילה לא ראי השן שאין כוונתה להזיק ואין יצרה תקפה ובקל יכול לשומרה כראי הקרן דיצרה תקפה ואין יכול לשומרה כ"כ יפה. ונראה לבאר שאלת הגמ' דהנה במתני' איתא דכל שדרכן להזיק ושמירתן עליו חייב עליו משום מזיק ומתחילה סבר הגמ' דמה שהוא דרכן להזיק זהו סיבה לחייבו בשמירתו ולכן חייב כיון דעליו לשומרו ולכן סבר דהיכא דכוונתו להזיק אין לחייבו על שלא שמר שורו ולבסוף מסיק דלא סגי אם יש חיוב לשומרו אלא דצריך שיהא עליו שם מזיק ורק כשיש לו מזיק אז מחוייב בנזקיו, וא"כ כוונתו להזיק הוא סברא שיש עליו שם מזיק ולכן חייב דהוא חומרא בהשם מזיק ולא בהחיוב שמירה.

והנה בגמ' דף ד' א', הצד השוה שבהן שדרכן להזיק וכי שור דרכו להזיק כיון דאייעד אורחיה הוא. והנה לפמש"כ דרכן להזיק הוא תנאי בהשם מזיק ובגמ' מבואר דדוקא במועד הוה דרכו להזיק ולא בתם ולפ"ז נראה די"ל דהא דתם אינו חייב אלא ח"נ אינו משום דאינו מחוייב בשמירתו אלא משום דחסר בהשם מזיק דהשם מזיק נקבע ע"י מה שהוא דרכו להזיק וכיון דתם אין דרכו להזיק חסר בהשם מזיק ולכן משלם רק ח"נ ונמצא דאע"ג דבין תם ובין מועד אבות נינהו אבל הדין חשלומין נשתנה ע"י חומר הדין מזיק שבה. ונראה דזהו כוונת הרא"ש שאם לא מצינו חילוק בתשלומים הייתי אומר כיון דיש לו אותו השם מזיק דהאב אפי' אם אינו כ"כ מזיק דאינו אלא תולדה אבל מה"ת שנחלק בתשלומיהן אבל מאחר שמצינו בהם שהתש־ לומים נשתנה לפי חומר המזיק אפשר לפשפש בתולדה ג"כ אם דומה להאב אם לאו.

ונראה דזהו הביאור בדברי רש"י דף י"ז ב', בהא דכתב הגמ' בצרורות אי כחו כגופו לשלם נ"ש ואם לאו כגופו אפי' ח"נ נמי לא לשלם, וכתב רש"י דלא אשכחן ח"נ אלא במשונה אבל במידי דאורחיה לא. וק' דהא דמשלם ח"נ במשונה היינו משום שהוא קרן תם ואין ס"ד שישלם ח"נ בצרורות שהוא רגל הרי ח"נ הוא דין בהמזיק דקרן. ולפי הנ"ל ניחא דיסוד הדין תם דכיון דחסר בהמזיק משלם ח"נ וא"כ הו"א דכחו לאו כגופו וחסר בהמזיק ומשלם ח"נ נמי ולכן כתב רש"י דדוקא במשונה י"ל דחסר בהמזיק משום דאינו דרכו להזיק אבל כל היכא דהוא אורחי' דרכו להזיק מזיק גמור הוא ואם כחו לאו כגופו אינו משלם כלום.

ולכן לא הביא הרי"ף ראי' משאר חלוקי דינים כמו שן ברה"ר וכדומה דכל אלו הם רק פרטי דינים בהשם מזיק וכל מזיק יש לו דינים

השייכים לו ואין ראי' מכאן לחלק בין אב לתולדה ודוקא מחם ומועד יש להוכיח דהתשלומים משתנה ע"י חומר הדין מזיק שיש לה וכנ"ל.

והנה לכאורה סברא זו נסתר מדברי הגמ' דף ט"ו א', אחמר פלגא נזקא ר"פ אמר ממונא רב הונא ברי' דרב יהושע אמר קנסא. מ"ד ממונא קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור הם ורחמנא חס עליה דאכתי לא אייעד תוריה. ומ"ד קנסא סבר סתם שוורים בחזקת שימור הם. ומשמע דהא דמשלם ח"נ הוא מטעמי אחריני וכמש"כ הגמ' שם. אבל נראה דיש להביא ראי' למש"כ מדברי התוס' דף כ"ד א', אהא דאיבעא להו בגמ' אי לייעדי גברא או לייעדי תורא למאי נ"מ דאתו תלתא כיתי סהדי בחד יומא א"א לייעדי תורא אייעד אילימא לייעדי גברא לא אייעד. והק' שם תוס' ד"ה השתא תימא לר"י דמ"מ קנס לא הרי אפי' למ"ד פלגא נזקא קנסא יצא מחזקת שימור. והשט"מ והמהר"ם שם תמהו מה בכך הרי לא אייעד גברא ואיך ישלם נ"ש ופי' דאה"נ משלם ח"נ אבל נמצא דיש ח"נ ממונא ובגמ' משמע דלמ"ד ח"נ קנסא ליכא ה"ת של ח"נ ממונא אלא בצרורות. הרי מפורש מדבריהם דהא דחיב ח"נ בתם אינו משום דהשור בחזקת שימור קיימא דהרי אפי' היכא דכבר יצא מחזקת שימור נמי משלם רק ח"נ עכ"פ למ"ד לייעדי גברא. וא"כ ע"כ הגמ' לא קאי למה משלם רק ח"נ אלא דנסתפק רק אם הח"נ הוא ממונא או קנסא אבל יתכן שטעם אמאי חייב ח"נ הוא מטעם אחר. וא"כ ה"ה י"ל כמש"כ דטעמא דמשלם ח"נ דחסר בהשם מזיק והגמ' מסתפק רק אם אותו התשלומין הוא ממונא או קנסא.

ולפ"ז מיושבת היטב קושית הנחל"ד דיש לחלק בין תבו"ב ובין ח"ב וסופו בשניו, דהא דחייב בתבו"ב הוא משום דחו ליכא טענת מאי היה לי' למעביד דלא הו"ל לפשוע מתחילה, ואפי' אם נימא דמחוייב מחמת פשיעתו מתחילה נמי ניתא דזוקא בשאר מזיק דליכא חסרון בעצם המזיק ורק דרוצה לפטור עצמו בטענת אונס אז אמרי' דבתבו"ב ליכא פטור אונס, משא"כ בקרן הפטור הוא משום דחסר בהמזיק ודוקא היכא דיש לו שם מזיק אז חייב בשמירתו וחייב כשפשע בשמירתו וכמש"כ בפי' דרכן להזיק ושמירתן עליך, דדוקא כשהוא מזיק של דרכן להזיק יש לחייבו ע"י מה שמשמירתו עליו, אבל בתם דאינו מזיק גמור אין לחייבו בהזיקו יותר מח"נ. והנו משו"כ התוס' דאפי' פושע גמור חייב ח"נ ולא משום ששמר אלא משום דאינו מזיק וא"כ תבו"ב לא עדיף מפושע גמור. והנו כוונת הסמ"ע דמשונה הוה כתם שהזיק בקרן ר"ל דאין דרכו בכך ולכן אינו מזיק גמור להתחייב נ"ש וה"נ במשונה וכנ"ל.

ועי"ש במרדכי דף כ"ב א', דהק' כקושית התוס' דלמ"ד תחילתו בפשיעה וסופו באונס חייב אמאי אינו חייב נ"ש וח' דלא מחייב תבו"ב מאב לאם כמו מרגל לקרן וכן בהגהות אשר"י שם מביא ודוקא מאב אחד אבל תחילתו בפשיעה לגבי אורחיה וסופו באונס בלאו אורחיה דהיינו קרן לא, משמע דהם סברי כמש"כ הישי"ש דמאב לאב לא אמרינן תבו"ב חייב. וסברא זו צ"ע דכיון דפשע לענין היזק אותו חפץ ובא ההיזק ע"י פשיעותו א"כ אמאי אינו חייב אפי' אם הוזק באופן אחר ממה שפשע וכמו שמבואר להדי"א דף כ"א ב', דאם פשע לענין קפיצה ואח"כ נפל נמי חייב ואע"פ שלא הי' פשיעה לענין נפילה כיון דפשע לענין היזק החפץ ובלא פשיעתו לא הי' ההיזק חייב וא"כ ה"נ מאב לאב מאי שנא. וכן בשומר אמרי' בב"מ פרק המפקיד דף מ"ב א', ההוא גברא דאפקיד זוזי אצל חברי' אותבינהו בצריפא דאורבני איגנוב אמר רב יוסף אע"ג דלענין גנבי נטירותא היא לענין נורא פשיעותא היא הוה תבו"ב וחייב. וא"כ ה"נ אע"ג דפשע לענין רגל ולבסוף בא ההיזק ע"י קרן נמי נחייב.

והנה יש לחקור היכא דעשה שמירה כראוי אמאי פטור אם הוא מטעם אונס דכיון דשמר

כראוי תו מאי הוה ליה למעבד או דהוא משום דהשמירה הוא פטור בחיובי נזקין. ועיין בנמו"י ריש ב"ק על מתני' כל שדרכן להזיק ושמירתן עליך דכתב שמירתן עליך לאפוקי היכא דמטרינהו לאחרינו לנטורינהו כדחזו ופשע בהן שומר דהשני חייב והראשון פטור ולאפוקי נמי היכא דנטרינהו כארחייהו והזיקו דפטור דאין שמירת כולן שוה דאילו קרן לא סגיא לה בשמירה פחותה והשאר סגיא להו בשמירה פחותה ע"כ. והנה בפשטות הא דפטור במסר לשומר אינו משום אונס אלא משום דעכשיו השומר מחוייב בשמירתו ותו לא הוה שמירתן עליך. והנמו"י מדמה היכא דנטרינהו למסר לשומר ומשמע דע"י ששמר נפקע ממנו הדין שמירתן עליך ותו ליכא סיבה לחייבו ואינו סתם פטור דאונס אלא דנפקע ממנו כל עיקר חיוב נזקין. וכן משמע מהמשך דבריו דכתב דבקרן לא סגי בשמירה פחותה ומשמע דזה שיש חילוק בחיובי שמירה הוא הסיבה אמאי פטור בשמר כדחזי. ולכאורה אין שייכות בין שני דיינים אלו כלל. ולפי הנ"ל ניחא דרוצה להוכיח דאינו פטור משום אונס דא"כ איך שייך דהדין שמירה ישתנה, אם ע"י שמירה פחותה מיקרי מאי הוה ליה למעבד א"כ אמאי בקרן צריך דוקא שמירה מעולה. אבל אם הפטור הוא משום דע"י השמירה נפקע השמירתן עליו א"כ צריך דוקא השמירה שחייבתו התורה להאי מזיק וכל שלא שמר עדיין שמירתו עליו וחייב.

ולפ"ז יש לבאר אמאי מאב לאב לא אמרי' תבו"ב חייב דהיכא דהפטור הוא משום אונס שפיר אמרי' דאם בא האונס ע"י פשיעתו אינו פטור באונס כזו. אבל הכא הפטור הוא מטעם אחר דכיון דשמר נפקע סיבת המחייב דשמירתו עליו וא"כ י"ל דבאותו האב, כיון דשמר רק לענין נפילה ולא לענין קפיצה לא שמר כראוי ולא נפקע ממנו חיובו ולכן כשההיזק בא אח"כ בגרם פשיעתו חייב. משא"כ מאב לאב כיון דשמר כראוי לענין קרן נפקע חיוב דמזיק דקרן ממנו וא"כ אף דבא ההיזק בגרם פשיעתו אינו חייב דהוה כמי שפשע בבהמת חבירו וגרם היזק דפטור דדוקא היכא דיש לו חיובים על בהמתו חייב בהיזק בגרם פשיעתו אבל הכא דנפקע חיוביו הוה כגרמא בעלמא ופטור.

חרב יצחק יעקב קוזלוביץ

בענין שיטת הרשב"א בביטול חד בתרי

א. שו"ע יו"ד סי' ק"ט סעיף א' תחיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינה יבש ביבש, חד בתרי בטל ומותר לאכלן אדם אחד כל אחד בפני עצמה, אבל לא יאכל שלשתם יחד, ויש מי שאוסר לאכלם אדם אחד אפי' זה אחר זה עכ"ל. והנה הא דלא התיר המחבר אלא לאוכלו בזה אחר זה אבל בבת אחת לא, היינו משום דפסק כהרשב"א הובא בש"ך ס"ק ז' ה"ל דכשאוכל האחד אני אומר זהו של היתר, וכן בכל אחד ואחד, ואפי' באחרון אני אומר מה שנאכל ראשון הוא היה של איסור וכבר הלך לו זהו של היתר הוא, משא"כ בדברים הנבללים, לפיכך אינו אוכלן כולן כאחד עכ"ל. אבל הרא"ש (פ' גיד הנשה סי' ל"ז) פליג וס"ל דכיון דחד בתרי בטל, נהפך האיסור להיות היתר, דמה דהתירה התורה לאוכלן מחורת ביטול אינו משום ספק דתלינן דתחיכה זו היה מהרוב אלא דהתיתר

הוא דהאיסור נתהפך להיות היתר ואם כן אפי' לאכל שלשתם כאחד מותר, דאין כאן איסור כלל.

והנה בהרשב"א אינו מבואר במה פליג על הרא"ש, אם ס"ל דביטול דחד בתרי אינו מתורת ודאי דהאיסור נתהפך להיתר אלא דעל כל תחיכה אני אומר שזהו מהרוב והוי מתורת הוכיח מרן הר"מ יצוק"ל בשיעור אחד בכתובות (הובא בקונטורוס "המעין" על מס' חולין עמוד י"ד) דהוא מה"ת. ונראה דכן הוא דעת הערוה"ש מהא דכתב בס' ק"ט סעיף ד' דלשיטת הרא"ש דאיסור נתהפך להיתר מכ"ש דהיתר נתהפך לאיסור כשההיתר מועט כגון שנתערב כזית שומן בשני שיתי חלב דדין כולם כחלב גמור. ובסעיף ז' כתב ח"ל ועוד נלענ"ד דהרשב"א לא ס"ל כלל הך דאיסור נתהפך להיתר, מדקאסר לאכול כולן כאחת כמו שנתבאר בס"ד ואם האיסור נהפך להיתר בתראי מותר לאכול כולן כאחת כמ"ש הרא"ש וכו', וממילא דגם היתר נתהפך לאיסור לא ס"ל וכו' עכ"ל. ואם נימא דהערוה"ש ס"ל דהאיסור לאוכלן כאחת אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא מותר משום דהאיסור נתהפך להיתר, אם כן מכל שכן דס"ל להרשב"א דמדאורייתא היתר נתהפך לאיסור וכמו שכתב הערוה"ש עפ"י שיטת הרא"ש. אע"כ חזינן דס"ל להערוה"ש דאפי' מדאורייתא אין האיסור מתהפך להיתר ועל כן סיים הערוה"ש דה"ה דאין ההיתר נתהפך לאיסור להרשב"א. עוד הראוני דאיתא בתוס' רי"ד (ב"ב ל"א ב', סד"ה תרי) דאם אדם אחד אכל שלשתם אפי' בזה אחר זה חייב חטאת כיון דבתראי אכל תחילת איסור. חזינן להדיא דס"ל דאין האיסור נתהפך להיתר אפי' מן התורה.

ג. והנה לכל הנך דלעיל דסוברים דמדאורייתא אין האיסור נתהפך להיתר צ"ע קושית הפמ"ג והחו"ד הנ"ל, דבלח במינו כולי עלמא מודי דמן התורה ברוב סגי, והא שותה האיסור והיתר יחד שיש בילה. ונראה ע"פ מה שנתבאר בחידושי הגר"ח על הש"ס כאחת, ואפי' אם נימא דלא רצו לגזור גזירה זו מ"מ מהר"ן משמע דאי אפשר לבא לידי איסור דאורייתא ודו"ק. ולכאו' מוכח דס"ל דאינו אסור אלא מדרבנן.

ב. אמנם ראיתי בקרן אורה (נזיר ל"ה ב', סד"ה ונבוא) דס"ל להדיא דהאיסור לאכל שלשתם יחד להרשב"א הוא מן התורה. וכן הוכיח מרן הר"מ יצוק"ל בשיעור אחד בכתובות (הובא בקונטורוס "המעין" על מס' חולין עמוד י"ד) דהוא מה"ת. ונראה דכן הוא דעת הערוה"ש מהא דכתב בס' ק"ט סעיף ד' דלשיטת הרא"ש דאיסור נתהפך להיתר מכ"ש דהיתר נתהפך לאיסור כשההיתר מועט כגון שנתערב כזית שומן בשני שיתי חלב דדין כולם כחלב גמור. ובסעיף ז' כתב ח"ל ועוד נלענ"ד דהרשב"א לא ס"ל כלל הך דאיסור נתהפך להיתר, מדקאסר לאכול כולן כאחת כמו שנתבאר בס"ד ואם האיסור נהפך להיתר בתראי מותר לאכול כולן כאחת כמ"ש הרא"ש וכו', וממילא דגם היתר נתהפך לאיסור לא ס"ל וכו' עכ"ל. ואם נימא דהערוה"ש ס"ל דהאיסור לאוכלן כאחת אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא מותר משום דהאיסור נתהפך להיתר, אם כן מכל שכן דס"ל להרשב"א דמדאורייתא היתר נתהפך לאיסור וכמו שכתב הערוה"ש עפ"י שיטת הרא"ש. אע"כ חזינן דס"ל להערוה"ש דאפי' מדאורייתא אין האיסור מתהפך להיתר ועל כן סיים הערוה"ש דה"ה דאין ההיתר נתהפך לאיסור להרשב"א. עוד הראוני דאיתא בתוס' רי"ד (ב"ב ל"א ב', סד"ה תרי) דאם אדם אחד אכל שלשתם אפי' בזה אחר זה חייב חטאת כיון דבתראי אכל תחילת איסור. חזינן להדיא דס"ל דאין האיסור נתהפך להיתר אפי' מן התורה.

ג. והנה לכל הנך דלעיל דסוברים דמדאורייתא אין האיסור נתהפך להיתר צ"ע קושית הפמ"ג והחו"ד הנ"ל, דבלח במינו כולי עלמא מודי דמן התורה ברוב סגי, והא שותה האיסור והיתר יחד שיש בילה. ונראה ע"פ מה שנתבאר בחידושי הגר"ח על הש"ס

הוא דהאיסור נתהפך להיות היתר ואם כן אפי' לאכל שלשתם כאחד מותר, דאין כאן איסור כלל.

והנה בהרשב"א אינו מבואר במה פליג על הרא"ש, אם ס"ל דביטול דחד בתרי אינו מתורת ודאי דהאיסור נתהפך להיתר אלא דעל כל תחיכה אני אומר שזהו מהרוב והוי מתורת ספק, או דלמא דבאמת הרשב"א מודה להרא"ש דמדאורייתא האיסור נתהפך להיתר, אלא דמדרבנן גזרו דלא יאכל כולן כאחת דאוכל ודאי האיסור. והנה מהט"ז סק"א משמע דאינו אלא מדרבנן ח"ל חד בתרי בטל דכתיב אחרי רבים להטות ולא החמירו רבנן להצריך ס' כיון דאינו ראוי להתכבד רק שהחמירו שלא יאכל שלשתם כאחד דהא מ"נ אוכל האיסור באותה אכילה. וכן איתא להדיא בפמ"ג כאן ח"ל (מ"ז א') ומה שכתב (הט"ז) דהחמירו שלא לאכל בב"א, הוא דעת הרשב"א ומדרבנן הוא, ומן התורה מודה הרשב"א דמותר לאכל בב"א, וכן משמע בארוך (ק"ז ב') והוא פשוט. ותדע דבלח במינו כולי עלמא מדי דמן התורה ברוב סגי, ומדרבנן בעינן ס' אף שאוכל ושותה האיסור והיתר ביחד דיש בילה. וכן איתא להדי"א בחוות דעת סי' צ"ח בביאורים אות ח'. ונראה דכן משמע מהר"ן תולין (דף לו. בדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) דהר"ן מסביר שם דמין בשאינו מינו יבש ביבש, אע"ג דמן התורה בטל ברוב משום דאינו נותן טעם, מ"מ מדרבנן הצריכו ס' דילמא יבשלם ויתן טעם ויעבור על איסור דאורייתא אבל במ"מ יבש ביבש דאפי' אם יבשלם, מדאורייתא בחד בתרי סגי והא דבעינן ס' אם בשלם אינו אלא מדרבנן אטו אינו מינו וכיון דאי אפשר לבא לידי איסור דאורייתא לא גזרו רבנן להצריכו ס', ולכן חד בתרי סגי. והר"ן ס"ל שם כהרשב"א דאינו מותר אלא בזה אחר זה אבל לאוכלם כאחת אסור, ואם איתא דהר"ן ס"ל דהאיסור לאוכלם כאחת הוא מן התורה אם כן אפי' במין במינו שיך לבא לידי איסור דאורייתא אם יאכל שלשתם

(בסוגיא דאין הולכין בממון אחר הרוב) דמאחרי רבים להטות הכתוב בדיינים ילפינן ב' אופנים בדין רוב. א) במקום שיש ספק שהוא מברר ומכריע את הספק. ב) במידי דלא שייך כלל ספק כגון בשחיטת סימנים דקי"ל רובו ככולו, וכן בתערובות לח בלח דבטיל ברובא אע"ג דאינו ספק כלל דפשיטא לן דלא נחתכו מיעוט סימנים וכן פשיטא לן דאיכא הכא מיעוט איסור, אלא דילפינן דהמיעוט נתהפך כמו הרוב ונעשה כהרוב ושני אופני הרוב נלמד מסנהדרין עי"ש באורך. ונראה דיש חילוק בין אופן הביטול דלח בלח לביטול דיבש ביבש. דבתערובות לח בלח כיון דהאיסור נתערב ונבלל בההיתר יפה דיש בילה ואין האיסור עומד בעצמו, החם אופן ביטולו הוא בתורת ודאי דהאיסור נתהפך להיתר אפי' להרשב"א, משא"כ בתערובות יבש ביבש דהאיסור אינו נבלל בההיתר ועומד בפני עצמו, אלא דאינו יכול להכירו, אז מדין אחרי רבים להטות תלינן על התחיכה דרוצה לאכול דהוא מהרוב אבל אינו אלא כמספק דאזלינן בתר רובא. ולכן אע"ג דבזה אחר זה מותר דעל כל חתיכה בפני עצמו אמרינן דהוא מהרוב, מ"מ לאוכלו כאחת אסור כיון דאוכל בודאי האיסור. (וקצת ספק דיש לחלק בין ביטול דלח בלח לביטול דיבש ביבש אפשר דחזינן מהרא"ש גופיה מהא דלא הביא ראיה מלח בלח, דאפי' ביבש ביבש האיסור נהפך להיתר.)

וכעין חילוק הנ"ל מצינו בהנודע ביהודה (הובא בפתחי תשובה צ"ט אות ג') דרוצה לחדש דאפי' להרשב"א והר"ן דס"ל דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן, היינו דוקא כשרוצה לבטל טעם האיסור ולא ממשות האיסור או כשרוצה לבטל איסור לח דהאיסור נבלל היטב בההיתר, אבל באיסור יבש דממשות האיסור הוא בעין אפי' אחר ביטולו, גם הרשב"א והר"ן מודים דהאיסור לבטלן לכתחילה הוא מן התורה. וכן איתא בחתם סופר (חולין דף צ"ח א'). והחתם סופר הוסיף דזהו נלמד במה דצותה התורה ליתן טריפה לכלב ונבלה לגר, משמע דאסור לבטלו. ולא ילפינן איסור לח מאיסור יבש דדוקא באיסור יבש הקפיד רחמנא מלבטלו משום דהאיסור נשאר בעין אפי' אחר הביטול משא"כ באיסור לח. ואע"ג דחידוש דהנו"כ ההחת"ס שייך לומר אפי' להרא"ש דס"ל דהאיסור נתהפך להיתר, דסוף סוף באיסור יבש החתיכה עומד בפני עצמו ואינו נתפשט בההיתר, מ"מ לשיטת הרשב"א דאינו מתהפך להיתר ביבש החילוק מובן היטב משום דיש נפקא מינה בעצם אופן ביטולם.

גם לפי הנ"ל אפשר ליישב שיטת רש"י בסוגיא דטעמו וממשו. דאיתא בע"ז דף ס"ז א', אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו וחזו כזית בכדי אכילת פרס. טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו. ופרש"י ד"ה כל שטעמו ו"ל ועל כגון זה נאמר שיעור כזית בכדי אכילת פרס הלכה למשה מסיני שאם יש בכשיעור פרס של תבשיל כזית מן האיסור לוקין עליו וכו' ובד"ה טעמו ולא ממשו כגון חלב שנפל לקדירה או חלב שנפל נימוח שאין ממשו בעין. וע"ע ברש"י חולין צ"ח ב', דס"ל דמהא דאמר ר' יוחנן דטעמו ולא ממשו אין לוקין שמעינן דס"ל לר' יוחנן דטעם כעיקר לאו דאורייתא ומן התורה בטל ברוב. מיהו זהו דוקא אם נתערב טעם האיסור בההיתר או שנפל איסור לח בהקדירה וכמו שפרש"י כאן חלב או חלב נימוח דאין ממשו בעין. אבל אם נפל כזית איסור גוש לתוך שיעור פרס של תבשיל ס"ל לר' יוחנן דחייב מלקות מן התורה חזו טעמו וממשו דלוקה. ולכאו' שיטת רש"י תמוה מאוד דאם מן התורה ס"ל דאחד בתרי בטל, תבטל כאן הכזית איסור בתוך הג' כיצים דהיתר ואין שייך כאן חיוב מלקות. וקושיא זו מצאתי במנחת כהן (עי' ספר התערובות ריש פרק ב', ובסופו נשאר בצ"ע) ובקרן אורה (נזיר ל"ה ב') והקרן אורה מתרץ ז"ל ונראה דהא שייכא בפלוגתא דהרשב"א והרא"ש ז"ל בחולין, ביבש שנתערב חד בתרי אי יכול

לאוכלן כולן בבת אחת ולמאן דס"ל דאסור לאוכלן בב"א ואיסורא כמאן דאיתיה י"ל דאפי' טעם כעיקר לאו דאורייתא, מ"מ כי אכיל לאיסורא כזית בכאכ"פ חייב דקאכיל איסור כזית. ולפי"ז י"ל דאפי' במין במינו, כזית בכאכ"פ דאורייתא כיון דאיסורא כמאן דאיתא דמי ואכיל כזית בכאכ"פ עכ"ל ונראה ההסבר בתירוצו הוא דכאן מיירי שאכל כל התערובות בתוך שיעור אכילת פרס, ובאופן זו דחדאי אכל האיסור לוקה להרשב"א כיון דחדאי אכל האיסור, ואע"ג דהקרן אורה לא פירש כן להדיא מ"מ כוונתו ברור. ואם ישאר כזית א' מן התערובות ויאכל השאר בכגון זה מותר לכתחילה דמדאורייתא תלינן דכל חתיכה שאכל היה מהרוב וכיון הנשאר הוא האיסור. וכן אם היה ב' כזיתים תוך שיעור ב' פרסות ואכל חצי מהתערובות ג"כ מותר ולא אמרי' דאכל כזית בכאכ"פ, דכיון דאין תערובתו נחפשט בהשואה תלינן דב' כזיתי האיסור עדיין הן בהחצי התערובות הנשאר. ולפי"ז אם נפל כזית תוך ה' ביצים ואכל כל התערובות תוך שיעור אכילת פרס דילקה מן התורה ואפי' מין במינו.

והנה לפירוש הקרן אורה בשיטת רש"י מיושב ג"כ קושית תוס' על רש"י. דתוס' הק' דמהו החילוק בין איסור גוש דס"ל לרש"י דהוי טעמו וממשו, לאיסור לח דס"ל לרש"י דהוי טעמו ולא ממשו, הא אע"ג דניתוח ונבלל מ"מ ממשו של איסור הוא בעין ואינו כטעם בעלמא. ולכל הנ"ל נראה דשיטת רש"י מוסבר היטב דבאיסור לח מהדה הרשב"א דיכול לשתות ביחד עם רוב דהיתר, והטעם משום דבלח כיון דנבלל היטב בההיתר נהפך האיסור להיתר מדאורייתא ואפי' אם יאכל כל התערובות בב"א שרי משא"כ באיסור גוש דאינו נהפך להיתר.

ד. איתא בגמ' ע"ז ס"ה ב', בגד שאבד בו כלאים הרי זה לא ימכרנה לעכו"ם וכו', והק' בתוס' ח"ל וליבטל ברובא כדפריך בשילהי תמורה (ל"ד, ב') גבי שער בכור ושער נזיר שארג בבגד ושם היה בטל וכו' ותי' הר"י בר יו"ט דשאני כלאים דכל עיקרן אין אוסרין אלא ע"י עירוב שהרי שניהם היתר לכך אוסר עירובן ולא בטלי. וכן איתא בחשובות הרשב"א (רנ"ט) שהביא מאחד ששאל לו דלכאו' הטעם דבגד שאבד בו כלאים דאינה בטילה ברובא הוא משום דאפשר לברורי ע"י צביעה ושאל להרשב"א מהו דינו אם אי אפשר לברר דלכאו' יבטל ברוב. והשיב לו הרשב"א ח"ל כלאי בגדים אין להם בטלה וכלל גדול הוא כל שהאחד מן התערובות מותר והשני אסור כנבילה וטריפה ושאר האיסורין ונתערבו בתוך היתר בטל ברוב דכתיב אחרי רבים להטות אבל כל שזה וזה היתר אלא שתערובתן אוסרתן מי יבטל את מי. וע"י בחתם סופר שהביא דברי הרשב"א הנ"ל והקשה דלמה ליה להרשב"א להשיב להשואל דהטעם דאינו בטל ברוב הוא משום דהוי היתר בהיתר, הא הרשב"א ס"ל דאע"ג דמין במינו יבש ביבש בטלין ברוב, אעפ"כ אסור לאכול כל התערובות בב"א, והכא כיון שלובש כל הבגד בב"א איך שייך שיתבטל ברוב. והחת"ס הניח בקושיא. עוד קשה על הרשב"א מהגמ' בתמורה שהביא תוס' דאיתא שם דשער בכור ושער נזיר שארג בבגד דבטל ולשיטת הרשב"א איך נתבטל הא לובש הבגד בב"א. ובאמת ק"ק על החת"ס למה לא הקשה על הרשב"א מהגמרא דתמורה. וראיתי בחזון איש יו"ד סי' ר"ט סעיף י"א (סד"ה מש"כ) דלהרשב"א הפי' בהגמ' תמורה הוא דיתחכנה להבגד. ולפי"ז מיושב ג"כ קושית החת"ס, דלכן לא רצה הרשב"א לומר הטעם דלובשו בב"א משום דלהאי טעמא עכ"פ יכול לחתוך הבגד לחתיכות וללבוש כל א' בפני עצמו. אבל לכאו' תירוצו דחוק.

והנראה לפענ"ד דלהנך דס"ל דהא דאסור לאכול בב"א להרשב"א אינו אלא מדרבנן, אפשר לומר שלא החמירו רבנן שלא לאכול בב"א אלא היכא דיכול לאוכלו בזה אחר זה אבל באופן דאי אפשר לאוכלו בזא"ז לא היה

כוונת חז"ל להפסיד כל התערובות. וראיה ברורה לזה מהא דכתב הרשב"א בעצמו בתה"ב (הובא בב"י ק"ט ד"ה ואם) הטעם דמב"מ לח בלח דצריך ס' אע"ג דאינו נותן טעם, משום דכיון דכנגדו באינו מינו נותן טעם, גזרינן מינו אטו א"מ, והרשב"א לא כתב הטעם משום דשותה האיסור והיתר בב"א. והנפקא מינה בין ב' הטעמים הוא במידי דלאו אוכל ולא שייך ביה נתינת טעם. דאם הגזירה הוא משום דגזרינן מינו אטו א"מ לא שייך למיגזר, אבל משום הטעם דזאי יש שם איסור, אין נ"מ אם הוא דבר של אוכל או לא. ונראה דהא דלא כתב הרשב"א טעם זה, היינו כמו שאמרנו לעיל דכיון דאין לו תקנה ע"י שתיית זא"ז דהא בכל טיפה יש שם האיסור, לכן לא גזרו חכמים שלא לשתותו כלל ולהפסיד התערובות. ולפי"ז יפה הק' הגרעק"א על המג"א באו"ח תצ"ח. דהמחבר שם סעיף ט"ו פסק דאפר כירה שהוסק מערב יו"ט מותר לכסות בו, אבל אם הוסק ביו"ט אסור וכו' וכתב המג"א בס"ק כ"ח דאם נתערב אפר של יו"ט עם רוב אפר של אתמול דבטל. והוסיף המג"א דלא דמי לקמח שנתערבו דדינו כלח בלח דבעינן ס', דכיון דעיקר איסור מוקצה הוא איסור מדבריהן לא מחמרינן כל כך ובטל ברוב. והקשה הגרעק"א שם דאפי' להסוברים דאפר באפר נקרא לח בלח ג"כ יכול להתבטל ברוב דהא עיקר הטעם דבלח מב"מ דבעינן ס' הוא משום דגזרינן אטו אינו מינו דיהיב טעמא אבל הכא דאינו מידי דאכילה ולא שייך ביה נתינת טעם לא שייך גזירה זו ושפיר בטל ברוב. והגרעק"א נשאר בצ"ע. והנה הפמ"ג בפתיחתו לתערובות (חלק ג' פרק ג' ד"ה והנה) ג"כ הק' קושיא זו על המג"א והי' (ד"ה שוב) דכיון דהמחבר פסק כהרשב"א דלאכלן יחד אסור, אם כן בלח בלח שמתערב יפה, מלבד הטעם דכשכנגדו בא"מ יהיב טעמא, יש עוד טעם משום דחדאי שותה איסור ולכן שייך למיגזר אפי' בדבר שאינו אוכל. ונראה לי ברור דהגרעק"א לא נחית לתירוץ זו מטעם שכתבנו לעיל, דהרשב"א בעצמו לא הביא טעם זו אלא הטעם דאטו אינו מינו.

ומעתה לפי הנחה זו מיושב קושיות התח"ס והחזו"א. דכיון דליכא לתקוני ללבוש הבגד בזא"ז דהא אי אפשר, על כן לא גזרו שלא ללובשו בב"א ויופסד הבגד לגמרי. ומה שכתב החזו"א דיכול לחתוך הבגד לחתיכות נראה דאין זה עצה דהא עכ"פ נפסד הבגד. והנה ת' זו אינו אלא להסוברים דחומרת הרשב"א הוא מדרבנן אבל להסוברים דהוא מן התורה פשיטא דליכא לחלק כנ"ל. ונראה שהחח"ס שהק' קושיתו ס"ל כהסוברים בהרשב"א דהוא מן התורה. וראיה חזקה לזה היא, דלהפמ"ג דס"ל דהוי מדרבנן אין מקום לקושיתו כלל דיש לתרץ בפשיטות דהא דלא הביא הרשב"א הטעם דאינו בטל ברוב משום דלובשו בב"א, הוא משום דטעם זה אינו אלא חומרא דרבנן ומדאוריי"תא באמת מותר ללובשו בב"א, משא"כ הטעם שהשיב הרשב"א הוי סברא דאוריי"תא.

ה. ועכשיו נוכל להבין ההו"א של הרשב"א הובא בטור ס"ס ק"ט. דאיתא בטור שם וז"ל ואם בישל התערובות (מב"מ יבש ביבש) אחר שנתבטל ברוב כתב הרשב"א שכל א' וא' מותר בפנ"ע והרוטב בנ"ט שצריך ס' נגד האיסור. ועי' בב"י וז"ל כן כתב בתה"ב בתחילה. ובתשובה סי' ער"ב כתב שתמהו עליו למה כתב שכל א' וא' מותר, הרי בכל יש מטעם האיסור אם היה אפשר למיקם אטעמא. והשיב הרשב"א בזה צדקת וכבר צויתי לתקן כן עבר ובשלן כאחד אפי' לאכול כל א' בפנ"ע אסור שהרוטב בנ"ט ונבלע בחתיכות. עכ"ל. וכן פסק המחבר בסעיף ק' דאם בשלן כאחד אפי' לאכול כל א' בפנ"ע אסור. ונראה דהרשב"א בתחילה היה סבור דהתבשיל מותר משום סברא דהנ"ל דכיון דעכשיו אין לו תקנה להתבשיל, באופן כזה לא גזרו חכמים דאין האיסור נתהפך להיתר ולהפסיד התבשיל. ובמסקנא ס"ל להרשב"א דאע"פ דעכשיו אין

לו תקנה, מ"מ כיון דבשעה שהיה התערובות יבש ביבש היה יכול לאוכלו בזא"ז, באותו שעה חל על תחיכת האיסור דאינו נתהפך מדרבנן להיתר והוי חפצא דאיסורא ולכן אסור התבשיל אם בשל כולן כאחד משום דבכל תחיכה יש טעם איסור. עוד י"ל דמתחילה סבר הרשב"א דדוקא על ממש של איסור גזרו חכמים דאינו נתהפך להיחר אבל אם לא נשאר אלא הטעם לחודי' לא החמירו. וכעין שפסק הרמ"א גבי דשיל"ם (סי' ק"ב סעיף ד') דדוקא האיסור בעין לא בטיל אבל טעמו בטל.

יקותיאל יהודה בערגער

בענין העברת ד"א מרח"ר למעלה מראשו

א. מס' שבת דף ח' ב', אמר מר אדם עומד על האסקופה וכו' אמר מר ובלבד וכו' לימא תיהוי תיובתא דרבא וכו' התם לא נח הכא נח. ועי' ברש"י דף ט' א' ד"ה חייב, "כי הדר אנחי"" שמשמע מדבריו שהחידוש של רבא הוא שהעברה יכולה להיות למעלה מי' אבל העקירה וההנחה צריכים להיות למטה מי' ברה"ר.

ב. גמ' דף צ"ב א', אמר ר"א המוציא משאר למעלה מי' טפחים חייב שכן משא בני קהת וכו', ועי' ברש"י ד"ה המוציא משא דהקשה מגמ' דף ק' א', שהזורק למעלה מי' כזורק באויר ואמאי לא יהא חייב כמו מעביר למעלה מי' ותי' רש"י דמשא בני קהת הי' מעביר ולכך דוקא מעביר חייב אבל לא זורק.

והנה הרש"ש בדף ט' א', הקשה על רש"י ד"ה חייב שמשמע שצריך ההנחה למטה מי' מרש"י דף צ"ב א', שהזכרנו שאמאי לא תי' רש"י שהטעם שבזורק למעלה מי' כזורק באויר דלא הוי ההנחה למטה מי' משא"כ בהמוציא משאר למעלה מי' שמדבר שאח"כ הניח למטה מי', וכן משמע מתוס מס' עירובין דף ל"ג א' ד"ה והא, שצריך ההנחה להיות למטה מי'.

ועוד הקשה הרש"ש מגמ' דף צ"ז א', בא"ד ובמאי אילימא וכו' והאמר ר' אליעזר המוציא משא וכו' ופי' שם הרמב"ן שאם הי' מדבר שם במעביר אז הוי המחל' בין ר"ע ורבנן אם מהלך כעומד דמי, וא"כ משמע שההנחה יכולה להיות למעלה מי'.

ג. במס' עירובין צ"ז ב', הי' קורא בספר על האסקופה ונתגלגל הספר מידו גוללו אצלו וכו', ועי' בגמ' דף צ"ח א' בא"ד איתיבי' אביי תוך ד' אמות גוללו אצלו חוץ לד' אמות הופכו על הכתב וכו' אלא אמר אביי וכו' וכי תימא כיון דמפסקת כרמלית לית לן בה והאמר רבא וכו'.

ד. במס' עירובין דף צ"ח ב', עומד אדם ברה"י ומטלטל ברה"ר וכו' ובלבד שלא יוציא חוץ לד' אמות ועי' בגמ' דף צ"ט א', הא הוציא חייב חטאת לימא מסיי"ע לי' לרבא וכו'.

וצ"ב אמאי בשני הגמ' שהזכרנו במס' עירובין מביא הגמ' ראי' ותיובתא מרבא ולא מר"א שלכאורה היא חד הלכתא כמו שמבואר מקושיות הרש"ש שהקשה סתירת רש"י שבמקום אחד מפרש רש"י דברי רבא ובמקום אחר מפרש דברי ר"א. וכן בגמ' דף ח' ב', במס' שבת אמר לימא תיהוי תיובתא דרבא ולא ר"א אבל במס' שבת דף צ"ז א', הקשה הגמ' מר"א ולא מרבא.

ה. הרמב"ם פרק ט"ו הל' א', מהל' שבת אמר ז"ל "עומד אדם ברה"ר ומטלטל ברה"י כולה עומד אדם ברה"י ומטלטל ברה"ר ובלבד שלא יוציא חוץ לד' אמות ואם הוציא פטור

מפני שהוא ברשות אחרת ועי' בהשגת הראב"ד וגם בדברי המגיד משנה שאמר שהוא שיבוש שצריך להיות ההלכה שאם הוציא חייב, אבל המ"מ נשאר בצ"ע בהלשון של "מפני שהוא ברשות אחרת" שהי' צריך לומר אע"פ שהוא ברשות אחרת.

ו. ואפשר לתרץ ולומר, שלעולם דברי ר"א ורבא הם שני הלכות נפרדות, שר"א מחדש שההעברה יכולה להיות למעלה מי', והביאור הוא שלמעלה הוא כלמטה, פי' שלומדים ממשא בני קהת שלמעלה נעשה כרה"ר וממילא הוי כאילו מעביר ד' אמות למטה מי' ולפי"ז יכולה העקירה וההנחה להיות גם למעלה מי' דכיון דלמעלה כלמטה, הוי למעלה מי' כרה"ר וממילא הוי העקירה וההנחה ג"כ ברה"ר אע"פ שהוא למעלה מי', וכן משמע מדברי רש"י דף צ"ב ב', ד"ה המוציא משא כשהקשה קושיתו מהזורק אמר בא"ד אלמא אין למעלה מי' רשות הרבים וע"ז תי' דוקא זורק אבל מעביר חייב וכו' משמע שהטעם שמחייב הא משום שנעשה למעלה מי' רשות הרבים כלמטה מי'. נמצא שלעולם ר"א סבר שגם המעשה העברה הוי חלק מן המלאכה של העברת ד' אמות ברה"ר.

אבל רבא, אפשר לומר, סבר שלעולם למעלה לא הוי כלמטה ולמעלה מי' הוי מקום פטור, אבל עכ"ז אם העביר ד' אמות ברה"ר למעלה מי' מחייב, דהעברה לא הוי חלק מן המלאכה, והאיסור של העברת ד' אמות הוא שאסור לעקור חפץ מרה"ר ויניח אותו ברה"ר ד' אמות רחוק מהמקום עקירה, וכן משמע מדברי רש"י בעירובין דף צ"ט א', ד"ה הא הרציא בא"ד אלמא בתר עקירה והנחה אזלינן והרי נטלו מתחילת ארבע והניח לסוף ארבע משמע שהאיסור של העברת ד"א הוא עקירה בתחילת ד' והנחה בסוף ד' ולא העברה. ולפי"ז יתאי צריך עקירה והנחה למטה מי' טפחים.

ואין להקשות מגמ' מס' שבת דף צ"ו ב', בא"ד אלא אמר ר' חסדא שכן אורגי יריעות זורקין בוכיאר ביריעה וכו' והא במקום פטור קאזלא וכו' שלכאורה אורגי יריעות עומדין ברה"ר וממילא העקירה והנחה הי' ברה"ר והנחה הי' ד' אמות רחוק מן העקירה, ולפי מה שאמרנו זהו האיסור של העברת ד' אמות ומהו קושיות הגמ' שם. י"ל שלעולם כמו שאמרנו שהאיסור העברת ד' אמות ברה"ר הוא עקירה והנחה ברה"ר והנחה רחוק מן העקירה ד' אמות אבל יש תנאי אחר שהריחוק של ד' אמות צריך להיות שטח של רה"ר וא"כ בהעברה ברה"ר למעלה מי' יש הנחה רחוקה מהעקירה ד' אמות ברה"ר משא"כ בבוכיאר לא הוי אלא מקום פטור.

ז. והשתא אפשר לתרץ קושיות הרש"ש שזה שאמר רש"י בדף ט' א', "כי הדר אנחי'" זהו בדברי רבא שסבר שלמעלה לא הוי כלמטה והחידוש של המעביר חפץ מתחלת ד' לסוף ד' אע"פ שהעבירו דרך עליו הוא שההעברה לא הוי חלק מן המלאכה אבל בדאי העקירה וההנחה צריכין להיות למטה מי' ולכך אמר רש"י כי הדר אנחי', אבל זה שלא תי' רש"י בדף צ"ב א', החילוק בין זורק למעביר שזה אנחי' למעלה מי' וזה למטה מי', דכיון דשם הוי חידוש של ר"א שלמעלה כלמטה וא"כ יכול להיות גם במעביר שהעקירה והנחה תהי' למעלה מי' והוי כמו שהונח למטה מי'. וממילא מיושב ג"כ מה שהקשה מגמ' דף צ"ז א', ששם משמע שההנחה יכולה להיות למעלה מי' זה אליבי' דר"א ורש"י בדף ט' א', מפרש דברי רבא.

ח. והשתא מיושב אמאי בכמה מקומות הזכיר רבא ובכמה מקומות הזכיר ר"א:

(א) במס' שבת דף ח' ב', שהקשה הגמ' לימא תיהוי תיובתא דרבא לא הי' יכול להקשות תיובתא דר"א משום דלפי ר"א כשמעביר החפץ למעלה מי' לא הוי כמעביר במקום פטור אלא כמעביר ברה"ר ולא דמי לעומד אדם על האסקופה משא"כ רבא דמחדש שלעולם למעלה מי' הוא מקום פטור אלא שההעברה לא צריכה להיות במקום חיוב א"כ הי' צריך להיות כמו כן בהתאצה מרשות

לרשות שאפילו אם העביר דרך מקום פטור לא איכפת לנו כיון דהי' עקירה ברה"ר והנחה ברה"י. וע"ז הקשה תוס' על רש"י שהא זה שיטת רבנן דף ה' ב', בהמוציא מחנות לפלטיא דרך סטיו, ורבא סבר כרבנן ומהו התיובתא.

(ב) במס' שבת דף צ"ז א', הקשה הגמ' אילימא במעביר למטה מעשרה הוא דמיחייב, למעלה לא, והאמר ר"א וכו' ומבאר הרמב"ן שהמחל' בין ר"ע ורבנן היא אם מהלך כעומד דמי ועי' בהגהות הב"ח אות א' שפליגי בהנחת גופו אי כהנחת חפץ א"כ מדברים שהחפץ למעלה מי' וזה דוקא לפי ר"א אבל לפי רבא צריכה ההנחה להיות למטה מי' ולא הי' יכול הגמ' להקשות והאמר רבא.

(ג) במס' עירובין דף צ"ח א', שהגמ' מדבר באסקופה כרמלית והקשה והאמר רבא וכו' לא הי' יכול להקשות מר"א כמו שביארנו בדף ח' ב', במס' שבת שהכא מדברים כשמעביר דרך מקום אסקופה שהוא מקום פטור משא"כ ר"א מחדש שלמעלה מי' הוא רה"ר.

(ד) אבל מגמ' מס' עירובין דף צ"ט א', לכאורה קשיא ששם מדבר כשעומד ברה"י למעלה מי' כמו שמפרש רש"י שם ד"ה הא הוציא בא"ד עומד בגובהו. א"כ אמאי לא הביאה הגמ' מסייע גם לר"א שההעברה למעלה מי' חייב. וי"ל שזה שסבר ר"א שלמעלה היא כלמטה הביאור בזה הוא כמו שפי' הריטב"א במס' עירובין דף ל"ג א', ד"ה והא אי בעי וכו' בסוף דבריו ת"ל "אלא כמו שתי' ר' מאיר ב"ר שניאור וכו' דלא שייך מקום פטור בדבר שהוא מונח בגופו של אדם או בידיו שרגליו בארץ כי מה שמונח בידו או בגופו למעלה הרי הוא כמונח למטה בין רגליו" והפי' בזה שהוי כמי שמונח ברשות שרגליו מונחין שם. א"כ לפי"ז מיושב היטב, ששם בדף צ"ט א', לא סבר ר"א שהעברה למעלה מי' כהעברה למטה מי' ששם מדבר שהוא עומד ברה"י ומטלטל ברה"ר למעלה מי', ולכך אמר הגמ' דוקא מסייע לרבא. ודו"ק היטב.

ט. ולפי"ז אפשר ליישב דברי הרמב"ם שלעולם יכולים לומר לולי דברי המ"מ, שהרמב"ם סבר כר"א ולא כרבא וזה שהמ"מ הביא ראי' שהרמב"ם סבר כרבא הוא מפרק י"ד הל' י"ד שאמר "המעביר חפץ מחצלת ד' לסוף ד' ברה"ר אע"פ שהעבירו למעלה מראשו חייב", ולכאורה מוכח מההלכות י"ב י"ג וי"ד שזהו דברי ר"א דהא הל' י"ב מדברת בהמוציא בין בימינו בין בשמאלו וכו' במוציא על כתיפו והל' י"ג מדברת בהמוציא כלאחר יד וכן הל' י"ד שהוא דברי מתני' דף צ"ב א', במס' שבת והגמ' שם אחר המתני' הזכיר דברי ר"א, וכן הרמב"ם אחר אלו הלכות הזכיר ההלכה של המעביר וכו' שמשמע שהוא דברי ר"א, ואם זה אמת יכולים ליישב הרמב"ם שהתחלנו שלעולם לא הוי הרמב"ם כשהוא עומד ברה"י ומעביר ברה"ר שהוא גמ' במס' עירובין דף צ"ט א', שהוא דוקא אליבא דרבא ולא כר"א כמו שביארנו הרמב"ם שפסק כר"א אמר אם הוציא פטור כיון שרגליו ברה"י לא אמרינן למעלה כלמטה ולא הוי כהעביר ד' אמות ברה"ר. ומדויק עכשיו הלשון "מפני שהוא ברשות אחרת" שהקשה המ"מ, שאם הוא שיבוש הי' צריך לומר אע"פ שהוא ברשות אחרת, אבל כמו שביארנו הפי' של מפני שהוא ברשות אחרת הוא שרגליו וגופו ברה"י ולא ברשות שידו הוי, שהוא ברה"ר.

הרב יקותיאל מנחם וואקסמאן

בענין חזקה

א. יבמות קט"ו ב', ההוא גברא דאפקיד שומשמי גבי חבריה, א"ל הב לי שומשמי א"ל שקלתינהו (פירש"י כבר החזרתים לך) והא כן וכן הויין ובחביתא רמיין, א"ל דידך שקלתינהו והני אחריני נינהו (פירש"י ושלי הם) ורצתה הגמ' לאמר שאף אם מצאו החשבון מכוון כמו שאמר הטוען מ"מ אמרי' שמא איתרמי החשבון כך, אבל השומשמי הם של הנטען. והק' הגמ' ומי חיישינן שמא פינן דהיינו באופן זה שיש סימן, והתנן מצא כלי וכתוב עליו (אות) קו"ף קרבן מ"ם מעשר דל"ת דמוע טי"ת טבל תי"ו תרומה, שבשעת הסכנה היו כותבים תי"ו תחת תרומה ע"כ הגמ'. וכתבו בתוד"ה ומי חיישינן תימה מאי קשיא היא מהאי דהא בממונא יש לחוש לעולם שמא פינן ולא נפיק ממונא מחזקתיה, וי"ל דנראה לו לדמות כיון דרגילות לפנותם ואפי"ה לא חיישינן שמא פינן, לענין ממונא נמי מפקינן ליה מחזקה כיון דלא חיישינן אע"ג דרגילות הוא, ע"כ.

ב. הנה תירוצם לכאורה תמוה, דמה בכך שרגילות הוא לפנותו הא עדיין נוכל לומר דשמא פינן הוי ספק שקול, ולכן התם באיסורא חיישינן שמא לא פינן וצריך לנהוג בה דין תרומה או מעשר וכו' משא"כ לענין ממונא מכיון דהוי ספק השקול חיישינן שמא פינן, ואין מוציאין ממון מספק.

ג. ונראה בביאור דבריהם דאיתא בחולין י' ב', מנא הא מילתא דאמור רבנן אוקי מילתא אחזקייהו א"ר שמואל בר נחמני אמר ר' יונתן אמר קרא ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים, דלמא אדנפיק ואתא בצר ליה שיעורא, אלא לאו משום דאמרינן אוקי אחזקתיה.

והקשו שם בתד"ה ודלמא באה"ד דתינח היכא דליכא ריעותא אבל היכא דאיכא ריעותא כגון סכין שנמצא פגום וכן אחד משנים שנטמאו ודאי ברה"ר דמטהרים שניהם מטעם חזקה, כה"ג מנלן דאזלי' בתר חזקה וי"ל דה"נ יש ריעותא גדולה דאע"ג דאשתכח שחסר לאחר שבעה אפ"ה לא מטהרים למפרע כל אותם שנכנסו לבית בימי הסגר עכ"ל, וכוונתם מבוארת שהוקשה לתוס' בהא דאמרה תורה זיל בתר חזקה, אפשר דהיינו שאין צריכים לחוש שמא נשתנה המצב כגון אדם שהוא טהור אין צריך לחוש אולי נגע בטומאה משא"כ כשיש ריעותא לפנינו כגון בא' משנים שנטמאו שיודעים בבירור שאחד מהם נטמא, ונמצא דעל שניהם יש במציאות ספק השקול שמא נטמאו, למה ניזיל בתר חזקה ונאמר דכמו דעד עכשיו היו טהורים גם עכשיו הם טהורים, הלא במציאות יש ספק שקול לפנינו ומה בכך שעד עכשיו היו טהורים, וע"ז תירצו דמוכח מהקרא דאף בכה"ג אזלי' בתר חזקה.

ד. הנה רואים מדברי התוס' ב' דרגות בחזקה: (א) שאין צריכים לחוש שמא נשתנה הדבר מכמו שהיה עד היום, (ב) שאף כשיש ספק השקול לפנינו (כמו בנגעים דהא רואים שחסר הנגע לאחר שבעה, ולכאורה יש לחוש שנחסר קודם ההסגר), אעפ"כ מוקמינן ליה אחזקה (ואמרי' דכמו שראה הכהן שהיה בנגע שיעור עד ההסגר, כמו כן היה כך בשעת ההסגר ולא נחסר שיעורו). והנה התוס' כאן לא חלקו לדינא בין ב' דרגות אלו, אבל באמת מוכח שיש כמה וכמה חלוקי דינים ביניהם.

ה. הנה בשב שמעתתא ש"ג פט"ז, חקר בהא דקיי"ל דכשיש חזקה דמעיקרא נגד חזקה דהשתא דאזלי' בתר חזקה דמעיקרא (כגון

בנגעים שמעיקרא היה כשיעור ועכשיו הוא חסר לפניך, אזל' בתר חזקה דמעיקרא ואמר' דבשעת הסגר היה כשיעור) אם היינו משום דחזקה דמעיקרא עדיף, אבל היכא דליכא חזקה דמעיקרא אזל' בתר חזקה דהשתא, א"ד חזקה דהשתא לאו כלום הוא, וכ' שם דזה הוי מחלוקת בין רש"י ותוס' בקידושין דף ע"ט ב', דלרש"י אזל' בתר חזקה דהשתא (כשאין חזקה דמעיקרא) ולהתוס' לא אזל' בתר חזקה דהשתא (ועי' בפמ"ג יו"ד סי' צ"ד שמש"כ סק"א ד"ה כתב, שדעתו דאזל' בתר חזקה דהשתא.)

ו. ולכאורה יש להקשות לשיטת התוס' דלא אזל' בתר חזקה דהשתא מהא דאיתא במס' קידושין דף י"ב ב', ההוא גברא דאקדיש באבנא דכותלא יתיב רב חסדא וקא משער ליה אי אית בה שוה פרוטה אין ואי לא לא, ע"כ. וכתב הטור באהע"ז סימן ל"א וז"ל כתב הרמ"ה אי קדש במידי דלא ידעינן השתא אי הוה ש"פ בעידן קידושין או לא אזל' בתר השתא, ואי אית בי' ש"פ השתא הוי קידושין ודאי עד דמתברר בסהדי דלא הוה בעידן קידושין ש"פ עכ"ל. וכ' בב"י הכל מתבאר מעובדא דאיתא בקידושין י"ב א', ההוא גברא דאקדיש וכו' ע"כ, והנה רואים מעובדא זו דאזל' בתר חזקה דהשתא, דאם השתא הוי ש"פ אמרי' שגם בשעת קידושין היה ש"פ וקשה מזה לשיטת התוס' דלא אזל' בתר חזקה דהשתא. [והאף דהאבני מלואים ס' ל"א ס"ק י"ג פי' בהרמ"ה דאף אם השתא הוי ביה ש"פ לא הוי רק קידושי ספק, ואם לית ביה ש"פ לא הוי קידושי כלל משום דמצרפין חזקה פנויה, אבל באמת לא אזל' בתר חזקה דהשתא, מ"מ ודאי דהתוס' לא אזל בשיטה זו דהא בקידושין י"ב א', ד"ה רב מוכח מדבריהם כמש"כ הטור דאם השתא הוי ש"פ הוי קידושי ודאי (עי' באבני מלואים שם ד"ה וניחא) וע"כ דאזל' בתר חזקה דהשתא.]

וליישב דבריהם צ"ל דהתם בקידושין דף ע"ט ב', הו' דרגה השני' של חזקה (עי' אות ד' לעיל), דהא באותו היום נשתנה המצב מנערות לבגרות ויש ספק השקול לפנינו מה היתה בשעת קידושין נערה או בוגרת, בזה ס"ל להתוס' דאף דבחזקה דמעיקרא אמרי' אוקמיה אחזקיה אף בכה"ג (דזהו דרגה ב' של חזקה) אבל בחזקה דהשתא לא אזל' בכה"ג, משא"כ בההיא דקידושין י"ב א', דאמדינן ליה ורואים שהיום ש"פ, ובאים לחשוש בלי שום ריעותא שמא בשעת קידושין הי' פחות מש"פ, בזה שייך דרגה א' של חזקה שאין צריכים לחוש שמא נשתנה המצב, ובכה"ג אף התוס' סברי דאזל' בתר חזקה דהשתא.

ז. במס' ב"ב דף קנ"ג א', ההוא מחנתא דהוה כתב בה כד הוה קציר ורמי בערסיה ולא כתב בה ומגו מרעיה איפטר לבית עולמיה (פ' דקיי"ל [עיי"ש בתוס'] במחנת שכיב מרע שעמד מחליו, ואח"כ מת שהמחנה בטל, וכאן היה מתנת שכיב מרע ומת את"כ, רק היה ספק אם הבריא באמצע והמתנה בטלה, או שמא מת מתוך החולי והמתנה קיימת), אמר רבה הרי מת והרי קברו מוכיח עליו, פרשב"ם אנו רואים שהוא מת ובתר השתא אזל' והעמדנוהו על חזקת מיתתו ויש לנו לאמר שמתוך אותו חולי מת ונקנה המקבל המתנה עכ"ל [והנה הרשב"ם בד"ה חולים פסק כרבה וכ"נ דעת התוס' שהלכה כרבה, דהא דהרי"ף לא פסק כוותיה (עיין רא"ש ב"ב פ"ט סי' ל"ב) מפני שהיה גורס בכאן רבא וס"ל דרבה ור"ח לקמן קנ"ד א', פליגי עליה ופסק כוותייהו, והרא"ש לא פסק כרבה משום דס"ל דרבה הדר ביה בדף קנ"ד א', ומהתוס' קנ"ד א' ד"ה וכן, מוכח דגרסי רבה וגם מוכח דס"ל דלא הדר ביה וס"ל דכל האמוראים שם אית להו האי דינא דרבה, וממילא הלכתא כוותיה.)

ויש להקשות ב' קושיות. (א) הא לשיטת התוס' לא אזל' בתר חזקה דהשתא ולמה אזל' כאן בתר חזקה דהשתא, (ב) מבואר בתוס' חולין י"א א' ד"ה מנא, דמכיון דקיי"ל רובא ותזקה רובא עדיף כל מקום דמהני חזקה מהני רוב, וה"ה לפי סברתם דכל היכא דלא

אזלי׳ בתר רוב כ״ש דלא אזלי׳ בתר חזקה. (ועי׳ בקובץ ביאורים להגר״א ווסרמאן על הש״ס באות ד׳ שהוכיח משיטת הרשב״א דס״ל דעד אחד נאמן נגד חזקה, האף דחזקה מהני במקומות שעד אחד לא מהני כגון בעריות דעד אחד לא מהני אבל חזקה מהני, א״כ אף אם רובא וחזקה רובא עדיף, מ״מ היה שייך לומר דאף במקום שאין הולכין אחר הרוב מ״מ אפשר דאזלי׳ אחר חזקה, מיהו זה רק שייך לשיטת הרשב״א, אבל התוס׳ ס״ל כשיטת ר״ת דע״א לא נאמן נגד חזקה, וממילא אין ראיה משם) וממילא יקשה כאן, האיך הולכין בתר חזקה דהשתא להוציא ממון מחזקת יורשים, אפי׳ אם נאמר דחזקה דהשתא הוי חזקה (כשיטת רש״י), הא קיי״ל דאין הולכין בממון אחר הרוב, וכיון דאין הולכין אחר הרוב להוציא ממון, כ״ש דלא אזלי׳ בתר חזקה (דהא רובא וחזקה רובא עדיף.)

ח. ונראה ביישוב קושיות אלו, דגם כאן שייך חזקה דדרגה א׳, דהא היה חולה מעיקרא ועכשיו מת, מה נימא דנחוש אולי באמצע הבריא — בכגון זה אזלי׳ אחר חזקה דאין צריכים לחוש שמא נשתנה, ומכיון שכן, הא כבר כתבנו שהתוס׳ מודים דבחזקה בדרגה א׳ אזלי׳ אף בתר חזקה דהשתא, וכ״כ צ״ל דאף דקיי״ל רובא וחזקה רובא עדיף היינו דוקא בחזקה בדרגה ב׳ שיש ריעותא לפנינו והרוב מצדד לצד אחד והחזקה לצד אחר, בזה אמרי׳ דרובא וחזקה רובא עדיף, משא״כ בחזקה דדרגה א׳ שאין צריכים לחוש שמא נשתנה דין חזקה זו עדיפא מרובא ולכן אף דקיי״ל אין הולכין בממון אחר הרוב וכ״ש בתר חזקה, היינו דוקא בתר חזקה בדרגה ב׳, דהיינו כשיש ריעותא לפנינו, משא״כ חזקה בדרגה א׳ דאין חוששים שמא נשתנה בזה אזלי׳ אף בממונא בתר רובא, ולכך אמר רבה הרי מת וקברו מוכיח עליו ומוציאין ממון עפ״י חזקה זו.

ט. והנה ממה דמוכח מהגמ׳ ב״ב דחזקה בדרגה א׳ מהני בממון אף דרוב לא מהני בממון ממילא לפי שיטת התוס׳ בחולין י״א א׳ ד״ה מנא, דס״ל דמהא דקיי״ל רובא וחזקה רובא עדיף מוכח דכל מקום דמהני חזקה מהני רוב, ממילא כיון דחזקה בדרגה א׳ מהני במקום שאין רוב מהני, (דהיינו בממון), ע״כ דחזקה זו עדיפא מרובא, וכשיהיה חזקה כזו נגד רוב בחד עובדא ניזל בתר החזקה ולא בתר הרוב.

י. העולה מזה שיש ג׳ נפקותות לדינא (לשיטת הרשב״ם והתוס׳ שפסקו כרבה) בין ב׳ דרגות החזקה. — (א) לשיטת התוס׳ חזקה בדרגה א׳ חזקה עדיפא מרובא. (ג) חזקה בדרגה ב׳ לא מהני בממון (במכ״ש מרוב), רובא עדיף היינו דוקא חזקה בדרגה ב׳, אבל בדרגה א׳ חזקה עדיפא מרובא. (ג) חזקה בדרגה ב׳ לא מהני בממון (במכ״ש מרוב), משא״כ חזקה בדרגה א׳ מהני להוציא ממון. (ולקמן נבאר דלשיטת הב״י יש עוד נ״מ.)

י״א. בקידושין נ׳ ב׳, בסוגיא דחושש לסבלונות, כ׳ הריטב״א גירסת הספרים והיא הנכונה ל״צ דרובא מסבלי וחדר מקדשי, ומיעוטא מקדשי והדר מסבלי, מהו דתימא לא ניחוש למיעוטא קמ״ל וכו׳ ואי קשיא לך והא קיי״ל כרבנן דלא חיישינן למיעוטא אפי׳ לחומרא, איכא למימר דהתם הוא ברובא דבחיוב ובטבע שאינו תלוי ברצון כגון ההיא דקטן וקטנה שחולצין ומייבמין ולא חיישינן לסריס ואיילונית, וכהאי דאמרי׳ רוב נשים מעוברות יולדות ומיעוט מפילות, אבל ברוב החלוי במנהג שאינו חיוב וכל אדם שרוצה יכול לנהוג כמנהג המיעוט, ודאי חוששין למיעוט לחומרא, שהרי כיון שהדבר תלוי בדעת האדם, פעמים שהאדם נוהג כמנהג המיעוט עכ״ל. וכ״כ הרמב״ן במלחמות שם, וכ׳ השב שמעתתא ש״ד פ״ו דמדברי הרמב״ן נראה דגם רוב כהאי שחלוי ברצון ובמנהג, מדינא רובא הוי, ובכ״מ אזלי׳ בתריה חוץ מבמקום אשת איש שהחמירו ברובא כהאי ע״כ.

ויש לבאר הענין ע״פ מש״כ הש״ש בש״ב פט״ו לגבי ספק מעשר וספק ממזר וז״ל

דאע"ג דאנו הולכין בתר דפריש מרובא פריש בין להקל בין להחמיר, אינו אלא מצד הלכה אבל אינו ודאי ואינו מסברא לומר דפריש יותר מרובא, ויכול להיות דפריש מן המיעוט כמו מן הרוב, ומש"ה בעשירי ודאי ולא עשירי ספק כיון דמצד עצמו ספק שקול, אלא דהתורה התירה משום דכל דפריש מרובא פריש, אבל מידי ספיקא לא נפקא, והתורה אמרה עשירי ודאי, וא"כ ה"ה בממזר וכו', והא דכתבנו בש"א פ"א דגם בממזר ספק היכא דאיכא רובא וכו' הו"ל ממזר ודאי וכו' היינו רובא דליתיה קמן וכו' דהו"ל רוב מן הסברא וכו' אבל גבי פרוש מרובא, אינו רוב דתלוי בסברא, ואדרבה מסברא יכול להיות דפריש מן המיעוט כמו מרובה עכ"ל.

וכוונתו הוא, דברובא דליתא קמן דהרוב הוא סיבה שיהי' כהרוב כמו רוב נשים מעוברות יולדות ומיעוט מפילות, משא"כ ברובא דאיתא קמן אין כלל סיבה שיפרוש א' מן הרוב ולא מן המיעוט, רק ברוב מקרים יקרה כן. וזהו נמי הטעם ברובא דמסבלי והדר מקדשי דקילא מרובא בטבע כש"כ הריטב"א, דמכיון שתלוי ברצון האדם ויכול לעשות כמו שירצה, אין כאן סיבה כלל שאדם זה יסבל ואח"כ יקדש, רק ברוב מקרים יקרה הדבר כן, ולכן אף דהוי רוב גמור מה"ת (כש"כ הש"ש) מ"מ קילא מרובא בטבע.

י"ב. ועכשיו נחזור לדברי התוס' יבמות קט"ו ב' שכתבו, דהא דמדמה הגמ' חששא דשמא פינן בדיני ממונות לאיסורא משום דרגילות לפנותם. והנה הא דרגילות לפנותם לא הוי רובא בטבע, רק הו כמו רובא דמסבלי והדר מקדשי דתלוי ברצון האדם, ואין הרוב סיבה כלל שיפנה. והנה בההוא גברא דאפקיד שומשמי, מעיקרא היה בחבית זה שומשמי דמפקיד, והנפקד טרח שפינן והני אחריני נינהו ובזה מסתפק הגמ', דהא אין כאן ריעותא בגופה (כמו בנגע שנחסר שדאי נשתנה, ויש ספק השקול לפנינו אם לפני ההסגר או לאחר מכן) וגם הא דרגילות לפנותם ג"כ לא הוי כלל סיבה שיפנם ושישתנה החזקה דמעיקרא, וממילא שייך דרגה א' של חזקה שא"צ לחוש שמא נשתנה, ואמרי' שנשאר כאן שומשמי דמפקיד, וכבר ביארנו (לעיל אות י') שמוציאין ממון בחזקה זו, והדין עם המפקיד. או דלמא מ"מ מכיון שרגילות לפנותם, חשיבא שיש כאן ריעותא, וצריכין לדין ב' של חזקה (שאף כשיש ריעותא כמו בנגע שנחסר, אוקמיה אחזקה), וכבר ביארנו שאין מוציאין ממון בחזקה זו, ויהיה הדין עם הנפקד.

י"ג. וע"ז שפיר פושט הגמ' מהא דמצא כלי וכתוב עליו קו"ף קרבן וכו', ולא חיישינן שמא פינן, דאם איתא דהא דרגילות לפנותם חשיבא ריעותא, ואין שייך רק חזקה בדרגה ב', הא קי"ל רובא וחזקה רובא עדיף, והו"ל ליזיל בתר הרוב דרגילות לפנותם ולומר שפינה מעות הקרבן ועכשיו יש כאן מעות חולין, ולא הו"ל למיזיל בתר חזקה דמעיקרא לומר שיש כאן מעות קרבן. אלא ע"כ הא דרגילות לפנותם לא חשיבא ריעותא, ושייך כאן חזקה בדרגה א' שא"צ לחוש שמא נשתנה, וחזקה זו עדיפא מרובא (כדלעיל אות י'), ולכן אזל' בתר החזקה. ומכיון שמוכח דרגילות לפנותם לא חשיבא ריעותא ושייך חזקה בדרגה א', ה"ה בהאי גברא דאפקיד שומשמי הדין עם המפקיד, דהא מוציאין ממון בחזקה זו.

י"ד. מיהו למסקנא דוחה הגמ' ראיה זו ומפרש דהא דתנן קו"ף קרבן, מ"מ מעשר וכו', לא משום דאזל' בתר חזקה רק משום דאם פינן מיכפר הוה כפר, ופוסק הגמ' (קט"ז א') מאי הוה עלייהו דשומשמי וכו' והלכתא תושטין (שמא פינן, ואין המפקיד יכול להוציא מהנפקד) דלמסקנא ס"ל להגמ' דהא דרגילות לפנותם חשיב ריעותא וספק לפנינו, וצריכין לדין ב' דחזקה דלא מהני לא בנגד חזקת ממון ולא כנגד רובא. (ולדעת התוס' לא מהני רק בחזקה דמעיקרא ולא בחזקה דהשתא, ועי' בדברינו לעיל אות י').

ט"ו. ועפ"ד יתיישבו שיטת הרא"ש והטור והמחבר והט"ז בהל' ציצית. דז"ל הרא"ש סוף

הלכות ציצית החרד על דבר ה' יבדוק בציצית קודם עטיפה כדי לא לעבור ברכה לבטלה ע"כ. וכ' הב"ח בטור או"ח סימן ח' (ד"ה ועיין) דמשמע מלשונו דמדינא אין צריך לבדוק בכל שעה שמתעטף דמוקמינן לה אחזקת כשרות עד שיודע לו שנפסלו אלא מדת חסידות שיהא חרד פן יבוך ברכה לבטלה ע"כ.

והמחבר בסעיף ט' נמשך אחר דברי הרא"ש וכ' קודם שיברך יעיין בחוטי הציצית אם הם כשרים כדי שלא יבוך ברכה לבטלה ע"כ, וכ' הט"ז סק"ח אע"ג דבלאו הכי יש חשש שילבש בגד של ד' כנפות בלא ציצית, מ"מ אוקי ליה אחזקתי' שהיה כשר, רק משום חומרא דלא תשא וכו' החמירו דוקא לבדקו, ועפ"ז הוציא הט"ז שם להלכה דמכיון שאין הבדיקה מחשש שילבש בגד ד' כנפות בלי ציצית, רק החשש הוי משום ברכה לבטלה, ממילא מי שלובש הרבה בגדים של ד' כנפות בבת אחת שאין מברך על כולן רק ברכה אחת, די לו לבדוק הציצית של בגד א' דמכיון שיצא מחשש ברכה לבטלה אין צריך לבדוק עוד.

והמג"א ס"ק י"א חלק על דין זה של הרא"ש והמחבר, וז"ל אך נ"ל דמ"מ חייב לבדקן משום דאין סומכין על החזקה כמקום דיכולין לבררו כש"כ ביו"ד ס' א' וביאר המחצית השקל כוונתו, דקיי"ל שם דאף דרוב מצויים אצל שחיטה מומחין הן, מ"מ אם השוחט לפנינו צריך לבדקו (אם הוא מומחה ויודע הלכות שחיטה), ולא סמכינן על הרוב, וא"כ כ"ש בחזקה דגריע מרובא (ר"ל ומ"מ בציצית שיכול לבדקם אין לסמוך על החזקה, וצריכין לבדקם מעיקר הדין מחשש שלובש בגד ד' כנפות בלי ציצית אף בלי תומרא דברכה לבטלה).

ט"ז. והט"ז שם בסק"ח הקשה ג"כ כהמג"א וז"ל וא"ל הא אין סומכין על החזקה כל שיש לפנינו לבדקו כמ"ש ביו"ד סימן א' י"ל הכא שאני דכבר בדק הטלית רק דחיישינן לקלקול ע"כ שפיר סומכין מדינא אחזקה עכ"ל, ולכאורה תירוצו תמוה, דמה תירץ בזה דסומכין מדינא אחזקה הא ביו"ד שם הוי רובא ואעפ"כ לא סמכינן ארובא וצריכים לבדקו, כ"ש הכא בחזקה דצריך לברר, דהא קי"ל רובא חזקה רובא עדיף (כמו שביאר המחצית השקל כותנת המג"א).

י"ז. ועפ"ד יתבארו היטב דברי הט"ז. דהא כבר כתבנו לעיל (אותיות ט-י) דהא דרובא וחזקה רובא עדיף היינו דוקא בחזקה בדרגה ב' (והיינו חזקה עם ריעותא, שנולד לנו ספק, דומיא לנגע שנחסר), משא"כ בחזקה שאין ריעותא לפנינו רק באים לחשוש אולי נשתנה, והחזקה אומרת שאין צריכים לחשוש אולי נשתנה, חזקה כזו עדיפא מרובא. והנה גם כאן בציצית שכבר בדקם פעם אחת בשעת עשייתם ובאת לחשוש בכל זמן שמתעטף בו בלי שום ריעותא אולי נפסקו הציצית החזקה אומרת שאין לחשוש שמא נפסקו, וחזקה כזו עדיפא מרובא וממילא אף דביו"ד סי' א' קי"ל דאף במקום רובא כל היכא דאפשר לברורי צריך לברר זה דוקא ברובא, משא"כ בציצית דחזקה כאן עדיף מרובא, וממילא מדינא נסמוך על החזקה ואף שיכולין לברר, א"צ לברר.

חרב ירוחם אלשין

בענין חזקת ג״ש בקרקעות ובעבדים

בטור ס׳ קל״ה איתא, אע״פ שהמחזיק בדבר המטלטל נאמן לומר שהוא שלו, על בהמה וחיה אינו נאמן וכו׳ אא״כ החזיק בה ג״ש. ומבואר דדעת הטור דמה דאיתא בגמ׳ ב״ב דף ל״ו א׳, דגודרות יש להם חזקה לאחר ג״ש, קאי על כל הגודרות ולא רק על עבדים. וע׳ בב״ח שם שהקשה סתירה בדברי הטור ח״ל, יש להקשות דכאן פסק דבבהמה וחיה נמי איכא חזקה בג״ש ובס׳ קל״ג כתב ע״ש הבעל העיטור דבמטלטלין לא תועיל לו חזקת ג״ש כיון דלאו בני שטרא נינהו לא שייכי בהו חזקה וכו׳ וכיון דרבינו ס״ל דבבהמה וחיה אע״ג דלאו בני שטרא נינהו איכא חזקת ג״ש, קשה דלא הו״ל להביא דברי בעל העיטור בס׳ קל״ג כיון דלא ס״ל כוותי׳, עיי״ש, וכוונתו דיש סתירה בדברי הטור, דבס׳ קל״ה פסק דיש חזקת ג״ש בכל גודרות אע״פ שלאו בני שטרא נינהו, ולענין מטלטלין כתב הטור דליכא בהו חזקת ג״ש משום דלאו בני שטרא נינהו ועי״ש מה שדחק עצמו לתרץ, וע׳ בש״ך ס׳ קל״ה שכתב דדברי הב״ח דחוקים.

וע׳ בש״ך ס׳ קל״ה סק״ג שכתב דדעת כל הפוסקים דחזקת ג״ש מהני בכל גודרות לא רק בעבדים. וכתב שם וגם מבעל העיטור לא מוכח לפענ״ד מידי דמ״ש ה״ה שכן נראה מדבריו [דיינו דרק בעבדים מהני חזקת ג״ש ולא בשאר גודרות] נראה שיצא לו ממ״ש דמטלטלי כיון דלאו בני שטרא נינהו אין להם חזקת ג״ש עיי״ש. כוונת הש״ך דהבעל העיטור לא כתב כן רק לענין מטלטלין אבל בגודרות מודה העיטור דיש להם חזקת ג״ש. אבל לכאורה דברי הש״ך תמוהים מאד, דאע״פ שהבעל העיטור לא איירי בגודרות רק לענין מטלטלין העשויין להשאיל ולהשכיר, מ״מ הא נתן טעם לדבריו דמש״ה מטלטלין אין להם חזקת ג״ש משום דלאו בני שטרא נינהו. והך טעם שייך גם בגודרות דגם הם לאו בני שטרא נינהו, וכיון שכן מהיכי תיתי לן לחלק ביניהם דתרווייהו לאו בני שטרא נינהו. ודברי הש״ך שמחלק ביניהם לכאורה תמוהין מאד. וע׳ בראשונים לקמן דף ל״ו א׳, שכתבו דמש״ה אין בגודרות חזקת ג״ש משום דלאו בני שטרא נינהו. וכמו דבמטלטלין סבר הבעל העיטור הך טעם א״כ מה״ת דגודרות יהי׳ להם חזקת ג״ש.

והנראה בזה, דהברכת שמואל׳ ס׳ כ״ו חקר לשיטת הראשונים דבחזקת ג״ש פטור משבועת היסת מה הדין בגודרות, האם בגודרות ג״כ יהי׳ פטור משבועת היסת אם החזיק בהם ג״ש, או דלמא רק בקרקעות פטור משבועת היסת אבל בגודרות אע״פ שיש להם חזקת ג״ש מ״מ חייב שבועת היסת, עיי״ש, ולא ביאר מהו הספק בזה. ונראה דנסתפק בחזקת ג״ש דגודרות אם הוי חד דינא עם דין חזקת ג״ש בקרקעות, דנאמר רק חד דין של חזקת שלש שנים, ומהני בין בקרקעות ובין בגודרות, או דלמא חלוק דין חזקת ג״ש דקרקעות מחזקת ג״ש דגודרות ותרי דינים של חזקת ג״ש הם, דין חזקת ג״ש דקרקעות ודין חזקת ג״ש דגודרות, וחלוקין הם ביסוד דינם דחזקת ג״ש דקרקעות יסוד דינה מדין חזקה במקום שטר כמש״כ הראשונים בכמה מקומות אבל בגודרות דלאו בני שטרא נינהו לית בהו דין חזקה במקום שטר רק יסוד דינה הוי מדין חזקת ראיה בעלמא דבכל מטלטלין יש להם חזקה מיד ובגודרות דאין תפיסתן ראיה אין להם חזקה מיד, ולאחר ג״ש דכבר יש ראיה שוב חל בזה דינא דחזקת מטלטלין.

נמצא דחזקת ג"ש דקרקעות הוי דין חדש דחזקה במקום שטר, וחזקת ג"ש דגדרות הוי מדין חזקת מטלטלין. ובזה מבואר ספקו של הברכת שמוא', בחזקת ג"ש דגדרות דאם יסד דינה משום חזקת ג"ש דקרקעות יהא פטור משבועת היסת גם בגדרות אבל אם נאמר דתרי דינים מיוחדים הם — דין חזקת ג"ש דקרקעות דהוי במקום שטר, ודין חזקת ג"ש דגודרות דהוי דין ראי' בעלמא ומדין חזקת מטלטלין נגעו ביה, א"כ בדאי' יהי' נ"מ לענין פטור שבועת היסת דרק בקרקעות פטור משבועת היסת דחזקה הוי במקום שטר, אבל בגודרות דזוכה מדין חזקת מטלטלין בדאי' חייב שבועת היסת כמו שאר מטלטלין.

ולכאורה יש לפשוט הך ספיקא, דבשו"ע חו"מ ס' ק"מ פסק המחבר [כפי דעת הסמ"ע] דבחזקת ג"ש פטור משבועת היסת ובס' ע"ב פסק המחבר דגודרות ועבדים יש להם חזקת ג"ש וחייב לישבע שבועת היסת. ולכאורה הוי סתירה בדברי השו"ע דבס' ק"מ פסק דג"ש פוטר מהיסת ובס' ע"ב פסק השו"ע דחזקת ג"ש אינו פוטר משבועת היסת, וצע"ג בשיטת המחבר.

ונראה דמוכרח מזה דחלוק דין חזקת ג"ש בקרקעות ודין חזקת ג"ש בגודרות, דהמחבר סבר דרק בחזקת ג"ש דקרקעות פטור מהיסת כמו שביארנו דחזקה במקום שטר הוי, אבל בס' ע"ב איירי המחבר מחזקת ג"ש בגודרות ובעבדים, וסבר דחזקת ג"ש דגודרות מדין חזקת מטלטלין דכל שנגמר הראיה לאחר ג"ש חל בה דינא דחזקת מטלטלין ואין בהן דין חזקה במקום שטר ומש"ה שפיר פסק דחייב בשבועת היסת אע"פ שהחזיק ג"ש. [ועיין בקצות ס' ק"מ ס"ק א' שכתב לתרץ קושית התוס' דף כ"ט ב' ד"ה דלא תחזקו אהדדי על הרשב"ם שפי' דלא היה להם עידי שותפות והקשה תוס' דא"כ אותו שהחזיק שנה ראשונה יאמר שהוא שלו כיון דאין עדים שיש לחבירו חלק, ות' הקצות דהרשב"ם לשיטתו דחזקת ג"ש פוטר מהיסת וא"כ לא קשה דלא היה חושש שיחזיק בלא ג"ש דישביע אותו שבועת היסת אבל אם יחזיק ג"ש יהי' פטור מהיסת עיי"ש, ולפי דברינו אינו כן, דהוכחנו מדברי המחבר ס' ע"ב דבגודרות ובעבדים חייב שבועת היסת. וע"כ דחלוק חזקת ג"ש דגודרות דלאו מדין חזקה במקום שטר רק מדין חזקת מטלטלין, וא"כ שם בסוגיא דאיירי בעבדים יהיה חייב היסת אפי' לאחר ג"ש וזה דלא כדברי הקצה"ח], והנה לפי מה שהוכחנו מדברי המחבר ס' ע"ב דלשיטת ספיקו של הברכת שמוא' יוצא לנו חידוש גדול דלא רק בגודרות דלאו בני שטרא נינהו אין להם דין של חזקת ג"ש דקרקעות רק אפי' בעבדים דבני שטרא נינהו ג"כ אין להם הך דין חזקה כיון דעבדים הוו מטלטלין, ורק משום דאין בתפיסתן ראיה אין להם דין דחזקת מטלטלין לא תיקנו בהם חכמים דין חזקה במקום שטר.

ולפי דברינו יש ליישב קושית השער המשפט בס' ק"מ, שהקשה על שיטת הראשונים דסברי דחזקת ג"ש הוי רק מתקנת חכמים. דבשו"ע מבואר דמהני חזקת ג"ש גם לענין דבר שבערוה, דאיתא באהע"ז ס' קכ"ד ס"י היה גט חקוק על ידו של עבד ומחזקים בעבד שהוא שלו והוא יוצא מתח"י והיא אומרת בעדים נמסר לי דהוי ספק מגורשת דגודרות אין להם חזקה ודוקא במקום שאין להם חזקה אבל במקום שיש להם חזקה כגון לאחר ג"ש מגורשת וכו' ואם נאמר דחזקת ג"ש הוי רק מדרבנן היאך מהני כדבר שבערוה מידי דהוי אסימנין, דאי סימנין דרבנן לא מהני סימנין בגט כדאיתא בפרק כל הגט דף כ"ט א', עיי"ש. ולפי דברינו מיושב, דבאמת בשום מקום אינו מבואר בראשונים דמהני חזקת ג"ש בדבר שבערוה רק כאן לענין עבד וכמו שהביא השער המשפט. והנה לפי מה שביארנו לא קשה כלל, דיש ב' דינים בחזקת ג"ש — חזקת ג"ש דקרקעות, וחזקת ג"ש דגודרות. ומה שאיתא בראשונים דחזקת ג"ש הוו מדרבנן הוי רק דין חזקת ג"ש דקרקעות דיסוד דינה מדין חזקה במקום שטר, זה הוי תקנת

חכמים אבל דין חזקת ג"ש דעבדים וגדרות הוי דאורייתא דעצם הראיה "מדלא מיחה" הוי ראיה מן התורה, אלא דבקרקעות לא מהני הך ראיה להוציא, דקרקע בחזקת בעליה קיימי ותיקנו חכמים דין חזקה במקום שטר, משא"כ במטלטלין דיש חזקת מטלטלין מן התורה ורק בגדרות דמנפשייהו קא עיילי חסר הראיה, וכל שהחזיק ג"ש כבר נשלם הראיה וממילא חל דין חזקת מטלטלין. נמצא דבגדרות ובעבדים זכייתו מדין חזקת מטלטלין וזה הוי מן התורה במקום שתפיסתן ראיה, ואתי שפיר דברי השו"ע שפסק גבי היו מוחזקין בעבד שלו דאם החזיקה ג"ש מגורשת דחזקת ג"ש דגדרות בתראי מהני לענין דבר שבערוה דהוי דאורייתא. ואפשר דחזקת ג"ש דקרקעות לא מהני לענין דבר שבערוה, ומיושבת קושית השער המשפט.

ונראה דהכי מוכח מדברי הרמב"ם, דברמב"ם פי"א מהל' טו"נ הביא דין דחזקת קרקעות ועי"ש הל' ב' וה"ל, אבל אם הביא עדים שאכל פירות קרקע שלש שנים וכו' מעמידין אותה ביד ראובן וישבע ראובן היסת וכו' ויפטר מפני שאומרין וכו' ולעיל בפ"י הביא הרמב"ם דין חזקת ג"ש בעבדים עי"ש בהל' ד' וז"ל, הביא זה הנתען שתפס את העבד עֵדים שיש לזה העבד אצלו ג"ש וכו' הואיל ולא מיחה בו בכל אלו השנים הרי זה נאמן ומעמידין אותו ביד אחר שישבע היסת וכו'. והנה יש לעיין דהרמב"ם כתב בהל' חזקת קרקעות והוא שיהי' אפשר לבעלים הראשונים שידעו בזה שהחזיק ולא מיחו בו, והיינו דזה תנאי בחזקת ג"ש דרק באופן שהבעלים יודעים שהחזיק, וצ"ע דבחזקת ג"ש בעבדים לא הזכיר הרמב"ם הך תנאי דהוהו שידעו וכו' ואם נאמר דסמך על מה שיכתוב לקמן בפי"א לענין חזקת קרקעות הל"ל כמו שאבאר. ועוד צ"ע דבפרק י"א האריך בכל הל' חזקת ג"ש ע' הל' ד', ומפני מה אין אומרין לראובן למה לא נזהרת בשטרך ועוד כמה הל', וא"כ כאן הל"ל דבעבדים אם החזיק ג"ש כמו שאבאר, וצ"ע.

ועוד צ"ע בלשון הרמב"ם דבפי"א לענין חזקת קרקעות כתב הרמב"ם מעמידין אותה ביד ראובן וישבע היסת שמכרה לו שמעון או נתנה לו ויפטר. ומבואר מלשון הרמב"ם דלאחר שמעמידין הקרקע בידו נשבע היסת ובפ"י הל' ד' כתב הרמב"ם דמי שהחזיק ג"ש בעבד הרי זה נאמן ומעמידין אותו בידו אחר שישבע היסת וכו', ע"ש. וצ"ע דכאן בחזקת ג"ש בעבדים כתב הרמב"ם דאין מעמידין את העבד ברשותו רק לאחר שישבע היסת, מה נ"מ בין חזקת ג"ש בעבדים לקרקעות, ומה הביאור דבעבדים צריך שישבע שבועת היסת קודם שמעמידין אותו בידו, וצ"ע.

והנראה בזה, דהנה יש לעיין היטב בשיטת הרמב"ם בגדר של חזקת ג"ש, דע' בקצות ס' ק"מ שביאר בדעת הרמב"ם דחזקת ג"ש הוי תקנה דרבנן. אבל ע' ברמב"ם פי"א מדבריו דלא כהקצות, וצ"ב בשיטת הרמב"ם. והנה ברמב"ם פי"ב מהל' טו"נ הל' י"ב אכלה ערלה שביעית וכלאים אע"פ שנהנה בעבירה הרי זו חזקה, וכ' הראב"ד שם א"א שבוש הוא ולא אמרו אלא שאכילת עצים שמה אכילה הואיל וליכא פירי אחריני. דברי הראב"ד לכאורה פשוטים כמבואר בראשונים דאם אכל פירות ערלה וכדומה, אין כאן חזקה דכיון דיסוד החזקה בנוי על אי-מחאת הבעלים וכל שהבעלים אינם מקפידים באכילה זו, אין לנו ראיה מאי מחאתו, ורק באכילת עצים דמותר בהנאה יש לנו ראיה, וצ"ב בשיטת הרמב"ם דסבר באכלה ערלה וכו' דהוי חזקה. וע' עוד ברמב"ם פי"ד מהל' טו"נ הל' ד' אין מחזיקין בנכסי קטן ואפי' הגדיל כיצד אכלה בפניו כשהוא קטן שנה אחת ושתים אחר שהגדיל וטען אתה מכרת לי וכו' אין זה כלום עד שיאכל ג"ש רצופות אחר שהגדיל, וע' בראב"ד א"א אינו כן אלא אכלה ג"ש אחר שהגדיל אינה חזקה וכן נראה מן הגמ'. וע' במ"מ שהביא מהראשונים שביארו שיטת הראב"ד וע' בלבוש ה"ל שמא לא לקחה אחר

שהגדיל ולא ידע הקטן שהוי שלו למחות, וצ"ב בסברת הרמב"ם.

ונראה דשיטת הרמב"ם מבואר היטב במה שכתב בפ"א מהל' מכירה, דחולקין הרמב"ם וראב"ד בדין אכילת פירות אי מהני לענין קנין חזקה, דהרמב"ם כתב שם הל' ט"ו, היתה הקרקע צחיח סלע וכו' הרי החזקה שקונה אותה שטיחת פירות או העמדת בהמה שם וכיוצא בזה משאר התשמיש. ובהשגות הראב"ד א"א הא מילתא לא מיחוורא דהא חזקה אכילת פירות הוא ואכילת פירות לא מהני אלא כנגד טענה אבל למיקנא בה אריעא לא קני אלא מידי דמהניא לאריעא בעין נעל וגדר עיי"ש. וכן בהל' ט"ז המוכר שדה לחבירו ונכנס בה הלוקח וכו' או שאכל פירות האילן הרי זה קנה שהרי החזיק וכו', וע' בראב"ד א"א כל זה הולך על הדרך שכתב עיי"ש, וע' במ"מ וז"ל וכן הוא האמת דמשום דס"ל דכל שקנה בחזקת ג"ש כשהמוכר מכחיש קנה לאלתר כשהלה מודה וכו' עיי"ש, וצ"ב במח' הרמב"ם והראב"ד. ונראה דהראב"ד כתב דכל דין דאכילת פירות מהני רק כנגד טענה. והביאור, דהראב"ד למד דיסוד חזקת ג"ש הוי מהל' ראיה וא"כ כל דין אכילת פירות הוי רק היכי תימצא לשווי' ראיה אבל לא שייכי כלל אכילת פירות לקנין. אבל הרמב"ם דסבר דמהני אכילת פירות גם לקנין, סבר דיסוד חזקת ג"ש אינו דין ראיה בעלמא רק הביאור שאכילת פירות ג"ש בקרקע מחזיקו לבעלים, וסבר הרמב"ם דגדר של קנין חזקה הוי מה שנעשה הדבר בחזקתו דזה מהני לקנין דזה שמחזיק בהקרקע הוי מעשה קנין לקנות, משא"כ להראב"ד עצם האכילה אינה מחזיקתו רק הוי ה"ת לראיה ואינו שייך רק כנגד טענה דממה שלא מיחה הבעלים יש ראיה לטענתו ולא שייך כלל לענין קנין. ולפ"ז מובן מח' הרמב"ם וראב"ד לענין אכלה ערלה וכו' דלהראב"ד דיסוד חזקת ג"ש מדין ראיה, א"כ אכילת ערלה לא מהני, דמאכילת ערלה דהוי אסה"נ, אין כאן ראיה דהוי שלו, דהבעלים אינם מוחין משום דאינם מקפידים, **משא"כ להרמב"ם דעצם אכילת פירות מחזיקו לבעלים א"כ כל שחשוב אכילה מהני** להחזיקו, וא"כ סבר הרמב"ם דאכלה ערלה הוי חזקה. ולפי הנ"ל ג"כ מובן אידך מח' רמב"ם וראב"ד לענין מחזיקין לפני קטן, דלהראב"ד דעיקר דין חזקת ג"ש מדין ראיה אתינן עלה, א"כ כאן שהתחיל להחזיק בעודו קטן אין כאן ראיה, אבל להרמב"ם דסבר דחזקת ג"ש יסודו לאו מדין ראיה רק דע"י אכילת פירות הוחזק לבעלים, א"כ כל שאכל בפני בעלים שהוי גדול הוחזק לבעלים, דאכילת פירות יש כאן ואם הי' קטן לא מהני דהך אכילה הוי כשלא בפני הבעלים, אבל אם הי' גדול, שפיר מהני. ומה שאפשר שלא ידע זה אינו מבטל חזקתו. אבל להראב"ד דיסוד החזקה הוי הראיה, כל שאפשר דלא ידע הוי ספר ראיה ואינו כלום, וע'.

ולפ"ז נבא לבאר דברי הרמב"ם שמחלק בין עבדים לקרקעות בחזקת ג"ש דהקשינו — (א) אמאי לא הביא הרמב"ם הך תנאי דווהוא שיהיה אפשר לבעלים שידעו בזה שהחזיק גבי חזקת ג"ש דעבדים, ולפי הנ"ל, שבדין חזקת ג"ש נאמרו ב' הלכות, דין חזקת ג"ש דקרקעות ודין חזקת ג"ש דעבדים וגודרות, יש לבאר הרמב"ם. דביארנו דגדר חזקת ג"ש דעבדים אינו דין חדש רק ע"י שיש ראיה חל ביה דין דחזקת מטלטלין. א"כ פשוט דאם אין הבעלים יודעים מההחזקה לא מהני כיון דמדין ראיה אתינן עלה פשוט דאם אין הבעלים יודעים אין כאן ראיה, ומשו"ה לא הוצטרך הרמב"ם לפרש דאיירי באופן שהבעלים יודעים. אבל בקרקעות ביארנו דשיטת הרמב"ם דלאו מדין ראיה מהני רק דגדר ג"ש דע"י אכילת פירות ג"ש הוחזק לבעלים, וא"כ ס"ד דכל אכילת פירות כדרך בעלים מחזיקו, ולזה קמ"ל הרמב"ם דדוקא אם הבעלים יודעים מההחזקה דאם אינו יודע הוי כאכילה

שלא בפני הבעלים ואין אכילה מחזיקו לבעלים בכה"ג, דרק אכילה בפני הבעלים הוי מעשה חזקה.

ולפ"ז מובן אמאי לא כתב הרמב"ם "כמו שאבאר", דביארנו דחזקה של עבדים חלוק מחזקת קרקעות, דבקרקעות הוי דין חדש של חזקה במקום שטר, משא"כ בעבדים הוי מדין חזקת מטלטלין והרמב"ם הביא דין חזקת ג' ש בעבדים בהל' חזקת מטלטלין בפ"י ולא בפי"א בהל' חזקת קרקעות, ומשו"ה לא כתב "כמו שאבאר" דהם ב' דינים נפרדים.

וע"פ הנ"ל יובן שנוי בלשון הרמב"ם, דבהל' חזקת קרקעות כתב הרמב"ם דמעמידין הקרקע בידו ואח"כ ישבע היסת, והביאור דלפי דברינו החזקת ג"ש מחזיקו ומה שהבעלים תובעים הוי ככל תביעות שיש על המוחזק שצריך לישבע אבל אינו מגרע הדין מחזק, ושפיר כתב הרמב"ם מעמידין הקרקע בידו ואח"כ ישבע. אבל בחזקת ג"ש בעבדים ביארנו דיסודו מדין ראיה, א"כ סבר הרמב"ם דכל שתובעו וחל דדרא דשבועה זה מגרע הראיה ואין יכולין להעמידו בידו עד שלא ישבע, דכ"ז שלא סילק הדדרא לא נגמר בזה חזקתו, וא"כ שפיר כתב הרמב"ם דמעמידין אותו בידו אחר שישבע היסת.

וע' ברמב"ם פי"ב מהל' טו"נ הל' ה' וז"ל, **שני שותפין שהחזיקו בשדה שש שנים האחד אכלה ראשונה ושלישית וחמישית והשני אכלה שניה רביעית ששית לא עלתה חזקה לאחד מהם שהרי בעל הקרקע אומר כיון שלא ראיתי ולא שמעתי שהחזיק בה** אדם אחד שנה אחר שנה מפני זה לא מחיתי, לפיכך אם כתבו אלו השותפין שטר ביניהן שישתמשו בה שנה אחר שנה, כיון שעברו שלש שנים עלתה לו חזקה, שהשטר יש לו קול והואיל ולא מיחה אבד זכותו וה"ה לעבד **שהחזיקו בו שנים ונשתמשו בו שנה אחר שנה אם כתבו שטר ביניהם הרי החזיקו, עיי"ש.** ולכאורה צ"ע בדבריו ז"ל, דבגמ' הביא הך דין דחזקת שותפין בעבד, אבל הרמב"ם הביא עיקר דין זה בקרקעות, ולפ"ז צ"ע סיום דברי הרמב"ם "והוא הדין בעבד שהחזיקו בו שנים" ולכאורה מכיון שהביא דין זה בקרקעות, אמאי צריך להזכירו בעבדים, דכפשוטו חזקת ג"ש בעבדים מדין חזקת קרקעות אתינן עלה, א"כ כמו שהרמב"ם לא הזכיר בית הבדין ובית השלחין והשובכות וכדומה, למה לו להזכיר עבדים. ולפי דברינו מיושב, דביארנו דיש ב' דינים בחזקת ג"ש, חזקת קרקעות דביארנו בשיטת הרמב"ם דאין יסוד דינה מדין ראיה רק דאכילת ג"ש מחזיקו לבעלים. ועוד יש דין דחזקת ג"ש בעבדים וגודרות, דיסודו מדין ראיה בעלמא וזכייתו מדין חזקת מטלטלין, דכל החופס מטלטלין ויש ראיה מתפיסתו זוכה. ולפ"ז מבואר היטב אמאי כתב הרמב"ם הך דין דחזקת השותפין בקרקעות וגם בעבדים, דצריך לאשמעינן דחזקת השותפין מהני אפי' בחזקת עבדים, דמכיון שיסוד דינה מדין ראיה, ס"ד דלא סגי הך שטר שכתבו השותפין, דאפשר לא סגי הקול להלי' ראיה ורק בחזקת קרקעות מהני ששם אין צריך רק אכילת ג"ש להחזיקו לבעלים וכל שכתבו שטר ונעשו כחד בעלים סגי, משא"כ בעבדים, ולזה קמ"ל הרמב"ם דאפי' בחזקת עבדים נמי מהני, דמכיון דיוצא הקול יש לנו ראיה מאכילתו, וע'.

ולפי דברינו יש ליישב קושית השער המשפט ס' קמ"ד סק"א, דעל דין הנ"ל דמהני חזקת ב' שותפין בעבד אם כתבו שטר כתב השער המשפט וז"ל, מלשון המחבר משמע דקאי [מש"כ וה"ה לעבד שהחזיקו בו בענין זה], אדין שלפני זה דאם טוענים שלקחו עבד זה מפלוני ועשה להם המוכר שטר מכר כיון שעברו ג"ש עלתה להם חזקה והיינו אם אינו מבורר אם אותו פ' קנאה מהמערער ואם בתורת גזילה בא לידו מהני להו חזקתן וטוענים להם שאותו פ' ודאי קנאה מהמערער אם ידוע שאותו פ' דר בו יום אחד כמבואר בטור וכ"כ הסמ"ע. ולפענ"ד דין זה צ"ע, דנראה דבעבד לא מהני חזקת הלוקח אם המוכר לא נשתמש

בו אלא יום אחד כיון דטעמא דבעינן שהמוכר דר בו יום אחד היינו משום דאיכא קצת ראי' שהוא של המוכר כיון שהחזיקו בו יום אחד ומה"ט אמרינן בפ' חז"ה דאם המוכר לא דר בו אלא נראה בה לא מהני וכו' וא"כ כיון דהא דגבי עבד בעינן חזקה ג"ש הוא משום דגודרות אין להם חזקה דמנפשייהו קיימי' כמבואר בש"ס, א"כ אם המוכר לא נשתמש בו רק יום אחד אין ראיה שמכרו לו דדלמא מנפשי' קיימי' לגבי' וגרע מנראה בו דלא מהני וכו', והוי כלא דר בו חד יומא, עכ"ל ע"ש. ונראה דלדברינו מיושב בטוב טעם דהנה שיטת הרמב"ן לקמן דף מ"א א', דבעינן דוקא עדים על דר בו חד יומא ולא מהני מיגו, והש"ך סי' קמ"ו ס"ק י"א השיג על דברי הרמב"ן והוכיח **מכמה ראיות דמיגו מהני לברר הדר בו חד יומא, ועיקר ראיתו מחזק מטלטלין דמהני** שם אפי' אם טוען דלקחו מפ' שהוא לקחו מהמ"ק, ואע"פ שלא הביא עדים על דר בו חד יומא ע"ש. ונראה ליישב דברי הרמב"ן, דלאורה צ"ב, דבכל מקום קיי"ל טענינן ללוקח וליורש ואין צריך שיהי' דר בו חד יומא ומ"ט בחזקת ג"ש צריך דר בו חד יומא לדין טענינן. ובפרט לפי מה שכ' הקצות ורבינו יונה דדין דר בו חד יומא הוי משום שצריך אומדנא קצת, וזה תימא דבכל טענינן א"צ אומדנא קצת, ומ"ש הך דין טענינן בחזקת ג"ש דבלא אומדנא קצת ליכא דין טענינן.

וביאר הברכת שמוא' דחלוק דין טענינן בחזקת ג"ש מטענינן בכהח"כ, דיסוד של טענינן הוי להעמיד החזקת ממון וכדומה, ומשו"ה אין צריך אומדנא קצת, משא"כ בחזקת ג"ש כל זמן שאין כאן טענה אין כאן חזקה כלל והוי בגדר הוצאת ממון, דבלא טענה לא נשלם חזקתו ובכדי שנאמר טענינן כזה צריך אומדנא קצת. והביאור דבכל טענינן צריך רק "שם טענה", משא"כ בחזקת ג"ש דאין לו חזקה בלא טענה א"כ צריך טענת ודאי, וכל שאין לנו אומדנא קצת ליכא דין טענינן לאשוורי ליה טענת ודאי, עיי"ש. ויש כמה ראיות לזה, ולא נאריך כאן.

ולפ"ז נבא ליישב קושית הש"ך על הרמב"ן דהוכיח מחזק מטלטלין דלא מצינו בי' דבעינן עדים על דר בו חד יומא. ולפי דברי הברכת שמוא' י"ל דסבר הרמב"ן דבחזקת מטלטלין א"צ דר בו חד יומא כלל, דביארנו דכל שבאין להעמיד חזקתו סגי דין טענינן ובהל' טענינן א"צ שום אומדנא, וא"כ בחזקת מטלטלין הוי טענה להעמיד חזקתו, דבמטלטלין ליכא הל' דחזקה שאין עמה טענה לא הוי חזקה, ע' במשנה לקמן דף מ"א א', וברשב"ם כל חזקה שאין עמה טענה כגון חזקת קרקעות וחזקת תשמישין ולא הזכיר חזקת מטלטלין, שבמטלטלין א"צ טענה לעצם דין חזקה. וכיון שכן מבואר דא"צ שיהיה דר בו חד יומא דהטענינן בחזקת מטלטלין הוי כטענינן בעלמא דהוי הטענה רק להעמיד חזקתו, משא"כ בחזקת ג"ש דקרקעות יש הל' מסוימת דכל חזקה שאין עמה טענה לא הוי חזקה, וצריך טענת ודאי, ובזה נאמר הל' דדר בו חד יומא, ולפ"ז אין להוכיח מחזקת מטלטלין דסגי בלא עדים דשם אין צריך דר בו חד יומא כל עיקר. ולפ"ז מיושב קושית השער המשפט שהקשה דבעבדים היאך מהני טענת מפלניא זבינתא דזבנא מינך הא בכה"ג צריך שיהי' דר בו חד יומא, וזה לא שייך בעבד, ולפ"ד שביארנו בשיטת השו"ע והרמב"ם דחלוק דין חזקת ג"ש בעבדים, דמדין חזקת מטלטלין אתינן עלה, והוכחנו מסימן ע"ב דאינו פוטר משבועת היסת אע"פ שבחזקת ג"ש דקרקעות פוטר מהיסת, וביארנו דחזקת עבדים מדין חזקת מטלטלין אתינן עלה וכיון שכן מיושב קושית השער המשפט, דאה"נ בעבדים לא שייך דר בו חד יומא, מ"מ שפיר **מבואר בשו"ע דמהני טענת לקוח מאחרים דכמו שביארנו בשיטת הרמב"ן דבחזקת** מטלטלין א"צ דר בו חד יומא, וכ"כ בחזקת עבדים א"צ דר בו חד יומא, ודו"ק.

וע"פ דברינו הנ"ל נבא לבאר דברי הטור ודברי העיטור. דהקשינו על הטור דפסק דבמטלטלין ליכא חזקת ג"ש משום דמטלטלין לאו בני שטרא נינהו א"כ האיך פסק דיש חזקת ג"ש בגודרות כיון דגם הם לאו בני שטרא נינהו.

ונקדים עוד מה שהקר' ר' ברוך בער זצ"ל (בכת"י מתלמיד אחד) אם קודם ג"ש חשוב תפוס וז"ל, דהנה יש לעיין בקרקע קודם ג"ש אם לא הוי שום ספק על הקרקע דברור הוא שהוא של מערער "ולא הוי תפוס כלל" או דנימא דנעשה לנו ספק גם בב' שנים אלא דמדין קרקע בחזקת בעליה קיימא פסקינן הקרקע למ"ק. וכן יש לעיין בגודרות דבעינן ג' שנים אם לא הוי תפוס כלל קודם ג"ש ואין רואין הדבר בתפיסתו לגמרי, או דהוי תפוס אלא דטענת המערער מרע לתפוס כיון שהם גודרות ומנפשייהו עיילי. והנה אם נימא שלא הוי תפוס כלל בגודרות קודם ג' שנים, א"כ אמאי פסקינן גבי מוחזקין בעבד שהוא שלו דקודם ג"ש הוי ספק מגורשת הא צריך להיות ודאי אינה מגורשת, ומוכח דבגודרות קודם ג"ש יש שם תפוס, רק המ"ק מוציא מידו. וכן חקר במ"א בדין דברים העשויין להשאיל ולהשכיר אם יש שם תפוס ורק דמ"ק מוציא מידו בטענתו דהשאלתיו או דלא הוי תפוס כלל, עיי"ש. ויש להביא ראיה דחלוק דין דברים העשויין להשאיל ולהשכיר מגודרות — דבגודרות ביאר ר' ברוך בער זצ"ל דהוי תפוס כנ"ל, אבל בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר משמע דלא הוי תפוס כלל, דע' ברמב"ם ריש פ"ח מהל' טו"נ כל המטלטלין הרי הן בחזקת זה שהן תחת ידו. ובפ"י כתב דין דגודרות אין להם חזקה וכתב שם הרמב"ם וז"ל בהמה או חי' וכו' אינם בחזקת זה שתפסה מאחר שהיא ידועה לבעלים וכו' שאין היותה תחת ידו ראיה שהרי היא הלכה מעצמה ונכנסה ברשותו. וע' ברמב"ם פ"ח הל' ג', דלענין דברים העשויין להשאיל ולהשכיר כתב הרמב"ם הרי הן בחזקת בעליהן. והנה הרמב"ם בריש פי"א מהל' טו"נ לענין קרקעות כתב ג"כ דהרי הן בחזקת בעליהן. ונראה דמבואר מלשון הרמב"ם דחלוק דברים העשויין להשאיל ולהשכיר מגודרות, דדברים העשויין להשאיל ולהשכיר אין להם חפיסה כלל והוי בחזקת בעליהן, משא"כ בגודרות דיש להם תפיסה ורק אין בתפיסתן ראי' וכל שאין בתפיסתו ראי' הבעלים מוציאין ממנו. וע' בריטב"א דף ל"ו א', שכתב שם לחלק בין גודרות לדברים העשויין להשאיל ולהשכיר, עיי"ש.

ולפ"ז נבא לבאר דברי הטור, דהקשינו דמכיון דגודרות לאו בני שטרא נינהו האיך סבר הטור דמהני בהם חזקת ג"ש, והא הטור סבר דדין חזקת ג"ש יסודו מדין חזקה במקום שטר, ובס' קל"ג כתב הטור דלא מהני חזקת ג"ש בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר דלאו בני שטרא נינהו. ולדברינו מיושב בפשיטות, דמה שכתב דבגודרות מהני חזקת ג"ש הוי דין אחר לגמרי — דביארנו דיש שני דיני חזקה, דמלבד הדין דחזקת ג"ש בקרקעות יש דין חזקת ג"ש דגודרות. ויסוד דינה מדין חזקת מטלטלין, וחזקת ג"ש הוי רק מהל' ראי' וכל שיש לנו ראיה תל בזה דינא דחזקת מטלטלין. **וא"כ שפיר מבוארים דברי הטור בגודרות. ומה שכתב הטור בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר לא מהני חזקת ג"ש משום דלאו בני שטרא נינהו, צ"ב דחזינן דגודרות יש להם** דין חזקת ג"ש מהל' ראי' בעלמא, ומ"ש דברים העשויין להשאיל ולהשכיר דאין בהם הך תורת חזקה? ולפ"מ שביארנו מיושב, דהוכחנו מדברי הרמב"ם דחלוקים גודרות מדברים העשויין להשאיל ולהשכיר, דבגודרות הוי תפוס משא"כ בדברים העשויין להשאיל אינו תפוס. ולפ"ז מבואר היטב דברי הטור, דהך חזקה דגודרות מהני רק היכא דהוי תפוס ורק חסר הראיה כמו שכתב הרמב"ם דאין תפיסתן ראיה, ומכיון שנשלם הראיה ע"י **חזקת ג"ש מהני לי' תפיסתו, ונעשה מוחזק מדין חזקת מטלטלין. אבל בדברים העשויין**

להשאיל ולהשכיר דהוכחנו מלשון הרמב"ם דאין להם תפיסה כלל, לא מהני להו חזקת ג"ש, דאה"נ יש לו ראיה אבל מ"מ חסר עיקר התפיסה, וכל שלא הוי תפוס לא שייך ביה חזקת מטלטלין. ומה שבקרקעות יש דין חזקת ג"ש אע"פ שמבואר ברמב"ם דבקרקע ג"כ אינו תפוס כלל, זה הוי מדין חזקה במקום שטר, ועל זה מסיק הטור דהך חזקה לא שייכי במטלטלין דלאו בני שטרא נינהו. ובזה ג"כ מיושב דברי הש"ך שכתב דהעיטור סבר דבגודרות יש להם חזקת ג"ש, והקשינו הא **טעם שכתב העיטור בדברים העשויין וכו' שייך ג"כ בגודרות. ולפי הנ"ל מיושב, דחזקת** ג"ש דגודרות לאו מדין חזקה במקום שטר רק הוי דין חדש דע"י חזקת ג"ש נשלם הדין דחזקת מטלטלין, והך חזקה לא שייכא בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר כמו שביארנו.

ולכאורה יש להביא ראיה לדברינו מדברי הלבוש ס' קל"ג סיעף ה', דלכאורה דבריו תמוהין מאד — דכתב שם הלבוש דלא מהני חזקת מטלטלין בדברים העשויין להשאיל וכו' ונ"ל ואפ' אם היה ביד המחזיק ג"ש דכיון דמטלטלין לאו בני שטרא נינהו שיוכל לטעון שטר היה לי ואבד. גם חזקת ג"ש אינו מועיל, דשמא שכח הבעל למי השאיל ולמי השכיר ולכך נשאר כל הזמן הזה ביד המחזיק, ועוד **שיודמן פעמים שמשאילין או משכירין ליותר משלש שנים עיי"ש. והנה הטור מביא ב'** טעמים הללו בתורת ב' שיטות, ולכאורה הוי ב' טעמים מיוחדים, והלבוש עירב שני הטעמים? ועוד צ"ע אם הלבוש סבר דשמא שכח הבעל וכו' אין כאן ראי' כלל ואמאי צריך להוסיף דלאו בני שטרא נינהו כיון דחסר העצם ראי' דחזקת ג"ש. ולפ"ד מיושב — דתרתי צריכי **— דבא לבאר אמאי לא מהני חזקת ג"ש בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר, וביארנו** דתרי דיני חזקה נאמרו, וא"כ בא הלבוש לפרש דלא שייכי שניהם בדברים העשויין להשאיל ולהשכיר דדין חזקה במקום שטר לא שייך משום דלאו בני שטרא נינהו, ודין חזקת ראיה ג"כ ליתא בהו דשמא שכחו הבעלים וחסר עיקר הראיה. ומבואר כדבריו הנ"ל — דחלוק חזקת ג"ש בגודרות מדין ג"ש דקרקעות.

הרב ירוחם לייבוביץ

וערך עליה העולה

אמרו בגמ' פסחים ג"ח ב', ת"ר מנין שלא יהא דבר קדם לתמיד של שחר ת"ל (ויקרא ו' ה') וערך עליה העולה, מאי תלמודא, רמא רבא העולה עולה ראשונה. ומנין שאין דבר קרב אחר תמיד של בין הערבים ת"ל (שם) והקטיר עליה חלבי השלמים, מאי תלמודא וכו' אלא אמר רבא השלמים עליה השלם כל הקרבנות כולן.

והנה כאותו הדין מצינו במשנה (זבחים פ"ט א') כל התדיר מחברו קודם את חברו. התמידין קודמין למוספין וכו', ובגמ' ילפינן זה מאשר נאמר בקרא (במדבר כ"ח) מלבד עולת הבקר אשר לעולת התמיד תעשו את אלה, דלימא קרא מלבד עולת הבוקר וישתוק, אשר לעולת התמיד ל"ל, למימר דהך דתדירא היא תיקדום. וברש"י שם: "אשר לעולת התמיד ל"ל פשיטא דעולת הבוקר עלת התמיד היא אלא תלה לך טעם הקדמתה בתדירות כדי שתלמוד לשאר תדירין שיקדימו".

וכבר האריכו בתוס' כאן ושם בזבחים לתרץ דלמה צריכינן לתרי קראי דתמיד קדם לכל קרבן, קרא דהעולה עולה ראשונה וקרא

דמלבד עולת הבוקר אשר לעולת התמיד. ובשם ה"ר חיים כתבו לתרץ דקרא דהעולה איצטריך לחביתין דמצד הדין דכל התדיר קודם לא אתי משום דחביתין גם כן איתנהו בכל יום כמו תמיד, וקרא דמלבד איצטריך בעיקר ללמד על כל התדירין שקודמין. ועיין בדבריהם דנדחקו בהרבה תירוצים.

והנה הנראה מכל דבריהם דנקטו דדין זה שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר הוא ענין של מצות קדימה בתמיד של שחר שיהא קודם מכל שאר הקרבנות, ולפ"ז לכאורה קשה להבין אלה השיטות שסוברין דאם הקדימו קרבן לתמיד של שחר יהא בזה גם פסול בדיעבד, משום דהדין דהעולה עולה ראשונה הוא לעיכובא, ודיני קדימה לכאורה אינם אלא דין של מצוה שהוא על האדם מה שיקדים ומה שיאחר, והוא דין במעשה האדם ולא בעצמותן של הקרבנות, ולמה א"כ יפסלו משום דינא דקדימה. ועיין בדבריהם בתוס' כאן וביומא כ"ט א', וצ"ע.

והנה התוס' בסוגיתנו כתבו לתרץ בצריכותא דתרי קראי ומפרשי דקרא דהעולה ראשונה איירי בהקטרה וקרא דכל התדיר איירי בשחיטה, דחעשו את אלה בעשיית הדם כתיב, ועיין אריכות יתרה בשיטה זו בתוס' יומא כ"ט א'. והנה גם מתוך דבריהם אלה נראה דנקטו דכל הדין של קדימת התמיד כדין של קדימה בעלמא, ובדינא דקדימה הוא דמצריכינן לשני המקראות, לקטורת ולעשיית הדם, וכבר הקדמנו לחמה בזה וצ"ע.

והנה רש"י בכאן כתב: "מנין שלא יהא דבר נקטר במערכה משנערכה שחרית קודם לתמיד של שחר ת"ל וערך עליה בתר ובער עליה הכהן כתיב דהוא סידור מערכה" ע"כ. ומהו זה שהוסיף רש"י ודייק בלשון "במערכה". והנראה בביאור דבריו דסבר דדין זה שלא יהא דבר קודם לתמיד של שחר אינו דין של קדימה בהקרבת התמיד, אלא הוא דין ועיקר בסדור המערכה, דעריכות התמיד היא המשלמת לסדור מערכה שהוא על כל היום, וכך הוא הסדר, מקודם מסדר האש, ואח"כ העצים, ואח"כ וערך עליה העולה, ומשלשת כל אלה הוא שנשלם דין המערכה הצריכה לכל הקרבנות, ואם יוקדם איזה דבר קודם לתמיד של שחר, היינו קודם עריכות העולה, הרי הוא כהקטיר בלא מערכה, ובדין זה שפיר כבר שייך ג"כ לומר שיהיה בזה דין פסול, היינו דהוא דין כאלו חסר כל דין מערכה, אלא דבזה כבר נחלקו הראשונים דהרי אפשר דדין זה שעריכת העולה משוה ומשלמת לכלל המערכה זה אינו דין לעיכובא כ"א דין של לכתחילה ולמצוה, ובדיעבד יהיה אמנם נעשית המערכה גם בסדור האש והעצים לחודא, ובהא הוא דנחלקו רא', אבל בזה כולם מודים כי נאמר כאן דין בעצם המערכה, שעריכת העולה היא גמר של סדור המערכה, ובה היא שמתחהה למערכת המזבח להקריב עליה כל קרבנות היום, לפני שמקריבין את התמיד של בין הערבים, ובהקרבת התמיד של הערב כבר אולא מערכת היום, וכבר מערכת לילה כאן, והוו באמת הדין של עליה השלם כל הקרבנות, היינו כי כל הקרבנות נצרכים הם למערכת היום שהיא אחרי הקרבת התמיד של שחר, אבל אחרי הקרבת התמיד של ערב א"א להקריב כל קרבן, כי כבר אין כאן למערכת היום הנצרך לכל הקרבנות.

וביסוד דברינו אלה יבואר לנו דברי המפרש במס' תמיד דף כ"ט א', על הנאמר שם במשנה: האברים והפדרים שלא נתעכלו מבערב מחזירין אותן למערכה. וכתב שם המפרש: ונראה לי דוקא לאחר שהקטירו אברי תמיד דאין שום דבר יכולין להקטיר במערכה זו קדם אברי התמיד דכתיב וערך עליה עולה ראשונה ע"כ. והרא"ש שם חולק ע"ז וכתב: ואין בזה משום שלא יהיה דבר קודם לתמיד של שחר דהיינו דוקא בקרבן שיקרב היום ע"כ. וכ"כ הראב"ד שם בסוף הפרק וז"ל ואין לומר היאך עיכול אברים ופדרים יקדים לתמיד של שחר משום דעכול אברים ופדרים סוף עבודת לילה היא ע"כ. ודברי המפרש באמת

מתמיהין. אבל לפי דבריו הנה דבריו מבוארים וברורים, כי ודאי אם היה זה דין של קדימה, שלתמיד של שחר יש דין קדימה לכל יתר הקרבנות, כי אז ודאי בצדק אשר כתבו הרא"ש והראב"ד כי האברים ופדרים הלא אינם מקרבנות היום אלא מסוף עבדת הלילה, ולא שייך לומר שיקדים התמיד להם ואדרבה הוא, אשר הם באמת צריכים להיות קודם לתמיד של שחר, שהרי הם באמת מעבדת הלילה שהיא קודמת לשל תמיד של יום. אבל אחרי שבירררנו שהקרבת תמיד של שחר צריכה להיות לשם סדור המערכה, א"כ אין נ"מ כלל במה שהאברים ופדרים הם מעבדת הלילה הקודמת, כי הרי סוף כל סוף הלא יחסר כן סדור המערכה שצריכה להיות דוקא עריכת העולה סמוך ותיכף אחרי סדור האש והעצים באין דבר אחר ביניהם, וא"כ ודאי לא יכול להקטיר מקודם את האברים של הלילה, כי אז יחסר כאן כל המערכה של היום כפי סדורה הראויה. חהו דקדוק לשונו של המפרש שכתב דאין שום דבר יכולין להקטיר במערכה זו קודם איברי התמיד — "במערכה זו" דייקא.

ובזה יתורץ לנו עוד קו' אחת מה שקשה לדברי המפרש דאברים ופדרים של הלילה אין נקרבים קודם לתמיד של שחר, וא"כ איך באה הקרבתם בלילה, שהרי בלילה ג"כ קודם לתמיד של שחר הוא וקושיא זו באמת כבר הקשה התוס' ישנים ביומא ל"ד א', בד"ה עולה ראשונה וז"ל: ואע"ג דהקטר איברים ופדרים כל הלילה קודם לתמיד סוף עבדה דיממא דאתמול היא ע"כ. אבל לשיטת המפרש דאמנם גם אברים לא קרבים קודם התמיד, וא"כ תשאר קושית התוס' ישנים דאיך הם נקרבים כל הלילה וצ"ע, אבל לפי דבירנו הרי כל דברי המפרש איירי רק בנוגע למערכת היום שצריכה לסדורה דוקא הערכת עולת התמיד, ובה ודאי א"א להקריב שום דבר אף לא מעבודת יממא דאתמול, ובהקטרת כל הלילה הרי על מערכת הלילה הם נקטרים, שזה ודאי שפיר הקטרתם מטעמא דסוף עבדה דיממא דאתמול הם, ונכון.

והנה בגמ' יומא כ"ד ב', נחלקו רב ורבי יוחנן בזר שסידר שני גזרי עצים אם חייב ואם לאו, ופירשו בגמ' דבהא פליגי דמר סבר עבודה תמה היא ומר סבר לאו עבודה תמה היא ועי"ש ברש"י דמפרש: בהא דפליגי רב ורבי יוחנן, ר"י סבר סידור שני גזרים עבודה תמה היא שסידור מערכת עצים תמה וגומרת היא בה, וסידור האברים תחילת סידור אחר הוא, ורב סבר לאו עבודה תמה דשם סידור אחד הוא, ע"כ. והנה מדברי רב ודאי ראיה לדבירנו דסידור התמיד הוא דין וחלק בסידור המערכה, והוא גם שם סידור אחד, עד שאחד בלתי רעהו לאו עבודה תמה היא, דבלתו עודיין לא נגמרה כל הסידור. אלא שבדברי ר"י אפשר לומר דס"ל דאף דכולם יחד משוי לסידור המערכה, אבל סוכ"ס כ"א לעצמו דין סידור לו לעצמו, ויש כאן אמנם שלשה סידורים דהיינו סידור האש, סידור העצים, וסידור העולה, ומשלשת אלה הסדורים הוא דמתהוה לסדור ושם המערכה בכללה, וכיון שכ"א לעצמו שם סדור לו לעצמו כי על כן ודאי עבודה תמה היא, וצ"ע בזה.

ואפשר דזהו טעמא דרמב"ם (בפ"ט מביאת מקדש ה"ה) דנקט בסברת ר"י דזר שסידר שני גזרי עצים חייב משום "דהמסדר שני גזרי עצים על המערכה הרי הוא כמקטיר אברים וחייב מיתה שהעצים קרבן הוא" ע"כ. ולא נקט הרמב"ם בפשוטו דחייב מצד דין עבודת סידור המערכה, משום דס"ל להרמב"ם דמשום דין עבודת הסידור ודאי לאו עבודה תמה היא, דבאמת דין חד סידור הוא, ולא כדברי רש"י, וצ"ע.

ובירושלמי דיומא (פ"ב ה"א) ר' יעקב בר אחא אמר חילפי שאל קומץ שנתנו על גבי מערכת לילה מה הן. ר' ירמיה אמר חילפי שאל אימורין שנתנן על גבי מערכת לילה מה הן, ולאו מתניתין היא, אין לך קודם לתמיד של

שחר אלא קטורת בלבד, מתניתין למצוה, מה צריכא ליה לעיכובא. וכבר נסתבכו מפרשי הירושלמי במימרא זו דהירושלמי. והקרבן עדה למד את הירושלמי הזה דכל השאלה היתה מחמת שהקטיר הקומץ או האימורין לפני סידור המערכה של היום, וע"ז הוא שפשט ליה דכיון דאין מקטירין דבר קודם לתמיד של שחר א"כ כש"כ הוא דאין מקטירין קודם המערכה של שחרית שהיא העבודה הראשונה דיום. ופירושו חמוה מאד, דאיפה מצינו דין כזה דאסור להקטיר קודם המערכה, דהרי על קודם לתמיד יש לנו קרא מיוחד של עולה עולה ראשונה, ולא מצינו שום ילפותא על קודם למערכה, ומהו זה הכ"ש שאמר, אתמהה! והפני משה למד שם את הירושלמי הזה דהפשיטותא היתה מזה דתנא "אלא קטורת בלבד" היינו דהקטורת קודמין לכל, ואם סידרן במערכת לילה נמצא שהן קודמין לקטורת של שחר ע"י"ש. וגם לדבריו קשה כנ"ל, כי לא מצינו בשום מקום דין מיוחד שאסור להקטיר שום דבר קודם הקטורת, והילפותא הוא רק בקודם לתמיד של שחר ולא בקטורת, א"כ עיקר חסר מן הספר. אמנם לפי יסוד כל דברינו לעיל האמת דברי הירושלמי מבוארים כפשוטן, שהרי ביארנו דכל עיקר הדין שאין דבר נקטר קודם תמיד של שחר הוא באמת משום דבעינן לכל קרבנות היום למערכת היום, והמערכה מתהוה דוקא בסידור העולה של התמיד, וממילא כשמקריב קודם התמיד הרי זה שמקריב על מערכת הלילה ולא על מערכת היום, וא"כ הרי זהו ממש מה שפשט הירושלמי לשאלתו אם הקריבן לקומץ ואימורין על גבי מערכת הלילה, דהוא הוא אותו הדין של אין מקריבין קודם לתמיד של שחר וכדביארנו, ונכון.

והנה לפי דבריו יש לנו שני דינים בהא דאין דבר נקרב קודם לתמיד של שחר. (א) דין העדר המערכה, היינו דבלעדי התמיד לא מתהוה כלל למערכת היום, דעריכת העולה היא סידור המערכה, אשר ילפינן זה מהקרא דוערך עליה העולה עולה ראשונה, והעדר המערכה זהו ודאי דין רק במעשה ההקטרה, ולא בשאר עבודות. (ב) דין של קדימה, אשר ילפינן בפרק כל החדיר מהפסוק דמלבד לעולת התמיד, ודין זה הוא ודאי בכל עבודות הקרבנות, ולכן ודאי צריכין לתרי קראי לשתי ילפותות. והנה זה ששאל הירושלמי אם הדין דאין לך קודם לתמיד של שחר הוא לעיכובא או למצוה, נראה דזהו רק בדין הא' דבלי התמיד חסר כל עיקר המערכה, ובזה שייך כבר ליבעי שיהיה בזה דין של לעיכובא ופסול, אבל בדין הב', בדין של קדימה, זהו ודאי רק דין של מצוה בלבד, דלא מצינו בשום מקום דדין קדימה של תדיר ואינו תדיר יהיה זה לעיכובא, ולכן מבואר כבר מה שהירושלמי העמיד שאלתו דוקא בהקטרת הקומץ והאימורין, משום דאינא דמערכה הוא ודאי רק בנוגע להקטרה ולא לשאר עבודות. והשתא א"ש מה שנקט הירושלמי שאלתו בלשון נתנו על מערכת לילה ולא כלשון כל הש"ס בכ"מ "שנתנו לפני התמיד", משום דלא נטעה לומר דשאלתו הוא בדינא דקדימה, וכאמור בדבינא דקדימה לא היה מיבעי ליה כלל אם מעכב אם לאו.

ובתוס' יומא כ"ט א' ד"ה אלא, מיבעיא להו ג"כ בדינא דקודם לתמיד של שחר אם הוא לעיכובא ופסול, אם לאו, ולבסוף כתבו "ונראה דפסולין דקאמר היינו הבשר מלאכול אבל בעלים נתכפרו", עיי"ש היטב. ובדברינו מבואר זה היטב גדרן של דברים, דדינא דמערכת היום הלא הוא בנוגע להקטרה, והקטרה מתרת הבשר אבל לא כפרת הבעלים דזה לא תלוי בהם כלל ופשוט.

ואחרי כל דברי התבוננתי בתורה (ויקרא ג'-ה') וראיתי באמת מקרא מלא מפורש ככל יסוד דברינו. אמר הכתוב בזכח השלמים "והקטירו אותו בני אהרן המזבחה על העולה אשר על העצים אשר על האש", הנה כשהעמיד הקרא הקטרת האימורין על המערכה נקטה בשלשת אלו הדברים המשוים למערכה דהיינו: העולה והעצים והאש ועיי"ש ברש"י, ונכון מאד.

חרב ישעי' יהודה קעגעל

בענין דלתות הראוית לנעול

איתה בגמ' עירובין דף ו' א' — ת"ר כיצד מערבין דרך רה"ר, עושה צוה"פ מכאן ולחי וקורה מכאן. חנני' אומר ב"ש אומרים עושה דלת מכאן ודלת מכאן וכשהוא יוצא ונכנס נועל. ב"ה אומרים עושה דלת מכאן ולחי וקורה מכאן. ופריך הגמ' והרי"ר מי מיערבא התניא יתר על כן אמר ר' יהודה מי שהיו לו ב' בתים מב' צידי רה"ר עושה לחי מכאן ולחי מכאן או קורה מכאן וקורה מכאן ונושא ונותן באמצע. אמרו לו אין מערבין רה"ר בכך. וכי תימא בכך הוא דלא מיערבא הא בדלתות מיערבא, והאמר רבה בר רב הונא אר"י ירושלים אילמלא דלתותי' נגעלות בלילה חייבין עלי' משום רה"ר וכו'. ומשני אמר רב יהודה הכי קאמר כיצד מערבין מבואות המפולשין לרה"ר עושה צוה"פ מכאן ולחי וקורה מכאן. ואח"כ נשאלה שם אבעיא לחנני' אליבא דב"ה צריך לנעול או א"צ לנעול — ומסיק דא"צ לנעול אבל ראויות לנעול צריך.

והרמב"ם בפרק י"ד משבת הלכה א' פסק וז"ל ד' רשויות לשבת רה"י ורה"ר וכרמלית ומקום פטור כו', ואיזו רה"י כו', וכן מקום שהוא מוקף ד' מחיצות גובהן עשרה וביניהן ד' על ד' או יתר על כן אפי' יש בו כמה מילין אם הוקף לדירה כגון מדינה המוקפת חומה שדלתותי' נגעלות בלילה וכו' עכ"ל. א"כ חזינן שהצריך שיהיו הדלתות נגעלות ואינו מספיק אם ראויות לינעל, והיינו כמסקנת סוגיין דברה"ר עצמה בענין דלתות נגעלות.

וכן פסק נמי בפרק א' מעירובין ה"א, דמדינה נעשית רה"י אם דלתותי' נגעלות בלילה. אבל בפרק י"ז משבת הלכה י' פסק וז"ל שני כותלים ברה"ר והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם, עושה דלתות מכאן דלתות מכאן ואח"כ יעשה ביניהם רה"י; וא"צ לנעול הדלתות בלילה אבל צריך שיהיו ראויות להנעל עכ"ל. ולכ' פסק כאן דלא כסוגיית הגמ', וגם סותר את דברי עצמו מהני תרי מקומות.

והנה המגיד משנה בפ"א מעירובין הרגיש בזה ומפרש דהרמב"ם פסק דלא כר' יוחנן הסובר דירושלים בעי' נגעלות בלילה, אלא כר' אלעזר שחולק עליו וסובר דא"צ נגעלות ממש; ולמד דבהלכות עירובין אינו עיקר מקומו של הלכה זו ומש"ה לא דק כ"כ בלשונו לפי שכבר כיאר בפרק י"ז משבת דסגי בראויות לינעל. אבל לכ' אין תירוצו מספיק, דהרי הבאנו דבפרק י"ד פסק נמי דבעינן נגעלות בלילה, והרי שם ודאי היא מקומה של אותה הלכה.

והנה הרשב"א בסוגיין האריך ליישב הרמב"ם ומסיים דאולי מה שכתב ב' כתלים ברה"ר אינו ר"ל ברה"ר ממש אלא ר"ל מבוי המפולש לרה"ר, ודוקא התם מהני דלתות הראויות לינעל, אבל רה"ר גופה בעי נגעלות ממש כמש"כ בפ"א מעירובין. אבל גם זה קשה, דמלבד מה שדחוק מאד לומר דהרמב"ם מיירי במבוי המפולש לרה"ר, יותר קשה מדוע מצריך ב' דלתות, הא לכל היותר סגי בא' לב"ה במבוי מפולש, ורק ב"ש סברי דבעינן ב' דלתות, ודאי לא פסק הרמב"ם כוותייהו.

ונראה ליישב הרמב"ם ע"פ יסוד הרשב"א בעבודת הקדש, דבשער ב' הלכה ד' פסק דאם רצה לערב רה"ר עושה לו דלתות נגעלות בלילה והרי היקף זה רה"י. ואח"כ כתב וז"ל וירא לי שיש כאן דלת נגעלת בלילה ולחי או

קורה מכאן ה"ז רה"י, שאין רה"ר אלא המסור לרבים בכל עת, והואיל ויש לזה דלת נגעלת בלילה וחוסמת העוברים שם בלילות אין זו רה"ר עכ"ל. ולכ' חזינן מדבריו שס"ל שאין לדלת שם מחיצה, אלא הפשט היינו שרה"ר הוא מקום המסור אל הרבים בכל עת, וכיון שדלת חוסמת בפניהם שוב אין זה רה"ר. ובאמת חנא דמסייע לנו שזהו הפשט בהרשב"א, דהא הוא בעצמו כתב בשער ג' הלכה א' ששוק שבמדינה הוי רה"ר אע"פ שדלתות המדינה נעולות בלילה. ולכ' קשה ע"ז הא לפי הפשטות אמרינן שדלת הות מחיצה וא"כ אמאי אינה עושהו לרה"י. אלא חזינן שהוא סובר שאינה מחיצה אלא שחוסמת ומונעת הילוך הרבים, וממילא אין המקום רה"ר — וא"כ במדינה אין הדלת מועלת לעשותו רה"י דהא אין הרבים הנמצאים שם נמנעים מלילך אנה ואנה מחמת הדלתות, ומש"ה עדיין היא רה"ר.

א"כ אפ"ל שגם הרמב"ם סובר כן, אלא שחולק על הרשב"א בפרט אחד, שהרשב"א סובר דרק דלת נגעלת יש לה מעלה שחוסמת בפני העוברים, והרמב"ם סובר שמספיק אם הדלת ראוי' לינעל כדי ליחשב חוסמת בפני הרבים, דהא כיון שראוי' לינעל שוב אין המקום מסור לרבים בכל עת. ומש"ה לענין מבוי מפולש או סתם הה"ר שיש לו ב' כותלים מספיק אם יש שם דלתות הראויות לנעל. משא"כ במדינה שלמה אז אינו מספיק דלת שראוי' לנעול לפי שאינה מחיצה ממש אלא חוסמת בפני הרבים, וצריך דלת נעולה בלילה שזוהי מחיצה גמורה.

כן הי' נראה לכאורה; אבל באמת קשה ללמוד שאין לדלת שם מחיצה כלל, דהא א"כ איך מהני דלת למבוי מפולש אם יש לחי או קורה מצד השני, הרי בעינן ג' מחיצות דאורייתא לפי הרבנן (דפליגי על ר' יהודה דסובר ב' מחיצות דאורייתא), ולחי וקורה שתקנו חכמים דמהני, היינו רק לאחר שיש כאן מקום מוקף ג' מחיצות. ועוד דמרש"י ומהראשונים דף ו' ב', משמע דירושלים היתה רה"י דאורייתא, ורק מדרבנן דינה ככרמלית וצריכים לערב את כולה. ואי נימא שאין לדלת דין מחיצה כלל, א"כ ודאי אינה רה"י דאורייתא.

אולם יש לפרש באופן אחר קצת, דדאי גם הרשב"א והרמב"ם סוברים דיש לדלת דין מחיצה, אלא דסברי דמאי דאמרינן אתי רבים ומבטלי מחיצתא היינו אף היכא שיש מחיצה כמו דלת, ומש"ה צריכין למעלה השניי' שיש לדלת דהיינו מה שחוסמת בפני הרבים, דעי"ז מסתלקת שם רה"ר מינה, ובמקום שאינה רה"ר ס"ל דאין חסרון של בקיעת הרבים. ושוב יש מקום לומר כמ"ש לעיל, דפליגי הרשב"א והרמב"ם אם רק דלת נגעלת יש לה מעלה זו שחוסמת בפני הרבים, או אפי' דלת הראוי' לנעל מספקת לזה.

ופליגי בעוד פרט א' — שהרשב"א סובר דסגי בדלת א', והרמב"ם מצריך ב' דלתות. ועי' באור שמח על הרמב"ם בפרק י"ז מהל' שבת שמסביר שהמח' תלוי' בפירושי רש"י ותוס' בסוגיא דף ו' ב', דפריך הגמ' וכ"ת בכך הוא דלא מיערבא הא בדלתות מיערבא, והא אר"י אלמלא דלתותי' נגעלות בלילה חייבין עלי' משום רה"ר, ופרש"י אלמא דבעי ב' דלתות ברה"ר. אכן בתוס' פירשו דחזינן דבעי נעילה, ולעולם סגי בדלת אחד, וטען שהרשב"א למד הסוגיא כתוס', והרמב"ם למד כרש"י.

ולפי דברינו יש להטעים דהרמב"ם והרשב"א פליגי בזה: בפני מה צריכה הדלת לחסום — שהרמב"ם סובר שצריכה לחסום בפני כניסת או יציאת הרבים, והרשב"א סובר דצריכה לחסום בפני פילושם משער א' לשער שכנגדו, וא"כ מספיק אם עושים דלת א'.

ועפימש"נ ברשב"א יש לת' גם פשט ברש"י: דהנה תוס' דף ו' ב' ד"ה והאמר רבה הקשו ארש"י, דכיון דג' מחיצות דאורייתא אמאי צריכים ב' דלתות הא כבר יש שם ב' וע"י דלת א' הוו ג' מחיצות. ותירצו דהיינו דוקא היכא דאיכא ג' מחיצות גמורות, אבל

הכא דשלישית ע"י דלח רביעית נמי צריך דלח עי"ש, ותירוצם צריך ביאור. אבל עכ"פ ברש"י י"ל שסובר שהמבטל בקיעת הרבים היינו החסימה של הדלת משום דמחיצה שבה לא היתה מספקת למנוע בקיעת הרבים מלבטלה, כיון שאין דלת מחיצה גמורה שהרי היא פתוחה ועוברים דרך שם, ומש"ה אינו קשה קושיית התוס' מג' מחיצות דאורייתא. אבל התוס' שהקשו הקושיא על רש"י היינו משום דאולי לשיטתייהו מדף ב' ב' ד"ה אלא מעתה, שאמרו על פירכת הגמ' דלא תהני צוה"פ ביתר מעשר אמות, ח"ל אבל לא תהני לי' דלחות לא פריך, דפשיטא הואיל ואית לי' דלחות והן נגעלות דהויא כמחיצה מעלייתא, ע"כ. חזינן דס"ל לתוס' דדלת נעולה דינה כמחיצה גמורה, ומש"ה הקשו ארש"י דמה"ת דיצטרך ב' דלחות. אבל ברש"י י"ל כנ"ל, דס"ל כרשב"א שאינה מחיצה גמורה, ומש"ה פריך הגמ' דנבטי שחים.

והנה ע' בתוס' דף כ"ב א' ד"ה חייבין עלי', שהקשו כיון דמסקינן דר' יוחנן ס"ל כר' יהודה אמאי חייבין עלי' משום רה"ר הא אית לי' ב' מחיצות דאורייתא (דתוס' למדו דכמו דסובר ר' יוחנן כוותי' דר' יהודה לענין אתי רבים ומבטלי מחיצות, כ"כ סובר כוותי' לענין ב' מחיצות דאורייתא; ועי' במהרש"א). ותירצו התוס' דירושלים היתה מפולשת מכל ד' צדדין. והאור שמח על הרמב"ם בפרק י"ז מהלכות שבת למד דתוס' דף ו' ב', אזלי לשיטתייהו מכאן, ומש"ה לא מצו לפרושי כרש"י דפירכת הגמ' היינו דתבטי ב' דלתות כירושלים, דמנא לי' הא, דלמא לעולם מספיק בחד דלת והתם היו צריכין ב' משום שהיתה מפולשת מד' רוחות, ולכל הפחות צריכים ב' מחיצות דאורייתא, ומש"ה הוכרחו לפרש דפריך מנעילה. אבל רש"י יכול ללמוד כשאר הראשונים שם שס"ל שאינו מוכרח שר' יוחנן ס"ל כר' יהודה גם לענין ב' מחיצות דאורייתא, דרק לענין לא אתי רבים סובר כוותי' דר' יהודה, וא"כ אין לנו הכרח של קושיית התוס' לומר דמפולשת מד' רוחות אלא נימא דמפולשת רק מב' רוחות וא"כ שפיר פריך הגמ' דף ו' דירושלים תבטי ב' דלתות. כן למד האור שמח. ולכ' לפי דברינו י"ל דרש"י סובר דאפי' דלת נגעלת אינה מחיצה גמורה, הי' לו הכרח ללמוד דירושלים לא היתה מפולשת מכל ד' רוחות, דהא אם היתה מפולשת לגמרי לא היו מהני דלתות נגעלות לעשותה רה"י. משא"כ תוס' דסברי דדלת מחיצה גמורה היא, שפיר יוכלו ללמוד דמפולשת לגמרי היתה.

והנה עד כאן דברנו לענין מש"כ הרשב"א בשער ג' דשוק שבמדינה הוי רה"ר אע"פ שדלתות המדינה נעולות בלילה, ואמרנו הסבר משום שס"ל שאין דלת מחיצה גמורה ואתי רבים ומבטלי אותה, ורק מכח מה שחוסמת בפני הרבים ומסלקת שם רה"ר מן המקום, זה עושהו לרה"י, לפיכך לגבי השוק אינה מועלת כלל כיון שאין בני השוק נמנעים מלילך אנה ואנה בתוך השוק.

ועכשיו יש לחקור מה יהא הדין אם יש דלתות לשוק גופה, דאפשר או יודה הרשב"א דנעשה השוק רה"י. ומצאתי בנשמת אדם בהלכות שבת כלל מ"ט סי' א' שצדד נמי כן וכתב נמי, דלפי הרשב"א יש לנו תי' על קושיית התוס' דף כ"ב ב', ד"ה דלמא, דהקשו אליבא דרבנן דלא אתי רבים ומבטלי מחיצה, א"כ כל ארץ ישראל תעשה רה"י ע"י סולמא דצור וכו', עיי"ש בתירוצם. וכתב הנשמ"א דהרשב"א יתרץ קושיית התוס' הכי, דודאי א"א ליעשות כל א"י לרה"י ע"י סולמא דצור משום שאין הרבים נמנעים מלילך אנה ואנה בתוך המחיצות.

ולכ' מבואר מדבריו שלמד פשט בהר־ שב"א שגם בשעה שהדלת נעולה בלילה אינה מועלת בתורת מחיצה רק בתורת חוסמת, ומש"ה דימהו לסולמא דצור. אבל לפי דברינו אינו כן, דרק ביום בעת שהיא פתוחה אז אמרינן שאין לה דין מחיצה לגבי קיעת הרבים, ומועלת רק מכח שחוסמת בפני

הילוכם בשעה שהיא סגורה בלילה, וממילא מסלקת השם רה"ר מן המקום, אבל ודאי יודה דבלילה בשעה שהיא סגורה דינה כמחיצה גמורה. וא"כ אינו דמיון לסולמא דצור דהוה מחיצה גמורה; ודאי יצטרך לתרץ כתי' דתוס' או דריטב"א, עיי"ש.

תרב ישראל טאפלין

בחיוב ברכה במצוה קיומית

א. הנה ידוע מחלוקת הראשונים אי נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, ר"ת בקידושין ל"א א', ורוב הראשונים שנמשכו אחריו ס"ל דרשאות לברך, וכ"פ הרמ"א בסי' י"ז ס"ב, אכן הרמב"ם בפ"ג מציצית ה"ט ס"ל שלא יברכו, וכ"כ בהג' מי' בשם רש"י, וכ"פ המחבר בסי' י"ז הנ"ל ובסי' תקפ"ט ס"ו וע"ש.

והנה אף לדעת ר"ת לכאורה, היינו שיכולות ורשאות לברך, אבל אין חיוב כלל, דאין הברכה יותר חיוב מעצם המצוה שפטורות ממנה לגמרי. ברם מצאתי דכמה רבוותא ס"ל דלר"ת אי נשים מקיימות מצות עשה שהזמן גרמא חייבות לברך, וכדיתבאר לפנינו בס"ד.

הנה דעת הרא"ם בסמ"ג עשין־מ"ב, דנשים במצות עשה שהזמן גרמא לר"ת דס"ל שיכולות לברך, היינו שחייבות לברך, והובא שיטתו בברכ"י ס"ס תקפ"ט ובמג"ג סי' י"ז סק"ה וע"ש. וכן מצאתי מבואר במחזור ויטרי סי' שנ"ט (עמוד תי"ד) שהביא דברי רבינו יצחק הלוי, רבו של רש"י, שס"ל כשיטת ר"ת הנ"ל, וכתב וז"ל ומאחר דמקיימת מצוה היא, א"א בלא ברכה עכ"ד, וכזה הובא ג"כ בשו"ת רש"י סי' ס"ח בשם רבו הנ"ל בשינוי לשון קצת וז"ל ומאחר שזן חפצין לקיים המצוות, א"א בלא ברכה עכ"ד.

הרי שכ' בהדיא כשיטת הרא"ם הנ"ל, דאי רוצה לקיים המצוה, צריכה ע"כ לברך. וכשיטה זו משמע נמי בשו"ת כת"ס או"ח סי' ל"ד במ"ש לבאר דברי הרמ"א ומג"א בסי' רצ"ו ס"ח בענין הבדלה לנשים ואכמ"ל.

ב. איברא דמצינו שיטה אחרת בזה, והוא דעת רוב הראשונים והאחרונים, דלר"ת הברכה הויא רשות ולא חובה, דהנה הברכ"י הנ"ל הביא שיטת הרא"ם הנ"ל והשיג עליו מהרבה ראשונים שס"ל שיכולות לברך ולא חייבות, דכ"כ הראב"ד והרא"ש והרשב"א והריטב"א והר"ן, וע"ע בברכ"י בסי' קכ"ח סקי"ב שדייק כן מהלבוש וע"ש. וכן השיגו המג"א הנ"ל על הרא"ם בזה, דמכל הפוסקים נראה דלא כשיטתו, וכ"כ הרמ"א בסי' י"ז ס"ב דהברכה הויא רשות ולא חובה וע"ש.

אמנם באמת מלבד דכל הפוסקים הנ"ל ס"ל דלא כהרא"ם, עצם הדין תמוה לכאורה, דכיון דהמצוה עצמה הויא רשות, איך יתכן לומר דהברכה הויא חובה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא, דאיך אפשר שהברכה הויא יותר חיוב מעצם המצוה, וצ"ע בזה.

ג. והנראה לומר בזה, דהנה המחבר פסק בסי' מ"ז ס"ד דנשים מברכות ברה"ת, והקשו דאיך מברכות והא פטורות מת"ת, ובשלמא לר"ת ניחא, דיכולות לברך וכמו בכל מצות עשה שהזמן גרמא, וכ"כ הגר"א שם, אכן לשיטת הרמב"ם והמחבר הנ"ל שאינן רשאות לברך צ"ע, וע' בב"י ובמפרשי הש"ע שם.

והנה כתב הגרי"ז בסוף הל' ברכות בשם הגר"ח לתרץ הקושיא הנ"ל, וכ"מ במנ"ח מצוה ת"ל בסו"ד, שאין ברה"ת ברכה על קיום המצוה של ת"ת, אלא דהוא דין בפנ"ע דתורה

בעי ברכה, ולא שייך להמצוה כלל, רק דההתורה עצמה טענה ברכה, ונשים פטורות רק מהמצוה של ת"ת אבל איכן מופקעות מעצם החפצא של ת"ת, דילימדים הוי בכלל ת"ת, ושפיר יש להן לברך על לימודם כיון דלא אתינן ע"ז מכח לתא דקיום המצוה כלל עכ"ד, וע"ע בס' עמק ברכה סי' א'.

ואשר יראה לומר בביאור הדברים, ואולי זהו הסבר בדברי הגר"ח הנ"ל, דמ"ש דההתורה עצמה טענה ברכה בלימודה, היינו דברה"ת הוא כמתיר בעצם הלימוד, ואי לומד בלא ברכה זה גופא הו"ל האיסור, ולא הוי כמבטל חיוב ברכה גרידא, אלא דלימוד התורה בלא ברכה איסור הוא בעצמותו, דהלימוד גופא טעון ברכה וכמש"נ.

ד. והנה כגדר הנ"ל מצינו ג"כ בברכת הנהנין, דאיתא בריש כיצד מברכין דכל הנהנה בלא ברכה מעל, וכ"פ הרמב"ם פ"א מברכות ה"ב, והיינו דהברכה הויא מתיר בעצם האכילה. וכן איתא בירושלמי שם דהעולם כולו ומלואו עשוי כברם, ומהו פדיונו ברכה וע"ש. הרי דהברכה הוא המעשה מתיר ופדיון להמאכל, ואם אוכל בלא ברכה עושה איסור בעצם האכילה, דהמאכל בעצמותו טעון ברכה וכמש"נ.

וכזה י"ל בעניין ברה"ת הנ"ל, דאע"ג דלא הויא ברכת הנהנין, מ"מ הלימוד גופא טעון ברכה, ובלא הברכה שהיא המתיר, עושה איסור בעצם הלימוד וכמש"נ (ובאמת מצאתי דבר חדש בלבוש סי' מ"ז שכתב דברה"ת הויא נמי ברכת הנהנין, וכמו שמברך על כל הנאותיו וע"ש, וכן מביא הגר"י ענגיל ז"ל בספרו לקח טוב כלל י"א מאחרונים שכ"כ בשיטת הרר"י והר"ן בנדרים פ"א א', וע"ש, וי"ל שס"ל דההנאה שמגיעה לו מד"ת הוי נמי חלק מהמצוה דת"ת וכ"כ כמה ראשונים ואחרונים, וע' בהקדמה לס' אגלי טל, וע"כ תיקנו ברכה משותפת (למצוה ולהנאה) ע"ז, והברכה הויא נמי מתיר על הנאה זו, וכמו שמברך על כל הנאותיו ואכמ"ל.)

ה. והנראה עוד לומר דכגדר הנ"ל איתא נמי בברכת שאר מצות דהמצוה בעצמותה טעונה ברכה, וכדיבואר לפנינו בס"ד.

הנה איתא בירושלמי ר"פ כיצד מברכין דילפינן דכל המצות טעונות ברכה מהיקש לברכת התורה, ומשמע דהוי מה"ת וע"ש, וע"ע בפמ"ג בפתיחה להל' ברכות אות ט"ו, ובשו"ת כת"ס סי' כ"א, ובס' תורת רפאל סי' א' (ב' ע"ד) ואכמ"ל.

איברא דיש לתמוה לכאורה, דאיך ילפינן חיוב ברכות המצות מהקישא לברה"ת, הא ברה"ת הויא ברכה על עצם החפצא דלימוד התורה וכנ"ל, אבל ברכות המצות הוו על קיום המצוה, ולא דמו להדדי וצ"ע.

ואשר נראה מוכרח לומר בדעת הירושלמי, שס"ל דאף שאר ברכות המצות אינן על קיום מצותן אלא הוו על החפצא דמעשה גופא, דהמצוה בקיומה טעונה ברכה, ובעושה המצוה בלא ברכה הוי איסור בעצמותו, חוץ ממה שמבטל חיוב הברכה.

אולם צ"ע לכאורה, דשיטת הבבלי בברכות ט"ו א', דברכות המצות הוו מדרבנן ודלא כהירושלמי הנ"ל, ובכר העירו בזה (מהרצ"ח שם ובכת"ס הנ"ל,) אכן י"ל דכעין דאורייתא חיקנו, והיינו כעין ברה"ת דהויא על החפצא. ולפי"ז יוצא דברכות המצות הוו על החפצא דמצות בעצמותם, וכעין ברה"ת וכנ"ל, דהמצוה גופא טעונה ברכה וכמש"נ.

ו. והנה מצאתי שהרבה פוסקים ס"ל כגדר הנ"ל, דהמצוה בעצמותה טעונה ברכה, ובלא ברכה אסור לעשות המצוה, וכדיתבאר לפנינו בס"ד.

הנה הביא הב"י באה"ע סי' ס"ב מחש' הרשב"א שפסק דבמקום דליכא עשרה לברכות נשואין לא תנשא אשה, וכן הסכים הב"י, ודלא כהחולקים שהביא שם שס"ל דברכות אינן מעכבות דיעבד וע"ש.

והנה מדברי הב"י הנ"ל הביא האבני מלואים סיוע לדבריו בשו"ת שם סי' י' לאסור להטביל כלים בשבת אם אינו יכול לברך,

והביא ראיה לזה מהא דתנן בריש תרומות דאלם וערום לא יתרומו משום חסרון הברכה, וכ"ז דלא כמ"ש במג"א בשם החשב"ץ בס' שכ"ג סקי"ג. ועוד כתב האב"מ שם, דאפי' לדעת החולקים על הב"י הנ"ל, היינו משום דמצות פו"ר הוי מה"ת, ולכן א"א לבטלה משום ברכות שהן מדרבנן, אבל לענין טבילת כלים מדו דאינו רשאי לעשות מצות טבילה בלא ברכה וע"ש.

והנה ראיתי בס' לקח טוב כלל י"א הנ"ל שהסביר שיטת הרשב"א והב"י והאב"מ הנ"ל, שס"ל דעשיית המצוה בלי ברכה איסור הוא בעצמותו, דאל"כ כשא"א לברך רשאי שפיר לעשות המצוה, ובענין הברכה הרי אנוס הוא ופטור, וע"כ דעשיית המצוה בלי ברכה איסור הוא בעצמותו, וע"כ כשא"א לברך אסור לעשות המצוה.

והוכיח עוד שם מתוספתא רפ"ד דברכות ומדברי הרמב"ן בס' אמונה ובטחון פ"ז, דברכות המצות ענינם כברכות הנהנין, וע"כ אסרוהו חז"ל לעשות מצוה בלי ברכה כמו שאסרוהו ליהנות בלי ברכה, והיינו שברכות המצות מתירים קיום המצות וע"ש.

הרי מבואר מכ"ז כמש"ל, דגם בברכות המצות הברכה נתקנה על החפצא דמצוה גופא, וע"ד שכתבנו לעיל לענין ברה"ת, ובאמת אפילו אי נימא דלא הוי כברכת הנהנין מ"מ שפיר י"ל דתקנת חז"ל היתה דהמצוה בקיומה טעונה ברכה, וע"כ ס"ל לכל הני רבוותא הנ"ל דבלא הברכה שהיא המתיר, אסור לקיים המצוה, דעשיית המצוה בלי ברכה איסור הוא בעצמותו וכמש"נ.

ז. ולפי"ז נוכל בעזהשי"ת לבאר ולהבין שיטת הרא"ם וסייעתו, שס"ל דלר"ת אם מקיימות הנשים מצות עשה שהזמן גרמא חייבות לברך, ותמהנו ע"ז, דמלבד דשיטה זו היא כנגד כל הפוסקים הנ"ל באות ב', הרבר בעצמו מרפסן איגרא לכאורה, דאיך אפשר לומר דהברכה הויא יותר חיוב מעצם המצוה וצ"ע.

אולם לפי"ד נתבארו דבריהם כמין חומר, שס"ל לשיטה זו דהמצוה גופא טעונה ברכה, ועשיית המצוה בלי ברכתה איסור הוא בעצמותה, דרק ברכות המצות מתירים קיום המצות וכמש"נ. ואשר ע"כ ס"ל דאע"פ דמצות עשה שהזמן גרמא הו"ל רשות אצל הנשים, מ"מ כשמקיימות המצוה חייבות לברך עליה, דהמצוה בעצמותה טעונה ברכה בעשייתה, ודומיא למ"ש הגר"ח וסייעתו הנ"ל בנשים בברה"ת וכמש"נ.

וכזה מבואר להדיא בלשון רבינו יצחק הלוי, שהובא במחזור ויטרי הנ"ל באות א', שכתב ומאחר דמקיימת מצוה היא, א"א בלא ברכה (ובשו"ת רש"י הנ"ל איתא ומאחר שהן חפצין לקיים המצות וכו'), והיינו כמ"ש, דאע"פ שהמצוה הו"ל רשות אצלה, מ"מ מאחר שרוצה וחפצה לקיים המצוה, א"א בלא ברכה, דהמצוה בעצמותה טעונה ברכה בקיומה וכמש"נ.

ולפי"ד יוצא עוד דכסברת הרא"ם וסייעתו מבואר להדיא בדברי הרשב"א והב"י והאב"מ, וכמ"ש הלקח טוב הנ"ל, ויש לזה סמוכים גם בירושלמי וכמש"ל, ובזה מבורר היטב שיטת הרא"ם וסייעתו ודו"ק.

ח. אמנם בשיטת רוב הפוסקים שס"ל דלר"ת רשאות לברך ולא חייבות, י"ל דס"ל דאין איסור לעשות המצוה בלי ברכה, דרק דמוטל עליו חיוב לברך, והמקיים מצוה ולא בירך ביטל בשוא"ת חיוב הברכה, אבל עשיית המצוה בלי ברכה אין איסור בעצמותה, וכזה דייק בלקח טוב הנ"ל מדברי הרמב"ן בס' האמונה והבטחון פי"ט ומהרא"ש בפ"ז דברכות וע"ש.

וכסברא הנ"ל מבואר מכל החולקים על הרשב"א והב"י באה"ע סי' ס"ב הנ"ל, וכ"מ ממ"ש המג"א בשם החשב"ץ הנ"ל שס"ל דיכול להטביל כלים בשבת בלא ברכה. וכ"מ מדברי המהרש"ל, שהביא הט"ז בס' תרס"ח, שכתב דאם מגרע ברכה מחוייבת ואינו אומרה, ענן גדול הוא, דמה שאמרו ברכות אין

מעכבות היינו בדיעבד עכ"ד, ומבואר מזה דהעבירה היא במה שאינו מברך, ולא מצד עשיית המצוה בלא ברכה וכמש"נ.

ולפי"ז יוצא, דכל רבותינו הנ"ל ס"ל דאין איסור לעשות מצוה בלא ברכה, אלא דיש חיוב גרידא עליו לברך, וני"מ במקום אונס שאינו יכול לברך, דמ"מ יכול לקיים המצוה בלא ברכה וכנ"ל לענין ברכות נשואין וטבילת כלים.

אולם כ"ז הוא רק במצוה חיובית, דאז ס"ל לכל הני רבוותא דגם הברכה הטילו עליו בתורת חיוב, אכן אם המצוה היא בגדר קיומית ובתורת רשות וכמצות עשה שהזמן גרמא, אז ס"ל דגם הברכה הויא נמי בתורת רשות, דלא עדיפא הברכה מעצם המצוה וק"ל.

ט. אמנם צ"ע לכאורה בסברתם הנ"ל, דקי"ל דצריך לברך על תפילין כל זמן שמניחם, וכדאיתא בסוכה מ"ו א', ובמנחות מ"ג א', וכן פסקו הרמב"ם בפ"ד מתפילין ה"ז והמחבר סי' כ"ה סי"ב, ולהרבה רבוותא (כס"מ רמ"ה מיסחה"ת ולח"מ שם ה"ד, וכ"מ מתוס' בשבת מ"ט א' ד"ה נטלם, וכ"כ הפמ"ג והמג"א בסי' ל"ז סק"ב, וע' ביה"ל שם) אין חיוב להניחם רק פ"א ביום, ומה שמניחם אח"כ הוי רק מצוה קיומית. וא"כ אמאי צריך לברך כ"ז שמניחם, דהא כיון שהמצוה רשות, איך תהא הברכה חובה וצ"ע.

וכזה יש לתמוה עוד ממה דקי"ל דצריך לברך בכל פעם שנושא כפיו ביום וכמ"ש המאירי במגילה כ"ז ב', וכן פסקו המהרי"ם מינץ והמג"א בסי' קכ"ח סק"ג והאחרונים שם, והא לאחר שעלה פ"א ביום, שוב אינו עובר אפילו אם אמרו לו עלה וכמ"ש תוס' בר"ה כ"ח ב', ד"ה הכא והג' מיי' בסוף הג' נשיאת כפים אות ט', וכ"פ המחבר בסי' קכ"ח ס"ג. וא"כ אמאי צריך לברך בפעם ב', דכיון דהו"ל רק מצוה קיומית, איך תהא הברכה חובה וצ"ע.

ולפי"ז יוצא לכאורה, דיש סיוע לשיטת הרא"ם וסייעתו הנ"ל מהא דתפילין ונשיאת כפים הנ"ל, דכיון דס"ל דכל המצות טעונות ברכה מצד עצמותן וכמש"ל, לכן שפיר חייב לברך בפעם שניה אע"פ דהמצוה הויא רשות וק"ל.

אמנם יש ליישב, דבתפילין ונשיאת כפים בפעם ב', הגברא מיקרי בר חיובא אלא שכבר נפיק, ובזה שפיר י"ל דחייב לברך לכ"ע בכל פעם שמקיים מצות אלו, ברם במצות עשה שהזמן גרמא לנשים, לעולם הו"ל קיומיות אצלן, ובזה ס"ל לכל הני רבוותא הנ"ל דהברכה הויא נמי רשות ולא חובה, וע' בברכ"י סי' קכ"ח סק"ב, ודו"ק.

י. ונראה לומר דיש עוד נ"מ בפלוגתא הנ"ל אי נשים חייבות או רשאות לברך במצות עשה שהזמן גרמא, דהנה כתב הפמ"ג סי' קכ"ד בא"א סק"ד דנשים שמברכות על מצות עשה שהזמן גרמא כגון לולב וכו', כיון דברכתן רשות, גם לענות אחריהן אמן רשות ולא חובה וע"ש, והביאו המ"ב שם בס"ס קכ"ד. וכ"כ הישועות יעקב בריש סי' רט"ו דאם ישראל מברך ברכת רשות, כיון דברכה עצמה אינה חיוב, כ"ש שעניית אמן אין בו צד חיוב כו' וע"ש.

אולם כדברי הפמ"ג וסייעתו י"ל רק אם ברכת הנשים הויא רשות, וכשיטת רוב הפוסקים הנ"ל, דאז לא עדיף עניית אמן מעצם חיוב הברכה, אכן לשיטת הרא"ם וסייעתו דנשים חייבות לברך במצות עשה שהזמן גרמא, ה"ה דיש חיוב לענות אחריהן אמן, וכברכת אנשים דעלמא וק"ל.

אמנם צ"ע בעצם סברת האחרונים הנ"ל, דנראה פשוט לכאורה דאין חיוב עניית אמן תלוי בחיוב הברכה, אלא דיש חיוב לענות אמן אע"פ שהברכה גופא הו"ל רשות, דהנה איתא ביומא ל"ז א', דילפינן מקרא דכי שם ה' אקרא כו' דיש חיוב לענות אמן, וכמ"ש רש"י בברכות כ"א א' ד"ה כי, וכ"כ המ"ב סי' רט"ו סק"ח, ומשמע מלשון הגמ' שם דעצם הזכרת ש"ש מחייב האמן, וע' בביה"ל שם

ס"ב ד"ה שלא, שכ"כ בדעת הרא"ש ותר"י וע"ש.

ונראה בביאור הדבר ע"פ מ"ש המחבר והאחרונים בסי' קכ"ד ס"ו דעניית אמן בא לקיים ולהחזיק הברכה והתפילה, ולהראות שהוא מסכים ומאמין לדברי המברך. ולפי"ז י"ל דה"ה כשמזכיר ש"ש אף בלא ברכה, דחייב לענות אמן כדי להראות שהוא מסכים ומאמין כו' לדברי המזכיר וק"ל.

ולפי"ז יוצא דכל היכא ששמע ברכה כהוגן, ולאפוקי הני שכתב המחבר בסי' רט"ו ס"ב, חייב לענות אמן כדי להראות שהוא מסכים כו', ונמצא דאין עניית אמן תלוי בחיוב הברכה, אלא שהוא חיוב בפנ"ע, אשר על כן מובן מאליו דאין נ"מ אם הברכה היא חובה או רשות, דלעולם חייב לענות אמן וכמש"נ.

ובאמת מצאתי להדי"א כדברינו, דהביא המג"א בסי' רט"ו סק"ג מ"ש במדרש, דכששומע אחד מתפלל דבר או מברך לישראל אפילו בלא הזכרת השם חייב לענות אמן, ולכן עונין אמן אחר הרחמן בברה"מ עכ"ד.

הרי מפורש דאע"ג דאין חיוב כלל לומר הדברים הנ"ל, מ"מ יש חיוב לענות אמן, והיינו ע"כ כמש"ל, דעניית אמן הוי חיוב בפנ"ע, ואינו תלוי בחיוב הברכה או התפילה וכמש"נ. ובאמת יש לתמוה טובא על הפמ"ג שם בסי' קכ"ד ועל המ"ב בסי' רט"ו סק"ט, שהביאו בעצמם המדרש הנ"ל ולא העירו שהוא ממש כנגד שיטתם בעניית אמן במצות עשה שהזמן גרמא וצע"ג, וע' בהעמק שאלה סי' נ"ג סק"ב.

ולפי"ד יוצא דאין נ"מ בעניית אמן בין הני שיטות הנ"ל, ולכ"ע חייב לענות אמן אחר ברכת הנשים במצות עשה שהזמן גרמא אפילו אי נימא דעצם הברכה היא רשות וכמש"ל, חלא כמ"ש האחרונים הנ"ל ודו"ק.



הרב ישראל ניומאן

בענין לחי למחיצה רביעית

א. הרמב"ם בפ' י"ז מהל' שבת הל' ב' הביא הדין דמבוי סתום וכ' דניתר ע"י לחי או קורה ברוח רביעית וע"ז נחשב כאלו סתם רוח רביעית ויהא מותר לטלטל בכולו, ומסיק שדין תורה בג' מחיצות בלבד מותר לטלטל ומד"ס הוא הרוח רביעית ולפיכך די לה בלחי או קורה ולכאורה צ"ב דבהל' ט' פסק דלחי משום מחיצה וקורה משום היכר ולכן במבוי שהכשירו בלחי הזורק לתוכו מרה"ר חייב וא"כ כיון דלחי הוי מחיצה מה"ת אמאי כ' הרמב"ם ד"לפיכך" (ר"ל כיון דמה"ת מותר בג' מחיצות) די לה בלחי או קורה דבשלמא גבי קורה דהוי רק היכר צריך טעם זה אבל לחי דהוי מחיצה מה"ת א"צ לזה. וע' בחידושי רבינו חיים הלוי שהעיר בזה.

ב. והנה בהל' ט' הנ"ל פי' הרמב"ם דהא דמבוי נעשה רה"י ע"י לחי איירי באיכא ג' מחיצות והלחי ברביעית חה מבואר לפמש"כ בפ' י"ד הל' ב' דרה"י הוי מקום המוקף ד' מחיצות ושם בהל' ד' פי' דבג' מחיצות הוי כרמלית והרה"מ בפ' י"ז פי' דמקור הרמב"ם מסוף פ' כל גגות גבי חצר שנפרצה ברוח רביעית דאמרו ליה רבנן לר"א מי לא מודית דמתוכה לרה"ר פטור מפני שהוא כרמלית הרי מפורש דבג' מחיצות לא הוי רה"י ובאמת הראשונים שם נתקשו בזה וכמה ראשונים

חלקו דרק בפתוח לכרמלית הוי רה"י בג' מחיצות ובפתוח לרה"ר צריך ד' מחיצות אבל הרמב"ם לא נחית לחילוק זה (ואף דערוה"ש סי' שמ"ה סעיף ג'-ד' דייק מלשון הרמב"ם כשיטה זו ממש"כ בפ' י"ד "מקום שמוקף ג' מחיצות ורוח רביעית רה"ר" וכן נראה מהרמ"ך הובא בכס"מ פ' י"ז הל' ט', מ"מ חמוה לפרש כן בדעת הרמב"ם דבסוף פ' י"ז כ' כן גם באכסדרה בבקעה דבג' מחיצות הזורק לתוכו מרה"ר פטור ובאמת צ"ב לשון הרמב"ם בפ' י"ד שכ' רוח רביעית רה"ר) ותוס' שם דחק דכונת הגמ' דאם נפלו המחיצות הוי כרמלית או רה"ר וגם בזה הרמב"ם לא ניחא ליה אבל הגאון יעקב שם הקשה דאפילו לשיטת הרמב"ם דבג' מחיצות לא הוי רה"י מ"מ רה"ר לא הוי וא"כ האיך ס"ד דרבנן ור"א פליגי בתוך החצר (והגמ' חזרה מזה רק משום דאין שייך מה שבררו בררו) וא"כ אם זה הוי מקור הרמב"ם צ"ב האיך יפרש תחלת הסוגיא דלר"א אפי' בתוך החצר הוי רה"ר.

ג. המ"מ שם העיר על שיטת הרמב"ם מדף י"א ב', דאמרי' לב"ה לימא קסברי ג' מחיצות מה"ת חדחי לזרוק משנים הוא דחייב לטלטל עד דאיכא שלש משמע דפשוט דבג' מחיצות הוי רה"י. ותירץ דהרמב"ם היה לו גירסת הר"ח משתים הוא דאסור ולכאורה כונתו דלגירסא זו קושית הגמ' דבב' מחיצות לב"ה לא מהני כלל ודחה הגמ' די"ל דלאסור זריקה מרה"ר מהני גם ב' מחיצות אבל לעשותו רה"י מה"ת להתיר טלטול צריך ג' מחיצות אבל צ"ב האיך מיושב שפי בגירסא זו דהא אף לגירסא שלנו יש מקום לפרש דכונת הגמ' דשלש מחיצות דאורייתא היינו דעכ"פ בעי שלש אבל יכן דבעי ד' מחיצות (וכ"כ החזו"א ליישב סוגיא זו לפי הרמב"ם) וע"כ דהרה"מ ס"ל דכונת הגמ' היינו ג' מחיצות ולא יותר — או משום דכן משמע לי' בפשטות מסגנון הגמ' או משום דס"ל כהתוס' הרא"ש שם שהכריח דכונת הגמ' דמדמהני לחי ברוח רביעית ע"כ דמחיצה רביעית אינה מה"ת — וא"כ גם לגירסת הר"ח לכאו' קיימת ראי' זו.

ד. וגם ק"ק לשיטת הרמב"ם מהברייתא דף י"ב ב', חצרות וכו' ומבואות שאינן מפולשין בין שיתרו בין לא עירבו הזורק לתוכן חייב דלרבא דס"ל לחי משום היכר מוכח דבג' מחיצות הוי רה"י ואף דבלחי לא קיי"ל כרבא מנא לן לעשות פלוגתא חדשה בדין מנין מחיצות. ובאמת מסוגיא זו איכא סמך לשיטת הרמב"ם, לא מיבעיא לגרסת הר"ח דרב יהודה אייריי במבוי הראוי לשיתוף שכבר נתקן בהלי ומ"מ דוקא אם מתוקן בלחי איכא חיוב וע"כ שצריך ד' מחיצות (אלא דהר"ח פי' במבוי מפולש שעשה דלת ברוח א' וזה סברת רש"י כפי שנתבאר בתוס' דף ו' ב', ד"ה והאמר) אלא אפי' לגרסא שלנו, מלשון "הכשירוהו בלחי" משמע דלא איירי במפולש שעל זה לחי אינו הכשר. אבל מ"מ צ"ב דבסוגיא משמע דדין של רב יהודה הוי חידוש רק בדין לחי ועל זה חולק רבא ולא התכר שיש עוד פלוגתא בדין מחיצות.

הנה לכאוירה יש מקום ליישב שאלה זו לפי מה שהביא הגאו"י שם משבת דף ו' ב', דמפרש הגמ' הא דקתני זו היא רה"י גמורה לאפוקי הא דר"י דב' בתים בב' צידי רה"ר ניתר בלחי מכאן ולחי מכאן ומבואר דרבנן פליגי גם לענין חיוב, נמצא דלרבנן ב' מחיצות ולחי לא מהני לעשות רה"י ואם לחי הוי מחיצה מה"ת ע"כ הטעם דלאו רה"י משום דצריך ד' מחיצות משא"כ אם לחי הוי היכר שפיר י"ל דבג' מחיצות הוי רה"י. אבל עדיין צ"ב דמבוייתא זו הוכיח הגמ' דלחי משום מחיצה וע"כ משום דמדר"י נשמע לרבנן כמבואר בגליון הש"ס וכמו שפרש"י דרבנן לא פליגי אלא ברה"ר דאם פליגי רבנן בעיקר דין המחיצות שוב ליכא ראי' דס"ל לחי משום מחיצה וכן בפ' עושין פסין (דף ב"ב א') הגמ' הק' מרבנן דס"ל דלא מהני לחי מכאן ולחי מכאן על הא דס"ל בפסי ביראות שא"צ לסלקן מדרך רה"ר מבואר דהא דלא מהני לחי

משום בקיעה רבים. ובאמת הסוגיא דדף כ"ב א', הנ"ל בכלל צ"ב להרמב"ם שכ' (בפ' י"ז הל' ט') שהלחי הרי הוא כמחיצה ברוח רביעית וכיון דלא מהני לחי מכאן ולחי מכאן אפילו בבקעה האיך שייך להקשות על פסי ביראות.

ה. ונראה דהלכתא דמחיצות בשבת אינו רק לקבוע דין רה"י אלא גם הפקעת דין רה"ר חלוי בתורת מחיצות ולא הוי מידי דממילא משום דהוקבע דין רה"י על המקום או משום שאינו ראוי עוד לדריסת הרבים — ונראה עוד דאיכא מחיצה דמהני רק להפקיע דין רה"ר דבריש עושין פסק פי' תוס' דע"כ פסי ביראות חשוב מוקף לדירה דהא לר"ה בר חיננא בלא הוקף לדירה מה"ת לא שמה מחיצה ופי' המהרש"א דלדידי' אין שייך לומר דמשום עולי רגלים הקילו דהוי רה"ר מה"ת, והק' רע"א דר"ה ב"ח ס"ל דלא הוי רה"י מה"ת אבל מ"מ רה"ר לא הוי כלשון הגמ' "אלמא כרמלית הוי" ובדעת המהרש"א נר' דרק התם בקרפף שאינו מקום לדריסת הרבים לא הוי רה"ר, אבל מ"מ מקושית רע"א תוי' דשייך מחיצה דמהני רק להפקיע דין רה"ר.

וכן נראה מהרמב"ם שכ' (בפ' ט"ז הל' ט") כל מחיצה שאינה יכולה לעמוד ברוח מצויה אינה מחיצה וכל מחיצה שאינה עשויה לנחת אינה מחיצה וכל מחיצה שאינה עשויה אלא לצניעות בלבד אינה מחיצה וכל מחיצה שאין בגובהה י' טפחים או יותר אינה מחיצה גמורה, ופי' המ"מ הא דפי' הרמב"ם באין בגובהה י' שאינה מחיצה גמורה לפי שפחות מכן הויא מחיצה וחולקת רשות כמבואר בדיני כרמלית. וגר' כונתו לפי י"ד הל' ד' שמבאר הרמב"ם מה היא כרמלית ופי' וכן מקום שמוקף ד' מחיצות גובהן מג' ועד י' וא"כ מבואר דהא דהוי כרמלית אינו משום התנאי דדריסת רבים (דלזה נראי אפילו הוי מחיצה) אלא דלענין חילוק רשות גם בפחות מי' הוי מחיצה. ובסוף ההל' כ' הרמב"ם וכן קרן זוית הסמוכה לרה"ר והוא מקום המוקף ג' מחיצות וגר' דגם בזה כונת הרמב"ם דג' מחיצות מהני להפקיע דין רה"ר אם הם מחיצות גמורות (ובפחות מי' צריך ארבע מחיצות) אבל בלא הלכות מחיצה אף מקום שמוקף מג' צדדים שייך שיתבטל לרה"ר שאצלו ויהא בו דין רה"ר וכן גר' מהגר"ח שפי' להרמב"ם דמבואות המפולשות הוו רה"ר (אף שאין בהם רוחב ט"ז אמות) ודיוקו ממש"כ הרמב"ם דקרן זוית הסמוכה לרה"ר אינה רה"ר משום דמוקפת בג' מחיצות וגם החזו"א שהשיג על הגר"ח בדין מבואות המפולשות מסכים להדיוק בדין קרן זוית ומחלק דהתם מתבטל יותר לתשמיש רה"ר. ולפ"ז יש ליישב הא דכ' הרמב"ם דמירי כשרות רביעית פתוח לרה"ר דלא בא לאפוקי פתוח לכרמלית (כמו שדייק הערוה"ש דבזה הוי רה"י) שכבר ביאר הרמב"ם בהל' א' דרק ע"י ד' מחיצות נעשה רה"י וממילא מובן דבג' מחיצות הוי כרמלית אלא דכאן מחדש דג' מחיצות מהני להפקיע שם רה"ר אף דדרסי בה רבים ולכן נקט פתוח לרה"ר.

ו. והנה בדין לחי קי"ל דגם נראה מבחוץ ושוה מבפנים נידון משום לחי ובתורת רפאל (סי' נ') פי' דבזה לא הוי מחיצה אלא מתיר משום היכר כמו קורה וכ"כ הקהילת יעקב דכיון שאינו סותם בתוך חלל רוח רביעית אין שייך כלל דין מחיצה אבל בהרמב"ם אין נראה לפרש כן שכלל יחד דין לחי הנראה מבפנים ושוה מבחוץ עם לחי השוה מבפנים ונראה מבחוץ ומשמע דדיניהם שוים לכל לחי דמהני מה"ת ועוד אם מתיר רק משום היכר לא מהני בעומד מאליו (וכ"כ בתורת רפאל ליישב השמטת הרמב"ם בחצר קטנה שנפרצה לגדולה דאיירי בנכנסים כותלי קטנה ולכאורה דבריו תמוהים בדבר ט"ו ב', הגמ' הביא ראי' לאביי דלחי העומד מאליו מהני מברייתא דר' חייא כותל שצידו א' כנוס מחברו בין שנראה מבחוץ ושוה מבפנים וכו' מבואר דגם בנראה מבחוץ מהני בעומד מאליו) ובתוס' פ' כל גגות (צ"ב א') מבואר דנראה מבחוץ מהני גם לענין כלאים.

והנר' בזה דלחי הנר' מבחוץ אף דאינו סותם בחלל המבוי שייך עליו תורת מחיצה ע"י שהוא מסמן הרשות ועושהו למקום מסרס ואולי י"ל שזה עיקר תורת מחיצה של לחי בכלל דאפי' בנראה מבפנים הלא שיעורו בכל שהוא (ואינו דומה לצהה"פ שחשוב סתימה על מקום הפתח דמבואר בראשונים דף י' ב', דלכן אין שייך אתי אוירא דהאי גיסא וכו' גבי צוה"פ כיון שחשוב כסתום ונסתפקו האחרונים אם צוה"פ חשוב עומד גם להכשיר שאר הרוח בדין עומ"ר אבל בלחי ברור דעל הלחי עצמו חל דין מחיצה) וכן ראיתי בחוו"א (סי' ס"ז ה') שפי' וי"ל דעיקר ענין מחיצות הוא לב' דברים למנוע דריסת הרבים ולהכיר את המקום למיחוד ומובדל מסביבותיו וכו' וזהו גם ענין הלחי שמראה על הבדלת המקום מחוצה לו ע"כ. וא"כ זה שייך שפיר גם בנראה מבחוץ. ובזה מבואר ג"כ משכ"כ תוס' בכל גגות דמהני נראה מבחוץ לענין כלאים אף דבספ"ק דסוכה פי' דלסוכה לא מהני דלענין סוכה בעינן דופן משא"כ לגבי כלאים שתלוי בערבוב עיקר דין המחיצה הוא להבדיל בין הב' מקומות.

ז. ואם כנים הדברים י"ל דמטעם זה הוא דלחי לא מהני אלא למחיצה רביעית דהמקום כבר חשוב סתום ע"י הג' מחיצות אבל בב' מחיצות ולחי או ב' לחיים לא נעשה רה"י שעדיין אינו מקום סתום. ויסוד הדבר נר' דהלכה של מחיצות הוא דג' מחיצות הוו סתימה על המקום ולכן יש להם דין להפקיע שם רה"ר, ובאמת י"ל דעי"ז שעושות מקום סתימה יועילו גם לקבוע דין רה"י, וכן הוא לרבא דס"ל לחי הוי רק היכרא מדרבנן אבל לרב יהודה דס"ל לחי משום מחיצה אף שאין בו תורת מחיצה לעשות סתימה ע"כ נכלל בעיקר הלכתא של לחי שאע"פ שהמקום כבר סתום ע"י השלש מחיצות צריך מחיצה רביעית לעשותו מקום מסוים כדי שיהא בו דין רה"י דהא רק לזה מהני לחי. ואף דר"י ס"ל דבב' מחיצות ולחי הוי רה"י, נר' דלר"י מהני ב' מחיצות להפקיע דין רה"ר וא"כ בזה כבר חשוב סתום והא דצריך מחיצה שלישית רק לעשותו מקום מסרס, אבל לרבנן דב' מחיצות לא מהני להפקיע דין רה"ר ע"כ דאינו חשוב סתום אלא ע"י ג' מחיצות ולכן לא שייך לחי למחיצה שלישית. וא"כ מיושב הא דהביא הגמ' ראי' דלחי משום מחיצה מר"י דשפיר י"ל מדר"י נשמע לרבנן גם להרמב"ם אע"פ דלרבנן לא מהני ב' מחיצות ולחי אין הפלוגתא בדין לחי אלא בדין ב' מחיצות דלרבנן לא מהני כלל.

אבל עדיין צ"ב להרמב"ם סוגיא דעושין פסין, שהק' על רבנן שמכשירים פסי ביראות באמצע רה"ר מהא דס"ל דלחי מכאן ולחי מכאן לא מהני ברה"ר, ונר' דלפי דברינו י"ל שזה גופא תי' הגמ' דגבי פסי ביראות איכא שם ד' מחיצות והיינו דפסים חשיבי מחיצה גם לענין סתימת המקום להפקיע דין רה"ר אבל גבי לחי ליכא שם ד' מחיצות דלחי אינו מחיצה אלא לענין הבדלת המקום כנ"ל ולכן לא מהני אלא כשיש ג' מחיצות גמורות.

והנה בבה"ל (סי' שס"ד ב' ד"ה והוא) פי' בדעת הרמב"ם דמה"ת מבוי מפולש דבקעי בי' רבים אפי' בצוה"פ ליכא חיוב וא"כ הא דאמרי' התם ליכא שם ד' מחיצות הוי רק לאפוקי לחי וא"כ ודאי יש לפרש כנ"ל דכונת הגמ' דלחי לא מהני כלל למחיצה שלישית ולא משום בקיעת רבים, אבל נר' דאף למה דנקטו כמה אחרונים בשיטת הרמב"ם דמה"ת צריך דלתות איכא מקום לפרש כן די"ל דעיקר היסוד דרבים מבטלי מחיצה הוא דמקום דבקעי בי' רבים אינו חשוב סתום ובזה כו"ע לא פליגי והמחלוקת דר' יהודה ורבנן רק על אופן הסתימה שצריך כדי לעשותו רה"י אבל המקשן ס"ל דכיון דרבנן מכשירים פסים אפי' באמצע רה"ר ע"כ שא"צ סתימה כלל ולכן הק' מהא דלא מהני לחי מכאן ולחי מכאן דכיון שא"צ סתימה שייך לחי גם במחיצה שלישית, ותי' הגמ' דהתם איכא שם ד' מחיצות ר"ל דשפיר חשוב סתימה לרבנן כיון

דאיכא אמה עומד מכל צד וכיון דלרבנן צריך סתימה מג' צדדים ממילא לחי שאין בו תורת סתימה לא מהני למחיצה שלישית אפי' בלא בקיעת רבים אבל צוה"פ בעצם חשוב סתימה ומ"מ כשבקעי בו רבים לא מהני כיון דליכא עיכוב כלל לבקיעתם.

וגם מתוס' בעושין פסק נר' דבעיקר דין בקיעת רבים ליכא פלוגתא, שפי' (בד"ה חייבים) דר' יוחנן דס"ל כר' יהודה לענין בקיעת רבים, גם לענין ב' מחיצות ס"ל כווחי', ויעוי' במהרש"א וכל הראשונים שהק' אמאי תלוי זב"ז נימא דבמנין מחיצות ר' יוחנן לס"ל כר"י, ובבית אפרים (סי' כ"ו דף ל"ט ע"ב ד"ה ואחר) הסביר באורך דלכו"ע איכא ציור דמהני מחיצה במקום בקיעת רבים וכל הפלוגתא תלוי רק בדין שתי מחיצות, וכן נר' מתוס' דף ו' ב' (ד"ה והאמר), שפי' דהגמ' הק' מר' יוחנן דאמַר ירוש' צריך דלתות נעולות בלילה אף דר' יוחנן קאי כר"י מ"מ מר"י בשם ד' מחיצות נשמע לרבנן בב' מחיצות שלימות. ואם המח' בעיקר דין בקיעת רבים, לכאורה אין שייך לדמות כמו שהעיר הגאו"י שם על תוס'. ונר' דמסוגיא זו, דהגמ' הק' מר' יוחנן, הוכיח הרמב"ם דגם לרבנן איכא דין בקיעת רבים (דמדף כ"ב א' ליכא הכרח כיון דלחי לא מהני גם בלא בקיעת רבים.) ובזה יש ליישב שיטת הרמב"ם שפסק גבי פסי ביראות כרבנן שא"צ לסלק מאמצע הדרך ומ"מ פסק כר' יוחנן דעיר צריך דלתות ובעושין פסק אמרי' "כאן ולא ס"ל" דר' יוחנן ס"ל כרבנן דפסי ביראות. ולפ"ד נר' דזה הוי רק למאי דס"ד דלרבנן א"צ סתימה כלל אבל למסקנא דפסין חשוב שם ד' מחיצות כיון דאיכא אמה עומד גם לרבנן רבים מבטלי מחיצה ושפיר הק' הגמ' בדף ו' ב', מר' יוחנן.

ח. ובזה מבוארים היטב דברי המ"מ דלגי' הר"ח ליכא סתירה מהסוגיא בדף י"א ב', לפסק של הרמב"ם דד' מחיצות דאורייתא דהנה לפ"ד יש מקום לפרש דכל השקלא וטריא שם אם מה"ת בעי ד' מחיצות או ג' לב"ש וג' או ב' לב"ה לא מיירי לענין לעשות רה"י אלא מיירי לענין הפקעת שם רה"ר, ולכן אף דמשמע מהגמ' דלב"ה לכל היותר ג' מחיצות מדאורייתא אין מזה סתירה למש"כ הרמב"ם דבעי ד' מחיצות לעשות רה"י. אך פי' זה תלוי בהגירסאות דלגירסא שלנו משנים הוא דמחייב מוכח דמיירי לענין לעשות רה"י דבלא רה"י ליכא חיוב אבל לגי' הר"ח משנים הוא דאסירא שפיר י"ל דלא מיירי לענין רה"י אלא לענין להפקיע דין רה"ר וכנ"ל וא"ש דברי המ"מ. ונר' עוד דמגירסת הר"ח יש ראי' לעיקר דברינו דצריך הלכות מחיצה להפקיע שם רה"ר ובזה מיירי הסוגיא דלכאורה לגירסא זו משלש הוא דאסור משמע דס"ד דמותר לכתחילה לזרוק שם מרה"ר וכי ליח להו לב"ש איסור טלטול מרה"ר לכרמלית אלא ע"כ צריך לפרש הא דאמרי' לב"ש ד' מחיצות דאורייתא היינו דכל דליכא ד' מחיצות אין המחיצות כלום, ובאופן דדרסי בי' רבים ושייך ליבטל לרה"ר לא פקע מיני' שם רה"ר ודחי הגמ' לזרוק מג' הוא דאסור, שאסרו לזרוק מרה"ר לשם אע"פ דמה"ת עדיין הוי רה"ר.

וממילא מיושב קושית הגא"י מדף צ"ד א', דמשמע דלר"א שייך לומר דגם בתוך החצר יהא רה"ר דהא ר"א ס"ל כב"ש דלא מהני לחי גרידא רק דס"ל דלב"ש צריך ב' לחיים וזה חשוב מחיצה גמורה ולשון הגמ' "לסותמו בלחיים" (וכמבואר ברא"ש סו"פ כיצד מעברין דלחי אי קורה לא מהני לחלק מבו' לגבי איסור דיורין וצריך צוה"פ אי משהו מכאן ומשהו מכאן) וא"כ גם לר"א לפי גירסת הר"ח צריך ד' מחיצות גם להתיר טלטול מה"ת ובג' מחיצות הוי רה"ר.

ט. ולפי זה מרווח הסוגיא יותר דלכאורה יש לעיין במאי דקאמר הגמ' לימא קסברי ב"ש ד' מחיצות דאורייתא והיינו דמשו"ה לא מהני לחי ברביעית דאפי' אי ס"ל לב"ש דבעינן ד' מחיצות הא קי"ל דלחי הוי מחיצה דאורייתא וצ"ל דכונת הגמ' דלב"ש מוכח נמי

דלחי לא הוי מחיצה, וכ"נ מדברי הריטב"א שם, אבל זה נראה דוחק דהו"ל להגמ' לפרש דס"ל לב"ש דלחי אינה מחיצה ובפרט למאי דקיי"ל דהוי מחיצה. אבל לפ"ד מרווח דכונת הגמ' היינו דב"ש ס"ל דבעינן ד' מחיצות מה"ת להפקיע שם רה"ר ולכך אפי' אם לחי הוי מחיצה מ"מ לא מהני ברוח רביעית דלענין להיות סתימה ולבטל דין רה"ר לחי אינה כלום וכנ"ל (ונמצא דבאמת לב"ש אין שייך מחיצת לחי מה"ת וע' ברע"ב ולב"ש ההלכה בא ללחי וקורה.)

ולו היא ג"כ כוונת הגמ' במאי דאמר לימא ב"ה ס"ל ג' מחיצות דאורייתא היינו מדמהני לחי ברוח רביעית ע"כ דסגי בג' מחיצות להפקיע דין רה"ר דאי ס"ל דבעינן ד' להפקיע דין רה"ר לא היה מהני לחי ברוח רביעית אף אי הוי מחיצה מה"ת. ולפ"ז דברי הרמב"ם דלחי מהני ברוח רביעית משום דבג' מחיצות מותר לטלטל מה"ת הם ממש דברי הגמ' דלכן מהני לחי לב"ה משום דג' מחיצות דאורייתא. וזהו אף אי לחי הוי מחיצה דמ"מ לענין סתימה אינה מחיצה וכנ"ל וא"ש היטב דברי הרמב"ם.

והנה בתחילת ההל' כ' הרמב"ם שהחשב אותה לחי או קורה כאלו סתם רוח רביעית והכונה דמדרבנן צריך שיהא סתום מד' צדדים להתיר טלטול ולזה אין מספיק מה דלחי הוי מחיצה מה"ת דהא אין בו תורת סתימה אבל מדרבנן כמו שהחשיבו קורה לסתימה ברוח רביעית ה"ה לחי דכיון דדין זה שצריך ד' מחיצות לטלטול הוי רק מד"ס סמכו על לחי וקורה.

ולפ"ז מבואר גם להרמב"ם ההלכה דחצר לא מהני לחי וצריך פס ד' או ב' לחיים להתירו דבשלמא לפי שיטת הראשונים דבשלש מחיצות הוי רה"י מה"ת ומ"מ אסרוהו חז"ל עד שיעשה תיקון ברוח רביעית י"ל דגם חצר נכלל באיסור זה ובחצר לא סגי בלחי או קורה אבל להרמב"ם דבג' מחיצות הוי כרמלית נמצא דאיסור מבוי הוי בכלל גזרה דכרמלית וכן הזכיר הרמב"ם בדיני כרמלית מבוי שאין לו לחי או קורה וא"כ לכאורה חצר שיש בו לחי במחיצה רביעית דהוי רה"י מה"ת אין שייך בו איסור זו אבל הרמב"ם לא פי' כלל איסור דחצר רק ב' (בפ' י"ז הל' ז') שאינו ניתר עד שיהא בו ב' לחיים או פס ד' משמע דאיסורו פשוט כמו מבוי ולפי דבריהו י"ל שתקנת חז"ל הוא דכדי לעשות רה"י לטלטול צריך סתימה מארבע רוחותיו ולכן אפי' לחי דהוי רה"י מה"ת מ"מ כיון דמה"ת לחי לא הוי סתימה י"ל דרק במבוי הקילו שלחי או קורה חשוב סתימה ולחצה הצריכו ב' לחיים או פס ד'.

י. והנה מש"כ הרמב"ם בפ' י"ד בדיני כרמלית, מקום המוקף ג' מחיצות ורוח רביעית רה"ר, מקורו מפ"ק דשבת (דף ז' א') דהגמ' מפרש כרמלית דהבריתא לאתויי קרן זוית הסמוכה לרה"ר והרמב"ם פי' דאירדי במוקף ג' מחיצות כמפורש בדבריו, ובאמת בהסוגיא שם מבואר דהחידוש הוא שאינו רה"ר וכדברינו באות ה' אלא דלכאורה משם נסתר עיקר היסוד דשלש מחיצות מפקיעות דין רה"ר דאיתא שם דאע"ג דזימנין דחקי בי' רבים ועיילי לגוה כיון דלא ניחא חשמישתי' ככרמלית דמי וא"כ נר' להדיא דאם ה' ניחא חשמישתי' הוי שפיר רה"ר ולהרמב"ם איירי במוקף ג' מחיצות. אמנם כבר העיר השפת אמת שם דלהרמב"ם שפסק דבין העמודים הוי רה"ר משום דדרסי בי' רבים ה"ה קרן זוית צריך להיות רה"ר מטעם זה, ור' יוחנן דאמר קרן זוית הוי כרמלית אזיל לטעמי' דגם בין העמודים הוי כרמלית ופי' השפ"א דהא דפי' הגמ' בקרן זוית דאינו רה"ר משום דלא ניחא חשמישתי' הוי רק למ"ד דחורי רה"ר כרה"ר וצריך טעם לקרן זוית שלא יהא כחורי רה"ר אבל להלי' דחורי רה"ר אינו כרה"ר שפיר י"ל דקרן זוית אינו רה"ר משום דמוקף שלש מחיצות כמו שדייק הגר"ח מלשון הרמב"ם וכש"נ.

חרב ישראל סג"ל

בענין יצא מוציא מטעם ערבות

במתני' בסוף ר"ה דף ל"ג ב', איתא דת"ק ס"ל דכל יחיד חייב בתפילת ר"ה, ורבן גמליאל סובר דש"ץ מוציא הרבים יד"ח, ובגמ' א"ר שמעון חסידא לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות דאניסי במלאכה אבל בעיר לא, וכ' שם הרי"ף וז"ל עם שבשדות דאניסי ולא מצי למיחי לבי כנישתא בר"ה ויוה"כ, ש"ץ נמי מוציאין יד"ח אבל בעיר אין ש"ץ מוציאן עד דאתו לבי כנישתא ושמעו משליחא דציבורא מתחילה ועד סוף, ולמדו הראשונים דש"ץ יכול להוציא עם שבשדות אע"פ שלא שמעו וצ"ע.

בברכות מ"ו א' איתא, דאין עונין לא אמן חטופה ולא אמן קטופה ולא אמן יתומה, וכ' שם ברבינו יונה בשם הירושלמי דאמן יתומה איירי ברוצה לצאת בהברכה דצריך לשמוע הברכה לענות אמן לצאת, והק' מגמ' בסוכה נ"א א', דבאלכסנדריה היו מניפין סדר להודיע אם החזן גמר הברכה ואע"פ שלא שמעו הברכה, ותי' בתי' השני דהתם כיון דידעו איזה ברכה החזן אומר יצאו, משא"כ הכא איירי דלא ידע' אפי' איזו ברכה הוא אומר, והשתא צ"ע דלפ"ז נמצא דיכול לצאת בברכה אע"פ שלא שמעו חזה חי' גדול.

והנה בגמ' ברכות כ' ב', א"ל רבינא לרבא נשים בבהמ"ז דאורייתא או דרבנן למאי נפ"מ לאפוקי רבים יד"ח, אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא א"א דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר וכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח וע"ש בראש"ש שהק' וז"ל וא"ת מ"ש מהא דאמרי' לק' בפ' ג' שאכלו, להוציא את אחרים יד"ח עד שיאכל כזית דגן ובשיעור כזית אינו מחוייב אלא מדרבנן ואפ"ה מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה וחייבין מה"ת, וא"כ אשה נמי אע"פ שאינה חייבת אלא מדרבנן תוציא אחרים שחייבים מה"ת, וי"ל דלא דמי, דאיש אע"ג שלא אכל כלום דין שיפטור אחרים דכל ישראל ערבים זל"ז, אלא מדרבנן אמרו שלא יברך ברכות הנהנין בלא הנאה ע"כ אם אכל כזית מוציא אחרים דאכלו כדי שביעה שערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילן מעון ולפטור אותם מהמצוות, אבל אשה אינה בכלל הערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שמחוייב רק מדרבנן עכ"ל.

ובשו"ע סי' רע"א סעיף ב' כ' המחבר דנשים מחוייבות בקידוש דאיתקש זכור לשמור, וכיון דמחוייבת בשמור מחוייבת נמי בזכור, ולכן נשים מוציאות האנשים כיון דהן מחוייבות כמו אנשים, וע"ש בהגרע"א והגוב"י שנחלקו אם אשה יכולה להוציא אחרים אם היא כבר התפללה, דאז אינה מחוייבת בקידוש מדאורייתא, דרע"א סובר דכמו דאמרי' גבי איש אם יצא מוציא, הה"נ גבי אשה כיון שהיא תמיד מחוייבת בקידוש אע"פ דהכא הוי רק חיוב מדרבנן, יכולה להוציא איש, אבל הנוב"י סובר דאינה יכולה להוציא כיון דנשים אינם בכלל ערבות וא"כ לא שייך אצלם אם יצא מוציא, ומחלקותם הוא במש"כ הרא"ש, דנשים אינן בכלל ערבות, דרע"א סובר דזה דוקא גבי ברהמ"ז כיון דאינה מחוייבת בכלל בברהמ"ז לא שייך אצלם להוציא אנשים דא"א להן לבוא לידי חיוב כמו אנשים, א"כ אין אמירתם אמירה של חיוב לגבי חיוב האנשים, אבל הנוב"י סובר דזה הכלל דערבות לא נאמר בכלל גבי נשים והה"נ גבי קידוש אע"פ דהתם מחוייבת כמו אנשים.

ונראה לבאר מחלוקתם כך: דהנה הדין של ערבות יש לבארו בב' אופנים. א) דכמו שהתורה חידשה שאכילת אדם מחייבתו בבהמ"ז להודות לה' על אכילתו כן חייבה תורה דאכילת חבירו מחייבתו להודות לה' עבור אכילת חבירו, והוי אכילת חבירו הסיבה המחייבתו לברך ולהודות לה' עבור אכילה זו. דומגא לדבר, דמצאנו בברכת הגומל דאדם מתוייב להחדות לה' עבור נס שקרה לו ואם חבירירו הדו עבורו במה שאמרו בריך רחמנא דיהבך לן, יוצא חבירו בזה ע"י שענה אמן כמפורש בש"ס. וביאר רע"א דאין זה מדין שומע כעונה דכאן לא שייך שומע כעונה דהא הוא מחוייב להודות בלשון אשר גמלני כל טוב, וחבירירו הדו לה' הודאה אחרת בריך רחמנא דיהבך לן, ואם היה שומע כעונה, הכא הו"ל כאילו הוא עצמו חזר על דברים אלו בריך רחמנא דיהבך לן ואין זו ההודאה שנתחייב בה ולכן יסוד הדבר הוא דבמה שחבירירו הדו עבורו והוא אומר אמן כמסכים בהודאה זו יצא, ולכן בעינן עניית אמן שהיא ההסכמה על הודאה זו. וכמו כן בערבות שהיא ההודאתו על אכילת חבירו ובעינן באמת אמן גם בערבות כמו שמבואר ברע"א סימן רי"ט דביציאת ערבות בעינן עניית אמן. ולפי צד זה שאכילת חבירו היא סיבה המחייבת, סברא גדולה היא לאמר דאם אין אכילת עצמו מחייבתו, דאין אכילת חבירו מחייבתו דהוא מופקע מדין זה שאכילה היא סיבה המחייבת, וזה מה שנקט רע"א בביאור דברי הרא"ש דאם אשה פטורה מברכת המזון אין היא בכלל זה להוציא אחרים מדין ערבות דאין אכילה בשבילה סיבה מחייבת.

ויש עוד לבאר דין ערבות בצורה אחרת. דזה דין כללי דאדם מחוייב לראות שחבירירו יצאו חיוביהם וכמו גדר דהוכח תוכיח דיסחו הוא שאדם ישחדל דכל אדם מישראל לא ישאר בר חיובא לה', וכל היכא דישנו אדם מישראל המחוייב במשהוא, אז זה גופא הוא המחייב חבירו, ולא המעשה אכילה שעשה חבירו הוא המחייבו אלא "חיוב חבירו" הוא המחייבו דחיוב חבירו היא סיבה שהאחר יברך. והואיל וחבירו מחוייב, משוינן דבור חבירו דבור של חיוב דכל היכא דישנה סיבה המחייבת אותו לברך הברכה ההיא, הויא הברכה דבור של חיוב.

ולפ"ז אין הבדל אם אכילתו היא סיבה המחייבת דאין מעשה האכילה של חבירו מחייב, אלא "חיוב חבירו", ובזה גם אשה נכללת שגם היא מחוייבת לראות שכל אדם מישראל נפטר מחיובו. וגם לפי צד זה הויא הברכה עבור חבירו כמו הגדר שאמרנו בהודאה עבור נס שקרה לחבירו אלא דהחילוק בין הצדדים הוא מה היא הסיבה המחייבת אם "אכילת חבירו" או "חיוב חבירו לברך".

וזהו הצד שנקט הנוב"י ולכן הוכרח לחדש דאשה אינה בכלל ערבות שלא עמדה על הר גרזים והר עיבל, דהנו מה שמפקיע ממנה דין ערבות, אבל אין פטור-עצמה פוטרה מברכה עבור אדם אחר אלא שבכלל נפקעה מדין ערבות.

וכמובן שגם לצד זה בעינן עניית אמן כדי שתהיה הסכמה מחבירו עבור ברכה זו.

ולפ"ז חלוק דין ערבות מדין שומע כעונה — דשומע כעונה הוי כאלו חבירו חזר על אותן מלים בדיוק שאמר חבירו, ולכן בעינן שמיעת הברכה דרק בזה מתקיים שומע כעונה. אבל מדין ערבות שאין גדרה כאלו חבירו אמר אותן מלים אלא שחבירו יצא במה שאחר הודה לה' עבורו, אין חיוב שמיעה אלא עניית אמן כדי שתהיה הסכמה ממנו עבור ברכה זו.

ומובן דבתפלה היו מניפין סדר כדי שידעו לענות אמן, והסבירו הראשונים דהם ידעו באיזו ברכה עומדים והניפו בסדר שיענו אמן, דהיינו הואיל וידעים באיזו ברכה עומדים וענו אמן נתקיים הדין הסכמה שקבעו חז"ל בעניית אמן, דהא יודעים על מה להסכים דידעו באיזו ברכה עומדים ועליה ענו אמן ועשו הסכמתן. ואפשר דדין זה דעניית אמן לגבי יצא מוציא

אינו אלא דרבנן, ודמו חז"ל זה למה שמצאנו בסוטה שעניית אמן מקיים את השבועה שמשביע אותה הכהן, ועניית אמן הוי הסכמה. ובזה מובן במה שאנשים דאנוסים לבא לבי כנישתא דיצאו ממה שהחזן התפלל עבורם, ואפי' לא עונים אמן, דחז"ל הקילו בהם משום דאנוסים, ורק בבית הכנסת שאינם אנוסים כמו באלכסנדריה שאפשר בהנפת סודר, השאירו הדין על חלו, ובזענן שידעו באיזו ברכה עומדים ובעי עניית אמן.

הגרע"א הוכיח שלא כהנוב"י ממגילה י"ט א', דאמרי' למ"ד דחדש שאינו שומע לחד מ"ד אינו בקריאת מגילה משום שבעינן שישמיע לאזניו, ואינו יכול להוציא אחרים ע"כ. והקשה רע"א דבשלמא אם נאמר דדין ערבות לא נאמר רק אם המוציא שייך באותה מצוה א"ש, דהואיל והוא חדש ואינו בקריאת מגילה אינו יכול להוציא אחרים, אבל להנוב"י דלא איכפת לן אם הוא באותה מצוה או לא, ואשה אם היתה על הר גרזים היתה מוציאה אחרים בברכת המזון האף שאשה עצמה פטורה מברכת המזון, א"כ יקשה דמה בכך דחדש אינו בקריאת מגילה משום חרשותו, והלא הוא גברא ונכלל בדין ערבות ושפיר יוציא אחרים.

והנה לתרץ דברי הנוב"י י"ל פשוט, דבשלמא אשה דכל חסרונה הוא שאין לה סיבת החיוב משום שהיא אשה, לכן דין ערבות משלים א"ז כמו שאמרנו, אבל בחרש אין הסברא כך אלא דהדין הוא שקריאה שאינה משמעת לאחן אין זו הקריאה הנכונה לגבי מגילה וזהו תנאי בדין הקריאה שתהיה באופן זה קריאה המשמעת לאוזן הקורא, והואיל וחרש אין לו סוג כזה של קריאה, פשוט שדין ערבות שלו אינו יכול להשלים חסרון זה.

ולכאורה רע"א שהקשה כך משמע שהבין שקריאת חרש אין חסרונה שהיא סוג קריאה שונה מקריאת אדם רגיל, אלא דדין הוא דבעינן דבשעה שיקרא גם ישמע קריאה זו, ולכן הקשה דהואיל והוא נכלל בדין ערבות, למה לא יקרא לאחרים והם ישמעו. ואע"פ שהוא אינו יוצא מ"מ לא גרוע מכל יצא מוציא שעכשיו אין הוא יוצא בהמצוה ומ"מ מוציא אחרים.

ולפ"ז תתעורר קושיא גדולה על רע"א, דהא הגמ' שם אמרה דגם למ"ד דחדש שאינו שומע רק לכתחילה אינו בקריאת מגילה אבל בדיעבד אם קרא לאחרים מוציאן, שקריאה המשמעת לאוזן אינו אלא דין לכתחילה. א"כ למה לא יוציא אחרים ואפי' לכתחילה, דהא הואיל ובדיעבד הוא שייך לקריאת מגילה, א"כ הוי הגברא בר חיובא וא"כ יוציא אחרים, ולכאורה יוציאם גם בלי הדין של יצא מוציא אלא מדין שומע כעונה, דהא הם שומעים דבור של חיוב דהא הוא מחוייב לקרוא ואצלם מתקיימה השמיעה ג"כ והוי אף לכתחילה אצלם. ובשלמא לפי הנוב"י א"ש ג"ז דהואיל ולכתחילה בעינן סוג אמירה המשמעת, לכן לכתחילה לא יוציא אחרים דמ"מ הם שומעים רק קריאה שאינה משמעת וסוג קריאה כזו הוא רק סוג של דיעבד, אבל לרע"א שהוכחנו לעיל שלא למד כך בגדר הדבר יקשה למ"ד שחרש הוי בכלל קריאה בדיעבד.

ובתשובת רע"א הנ"ל הביא דברי התוס' מגילה י"ט ב', דקטן שאכל רק כזית אינו יכול להוציא גדול שאכל כזית דהאף דשניהם דרבנן מ"מ אצל הקטן הוי תרי דרבנן דקטן בכלל חיובו רק מדרבנן, ושיעורא דכזית הוי דרבנן אבל גדול הוי רק חד דרבנן. ורק בקטן שאכל כדי שביעה שחיובו הוא חד דרבנן יכול להוציא גדול שאכל כזית שגם הוא חיובו חד דרבנן וכמפורש בברכות (כ' א').

והקשה רע"א דמה שייך תרי דרבנן באופן זה והלא להוציא בברהמ"ז בכלל אין צורך למעשה אכילה דאפי' אם לא אכל כלל יכול להוציא מדין ערבות אלא דבעינן שיאכל לפחות כזית משום האסמכתא דואכלת ושבעת וברכת דמי שאכל יברך כמבואר בהרא"ש ברכות פרק ג' שאכלו, וא"כ מה איכפת לן שקטן אכל רק כזית הלא אף אם לא אכל כלל

יכול להוציא גדול כשהגדול לא אכל כדי שביעה, ובשביל לקיים האסמכתא הלא הקטן אכל כזית. וכן הקשה על הנוב"י שכתב דאם קטן התפלל שחייבו בקידוש הוי תרי דרבנן דקטן רק חייב בקידוש מדרבנן, ולאחר שהתפלל חיובו לקדש על הכוס הוא רק מדרבנן, לכן אינו יכול להוציא אשה שהתפללה משום דהיא חד דרבנן והוא תרי. והקשה כנ"ל דהואיל וגם ביצא לגמרי מציא אחרים מדין ערבות, לא מפריע לו מה שהתפלל דגם בקידוש יכול להוציא אחרים מדין ערבות, אלא שאם היא לא התפללה אינו יכול להוציאה דהיא חייבת מדאורייתא והוא מחוייב רק מדרבנן, אבל כששניהם חייבים מדרבנן אין זה משנה אם הוא תרי דרבנן והיא חד.

ולכאורה קושיא זו רק שייכת אם קטן נכלל בפרשה דערבות לכן יכול להוציא אחרים כל היכא דהם חייבים מדרבנן, אבל אם קטן אינו בכלל ערבות אז כל הענין שיכול להוציא אחרים הוא רק מדין דשומע כעונה, ולכן אם הם חייבים אותו סוג חיוב ממש למשל אם הם חייבים חד דרבנן וגם הקטן חייב חד דרבנן, אז אפשר להחשיב קריאתו לדבור של חיוב ויוצאים מדין שומע כעונה, אבל אם הוא חייב רק בתרי דרבנן, אין קריאתו באותו סוג שהם חייבים דהם חייבים חד דרבנן ואין כאן שומע כעונה, ולכן צדקו התוס' והנוב"י. אלא דרע"א הבין דגם קטן ישנו בכלל דין ערבות במצוות שהוא מחוייב בהם. אבל אין זו קושיא על הנוב"י, דהרי הנוב"י ס"ל דנשים לא היו בכלל ערבות משום שלא עמדו בהר גרזים ומאותה סברא גם קטנים לא נכללו בזה דהא מהגמ' סוטה משמע שרק ששים רבוא עמדו בהר גרזים וזה כמובן לא כולל נשים ולא קטנים, וא"כ ודאי דהקטנים לא נכללו בזה וגם התוס' אפשר דסברו כהנוב"י בזה.

ובאמת צריך להבין מאין ראיתו דרע"א דפשוט לו דגם קטנים נכללו בערבות. וי"ל לפ"מ שאמרנו לעיל דהגדר דערבות לרע"א הוא דכשהת' חדשה דסיבה מסויימת גורמת לאדם לעשות מצוה פלונית, אין החיוב נגרם רק עבור סיבה שבגופו אלא גם סיבת חבירו יכולה לחייבו דהיינו כמו שאכילתו מחייבתו לברך גם אכילת חבירו מחייבתו לברך, ואין המושג דערבות דין חדש המחייב את האדם מדין ערבות לברך עבור חבירו, אלא ממה שיש ענין של ערבות למדנו שכך נתנו המצוות שבין סיבתו ובין סיבת חבירו גורמים לחייב את האדם. וממילא הואיל ורבנן חייבו קטן לברך ברהמ"ז דהיינו עשו אכילתו סיבה המחייבת, ממילא כבר אין הבדל בין אכילתו לאכילת חבירו שהכלל הוא שאכילת אדם מישראל מחייבת ברכה, ולא שייך להקשות שאולי קטן לא נכלל בהדין החדש של ערבות דאין זה דין חדש, אלא גלוי שכך ניתנו המצוות מסיני. ואף אם במצוות דאורייתא לא שייך ערבות בקטן, היינו משום דאין שום מצוה בקטן מדאורייתא, אבל אם היה שייך קטן במצוות דאורייתא, פשוט שגם הוא היה נכלל בדין זה דערבות. והואיל ומצאנו שקטן חייב במצוות דרבנן, א"כ אין סיבה שלא יתחייב עבור השני, ותו היתה קושית רע"א. אבל מ"מ אין מזה קושיא על הנוב"י בפרט שאמרנו לעיל שלהנוב"י באמת ערבות הוא דין נוסף שמחייב כל אדם מישראל להשתדל שחביריו יצאו חיובם, א"כ פשוט שאפשר לאמר דקטן לא נכלל בזה.

ובזה יש ליישב דברי רש"י ברכות מ"ח א', התמוהים לכאורה. דהנה בגמ' שם נאמר דאם המברך אכל כזית יכול להוציא אחרים שיצאו כדי שביעה. וביאר רש"י דאף דכזית הוא שיעורא דרבנן מ"מ מחוייב בדבר קרינן ביה. והקשה רש"י ז"ל מקטן דאינו מוציא לאביו אם אכל כדי שביעה ותירץ רש"י דאינו מחוייב כלל דעל אביו רמי לחנוכי'.

ובחד"ה עד שאכל הקשו דאם הוא רק מחוייב מדרבנן איך באמת מוציא מי שאכל כדי שביעה והא מ"מ אינו בר חיובא, ומה סברת רש"י דמחוייב בדבר קרינן ביה. ועוד הקשו דאם קטן אינו נקרא מחוייב אלא מצוה

על אביו לחנוכי', איך פוטר גדול באכל שיעורא מדרבנן הא לרש"י אינו חיוב דידיה כלל.

ובגליון הש"ס לרע"א הוסיף להקשות על רש"י, החינח קטן אבל נשים הלא חיובייהו הוא חיוב רגיל מדרבנן ולמה מפורש בגמ' כ' ב', שאם הן חייבות רק מדרבנן אינן מוציאות אנשים דחיובייהו מדאורייתא, והלא לרש"י גם מי שחיובו רק מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה.

ובצל"ח לברכות (מ"ח ב') תירץ דברי רש"י כך, דבאמת סברת רש"י הוא דגם אם מחוייב מדרבנן זה מספיק לקרוא לו בר חיובא, ואולי כוונתו דהואיל ומדינא דלא תסור מחוייב לברך, נקרא בר חיובא גם מדאורייתא דהא מדאורייתא מחוייב הוא לברך כדי לשמוע דברי חכמים. ולכן כתב רש"י דמי שאכל כזית מוציא מי שאכל כדי שביעה, ומה שנשים אינן מוציאות מי שחייב מדאורייתא כתב הצל"ח דבאמת אין זה מוסכם לכל האמוראים ותלוי במח' בדף כ' ב', ובאמת הסוגיא דדף מ"ח אולא כההוא אמורא בדף כ' א', דגם נשים נקראות בר חיובא ובדף כ' ב', ביאר איך זה תלוי במח' האמוראים. הנה נקט הצל"ח דשייך לקרוא בר חיובא למי שמחוייב רק מדברנן מאיזו סיבה שתהיה או מלא תסור כמו שאמרנו.

אולם אין זה מתרץ הקושיא האחרת על רש"י דאם קטן אינו נקרא אפי' בר חיובא איך מוציא מי שאכל רק כזית, והיא הקושיא השנ' של התוס', וי"ל לפי מה שנתבאר בדברי הגרע"א דהמושג של ערבות הוא, דניתנו מצוות כך דאם אכילת חבירו היא סיבה המחייבת דאין הבדל בין אכילתו לאכילת חבירו. ורש"י התכוון לאמר דאם הקטן חיובו לאו חיוב דידיה אלא חיוב דאביו לחנוכי', דהיינו דאין אכילתו אפי' מדרבנן סיבה המחייבת ברכה אלא דין כללי של חנוך המוטל על אביו שירגילו במצוות ואין אכילה עצמה סיבה המחייבת, לכן לא שייך המושג דערבות, דהא כמו שאכילתו אינה מחייבתו גם אכילת חבירו אינה מחייבתו, ולכן אין קטן נקרא בר חיובא להוציא מדינא דערבות, אבל ודאי ששייך בו שומע כעונה דהאף שאין אכילתו מחייבת, אבל דבור של חיוב מיקרי, ואם אביו מחוייב מדרבנן והיינו באכל כזית, אז בנו שחייב מדרבנן מוציאו דדיבורו הוי דיבור דחיוב, ואף אם זה לא חיוב דידיה אלא על אביו לחנוכי', אבל אין דבורו סתם דיבור של הבל אלא חייבו חז"ל לאמר מלים אלו תה מספיק להוציא מדין שומע כעונה, אבל ערבות אין כאן. ולכן חלוק קטן מגדול דיש בו הסיבה שאכילתו מחייבתו וממילא אכילת זולתו מחייבתו, וכן אשה נקראת בר חיובא ואה"נ דמוציאה אחר שיש בה סיבה שאכילתה מחייבתה, ולכן אכילת זולתה מחייבת והגם שאשה היא רק מדרבנן, מ"מ הא כבר ביאר רש"י שזה מספיק וסוגיא זו תסבור שגם אשה תוציא למי שמחוייב מדאורייתא.

ואי אפשר להתאים לרש"י הסוגיות ולאמר דגם סוגיא זו ס"ל דנשים אינן מוציאות משום שנפקע מערבות וכסברת הנוב"י, דלא עמדו על הר גרזים דהא מסיבה זו גם קטן לא יהיה נכלל משום שלא עמד ואילו רש"י אמר סיבה אחרת דחיובו דאביו הוא.

ישראל סלומון

בענין סוכה שחמתה מרובה מצלתה

תנינן בריש סוכה "ושחמתה מרובה מצלתה פסולה". ובסוגיא דגמ' דף כ"ב ב' רמי מתני' אהדדי, דממשמעות המשנה דפ"ק נראה דהיכא דהחמה והצל שוין כשרה וממתני' דפ"ב (דתנן "ושצלתה מרובה מחמתה כשרה") איפכא משמע, דהיכא דכי הדדי נינהו פסולה. ומסיק בגמ' "ל"ק כאן מלמעלה כאן מלמטה" ופירש"י שם דמתני' דפ"ק איירי בשיעור החמה והצל מלמטה בארץ והתם כי הדדי נינהו כשרה, ומתני' דפ"ב איירי בשיעור הסכך והאויר (בין הסכך) והתם כי הדדי נינהו פסולה.

אמנם דברי רש"י שם (דף כ"ב ב' ד"ה מלמעלה) הוי משום דלמטה חמתה מרובה מצלתה, ועיקר הדין של חמה וצל בסוכה תלוי ונמדד כפי השיעור שישנו בארץ למטה. (וכיון דבארץ החמה מרובה, הצל בטל וכמי שאינו וכדאיתא ברש"י בדף ב' א'.) ולפ"ז היה נראה מלמעלה) הוי, משום דלמטה חמתה מרובה מצלתה ועיקר הדין של חמה וצל בסוכה תלוי ונמדד כפי השיעור שישנו בארץ למטה. (וכיון דבארץ החמה מרובה, הצל בטל וכמי שאינו וכדאיתא ברש"י בדף ב' א'). ולפ"ז היה נראה דהיכא דלמטה בארץ החמה והצל שוין הטעם להכשיר הסוכה הוא זה גופא דשוין ואין רוב חמה. אמנם בסיום דבריו שם לא כתב כן ז"ל והא דר"יקינן כי הדדי כשרה נקטינן שיעוריה מלמטה שחמה וצל שוין בידוע שהקנים רחבים מן האויר עכ"ל. ומזה מבואר דעיקר הדין חמה וצל בסוכה תלוי בשיעור הסכך והאויר למעלה ולא איכפת לן השיעור בארץ. ודברי רש"י קשים רישא אסיפא. ונוסף ע"ז שסותר עצמו מיניה וביה, עצם דבריו בסיפא אין להם הסבר כלל לכאורה, דמפני מה נאמר שיש צורך ברוב סכך למעלה. הרי מדברי הגמ' מבואר דלולי הא "דכזוזא מלעיל כאיסתרא מלחתח" גם כי הדדי נינהו מלמעלה היה כשר, והא דבעינן רוב סכך אינו טעם בעצם להכשיר הסוכה אלא היכי תימצא שלא יהי' רוב חמה למטה.

וכדברי רש"י מצינו נמי ברי"ף וז"ל אם החמה והצל שוין מלמטה שבידוע שהצל מלמעלה הוא מרובה ואם החמה והצל מלמעלה שוין פסולה שבידוע שהחמה מלמטה מרובה על הצל עכ"ל. וכן הובא בריטב"א בשם הגאונים. ולהני רברבתא נמי יש להקשות כמו שהקשינו לרש"י. ובספר קהלות יעקב לסוכה סי' א' עמד על סתירה זו בדברי רש"י ונקט דהעיקר כתחלת דבריו, דחמה וצל מדדין לפי הארץ למטה ובזה רצה ליישב שיטת רש"י בסוגיין אמנם דברי רש"י בסיפא לא יישב.

ועיין בדברי רש"י למתני' דדף ב' א', ד"ה ושחמתה מרובה מצלתה שכ' וז"ל המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרוי' סוכה עכ"ל. ותדבריו יש לפרש בב' אופנים: או דקאי אחמה וצל למטה בארץ וקאמר כיון דחמתה מרובה **הצל הוי בטל** וכמי שאינו או דקאי אסכך ואויר למעלה וקאמר דכיון דהאויר הוא הרוב והסכך הוא המועט **הסכך הוי בטל** וכמי שאינו.

וכבר דן ע"ז הר"ן במתני' ה"ל ולא רצה לומר שהסכך המועט יהא בטל לגמרי ברוב המגולה ויהא כאילו אין שם סכך כלל וכמו שראיתי מי שכתב כן, דהא אמרי' לקמן דמתני' בחמתה דלמטה קאמר אבל אם למעלה המסוכך והמגולה כי הדדי נינהו כזוזא מלעיל כאיסתרא מלחתח וכיון דכי הדדי נינהו אין כאן מועט שיבטל לגבי המרובה אלא מצלתה דלמטה קאמר שהיא בטלה לגבי חמתה שהיא

מרובה הימנה עכ"ל. ולהדיא בר"ן שפירש ברש"י כאופן הראשון שהבאנו לעיל.

והנה לפי פירוש הר"ן ברש"י יש להקשות מדברי רש"י דהכא (דף ב' א') אדברי רש"י בדף כ"ב ב', דהכא במתני' דאיירי בחמתה מרובה מצלתה מלמטה כתב דטעם הפסול הוא משום שהצל בטל ברוב וכמי שאינו. ומינה, דהיכא דכי הדדי נינהו למטה הטעם להכשיר הוא זה גופא דאין הצל בטל. אולם ברש"י דף כ"ב ב' איתא, דהטעם להכשיר הוא משום דבידוע שיש רוב סכך למעלה.

ועוד צ"ע הא דכ' הר"ן "אבל אם למעלה המסוכך והמגולה כי הדדי נינהו כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת **וכיון דכי הדדי נינהו אין כאן מועט שיבטל לגבי המרובה**" עכ"ל. ולכאורה בזה שכ' דכזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת (שפירושו דלמטה הוי חמתה מרובה מצלתה) יש כבר טעם לפסול הסוכה, והוא הטעם המובא בגמ', ומה ראה להוסיף ע"ז ומה הרויח ע"י הוספה זו.

ובאמת תירוץ הגמ' גופא דמתני' דפ"ק איירי בחמה וצל למטה בארץ ומתני' דפ"ב איירי בחמה וצל למעלה בסכך צ"ע, דנהי דמתני' ליכא למירמי אהדדי מ"מ אכתי יש להקשות אמאי הוצרך התנא לשנות דין זה פעמיים. הרי ע"י משנה דפ"ק ממילא ידעינן למשנה דפ"ב, דכיון דתנא דהיכא דחמתה מרובה מצלתה למטה פסולה ממילא ידעינן דהיכא דליעל הם שוין הוי פסולה דכל היכא דשוין הם למעלה חמתה מרובה למטה,וכיון דמדיוק המשנה דפ"ק ידעינן דהיכא דשוין הן למטה כשרה, ממילא ידעינן דהיכא דאיכא רוב למעלה כשרה, (דכיון דהחמה מתפשטת כשיורדת אם למטה הן שוין בהכרח שיש רוב צל למעלה.) ובשלמא אליבא דר"ת שפירש ת' הגמ' באופן אחר פ' כאן מלמעלה שמדדים הסכך כשעומדים למעלה ע"י הסכך ממש, וכאן מלמטה שמודדים הסכך כשעומדים למטה בארץ, י"ל דהא גופא איצטריך לאשמעינן דאיכא נ"מ אם מודדים מלמעלה (דאז המדידה היא כפי המציאות) ואם מודדים מלמטה (שאז אין המדידה כפי המציאות משום שהאויר נראה פחות ממה שהוא באמת). אמנם לרש"י וסייעתי' לכאורה אין צורך במשנה דפ"ב, ואין לדחות ולומר דבא זה וגילה ע"ז, דלולי המשנה דבפ"ב הו"א דמשנה דפ"ק איירי בחמה וצל למעלה, דאטו התנא שלעולם משנה לחלמידו בדרך קצרה דרכו להאריך בחנם! (ואליבא דחד תירוץ בגמ' במשנה זו גופא התנא קיצר ותני פסולה ולא תני תקנתא דנפישי מילתא.) והיה יכול לפרש בהדיא ושחמתה מרובה מצלתה למטה פסולה.

וע' בדברי הרמב"ם פ"ה מהל' סוכה הל' י"ט שכתב וז"ל, סכך שהיו בו חלונות חלונות שהאויר נראה מהן אם יש בכל האויר ככל מקום המסוכך הרי זו פסולה מפני שחמתה תהיה מרובה מצלתה וכל שהחמה מרובה על הצל אינו סכך ואם היה הסכך רב על האויר כשרה עכ"ל. וצ"ע אמאי לא נתן הרמב"ם טעם להא דסכך רב על האויר כשרה כמו שנתן טעם לפסול היכא דכי הדדי נינהו, והו"ל למימר דכשר כיון דלמטה אין חמתה מרובה מצלתה.

ועוד יש לדקדק בדברי הרמב"ם הא דחילק את הדין לשנים (להיכא דסכך ואויר שוין ולהיכא דאיכא רוב סכך) ותלה את הכל בסכך למעלה, הרי היה יכול לכלול את הכל בחד כללא ולומר דסוכה שלמטה חמתה מרובה מצלתה פסולה ואם לאו כשרה. (וממילא ידעינן דהיכא דשוין הסכך והאויר למעלה פסולה והיכא דאיכא רוב סכך כשרה.) ובאמת כ"כ המחבר באו"ח סי' תרל"א ס"א וז"ל סוכה שחמתה וצלתה שוים מלמעלה פסולה לפי שהחמה מתפשטת בריחוקה ויהיה למטה חמתה מרובה מצלתה אבל אם חמתה וצלתה שוין מלמטה כשרה עכ"ל.

ואשר מבואר מדברי הרמב"ם דחלוק דין פסול סכך שהוא מחצה על מחצה (למעלה) מדין הכשר סכך שרובו קנים ומשני טעמים נפרדים אתינן עלה. והיכא דהוי מחצה על

מחצה למעלה דין הסכך תלוי בחמה וצל על הארץ וכיון דאיכא רוב חמה פסולה. אבל היכא דאיכא רוב סכך למעלה אין דין הסכך תלוי בחמה וצל על הארץ והטעם להכשיר הוא זה גופא דהוי רוב סכך.

והנראה בביאור הדברים בהקדם זה, דהא דבעינן צל בסוכה היינו מדיני הסכך, דעצם החפצא של סכך הוא דבר המיצל ודבר זה נלמד מהפסוק וסוכה תהיה לצל יומם. וברש"י (דף ב' א') כתב על פסוק זה וז"ל משמע אין סכך אלא העשוי לצל. (ונראה דדבר זה מוסכם בין לר' זירא בין לרבה ורבא דפליגי עלי' דר"ז אלא דר"ז ס"ל דבעי לישב באותו צל שהסכך עושה ולאחרים סגי שהסכך יעשה צל באיזה מקום שהוא ואין צורך לישב בה. וכ"מ סברא זו אליבא דר' יהודה דפליג אהא דלמעלה מכ' אמה פסול ובכל זאת מדה דסוכה שחמתה מרובה מצלתה פסולה ע' בר"ן למתני' דפ"ק.) וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ם שכ' "וכל שהחמה מרובה על הצל אינו סכך".

והלכך היכא דלמעלה הסכך והאויר שוין, אע"ג דאין הסכך בטל באויר מ"מ כיון דלמטה איכא רוב חמה ומיעוט צל (והצל בטל ברוב וכמי שאינו אליבא דרש"י וכמו שהר"ן פירש דבריו) א"כ אין לסכך למעלה דין סכך שהרי חסר בעיקר תנאי שיהי' מיצל. אמנם היכא דאיכא רוב סכך, ע"י ההל' של רובו כבולו (או ע"י ההל' של עומד מרובה על הפרוץ וכדמשמע בריטב"א) נחשב כאילו כל הסוכה מכוסה עם סכך. וכיון דאילו במציאות הי' כל הסוכה מכוסה עם סכך, ודאי היה למטה כולו צל, יש לסכך הזה שנעשה ע"י הדין של רובו ככולו דין סכך. [והא דלא אמרי' הכי גם כשהסכך והאויר שוין (דכיון דקיי"ל פרוץ כעומד מותר נימא דנחשב כאילו כל הסוכה מכוסה עם סכך) היינו משום דאפי' למ"ד פרוץ כעומד מותר מ"מ לא נחשב כאילו הכל סתום אלא דס"ל דפרוץ כעומד מעומד מרובה על הפרוץ, דבעומד מרובה על הפרוץ נחשב כאילו הכל סתום. וחילוק זה מבואר ברש"ש לעירובין דף י' ב', וכן הוא בכתבי הגרי"ז לבכורות דף י"ז בשם הגר"ח ז"ל.]

והיינו דחילק הרמב"ם את ההל' לשנים, חדא להיכא דשוין למעלה דאז הטעם לפסול הוא משום דמשניחין בארץ, וחדא להיכא דאיכא רוב סכך דהתם אין הטעם להכשיר משום דמשניחין בארץ אלא משום הא גופא דהוי רוב (ורובו ככולו או משום עומד מרובה על הפרוץ). ולכן דוקא במחצה על מחצה כ' הטעם משום שחמתה מרובה מצלתה ולא ברוב סכך.

אלא דאכתי אינו מיושב לגמרי הא דהקשינו על הרמב"ם דהוי"ל לכלול הכל בחד כללא,דאפי' אם אמת ויציב כ"מ שכתבנו מ"מ כיון דאין נ"מ למעשה בכ"ז הו"ל לכתוב הדין כמו שכתבו המחבר, ואטו טעמים וסברות בעלמא אתא הרמב"ם לאשמעינן. ולכן נראה דבאמת יש נ"מ למעשה בדבריו והיינו במקום שיהי' רוב סכך למעלה וכפי הכי יהי' חמתה מרובה מצלתה למטה. [וכ"נ מן הסברא ששייך מציאות כזו דכיון דאמרי' דהיכא דשוין הסכך והאויר למעלה הוי חמתה מרובה למטה (וברש"י דף כ"ב ב' כתב שחמת האויר נראית בארץ **רחבה הרבה** מן הצל) אטו ע"י הוספת משהו למעלה (שיהי' רוב סכך) כבר יהיה חמה וצל שוין למטה! ולכן כ' הרמב"ם הדין בצורה שכתבו דלפי דבריו הכל תלוי בסכך למעלה וכיון דאיכא רוב סכך יהי' כשר (אע"פ שיהיה רוב חמה למטה). אמנם לדברי המחבר סוכה כזו פסולה דהכל תלוי בחמה וצל למטה, ולמטה הוי רוב חמה.

ובזה מיושב הא דהקשינו על תנא דמתני' ל"ל כלל לשנות מתני' דפ"ב ממתני' דפ"ק כבר ידעינן לה. ולהנ"ל היינו דבא להוסיף התנא על מתני' דפ"ק, דאילו ממתני' דפ"ק אמינא דסוכה שלמעלה הסכך מרובה ולמטה החמה מרובה פסולה היא דאזלי' בתר החמה וצל למטה, ואתא מתני' דפ"ב לאשמעינן דאילו יש רוב סכך למעלה כשרה בכל גווני.

ודוקא כשאין רוב סכך למעלה אז אזלינן בתר חמה וצל למטה וכמתני' דפ"ק. (והא דלא קיצר התנא ותנא מתני' דדף כ"ב א' גרידא דסוכה שצלתה מרובה מחמתה למעלה כשרה, היינו משום דאליבא דאמת לא בזה תליא הכשר הסוכה, דהכשר הסוכה תלוי בצל שלמטה. והא דבמציאות תלוי בסכך שלמעלה אינו אלא משום דין צדדי של רובו ככולו או עומד מרובה על הפרוץ כמו שביארנו. ולא בעי התנא לחלות הדין בדבר שאינה הסיבה האמיתית אלא תוצאה צדדית, ולכן פתח במתני' דדף ב' א', דאיירי בחמה וצל שלמטה דבזה תליא הכשר הסוכה. אלא דמ"מ כיון דשייך היכי תימצא שיהי' רוב חמה למטה ואכתי תהי' כשרה והוא כשיש רוב סכך למעלה, בעי למתני מתני' דדף כ"ב א', וכמשנ"ת.)

ולפמש"כ בדעת הרמב"ם מחיישב היטב שיטת רש"י בסוגיין. דהא דכתב רש"י בדף כ"ב ב', דהטעם להכשיר סוכה שחמתה וצלתה שוין למטה, הוא משום דבידוע דאיכא רוב קנים למעלה (ולא כתב משום שאין רוב חמה) היינו משום הא, דכיון דבמציאות בסוכה זו יש רוב קנים למעלה, ע"י הזל' של רובו ככולו (או עומד מרובה על הפרוץ) נחשב לסוכה שכולה מכוסה עם סכך, ובסוכה שכולה מכוסה עם סכך אין חמה למטה אלא כולו צל. ונמצא שבדין אין שייך סוכה שתהי' מחצה על מחצה למטה דבכל סוכה כזו יש רוב סכך למעלה וממילא נחשב בדין שכולו צל למטה וכמו שנתבאר. ולכן פירש"י שהכשר הסוכה הוי משום שיש רוב למעלה. ודוקא היכא דאין רוב למעלה דהיינו כשהוא מחצה על מחצה אז משגיחין בחמה וצל למטה. ולכן בתחלת דבריו דאיירי בסוכה כזו תלה הדין בחמה וצל למטה.

ובדברי רש"י במתני' דפ"ק נראה לפרש כמו היש מי שכתב המובא בר"ן דקאי אסכך ואויר ולא כפירוש הר"ן דקאי אחמה וצל למטה, דלדברי הר"ן קשה המשך לשון רש"י דהיה צ"ל המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ובין דליכא צל ליכא סכך ועל שם הסכך קרוי סוכה. וכן מצאתי בתכמת שלמה על או"ח להגר"ש קלוגר שהקשה כן על פירוש הר"ן ברש"י. ואם נפרש כן אין מקום להקשות על פירש"י בדף ב' מהא דכ' בדף כ"ב ב'. [ולפי היש מי שכתב שהובא בר"ן דפירש שרש"י קאי אסכך ואויר למעלה צ"ל דרש"י מפרש אליבא דהר"א דגמ' לפני שהקשה ממתני' דפ"ב, וצ"ל דס"ל בהו"א דלא איכפת לן בהא דליכא צל מלמטה דאין זה מתנאי הסכך, וסכך תלוי בהל' מחיצות לחוד (וכיון דהוי פרוץ כעומד כשר) וכמו שפירשו התוס' אליבא דמסקנא.]

אמנם נראה דגם הר"ן ס"ל כמש"כ בדעת רש"י והרמב"ם ול"ק לפירושו ברש"י בדף ב' א' מהא דכ' רש"י בדף כ"ב ב', (דבדף ב' א' כתב, דהיכא דלמטה הוי רוב חמה הטעם לפסול הוא משום דהצל בטל ברוב ומשמע דהעיקר תלוי בלמטה והיכא דהוי מחצה על מחצה הוי כשר משום דאין הצל בטל, ובדף כ"ב ב' כתב, דבמחצה על מחצה למטה הוי כשר משום דבידוע דאיכא רוב קנים ומשמע דהעיקר תלוי בלמעלה.) ולפי הנ"ל י"ל דדוקא היכא דאיכא רוב חמה למטה תלוי בלמטה אבל היכא דשוין הן למטה טעמא דכשר משום דבידוע דאיכא רוב קנים ואז באמת תלוי בלמעלה וכמו שביארנו. ולכן בדף ב' א', דאיירי ברוב חמה למטה תלוי בזה גופא דיש רוב חמה, אבל בדף כ"ב ב', דאיירי במחצה על מחצה למטה תלה ברוב סכך למעלה. ולפמש"כ גם מתבאר היטב לשון הר"ן שכתב וז"ל אם למעלה הסכך והמגולה כי הדדי נינהו כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת וכיון דכי הדדי נינהו אין כאן מועט שיבטל לגבי המרובה. והקשינו מה זה שהוסיף הר"ן וכיון דכי הדדי נינהו אין כאן מועט וכו' הרי כ' דהטעם שאין להכשיר הוא משום כזוזא מלעיל כאיסתרא מלתחת שהוא טעם הגמ' ואם הוי באמת חמתה מרובה אינו נ"מ אי הסכך והאויר שוין

או לא. אמנם הן הן הדברים וכמו שכתבנו דבאמת עיקר הקובע במציאות בכשרות הסוכה הוא הסכך למעלה, ואם יש רוב סכך למעלה הסוכה כשרה בכל גווני אפי' אם חמתה מרובה למטה, ודוקא כשאין רוב אזילנן בתר חמה וצל למטה.

ב. איתא בטור או"ח סי' תרל"א וז"ל היה קנה עולה וקנה יורד אם אין אחד גבוה מחבירו ג' טפחים או אפי' גבוה מחבירו ג"ט ויש בכל קנה עולה רוחב טפח כשרה, ופירש"י אפי' חמתה מרובה מצלתה שמפני שהאחד גבוה מחבירו החמה באה מן הצדדין אפ"ה כשרה, וה"ר ישעי' כתב ודאי אם חמתה מרובה מצלתה פסולה אלא מיירי שצלתה מרובה עכ"ל. וצ"ע בדעת רש"י מ"ש סוכה זו דכשרה אפילו כשחמתה מרובה מצלתה ובמאי פליגי רש"י ורבינו ישעי'.

והנה דברי רש"י שהובאו בטור נמצאים בגמ' דף כ"ב א' ד"ה קנה עולה וקנה יורד וז"ל "שלא השוה הסכך להשכיב הקנים זה אצל זה אלא אחד למעלה ואחד למטה ומתוך כך חמתה מרובה מצלתה ואשמעינן מתני' דאמרי' כל שאילו היו מסוככין בשוה היתה צלתה מרובה מחמתה כשרה". ובב"ח שם גריס ואשמעינן מתני' דאמרי' רואין כל שאילו וכו', (וכן משמע שהיא הגירסא הנכונה מרש"י ד"ה ושמואל תני תרתי שכ' סוכה מדולדלת כשרה דאמרי' רואין,) וצ"ע ביאור הלכה זו של "רואין" שהרי סו"ס במציאות יש כאן רוב חמה.

ונראה דביאור דין זה של "רואין" היינו ממש כמו שביארנו לדעת רש"י בסוכה שלמעלה יש רוב קנים. וברוב קנים ביארנו דכיון דאיכא רוב קנים, ע"י דין של רובו ככולו (או עומד מרובה על הפרוץ) נחשב כאילו כולו מכוסה בסכך, וכיון דדין הצל אינו אלא תנאי בסכך, שסכך הוא דבר הראוי לעשות צל (ואינו חלק מהסוכה כמו הדפנות וכו') והכא אילו במציאות היה כולו מכוסה ודאי שהיה מיצל, ממילא דין סכך יש לו אע"פ שבמציאות אין רוב צל. וה"נ כיון דע"י דין של רואין (או מטעם כל הפחות מג' חד הוא או מטעם חבוט רמי) נחשב כאילו כולו מכוסה סכך, וכיון דאילו היה כן במציאות היה כשר, ה"נ כשר הוא.

ובדעת רבינו ישעי' לכאורה היה אפשר לומר דס"ל דהא דבעינן צל בסוכה אינו משום שהוא מתנאי הסכך אלא שהוא אחד מדיני הסוכה דכמו דסוכה בעי סכך וג' דפנות בעי נמי צל, ואם במציאות ליכא צל, סוכה פסולה היא. אמנם מדברי רבינו ישעי' בפסקיו (פסקי רי"ד כ"ב ב') מבואר דגם הוא ס"ל דהא דבעינן צלתה מרובה מחמתה היינו מתנאי הסכך וז"ל דכל היכא שחמתה מרובה מצלתה בטל ליה סכך לגמרי ואינו מועיל כלום עכ"ל. ולכן נראה לומר דבהא פליגי, דלרש"י הא דאמרי' דאין סכך אלא העשוי לצל, היינו שהוא תנאי בשיעור וצורת הסכך, דשיעור וצורת הסכך אינו תלוי בהלי' מחיצות אלא במה דבעינן כדי שיחן צל. ולכן בסוכה המדולדלת כיון דיש הלכה של כל הפחות מג' חד הוא או חבוט רמי נחשב שיש לסכך הזה שנעשה ע"י דינים אלה שיעור וצורת סכך. אמנם רבינו ישעי' ס"ל דהא דבעינן שהסכך יהי' מיצל אינו רק שיעור בסכך אלא הוא תנאי שהסכך יעשה צל במציאות וכיון דהכא אין הסכך עושה צל במציאות, אין לסכך שם סכך וסוכה פסולה היא.

ועיין ברמב"ם פ"ה הל' סוכה הכ"א שהביא הדין של סוכה המדולדל ולא כתב דבעינן שיהי' צלתה מרובה מחמתה. ומסתימת דבריו נראה דבכל גווני כשרה וכדעת רש"י ולפ"מ שביארנו שדעת הרמב"ם בסוגיא כדעת רש"י מובן היטב למה כשרה בכל גווני. (אלא דאין זה מוכרח דאולי מכשיר מטעם החוס' דמחדדין לפי השעה שהחמה בראש כל אדם.)

ג. ולפי כ"מ שנתבאר בדעת רש"י הרמב"ם וכל דעימייהו, נראה להוסיף דמדויק היטב הא דכלל התנא (אליבא דשמואל) שתי הלכות אלו של סוכה המחדלדלת וצלתה מרובה מחמתה

בדר משנה, דבאמת חד דינא הוא, דבתחוייהו איירי דלמטה במציאות יש רוב חמה אלא דכיון דע"י איזו הלכה (או ע"י כל הפחות מג' חדא הוא או חבוט רמי בסוכה המדולדלת, או ע"י רובו ככולו או עומד מרובה על הפרוץ בצלתה מרובה מחממתה) נחשב שכל הסוכה מכוסה סכך, וסוכה שכולה מכוסה סכך תהיה לצל יומם, סוכה כשרה היא וכמשנ"ת.

חרב ישראל צבי ברוידא
דומ"צ דקהל מחזיקי חדת, מנשסתר

בענין קדושת בתי כנסיות

בגמ' מגילה דף כ"ח א' איתא, ת"ר בתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש אין אוכלין בהן ואין שותין בהן ואין ניאותין בהן ואין מטיילין בהן ואין נכנסין בהן בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים ואין מספידין בהן הספד של יחיד אבל קורין בהן ושונין בהן ומספידין בהן הספד של רבים.

ואמרינן שם בגמ' דרבא אמר דחכמים ותלמידיהם מותרים וכדריב"ל דאמר ריב"ל מאי רבנן ביתא דרבנן, ופירש"י מאי בי רבנן למה קורין בתי מדרשות בי רבנן לפי שביתם הוא לכל דבר. ועוד אמרינן בגמ' שם דרבינא ורב אדא בר מתנה הוו קיימי ושאלי שאלתא מרבא אתא זילחא דמיטרא עיילי לבי כנישתא אמרי האי דעיילינן לבי כנישתא לאו משום מיטרא אלא משום דשמעתא בעיא צילותא כיומא דאסתנא.

והנה אעובדא דרבינא ורב אדא בר מתנה הקשו הפוסקים דלמה לא רצו להכנס לבי כנישתא מפני הגשמים והלא ת"ח מותר ובדאמר רבא בחכמים ותלמידיהם מותרים. וכתב הב"י דמכאן ראי' לשיטת הרמב"ם דהא דאמרינן חכמים ותלמידיהם מותרים היינו רק בשעת הדוחק אבל שלא מדוחק אסורים ומפני הגשמים אינו נחשב כ"כ מפני הדוחק דהא הרבה אנשים הולכים בשוק בשעת הגשמים.

אבל הר"ן אהא עובדא כ' וז"ל: אע"ג דבתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויות ה"מ בשעת הדחק וכאן לא הי' דוחק כ"כ ואע"ג דאמרינן חכמים ותלמידיהם מותרים משמע לי דהיינו בבית המדרש ולפי שעומדין שם כל היום כדאמרינן מאי בי רבנן ביתא דרבנן אבל בבית הכנסת לא עכ"ל. ומבואר דס"ל להר"ן דבבית המדרש מותר אפילו בלא דוחק אבל בבית הכנסת דייקו כמה אחרונים מדכתב הר"ן דבריו דבתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויות ועל זה כתב דזה מועיל רק בשעת הדחק משמע דבלא זה אפילו בשעת הדחק הי' אסור וכן נקטו איזה אחרונים בדעת הר"ן (עיין בביאור הלכה סי' קנ"א), נמצא דלהרמב"ם קולא וחומרא ולהר"ן קולא וחומרא — להרמב"ם החומרא דגם בבית המדרש אינו מותר אלא מדוחק וקולא דמדוחק מותר גם בבית הכנסת, ולהר"ן החומרא דבבית הכנסת אסור אפילו מדוחק והקולא דבבית המדרש שרי אפילו שלא מדוחק.

והקשה בספר ישועות יעקב, לשיטת הר"ן דבבית הכנסת אסור לת"ח אפי' מדוחק (כן נקט הישוע"י בדעת הר"ן) ובבית המדרש שרי אפילו שלא מדוחק דא"כ היאך אמרינן בגמ' דמותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש והא אם יעשו בית המדרש הרי יהי' מותר לחכמים

ותלמידיהם לאכול ולשתות שם מה שהי' אסור לעשות כשהי' בית הכנסת, והרי קי"ל דבית הכנסת אע"פ שחרב אסור לעשות שם הדברים שהי' אסור לעשות שם בהיותו עדיין ביהכ"נ, ועי"ש מש"כ לחדש מכח קושיא זאת.

והי' נראה לי ליישב קושית הישועות יעקב, דהנה מדברי הר"ן משמע דהא דשרי בבית המדרש לת"ח אינו רק אכילה ושתי' כי אם שאר דברים ג"כ (חוץ מקלות ראש ממש) ככניסה מפני הגשמים, שהרי הר"ן קאי אעובדא דאתא זילחא דמיטרא, וכן פירש בכוונתו בביאור הלכה בסי' קנ"א. ולכאורה צריך ביאור במה שכתב הר"ן דטעמא דחכמים ותלמידיהם מותרים בבית המדרש דהוא לפי שעומדין שם כל היום, דבשלמא אם היינו אומרים דכל ההיתר לחכמים ותלמידהם הוא רק לאכילה ושתי' שפיר יש לומר דכיון שעומדים שם כל היום וא"כ בהכרח שתמיד יזדמן להם באמצע לימודם שיצטרכו לאכול או לשתות ואם יוכרחו לילך לביתם יתהוה מזה ביטול תורה, ולכן מותרים לאכול שם, וכאשר סובר כן באמת להלכה המגן אברהם, אבל כיון דמשמע מדברי הר"ן דס"ל דלת"ח הותר לא רק אכילה ושתי', א"כ איזה נתינת טעם יש בזה שעומדים שם כל היום, ומה זה מעלה או מוריד לגבי כניסה מפני הגשמים למשל, דאיירי בי' הר"ן להדיא.

אמנם כבר הבאתי דהב"י הוכיח כשיטת הרמב"ם דרק מדוחק מותר אפילו בבית המדרש מהא דלא רצו להכנס מפני הגשמים, א"כ מוכח מזה דהב"י תפס להנחה פשוטה דהא דהותר לת"ח הוא לא רק אכילה ושתי' דא"כ לא הי' לו שום ראי' כמובן והיינו כשיטת הר"ן. והקשה עליו המג"א דכי לא הוזהרו תלמידי חכמים על מורא מקדש, ולכן סובר דרק אכילה ושתי' הותר להם וכדי שלא יתבטלו מלימודם (ואולי י"ל דממילא אין בזה משום לתא דמורא מקדש). ולפי מה שהוכחנו א"כ תסוב קושיא זאת גם על הר"ן, דלמה באמת חכמים ותלמידיהם מותרים וכי לא הוזהרו על מורא מקדש.

ונראה להסביר, דהנה רש"י בדף כ"ח א', אהא דאיתא שם דבתי כנסיות אין נוהגין בהן קלות ראש אין אוכלין בהן וכו' כתב וז"ל: אין אוכלין בהן כו' ולא גרסינן ואין אוכלין בהן (כלומר בור"ו) דכולהו פירושא דקלות ראש הן לשון קלות שמקילין אותה עכ"ל. ונראה פשוט דרש"י ס"ל דאכילה ושתי' מצד עצמה לא הוי מעשה של קלות ראש דאל"כ למה הוצרך רש"י לומר לשון קלות שמקילין אותה, וכי לא ידענו מה פירוש המלות של קלות ראש, אלא ודאי דס"ל דאכילה לא הוי קלות ראש בעצמותה ולכן הי' קשה לו מפני מה קראו לה קלות ראש ולזה פירש רש"י דאינה דבר של קלות ראש אלא דהוא דבר שאם עושין זאת בביהכ"נ הוא הקלת ראש בכבוד הבית הכנסת, דהיינו שאינו מתנהג עם הבית הכנסת עם הכובד ראש הראוי דזה נקרא שמקיל ראשו בכבוד בית הכנסת, וזה שכתב רש"י שמקילין אותה — דהיינו לא שהוא עצמו במצב של קלות ראש, אלא שהוא מזלזל בהביהכ"נ ומקל ראשו ואינו מקפיד כראוי על כבודה. ובודאי מודה רש"י דיש דברים שהן אסורין מצד שהם דברי קלות ראש בעצם וכשחוק והיתול וכדומה, **אבל יש דברים שאינם קלות ראש בעצמם ורק העובדא שעושה דברים אלו בבית** הכנסת זהו הקלת ראש וזלזול בכבוד בית הכנסת. והטעם דהוי זלזול והקלת ראש הוא פשוט דכיון דבית הכנסת הוא מקום מקודש והכל צריכין לכבדו ולהתנהג בו במורא ויראת הכבוד, והוא נכנס שם מפני הגשמים או שאוכל ושותה שם דהיינו שמשתמש בהבית הכנסת לצרכיו הפרטיים וכאדם העושה בתוך ביתו כאילו בביהכ"נ הוא אצלו כביתו ובגדר "מה לי הכא מה לי התם" זה הוי זלזול והקלת ראש בכבוד הביהכ"נ דוכי לא מצא לו כבר מקום יותר טוב לאכילה ולשתי' ולכן אסור אע"ג דלא הוי שום קלות ראש מצד עצמה.

ובזה יש להסביר דברי רש"י אהא דאין מספידין בהן הספד של יחיד אבל של רבים מותר, שכתב בד"ה הספד של רבים — של ת"ח שמת וצריכין להתאסף ולהספידו ובית הכנסת ראוי לכך לפי שהוא בית גדול עכ"ל. וי"ל בכוונתו ג"כ כנ"ל, דודאי הספד הוא דבר שאין בעצמותו שום קלות ראש אלא דכל האיסור בהספד של יחיד הוא רק מטעם דמשתמש בביהכ"נ לדבר שהוא צריך בו דהיינו לצרכי הספד, ולזה חילקה הגמ' דכל זה בהספד של יחיד דמה להם להשתמש דוקא בבית הכנסת אבל בהספד של רבים דזהו המקום הנצרך בשביל שצריכים בית גדול, א"כ ההשתמשות שם לצורך ההספד אינו בדרך מה לי הכא מה לי התם, ונמצא שאין בכך שום זלזול להביהכ"נ ושרי (ועיין בספר דברי שאול על יו"ד מהגאון שואל ומשיב בסי' שד"מ מה שכתב שם ומה שהביא משם שו"ת אמרי אש תאו"ח סי' ט'; והנלע"ד כתבתי).

וכן יש ליישב בזה קושית הטורי אבן שהקשה אהא דאמרינן דאסור להכנס לביהכ"נ מפני הגשמים דהא הר הבית קדוש יותר מבית הכנסת דהא בהר הבית אסור להכנס במנעל ואסור לרקוק ובבית הכנסת שרי, וא"כ אם אסור בבית הכנסת להכנס מפני הגשמים — ודאי דאסור בהר הבית, וא"כ קשה בעובדא דחוני המעגל שהתפלל עד שירדו כל כך גשמים עד שעלו ישראל להר הבית מפני הגשמים, ואיך עשו כואת והא איכא איסורא בדבר, וכן הקשה בברכי יוסף והביא שכן הקשה גם בשו"ת בתי כהונה. ומצאתי בספר הר המורי' להגאון ר' מאיר יונה ז"ל בפ"ז מהלכות בית הבחירה שהקשה כנ"ל וכתב — ואולי שם היו סכנה ויש לעיין בזה, עכ"ל. אבל לפי מה שכתבתי אין צורך לומר דהותר מפני הסכנה אלא דכיון דהי' מוכתא מילתא דהא דנכנסין שם הוא משום דזה המקום היחידי המתאים להכנס בו מפני הגשמים, א"כ ליכא בזה משום חסרון מורא מקדש וכנ"ל, ולכן שרי.

(אלא דיש להעיר דאולי התוס' תולקים בזה וס"ל דאכילה ושתי' הוי דבר של קלות ראש בעצם, שהרי אמרינן שם בגמ' בדף כ"ח ב', דבתי כנסיות שבבבל על תנאי הן עשויות ומכל מקום אין נוהגין בהן קלות ראש ומאי קלות ראש חשבונות ונחלקו הפוסקים באיזה אופן מהני התנאי, ודעת תוס' דמהני אפילו בזמן שהן בישובן, וכתבו התוס' — ואצטריך לאשמעינן משום דסלקא דעתך אמינא דדוקא אכילה ושתי' דהוי קלות ראש ביותר הוא דאסור אבל חשבונות דלא הוי קלות ראש כ"כ סד"א דשרי קמ"ל דלא, עכ"ל. ולכאורה לפמש"כ בשי' רש"י דגם אכילה ושתי' לא הוי כ"כ קלות ראש בעצם אין שייך לומר כמוש"כ התוס' ויש לדחות.)

ומעתה יש לומר דהר"ן אזיל בזה בשיטת רש"י, וס"ל להר"ן דכל זה לא שייך אלא בסתם אדם, שאינו תלמיד חכם המצוי תמיד בבהמ"ד, דאדם כזה כשאוכל בבית המדרש הוא זלזול והקלת ראש בכבוד הבית המדרש, דכי לא מצא לו מקום יותר טוב לאכול — **אין זה אלא קלות ראש בחומר הקדושה שיש בבית המדרש דלמה לו לאכול דוקא בבית המדרש,** אבל חכמים ותלמידיהם העומדין שם כל היום עד דנחשב כביתם וכדאמר ריב"ל מאי בי רבנן ביתא דרבנן, וכלשון הר"ן, לגבי דידהו אין זה נחשב כזלזול והקלת ראש בבית המדרש, דמאי אמרת — וכי לא מצא לו מקום אחר להכנס בו **וכו' חזו זלזול — בתלמיד חכם חזו מקומו התמידי ותמיד הוא נמצא שם עד דהוי כביתו** מחמת היותו שם תמיד, אין זה קלות ראש כיון דאינו בדרך "מה לי הכא מה לי התם". ונמצא דלהר"ן אין הפירוש דלגבי חכמים ותלמידיהם הותר איזה ענין של קלות ראש בבית המדרש, אלא דלגבי חכמים ותלמידיהם, מה שנחשב קלות ראש כשנעשה על ידי אחרים, לא נחשב קלות ראש כשנעשה על ידם, אבל כל זה שייך רק בבית המדרש ולפי שהוא מקום שתלמידי חכמים מצויים כל היום, אבל לא בבית הכנסת, ולכן ס"ל דבבית הכנסת לא הותר לת"ח כלום

דודאי גם תלמידי חכמים הוזהרו על מורא מקדש.

ולפ״ז מיושבת קושית הישועות יעקב, דבשלמא אי הי׳ אכילה ושתי׳ וכדומה דבר האסור מצד עצם המעשה, דנאסרו בתי כנסיות באכילה, שפיר הי׳ מקשה דאיך הותר לעשות מבית הכנסת בית המדרש הא יותר עי״ז לאכול שם וכו׳, אבל הר״ן ס״ל דאין כאן איסור בעצם של אכילה, וכל האיסור הוא רק הקלת ראש בחשיבות בית הכנסת, וממילא נאסר אכילה כיון שגם זה הוא הקלת ראש בחשיבות בית הכנסת, אבל א״כ כשנעשה בבית המדרש, דעכשיו אין באכילה של ת״ח שום קלות ראש, הרי לא הותר מה שהי׳ אסור בהיותו בית הכנסת, דבהיותו בית הכנסת הי׳ אסור קלות ראש ועכשיו בהיותו בית המדרש ג״כ אסור קלות ראש, אלא דמה שהי׳ קלות ראש בהיותו בית הכנסת אינו עוד קלות ראש כשנעשה ע״י תלמיד חכם אחר שנעשה בית המדרש, ונמצא דלא הותר לעשות שום דבר שהי׳ אסור לעשות בהיותו עדיין ביהכ״נ, ומיושבת קושית הישועות יעקב.

הרב לוי גודמן

בענין השבת גזילה

ברישׁ פרק מרובה יליף מקרא שחיוב כפל הוה דוקא על דבר המטלטל וגופו ממון, אבל אם אחד גנב קרקעות עבדים ושטרות אינו חייב עליהם. הה נלמד מקרא (שמות כ"ב) על כל דבר פשע, כלל, על שור על חמור על שה על שלמה, פרט, על כל אבידה חזר וכלל — כלל ופרט וכלל אי אתה דן אלא כעין הפרט מה הפרט דבר המטלטל וגופו ממון, אף כל דבר המטלטל וגופו ממון. והקשו הברכת שמואל ב"ק סי' ל"ג, והקובץ שעורים, שלקמן בפרק הגוזל ומאכיל דף ק"י ב' הגמ' יליף מקרא אחריתא שקרקעות עבדים ושטרות אינם נגולים כלל, וזה נלמד שם מקרא (ויקרא ה') וכחש בעמיתו וכו' כל אשר ישבע עליו לשקר וכו', וא"כ כיון שנתמעטו מן החיוב של והשיב את הגזילה, וגם אין לגנב קניני גניבה בהם, פשיטא שאינו חייב עליהם כפל.

ונראה לומר, אע"ג שקרקע אינה נגזלת, מ"מ מבואר בראשונים שעובר לא תגזול על גזילת קרקע. ע' רמב"ם פ"ז מהלי גניבה הי"א — אם אחד מסיג גבול חבירו עובר על לאו של לא תסיג גבול רעך וג"כ עובר לא תגזול או לא תגנוב. וכן מפורש בספרי, מובא ברש"י פ' שופטים (י"ט פסוק י"ד) שעובר לא תגזול גם בגזילת קרקע. לפי זה אפשר לומר, שחיוב כפל חלוי בלא תגזול, ולא תלוי בקניני גזילה, וכיון שעובר לא תגנוב על קרקעות ושטרות בשביל המעשה גניבה, לפיכך יש הו"א בגמ' כאן שג"כ יתחייב בכפל, לזה צריך קרא למילף שאין חיוב כפל עליהם.

ואכתי יש להעיר דבאמת המחייב של כפל הוה הלא תגנוב, אבל כיון שאין לו חיוב השבת החפץ מדין גניבה, רק משום ממוני גבך, זה לא מספיק לחייבו בכפל משום דחיוב כפל הוה עוד תשלומין עם הקרן, וזה דוקא במקום שחייב בהשבת קרן מדין השבת גניבה, לזה מוסיף כפל, אבל בגונב עבדים ושטרות, כיון שכבר נלמד מקרא, "וכחש בעמיתו", בדף קי"ז ב' — שאין לגנב קניני גניבה בהם, ואינו חייב בהשבה עליהם, נמצא שחיוב השבה עליהם הוה רק מטעם ממוני גבך, א"כ אין שייך לחייבו בעוד תשלומין של כפל. וכן מבואר בבר"ש שמביא בשם רע"א (כתובות ל"ד ב') שאם חייב להחזיר הקרן מדיני השבת שומרים ולא מטעם השבת גניבה, אינו שייך לחייבו גם בכפל, כיון שאין כאן שום השבת קרן מדיני גניבה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתי' מהו ההו"א של הגמ' כאן שחייב כפל על קרקעות ושטרות, כיון שאין שום חיוב השבה עליהם, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דאיתא בעירובין ס"ב א', ואמר רחב"א א"ר יוחנן ב"נ נהרג על פתוח משו"פ, ולא ניתן להשבון, ופירש"י דגבי ישראל כתיב והשיב את הגזילה, אבל בעכו"ם לא כתיב השבה, הלכך כיון שעבר נהרג ואינו משלם, וכ' התוס' משמע מתוך פירושו דאפי' בגזל מעכו"ם חבירו לא מחייב בהשבה, ולא יחכן לומר כן לפי אותה שיטה דפרק בתרא דע"ז (ע"א ב') דבעי למידק וכו', ומשמע לי' דאיירי בגוזל מישראל מדקתני ולא ניתן להשבון, כלומר דאינו חייב להחזיר, ובגוזל מעכו"ם הי' חייב כיון דקפיד, ולא כפי' הקונטרס דפטר בגוזל מן העכו"ם משום דלא כתיבא בי' השבה יעו"ש, ובדעת התוס' כ' מרן הגר"א קוטלר זצ"ל (בדפס בס' תורת יחוסים ח"ב עמוד ס"ג) ח"ל, והא דסברי התוס' דמחויב בהשבה, אין זה מכח הניתק לעשה, אך בגזילה איכא חיוב תשלומין מלבד העשה, וגם זה נלמד מהשיב, והוי ככל חיובי תורה בניזקין וכדומה, וזה פשוט בכמה מקומות, ויעיין

ברמב"ם ריש הל' גזילה דבליתא לגזילה בעין אינו מנתק העשה, אך הוי תשלומין עכ"ל, היינו לפי"מ דכ' הגר"ח (פ"ט מגזילה ה"א) לדייק מדברי הרמב"ם ריש הל' גזילה, דכשהגזילה הוי בעין אינו לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה, משום מ"ע דוהשיב את הגזילה, וכשהגזילה לא הוי בעין הוי חיוב תשלומין, אבל אין מצוה דהשבה מוהשיב, אלא הוי חיוב תשלומין מושלם כמבואר להדיא בספרא פ' ויקרא, וזהו דכ' התוס' דאף דעכו"ם שגזל מעכו"ם ל"ש מצות והשיב כמו דפטור מכה"ח כולה, מ"מ איתנהו גבי' חיוב תשלומין משום מזיק דילפינן מושלם, והוי ככל חיובי תורה בניזקין דעכו"ם חייב, אלא דלפי"ז יקשה מהו דעת רש"י דכ' דעכו"ם ליתא בהשבה כלל, ומשמע אפי' חיוב תשלומין דושלם ליתנהו גבי', והא ילפינן בספרא חיוב תשלומין מושלם, ולמה לא יהי' בעכו"ם, וכמו שעכו"ם חייב בנזקין אם הזיק, וגזילה הוה א' מכ"ד אבות נזקין, ה"נ יתחייב בחיוב ממון דהשבת גזילה, וצ"ע.

ונראה בזה, דהבאנו מהגר"ח שכ' בדעת הרמב"ם, שמ"ע דוהשיב הוי רק כשהגזילה בעין, ואם אין הגזילה בעין חייב בדמים, אבל אין זה מ"ע דוהשיב, אלא חיוב תשלומין דנלמד בספרא מושלם, חה הוי חיוב ממון כשאר נזקין, אבל לא הוי מ"ע. אולם יעוי' בראש"ש ב"מ כ"ו ב', דפליג על הרמב"ם בזה, וכתב אם גזל חפץ ואפי' אכלה או נשרפה ושילם דמים תיקן הלאו, וקיים עשה דוהשיב את הגזילה עיי"ש, ולכאורה ביאור הרא"ש הוא דושלם הוי גילוי דגם ע"י דמים קיים מ"ע דוהשיב, דמה לי הן מה לי דמיהן, ולא הוי ושלם חיוב ממון בפנ"ע, אלא גילוי במצות והשיב. אבל הרמב"ם סובר דחיוב דמים של ושלם הוי חיוב ממון בפנ"ע כשאר נזקין, ואינו ענין להשיב.

ולפו"נ דבזה פליגי רש"י והתוס', דהתוס' סוברים דאיתנהו חיוב ממון בתשלומי גזילה, חוץ מהמ"ע של והשיב, ואשר ע"כ אף דעכו"ם ליתנהו במצות והשיב, מ"מ ב"נ איתנהו בהשבה משום ושלם כשאר חיובי נזקין, אבל רש"י סובר כשיטת הרא"ש, דושלם הוי גילוי במצות והשיב, וגם בדמים איתקיימא מצות והשיב, ע"י תשלומין הוא קיום דין והשיב, ואשר לפי"ז נמצא ברש"י לשיטתו אויל מהא דסובר לפי המבואר — בעירובין ס"ב א', שגם ע"י דמים גזלן מקיים מ"ע של והשיב את הגזילה.

והנה נתבאר דבמצוה של והשיב את הגזילה יש ב' דינים. דמבואר ברמב"ם פ"א הל' גזילה ה"א, אין לוקין על לא תגזול משום דהוה לאו הניתק לעשה, שנאמר והשיב את הגזילה אשר גזל, וזו מצות עשה, ואם אין גזילה בעין חייב בתשלומין ואינו לוקה משום דהוה לאו הניתן לתשלומין. מבואר ברמב"ם שאם משיב את הגזילה הוה מצות עשה, ולא כמו כל תשלומין של נזקין — כגון אדם המזיק, בור אש ושור, דהתם יש חיוב ממון לשלם ההיזק אבל זה לא חשוב למצות עשה, אבל כאן בהשבת גזילה הוה מ"ע, חוץ מן החיוב ממון שבו. ובשביל זה אינו לוקה על

עבירה של לא תגזול, משום דהוה לאו הניתק למצות עשה. ויש עוד דין בוהשיב — מצד החפצא, שחפצא הגזולה טעון השבה לבעלים.

הנה איתא בגמ' סוכה ל"א א' — לולב הגזול הה מצוה הבאה בעבירה, אבל סוכה גזולה, למ"ד קרקע אינה נגזלת לא הוה מצוה הבאה בעבירה. וראשונים מקשים. כיון שגם בקרקע יש לא תגזול, כרמב"ם וספרי הנ"ל, א"כ צריך להיות גם בסוכה גזולה פסול של מצהב"ע, ומתרצים — קרקע אינה נגזלת. ובאור תרוצם באר הגר"א קוטלר זצוק"ל (נדפס בקונטרס המעיין, ח"א) שיש חלוק בין גזילת מטלטלין וגזילת קרקע. בכל גזילת מטלטלין הגזלן עבר לא תגזול, וג"כ חל בחפצא שם גזולה — זה חפץ גזול. ופסול של מצהב"ע נלמד מסוכה דף ל' א', מקרא והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה — גזול דומיא דפסח, כמו שבהמה בעלת מום הוה חפצא שפסולה לקרבן, ה"ה בהמה גזולה הוה חפצא שפסולה לקרבן, וה"ה לשאר מצוות. אבל בגזילת קרקע, באמת הגברא עבר לא תגזול, אבל כיון שבחפצא של הקרקע אינו חל קניני גזילה, לפיכך לא הוה חפצא גזולה. נמצא שסוכה גזולה לא חל בה הפסול של מצהב"ע, כיון שלא חל השם גזולה על החפצא.

אשר לפי"ז אפ"ל, שגם לענין מצות השבה יש חלוק בין קרקע למטלטלין. אם גזל מטלטלין יש איסור גברא של לא תגזול וגם חל שם גזולה על החפצא. ויוצא מזה שיש שני חיובים בוהשיב — האחד הוא על הגברא, וזה מנתק הל"ת שעליו, והשני הוא דין מצד החפצא, שיש חיוב על ההפצא להיות מושב לבעלים. משא"כ בגזילת קרקע, יש איסור גברא של לא תגזול אבל מ"מ הקרקע לא נעשה קרקע גזולה, לפי' יש חיוב והשיב משום המעשה גזילה שעשה, אבל אין חיוב והשיב מצד החפצא, כיון שלא חל בה קניני גזילה.

ולפי מש"כ מיושב מה שהקשו האחרונים למה צריך ילפותא למעט קרקע ועבדים ושטרות מן חיוב כפל, כיון שכבר נתמעטו בדף קי"ז ב', מכל חיובי השבה — ולנ"ל, בדף קי"ז ב' רק ילפינן שבחפצא לא חל שם גזולה, ולפי' נתמעטו מן חיוב והשיב מצד החפצא, אבל כיון שגברא עובר לא תגזול גם בקרקע, שם מצד המעשה גזילה הוה חיוב השבה. ולפי' סברה הגמ' כאן בה"א שיש גם חיוב כפל, קמ"ל כלל ופרט וכלל שקרקעות ועבדים ושטרות נתמעטו מכפל, וכמש"כ.

ולפ"ז יש ליישב קושית המנ"ח מצוה ל"ח (ומצוה רכ"ח) שהק' לפי' הרמב"ם וספרי שבגזילת קרקע עובר לא תגזול, א"כ למה אינו לוקה בשביל המעשה גזילה, ולא הוה לאו הניתק לעשה, כיון שאינו חייב בוהשיב את הגזילה. ולנ"ל, אע"ג שדין והשיב מצד החפצא אינו נוהג בקרקע, אבל עדיין יש מצוה על הגברא להשיב הקרקע והעבד, לפי' הוה לאו הניתק לעשה.

והנה כתוב ברש"י סנהדרין נ"ד א', ד"ה צערא בשעתא וז"ל ישראל שגחל חצי פרוטה יש איסור, אבל מיעבר לא עבר דכתיב (ויקרא י"ט) לא תגזול (שם ה') והשיב את הגזילה — אמידי דהשבון קרי גזל, ואידך לא עכ"ל. ומשמע מדבריו כיון שאין חיוב והשיב על חצי פרוטה, לפי' אינו עובר באיסור לא תגזול, משום שצריך להיות מידי דבר השבה כדי שיהיה נכלל באיסור לא תגזול. ולכ' יש להקשות בגזילת קרקע עובר באיסור לא תגזול (לרמב"ם, ספרי, ורש"י בחומש), ואפ"ה אין מצות והשיב את הגזילה, א"כ איך שייך לומר שהן תלויין זב"ז. אבל לנ"ל א"ש, דגם בגזילת קרקע יש מצוה מצד הגברא של והשיב, רק שאין חיוב מצד החפצא, לפי' שייך לעבור בלא תגזול כיון שגם קרקע הוה מידי דבר השבה, וכמש"נ.

הרב לוי יצחק בערנאטה

בענין עירובין בעיירות גדולות

א. השו"ע סי' שס"ד כתב, רה"ר עצמה אינה ניתרת אלא בדלתות והוא שנגעלות בלילה וי"א אע"פ שאין ננעלות אבל צריך שיהא ראויות לנעול וכו' עכ"ל, וע' בביאור הלכה שמבאר דדעה ראשונה היא שי' הרי"ף הרא"ש והסמ"ג דהביאו ד' ר' יוחנן דירושלם אלמלי דלתותי' ננעלות בלילה חייבין עלי' משום רה"ר ודעה שני' היא שי' הרמב"ם וז"ל פי"ז מהל' שבת הל' י' שני כותלים ברה"ר והעם עוברים ביניהם כיצד מכשיר ביניהם עושה דלתות מכאן ודלתות מכאן ואח"כ יעשה ביניהם רה"י ואינו צריך לנעול הדלתות בלילה וי"א אע"פ שאין ננעלות אבל צריך שיהיו ראויות לנעול וכו' עכ"ל, וע' בביאור דפסק כרבנן דלא אתי רבים ומבטלי מחיצות ומדאו' בצוה"פ סגי והצרכת דלתות אינו אלא מדרבנן ושי' החולקים הוא דקיי"ל דאתי רבים ומבטלי מחיצות וצריך דלתות מה"ת, ועל ידי הדלתות ננעלות דמעכבי הרבים שוב ל"ה רבים דמבטלי מחיצות.

ב. ויעוין עוד בביאור הלכה וז"ל וקשה על מנהג העולם שמסתפקין בצוה"פ ור"ה שרחב ט"ז אמה ומפולש משער לשער ולסמך על השיטה דלדידן לית לן ר"ה ג"כ קשה מאד, דבאמת רוב הראשונים סוברין דגם בזה"ז איכא ר"ה ע' במשכנ"י שהאריך בזה, וא"כ קשה לסמוך ע"ז באיסור סקילה והנכון דסומכין על שי' הרמב"ם דפסק כרבנן דלא אתי רבים ומבטלי מחיצות, ולדידי' בהאי מה"ת סגי בצוה"פ ולא נשאר לנו כ"א איסור דרבנן דיש גם לרבנן בלא דלתות ובזה דאינו אלא שאלה של איסור דרבנן אפשר דיש לסמוך אדעה דאין ר"ה פחות משלשים רבוא ולא הו' אלא כרמלית ולהכי סגי בצוה"פ. ויש בדברי הבה"ל איזה מקומות הצריכים עיון, ונבארם אחת אחת.

ג. והנה הבה"ל נקט בפשיטות דאם סוברין לא אתי רבים ומבטלי מחיצות מהני צוה"פ מה"ת אבל לכאו' אי"ז פשוט כל כך, דאע"פ דהרשב"א סובר כן בעירובין דף ו' ב' ד"ה והאמר, אבל הריטב"א בדף כ"ב א' כתב מפורש דלתירוץ הגמ' דמדו רבנן בדליתא שם ד' מחיצות דאתו רבים ומבטלי מחיצות, צוה"פ לא מיקרי שם ד' מחיצות ומדו רבנן דאמרי' אתי רבים ומבטלי מחיצות.

ויש לבאר המח' בין הריטב"א ורשב"א, דהנה אי' שם בגמ' דף כ"ב א', דרבנן מדו בליתא שם ד' מחיצות דאמרי' אתו רבים ומבטלי מחיצות וממילא בדאיתא לשני מחיצות ושני לחיים מדו דאמרי' אתי רבים ומבטלי מחיצות, ומבואר דבלחיים ליכא שם ד' מחיצות, וכנראה שהרשב"א לומד הטעם דאין כאן שם ד' מחיצות הוא משום דלחיים מיקרי מחיצות גרועות דהרי לעולם אינו מועיל לחיים אפי' מה"ת אם לא שיש עכ"פ ב' מחיצות רגילות של עומד מרובה על הפרוץ, ולפ"ז בצוה"פ דמועיל בכל ד' רוחות לדעתו, הוי מחיצה גמורה, ולא אמרי' בו אתי רבים ומבטלי מחיצות. ועוד דלחי חשיב מחיצה גרועה דלא מועיל ביותר מי', משא"כ צוה"פ דמועיל ליותר מי' לדידן דלא כרב. אבל הריטב"א לומד פשט בשם ד' מחיצות הוא ההסרון של לחי שהוא חלוק משאר מחיצות שאינו מונע הילוך הרבים. ולכן י"ל בצוה"פ ג"כ דאתי רבים כיון שאינו מונע הילוך הרבים דאינו אלא קנה כל שהוא מכל צד. ולכן יש בצוה"פ ג"כ החסרון שאין בו שם ד' מחיצות לדעת הריטב"א, ולפ"ז אין הדבר מוסכם

דצוה"פ מועיל מה"ת גם למאן דסובר לא אתי רבים ומבטלי מחיצות.

ד. ובשיטת הרמב"ם, מסתבר לומר דס"ל דמודו רבנן לר' יהודה דאמרי' בצוה"פ דאתי רבים ומבטלי מחיצות דדעת הרמב"ם דאין צוה"פ מועיל להכשיר פרצה יתירה מעשר אם לא במקום שיש ב' מחיצות מעלייתא של עומד מרובה על הפרוץ. וחזינן מזה שס"ל שהם מחיצות גרועות כלחי ולא כלחי ממש, אלא שעכ"פ אינם מחיצות גמורות כמו עומד מרובה על הפרוץ וא"כ מסתברא דס"ל דמודו רבנן לר"י בצוה"פ. ולא מיבעיא אם הוא מפרש מה שאי' בגמ' שם ד' מחיצות כהריטב"א כמש"כ לעיל אלא אפי' אם הוא מפרש כהראב"ד לכאורה יתדו רבנן לר' יהודה לדעתו, דיתכן לומר דמכיון שלא מועיל צוה"פ מכל ד' צדדים דחשיב כמחיצה גרועה, ולכן גם לרבנן אתי רבים ומבטלי מחיצות דליכא שם ד' מחיצות.

ה. ומ"מ אין להקשות מזה קושיא על הבה"ל שכ' דסומכין על הא דפסק הרמב"ם דלא אתי רבים ומבטלי מחיצות לעשות עירובין ע"י צוה"פ, דמ"מ י"ל דקיי"ל כהרמב"ם רק לענין זה אבל לענין צוה"פ לא קיי"ל כמותו, דכ' המחבר בפירוש בסי' שס"ב סעיף י', דקיי"ל דאפי' אם נעץ ד' קונדסין בד' רוחות דהוי צוה"פ כדין, והביא דעת הרמב"ם בשם י"א וחזינן מינ' דס"ל בהעיקר דלא כהרמב"ם ואיכא למימר דהבה"ל סובר דהעיקר פירוש בסוגיא בדף כ"ב א', הוא כהרשב"א ולכן מועיל צוה"פ גם במקום רבים דקיי"ל כרבנן וכר"מ, ונמצא דקיי"ל כהרמב"ם בחדא ודלא כוותי' בחדא. — ואמנם החזו"א סי' ע"ד ס"ק י' סבר דלא כהבה"ל — וכתב דליכא למאן דאמר דלדינא מהני צוה"פ לבטל הדין של אתי רבים ומבטלי מחיצות, ולדידי' לכו"ע מה"ת לא מהני הצוה"פ.

ויש לעיין עוד, דהנה בריטב"א דף מ"ב א' כתב, דלא בעינן כל תנאי רה"ר לדין דלא אתי רבים ומבטלי מחיצות, אלא כל שהוא דרך סלילה לרבים דהיינו מקום הילוך לרבים מבטל מחיצות אפי' אם אינו ט"ז אמות וכו', יש בכוחו לבטל המחיצות. אבל הרמב"ן ס"ל דלא נתבטלו מחיצות אלא א"כ עוברת שם רה"ר גמורה, וכן דעת הפוסקים דקיי"ל כרמב"ן כדמוכח במג"א סי' שמ"ה ובכמה דוכתי, וכן כ' להדיא בחזו"א קי"ב ס"ק י"ב, וע' בית אפרים ס' כ"ו דף מ"ט א' ד"ה ומש"כ התכם, שדעתו שמש"כ הריטב"א הנ"ל פירושו הוא נמי כהרמב"ן ומיישב הלשון של דרך סלילה.

ז. אלא דבהרבה עיירות שלנו יש צד גדול לומר שאין שייך בהם רה"ר דאורייתא מכח המציאות דהבתים נבנים בב' צידי הרחוב בדרך שהם עומד מרובה על הפרוץ וגם רובם ככולם של הרחובות אינם חותכים מקצה של העיר אל קצהו, אלא אדרבה הם כלים באמצע ע"י מחיצה שלישית של בתים שהם ג"כ מחיצה של עומד מרובה על הפרוץ, ונמצא שיש להם ג' מחיצות ד"ת וכבר נפקע משמה זו שם רה"ר [שמעתי מאחד החברים בבהמ"ד], ובאמת זה פשוט יותר לסמוך על זה במקום שבאמת כן המציאות. ועי' מש"כ בחזו"א סי' ע"ד ס"ק י' וסי' ק"ז ס"ק א', ולפי הנ"ל אין צורך לחידוש של החזו"א שם שהוא דבר חדש שלא נמצא בפוסקים שלפניו. ובזה מיושב מה שעושין עירובין ע"י צוה"פ דכיון שאינו רה"ר ד"ת יכולים לסמוך על הצוה"פ.

ח. ונראה על פי זה ליישב מה שהעיר בתשובות אגרות משה סי' ק"מ, שחמה מאד היכן מצאו הראשונים היסוד דבעינן שרה"ר יהיה מפולש משער לשער. וע"פ הנ"ל יש ליישב בפשיטות, דהנה ע' רש"י עירובין דף ו' א', שע"פ גירסא אחת מפורש מדבריו דהא דבעינן מפולש משער לשער היינו בעיר שיש לה תומה דוקא. וגם לפי הגירסא האחרת י"ל דס"ל כן, אלא שאינו מפורש מדבריו. וכנראה שיש לדייק מרש"י שכל הצורך שיהיה מפולש הוא שלא יהא המקום מוקף מחיצות דאל"כ לא יהיה רה"ר וכנ"ל. ופשוט דדבר זה מועיל

רק באותן העיירות שהבתים נבנים באופן שהם עומד מרובה על הפרוץ.

ט. וראוי לציין דדבר זה יועיל רק אם נניח שפרצת עשרה אינה פוסלת מה"ת כמש"כ תוס' הרא"ש והריטב"א ריש פרק עושין פסין, וכן פסק החזו"א לדינא בסי' קי"ב סק"ה, ולא כשיטת הגאון יעקב והמשכנ"י. ובאמת שגם רבינו חננאל בדף ק"א ב', סובר דפרצת י' אוסרת מה"ת, וכבר ידועים דברי הרא"ש ספ"ק דנדה ובכ"מ דקשה להקל נגד הר"ח דכל דבריו הם דברי קבלה, אמנם כבר נהגו להקל בזה.

ולענין אי בעינן ששים רבוא בוקעים בכל יום להיות רה"ר, כבר דשו רבים בזה ואכמ"ל. אבל פשוט שאין לומר שכל רחוב בעי שיהיו בוקעין בו ששים רבוא אפי' למאן דמצריך ששים רבוא אלא סגי בששים רבוא בעיר, כן משמע מרש"י עירובין דף ו' א' ד"ה רה"ר, ועוד דהרבה ראשונים לית להו כלל האי ענינא דאין רה"ר בלא ששים רבוא.

י"א. ונמצא דבמקום שאין בעיר ס' רבוא אם עושים עירוב כבר נהגו להקל לסמוך עליו כמש"כ בבה"ל בסי' שס"ד הנ"ל. ומ"מ יש לדון בו: (א) אם אין הרחובות בנויות באופן שהעומד מרובה על הפרוץ וכנ"ל, ואח"ל דקי"ל דלא בעינן ס' רבוא נמצא שהרה"ר מתוקן רק בצוה"פ, דלהרבה פוסקים לא מועיל ברה"ר וכנ"ל. (ב) ואם הבתים בנויים באופן שהם עומד מרובה על הפרוץ נמצא שלכאורה אין השטח אלא כרמלית ויכולים לתקנו בצוה"פ, דאין כאן שאלה של אתי רבים כלל לרוב הפוסקים כיון שאין כאן רה"ר [ולא כדמשמע מהריטב"א דלא בעינן כל תנאי רה"ר לדין דאתי רבים] גם איכא חששא לפי השיטות שהזכרנו לעיל שס"ל דפירצת עשר פוסל מחיצה מה"ת.

י"ב. ובעיר שיש בה ס' רבוא איכא כל החששות הנ"ל, ונוסף לזה שלכאורה השטח ודאי הוי רה"ר ד"ת, אם לא במקום שהבתים בנויים באופן עומד מרובה על הפרוץ שבאמת מצוי הרבה בעיירות כאלו. אז יש לחוש רק לדעות הפוסלים פירצת י' מן התורה.

הרב מאיר ברנר

בשיטת רש"י בענין פסיק רישי' ומלאכה שא"צ לגופה

שבת ק"ג א', ת"ר התולש עולשין וכו' אם לאכילה כגרוגרת אם בלבמה כמלא פי הגדי וכו' אם ליפות את הקרקע כל שהן אטו כולהו לאו ליפות את הקרקע נינהו וכו' אביי אמר כר וכגון דלא קמיכוין והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מדה הי' ר"ש בפ"ר ולא ימות לא צריכא דקעביד בארעא דחברי' ע"כ. ופרש"י בארעא דחברי' לא איכפת לי' ליפות עכ"ל, וכתב על זה הגרע"א בגהש"ס וז"ל ע"ל דף ע"ה א' רש"י ד"ה טפי ובתוס' שם וצע"ק עכ"ל. וכוונת הגרע"א הי' דהכא לכאורה מבואר ברש"י דפ"ר אינו חייב אא"כ ניחא ליה אבל בלא איכפת ליה פטור. וזה נראה כסותר מש"כ רש"י בעצמו בדף ע"ה א', גבי פוצע חלזון דפריך הגמ' וליחייב נמי משום נטילת נשמה ומתרץ רבא דכיון שאינו מתכוין לנטילת נשמה מתעסק הוא אצל נטילת נשמה ופטור ופריך והא אביי ורבא דאמרי תרוייהו מדה ר"ש בפ"ר ולא ימות ומשני דשאני הכא דכמה דאית ביה נשמה טפי ניחא ליה כי היכי דליציל ציבעי'. ופרש"י וז"ל וכיון דכל עצמו מתכוין וטורפה שלא ימות בידו אפילו מת אין כאן אלא מתעסק וכי מדה ר' שמעון במידי דלא איכפת לי' וכו' עכ"ל. הרי מבואר להדיא בדברי רש"י דפ"ר חייב אפילו בלא איכפת לי' וזה נראה כסותר מאי דמשמע מדברי בדף ק"ג א', דדוקא ניחא לי' חייב אבל לא איכפת לי' פטור.

ובאמת מלבד הסתירה בדברי רש"י עצמו הסוגיא בדף ק"ג א', מוכח להדיא דבלא איכפת לי' פטור (דארעא דחברי' הוי פ"ר דלא איכפת לי') וא"כ לכ' דברי רש"י בדף ע"ה א', דלא איכפת לי' חייב הם נגד הגמ' בדף ק"ג א', וכן הקשו עליו התוס' דף ע"ה א', ד"ה טפי.

והנה בדף ל"א ב', גבי הא דר' יוסי פוטר בכולן חוץ מן הפתילה מפני שהוא עושה פחם מפרש ר' יחנן דר' יוסי פוטר בכולן משום דס"ל כר"ש דמלאכה שא"צ לגופה פטור ומ"מ בפתילה חייב משום דמיירי בפתילה שצריך להבהבה דהוא מלאכה שצריכה לגופה. ומדייק שם רבא ממתני' כר' יחנן דקתני מפני שהוא עושה פחם ולא קתני מפני שנעשית פחם. ופרש"י שהוא עושה פחם שהוא מתכוין ממש לעשותה כמין פחם וכו' עכ"ל, והקשה עליו בגהש"ס דאמאי הצריך שיהא מתכוין ממש הא בגמ' דף ק"ג א', מבואר דבתולש עולשין בארעא דידיה אף אם אינו מתכוין חייב ודוקא בארעא דחברי' פטור אלמא כל היכא דניחא לי' (כגון בארעא דידי') לא מיקרי מלאכה שאינה צריכה לגופה אף אם אינו מתכוין, וזה סותר מאי דמשמע מרש"י דבע' שיתכוין ממש אבל אם אינו מתכוין אף דניחא לי' חשיב מלאכה שאי"צ לגופה.

ויש ליישב קושיא זו ע"פ מש"כ הרמב"ן בסוף פ' שמנה שרצים (ד"ה האי מסוכריתא) לפרש הסוגיא דתולש עולשין וז"ל שם ועוד נ"ל שיפוי השדה אינה מלאכה אבל תלישת עשבים היא המלאכה המחייבתו ומשום תולש מתריגן בי' אלא שהתלישה חשובה להתחייב עלי' בכל שהוא כשהוא מתכוין ליפוי השדה וכשהשדה אינו שלו אינו חשוב בעיניו יפוי השדה כלום ואין התלישה חשובה להתחייב עליה במשהו וזה דומה למצניע דחייב בכל שהוא ושאר בני אדם אינן חייבים עליהן אלא בשיעורן עכ"ל. והיינו דהרמב"ן מפרש דקושית הגמ' אטו כולהו לאו ליפות את הקרקע נינהו אין ר"ל שיתחייב משום חורש מחמת יפוי הקרקע דס"ל להרמב"ן דיפוי

קרקע אינה מלאכה כלל ואין כאן מלאכת חורש כלל, אלא כוונת הגמ' הי' שיתחייב משום תולש. ואף דלא תלש כשיעור מ"מ מלאכת תולש יש כאן אלא דאינה חשובה משום שלא תלש כשיעור ולזה פריך דכיון דהוא עושה יפוי קרקע ע"י תלישה זו הרי המלאכה חשובה ויתחייב עליה. ומתרץ אביי דמיירי באינו מתכוין ולכך אין יפוי הקרקע מחשיב המלאכה. וע"ז מקשה הגמ' דאביי ורבא דאמרי תרוייהו מדה ר"ש בפ"ר ור"ל דאף שאינו מתכוין ליפוי קרקע מ"מ פ"ר הוא וזה מחשיב המלאכה ויתחייב משום תולש אף שלא תלש כשיעור. ומתרץ דמיירי בקרקע שאינה שלו ולא איכפת לי' ביפוי קרקע ואינו מחשיב מלאכת התולש ולכך פטור. כן הוא ביאור הסוגיא לפי פי' הרמב"ן.

ולפ"ז יש ליישב קושיית הגהש"ס הנ"ל בדף ל"א ב', והיינו דרש"י שם מצריך שיהא מתכוין לעשותה פחם ואם אינו מתכוין הוי מלאכה שא"צ לגופה והקשה הגהש"ס דמוכח מהסוגיא בדף ק"ג א', דאם ניחא ליה אף שאין מתכוין הוי מלאכה שצריכה לגופה. ולהנ"ל יש ליישב רש"י דהנה הוכחת הגרע"א היינו דוקא אם נפרש קושיית הגמ' אטו כולהו לאו ליפות את הקרקע ניגנו דר"ל שיתחייב משום חורש דלפ"ז שפיר מוכח דאם היה שדה שלו היה חייב משום חורש אף שאינו מתכוין לו כיון דעכ"פ ניחא ליה. אבל י"ל דרש"י ס"ל כפי' הרמב"ן דהקו' הי' דיתחייב משום תולש שהיא חשובה משום יפוי הקרקע, ולפ"ז אפ' אם נאמר דכל שאינו מתכוין ממש הוי מלאכה שא"צ לגופה מ"מ הוא יתחייב אם השדה שלו דהא הוא מתכוין להדיא למלאכת תולש והוי מלאכה שצריכה לגופה. ואף שאינו מתכוין ליפוי הקרקע מ"מ הוא נותן חשיבות למלאכת תולש ולענין חשיבות סגי במאי דניחא ליה דסו"ס יש כאן חשיבות אף שאינו מתכוין ליפוי.

ולפ"ז יש ליישב הסתירה בדברי רש"י שכתב גבי פוצע חלזון דפ"ר חייב אם לא איכפת לי' וגבי תולש עולשין כתב דדווקא ניחא לי' חייב אבל לא איכפת לי' פטור. ולהנ"ל החילוק פשוט דגבי פוצע חלזון הוא עושה ב' מלאכות ואנו באין לחייבו שתים א' משום דישה שהוא עושה בכוונה וא' משום נטילת נשמה שנעשית ממילא בלא כוונה ב"ר. אבל גבי תולש עולשין לפי פי' הרמב"ן אין כאן שתי מלאכות אלא מלאכה אחת שהוא תולש רק דלא חלש כשיעור ואנו באין לחייבו משום שיש כאן ייפוי קרקע שנעשה בפ"ר כשהוא תולש וזה מחשיב המלאכה. וא"כ אין כאן סתירה בדברי רש"י דגבי פוצע חלזון ס"ל לרש"י דחייב בפ"ר אפ' אם לא איכפת לי' ולא בעי' ניחא לי' דזהו עיקר דין דפ"ר דחייב אף בלא איכפת לי'. אבל בתולש עולשין בעי' ניחא לי' דווקא דכיון דהפ"ר בא ליתן חשיבות כל זמן דלא ניחא לי' או לא איכפת לי' אין כאן חשיבות. והיי' דמעיקר דין פס"ר לעולם סגי בלא איכפת לי' אבל היכא דבא הפ"ר ליתן חשיבות בעי' ניחא לי' ולא מצד דין דפ"ר אלא משום דדווקא בניחא לי' איכא חשיבות.

ועדיין צ"ע לדברי רש"י בדף ל"א ב', דכל שאינו מתכוין למלאכה ממש הוי מלאכה שא"צ לגופה א"כ היאך פריך גבי פוצע חלזון דיתחייב משום נטילת נשמה הא אינו מתכוין לגמ"נ ולכ' הוי מלאכה שא"צ לגופה. ובכלל צ"ע לשיטת רש"י האיך מדה ר"ש בפ"ר דחייב הא כיון דאינו מתכוין למלאכה שנעשית ממילא לכ' הוי מלאכה שא"צ לגופה. והנראה בזה דהא דס"ל לרש"י דאם אינו מתכוין למלאכה הוי מלאכה שא"צ לגופה והו דוקא כגון כיבוי הנר שעושה רק פעולה אחת דהיינו כיבוי ויש לו כוונה אחרת באותה פעולה דהיינו שורצה שלא תישרף הפתילה, ככה"ג חסרון הכוונה לגוף המלאכה (דהיינו לעשותה פחם) עושהו מלאכה שא"צ לגופה, דכל שיש לו צורך אחר בגוף המלאכה הרי המלאכה א"צ לגופה. אבל בפוצע חלזון יש כאן ב' פעולות שהאחת נעשית ממילא עם השני, דהיינו שהוא

עושה להדיא מלאכת דישה שהיא הוצאת הדם וביחד עם זה ממילא הוא ממית החלזון (וזה נחשב פעולה אחרת משום דדישה היא עצם הוצאת הדם אבל נטילת נשמה היא הריגת החלזון והוצאת הדם הוי רק אמצעי להמית החלזון ועצם המלאכה הוי לעשותו מת. ויש לפלפל בזה. גם י"ל באופן אחר דנחשב ב' פעולות וקיצרתי.) ובמיתת החלזון אין לו שום כוונה אלא היא על כרחו נעשית ממילא ובסתם. וכיון שנעשית בסתם בלא כוונה אנו אומרים דמסתמא לצורך גופה היא נעשית, ולא דמי לכיבוי הנר דבגוף הכיבוי יש לו כוונה אחרת וזה עושהו מלאכה שאצ"ל כיון דבהדיא נתכוין לצורך שאינו גוף המלאכה. והא דר"ש מחה בכל מקום דפ"ר חייב היינו נמי היכא דעושה ב' פעולות ואין לו כוונה בפעולה שנעשית ממילא ולכך אמרי' דמסתמא לגופא היא צריכה ולא הוי מלאכה שא"צ לגופה.

והנה להנ"ל אפי' אם לא נפרש סוגיא דחולש עולשין כפירוש הרמב"ן אלא נפרש דקר' הגמ' היי' דיתחייב משום חורש, לכ' ג"כ יש ליישב קושיית הגרע"א על דברי רש"י גבי מכבה הנר, דגם בתולש עולשין י"ל דהוי שתי פעולות דהיי' מלאכת תולש שהיא עיקר כוונתו וביחד עם זה מלאכת חורש שהיא פעולה אחרת ואין לו בה שום כוונה. ובכה"ג לא חשיב החרישה מלאכה שא"צ לגופה וכנ"ל. אבל אחר העיון אין נראה לתרץ כן, דהנה דברי הגרע"א שהקשה על דברי רש"י גבי כיבוי מסוגיא דתולש עולשין באמת צ"ע אמאי לא הקשה בפשיטות מאי דמבואר בכמה מקומות דמחייב ר"ש בפ"ר ומוכח דאף שלא נחכוין למלאכה שנעשית ממילא לא חשיב מלאכה שא"צ לגופה וכמו שהקשיתי לעיל. ונראה פשוט דלא הקשה כן משום דירד לחילוק שבין ב' פעולות ופעולה אחת, ולכך לא קשה מידי מכל פ"ר דעלמא וכמו שנתבאר לעיל. ומ"מ הקשה מסוגיא דתולש עולשין משום שמשמע מלשון הגמ' דאין שם ב' פעולות דמדלא אמר בגמ' שהקרקע מתרפה אלא שהיא מתייפה משמע דאין החיוב בחורש משום ריכוך הקרקע אלא משום דהסרת העולשין גופא היא נקיון הקרקע ותיקונה שזהו בכלל חורש ונמצא דשתי המלאכות קוצר וחורש נעשות ע"י פעולה אחת דהיינו הסרת העולשין. וכיון דיש רק פעולה אחת שפיר דומיא לכיבוי הנר שהוא ג"כ פעולה אחת (ופשוט דאין לחלק בין אם פעולה זו הוי מלאכה א' או ב' מלאכות כיון דסו"ס יש לו כוונה אחרת באותה פעולה). וע"כ נ"ל העיקר לתרץ קושית הגרע"א דרש"י מפרש כפי' הרמב"ן דהפ"ר גבי תולש עולשין לא בא לחייבו משום חורש אלא בא ליתן חשיבות למלאכת התולש, ולפ"ז מישב קושייתו וכמו שנתבאר. ומיושב נמי לפי פי' זה דפשוט גבי תולש עולשין אם הוא פ"ר דלא איכפת ליה משום דלעניין ליתן חשיבות בעי' ניחא ליה דוקא ולא דמיא לשאר פ"ר דעלמא דחייב בלא איכפת לי' לפי' רש"י וכמו שנתבאר.

הרב מאיר בן־ציון לוי

בענין השובת בריבוע העיר

א. משנה עירובין דף ס' א', הנותן עירובו בעיבורה של עיר לא עשה ולא כלום. ויש לעיין מה זה עיבורה של עיר אם הוא כולל רק הבתים היוצאים מהעיר שמתעברים עם העיר או שכולל גם כל ריבוע העיר. ולכאורה נפקא מינה לא רק לגבי דינא דמתני' אלא דיש נ"מ

גם למי שיש לו בית תוך ריבוע העיר והבית מרוחק משאר בתי העיר יותר מע' אמה ושירים האם יש לו שביתת העיר וכל העיר וריבועו נחשבין לו כד' אמות או לא. דאם נימא דעבורה של העיר הנזכר במשנה הוא דוקא תוך הבתים היוצאים מן העיר אבל בנותן עירובו תוך ריבוע העיר מפסיד כל העיר דחל עירובו ונמצא ששבת חוץ לעיר כ"ש במי שיש לו בית שם דאין שביתתו אלא במקומו ואין לו אלא אלפים מביתו ולהפך אם עיבורה של עיר כולל ג"כ ריבוע העיר לכאורה מבואר ממה דלא עשה ולא כלום דגם במי שיש לו בית תוך ריבוע העיר שיש לו כל העיר כד"א ותוצה לה אלפים אמות.

ב. והנה שאלה זו במי שיש לו בית תוך ריבוע העיר אינו ענין להא דמבואר במשנה דף מ"ה א', "מי שישב בדרך ועמד וראה הרי הוא סמוך לעיר [ופירש"י ולא היה יודע שהוא בתחום העיר וחשכה לו שם וכשעמד ראה שהוא סמוך לעיר ובתחומה] ר' יהודה אומר יכנס" וא"כ נימא דלא לבד כשביתו תוך ריבוע העיר דיש לו כל העיר ותוצה לה אלפים אלא אף כשביתו רק תוך תחום העיר נחשב שביתתו לתוך העיר כמו שמבואר במשנה דכל ששבת תוך תחום העיר יש לו העיר ותוצה לה אלפים לכל רוח. דזה אינו חדא דהא בשו"ע סי' ת' התנה שדוקא במי שהיה דעתו ליכנס לעיר אבל אם לא היה דעתו ליכנס לעיר וכן קנה שביתה במקומו. וכוונת השו"ע בזה הוא להתנות שיהא דעתו להמשיך הליכתו עד שיגיע לעיר ושם ישבות כמבואר בראשונים שם אבל זה ששובת בביתו אינו נחשב כמי שדעתו ליכנס לעיר ע"י מה שיבוא לתוך העיר למחר. ואף אם נימא דרש"י דלא התנה כן חולק על השו"ע ולא מצריך שיהא דעתו ליכנס לעיר [אף שהביאור הגר"א סי' ת' ס"ק ב' כתב דגם רש"י ס"ל דאינא דהשו"ע דצריך שיהא דעתו ליכנס לעיר ויש שם ט"ס וצ"ל דף ס' ב',] מ"מ ודאי לא נאמר דין זה אלא במי שבא בדרך, שאף מקום עמידתו אינו עיקר מקום שביתתו כיון שעוד מעט ילך משם כמבואר בסוגיא דף נא ב', דמי שבא בדרך ולא היה מכיר אילן או גדר או שאינו בקי בהלכה ואמר שביתתי במקומי דמה רחכה לו מקומו הוא מדין עירוב ברגל (עיין בסוגיא שם וברש"י ד"ה ואהיכא קאי אאינו מכיר. וכן לד' יהודה אף דמהני אף לעשיר מ"מ אינו אלא מדין עירוב) אבל בישב בביתו ודאי דאין שביתתו אלא בביתו ומפני זה התנה השו"ע דדוקא במי שבא בדרך וכדקדוק לשון המשנה מי שישב "בדרך".

ג. ומצד הסברא היה נוטה לומר דשובת בריבוע העיר אין לו אלא אלפים ממקומו, דהא מה דקיי"ל דנותנין פיאות לעיר הוא נלמד מדין כזה יהו כל שובתי שבת כמבואר ברש"י נ"ה א', ד"ה עגולה (והסוגיא דף נ"א א', קאי על דין פיאות הניתן לתחום העיר ולא קאי על דין ריבוע גוף העיר) דהוא דין נתינת פיאות לשובתי שבת (א) וא"כ היה מסתבר לומר דנלמד מזה רק דשביתתו הוא בציור מדין ריבוע וכן מבואר עוד יותר בעבה"ק שער ה' סימן י"ב עי"ש. והגמ' אפשר ליישב דהחידוש דין דמתיאין את המדה מב' רוחות קאי על עיר מרובעת שגוף העיר אינה עומדת בריבוע העולם ובלי שום פגום דינה הוא מרובעת אין עושין לה זויות וכשיעצא פגום אחד אין אומרים דשוב לא הוה עיר מרובעת ונרבעה לריבוע העולם אלא מוציאין את המדה בנגדה (ויש לעיין אם דין זה הוא דוקא ביוצא פגום שהוא רק עיבור לעיר או אף אם יצא בית שנחשב מגוף העיר) ושוב חידשה הברייתא דאף ביוצא מב' רוחות דהו"א שנתקלקלה צורת העיר וא"א לדונה עוד כעיר מרובעת קמ"ל דגם מב' רוחות יש דין דמתיאין את המדה בנגדה ואין מרבעין אותה לרוחות העולם וזה דאי לא ידעינן מדין עיר עגולה.

(א) ואף דרש"י קאי על עיר עגולה ולכאורה משמוש הגמ' מורה דדין ריבוע עיר עגולה דיין מוציאין את המדה כנגד פגום יוצא הם ב' דיינים נפרדים, דהא תירץ הגמ' דחידוש ב' פגומים יוצאין הוא "מהו דתימא מרוח אחת אמרינן משתי רוחות לא אמרינן קמ"ל" ותמוה דהא כבר נשנה בברייתא דעגולה עושין לה זויות וזה ודאי הוא הנצאת המדה מכל ד' רוחותיה אלא מובנת מזה דדין ריבוע עיר עגולה חלוק מדין נותנין פיאות לעיר. אבל זה אינו דהא כדף נ"ד ב', תד"ה אם, מביא ראיה מדין ריבוע עיר עגולה לדין מוציאין את המדה הנאמר בפגום יוצא ע"י"ש וכן הרשב"א בחידושיו באמצע ד"ה אמר רב הונא כתב ה"ל והא עיר שפגום אחד יוצא וכו' מביאין המדה כנגדה ומרבעין אותה עכ"ל מבואר דהכל הוא

מרובע ולא עגולה כצורת העיר אבל דנימא שנעשה כל הריבוע כגוף העיר מניין לנו (חכר לדבר דברי רש"י נ"ז א', ד"ה אימור דאמרינן חזייה כמאן דמרבעא. ח"ל לענין להוסיף לה תחומין בין להילוך שבת בין לענין נתינת לוים אבל ריבועי ודאי לא מרבענא כלום הוספנו בתים בתוספות ריבועא שימעטו את נוי המגרש עכ"ל) ואף אם נאמר דמדין תן פיאות לשובתי שבת חשבינן הריבוע לגוף העיר מ"מ לכאורה זהו רק לגבי מי ששובת שם שהוא משובתי שבת תוך העיר ולגביה נאמר דהעיר נחשב לעיר מרובעת אבל לגבי מי ששבת חוץ לעיר ואין זה עירו מה"ת דאמרינן תן פיאות כדי שנאמר שהוא שובת תוך העיר. [בקיצור דדין תן פיאות לשובתי שבת הוא דין או בשביתתו או בתחומו או במקומו (לגבי העברת ד"א ברה"ר) אבל אינו דין שכל דבר עגול, לגבי שבת, נחשב כמרובע.]

ד. והנה מדברי רש"י על המשנה דלעיל שפירש ח"ל בעיבורה של עיר — באחד מן הבתים העומדים תוך ע' אמה ושיריים עכ"ל, אין לדייק דס"ל דדוקא בנותן תוך הבית לא עשה ולא כלום אבל בנותן בריבוע העיר הפסיד כל העיר דיש לדחות דעיקר כוונת רש"י הוא לפרש המשנה אליבא דכו"ע דלא תימא מדסתמה המשנה דיש עיבור לעיר אחת דס"ל כר"מ דנותנין קרפף לעיר אלא דהמשנה מיירי בעיר שיש לה עיבור ע"י מה שיוצאין בתים תוך ע' אמה ושיריים. ולכאורה כן מוכרח לומר בדעת רש"י שהרי מרש"י ריש כיצד מעברין מבואר דס"ל דלשון עיבור הנזכר במשנה דף ס' כולל אף ריבוע העיר עיי"ש. אבל לכאורה מדברי המאירי יש משמעות דאין ריבוע העיר חשוב גוף העיר לא לגבי מי שמניח שם עירובו ולא לגבי מי ששבת שם שהרי במשנה ריש כיצד מעברין כתב ח"ל כלומר איזה בית דנין לה כעבור לאשה שהוא נחשב מכלל גופה להיות אף בית זה נחשב מכלל העיר למדוד ממנה ולחוץ עכ"ל הרי דלשון עיבור העיר נופל רק על הבתים היוצאים (דלא כמו שדקדקנו בדעת רש"י) ושוב בדף ס' כתב פי' עיבורה של עיר. באחת מן הבתים העומדים תוך ע' אמה ושיריים לא עשה כלום כלומר לא הועיל ולא הפסיד שהרי אף בלא עירוב זה יש לו אלפים אמה לכל רוח שהדבר ידוע שיש אלפים לכל רוח ממקום שביתתו חוץ מד' אמות של מקומו. וכל העיר ששבת בתוכה וריבועה ועיבורה הרי הן בכלל העיר ליחשב אצלו הכל כד"א ונמצא שלא הרויח בעירוב זה כלום לצד שעירב בו ולא הפסיד בו כלום לצד שכנגדו עכ"ל. הרי כשמזכיר המקומות שנכללין בשביתתו חילק בין עיבורה לריבועה משמע דעיבורה לאו היינו ריבועה. וממילא המשנה דהנותן עירובו בעיבורה של עיר הוא בדוקא עיבורה שהוא באחד מהבתים ולא בריבועה דהנותן בריבועה של עיר הפסיד כל העיר. וא"כ גם בשובת בריבוע העיר אין לו תחום העיר אלא מודדין מביתו.

ה. וכן משמע קצת מלשון הרמב"ם פ"ו מהל' עירובין הל' ה' (שהוא ג"כ לשון השו"ע) ח"ל המניח עירובו בתוך המדינה ששבת בו לא עשה כלום ואין מודדין לו ממקום עירובו אלא הרי הוא כבני המדינה כולן שיש להן אלפים אמה לכל רוח תוץ למדינה וכן אם נתן עירובו במקומות המצטרפין לעיר שמודדין התחום חוץ מהם הרי זה כנותנו בתוך העיר עכ"ל ובפרק כ"ח מהל' שבת פרט מקומות המצטרפין לעיר ובהל' ג' סיים ח"ל כל אלו מצטרפין עמה אם היו תוך ע' אמה ושיריים ומאותו הבית היוצא ראוין כאילו חוט מתוח על פני כל המדינה ומודדין חוץ לאותו חוט אלפים אמה עכ"ל. הרי לא אמר לשון צירוף להמדינה אלא על הבתים המתעברין ולא על כל הריבוע משמע דדוקא בנותן בתוך הבתים שהם מצטרפין לעיר הו"ל כנותן בתוך העיר ולא בנותן בתוך ריבועה. אכן בפי' המשניות כתב ח"ל עיבורה של עיר היא התוספת שמוסיפין על המדינה ואז יהיה מדת אלפים אמה לכל רוח שוה עם הנוסף עליה כשהיא

עגולה ונרבע אותה או שיש בתים חוצה וכו' עכ"ל הרי מבואר להדיא דדין המשנה שייך אף על הנותן עירובו תוך ריבוע העיר. וא"כ לכאורה נפשט הספק שלנו במי ששבת תוך ריבוע העיר דהרי הוא כאילו שבת בעיר דלכאורה דין אחד לנותן עירובו בתוך ריבוע העיר עם השובת בריבוע העיר. אבל באמת זה אינו שהרי בריטב"א דף ס' ד"ה בעיבורה של עיר, כתב דאף לר"ע דאמר (במשנה דף ס"א א') שהנותן עירובו תוך העיר אין לו אלא ממקום עירובו אלפים אמה א"ש דינא דמתניתין דנותן עירובו בעבורה של עיר לא עשה ולא כלום וז"ל ואפי' לר"ע דאמר בסיפא שהנותן את עירובו בעיר אינו מהלך בתוכה אלא ד' אמות התם הוא בנותן את ערובו בעיר אחרת אבל הכא מיירי בשובת בתוך העיר ובשובת מדה ר"ע וכדאיתא בש"ס עכ"ל והדברים סתומים. ונראה כוונתו דחולק על מה שכתבנו בדעת רש"י דחל העירוב ומ"מ לא מפסיד כלום, אלא דס"ל דמה דלא עשה ולא כלום הוא משום דלא חל עירובו כלל דאין בנתינת עירוב במקום שיש לו שביתה מחמת שביתת ביתו עקירה משביתת ביתו ונשאר בשביתת ביתו וכיון שכן אף לר"ע לא הוה עירוב כלל ושפיר יש לו כל העיר. וא"כ שוב אין דין שובת בריבוע העיר תלוי בדין נותן עירובו בריבוע העיר דאף אם נימא כדמשמע מפיה"מ דאף נותן עירובו בריבוע העיר לא עשה ולא כלום שפיר שייך לומר דבשובת שם אין לו אלא ביתו ואין לו תחום העיר. שוב הראו לי דברי הרמב"ם בפיה"מ נדרים נ"ו ב', שכתב על המשנה הנודר מן העיר אסור בעיבורה" וז"ל וכבר ביארנו בפ"ה ממסכת עירובין שהבתים דומיהן ממקומות הדירה היוצאות חוץ מן המדינה אם היו קרובים מן המדינה ע' אמה או פחות מהם הרי הם מתחברות אל המדינה ונמדוד אותם כולם בריבוע ואז מדדין חוץ המרובע אלפים אמה לכל רוח והוא תחום שבת וכו' ואלו המקומות הנוספים שנתוספו אל המדינה כשנרבע מסוף הבתים ביוצאים ממנה נקרא עיבור העיר דהוא כמו המדינה ודינו כדין המדינה עכ"ל. הרי מבואר דכל הריבוע נקרא עיבורה של עיר ודינו כדין העיר וא"כ לכאורה גם השובת שם יהיה לו תחום העיר. ועיין במאירי שם דלא משמע דס"ל כן. ובאמת דינא דהרמב"ם בנודר מן העיר צ"ע דאם נתרבה ריבוע העיר שיהא נחשב לגוף העיר לגבי דיני שבת מה"ת דגם בנדר יהא נחשב לגוף העיר. וצ"ע.

ו. ויש להביא ראיה מדברי המהרי"ל (דף ל"א ב') הובא בקיצור במ"א ס"י ת"ה ס"ק ו' שכתב על מי שבא בספינה מחוץ לתחום וז"ל ואמר (מהר"י סג"ל) אם שני קצי העיר נמשכין אל תוך המים כגון עיר מגנצא שמגדל העליון מן המכס עומד בנהר (ריינוס) וכן מגדל התחתון אשר נקרא שמו (בל"א דער גרין טארן) גם הוא עומד בתוך נהר ריינוס והעיר בנויה לאורכה ביניהן כעין קשת אז מותר ללילך מתוך הספינה בעצמה כשבאתה אל הספר תוך הקשת דהוא חשוב כמו תוך העיר עכ"ל ומה שמתיר ליכנס ע"י כניסתו בין שני קצי העיר הוא לפי שיטתו דביצא חוץ לתחום אף אם נתנוהו תוך עיר שאינו מוקף מחיצות כל העיר לו כד"א ואף דלא ק"ל הכי מ"מ מבואר דס"ל דהמקום בין ב' רגלי הקשת הוא גוף העיר אף למי שלא שבת תוך העיר ומדהתנה דדוקא אם "שני" קצי העיר נמשכין וכו' ולא הספיק ע"י קצה אחד מהעיר שנמשך תוך המים מבואר דדוקא בעיר העשויה כקשת אמרינן שבין רגלי הקשת הוא גוף העיר אבל מקום ריבוע העיר לא נחשב לגוף העיר. ולדבריו מאד מדויק הברייתא דף נ"ה א', ת"ר כיצד מעברין את הערים וכו' עגולה עושין לה זויות וכו' היתה רחבה מצד אחד וקצרה מצד אחר רואין אותה כאילו הוא שוה היה בית אחד יוצא כמין פגום וכו' רואין אותן כאילו חוט מתוח עליהן ומדד ממנו ולהלן אלפים אמה היתה עשויה כמין קשת או כמין גמם רואין אותה כאילו מלאה בתים וחצירות ומדד ממנו ולהלן אלפים אמה. דלכאורה צ"ע שינוי

הלשון הנשנה בעיר העשויה כקשת דרואין אותה כאילו מלאה בתים וחצירות דהיה לו לומר כמו בפגום יוצא רואין אותו כאילו חוט מתוח וכו' אבל לדברי המהרי"ל א"ש דאין זה דין ריבוע אלא הוא דין דרואין אותה מלאה בתים וחצירות דהוא ממש גוף העיר. וגם מיושב לדבריו למה יש תנאי דד' אלפים אמות בין ב' ראשי הקשת והלא כיון דכולה עיר אחת נרבע אותה אף כשראשי הקשת מרוחקין. ואף שכבר תירץ הרשב"א בחידושיו דכשראשיהן מרוחקין יותר מד"א אמות נראין כמופסקין וכו' עיירות ואין מרבעין אותה מ"מ לדברי המהרי"ל א"צ לזה אלא דתנאי דד' אלפים אמות הוא תנאי ברואין אותה כאילו מלאה בתים וחצירות דרק כשאין הראשין מרוחקין ד"א אמות הוה ביניהם גוף העיר ולא כשמרוחקין. אלא דלפי"ז צ"ע מה שסיים רב הונא ואם לאו מודדין לה מן הקשת דהא מ"מ נרבע אותה אלא צ"ל דגם הוא מודה דא"א לרבע עיר העשויה כקשת ואפשר דס"ל אף בפחות מד"א אמות א"א לרבע אם לא ניתן למקום שבאמצע דין גוף העיר וצ"ע. מ"מ לכאורה מבואר מדברי המהרי"ל שאין ריבוע העיר נחשב לגוף העיר והשובת שם אין לו אלא ביתו.

ז. אכן באו"ז הגדול הל' ע"ש סי' ר' סוף אות ד' כתב ח"ל ואי לאו דמסתפינא דאפי' היקף א"צ וכו' (ר"ל דביצא חוץ לתחום ונכנס לעיר דהוה העיר כד"א א"צ שיהא העיר מוקף חומה) ובמקומותינו כמה בתים וחנויות שבנויות ממש על הנהר חוץ לחומת העיר כעין פגום ורואין כאילו חוט מתח עליהן ומודדין מן החיצון כדמוכח בסמ' עירובין. ומבואר כוונתו להחיר למי שנכנס לפנים מחוט זה ליכנס לעיר דכולה נחשב כד"א דאותו מקום נחשב לגוף העיר ועוד מבואר יותר מדברי האגודה שהעתיק דבריו והוסיף לבאר ראייתו ממסכת עירובין דהוא מברייתא נ"ה א', ב' פגומין (ר"ל שיוצא פגומים מב' רוחות העיר כגון ממזרח וממערב ולא ששניהם יוצאין מרוח א' כצורת קשת כמבואר שם בגמ') רואין כאילו חוט מתוח. מבואר דמדין ריבוע אתי עלה ונחשב הריבוע לגוף העיר. ואם למי שבא מחוץ לתחום נחשב הריבוע לגוף העיר ויכול ליכנס לעיר ונחשב כולה כד"א ודאי כמו כן מי ששובת בריבוע העיר שיש לו כל העיר וריבועה כד"א ותוצה לה אלפים.

ח. ויצא לנו מכל זה דדעת האו"ז והאגודה הוא דשובת בריבוע העיר יש לו תחום העיר וכן משמע מדבר הרמב"ם בפיה"מ נדרים. ודעת המהרי"ל וכן משמע מדברי המאירי דאין השובת בריבוע העיר נחשב כמי ששבת בעיר אלא דחידוש המהרי"ל לחלק בין ריבוע העיר לעיר העשויה כקשת. וכדעת המהרי"ל נוטין דברי הריא"ז הובא בשה"ג ריש פרק מי שהוציאוהו שכתב וז"ל ונראה בעיני שאע"פ שהעיר אינה מעורבת או שאינה מוקפת מחיצות שהיא ככרמלית ואין מטלטלין בה אלא בד', הואיל ויש בה ישוב בתים שהן לדירה הרי היא כולה כד"א, וכן עיבורה של עיר שהן בתים שהן חוץ לעיר כל אותו הישוב כד"א הוא וכו' עכ"ל הרי אף למי שכבר בא לתוך העיר לא נחשב לגוף העיר רק "כל אותו הישוב" שחוצה לה ולא הריבוע וא"כ גם בשובת שם בריבוע העיר אין לו אלא ביתו. אבל א"א להשוות דברי הריא"ז עם המהרי"ל לגמרי שהרי בפסקי הריא"ז הנמ"ח פ"ה הל' א' כתב וז"ל וכן אם היתה העיר עגולה מודדין כנגד העיגול ומודדין חוט המדה לכאן ולכאן ורואין כאילו היא מרובעת וכאילו כולה מלאה בתים מזוית לזוית עכ"ל. מבואר דלית ליה להריא"ז האי חידוש דינא דמהרי"ל דמה שנאמר בגמ' רואין כאילו מלאה בתים וחצירות הוא לשוויה גוף העיר אלא דהכל הוא מדין ריבוע דלגבי מי ששבת בעיר רואין ריבוע העיר כאילו מלאה בתים וחצירות. וכן מבואר ברשב"א בעבוה"ק שער ה' סי' י"ב שכתב וז"ל היתה בית או יותר יוצאין מראש האחד מותחין עליו חוט עד כנגד הראש השני של עיר ורואין את כל החלל שכנגד אותו צלע של

העיר כאלו מלא בתים עכ"ל וכן מבואר בחידושיו דדין מהדרין מן היתר הוא מדין ריבוע העיר עיין לעיל שהבאתי דבריו. וכן מרש"י דף נ"ה א' ד"ה רואין אותו מבואר דלא ס"ל חילוק המהרי"ל, שפירש הדין רואין כאילו מלאה בתים חצירות בעיר העשירה כמין גאם על כל ריבוע העיר ולא רק על מה שלפנים מאלכסון.

ט. והיוצא מכל זה דמי ששבת בריבוע העיר להאו"ז והאגודה וכן לפיה"מ להרמב"ם בנדרים יש לו תחום העיר ולהמהרי"ל והרי"ז וכן משמעות המאירי אין לו אלא ביתו ומרש"י והרשב"א אין שום הכרע ובשובת בין ב' ראשי הקשת גם להמהרי"ל יש לו תחום העיר ומהמאירי אין הכרע ולהריא"ז אין לו אלא ביתו.

י. שוב מצאתי בחוז"א סי' פ' ד"ה נ"ה א' שכתב דכל השובת בריבוע יש לו כל העיר כולה ובסי' ק"י אות ט"ז כתב עוד יותר מזה דאפשר דכל בית שהוא תוך ע' אמות ושיריים לריבוע העיר נתעבר עם העיר ע"ש וא"כ גם שם מבואר דכל ריבוע העיר נחשב לגוף העיר ממש. ואף שיש לדון בדבריו שמשווה אותה לגוף העיר אף לצרף על ידה בתים ולהוציא המדה כנגד בית המצורף לריבוע העיר, מ"מ דין השובת בריבוע העיר שיש לו תחום העיר, יש לו מקור נאמן בראשונים, וכמשנ"ת.

מיכאל פרעסבורגער

בענין משוח מלחמה

מס' יומא י"ב ב', ת"ר אירע בו פסול ומנו אחר תחתיו ראשון חוזר לעבודתו שני כל מצות כ"ג עליו דברי ר"מ ר' יוסי אומר ראשון חוזר לעבודתו שני אינו ראוי לא לכהן גדול ולא ככהן הדיוט אמר ר' יוסי מעשה ביוסף בן אלם בציפורי שאירע בו פסול בכהן גדל ומינהו תחתיו ואמרו חכמים ראשון חוזר לעבודתו שני אינו ראוי לא לכ"ג ולא לכהן הדיוט, כ"ג משום איבה, כהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורידין.

ובתוס' ד"ה כהן, הקשה ר"י מדקאמר טעמא משום איבה מכלל דמן הדין ראוי להיות כ"ג מדאורייתא אלא גזרו בי' רבנן משום איבה ותימה א"כ מאי איצטריך לפרושי טעמא דכהן הדיוט משום מעלין בקדש וכו' תיפוק לי' מדילפינן מקרא בפרק שני דזבחים (דף י"ח א') דכ"ג שלבש בגדי כהן הדיוט ועבד עבודתו פסולה משום מחוסר בגדים, וליכא למימר דהא דקאמר דלא חזי להיות כ"ג משום איבה היינו לאחר מיתת ראשון דהא מודה ר"י דאם מת ראשון דשני חוזר לעבודתו. וי"ל דכ"ג מתמנה בפה ומסתלק בפה עכ"ל, והיינו דאי לאו טעמא דמעלין בקודש היו מסלקין אותו בפה.

ולכאורה צ"ב דהרי איתא בירושלמי הוריות פ"ג ה"א בהן משיח שעבר ממשיחתו ואח"כ חטא וכן הנשיא שעבר מגדולתו ואח"כ חטא, כהן משיח מביא פר והנשיא כהדיוט ובגמ' אמר רבי אלעזר כ"ג שחטא מלקין אותו ואין מעבירין אותו מגדולתו אמר רבי מנא כתיב כי נזר שמן משחת אלוקים עליו אני ה' כביכול מה אני בגדולתי אף אהרן בגדולתו, אמר רבי אבון קדוש יהי' לך כביכול אני בקדושתי אף אהרן בקדושתו ע"כ, וכן הוא לשון המשנה נזיר מ"ז, דכ"ג קדושתו קדושת עולם ובפשטות צ"ל כהירושלמי שכ"ג אינו

עובר לעולם ואיך כתבו התוס' דמתמנה בפה ומסתלק בפה.

ולכאורה אפשר לחלק בין אם הוא נתמנה ע"י משיחה או אם נתמנה בפה דכן איתא בירושלמי הוריות אין לי אלא משוח בשמן המשחה, מרובה בגדים מנין ת"ל ואשר ימלא את ידו ומנין לרבות אחר הנתמנה ת"ל וכפר הכהן במה הוא נתמנה רבנן דקיסרין בשם ר' חייא בר יוסף בפה ע"כ, הרי חזינן דיכול להתמנות במשיחה ובריבוי בגדים ובפה א"כ אפשר לומר דהאי דקתני בירושלמי דקדושתו קדושת עולם, היינו כשנתמנה במשיחה ואז הוא דאנו לא מעבירין אותו לעולם, וכמש"כ הירושלמי כי נזד שמן משחת וגו' דאיירי שם ממשיחה, והא דכתב התוס' דמסתלק בפה היינו היכא שנתמנה בפה, וכן תירץ החתם סופר.

אכן לכאורה ג"ז צ"ב דהרי איתא לקמן דף ע"ב ב', כי אתא רב דימי אמר בגדים שכ"ג משמש בהם משוח מלחמה משמש בהן שנאמר ובגדי הקדש אשר לאהרן יהיו לבניו אחריו למי שבא בגדולה אחריו וכו' מיתיבי משוח מלחמה אינו משמש לא בארבעה ככהן הדיוט ולא בשמונה ככ"ג א"ל אביי אלא זר **משוית לי' אלא ככ"ג משום איבה ככהן הדיוט משום מעלין בקודש ואין מורידין ע"כ**, ולכאורה גם שם קשה קושיית התוס' ל"ל האי טעמא דמעלין בקודש הא הוה כ"ג שעובד בח' בגדים ועבודתו פסולה וע"כ צ"ל דמסתלק בפה והכא איירי במשוח ואיך מסתלק בפה הא קדושתו קדושת עולם דכאיתא בהוריות שמשוח מלחמה קדוש לעולם.

ובתוס' ישנים שם ד"ה כהן, תימה אדרבה לימא טעמא משום דהוי מתוסר מגדים בשלמא לעיל פ"ק (י"ב) גבי משוח שעבר לא ק"ל משום דביד ב"ד להורידו כדפרישית לעיל, אבל הכא למה יורידוהו הרי דמוקי גם גמ' דידן בכהן משוח וא"כ קשה איך מסלקין אותו בפה הא הוי קדושתו קדושת עולם, וצ"ע.

ואפ"ל דהנה יש כמה דינים של כ"ג הנוהגים גם במשוח מלחמה. והוא כדאיתא בהוריות י"ב ב', וכולן אין נוהגין במשוח מלחמה חוץ מה' דברים האמורים בפרשה אינו פורע ולא פורם ואין מטמא לקרובים וכו' מנה"מ דת"ר והכהן הגדול מאחיו זה כ"ג אשר יוצק על ראשו שמן המשחה זה משוח מלחמה, ומלא את ידו ללבוש את הבגדים זה מרובה בגדים, על כולן הוא אומר ראשו לא יפרע ובגדיו לא יפרום וכו' והיינו שדינים אלו תלויים במשיחה וכל שנמשח ישנו עליו דיני לא יפרע ולא יפרום נמצא שאצל כ"ג ישנם דינים החלים במשיחה ושאר דינים דחלים בהתמנותו לכהונה גדולה דהרי בעצם המשיחה אין חילוק בין כ"ג למשוח מלחמה כמו שמבאר הגר"ח ביומא ע"ג וז"ל, והנראה בביאור דברי הירושלמי דקאי למ"ד דמשוח מלחמה משמש בח' בגדים וא"כ יש בו ריבוי דח' בגדים ובזה דיינינן אם מהני ריבוי זה להמינוי דכ"ג עכשיו ונעשה עכשיו כ"ג במינוי לחוד בלא ריבוי כיון דכבר יש בו ריבוי של ח' בגדים ואינו חסר אלא מינוי ואין צריך עוד ריבוי בגדים מחדש, ולענין המשיחה לא קמבעיא לן, דפשיטא שכבר א"צ עוד משיחה מחדש, וגם אין שייך בו עוד משיחה דכבר חל בו תורת כהן משוח לעולם. ויותר נראה דגם בני אהרן המשוחין כגון אלעזר ואיתמר אם יחמנה להיות כ"ג אין צריך בו משיחה מחדש אף שמשחוהו לכהונת הדיוט ולקדושת דורות מ"מ כיון שחל בו תורת כהן משוח אין שייך להיות נמשח עוד עכ"ל. הרי מוכיח דעצם דין משיחה חד דין משיחה הוא וע"כ שאר דיני כ"ג שאינן תלויים כלל בדין משיחה חלים בדין מינוי כ"ג.

וכן כתב הרמב"ן פ' שמיני וז"ל והנה בני אהרן הכהנים המשוחים אע"פ שהם כהנים הדיוטים עשה דינם בימי המילואים כדין משוח מלחמה לדורות וכו' ואפשר שיהי' זהו נהוג בכל ימיהם באלעזר ואיתמר שיהי' דינם כמשוח מלחמה בעבור שנמשחו בשמן

המשחה ויהי' זה טעם כי שמן משחת ה' עליכם וכו' הרי מבואר שדינים אלו תלויים בשמן המשחה ושאר דיני כ"ג במינוי כ"ג.

ולפ"ז אפשר לפרש דמה דאמר במשנה נזיר דכ"ג הוי קדושת עולם מדיני כ"ג התלויים בשמן המשחה אבל שאר דיני כ"ג התלויים במינוי שפיר מהני דין סילוק ובזה כ' התוס' מתמנה בפה ומסתלק בפה.

אולם לכאורה צ"ב דהרי תוס' כאן מיירי בדין ח' בגדים וזה משמע שתלוי במשיחה ולא במינוי דהרי משוח מלחמה שאינו נתמנה בכ"ג אלא משיחה יש בו ואיתא ביומא סוף פרק בא לו דמשוח מלחמה עובד בח' וע"כ כנ"ל שזה תלוי בעצם משיחה, א"כ שוב ק' דברי התוס' איך שייך ביה סילוק, הרי אמרנו דכל מה שתלוי במשיחה אין בו סילוק.

אמנם לכאורה גם על הרמב"ן קשה דהרי הוא כתב דכל דיני משוח מלחמה היו נוהגין גם באלעזר ואיתמר כגון דיני טומאה וכו' משום שהיו נמשחין ככהן משוח מלחמה, וקשה לפ"ז למה לא שמשו בני אהרן בח' בגדים כמשוח מלחמה והרי זה מבואר בקרא שבני אהרן שמשו בד' בגדים ולא בח'.

וצ"ל דהאי דין דמשוח מלחמה עובד בח' אינו אותו דין שמשוח מלחמה פורע ואינו פורם וכו' דהרי כל הני נוהגין במשוח מלחמה נלמד (בהוריות דף י"ב ב') מקרא אשר יוצק שמן וגו' ר"ל דכל הני דינים תלויים בעצם המשיחה וכל שנמשח יש בו דינים אלו, וא"כ שפיר כתב הרמב"ן שגם בבני אהרן נוהגין כיון שנמשחו, משא"כ דין שמשוח מלחמה עובד בח' נלמד מדרשא דובגדי הקודש אשר לאהרן וגו' למי שבא בגדולה אחריו יעו"ש בפרק בא לו, א"כ אין זה תלוי במשיחה אלא ריבוי מיוחד למשוח מלחמה שגם במשוח מלחמה ישנו דין ח' בגדים וא"כ זהו דוקא במשוח מלחמה ולא בבני אהרן כיון שאינו תלוי כלל במשיחה.

ולפ"ז מיושב נמי מה שכ' כאן התוס' דמהני סילוק בכ"ג דאף דהיא נוהגת במשוח מלחמה אפ"ה אינו תלוי במשיחה אלא תלוי בעיקר המינוי או מינוי כ"ג או מינוי משוח מלחמה (וכמו דחזינן דבבני אהרן אינו נוהג דין זה) וכיון שהוא דבר התלוי במינוי שפיר מהני בי' סילוק בפה וכנ"ל.

חרב מיכאל שלאס

בענין צדי רח"ר וג' מחיצות

עירובין צ"ד א' במשנה, "חצר שנפרצה לרשות הרבים המכניס מחוכה לרה"י או מרה"י לתוכה חייב דברי רבי אליעזר וחכמים אומרים מחוכה לרשות הרבים או מרשות הרבים לתוכה פטור מפני שהיא ככרמלית" ובגמ' איתנהו תרי פירושים במחלוקת ר"א וחכמים, (א) דהמשנה איירי באופן שאבדה להרבים דרך במקום המחיצה שנפרצה, והרבים בררו אותו מקום לעצמן, ומחלוקת ר"א וחכמים היא, אם קנו הרבים הדרך מדין רבים שבררו דרך לעצמן, ור"א לטעמי' דסבר מה שבררו בררו וחכמים סוברים דלא קנו, ודין רה"ר תלוי בקנין הרבים, והקשה הגמ' ממימרא דר' חנינא דאמר דעד מקום המחיצה

מחלוקת, דמשמע דמחלוקת ר"א וחכמים הוי בתוך החצר ולא במקום המחיצה שנפרצה, ואי פליגי לענין רבים שביררו להם דרך לא שייך אבידת הדרך אלא במקום המחיצה ולא תוך החצר, ותירץ הגמ', אימא על מקום מחיצה מחלוקת. (ב) ללישנא בתרא מחלוקת ר"א וחכמים הוי בדין צדי רה"ר כרה"ר, ר"א סבר דצדי רה"ר כרה"ר וחכמים סוברים דלא הוי כרה"ר.

והנה בגמ' אינו מפורש אם ללישנא בתרא המחלוקת ר"א וחכמים היא על תוך החצר, כפשטות המימרא דר' חנינא, או אם גם ללישנא בתרא צ"ל דהמחלוקת היא דווקא על מקום המחיצה, אבל מקושית הגמ' דהקשה "והא מתוכה קאמר" ומפרש רש"י דאלמא דכולה חצר הוי רה"ר לר"א, (בפשטות קשה נמי ללישנא קמא) יש ראי' דגם ללישנא בתרא המחלוקת הוי במקום מחיצה דווקא. וכן מבואר בהדי' ברש"י סוף ד"ה איידי וז"ל, דמקום מחיצה הוא דקא משוי רה"ר עכ"ל, וכן הביא הבעל המאור ראי' (דלא כגירסא אחרת שברי"ף, ומשמעות הר"ח, וע' מאירי) דללישנא בתרא המחלוקת לא הוי בתוך החצר, וכן כתב הרא"ש.

מיהו עדיין צ"ב מהו מקום המחיצה. והנה התוס' צ"ג ב' ד"ה חייב, כתבו וז"ל, בגמ' מוקי לה במקום מחיצה הפרוצה וכגון שבשני ראשיה לא נשאר כלל משתי מחיצות שבצידה, שמקום מחיצה זו שנפרצה אינו תוך מחיצות הנשארות עכ"ל, ומשמע דמפרשו התוס' כן לפי ב' הלשונות שבגמ', והביאור, דללישנא קמא לא שייך אבדו להן דרך רק באופן שנפלה כל המחיצה עם הצדדים וללישנא בתרא נמי לא שייך דין צדי רה"ר כרה"ר במקום המוקף בג' מחיצות דשיטת תוס' היא דג' מחיצות הוי רה"י מן התורה, ולרבנן נמי לא היו דנין אותו מקום לכרמלית דאורייתא אי הוי מוקף בג' מחיצות (וכן מבואר בסוף התוס') אבל רש"י במתני' לכאורה חולק עם תוס', דפרש"י בד"ה חצר שנפרצה לרה"ר וז"ל, במילואה או יותר מעשר עכ"ל, וודאי גוונא דיותר מעשר הוי בלא נפלו הצדדים ועדיין נשארו גיפופי, וגם גוונא דנפרצה במילואה משמע דמפרש דלא כתוס' רק כפשטות משמעות דמילואה, דלא נשאר שום גיפופי (ואפילו בפחות מעשר) ונשחייר כאן הג' מחיצות, ובכללם הצדדים. וע' בקרן אורה שכתב דבע"כ דברי רש"י קאי כלישנא בתרא דאי כלישנא קמא לא שייך אבידת דרך וכנ"ל, והגאון יעקב רצה לדחות דברי רש"י גם אליבא דלישנא בתרא דאי בציור דיתר מעשר לא בקעי כה רבים דהא מינכרא ולא שייך דין צדי רה"ר, ועוד דאי יש צדדים יש ג' מחיצות והאיך סבר ר"א דהוי רה"ר, ועוד הקשה דאי נשארה הצדדים האיך רוצה הגמ' לדמות מחלוקת ר"א ורבנן כאן לדין צדי רה"ר דעלמא הא כאן יש מחיצות. אבל קשה לדחות דברי רש"י מכח טענת אלו דהא הטור והש"ע בסי' שס"א מביאין דין דמתני' ופסקו כחכמים, והציור מפרשים כרש"י, וז"ל הטור, חצר שנפרצה במילואה או שנפרצה יותר מי' לרה"ר עכ"ל, וא"כ מבואר כהקרן אורה דפרש"י קיים לכה"פ בלישנא בתרא, ויותר מזה מבואר ברמב"ן במלחמות דדין צדי רה"ר דר"א שייך אפילו בתוך החצר וז"ל הרמב"ן, אי נמי כיון שנפרצה מחיצה שבין חצר לרה"ר כל מקום שהרבים מסתלקין לשם כגון ראשה של חצר הסמוך לרה"ר וכו' צדי רה"ר הוי עכ"ל, הרי דאפילו יותר ממקום המחיצה מחשיב הרמב"ן לצדי רה"ר אע"פ שהוא מוקף ג' מחיצות, ודלא כהגאון יעקב.

ויש לדייק נמי מהרמב"ן דאליבא דרש"י רק מקום המחיצה לחוד הוי צדי רה"ר ולא כל המקום שהרבים מסתלקין לשם, דהא קודם שכתב כנ"ל מביא פי' רש"י "שעל מקום הכותל הסמוך לרה"ר כיון שנפרצה הוי" מקום המחיצה צדי רה"ר," ומביא מימרא דר' חנינא דעל מקום המחיצה מחלוקת ואח"כ כתב, אי נמי אפילו כל מקום שהרבים מסתלקין לשם, משמע דברש"י לא פירש כן ומקום המחיצה דווקא. ולכאורה מוכרח כרש"י ממימרא דר'

חנינא וכן מוכח מהרא"ש והטור והש"ע דרק במקום מחיצה הוי הנידון של צדי רה"ר כרה"ר ולא בכל מקום שהרבים מסתלקין לשם (וצ"ע שיטת הרמב"ן האיך פי' מימרא דר' חנינא). היוצא מכל הנ"ל, דלרש"י ללישנא בתרא הוי מחלוקת ר"א וחכמים על מקום המחיצה דווקא ולא בתוך החצר ומקום המחיצה הוי אפילו כשיש צדדים ואפילו כשיש גיפופי אם הפירצה יותר מעשר, וכן מבואר בהטור וש"ע.

ולפי"ז צ"ב לפרש"י מאי שנא מקום מחיצה משאר החצר לענין שיהא חשוב צדי רה"ר דהא גם מקום המחיצה מוקף מג' צדדים כמו שאר החצר ופשוט שאין הרבים מצמצמים מקום דריסתם על מקום שהיתה המחיצה מקודם, וכדמוכח מהרמב"ם דלרש"י אפילו כשהרבים מסתלקין לתוך החצר הוי רק מקום המחיצה צדי רה"ר וכנ"ל (וכן קשה בהטור וש"ע).

והנה כדי לבאר זה צריך להקדים מחלוקת הראשונים והפוסקים מה הדין של תוך החצר שהיא מוקפת ג' מחיצות ופרוץ לרה"ר ואין שם דריסת הרבים דאינו בכלל המחלוקת של צדי רה"ר כרה"ר לכ"ע.

(א) שיטת תוס' הוא דתוך החצר הוי רה"י משום דג' מחיצות דאורייתא. והא דמשמע בסוגיתינו דתוכה של חצר כ"ע מודים דהוי כרמלית היינו כשנפלו שאר מחיצות החצר וכן לומד הב"ח בשיטת הטור ח"ל הטור ריש סי' רס"ג, מן התורה כ"מ שיש לו ג' מחיצות הוא רה"י גמור וכו' עכ"ל, ולומד הב"ח (דלא כב"י) דשיטת הטור כתוס' וכפשטות לשונו. ולכאורה צ"ע על פי' הב"ח מסימן שס"א וז"ל הטור, חצר שנפרצה במלואה וכו' לרה"ר, מקום המחיצה נידון כצדי רה"ר שהוא כרמלית כמו החצר עצמה עכ"ל, והא יש כאן ג' מחיצות, ואין לומר דכוונתו דהוי כרמלית דרבנן ומן התורה הוי רה"י דהא מקור הטור הוא שיטת חכמים דמשנתינו (וכן מבואר בהב"י והב"ח) ובא הטור לפסוק דדין צדי רה"ר אינו כרה"ר רק כרמלית כחכמים ומבואר במשנה דחכמים פוטרים מתוכה לרה"ר, ובצ"כ הוי כרמלית מן התורה, ועל זה מסיק הטור דהוי כרמלית מן התורה כמו החצר עצמה (והיינו טענת חכמים בגמ' "מי לא קא מחיין לן היכא דטלטל מתוכה לרה"ר ומרה"ר לתוכה דפטור מפני שהיא כרמלית צדי נמי לא שנא") וא"כ מבואר דלא כהב"ח דמקום המוקפת ג' מחיצות אינו רה"י מן התורה. אולם הערוך השלחן בסי' שס"א מבאר הלכה זו כשיטת הב"ח ותוס' דכל החצר לבד ממקום המחיצה הוי רה"י גמור מן התורה, ואינו מכריע מהדמיון של הטור דכל החצר הוי כרמלית. וצריך לדחוק ולפרש דהטור נקט כלשון החכמים דמדמו המקום מחיצה לתוך החצר ומפרש באמת כתוס' בדברי החכמים דאיירו כשנפלו שאר מחיצות החצר, והטור בא בעיקר לגלות הדין של מקום המחיצה ולפסוק דהיא כרמלית כחכמים וכתב "כהחצר עצמה" רק לאפוקי שאינו רה"ר אבל לפי האמת חלוק דין מקום המחיצה משאר החצר דמקום המחיצה הוי כרמלית מן התורה ושאר החצר הוי כרמלית מדרבנן.

ולפי' הב"ח והערוך השלחן מצינו אפילו לחכמים חלות דין צדי רה"ר שגורם דין כרמלית במקום המוקף ג' מחיצות שבכל מקום הוא רה"י מן התורה, והלכך מקום המחיצה נדון ככרמלית שהצדי רשות הרבים מפקיע דין רה"י מאותו מקום. אבל עדיין צ"ע מאי שנא מקום מחיצה משאר החצר הא הרבים דורסים ומסתלקין לתוך החצר נמי ואמאי חל דין צדי רה"ר רק על מקום מחיצה וכמו שהקשינו לעיל על שיטת רש"י.

(ב) הט"ז ריש סי' שס"ג מבאר שיטת הטור דפעמים ג' מחיצות הוי רה"י ופעמים הוי כרמלית, אי פתוח ברוח רביעית לרה"ר ורבים נדחקים להיכנס שם כשיש ברה"ר הרבה בני אדם, אז הרה"ר מפסידו מלהיות רה"י ובטל אצל רה"ר ונקרא צדי רה"ר והוה

כרמלית, (ואפשר דהא דהט"ז קרא לכל המקום צדי כה"ר אפילו במקום שלא דרסי שם הרבים היינו לשיטת חכמים בגמ' דמדמו כל החצר למקום המחיצה וסוברים דצריך לידון כל החצר כצדי רה"ר אבל בר"א צריך לחלק בין השם צדי רשות הרבים של כל החצר ובין המקום שדורסים שם הרבים כמבואר בגמ') אבל אי המקום פתוח לכרמלית או אפילו לרה"ר באופן שאין הרבים נדחקים ליכנס, אז הוי ג' מחיצות רה"י גמור וכלשון הטור בריש סי' שס"ג. וחילוק זה של הט"ז מבואר במאירי בסוגיא דיתר צ"ד א', דמביא שיטה דמחלק בין אי יש אסקופה גבוהה ג' טפחים ברוח הרביעית ונמצא שאין תשמישו נוח לשם ואין כאן דריסת רבים דאז הוי רה"י ובין כשאין שם אסקופה דאז הוי כרמלית, ולפי"ז אתי שפיר דין הטור בסי' שס"א דהדמיון בין מקום המחיצה וכל החצר הוי ממש שוה, דשניהם הוי כרמלית מן התורה כיון שיש דריסת הרבים לשם.

(ג) ובשו"ע הגר"ז מחלק כשיטת הראשונים (הובא שיטתם בהריטב"א והמאירי צ"ג א' וכן ביאר הריטב"א בשיטת רש"י עירובין ט' א') המחלקים בין פתוח לרה"ר לפתוח לכרמלית, ועולה נכון לשון הטור דהחצר עצמה הוי כרמלית ממש כיון דאיירי כשפתוח לרה"ר.

(ד) הב"י ריש סי' שס"ג מבאר דהטור סובר כהרמב"ם דד' מחיצות הוי רה"י מן התורה, וג' מחיצות מועיל רק להתיר טלטול ולהפקיע דין רה"ר. ומדחזיק הב"י בלשון הטור דכתב דג' מחיצות הוי רה"י גמור ומבאר דהיינו רק להתיר טלטול בכולו (ושם משיג הב"ח על הב"י) ולפי הב"י ג"כ אתי שפיר לשון הטור בסי' שס"א דתוך החצר הוי כרמלית מן התורה, כיון דאין שם רק ג' מחיצות. ולפי שיטות אלו (הט"ז הגר"ז והב"י) אין צריך לחדש דין חדש על מקום המחיצה לחכמים, דהא מקום מחיצה הוי ממש ככל החצר, שהיא כרמלית גמור מצד שחסר מחיצה רביעית, אבל עדיין קשה מה שהקשינו, דלכה"פ יש לדייק שהם למדו הסוגי' כרש"י דלר"א דסבר צדי רה"ר כרה"ר, כל הנידון הוי רק במקום המחיצה, ובאו הטור והש"ע לאפוקי משיטת ר"א ולפסוק כחכמים דאוחו מקום מחיצה הוי כרמלית ולא רה"ר, וא"כ לשיטות אלו נמי צ"ע מ"ש מקום מחיצה משאר החצר וכנ"ל.

ונראה לומר, דהנה יש לחקור מהו הדין של מקום המחיצה קודם שנפרצה המחיצה, דיש לומר כיון דהיא מקום אטום ואינו ראוי להשתמשות ולהנחת חפץ, לא נכלל בשם רשות כלל (ואפשר דבדרך שלילי הוי כמקום פטור) ואינו בכלל רשות היחיד, ואע"פ דגמ' שבת צ"ט ב', מסיק דעל גבי כותל רה"י הוי רה"י אפילו כשאינו רוחב ד' מכח ק"ו דלאחרים עושה מחיצה לעצמה לא כל שכן, זה דווקא על גבי הכותל דשייך לחול עליו דיני רשות משא"כ במקום המחיצה עצמה לא יחכן לחול שום רשות כלל כיון שאינו ראוי להשתמשות והנחת חפץ (וע' חי' הגר"ח הלוי פי"ד מהל' שבת דמפרש דהק"ו מועיל לגוף מקום המחיצה וכן משמע מדברי שעה"צ בסי' שנ"ח ס"ק צ"ב אולם ראיתי בגליונות חזון איש שחולק על דברי הגר"ח ולומד דהק"ו מועיל רק להמקום שע"ג הכותל, וכמש"נ) ולפי"ז נראה שיש לחלק בין מקום המחיצה לשאר החצר, דעל שאר החצר כבר חל דיני רשות היחיד משא"כ במקום מחיצה לא חל שום שם רשות ורק בשעת נפילת המחיצה חל עליו אותו מקום דיני רשות, וא"כ י"ל דכי אמר ר"א צדי רה"ר כרה"ר וחכמים אמרו צדי רה"ר כרמלית, היינו רק במקום מחיצה דלא חל עליו עדיין שם רה"י ורק בשעת נפילה אנו דנין מה דינו של מקום זה, אי רה"י מצד ג' מחיצות (לשיטת הב"ח והערוך השלחן) או דין רה"ר מצד שם צדי רה"ר, אז אמרינן דמחמת טפילותו לרה"ר חל עליו דיני צדי רה"ר, משא"כ תוך החצר דכבר חל עליו דיני רה"י ואפילו אחר נפילת המחיצה נשתיירו הג'

מחיצות המקיימים הדין רה"י, אז לא יכול דין צדי רה"ר להפקיע ולעקור הדין רה"י הקדום שכבר חל. ואחד מבני החבורה הראה לי מעין חילוק זו בחי' הרשב"א שבת צ"ט ב', על מה דבעי ר' יוחנן, כותל ברה"ר גבוה י' ואינו רוחב ארבע ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י וזרק ונח על גביו מהו, וכתב הרשב"א וז"ל, מסתברא דהא דאיצטריך למימר כל הני, משום דמעיקרא היה מקום פטור ועכשיו כשגדר הכרמלית ונעשית ממילא ע"י מחיצה זו רה"י, והלכך מיבעי' לי' כיון דלא נתחדש שום דבר בגופו של כותל זה ומעיקרא היא מקום פטור, אי אזלינן בי' בתר מעיקרא או דילמא כיון דמ"מ על ידיה נעשה רה"י אף היא כרה"י, אבל אם מתחילה גדר כרמלית בארבעה מחיצות פשיטא לי' דאע"פ שאין המחיצות רחבות ד' חייב וכו' דהו"ל כחורי רה"י שהן כרה"י עכ"ל, חזינן דאע"פ דבאופן שלא חל ע"ג הכותל דין מקום פטור הדין פשוט דחל על אותו מקום דין חורי רה"י, מ"מ באופן שכבר חל דין מקום פטור אזלינן בתר מעיקרא, ולא יכול הדין חורי רה"י לעקור הדין מקום פטור שכבר חל וכבר קבע שם הרשות. וה"ה בנידון דידן כעין זה, דוודאי יכול לחול דין צדי רשות הרבים על מקום פטור, אבל במקום שכבר חל דין רשות היחיד לא יכול להפקיעו ע"י צדי רה"ר, ורק במקום המחיצה יכול לחול דיני צדי רה"ר כיון דלא חל שם עדיין שם רשות. ולפי"ז פשוט, באופן שכבר חל דין צדי רה"ר ובנה ג' מחיצות, וודאי לא יועיל הג' מחיצות להפקיע דין צדי רה"ר, וזה נלמד מק"ו ממקום המחיצה דיש שם ג' מחיצות וחל דיני צדי רה"ר כ"ש כשכבר חל דיני צדי רה"ר לא יכול הג' מחיצות להפקיעם, וצ"ל דהא דכתב הב"ח בשיטת הטור דג' מחיצות הוי רה"י מן התורה היינו במקום שאינו צדי רה"ר (וזה כמעט כשיטת הט"ז) או באופן שנפרצה המחיצה הסמוך לרה"ר.

וכל זה לשיטת הב"ח ועיה"ש דג' מחיצות הוי רה"י בכל מקום והלכך דיני תוך החצר קיימים, אבל לשיטת הט"ז והגר"ז והב"י דג' מחיצות הוי כרמלית, לכה"פ כשפרוץ לרה"ר, א"כ עדיין קשה אמאי לא יחול דיני צדי רה"ר לר"א גם בתוך החצר, הא ע"י נפילת המחיצה כבר פקע דין רה"י מכל החצר. ויש לפרש שיטת הט"ז והגר"ז דסוברים דמקום הפרוץ או לדריסת הרבים או לרה"ר הוי כרמלית, דאין זה שם כרמלית כמו כרמלית של בקעה או ים, רק דהוי רה"י הנאסרת. וע' בחי' ר' חיים הלוי פט"ז מהל' שבת הל' ט"ז דמסביר דין פתח של מחיצה שיש בה פירצת עשר המבואר במשנה עירובין ט"ו ב' וז"ל, ועיקר דין מחיצה והרה"י נעשה רק ע"י יתר המחיצה העומדת, ושם פתח מועיל רק להפקיע מינה שם פרצה האוסרת וכדתנן בדף ט"ו, וכו' והיינו משום דתרי מילי נינהו דין עומד מרובה על הפרוץ המועיל להחשב מחיצה ולאשוויי רה"י, וחלות שם פתח ולא מדין מחיצה ממש (וע' בהגר"ח על הרמב"ם פט"ז מהל' שבת הל' ט"ז בא"ד והנה שם), הלכך מסתבר לומר דע"י הג' מחיצות חשיבות מחיצות לאשוויי רה"י (ומסתבר דרק עליהם יש ק"ו דעולא שבת צ"ט ב',) דהא ג' מחיצות מועילות לאשוויי רה"י בבקעה, רק כשפתוח לרה"ר יש חסרון דפירצה האוסרת, והוי כעיכובא בחלות דין רה"י, וכעין זה מבאר הר' חיים הדין של מקום המחיצה דסבר דהיא נכלל בהק"ו דעולא דאם לאחרים עושה מחיצה לעצמה לא כ"ש וז"ל ר' חיים פי"ד מהל' שבת, כיון דאית בי' חלות דין מוקף מחיצות, ואפילו אם נימא דדין רה"י לית בי' כיון דלית בי' מקום כלל, מ"מ הא מיהא אהניא לי' מה דחשובין מחיצות גם על עצמן והוי"ן בכלל תוך המחיצות של רה"י דשוב הרי הן מופקעין מכלל דין רה"ר עכ"ל, מבואר מדבריו, דיש מקום דהוי תוך מחיצות רה"י ועדיין כרמלית הוא, וע"י המחיצות חל על המקום דין מקום מוקף מחיצות של רה"י, והוא דין חיובי. ולפ"ז אפשר ליישב גם לפי שיטת הט"ז והגר"ז כמו שבארנו בשיטת הב"ח, דבתוך החצר לא יכול הדין צדי רה"ר להפקיע

מה שכבר חל מעיקרא, היינו הדין מוקף מחיצות של רה"י שקיים עדיין ע"י הג' מחיצות שנשתיירו, ואע"פ שהדין רה"י פקע, זה רק מחמת פירצה האוסרת, אבל חלות מקום מוקף מחיצות קיים ולא יכול דין צדי רה"ר כרה"ר להפקיעו. ונמצא דלשיטה זו נמי, הג' מחיצות אינם יכולים להפקיע דין צדי רה"ר מק"ו ממקום המחיצה, ורק במקום שכבר חל דין מוקף מחיצות דהוי כה של רה"י, אז לא יכול הדין צדי רה"ר להפקיעו.

ולשיטת הב"י דהטור ס"ל כהרמב"ם דד' מחיצות מן התורה הוי רה"י וג' מחיצות מועילות להתיר טלטול, ולפי הנ"ל לא יתכן דין זה רק לחכמים דסוברים צדי רה"ר הוי כרמלית, וא"כ מועיל ג' מחיצות לעשות המקום כצדי רה"ר דהוי כרמלית מן התורה אבל לר"א דס"ל צדי רה"ר כרה"ר אפילו במקום ג' מחיצות כדמוכח מהא דס"ל דמקום מחיצה הוי רה"ר, ע"כ ס"ל דלא יועיל ג' מחיצות להתיר טלטול, וא"כ יש לעיין האיך מהני כלל הג' מחיצות לגבי עיקר החצר יותר מעל מקום המחיצה, דלשיטת הרמב"ם הא אין כאן שיורי רה"י כלל, דלדידי' לא מצינו שום מקום שמועיל ג' מחיצות לדין רה"י.

ואולי י"ל דאפילו לשיטת הרמב"ם דד' מחיצות הוי רה"י ג' מאותם ד' מחיצות משום הרשות להיות רה"י, וכל דין מחיצה הרביעית הוא כדי שלא יהא באותו רשות פירצה האוסרת. ויש מקור לזה מדין לחי משום מחיצה דמועיל רק לרוח רביעית לשיטת הרמב"ם, ובפשטות הגדר של לחי הוי מדין פתח ולא מדין מחיצה ממש. (וע' בהגר"ח על הרמב"ם פט"ז מהל' שבת הל' ט"ז בא"ד והנה שם), הלכך מסתבר לומר דע"י הג' מחיצות כבר נגמר הדין מחיצות של המקום כדי לאשוויי רה"י, רק דהפירצה של רוח רביעית אוסר וכדי להפקיע השם פירצה מאותו רוח צריך לעשות פתח, וזה נתקיים ע"י הלחי. ולפי"ז יש לתרץ לפי הב"י כמו שאמרנו לפי שיטת הט"ז והגר"ז, דכיון דנשתייר כח של ג' מחיצות שהם כח של עשיית רה"י אע"פ שאין בכוחם להפקיע דין צדי רה"ר, אבל באופן שכבר חל הדין מוקף מחיצות של רה"י שוב א"א לחול שם דין צדי רה"ר ולהפקיעו ודו"ק.

ולכאורה יש לדקדק לשיטות הראשונים דס"ל דתוכה של חצר הוי כרמלית מן התורה אפילו כשנשתיירו הג' מחיצות, ומינה הקשו החכמים לר"א דמ"ש תוכה דהוי כרמלית צדי נמי להוי כרמלית, ור"א תירץ להם, "התם לא קא דרסי לה רבים הכא קא דרסי לה רבים", ולפי הנ"ל דממימרא דר' חנינא מוכח דרק מקום המחיצה עושה ר"א רה"ר ולא תוך החצר, אמאי לא תירץ ר"א דדווקא על מקום המחיצה שייך לחול דין צדי רה"ר ולא בתוכה (ואפשר דקושיא זו הוי מקור של הרמב"ן במלחמות דהכל תלוי במקום דריסת הרבים ולא כמשמעות דר' חנינא) וי"ל דכיון דנוגע חילוק של דריסת הרבים בציור שלא נשתיירו הג' מחיצות משו"ה אמר ר"א תירוץ דמיישב הקושיא בכל ציור, כנ"ל.

הרב מנחם מענדל שלאמאוויטש

בענין הנחה ע"ג משהו

רמב"ם הל' שבת פי"ד הל' י"ז נעץ קנה ברה"י אפי' גבוה מאה אמה ונוח מרה"ר ונח ע"ג חייב עכ"ל, ומבואר מדברי הרמב"ם דלא בענין הנחה ע"ג מקום ד' על ד' ברה"י, וכ"כ הה"מ, ותמה על הרמב"ם שלא ביאר זה בריש פי"ג, והקשה הראש יוסף בחידושיו ובפמ"ג א"א שמ"ה דבהרמב"ם לעיל פי"ג הל' ט"ז מבואר להדיא להיפוך דבענין הנחה ע"ג מקום ד' על ד' אפי' ברה"י וה"ל שם וכן הזורק מרה"ר להה"ר ורה"י באמצע פטור ואם עבר החפץ בפחות מג' סמוך לארץ ונח ע"ג משהו אע"פ שחזר ונתגלגל ויצא לרה"ר השני' ה"ה כמי שנשאר עומד ברה"ר ולפיכך חייב ע"כ, מדהצריך הרמב"ם הנחה ע"ג משהו דוקא בתוך ג' סמוך לארץ ולמעלה מג' הנחה ע"ג משהו פטור מוכח דאפי' ברה"י בעי הנחה ע"ג מקום ד' על ד' ולא סגי במקום כל דהו וצריך ביאור דעת הרמב"ם בזה.

והנה תנן בשבת דף ק' א', זרק לתוך ד' אמות ונתגלגל חוץ לד' אמות פטור חוץ לד' אמות ונתגלגל לתוך ד' אמות חייב, והרמב"ם שם בפירוש המשניות כתב ואמרו פטור באותו שזרק לתוך ד' אמות ונתגלגל חוץ לד' אמות לפי שהוא לא נתכוין לזריקה של איסור וכן משמע בהלכותיו ע"ש שהפטור דרישא משום שלא היה מתכוין שתנוח חוץ לד' אמות ולא היה נתכוין למלאכת איסור כלל, והרשב"א חולק ע"ז וכתב ומסתברא דזורק לתומו על דעת שתנוח באיזה מקום שתרצה שאם במתכוין לזרוק לתוך ד' ה"ל למיתני נתכוין לזרוק ב' וזרק ד' [פ' בלא מתגלגל] ועוד דלא הוי דומיא דסיפא וכו' וכיון שכן רישא דוקא בשנח ע"ג משהו תוך ד' אמות וחזר ונתגלגל עכ"ל וצריך להבין למה לא פי' הרמב"ם שנח ע"ג משהו תוך ד' אמות דומיא דסיפא וכמש"כ הרשב"א.

והנראה לומר בדעת הרמב"ם דהנחה על גבי משהו תוך ג' לארץ לא מקרי מונח מצד הנחה שלו רק משום דין דקלוטה כמי שהונחה, דבזה שנח ע"ג משהו לא הויא הנחה דהא מיד חזר ונתגלגל, וכל חפץ שנח ואינו עומד במקומו לא מיקרי נח מזריקתו, וכל דין הנחה שלו הוא דאמרינן קלוטה כמי שהונחה ובזה מתיישבים חכמים לר"ע דאמרינן קלוטה כמי שהונחה וכן מבואר בהמשך דברי הרמב"ם ומלשונו בהל' ט"ז הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע אע"פ שעבר החפץ באויר רה"ר פטור [פ' כרבן דר"ע דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה] והוא שיעבור למעלה מג' טפחים אבל אם עבר בפחות מג' טפחים סמוך לארץ ונח ע"ג משהו אע"פ שנעקר או נתגלגל ויצא החפץ מרה"י לרה"י אחרת ה"ה כמי שנשאר עומד ברה"ר ולפיכך חייב עכ"ל. והמשך דבריו כן הוא, בתחילתו פסק דלא אמרינן קלוטה כמי שהונחה וסיים הנ"מ כשיעבור למעלה מג' אבל למטה מג' ונח ע"ג משהו בזה אמרי' קלוטה כמי שהונחה ומחדים חכמים לר"ע. וכן מדייק מלשונו "אע"פ שנעקר או נתגלגל ויצא החפץ מרה"י לרה"י אחרת ה"ה כמי שנשאר עומד ברה"ר" פי' אע"פ שאינו הנחה גמורה דהא נעקר או נתגלגל ה"ה "כמי שנשאר עומד ברה"ר" משום דין דקלוטה כמי שהונחה אבל הנחה גמורה אין כאן וכל זה לפי דעת הרמב"ם אבל הרשב"א ותוס' בשמעתין ד"ה אחזתו שמפרשים רישא דמתני' זרק לתוך ד' אמות ונתגלגל חוץ לד' אמות בנח ע"ג משהו תוך ד'

אמות מבואר דהנחה ע"ג משהו הויא הנחה בלי הדין דקכמ"ה דכל הפטור דהרישא לפי דעתם הוא משום ההנחה תוך ד' אמות ואם הנחה ע"ג משהו הויא הנחה משום קכמ"ה לא אמרינן קלוטה תוך ד' אמות כמבואר בתוס' לעיל ה' ב', ותוס' דשמעתין ד"ה והא, אלא מוכח דס"ל דהנחה ע"ג משהו הויא הנחה גמורה מצד עצמו וכ"כ התוס' הנ"ל להדיא ע"ש דבריהם ולפ"ז ניתא מה שלא פירש הרמב"ם רישא דמתני' כפי' הרשב"א ותוס' דהוא ס"ל דהנחה ע"ג משהו הויא הנחה רק מדין קכמ"ה ולא אמרינן קלוטה תוך ד' אמות ולפיכך היה מוכרח לפרש פטור דרישא משום שהזורק לא נתכוין לזריקת איסור וכמש"נ.

והנה גמ' דף פ' א', ואמר רבא תוך ג' לרבנן צריך הנחה ע"ג משהו והקשה שם בתוס' תימה לר"י דתנן לקמן בריש הזורק, הזורק מרה"י לרה"י ורה"ר באמצע ר"ש מחייב וחכמים פוטרין ותני עלה בגמ' תוך ג' לד"ה חייב אלמא לכו"ע לא בעינן הנחה ע"ג משהו תוך ג', ותי' דרבא סבר כר"י דהמוצא תפילין בגבי היה קורה בראש הגג כו' רב יהודה אומר אפי' אינו מסולק מן הארץ אלא מלא החוט תחור וגוללו אצלו וכו' וכן הקשה בתוס' הנ"ל בשמעתין ד"ה אחזתו וע"ש מה שתי', ומבואר דרבא דבעי הנחה ע"ג משהו תוך ג' פליג על תנא דברייתא ריש הזורק ולפיכך הוקשה להם עוד בתוס' דף פ' א' — הגמ' בעירובין דף צ"ח ב', דפריך על רבא ונימא כתנאי ומשני חסורי מחסרא וכו' מאי פריך התם לימא רבא כתנאי אמרה לשמעתי' ד"ש כתנאי אמרה דתנא דברייתא לא סבר כוותי' ע"ש וכל זה הוא לדעת התוס' דע"כ דסתרו דברי רבא לתנא דברייתא דקתני תוך ג' לד"ה חייב, דס"ל לתנא דרבנן מדים לר"ע כשזורק ובא לתוך ג' לארץ אע"פ שלא נח עדיין כלל דאמרינן קכמ"ה דכהולך על הארץ דמיא ופלוגתתם דוקא למעלה מג' טפחים אי אמרינן קלוטה כמש"ה או לא ולרבא לרבנן אפי' תוך ג' לארץ לא אמרי' קכמ"ה ומח' ר"ע ורבנן הוא אפי' למטה מג' דוקא ע"י הנחה ע"ג משהו הויא הנחה דבזה הויא הנחה בלי הדין דקלוטה כנ"ל בדעת התוס' אבל לפי המבואר לעיל בדעת הרמב"ם דהנחה ע"ג משהו הויא הנחה רק מדין קלוטה כמש"ה לא סתרו דברי רבא לתנא דברייתא כלל אלא אדרבא באו דברי רבא לפרש דברי התנא דמה דקתני בברייתא תוך ג' לד"ה חייב, ר"ל דרבנן מדים לר"ע דאמרינן קכמ"ה, בא רבא ופירש תוך ג' לרבנן, דהיינו רבנן דברייתא שמודים לר"ע דאמרינן קכמ"ה תוך ג' הוא דוקא כשנח ע"ג משהו, ומצריך שני דברים לומר קלוטה לחכמים. חדא תוך ג' ושנית הנחה ע"ג משהו ודברי רבא ותנא דברייתא חדא הם ולפי"ז מיושבת קושית תוס' מגמ' דעירובין הנ"ל שהקשה דע"כ רבא כתנאי אמרה לשמעתי' דהא תנא דברייתא לא סבר כוותי' אבל לפי הנ"ל בהרמב"ם שפיר לא הוה רבא כתנאי אלא דבריו הן הן דברי הברייתא. ונראה דיש למצוא מקור לדברי רבא להצריך הנחה ע"ג משהו מהברייתא דשמעתין דף ק' א', תנ"ה זרק חוץ לד' אמות ואחזתו הרוח משהו אע"פ שחזרה והכניסתו חייב דרבא ס"ל דלא פליגי הברייתות אהדדי וברייתא דשמעתין דבעי הנחה ע"ג משהו בא לפרש הברייתא לעיל וכנ"ל דאפי' תוך ג' לרבנן צריך הנחה ע"ג משהו.

ולפי"ז מיושב קושית הפרמ"ג הנ"ל שמוכיח מדהצריך הרמב"ם הנחה ע"ג משהו תוך ג' לארץ דבעי הנחה ע"ג מקום ד' על ד' אפי' ברה"י דאל"ה אפי' למעלה מג' הנחה ע"ג משהו הויא הנחה דזה אינו דלפי הנ"ל ברמב"ם דהנחה ע"ג משהו אינו הנחה מצד עצמו רק משום קכמ"ה הנחה ע"ג משהו למעלה מג' לא הויא הנחה כלל ולא אמרינן לרבנן קכמ"ה רק בתוך ג' לארץ וכמש"כ, ואפי' אם ס"ל להרמב"ם דלא בעינן הנחה ע"ג מקום ד' על ד' ברה"י, בעי הנחה ע"ג משהו תוך ג' וכמש"נ.

והנה שם בגמ' דף פ' א', ואמר רבא הוציא חצי גרוגרת אחת והניחה וחזר והוציא חצי גרוגרת אחת והעבירה דרך עליה חייב ופריך ואמאי הא לא נח ומשני כגון שהעבירה תוך ג' ופריך ואמר רבא תוך ג' לרבנן צריך הנחה ע"ג משהו לא קשיא כאן בזורק כאן במעביר ע"כ. מבואר דהעברה לא צריך הנחה ע"ג משהו ופירש"י שם ומעביר לא צריך הנחה דהא מנחה בידו וידו סמוכה לקרקע עכ"ל, וצריך להבין לדברי התוס' הנ"ל ד"ה אחותו דלרבא לרבנן לא אמרינן קלוטה כמש"ה כלל מה בכך דידו סמוכה לקרקע הא אכתי לא נח ולא הוי אפי' כזורק דנח ע"ג משהו ומאיזה טעם מיקרי מונח. אבל הרמב"ם פי"ח הל' כ"ג כתב הוציא חצי שיעור והניחו וחזר והוציא חצי אחר והעבירו על הראשון בתוך ג' חייב שהמעביר כמי שהניחו ע"ג משהו אבל אם זרקו אינו חייב עד שיניח שם ע"ג משהו עכ"ל והנראה פשוט במה שכתב הרמב"ם דהמעביר כמי שהניחו .ע"ג משהו לפי"מ שנתבאר בדעת הרמב"ם דהנחה ע"ג משהו ומיד חזר ונתגלגל לא מיקרי מונח כלל מצד עצמו וכל דין הנחה שלו הוא מדין קלוטה כמש"ה, וצריך הנחה ע"ג משהו דהוי מונח קצת על הקרקע רק לומר קלוטה כמש"ה דכל זה הוא דוקא בזריקה אבל במעביר דמונח בידו אפי' בלא נח ע"ג משהו הויא "כמי שנח ע"ג משהו" דהא מנחה בידו וידו סמוכה לקרקע והויא כמי שנח קצת על הקרקע ואמרינן קלוטה כמש"ה כמו דאמרינן קלוטה בנח ע"ג משהו וכמש"כ.

הרב מנחם שלמה זופניק

בענין שני ימים דראש השנה

באו"ח סימן תקי"ג ס"א ביצה שנולדה ביו"ט אסור ליגע בה. ובסעיף ה' אם נולדה ביו"ט ראשון מותרת ביו"ט שני בשני ימים טובים של גלויות אבל בשני י"ט של ראש השנה נולדה בזה אסורה בזה עיי"ש. והיינו דבשני י"ט של גלויות דעשאו שני ימים מספק חד מיניהו חול וממ"נ שריא אבל בשני ימים של ר"ה כיומא אריכתא הם וחוק קבוע הוא מדרבנן. והוא מסוגיא דביצה דף ה' א', תנן בראשונה היו מקבלים עדות החודש כל היום פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוויים בשיר התקינו שלא יהו מקבלים את העדים אלא עד המנחה ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגים אותו יום קודש ולמחר קודש, וברש"י שם עד המנחה עד הקרבת תמיד של בין הערבים אבל אחר מכאן אותו היום הרי הוא מעובר ומונין המועדות מיום המחרת ליום הכפורים וסוכות, ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה אע"פ שאין מונין למועדות מהיום לא מזלזלין ביה בהאי שלושים אלא גומרין אותו באיסורו כאשר הוחזרו עד המנחה ממלאכה כן נהגים וגומרים אותו בקדושתו אלמא תחילת עשייה שני ימים לר"ה אפי' בב"ד היה ולא מספק שהרי ידאי שיו"ט למחר ואעפ"כ תקנו לעשותו, ש"מ חוק חכמים ומצותן היה לעשותן בבאו עדים אחר המנחה ע"כ.

כתב הרמב"ם פ"ח מהלכות עירובין ה"ח, המערב לשני ימים טובים של גלויות או לשבת ויו"ט אע"פ שהוא עירוב אחד לרוח אחת

לשני הימים צריך שיהיה העירוב במקומו מצוי בליל הראשון ובליל השני כל בין השמשות וכו' מפני שהן שתי קדושות ואינן כיום אחד כדי שנאמר מליל ראשון קנה העירוב לשני ימים עכ"ל. וכתב המ"מ וממה שכתב רבינו מפני שהן שתי קדושות ואינן כיום אחד, נראה שדעתו שבשני ימים של ר"ה יוצא עליו בשני וע"ז כתב בהשגות וז"ל א"א טעה בזה שאפי' בשני י"ט של ר"ה אע"פ שהם קדושה אחת לקולא צריך שיהא העירוב קיים בליל שני ובמקומו, דלחומרא אמרי' שהם קדושה אחת אבל לקולא לא אמרי' עכ"ל.

באו"ח סימן תק"ג סעיף א' כתב המחבר וז"ל, אסור לאפות או לבשל או לשחוט ביו"ט לצורך מחר אפי' הוא שבת או יו"ט ואפי' בשני ימים של ר"ה ע"כ. וכתב הט"ז סק"א וז"ל אע"ג דכיומא אריכתא ניהנו ה"מ להחמיר אבל לא להקל ע"כ, והיינו דהאיסור הכנה מיו"ט ראשון לשני הוא מפני שמא"נ חד מינייהו חול ואסור להכין מיו"ט לחול, וברי"ה נמי אע"ג דאמרי' לענין ביצה שנולדה בה דשני הימים קדושה אחת היא לאסור מ"מ להחמיר אמרי' דקדושתם הם כמו שני י"ט וצריכים לחוש דחד מינייהו חול וזהו לבאורה דעת הראב"ד שהבאנו, והקשה המג"א דהמחבר בסימן תקט"ז סתם כדברי הרמב"ם שבשני י"ט של ר"ה אפי' נאכל העירוב סומך על מה שהיה קיים ביה"ש דיום ראשון והיינו דאמרי' דשניהם קדושה אחת אפי' להקל, וא"כ למה אסור להכין מיום ראשון דר"ה ליום שני. והחילוק מבואר בפרי מגדים סי' תק"ג בא"א בסק"א דכתב וז"ל, ביצה נולדה בראשון אסור ביום שני דר"ה דלחומרא קדושה אחת כיומא אריכתא אבל לקולא לבשל מאחד לחבירו לוקה ופשיטא הראשון עיקר ומונין מיניה, אלא דלקולא נמי אם נאכל העירוב בראשון דהא לא אמרי' לחומרא ב' קדושות ולהוי ראשון חול ושני קודש הא לא אמרי' אלא אי כולו כיומא אריכתא או ראשון עיקר וב' חול, עכ"ל.

הנה כתב הפמ"ג דאין להחמיר בשני ימים דר"ה אלא דיום ראשון קודש ויום שני חול אבל להיפך דיום ראשון חול ויום שני קודש אין להחמיר, אלא אי כולו כיומא אריכתא או ראשון עיקר וב' חול, ודבריו צריכים ביאור דאם להחמיר ר"ה כספיקא דיומא וכשאר יו"ט דגלויות, אלמה לא ניחוש ג"כ דיום ראשון חול ושני קודש וכדחיישינן באמת בכל שני ימים טובים דגלויות, והלא כל התנהגותנו ביו"ט של ר"ה הוא משום מנהג אבותינו בידינו, ומחוייבים אנו לנהוג ספק בכל מה שנסתפקו הם, והם חשו דאולי באו העדים ביום ראשון קדם המנחה ודראשון קדש ושני חול ומש"ה נאסרה הכנה מיום ראשון דר"ה ליום שני מפני חשש זה דהכנה מיו"ט לחול, ובנוגע לביצה שנולדה בה בראשון אסורה בשני להם שחשו אולי באו העדים לאחר המנחה ושניהם קודש ואין להתירה בממ"נ חד מינייהו חול וגם אנו מחוייבים לנהוג בחשש זה, ולמה אין צד שיום ראשון חול ושני קודש.

ויש לבאר דברי הפמ"ג באופן זה, דהנה מרש"י שהבאנו לעיל משמע הביאור דקדם דהיתה הגזירה שלא לקבל עדים מן המנחה ולמעלה, היינו עושים יום ראשון קודש מספק שמא יבואו, ולכן אם לא באו כל היום אלא למחר או שלא באו כלל דאז נתקדש יום ל"א מעצמו שכבר קדשוהו שמים אז היתה התנהגותינו ביום שלושים התנהגות ספק. אבל לאחר שהחליטו שלא לקבל מן המנחה ולמעלה אז כל היכא שהגיע זמן המנחה ולא באו, ממשיכים אותו יום בקדושה לא מפני הספק דשמא יבואו יותר מכאן ולהבא דהא לא נקבל אותם וודאי לא נקדש היום אלא ממשיכים אותו בקדושה הוראי ונהגו רובו בקדושה. ולפיכך המשכת היום בקדושה אינה ספק אלא וודאי, ולכן הואיל ויום השלושים הוי קדוש, וודאי יום ל"א הוי קדוש, לכן הוו שניהן קדושה אחת.

וא"כ לפ"ז אין הבדל בין באו אחר המנחה ללא באו, אלא כל היכא דהגיע זמן המנחה,

מחליטים היום בקדושה. וכן מפורש בלשון הצל"ח וז"ל ואם לא באו עדים קדם המנחה בין באו אחר המנחה ובין באו למחר ובין לא באו כלל כבר הראשון נשאר בקדושתו כתקנת חכמים ע"כ. וכן ברש"י דף ו' א' ד"ה דילמא ח"ל, מחקנה ראשונה למנות מיום שני ולעשות שני ימים כגון שלא באו עדים עד יום ל"א וכו', הרי להדיא בדבריו דאפי' אם לא באו ביום ל' כלל, נתקנים יום ל' בקדושה.

אולם המהרש"א שם כתב להפך מזה ח"ל, התקנה הראשונה היתה בבאו עדים אבל בלא באו כלל עד יום ל"א היו עושין אותן ב' ימים מספק, ע"כ. וצ"ע להבין זה, דהא לאחר שהגיע זמן המנחה והוחלט שלא לקבל העדים ולהמשיך היום בקדושה כבר נקרא היום קדוש בתרי, ולמה נקרא רק ספק. וי"ל עפ"י דברי הלבוש סימן ת"ר דכתב ח"ל, התקינו שלא יהיו מקבלים את העדים אלא עד המנחה וכשבאו לאחר מכאן יהיה אותו היום מעובר למנות יום זה יום שלושים של אלול ולמנות ליו"כ ולסוכות מיום המחרת, שיש כח ביד ב"ד לעשות זה דכתיב אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם אתם כותב אתם ואפי' מזידים וכו' מיהו אע"פ שאין מונין למועדות מיום זה וכחול הוא חשוב, ויו"ט יהיה למחרתו, מ"מ לא היו מזלזלין בו שהרי מן הדין היה ראוי להיות יו"ט מן התורה אלא שניתן רשות לב"ד לזחותו לפיכך היו גומרים אותו באיסורו ובקדושתו עד הלילה מדרבנן ולפיכך קדושתן קדושה אחת היא מחוק חכמים ומצוותן ע"כ.

מבואר מדברי הלבוש דרק בבאו עדים מן המנחה ולמעלה הואיל ומה"ת צריכים לקבלם והיה היום שלושים ראוי להיות יו"ט, אלא שלחז"ל יש כח שלא לקבלם, לכן הוכרחו לגמור היום בקדושה משום שבעצם ראוי הוא להיות קדוש. אבל בלא באו כלל לא היו גומרים אותו בקדושה מצד הדין אלא כמובן מצד ספק דשמא יבואו אחר המנחה ויהיה היום ראוי להיות קדוש מדאורייתא, אבל לא מחליטים אחר זמן המנחה על המשכת קדושת היום בודאי. ובזה מבוארים דברי המהרש"א שחלק בין באו ללא באו אחר המנחה.

והנה רואים מדברי המהרש"א והלבוש שגם בזמן ב"ד היתה אפשרות שיום ראשון חול ויום שני קודש ולכן במקומות חוץ לירושלים היה להם ספק מה עשו ב"ד אם הגיעו עדים מן המנחה ולמעלה והי' היום הראשון קדוש מן הדין של גזירת חכמים ויום שני קדוש מן התורה, והוויין תרוויהו קדושה אחת, או דעדים לא באו כלל ביום ל' והוי יום ל' קדוש רק מספק, דהיינו האף שבמציאות נהגו בו איסור כל היום אבל היתה זו רק התנהגות ספק ולפיכך כלפי יו"ט שני הוי חול ושתי קדושות הן ולא קדושה אחת.

ובזה נבין מה' הרמב"ם והראב"ד בעירוב — דהראב"ד יסבור כשיטת המהרש"א והלבוש ולפ"ז א"ש, דהנה אנו צריכים להחמיר בר"ה כמו שהחמירו אבותינו, והנה אבותינו שלא היו בירושלים ראי שהחמירו בה קדושה אחת דשמא באו עדים מן המנחה ולמעלה בירושלים והוי קדושת ודאי ומפילא קדושת יום ל' עם יום ל"א הויא קדושה אריכתא. ומאידך, גם חששו שמא עדים לא באו כלל דלפי שיטת המהרש"א הוי יום ל' רק קדושת ספק ולא קדושה אחת עם יום ל"א ואם התנהגות זו תגרום איזו חומרא, אז החמירו את החומרא ההיא.

ולכן סבר הראב"ד דאם יניח העירוב ביום ראשון של ר"ה לא יועיל ליום שני דהא אנו צריכים להתנהג בר"ה גם התנהגות של יום ל' חול ול"א קדש, דהא אפשרות זו היתה גם לאבותינו, והגם דלחומרא חיישינן נמי לאפשרות שהיו שתיהם קודש, אבל גם מחמירים החומרא שתהיה נובעת אם נאמר דיום ל' חול ול"א קדש.

והרמב"ם ס"ל דאחר גזירת חז"ל שלא לקבל מן המנחה ולמעלה, הרי תמיד יום ל' קודש כמו שאמרנו לעיל מל' רש"י והצל"ח, ולפיכך אין התנהגות כזו של יום ל' חול ויום

ל"א קודש דלא היתה כלל התנהגות כזו מזמן אבותינו אחר שגזרו שלא לקבל עדים מן המנחה ולמעלה.

חוהי כוונת הפמ"ג שאמר דאין צד של ראשון חול ושני קודש, אלא או דשניהם קודש בבאו מן המנחה ולמעלה או דרק ראשון קודש בבאו לפני המנחה שאז כמובן ראשון קודש ושני חול. ולכן להכין מיום ראשון לשני וראי דאסור, דהא מחמרינן שמא יום ראשון קודש ושני חול דהיינו דהא אבותינו חששו לצד זה וגם אנו נתנהג באופן זה. אבל הנחת העירוב מיום ראשון לשני תועיל, דהא אין צד שיום ראשון חול ושני קודש, דכל הספק הוא דאולי שניהם קודש והוו קדושה אריכתא והעירוב יועיל מיום אחד לשני או דראשון קודש והשני חול, וממילא אין השני צריך לעירוב כלל לכן עירוב אחד מספיק.

עיין בטור סימן ת"ר: כתב רש"י בתשובה רבותי אומרים שאין אומרים זמן אלא בראשון דר"ה דקדושה אחת היא וכיומא אריכתא דמי, אבל אני אומר שצ"ל זמן דממ"נ אי ספק הוא אומר ואי אמנהגא דב"ד סמכינן וכו' אומרים זמן עי"ש, והב"ח ביאר ספק זה מהו.

ולכאורה הנ"ל תלוי במה שאמרנו דדעת רש"י היא כהרמב"ם וכמו שהעתקנו בדבריו לעיל, ולכן אין אומרים זמן בשני דאם ראשון קודש מדאורייתא דהיינו באו עדים לפני המנחה, פטורים להגיד זמן על השני ואם באו עדים לאחר המנחה, אז שניהם קדושה אריכתא וזמן אחד מועיל לשניהם. ודעת הטור אפשר כהראב"ד שחשו דאולי יום ראשון חול ושני קודש ולכן אומר זמן בשני.

הרב מרדכי מנדלבוים

אם לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש

שבת צ"ט ב', אמר רב מישא בעי ר' יוחנן כותל ברה"ר גבוה עשרה ואינו רחב ד' ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י, וזרק ונח על גביו מהו, מי אמרינן כיון דאינו רחב ד' מקום פטור הוא, או דילמא כיון דעשאו רה"י כמאן דמליא דמיא, אמר עולא ק"ו לאחרים עושה מחיצה לעצמו לא כ"ש, עכ"ל הגמרא. ובחי' הגר"ח על הרמב"ם, פ' י"ד מה' שבת, ה"א, ביאר דברי הגמרא, וז"ל, הרי דבכל מחיצות רה"י כשם שחשובין מחיצות על תוכו, כמו"כ יש בהן דין מחיצות על עצמן עכ"ד. פ', דע"י המחיצה חשיבי כאילו המחיצה עצמה נמי מוקפת במחיצה.

ובסברת הגר"ח לכאורה יש להקשות מהא דאיתא במתני' שבת צ"ט א', חוליית הבור והסלע שהן גבוהין עשרה ורחבן ארבעה הנוטל מהן והנותן על גבן חייב. ובהמשך דברי הגמ' למה לי למיתני חולית הבור והסלע ליתני הבור והסלע, מסייע לי' לר' יוחנן, דאמר ר' יוחנן בור וחוליייתה מצטרפין לעשרה, וברש"י, שם, ד"ה מצטרפין, וז"ל, מצטרפין לעשרה לשויה הבור רה"י, עכ"ל, פ', ורק תוך הבור הוא רה"י ולא החוליא עצמה, שאינה גבוהה עשרה מבחוץ לרה"ר, אבל כד מעיינית בהריטב"א, עירובין ע"ח א' ד"ה, לא שמיעא לך, וכן הוא נמי בהרשב"א, שם, ד"ה מלאו, מבואר דאפילו חוליא שאינה גבוהה עשרה מבחוץ לרה"ר הויא נמי רה"י, ובפני יהושע (גיטין ט"ו ב'), ד"ה גידוד חמשה, ביאר סברתם, דהוא משום הק"ו דעולא, פ', וכיון דהחוליא

מהני לעשות הבור רה"י, דהא בלאו החוליא ליכא מחיצת עשרה להבור, מהני נמי לעצמו, להחוליא, להיות רה"י, ולכאורה, אי כסברת הגר"ח, דהכותל נעשה רה"י ע"י היקף המחיצות, והמחיצה עצמה חשיבי כמוקפת במחיצה, האיך מהני הכא לעשות החוליא רה"י, דאע"ג דמבפנים אינא מחיצת עשרה, מבחוץ ליכא כ"א מחיצה ה', ואינו מובדל לגמרי מהרה"ר.

ויש עוד להקשות בסברת הגר"ח מהא דאיתא בהרשב"א, שבת צ"ט ב', ד"ה כותל, וז"ל, כותל בד"ה גבוה י' ואינו רחב ארבע ומוקף לכרמלית ועשאו רה"י, מסתברא דהא דאיצטריך למימר כל הני משום דמעיקרא היה מקום פטור ועכשיו כשגדר הכרמלית נעשית ממילא ע"י מחיצה זו רה"י, והילכך מיבעיא ליה, כיון דלא נתחדש שום דבר בגופו של כותל, אי אזלינן ביה בתר מעיקרא או דילמא כיון דמ"מ על ידיה נעשית רה"י אף היא כרה"י, אבל אם מתחלה גדר כרמלית בד' מחיצות פשיטא ליה דאע"פ שאין המחיצות רחבות ד' חייב, עכ"ד. וקושית הגמרא היא, אי מהני הק"ו בכותל שלא נעשה מתחלה לשם היקף רה"י, אבל בכותל שנעשה מתחלה לשם היקף רה"י פשיטא ליה דאיכא ק"ו ונעשה רה"י, ולכאורה צ"ע, דאי כסברת הגר"ח, דנעשה רה"י ע"י היקף מחיצות, וע"י הק"ו חשיבי כאילו הכותל עצמו מוקף במחיצות, מ"ש זה מזה הא אפילו אי לא נעשה מתחלה לשם היקף רה"י איכא נמי אותו היקף מחיצות.

אשר ע"כ נראה מוכת דהק"ו לא מהני כלום לעשות הכותל כמוקפת במחיצה, ואפילו אחר סברת הק"ו אין הכותל בתוך היקף המחיצות ואינו בתוך הרשות, ואעפ"כ מהני הק"ו לעשות הכותל רה"י, והוא משום דע"י הק"ו נחבטל הכותל להרשות המוקפת שהוא רה"י, וכל דבטל לרה"י, אע"פ שאינו בתוכו הויא נמי רה"י, וזהו הסבר דברי הגמרא, דכותל שמהני לאחרים, פ', שמהני לעשות מקום רה"י, מהני נמי לעצמו להיות רה"י, דבטל אצל המקום שמהני לגביה, ומכיון דאותו מקום הויא רה"י, חשיב הכותל רה"י, ואפילו אינו בתוכו.

ויש להוכיח כן מלשון הרשב"א שבת צ"ט ב', ד"ה כותל, וז"ל אבל אם מתחלה גדר כרמלית בד' מחיצות, פשיטא ליה דאע"פ שאין המחיצות רחבות ד' חייב, וכו', דהו"ל כחורי רה"י שהן כרה"י, עכ"ד, ולכאורה צ"ע דמה ענין חורי רה"י אצל כותל המקיף שנעשה רה"י ע"י הק"ו דעולא, וע"פ המבואר ניחא, דאיתא בגמרא שבת ז' ב', אמר רב גידל אמר ר"ח ב"י אמר רב בית שאין תוכו י' וקרויו משלימו לעשרה על גגו מותר לטלטל בכולו בתוכו אין מטלטלין בו אלא בד' אמות, אמר אביי ואם חקק בו ד' על ד' והשלימו לעשרה מותר לטלטל בכולו, מאי טעמא הוי חורי רה"י, וחורי רה"י כרה"י, ובמאירי, שם, ד"ה חקק, כתוב וז"ל, מותר לטלטל בכולו שהרי יש כאן רה"י ע"י ביטול, דטפל הוא אצל הרשות ובטל אצלו, ואפילו אינו בתוכו, ובזה אפשר לומר שכתב הרשב"א, דכותל המקיף הויא כחורי רה"י, דכשם שחורי רה"י חשיבי רה"י ע"י ביטול, הכא נמי בכותל המקיף הויא רה"י ע"י ביטול, דהק"ו מהני לעשות הכותל כחלק מהרשות המוקפת.

ובזה נוכל לבאר מה שכתוב בפנ"י, דהתם נמי מכיון דהחוליא מהני להבור לעשותו רה"י, א"כ אע"ג דאינה גבוהה עשרה מבחוץ, אפ"ה בטל הוא אצל הבור, וחשיבי כחלק מהבור, וכל דהבור הויא רה"י, נעשה החוליא נמי רה"י.

וניחא נמי בזה מה שחילק הרשב"א בין כותל הנעשה מתחלה לשם היקף רה"י, לכותל שלא נעשה מתחלה לשם היקף רה"י, דבכותל שנעשה מתחלה לשם היקף רה"י נעשה מיד, בשעת בנינו, כחלק מאותו רשות המוקפת, דמתחלה לא נעשה כ"א לצורך אותו רשות להיות רה"י, משא"כ בכותל שלא נעשה מתחלה לשם היקף רה"י, דמתחלת בנינו לא מהני להרשות כלום, לא נעשה עכשיו, בשעת

בגינו, כחלק מהרשות המוקפת, וא"כ אפשר לומר דאפילו בנה לה כותל אחר, ואיכא עכשיו רה"י, אפ"ה אותו כותל עדיין במקומה עומדת ולא חשיבי כחלק מהרשות המוקפת.

ולפ"ז היה נראה לומר דאפילו בהגר"ח נמי אפשר לומר כך, דהכותל בטל אצל הרשות ואינו נידון כמקום בפ"ע, ומה שכתוב, דהכותל הויא מחיצה על עצמה, אינה מחיצה ממש, כ"א דנכלל בהיקף המחיצות, וכאילו היא גופה מוקפת במחיצות מכיון דהוא בטל אצלו.

והנה בירושלמי, עירובין פ"ז ה"ב, כותל שבין שתי חצירות גבוה י' ורחב ד', מערבין שנים ואין מערבין אחד, וכו', והקשו שם, לא היה רחב ד', ר' בא בשם רב אסור לכאן וכאן, פ', דלא הויא רה"י, ר' זעירא בשם רב מותר לכאן וכאן, פ', דהויא רה"י, מיחלפה שיטתיה דר' בא, תמן אמר ר"ב, ר' יהודה בשם שמואל זרקה ונחה על ראשי המחיצות, פ', מחיצות הגבוהות י' ואינן רחבין ד' המקיפין רה"י, חייב, וכא אמר הכין, ותירץ שם תמן את רואה כאילו היא מליאה עפר וצרורות, פ', ובשלמא התם במחיצות רה"י, דאיכא הק"ו דעולא, נוכל נמי לומר דהרי היא כאילו מליאה עפר וצרורות, אבל הכא בכותל שבין שתי חצירות, דלא הויא מחיצה כ"א הפסק בעלמא בין שתי רשויות היחיד, ליכא הק"ו דעולא, וליכא למימר דהרי היא כאילו מליאה עפר וצרורות, ע"כ, ומשמע מזה דהק"ו לחוד לא מהני, ומהני רק היכא דאיכא נמי למימר דביתא כמאן דמליא דמיא, ולכאורה צ"ע, דאי כפי המבואר, דהק"ו מהני לעשות הכותל כחלק מהרשות המוקפת, למה ליה עוד למימר דביתא כמאן דמליא, הא בלא"ה הויא נמי רה"י, אכן בזה יש לומר, דאה"נ הק"ו לחוד מהני לעשות הכותל רה"י, אבל אעפ"כ ליכא מקום הנחה, דכל פחות מד' לאו מקום הנחה היא, וכמבואר בגמרא, שבת ד' א', והא בעינן עקירה והנחה מע"ג מקום ד', ע"כ, אבל הנראה בזה, דבלאו סברת הגמרא דביתא כמאן דמליא דמיא, אפילו רה"י נמי לא הויא, דהא מבואר בגמרא, עירובין ד' ב', דכל שגבוה עשרה לא הויא רשות תחתון, והויא מקום בפ"ע, וז"ל הגמ' מחיצות דאורייתא נינהו, דאמר מר ארון תשעה וכפרת טפח הרי כאן עשרה. וברש"י שם ד"ה ארון כתוב, וז"ל, ותניא בפ"ק דסוכה, ר' יוסי אומר לעולם לא ירדה שכינה למטה מעשרה דכתיב השמים שמים לה' והארץ נתן לבני אדם ולמטה מעשרה חשיב ארץ, וכו', **אלמא עשרה הוי מחיצה דלמעלה מעשרה לא חשיבי ליה רשות תחתית אלא רשות אחרת.** עכ"ד, הרי דכל שגבוה עשרה אינה רשות תחתית כ"א מקום אחר, וא"כ אפשר לומר, דהכא בכותל שגבוה עשרה, אי לאו דס"ל דביתא כמאן דמליא דמיא, וקרקעית הרה"י עולה עד ראש הכותל, לא חשיבי כחד מקום, ואינו חלק מהרה"י, דכל שגבוה עשרה הויא מקום בפ"ע, ורק אי ס"ל דביתא כמאן דמליא, ואיכא קרקעית הרה"י עד ראש הכותל, הויא חד מקום, דעכשיו אינה מופלג מינה עשרה.

הרב מרדכי יהודה קנר

בטלטול כלים המוקצין בשבת

א. בהגהות רעק"א לאו"ח ש"ח הקשה היות וקי"ל כר"ש דלית לי' מגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולי יומא, חוץ ממוקצה מחמת איסור שדחאו בידים, אבל

במוקצה מחמת חסרון כיס ליח לן מגו, ואילו יחזור בו האדם מהקצאתו הרי יוכל להשתמש בסכין של מילה לכל צרכיו, וא"כ אף לפני שחזר מהקצאתו יוכל לטלטלו לצורך מקומו, וכמוש"כ הר"ן ביצה כ"ח ב', דכל שיתכן שיהי' לחפץ היתר לצורך גופו כבר מותר גם עכשיו לצומ"ק, וא"כ לא משכחת לה לסכין של מילה דליתסר בטלטול עכת"ד.

ב. והנה קושייתו של רע"א מבוססת על ב' הנחות: א) דלא אמרי' מגו דאיתקצאי במוקצה של חס"כ, ב) על ד' הר"ן בביצה כ"ח ב', הנ"ל שכל שיתכן לו היתר לצו"ג מותר כבר עכשיו לצומ"ק. ונבארם אחת לאחת.

בספר אור גדול רפ"ד דביצה תמה על רע"א מגמ' ביצה ל' א', ושבת קנ"ז א', דר"ש מודה בארזי ואשוחי שאין מסיקין בהן דהוי מוקצה מחס"כ, ואם איתא לד' רע"א הרי כיון שהחליט להסיק בהן חוזר בו בזה מהקצאתו לבנין וכיוץ ולית לן מגו לישתרי.

אמנם מסתבר שהאור גדול לא ראה את ד' רע"א בחידושיו לביצה ב', שכתב להדי"א דדבריו בנויין על המג"א (תק"א) דסתם כלים עלולין להשתבר וחשוב יושב ומצפה, ולכן שרי היכי דל"א מגו דאיתקצאי אבל בארזי ואשוחי שאין יושב ומצפה אף לר"ש אסור וכמוש קערה ועששית שמדחה בה ר"ש בשבת דף מ"ד א', [ויושב ומצפה אין הכוונה שחושב שכך יפול דבר, אלא כל שמסיק בדעתו אפשרות כזו סגי בהכי, וכן מוכח מגר דחשיב יומ"צ לר"ש אע"פ שאין חושב על השמן כי אם מפני שחושב על הכלי וכמוש"כ הרשב"א והרמב"ן ואכ"מ.] ועקושיית רע"א איננה על כל הדין של מוקצה מחס"כ אלא על כלים דוקא דכיון דעלולין להשתבר מסיק אדעתי' אפשרות שישתמש בהן.

ג. והנתחו השניה של רע"א הבנויה ע"ד הר"ן ביצה, השיג עליו החזו"א בהבנת ד' הר"ן, ועכ"פ נראה שלפי רע"א יסוד הר"ן בנוי על מה שמבואר מן הגמ' והראשונים שדין טלטול מוקצה חלוק ביסוד דינו מאיסור אכילה או שימוש במוקצה כי זה השני מקורו מקרא דוהכינו וכל אשר לא הוכן מבעו"י לשימוש נאסר לשבת, למרות שאיסור הטלטול אינו אסור מחמת חסרון בהכנה אלא גזירת חז"ל היתה לאסור הטלטול גזירה אטו הוצאה וכדאמרי' בגמ' אטו טלטול לאו צורך הוצאה היא. ובגמ' שבת קכ"ג ב', איתא דמגזירת נחמיה בן חכליה אסרו אף כלי שמלאכתו להיתר וחזרו והתירום וכן חזרו להתיר כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו ומקומו עד שאמרו כל הכלים ניטלין חוץ ממסר הגדול (שמוקצה מחס"כ), הרי לפניך שטלטול מוקצה ג"כ מכח גזירת נחמיה נאסרה. [ובצדק כינו סי' ש"ח בשו"ע המדבר מטלטול מוקצה "דיני טלטול כלים האסורים והמותרים בשבת" בזמן שסימן ש"י נקרא "דיני מוקצה בשבת" שבו מובאים הדינים הנובעים מהקצאתו.] ומגמ' קכ"ג ב', הנ"ל יוצא שישנן כמה דרגות: מלאכתן להיתר נאסר רק שלא לצורך כלל, ומלל"א רק לצגומ"ק וכלים המוקצין לגמרי נאסרו.

ד. ויש לחקור בדרגה אחרונה זו אם האיסור טלטול תלוי בשם מוקצה ובמה שהוא אינו מוכן לשבת או דזה נמדד עם מה שאין ראוי לכלום כלומר אחרי שאינו מוכן אסור בשימוש ולכן אינו ראוי לכלום וכל דלא חזי למידי לא ראו חז"ל להתיר איסור טלטולו שמכח נחמיה. והנה מד' המלחמות סופ"ד דביצה, שלומד דלכן ל"א מגו דאיתקצאי בטבל שהופרש לשבת, דגם באיסורו מוכן הוא לשבת ע"ש ואעפ"כ מבואר במסכת שבת דטבל (באיסורו) אסור לטלטלו, נראה קצת מזה שאין איסור הטלטול נמדד עם מה שאינו מוכן לשבת אלא במה שאינו ראוי דכל זמן שלא הופרש ממנו אין ראוי לכלום באופן המותר. וכשם שדבר המוכן ולא חזי למידי אסור לטלטלו כמו"כ י"ל דדבר שאינו מוכן ומ"מ חזי שרי בטלטול, וכן מבואר להדי"א באגלי טל מלאכת טוחן אות מ' דחפץ המוקצה הנצרך לחולה בשבת מותר אפי' לאחר לטלטלו

מה"ט דאע"ג דאינו מוכן לשבת מ"מ כל דהשתא חזי מותר לטלטלו. ובזה נבוא לביאור יסודו של הר"ן הנ"ל דכיון שיתכן למוקצה זה שיהי' לו היתר שימוש לצו"ג לכשיחזור בו מהקצאתו שפיר הותר גם עכשיו בטלטול דלא הוי חפץ שאינו ראוי כיון שיש לו אפשרות של שימוש באופן המותר. ומש"כ רע"א דמותר לטלטלו רק לצום"ק ולא מחמת לצל היינו משום שסכין של מילה או נר הוי כלי שמלל"א, ואילו היה מלאכתו להיתר היה מותר בטלטול אף מחמה לצל. ואמנם הרמב"ם פכ"ה הי"א כתב דכלי המוקצה מחמת מיאוס מותר לטלטלו רק כשהוצרך לו ע"ש, והיינו דס"ל ג"כ כר"ן ביצה דמוקצה מחמת מיאוס אף לר"ש אסור כל זמן שלא חזר מהקצאתו, אלא שחולק על הר"ן במה שנקט דאיסור הטלטול תלוי בראויות החפץ, ואשר מה"ט מתיר לטלטל אף לצום"ק, דהר"מ יסבור דהאיסור תלוי במה שהחפץ הוא בלתי מוכן ולכן אוסר לטלטל מוקצה מחמת מיאוס לצום"ק או מחמה לצל ורק לצו"ג שרי דבזה חזר בו מהקצאתו, וכן משמע להדיא בחיי אדם כלל ס"ו שאיסורי הטלטול תלויין בהכנת החפצים לשבת. גם מהפמ"ג ואחריו המשנ"ב (בס' שכ"ח) שחלקו על האגלי טל בטעם הדין שהבריא מותר לטלטל מוקצה לצורך החולה, נראה שנקטו כצד זה. ולפי"ז נכונים גם דברי הר"מ בטעמם. ועכשיו שזכינו לדין שהר"מ חולק על הר"ן נמצאת קו' הרע"א מצטמצמת רק לפי שיטת הר"ן.

ה. ובכדי, ליישב תמיהת הרע"א אקדים לבאר ד' הרשב"א (קנ"ד ב') אהא דאר"ה היתה בהמתו טעונה כלי זכוכית מניח תחתיהן כרים וכסתות וכו' ומוקים לה בגמ' בקרני דאומני שמקיזין בהן דם והוי מוקצה, ופריך והא קמבטל כלי מהיכנו ומשני בשליפי זוטרי דאפשר לנערן ע"ש. והקשה בחי' הרשב"א

---

*ידעת המרדכי לכאורה צ"ע טובא דאדרבא מגמ' קכ"ג ב', מבואר להיפך דחזרו והתירו כלי שמלל"א לצנום"ק וכו' עד שאמרו כל הכלים ניטלין חוץ ממסר הגדול, הרי שכלים המוקצין לא הותרו לצנום"ק. כמו"כ צ"ע איזו ראיה מצא המרדכי לדבריו מגמ' פ' כל הכלים קכ"ג א', כמצויין בב"י. ושמא ניתן לומר דהנה רש"י ב'

מ"ש קרני דאומני משרגא דנפטא דשרי לטלטולי לר"ש כיון דחזי לכסויי בה מנא. ותירץ דלא עביד לכסויי בה מנא דאי נפיל מיתבר. ושוב הקשה הרשב"א למה חשוב זה מבטל כלי מהיכנו והא אפשר לטלטלו לצום"ק וע"ז הביא שיטת בעה"מ דכל שאין בו שימוש לצו"ג אסור גם לצום"ק, והרשב"א השיג עליו, וראייתו מר' נחמיה דאין כלי ניטל אלא לצורך תשמישו בלבד, ולדידי' כלי שמלל"א ומיוחד למלאכה אסורה אין לו שום היתר לצורך גופו ואעפ"כ מחיר ר"נ לטלטלו לצום"ק. [והנה אין בזה משום תפיסה על בעה"מ דאיהו לשיטתיה אזיל בפי' דלר"נ כלי שמלל"א באמת אסור לצום"ק, והרשב"א רק הוכיח והקשה על בעה"מ לפי מה שהוא סובר בפי"ז דלר"נ כלי שמלל"א מותר לצום"ק.] וביאור ד' הרשב"א שמתחילה מקשה דאע"פ דהוי מלל"א מ"מ יש לו היתר טלטול לצו"ג, וע"ז משני דאין לקרני דאומני שום צו"ג, ושוב מקשה הרשב"א דאע"פ שאין לו היתר לצו"ג לישתרי לצום"ק כמו דלר"נ אע"פ שאין כאן היתר לצו"ג מ"מ מותר לצום"ק. הרי לנו שאפי' חפץ שאינו ראוי לכלום מותר הוא בטלטול, ואע"פ שנתב"ל דכל שאין ראוי לכלום אסור בטלטול, צ"ל להרשב"א דכלים שאני דמה שאין ראוי לכלום אין מבטל הימנו תורת כלי, וכלים אף דלא חזי למידי מותרין בטלטול, ורק במה שאינו כלי כמו עצים וכדומה, בזה הוא דתלוי בראויות החפץ וכל דלא חזי לא שרי בטלטול.

ו. ומקור לשיטה זו יש למצוא במרדכי פ"ג אות שט"ו וז"ל: חוץ ממסר הגדול — מיהו לצנום"ק מותר כדמשמע בפרק כל הכלים, וה"ה לנר שהדליקו בו באותו שבת אבל צרורות ומעות וכל דכוותייהו שאין עליו תורת כלי או אוכלין חמור מכולהו ואפי' לצנום"ק לא עכ"ל. *

ומש"כ המרדכי דמסר הגדול מותר לצו"ג, אע"פ שמוקצה מחמ"כ בודאי אסור לכל תשמיש מ"מ משכח"ל בחולה שנצרך לכלי המוקצה, וכיון שמותר לטלטלו להמרדכי לצו"ג גם אחר יוכל לטלטלו, ולפי"ז צ"ל דאילו היו כלים ג"כ נאסרין בטלטול ל"ה אחר יכול לטלטלו להמרדכי דיסבור כמושכ"ל בדעת הר"מ דאיסור הטלטול תלוי במה שהחפץ הוא בלתי מוכן ובאן החפץ הוא בלתי מוכן אע"פ שראוי הוא לצורך החולה.

ז. והנה הב"י (רע"ט) תמה הרבה על המרדכי דאיך זה מתיר נר שהדליקו בו בשבת בטלטול, והרי כיון שבעודו דולק נאסר בטלטול מכח בסיס לדבר האסור, א"כ נימא מגו **דאיתקצאי לאוסרו בטלטול לכל השבת. אמנם דברי המרדכי ברורים שכלים המוקצין לא** נאסרו בטלטול ולא יועיל לזה מגו דאיתקצאי שגורם רק שיהי' מוקצה גם לאחר שנסתלק המוקצה מע"ג הבסיס, אבל אכתי שרי בטלטול כשאר כלים המוקצין, ומה שהבסיס אסור בטלטול בעודו דולק הוא או משום שמתבטל להמוקצה שעל גבו ונעשה כחלק ממנו ליאסר בטלטול או משכיון שנעשה בסיס ומשמש להמוקצה הוי הטלטול בו כטלטול בהמוקצה שעל גבו דרך היכי שלא נעשה בסיס כמו בשוכח לא נאסר הטלטול בבסיס משום טלטול המוקצה שעל גבו דחשיב רק כטלטול כלאח"י במוקצה אבל היכי שנעשה בסיס גמור נאסר לטלטלו מחמת טלטול בהמוקצה דלא חשיב טלטול כלאחר יד. וזה פשוט כ"כ עד שצ"ע מה בכלל מקשה הב"י על המרדכי ובעז"ה יתבאר ג"ז בהמשך הדברים. ועכ"פ הרי נתבארה היטב דעת המרדכי.

ח. אולם שיטת הרשב"א עדיין צע"ג שבדף קכ"ג א', כשמקשה הגמ' על רבה — שמתיר כלי שמלל"א לצו"ג — מעלי ומדוכה שאסור לטלטלן, ומשני דהוי מוקצה מחמת חס"כ כסיכי זיירי ומזורי ע"ש. וכתב הרשב"א דמה"ט לא משני בגמ' לרבה, דאסור ששנינו בעלי ומדוכה, הכוונה לצורך מקומו וכדמשני לקמן קכ"ג ב', בגמ' על רבא דאסור לטלטלן היינו מחמל"צ, משום דמשמע ליה לרבה דאסור דקתני בכל גווני הוא עכת"ד. נמצא דגם כד משנינן לרבה דהוי מוקצה מחס"כ אסור לטלטלן בכל גווני ואף לצגומ"ק. וכיון שהוכחנו למעלה דהרשב"א הולך בשיטת המרדכי דכל שהוא כלי מותר לטלטלו אע"פ שאין ראוי לשימוש ומה"ט מתיר הרשב"א (קנ"ד ב') בקרני דאומני לצגומ"ק, א"כ צ"ע טובא למה עלי ומדוכה וכן מסר הגדול אסורין לצגומ"ק והא כלים ניהנו ולישחרי בטלטול.

ט. והיה נראה להוכיח מזה דטלטול מוקצה, חוץ ממה שנאסר זה מגזירת נחמיה וכמושנת"ל, מ"מ יתכן לאסור הטלטול גם מכח הקצאה, וכל שאינו מוכן לטלטלו גם זו היא סיבה לאוסרו בטלטול מכח והכינו, (ושמא

בדף מ"ה ב', בד"ה אלא לתרנגולן: הלכך הוי"ל מלל"א ואסור אלמא אית ליה מוקצה. וכבר חמה בפני' דמלל"א לא חלה במחלוקת ר"י ור"ש במוקצה וכמושכ"ה התוס' ל"ו א', אלא שנראה דרש"י באמת חולק על תוס' וס"ל דכלי שמלל"א יש בו גם משום הקצאה ואסור לר' יהודה דאית ליה מוקצה, וכמו שכתבו התוספות דחצרות אסור מה"ט לר"י, כמו"כ ס"ל לרש"י בכל כלי שמלל"א דיש בו משום הקצאה, ולר"י דאית ליה מוקצה אסור אפי' לצו"ג. וכן נראה ממש"כ רש"י ל"ה ב' בד"ה חצרות: והרי מלל"א ואסור משום מוקצה. כמו"כ נראה לפרש בזה מש"כ רש"י על הגמ' קנ"ז א', דמוקצה מחס"כ אפי' ר"ש מודה דחנן כל הכלים נטילין חוץ ממסר הגדל ופרש"י בד"ה כל הכלים נטלין: ואפי' מלל"א ור"ש היא ואיינו דאילו לר"י אין כלי שמלל"א ניטל כלל כיון דמוקצין הן לדעתו. ואם נאמר דהמרדכי אזיל בשיטת רש"י שפיר יש לו סיוע לדבריו מגמ' קכ"ג א' דכד מקשינן על רבה דמתיר כלי שמלל"א לצו"ג ממדוכה ודחי דהאי ר' נחמיה היא, למה לא דחה דאתי כר"י דאית לי' מוקצה וא"כ מלל"א ג"כ אסור לצו"ג א"ו דאף כלים המוקצין לא נאסרו בטלטול כ"א מחמה לצל ולא לצגו"מ. והשתא א"כא לפרושי שפיר הגמ' קכ"ג ב' דכשהתירו כלי שמלל"א לצגו"מ ה"ר בכלל היתר זה כל הכלים המוקצין וזהו שאמרה הגמ' שכל הכלים ניטלין - אף מחמה לצל - חוץ ממסר הגדול כלומר כלים המוקצין שמותרין רק לצגו"מ ע"כ.

יש להסמיך זה ג"כ על הפסוק "והכינו את אשר יביאו" כלומר שגם מה שרוצים לטלטל צריך להיות מוכן מער"ש.)

וסיוע לזה מדברי התוס' קנ"ו ב', ד"ה והא שנקטו דשייך מגו דאיתקצאי גם על איסור טלטול למרות שמגו דאיתקצאי נסמך על קרא דוהכינו ונאמר רק בדברים הנאסרים מכח חסרון בהכנה. כמבואר בריטב"א סוכה מ"ו ב'. ובזה נראה לבאר גם קו' הב"י (רע"ט) על המרדכי שנחקשינו בו למעלה, מה יועיל מגו דאיתקצאי לאסור הטלטול הרי המרדכי סובר דאף כלים שאין מוכנין מותרין בטלטול. ולהנ"ל י"ל דמה"ט דחה הב"י את ד' המרדכי דעכ"פ בשעה שהי' בסיס הוקצה בטלטול מחמת איסור וא"כ נימא מגו דאיתקצאי לאסור הבסיס בטלטול אף לאחר שנסתלק המוקצה מעליו. והמרדכי באמת יחלוק על יסוד זה ויסבור דל"ש הקצאה לאסור טלטול ורק על תשמישין שייך חסרון בהכנה [וע"ע בט"ז (רע"ט סק"ב) שתירץ קו' הב"י והשיא את כוונת המרדכי לענין אחר וכנראה שלא ראה את המרדכי כ"א מתוך הב"י כמבואר למעיין בדבריו]. וכן מבואר להדי"א במהרש"א על התוס' שבת מ"ב ב', בד"ה ואין ניאותין משמן המטפטף אתיא כר"ש דמודה לאסור בזה משום הוקצה למצוותו ע"ש. וכ' מהרש"א ע"ז וז"ל: ד"ל מדקתני אין ניאותין וכו' משמע דאיסור טלטול אין בו ע"כ אית לן למימר דלא מתוקמא כר"י דאית ליה "מוקצה מחמת איסור לטלטל" אלא כר"ש דלית ליה מוקצה מחמת איסור שהרי מתיר מותר השמן גם בהנאה לאחר שכבה וכו' עכ"ל. והיינו דס"ל לרש"א דאוכלין (כמותר השמן) אע"ג דלא חזי למידי, מחמת איסור שהוקצה למצוה, מ"מ לא נאסר בטלטול, ולכן כ' התוס' דמתני' אתי רק כר"ש דאסור ליהנות אבל בטלטול שרי, אבל לר"י דס"ל מגו דאיתקצאי הרי כיון שהוקצה בטלטול ביה"ש מחמת איסור שוב נאסר לכל השבת בטלטול ומתני' דמשמע דשרי בטלטול לא אתי אלא כר"ש דלית לי' מגו דאיתקצאי. וע"ע בשו"ע הרב רע"ט סע"ב שכ' דמה"ט נאסר מותר השמן בטלטול שמכיון שנאסר להסתפק ממנו מכח מגו דאיתקצאי תו לא חזי למידי (וזה דלא כמהרש"א). ועוד שגם בטלטול הוקצה בביה"ש מפני שהיה בסיס, עכת"ד. משמע ג"כ כמושכ"ל דחזרן ממה שאפשר לאסור הטלטול מכח דלא חזי למידי שייך לאוסרו מכת הקצאה. וכן בראש יוסף כ' בביאור ד' התוס' מ"ו א', שאף בכלי שמלאכתו להיתר שייך מוקצה מחמת חס"כ לאוסרו בטלטול (ומשמע שם מדבריו שאין המוקצה מכח קביעות מקום כמו שהבין החזו"א אלא מכח חסרון כיס ע"ש) ובע"כ דשייך לאסור טלטול מכח הקצאה דאל"כ כיון דחזי לשימוש היתר הא חזי למידי ולמה יאסר בטלטול א"ו כדאמרן.

ובזה נקל להבין ד' בעה"מ מ"ג א', שכתב דדינו של ר' יצחק דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל תלוי במחלוקת ר"י ור"ש במוקצה. אם כי פלוגתתם בודאי רק בהכנה והקצאה ודינו של ר' יצחק הוא רק איסור טלטול, ולהנ"ל שפיר יכול איסור טלטול להיות נובע מחסרון בהכנה, וכן ד' הרמב"ם פכ"ה שכ' דלחות הבית וכו' אע"פ שהן כלים אסור לטלטלן מפני "שלא הוכנו לטלטל" וכו' יתפרשו לפי"ז כפשוטן.

י. וכעת יתיישבו ד' הרשב"א אל נכון, דע"פ המבואר למעלה אפשר לפרש גם כוונת הגמ' קכ"ג א', בסיכי זיירי ומזורי "דמייחד להו דוכתא" שהכוונה בזה שמקצה דעתו מלטלטלן אף לצומ"ק אלא מייחד להם מקום, ומה"ט הוא דאסורין בטלטול אע"ג דהוי כלים, וזה דוקא במסר הגדול או סיכי זו"מ דמבואר בהו דמייחד להו דוכתא שפיר יש כאן הקצאה אף לצומ"ק, אבל בקרני דאומני כל הקפדתו רק שלא לכסות בו מנא מפני שיוכל ליפול ולישבר, ולעולם אינו מייחד לו מקום ואינו מקצה דעתו מלטלטלו. שו"מ להדי"א

כדברינו בתשובת הרשב"א ח"א תר"ו וז"ל: כל מוקצה בין מחמת איסור בין מוקצה מחמת מיאוס כל שיש לו תורת כלי מותר לטלטלו לצגום"ק ולא אמרינן מוקצה אסור בטלטול אפי' לצגום"ק אלא בשאין לו תורת כלי וכו' אבל כשיש לו תורת כלי אין הפרש בין מוקצה מחמת מיאוס או מחמת איסור לטלטלו לצגום"ק, ולא הוציאו מכלל זה אלא מסמר הגדול וחבירו המיוחד לו מקום עכ"ל. הרי לך שהרשב"א ס"ל כשיטת המרדכי דכלים לא נאסרו בטלטול לצגום"ק אלא שחולק על המרדכי במוקצה מחמת חס"כ וכדומה שיש בו הקצאה לטלטול.

י"א. והנה הפמ"ג (רע"ט בא"א אות י"ג) נשאר בצ"ע על שיטת הרשב"א שנקט דגם מוקצה מחמת מיאוס מותר רק לצגום"ק, דא"כ תיקשה עלינו שיטת ר' מאיר שבת מ"ד א', ס"ל לחלק בין נר שהדליקו בו באותה שבת דאסור בטלטול משום מגו דאיתקצאי, ובלא הדליקו בו מותר דלא ס"ל ממוקצה מחמת מיאוס. ולד' הרשב"א הרי שניהן מותרין לצגום"ק ואסורין מחמה לצל, במוקצה מחמת מיאוס. ולד' הרשב"א הרי שניהן מותרין לצגום"ק ואסורין מחמה לצל, דמוקצה לצגום"ק להרשב"א עכת"ד. ולפמשכ"ל אין מקום לקושיא דהאי נר שהדליקו בו בשבת אסור עכ"פ בטלטול מכח הקצאה, שהוקצה מחמת איסור בסיס אף לטלטלו, וא"כ אף לצגום"ק אסור משום מגו דאיתקצאי, ורק להמרדכי מותר נר שהדליקו בו בשבת לצגום"ק וכמשנת"ל. ובזה מיושב גם הערת הפמ"ג למה לא הזכיר הב"י והמחבר בשו"ע את דעת הרשב"א והביא רק את דעת המרדכי, אם כי לשניהם כלים המוקצין מחמ"א אין אסורין בטלטול. ולפמשכ"ל בודאי ד' הרשב"א אינם ענין לנר שהדליקו בו דבזה כיון שהוקצה ביה"ש לטלטול נאסר לכל השבת. אלא דקו' הפמ"ג על שיטת ר' מאיר (לדעת הרשב"א) נראה דבלא"ה לק"מ, דאין כוונת הרשב"א לאסור מוקצה מחמת מיאוס לצגום"ק, דכוונת הרשב"א הוא רק לכלי דלא חזי למידי מחמת מיאוסו, והוי מוקצה מחמת גופו, וכן מוכרח בדבריו שהתיר לצגום"ק רק בכלי אבל באינו כלי אסור אע"ג דמוקצה מחמת מיאוס קיי"ל דשרי כר"ש, ועי"ש שבא לאפוקי בזה מדברי השואל שרצה לאסור אפי' בכלים לצגום"ק, ובע"כ דאיירי בלא חזי למידי מחמת מיאוסו כשפוד שצלו בו בשר, וכן מוכרח גם מד' הרשב"א קנ"ד ב', ואכמ"ל.

י"ב. ובזה נבוא ליישוב קו' רע"א ז"ל למה סכין של מילה אסור בטלטול, והא כיון דשייך בה צו"ג לישתרי אף לצגום"ק, ולפמשנ"ת י"ל דסכין של מילה אסור מכח הקצאה שמקצה דעתו מלטלטלו כלל, וסברת הר"ן שייכת רק על איסור טלטול שמכח גזירת נחמיה דבזה כיון שיש לו צו"ג שפיר חזי למידי ומותר בטלטול, אבל מכח הקצאה שפיר שייך לאוסרו. ובודאי לולי סברת המג"א תק"א דכלים חשוב יושב ומצפה הי' החפץ והכלי אסור לטלטל אף כשאין מייחד לו מקום ומקצהו אף מטלטול דלהלכה לא קיי"ל כרשב"א, וכל שאסור בתשמיש אסור בטלטול, אבל היכי ששייך סברת המג"א כמו בסכין של מילה שעלול ליפול וליפגם אז יהי' אסור לטלטלו מכח שהקצהו שלא לטלטלו כלל.

י"ג. ואל תשיבני שא"כ כל חפץ שאינו מוכן לשבת אע"פ דחזי למידי ליחסר בטלטול, כיון דמאחר שנאסר בטלטול מכח נחמיה שוב הוקצה מטלטול גם מחמת איסור זה של טלטול דגזירת כלים, והרי באגל"ט התיר לבריא לטלטל מוקצה לחולה מטעם זה דהשתא חזי למידי ול"ל נימא מגו דאיתקצאי בטלטול לביה"ש איתקצאי לכולי יומא, זה לק"מ כיון דקיי"ל דמוקצה מחמ"א שלא דחאו בידים לא אמרי' ביה מגו דאיתקצאי לכן מותר בבריא לטלטלו לצורך החולה דכיון דהשתא חזי בטלה לה הקצאתו, ודו"ק.

י"ד. וכעת נרויח גם, ליישב קושיית רעק"א בסי' ש"ח סע"ה, על מה שהביא

המחבר שיש אומרים דכלי שמלל"א מותר לטלטלו ע"י ככר או תינוק, ומקור דין זה מגמ' קכ"ג א', דמדוכה שהיא מלל"א, מותר לטלטלה ע"י שום שבתוכה. ולפי"ז מוכית רע"א דלאו דווקא מלל"א שמותר לצגום"ק אלא אפי' שאר כלי המוקצה שאסור לצגום"ק ג"כ מותר לטלטלו ע"י כא"ת, דהא הגמ' קכ"ג א', רוצה להתיר טלטול המדוכה ע"י שום אפי' אי כלי שמלל"א אסור לצגום"ק וכמבואר שם. ולפי"ז מקשה רע"א למה פסק המחבר בסי' רע"ט דאסור לטלטל נר שהדליקו בו בשבת אפי' ע"י שימת לחם על הנר מבעו"י, והרי מכיון שהביא בסי' ש"ח דעת המתירים לטלטל כלי המוקצה ע"י כא"ת, ל"ל מתיר גם נר שהדליקו בו לטלטל ע"י היתר זה דכא"ת.

אולם לפי המבואר למעלה דבנר שהדליקו בו הטלטול נאסר בו גם מכח הקצאתו שאסור לטלטלו מחמת איסור בסיס, א"כ שפיר י"ל דההיתר דכא"ת לא מצינו כי אם להתיר איסור הטלטול שמכח גזירת כלים דנחמיה, אבל להתיר איסור טלטול שנאסר מכח חסרון הכנה הנסמך על קרא דוהכינו אין לנו מקור להתיר גם זה ע"י כא"ת, ע"כ בס"ד.

משה קופיץ

בענין השג יד בערכין

הרמב"ם בפ"ג מהלכות ערכין וחרמין הל' ח', המפרש את הערך ואמר ערכי עלי חמשים סלעים או ערך פלוני עלי שלושים סלעים אינו נידון בהשג יד וכן האומר דמי עלי או דמי פלוני עלי אינו נידון בהשג יד שחייבי דמים הרי פירשו נדרן והרי הם כמי שאמר מנה עלי להקדש שהוא חייב ליתן מנה גמור עכ"ל.

ונראה מדברי הרמב"ם דבדמי עלי אינו נידון בהשג יד משום דהוי כמפרש קצבתו והוי כנדר מפורש על סכום מסוים ולכך לא שייך בזה דין דהשג יד, משא"כ באומר ערכי עלי אינו כמפרש סכום נדרו ובזה נתנה התורה הדין דהשג יד ולכאורה צריך להבין דבריו דאמאי באומר דמי עלי הוי מפרש סכום נדרו יותר מאומר ערכי עלי דהא גם באומר דמי עלי צריך לשומו כעבד ובמה פירש נדרו יותר מהאומר ערכי עלי וכמו באומר ערכי עלי יש דין דהשג יד ה"ה באומר דמי עלי שיהיה דין דהשג יד ואדרבה הסברא נותנת להחשיב יותר האומר ערכי עלי מפרש סכום נדרו דאחרי שהתורה קבעה סכום לכל אחד ואחד עכשיו שאומר ערכי עלי לכאורה הוי כאומר סכום ערכו ואפ"ה נידון בהשג יד וא"כ באומר דמי עלי דאנחנו צריכים עכשיו לשומו כעבד כ"ש שיהיה נידון בהשג יד, וכן הקשה המרכבת המשנה. ועוד יש להקשות דהא ביאר הגרי"ז בערכין דף ד' ב', דערך מפורש הוי נמי מדין ערכין ולא מדין נדר וא"כ שיהיה בו הדין דהשג יד דהא בפרשת ערכין נאמר הדין דהשג יד.

והנראה לומר, דחלוק בעצם הדין נדר של האומר ערכי עלי מהאומר דמי עלי דהאומר ערכי עלי הוא לא נדר להקדש כסף בכלל, אלא דהוא חייב עצמו להקדש והתורה אמרה שאדם שחייב עצמו להקדש חייב לתת נ' סלעים, ונמצא זה שמחוייב בנ' סלעים זהו חיוב שהתורה הטילה עליו, משא"כ באומר דמי עלי אע"פ שלא אמר מפורש את סכום הכסף אבל הא דחייב לתת להקדש השומא כעבד הוא מצד נדרו לתת להקדש דמיו, ואין זה שהתורה

חייבה אותו לתת סכום כך וכך להקדש ולכך לא נאמר באומר דמי עלי דין דהשג יד, דהא חייב עצמו בסכום הזה, משא"כ באומר ערכי עלי דהוא לא חייב עצמו סכום כסף רק התורה הטילה עליו את סכום הכסף, בזה נאמר הדין דהשג יד, דאם הוא עני ואין לו נ' סלעים דאינו חייב לתת רק כפי יכלתו, וכמו שמצינו נמי חילוק בשנים, אבל עדיין קשה למה במפרש ערכו אין דין דהשג יד.

והנה ברמב"ם הנ"ל כתב וז"ל, המפרש את הערך ואמר ערכי עלי נ' סלעים או ערך פלוני עלי ל' סלעים אינו נידון בהשג יד ובליקוטי הלכות למס' ערכין הקשה על הא דכתב הרמב"ם ערך פלוני ל' סלעים הא בזכר אין ערך ל' סלעים כ"א בנקבה, ומחמת זה הגיה או ערך פלונית עלי ל' סלעים דבנקבה יש ערך של ל' סלעים יעוי"ש, אמנם זהו דוחק בלשון הר"מ. והנראה ללמד מזה דישנם ב' סוגי ערכין חדא סתם ערך באומר ערכי עלי שמחייב עצמו במצות ערכין וסכום שמשלם הוא חיוב התורה, וסוג השני הוא ערך מפורש באומר ערך נ' סלעים עלי, דאע"ג דהוא מדין ערכין דהיינו שאינו יכול לומר ערך פלוני עלי מאה סלעים דבערכין אין סכום של מאה כסף אפ"ה כשאומר ערך פלוני נ' סלעים הא דחייב לתת נ' סלעים הוא מצד נדרו דאמר ערך חמשים סלעים ואין זה חיוב דהתורה מטילה עליו כמו כל ערכין ולפ"ז אפשר לומר דשייך נמי לומר ערך פלוני עלי ל' סלעים דבכין דהוא מפרש את הסכום אע"פ שהתורה לא מחייבת סכום כזה לזכר רק לנקבה, שפיר שייך לחייב עצמו בסכום הזה בערך מפורש, כיון שהחיוב של ל' יש בפרשת ערכין, אבל אם לא היה בפרשת ערכין לא היה שייך לחייב עצמו בל' סלעים דהא ערך מפורש הוא נמי מדין ערכין ולא שייך לחייב עצמו את הסכום הזה לא נכלל בפרשת ערכין. ולפ"ז י"ל דבערך סתם דכל נדרו היה רק לחייב עצמו להקדש ולא חייב עצמו בסכום מסוים והסכום שחייב לתת זהו חיוב שהתורה הטילה עליו התם גם קבעה התורה חילוק בין עשיר לעני, וכמו שחילקה התורה בגיל המערין, משא"כ בערך מפורש שהוא חייב עצמו בנ' סלעים וחיוב לתת נ' סלעים הוא מצד נדרו, לא שייך לחלק בין עני לעשיר, דהא הוא חייב עצמו בנ' סלעים להקדש וצריך לקיים נדרו וחיובו.

והראב"ד שם השיג על הר"מ הנ"ל וז"ל, לא מן השם הוא זה אלא לפי שהערכין הם כעין קנס כשלשים של עבד חסה התורה עליו שידון בהשג יד, אבל בדמים אין קנס וגזירת הכתוב הוא ואם מך עכ"ל. והרדב"ז הקשה על הראב"ד דאי ערכין הוי קנס היה צריך להיות הדין דמדה בקנס פטור ועוד דא"כ היה צריך להיות כל הערכין שוין בין קטן ובין גדול ובין זקן ובין בחור דומיא דשלשים של עבד דאינו אלא אחד תשלומין של שלשים ואין כאן חילוקי חשלומים עיי"ש.

והנראה לבאר המח' דהרמב"ם והראב"ד, דהא ודאי דהאומר ערכי עלי הא דחייב לתת נ' סלעים להקדש אינו מצד נדרו אלא דהוא מצד חיוב התורה דחייבה את כל מי שחייב עצמו להקדש לתת נ' סלעים וכדביארנו לעיל, אלא דנחלקו הרמב"ם והראב"ד בדין דהשג יד אם הפירוש הוא דעשיר התורה מחייבת סכום אחד ועני התורה מחייבת סכום אחר או דכשאדם אומר ערכי עלי וחייב עצמו להקדש בעצם התורה מחייבת אותו בנ' סלעים ורק דהתורה פטרה את מי שאין לו נ' סלעים שיתן כפי השגת ידו, אבל בעצם התשלום היה צריך להיות נ' סלעים. ובזה נחלקו הרמב"ם והראב"ד, דהרמב"ם סובר דכשאדם אומר ערכי עלי והוא חייב עצמו להקדש, התורה חייבה עשיר נ' סלעים ועני כפי השגת ידו, ולהכי כ' הרמב"ם דבערך מפורש דהוא חייב עצמו בנ' סלעים לא שייך דין דהשג יד, דהא הוא אמר שיתן נ' סלעים להקדש. משא"כ הראב"ד סובר דכשאדם אומר ערכי עלי אע"פ דהוא לא חייב א"ע בסכום מסוים של כסף אבל כשהתורה חייבתו התורה חייבה לתת נ' סלעים רק בעני שאין ידו משגת התורה הקילה

עליו שיתן כפי השגת ידו אע"פ שבעצם התורה מחייבת האומר ערכי עלי ליתן נ' סלעים ולהכי סובר הראב"ד שגם באומר דמי עלי אע"פ שמצד נדרו צריך לתת את כל הסכום של דמי עבד, אפ"ה שייך שיהיה לו הקולא דהשג יד, דכשאין לו אינו חייב לתת כל הסכום רק כפי השגת ידו, ולהכי כ' הראב"ד הטעם שכל הדין דערכין הוא כעין קנס, ובזה חידשה התורה הקולא של השג יד, ואין לך בו אלא חידושו וא"א למילף האומר דמי עלי שיהיה בזה הקולא של השג יד מפרשת ערכין.

ובזה מיושבת קושית הרדב"ז, דהראב"ד לא כיון לומר דהחיוב של ערכין הוא חיוב של קנס, אלא דכל החיוב של האומר ערכי עלי הוא חיוב התורה והסכום שחייב אין זה נכלל בנדרו, ובזה מדויק לשון הראב"ד דכ' לפי שהערכין הם כעין קנס ולא כתב דהוא קנס, אלא בזה הוא דומה לקנס דסכום הכסף שחייב לתת להקדש זה חיוב שהתורה מחייבתו ובזה גם חידשה התורה הקולא דהשג אבל א"א ללמוד האומר דמי עלי מהאומר ערכי עלי, דכיון דחידוש הוא אין לך בו אלא חידושו.

הרב משה רייך

בענין אשו משום חציו

ב"ק כ"ב א', אתמר ר' יוחנן אמר אשו משום חציו, ורשב"ל אמר אשו משום ממונו, ורשב"ל מ"ט לא אמר כר"י א"ל חציו מכחו קאזלי האי לא מכחו קאזיל, ור"י מ"ט לא אמר כרשב"ל א"ל ממונא אית בי' ממשא הא לית בי' ממשא וכו', אמר רבא קרא ומתניתא מסייע לי' לר"י, קרא דכתיב כי תצא אש ותצא מעצמה ישלם המבעיר את הבערה, ש"מ אשו משום חציו, מתניתא דתניא פתח הכתוב בנזקי ממונו וסיים בנזקי גופו לומר לך אשו משום חציו, אמר רבא ק"ל לאביי למ"ד אשו משום חציו טמון באש דפטר רחמנא היכי משכחת לה, וניתא לי' נגח שנפלה דליקה לאותו חצר ונפלה גדר שלא מחמת דליקה והלכה והדליקה והזיקה בחצר אחרת דהתם כלו לי' חציו, א"ה לענין גלוי נמי כלו לי' חציו, אלא למ"ד משום חציו אית לי' נמי משום ממונו וכגון שהי' לו לגדרה ולא גדרה דהתם שורו הוא ולא טפח באפי', וכי מאחד דמאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממונו מאי ביניהו, איכא ביניהו לחייבו בד' דברים.

ולהלן בדף ס"א ב', תנינן המדליק את הגדיש והיו בו כלים ודלקו ר"י אומר משלם מה שבתוכו, וחכ"א אינו משלם אלא גדיש של חטין או של שעורין וכו', ומודים חכמים לר"י במדליק את הבירה שהוא משלם כל מה שבתוכה שכן דרך בנ"א להניח בבתים, ובגמ' אלא אמר רבא בתרתי פליגי, פליגי במדליק בתוך שלו והלכה ואכלה בתוך של חבירו, דר"י מחייב אשמון באש ורבנן סברי לא מחייב, ופליגי נמי במדליק בשל חבירו, דר"י סבר משלם כל מה שבתוכו ואפי' ארנק, ורבנן סברי כלים שדרכן להטמין בגדיש כגון מוריגין וכלי בקר הוא דמשלם, כלים שאין דרכן להטמין בגדיש לא משלם. וכ' התוס' וז"ל, ופליגי נמי במדליק בתוך של חבירו, דר"י מחייב אפי' בארנקי בגדיש, ורבנן לא מחייבי אלא במוריגין של חבירו שדרכו להניח בגדיש

או ארנקי בבית שדרך להניח כל דבר בבתים, וטעמייהו יש לפרש דר' יהודה לא פטר בטמון כלל, ורבנן במדליק בתוך שלו פטרי כדשמעת קרא כי תצא אש דאיירי במדליק בתוך שלו, אבל במדליק בתוך של חבירו מחייב בדבר שדרכו להטמין, דלא אשכחן דפטר בי' קרא טמון, ובדבר שאין דרכו פטרי מסברא, דלא אבעי לי' לאסוקי אדעתי' שיניח אדם ארנקי בגדיש ע"ל.

והנה כ' הרמב"ם פי"ד מנזקי ממון ה"א וז"ל, המדליק בתוך שדה חבירו ועברה הדליקה והזיקה חייב לשלם נזק שלם שנא' כי תצא אש ומצאה קוצים ונאכל גדיש או הקמה וגו' שלם ישלם המבעיר וגו', ובהל' ח', אש שיצאה ואכלה עצים או אבנים או עפר חייב לשלם וכו', אכלה גדיש וכיו"ב והיו כלים טמונים בתוך הגדיש, אם היו כגון מוריגים וכלי בקר וכיו"ב מדברים שדרך אנשי השדה לטמנם בגדיש חייב לשלם, היו בגדים וכלי זכוכית וכיו"ב פטור על הכלים, ובהל' ט', בד"א במדליק בתוך שדה חבירו, אבל במדליק בתוך שדה שלו וכו' ע"ל, ושקה למה להרמב"ם במדליק בתוך שדה חבירו חייב בטמון על מוריגים וכלי בקר, ובשלמא להתוס' דכתבו דרבנן ס"ל דקרא דכי תצא אש קאיירי רק במדליק בתוך שלו, וע"ז נא' פטור טמון, א"כ במדליק בתוך של חבירו אין פטור טמון, ומשו"ה במוריגין וכלי בקר חייב בטמון, דמכיון שדרכו להטמין, איבעי לי' לאסוקי דעתי' וחייב, רק בארנקי שאין דרכו להטמין פטור משום אונס, משא"כ להרמב"ם דכ' בהל' א' דקרא דכי תצא אש קאיירי במדליק בתוך שדה חבירו, ובהך קרא נא' פטור טמון, למה חייב על מוריגים וכלי בקר ושאר דברים שדרכן להטמין, וכן יקשה במש"כ בהל' י"ב וז"ל, המדליק את הבירה של חבירו משלם כל מה שבתוכה, שכן דרך בנ"א להניח כל כליהם וכל חפציהם בבתים ע"ל, והוא ממתני' ס"א ב', ומודים חכמים לר"י במדליק את הבירה וכו', וקשה מכיון דהרמב"ם כ' דקרא דכי תצא אש קאיירי במדליק של חבירו, שוב יהי' הפטור טמון, ולמה חייב על כל מה שבחוכה, וצ"ע.

ועוה"ק ה"ה בהל' ט"ו אחר שהרמב"ם פוסק כר"י דאשו משום חציו, אמאי לא חלק בטמון כמו שחלקו שם בסוג' (כ"ב א'), דלא משכחינן לר"י טמון פטור רק בשכלו לי' חציו, אבל בשלא כלו לי' חציו חייב בטמון, ואילו הרמב"ם בהל' ט' סתם וכ' אבל במדליק בתוך שלו פטור על כל הכלים הטמונים בגדיש, דהיטיח לשונו מורה דגם בלא כלו לי' חציו פטור בטמון, ובאמת יעוי' במחבר סי' תי"ח סי"ד דכ' דהדליק בתוך שלו ולא כלו חציו חייב בטמון יעו"ש, וצ"ע.

וכתב הרמב"ם בהל' י' וז"ל, המדליק בתוך שדה חבירו ויצאה האש ונאכל הגדיש והי' גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב, שכן דרך בנ"א לעשות בגדיש, הי' עבד כפות וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור עכ"ל, וכתב בהשגות וז"ל, בתוך שדה חבירו וכו', א"א זה איני יודע מהו, והכא לאו בטמון מיירי עכ"ל, ומקור דבר זה מהגמ' כ"ב ב', ח"ש המדליק את הגדיש והי' גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב, עבד כפות לו וגדי סמוך לו ונשרף עמו פטור, בשלמא למ"ד אשו משום חציו משו"ה פטור, אלא למ"ד אשו משום ממונו אמאי פטור וכו' יעוי"ש, וצ"ב השגת הראב"ד, ויעוי' בה"ה דכתב וז"ל, ובהשגות וכו', ונעלם מעיני ולא ידעתי מה איני יודע, שהפטור כשעבד כפות הוא משום דקילבד"מ במיתת העבד שהי' כפות ולא הי' יכול לברוח, וכן מוכרח הסוג' שבפ' כיצד הרגל (כ"ב ב') עכ"ל, וצ"ע.

ועו"ק דכ' הרמב"ם בהל' ט"ו וז"ל, אש שעברה והזיקה את האדם וחבלה בו הרי המבעיר חייב בנזקיו ובשבתו וברפויו ובצערו ובבשתו כאילו הזיקן בידו, שאע"פ שאשו ממונו הוא, ה"ה כמו שהזיקה בחציו עכ"ל, וקשה ממ"נ בגוונא דלא כלו לי' חציו הרי הוא מתחייב מדין חציו גרידא גם בלא דין ממונו,

ובגוונא דכלו לי' חציו הוי רק ממונו, והרמב"ם קאיירי בגוונא דלא כלו לי' חציו, ומשו"ה חייב בחבלה ד' דברים, וא"כ קשה למה בעינן דאיתנהו בי' תרתי ממונו וחציו, הא סגי בחציו לתחדא, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דכ' המחבר בסי' תי"ח ס"ג וז"ל, טמון באש פטור וכו' בד"א במדליק בתוך שלו והלכה דלקה בשל חבירו וכלו חציו וכו' עכ"ל, וכ' בבאור הגר"א ס"ק ל"ג וז"ל, וכלו חציו כו', אבל הרמב"ם וסמ"ג לא כתבו כ"ז ודבריהם נכונים, דודאי כל הסוגיות מוכיחין דטמון פטור בכל ענין, וכן באותו קרא שמחייב משום חציו פוטר טמון, **וכן הקושיא שם דפריך וכי מאחר וכו' מאי** בינייהו הוא תמוה מאד, דהא עכשיו קאמר דאינו פטור לר"י בטמון אלא בנפלה כו' ומאי פריך, אף שהתוס' כ' דהוה מצי למימר כו', מ"מ בטמון שמדבר בה עתה א"א להקשות וכי מאחר כו', אלא דהשתא דקאמר אלא למאן דאית כו' חזר ממ"ש בתחלה כגון שנפלה כו', **ולכן קאמר אלא וכו', ומשני אלא כו' שהו"ל לגדרה, כו' ור"ל משו"ה פטרה תורה בשלו** דעדיין הי' יכול לגדרה אחר שיצאה האש, ולכן פריך מאי ביניהו, ומשני בד' דברים, דבד' דברים וכיוצא אינו פטור מחמת שהי' יכול אח"כ לגדרה כמו בזרק חץ על האדם או שאר דברים, אע"ג שיכול להגן אח"כ, משו"ז אינו פטור רק בטמון שגילתה תורה וכו' עכ"ל, וע"ע בהגהות הגר"א לדף כ"ג א', אות א' יעו"ש, ומבואר בהגר"א דלא כרש"י, דאי נימא דבלא כלו לי' חציו חייב רק משום חציו, ובכלו לי' חציו חייב משום ממונו, א"כ מאי מקשינן וכי מאחר דמאן דאית לי' משום חציו אית לי' נמי משום ממונו מאי ביניהו, הא איכא ביניהו טובא בלא כלו לי' חציו דחייב בטמון, ובתוס' כ' דהו"מ למימר א"ב טמון היכא שלא כלו חציו דלר"י חייב יעו"ש, אולם בטמון דקאיירי בי' הסוג' עד עכשיו, א"א להקשות וכי מאחר וכו' מאי ביניהו, הרי הגמ' לעיל קאמר א"ב בטמון, ומבואר בדברי הגר"א דלשי' הרי"ף והרמב"ם, כשהגמ' אמרה אלא למאן וכו' אית בי' חזרה מתי' הראשון כגון שנפלה, וס"ל לר"י אף בלא כלו לי' חציו, החיוב חציו גופא הוא משום ממונו, וממילא אף בלא כלו לי' חציו איתנהו פטור טמון.

ונראה לבאר דברי הגר"א, דהנה רשב"ל ס"ל דהוי ממונו ממש כשורו ובורו, וע"ז פליג ר"י וקדריש גזה"כ דהמבעיר את הבערה, ובהך קרא נא' דמשום מעשה דמבעיר את הבערה קאתינן עלה, וא"כ הוי הך ממונו מדין חציו, דבשלמא שורו ובורו אין זה מכוחו כלל, וא"כ כל החיוב מזיק משום דממונו לחודא, משא"כ אש דסוכ"ס באים מכוחו, א"כ התורה חייבו כאילו הוא הזיק, אבל פשוט דאינו מזיק בידים ממש, וכמו בזרק חץ דכוחו משורי לי' על האדם תורת מזיק בידים ממש, דסוכ"ס אש מאלי' הולכת ולא מכחו, וע"כ א"א לחייבו משום אדם המזיק, וממילא אין זו הפקעה מפרשה דממונו, אלא המחייב הוא משום ממונו אלא דגלי לן קרא דהמבעיר וגו' המכוין דסוכ"ס גרמה לו כחו, שוב מחייבינן לי' על היזק ממונו כאילו הוא עשה בעצמו היזק, אבל עדיין הוי משום ממונו, וזהו מש"כ הרמב"ם בפי"ד הט"ו שאע"פ ששאו ממונו הוא, ה"ה כמו שהזיקה בחציו, וכמרש"כ.

והנה כבר כ' להקשות ע"ד הרמב"ם, דכיון דעיקר פרשה דאש במדליק בתוך של חבירו קאיירי, א"כ אמאי אין פטור טמון הנא' בקרא דאו הקמה נוהג גם במדליק בתוך של חבירו, והנראה בזה, בהקדם דבהך מילתא שהבאנו מהגר"א, חלוק הוא חייבא דמדליק בתוך שלו מחיובא דמדליק בתוך של חבירו ביסוד דינם, דבמדליק בתוך שלו יסוד חיובו הוא חיוב ממונו מטעם חציו, אבל במדליק בתוך של חבירו יסוד חיובו הוא מדין חציו גרידא בלאו

צירוף דין ממונו, אבל אין זה אדם המזיק דכה"ת כולה דמכה בהמה ישלמנה, אלא חיוב אדם המזיק בפרשה דאש דייקא, וכמבואר להדיא ברמב"ם פי"ד מנו"מ ה"א דכתב וז"ל, המדליק בתוך שדה חבירו ועברה הדליקה והזיקה חייב לשלם נ"ש וכו' והבעירה מאבות נזקין היא עכ"ל, ואי נימא דמדליק בתוך של חבירו הוא החיוב אדם המזיק דכה"ת כולה, מה שייך לומר והבעירה מאבות נזקין היא, הרי לא הוי נכלל באש דהוי חד מאבות הנזקין, אלא חיוב אדם המזיק דכה"ת כולה, וע"כ מבואר דהוי חיוב מחודש דאדם המזיק בפרשה דאש, ומשו"ה כ' והבערה מאבות נזקין היא, וכמוש"כ.

ונראה בדעת הרמב"ם, דעיקר פרשה דאש במדליק בתוך של חבירו קאיירי, ועיקר קרא דהמבעיר את הבערה באמת על מדליק בתוך של חבירו נא', והך קרא דמבעיר מתפרש כפשוטו מדין חציו ממש, דרחמנא קריי' מבעיר, ואף דלאו מכחו קאזיל, מ"מ ע"י פשיעתו בעצם מעשה ההדלקה, התורה משוי לי' דין אדם המזיק ממש, (אבל אין זה דין אדם המזיק דכה"ת) האומנם על חיוב זה לא יתכן פטור טמון כמ"ש התוס' כ"ג א', ד"ה טמון באש, דבשם אדם המזיק לא נא' הלכותיהן לפטור, אבל היות שמצינו דבפרשה דאש נא' פטור טמון, ע"כ מבואר דיש עוד דין חיוב בהך פרשה שזקק לדין ממנו, ולאו בכלל מבעיר ממש הויא מכיון דחסר ב' הך פשיעה בתחלת ההדלקה, וממילא בזה שפיר יתכן הך גזה"כ דפטור טמון, וזהו דינא דמדליק בתוך שלו, האומנם מזה גופא מוכח, דמכיון דחיובא דמדליק בתוך שלו נכללה בעיקר פרשה דאש, ע"כ דהך חיוב' דממונו אית בי' גם דין חציו, (ופשוט דאין זה המבעיר וחציו של המדליק בתוך של חבירו, דזהו חציו ממש), וגם עלה נתנה תורה דין חציו לחייבו בד' דברים, ובאופן דרק במדליק בתוך שלו הוא דקיימין דברי הגר"א דחיובא הוא משום ממונו, משא"כ במדליק בתוך של חבירו הרי הוא מתחייב מדין חציו גרידא, ואשר לפי"ז נתבארו שפיר דברי הרמב"ם, דהאי עיקר פרשה דאש במדליק בתוך של חבירו קאיירי, מ"מ פטור טמון הנא' בה ל"ש על מדליק בתוך של חבירו, דאף דבפרשה זו נא' פטור טמון, מ"מ רק קאי על בתוך שלו, אבל בתוך של חבירו ל"ש פטור טמון, דרחמנא קריי' מבעיר וכנ"ל, ורק במדליק בתוך שלו, הוא דשייכא פטור טמון, כיון דיסוד חיובו הוא מדין ממונו, וכמוש"כ.

ויעוי' בשיטמ"ק בדף ס"א ב', בשם ה"ר יהונתן דכתב וז"ל, ומדהים חכמים לר"י וכו', חכמים דפטרי אטמון ה"מ בהדליק בתוך שלו לבשל תבשילו ודי לקנסו במה שגלתי, שהרי ברשות הדליק, ולא פשע כל כך, אבל במדליק את הבירה וכו' מיחייב על כל טמון שבעולם, דלא משום אשו מחייבינן לי', אלא משום אדם המזיק בידים חשבינן לי' וכו' עכ"ל, והנה פשטות לשון השיטמ"ק מורה, דמדליק את הבירה בשל חבירו חייב משום אדם המזיק דכה"ת כולה, ומשו"ה חייב בטמון, אלא דא"כ יקשה מהא דמשמע מלשונו דכולהו משום חדא פשיעה קאתינן עלה, רק מדליק את הבירה הוא פשיעה גמורה, ובמדליק בתוך שלו לא פשע כל כך, וע"כ פטרינן לי' בטמון, ואם מדליק את הבירה חייב משום אדם המזיק, א"כ אינו ענין לפשיעה כלל, ומה שייך לומר דבמדליק בתוך שלו הוי פחות פשיעה, דלא פשע כל כך, ולהמבואר הוא פשוט, דמכיון דבמדליק בתוך של חבירו לא הוי דין אדם המזיק דכה"ת כולה, אלא אדם המזיק דהוי דין מסוים בפרשה דאש, וממילא משום פשיעה קאתינן עלה, וא"כ שפיר שייך לומר דבהדליק בתוך שלו לא פשע כל כך, והא דכ' השיטמ"ק דחייב בטמון, דלא משום אשו מחייבינן לי', כוונתו לאפוקי מהחיוב ממון דאש, דנא' כה פטור טמון, אלא משום אדם המזיק בידים מחייבינן לי', והיינו משום אדם המזיק בידים דהוי דין מסוים בפרשה דאש, וכמוש"כ.

ויסוד הדברים נמי מתבאר מתוך דברי הש"ך, ואית בזה גם נפקותא לדינא, דהנה

המחבר בסי' חי"ח סי"ד פסק דבמדליק גדיש של חבירו, דבר שאין דרכו להניחו כארנקי אפי' ידוע שהי' שם פטור, והק' הש"ך בסק"ו דזהו סותר להמחבר ברס"י שפ"ח דפסק דבידוע שהי' שם אפי' אין דרכו להניח שם חייב, וחי' דהתם מיירי במזיק בידים, אבל הכא אע"פ דמיירי שהדליק בתוך של חבירו היינו בפשיעה ולא בידים, ומשו"ה פטור אפי' בידוע שהי' שם יעוי"ש, אשר לכאורה צ"ב ממ"נ, דאם הוי מזיק בידים, למה אינו חייב בידוע שהי' שם אפי' בדברים שאין דרכו להניחו, ואם אינו מזיק בידים, א"כ לפטור אפי' בדברים שדרכו להניח שם כמוריגים וכלי בקר משום טמון כמו מדליק בתוך שלו, אלא ע"כ מוכרח דאין זה חיוב אדם המזיק בידים של כה"ת כולה, דחייב בידוע שהי' שם אף בדברים שאין דרכו להניחם, אלא הוי דין מסוים בפרשה דאש, דחייבה בו כאדם המזיק בידים דאש, ואשר ע"כ פטור באין דרכו להניחם אפי' בידוע שהי' שם, וגם מתבאר מל' הש"ך דכ' היינו בפשיעה ולא בידים, דיסוד חיוב הך מזיק הוא משום פשיעה, ופשיעה מחייבו באדם המזיק, וע"כ אינו האדם המזיק דכה"ת כולה, וכמוש"כ.

ולפי"ז מישובים כל דברי הרמב"ם, דהרמב"ם בהל' ט"ו כ' למה מדליק בתוך שלו חייב בהזיק את האדם בד' דברים, וכתב וז"ל, כאילו הזיקו בידו, שאע"פ שאשו ממונו הוא, ה"ה כמי שהזיקה בחציו עכ"ל, והיינו דאף לר"י דס"ל אשו משום חציו, מ"מ יסוד חיובו הוי ממונו המזיק כיון דהאי לאו מכחו קאזיל, (דאש מאליה הולכת ודולקת) האומנם, כיון דסוכ"ס האי ממונו באים מכחו משא"כ בשאר ממונו, שור חייבו התורה כאילו הוא הזיק בידים ואית בה בין חציו ומעביר ולפיכך חייב בד' דברים כמזיק בידים, וממילא מיושבת קו' ה"ה, דמכיון דבתוך שלו אפי' לר"י המחייב של מזיק הוא משום ממונו, א"כ אפי' בלא כלו לי' חציו פטור בטמון, וכמוש"כ.

ולפיז"נ לבאר פלוגתת הרמב"ם והראב"ד בהל' י', דהרמב"ם הביא הגמ' דהי' עבד כפות וגדי סמוך לו ונשרף עמו, מכיון דחייב מיתה על רציחת העבד, פטור על הגדי והגדיש משום קילבד"מ, וע"ז השיג הראב"ד למה כ' הרמב"ם דוקא המדליק בתוך שדה חבירו, הרי מכיון דפסק הרמב"ם בהל' ט"ו כר"י דאשו משום חציו, למה איירי דוקא בתוך שדה חבירו, ה"ה במדליק בתוך שדהו, מכיון דאשו משום חציו, הוי בעבד כפות רוצח, ויפטור משום קילבד"מ, וכמו בהל' ט"ו סובר הרמב"ם דבחבלה חייב בד' דברים, ה"נ בתוך שדהו בעבד יתחייב מיתה משום רציחה, ויפטור על הגדי והגדיש משום קילבד"מ, אולם נראה דהרמב"ם סובר דל"ש קילבד"מ בתוך שלו, דכיון דהתורת חיוב הוא ממונו, רק הוי כאילו הוא הזיק במבעיר וחציו, אבל סוכ"ס בחפצא הוי ממונו המזיק, ואשר ע"כ ל"ש בי' חיוב מיתה למשוי לי' דין קילבד"מ, דהא עיקר חיוב ממונו אינו ענין לחיוב מיתה דרציחה, משא"כ בחיוב חבלה של ד' דברים, הרי מצאנו (ב"ק ס"ו א') דבלאו מיעוטא דאיש בעמיתו ולא שור בעמיתו הי' נלמד הך חיובא דד' דברים גם בממון המזיק, וע"כ מוכרח דיסוד חיובם דד' דברים מדין נזקין הוא, דבזה שפיר שייכא גם ממון המזיק, ושוב י"ל דאף דשור נחמעט מקרא דאיש בעמיתו ולא שור בעמיתו, מ"מ חיוב ממונו דהוא משום חציו דאש, כיון דבכלל אדם המזיק הויא, שוב שייך עלה חיובא דד' דברים, אע"פ שהוי ממונו, כיון דגם איתנייהו בי' דין חציו, וכמוש"כ.

ולפי"ז יש ליישב קו' התוס' על רש"י, דיעויי' ברש"י (כ"ג א') דפי' וקס"ד דאיכא ביניהו כגון שהדליק בגחלת שאינו שלו, דלר"י חייב דחציו הן, ולרשב"ל פטור דלאו ממונו הוא, והק' התוס' דאשו משום ממונו, כלומר חיוב ממונו יש בו, ולא שיהא האש שלו, דאפי' בהדליק באש של אחר חייב כדאשכחן בפ' הכונס (נ"ו א') בכופף קמתו של

חבירו בפני הדליקה ומטיא ברוח מצוי וגבי גץ שיצא מתחת הפטיש אע"ג דמסתמא מפקיר לי', ועוד דאין לך אדם שיתחייב בדליקה שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חבירו, ולא כפי' הקונטרס דפי' דא"ב דאדליק בגחלת שאינו שלו יע"ש, ונראה דגם רשב"ל מודה דבמדליק בתוך של חבירו, החיוב אש הוא משום אדם המזיק הנא' בפרשה דאש ולא משום חיוב ממונו, ומשו"ה גם חייב משום טמון, וכל פלוגתתם רק במדליק בתוך שלו, דלר"י הוי משום חציו, ולרשב"ל משום ממונו, וזהו מה שפי'רש"י דבס"ד דגמ' דגחלת שאינו שלו לרשב"ל פטור, משום דאינו ממונו דקאירי בתוך שלו אבל במדליק בתוך של חבירו מודה ר"ל דיתחייב אפי' בגחלת שאינו שלו, ואשר ע"כ ל"ק קו' התוס' מכופף קמתו של חבירו לפני הדליקה, דמכיון דהוי בתוך של חבירו, א"כ הוי משום אדם המזיק, וכן במשה"ק דאין לך אדם שיתחייב בדליקה שיפקיר הגחלים וידליק גדיש של חבירו, מכיון דקאירי בגדיש של חבירו, מודה רשב"ל אפי' בגחלת שאינו שלו כיון דהוי אדם המזיק, ולעני' בפנ"י ונחלת דוד דכ' דבהנך קו' של התוס' הויין אדם המזיק דכה"ת כולה ע"ש, אולם לפימש"נ הוי אדם המזיק המסוים בפרשה דאש, וכמוש"כ.

והנה המנ"ח (מצוה נ"ו) הביא התוס' דף ו' ב', דכולהו נזקין פטור בהקדש, וכן אדם המזיק פטור מהקדש, אבל מדרבנן איכא חיוב באדם המזיק חיוב תשלומין בהקדש יעו"ש, ונסתפק לר"י דאשו משום חציו בלא כלו לי' חציו, אם יתחייב בהקדש מדרבנן, ומייתי השיטמ"ק (דף כ"ב) דחייב עיי"ש, ונראה דבמדליק בתוך של חבירו, להפנ"י ונח"ד דהוי אדם המזיק דכה"ת כולה, ודאי חייב מדרבנן כמ"ש השיטמ"ק, אולם לפימש"נ דהוי אדם המזיק המסוים בפרשה דאש, יש מקום להסתפק, דאולי רק באדם המזיק דכה"ת כולה חייב בהקדש, ולא באדם המזיק המסוים בפרשה דאש, א"ד ל"ש, דמכיון דסוכ"ס הוי אדם המזיק חייב, ואפי' אי נימא דבתוך של חבירו חייב, דקחשיב אדם המזיק, מ"מ עדיין יש לומר דבמדליק בתוך שלו, לר"י דחייב על היזק ממונו כאילו הוא עשה ההיזק בידים, דאולי הוי דין מסוים באדם המזיק דחייב בהקדש, אבל מדליק בתוך שלו כיון דיסוד חיובו הוי משום ממונו המזיק כמש"נ, אע"פ דחל עליו דין חציו, מ"מ פטור כיון דיסוד חיובו הוי בכלל ממון המזיק ולא אדם המזיק, או"ד רק ממונו לחודא פטור מהקדש, אבל ממונו דאית ביה בין חציו חייב, וצ"ע.

והנה יעוי' בריש מכילתין במתני' ברש"י ד"ה הבער דכ' כי תצא אש יעו"ש, והק' הפנ"י למה מייתי רש"י קרא ולא פי' כפשוטו דהבער היינו אש, וכמ"ש בשאר אבות דמתני' עיי"ש, ועו"ק לרב דאמר מבעה זה אדם, ולמ"ד אשו משום חציו ה"ז נ"כ אדם, וא"כ אין כאן ד' אבות אלא ג' אבות, ונראה דרש"י בכמה דוכתי (דף כ"ב ב', וס' ב') לא ס"ל כהרמב"ם, אלא ס"ל דקרא דכי תצא אש קאי בתוך שלו, וא"כ קשיא לי' דגמ' דף ה' ב', קמפרש דכולהו אבות נכתבו להלכותיהן ואם מתני' מיירי במדליק בתוך של חבירו דחייב בטמון, א"כ באב דאש לית בה ההלכותיהן דידה, ומשו"ה כ' רש"י כי תצא אש והיינו מדליק בתוך שלו דפטור בטמון, ועל קו' השני' ל"ל דלמה שנת' דגם חיוב חציו מכח פרשת אש ולא בכלל פרשה דאדם המזיק דמכה בהמה ישלמנה, א"כ שפיר הוי ב' אבות נפרדים וכמש"כ.

חרב משה אהרן פאסקאוויטץ

בענין מחוסר קציצה בגט

גיטין דף כ"א בשלמא יד דעבד לא אפשר למקצייה אלא קרן של פרה ליקצייה וכו' וכתב ונתן וכו' יצא זה שמחוסר כתיבה קציצה ונתינה עיי"ש ובתוס' ד"ה יצא זה פליגי רבינו שמואל ור"ת אי אמרינן דבדבר תלוש כמו קלף גדול שייך פסול דמחוסר קציצה. שיטת הרשב"ם היא דשייך מחוסר קציצה רק בבעלי חיים או במחובר לקרקע אבל ר"ת סבר דאם כתב גט בקלף גדול ואח"כ חתכו פסול הגט משום דהוה מחוסר קציצה ופלוגתתם צריך ביאור.

ובפני יהושע הקשה דמדוע חשיב כתב גט על קרן של פרה מחוסר קציצה. למה אינו יכול ליתן לה הגט כשעדיין מונח הקרן על הפרה ולהקנות לה הקרן לבד ע"י קנין, דמבואר דמהני קנינים בגט לשיטת כמה ראשונים. ומוכרח מסוגיין דרק אם מקנה לה כל הפרה עם הקרן, או מהני בכתבו על קרן של פרה, אבל אם כתב את הגט על הקרן ולא נתן לה אלא את הקרן ומשייר הפרה לעצמו, אז לא מהני ומקרי מחוסר קציצה וצ"ע.

ובטור אבה"ע ס' קמ"ב מובא מחלוקת ראשונים אם החסרון דמחוסר קציצה הוה רק היכא דחשב בשעת כתיבה דעדיין רוצה לקצוץ, אבל אם אחר שכתב הגט החליט לקצוץ אז לא חשיב מחוסר קציצה. ושיטת הבה"ג (לפי דעת הב"ח שם) היא דאין נ"מ אם חשב לקצוץ לפני הכתיבה או אחר הכתיבה דבין כך ובין כך מקרי מחוסר קציצה. ומחלוקת זו צריך ביאור.

ובר"ן איתא להקשות על דברי רש"י בסוגין דסתרי אהדדי. דבדף כ"א ב' ד"ה דשקיל ליה כתב, דאם כתב גט על החרס ואח"כ ישבור החרס ויתן לה התחיכה (דכתוב עליה הגט) הוה ליה מחוסר קציצה. ומשמע דסבירא ליה לרש"י כשיטת ר"ת המובא לעיל, דשייך מחוסר קציצה בין בתלוש בין במחובר. והנה בדף כ"ב א', ד"ה שמא יקטום כתב, דאם כתב גט על עלה של זית ואח"כ חתכו, דלא הוה גט (ומיירי בעציץ נקוב) וטעמא משום דהוה קציצה מן המחובר. והקשה הר"ן דממ"נ אם סבר רש"י כשיטת ר"ת דשייך מחוסר קציצה בין בתלוש בין במחובר א"כ מדוע צריך לטעמא "דהויה קציצה מן המחובר". דכמו שכתב התוס' בעצמו לשיטת ר"ת דבעציץ נקוב שייך מחוסר קציצה משום דלגבי מחוסר קציצה ודאי חשוב עציץ נקוב תלוש (ורק לגבי קנינים חשוב כמחובר) א"כ כמו כן היה לו לרש"י לפסול קציצת עלה של זית מעציץ נקוב מטעמא דמחוסר קציצה, ומדוע צריך לחדש טעמא דהוי' ליה קציצה מן המחובר ע"ש. וע"ק דבטור אהע"ז קכ"ד איתא דשיטת רש"י היא דאם חתך הגט מקלף גדול אחר הכתיבה דהוה גט כשר ואינו מחוסר קציצה. ולכאורה תמוה דבריו דמבואר ברש"י כ"א ב', דבחתכו מן החרס שפיר חשיב מחוסר קציצה, ומאי שנא חתכו מן החרס או חתכו מקלף גדול.

ובסוף ד"ה יצא זה, כתבו התוס' ודוקא נחתך מקלף גדול חשיב מחוסר קציצה אבל חותך מן הגט דבר מועט כמו שעושין לייפותו לא חשיב בהכי מחוסר קציצה. ומביאים ראי' מהא דאיתא לעיל דף כ', גבי סוגיא דהרי זה גיטך והנייר שלי, דאיתא שם אם אמר בין תיבה לתיבה ובין שיטה לשיטה שלי מהו. ואם נימא דבדבר מועט שייך חסרון דמחוסר

קציצה א"כ מדוע לא חשיב ליה בין תיבה לתיבה כמחוסר קציצה ע"ש. והקשו האחרונים דדברי התוס' צריכין עיון, דר"ת לא סבר אלא היכא דכתב גט ותתכו, הואיל דתתכו כבר הוה ליה גט שהיה מחוסר קציצה. אבל להחזיר לו בין תיבה לתיבה או בין שורה לשורה אין זה מחוסר קציצה שהרי נותן לה הגט בלי קציצה והוה ליה שפיר "וכתב ונתן" דלא היה שם קציצה בין כתיבה לנתינה.

והתם סופר הקשה על התוס' מגמ' מפורשת דאיתא לעיל דף י"ט ההוא גברא דעל לבי כנישתא שקל ספר תורה יהיב לה לדביתהו ואמר לה הא גיטך אמר רב יוסף למאי ליחוש לה (וכשר), ובריטב"א מפרש דמיירי דמעיקרא יהיב ווזא, משום דבגט בעינן נתינת נייר של המגרש וע"כ הקלף היה של המגרש משעת כתיבה עיי"ש. ולקשה מה מועיל מה שמקצת הקלף של פרשת גירושין, קנוי לבעל, אכתי הו"ל מחוסר קציצה כיון ששאר הגליון קנוי לציבור, וכמו במשייר מקצת הנייר שבין תיבה לתיבה ושורה ושורה וכו' דהוי מבואר בתוס' דאי לאו משום דלא הוה אלא דבר מועט היינו פוסלין את הגט, משום דחשיב מחוסר קציצה **אע"פ שעדיין לא קצצו**, ואינו אלא עומד לקציצה, א"כ כאן דשאר הגליון הוה הס"ת של הציבור, ודאי חשיב לדבר גדול ומדוע לא פסל רבי יוסף את הגט משום דהוה מחוסר קציצה. ומשמע דאם לא חתכו ממש לא מקרי מחוסר קציצה משום דבמה שעומד לקצוץ אין זה חסרון דקציצה בין כתיבה לנתינה.

והנראה בזה להקדים ביאור במחלוקת הרשב"ם ור"ת בחותך הגט מקלף גדול אם מקרי מחוסר קציצה או לא. דשיטת הרשב"ם היא דהואיל דכתיב "וכתב ונתן" בעינן בשעת כתיבה, דבר הראוי ליתן מיד ליד, שיהי' בשעת כתיבה ראוי לקיים נתינה. ואם רק ראוי ליתן להאשה בשעת כתיבה, א"כ לא איכפת לנו אם ירצה לקצוץ ממנו או לא, דהרי שייך לקיים נתינת הגט מיד בשעת כתיבה בלי הקציצה. ומהאי טעמא אם כתב גט בקלף גדול אע"פ שאח"כ חתך ממנו מ"מ כיון דבשעת כתיבה היה ביכולתו ליתן לה את הגט כמו שהיא, שפיר חשיב "וכתב ונתן" דראוי היה משעת כתיבה ליתנו לה אם ירצה. וכן מבואר ברוב ראשונים בביאור דברי הרשב"ם וכן הסביר הגר"ח מובא בספר ברכת שמואל. דלשיטתו לא בעינן אלא שיהי' ראוי ליתן מיד ליד בשעת כתיבה.

ובביאור שיטת ר"ת נראה לומר ביאור אחר לגמרי בהאי לימוד דוכתב ונתן, דהיינו דבעינן בשעת כתיבת הגט, וע"י כתיבת הגט, גמר הצורה של הגט שיתן לה בשעת נתינה. שיהי' עכשיו בשעת כתיבה אותו צורה של הגט שבשעת נתינה. ואם רק נשתנה צורת הגט בין כתיבה לנתינה א"כ שוב אין לנו אותו גט של כתיבה בשעת נתינה ובעינן "וכתב ונתן" שהגט שיכתוב, הוא יהי' הגט שיתן וע"י הכתיבה נגמר צורת הגט ואם צריכין לקצוץ את הגט אחרי הכתיבה נמצא דאין לנו הצורה ע"י הכתיבה אלא ע"י הקציצה. ולפי זה מובן מדוע פליג ר"ת על הרשב"ם וסבר דאם חתך הגט מקלף גדול דמקרי מחוסר קציצה. דנתברר עכשיו, דבשעת כתיבה, וע"י הכתיבה עדיין לא היה לגט זה צורתו של נתינתו. דחתכו אח"כ ושינה צורתו, דקיבל צורת נתינתו ע"י קציצה ולא ע"י כתיבה לתת. והוכתב ונתן הוה דין בכתיבת הגט ולא בנתינת הגט.

ועל פי זה אפשר היה לתרץ סתירת רש"י המובא לעיל. דבדף כ"א ב', כתב דבכתב הגט על חרס ואח"כ שבר ממנו חתיכת החרס שהגט כתוב עליו מקרי מחוסר קציצה. והיינו משום דכשכתב הגט על החרס ולא היה בדעתו לשוברו אז כל החרס חשיב גט, וכמו דמצינו לעיל בכתב גט על טס של זהב, ע"ש. והיינו דיכול לעשות הכלי לגט אם ירצה. וכשכתב הגט על החרס חל על כל החרס שם גט. ועכשיו כששיברו ורוצה שרק התחיבה שכתוב עליה הגט, יהי' הגט, נמצא דשינה צורתו בין כתיבה לנתינה וחסר כאן ה"וכתב

ונחן" שבעינן שהצורה של הגט יהי' בשעת כתיבה, וע"י הכתיבה ולא ע"י דבר אחר. והואיל ושינה הגט ע"י שבירתו מן הכלי חרס, שוב לא הוה גט כשר. וכל זה הוא בשבר חתיכה מן החרס. אבל היכא דכתב גט על עלה של זית דאז הוה הגט רק עלה של זית ולא כל העציץ, שלכתחלה לא כתבו אלא על העלה, והעלה לחוד והעציץ לחוד, ולא כמו בכתב על כלי חרס, דהוה ליה רק כלי חרס ואין כאן שני דברים. ובכתב על העלה של זית הוי ליה העלה הגט, ולא העציץ נקוב. וכשחתכו אח"כ מן העציץ נקוב, לא שינה צורתו כלל וכלל דמעיקרא היה העלה הגט והשתא הוה העלה הגט, ולא שינה כלל לצורת הגט. וממילא לא היה רש"י יכול לכתוב טעמא דפסול דנקטם העלה מעציץ נקוב, משום דהוה ליה מחוסר קציצה, כמו חרס, דבחרס שפיר שינה צורתו אבל בעלה של זית לא שינה צורת הגט כלל. וממילא היה צריך רש"י לכתוב טעמא אחרינא לפסול, והיינו משום דהוה ליה קציצה מן המחובר. (ונבאר מה הוא הפסול דקציצה מן המחובר לקמן בעז"ה.)

אמנם יש להקשות על דברינו דמבואר בתוס' כ"א ב', ד"ה יצא דת"ח סבר דבין בעציץ נקוב, ואפי' בעציץ שאינו נקוב, אם חתך הגט שכתבו על עלה של זית הוי ליה גט המחוסר קציצה. ולפי מה שביארנו דרש"י סבר כשיטת ר"ת, א"כ במאי פליגי כאן, דרש"י סבר דבעציץ נקוב אין כאן חסרון דמחוסר קציצה רק חסרון דמחובר, ובעציץ שאינו נקוב **יהי' הגט כשר** אם כתבו על העלה וחתכו אח"כ, ולשיטת ר"ת יהי' גט פסול בעלה של זית בין בעציץ נקוב ובין בעציץ שאינו נקוב משום מחוסר קציצה. ולקמן מדוע סבר ר"ת דהגט פסול. הא לפי הנתבאר לא נשתנה צורת הגט כלל והרי רש"י ור"ת בשיטה אחת קיימי לכאורה דמחוסר קציצה חלוי בשינוי בצורת הגט ועוד קשה שרש"י פוסל את הגט היכא שכתבו על החרס ואח"כ שוברו, והיינו משום דסבר כשיטת ר"ת דאפי' בתלוש אמרינן דשייך פסול דמחוסר קציצה. והרי בטור אה"ע ס' קכ"ד איתא דרש"י פליג על ר"ת וסבר דמקלף גדול לא מיקרי מחוסר קציצה ע"ש.

ונקדים בזה לבאר שיטת הבה"ג המובא בב"ח באה"ע ס' קכ"ד. דרוב ראשונים סוברים דפסול מחוסר קציצה אינו אלא היכא דחשב בשעת כתיבה לקצץ (עיין בר"ן בסוגיין) אבל הבה"ג סבר וז"ל הב"ח שם ובה"ג פוסל אותו אם נחתך ממנו כלום דבה"ג הוסיף לפסול אפי' נחתך ממנו כלום לאחר כתיבה אע"פ שלא היה בדעתו להחתך ממנו **בשעת כתיבה** דכיון שקצץ ממנו שום דבר **"אנלאי מילתא למפרע שהיה מחוסר קציצת אותו דבר בשעת כתיבה"** עכ"ל. ולכאורה מדבריו היה משמע כדברינו שטעמא דפסול הגט היכא דחתכו בין כתיבה לנתינה הוא משום שעכשיו נתברר לנו שצורת הגט של נתינה לא היה נגמר ע"י הכתיבה דעדיין צריכין לקציצה כדי לגמור צורת הגט. והיינו דאנלאי מילתא למפרע שמחוסר קציצת אותו דבר **בשעת כתיבה**. וממילא שפיר מובן מדוע סבר הבה"ג דאין חילוק אם היה בדעתו משעת כתיבה לקצוץ מן הגט או שלא היה בדעתו לחתוך אלא אחר הכתיבה, דכל שמשנה צורת הגט שוב חסר בו "וכתב ונתן" שיהי' אותו צורה בשעת כתיבה וע"י הכתיבה, שיהי' לו בשעת נתינה. ועיין שם בתוס' כ"א ב', שכתב מפורש ששיטת ר"ת הוא כשיטת הבה"ג ושניהם סוברים דאם כתב גט על קלף גדול וחתכו דהוה גט פסול. ולפי הנ"ל מבואר היטב דבשיטה אחת קיימי שניהם וגם ר"ת יסבור דאין חילוק בין אם חשב בשעת כתיבה לקצוץ ובין אם חשב אח"כ לקצוץ, מ"מ שינה גוף הגט וממילא חסר צורתו של נתינה בשעת כתיבה.

והרשב"א דף כ"א כתב דאם כתב גט כשתלוש, ואחר הכתיבה שוב חיברו, ואח"כ תלשו עוד הפעם, לא תשיב מחוסר קציצה, ובטור מובא דעת הרמ"ה שסבר דאם כתב הגט

בתלוש ואח"כ חיברו, ואח"כ תלשו הגט פסול, והירושלמי מסופק בהאי דינא. ועל פי הנ"ל יש לבאר פלוגתתם של הרשב"א והרמ"ה, דהרשב"א כתב שם בסוגיא דהוא סבר כשיטת הרשב"ם דבקלף גדול לא שייך חסרון דמחוסר קציצה דלא בעינן אלא שבשעת כתיבה "היה ראוי' ליתן מיד ליד" ולא איכפת לנו אם חתכו אחר הכתיבה או לא, **ובלבד שיהי' ראוי לנתינה בשעת כתיבה. וממילא פשוט הוא** דהיכא שכתבו בתלוש שאין כאן חסרון דמחוסר קציצה, אפי' חיברו אח"כ לא איכפת לנו הואיל ובשעת כתיבה היה ראוי ליתן מיד ליד ושפיר מכשיר הגט אם נתנו אח"כ שתלשו שוב, פעם שניית. אבל הרמ"ה יסבור כהר"ת דאם חתכו הגט מקלף גדול דהגט פסול. ויש לחקור לשיטת ר"ת מה יהי' הדין אם אחר שחתכו הקלף גדול חיברו יחד. והיינו דלפי דברינו דפסול מחוסר קציצה לשיטת ר"ת תלוי בשינוי בצורת הגט בין הכתיבה ובין הנתינה, כאן הואיל וחיברו אוחם יחד שנראה כמו שהיה בראשונה בשעת כתיבה אולי כשר הגט, דנמצא דלהגט יש לו אותו צורה בשעת נתינה כמו שהיה לו בשעת כתיבה. אבל נראה לי דבאמת אינו כן, והיינו משום דהא דבעינן שתהי' בשעת נתינה אותה צורת הגט שהיתה להגט בשעת כתיבה, היינו שב"וכתב ונתן" מבואר דבעינן שיהי' להגט צורתו משעת כתיבה **"ע"י כתיבה"** שהכתיבה צריך לעשות צורת הגט והצורה שעשתה הכתיבה היא היא הצורה דבעינן בשעת נתינה אבל צריכין הצורה **ע"י הכתיבה** והוה ליה דין בכתיבת הגט. וממילא בנידון דידן פשוט דאע"פ שאחר שחתכו להקלף גדול, וחזר וחיברו וצורת הגט עכשיו היא כמו צורת הגט בשעת כתיבה, מ"מ צורה זו של עכשיו לא נעשית ע"י הכתיבה אלא ע"י החיבור של אח"כ, ובעינן "וכתב ונתן" שע"י הכתיבה יעשה צורת הגט של שעת נתינה. ואם רק בעינן דבר אחר חוץ מהכתיבה הוה ליה חסרון מחוסר מעשה (קציצה). וממילא מובן שיטת הרמ"ה.

דהרשב"א פליג עליו משום שהוא סבר כשיטת הרשב"ם כמו שביארנו ולא בעינן אלא ניתן מיד ליד. אבל הרמ"ה יסבור כשיטת ר"ת וב"וכתב ונתן" מבואר דבעינן שע"י הכתיבה יעשה צורת הגט של נתינה ואם רק בעינן עוד מעשה קציצה לתת להגט צורתו בשעת נתינה, ודאי חשיב ליה מחוסר קציצה, וממילא בתלשו וכתבו, ואח"כ חיברו, ואח"כ תלשו, אע"פ שאחר תלישה האחרונה יש לו צורתו של כתיבתו מ"מ לא באה צורה זו ע"י כתיבה לבד אלא ע"י עוד מעשה קציצה נוספת וממילא פסול הגט דמחוסר קציצה הוא.

ולחרץ דברי תוס' שכתבו דאי לאו משום דהוה רק דבר מועט היינו פוסלים הנותן גט לאשתו ואמר שבין שורה ושורה שלי משום דהוה מחוסר קציצה. ולכאורה אין לנו לפסול משום מחוסר קציצה אלא היכא דחתכו ממש וכמו שכתב ר"ת עצמו לעיל "דחתכו" מקלף גדול, אבל כאן הרי יתן לה הגט בלי קציצה ומה לי אם יחבע ממנה שתתן לו בין שורה לשורה אחר הגירושין הא בשעת נתינה לא קצץ כלום. והנראה בזה הוא לפי מה שביארנו לעיל שר"ת סבר כמו הבה"ג שפסול מחוסר קציצה, לא שנא אם היה בדעתו בשעת כתיבה לקצוץ ולא שנא אם לא היה בדעתו לקצוץ אלא אח"כ, תמיד חשיב מחוסר קציצה. וא"כ יש לומר דבסוגיין דלעיל דף כ' ב', בעי רב פפא בין שיטה לשיטה ובין תיבה לתיבה, פשטות הדברים מיירי בין שחשב הבעל בשעת כתיבה לשייר מה שבין שיטה לשיטה לעצמו ובין שלא חשב שמה שבין שיטה לעצמו בשעת כתיבה, דלמה נוקמא האיבעא רק בחד ציור. וא"כ סברי התוס' דאי לאו משום דהוה דבר מועט שפיר היינו פוסלים מטעם דמחוסר קציצה הואיל ומיירי נמי שבשעת כתיבה לא חשב לשייר מן הגט ורק אח"כ נשתנה דעתו ורוצה לשייר, נמצא דבשעת נתינה עשה שינוי בצורת הגט ממש דבשעת כתיבה היה כל הנייר הגט ועכשיו משייר לעצמו בין שורה לשורה וממש עשה שינוי גמור בצורת הגט,

ואין לך שינוי גדול מזו, וודאי לא בעינן ממש שיחתוך ממנו לפני הנתינה. ואדרבה אילו היה מדבר ר"ת באופן שלכתחלה כתב על קלף גדול ורצה לתת לה כל הקלף, ואח"כ אחרי הכתיבה נשתנה דעתו ורוצה לתת לה רק מקום שכתב עליו הגט, בודאי שיהיה זה מחוסר קציצה לפי הנ"ל ואע"פ שלא יחתך עדיין שהרי עשה שינוי בגוף הגט ונשתנה צורתה. רק ר"ת מיירי אפי' היכא שלכתחילה כתב הגט על קלף גדול בדעת לחתוך ממנו שאר הקלף, באופן זו ודאי לא יהי' שינוי בהגט משעת כתיבה עד שיחתוך הגט ממש דהרי בשעת כתיבה היה הגט עד מקום החתך ועכשיו נמי הוא כמו שהיה בכתיבתו ורק אם יחתוך שאר הקלף אז יפריד הגט מחלק הנשאר, זה שפיר חשיב שינוי בהגט שעד עכשיו היה הגט מחובר לקלף ועכשיו התפרדו החלקים.

ולפי זה מיושב היטב מה שהקשה החתם סופר דלדברי תוס' דעומד לקציצה ג"כ חשיב מחוסר קציצה נימא הכי בההוא גברא דעל לבי כנישתא שקל ספר תורה ויהיב לה לדבייתהו (י"ט א') ונימא דהואיל ועומד לקצוץ הויה ליה מחוסר קציצה ולפי הנ"ל מה שכתבו תוס' דבין שורה לשורה חשיב מחוסר קציצה אין זה משום דעומד לקצוץ אלא חשיב מחוסר קציצה משום דלכתחלה כתוב שלא לשייר ואח"כ רוצה לשייר הרי ליה שינוי בגוף הגט וכהנ"ל אבל כאן כבר כתב הריטב"א דמיירי שלכתחלה כתב הפרשה עבור הבעל ובדעת שיהי' על קלף גדול, ורק חלק הגט הוה שלו והשאר לציבור משום ספר תורה ומפורש בגמ' בההוא עובדא דלא קצץ לפני הנתינה דיהיב לה לכולה ספר תורה א"כ שפיר הוה גט, דהוה ליה כמו קלף גדול לר"ת היכא שכתב לכתחלה בדעת שלא יהי' הגט אלא עד מקום שנגמר כתיבתו וממילא אם לא יקצוץ ממש לא יהי' כאן שום שינוי בין כתיבה לנתינה ויהי' מגורשת שפיר, וממילא הואיל ונתן לה כל הספר תורה לא נתחדש כאן שום שינוי בהגט ולאו מחוסר קציצה הוא.

והנה איתא בתוס' שעציץ נקוב חשיב מחובר לקרקע לגבי קנינים אבל לגבי מחוסר קציצה במה שעוקרו מן הקרקע אין זה מחוסר קציצה. והפרי חדש בטור שם הקשה דמאי שנא האי מקלף גדול. ותירץ שם דהואיל דעקירת עציץ נקוב ממקומו אינה קציצה הניכרת לא חשיב מחוסר קציצה. ולפי דברינו מובן מאד חילוקו דהואיל דחסרון דמחוסר קציצה הוה משום דנשתנה צורת הגט, שינוי שאינו ניכר כלל לא חשיב שינוי בין כתיבה לנתינה. וא"כ אפשר להבין מחלוקת רש"י ור"ת שהזכרנו לעיל בעלה של זית ובקלף גדול דאע"פ שרש"י סבר כר"ת בביאור הלימוד דוכחב ונתן, דכל שנשתנתה צורת הגט בין כתיבה לנתינה פסול הוא משום מחוסר קציצה, ומש"ה פוסל הגט בשברו מן החרס, מ"מ פליגי במה מיקרי שינוי בצורת הגט, דר"ת סבר דרק שינוי שאינו ניכר כמו עקירת עציץ נקוב ממקומו לא חשיב שינוי בין כתיבה לנתינה אבל חתך מקלף גדול, אע"פ שאין כאן שינוי בגוף הגט, מ"מ הואיל והפריד שני הגיירות זו מזו, דהיינו חלק הגט מחלק הקלף זה מיקרי שינוי בין כתיבה לנתינה. וכן קצץ עלה של זית דהפריד העלה מן העציץ אע"פ שגוף הגט לא נשתנה מ"מ מה שנפרד העלה מן הזית ג"כ חשיב שינוי. אבל רש"י מדה לר"ת דשינוי בגט פוסל אותו (שינוי בין כתיבה לנתינה) אבל בעינן שינוי בגוף הגט כמו חתיכה של חרס מחרס, או כמו בין שורה ושורה בשיור הגט, אבל להפריד גט מקלף גדול או עלה של זית מן העציץ נקוב אין זה שינוי בגוף הגט, אלא שהפריד הגט מהמדובק בו. ועל זה פליגי רש"י ור"ת אם זה חשיב שינוי, ממילא אע"פ שרש"י מודה לר"ת בחתיכת חרס שחשיב שינוי פליג עליו בקלף גדול כדאיתא שם בטור קכ"ד ופליג עליה בעציץ נקוב כמבואר בדבריו שכתב שבעינן להפסול דמחובר בעלה של זית. ור"ת כתב דהפסול הוה. משום מחוסר קציצה ואפי' בעציץ שאינו נקוב.

ובביאור פסול זה דהוה ליה קציצה מן המחובר נראה לתרץ קודם קושית הפני יהושע שהבאנו לעיל דמדוע הצריכה המשנה להקנות להאשה כל הפרה עם הקרן היכא דכתבו על קרן של פרה, ומדוע אינו מספיק שיכתוב הגט על הקרן ואח"כ יקנה לה רק הקרן ע"י קנינים שונים וממילא הוה הגט שלה, ושוב לא הוה מחוסר קציצה. וי"ל דבעצם הפרה הוה העיקר והקרן הוה טפל וחלק מן הפרה והיכא דכתב הגט על הקרן ונותן לה כל הפרה לשם גט, פשוט הוא דהפרה קרויה גט דמה לי אם עושה נייר גט, או טס של זהב גט או פרה גט, ויכול הבעל לעשות גט ממה שירצה. והואיל דהפרה הויה ליה גט מה לי אם כתבו לנוסח הגט על הקרן או על הרגל וכו' וכל זה רק אם רוצה ליתן כל הפרה לשם גט. אבל היכא דאינו רוצה שהפרה תהי' הגט, ואדרבה הוא רוצה דוקא שהפרה לא תהי' הגט ורק הקרן יהי' הגט אז י"ל דאע"פ שכתב נוסח הגט על הקרן, אבל מ"מ הקרן שהוא טפל להפרה בטל הוא לגבי הפרה והקרן מקרי פרה ולא גט דהקרן הזה חלק מן הפרה והוא רוצה דוקא שהפרה "לא" תהי' גט ורק אם יקצוץ הקרן מן הפרה או יהי' הקרן חפץ בפני עצמו ויוכל לחול עליו שם גט, אבל כל זמן שלא קצצו אין הקרן אלא חלק מן הפרה, והוה ליה טפל להפרה וחל עליו שם פרה ולא שם גט.

והכי משמע נמי בירושלמי פ"ב גטין הל' ד' דאיתא שם כתבו על קרן הצבי אם חתכו אח"כ פסול רבי בא בשם רב מיישא, והוא שכתב על זכרותו של קרן אבל אם כתב על נרתיקו כפרוש הוא וכשר ע"כ, ובפני משה שם כתב, על זכרותו היינו קרן קטן קבוע בראש הבהמה ונתחב בתוך הקרן — על נרתיקו היינו הקרן שהוא חופה על הזכרות כפרוש ממנו הוא, וכשר לגט. משמע דחסרון דקרן הוא משום שהוה חלק מן הפרה (או מן הצבי) ואם הוה נרתיקו שנחשב כפרוש אז אע"פ שעדיין מחובר מ"מ חל עליו שם גט לבד וכשר ואינו כטפל לשאר הגוף וכמו שנתבאר לעיל.

ועוד שמעתי ממו"ח הרב אהרן אייזנברג נ"י להביא ראי' לזה לחלק בין טפל לבעל חי, שאבר אחד אינו חשוב כדבר בפני עצמו אלא כל הגוף חד הוא, ובין חלק של חפץ אחר דכל חלק שלו דבר מופרד הוא ויש לו דין בפני עצמו. דאיתא בזבחים צ"ה מעיל שניטמא מכניסו פחות משלש על שלש והקשה בתוס' הרי ביאה במקצת שמה ביאה ותרץ שאני בגד הואיל ויכול לתותכו לא חשיב כאילו נכנס כולו עכ"ל והקשה הגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל הרי יש איסור מן התורה לחתוך מעיל. ואמר לי ששמע חירץ מגאון אחד שתוס' לא אמר רק שאני "בגד" ולא אמר שאני "מעיל". והיינו לומר דאע"ג דאסור לחתוך מעיל מ"מ פשוט הוא דבגדים בכלל, דאפשר לחתכם, אין כאן דין דביאה במקצת משום דכל חלק וחלק שבו חשיב כדבר מופרד ומובדל משאר החפץ, משא"כ בבעלי חי דאין דרכו לחתכו ואי אפשר לומר שחלק אחד או אבר אחד מופרד ומובדל משאר החלקים, בודאי שייך לומר בו ביאה במקצת, שכל הגוף חד הוא וכל אבר טפל לכל הגוף ואין לו חשיבות או דינים בפני עצמו להיות מובדל. וזה ג"כ כמו שנתבאר לעיל.

ואשע"כ י"ל דהוא הדין נמי במחובר לקרקע דכל דבר שמחובר לקרקע בטל הוא להקרקע ואין עליו שם גט אלא שם קרקע, והרי הבעל לא רוצה לעשות כל הקרקע גט רק העלה של זית וממילא הואיל דבלי קציצה לא חל עליו שם גט, יש כאן פסול דקציצה מן המחובר וכמו שכתב רש"י שם כ"ב א', ד"ה שמא יקטום ולא היה רש"י יכול לכתוב שהפסול הוה דמתוסר קציצה שלפי דברינו לא שייך מחוסר קציצה לשיטת רש"י ור"ת רק אם משנה צורת הגט אבל אם לא היה שום שינוי בצורת הגט וכמו בעלה של זית לא שייך לפוסלו משום "וכתב ונתן".

הרב משה אלעזר ענגלארד

בענין פקע פיגולו ממנו

א. זבחים דף פ"ו א' במתני', וכולן שפקעו מע"ג מזבח לא יחזיר ע"כ. ופירש"י בין פסולים שעלו דחנן בהם לא ירדו, בין עצמות וגידין שהעלן מחובר ועכלתן האש עכ"ל. והקשו עליו בתוס' ד"ה וכולן, מהא דאמר עולא לעיל דף פ"ה ב', דבכל הפסולים אחרי שמשלה בהם האור אפילו ירדו יעלו, ואיך אמר רש"י דמתני' קאי גם על פסולים ותי' דלפי מה שפירש"י בד"ה שאת"ז דמה שאמרו במתני' לא יחזיר היינו דא"צ להחזיר, די"ל מה שאמר עולא יעלו היינו אם ירצה ע"כ. אמנם, ברמב"ם פ"ו מהל' מעשה"ק הל' ב' כתב, צמר שבראשי כבשים ושיער שבזקן החיישים ועצמות וגידין וכו' בזמן שהם מחוברים מקטירין את הכל וכו' וכולן שפקעו מעל המזבח לא יעלו עכ"ל. הרי שס"ל להרמב"ם דמה שאמרו במתני' לא יחזיר קאי דוקא אגידין ועצמות ולא אפסולים. ובפשיטות, הוכרח לומר כן מחמת קושית התוס' הנ"ל ממימרא דעולא, דפסולים יעלו, והבין הרמב"ם מה שאמרו לא יחזיר כפשוטו כמו שמשמע מסתימת לשונו, ולא כפירש"י. וכתב הלקוטי הלכות בזבח תודתו, דנראה לו להכריע כשי' הרמב"ם, שהרי איתא לעיל דף מ"ג הפיגול והנותר והטמא שהעלן על ראש המזבח פקע איסורן מהם הרי נעשו כשרים גמורים, וצ"ל הדין דאפי' אם ירדו יעלו לכתחילה כמו כל קרבן כשר ע"כ. ולכאורה צ"ע בסברת רש"י.

וצ"ל בזה דפליגי רש"י והרמב"ם בעצם הדין דר"י אמר ר"י דפנ"ו שהעלן ע"ג מזבח דפקע איסור מהן אחרי משילת האור. דהרמב"ם ס"ל דע"י משילת האור פקע עצם איסורם ונעשו כשרים גמורים, וכמו שאמר הלק"ה, וממילא חייב להעלותם כמו כל קרבן כשר, שחייב להקטירם. אמנם, רש"י ס"ל דבאמת עדיין נשארו בפסולם אפילו אחרי משילת האור, אלא דע"י משילת האור חל עליהם היתר אכילה בין לאדם בין למזבח בפסולם אבל עדיין אינם ככשרים דמצוה להקטירם. וזהו מה שכתב רש"י דפסולים א"צ להחזירם (שהרי עדיין פסולים הם.)

ב. ועד"ז י"ל מה שהקשו על מימרא דעולא דף מ"ג א', דאמר עולא קומץ פיגול שהעלו ע"ג מזבח פקע פיגולו ממנו וכו' אם אינו מתקבל היאך מביא אחרים לידי פיגול עכ"ל. ובשט"מ אות י"ז פי' אם אין הקטרתו של קומץ הקטרה והא בעינן קרבו מחיריו ע"כ. ומקשים, מהא דקאמר רש"י לעיל מ"ב ב' ד"ה כי הדר מדי, דהא דבמפגל בשחיטה יכול לגמור עבודת הדם, ומקיים בזה כהרצאת כשר, אע"ג דהוי דם פסול מאחר שכבר פיגל בשחיטה ונעשה כמיא בעלמא, היינו מגזה"כ. וז"ל רש"י דכיון דרבי רחמנא פיגול בשחיטה כדאמר בפרק ראשון וכו' ע"כ בהכי אמר רחמנא לפגל, וחריקה זו כמו שהיא מרצה לפיגולו עכ"ל. וא"כ קשה דמאי מכריח עולא דפקע פיגולו ממנו, כדי לקיים כהרצאת כשר, הרי י"ל דבהכי אמר רחמנא לפגול. והגם שהוא הקטרת פיגול נתקיים כהרצאת כשר וכנ"ל ברש"י.

אבל באמת ענינים חלוקים הם, דמה שהקשו לעיל דף מ"ב ב', היינו דחסר "מעשה" הוריקה, והיינו מה שהקשו מיא בעלמא קמדי. דהואיל ונפסל הדם, נסתלק ממנו תורת דם ונחשב כמיא בעלמא וא"כ אין

על זריקתו תורת "מעשה" זריקה. וא"כ איך נתפגל הרי אינו כהרצאת כשר דבעינן כל הד' עבודות כדי לגמור פיגולו. וע"ז י"ל כמו שאמר רש"י דבהכי אמר רחמנא לפגל דנחשב "מעשה". וע"ז הוסיף עולא להקשות דבכדי לקיים הרצאת כשר הרי בעי נמי "הרצאת הקרבן" וכמו שאמר בעצמו "דאם אינו מרצה היאך מביא אחרים לידי פיגול". והיות והקומץ נתפגל הרי לא שייך שירצה כלל כל זמן שהוא פיגול, וע"ז לא שייך לומר גזה"כ, דזהו תרתי דסתרי, דפסול אינו מרצה. ומכח זה הכריח עולא דאחר שעלה כבר על המזבח וכמו שמסקינן שמשלה בו האור צ"ל דפקע פיגולו ומרצה. וזהו לכאורה כמו שהבאנו לעיל בדעת הרמב"ם דמשילת האור מפקיע עצם פסולו ונעשה ככשר גמור וע"כ מרצה ג"כ.

ג. ולפי דרכינו יש להבין הא דמסיק בגמ' מ"ג ב', על מימרא דעולא דקמ"ל דבמשילת האור אפילו ירדו יעלו, אפילו בקומץ דמיפרת, ופירש"י הטעם, דכולי כחד אבר דמי. ומסיק רב אחאי לפי"ז אפילו פלגי' מחית אארעא, ופירש"י דאפילו מעולם לא העלה אותו חצי למזבח, אפילו הכי מסקינן ליה מאחר דהחצי השני העלה ומשלה בו האור והיינו דלא כשי' התוס' לעיל דף מ"ב ב', ד"ה הקומץ דס"ל דמימרא דר' אחאי מיירי שכבר עלה כולו על המזבח, וירד חציו דקמ"ל דמחזירין אותו, שכבר נתקדש. אבל רש"י ס"ל להדי' דאפי' בלא"ה, מחמת הקטרת חצי הא' יש סיבה להקטרת חצי הב', וצ"ב. וכן צ"ל לרש"י מה ענין הא דפקע פיגולו ממנו לעיקר דין דעולא דאפילו קומץ דמיפרת ולמ"ל להדגיש כלל הא דפקע פיגולו ממנו ולא הול"ל אלא קומץ פיגול שירד יעלה, ואע"ג דמיפרת.

והביאור הוא, דהא דבעינן מעלת מיחבר אינו אלא לענין הקטרת פסולים, דאין להם דין הקטרה עצמאית מדיני הקרבן. אלא דיש דין מסויים בפסולים דאם עלו לא ירדו או במשילת האור דיעלו, אבל אין זה דין הקטרה בעצם הקרבן, ולכן רק באבר דמיחבר שייך לומר דאפילו לא משלה האור אלא במקצתו, יעלה כולו, הואיל דעכ"פ חדא אבר הוא, נחשב התחלת הקטרת כל אותו האבר. אבל לענין שאר חלקי הקרבן הרי כל חלק וחלק לחודי' קאי, ובהם הרי לא משלה האור כלל. ולכן בקומץ דמיפרת כשני איברים דמי, ומה דהתחילה הקטרה במקצתו אינו נחשב שהתחיל הקטרה בכולו דכל משהו לחודי' קאי. אמנם, זה אינו אלא אם נאמר דאחרי משילת האור עדיין נשאר בפסולו ולא חל עליו היתר הקטרה כמו שהוכחנו לעיל בשי' רש"י דף פ"ו א', דאז גם אחרי משילת האור אין דין הקטרתו אלא מדין הקטרת פסולים. אבל אם נאמר דאחרי משילת האור נהפך לקרבן כשר וכשי' הרמב"ם, א"כ שפיר נחשב אותו מקצת קומץ כהקטרה גמורה, ועי"ז ודאי נחשב להתחלת הקטרת קומץ, הגם דאינו מיחבר, הואיל והקטרתו מדין "קומץ" הוא, ושוב דין הוא לגמור הקטרתו דרך בקומץ פסול דאינו נקטר מדין קומץ אלא מדין פסולי המוקדשין שמשלה בהן האור אז ודאי במאי דמשלה משלה ובמאי דלא משלה לא, דאין שייכות כלל בין החלקים דאין תורת הקטרת קומץ עליו (ותלוי בדמיחבר או לא). אבל אם נאמר דנהפך להקטרה כשירה ודאי נחשב התחלת הקטרת קומץ והדין נותן לגמור כל הקומץ. והרי כבר הוכחנו לעיל (אות ב') דמה שהוכיח עולא דפקע פיגול ממנו מהא דאם אינו מרצה היאך מביא אחרים לידי פיגול, כוונתו לומר דע"כ פגע פיגולו ונעשה כשר גמור ומרצה. ולפי הנ"ל שפיר מסיק דלפי"ז קמ"ל דאפילו קומץ דמיפרת, דתלוי זה בזה וכדמבואר.

ד. והנה מדברי עולא יצא לנו דבפיגול שמשלה בו האור פקע עצם פסולו ממנו ונעשה כשר גמור כנ"ל. וצ"ב בשי' רש"י דף פ"ו שהבאנו בתחלת דבריו דמשמע מדבריו דאינו אלא היתר הקרבה בפסולו. אבל באמת יש לדקדק, שהרי הוכחה דעולא "דפקע פיגולו" היינו שפקע עצם הפסול וכדבארנו, היינו מהא דאם אינו מרצה אין מביא אחרים לידי פיגול

כדי השטמ"ק דבעי הרצאת כשר, וא"כ מוכרח דפקע פיגולו. אבל לענין שאר פסולים כגון נותר וטמא אין הכרח לזה כלל ועדיין י"ל דלא נעשו כשרים ממש. וזה מדוקדק מאד בלשון הגמ' דעולא קאמר דבקומץ פיגול פקע "פיגולו ממנו" משמע דעצם הפיגול נפקע, משא"כ במימרא דר' יצחק אמר ר' יוחנן (בדף מ"ג ב') קאמר דפנ"ו שהעלן לגבי מזבח "פקע איסור מהן" משמע דרק האיסור הקרבה ואכילה נפקע אבל לא עצם הפסול ודו"ק. ולפי"ז הא דקמ"ל עולא דאפילו קומץ דמיפרת, אינו אלא בפיגול דפקע עצם איסורם, ולא לענין שאר פסולים. ואולי זהו גופא סברת רש"י לחלק בין פיגול לשאר פסולים דבפיגול באמת נפקע עצם הפסול ונעשה כשר גמור וכמו שהוכיח עולא כדב'. ולענין שאר פסולים לא נפקע אלא האיסור בלבד אבל עצם הפסול נשאר במקומו. ושי' הרמב"ם הוא דבכל הפסולים נמי נפקע עצם הפסול כמו בפיגול. וצ"ל דס"ל דהגם דהכרח של עולא אינו אלא בפיגול וכדב' ה"ה לענין שאר פסולים, דגלוי מילתא הוא דמשילת האור מפקעת עצם הפסול וה"ה לשאר פסולים נמי.

ה. והנה, לפי הנ"ל יצא דלשי' רש"י, המימרא דר' יצחק א"ר יוחנן דהפנ"ו שהעלן לגבי מזבח פקע איסור מהן, לצדדין קתני. דלענין נותר וטמא פקע איסורם אבל עדיין פסולים הם, אבל לענין פיגול פקע עוד יותר דנעשה כשר גמור וג"מ לענין קומץ דמיפרת וכנ"ל. וזה באמת מדוקדק מאד בלשון רש"י דף מ"ג ב' ד"ה פקע איסור מהן, וז"ל איסור פיגול לכדאמרן שאם ירד יעלה, ואיסור נותר וטמא נמי להכי פקע שלא יתחייב האוכל מידי עכ"ל. וכבר פירשו האחרונים דודאי כוונת רש"י דפיגול נמי פקע לענין שלא יתחייב להחזיר.

האוכל כדמוכח להדי' ריש כריתות (דף י"ד א'.) וכוונת רש"י דקאי על שניהם, ובפרט לפי גי' השטמ"ק אות י"ז, דגרס ושלא יתחייב (ב"ו) דהוי חיבור וקאי על שניהם, פיגול וגם נותר וטמא. אלא דעדיין לשונו תמוה, דאי קאי על שניהם למה כפל ענין של אם ירד יעלה פעמיים, דקאמר לענין פיגול לכדאמרן שאם ירד יעלה, ולענין נותר וטמא נמי להכי, אבל לענין שלא יתחייב, כלל כולם יחד וסיים ושלא יתחייב האוכל מידי, היה לו לרש"י לכלול הכל ביחד ולומר בין לענין פיגול ובין לענין נותר וטמא נ"מ שאם ירד יעלה ושלא יתחייב האוכל. ולפ"ד י"ל דלשון רש"י הוא בדקדוק גדול, וכוונתו לרמז החילוק הנ"ל בין פיגול לנותר וטמא, דבנותר וטמא הא דאם ירד יעלה במשילת האור הוא רק היתר הקרבה, דפקע "איסורם", משא"כ בפיגול הא דאם ירד יעלה הוא משום דנעשה כשר גמור דפקע "פיגולו", ונ"מ דאפילו קומץ דמיפרת, משא"כ בנותר וטמא דוקא באבר דמיחבר. וזהו דבא רש"י לחלק, דהגם דכלל כולם ביחד, חלוקים הם בדינם, דאיסור פיגול "לכדאמרן" שאם ירד יעלה, היינו הא דאמרן בעמוד דלעיל, דמדין דפקע עצם פיגולו הוא ואפילו קומץ דמיפרת, ואין זה אם ירד יעלה דשאר פסולים, אלא "כדאמרן", דיש חידוש נוסף, ואיסור נותר וטמא נמי להכי, כוונתו דאם ירד יעלה, אבל לא כדאמרן אלא דין הכללי באבר דמיחבר.

וצ"ע בשי' רש"י, וכפי שהוכחנו דלענין פיגול מודה רש"י דנעשה כשר גמור כסברת הרמב"ם, א"כ צ"ל דגם לענין המשנה דף פ"ו דכולם שפקעו מע"ג מזבח, ולענין מימרא דעולא שם דאם משלה בהן האור יעלו, דקאמר רש"י דהיינו אם ירצה, צ"ל דז"א אלא לענין שאר פסולים אבל לענין פיגול יהדה דחייב

הרב משה יוסף לבוביץ

בדין נאמנות דיכיר

איתא בב"ב דף קכ"ז א', שלחו לי' בני אקרא דאגמא לשמואל ילמדנו רבינו היו מחזקין בזה שהוא בכור ואמר אביו על אחר בכור הוא מהו שלח להו כותבין הרשאה זה לזה ממה נפשך אי כרבנן סבירא לי' לשלח להו כרבנן אי כרבי יהודה סבירא להו לשלח להו כרבי יהודה מספקא לי' אי כרבי יהודה אי כרבנן מאי היא דתניא יכיר יכירנו לאחרים מכאן א"ר יהודה נאמן אדם לומר זה בני בכור וכשם שנאמן אדם לומר זה בני בכור כך נאמן אדם לומר זה בן גרושה ובן חלוצה וחכמים אומרים אינו נאמן א"ל רב נחמן בר יצחק לרבא בשלמא לרבי יהודה היינו דכתיב יכיר אלא לרבנן יכיר למה לי בצריך הכירא וכו'.

והנה איתא שם לקמן בגמ', א"ר יוחנן אמר בני הוא וחזר ואמר עבדי הוא אינו נאמן והרשב"ם בד"ה ואינו נאמן כתב וז"ל, במאי דאמר השתא עבדי וליכא למימר האי דקרי לי' מתחילה בני משום דאוהבו כבנו דאין דרך לקרוא לעבדו בנו והלכך אחר טענה ראשונה נלך דהואיל והאחרונה אינו פירוש כי אם הכחשה אין לנו ללך אחר טענה האחרונה דהודאת פיו האמינה תורה במאי דאמר בני כדכתיב יכיר וכיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד עכ"ל. ומבואר מדבריו דמדין יכיר נאמן האב לומר זה בני ועיין בגליון הש"ס שהקשה דלקמן בדף קל"ד ב', כתב הרשב"ם להיפך דדוקא היכא שאמן ידעינן שהוא בנו נאמן לומר זה בכורי אבל היכא דלא ידעינן אי בנו הוא אם לא אינו נאמן לומר זה בכורי עיי"ש בד"ה ליורשו פשיטא, והרש"ש כתב ליישב סתירה זו שכאן כתב הרשב"ם כן אליבא דר' יהודה דהלכתא כוותי' ולהלן כתב אליבא דחכמים דשם קאי הגמ' לפרש מתני' ואינו מסתבר שמתני' דעת יחידאה עיי"ש בדף קכ"ו ב', ובדף קל"ד ב', וכ"כ התתם סופר באהע"ז חלק ב' סי' צ"א אלא שהוא כתב כן משום טעמים אחרים. אמנם צריך להבין לפ"ז דמנא לי' שהחכמים פליגי גם כשאומר זה בני דהרי אין כאן חזקה כנגדו שאינו בנו אלא רק שלא מוחזק אצלינו שזהו בנו ואיך תלי דין זה במחלוקת שיש בין ר' יהודה וחכמים.

והנה באמת צריך להבין בעיקר סברת החכמים דאין האב נאמן במקום חזקה, דהנה לכאורה פשטות הקרא מיירי בכל האופנים אפילו כשמעיד כנגד חזקה וא"כ למה פשיטא להם כ"כ שאינו נאמן במקום חזקה עד שהיו צריכים לאוקמא הקרא להיכא דצריך הכירא והרי חזינן בעד אחד דנאמן באיסורין שאפילו כנגד חזקה הוא מהימן לאיזה שיטות הראשונים, וא"כ גם ביכיר אפשר להיות כן שהאב יהי' נאמן כנגד חזקה דאף אם אחד מוחזק שהוא בכור מ"מ אינו חשוב עי"ז מוחזק בממון דינימא דמש"ה אין האב נאמן דמוציא ממון בעדותו. וע"כ הי' נראה דטעמא דחכמים שאינו נאמן במקום חזקה, אינו משום שאין לו נאמנות להכחיש את החזקה אלא משום דסברי דהא דנאמן האב להעיד על בנו מדין יכיר הוא דוקא היכא שמעיד על דבר שבעצם ספק לפנינו ואנו צריכים לבררו, ואפי' אם עכשיו אין הספק נוגע מ"מ אם רק שייך שלזמן הבא יהי' נוגע אז נתנה התורה דין נאמנות לאב לברר לנו את הספק הזה, וכגון גבי זה בכורי שאם רק ידעינן שיש לאדם זה בנים מיד נולד אצלינו ספק מי הוא הבכור ליטול פי שנים דבהכרח אחד מהם בכור הוא,

ומילא כשבא להעיד זה בכורי, כבר יש ספק אצלינו מי הוא הבכור ולפיכך נאמן — והגם שעכשיו כשמעיד אין הספק נוגע דעדיין לא מת ולא חל עוד דין ירושה, מ"מ אם ימות קודם הבנים יה' נוגע, אבל היכא שהוא מעיד על דבר שאינו בכלל ספק אצלינו אין לו בכלל נאמנות דיכיר משום דדין נאמנות דיכיר שיש לאב על בנו אינו נאמנות בעצם אלא דוקא נאמנות לברר לנו את הספיקות שיש בבנו. ולפ"ז היכא דמוחזקים באחד שהוא הבכור, שוב אין כאן ספק לפנינו שנצטרך לברר כשיבוא האב להעיד, דסמכינן על החזקה, ולפיכך במקום חזקה אינו נאמן לרבנן. ולפ"ז מיושב שפיר למה היה פשיטא לרבנן שדוקא בצריך הכירא יכול להיות נאמן, דבמקום חזקה לא שייך נאמנות דיכיר, ולפ"ז ג"כ מובן למה לא יה' נאמן לרבנן כשאומר זה בני, משום דהתם ג"כ כשבא להעיד אין כאן שום ספק לפנינו אם איש זה בנו הוא אם לא, דמהיכי תיתי לנו להסתפק בזה כיון שאינו מוחזק לנו שהוא בנו, ולפ"ז נמצא אם לו יצוייר כשהאב בא להעיד יה' ספק לפנינו אם איש זה בנו הוא אם לא גם לרבנן יה' נאמן מדין יכיר, אבל הרשב"ם לא איירי בהכי.

והנה איתא שם בגמ', ת"ר היו מוחזקין בו שהוא בכור ואמר אביו על אחר שהוא בכור נאמן היו מוחזקין בו שאינו בכור ואמר אביו בכור הוא אינו נאמן רישא רבי יהודה וסיפא רבנן, והנה התורת חיים הקשה למה נקט רישא בהיו מוחזקין שהוא בכור וסיפא במחזקין שאינו בכור ולא נקט רישא דומיא דסיפא, ועיי"ש מה שתירץ. ולכאורה כבר הרגיש בזה התוס' הרא"ש המובא בשיטה מקובצת וז"ל שם, רישא ר"י וסיפא רבנן ובריישא רבותא קמ"ל דנאמן לר"י אע"פ שמבטל שני חזקות שהיו מוחזקים בו שהוא בכור ומוחזקים באחר שאינו בכור ובסיפא רבותא קמ"ל היו מוחזקים בו שאינו בכור ואמר אביו הוא אינו נאמן לרבנן אע"פ שאינו מבטל אלא חזקה אחת דשמא אין אחד מהן בכור עכ"ל, והנה לפי דברינו הנ"ל י"ל בפשיטות דלהכי נקט בסיפא הציור במוחזקין בו שאינו בכור, לאשמועינן שאע"פ שעדיין יש ספק לפנינו על שאר האחים איזה מהם הוא הבכור ונמצא כשבא האב לפנינו להעיד שזהו הבכור הוא מעיד על דבר שבעצם ספק לפנינו והו"א דיה' נאמן לרבנן אפילו על אותו בן שמוחזקין שאינו בכור, וקמ"ל דכיון דעל אותו הבן אין שום ספק אם הוא בכור או לא, אינו נאמן להעיד עליו שהוא בכור, דכל הנאמנות שיש לאב להעיד על בנו הוא דוקא לברר לנו את הספיקות שיש בו, וספק זה ליתנהו בו, דע"י החזקה נתברר שאינו בכור. והתוס' הרא"ש שכ' שסיפא קמ"ל שאע"פ שאין כאן אלא חזקה אחת מ"מ אינו נאמן לבטלו, משמע שסובר דטעמא דחכמים שאינו נאמן במקום חזקה לרבנן, משום שאינו נאמן להכחיש את החזקה, ולפיכך שפיר י"ל שהחידוש הוא שאע"פ שאינו מכחיש אלא חזקה אחת, מ"מ אינו נאמן. אבל לפי דברינו הנ"ל שהכל תלוי אם הוא מעיד על דבר שבעצם ספק לפנינו, אינו נוגע כלל כמה חזקות הוא מבטל, אלא כ"ז שמעיד על דבר שספק אצלינו מהימן ואם לאו אינו נאמן.

והנה שם בדף קל"ד ב', יש שיטות בראשונים דסברי דנאמן האב לומר זה בני, עי"ש בראי"ש בשם הר"מ וברשב"א ובריטב"א וזהו לכאורה אפילו לרבנן דלא מצינו שמחלקין כן בין ר' יהודה ורבנן בזה, ועיין ברשב"א שם שמבואר להדיא כן. והנה הגם שמוכח לפ"ז דהנאמנות דיכיר לרבנן אינו דוקא במקום ספק דבזה בני אין כאן מקום ספק וכנ"ל מ"מ עדיין איכא למימר דהנאמנות דיכיר אינו נאמנות בעצם אלא שהוא נאמנות דוקא היכא שמעיד על דבר שאין לנו שום ידיעה בו והשתא בעדותו הוא מגלה לנו מה שחסר לנו בידיעת אותו דבר, אבל היכא שהוא מעיד על דבר שיש לנו ידיעה בו אז אין לו בכלל נאמנות דיכיר דהנאמנות דיכיר הוא לגלות מה שאינו ידוע לנו בנוגע מצבו דבנו,

וממילא כשבא להעיד זה בני אין כאן שום ידיעה לנו אם איש זה בנו הוא או לא, ולפיכך סברי דנאמן אפילו לרבנן, ולפ"ז היכא דמוחזקים באחד מן האחים שהוא בכור והוא בא להעיד על אחר שהוא בכור אינו יכול להיות נאמן לרבנן דכבר ידוע לנו מי הוא הבכור ע"י החזקה, ולפיכך לרבנן אינו נאמן במקום חזקה, וא"כ גם להני ראשונים הנ"ל מיושב שפיר למה הי' פשיטא לרבנן שדוקא בצריך הכירא יכול להיות נאמן.

והנה בעיקר השאלה אי נאמן האב לומר זה בני או לא, הי' נראה להוכיח מהירושלמי בעשרה יחסין שאפילו לרבנן נאמן האב לומר זה בני מדין יכיר דהנה איתא שם בהלכה ז' תמן תנינן האומר בני זה נאמן רבי אבהו בשם רבי יוחנן לתת לו אבל לא ליקח ממנו א"ר יוסי ולא מתניתא היא אפילו שניהם אומרין על העובר שבמעי ממזר הוא אינן נאמנין דילמא על דרבי יהודה איתאמרת דר' יהודה אומר נאמנין עלי' עכ"ל הירושלמי. ולתת לו פירושו לירש עם אחיו בנכסיו, וליקח ממנו עיין בפני משה שמפרש להפסידו מנכסי ראובן היכא דמוחזק שהוא בן ראובן, ועיין בקרבן העדה שמפרש זה בענין אחר, ונאמנות זו ע"כ מדין יכיר הוא ולא משום מיגו דכידו למיתבא לי' במתנה דאי משום מיגו תיקשי חדא דמאי קמ"ל מתני' שהאומר בני זה דנאמן לתת לו לפי"מ שמפרש ר' יוחנן כן דפשיטא הוא דנאמן דהרי יש לו מיגו כדפריך שם בגמ' בדף קל"ד ב', ע"ש בפירוש הרשב"ם. ועוד דכיון דמשום מיגו אינו נאמן אלא לנכסים שיש לו עכשיו ולא לנכסים הבאים לו לאחר מכאן כמבואר לעיל בדף קכ"ז ב', א"כ הו"ל לחלק בלתת לו גופא דדוקא בנכסים שיש לו עכשיו נאמן ולא בנכסים הבאים לו לאחר מכאן, ומשמע מזה דבלתת לו נאמן הוא בכל אופן וזהו דוקא משום יכיר. והנה ר' יוסי שהי' סבור דר' יוחנן איירי אליבא דרבנן הקשה דוקא על הא דאמר שליקח ממנו אינו נאמן ומש"ה אוקמא הירושלמי ר' יוחנן אליבא דר' יהודה, אבל על לתת לו לא הקשה כלום ושפיר הי' ניחא אפילו לרבנן. והשתא אי נימא לרבנן דאינו נאמן בכלל כשאומר זה בני מדין יכיר, הו"ל להקשות גם על לתת לו דהאיך הוא נאמן, ומוכח מזה דשיטת הירושלמי הוא שאפילו לרבנן נאמן האב לומר זה בני וזאת ראי' לשיטת הני ראשונים הנ"ל ולשיטת הרשב"ם לפמש"כ הרש"ש והחת"ס, צ"ל דהירושלמי פליג עם הבבלי.

משה מרדכי ליעבער

בשיטת הרמב"ם בדין איסורי עשה לענין דחייה

כתב הרמב"ם פ"ז הל' נזירות הלכה ט"ו "וכיצד הוא מותר בתגלחת מצוה נזיר שנטמטרע ונרפא מצרעתו בתוך ימי נזירות הרי זה מגלח כל שערו שהרי תגלחתו מצות עשה שנאמר במצורע וגלח את כל שערו וגו', וכל מקום שאתה מצא מצות עשה ול"ת אם יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה ל"ת והלא נזיר שגלח בימי נזרו עבר על ל"ת ועשה שנאמר קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו ובכ"מ אין עשה דוחה ל"ת ועשה ולמה דוחה עשה של תגלחת הנגע לנזירות מפני שכבר נטמא הנזיר בצרעת וימי חלוטו אין עולין לו כמו שבארנו, והרי אינו קדוש בהן ובטל העשה מאליו ולא נשאר אלא ל"ת שהוא תער לא

יעבור על ראשו, ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו" עכ"ל הרמב"ם.

ובהשגות כ' "ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו — א"א אני שונה בראש מס' יבמות משום הדו"ל לאו ועשה שישנו בשאלה והיינו דקילי" עכ"ל. היינו דהשיג הראב"ד למה הניח הרמב"ם לטעם הגמ' שכן ישנו בשאלה וחידש דיש כאן רק הלאו דתער לא יעבור על ראשו, הא מדהוצרך הגמ' לחדש טעם לדחייה לאו ועשה ע"כ דעשה דקדוש יהיה אינו בטל מאליו רק דנדחה שכן ישנו בשאלה.

וביאר מרן הגר"ח מבריסק [בחידושיו על הש"ס] דבודאי אין הרמב"ם חולק אדברי הגמ' אלא אדרבא, דבריו באים כהשלמה לדברי הגמ' — והיינו, דיש בעשה של קדוש יהיה גדל פרע שער ראשו שני דינים: (א) חיוב וקיום עשה ע"י גידול שער וכדברי הרמב"ם פ"א מנזירות ה"ג "נדר בנזיר וקיים נדרו כמצותו ה"ז עושה שלש מצות עשה וכו' והשניה גדל פרע שער ראשו והרי גדל". (ב) איסור עשה לגלח שער ראשו וכדבריו בפ"ה מנזירות הי"ב באיסור הסרת השער ע"י סם דאין לוקה משום תער לא יעבור רק דאסור משום עשה. והנה הרמב"ם מדבר בקשר לחיוב גידול שער הנובע מעשה דקדוש יהיה ובזה חידש דאינו נוהג בשעת צרעתו. ולענין חיוב זה ס"ל להרמב"ם דטעם הגמ' שכן ישנו בשאלה אינו מספיק דזה טעם לדחי', ולא מצינו שחיוב פלוני יידחה חיוב אלמוני. משא"כ לענין איסור עשה של גילוח אינו מסתבר שיופקע בשעת צרעתו דהא איסור זה אינו נובע מקדושת נזיר כ"א משם נזיר בלבד ואיסור זה נוהג בשעת צרעתו כמו כל האיסורים הנובעים משם נזירות וכמו לאו דתער לא יעבור, ועל איסור עשה זה בא הטעם בגמ' שכן ישנו בשאלה ונדחה מקמי העשה של תגלחת הנגע. ע"כ תוכן דברי הגר"ח ועי"ש.

ואף שיש לדון טובא בדברי הגר"ח, מ"מ היוצא מדבריו דשיטת הרמב"ם הוי דאיסור עשה נידון כעשה לענין דחייה ובנזיר מצורע אי לאו דהאיסור עשה הוי־קיל שכן ישנו בשאלה לא היה נדחה מפני העשה דתגלחת מצורע.

אמנם הגאון רע"א בגליון המשניות פ"ו דיבמות מ"ד כתב "ואולם ברמב"ם פ"ו ה"י מיבום מבואר, דאפי' ביבמה שהיא בעשה מחייבמת מן התורה וצ"ל כיון דהוא לאו הבא מכלל עשה העשה בדרך שלא יעשה כן ליקח מצרי ואדומי תוך ג' דורות, הוי כמו לאו דשלמא ועשה דחי לה, וכן מצאתי בשיטה מקובצת כתובות דף מ' ד"ה הזה לשון הרשב"א" עכ"ל. הרי שחפס הגרע"א אחרת מדברי הגר"ח, דס"ל להגרע"א דשיטת הרמב"ם הוי דאיסור עשה נידון כלאו לענין דחייה, משא"כ לדברי הגר"ח איסור עשה נידון כעשה דהא הוצרך הגמ' לטעם שכן ישנו בשאלה לדחותו.

[ויש לדון, דאפשר דס"ל הגר"ח והגרע"א דשיטת הרמב"ם הוי דאיסור עשה נידון כלאו לענין דחייה רק דבנזיר מצורע הוי איסור עשה ולאו כב' לאוין ובגלל זה הוצרך הגמ' לטעם שכן ישנו בשאלה דאפשר דס"ל להרמב"ם דאין עשה דוחה ב' לאוין. ועיין לקמן באות ד'.]

ב. ונראה ליישב בהקדם ספיקו של המשנה למלך פ"א שופר ה"ד וז"ל "ויש להסתפק בהא דקי"ל דאין עשה דוחה ל"ת ועשה אם עבר ודחה הל"ת אם לוקה או לא, מי אמרי' כיון דקי"ל דאתי עשה ודחה ל"ת נמצא שאין כאן לאו כלל אלא עשה לחודיה ומשום דעבר אעשה לא לקי א"ד כיון דנצטרף לא תעשה זה עם עשה אליס כוחו דהאי ל"ת ואפי' אם בטלו כדי לקיים עשה אחר לוקה" ברם, דבר זה שנוי במחלוקת. ע' תוס' חולין קמ"א א', שהביא שיטת הריב"א דהא דאמרי' אין עשה דוחה ל"ת ועשה מיהו מילקי לא לקי והיינו משום דהל"ת כמאן דליתא. וע' תוס' קידושין ל"ד א' ד"ה מעקה, שכתבו לתרץ קושיית הר"ר יוסף מארץ ישראל אמאי אסרינן שמן שריפה ביו"ט לנשים, הא שריפת קדשים עשה הוא ויבוא עשה וידחה ל"ת

דיו״ט, דהא בעשה דיו״ט אינן חייבות דהוי הז״ג. ותירץ דעשה שיש עמו לאו אף הלאו אלים ולא דחי ליה עשה. ביאור דבריהם, דאף דאין העשה נוהג בנשים, אבל כיון דמלאכת יו״ט נאסר בסגנון אחר בנוסף ללאו הוי הוספה זו גילוי דלאו זה אלים, ולאו אלים אינו נדחה מפני מצות עשה. היינו, דעשה אינו מוסיף מלקות ולמה הזהירה התורה על מלאכת יו״ט בעשה נוסף ללאו, אלא שבהוספת העשה גילתה לנו הת׳ שלאו דמלאכת יו״ט חמור הוא ובגלל החומר אינו נדחה מפני עשה. וכמו שרצו לדחות בגמ׳ יבמות דף ו׳ א׳, שאני לאוי דשבת דחמירי ופירש״י דקיי״ל מחלל שבת כעובד ע״ז, היינו שדמיון זה מורה על חומר הלאו דשבת ובגלל חומר זה אינו נדחה.

ועיין שער המלך פ״ג נדרים ה״ו שהביא ג׳ ראיות דהרמב״ם סובר כשיטת התוס׳ קידושין ודלא כריב״א — (א) בפ״ג נדרים ה״ר כתב דהאומר הרי מצה בלילי הפסח אסורה עליו וכו׳ ואם אכל וכו׳ לוקה. ובנדרים יש לאו דלא יחל דברו ועשה דכל היוצא מפיו יעשה. והנה לפי הריב״א נדחה הל״ת ואיך שייך מלקות, וע׳ נוב״ת יו״ד סימן נ״ג שדחה ראיה זו, וצ״ע. (ב) בפי״ג שחיטה הי״ט כתב ״אסור ליטול אם על הבנים ואפי׳ לטהר בהן את המצורע שהיא מצוה ואם לקח חייב לשלח ואם לא שילח לוקה שאין עשה דוחה ל״ת ועשה״ ואי ס״ל להרמב״ם כריב״א אין כאן לאו שעדל״ת, ואין כאן מלקות. וע״ש בשעה״מ שדחה דאפשר בגזיה״כ דשלח תשלח אפי׳ לדבר מצוה גילתה לנו הת׳ דאין כאן דחייה כלל וא״כ הל״ת במקומו עומד ולקי. (ג) בפי״א גוי״א הי״ח כתב ״כהן שראה האבידה בבית הקברות אינו מטמא להחזירה שבעת שקיים מצות עשה של השבת אבידה מבטל עשה של קדושים יהיו ועובר על ל״ת של לא יטמא בעל בעמיו ואין עשה דוחה ל״ת ועשה״ וכתב ה״ה דבאמת אין אנו צריכים לטעם זה דתיפוק ליה משום דבעידנא דקא עייל בביה״ק אכתי לא מקיים מ״ע דהשב תשיבם ואין עדל״ת אלא באופן דבעידנא דקא עבר אלאו קיים העשה כגון כלאים בציצית, וסיים דבריו ״ולענין דינא לא נפקא לן מידי״ והנה לפי הריב״א יש נפקותא לענין מלקות דאי משום דאין עדל״ת ועשה כדברי הרמב״ם מ״מ הל״ת כמאן דליתא ואין כאן מלקות משא״כ אי משום בעידנא אין כאן דחייה כלל והל״ת במקומו עומד ולקי. אלא דאי דס״ל להרמב״ם דבל״ת ועשה הוי הלאו אלים ולענין דינא לא נפקא לן מידי בין שני הטעמים וכדברי ה״ה.

ועכשיו יש לנו ליישב דברי הגר״ח והגרע״א אהדדי. דיש לחלק דמה שכתב הגרע״א ליישב דברי הרמב״ם דיש דין יבום מן התורה בחייבי עשה משום דהעשה בדרך שלא יעשה כן ונידון כלאו לענין דחייה, זה רק במקום שיש עשה גרידא כמו במצרי ואדומי, אבל בנזיר מצורע, שיש ל״ת ועשה, אפי׳ אי נימא דהאיסור עשה של קדוש יהיה נידון כלאו לענין דחייה מ״מ כיון שמעשה התגלחת נאסר בסגנון עשה בנוסף ללאו דתער לא יעבור על ראשו הוי הלאו אלים, והוצרך הגמ׳ לטעם שכן ישנו בשאלה לדחיית הלאו אלים והאיסור עשה, והחיוב עשה אינו נוהג בשעת צרעתו כדברי הרמב״ם כפי שביארו מרן הגר״ח.

ג. והעירני אחד, דאולי הפירוש בדין דלאו אלים אינו כפירושינו דהוספת העשה מורה על חומר הלאו ובגלל חומר הלאו אינו נדחה, אלא דבזה שהוסיפה התורה אזהרה בעשה, ואין העשה נדחה, גילתה לנו הת׳ דיש בלאו ג״כ התכונה שאינו נדחה. והיינו דהאלימות בלאו הוי בזה שאינו נדחה כמו שאין העשה נדחה. ולדבריו איסור עשה הנידון כלאו לענין דחייה כדביארנו בשיטת הרמב״ם, אינו מאלים ללאו, וא״כ איסור עשה של קדוש יהיה הנידון כלאו לענין דחייה, אינו מאלים ללאו דתער לא יעבור על ראשו ולמה ליה לגמ׳ לחדש טעם שכן ישנו בשאלה ונקשה מה שביארנו בדברי הגר״ח.

אמנם מדברי הפמ״ג בשושנת העמקים כלל ג׳ מוכח כפירושינו בדין דלאו אלים, וז״ל ״והוי יודע דאף דנאמר דעשה שוה בכל דוחה

לעשה ול"ת שאינו שוה בכל וכו' היינו היכא דשניהם אינם שוים בכל הא אם הל"ת שוה בכל תו לא דחי עשה ששוה בכל" עכ"ל. ונחזי אנן, העשה שאינו שוה בכל נדחה מפני העשה השוה בכל דאלים האי עשה מהאי עשה, הלאו השוה בכל נדחה מפני עשה השוה בכל דעדל"ת, הא כל שאינו בוא"ז אפי' בב"א אינו ואיזה הוספה יש בצירופן, ותמוהים דברי הפמ"ג.

אמנם לדברינו א"ש, דאע"פ שהעשה שאינו שוה בכל נדחה מ"מ העשה מאלים ללאו ולאו אלים אינו נדחה. אבל דוקא לאו השוה בכל משא"כ בלאו שאינו שוה בכל הלאו קיל ואינו מתאלם ע"י העשה במדה מספקת שלא להידחות מפני עשה השוה בכל. אבל לדברי האחד שהעיר, העשה שאינו שוה בכל נדחה ואין בכוחו להעניק תכונה של אי־דחייה ללאו דהא אין בו אותו תכונה, ולדבריו אין לחלק כחילוק הפמ"ג.

ובאמת מקור הדין דלאו אלים יוכיח דברינו; דהא עשה דשריפת קדשים [עיין פנ"י קידושין בתוס' דלאו אלים] הוי שוה בכל ויו"ט הרי ל"ת השוה בכל ועשה שאינו שוה בכל ואין עדל"ת ועשה דהלאו אלים וכנ"ל. וא"כ בנזיר מצורע האיסור עשה מאלים לאו ואין עדל"ת ועשה אי לאו שכן ישנו בשאלה וכדביארנו, וכנ"ל באות א'.

ד. ברם, הקשה לדברינו הוי הא דפסק הרמב"ם פ"ו דיבום הי"א וז"ל "יבמה שהי"א אלמנה מן הנישואין ובא עליה בה"ג לא נפטרה צרתה שאין עדל"ת ועשה וכו', והא לדברינו העשה דוהוא אשה בבחוליה יקח דהוי לאו הבא מכלל עשה [עיין רמב"ם פ"א אישות ה"ח] נידון כלאו לענין דחייה, ואין לומר דמ"מ הלאו דאלמנה הוי אלים מכח העשה דבעולה ואינו נדחה, דזה ברור דרק היכא דאותו העשה שאסרה תורה בלאו יש לו איסור נוסף בסגנון עשה, כמו בל"ת ועשה דיו"ט דשניהם באים ביחד לאסור מלאכת יו"ט, אז אמרי' דהעשה מאלים ללאו. משא"כ באלמנה מן הנישואין איסור עשה דבעולה לא הוי איסור נוסף הבא לאסור אותו מעשה הנאסר בלאו דאלמנה רק שבמקרה נזדמנו ב' איסורים לפונדק אחד ובודאי שאין ללאו דאלמנה אלימות מכח העשה דבעולה. (עיין משל"מ פ"א דשופר ה"ד.)

ואין לפרש דשיטת הרמב"ם הוי דאין עשה דוחה ב' לאוין ובגלל זה פסקי' דבאלמנה מן הנשואין אין עדל"ת ואיסור עשה הנידון כלאו דחייה, דהא בפ"ג מהל' אבל ה"ח, אהא דכתב הרמב"ם דאפי' כה"ג חייב להטמא למת מצוה, כתב הרדב"ז דה"ה דכה"ג נזיר דמ"ל חד לאו מ"ל תרי לאוין. והנה לפי שיטת הרב נסים גאון בביאור הדין דעדל"ת (שבת דף קל"ג א' ועיי"ש) דבכל לאו שאין בו כרת יש תנאי דאזהרת הלאו נאמרה רק באופן שאינו מונע מקיום מצות עשה, והוי כמו הותרה, א"כ מדמצינו להרמב"ם בהיתר דמת מצוה מ"ל חד לאו מ"ל תרי לאוי, ה"ה לגבי עדל"ת. ואפי' לשיטת הרמב"ן (על התורה שמות כ'־ח') דהטעם דעדל"ת הוי משום "דמצות עשה גדולה ממצות ל"ת כמו שהאהבה גדולה מהיראה" א"כ הדבר תלוי בזה שיש למ"ע מעלה איכותית לגבי מצות ל"ת ומ"ל חד לאו מ"ל תרי לאוין, האהבה גדולה מהיראה. ואפי' אי נימא דסברת מ"ל חד לאו וכו' נאמרה רק בלאוים נפרדים שנזדמנו יחד כגון כה"ג נזיר, ולעולם ס"ל להרמב"ם דאין עשה דחה ב' לאוין, [ולפ"ז היה אפשר לפרש דנזיר מצורע הוי כב' לאוין ואינם נדחים אי לאו שכן ישנו בשאלה וכנ"ל באות א'], הא לאו דאלמנה ואיסור בעולה הוו לאוים נפרדים שנזדמנו יחד ונדחים מפני העשה. (ע' שושנת העמקים כלל ב').

ה. והנראה ליישב ע"פ דברי הקנאת סופרים מצות עשה ל"ח שבא לתרץ זה שמנה הרמב"ם בעולה לכ"ג במצות עשה ולא מנה מצרי ואדומי, דהא בפ"א דאישות ה"ח כלל שלשתן יחד כלאוין הבאין מכלל עשין וחשבן כעשין. ותירץ דבספר המצוות מנה הרמב"ם

רק אותם לאוים הבאים מכלל עשים שיש בהן ג"כ חיוב בקום ועשה, וס"ל דשיטת הרמב"ם הוי דיש חיוב על כ"ג לישא בתולה בכ"פ שינשא, מלבד האיסור עשה שלא לישא בעולה, משא"כ מצרי ואדומי אינן כ"א איסורי עשה ובודאי שאין חיוב ליקח מצרי ואדומי בדור שלישי. ודברי הרמב"ם בספר המצות מדויקים שכתב "שצוה כ"ג שישא בתולה והוא אמרו והוא אשה בבתוליה יקח, וכו' וביאור זה כשהי' כ"ג בא על בלתי בתולה שהיא אסורה לו בעשה שהשורש הזה אצלנו לאו הבא מכלל עשה" עכ"ל. והיינו ברישא מנה החיוב ליקח בתולה מוהוא אשה בבתוליה יקח, ובסיפא מנה האיסור עשה בבעולה וכדבריו בהל' אישות פ"א ה"ח "ומכלל שנאמר והוא אשה בבתוליה יקח אתה למד שאינה בתולה לא יקח ולאו הבא מכלל עשה הרי הוא כעשה". והיינו דשיטת הרמב"ם ד"והוא אשה בבתוליה יקח" כולל איסור עשה וחיוב עשה ביחד. וכן משמע בפי"ז א"ב הי"ג שכתב "מצות עשה על כה"ג שישא בתולה ומשחבגור תאסר עליו שנא' והוא אשה בבתוליה יקח" דמצות עשה זה אינו שייך לאיסורי ביאה ולמה כתבו בכאן אלא דכ"ג שנשא בעולה עבר באיסור עשה וחיוב עשה וכסברת הקנאת סופרים (וע' משל"מ פ"א אישות ה"ח, וצ"ע). [ועיין רמב"ן עה"ת פרשת אמור דכתב דחיוב ליקח בתולה נובע מכי אם בתולה מעמיו יקח ואיסור בעולה מוהוא אשה בבתוליה יקח ולדבריו אפשר דכ"ג שנשא פעם בתולה כבר קיים מצותו ונשאר רק האיסור בבעולה, אבל לדברי הרמב"ם דבין האיסור ובין החיוב נובע מוהוא אשה בבתוליה יקח א"כ ודאי שא"א לפרש דכשנשא בתולה קיים מצותו ופקע איסור בעולה אלא ודאי בכל פעם שישא אשה יש חיוב בתולה ואיסור בעולה ביחד. וע' סה"מ לרס"ג ל"ת רס"ד-רס"ה].

ולדברינו מיושב דברי הרמב"ם דבאלמנה מן הנשואין אין עדל"ת ועשה והיינו דאפי' אי נימא דאיסור עשה דבעולה נידון כלאו לענין דחייה מ"מ יש על יבם כ"ג זה חיוב עשה דבתולה והוי עשה גמור אפי' לענין דחייה ואין עדל"ת וחיוב עשה [היינו כמו שחיוב עשה דקדוש יהיה לא היה נדחה מפני עשה דתגלחת מצורע אם היה נהוג בשעת צרעתו].

ואל תתמה דברשב"א שהביא הגרע"א מהשיט"מ כתובות כתב דבעולה לכ"ג נחשבת כלאו לענין דחייה ואפ"ה באלמנה מן הנשואין אין עדל"ת ועשה דאפשר דס"ל דאין עשה דוחה ב' לאוין (עיין קובץ הערות דפוס חדש סעיף נ"ט). והמעיין היטב בדברי הגרע"א שכתב "והעשה בדרך שלא יעשה כן וכו'" יראה שחילק בין מצרי ואדומי לענין דחייה ובין בעולה לכ"ג, וברור שהחילוק נעוץ בסברת הקנאת סופרים וכדביארנו.

ובסיכום יש ג' דינים — (א) במצרי ואדומי יש יבום מן התורה דעדל"ת ואיסורי עשה נידונים כלאוים לענין דחייה. (ב) אלמנה מן הנשואין הוי לאו ואיסור עשה וחיוב עשה, ואע"פ שאין האיסור עשה מאלים ללאו וגם נידון כלאו לענין דחייה ועדל"ת אפי' בב' לאוין בכהאי גוונא, אפ"ה אין עדל"ת וחיוב עשה דבתולה. (ג) בנזיר מצורע יש לאו ואיסור עשה וחיוב עשה אינו נוהג. איסור עשה נידון כלאו לענין דחייה ומ"מ פועל אלימות בלאו דתער לא יעבור. והוצרך הגמ' לשכן ישנו בשאלה לדחותם. א"נ דב' לאוים שאינם נפרדים אינם נדחים מפני העשה וע"ז בא הגמ' דנדחים שכן ישנו בשאלה.

הרב משה צבי ווייס

בענין פיגול בזריקה שלא במקומו

זבחים כ"ו מתני' נתנו על הכבש שלא כנגד היסוד וכו' (היינו שזרק הדם שלא במקומו) פסול ואין בו כרת. ובגמ' אמר שמואל בשר פסול אבל בעלים נחכפרו, מ"ט דאמר קרא ואני נתתיו וכו' כיון שהגיע דם למזבח נחכפרו בעלים, א"ה בשר נמי, אמר קרא לכפרה נתתיו ולא לדבר אחר, אלמא קסבר שלא במקומו דמי וכו'. מיתיבי חישב ליתן את הניתנין למעלה למטה וכו' למחר פסול (פי' שעשה אחת מג' עבודות הראשונות ע"מ לעשות הזריקה חוץ לזמנו שלא במקומו) ואי שלא במקומו כמקומו האי פסול פגול הוא (דהא כיון דכמקומו דמי מחשבה לזריקה מעלייתא יש כאן) אמר מר זוטרא זריקה דשריא בשר באכילה מייתא לידי פיגול זריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתא לידי פיגול, א"ל רב אשי למר זוטרא מנא לך הא, א"ל דכתיב ואם האכל יאכל וכו' מי שפיגולו גרם לו יצא זה שאין פיגולו גרם לו אלא איסור ד"א גרם לו. ופירש"י שם ד"ה מי שפיגולו גרם דעיקר דרשת הפסוק מיירי היכא דעשה עבודת זריקה שלא במקומו, ורק מינה ילפינן לההיא דברייתא היכא דעשה עבודה כתיקונה עם מחשבת פיגול לזרוק חוץ לזמנו שלא במקומו עכת"ד. ומקשה הגמ' א"ה איפסולי נמי לא ליפסל, אמר רבנ"י מידי דהוה אמחשבת הינוח ואליבא דר' יהודה. ופירש"י שאה"נ לדידן אין כאן אפי' פסול והברייתא היא אליבא דר"י דסבר לקמן שאם מחשב להניח דמו למחר פסול, וממילא במחשבה לזרוק שלא בזמנו נכלל מחשבה להניח דמו למחר.

והנה הגרע"א בתשובותיו ס' קצ"ה הקשה שלכאורה דברי רש"י סתרי אהדדי, דהא בגמ' שם איתא אמר ר"ל לעולם פסול ממש וכו' כאן שנתן באמירה ע"כ. ומבואר דר"ל פליג על שמואל, ומפרש דהא דאיתא במתני' שזרק שלא במקומו איירי שזרק עם אמירה דהיינו במחשבת פיגול, ופסול ואין בו כרת היינו שהקרבן גופיה פסול, ומה שאין בו כרת הוא משום האי דינא דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתא לידי פיגול. והנה ברש"י שם ד"ה כאן שנתן בשחיקה כתב וז"ל ומתני' דקתני פסול בנתן במחשבת לאכול בשר חוץ לזמנו ואשמעינן דפסול ואין בו כרת וכו' דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול עכ"ל. והקשה רע"א דהא כבר פירש"י לעיל דלמסקנא קיי"ל דבזריקה דלא שריא וכו' איפסולי נמי לא מיפסיל, ואיך כתב כאן דפסול מיהא איכא. וכאן א"א לומר כדלעיל דמיירי במחשבת הינוח ואליבא דר"י, דהא מיירי שכבר נזרק הדם שלא במקומו, וכיון דקיי"ל דכמקומו דמי אמאי לא נחכפרו הבעלים ומדוע הוי פסול ואין בו כרת, והניח בצ"ע.

והרבה אחרונים תירצו קושית רע"א בסגנון אחד, דלעיל בברייתא קמיירי דהחסרון שלא במקומו היה במחשבה, ומחשבה כזו אינה מחשבה המפגלת, וממילא אין כאן אפי' פסול דהוי כאילו לא חישב כלל. משא"כ הכא ר"ל בא לפרש המשנה דמיירי שהמחשבה היתה כהוגן והחסרון שלא במקומו היה בעבודה, ממילא יש כאן מחשבה מעלייתא הפוסלת את הקרבן, ורק משום גזה"כ אין מחשבה זו גם מפגלת.

ועוד הקשו המפרשים, דלדעת רש"י יוצא דילפי' מחשבת זריקה שלא במקומו מעבודת

זריקה שלא במקומו, ותמוה היאך למידין זה מזה, דבשלמא התם דיש חסרון בעבודה ילפי׳ דעבודת זריקה שאינו מתיר בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול, אבל הכא שעושה העבודה כתיקונה והשלא במקומו הוא רק במחשבה, א״כ מכיון דקיי״ל דשלא במקומו כמקומו למה לא מפגל במחשבה זו והא הוי שפיר מחשבה לאכילת מזבח.

ובחזון איש (קמא סימן ל׳) בישובו לקושיית רע״א הוסיף לבאר גדרן של דברים, וכתב שם דאם השלא במקומו הוא בעבודה והמחשבה היא הוגנת, כיון דאמרי׳ שלא במקומו כמקומו ובעלים מתכפרין שפיר מיקרי עבודה, והגדר של המיעוט הוא שבמקום שלא הותר הבשר מכח חסרון בזריקה הרי זה נכלל בדין הכללי של לא קרב המתיר כמצותו, ופסול מיהא איכא ככל מקום שיש חסרון בפיגול שלא קרבו מתיריו וכדאיתא במתני׳ דף כ״ט ב׳. אבל במקום שהעבודה כתיקונה והשלא במקומו הוא במחשבה, לא מיקרי מחשבה לאכילת מזבח כיון שאינו מתיר הבשר, והלכך לא מיפסל כלל משום מחשבת חוץ לזמנו.

ולכאורה לדבריו הענין קשה יותר, דמכיון שמעשה זריקה שלא במקומו ומחשבת זריקה שלא במקומו הם שני גדרים נפרדים איך למדין זה מזה.

וצ״ל שהפשט בזריקה שלא במקומו הוא, שכיון שנעשה שלא במקומו יש חסרון במעשה הזריקה (ויש להאריך בזה טובא ואכמ״ל). וא״כ י״ל דהאי דינא דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול אין זה גזירת הכתוב גרידא דכיון שאין כאן היתר לבשר ליכא לדין פיגול, אלא שהפסוק בא ללמד גדר הזריקה דבעינן בפיגול, שבלי הפסוק הו״א שאע״פ שעבודה כזו לא הוי זריקה המתרת לאכילה אבל מכיון דעכ״פ הוי זריקה המכפרת עדיין נחשבת זריקה בנוגע לפיגול, וזהו דקמ״ל שבמקום שיש חסרון בזריקה שאינו יכול להתיר הבשר באכילה (וזהו בזריקה שלא במקומו שאינה זריקה גמורה שיכולה להתיר הבשר), אז זריקה כזו אין לה שם זריקה כלל והוי כאלו לא זרק בנוגע לפרשה דפיגול. וכיון שכן, החם שהזריקה שלא במקומו היתה בעבודה הרי בנוגע לפיגול נחשב כאילו לא נעשתה עבודת זריקה בקרבן, וממילא הוי חסרון שלא קרבו מתיריו, וכשזריקה כזו היא במחשבה, הוי כאילו לא חישב על זריקה, וממילא לא היתה כאן מחשבה לאכילת מזבח. ובזה סרה ג״כ הקושיא השניה שהבאנו לעיל.

ומה שעדיין צ״ב הוא מה שהעירו האחרונים דמכיון דשלא במקומו במחשבה נלמד משלא במקומו בעבודה, אין שייך לומר שבמלמד יש פסול, ובדבר הנלמד ממנו אין פסול כלל, הא די לנו ליתן דין של זה בזה ולהיות נכנדון, ומדוע לא נאמר שבנוגע לפסול יש כאן מחשבה לזריקה והוי שפיר מחשבה הפוסלת הגם שאינה מחשבה המפגלת.

והנראה לומר בדעת רש״י, דהנה מה שתידחה התורה דמחשבת חוץ לזמנו חלוק ממחשבת חוץ למקומו ושאר מחשבות הפוסלות, אין זה גילוי בעלמא בהחלות הנפעל ע״י המחשבה, דשאר מחשבות אינן יכולות לפעול אלא פסול לחוד, ומחשבת חוץ לזמנו פועלת גם כרת. רק הביאור בזה שהפסוק הוא גילוי בעצם גדר של המחשבה, שמהות מחשבת חוץ לזמנו היא מחשבה המפגלת ותו לא מידי, וכדי שיהא עליה שם מחשבה הפוסלת צריך שיחול עליה שם מחשבה בנוגע לפיגול, ואם אינה מחשבה לפיגול אזדה ממנה שם מחשבה לגמרי ולפיכך גם אינה פוסלת. ממילא כיון שהכא בנוגע לפיגול הוי כאילו לא חישב על זריקה, נמצא שלא חישב על אכילת מזבח, וחסר מהות של המחשבה, שכל ענין של מחשבה דפיגול הוא או על אכילת מזבח או על אכילת אדם חוץ לזמנו. ואע״פ שבנוגע לפסול יש כאן מחשבה לאכילת מזבח (דהא בנוגע לפסול יש תורת זריקה אפי׳ אם נזרק שלא במקומו) אבל אין על מחשבת חוץ לזמנו כזו שם מחשבה הפוסלת כלל. אבל מובן שכל זה

הוא רק אם החסרון לדין פיגול הוא מצד גרעון במחשבה, אבל אם יש כאן מחשבה לפיגול, רק שיש איזה מניעה מן החוץ המעכבת חלות הפיגול, אין זה מנוע ממחשבת חוץ לזמנו שיחול עליה שם מחשבה הפוסלת.

נמצא דבמתני' שהמחשבה היתה הוגגת והיתה כאן מחשבה לפיגול אלא שמצד שהעבודה לא היתה כתיקונה יש מניעה על הדין פיגול מלחול מחמת שלא קרבו מתיריו, ודאי בכה"ג יש על מחשבת חוץ לזמנו שם מחשבה הפוסלת. ואע"פ שחלות דין פיגול ליכא, אבל פסול מיהא איכא, וככל מקום שכל החסרון הוא משום שלא קרבו מתיריו. אבל במקום שהחסרון של זריקה שלא במקומו הוא במחשבה, ובנוגע לפיגול הוי כאילו לא חישב כיון דליכא עלה תורת זריקה, ממילא אין עליה שם מחשבה הפוסלת ואיפסולי נמי לא מיפסל.

ולפ"ז א"ש, שאה"נ מצד עיקר הלימוד מעבודה שלא במקומו אנו למדים למחשבה בחסרון שלא במקומו מיעוט מדין פיגול בלבד ולא מיעוט מפסול, ורק בתוצאה מכך כיון שמחמת זה יש חסרון בעצם שם מחשבה הפוסלת, הרי רק מחמת זה אפ' פסול ליכא.

אך כל זה הוא לשיטת רש"י, אבל מהרמב"ם מבואר שדרך אחרת יש לו בפירוש סוגיתנו. דהנה ז"ל הר"מ פט"ז מהל' פסולי המוקדשין ה"ו, חשב על הדם הניתן למעלה לתתו למחר למטה וכו' אע"פ שחשב מחשבת הזמן הואיל ושינה מקום נתינת הדם במחשבתו ה"ז פסול ולא פיגול וכו' מפני שהדם הניתן שלא במקומו אע"פ שהוזבח כשר אינו מתיר הבשר באכילה כמו שביארנו, וכל זריקה שאינה מתרת הבשר באכילה אם חשב ליתנה חוץ לזמנו לא פיגל ע"כ. ובהשגות הראב"ד א"א כמדומה לי שיש כאן שיבוש. וע' בקרית ספר שהרחיב בביאור דברי הר"מ והראב"ד (ע"ע בכס"מ שם) וכתב שהשגתו היא משום דבסוגיין אמרי' שטעם הפסול הוא מידי דהוי אמחשבת הינוח ואליבא דר"י, אבל בלא"ה איפסולי נמי לא ליפסול. וכיון דהר"מ פסק דלא כר"י וכדאיתא בפי"ג ה"ח, נמצא סותר מה שכתב פה שיש כאן פסול אפי' לדידן, ולכן כתב ששיבוש הוא זה. ובדעת הר"מ כתב, שהר"מ אינו מפרש תירוץ הגמ' כמו שפירש"י, אלא מה שתירץ רנב"י מידי דהוי אמחשבת הינוח, אין זה אלא דרך דמיון בעלמא שכמו במחשבת הינוח לר"י יש פסול בלי פיגול ה"נ לדידן, אבל לעולם לא מוקמינן האי ברייתא אליבא דר"י כלל, ולעולם לא הדר ביה מסברתו הראשונה ופסול יש כאן אפי' למסקנא, והאי ברייתא קאי אליבא דהלכתא ודלא כרש"י והראב"ד.

והנה כבר הבאנו דעת רש"י שעיקר הילפותא קאי בעבודה שלא במקומו, ורק מינה ילפינן למחשבת זריקה שלא במקומו. נמצא שלרש"י בלי גילוי הקרא הו"א שבין בעבודה שלא במקומו ובין במחשבה שלא במקומו יש כאן דין פיגול אע"ג דליכא היתר בבשר, אך מלשון הר"מ משמע דעיקר הילפותא אזיל על דין מחשבה שלא במקומו גרידא. ויותר מזה שכיון שלא החזכר כלל בר"מ בשום מקום דינא דמחשבת פיגול במקום עבודת זריקה שלא במקומו, משמע שלא שייך ביה לגמרי הך דינא דזריקה דלא שריא בשר באכילה לא מייתי לידי פיגול, וא"כ לכאורה בכה"ג יש שם פיגול ממש ולא רק פסול בעלמא. אלא שא"כ קשה על הר"מ, איך למד פשט הגמ' בר"ל דקאמר כאן שנתן באמירה, דהיינו מחשבת פיגול הא מתני' בשעשה זריקה שלא במקומו קמיירי וע"ז איתא במתני פסול ואין בו כרת. ובע"כ שגם להר"מ ודאי אם חישב בעבודה שלא במקומו יש שם פסול בלבד בלי פיגול וכמו במחשבת זריקה שלא במקומו, אע"ג דלהר"מ ליכא האי ילפותא של זריקה דלא שריא לגבי עבודת זריקה שלא במקומו. אלא שצריכים להבין דכיון דליכא האי ילפותא מדוע ליכא פיגול. ולזה צ"ל דקסבר הר"מ דכיון דזריקה שלא במקומו אינה מתרת הבשר ממילא הוי חסרון של לא קרבו מתיריו. ואע"ג דכבר הבאנו שלדעת רש"י זה גופא מאי דהפסוק

קמ"ל, דבעבודת זריקה שלא במקומו הוי חסרון שלא קרבו מתיריו, צ"ל שהרמב"ם למד דבר זה מצד הסברא בלי דרשה מיוחדת, אבל רש"י הוצרך ליפותא מיוחדת להשמיענו האי דינא. וצריכים להבין במה תלוי כל מחלוקתם.

ונקדים גמ' מנחות י"ב א', איבעיא להו לדברי האומר שיריים שחסרו בין קמיצה להקטרה מקטיר קומץ עליהן, וקי"ל דאותן שיריים אסורים באכילה מהו דתיהני להו הקטרה למיקבעינהו בפיגול ולפקינהו מידי מעילה ע"ש. ונחלקו הראשונים בביאור צד האיבעיא דליכא פיגול — רש"י פי' דדלמא כיון דאין השיריים נאכלין הו"ל כמחשב לאכול למחר דבר שאין דרכו לאכול דלא מהניא מחשבתו. ובשטמ"ק שם אות כ"ה הקשה עליו תחינה אם הקטיר הקומץ ע"מ לאכול שיריים למחר אבל אם חישב ע"מ להקטיר הקומץ למחר לא שייך למימר הכי כיון שאינו מחשב על אכילת שיריים. ולפיכך פי' דהספק הוא, דלמא כיון דאין השיריים נאכלין הוי כאילו לא קרב המתיר כמצוותו. והנה מרש"י שדחק עצמו לפרש השאלה משום דהו"ל דבר שאין דרכו לאכול ולא פירש בפשטות כדברי השטמ"ק, משמע משום דס"ל דהכא לא שייך האי חסרון של לא קרב המתיר כמצותו. וע' ברשב"ם סוף הפרק דמשמע להדיא דס"ל דהכא לא שייך האי חסרון של לא קרב המתיר כמצותו ולמד כרש"י דהשאלה היא אי נחשב דבר שאין דרכו לאכול.

ולהבין סברת המח' י"ל ע"פ מאי דיש להסתפק בהאי דינא דבפיגול בעינן קרבו מתיריו, אי בעינן היתר בפועל ממש, והיא סיבה גמורה לחלות פיגול או שהענין של קרבו מתיריו אינו אלא סימן בעלמא דבעינן שתהא נעשית עבודת המתיר דהיינו זריקה שהיא סוף עבודות המתיר, ולא בעינן שתהא מתירו בפועל אלא סגי במאי דנעשית עבודת הזריקה.

ולפ"ז י"ל דסבר השטמ"ק דזו סיבה גמורה ובעינן היתר בפועל ממש, ואם בשיריים שחסרו יש חסרון מצד ההקטרה שאינו מתיר השיריים באכילה, א"כ יש כאן חסרון של לא קרב המתיר כמצותו. אבל רש"י סבר דזה אינו אלא סימן בעלמא וכדמשמע מלשונו בזבחים כ"ח ב', ד"ה מה הרצאת כשר לא קרי ליה הרצאה אלא בזריקה שהיא סוף עבודות המתיר, אף פיגול אינו קבוע עד שיזרק הדם שהוא סוף כל מתיריו עכ"ל. משמע שהעיקר הוא שתהא נעשית הזריקה שהיא סוף ד' עבודות המתיר, ולא הזכיר כלל שתהא הזריקה מתירתו. [ולא דמי לזריקה שלא במקומו דהתם יש חסרון בעצם מעשה מתיר שנעשתה שלא כתיקונה ואין כאן זריקה בנוגע להיתר הסבר, משא"כ הכא דבדין המתיר של הקטרת הקומץ לא חסר כלום, וכל החסרון הוא מצד השיריים שאינם יכולים להיות ניתרים, ע' שטמ"ק שם אות כ' בשם תוס' זבחים ואכמ"ל.]

ולכאורה יש להקשות על זה ממאי דאיתא בזבחים צ' א', גבי אין זריקה מועלת ליוצא דקאמר ר"א שאין חייבין עליהן משום פיגול נותר וטמא, שכתב שם רש"י והא דאין חייבין עליהן משום פיגול היינו משום דלא קרבו כל מתיריהן. והא ביאדנו לעיל שדפח רש"י שקרבו כל מתיריו אינו אלא סימן בעלמא, וא"כ למה יש חסרון שלא קרבו מתיריו, הא כבר נעשתה עבודת הזריקה שהיא סוף עבודות המתיר. אבל אין זה קושיא, משום דכיון דאין זריקה מועלת ליוצא, נמצא שבנוגע להבשר הוי כאילו לא נזרק הדם עליהן וכל' רש"י שם, ונמצא שלגבי הבשר לא נעשתה הזריקה כלל, ולזה מדה רש"י דאע"ג דלא בעינן זריקה המתרת את הבשר בפועל בבדי שיהא נחשב קרבו מתיריו, אבל בעינן עכ"פ שתהא נעשית עבודת זריקה זו לגבי הבשר, ואכמ"ל.

ועפ"ז י"ל שרש"י אזל הכא לשיטתו, ובזה פליגי רש"י והרמב"ם. דרש"י סבר שמכיון שקרבו מתיריו הוא רק סימן בעלמא ולא בעינן היתר ממש, לכך בלי דרשה מיוחדת הו"א דבזריקה שלא במקומו אע"פ שאינו מתיר הבשר עדיין אין כאן חסרון דלא קרבו מתיריו כיון דעכ"פ כבר נעשתה הזריקה. משא"כ

להר"מ ז"ל דסבר דהאי דינא דקרבו מתיריו הוא סיבה גמורה ובעינן היתר בפועל, ולפיכך אפי' בלי לימוד מיוחד ידעינן מכיון דלא הותר הבשר יש כאן חסרון שלא קרבו מתיריו ואין כאן פיגול. ומכאן ז"ל שנובע כל המח' בין רש"י להרמב"ם — דלרש"י, בלי פסוק מיוחד לא ידעינן שיש חסרון דלא קרבו מתיריו בעבודת זריקה שלא במקומו, לפיכך אנו נזקקין לקרא דהאכל יאכל לכך. וכיון שדרשת הפסוק קאי על עבודת זריקה שלא במקומו מנין נדע החסרון במחשבת זריקה שלא במקומו. ובהכרח צריך ללמוד דין זה מעבודת זריקה שלא במקומו, וא"כ גדרה של הך ילפותא צריכה להתאים גם למחשבת זריקה. וע"כ הקרא דהאכל יאכל בא ללמדנו דין בהל' פיגול דהיכא שהיתה זריקה שלא במקומו לא מיקרי זריקה לגבי פיגול, ומינה למידין דאם זריקה זו היא במחשבה הרי שלגבי פיגול הוי כאילו לא חישב, דהא אינו זריקה שתהא כאן מחשבה לאכילת מזבח. ממילא נובע מזה דין שני דבמחשבת זריקה שלא במקומו אפי' פסול ליכא, דהא אע"פ שזריקה שלא במקומו יש לו תורת זריקה לענין פסול (דמהפסוק לא נתמעט אלא דין פסול ולא פיגול וכמשנ"ת) אבל בנוגע למחשבת פיגול הוי כאילו לא חישב. וכבר ביארנו דבמחשבת חוץ לזמנו אע"ג דיש כאן מחשבה לגבי פסול אבל אם רק אין כאן מחשבה לפיגול אין על מחשבה כזאת שם מחשבה הפוסלת כלל, וממילא איפסולי נמי לא מיפסל, וכשיטת רש"י בסוגיין.

משא"כ להרמב"ם דבזריקה שלא במקומו הוי לא קרבו מתיריו מצד הסברא, ממילא נשאר האי פסוק של האכל יאכל לליומד ישיר על עבודה במחשבת זריקה שלא במקומו. א"כ אין הכרח לומר שגדר הדבר הוא דאין לו תורת זריקה בנוגע לפיגול, ושפיר שייך לומר דשם זריקה עלה, רק שיש דין מיוחד מצד גזירת הכתוב שאין כאן דין פיגול, ולא מחמת חסרון בזריקה. ומכיון דאפי' לאחר גזה"כ עדיין הוי זריקה ממילא יש כאן מחשבה לאכילת מזבח, ויש כאן מחשבה אפי' לגבי פיגול. וכיון דאין כאן חסרון במחשבה בנוגע לפיגול, חל עלה שם מחשבה הפוסלת, ושפיר שייך לומר דבמחשבת זריקה שלא במקומו פיגול ליכא אבל פסול מיהא איכא וכמו שביארנו שיטת הרמב"ם.

הרב משה שמעון שאפירא

בענין הפסק בק"ש וברכותי'

ברכות דף י"ג בפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב ובאמצע שואל מפני היראה ומשיב דברי רבי מאיר ר"י אומר באמצע שואל מפני היראה ומשיב מפני הכבוד ובפרקים שואל מפני הכבוד ומשיב שלום לכל אדם. וכתב רש"י, דמפני היראה היינו אדם שהוא ירא מפניו שלא יהרגהו. וכן משמע מדברי הרמב"ם שכתב בפ"ב מהל' ק"ש הט"ז, הי' קורא באמצע הפרשה אינו פוסק ומתחיל לשאול אלא בשלום מי שהוא מתירא ממנו כגון מלך או אנס וכיוצא בהם עכ"ל וכתב בהג"מ שם דזה כפירושו של רש"י במפני היראה. וכן כתבו הרשב"א, והטור בסי' ס"ו בשיטת הרמב"ם. וכן משמע דזה כוונת הרמב"ם, מהא דקיי"ל דבתפלה אינו פוסק לשום דבר רק משום סכנת נפשות, ובדף ל"ב

ע"ב אמר' המתפלל וראה אנס בא כנגדו אם יכול לקצר מקצר ואם לאו פוסק, הרי דסתם אנס הוא סכנת נפשות, דהא בתפלה אינו פוסק רק משום סכנת נפשות, והרמב"ם הביא זה בפ"ו מהל' תפלה ה"ט וז"ל הי' עומד בתפלה וראה וכו' או אנס בא כנגדו יקצר ואם אינו יכול יפסיק עכ"ל. הרי דסתם אנס הוא סכנת נפשות, וא"כ כיון דהרמב"ם בהל' ק"ש הנ"ל נקט לישנא דאנס, משמע דאיירי בגוונא דיש סכנת נפשות וכפ' רש"י. אלא דכבר הקשו הרשב"א והרא"ש על פי' זה, דא"כ פשיטא, דאין לך דבר שעומד בפני פקוח נפש, ומאי קמ"ל המשנה בזה. והרשב"א הקשה עוד, דמה שהחירו בק"ש אסרו בתפלה, ואי מיירי בפק"נ הא גם בתפלה מותר.

ונראה לומר, דהנה ביסוד הדין דשאלת שלום מפני הכבוד והיראה, נראה דאין הביאור הדשאלת שלום מפני הכבוד והיראה דזהה האיסור הפסק, אלא הביאור דכל שהוא מפני הכבוד והיראה, אין כאן איסור הפסק כלל, ובמקום כבוד ויראה אין שום מעשה איסור בכלל. ויסוד לזה, דהמג"א בסי' ס"ו סק"ב כתב דמותר לכתחלה לשאול בשלום הקורא אע"פ שיידע שיצטרך להשיבו עכ"ד. ואם הי' רק ענין של דחי', לא הי' לו לכתחלה לגרום את זה. חזינן מזה, דאין כאן מעשה איסור כל עיקר, וע"כ מותר לו לכתחלה לשאול בשלום הקורא אף דיצטרך להשיבו, דכל שהוא מפני הכבוד והיראה אין כאן איסור הפסק כלל, ושפיר יכול לגרום את זה אף לכתחלה. ויותר מזה נראה, דהנה הרמב"ן בבבא בתרא דף קכ"ט כתב, בטעמא דאמרינן שם דכל תוך כדי דיבור כדיבור דמי, וז"ל ובשם הרב אב בית דין ז"ל שמעתי דכיון דאמור רבנן הקורא את שמע שואל מפני היראה תקנו שלא יהא הפסק בשום דבר עכ"ל. וכ"ה בנמוקי יוסף ובש"מ שם. ומזה נראה להדיא, דלא רק דאין כאן שום מעשה איסור הפסק וכמש"כ, אלא דכל שהוא מפני הכבוד והיראה אין עליו תורת הפסק כלל, ולא מיקרי הפסק כל עיקר, דהא בהדין דתוך כדי דיבור במקח וממכר וכדומה, אין אנו דנים כלל בענין איסור והיתר אלא אי מיקרי הפסק או לא, ואם כל הדין דשואל מפני הכבוד והיראה הוא רק דין היתר, הלא אין לו ענין כלל להדין דתכ"ד בכל התורה דדנים אי מיקרי הפסק או לא, ובע"כ ד"יסוד הדין של שאלת שלום מפני הכבוד והיראה, הוא דאין עליו תורת הפסק כלל, וכל שהוא מפני הכבוד והיראה לא מיקרי הפסק, ומשום זה תקנו גם בכה"ת דלא יהא הפסק כלל.

ולפ"ז נמצא, דהמשנה לא איירי סתם במה אסור להפסיק ובמה מותר להפסיק, אלא מה מיקרי הפסק ומה לא מיקרי הפסק, וע"ז קאמר דכל שהוא מפני הכבוד והיראה, לר"מ כדאית לי' ולר"י כדאית לי', אין עליו תורת הפסק כלל. וא"כ מישב דברי רש"י והרמב"ם דמפרשי מפני היראה דהיינו אדם שירא ממנו שלא יהרגהו, ואף דפשיטא דמותר להפסיק מפני פק"נ וכדהקשו הראשונים, דאה"נ דדאי מותר להפסיק אבל המשנה אשמעינן דאין עליו תורת הפסק כלל. והנפ"מ בזה י"ל אם רואה שבקרוב יבא אצלו אדם שירא ממנו שיהרגהו, אם מותר להתחיל באופן שיצטרך להפסיק באמצע ק"ש וברכותי', דאם כל ההיתר הי' מפני הדין פק"נ של כה"ת, י"ל דלכתחלה אסור לו להביא עצמו לידי זה ולגרום שיצטרך אח"כ לעשות איסור מפני פק"נ, וא"כ יהא אסור לו להתחיל ק"ש וברכותי' באופן שיידע שיהא צריך להפסיק משום פק"נ, אבל השתא דקמ"ל המשנה דלא מיקרי הפסק כלל, מותר לו להתחיל אף לכתחלה ואף שיידע שיצטרך להפסיק באמצע מפני היראה, דאין עליו תורת הפסק כלל, וע"כ ודאי מותר לו גם להכניס עצמו לידי זה. וכמו שכתב המג"א הנ"ל דמותר לאחר לשאול בשלומו אף שיחדע שיצטרך להשיב, א"כ כמו דאחר יכול לגרום שיצטרך להפסיק מפני הכבוד והיראה, ה"נ הוא יכול לגרום ולהביא עצמו לידי זה, דמאי שנא הוא מאחר. וגם י"ל נפ"מ דהנה איתא בדף ל"ב ע"ב ת"ר מעשה

כחסיד אחד שהי' מחפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו א"ל וכו' והלא כתוב בתורתכם רק השמר לך ושמור נפשך וכתיב ונשמרתם מאד לנפשותיכם כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי הי' תובע את דמך מידי וכו' יעו"ש, ועי' באלי' רבה בסי' ס"ו דהביא מהר"י החסיד דהוכיח מהך גמ' דלא הפסיק החסיד בשמ"ע אף דהי' סכנה, דרשאי אדם להחמיר על עצמו בתפלה אפילו במקום סכנה, וגם הביא שם מהמהר"י אבוהב דהוכיח מזה דאדם חסיד יכול להחמיר על עצמו אפי' אם הוא סכנה, וא"כ אם כל ההיתר בק"ש ה' מפני פק"נ, ה' שייך לפי דבריהם להחמיר על עצמו, אבל השתא דקמ"ל המשנה דאין עליו תורת הפסק כל עיקר, אין כאן שום מקום להחמיר, דהא אין זה הפסק כלל. וזה התילוק בין ק"ש לתפלה, דבתפלה אף דמותר להפסיק משום פק"נ, יש כאן הפסק ורק דהותר מפני פק"נ וככל איסורים שבתורה, ובזה י"ל דאסור להכניס עצמו לכתחלה לידי זה, וגם שייך להחמיר על עצמו, אבל בק"ש אשמעינן המשנה דאין כאן תורת הפסק כלל, וממילא דמותר גם לכתחלה להביא עצמו לידי זה, וגם לא שייך להחמיר על עצמו, אחרי דאין כאן הפסק כלל, ומיושבים היטב דברי רש"י והרמב"ם וכש"נ.

הרב משה ת. ג. חאמסקי

בדין דבל תוסיף

הרמב"ם בפ"ב מהל' ממרים ה"ט כתב, הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור דבר המותר וי"עמד איסורו לדורות וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו שלא להוסיף על דברי תורה ולא לגרוע מהן ולקבוע הדבר עליו לעולם בדבר שהוא מן התורה בין בתורה שבכתב בין בתורה שבע"פ. כיצד הרי כתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו מפי השמועה למדו שזה הכתוב אסר לבשל ולאכול בשר בחלב, בין בשר בהמה בין בשר חי' אבל בשר העוף מותר בחלב מן התורה. אם יבוא ב"ד ויתיר בשר חי' בחלב הרי זה גורע ואם יאסור בשר העוף ויאמר שהוא בכלל הגדי הוא אסור מן התורה הרי זה מוסיף עכ"ל. ולכאורה אינו מובן לישנא דהרמב"ם במש"כ הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור וכו', מהו זה שהזהירה התורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, דהא יש כמה דברים דעוברין עליהן בל תוסיף כמו ה' מינים בלולב, וה' פרשיות בתפילין וה' חוטין בציצית, ורקיק הדם וכו'. וא"כ צ"ב כוונת הרמב"ם במש"כ "מהו" זה שהזהירה התורה דהא יש כמה דוכתי. ועוד דמתחילת לישנא דהרמב"ם במש"כ "הואיל ויש לב"ד לגזור ולאסור דבר המותר וכו' וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה מהו זה שהזהירה תורה לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו" משמע דהי' איסור מיוחד לב"ד לעבור על בל תוסיף ובל תגרע, רק דהוקשה להרמב"ם דלא יצוייר שב"ד יוכל לעשות גזירות ואיסורים ולהתיר איסורי תורה לפי שעה. וזה גופא צ"ב דלא מצינו שיהי' איסור מיוחד לב"ד על העברת בל תוסיף ובל תגרע. וע' בהשגת הראב"ד דכתב דלא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיו"ב בין לשעה בין לדורות בין

שקבעה בד"ת בין שלא קבעה עכ"ל, ולא כציור הרמב"ם דכתב דאם יאסרו ב"ד בשר עוף בחלב ויאמרו שהוא מן התורה דזהו בל תוסיף, וצ"ע.

והנה בפרשת ואתחנן (ד"ב) לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם ולא תגרעו ממנו, פירש"י (ספרי) כגון חמש פרשיות בתפילין חמשה מינין בלולב וחמש ציציות, וכן לא תגרעו. ובפרשת ראה (י"ג-א') לא תסף עליו ולא תגרע ממנו, הביא רש"י את הספרי עד פעם ובהוספה קצת דכתב ג"כ ארבע ברכות בברכת כהנים. וצ"ע למה צריך רש"י לחזור אותו דבר פעמיים במשנה תורה.

אמנם האדרת אליהו (להגר"א) בפרשת ראה מפרש דלא תסף עליו איירי בהוספה על גופא דמצוה כמו על לולב וציצית ושלא יוסיף מתנה אחת על מתן ארבע ולא על מתן א'. ומש"כ בפרשת ואתחנן לא תספו על הדבר שלא יוסיפו על תרי"ג מצוות דקודם אמר לא להוסיף על כללי המצוות ואח"כ אומר לא להוסיף בפרטי המצוה דהיינו בהמצוה גופא.

ולפ"ז א"ש דברי הרמב"ם, דהרמב"ם סובר דיש ב' מיני בל תוסיף — חדא, מה שנוגע למצוות פרטיות דהיינו ללולב ותפילין וכו', והאיסור הוי מה דמוסיף בעצם המצוה גופא. ואיכא עוד בל תוסיף דזהיינו להוסיף על כללי התורה והיינו הוספה על תרי"ג מצוות, וזהו מש"כ הואיל ויש לב"ד לאסור ולגזור וכו', מהו זה שהזהירה התורה לא תוסיף עליו ולא תגרעו ממנו וכו' דכיון דב"ד יכול לעשות תקנות וסייגים א"כ לא יצוייר לעבור על בל תוסיף באיסור דהוספה על התורה, וע"ז תירץ דמשכחת באופן שב"ד יאמרו דבשר עוף בחלב אסור מה"ת אבל אה"נ דיש בל תוסיף בשאר דוכתי, אבל על זה אינו דן עכשיו. ומיושב ג"כ השגת הראב"ד דלא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה, דזה נוגע רק להוספה בהמצוה עצמה, וזה לא שייך רק במצות עשה, אבל מה שנוגע להוספה על המנין תרי"ג מה נ"מ יש בין מ"ע למצות ל"ת, דמ"מ הוי הוספה על התורה. ומה דכ' הרמב"ם באופן דנוגע לב"ד, דהואיל ויש לב"ד לאסור ולגזור וכו', מהו זה שהזהירה תורה דנמצא דהוי איסור מיוחד לב"ד ומה"ת דהוי איסור מיוחד על ב"ד, צ"ל דאה"נ דלא הוי איסור מיוחד ב"ד רק דב"ד הוי ה"ת של מי שהוא יכול להוסיף כיון דיש להם כח דהוראה ע"י גזרות וחקנות א"כ הויין ביכולתן להוסיף על התורה, משא"כ באחד מישראל אי יתנגד בעצמו איזה דבר חדש לא יהיה זה נקרא הוספה על התורה, רק דמשחק בעצמו, דלא הוי בר הכי להוסיף על התורה.

ונמצא הרמב"ם מחולק בזה על הרמב"ן בפרשת ואתחנן, דהרמב"ן הביא לישנת רש"י ודרשת הספרי והוסיף עוד ז"ל אבל לא באלה לבד אמרו אלא אף הישן בסוכה בשמיני בכוונה לוקה כמו שמחכר במסכת ר"ה וכן אם יעשה החג ששה עובר בלאו הזה. ולפי דעתי אפי' בדא לעשות מצוה בפנ"ע כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו וכו' עכ"ל. דהרמב"ן ג"כ סובר דיש איסור בל תוסיף לעשות מצוה חדשה, דהיינו הוספה על התורה, רק דמחולק בפרט של למי שייך האיסור עם הרמב"ם, דהרמב"ן סובר דיכול אחד מישראל ג"כ לעבור על האיסור מוסיף על התורה כגון ירבעם דבדא חג מלבו, משא"כ להרמב"ם דלא נקרא הוספה על התורה רק במי שיש להם כח להוסיף והיינו ב"ד. ומה שהגמ' אומרת דהישן בשמיני בסוכה ילקה צ"ב מה בל תוסיף שייך בכה"ג דהא אנן סבירינן כרבנן דסברי דהאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי י"ל דאולי דהוי משום מוסיף על התורה כסברת הרמב"ן דיחיד יכול לעבור בל תוסיף על התורה ג"כ או די"ל דהרמב"ן והרמב"ם סוברים כהריטב"א בסוכה דף ל' ב', דפירש דלמה יעבור על ב"ת בישן בשמיני בסוכה הא הוי האי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי וליכא צירוף מיום השמיני לשאר ימי החג, ומה שייך ב"ת. ותירץ דכיון דכל הימים רצופים ואין הפסק ביניהים א"כ שייך שפיר

בל תוסיף כיון דמצורף לשבעת ימים הקדמים ונמצא דההוספה יהיה בהמצה עצמה ולא משום דהוי מצוה חדשה, ואה"נ אם ישב בסוכה בשאר ימות השנה לא יעבור על ב"ת, דמה שעשה לא חשיב לכלום וא"כ י"ל דזהו ג"כ סברת הרמב"ם דאין יחיד יכול להוסיף על התורה ולא קשה קושיית הרמב"ן.

ואולי יש להביא עוד אופן של הוספה על התורה. דהנה הגמ' בר"ה דף כ"ח ב', מחיב רב שמן בר אבא מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה משלי כגון ה' אלקי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל לא תוסיפו על הדבר, וצ"ע דלמה צריך הגמ' להביא כל המימרא שלא יאמר הואיל וכו', הו"ל לכתוב מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יוסף על הברכות ת"ל לא תוסיפו על הדבר כמו שמביא הספרי בהדי שאר איסורי בל תוסיף בלי הקדמה של "שלא יאמר הואיל וכו'", (ואגב, יש לדייק בהרמב"ם דבכל הני ציורים דבל תוסיף בהמצה גופא אינו מוכיר אף פעם דעבר על ב"ת כשהוסיף עוד פרשה או חוט וכו', רק כ' דפסול ובפי"ד דנשיאת כפים הי"ב הביא הלאו דלא תוסיפו על הדבר אצל הוספה בברכת כהנים) והנראה בזה דבכהן העולה לדוכן חוץ ממה שיש איסור במה שמוסיף בהמצה יש ג"כ איסור במה דמוסיף בברכותיו דנמצא דהוא מוסיף על רשות התורה, דעל הוספות אין לו רשות וממילא הוי מוסיף על התורה, ואפשר דזאת היא כוונת הגמ' דשלא יאמר הואיל ונתנה לי התורה רשות וכו' דכתוב בברכת כהנים ולא נזכר אצל שאר הוספות דהוי הוספות על המצוה עצמה.

ועיין ברש"י בר"ה ל"ג א', ובעירובין צ"ו ב', (בהא דאין מעכבין את התינוקות מלתקוע דדייק הגמ' הא נשים מעכבין) דכ' בד"ה הא נשים מעכבין דפטורות לגמרי דמצות עשה שהזמן גרמא הוא וכי תקעי איכא בל תוסיף עכ"ל. והק' המהרש"א בר"ה וז"ל דלא ידענא מה ב"ת שייך הכא דלא שייך למימר ב"ת אלא בעושה המצוה ומוסיף עלי', עיי"ש. וי"ל בפשיטות דרש"י מכוין להדין הוספה על התורה דלא תלי בהוספה במעשה המצוה גופא וכסברת הרמב"ן, דלאיסור זה שייך כל אחד מישראל (רק צ"ב במה שלא פירש רש"י כן על התורה). ומתוס' בשבת קי"ח ב', משמע דליכא איסור הוספה על התורה במש"כ דזר יכול לעלות לדוכן אם לאו משום ברכהלבטלה, וע' בתוס' עירובין צ"ו א', וצ"ב.

חרב משולם פייש גינזבערג

בענין קניני גזילה

איתא בגמ' ב"ק דף ס"ו א', יאוש אמרי רבנן דנקני מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן אי דאורייתא מידי דהוי אמוצא אבידה מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידיה קני לי' אלמא קני או דלמא לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידי' בהתירא אתיא לידי' אבל האי כיון דבאיסורא אתיא לידי' מדרבנן הוא דאמור רבנן נקני מפני תקנת השבים עכ"ל הגמ'. וצ"ב מהו הספק של הגמ' אם יאוש קונה או לא. עוד אי' בתוס' שם ע"ב ד"ה כגון שקיצען ז"ל ומועיל עם הייאוש אבל לחדי' לא קני דלאו שנוי מעשה הוא עכ"ל. וצ"ב כיון דייאוש לחוד לא קני ושינוי מעשה כזה לחוד נמי לא קני למה קונה בצירוף. עוד אי' בתוס' שם ד"ה שינוי וכו' דשינוי השם החוזר בהדי יאוש קונה,

ובתוס׳ סוכה דף ל׳ ב׳, ד״ה ולקנינהו וכו׳ כתבו התוס׳ דשינוי מעשה החוזר אינו קונה אפי׳ עם יאוש. וצ״ב מהו החילוק בין שינוי מעשה החוזר דלא קני בהדי יאוש לשינוי השם החוזר דקני בהדי יאוש. עוד כתבו התוס׳ בסוכה שם דשינוי מעשה החוזר בהדי שינוי השם החוזר קונה אפי׳ בלא יאוש. וצ״ב כיון דלחדי׳ לא קני מה מועיל הצירוף. ובאמת שזהו סברת הרמב״ן ז״ל במלחמותיו שחולק על תוס׳ וסובר דכל היכא דשינוי לחוד לא קני גם בצירוף עם יאוש לא קני למ״ד יאוש אינו קונה חוץ מיאוש ושינוי רשות. וצ״ב במאי פליגי תוס׳ והרמב״ן.

ובכדי לבאר כל זה נקדים חקירה אחת בדין והשיב את הגזילה. דיש להסתפק האם נאמר — (א) דכמו גבי מזיק ע״י מעשה החיזק נתחייב המזיק תיכף לשלם מה שהזיק כמו כן גבי גזילה ע״י עצם מעשה הגזילה נתחייב הגזלן תיכף לשלם או הן או דמיהן, ומשעת הגזילה והלאה לא נוסף שום חיוב אלא נעשה כתוב ועכשיו חייב לשלם החוב שנתחייב בשעת מעשה הגזילה. אלא שיש קדימה וסדר בתשלומים לשלם הן ואם אין לו משלם דמיהם. א״ד נאמר — (ב) דלא נתחייב דוקא בשעת מעשה הגזילה, אלא כיון שגזל, כל זמן שהחפץ של הנגזל היא תחת יד הגזלן יש על הגזלן חיוב להשיבה, וזהו חיוב שחל בכל רגע ורגע מחדש, שכיון שהגזילה בידו חייב להשיבה אבל לא שמעשה הגזילה חייבתו בשעת מעשה לשלם, ומאז והלאה אינו אלא כחוב שצריך לשלם, אלא הפשט הוא שבכל רגע ורגע שהגזילה קיימת בי׳ הגזלן חל חיוב על הגזלן להשיבה לנגזל, מיהו אם הגזילה אינה בעין אז מעשה הגזילה מחייבת אותו לשלם דמים. ונ״ל שזהו ביאור האיבעי׳ של הגמ׳ דף ס״ו א׳, אם יאוש קונה או לא. מ״ד יאוש אינו קונה סובר, שהחיוב השבה חל תיכף עם מעשה הגזילה ומאז והלאה אינו אלא חוב עליו לשלם או הן או דמיהם. א״כ אע״פ שהנגזל מיאש והגזלן אחזו את החפץ אינו קונה אע״פ שיאוש מועיל תמיד לקנות מ״מ כיון שיש כאן חוב מכבר להשיב את החפץ זהו מעכב את היאוש מלקנות דהרי החוב עודנו קיים וצריך להשיב את החפץ כיון שבאיסורא אתי לידי׳ א״כ מה מועיל היאוש עכשיו לקנות הלא מצד אחר החוב עדנו קיים ומחייבתו להחזיר את החפץ לנגזל וממילא אינו קונה. משא״כ מ״ד יאוש קונה סובר דאין עליו חוב מכבר להשיב את החפץ. אלא בכל רגע שחפץ הנגזל תחת יד הגזלן מחויב הגזלן להחזירו, א״כ כשמיאש הנגזל, אין חפץ זה חפץ של הנגזל עוד, אלא הגזלן קנאו ביאוש, ומהיום והלאה אין החפץ של הנגזל, ולכן אין החיוב חל בכל רגע, דהא רק על חפץ של הנגזל חל חיוב בכל רגע להשיבה. מיהו כבר ביארנו דאפי׳ לסברא זו אם אינו יכול להשיב את הגזילה עצמה, אז המעשה גזילה מחייבת אותו דמים. לכן אפי׳ למ״ד יאוש קונה מחויב הוא לשלם דמים.

בספרו של הגאון ר׳ חיים מבריסק על הרמב״ם פ״ב הל׳ ט״ו מה׳ גו״א, כתב לחלק בין שינוי מעשה קטן לשינוי מעשה גדול, דשינוי מעשה קטן אינו קונה מ״מ אינו יכול לאמר הרש״ל ובשינוי מעשה גדול קונה לגמרי ע״ש. והנה נודע בשער בת רבים סברא, למה שינוי קונה לגבי גזילה. דהשינוי אינו קנין כלל, אלא שמעשה הגזילה נותנת לגזלן קניני גזילה ובאמת בזה לחוד הי׳ הגזלן קונה, אלא שהחיוב השבה מעכבת את הקניין, וכיון שנשתנה החפץ ואינו בר השבה מתבטל החיוב השבה מן החפץ וממילא הגזלן קונה בקניני גזילה שיש לו דהא אין כאן חיוב השבה שיעכב. לפ״ז צ״ב בדברי הגאון ר׳ חיים מבריסק ז״ל, דהלא אפי׳ לאחר שינוי קטן אין החפץ בר השבה דהרי אינו יכול לאמר הרש״ל, א״כ אין כאן חיוב השבה שיעכב את הקניני גזילה מלקנות, ולמה אינו קונה אפי׳ בשינוי קטן.

והנראה לומר בזה דלמ״ד יאוש אינו קונה שני הצדדים שנסתפקתי בדין השבה שניהם אמת. דע״י מעשה הגזילה מחויב הוא לשלם

או הן או דמיהם, ומלבד זה בכל עת שחפץ הנגזל תחת יד הגזלן חייב הגזלן להשיבה וכמ"ש. לפ"ז יש להסביר דברי הגאון ר' חיים מבריסק ז"ל דאה"נ ע"י שינוי קטן נחבטל החיוב השבה שיש עליו מכבר, משעת הגזילה, כיון דאפי' ע"י שינוי קטן אינו כעין שגזל ואינו יכול לומר הרש"ל. מ"מ כיון שהחפץ הוא עדיין אותו החפץ של הנגזל דהא רק על חלק קטן ממנו נעשה שינוי א"כ הרי בכל רגע יש חיוב על הגזלן להשיבה, לכן אינו קונה דהא בכל רגע יש חיוב השבה שמעכב את הקנין. מ"מ אינו יכול להשיבה בע"כ של הנגזל ולומר הרש"ל דהא אינו כעין שגזל. נמצא שבכל רגע שהחפץ ת"י חל עליו חיוב להשיבו כיון שהיא עדיין של הנגזל, ואעפ"כ אינו יכול להשיבו (חוץ מאם הנגזל יתרצה לקחת) דהא אינו כעין שגזל, אבל החיוב נשאר דהא החפץ הוא החפץ־של־הנגזל, חוץ מן חלק קטן שנעשה בו שינוי. משא"כ גבי שינוי גדול שכל החפץ נשתנה ופנים חדשות באו לכאן אז אינו החפץ־של־הנגזל, וממילא נפסק החיוב מלחול בכל רגע כאילו החפץ אינו בעולם, והגזלן קונה.

לפ"ז מובנים דברי התוס' בד"ה כגון שקיצצן שכתב דקיצוצו אע"פ שאינו שינוי מעשה גמור בהדי יאוש קונה. לפי מה שביארנו דאפי' למ"ד יאוש אינו קונה היינו משום ששאר עדיין החיוב השבה שנתחייב בשעת מעשה הגזילה. וכבר ביארנו בדברי הגאון ר' חיים מבריסק ז"ל, דשינוי מעשה קטן מועיל להסיר החיוב השבה שנעשה בשעת מעשה הגזילה אלא שמ"מ נשאר החיוב השבה שחל בכל רגע, כיון שהחפץ הוא של הנגזל. א"כ גבי קיצוצו שיש שינוי קטן ביחד עם יאוש נסתלקו שני החיובים, ולכן הגזלן קונה. וא"ל גבי שבר קטן אם רוצים הבעלים יכולים לקחת את החפץ כמו שהיא, וא"כ ה"נ אם ירצו הבעלים יטלו את החפץ, דהיינו טעמא דיכולים ליטול את החפץ משום דאע"פ שהגזלן אינו יכול לומר הרש"ל אבל החפץ עדנו של הנגזל, משא"כ הכא שכבר נתיאש קנה הגזלן ביאוש, ואין החפץ של הגזלן שיוכלו ליטלו, ושפיר מובנים דברי התוס' למה הצירוף של יאוש ושינוי קטן ביחד קונה גבי גזילה.

אי' בתוס' דף צ"ה ב', ד"ה בשבח שע"ג גזילה בס"ד, ור"ת מפרש דאין אנו צריכים וכו'. ולכאורה אין דבריו מובנים דבמאי פליגי ר' זביד ור' פפא, ומה"ת דשינוי החוזר קונה גבי שבח שע"ג הגזילה. ובכדי להבין דברי התוס' נקדים ספק א' בדין שינוי החוזר. דיש לפרש שינוי החוזר אינו קונה בב' אופנים:

א) כיון שיכול להחזירו לכמו שהי', אז גם לפני שמחזירו אינו חשוב שינוי והרי הוא גם עכשיו כעין שגזל, ויכול לקיים בו השבה כמו שהוא. ב) א"ד אה"נ לפני שמחזירו אינו כעין שגזל אבל מ"מ כיון שיכול להחזירו לא פקע מיני' חיוב השבה, שאומרים לו החזירהו לכמו שהי' והשיבו. וי"ל דבזה פליגי ר' זביד ור' פפא, לפי ר"ת, דהא התם הוי שינוי דהדר, דכשגזל את הבהמה היתה בלי שבח ועכשיו היא בהמה עם שבח ובזה נשתנה כל הבהמה ולכן הי' צריך לקנות כל הבהמה עם השבח מ"מ כיון דהוי שינוי החוזר שיכול להסיר את השבח ותהי' בהמה בלי שבח כבתחילה ולכן אינו קונה. לפ"ז י"ל דר' זביד סובר דשינוי החוזר אינו חשוב שינוי כלל ואפילו לפני שמחזירו הוי כעין שגזל לכן אינו קונה. ור' פפא סובר דשינוי החוזר לפני שמחזירו אינו כעין שגזל אלא שכיון שיכול להחזירו לכמו שהי' לא פקע מני' דין השבה א"כ הבהמה עצמה שיכול להסיר ממנה השבח (כגון ע"י גיזה או לידה) מחוייב הוא להחזירה לכמו שהיתה ולהשיבה אבל השבח הרי אינו יכול להחזירו לכמו שהי' וכמו שהוא עכשיו אינו יכול להשיבה דהא עכשיו אינו כעין שגזל לכן קונה דהוי כשינוי שאינו חוזר.

ועל דרך זה י"ל שי' התוס' דשינוי השם החוזר בהדי יאוש קונה. דתוס' סובר ששינוי השם החוזר לפני שמחזירו אינו כעין שגזל ונסתלק החיוב השבה שהי' עליו משעת הגזילה

דלא גרע משבר קטן אלא דבכל רגע שהגזילה קיימת חל חיוב להחזירו. ולכן, בשלמא כשנשתנה שינוי גמור שאינו חוזר אז נפקע החיוב הזה, דהא עכשיו פנים חדשות באו לכאן ועל הפנים חדשות אין חיוב השבה חל בכל רגע, אבל כשיכול להחזירו לכמו שהי', אז החיוב השבה מחייבת אותו להחזירו לכמו שהי' ולהשיבה, ולכן אינו קונה דהחיוב שחל בכל רגע מעכב, אבל לעת עתה במצב שהגזילה עכשיו אינו יכול להחזירה. א"כ כשמיאש, אז נפסק החיוב מלחול בכל רגע דהרי נעשה עכשיו "חפץ של הגזלן" ולא של הנגזל וממילא אין כאן חיוב השבה שיעכב. נמצא ששינוי החזור מספיק לבטל החיוב השבה שחל בעת הגזילה אלא שיש עליו חיוב בכל רגע להחזירו לכמו שהי' ולהשיבה, והיאוש מפסיק ומבטל החיוב הזה מלחול ולכן כ' התוס' דבצירוף קונה. שוב מצאתי את שאהבה נפשי בס' חי' רי"מ על סוגיא זו שביאר דברי תוס' על דרך זה וברוך שכוונתי. מיהו עדיין הדבר צ"ב, מ"ש שינוי השם החזור דקני בהדי יאוש ומ"ש שינוי מעשה החזור שאינו קונה אפי' עם יאוש. ולפי מה שביארתי לעיל דיש לבאר הא דשינוי החזור אינו קונה בתרי אנפין מבואר הכל בטוב טעם בעי"ה, דיש לומר דשינוי השם החזור לפני שמחזירו אינו כעין שגזל ושינוי מעשה החזור חשוב כעין שגזל אפי' לפני שמחזירו ולכן לא מהני אפי' עם יאוש. וביאור הדבר כך הוא. דאי' בגמ' דף ס"ו ב', שינוי השם כשינוי מעשה דמי שינוי מעשה מ"ט התם מעיקרא עצים והשתא כלים שינוי השם נמי מעיקרא קרו לי' משכא והשתא אברזין עכ"ל הגמ'. הרי מפורש יוצא מדברי הגמ' דשינוי מעשה קונה משום דכיון שעשינה את העצים כ"כ עד שנעשו כלים אינו יכול להשיבם דהא עצים גבי ולא כלים ופנים חדשות באו לכאן. אבל אם שינה אותם קצת, אבל לא עד שיקראו כלים, אינו כלום. א"כ כששינה את העצים ועשאן כלים אבל בכל עת עדיין יכול להחזירם לכמות שהיו דהיינו לעצים, א"כ י"ל אף בשעה שנשתנו אין שם כלים עליהם אע"פ שעכשיו הם בצורת כלים אבל כיון שיכול להחזירם בכל עת לעצים אין על כל כזה חשיבות ושם כלי כדי שנוכל לאמר מעיקרא עצים והשתא כלים ופנים חדשות באו לכאן, לכן אף לפני שמחזירו לכמו שהי' חשוב כעין שגזל, דהוי עצים בצורת כלים, ולא כלים ממש. משא"כ שינוי השם החוזר, הלא בשעה ששמו נשתנה, במציאות יש לו שם אחר. וא"א לאמר שעדיין יש לו שמו הראשון כמו גבי שינוי מעשה שיכולים לאמר שלא נשתנו עדיין כל צרכם להיות כלים אלא עדיין הם עצים א"כ גבי שינוי השם אע"פ שיכול להחזירו מ"מ עכשיו אינו כעין שגזל דהא לע"ע יש לו שם אחר וזהו הקנין של שינוי השם דמעיקרא יש לו שם אחד והשתא יש לו שם אחר ולכן אינו חשוב כעין שגזל עד שיחזירנו לכמו שהי'. ושפיר מבואר למה שינוי השם החוזר קונה בהדי יאוש ושינוי מעשה החוזר אינו קונה אפי' עם יאוש.

ולדברינו מובנים דברי התוס' בדף ס"ז א' ד"ה מעיקרא טיבלא וכו', שהקשו התוס' דע"י שאלה הרי זה שינוי החזר ע"ש והק' המהרש"א הלא הכא איכא יאוש בהדי שינוי השם החוזר וכבר כ' תוס' דיאוש בהדי שינוי השם החזר קונה ע"ש. מיהו לדברינו לא מהני שינוי השם החזר רק משום דבצת שנשתנה אינו כעין שגזל ונסתלק החיוב שנעשה בשעת מעשה הגזילה אבל עדיין הוא החפץ של הנגזל וחל עליו בכל רגע חיוב להשיבו ועל חיוב זה מועיל יאוש. אבל הכא אע"פ שהוא שינוי השם מ"מ ע"י שאלה נפקע השם תרומה למפרע, וא"כ אפי' לפני שהחזירו לא הי' שם תרומה עליו, עכשיו ששאל על התרומה. נמצא שכל הזמן הי' כעין שגזל ולכן אין היאוש מועיל כלום וכמו שכתבנו לגבי שינוי מעשה החזר.

ויש להביא ראיה דגבי שינוי מעשה החזר חשוב כעין שגזל אף לפני שמחזירו, מן הקצוה"ח סי' ש"ס סק"ד שנסתפק גבי שינוי

מעשה החזר כגון נסכא ועבדי זוזי, מה יהי' אם מחזירו מוזי לנסכא שניה, דשינוי זה אינו תורו, ומסיק דאם מחזירו קונה ע"כ. א"כ בשלמא אם נאמר שלפני שמחזירו הוי כעין שגזל יכול להשיב את הגזילה לפני שמחזירו, אבל אם לפני שמחזירו אינו כעין שגזל, אלא הגזלן צריך להחזירו קודם לכמו שהי' ואח"כ ישיבנו, הלא אם הוא מחזירו לכמו שהי' אז זה גופא יהי' שינוי לקנות. וא"א לאמר כן דהא שינוי החזר אינו קונה. לכן מוכח מזה דשינוי מעשה החזר אינו חשוב שינוי אף לפני שמחזירו. וא"ת גבי שינוי השם החזר דלפני שמחזירו לכמו שהי' אינו כעין שגזל וצריך להחזירו התם נמי נאמר דהחזרתו הוי שינוי גמור ויקנה ל"ק דגבי שינוי מעשה החזר לפני שמחזירו לכמו שהי' הרי הוא כעין שגזל וזהו החפץ שגזל וא"כ עכשיו שמשנהו שינוי גמור קונה משא"כ גבי שינוי השם החזר דלפני שמחזירו לכמו שהי' אינו כעין שגזל וא"כ עכשיו שמשנהו שינוי גמור קונה משא"כ גבי שינוי השם החזר דלפני שמחזירו לכמו שהי' אינו כעין שגזל א"כ זה שמשנהו עכשיו כשמחזירו אין זה שינוי שקונה דהרי לפני זה ג"כ הי' משונה ועכשיו אדרבא הוא מחזירו לכמו שהי'.

וא"ל דגבי שינוי מעשה החוזר לפני שמחזירו אינו כעין שגזל ולכן יכול להחזירו לכמו שהי' דהא כ' הקצות דזה גופא יהי' קנין הרי מוכח דלפני שמחזירו הוי כעין שגזל. מיהו יש לדחות סברא זו ולאמר דאפי' אינו חשוב כעין שגזל אם עושה עכשיו שינוי גדול קונה, מ"מ אין הראי' נדחית. דגבי שינוי מעשה צ"ל דהוי כעין שגזל אף לפני חזרתו דאי לא תימא הכי בחזרתו גופא יקנה כמו שביארנו. מיהו גבי שינוי השם החזר שאני דגבי שינוי מעשה החזר כגון נסכא ועבדי זוזי, אם יחזור ויעשהו נסכא יהי' זה שינוי גמור, דהא אפי' יחזור ויעשהו זוזי עוה"פ יהי' פנים חדשות, דהא גבי שינוי מעשה זה שהחפץ נעשה חפץ אחר, זהו מבטל את החיוב השבה, אלא שצריכים שישתנה השם להוכחה שנשתנה החפץ שינוי גמור אבל לא השם גורם אלא עצם השינוי של החפץ גורם. ואע"פ שמעיקרא זוזי והשתא זוזי הם שני זוזים נפרדים לגמרי ובפעם א' הי' חפץ א' ובפעם שני הי' חפץ אחר לגמרי אבל גבי שינוי השם זה גופא שנשתנה השם מבטל החיוב השבה, א"כ למשל כשורא ועבדי טללא אע"פ שמחזירו לכשורא אינו שינוי גמור דהא יכול לחזור ולעשותו טללא וא"ל פנים חדשות באו לכאן, דהא אין הפנים חדשות מבטל החיוב השבה אלא השם החדש וכאן הוא אותו השם שהי', דמעיקרא טללא והשתא טללא. לפי הנ"ל מובנים דברי תוס' במס' סוכה דשינוי מעשה החזר בהדי שינוי השם החזר קונה. דכיון דגם שמו נשתנה א"כ לפני שמחזירו לכמו שהי' אינו כעין שגזל, כמו כל שינוי השם החזר, ולכן צריך להחזירו לכמו שהי' כדי שיהא ראוי להשבה. וכיון שיש כאן שינוי מעשה החזר א"כ כשמחזירו לכמו שהי' יחזיר גם את השינוי מעשה, והחזרת השינוי מעשה גופא יהי' שינוי גמור כדברי הקצות, נמצא שיש כאן ציור של שינוי מעשה החזר שאינו כעין שגזל לפני שמחזירו וכשיחזירו לכמו שהי' יהי' החזרה קנין ואין זה חשוב שינוי החזר שאינו קונה.

מיהו הרמב"ן תולק על תוס' ולומד שהחיוב השבה למ"ד יאוש אינו קונה הוי רק חיוב שנתחייב בשעת מעשה הגזילה, ומאז והלאה לא נוסף שום חיוב, לכן במקום שהשינוי גדול כ"כ עד שמבטל החיוב הזה אז השינוי מועיל לחוד ובמקום שהשינוי אינו מספיק לבטל החיוב מה מועיל היאוש. והמ"ד יאוש קונה לומד שהחיוב לא נעשה בשעת מעשה הגזילה אלא בכל רגע שהגזילה קיימת חייב הגזלן להשיבה ולכן כשנתיאש נפטר הגזלן דהא אינו החפץ של הגנזל וכמו שביארנו.

הרב מתתיהו פרידמן

בענין כלי המקדש

יש לעיין אם הך דינא דאין בונים מקדש בלילה, וכדדרשי' בשבועות ט"ו ב', וביום הקים את המשכן, ביום מקימו בלילה אין מקימו, אם זה ג"כ בכלי המקדש, או שהוא דוקא בבנין בית המקדש עצמו. ונראה דזה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות עשה ל"ג, אם מצות עשיית כלי מקדש הוא בכלל בנין בית המקדש, דהיינו חנץ ממה שצריכים שלחן ומזבח ומנורה וכו' לעבודות הנעשות בהם, איכא מצוה לנאות וליפות ביה"מ בהך כלים וזהו שיטת הרמב"ם, והרמב"ן סובר שהוא בכלל הכשר עבודה, וחיוב כל אחד מהכ"ש הוא בכלל מצות העבודה שנעשה באותו כ"ש, אבל אין המצוה חלק ממצוה בית המקדש ע"ש ברמב"ן, ונמצא דלשיטת הרמב"ם אין עושים השלחן והמנורה וכו' בלילה דזה ג"כ בנין בית המקדש, ולהרמב"ן יש להסתפק אם הך דינא הוא דוקא בבנין ביה"מ עצמו (ואז מותר לעשות את כלי המקדש בלילה) או דדין זה נאמר גם בכלי המקדש, וצ"ע אם גם עשיית הכלים צריכים להיות ביום, או שרק נתינתן במקדש צריך שיהיה ביום.

והנה בחי' הגרי"ז מפי השמועה זבחים כ' א', הק' אהא דאמרי' שהיו משקעין את הכיור בלילה דאיך משקעין את הכיור, הלא לדין בית הבחירה בעינן כיור וכנו, והביה"מ צריך לכיור ואסור לסלקו ע"ש, וכן יש להק' על מש"כ הרמב"ם בפ"ט מהל' ביאת מקדש ה"ז שמותר להוציא את המנורה מההיכל ולהדליקה בחוץ וק' כנ"ל, ועוד ק' לפי מה דס"ל הרמב"ם שהיו מגביהין את השלחן ומוציאין אותו לעזרה ומראין אותו לעולי רגל דס"ל הרמב"ם שהיו מגביהין את השלחן ומוציאין אותו לעזרה ומראין אותו לעולי רגל (עיין במשל"מ פי"א מהל' מטמאי משכב ומושב הי"א שדייק כן מדברי הרמב"ם שם) וקשה דאיך מוציאין אותו הרי לביה"מ בעינן שלחן שמונח במקומו (ועיין בשטמ"ק מנחות כ"ז ב' אות ו' שהביא ראי' מהא דמגביהין את השלחן לעולי רגלים, דמה"ת מותר לישראל ליכנס יותר מי"א אמה, דאל"כ איך היו רואים את לחה"פ ע"ש, ולפי הרמב"ם נצטרך לומר דמעלות דאורייתא, ועיין במשל"מ ביה"ב פ"ז ה"כ שהסתפק בזה, וע"ע בשו"ת הרדב"ז ח"ה סי' קע"ח שהביא דעת הריטב"א, שהבל היה עולה מהלחם ובזה היו מכירים שהלחם היה חם, וע"ש ברדב"ז מש"כ מענין זה) וכ"ז ק' רק לשיטת הרמב"ם שכלי המקדש הם חלק ממצות בית הבחירה, אבל להרמב"ן מתיישבים כל הקושיות וזה פשוט. (אגב יש להעיר במה שהק' הרמב"ן שם על הרמב"ם שמנה מצות לבישת בגד"כ, וכ' הרמב"ן שבגדי כהונה אינן אלא הכשר עבודה ואינה מצוה בפנ"ע ע"ש.)

והנה ידוע מש"כ הבית הלוי ליישב שיטת הרמב"ם דס"ל דכלאים בבגדי כהונה הותרו רק בשעת עבודה, והק' הרדב"ז בפ"י מהל' כלאים הלל"ב מהא דחניא דבגדי כהן גדול היוצא בהם למדינה חייב, ובמקדש בין לשרת בין שלא לשרת פטור, הרי מוכח כשיטת הראב"ד דאפי' שלא בשעת עבודה מותר ללבוש בגד"כ במקדש, ותי' הביה"ל דדוקא בגדי כה"ג מותר שלא בשעת עבודה כיון שתמיד יש לו דין לבישת ציץ לרצות על טומאת קדשים, ולבישת ציץ לא חשיבא לבישה אם אינו לבוש שאר בגדים, ולכן יש

לכה"ג דין לבישת בגדים אף שלא בשעת עבודה, והותר לו כלאים שלא בשעת עבודה, [ובזה אפשר להסביר למה הרמב"ם בפ"ט מהל' כלי המקדש ה"י כתב סתם דכל המזיח חוזן מעל האפוד וכו' לוקה, ומשמע דאפי' שלא בשעת עבודה, ובס' החנוך מצוה ק' כ' דדוקא בשעת עבודה לוקה ע"ש, דהרמב"ם סובר דאיכא לבישת בגד"כ לכה"ג אפי' שלא בשעת עבודה ויש להאריך ואכ"מ.] ובזה מדוייק הא דנקט בתוס' בגדי כה"ג וכן מדוייק למה כ' בפ"ח מהל' כלי המקדש הי"ב אסור לכהן הדיוט ללובשו אלא בשעת עבודה, ולא כ' כה"ג (וע"ש בכס"מ הי"א מש"כ בזה) וכן כ' בהגהות אמרי ברוך על השורי אבן חגיגה י"ז א' לתרץ את דברי הרמב"ם ע"ש, ולפ"ז מיושב קושיית הרמב"ן, דחזי' דאיכא לבישת בגד"כ שאינה הכשר עבודה כלל וכגון בגדי כה"ג שלא בשעת עבודה, וע"כ נצטרך לומר שהיא מצוה נפרדת, ומצות בגדי כה"ג ובגדי כהן הדיוט, מצוה אחת היא וא"כ ע"כ בגדי כהן הדיוט, אין המצוה חלק מהכשר עבודה.

והנה זה פשוט שמזבח החיצון נכלל במצות בנין ביהמ"ק לכ"ע, ועשייתו צריכה להיות ביום, ועיין במנחות צ"ז ב', דאיתא דמזבח החיצון נמדד באמת בנין, וע"ע בזבחים כ"ו ב' ברש"י ד"ה האי רצפה, בבנין אבנים שלא נמשח וכו' אולם מזבח הנחושת שבמשכן נראה לומר שהיה לו תורת כלי שרת, וכן כ' רש"י להדיא בזבחים ס' א', ד"ה דנים כלי מכלי, מזבח הנחושת והזהב כלים הם ע"ל ובזה אפשר לתרץ מה שהק' ההפלאה בכתובות ק"ו ב', אהא דמיבעיא אם כ"ש של מזבח העולה (ע"ש ברש"י) באים מבדק הבית דכמזבח נינהו, א"ד באים מתרומת הלשכה דכקרבן הם, והק' ההפלאה דהרי מחתות קרח עשו ציפוי למזבח ואי קדושת לשכה עלייהו, א"כ איך הורידו אותן מקדושתן, ועשו אותן ציפוי למזבח שקדוש בקדושת בדה"ב, ולפי מש"כ דמזבח הנחושת הוא כלי שרת, ומקרי כלי המקדש וכמו מזבח הזהב, שפיר עשו אותן ציפוי למזבח ולא הורידו אותן מקדושתן, והנה אף דאמרי' שם בכתובות דלכן לא אתו הכלי שרת מתרומת הלשכה כיון דצורך מזבח נינהו, ולא צורך קרבן, וא"כ אף דנימא דמזבח הנחושת הוא כ"ש, מ"מ כיון שאינו צורך קרבן, אינו בא מתרומת הלשכה, זה אינו דהאי מזבח החיצון הוא צורך קרבן, אלא כיון שהוא בנין של אבנים והוי חלק מבנין הבית, מש"ה הוא בא מבדה"ב אע"פ שהוא צורך קרבן, וכן משמע מרש"י שם ד"ה כלי שרת ח"ל שמשרתין בהן במזבח החיצון שהוא בנין של אבנים עכ"ל ולכן נקט רש"י שהוא בנין של אבנים, ללמדנו שמש"ה מזבח החיצון בא מבדה"ב כיון שהוא בנין של אבנים, ולא משום שאינו צורך קרבן, ולכן מסתפקת הגמ' בכ"ש שמשרתין במזבה"ח, דאם הם צורך המזבח אינם באים מתרומת הלשכה, אע"פ שהמזבח עצמו הוי צורך קרבן, מ"מ כיון שהם צורך המזבח, והמזבח בא מתרומת בדה"ב גם הם באים מבדה"ב, ולפ"ז מזבח הנחושת שאינו בנין של אבנים, אלא כ"ש והוא צורך קרבן שפיר בא מתרומת הלשכה, ומש"ה עשו מחתות קרח ציפוי למזבח.

במקדש דוד ס' ד' הסתפק לפי מש"כ השטמ"ק בזבחים כ"ז ב', דקמצים מתקדשים על מזבח הפנימי ליקרב עליו, אם בזינן שיוקטרו על עצים, דלכאורה לא שייך להקטירם עם עצים דהרי שיעור עצים למערכה הוא אמה אורך ואמה רוחב, ורוחב המזבח ג"כ אינו אלא אמה על אמה, קרנותיו ממעטין ממנו את שיעור האמה, וא"כ לא יהי' אפשר להשים על המזבח הפנימי עצים, דבעינן שהעצים לא יצאו חוץ למערכה, עוד הק' המקדד"ד דא"א לשים את העצים על מזבח הפנימי מכיון דאמת העצים היתה נמדדת באמת בת ו' כמו מזבח החיצון, ואמת מזבח הפנימי נמדדת באמת בת ה' וא"א שלא יצאו העצים חוץ למזבח ע"ש. הנה קו' הראשונה, דא"א להשים עצים על מזבח הפנימי כיון שקרנותיו ממעטין את מקום המערכה, ולא

נשאר מקום לעצים ששיעורן אמה על אמה, אפשר ליישב בפשיטות לפי מש"כ השטמ"ק בזבחים ס"ב ב' אות ג', שהיו מעמידין את גזרי העצים על צידם כדי שיהיו מקום לקיסמים, והיו מציחין אותן בינתים להבעירם ע"ש, ולפ"ז אין מקום לקושיתו, דכיון שמניחן על צידן, א"כ היה אפשר להניח את רוחבן באמצע המזבח שאין שם קרנות ולא היו יוצאים העצים חוץ למזבח חה פשוט. והנה לפי מה שהוכחנו לעיל דמזבח הנחושת דין כלי המקדש עליו, ואם כן היה נמדד באמת בת ה' טפחים וכמו כל הכלים שהיו במקדש, יש ליישב בזה מה שקשה בהא דאמרינן בזבחים דף ס"ב ב', גזירין שעשה משה אורכן אמה ורוחבן אמה וכו' אמר רבי ירמיה באמה גדומה, ופרש"י באמה קצרה שלא יצאו חוץ למערכה ויעכבו הכהנים מלהקיף, והדר פריך ר"י ולאו היינו דתניא על העצים אשר על האש שלא יהו עצים יוצאים מן המזבח כלום, וע"ש ברש"י דר"י ס"ל דלא בעינן אמה גדומה אלא אמה מצומצמת ע"ש, וא"נ דמזבח הנחושת היו מחדירין באמה בת ו' כדין מזבח החיצון של ביהמ"ק, וא"כ היו מודדין את הקרנות באמה בת חמשה (בין בגובהן ובין ברחבן לשיטת רש"י שהביא המשל"מ בהל' בית הבחירה פ"ב ה"ז ע"ש) ויוצא לפ"ז שלמערכה נתוסף טפח אחד מכל צד, ולמה היו צריכים למדדו את גזרי העצים באמה מצומצמת, הרי יכלו עוד להוסיף קצת, וע"כ צ"ל שהמזבח הנחושת היה כלי שרת וכל המזבח היה נמדד באמה בת ה' טפחים, ולכן היו מצמצמין באמת העצים שג"כ היתה נמדדת באמת בת ה' וכמו המערכה של מזבח הנחושת שעשה משה, ולפ"ז מיושב קושיתו השניה של המקד"ד דכיון דאמת העצים היתה נמדדת באמת בת ו' ומזבח הפנימי היה נמדד באמה בת ה' א"כ א"א שלא יצאו העצים חוץ למערכה (וע"ז לא יועיל מש"כ השטמ"ק שהבאנו לעיל שמניחן על צידן, דע"כ צ"ל שהיו צריכים להעמיד את העצים על רוחב המערכה ולא באלכסון [אע"פ שהיה מניחן על צידן] דאל"כ למה היו צריכים לצמצם באמת העצים אם אפשר להניחן באלכסון) ולפי מש"כ דגם העצים היו נמדדין באמה בת ה' וכמו המערכה של מזבח הנחושת שג"כ היה נמדד באמה בת ה' כיון שדין כלי המקדש עליו, אתי שפיר שיכלו לשים את העצים על מזבח הפנימי. ואכתי צ"ב אם עצי מערכה של מזבח החיצון של ביהמ"ק היו נמדדין באמה בת ו' (כיון שהמזבח הוא של בנין) או דילמא כיון דהשיעור עצים של משה נמדד באמת בת ה' כך נשאר השיעור לדורות, וראיתי בשפת אמת ביומא כ"ב א', שדייק מלשון רש"י שם, דבמקדש שהמערכה היתה גדולה, הגזירין היו כמדת רוחב המערכה, אבל מלשון הרמב"ם משמע דגם לדורות הגזירין ארכן ורחבן אמה כשל משה ע"ש וא"כ לפי שיטת הרמב"ם ודאי אפשר לתרץ כמש"כ דגם לדורות העצים נמדדו באמה בת ה' כיון דהשיעור של משה נשאר גם לדורות, ואפי' לפי רש"י ג"כ אפשר לתרץ קושי' המקד"ד, דכיון דהשיעור של עצים הוא שיהיה אורכן ורוחבן כהמערכה, א"כ במזבח הפנימי שיעורן כאורך ורוחב מקום ההקטרה של מזבח הפנימי.

**עוד אפשר לתרץ, דהנה בחי' הגרי"ז על התורה פ' חצות, הקשה על דכתיב במלכים דשלמה המלך עשה מזבח הזהב לקטורת, וק' דהרי של משה היה שם ולמה נגנז, ותי' הגרי"ז (לפי שיטת הרמב"ן ע"ש) דדינים הנאמרים בצורת הכלים נוהגין לדורות, אבל תבנית הכלים דהיינו גודל ומשקל כל כלי וכלי לא נאמר לדורות, אלא דלמשכן הוצרכו להיות הכלים בתבנית שהראה ה' למשה בהר, ובבית עולמים הוצרכו להיות כמו שנאמר בנבואה לדוד המלך וכדכתיב הכל נכתב מיד ה' עלי ההשכיל, ולכן מזבח החיצון של ביהמ"ק היה כ' אמה על כ' אמה, ומש"ה הצריך שלמה המלך לעשות מזבח הפנימי אחר, כפי התבנית שנאמר במגילה שמסר דוד לשלמה עכת"ד, ולפ"ז יכול להיות שמזבח הזהב של ביהמ"ק

היה רחב וארוך יותר ממזבח הזהב של משכן ושפיר שייך היה לשים עליו מערכת עצים וצ"ע בזה. עוד ראי' אפשר להביא שהיו מחדירין עצי מערכה באמה בת ה' דבזבחים ס"ה א', איכא מ"ד דעושין מערכה ע"ג סובב, והרי סובב היה נמדד באמה בת ה' וכדאמרי' במנחות צ"ז ב' (ולא היה רק אמה אחת), ואם העצים נמדדין באמה בת ו', הרי היו יוצאים העצים חוץ למערכה שע"ג סובב, אלא ע"כ צ"ל דמזבח הנחושת היה כלי ונמדד באמת בת ה' וכנ"ל.

הרב משולם זושא וואקסמאן

ביאור שיטת הראבי"ה אם נקבים דקים מצטרפין לשפופרת חנוד

א. עיין מרדכי הלכות מקואות סוף שבועות שהביא שיטת הראבי"ה וז"ל, נראה לראבי"ה דאם יש נקבים דקים מצטרפין לשפופרת הנוד דתנן בפ"ו דמקואות השידה והתיבה שבים אין מטבילין בהם אא"כ נקובים כשפו"ה וכו' עד אם יהיה שק וקופה מטבילין בהם כמו שהם מפני שהמים מעורבים בהן וכו' והא דאמר רבא בפ' חומר בקדש מקוה שחלקו בסל וגרגותני הטובל שם לא עלתה לו טבילה תדע דהא ארעא חלחולי מחלחלא ובעינא עד דאיכא מ' סאה במקום אחד אלמא דלא מהני נקבים להיות חבור י"ל דהתם מיירי שאין באחד מהם מקוה שלם לבדו דאז אפילו כשפופרת הנוד לא מהני להיות חיבור אבל כשאחד שלם לבדו והשני חסר אז אפי' נקבים דקים מצטרפין לשפו"ה וכו' עכ"ל. ועיין בשו"ע ס' ר"א סע' נ"ב דהביא שיטת הראבי"ה דאם יש נקבים דקים מצטרפין לשפו"ה אם מקוה אחד שלם והשני חסר, אבל אם שניהם חסירים אין הנקבים דקים מצטרפין לשפו"ה, משא"כ אם הי' שפו"ה במקום אחד התם מהני אפי' בשני חסירים זה מצד זה, והקשה הלחם ושמלה ס' רצ"א ס"ק צ"ו, דמהראבי"ה מוכח דלא מהני אפי' אם יש כאן שפו"ה במקום אחד בשני חסירים, והשו"ע אזיל בשיטת הראבי"ה ונשאר בצ"ע על השו"ע, ובס' מקוה ישראל בביאור הב"י ס' ע"ד אות א' עמד על לשון הראבי"ה וכתב דודאי זה אינו דודאי מהני היכא דיש נקב של שפו"ה במקום אחד אפי' בשני חסירים, דכל קושיית הראבי"ה היא מכח הגמ' דחגיגה מארעא חלחולי מחלחלא והתם איירי בנקבים דקים אבל בנקב של שפו"ה במקום אחד ודאי מהני אפי' בשני חסירות. ולכאורה מדברי המשנה דפ"ו משנה ט', יש ראי' דאיכא חילוק בין שפו"ה במקום אחד ובין נקבים הרבה לצדפן לשפו"ה, דכותל שבין שתי מקואות שנסדק לשתי מצטרף ולערב אינו מצטרף עד שיהא במקום אחד שפו"ה, ואם נלמד כדעת הראשונים שלמדו דברי המשנה כפשטות דהצירוף הוי על הסדק, ע"ז כתבה המשנה לשיטת הראבי"ה בשני חסירות דאם נסדק לערב אינו מצטרף, משא"כ במקום אחד שיש כאן שפו"ה מהני. מבואר בזה דאכן יש חילוק בדין של נקבים דקים אם שפו"ה במקום אחד ולא כהבנת הלחם ושמלה בדעת הראבי"ה.

ב. ולכאורה דברי הראבי"ה טעונים ביאור מהו הסבר הדיון בנקבים דקים אם מצטרפים או לא, ועוד מהו ההסבר בשיטתו דמצטרף רק בשלם בצד חסר משא"כ בשני חסירות דאינן

מצטרפין, ובספר חיבור לטהרה כלל ג׳ סעיף ב׳ הביא הסבר כין שלם וחסר מחשובות גינת ורדים דדוקא בב׳ חסירות גזרו שלא להכשיר בנקבים דקים כדי שלא יטעו העולם היכא דאין נקבים דקים להצטרף לשיעור שפו״ה, משא״כ בשלם בצד חסר לא שכיח שיטעו העולם דאם יש כאן ספק הוי טובל בשלם כדי להוציא מידי ספק וממילא לא גזרו, וכתב עליו החיבור להדיה, דזה דוחק גדול לומר דבר כזה, וכתב עוד וז״ל ונלפע״ד דלא קשה כלל דהכי נמי מצינו שיטת ר״ת בניצוק וקטפרס דוקא בשני חסירים לא מהני לחברם, משא״כ בשלם לחסר מהני אפי׳ באופן ניצוק וקטפרס וה״נ אינו מצטרף בשני חסרים רק בשלם מצד חסר עכ״ל, ועיי״ש. וצע״ק דלכאורה פשט בר״ת בניצוק וקטפרס דמהני בשלם אינו חלוי בכלל עם שם שלם ושם חסר, אלא דהוי סברא בגוד אחית וגוד אסיק, דדין גוד אחית או אסיק נאמר דמועיל על דבר שלם שיש חלות שם שלם על עצמו, דלכאורה צ״ע בהסבר דברי ר״ת, ־כיון דר׳ יהודה ור״מ שניהם ס״ל דקטפרס בעצם אינו חיבור, א״כ מה מועיל זה דהוי מקוה שלם הכא, ועוד צ״ע מגמ׳ תגיגה י״ט א׳, דהובא שם ברייתא, ג׳ גממיות בנחל העליונה התחתונה והאמצעית, העליונה והתח־ תונה של כ׳ סאה האמצעית של מ׳ סאה וחרדילית של נשמים עוברת ביניהם ר׳ יהודה אומר מאיר היה מטביל בעליונה והתיניא ר״י אומר מאיר אומר מטביל בעליונה ואני אומר בתחתונה וכו׳ עיי״ש, וע׳ רש״י שם וז״ל דאמרי גוד אסיק את מי אמצעית למעלה ע״י חרדלית של נשמים להכשיר את העליונה וכ״ש במטבילין בתחתונה דכיון דאית לי׳ גוד אסיק כ״ש דאית לי׳ גוד אחית וכו׳ עכ״ל, ולכאורה מבואר מזה דהגמ׳ הי׳ יותר פשוט לומר גוד אחית מגוד אסיק, וכן בר״ש בפ״ב דמקואות כתב דאם אמרי׳ גוד אסיק כ״ש גוד אחית, ולכאורה צ״ב דלמה צריך בכלל לדין גוד אסיק לומר שהמים שבאמצעית כאילו הם למעלה וממילא יש כאן השלמת שיעור ע״י, למה לא אמרי׳ מדין גוד אחית דרואים המים העליונים כאילו הם למטה בהאמצעית וממילא יש כאן השלמת שיעור מדין גוד אחית ולא מדין גוד אסיק, וצ״ל כנ״ל דכל הדין של אסיק או אחית הוי רק על דבר שלם שיש כאן חלות שם שלם עליו כמו במחיצות דצריך לשיעור ׳ טפחים כדי לאומרו גוד אסיק, וכן גוד אחית במחיצות צריך עכ״פ להדרן מחיצתא. [עיין תוס׳ עירובין ל״ג ב׳ ד״ה ורבי], וממילא אם יש כאן מים למעלה אא״ל דרואים המים כאילו הם למטה מדין גוד אחית, דצריך שיהיה חלות שם שלם על המים, ומשום דאין כאן שיעור מקוה למעלה ע״כ צריך לדין גוד אסיק כדי שנאמר שרואים המקוה האמצעית שהיא מחוברת עם מים של מעלה מדין גוד אסיק, ובזה יש להסביר דברי ר״ת דדוקא בשלם מהני משום סברת גוד אחית וגוד אסיק, משא״כ השפו״ה הוי חיבור בעצם, ומה נ״מ בין שלם וחסר.

אבל באמת י״ל דר״ת סובר דהיכא דיש שיעור שלם מדה ר״מ ור״י דמהני חיבור בקטפרס, דבשלם לא הוי חסרון מקטפרס ולא כצד הראשון דשלם הוי מעלה בגוד אסיק ואחית, וא״כ זהו דמדמה החיבור לטהרה דה״ה הכא דמהני חיבור של נקבים דקים רק אם הוי מקוה שלם בצד חסר, ועל הראי׳ שהביא מהברייתא שצריך שתחול על המים שם שלם כדי שנאמר הדין של גו״א וגוד אחית דאל״כ למה צריך לדין גוד אסיק ולא מספיק גוד אחית י״ל דאינו ראי׳, דגוד אחית יכול לפעול דהמים ירדו למטה אבל לגבי המים שלמעלה אין כאן השלמת שיעור דאין כאן חיבור בעצם רק דהמים העליונים יורדים למטה אבל כלפי הדין טבילה במים עליונים אין כאן השלמת שיעור מקוה דאין כאן מ׳ סאה, ומשו״ה צריך לדין גוד אסיק כדי שתחול על מים העליונים שיעור מקוה אפי׳ כלפי מים העליונים. אבל עכ״פ אם נלמד כצד הראשון דפשט בר״ת הוי סברא בגוד אחית ואסיק ולא הוי דין בקטפרס וכן למד הברכ״ש במס׳ גיטין ס׳

כ״ח צ״ב כנ״ל, מה הוי הסבר בהראבי״ה. ואפי׳ אם נלמד כצד שני בביאור ד׳ ר״ת עדיין צ״ב מה הוי חילוק בין שלם וחסר בהראבי״ה.

ג. ובהסבר דברי הראבי״ה, יש להקדים בזה דברי הגרי״ז בהלכות מקואות פ״ו הל״ג שהביא דברי הר״י ור״ת שמחולקין בשיעור שפו״ה האם צריך שיעור זה בהמים נמי או לא, דר״ת סובר דטופח להטפיח הוי מספיק ול״צ שהנקב יהיה מלא מים, והר״י סובר שצריך שיהיה הנקב מלא מים, ובהגרי״ז כתב בהסבר דעת הר״ת דדין עירוב מקואות ע״י שיעור של שפו״ה הוי דין בהנקב ולא הוי דין בהמים, ואפי׳ הר״י שסובר שצריך שיהיה מלא מים הוי נמי דין בהנקב ולא בהמים, והביא ראי׳ לזה מנפרצה למעלה דצריך רק שיעור מים של קליפת השום ואם עירוב מקואות בכל מקום הוי דין בהמים, א״כ הי׳ צריך שיעור שפו״ה אפי׳ בנפרצה למעלה ומוברח מזה דאפי׳ לשי׳ הר״י דהוי דין בהנקב, אלא דס״ל להר״י דאם אין בכולו מים אין הנקב מועיל לדין עירוב, ע״ש. ולכאורה צ״ב מה הוי הצד של דין במים דאם נאמר דאין כאן ביטול מחיצה כלל, א״כ היאך מהני להשלים השיעור של מ׳ סאה, סו״ס הוי מחיצה מפסקת ואיך נקרא עליו שם מקוה אחד בשיעור מ׳ סאה. ולכאורה הי׳ אפ״ל דבאמת הוי ביטול מחיצה אלא דכל העירוב נעשה רק ע״י המים דסו״ס הוי מחיצה לכדת״כ א״כ צריך לשיעור המים כדי לערבם ולחול עליו שם מקוה אחד, אבל ביטול מחיצה לחדי׳ לא מהני וצריך לעירוב המים של שפו״ה כדי לערבם לאחר הדין ביטול. אבל לפ״ז לא יהי׳ שום נ״מ בין שני הפירושים ולא משמע כן מהגרי״ז, וצ״ל כצד הראשון, דבאמת אין כאן ביטול מחיצה כלל אלא דזה שהמים נכנסים זה לתוך זה עם שיעור של שפו״ה, מהני לקרות עליו שם מים אחד דכלפי זה המים רואים דאין כאן מה שמפסיקן אע״פ שיש כאן מחיצות אפי׳ כלפי מקוה ואין כאן ביטול מחיצה והוי כמו שני מימות שמחוברין באשבורן דסגי בטופח להטפיח דהוי דין חיבור, אלא דהכא משום דסו״ס הוי מחיצה הכא, החיבור צריך להיות בשיעור של שפו״ה. והנה מן הסברא יש לחלק בזה תלוי, דבשני חסירות דעדיין אין בהם שיעור מקוה א״כ בכדי שיהי׳ שיעור מקוה בעינן לאחויי עלה מדין ביטול מחיצה דע״י זה שרואים את המחיצה כמאן דליתא יהי׳ כאן שיעור מקוה דנעשים המים לאחד ממש, משא״כ בחסר בצד שלם שכבר יש כאן שיעור מקוה א״כ הי׳ סגי בזה עירוב מקואות בלי ביטול מחיצה ובעירוב מים גרידא כבר נחשבין מי המקוה החסירים מעורבים עם המקוה השלימה. ולפ״ז מיושב היטב שיטת הראבי״ה והשו״ע, דזה הוי פשוט להראבי״ה דנקבים דקים לא יכולים להזות ביטול מחיצה אלא מדין של עירוב מקואות, ובדין עירוב מים מהני לי׳ שיעור שפו״ה אפי׳ ע״י נקבים דקים, וזה דוקא בשלם בצד חסר דהתם אינו צריך להשלים השיעור מקוה ואינו צריך לעירוב ע״י ביטול מחיצה, ומספיק בעירוב ע״י מים של השלם על החסר ע״י עירוב מים, ולכאורה יש להראבי״ה ראי׳ מהמשניות לחלק בין שלם וחסר ושני חסירות, דבמשנה ט׳ איתא דמצטרף רק אם יש כאן שפו״ה במקום אחד, משא״כ בשתי או ערב דאינו מצטרף, והא לכאורה לשיטת הראבי״ה למה לא מהני משום נקבים דקים, וצ״ל דהמשנה איירי בשני חסירות ואפ״ה כתבה המשנה דאם הוי במקום אחד מהני, ומשנה ו׳ בדין דשק וקופה דמצטרף, צ״ל דאיירי בשלם בצד חסר והמשנה איירי בנקבים דקים כראיות הרא־ בי״ה דבשני חסירות לא מהני כמשנה ט׳ כנ״ל, ובשפו״ה במקום אחד מדה הראבי״ה דמהני אפי׳ שני חסירות דהוי משום ביטול מחיצות וכמו שהוכיח הגרי״ז.

ד. ואין להקשות ע״ז דא״כ יהי׳ סגי בטופח להטפיח וכמו ששנינו בטהרות פ״ט הובא בגיטין (ט״ז) לענין משקין טמאין כיון שיש שיעור מקוה שלם הכא מצד אחד, דצ״ל דלענין משקין טמאין דבכדי שיטהרו, סגי בזה

שחל עליהן שם מקוה אשר ע״ז נפקע טומאתן ולכן בטופח להטפיח סגי, משא״כ לענין טבילת אדם דבעינן מ׳ סאה וצריך שתחול על החסירה שיעור מ׳ סאה בזה צריכים שיעור שפו״ה שיהי׳ בו עירוב מקואות דבזה יש לקרות על שני המימות שם מים אחד. ונראה דזהו כוונת הגר״ח במה שכ׳ בהל׳ טומאה אוכלין פ״ז ה״ה ע״ש שהקשה בד״ה והנה י״ל, דהביא קושית הר״ש בפ״ו דמקואות תנן מטהר את המקוה העליון וכו׳ כיצד מביא סילון וכו׳ ימשיכו וישקו אפי׳ כשערה ודיו ע״כ, והא עירוב מקואות כשפו״ה ואיך תנן הכא כשערה ודיו, ותי׳ דלענין טהרת שאיבה שהיא מדרבנן הקילו ע״ש, והקשה הגר״ח על הר״ש דהא דין השקה נאמר גם לענין טהרת מים טמאים שהיא דאוריי״תא ע״ש, א״כ חזרה קושיית הר״ש למקומו, ותירץ הגר״ח דיש ב׳ דינים במקוה (א) דין עירוב מקואות (ב) דין חיבור; ודין טופח להטפיח הוי שיעור בדיני חיבור דין עירוב מקואות הוא דין דעירוב מקואות בשפו״ה, ודין דעירוב מקואות כשפו״ה הדי לצרף שני המקואות יחד שיהו חשובין כחד מקוה ויהא בהם שיעורא דמ׳ סאה לא סגי בדין חיבור לבד מה שהמים מחוברים זה לזה כ״א דצריכינן לדין עירוב וע״ז הוא דנאמר הדין דעירוב מקואות כשפו״ה וכו׳ משא״כ לענין השקה של שאובין וטהרת מים טמאים דלא צריכינן כלל לצרפן ליחר המקוה ועיקר דין טהרתן הוא רק במה שחל עליהם שם מקוה בזה לא צריכין כלל לדין עירוב רק לדין חיבור דכל המחובר למקוה נעשה מקוה וסגי בטופח להטפיח דזהו שיעור חיבור, ע״כ תוכן דבריו ע״ש. והקשה עליו בחזו״א בגליונות דא״כ השלם בצד חסר למה צריכין לשיעור של שפו״ה ודין עירוב מקואות, והא הוי סגי לחול על החסר שם מקוה בשיעור חיבור של טופח להטפיח לחוד, ומשנה של עוקת המערה בפ״ו איירי אפי׳ בשלם בצד חסר ואפ״ה צריכין שיעור של שפו״ה, וכן משמע דשוקתייהו איירי אפי׳ בשלם בצד חסר וצריך שיעור של שפו״ה ועמד בצ״ע, ולפי המבואר כוונת הגר״ח מבוארת דאפי׳ בשלם בצד חסר נמי צריכין לדין עירוב מקואות כדי שתחול שיעור מקוה על החסר לענין טבילת אדם, דרק לענין השקת שאובין ושהרת מים טמאין סגי בטופח להטפיח דל״צ שתחול ע״ז המים שיעור מקוה וכמשנ״ת, וא״כ ראי׳ מהגר״ח דאפי׳ בשלם בצד חסר צריכים לדין עירוב מקואות ולא סגי בטופח להטפיח, ומיושב הנ״ל.

ה. ולכאורה יש להעיר על דברינו ממה שהביא הטור בשם הרא״ש (דף ק״ו ב׳ בדפי הטור) דמותר להביא מים למקוה בכלי שנקוב מן הצד בשפו״ה קרוב לשוליו שאינו יכול לקבל שום מים ממנו ולמטה, וכתב ע״ז בב״י דלדברי המרדכי והראב״ה גם נקבים דקים מצטרפים, ולכאורה כיון דלא סגי בנקב כ״ש אע״פ שאינו מקבל שום מים ממנו ולמטה, מבואר בזה דבעינן ביטול תורת כלי וא״כ מדוע נקבים דקים מצטרפין, לפי דברינו דלא הוי דין בביטול מחיצה וה״ה ביטול כלי. אמנם זה אינו דגם בשפו״ה עדיין שם כלי עלה אם מיוחדת לרמונים, ולבטלה מתורת כלי בעינן נקובה כמוציא רימון, אלא ודאי הביאור בזה כמ״ש החזו״א קמא ס״ה סק״ט דאגן לא בעינן ביטול מתורת כלי (כלפי טומאה), דלענין שאובין כל שלא נעשה לקבלה להחזיק בהם המים לא נחשבו שאובין ובטל לי׳ מתורת כלי כלפי דין שאיבה, אלא שנקב כ״ש לא סגי בזה כיון שלשעתו מיהא מחזיק המים ולזה צריכים שפו״ה ולא הוי מדין ביטול כלי אלא משום דלא החזיק הכלי מים כלל ושיעורו שפו״ה אינו נחשב שאובין וזה אפי׳ נקבים דקים מהני יעו״ש בחזו״א, וצע״ק מדוע תלי לה הב״י בד׳ המרדכי והראב״ה דלהנ״ל כו״ע מודו כאן, ועוד צע״ק על כל הנ״ל דא״כ מה הוי לשון של הראב״ה דנקבים דקים מצטרפים לשפו״ה, הא לפי הנ״ל לא הוי מדין צירוף אלא דסגי בעירוב מים בזה האופן של נקבים דקים.

הרב נסים רביבו

בענין כרם רבעי בחוץ לארץ

במס' קידושין דף ל"ו ב', תנן כל מצוה שהיא תלויה בארץ אינה נוהגת אלא בארץ וכו' חוץ מן הערלה וכו' ובגמ' ל"ח ב', פירשו דאף שערלה היא חובת קרקע מ"מ נאמרה הלכה למשה מסיני דתנהוג גם בחוץ לארץ. והנה בגמ' לא פירשו מה דינו של כרם רבעי בחוץ לארץ. ונחלקו בזה הפוסקים דעת הגאונים הובאו ברמב"ם פרק י' מהל' מאכלות אסורות הלכה ט"ו דכשם שערלה נוהגת בחו"ל גם כרם רבעי נוהג בחו"ל וכן דעת התוס' ברכות ל"ח א', וכן דעת רבנו יונה שם, וכן דעת הרשב"א בב"ק דף ס"ט א', אולם דעת הרמב"ם בהלכה הנ' שאין כרם רבעי בחו"ל.

ויש להסביר מהלוקתם דהנה הפשטות לכאורה דאחר שעברו ג' שנות ערלה נפקע איסור זה ומתחדש בפירות שגדלים בשנה רביעית איסור חדש של כרם רבעי שדיניו שונים מדיני ערלה במה שיש לו פדיון וכן שנאכל בירושלים. אולם יעויין בריטב"א קידושין ל"ח א', שכתב וז"ל שהרי פירות רבעי איסורם משום ערלה כל זמן שלא נפדו עכ"ל רואים מהריטב"א שלמד דבאמת גם בשנה רביעית חלות האיסור על הפירות היא חלות איסור דערלה שבאמת איסורה נמשך ארבע שנים אלא שאמרה תורה בשנה רביעית אפשר לפדות איסור זה וכן אפשר לאכול הפירות בירושלים והיינו דהאף שחלות של שנה רביעית דומה לחלות של ג' השנים הראשונים, מ"מ בשנה רביעית איקלש איסור זה ויש בו הקולות שאמרה תורה אבל יסוד האיסור הוא שווה למה שהיה על הפירות עד עכשיו.

ובזה נחלקו הרמב"ם והגאונים, דהגאונים סברי כהריטב"א לכן כשנאמרה ההלכה למשה מסיני דאיסור ערלה נוהג בחו"ל לכן כל היכא דחלות האיסור היא חלות איסור דערלה דיניה נוהגים גם בחו"ל וממילא גם רבעי ינהוג דהוא סוג איסור דערלה, אבל הרמב"ם סבר דכרם רבעי הוא סוג איסור אחר ולכן אין לנו לחדש כרם רבעי בחו"ל הואיל וההלכה נאמרה על ערלה ומנין לנו להוסיף כרם רבעי.

ונבין בזה דעת רבנו תם בקידושין לח א', דהנה שם הביאה הגמ' דעת ר"ש שלמד מחדש שנוהג בחו"ל בק"ו שגם כלאים ינהגו דיש ג' חומרות בכלאים יותר מחדש א) איסורם איסור הנאה, ב) איסורם איסור עולם מה שאין כן חדש דאיסורו רק עד עבור ט"ז בניסן, ג) דכלאים אין היתר לאיסורם ואלו חדש גם בתוך זמן איסורו שהוא יום ט"ז, יש לו היתר כשמקריבים מנחת העומר ואמרה הגמ' דאפשר ללמוד ערלה מחדש בק"ו אבל רק משתי חומרות וביאר רבנו תם דכונת הגמ' היא על רבעי אבל ערלה ממש יש לה כל הג' חומרות של כלאים אבל רבעי יש לו רק ב' שהוא אסור בהנאה, ואיסורו איסור עולם דכלי שעושים כלום הפירות אסורים לעולם אבל יש לו היתר לאיסורו ע"י פדיון.

ובמהרי"ט תמה על ר"ת דהיכן מצאנו דרבעי אסור בהנאה והלא הוקש למעשר שני ומעשר שני מותר בהנאה וכן נדחקו המפרשים דלדברי ר"ת שהגמ' כונתה היתה על רבעי למה קראה לו ערלה והלא תמיד הגמ' קוראה לו רבעי.

ולהנ"ל ניחא דר"ת יסבור כהריטב"א וממילא הואיל ורבעי הוא חלות איסור דערלה

לכן כמו דערלה חלותה גורמת איסור הנאה כן גם רבעי דיש בו חלות זו שיהיה אסור בהנאה ואין ההיקש למעשר שני מועיל רק לדינים שלא נכתבו ברבעי בפירוש אבל איסור הנאה דנכתב בערלה הוה ליה כאלו נכתב ברבעי בפירוש. וכן מובן שהגמ' קראה לו ערלה דהואיל ובאמת חלותו היא חלות דערלה וכאן הגמ' אמרה שאסור בהנאה דהיא אחת משתי החומרות שיש בו לכן הגמ' קראה לו בשם זה להודיע דמשום זה אסור בהנאה אבל תמיד הגמרא קראה לו בשמו הפרטי האף שחלותו חלות ערלה.

אלא דקשה דלפי מה שאמרנו יצא דאם נסבור כהריטב"א דרבעי חלותו היא חלות ערלה יהיה אסור גם בחו"ל ואלו הריטב"א עצמו ס"ל בקידושין ל"ו ב', דאין כרם רבעי בחו"ל כהרמב"ם.

וי"ל, דהנה הגר"ח בספרו על הרמב"ם פ"א ממעשר שני הלכה י"ד הביא דברי הרמב"ם שלא גזרו על מעשר שני בסוריה כמו שגזרו על שאר תרו"מ משום דמעשר שני נלמד מבכור ואין בכור בא מחו"ל. ותמה הגר"ח דהא הגמ' בתמורה למדה להיפך בכור ממעשר שני דכמו שאין מעשר שני בחו"ל משום דהוא חובת קרקע כך אין בכור בא מחו"ל האף שאינו חובת קרקע ואיך הרמב"ם אמר להיפך. ותירץ הגר"ח דאין הכי נמי עיקר הלמוד היה ממעשר שני לבכור אולם שוב ילפינן לאידך גיסא מבכור למעשר שני דכמו דבכור מופקע מהבאה בחו"ל גם מעשר שני כך ויצא דחוץ מהסבה שאין מע"ש שייך לחו"ל משום דהוא חובת קרקע ישנה עוד סבה שניה דמעשר שני הואיל והוקש לבכור אז מופקע מהבאה מחו"ל. וביאר עוד הגר"ח דהנה לגבי הפקעת בכור מחו"ל יש שתי גירסאות ברמב"ם, אחת היא גירסת הטור דאין בכור נוהג כלל בחו"ל והוה ליה חולין גמורים, ולפי גירסא זו שפיר ילפינן למע"ש דאף אם לא יהיה בו החסרון של חובת קרקע מ"מ מופקע מהבאה מחו"ל כבכור.

אולם יש עוד גירסא שניה ברמב"ם דבאמת יש בכור בחו"ל לגבי איסורים כגיזה ועבודה אלא שאינו נקרב, ואמר הגר"ח דאם נבאר לפי גירסא זו דבכור בחו"ל דין הקרבה נפקע ממנו וחסרה בו קדושת הקרבה לגמרי ואין לו אלא דיני איסור בלבד אז יש גם ללמוד על מעשר שני דחסר בו בחו"ל קדושת הבאה האף שנלמוד מבכור דנוהגים בו דיני איסור שגם מעשר יהיה בו דיני האיסור מ"מ קדושת הבאה חסרה בו, אבל אם הגדר בבכור הוא דבאמת לא חסר בו דיני הקרבה וגם קדושת הקרבה יש בו אלא דהתורה מנעה ממנו ההקרבה בירושלים בלי שיהיה חסר בהחפצא שבו אז אין ללמוד על מעשר שני כלום דהואיל והחפצא שבו היא שווה למעשר שני של ארץ ישראל שוב אי אפשר למנוע ממנו מעשה אכילה בירושלים דזה רק היתר שנתנה תורה על כל תבואה שיש בה חלות זו של מעשר שני ואין סברא שמעשר שני של חו"ל יהיה גרוע ממעשר שני של אר"י. וביאר דהרמב"ם סבר כהצד הראשון דגם בבכור חסר בהחפצא שבו לגבי הקרבה, וממילא גם מעשר שני אם יצויר שלא יהיה חסר בו מצד שהוא חובת קרקע גם אז לא היה בא מחו"ל דדמי לבכור ולכן חז"ל לא גזרו בסוריא מעשר שני משום דמעשר שני שונה מכל הלכות התלויות בקרקע דיש רק חסרון א' בחו"ל אבל מעשר שני דיש בו גם הפקעת הבאה מחו"ל, לא גזרו בו בסוריא, וכ"ש לפי הגירסא של הטור ברמב"ם שדברי הרמב"ם מיושבים.

והנה הואיל וכרם רבעי למדה הגמרא לכל דיניו ממעשר שני כמבואר קדושין נ"ד ב', יצא דכל מה שפירש הגר"ח במעשר שני יהיה שייך גם לכרם רבעי ויצא דגם כרם רבעי יש בו שתי הסבות לגבי חו"ל אחת דהוא חובת קרקע ושנית דהפקיעתו תורה בחו"ל כמו שמעשר שני הופקע.

ולפי זה מיושבים דברי הריטב"א דאף על פי דסבר הריטב"א דהחלות איסור כרם רבעי היא חלות איסור דערלה מ"מ הואיל וערלה יש

בה רק חסרון אחד שלא תנהוג בחו"ל והוא משום דהויא חובת קרקע לכן כשאמרה ההלכה דערלה נוהגת בחו"ל נתגלה לנו שאין חסרון זה דחובת קרקע מעכב בערלה שלא תנהוג בחו"ל, אבל כרם רבעי שאמרנו, יש בו חסרון נוסף של הפקעת הבאה מחו"ל על זה אין לנו שום הכרח שההלכה חדשה שאין חסרון זה מעכב לגבי חו"ל ולכן נשאר הדין דרק ערלה נוהגת ולא כרם רבעי.

והנה זה מתאים רק להגירסא דאין בכור כלל נוהג בחו"ל לא לקרבן ולא לאסור לכן גם כרם רבעי דנלמד ממעשר שני שהוקש לבכור נפקא לגמרי בחו"ל אבל לפי הגירסא דיש בכור בחו"ל לגבי איסור וה"ה מעשר שני אם היה שייך בחו"ל היו בו דיני איסור אכילה בחוץ אלא שמופקע מהבאה אם כן גם כרם רבעי כך דההסרון השני שאמרנו רק מפקיע ממנו דיני הבאה ואלו הריטב"א אמר בפירוש שאין כרם רבעי נוהג לגמרי ואינו צריך פדיון ודוחק להעמיד דברי הריטב"א רק לפי גירסת הטור בפרט שהב"י כתב שהיא משובשת.

וי"ל קצת שונה מדרכו של הגר"ח זצ"ל דאף אם בכור נפקע רק מהקרבה אבל דיני איסור יש בו מ"מ מעשר שני יהיה שונה. דהנה בקרבנות אין דיני האיסור תוצאה ממה שעומד הקרבן להקרבה דהא גם בכור שנולד במומו שאין בו כלל חלות הקרבה מ"מ יש בו דיני האיסור כמו גיזה ועבודה לכן אף שהתורה חדשה דאין בכור בא מחו"ל והפקיעה תורה דין וחלות הקרבה ממנו אבל דיני האיסור נוהגים בו. אבל מעשר שני לכאורה כל עצם איסור אכילתו חוץ לירושלים היא תוצאה ממה שקדושתו מחייבתו להיאכל בפנים לכן אסור לאכלו בחוץ לכן אם התורה מחדשת דמעשר שני בחו"ל חסרה בו חלות קדושה להיאכל בפנים ממילא אין שוב סבה שתגרום איסור אכילה בחוץ. לכן גם להגירסא דבכור נוהגים בו דיני איסור בחו"ל וילפינן למעשר שני כך מ"מ מעשר שני נפקע לגמרי כשחסרה בו הסבה הגורמת איסור אכילה חוץ ירושלים וממילא גם כרם רבעי כך ולכן א"ש דברי הריטב"א לכל הגירסאות. והאף שאיירינן עכשיו להריטב"א דס"ל דחלות איסור כרם רבעי היא כחלות ערלה ואם כן לכאורה אין איסור אכילתו בחוץ לירושלים תוצאה מקדושתו המחייבתו להיאכל בפנים אלא חלות איסור גרידא כערלה אלא שהתורה התירה איסור זה בירושלים מ"מ הואיל ומעשר שני ודאי הפקיעתו תורה לגמרי לכן ילפינן כרם רבעי ממעשר שני דכל היכא דזה מופקע גם זה מופקע ויצא דכרם רבעי הופקע לגמרי. ואין להקשות דאין הכי נמי דאין בו במעשר שני שום איסור אכילה חוץ לירושלים הואיל ואין בו הסבה הגורמת זה שהיא חיוב אכילה בפנים אבל מה מפקיע איסור טבל ממנו דהואיל ואין שייך בו הפרשה אז הכרי ישאר בטבלו.

דהנה דנו האחרונים בכרי שאין בו מצות הפרשה אם האיסור טבל נפקע או לא ובגבורות ארי ליומא ז' א', נקט דאיסור טבל הוא תוצאה מחיוב הפרשה וכל היכא דאין מצוה זו אין גם איסור טבל וה"ה כאן דהואיל ותכלית הפרשת מעשר שני היא להפריש מהכרי חלק מקודש המחיב אכילה בירושלים והואיל ובכרי זה אין שייך בו תכלית זו דהא מופקע מקדושת אכילה בפנים ממילא בטל ממנו טבל. ויעויין בפסחים ל"ג א', בגליון הש"ס לרע"א דלכאורה לא סבר כך דנקט בטבל חמץ שאין מפרישין ממנו משום תתן לו ולא לאורו יש בו איסור טבל ויעויין בקובץ שיעורים שם. אולם הזרע אברהם סמן י"ז סבר הוא ג"כ כאותו רע"א והביא שם מדברי הירושלמי כדברי רע"א אלא שהחילק שם בדבר שמתחילת גדולו היה שייך בו הפרשה אלא שנפקע אח"כ לכן בתבואת חמץ אף דאחמיץ במחובר מ"מ בעת גדול התבואה קודם שהחמיצה שהיא סבת החיוב דהא בעינן תבואת א"י היתה שייכת הפרשה בהתבואה שוב לא נפקע אבל גדולי כלאי הכרם דמעת חלות סבת החיוב אין שייכת בהם הפרשה לכן אין בהם איסור טבל. ואם כן גם בענייננו שגידול

חו"ל אינו סבה לקדושת אכילה בפנים לכן אין בו דין טבל ובזה גם רע"א יודה.

ואף דמצאנו דגם מעשר שני טמא צריך פדיון האף שאין בו מצות אכילה בפנים מ"מ באמת תלותו היא ככל חלות מעשר שני אלא שאריה רביע עליו לאכלו אבל לא שטומאתו משנה את חלותו וכן גם אם היה הכרי טמא קודם ההפרשה מ"מ הואיל ואין הטומאה עושה הפקעת הבאה מהכרי אלא סבה צדדית מעכבת שלא יאכל לכן דין התורה הוא דכל היכא דעל ידי ההפרשה יהיה לנו מעשר שני שחלותו היא חלות הבאה בפנים אף שבפועל לא נוכל לאכלו מ"מ החלות שתהיה עליו היא הסבה להפרשה אבל בחו"ל שתהיה בו חלות אחרת לגמרי לכן לא שייכת בו הפרשה ולא איסור טבל.

ובחזו"א מעשרות ז' סק"ו הקשה וז"ל ויש לעיין בהא דאמרו חכמים יש לנכרי כרם רבעי ואמאי הלא מירוח נכרי פוטר אלמא כיון דאין גוי במצות לא חייל שם טבל אף לישראל ולא דמי לערלה וכה"כ שביד נכרי דתהם איסורי נינהו וישראל מוזהר באיסורים בכל מקום שהם אבל איסור טבל אינו אלא במקום חיוב תרו"מ וא"כ נטע רבעי אם הפירות כשבאין לסמדר או לבוסר ביד נכרי הדין נותן שלא יתחייבו במצות נ"ר וכו' וכן כפל קושיא זו בערלה י"א ס"ק י"ב ומתוך כך תדש דרק אם הגוי רוצה יהול שם רבעי בפירותיו וכמו שהגוי שייך לתרו"מ אם ירצה עיי"ש.

וקושיא זו רק שייכת לפי אותו הצד שערלה ורבעי הם שתי חלויות שונות לכן חלות דרבעי יסודה היא חלות הבאה ולכן גוי שמופקע מזה ממילא אין בו דין זה אבל לאותו צד דרבעי הוא גם חלות איסור דערלה ויסודו הוא לא דין הבאה אלא חלות איסור כערלה לכן ודאי דזה שייך גם בגוי וכמו איסורים ביד גוי והנה החז"א הביא מהרמב"ם דנטע רבעי שייך בגוי רק אם הגוי רוצה הה מתאים עם מה שאמרנו ברמב"ם אבל הגאונים דפליגי על הרמב"ם ואמרנו דס"ל דרבעי הוא סוג חלות אחת עם ערלה לא יצריכו רצונו של הגוי בשביל חלות נטע רבעי בפירותיו ובאמת חוץ מהרמב"ם שאר הפוסקים לא הצריכו רצון זה.

ולפי דרכו של הגר"ח דשייך מעשר שני רק לדיני איסור ולא לדיני הבאה נוכל להבין ענין אחר. דהנה הגמרא בראש השנה ל"א ב', הביאה הדין של גזירת לעטר שוקי ירושלים דהיינו דחז"ל גזרו דכל כרם רבעי הגדל מהלך יום אחד מירושלים דאין לפדותו אלא צריך להעלותו ולאכלו שם כדי שיתעטרו שוקי ירושלים בפירות והביאה הגמרא שם דרבי אליעזר היה לו כרם רבעי סמוך לירושלים ולא רצה להעלותו ובקש להפקירו והזוכה בו יעלהו ואפילו שור"א היה אחר החורבן ואין שייך יותר לעטר את ירושלים דהא היא חרבה מ"מ חשב דהואיל ונאסר במנין צריך מנין אחר להתיר גזירה זו עד שאמרו לו תלמידיו דכבר היה מנין והחירו הגזירה.

והראשונים עמדו במה שר"א בכלל נהג כרם רבעי דהא הגמ' מסופקת בשבועות אם רבי אליעזר סבר קדושת הארץ בטלה וביארו התוס' בשבועות ט"ז א', דנהג כרם רבעי מדרבנן ככל החיובים שנהגו מדרבנן אחר החורבן כתרו"מ וכן ביאר הריטב"א במגילה י' א', והמהרש"א בביצה הביא דברי התוס' שם שהקשו קושיא אחרת איך רבי אליעזר הפקירו דמה ירויח הזוכה הואיל וקדושת הארץ בטלה איך יעלהו לירושלים ותמה מהרש"א דלמה לא הקשו התוס' גדולה מזו דאיך נהג כרם רבעי אחר החורבן אם בטלה קדושת הארץ ועיין שם במה שחירץ והפנ"י חמה על חירוצו ותירץ גם הוא כמו שהובא לעיל דנהג כרם רבעי מדרבנן.

והנה יפלא דהואיל וכרם רבעי נוהג בחוץ לארץ לרוב הפוסקים אם כן ודאי שינהוג בארץ אחר החורבן מדין חוץ לארץ אם כן מה התקשו במה שנהג ר"א כרם רבעי אחר החורבן ובשלמא הריטב"א מגילה דפירש דנהג מדרבנן אזיל לשיטתו דאין כרם רבעי בחו"ל אבל התוס' בשבועות והמהרש"א והפנ"י מי

דחקם לאמר דנהג מדרבנן ואף אם נאמר דהתוס' בשבועות סברי כהרמב"ם דאין כרם רבעי בחו"ל אבל מהרש"א והפנ"י לא היה להם הכרח לבאר כך בתוס' בביצה. וכן דוחק לאמר דהתוס' דשבועות סברי כהרמב"ם דהראשונים תמיד הביאו רק שיטת הרמב"ם דפליג על הגאונים ולא הביאו אף פעם שיטת התוס' בשבועות שסוברת כך. וכ"ה מצאתי בתוס' מגילה שפירשו כך דר"א נהג רבעי בארץ מדין חו"ל וז"ל דאי סבר לא קדשה והיה צריך לפדותו כאותו שבחוץ לארץ עכ"ל חה ברור שהתכוונו לביאור הנ"ל ועיין בהרש"ש שהתקשה בביאור דבריהם עד שהגיה, ואין צורך. אבל שאר הראשונים לא פירשו כך וצריך טעם.

ולפי הגר"ח הנ"ל א"ש דהואיל וכרם רבעי שהיה נוהג בחו"ל מופקע מדין הבאה - לפי אותה גירסא שבכור נוהגים בו דיני איסור בחו"ל אלא שקדושה הקרבה אין בו וה"ה מעשר שני אם היה שייך בחו"ל היה דינו כך וכן כרם רבעי שבאמת נוהג בחו"ל מופקע הוא מדין הבאה - לכן לא ביארו הראשונים שסבת החיוב היא משום שחייב לנהוג כרם רבעי בארץ אחר החורבן מדין חו"ל דהואיל ולא שייך בו דין הבאה א"כ יקשה איך ר"א הפקירו כדי שלא יטרח בו להעלותו לירושלים משום גזירת לעטר והא דאי דעל זה לא שייכא הגזירה הנ"ל דבשלמא אם היה עכשיו נוהג דין מעשר שאינו מופקע מדין הבאה האף שאין עכשיו סבה לעטר משום שנחרבה ירושלים אבל מ"מ חשב ר"א דהואיל ונאסר במיני צריך מנין אחר להחירו אבל אם היה הכרם רבעי עכשיו מופקע מדין הבאה הלא אף פעם לא היתה הגזירה על סוג זה שאינו בר הבאה כלל. ומובן למה הראשונים לא ביארו שנהג כרם רבעי מדין חו"ל.

ותוס' מגילה שפירשו כך י"ל כמו שביאר הגר"ח בשיטת הראב"ד דבבכור גופא אין זה אלא מניעת הקרבה לכן אי אפשר למילף מעשר ממנו דבמעשר לא שייך זה וממילא יצא דאם כרם רבעי חייב בחו"ל אינו מופקע כלל גם מהבאה ולכן עלה על דעתו של רבי אליעזר שחייב להעלותו. או נאמר דאף אם תוס' מגילה לא סברי כהראב"ד אלא כרמב"ם וילפינן דמע"ש בחו"ל מופקע מדין הבאה וכן כרם רבעי שהוקש למעשר מ"מ אפשר להבין דבריהם. דסבירא להו לתוס' דהפקעת בכור בחו"ל היא דבכור שלא נולד בגבולות הארץ אינו קרב דהא בכור הוא דבר שאינו תלוי בקדושת הארץ אלא משום הילפותא ממעשר ילפינן דהתורה רצתה רק בכור שנולד בגבולות הארץ ומזה ילפינן שוב למעשר ואם כן הלמוד הוא דמעשר שאינו מגבולות הארץ אינו בר הבאה ולמדו התוס' דזהו כל העכוב ואם יצוייר מעשר הגדל בארץ דיניו דיני חוץ לארץ חייב בהבאה ולכן כרם רבעי הואיל ונוהג מדאורייתא בחו"ל ונוהג גם בארץ אם בטלה קדושתה מדין חו"ל האף שדיניו הם דיני חו"ל מ"מ הואיל וגדל בגבולות הארץ לא נפקע מהבאה דהא כמה דינים תלוים בארץ ולא בקדושת הארץ כמו חלה לחד מאן דאמר בגמ' דנוהגת גם אחר שבטלה קדושת הארץ משום דנהגה גם לפני כבוש וחלוק דיניה אינם תלוים בקדושת הארץ אלא בגבולותיה לכן אין לנו שום הכרח כשהתורה הפקיעה מעשר שני מחו"ל כהפקעת בכור דהגדר הוא משום שאין קדושת הארץ אלא משום דמציאותו היא מגבול חו"ל ולכן פירשו תוס' דכרם רבעי אם נהג בארץ מדין חו"ל לא נפקע מהבאה.

אמרנו לעיל בסברת המפרשים שלא ביארו דר"א נהג כרם רבעי בארץ מדין חו"ל משום דאם כן לא היה בו דין הבאה ולא יעלה על דעתו להעלותו. ויש להעיר דהנה התוס' בשבועות פירשו שר"א נהג מעשר שני מדרבנן כמו כל הדברים שנהגו אחר החורבן מדרבנן כתרו"מ והנה לכאורה הכרם רבעי הזה שחידשו רבנן אחר החורבן לא חדשו בו דין העלאה דהא בטלה ירושלים ומ"מ חשב ר"א להעלותו וע"כ משום דסברי תוס' דהגזירה היתה כעין דאורייתא והאף שאין מקום לאכלו

שייכת גזירת חו"ל לעטר עד שיתירוה בי"ד ואם כן שוב יקשה האף שכרם רבעי נוהג רק מדין חו"ל שמופקע מהבאה מ"מ אינו גרוע מכרם רבעי שגזרו חז"ל אחר החורבן דגם בו שייך גזירת לעטר. אבל באמת לא קשה ראשית דיש חלוק בין כרם רבעי דחייבים בו מדין חו"ל דמהותו שונה מדין כרם רבעי דא"י וחסר בהחפצא שלו דין וקדושה הבאה לבין כרם רבעי דגזרו חז"ל אחר החורבן דמציאותו אינה שונה מכרם רבעי דאורייתא אלא דהואיל ואין ירושלים אז אנוסים אנחנו בדין העלאתו אבל לא שמופקע מהעלאה. ולכן היה שייך להבין דגם בכרם רבעי דרבנן שייכת גזירת לעטר ועוד דבאמת התוס' בשבועות שם אזלי לצד דקדושת ירושלים לא בטלה אבל קדושת הארץ בטלה לגבי תרו"מ ולכן כתבו דאף אם רק מדרבנן נוהג כרם רבעי אבל הואיל וקדושת ירושלים לא בטלה אם כן באמת שייכת בו העלאה ודומה ממש לכרם רבעי לפני החורבן אלא דגזירת לעטר לא שייכת דהא ירושלים בשממונה וכמו שכתב רש"י דלא גזרו עלינו לעטרה לגויים ומ"מ הואיל וצריך בית דין אחר להתיר הגזירה רצה ר"א להפקירו.

ובמה דקשה איך רצה ר"א שעניים יזכו בו ויאכלוהו בירושלים והלא כשאין מזבח אין אוכלים מע"ש וכרם רבעי הוקש למעשר שני כבר כתב התוז"א שביעית סימן ג' ס"ק י"ד דבהכרח ר"א ס"ל כרבנן דסברי דאין מזבח מעכב למעשר שני.

במשנה למלך הלכות מאכלות אסורות פ"י הי"א כתב דאם קדושת הארץ בטלה, גם ערלה בארץ עכשיו, ספיקה יהיה מותר. וכונתו דערלה עכשיו נוהגת בארץ רק מדין חו"ל וממילא ספיקה מותר כערלת חו"ל דספיקה מותר.

בספר מלבושי יו"ט תשובה ב' יצא לחדש דדברים שנאסרו לפני כבוש וחלוק אסורים עכשיו גם אם בטלה קדושת הארץ דהא לפני כבוש וחלוק עוד לא נהגה קדושת הארץ ואם כן דברים שנאסרו לפני כבוש וחלוק אין איסורם משום קדושת הארץ אלא שדיניהם תלויים בגבולות הארץ שהובטחה לנו מהקב"ה ולכן גם עכשיו נוהגים. ולפיכך ערלה שנהגה לפני כבוש וחלוק גם עכשיו אסורה מדאורייתא ודלא כהמשנה למלך. והביא ראיה לדבריו מדברי הריטב"א ע"ז דף ל"ז וכבר דן בסברא זו בשו"ת שאגת אריה החדשות ודחאה ממסכת כתובות דף כ"ה א', דשם הביאה הגמ' מח' אמוראים אם חלה נוהגת עכשיו מה"ת ושורש המחלוקת הוא משום דחלה נהגה גם לפני כבוש וחלוק והיינו דפליגי בחדוש הנ"ל של המלבושי יו"ט וקי"ל דחלה אינה עכשיו מה"ת דקדושה ראשונה בטלה, ושניה אף דלא בטלה מ"מ אינה מספיקה לחלה כמבואר שם בגמ' אם כן רואים דלא ס"ל כסברא זו של המלבושי יו"ט ודמה השאגת אריה חלה לשאר דברים דאף אם נהגו לפני כבוש וחלוק מ"מ אם בטלה קדושת הארץ לא ינהגו. ובספר מלבושי יו"ט הביא דברי הש"א וחילק בין ערלה לחלה דאף אם חלה לא נוהגת עכשיו מ"מ ערלה דנהגה לפני כבוש וחלוק תנהוג עכשיו עי"ש חלוקו.

ויש להעיר דהנה לפי המלבושי יו"ט יצא דגם כרם רבעי נוהג עכשיו מדאורייתא בארץ, דהא גם הוא נהג לפני כבוש וחלוק. ואם כן מה התקשו הראשונים שהבאנו לעיל למה ר"א נהג כרם רבעי אחר החורבן אם סבר קדושת הארץ בטלה והוצרכו לתרץ שר"א נהג כרם רבעי רק מדרבנן כמו שתירצו התוס' בשבועות, וכן התוס' במגילה תירצו דר"א נהג כרם רבעי רק מדין חו"ל וספיקו יהיה מותר, ולפי המלבושי יו"ט לא הוצרכו לזה, ובפרט דהמלבושי יו"ט כתב ראיה לדבריו מהריטב"א ע"ז ל"ז א', והריטב"א עצמו תירץ דר"א נהג כרם רבעי רק מדרבנן. וכן המהרש"א והפני יהושע בביצה שהבאנו לעיל לא נקטו כדבריו.

הגר"ח על הרמב"ם הלכות מאכלות אסורות ביאר מחלוקת הרמב"ם והגאונים אם כרם רבעי נוהג בחו"ל בדרך זו. דביאור ההלכה למ"מ יש לבארה בשני אופנים:

א) דההלכה באה לגלות על הקרא דאיירי בערלה דהאף שהיא חובת קרקע וצריכה לנהוג רק בארץ מ״מ הקרא כאן התכוין גם לחו״ל וזהו הפירוש בפסוק כי תבואו אל הארץ ונטעתם וכו׳ אין משמעותו דרק בארץ אתם חייבים אלא מזמן ביאתכם לארץ תתחייבו בכל העולם בערלה ונמצא דחיוב ערלה בחו״ל הוא דבר הכתוב בתורה אחר שההלכה פירשה לנו הפסוקים ב) דההלכה חדשה דין נוסף של ערלת חו״ל אבל הפסוקים באמת איירו רק בארץ.

ולפי זה תהיה נפ״מ לרבעי דאם הפירוש הוא שערלת חוצה לארץ נכתבה בפסוק אז הואיל ורבעי הוקש לערלה ממילא גם הוא נוהג בחו״ל אבל להרמב״ם שסבר שההלכה רק חדשה דין נוסף של ערלת חו״ל אין לנו שום מקור על רבעי דעל מה שנאמרה ההלכה נאמרה ועל מה שלא נאמרה לא נאמרה. והגר״ח כתב דדין מלקות בערלת חו״ל יהיה תלוי בזה דאם נכתבה ערלת חו״ל בפסוק אז לוקין עליה ואם לא הויא רק הלכה למשה מסיני יש בה רק מכת מרדות. וכן הביא מרמב״ם דיש רק מכת מרדות על ערלת חו״ל.

והנה האריכו הרבה אחרונים לחדש דאף דערלה אסורה בחו״ל מהלכה מ״מ אין בה דין שריפה דההלכה לא חדשה דין שריפה כן כתב כפות תמרים סוכה ל״ד א׳, וכן כתב מנחת חינוך וכן כתב בספר בית השואבה וחדשו דאתרוג של ערלה בחו״ל הואיל ואין טעון שריפה ואינה כתותי מיכתת יוצאים בו ביום שני דהואיל וביום שני לא בעינן לכם לא איכפת לן שאין בה היתר אכילה דזה דין שיוצא מלכם.

והנה לפי הגר״ח הנ״ל יוצא שאם ערלת חו״ל כתובה בפסוק ודאי דיש בה דין שריפה אלא שחדשה ההלכה להקל בספיקה אבל חרץ מזה דינה שוה ממש לערלת אר״י. ומצאתי באבי עזרי שכתב כך.

אלא שהקשה שהנה הגמ׳ בקידושין אמרה דערלת חו״ל יכולים לנתנה למי שאינו יודע שהיא ערלה כיון שהיא ספק בשבילו והביאה הגמ׳ שאמוראים נהגו כך ונתנו אחד לשני ערלה בחו״ל והקשה הואיל והנותן יודע שהיא ערלה הלא נתחיב במצות שריפתה ואיך מאבד מצוה זו בידים.

וי״ל דהנה הגמ׳ לא אמרה למי היתה הערלה שייכת ואפשר דאותו שנתן הערלה לחבירו לא נתן משלו כדי שנקשה והלא נתחייב בשריפה אלא נתן משל חבירו ואצל חבירו היא ספק ומותרת אפילו באכילה ואלו הנותן האף שידע שהיא ערלה מ״מ אינה שלו לחייבו בשריפה.

אלא דיש לדון דהנה כמה פוסקים ס״ל שאיסורי הנאה אינם שלו כלל ואם כן כל פעם שמחייבים שריפה על איסורי הנאה יש לדון הואיל ואין להם בעלים ולא שייך-בהם בעלות כלל אז מי חייב בשריפתם. ולכאורה נצטרך לאמר דהחיוב הוא על כל ישראל דבזה כולם שווים — ויש לדון דהתורה חייבה בעלים הראשונים, ודחק — וא״כ שוב תחזור הקושיא למקומה דאם החיוב על כל ישראל איך נתן ערלה לחבירו והלא אפילו הערלה אינה שלו מ״מ חל עליו החיוב לשרפה. אבל זה לא קשה דהא שאיסורי הנאה אין להם בעלים אין זה דחלות האיסור הנאה מפקיע בעלותו אלא הואיל ובמציאות אי אפשר לו לעשות בזה כלום לכן פקעה בעלותו דאין בעלות בלי זכות תשמישין ואם כן א״ש דהואיל והנותן אינה ערלה שלו והמקבל שהיא ערלה שלו הואיל ואינו יודע שהיא ערלה אינה אסורה עליו אם כן לא פקעה בעלותו של הבעלים דהא רואים דמותרת לו באכילה ואם כן אין חיוב באופן זה על כל ישראל לשרפה דהא יש לה בעלים. ואם כן נוכל לתרץ הקושיא המפורסמת שהקשו האחרונים איך נתנו אמוראים ערלה אי לשני והנותן יודע שהיא ערלה אם כן על ידי שנותנה לו נתנה מאיסורי הנאה, וכמו שכתבו תוס׳ פסחים כ״ב דלתת איסור הנאה לגוי אסור שמכיר לו טובה על זה וכמו כן מכיר לו חבירו טובה

כשנותן לו את הערלה ולהנ״ל ניחא דהואיל ואמרנו שאינו נותן לו משלו אלא משל חבירו אם כן אינו עושה לו טובה גדולה רק הושטה בעלמא ואולי על דבר קטן כזה אין דרך הבריות להכיר טובה ואין איסור והאף שהתוס׳ כתבו בפירוש דאף אסור להושיט אבר מן החי השייך לגוי אם כן רואים ששייך הכרת טובה בחפץ של המקבל אבל הלא תוס׳ איירי בהכרת בחרי עברי דנהרא דהרי בלי זה אין לפני עור ועל זה איירי תוס׳ שם והואיל וזה תרי עברי דנהרא הלא אין הגוי יכול להגיע שם ולכן נחשבת ההושטה לטובה גדולה אבל בערלה דאיירי באופן שאין ההושטה טובה גדולה אולי אין איסור. אבל זה טעות דהא בערלה בלי שירשיט לו אין לו למקבל שום עצה איך לאכול דהא המקבל יודע איפה היא הערלה ולכן הוכרח לאמר לחבירו תן לי משם ואוכל כדי שלא אדע מאיפוא לקחת ואם כן אין לך טובה גדולה מזו דרק ע״י חבירו יוכל לאכול הפירות החם ולכן שפיר מקשו.

ויש להעיר קצת על דברי הגר״ח מהגמרא ברכות לו ב׳, דשם הביאה הגמ׳ הפסוק המדבר בערלה וכתוב בו כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו ושאלו בגמ׳ מאחר שכתוב את פריו למה כתבה תורה עץ מאכל ודרשה הגמ׳ מזה שבא לרבות שגם פלפלים חייבים בערלה — עיין בתוס׳ בסוכה שפירשו למה היינו חושבים שהיו פטורים — וסיימה הגמ׳ ללמדך שאין ארץ ישראל חסרה כלום דהיינו דאפילו פלפלין גדלו בה. והנה לפי המהלך שלמד הגר״ח בשיטת הגאונים דהפסוקים שדברו בערלה נכתבו לכל העולם וכי תבואו אל הארץ היינו מאותו זמן יתחיל החיוב בכל העולם מה ראיה יש לה לגמרא שגדלו פלפלין בארץ ישראל אולי גדלו רק בחו״ל וצריך לחזוק דמ״מ סתם דקרא איירי גם בארץ ישראל.

ואפשר עוד לומר בשיטת הגאונים דסברי דכרם רבעי נוהג בחוץ לארץ אף אם נאמר דכרם רבעי חלותו שונה מחלות ערלה. דסברי הגאונים דערלה ורבעי הם ענין אחד ודין אחד המורכב משני חלויות דארבעה שנים יש דינים על האילן הנ׳ הראשונות יש חלות ערלה והרביעית היא חלות רבעי אבל הוא המשך אחד למה שנהג עד עכשיו ולכן כל היכא דנהגה ערלה נהג רבעי דהם כשני חלקי איסור ולכן אם אמרה ההלכה דערלה נוהגת בחוץ לארץ גם רבעי נכלל. אבל הרמב״ם סבר דהם שני ענינים שונים אשר זמנם סמוך אבל אין שייכות בין הענינים ואף אם יצוייר דלא ננהג ערלה מאיזו סבה מ״מ רבעי יהוג דסבתו היא שאילן בשנתו הרביעית מחייב חלות זו ללא קשר להשלש הראשונות. לכן אם ההלכה אמרה דערלה נוהגת בחו״ל אין שום הכרח דגם רבעי ינהוג. אולם הגדר שאמרנו בשיטת הגאונים אין לכוונו בלשון הרייטב״א שהבאנו לעיל דהא לשונו היה דפירות רבעי משום ערלה הן אסורים משמע שממש חלות ערלה ישנה בפירות רבעי.

תרב עקיבא יוסף שטיינמעץ

בגדר חיוב דעשיית תקלה בבור

רמב״ם הל׳ נזקי ממון פי״ב הי״ג, חפר הראשון בור עמוק ובא האחרון והרחיבו ונפל לתוכו שור ומת, אם מחמת הבלו מת האחרון פטור שהרי מיעט הבלו ואם מחמת חבטו מת, האחרון חייב שהרי הוא הקריב היזק בור זה, וכן אם נפל השור מאותו צד שהרחיב האחרון, האחרון חייב שהרי הקריב היזק בור זה אע״פ שמת מן ההבל, ואם מן הצד שחפר הראשון נפל, הראשון חייב שזה האחרון מיעט הבלו עכ״ל.

וכתב הלח״מ ח״ל קשה הא לא נפל מן הצד שהרחיב הוא, א״כ מה ההיזק שקרב דבלא מעשיו הי׳ נופל, וי״ל דאילו לא הי׳ מרחיב מן הצד האחר וממעט מקום מעמד הרגלים מאותו צד, היתה הבהמה הולכת לצד ההוא ולא היתה באה בצד זה ונופלת עכ״ל לענ׳.

ודבריו תמוהים דא״כ יחתייב בצד השני גם בהבלא שהרי גם לגבי הבלא מועיל הטעם דקירבד הזיקא כדחזינן שבאותו צד שהרחיב חייב גם אהבלא. אע״כ שיטת הרמב״ם היא כמש״כ הכס״מ שחייב גם אם לא קירב היזק זה כיון שעשה מעשה שע״י נתקרבו הזיקות בבור, אלא דאכתי צ״ב מאחר שזה שעשה מעשה בבור מספיק לחייבו, מאיזו סיבה נחלק שתועיל הסברא דמיעט הבלא לפוטרו בצד השני ולא בצד שהרחיב.

והנה בגמ׳ ב״ק נ״א ב׳ יש תרי לישני, לחד לשון מחלקינן בין אותו צד שהרחיב ובין הצד השני, ולא״ד לישנא מחלקינן בין הבלא לחבטא, אבל שיטת הרמב״ם שסובר דהני תרי לישני לא פליגי צ״ב.

בגמ׳ נ׳ ב׳, אמר רב בור שחייבה עליו תורה להבלו ולא לחבטו, אלמא קסבר חבטה קרקע עולם הוא דמזקא לי׳, ושמואל אמר להבלו וכ״ש לחבטו וכו׳, איכא בינייהו דעבד גובה ברה״ר לרב אגובה לא מיחייב לשמואל אגובה נמי מיחייב מ״ט דרב דאמר קרא ונפל על שיפול דרך נפילה (רש״י — בעומק משמע ועל פניו) ושמואל ונפל כל דהוא משמע ע״כ, וע׳ בתוס׳ שכ׳ דע״כ מיירי בנתקל בגובה ונחבט בקרקע דאי בנחבט בגובה מדה רב דחייב כמו באסו״מ, ולפי״ז שמואל דמחייב הוא אפי׳ בנחבט בקרקע עכת״ד, ונמצינו למדין מזה דעשיית התקלה מחייבת כמו עשיית הבור גופא.

והנה יש להסתפק ביסוד דין זה דעשיית התקלה מיחייב, אם הוא משום דלהתקלה יש דין בור להתחייב עליו דהוה כמו שור הדוחף, או משום שע״י עשיית התקלה נעשה העושה בעלים על גוף הבור דחיינו ההבלא או החבטא.

ונראה שכבר נחלקו בזה הראשונים, דהנה צ״ע בהאי דפ׳ התוס׳ בהאי דעבד גובה ברה״ר דאיירי כגון שנתקל בגובה ונחבט בקרקע דא״כ דשמואל מחייב אעשיית תקלה לחוד, גם לרב יתחייב ע״ז שהרי הוא עשה הגובה והוה כמו אבנו סכינו ומשאו דמחייב עלי׳ רב משום דלא הוו קרקע עולם, ולא מסתבר לומר שלרב נתמעט מ״ונפל״ ג״כ זה שתקלה אינו מחייב דלא משמע שבתרתי פליגי.

ונראה דמוכרח מזה דשי׳ התוס׳ הוא שחיובא דעשיית התקלה הוא משום דנעשה בעלים על גוף הבור ולא משום דהוה כמו שור

הדוחף, ולפי"ז א"ש בפשיטות דאליבא דרב א"א לחייבו כשעשה רק החקלה דלא עדיף זה מאילו היה עושה החבט גופא דאכתי היה פטור דהוה קרקע עולם.

והא דכתבו התוס' שם אליבא דשמואל דאם נפל אחורי הבור מחמת קול הכרי" דפטור כיון שהוא לא עשה כל התקלה, אע"פ דלכאורה לפמש"כ הי' לו להתחייב כיון שנעשה בעל הבור, אינו קושיא דרק לגבי נפילה שנעשה ע"י תקלתו יש לו דינא דבעל הבור.

וכמש"כ בשיטת התוס', מוכרח גם ממש"כ כ"ח ב' ד"ה ונשוף באבן ח"ל שם דוקא נקט דנשוף באבן אבל נחקל באבן ונשוף בקרקע פטור דקרקע עולם הזיקתו, ואפי' שמואל מודה הכא דפטור כדפטר לקמן בהפרה נחקל בבור ונפל לאחורי הבור והויה דלעיל דמחייב שמואל צריך לאוקמא כגון שנחבט בקרקע שהמים נשפכים עלי' דדמי לקרקע הבור ואע"ג דשור שדחף חבירו לבור וגם הניח אבן ע"פ הבור ובא שור ונחקל בה ונפל לבור מחייבין בהפרה, יש לחלק כיון שיש שם תקלה על הבור, עכ"ל.

ולכאורה תמוה דלפי שיטתם בדיבור זה דגם שמואל פוטר אתקלה לחוד, איך מועיל שנחבט במקום שהמים נשפכים עלי' הא לא החזק במים, אלא ע"י חבטה החזק, אע"כ כמש"כ דחיובא דתקלה אינו מדין שור הדוחף אלא משום שנעשה בעל הבור אגוף הבור, ולזה כתבו התוס' ודוקא אמקום שהמים נשפכים על הקרקע דהוה מקום מסויים כמו קרקע הבור נעשה בעל הבור, אבל אסתם קרקע עולם דלא הוה מקום מסויים לא, וגם מש"כ "כיון שיש שם תקלה על הבור" הוא סברא לחלק באיזה מקום נעשה בעל הבור ע"י עשיית התקלה, ומוכרח בשיטת התוס' כמש"כ.

אבל בחידושי הראב"ד מובא בשמ"ק הקשה באמת קושייתנו הנ"ל לשיטת התוס' נ' ב', דגם לרב יתחייב בעשיית התקלה, ופי' הוא הא דעבד גובה ברה"ר בענין אחר שגם התקלה שעשה הוא קרקע עולם, ומצינו למדין ששי' הראב"ד הוא שחיובא דעשיית התקלה הוא משום דהתקלה גופא יש לה תורת חיובא דבור דהוה כמו שור הדוחף ולהכי לא תירצו כמו שתירצנו לעיל וכן הוא בשיטה ג"כ בשם הר' יהונתן ז"ל.

וכמש"כ בשי' הראב"ד אי' גם בחי' כ"ח ב', ח"ל נ"ל דרב דאמר לעיל בהחולק אחד במים דהוא עצמו פטור קרקע עולם הזיקתו ס"ל כר' נתן דשדי חיוב על בעל הבור דאי כרבנן ליהוו מימיו של זה כאבן שנתקל בו ולחייב בעל המים וכו' עכ"ל לענינינו, הרי מבואר בדבריהם שמדין דחף לחוד חייבין אתקלה.

ונראה מוכרח שלשיטת הרמב"ם מחוייב אעשיית התקלה בין מדין דחף ובין מטעמא שנעשה בעל הבור אגופא דבור, ולכך אם נפל באותו צד שהרחיב הבור חייב בין אם ניזק בחבטא בין אם ניזק בהבלא מדין דוחף, שבאותו צד הוה תקלתו שור הדוחף וחייב עליו אע"פ שמיעט ההבלא, אבל מצד השני שאין הוא הדוחף חייב אם ניזק בחבטא שע"י שעשה תקלה וקירב הזיקות בבור זה נעשה בעל הבור אגופא דבור גם מצד השני אבל אם ניזק בהבלא פטור שכיון שמיעט הבלא ומיעט הזיקות הבאים ע"י הבלא א"א לו ליעשות בעל הבור על ההבלא שלא עשה המזיק אלא אדרבא מיעט כח המזיק.

וז"ל הכס"מ, ול"נ שרבינו סובר שאא"ל דפליגי לישני אהדדי דא"כ קשיא אלישנא קמא אמאי פטור כי מיית מחמת הבלא אפי' נפל מהצד שהרחיב הא אם לא הי' מרחיבו לא הי' נופל. וכן קשה לל"ב כי נפל מאידך גיסא אמאי פטור אי מיית מחמת חבטא הרי כיון שעשה מעשה בבור אין ראוי ליפטר עכ"ל, ונכוראה שכוונתו למש"כ.

פנחס וואקסמאן

בענין חצי עבד חצי בן חורין

הרמב"ם בפ"ד מהל' חובל ומזיק כ' וז"ל מי שחציו עבד וחציו בן חורין שביישו אדם או ציערו או שנגחו שור וכיוצא באלו אם אירעו זה ביום של רבו לרבו ביום של עצמו לעצמו עכ"ל. והק' הלח"מ מסוגיא דגיטין דף מ"ב א', דאיתא שם האי דין דנגחו שור ביום רבו לרבו ביום של עצמו לעצמו ומק' הגמ' מברייתא דהמית שור מי שח"ע חב"ח נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו, ואמאי גימא ביום של רבו לרבו ובשל עצמו לעצמו ומשני דשאני הכא דקא כליא קרנא ובטל החלוקת ימים. וה"ד לא כליא קרנא כגון שהכהו על ידו וצמתה ידו וסופו לחזור, ומק' הניחא לאביי דאומר דבהזיק שסופו לחזור חייב בנזק וא"כ שייך חיוב נזק בנגיחת שור דלא כליא קרנא אבל לרבא דאומר דאינו חייב רק שבת ולא נזק ושור אינו משלם שבת לא משכחת חיוב בשור רק בכליא קרנא ומשני דלרבא הדין שייך רק כשהכהו אדם דיש שבת. וא"כ כיון דהרמב"ם פסק כרבא דליכא נזק בסופו לחזור האיך הביא כאן הדין של חלוקת ימים בנגחו שור דלא שייך החיוב רק בכליא קרנא ובטל החלוקת ימים. ובאמת הרמב"ם לא הביא הדין דבכליא קרנא בטל החלוקת ימים וזה גופא צ"ב דבגמ' מבואר בלי שום חולק דליכא חלוקת ימים בכליא קרנא.

ויש לדקדק עוד בהא דהביא הרמב"ם שביישו אדם או ציערו ולא כתב שבטלו ממלאכתו לחייבו שבת והגמ' נקטה החיוב שבת דמתרץ בגמ' כשהכהו אדם דחייב שבת. וראיתי שכן הקשה האבן האזל.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' ק"פ הי"ג וכן בפ"ב מהל' תגיגה ה"א כ' דח"ע וחב"ח פטור מפסח ותגיגה. ובשני המקומות השיגו הראב"ד דהוא דלא כהילכתא אלא כמשנה ראשונה אבל למשנה אחרונה דכופין הרב לשחררו חייב בתגיגה ופסח. ומקורו של הראב"ד הוא מתגיגה ב' ב', דמק' הגמ' סתירה מרישא דמשנה דהכל חייבין בתגיגה לאתויי ח"ע חב"ח לסיפא דמשנה דמפרש רבינא דפטור ומשני כאן למשנה ראשונה כאן למשנה אחרונה ופירש"י דלמשנה ראשונה דמניחים אותו להיות ח"ע חב"ח פטור דיש לו אדון אחר אבל למשנה אחרונה דכופין הרב לשחררו חשוב כאין לו אדון וחייב. וכסוגיא זו איתא בפסחים בנוגע לקרבן פסח. ולפירש"י צדקו דברי הראב"ד דאנן קיי"ל כמשנה אחרונה וחייב בפסח ותגיגה. אבל הרמב"ם ע"כ למד תי' הגמ' להיפך דלמשנה ראשונה חייב ולמשנה אחרונה פטור וכ"כ הרמב"ם בפיה"מ לחגיגה ופסחים, אלא שצ"ב דהסברא כרש"י דכיון שכופין אותו לשחרר, יותר מסתבר שיהי' כבן חורין להתחייב ולא להיפך. והכס"מ בהל' ק"פ כ' לפרש דלמ"ר דיש דין חלוקת ימים הוי ב"ח ביום של עצמו וחייב אבל למשנה אחרונה דכופין אותו לשחרר לא עשו חלוקת ימים וא"כ כל זמן שלא שחרר הוא ח"ע חב"ח בכל יום ולפיכך פטור. אבל לכאורה דבריו תמוהים דהלא הרמב"ם פסק כמשנה אחרונה ואפ"ה הביא הדין חלוקת ימים בנגחו שור. ועכצ"ל דהרמב"ם סובר דאף שכופין אותו לשתרר אבל כל זמן שלא שחרר תיקנו חלוקת ימים. ובאמת הראב"ד השיג על הרמב"ם בהדין של נגחו שור דלמ"א ליכא חלוקת ימים כהכס"מ אבל ברמב"ם מבואר דיש חלוקת ימים אף למשנה אחרונה. וכן

הוכיח הב"ח בסי' תכ"ד בשיטת הרמב"ם ודלא כהכס"מ.

ונראה לבאר דברי הפיה"מ דהנה על הדין של נגחו שור מק' הגמ' אלא מעתה יום של רבו ישא שפחה יום של עצמו ישא בת חורין ומשני איסורא שאני. אבל בירושלמי בפירקין איתא דאם קידש אשה ביום של רבו אין חוששין לקידושין וביום של עצמו חוששין לקידושין וגם לענין איסורא עשו חלוקת ימים וביום א' הוא עבד גמור ויום א' הוא ב"ח גמור. וא"כ יש להסתפק להבבלי דיש חלוקת ימים רק לממון אם הוא חלוקה ממש בנוגע להקנין ממון ויום א' הוא עבד גמור לממון ויום א' ב"ח גמור לממון וחולק על הירושלמי רק לגבי איסורא, או נימא דלהבבלי לעולם הוא ח"ע חב"ח והחלוקה הוא רק על המעשה ידים דיום א' המעשה ידים לרבו ויום א' לעצמו אבל בעצם הוא ח"ע חב"ח וחולק הבבלי על הירושלמי לגמרי. ועי' בקצה"ח בסי' קע"א שנסתפק בזה.

ונראה דמסוגיין מוכח דהוא חלוקה בעצם ויום א' הוא עבד גמור ויום א' ב"ח גמור דאל"כ מה מק' הגמ' דביום של רבו ישא שפחה הלא בעצם הוא ח"ע חב"ח והחלוקה ימים הוא רק על המעשה ידים ומה שייך להקשות שישא שפחה ביום של רבו כיון דבעצם הוא ח"ע חב"ח וע"כ מבואר דלגבי ממון הוא חלוק בעצם, וביום של רבו הוא עבד גמור ולפיכך הק' הגמ' דלגבי איסורא נמי נימא הכי ועל זה משני דאיסורא שאני אבל בממון הוא כמו דס"ד מעיקרא דהוא חלוקה בעצם.

ויש להביא עוד ראי' מהא דמק' הגמ' על הדין דנגחו שור מהא דהמית מי שוח"ע חב"ח דנותן ~~פצי~~ קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו ואמאי נימא ביום של רבו לרבו יום של עצמו לעצמו. והנה אם נאמר דהוא בעצם ח"ע וחב"ח א"כ החיוב עליו הוא חצי קנס וחצי כופר וקושיית הגמ' הוא, שיתן בין החצי קנס ובין החצי כופר לרבו ביום של רבו ולהיפך ביום של עצמו. וזה תמוה דהא כל דין חלוקת המעשה ידים שייך בדבר ששניהם שייכים בו כמו המעשה ידים דבלי החקנה של חלוקת ימים היו העבד והרב חולקים אותו בכל יום, בזה תיקנו חלוקת ימים דביום א' יהי' הכל לרבו ויום א' לעצמו אבל בדבר שבלי החלוקת ימים לא הי' האדון שייך בו בדאי לא נתנוהו לו ביום של רבו, וכן להיפך בהעבד, וא"כ נראה ברור שחצי כופר שזה בא מצד ב"ח שבו בזה לא נאמר שביום של רבו יהי' לרבו דאין האדון שייך בכופר וכן החצי קנס שבא מצד עבדות אין העבד שייך בו ואינו שלו ביום של עצמו וא"כ אינו ק' כלל על הדין של נגחו שור ומה מק' הגמ'. אלא ע"כ דהוא חלוקה בעצם ויום א' הוא עבד גמור וקושיית הגמ' הוא דלמה נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו הלא ביום של רבו הוא עבד גמור ויהי' כל החיוב קנס ולרבו וביום של עצמו יהי' כל החיוב כופר ולעצמו.

אבל נראה שבזה יש לחלק בין משנה ראשונה למשנה אחרונה דאף דלהרמב"ם יש חלוקת ימים אף למשנה אחרונה, אפ"ה חלוק מהחלוקה למשנה ראשונה. דלמ"ר דהחלוקה הוא לעולם, בזה תיקנו החכמים שיהי' חלוקה בעצם כמש"כ, אבל למשנה אחרונה דאין החלוקה לעולם רק עד שנוכל לכופו לשחרר, לא תיקנו שיהי' חלוקה בעצם כיון דהוא עומד להשתחרר אלא עשו חלוקה בהמעשה ידים, אבל בעצם הוא עדיין ח"ע חב"ח. ונראה שזה הביאור בדברי הפיה"מ, דלמ"ר חייב בפסח וחגיגה כיון דביום של עצמו הוא ב"ח גמור, אבל למשנה אחרונה דבכל יום הוא בעצם ח"ע חב"ח פטור מפסח וחגיגה כיון שיש בו צד עבדות. ומהגמ' שהוכיחנו דהוא חלוקה בעצם אינו ק' דהגמ' אזיל לפי מ"ר כמו שנבאר לקמן.

ובזה נראה ליישב דברי הרשב"א התמוהים בשבת ד' א', דאיתא שם הדין דאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך והק' בתוספות מהא דקי"ל כמשנה אחרונה וכופין

את האדון לשחרר ח״ע חב״ח כדי שיקיים העבד מצות פרי׳ ורבי׳ אף שעובר האדון על העשה של לעולם בהם תעבודו. ותי׳ הרשב״א דכיון דהוא ח״ע חב״ח ליח בי׳ משום לעולם בהם תעבודו. והקשו האחרונים מגיטין ל״ח א׳, בההיא אמתא דהוה קא מעבדי בה אינשי איסורא ואמר אביי אי׳ לאו משום לעולם בהם תעבודו הי׳ כופה הרב לשחררה. ורבינא אמר דבהא ליכא איסור לשחררה כיון דעבדה איסורא. ומקשה הגמ׳ על אביי דאוסר לשחרר אף היכא דעבדה איסורא מהא דא״ר יצחק מעשה באשה אחת שהיתה חצי שפחה חב״ח וכפו את רבה לשחררה משום דנהגו בה מנהג הפקר. ולהרשב״א מאי קשה הלא בח״ע חב״ח ליכא מצות לעולם בהם תעבודו ולפיכך כפו **אותו לשחררה במקום איסורא אבל הי׳א אמתא דאסר אביי לשחררה היתה שפחה** גמורה דיש בה משום לעולם בהם תעבודו. ולפי הנ״ל נראה ליישב דהנה בקצות הנ״ל הק׳ על הרשב״א דלמה ליכא בח״ע חב״ח לעולם בהם תעבודו הלא ביום של רבו עובד בו (ולמד הקצות דאף למשנה אחרונה יש דין חלוקת ימים כהרמב״ם) וכתב הקצות דמהרשב״א מוכח דאף ביום של רבו הוא בעצם ח״ע חב״ח והחלוקה רק על המעשה ידים ואסור לעבוד בו עבודת עבד מצד הב״ח שבו וממילא א״א לקיים בו תעבודו וממילא ליכא איסור לשחרר. וא״כ לפמש״כ לחלק בין משנה ראשונה למשנה אחרונה מיושב היטב דהרשב״א מדבר בח״ע למשנה אחרונה דכופין אותו לשחרר ולפיכך אף אם נימא דעשו חלוקת ימים הוא רק בהמעשה ידים אבל בעצם הוא חב״ח וממילא ליכא תעבודו ומותר לשחרר אבל הגמ׳ בגיטין הוא בחצי שפחה דלא מקפדא אפרי׳ ורבי׳ ואין כופין הרב לשחרר וממילא החלוקת ימים הוי חלוקה בעצם כלמ״ר בח״ע וא״כ ביום של רבה שפיר מקיים בה תעבודו וכן׳ הקצות ושפיר מק׳ הגמ׳ על אביי. ושו״ר בחי׳ חתם סופר לב״ב שכ״כ לתרץ הרשב״א על דרך זה לחלק בין ח״ע חב״ח החיוב הוא לשלם חצי כופר וחצי קנס אינו ק׳ כלל שיתן החצי כופר לרב כיון דאין הרב שייך בכופר וממילא אין אנו צריכים חלוקת ימים למשנה אחרונה א״א לתרץ אם לא נחלק בין החלוקה למשנה ראשונה ולמשנה אחרונה וכמש״כ.

ובאמת לפי דברי הרשב״א מוכרח לומר החילוק בין המשנה ראשונה למשנה אחרונה דאף דלמ״ר עשו חלוקה בעצם אבל למשנה אחרונה לא היו יכולים לעשות כן דא״כ הי׳ עבד גמור ביום של רבו והי׳ אפשר לעבוד בו עבודת עבד וממילא אסור לשחררו ולמשנה אחרונה אנו רוצים שישתררו ולפיכך אף שעשו חלוקת ימים לא עשו רק בהמעשה ידים אבל בעצם הוא עדיין חב״ח וא״א לקיים בו תעבודו ומותר לשחרר אבל למשנה ראשונה דביום של רבו הוא עבד גמור אסור לשחרר כדחזינן בח״ש.

ולפי״ז נראה ליישב ק׳ הלחם משנה דהנה בתוס׳ דף מ״ב ב׳, ד״ה מאי לאו כתב דבאמת הי׳ הגמ׳ יכול לתרץ הק׳ מהמית ח״ע דהאי דין נאמר למשנה אחרונה דליכא חלוקת ימים ולפיכך נותן חצי קנס לרבו וחצי כופר ליורשיו אבל הדין דנגחו שור נאמר למשנה ראשונה דיש חלוקת ימים אלא דהגמ׳ לא רצה לתרץ כן משום דלקמן איבעיא להו אי מעוכב גט שחרור יש לו קנס אם לאו ומביא הגמ׳ ראי׳ מהמית ח״ע דנותן חצי קנס ולמשנה אחרונה דכופין אותו לשחרר הוא מעוכב גט שחרור ומדחה הגמ׳ דהאי ברייתא הוי למ״ר דאינו מעוכב גט שחרור דאין כופין אותו לשחרר. ולפיכך לא רצה הגמ׳ לתרץ דהמית ח״ע אזיל למשנה אחרונה כדי שלא לפשוט האיבעיא. והנה להרמב״ם לא הי׳ מועיל תי׳ זה דהרמב״ם סובר שיש חלוקת ימים אף למשנה אחרונה, ועוד דהרמב״ם הביא שני הדינים בין הדין דנגחו שור ובין הדין דהמית ח״ע אף דפסק כמשנה אחרונה. אבל דבר זה שכ׳ התוס׳ דהגמ׳ כשהק׳ מהמית ח״ע למד דהוא למ״ר כדי שלא לפשוט השאלה דלקמן, לזה ע״כ גם

הרמב"ם מודה. והנה הרמב"ם אף שהביא הדין של המית ח"ע וגם פסק כמשנה אחרונה אפ"ה פסק דמעוכב גט שתרור הוי ספק אם יש לו קנס, ומאיזה טעם שיהי' לא חש להראי' שהביא הגמ' (עי' במ"מ פי"א מהל' נזק"מ ה"ב). נמצא דכשהגמ' הק' מהמית ח"ע הוא למ"ר אבל הרמב"ם הביא הדין למשנה אחרונה. וא"כ מיושב ק' הלח"מ דכבר כתבנו דק' הגמ' לא הי' שיטול האדון החצי קנס והחצי כופר כיון שאין לו שייכות להכופר והק' הי' דביום של רבו יהי' כל החיוב קנס משום דהוא עבד גמור. וא"כ לפמש"כ זה ק' רק למ"ר דהוא חלוקה בעצם, וא"כ הגמ' דלמד הברייתא למשנה ראשונה שפיר הק' מזה על הדין דנגחו שור והוצרך הגמ' לתרץ דבכליא קרנא בטל החלוקה וממילא לרבא דפוטר מנזק כשלא כליא קרנא לא שייך הדין חלוקת ימים בנגחו שור אבל הרמב"ם להלכה דמביא הדין של המית ח"ע למשנה אחרונה לדידי' לא ק' כלל מנגחו שור, דלמשנה אחרונה דהוא בעצם ח"ע חב"ח והחיוב הוא לשלם חצי כופר וחצי קנס אינו ק' כלל שיתן החצי כופר לרב וכיון דאין הרב שייך בכופר וממילא אין אנו צריכים לחלק בין כליא קרנא ללא כליא קרנא ולעולם יש דין חלוקת ימים וממילא שפיר הביא הרמב"ם הדין דנגחו שור אף שפסק כרבא ולפיכך לא הביא כל החילוק בין כליא קרנא ללא כליא קרנא.

ובזה נראה ליישב הא דכתב הרמב"ם צער או בושת כשהכהו אדם ולא כתב שבת אף דהגמ' נקט החיוב שבת. דבאמת יש לעיין דמה שייך הדין שהכהו אדם ביום של רבו לרבו בשבת דבשלמא צער ובושת דהחיוב הוא מה שנצטער או נתבייש בשעת הכאה שפיר שייך לומר דחלוי ביום ההכאה אבל שבת דהחיוב הוא מה שנתבטל ממלאכתו וא"כ אם הי' שבת של ב' ימים הוי יום א' לרבו ויום א' לעצמו ואינו תלוי כלל באיזה יום הי' המעשה היזק ובגמ' מבואר דתלוי באיזה יום הי' ההיזק. לפיכך צ"ל דהגמ' למד דאם הי' היזק ביום של רבו והי' שבת ב' ימים דכל השבת להרב אף היום של העבד. והנה אם הוא בעצם ח"ע חב"ח ורק המעשה ידים חולקים לימים אינו בדין שיהי' השבת של ב' הימים לרבו כנ"ל אבל אם ביום של רבו הוא עבד גמור ולמחר הוי כקנין חדש להעבד א"כ י"ל דהוי כמו אם הזיק א' עבדו של תבירו והי' בטל מלאכתו כמה ימים וקודם שנשלם כל הימים מכרו רבו לאחר דודאי השבת הוא לרבו ראשון כיון דהי' שלו בשעת ההכאה וא"כ י"ל דה"נ כיון דביום של רבו הי' עבד גמור, למחר הוי כמכירה להעבד ולפיכך הוי כל השבת לרבו אף מה שבטל ממלאכתו ביום של עצמו. וא"כ מיושב מה שהשמיט הרמב"ם שבת, דהגמ' דאזיל למ"ר דהוא עבד גמור ביום של רבו שפיר שייך הדין של יום של רבו לרבו גם בשבת שיהי' כל השבת שלו אבל הרמב"ם דפוסק כמשנה אחרונה והוא בעצם ח"ע חב"ח וא"כ לא יהי' להרב רק שבת של יומו ואינו תלוי כלל ביום ההכאה ולפיכך לא כתב הרמב"ם רק צער ובושת והשמיט שבת.

הרב פנחס דוד קיימין

בענין תשלומי גזילה

א. איתא בסמ"ק דף י"א א', אמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזקין. ופי' רש"י שאם גנב וגזל בהמה או כלים ונפחתו אצלו אין שמין הנבילה והשברים לבעלים שיחזיר גנב הפחת אלא ישלם בהמה וכלים מעולים והשברים שלו. ופי' תוס' דאע"ג דקיי"ל ישיב לרבות שוה כסף ככסף ואפי' סובין, גנב וגזלן שאני משום דכתיב אשר גזל כעין שגזל הלכך צריך להחזיר הגזילה או דמי' ולא סובין וכן משמע בירושלמי וכו'. והנה תוס' בב"מ צ"ו ב', ד"ה זיל שלים מביא מרבינו שמואל שהקשה על רש"י מהגמ' לעיל ה' א', כולן אבות הן לשלם ממיטב פי' כ"ד אבות וגנב וגזלן בכללן אלמא מדמה תשלומי גנב וגזלן לתשלומי נזק וא"כ יפרע בסובין. והנה מלבד קושיא זו יש להעיר על רש"י ממה שפירש הוא בעצמו בפסחים דף ל"ב א', דיש לגמ' שם איבעיא איך משלמין תשלומי תרומה, לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, ומפרש רש"י "כיון דגבי תרומה בשוגג קפיד רחמנא אשתלומי פירות ולא מעות כדכתיב ונתן לכהן את הקדש לפי מדה משלם או לפי דמים משלם, בגזלן דחולין שוגג או מזיד וכן גזלן דתרומת מזיד לא איבעיא לן כיון דלא קפיד רחמנא אשתלומין דיהוו דאמר ישיב לרבות אפי' שוה כסף ואפי' סובין ודאי לפי דמים משלם. אבל בתרומה שוגג איבעיא לן הואיל והקפידה התורה לשלם פירות". הרי מפורש בדברי רש"י שכן שייך הדין של ישיב ואפי' סובין בגנב וגזלן וצ"ע משיטתו בכל מקום דסובר שגו"ג צריכין לשלם או שלימים או דמים.

ב. איתא ברמב"ם פ"א מהל' גניבה הל' ט"ו "מי שגנב כלי ושברו או פחתו או וכו' מאיליו אין שמין לו הפחת אלא רואין כמה הי' שוה אותו הכלי ומשלם לבעלים שנים בדמיו והכלי השבור יהי' לגנב וכו'." ועי' בהגהות מיי' שמפרש ששיטת הרמב"ם הוא כשיטת רש"י דמדנקט הרמב"ם שהכלי השבור יהי' לגנב משמע דאפי' בשוין אין לכוף הבעלים לקבלו — הרי שצריך לשלם דווקא עם דמים (או שלימים). ובספר אבן האזל הקשה ממה דמבואר בפ"ב הל' י"א, "דין הגנב לשלם הקרן וכו' מן המטלטלין שלו אם לא נמצאו לו מטלטלין וכו' מן היפה שבנכסיו כשאר הנזקין שנאמר בהן מיטב שדהו וכו'". הרי מפורש שיכול לשלם עם מטלטלין או מיטב שדהו ולא בעינן דוקא דמים או שלימים. מכח קושיא זו לומד ר' איסר זלמן זצללה"ה שיש לרמב"ם שיטה אחרת אבל מ"מ קשה על ההגהות מיי' מהרמב"ם בפ"ב.

ג. הנה מבואר ברמב"ם ריש הל' גזילה וכן בספר המצות ל"ת רמ"ה שאין לוקין על הלאו של לא תגזול משום דהוי ניתק לעשה, שחייב להחזירו ואפי' שרף הגזילה אינו לוקה שהרי הוא חייב לשלם דמי' וכל לאו שניתק לתשלומין אין לוקין עליו. משמע מהרמב"ם שבמה שמשלם דמים אינו מקיים העשה של והשיב - דהטעם שאינו לוקה כששרף הגזילה הוא משום דהוי ניתק לתשלומין ואילו הי' הגזלן מקיים העשה דוהשיב ע"י דמים (כמבואר ברא"ש בפרק אלו מציאות), א"כ לעולם אין לוקין על הלאו דלא תגזול מטעם אחד, שהוי ניתק לעשה. והנה מעוררים על זה

ממה דאיתא בספר המצות עשה קצ"ד - "היא שצונו להשיב את הגזלה בעצמה אם היא נשארת בעצמה ואם נשבע בחוספת חומש או לחת דמי' אם נשתנית והוא אמרו יתעלה והשיב את הגזלה וכו'." הרי מפורש ברמב"ם שכשמשלם דמים יש קיום של והשיב. והנה כבר יש שרוצים ליישב הרמב"ם שחלוק הוא הדין דמים של שינוי מהדין דמים היכא שאין הגזילה בעין, שהיכא שמשלם דמים במקום ששינוי קונה אין זה משום חיוב אחריות, חיוב תשלומין בעד המעשה גזילה אלא הוי משום שזהו חיוב השבה שלו — או להחזיר החפץ (אם לא נשתנה) ואם נשתנה, או משלם דמים לקיים חיובו. וזהו מה שאיתא בגמ' לקמן דף ס"ו א', אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו נמי דמים בעלמא בעי שלומי, שחיוב דמים זה, נכלל בעצם החיוב של והשיב ולא הוי חיוב ממון חדש משום ושלם. וכן רוצים להוכיח מהטור בסי' שס"א דמבואר שם שהיכא שנשתנה החפץ הגזל אחרי שהי' ברשות היורשין מ"מ חייבין לשלם אע"פ שההלכה הוא שהגוזל ומאכיל לבניו והניח לפניהם פטורין מלשלם, וע"כ שאפי' לאחר ששינוי קונה מוטל על היתומין החיוב השבה שלהם על הבעין וזה נחקיים ע"י חזרת דמים. [נדבר בזה עוד לקמן.] ממילא מיושב הרמב"ם בריש הל' גזילה ובספר המצות שהרמב"ם נקט ציורים היכא שאין החפץ בעין שנשרף או נזרק לים ובאופנים אלו דוקא הוא שהלאו הוי ניתן לתשלומין גרידא.

ד. על פי יסוד הנ"ל יש ליישב דברי רש"י ורמב"ם בענין אין שמין. שנוכל לומר שמה שמצאנו גבי גנב וגזלן דינים מיוחדים איך לשלם, דהיינו או שלימים או דמים, זה דוקא היכא שמוטל עליו לעשות השבה שהיכא שמחויב בהשבת הגזילה או החמירה התורה עליו שרק באופן זה יכול לקיימה, שצריך להיות אשר גזל - כעין שגזל - והיינו שלימים או דמים. אבל היכא שאין החפץ בעין ואז מוטל על הגזלן חיוב תשלומין בעלמא אז יכול לשלם חיובו בכל שוה כסף דלא שנא מכל חוב בעלמא שריבתה תורה ישיב לרבות אפי' שוה כסף. א"כ מיושב דברי רש"י, שהרי הגמ' בפסחים דף ל"ב א', מיירי היכא שנאכלה התרומה, הרי שאינו בעין וא"כ מוטל עליו רק חוב ממון בעלמא וממילא אתי שפיר מה שרש"י מפרש דגבי גזלן לא הקפידה התורה דיכול לשלם בכל שוה כסף. משא"כ בדף י"א א', הרי הבהמה הויא בעין ורק שקנה הגזלן בשינוי, א"כ עדיין מוטל עליו החיוב של והשיב וכדי לקיימו הרי חייב לשלם או שלימים או דמים. ממילא מיושב שאלת רבינו שמואל מהסוגיא בפ"ק דמבואר דגו"ג משלמין ממטב שלפי הנ"ל כל אותה הסוגיא מדברת היכא שאין החפץ בעין ולא מוטל על הגזלן החיוב של והשיב. באותו הדרך נוכל ליישב שיטת הרמב"ם (כפי הבנת ההגהות מיי') שהרמב"ם בפ"א מיירי היכא שהחפץ עדיין הוי בעין וכלשון הרמב"ם והכלי השבור יהי' לגנב - הרי שמיירי שעדיין איתא בעין וא"כ מוטל עליו חיוב השבה ולפיכך חייב לשלם או שלימים או דמים, משא"כ ההלכה בפ"כ שמבואר ששייך לגבות ממטלטלין ושאר נכסיו מיירי סתם ונוכל לומר שמיירי היכא שאין החפץ בעולם ומוטל עליו רק חיוב תשלומין בעלמא ויועיל כל שוה כסף.

ה. איתא בפרק הגוזל ומאכיל דף קי"ח א', במשנה — הגוזל את חבירו או שהלה הימנו או שהפקיד לו בישוב לא יחזיר לו במדבר. והגמ' מקשה — ורמינהי מלוה משתלמת בכל מקום אבידה ופקדון אין משתלמין אלא במקומן אמר אביי ה"ק מלוה ניתנה ליתבע בכל מקום אבידה ופקדון לא ניתנו ליתבע אלא במקומן. וע' במאירי שמפרש שלא מוטל על השומר של החפץ לישא את החפץ עמו בכל מקום ולפיכך ניתן ליתבע רק במקומן, משא"כ במלוה שחיובו הוא לשלם דמים בעלמא א"כ הרי יש לאדם ממן בכל מקום שהוא ולפיכך מלוה ניתן ליתבע בכל מקום. והנה המאירי מסיק "ויראה לי בגזילה הנקנית בשינוי מעשה

שדינה כדין הלואה.״ והיינו מאחרי שהיכא שקנה בשינוי חייב רק דמים א״כ מסתברא ששוב יכול הנגזל לחבוע מאת הגזלן חיובו בכל מקום. ובאמת יש לעמוד על דברי המאירי מדוע צריך לייסד בשביל זה חידוש מיוחד שדינו כהלואה הלא זה פשיטא, מאחרי שהסביר שהיכא שהדינין הוי על חפץ אז אין מוטל על הנתבע טורח המשא וכו׳ א״כ מכלל זה נוכל ללמוד מעצמינו שכל היכא שיש חיוב דמים אז ניתן ליתבע בכל מקום. וא״כ, פשטות החיוב דמים של שינוי הוי חוב בעלמא, וכן איתא מפורש בפ״י בדף ק״ד א׳, א״כ קשה מדוע צריך המאירי לייסד באופן וירא׳ה לי וכו׳ דמשמע דיש חולקין או עכ״פ יש מקום בסברא לחלק.

ו. והנה כבר התחלנו לראות (ברש״י ורמב״ם) שהדין דמים של שינוי אינו חיוב פשוט, שהם מיוסדים על מה שהחפץ הוי בעין **ועל ידם מקיים השיב את הגזילה. ובאמת י״ל עד שהסה״ד דברי הקצה״ח (שנ״ג ב) גבי הדין** דמים של יאוש דגזילה שמצדד ללמד שהוי משום שיור בקנינו של הגזלן ולא מטעם מעשה גזילה הראשונה, וחוקר אם יהא חסרון של ״לכם״ ביום א׳ דסוכות. ובאמת נוכל לחקור כן בהחיוב דמים שיש היכא שקונה בשינוי אם הוי חיוב דמים בעלמא או הוי משום שיור בקנינו. וע׳ בשער המשפט סי׳ שס״א סק״ב דמשמע שהבין שהגדר גבי שינוי הוי כמו הגדר גבי יאוש, שחוקר בדברי הטור שהבאנו לעיל היכא שנעשה שינוי ביד היורשין דחייבין לשלם, מה הדין אם עכשיו אכלום — ועושה ק״ו שהיכא שאילו הי׳ כמות שהוא והיו חייבין להחזיר גוף החפץ ואכלום פטורין אז כ״ש היכא שכבר נשתנה החפץ, ואין היורשין חייבין להחזיר גוף החפץ, כ״ש דפטורין מלשלם. ולכאורה קשה הלא כבר נתחייבו היורשין לשלם דמים כאשר נשתנה החפץ ואין נעקר חיוב זה. הרי משמע שהחיוב דמים אינו חיוב אקרקפתא דגברא דמאחר שחל החיוב לא יפקע אלא הוי דמים בהחפץ והיכא שהחפץ שוב אינו בעין אז נסתלק אותו החיוב (וממילא היורשין פטורין מלשלם כלום מאחר שלא היו הגזלנין). ובאמת ע׳ במאירי קי״א ב׳, דמשמע מינה׳ ג״כ שהדין דמים גבי שינוי הוי מטעם שיור בהחפץ וו״ל ״אע״פ שבשינוי מעשה שקונה אנו אומרים **שאין קנייתו אלא לגוף הגזילה** הא מ״מ חייב לשלם דמי׳ וכו׳״. והנה יש מגדירים הענין של שיור בקנינו לא מטעם שיש לגזלן כל הזכות בגוף החפץ ויש לבעלים דמי החפץ, אלא שיש לבעלים זכות בגוף החפץ. — והגדר הוא שיש לגזלן זכי׳ בחפץ, וכמה — יש לו זכות בממון שא״א לבעלים לכופו להחזיר גוף החפץ, דיכול הוא להחזיר דמים. א״כ נמצא שביסוד יש לבעלים תביעה על החפץ ורק שיכול הגזלן לפטור תביעתם ולסלקם מעליו ע״י שמשלם דמים. וא״כ נחזור לדברי המאירי בדף קי״ח א׳, **דלפי הנ״ל שפיר טובא ה״ויראה לי״ וכו׳, שמכיון שכל יסוד תביעת** הבעלים הוא על החפץ, והיכא שאין החפץ בעין אז שוב ליכא אותו חיוב ממון, א״כ הכא במדבר הוי לה ניתן להזדיל ליתבע ומכיון שגוף החפץ א״א לתבוע אז היינו חושבים דאף החיוב דמים א״א לכוף הגזלן לשלם, קמ״ל.

ז. והנה יש להוסיף עוד דיש מקום לומר שיהיו חולקין עם דברי המאירי. עי׳ בט״ז חו״מ סי׳ שנ״ד סעיף ה׳ שיוצא מדבריו חידוש גדול — שרואים שהבין שהדין של שינוי קונה אינו דין מוחלט אלא הוי תלוי בברירת הגזלן (היכא שהוי שינוי למעליותא, וברירת הבעלים היכא שהוי שינוי לגריעותא). וכן נראה מדברי הרמ״ה הובא בשיטמ״ק דף ק״א בסוגיא של יש שבח סממנין על הצמר או לא. וא״כ בנידון דידן שיבאו הבעלים לתבוע מהגזלן במדבר דמי החפץ שנשתנה לא יוכלו לכופו לשלם דמים שהגזלן יטען שא״כ אינו רוצה לקנות בשינוי שיהי׳ נשכר יותר אם ישאר הדמים בכיסו ויחזיר החפץ שנשתנה למעליותא בחזרתו לישוב. וא״כ באמת הי׳ ״יראה לי״ של המאירי, שמצד א׳ דוקא לשיטתו וסברתו צריך הוא לבאר כל כך ומאידך גיסא יהיו איזה שיטות דיסברו דאין דינו דין מוחלט.

צבי יהושע בערגער

בענין פסולו בקודש

איתא בהמשנה ובהגמרא זבחים ס"ח א', לבאר הדין במליקת קרבן עוף שנעשה בפסול אי מטהרת מטומאת בית הבליעה כמו מליקה כשרה או לא, ומבואר שם בהסוגיא דיש איזה פסולים דעדיין מהני המליקה לטהר ובאיזה פסולים אינו נחשב למליקה לטהר. וע"ש בסוף המשנה, אחר שמביאה איזה מהפסולים והחילוק בדיניהם, "זה הכלל כל שפסולו בקודש אינו מטמא בבית הבליעה לא ה' פסולו בקודש מטמא בבית הבליעה." והתוס' שם בהמשנה מדמין דין זו לעוד דין המבואר לקמן בפרק המזבח מקדש פ"ג א', דיש דין של הקטרת פסולין דהיינו, דם או אימורין שנפסלו אם עלו על המזבח קדשם מזבח ולא ירדו. ובהמשנה פ"ד א', איתא לבאר על איזה פסולים נאמרה הדין של עלו לא ירדו וע"ש באמצע המשנה "שר"ש אומר כל שפסולו בקדש הקדש מקבלו לא ה' פסולו בקדש אין הקדש מקבלו". ובתוס' ובהגה"ה ס"ח ב' בד"ה אמר רב שמאל ולילה וכו' מובא שני פירושים לבאר פסולו בקודש. התוס' אומרים שצריכים שאירע הפסול אחר שנתקדש הקרבן בקדושת כלי דהיינו דכבר ה' עבודה כשרה, ואם אירע הפסול מיד בהשחיטה או בהמליקה אינו נתקדש ולא הוה פסולו בקודש, אלא שיש עוד סיבה דיכול לגרום להשני דינים, מעלה של הכשר במקום אחר, ובזה המעלה תלוי המחלוקת של ר' יהודה ור' שמעון בדין עלו לא ירדו בהמשנה פ"ד א', ובהגה"ה חולק, דאפילו אם יש פסול בהשחיטה עדיין נחשב לפסולו בקודש, דהכשר במקום אחר היא גופא הסיבה שבזה תלוי פסולו בקודש, כיון שכשר בעלמא בקודש. ובזה נכללו רובם של הפסולים, ושאר פסולים כמו נשפך דמה הדין עלו לא ירדו משום שכבר ה' שחיטה כהוגן. וצ"ב באיזה סברא חולקים תוס' והגה"ה, ולכאורה דבריהם סתומים, ונראה דבעצם הכל אחד, דשני הפירושים מדים לשני המעלות של נתקדש בשחיטה כראוי והכשר במקום אחר, ובתוך הנך מעלות נכללו כל הפסולים, וכל המחלוקת רק איזה מהך פסולים נקרא בשם פסולו בקודש. ועוד, שאין לנו שום הגדרה בפסולו בקודש אלא נראה רק כאיזה קריאת שם שכולל איזה סוג פסול, ועדיין צ"ב.

ונראה להקדים בביאור פסולו בקודש דבא לומר דאופן הפסול דחל בהקרבן ובהעבודה הוא תוך הכשר הקרבתו ולא שאמרינן שמחמת הפסול נפסד לגמרי השם הקרבת קרבן, ונחשב שנעשית כאן הקרבת קרבן אלא שגם יש פסול. והטעם שצריכים לזה מכיון שרוצים **שהמליקה, אע"פ שהיא פסולה, תהא מטהרת מטומאת בית הבליעה וכל מהותה של מליקה היא הדין שבקרבנות צריכים דהמליקה** נעשית תוך הקרבת קרבן ואז נחשב למעשה מליקה, ופסולו בקודש אומר דנעשה כאן הקרבת קרבן אע"פ שבמציאות יש פסול. ולזה ההגדרה מהיים תוס' והההגה"ה וכל מחלוקתם הוא באיזה פסול עדיין נחשב להקרבה כשרה. ותוס' אומרים דרק אם נגמרה השחיטה בהכשר אע"פ שלבסוף נפסל הקרבן, אז נחשבת לשחיטה כשרה דכשעת השחיטה פעל כדינו דנתקדש הקרבן בקדושת הקרבה ע"י קדושת הכלי. וכל שיש פסול מיד בהשחיטה או בהמליקה נפסל לגמרי ולא נעשה שום

הכשר הקרבת קרבן [וצריכים חירוץ לקושיית הגרי"ז דהא רואין דפסול לילה דהוא פסול בהשחיטה נחשב לפסולו בקודש להצריך דין שריפה, ואולי ישנן דרגות בפסולו בקודש] ובהנך פסולים צריכים לטעם אחר, משום הכשר במקום אחר. ונראה להסביר דכמו שרואין שהי' הו"א בהגמרא פ"ד א' דאפילו רובע ונרבע יהא מכשיר ר' שמעון לדין עלו לא ירדו והתם בודאי לא נעשה שום הקרבת קרבן דהא אינו בר הקרבה כלל אלא רואים שהי' מספיק במה שנתקדש קדושת הגוף לעשות דין עלו לא ירדו. ובאמת הם נתמעטו מכח הפסוק אבל בזה מחלקים תוס' דאם אית לי' הכשר במקום אחר זה מספיק לעלו לא ירדו אע"פ שלא נתקדש בקדושת הקרבה. והביאור, שהתורה חידשה שמספיק מליקה כזה בעוף שקדוש קדושת הגוף, אע"פ שלא שייך בה קדושת הקרבה, לעשות דין קרבן של עלו לא ירדו. וההגה"ה תולק בסברא ואומר דאפילו אם יש פסול בהשחיטה או בהמליקה עדיין נחשב שנעשה הקרבת קרבן אע"פ שבמציאות לא פעל שתחקדש הקרבן בקדושת הקרבה מכיון שיש בה הפסול, אבל אין הפסול מגרע בכל מעשה העבודה, אלא רואין הפסול שהוא צדדי ועדיין יש להמעשה שחיטה ומליקה אותו חשיבות של כל עבודה כשרה.

ונראה לומר הסבר בהמעלה של הכשר במקום אחר לפי ההגה"ה דבשלמא לפי' התוס' זה גופא המעלה מה שמצינו שבשום מקום הפסול שייך למזבח אבל לפי ההגה"ה דיסוד הגדר הוא שנחשב לפסול צדדי ואינו מגרע השם שחיטה ומליקה, מה זה תלוי דבמקרה מצינו מקום אחר שהוא כשר והאם לא מצינו שהתורה הכשירה הפסול, כגון לילה, דהי' התורה רוצה דכל העבודות תיעשנה ביום האם זה הכרח לומר דאז לא הוה פסול צדדי. ואולי שהביאור דמסברא חיצונה הי' כל פסול מגרע בהשם שחיטה ומליקה דהעבודה צריכה להעשות בכל דיני' אבל כיון שהתורה רוצה להכשיר הפסול בחד מקום זה הכרח לומר דהוא רק פסול ולא שעצם שם העבודה תלוי בו דאל"כ לא היתה התורה יכולה לחלק דיהא הפסול כשר בחד מקום ופסול במקום אחר.

ולפימש"נ מבואר היטב מה שרוצים לדייק ההגה"ה אינו מצריך דהמליקה תהא גורמת עלו לא ירדו כדי לטהר מטומאת בית הבליעה, אלא כמשמע בלשונו "אין מטמאין בגדים אבית הבליעה וגם אם עלו לא ירדו הא בהא תליא דהא לישנא דכל שפסולו בקודש גבי תרוויהו תנן לה". ובתוס' מבורר דזה תנאי במליקה לטהר מה שג"כ עושה לדין עלו לא ירדו וזהו מה שהגמרא אומר "מתרת את האיסור". ונראה שתלוי לשיטתם, דאליבא דתוס' דמליקה כזה שיש בה פסול זו לא המליקה של קרבן כשר, א"כ כל מה שנחשבת למליקה בדין קרבן הוא מה שלכל הפחות הוא פועל לדין קרבן של עלו לא ירדו דבלא זה במה נחשבת למליקה, אבל לפי ההגה"ה הא מליקה כזה הוה פסולו בקודש דהיינו דנחשב דנעבד הקרבה כשרה אלא שיש הפסול שרואין כפסול צדדי א"כ המליקה הוה מליקה קרבן כמו כל מליקה כשרה ולא צריכים משום דעושה לדין עלו לא ירדו.

ולפי"ז אפשר ליישב קושי' עצומה על ההגה"ה, דהגמרא הקשה, כפי מה שמסביר תוס', שיהא ר"ש לומד הכשר במקום אחר בפסול זר מבמה כמו שר' יהודה לומד פסול יוצא בבשר מבמה ועל זה מתרץ הגמרא "תנא אזאת תורת העולה סמיך לי'." ובשלמא לפי פירוש התוס' התירוץ הוא דבעצם לפי ר' יהודה מה דגורם לדין עלו לא ירדו הוא שנתרבה מכח הפסוק זאת תורת העולה כל פסולו בקודש, אלא שצריכים לחלק בין הפסולים מכח המיעוטים, על זה אומר דמה דאית לי' הכשר במקום אחר ואפילו בבמה לא נחמעט, אבל הכא בר"ש דרושה להכשיר פסול זר רק מטעם הכשר במקום אחר דהא לא הוה פסולו בקודש, בזה לא מצינו שבמה יהא מספיק ליחשב הכשר במקום אחר. אבל לפי ההגה"ה הא כל המעלה אפי' לר' יהודה הוא

משום הכשר במקום אחר שזהו הסיבה לפסולו בקודש וזה הי' קושית הגמרא דמר' יהודה שמכשיר איזה פסולים מכח הכשר במקום אחר של במה נלמד לר' שמעון, שכל מחלוקתם הוא רק בהדרגא של הכשר במקום אחר, א"כ מהו התירוץ תנא אזאת תורת העולה סמיך לי' הא הפסוק גופא מרבה הכשר במקום אחר ולפי ר"ש יהא זה נכלל. [וקושיא זו מבוארת מתוך דברי השיטה מקובצת אות ה'].

ולפ"מ שאמרנו דאליבא דההגה"ה השני דינים דמליקה מטהרת ועלו לא ירדו אינם תלויים זה בזה יש מקום להסביר, דהגמרא מתרץ דהתם בדין עלו לא ירדו יש פסוק שמרבה פסולו בקודש הלכך יכולים לרבות אפילו הכשר במקום אחר של במה אבל הכא בדין מליקה מטהרת אין לנו פסוק אלא מסברא אמרינן דפסולו בקודש מטהרת, הלכך אין יכולים לרבות הכשר במקום אחר של במה. ויש להוסיף טעם לחילוק זה דהתם צריכים פסוק לחדש כל הדין של הקטרת פסולים דמסברא אין שייך לחדש זה וגם אחר שנתחדש הדין צריכים הגדרה איזה פסולים נתרבו לדין זה דאין שום סברא לומר על איזה פסול שיהא גורם לדין עלו לא ירדו, אלא הוא דין תורה על אותו סוג פסול דנכלל בפסולו בקודש שיש לו דין הקטרת פסולים. אבל בדין מליקה מטהרת אחר שמסברא אמרינן דפסולו בקודש עדיין נחשב למעשה מליקה והפסול הוא פסול צדדי לא צריכים עוד לפסוק, וגם מוכרח מסברא הדין של מליקה מטהרת כיון שנחשב למעשה מליקה בודאי מטהרת. א"כ יכולים לומר דבעצם שייך ללמוד מבמה דיהא נחשב להכשר במקום אחר והלכך מספיק לדין עלו לא ירדו דיש לה שם של פסולו בקודש אבל יש איזה סברא דמליקת זר אין יכולים להחשיבה כמליקה כשרה והלכך אינה מטהרת. ולפי זה יהא חידוש אליבא דר"ש דלמליקת זר יהא דין של עלו לא ירדו אבל אינה מטהרת.

ועיין בחידושי הגרי"ז ס"ט ב', שהקשה במליקת טריפה האיך מטהרת הא לא הוה פסולו בקודש. וע"ש תירצו דגם בטריפת חולין אינו בר שחיטה לענין היתר אכילה אלא שאיכא דין שחיטה מיחזדת לטהר מידי נבילה ולפינן לטריפת קדשים דאיכא דין מליקה מיחזדת ליטהר מטומאת בית הבליעה, ולא שייך חסרון של פסולו בקודש דזה שייך רק אם הוא מליקה בהלכות קדשים. ובתוך דבריו אינו מסביר מהו החסרון דלא הוה פסולו בקודש אבל לפי"מ שבארנו דאם לא הוה פסולו בקודש היינו דלא נעשה שום הכשר הקרבת קרבן, א"כ הוה ממש דמיון לטריפת חולין דכמו התם אינו בר שחיטה, כ"כ הכא אינו בר מליקה ובשניהם הוה חד חסרון.

קלמן יהודה ראטענבערג

בענין ספיחי שביעית

תנן בפרק תשיעי דשביעית משנה א' כל הספיחין מותרין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירקות שדה וחכמים אומרים כל הספיחין אסורין. הר"ש הביא סוגית הגמ' בפסחים נ"א ב', דגרסי' להיפוך דתניא כל הספיחין אסורין חוץ מספיחי כרוב שאין כיוצא בהן בירקות שדה וחכמים אומרים כל הספיחין אסורים. ופירש"י התם (ד"ה כל הספיחין) דמיירי מזמן הביעור ואילך וכן פירש בכל הסוגיא דהתם דמיירי לאחר זמן הביעור, והא דרבי שמעון מחיר ספיחי כרוב הוא משום שאינו כלה בימות הגשמים. והק' עליו הר"ש (וכן הקשו בתוס' שם ד"ה כל) א"כ ליתני חוץ מעיקר לוף השוטה וכל הנך דחשיב לעיל (פרק ז' משנה ב') דאין להן ביעור. ועוד הקשה דביעור ילפינן מולבהמתך ולחיה אשר בארצך וגו' ואיסור ספיחין נלמד מהן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו, ואי מיירי לאחר זמן הביעור למה לי פסוק של הן לא נזרע וגו'. ועוד הקשה דאיתא התם דאיסור ספיחין תלוי במחלוקת רבי עקיבא ורבנן ואי מיירי לאחר זמן הביעור הלא גם לרבנן צריכין ביעור דהלא מחדו לדרשת ולבהמתך ולחיה אשר בארצך. ובתוס' בפסחים שם הוסיפו להקשות מאי שנא דרבנן גזרי הכא ספיחי כרוב אטו שאר ספיחין ובכל הנהו דהתם (פרק ז' משנה ב' עיקר לוף השוטה וכו') לא גזרי.

והנראה לומר בזה הוא, דרש"י סובר דשאני הדין ביעור של ספיחין מהדין ביעור של פירות הנזרעים הנה הספיחין דאיירינן בהו הכא, היינו אותם ספיחין שלא נזרעו וכדמבואר בלשונו של רבי עקיבא בספרא הן לא נזרע ולא נאסוף וכי מאחר שאין זורעין מהיכן אוספין מכאן שספיחין אסורין. וכן פירש רש"י להדיא (ד"ה שאין כיוצא בהן) וכל שאר ספיחין מזרע הנחבט ונופל לארץ הוא עכ"ל. ולכן י"ל דהנה הזמן ביעור הוא כשכלה לחיה מאותו המין מן השדה, ונוכל לומר דדין ביעור זה איירי רק בדברים הנזרעים דהנה יש זמן לזרוע וזמן לקצור וזמן לאוסף ואחר זמן האסיפה היכא דלא נשאר כלום מאותו המין בהשדה הוי זמן הביעור לאותו המין. אבל ספיחין שאינן נזרעים הלא אין להם זמנים מיוחדים לזריעה ולקצירה ולאסיפה כיון שגידולם תלויים בנפילת הזרע, ולכן הוה סלקא אדעתין לומר שאין לספיחין ביעור כלל דהא דיש מצה לבער וזהו רק לדברים הנזרעים דיש להם זמן מיוחד לביעור אבל ספיחין שאין להן זמן מיוחד לזריעה וממילא אין להן זמן מיחד לביעור אימא שאין להן ביעור כלל, קמ"ל הפסוק הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו דגם לספיחין יש דין ביעור. א"כ הפסוק של ולבהמתך ולחיה וגו' דילפינן מיני' הדין ביעור מיירי רק בדברים הנזרעים, ולכן הוצרך רבי עקיבא לדרשת הן לא נזרע ולא נאסוף למילף מיניה הדין ביעור בספיחין, וחכמים החולקים על רבי עקיבא ס"ל דליכא דין ביעור בספיחין כלל. ולפ"ז מישבים הקושיות הנ"ל על רש"י, דמה שהקשה הר"ש ליתני חוץ מלוף השוטה וכל הנך דלעיל (פרק ז' משנה ב') י"ל דהנך דלעיל לא מיירי בספיחין רק בדברים הנזרעים דילפינן ביעור דידהו מולבהמתך וגו' אבל הכא איירי בספיחין דילפינן דין ביעור שלהם מהן לא נזרע וקתני דכל הספיחין יש להן דין ביעור זה חוץ מספיחי כרוב. אבל ליכא למימר חוץ מעיקר לוף השוטה, משום שאין זה נכלל בדרשת הן לא נזרע אלא בדרשת ולבהמתך וא"כ אין לו מקום במתני' כלל. ובזה מישב

קושית התוס' למה גזרו חכמים דרבי שמעון בספיחי כרוב ולא בלוף השושה די"ל דהא דגזרו חכמים בספיחי כרוב הוא כדפירש"י (ד"ה גזרינן) דלא לימא טעמא משום דאין בספיחין איסור שביעית ואתו למישרי שאר ספיחין, וגזירה זו שייכת רק בספיחין ולא בלוף השושה. ומיושב הקושיא דביעור ילפינן מולבהמתך וגו' ואיסור ספיחין ילפינן מהן לא נזרע די"ל דמולבהמתך ילפינן רק לדברים הנזרעים אבל ספיחין לא ילפינן מזה, ולכן בעינן הפסוק של הן לא נזרע למילף מיני' דין ביעור בספיחין וכמו שביארנו לעיל. ומה שהק' עוד דאיסור ספיחין תלוי במחלוקת ר"ע וחכמים ואי מיירי לאחר זמן הביעור הלא גם החכמים מודים לאסור מדרשת ולבהמתך ולחיה אשר בארצך י"ל דהדין ביעור של ולבהמתך מיירי רק בדברים הנזרעים ולא בספיחין ולכן כיון שהחכמים לא דרשי הן לא נזרע כרבי עקיבא, לית להו מקור לאסור ספיחין לאחר זמן הביעור.

ולפי דברינו נוכל לבאר עיקר פלוגתת רש"י עם תוס' והר"ש אי האיסור ספיחין אליבא דרבי עקיבא מיירי קודם זמן הביעור או לאחר זמן הביעור, דהנה בארנו בשיטת רש"י דס"ל לחלק בין נזרעים לספיחין דאע"ג דילפינן ביעור לנזרעים מהפסוק דולבהמתך מ"מ לא נוכל ללמוד מזה דין ביעור בספיחין, וא"כ בא הפסוק של הן לא נזרע ללמד דגם לספיחין יש דין ביעור. אבל לחדש איסור ספיחין גם קודם זמן הביעור ליכא למילף מהפסוק דדי לנו ללמוד דיש דין ביעור בספיחין. אבל תוס' והר"ש שהקשו על רש"י כל הקושיות הנ"ל לא סבירא להו לחלק בין נזרעים לספיחין לענין ביעור דהלא יסוד קושיותיהם הוא דליכא לחלק ביניהם בזה, ולכן לא בעינן קרא דהן לא נזרע לאסור ספיחין לאחר זמן הביעור דכבר ידענו זה מקרא דולבהמתך וע"כ הפסוק של הן לא נזרע מיותר למילף מיניה איסור ספיחין גם קודם זמן הביעור.

עוד הקשו התוס' שם בשם הריב"א דלעיל קתני ונכנסתי לגינה אחריו ונטל ספיחי כרוב ואכל משמע שתלשן מן הקרקע והיו מהן הרבה מחוברין, וא"כ איירי קודם ביעור, ונקשה על רש"י שפירש דמיירי לאחר זמן הביעור. וי"ל דהנה לכאורה קשה על רש"י מדברי עצמו, דהנה פירש דהמעשה הזה שנכנס לגינה היה אחר זמן הביעור, וק' הלא המעשה הזה היה בספיחי כרוב וכרוב הוי דבר שאינו כלה לחיה כל ימות התורף כדפירש"י בעצמו (ד"ה שאין כיוצא בהן וד"ה גזרינן) וא"כ אין לו ביעור. וצ"ל דנהי שאין הכרוב כלה לחיה כל ימות הגשמים, מ"מ ספיחין דידיה אסורין כדפירש"י (ד"ה גזרינן) דלא לימא טעמא משום דאין בספיחין איסור שביעית ואתי למישרי שאר ספיחין. ונקטו החכמים זמן מיוחד שאז צריכים לבער הספיחי כרוב אע"פ שעדיין יש כרוב הנזרע וספיחי כרוב בקרקע. ובזה נוכל ליישב קושית הריב"א בפשיטות, דודאי היו הרבה כרובין מחוברין לקרקע ואעפ"כ מיקרי לאחר זמן הביעור משום שהמעשה הזה היה לאחר הזמן שנקטו החכמים לבער הספיחי כרוב. (ואפשר לומר בדעת הריב"א דס"ל כהפירוש שדחה רש"י [ד"ה שאין כיוצא בהן] דגם כרוב כלה בימות הגשמים רק דשאני משאר ספיחים משום דדומה לאילן.)

ועל מה שהקשה רבינו חם על רש"י מהגמ' מנחות ה' ב', מה למנחת העומר שכן מתיר חדש בשביעית וכו' כרבי עקיבא דאמר ספיחין אסורים, וע"כ היינו קודם ביעור דבפסח של שביעית עדיין לא הוה ביעור וכו' כבר תירצו האחרונים דיש דברים דזמן הביעור שלהם הוא בתוך השביעית והגמ' במנחות מיירי באותן המינים שזמן ביעור שלהם הוא בשביעית עצמה קודם הפסח. ובספר פאת השולחן הביא ראי' דרש"י ס"ל דיש דברים דזמן הביעור שלהם הוא בשביעית דפירש"י במס' עבודה זרה (ס"ב א' ד"ה שכרו אסור) אלא מתבער בשביעית, הרי שגם בשביעית שייך ביעור.

הרב ראובן צבי גרומן

בענין כתב שיכול לחזדייף

גיטין פ״ו א׳, במשנה רבי אלעזר אומר אע״פ שאין עליו עדים אלא שנתנו לה בפני עדים כשר. ובגמ׳ פ״ו ב׳, אמר רב יהודה אמר רב הלכה כר״א בגיטין כי אמריתה קמיה דשמואל אמר אף בשטרות. וכן פסקינן להלכה כרבי אלעזר דעידי מסירה כרתי.

ויש מחלוקת בין הפוסקים אם כוונת ר״א היא דרק עידי מסירה כרתי ולא עידי חתימה, או דגם ר״א מסכים לר״מ דעידי חתימה כרתי אלא דמוסיף דאף עידי מסירה כרתי. יעויין בפירקין שהרי״ף האריך להוכיח דר״א ס״ל דאף עידי מסירה כרתי, ודעת תוס׳ בדף ד׳ א׳, מבוארת דר״א ס״ל דרק עידי מסירה כרתי ובסמוך נביא ביאור הר״ן בשיטה הרי״ף.

בדף כ״א ב׳ במשנה, רבי יהודה ב״ב אומר אין כותבין לא על הנייר המחוק ולא על הדיפתרא מפני שהוא יכול להזדייף. וחכמים מכשירין. ובגמ׳ פירשו דחכמים שמכשירים הם ר״א דס״ל דעידי מסירה כרתי ופירש רש״י דהואיל ולר״א בעינן תמיד עידי מסירה והם קוראים הגט לפני נתינתו וידעי אם יש בו תנאה והואיל וכל אשה להנשא צריכה להביא עידי מסירה שנמסר הגט בפניהם לא איכפת לן דיכול להזדייף אבל ר״מ שסובר עידי חתימה כרתי ואינה צריכה להביא עידי חתימה אם היא רוצה להנשא אלא די בעדים המכירים חתימתן לכן פסול בדבר שיכול להזדייף דלימא תנאה הוה בו ומחקה התנאי ושמא אינה מגורשת אם לא נתקיים התנאי. ד״ייקו התוס׳ מרש״י דאם היא תביא העידי חתימה בעצמן בשעה שתרצה להנשא בגט זה גם רבי מאיר יודה דכשר דאם היה בו תנאי היו זוכרים אותו ואין לחוש למידי.

והתוס׳ עצמן חלקו על רש״י ופירשו דהואיל ועידי חתימה כרתי, אין הגט כשר כל היכא דאין מוכח מתוכו שלא נזדייף ואף אם תביא עידי חתימה לפנינו מ״מ הואיל והשטר מעצמו אינו מוכיח כלום חסר בשם שטר, דשטר לר״מ נקרא רק היכא דמגופו דשטר נוכל לפסוק על ידו.

ויעויין עוד בתוס׳ כ״ב ב׳ ד״ה אבל, שהביאו דברי הגמ׳ ואמר ר״א לא הכשיר ר״א אלא בגיטין אבל בשאר שטרות לא. ויעויין שם בראשונים שעמדו על טעם החילוק בין גיטין לשאר שטרות ובתוס׳ ד״ה הנזכר הביאו פירוש י״מ דבאמת אין הבדל בין גיטין לשאר שטרות אלא דר״א פסק כוותיה בגיטין ולא בשאר שטרות. וכמו דבגמ׳ פ״ו ב׳, הביאה הגמ׳ דיעה זו דפוסקת כר״א בגיטין ולא בשאר שטרות. והקשו התוס׳ עליהם דאין זה דומה, דאם כן למה הגמ׳ לא אמרה אותו לשון שאמרה בדף פ״ו ב׳, הלכה כר״א בגיטין ולא בשאר שטרות דלפי הי״מ הלא זוהי אותה מימרא בדיוק.

ותירץ רע״א ז״ל בדו״ח דברי הי״מ דכוונתם היא דבדף פ״ו ב׳, פסקינן כר״א רק בגיטין שאין צורך בעידי חתימה לאשוויי השטר לשטר אבל בשאר שטרות בלי עידי חתימה אין השטר נקרא שטר, אבל כאן בדף כ״ב ב׳, אף שהגמ׳ לא פסקה כר״א בשאר שטרות אין כוונת הגמ׳ דבשאר שטרות אין השטר נעשה שטר בלי עידי חתימה, אלא דגזירת הכתוב היא דצריך שהשטר יוכל לעמוד ימים רבים כמו שדרשה הגמ׳ מפסוק, והיינו דאם יש עידי חתימה נוכל להוכיח ממנו לימים רבים את המעשה אבל עידי מסירה אינם

ראיה לימים רבים אבל השטר בעצמו אינו צריך לעידי חתימה שיעשוהו לשטר. ונפ"מ בין הגמ' כאן לדף פ"ו ב', תהיה בשטר שכתוב בו יוסף בן שמעון ויש שני יוסף בן שמעון בעיר אחת דלפי הגמ' פ"ו ב', הוה השטר פסול דהואיל ועידי חתימה עושים אותו לשטר אז הואיל ואין מוכח מתוכו איזה יוסף בן שמעון הוא זה פסול השטר אבל לפי גמרא דידן דף כ"ב ב', שהשטר כשר בעידי מסירה לחד אלא שבעינן לקיים יעמדו ימים רבים חד מתקיים ע"י עידי חתימה, עכת"ד.

רואים מדברי הגרע"א דהא דביא מוכח מתוכו הוא משום דכן הוא דין שטר לר"מ דלא חשיב שטר רק אם מוכח מתוכו אבל לר"א דס"ל דגם ע"מ מועילים ע"כ חולק בזה על ר"מ, ומשו"ה אפילו באופן דמודה ר"א דבעי' ע"ח משום למען יעמדו ימים רבים אין מצריך מוכח מתוכו.

הרמב"ם בפרק ב' ה"ב מהלכות גירושין כתב וז"ל וכותבין על דבר שיכול להזדייף והוא שיתנו לה בעידי מסירה ע"כ. משמע דבעי' ע"מ אפי' במקום ע"ח ואפי' אם יבררו אח"כ שלא נזדייף. וצריך להבין דהא הרמב"ם פסק כר"א דע"מ כרתי וא"כ אף דס"ל כהרי"ף דגם ע"ח מועילים, מ"מ דין מוכח מתוכו לא בעינן אף בשטר של ע"ח גרידא כיון שעכ"פ גם ע"מ גרידא מועילים דאז הרי אין מוכח מתוכו ובע"כ אין דין מוכח מתוכו בעצם השטר וכנ"ל מד' הגרע"א וא"כ אפי' בשטר שיכול להזדייף אף שאין מוכח מתוכו מ"מ יוכשר גם בע"ח גרידא.

ועוד צ"ע מה שפסק הרמב"ם בפ"ה מהל' עבדים. "כיצד בשטר כתב על הנייר או על החרס הרי את בן חורין וכו' שהוא גופו של שחרור ומוסר לו את השטר בפני שני עדים או שהיו עדים התומים בו ומוסר לו בינו לבינו הרי זה יצא לחירות. הרי דכאן לא הצריך עידי מסירה היכא שנכתב על דבר שיכול להזדייף כמו חרס, ומאי שנא גט אשה מגט שחרור.

עוד כתב הרמב"ם בהלכות מכירה פ"א ה"ז שכתב ח"ל כיצד בשטר כותב לו על הנייר או על החרס או על העלה שדי מכורה לך כיון שהגיע לידו קנה והיינו שאין לא עידי מסירה ולא עידי חתימה ומועיל מדין כתב בכתב ידו (עיין אמרי משה ט"ז) וגם פה יקשה דהואיל וחרס הוי דבר שיכול להזדייף איך לא הצריך עידי מסירה כמו בגט אשה.

ונראה לומר בהקדם, שיטת הר"ן ז"ל בדף פ"ו ב', אשר הארוך לבאר שעידי חתימה לר"א מספיקים לגירושין אבל לא משום דר"א ס"ל דאף עידי מסירה כרתי כמו שיטת הרמב"ן בהרי"ף, דהנך מעידי חתימה סבירא לי' לר"א דגם עידי מסירה כרתי, דעידי חתימה כרתי לר"א מאותו דין דכרתי לר"מ אלא שר"א ס"ל דאף עידי מסירה כרתי. ואלו שיטת הר"ן בהרי"ף היא, דעידי חתימה כרתי מדין עידי מסירה,ופירש הר"ן דבריו דהואיל וגט יוצא מתחת ידיה ואנן סהדי שהגט הזה בא לה מיד בעלה והואיל והאנן סהדי הזאת בנויה על העובדא שהגט הזה תתום ביד עדים דבלי זה אין האנן סהדי דאולי היא כתבה אותו בעצמה, אבל הואיל ויש עדים תתומים עליו זוהי ראיה שהם כתבו וחתמו אותו לבעל דהלא אסור להם לחתום בו לאשה כמובן ואם כן הואיל והוא יוצא מתחת ידה הלא העדים מסיימים לנו להסיק מסקנא שהגט נמסר לה משו"ה מיקרו העדים עידי מסירה.

ולשון הרמב"ם לכאורה מורה דס"ל כשיטת הר"ן דכתב בפ"א ה"ז מהל' גירושין תתמו בו שנים ועבר ונתנו לה בינו לבינה או שנמצאו עידי מסירה פסולים הרי זה כשר הואיל ועדים שבו כשרים והרי הגט יוצא מתחת ידה עכ"ל ומכח שהוסיף הרמב"ם והרי הגט יוצא מתחת ידה אשר לכאורה אין בו צורך דהא כוונתו בהלכה זו רק להחדיענו שעידי מסירה כרתי וגם עידי חתימה כרתי, אלא כוונתו בהוספה זו לבאר דלמה עידי חתימה כרתי, והיינו כדעת הר"ן שהואיל

ויוצא מתחת ידה הוו להו עידי חתימה כעידי מסירה.

ואחר שהוכחנו שהרמב"ם קאי בשיטת הר"ן, יש לבאר דבריו דאף דס"ל דעידי חתימה כרתי לר"א, מ"מ ביאור הדבר הוא דעל ידם ידעינן דהגט נמסר מהבעל לאשה והוו להו כעידי מסירה. ולכן בכתבו בדבר שיכול להדדייף שאין הוכחה מהשטר על המסירה דאפשר שזייפו השטר חסר לנו עידי מסירה, ועידי חתימה מועילים כעידי מסירה רק באינו יכול להדדייף שיש לנו ראי' טובה מחתימתם שהשטר נמסר.

ועיין בתוס' ד' א', ד"ה דקיי"ל שכתבו מיהו יש לחלק דלענין ממון דמהניא הודאת בע"ד כמאה עדים סגי בעידי חתימה במקום הודאת בע"ד אבל בקידושין וגירושין לא מהניא הודאת בע"ד משום דמחייב לאחריני כו' וע' בחי' ר' שלמה להגר"ש היימאן זצ"ל שפי' דהיכא דצריך עידי קיום כמו בקידושין וגירושין צריכים עידי מסירה לאשוויי לשטר שטר, אבל בשאר שטרות דלא צריך עידי קיום עידי חתימה המעידים על דעת המתחייב עושים את השטר לשטר. וכן מורה לשון הרמב"ם ומנין שיתנהו לה בפני עדים הרי הוא אומר על פי שנים או שלשה עדים יקום דבר וכו' ע"כ. והיינו משום דצריך עידי קיום לכן בעינן עדים בשעת מסירה גם להאשוויי שטרא, ורק כשיש עידי חתימה הלא הם נעשו עידי מסירה כמו שמבאר הר"ן.

ולפי זה אין סתירה בדברי הרמב"ם דבשלמא בעידי גט שבעינן עדים לקיום הדבר ובעינן עידי מסירה, אלא שעידי חתימה יכולים גם לשמש כעידי מסירה לכן כל היכא שכתבו על דבר שיכול להדדייף הואיל ואנחנו צריכים להוכיח מחתימתם שהיתה מסירה כל היכא דיכול להדדייף אין הוכחתינו הוכחה גמורה מהשטר ולכן הצריך הרמב"ם עידי מסירה כי אז לא צריך להוכיח מהשטר שהיתה כאן מסירה.

אבל בשטר מכירה שאין צורך לעדים לקיום הדבר אלא חתימה על דעת המתחייב אז גם אם חתמו על דבר שיכול להזדייף מ"מ עדות על דעת המתחייב יש כאן וזה מה דמשמה אותו לשטר מה שיש כאן עדים על דעת המתחייב ולכן אין להצריך עידי מסירה דהואיל ונוכל לברר אח"כ שלא זייפו את השטר, אז לא חסר כלום בשם שטר, מה שאין כן בגט דבעינן עידי מסירה ורק שעידי חתימה הכתובים בשטר הויא כאלו היא עדות מסירה ולכן כל היכא שמהשטר עצמו לא נוכל להבין את זה אלא ע"י עדות מבחוץ אין כאן עדות. וזה שמחלק הרמב"ם בין גט אשה לשטר מכירה וכן מובן שבשחרור עבדים גם לא הצריך הרמב"ם עידי מסירה דגם בשחרורי עבדים אין צורך לעדים מדין עידי קיום, [וכ"כ בקובץ ביאורים להגר"א ווסרמן זצ"ל], לכן לא בעינן עדים אלא על דעת מתחייב ומשום כך סגי בעידי חתימה גם על דבר שיכול להזדייף ולא הצריך הרמב"ם עידי מסירה בגט שחרור.

והנה הרמב"ם פסק דשני גיטין שנתערבו נותן שניהם לזו ושניהם לזו בעדי מסירה. והאף שמדובר שיש עידי חתימה בשטר מ"מ צריך עידי מסירה, וצ"ב הלא הרמב"ם לא מצריך עידי מסירה כל היכא דיש עידי חתימה. ולפי הנ"ל ניחא דהואיל ועידי חתימה רק משמשים כעידי מסירה כמו שאמרנו לעיל בשיטת הרמב"ם אז כל היכא דלא נוכל לדעת מהשטר עצמו שנמסר לה דהא אם יצא רק גט אחד מתחת ידה בעדי מסירה עוד לא מספיק דשמא זה אינה גיטה אלא גט חברתה ולכן מצריך שיצאו שני הגיטין מתחת ידה ואז נוכיח שהגט הנכון נמסר לה והואיל ואנו צריכים לסיוע הגט האחר אם כן לא עושים ההוכחה מעדי חתימה לבדם שהיתה מסירה אלא שמצרפים לזה גם העובדא שהשטר האחר יצא מתחת ידה ובאופן זה אין לנו הוכחה מהעדים לבד לכן אין עידי חתימה יכולים להיות כאן עידי מסירה.

ויש לבאר בזה דברי התוס' במכילתין ד' א', דקיי"ל שהוכיחו דר"א ס"ל דרק עידי מסירה כרתי ולא עידי חתימה, ממה שאמרה

הגמ' בדף פ"ו א', שאם היו שני גיטין ששמות הבעל והאשה שוים ונתערבו נותן שניהן לזו ושניהן לזו, ורצתה הגמ' לאמר דזה אחי רק לר"מ דעידי חתימה כרתי אבל לר"א דעידי מסירה כרתי הואיל והעידי מסירה לא ידעי במאי מיגרשא אי אפשר שיתן שתיהן לזו ושתיהן לזו והוכיחו התוס' מזה דאין עידי חתימה מועילים לר"א דאם לא כן למה לא ניתן שתיהן לזו ושתיהן לזו דכמו שמועיל לר"מ כך יועיל לר"א אלא ודאי דלר"א רק עידי מסירה כרתי. ולכאורה היא קושיא להנך ראשונים דסברי דלר"א גם עידי חתימה כרתי.

וי"ל בהקדם מה שיש להעיר על דברי התוס', דכתבו בהוכחתם וצריך לומר דאיירי במשולשין כוונתם דאף לר"מ מועיל רק במשולשין דאל"כ לא הוי מוכח מתוכו. ולכאורה זה מיותר מה שהוסיפו ואיירי במשולשין ואין זה נוגע להוכחתם דהא הוכחתם רק תלוי', שאם היה מועיל לר"מ היה צריך להועיל גם לר"א ומה שאנחנו מוכרחים לאמר דאיירי במשולשין זה רק נוגע לביאור הסוגיא שם ואין זה נוגע לנו עתה וכבר הקשה כן הפני' ונשאר בצ"ע.

וי"ל דהנה כבר הבאנו מתחלת דברינו שיטת רש"י דלר"מ לא בעינן מוכח שתוכו, וכן היא שיטת הר"ן בפרק ג', ולפי זה אם נאמר דלא בעי מוכח מתוכו לר"מ ולא איירי במשולשין אז אין לתוס' ראיה מאותה סוגיא דלר"א לא יועילו עידי חתימה, דהנה לפי דברי הר"ן דעידי חתימה מועילים כיון שהם עדים על המסירה אזי מובנים דברי הגמ' דלר"מ נוכל לתת שני השטרות כיון שעידי חתימה כרתי והעידי חתימה כבר העידו על דעת המתחייב ועשו את השטר לשטר, ולפיכך אף אם אינן משולשין הואיל ולא בעי מוכח מתוכו ודאי דנוכל לתת שני גיטין לכל אשה. אבל לר"א דעידי חתימה הם עדים על המסירה, א"כ הואיל ומעדותן לא נוכל לדעת אם נמסר לה הגט הנכון, דהואיל ושמותיהן שוות אין לנו לדעת שנמסר לה הגט הנכון אלא מצירוף העובדא שאנו רואים ששני השטרות יוצאים מתחת ידו, אבל מגוף השטר עצמו שמתגרשת בו — דהא אינה מתגרשת אלא באחד — לא נוכל להוכיח שהיתה מסירה, ולפיכך אין כאן עדות על מסירה, וזהו ההבדל בין ר"מ לר"א, ובכך מיושבת קו' התוס' מאותה גמרא לשיטת הר"ן, דאף אם עידי חתימה כרתי גם לר"א, מ"מ הואיל והם כרתי מדין עידי מסירה אין לנו לתת שני הגיטין לשתי הנשים וכמש"נ. אבל תוס' דסברי דבעינן מוכח מתוכו ומוכרחים לאמר דגם לר"מ לא יהיה מועיל לתת לשתיהן שני הגיטין רק אם היו משולשים, ממילא הוכיחו שפיר דאי אפשר לנקוט כסברת הר"ן דאם יש הכירא בהגט שהוא שייך רק לאשה מסוימת אז שפיר נוכל לברר מהעידי חתימה שהיתה מסירה הראויה ואם לא נוכל לברר מתוך הגט עצמו אם הוא הגט הנכון מ"מ בגט עצמו כתוב ומבורר למי שייך דהא איירינן במשולשין ומתוך הגט מבורר ששייך לאשה מסוימת ואין כאן עיכוב לנו רק משום חסרון ידיעה, והואיל ואם נוכיח למי שייך כל גט אז יהיה מבורר הגט, אין כאן חסרון בהעדות על המסירה.

הרב ראובן לפטן

בענין ריבית במקח וממכר

א. כתב הרמב"ם בפרק כ"ב מהל' מכירה הל' ג' וז"ל אבל הפוסק על שער שבשוק ולא הי' אותו המין שפסק עליו ברשות מוכר, חייב לקנות וליתן ללוקח מה שפסק. ואם חזר מקבל מי שפרע עכ"ל, והמ"מ כתב שזה מבואר בראש פ' איזהו נשך דף ס"ב ב', וכתב הכ"מ ואני אומר שמאחר דההיא דריש פרק איזהו נשך אינה שנוי' אלא לענין רבית מנין לו ללמד משם לענין קיום המקח, ודברי המ"מ צ"ב.

ב. גרסינן בב"מ דף ס"ב ב', כיצד לקח הימנו חטים בדינר זהב הכור וכן השער וכו', וכי אין לו יין מאי הוי והתניא אין פוסקין על הפירות עד שיצא השער יצא השער פוסקין. אף על פי שאין לזה יש לזה אמר רבה מתניתין בבא לחוב בדמיהן עסקינן וכדתניא הרי שהי' נושה בחבירו מנה והלך ועמד על גורנו ואומר תן לי מעות שאני רוצה ליקח בהם חטים אמר לו חטים יש לי שאני נותן לך צא ועשה עלי כשער של עכשיו ואני אעלה לך כל שנים עשר חדש אסור דלאו כאיסרו הבא לידו דמי. ומבואר מזה שאם הי' "כאיסרו הבא לידו דמי" דהיינו שנתן מעות עכשיו הי' מותר ופירש רש"י שם ד"ה דלא כאיסרו הבא לידו דמי, וז"ל, שאין זה דומה לנותן איסור בשעה שפוסק דאיכא למימר יקנה לו עכשיו בשוק במעות שקיבל עכ"ל וצ"ב מה הוא ההיתר של "איסרו בא לידו".

ונראה לומר בזה, דמן התורה אין איסור ריבית רק בדרך הלואה ובקציצה, וחכמים אסרו אפילו במקח וממכר אם הוא דומה להלואה. ויש לפרש הא שצריך שלא להיות דומה להלואה בשני אופנים: (א) החפץ שהמוכר צריך לשלם להלוקח לאחר זמן הוא צריך להיות שייך ללוקח ולא רק חיוב משום דין של "פריעת בעל חוב מצוה". (ב) שאין צריך להחפץ להיות נחשב שייך להלוקח, רק שיהי' המעשה פסיקה מעשה שהוא דומה למקח וממכר ולא להלואה.

ג. ונראה שרש"י סובר כאופן הראשון שבארנו, שהרי רש"י כתב בד"ה "מתניתין בבא לחוב בדמיהן עסקינן" וז"ל שלא נתן לו זה מוכר ללוקח דמי החטין שחייב לו שיחזור ויקבלם הימנו בשביל היין אלא בא לעשות עליו דמי החטין חוב ולפסוק על התוב יין וכו'. דאי הוה לוה יין הוה קנוי לו מעכשיו ואי אייקר ברשותיה אייקר אבל אין לו והוא לא קבל עכשיו מעות שנוכל לומר יכול הוא לקנותו בדמים שקיבל נמצא שאינם אצלו אלא בהלואה בעלמא. עכ"ל, הרי שכתב רש"י שאין על היין רק דין של הלואה ואסור, אבל אם קבל מעות עכשיו הרי קבלם רק בשביל קניית היין ויש עליהם דין פקדון ואם ישלם יין יהא חשוב חליפת הפקדון של מעות. וזה מבואר גם כן ברש"י בפרקין דף ע"ב ב', שגרסי' בהמשנה הי' הוא תחילה לקוצרים פוסק עמו וכו' ופירש רש"י "דכיון דיש לו אין כאן רבית דמעכשיו הוא קנוי לו ואע"פ שלא משך דכי אין לו נמי אבק ריבית מדרבנן הוא "וכי יש לו לו לא גזור". וג"ל שהוקשה לו לרש"י במה שכתב "ואע"פ שלא משך", שצריך להיות הפירות קנוי להלוקח ממש להיות מותר, והרי הוא לא עשה מעשה קנין ממש של משיכה, וע"ז תי' רש"י שכיון שאבק ריבית מדרבנן הם עשו הפירות כמו שהוא קנוי להלוקח בלא משיכה, וכמש"כ.

המחבר פסק בסימן קס"ג סעיף א', מי שהי' נושה בחבירו מעות ואמר לו תן לי מעותי

שאני רוצה ליקח בהם חטים וכו' אם יש לו חטים כשיעור מעותיו מותר ועיין בט"ז סק"ד שכתב שמש"כ השו"ע הוא מלשון רש"י, והט"ז כתב שמשמעות רש"י שהוא הדין אם יש לו מעות משלו מותר ואינו צריך דוקא חיטים, אבל בסוף דבריו מייתי שהביית יוסף כתב שמשמעות לשון רש"י שאפילו יש לו מעות משלו אסור, וצריך דוקא חטים. ונ"ל שזה משמע בלשון רש"י שהבאנו למעלה ח"ל "והוא לא קבל עכשיו מעות" הרי שהוא כתב בהדיא שצריך ליתן מעות דוקא עכשיו כדי להיות מותר, והטעם כמו שנתבאר שצריך לעשות עכ"פ מעשה קנין קצת של נתינת מעות ומשום זה הקלו החכמים לומר שהפירות קנויות לגמרי ללוקח ואפילו אייקר ברשותו אייקר.

ד. ונראה ששיטת התוס' הוא כדרך השני שכתבתי שרק בעינן שהמעשה פיסוק יהי' דומה למקח וממכר ולא להלוואה. עיין תוס' דף ס"ג א' ד"ה בשמשך וז"ל, ואפילו אכלן המוכר מותר לשלם חטים אחרים אם יוקירו וכו' ומשיכה דהכא לא הויא אלא לענין היתר פיסוק ולא לקנות ממש. בצידו של התוס' כתוב, אבל בתוס' ישנים לא כתב כלל הך ומשיכה דהכא עד סוף הדיבור. ונראה לי שיש לגרוס המלים הללו וזה פרושו של התוס' שכיון שאפילו במשיכה אין צריך שיחול על החפץ דינים שהוא להלוקח רק צריך שהפיסוק יהי' מעשה של מקח וממכר וממילא אין נ"מ אם אכלן המוכר.

עיין בתוס' דף ס"ב ב' ד"ה לקח הימנו חטים בדינר זהב הכור, שכתב שרש"י פירש דמקח חטים הוי היתר אע"פ שאין לו חטים כיון שנתן לו מעות ולא קאי האיסור אלא איין. והקשה עליו בקושיתו השני "ועוד כיון דאסור לא קאי אלא איין מאי פריך בגמרא וכי אין לו יין מאי הוי והתנן יצא השער פוסקין אע"פ שאין לזה יש לזה וכי לא ידע דאסור לפסוק יין מחמת חוב ולא נתן לו אז שום דמים." ועיין במהר"ם שי"ף שפרש שאין לאמר שקושית התוס' מסברא חיצונה שסברא זו מתחדשת רק בדף ס"ג ב', בתירץ הגמרא על קושית ר' פפא התם "התם הלואה הכא זביני" רק קושית התוס' הי' שכיון שרש"י מפרש המשנה שמקח חטים מותר כיון שנתן מעות ורק יין אסור כיון שלא נתן מעות, ממילא ידענו סברא זו. ונראה לי שלפי דברי אין כאן קושי' שהרי כתבה התוס' בתחילת דבריו שלשיטת רש"י שנקט רישא לרבותא דסיפא דיין אסור אע"ג שבא מכח פיסוק הראשון של חטים שהי' דרך מקח וממכר ולא דרך הלואה. וזה הו"א טוב לשיטתו שכיון שנתן מעות על החטים הי' דין פקדון על החטים וכשהוא עושה פיסוק חדש על היין נעשה היין החליפין של החטים, אבל בשיטת התוס' הכל תלוי בהפסיקה וכיון שהי' כאן פסיקה חדשה על היין ולא נתן מעות, הפסיקה הזאת דומה להלואה ואסור.

עיין בתוס' ד"ה אע"פ שאין לזה יש לזה דאע"ג דלא משך חטים אין זה רבית כיון שאם הי' בא מוכר לחזור הי' קאי במי שפרע ולכן חשיבי כנתיקרו ברשות לוקח. והקשה בספר פני יהושע, למה צריך התוס' לטעם זה שהרי איתא בגמרא דף ס"ג ב', טעם אחר "דאמר ליה שקולא טיבותיך ושדייא אחיזרי מאי אהנית לי אי הוו לי זוזא בידי הוה מזבינינא בהיני ובשילי בזולא". ונראה לי שהתוס' צריך טעם זה ולא מספיק הטעם של הגמרא כמו שביארתי, שראשית כל צריך להיות פיסוק שדומה למקח וממכר ואחר כך אם יש הסברא של "מאי אהנית לי" לא גזרו רבנן. ובאמת כן איתא בגמ' לחדיא שם, שהקשה אח"כ "אלא מעתה מותר ללוות סאה בסאה" וכו' ותירץ "התם הלואה הכא זביני" הרי בהדיא שצריך להיות "זביני", וע"י קנין "למי שפרע" הוא פיסוק של "זביני".

ה. ולפ"ז מיושבים דברי הרמב"ם והמ"מ שהבאנו באות א', שהמ"מ סובר שאם אין קנין לכל הפחות "למי שפרע" לא היו מתירים החכמים ליתן הפירות אם נתיקרו ויש לו ראי'

מהסוגיא בב"מ דף ס"ב ב', כמו שביארנו לשיטת רש"י, ובאמת יש להוכיח שזה דעת הרמב"ם גופי' כיון שהוא פסק בפרק ז' מהלכות מכירה הל' ד', מי שהי' לו חוב אצל חבירו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לו אצלך ורצה המוכר. הרי זה כמי שנתן הדמים עתה וכל החוזר בו מקבל מי שפרע, ובהשגת הראב"ד כתב, א"א לא ידעתי זה למה וכו' ואולי הטעהו הא דאמרינן מעמידין מלוה על הפרות והוא שיש לו והיא לאו לענין קני' מיירי אלא לאיסור ריבית עכ"ל.

ונראה ששיטת הרמב"ם שאם אין קנין לכל הפחות "למי שפרע" הי' אסור כמו לשיטת רש"י שביארנו, אבל הראב"ד סובר כשיטת התוס' שאין צריך להיות החפץ שייך ללוקח רק צריך להיות פסיקה של מקח וממכר. ובאמת צ"ע על הרב בכסף משנה שלא כתב כן.

רפאל שמולביץ

בדין שריפת תרומה טמאה

בגמ' שבת דף כ"ה א', הא בחול שפיר דמי מ"ט אמר רב כשם שמצוה לשרוף הקדשים שנטמאו כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת ואמרה תורה בשעת ביעורה תיהני ממנה היכן אמרה תורה מדרב נחמן דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה אמר קרא ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומתי בשתי תרומות הכתוב מדבר אחת תרומה טהורה ואחת תרומה טמאה ואמר רחמנא לך שלך תהא להסיקה תחת תבשילך. ועי' בתוס' ד"ה הא בחול שהקשה וז"ל תימא מהיכא תיתי דתרומה טמאה אסורה בהנאה דבעי מ"ט אי ממעשה הקל איכא למיפרך וכו' ותירצו דהוה גמרינן תרומה מדאיתקש לבכורים ובכורים למעשר עיי"ש.

והנה בפשוטו הי' נראה דהך דינא דשלך תהא להסיקה תחת תבשילך אינו תלוי כלל עם מצות שריפתה, ואדרבה נתחדש בזה דיש היתר הנאה בשעת ביעורה והיינו להסיקה תחת תבשילו, וכ"ה להדיא בתוס' כ"ד ב', ד"ה לפי ח"ל וא"ת היכי ילפינן תרומה מקדשים דקדשים דין הוא שאין שריפתן דוחה יו"ט לפי שאין יכולין ליהנות בשעת שריפה וכו', אלא שריפת תרומה טמאה שמותר ליהנות בשעת שריפה למה יאסר מ"ש משמן חולין שמותר לשורפו ולהדליקו להנאתו דאטו תרומה לפי שיש מצוה בשריפתה מיגרע גרע ואומר ריב"א דודאי גרע דכיון שאסרה תורה כל הנאות רק הנאה שריפה, א"כ הבערה זו אינה לצורך הנאתו אלא לשם מצות שריפה אלא שהתורה לא הקפידה שיהנה ממנה בשעת ביעורה ולהכי לא דחיא יו"ט מידי דהוה אנדרים ונדבות דאין קריבים ביו"ט למ"ד משולחן גבוה קא זכו וכן שותי הלחם לדידי' אין אפייתן דוחה יו"ט אע"פ שיש בהן אכילת אדם משום דעיקרן לצורך גבוה ולמ"ד קריבין ביו"ט היינו משום דקסבר דעיקר שחיטתן ואפייתן נמי לצורך אדם, אבל שריפת תרומה טמאה ודאי לשם מצות ביעור ולא לשם הנאה הלכך אסורה ביו"ט כשאר קדשים ע"כ. הרי להדיא דעיקר מצותה היא שריפתה אלא דיש לו היתר הנאה. וכן מבואר נמי בסוף הדיבור ח"ל וא"ת ומאי אירייא אטו קדשים משום דאין שורפין קדשים ביו"ט נגזור משום תרומה שלא לצורך וכו' וי"ל דשריפת תרומה שלא לצורך לא שכיח דשום אדם לא ישרפנה חנם

עי״ש, הרי להדיא דעיקר מצותה היא שריפתה ורכול לשורפה גם בלי ליהנות ממנה.

אולם נראה דלא כן דעת הרמב״ם דז״ל בפ״ב מהל׳ תרומות הי״ד התרומה לכהן בין טהורה בין טמאה אפי׳ נטמא הדגן או התירוש כולו קודם שיפריש ה״ז חייב להפריש ממנו תרומה בטומאה וליתנה לכהן שנאמר ואני נתתי לך את משמרת תרומותי אחת טהורה ואחת טמאה הטהורה נאכלת לכהנים והטמאה יהנו בשריפתה, מבואר מדבריו דהך דינא דמסיקו תחת חבשילו אינו היתר הנאה דנתרבה דמותר ליהנות בשעת שריפתה, וכדביארנו לעיל בדעת התוס׳, אלא דזה עיקר הדין דיהנה ממנה ע״י השריפה, והו משכ״כ וטהורה נאכלת לכהנים והטמאה יהנו בשריפתה.

ובביאור הדבר נראה, דאין כאן דין שריפה בתרומה טמאה כלל ואדרבה, מצותה ליהנות ממנה וכמו שתרומה טהורה ניתנה ליהנות ע״י אכילה כמ״כ ניתנה תרומה טמאה ליהנות ע״י שריפה.

והנה הר״מ בסוף הל׳ י״ד וז״ל אם הי׳ שמן מדליקין אותו ואם הי׳ דגן וכיוצא בו מסיקין את התנור עכ״ל, ומבואר מזה דהשריפה של שמן הוא דוקא באופן הדלקה ושרפתו של דגן הוא דוקא באופן היסיקן תחת חבשילו. והיינו כנ״ל דכיון דדין שריפה של תרומה טמאה הוא דין בהנאתה, דזהו דינה ליהנות ע״י שריפתה, לכן בע״י שיהי׳ באופן הנאתה ממש והיינו שמן להדלקה ובדגן להסיקו תחת חבשילו. [וביתר ביאור נראה, דהא דבאמת אסור לבערו בלי הנאה או לשנות מאופן הנאתו הוא עפ״י מש״כ הר״מ בהל׳ תרומות פי״ב ה״א וז״ל אסור לטמא את התרומה של א״י כשאר קדשים ולא יביאנה לידי טומאה ולא יפסידנה אלא אוכל הטהורה ומדליק הטמא ומבואר דיש דין הפסד בתרומה טמאה ומשו״ה צריך דוקא להדליק את השמן, ודין זה נלמד מהדרשא דמשמרת תרומותי בשתי תרומות הכ׳ מדבר אחת טהורה ואחת טמאה, והיינו דשייך גם משמרת אצל תרומה טמאה דצריך לשמרה למצותה וכ״ה להדיא בפירוש הר״ת בפסחים דף ט״ו א׳, בהדין דחבית של תרומה שנולד בה פסק עי״ש ודלא כהתוס׳ בבכורות דף ל״ד א׳ ד״ה אחת עי״ש.] לא כן לדעת התוס׳ בדאי שלא שייך לחלק באופני השריפה מכיון דכל המצוה הוא לבערו מן העולם ע״י שריפה ופשוט.

וכ״ה מבואר בדברי הר״מ פי״א מתרומות ה״א וז״ל התרומה ניתנה לאכילה ולשתייה ולסיכה שהסיכה היא כשתייה שנאמר ותבא כמים בקרבו וכשמן בעצמותיו. והשתייה בכלל אכילה לאכול דבר שדרכו לאכול ולשתות דבר שדרכו לשתות ולסוך דבר שדרכו לסוך לא יסוך יין וחומץ אבל סך הוא את השמן הטהור ומדליק אם הטמא וזהו נקרא שמן שריפה בכל מקום עכ״ל. הרי דמביא הר״מ הך דינא דמדליק את השמן בהדי אכילת תרומה ושתיית תרומה וסיכת תרומה, והיינו כמש״כ דכמו דתרומה טהורה ניתנת לאכילה כמ״כ תרומה טמאה ניתנת ליהנות ממנה ע״י שריפה.

ונראה דע״פ דברינו בדעת הר״מ מיושב קושיית התוס׳ שהבאנו, דלמה לן קרא להתיר תרומה טמאה בהנאה דמה״ת דאסורה דבעי ע״ז דרשא דשתי תרומות הכתוב מדבר, ולדברינו בדעת הר״מ נראה, דאמנם זה שמותרת ליהנות בשעת שריפתו בודאי ידעי׳ בלי קרא, ובקושיית התוס׳, ודרשת הגמ׳ דתרומותי, הוא דיש ב׳ תרומות, והסקתו של השמן היא היא אכילתו, ה״ה מאי דילפי׳ מקרא דתרומותי, ומיושב קו׳ תוס׳, דדאי בלי קרא לא היינו יודעים שיש פרשה של ״אכילת״ תרומה גם על תרומה טמאה, והתוס׳ שהקשו הוא לשיטתו דהדין שריפה והדין הנאה הם שני דינים נפרדים.

ב. משנה סוכה ל״ד ב׳, אתרוג של תרומה טמאה פסול — ובגמ׳ מבואר שהטעם הוא משום דאין בה היתר אכילה. ובתוס׳ הקשו דלמה לן טעמא דאין בה היתר אכילה תיפוק

לי' דכיתותי מיכתת שיעורא משום דמצותה בשריפה כמו באתרוג של אשרה ושל עיר הנדחת.

וכעי"ז מקשה השעה"מ על המשנה פסחים י"ד א', אמר ר"מ מדבריהם למדנו ששורפין תרומה טהורה עם הטמאה בפסח, ואמרי' עלה בגמ' אר"י אין הנדון דומה לראי' אף אנו מודים על התרומה שנטמאת בוולד הטומאה ששורפין עם תרומה שנטמאת באב הטומאה אבל היאך נשרף התליה עם הטמאה שמא יבא אליהו ויטהרנה. וברש"י, ונמצא למפרע שטימאנו תרומה בידים, והקשה הרי תרומה טמאה היא מן הנשרפין כדאיתא בתמורה ל"ג ב', ודינה דכיתותי מיכתת שיעורא כמש"כ התוס' בסוכה הנ"ל, א"כ הא אפי' תרומה טהורה מצי לשרוף עם תרומה טמאה דקי"ל דפחות מכביצה אינו מטמא אחרים, והוי' פחות מכביצה דכיתותי מיכתת שיעורא.

והנראה, דלפ"מ שביארנו בשיטת הר"מ מיושב היטב, דל"ש כיתותי מיכתת שיעורא אלא כשמצות השריפה הוא כדי לבערו מן העולם, וע"ז נאמר דאפי' טרם ששרפה הוי כבר ככתות ונחשב לפחות מכשיעור, אבל בתרומה טמאה הלא אדרבה, שריפתו היא גופא קיום הנאתו, דזהו מצותו ליהנות ממנו באופן זה להדלקה או לחסקה וכמש"נ, ואין שריפה זו כדי לבערו מן העולם כלל, ולכן ל"ש לומר כיתותי מיכתת שיעורא, ומיושב קו' התוס' והשעה"מ, ותוס' דהקשו ולא נחתי לתירוץ זה הוא משום דלשיטתייהו אזלי בשבת כ"ד ב' בשם הריב"א, והיינו דס"ל להתוס' דדין שריפה של תרומה טמאה הוא ככל הנשרפין וכמו שביארנו לעיל, ושפיר הקשו דנימא כיתותי מיכתת שיעורא.

האמנם דלכאורה דברינו נסתרים ממשנה דסוף תמורה דקחשיב תרומה טמאה בהדי נשרפין ומשמע מזה דהוי כשאר נשרפין שדינן להתבער מן העולם, אלא די"ל דהנה הר"מ בפי"ט מפסוה"מ ה"י השמיט דין תרומה טמאה נשרפת משאר דיני המשנה דתמורה דנשרפין, ולפי"ד ניחא דתרומה טמאה אינה ככל הנשרפין, דהרי עיקר מצותה ליהנות ממנה ולא שריפתה, אלא שלא ניתן ליהנות ממנה רק ע"י שריפה משא"כ שאר הנשרפין עיקר מצוותן הוי שריפה וביעורן מן העולם. והא דקחשיב תרומה טמאה בהמשנה בסוף תמורה, היינו משום דלמעשה היא בכלל הנשרפין.

הרב שאול מילר

עשה דוחה לא תעשה במצות יבום

א. יבמות ג' ב', "טעמא דכתב רחמנא עליה הא לאו הכי הו"א אחות אשה מייבמת וכו' אתי עשה ודחי ל"ת, וכו'. ל"ת שיש בו כרת מי דחי." הרי דאילו יבום דוחה, שפיר מחייבם.

ומקשה תוס' ד"ה לא תעשה, "אמאי לא ילפינן דלידחי מעשה דייבום, דדחי ל"ת דכרת דאשת איש," ועונה "ואור"י דמאשת אח לא מצי למילף בעלמא דלידחי עשה ל"ת שיש בו כרת, דשאני אשת אח דמצותו בכך." וע' תוס' ה' ב' ד"ה כולה, "ואור"י וכו' דאחי עשה דבגדי כהונה דחי לאו דכלאים, ואין זה הותר מכללו ומיהו אי לאו כלאים, מבגדי כהונה לא הוה מצי למילף בעלמא, משום דמצותו בכך וכו', כמו שפירשתי לעיל, דלא ילפינן מאשת אח." הרי מפורש בתוס' דהיסוד של יבום הוא שעשה דיבום דוחה ל"ת שיש בו כרת דערוה דאשת אח ולא ילפינן מיניה, משום שהעצם צווי דיבום הוא לדחות הלאו שיש בו כרת. ולא ילפינן מיניה שצווי בדבר אחד, למשל בבגד אב ואם, ידחה לאו דשבת שיש בו כרת, שאינו נכלל בעצם צווי שידחה שבת. ומפורש בתוס' דעשה דיבום דוחה הלאו דכרת של אשת אח. (ולא כשיטת הרמב"ן בתורת האדם, ענין הכהנים, דהלאו דאשת אח לא נכתב אלא במקום בנים, וליתיה לכרת ולא ללאו בהכי).

ועיין בראשונים יומא פ"ג א', בסוגיא דמאכילין אותו הקל תחילה. דמפורש במהר"ם, מובא ברא"ש סימן י"ד דאם שבת הותרה לחולה שיש בו סכנה "הרי כל מלאכה שעושה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה כאלו עשאה בחול." ושאר איסורים רק דחויים לפקוח נפש, "אבל נבילה, המאכל עצמו אסור ואריה רביע עלה." הרי דאם הותרה האיסור, פקע מיניה חלות דין איסור ואם רק נדחה האיסור, חלות דין איסור ביה. והדבר מבואר בכמה מקומות.

ולפי"ז תמוה, דאם הערוה דאשת אח ואחות אשה רק נדחה מכח מצות יבום, א"כ עדיין חלות דין איסור כרת ביה, ובמקום איסור כרת ליכא תפיסת קידושין וחלות קנין אישות. וביבום מפורש ולקחה לו לאשה, דיש חלות קנין אישות על ידי היבום. ולא עוד, אלא דמבואר בכמה מקומות דכל דליכא חלות קנין אישות, לא שייך קיום מצות יבום וא"כ צ"ב הגמ' והתוס' שאם עשה דיבום רק דוחה איסור ערוה,יש קיום מצות יבום, דכיון דאיסור כרת במקומה עומדת, לא שייך תפיסות קנין אישות, ואיך יתקיים מצות יבום. והאחרונים כבר העירו בזה.

ב. חולין ק"ג א', "אכל אבר מן החי מן הטריפה, ר' יוחנן אמר חייב שתים" ורבא מסביר דהמחלוקת הוא כגון שחלש ממנה אבר וטרפה בו. מר (ר' יוחנן) סבר בהמה בחייה לאברים אינה עומדת, איסור אבר ואיסור טריפה בהדי הדדי קאתי. "ולפי זה, סובר ר' יוחנן דאם נטרפה הבהמה בחייה, לא אתי איסור אבר מן החי וחל על איסור טריפה. וכך פוסק הרמב"ם פ"ה מאכלות אסורות הל' ה', "חלש אבר מן החי ונטרפה בנטילתו ואכלו חייב שתים וכו' שהרי שני האיסורין באין כאחת."

וצ"ע דעיין חולין ק' ב', דר' יהודא סובר דאיסור גיד הנשה חל על איסור בהמה טמאה

שקדם מפני "שכן איסורו נוהג בבני נח." ומשמע דחכמים תולקים רק משום "בסיני נאמר אלא שנכתב במקומו", אבל אלו סברי דאיסורו נוהג בבן נח היו מחדים לר' יהדא דהוי איסור מוסיף וחל על איסור.

וכן ק"ב א', מבואר דלר' יהדא, איסור אבר מן החי חל על איסור בהמה טמאה הקדים "שכן איסורו נוהג בבני נח".

ואם כן, גם כאן נימא דאיסור אבר מן החי יחול על הטריפה שקדם מפני דמוסיף לבן נח. — ועיין תוס' דמצינו דר' יוחנן סובר דאיסור כולל חל על איסור, וא"כ כל שכן דאיסור מוסיף חל על איסור. "וי"ל אף על גב שפירש ר' יוחנן מתניתין דהתם בכולל לדידיה לא סבירא ליה הכי." ומפני חומר הקושיא הוכרח תוס' לדוחק זו. — ולרמב"ם קשה דפוסק דאמרינן איסור מוסיף חל על איסור, וכאן פוסק דאין איסור אבר חל על איסור טריפה.

ועיין ברשב"א חולין ק"ב א', ד"ה ולר' יהדא, דמקשה על הגמ' דאמר דבעינן פסוק דאיסור אבר חל על איסור טמאה אליבא דר' אלעזר. והלא במשנה מבואר דחכמים מודים דאם אסור לבן נח הוי איסור מוסיף. ועונה, "וי"ל דבמתניתין, לטעמיה דר' יהדא קאמרו ליה, ולדידהו לא סבירא להו." הרי מפורש ברשב"א דעצם יסוד זו, דאיסור לבן נח הוי איסור מוסיף, במחלוקת שנויה. וא"כ שפיר י"ל דרבא אליבא דר' יוחנן חולק על ר' יהדא וסובר דאיסור לבן נח לא הוי איסור מוסיף. ובזה מיושב פסק הרמב"ם אבל העצם יסוד לא מובן, דאיך נבין שלא הוי איסור מוסיף, הלא מוסיף איסור לשאר אנשים, וצ"ע.

ועיין תשובת רמ"ע מפאנו קכ"ג ד"ה ואין כאן, "ובאבר מן החי ליכא למימר מגו דאתוסף ביה איסור לבן נח, יחול איסור עלינו במוסיף, דהא דרשינן ראה ויתר גוירים, התיר להם ז' מצוות." ובהג"ה שם מתמיה, "לא ידעתי מהו, דהא פשיטא דבאיסורייהו קיימא, ולא יושיט אבמה"ח לבן נח, אלא שאין מקבלים שכר, כמבואר בתלמוד, ויפלא בעיני על הרב המחבר ז"ל. ולא די בזה, אלא שכתב על רבותינו בעלי התוס' דעיקר קושיא ליתא." וצע"ג.

ג. ב"ק ל"ח א', "דא"ר יוסף עמד וימודד ארץ ראה ויתר גויים, וכו' ראה שבע מצוות שקיבלו עליהם בני נח ולא קיימום, עמד והתירן להם." ומסיק בגמ', "אין מקבלים עליהם שכר כמצווה ועושה, אלא כמי שאינו מצווה ועושה." ומפרש בתוס' קידושין ל"א א' ד"ה גדול, "דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו, שאם ירצה יניח."

ולכאורה אינו מובן, דמפורש בגמ' שיש עדיין שבעה מצוות לבן נח, ומשום הכי נענשין על בטולם. וא"כ כשמקיימים אותו צווי למה הוי מעשה של אינו מצווה ועושה. וצ"ע.

עיין ריטב"א מכות ט' א' ד"ה אלמא, "וגר תושב הוא שקבל בב"ד של ישראל לקיים שבע מצוות שנצטוו בני נח וכו' וכיון שקיבלו בב"ד הוא נקרא בשבע מצוות אלו מצווה ועושה וכו'. ובן נח הוא שלא קבלם בב"ד אלא דקים לן שמקיים אותם מעצמו, והוא נדון בהם כמי שאינו מצווה ועושה." ומקשים, דאיזו גרות יש כאן בגר תושב, הלא קדם הקבלה חייב בז' מצוות גם כן, ולא נתחדש בקבלתו שם דבר.

ד. ואשר נראה מהגמ' ובהריטב"א, דיש תמיד שני דינים בצווי, (א) — יש צווי של מצה, (ב) — ויש קבלת הצווי. וכשאדם אינו מקבל הצווי הרי הגברא נשאר אינו מצווה. אע"ג שהקב"ה מצוה אותו, כל שאינו מקבל הצווי, הגברא לא נעשה גברא מצווה, ונשאר מופקר ובן חורין מן הצווי והוו גברא — "מותר". וכשהגברא מקבל עליו את הצווי, חל הצווי בהגברא, והוי גברא המצווה.

והחלוק הוא כאשר הגברא בא לעשות מעשה לקיים את הצווי. אם הוי גברא המצווה, יש עליו עול צווי לקיים אותו, והמעשה שעושה אינו תלוי ברצונו, אלא הוי מכח הצווי שקיבל על עצמו ומעשה מחמת ומכח הצווי, הוי מעשה לקיים רצון המצוה.

אבל אם הגברא לא קיבל על עצמו את הצווי, אז המעשה לקיים הצווי, אינו נובע מכח הצווי, אלא נובע מרצונו של עצמו. אם אינו רוצה, לא יקיים; אם רוצה, אז יקיים. אבל אין כאן עול הצווי המחייבו. וא"כ, כאשר עושה, אותו מעשה הוי מחמת רצון עצמו, ולא מחמת רצון המצוה.

וזהו מש"כ התוס' "דמי שמצווה דואג ומצטער יותר פן יעבור" מפני שקיבל הצווי, והוי מצווה, ועתה מוכרח לקיימו. ו"שאין מצווה, שיש לו פת בסלו, שאם ירצה יניח," שכיון שלא קיבל על עצמו את הצווי, לא חל ביה הצווי, ואין כאן גברא מצווה, אלא הכל תלוי ברצונו, "ואם ירצה יניח." ואם כן, אפילו כשיקיים, הוי מחמת רצון עצמו, ולא מחמת רצון המצוה, אינו עושה מחמת הצווי, אלא אדעתא דנפשיה עושה.

ולפי"ז מובן ההשתנות שבגר תושב ויסוד הגרות ביה. דבמתן תורה חל "ויתר גויים", שגוי לא מקבל על עצמו צווי ה'. אם כן, כאשר גוי מקבל על עצמו הז' מצוות בב"ד של ישראל, נתחדש חלות צווי בהגברא והוי חלות שם גברא־מצווה. וכמו שראינו, בזה משתנה כל מעשיו. דמקודם, מחמת רצון עצמו קעביד, ועתה מחמת רצון ה' עושה, ואין לך השתנות גדול מזה והוא חלות שם והשתנות בהעצם גברא. וזהו החלות גרות שבו, הדו"ק.

ה. בדין אין איסור חל על איסור יש מחלוקת ראשונים. יש סוברים דאיסור השני חל אלא דליכא עונש. ויש סוברים דאיסור השני לא חל כלל. ע' בית הלוי ח"א סימן מ"ד. והשיטה דלא חל איסור שני כלל היינו דחלות דין איסור הראשון מעכב איסור השני מלחול. אבל לכאורה לא מובן השיטה דאיסור שני חל אלא דליכא העונש. דאם האיסור כבר חל ואיסור הראשון אינו מעכבו מלחול, אם כן מהו הסבה למנוע הדין עונש של אותו איסור. וצ"ע.

עיין יבמות קי"ד א', דיש צד בגמרא לומר דקטן אוכל נבילות, ב"ד מצווין להפרישו. ופסקינן דאין ב"ד מצווין להפרישו, אבל יש איסור דאורייתא לגדולים "ליספו ליה בידים" לקטן. והנה משני דינים הללו מוכח דיש חלות דין איסור נבילה לקטן, דאם לא כן ממה צריכים ב"ד להפרישו כיון דליכא מצות תנוך על ב"ד. ואם אין איסור נבילה לקטן, איזה איסור עושה גדול כשמאכיל לקטן. אלא ברור דיש חלות דין איסור לקטן. ושקטה, דא"כ למה באמת אין ב"ד מצווין להפרישו, ולמה קטן לא נענש.

ועיין נדה מ"ו ב', ברש"י ד"ה איסורא, "דקטן לאו בר קבולי עליה תקנתא דרבנן הוא", שקטן אינו בר הכי לקבל עליו צווי. וזהו יסוד הדברים במצוה דאורייתא. העצם צווי דלא תאכל נבילה הוי לכלל ישראל הכולל קטן. אבל קטן אינו בר הכי לקבל עליו אזהרה. והדברים מתחלקים כך, כיון דיש צווי של נבילה לגבי הקטן, יש חלות דין איסור לגבי הקטן. אבל כיון דהקטן אינו בר הכי לקבל על עצמו את הצווי, נשאר גברא אינו־מצווה וכיון שכן לא הוי בר חיובא. וזה פשוט דהאיסור אינו איסור עם דין ענש אלא לגבי מי שהוי בר חיובא עליה. אבל כיון שהקטן אינו בר קבולי אזהרה עליה, לא נעשה בר חיובא על האיסור, ואם כן לא חל ביה דין ענש, והוי חלות איסור בלא דין מלקות לגבי הקטן.

ועיין נדה מ"ו דקסבר רב הונא דקטן מופלא סמוך מאיש נענש במלקות בהקדיש ואכל הקדש שלו. הרי דשייך ענש לחול על קטן. אלא שבכל מקום הטעם דקטן לאו בר עונשים, אינו משום דמופקע מקבלת ענש, אלא שמופקע מקבלת צווי, ומשום הכי הוי אינו בר חיובא.

וע' בחדושי הגר"ח קרבן פסח פרק ה' הלכה ז', "ובחשו"ק הרי לא מצינו רק דאינם בני מצוות דלאו בני חיובא ואזהרה נינהו, אבל אינם מופקעים מעצם הדינים, ואם הם פטורים ממצות הפסח, אבל מ"מ בני ק"פ נינהו" והדברים לכאורה סותרים אהדדי וקשה ממ"נ, דאם אומרים דחשו"ק אינם בני חיובא

ואזהרה, איך שייך לומר דאינם מופקעים מעצם המצוה, אבל כוונת הגר"ח הוא כמוש"כ, דעצם מצוה בתורה נאמר לכלל ישראל סתם, ולא כתוב בפרשה איש, ולא כתוב בר דעת, אלא הוי סתם אל בני ישראל, וחשו"ק מבני ישראל נינהו. והמצוה הוי הסבה לחלות דינים בהפצא. והחסרון של חשו"ק הוי בהם, שאינם בר קבולי אזהרה עלייהו, ולא חל עלייהו אותו צווי ולא חל בהו דהם מצווים, ומשום הכי לאו בני חיובא נינהו. וזהו ש"פטורים ממצות הפסח", דליכא חיובא עליהם, "אבל מ"מ בני ק"ק נינהו" דגוף הפרשה נאמר להם.

ונראה לפי"ז שזהו יסוד הדין דאאחע"א לסוברים דהאיסור חל, אבל ענש ליכא. והיינו, דסובר דחלות דין איסור בחפץ אינו מעכב חלות דין איסור השני. אבל הוי דין אחר, דאם כבר חל בגברא דהוי מצווה לגבי חפץ זו א"כ הצווי השני לא חל על צווי הראשון, והגברא נשאר אינו-מצווה לגבי איסור זה. וכמו שראינו בקטן, דאם לא חל הצווי על הגברא, לא הוי בר חיובא על האיסור, ואז ליכא דין ענש לאיסור זו. דענש הוי דין של איסור לבר חיובא העובר על האיסור, אבל כשלא הוי בר חיובא לגבי האיסור לא שייך ענש, ושוב אין לאיסור זה דין ענש. מהזו שאיסור השני חל מכח הצווי, אבל אין לאיסור דין ענש, מכיון שהצווי לא חל בגברא.

(ולכאורה לפי מש"נ קשה דבארנו שגוי לא קיבל האזהרה עליה, והוי גברא אינו מצווה, וא"כ למה הוי בר חיובא? התירוץ פשוט. דגוי מחוייב לקבל צווי הקב"ה על עצמו, ולכן כשאינו מקבל, אין זה פוטר חיובו אבל כדי לקבל האזהרה צריך להיות בר דעת, וחשו"ק לאו בני דעה נינהו ולכן לאו בר קבולי אזהרה עלייהו, ואין להם חיוב לקבל האזהרה, ואז לא הוו בני חיובא. — וכן באאחע"א דינא הכי דלא חל על הגברא צווי על צווי, ושוב אינו חייב לקבל האזהרה עליו, ונשאר אינו מצווה ואינו בר חיובא. — אבל גוי מחוייב לקבל הצווי, ולכן בזה שאינו מקבל לא נפטר מחיובו.)

ולפי זה, יש חלוק בדין דאיסור מוסיף. דלמד"א דאיסור ראשון מעכב חלות איסור השני, א"כ איסור מוסיף היינו שחלות איסור השני הוי הוספת דין איסור לגבי אנשים אחרים. אבל למד"א דתמיד חל דין איסור השני בהחפץ, והחסרון הוא בחלות הצווי בהגברא, אם כן מוסיף היינו שמוסיף מצווים. ונפקא מינה יהא באיסור שמוסיף חלות דין איסור בהחפצא ואינו מוסיף גברא־מצווה עליו. וזהו איסורים לבני נח. שודאי יש חלות דין איסור בהחפץ לגבי בן נח, ומפאת זה יש מוסיף. אבל ראה ויתר גויים מגלה לן דאינו מקבל האזהרה עליה, ונשאר גברא־אינו־מצווה, גברא־מותר, ואם כן איסור זה אינו מוסיף גברא־מצווה. והוא פשוט פשט בדברי הרמ"ע מפאנו, ובאור שיטת התנאים החולקים על ר' יוחא, ובאור פסק הר"מ.

ז. החלוק בין עשה דוחה ל"ת ועשה מחיר ל"ת הוא, דאם מחיר, היינו שהעשה מחיר החלות דין איסור בהחפץ, וזהו היסוד דהותרה, דהחלות דין איסור ניתר. — אבל עשה דוחה ל"ת היינו שהחלות דין איסור נשאר בהחפץ. והנה אם כן מה נדחה מן העשה, כיון שהאיסור במקומו עומד והדבר ברור שדחיית העשה היינו שדוחה הצווי של הל"ת מלחול על הגברא, ורק הצווי של העשה חל עליה. ולמשל, הצווי של יבום דוחה הצווי של הל"ת דערות אשת אחיך לא תגלה, מלחול עליו.

ולפי מש"נ יוצא דנשאר גברא־אינו־מצווה על ל"ת זו. ואז פשוט הוא דלא הוי בר חיובא על הל"ת הזאת. ואז פשוט דשוב אין לאיסור זו לגביה דין ענש, דענש שייך רק לבר חיובא. וא"כ כשפקו"נ דוחה נבילה, אה"נ יש חלות איסור נבילה בחפץ אבל דין ענש מלקות ליכא לגבי המסוכן כיון שאינו מצווה ואינו בר חיובא על איסור זה. וא"כ כשיבום דוחה ערוה דאשת אח, אה"נ יש חלות איסור אשת אח בה, אבל אין לאיסור זו דין ענש לגבי המייבם,

דהעשה דוחה צווי הלאו מלחול עליו, והוי אינו בר חיובא, ולא שייך דין ענש למי שאינו בר חיובא על איסור זה.

ויצא לפ״ז דכשעשה דיבום דוחה ל״ת דערוה דאשת אחיו לתוס׳, או בס״ד דגמ׳ שידחה ערוה דאחות אשה, אה״נ איסור איכא, אבל דין ענש ודאי ליכא, ואין כאן חפצא דכרת.

ויש כמה ראיות דהעכוב לתפיסת קידושין וחלות קנין באישות הוי באיסור עם דין ענש כרת, אבל איסור ערוה בלי דין ענש כרת אינו מעכב. ולפי זה מיושב בפשיטות דחל בה ולקחה לו לאשה, דכיון דאין דין ענש כרת, שפיר חל בה קנין אישות.

חרב שלמה אייזין

בענין קבלת הדם ע״י אויר כלי

א. רמב״ם פ״ד מעה״ק ה״ט אויר הכלי הרי הוא ככלי, היה מקבל הדם ונפתחו שולי המזרק קודם שיגיע הדם לאויר המזרק הנפתח לא נתקדש הדם שהאויר שאין סופו לנוח אינו כמונח. והיא איבעיא בזבחים כ״ה ב׳ ופסק הרמב״ם דלאו כמונח דמי משום דקאמר התם בגמ׳ את״ל אויר שאין סופו לנוח לאו כמונח דמי סופו לנוח מאי, והרמב״ם כדרכו פסק כאת״ל יע״ש בלח״מ. אלא דצ״ע מש״כ הרמב״ם דלא נתקדש הדם דמשמע דכל עיקר פסולו הוא רק משום דלא חל קידוש קבלת הדם אבל הא מיהא דלא חל פסולא דנשפך הדם ע״י האויר, ואם בא כהן וקבלו אח״כ מהאויר קודם שנפל לארץ מהני כיון דלא נפסל הדם בפסולא דנשפך, כן דקדק בספר ליקוטי הלכות, והקשה ע״ד דשם בסוגיא פשיט הגמ׳ דאויר שסופו לנוח כמונח דמי דאי אתה מודה במזרק דאי אפשר לו בלא זינוק ואי אויר שסופו לנוח לאו כמונח דמי יפסל ע״י האויר ולא יהני קבלה יע״ש, הרי להדיא דאי אויר לאו כמונח דמי נפסל הדם ע״י האויר בפסולא דנשפך ולא מהני תו קבלה, וצ״ע.

ב. ונראה בהקדם, דיעויין ברמב״ם פ״ה גירושין ה״י זרק גט לרשותה ועבר בתוך רשותה שהיא עומדת בה ונפל חוץ לרשותה וכו׳ אינה מגורשת עד שיניח ברשותה עכ״ל, והיינו דאויר שא״ס לנוח לא מהני בגט ואינה מגורשת, אולם דעת התוס׳ בגיטין ע״ט א׳ ד״ה דרך, ושאר פוסקים, דהה ספק מגורשת יע״ש במ״מ ובשו״ע אהע״ז ס׳ קל״ט, וטעמם משום דבב״מ י״ב א׳ מיבעיא ליה בכה״ג זרק ארנקי מפתח זה ויצא מפתח אחר מהו ולא איפשטא וא״כ הוה ספיקא דדינא והוה ספק מגורשת, ובמ״מ כתב בדעת הרמב״ם דס״ל דגט שאני ולא מהני בה אויר שא״ס לנוח, דבגיטין ע״ט א׳, קאמר בגמ׳ דנמחק דרך עלייה לא מ״ט מעיקרא לאו למינח קאי יע״ש, וע׳ בבית שמואל ס׳ קל״ט שתמה על המ״מ דהא בפשוטו י״ל דהרי הרמב״ם פסק בפ״ק מע״ק דלא מהני אויר שאס״ל לקידוש דם ומשום שפסק כאת״ל, וא״כ הרי איפשטא האיבעיא דב״מ י״ב א׳, ולהכי פסק דאינה מגורשת, ואמאי הוצרך לחלק בין גט לשאר מילי יע״ש. וכן הקשה בספר ברכת הזבח על

הרא"ש וש"פ דס"ל דלא אפשטא בעיא דרבא בב"מ י"ב א', והא אפשטא הכא דלאו כמונח דמי.

ג. ונראה בזה, דעיין במנחות י"א א' בעי רב פפא דבקיה לקומץ לדפניה דמנא מאי, תוך כלי בעינן והאיכא או דילמא הנחה בתוכו בעינן וליכא תיקו, והוכיח מכאן הגרי"ז ז"ל **דלא מהני אויר כלי לקידוש כלל דאל"כ אמאי לא מתקדש הקומץ ע"י אוירא דמנח דהרי הוא** מונח באוירו. ולקשה דהרי בסוגיא דזבחים מבואר דאי אויר שאין סופו לנוח כמונח דמי היה מתקדש הדם ע"י האויר, וכמבואר ברמב"ם דהא דלא נתקדש הדם הוא משום דלאו כמונח דמי וצ"ע. ובאמת דהרמב"ם בפי"א מפסוה"מ לא מפרש לה להה"א דקומץ כרש"י התם דאיירי לגבי קידוש קומץ, רק מפרש לה לגבי מעשה הקמיצה שהדביק בכלי וקמץ, וא"כ ל"ק מהרמב"ם אולם יקשה לרש"י שפי' לגבי קידוש קומץ, ועוד שמעתי בשם רבי יוסף דוב סאלאוויצ'יק שליט"א הר"ם דישיבת בריסק להקשות מהא דיומא נ"ח א', הניח מזרק בתוך מזרק וקיבל בו מהו, מין במינו חוצץ או אינו חוצץ, הרי מבואר ג"כ דבעינן גופו של כלי ולא מתקדש ע"י האויר וצ"ע. ונראה לומר, דהא דהיה מהני שיתקדש הדם אי אויר שאס"ל כמונח דמי לא הוה טעמא משום דנתקדש ע"י שהוא מונח באויר הכלי, דבאמת לא מהני אויר הכלי לקידוש דם אלא משום דאי כמונח דמי חשיב עי"ז כמונח בתחתית הכלי, וטעמא דמילתא משום דהרי איירינן הכא בגוונא דמעיקרא היה עומד לנוח בכלי קודם שנפתחו שולי המזרק ורק אח"כ נפתח, וכמש"כ ברש"י, ולהכי קמבעיא ליה אי חשיב כמונח בתחתית הכלי כיון דמעיקרא היה עומד לנוח שם, או דילמא דלאו כמונח דמי, משום דבסוף עתידים שולי ליפול ואין סופו לנוח. ומיושב היטב מהא דדביקה לקומץ ומהא דמזרק בתוך מזרק, דבאמת לא מהני אויר לקידוש ובעינן שיהא מונח למטה בכלי והרי אינו עומד לנוח למטה. ונראה מבואר כן דיש לדקדק אמאי לא מבעיא ליה בסוגיא דזבחים דהא בב"מ בעבר הדם דרך אויר מזרק ונפל חוץ למזרק אי מהני אויר שאס"ל לקידוש, והוה רבותא טפי בצד דמהני, ולפפש"כ מיושב היטב דבכה"ג ודאי דלא מהני לקידוש דלא היה עומד לנוח בתוכו מעולם ואויר כלי גרידא לא מהני לקידוש וכמשכ"נ.

והא דקמבעיא ליה בכה"ג בב"מ נראה דהך דינא דלא מהני אויר לקידוש זהו דין מסוים בקידוש כלי דבעינן מונח בכלי, והוא מדינים הנאמרים בקידוש כלי, אבל הא מיהא ודאי דאויר הכלי הוא ככלי לכל מילי, וכלישנא דגמ' זבחים כ"ה ב' זאת אומרת אויר כלי ככלי דמי, ולהכי בקנין חצר מהני מה שהוא בהאויר לקנות בו ולא בעינן דחשיב כמונח למטה בחצר אלא כל שהוא מונח באויר חשיב עי"ז שהוא בחצר, וכן משמע ברש"י שם דכתב דאויר שאס"ל היינו שאין סופו לנוח בתוך האויר, הרי להדיא דהכל תלוי אי הוה כמונח באויר ולא בעינן מונח למטה בחצר ולהכי מיבעיא ליה בחצר בכה"ג אי חשיב עכ"פ כמונח באויר לקנות בו או דילמא כיון דא"ס לנוח לא מהני אויר. וראיתי בספר אבן האזל דדקדק אמאי לא מיבעיא ליה בב"מ בגוונא דמב"ל בזבחים בזרק ארנקי לכליו של קונה ונשבר הכלי אי קנה. ולפמש"כ י"ל דבכה"ג ודאי דקנה, דהא דקא מב"ל בכה"ג הוא דוקא בקידוש כלי דכל עיקר דחשיב כמונח בכלי הוא על שם סופו דכל העומד לנוח כמונח דמי, ולהכי קא מב"ל דהרי אין סופו בפועל לנוח דהרי נפלו שוליו, אבל בחצר דסגי מה שהוא מונח באויר לקנות בו, ודאי דקני דהרי באמת הארנקי נמצא באויר הכלי, והא דבעינן סופו לנוח הוא רק תנאי דאי אין סופו לנוח אינו מונח באויר הכלי ולא מהני ליה אוירו, אבל לא בעינן הסופו לנוח לעיקר היותו למטה בכלי על שם סופו דהרי עכשיו הוא נמצא באוירו, ולהכי בכה"ג דמעיקרא היה עומד לנוח ונפתחו אח"כ ודאי דקנה כיון

דבשעה קודם שנפחתו הוה באוירו וגם איכא בשעתו התנאי דהיה עומד לנוח.

ד. ולפי המתבאר הרי נמצא דהאיבעיא בזבחים והאיבעיא בב"מ הם שתי איבעיות נפרדות, דבזבחים מב"ל אי חשיב כמונח בכלי ובגוונא דהיה עומד לנוח מעיקרא, ובב"מ מב"ל בגוונא דלא היה עומד לנוח מעולם אי חשיב עכ"פ כמונח באוירו, ומיושב היטב דברי המגיד משנה דאף דפסק הרמב"ם בהא דזבחים דלא מהני ולא חשיב כמונח למטה בכלי וכאמ"ל מ"מ הא דב"מ עדיין בספיקא עומדת אי חשיב כמונח עכ"פ באויר הכלי ולהכי הוצרך המ"מ לחדש דגט שאני, ומיושב נמי קושית הבה"ז על הנך פוסקים שפסקו דהוה ספק מגורשת. ובזה יש לבאר דברי המ"מ דלכ' דבריו אינם מובנים דהרי חזינן דאויר שסופו לנוח מהני גם בגט ומ"ש אויר שא"ס לנוח דלא מהני בגט אפילו אי כמונח דמי. ולפמש"כ ז"ל דשאני גט דבעינן ונתן בידה ובעינן מונח בגוף היד ולא מהני אויר יד ולהכי לא מהני בה אויר שאין סופו לנוח, משא"כ בסופו לנוח חשיב כמונח בגוף היד, וכמשכ"נ.

ה. והנה בעבדת קבלה הרי שני דינים נאמרו בו. חדא דין מעשה קבלה הנלמד מקרא דוהקריבו זבחים י"ג א', וגם דין קדוש הדם הנלמד מקרא דוישם באגנות זבחים צ"ז ב' ועיין מש"כ בזה בחידושי הגרי"ז זבחים י"ג א', ונראה לומר דדוקא בדין קדוש הדם הוא דנאמרה הך דינא דבעינן מונח בהכלי ולא מהני אויר לקדוש אבל למהוי מעשה קבלה שפיר מהני גם אויר כלי דחשיב שנעשית מעשה קבלה בכלי, וכמו דחזינן בחבית שמונחת תחת הזיעוך דנתבטל מהמים שם מים חיים דחשיב שהמים הם בכלי. ומבואר היטב דעת הרמב"ם דכתב דרק דלא נתקדש הדם אבל לא חל פסול דנשפך, דכיון דמהני אויר הכלי לקבלה הרי נעשית כאן קבלה ע"י האויר כיון דהיה סופו לנוח בתחילתו וכמשכ"נ ובחצר כה"ג קנה, וכיון דמהני אויר הכלי למהוי קבלה, ודאי דלא חל פסולא דנשפך דחשיב האויר למקום הראוי לדם כיון דנעשית כאן קבלה. אלא דעדיין קשה דאחר שנשבר הכלי והדם הוא באויר בעלמא שוב יחול פסולא דנשפך. ואפשר עוד דהנה הדין דפסולא דנשפך הדם הוא דוקא קודם קבלה אבל נשפך מן הכלי לרצפה כשר לאספו, ויש לחקור אם זה תלוי בקבלת הדם גרידא ואפילו אם לא יחול קידוש הדם מ"מ כל שנתקבל בכלי תו לא שייך פסולא דנשפך, או דילמא בעינן גם קידוש הדם וכל דלא נתקדש עדיין שייך בו דין נשפך אף דנתקבל בכלי. ועיין בגרי"ז זבחים כ"ה א', שביאר דברי הגר"ח ז"ל בספרו פי"ג מעה"ק דיסוד דין פסולא דנשפך הוא פסול לגבי קידוש דכל שהיה הדם במקום שאין ראוי לקידוש נפסל הדם לקידוש, והקשה הגרי"ז ע"ז דבספרא מצרכינן קרא להכשיר נשפך אחר קבלה והלא כיון דכל הפסול דנשפך אינו כ"א פסול לקידוש א"כ ל"ל קרא להכשיר אחר קבלה הא כיון דכבר נתקדש לא שייך ביה עוד פסול לגבי קידוש, ואי נימא דסגי קבלה להציל מנשפך גם בלי קידוש הדם ניתא דבעינן קרא לגוונא דנתקבל הדם ועדיין לא נעשה הקידוש, והיינו בגוונא דאויר שא"ס לנוח דנעשית הקבלה אבל לא חל קידוש הדם, וכמשכ"נ, ומבואר היטב דברי הרמב"ם שכתב דלא חל פסולא דנשפך, דכיון דנעשית הקבלה לא שייך תו פסולא דנשפך וכמשכ"נ. ולפ"ז יצא לנו דין חדש דאפילו נפל הדם אח"כ לארץ כשר לאספו ולקדשו בכלי וצ"ע.

ו. והנה בהא דקמבעיא ליה בסוגיא באויר שסופו לנוח אי כמונח דמי או לא, יש לחקור אם הספק הוא אם חשיב כמונח בכלי ע"י דין דסופו לנוח והוא ספק רק לגבי קידוש כלי משום דבעינן בו שיהא מונח בכלי, או דמב"ל בעיקר דין אויר כלי אי ככלי דמי או לא ונ"מ אפי' לקנין חצר, וע"ש בסוגיא דפשיט ליה מחבית שמונחת תחת הזיעוך דבטל שם מים חיים ממים שבאויר, ואי נימא דהוא איבעיא מסוימת בדין קידוש כלי אי חשיב מונח בתוך הכלי מאי פשיט ליה מחבית הא בחבית סגי מה

דמונח באויר החבית דאויר כלי ככלי דמי לבטל מיניה שם מים חיים, ויש לדון בזה. וע"ש בתד"ה זאת דהקשו אמאי לא פשיט ליה דאויר שס"ל כמונח דמי מהא דנתן ידו או רגלו דקפשיט מיניה שם בגמ' דאויר כלי ככלי דמי, ואי נימא דמב"ל אי חשיב כמונח בכלי תחיישב קושיתם, דמהתם רק מצי למפשט דאויר כלי חשיב ככלי אבל לא מצי למפשט דחשיב כמונח בתוך הכלי. ונראה מזה דס"ל להתוס' דהאביציא היא בעיקר דין אויר אי ככלי דמי או לא, ולפ"ז הרי מבואר היטב מאי דקפשיט הגמ' אי אתה מדה במזרק דא"א בלא זינוק דאי נימא שאויר הכלי אינו כלל ככלי ודאי דיחול פסולה לנשפך כיון דליכא כלל קבלה ע"י האויר ולא יהני אח"כ קבלת מזרק דנפסל הדם, משא"כ בהא דמב"ל באויר שאס"ל אי כמונח דמי, זוהי שאלה מסוימת בדין קידוש כלי אי חשיב כמונח בתוך הכלי, אבל קבלה מיהא הוה דמתחילתו עומד לנוח ואויר הכלי ככלי דמי, ומיושב היטב דברי הרמב"ם וכמשכ"נ.

ודע דבגמ' מבואר דאילו כבר הגיע הדם לאויר של דפנות המזרק קודם שנפתחו היה מהני וכבר הקשה הגרי"ז ע"ז מהא דמבואר במנחות י"א א', דלא מהני אויר לקידוש וצ"ע. ובעיקר הקושיא היה אפשר לומר דהא דמהני אילו הגיע לאויר הדפנות הוא רק למהוי קבלה שלא יחול פסולא דנשפך, אבל אח"נ דלא נתקדש הדם, והא דקא מיבעיא ליה בגמ' בלא הגיע לאויר הדפנות הוא אם חל בו פסולא דנשפך ולא הוה שפיר קבלה, אולם ברמב"ם הרי מבואר דגם בלא הגיע לדפנות ודאי דלא חלה פסולא דנשפך, והאיבעיא הוא אי נתקדש הדם וא"כ מבואר דאי הגיע לדפנות גם מתקדש הדם וצ"ע.

חרב שלמה א. אלטוסקי

בגדר מזיק בדבר שאין גופו נחסר

ב"ק דף צ"ח א', וא"ר השף מטבע של חבירו פטור מ"ט דהא לא עבד ולא מידי וה"מ דמחי' בקורנסא וטרשי' אבל שייפא בשופינא חסורי חסרי' ע"כ, וברש"י השף, שפיחת את הצורה ע"כ. ובתוד"ה השף וכו' נראה דרבה סובר פסלתו מלכות לא הוי כנסדק דאי הוי נסדק אם כן כ"ש דשף מטבע הוי כנסדק והרי חסרי' טובא ואמאי פטור צכ"ל. ור"ל דבמתני' צ"ו ב', תנן גזל מטבע ונסדק משלם כשעת הגזילה, מטבע ונפסל אומר לו הרי שלך לפניך ובגמ' צ"ז א', אר"ה נסדק נסדק ממש נפסל פסלתו מלכות ור"י אמר פסלתו מלכות נמי היינו נסדק. ולזה כ' התוס', דאי ס"ל דפסלתו מלכות היינו נסדק והוי שנוי ואי"ל הש"ל, או כ"ש דשף מטבע הוי כנסדק וחייב עליה משום מזיק.

ובקצות (ס' שפ"ו ס"ק י"א) הקשה לפי"ז אהא דפסק הרמב"ם בפ"ז מחובל ומזיק (הל' י"א) דשף מטבע פטור וכרבה, ומ"מ פסק בפ"ג גזילה ואבידה (הל' ח') דפסלתו מלכות אינו יכול לומר הרי שלך לפניך (דהוי כנסדק). וכן הקשה שם לשיטת המחבר דחייב בשף מטבע משום גרמי, ובפסלתו מלכות פסק דאי"ל הרי שלך לפניך. וע"ש שתירץ עפ"ד הרשב"א בסוגיין, שהקשה בהא דרבה דפוטר בפיחת צורתה, והא קי"ל דוחי ועבדינהו נסכא הוי שינוי ואי"ל הרי שלך לפניך ות"ז ל' דהתם בדנחית לי' בגולנותא ולענין קניי'

בשינוי והאי לענין נזקין דא"ל מאי אפסדתיך ע"כ. וכ' הקצות דלפ"ז י"ל דאפי' אינו יכול לומר הש"ל בגזל מטבע ונפסלה, מ"מ לענין מזיק יפטר בפיחת צורתה, דאין דין שינוי בגזילה ודין היזק תלויין זה בזה, ושלא כדברי התוס'.

אבל צ"ע, דהא הרשב"א כ' שם כדברי התוס', דבע"כ ס' רבה דנפסל לאו היינו נסדק, וא"כ מוכח דמה שחולק בין דין שנוי לפטור מזיק אין מזה סתירה לדברי התוס', וא"כ עדיין יקשה דברי הרמב"ם. אלא דבזה גופא צ"ב איך הוכיח הרשב"א דרבה ס' לאו היינו נסדק, והא דין מזיק ושנוי אינם תלויין זב"ז.

והנה המהרש"ל הקשה ע"ד התוס', דשף מטבע אינו דומה למטבע שנפסל אלא דמי ליין והחמיץ, דאינו יכול לומר הש"ל, ואמרי' בגמ' (לעיל צ"ז א') דמש"ה לא הוי יין והחמיץ כמטבע שנפסל למ"ד דפסלתו מלכות אומר הש"ל, דביין נשתנה טעמו וריחו והוי שנוי. וא"כ ה"נ בפיחת צורת המטבע נשתנה צורתו, וא"כ אפי' אי פסלתו מלכות אינו כנסדק, מ"מ לא יוכל לאמר הש"ל. ובע"כ דבכלל אין דין מזיק ודין שנוי תלויין זב"ז, וסתר בזה דברי התוס' ע"ש.

והנה באמת צ"ב מהו גדר פטור דשף מטבע, דמה בכך דלא חסרי. ובמחנה אפרים הל' נ"מ ס"ד רצה לומר דהוי היזק שאינו ניכר. והוכיח את זה מדמחייב במטמע ומנסך אי היזק שאינו ניכר שמי' היזק, והא לא חסרי'. אלא ע"כ דהוו גופא פטור דלא חסרי' כיון שאין ההיזק ניכר. וממילא למ"ד דשמי' היזק, גם בלא חסרי' יחוייב. ולכאורה צ"ע טובא בזה, דא"כ אמאי חייב להרבה ראשונים ז"ל משום גרמי בהא דשף, וגם רש"י פי' דרבה דפטרי' הוא משום גרמא, והא בכל היזק שאינו ניכר אפי' גורם לא הוי. וע' ברמב"ם פ"ז חובל ומזיק דמוכח דבהיזק שאינו ניכר אפי' לצאת ידי שמים אינו חייב (בשונג) ובשף מטבע פסק שם דהוי גרמא, ומדיני שמים עכ"פ יתחייב.

ועכצ"ל, דפטור דלא חסרי' אינו משום היזק שאינו ניכר דבאינו ניכר הפטור משום ההיזק דלא מקרי היזק. משא"כ בלא חסרי', דהיזק מקרי ורק פטור בהמעשה הוא, דלא הוי מעשה בידים. וביאור הדבר הוא, דכל שלא הווק גוף החפץ מצד עצמו ועדיין ראוי לכל תשמיש שבגופו, ורק דנפחת מדמיו ע"י חסרון צדדי, אין זה היזק בדידים, וע"כ במטבע שנחסר צורתו כיון דשוו' הוא על ידי זה שיוצא במדינה והוי השווי כדבר צדדי ולא מגוף החפץ, ממילא כשההיזק הוא רק במה שעכשיו אינו יכול להוציאו משום דנחסר צורתו, מקרי גם ההיזק כהיזק שאינו בגופו. ודמיא לשורף שטרותיו של חבירו, דאף דעושה מעשה בגוף החפץ בידים (דלכאורה דבר הניזוק הוא השטר ולא החוב) מ"מ כיון דהשטר אינו גוף ממון והשוויות הוא ע"י החוב, ע"ז נחשב כגורם ולא כמזיק בידים. וכמו כן בכל דבר דלא חסרי' בעצם הגוף י"ל דהוי רק גורם ולא מזיק בידים, דכיון דההפץ עדיין ראוי הוא מצד עצמו, חשבינן החסרון כדבר צדדי (וע' בש"ך שם בסק"ז שנסתפק אם בכל כלי כסף יהב החסרון בלי חסרון יה' דינו כמטבע שפחת, וטעם הספק עפמש"כ הוא ד"ל דדוקא במטבע שענין הצורה שבו אינו כדבר שבגופו, התם הוא ד"ל דאינו מזיק בידים ולא בשאר דבר. או דנימא דכל כלי וכדומה ששוויו הוא ע"י צורתו ויפיו, ובזה הוא שנחסר, לא מקרי חסרון בגופו.)

ולפ"ז נמצא דפטור דשף מטבע הוא רק משום דאמרי' דלא מקרי חסרון הצורה כחסרון בגופו. והנה לעיל בסוגיא דמטבע שנפסל, פריך הגמ' למ"ד דפסלתו מלכות אומר הש"ל מיין והחמיץ, ומשני התם נשתנה טעמו וריחו. והנה לכאורה צ"ע דכבר ידע הגמ' דפסלתו מלכות הוי היזקא דמינכרא וכדמסיק אח"כ הגמ' דמש"ה לא דמי לתרומה ונטמאת דאל"כ מאי פריך מיין והחמיץ, אדרבה, מטבע שנפסל לא הוי היזק ניכר כלל ומאי קושיא. וא"כ נמצא דלפי שינויא דגמ'

דהתם נשתנה טעמו, לא סגי בזה דהוי היזק ניכר שלא יוכל לומר הש"ל, ובעינן נמי שיהי' החסרון בגופו ממש. וא"כ י"ל דבזה פליגי המ"ד בפסלתו מלכות אם אומר הש"ל, דלר"ה דסבר שם דפסלתו מלכות אומר הש"ל, סבר דהיזק שבצורת המטבע אפי' היזיקא דמינכרא, לא מקרי היזק וחסרון בגופו וע"כ לא הוי כנסדק, ור"י סבר דהיזק הצורה נמי מקרי חסרון שבגוף המטבע כיון דעיקר שוויות המטבע הוא ע"י צורתו, והוי כנסדק, ומש"ה אינו יכול לומר הש"ל. ובזה מתבארים דברי התוס' בשף מטבע, שכ' דאי הוי פסלתו מלכות כנסדק גם בשף לא יפטר. ואין זה משום דלעולם תלוי דין מזיק בדין גזילה, אלא דהכא דפטרינן לי' בהזיק בידים משום דאמרי' דכיון דאין כאן חסרון בגופו הוי כגורם, בניהן זה תלויים דין מזיק ודין הש"ל זה בזה, דאם יסבור דבנפסל הוי כנסדק, והיינו דחסרון בצורה שבמטבע הוי כחסרון בגופו, דבזה תלוי דין מטבע לענין הש"ל וכמו שנתבאר, א"כ אין טעם לפוטרו בשף, דהאי הוי כנסדק דהוי שינוי בצורה ממש והוי כחסרון שבגופו וכמזיק בידים. והשתא לא קשה כלל מה דחילק הרשב"א בין דין שנוי בגזילה לדין מזיק לגבי זחי ועבדי' נסכא, דאה"נ דבעלמא אין דין גזילה דין מזיק תלוין זב"ז, ורק בניהן דהכא מדמינן לי' דתלוי בשאלה אחת, אם היזק בצורת המטבע מקרי חסרון בגופו, דלפי הנתבאר לענין גזילה לומר הש"ל ובין לענין מזיק אתינן עלה מטעם דלא מקרי חסרון בגופו.

ומה דהוכיח במחנה אפרים דשף מטבע פטור משום היזק שאינו ניכר דאל"כ מטמע ומנסך אמאי חייב למ"ד שמי' היזק כיון דלא חסרי' נמי אינו קשה, דודאי אי אמרי' בהו דהוי היזק שוב ליכא למפטרי' מטעם דלא חסרי', דשם הוי היזק בגוף הדבר שעצם החפץ נאסר ואינו ראוי לתשמיש ורק דאין ההיזק ניכר. אבל אי אינו ניכר הוי נמי היזק, שפיר הוי מזיק דבידים ולא גורם, דלפי מה שביארנו הוי דין דלא חסרי' שאלה מסוימת במטבע או בכלי אחר כדומה לו, וכספיקת הש"ך הנ"ל, אי הוי חסרון צורה כחסרון בגופו וליכא לדמותו לדבר שהוזק בעצם.

ובזה א"ש נמי מה דהקשה המהרש"ל דשף מטבע דמי ליין והחמיץ, דזהו גופא מה דחילק הגמ' בין יין והחמיץ למטבע שנפסל דהתם נשתנה טעמו וריחו והוי חסרון בגופו, משא"כ מטבע שנפסל צורתו לא מקרי בזה שנחסר בגופו, ואפי' במטבע שנפחת צורתו נמי אי"ז חסרון בגופו למ"ד דפסלתו מלכות לאו כנסדק, משום דכל היזק צורה במטבע נחשב כחסרון צדדי ולא בגופו.

וכל זה לשיטת התוס' והרשב"א דרבה בע"כ ס"ל פסלתו מלכות אומר הש"ל, אבל לשיטת הרמב"ם והמחבר צ"ל דמפרשי פלוגתא דמטבע שנפסל בד"א. דכ"ע סברי דמטבע שנפסל לא מקרי חסרון בגופו, כדאמר התם נשתנה טעמו וריחו וכו', אלא דפליגי בזה גופא אי בעינן לענין שנוי שיהי' החסרון בגופו, או דסגי בזה דאיכא היזיקא דמינכרא, דלמ"ד דפסלתו מלכות אומר הש"ל, היינו משום דס"ל דכל שלא נחסר בגופו ממש אינו שנוי לענין הש"ל, ומ"ד דפסלתו מלכות היינו נסדק ס"ל דלא בעינן שיחסר בגופו כיין והחמיץ, וכל דהוי ההיזק ניכר אי"ל הש"ל. וחמץ שעבר עליו הפסח ותרומה שנטמאת שאומר הש"ל, היינו רק משום דהוי היזק שאינו ניכר משא"כ בפסול מטבע, וכדאמר בגמ' שם. ולפי"ז נמצא דשפיר סברי לכ"ע דלענין מזיק פטור וכרבה, דאף דלענין שנוי בגזילה לא בעינן שיחסר בגופו למאן דס"ל, מ"מ לענין היזק הוי כגורם כל שלא נחסר בגופו. וע"כ אפי' בשף, שנפחת צורתו, לא דיינינן לי' כמזיק בידים. וא"ש מה דפסק הרמב"ם כרבה ומ"מ פסק כמ"ד פסלתו מלכות כנסדק לענין גזילה, דאין הכרח לפרש פירושו בגמ' דסבר ר"י שם דלא כרבה וכמו שנתבאר, דודאי לא בעינן לענין שנוי דגזילה שיהא חייב ע"ז בהזיקו בידים, ואף דלענין חיוב מזיק מקרי גרמא, שנוי מיהת הוי. ע"כ.

הרב שלמה חיים קנריק

בענין איסור בל יחל

מתני' נדרים י"ד ב', קונם שאני ישן שאני מדבר וכו', ובגמ' שם ט"ו א', אלא דאמר קונם עיני בשינה ואי דלא יהיב שיעורא מי שבקינן לי' עד דעבר איסור בל יחל והאמר ר' יוחנן שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר, עכ"ל הגמ'.

וכתב הר"ן ואלא דאמר קונם עיני בשינה וכו' כלומר בכה"ג מי חל נדרא כלל כיון דא"א לו לקיימו בסופו, ונקט לישנא דמי שבקינן לי' משום דבעי לאתויי עלה הא דר' יוחנן שהיא בשבועה ובשבועה שייך האי לישנא כלומר דלא שבקינן מלהלקותו עד דעבר איסור בל יחל אלא לאלתר מלקין אותו משום שבועת שוא ואע"ג דבנדר לא שייך הכי דנדר שוא לא אשכחן דאסור משום שבועה נקט האי לישנא, עכ"ל. ומבואר מדברי הר"ן דליכא מלקות אלא בשבועת שוא, משא"כ בנדר דא"א לקיימו אף דהוא שוא מ"מ לא מילקי דאין מלקות אנדר שוא כי אם על שבועת שוא.

אמנם בתוס' שבועות מבואר להדיא דלא ס"ל כהר"ן בזה דז"ל התוס' [כ"ט א' ד"ה האומר] אבל קשי' מפ"ב דנדרים דפריך גבי קונם עיני בשינה ואי דלא יהיב שיעורא למילתא מי שבקינן לי' עד דעבר איסור בל יחל והא"ר יוחנן וכו' אלמא גבי נדרים נמי חיילא כשאין יכול לקיים ועובר לאלתר, עכ"ל. והמבואר מדברי התוס' דס"ל דאיסור בל יחל נאמר גם על נדר ולא רק על שבועת שוא ודלא כהר"ן הנ"ל.

וצ"ע להבין שורש פלוגתתם בזה. עוד צריך ביאור דהנה בגמ' שבועות דף כ"ו א' איתא, ריבה ומיעט וכו' מאי ריבה ריבה כל מילי ומאי מיעט מיעט דבר מצוה. ויעו"ש בפירש"י שכ' וז"ל דדבר שא"א הוא וה"ה למשנה את הידוע לאדם עכ"ל, הרי להדיא דבלי הך מיעוטא לא הוי ממעטין דבר שא"א מדין שבועת ביטוי וצריכין לזה מיעוט מיוחד, וא"כ יקשה על הר"ן דמהיכי תיתי למעט נדר שוא מאיסור בל יחל בלי מיעוט מיוחד, וצ"ע.

והנראה לומר בזה, דהר"ן ותוס' חולקים בעיקר יסוד איסור בל יחל; הר"ן סובר דלא יחל דברו הוא דאסור לעשות מעשה העומד בניגוד להחלות שחל ע"י דיבורו, כגון האומר קונם על ככר זו, ע"י דיבורו חל איסור נדר על הככר ואם אח"כ יאכלנו הרי ע"י אכילתו מחלל להחלות דין שחל ע"י דיבורו וזהו הנאמר באיסור בל יחל, ומשו"ה בנדר שוא ליכא לאיסורא דמצד הסברא אמרי' דא"א לפעול חלות על דבר שא"א לקיים וכיון שלא חל כלום לא חילל כלל, דחילול הנדר הוא בהחלות שחל. משא"כ תוס' ס"ל דאיסור בל יחל הרי הוא איסור חילול של הדיבור גרידא והאוסר ע"ע ככר בנדר ואכלו עובר בבל יחל לא משום שחלל חלות דין שחל ע"י דיבורו כ"א משום שחילל את דיבורו שעצם אכילת הככר הוי חילול דיבורו, ואף דבנדר יש הטלת דינים על החפצא זה לא משום דכך הוא עצם עשייתו דנדר אלא עשיית הנדר הוא דיבורו גרידא, אבל כיון שהוא אוסר את החפצא עליו ויש לנדר דין להחקיים מצד דין דבל יחל דחל בדיבורו, ממילא נחקיים הנדר ג"כ כזה דחלים דיני הנדר בחפצא, אבל לעיקר איסור בל יחל ל"צ שיחול שום חלות כ"א דהאיסור הוא במה שמחלל את הדיבור. וממילא ה"ה נמי בנדר שוא אף שלא חל מ"מ עובר משום בל יחל על עצם חילול הדיבור.

ולפ"ז שפיר מתורץ מה שהקשינו על הר"ן מגמ' שבועות, דבשלמא גבי שבועות שהאיסור הוא חילול הדיבור, שפיר בעינן מיעוט מיוחד למעט דבר שא"א מאיסור שבועת ביטוי, משא"כ גבי נדרים דנתבאר דלהר"ן הוי האיסור חילול על החלות דין שחל ע"י דיבורו, ל"צ שום מיעוט על נדר שוא וממילא אינו עובר על כלום דמצד הסברא א"א לפעול חלות על דבר שא"א לקיים.

בריש מכילתין הק' הר"ן לר"י דאמר כנויים לשון נכרים הם, מ"ש דפירש הנך לישני דקונם קונח קונס טפי משאר לישני, לימא הנדר בכל לשון נדרו נדר, ויעו"ש מה שתירץ בשם החכם הגדול ר' יהודא בר' חסדאי ז"ל, אמנם בתוס' שם תי' אומר ר"י ודאי אם יהא כלשונם יהא נדר אחרי שהם מבינים אבל הני דמתני' אפי' לא יבינו האי לשון הרי הוא נדר, ע"כ, ויעו"ש ברשב"א.

ועי' מכילתין כ"ד ב' במתני', נדרי הבאי אמר קונם אם לא ראיתי בדרך הזה כעולי מצרים אם לא ראיתי נחש בקורת בית הבד ע"כ. ועיי"ש בר"ן שפי' בזה"ל, וכי אמר אם לא ראיתי נחש בקורת בית הבד נמי הפירות מותרין מטעמא אחרינא דאע"ג דהאי שיקרא קאמר דאפי' בדרך גומא לא שייך למימר הכי אפ"ה הפירות מותרין משום דאמדינן לי' לדעתי' שלא לאסור הפירות נתכוון וכו', ועיי"ש, אמנם בתוס' פי' דגם נחש בקורת בית הבד עבדי אינשי דמשתעי הכי לאמת ולצדק דבריו ואיירי דוקא באופן שבאמת ראה נחש טרוף בקורת בית הבד והוא בדרך גומא כמו אם לא ראיתי כעולי מצרים עיי"ש, וכ"פ בשבועות כ"ט א' ד"ה ואומר.

והנה שמעתי ממרן ראש הישיבה שליט"א שפי' דהר"ן ותוס' אזלי לשיטתייהו בב' פלוגתות הנ"ל, דהנה במכילתין כ"ה ב', במתני' ראה אותן אוכלים תאנים ואמר הרי הן עליכן קרבן ונמצאו אביו ואחיו והיו עמהם אחרים וכו' וב"ה אומרים אלו ואלו מותרין. ופי' הר"ן וטעמא דמילתא משום דכיון שאילו הי' יודע שאביו או אחיו היו עמהן הי' מוציאן מן הכלל ה"ז מוטעה בעיקר הנדר שלא הי' דעתו מעולם על אביו וכל שיש בעיקר הדבר טעות אין פיו ולבו שוין ובטל מעצמו וכו' עכ"ל.

אמנם התוס' (שם בד"ה פותחין) פי' בטעמא דמתני' דנמצא אביו או אחיו דלא צריך שאלה דהתם הנדר בטעות ושגגה גמורה דאגן סהדי שסבור בלבו ששם אינם קרובים דהא אפשר שפיר בלא אחיו "הלכך הרי הוא כאילו אמר בפירוש" הרי עליכם פלוני ופלוני וכו' עכ"ד.

הרי שהר"ן הדגיש טעם ההיתר משום שלא הי' דעתו על אביו וע"כ יש חסרון דאין פיו ולבו שוין. משא"כ התוס' פירשו הטעם דהוי כאילו פירש. והסביר ואמר בביאור פלוגתתם, שהר"ן סובר דהנדר מלבד דצריך כוונת דיבור עד צריך כוונה לחלות האיסור ואם אין לו כוונה לאסור לא איכפת לנו אם מכוון להמילים שמוציא מפיו דזה לא מעלה ולא מוריד כל שאין כוונתו לאסור וע"כ פירש הר"ן דההסרון הוא בדעתו ובכוונתו שלא נתכוון מעולם על אביו, משא"כ התוס' ס"ל דלא בעינן כלל שדעת הנודר יהא לאסור די לנו אם מתכוון להוציא המלים שמשמעותן איסור מפיו ובלבד שידע שהדיבור הוא דיבור של איסור, ואף אם אינו מתכוון לאיסור מ"מ מכיון שמתכוין להוציא מפיו אלו התיבות הרי הנדר חל ומשו"ה הצריכו לחדש ולומר דכאן בנדרי טעות הוי כאילו אמר בפירוש וכו'.

ולפ"ז מבוארים דברי התוס' דף ב' שכ' דקונם קונח קונס אף אם אינו מבין חל הנדר דמכיון דהוי לשון של איסור אין זו ריעותא מה שאינו מבין פירוש המלים כל שכוונתו להוציא אלו המילים מפיו חל הנדר. והר"ן שם מיאן בזה דאיל לשיטתו דס"ל דבעינן כוונתו לאסור ולכן הוא צריך להבין פירוש המלים.

ולפ"ז מובן ג"כ מחלוקת הר"ן ותוס' גבי נדרי הבאי דהר"ן ס"ל דבעי כוונת הנודר לאסור שפיר יכול להתיר נדרי הבאי משום

דאמדינן דעתי' שלא לאסור הפירות נתכוון, משא"כ התוס' נטו מזה משום דס"ל דאין זה חסרון דמספיק לנו מה שיש לו כוונה לדיבור של איסור וכנ"ל.

ולפ"מ שביארנו מחלוקת הר"ן ותוס' בעיקר איסור בל יחל מבואר היטב ג"כ הפלוגתות האלו. דהר"ן שסובר דאיסור בל יחל הוא לעשות מעשה המנוגדת לחלות שחל ע"י נדר שפיר ס"ל דבעינן בנדר כוונה לעשות חלות איסור כמו כל חלות דבעינן כוונה, ובלי כוונה לאסור לא חל כלום ולא מספיק מה שמכוון להוציא הדיבור מפיו, משא"כ התוס' דס"ל דאיסור בל יחל הוא מה שמחלל הדיבור, ס"ל ג"כ דלא בעינן כוונה להחלות איסור ומספיק מה שמתכוון להוציא הדיבור מפיו.

והנה הרמב"ם בהל' שבועות פ"ג ה"ה כתבו וז"ל, וכן שבועת הבאי וכו' שבועת הבאי כיצד כגון שראה חיילות גדולות וכו' ונשבע שראיתי חיל פלוני המלך והם כיוצאי מצרים וכו' שזה לא גמר בלבו שהדבר כך בלא פחות ולא יותר ולא נתכוון אלא לספר וכו' רוב העם עכ"ד. ובפ"ד דנדרים כתב נדרי הבאי מותרין כדרך שביארנו בשבועות עכ"ל. הרי שפירש כל המשנה דנדרי הבאי רק בציורי גוזמא וכפי' התוס' ולא כפי' הר"ן ונמצא לפמשנ"ת לעיל דס"ל דאיסור בל יחל נאמר על חילול דיבורו שמוציא מפיו, לא על חילול החלות שחל ע"י דיבור פיו וכמש"נ לעיל מחלוקת הר"ן ותוס'.

והנה במכילתין דף ט"ו א' איתא, תנן שאת נהניתי לי עד הפסח אם תלכי לבית אביך עד החג וכו' א"ר אבא הלכה לפני הפסח אסורה ולוקה ופי' הר"ן, לוקה היא אבל הוא אינו לוקה שהרי לא עשה שום איסור אלא שהדירה ואפשר שתנא הא נמי אשמעינן אגב אורחי' דעלה רכיבא איסורא אבל לא עליו כלל. אבל הרמב"ם כתב לוקה הוא שהדירה אם מהנה אותה אבל היא אינה לוקה דכיון דלא נדרה כלל לא שייך בה לא יחל דברו, עכ"ל הר"ן יעו"ש.

ולפי הנ"ל י"ל דלשיטתייהו אזלי, דהרמב"ם דס"ל כתוס' דאיסור בל יחל הוא חילול הדיבור גרידא ממילא כאן שהוא עשה את הדיבור ממילא ג"כ הוא עובר על בל יחל שהרי דיבורו הוא שמתחלל. משא"כ הר"ן שסובר דהאיסור הוא עשיית מעשה הסותרת את החלות דין שחל ע"י דיבורו שפיר סובר שהיא לוקה שהרי היא היא שעשתה מעשה הסותרת להחלות נדר.

והנה הר"ן כתב בשבועות כ"ה א', במימרא דר' יוחנן שבועה שלא אישן ג' ימים מלקין אותו וישן לאלתר. וה"ה באומר שבועה שלא אוכל חודש ימים מלקין אותו ואכל לאלתר אבל לא משום דזה הוי נשבע על דבר שא"א לקיימו, אלא משום דהו"ל נשבע לעבור על דברי תורה שנשבע להמית עצמו, ולא דמי לשלא אישן ג' ימים דהתם היינו טעמא דישן לאלתר מפני שהוא דבר שא"א דבע"כ ישן בתוך ג' אבל בשבועה שלא אוכל הרי הוא יכול לעמוד בשבועתו מאי אמרת שימות, לכשיסתכן תדחה בשבועתו מפני סכנת נפשות ולא יאכל אלא שיעור שיהא יכול לחיות.

והקשה האפיקי ים (ח"א סי' ל"ג אות ה') והיונת אלם סי' ז', ממש"כ הר"ן בכמה דוכתי שהנודר לאסור כל פירות שבעולם לא חל הנדר כיון דא"א לקיימו, וקשה דהרי הוא נדר דיכול לעמוד בו ולפי הר"ן זה לא חשיבא דבר שא"א לקיימו, וא"כ בנדרים כיון שהם חלים על דבר מצוה הוי לי' לנדר לחול, ויעו"ש דנשארו בצ"ע.

אמנם לפ"מ שנתבאר לעיל בדעת הר"ן הקושיא מעיקרא ליתא והחילוק מיושב בפשטות, דהא מה דנדרים אינם חלים על דבר שא"א הרי הן מסברא דא"א לעשות חלות על דבר שא"א ומה לי אם א"א מצד המציאות או מצד מה שיסתכן סוף כל סוף אי אפשר. ומכיון שא"א אינו יכול לפעול חלות כזה וע"כ אין כאן בל יחל, משא"כ בשבועות הרי אין

אנו צריכים לשום חלות דין כדי שיעבור על איסור דהא האיסור הוא מה שמחלל עצם הדיבור שלו, וע"כ מצד הסברא בעצם הי' שבועה צריכה לחול גם בדבר שא"א אלא דבא ע"ז מיעוט מיוחד מפסוק וע"כ ממעטינן רק מה דהוי ממש א"א מצד המציאות ולא מה דבעצם אפשר ורק א"א מצד שיסתכן, ומיושבת היטב דעת הר"ן.

הרב שמואל יצחק פעלדער

בענין ביטול בדבר הניכר וביאור בשיטת הרשב"א בדין טעם כעיקר

הרשב"א בחולין צ"ט ב', הק' על דין של טעם כעיקר דבכל דוכתי מה"ת חד בתרי בטל וא"כ היכי משכחת ליה טעמו ולא ממשו דאורייתא ואפילו כזית בכדי אכילת פרס היכי משכחת לה, ות' מ"ל דכי אמרי' חד בתרי בטל מה"ת דוקא דקיימא איסורא באפי נפשיה והיתרא באפי נפשיה כגון גיד בין הגידים וביצה בין הבצים שההיתר לא קיבל טעם מן האיסור וכיון דאיסורא לא מינברא בטל ברוב אבל כשקבל ההיתר טעם האיסור נעשה הכל איסור שהרי ניכר הוא וידוע בכל ההיתר וכן מסיק לבסוף וז"ל אבל כל היתר שמקבל טעם מן האיסור וטעם האיסור ניכר בו טעימתו זו הכרתו כדכתיב וחיך אוכל יטעם לו אין חשיבות האוכל אלא בטעמו עכ"ל ע"ש.

ולכאורה דברי הרשב"א מובנים כפשוטו דכיון דיש כלל גדול בהלכות ביטול דאין ביטול בדבר הניכר וניכר שיש כאן איסור ע"י טעימת האיסור בתוך התערובות שוב לא שייך שיתבטל, וכן באמת ראיתי שהביאו האחרונים אבל לענ"ד א"א ללמוד כן ברשב"א כמו שאבאר בעזהי"ת.

דהנה בפ"ב דמס' ע"ז מבואר דבנותן טעם לפגם לא אמרינן טעם כעיקר ולא צריך ס' לבטל דבר שנותן טעם פגום בתוך התערובת וכן נפסק ביו"ד ס' ק"ג ומבואר שם דיש מח' ראשונים בהסבר הדבר, דהר"ן הסביר דכמו שיש דין בנבילה שאינה ראויה לגר שאינה קרויה נבילה ומותרת חזינן דאם אינו נהנה מדבר האסור ליכא איסור, כ"כ בנ"ט לפגם כיון שנותן טעם פגום לתוך התערובות אינו נהנה ממנה וליכא איסור ולפי הר"ן ל"צ אפילו ביטול על איסור שנ"ט לפגם דהוא היתר גמור. אבל הרשב"א הסביר דאע"פ שנ"ט לפגם אבל כיון שעדיין ראויה לאכול בפני עצמה לא איכפת לן מה שאינו נהנה ממנה וע"כ עדיין יש עליה שם איסור ורק דהוה סברא לגבי דין טעם כעיקר דטעם כעיקר שיהא הטעם עושה שלא יהא בטל האיסור איתא רק בטעם לשבח ולא בטעם לפגם ע"ש.

ולכאורה תמוה דהרשב"א לשיטתו דהסביר דטעם כעיקר הוא משום דניכר ע"י טעמו, מה נפ"מ אם הוה טעם לשבח או טעם לפגם הא מ"מ ניכר ע"י טעמו שהיא בתוך התערובות ולא שייך להתבטל, ובשלמא בדבר שמצד עצמו הוה טעם לשבח ורק בתוך תערובת זה נ"ט לפגם כמו בשר לתוך יין היה אפשר לדחוק דזה לא מקרי שניכר כיון דלא הוה אותו טעם של החפץ אבל הא מצינו דין נ"ט לפגם גם בדברים שהם פגומין מצד עצמן

והכא בודאי ניכרין ע"י טעמן ואיך שייך ביטול בהן. וראיתי שהפמ"ג במש"ז ס"ק א' העיר בזה וז"ל "דכל שאין טועם טעם מושבח לאו הכרה הוא וברוב בעלמא בטלה ע"ש, ולכאורה התירץ של הפמ"ג אינו מובן כלל דאיך שייך לומר דמשום שנ"ט לפגם לא מקרי הכרה הלא בודאי ניכר הוא.

ג"כ צ"ע, דלכאורה לפי הרשב"א אין נפ"מ איך ניכר הדבר, אם למעשה ניכר הוא בתוך התערובת לא שייך להתבטל, אבל באמת מצינו דבדבר שאינו נותן טעם בתוך התערובת ורק נותנות חזותא ומשנה מראה התערובת דבטל עכ"פ מה"ת, ומד"ס יש שאלה בפוסקים ע' במש"ז ס' ק' ס"ק א' שהביא דבריהם שם וצ"ע דאף שייך להתבטל והמש"ז שם באמת צידד להיפך מכל האחרונים שהביא וכ' וז"ל אבל לענין איסור אכילה כל שמראיתו צבע בעלמא ניכר אפשר דהוה מה"ת דבדבר הניכר לא שייך ביטול עכ"ל אבל בדעת האחרונים מבואר להיפך וצ"ע כנ"ל דאיך שייך להתבטל.

ג"כ צ"ע הא דמבואר בפוסקים דאם חצי זית נבילה וחצי זית בשר כשר נפל לתבשיל של ירקות שיש בה נ"ט זיתים דמרגישים טעם בשר בתוך התערובת ע"י הב' תצאי זיתים של בשר דמ"מ מותרת כיון דהחצי זית נבילה מצד עצמה לא היה אפשר ליתן טעם לא איכפת לן אם למעשה מרגישים טעם בשר אע"פ שבודאי הטעם בשר הוא בצירוף שניהם. ולכאורה הא למעשה ניכר שיש כאן חצי זית בשר נבילה ואיך שייך להתבטל, וע' במש"ז ס' צ"ח ס"ק ג' דכ' באמת וז"ל טעמא לא ידענא כיון דחיך אוכל יטעם וכו' עכ"ל ע"ש.

והיותר תמוה, דהבית יוסף בס' קט"ו הביא שיטת הרשב"א לגבי חמאה של עכו"ם שיש חשש חלב טמא בגומות של החמאה דהסביר הרשב"א דאפ"ה מותרת דהחלב שבגומות בטל להחמאה. והסביר הרשב"א דאע"פ שזו עומדת בפ"ע וזו עומדת בפ"ע לא איכפת לן "שכל שאין אתה יכול לברור דבר מתוך דבר בטל הוא לרוב והב"י שם הסביר דדעת הרמב"ם דאוסר הוא משום דלא דמי לחטים בחטים דהתם אע"פ שזו עומדת בפני עצמה וזו עומדת בפני עצמה, מ"מ אין האיסור ניכר כלל אבל בחמאה האיסור ההיינו הקיס ניכר אלא שא"א לברורו ולסלקו מן החמאה ולפיכך אינו בטל, עכ"ל. חזינן דשיטת הרשב"א הוא דגם אם האיסור ניכר בתוך התערובת אם ע"כ א"א להפרידו בטל האיסור בתוך התערובת. וא"כ תמוה דמה איכפת לן בכל טעם כעיקר דהאיסור ניכר ע"י טעמו הא מ"מ א"א להפרידו ולבררו מתוך התערובת ולהרשב"א לשיטתו עדיין היה צריך להתבטל.

ובאמת כשנתבונן עצם דברי הרשב"א אינם מובנים דבכל תערובת של מין באינו מינו הסביר הש"ך בס' ק"ט ס"ק ח' דאיירי או בנפרך לחתיכות דקות שאין ניכר בין זה לזה או שיש כאן ג' מינים ונודע שאחד מהן אסור ואינו ידוע איזה מהן כגון ששחט כמה מינין וידוע שאחד מהן נשחט שלא כהוגן ואינו ידוע איזה ע"ש וכ"כ הסביר הפמ"ג בפתיחה להערובת ח"ב, פ"ג דמשכחת שריאה של אחד מהג' מינים יש בה טרפות ואין ידוע מאיזה בהמה היא. והנה ציור זה דאמרינן ביה דבינש ביבש דאינו מינו בטל חד בתרי הרי הוא הציור ג"כ שבלח בלח אמרינן טעם כעיקר וצריך ס' דניכר ע"י טעמו, ולכאורה אינו מובן כלל דאיך ניכר יותר כשהוא במצב של לח בלח דכמו מצב של יבש ביבש אע"פ שהיה ידוע לנו שאחד מהן אסורה מ"מ היה מותר לאכול כל התערובת של הג' מינים כיון דלא היה לן ידיעה איזו אסורה כ"כ בלח בלח אע"פ שנרגש הטעם אבל אין לנו ידיעה איזה אסורה ומה שייך לומר דניכר האיסור ע"י טעמו.

וליישב כל הנ"ל נראה להקדים הא דמבואר בכמה מקומות דאין ביטול לדבר הניכר דהנה זה פשוט דבינש ביבש שיש ג' תחיכות ואחד טריפה וב' כשרים וניכר לעין איזה מהן טריפה, דלא שייך לומר דבטל המיעוט ברוב דכל דין ביטול ברוב הוא אם יש תערובת של מיעוט ורוב אז בטל המיעוט

להרוב אבל בג' תחיכות נעשה התערובת גופה ע"י שהג' תחיכות כולן בספק אחד וכמו שהסביר הפמ"ג בס' ק"ט דגם אם כל אחד מהתחיכות הם בג' מדינות נפרדות ג"כ בטלה הטריפה בכשרה דמ"מ הם תערובת אחד וספק אחד וא"כ אם ניכר איזה טריפה אין הג' נכללין בספק אחד ואין כאן תערובת ולא שייך ביטול. אבל באופן דיש באמת תערובת אחד ורק דניכר איזה אסור, יל"ע בטעם דאין כאן ביטול, ופשטות היה אפ"ל דביטול הוה רק במקום ספק אבל במקום שניכר אין כאן ספק ולא שייך ביטול. אבל גם זה א"א דהא הבאנו כבר הרשב"א המובא בס' קט"ו דס"ל דבקום חלב אע"פ שניכר עדיין בטל הוא לגבי החמאה כיון דא"א להפרידו הרי דאף שאין כאן ס' מ"מ בטל. ובאמת מסברא ג"כ צריך להיות כן דהלא דין ביטול לא הוה מחמת ספק כמו אזלינן בתר הרוב או כל דפריש דהלא מה"ת מותר לאכול כולם בבת אחת, והרשב"א האוסר לאכול בבת אחת בתערובת של חד בתרי הוא רק מד"ס כמו שהוכיח הפמ"ג בס' ק"ט, וכן מבואר בביאור הגר"א שם, וע' שער יושר שער ג'. וא"כ חזינן דדין ביטול לא הוי משום שחולין שזה הכשרה, אלא דהאיסור מאבד דיניו ויש לו דין הרוב, וא"כ מה"ת אם ניכר לא יאבד ג"כ דיניו ויהא כמו הרוב. ובאמת הלבוש בה' סוכה ס' תרל"ב כ' דהא דדבר הניכר לא בטל הוא רק מד"ס ומה"ת גם בניכר בטל, וכתב דהלא כל דין ביטול ברוב הוא מסנהדרין ילפינן דבטל ברוב ושם ידעינן מי הוא המזכה ומי המחייב ואפ"ה אמרה תורה זיל בתר רובא. [וע"ש בט"ז שהק' על הלבוש מתוס' חולין דף צ"ה א', שכ' דהא דקי"ל קה"ת חד בתרי בטל היינו כשאינו ניכר האיסור עכ"ל, וכן ע' בפמ"ג שהק' על הלבוש דלפי סברתו יהא נמצא דמה"ת יכול להניח תחיכה של טריפה אצל ב' תחיכות כשרות ולאכול חה לא מסתבר ע"ש אבל לפי מה שביארנו נראה דלא ק' כלום דבאופנים של יבש ביבש דצריך שיהא הספק עושה אותן לתערובת חדא וכמו שביארנו גם הלבוש מדה דבודאי לא שייך ביטול ברוב דהלא אין כאן תערובת של מיעוט ורוב, והלבוש רק קאמר באופן שיש תערובת כמו בסכך דהוה חפצא חדא של סכך אז ס"ל להלבוש דגם בניכר לא איכפת לן ושפיר בטל ברוב כמו בסנהדרין.] ולומר דהוה סברא דכיון דאפשר לאכול הכשורות בלי האיסור מה"ת לסמוך על ביטול ברובה, ולאכול כולם ג"כ לא מסתבר דהלא ביטול ברוב הוא היתר גמור ומה נפ"מ אם יש לו עצה שלא לאכול האיסור הלא האיסור גופא בטל ונעשה היתר, וגם הלא הר"מ סובר בקום חלב דאע"פ שאין לו עשה להפריד מ"מ לא בטל כיון דניכר הקום וכמו שביאר הבית יוסף שם בס' קט"ו, הרי ע"כ דיש הסבר אחר בהא דדבר הניכר לא בטל.

וע"כ נלע"ד דכמו בסנהדרין לאחר הביטול נתבטל דעת המיעוט לדעת הרוב [ע' גר"ח על הש"ס] בכל ביטול צריך שיהא דנין לאחר הביטול שנתבטל חשיבות המיעוט להרוב ולדון הכל כהרוב, אבל אם לאחר הביטול עדיין המיעוט עומד בפני עצמו וניכר לעין, לא שייך לומר שהוא בטל ודנין אותו כאלו אינו, ולכן סובר הר"מ דאע"פ שא"א להפרידו אבל כל זמן שניכר לעין לא שייך ביטול. ובדעת הרשב"א נר' דסובר דאפ"ה כיון דהוא חלק מכל התערובת וא"א להפרידו ולעולם יהא כחלק מהרוב, שפיר שייך עדיין לדון אותה כהרוב ורק במקום שאפשר להפרידו דשייך עדיין להיות בפ"ע ומציאות של עצמו אז סובר הרשב"א דלא שייך ביטול דעדיין עצמיותו קיים ולא שייך לומר כמאן דליתא.

ובזה מובן הרמ"א בס' צ"ח סעיף ד' דהסביר דבדבר הניכר ליכא ביטול ואח"כ כ' דלפיכך בנפל חלב לתוך תבשיל צריך ליתן שם מים צוננים שטבע החלב להקפיא ולצוף למעלה על המים ויסירנו משם, דמאחר שאפשר להסירו הוה כאילו מכירו. ולכאורה ק"ק דלעת עתה למעשה אינו מכירו ומה דמיון לניכר, אבל להנ"ל א"ש, דכל חסרון של ניכר הוא דכיון דניכר הוא א"א לאבד עצמיות שלו

כיון דאפשר להפרידו (והר"מ סובר זה וסובר עד יותר) ושפיר כ' הרמ"א דאף במקום שאינו ניכר לע"ע אבל כיון שאפשר להפרידו שפיר לא בטל. [וע' גליון מהרש"א שם דהביא הר"ן בסוכה דהוה מן התורה.]

וכ"כ מבואר בבהגר"א בס' ק"ד בעכבר שנפל לתבשיל ונתחך לחתיכות דקות וא"א להכירו דהסביר דצד דלא בטל הוא משום שאפשר ע"י מי־שימוש ידים להרגיש האיסור הוה כניכר ולא בטל והיינו כנ"ל דאע"פ שאינו נראה וניכר אבל כיון שאפשר להפרידו לא בטל.

ע"כ מבואר מהנ"ל דחסרון של ניכר הוא דא"א לאבד עצמיות שלו ולדון אותה כאילו אינה. וגר' לפ"ד דכ"כ ס"ל להרשב"א דבדבר שנותן טעם בתערובת דכיון דמשנה עצם התערובת ע"י נתינת טעם בה לא שייך לדון אותה כאילו אינה. ובזה מובן למה הצריך הרשב"א להביא פסוק של וחיך אוכל יטעם בו אין חשיבות האוכל אלא בטעמו — הלא פשוט הוא שניכר ע"י טעמו, אבל לפי הנ"ל א"ש דלא כל שינוי בתערובת הוה שינוי חשוב דע"י זה שוב לא שייך לומר דרואין כאילו אינו רק אם נשתנה הרוב כמו המיעוט בעצם חשיבות המיעוט גופה.

ועפ"ז שוב מיושב כל הק' על הרשב"א דחזותא אע"פ שניכר מ"מ אין זה חשיבות של אוכל ולא מקרי שיש כאן חשיבות האוכל בכל התערובות דיהא מעכב לדין בטול לדון המיעוט כמאן דליתא. וכ"כ החילוק בין לח ליבש אע"פ שבשניהם אינו ניכר מ"מ בלח משנה עצם התערובת ולא שייך להתבטל משא"כ ביבש ביבש. ולא ק' מהרשב"א בס' קט"ו דהתם אע"פ שניכר מ"מ לא פועל הקום בכל החמאה ולכן לא איכפת לן שניכר. וג"כ מובן בציור של חצי זית טריפה וחצי זית כשרה דבטל דכיון דחצי זית נבילה בפני עצמה אינו משנה עצם התערובת שפיר בטל אע"פ שניכר. וכ"כ מובן הא דנ"ט לפגם בטל דאע"פ שניכר שיש כאן איסור אבל מכיון שהאיסור אינו משנה עצם התערובת לטוב אין זה בלום.

תרב שמחת חכתן קלאר

בענין שינוי השם

בגמ' ב"ק דף ס"ה ב', אמר רב אילעא גנב טלה ונעשה איל ענל ונעשה שור נעשה שינוי בידו וקנאו וכו', מחקיף לה רב וירא וניקנינהו בשינוי השם וכו', אמר רב ששת הא מני בית שמאי היא דאמרי שינוי במקומו עומד ולא קני וכו', מ"ט דבית שמאי דכתיב גם לרבות שינוייהם, ובית הלל, הם ולא שינוייהם וכו' ע"כ. נמצינו למדים מדברי הגמ' דלבית שמאי אתנן הוא בנין אב לדין שינוי שבכל התורה שכשם שבאתנן גילה לן קרא דשינוי במקומו עומד ואינו קונה, כן הוא בכל מקום.

ובתוס' ד"ה הא מני הקשו וז"ל, וא"ת היכי מדמה ליה דמה ענין אתנן אצל שינוי וי"ל דקסבר דאי שינוי קונה א"כ ראוי הוא להחיר שינוי באתנן דחשיב כאחר ואין זה אותו שבא לידה בתורת אתנן וממאיס נמי לא מאיס, עכ"ל תוס'. ונראה לומר בבאור דברי התוס' דבהו"א סברו דהדין של שינוי קונה אינו תלוי בשם החפץ, ואפי' אם שם החפץ עדיין עליו, אך מכיון שנעשה בו שינוי ותו לא הוי כעין שגזל, לא מקימי בה השבה מדין גזירת הכתוב של "אשר גזל" אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי וממילא קונה. אבל גבי אתנן, אף שנשתנה צורת החפץ מ"מ חפץ זה ניתן בתורת אתנן, ואף אם ישתנה ע"כ שם החפץ מ"מ עדיין האתנן לפנינו ולפיכך שינוי לא קונה. ותרצו התוס', דיסוד הדין דשינוי קונה הוא משום שע"י השינוי נעשה חפץ אחר, וממילא אמרינן שינוי קונה. וא"כ כשלא נשתנה שם החפץ אין זה חשיב כאחר ועדיין חל עליו חיוב השבה, ומכיון שבאתנן חזינן דלא פקע איסור אתנן מיני', על כרחך הוא משום שעדיין מיקרי אותו החפץ ולא חשיב כאחר גם אחרי השינוי, וע"כ ילפי ב"ש דבכל שינוי הדין כן, ולפיכך בגזילה ג"כ לא פקע חיוב השבה דעדיין הוא "כעין שגזל".

היוצא מזה דבית שמאי לא אמרו דינם בהלכות קנינים, רק אמרו דשינוי לא עושה ולא משנה שום דבר בעצם החפץ, וממילא הוא דכיון דעדיין מיקרי כעין שגזל לא קני. וכן הוא מדויק מלשון הגמ' "ב"ש הוא דאמרי שינוי במקומו עומד, ולא קני", דהיינו שעיקר דברי ב"ש הם דשינוי במקומו עומד, וכיון שעדיין מיקרי כעין שגזל ממילא הוא דלא קני.

והנה הא דמבואר בגמ' דלבית שמאי אתנן הוא בנין אב לדין שינוי שבכה"ת נחלקו בזה סוגיות הש"ס. דהנה בגמ' לקמן דף צ"ג ב' איתא, אמר אביי, ר' שמעון בן יהודה ובית שמאי וראב"י ור' שמעון בן אלעזר ור' ישמעאל כולהו סבירא להו שינוי במקומו עומד וכו', בית שמאי מאי היא, דתניא נתן לה תיטין באתננה ועשאן סולת, זתים ועשאן שמן ענבים ועשאן יין וכו', ב"ש אוסרין, מ"ט דבית שמאי אמר קרא גם שניהם לרבות שינוייהם וכו' הם ולא ולדותיהן וכו', אמר רבא ממאי דלמא עד כאן לא קאמרו בית שמאי התם אלא לגבוה משום דאימאיס, ע"כ. הרי מבואר דדעת רבא דאין למדין שינוי בכה"ת מאתנן דשאני אתנן דלגבוה אמאיס אבל בכל התורה שינוי קונה. וכן מפורש בתוס' בסוגיין ד"ה הא מני וז"ל, האי שינויא ליתא לדרבא דאית לי' בריש הגוזל דוקא לגבוה אסרי ב"ש משום דאמאיס.

והנה בירושלמי גיטין פ"ה ה"ו איתא, גזל מריש ובנאו בבירה בית שמאי אומרים יקעקע את כל הבירה וכו' אמר רבי לעזר אבל אם גזל ושיפהו דמים הוא חייב לו ע"כ, ובהכרח צ"ל

דקנאו בשינוי, ור' לעזר בדעת ב"ש קאמר להך דינא, ומעתה צ"ע היאך סברי ב"ש דקנאי בשינוי והא ילפינן מאתן דשינוי אינו קונה, ולהעמיד דברי הירושלמי כרבא בסוגיא דהגוזל דסבר דשאני גבוה משום דאימאים אבל בעלמא שינוי קונה, דוחק, דא"כ הו"ל להירושלמי לאתויי דברי רבא.

ועדיין צ"ע דמנ"ל להגמ' בסוגיין ללמוד לב"ש דהדרשה של גם שניהם לרבות שינוייהם באה ללמד דלא חל שום שינוי בעצם החפץ ועדיין שמו עליו ולא חשיב כאחר, למה לא נוכל לפרש הלימוד של גם שניהם לרבות שינוייהם הוא דין מיוחד באתן דאע"פ שנשתנה וכבר אין שמו עליו מ"מ לא פקע איסורי', ואדרבה ילפותא זו באה להבדיל מגזילה, דהתם איתא גזיה"כ אשר גזל אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו לא יחזיר, ובזה מועיל שינוי, משא"כ באתן שם ישנה גזה"כ אחרת גם לרבות שינוייהם דהיינו דלא מועיל מה שנעשה לחפץ אחר כדי להפקיע ממנו איסור אתן. וכמו שמצינו באיסור נעבד בתלוש, וכמש"כ רש"י בע"ז דף מ"ו ב' ד"ה או אין שינוי בנעבד וז"ל שם, אית דגרסי המשתחוה לחיטין וכו', וא"א לומר כן וכו' וכיון דנעשה עבודת כוכבים תו מאי מהני להו שינוי ע"ל, וא"כ למה לא נפרש הך ילפותא דגם לרבות שינוייהם לומר דגם השינוי נתפס באיסור אתן ולא מהני להו שינוי.

והנראה בזה דההכרח הוא מסיפא דבית שמאי דדרשי הם ולא ולדותיהם, ואי נימא דיסוד הדין של בית שמאי הוא דלא מהני שינוי באתן כיון שכבר נתפס בו האסור, אם כן מאי שנא ולדותיהם דמיקרי שינוי ולא איתפס בהו איסורא. אלא דאי מוכרח מזה דדעת בית שמאי היא ששינוי של חטין ועשאן סולת לא מיקרי שינוי כלל, ושינוי כזה במקומו עומד דלא חשיב כאחר, ובאמת אילו הי' שינוי חשוב וע"כ הי' נחשב לחפץ אחר, דאי דהוה פקע מיני' איסור אתן, כי באמת שינוי במהות החפץ קונה, ואשר על כן שינוי של ולדות לאו במקומו עומד ופקע מינייהו איסור אתן.

והנה בהך דאמרי בית שמאי הם ולא ולדותיהם נחלקו הראשונים בטעם הדבר, אי הוה משום דולדות מיקרי שינוי מעליתא ולפיכך קונה, או משום טעמא אחרינא, דהנה בתד"ה הם (דף ס"ו ע"ו) הקשו, משמע הכא דטפי מסתבר לאסור חטין ועשאן סולת יותר מולדותיהם, ותימא דבפרק כל הצלמים משמע איפכא גבי יש שינוי לנעבד או לא דבעי למימר דמשתחוה להטין קמחן מותר למנחות וכו', וי"ל דהתם ודאי יש להתיר יותר חטין שנשתנה שנעשה סולת מולד נרבעת דהיא וולדה נרבעו וכו', אבל גבי אתן עיקר דעתה משום קמח, וגבי בהמה עיקר דעתה אפרה ולא אולד, עכ"ל. ומבואר בדברי התוס' דבאתן דעתה וכוונתה יוצרות את האיסור.

והדברים צ"ע — חדא, דאי דעתה לא הוי אולד א"כ למה לי מיעוטא דהם ולא ולדותיהם, דתדאי כיון שדעתה אפרה גרידא, תו לא חל על הולד איסור אתן. ועוד, מה לי אי דעתה הוי רק אפרה או לא, הא סו"ס גם הולד ניתן לה בתורת אתן, דהנה בתמורה דף כ"ט א' במתני' איתא, ואיזהו אתן האומר לזונה הילך טלי זה בשכרך אפילו הן ק' כולן אסורין, ובגמ' שם אמר מר, ואפילו הן מאה כולן אסורין ד"ד וכו' לא צריכא דשקלה אגרא חדא ויהיב לה מאה דכולהו מכח אתן קאתי ע"כ, חזינן מהכא דאיסור אתן חל על כולם אף שלא הי' דעתה על השאר, והיינו משום שכיון שניתנו לה בתורת אתן חל איסורא עלייהו ולא אכפת לן כלל מה הי' עתה. מיהו קושיא זו אפשר לדחות דהתם בתמורה היתה הנתינה כולה לשם אתן ורק ההתנאה היתה על א', משא"כ הכא כיון שלא הי' דעתה על הולד לא מיקרי נתינה וצ"ע. ועוד קשה, דהנה בגמ' תמורה דף כ"ח ב' איתא, דציפוי אתן מותר, ופירש"י שם ד"ה ציפוייהן אם סיככה עליו שום דבר אחר שנתנה לו מותר הציפוי וכו'

דהתורה לא אסרה אלא גם שניהם לרבות ציפוייהן ע"כ, הרי מבואר דאף ציפוי שלא ניתן מעולם בתורת אתנן אי לאו דמשמע מקרא דמותרין הו"א לאוסרן כיון שנעשו לחלק וציפוי לדבר שניתן בתורת אתנן, וא"כ כ"ש ולדות שהאי ניתנו בתורת אתנן שיאסרו, ומה בכך אי דעתה הוה אפרה בלבד.

עכ"פ מפורש בדברי תוס', דולדות ג"כ לא מיקרי שינוי, והטעם דלא נפסס בהו איסור אתנן הוא משום דלא הוה דעתה עליהם ומתחילה לא חל עלייהו שם אתנן, וא"כ אליבא דתוס' הדרא קושיא לדוכתא, דמנ"ל להגמ' דהלימוד של גם שניהם לרבות שינוייהם בא ללמד ששינוי אינו משנה את החפץ ועדיין שמו עליו, ולפנינן מהכא לשינוי בכל התורה, אולי הלימוד של גם שניהם בא ללמדנו שאיסור אתנן אינו נפקע לעולם ואינו ענין כלל לגזילה.

והנה בגמ' תמורה דף ל' ב' במתניתין איתא, נתן לה מעות הרי אלו מותרין. ובשיטה מקובצת שם אות י' כתב, ת"ר נתן לה כספים ולקחה בהם בהמה מותרת, מ"ט אתן כתיב ולא כתיב ובאתנן, ועוד היינו חילופיהן, וחילופיהן היינו ולדותיהן ותנן ולדותיהן מותרין עכ"ל. וכ"כ ברבנו גרשום, ולא כתב ובאתנן כלומר כל מה שלקוח מאתנן, ועוד דאי אמרת מה שלקחה בהמה מאתננה אסור א"כ היינו ולדותיהן שבא מן האתנן ומתניתין קתני ולדותיהן מותרין עכ"ל. הרי מפורש בהדיא בדברי השטמ"ק ורגמ"ה דהך דינא דתנן לה מעות הרי הן מותרים הוא משום ולדותיהם. וא"כ ודאי פליגי אתוס' הנ"ל, דאי כדברי תוס' דס"ל דהא דהולדות מותרין הוא משום דעיקר דעתה אפרה ולא אולד, בנתן לה מעות ודאי א"א לומר כן דודאי הי' דעתה על מה שתקנה במעות אלו, אלא ודאי ס"ל להשטמ"ק ורגמ"ה דהלימוד של הם ולא ולדותיהם הוא דין בשינוי, דהשינוי משמה לי' לחפץ אחר, אלא בעינן שיהי' שינוי מהותי בהחפץ וולדות הוא שינוי מספיק. אלא שלדעת השטמ"ק ורגמ"ה עדיין יקשה קושית תוס' מגמ' ע"ז גבי נעבד דהתם משמע דטפי מסחבר לאסור חטין יותר מולדותיהן, וצ"ע.

ונראה ליישב, דהנה בתוס' דף מ"ו ב' בד"ה יש שינוי כתבו וז"ל, וי"ל דמדאורייתא ודאי פשיטא לי' דיש שינוי בנעבד כמו באתנן, אלא מדרבנן הוא דקא מיבעיא לי' דמשום חומרא דעבודת כוכבים יש לאסור אע"ג שנשתנה, עכ"ל. הרי נחבאר בהדיא בדברי תוס' דהא דולד הנרבעת אסור מן הטעם דהיא וולדה נרבעו, הוא רק מדרבנן, ומשום חומרא דעבודת כוכבים. ומעתה קושית התוס' בסוגיין לא תיקשי להשטמ"ק והרגמ"ה, דודאי הלימוד של הם ולא ולדותיהם באתנן הוא דין בשינוי, ומשום דבולדותיהם יש דין שינוי דמעיקרא הוה עובר והשתא ולד וע"כ הוי שינוי (ודלא כתוס' שם שתרצו משום דעיקר דעתה אפרה) ולפיכך אינו במקומו עומד, וחטין ועשאן סולת לא הרי שינוי כ"כ ולפיכך במקומו עומד, ודינים אלו מדאורייתא ניגהו. אבל בגמ' ע"ז דשו"ט הגמ' בנעבד אי יש שינוי או לא, לאו משום דין שינוי הכללי שמדאורייתא נגעו בה, אלא הסיבה של גזירת חכמים היכן לאסור, היא היכן שנראה יותר לעינים שבחפץ ומהותו נעשה שינוי, ולפיכך בנרבע כיון שהיא וולדה נרבעו מסחבר לגזור אף שהשינוי של ולדות הוא שינוי גמור. אבל חטין ועשאן סולת, אף שמדין שינוי של כל התורה אינו שינוי כל כך, מ"מ לגבי גזירה אפשר דלא שייך לגזור כיון שמ"מ הסולת שלפנינו לא נראה שזהו מה שהשתחוה לו.

ומדברי השטמ"ק והרגמ"ה מצאנו סמך למש"כ לעיל שההכרח לומר בדברי ב"ש דהלימוד של גם שניהם לרבות שינוייהם, שהוא דין בשינוי שבמקומו עומד — ולא דין מיוחד באתנן דאיסורי' לא פקע — ילפינן מהך דבית שמאי סברי דבולדות ליכא לאיסור אתנן, והיינו משום דב"ש סוברים ששינויים

זָכְרָה לוֹ לְטוֹבָה, עֵת אֲשֶׁר דָּעָבָה עֲזוּבָה הָיְתָה וּמְנֻעָשֶׁת
נָשַׂף בְּרוּחַ קָדְשׁוֹ עַל בַּחֲלָתֵי הָעֲמוּמָה עַד הֱיוֹתָהּ לְהָבָה מִתְנַעֲשֶׁת
שׁוּר לְאַלְפֵי תַּלְמִידָיו, עַל דַּלְתוֹתֵי יִשְׁקְדוּ, אַחֲרִית אֲנִי לָהֶם וְרֹאשִׁית
לֵילוֹת בַּיָּמִים יָשִׁימוּ, לְעַד אֲנִי לָהֶם מְאוֹרֶשֶׁת
לִרְאֹשָׁם עֲנָדוּנִי עַל לִבָּם חֲרוּטָה וּבְקִרְבָּם מְשֻׁרֶשֶׁת
הַגֵּט לְהוֹרָיו, עַל מְזוּזֹתֵי חַיֵּיהֶם הִקְרִיבוּ מִנְחָה מְרֻחֶשֶׁת
אֵיךְ תִּגְזוֹם גִּזְעָם, תִּכְרוֹת שׁוֹרָשָׁם, אֵלֶּתָם מְשֹׁרֶשֶׁת
הַאִם בְּמִשְׁפָּט תֶּחְיֹאִם, חַשָּׁאת עֲלֵיהֶם תְּשֵׁאת
מַה לְּמֵאִיר בְּנִי, עָנָה ה׳ וּלְעוֹלָם אֶפֶל רֵיחוֹ נוֹדֵף צַחֲנָה בּוֹאֶשֶׁת
נָהָר עָכוֹר מַעְיָן דָּלוּחַ שֹׁקֵת נִרְפָּשֶׁת
נְסִיוֹנוֹת, מַדּוּחִים, אַבְנֵי נֶגֶף וּכְכָל מָקוֹם מְוֹרָה הֲרֶשֶׁת
וַאֲנִי אֶת עַבְדִּי לְעַן עֶדְנִי אֲבִיאָה וְאֲכַל מַלְחֲמֵי וּמְכוֹסִי יְשֻׁתְּ
וְסוֹכַכְתִּי עָלָיו בְּכַנָּפַי, כְּיוֹנָה אֶבְרָחָה עַל גּוֹזָלֶיהָ פּוֹרֶשֶׁת
וְאֵיךְ יְדֵעוּ תַּחְתֹּנִים כְּבוֹדוֹ בְּבֵיתִי וְדָם בָּאֻפְלָה מְגֹשָׁשֶׁת
דַּיָּן אַלְמָנוֹת אֲנִי, אֲבִי יְתוֹמִים בְּתוֹ תִּהְיֶה לִי מְאֻמָּצֶת
אוֹרְיֶיתָא טְהוֹרָה הִרְכִּינָה רֹאשׁ, גְּזֵרָה הִיא גְּזוּרָה מְשֻׁשֶׁת
יָדַע מֵאִיר אֶת אֲשֶׁר נִגְזַר, קִבֵּל דִּינוֹ בְּנֶפֶשׁ מְתְאוֹשֶׁשֶׁת
גּוּפוֹ הַכִּין בְּקִדֻּשָׁה, מְנֻחָה טְהוֹרָה מְמֻשָּׁת
לֹא עַל עֲצָמוֹ יְדֵהּ לִבּוֹ, נַפְשׁוֹ מְתְרַגֶּשֶׁת
רַק לְמִשְׁפַּחְתּוֹ יְדֹאַב, אֲשֶׁר מִפָּתָם כְּפוּלָה וּמְשֻׁלֶּשֶׁת
וּבְבוֹא יוֹם פְּקֻדָּה, בּוֹ אָמַר ה׳ שִׁירָה הַיּוֹם אֵין נַפְשִׁי דוֹרֶשֶׁת
פְּקֻדּוֹנוֹ לְבוֹרְאוֹ הֵשִׁיב נְשָׁמָה טְהוֹרָה וּמְקֻדֶּשֶׁת
לְעַן עֶדֶן הוּבָא, לָבוּשׁ עֲדֵי זָהָב וּכְתוֹנֶת מְשֻׁבֶּצֶת
וְעַל רֹאשׁוֹ עֲטֶרֶת אֵ־ל, זוֹהֶרֶת כְּזֹהַר הַנָּחֹשֶׁת
צַדִּיקֵי עֶלְיוֹן פָּנָיו הִקְבִּילוּ, בְּקוֹל אַדִּיר וְקֹרְיָאָה נִרְגֶּשֶׁת
כֹּה יֵעָשֶׂה לָאִישׁ, אֲשֶׁר פָּעֲלָתוֹ רָמָה וְנִשְׂאת
מַהֲלִכִים נָתַן לוֹ הָאֵ־ל, בֵּין גִּבּוֹרֵי תּוֹרָה שׁוֹלְפֵי חֶרֶב דּוֹרְכֵי קֶשֶׁת
כְּסָאוֹ בֵּינֵיהֶם הוּשַׁת עַד יָקִיצוּ שׁוֹכְנֵי עָפָר לְתִחְיָה מְחֻדָּשֶׁת
אָנָּא הָאֵ־ל, לְהוֹרָיו שַׁלֵּם מַנְחוּמִים כִּי פּוֹחֵם כָּשֵׁל מִשָּׁאת
דִּינְךָ הֶחָרוּץ, יָדְךָ הֶחָזָקָה, הַשָּׁבֶר וְהַשֵּׁאת
רַפֵּא שִׁבְרָם הַסֵּר יְגוֹנָם, כִּי מְקוֹר דִּמְעָתָם חָרֵב הָפָה יְבֹשֶׁת

נַחֵת יְרוּ מֵהַנּוֹתָרִים, כִּי עוֹלָתָם לְפָנֶיךָ נִרְצֵית
רַחֵם עָלֵינוּ כִּי הֻכֵּינוּ מַכָּה לֹא כְתוּבָה בַּחֲמִשָּׁת
נְבוּכִים וְתוֹהִים הָיֵינוּ, כְּעִיר בָּאָה בָהּ בּוֹלֶשֶׁת
מְשִׁיחֲךָ מַהֵר שְׁלַח, יְקַבֵּץ שֶׁה פְּזוּרָה מְרֻשֶּׁשֶׁת
אוֹיְבֶךָ לָנֶצַח הַצְמֵת, אֱדוֹם מוֹאָב וּפְלֶשֶׁת
מַקֶּדֶשְׁךָ מְשַׁחֵק יֵרֵד, עַמִּים יִבְלוּ מְנָחָה עַל דַּבֶּשֶׁת
דֵּעָתְךָ תְּמַלֵּא אֶרֶץ, גּוֹיִם יַעַבְדוּךָ כְּכָל יַבֶּשֶׁת

מרן ראש הישיבה שליט"א

דברים שנאמרו בהיכל הישיבה ביום השלשים

ימי הספירה הקודמים לזמן קבלת התורה מיועדים הם לחדירה ולהעמקה בדברים שהתורה נדרשת בהם, ומתוכם להתכונן לקבלת התורה. מרגלא בפומיה דאבא ז"ל שמ"ח ימי הספירה הם כנגד מ"ח מעלות שהתורה נקנית בהם, ויום נוסף נתייחד להתבונן בהם ביתר שאת, כדי לזכות על ידן לקנין התורה בשלימותה. והתביעה על העדר אותן המעלות גדולה יותר בימי החכנה הנ"ל. מצינו בכ"ד אלף תלמידי רבי עקיבא שמתו באותו פרק על שלא נהגו כבוד זה בזה, וכוונת זאת נרמזת בדברי חז"ל "מתו באותו הפרק".

וכן איתא במנחות ס"ח ב' — שתק רבי טרפון, צהבו פניו של יהודה בן נחמיה, אמר לו ר"ע צהבו פניך שהשבת את זקן, תמהני אם תאריך ימים, אמר רבי יהודה ברבי אלעאי אותו הפרק פרס הפסח היה, כשעליתי לעצרת שאלתי אחריו: יהודה בן נחמיה היכן הוא ואמרו לי נפטר והלך לו, עכ"ל הגמרא. — רואים שבאותו זמן חמורה הביקורת ביותר על מדות קנין התורה, ולכן שומה עלינו להשיג את סגולת ימי הספירה ולעמול על אותן הדברים שהתורה נקנית בהם.

עוד נקודה אחת בימים אלה שיש להדגישה, היא ענין האבלות שנחוגה גם היום — ותופעה זו מפליאה היא מאד, כמה וכמה מאורעות בתולדות עם ישראל עקובים מדם, היה זכרם ראוי להקבע לדורות, במה שונה ובולטת אבילות זו, אלא ביאור הדברים כך הוא, שר"ע היה מקבל מסורת התורה מדורות שקדמו לו וממשיכה למורשת דורות מאוחרים וכדמוכח בגמ' שמאותם החמשה ששרדו, שוב נתפשטה התורה בדורם ולדורות, ורק על ידם ראויה היתה התורה להמסר משום שלמדוה בשלימות על כל מבואי קנינה. האבלות שאנו נוהגים אינה על עצם מיתתם דוקא, אלא שאילו היתה התורה נמסרת על כולם היה אורה והשפעתה גדולים ונכפלים לאין שיעור וגבול, וזאת הסיבה שנקבעה אבילות לדורות שכל דור ודור מרגיש בהעדר וחסרון אור התורה שנתמעט.

במעמד זה, עוד ענין יש שמעורר ומחייב אותנו להתבוננות פנימית. כתב הרמב"ם בפי"ג מהל' אבילות הי"ג וז"ל, כל מי שאינו מתאבל כמו שצוו חכמים הרי זה אכזרי, אלא יפחד וידאג ויפשפש במעשיו ויחזור בתשובה, ואחד מבני החבורה שמת תדאג כל החבורה. כל ג' ימים הראשונים יראה את עצמו כאילו חרב מונחת לו על צווארו ומשלש עד שבעה כאילו היא מונחת בקרן זוית וכו'. ועיקר גדול בפשפוש במעשים המביא לידי תשובה הוא, שמוטל עלינו, בני החבורה, להוקיר ולהחשיב כל רגע ורגע בימי חלדנו בעולם הזה, ולהתעלות בעבודת ה' בזמן זה שניתן לנו.

הרי אדם שניחון בכשרונות גדולים והושפע בסגולות נפש נפלאות, ובעודו באבו נקטף — ונמנע ממנו להגשים את שאיפתו הנאצלה, להמשיך להתעלות בכוחותיו אלה (משום שכך נגזר היה לפי אותן סיבות וחשבונות שנעלמו ונסתמו מדעתנו.) דבר זה ממריצנו עד מאד, שננצל כל אפשרות ויכולת להמשיך בעבודת ה'.

מבטו השטחי של האדם מדמה כאילו ח"ו נתחלק חזמן בלי שום חשבון ומתכונת, ובשקר יסודו כי הלא כל יחיד ויחיד נתייעד למלאות תפקידו בעולם הזה ולהשיג את מדרגתו בסכום ימיו שנתייחדו לו, — כל רגע ותכליתו.

בסוטה מ"ו ב' איתא על הפסוק במעשה אלישע "ונערים קטנים יצאו מן העיר ויתקלסו בו" — תנא נערים היו ובזבזו עצמם כקטנים. עצמיות האדם מוכרת רק בזמן התעלותו, אולם אם זמנו מתבזבז לדברים של מה בכך, מתקטן ערכו עד שנחשב לקטן ממש.

הרמב"ם בפי"ד שם ה"ז כ' וז"ל יראה לי שנחמת אבלים קודם לביקור חולים שניחום אבלים גמילות חסדים עם החיים ועם המתים, עכ"ל. כוונת דברי הרמב"ם לגמילות חסד עם המתים, היא, שהמנחמים ילמדו ממעשיו הטובים ויושפעו מאופיו ומידותיו של הנפטר, שרישומן ניכר ונשאר בעוה"ז וזה עיקר גמ"ח שעושים עם נפטר ולא רק סיפור שבחים, ובזה אפשר להסביר גם מש"כ הרמב"ם בפי"ג ה"ד שאחד שאין לו מנחמים, באים עשרה בני אדם כשרים ויושבים במקומו וכו', (דלא כראב"ד שם) שזה מטעם גמ"ח עם המת, שילמדו אותם עשרה המנחמים מדרכיו ומהנהגתו הישרה ושישאר רושם מידותיו של הנפטר.

בפרשת אמור נתייחדו אזהרות לכהנים; לנפש לא יטמא בעמיו, לא יקרחו קרחה בראשם ופאת זקנם לא יגלחו, וכבר תמה ברש"י הלא אף ישראל הוזהרו על כך, ותירוצו (וחוא מתו"כ) שלמדים מכאן כמה פרטי הלאו, ובאמת שוב חדבר טעון בירור למה הוזהרו כהנים בנפרד שילמדו מהם פרטי האיסור, הלא בעצם כל האיסור חיינו למדים מדין ישראל, וכמ"ש רש"י הלא כל ישראל הוזהרו על כך. ונראה להסביר דהנה נאמר בפרשת ראה, בנים אתם לה' אלקיכם וכו' לא תתגודדו ולא תשימו קרחה וכו'. המקרא פותח בהקדמה זאת של בנים אתם לה' — אתם ראויים להיות נאים, כמ"ש רש"י — היינו הכל לפי ההתקרבות לגבוה בגרם מעלות הקדושה, ולכך הוזהרו הכהנים במיוחד לשמור על מדרגתם, וכן נשמע גם מאזהרת "ומן המקדש לא יצא" (כשי' הראב"ד שלאו זה נאמר גם לכהן הדיוט). וכן כל אחד ואחד מוזהר לשמור על מעלתו להיות איתן ברוחו ומושרש במצבו, לא לכרוע תחת נטל התלאות ולא לזוע מעמדתו מול סערת החיים המנסה להמעידו ולעקרו. וייסוד זה למדנו משמירות אלו שנתחייבו בהם הכהנים וכל ישראל, שנתרומם מעל כל המאורעות ונעמוד בנסיונות המצבים הכי קשים העוברים על האדם. בדורנו זה רגילים אנו שעמידתנו מתערערת בשל כל מעשה פעוט וטרדה קלה עלולה להוציאנו מעבודת ה', האדם נשלט ע"י מצבו ואינו שולט עליו.

דבר זה ברור הוא, שהתחלת דרך האמת היא לבחון איך להתגבר על כל הקשיים, וזה תכלית בריאת האדם בעוה"ז. ובאמת הוא א' ממ"ח דברים שהתורה נקנית בהם, שלא ליפול תחת משא הטירדות ולהשתלט על כל המקרים.

החזון איש בספר אמונה ובטחון פ"א כתב "מדת האמונה היא נטיה דקה מעדינות הנפש ושעתו שעת השקט, חפשי מרעבון תאוני". יסוד האיש הישראלי הוא, שהאמונה תהיה אצלו בחוש רוחני, וחוש זה בא רק מעדינות הנפש. הרמב"ם כ' שנבואה באה ע"י שבירת המחיצות המבדילות בינו לבין קונו.

יסודה של עדינות הנפש היא ההתגברות על כל המניעות, והריסת המחיצות המפריעות לעבודת ה' מגרעונותיו של דורנו זה, שאין אנו חיים באמונה חושית, חסרות לנו השגות ברוחניות ועדינות נפש. במאיר ע"ה נשרשה האמונה בנפשו עד שהפכה לחלק בלתי נפרד מעצמיותו, וממילא גם נשתלב קיום המצוות בטבעו כמו כל צרכי הגוף ההכרחיים. חוש נפלא והרגשה עמוקה היה לו לכל מה שקשור ליחדות בכלל ולדבר מצוה בפרט. במצות ציצית נכללו כל המצוות "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" הכולל את כל המצוות. והענין מוסבר בפתיל תכלת, שהרי תכלת דומה לים וים דומה לרקיע ורקיע דומה לכסא הכבוד, והיינו שע"י התכלת באים לידי ההכרה והאמונה החושית.

וכבר הזכרנו במקום אחר, שמה שאמרו חז"ל שהמעיל מכפר על לשון הרע, הוא משום שהתכלת שבמעיל דומה לים וכו' — והנה סיבת סיפור לשה"ר, היא בעיקר מהסתכלות מצומצמת, כשרק רואים את המקום הפגום שבאדם ולא את כל הקיפו וע"י התכלת שבמעיל נזכרים בכסא הכבוד ואם נשקפים חדברים ממקום גבוה יותר, ומלמעלה רואים את כל צדדי הענין שוב אין באים לידי לשה"ר, וזהו מש"כ חז"ל שמעיל מכפר על לשה"ר.

אי' במנחות נ"ג ב' ידידות זה בית המקדש, דכ' מה ידידות משכנותיך, ידיד זה הקב"ה דכ' אשירה נא לידידי, בחלקו של ידיד זה בנימין דכ' ידיד ה' ישכון לבטח עליו וכו', ואין פירוש ידיד בחינת אקראי, היינו שבמקרה נתידדו, אלא ידידות היא כח מציאותי בנפש, ומציאות כזאת ראינו לגבי בנימין וביהמ"ק. כידוע היה מאיר ז"ל מחונן בתכונה זו של ידידות, כל מי שרק בא עמו במגע, מיד נתקשר אליו בעבותות ידיד נפש.

הרמב"ם כ' שלויה גדולה מהכנסת אורחים עצמה, משום שכשמלוה את האורח מראה לו שהקשר אינו אריי אלא קשר של קיימא, לוייתו מוכיחה לאורח שקשה עליו פרידתו ע"י שנתקשר עמו בידידות נפש. הגאב"ד בריסק זצ"ל מפרש את הפ' בתהלים (קל"ט) חלא משנאך ה' אשנא וגו' — תכלית שנאתים לאויבים היו לי, — חקרני א-ל ודע לבבי וגו' וראה אם דרך עוצב בי וגו' שבפועל ודאי צריך לשנוא את משנאי ה' ולאויבים היו לי, אלא שמ"מ התפלל נעים זמירות ישראל, שגם זה לא יהיה דרך עוצב אלא בידידות ורוחב לב.

כן ידוע היה מאיר ע"ה לאלה שתכירוהו שהיה ממזג את החוה בעבר, נהירים היו לו תולדות מאורי הדורות והתמצא בכל שבילי אורחותם והם הם סללו את דרכיו בחייו הקצרים עד שחזרה נשמתו למקור מחצבתה במחיצת אלה שהיה אמון על דבריהם והנהגתם. החזו"א במס' ב"ק כ' להקשות על מש"כ התוס' שדברי תר"ח הם דברי קבלה, דצ"ב הלא כל הראשונים קיבלו מרבותיהם עד רבינא ורב אשי ולא אמרו דבר מדעתם. ותי' החזו"א וז"ל, ונראה דר"ח שימש גדול א' שהי' זקן ביותר וקיבל ממנו הרבה, שחברי בני דורו לא ידעו, והוזחר לו לספר דברים שקיבל לפני חכמי דורו, דברים נסתרים ומפליאים, וזה נותן לו חשיבות מיוחדת, שהדורות הולכים ומתמעטים, ומי שהוא עשיר בעובדות הראשונים, יש בו קדושה יתירה וחכמה יתירה ולכן אין לחלוק עליו אלא בראיות ברורות, עכ"ל. בדורנו בולט חסרון זה שנפסק הקשר לדורות הראשונים ואין אנו מתיחסים לעובדות הראשונים כראוי. והעיקר הוא שצריך לדעת מה עשו דורות הראשונים שכן חשק בהם הקב"ה וללמוד מדרכיהם שיש בהם קדושה יתירה וחכמה יתירה, וענין זה ושאר הענינים שהזכרנו, הם הם היסודות לקנין התורה ולעליית האדם בסולם המדרגות הנעלות.

מרן המשגיח שליט"א

לב חכם ישכיל פיהו

רבינו יונה בשער ג' אחר שמונה את המעלות העליונות שנמסרו במצות עשה כותב וז"ל, ובעבור המעלות האלה נברא האדם שנא' כל הנקרא בשמי ולכבודי בראתיו, ומה תקות הנברא אם לא ישים עמל נפשו ועיקר עסקו בדברים שנברא בעבורם, עכ"ל. הרי כי מעלות אלו אשר מנה, הבחירת בחיים ותלמוד תורה, ההליכה בדרכי ה' והתבונן גדולתו, זכרון חסדו והתבוננות בהם, מעלות הקדושה והעבודה, היראה האהבה והדביקות בהם, הם עיקר עסקו ועמל נפשו של הנברא, ויוצא מדברים אלו שאם אנו רואים אדם השלם במעלות האלו, באופן בולט ויוצא מן הכלל, הרי ברור הדבר כי עמל רב השקיע כדי להגיע למדרגות אלו, כי כבר אמרו חז"ל לא יגעת ומצאת אל תאמין, דהיינו להגיע למדרגות נעלות בעקרי עבודת ה' מבלי יגיעה גדולה ועצומה, הוא דבר בלתי אפשרי.

כבר חלפה שנה מהיום המר והנמהר בו הסתלק לחיי עולם ידידנו ואהובנו המנוח הרה"ג ר' מאיר ז"ל, וכאשר נגשים לשרטט את דמותו הטהורה מיד מופיע לנגד עינינו ממחזה נורא והוד של יותר משנתיים ימים של עמידה איתנה ברום הסולם של המעלות העליונות, תוך כדי יסורים קשים ומרים כשצל המות מרחף עליו. הידיעה הברורה כי יסוריו הם בבחינת "כי כאשר ייסר איש את בנו ה' אלקיך מייסריך", דביקותו ואהבתו את ה' בכל מאודו וכפי שאמרו חז"ל בכל מדה ומדה שהוא מודד לך, יראתו שקדמה לחכמתו וזהירותו הנפלאה מכל נדנוד קל שבקלות, מלחמתו התמידית להתקדם ולהתטהר, ועבודתו שבלב בקיום מה שנאמר "תנה בני לבך לי", אמונתו ובטחונו האמיץ בחסדו ובטובו יתברך אשר גדולי הדור שליט"א העידו עליו כי אכן בעל בטחון הוא. בכל הדרגות הנעלות אשר בעבורם נברא, השכיל הנפטר ז"ל עלות, וכפי שאמרנו השגות מעלות עליונות אלו אפשרות רק ע"י הכנה גדולה, ועמל רב. אם כן חובה עלינו להתבונן מעט בהליכות חייו ודרך עלייתו אשר בהם ועל ידם הגיע לשלימות נעלה זו:

לב חכם ישכיל פיהו (משלי ט"ז), שלמה המלך ע"ה אמר כי חכמת החכם אשר ממלאת את כל לבו אינה ניכרת ואינה נראית עד שפיהו יוציא את דברי החכמה האצורים בקרבו, ורק ע"י דברי פיו משכיל החכם את לבו, כלומר מגלה את השכל לאור אשר בלב, ובילקוט משלי שם משלו משל לחבית שהיא מלאה אבנים טובות ומרגליות ואין אדם יודע מה בתוכה בא אחד ופנאה וראה כל מה שבתוכה, כן חי' לבו של שלמה מלא

חכמה ולא היו יודעים חכמתו עד ששרתה עליו רוח הקדש וידעו הכל מה חכמתו, ע"כ. הרי חז"ל מגלים לנו בזה כי אם אנו רוצים להכיר לב החכם צריכים אנו להאזין היטב למה שבפיו, ורק ע"י כך יכולים אנו לראות את האבנים הטובות והמרגליות הטמונות בלבו, וכיון שמטבע החכמים להצניע את חכמתם הרי זוהי דרך היחידה לגלות זאת — ע"י האזנה למוצא פיו — הרי בע"כ של החכם ישכיל אותו פיהו, על ואף שמשתדל להסתיר ולכסות את מעלותיו הרוחניות. — וחמד נפשינו ר' מאיר ז"ל, הי' מעצם טבעו צנוע מאד בכל הנהגותיו, השגותיו ועבודתו, את עושר ידיעותיו במרחבי תורתנו הק' הצניע והטמין, והתהלך עם כולם כאחד מן החבורה בפשטות נפלאה ורבת חן, אך ברית כרותה היא כי לא יועילו לחכם השתדלותו להטמין אוצרותיו בלבו, ובע"כ יתגלו ע"י רחשי שפתיו. גם אצל המנוח ז"ל ע"י האזנה, הקשבה, ותשומת הלב לאמרי פיו, ובפרט לשיחת חולין שלו הי' בכך כדי לגלות את סוד עלייתו הנפלאה למרומי המעלות העליונות.

ידוע מה דאיתא בפרקי דר"א במעשה דר"א בן חורקנוס איך שמסר נפשו על התורה עד שזכה למה שזכה לפני רבי יוחנן בן זכאי, וחובא שם בראשית הסיפור שזכה לגלוי אליהו עוד קודם השיגו מאום, והייינו משום שאף בראשית דרכו שאף להגיע למדרגות אלו, בזאת בלבד כבר נתעלה ע"כ במעלותיו עד כדי גילוי אליהו כי בשאיפה אמיתית וחזקה להגיע למעלות עליונות נתנים לו כל המדרגות אף קודם שנעשה לבעלים על הקנינים הרוחניים אליהם הוא שואף.

ולכן בהרבה מקומות הדגישו חז"ל החובה לשאוף להגיע למדרגות גדולות מאד, וכמו שאמרו מתי יגיעו מעשי למעשה אברהם יצחק ויעקב, וכ"כ הרמב"ם שכל אדם מישראל באפשרותו להגיע למה שהגיע מרע"ה, והרמח"ל ז"ל בספר דרך עץ חיים מונה את עיקרי ההתעוררות והדבר הראשון מה עשו האבות העולם שכ"כ חשק בהם הקב"ה, והייינו משום שהיסוד והדרך לרכוש קנינים רוחניים נעלים, הוא רק ע"י שאיפה גדולה להגיע אליהם, וכמו דאיתא ברבינו יונה עפ"י דברי חז"ל וילכו ויעשו מעלה עליהם כאלו עשו. הרב ר' מאיר ז"ל הפליא את כל אלו שעמדו במחיצתו במעמדי שאיפותיו והשגותיו, אין בזה שום הגזמה לומר כי כל משאת נפשו וכל חפצו בחיים הי' להגיע לדרגות גדולות, ולהשיג השגות עליונות.

הרגשת האחריות להמשיך את שלשלת אבותיו הגדולים הביאה לדבקותו בגדולי העולם בקורות וסיפורי תולדותם עד פרטי הדברים עד כי הי' לפלא בעיני הכל, וה' צדיק יבחן, ובתקופת נסיונותיו הקשים נתגלה לעין כל איך שזכה והגיע לכל הדברים אשר שאף להם, וכמו שביארנו כי גדר קנין המעלות תלוי בשאיפה חזקה והעבודה, עמל ויגיעה היא לבחור בחיים ולשאוף לעלי'.

הערכה מחרב ישראל צבי ברוידא

כבואי לכתוב איזה דברי הספד והערכה על ידיד נפשי ורעי אשר כלבבי — על ידיד כה יקר ונאמן — על חבר כה חביב ומסור כמו להבחל"ח המנוח חרב ר' מאיר ז"ל חנני מרגיש את עצמי כבלתי מוכשר לכך דלה עטי מלתת ביטוי נכון לגודל רוחו ואצילות נפשו, ואין לי הכשרון הציורי הנצרך לצייר עלי גליון את דמות יופי נפשו וטוהר נשמתו. וחושבני שאפילו מומחים גדולים באומנות הכתיבה יתקשו מאד מאד לתאר אפילו מקצת מן המקצת מתחן והנעימות שלו. אמנם באשר לא זכיתי להיות ביום המר והנמהר באשכבתא דילי', הנני בזה באיזה דברים, אף שידעתי גם ידעתי שלא אוכל להביע בזה אפילו מעט מאשר היה ראוי להאמר אודותיו ז"ל.

חז"ל מגלים לנו שבעת פטירתו של אדם מן העולם, שולחים מן השמים מלאכי השרת לשמוע מה אומרים על הנפטר בעולם הזה, ואם חוזרים המלאכים ומגידים שאומרים עליו הבריות שהיה אדם כשר והגון, מיד מטתו פורחת באויר, כלומר שנשמתו עולה למעלה.

ובהשקפה ראשונה מאד יפלא הדבר, וכי בשמים — בעולם האמת — מתחשבים במה שאומרים הבריות בעלמא הזין — בעלמא דשיקראי? וכי מה איכפת להם בשמים מה שאומרים הבריות. וכבר האריכו בזה בספרי דרוש כל אחד לדרכו.

אמנם היה נראה שהענין הוא פשוט מאד — יש שני סוגי אנשים — יש ועוסק בתורה ובמצות ומע"ט כל ימיו, ואינו חסר כלום מהמוטל עליו לעשות, אבל עם כל זאת לא התעלה כ"כ שיעשה זאת באופן שישפיע גם על אחרים וילמדו ממנו לעשות כמותו, נמצא דודאי זכות גדול יש לו שקיים התורה והמצוה — אבל זכות זה של זיכוי הרבים חסר לו. אבל יש אדם שמתעלה כ"כ עד שזוכה לעסוק בתורה ובמצות באופן כ"כ נעלה — עד שגם אחרים מושפעים ממעשיו ונתעוררים גם הם ללכת בדרכיו ולעשות כמעשיו. לאדם כזה חוץ מזכות התורה והמצות שיש לו, יש לו גם הזכות שזכה וזיכה את הרבים ומגיע לו יותר שכר ממה שמגיע למי שזכה לעצמו אבל לא זיכה את הרבים.

וא"כ, בהגיע תור האדם לתת דין וחשבון עבור מעשיו על פני תבל, נחוץ מאד לדעת מה אומרים עליו הבריות. כי אם אפילו היה אדם כשר והגון וכו' אבל אם אין הבריות אומרים כן הרי לנו שלא זכה לזכות את הרבים, אבל אם הבריות אומרים שהיה אדם כשר — א"כ יש לו כבר הזכות של זיכוי רבים, כי אע"פ שהרבים לא נתעוררו להגיע למדרגתו ממש, אבל בזה גופא שראו לפניהם דמות שהכירו בו שזהו דמותו של אדם כשר, יש בזה כבר משום זיכוי הרבים כי הדבר מוכרח שבמדת מה יתעוררו מזה.

בהרבה לימודים נוראים זיכה אותנו המנוח ז"ל במשך ימי מחלתו, לימודים בסוגיות היותר מסובכות בתורת האדם. הרבה שיעורים "אמר"

לפנינו בתורת האמונה והבטחון, הרבה פירושים "אמר" לפנינו בפסוק השלך על ה' יהבך, הרבה חידושים "הרצה" לפנינו בסוגית קבלת יסורים באהבה, והרבה מאד חידש בתורת חמדות — אבל כמדומה לי שגולת הכותרת של החידושים שהראה לנו היה "הסבר" לפירושו של אחד מהמפרשים למשנה אחת במס' אבות.

אמרינן במשנה — אל תאמר לכשאפנה אשנה שמא לא תפנה — ופירש אחד מהמפרשים (לא אזכור כעת מי) אל תאמר לכשאפנה אשנה — כי שמא תפקידך בעולם הזה הוא לעסוק בעבודת ה' במצב בלתי פנוי משארי דאגות — שמא לא תפנה — ואעפ"כ דורשים ממך עבודת השי"ת.

בפירוש זה זיכה המנוח את הרבים כל ימי משך מהלתו, פירוש זה חזר ושנה אותו לפנינו יום יום שעה שעה ורגע רגע ממש בלי הרף כל ימי מחלתו. הוא פירש את מחלתו כהודעה מן השמים שתפקידו בימי חייו הנותרים הוא להיות "גברא" להיות "גבר בגובריך" במצב של "לא תפנה" והשתדל לקיים זאת במאמצים נוראים.

עודני זוכר באיזה שוויון נפש סיפר לי דבר מחלתו, וכשלא יכולתי להתאפק ושאלתיו על זה השיב בפשטות גמורה — וואס וועט מיר בעסער זיין אז איך וועל אלעמען צודרייען. וזכורני שהייתי נוכח בשעה ששמע הפעם הראשון מהרופא שמחלתו התפשטה למקומות חדשים ויותר מסוכנים, וכשיצא מהרופא היתה תגובתו הראשונה שמצטער הוא אודות הצער שיהיה מזה למשפחתו נ"י, וכ"כ לא אבדו עשתונותיו — שעמד על זאת שנלך לקנות עבורי דבר מאכל שיהיה לי עבור הדרך בחזרה לליקוואוד (הוא לא היה מסוגל אז לאכול מגודל הכאבים שסבל מהם אז), וכן לא אוכל לשכוח איך שהיה מושכב על מטתו באין אונים ממש ובא אחד לבקרו ובמסי"נ ממש התאזר בכל כחו לקבלו בסבר פנים יפות, וכצאתו נפל על המטה כמעט בעילוף מאפיסת הכוחות!

כהנה וכהנה ראינו אצלו דברים נפלאים בהסברת דברי התנא — שמא לא תפנה, ובלימוד זה זכה וזיכה את הרבים.

ומה מאד מתאימים פה דברי המדרש שראיתי מובא בספרים — כשושנה בין החוחים — א"ר חוניא מה שושנה זו כשהיא נתונה בין החוחים רוח צפון מטה אותה כלפי צפון והחוח עוקצה ואעפ"כ לבה מכוון למעלה כך ישראל אע"פ שגובין מהם מסים וארנוניות (ומהמנוח גבו ל"ע **הרבה מסים מגופו**) לבם מכוון כלפי אביהן שבשמים ואינם זזים מליראה ולאהבה אותו שנאמר עיני תמיד על ה' ע"כ. ואצלו ראינו בחוש שלא רק שלא זז מלאהבה וליראה את ה' אלא אדרבה ככל אשר נתיסר ביסורים כן ירבה וכן יפרוץ להגביר חילים להגיע למדרגות עוד יותר רמות ונשגבות באהבה ויראה, עד שבזמן האחרון שהייתי בריחוק מקום ממנו ושוחחתי עמו רק לפרקים היה נראה בחוש איך שנתעלה בכל מיני מעלות ומדות למרות שהמצב הלך והחמיר מיום ליום ולמרות שהוא ידע המצב על

בוריו. ועין בעין היינו רואים איך שנתקיימו אצלו דברי רבנו בחיי בספרו כד הקמח בערך כפורים על הפסוק הן קל ישגיב בכחו וז״ל: יאמר הכתוב כי השם יתברך נותן כח בצדיקים ומעצים כחם בכחו לסבול יסורים, עכ״ל.

לפרקים הנני מתפלא — הלא נסתלק מאתנו מתוך יסורים נוראים, הלא שני שנותיו האחרונות עלי אדמות, ימים של כאב ודאגה היו ואיך זה שנשאר לנו ממנו זכרונות כל כך נעימים ומתוקים, אלא שכאמור אין זה מהפלא — נעים ומתוק היה במהותו כל ימיו ונעים ומתוק נשאר למרות הכל, ולא רק שנשאר נעים ומתוק אלא שעלה ונתעלה בכחו זה עד יום פטירתו.

ונעימות לאו מילתא זוטרתא היא. כשהספיד דוד המלך את יהונתן אמר — צר לי עליך אחי יהונתן כי נעמת לי מאד, וגדולה מזאת מצינו בתהלים קאפ׳ קל״ה בפסוק זמרו לשמו כי נעים, פירשו הרד״ק והאבן אזרא ש״נעים״ הוא תואר להשי״ת. וא״כ הלא יש בנעימות ענין של התדבקות במדותיו של הקב״ה. וכמדומה לי שכל יודעיו ומכיריו יסכימו שאם באנו למצות תכונות נפשו של המנוח ז״ל במלה אחת נוכל לומר בצדק שהיה — **נעים**. היו לו כשרונות הרבה בכל הענינים, היה לו זכרון נפלא! היו לו ידיעות רחבות, והכל נתמזג אצלו במזיגה נפלאה להיות — **נעים**. ובצדק נוכל להספידו — צר לנו עליך אחינו מאיר כי נעמת לנו מאד.

נפשו בטוב תלין וזרעו יירש ארץ, ויהי זכרו הבהיר ברוך, ותהא נשמתו הטהורה ושנזדככה באש ממש, צרורה בצרור החיים.

דברים שנאמרו לזכרו של חרב ר' מאיר זצ"ל ביום סיום הש"ס

חרב מנחם שלמה זופניק

איתא ביומא נ"ד ב', אמר ר"ל בשעה שנכנסו נכרים להיכל ראו כרובים המעורין זה בזה, הוציאון לשוק וכו'. וחנה בבבא בתרא צ"ט א', נחלקו ר' יוחנן ור' אלעזר בדין הכרובים, חד אמר פניהם איש אל אחיו וחד אמר פניהם לבית. וחק' בגמ' למ"ד פניהם איש אל אחיו הכתיב ופניהם לבית ותי' ל"ק כאן בזמן שישראל עושין רצונו של מקום כאן בזמן שאין עושין רצונו של מקום. והתקשו בזה חכמי העבודה תמיהא רבתא, שהרי סיבת החורבן בגרמת חטאיהם של ישראל היתה ואין לך עבירת רצונו של מקום גדולה מזו. וכשהגיע המצב לשיאו, לתכלית התרחקות בין ישראל לקונם, ונחרב הבית בעטיין, מצאו את הכרובים חבוקים זה בזה, מסמלים את התקשרות הבורא לעמו הנבחר, בחידוק אמיץ יותר מבימים כתיקונם. וביישובם כתבו שמדרכו של עולם בשעת פרידת קרובים ודבקים בנפש, פורצת אהבה עזה המגוללת ברגעים אלה את כל תקופת היותם יחד בהתחברות עמוקה. בעת החורבן הנורא כשראו ישראל את המחריבים נכנסים להיכל, דוקא אז בשפל המצב התחיל לבם מפרכס ויוצא לזכר הימים שעברו, המקדש על תלו, בפאר יפעתו, בהדר גאונו. ושוב פיעפעה בהם תשוקה רוחנית, ולעומת זאת נעתרו מלמעלה במשנה אהבה, עד שחזרו הכרובים ומתדבקו זה בזה.

בהלקח מאתנו חברנו הר"ר מאיר ע"ה, אחרי המהלומה שספגנו, אחר החורבן שניתך עלינו בנצוח אראלים את המצוקים, שוב התלקחה אש הערגון שהעלתה על נס את דמותו המופלאה, שכה קרובה היתה ללבנו, וכה רחוקה מהשגתנו..... ובולטת נקודה זו, ההערצה הכנה שרחשו לו כל יודעיו, האהבה האמיתית שנתגלתה לאחר פטירתו, לא היה בה מן חגילוי המחודש, היינו כמיהה הנולדת באדם לאחר שנעדר ממנו דבר האהוב עליו, ושוב יהיה נבצר ממנו להשיגו, אלא המשך ישיר מעידן ועידנים, מיום שהכירוהו לראשונה, מ"שלום עליכם" הראשון שלו.....

הרבה הרבה סיבות לדבר, תכונות רבות היו לו שמושכים ומאהיבים אותו על הבריות. יש ומחבבים את האדם בגלל למדותו, פקחותו, נעימות הליכותיו. אמת, במאיר ע"ה נתמזגו כל אלה לחטיבה אחת, כלל המעלות, הי' חכם לב, יחיד בכשרונות בכל שטחי החיים. אולם, דומני שהסיבה העיקרית, היסודית, שהאהיבה אותו במדה כזאת, כבר אמרה החכם מכל אדם — כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם, אהבת הבריות שיקדה בו היתה אינסופית — ללא גבולים. קשה להגדירו כאוהב קטן כגדול, שכן לא היתה בחינת קטן שייכת לפניו כלל. לא אחת סיפרו בחורים, שבכניסתם לישיבה וחם זרים למקום החדש, והוא ז"ל קירבם וסיפק צרכיהם עד שנקלטו היטב בישיבה, ורק לאחר זמן נודע לחם שהוא

בנו של ראש הישיבה. ואהבה טבעית זו שהיתה בו לכל אחד ואחד מישראל, מכל הסוגים, מכל המעמדים והשכבות, היא היא שעשאתו מוקד משיכה וסמל להערצת הרבים.

מן הנמנע הוא לנו, למצות את מדותיו, ולהעריך את אישיותו על ידי סיפור מעשים גרידא. מרגלא בפומיה דמרא דכולא תלמודא, הגאון ר' חיים שמואלביץ זצ"ל, שעובדא שמספרים על אדם גדול, אמת, שיש ללמוד ולהסיק הימנה, אולם אין הדברים מספיקים להכיר ע"ז את האדם עצמו, ואין שטחיות הראיה מבחוץ מלמדת עליו ומפרשתו, כי עמוק הוא יותר ממעשיו. בפרט מהנהגתו בשנתיים האחרונות שהיתה למעלה מן השכל, מה לנו כי נספר, הלא בין כך לא נבוא עד תמציתם של דברים.

אולם על תכונה אחת שהיתה מושרשת בו, שלא כל אחד ידע להעריכה כראוי, נצמצם את הדיבור כעת. כל שיחת חולין שלו בלולה וגדושה היתה, מהנהגות גדולי ישראל והליכותיהם בקודש. אופיינית היתה ההתלהבות המיוחדת בהרצאת הדברים, ואופן הסיפור הנפלא.

בהשקפה חיצונית אולי אין המדה חזאת מחייבת הרבה. אולם, נצטט נא את דברי רבינו יונה על הפסוק במשלי (כ"ז) "מצרף לכסף וכור לזהב ואיש לפי מהללו" וז"ל הר"י — פירושו מעלת האדם לפי מה שיהלל, אם הוא משבח המעשים הטובים והחכמים והצדיקים, תדע ובחנת כי איש טוב הוא ושורש הצדק נמצא בו, כי לא ימצא את לבו רק לשבח את הטוב והטובים תמיד בכל דבריו וכו' מאוהבי הצדק ומעדת מכבדי השם, עכ"ל. אין לנו מה לחוסיף כאן, אלא שלא מצינו איש כמותו, שמפנימיותו ינבע אוצר כה רחב, כה מגוון, של עובדות חיות מגדולי הדורות שקדמו. כל שיחות החולין שלו כאין וכאפס חיו, לעומת השפע הנשגב הזה.

שמעתי מיהודי אחד שבעת חיותו במחנות חמות בשנות השואה, היה שם אתו אחד מצדיקי הדור, מפורסם בצדקתו ובחסידותו. כמה וכמה יהודים, למרבית היגון, לא החזיק רוחם מעמד, נתדרדרו לתהום הדכאון, עד שנתערערה אמונתם ובטחונם בכל יכול, ומהם אף איבדו את צלם אלקים שבהם, הזוועות הנוראות, הפקיעו מהם את צורת האדם.

אולם, הצדיק הנזכר, לא ניכרו בו שינויים כלל ועיקר, לא פגח בו יראת ה' ואהבתו, על אף שעבר את כל מדורי גיהנום התחתון..... מאיר ע"ה סיפר לי פעם בתחילת מחלתו, שרופאיו אמרו עליו אז שדומים כאביו ליסורים הכי איומים שסבלו נידוני מחנות הריכוז, וזה היה בהתחלה — מה שהיה בסוף ידוע רק לפניו יתברך, כי הוא ז"ל הלא העלים את הכל והבליג על הכל. ולא רק ששמר על צורת האדם שלו, ולא הפליט אנחה בנוכחות אחרים. הוא במחנות המות שלו, רכש לו ידיעות נרחבות בחלקי התורה המסובכים ביותר, במדה כזאת שאפילו אצל אדם בריא חי' בגדר חידוש. מאיר ע"ה הגיע לפסגת המדרגה במדות שבין אדם לחבירו, חבריו ומכיריו לא מצאו נקודת אחיזה בשפת ההבעה אלא **התעלות** "דערהויבען".....

ועוד קו אחד, אילמלא ראיתי אם חדבר בעיני לא הייתי מאמין בו. היה זה כבר לאחר שכבר יצא פסק ב"ד של מטה שדרכו דרך שכל באיה לא ישובון. מחלתו המכרסמת מצצה את לשדו עד להשחית, ויסוריו הגיעו למעלה מכל תיאור אנושי.

בפורים האחרון שלו היה זה. — מאיר ישב במסיבת מקורביו וחיוכו הכובש על פניו המעונות, הנעים קולו בשיר בשמחת חיים לוהטת, והרנין את לב מבקריו כאילו לא קרח ולא כלום.

—מאין נדלו כוחות עילאיים אלה? מאין נאצלה לו גבורה על־אנושית זו, שלא מעלמא הדין?—

בב"מ פ"ה א' איתא, אמר ר' יוחנן כל שהוא ת"ח ובנו ת"ח ובן בנו ת"ח שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם שנאמר ואני זאת בריתי וכו' לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך וכו' מאי מעתה ועד עולם, אמר ר' ירמיה מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניה שלה, ע"כ. שאלו פעם לחפץ חיים זצ"ל — הרי מעשים בכל יום, שאנו מוצאים אנשים שהחמיצו אפילו לאחר ג' דורות של ת"ח. והשיב להם הח"ח, שהן אמת היא שתורה מחזרת על אכסניה שלה, אולם גם צריך לפתוח לה את שערי האכסניה.....

יחס מיוחד היה לו למאיר ע"ה לשלשלתו הוא, כפתחו של אולם הרחיב את שעריו לספוג לתוכו את מורשת אבותיו. אומרים בשם בעל "יסוד העבודה" מסלונים זצ"ל, שחיה מפרש את הפסוק "האמנתי כי אדבר", האמנתי — הגעתי לכלל אמונה. כי אדבר — מדי דברי בה תמיד, על ידי תדירות דיבורי בה, השגתיה. ומתפרשים הדברים גם בענייננו, מאיר ע"ה כה נאחז במדת ארזי הלבנון וכה חתר להדבק במעשיהם, עד שנוסף לכל מעלותיו נעשה הוא עצמו אכסניה לתורת אבותיו ובסוף ימיו נתקשר עם קודמיו בקשר של קיימא, והגיע למח שהגיע. — וכמו כן ביום זכרון זה שאנו עושים לכבודו, גם יש בזה בחינת האמנתי כי אדבר, היינו לספר בשבחו של נפטר כדי לזכרו ולהדבק במעשיו.

תהא נשמתו צרורה בצרור החיים.

קוים לדמותו

הרבה קולמוסים נשתברו ודיותות רבות נשפכו בחקר נבכי נפש האדם, ולתכליתה עדיין לא הגיעו, כי נפש האדם ולו הפשוט ביותר, מורכבת ביותר, ולא ניתן להשיגה.

ותקשה לנו המלאכה בבואנו לשרטט את דמות קלסתרו של הרב מאיר ז"ל. הן רב גוניותו היתה לשם דבר, עבודתו להתעלות עצמית מחד, ושליטתו המופלאה בשטחים רבים מאידך, עיצבו את אישיותו, יצרו בו צדדים וצדי צדדים, כאבן יקרה המאחדת וממזגת גוונים וצבעים שונים. וכבר, אמר חכם אחד שאדם גדול הוא מי שאצלו נפגשים הניגודים ומתמזגים בו לחטיבה אחת.

שליטתו בהרבה משטחי התורה היתה מופלאה, היה מפליא בזכרונו הבחיר, ולמרות הכל לא שלטה בו השטחיות, את דבריו הרצה כשולחני את מעותיו, בבהירות, בברירות ובטעם זקנים כדי ניתוח הדברים והגדרתם המדויקת. כל רעיון שהביע, היה חתום בחותמו האישי המקורי, אף כי היה מבעלי אסופות לדברי גדולי הדורות, סופרים וספרים, ומוחו היה פתוח כפתחו של אולם לקולטם, אמנם לא קבל דבר כמות שהוא, אך הותכו הדברים בכור הבקורת, עד שנצטרפו ונצטללו הדברים ונתעכלו בדמו, ומעולם לא קבל דבר כמות שהוא.

הורתו ולידתו באמריקה, ואת רוב שנות חייו עשה בת, אך מעולם לא היה עולה על דעת מישהו שאינו מכירו כי הוא אמריקאי, וכי יש לך מקוריות גדולה מזו. גוו התהלך על אדמת אמריקה אבל לבו, רוחו ומוחו, שוטטו ברחובות וילנא של תקופת הגר"א ז"ל, בסמטאות וואלוזין, סלבודקה, קלצק ושאר עיירות אשר בחן אוו לשבת ישיבות מפורסמות ואשר בעטיין תפסו אותן מקומות לערי מטרופולין במלכות התורה. עוד טרם הגיע ללמוד בישיבת חברון כבר נשם את אוירה של עיה"ק ירושלים, שם הרביץ תורה במשך עשרות בשנים סבו זקנו חגרא"ז זצוק"ל, הדמויות נסוכות ההוד שהתהלכו במקומות אלו לפני דורות, הם היו משאת נפשו, אליהם רצה להתדמות, לאורם הלך ובניתיבותם צעד.

לא על אדמה צחיחה גדל הרב מאיר ז"ל, לא בשדה בור צמח ותימר אותו דקל צעיר אך רב־פארה, בכרם בן שמן עמדה עריסתו, בבית חוריו יבלח"ט, מרן ראש הישיבה שליט"א ואמו הרבנית תחיה מנב"ת, וברקע הסבא הגדול ראש הישיבה זצ"ל, כשבחלל הבית מרחפת דמותו של סבו זקנו, שושילתא דרבן גמליאל, מקשה אחת זהב טהור של שרי תורה, ענקי רוח וכבירי מעש. שם שתה לרויה ממעינות התורה, שם אסף חומר ולבנים לבנינו העצמי.

אך ר' מאיר זצ"ל לא הסתפק בזכות אבות, לא נח שלו ורוגע על זרי הדפנה שהוצעו תחתיו, כלפי לייא, לגביו היה חדבר אתגר וסבת

להתחדשות קבועה ומתמשכת, ולא בטח בשדה העידית שלו כי תניב לו פרי הילולים ללא עמל וטורח, הוא חציב לעצמו מטרה עליונה וחיא, לצקת את עצמו כחולית זהב נוספת בשלשלת האבות חדגולים, ועל כן לא ויתר לעצמו כמלוא נימה.

אמרו חז״ל, מה שעשתה חכמה עטרה לראשה עשתה ענוה לסוליתה, בציניעותו הטבעית כבש בקרבו את אוצרות חרוח הכבירים ששכנו בו, אכן גדלותו הנפשית בצבצה מתוכו בכל עוזה, והציבה אותו לעיני כל רואיו כאחד שהוא משכמו ומעלה. כששמו מועלה על שפתי ידידיו מוקיריו הם מפטירים ״כן, מאיר״ ותו לא, כי אין צורך ביותר מכך, דומה כי במלה זו מקופלים עולמות ודורות, והזכרת שמו בלבד דיה להעביר בסך דמות נלבבת וטהורה עדויה בקשוטי נפש ועטויה בכל החמודות שבעולם, תורת ויראה, חכמה ובינה, זיו פנים וטוהר לב, שמחה, גיל וענות חן.

״אם ברצונך לעמוד על טיבו של אדם צא ובדוק בשיחות חולין שלו״ אמרו חכמי המוסר, היכן הם נעוצים ועל מה הם סובבים, כי באותה שעה אין דעתו של אדם דרוכה להסתיר את אשר ראוי להסתיר, ואשר על כן בשעה כזו עיקר מחשבותיו והגיגיו צפים למעלה ומתגלים לעיני כל. ואז ידענו מיהו מאיר ז״ל כי שיחות החולין שלו חיו צריכות תלמוד, כי לא כל אחד הבין את אשר מאיר ז״ל דובר, ורבים משומעיו לא ירדו לסוף דעתו, רק שמץ מאוצרות חידע הספונים בקרבו נתגלו עת שוחח עם חברים, וזעזעו מיתר נסתר בלבו של כל אחד שראהו ואמר, אשרי שזה ילד אשרי שזה גדל.

בעל לב חם ורגיש חיה מאיר ז״ל, ותמיד השתדל לעודד נדכאים ושבורי לב, דאג להם וכאב את כאבם. פעם התלבטה הנהלת הישיבה אם להורות לאחד הבחורים לעזוב את כתלית מאחר ואינו מסתגל לסדרי הישיבה, משמשע על כך מאיר ז״ל השתדל עבור בחור זה בכל עוז, הן אמנם שורת הדין מצדיקה את גרושו מהישיבה — טען, אלא בחור זה גורלו המר לו בכמה אנפין ולבבו נשבר ונדכה, ולא יתכן לדחות אבן אחריו ולהשליכו מתוך כתלי הישיבה, הנהלת חישיבה שלא ידעה על כך חזרה בה מהחלטתה למשמע דבריו.

אם עלה בידינו לשרטט במקצת את צל דמותו הנלבבה של הרב מאיר ז״ל לפני שחלה, הרי שניצבים אנו חדלי אונים בבואנו לכתוב אודות התנהגותו בעת מחלתו, אך נגשה ללקט שברים ומכיתות, אשר אם קטנים וזעירים הם ביחס אליו מ״מ גדולים הם אלינו.

כל ספרי היראה והמוסר סובבים ותולכים סביב נקודה מרכזית אחת, שהעולם הזה אינו מטרה לכשעצמה כי אם פרוזדור לטרקלין, ואשר על כן חייב האדם לדעת מה חובתו בעולמו, ואיך עליו להתקין את עצמו.

שנתיים האחרונות בחייו של הרב מאיר זצ״ל, חיתה התגלמות חיה של כל מה שכתוב בספרים. השלוה הרוגעת שהיתה שפוכה על פניו לא נבעה

משליטה עצמית גרידא, היא נבעה מיראת השמים המופלגת שלו, מאמונה עצומה בהשגחה העליונה כי כל מה דעביד רחמנא לטב עביד, ואשר על כן יכול היה להתכונן בשלות נפש לעבור לעולם שכולו טוב, ועוד לחזק ולעודד את סובביו לבל יפלו ברוחם, ובקשתו האחרונה היתה לבל יצטערו אחרים בגללו, ובכך קידש שם שמים בין הגויים בבית החולים, שעמדו משתאים לנוכח מראה מופלא זה שקצרה דעתם מהבינו, ונתקיים בו הפסוק ישראל אשר בך אתפאר.

משחלה ונודע לו סוג מחלתו סידר לעצמו את סדר חייו ואמר לאביו ראש הישיבה שליט"א: "מ'דארף האבען בטחון, אבער מען דארף לעבען מיט חשבון און דעריבער דארף מען קונה זיין וואס מער ידיעות אין תורה" ואמנם במשך שנה עלה בידו לשנן את רוב סדר נשים ורכש בו ידיעה רחבה, מלבד זאת עבר כל שבוע על המדרשים, מכילתא, תו"כ, וספרי.

ביחס ישר לדעיכת כוחותיו הגופניים גברו ועצמו כוחותיו הרוחניים, אכן לדבר אחד לא עמדו כוחותיו... להסתיר את עצמו, נפשו הטהורה זהרה במשנה אור, דמותו האצילה הקרינה על סביבותיה ביתר שאת שלוה ונועם יפעה והדר.

ביום קודם שנסע לבית החולים לניתוח האחרון שהיה אמור לחיות המכריע בחייו, בא כדרכו ללמוד סדר שני בישיבה, ובדרך סר לחדר האוכל לשתות כוס חמין לפני תחילת הסדר ושוחח משך מספר דקות על דא ועל הא, פניו האירו כתמיד, ושום עננת עצב לא הקדירה את פניו. הנוכחים שם לא ידעו את נפשם ונבוכים היו מלהחליט האם זה הוא זה שנוסע מחר לניתוח מסוכן. לב יודע מרת נפשו, והוא כבר הכיר כי המות פרש עליו את כנפיו, אך מהתנהגותו היה נראה כי חלה כאן טעות מסוימת ולא הוא זה שעומד לנסוע למחרת לניתוח מסוכן.

מחלתו לא עמדה בראש סולם דאגותיו, דעתו היתה נתונה לדברים אחרים לגמרי. לידיד שבקרו בבית החולים שבועות מספר לפני פטירתו שח את המעיק לו, כי הנה כבר חלפו מספר שנים ועדיין לא נעשה דבר להנציח את זכרו של הרב פייסט זצ"ל, עמו היה מקושר בקשר נפשי אמיץ.

בתקופת מחלתו נסע עם כמה מידידיו וקרוביו לציון מפורסם לקבל את ברכתו, ולתדהמת כולם בקש ממנו הרב מאיר ז"ל ברכה עבור אחד שכבר עברו מספר שנים מאז נישואיו ועדיין לא זכה לפרי בטן, ולא נתקררה דעתו מלבקש עוד ועוד, ולכשיצאו הביע מאיר ז"ל את צערו הלמאי לא תוסיף לבקש עוד כי לא תזכיר את הדבר מספיק.

מספר ימים לפני פסח באו לבקרו בבית החולים שנים מתלמידי הישיבה בני מדינה אחרת, ותוך כדי התפתלות ממכאובים בין המכשירים הרפואיים שחיו צמודים לגופו, מצא לנכון להתעניין בהם היכן הם מתכוננים לחיות בחג הפסח, אם יש להם קרובי משפחה בארה"ב, אצלם הם יכולים להתאכסן.

רבים הם השבחים ודברי ההלל שנאמרו על הרב מאיר ז״ל, כתרים רבים נקשרו לו בחייו ואחר הסתלקותו, אך הנקודה העיקרית שעברה כחוט השני באורח חייו, מחשבותיו ומשאות נפשו הלא היא, ״לעשות רצונך אלקי חפצתי״ כל מה שעשה או נמנע מלעשותו, כל שהרהר בו או אויה לו, המניע לכך או המונע היה, אם זהו רצון ה׳ אם לאו, ומכאן הדקדוק הנפלא במצוות עד קצה החידוד תוך כדי יגיעה ומאמץ בלתי נלאה, שגדולים וטובים עמדו משתאים נכחו.

וביותר אם נשים לב למצבו הגופני החלוש, המיוסר והמעונה מהמחלה הממארת שקננה בגופו, ליסוריו העצומים כתוצאה מחטיפול הרפואי שבכוחם היה למוטט חזקים וחסונים ממנו, כי אז יגדל הפלא שבעתים.

לפני הניתוח האחרון בקש מהאחות בבית החולים לבל תתן לו את סמי ההרדמה השכם בבוקר, וזאת כדי שיוכל להניח טלית ותפילין אחר נץ החמה, אך כיון שהניתוח נועד לשעות המוקדמות של הבוקר, והיה עליו ליטול את סמי הרדמה מספר שעות קודם לכן, לא ידע לשית עצות בנפשו, וכל הלילה חישב את זמני עלות השחר חנץ החמה וכו׳ וכו׳.

ואם ניטיב להתבונן נוכל אולי לשער מעט את שיעור קומתו הרוחנית, נשוה לעינינו חולה מסוכן שחייו מוטלים על כף המאזניים, ועוד מספר שעות עומד להערך ניתוח שיהא גורלי בחייו, ואינו חושב כלל על עצמו, על הניתוח אם יצליח אם לאו, כל סוגי המחשבות שעולות בדעתו של חולה אינן מטרידות אותו כלל, אלא נוהג כאלו כל עולמו לפניו דבר אחד בלבד חסר לו... להניח טלית ותפילין בזמן. הוא אשר אמרנו, שכל משאת נפשו היתה לעשות רצון קונו וכל העולם כולו לא היה שוה בעיניו לדבר אחד מן התורה.

כששכב בבית חולים והתרופות אותן היה נוטל חיו מרדימות אותו, התעורר פעם משנתו אחוז בהלה... עוד נותרו דקות ספורות לשקיעה ומיהר להתפלל מנחה. כאילו שעון מעורר פנימי הזעיק אותו, ובכל ימי שהותו בבית החולים השתדל במסירות נפש ממש שלא להחסיר תפילה.

בסוכות האחרון לחייו חזר כמה ימים לפני החג מטיפול כימותרפי שהחליש אותו מאד וגרם לו יסורים איומים, אך הוא לא שת לב ליסוריו, כי ארבע מינים מהודרים חסרו לו, ולא נח ולא שקט עד אשר השיג ד׳ מינים בתכלית ההידור.

בכוחות עצמו בנה את הסוכה, וישן בה כל החג, למרות אזהרת הרופא שגופו אינו חזק מספיק להתגבר על מחלה במקרה ויצטנן, כמו״כ השתדל בכל כוחו שלא לבטל טבילת עזרא.

בפורים האחרון לחייו, כבר לא עמדו לו כוחותיו לרקוד אבל במשך שעתיים רצופות שר ומחא כף עד כלות, לכבוד פורים.

פעם ששמע שאחד מאברכי הכולל השיג ציציות מהודרות שנופצו לשמן, מיד פנה אליו ובקשתו בפיו כי ישיג גם למענו ציציות כאלו, וכשאותו אברך השיג לו אותם צחבו פניו מאושר.

לפני הפסח האחרון לחייו נמנו לו תרופה כימית חזקה ומשום כך לא היה יכול לאכול כזית של מצת מצוה, ולקיים את יתר מצוות הלילה, ואז פנה לבני משפחתו ואמר: "כל חיי השתדלתי לקיים את מצוות ה' אף בתקופת מחלתי, אך רואה אני שכוחותי אינם עומדים לי יותר לקיים את מצוות ה'", הרגשת הנכוחים היתה כי כוונתו לומר "ואם כן למה לי חיים".

את כל עצמותו והווייתו בטא במילים אלו.

אך רצתה ההשגחה העליונה לרעות בגנים וללקוט שושנים והתפילות הרבות שעשו דרכן אל כסא הכבוד להתפלל לפניו על מאור זה שלא יכבה, נגדרה דרכן בגזית. וכעבור ימים ספורים בשביעי של פסח עלתה נשמתו הטהורה אל מקורה העליון מצורפת ומזוככת.

כאלו היו מעשיו וכאלו היו סגולותיו, נצר מגזע תרשישים אבותיו וזקניו גאוני ארץ שהעניקו חמה בקומתם והאירו ארץ ומלואה באור תורתם ויראתם במשך שבעים שנה ואילן פורח זה הולך בדרכם וצועד בעקבותם עולה ומתעלה. ולפתע אהא! כי נגדע באיבו ואיננו כי לקח אותו אלקים. מה גדול היגון ומה נורא הכאב, כמה אנושה המכה וכמה עמוק הפצע, ועל הא ודאי קא בכינא וענינו תדמע מאין הפוגות על האי שופרא דבלי בארעא ועל האי שושנה שנלקטה שלא בעונתה.

זכרו הטוב לא ימוש מקרבנו לעולם, מדרכיו נלמד ומשאר רוחו נתבשם עד כי יקיצו וירננו שוכני עפר בביאת גוא"צ בב"א.

תעמוד נא זכותו הגדולה לאביו ראש הישיבה שליט"א ולאמו הרבנית הדגולה שתחיה, לאלמנתו תחיה שעמדה לימינו במסירות מפליאה במשך השנתיים האחרונות, ועודדה את רוחו בצורה מיוחדת במינה. להוריה הגדולים והיקרים שיחיו, לבתו הפעוטה שתחיה ולכל בני המשפחה הרוממה שיחיו.

מפתח הענינים בסדר הש״ס

מפתח העניינים בסדר חש"ס

ברכות

יג. הפסיק בק"ש וברכותיה ..... תקמח

שביעית

פ"ט ספיחי שביעית ..... תקפג

שבת

ה. מהלך כעומד ..... רכט
ז. גדרי מקום פטור ..... רפז
כא: הדלקת נר חנוכה ..... סג
כח. שריפת תרומה טמאה ..... תקפט
מב: בשר שור בכלי ראשון ..... רלח
מה. שי' רש"י בדין מגו דאיתקצאי לבין השמשות ..... ריג
עא. בדין שפחה חרופה דמביא קרבן א' על כמה עבירות ..... תטו
צב. העברת ד"א ברה"ר למעלה מראשו ..... תלז
צז. בגדרי הנחה במלאכת הוצאה ..... קכג
צט: אם לעצמו עושה מחיצה לאחרים לא כ"ש ..... רג
ק. הנחה ע"ג משהו ..... תקד
קג. שי' רש"י בענין פסיק רישא ומלאכה שאצ"ל ..... תפט
קו: בדיני אינו מתכוין ופסיק רישא ..... עה
קכב: איסור מעשה שבת ע"י עכו"ם ..... שב
קכג. טלטול כלים המוקצין בשבת ..... תקיא
קכד. באיסור טלטול כלי שמלאכתו לאיסור ..... שכו
קלב: בענין עשה דוחה לא תעשה ..... קלט
קמב. בגדרי מוקצה ..... שצז

עירובין

ו. דלתות הראויות לנעול ..... תנו
יא: לחי למחיצה רביעית ..... תסג
יח: היקף של יותר מבית סאתים ..... שי
כב. עירובין בעיירות גדולות ..... תפו
מה. ד"א בדינא דתחומין ..... רכד
מט: לא סיים אתרי' ..... שכ
ס. השובת בריבוע העיר ..... תצא

סב. דירת עכו"ם בנוגע לעירובי חצירות ..... רט
צד. צדי רה"ר וג' מחיצות ..... תצח

פסחים

ד. שי' הראשונים בספק אם חזקתו בדוק ..... רפג
ט. גדר חובת בדיקת חמץ ..... שמט
נה: וערך עליה חמץ ..... תנב
סט: חגיגת י"ד ..... קח
ק. איסור טעימה לפני קידוש ..... שצ

ראש השנה

לב: יצא מוציא מטעם ערבות ..... תסט

יומא

יב. משוח מלחמה ..... תצו
פז: וידוי יוה"כ ..... קמב

סוכה

כב: סוכה שחמתה מרובה מצלתה ..... תעד
כו. ברכה על סוכה ומצה כל שבעה ..... שטו

ביצה

ה. שני ימים דר"ה ..... תקו

מגילה

ב. קריאת מגילה ..... קנח
כח: קדושת בתי כנסיות ..... תעט

מועד קטן

ב: איסור מלאכה בחוה"מ ..... רו

חגיגה

יג. אין מוסרין ד"ת לעכו"ם ..... שלח

יבמות

ג: עשה דוחה ל"ת במצות יבום ..... תקצב
ד: שי' הרמב"ם בענין אינו מחכוין ..... תכ
ה. איסורי עשה לענין דחיה ..... תקלו
י. איסור אשת אח לענין פטור צרה ..... קנ
יד. לא תתגודדו ..... צא

כ. יבום באלמנה לכה"ג ..... ר
ל. נישואין מפילין וצרת ערוה ..... קטז
מא: יבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה ..... רעב
קטו: בענין חזקה ..... תמ

כתובות

ב: אין אונס בגיטין ..... רכא

נדרים

ג. שבועה בעי שם ..... קסג
יא. שי' הרמב"ם בענין התפסה ..... תג
יד: בענין התפסה בנדרים ..... נח
טו. איסור בל יחל ..... תרב
לו: תורם משלו על של חברו ..... רעו

נזיר

ב: ידות בנדרים ונזירות ..... קפג
כ: שי' הרמב"ם בענין התפסה בנדרים ..... תג
נז: איסור מקיף וניקף ..... שפ

גיטין

ב. תקנת בפ"נ ובפ"נ ..... תו
ח: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין ..... רפ
ו: בענין שרטוט ..... רצ
ח. כיבוש יחיד ..... קעח
כא. מחוסר קציצה בגט ..... תקכה
מב. חצי עבד וחצי בן חורין ..... תקעא
פו. כתב שיכול להזדייף ..... תקפג

קידושין

טז: השלמה בעבד עברי שברח ..... רסד
לא. חיוב ברכה במצוה קיומית ..... תנט
לו. כרם רבעי בחו"ל ..... תקסא

בבא קמא

ב: צרורות משלם ח"נ מן העלייה ..... קעא
ט: שור ובור שמסרן לחש"ו ..... טו
יא. חיוב השבה וחיוב דמים של גזלן ..... שנא
יא. תשלומי גזילה ..... תקעה

יז: כח כחו לסומכוס אי ככחו דמי ..... קצ
יז: בתר מעיקרא וצרורות ..... רלא
יח. תמות ומועדות וצד תמות במקומה עומדת ..... תיח
כא: תחילתו בפשיעה וסופו באונס בנזיקין ..... תכט
כב. אשו משום חציו ..... כ, תקיט
כב. אשו משום ממונו ..... רנו
כז: אדם המזיק ..... רמב
נ: חיוב עשיית תקלה בבור ..... תקסט
נב. תחלתו בפשיעה וסופו באונס בבור ..... קלד
סב: טוען טענת גנב ..... של
סב: השבת גזילה ..... תפג
סה: שנוי השם ..... תרט
סו. קניני גזילה ..... תקמט
סו. באיסורא אתא לידיה ..... רנג
צה. שנוי דלידה ..... תכה
צח. מזיק בדבר שאין גופו נחסר ..... תקצט

בבא מציעא

ג. חיוב שבועת מדה במקצת ושבועת גלגול ..... ששה
ז. שי' הרמב"ם בשנים אוחזין בכלי ..... שה
ט: ענין לקט ..... סו
לה. שומא הדרא ..... ת
סב: רבית במקח וממכר ..... רסח
עב: נשך ותרבית ..... תקמז

בבא בתרא

יג: ד' שיטין הפסק בט"ת ..... קכז
כג: עגלה ערופה ..... קב
לה: כל דאלים גבר ..... שמד
לו. חזקת ג' שנים בקרקעות ובעבדים ..... תמה
קכז. נאמנות דיכיר ..... תקלד
קנא: קנין מתנת שכיב מרע ..... רסב

סנהדרין

ו. בענין פשרה ..... קלב
כג. בענין דיינים ..... שפו
נט: דבר היורד מן השמים ..... ששז
עג. חיובא דרודף ..... רצט
עד. רציחה ושפ"ד בישראל, עכו"ם, ורודף ..... פו

שבועות

לה. שבועה בעי שם ..... קסג
מה: איני יודע אם פרעתין ..... שעז

מכות

יא: איסור יציאה מעיר מקלט ..... שנו
יב. הלך אחר הנוף ..... רג

חוריות

בסוגיא דריש הוריות ..... שח

זבחים

ד. הולכה בצפון ..... פא
ד. קרבן גר שמת ואין לו יורשין ..... רצו
ה. שלא לשמה והקרבת נדבה ..... קצד
ז: חטאת חלב לשם חטאת דם ..... שלד
כח: קבלת דם ע"י אויר כלי ..... תקצו
כו. פיגול בזריקה שלא במקומו ..... תקמא
לז. שפיכת שירים בבכור מעשר ופסח ..... סח
מג. פיגול בלוג שמן של מצורע ..... קפו
סח. פסולו בקדש ..... תקעח
פו. פקע פיגולו ממנו ..... תקלא
קט: חציצה בדין עצמו של כהן ..... שכד
קי. שחיטה והעלאה בחוץ ..... ריח

מנחות

טו. נסכים מתקדשין בשחיטת הזבח ..... קנד
יח. מליחת קדשים ..... רלח
לג: פטור מזוזה בבית שאינו מקורה ..... רמד
מח: הקרבת נדבה בקרבן חובה ..... קצו

חולין

יא. רוב וחזקה ..... שיב
צו: ביטול גיד הנשה ..... רצב
צט: ביטול בדבר הניכר ..... תרח

ערכין

ד: השג יד בערכין ..... תקיז

מעילה

י: זריקה מועלת ליוצא ..... קכט
טז: שיעור כעדשה בשרץ ..... קמה

כלים

פ״ג שבירה בכלי חרס ..... רמח
פ״ט בדין כוורת ..... י

מקוואות

פ״ב פסול מים שאובין ..... שמו
פ״ו שי׳ הראב״ה אם נקבים דקים מצטרפין לשפוה״נ ..... תקנז
פ״ו נקב וחיבור מים דשפוה״נ ..... קעד

עוקצין

פ״ב קישות שנטעה בעציץ ..... שסא

ירושלמי — מעשר שני

פ״ב שתיה בכלל אכילה בדם ..... שצד

RABBI JACOB I. RUDERMAN
400 MT. WILSON LANE
BALTIMORE, MD. 21208

יעקב יצחק הלוי רודרמן
באלטימאר, מד.

ידיעה נרצית של הרה"ג ר' אשור לנץ הי"ו הלאזן הגה
שעיאנו קונטר שלושה מוניאום יגוד סכיי לכבוד לכבוד של
תאנות לנץ אשר הגה עמל בתורה כי יאיר, הי' וזהוב על
תבריות ובפרט לקדש שם שמים ברבים,
בבר טוב ועפת צושים וכבי זאתו תלנץ שפבריות ם
הם לכיונם, ילכבו לוו וסולם מבין לנץ בית המדרש
ואלואבי תורה בלנץ אתם ונתם

המוסם לעבודו פאור ותו ולואב

[illegible]

מרן חגר"י הלוי רודרמן שליט"א

בדין אתנן בעופות

בזבחים פ"ה ב' בעי רבי ירמיה יש נרבע בעופות או אין נרבע בעופות מי אמר מן הבהמה להוציא את הרובע והנרבע כל היכא דאיתיה ברובע איתיה בנרבע כל היכא דליתיה ברובע ליתיה בנרבע, או דלמא הרי נעבדה בו עבירה וכו'. אמר רב נחמן בר יצחק אף אנן נמי תנינא הנרבע והמוקצה והנעבד ואתנן ומחיר וטומטום ואנדרוגינוס כולן מטמאים בגדים אבית הבליעה ש"מ דיש פסול נרבע בעופות עיי"ש.

והנה מבואר דאם מלק עוף שהוא אתנן מטמא בגדים אבית הבליעה, והיינו דלא חשיב פסולו בקודש ולכאורה קשה באיזה אופן מיירי, דליכא למימר דמיירי שהיה אתנן קודם שהקדיש, דהא לא חל ההקדש כלל, אף דאתנן הוה מום עובר כמבואר בתמורה כ"ח אבל בעופות אף על מום עובר לא חל ההקדש כמבואר במעילה י"ב דעל תורים שלא הגיע זמנם לא חל הקדש עיי"ש בש"ס דמדמה למחוסר זמן בבהמה (ועיין רמב"ם בפ"ג מהלכות איסורי מזבח הלכה א'). וע"כ עלינו לומר דמיירי שהעוף היה קודש קודם שחל אתנן ואתנן חל על עופות מוקדשים, הרי מסוגיא זו יהיה מקור נאמן לדברי הרמב"ם התמוהים מאד בפ"ד מהלכות איסורי מזבח שכתב וז"ל נתן לה בהמת קדשים באתננה לא נאסרה למזבח וכן אם נתן לה דבר שאינו שלו לא פסלה שאין אדם אוסר דבר שאינו שלו וכו', אבל אם נתן לה עופות אע"פ שהן מוקדשים אתנן חל עליהם ואסורין ומדברי קבלה היא זו, ועיין בראב"ד שכתב: א"א לא כן אנו מקובלים שהעופות אם מוקדשין הרי אמרו פרט לנדר אלא בעופות של חולין היא שנויה. ועיין בכס"מ שהקשה האיך חל אתנן על עופות מוקדשין הא לאו ממונו הוא כמבואר בתמורה שם, והמשנה בתמורה מיירי בעופות חולין כמבואר שם. והקושיא מאד חזקה, דהא אתנן בעי קנין כמבואר בב"ק (דף ע') ואיך יכול להקנות לה.

והנה מסוגיא זו שפיר יהיה מקור נאמן לשיטת הרמב"ם דאתנן חל על עופות מוקדשים. אבל עדיין קשה קושית הכס"מ הא לאו ממונו ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, כן תקשה קושית המנ"ח מהש"ס זבחים קי"ד עיי"ש.

וזה הרבה שנים אשר כתבתי בספרי "עבודת לוי" סימן י"ב לבאר שיטת הרמב"ם ולתרץ קושית הכס"מ עפ"י הסוגיא דמעילה (דף י"ב) בהא דאמרינן תורים שלא הגיע זמנם לר"ש מועלים בהם ולת"ק תורים שלא הגיע זמנם לא נהנין ולא מועלים. ופריך הש"ס מ"ש ממחוסר זמן דקודש והני תורי נמי לקדושי קדם זמנם וימעלו בהם אמרי מחוסר זמן מידי דהוה אבעל מום דבר פדיון הוא אבל הני עופות כיון דאין המום פוסל בעופות אין לעופות פדיון (ועיי"ש בתוס' מ"ש לאו דוקא משום דאין המום פוסל דהא אפילו מחוסר אבר שפוסל נמי לא מהני פדיון ועיי"ש בש"מ מה שכתבו) והנה דברי הש"ס במעילה קשים, ועיין בקרן אורה שהעיר בזה, דמאי שייכא לפדיון הכא דקושית הש"ס היא מ"ש ממחוסר זמן ומחוסר זמן קדוש קדושת הגוף כמבואר בתוס'

זבחים קי"ד ד"ה היתר במה, וא"כ צדיין קשה ימעלו בתורין משום קדושת הגוף דהוי קדשי ה' ומאי חליא זה בפדיון.

ונ"ל לפי מה שכתב המרכבת המשנה דבכל קרבן יש בו שני ענינים, קדושת הגוף וקדושת קרבן אף שהמרכבת משנה כתב זה לענין מנחה (ע"י"ש בהחו"מ) עכ"פ נ"ל כמו כן בכל הקרבנות אם אחד מקדיש בהמה לקרבן חלה קדושת הגוף שגוף שייך לרשות הקדש לעולם אפילו יפול מום יהיו הדמים להקדש, ולכן אמרינן בתמורה דף י"ז המקדיש את הטריפה צריכה מום קבוע לפדות, אף שאינה ראויה להקדש להקרבה, עכ"פ חלה עליה קדושת הגוף. וכן המקדיש זכר לדמיו קדוש קדוה"ג, והיינו שהבהמה שייכא לרשות הקדש ואח"כ חלה קדושת קרבן היינו בשחיטה, מחמת קדושת סכין דהוי כ"ש וחלה עלה קדושת קרבן. וע' זבחים פ"ח דאמרינן קדש לפסול ואינו קדוש לקרב. ועיין גיטין מ"ג בתוס' שכתבו דחלה קדושת הגוף על אבר אחד אף שאינו ראוי להקרבה, והיינו שקדוש גופא ושייכא לגוה דרחמנא ואין זה ענין לקדושת דמים, דקדושת דמים הוה באופן שהקדיש הדמים לקנות ממנו קרבן, אבל הכא מקדיש גופא למזבח, שיהא גופא שייך למזבח אם להקרבה גופא או לקנות בדמיה אחרת ומשו"ה המקדיש את הטריפה צריכה מום קבוע לפדות. ועיין בספרי עבודת לוי סימן ט' מה שכתבתי בזה בארוכה. והנה כ"ז שייך בקרבן בהמה דבשעת ההקדש חלה קדושת הגוף ואח"כ בשחיטה ניתוספה קדושת כלי וחלה קדושת קרבן. עי' פירש"י מנחות ק"א דמכלי שרת לא אשכחן דמיפרק וז"ל: ואפילו בהמת בעלת מום שנאמר בה פדיון לאחר שקדשה בכלי שרת כגון ששחטה לא אשכחן בה פדיון עיי"ש. אבל בקרבן עוף דלא שייך גבה קדושת כלי, עיין רש"י מנחות ק"א עופות קדושת הגוף שהן עצמן קריבן ואין צריכין קדושת כלי, יש לומר דלא שייך לומר כמו בבהמה אלא דחיכף בלקיחת בעלים או בעשיית כהן חלה קדושת קרבן כמו בהמה בשחיטה כיון דאין כאן קדושת כלי שרת, וקדושת העוף בפה הוה כמו קדושת כלי שרת בבהמה, ולכן לא שייך פדיון בעוף כמו בבהמה לאחר שחיטה דעל קדושת הקרבן לא שייך פדיון. וזהו פירוש הגמרא דלכן תורים שלא הגיע זמנם אין מועלין בהם, דלא דמי למחוסר זמן דבהמה, דבבהמה כיון דיש לה פדיון בבעל מום קודם קדושת כלי והיינו משום שעדיין לא חלה קדושת קרבן ואין בה אלא קדושת הגוף שגופה קנוי לגזא דרחמנא והיא ברשות הקדש וכן שפיר אם הקדיש מחוסר זמן קדוש אף שאינה ראויה להקרבה עדיין ואינה ראויה לחול קדושת קרבן עכ"פ חל עלה הקדש ומועלין בה משום שהיא קנויה לגזא דרחמנא והיא ברשות הקדש (כמו מקדיש טריפה ונקבה לעולה) משום דבבהמה לעולם חלה קדושת הגוף קודם קדושת קרבן, ולכן אם הקדיש דבר שאינו ראוי לחול קדושת קרבן השתא אינו מעכב מלחול קדושת הגוף ושפיר חלה קדושת הגוף כיון שהיא קנויה לרשות הקדש, אבל כ"ז בבהמה דיש בה קדושת הגוף בלא קדושת קרבן, אבל בעוף דחלה עליו קדושת קרבן תיכף בקדושת פה ואין בו קדושת הגוף בלא קדושת קרבן אם אינו ראוי להקרבה אין חלה עליו קדושה, לכן שפיר אם הקדיש תורים שלא הגיע זמנם אין מעלין כיון דלא חזי להקרבה וזהו פירוש הגמרא מה דאמרינן אבל בעוף כיון דאין לעוף פדיון, דמזה שאין לעוף פדיון ידעינן דאין בו קדושת הגוף בלא קדושת קרבן אלא דחלה תיכף קדושת קרבן, ובקדושת קרבן לא שייך פדיון, ולכן אם אינה ראויה להקרבה לא חלה קדושה כלל ולא דמי לבהמה. והא דנקט הגמ' דאין המום פוסל זהו לאו דוקא, אלא דהעיקר דאין לעוף פדיון. אלא דצ"ע אמאי לא נקט הש"ס הא דאין קדושת כלי שרת בעוף, אבל עכ"ז א"ש פירוש הגמרא.

ולפ"מ שבארנו נחזי אנן אם היתה איזו

מציאות בבהמת קדשים שתהיה אתנן היה הדין שלא נפקעת ממנה הקדושה, אלא היה הדין דתרועה עד שיפול בה מום ונפדה והדמים היו שייכין להקדש כיון דשייך פדיון בבהמה, אבל אם יצוייר דעוף מוקדשים נעשה אתנן ונפסל מהקרבה, הוה הדין דפקעה קדושתה לגמרי והוה כמו קדשים שמתו שפקעה קדושתן והוה חולין, ולפ"ז יש לומר דשפיר חל אתנן בעוף מוקדשין כיון דאם חל אתנן הוה חולין והוה שלו דקדשים שמתו יצאו מידי מעילה (ולא שייך לומר דהוה הפקר). וא"כ יש לומר דבאים כאחת, היינו האתנן ושלו כמו שידועה שיטת הרשב"א בקידושין במקדש בגזל דאמרינן באים כאחת, אבל לפי מה שבארנו דמקור הרמב"ם הוא מהסוגיא דזבחים דמבואר להדיא דאם מלק עוף מוקדשים אתנן מטמא בבית הבליעה והיינו דהפסול לא הוה פסולו בקדש אבל עכ"פ הוה הקדש דאם יפקע ההקדש הוה חולין והוה כמו מלק חולין.

והנה לכאורה יש לומר דהסוגיא דזבחים ושיטת הרמב"ם מיירי באופן שהיתה חייבת קרבן עוף והוא הפריש עבורה הקרבן בשכר הזנות וחל על העופות פסול אתנן והוה כמו ענין ערב נגמ' קידושין (דף ז'), אבל זה אינו, עיין בירושלמי פ"ה הלכה ג' דפסחים דמבואר להדיא דזה לא הוה אתנן עי"ש פחר לה בשלא נכנס לתוך ידה כלום תדע לך דתנן מקרי עלה קני זבים קני יולדת עי"ש במפרשים ובנועם ירושלמי. הרי מבואר דליכא דין ערב באתנן ומצאתי להגאון מהר"א לופטביר זצ"ל שחקר בזה בספר ז"א אם מהני דין ערב ועבד כנעני לגבי אתנן והביא ראיה מהש"ס דבכורות דף נ"ו איזה אתנן שנכנס לדיר להתעשר כל שנתנו לו וחזר ולקחו הימנה, ופריך ולעשר איהי ואמאי לא אוקמי בכה"ג בדין ערב והביא הירושלמי הנ"ל עי"ש שכתב דהטעם פשוט דעניך ערב לא מהני אלא בקידושין דמהני כסף והנאת כסף, אבל גבי אתנן דלא מהני כסף שאינו חל על כסף לא שייך זה עי"ש.

ועיין מאירי פסחים (דף צ') שכתב ג"כ דשייך אתנן בעופות מוקדשים. והנה לפי מה שכתב רש"י במעילה (דף ח') דחטאת עוף נמכרת. (ועיין ש"מ בב"ק דכהן יכול למכור בכור) וא"כ לפי מה דמבואר משיטת רש"י הנ"ל דחטאת עוף נמכרת כמו כן שפיר י"ל דיכול לעשותה אתנן כיון דאינה ברשות הקדש וגזא דרחמנא רק חלות קדושת קרבן, וצ"ע.

ועיין רמב"ם פ"ה מהלכות ערכין במקדיש נכסיו סתם והיו בהן בהמות דימכרו לצרכי עולת והדמים לבדק הבית ואם היו בהן עופות ימכרו לצרכי אותו המין ויביא בדמיהן עולת. וכתבו הטעם משום דבהמה יש לה פדיון ועופות אין להם פדיון עיי"ש, והיינו כמו שבארנו דבעופות אין שייך רשות הקדש אלא קדושת קרבן לבד. ושפיר כיון דאין רשות הקדש עלה משו"ה אף לאחר ההקדש דלא פירשו הבעלים עדיין יש בידם לשנות כמבואר בפ"ה מהלכות פה"מ שנים שלקחו קיניהם בשותפות בעירוב וכו' לאיזה שירצה הכהן להקריב עולה יקריב חטאת יקריב שאין הקינים מתפרשין אלא בלקיחת בעלים או בעשיית כהן והקשה הכס"מ הא רבינו פוסק דמדאוריי'תא אין ברירה ובפרק בכל מערבין תלינן זה בברירה עיי"ש דמבואר דשיטת הרמב"ם דלמסקנא שם כדרב חסדא לא שייך זה לברירה אלא דזהו דין חדש בקרבן עוף היכא דלא פירשו הבעלים ולכן שייך שפיר אתנן בעוף מוקדשים, ובמק"א הארכתי בזה.

והנה במה שבארתי דעוף אין בו אלא קדושת קרבן ואם אינו ראוי להקרבה אז אינה חלה עליו קדושה כלל, יש לבאר שיטת הרמב"ם בפט"ו מהלכות מעשה"ק שכתב ו"ל האומר ידה של זו עולה או רגלה של זו עולה תמכר לחייבי עולות תרמיה חולין חוץ מדמי אותו אבר עיי"ש, ועוד שם הקדיש אבר אחד מן העוף ה"ז ספק אם נתקדש כולה או לא נתקדש, עיי"ש. והקשה הכס"מ הא רש"י פירש בבעית הש"ס אליבא דר"י דסבר פשטה

קדושה בכולו אפילו באבר שאין הנשמה תלוי' אבל הרמב"ם דסובר דלא אמרינן פשטה אפילו בבהמה באבר שאין הנשמה תלוי' מה שייך בעיא בעוף, עיי"ש.

וע"ל עפ"י דאמרינן בערכין (דף ה') באומר ראשה של זו הקדש דאין להקדש אלא ראשה, ופריך הש"ס ולפשוט קדושה בכולה ומשנינן כאן בקדושת הגוף כאן בקדושת דמים. ועיי"ש ברגמ"ה דבקדושת הגוף דאקדשי ליקרב הוא עצמו למזבח וא"א לחלוק הראש מן הגוף פשטה קדושה בכולה, דאי אפשר לשחוט הראש לשם עולה והגוף חולין לכן פשטה קדושה בכולה. מבואר משיטת רגמ"ה דסברת מד"א פשטה קדושה בכולה הוה מחמת דא"א באופן אחר. ולפ"ז יש לפרש דהרמב"ם אינו מפרש כמו שפירש ר"י דבעי' דהקדיש אבר אחד בעוף, הוה אליבא דמאן דאית ליה בהמה אפילו באבר שאין הנשמה תלויה פשטה קדושה בכולה, אלא דשיטת הרמב"ם הוה כמו רגמ"ה ומפרש דמאן דלית פשטה קדושה בבהמה משום דאפשר דתימכר לצרכי עוולר דמיה חולין כמבואר בש"ס שם, וכ"ז שיין בבהמה דיש בה קדושת הגוף בלא קדושת קרבן, כמו שבארנו, אבל בעוף דאין בו רק קדושת קרבן ואם אינו ראוי להקרבה לא חלה עליו קדושה כלל כמו חורים שלא הגיע זמנם דאין מועלים כמו שבארנו לעיל, ולכן בעי הגמרא אפילו למאן דלית פשטה בבהמה באבר שאין הנשמה תלוי' בה אבל שפיר יש לומר דמודה דאמרי' פשטה כיון דא"א באופן אחר דלא שייך ימכר בעוף וממילא אי לא אמרינן פשטה קדושה בכולה הוה חולין, לכן שפיר י"ל דאמרי' פשטה לכו"ע וא"ש שיטת הרמב"ם דהביא בעיא זו אף דפסק כמאן דלית פשטה בבהמה באבר שאין הנשמה תלוי' בה, ושפיר יש להעמיס ספק זה בלשון הש"ס, ואכמ"ל.