

בעזה"י

שערי הלכות

כט

קובץ לתורה ולהלכה

אוצר בלום מכת"י גדולי ישראל

יוצא לאור לרגל מלוה מלכה השנתית
בהשתתפות
תלמידי הישיבה רבני הכולל ומתפללי ביהמ"ד
בית שערים - אונגוואר

מדור מיוחד
לתלמידי ישיבה גדולה דבארא פארק

שבט תשס"ב לפ"ק

Published by

Mishne Halachoth Gedoloth Institute

Under the leadership of

Rabbi Menashe Klein

of Ungvar

Dean of Yeshiva Beth Shearim

1578 53rd Street

Brooklyn, NY 11219



לרכוש ספר זה או תקליטור תורני של כל הספרים
עם תוכנית חיפוש ובתבנית צילום, להתקשר:

To purchase printed copies of this volume or a Compact Disk
containing all the volumes in searchable text files & PDF format,
contact:

ארה"ב (888) 498-8642 Toll Free

ניו יורק (718) 851-0806

ארץ ישראל (02) 587-0613

MishnaHalachos@mail.com



תרומתכם תאפשר לנו להמשיך בהפצת תורה בישראל

Your financial contribution is appreciated as it will help us continue to spread torah
through publishing seforim and making them available on computer.

נא לשלוח תרומתכם החשובה:

Please send your generous donations to:

Machon Mishne Halachos

3301 W. Strathmore Ave.

Baltimore, MD 21215

USA



כל הזכויות שמורות תשס"ד

Copyright © 2004

בעזה"י

שערי הלכות

כט

קובץ לתורה ולהלכה

אוצר בלום מכת"י גדולי ישראל

יוצא לאור לרגל מלוה מלכה השנתית
בהשתתפות
תלמידי הישיבה רבני הכולל ומתפללי ביהמ"ד
בית שערים - אונגוואר

מדור מיוחד
לתלמידי ישיבה גדולה דבארא פארק

שבת תשס"ב לפ"ק

כל הזכויות שמורות
אסור להעתיק שום חלק מקובץ זה בלי רשות

מכון משנה הלכות גדולות
1578 53rd St.
Brooklyn N.Y. 11219
(718) 851-0806

נערך והוצא לדפוס ע"י ר' בני האגער נ"י

דפוס אופסט "מוריה"
MORIAH OFFSET CO.
115 EMPIRE BOULEVARD
BROOKLYN, N Y 11225
(718) 693-3800

תוכן הענינים

מרן גאב"ד אונגוואר שליט"א
תשובה בענין קטלנית

ז

שער הזקנים

רבי יחזקאל פאנעט זצ"ל אב"ד קארלסבורג והמדינה מח"ס מראה יחזקאל
חידושים עמ"ס חולין

יז

רבי מאיר פערלס זצ"ל אב"ד קראלא, רבו של מרן הבית שערם
בענין אדם אוסר ומתיר דבר שאינו שלו והמסתעף

כא

רבי חיים יוסף דוב כהנא העללער זצ"ל חותנו של מרן הבית שערם
סוגיא דשתי הלחם ולח"פ אפייתן בפנים ואינן רוחות את השבת

כד

רבי עמרם בלום זצ"ל בעל שו"ת בית שערם
ביאורים בגמ' קידושין - ובתוס' חולין דף ק"כ
ת' לקושית הגאון בעל הרי בשמים בפסחים דכ"ז

כח

ל

רבי יצחק יעקב בלום זצ"ל דומ"ץ באויפאלו

לא

לב

דברי אגדה
דברי אגדה בשם מו"ה שמואל יצחק כ"ץ - ובעל ילקוט הגרשוני

רבי בן ציון בלום זצ"ל הי"ד אב"ד סארוואש

לג

הערה בספר שו"ת פני מבין ופלפול בענין רוב

רבי נתנאל הכהן פריער זצ"ל מח"ס פני מבין

לז

מענה להג"ר ב"צ בלום זצ"ל על מכתב הנ"ל

רבי משה יוסף האפמאן זצ"ל אב"ד פאפא מח"ס מי באר מים חיים

לח

לט

הערות על ספר קול הרמ"ז

הערות על ספר שו"ת מחנה חיים

רבי פנחס מנחם אלטר זצ"ל כ"ק האדמו"ר מגור

מ

מא

מב

פלפול בגמ' אני ראיתי בן סורר וישבתי על קברו
שאלה בענין זריקת "עפידורל" לילודת בשבת
בירור בדין שכר בית ורוצה להוציאו ולא התנה בתנאי כפול

רבי יהודה אריה אלטר זצ"ל חדב"ג

מד

בענין עשיית איספלנית מאיסה"ג

שערי הכולל

מט	מרן גאב"ד אונגוואר שליט"א גליוני הש"ס - בבא מציעא פרק ה'
נד	הרב אהרן אליעזר ליפא הלוי זילבערמאן שליט"א ראש הכולל איסור חצי שיעור במלאכת שבת
סח	הרב מרדכי פינסקי שליט"א מח"ס עמק מרדכי ב"ח הערות בפ"ג דשבת
פ	הרב דוד שיטרית שליט"א ראש כולל רינת מרדכי - קרית אונגוואר ירושלים בקבלת שבת בהדלקת הנר

שערי הישיבה

צא	הרב עמרם קליין שליט"א ראש הישיבה עשיית ברכה על חיוב מצוה של השני והמסתעף
קא	הרב אליקים פרידמאן שליט"א ר"מ בענין באיסורא אתא לחצירו
קו	הרב דוד שלמה יונגרייז שליט"א ר"מ בריך תפיסה קודם שנולד הספק

שערי ביהמ"ד

קיג	הרב אלישע ראזמאן שליט"א ביאור דין טיט הנרוק ופסל היוצא מן הסוכה
קיט	הרב שמואל קליין שליט"א בסוגיא דכבתה אין זקוק לה
קכג	הרב מנחם קאהן שליט"א בענין מכשירי אוכל נפש
קלב	הרב דוב יחיאל יהושע שאהן שליט"א בענין איסור אשת אח שלא היה בעולמו

קלז הרב משה ליזר שליט"א
שיטת הראשונים בקורע ע"מ לחפור

קלט הב' יצחק קליינבארט נ"י
בענין זכייה מטעם שליחות

קמא הב' אברהם מרדכי אלטר נ"י
בענין גזל ואבידת גוי

קנה הב' לוי יצחק ויטמן נ"י
בענין האומנים אין להם תזקה

מדור ישיבה גדולה דבארא פארק

קסג הרב יעקב חיים אפטער שליט"א ר"מ כישיבה ומג"ש דף היומי בכיהמדר
קסד שיעור עיון בענין בסוגיא דמפי כתבם, ודעת המתחייב בשטרות
שיעור עיון בסוגיא דאמתלא

קסט הרב משה אברהם דירעקטאר שליט"א ראש כולל גבורי ישראל - ללימוד קדשים
בענין הן עדי יתוד הן הן עדי ביאה

קפ הרב צבי האגער שליט"א ר"מ כישיבה
קפא כ"י וב"י במלוגמא
ובענין אמירת הקרבנות, ומזמור לתודה בער"פ

קפו הרב חיים לאכין שליט"א מנהל הישיבה
ביסוד הפטור דבן לוייה מפדיון הבן

קצג הרב משה לוינגר שליט"א
בענין לגלג עכו"ם עיסה של ישראל וכדין יד פועל כיד בעה"ב

רא הרב משה דוב בלייער שליט"א
רד בענין רואין את שאינו מינו כמי שאינו
בענין שמירת המקדש ביום ובלילה אי הוי עבודה

רט הרב שלמה בלייער שליט"א
בגמ' כתובות יהרגו ואל יחתמו שקר וביאור במדרש

הרב שמואל יצחק מנחם שאהן שליט"א
בענין תרי ותרי

ריב

הב' דוד שלום ביכלר נ"י
בסוגיא דעד ודיין מצטרפין

ריט

הב' לוי יצחק זילבער נ"י
בענין תנאי במוקצה

רכא

הרב שלמה זלמן בלייער נ"י
הב' שמעון בלומנברג נ"י
בענין מודעא רבה וקדוה"ש

רכג

הרב משה קליין שליט"א ראש הכולל קרית אונגוואר - ירושלים עיה"ק
מאמר בענין הדפסת ספרים

רכו

מאפס הפנאי ומאפס מקום
לא הוכנסו חידו"ת
מכל רבני הכוללים
ותלמידי הישיבות

מזן גאב"ד אונגוואר שליט"א

תשובה בענין קטלנית

ב' לסדר והי' ברכה התשנ"ו בני' יצו"א

בדבר שנשאלתי באשה שמתו שני בעליה, הראשון מת בן מ"ב שנה מחולי סוכר שהי' לו מילדותו, ושוב נשאת לבעלה השני ומת בן ששים שנה מחולי הסרטן ר"ל, וכעת גרה עם אחד בלי חופה וקידושין קרוב לשנה ורוצים להנשא בחו"ק כדת משה וישראל, ועלה הספק אי יש לה דין קטלנית כיון שמתו שני בעליה כמבואר בגמ' יבמות ס"ד ע"ב גרה ס"ד והתניא ניסת לראשון ומת לשני ומת לשלישי לא תנשא דברי רבי רשב"ג אומר לשלישי תנשא לרביעי לא תנשא וקיי"ל כרבי עיין טוש"ע א"ע סי' טז, ובגמ' שם נחלקו אי מולא גרם אי מעיין גרם, ונפ"מ בנתארסה ומה, אי מעין גרם אין לה דין קטלנית ואי מולא גרם יש לה דין קטלנית, וכנראה רוב הפוסקים ס"ל דמולא גרם. אלא שהריב"ש סי' רל"ג נראה מדבריו דמ"ד מולא גרם לא פליג לגמרי אמ"ד מעי"ג אלא להוסיף בא דגם מו"ג, וכבר הקשו סתירה לדבריו ממ"ש הריב"ש סי' רמ"ב יש ליישב, ולכאורה צ"ע מלשון הגמ' הג"ל א"ל רב מרדכי לרב אשי הכי אמר אבימי מהגרנויא משמיה דרב הונא מעין גורם ורב אשי אמר מול גורם מאי בנייהו איכא בנייהו דאירסה ומית ופירש"י דאירסה השלישי ומת, א"נ, דנסבה וסלק לדיקלא ונפל ומת למ"ד מעין גורם לא הוחקה זו שהרי מעינה לא גרם לו שימות שהרי לא מת מחולי, ובאירסה הרי ליכא מעין גורם, רק מולא.

והנב"י ז"ל יצא לחדש לפי פי' הרא"ש דמו"ג היינו שהמול גורם לחיות בעושר, וכיון דקיי"ל מולא גרם, ולכן באלמנה עשירה ומוצלחת שרואין אפי' מתו שני בעליה ומ"מ יש לה מכל כה"ג אין לומר מול גורם שלא יהי' לה בעל לפננס שהרי יש לה מכל אפילו כשבעלה מת כה"ג מותרת לינשא לשלישי, וכבר הקשה לו הח"ס סי' מ"ד מגמ' כתובות מ"ג ומסברא דאטו מאן יימר לן דמולא גרם הוא רק בשביל המזונות אלא מולא גרם שלא תחי' בנחת תחת בעלה ושלא תזכה שיקרא עליה שם בעל וכ"ש בשמת מן הנישואין, ובאמת קצת נראה ראוי' מזה דקיי"ל כל אלמנה ויתום לא תענון ואפי' עשירה (ב"מ קט"ו ע"א) לא תחבול בגד אלמנה בין עניה בין עשירה (דברים כ"ד י"ז) ובגמ' עוד טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו (יבמות קי"ח) וא"כ מולא גרם שלא למיתב טן דו, ובספרי משנ"ה (ח"ט סי' רנ"ו) כתבתי מזה קצת, ובספרי משנ"ה (ח"י סי' רל"ג) כתבתי עוד טעם ע"פ גמ' מו"ק (י"ח ע"ב) שמא יקדמנו ברחמים ע"ש באריכות כי אין צריך להעתיק ממקום למקום. ועיין יש"ש יבמות פ"ו סי' ל"ד כתב בנמק"י ח"ל הא דאמר לרבי לג' לא תנשא כתב הריטב"א

ז"ל אע"ג דבעי למינתב איתתא קטלנית ולאזוקי בנפשיה לא שבקינן ליה דהא אסורה ליה, והוא בכלל שופך דם האדם ומגדין אותו ב"ד עד שיגרש וכו', וכסופו יצא לחלק דכל שלא מת כדרך החולים ויצא מגדרו לא שייך לומר מעיין גורם, ואף לרב אשי היכא דמת בשינוי אור או אם נהרג ונשרף בגזירה עם הציבור לא שייך לומר מולא גרם, ומ"מ אם מתו שני אנשים מיתת עצמן בלא שינוי טבע כלל מוחין בדידה, ע"ש.

ומע"כ הביא מחלוקת האחרונים ז"ל כשהי' הבעל חולה בשעה שנשא אותה, ובשו"ת צ"צ א"ע סי' כ"ה מקיל כשמת מאותה מחלה שהי' לו דאין להחזיק ריעותא כל דלא דמי, ולכן בנידון דידן כיון שבעלה הראשון מת מאותה חולי סוכר שהי' לו מילדותו אין זה הוכחה שמת מחמתה, ולכן באיש בריא הכ"נ נאמר שלא תויקהו ולא ימות, עוד הביא דעת הב"ש שם דכשבעלה הי' זקן ומת אין זו קטלנית וא"כ נדון רק על בעלה השני והוא בן ס' מחולי סרטן, ובוה הביא מחלוקת האחרונים אי בן ס' נקרא זקן לענין זה, ולכאורה לפ"מ שאמרו בגמ' מו"ק (דף כ"ח א') מת בחמשים שנה זו הוא מיתת כרת ששים זו היא מיתת בידי שמים, ועיין תוס' שם ד"ה ומיתה בידי שמים וי"מ דחמשים היא מיתה שבידי שמים וששים מיתת כל אדם, גם בר"ח שם מביא דבן ששים היא מיתת כל אדם, ולפ"ז י"ל דכהא תליא אם נאמר דששים היא מיתת כל אדם, א"כ למה נתלה אותו בנרמת אשתו, נתלה אותו במיתת כל אדם ולא נאסרה, אבל אם נאמר דבן ששים היא מיתה בידי שמים שפיר נאמר דאדרבה נענש כשבילה בידי שמים.

חי' עם בעלה זמן רב

עוד דייק לפמ"ש החו"י סי' קצ"ז דאם חי בעלה כמה שנים אחר הנישואין שאין לה דין קטלנית, וכאן שחיו בעליה שניהם לערך כעשרים שנה אחר הנישואין, א"כ י"ל דכה"ג לא נקראת קטלנית. והגם כי מצאתי קצת סמוכין להוראה זו מדברי המהרי"ל כהל' שבת באלמנה שנשאה ואירע ליל טבילתה הראשונה לבעל זה בליל שבת, והורה המהרי"ל שלא תמכול בליל שבת גם לא כמוצאי שבת ותמתין עד ליל ב', וסיפר מעשה שהוא נשאל פעם אחת על ככה והיה מורה איסור טבילה באותן הלילות והיתה אשת מה"ר זלמן רונקי"ל היא העידה על הווג היתר שראתה שנהג בעלה היתר ככה"ג למכול בשבת והקשיב הווג אליה ומבלה האלמנה בליל שבת ושכב הבעל אצלה. והעיד בפנינו אמ"ץ מהרי"ל שמאותו לילה ואילך נחלש החתן ולא בא עליה עוד ומת כחצי שנה אח"כ ושוב אמהר"י סג"ל למהר"ז הנ"ל הוראת אשתו בשמו והראה לו הדין כתשב"ץ עכ"ל ע"ש.

והמבואר לכאורה דכאן כיון שהי' הסיבה ממנה מיד כליל מבילתה אחר ביאה ראשונה נחלש והגם שאין ראי' גמורה מ"מ דמות ראי' איכא והבן, ומ"מ לפענ"ד קשה לסמוך על זה כי אפשר גם הבעל יש לו זכויות ולא ימות מיד אלא לאחר כמה שנים, והרי אפי' בסוטה שנשמאה אומרים שמא זכות תורה מגין לכמה זמן וכ"ש בנישואין.

בנשים שאינן שומרות דיני טהרה

גם מה שכתב לצדד דעיקר דין דקטלנית הוא מצד חומרא (וכמ"ש במוהר"ש ענגיל ח"ב סי' ג) הנה היש"ש הביא בשם הנמקי והריטב"א הנ"ל ההיפוך ופירוקא לסכנתא, ואם על מי שלא התפלל על שכיניו שיחי' נדון עליו ח"ו כמבואר במס' מכות על ריב"ל והכה"ג כ"ש לפסוק בעניני חומרת פק"ג להקל לאחרים, ועיין שו"ת הר"ן סי' כ"ח שכתב על זה דמיראי הוראה הוא וצריך עוד להתיישב מפני שהענין חמור מאד, ואיני רוצה לומר בו לא היתר ולא איסור כי מיראי הוראה אני ואנן מה נענה, ועיין שו"ת שאילת שלום ח"ב סי' קי"ט ושלחן העוז סי' א' סכ"א ובחלקת יעקב ח"ג סי' י"ג ומנחת יצחק ח"ח סי' קכ"ט אות ב'.

ומיהו הא מילתא שכתב שכבר הם חיים יחד בלי קידושין ובאיסור גדות מסתמא, ואם יתירו לה לקדש או יוכל להשפיע שתטבול עכ"פ קודם החופה, וכיון שהיא כבר אשה זקנה ממילא לא תהי' באיסור כרת כל ימיה, לכאורה זו טענה גדולה שהרי כל עיקר שאסרו חז"ל קטלנית שלא ימות הבעל, אבל כאן אם נאסור עליו לישא אותה או בכל ביאה וביאה עליה הוא באיסור כרת וגם היא, וא"כ הרי היא יותר מקטלנית, אלא הורגת בפירוש ע"פ התורה שהבא על הנדה הרי הוא והיא באיסור כרת, ולכן ע"י שנתיר להם לינשא יתקנו איסור גדות ואיסור שכיניהם.

ובדרך הרהור עלה במחשבתי לולי דמסתפינא לומר דבר חדש דלא אמרו דין דקטלנית רק בנשים כשרות שמגידות פתחיהן לבעליהן, אבל נשים שאינן טובלות ח"ו ובעליהם יודעים מזה הרי הסיבה למיתת בעליהם הוא משום איסור כרת דהבא על הנדה חייבים שניהם כרת, ואם מת הרי אין לך סיבה יותר גדולה מזו, ולמה לן לתלות במעין או מזלה, וקצת ראי' לדברינו מתמר שמתו לה שני בעליה ער ואונן והי' חש לה יהודה משום קטלנית ואמרו שלא זה היתה הסיבה אלא ששחתו ארצה משמע דאם עשו עבירה לא שייך קטלנית. עכ"פ מבואר דכל שיש לו עון עצמו לא חשבינן לה לקטלנית, והכ"ג בבעל נדה שאמרה תורה ונכרתה הנפש ההוא ממילא לא שייך לומר שמת מחמת שהיא קטלנית, וכבר ראיתי מדברים מזה.

ובגמ' שבת (י"ג ע"ב) תני רבי אליהו מעשה בתלמיד אחד ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש תלמידי חכמים הרבה ומת בחצי ימיו, והיתה אשתו נומלת תפיליו ומחורתם בכתי כנסיות וכבתי מדרשות ואמרה להם כתיב בתורה כי הוא חייך ואורך ימך, בעלי ששנה הרבה וקרא הרבה ושימש ת"ח הרבה מפני מה מת בחצי ימיו ולא היה אדם מחזירה דבר, ואליהו שאלה בתי בימי נדוּתך מאי הוא אצלך, אמרה ליה ח"ו אפי' באצבע קמנה לא נגע בי, בימי לבונוך מהו אצלך אכל עמי ושתה עמי וישן עמי בקירוב בשר ולא עלתה על לכו על דבר אחר, ואמר לה ברוך המקום שהרגו שלא נשא פנים לתורה שהרי אמרה תורה ואל אשה בנדת טומאתה לא תקרב, כי אתא רב דימי אמר מטה חדא הואי, כמערכא אמרי אמר רב יצחק בר יוסף סינור מפסיק בינו לבניה ועיין רש"י ותוס' בביאור בימי לבונך מה הוא, ולדידן מיהו מכונאר דאפילו לא קרב אליה אלא שולל באיסור קריבה או דרבנן או דאורייתא מת בחצי ימיו ואמר לה אליהו ברוך המקום שהרגו כ"ש כבא עליה ממש שהתורה אמרה ונכתרו אין זה ספק שכה"ג לא הוה קטלנית, ואולי דזה היתה מענתה שלא תהא קטלנית עכ"פ הראה לה אליהו שנהרג בדין וממילא פשוט שאין לה דין קטלנית, ודו"ק

וכעין זה ראיתי שהערך ש"י סי' ט' הביא מהתה"ד סי' רי"א טעם שמקלין בזה"ו בקטלנית משום שמא תצא לתרבות רעה, וביאר החת"ם ז"ל (בסי' כ"ד) דהנושא אותה הו"ל כשומר מצוה דהמול משועבד לתורה וזהו הטעם הראנ"ח שהתיר יבום בקטלנית, וכתב שם דלפ"ז בנחשרת או בילדה דאיכא למוחש לקלולא ולמכשול הרבים שמשום זה מתירין עשה דלעולם בהם תעבודו ע"ש והוכח באוצר הפוסקים, וא"כ כ"ש בנידון דידן שלא רק חשדא אלא מעשה ממש ודאי שמוטב להציל להם כל מה שאפשר, גם כי אפשר שע"ז נציל אותה גם מלזנות עם אחרים כי לאחר הקידושין בעלה ישמור עליה, וכעין זה אמרו בחצי' שפחה וחציה בת חורין שכופין הארון להוציאה לחרות מפני שמנהג הפקר נהגו בה. ולכן אם ישאל עוד לשני מורי הוראות הנני מסכים גם אני להתיר לה לינשא בצירוף שאר הקולות שמעכ"ת יצא לחפש עליהם.

בן כמה שנים נקרא זקן

ודע דנשאלתי בענין דין דקטלנית שמתו לה שני בעלים ואחד הי' יותר מששים ואחד הי' פחות מששים ועיינתי קצת בהיתר שאחד מבעליה הי' זקן ומכמה שנים נקרא זקן לגבי זה ונתגלגל הדבר ומצאתי בתשו' להגרמ"פ זצ"ל"ה באגרות משה א"ע ח"א סי' כ"ו שנסתפק בזה, והביא דברי הח"ס א"ע סי' כ"ג הובאו בפ"ת א"ע סי'

מ' דזקן היינו מבין שבעים ולמעלה דאלו בן ששים ולמעלה הרי אביו חי שתין שנין ואפ"ה אמרה דביתהו דרבא קטלית תלתא וע"כ מוכרח דבר ששים לא מקרי זקן לגבי זה, והגרמ"פ זצלה"ה הקשה עליו דאינה ראי' דהא אביו ברור שלא מת משום שנשא לחומה דהא השתין שנין שחי איתא בר"ה דף ו"ח שהי' זה אריכות ימים וזכות גדול דתורה וגמ"ח שעסק כיון שהי' מבני עלי וצריך לומר שבתו של חסדא שהיא אשתו של רבא לא ידעה שאביו הוא מבני עלי וא"כ אפשר שלא ידעה גם שהוא בן ששים. עוד הקשה הח"ס ז"ל על סברת הריב"ש סי' רמ"ג שבמת במגפה אינה בדין קטלנית מהא שלא תלתה מיתת אביו בזה שהיה מבני עלי שהוא נ"כ כמו מכת מדינה, וכתב עליו הגרמ"פ ואינו כלום דסברת הריב"ש ודאי ברורה ומוכרחין לומר שבת ר"ח לא ידעה מזה.

ישוב להח"ס מקושית הגרמ"פ

ולפענ"ד נראה לישב דברי מרן הח"ס חדא דדברי בת ר"ח לאו דבריה הם וכדעת הגרמ"פ ז"ל, אלא דברי רבא הם בנמ' יבמות ס"ד ע"ב דהתם עיקר דא שמעתהא דאביו, דאמרינן התם אמר רבא השתא דאמרת אחיות מחזיקות לא ישא אדם אשה לא ממשפחת וכו' כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר עובדא הוה קמי' דר"י בכנישתא דמעון ביו"כ שחל להיות בשבת ומלה וכו' שלישית באה לפניו א"ל לכו ומולי א"ל אביו חזי דקשרית איסורא וסכנתא סמך עלה אביו ואזל ונסבה לחומה ברתא דאיסי בריה דרב יצחק דנסבה רחבא דפומבדיתא ושכיב, רב יצחק בריה דרבב"ח וישיב, ונסבה היא וישיב, אמר רבא וזי איכא דעביד עובדא בנפשיה כי האי ופרש"י סמך אביו על האי דר' יצחק וכו' וישיב, ואמר עלה רבא וזי איכא דעביד עובדא בנפשיה בסכנת נפשות כי האי, עיי"ש.

הנה לן גמרא מפורשת דאביו מת מחמת שנשא לחומה והיא היתה קטלנית, ואין זה ממימרת דביתהו דרבא בת ר"ח שהמציאה מעשה זו, ושאביו מת על שנסיב קטלנית, כי היכא דנוכל לומר ברור שאביו לא מת משום שנשא לחומה, אלא הגמ' מספרת המעשה שכן הי' בשביל שנשא לחומה לאחר שמתו לה שני אנשים והלך וסמך על רב יצחק שער שלשה לא הוה קטלנית ושכיב גם הוא על שנסבה, ואדרבה רבא אמר מי איכא דעביד כי האי בנפשיה כלומר שלא הי' לו לסמוך על זה וכיון שסמך על זה מת. וגם א"א לומר האי סברא שבת ר"ח לא ידעה שאביו מבני עלי ושהוא חי כבר ששים שנה ולהכריח מזה זה שאביו לא מת מפני שנשא לחומה כי הרי בנמ' מוכא במפורש דברי רבא שאמר שאם מת ממנה ומחמתה ושלא הי' לו לסמוך ולהכניס עצמו בסכנה ורבא ודאי ידע דאביו מדברת עלי קאתי

ואפ"ה אמר מי איכא וכו', וא"כ פשוט נמי דבת ר"ח שמעה כן מכעלה והו' הדבר ידוע לכל שאב"י מת על שנסב לחומה והיא קטלנית, גם כי בגמ' חשיב ליה מיתתו בהר"י דרחבא דפומבדיתא ורב יצחק בריה דרבב"ח ואב"י דשלשתן מתו מחומה. ומה שבת רב חסדא גרשה אותה מחוץ לעיר ודאי ה' בהסכמת וידעת בעלה שהוא רבא.

והא קושיא שהקשה הגרמ"פ וצלה"ה מגמ' (ר"ה י"ח) שהרי אב"י חי שתין שנין והו' זה אריכות ימים וזכות גדול דתורה וגמ"ח, ולדעתו זה סותר שמת בקיצור ימים ע"י קטלנית, נראה דאינו סותר למימר דרבא שמת מקטלנית, דאהכ"נ בגמ' ר"ה מגלה כח התורה וגמ"ח שמארכת ימים, אבל לולי שנסב לחומה אולי הו' חי עוד עד צ"ב שנין כרב חסדא ולפי שנשא לחומה חיסר עוד כמה שנים, ומת בששים ואפ"ה הו' זה אריכות ימים לו שהו' ממשפחת עלי. ולגבי שאר בני המשפחה הו' זה אריכות ימים גדולה. ונמצא דילפינן שני דברים חדא ילפינן כיון שחי שתין שנין ושאר בני שבטו לא הגיעו לעשרין עד שנתנו להם עצה ללמוד תורה, ואעפ"כ רבה שהו' עסוק בתורה כל ימי חייו עד שלא יכול המלאך המות להגיע אליו כמבואר בגמ' (ב"מ פ"ו ע"א) דלא הוה מצי מלאך המות למיקרב ליה מדלא הוה קא פסיק פומיה מגירסא ע"ש, ואפ"ה לא חי רק ארבעין שנין, ואב"י שהוה עסיק גם בגמ"ח חי שתין שנין, בזה כבר ידעינן כח התורה אבל הו' עתיד לחיות עוד יותר בזכות הני תרי עמודי התווך שהם תורה וגמ"ח, ושפיר הוכיח מרן הח"ס מאב"י דהגם שכבר הו' בן ששים אמרה לה בת ר"ח לחומה קטלת הלתא. ועיין תוס' יבמות דף ק"ה ד"ה רבא ואב"י וכו' שכבר הקשו כעין זה וז"ל וא"ת ומאי האי דקאמר במו"ק (כ"ח) דלא בזכותא תליא מילתא אלא כמזל מדרבה לא חי' אלא ארבעין שנין ודלמא היינו שהי' מבני עלי, וז"ל דס"ל לרבא דכתורה לבר הוא מתכפר כמו לרבה ועוד שגם רבה עסק בגמ"ח וכו' ע"ש והנה בס"ד במ"ש.

ורק לפלפל בדברי הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל במש"כ עוד שם וז"ל ופלא על הח"ס שעל מה שכתב הב"ש דבוקן יש לתלות בוקנה ניחא ליה ולתלות במגפה לא ניחא ליה והסברא איפכא דבוקנים אפילו משבעים מצויין טובא ומעמידין על חוקתם שהם חיים, וברבנן איכא דאמרי ה"ה כמלחמה דאמרה כדדמי, ולפענ"ד נראה דסברת מרן הח"ס ז"ל דשאני דבר מוקנה, דוקנה הוא מת מוקנה וטבע העולם נגזירת אדם הראשון, וכמ"ש במשנה עריות פ"ב האב וזכה לבנו בחמשה דברים ואחת מהם בכח ובשנים ואמרו ז"ל חמש שנים קודם וחמש שנים אחר פטירת אבותיו יחוש לו הובא ברש"י (בראשית כ"ז ג') א"כ ה"ה עבר שבעים הרי מדרכי העולם הוא כך (ומה"ט אם עברו עליו שמנים שנה אמרינן כיון דאיפליג איפליג

ומיהו אעפ"כ אם מת פתאום לאחר שמונים לא מקרי מיתה חטופה וק"ל). ולכן שפיר אמרינן כיון שהגיע לגיל רוב העולם שמתים בשנים כאלו אמרינן דהוא נמו מרובא הוא ומת מתוך זקנה ולא מחמת עונש או קטלנית שהורגה אותו אבל דבר או מגפה שאינו מטבע האדם רק מחמת עונש ימים כה"ג רואים שלא תלו באביו שהרי כל משפחתו היו בני עלי ולמה תלה זה שמת בחומה הו"ל לתלות במשפחתו ובעונש וע"כ כיון דמדון עונש יצא ע"י תורה וגמ"ח ולא הו" לו לעונש אלא שנהרג ע"י חומה כנלפענ"ד.

ובסוף דבריו כתב עוד מ"מ לדינא אפשר כיון שמייתת סתם אדם הוא לא פחות משבעים בדאיתא בקרא הוי כפחות משבעים לעונש ולכן יש לתלות במזלה. ובמקום אחר כתבתי דאפשר דא גופ"ה היא מחלוקת מתי הוא מיתת סתם אדם, (עיין מו"ק כ"ח ע"א) ת"ר מת פתאום זו היא מיתה חטיפה וכו' מת בחמישים שנה זו היא כרת, חמישים ושתים שנה, זו היא מיתתו של שמואל הרמתי, ששים זו היא מיתה בידי שמים וכו' שבעים שבה, שמונים גבורות דכתיב ימי שנותינו בהם שבעים שנה ואם כגבורות שמונים שנה ועיין תוס' שם ד"ה מת בחמישים וכו' דשבעים היא מיתה כל אדם ע"כ. ומיהו שם בתוס' ד"ה ומיתה בידי שמים בששים כתבו וז"מ דחמישים היא מיתה בידי שמים וששים מיתה כל אדם, ועיין רבינו חננאל שם שכתב ג"כ כנרסא זו הו"ל בן ששים זו היא מיתה כל אדם א"ר זירא מהאי קרא תבא בכלח אלי קבר, והנה שיטה זו גרסי במקום ששים מיתה כיד"ש הם גורסים מיתה כל אדם ודר"ק.

ולבסוף סיים באגרות משה וכן יש לדון עתה שיודעין ממה מת אם אחד מת ממחלה אנושה ואחד ממחלת הריאה הרי א"א לומר שלוח עשה המעיין מחלה זו ולוח עשה מחלה אחרת ותהי' אסורה רק משום מולה גורם ע"כ, והגם כי ראיתי עוד מי שהוא שרצה לומר כן אבל באמת כנראה לא הסכימו בזה הפוסקים נימא נמי מי שחלה חולת הסרטן במח מה לו שייכות למעינה של אשתו, וכן אם חלה בעלה עם ג' מחלאות הפוכין וכגון זכורא ועקרבא וכיוצא בו, אבל מה שנלפענ"ד דהכונה למ"ד מעיין גרם דאפילו דכיון דיש לה מעיין שהוא מויק לגוף האדם א"כ הוא מחליש את האדם ואפשר לו לכל חולי שידבק בו ע"י שגרמה לו ובאמת כי גם שם בסמוך כתב ח"ל דכל שחזינן מעינה מויק יש לומר דלבראי מויק לזמן מרובה ולחלוש מויק לזמן מועט והכ"נ בנידון דידן כיון דמעינה גרם ומחלשת הגוף או כל מיני מחלאות מתדבקין ומתראין בו וכידוע אצל הרופאין כהיום שיש כגוף האדם שומרים נקראים כלשונם אנמי באדים בלע"ז ואם מחלישין אותם ממילא כל מיני מחלאות אפשרין בו כי אזלי השומרים השם ישמרנו מכל רעה ולכן ממילא אין נפ"מ באיזה מחלה מת ודר"ק.

וכיון שזכינו לישב דברי מרן הח"ס ז"ל נראה לישב נמי מה שהקשה שם הח"ס ז"ל על רבינו הריב"ש סי' רמ"ג בבעל שמת במגפה אינה בדין קטלנית מדלא תלחה בת ר"ח מיתת אביו בזה שהי' מבני עלי, שהוא ג"כ כמו מכת מדינה, וע"ז הקשה הגרמ"פ וכתב עליו וצלה"ה ואינו כלום דסברת הריב"ש ודאי ברורה, ומוכרחין אנו לומר שבת ר"ח לא ידעה מזה עכ"ל"ה. אבל לפמ"ש הלא לא על בת ר"ח אנו תולין אלא על הגמ' ורבא בעצמו שאמר ומי איכא דעביד עובדא בנפשיה בסכנת נפשות, ורבא הרי ידע דאביו מבני עלי קאתי, אלא אדרבה ס"ל כיון שריבוי התורה וגמ"ח שלו נתנו לו חיים הי' חי הרבה יותר אי לא משום חומה שקטלתי, ולכן נראה דברי מרן הח"ס נכונים הם.

כהא נחתינן כי אם ישאל עוד שני רבנים אצטרף גם אני להתירה באופן שמהיום והלאה תשמור על טהרת המשפחה.

החותם בידידות ובלב ונפש,

מנשה הקטן



שער
הזקנים

רבי יחזקאל פאנעט זצ"ל
אב"ד קארלסבורג והמדינה - מח"ס מראה יחזקאל¹

חידושים עמ"ס חולין

[דף ל"ב ע"ב]. עבגמ' כי קאמר נבלה דמטמאה וכו' עיין בש"ך סי' ל"ג שהגיה דברי הרמב"ם ז"ל בצ"ע שפ' הנקיבת הוושט הוי נבלה מחיים, ודעת הש"ך לכאורה נראה דלא הוי נבלה רק טריפה מחיים רק דאין שחיטה מועלת בו וממילא לאחר שחיטה הוי נבלה. ולפי דבריו קשה דלמה הוצרך רבא לומר אלו אסורות קתני יש מהן נבלות הוא הול"ל דמתני' דאלו טריפות איירי מחיים לענין לאסור חלבה וולדה, והוי רק טריפה. וצ"ל דסמך על מ"ש תוס' לעיל ד"ה ורמינהו דמתני' דאלו טריפות מיירי לאח"ש מדנקט שאין כמוה חי'. ועיין בכריתו ופליתי שכ' דדעת הרמב"ם לחלק בין נבילה מחיים דלא מטמאה לנבלה לאח"מ דמטמאה, ומ"מ קשה לשון של הרמב"ם דנקט נבלה מחיים. ואפשר לומר דהרמב"ם בא להורות לנו דיש על' שם נבלה והוי חזקת אי' לאח"ש, משא"כ להש"ך ליכא חזקת אי' כמ"ש לעיל, וגם לדעת התוס' דיש איסור שאינו זכות, מ"מ י"ל דג"מ דהוי נבלה מחיים לאסור חלבה וולדה משום נבילה - וג"מ לענין חשוד לדבר קל דטריפה אינו חשוד לנבלות:

בתוס' ד"ה וליחשוב וכו' אבל מחזקי' פריך שפיר וכו', עיין בת"ח שהקשה לפימ"ש תוס' לקמן דר' אלעזר נמי בכלל בסג"ר וכו' א"כ ה"נ דחוקי' דהא נעקרה צלע וחצי חוליא בשני צדדין הוי בכלל בסג"ר דהיינו חסרון בשדרה ע"ש. ולדידי קשיא יותר דהא נעקרה צלע אחת מעיקרו נמי טריפה והוי בכלל שב שמעתתא, וא"כ אתיא נמי בזה הכלל, אך מה שנ"ל ליישב די"ל דס"ל לחוקי' דהך גיסטרא דלקמן היינו צלע מכאן וצלע מכאן דלא תליא כלל וכדס"ד דהש"ס התם, ולפ"ז הס"ד דהש"ס התם פריך הכא ולחשוב:

בגמ' כאן ששחט במקום חתך וכו' מה שקשה על זה ממימרא דריש לקיש לעיל דכעי שחיטה מפורעת כתבתי שם בדף למ"ד ע"א בתוס' ד"ה השוחט, ועמ"ש בשו"ת שלי:

* מתוך צילום כתי"ק חידושים עמ"ס חולין המונח בגניז מרן בעל משנה הלכות שליט"א. חלק מהחידושים בכתה"י נדפסו כבר בספרו שו"ת מראה יחזקאל - ראה בפנים.

בגמ' דבעי ר' זירא וכו' בפרי מגדים סי' כ"ו בט"ז סק"א הקשה על התוס' לעיל דף ח' שהוכיחו מקושית הגמ' דפריך והאיכא צדדים וכו' דאם ניקב הושט נגד מקום הנחתך טריפה, והק' די"ל דלמא קושי' הגמ' קאי התם לר"ז לשיטתו דס"ל הכא יש טריפות לחצי חיות ע"ש, ולא ידענא מאי קושי' דהא באמת להתוס' קיילין כר"ז וכ"פ הרי"ף והרמב"ם והרא"ש, וא"כ שפיר הוכיחו הדין לדידן, ולרש"י בלא"ה לק"מ דהא לפירש"י ס"ל לר"ז להמסקנא דאין טריפות לחצי חיות:

[דף ל"ג ע"א]. בנמרא אמר ראב"י ש"מ וכו' - גרפס כבר בשו"ת מראה יחזקאל סי' קכ"ט.

במתני' ונאכלין בידים מסואבות בס' ת"ח הקשה לאוקימתא דר"פ דאיירי בחולין גרידא מאי אריא ידים אפילו בטומאת הגוף נמי, ועוד הומ"ל להקשות לאוקימתא דר"פ אמאי נקט נאכלין כו' דמשמע דההיתר הוא רק לנגיעה ולא אכילה וכדדרייק לקמן, ואי בחולין גרידי מותר ג"כ באכילה, וע"כ צ"ל דהעיקר נקטי' לדיוקא:

בתוס' ד"ה ונאכלין וכו' לצלי מיירי וכו'. עיין בי"ד סי' ס"ט בהג"ה מותר להדיח במ"פ וכו' ובש"ך וט"ז וכל האחרונים תפסו עליו עיי' מ"ש בתשובה דוקא הדחה אחרונה ולא ראשונה, גם למה הזכיר בשם הר"ן ובר"ן לא נמצא אלא נמצא דברי' זו בתוס' יע"ש, ובכו"פ רצה לתרץ דב' התירוצים של התוס' הם תי' א' דהיינו הדחה א' הדחה שלא לרצון לצלי ע"ש. ובמח"כ שנג בזה דהא מ"מ הוי סופו לרצון כשנמלח ע"כ צ"ל משקה טופח עליו דאל"כ אסור למלחו כמ"ש הש"ך שם סק"ז בשם הת"ח דאסור להמתין עד שיתנגב.

והנלענ"ד ליישב כל דברי הרמ"א עפ"י"מ דאיתא במס' טהרות פ"ט משנה ה' המניח זיתים בכוחש שימתונו מוכשרין, שימתונו שימלחם בה"א לא הוכשרו, ופי' הר"ש שאותו הלחלוחית שימתונו אינו מועיל משום דאינו גמר מלאכה רק לצורך מליחתו. ולפ"ז אתי שפיר הכא דהדחה ראשונה הוי רק הכנה למליחה דהיינו לרכך הבשר שיצא דמו אח"כ במליחה, וא"כ לא הוי גמר מלאכה ולא הוכשר רק בהדחה אחרונה, ואע"ג דהחסרון הוא רק מחמת איסור מ"מ אין חסרון גמר מלאכה גדול מזה כיון דלקדרה בעי לה וא"א לאוכלן בלא הדחה ומליחה, וא"ש נמי מ"ש בשם הר"ן דהר"ן הוא בעל סברא זו דהדחה ראשונה משום ריכוך, אבל להתוס' וש"פ שהובאו בריש הסימן ס"ל משום דם בעין, וא"כ אין הדחה ראשונה לצורך מליחה - והוי גמר מלאכה, וא"כ אכתי ק' הדחה ראשונה נמי, לכ"כ בשם הר"ן ודו"ק:

ולוא דבריהם הי' ג"ל לתרץ קושייתם לפימ"ש תוס' לקמן דף ל"ו ע"ב דהכשר דתלושין הוי רק מדרבנן א"כ י"ל דהכא מיירי לקדרה והורחו בתלושין וכיון דטומאת ידים בלא"ה דרבנן לא החמירו. וכעין זה כתבו התוס' לקמן גבי גויד הרמע ד"ה והשלישי נאכל וכו' לענין חצי שיעור, ולכאורה יש לדחות למאי דקאמר לקמן באבעי דר"ל גבי צריד של מנחות דהא דר"ש אוסר הוכשרו בשחיטה היינו דרבנן, וא"כ ע"כ ר"ש מחמיר אפילו בתרי דרבנן, ואכ"ק למה לי הכשר שחיטה תיפוק לי' דהוכשרו במי הרחה. - אך ז"א דודאי הא דאמר התם עשאוהו כהכשר מים דרבנן היינו רק לענין להיות ראשון ושני אבל לטומאה דגופי' הוי ההכשר דאורייתא דהא מדמי לי' לחיבת הקודש ע"ש היטב כגמ' ורש"י - ועוד י"ל דאפשר דר"ש גופי' מספקא לי' באבעי' דר"ל אי הוי דאורייתא וה"נ בהכשר שחיטה ולכך מחמיר אבל בהדחת תלושין דהוי וודאי דרבנן לא מחמירינן:

[דף ל"ג ע"ב]. עבתוס' ד"ה ודלמא וכו' שאסורין משמע באכילה וכו', ובחי' הרשב"א ביאר יותר דלשון אסור לא משמע כלל נגיעה רק אכילה ע"ש, וצ"ע דבריש ביצה כ' התוס' להדיא איפכא דאוסרין ומתירין הוה משמע טלטול, ועוד מוכח כן מההיא דמותר שמן שבנר וכו' שהביאו התוס' שם לעיל מיניה:

בתוס' ד"ה והא נגיעה וכו', עיין מ"ש מהרש"א ודבריו מבוארין, אבל במהר"ם לובלין הקשה קושי' זאת אמתני' דהתם ע"ש, וזה לק"מ די"ל דהא דתני כל הטעון ביאת מים היינו טבילת כל הגוף שכל הגוף טמא ולא איירי בלל בידים, וכן משמע הלשון דטעון ביאת מים ולא שהמים כאין עליו - ואע"ג דבפ"ט דפרה כתב הרע"ב דאיירי ג"כ בטומאת ידים היינו לפי האמת. גם מה שתירץ מהר"ם דס"ד דחולין גריעי וכו' אינו מחוור דא"כ קשה טפי אנמי' דהכא הו"ל למפרך עד כאן לא אסרו חכמים רק במעשר גופי' אבל בחולין שלקחין בכסף מעשר לא:

ברש"י ד"ה האוכל אוכל ראשון וכו' שלישי שלישי וכו' אבל רביעי ליכא בחולין שנעשו עטה"ק, וק"ק כיון דגורו כן משום לתא דקודש שלא יבא להקל בקודש מקודש הו"ל להשוותן לגמרי, דהא מ"מ יבוא לטעות ברביעי. ועמ"ש לעיל דף כ"ט לענין גזירה דמחצה על מחצה כרוב, ובשלמא למ"ד בפסחים דף י"ח דרביעי בקודש הוי דאורייתא א"ש דעשו הכירא דלא לשרוף עלי' תרומה וקדשים, אבל רש"י פירש לקמן בסוף הסוגיא דגבי קודש מקודש הוי נמי מעלות דרבנן, וע"ש בתוס' ד"ה אין לך וכו':

דף ל"ד ע"א תוס' ד"ה טומאה משיעורין וכו' דמטמאה ואוכלה טהור וכו', ר"ל

רבי מאיר פערלס זצ"ל
אב"ד קראלא

לפ"ב [פרעשבורג] ביזמא דחנוכה

הנה כבר הארכתי דמילת גר אי"צ שליחות ולא אמרה תורה שימול בעצמו ואפילו במקום דבעי מחשבה לא בעי דעת בעלים כמו בטבילת כלים שמדמה הרשב"א לטבילת גרים שנכנסין לקדושת ישראל ועיי' כ"י סס' ק"כ בשם הרשב"א והרמב"ן דלא בעי שליחות בטבילת כלים אף דבעי כוונה.

ומה שב' מב"ת דיותר היה לי להביא ראייה מחידושי רשב"א חולין שב' אף למ"ד דבעי כוונה בשחיטה מ"מ א"צ שליחות, אין דעתו עולה יפה דבשחיטה אין השחיטה תלוי בבעלים, ואף אם אין לה בעלים כלל אסורה כלי שחיטה, א"כ כל העולם בעליו של בהמה זו - אטו רוצים אנחנו להוציאו מבעליו בשחיטה זו הלא אין השחיטה זו להתיר האיסור, ולענין האיסור כל העולם בעליו, ומפני זה כתב כנה"ג [אה"ע ס' מ"ב ס"ק ע"ח] שיכול לקבל עדי קדושין שלא בפניו דלענין איסור א"א שאסורה לכל העולם הרי קבלת עדות בפני בעלים, והכ"נ דכוותי'. אבל מילת גרים שנוגע בגופו אם הוא ישראל או גוי הו"א דבעינן שליחות, לכן הבאתי ראייה מטבילת כלים, דכל זמן שהכלי ביד הגוי מותר להשתמש בו בלי טבילה, רק אם קנהו ישראל בעי טבילה וא"כ בעליו של הכלים אוסרים התשמיש ואפ"ה לא בעי שליחות הכ"נ במילת גרים ל"ב שליחות ודוק בזה.

אמנם אשר אני המה בזה וכמו דקיי"ל אין אדם אוסר דבר שאינו שלו ובארו תוס' ביבמות פ"ג ע"ב ד"ה אין, בדבר דבעי מחשבה אין כח במחשבת האדם לחשוב על דבר שאינו שלו לאוסרו לע"ז וכדומה, א"כ נימא ג"כ איפכא בדבר התלוי במחשבה אין כח במחשבת הטובל כלים לחשוב על דבר שאינו שלו להתירו, אף דלא בעי שליחות עכ"פ מחשבת בעלים ניבעי'. ולכא' לענין סוכה בעי לשמה אם מסכך אחר

* הגאון רבי מאיר פערלס היה רבו המובהק של מרן הכית שערים, תולדותיו ראה בתחלת שו"ת בית שערים ח"ג ש"ל מחדש.

כת"י זה מתוך קונטרס תשובות בכתי"ק אשר בו רשם כמה ראשי פרקים לעצמו, נשאר לפליטה מכתביו "ברוך מבנים" - ונמצא בספריה הלאומית בירושלים ומתפרסם כאן ברשותם.

סוכה בעצי חבירו ודאי דכשירה ואמאי כשר דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו נימא ג"כ דאין דם מתיר דבר שאינו שלו ועיי' מ"ש תוס' סוכה דף מ"ו מירושלמי עשה לאחר מברך לעשות סוכה לשמו ודוק.

וראי' ברורה נלענ"ד במקום דל"ב שליחות יכול להתיר אף במקום דבעי מחשבה. בכבודות י"א. הפודה פטר חמור של חבירו פדיונו פדיו ג"כ וכ' תוס' דוקא בתרומה קא מבעי' משום דבתרומה הקפידה תורה שיהא מדעת בעלים, אבל לא הקפידה תורה בפט"ח שיהא בעלים, הרי מוכח להתיר יכול להתיר, רק שאינו שליח בלי דעת בעלים.

אמנם לענ"ד זה הוא דעת תוס' ב"ק ס"ח ע"ב ד"ה הוא שכ' שם בנטע רכעי ומעשר שני אין יכול לחלל של אחרים הרי מוכח הכ"נ אין יכול להתיר דבר שאינו שלו כמו דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, ותוס' שם הקשו מ"ש מפטר חמור.

ונתתי לבי להבין דעת קדושים, הנה בתמורה דף ט' איתא שם ואלא דהמיר חולין דידיה בבהמה דהקדש בעלמא מי מתפס כדבר שאינו שלו יעו"ש, מוכח משם אף דבהמה שהוא מקדיש דידיה הוא מ"מ כיון שהוא להעתיק מקדושה שאינו שלו, ל"מ ההעתק ולא חלה התמורה. והנה בפדיון הקדש בעלמא יש לדון אם הקדושה שחלה על המעות או על הבהמה שבא לחלל על בעל מום הוא הקדש חדשה, או אינו אלא העתק קדושה ראשונה מבהמת בעל מום על התמימה. ולענ"ד יש בזה סוגיות מתחלפות דביומא דף [ס"ג:] מבואר בהגריל שני שעירים ונפל מום במשתלח וחללו באחר אי"צ הגרלה כיון דכבר הגריל על הראשון, ומזה נראה שאינו קדושה חדשה רק העתק הקדושה מבעל מום על התמימה, ולכן אי"צ הגרלה חדשה.

אמנם בר"ה ה' ע"ב איתא בהומס תוך הרגל וחללו על אחר דאינו עובר על כל תאחר יע"ש מזה נראה שהיא קדושה חדשה לכן אינו עובר על כל תאחר עד שישנה ג' רגלים, וזו סתירה למה דאי' ביומא, ומריש הו"א דבר"ה מיירי דחללו אחר שאינו בעלים של הראשון לכן אינו עובר כב"ת שהפדויה הוא גוף אחר וכמו יורש שאינו עובר בב"ת, אמנם בתמורה דף ל"ב איתא בתוס' דאין אחר יכול לפדות בע"מ רק בעלים של הראשון א"כ בר"ה ע"כ מיירי בבעלים עצמם ודוק.

אמנם לענ"ד יש לומר, ויעויין היטב ברש"י תמורה ט' ע"ב ד"ה אי וז"ל במתפס בע"מ לבדק הבית וחיללו על בעל מום אחר ששניהם אינן ראויין לגבי מזבח ולא מחדש בה מידי קדושה ישנה הוא ואין מוסיף חמש אלא במתפס תם כבע"מ

רבי חיים יוסף דוב כהנא העללער מקראסנא זצ"ל
חותנו של מרן הכית שערים*

לשבועות

מנחות דף צ"ה מתני' אחת שתי הלחם ואחת לחם הפנים לישתן ועריכתן בחוץ ואפייתן בפנים ואין דוחות את השבת ר"י אומר כל מעשיהם בפנים ר"ש אומר לעולם היו רגיל לומר שתי הלחם ולחם הפנים כשרות בעזרה וכשרות בבית פאני. גמ' הא גופא קשיא וכ' אלמא מידת היבש לא נתקדש וכ' אמר רבא הקשה אדם קשה שהוא קשה ככחזל וכ' מאי קושי' וכ' אלא אי קשי' הא קשי' וכ' איפסלה בלינה אמר רבא הקשה אדם קשה וכ' עיין שם כל הסוגי' היטב.

הרבה קושי' נאמרו בסוגיא זו, א' קושי' התו"ט פ' שתי הלחם במתני' על הרב והרמב"ם דכתבו דלא אתברירא טעמא דהא מילתא בגמ' מדוע לישתן בחוץ וכ' דהא בגמ' מתרצה קושי' זו דילמא מידת היבש לא מקדש ותנוד מקדש ע"ש מה שתידין. (וחוץ לדרכינו אמרתי בדרך פשוט כי כוונתם בדקדקם בלשון תירוץ הגמ' דאמרו מאי קושי' דילמא מידת היבש לא מקדש משמע דהתירצן בעצמו לא מחליט תירוץ זה משום דאמרו בלשון דילמא א"כ כוונת התירצן כי גם קושי' הג"ל ליתא משום דילמא וכ' אך באמת יוכל להיות כי איננו כן ע"כ שפיר כתבו דלא איתברירא טעמא דהא מילתא). ב' י"ל דמעיקרא הגדיל רבא כ"כ הקושיא והש"ס דחי לה בפשיטות ומכיון דקושי' האחרונה הוא דקשה ולא הראשונה א"כ מאי קאמר רבא מעיקרא הקשה אדם קשה וכ'. ג' מאחר דתירצו התו"ט תברא מי ששנה זו לא שנה זו א"כ גם על רבא בקושי' האחרונה קשה מה זה דקאמר אדם קשה, הא כמה פעמים מצינו בש"ס תירוץ תברא, הגם דהתו"ט העיר על זה בתרצו על הרמב"ם ע"ש בד"ה ואפייתן כי מדוע לא אישתמיט הגמ' גופי' לאסוקי תברא זו הוא לשיטת הרמב"ם כאשר אביא לקמן. ד' עוד הקשו על הרמב"ם ז"ל דפסק בחבורו הלכות תמידין פ"ח דאפייתן בפנים ואינן דוחות השבת וקשה עליו קושי' הגמ' על מתניתין.

והנה אמרתי בדרך אחד דהנה המשנה למלך שם פ"ח הקשה באמת מדוע לא יאפו אותו בתנור של חול בחוץ דומי' דלישתן וכ' שהי' בכלי חול וכ' וכתב דכיון דבעינן שהתנור יקדש הלחם וקיי"ל דאין כלי שרת מקדשים כ"א בפנים. והנה הלחם משנה

* מתוך תכריך כת"י הנמצא בגנזי מרן שליט"א

מתרץ קושי' הנ"ל על הרמב"ם דהוא סבר דהתנור מקדש קצת ואינו מקדש לגמרי אינו מקדש ליפסל בלינה אבל מקדש שתהא אפייתו בפנים ובאמת תנור של חול היתה. ועפ"ז נחא דתרי הקושי' דרבא קשי' ממ"ג דמתחילה הקשה הגמ' אלמא מידת היבש לא נתקדש ואפייתו בפנים אלמא מקדש מה תאמר דתנור מקדש כתיבין הגמ', קשה קושי' שני' אם התנור מקדש איפסלא בלינה מה תאמר כתיבין הלח"מ דמקדש רק קצת לענין אפי"י אבל אינו מקדש ליפסל בלינה הדרא קושי' הראשונה לדוכתי' קושי' המשנה למלך יאפו אותן בתנור של חול בחוץ.

עוד הקשה שם הלחם משנה והניחו כצ"ע מה דהקשה בגמ' מעיקרא דאמאי לישתן בחוץ וליכא לשנויי כדמשני הגמ' דעשרון לא מקדש וכדפרשי' ז"ל במשנה דחביתי כה"ג כמ"ד דעשרון לא משחו מפני שכל אדם מודד בו מנחתו ופעמים מוציאו לחוץ דכהד"י כתב הרמב"ם פ"א מהל' כלי המקדש שנמשחו שכתב שם שתי מדות של יבש ה' במקדש וכ' ואח"כ כתב כל המדות האלו קודש ומכלי שרת יע"ש וצ"ע. עוד קשה קושי' המל"מ פ"א מהל' כלי המקדש הל' י"ב שהקשה דכיון דדרשה דאותה בהמשחה הוא רק לר"ע דאית לי' דמדת היבש לא נתקדשה אבל למאן דאית לי' דנתקדשה מבפנים הא איצטרך קרא למעט מידת יבש מבחוץ ולפ"ז קשה לרבינו שהרי בסוף פירקין פסק דלא כר"ע. ונראה לי לגודל חומר הקושי' הנ"ל לומר דבאמת סובר הרמב"ם דמדת עשרון אשר מדדו בו לשתי הלחם ולחם הפנים לא נתקדש כי ה' בחוץ אך העשרון לשאר מנחות וחצי עשרון לחביתי כה"ג היו במקדש דייקא ועל אלו שניהם כתב אח"כ כל המדות הללו קודש מכלי שרת, והו' מדויק בלשונו שכתב שני מדות של יבש ה' במקדש דייקא. ועוד מדויק יותר שכתב שם העשרון למנחות, ואי גם לשתי הלחם ולחה"פ, ה' לו לכתוב למנחות ולשתי הלחם ולחה"פ אך כאשר כתבתי נחא כי דוקא למנחות זו נתקדשה, כמ"ש התו' מנחות דף צ"ה ד"ה ומאי קושי' דלאו דוקא חביתי כה"ג דה"ה לשאר מנחות המעונות שמן וכ'. ואל חקשה עלי' הא הרמב"ם ז"ל מפרש בכל מקום על מקדש כי גם ירושלים נכלל במלת מקדש, כמו במקדש היו תוקעין אבל לא כמדינה בר"ה דפידש במקדש היינו מקדש וירושלים וכמו לולב ניטל במקדש שבעה ובכמה מקומות, דע לך כי היכא דאמרינן רק מקדש לכד גם הרמב"ם סובר דזו רק בית המקדש דאין מקרא יוצא מידי פשוטו אך כאשר הזכיר גם מדינה אח"כ יותר מסתבר להר"מ ז"ל לומר דקאי רק על שאר ערי ישראל לא על ירושלים יען כי גם ירושלים נתקדשה לענין אכילת מעשר ומעשר שני ובכור וכ' ויש לו ראיות על זה ואכ"מ.

שם במשנה ר"ש אומר לעולם הוי רגיל לומר וכו'. ולכאורה לישנא קשי' הוא להאריך כ"כ בדברים. ובגמ' דייקא מזה דע"כ בגמרא פליגי לא בקראי עכ"ז קשה הא הוי יכול לומר לישנא קלילא דר"ש אומר בשם רבו. עוד קשה דמה לו לכפול הדברים האמורים בפשיטות היינו שתי הלחם ולחה"פ, הוה לי' למימר ר"ש כשירות בעזרה וכשירת בבית פגי.

ונראה דהנה על רש"י ז"ל בסוגי' דפירש בדברי רב אשי דאמר מה בפנים במקום זריזין ופירש"י ז"ל ולא בעזרה ממש רק בחוץ יאפוהו כהנים וזריזים שלא יחמיץ. וקשה תינתן לחה"פ אך שתי הלחם דעיקר מצותן חמץ מאי איכא למימר, עיין בנודב"י אור"ח ס' ט"ז שהפליא בקושי' זו מאוד וכמעט לא מצא תירוץ לזה, ועיין בתשו' חתם סופר חלק אור"ח תשו' קכ"ה דתירץ דעל הגמ' לא קשי' רק על פירש"י ז"ל ע"ש שהאריך. והנה רש"י פירש כאן במתני' על בית פני היינו בכל ירושלים, ובמנחות דך ס"ג פירש"י ז"ל בית פאני חוץ לחומת העזרה חומה אחת וכן שמה ע"כ, והנה ר"ש סובר באמת דמדת היבש וכן התנור לא מקדש והנה יען כי צריך אדם לומר בלשון רבו, ורבו אנמרי' על שניהם היינו על שתי הלחם ועל לחם הפנים, והנה אם יאמר אדם רק על לחם הפנים לחוד כי כשירה בבית פני יוכל למעות כי ר"ש צריך מקום זריזין עכ"פ ובית פני הוא חומה אחת חוץ לחומת העזרה כסברת רב אשי וצריך זריזין, אך אם נאמר לשון זה על שניהם היינו על שתי לחם ולחה"פ יחד אוי אי אפשר למעות כי בית פני הוא רק חומה חוץ לעזרה והוא מקום זריזין כסברת ר"א, דהא הא תינתן לחה"פ אך שתי לחם דנאפו רק חמץ ליכא למימר הכי ע"כ לזו כיון ר"ש באמרו הוי רגיל לומר שתי הלחם ולחה"פ יחד כי כשירות וכו' לא על לחה"פ לחוד כמ"ש.

וגם על שתי הלחם לחוד ג"כ אפשר מקום למעות לאורך גיסא דבאמת שתי הלחם צריכים זריזים לעשותו חמץ גמר ויפה כמ"ש החת"ס תשו' הנ"ל ולחה"פ לא בעי זריזין כי על לישא ועריכה לא בעי זריזין כמ"ש שם בח"ס דלא בעי זריזין כ"כ כיון דשיעור חמץ הוא מיל ולא ישהו בו כ"כ. ועל אפיי" נוכל לומר כי ג"כ אין צריך זריזין משום דעד שקרמו פניו בתנור בלא"ה לא קשה קושי' הגמ' איפסלו בלינה משום דעד קרימה בתנור לא נתקדש דאין הלחם קדוש עד שיקרמו פניו בתנור כדאמרינן בגמ' מנחות אליבא דר"ע דסובר דמדת היבש לא נתקדש ע"כ לא דריש לרבות לחה"פ לחימוץ ע"ש דף ג"ז ע"א וע"ב. ואחר קרימה בתנור תו לא אתי לידי חימוץ כמ"ש התו' שם ד"ה ושמענין בפירוש. אך אם רגילין לומר על שתיהם ביחד כשירות בעזרה וכשירות בבית פני תו אין מקום למעות בדבריהם כי ע"כ בית פני דכאן בוודאי הוא חוץ לירושלים לא רק חוץ לעזרה ובמקום זריזין. ועל רש"י ז"ל לא

רבי עמרם בלוהם זצ"ל מת"ם שו"ת בית שערים

ליקוטים

קידושין ג' ע"ב בגמרא מנ"ל דמקניא בכסף וכסף דאבוה היא, ועי' רש"י מנ"ל הנך תרתי וכו', וצ"ע הא כבר שאל ע"ז דבכסף מנ"ל ולא הול"ל כאן רק מנ"ל דכסף דאבוה. ויש לומר דלכאורה מאי פריך הגמ' מנ"ל דמיקני' בכסף ת"ל משום דרוב קנינים בכסף כמ"ש ראשונים בסוגיא דמשיכה עיי' נמקי"ו ושמ"ק שם, אך סמ"ע כתב דקנין כסף מהני רק בנתן כסף על שיווי מקח אבל לא מהני בתורת קנין כמו סודר, וטו"ז דחה מקידושין בכסף דלא שייך שיווי מקח ומהני רק בתורת קנין, ושפיר פריך מנ"ל דמיקני' בכסף כיון דלא הוי על שיווי מקח רק בתורת קנין מנ"ל הא. אלא דבאמת י"ל דשייך גם כאן שיווי מקח שהיא לו לעזר ועושה כל מלאכות שאשה עושה לבעלה כבכתובות נ"ט ע"ב. ועי' תוס' שהקשו ל"ל קרא השתא זבוני מזבין לה כסף קידושין מיבעיא כדפריך על מעשה ידי, ותירצו בכתובות מ"ו ע"ב דמעש"י פשיטא שהם שלו עד נערות כיון שיכול למכרה עד אז, אבל מה"ת לומר שכיון שיכול למכרה עד נערות שיהא כסף קידושין שלו שמתקדשת בו לעולם ע"ש, ולכאורה קשה על תירוץ זה הא ק"ל דאדם יכול להקדיש דבר שהוא ברשותו אף לכשיצא מרשותו, וא"כ שפיר יכול לקדשה בכסף עכשיו שהיא ברשותו למכירה אף שמתקדשת לעולם ותצא מרשותו.

אך זה תליא דאם קידושי כסף בתורת קנין שפיר י"ל כנ"ל ויכול לקבל קידושין בכסף, אבל אם הוא מחמת שיווי מקח היאך נימא שזוכה בקידושין בכסף עבור שיווי שהיא שוה לבעלה לאחר זמן. והוה דפריך מנ"ל דמיקניא בכסף ואי משום דרוב קנינים בכסף וגם כאן שייך שיווי מקח א"כ קשה מנ"ל דכסף דאבוה הוא הא אם הוא משום שיווי מקח אין סברא לומר שיהא של אבוהו כנ"ל והוה שכ' רש"י מנ"ל הנך תרתי בהרדי הא סתרי אהרדי ודו"ק. כמדומה שדבר זה שמעתי מכאאמו"ד זצ"ל.

(כת"י שו"ת וחי' שיבת ציון)

חולין דק"כ תוד"ה מה להנך כ' דנבילה כמות שהיא עתה מתה לא הי' לה שעת הכושר א"ת מחיים היה בה איסור אבמה"ח ואפילו למ"ד לאו לאיברים עומדת אית

בה איסור שאינה זכות, ומהרש"א מחק תיבת לאו והגיה ואפילו למ"ד לאיברים עומדת ע"ש, ואין לו מובן כלל דאדרבה אי לאיברים עומדת אתי שפיר דהי' בה מחיים איסור אבר מן החי.

וג"ל דיש להבין הא אמה"ח אינו חייב אלא במשהו בשר גידין ועצמות כדאמרי' חולין ק"ב ונכלה לא מחייב אלא בכזית בשר דוקא, ועיי' רש"י שם ק"ג ע"ב ד"ה מהו, וא"כ כזית בשר שפיר היתה שעת הכושר מחיים. אך זה שיבוש כזית בשר נמו לא היה לה שעת הכושר מחיים דהא היה אסור משום בשר מהחי.

אלא דאכתי קשיא למ"ש תוס' שם ק"ב ע"ב ד"ה שאין דאפילו למ"ד בהמה בחייה לאיברים עומדת ג"כ מודה דלאו לחתיכת בשר עומדת ולהכי אינו חל בשר מהחי על שאר איסורין ע"ש א"כ אינו חל בשר מהחי במה"ח מחיים ושפיר הי' לה שעת הכושר.

אמנם למ"ד לאו לאיברים עומדת דליכא איסור אמה"ח מחיים שפיר י"ל דלא הי' לה שעת הכושר מחיים משום בשר מהחי שהרי אם היה חותך כזית בשר מחיים היה איסור משום בשר מהחי, אבל למ"ד לאיברים עומדת א"כ כיון דלא לחתיכת בשר עומדת אינו חל בשר מהחי על אמה"ח מחיים ושפיר היתה שעת הכושר.

ולפ"ז שפיר כתבו תוס' ואפילו למ"ד לאיברים עומדת א"כ הי' לה שעת הכושר כנ"ל והוצרכו לומר דלא הי' לה שעת הכושר, משום איסור שאינה זכותה, ואתי שפיר.



ובתור"ה היכי הקשו דהקדש איכא למילף חטא חטא מתרומה, ובר"ה מה לתרומה הקשו לרבי דאמר בסנהדרין פ"ג הויד במעילה במיתה תקשי לפירש"י דאהקדש קאי מאי פריך מה לתרומה שכן חייב עלי' מיתה וחומש הא בהקדש נמי איכא מיתה וחומש. ולפענ"ד נראה לפמ"ש תוס' פסחים ל"ג ד"ה ומינה דדוקא אכילה דהקדש ילפינן מאכילה דתרומה בגו"ש דחטא חטא אבל בשאר נהנה ליכא מיתה, וא"כ הכא דאמרינן בהקדש משקין היוצאין מהן כמותן אפילו בשאר הנאות שאינו אכילה לא שייך כלל ג"ש דחטא חטא מתרומה ולא הויד במעילה במיתה ופריך שפיר, ודברי רש"י נכונים.

(הג"ר בן ציון בלום - "העתק מפנקס כ"ק אבא מאוה"ג שליט"א")

בפסחים כ"ז ע"ב אלא אמר רבא אי קשיא ליה הא קשיא והלא מעל המסיק וכו'. והקשה הה"ג מהו ליבוש האראויטין אברק"ק סטריא במכתבו אלי, למ"ד חייבי מלקיות שוגגין פטורין מתשלומין א"כ קשה לכאורה בכל מעילה כיון שהזיד במעילה באזהרה הא הו"ל חייבי מלקיות שוגגין דפטור מתשלומין, וצ"ל דבכהי חייביה רחמנא, ולפי"ז הלא כ' תוס' בב"ק ע"א ד"ה דאי ישנה דהכי דיש פסול אחר מעורב לא אמרינן בהכי חייבי רחמנא, א"כ במסיק בעצי הקדש האיכא מלקות משום לאו דלא תעשון כן לה' אלקיכם וחייבי מלקיות שוגגין פטורין מתשלומין עיי' כתובות כ"ט ומה פרך והלא מעל המסיק עכ"ד.

וי"ל דנהי דאין בו קרבן מעילה משום קים ליה בדרבה מיניה אבל עכ"פ יצא לחולין דרך בשלמים אמרינן כן דא"י לחולין אבל בשאר קדשים כיון דהפטור רק משום קים ליה בדרבה מיניה שפיר י"ל דעכ"פ לחולין יצא ובפסחים לא איירי מחיוב מעילה רק אי יצא לחולין ע"י המסיק. כן השיב לי אדמו"ח הגאון מו"ה עמרם נ"י כשהצתי לפניו קו' זו.

(ילקוט הגרשוני חלק האותיות - ערך חייבי מלקיות שוגגין)

שמעתי ע"פ הלצה מהגאון מ' עמרם ז"ל שהיה אברק"ק אויפאלו דהעולם מתנצלים מאחד שאנו כבנים להשי", כמו שאין הבנים מתביישים לומר דבר בפני אביהם כן אנו לא מתביישים לדבר בביתו ית' אף ששכינתו הקדושה היא שם, אבל אמר, עכ"פ ברעש גדול ולעשות אנודות וחבורות לדבר זאת לא נאה אף לבנים, והעמים זאת בהפסוק (דברים יד:א) בנים אתם לה' אלקיכם ומתנצלים עצמכם בזה, אבל עכ"פ לא תתגודדו לא תעשו עצמכם אנודות אנודות.

(לקיטת יצחק מאת מוה"ר יצחק קאפף דומ"ץ ערלוי - ברקלין תשס"ב)

* ראה בשר"ת בית שערים ח"ג שי"ל מחדש (בעמ' רחצ) שהבאנו מהגאון הנ"ל בעהמ"ח שר"ת הרי בשמים שמפלפל בדברי רבינו ה"בית שערים".

רבי יצחק יעקב בלום זצ"ל

בנו בכורו של מרן הכית שערים אב"ד מיקלאש ואויפאלו*

דבר אגדה אשר חנני אותי הי"ת שמו
בחסדו הגדול בזכות אבותי הקדושים זי"ע

בפ' ויחי על פסוק פחו כמים אל תותר כי עלית משכבי אביך אז חללת יצועי עלה. ואמרתי עפ"י מה שהאריך הפרשת דרכים אי היה קודם מ"ת דין ישראל או דין ב"ג, והדבר פשוט אם היה ליעקב קודם מתן תורה דין ישראל חטא בחטא שתי אחיות אבל בן נח אינו מצווה על איסור שתי אחיות, ופילגש אביו מותר בישראל שיש להם חופה וקדושין אבל לב"ג אסור פלגש אביו דבעולת בעל יש להם, וא"כ אם ראובן לא חטא עכ"ח יש להם דין ישראל ומותר בפלגש, ועכ"ח יעקב חטא בשתי אחיות כיון דיש להם דין ישראל וא"כ אז חללת יצועי דהיינו איסור שתי אחיות, כנלע"ד נכון. והצעתי לפני יודעי דת ודין וקלסוהו, הכ"ד החותם יצחק יעקב בלום בא"א מאוה"ג מהו' עמרם אבדק"ק.



דבר אגדה בשם ידידי חביבי חתן תמים למעלות חו"ש וריחו כלבנון

כ"ה שמואל יצחק כץ נאטדינגער ממרין

נכד של הצדיק המנוח מהו' שמשון זצ"ל אבדק"ק ליק.

בגמ' קידושין מפני מה צדיק וטוב לו וצדיק ורע לו צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק צדיק ורע לו צדיק בן רשע, הכוונה עפ"י מה ששמע לפרש המדרש בס' פנחס, פנחס בן אלעזר בן אהרן הכהן, ואיתא במדרש בדין הוא שיטול שכרו, עפ"י דברי חז"ל שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, והענין דדילמא ישתנה לגרעיותא, חה המעם שייך שפיר באיש פשוט אבל אצל בעל מיוחס לא שייך האי טעמא, דאמרו חז"ל דחוט המשולש לא במהרה ינתק ושפיר יוכל להיות לו עוה"ז, ומה מתוק דברי

* מתוך כת"י המונח בגנזי הרב דוד שלמה יונגרייז שליט"א ר"מ בישיבת "בית שערים".
צילום הכת"י בעמ' פח.

דברים אלו נכתבו בבחרותו על למדו אצל אביו בעיר מאד. בהקדמה לשו"ת בית שערים חז"ר מסופר עליו שהניח אחריו כמה חיבורים ובתוכם קונטרס על ה' גדה ומקואות, אולם לדאבונינו לא נשארו לפליטה.

המדרש פנחס בן אלעזר שהי' בעל מיוחס ושפיר בדין הוא שיטול שכרו דאין כאן החשש דישתנה לגרועותא, והוא נכון. וכעת מה נעמו דברי הגמ' צדיק וטוב לו צדיק בן צדיק דאין שם החשש דישתנה לגרועותא צדיק ורע לו צדיק בן רשע, דשם שייך טעמא דישתנה לגרועותא ודפח"ח ושפתים ישק.

ולענ"ד נראה לפרש הגמ' הנ"ל דהנה אמרו במדרש טוב זה יצה"ט טוב מאוד זה יצה"ר, והנה בגמ' סוכה אמרינן שבעה שמות יש להיצה"ר ואחד מהם רע, והנה אמרינן בגמ' ברא כרעא דאכוה, והנה לבן ת"ח רגיל בדברים היצה"ט אצלו ולהיפך אצל הרשע, וזה שאמר צדיק וטוב שיצה"ט הנקרא טוב הוא צדיק בן צדיק הרגיל בטוב, צדיק ורע היצה"ר דנקרא רע צדיק בן רשע הרגיל בדברים רעים והבן.



דבר אנדה יפה על המדרש
בשם ידידי הב' החרוץ המושלם כ"ה גרשון שטערן*

בגמ' ר"ה כ"א: ביקש קהלת לידע מתן שכרן של מצות יצתה בת קול ואמרה וכתוב יושר דברי אמת, והוא פלא, ואמר הב' הנ"ל דהנה כבר הקשו המפרשים דאמאי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא הא הקב"ה ח"ו עובר על לא תלין פעולת שכיר, ותירצו דהוי על ידי שליח דמשה קיבל התורה מסיני ומסרה לישראל, והנה בגמ' נדרים איתא בשעה שאמרו דבר אתה עמנו ירדה שכחה לעולם, והנה כבר כתוב בספרים הקדושים דלכאורה קשה האיך מותר לכתוב תורה שבכ"פ הא דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתיב, אך התירוץ הוא דהותר משום עת לעשות לה' הפרו תורתך, דהרי עתידה תורה שתשתכח מישראל אם לא יכתבו התורה שתעמוד לדור ודור, וא"כ משו"ה הותר לכתוב, ועכ"ח משום שכחה, ותיקשי הא התורה ניתנה מאת הבורא עולם והאיך יתכן השכחה, ועכ"ח משום שאמרו ישראל קרב אתה עמנו ודבר עמנו ונשמעה, וא"כ הוי ע"י שליח ולכן שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, וזה כוונת המדרש ביקש קהלת לידע מתן שכרן של מצות, היינו שהי' לו קו' המפרשי' דאמאי שכר מצוה בהאי עלמא ליכא הא הקב"ה עובר ח"ו על לאו דלא תלין פעולת שכיר, וע"ז מתרץ המדרש יצתה בת קול ואמרה וכתוב יושר דברי אמת וקשה האיך הותר לכתוב, ועכ"ח משום דאמרו ישראל דבר אתה עמנו בגמ' הנ"ל, וא"כ כיון דהיה ע"י שליח שפיר הקב"ה אינו עובר, ודוק כי דבר נחמד הוא.

* לאח"ז לקחו הבית שערים לחתן, ונודע בספריו "ילקוט הגרשוני".

רבי בן ציון בלום זצ"ל הי"ד
בנו של מרן הבית שערים אב"ד סארוואש ואויפאלו¹

צום גדליה ד' דעשי"ת תרע"ג לפ"ק סארוואש יע"א

גמר חתימה טובה, בנחת ושובה, לכבוד אהובי מחו' ידינ"פ עוז הרב הגאון הגדול המפורסם חרף ובקי, צדיק ונקי, אור הברקי, ואור לישרים, סיני ועו"ה, כקש"ת מו"ה נתנאל הכהן פריער שליט"א אבדק"ק ב' אוואראש יצ"ו, יהי נועם ה' עליו.

לזאת יסלח לי כהרגנ"י כי לא באתי עד עתה בתשובה על קושיא נאה ומושכלת אשר הציע לפני אבל מאז באתי לביתי בשלום חבילי טרדין הגדילו עלי עכ"ב אשר לא נשאו לשו"ב נפשי וכהיום אמרתי כי אקח מועד ותבט עיני בשור"ה העליונה ואשיב עד"ת ואם יחזירני בתשובה שלימה מלפניו, כנו"ר יא"ר קינ"ו קן קולמסו.

הנה הקשה הגנ"י לר"ת שבתוספות חולין י"א בנסקלין בנשרפין ל"א בתר רובא דכין מיתה למיתה לא אוליגן בתר רוב א"כ תקשי בסנהדרין פ"ד ע"ב דפריך אהא דאמרינן דמכה אביו בחנק ואימא עד דקטיל ליה מיקטל ומשני לא ס"ד קטיל חד בסייף ואבוהו בחנק ופריך הניחא למ"ד חנק קיל אלא למ"ד חנק חמור מ"ל וכו' ולר"ת איך קאמר דלמ"ד חנק חמור שפיר איכא למימר דלאחר בסייף ואביו בחנק ואמאי קטיל אביו בחנק ניחוש דלמא לאו אבוהו הוא וממיתה למיתה לא אוליגן בתר רוב. ותמהני על עוצם בקיאותו דמר מחו' הגנ"י שנעלם ממנו שכבר קדמו בקושיא זו הפמ"ג בא"א סימן שכ"ח וגם בספרו תיבת גומא עד"ת פרשה משפטים.

אבל לפענדר"ן לפמ"ש חת"ס בתשו' אהע"ז ח"א סימן ה' וח"ב סימן קמ"ז דהא דמשמע בחולין י"א דרובא דא"ק עדיף מרובא דליתא קמן זה דוקא להס"ד אבל לפי המסקנא רובא דליתא קמן עדיף מרובא דאיתא קמן דרובא דליתא קמן הוי בגדר וודאי משום דאין כאן מיעוט וודאי שסותר להרוב ע"ש וכ"כ דח"ק בשב שמעתתא ש"ב פט"ו דמ"ש שמ"ק ב"מ וי"ו רוב לא הוי אלא ספק דזה רק ברובא דאיתא קמן דלא תליא בסברא דיוכל להיות מהמיעוט כמו מהרוב ומידי ספיקא לא יצא אבל ברובא דליתא קמן הוי רוב וודאי ע"ש. ולפי"ז אומר אני דר"ת לא אמר למילתי דממיתה למיתה לא אוליגן בתר רוב רק גבי נסקלין בנשרפין דהוי רובא דאיתא קמן והוי רק בגדר ספק אבל כרוב בעילות אחר הבעל דלא ניחוש דלילמא לאו אבוהו

* מתוך שו"ת וחי' שיבת ציון בכת"י - המונח בגנוי מרן שליט"א.

דהוי רובא דליתא קמן כמבואר להדיא בחולין שם דרצה למילף דאזלינן בת"ר דליתא קמן ממכה אביו שפיר אזלינן בת"ר בעילות אחר הבעל שהוא כגדר וודאי אפילו ממיתה למיתה. ומיושב בזה גם קושית מהר"ן האלכרשטאט לר"ת האיך בת כהן כשריפה דילמא לאו אבוהו וממיתה למיתה לא אזלינן בתר רוב ולהנ"ל א"ש כמוכן.

ועפ"ד חת"ס וש"ש הנ"ל י"ל קושית ישועות יעקב שהק' אדעת רשב"א שהובא בטוש"ע יו"ד סימן ק"ב ס"ב דביצת ספק טריפה שנתערבה באחרות לא חשיב דשיל"מ לפי שאין המתיר עתיד לבא עכ"פ והקשה דלמ"ל האי טעמא הא בלא"ה א"א לדונן כדשיל"מ לא כטיל משום דעד שתאכלנו באיסור ע"י כיטול המתן ותאכלנו בהיתר וא"כ לדעת מהרש"ל דרק רוב טריפות אינן חיינן אבל מיעוטן חיות הנה א"כ אפילו אם ימתין ליכא היתר ברור דלעולם צריך לסמוך ארוב והוא קושיא נאה. ולפמ"ש א"ש דה"ג הך רוב שכתערובות הוי רובא דאיתא קמן אבל רוב טריפות א"ח הוא רובא דליתא קמן ושפיר י"ל ה"ג דעד שתאכלנו ע"י רוב שכתערובות שהוא רובא דאיתא קמן ובתורת ספק תאכלנו מצד רובא דליתא קמן שהוא כגדר וודאי וא"ש.

ומאז אמרתי ביישוב קושית ישוע"י הנ"ל עפימ"ש דגומ"ר יו"ד סימן כ"ט דכל ח' מיני טריפות אפילו יקרה שחי י"ב חדש אפ"ה טריפה מהל"מ אבל לקותא דרכיש דלקתה ככוליא טריפה הוא רק טריפה מזאת החיה שאינה חי יב"ח וממילא אם יקרה שחי יב"ח כשרה ע"ש. ולפי"ז למ"ש הטור כיו"ד סוס' מ"ד דדעת רשב"א דבכוליא של עוף נמי שייך טריפות א"כ כביצת ספק טריפה דלקתה ככוליא שפיר כתב רשב"א דל"ח דשיל"מ משום דאין המתיר עתיד לבא בודאי דבזה אם ימתין יב"ח ויחיה איכא ברור ולא משום דנסמוך ארוב וא"ש ונכון.

אמנם בגוף דברי ש"ש וחת"ס שזכרנו באנו למחלוקת דכתשו' זכרון יוסף חאה"ע יו"ד סימן ה' אות טו"ב כתב בדעת הרמב"ם דרק רובא דאיתא קמן כגון ט' חניות עדיף מקורבא משא"כ רובא דליתא קמן ע"ש והביאו פ"ת יו"ד סימן מ"ח סק"ב, מבואר דס"ל דרובא דאיתא קמן עדיף מרובא דליתא קמן וכ"כ פרי מגדים סימן ק"י בשפ"ד ס"ק י"ד דברובא דאיתא קמן לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה רק ברובא דליתא קמן ע"ש. ובזה מוסבר מה שכתב בתה"ד סימן שי"ד דהא דאין הולכין בממון אחר הריב דוקא ברובא דליתא קמן אבל ברובא דאיתא קמן אף בממון הולכין אחר הרוב וצריך טעם, ולפי האמור יש לומר לפי מה שכתבו תוספות בבא קמא כ"ז ע"ב ד"ה קמ"ל בטעמא דמילתא דאין הולכין בממון אחר הרוב משום דסמוך מיעוטא לחזקה

ממון ואם כן ברובא דאיתא קמן דלא אמרינן סמוך מיעוטא לחוקה שפיר הולכין בממון אחר הרוב דאיתא קמן. וכך כתב חו"ד סימן ס"ג דסברת הר"ן פא"ט וכ"כ תוספות כ"ב צ"ג ע"א ד"ה איכא דמצטרפין תרי מיעוטא להיות פלגא ופלגא נגד הרוב דהו דוקא ברובא דליתא קמן אבל ברובא דאיתא קמן לא מצטרפין ב' מיעוטי להדרי ע"ש הרי לפנינו חבל נביאים מתנבאים בסיגנון אחד דרובא דאיתא קמן עדיפא מרובא דליתא קמן.

ועפ"ד חו"ד יתיישב לי קושיא אחת בפסחים ז' גבי מעות שנמצאו לפני סוחרים בהמה לעולם מעשר וכ' התוספות שם פ"ה אע"פ דאיכא למיתלי במוכר כמו בלוקח מספיקא תליא לחומרא ואין נראה לר"י דסמוך מיעוטא דחולין דשאר מעות לפלגא דמוכר והו"ל רובא להיתר ואור"י דלוקחים הוו רובא דכמה בני אדם עומדים על בהמה אחת לקנות עכ"ל. והקשיתי לדעת תוספות ור"ן הנ"ל רב' מיעוטי מצטרפי נגד הרוב א"כ ה"נ איכא ב' מיעוטי מיעוט חולין דלוקחין ומיעוט מוכרים ועדיף מרוב דלוקחין, אבל לדעת חו"ד א"ש דהכא דרובא דלוקחין הו"ל רובא דאיתא קמן לא מצטרפין ב' מיעוטי נגד הרוב וא"ש.

אבל מה שנ"ל ביישוב קושיא הנ"ל עפ"מ שאמרתי זה עשר שנים ליישב קושיא מהרש"א בכורות כ' דאמאי לא פריך לרבנן נמי היכי אכלי' בשרא נימא סמוך מיעוטא לחוקה ואמרתי דהא דאמרינן סמוך מיעוטא לחוקה היינו דוקא אם המיעוט והחוקה מתרמי' יחד באקראי ולא תמיד דאו שפיר אמרינן דאף שמצד הרוב אין לחוש מכל מקום החוקה חזקה החשש דניחוש למיעוטא כגון ברוב מצויין אצל שחיטה מומחין שהקשו ראשונים דנימא סמוך מיעוטא לחוקה משום דרוב פעמים השוחט באמת הוא מומחה וידוע לנו שהוא מומחה רק כעת נודמן ששחט אחד שאין אנו יודעין בו אם הוא מומחה שפיר אמרינן סמוך מיעוטא לחוקה שבהצטרפות החוקה עם המיעוט נחלש הרוב אבל אם המיעוט והחוקה באים תמיד יחד כגון הכא דאם נימא סמוך מיעוטא לחוקה יסתלק ויחלש הרוב ויהיו כל הבהמות שבעולם אסורים דילמא במקום נקב קשחית זה וודאי לא ניתן להאמר דהרוב הוא נראה לעינים וניכר לעין כל ובבירור גמור איכא רוב כשרות בנייהם ומישוב קושיא מהרש"א, וכשערבתי דברי לפני אבא מארי הגה"ק זצוק"ל אמר קלוס, ולפי"ז ה"נ אני אומר דר"ת לא אמר דממיתה למיתה ל"א בתר רוב רק בנסקלין בנשרפין שנתערבו בדרך מקרה, אבל במכה או"א או בכ"כ שאם אתה אומר דממיתה למיתה ל"א בתר רובא א"כ יופקע הרוב לגמרי בזה ל"א דממיתה למיתה לא אזלינן בתר רוב כנלע"ד נכון. ושור"ד בספר לח"ש חולין י"א שהביא כחילוק זה בשם שו"מ מהר"ג ח"א ואין הספר תח"י ונתתי שמחה בלבי.

רבי נתנאל הכהן פריעד זצ"ל מח"ס פני מבין

בעה"ה ה' לסדר נעשה ונשמע תער"ג לפ"ק ב' אויוואראש יע"א

החיים והשלום לנופך ספיר ויהלום מחו' הרב הגאון החר"ף בש"ג מו"ה כנציון בלום שליט"א אבדק"ק סארוואש בקהל יראים.

אחדשה"ט כיאות לכבודו הרם כמו רגע קבלתי מכתבו היקר מלא חריפות ובקיאות אמנם כן לא אוכל בעת עוד להשיב כי מרבים חכמי תעודה להביא אלי הערות זה על ספרי וזה בשאלות להלכה ולמעשה וגם ללמד עם תלמידים המקשיבים לקולי לכן אלך כסדרן כי צריך הרבה יגיעות לכרר וללבן וה' הטוב יושיעני על כבוד שמו.

ומה שכתב שכבר נכתב באיזה ספר - הנה הרבה ספרים לא הי' נדפסים בעת כתיבתי ואפי' גדולי אחרונים כמו חת"ס על חולין בעת שכתבתי לר' ברוך זצ"ל לא היה נדפס עוד וכמה אשר לא ראיתי שאינם תח"י - ולא ידעתי כולם בע"פ וקשה בכל עת לחפש באיזה האחרונים וה' הטוב יושיענו שאוכל ללמוד וללמד כל הראשונים ואחרונים.

ועל עתה באתי שזה העיקר לא אוכל להבין מה ראה ומה שמע שחזרתי הלא אחת דברתי שעפ"י תוה"ק מי שלא ישמע לאיסור שאסרו חכמי הדור עובר על ל"ת שבתורה לא תסור וכמ"ש החינוך ואין לו שום היתר עד שיורו הגאונים שמותר, ואשתאה אנכי על מה שכתב זה - ואולי השומע שמע דבר וטעה - אנכי אמרתי לאקרו"ט שהרבו לפלפל בזה שאסור לפלפל בזה כי לא שייך לבעלי בתים הפלפול רק יסמכו על מורים ולא כאשר ינהגו שתו בשמים פיהם ולשונם תהלך זה אומר כך דעתי וזה אומר כך דעתי ולא נמסר הדבר לעמי הארץ.

וה' ירחם ויתרומם קרן תוה"ק בב"א דברי מחו' אוהבו ומוקירו ומכבדו

הק' נתנאל כמו"ה יחיאל הכהן פריעד ז"ל

רבי משה יוסף האפמאן זצ"ל

אב"ד פאפא ובסוף ימיו בירושלים עיה"ק - מח"ס מי באר מים חיים

הערה על ספר קול הרמ"ז על משניות

מס' סוכה פ"ד מ"ב. כתב הרע"ב ד"ה ושאר כל הימים ששה אם חל יו"ט ראשון בשאר ימי החול ונמצאת שבת בחול המועד לא דחי, ואע"ג דכל שבעה היא מן התורה במקדש, העמידו חכמים גזירתם בשאר ימי החג הואיל ואין להם עיקר מן התורה בגבולים, עכ"ל. ואע"ג דאין שבות במקדש וכמ"ש הרע"ב גבי שופר ריש פ"ד דר"ה י"ל דדוקא במה שיש בו שייכות למקדש הוא דאמרינן דאין שבות וכעין השופר שבמקדש היו תוקעין גם בחצוצרות משא"כ בגבולין, אבל לולב דבמקדש הוא כשל בגבולין ע"כ.

נב. עיין בתוס' מגילה דף ד' ע"ב ד"ה ורב יוסף וז"ל וצ"ל דרב יוסף לא פליג על רבה מכל מקום קאמר טעמא אחרנא משום דאיכא נפקא מינה במקדש דליכא שבות ואפילו הכי אסור משום טעמא דרב יוסף עיי"ש, נמצא מפורש דאע"ג שאין בו שייכות נמי אמרינן אין שבות במקדש, וברש"י עירובין דף ק"ב: ד"ה במקדש מחזירין כגון שצריכין לו לדבר קרבן כגון שהיה שם מלח או קטורת ואין שבות במקדש."

* הערות שנכתבו בכת"ק על גבי ספריו הנמצאים כיום באוצרו של ידידנו מו"ה חיים צבי שאהן שליט"א ונמסרו לנו ע"י בנו הרב דוב יחיאל יהושע שליט"א, תשואת חן לו. בקו' שערי הלכות גלין כ"ד נדפסו הגהותיו לספר שו"ת חת"ס - צילום הכת"י נמצא בעמ' קס

** הערת הרב דוב יחיאל יהושע שאהן: מה שהקשה רבינו מתוס' באמת הקשה בטורי אבן שם במגילה על תוס' שמצינו דגזרו משום דרבה אפילו במקדש דהא מדאורייתא לולב נוהג במקדש כל שבעה ואפ"ה אינו דוחה שבת אלא אם חל יום ראשון בשבת בלבד, ומה דהתירו שופר במקדש הוא רק משום כדי להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, עיין תוס' סוכה מ"ג. ד"ה אינהו, וא"כ במגילה דליכא להאי טעמא נגזור אף בבית המקדש, והא דאמרינן אין שבות במקדש היינו דוקא שבות הנוגע למקדש כדמשמע בעירובין ק"ג. דשבות במקדש התירו במקדש אבל שאר דברים לא מצינו דאמרינן אין שבות במקדש, ועיי"ש מה שתירץ.

ומצאתי שזהו באמת דעת הראב"ד הובא במאירי סוכה מ"ב: בשם גדולי מפרשים וז"ל ואע"פ שאין שבות במקדש דוקא במה שמסור לעבודת המקדש אבל זו שמסורה לכל לא. אבל עיין במרדכי הל' מקואות סימן תש"נ דמשמע דאמרינן אין שבות במקדש בכל איסורין ואפילו מה שאין לו שייכות למקדש דוקא, ועיין בפרי מגדים או"ח סימן תרכ"א בסדר העבודה ובספר מדבר קדמות להחיד"א חלק יעיר אוזן מערכת א' אות ט"ו ובחדושי רעק"א יומא דף ל"ג.

הערות בשו"ת מחנה חיים - מהג"ל

ח"ג סימן ל"ה. ד"ה אהובי בן אחי נ"י, וז"ל: זה רבות בשנים מצאתי בחתם סופר או"ח סימן קי"א שכתב אדמו"ר ז"ל בד"ה ומ"מ, שאפילו זכה הנכרי בחמץ עובר הישראל דאטו בור ברה"ר אפילו בא גוי חמסן לא יתן רשות לישראל לכסות אעפ"כ הישראל חייב וה"ה בחמץ אע"פ שהחזיק הגוי בו עובר הישראל. וכתבתי על הגליון שדבריו נפלאים בעיני בודאי אם בא מלך וקנה הקרקע בכיבוש המלחמה עיין גיטין דף ל"ח וברמב"ן במלחמות פ"ד מעו"ז בסוגיא באו בה פריצים וחללוהו או בודאי אין החופר הבור חייב עוד דהא כבר בא הבור ברשות אחר, וה"ה אם יחיד הפקיר בור"ה וזכה בו הגוי מהפקר פטור החופר בודאי בגוי אלם אשר אין קונה הקרקע הגם שמעכב את ישראל מלכסות נשאר הישראל בחיובו דמה איכפת ליה להניזק במה שהמויק נאנס מלכסות הגם דאונס רחמנא פטריה מכל מקום אונס רחמנא לא חייבי' לאחרי' עיין בש"ך בחו"מ סימן כ"א החופר הבור הי' מועד להזיק ומה איכפת להניזק במה שלא יכול המזיק לסלק הנוק, אטו היורה חץ וחזר בו טרם שהזיק יהי' פטור עין שלא יכול להחזיר החץ, אבל בחמץ שהוא איסור הנאה אשר הגוי וזכה בו ונעשה ממונו מהיכי תיתי שיעבור ישראל בכל יראה על חמץ של גוי הא התורה אמרה אתה רואה של אחרים ושל גבוה והלא עכשיו הוה חמץ של גוי' ועיין בבא קמא דף נ': חבטה קרקע עולם, ועיין תוס' שם דף כ"ח: בד"ה הני מילי היכא ודו"ק:

א צ"ל קי"ב

ג. נ.ב. עיין בתוס' בבא קמא דף כ"ח: ד"ה הני מילי דפליגי רש"י ותוס'. לרש"י הפקיר בורו ורשותו חייב כמו בור ברשות הרבים ותוס' סובר דפטור וכן איתא בתוס' שם דף נ"א. ד"ה בור של שני שותפין, אבל הפקיר בורו ולא רשותו לא משכחת שיתחייב, וצ"ל דכוונתו הפקיר בורו ורשותו לשיטת רש"י.

ד. עיין ברמב"ם פ"ב מהל' נזקי ממון ה"ז דנזק שלם הוה ממון שחייב, ושפיר כתב דאונס לא מחייב.

ה. אינו מובן במה זכה בו הגוי הלא התורה עשאה כאילו הוא ברשותו והוי' הישראל בעליו ואם נטל הנכרי עובר על לא תגזול ולא דמי לשאר איסורי הנאה שאין לו בעלים.

כ"ק אדמו"ר מגור וצ"ל
בעל פני מנחם

פלפול בנגמ' אני ראיתי בן סורר וישבתי על קברו
שאלה בענין זריקת "עפידורל" ליולדת בשבת
בירור בדין השכיר בית ורוצה להוציאו ולא התנה בתנאי כפול

ערב סוכות תשנ"ה, פעה"ק תו"ב

לכב' מחותני וידידי הנכבד והוקר הג' המפור' מפיץ תורה שספריו מכרין באהלי
שם ויושב על מדין כו' הרב ר' מנשה קליין שליט"א אבד"ק ור"מ "בית שערים".

כפי שהכמתחתי להשתעשע בד"ת במכתב, הנה סוכות אחרון לכל תאחר לג' רגלים,
ואולי גם בקבלה של דבר טוב ג"כ יש קצת חשש, ואמהר למלאותו בה".

ביוהכ"פ האחרון" עלה בדעתי לתרץ קו' מסורת הש"ס בכ"מ צ': על רש"י שם,
דר' יונתן היה כהן, - והרי בסנהדרין ע"א. (בטעות צויין ע"א עמ' ב'), - אי' דאר"י
אני ראיתי (בן סורר) וישבתי על קברו, ואם הו' כהן אסור להיטמאות, ורעק"א
בגה"ש שלו בסנהדרין ע"א. העיר מיו"ד ר"ס שס"ד בהג"ה דיש אוסרים (אשר"י
בשם אר"ז) לישוב על קבר (גם לישראל מטעם הנאה), והיאך ישב ר"י שהו' כהן.

ונ"ל לתרץ ב' הקו' בתירוץ אחד ודאי בהרוגי בי"ד (סנהדרין מ"ז.) (צ"ל מ"ז.) שהו'
ב' בתי קברות, א' לנסקלין כו' וא' לנהרגין כו', ואחרי (יב"ח) עיכול עצמותיהן
מלקטין אותן ומוליכין אותן אל קברי אבותיהם; - ואי' דקבר שפינהו מקומו מהור
[- מתורץ קו' ר"י פיק במסורת הש"ס בכ"מ צ': -] ומותר בהנאה [- מתורץ קו'
רעק"א], ולא מיבעיא לשי' הרמב"ם ז"ל בפ"ח ה"ח מטומאת מת דכל קבר שפינהו
טהור ומותר, (עי"ש בכ"מ) אלא גם לשי' [רש"י] הרמב"ן והשו"ע שגו' הפוכה,
דקוברן בקבר שאול - או שאינו שלהן, הרי יכול לפנותן ומקומן טהור, כדמוכח
בהדיא בס' אור שמח (על הל' שמחות פי"ד הט"ו) כמו בקבר גולין שקוברין אותן
בערי מקלט ואח"כ מפנין ואי' (במכות) במשנה סנהדרין ההורגת א' לו' שנים נקראת

* מתוך תכריך חלופי מכתבים

** במחזור הדף היומי למדו אז סוגיא זו - העורך

חובלנית, וא"כ מסתמא רוב הזמן הי' בתי הקברות דבי"ד להרוגיהן פנויין, ובכלל ר"י לפי החשבון בומנו לא דנו דיני נפשות כבר כנראה, ומסתמא ראיתי וישבתי על קברו (מתכוין גם על ראיתיו, דאל"כ צ"ל שהאריך ימים טובא), ופלא שלא הק' מברכות י"ח. דר"י הלך על קברות בציציותיו (ודוחק להעמיד גם שם על בית הקברות מפונה).

מחותנו ידידו המכרכו עוה"פ בי"ט שמת וכ"ט הטרוד כטירדא די"ט ומכרכו ומקידו כערכו.

פינחס מנחם אלטר

(עי' גם מעבר לרף הזה בצד השני)



אסרו חג (שלכם) סוכות תשנ"ה לשנה הבאה בה"י.

גמתי מכתבו מעבר לרף בעיו"ט, אולם מכיון שלא היה כבר שליח, עיכתי המכתב עד אחרי י"ט, כי אז שכיחא שיירתא, מהכא להתם, ובינתיים ברצוני להוסיף להשתעשע בד"ת עם מחותני שליט"א, וקודם כל מה שצריכה לי לדינא - כי רכיב השואלים אותי בענין זריקת "פְּדוּרָל" לילדות, וזה "גידעל" בלע"ז שלכם, אשר מכניסים (כמדומני לעצם של השדרה), להקל על מכאובי הלידה, (ויש חשש רחוק א' מעשרת אלפים של פגיעה ח"ו בחוט השדרה, שעלול לגרום לשיתוק קל PARALISE] STROKE רח"ל, אבל בדרך כלל של מיקל על הלידה ועל הכאבים, והרופאים ממליצים ע"ז כולם -) ולדבריהם אפי' אם ח"ו נפגע זה קל בדר"כ ואפשר ע"י פזיוטרפי' לרפאות ע"פ רוב) - ובחול אני ממליץ בדרך כלל (ובפרט אם מומחה עושה הזריקה איינשפריץ) - ואיך הדין אם חל בשבת, הרי התירו גם מלאכה גמורה לילדת, ואפי' כדי ליתובי דעתה, כמ"ש אצל סומא שמדליקין נר בשבת אע"פ שא"צ, רק ליתובי דעתה - ואם היולדת פוחדת מכאבי' זה בודאי יתובא דעתה - ואיינשפריץ היא מלאכת חובל, כי א"א בלי טיפת דם, לכאורה) יצ' או"ח ר"ס ש"ל ובגמ' שבת קכ"ח: (וכמו שהרבנים מתירים לנסוע בשבת לשפיטאל יותר טוב אע"פ שיש יותר קרוב, אם החולה מיושבת דעתה עי"ו, ואולי שם ההיתה, כי אם מסתכנת בלידה ומותר לחלל, כ"ש שמוחר לנסוע, והרי תנן וקוראים לה חכמה ממקום למקום, ואם ההוספיטל יותר טוב, מונע סכנה, ולא מטעם ייתובי דעתה, בלבד) בכ"א יתובי דעתה מפו' בגמ' וכש"ע, ורציתי לשמוע חווד"ג"כ בזה הענין.

ועוד אנצל קצת לחידו"ת שעלה בדעתי בשבת אחרי יוה"כ (והרי ידוע מאחו"ל (במד"ר אמור) דסוכות הוא ראשון לחשבון עיונות, כי עד סוכות עוסקים בסוכה וכד' מיני - [ומצוה בעידנא דעסיק בה מגינא ומצלא כמ"ש בסוטה כ"א. ופירש"י מצלא מן החטא] ובשבת א"י לעסוק בהכנות לסוכה ולולב, וממילא אין עצה להנצל מהחטא אלא ע"י יגיעה בתורה, מלבד עצם מצוות ומעלת היגיעה בתורה תמיד.

הקצות החושן בסי' ש"ט (סק"א) מרעיש על רבינו הרמ"א ז"ל ורוצה להשוותו כמעט בדבר משנה ח"ו, ומבטל פסקו של הרמ"א בסי' ש"ב ס"ט בחו"מ (ו-גם שם בסי' ש"ב בקצות, רודפו, ואינו נותן לו מנוח -) ח"ל הרמ"א ז"ל (בחו"מ) בסי' ש"ב ס"ט (וכן כ' בלבוש שם סעיף י', שהג' תורת רבו הרמ"א כסולת נקי') - מי ששכר בית לחבירו והי' אוהבו ונעשה שונאו א"י להוציאו מן הבית, ואם א"ל מתחילה שאינו משכיר לו רק משום שהוא אוהבו ונעשה שונאו יכול להוציאו - ובקצות החשן סתר פסק רבינו הרמ"א, משום דבעינן תנאי כפול, ולא התנה בתנאי כפול. ולכאורה דבריו תמוהים, ולענ"ד הקלושה נראה ברור, שח"ו שרכינו משה אמת ותורתו אמת והרמ"א ז"ל טעה בדבר משנה, ובקדושין נ' האי מאן דבעי למיסק לא"י סליק ולא איתדר ל' אמר רבא כל דסליק אדעתא למידר הוא והא לא איתדר ל', וכ' הראב"ד ש"מ דלא בעינן תנאי כפול אלא בגיטין וקידושין, והרמב"ן (בחי' לקדושין נ'). אחר שהביא דברי הראב"ד, וקו' התו' על גילוי דעתא בניטא הרי לא כפל תנאו, ותו' "אלא י"ל שאין דרך תנאים אלא במתנה על חבירו כגון תנאי בני גר וב"ר, אבל מוכר על דעת מעשה של עצמו, כגון שדי מכורה לך אם אעלה לא"י, אם לא עלה ודאי בטל מקח, שאפי' בעילה קרוב לאסמכתא היא ע"ד כן כו" - ח"ל הרמב"ם בפ"א ה"ח ממכירה "מי שמכר חצירו או שדהו ופירש בשעת מכירה שהוא מוכר כדי לילך למקום פלוני כו' ה"ז כמוכר על תנאי כו', שהרי פירש שאינו מוכר אלא לעשות דבר פלוני והרי לא נעשה, וכן כל כיוצא בזה" - ובשו"ע ח"מ סי' ר"ז ס"ג, העתיק המחבר לשון הרמב"ם הנ"ל, ואין פוצה פה ומצפצף, - ואין לחלק בין מכירה לשכירה, דקי"ל כרב נחמן ב"מ ק"ב: דבכל דין ספק או אי בהירות השוכר, אוקמינן המשכיר בחוקתו, דקרקע בחוקת בעלי' קיימת (חו"מ סי' ש"ז סעיף א') (ושכירות הויא מכירה לשעה, ואם הלוקח אינו מוחזק כ"ש השוכר, וכמבואר בחו"מ (ש"י שם) ובסי' ש"ב סעיף ט"ו.

ומה שחילק שם בקצה"ח, בין אם מוכר קרקעותיו שהוא מתפרנס מהן, (- לפמ"ש

* בשו"ת משנה הלכות מהד"ת ח"ד סי' רמ"ז - ט' לפלל עצמו בענין זה עי"ש.

הרא"ש דמטלטלין ל"ש בהו תנאי ע"מ למיתדר בא"י ולא איתדר) - וה"ה למוכר בתים שאין מתפרנס מהן, "רבתיים בזמנינו לאו לאגרא קיימא" - והו"ל כאין מתפרנס מהן גם בהשכרת בתים. תמוה לי טובא ולולא שכתב זה גדול בתורה כקצוה"ח, שאני ירא שלא ירוצין גלגלחי ח"ו, הו"א או שדברי נביאות הן או שדברי חלומות הן), ומה נעשה בזמנינו (-בעיקר במדינתכם וברוב המדינות-) אנשים הרבה מתפרנסין מהשכרת בתים וסתם בתים לאגרא קיימת, וכן מ"ש מאם חיתן המשכיר בנו שיכול להוציא את השוכר תוך זמנו אם לא היה יכול להודיעו קודם, (ב"מ ק"א; חו"מ שי"ב סי"ב) שאומדין דעתו אדעתא דהכי לא הו' משכירו, שיהא המשכיר מחפש למצוא לשכור דירה במקום שהשוכר יחפש לשכור, אע"פ שלא הו' תנאי כפול, ואין פרנסתו תלוי בזה, וכן מההוא דקנה ספינה מלאה יין, ולא היה מוצא לשכור, ואשה א' לא רצתה להשכיר לו, והלך וקידשה, והשכירה לו, ואח"כ שלח לה גט, ושכרה פועלים ע"ח חלק מהיין שלו שיוציאוהו לרחוב, וקו"ל כר"ה ברי' דר"י שהדין עמה, (ב"מ ק"א:;) דא"ל דמיית עלי כארי' ארכא אפי' בחצר דקיימא לאגרא, ורוצה להשכיר לאחרים ולא לו, וכאן דא"ל רק בשביל שאתה אוהבי ונעשה שונאו.

(וע"ש חו"מ סי' ש"ב, בדברי הגר"א, שהביא ראי' לרמ"א משם וברוך שכיוונתו, ובט"ז שם דוקא שהשוכר נעשה שונאו (ולאו כל כמיני' דמשכיר) - דומיא דההיא איתתא דאר"ה ברי' דר"י כו'). ושם לא הו' פרנסתה מזה, (- דל"מ בתים דלא קיימא לאגרא, בגמ' ב"מ ק"א: שם) - (ובערוך השלחן (שם) עשה "פשרה" שב' דדוקא אם לא הו' גילוי דעת ברור דאל"כ בעי תנאי כפול, (בשם הקצות), ובקצות למ"צ כך) ומאן יהיב לן מעפרא דקצות ומליינן לעיינין), אבל אם כל הראשונים והאחרונים לא חילקו בזה, א"י אם יש בדבריו ממש כדי לסתור ח"ו פס"ד של הרמ"א שכתב מפורש, דגילוי דעת גמור הו'. והנלענ"ד כתבתי - (ובתענית כ"ג. או חברותא או מיתותא, הרי שאוהבו כמו פרנסתו) (אם הוא כארי' ארכא) (כב"מ שם ג"כ משמע הכי כמ"ש הרמ"א).

ידידו ומחותנו מוקירו ומכברו כערכו

פ.מ. אלטר

רבי יהודה אריה אלטר זצ"ל
בעהמח"ס פרי ביכורים, אמת ליהודה, ארי במסתרים*

בענין או"ה בעשיית איספלנית מאיסה"נ

כירושלמי פ"ג דערלה ה"א ופסחים פ"ב ה"א ר' אבהו בשם רבי יוחנן העושה איספלנית מחמץ בפסח ומשור הנסקל אינו לוקה שאין ל"ת שבו מחוור מכלאי הכרם לוקה שנאמר פן תוקד אש, בערלה צריכה עשה לרחקו כתיב לא תעשה לא כתיב עיי"ש.

משמע דס"ל דאפי' מחמץ אסור לעשות רפואה רק שאין לוקין והטעם משום שאין ל"ת מחוור ולא משום שאינו כדרך הנאתו וכדלקמן, וכן בערלה לעשות רפואה משמע שאסור וודאי רק ספק אם יש ל"ת ומלקות. ותמוה דהש"ס בבלי פסחים כ"ד ע"ב ר' יוחנן עצמו ס"ל דכל אסורין אין לוקין אלא דרך הנאתו וקאמר למעושי הניח חלב שור הנסקל על מכתו ושם בדף כ"ה ע"ב דבערלה ג"כ הדין כן ולרפואה מותר אפי' לכתחילה וכ"כ בשו"ע יור"ד קנ"ה ופ' הרמב"ם פ"ה מיסודי התורה ה"ח דעושין מלוגמא מחמץ וערלה ומירושלמי משמע שנוקט שיטת ר' יוחנן לאסור בזה. עוד הקשה השער המלך על הרמב"ם פ"ח מהל' מאכלות אסורות הט"ז דאין לוקין על הנאה מאסור ומירושלמי הנ"ל מפורש דלוקין, והנה בפסחים כ"א ע"ב כ"מ שנאמר לא תאכל ה"ה אסור הנאה וכ"פ ויש לעיין בדבר שנפסל מאכילה אין בו איסור אכילה אם כיון דאסור הנאה נלמד מלשון אכילה כיון דפקע איסור אכילה הכ"נ ליכא איסור בהנאה למוכרו לעכו"ם וכיו"ב או דוקא אכילה מותר שאינו ראוי אבל בהנאה אסור.

(וכעין זה עיין ירושלמי נזיר פ"ו ה"א דבר שיש בו טומאה ואיסור טומאתו כמלה הגם שלא ככל דוכתי הוא כן עיין ירושלמי ערלה פ"ג ה"ג אבן המנוגע שבמלה טומאתו ואפ"ה אסור בהנאה אך י"ל דשם גזיה"כ וכמ"ש מקרא דתן בו מאירה).

ולכאורה מהא דכתב הרמב"ם פ"ד ממאכ"א הכ"ב ופ"ה מהל' אישות ה"ב דפרש דשור הנסקל מותר בהנאה משא"כ בע"ז חוינן דכיון דאינו ראוי לאכול אין בו גם אסור הנאה. אך זה אינו דבכלל צריך ביאור למה לו להרמב"ם להזכיר הדין דפרש

* ח"ב"נ - מתוך כתי"י שו"ת וחידושים בדחשו"ע הנמצא בגנזי מרן שליט"א

בשור הנסקל כיון שכבר כלל כן לפני זה דבכל האסורין מה שאינו ראוי באכילה אין בו אסור, וג"כ מדוע נקט פרש ולעיל הל' י"ח מנה ג"כ העצמות ועורות וכיו"ב אך כוונתו דבשור הנסקל למדו בגמ' ב"ק מ"א ע"ב לרבות דעור ג"כ אסור אפי' שעור אינו בכלל אכילה וע"כ דבשור הנסקל נאסר בהנאה ג"כ מה שאינו ראוי באכילה וע"ז אמר דמ"מ הפרש מותר והטעם שאינו חשוב כלל בחלק מהשור וכן אמרין בב"ק ותדע שכן סיים בלשונו בפ"ה הל' אישות שאינו דבר חשוב לשור והוא גמ' ע"ז דף ל"ד ע"ב ומשמע מזה דאם היה נחשב לשור היה אסור בהנאה אפי' שאינו ראוי באכילה רק צ"ל דשאני שור הנסקל דיש רבוי מיוחד ג"כ לעורו.

וכ"כ בערלה דאמרו פ"ג מ"א דבגד שצבעו בערלה ישרף ומירושלמי משמע דאפי' הצבע אינו ראוי לאכילה חוינן דאפי' שאינו ראוי לאכילה אסור בהנאה ואף שנלמד אסור הנאה מלשון אכילה, אך גם בזה י"ל כנ"ל דשאני ערלה דגם מה שאינו ראוי לאכילה בכלל האיסור וכמ"ש ברכות דף ל"ו לרבות שומר לפרי בקליפות וגרעינין שאינן ראויין לאכילה וכן העוף עצמו אסור בהנאה כמ"ש פסחים כ"ו ע"ב בשרשיבא.

אך מחזינן דקיי"ל ס' תמ"ב דאם נפסל מאכילת כלב מותר לקיימו וליהנות ממנו כבסעוף יו"ד חוינן דכיון דאינו ראוי לאכילה גם אסור הנאה שבו אינו והגם דיי"ל דחמין שאני לפימ"ש התוס' פסחים מ"ה דהא דכופת שאור שיחדה לשיבה מיירי בראוי לאכילה ואפ"ה מותר לקיימו כן דהוא יחדו לשיבה משא"כ בשאר אסורין שלא מצינו בזה דאם יחשוב עליו לשיבה יהא מותר בהנאה דהרי גם הישיבה עליו חשוב כחלק מההנאה וכמ"ש בהנ"ל בשורשיבא דאסור בערלה אך מכ"י וב"ח משמע דהא דכופת שאור מיירי שאין ראוי לאכילה וע"כ מותרת בהנאה חוינן דכשנטל אסור אכילה ליכא תו אסור הנאה וצ"ל דהנאה שאסורה היינו דחלק מאכילה וכמ"ש הרמב"ם בפ"ה המשנה כריתות פ"ג מ"ד בבאור הנקודה הנפלאה ובס' המצוות גבי איסור בב"ח דכל איסור אכילה משום הנאה זוה כוונת הגמ' דכ"מ שאסור אכילה ה"ה הנאה היינו לומר שגם האכילה נאסרה רק משום ההנאה שבו ולכן אמרו בדרך כ"א דכל מקום שנאמר לשון אכילה גם הנאה לא נאסרה רק כדרך הנאתו וכל מקום שלא נאמר אסור הנה בלשון אכילה כבשר וחלב וכלאי הכרם נאסר גם שלא כדרך הנאה ושם נחלקו תרי לישני אליבא דרבי יוחנן אם גם הנאה אין לוקין אלא דרך הנאתו וי"ל דתליא אם אסור הנאה נלמד מלשון אכילה אז בעי דוקא דרך הנאתו וכמ"ש דהיכא דלא כתיב אכילה לא בעי ואם הוא אסור בפנ"ע לא בעי דרך הנאתו, ומעתה א"ש דהירושלמי הרי ס"ל דשיבת ר' יוחנן כשנאמר בתורה אסור אכילה אין הנאה בכלל ולכן ס"ל דהנאה לא בעי כדרך הנאתו



שער
הכולל

מרן נאכ"ר אונגוואר שליט"א*

גליוני משנה

מסכת בבא מציעא

בלתי מוגה

נ"ט ע"ב אין אנו משניחין בבת קול שכבר כתבת בהר סיני בתורה "אחרי רבים להטות" - וצ"ל דרבי אליעזר ס"ל דוקא בשוין, אבל כהרף טפי מינייהו לא אמרינן אחרי רבים להטות, ולכן לא חש ליה שהם רבים. ושמעתי מידידי הרה"ג מוה"ר שניאור קאטלער זצ"ל, שכמדומה שמע מאביו הנר"א קאטלער זצ"ל או זקינו הנרא"ז מלצר זצ"ל שאמר לפמ"ש הרמב"ם ז"ל דבמקום שיש לו נגיעה אפילו לב"ד כולו, ליכא דין דאחרי רבים. ו"ל דר"א הו' ס"ל דיש להם נגיעה דבר, ולכן לא חש להרוב, ודו"ק. ובוה אולי מוכן מש"כ בסמוך, עמד ר"ג על רגליו, ואמר רבש"ע גלוי וידוע לפניך שלא לכבודי עשיתי וכו'. ועיין חינוך מצוה ע"ו בדין לא תענה על רב, ואחרי רבים להטות. ובעצם הקו' לפענ"ד לפמ"ש ר"א סוכה (כ"ח ע"א) מעולם לא אמרתי דבר מה שלא שמעתי מרבותי, וא"כ אצלו הוא בגדר קבלה ממש מסיני, ועל זה לא שייך אחרי רבים. ועיין מס' עדיות בעקביא בן מהללאל ודו"ק.

אותו היום הביאו כל טהרות שטהר רבי אליעזר ושרפום - אמאי אותו היום. ו"ל אותו היום אחר שאמר אליהו נצחוני בני, והסכימו לר", ולכן הביאו כל טהרות שעד שלא הסכימו משמים שמא יבא אליהו ויטהר, והם שורפין. אבל לאחר שאשכחיה רב נתן לאלהו, וראה שבשמים נמי הסכימו, א"כ א"צ שוב להחזיק כל הטהרות אלו בספק ושרפום.

ההוא יומא ריש ירחא הוה - עיין אור זרוע הלכות ר"ח ס' תס"ו.

ואמרי לה בס"ז סקומות בנר מפני שסורו רע - עיין בעה"ת פרשת יתרו על הפסוק ויחד יתרו, דגר סורו רע עד י"ד דורות. ועיין ספר האשכול הלכות גרים, הגוים הנימולים ברצון אעפ"כ אין מאמינים בהם עד ז' דורות. ובידושלמי פ"ג דהוריות ה"ה אל תאמן בעבד עד ט"ז דורות, ובהדושי הארכתי בס"ד. ונראה

* הערות על הדפים הנלמדים כעת כמחזור דף היומי הועתקו מגליוני הש"ס של מרן גאב"ד אונגוואר שליט"א, בהשתדלות מוה"ר גדליה הלוי ויטמן נ"י יו"ד מכון משנה הלכות - הערות אלו הינם דוגמא מתוך ספר "גליוני משנה" הגהות על הש"ס שיצא אי"ה לאור. נלמפעל אדיר זה זקוק המכין לעוד ת"ח מופחים שיוכלו לעבוד בזה - המעוניינים יפנו למכתן משנה הלכות.

דמה"ט נמי אמרו קשים גרים לישראל. ועיין תוס' קידושין ע' ויבמות. ומה"ט פירש לא תשב אמטה ארמית, לא תשא גיורת.

ס' ע"א. שרדיה לחנותא - כלומר החזירו להמוכר כדין מקח טעות. ואע"ג דרכא עשה מעשה ועירב בו מים, אפ"ה לא קנאו כיון שהי' יין לא מבוסס, ובע"כ המוכר מחזיר לו המעות, ודר"ק.

ס"א ע"א. בתוס' ד"ה לעבור עליו בשני לאוין וכו' דלא לקי אלאו דגול משום דניתק לעשה - דאם אינו ענין לקי שפיר משמע דבמקום שאין מלקות לא מוקמינן בשני לאוין. ועיין תוס' לעיל דף ה' ע"ב ד"ה בלא דמי ת"י לעבור עליו בשני לאוין, ולא תחמוד אין בו מלקות. עיין שו"ת בית יעקב סי' קי"ג שהקשה קושיא זו לתוס', ועיין גינת וורדים כלל כ"ו, ועיין רדב"ז דבמקום שאפשר לחדש מוקמינן אחידוש, ואי לא מוקמינן, לעבור בשני לאוין, אפילו אינו לוקה, ועיין רדב"ז בתש" ס' תשצ"א. ועיין עין הדבולח סי' מ', ועיין משנה הלכות ח"ג סי' קמ"ו באריכות.

שם. אבל כי מוקמינן אכובש שבר שביד באם אינו ענין לקי שפיר - משמע דדבר הלמד באם אינו ענין לוקין עליו. ועיין לח"מ פ"ט מהמ"א ה"ב דהלמד באא"ע לא לקי. ועיין מוצל מאש סי' כ' שתמה עליו, ובנחפה בכסף קנ"ט ע"כ כתב שט"ס נפל בדברי הלח"מ. ועיין שו"ת חכ"צ סי' כ"ו, ושו"ת חו"י סי' קצ"ג. ועיין משנה הלכות ח"ג סי' קמ"ו ודר"ק.

ס"א ע"ב. לא תגנוב על סנת לשלם תשלומי כפל - קצ"ע מאיזב שהי גזול שדה מיתולמים ומשביחה ומחזירה להן עיין ב"ב ט"ז ע"א. וי"ל דמירי ביתומים קטנים דנעשה אפוטרופוס שלהן. ובשו"ת בן פורת להגאון רב יוסף ענגיל סי' ג' ח"ב אות ג' האריך בזה. [א"ה ע' במאירי סוף"ק דכ"ב]. ואולי דהיכי דמשבח שדהו מותר, וע"מ לשלם תשלומי כפל, היינו טעמא דאסור משום דידוע שלא יקבל. ומדוייק בזה לשון רש"י ד"ה ע"מ, והבן. או יאמר דבאמת קרקע אינה נגזלת ועי' בשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' ש"ו. שוב ראיתי בילקוט המאירי שהביא מדו"ז בילקוט הגרשוני דאיזב כ"ג היה ובבן נח ליכא איסור זה ע"מ להשביח.

ס"א ע"ב. רש"י ד"ה אלא בשביל דבר זה וכו' להכי כתב לשון עילוי שמעלה גדולה היא אצלם - מכבוד דהארם העומד במעלתו ואינו מכוה את עצמו הוא מצוה מן התורה בפני עצמה, וזה שפירש שהם מעולים ונאים. וע"ד שאמרו ז"ל שצריך המלך להסתפר בכל יום משום דמלך כיפוי תחינה, וישראל בני מלכים

חייבים להתנהג כבני מלכים בדרך כבוד ועילוי. זה הוא בכלל אתה בחרתנו, וגם הוא כי בצלם אלקים עשה את, ובת"ח יש בו עוד משום כל משנאי ה' ח"ו, אם מבזה עצמו, שמבזה גם התורה. וכן מצינו בהלל שהי' עושה מצוה וג"ח בגופו שהי' רוחצו לכבוד קונו בכל יום.

יבין רשע וילבש צדיק וכו' אלא אפילו עד כאן יבין רשע וילבש צדיק - עיין רש"י האב שהוא רשע וימות ולא יהנה, והבן שהוא צדיק אינו חייב להחזיר. משמע דצדיק מותר לו ליהנות ממעות של רשעים, ואדרבה התורה קראהו, יבין רשע וילבש צדיק, ודו"ק. ואולי דוקא לאחר מותו, אבל בחייו אין ראייה, וצ"ע.

את כל התועבות האלה עשה, למיתה ניתן - אולי דהו"ל בגדר של קים ליה בדרבה מיניה, או כעין הבא במחלת, כיון שהתיר עצמו למיתה ברמים קניניהו, וכמו שאמר רבא בסמוך, הוקשו, ודו"ק.

מה שופכי דמים לא ניתנו להשבין וכו' - משמע קצת כמו שכתב הנוב"י מהד"ק סי' ל"ה בענין תשובת ספר הקנה אי מהני לפטור ב"ד, ועיין מכות י"ג ע"ב עשו תשובה אין ב"ד של מטה מוחלין להן, ומיהו ברף ז' שם ע"א מפני זכותה של א"י ועיין מה שציינתי שם על הגליון, ועיין רמב"ם שופטים פ"ג ה"ח, משמע שפיר שינצל ע"י זכות, ועיין ב"ש הובא בשו"ת משנ"ה ח"ז סי' רנ"ט, ע"ש, ובגמ' נגמר דינו וברח לא"י חוזרין ודנין אותו הרי זכות א"י מהני לפטור, ודו"ק. ועיין גם מכות דף ח' ע"ב בגמרא - אמרו מוטב נגלי ממקום למקום כי היכי דלא ליחייבו - ולבאורה על ידי זה מרבין רוצחין. ועיין מכות דף ז' ר"ט ור"א אומרין אלו היינו בסנהדרין לא הי' נהרג אדם מעולם, ואמר רשב"ג אף הן מרבין שופכי דמים בישראל. אלא דא"כ קשה למה ב"ד שהורגין אחת בשבוע, ולר"א אחת בשבעים שנה נקרא ב"ד חובלנית, דלדידהו נמי תקשה, הרי א"כ הן מרבין וכו'. ונראה דלמה נקרא חובלנית, אם יש רוצח ועושיין לו משפט, א"כ יקראו ב"ד צדיקים. וצ"ל כמו שבכה"ג כתיב בהורג שוגג עד מות הכהן הגדול, שהוא גרם שלא התפלל, כן בכל ישראל במזיד, על הב"ד להתפלל שלא ירבו רוצחים, ולכן נקרא ב"ד חובלנית שהב"ד הגורמים. ולכן כשרבו הרוצחים אמרו מוטב נגלי, כלומר הב"ד אמרו שהם יגלו ממקום למקום, שלהם יש חייב גלות, שהם לא זכו להתפלל ולתקן הדור, ולכן יגלו הם כהורג שוגג כי היכי דלא ליחייבו הרוצחין, והבן. וז"ש נמי מלמד שהמקום גורם, שאלו יושבים על מקומם, הם גורמים בקרושתן שלא להרוג, ולהיפוך ח"ו כמו בכהן גדול. ואולי זה נמי טעם ב"ד שאמרו כולם חייב פוטרין אותו, והבן.

ס"ב ע"א. שנים שהיו מהלכין בדרך, וביד אחד מהם קיתון של מים וכו' - ויל"ע שאם ביד שניהם, לזה חצי שיעור מים, ולזה חצי שיעור מים, ואם ישתו כל אחד ימותו ואם יתן אחד לחבירו אחד חי והשני מת, אי מודה רבי עקיבא לר"פ שאם לא ירצה אחד ליתן לשני, כל אחד שותה שלו וימותו שניהם, או שחייב אחד ליתן לשני שעכ"פ אחד יחי' ויטילו גורל וצ"ע. עוד יל"ע אם קם אחד ולקח החצי שיעור מהשני ושתה וחי והשני מת, אי חייב עליו שגרם לו מיתה. ולא דמי למציל עצמו בממון חבירו והתם חבירו לא נזק. או שמא וכה לעצמו כיון שהשני ממילא חי' מת וחייד קודמין ועיין שו"ת חו"י סי' קמ"ו אי בספק שימותו שניהם או ישתו שניהם וצ"ע.

דרש בן פטורא מוטב שישתו שניהם וכו' - עיין ציון בסמוך, וי"ל אם אחד ת"ח והשני ע"ה בזה"ו אי יש דין דת"ח קודם, עיין הוריות פ"ג מ"ג, וכו"י יו"ד סי' רנ"א ובש"ך שם לדין ת"ח בזה"ו, ואם אחד רצה להציל חבירו בנפשו, ועיין ס"ח סי' תרח"צ שנים שיושבים, ובשו"ת מקדשי השם ח"א בהקדמה, מעשה מבחור שרצה למסור נפשו כשכיל אחר, ומ"ש בשם חידושי הר"ם כ"מ ס"ב בשלשה בנ"א ולאחד יש מים ולשנים אין מים. ועיין יד אליהו סי' מ"ג, ודבריהם צ"ע, ובשו"ת משנה הלכות ח"ט סי' קע"א ודו"ק.

עד שבא רבי עקיבא ולימד וחי אחיך עמך וכו' - נראה דר"ע דס"ל ואהבת לרעך כמוך והי' נראה לשיטתו דימותו שניהם, ולכן לימד חייד קודמין לחיי חברך. ועיין בעה"ת עה"ת בראשית על הפסוק זה ספר תולדות האדם, בת"כ מסיק ואהבת לרעך כמוך, אר"ע זה כלל גדול בתורה, בן עזאי אומר זה ספר תולדות אדם גדול הימנו, ע"ש דזה גדול מדר"ע, ובוה יש להבין תלמידי ר"ע על שלא נהגו כבוד זה לזה דלשטתיה אולי, ודו"ק היטיב והי' הטוב יכפר.

והני מפני כבוד אביהם מי מיחייבי וכו' - עיין טור יו"ד סי' ר"מ, ובט"ו שם מה שמקשה להרמב"ם. ובח' דקדקתי דהול"ל והגו בכבוד אביהם מי מיחייבי, ולשון מפני משמע דהוא מפני שיכבדוהו אחרים, וזה אינם מחייבים, אבל בעצמם חייבים בכבודו, ודו"ק. ועיין תוס' כאן ד"ה אי.

שמע מיניה דשומא מילתא היא - ומשמע לכאורה דאף שאח"כ לא נתקימה ההלואה, וכגון שחזר בו המלוה או הלוח, או נשרפו המעות, או שמת אחד מהם, מ"מ כבר עברו על לאו זה, ולא ניתקן בזה במה שלא לוו באמת, ולא דמי לנויד ששתה יין וטמא למתים ואח"כ שאל על נזירותו, שפלפלו בו האחרונים ודו"ק.

ואלו עוברים בלא תעשה המלוה והלוה והערב והעדים - עיין לקמן במשנה
 וחכמים אומרים, אף הסופר, ובש"ע יו"ד סי' ק"ס לא זכר הסופר. ועיין ש"ך שם
 דהוא מוסכם מכל הפוסקים. אמנם עיין לקמן ע"ה אמר אב"י ג"כ לא זכר הסופר.
 ועיין מלאכת שלמה על המשניות, ובח' הארכתי בס"ד.

ס"ב ע"ב. ברש"י ד"ה מתניתין בבא לחוב וכו' והוא לא קיבל עבשיו מעות
 שנוכל לומר יכול הוא לקנותו בדמים וכו' - צ"ע דהא קי"ל כר"י דממלטלין אין
 נקנין בדמים אלא במשיכה. וצ"ל כיון דמדאורייתא קני סגי בהכי, הואיל ואם בא
 לחזור קאי כמו שפרע. ועיין רש"י בסמוך דף ס"ג ע"א ד"ה יש לו מותר.

הרב אהרן אליעזר ליפא הלוי זילבערמאן שליט"א
אבדק"ק ראצפערטא
וראש הכולל

בענין איסור חצי שיעור במלאכת שבת ובמאי תלוי

הנה שיטת רש"י בשבת דף ע"ד ע"א בד"ה וכי מותר לאפות פחות מכשיעור דאף דחיוב חטאת ליכא בפחות מכשיעור, איסורא מיהא איכא דקיי"ל כר' יוחנן [יומא ע"ג ע"ב וע"ד ע"א] דחצי שיעור אסור מן התורה. וכ"כ בהגהות אשר"י בסו"פ כלל גדול [ח"ל ודוקא כגרוגרת אבל פחות אין בו חיוב אבל מ"מ אסור מה"ת דח"ש אסור מה"ת כדמשמע פרק בתרא דיומא] ובר"פ המוציא יין והובא במל"מ בר"פ י"ח מה' שבת. אולם שיטת זקני החכם צבי בסימן פ"ו בסוד"ה ומוזה תמה, דכשיעורי שבת ח"ש מותר מה"ת והביאו הרב המגיה במל"מ שם וכתב דזה דלא כדברי רש"י והג"א הנזכר. והובא בארעא דרבנן סימן רס"ב ובכסף נבחר כלל ס"ה פרט ב'.

ובספר הקובץ הראה סמוכין לשיטת הח"צ מדברי הרמב"ם כפי"ב משבת ה"ט דכלל עקר ולא הניח והוציא פחות מכשיעור פטור, דמשמע דכי הדדי נינהו עיי"ש. וכ"ק דר"ז מרן אדמו"ר הגה"ק זי"ע בשו"ת דברי יציב האו"ח ח"א סימן קנ"ו אות א' [סוף עמ' ש"ך] עורר מהרשב"ם בכ"ב דף נ"ה סע"ב וז"ל במסכת שבת תנן המוציא אוכלין חייב כגרוגרת דבשבת מלאכת מחשבת אסרה תורה ולא חשיבא הוצאת דבר מאכל חשוב בפחות מכגרוגרת עכ"ל שצ"ב הכוונה האם אינו בכלל שיעורין. וגם הלשון מלאכת מחשבת אסרה תורה, ולמה לא כתב מלאכת מחשבת חייבה תורה. וגם מלאכת מחשבת לענין כוונה הוא. וכתב דהכוונה הוא שזה ודאי שזה בכלל שיעורין הלל"מ"ם ורק בא לאפוקי שלא הוי כשאר איסורין דבפחות מהשיעור נשאר האיסור, ולכך קאמר דלגבי שבת שאני דבעינן שם גם מלאכת מחשבת שיתכוון לכל המלאכה, וכיון שאינו מתכוון לכל שיעור המלאכה הוי חסרון במלאכת מחשבת ולא הוי איסור דאורייתא כשאר איסורין בח"ש ודו"ק עכ"ל, וזכה לכווין לדברי הגהות כשפ"א בשבת שם בקיצור וז"ל אך בשבת יש להתיר מטעם אחר לפמש"כ הרשב"ם בכ"ב דפחות מכשיעור לא הוי מלאכת מחשבת ועיי"ש עוד מה שציינן בזה.

וע"ע בתוצאות חיים [להגר"מ זעמבא זצ"ל הי"ד] סימן ח' מה שהאריך בדברי הרשב"ם הלז עיי"ש בכל הסימן. ושם העיר על רש"י דכתב דח"ש אסור מה"ת, דכבר העירו מהא דתוספתא ביצה פ"ד דהכותב אות אחת אינו אלא שכות יעו"ש עיי"ש. וע"ע בעין הרועים בערך ח"ש אות ג' וכשו"ת עמודי אש סימן ד' בקונטרס

כללי תורה כלל א' מה שאספו כעמיר נקי בזה.

המורם מכל זה דאי ח"ש אסור מה"ת במלאכות דשבת תלוי ועומד באשלי רברבא ויש להבין במאי תלוי פלוגתתם. והנלענ"ד בארבעה אנפין.

וראשון לציון י"ל דכיומא שם חצי שיעור ר' יוחנן אמר אסור מן התורה כיון דחוי לאיצטרופי איסורא קא אכיל ריש לקיש אמר מותר מה"ת אכילה אמר רחמנא וליכא. והנה יש אריכות גדול בזה באחרונים בפירושא דחוי לאיצטרופי, וכיבואר לפנינו בס"ד.

דבפמ"ג כיו"ד סימן ס"ה במש"ז סק"ד עלה ונסתפק הא דאמרינן חול"א אי הפירוש הואיל אי יאכל מעט מעט כוית כדי אכילת פרס יבוא לידי מלקות וכתת משו"ה אסרה התורה ח"ש שלא ישכח ויאכל מעט מעט או הפירוש חול"א הוא דאם נתיר לו ח"ש יאכל בכת אחת עם ח"ש אחר ויהיה שיעור שלם עיי"ש לדרכו בקודש. הצד השווה שבהן דבעצם הח"ש מותר רק דאיסורו היא מפאת טעם חיצוני וכ"כ הפמ"ג בפתיחה להלכות פסח בחלק ראשון פרק ראשון סק"ח. - וכה ס"ל להנוע"מ בפרשת תשא.

וכן היא שיטת הגאון בעל השו"מ וצללה"ה במהדורא ג' ח"א סימן ת"ב ולחיבת הקודש נעתיק דבריו וז"ל רחש לבי ענין ח"ש דהמעם משום דחול"א לפענ"ד הכוונה חזק ענין סייג דמצינו באדר"ג [רפ"ב] שגם מה"ת שייך סייג ואדה"ר עשה סייג לדבריו ובמדרש פרשת נשא [רבה י, ח] מבואר שהתורה עשתה סייג לדבריו בנייר ובנרה ועריות ובתשב"ץ ה' חו"מ כתב דב"י וב"י הוה משום סייג יעו"ש. ולפענ"ד דגם ח"ש אסרה התורה משום גדר כדי שלא יבא לשיעור שלם וזהו הענין דחול"א דהיינו שזה גדר שהרי יכול לאיצטרופי לשיעור שלם ולכך אסרה התורה ח"ש. וכוה נותן טעם לשבח דלכך לא ניתנה שיעורים לב"ג [ר"מ פ"ט מה' מלכים ה"י] דבכ"ג לא רצתה התורה שיעשו גדרים ודי להם שיקיימו מצותם כמו שהוא. וגדולה מזו מצינו שאדה"ר שעשה סייג נכשל עיי"ז וכמ"ש באדר"ג [פ"א מ"ה] שע"י שהוסיף נגיעה נכשל ולכך לא עשה הקב"ה גדר להם. עכ"פ יהיה אך שיהיה ח"ש לא נאסר רק משום גדר ח"ב. והארכנו בזה במקו"א. הרי ברור מללו דהיא ענין חיצוני ובכתבאר.

אולם יש פירוש אחר בזה דבכסף נבחר בסוף כלל ס"ה פרט י"ג הביא דברי הפמ"ג וכתב שם בחצאי ריבוע ולי נראה דמלישנא דש"ס דיומא דאמר כיון דחול"א איסורא

קא אכיל משמע דעל כל משהו ומשהו נקרא שם איסור, ואי אמרת דטעם הוא משום דאם נתיר לו ח"ש יאכל בבת אחת וכו', א"כ לא נקרא שם איסור על ח"ש אלא משום גזירה, ואיך אמר איסורא קא אכיל אלא ודאי הפירוש האמיתי דאם יאכל אח"כ ח"ש יהא חייב, א"כ על כרחך צריך אתה לומר שהאי ח"ש הקודם שם איסור עליו. ואיני יודע איך העלים עיניו מגמרא זאת עכ"ל הכסף נבחר.

וגם בשו"ת אריה דבי עילאי או"ח סימן ה' כתב כן וז"ל דסברת חול"א היא כך, דהנה באמת קי"ל בכל איסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מנזיר. ואף בניזיר דוקא כשרה פתו ביין הא ח"ז פת וח"ז יין לא. א"כ לפ"ז שפיר כיון דחוינן דעגשה תורה על כזית שלם עונש מלקות, א"כ מוכח דעל ח"ז יש עכ"פ איסור. דאל"כ הוי עד ח"ש ועוד יותר קצת היתר גמור, א"כ האיך מצטרף על עונש לכזית עכ"ל. וכ"כ זקה"ק בשו"ת דברי חיים ח"א חאו"ח סוס"י כ"ה וז"ל והנה באיסור שפיר אסור לאכול ח"ז משום האי טעמא דחול"א והיינו מדחוינן דחייבו התורה אם אוכל שלא בב"א, א"כ ש"מ דגם חצי זית הקדום הוי באיסור. דאי לא, למה מחייב על חצי זית השני הא ח"ש היא אלא ודאי דאסר הכתוב לאכול אף ח"ש ורק מלקות אינו חייב רק אם אוכל איסור שיעור כזית בב"א, וא"כ שפיר לענין איסורין אף ח"ש אסור דאם יאכל אח"כ שיעור שלם יהיה גם עליו שם איסור עכ"ל הנוגע לענייננו. וכ"כ הגריעו"ל בבית האוצר והו"ד לקמן. - המורם מכל זה דעצם הח"ש אסור ואיסורא ממש קא אכיל.

נמצא דיש לפנינו שני דרכים בפירושא דחול"א אי דחיישינן שמא יבוא להצטרף להשיעור וכמש"כ הפמ"ג או דהוה ראייה והוכחה, והיינו מדחול"א על כרחך נשמע מינה דגם ח"ש אסור מה"ת דאי לא תימא הכי א"כ היאך היתר מצטרף לאיסור דיהא שיעור שלם. - וע"ע בשו"ת שו"מ מהדרוא ד' ח"ג סימן ק"ל אריכות רב בדברי הפמ"ג הנ"ל וכן בחקר הלכה בערך ח"ש.

ונפק"מ גדולה לדינא כזה דהנה בשו"ת הגרע"א סוס"י קנ"ד כתב וז"ל ואולי י"ל דהא דח"ש אסור היינו בעוד שהאיסור בעין בכזית, כזה שייך חול"א לשיעור שלם אבל באכלו ושייר ח"ש דליכא שיעור בעולם, ול"ש חול"א, מותר לאכלו. ויהיה מזה דין חדש דבסוף יום (אחרון) [שביעי] דפסח או סוף יוה"כ בענין דליכא שהות לאכול כזית, יהא מותר לאכול ח"ש, וצ"ע לדינא עכ"ל. וכ"כ הצ"ח בחידושו לפסחים דף ס"ד ע"ג כד"ה ועוד נלענ"ד דביומא מפרשין טעמא דר"י דאמר ח"ש אסור מה"ת משום דחול"א, ולפ"ז באיסור התלוי בזמן כמו חמץ בפסח אם אכל ח"ש בסוף יום שביעי ש"פ ששוב אין פנאי לאכול יותר, לא חול"א ואי אפשר למילף

מחלב עיי"ש ובשו"ת נוב"י מהד"ת חאו"ח סימן נ"ג מזה. דכנראה שסבירא להו
 דפירושא דחול"א דהיא סיבת האיסור והיא גזירה. דאילו ס"ל דזה טעם והוכחה אי
 אפשר לחלק בין איסור זמני לאיסור חלב. ואולי לכן כתב הגרע"א וצ"ע לדינא
 שאינו מוכרח דה פירושא דחול"א וק"ל. וע"ע באחיעזר חיו"ד סוס"י כ"א ושו"ת קרן
 לדוד או"ח סימן פ"ב.

מיישב שיטת הר"מ דמצריך קרא לכ"ש חמץ ותיפ"ל דח"ש אסור מה"ת

ובזה הרווחנו ליישב שיטת הרמב"ם שפסק בפ"א מה' חו"מ ה"ז וז"ל האוכל מן
 החמץ עצמו בפסח כל שהוא ה"ז אסור מה"ת שנאמר [שמות יג,] לא יאכל
 ואעפ"כ אינו חייב כרת או קרבן אלא על כשיעור שהוא כו'. וצווחו כולם
 כאחד דל"ל קרא בחמץ בפסח הא בכל איסורין שבתורה קי"ל ח"ש אסור מה"ת.
 עיי"ש בכס"מ ובמל"מ ובמנ"ח מצוה י"ט בד"ה והנה אפ"ל.

ובהאמור לק"מ דאי משום דח"ש אסור מה"ת והטעם היא משום דחול"א נמצא
 דבסוף יום שביעי ש"פ ששוב אין פנאי לאכול יותר, יהא מותר לאכול, להכי הביא
 הר"מ מקרא דלא יאכל שמוה נשמע שאסור גם בסוף הזמן אף דלא חול"א עוד
 וק"ל.

וכן נפק"מ לדינא במש"כ הגרע"א בחידושויו ליומא דף י"ד ע"א לחלק בין אכילה
 לשתייה בח"ש, וז"ל הנה י"ל דבר חדש דאף אם באוכלים אפילו בתערובת ח"ש
 אסור מה"ת מ"מ כמשקים אינו כן. דהטעם דח"ש אסור מה"ת משום דחול"א
 שיאכל עוד ח"ש ויהיה צירוף למה שיאכל עתה, זה שייך רק באוכלים דמשערים
 כזית בכדי א"פ אבל במשקים בתערובת לשיטת הרמב"ם דמשקים משערים רביעית
 עיין שו"ע או"ח סי' ברי"ת ס"י, א"כ לא שייך חול"א, רק בשתייה בעין ח"ש אסור
 מה"ת דחול"א לשתות מיד עוד ח"ש להשלים אבל כל שהוא בתערובת אי אפשר
 לעולם שע"י הצירוף יהיה שיעור דהיינו רביעית בכדי רביעית עכ"ד. וברור מללו
 דס"ל דטעמא דחול"א היינו דהיא טעמא, והגרע"א לשיטתו אויל בתשו' הג"ל ודו"ק.
 ונמצא דאי אמרינן דהיא ראייה והוכחה אזי לא שייך לחלק בין אוכלים למשקים.
 ושמעית מינה דחידושו של הגרע"א תליא בהני רבאוותא וק"ל.

וכן בשו"ת מהר"י מינין סימן ט"ו כתב לחדש דכלב עוף שאין ברמו כזית דל"ש
 ח"ש אסור מה"ת דל"ש חול"א דהא לא יוכל להיות כזית הו"ד בשו"ת שו"מ מהד"ק
 ח"ב סימן מ"ה ועיין מזה בשו"ת בית יצחק חיו"ד ח"א בהנהגות ומפתחות לסימן ס"ג

אות כ' ולהלן מש"כ כזה וע"ע בשו"ת בית יצחק או"ח סימן יו"ד אות יו"ד. דכל זה תלוי בהנ"ל אי חול"א היא טעמא או דהיא ראייה והוכחה. ואדרבה תסתיים מזה דס"ל דהיא טעמא ודו"ק.

ומעתה נתנה ראש די"ל דכזה תליא אי ח"ש אסור במלאכת שבת, דאי אמרינן כצד הא' אוי י"ל דרק במידי דאכילה דוגמת חלב, כזה אמרינן דח"ש אסור מה"ת משא"כ בשבת דאינו דומה לחלב כזה ח"ש מותר מה"ת דבעינן דומיא דחלב, שמהאי טעמא כתב מהרלנ"ח בתשובה סימן נ"א והובא במל"מ כפ"א מה' חמץ ה"ז דלכן הוצרך בחמץ קרא דלא יאכל לכל שהוא וכמש"כ הרמב"ם שם, דלא דמי לחלב שאיסורו לעולם ולא היה לו שעת היתר משא"כ חמץ שמותר קודם הפסח עיי"ש במל"מ משא"כ אי אמרינן דפירושא דחול"א היא דאף החצי הראשון היא איסור בעצם והראיה מדחול"א וכנוכר, א"כ ה"ה גבי שבת י"ל כן דאל"כ כל המלאכה יהא מותר דקמא קמא בטיל ועל כרחך דאף חצי הראשונה אסור ובהא תליא פלוגתתם ודו"ק.

וכזה א"ש לשונו הורה של הג"א כסופ"ו דמסכת שבת כדמשמע פרק בתרא דיומא [כנ"ל כפתח דברינן], שלכאורה צ"כ רב מה זה דקאמר כדמשמע, והלא מפורש יוצא כן שם דח"ש אסור מה"ת. וכ"כ רש"י שם כדף ע"ד הנ"ל ח"ש אסור מה"ת כפ"ב דיומא. - וחדאי נפשאי כראותי כמהרצ"ח שם שעמד כזה וז"ל והנה לשונו תמוה דכתב כדמשמע פ"ב דיומא, ובאמת הדבר מבואר שם בפירוש. ועיי"ש עוד.

וכהאמור יוכן דאה"נ דמבואר שם דח"ש אסור מה"ת אבל עכ"ז יש לבעל דין לדון ולחלק יצאת בין ח"ש דאיסור אכילה לבין ח"ש במלאכת שבת ודומיהן, וע"ז בא הג"א לאפוקי משיטה זו וקאמר כדמשמע, והיינו מדקאמר טעמא דח"ש אסור מה"ת היא כשביל דחול"א, והיינו דזה ראייה והוכחה וכתבאר, ולפ"ז אי אפשר לחלק בין הנושאים, ולהכי גם במלאכת שבת דמיירי הג"א ג"כ אסור וק"ל. שו"מ לאחז"ר כילקוט הגרשוני על שו"ע או"ח סימן שמ"ז סק"ג בד"ה ועפ"ז יישבתי שכתב כעין זה.

והמעין כח"צ יראה שכן הוא שכתב וז"ל י"ל דשאני איסורי אכילה דאית לן קרא דכל חלב וכדאיתא בר"פ בתרא דיומא וכבר תירצו בתוספות שם למאי איצטרך סברא וקרא עיי"ש, ולפ"ז בכל שאר איסורי תורה כגון התולש שער אחד כנוזר או בשבת או מוציא פחות מכשיעור אין בו איסור תורה כלל דטעמא דחול"א לחוד לא

מהני א"נ וכו' עכ"ל הנוגע לעניינינו, דאיסורי שבת דלא הוי איסור אכילה אינו דומה לאיסור חלב ועל כן ח"ש מותר בו מה"ת ודר"ק.

בענין אי חצי שיעור דוקא או אף כ"ש בכלל

ועוד י"ל דאי ח"ש אסור בשבת וכדומה תלוי ועומד בפלוגתא אחרת. וכדי לכאר נקדים דברש"י ביומא דף ע"ג ע"ב בד"ה ח"ש כלומר פחות מכשיעור אסור מה"ת לקמן בשמעתא דריש ליה מכל חלב עכ"ל. וכן ברף ע"ד סע"א בד"ה ת"ל כל חלב פירש"י לא תאכלו הכא כתיב כל אחלב כלומר אפילו כל שהוא עכ"ל. ובכפות תמרים בתוס' יוה"כ שם ד"ה רש"י ח"ש כו' וז"ל יראה דכוונתו דבא לאשמועינן דלא תימא דח"ש ממש דהיינו חצי זית ג"כ אסור מה"ת אבל פחות מח"ש דהיינו כ"ש יהיה מותר מה"ת וכו'. דכל שיצא מכלל המקובל לנו ליכא לפלוגי בין ח"ש לכ"ש למאן דאסר. וה"ה לר"ל דמתיר ח"ש ליכא לפלוגי בין ח"ז ליותר מח"ז דהיינו פחות מכזית בכולהו מתיר ר"ל עיי"ש. - וכ"כ בהג"א ר"פ המוציא יין אבל לאיסורא דאורייתא אפילו כ"ש כדאמר פרק כלל גדול וכי מותר לאפות פחות מכשיעור.

והנה בכפ"ת שם לקמן בד"ה כוי וח"ש כו' ת"ל כל חלב וא"ת מנ"ל למדרש תרתי מתיבת כל חלב כוי וח"ש אימא תפסת מיעוט תפסת ולא רכי אלא חד מינייהו י"ל דכיון דיש סברא לרבות ח"ש משום דחול"א ויש סברא לרבות כוי כיון דלא הוי חיה אלא בריה, שקולים הם ויבואו שניהם וכה"ג אמרינן רפ"ק דכ"ק דף ג' ע"א ולכתוב רחמנא ושלח ולא בעי וביער דמשמע רגל ומשמע שן דשקולים הם דהי מינייהו מפקת [וע"ע ברש"י ערכין ד' ע"ב ד"ה שקול הוא] ועיין בתוס' קמא דף מ' [ע"ב] ד"ה ויש בנוגח כתבו דיש דוכתא דלא אמרינן שקולים הם עיי"ש וציין עוד לספר הליכות אלי דף ס"ה ע"א עכ"ד.

איברא דהפליתי בסימן ק"י בבית הספק [דף ל"ו רע"ג] וז"ל בד"ה ובחידושי אמרתי באריכות בפירוק הרבה קושיות אבל העיקר כי בעצם דברי הבריייתא אין לו קישור ומה ענין כוי לח"ש עד שדרש מן כל אוכל חלב לרבות כוי וח"ש מה ענין זה לזה דאיך כוללן הבריייתא יחד. ונראה דבחולין [ע"ט ע"ב] אמרינן וכוי שנחלקו בו ר"א וחכמים היינו תיש הבא על הצבי או צבי הבא על העז ונחלקו בו אם גם לזרע אב חוששין או רק לזרע אם לבד. ואמרינן גם תיש הבא על הצבי לכו"ע חייב כיסוי דם דהא חוששין לזרע אם לכו"ע. והקשו התוס' הא הוי תערובת דם חיה ודם בהמה, וכל טיפה וטיפה יש בו חיה ובהמה עיי"ש וכ"כ רשב"א. וא"כ כמו דאמרו בדם כן הדין לענין חלב כל קורט וקורט יש בו מחיה ומבהמה, וא"כ האוכל כזית חלב ממנו

אוכל חצי כזית חיה וח"ז בהמה. וא"כ יש לפרש הא דאמרינן כברייתא כל האוכל חלב לרבות הכזי ברייתא חנניא היא דס"ל חוששין לרע אב [שם ע"ט ע"א], וא"כ יהיה היש הבא על צבי או צבי הבא על העז ועכ"פ הולד חציו חיה חציו בהמה והאוכל כזית מחלבו אוכל ח"ש חיה וח"ש בהמה, וא"כ אין כאן כזית איסור ומרבה התורה מכל אוכל חלב לרבות כזי, אף שהוא ח"ש זה דאמרינן לרבות כזי וח"ש דהיא היא היינו כזי והיינו ח"ש. וניחא ליה דמנקט כזי דכל האוכל סתם אכילה בכזית כמ"ש המפרשים, ואיך נראה כח"ש הא אינו בכלל אכילה אבל בכזי שפיר יתכן דבאמת אוכל כזית וקרינן ביה אכילה ומ"מ אינו אוכל רק ח"ש וס"ל דהוא דאורייתא ור"ל ס"ל דהוא אסמכתא בעלמא וכזי וגם כזי אסמכתא אף דסד"א לחומרא מ"מ ח"ש הוא ואסור מדרבנן עכ"ד ודפ"ח.

ובזה שמעתי מכ"ק רוי"ז מרן אדמו"ר הגה"ק זי"ע דלפ"ד הפליתי הלו שפיר י"ל דרק ח"ש אסור מה"ת ולא כ"ש וכשיטת הכפ"ת הנ"ל, דכל הדרש היא על כזי ומינה שמעינן ח"ש, ולפ"ז אה"נ כ"ש אה"נ אף לר"י מותר מה"ת, דהא אי אפשר ללמוד שניהם מחד קרא. - וא"ש דהכפ"ת דלא נחית לזה רק דשניהם ילפינן דשקולין הם וכזוכר, שפיר כתב דגם כ"ש אסור ולא דוקא ח"ש וכשיטת רש"י.

ואם בניס אנחנו כזה יש לתרץ קושית התוס' שם דף ע"ד רע"א ד"ה כיון דחול"א איסורא קאכיל, תימה לי אמאי לא קאמר ר"י מטעמא דבסמוך [שם] דכל חלב לרבות ח"ש דהא ר"י ידע לההיא ברייתא דהא בסמוך קא מוטיב מינה.

ובהאמר א"ש דאילו מכל חלב י"ל דרק חצי שיעור דייקא אסור משא"כ בפחות מזה ועאכו"כ כל שהוא מותר, להכי קאמר מטעמא דחול"א דבזה ל"ש לחלק בין כ"ש לחצי, דהכל בכלל האיסור וז"פ [ובכדומה לי שכן שמעתי או מכ"ק מרן זי"ע שתירץ כן]. - שו"מ בטל תורה יומא ע"ד בד"ה כיון דחול"א שכבר תירץ כן קושית התוס' עפ"ד הפליתי הנזכר דלפ"ז הו"א דדוקא ח"ז חלב אסור מה"ת אבל כ"ש מותר דהא כזי כשאוכל כזית אוכל ח"ז חלב ולכך קאמר הסברא דחול"א זה שייך אף בכ"ש ממש ומכח סברא זו אמרינן דריבוי דקרא לאו דוקא ח"ז רק אפילו כ"ש דטעמא דקרא משום דחול"א. ועיין בספר עמודי אש בקו"נ כללי תורה סי' ד' הביא מספר מהר"ם חלאוה לפסחים מ"ג שכתב כאמת דח"ש דאסור מה"ת היינו ח"ז דוקא אבל פחות מזה אסור רק מדבריהם יעו"ש והיא דבר חידוש ומשמעות כל הפוסקים אינו כן ועיין לשון רש"י לעיל בסוגיא ד"ה לח"ש שכתב כלומר פחות מכשיעור וכונתו כנ"ל דלאו דוקא ח"ש רק אפילו כ"ש וכל שאין בו שיעור שלם מיקרי ח"ש עכ"ד [וזכה לכיון לדברי הכפ"ת שכתב כן בכונת רש"י כנ"ל].

ואמור מעתה דאי אמרינן דח"ש היינו דוקא ח"ש אזי י"ל דאה"נ דכאיסור שבת ח"ש מותר מה"ת דלא דמי לחלב משא"כ אי אמרינן דלאו דוקא דגם כ"ש בכלל האיסור אזי י"ל דל"ש בין שבת לעלמא דגם כאיסורי שבת ח"ש אסור מה"ת ודר"ק.

אי איסורים זמניים הנם איסורי גברא או איסורי חפצא

ועוד בה שלישיה ונקדים לכאר מהות האיסור של מלאכת שבת מה היא אם היא איסור גברא או איסור חפצא. והגאון האדיר רבי יוסף ענגיל זצלה"ה בספרו אתון דאורייתא ריש כלל יו"ד הביא דהאחרונים בספריהם האריכו בחידוש סברא דכל איסורים זמניים כאיסור עשיית מלאכה בשבתות וי"ט וכדומה אך איסורי גברא הן והמעשה בעצמותה מותרת ודייקו לה מירושלמי שבת פרק האורג ה"ג דמחלק בין מצה גזולה דאין יוצא בה ידי חובתו לקורע בשבת דיצא ידי קריעה וקאמר תמן [במצה גזולה] הוא גופה עבירה כרם הכא [בקורע בשבת] איהו הוא דקעבר עבירה עכ"ל. וכתב הגריעו"ל כזה דבר נכון לתרין תמיהת התו"ט בשבת פ"ז מ"ב ד"ה הזורע שכתב ו"ל קצת תימה דאלישנא דאבות מלאכות ה"ל למיתני זריעה וכן כולם בלשון שם דבר ולא על שם העושה אותם עכ"ל התו"ט [והניח בתימה] כונתו להקשות אהא דתנן במתני' שם אבות מלאכות ארבעים חסר אחת הזורע והחורש וכו' דלפי הלשון אבות מלאכות ה"ל למיתני הזריעה והחרישה וכן כולם בלשון שם דבר ולא ה"ל למיתני הזורע והחורש וכו'. ואולם אם נאמר כדעת האחרונים הנ"ל דמלאכת שבת הוי רק איסור גברא א"כ י"ל דהתנא השמיענו זה כאמת דהזריעה והחרישה וכן כל המלאכות בעצמותה אינם אסורים רק שאדם הזורע והחורש כו' הוא העובר ושהם רק איסורי גברא וכנ"ל ולמטרת הכוונה הזאת שפיר שנה הזורע והחורש וכו' ולא הזריעה והחרישה ודר"ק. ועיי"ש עוד מה שרצה להוכיח מהש"ס דילן שהוי איסורי חפצא, וחזר מזה בבית האוצר כלל קכ"ה בר"ה ודע עיי"ש ותלי לה כפלוגתא בשבת דף קל"ו ע"א ומשם בארה.

וכזה פתח לן הגריעו"ל שערי בינה להבין למה הרמב"ם ברפ"ז מה' שבת כשמונה האבות מלאכות כתבם בלשון החרישה והזריעה וכו' ובתו"ט הנ"ל הביאו בתמיהתו וכן עשה הרמב"ם בחיבורו [וע"ע כראש יוסף באד"ה ארבעים מש"כ בזה]. וידוע מש"כ בזה במגן אבות להגר"מ כנעט זצלה"ה [בתחילת ספרו בד"ה והנה המשנה] דבר נפלא דמתני' לכו"ע אף לר"ש דס"ל דמשאצ"לג פטור, א"כ עשיית המלאכה לחודא אינה גורמת החיוב כי אם בכונת מכיין מהפועל כו', על כן נקמיה על שם הפועל הזורע כו' משא"כ הר"מ לשיטתו דפסק דמשאצ"לג חייב כר"י נקמיה על שם המלאכה ודפח"ח. אבל לפ"ד הגריעו"ל יובן מאליו דהר"מ ס"ל דאיסורי מלאכות

בשבת המה איסורי חפצא, על כן נקטיה על שם המלאכה ו"פ.

ועלה בדעתי לומר דזה תלוי ועומד מהיכא ילפינן ט"ל מלאכות, דכמסכת שבת דף מ"ט ע"ב הדור יתבי וקמבעיא להו הא דתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת כנגד מי כו' כנגד מלאכה מלאכתו ומלאכת שבתורה מ' חסר אחת. בעי רב יוסף ויבא הביתה לעשות מלאכתו [כראשית לט,יא] ממנינא הוא או לא א"ל אביי וליתי ס"ת ולמני מי לא אמר רבה כב"ח אר"י לא זז משם עד שהביאו ס"ת ומנאום א"ל כי קא מספקא לי משום דכתיב והמלאכה היתה דים [שמות לו,ז] ממנינא הוא והא כמ"ד לעשות צרכיו נכנס א"ד ויבא הביתה לעשות מלאכתו ממנינא הוא והאי והמלאכה היתה דים הכי קאמר דשלים ליה עבדתא תיקו ע"ב.

ואמור מעתה דאי ילפינן לה מויבא הביתה לעשות מלאכתו, נמצא דעיקר האיסור היא על הגברא אבל אי ילפינן לה מוהמלאכה היתה דים נמצא דעיקר האיסור היא על החפצא ודו"ק.

ואולי י"ל דפלוגתת ר"ש ור"י אי מלאכה שאצל"ג חייב תלוי בהא דאי אמרינן דאיסור מלאכה בשבת איסור גברא היא, א"כ י"ל דמכיון דמלאכה שאצל"ג היא ואינו נצרך להגברא לכן פטור משא"כ אי אמרינן דאיסור מלאכה בשבת איסור חפצא היא, א"כ ל"ש בין צריך לגופה או א"צ לגופה ככל אופן שנעשית המלאכה חייב. ואמור מעתה דתירוצינו עם תירוצו של המנן אבות בקנה אחד עולים דמכיון דהר"מ פסק כר"י דמלאכה שאצל"ג חייב נמצא דפסק דמלאכות שבת המה איסורי חפצא, להכי נקטיה על שם המלאכה ולא על שם הפועל דהעיקר היא דהמלאכה נעשתה וק"ל.

ואמור מעתה דהנה הך דח"ש אסור מה"ת דילפינן מכל חלב לרבות ח"ש כדאיתא ביומא שם, וחלב היא איסור חפצא, ועל כן אי אמרינן דאיסור מלאכה בשבת היא איסור גברא, נמצא דלא דמי לחלב ועל כן ח"ש בשבת מותר מה"ת דבעינן דומיא דחלב משא"כ אי אמרינן דאיסור מלאכה בשבת היא איסור חפצא, נמצא דדמי לחלב ועל כן שפיר ח"ש אסור בשבת וכזה תלוי אי ח"ש אסור בשבת מה"ת ודו"ק.

ועיי"ש בבית האוצר כלל קכ"ז בד"ה וי"ל שכתב לבאר פלוגתת ר"י ור"ל ביומא שם אי ח"ש אסור מה"ת דפליגי אי איסורי מאכלות של תורה א"ח או א"ג נגהו דר"י ס"ל דא"ח נגהו וע"כ שייכא סברת דחויא לאצטרופי כו' דאין סברא דחפץ מותר יהופך בעצמותו לאיסור ע"י שאכל עוד ח"ש בכא"פ, ועל כרחך דגם מתחילה איסור

היה אלא דמלקות ליכא ור"ל ס"ל דאיסורי מאכלות רק א"ג נינהו והמאכל בלא"ה היתר כעצמותו ורק האדם הוא שעובר וא"כ אין כאן היפוך חפץ היתר לחפץ איסור ואל האדם שפיר אמרה תורה שלא יאכל כזית בכא"פ ודו"ק עכ"ל וזה כסברת הדברי חיים והכסף נבחר והאריה דבי עילאי הנ"ל. - והרי שלך לפניך דאי אמרינן דאיסורי גברא נינהו אזי ח"ש מותר מה"ת וה"נ במלאכה בשבת דמכיון דא"ג היא אשר על כן תנא תנא במתני' הזורע ולא הזריעה על שם המלאכה רק על שם הפועל ולכן שפיר ח"ש מותר מה"ת וק"ל.

ולפ"ז יצא לן ראייה למש"כ בעצי זית [לחתן הגאון בעל כל"ח] פרשת יתרו סימן ו' אות ג' דאף להפוסקים דח"ש גבי שבת אסור מה"ת זהו רק שאר מלאכות אבל הוצאה למ"ד דהוצאה לא נצטוו במרה מודים דח"ש גבי הוצאה מותר. דהא לפ"מ שנתבאר לעיל נמצא דהר"מ ס"ל דאיסור מלאכה בשבת איסור חפצא היא, א"כ ח"ש בשבת אסור מה"ת והאיך כלל עקר ולא הניח והוציא פחות מכשיעור פטור וכנ"ל [בתחילת דברינו] מהקובץ שהביא מזה סמוכין לשיטת הח"צ אלא ודאי כמש"כ העצי זית דהוצאה שאני ועל כן השוה הר"מ עקר ולא הניח והוציא פחות מכשיעור דהוצאה היא איסור גברא אף להר"מ ודו"ק.

אחר כתבי מצאתי אריכות רב בשד"ח מערכת חי"ת כללים ג' ד' ה' שהאריך בזה כדרכו בקודש, ובביאור שיטת הר"מ והראה פנים לכאן ולכאן דיש מהאחרונים שכתבו בדעת הר"מ דס"ל דח"ש אסור מה"ת ויש שכתבו דאסור רק מדרבנן ומשם תדרשנו לטובה [ובדברי התו"כ שהביא שם בכלל ד' בד"ה וראיתי עוד, עיין עוד בפמ"ג בפתחה להלכות שבת מן ומ"ש מעביר מכל המלאכות ולהלן [דף ט' סע"א מדפי הספר] ובשו"ת בית שערים חאו"ח סימן ק"ו וגם בשו"ת אריה דבי עילאי הנ"ל האריך בדברי הח"צ].

ועפ"ז אתי שפיר שיטת הגאון רי"ש וצללה"ה כספר ציון וירושלים שעל סביב הירושלמי והובא באגלי טל במלאכת דש אות טו"ב או"ק ס"ג בהגה דמחדש בדעת הר"ן דהא דפליגי במלאכה שאצל"ג אי חייב היא רק באב מלאכה אבל בתולדה כו"ע מודים דמשאצל"ג פטור ובאגלי טל שם תמה עליו עיי"ש.

ובהאמור א"ש דבעצי זית שם כתב וז"ל דהנה באמת הא דס"ל ח"ש אסור מה"ת גבי שבת משום דשבת במרה נצטוו [וכמבואר בסנהדרין דף ג"ו ע"ב] ואז היה להם דין כ"נ ולא ניתנו שיעורין לכ"נ [וכמבואר בר"מ בפ"ט מה' מלכים ה"י], לזה גם אחר מ"ת דניתנו שיעורין לא ניתנו שבת להקל רק להחמיר כמ"ש הפנ"י לענין

משאצל"ג וכמ"ש מו"ח זצ"ל כחמדת ישראל ריש דיני שבת [בקונטרס גר מצוה דף מ"ב סע"ב מדה"ס בסוד"ה לכן], א"כ כל זה רק האבות מלאכות אבל מעביר ד"א ברה"ר שהוא רק תולדה מהוצאה, ובתולדה ח"ש מותר מה"ת משום שתולדה לא נצטוו במרה רק האבות מלאכות כנודע, א"כ שוב בתולדה ח"ש מותר עכ"ל העצי ז"ת.

נמצא לפי הנ"ל דאי אמרינן דח"ש מותר גבי שבת אוי אמרינן דא"ג היא דאי אפשר לומר דהיא איסור חפצא דא"כ האיך חול"א לאיסורא אם כל חצי בפני עצמו מותר וכמש"כ הדברי חיים וסיעתו כנ"ל, ונמצא ממילא דמשאצל"ג פטור וכנ"ל דכזה תליא הפלוגתא אי משאצל"ג חייב, ולפ"ו שפיר כתב הגר"ש זצלה"ה דכאב מלאכה פליגי אי משאצל"ג חייב, דכאב מלאכה דח"ש אסור י"ל דא"ח היא משא"כ בתולדה דח"ש מותר א"כ שפיר הוי א"ג ועל כן בתולדה כו"ע מודים דמשאצל"ג פטור וק"ל ופמפומי דאורייתא טבין אינון.

ורביעי בקודש י"ל דלפי הנ"ל מהעצי ז"ת והחמד"י שכתבו הטעם דח"ש אסור גבי שבת משום דשבת במרה ניתנה ואז היה להם דין ב"נ ולב"נ לא ניתנו שיעורין ועל כן גם אחרי מ"ת נשאר האיסור במקומה ואף ח"ש אסור, דלא ניתנה התורה להקל כי אם להחמיר וכמש"כ רש"י בסנהדרין דף ג"ט סע"א דמפני זה אמרינן דליכא מידעם דלישראל שרי ולב"נ אסור. שכשיצאו מכלל בני נח להתקדש יצאו ולא להקל עליהם עיי"ש בר"ה לזה ולזה נאמרה, ועל כן אותן האיסורים שהיו עליהם מקודם נשאר על עמדם. וכה"ג כתב המנחת סולת כריש מצוה ל"ג עמש"כ בכשמים ראש סימן שכ"ו דכמצות כיבוד או"א חייבים אף הקטנים בלי ספק אף דאי ממנעו ליכא למקרי עברנייא אבל חיובא ודאי הוי עיי"ש וע"ע בכסא דהרסנא סימן ע"ג שכתב דמצות כיבוד ומורא רמי על הקטן וע"ע כאבן עזרא ר"פ קדושים שכתב ג"כ שקטן מצווה עיי"ש וכתב המנחת סולת ע"ז ובעניי לא מצאתי מקור לזה דלא מיבעיא כמורא דכתיב איש [ויקרא יט,ג] בוודאי לא מחוייב קטן, אלא אפילו בכיבוד ג"כ למה מתחייב בו קטן יותר מכל התורה וכו'. ואולי י"ל מטעם דאמרינן בסנהדרין דף ג"ו ע"ב עשר מצוות נצטוו ישראל במרה וחשיב שם כיבוד, והרי אז לא ניתנו עוד שיעורין ועיי"ז כתב הח"ס בחיו"ד סימן שי"ז דקטן שהוא בר דעת מחוייב במצוות ב"נ עיי"ש, וא"כ י"ל דהמה סוכרים דגם כזה שנצטוו במרה חייבים קטנים עיי"ש.

אך בדבר זה אי על שבת נצטוו במרה תלוי במחלוקה, דמנחת סולת שם כתב דלפ"ז דקטן ישנו במצות כיבוד דניתנה במרה, גם בשבת דניתנה במרה נאמר כן,

ועיין ביבמות דף קי"ג סע"ב דאירכוס מפתחות בהמ"ד וצוה לקמן עיי"ש, והא לפ"ז בשבת נצטוה ג"כ קטן שגם זה נאמרה במרה ואיך הקיל בקטן כו' וש"מ דאינו בקטן וה"ה בכיבוד הוי כן. וכתב לפמש"כ השפתי חכמים פרשת שלח פט"ו פסוק ל"ב שלא נצטוו במרה על השבת רק ללמוד מצותו שידעו כשיצטוו אח"כ, ומקורו טהור מהרמב"ן פרשת בשלח [שמות טו, כה] כפסוק שם שם לו חק ומשפט ושם נסחו פירש"י שם שם לו במרה נתן להם מקצת פרשיות של תורה שיתעסקו בהם שבת ופ"א ודינין עכ"ל והרמב"ן הביאו וכתב והיא דעת רבותינו. ואני תמה למה לא פירש כאן החקים האלה והמשפטים ויאמר וידבר ה' אל משה צו את בני ישראל אמר בפרשיות הנזכרות למעלה דברו אל כל עדת בני וגו' וכן יעשה בכל המצות באה"מ בערכות מואב ופסח מדבר. ולשון רש"י שאמר פרשיות שיתעסקו בהם, משמע שהודיעם החקים ההם ולימד אותם, עתיד הקב"ה לצוות אתכם בכך על הדרך שלמד אברהם אבינו את התורה והיה זה להרגילם במצות ולדעת אם יקבלו אותם כשמחה ובטוב לבב והוא הנסיון שאמר ושם נסו והודיעם שעוד יצווים במצות זהו שאמר [שם כפסוק כ"ו] אם שמוע תשמע לקול ה' והאזנת למצותי אשר יצוה אותך בהם עכ"ל] שוב נכון דמשו"ה קטנים פטורין. אמנם בשבת דף פ"ז ע"ב משמע דמשו"ה לא יכלו ליסע בשבת כו' דנצטוו על השבת עכ"ל המנח"ם הנוגע לענייננו.

[ועיין בעיי"ז בחגיגה דף ו' ע"ב שנחלקו ר"א ור"ע בעולת תמיד העשויה בהר סיני דר"א ס"ל מעשיה נאמרו בסני והיא עצמה לא קרבה ור"ע ס"ל קרבה ושוב לא פסקה, והיינו כפלוגתא הנ"ל אי נצטוו כזה תיכף או רק ללמדה כדי להרגילם במצוות שידעו כשיצטוו אח"כ].

וכשהרציתי דברינו אלה בשיעור כבולל העיריני ת"ח א' לתרץ קושיית המנחת סולת הנזכר. לפ"מ דמבואר לעיל הוצאה לא ניתנה במרה, להכי שפיר אף דנצטוו על השבת במרה, שמפאת זה נמצא דגם קטן מחוייב בשבת מ"מ הוצאה דלא ניתנה במרה רק בסני, להכי לא נתחייבו הקטנים על הוצאה, ומשום זה ציווי לקטן להביא המפתחות ולק"מ ויפה העיר ודפח"ה, ואדרבה תסתיים מהסוגיא דיבמות לזה [ועיין בסמוך בענף ב' מש"כ באופן אחר לתרץ קושיית המנח"ס].

המורם מכל זה דלפי סוגית הש"ם דיבמות נמצא דבמרה לא נצטוו על השבת רק ללמוד מצותו שידעו כשיצטוו אח"כ וכמש"כ הרמב"ן והשפ"ח, אמנם לפי סוגית הש"ם בשבת הנ"ל דמשו"ה לא יכלו ליסע בשבת יען דנצטוו על השבת, והכי מורין סוגית הש"ם כסנהדרין דעשר מצוות נצטוו ישראל במרה שבע שקיבלו עליהן בני נח והוסיפו עליהן דינין ושבת וכיבוד או"א. דינין דכתיב שם שם לו חק ומשפט.

שבת וכיבוד או"א דכתיב [דברים ה, יב, וט"ז] כאשר צוך ה"א וא"ר יהודה כאשר צוך במרה, הרי דנצטוו כזה ולא רק ללמוד מצותו. ומה גם מדכוללן יחד ונותן סימן בהם עשר נשמע מינה דכחדא מחתא אינון, וכמו דכשבע מצוות מצווין היו ה"נ כאלו שהוסיפו עליהן נצטוו ג"כ כזה, ולא רק ללמוד מצותו ועיין בתוס' שבת דף פ"ז ע"ב בד"ה כאשר צוך במרה, וא"ת מג"ל דבמרה איפקוד אשבת דילמא כאשר צוך כפרשת מן דאשכחו דיני שבת כתובין שם את אשר תאפו אפו וגו' [שמות מז, כג] וי"ל משום דככיבוד או"א נמי כתיב כאשר צוך ומסתמא כי היכי דהאי כאשר צוך במרה ה"נ האי וכן מוכח בפרק ד"מ [הג"ל] דאיתמר מילתיה דר' יהודה אתרווייהו עיי"ש, והרי שלך לפניך דסוגיות חלוקות הן.

ואמור מעתה דאי אמרינן דנצטוו במרה על השבת א"כ שפיר אמרינן דח"ש אסור גבי שבת דמכיון דלא ניתנו השיעורין או, על כן גם היום לאחר מ"ת נשאר האיסור במקומה ולהכי ח"ש אסור [אף דלא דמי לחלב] משא"כ אי אמרינן דלא נצטוו במרה על השבת, א"כ שפיר י"ל דח"ש מותר גבי שבת [יען דלא דמי לחלב] ודו"ק היטב כזה.

א) ועוד רגע אחד אדבר דלפי הג"ל דיען דנצטוו על השבת במרה לכן גם הקטן מחוייב בשבת דאף שפטור מכה"ת כולה מ"מ בשבת חייב דלא נאמרו שיעורין לכ"ג וכנזכר. כזה יש ליישב קושית השואל ה"ה הג"ר יוסף ליב סופר זצ"ל הנדפס כריש ספר שבולת הנהר לקוטים [כ"ב תשנ"ד, מהגאון רבי שמשון אלטמאן זצ"ל הי"ד אבדק"ק פאקש וסענדרא] וז"ל הדגני הקשה דבמכילתא פרשת תשא לפי שנאמר [שם לא, מז] ושמו בני, שומע אני אפילו חש"ו ת"ל [שם י"ג] לדעת כי אני ה', לא אמרתי אלא במי שיש לו דעת דצ"ע למה צריך קרא הלא חשו"ק לאו בני דעה נינהו כמ"ש רש"י ריש חגיגה וכו'. ואין לומר דכאן המקור לזה דכתיב לדעת, והם אינן בני דעה, ע"כ פטורין ממצוות, דלפ"ז קשה דאולי דוקא ממצות שבת פטורין, דהא בשבת צריכין להיות מלאכת מחשבת אפילו כגדול בר דעת, ואולי על כן חשו"ק בשבת פטורין דאין להם מחשבה ועיי"ש מש"כ כזה.

ברם להג"ל א"ש דאה"נ דבכה"ת כולה קטן פטור וכמו כן חו"ש מ"מ בשבת דנאמרה במרה ולא ניתנה עדיין השיעורין, קס"ד דגם הקטן יתחייב בשבת לכן נצרך לן קרא מיוחד דפטור וכמ"כ בחו"ש וק"ל.

ב) ולפ"ז אשכחנא מרגניתא טבא ליישב קושית המנחת סולת הג"ל דלכן צוה לקטן להביא המפתחות דאה"נ דכפירוש מיעטה התורה לקטן משבת, ואין כאן סתירת

הסוגיית דיכמות להסוגיא דשבת פ"ז וק"ל.

ג) וזוה עלה בידינו מרגניתא טבא לתרין קושיית הרמב"ן על רש"י, בפרשת תשא [שמות לא,ג] בפסוק ואתה דבר אל בני ישראל לאמר אך את שבתתי תשמרו גו' פירש"י אע"פ שתהיו רדופין ורזיזין בוריוזות המלאכה שבת אל תדחה מפניה כל אכין ורקין מיעוטין למעט שבת ממלאכת המשכן. והרמב"ן שם כתב ע"ז ולא נתכוין אצלי כי לפי מדרש רבותינו באכין ורקין ימעט בשמירת השבת, כי המיעוטים אצלם בכל מקום ימעטו בדבר המצוה בו ואם תדרוש המיעוט בענין מלאכת המשכן יהיה מותר לעשותם בשבת ומפרש שקאי למילה או לפקוד"ג וכיו"ב שהן דוחין אותו עיי"ש ובבעה"ט.

והנה ע"פ שיטות לעיל דח"ש מותר כמלאכת שבת יש ליישב שיטת רש"י, ובהקדם דהנה הקשו המפרשים דלמה לן למעט שאין מלאכת המשכן דוחה שבת מהיכ"ת תדחה דהלא מלאכת המשכן היא מ"ע ושבת היא עשה ול"ת ואין עשה דול"ת ועשה. וכן הקשו עוד דהלא יש עצה אחרת לבנות ע"י גוים, דהיא רק משום שבות ואין שבות במקדש. ועוד הקשו הלא יש עצה דאפשר לבנות ע"י ח"ש למ"ד ח"ש מותר מה"ת.

ו"ל דחדא קושיא מתורצת בחברתה דאה"נ דלגופיה לא איצטריך דמהכ"ת תדחה דהלא אין עשה דוחה ל"ת ועשה, רק דהיה הו"א לבנות ע"י ח"ש שזה מותר, ובכה"ג אין כאן עשה ול"ת של שבת וא"כ יש לן עצה להקדים מלאכת המשכן. ולזה אמר הכתוב אע"פ שתהיו רדופין ורזיזין בוריוזות המלאכה שתרצו למהר ולהקדים המשכן ככל מה דאפשר, עכ"ז שבת אל תדחה מפניה דאף שאין כאן איסור שבת דהא עושים רק ח"ש עכ"ז שבת אל תדחה מפניה, ונמצא דכל הפסוק אתי לח"ש, ולמה, דאה"נ דח"ש מותר בשבת, וממילא יש מיעוט גבי שבת, דח"ש מותר בשבת, דאל"כ לא היה צריך למעט, וא"ש דכרי רש"י דאף שהקרא אתי למעט שבת ממלאכת המשכן עכ"ז המיעוט היא בשבת דשמעין מינה דח"ש מותר בשבת ודו"ק:

הרב מרדכי פינסקי שליט"א
 מח"ס עמק מרדכי ב' חלקים
 מרבני הכולל

חידושים והערות מהספר "עמק מרדכי ח"ג" פרק כירה

לו: מתני' ובית שמאי אומרים נוטלין אבל לא מחזירין. והנה האחרונים הסתפקו מאי טעמא דבית שמאי. והנה כאור שמח ריש פרק ג' כאן ביאר דעת ר"ת ורו"ה באיסור חזרה באינה גרופה וקטומה דרכינו תם ביאר כספר הישר דבסתם חזרה התבטל צונן וגזרינן שמא יחתה בגחלים ועוד איכא טעמא משום מבשל בשבת דאתי להחזיר גם כשלא יהיה מבושל כל צרכו, וכתב שם באו"ש דלאידך ראשונים הא לא שכיח שיטול הקדירה מן הכירה בשבת שיצטרך אח"כ להחזיר וע"כ בראויה לאכילה א"כ שוב אין בה כישול אחר כישול וע"כ טעמא הוה שמא יחתה. אבל דעת הר"מ בפ"ט (והוא שם ה"ג) דכל מאכל אפילו הגיע למאכל בן דרוסאי כל שלא נתבשל לגמרי יש בו משום כישול א"כ הא דאסור להחזיר הוא משום כישול גזירה שמא לא נתבשלה כל צרכה. ועוד כתב דמשום הכי הר"מ פסק דכל שאסור להחזיר אסור לסמוך דמאי נ"מ כיון דמשום כישול הוא גזירה שמא יחזיר קודם שנתבשלה כל צרכה ומשום הכי הר"מ גם פסק דמבעוד יום מותר להחזיר דהא ליכא חשש כישול כלל.

ולפי דברים אלו כדברי הר"מ נראה לכאור טעמא דבית שמאי משום דסברי דכמו באינה גרופה וקטומה אסור להחזיר משום כישול הכא נמי אפילו בגרופה וקטומה אסור להחזיר דמיחזי כמבשל וב"ה סברי דכל שהוא גרוף וקטום לא גזרינן מיחזי כמבשל.

ולפי"ז מש"כ רש"י לבית שמאי דניחא ליה כישוליה ואתי לאחתווי א"ג נתקיימה מחשבתו ומיחזי כמבשל. לפי מש"כ הטעם דילמא אתי לאחתווי שייך דוקא באינה גרופה ומיחזי כמבשל דוקא בגרופה והכא הא איירי בגרופה וקטומה.

מיהו התוס' בסה"ד חמין ותבטיל כתבו לב"ש, דבחמין לא אסרי בית שמאי דליכא למיגזר שמא יחתה ע"כ, הרי דלכית שמאי גם בגרופה וקטומה הטעם הוא שמא יחתה.

ולפי שיטת הרמב"ם יש לבאר ביאור חדש בנמ' לקמן לה. ב"ה אומרים אף מחזירין א"ר ששת לדברי האומר מחזירין אפילו בשבת וכתב רש"י מחזירין אפילו בשבת ביום המחרת והקשו התוס' דלפ"ז הוה ליה למינקט אפילו ביום השבת ולמאי דפירשית דעיקר פלוגתייהו בחול אתי שפיר א"כ, אבל לפי שיטת הר"מ הנה כפירוש רש"י דאיירי למחרת ביום השבת קשה מה שהקשו התוס' ואילו שהר"מ יפרש כשיטת התוס' דחידושא הוה כיון דבערב שבת אסור להחזיר ג"כ אי אפשר לומר כן בדתת הר"מ דלדידיה בערב שבת אין איסור כלל להחזיר וכמוש"כ האו"ש דליכא חשש כישול לכן הר"מ מפרש מחזירין אפילו בשבת רצה לומר אם כבר התחיל השבת דהיינו משהחשיך, דהן באינה גרו"ק לא יתן משום שמא יחתה וגם להחזיר אסור שיש בו גם משום כישול, אבל בגרו"ק לא רק בערב שבת מותר דליכא חשש שמא יחתה וגם ליכא מכשל אלא גם בשבת מחזירין ואמרי בית הלל דהן אין מבשלים ביום השבת עבור השבת עצמו וממילא לא שייך ליגזור בגו"ק מיחוי כמבשל אלא אפילו כליל שבת דהיינו משהחשיך שאז ראוי לבשל דכיון דבאינה גרו"ק הרי הוא זמן ראוי לבשל כו ממילא בגרו"ק נגזר איסור להחזיר משום מיחוי כמבשל כיון דהוא זמן ראוי לבשל קמ"ל רב ששת דלכ"ה מחזירין אפילו בשבת ולא אסרינן משום מיחוי כמבשל ולכן מחזירין אפילו בשבת. שוב ראיתי בבעה"מ קרוכ לסוף דבריו שכתב כן אבל יותר נכון דלא הוי חידושא כמש"כ דלא רק בערב שבת אלא גם בשבת מותר להחזיר. אלא חידושא הוי דלא רק בכיהשמ"ש אלא אפילו בשבת עצמה משחשיכה מחזירין שכתב בסד"ה ועוד כתב וז"ל נראה לנו לפרש בענין אחר לדברי האומר מחזירין ואפילו בשבת שלא תאמר בבין השמשות הוא דמחזירין קמ"ל דהוא הדין דאפילו בשבת משחשיכה מחזירין בגרופה וקטומה ע"כ.

רש"י עד שיגרוף ומעמא פרישנא בפרק דלעיל שמא יחתה כגחלים. דעת רש"י כבר נתבאר דרש"י סובר דלמ"ד דאסור להשהות הוא משום דגזירת הטמנה נגעו בה דאסור כמוסיף הבל אפילו היכא דליכא גחלים אע"ג דלא דמיא ממש להטמנה דלהכי פליגי ביה בין חמין לחבשיל, ועל זה איכא גזירה דשמא יחתה, ועיין רש"י לקמן מא. מתני' וגמ' ותוס' שם ד"ה מוליאד, ועיין פני יהושע שהביא דאיה אלימתא לכאורה מההיא דלקמן בסמוך שתי כירות המתאימות וכו' ואע"ג דקא סליק ליה הבלא מאידך דילמא שאני התם דכיון דמידליא שליט בה אוירא ואי משום שמא יחתה אדרבה יותר יש לחשוש היכי דלא שליט בה אוירא אע"כ דמעמא הוי כרש"י משום דמוסיף הבל.

ועוד יש להוסיף דהיכי דלא השהה ג"כ שייך בה לפעמים משום הטמנה דרש"י

ספר שו"ת אגרות משה, חלק א, סי' קכ"ב, עמ' קכ"ג.

לקמן לח: בעי רב אשי פינן ממיחם למיחם מהו פירש"י מי הוי כמטמין לכתחילה ואסור הרי דמשום הטמנה אתינן לה. והנה אם הניח פח על גבי האש אי הוה כגרופה וקטומה דעת המג"א בסוף סימן רנ"ט דשרי דהוה כגרו"ק, והחזו"א כסימן ל"ז ס"ק ו"א הביא לכאורה ראייה אלימתא דפח על גבי האש אינו כגרופה וקטומה ויש לו דין גחלים והוא ממה שכתב רש"י לו. גבי בעיא דגמ' מהו לסמוך וכתב רש"י גבה עובי שפתה או כסוי שעל חללה.

ונראה דהבעיא בגמ' דמהו לסמוך הרי התם הוא הבישול על ידי הפח שלמעלה אבל השתא בזמנינו שלמעלה יש בכירים כעין שיניים שעליהם משימים הסיד לבשל א"כ אח"כ כשמניח הפח מלמעלה ואפילו כשהניחו בתחילה כבר היה חם שהיד סולדת בו הרי כשהניחו בתחילה הוא לא הניחו משום שכן דרך הבישול אלא שלא יחתה א"כ שוב איכא היכרא שמסלק דעתו מלחתות בגחלים והוה כקטומה וכמש"כ הר"מ בפ"ג דשבת ה"ד לפיכך אם גרף האש או שכסה אש הכירה וכו' שהרי הסיח דעתו מה התכשיל ואין גוזרין שמא יחתה באש. וכמש"כ הר"ן ומשום הכי כל שגרופ וקטום דאיכא הכירא שמסלק דעתו מלחתות בגחלים שרי.

תוס' חמין ותכשיל. באה"ד ואפילו אי סתם חמין ותכשיל לא הוה בשיל כל צרכו וכו'. לכאורה כן נראה מהר"מ דלפי מה שפסק דלא כחנניה מוכח דכמו כן לרבנן דחולקים על חנניה לב"ש אסור להחזיר אפילו חמין שהוחמו כל צרכן כגרופה וכן לבית הלל באינה גרופה וקטומה והנה הר"מ כתב שם ה"ד כיצד תכשיל שלא בישל כל צרכו וכו' או תכשיל שבשל כל צרכו וכל זמן שמצטמק הוא יפה לו אין משהין אותו על גבי האש בשבת, וזה כבר"מ דפסק דלא כחנניה שם בהלכה י' על שמוחר לשהותו על גבי האש כשנוטלים אותו בשבת אסור להחזירו למקומו ואין מחזירין לעולם אלא על גבי כירה גרופה וכו', הרי דבבישול כל צרכו מחזירים אותו כב"ה ומינה דלב"ש אפילו בבשיל כל צרכו אסור להחזירו. וממה שכתב לעולם כלל בזה גם תכשיל כל צרכו א"כ מינה לתוס' דפסקו כחנניה א"כ אותו הדין כגרופה וקטומה אסור להחזיר לב"ש אפילו שלא הניח ואע"ג דבשיל כל צרכו ולב"ה באינה גרופה וקטומה ודו"ק.

לו. לפי מאי דאמרינן דלד"מ לב"ש אפילו כגו"ק אין משהין ולב"ה אין משהין תכשיל ור' יהודה אליבא דב"ש לא משכחת תכשיל בשבת דחמין דוקא ע"י הטמנה.

תוס' מהו לסמוך. ואי מתניתין להשהות תנן קא בעי להחזיר ולהשהות. אבל הר"מ בפ"ג דשבת ה"ז כתב ומותר לסמוך לכירה מבכרב ואף על פי שאינה גרופה

וקטומה ע"כ א"כ האיבעיא להו לא הוה אלא דוקא אם מותר להשהות, ולא להחזיר ולהשהות היכא שאינו מבושל כמאב"ד ובעיא דהכא רק כיון דאסור להשהות באינה גרו"ק אפשר דלסמוך באינה גרו"ק שריא ומסיק דרשיא. וכן הוא ברשב"א, וזה כתב הר"מ שם ה"ו ומותר לסמוך בכירה מבערב ואע"פ שאינה גרופה וקטומה ואילו להחזיר (למ"ד לשהות תנן דכן פסק הר"מ) כתב הר"מ שם סוף ה"י וכל שאין מחזירין עליו אין סומכין לו בשבת היינו דממילא ידעינן דהיכי דסומך מותר לו גם להחזיר.

ב"י רנ"ג ומ"ש אם נתן בה חתיכה חיה מותר וכו' ומדברי הגמ' והפוסקים נראה דלא שרי אלא דוקא במשליך לתוכו אבר חי שא"א להתבשל בלילה דמסח דעתיה מיניה. אבל הרמב"ם כתב בפ' המשנה ח"ל וכשתתבשל בשיל ולא בשיל ישימו בו בעת הטמנתו דבר חי כגון בשר או ירק ויהא מותר להשהות על גבי גחלים מפני שהוא מסיח דעתו. נראה מדבריו שאפילו נתן בה דבר שאפשר לה להתבשל מבע"י כמו ירק וכיוצא בו שרי דכיון שעשה מעשה המוכיח שמסיח דעתו ממנו וכו' אבל לא כן כתב הר"מ שם ה"ח אם השליך לתוכה אבר חי סמוך לבין השמשות נעשה הכל כתבשיל חי ומותר לשהותו על האש. הרי דוקא סמוך לבין השמשות וכן העיד שם בכסף משנה. ולכאורה צריכים אנו לומר שמש"כ בדוקא הוא וחזר בו ממה שכתב בפיה"מ וכמש"כ כאן הב"י דמדברי הגמ' והפוסקים נראה דלא שרי אלא דוקא במשליך לתוכו אבר חי שאי אפשר להתבשל בלילה.

לח. גמ' איבעיא להו עבר ושהה מאי. בדברי הר"מ בפ"ג ה"ט נחבטו בו רבים והכסף משנה האיר הדברים על פי גירסת הרי"ף, והביאו הר"ן וכבר כתבו הרמב"ן במלחמת ה' ד"ה ועוד כתב. ובאנו בזה רק ליתר דיוקים בלשון הר"מ שכלל כמה וכמה הלכות בדברים קצרים. כתב הרי"ף דמשהין על אינה גרופה וקטומה דוקא מצטמק ורע לו. ואם שהה עליה מידי דלא בשיל כל צרכה אסור. דזה הגמ' דגורו על השוכחין אבל היכא דשכחו על כירה שאינה גרו"ק מידי דבשיל כל צרכו ומצטמק ויפה לו וזאת היא הגמ' איבעיא להו עבר ושהה מאי ולא איפשטיה ולכן פסקינן לקולא וצריך לומר כמש"כ הכסף משנה בדברי הרי"ף עבר ושכת. והכא איירי בבשיל כל צרכו אבל הכמשל ממש בשבת הלכא כר' יהודה דבשונג יאכל למוצאי שבת בין לו בין לאחרים. ובמויד יאכל למוצ"ש לאחרים ולא לו.

והנה הא דמשהין על אינה גרו"ק ומצטמק ורע לו כתב הר"מ בתחילת ה"ה תבשיל חי שלא בשל כלל או שבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו מותר לשהותו על גבי האש וכו' ואם שכח או אפילו במויד ושהה עליה מידי דלא בשיל כל צרכה זהו הגמ'

דגורו על השוכחין וגמ' מדמה שוכחין למזידין אלא דבמזידין כתב הר"מ בתחילת ה"ט כל תבשיל שאסור לשהותו ואם עבר ושיהה אותו אסור לאוכלו עד מוצאי שבת וימתין בכדי שיעשו. ומאחר דגורו עליה כמו מבשל במזיד לפיכך דינה מה שכתב הר"מ וימתין בכדי שיעשו אבל כל זה לענין לאוכלה בשבת עצמה אבל למוצאי שבת מ"מ אינה כמזיד ממש דאסורה לו לאוכלה ורק לאחרים מותר. כיון שלא בישל בשבת עצמה ורק הישהה לכן רק ימתין. וכל זה בדלא בשיל לגמרי ממש וזהו שכתב הר"מ כל תבשיל שאסור לשהותו ואיירי הר"מ כמו שכתב אם עבר. והר"מ המשיך וכתב ואם שכח דהיינו לתבשיל שכתב דלא בשיל כל צרכו הוא אסור עד מוצאי שבת. ומאחר דלא היה כאן איסור בכונה לכן מותר לאכלה מיד במוצ"ש ואין צורך לשהות בכדי שיעשו. ואם תבשיל שבשל כל צרכו ומצטמק ויפה לו זהו בעיא דגמ' ומאחר דלא איפשטיה כתב הר"ף דנקטינן לקולא, וזה שכתב הר"מ מותר לאכלו מיד בשבת. ודינא דבשיל ממש כתב הר"מ בפ"ו הכ"ג כר' יהודה דבשוגג יאכל למוצאי שבת בין לו בין לאחרים ובמזיד יאכל לאחרים. וזהו מה שהעלינו בשיטת הר"מ שהוא כמו הר"ף.

תוס' שכח קדירה וכו' אע"ג דקימ"ל כחנניא הכא בעי בדלא בשיל כמאכל בן דרוסאי. כתב בכ"י רנ"ג ד"ה כל דבר לדעת רש"י ור"י בבבשיל ולא הגיע למאכל בן דרוסאי מיבעיא ליה. אבל לכאורה לא כן כתב כאן רש"י שכתב דבעי אליבא מאן דאסר. והיינו אע"פ דקימ"ל כחנניא כמש"כ רש"י לעיל ד"ה ורב ששת נמי. ודברי הב"י הם פירוש התוס'.

בא"ד אי גמי בעי אפי' בקידרא חייתא. ולמאי דפסקינן כרב נחמן בר יצחק א"כ בשוגג נמי לא יאכל אבל הר"מ בפ"ג שם ה"ח כתב תבשיל חי שלא בשל כלל או שבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו מותר לשהותו על גבי האש בין בכירה וכופח בין בתנור הרי דמותר להשהות קדירא חייתא.

תוס' בשלמא לרב נחמן בר יצחק וכו' תימה לר"י וכו' והא דשרי בברייתא שוגג היינו בבשיל כמאכל בן דרוסאי. לא זכיתי להבין דהא בבשיל כמאכל בן דרוסאי מותר לכתחילה דהכא כחנניא קיימינן כמש"כ התוס' ד"ה שכח קדירה וא"כ מה שוגג ומזיד איכא דאיתא בברייתא בשוגג יאכל במזיד לא יאכל.

גמ' תניא כוותיה דאביי. הר"מ פ"ג ה"ה פסק כאביי דבתנור אין סומכין לו ובברייתא דמיתיה תניא כוותיה דאביי. ומתני' דתנור שהסיקוהו לא יתן איירי להשהות וכן כתב הר"ף משום דפסקו כרבנן דחנניא.

אמנם אע"פ דפסקינן כרב אדא בר אהבה דבתנור גם בגרופה אין משהין דלפי"ז שפיר מצינו למימר דלסמוך לתנור שפיר דמי וכדחיי"ת רב אדא בר אהבה, מ"מ מצינו גם לפרש דאע"פ דהכי הוא בתנור דמתני' מתפרש דאע"ג דגרופ וקטום על גביו אסור מ"מ גם לסמוך לא אסור ומשום הברייתא דמייתי תניא כוותי' דאביי אע"פ דמתני' מתפרש כרב אדא בר אהבה מ"מ אין סומכין לו משום דין הברייתא אבל לא שכן הוא ביאור המשנה. והמ"מ בה"י כתב על מה שפסק הר"מ שם דאין מחזירין לתנור דאיירי אפילו בתבשיל שנתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו דאי במצטמק ויפה לו כבר ביאר כן הר"מ שאסור אפילו לשהות כל שכן להחזירו. ואין צריך לזה דמתוכו מוכח דלעיל הלכה ה' הר"מ חילק בין נתבשל כל צרכו או לא ואילו הכא בהלכה י' לענין חזרה כתב סתמא ואין מחזירין לתנור ולא לכופח וכו' אע"פ שגרף או כסה מפני שהבלק חם ביותר. משמע דלא שנא אפילו בנתבשל כל צרכו ומצטמק ורע לו אין מחזירין.

תוס' תנור שהסיקוהו. כדמשמע בפ"ק (יח:) רשרינן קידרא חייתא. ועיין גליון הש"ס. ולא הבנתי הא בקידרא חייתא דשרי היינו אפילו לא בשיל כמאכ"ד דמסיח דעתא ואינו בא לחתות בנחלים וכמש"כ הר"מ פ"ג ה"ח. והתם בתנור איירי דממילא מש"כ התוס' דבתנור איירי דקאי אהא דקתני וכו' גם לא הבנתי הא מפורש דבתנור איירי. ובתו"י כתבו ומתני' אי להשהות תנן אתיא דלא כחנניא ג"כ אינו מוכן הא דינא דקידרא חייתא הוא לכו"ע והא הר"מ פסק דלשהות תנן ואעפ"כ כתב הדין דקידרא חייתא שם.

תוס' אילימא בשאינה גרופה לא הוה מצי למיפשט. ואעפ"כ אין זה סותר הדין. ואפילו אי סבירא לן בגרופה וקטומה על גביו אסור כרב אדא בר אהבה מ"מ באינה גרופה אין סומכין דלא ככירה דמותר לסמוך. אלא דמ"מ הוכחה לכך דאסור לסמוך כדסבירא ליה לאביי ליכא. ומ"מ כן הלכה כמש"כ הר"מ בפ"ג ה"ז הכופח הרי הוא בתנור וכו' ולא סומכין לו וכו' אע"פ שגרף או גרפה באפר.

לט. תוס' מעשה והביאו סילון. כי היה מוקף מחיצות מכל צד. והר"מ בפיה"מ סלון צנור גדול יהיה עשוי מחרס או עופרת או זולתם. וזה כפירוש הר"י.

גמ' מי סברת מעשה טבריא. אם מפרשינן דלא יטמינה בחול משום הטמנה א"כ מעשה דאנשי טבריא מתפרש לכו"ע דאסור משום הטמנה אלא דאם ארישא קאי אזי הוא פלוגתא דלת"ק הוא תולדה דחמה ואסור מדרכנן ולר' יוסי הוא תולדה דאור ואסור מדאורייתא.

תוס' כל שבא. דערוי הוי ככלי ראשון. ומסתימת הר"מ בפכ"ב ה"ה דעתו כרשב"א דעירווי ככלי שני.

תוס' שטא יטמין ברמין. דאין דרך לחממן כל כך שלא יהיו נשרפין. דלא כרש"י שכתב בר"ה בתולדות האור כגון אם הוחס הסודר הזה כאור מתחילה. הרי דגם בסודר שייך שיחם הסודר באור. אלא דמ"מ שרי ר' יוסי הפקעה דסודרין שהוחמו כחמה דלא גזרינן אטו תולדה דאור כדאמר לעיל. כן הוא לרש"י. וקצת יש לדקדק דמהתוס' משמע דאם היה שייך סודר שיתחמם כאור היה שפיר ר' יוסי גזר והא דחמא קאמר דלא גזר אטו תולדה דאור. ופשטות משמע דלא צריך לבדוק כל מקרה דתולדה דחמה אם שייך למעות כינו לתולדה דאור דפשטות משמע דלר' יוסי דלא גזר בתולדה דחמה היינו משום דדינה כחמה עצמה דאין דרך כישול בכך. אלא דלרבנן חיישינן שיאמרו תולדות האור נינהו.

תוס' מפני שמזוי. ומפרש ר"ת שמזוי עפר שהוא מוקצה ממקומו. הר"מ כפיה"מ כתב כי הוא אוסר וכו' אלא מפני טלטול העפר שהוא אסור לדברי הכל ע"כ ומה שכתב שהוא אסור לדברי הכל פירושו ולכן הכא דהוה טלטול מן הצד סבר ר' יוסף דאסור משא"כ לרבה. אבל לחכמים בלאו הכי אסור דהוה תולדה דחמה וא"כ הר"מ מפרש כפי" ר"ת.

והנה לכאורה יש לתמוה מאי משני סתם גג לית ביה עפר הא מ"מ אסור משום תולדה דחמה אלא דעל זה ראינו שכתב הרשב"א דרשב"ג ס"ל כהא כר' יוסי דתולדה דחמה מותר. ואמנם פלוגתא דרבה ור' יוסף הוה דוקא אליבא דר' יוסי מאי מעמא אסור דלרבנן בלאו הכי אסור דתולדה דחמה הוא וכן סתם הר"מ כפי"ט דשבת ה"ג המפקיע את הכיצה בכגד חס או כחול וכו' אבל גזרו עליהן מפני תולדות האור.

שם: גמ' מאי רחיצה. דנפיק מסוגיא הכא ולקמן דבשבת אסור לרחוץ כל גופו אפילו בבית שהוחמו מערב שבת ואפילו בצונן עתוס' בין בחמין בין בצונן. אבל חמין שהוחמו בער"ש למחר רוחץ פניו ורגליו. אבל להשתטף בצונן משתטף כל גופו, ועיין בר"מ פכ"ב דשבת ה"ג. וביו"ט מחמם מים לרחוץ פניו ורגליו אבל כל גופו אסור. אבל הוחמו בעיו"ט באנו למחלוקת דלהר"ף והר"מ רוחץ בהן כל גופו, וכיאר הר"ן דרחיצה אסורה ביו"ט משום גזירת מרחץ א"כ היינו דוקא בהוחמו ביו"ט ודוקא מרחץ למרחץ אבל במרחץ עצמו אסור משום גזירת מרחץ. אבל התוס' ושאר ראשונים סברי הא דאסור להחם ביו"ט הוא אינו משום גזירה אלא מעיקר הדין

שערי הלכות

עה

כמש"כ התוס' בד"ה וב"ה מתירין משום דאינו שוה לכל נפש לכן גזרין עיו"ט אטו יו"ט. ויש לדקדק בדברי הרשב"א דנראה שדעתו דבהוחמו עיו"ט רוחץ כל גופו ואח"כ כתב שבמרחץ דוקא בצונן ובסמוך יבואר דלהר"מ גם במרחץ מותר, וא"כ כל זה כשיטת הר"ף והר"מ ואילו לעיל בד"ה ובית הלל מתירין תפס כשיטת התוס' דרחיצת כל הגוף אסורה מן התורה, א"כ בהוחמו עיו"ט יש לגזור עיו"ט אטו יו"ט.

תוס' אלא אם כן. נראה לר"י דווקא שמחמם אותם לצורך שתיה. כמש"כ רש"י ראויין לשתיה דמחים להו לשתיה ואי בעי רוחץ בהן פניו.

תוס' וב"ה מתירין. כבר כתבנו דדעת התוס' דמים שהוחמו בעיו"ט אסור לרחוץ כל גופו כמו בשבת. אבל השו"ע הוא שיטת הר"ף בשם גאון וכן הר"מ. דכיו"ט מותר לחוץ כל גופו אפילו באחד. והרשב"א כתב כן דלקמן מ. קאמר חמין שהוחמו מע"ש למחר רוחץ בהו פניו ידיו ורגליו אבל לא כל גופו אבר אבר ואצ"ל חמין שהוחמו ביו"ט. ולא תני וה"ה לחמין שהוחמו מעיו"ט שמעינן מינה דדוקא הוחמו ביו"ט אבל הוחמו בעיו"ט רוחץ בהן כל גופו אבר אבר ע"ש. וכתב הר"ן ודוקא מחוץ למרחץ כגמ' דדוקא משתמף בבית החיצון אבל לרחוץ לא. אבל מחוץ למרחץ שרי אפילו לרחוץ כל גופו. ומעמא כיון דהוה מחוץ למרחץ שוב לא יאמרו שהחמין הוחמו ביו"ט ואע"פ דמותר לרחוץ כל גופו בחמין שהוחמו בעיו"ט מ"מ הכא כגמ' אסור דהא איירי במרחץ ומותר דוקא מחוץ למרחץ.

ולכאורה הדבר תמוה דאיך הר"מ השמיט לכתוב שמותר דוקא מחוץ למרחץ דהא דין עיקרי היא. אבל המבואר בר"מ בפ"א דיו"ט הט"ז רחיצה וסיכה הרי הן ככלל אכילה ושתיה וכו' לפיכך מחמין חמין ביום טוב ורוחץ בהן פניו ידיו ורגליו אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ וחמין שהוחמו מערב יום טוב רוחץ בהן כל גופו ביום טוב שלא גזרו על דבר זה אלא בשבת בלבד ע"כ, ואשר נאמר בדבריו דאע"פ שגזירת חמין הוא גם איו"ט כמש"כ אבל כל גופו אסור משום גזירת מרחץ אבל על מים שהוחמו בעיו"ט לא היתה הגזירה על זה, ואשר ממילא מותר לרחוץ ביו"ט במים שהוחמו בעיו"ט גם במרחץ עצמו כמש"כ הר"מ. ובביאור הגר"א סי' תקי"ט דייק מהא דאמר מרחץ שפקקו נקביו מע"ש למוצ"ש רוחץ בו מיד ולגבי יו"ט כתב פקקו נקביו מעי"ט למחר נכנס ולא כתב למוצאי יו"ט כיון דכיו"ט מותר.

ולפי"ז יש לכאור דאמר כגמ' כשבא הדבר לפני חכמים אמרו אע"פ שאין חמין שלו מחופין בנסרין בזה אמר כיון שהוחמו בעיו"ט לכן אפילו אין מחופין בנסרין וכמו שכתב רש"י מחופין בנסרים ולא היוצריכין לחוש שמא נחממו בשבת מחומו

של מרחץ ורוצה לומר כיון דיש אפשרות של רחיצה בהיתר ממילא לא יתלו שהמים הוחמו ביו"ט רק בעיו"ט.

אלא שיש לדקדק הא לשון הברייתא הוא למחר נכנס ומויע ויוצא ומשתטף בבית החיצון דמשמע דמשתטף אין רוחץ לא וגם דוקא בבית החיצון. וכמו"כ איתא באמר רב יהודה מעשה במרחץ של בני ברק.

הוס' בין בחמין וכו' אפי' חמין שהוחמו מער"ש וכו' כמש"כ רש"י והאי תנא וכו' בחמין שהוחמו מע"ש.

מ: גמ' ובלבד שלא יביא קומקומום של מים חמין ויניחנו על בני מעים בשבת. לא ידענא אמאי הר"מ בפכ"ב ה"ד השמיט להאי הילכתא. והר"ף הביאו.

והנה מלשון הגמ' ויניחנו על בני מעים בשבת משמע דיש בו גם איסור משום שבת. והתוס' בד"ה ובלבד שלא יביא קומקומום, כתבו פירוש כל זמן שהאלונטית שם וכו' אי נמי וכו' אטו שחיקת סממנים דלא כרש"י שכתב שלא ישפכו עליו ונמצא רוחץ בשבת בחמין וי"ל דהר"מ לא כתבו משום דאם נפרש כרש"י א"כ קשה כמש"כ המהר"ם שהתוס' מייאנו בפירוש רש"י דאם כן הוה כגזירה לגזירה דרחיצה בחמין גופא הוה גזירה שמא יבוא להחם בשבת וגם פירוש התוס' שהקדימו פירוש כל זמן שהאלונטית שם ואתי לידי סחיטה דמהגמ' לא משמע דאיירי כשעדיין האלונטית שם וגם הגמ' לא איירי בדיני סחיטה, ואי משום דמיהו כרפואה קצת דוחק אמאי גרע מאלונטית שמוחר להניחו על בני מעים. ולכן הר"מ מפרש דאינו ענין דוקא לשבת אלא דאשמעינן דמשום דיני שבת אין איסור להניחו דלא גרע מאלונטית ואינו אסור אלא משום סכנה וכיון דגמ' אמרה לדינא דהנחת האלונטית כמו"כ אמרה להאי דינא דהנחת קומקומום.

תוס' מפני שמפשיר. ויבא להחם חמין לרחוץ גופו. אבל הר"מ ביאר דהוא משום גזירה דחמין כאן שכתב בפכ"ב דשבת ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין. ושני הסברות ברשב"א.

מ"ב: תוס' הצלה שאינה. דלא בשל טבל מיירי. קשה לי על רש"י דמאי משני בגולפי חדתי הא מ"מ הוא טבל והוא מוקצה ואסור לטלטלו והוה נוטל כלי לדבר שאינו ניטל בשבת. ולתוס' ניחא דלא איירי במוקצה אלא בטירחא שאינה מצויה אם התירו לטרוח אפילו בדבר הניטל וי"ל כמו דמשני בסמוך טבל מוכן הוא אצל שבת. אמנם

התוס' כתבו דאיירי דאין לו פירי אחרינא אבל כתבנו דמסתמת הר"מ איירי אפילו דאית ליה פירי אחרינא.

מג. טבל מוכן הוא. ונראה דנקט עבר כגון דלית ליה פירי אחרינא. אבל הר"מ בפכ"ה הכ"ה סתם הדברים דאפילו אית ליה פירי אחרינא מתוקן הוא.

ונראה דבמודד לא יאכל עד מוצ"ש (משא"כ מבשל דאסור עולמית) היינו דאסור לאכלו אבל מ"מ מתוקן הוא א"כ אי זה מוקצה והוה דבר הניטל בשבת. וזהו שכתב הר"מ שם ואם עבר ותיקנו הרי הוא מתוקן.

בא"ד לאו פירכא היא וכו' והרשב"א הוסיף בביאורו יש לומר דאינו דומה לטבל שאפשר שיפקיע איסורו ממש משא"כ בביצה שאי אפשר להפקיע איסורו. וכל זה בלשון רש"י מוכן הוא שאין בו מוקצה אלא איסורו. ודו"ק.

תוס' ושני ליה. ואם נאמר דלרב יוסף לא אתיא מתניתין כר' שמעון וכו' כדי לאוקמי מתניתין כר' שמעון. כונתם דלעיל ד"ה בעודן עליו כתבו התוס' דמתני' גמי כר' שמעון דאע"ג דכופין את הסל לא חשיב ביטול כלי מהיכנו כיון דבידו מיד להפריחן. מ"מ בנר כיון שבעת שדולק אסור לטלטלו חשיב ביטול כלי מהיכנו לאותו זמן. ומ"מ הדין דמתני' ואין ניאותין אולא גמי כר' שמעון כמש"כ התוס' לעיל ד"ה דאין ניאותין והכא קאמרי דאפילו תימא דמתני' לא כר' שמעון דאין זה נחשב ביטול כלי מהיכנו מ"מ רבה דאית אין כלי ניטל אלא לדבר הניטל בהצלה מצויה מ"מ אית ליה גמי הדין דאסור לטבל כלי מהיכנו. ואיצטריך למימר דהצלה שאינה מצויה לא התירו כדי לאוקמה מתני' כר"ש.

מד. רש"י אי לא שרית ליה וכו' אבל במוטל לחמה לא שרי. היינו דלא שרי להדיא כמו מפני הדליקה.

א"כ שוב הדרין לפלוגתיהו אי הופכו ממטה למטה או מניח עליו ככר או תינוק דתליא בפלוגתא אי שרי לטלטל מן הצד, וכיון דפסקינן דשמייה טלטול א"כ מת המונח בחמה מניח עליו ככר או תינוק או יושבין שני בני אדם. והוה הר"מ בפכ"ו הכ"א והכ"ב. וזה שכתב רש"י לא שרי דהיינו דבמוטל בחמה לא שרי לטלטלו להדיא.

שם: תוס' ומה נר. תקשי ליה מנר של מתכת דשרי ר' יהודה. ונראה דרש"י תירץ

זאת בסה"ד הניח עליו מעות. ולא דמי לנר של מתכת דשרי ר' יהודה דהתם בלא יחדו. הרי דרש"י מפרש דהתם איירי דלא יחדו לנר. ודיוקא דברייתא חוץ מן הנר שהדליק בה באותה שבת אבל לא הדליק בה באותה שבת וגם לא יחדה שרי.

ואין להקשות דא"כ גם הכא נימא מטלטלין נר חדש ולא ישן בלא יחדו. דזה אינו וההבדל הוא הנר חדש או ישן הוא בעצמותו שונה מהדין היכי שיחדו לכן היה צריך התנא להודיענו שכן הוא ומאחר דלא תנא כן דמטלטלין נר חדש ודוקא אם לא יחדו משמע דאין נ"מ. ואפילו יחדו מטלטלין. אבל בברייתא דר' יהודה יש לפרש חוץ מן הנר שהדליק בו בשבת וה"ה אסייחדו. שזה נכלל באמרם חוץ מן הנר שהדליקו בו בשבת.

והנה גמ' דלקמן מו. דמשני ר' זירא תהא משנתינו שלא היו עליה מעות כל ביה"ש שלא לשבור דבריו של ר' יוחנן. התם נמי יש לפרש המשנה בזמן שיש עליה מעות הכונה בזמן האוסר, דהיינו או היו עליה ממש או בין השמשות שהוא אוסר כמו בהיו עליה.

אמנם רש"י פירש שם כד"ה תהא משנתינו. יותר בפשטות דהכי תידוק מינה טעמא דיש עליה מעות כשקידש היום הא אין עליה כשקידש היום שרי.

מו. תוס' דחוליות בין גדולה בין קטנה אסורה. קשה לר"י דפ"ב דביצה וכו' אבל דעת הר"מ נראה שהוא כמו התירוץ הראשון שתירצו התוס' בביצה כב. ד"ה דבית הלל סברי. שהקשו שם כמו כן ותירצו דיש לומר דהתם מיירי בשבת והכא מיירי ביו"ט ולא החמירו חכמים הואיל ואין בנין בכלים. והנה הר"מ בפכ"ו הי"א כתב מגורה של חוליות בין גדולה בין קטנה אין מטלטלין אותה שמא יחזירנה בשבת היו בה חדקים והיא נראית כבעלת חוליות וכו' וכפכ"ב הכ"ו ואין מחזירין מגורה של חוליות וכו' ואם החזיר פטור שאין בנין ואין סתירה בכלים. ואילו בפ"ד דיום טוב הי"ג כתב כלים שהן מפוצלין כגון מגורה של חוליות וכסא ושולחן שהן חתיכות חתיכות מעמידין אותה ביום טוב והוא שלא יתקע ע"כ הרי הר"ן כתב מפורש כלים שהן מפוצלים כגון מגורה של חוליות היינו דלא מיירי שהחוליות מחוברין אלא שחלוק שבת מיו"ט וכמש"כ שם התוס'.

שם: גמ' הכי השתא התם אדם יושב ומצפה אימתי תכבה נרו. ראיתי שהקשו דהא כיון שנתן כל כך שמן בנרו וראוי הוא רוצה שתדלוק ואמאי יושב ומצפה אימתי תכבה.

שערי הלכות

עט

אבל רבינו חננאל פירש אדם מצפה מתי תכבה גרו ויסתפק מן השמן ומכין ליה הדי דהכונה דמצפה מתי יוכל ליהנות מהשמן שטיפטף לכלי.

שם כי לא מכיין שרי ר' שמעון לכתחילה. ראיתי קושיא נאה דהא אמרינן בגמ' סנהדרין פד: גבי הבן מהו שיקיז דם לאביו דרב לא שביק לבריה למשקל ליה סילוא, פי' דילמא חביל מר בריה דרבינא לא שביק לבריה למיפתח ליה כוונה דילמא חביל והוה ליה שגנת איסור פי' לא יוסיף פן יוסיף. ופריך אי הכי אחר נמי ומשני אחר שגנת לאו בנו שגנת חנק ע"כ. א"כ תקשה הכא נמי בכלאים הוה שגנת לאו אבל בשבת אם יכבה הוה שגנת סקילה.

אבל י"ל דחכמינו ודאי שעשו שגם שגנת לאו יהא האדם נוהר ולא רק שגנת סקילה דשבת אם יכבה. אבל התם גבי ריפוי שאני כיון דצריכים לרפאות את האדם דהיינו אביו. ולכן כיון דאם אדם אחר מרפאו הוי רק לאו (דכל ישראל החדירו על חבלת חבירו דכתיב לא יוסיף בן יוסיף) לכן גבי בן אדם אחר הקילו.

מז. תוס' בגלילא שנו. ומפרש ר"ל בגלילא שנו שהיה להם רוב שמן ולהכי לא במלי. ורבינו חננאל פירש בגלילא שנו שדרכם להדליק בשברי פתילות. וכיון שדרכם להדליק בשברי פתילות נעשו מוקצות בשבת. לכאורה משמע מדבריו דאין זה תלוי אם היה להם רוב שמן או אין בגדי פשתן מצויין להם אלא רק שכן מצו להדליק גם בשברי פתילות. ור"ת הוא כמו פירוש רב נסים גאון.

הרב דוד שימירית
ראש כולל רינת מרכזי
קרית אונונואר - ירושלים עיה"ק

בקבלת שבת בהדלקת הנר

מזן כס' רס"ג בסעי' ה' פסק כשידליק יברך ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של שבת אחד האיש ואחד האשה, גם כיו"ט צריך לברך להדליק נר של יו"ט, וכיום הכיפורים בלא שבת יש מי שאמר שלא יברך ח"ל ס' תר"י ובהג"ה יש מי שאומר שמברכין קודם ההדלקה, ויש מי שאומר שמברך אחר ההדלקה ומברכין, וכדי שיהא עובר לעשייתו לא יהנה ממנו עד לאחר הברכה ומשימין היד לפני הנר אחר ההדלקה ומברכין ואח"כ מסלקין היד זה מקרי עובר לעשייתו וכן המנהג.

וכתב המ"א בס"ק י"ב על דברי הרמ"א ד"ה אחר ההדלקה, דאם תברך קבלה לשבת ואסורה להדליק, וא"כ כיו"ט תברך ואח"כ תדליק וכ"כ בסוף ספר הדרישה בא"ע בשם אמו, אבל אין חכמה לאשה וכו' דלא חילקו חכמים כמ"ש בס' קנ"ח ע"ש, וכ"כ התוס' פסחים דף ז: וז"ל התוס' בד"ה על הטבילה. אעפ"כ אומר ר"י דאין לגעור בגשים שמברכות אחר הטבילה כיון דאיכא טבילת גר דלא מצי לברך לא חילקו, וכן בגטילת ידים לא חילקו, בין נבטילה של אחר בית הכסא דלא מצי לברך קודם.

והרעק"א בהגהותיו על השו"ע מעיר ח"ל לענ"ד דהא תינח להבה"ג דהדלקה היו קבלת שבת ולהסוברים דאפילו תנאי לא מהני א"כ בשבת החיוב לברך אח"כ י"ל דלא חלקו חכמים כיו"ט, אבל כיון דקיי"ל דלצורך מהני תנאי וע"כ דס"ל לעיקר כהפוסקים דתנאי מהני אלא שלא לצורך חיישינן להפוסקים דלא מהני תנאי, ומש"ה מברכים אחר הדלקה ל"ש להחמיר כיו"ט להנך פוסקים וכמ"ש המג"א ס"ק פ', וא"כ לא שייך לומר דלא חלקו חכמים, דהא לא תיקנו חכמים מידי בשבת דמדינא גם בשבת מברכים תחלה. ודו"ק. וממשיך הגרעק"א ובעיקר הדין בשבת דאין מברכין קודם, דהוי קבלה. איני מבין דהא מדלקת כמה גרות לא אמרינן דאחר הדלקת נר אחד הוי קבלה דאיך מדלקת האחרים וע"כ דהקבלת שבת כגמר הדלקה, א"כ פשיטא דהברכה לא עדיף מהתחלת הדלקה וצ"ע.

ובסעיף עצמו שפסק השו"ע לא הזכיר מפורש בשו"ע שמברכת ואח"כ מדלקת, אלא

שכב"י מעיר בפשטות על דברי השבולי הלקט שמשמע שמכרכת ואח"כ מדלקת שאין חושש למעם שמקבלת שבת בשעת הברכה. ח"ל השיבולי הלקט יש אנשים שמדליקין הגר בפתילה ואחר שברכו והדליקו הגר משליכין הפתילה לארץ, וגם בה"ג אוסר להדליק גר תנוכה אחר גר שבת ותימא להרב בנימין שאם תאמר שהברכה חשובה קבלת שבת א"כ יהא אסור להדליק ע"כ. ועונה על זה הכ"י. ונראה שאפשר לומר שדעתם דבהדלקת הגר היא הקבלה וכדברי בה"ג וכל גרות שמדלקת לכבוד שבת כחד חשיכי ושרו משא"כ בכביית פתילה שהדליקו בה.

זוהי הסברא שהקשה הגרעק"א על הפוסקים דאין מברכים קודם הדלקה שכל הגרות כחד חשיכי ואינו מקבל שבת בברכה אלא בגמר הדלקת הגרות וכמו שמדגיש הכ"י שזה לשון הבה"ג. אבל סברת המ"א שמה שמכסה עיניה מיד אחר הדלקה ומכרכת ופותחות עיניה אחר הברכה ורואה את הגר מיקרי עובר לעשייתו, צריך להבין דאיזה עובר לעשייתה יש דכיון שמדלקת קודם ברכה, ומה יש בהנאה שנהפך לעובר לעשייתה ועוד שזמן ההנאה בלילה.

והשו"ע בסעיף י' פסק לבעל הלכות גדולות כיון שהדליק גר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, ועל פי זה נוהגות קצת נשים שאחר שברכו והדליקו הגרות משליכות לארץ הפתילה שבידין שהדליקו בה ואין מככות אותה, ויש אומרים שאם מתנה קודם שתדליק שאינה מקבלת שבת עד שיאמר החזן ברכו, מועיל. ויש אומרים שאינו מועיל לה. ויש חולקים על בעל הלכות גדולות ואומרים שאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הגר אלא בתפילת ערבית שכיון שאמר החזן ברכו הכל פורשים ממלאכתם, ולדידן כיון שהתחילו מזמור שיר ליום השבת היו כברכו לדידהו. וכהג"ה והמנהג שאותה אשה שמדלקת מקבלת שבת שהדליקה אם לא שתתנה תחלה ואפי' תנאי כלב סגי, אבל שאר בני הבית מותרים במלאכה עד ברכו.

וא"כ לפי הכלל שיש בידינו ברעת השו"ע שיש ויש הלכה כו"ש האחרון וא"כ כאן הלכה כו"ש האחרון שחולק על בעל ההלכות גדולות וסובר שאינו מקבל שבת בהדלקת הגרות אלא בברכו, דהלכה זו מחולקת בצורה שהובא היש הראשון שהוא בעל הלכות גדולות ועליו את החולקים אם מועיל תנאי בזה או לא מועיל תנאי, ואחרי זה הובא דעת הרמב"ן והרשב"א הרא"ש ורבינו ירוחם והרב המגיד והגהות מיימונית שאינה מקבלת את השבת בהדלקת הגר אלא בברכו.

וא"כ הלכה כו"ש בתרא דהיינו ברעת הרמב"ן והרשב"א וכן פסק הרמ"א שהרי הביא שהמנהג ביחם לאשה המדלקת שקיבלה שבת בהדלקה ושאר בני הבית רק

בכרכו. ומדייק מזה המ"א בס"ק י"ח ואם האיש מדליק ליכא מנהגא ומותר במלאכה, ומ"מ טוב להתנות, ע"כ. זאת אומרת שלאיש שאין מנהג כמו הפסק שלא כבה"ג. וא"כ כיון שזה רק מנהג לנהוג כדעת בה"ג ובוה המנהג שמהני תנאי, א"כ למה שלא תתנה שאינה מקבלת שבת בשעת הדלקה ורק לאחר שיסתיים ההדלקה ותברך ואח"כ תדליק שזה בודאי עדיף מצד עובר לעשייתם. ומסיק מקושיא זו המ"א בס"ק כ' ח"ל ומ"מ נ"ל דאין להתנות כי אם לצורך מאחר שיש חולקים, דאל"כ תברך תחילה ותתנה, ועיין סעיף ה'.

וצריך להבין את המ"א דאם המנהג שתתנה למה שלא תתנה לכתחילה ואלא שהמנהג שתתנה רק לעת הצורך ואיזה מנהג זה שתתנה רק כשתרצה דכיון שהפסק הוא לא כבה"ג והמנהג כבה"ג. ומה שיך מנהג שתתנה, ולכתחילה תחוש ל"א שאין מועיל תנאי.

ויותר נראה לומר שהמנהג הוא לנהוג כבה"ג וכדעת בה"ג נפסק כמ"ד שתנאי מועיל אבל לכתחלה יש לחוש לדעת הסוברים שתנאי לא מהני זה ענין של הפסק, ובפסק יש לכתחלה ובדיעבד והיתר רק לצורך לחוד.

והר"ן בפרק כמה מדליקין דף י' מדיף הרי"ף בד"ה ומדאמרינן דגר חנוכה וגר ביתו דביתו עדיף משום שלום ביתו, מביא את מחלוקת הבה"ג עם הרמב"ן, והרא"ש סוף פרק כמה מדליקין פסק מהסוגיא שם דאין קבלת שבת תלוי בהדלקת הנר אלא בתפילת שבת והוא מברכו. ונראה לכאור דמוכא בפוסקים שני טעמים להדלקת הנר, א' מצד עונג שבת שיוכל לאכול את הסעודה מתוך עונג עם ראיית האור. וטעם שני משום שלום בית שלא ישל בעצים ובאבנים. וכך אומרת הגמרא בפרק כמה מדליקין כדף כה: הדלקת נר בשבת חובה ובשם רב נחמן בר רב זבדא ואמרי לה רב נחמן בר רבא בשם רב. ואומר רש"י בד"ה חובה. כבוד שבת הוא שאין סעודה חשובה אלא במקום אור כעין ימא בפרק בתרא דיומא (דף עה:). ובתור"ה הדלקת נר בשבת חובה. פ' במקום סעודה דחובה היא שיסעוד במקום הנר משום עונג. ובגמרא כדף כג: אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. ובסי' תר"י סעיף ב' מביא הטור וכתב א"א הרא"ש שיש לברך עליו כמו בשבת. והב"י מביא כ"כ במס' יומא ופירש הטעם משום שלום בית [ופי' האחרונים שלא ישל בעץ ואבן]. ואחרי כן מביא את הסמ"ג ח"ל ובסה"מ כתב יום הכיפורים שחל להיות בשבת מדליקין בלא ברכה הואיל ואינו בא לצורך אכילה.

וזהו הנפ"מ בין הטעמים לגבי יוהכ"פ שאם עיקר הטעם של הדלקת נרות זה מצד

עונג שיש נרות בשעת אכילה, א"כ אין טעם בנרות יו"פ ואם עיקר הטעם מצד שלום בית שלא יכשל בעץ ואבן א"כ יברך גם בנרות יו"פ. וכן מביא המשנ"ב כאן בס' רס"ג את טעם המצריך ברכה ביו"פ ובהל' יו"פ בס' תר"י את טעם המצריך ברכה ביו"פ. אך הב"י בהל' יו"פ מביא סברא אחרת בשם המרדכי שלא יברך מצד שאין מברכין על מנהג וכן דעת רבינו הגר"א והפר"ח וא"כ אין נוגע סברות ההדלקה בע"ש והכרכה לענין יוהכ"פ שמצד הדין היה צריך לברך אך לא יברך מצד המנהג.

ונראה לי בס"ד בזה לבאר את טעם הבה"ג והר"ן המסכים עמו, דכיון שעיקר חיוב ההדלקה בע"ש הוא מצד עונג שבת, וא"כ מה שמדליק בערב שבת אין זה אלא הכשר מצוה כדי שבליל שבת בשעת הסעודה יהיה לו עונג מהאור של הנר, וההסבר שיש חילוק מהותי בין כבוד שבת לעונג שבת, שכבוד שבת מצוותו הוא כיום ששי ואין זה הכשר אלא זהו מצוותו לטרוח לשבת ולהכין השבת, אבל מצות עונג שבת הוא רק בשבת, ובערב שבת זהו הכשר המצוה. ואם כן בנר שיש שני טעמים א' מצד שלום בית זה מצד כבוד שבת וטעם השני מצד אור בשעת הסעודה זה מטעם עונג שבת.

ואם נאמר כדעת הבה"ג שהטעם העיקרי של הדלקת הנר הוא מצד עונג שבת ועונג שבת ביארנו שמצותו הוא בשבת עצמו, וא"כ מה שמדליק כיום ששי הוא הכשר למצוה ויש כלל בדינו שאין מברכים על הכשר מצוה אלא על מצוה עצמה. ואם מברכים על הנר משמע שרוצים עתה להחל עליו שבת בהנהגת הנר שיתענג מהנר וזו תהיה הנהגה ראשונה מדין עונג שבת, ואז יהיה שבת כי מברך ומוכח שעתה בהדלקה יש את המצוה, וא"כ מוכרח שאין הוא מדליק כמכשיר לשבת בעת הסעודה אלא מדליק כדי שמעתה יתחיל את עונג השבת, ובהנהגתו של עונג שבת חל עליו קדושת השבת ושבתתו להיאסר בכל מלאכה.

ועל כן אומר הר"ן שתיקנו שהדלקת הנר תהיה אחרי כל מלאכה שבה יתחיל שבתה ולמה דוקא הנר ולא אחרי הנר, אלא י"ל כדביארנו שאם חז"ל תיקנו ברכה א"כ רצו שנתענג כבר בהדלקת הנר ונקבל את השבת עם עונג השבת של הדלקת הנר.

ובזה יובן המנהג שהובא בהג"ה והביאו המהרי"ו שמדלקת ואחרי כן מברכת ומנחת ידיה על עיניה בשעת הברכה אחר ההדלקה ואחר הברכה מסירה את ידיה ורואה את אור הנרות ומתכוונת ליהנות. ושאלנו היכן יש עובר לעשייתן, ולביאורינו בס"ד

מוכן היטב שהעובר לעשייתן הוא הנהגת שבת ולא בעשיית ההכשר והנהגת שבת הוא בהתענגות מהנרות ושפיר קוראים לזה עובר לעשייתן, שזוהי ההנהגה הראשונה של הנהגת שבת בהתענגות. ואמנם היה עדיף לברך קודם ההדלקה ובשעת הדלקה תהנה מאור הנרות אלא שאז יצא שבהדלקת נר ראשונה יחול שבת ביחד עם ההדלקה בעודה מדליקה והאור מאיר ועוד לא סיימה הדלקת רוב הפתילה כבר יש אור שמאיר ומתכוונת ליהנות ולהתענג מאור זה ובוזה מקבלת שבת ונמצא א' שלא יכולה להמשיך להדליק שחל עליה שבת בהנהגת שבת בעונג ועוד שגר ראשון עצמו ההדלקה והשבת חלים כאחד, וא"כ לא תוכל להדליק והשכלי' הלקט בשם רבינו בנימין השואל שבכרכה מקבלת את השבת י"ל שאין הכוונה בכרכה עצמה, אלא בהדלקה של נר ראשון הארוכה לברכה והכרכה היא המורה על היות ההדלקה מצוה עכשיו וכגדר של שבת כיון שבכרכה מברכים על מצוה, ועונג שבת אין אלא בשבת, א"כ מברכת עתה על המצוה של עונג שבת שתעשה בהדלקה, נמצא שאינה יכולה להדליק שאז ביחד עם ההדלקה יחול עליה שבת עם הנהגת עונג השבת מהנר. ועל כן תצטרך להדליק קודם ואחרי זה לברך והנהגת העונג שבת יהיה אחר הכרכה ולא בשעת ההדלקה.

ומעתה אם נבאר כן הרי דפשוט דתנאי לא יועיל דכיון שנהג הנהגת שבת א"כ תנאי לא מהני, וזה הצד הפשוט בדברי הבה"ג. והצד שמועיל תנאי הוא מהר"ם וכן דעת המרדכי יש לומר שלומדים ששני הטעמים עיקר ועדיף לנהוג בצד עונג שבת שמקבל שבת בהנהגת עונג שבת והדלקת הנר, אבל אם רוצה יתנה שלא ידליק מדין עונג שבת אלא מצד שלום בית שלא ישל בעץ ואבן שזו הנהגה של כבוד שבת וכבוד השבת הוא הנהגה בחול שהוא בערב שבת לדאוג שכשיכנס לשבת יהי מהודר. וכבוד השבת הוא הטירחא בערב שבת ואז הוא מקיים מצוה, וא"כ יכול לברך על מצות כבוד שבת ועל אף שאינו מקבל שבת בזה כי להיפך זמן הכיבוד הוא בחול, וכמעט הרמב"ן על ההלכות גדולות שזמן ההדלקה הוא בערב שבת ולא בשבת דהיינו זמן שדואג לכיבוד הבית ליפותו שלא ישל בעץ ואבן, כמו כן ידאג להאיר הבית כדי שלא ישל בעץ ואבן, וכבוד השבת היא מצוה גמורה בע"ש ושייך לברך עליה. ונמצא דוחה שמשני טעמים כל אחד לעצמו ראוי לברך והיה צריך להיות טעם אחד עיקרי ונפ"מ לברכה.

ומעתה יש לומר דעיקר המנהג הוא לפסוק כבה"ג למדליקים ובחלק של התנאי יש לחוש לכתחלה מעצם הפסק כבה"ג שלא מהני תנאי ורק לעת הצורך יש לסמוך על תנאי, שאז מצטרף הפסק שלא פוסקים כבה"ג. וא"כ אפי' אם התנאי לא מהני תוכל לסמוך כעיקר הדין לעת הצורך כדעת הרמב"ן, והרשב"א והרא"ש.

וכיון שדעת הבה"ג הובאה בשו"ע בשם י"א ודעת הר"ן מסכים עמו וא"כ בעיקר הפסק יש מקום לפסוק כמותו ולחוש לפסקם אלא שהכריעו הפוסקים כדעת הרמב"ן אבל אם יכול יחמיר כבה"ג, ובעצם הענין של תנאי מסתבר כבה"ג שתנאי לא מהני וא"כ יש להתחשב במנהג זה על מי שקיבל מנהג זה כפסק, וא"כ מתורץ קושיית רעק"א דאין זה לא פלוג על מנהג נגד פסק אלא זהו מנהג שיש לו מקור בפסק, וא"כ שייך לומר לא פלוג.

ומתורץ בזה גם קושיית רעק"א השניה דלמה נאמר שמקבל שבת בכרכה וכמו שבהדלקת גרות אין קבלת שבת עד שיגמור את כל הנרות, רק נאמר שהכרכה היא תחילת ההדלקה ואין מקבל שבת עד גמר ההדלקה די"ל כדביארנו לכה"ג שבהנהגת עונג השבת מקבל שבת והכרכה מוכיחה שבא לעשות מצוה של עונג בשבת ומיד שמתחיל להנות יש כאן קבלת שבת עם הנהגת עונג שבת, ונמצא שבגר ראשון שמדליק אחר הכרכה חל עליו השבת, וא"כ התכוונו לומר השיבולי הלקט ומהר"ו שמקבלים שבת בכרכה הכוונה שבכרכה הוא מברך שהוא רוצה לקבל שבת בכרכה ובהנהגת ההדלקה, ונמצא שלא יכול להדליק שההדלקה וההנהגה של שבת בעינינו באים כאחד.

והב"י בהלכה י' מביא את דעת הסמ"ג שהוא כדעת הרמב"ן ומוסיף הב"י על זה אלא שכתוב בסמ"ג אמנם המדליק עצמו אסור במלאכה לאחר שהדליק והביא ראי' מהתוספתא.

וי"ל שביחס לאחרים הוא לומד שאין הנהגת דמדליק בעונג שבת יוצר חיוב הנהגת שבת על כולם אבל על המדליק עצמו יוצר חיוב כיון שהוא התנהג בהנהגת עונג שבת. ונמצא לפי זה י"ל שהסמ"ג לומד שעיקר ההדלקה היא מצד עונג שבת. ואמנם כן מוכח שהרי הב"י בהל' יוהכ"פ בס' תר"י מביא את דעת הסמ"ג שלא יברכו על גר של יו"כ פ' אפי' חל בשבת לפי שאינה לצורך סעודה.

ובמרדכי הביאו הב"י כאן בהלכות שבת דסובר כבה"ג אלא דסובר דתנאי מהני וביארנו שגדר ההדלקה עיקרה שוה הן מצד עונג שבת לצורך הסעודה והן מצד שלום בית שלא ישל בעץ ואכן והתנאי עושה שאינו נוהג הנהגת שבת עתה מצד עונג שבת, ורק מצד כבוד לשבת שלא ישל בעץ ואכן בהדלקת הנר זה מברך כשעושה תנאי שלא לקבל שבת בהדלקת הנר, אלא נוהג כבוד שבת במה שטורח בערב שבת שלא ישל בעץ ואכן. ואם כן ביום הכיפורים היתה צריך במרדכי לפסוק שיברך דאמנם אין גדר של עונג שבת אבל יש גדר של שלום בית. והמרדכי

שם פוסק שלא יברך. אבל יש ליישב שהמרכזי בעצמו אומר את הטעם כיון שלא קבעו חז"ל את הדלקת נר ביוכ"פ מצד חובה אלא מצד מנהג ועל מנהג אין מברכים. ואדרבה אם נקט טעם זה ולא נקט כסמ"ג שאין כאן צורך סעודה מוכח שמצד זה אין מעכב שיכול לברך מצד שלום בית, אלא שמצד מנהג לא יברך, ונפ"מ ביוכ"פ שחל בשבת שאז כיון שבשבת יש חיוב להדליק בכל השנה גם מצד שלום בית למרדכי, יש לומר שיברך ביוכ"פ שחל בשבת שאין כאן סברא שאין מברכין על מנהג.

והרא"ש כאן בהל' שבת סובר שאין מקבלת שבת בהדלקת הנר וחולק על הבה"ג יש לומר שסובר שעיקר ההדלקה היא מצד שלום בית שלא יכשל בעץ ואבן. וכן מוכח שהרי הטור מביא בהל' יוכ"פ את דעת הרא"ש לברך על נר יוהכ"פ כמו בשבת, ומבאר הב"י שמעמו מצד שלא יכשל בעץ ואבן. ונקט מפורש כמו בשבת שזהו הטעם העיקרי לברך בשבת.

וכאן נביא ביסוס לדברינו שלא מברכין על הכשר מצוה שאם כן יש לומר שנוהג על עצמו הנהגת שבת, מרברי הגהות המרדכי בסוף פרק כמה מדליקין אות רצ"ד ח"ל ההג"ה רבינו משולם לא היה מברך על הדלקת הנר משום דאמרינן בפרק התכלת כל מצוה שאין עשייתה גמר מלאכת מצוותה אין מברכין עליה. ונר שבת אין גמר עשייתו אלא בשעת אכילה כדאמרינן בערבי פסחים ור"י אומר שיש לברך ולא קשה מהתכלת דגמר מצותה היא שראוין לשמש בבית ולישא הכלים על השלחן.

ונראה לבאר שכאן רבינו משולם מבאר כיון שעיקר ההדלקה היא מצד עונג שבת ועיקר מצוות עונג שבת הוא בשבת ובסעודה א"כ אין יכולים לברך על הדלקת הנר שזהו רק הכשר מצוה. ועל זה עונה ר"י שכבר עכשיו יש גמר מצותה בזה שמקבל את השבת, וא"ת הלא סוף סוף עיקר העונג הוא בשעת הסעודה שאז אוכל באורה י"ל דכיון שמעתה עוסק בעניני האכילה להביא האוכל ולהכינו לסעודה נחשב כעונג לסעודה.

וכאן יש להוסיף שבודאי מזמן פלג המנחה זה זמן שהנר מוסיף בבית, זה כל אחד בחוש יעיד שלקראת סוף אחה"צ מדליקין הנרות בבית ולא נוח ליהנות מאור החמה כשהיא במערב לקראת שקיעה, א"כ יש מקום לעונג שבת בהדלקת הנר בהכינו השלחן והבאת עניני המאכל אחר הדלקת הנר לאור הנר וכמקיים עונג בסעודה, כי זה עניני סעודה.

וכן מוכח במ"א בס"ק כ"א שחדר שמשמש לציורך אכילה, אחר רשאי להדליק ולברך. ובס"ק י"ג על הדין של בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם, צריכים להדליק נר שבת בחדרם ולברך עליו. ומבאר המ"א ח"ל דהדלקת נר חובה משום שלום בית שלא ישול בעיני ואבן ואפילו למ"ד בנר יוה"כ אין צריך לברך מ"מ הכא משמשין לציורך אכילה להכין כליהם וכלי סעודה משא"כ ביוה"כ, וכ"ש לדידן דס"ל דמכריז ביוה"כ דחשבינן שלום בית אפילו בלא אכילה.

ולפי דברים אלו אחרי שהמנהג הוא רק על הנשים לנהוג ככה"ג לקבל שבת בהדלקה ואם איש הדליק פסק המג"א בס"ק י"ח שאין לו לחוש לכה"ג וא"צ להתנות ומותר במלאכה, לענ"ד אין צריך להדליק ואח"כ לברך אלא יברך ואח"כ ידליק, אבל באשה המתנה על אף שנאמר שלצורך התנאי מהני כיון שנהגו כדברי הבה"ג לא תשנה מהנהגתה מצד לא פלוג להדליק ואח"כ לברך. ועיין בביאור הלכה ד"ה אחר הדלקה ח"ל עיין במשנה ברורה ואשה שמתנית שאינה מקבלת שבת בהדלקה או איש דקיימא לן דאין צריך להתנות משמע בדה"ח דאפי' הכי ידליקו קודם אבל מדברי רע"א מוכח להיפוך וכו'.

ועי' בלבושי שרד בט"ז ס"ק א' דלומד ממנו שגם איש המדליק נאסר במלאכה כמו אשה ודלא כמ"א, ולפי ביאורינו יותר יובן דאין זה סתם מנהג נגד פסק אלא המנהג לפסוק ככה"ג לכו"ע גם לאיש המדליק וכדעת הסמ"ג וממילא לפי הט"ז גם לאיש ואפי' בתנאי ידליק ואח"כ יברך.

Handwritten text in Hebrew script, appearing to be a list or index of names and titles. The text is heavily obscured by dark ink or damage, making it largely illegible. Some faint words and symbols are visible, including what appears to be a large decorative initial or symbol in the lower half of the page.

צילום כח"י ר' יצחק יעקב בלום זצ"ל - נדפס לעיל עמ' לא



שערי
הישיבה

הרב עמרם קליין שליט"א ראש הישיבה

בענין עשיית ברכה על חיוב מצוה של השני ובענין ניהותא דמצוה

כשולחן ערוך אורח חיים סימן תל"ב סעיף ב' כתב המחבר כברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים. ואם בעל הבית רוצה, יעמיד מכני ביתו אצלו בשעה שהוא מכרך ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שבירך בע"ה. עכ"ד. וכמגן אברהם ס"ק ו' על סמך ברכה ד' שעושין מצוה א' ברכה א' לכולם עסי' ח' משמע דאם בע"ה אינו כודק רק מצוה לאח' לבדוק אותו אחר מכרך וצ"ע דהיאך יכרך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק ול"ד למ"ש סי' תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מכרך דשאני התם שהשומע שומע הכרכ' ויוצא בכרכתו אבל הכא למה יכרך הכודק כיון שאין המצוה עליו וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה שהמצוה על אבי הבן ומ"מ אם אחר מל אותו אחר מכרך וע' בטור י"ד סי' רס"ה, וכו' עיי"ש.

ובדגול מרכבה שם, דחה ראיתו דכמילה האחר עושה מצוה, שהרי אם האב אינו מוהל כ"ד מחויבים למולו ולכן כל אחד יכול לכרך. והוא מביא רא"י מתרומה, שאם עושה שליח לתרום השליח מכרך. דאל"כ שאין השליח מכרך א"כ לא היה מועיל לכתחילה לומר לשליח לתרום, כשם שאלם וערום אינם תורמים לכתחילה משום ברכה ועיין ברמב"ם הל' תרומה פרק ח' הל' ח'. (לא הבנתי מה שציון לעי' ברמב"ם שם ומן הסתם צ"ל פרק ד' הל' ד') ועי' ביד אפרים שם, שכתב לדחות ראייתו, דהתם מהני שליחות, דגם השליח המפריש שייך בגווה שאסור לו לאכול מעיסה זו כלי הפרשה, והשליח התורם עושה המצוה בשביל משלחו ושפיר מכרך, וכן בבדיקת חמץ הבודק עושה בשליחות בעל הבית, ולהכי יכול לכרך.

והנה במחצית השקל תיקן בדברי המג"א עמ"ש ועי' בטור י"ד סי' רס"ה וכתב ח"ל ועיין בטור סי' תרמ"א כצ"ל ורצה לומר שהביא בשם הירושלמי וז"ל העושה סוכה לעצמו אין צריך לכרך על עשייתה אע"ג דגרסינן בירושלמי העושה סוכה לעצמו מכרך אקב"ו לעשות סוכה עשאה לחבירו מכרך על עשיית סוכה סמכינן על גמרא דילן שא"צ לכרך כו' עכ"ל, הרי לפ"ד הירושלמי אם עושה סוכה לחבירו צריך העושה לכרך ואע"ג דלא קי"ל הכי היינו משום דס"ל דאין מכרכין על עשייתה אפי' עשאה לעצמו אבל אם ה' הדין שהעושה לעצמו מכרך היינו מודים דגם העושה לחבירו מכרך וע"כ צ"ל הטעם כמ"ש המג"א דמ"מ מצוה קעביד עכ"ד.

ולפי מה שכתב ה"ד אפרים הנ"ל דהיסוד בתרומה דמהני שליח דהשליח שייך בגווה משום שאסור לו לאכול מעיסה זו בלי הפרשה הכ"ג כשירצה לאכול סעודה קבועה בימי התג במקום הזה אצל חבריו יצטרך לישב בסוכה זו ואין לחלק דשאני עיסה דאי אפשר לאכול העיסה בלי תרומה מש"אכ סוכה לא יאכל קבוע או יאכל בסוכה אחרת דרא"כ בעיסה נמי נימא הכי מי יאמר לו שייצטרך לאכול עיסה זו דוקא ואם תאמר דאין לו עיסה אחר וממילא בכל פעם מיקרי שייך בגווה הכ"ג באופן שאין שום סוכה אחר ג"כ שייך בגווה וא"כ בכל פעם מיקרי שייך בגווה ועיין סוכה דף כז ע"כ וחכמים אומרים אף על פי שאמרו אין אדם יוצא ידי חובתו כיום טוב הראשון כלולכו של חבריו, אבל יוצא ידי חובתו בסוכתו של חבריו, רכתיב כל האורח בישראל ישבו בסכת מלמד שכל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת. וכן איפסקא בשולחן ערוך אורח חיים סימן תרל"ו סעיף ב' יוצאין בסוכה שאולה וכן יוצאין בשל שותפות. וא"כ אין ראי' מעשיית סוכה ע"י שליח לכדיקת חמץ ע"י שליח וצ"ע.

הגם דבשערי תשובה שם לגבי לצאת בסוכה של שותפין ס"ק א' הביא דה דעת הריב"ש ומהר"ש בן הרשב"ץ בתשו' סי' ח' דחה דברי הריב"ש והעלה דסוכות השותפים דקפדי אהרדי פסולה לדעת רש"י ותוס' והר"ן וכן דעת הר' חסדאי והר' שלמה בן רבינו יונה ע"ש וכ' בר"י שמהריטב"א ד' כ"ז נראה כהריב"ש ע"כ ובמח"ב כ' דלא סיימוה קמיה דהרשב"ץ ולכן היה סבור דמה דיליף הריב"ש ק"ו שותפים משאול' פריכ' הוא דשאולה כולה שלו כל ימי שאילתה כו' ובאמת הק"ו הוא באופן אחר ודברי הריב"ש נכונים ע"ש אך י"ל דמ"מ מורה הריב"ש בקפדי אהרדי אך הוא רחוק מהמציאות כיון דעכד סוכה בשותפות מסתמא כ"א נתרצה שיצאו שניהם לישאל כ"א לחבירו חלקו ואי מקפידים ויוצאים ומכלל דיעות כ"א כזה לא מיירי הריב"ש אמנם לכל הדעות לגבי שאולה שייך בגווה ובנ"ל וממילא אין ראי' מסוכה מה שחבירו מברך לדעת הירושלמי דהרי שייך בגווה ולהכי מברך והבן.

והיד אפרים שם מביא מש"כ הב"ח לחלק בין היכא שהמצוה מוטלת על גוף האדם, כגון הדלקת נר חנוכה אין המדליק כשכיל אחר מברך, משא"כ היכא שהוא דבר המתחייב ברכה, כגון הפרשת תרומות ומעשרות שהאחר התורם מברך. והי"א מסביר שבמצוה שבגופו, כגון הדלקת נר חנוכה, שאינו יכול לעשות שליח, אין המדליק כשכיל אחר מברך אלא אם כעל הבית עומד אצל המדליק, דאז יוצא כברכת המדליק. וכן כמי שאומר לחברו הנח לי תפילין על ידי, אין האחר מברך אלא זה שלובש את התפילין, אבל בהפרשת תרומות ומעשרות אין זה מצוה שבגופו ומהני כזה שליחות, ולפיכך מברך זה שמפריש.

והנה נעין קצת בדרכי הדגול מרכבה בראייתו מתרומה וליישבו קצת בעוה"ת עפ"י הסוגיא במסכת כבא מציעא (כ"א ע"ב). אתמר יאוש שלא מדעת אב"י אמר לא הוי יאוש, ורבא אמר הוי יאוש וכו'. ובדף כ"ב ע"א. ח"ש כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה, הרי שירד לתוך שדה חכירו וליקט ותרם שלא ברשות אם חושש משום גול אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה, ומנין הוא יודע אם חושש משום גול אם לאו, הרי שבא בעל הבית ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה, ליקטו הבעלים והוסיפו עליהם בין כך ובין כך תרומתו תרומה, וכי נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה אמאי הא בעידנא דתרם הא לא הוי ידע, תרגמה רבא אליבא דאב"י כגון דשויה שליח, ה"נ מסתברא דאי ס"ד דלא שוויה שליח מי הוי תרומתו תרומה והא אתם גם אתם אמר רחמנא לרבות שלוחכם מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, אלא הבמ"ע כגון דשויה שליח וא"ל זיל תרום ולא אמר לו תרום מהני וסתמיה דבעה"כ כי תרום מבינונית הוא תרום ואול איהו ותרם מיפות ובא בעה"כ ומצאו וא"ל כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהם תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה, ע"כ סוגית הגמרא.

והרמב"ם (כפ"ד מה' תרומות ה"ג) פוסק וז"ל התורם שלא ברשות או שירד לתוך שדה חכירו וליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם ותרם אם בא בעה"כ וא"ל כלך אצל יפות אם היו שם יפות ממה שתרם תרומתו תרומה שהרי אינו מקפיד, ואם לא היו שם יפות אין תרומתו תרומה שלא א"ל אלא על דרך מיהו, ואם בא בעה"כ וליקט והוסיף בין יש לו יפות מהם בין אין לו תרומתו תרומה עכ"ל. ומקשה בכסף משנה דאמאי אינו מזכיר הרמב"ם דבעינן שויה שליח כמבואר בגמ' הנ"ל בכבא מציעא. וכן בכית יוסף כסי' של"א עמד על דברי הנ"ל.

תו מצינו להלח"מ (כפ"ה מה' אישות ה"ח) שמקשה על הא שפוסק שם הרמב"ם וז"ל הנכנס לבית חכירו ולקח לו כלי או אוכל וכיוצא וקידש בו אשה. ובא בעה"כ אע"פ שאמר לו למה לא נתת לה דבר זה שהוא טוב ממה שנתת לה אינה מקודשת שלא אמר לה דבר זה אלא כדי שלא להתבייש עמו והואיל וקידש כממון חכירו שלא מדעת חכירו ה"ז גול ואינה מקודשת, עכ"ל, ומקשה הלח"מ דלמה לי טעמא משום כספיותא הא שאני גבי תרומה משום דעשאו שליח, והגמ' בקדושין (ד' נ"ב ע"ב) לא הוצרכה לתת טעם זה אלא היכא דשויה שליח וכדכתבו שם התוס'.

עוד מקשה המ"ז ביו"ד (סימן של"א ס"ק מ"ו) דאיך כותב הרמב"ם האי דינא דכלך

אצל יפות. על גוונא, שליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם. הא בגמ' שם בב"מ גבי עובדא דאמימר ומר זוטרא, אמר רבא דלא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד משום דמצוה הוא וניחא ליה. והא הרי בליקט פירות שלא ברשות כדי שיקחם לעצמו ותרם, מלבד השאלה לענין התרומה יש כאן ודאי גול שעל זה לא מהני כלך אצל יפות, דדווקא לענין תרומה מהני, ומתרץ דמיירי שכל מה שלקט לעצמו תרם כולו לשם תרומה ע"ש, ועיין בקצוה"ח (סימן רס"ב סק"א) ובספר לבוש מרדכי על ב"מ סי' כ' מ"ש בזה עיי"ש. ומבאר הטו"ז שם ונראה דמסתבר לומר דהא דאמרינן הניחא ליה משום ניחותא דמצוה, אין הכוונה משום מצוה דידיה אלא משום דבכלל הדבר היא דבר מצוה ולכן מפרשינן הגילוי דעת שלו שהוא גילוי שניחא ליה בזה, וראיה לזה יש להביא מדברי הגמ' ורש"י שם בקדושין (ד' נ"ב ע"ב) דאיתא שם. ההוא סרסיא דקדיש בפרומא דשיכרא אתא מרא דשוכרא אשכחיה אמר ליה אמאי לא תיחיב מהאי חריפא. אתא לקמיה דרבא, אמר לא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד וגו', ופירש"י, דלא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד דהא לתרום הן עומדות. ויש לדקדק דאמאי לא מסיימת הגמ' שם בקדושין גם בהטעם משום דמצוה הוא וניחא ליה וכמו שמסיימת הגמ' בב"מ, וגם על דברי רש"י קשה דאמאי קמשנה וכותב הטעם דמהני כלך אצל יפות משום דהא לתרום הן עומדות, ואינו כותב הטעם שאומרת הגמ' שם בב"מ משום דמצוה הוא וניחא ליה.

אבל לפימ"ש מיושב שפיר, משום דהא דאמרינן משום דמצוה היא, אין הכוונה משום מצוה דידיה. אלא משום דהדבר הוא בכלל דבר של דבר מצוה, ולכך לא מצי הגמ' שם בקדושין לפרש הטעם דלא אמרו כלך אצל יפות אלא לענין תרומה בלבד משום דמצוה הוא וניחא ליה, דהא גם בכאן עשה הסרסיא בהפרומא דשיכרא דבר מצוה שקידש בזה אשה, [ועיין בפסחים ד' ד' ע"ב דמבואר הניחא ליה בזה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה, ע"ש ובמאירי מ"ש לתרץ שלא יסתור להגמ' בב"מ ד' כ"ט ע"ש], ולכך הוצרך גם רש"י לפרש בזה טעם אחר הא דמהני רק לענין תרומה, והיינו משום דלתרום הן עומדות. וד"ל, דלא אמרינן ניחותא דכלך אצל יפות אלא בדאיכא תרתי למעוליותא, א' שהדבר הוא של דבר מצוה ב' היכי שבין כך עומד הדבר לכך. כגון בתרומה דלתרום הן עומדות. ועי' בציץ אליעזר ח"י סי' ל"ט שהאריך בזה דברים נפלאים.

אמנם לפי שיטת התוס' והגהות אשרי וכן פסק המחבר בשו"ע חו"מ שנ"ח סי' ד' מותר ליקח מהארים, שהרי יש לו חלק בפירות ובעצים. וכתב ע"ז הרמ"א הגה וי"א דדוקא לאחר שחלקו, דסתמא שלו הוא מוכר אבל קודם חלוקה אסור, דחיישינן

שלא יתן לבעל הבית נגד מה שנמל (טור סכ"א). והנה בש"ך ס"ק א' כתב דמ"ש המחבר מותר ליקח מן הארים כו' מדברי התוס' פרק אלו מציאות (דף כ"ב) סוף ע"א והגהת אשר"י והגהת מרדכי שם מבואר דאם אדם נותן לאכול לחברו מדבר שאינו שלו אלא של חברו וע"פ שיודע שחברו יתצוה אסור לאכול מהלכה כאביי דיאוש ש"מ לא הוי יאוש ואע"ג דהשתא ניח' ליה מעיקרא לא הוי ניח' ליה ואי לאו דמסתפינ' הייתי אומר שמותר ויאוש שלא מדעת שאני שגם אח"כ אינו מייאש אלא משום שאינו יודע היכן הוא ובע"כ הוא מתייאש א"כ אמרי' מעיקרא באיסורא אתי ליד' דבמה יקנה אי ביאוש הא השת' אינו מתייאש ואלו הוי יודע שהוא אצלו לא מתייאש משא"כ הכא כיון שידוע שיתרצ' א"כ השתא גמי בהיתרא אתי לדידה דמסתמ' אינו מקפיד על זה ואע"ג דבש"ס שם מדמה תרומה וטומא' ליאוש שלא מדעת טעמ' אחריו' איכא התם דלענין תרומה וטומא' ידיעה ממש בעינן ע"ש ודוק ועיין בס' אגודת אזוב דף ק"י ועיין בתשובת מהרי"ט סי' ק"ן.

מ"מ לפי דברי התוס' והג"א יל"ע הכ"נ בתרומה דאפי' דנימא דמתרצה מעיקרא וכמ"ש הש"ך מ"מ לא מהני והו"ל כיאוש שלא מדעת ואסור וא"כ במצוה דבוראי מתרצה מעיקרא מ"מ לא אמרינן דמשו"ז יוכל לקנות ומשו"ז פסקו ג"כ דגבי תרומה צריך לעשות שליח וכפשות הסוגיא בב"מ (ולא כגו' הרמב"ם המוכא בהגהות הגר"א והאר"ך בזה קצת בשו"ע כיו"ד סי' של"א דגרים ותסברא הוא אתם גם אתם אמר רחמנא ולפ"ז חוזר הגמ' מהתי' דשו"א שליח אלא כמ"ש התוס' דלא גרסינן ותסברא) אמנם המחבר שהביא כדעת הרמב"ם כיו"ד סי' של"א דלא בעי שליח וכאן פסק דמה שמתרצה מקודם הו"ל כיאוש שלא מדעת מוכרח לחלק בין תרומה דלא בעי שליח וגיחותא דמצוה ובין מה שמתרצה בסתם ליתן לחבירו וכמבואר במו"ז ועיין בש"ך כיו"ד שבאמת כתב על דברי המחבר דכשאמר כלך אצל יפות הו"ל כשלוחו עיי"ש. וצע"ק דהאיך נעשה שלוחו על מה שתרום מעיקרא ולשי' ניהא מ"מ המחבר שם לי' כשי' התוס' והג"א הנ"ל וצע"ק וי"ל.

ולחסידי גירסת הרמב"ם למה הוכרח לגרום ותסברא ולא סבר דבעי לעשותו שליח לא אמנע מלהביא דבר נפלא שראיתי ביד אברהם כיו"ד שם שכתב טעם נפלא למה להרמב"ם כשיורד לשר"ח לא בעי שליח ממש בתרומה ומספיק בגילוי דעת ובקושיית הקצוה"ח בס' ר"ס ב' וז"ל משום דבריש פ"ק דקידושין פריך גם אתם למה לי ולא משני דאיצטרך להך הקישא. וגם מדברי הר"ן והרא"ש בגדרים דף ל"ו ע"ב וחר"י בגימין דף ס"ו משמע דגילוי דעת מהני בתרומה בלא שליחות. ויש להוסיף קמחא ומיא דהנה הראב"ד בפ"ו המל' גירושין כתב דאין קמן עושה שליח הוא משום דדרשינן גם אתם לריכות שליחכם מה אתם בני דעת אף שליחכם בני דעת, וכתב

ע"ז בקצוה"ח סי' קפ"ח חז"א רק למ"ד דמופלא הסמוך לאיש דאורייתא ולדידי' הוא דבעינן דוקא גדול וכן דעת נמי גבי תרומה, אבל למ"ד דס"ל מופלא הסמוך לאיש דאורייתא ולדידי' תרומתו תרומה מן התורה א"כ ליכא למעט קטן משליחות מגן אתם ע"כ. ולפ"ז הא דבב"מ דבעינן דשוויא שליח מעיקרא ולא סגי בגילוי דעת בסוף דניחא לי' משום דכתיב גם אתן מה אתם לדעתכם פי' מעיקרא אף שליחכם לדעתכם מעיקרא, היינו דוקא למ"ד דמופלא סמוך לאיש לאו דאורייתא, דלמ"ד דאורייתא לא דריש מה אתם לדעתכם ולא ממעט מאתם רק תורם שאינו שלו ולא גילה דעתו כלל דניחא לי' אבל כל שגילה דעתו דניחא לי' אפי' לבסוף אתם קרינן בי', וא"כ דס"ל כהל' נדרים וניירות ותרומות דמופלא הסמוך לאיש דאורייתא ע"כ לא דריש כלל מה אתם לדעתכם אף שלוחכם, ומשו"ה אויל למעמי' דתרומתו תרומה, אף בדלא שווי' שליח מעיקרא אלא שגילה דעתו לבסוף דניחא לי'. ודפח"ח ש"י.

ולענ"ד הי' נ"ל למה להרמב"ם מספיק בגילוי דעת עפי"ד הש"מ (ב"מ מ"ב ע"א), דמקשי על אביי דס"ל יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, מברייתא כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה, הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרם שלא ברשות וכו', תרומה רבא אליבא דאביי דשוויא שליח וכו' עכ"ל, והקשה הרמב"ן דמשמע דלרבא ניחא, והלא רבא לא קאמר דמהני למפרע אלא בדבר שעומד להתרצות, ותי' דגם בתרומה שעומד לתרום מסתמא יתרצה עיי"ש, וראיתי באחרונים שהביאו פי' דבריו מספר עונג יו"ט (חיו"ד סי' ק"ט) בהגה"ה דמ"ט אמרינן דמסתמא יתרצה בהפרשת תרומה, אדרבא מסתבר ניחא לי' לאינש למיעבד מצוה בעצמו דמצוה בו יותר מבשלוחו, אך הדבר נכון כיון דעיקר מצות הפרשת תרומה הוא במחשבה דכתיב ונחשב לבם תרומתכם, ולכן מהני נותן עיניו בצד ואוכל בצד זה, עי' תוס' ורש"י (גיטין ל"א), אם כן לא מפסיד מידי כמה שתרם שלא מדעתו, דהרי כמה שמסכים לתרומתו אח"כ נעשה עיקר מצות הפרשה, הוא דקעביד מצוה עיי"ש ולפי מובן לנכון שע"י הגילוי הדעת הו"ל כאלו עשה בעצמו ולמה יאמר לשליחו לעשותו הרי בגילוי הו"ל כאלו עשאה בעצמו וק"ל.

והנה עכ"פ היוצא לנו מדברי הטו"ז דבתרומה מספיק גילוי דעת משום דהוה דבר מצוה, וכמ"ש האחרונים ג"כ כביאור הטו"ז ממ"ש רש"י דבעינן ג"כ דבר העומד לתרום, ואינה מדין שליחות ממש ועי' בקצות החושן סי' רס"ב הג"ל ג"כ מאריך למעניתו שכל הטעם של הפרשת תרומה שמקלינן אפי' בלא שליחות הוא משום ניהותא דמצוה ועיי"ש שהביא מכיטול רשות לגבי עירוב עיי"ש ואכמ"ל בזה ועיי"ש עוד שחידוש דבר נפלא בא' ששכח למכור חמצו וכי"ב ע"פ קודם ו' שעות ונוכר

כע"פ אחר חצות דאמרינן רבוראי מעיקרא כבר נתבטל מרהשתא ניחא לי מעיקרא נמי ניחא לי ואינו ברשותו וכתב ע"ז דזה אינו אלא כסניף ובודאי שאין לסמוך ע"ז לכד עיי"ש ועי' בנתיבות המש' שחולק על הקצוה"ח מטעם ראמרינן בגמ' בפסחים רף ו' ע"ב שב' רבין אינם ברשותו של ארם ועשאן הכתוב כאלו ברשותו לעבור עליו וזה אפי' כע"פ אחר חצות וממילא לא אמרינן לגבי חמץ מרהשתא ניחא לי מעיקרא נמי ניחא לי עיי"ש ואכמ"ל והארכתי מזה במק"א.

ובזה נוכל לבאר דברי הטו"ז או"ח סי' תל"ד סק"ו רהנה הטור שם כתב ושלוחו יכול לבטל וכתב עליו הבית יוסף כן כתב הרב המגיד בפרק ב' (ה"ב) בשם בעל העיטור (ח"ב הל' ביעור חמץ קב) וכן כתב גם כן הר"ן בפרק קמא רפסחים (ג סוף רבד ראשון) ושיש אומרים רבין דביטול מתורת הפקר נגעו בה שליח לא מצי מבטל שהרי אם אמר ארם לחבירו הפקר אתה נכסי אין בכך כלום עד כאן. ולי נראה דאף על גב רביטול מרין הפקר נגעו בו שפיר יכול לבטל על ירי שליח משום רבין דחמץ אינו ברשותו של ארם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו בגלוי דעתא דלא ניחא ליה רלהוי ליה זכותא בגויה כלל סגי אי נמי דטעמא רבהפקר לא מהני שליחות היינו משום דהפקר יש לו רין גרר כרמוכח בפרק קמא גנדרים (ז). וכדכתב הרמב"ם בהלכות גדרים (פ"ב ה"ד) וכיון דרין גרר יש לו משום הכי לא מהני ביה שליחות שהאומר לחבירו קבל עליך גרר זה בשליחותי שאהא אסוד בו אינו כלום אבל ביטול שאינו ענין לגרר שפיר מהני ביה שליחות. ובשו"ע בסעיף ר' פסק ג"כ שליחו יכול לבטל וכתב הרמ"א וכשמבטל שליח שיאמר חמצו של פלוני יהא בטל [מתשוכות מהר"י ברי"ן].

וכתב ע"ז הטו"ז דלפי רעה זו שהוא מטעם הפקר גם אשתו אינו יכול לבטל אלא דנ"ל לדמות זו למ"ש הרא"ש בקידושין פ"ק דאם קידש אשה בגזל שלה מקורשת מפני שסתמא רוצה אשה שיהיו המעות לו במתנה כדי שיהיו הקירושין תופסין ע"ש באריכות וא"כ ה"ה הכא נמי אמרינן רבין שרוצה להפקיע עצמו מידי איסור חמץ מסתמא נתן את החמץ שלו במתנה לשליח שלו שיוכל לבטל ולפי זה אין צריך השליח לומר חמצו של פלוני דמסתמא הוא נתנה לו במתנה ועיי"ש מ"ש ועי' במקור חיים שהק' על רבין הטו"ז רכמה קנאו ועי' בחכמת שלמה (להגרש"ק) שתי' דהוי כמכירי כהונה והביא שם עוד ראי' דבאמריה לכו קנה ממשנה דפרה פ"ז עיי"ש ורק משום משום ניחא לאינש למיעבר מצוה כממוגי' עיי"ש. וע"ע בשו"ת משנה הלכות ח"ו סי' צ"ג.

ולפי דברי הטו"ז בהל' תרומה הנ"ל ליישב דברי הרמב"ם דבניחותא רמצוה אמרינן

דכמה דעתיד ממילא לתרום וכן דהוה דבר מצוה אמרינן דאפי' לא שוי' שליח יורד לתוך שדה' חבירו ותורם תרומה, ולכא' אפי' מברך נמי דהרי אין בכלל ה' לא יתרומו וכמ"ש בדגול מרבבה הנ"ל, וממילא הוא דין לכתחילה והכ"נ לגבי חמץ אמרינן ג"כ דהיות דהוה נחותא דמצוה ובפרט דעשאו שליח והטעם של רש"י לגבי תרומה דממילא עתיד הכ"נ י"ל לגבי חמץ דממילא עתיד החמץ לצאת מרשותו בחצות ובשעות דרבנן דאסור בהנאה וממילא שפיר קנאו השליח לבטל ומיושב ג"כ קושיית המקור'ח ומיושב דברי הטו"ז לשיטתו'.

ולפי מבוואר ג"כ דברי הדגול מרבבה ראיתו מתרומה דכמו דרואים לגבי תרומה דאפי' לא עשאו שליח יכול לתרום הו"ל כשליחו משום נחותא דמצוה ואפי' כשתרם לחבירו מברך והרי אין לו שום שייכות לפירות חבירו שהרי קעת לא יאכל מזה מ"מ שפיר מברך והכ"נ בחמץ בפסח אם יעשה שליח לבטל קנה החמץ משום דהוה דבר מצוה וכמבוואר לעיל א"כ כשבודק ג"כ יש לו שייכות לחמצו של חבירו משום נחותא דמצוה ושפיר מברך.

אפגם לשי' המג"א לקמן בסו' תל"ד ס"ק ט' כתב כשצוהו לבדוק אין יכול לבטל ובר"מ כתב בשם מהר"ל שצריך שיעמוד אצלו וכמ"ש בס"ס תרע"ו וב"ח פסק דאין לבטל ע"י שליח עכ"ד משמע דלדעתו למסקנא אין לעשות שליח לבטל החמץ, ואולי שחשש ג"כ לשי' הג"א והתוס' המזכרים לעיל וכמ"ש המחבר והרמ"א כוותי' בחו"מ שנ"ט ס"ד, ולפי"ז אין שליח קונה החמץ דהו"ל כמו ישל"מ, וא"כ אי הוה ביטול חמץ מטעם הפקר אינו יכול לבטל חמצו של חבירו, ולא אמרינן דבדאי מסכים שיקנה החמץ לעצמו כשי' הש"ך, ומשו"ה פסק נמי דלא יעשה שליח לבטל וכדעת הב"ח, ומשו"ה הק' ג"כ מה שייכות יש לשליח לעשות ברכה על הבדיקה ולא הביא רא"י מתרומה וכמ"ש דלא דמי ורק כתב משום דמצוה קטנד.

ובהסבר דברי המג"א אעתיק קצת מדברי הגאון בשו"ת הר צבי או"ח ב סימן יג אבל נראה להסביר הוכחת המג"א בדרך זה, דאף דאה"נ דאי לא מהלו אביו החיוב הוא על כל ישראל למוהל, זה אינו אלא היכא דהאב יושב לו ואינו רוצה לקיים המצוה כלל, או כל הקודם זכה במצוה זו לעצמו ושפיר מברך המוהל אע"פ שאינו אבי הבן, משא"כ היכא דהאב ממנה שליח במקומו דשלוחו כמותו והמצוה היא כולה של האב דהא חשיב כאלו מהלו אביו בפועל ממש, א"כ כיצד מברך השליח על מצוה שקיים אבי הבן ולא הוא, אלא ודאי מכאן מוכח, דשליח העושה מצוה לאחרים, אע"פ שאין לו זכות בעצם המצוה דכולה שייכת להמשלח, מ"מ העושה מברך ולא המקיים וא"כ בבדיקת חמץ נמי כן, והוכחת המג"א ברודה ומאידת עינים.

והנה נחלקו האחרונים עי' בשו"ת נודע ביהודה מהדורה קמא או"ח סימן מו. להגאון בעל אור חדש וכן היא באור חדש עמ"ס פסחים דף ה' ע"ב דחיוב שריפת והשבתת חמץ הוא רק על הבעלים דוקא ולא על שום א' מישראל ובוה שונה שריפת חמץ משריפת קדשים דרמנא אחשבי' להבערתן עיי"ש עיין הגהות שערי ציון וכהגש"ט שהביא מכמה גדולים להקשות מהא דב"ק צ"ח ע"ב, גזל חמץ לפני הפסח ובא אחר ושרפו במועד פטור, שהכל מצווים עליו לבערו, וי"ל דפירוש הכל מצווים עליו לבערו הוא משום ערבות, שלא יראוהו עובר ככל יראה וישבו כחבוק ידים ולא יעשו כלום ועוי"ל דשהכל מצווים עליו לבערו, היינו בין הגזול ובין הנגול מצווים עליו וברשות מי שהוא (החמץ) בעליו מחויבין לבערו, וא"כ זה השורף לא אפסדי' מידי וא"כ איך נימא רתמנא אחשביה ויהיה נחשב מלאכה לגבי בעל החמץ ולגבי אחר לא יהיה נחשב מלאכה. ולא מצינו בשבת ויו"ט שיהיה מלאכה לזה ולא לזה וכן ראיתי כעין סברא זו בכיבוד הגמ' כ"ק בשו"ת משיב דבר חלק ב סימן לב אבל עלינו ליישב רומיא דשתי הוראות התוס' והרא"ש כמס' שבת וכמס' ע"ז, וגם הדעת נותן שלעולם אסור לסייע ידי עובדי עבירה, שאפילו חייב להפריש את חבירו ישראל מאיסור וכדאיתא בב"ק (צ"ח) שהכל מצווין עליו לבערו כדי שלא יעבור חבירו בב", מכש"כ שלא יעשה סיוע שיעשה עבירה, וכבר כתב הגאון המחבר שו"ת בנין ציון סי' מ"ו ליישב רומיא דפסקי התוס' והרא"ש דאם הוא מסייע בשעה שעושה עבירה ודאי אסור בכל ענין, ומחויב להפרישו אם יכול, משא"כ שלא בשעת עבירה, אלא שאח"כ חשוד שיעשה עבירה בזה אינו אסור אלא בתרי עברי דנהרא, וזה החילוק אמת וברור לדעת התוס' והרא"ש. ואכמ"ל.

והדברים ידועים וכבר הלכו בה נמושות כפלוגתת האחרונים, בהך דאכל של אחרים אתה רואה אם אחרים היינו עכו"ם או אחרים מישראל, עיין תורת חיים ופנ"י שם בדף ה' ע"ב, וע"ע במנ"ח ובמהר"ם שיק מצוה י"א דתלוי בפירוש הקרא דלך, וכן בדברי חיים [בח"י עה"ם בסופו] לשבת הגדול, שהחמץ מצוה על הכל לשורפו, ואכמ"ל בזה.

ועכ"פ לשיטת הפוסקים דבודאי שיש חיוב על א' מישראל לבער חמצו של חבירו בודאי שייך אליו הברכה כבדיקה אבל לשי' הנוכח"י אין שום שייכות של שליח לבדיקה ונוכל להשתמש מראיתו הנוכח"י בעצמו בדגול מרבכה דבניחא לי' וממילא עומד לשרוף מספיק ושפיר מדרך וכמו שביארנו לעיל.

ובדרך פלפול יש לומר ולתלות פלוגתת האחרונים אי חמץ מצוה על כל ישראל לבערו או דוקא על כל א' חמץ לעצמו דהנה במסכת פסחים (דף ד ע"ב) תנן התם,

רבי מאיר אומר אוכלין כל חמש ושורפין בתחלת שש. רבי יהודה אומר אוכלין כל ארבע, ותולין כל חמש, ושורפין בתחלת שש. דכולי עלמא מיהא חמץ משש שעות ולמעלה, אסור, מנלן אמר אביי חרי קראי כתיבי, כתיבי שבעת ימים שאור לא ימצא בבתיכם וכתוב אך ביום הראשון תשכיתו שאר מבתיכם. הא כיצד לרבות ארבעה עשר לביעור. ואימא לרבות לילי חמשה עשר לביעור, דסלקא דעתך אמינא ימים כתיבי, ימים אין, לילות לא, קא משמע לן אפילו לילות. ההוא לא איצטריכא ליה, דהא איתקש וכו'. ואימא לרבות ליל ארבעה עשר לביעור כיום כתיבי. ואימא מצפרא אך חלק. דבי רבי ישמעאל תנא מצינו ארבעה עשר שנקרא ראשון, וכו'. רבא אמר מהכא לא תשחט על חמץ דם זבחי לא תשחט הפסח ועדיין חמץ קיים. ואימא כל חד וחד כי שחיט זמן שחיטה אמר רחמנא.

והנה הרי"ף הביא רק המעם של אך חלק, שהוא טעמו של אביי. והרא"ש הביא רק טעמו של רבא, מלא תשחט על חמץ דם זבחי. וצריך ביאור מה יהי חילוק בין אביי לרבא אלו דהיינו שיטת הרי"ף והרא"ש. והנה התוספות בדף ה' ע"א כתבו ד"ה זמן שחיטה קאמר רחמנא אע"ג דאמת הוא דלא תשחט על חמץ כל חד וחד כי שחיט דאמרינן בפרק תמיד נשחט (לקמן סג. ושם) השוחט את הפסח על החמץ עובר בלאו מ"מ כיון דאשכחן דהזדיר על ההשבתה והזהיר שלא לשחוט פסח על חמץ סברא הוא שבזמן שחיטה הזהיר על השבתה. והנה מתוספות מסכת פסחים דף סג ע"ב ד"ה או לאחד מבני חבורה אומר ר"י דלא מיחייב בעל החמץ אלא השוחט והזורק דלא תשחט אמר רחמנא ועוד איך יתחייב לרבי יוחנן הא לאו שאין בו מעשה הוא. אמנם החינוך מצוה פ"ט כתב דכל א' מבני החבורה שהי' לו חמץ לוקה. עיי"ש ואכמ"ל בפלוגתא זו.

ולכאוי' לפי זה יש לומר דבר חדש, דלפי הלימוד של לא תזבח על חמץ דם זבחי הוא על השוחט והזורק, לכו"ע (בין לשי' התוס' בין לשי' החינוך) אפי' על חמצו של כל א' מבני החבורה לריש לקיש עמו בעורה ולר' יוחנן אפי' בסוף העולם הרי תלה רחמנא אחריות חמצו של א' על השני וכזה נפרש ג"כ הגמ' בב"ק צ"ח הכל מצווין לבערו. וממילא לשי' הרא"ש שהביא רק לימוד של דעת רבא מלא תשחט מהכא ילפינן דמו' שעות ולמעלה אסור א"כ זה חיוב על כל א' מישראל, וכשי' הפניי' והדב"ח ועוד. אבל לשי' הרי"ף שהביא דעת אביי. וילפינן איסורו של חמץ מאך ביום הראשון תשכיתו שאור מבתיכם, החיוב הוא רק על הבעלים וכשי' הנובי'. ויש עוד ענין לתלות הברכה אי ערבות הוא כמו שעצמו צריך לעשות המצוה להשני או ותלוי בזה פלוגת רעק"א ועוד ואכמ"ל.

הרב אליקים פריעדמאן שליט"א
ר"ם בישיבתנו הק'

בענין באיסורא אתא לחצירו

כ"מ דף כ"ה מתני' מצא בגל ובכותל ישן הרי אלו שלו, תוס' ד"ה דשתיך הקשה דליקני ליה חצרו לבעל הגל והכותל ותי' דאין חצר קונה כדבר שיכול להיות שלא ימצאנו לעולם והביא ראיה ממצא בחנות הרי אלו שלו ואין החצר קונה לבעל החנות ועוד ראיה מלוקח מן התגר דהא"ש ולא אמרינן דיקנה התגר כשהי' ברשותו, וכן כתב הרא"ש ז"ל בסו' ט' וכן הוכח בנמוק"י בשם תוס'.

עוד תירץ הרא"ש ז"ל דלא עדיפא חצרו מידו דאילו בא לידו קודם יאוש תו לא קני הואיל ובאיסורא אתא לידו הלכך חצרו נמי בכה"ג לא קני, וכסברא זו כתב הנמוק"י על קושייתו בכותל חדש דליקניה ליה חצרו לבעל הכותל ותירץ דלא עדיפא חצרו מידו כיון דבאיסורא אתא לידו, וכמו"כ תירץ לעיל כ"ג ע"כ במצא כופרא כמעצרתא דמשו"ה לא קני ליה חצרו לבעל מעצרתא משום דקודם יאוש בא לשם ולא עדיף חצרו מידו וכן תי' במצא בחנות דלא קני בעל החנות מדין חצר.

מהרש"ל על תוס' ד"ה דשתיך מוכיח דתוס' לא ס"ל הסברא של באיסורא אתא לחצרו כחצר רק בבא לידו דאל"כ מאי מייתי תוס' ראי' מתנות דחצר אינו קונה דבר שלא ימצאנו לעולם הלא בחנות בא לחצרו קודם יאוש והוי באיסורא אתא לחצרו אלא וודאי דתוס' לא סברי האי סברא, המהרש"א חולק על מהרש"ל והאריך ליישב דתוס' יכול לסבור כהרא"ש דבחצר שייך הדין של באיסורא אתא לחצרו.

הקרני ראם כתב על דברי מהרש"א דע"כ תוס' לא סברי סברא זו דהא תוס' ד' כ"ז ד"ה בלוקח מן התגר כתבו לחלק בתגר עצמו בין מצאו קודם ששהה לערבו דעדיין לא נתייאשו הבעלים ותייב להחזיר למצאו אחר ששהה דכבר נתייאשו הבעלים והרי אלו שלו, א"כ ע"כ דתוס' סברי דלא שייך בחצר באיסורא אתא לידו ומשו"ה אחר יאוש אין צריך התגר להחזירו אף שבא לחצרו קודם יאוש.

הנה לפי סברת הקרני ראם הלא הוא קושיא עצומה על הרא"ש ז"ל דהא הרא"ש סי' י"א כ' גם סברא זו דכמצא התגר אחר ששהה הרי אלו שלו והרא"ש ז"ל הלא הוא מרא דההוא שמעתתא דבחצר שייך הדין של באיסורא אתא לחצרו ואיך מחלק בתגר בין מצאו קודם ששהה למצאו אחר ששהה כיון שבא לחצרו לפני יאוש.

הנתיבות סי' רס"ב סק"א הקשה על הש"ך שפסק כהרא"ש ז"ל כבא לחצרו לפני יאוש ואח"כ נתיאשו הבעלים דאינו קונה מפני שבאיסורא אתי לידו, והק' בנתיבות מלקמן סעיף י"ז דמבואר דאם התגר מצאו אחר ששהה בידו כדי לערבם הרי אלו שלו וכבר בא לחצרו קודם יאוש.

ותירץ הנתיבות לחלק בין רוצה שחצרו יקנה לו או אמרינן הסברא של באיסורא אתא לידו ומשו"ה כשמצאו אחר והוא טוען שהוא קודם מטעם חצרו או אמרינן באיסורא אתא לחצרו ואינו יכול לקנותו משא"כ כשבא לידו ואינו רוצה בקנין חצר ככה"ג לא אמרינן דאתא לחצרו לפני יאוש ובאיסורא אתא לידו.

תירוצו צ"ע דהא מה דאמרינן הסברא של באיסורא אתא לחצרו הטעם הוא שמיד שבא האבידה לחצרו נתחייב בהשבה כמו כבא לידו וע"כ צריכין לומר דמה דנתחייב בהשבה כבא לחצרו אין הטעם מפני קנין חצר דאזה שייכות יש לחיוב השבה עם קנין דאפילו כבא לידו אין החיוב מפני קנין דכאמת אינו קונה לפני יאוש ועוד יותר כתב הנמקו"י דף ל' בסוגיא דזקן ואינו לפי כבודו דהרואה אבידה עוד קודם שהגביהו יש עליו חיוב של השב תשיכם וכן הביא שם בשם הרמב"ם ז"ל נראה מזה דהחיוב של השבה אינו תלוי בקנין כלל אלא ע"כ מוכרח לומר לפי סברא זו דכיון דהאבידה מונח ברשותו נתחייב בהשבה ואף שאינו יודע מזה והוי כמו שנפלה יכמה לפני יבם והוא אינו יודע כמו שנתבאר סברא זו בקה"י סי' כ"ב א"כ מה איכפת לן אם רוצה לקנותו או אינו רוצה סוכ"ס מונח האבידה ברשותו וזהו המחייבו בהשבה ושייך הסברא של באיסורא אתא לחצרו.

ועוד יש להקשות, הריטב"א ז"ל בסוגיא דמצא כופרא בי מעצרתא כדף כ"ג הקשה דליקניה ליה חצרו לבעל מעצרתא, ותירץ דכיון דנפל לחצרו לפני יאוש תו לא קני ליה חצרו ביאוש כמו בידו ככה"ג, וקשה לשיטתו שכתב כדף כ"א דהיכא דבאיסורא אתא לידו תו לא קניא ביאוש ואפי' אדם אחר החזיק בו לאו כלום הוא, א"כ האיך יקנה המוצא את הכופרא כיון כשבא הכופרא לחצר בעל המעצרתא לפני יאוש הוה ובאיסורא אתא לחצרו תו לא קנאו ואפילו אדם אחר.

ונראה לפרש דהראשונים ז"ל שכתבו דבחצר שייך הדין של באיסורא אתא וכו' אין כוונתם לומר דאבידה הבא לחצרו נתחייב בהשב תשיכם דכאמת אין כאן חיוב השבה כיון שלא ידע כלל מזה ואדרבה מבעל החצר גופי' הוי אבד ולא דמיא ליכמה שנפלה לפני יבם והוא אינו יודע דהתם וודאי נתחייב כיבום דמצות יבום אינו תלוי בידיעתו כלל משא"כ מצות השבת אבידה דתליא עם מציאתו כמו שכתוב

בתורה ומצאתם וודאי כל זמן שאינו יודע מזה לא מקרי מצא ולא נתחייב בהשבה וממילא בחצר באמת לא שייך הסברא של באיסורא אתא לחצרו ומה שכתבו בבא לחצרו לפני יאוש דתו לא קניא ליה חצרו ביאוש כוונתם לומר כיון דבידו בכה"ג כשבא לידו קודם יאוש ואח"כ נתייאשו הבעלים לא קנה דבאיסורא אתא לידו ה"ה בחצר לא קניא אף דלא שייך הדין של באיסורא אתא לחצרו דהא לא נתחייב בהשבה מ"מ כיון דביד לא קנה חצרו נמי לא קנה דחצר מדין יד איתרכאי ולא עדיף חצרו מידו

ומדויק זה בלשון הראשונים ח"ל הרא"ש סי' ט' לא עדיפא חצרו מידו וכו' דאילו בא לידו וכו' הלכך חצרו בכה"ג לא קניא לי' ובלשון זו כתב הנמקו"י בסוגיא דמצא בכותל, ובריטב"א דף כ"ג כתב ח"ל משום דכל היכא דידו לא מצי זכי' לי' חצרו נמי לא זכי' לי' ע"כ מכל אלו הלשונות מוכח דמה שאינו קונה בחצר אחר יאוש הוא בדין חצר דלא עדיף חצר מיד.

כזה מתורץ כל הקושיות מה שהקשיתי על הרא"ש מתגר איך יקנה התגר כשמצאו אחר יאוש הלא בא לחצרו לפני יאוש התם הא מיירי שבא ליד התגר ובאופן כזה וודאי דיכול לקנותו כיון דאינו בא בקנין חצר, גם מה שהקשתי על הריטב"א ז"ל לשיטתו איך יקנה המוצא את הכופרא כיון שבא לחצר המעצרתא לפני יאוש לא קשיא דהא הכא מיירי שבא ליד המוצא ואינו בא מדין חצר.

וגם נדחה קושית הקרני ראם על מהרש"א מתגר דהא תוס' מיירי שבא ליד התגר והתם מחלק התוס' בין מצאו קודם יאוש למצאו אחר יאוש ובידו לא שייך ההוא סברא.

ונראה שזה גם כוונת הנתיבות שמחלק בין בא לידו ללא בא לידו דהיכא שכבר מונח ברשות אחר והוא בא לטעון שהוא קודם מטעם חצר או אמרינן ליה שאינו יכול לקנותו דחצר לא עדיף מיד כיון שהי' בחצרו קודם יאוש, משא"כ בתגר כשהוא בעצמו מצאו אחר יאוש יכול לומר שאינו בא מטעם חצר רק מדין יד ממש ושפיר יכול לקנותו.

אך מדברי הגרע"א לא משמע הכי שכתב ב"ד כ"ו בד"ה דשתיך בא"ד ח"ל לכאורה צריכין להסביר עיקר סברת הנמקו"י דבחצרו שייך באיסורא אתא לידו אמאי לא נימא דער היאוש לא רצה דליקני לי' חצרו דאין לו זכות כזה ואחר יאוש יתחיל קנין חצרו וכו' וצריך לומר כיון דהחיוב מוטל עליו להגביה האבידה וליטלה מדין השבה

א"כ בעל כרחו צריך להתרצות שיזכה לו חצרו שיהי' בידו כשביל חבירו מדין השבחה עב"ל, מדברי הגרע"א אלו מוכח שהוא סוכר דבזה שקונה לו חצרו נתחייב בהשבחה ומשו"ה הקשה דלימא דאינו רוצה שיקנה חצרו ולא יתחייב בהשבחה דאלו לפי הסברה שכתבתי הדמטעם הוא דלא עדיף חצרו מידו מאי הקשה שאינו רוצה שיקנה לו חצרו לפני יאוש אדרבה זהו גופא הטעם כיון שלא קנה לפני יאוש תו לא יקנה חצרו אחר יאוש כמו בידו דלא עדיף חצר מיד, אך קשה לפרש כן בדברי הנמוק"י דלא משמע הכי כמו שהבאתי לעיל לשונו וגם שאר הקושיות שהקשתי.

אחר העיון נראה לומר דדברי רע"א מוכרח כדברינו דלכאורה קשה מאי הקשה דלימא שאינו רוצה שיקנה לו חצרו ומה בכך דאף אם נימא דכשמונת בחצרו נתחייב בהשבחה מ"מ הא אינו תלוי בקנין חצר ובאמת חצרו אין קונה לו לפני יאוש אף אם רוצה לקנות ומה מוסיף בזה שאינו רוצה לקנות בין כך ובין כך אינו קונה וממ"ג אם החיוב השבחה הוא מפני שמונת בחצרו א"כ אפילו כשאינו רוצה בקנין נתחייב בהשבחה ואם החיוב הוא מטעם קנין חצר אף ברוצה אינו קונה ואיך נתחייב בהשבחה.

אלא נראה לומר דגם הגרע"א יסבור הטעם שחצרו אינו קונה לו כשבא לשם לפני יאוש משום דלא עדיף חצרו מידו, אך סברא זו לא שייך לומר אלא היכא דכשבא לחצרו היה שייך לחול עליו קנין חצר וכל העיכוב הוא שלא נתייאש הבעלים ויש עליו איסור לקנות החפץ או אמרינן כמו בידו בכה"ג לא קנה בחצר נמי לא קנה דלא עדיף מידו משא"כ אם כשבא לחצרו לא היה עליו דין חצר רק אחר היאוש נתחדש דין חצר באופן כזה לא שייך לומר לא עדיף מידו דהוי כמו שנפל לחצרו אחר יאוש.

ובזה יובן קושית הגרע"א כיון דיכול לומר אינו רוצה בקנין חצר ואין החצר נעשה שלוחו א"כ לא הוי כמונת בחצרו עד אחר היאוש ורק אז חל עליו דין חצר באופן כזו וודאי אמרינן דחצרו קונה לו ולא שייך לומר הסברא של לא עדיף מידו, ומתרחץ כיון דיש עליו חיוב ליטול האבידה מדין השבחה ובע"כ היה צריך להתרצות שיזכה לו חצרו כדי שיהי' בידו חיוב השבחה ובאמת לא היה יכול לקנות לו חצרו א"כ גם לאחר יאוש לא קנה לו חצרו כיון דבידו בכה"ג לא קנה ולא עדיף חצרו מידו.

בשמ"ק דף כ"ז כתב בשם גליון תוס' דתגר שמצאו חייב להחזיר דבאיסורא אתא לידו דבאותה שעה שלקחן וודאי לא מתייאשו הבעלים, משמע לכאוי' דמה דאמרינן בחצר באיסורא אחי וכו' משום דנתחייב בהשבחה הוא דהא כאן מיירי שבא לידו

ממש ועכ"ו לא קנאו משום שבא לחצרו לפני יאוש ובאיסורא אתי לחצרו.

ואפשר לומר דסבר הגליון דכיון כשלקחן התגר מבעה"ב הי' הפירות עם האבידה בידו והיבא שהוא בידו אפילו לא ידע מזה נתחייב בהשבה והוי כמו יבמה שנפלה לפני יבם ואינו יודע מזה דכיון סוכ"ס האבידה בידו הוא ותוס' והרא"ש החולקין ומחלקין בין שהה ללא שהה יסברו דבאופן כזה לא נתחייב בהשבה כיון שלא ידע משא"כ בחצר לכו"ע לא נתחייבו בהשבה.

בדברי הרע"א הנ"ל יש לי מקום לעיון דהגרע"א אחר שהביא דברי מהרש"ל ומהרש"א בשיטת התוס' והאריך ללפלל בדבריהם הקדושים כתב דכל מה שנאמר לדחות ראיית מהרש"ל היינו לענין ראיית תוס' מתנות אבל מ"מ שפיר מוכח דתוס' לא ס"ל כהנ"י מהראי' כ' מההיא דהלוקח מן התגר דהא התם בא לחצרו לפני יאוש ומה שכתב המהרש"א דהלוקח מן התגר מיירי ברוב נכרים ליתא ודבריו תמוהים דלא מוכח כן מן הסוגיא וכו' ומכח זה הוכיח דתוס' לא ס"ל כנ"י.

ושוב הקשה על הרא"ש דהקשה ג"כ במתני' דמצא בגל דליקני' לי' חצרו ותו' דאין סופו להמצא ומביא ראי' מההיא דהלוקח מן התגר ומאי ראי' הלא התם באיסורא אתא לידו ומשו"ה לא קנה, ותירץ הרע"א דצ"ל דהרא"ש לא סבר כסברת תוס' אלא ס"ל דלאחר מתייאשו בעלים ע"כ, וקשיא לי דהא הרא"ש סי' י"א כתב וז"ל וכן אם מצאו התגר הרי אלו שלו אם שהה בעל המעות בכדי שיוכל התגר לערב עם פירותיו, הרי להדיא כסברת תוס' דדוקא בשהה וצ"ע.

ולכאורה יש להקשות קושית הרע"א גם על הנ"י שהביא ג"כ הרא"י מתגר דדבר שאין סופו להמצא אין קונה לו חצרו, ואתי שפיר תירוצו של הרע"א דהנ"י כשהביא הדין בתגר שמצאו א"צ להחזירו לא חילק בין שהה ללא שהה ומשמע מדבריו דבכל אופן שמצאו הרי אלו שלו וא"ש הרא"י מתגר.

ובזה ניחא למה בהלוקח מן התגר כתב הנ"י וז"ל מכאן הסכימו המפרשים ז"ל עם בעלי תוס' דדבר שאין דרכו להמצא וכו' ולעיל במצא בכותל חדש הביא דין זה והרא"י מתנות בלי הסכמת המפרשים משום דהרא"י מתנות אפשר לדחות כמש"כ הגרע"א משא"כ הרא"י מתגר לפי שיטת הנ"י דלאחר מתייאש ולא שיך הדין של באיסורא וכו' ע"כ הוא ראי' מוכרחת.

הרב דוד שלמה יונגרייז שליט"א
 ר"מ בישיבתנו הק'

בדין תפיסה קודם שנולד הספק

כתבו התוס' ב"מ ו' ע"ב ד"ה פוטר דמסקנת הגמ' דתקפו כהן מוציאין מידו. כלומר דכל ספיקי ממון דינם המוציא מחבירו עליו הראיה ולא מהני תקיפת אידך ואם תקף מוציאין מידו. (וכן הוא דעת רוב הראשונים וכך נקטינן להלכה כמבואר בספר תקפו כהן סימנים א'-ב').

והקשו התוס' שם מהא דכתובות כ' ע"א דשם איתא, שנים החתומים על השטר ובאו שנים ואמרו אנוסים היו פסולים היו קטנים היו אם כתב ידם יוצא ממקום אחר אין אלו נאמנים. ומסיק בגמ' שם דאוקי תרי בהדי תרי ואין אלו נאמנים דקאמר פירש רש"י דכשתפס המלוה מהני תפיסתו. וקשה דתקפו כהן מוציאין מידו ותירצו דהתם מיירי דתפס המלוה קודם שכאו עדים לפסול השטר דהיינו קודם שנולד הספק.

ובמעם הדבר דמהני תפיסה קודם שנולד הספק כתב האו"ת בקיצור תקפו כהן סימן כ"ג-מ"ג דלעולם אולגין בתר שעת הספק וכשנולד הספק היה התופס מוחזק וזכה בממון, ולכך אפילו אם תפס בעת לידת הספק כיון דכאזתה שעה היה התופס מוחזק ועדיין לא זכה המרא קמא מן הספק אפילו שעה אחת, זכה המוחזק ואין מוציאין מידו.

ובתוס' כתובות כ' ע"א ד"ה ואוקי ג"כ הקשו קושיא זו וכן ברא"ש שם סימן י"ג ותירצו בחד תירוץ דבכתובות מיירי דהמלוה התופס ברי ותפיסה בטענת בריא מהניא, ומה דתקפו כהן מוציאין מידו מיירי בטוען ספק שאינו יודע אם בכור הוא. עוד תירצו שם דשאני התם דהמלוה תפס קודם שנולד הספק.

והנה אחר העיון בדברי הרא"ש והתוספות בכתובות נראים תירוציהם סותרים לזה לזה. דלתירוץ דמיירי בטוען ברי הוי יסוד הדין דתקפו כהן מוציאין מידו הוא דתפיסת ספק שהתופס בעצמו מסופק בדבר תפיסה גרועה היא ולא שמה תפיסה ולכך בעינן שיטעון ברי, וכלשון הרא"ש ב"ב פרק ג' סימן ל"ג זה לשונו: דתפיסת ספק לאו תפיסה היא דאוקי ממונא בחזקת מאריה כדאמרינן בפ"ק דמציעא תקפו

כהן מוציאין אותו מידו. עכ"ל. ולתירוץ זה לא שנא תופס קודם שנולד הספק או אחר שנולד הספק לעולם תפיסת ספק לא שמה תפיסה.

ואילו לתירוצם השני דמחלקי בין תפס קודם או אחר שנולד הספק, עיקר הדין התקפו כהן מוציאין אותו מידו הוא דלעולם אולינן כתר שעת הספק ואותו שתפוס בשעת הספק הוא המוחזק ואידך מוציא ועליו הראיה ולפי"ז אין טעם לחלק בין תופס וטוען ברי או שמא דסוף סוף כשעת הספק אידך היה מוחזק.

וזה אין לומר ששני התירוצים הללו חולקים זה על זה שהתרומת הדשן סימן שכ"א כתב דשני התירוצים אמת ולא פליגי ותפיסה בטענת ברי מהניא אף אחר שנולד הספק ובטענת שמא מהני קודם שנולד הספק.

ולכן נראה לכאור התירוץ השני שבדברי התוס' והרא"ש באופן אחר ודלא כהאור"ת הנ"ל, והוא דדוקא כשתפס קודם שנולד הספק ובאותה שעה דין הממון היה בודאי להינתן לו נעשה בעלים על ממון זה והרי הוא בחזקתו וכשנולד אח"כ ספק בממון מיקרי נולד ספק על ממון שברשותו, וכאותה שאמרו במלוה בשטר שקודם שבאו עדים לפסול השטר הרי הוא בחזקת כשר וזכאי המלוה בתורת ודאי בממון שתפס הרי זכה בממון לגמרי והוא ברשותו, ועתה שנולד הספק בממון אין זה נקרא שנולד ספק בממון שברשות הלזה והמלוה תפסו אלא זה נקרא שנולד ספק על ממון שברשות המלוה [משא"כ כתפס אחר שבאו עדים שהספק נולד על ממון שברשות הלזה ועתה בא המלוה לתופסו] וכיון שכן מהני אף בטענה שמא דלא אמרו תפיסת ספק לא שמה תפיסה אלא כשבא לתפוס מספק אבל מי שמוחזק בממון ונולד בו ספק ודאי דנקרא מוחזק אף בטענת שמא.

ונמצא לפי זה דכאמת תפיסת ספק לא שמה תפיסה אף אם תפס קודם שנולד הספק וכש"כ אם תפס בעת לידת הספק ומה שתפיסת מלוה מועלת אינו מתורת תפיסה קודם שנולד הספק אלא משום שנעשה בעלים ומוחזק הואיל וכשבא תשלום החוב לידו בא לידו בתורת ודאי שלו.

במשנה דבכורות מ"ט ע"א איתא, מת הכן [בכור] בתוך ל' יום אע"פ שנתן לכהן [פדיון] יחזור, לאחר ל' יום אע"פ שלא נתן יתן, מת ביום ל' כיום שלפניו רכי עקיבא אומר אם נתן לא יטול ואם לא נתן לא יתן. ואמרינן בגמ' שם דלר"ע מספקא ליה ביום ל' אם דומה כיום שלפניו או כיום שלאחריו, ופירש רש"י שם: ומדמספקא ליה קאמר אם נתן לא יטול ואם לא נתן לא יתן. עכ"ל. וכסמ"ג עשין צ"ה כתב דאם

נתן לא יטול משום דכהן תופס קודם שגולד הספק והביא מכאן ראי' דתפיסה קודם שגולד הספק מהני.

הן אמת שהרא"ש בפ"ק דבכורות סימן ט"ז מבאר דינו של ר"ע דמת הבכור ביום ל' אם נתן לא יטול מטעם שהכהן תופס ברשות [והוה טעם בפני עצמו המועיל אף אחר שגולד הספק כמבואר בתה"ד סימן שכ"א]. ובקונטרס הספיקות כלל ג' אות ב' הקשה להרא"ש דסובר דתפיסה קודם שגולד הספק מהני מדוע הוצרך לבאר דינו של ר"ע מטעם תפיסה ברשות ולא פירש מטעם תפיסה קודם שגולד הספק.

ולפי מה שנתבאר לעיל אתי שפיר היטב דבאמת להרא"ש לא תועיל בזה תפיסה קודם שגולד הספק לפי שמתחילה ניתן הממון לכהן מספק, אם יחיה הולד אחר ל' יהיה שלו ואם ימות קודם ל' לא זכה בו כלל שהרי עתה קודם ל' אין חייב האב בפדיון בנו מכל וכל. וגמצא שאע"פ שהממון בא ליד כהן קודם הספק [ואף שיש לו צד זכיה בממון כבר עכשיו דאפשר לפדות קודם ל' להרא"ש דפסק כרב דמעות פדיון בפ"ח דבכורות סוף סימן ה'] מכל מקום מעיקרא בתורת ספק הן אצלו ותפיסתו תפיסת ספק היא ולא שמה תפיסה, ולא רמי להויה דכתובות דבתורת ודאי בא לידו וכפי מה שנתבאר לעיל.

עוד הקשה בקונטרס הספיקות שם מדוע השמיט הרא"ש בפ"ק דמציעא סימן י"ג הך דינא דתפיסה קודם שגולד הספק מהני והרי שם כתב כללי תפיסה ולא חילק אלא בין ברי לשמא, ונטה לומר מכח זה דלהלכה לא סבירא ליה לרא"ש דמהני תפיסה קודם שגולד הספק. אמנם האו"ת בקיצור תקפו כהן סימן מ"ד-מ"ה הוכיח מדברי הרא"ש הללו בעצמם [בביאורו לדברי שמואל שם] דתפיסה קודם שגולד הספק מהני להרא"ש וא"כ יקשה באמת דלמה השמיט הרא"ש דין זה בפ"ק דמציעא.

ולפי מה שנתבאר לעיל אתי שפיר, דדין זה דתפיסה קודם שגולד הספק מהני אינו הגבלה בדין תקפו כהן שמוציאין מידו לומר דאם תקף קודם שגולד הספק ויציאו מידו וכגון כהן שנטל פדיון הבן קודם ל' ומת הבן ביום ל' דאם אינו תופס ברשות לא מהני תפיסתו אף שתפס קודם שגולד הספק, להרא"ש, וכמו שנתבאר לעיל. ומה דמצינו דמהני תפיסה קודם שגולד הספק הוא דין מיוחד בפנ"ע כשתופס ממון שבאותה שעה היה דינו להינתן לו שנעשה עליו בעלים והרי הוא בחזקתו ומקרי שגולד הספק ברשותו. ודין זה אינו ענין לכללי תפיסה הנוכרים ברא"ש בפ"ק דמציעא וכמו דלא הזכיר הרא"ש שם תפיסה ברשות והיינו דבתרווייהו התופס

שערי הלכות

קט

נעשה מוחזק (עיין קונה"ס כלל ז' אות ו' דכתפיסה ברשות הבעלים מדעתם עשו התופס למוחזק) ולכך אין מוציאין מידו, וכללי תפיסה של הרא"ש שם עניינם רק בתקיפה ותפיסה לחלק בין מוציאין ואין מוציאין וזה אינו תלוי אלא כטוען שמא או טוען כרי, ונתיישבו כל הקושיות שבדברי הרא"ש.

והסמ"ג בעשין צ"ה כתב: כל דבר שתחילת דינו המוציא מחבירו עליו הראיה אין מועלת תקיפה שאח"כ ומוציאין אותו מיד התוקף, אבל תקף קודם שנולד הספק לא מפקינן מיניה, עכ"ל. ונראה שלהסמ"ג זה דין בתפיסה דחלוק דין תפיסה קודם שנולד הספק מדין תפיסה אחר שנולד הספק. והסברת הדבר נראה כדברי התומים הנ"ל דלעולם אזלינן בתר שעת הספק והמוחזק באותה שעה כבר נפסק דין הממון לזכותו ולא מהני יותר תפיסה, ואתי שפיר דמביא הסמ"ג שם ראיה לדבריו מההיא דפדיון הבן, ואתי שפיר גם דהסמ"ג לא הזכיר דין תפיסה כמענת כרי אחר שנולד הספק, ועיין בקונטרס הספיקות כלל כ' אות ב' שהוכיח דכאמת לא סבירא ליה להסמ"ג לחלק כזה, ולפי מה שנתבאר לעיל יוכן דאחר שנולד הספק כבר קם דינו של האחד להיות מוחזק ותו לא מהני תפיסה.



שערי
ביהמ"ד

הרב אלישע ראזמאן שליט"א*

רצוני בזה להביע הכרת הטוב לנאכ"ד אוננוואר שליט"א שבבית מדרשו למרתי בבוקר כעשרים וחמש שנים עם החברותא שלי הרב שלמה יוסף גרינוואלד נ"י.

שיעור מקוה ארבעים סאה מים כשרים. והורה לנו המשנה (מקואות פ"ח מ"א) דיש דברים שאעפ"י שאינם מים ממש, מ"מ מצטרפין הם עם רוב מים להעלות המקוה לשיעור הדרוש. וז"ל המשנה שם "אלו מעלין ולא פוסלין, השלג והברד והכפור והגליד והמלח והמיט הנרוק", למשל אם יש מקוה שיש בו כ"א סאה (דהיינו רוב מקוה) מים כשרים, ואח"כ נשתלם השיעור מקוה למ' סאה ע"י י"ט סאה מיט הנרוק הרי מקוה זו כשרה ויכולים לטבול בו, אבל אין עושין מיט הנרוק לכד מקוה שלימה.

ויש לשים לב למשנה זו, שקראה שם לאותו המיט דהיינו "מיט הנרוק" אבל מאידך גיסא לא הורה לנו המשנה אם יכולים לטבול בנוף המיט הנרוק עצמה כשהמיט מצטרף עם רוב המים להשלים המקוה, או שהמיט הנרוק רק מצטרף להשלים השיעור אבל יכולים לטבול רק בהמים ולא כהמיט.

"ומיט הנרוק" פירש הרמב"ם בפהמ"ש "מיט הרקיק הרבה כמו רוק". ורש"י פי' (סוכה יט.) שראוי להוריקו מכלי אל כלי כגון שהוא רך".

וז"ל המשנה (מקואות פ"ב מ"י) "מקוה שיש בו ארבעים סאה מים ומיט אם המים מצד אחד והמיט מצד אחר מטבילין במים ואין מטבילין במיט" פי' מקוה שיש בו רוב מים והמיט מצטרף ומשלימו למ' סאה אוי אם המים מצד אחד של הבור והמיט מצד השני, יכולים לטבול רק בהמים ולא כהמיט. וכמשנה שם יש מחלוקת ששה תנאים על איכות של אותו המיט, ע"ש. וגם במשנה זו יש לשים לב, דהכא הורה לנו המשנה בפירוש ד"מטבילין במים ואין מטבילין במיט", אבל מצד אחר לא פירשה לנו המשנה באזה מיט איירי אם הוא מיט הנרוק או אם הוא מיט אחר שאינן מיט הנרוק.

* יסוד הדברים שכתבתי הלא הם כתובים בהערך לנר ובשפת אמת על מס' סוכה, אבל הרחבתי את הדברים, והוספתי ביאור קצת, ושיניתי את הסדר כדי שיהיו דברי אחרונים הנ"ל שרים לכל נפש, בין לאותם הלומדים מס' סוכה ובין לאותם הלומדים מס' מקואות.

ועכשיו נעין בתוספתא (פ"ב) מובא במס' סוכה (יט.) "פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה רבי אושעיא אמר לא נצרכה אלא לסכך פסול פחות משלושה [טפחים] בסוכה קמנה" פ"י סוכה שהשיעור שלה הוא היותר קטן להכשיר סוכה, ז' טפחים על ז' טפחים, והיא מכוסה בד' טפחים סכך כשר (וכל שהוא יותר מד' - ובג' טפחים סכך פסול כל שהוא פחות מג') אפ"ה הסוכה כשירה (אעפ"י שלמעשה אין כאן ז' על ז' סכך כשר) והגמ' ממשיך "מתקיף לה ר' הושעיא, לא תהא אלא אויר, ואויר פחות משלושה טפחים בסוכה קמנה מי פסיל" פ"י הפסול של אויר יותר חמור מסכך פסול, מ"מ סוכה שהיא ז' על ז' שמכוסה בד' טפחים (כל שהוא יותר) סכך כשר ובג' טפחים אויר, הסוכה כשירה, וא"כ כל שכן סוכה שהיא ז' על ז', ומכוסה בד' טפחים סכך כשר ובג' טפחים סכך פסול, כודאי היא כשירה, וא"כ מה חידשה לנו התוספתא הרי יכולים ללמוד מעצמינו דסוכה שהיא מכוסה בג' טפחים סכך פסול (מלבד הד' טפחים סכך הכשר שעליה) דודאי כשירה מדין סוכה שהיא מכוסה בג' טפחים אויר (מלבד הסכך הכשר שעליה) שהיא כשירה "אמר ליה רבי אבא, זה מצטרף וישנים תחתיו וזה מצטרף ואין ישנים תחתיו", פ"י חידשה לנו התוספתא דסוכה שהיא מכוסה בג' טפחים סכך פסול, יכולים ג"כ לישון תחת הסכך הפסול ולא היו בג' טפחים אויר דאין ישנים תחתיו, והגמ' ממשיך "ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר" ולפי הבנת התוס' (ד"ה ט"ט הגרוק) כונת הגמ' להקשות על כשרותו של הסוכה קמנה של ג' טפחים אויר, דכמקום האויר אין יכולים לישון ולהשתמש שם, א"כ לכאורה אין דין סוכה כלל באותו מקום, א"כ איך מצטרף אותו ג' טפחים אויר להד' טפחים סכך כשר להשלים שיעור הסוכה של ז' טפחים ואם זה אמת דקושית הגמ' היה על "צירוף האויר קפריך, האיך שייך קושיא זו הכא דמה דאויר בסוכה קמנה לא פסיל, דהיינו דמצטרף היה פשוט לרב הושעיא דקאמר [לעיל] לא יהא אלא אויר" (לשון הערוך **לח**) פ"י קושית הגמ' "ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו מצטרף אינו כשר" היתה על כשרותו של סוכה של ג' טפחים אויר, ור"ל האם יש דוגמה לדין זה דמה שמצטרף ומשלים לכשרותו של דבר (כגון ג' טפחים אויר בסוכה קמנה) מ"מ יהיה אסור להשתמש באותו דבר (כגון לישון תחתיו) הו"ל להגמ' להקשות זה מיד על ר' הושעיא שהוא סוכר דג' טפחים אויר בסוכה קמנה אינו פוסל, ולמה איחר הגמ' עד אחר תירוצו של ר' אבא היה לו להגמ' להקשות "ומי איכא מידי" מקודם מיד אחר דברי ר' הושעיא שהוא איירי כדן אויר, ג' טפחים בסוכה קמנה.

ועתה נחזור לת"י הגמרא "אמר רבי יצחק בן אלישב, אין, ט"ט הגרוק יוכיח שמצטרף לארבעים פאה והטובל בו לא עלתה לו טבילה. ולפי התוס' צ"ל דזה היה תירוצו

של הגמ'; שאכן יש דוגמא לדין אויר בסוכה, דדין טיט הנרוק במקוה הוא דוגמא ומתאים לדין אויר בסוכה, ודיניהם שוים. ואם זה אמת צריכים לומר שטיט הנרוק מצטרף ומשלים כמיעוטו, לרוב מים כשירים להכשיר המקוה, ומ"מ אין יכולים להשתמש בהטיט הנרוק עצמו לטבול בתוך הטיט הנרוק (כמו שהאוויר מצטרף להשלים שיעור סוכה מ"מ אין משתמשים תחתיו).

וכתב רש"י "דטיט הנרוק שמצטרף להשלים שיעור מ' סאה והטובל בו כמ' סאה שכולו טיט הנרוק לא עלתה לו טבילה". משמע מרש"י דאין טובלין במקוה שכולו טיט הנרוק אבל במקוה שמיעוטו טיט הנרוק, יכולים לטבול בהטיט הנרוק, ועל זה הקשה התוס' (ד"ה טיט הנרוק) א"כ לא דמי דין טיט הנרוק במקוה לדין לאויר בסוכה, דתחת מיעוט אויר בסוכה אין יכולין להשתמש שם כלל, ומרש"י משמע דכמיעוט טיט הנרוק במקוה כן יכולים ליטבול בכטיט הנרוק (זה הקושיא השני' בסוגיא זו), לכך כתב התוס' "ונראה דטיט הנרוק גמי אפילו בשעה שמצטרף [דהיינו כמיעוטו] אין מטבילין בו [ככטיט הנרוק עצמו] וא"כ הוי טיט הנרוק במקוה שאין טובלין בו, דומה ממש לאויר בסוכה, דאין משתמשין תחתיו אפילו הכי שניהם מצטרפים להשלים השיעור, זה לסוכה, זה למקוה, ולפי התוס' היינו אותו הדין שבמשנה פ"ב מ"י "מקוה שיש בו ארבעים סאה מים וטיט וכו' ואם היו המים מצד אחד וכו' שמטבילין במים ואין מטבילין כטיט", (ואעפ"י שבארתו משנה לא נזכר טיט הנרוק בפירוש מ"מ כיון דהוצרכו להתוס' למצוא דוגמא לאויר סוכה שמצטרף לשיעור סוכה ואין ישיגים תחתיו, וכיון דהגמ' השוה טיט הנרוק במקוה לאויר בסוכה דאין משתמשים תחתיו א"כ המשנה של מטבילין במים ואין מטבילין בטיט ע"כ מיירי כטיט הנרוק שאין מטבילין בו וזה מתאים לאויר סוכה שאין משתמשין תחתיו).

ואם זה אמת דמשנה (פ"ב מ"י) דמטבילין במים ואין מטבילין כטיט מיירי בטיט הנרוק, א"כ יש שם מחלוקת ששה תנאים במהותו של טיט הנרוק. והקשו התוס' הלא כמס' זכחים (כב.) אמרינן דטיט הנרוק הוי כל שהפרה שוחה ושוחה ממנו" א"כ היכי שביק כל הני שיעורי וכולהו תנא דמקואות ונקט שיעורה דפרה שוחה ממנו" (תוס' ד"ה טיט הנרוק). זה קושיא השלישית בסוגיא זו.

וכדי להבין איך מתורצין הג' קושיות לפי שיטת רש"י צריכים לחקור חקידה זו: יש לפנינו שני סוכות קטנות, ושניהם כשירות. האחת יש לה אויר ג' טפחים, דדינה דאין משתמשין תחת האויר כלל, והשנית יש לה ג' טפחים סכך פסול, ומשתמשין תחת הסכך הפסול. לכל אחד יש לה ענין שקשה להכין. דהיינו בסוכה של ג'

טפחים אייר, כיון דאין משתמשין תחת האויר משמע דאין לאותו מקום דין סוכה כלל, א"כ איך יכולים להצטרף אותו ג' טפחים אויר להכשיר הסוכה.

והסוכה של ג' טפחים סכך פסול דמצטרף לשיעור סוכה, ומשתמשין תחתיו, א"כ יש לאותו מקום (תחת הסכך הפסול) דין סוכה ממש, א"כ מדוע אין אנו יכולים לעשות כל הסוכה מסכך פסול.

ובענין זה באמת יש מחלוקת רש"י ותוס'. דלפי התוס' סוכה של ג' טפחים אויר דכשירה, הוי יותר מתמיה מדין כשרותו של סוכה עם ג' טפחים סכך פסול, וא"כ כשהקשה הגמ' "ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר" ע"כ על דין אויר ג' טפחים בסוכה קא מקשה. זה הוי יותר קשה להתוס'. וא"כ כשהגמ' תירץ "טיט הנרוק יוכיח" פי' דטיט הנרוק הוא בן זוג לאויר ג' טפחים, ודיניהם שוים, דכל אחד מהם מצטרף להשלים שיעור הדרוש בסוכה או במקוה (ומ"מ אין יכולים להשתמש בהם) וא"כ פשוט דאם אין יכולים להשתמש תחת ג' טפחים אויר בסוכה קטנה כמו כן אין יכולים לטבול בטיט הנרוק שבמקוה (כבמשנה פ"ב מ"י).

אבל לרש"י דרך אחרת היה לו. דלרש"י דין סוכה של ג' טפחים סכך פסול, דמצטרף, וג"כ ישינים תחתיו ומ"מ אין עושים סוכה מכולו סכך פסול, זה היה יותר קשה להגמ', מכשרותו דסוכה של ג' טפחים אויר, וא"כ כשהגמ' הקשה "ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר", זה קאי על דין דסוכה קטנה עם ג' טפחים סכך פסול פי' סכך פסול איצטרופי מצטרף, ויכולין לישן תחתיו מ"מ הוא עצמו פסול (דאין עושין סוכה כולה מסכך פסול) האם יש דוגמא לזה ותירץ הגמ' "אמר ר' יצחק לבן אלישוב, אין טיט הנרוק יוכיח שמצטרף לארבעים סאה, והטובל בו (פי' אם כל המקוה נעשה מטיט הנרוק) לא עלתה לו טבילה".

וא"כ לפי הבנת רש"י הוי טיט הנרוק דמיון ממש לסכך פסול דמצטרף להשיעור וישנים תחתיו, אבל אין עושים כל הסוכה מסכך פסול, כמו כן, טיט הנרוק מצטרף לשיעור מקוה ויכולים לטבול בו (בטיט הנרוק גופה) אבל אין עושים מקוה שלימה מכולו טיט הנרוק.

ובזה מתורץ קושיא השני, התוס' הקשו דמרש"י משמע דיכולים לטבול בטיט הנרוק כשמצטרף להשלים שיעור מקוה ואילו תחת אויר כשמצטרף לשיעור סוכה אין ישינים תחתיו, א"כ אינם דומין זה לזה!! זה אמת אבל לרש"י דמיון הגמ' לטיט הנרוק אינו מסוכה של ג' טפחים אויר כלל, אלא מסוכה עם ג' טפחים סכך פסול.

שערי הלכות

ק"ז

וא"כ להבנת רש"י הוי טיט הנרוק (דמטבילין בו) דמיון ממש לסכך פסול (דישינים תחתיו).

וממילא מתורץ גם הקושיא הראשונה: דהיינו למה המתין הגמ' להקשות "ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף והוא עצמו אינו כשר" (שלפי התוס' קאי קושיא זו על כשרותו של סוכה עם ג' טפחים אויר) אחרי דברי ר' אבא, היה לו להגמ' להקשות על דין אויר מיד אחר דברי ר' הושעיא, דהוא מיירי בדין אויר, ולמה אחר הגמ' להקשות זה אחרי דברי ר' אבא (דמותר לישן תחת סכך פסול). לרש"י אין זה קושיא כלל, דלרש"י קושית הגמ' "ומי איכא מידי" קאי באמת על חידוש ר' אבא, דמותר לישן תחת ג' טפחים סכך פסול, ולא על דין אויר ג' טפחים דר' הושעיא לעיל מיניה.

וכבר כתבנו דלפי התוס', דומה אויר דסוכה, לטיט הנרוק שבמקוה, דכמו שאין ישינים תחת מקום האויר אפילו כשמצטרף להכשיר סוכה, כמו כן אין טובלין בטיט הנרוק אפילו במקום שהוא מצטרף, ולתוס', זה גופא הדין של מ"י פ"ה "מטבילין במים ואין מטבילין בטיט". אפילו אם לא נזכר באותו משנה טיט הנרוק בפירוש.

אבל לפי שיטת רש"י דמטבילין בטיט הנרוק כשמצטרף לשיעור מקוה, (דומה לסכך, פסול שישנים תחתיו, כשהוא מצטרף לשיעור סוכה) ע"כ צ"ל דלרש"י יש שני מיני טיט, דהיינו טיט הנרוק שיכולים להטביל בו, ושיעורו, כל שהפרה שוחה ושוחה, ויש טיט שיותר עב שמצטרף לשיעור מקוה מ"מ אין טובלין בו. וזה הטיט שנוכר במ"י פ"ב ובאותו הטיט שהוא עב, יש מחלוקת ששה תנאים על מהותו של אותו טיט, אבל מה שנקרא "טיט הנרוק", זה פשוט דשיעורו דהוא כל מה שהפרה שוחה ושוחה ממנו, כנוכר בזבחים, וא"כ נפל קושית התוס', דזבחים (ובמקואות פ"ח מ"א) מיירי בטיט הנרוק דשיעורו כל מה שהפרה שוחה ושוחה ממנו, ויכולים ליטבול בו, ובמשנה פ"ב מ"י מיירי בטיט העב ויש מחלוקת ששה תנאים על מהותו, וכזה הטיט אין טובלין.

ולמעשה החילוק בין רש"י לתוס' הוא, האם יכולים לטבול בטיט הנרוק בזמן שהטיט הנרוק מצטרף להשלים שיעור המקוה דלפי שיטת התוס' אין מטבילין בו דהוי כאויר סוכה קטנה, ולפי רש"י יכולים להטביל בטיט הנרוק דהוי כסכך פסול בסוכה קטנה דיכולים לישב תחתיו. ומתחילה חשבתי שרש"י הוא יחיד בשיטה זו, אבל אח"כ מצאתי דגם הראב"ד כבעלי הנפש סובר דיכולים לטבול בטיט הנרוק.

מכל מה שכתבנו למעלה, יש הכרח מהגמ' עצמה להדרך של רש"י. כבר כתבנו דלשיטתו, קושיית הגמ' "ומי איכא מידי דאצטרופי מצטרף, והוא עצמו אינו כשר", קאי ישר על דין דרב אבא, דבסוכה קמנה, בנ' טפחים סכך פסול, דיכולים לישון תחת הסכך הפסול, אבל לשיטת התוס', קאי קושיית הגמ' "ומי איכא מידי" על דברי ר' הושעיא בענין סוכה קמנה עם ג' טפחים אויר, ולפי התוס' יכולים לשאול למה איחר הגמ' להקשות קושיא זו עכשיו, אחר דברי ר' אבא היה לו להגמ' להקשות ישר אחרי דברי ר' הושעיא, שהוא מדבר על סוכה קמנה עם ג' טפחים אויר.

אבל מצד אחר יש ראי' מסוגיא זו לשיטת התוס' והנה בד"ה לא עלתה לו טבילה כתב רש"י "דהכי תנן במסכת מקואות (פ"ז מ"א) אלו מעלין ולא פוסלין השלג והברד והכפור והגליד והמלח וטיט הנרוק, "ומעלין היינו משלימי, אשלומי אין, בפני עצמו לא" עכ"ל, וכתב המהרש"א "צ"ע לפי רש"י אמאי נקט טיט הנרוק יוכיח טפי מכל הנך השלג כו' ולפי התתוס' ניהא וק"ל עכ"ל.

ונראה לי דכונת המהרש"א כן הוא, דלרש"י כל הדברים השנויים במשנה בפ"ז, השלג והכפור וכו' דין אחד לכולם, שמשלימין, אבל בפני עצמו לא, ואין חילוק ביניהם כלל. א"כ הקשה המהרש"א למה תירץ הגמ' "טיט הנרוק יוכיח" (שהוא נמנה באחרונה), היה לו להגמ' לומר "שלג או ברד יוכיח שמצטרף לארבעים סאה והטובל בו (לפרש"י ר"ל במקוה שכולו שלג או ברד) לא עלתה לו טבילה".

והנה לפי התוס' לא קשה, שלפי התוס' טיט הנרוק יש לו דין מיוחד, שהמשנה בפ"ב דמטבילין במים ואין מטבילין בטיט קאי על טיט הנרוק (לפי הבנת התוס') ולטיט הנרוק יש דין מיוחד שמטבילין במים ואין מטבילין בטיט, וזה הדין שוה לדין אויר בסוכה, ולכך תירץ הגמ' טיט הנרוק יוכיח שרק לטיט הנרוק יש אותו הדין דמצטרפין אבל לא טובלין בו.

הרב שמואל קליין שליט"א

בסוגיא דכבתה אין זקוק לה

במס' שבת (כ"א ע"ב) א"ר זירא אמר רב מתנה ואמרי לה א"ר זידא אמר רב פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת, א"ר ירמיה מאי טעמא דרב קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה, אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דרב ירמיה ולא קיבלה, כי אתא רבין אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דר' יוחנן וקיבלה, אמר אי זכאי גמירתיה לשמעתיה מעיקרא, והא גמרה, נפקא מינה לגירסא דינקותא עכ"ל הגמ'. והקושיא מפורסמת מעיקרא מאי קסבר אביי ולבסוף מאי קסבר, דהיינו למה באמת לא קיבלה אביי מעיקרא, וכי תימא שהיה לו איזה סברא שלא לקבלה עד דאתא רבין ואמרוה משמיה דר' יוחנן, א"כ למה התחרט אח"כ ואמר אי זכאי גמירתיה לשמעתיה מעיקרא.

והנלענ"ד בהקדם הגמ' ר"ה (י"ח ע"ב) איתמר רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית, רבי יוחנן וריב"ל אמרי לא בטלה מגילת תענית כו', מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר"א ורחץ ורבי יהושע וסיפר, ואמרו להם צאו והתענו (פירש"י כלומר עשו תשובה) על מה שהתעניתם, א"ר יוסף שאני תנוכה דאיכא מצוה, א"ל אביי ותיבטיל אידי ותיבטל מצותה, אלא אמר רב יוסף שאני תנוכה דמיפרסם ניסא, פירש"י כבר הוא גלוי לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצות והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטלו. נמצא מזה דמתחילה הוה ס"ל לאביי דלרב דאמר בטלה מגילת תענית כמלה גם מצות נר תנוכה (עי' ריטב"א שכ"כ), עד שבא רב יוסף ותירץ שאני תנוכה כו', דאפי' למ"ד בטלה מגילת תענית אבל תנוכה לא בטלה כלל.

והשתא יש ליישב סוגיין בתרי אנפין, אופן א' י"ל אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דרב ירמיה ולא קיבלה, דהנה פירש"י ואסור להשתמש לאורה שיהא ניכר שהוא נר מצוה, והוקשה ל' לאביי הא רב ס"ל בטלה מגילת תענית, ומעיקרא הוה ס"ל לאביי דלרב בטלה גם מצות נר תנוכה, וא"כ אי אפשר לומר טעמיה דרב משום דקסבר אסור להשתמש לאורה שיהא ניכר שהוא נר מצוה, דהא לרב כבר בטלה מצות נר תנוכה, ועל כן לא קיבלה. כי אתא רבין אמרוה רבנן קמיה דאביי משמיה דר' יוחנן וקיבלה, דהא ר' יוחנן ס"ל לא בטלה מגילת תענית וא"כ ר' יוחנן לשיטתי' שפיר ס"ל אסור להשתמש לאורה שיהא ניכר שהוא נר מצוה, דלדידיה לא בטלה מצות

נר חנוכה. והא דאמר אי זכאי גמירתיה לשמעתיה מעיקרא, היינו אחר ששמע מרב יוסף דשאני חנוכה דמיפרסם ניסא, דאפילו לרב דס"ל דבטלה מגילת תענית אבל חנוכה לא בטלה כלל, א"כ שפיר י"ל כרב ירמיה דמעמיה דרב משום דאסור להשתמש לאורה שיהא ניכר שהוא נר מצוה.

אופן ב' י"ל לגבי הא דאמר רב ירמיה מ"ט דרב קסבר ככתה אין זקוק לה, והוקשה לי' לאב"י הא רב ס"ל בטלה מגילת תענית, ומעיקרא הוה ס"ל לאב"י דלרב בטלה גם מצות נר חנוכה, וא"כ רב לשיטתיה שפיר ס"ל ככתה אין זקוק לה דהא לדידיה כבר בטלה מצות נר חנוכה (ואפ"ה מדליקין נרות זכר לנס, עתוס' ר"ה שם ד"ה וירד), אבל לר' יוחנן דס"ל לא בטלה מגילת תענית ולא בטלה מצות נר חנוכה אולי ס"ל ככתה זקוק לה, והרי קי"ל (ביצה ד' ע"ב) רב ורב יוחנן הלכה כר' יוחנן, ועל כן לא קיבלה. כי אתא רבין אמרוה רבנן קמיה דאב"י משמיה דר' יוחנן וקיבלה, שהרי אפילו ר' יוחנן דס"ל לא בטלה מגילת תענית ולא בטלה מצות נר חנוכה אפ"ה ס"ל ככתה אין זקוק לה ולא בפלוגתא תליא מילתא. והא דאמר אי זכאי גמירתיה לשמעתיה מעיקרא, היינו אחר ששמע מרב יוסף דשאני חנוכה דמיפרסם ניסא, דאפילו לרב דס"ל בטלה מגילת תענית אבל חנוכה לא בטלה כלל, וא"כ הא דקאמר רב ירמיה מ"ט דרב קסבר ככתה אין זקוק לה אינו דוקא רב לשיטתו, דהא בחנוכה מודה רב לר' יוחנן דלא בטלה ואפ"ה ס"ל ככתה אין זקוק לה, וא"כ לכו"ע הכי היא, וע"כ קאמר אי זכאי גמירתיה לשמעתיה מעיקרא.



עוד נלענ"ד בדרך אחר ע"פ הגמ' יומא (י"ב ע"ב) כי אתא רב דימי אמר אכנטו של כהן הדיוט רבי ורבי אלעזר ברכי שמעון, חד אמר של כלאים וחד אמר של כוץ, חסתיים דרכי הוא דאמר של כלאים, דתניא אין בין כהן גדול לכהן הדיוט אלא אכנט דכרי רבי, ר' אלעזר בר' שמעון אומר אף לא אכנט, אימת אי נימא בשאר ימות השנה טובא איכא, כהן גדול משמש בשמונה והדיוט בארבעה, אלא לאו ביום הכפורים (פירש"י דשל כהן גדול דכוץ ואשמעינן דשל הדיוט דכלאים והוא הדין להדיוט דכל ימות השנה), אמרי לא, לעולם בשאר ימות השנה (דכהן גדול בשל כלאים ואשמעינן דשל הדיוט דכוץ, ודקאמרת טובא איכא), ובהנך דשוין (באותן בגדים ששניהם שוין בהם דהיינו כתונת ומכנסים ומצנפת ואכנט אין ביניהם אלא אכנט), כי אתא רבין אמר אכנט של כהן גדול ביום הכפורים דכרי הכל של כוץ, בשאר ימות השנה דכרי הכל של כלאים, לא נחלקו אלא באכנטו של כהן הדיוט בין בשאר ימות השנה בין ביום הכפורים, שרבי אומר של כלאים ור' אלעזר בר'

שמעון אומר של בוך, ופירש"י בין רבין לרב דימי ליכא מיד, אלא דרב דימי לא פירש הי מינייהו דאמר של כלאים והי מינייהו דאמר של בוך, ורבין פירש דכהדיא רבי אומר של כלאים.

ועי' ברמב"ם הלכות כלי המקדש (פ"ח ה"א) שפסק כרבי ח"ל, כגדי כהן הדיוט הם ארבעה כלים, כתנת ומכנסים ומנבעות ואבנט, וארבעתן של פשתים לבנים וחוטן כפול ששה, והאבנט לבדו רקום בצמר עכ"ל, ובכסף משנה שם ציין להא דכי אתא רבין וסיים ח"ל, וידוע שהלכה כרבי מחבירו.

והנה כתבו הראשונים כסוגיין דחנוכה בטעם שאסרו בנר חנוכה להשתמש לאורה, דכיון שעל ידי גס שנעשה כמנורה תקנה, עשאוה כמנורה שאין משתמשין בה כלל, כ"כ הרשב"א והריטב"א ורבינו נסים עיי"ש. ולכאורה יל"ע לפ"ז בהא דא"ר זירא כו' פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת מדליקין בהן בחנוכה, ואמאי לא עשאוה כמנורה דאמר' לעיל (כ"א ע"א) תני רמי בר חמא פתילות ושמינים שאמרו חכמים אין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן במקדש משום שנאמר (שמות כ"ז כ') להעלות נר תמיד.

אלא די"ל עפ"מ דפריך הגמ' שם, תנן מבלאי מכנסי כהנים ומהמיניהם היו מפקיעין ומהן מדליקין, ופירש"י ומהמיניהם של כלאים הם כו' ותנן לעיל לענין שבת הוסיפו עליהן של צמר לפסול וקתני מדליקין בהן במקדש, ועיי"ש בתוס' (ד"ה שמחת) דכיון שאין מן הפשתן אלא רביע בטל בשאר מינים והוי כאילו אין בו פשתן כלל. ומשנתן שמחת בית השואבה שאני, פירש"י דלא כתיב להעלות בה ולא דאורייתא היא. וא"כ י"ל דכיון דמצינו עכ"פ במקדש גבי שמחת בית השואבה דהדליקו בשל צמר, על כן מדליקין גם בחנוכה בפתילות ושמינים שאין מדליקין בהן בשבת (ולכאורה גם בשמינים י"ל בשמחת בית השואבה הדליקו באותן שאין מדליקין בהן בשבת, עי' מצפה איתן וכן בהגהות הר"ר יהודה בכרך זצ"ל ודו"ק), משא"כ לענין להשתמש לאורה דאפי' בשמחת בית השואבה אסור, וכמ"ש התוס' במס' סוכה (נ"ג ע"א ד"ה אשה) אהא דאמר' התם אשה היתה בוררת חטים לאור של בית השואבה ח"ל, בירושלמי פריך היאך בוררת האיכא מעילה דשמן ופתילה היו של הקדש, ומשני דקול ומראה ורית אין בהן משום מעילה, וקשה דבפרק כל שעה (פסחים כ"ו ע"א) אמרינן עלה מעילה הוא דליכא הא איסורא איכא, וי"ל דבוררת לאו דוקא אלא כלומר היתה יכולה לברור מרוב אורה עכ"ל התוס', ע"כ גם בנר חנוכה אסור להשתמש לאורה.

והשתא י"ל אמרוה רבנן קמיה דאבוי משמיה דר' ירמיה ולא קיבלה, דהא מקמי דאתא רבין הרי אתא רב דימי ולא פירש הי מינייהו דאמר של כלאים והי מינייהו דאמר של בויץ, וכמו שדחה הגמ' לעולם בשאר ימות השנה דכהן גדול בשל כלאים ואשמעינן רבי דשל הדיוט דבויץ, והרי הלכה כרבי מחכירו, וא"כ גם בחנוכה י"ל דומיא דמקדש דפתילות ושמנים שאין מדליקין בהן בשבת אין מדליקין בהן בחנוכה, ודלא כר' זירא דאמר מדליקין בהן בחנוכה בין בחול בין בשבת.

אבל כי אתא רבין אמרוה רבנן קמיה דאבוי משמיה דר' יוחנן וקיבלה, דהא רבין פירש בהדיא רבי אומר של כלאים, וא"כ בשמחת בית השואבה הדליקו בשל צמר, על כן מדליקין גם בחנוכה בפתילות ושמנים שאין מדליקין בהן בשבת דהוי שפיר דומיא דמקדש.

ולפ"ז יוכן הא דקאמר אי זכאי גמירתיה לשמעתי מעיקרא, ר"ל דהא כי אתא רבין הובררו למפרע דברי רב דימי, דמה שאמר חד אמר של כלאים היינו רבי ולא ר' אלעזר בר' שמעון וכהס"ד דגמ', וזהו אי זכאי להבין דברי רב דימי הוי גמירנא לדברי רבי מתוך דבריו, ולא הייתי צריך להמתין עד דאתא רבין ופירשה, דהא בין רבין לרב דימי ליבא מידי.

הרב מנחם קאהן שליט"א

לז"ג ר' ישראל שלמה ב"ר משה פריעדמאן ע"ה

קליוולאנד יצ"ו

בגמ' ביצה כח ע"ב איתא: דרש רב חסדא ואיתימא רב יוסף אחד סכין שנפגמה ואחד שפוד שנרצם ואחד גריפת התנור וכירים כאנו למחלוקת ר' יהודה ורבנן, דתניא אין בין יו"ט ושבת אלא אוכל נפש בלבד, ר"י מתיר אף מכשירי אוכל נפש. מ"ט דת"ק, אמר קרא הוא לכדו יעשה לכם הוא ולא מכשיריו. ור"י, אמר קרא לכם, לכם לכל צרכיכם וכו'. והא כתיב הוא, אמר לך כתיב הוא וכתוב לכם ולא קשיא כאן במכשירין שאפשר לעשותן מעיו"ט וכאן מכשירין שאי אפשר מעיו"ט, עכ"ל הגמ'. והני נקראין מכשירין, דמכשירין נקרא כל שאין המלאכה נעשית בגוף הדבר שנהנה בו [שו"ע הגר"ז סי' תצה בקו"א סק"ד ע"ש].

א] עיין בר"ן [דף טז ע"א ודף ז ע"ב בדפי הרי"ף] שכתב דמיהו מודה ר"י דעשיית כלי אסור, ואע"ג דשרא רחמנא מכשירין מדכתיב לכם, עשיית כלי מלאכה גמורה הוא ולא שרא בהו. והיינו טעמא לפי שא"א להתיר במכשירין יותר מבאוכל נפש עצמו, וכיון שאסור לטחון ולרקוד, אלמא לא שריא באוכל נפש מלאכה הנעשית לזמן מרובה וכיון שכן א"א להתיר במכשירין יותר מזה, וכל שהוא עושה כלי הדבר ברור שהיא מלאכה הנעשית לימים הרבה ואסור. ומפני זה כתב הר"ן שר"י מודה דאין משחזין את הסכין באבן ואין פותחין את הנגר ואין חותכין את הפתילה בסכין, עכ"ד, וכן כתב רבינו זרחיה הלוי.

ועיין בקונט"א מהגר"ז [תקט ב] שכתב דרש"י והרא"ש ותוס' חולקים וסוברים דר"י שמתיר מכשירין מתיר גם עשיית כלי, ואינו מפרש מאיזה רש"י ורא"ש ותוס' משמע הכי. והנה אפשר להביא ראיה מהא דפי' רש"י [כח ע"ב] דסכין שנרצם היינו סכין שנשבר ראשו כיו"ט, ואמרו עלה בגמ' דר"י סבר דמותר לתקנו, ואכ מוכח דסבר דעשיית כלי מותר אליבא דר"י, דלתקן סכין שנשבר ראשו אין לך תיקון גדול מזה ואעפ"כ מותר לצורך אכילה, וכ"ש חידוד סכין שיכול לחתוך בו אלא שנפגמה שמוחה. והא דאסור סכין שנרצף [סכין שנחנק מעט אבל לא נשבר] היינו כמו שפירש רש"י דכיון שיכול להשתמש בו כמו שהוא הוי ליה מירחא שלא לצורך. וכן יש לומר שזה ראייתו מהרא"ש [פ"ג סי' יג], דכיון שהרא"ש כתב כרש"י חל: דשפוד שנרצף אסור לתקנו ביוט ואע"ג דפשיט ליה בדיה כי יכול לצלות בו בלא תיקון, משמע שסבר הרא"ש דשפוד שנרצם היינו סכין שנכפף לגמרי ואעפ"כ קאמר הגמ' אליבא דר"י דמותר לתקנו, הרי מוכח מזה שחולק על הר"ן. ולהר"ן לא קשה מהגמ', דהא הר"ן פי' איפכא, דסכין שנרצם היינו סכין שנחנק מעט ומשום הכי שרי דלא

שוויי מנא הוא. וסכין שנרצם היינו שנכפף לגמרי ואסור לתקנו אע"ג שיכול למפשט בידו משום דמשויי מנא הוא. וכן יש להביא עוד ראי' מרש"י [דף לד ע"א ד"ה ואין מתקנין את השפור] שפירש הברייתא דאין מתקנין את השפור דהיינו דלא כר"י, אי נמי כנרצם [נשבר ראשון] מעיו"ט ודברי הכל, עכ"ד. ומדקאמר שנשבר מעיו"ט ודברי הכל משמע דאם נשבר ביו"ט מותר לר"י. והר"ן [שם] פירש לשיטתו דאתי אפי' כר"י, ואסור משום שהחידוד והתיקון עושה אותו כלי מתחילה.

והנה באמת שיטת הרא"ש צ"ע, דהא הראש לקמן [פ"ד ס"ז] תמה על הא דמביא הרי"ף הגמ' שמפרש בדברי ר"י דאין חותכין את הפתילה בסכין אבל חותכה כפי שתי גרות, מכלל דסבירא ליה דהלכה כר"י ולא ידענא טעמא מאי יפסוק הלכה כיחידאי במקום רבים, עכ"ל. משמע דהרא"ש פוסק כרבנן דמכשירי אוכל נפש אסור ביו"ט, ולעיל הוכחנו שפוסק הרא"ש כר"י.

ב] והנה מצינו אחרונים שמביאים ראייה שתום' חולק על הר"ן. חדא, הפנ"י [כח ע"ב ד"ה מיהו] מביא ראייה מתום' כהמצניע [שבת צה ע"א ד"ה והרודה] מהא דהקשו התום' דכיון שמותר לגבן ביו"ט מה"ת אע"ג דבשבת חייב משום בונה, א"כ יהא מותר לבנות בית ביו"ט דמתוך שהותר בנין לצורך [דמגבן הוי משום בונה] הותר נמי שלא לצורך ובלבד שיהא צורך היום לאכול בתוכו שלא יכנו השרב ושמש, ועש מה שתירץ. וכתב הפנ"י דאי אמרת שתום' סברי כהר"ן לא קשה מידי דהא לבנות בית הוי מלאכה הנעשית לימים רבים, ואף דאמרינן מתוך הא לא עדיף זה מאוכל נפש עצמו דאינו מותר אלא ליומי, אלא ע"כ דלית להו הך סברא דהר"ן.

שנית, השמחת יו"ט מביא ראי' מתום' בסוגיין, דהא התום' כתבו [כ"ח ד"ה גריפת התנור] דגריפת התנור הוא משום מכה בפטיש [ולא כר"י מכעלי תום' דהוא משום משווה גומות] אלמא לר' יהודה אפי' כלי גמור מותר לצורך אוכל נפש, ולא כסברת הר"ן. וכתב השמחת יו"ט לתמוה על הרב בעל פנ"י שמרחק הביא לחמו להוכיח דתום' לא ס"ל כר"ן משבת, שהרי מסוגיין מוכח כן.

ואפשר ליישב הפנ"י, דהנה הגר"ז כתב בקונט"א [תצה סק"ה] דהא דאמרינן שראשונים אלו חולקים על מש הר"ן דהא דר"י מתיר לעשות כלי היינו דוקא לתקן כלים ישנים שנשחתו לגמרי אבל לעשות כלי מחדש לא. ואפשר להביא ראייה שתום' חולק על זה, דהא היש"ש [סי' יג] הקשה אליבא דהראשונים [תום' כח ע"ב, רש"י לב ע"ב] שפירשו טעמא דאין גורפין את התנור משום דמתקן מנא דאכ למה אמרינן בגמ' [לב ע"ב] טעמא דמתקן מנא רק על הרישא דאין שוברין את החרס

ולא על הסיפא דאין גורפין. וכתב הגר"ב סרוצקין זצ"ל רכשלמא אליבא דהר"ן א"ש דאף דשניהם משום תיקון מנא מ"מ יש הכרל גדול ביניהם, דתיקון מנא דרישא היינו עשיית כלי, ובאין גורפין אין כאן משום עשיית כלי רק משום תיקון מנא דהיינו שנשכר קצת התנור ומתקנו [וכן פי' הר"ן, ולא כפירוש החוס' דאיירי בתנור חדש]. ולפי"ז מבואר מ"ש הגמ' תיכף דאם א"א לאפות אא"כ גורפו מותר והיינו כר"י שמתיר מכשירי אוכל נפש במקום שא"א, ולפי"ז א"ש למה לא אמרה הגמ' דין זה דאם א"א לבשל וכו' גם על אין שוברין חרס, דכשכירת חרס הוא עשיית כלי ואינו מותר אפי' לר"י בא"א, ורק באין גורפין שהוא רק תיקון כלי לר"י מותר. אבל לפי תוס' דליתא לחידוש הר"ן דר"י מחלק בין תיקון כלי לעשיית כלי קשה למה לא אמרה הגמ' טעמא דתיקון כלי גם על הסיפא. וכתב הגר"ב סרוצקין זצ"ל דע"כ יש להרץ כמו שכתב הקרבן נתנאל [ס"ח אות ת] שהגמ' מפרשת טעמא דרישא משום דמתקן מנא וה"ה דהיינו טעמא דסיפא דאין גורפין. וכן אפשר לומר על הא דאמרין בגמ' באין גורפין דאם אי אפשר לאפות בלא זה מותר לגרוף דכמו כן רל דאם א"א לבשל בלא שבירת חרס מותר לשכור החרס.

ולפי"ז כתב הגר"ב סרוצקין זצ"ל דהמשנה דאין פותחין את הנר לא קאי אליבא דר"י דאי סבר דמותר לשכור החרס כשא"א ה"ה דמותר לפחות הנר אם צריך. ולפי זה כתב הגר"ב סרוצקין זצ"ל לדחות ראיית הר"ן מהא דמתיר ר"י במשנה לחתוך הפתילה נגר ולא בסכין, שר"י לשיטתם דרבנן קאמר דלדידי מותר אפי' בסכין אבל לדידכו דמכשירין אסורים מ"מ באור צריך להיות מותר. נמצא לפי דברי הגר"ב סרוצקין זצ"ל שתוס' סובר דאפי' עשיית כלי מחדש מותר כשוברין את החרס ופותחין את הנר, ולא כהגר"ז, וא"כ אפשר ליישב למה הביא הפנ"י ראייה משבת ולא מגריפת תנור, דהא הפנ"י רצה להביא ראייה שסברו התוס' דמותר אליבא דר"י אפי' עשיית כלי מחדש כשבירת חרס ופתיחת הנר וזה אינו אלא מהא דהקשה תוס' בשבת דאי שוברין דמותר לגבן גבינה ביו"ט למה לא אמרינן מתוך להתיר גם לבנות בית כשצריך קצת, אבל מגריפת תנור אינו ראייה דהא גריפת תנור אינו עשיית כלי מחדש אלא גמירת כלי.

אמנם יש לדחות זאת: חדא, דכשנדייק בדברי תוס' בשבת (שם) נמצא שאיירי בבית ישן שנפל ביו"ט ולא בעשיית בית מחדש, חל: אכ כשנפל ביתו כיוט יהא מותר לבנותו ביוט מדין מתוך, עכתה. משמע דעשיית בית מחדש לית ביה שום הו"א שיהא מותר. ושנית, דאי אמרת שסברי שמותר לעשות כלי מחדש מאי הקשו תוס' על מה שפירש רש"י דאין פותחין את הנר היינו שנמל ביצים של יוצר דפשיטא דאסור דהא עושה כלי, הרי אינו פשוט כלל דהא ר"י מתיר, ועל כן צורכה המשנה

לאשמעינן דרבנן סוברים שאסור. אלא ע"כ נראה מזה שגם תוס' מודו דעשיית כלי מחדש אסור אליבא דר"י, ורק אם הכלי כבר בעולם כגריפת התנור [כ"ח] או כלי שנשבר ביו"ט מותר לתקנו לגמרי ככלי חדש, ולא כהר"ן, והדרא קושיא לדוכתא למה הביא הפנ"י ראייתו משבת ולא מסוגיין, וצ"ע.

ולפי מה שביארנו בשיטת התוס', יש ליישב למה אמר בגמ' טעמא דמתקן כלי רק אין שוברין ולא על הסיפא דאין גורפין כמו שכתב הגר"כ סורוצקין זצ"ל אליבא דהר"ן, דחלוק מתקן כלי דרישא ממתקן כלי דסיפא, דרישא אסור משום עשיית כלי מחדש היינו דקאמר טעמא דמתקן מנא, משא"כ הסיפא אינו עשיית כלי אלא תיקון כלי, ולא פי' הגמ' טעמו. ואין צריך לומר כהקרבן נתנאל ככוונת הגמ' דדל טעמא דרישא וה"ה דסיפא.

והא דמפרש הר"ן דהטעם דעשיית כלי אסור אליבא דר"י משום דמכשירי אוכל לא עדיפי מאוכל נפש עצמו וכשם שאוכל נפש עצמו כמחניה ורקידה אסור לימים רבים כך אסור עשיית כלי שהוא לימים רבים, יש ליישב על פי מה שכתב הקרבן נתנאל [פ"ג ס"י אות ק] על הרא"ש שפסק הלכה כר"י דאף במשחות של אבן מותר וז"ל: שצדקו דברי רבינו (רא"ש) דס"ל אף שהוא עושה כלי עי' משחות של אבן שרי דמיא להא דתני לעיל דף מזו [צ"ל ז' ע"א] ממלאה אשה כל התנור פת אפי' אינה צריכה אלא לפת אחד כיון דהפת נאפה יפה כשהיא ממלאה וכל מה שהיא עושה ומטריח הכל לכבוד האי פת שנאכל ביו"ט [אע"ג דלמעשה אופית גם פת לזמן מרובה], ה"ג האי דהשחז כטוב עד שנעשה כלי לימים רבים הכל הוא עושה לכבוד היום, ולא דמיא לקצירה וטחינה שדרכם לקצר ולטחון הרבה ביחד ומה שהניא ליה לשבח בהך דבר שהוא צורך יו"ט מאחר שאין משביח יותר משקוצר וטחון הרבה או מקטף, עכ"ל. מבואר מהק"נ שבקצירה וטחינה אסור משום דהא דעושה לזמן מרובה אין צורך לצורך יו"ט כלל, דלצורך יו"ט סגי בקצירה וטחינה מועטת, משא"כ כפת אף שאופה הרבה לזמן מרובה מ"מ זה משביח הפת שלצורך יו"ט וכן סכין אף שמשחז גם לזמן מרובה מ"מ זהו לצורך יו"ט שיהיה לו סכין חדה ליו"ט, וה"ה שאר מכשירין שזכרנו.

ג] ואפשר לומר דמח' הר"ן ושאר ראשונים אי ר"י מתיר עשיית כלי או רק תיקון כלי הוי מחלוקת אמוראים בגמ'. דהנה איתא במתני' [כח ע"ב] אין משחזין את הסכין ביו"ט אבל משיאה ע"ג חבירתה אמר רב הונא לא שנו אלא במשחות של אבן אבל במשחות של עץ מותר. מבואר מזה דמשחות של עץ דומה למשיאה ע"ג חבירתה. ואי המשנה אמר דרק ע"ג אבן אסור אבל על משחות של עץ תע"ג

חבירתה שוה על כרחך לא אתי המשנה כי אם כר"י, דהא אליבא דחכמים על גבי עץ גמי אסור, וע"כ צ"ל דסבר רב הונא כהר"ן דר"י מודה דבאבן אסור דהוי כעושה כלי חדש. וכן מפרש הראש יוסף כונת רש"י כמה שכתב דמשחות של אבן אסור דמתקנת ליה שפיר דמחזי כמתקן בחול, ורל דמתקן ליה שפיר כמתקן בחול דהיינו שעומד לימים רבים, והיינו כהר"ן שכתב דמפני זה מודה ר"י דאסור. ור' חסדא דאמר דמאן תנא דמשחות אסור ואמר דהוי לא כר"י היינו דאפי' במשחות של אבן מותר ע"כ סבר כמו שאר ראשונים דר"י מתיר גם עשיית כלי. א"כ מבראר שפליגי האמוראים במח' הר"ן וש"ר.

אמנם אפשר לדחות דהא הפנ"י מבאר שמה שאמר רש"י דמתקנת ליה שפיר וכו' היינו שקאמר דטעמא דאסור במשחות של אבן הוא משום עובדא דחול ולא משום עשיית כלי, ולפי כ"ע פליגי על הר"ן וסוברים דעשיית כלי מותר, ורק פליגי במחלוקת אחרת אי איכא כאן משום עובדא דחול או לא. או"ד דכ"ע סוברים כהר"ן דבאבן אסור משום עשיית כלי, והא דאמר ר"ח דלא כר"י היינו שאול כלישנא בתרא דעץ ואבן שוה והמשנה אוסרת אפי' בשל עץ, והיינו שלא כר"י דר"י אוסר רק באבן ולא בעץ.

ד] הנה בשיטת הרמב"ם והר"ף איכא מחלוקת. הב"י מביא דהרב המגיד כתב דהרמב"ם והר"ף סוברים כרבנן דר"י דמכשירי אוכל נפש אינן דוחין יו"ט, ומפני זה פסק הרמב"ם סתם דשפוד שנוצף אסור לתקנו ולא חילק בין אם נתעקס כולו או טעם, וכן אין מכבין האש שלא תתעשן הקדירה, ואין משחזין את הסכין במשחות שלה. אבל הקשה הב"י דלפי דבריו יש לתמוה היכי התירו לחדד ע"ג עץ או ע"ג חרס או אבן. ותירץ הב"י שהרב המגיד סבר דכל כה"ג אפי' רבנן מודו דשרי שאין סאן מלאכה כלל, כיון שאין משחזי במשחות שלה וגם הסכין חוץ קצת חלקי לא בכלל מנשידין דאסרי רבנן הוא ושרי לכ"ע, והלכך לא חילק בהשחזת הסכין בין נפגם כיו"ט לנפגם מעיו"ט, דאפי' נפגמה בעיו"ט מותר לחדד ע"ג חרס ואבן דלאו מלאכה היא כלל, שאילו היתה מלאכה אפי' נפגמה מעיו"ט [אולי צ"ל כיו"ט] אסור דלית הלכתא כר"י. והא דאמר בפ"ג הל' י אין גורפין תגור וכדים וכ"ו ואם א"א לאפות בו או לצלות אלא א"כ גרף מותר. דמשמע שפוסק הרמב"ם פרי"י, כתב הב"י דצ"ל דגריפת התגור דקאמר ר"א ר"ח היינו בשאפשר לאפות בו ע"י הדחק, ואפ"ה שרי ר"י כשא"א לאפות בו כלל שרי אף מרבנן, דגריפת תגור לאו מלאכה גמורה היא ולא אסרוה רבנן אלא גזירה אטו שאר מכשירין שהם מלאכה גמורה, וחיכא דא"א לאפות אא"כ גרף לא העמידו דבריהם כרי שלא ימנע משמחת יו"ט.

ודעת הב"י שהרמב"ם והרי"ף סוברים כר"י דמכשירי אוכל נפש מותרין כיו"ט מהא גופא דפסק הרמב"ם דאין משחזין הסכין ע"ג משחות שלו אבל מחדד ע"ג עץ וכו' ואין מורין דבר זה לרבים כדי שלא יחדד במשחות והיינו כר"י. והא דאמר הרמב"ם שפוד שנרצף וכו' אין מתקנין אותו דמשמע שפוסק כרבנן מפרש הב"י דצ"ל דאע"ג דמדאורייתא שרי לר"י, רבנן אסרוה לפי שאינו צורך אוכל נפש כ"כ שהרי יכול לתחוב כו הכשר אע"פ שהוא עקום, א"ג לצלות ע"ג גחלים. ועיין בב"י סי' תקיד שמאריך בזה ומביא שכעין זה כתב הרמב"ן, ח"ל: דמיהו מדכריהם לא רצו להתירם אלא כפי מה שהם קרובים לאוכל נפש. דגריפת התנור התירו לגמרי מפני שהוא מיוחד לאוכל נפש דאי לא שרית ליה אתי לאימנעי משמחת יו"ט, אבל כסכין שעמדה מתוך שאפשר בשאלה שהסכין מצוי הוא אצל הכל לא התירו לגמרי אלא עי שינוי כיון דאפשר בהכי, ובכהאי גוונא גמי אין מורין דכיון דסכיני שכיחי ולא אתי לאימנעי משמחת יו"ט, אבל כיכוי בקעת כדי שלא תתעשן הכית וכבוי הגר מפני דבר אחר אע"פ שהוא לצורך אוכל נפש לא רצו להתיר מכשיריו, וכן בכחילת העין לא סמכי אדר"י אלא כיו"ט שני. כללו של דבר קי"ל כר"י דמכשירין מדאורייתא שרי אלא שחכמים חלקו בהם לפי מה שהם, עכ"ל. וכן מביא הב"י שם בשם רבינו ירוחם נ"ד ח"ב. ולפי זה א"ש מה שפסק הרמב"ם והמחבר דאסור ללבן רעפים אפי' ישנים, דאף דנצרכים לאוכל נפש כיון דאפשר בדרך אחרת לצלות ע"ג גחלים.

ולהלכה יש להסתפק בדברי המחבר שמביא את לשון הרמב"ם (סי' תקטט סע' א) גבי שפוד ח"ל: שפוד שנרצף אע"פ שהוא יכול לפשטו בידו אין מתקנין אותו, עכ. וכס"ב הביא דאין משחזין את הסכין במשחות שלו אבל מותר לחדד ע"ג עץ או חרס או אבן. יש להסתפק אי סבר כמו שכתב הרב המגיד שהרמב"ם פוסק כרבנן דר"י, או שפוסק כר"י דמדאורייתא מכשירין שרו ומדכריהם לא כל המכשירין שווין. והנה הביאור הלכה כתב שהמחבר סבר כהרב המגיד שהרמב"ם פוסק כרבנן דר"י, והביא שמצא כן בעולת שבת. ותמוה דהא כסי' תצה כתב המחבר כפירוש דמכשירי אוכל נפש שא"א אפשר מעי"ט מותרין: ובאמת הביאור הלכה מביא קושיא זו בשם האחרונים, שהקשו כן על הרב המגיד שכתב שהרמב"ם פוסק כרבנן דר"י דהא הרמב"ם כתב כפ"א הל"ח דמכשירי אוכל נפש מותר. ומצאתי שהעולת שבת כבר העיד בזה ומדחיק לתרץ דהרמב"ם דמתיד היינו ע"י שינוי, ולפי"ז אפשר לומר שכן סבר המחבר. [ע' בס' עבודת עבודה שמכאן שכך הוא שיטת הראב"ד]. ודחוק, דאי איירי בשינוי ה"ל להמחבר והרמב"ם לכותבו כפירוש דאינו מותר כי אם ע"י שינוי, ולכן עדיף למימר שסבר המחבר כר"י דמדאורייתא מכשירין מותרין ורבנן לא רצו להתירן לגמרי אלא מה שראו שצריך להתירו התירו. וכ"כ הגר"א [תקט] וערוך

שערי הלכות

קכט

השלחן [תצה] שהמחבר סבר כר"י. ולפי זה א"ש מה שכתב המחבר בס"כ: אין משחזין את הסכין במשחות שלו אבל מחדד ע"ג חרס וכו' ואין מורין דבר זה לרבים כדי שלא יבא לעשות במשחות של אבן, עכ"ל, והיינו כר"י דאי כרכנן היכא מצינו דאין מורין כן. נמצא לפי דברינו דאפי' אי המחבר סבר כר"י ממ אין יכול להביא ראיה שסבר כהר"ן שר"י מודה דעשיית כלי אסור, דהא אפשר דמותר מה"ת ואינו אסור רק מדרכנן דלא כל המכשירין שווין.

ה' וכן נראה מדברי הרמ"א [סי תקט סע א] שסבר שלא כהר"ן וז"ל המחבר: שפוד שגוצף אע"פ שהוא יכול לפשטנו בידו אין מתקנין אותו. הגה ודוקא שיוכל לצלות בו בלא תיקון אבל אם אינו יכול לצלות בו כך ונשבר ביו"ט מותר לתקנו, ע"כ. הרי מפורש בדבריו דמותר לעשות כלי דאין לך עשיית כלי יותר משפוד שגשבר ראשו, וכ"כ הגר"ו בקונ"א בס' תקט.

ו' נמצא לפי דברינו שהמחבר סבר דר"י סבר דלאו כל המכשירין מותרין אלא שדנו על כל דבר כפגע והתירו כפי אות עניהם, ורמ"א סבר דכל מכשירין מותרין אפי' עשיית כלי. וא"כ צ"ע שלא מצינו שהרמ"א השיג על המחבר כי אם בשפוד שגשבר ראשו ביו"ט, אבל בשאר מקומות כשכירת חרס וגריפת התנור ופתיחת הנר וחיתוך הפתילה לא הגיה מידי.

ואפשר לומר כמו שכתב הגר"ו בקונ"א תצה סק"ה דיש חילוק בין תיקון דברים חדשים לתיקון דברים ישנים, דבתיקון דבר חדש לא יתכן שלא היה אפשר לו לעשותו קודם יו"ט, ואע"פ שבעיו"ט ממש אי אפשר לעשותו מ"מ בקרא דממעמינן מינ"י מכשירין לא כתיב עיו"ט ממש, ומצינו בסוף פ"ה דחולין דכל קודם יו"ט נקרא עיו"ט, [ע"ש כרא"ש ס"ו]. ואע"פ שיש לומר שקודם עיו"ט היה סבור שיעשנו בעיו"ט ובעיו"ט נאנס. מ"מ לא משמע הכי במתני' [לב ע"ב] דאין שוברין את החרס וכו' ולא משתמיט שום פוסק למימר דאם לא אפשר מעיו"ט שרי. משא"כ בתיקון דברים ישנים שכל זמן שלא היה צריך תיקון לא היה צריך כלל למלאכה זו, ומשעה שנודע לו שצריך תיקון אפשר שהיה אנוס משעה זו ואילך, או שחסרו לו הכלים הצריכים לו למלאכה זו, ולכן מותר לעשותו ביו"ט. ומה שכתב המג"א בסק"ד וס"ק יא וס"ק יד וס"י תקי סק"ה דמ"מ יש לומר דהיינו כשהיה אפשר לו מעיו"ט אבל כשלא היה אפשר מעיו"ט מותר לעשותו ביו"ט, איירי בדברים ישנים, עכת"ד. ולפ"ז אפשר לפרש טעמא דרמ"א שלא השיג על המחבר אלא בשפוד שגשבר, דהא באין שוברין את החרס ופתיחת הנר [תקיד ס"ז] וחיתוך הפתילה [שם ס"ח] איירי בכלים חדשים, והתם אפי' הרמ"א מסכים דאסור דהוי מכשירי אוכל נפש דאפשר לעשותן

מעיו"ט. וגריפת התנור [תקו סע ד] אף שאיירי בתנור ישן מודה הרמ"א למחבר, דאם אפשר בלא גריפה אסור משום מלמול שלא לצורך, ואם א"א בלא גריפה מותר, שהם פוסקין כהראש בסוגיין ולא כרש"י. וממילא לפי זה אפשר לתרץ קו' הקרבן נתנאל שהעיר למה השמיט השו"ע דין גריפת התנור בתנור חדש, משום שכבר נכלל בהלכות שהזכיר בכלים חדשים דאין פותחין ואין שוברין [אבל עדיין קצ"ע למה לא הזכירו בפי', כמו שהזכיר אין פותחין ואין חותכין ולא הסתפק מהם].

[ז] בגמ' לב ע"א איתא: אין חותכין את הפתילה לשתים. מ"ש בסכין דלא דקמתקן מנא באור נמי מתקן מנא, תני ר' חייא חותכה בפי שתי נרות, עכ. עיין ברש"י שפירש דקמתקן מנא דעושה מאחת שתיים, משמע דדוקא בכי האי גונא נקרא מתקן מנא, אבל להקטין אחת שנגדולה יותר מדאי משמע דמותר לכ"ע אליבא דר"י, דאינו אלא תיקון בעלמא. אמנם המרדכי [תרצא] מביא ח"ל: כתב רבינו אבי העזרי, ראיתי בתשובה שפור שצולין בו והיה ארוך מדאי, ואסר רבינו לחתוך אותו ולא לשורפו משום תיקון כלי, ולא דמי לחותכה בפי שתי נרות דהתם נראה כמדליק שתי נרות, עכ"ל. הרי כותב בפי' דלעשות מגדולה לקטנה דומה לחיתוך הפתילה מאחת לשתים. וכן פסק במחבר [תקט ס"ב]: שפור שרוצים לצלות בו והיה ארוך יותר מדאי אסור לחותכו ולא לשורפו. וכן הביא המ"ב גבי פתילה [תקיד ס"ק לט] דאין חותכין את הפתילה לשתים וה"ה אם היתה ארוכה ביותר וחותר וחותר ממנה לקצרה ג"כ אסור. וצ"ע דבשלמא מלעשות מחדא שנים הרי הוא עושה פתילה חדשה דעד עתה היתה רק אחד ועכשיו יש לו שתיים, וממילא אסור כמו שכתב הר"ן או כהגר"ז, אבל לעשות מגדולה קטנה למה יהא אסור הלא לא הוי אלא כתיקון כלי ישן שמותר אליבא דר"י. אלא על כרחך נראה דאפי' לעשות מגדולה קטנה נחשב ככלי חדש דעד שחתכה למדתו לא נחשב ככלי גמור. ולכן מוסיף המ"ב בפתילה דהיתה ארוכה ביותר ואין נאה לו וחותר ממנה כדי לקוצרה ג"כ אסור, דכיון דאין נאה לו לא נחשב כגמור בעלמא אלא כעשיית כלי מחדש.

ועיין במג"א [תקט ס"ד] שכתב על אותה הלכה דשפור שארוך יותר מדאי אסור לחותכו שמיירי שאפשר לעשותו מאתמול, משמע דאם אי אפשר מאתמול מותר לחותכו כיו"ט [ואע"פ שכתב זאת על המחבר, עי' בשעה"צ ס"ק יא שמפרש דהמג"א אול אליבא דרמ"א בס"א, דהא להמחבר אסור בכל אופנים, דלא כל המכשירין התיירו רבנן]. וא"כ ע"כ נראה דסבר דחתיכת השפור נחשבת כתיקון כלי ישן ולא כמו שכתבנו דהוי כלי חדש, ובאמת שזה א' הראיות שמביא הגר"ז דתיקון ככלי ישן מותר כשא"א מעיו"ט, ואם כן קשה דכיון דדין דשפור דומה לפתילה א"כ יהא מותר לחתוך פתילה לשנים כשא"א מאתמול, וזה לא הזכר בשום פוסק.

ואפשר לומר דאה"נ דשפוד ופתילה נחשבים ככלי ישן ואם לא היה אפשר לחתוך מעיו"ט היה מותר, אלא דיש חילוק בין שפוד לפתילה, וגבי הפתילה כיון דיכול לחתוך בדרך שלא יהא מוכח שמתקן כלי כשחותכה באור כפי שתי גרות על כן לא התירו לחתוך בדרך שנראה שמתקן כלי, משא"כ בשפוד כיון שאי אפשר לחתוך בדרך שאינו מוכח התירו לחתוך כדרכו [אליבא דמג"א] כשלא היה אפשר מעיו"ט. אמנם צ"ע לשון המחבר שכתב דהיתר דחותכה כפי שתי גרות לא נאמרה אלא אם צריך לשתייהן ולפי דברינו מותר אפי' אי לא צריך לשתי גרות, רק בכלל שלא יהא מוכח שמתקן כלי [ועיין שער הציון סי' תקט ס"ק יא מש"כ על דברי המג"א].

ולפי"ו אפשר לפרש הא דכתבו התוס' [כב ע"א ד"ה והמסתפק] דקנדיל"א של שעוה אסור לחתוך בסכין לבו"ע דאמר לקמן חותכה כפי שתי גרות. וקשה דבשלמא בפתילה אסרו לחתוך בסכין דחתיכת הפתילה הוי עשיה דכלי חדש דכ"ע מודה דאסור, משא"כ בקנדיל"א של שעוה הלא זה תיקון בכלי ישן ולמה יאסר. אבל לפי הג"ל א"ש דאע"פ שסבר ר"י דתיקון בכלי ישן מותר מודה דאסור אם אפשר לחתוך בדרך שלא יהא ניכר שעושה כלי וכיון דאפשר לחתוך באור לא התירו לחתוך בסכין.

ולפי"ז אפשר להבין עוד דבר, דהנה כגמ' [דף לב ע"ב] איתא: אמר רב יהודה האי מדורתא מלמעלה ולמטה שרי למטה ולמעלה אסור, וכן ביעותא וכן קדירה, עב. וכתב רש"י ד"ה הלכתא שזה מה שאמר הגמ' הלכתא יבשתא שרי ורמיכתא אסור הוי אליבא דמאן דאית ליה מוקצה אקבא, אבל אגן כר"ש ס"ל בין כמוקצה ובין בדבר שאינו מתכוין וכו"ו במכשירי אוכל נפש וכולהו שרי בין חזרא בין סמיכות קדירות והקפת חביות ומדורתא וקדרה וכל האמוראים שאסרו את אלו למעלה תלמידי דרב הוו ורב ס"ל כר"י במוקצה ואגן ק"ל כר"ש, עכתד. ועיין בתוס' שחולקים וסוברים דאפי' ר"ש שסבר דבר שאינו מתכוין מותר מודה כאן דאסור כיון שהוא מתכוין לעשות מה שהוא עושה, ע"ש. וכן פסק הרא"ש ושו"ע [תקב ס"א] דכל הני דברים אסור. וצ"ע דהא סוף סוף סוברים כר"י דמכשירי אוכל נפש מותר [כדהוכחנו לעיל] וא"כ למה יהא אסור כיון שמכוין לעשות הבנין, דלא גרע מתיקון השפוד. דבשלמא על המחבר לא קשה דאול לשיטתו דלא כל מכשירין התירו, אבל צ"ע למה הרמ"א לא השיג על המחבר מידי, דהא הרמ"א לא חילק במכשירין. אבל לפי הג"ל א"ש דאפי' ר"י דמתיר מכשירין מודה דאם אפשר לחתוך בדרך שאינו מוכח שמתקן כלי וצריך לעשות בדרך זה שרי. וא"כ הכא נמי כיון דאפשר לעשות מלמעלה למטה דאינו דרך עשית אוהל כ"ע מודו שצריך לעשות בדרך זה. וממילא א"ש שלא השיג הרמ"א מידי.

הרב דוב יחיאל יהושע שאהן שליט"א
ירושלים עיה"ק

בענין איסור אשת אח שלא היה בעולמו

ביבמות דף י': איתמר החולץ ליבמתו וחזר וקידשה אמר ר"ל הוא אין חייב על החלוצה כרת והאחין חייבין על החלוצה כרת על הצרה בין היא ובין האחים חייבין על הצרה כרת ורבי יוחנן אמר בין הוא ובין האחין אינן חייבין לא על החלוצה כרת ולא על הצרה כרת מ"ט וכו' איתביה ר"י לר"ל וכו' רב אשי סבר לה כר"ג ומתריץ לה כר' שמעון החולץ ליבמתו וחזר וקידשה צריכה חליצה מן האחין מאן אחין אחין היולדים כמאן כר"ש עמד אחד מן הנולדים וקידשה אין לה עליו כלום כמאן כריש לקיש רבינא סבר לה כר' יוחנן ומתריץ לה אליבא דרבנן החולץ ליבמתו וחזר וקדשה צריכה חליצה מן האחין מאן אחין אחין הנולדים כמאן כר' יוחנן עמד אחד מן היולדים וקדשה אין לה עליו כלום כמאן כרבנן. ובמאירי שם איתא ויש מפרשים מתריץ לה לרבנן דוקא ובגולד לאחר חליצה ודעתם לשיטת רבי שמעון דמאחר שגולד לאחר שחליץ הלכה לה ויקת גישואין הראשונים והוי ליה ביבם ואחר גולדו ונמצא לשיטה זו שלדברי רבי שמעון מת חליץ וגולד כמו יבם וגולד. ולא נראה כן שאין טעמו של רבי שמעון ביבם ואח"כ גולד אלא מפני שמוצאה בהיתר אבל זה שחליץ באיסור משכחת לה עכ"ד.

ולכאורה צ"ע בדברי המאירי דלא תירץ כלום על ה"מ דהם סוברים דזה כבר היתר והוי ליה להמאירי להסביר דלא נראה כן דלמה אסור וצ"ב [ועיין בחוסן ישועות כאן].

והנראה דאפשר לומר רהנה בגמ' לקמן דף כ'. הקשה לרבי שמעון איסור אשת אח שלא היה בעולמו להיבן אול, האי איסורא דלית ליה היתורא האי איסור דאית ליה היתורא ופרש"י ח"ל דאיסור אחותו אין לה היתר אבל איסור אשת אח יש לה היתר כשאין לו בנים הלכך כשמת ראשון בלא בנים פקע איסורו לגבי השני ונשאה והשלישי מכח שני בא. והמבואר מדברי רש"י ז"ל שכשיבם פקע איסור רק לגבי השני ורק בשלישי בא הוא מכח השני. ובתוס' שם פירשו דכי היכי דפקע ליה לגבי דידיה איסור אשת אח פקע נמי לגבי אחיו הנולד והוי ליה אשת אח שהיה בעולמו עי"ש.

אלא דאפשר לומר עוד ביאור זה דאיסור אשת אח האיסור הוא "השם אשת אח"

והיינו דאפילו אחר שמת נשאר עליה השם אשת אח, וזהו שנשאר לה איזה קשר עם האישות של ראובן ויש לה עוד קצת אישות שנקרא אשת אח, והיינו השם אשת אח שנקרא עוד על שם בעלה שמת ולכן כשמת בלא בנים ונפלה ליבום, נאמר עכשיו היתר בשם אשת אח הוה דכשיבמה נפקע השם אשת אח של הראשון ונקרא עכשיו רק על שם השני ואחר היבום אינו נחשב כבר אשת הראשון כיון דעכשיו אין כאן שום אישות שנשאר מאח הראשון. ונראה דזהו שיטת המאירי דאיסור אשת אח שלא היה בעולמו דכיון דנולד אחר שמת וא"כ לא נכנס בכלל ליבום ואין זקוק לאותו אשת אח או נאסר עליו משום אשת אח לעולם אבל אם נולד אחר היבום וע"י זה נעשית אשת שמעון ונקראת עכשיו על שם שמעון אשת שמעון נפקעת ממנה שם אשת אח הראשון ולכן כשנולד אחר היבום אין כאן שום אשת אח של ראשון לאיסור והבן. ולפי זה לא צריכים לומר משום שהיא בא מכת שני כפי' רש"י ז"ל.

ויסוד זה מבואר מדברי המאירי בדף י"ז. יבום ואח"כ נולד וז"ל ראשונה יוצאה בלא יבום וחליצה מדין אשת אח שלא היה בעולמו ואע"פ שבשנולד בהיתר מצאה בלא שום זיקת ראשון ונמצא שכל זמנו של זה היתה זו אצלו אשת אח שהיה בעולמו מ"מ הא כתיב ויבמה שם יבום עליה ר"ל "שעל שם הנישואין הראשונים היא נקראת" ולעולם לא נפקע ממנה דין אשת אח שלא היה בעולמו ומעתה אף השניה יוצאה משום צרתה ואף לא ייבמה השני אלא שעשה בה מאמר ומת שניה חולצת ולא מתייבמת ורבי שמעון חולק בזה שאחר שמצאה בלא זיקה מייבם לאיזהו שירצה שהרי זו לא מצאה בדין אשת אח שלא היה בעולמו כלל ע"ש. והמבואר מדברי המאירי כנ"ל דאיסור היא משום שיש לה שם של נישואין הראשונים וע"י היבמה נפקעת זאת רק דרבנן סוברים דהפסוק ויבמה עליה שאפילו אחר היבום נשאר עליה השם של נישואין הראשונים לגבי אח הנולד אחר כך כיון שלא היה בהיתר ורבי שמעון סובר דע"י היבום נעשית אשתו של יבם נפקע השם של הראשון ואין כאן איסור שלא היה בעולמו [ועיין למו"ד הגאון הגדול ר"י באר יעקב שליט"א בספרו קונטרס הביאורים סימן י"ב שכונתה למקצת דבריו ע"ש].

והמאירי בדף ח: איתא וז"ל כל שכנס היבם את יבמתו נעשית כאשתו לכל דבר ואינה יוצאה עוד בחליצה אלא בגט וכן אם גירשה יכול להחזירה ואין אומרים הואיל וכנס קיים מצותו ושגירשה עמדה עליו באיסור אשת אח שלא במקום מצוה אלא נעשית אשתו לכל דבר ונפקע אישות שמצד אחיו לגמרי עכ"ל. והמבואר דכשמת הראשון נשאר איזהו אישות וע"י שנעשית אשתו של שני נפקע האישות לגמרי והיינו דאיסור אשת אח כשמת בלא בנים יש עוד קצת אישות הנקרא אשת

של פלוני ולכן יש לו היתר באותה אשת אח ויעשה יבום ונעשית אשתו של שני נפקע אותו אישות לגמרי מאשה ותו אין לה השם של אשת אח של ראשון והבן.

ובבית מאיר סימן קכ"א ס"ב הביא מתוס' גימין י"ג. ד"ה לא יתנו דהשולח גמ לאשתו ומת לא יתנו לאחר מיתה משום דאין גמ לאחר מיתה והיה שם ס"ד דכיון שהעמיד הבעל שליח חשיב כאילו הבעל קיים והיה יכול לגרשה לאחר מיתה הבעל ומבואר מזה דגם לאחר מיתה הבעל היכא דיש יבם נשאר עדיין אישות מהבעל שיכול לחול עליה גירושין ורק משום דלאחר מיתה אין גירושין אין השליח מגרש עי"ש [ועיין בקצות סימן קפ"ח ס"ק ב' שחולק עליו ועיין אתוון דאורייתא כלל ח'].

והנה בגמרא ב"ב דף לא: שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת פירש הרשב"ם וז"ל אשה שהלך בעלה למדינת הים ובאו שנים ואמרו לה מת בעלך ושנים אומרים לא מת א"נ שנים אומרים נתגרשה בחיי בעלה ואינה זקוקה ליבם ושנים אומרים לא נתגרשה וזקוקה ליבם א"נ כגון שעדיין בעלה קיים ובאו להתירה לאחר הרי זו לא תנשא דאוקי תרי להדי תרי ואיתתא בחזקת איסור אשת איש קיימא ע"כ ולכאורה בשנים שאומרים נתגרשה בחיי בעלה ושנים אומרים לא נתגרשה וזקוקה ליבם לכולי עלמא הוא ברי שמת ורק הספק אם זקוקה ליבם וא"כ האיך איתתא בחזקת אשת איש קיימא ולפי מה שביארנו מוכן שפיר דכיון דאם זקוקה ליבם נשאר עליה קצת אישות מבעלה ראשונה שפיר יכולים לואקימנא בחזקת איסור אשת איש ועיין גם בנמ' לקמן בכ"ב קל"ה. ברשב"ם ד"ה נקל כאשת איש וכהגהות הב"ח שם והבן.

והנה במחלוקת רב יוחנן וריש לקיש בדף י: איתא במאירי החולץ ליבמתו וחזר החולץ עצמו וקדשה קדושין תופסין בה וצריכה גמ שאע"פ שחלץ לה ונפקעה מצות יבום ונשאר איסור אשת אח שלא במקום מצוה לא חזרה לגמרי לדין אשת אח להיות בכרת אלא בלאו שהכתוב הוצאה מכלל כרת להעמידו בלאו שנאמר אשר לא יבנה מכיון שלא בנה ר"ל שהפקיעו יסודו של בנין דחלץ שוב לא יבנה עי"ש והמבואר מזה דלפי המאירי אין איסור אשת אח נותר בשעת גפילה כמו שיטת הרשב"א בדף מ"א. רק יש כאן איסור אשת אח ורק אם עשה יבום ונעשית אשתו עי"ז, אז נפקע איסור אשת אח מכל האחין שהיה זוקק משום שעכשיו היא אשת השני וכנ"ל. וכן מבואר להדיא במאירי לקמן י"ג: שכתוב וז"ל דכיון דמביאה ראשונה פקע איסור אשת אח מינה עי"י יבום עי"ש אבל אם לא עשה יבום נשאר איסור אשת אח ואה"נ אין כאן זקוקה ליבום כיון שנעשה חליצה אבל נשאר השם ואיסור אשת אח, וזהו מוכן מאוד לפי יסוד הנ"ל דכדי שיפקע איסור אשת אח הוא רק עי" שנעשית אשתו של שני ולכן רק לגבי החולץ יש הלאו דמנתק מכרת ללאו

שערי הלכות

קלה

ולכן גבי החולץ אם אח"כ קידשה קידושין תופסין ואז שפיר נפקע השם אשת אח לגבי החולץ כיון שעכשיו אשתו של שני היא אבל לשאר אחיו כיון שהיתה זקוק ונפטר ע"י חליצה מזה נשאר איסור אשת אח לעולם דאין כאן להם היתר עוד שיפקע לגם הם השם אשת אח אבל האח שנולד אחר הקדושין כיון כשהוא נולד כבר היתה אשת שמעון א"כ אף פעם לא מצאה בשם של אשת הראשון א"כ מצאה בהיתר ושפיר נופל להם כשמת השני לייבום [והם חולצים עיין תוס' י"א. ד"ה צריכה] אבל אם היה נולד אחר החליצה לפני קדושין אה"נ דכבר לא זקוקה להם לייבום אבל השם אשת אח יש לה, ולהם שנולדו עכשיו אף פעם לא מצאה בהיתר שיהי' שייך שנפקע להם האיסור אשת אח וא"כ זה אשת אח בלי היתר להם וא"כ אפילו כשקבלה קידושין משמעון לא יהיה מותר להם לעולם כיון דלגבי הם יש השם של אשת אח שלא היה בעולמו מלפני זה והבן.

וזהו הביאור בדברי המאירי דיש מפררשים סברי דכיון שנולדה אחד שחלץ וא"כ אין כאן עוד זקוקה לייבום א"כ מותר ולא נאסרה עוד באשת אח שלא היה בעולמו ועל זה שפיר השיב המאירי דהטעם של רבי שמעון שמתיר כייבם ולכסוף נולד הוא משום שמצאה בהיתר היינו שאין כאן עוד שם אשת אח של ראשון זה סיבת האיסור וכיון דע"י יבום נפקע השם אין כאן איסור שלא היה בעולמו משא"כ בחליצה באיסור משכחת לה והיינו דאה"נ דאין עוד זיקה אבל השם אשת אח לא נפקע ע"י חליצה וא"כ כשנולד מצאה בשם אשת אח דראשון ואין לו היתר לייבום שפיר לא נפקע עוד לעולם לגבי זה שנולד אחר חליצה השם אשת אח ואם כן יהיה לעולם באיסור אשת אח שלא עדיה בעולמו והבן.

ואם הדברים נכונים נראה דאפשר להסביר כזה מה דאיתא בתוס' ישנים לקמן דף י"ג. דהנה נגמ' שם איתא להקשות על מה דאיתא במשנה וכל היכולה למאן ולא מיאנה צרתה חולצת ולא מתייבמת והקשה הגמ' ותמאן השתא ותתייבם לימא מסייעא ליה לרבי אושעיא דא"ר אושעיא ממאנת למאמרו ואינה ממאנת לזיקתו ומשני לא צרת ערוה שאני דתני רמי בר יחזקאל מיאנה כבעל מותרת לאביו מיאנה כיבם אסורה לאביו אלמא משעת נפילה נדאית ככלתו הכא נמי משעת נפילה נראית בצרת בתו וכתוב בתוס' ישנים וז"ל וא"ת מנא ליה הא דלמא טעמא כרבי אושעיא דאמר אינה ממאנת לזיקתו ומשום הכי כי מיאנה כיבם אסורה לאביו לפי שמיאון אינו עוקד הזיקה ועי"ש מה שתידין וכתוב עוד שם ותידין הרב ר' משה דאי אפשר לומר כאן דכפרק בית שמאי ק"ו: מפרש דממאנת כיבם אסורה לאביו אפילו חלץ לה היבם ושריא לעלמא ואמאי אסורה לאביו כיון דחלץ לה פקעה הזיקה ומהשתא יועיל מיאון לעקור נישואין קמאי להחזירה אפי' לאביו אלא ודאי אע"ג

דעקרה נישואי קמאי אסורה לאביו משום דבשעת נפילה נראה ככלתו, ואי משום שהמיואן לא עקר הזיקה כי חלצה מיהו שריא דהא חליצה פקעה זיקה ומיואן פקע קדושי בנו ואינה כלתו עכ"ל.

ולכאורה האיך שייך מיואן אחר חליצה הא כבר נגמר הכל דהוא מת ואין עוד זיקה משום החליצה וא"כ איזה מיואן שייך כאן אמנם לפי מה שביארנו לעיל מובן דהלא כשמת הבעל בלא בנים נשאר איזה אישות מנישואי קמאי ונקרא עוד על שם אשת המת רק דיש לה היתר לזה ע"י יבם ולכן אפילו אחר חליצה שיש לאו המנתק מכרת ללאו אבל הרי זה לאו של אשת אח ולכן אפילו אחר חליצה נקראת עוד על שם אשת המת ולכן שפיר שייך לה עוד למיואן בנישואי קמאי והבן.

הרב משה ליזר שליט"א

שיטת הראשונים בקורע ע"מ לתפור

במשנה שבת ע"ד. הקורע ע"מ לתפור, וברש"י פעמים שהנקב עגול וכו' אבל קורע שלא על מנת לתפור לא הוה במשכן.

עי' ברעק"א ז"ל דקורע שלא על מנת לתפור דאינו חייב הוא רק בקריעת קלקול אבל כשאינו מקלקל כגון על מתו חייב וכן מבואר לקמן ק"ו, והקשה על הב"י דכתב בס' שי"ז דכל קריעה שלא ע"מ לתפור פטור אף אם הוא בדרך תיקון.

ונראה דיש לתרץ דאף אם אינו פטור מטעם מקלקל כדמוכח בגמ' בקורע על מתו מ"מ הרי בהדיא מבואר שם דלא חייב רק לרש"י דהוה מלאכה שאינו צריך לגופה או כשי' רש"י דברצונו לא היה בא לו או כשיטת התוס'.

ואה"נ דמש"כ הבית יוסף קאי על פתיחת בית הצוואר בשבת ולשי' רש"י י"ל דלא הוה מלאכה שאינו צריך לגופה.

אבל עכ"פ לשי' התוס' צ"ד. ד"ה ר"ש פוטר דמלאכה שאין צריך לגופה הפי' לחכמיה שהיה במשכן ובמשכן היה ע"מ לתפור, י"ל דפטור אף בפותח בית הצוואר דלהלכה פסק בש"ע מלאכה שאין צריך לגופה פטור.

ואף דכתבו תוס' ע"ב דקורע ע"מ לתפור צריך גם למ"ד שאינו צריך לגופה חייב היינו דאף למ"ד שאין צריך לגופה חייב הכא פטור כשאינו ע"מ לתפור, ולפמש"כ תוס' א"כ עדיין לא תירצנו קו' רעק"א על הב"י דהא בהדיא מבואר בגמ' דקורע על מתו חייב, ואין לומר דהתם למ"ד מלאכה שאינה צריכה לגופה חייב בהא כ' תוס' דאף לר"י אינו חייב בקורע שלא ע"מ לתפור, וא"כ זהו קו' רעק"א על תוס' ע"ב דקורע על מתו חייב והיאך כתבו תוס' דקורע אינו חייב אלא ע"מ לתפור אף במתקן.

בתוס' שם ע"ב וצריך לעצים עי' בהג' רעק"א דהקשה מסוגיא ק"ג. בתולש עולשין בארעא דלאו דליה ומש"ה הקשה דא"כ אינו צריך אלא נחא ליה וא"כ הכא הא פשיטא דנחא ליה בעלים להשתמש וא"כ אף לר"ש חייב דכיון דנחא ליה הוה

מלאכה הצריכה לגופה כדמוכה לקמן, ע"ו י"ל דרך אחר בנמ' שם דבאמת ניחא ליה לא הוה כמלאכה הצריכה לגופה אלא הא דחייב שם בארעא דיליה היינו לפמש"כ השפ"א כאן דמשמע בנמ' ע"ד: דומר וצריך לעלים חייב ב' משמע דרק משום חיוב קוצר צריך וצריך לעצים אבל לחיוב זורע אינו צריך לעצים וחייב אף שאינו צריך לעצים.

ויש להסביר החילוק דלשיטת תוס' מלאכה שאינו צריך לגופה היינו לתכלית שהיה במשכן א"כ קוצר לא היה רק כשצריך לדבר הנקצר, דמלאכת קצירה הוא נעשה בדבר הנקצר ג"כ, אבל מלאכת זורע אין המלאכה רק בדבר הנזרע ואין נוגע מה שעושה אם דבר שגרם הזריעה.

א"כ ה"ה התם בתולש בארעא דיליה אף דבניחא ליה לא הוה מלאכה הצריך לגופו מ"מ הא החיוב הוא משום זורע וזורע חייב אף אם אינו צריך לעצים והא דפטור בארעא דלאו דילי' צריך לומר משום אינו מתכוין כדכתב רש"י שם אבל הכא דמיירי מלאכת קצירה צריך לגופו ולא מהני ניחא ליה לזה. ולפ"ו צריך לומר דתוס' לשיטתו במלאכה שאינו צריך לגופו, אבל עי' לקמן כתבו תוס' להדיא דבארעא דלאו דיליה הוה מלאכה שאינו צריך לגופו, אף דביארנו דבוזרע אינו צריך לגופו היינו דהוה אינו צריך לגופו דש"י רש"י דהיינו דאינו צריך לגוף המלאכה בכלל והיינו אף בוזרע בארעא דלא דיליה.

ונמצא דתוס' מודה לסברת רש"י בסברת מלאכה שאינו צריך לגופו, ונראה דבלא הברת צ"ל כן דלתוס' אינו אלא מוסיף דאף אם עושה לצורך ואינו עושה אותו לצורך שהיה במשכן פטור ומקרי מלאכה שאינה צריכה לגופה אף דבוה חולק ארש"י דאם היה הוצאה לצורך אף אם ברצונו לא היה בא לו לא מקרי מלאכה שאינה צריכה לגופה אם עכ"פ היה כן במשכן, אבל במקום שאינו צריך לו בכלל להמלאכה היינו בארעא דלאו דיליה בודאי מקרי מלאכה שאיצ"ל ג.

ואציין כמה מקומות דכתבו תוס' להדיא דמלאכה שאינה צריכה לגופה מקרי ג"כ כשאינו צריך לו כלל בתוס' ק"ו. ד"ה בחובל וגם תוס' ע"ה. ד"ה טפי משמע כן, וגם בהא דנלמד מלאכה שאינה צריכה לגופה פטור ממלאכת מחשבת וכמו שמביא תוס' שם במס' חגיגה מוכח להדיא כן דלא שיך לומר דאם לא נעשה לתכלית שהיה במשכן לא הוה מלאכת מחשבת.

הב' יצחק קליינבארט נ"י
ישיבת בית מדרש גבוה - לייקוואוד

בענין זכייה ממעם שליחות

איתא בגמ' כתובות דף יא. אמר ר"ה גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד מאי קמ"ל, דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו וכו'.

תוס' בד"ה מטבילין הקשה דלכאור' הרי כל הדין של זכייה הוי גם ממעם שליחות, וא"כ קשה שקיימא לן שאין שליחות לקטן או איך אפשר לזכות לקטן וממילא לעשותו גר. ומתריץ שם תוס' שני תירוצים. א) שאיירי בזכייה דרבנן, דהיינו שהגירות פה היא רק מדרבנן. ב) שלפי היש מפרשים בב"מ שקטן זכייה מיהא אית ליה ולא גרם מדרבנן, וא"כ הזכייה שיש לקטן הוא מדאורייתא ויוצא שהגירות פה היא מדאורייתא.

הגר"ח בסימן רס"ה אומר שגם אם נאמר שזכייה לאו ממעם שליחות אין הכוונה שזה מדין יד (וכמו שכתב הקצודה"ח בסימן רמ"ג שהוי מדין יד) אלא שגם היי חלק מהפרשה של שליחות, אבל מדין אחר וכמו שנבאר:

שהמחלוקת האם זכייה ממעם שליחות או לא תליא בהא דאי נימא דממעם שליחות היינו דהתורה ריבחה כמו דאשכתן שאדם יכול להיות שליח כשחבירו מינהו לשליח כמו כן בזכייה, וכיון דזכין לו, לא צריך מינהו אלא דנעשה שליח אף כשלא מינהו, ונמצא כל הפסולין ששייך בשליחות כמו קטן ושוטה וכדומה שייך גם בשליחות דזכייה וממעם דהוי גם ממעם שליחות.

אבל הנך דסברי דזכייה לאו ממעם שליחות, הכוונה היא דאינו שליחות דקרא מאתם גם אתם, אלא הוי דין שליחות מחודש, דהיינו שע"י זכייה ג"כ יכול להיות שליח, אבל ההוא אינו אותו שליח דקרא דמגלה שע"י זכייתו ג"כ נעשה שליח וכמו שביארנו לעיל, אלא חידוש שחידש התורה דע"י זכות היא לאדם, יכול אדם לעשות פעולה עבור חבירו מדין שליחות. וא"כ בזה מהני אפילו קטן ג"כ כיון דאינה שליחות דקרא, כדן שליחות הכללי באתם גם אתם אלא הוי דין מחודש ומיוחד.

בענין הנ"ל

הכרכת שמואל בכתובות סימן כ"ג רוצה להכניס דברי הגר"ח בדברי התוס' בדרך זה דתירוץ הראשון סובר דאי אמרינן דזכייה מטעם שליחות, הפירוש הוא דהוי אותה הפרשה בשליחות ורק דגילתה התורה דבפרשת שליחות של כל התורה איכא אופן של שליחות אף בלא מינוי (דהיינו בלי למנות שליח), וא"כ קטן נתמעט משליחות זו, ואין חילוק בין זכות גמור ובין אינו זכות גמור, כיון שנתמעט כלל מכל הפרשה בשליחות. וע"כ צ"ל שהזכייה שיש פה לקטן אינו אלא מדרכנן.

אבל תירוץ השני של תוס' שזכייה גם הוי מטעם שליחות אבל מכח פרשה מחודשת שנתחדש בה. ולא הוי כמו כל דיני שליחות, וא"כ אי זכיה מטעם שליחות א"כ קטן אית ליה זכייה, כי כל שנתמעט קטן משליחות זה בסתם שליחות דקרא, אבל במה שנתחדש בפרשה של שליחות ג"כ קטן הוי בכלל זכייה. ומ"מ פירש מתוס' דזכייה זו שהיא מטעם שליחות איתא בקטן רק בזכות גמור, אבל היכא דאיכא קצת חובה כגון בתרומה (ועיין שם בתוס') קטן אינו בכלל זכייה זו.

וקשה להבין דבריו, כי אם הוי שהתירוץ השני סובר שהוי פרשה מחודשת בשליחות "ואינו כמו כל שאר דיני דשליחות" אזי הקטן אינו מתמעט כלל בדין הזה. כי כל מה שאמרנו שקטן נתמעט מתורת שליחות זה בסתם שליחות אבל בפרשה המחודשת לא נתמעט, וא"כ מה לי כשיש זכות גמור או קצת חובה גם צ"ל שלא נתמעט כי הוי פרשה מחודשת. וא"כ מה הסברה לחלק בין זכות גמור לקצת חובה. וצ"ב.

הב' אברהם מרדכי אלתר נ"י
 ישיבת שפת אמת - ירושלים ע"ה"ק
 נבד סקן נאכ"ר אונגוואר שליט"א

בענין גזל ואכדת גוי והמסתעף

בעזרת א"ל יוצר הרים, בחכמה ותבונה פותח שערים, נכתוב אלה הדברים
 דברי תורה המאירים לארץ ולדורים, בעל נפש עייפה מים קרים
 למרות כמה שאפיקנו צרים, כישועתו קדננו ימים
 ונוכה לחדש בסוגיית גזל מצורדים

כלל א'

קושיית בעל פתח הבית, אמאי אכדת גוי לא הוי כנטלה ע"מ לגולה

א) גרסינן בבבא קמא (ק"ג:) אמר רב ביבי בר גידל אמר ר"ש חסידא גזל כנעני
 אסור אבידתו מותרת, גילו אסור דאמר רב הונא מנין לגזל הכנעני שהוא אסור
 שנאמר ואכלת את כל העמים אשר ה' אלהיך נותן לך וכו' אבידתו מותרת דאמר
 רב חמא בר גור' אמר רב מנין לאכידת הכנעני שהיא מותרת שנאמר לכל אכדת
 אחיך לא אחיך אתה מחזיר ואי אתה מחזיר לכנעני וכו' אמר רבינא ומצאתה דאתאי
 לידיה משמע, ע"כ לשון הגמ', ונפתח בקושיית בעל פתח הבית [ר' אברהם
 מטיקטין] וזו היא קושייתו, הרי קיימא לן בבבא מציעא (כו:): אמר רבא [ובראשונים
 יש שגרסו רבה] ראה סלע שנפלה נטלה לפני יאוש על מנת לגזלה עובר ככולן
 משום לא תגזול ומשום השב תשיכם ומשום לא תוכל להתעלם ואף על גב דחזרה
 לאתר יאוש מתנה הוא דיהיב ליה ואיסורא דעבר עבר, עכ"ל הגמ', ומקשה בעל
 פתח הבית דהרי כל הגבהת אבידת גוי הוי כנטלה על מנת לגזלה שהרי אינו
 מתכוון להשיב לגוי, והוי גזל, וגזל הגוי אסור, ואיך מותרת אבידתו הלא הוי גזילה.
 זהו תורף קושייתו. [הקושיא הובאה בשמו בקובץ אוהל ישעיהו, ובקובץ "זאת
 ליהודא" הובאה קושיא זו וכל קונטרסו שכתב על גזל גוין].

ב) וכתב שם דאפשר לומר דמיירי דכשהגביה לא ידע שהוא של גוי והגביה על מנת
 להשיב דחשב שהיא של ישראל, ואח"כ נודע לו שהיא של גוי, והוסיף דהוה דוחק.
 ונבאר עתה כמה דרכים מדוע אי אפשר לומר כן, בראשית הדברים מסביר נראה
 שזה דחוק, דהאיך אפשר שיהא תמור כידוע שהאכידה של גוי בהגבהה יותר מאם
 אינו יודע אם היא של גוי בהגבהה, דאם יודע הוא שהוא של גוי אסור לו משום

גזל, אך אם חשב שהוא של ישראל ונודע לו שהוא של גוי שרי, כלפי לייא. והנה לכאור' היה נראה דאפשר לתרץ ולומר צד דאכן חמור גזל גוי יותר משל ישראל, והוא מדמצינו בתוספתא דבבא קמא (פרק י' ח') הגזול את הנכרי חייב להחזיר לנכרי חמור גזל הנכרי מגזל ישראל מפני חילול השם, עכ"ל התוספתא, ומהא משמע דחמור גזל הגוי טפי, וא"כ הוה לן למומר דהיכא שידע שהוא של הגוי מתחילה חמור טפי, דהוי כגמלה על מנת לגולה, והוי גזל הגוי ולא אבידתו ואסור, משא"כ אם חשב שהוא של ישראל ונודע שהוא של גוי שרי, מטעם אבידתו, אך לפי האמת זה אינו, דכל הטעם דבתוספתא מחמיר בגזל הגוי, הוא מטעם חילול השם, דאימתי שיוודע לגוי שישאל גזל, יהא בזה חילול השם, אך באבידה לא שייך טעם זה כלל דאפי' היכא שנודע לו שישאל גמלה אין בזה חילול השם דכיון דאצל הגוי אינו רואה חיוב בהשבת אבידה, לא יראה זה כמעשה שאינו הגון, ואין כאן חילול השם, ואי הכא תו אין לומר הכא דחמור גזל הגוי, והדרא קושיא לדוכתא.

ג) עוד ראייה שהיה אפשר לכאורה להביא, דאין לתרץ הכא דמיירי באופן דכשהגביה לא ידע דהוא של גוי ורק אח"כ נודע לו, ולהכי לא הוי כגמלה על מנת לגולה, משא"כ כשיוודע מעיקרא שהוא של גוי אסור לו ליטול, דבסוגיא דגמלה על מנת לגולה, איתא התם דעובר בלא תגזול, בהשב תשיבם ובלא תוכל להתעלם, ואפי' אם השיבה, לאחר יאוש אינו מתקן הלאו, והקשו הראשונים, וזה לשון הרמב"ן (ב"מ שם) ותמיהא לי מילתא טובא היכי עבר על כל תגזול הא לאו שניתק לעשה הוא דכתיב והשיב את הגולה וכו', וכן נמי השב תשיבם איתיה לעולם וחיובי נמי מחייב ביה דהא כי אתא לידה באיסורא אתא לידה ומחייב לאהדורה וכדאיתא בריש פירקין, עכ"ל, וכן הקשו ברוב הראשונים, [עיין שטמ"ק מאירי (ב"מ שם) ועוד ראשונים ואין כאן המקום לפרטם], ונדחקו ליישב כל אחד לפי דרכו, בחלקם מחקו הגירסא, ובחלקם העמידו באזה היכי תמצא, והנה אם אמת נכון הדבר, דאי יודע בעת ההגבהה שהוא של גוי אסור לו משום גזל, הוה ליה לראשונים לתרץ דמיירי באבידת גוי, דלא יתקן הלאו בהשבה דאין בגוי חיוב השבה, [וייתבאר אי"ה (כלל ג) לקמן מח' האחרונים בזה] אלא מוכח דאין לומר ביוודע שהוא של גוי בהגבהה דהוי כגמלה ע"מ לגולה, אמנם אחר העיון יש לדחות ראייה זו, דאפי' אי נימא דביוודע בשעת ההגבהה דהיא של גוי אסור לו מטעם גזל, אין לפרש דברי הגמ' דמיירי באבדת גוי, דאפי' אם יש חיוב דלא תגזול אין חיוב השב תשיבם ולא חיוב דלא תוכל להתעלם, דאין מצוות השבת אבידה בגוי, ולכך לא העמידו הראשונים דברי הגמ' באבדת גוי, ופשוט.

ד) אמנם יש לדחות זה מצד סברא אחרת במקצת, דלפי מה שכתבנו יוצא דחיוב

השב תשיכם אין באכידת גוי וכן חיוב דלא תוכל להתעלם אין באכדתו, ואי נימא דביודע שהוא של גוי אסור לו משום גזל, אין סברא דאם יראה האדם אכדת גוי לא יקחנה על מנת להשיב שהרי אין עליו חיוב השבה ומותר לו להתעלם, ולקחתה לעצמו ג"כ אסור לו שהרי גזל הגוי הוא, ומה יעשה, או שלא יגע בה אלא ישאירנה במקום שמוצאה, עד שיכוא ישראל שאינו יודע שהיא של גוי ויטלנה ע"מ להשיב ולו יהא מותר דלא נטלה ע"מ לגולה או יניחה עד שיכוא גוי אחר ויטלנה לעצמו ומאי סברא יש כאן, וכי משום שאותו ישראל השני חסר ידיעה שנפלה מנוי עדיף על הישראל היודע, או אותו הגוי עדיף על ישראל היודע, אלא וודאי אין סברא לחלק בין יודע שהיא של גוי לאינו יודע, ותמיד שרי לקחתה, וא"כ שוב קשה אמאי אכידתו שרי הרי הוי כנטלה ע"מ לגולה כיון שאינו חושב להשיבה וגזל הגוי אסור.

(ה) ואחר שביארנו הקושיא ומה שאי אפשר ליישב, בעזרת יוצרנו צורנו נכתוב איזה ישובים בזה. הישוב הראשון, יש לומר בפשטות, דאחר דחידשה הגמ' ב"ק ק"ג: [הובא לעיל אות א] דאיתא לפסוק להתיר אכדת גוי, להא גופא אתא הפסוק, להתיר אכדת גוי אפי' דהוי כנטלה ע"מ לגולה, דאי לאו הכא באיזה אופן התירה התורה, וכמו שמצינו בהרבה מקמות בש"ס דאף שנוגד הכלל, היכא דהוא גופא מיירי כפסוק אין אומרים הכלל, [כגון בתוס' ב"ק (עכ.) דפריך בגמ' למ"ד ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף מכי שחיט פורתא אסרה, וכתבו תוס' דעל שחומי חוץ וחולין בעזרה לא מצי למיפרך דבהכי חייבה רחמנא, ואפי' דנוגד את הכלל דישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, וכן תמצא עוד בש"ס], הכא נמי אף שנוגד להכלל דנטלה ע"מ לגולה דאסור הכא שרי, דבהכי שריא רחמנא. [ועיין לקמן (באות ו) מה שכתבנו ליישב זה התי' אף בלא חידוש זה דבהכי שריא רחמנא]. והנה יקשה המקשה, לדחות זה התירוץ ולומר דלפי האמת אסור ליטול הגזילה, מטעם דנטלה ע"מ לגולה עובר, והא דאיצטריך רחמנא למשרי היינו כדי שלא יעבור על לא תוכל להתעלם, וגם שלא יחשב לו ביטול עשה דהשב תשיכם, ולהכי הוצרך הכתוב, ותו אין לנו לומר בהכי שריא רחמנא, [אמנם בדברי הגמ' כתוב אכידתו "מוותרת", משמע לקחתה, אך על הא גופא קא קשיא לן, על דברי הגמ' עצמה הקושיא], על זה יש להשיב דהוא גופא קו' הגמ' ופירוקא (שם) ו"ל "ואימא הני מילי היכא דלא אתי לידיה דלא מחייב לאהדורי בתרה אבל היכא דאתי לידיה אימא ליהדרה אמר רבינא ומצאתה דאתאי לידיה משמע", הרי לנו פסוק [לכל אכדת אחיך] דלפני שהגביה אין עליו חיוב לא תוכל להתעלם, ועוד פסוק [ומצאתה] דהוא דווקא לאחר דאתא לידיה דמותר להשאיר אצלו, אפי' שנוגד לכלל דנטלה וכו' ובהכי שריא רחמנא כנ"ל, והכל על מקומו ברור.

(ו) הישוב השני מכלל הראשון, דיש ליישב מעין הא דכתבנו, אלא דאין צריך לכוא

לידי הטעם דהיכא דשרי רחמנא אף שנוגד הכלל בהכי שריא רחמנא, דאפשר לומר, דהכא אינו נוגד להכלל דנטלה ע"מ לגולה וכו', דלכאורה הטעם דנטלה ע"מ לגולה עובר, הוא משום דבאיסורא אתיא לידיה, והכא כיון שהתורה התירה אכרת גוי לאו באיסורא אתיא לידיה, דהתורה התירה, ואם כן אינו נוגד להכלל, דבכלל מיירי באופן דבאיסורא אתיא לידיה, משא"כ הכא. ועתה נשאר לכאר מה פירוש קושיית הגמ' ואימא הני מילי היכא דלא אתי לידיה וכו' אבל היכא דאתי לידיה אימא ליהדרה, ומה קושיית הגמ' הלא עתה מסקינן דאין זה נוגד לכלל התורה, ולא שייך להסביר דברי הגמ' כמו שכתבנו לעיל (אות ה), אלא נראה הפירוש פשוט, ואימא הני מילי היכא דלא אתי לידיה פ' דהתורה התירה שלא יקחנה ואפי' הכי לא יעבור על לא תוכל להתעלם, אך מהיכא תיתא לומר דהתורה אמרה דלקחתה לעצמו לא נחשב באיסורא אתיא לידיה, ועל זה חידש רבינא הפסוק ומצאתה, דלהוי הלקיחה בהתירא אתיה לידיה, כן נראה פירוש הגמ' על פי ישוב זה.

ז) אמנם תירוץ זה אינו עולה בקנה אחד עם הסבר בעל קצות החושן (קס"ג ס"ק א) בשיטת הרמב"ן (ב"מ שם) דכתב דהטעם דקונה בנטלה ע"מ לגולה [באבידת ישראל] הוא משום דבהתירא אתי לידיה, ו"ל מ"מ לא מקרי באיסורא אתי לידיה, ומשום דדוקא גזילה ונגיבה הוא דהוי באיסורא אתי לידיה, אבל אבידה אתי לידיה בהיתרא, אלא דבהשבה הוא דנתחייב, וכיון דלא הוי באיסורא כי מטי לידיה שפיר נקנה ביאוש, וכו' עכ"ל, עכ"פ על פי פירושו ברמב"ן דחוי הישוב שכתבנו, דלסברא זו אין לחלק בין כל נטלה ע"מ לגולה דהוי כגזילה, לאבידת גוי, אלא וודאי בשניהם הוי בהתירא אתיא לידיה, ומעם האיסור אינו משום באיסורא אתיא לידיה, [וכפירושו משמע גם בחלק מהראשונים]. אך יש שחלקו על הסבר בקצות ברמב"ן ופירושו באופנים אחרים, ועיין בסוגיא דהתם. אמנם מעין טעם זה נוכל לכאר ענין אחר, והוא, הפקעת הלוואת גוי דשרי אפי' למ"ד גזל עכו"ם אסור, כדאי' בגמ' ב"ק (שם), וצ"ב אמאי שרי, ומעין הטעם הנ"ל מיושב שפיר, דהפקעת הלוואת גוי שרי אפי' למ"ד גזל גוי אסור, מיכוון דבהתירא אתיא לידיה, דאין שום איסור בשעת לקיחת המעות, והיכא דבהתירא אתיא לידיה אין איסור להפקיעו, ומעם זה הוא אפי' לדעת הקצות, דכתב (שם) ו"ל "ולפ"ז גבי חוב פשימא דנקנה ביאוש, דהא בשעת הלוואה לאו באיסורא אתי לידיה דהא מדעת המלוה, ומיושב שפיר הטעם, איברא דהחז"א (ב"ק קיג:) חולק על דעת הקצות הנ"ל, וסובר דהלוואה לא נחשב בהתירא אתיא לידיה, כיון שיש עליו חיוב השבה הוי כדמי גזילה, וכיאר טעם דהפקעת הלוואתו בדרך אחרת, עיי"ש.

ח) והחוט השלישי, ישיב בענין אחר, וכבר נרמז ועיר ממנו לעיל (סוף אות ד), דיש

לומר דהכא הוי מעין זוטו של ים, ולכך מותר לו לקחתה, והטעם, מכיון דאפי' אי נימא דאסורה לעצמו, מטעם גול הגוי, דהוי כנטלה ע"מ לגולה, עכ"פ בוודאי אין עליו חיוב להגביה האבידה להשיבה, דחיוב "לא תוכל להתעלם" מכל מקום ליתא בגוי, ואם הוא לא יגביהנה, ויבוא ישראל אחר ויקחנה מחמת שיחשוב שהיא של ישראל, ואח"כ יודע לו שהיא של גוי לא יצטרך להשיבה לו, דהרי לא הו' כנטלה ע"מ לגולה, מכיון שנטל להשיב, אם כן גם הוא לא יקחנה וגם ישראל אחר לא ישיבנה לגוי, וכ"ש גוי אחר שיגביה לא ישיבנה, א"כ שאין שום דרך שתשוב אל הגוי, הוי ליה כזוטו של ים, וכמציל מפי ארי, ולו גופא שרי לקחתה. ואל יקשה המקשה א"כ אמאי בעי קרא להכא, הרי זוטו של ים כבר הותר, ומה צריך פסוק להתיר אבידת גוי, קושיית הכל היא, דאי לא הוי לן פסוק למשרי אבידתו, ישראל שהיה מגביה וחושב שהיא של ישראל, ואח"כ נודע לו שהיא של גוי, היה צריך להשיב, מטעם דכיון דאתיא ליריה כבר התחייב בהשבת אבידה, וא"כ אותו ישראל היה משיבה, ותו לא הוי ליה זוטו של ים, כיון שכל ישראל שיראה את האבידה יגביהנה, אם לא ידע שהיא של הגוי, וישיבנה, ולכך איצטרך קרא למשרי אבידתו דאין צריך להשיבה, וא"כ אפי' כשודע שהיא של הגוי, לא יצטרך להשיב מטעם זוטו של ים. [ולפי תי' זה קושיית הגמ' ופירוקה, עולה פשוט, ואין צורך לבארה כאן]. וקצת משוב זה עתה מצאתי כתוב בשם ר' שמעון שקאפ, ועיין עוד לקמן (אות יב) מעין ישוב זה עיי"ש.

(ט) אמנם לכאן יש להקשות לתירוצין זה, מהא דכתב בספר זכר יצחק (סי' עח סעיף ג), דהא דאבידת גוי מותרת היינו דווקא לישראל אבל לגוי אחר אסור, והוכיח לזה דכל הלימוד דאבידתו שרי הוא מהפסוק "ומצאתה", ובישראל הוא דכתיב, ולא בגוי, וכן הוכיח שם מלשון הרמב"ם, עיי"ש בארוכה, ואם תורת אמת בפיהו, לכאן יש להקשות למאי דאמרן דשרי לישראל לקחת אבדת גוי מטעם זוטו של ים, שלא ישיבו לו, לא ישראלים ולא גוים, זה אינו שהרי כל גוי מחויב כן להשיב, דהוא לא נתמעט מ"ומצאתה", אך לפי האמת אין זו קושיא כלל, דזוטו של ים אין הכוונה אם על פי הלכה חייבים להשיב, דאז לא יהא זוטו של ים, ואם פטורים מלהשיב הוי זוטו של ים, אלא הפירוש זוטו של ים כמציאות אם ישוב אליו או לאו, ומציאות זו לא נשתנתה, שהרי כמציאות הגוים האחרים לא ישיבו לו, אף שהתורה מחייבתם, ואם כן הדר פירוק למקומו.

(י) התירוצין הרביעי, והוא חילוק דק ונכון, ובראשית הדברים יש להתבונן בזה בכל ענין נטלה על מנת לגולה, דהנה למעשה האדם המגביה אבידת חבירו, בין נתכוון לגולה ובין נתכוון להשיבה, עשה פעולה אחת, והיא הגביהת החפץ ממקומו, ולקחתה

אליו, ולא היה כאן שום מעשה גניבה וכו', וכל הטעם שמתחייב בנטלה על מנת לגולה הוא מטעם שבמחשבתו מתכוון לגולה, ולפי זה מיושב דה דווקא בישראל, דאסור לגנובו גם בצורת גניבה במחשבה, אבל אצל גוי, כמו דמצינו בהפקעת הלוואתו, דשרי, דהפקעת הלוואתו אינה שום מעשה אלא במחשבה, כמו שכתב בשער משפט (ח"מ שמ"ח סעיף ג) דבהפקעת הלוואתו בעינן שיחשוב בדעתו שמפקיע הלוואתו, (וכל זמן שלא חשב אינה הפקעה), עכ"פ יוצא ברור שאין כלפי גוי גול במחשבה, וא"כ אין טעם לחייב ישראל הנוטל אבידת גוי מטעם שחשב ליטול ע"מ שלא להשיב. (ויש להעיר למען לא יטעה הטועה, דזה ברור, כמו גבי הפקעת הלוואתו יכול להפקיע בכל עת ולא דווקא בשעת ההלוואה, כן באבידה אפי' הגביה וחשב שהיא של ישראל ונדוע לו אח"כ שהיא של גוי יכול עתה (פ') כשנדוע לו שהיא של גוי) להפקיע. וכוזו נמנע קושיא שהיה מקום להקשות כאן, ואין כאן המקום לפרטה.]

יא) ולכאורה היה אפשר לחרץ בענין דומה להנ"ל, והוא, דנימא דהחייב בנטלה על מנת לגולה היינו על הא דמפקיע "השבת הגוילה - אבידה" עתה בכל רגע שעובר, [פירוש, כל זמן שלא נתייאש], ומונע החפץ מהבעלים, ולפי זה היה מיושב, דזה דווקא גבי ישראל שיש חיוב השבה "בגזילתו ואבידתו", חייב על זה שעתה אינו משיב לו, וממשיך להחזיק בידיו החפץ, אבל גבי גוי דאין חיוב השבה בגזילתו [כפי שיחבאר לקמן (כלל ג) מח' האחרונים בזה], אין כאן חיוב כלל, מכיון שאינו מונע עתה ממנו כלום (מצד הדין), אך זה אינו, דבנטלה על מנת לגולה אין סיבת החיוב על זה שמונע החפץ מהבעלים, אלא הטעם שמתחייב הוא על רגע הגבהת האבידה, שהגביה ע"מ לגולה, וכלשון רש"י (ב"מ שם ד"ה עובר משום וכי) "לא תגזול לא שיך אלא בשעת נטילה", משמע דלאחר ההגבה תו ליכא חיוב לא תגזול, וא"כ אין לחלק בין גוי לישראל, ולומר דבישראל יש חיוב השבה ובגוי אין, דאפי' הוי הכא, אינו מועיל ליישב אפי' כמלא נימא, שהרי על רגע ההגבה החיוב, ועל אותו הרגע אין לחלק בין ישראל לגוי.

יב) אך אחר התבוננות מעמיקה יותר נראה דאפשר ליישב מעין הישוב הנ"ל, כי אם באיזה שינוים, וכך נפרשהו, דהפי' בנטלה על מנת לגולה שחייב, באמת הוא כמו שכתב רש"י, שחייב על רגע ההגבהה שהגביה חפצו של השני על מנת לגזול, ועם כל זה יש לחלק בין ישראל לגוי בחילוק דחיוב השבה, והוא, דנפרש דאין החיוב השבה סיבת החיוב בנטלה על מנת לגולה, אלא סימן, וביתר ביאור, אבדת ישראל דיש בה חיוב השבה, בעת שמונחת על גבי קרקע, יש טעם לחייב ישראל אחר שהגביהה על מנת לגולה, דהחיוב השבה מוכיח שעדיין קשורה לבעלים, שהרי

חייבים להשיב לו, וא"כ המגביה על מנת לגזול גזול את הבעלים, משא"כ בגוי שאין חיוב השבה, הרי זה הוכחה שאין החפץ קשור אליו יותר, [מרגע האבידה], והרי הוא כמגביה חפץ של הפקר, ואין מעם לחייבו בהגבתה חפץ שאין לו בעלים, אפי' אם הגביה על מנת לגזול, רוודאי אין לחייב אדם בגזילה על חפץ של הפקר. וישוב זה דומה במקצת לישוב אשר כתבנו לעיל (אות ח) דהוי כוּמוּו של ים, אך אינו ממש אותו תירוץ, דישב זה יעלה יפה אפי' אי נדחה התירוץ דהוי כוּמוּו של ים, ונימא דיש סיכוי במציאות שישב לו, מפני שהוא עצמו יבוא לקחת וכדו', עכ"ז ישוב דידן לא יפול בהדי זמנו של ים דכאן הישוב בחלק הדיני, פי' שמצד הדין אינו משתייך יותר לגוי, והראיה דאין חיוב השבה, משא"כ בתו' דזמנו של ים דהתי' שם מצד המציאות, וכמו שכתבנו שם בהמשך הדברים (אות ט), ודו"ק. ע"כ הישוב החמישי.

(ג) התירוץ השישי, דיש מהאחרונים שלמדו דכל הדרש דגזל גוי אטור, הוא מהפסוק "וחשב עם קונהו" כדאי' בגמ' (ב"ק קיג:): יכול יגלוּם עליו וכו' ת"ל וחשב עם קונהו ידקדק עם קונהו, וכתבו אותם אחרונים דהגזול גוי עובר רק בעשה, ואינו עובר בלא תגזול כלל, דב"לא תגזול" לא כלול גוי, וא"כ לא קשיא מידי, דמהיכא תיתא לומר דגם בעשה ד"וחשב", יש הכלל דנטלה על מנת לגזולה עובר, אדרבא בפסוק משמע איפכא, דכתיב "וחשב עם קונהו", ובגמ' ידקדק עם קונהו, אך באבידה לא שייך כאן ידקדק עם קונהו כלל, אינו עובר על עשה ד"וחשב". אמנם יש מהאחרונים דסבירא להו דחיוב גזל גוי הוא מלא תגזול, והתורה לא חילקה בלא תגזול בין ישראל לגוי, ולדבריהם אין מחזור ישוב זה. [ועיין לקמן כלל ג במ"ש באריכות במחלוקת הנ"ל]. ע"כ הישובים על קושייתו.

(ד) ויש להעיר כאן עוד הערה מה שהיה אפשר לטעות כאן, כי הנה היה אפשר להקשות מעין קושיית בעל פתח הבית אלא באופן קצת אחר, וכך נקשה, כיון שכל אבידת גוי מגביהה על מנת ליטלה לעצמו, א"כ הוי גזל הגוי, וגזל הגוי אטור, אלא מאי נימא, דההלכה דצריך להשיבה לגוי, א"כ כשנוטלה תו לא הוי כגזל הגוי, כיון שנוטל על מנת להשיב, ומותר לו ליטלה, ואם מותר ליטלה הרי שמגביה אינו חפץ להשיב, והוי כגזל הגוי, וכו', והוי גלגל החזור. זו אינה קושיא, דאפשר לומר דכאמת אבידתו הוי כגזל אם נטלה על מנת שלא להשיבה, אלא דבר הפסוק הוא דלא יצטרך להשיב, אלא יניחה במקומה, ולא יגע בה, ותו אין לטעות כאן ולהקשות בגלגל החזור.

(ט) עד כאן מה שנראה לשאת וליתן בעזרת יוצר כל, בקושיית בעל פתח הבית,

ואפי' דיש כמה מתירוצים אלו, דלא קאי אליבא דכו"ע, עכ"ו תדע דאפשר לאמרם, דמצינו בשואל ומשיב (תניינא חלק ד סימן קמ"ח) דאפי' למ"ד גזל הגוי אסור, ספק גזל גוי שרי, [כגון שלא ברור אי הוי מוכס שנוטל יותר מהקצבה או לאו, עיי"ש]. עכ"פ זו ראייה להקל, וא"כ היבא דאינו עולה לכל השיטות, הוי כספק ושרי. אמנם זה גידון גדול אימתי מח' פוסקים נחשב ספק, והיכן לא נחשב, ואין כאן מקומו, עכ"פ יש מקום להקל בגזל הגוי. ואפי' אם לא נקבל סברא הנ"ל, הרבינו בתירוצים ואשר לא יעלה יפה לדעה אחת, יתיישב לו בתירוצין אחר.

כלל ב'

עוד מענין גזילת גוי ואבידתו

(א) ואמנא אי עסקינן בענין אבידת גוי וגזילתו ראוי להזכיר הכא עוד פנינה יקרה מהענין, והיא, דכבר הובא לעיל (אות א) דברי הגמ' מניין לגזל גוי שהוא אסור וכו', מניין לאבידתו שהיא מותרת וכו', וראיתי לר' אליהו חזן דהקשה אמאי איצטרך פסוק למיסר גזל גוי, הלא אי צריך כתוב מפורש להתיר אבידתו, משמע ברור דגזילתו אסור, דאי לאו הכי אין צריך פסוק להתיר אבידתו. ויישב דהוה אמנא באמת גזל הגוי שרי, והא דאיצטרך קרא למישרי אבידתו, הוא דלא נימא דכלול אבידת גוי בכלל כל אבידות, דהתורה חייבה להשיב כל אבידה מגזירת הכתוב, ולכך איצטרך כתוב מפורש להתיר אבידתו, וא"כ הו"א דגזילתו שרי לכך צריך עוד פסוק לאסור גזילתו. והביא ראייה דבכלל גזל"כ דהשבת אבידה כלול כל אבידות, מדברי התוס' (ב"מ כו. ד"ה פרט) דבגמ' שם איצטרך קרא לומר דאין חייב השבה בפחות משו"פ, וכתב התוס' דאי לא הוי לן הפסוק היינו מרבים מגזל"כ, דיש השבה גם כשאין בו שו"פ, וא"כ מוכיח הוא ז"ל דגם באבידת גוי היינו אומרים כן בלא הפסוק.

(ב) אך תירוצו קשה מאוד משני קושיות קשות מאוד, דהמתכוון בתוס' (שם) יראה דכל ההו"א דיש גזירת הכתוב בכל אבידות לא שייך בגזל כלל, וכדי לבאר דברינו באר היטיב, נביא דברי התוס' ז"ל "פרט לשאין בו שוה פרוטה, דס"ד דחייב מכלל כל אבידת אחיך", עכ"ל, א"כ יוצא דכל ההו"א דגזירת הכתוב הוא מהפסוק "כל אבידת אחיך", והרי ממילים אלו אנו ממעטים אבידת גוי, ואיך שייך הו"א כלל לומר דיש גזירת הכתוב גם לאבידת גוי, ונפלא ממני דעת הגאון הנ"ל איך ביאר לעצמו דברי התוס', הא חדא. והקושיא השניה גם הוא קשה מברזל, דמה שהוכיח מפחות משוה פרוטה, לכאור' אין כאן התחלת הוכחה, דאי נימא גזל הגוי שרי אין התחלת מקום לומר דאבידתו חייב להשיב, דחילוק גדול יש בין אבידת גוי לבין אבידה שהיא פחות משוה פרוטה, דפחות משוה פרוטה אסור לגזול והוא ממון

הבעלים, וא"כ הוה אמינא דיש גזירת הכתוב לרבות גם פחות משהו פרוטה, לכך צריך גילוי מיוחד בפסוק לומר דאין חיוב השבה מפחות משהו פרוטה, אבל באבידת גוי אי גולתו מותרת, איך שייך לומר שיש גזירת הכתוב להשיב אבידתו, הלא אם מותרת גולתו הוא מטעם דממונו הוי כהפקר, ואין לגוי שום בעלות על חפציו, וא"כ איך שייך לומר הוה אמינא דאיתא לגזירת הכתוב להשיב לו אבידתו, הלא אין החפץ שייך אליו בכלום, ואינו בעלים של חפץ זה, וצע"ג. ואחרי שדחינו מה שיישב בשני קושיות דלית נגר ובר נגר דלפרקיה, הדרא קושיא לדוכתא, ושוב קשה אמאי צריך קרא לאסור גולתו הלא יש ללמוד זה מדאיצטריך קרא למשרי אבידתו וצ"ע.

ג) ואשר נראה לבאר אפילו שהוא דוחק, כיון שאין מקום מנוס נראה לומר, דאי לא הווי לן פסוק לחייב גול גוי, לא היה לנו לאסור גול גוי מהא דאיצטריך למעט אבידתו, דאפשר לומר דבאמת גול הגוי שרי, והא דצריך פסוק למיעוטי אבידתו, היינו באופן שהגביה האבידה ולא נתכוון להפקיעה מהגוי, וא"כ הו"א דשייב לו כל זמן שאינו רוצה להפקיע, קמ"ל הפסוק דאין צריך להשיב לו, אך באמת גול הגוי מותר, כך היה אפשר לטעות, ולכך צריך קרא אחרינא לאסור גול גוי. כן נראה ליישב, ועתה מצאתי תירוץ זה מוכא בשם הגר"ד סולבצ'יק. איברא דישנו זה דוחק משני טעמים, חד דאי גול הגוי שרי, אין נראה דצריך מחשבה מיוחדת להפקעה, דהפירוש גול גוי שרי, כוונתו דממונו כהפקר, והפקר אין צריך מחשבת הפקעה מדי הגוי. הא חדא, ועוד קשה מאי ככלל ההו"א דאיצטריך פסוק להיבא שהגביה שלא על מנת לגולל, הלא אי אינו רוצה עתה להשיב האבידה להגוי, שיחשב עתה להפקעה שעתה רוצה להפקיע, ולמאי צריך קרא, דמהיבא סלקא דעתך לומר דאם בעת ההגביה לא רצה להפקיע לא יכול עתה להפקיע, מאי שנא מגוללו, ואי מיירי בכשרוצה להשיב מאי אהני קרא, [ואין נראה לומר דהא דאסור להשיב לו אבידה היינו מדאורייתא], עכ"פ ישובים אלו דחוקים גם הם. וחיפשתי מקום מנוס ולא מצאתי זולתי זה אל אף שהוא דוחק גדול, ואמרת' ה' יאיר עינינו בתורתו.

ד) והנה אחר זמן מצאתי תירוץ הנראה קרוב לאמת, מהא דבריש פרק אזהו נשך (ב"מ סא.) מצינו טעם להקל בגול יותר מבאונאה, דגול ידע ומייאש ומחיל, משא"כ באונאה שאינו יודע ואינו מוחל, ואם כך שפיר יש ליישב, דאפילו איתא לפסוק לומר דשרי אבידתו, אין זה הוכחה דגול גוי אסור, דאפשר לומר דגול גוי באמת שרי, והא דאיצטריך קרא למשרי אבידתו, דאי לאו קרא הוה אמינא, דווקא גול מגוי דהגוי יודע ומתייאש, אין יותר קשר בין הגוי לחפץ, שהיאוש מנתק להבעלות, ולכך גילו מותר, מה שאין כן באבידתו, שעדיין אינו יודע שנאבד הימנו אפשר דנחייב הישראל להשיב, כל זמן שלא נתייאש הגוי, כיון שלא נתנתק מהגוי, לכך צריך פסוק

נוסף לאסור גזל גוי. אמנם לפי ישוב זה יש להעיר דלכאור' באופן שהגוי עדיין לא נתייאש כגון שגנבו הישראל בסתר והגוי עדיין אינו יודע, לפי הנ"ל היה הו"א שיהא אסור כמו באכידה לפני יאוש, אמנם לאחר שהתורה אסרה כל גזל הגוי לא שייך לחלק בין גזל לגניבה, אך צריך עיון אם היה מקום לומר כן בהוה אמינא, אי לאו דהתורה אסרה כל גזל גוי, ונראה קרוב לאמת יותר מכל מה שמצאתי עד עתה, ודו"ק בו.

כלל ג'

בענין חיוב השבה בגזל גוי

(א) הנה בענין אי למאן דאמר גזל גוי אסור יש חיוב השבה בגוי או לא, נחלקו גדולי האחרונים בזה, ישנם המצדדים לומר דאין חיוב השבה בגזל מגוי, אפי' למ"ד גזל גוי אסור, ואיסורא דעבד עבד, ויש המחייבים בהשבה, דכיון דגזל גוי אסור חייב גם בהשבה כמו ישראל, ועיין לעיל (אות יג) שביארנו לימוד לכל שיטה איסור גזל גוי.

וראיתי לנכון להתעכב מעט, בקושיית שער המלך (פרק א מגזילה הלכה ב ד"ה עוד כתב מהר"ם) במה שמקשה על מהר"ם ׳ן חביב, וזה לשונו, ״עוד כתב מהר"ם בן חביב בקונטרס הנוכח, דאפילו למ"ד גזל הגוי אסור מן התורה, אפ"ה אינו מחויב להשיבו מדין תורה, ומש"כ רבינו [כאן] והטור [כריש] סי' שמ"ח שחייב להחזירו, אינו אלא מדרבנן, יע"ש, ולדעתי נראה דחייב להשיבו מדין תורה, וראיה ממש"כ רבינו (הוא הרמב"ם) פ"ז מהלכות אלו דין ז', דהכופר לגוי ונשבע אינו משלם חומש, [פי' אפילו דכל הכופר ממון מישראל ונשבע שאינו חייב לו משלם חומש, הנשבע על כפירה לגוי אינו משלם חומש], דכתיב וכיחש בעמיתו, והיא תוספתא ב"ק פ"י, כמ"ש ה"ה שם, [והמגיה הגיה שם דבתוספתא לא נמצא אלא שמץ מזה, אמנם נמצא מפורש בתורת כהנים ויקרא פרשתא י"ב ריש פרק כ"ב], והשתא אם איתא כדעת מהר"ם בן חביב ז"ל, אמאי איצטרך קרא, תיפוק ליה דאנן בעינן כפירת ממון, יצא זה שאפי' יודה פטור מלשלם, כמ"ש רבינו [פ"ז ה"ב] מהלכות שבועות גבי כופר בקנס ונשבע שהוא פטור מטעם זה, עיי"ש ודו"ק, ע"כ לשון שער המלך, ונבאר קושיתו בקיצור, אי בגזל גוי אין חיוב השבה לא צריך פסוק לומר שאין משלמים חומש אם נשבע לו שאינו חייב, דלא הוי כפירת ממון. [וכן הקשו בבית אפרים (סי' לו) ועוד מהאחרונים].

(ב) וכבואינו ליישב נקדים בזה לשון התורת כהנים, דעיקרא דהאי דינא התם קאי, ודברי התורת כהנים נסוב על דברי הפסוק שמחייב חומש למי שתובע את חברו

ממון וכפר הנתבע ונשבע שאינו מחויב, כשמודה הנתבע שכח צריך שישב לתובע את הממון עצמו וצריך עוד שיוסיף לו חמישית, וז"ל התו"כ "מה תלמוד לומר עמיתו עמיתו ב' פעמים, עמיתו פרט להקדש עמיתו פרט לאחרים" [גוי], עכ"ל.

ונראה ליישב בפשטות, דכל הקושיא היא רק באופן שגול גוי ועתה תובע הגוי את הגול ונשבע הישראל שפטור, אז קשה לדברי הסוכרים דאין בגול גוי חיוב השבה לא הוי כפירת ממון, א"כ מדוע צריך קרא לומר שאין חייבים חומש הלא אין כאן כפירת ממון, אך נראה דהפסוק מיירי בענין אחר, והוא, באופן שהשבעה עצמה כפירת ממון, כגון שהגוי תובע מהישראל חפץ שהפקיד אצלו, והישראל מכחישו בשבעה, יוצא שעתה ברנע שנשבע ומכחישו הוא רנע הגזילה, ועד עתה לא היתה כאן שום גזילה, ואסור לו לישראל לעשות כן, דגזילת גוי אסורה, וא"כ הרי לנו אופן בגוי דברנע השבעה שהוא כופר, בכפירת ממון הוא כופר, שהרי אם יודה שנתן לו פיקדון יצטרך להשיב לו, כל זמן שאינו חפץ ואסור לו להפקיעו, כיון שלא נתכוון לגזול עד עתה, ועל כגון דא איצטרך פסוק למיעוטי גוי מחומש, הא חדא.

ג) ובדרך אחרת ארוכה יותר, יש ליישב, דיש אופנים דאפילו לגוי חייבים לשלם לו, ולא דווקא מצד גזל גוי, אלא חיוב עשה אחר, כגון שכר שכיר, דאיחא בספר המצוות (עשה ר) וז"ל "שצונו לתת שכר שכיר כיומו ולא יאחר אותו ליום אחר, וכו' ושם התבאר שזה מחויב בכל שכיר יום בין בנכרי בין בישראל מצוות עשה לפרוע בזמנו", וכן הוא בחינוך (מצוה ר"ל) דכתב דאסור לעכב שכר שכיר וכו', וכן הדין בנר תושב דיש איסור לעכב שכרו, והוסיף בחינוך דכתב הרמב"ם דכן הוא גם ככן נח, ולא דווקא בנר תושב, עכ"פ לפי"ז מצינו ליישב, דהא דאיצטרך לומר דאם נשבע לגוי אין משלם לו חומש, אפשר דמיירי בשכר שכיר, דאפי' אי בגול הגוי אין חיוב השבה, עכ"פ השכר שחייב לו, צריך לשלם, ממעם עשה, ועל זה צריך פסוק למעטו מחומש, אם נשבע לו שפטור. ע"כ התירוץ, ואין להקשות דהכא הוי רק עשה, דכיומו תתן שכרו, ומי אמר דבהאי גוונא נחשב חיוב תשלומין, אולי רק היכן שיש חיוב לא תעשה כגון לא תגזול נחשב תשלומין, זה אינו קושיא, דהרי אחר שכבר גזל אין כאן יותר אלא עשה דוהשיב את הגזילה, וא"כ אין חילוק בין גזל לשכר שכיר דשניהם שווים והוי עשה.

ד) ואם יקשה המקשה, דמי ימר לחלק, אולי אין לחלק כלל בין שכר שכיר לגזל, דכל מה שחייב הרמב"ם שכר שכיר, הוא רק משום דסבירא ליה דיש חיוב השבה בגוי, ולזה סבירא ליה דיש חיוב תשלום בשכר שכיר, אך לאותם האחרונים דסבירא ליה דאין חיוב השבה בגוי, מהיכא תיתא לחלק בין שכר שכיר לגוי, ואולי גם שכר שכיר פטורים בגוי, כמו בהשבת גזילתו, ונראה להביא ראיה מוכרחת דיש לחלק

בניהם, לפי מה שכתב הר"ן (סנהדרין דף נו.) בדעת הרמב"ם, ז"ל ומשמע לי מסתמא דהכי הלכה דגזל הכותי מותר מדאורייתא וכדאמר' בעלמא ובפ' שור שנגח ד' וה' (ל"ח א') עמד וימודד ארץ ראה ויהר גוים ראה ז' מצות שנצטוו בני נח ולא קיימם עמד והתיר ממונם "וכן משמע לי שכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"א מהלכות גזילה שכתב מצות לא תעשה שלא לגזול את חבירו ובהלכות גניבה כתב שלא לגנוב אחד כותי עובד ע"א ואחד ישראל, עכ"ל הרמב"ן הק', עכ"פ אי כך דעת הרמב"ם דגזל הגוי אסור, אך כתב בשכר שכיר דיש חיוב להשיב, אלא וודאי יש מקום חילוק, דאפי' אי סבירא לן גזל גוי שרי, התורה חיובה בשכר שכיר, וכ"ש אי סבירא לן גזל הגוי אסור אלא דאין חיוב השבה, בוודאי שייך לומר דהתורה חיובה לשלם שכר שכיר.

ה) והמעייין בדברי הרמב"ם (פרק יא משכירות הלכה א) היה יכול לכאורה להקשות על דברינו, מהא דכתב הרמב"ם ז"ל "מצות עשה ליתן שכר השכיר בזמנו שנאמר ביומו תתן שכרו וגו' וכי' וגר תושב יש בו משום ביומו תתן שכרו ואם איחרו אינו עובר בל"ת" עכ"ל הוזהב של רבינו הרמב"ם, וכבר הקשה במנחת חינוך ועוד, האך כתב הרמב"ם בספר המצוות וכן הביאו בחינוך דבגוי יש דין של ביומו תתן שכרו, הלא הכא משמע דרק גר תושב, וכן הוא בב"מ (קיא:), ולכך כתב במנחת חינוך (מצווה רל) דבאמת הוא רק בגר תושב ולא בגוי, וא"כ יקשה המקשה, על מה שתירצנו, דהא דאיצטרך פסוק לומר שאין משלמים חומש בנשבע לגוי, היינו בכובש שכר שכיר, הרי שכר שכיר אין הכוונה לגוי אלא לגר תושב, ואדרבא בגוי אינו נודה, קושיא זו של ריק היא, דיש לומר בפשטות, דהא איצטרך בתורת כהנים קרא למיעוטי גוי מחומש, היינו גר תושב, פי' שאם נשבע לגר תושב שאינו חייב לו שכר שכיר, אינו צריך לשלם לו חומש כשיודה, אך באמת בגוי אין חיוב השבה, והכי נפרש דברי התורת כהנים מה תלמוד לומר עמיתו עמיתו ב' פעמים, עמיתו פרט להקדש עמיתו פרט לאחרים, פירוש "פרט לאחרים" היינו גר תושב, ואתי שפיר.

ו) והנה יש להקשות קושיא עצומה מדברי התוספתא (בבא קמא פרק י') ז"ל הגזל את הנכרי ונשבע לו ומת אינו מתכפר לו מפני חילול השם, עכ"ל התוספתא, והנה ברור יוצא מהתוספתא דנשבעין על גזל הגוי, דהרי מיירי בגזול את הגוי, וכתב דנשבע לו, וא"כ איך אפשר לומר דבגוי אין חיוב השבה הרי כתב הכא דנשבעין עליו, ואי אין חיוב השבה הלא לא הוי כפירת ממון ואמאי נשבעין, והדרא קושית שער המלך למקומה, ונראה לתרץ ע"פ דברי מהרי"ל דיסקין (פסקים סז) שהקשה למאי דקיימא לן דבמקום חילול השם אסור להפקיע, אמאי מחייבין שבועה כשגוי תובע ישראל בברי, הרי הוי רק מטעם חילול השם, ומדוע נחשב כחיוב ממון,

שערי הלכות

קנג

ואדרכא יש לנו לחשוש שמא ישבע לשקר, ויהא חילול השם גדול יותר, ומיישב מהרי"ל דאם נפטררה משבועה יהא הוא גופא חילול השם, שיתחלל שם שמים שפוטרים ישראל שגול מגוי משבועה, וא"כ שפיר יש ליישב דברי התוספתא, דבאמת בגול הגוי אין חיוב השבחה, והא דמחייבני שבועה, היינו מצד חילול השם, ואין כאן חיוב ממון, חה גם משמע בתוספתא מדכתב אינו מתכפר לו "מפני חילול השם", ואם הוי חיוב ממון שלא יתכפר לו מצד חיוב הממון, אלא זה ראייה ברורה דאין כאן חיוב ממון, מפני דאין חיוב השבחה בגוי, ורק חיוב שבועה מטעם חילול השם, ע"כ הישוב השני על קושית שער המלך.

(ז) ויש להעיר עוד קושיא לדברי האומרים אין חיוב השבחה בגוי, דלכאוף משמע ברמב"ם בפירוש דצריך להשיב גם בגוי, והוא מדכתב (פרק א מהלכות גולה ואברה הלכה ב) ח"ל אסור לגזול כל שהוא דין תורה אפילו גוי עובר עבודה זרה אסור לגזלו או לעשקו ואם גזלו או עשקו יחזיר, עכ"ל, הרי לן מפורש דאפילו לגוי צריך להשיב, ואיך אפשר למימר דאין חיוב השבחה בגוי, וצריך לומר דכל מה דחייב הרמב"ם בהשבחה היינו באופן שיש חילול השם, שאז חייב להשיב, אבל אין החיוב השבחה מדאורייתא, והוא מעין מה שכתבנו לעיל (אות ו) בדברי התוספתא.

(ח) ועוד יש להקשות קושיא אחרת לדברי האחרונים הנ"ל, דכתב ברמב"ם (פרק א מגזלה ואברה הלכה א) כל הגזול את חבירו שוה פרוטה עובר בלא תעשה שנ' (ויקרא י"ט י"א) לא תגזול ואין לוקין על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה שאם גזל חייב להחזיר שנ' (ויקרא ה' כ"ג) והשיב את הגולה אשר גזל זו מצות עשה ואפילו שרף הגולה אינו לוקה שהרי הוא חייב לשלם דמיה וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו, עכ"ל, והנה אם אמת נכון הדבר, דאין חיוב השבחה בגוי, קשה אמאי לא ילקה, הרי בגול גוי ליתא למטעם דניתן לתשלומין, וא"כ יש ללקות על גזל גוי, שהרי אינו יכול לתקן הלאו ע"י השבחה, שאין בגוי חיוב השבחה, אך המתבונן יראה דקושיא מעיקרא ליתא, דהרי כבר כתבנו (בכלל א אות יג) דאותם אחרונים דס"ל דאין חיוב השבחה בגוי, לשיטתם כל איסור גזל הגוי הוא מפסוק ד"וחשב עם קונהו" ובגמ' ידקדק עם קונהו, והוה רק עשה ולא לא תעשה, וא"כ אתי שפיר דאין לוקין, דהרי הוה רק עשה, ואין לוקין עליו.

כלל ד'

בענין פריעת בעל חוב מצוה, אי שייך בגוי

(א) עוד ענין קמ', יש להביא בסוגיא זו, מרם אכלה לדבר, דהנה ברמ"א (שו"ע חושן

משפט סימן שמח) ח"ל הגה: טעות עכו"ם כגון להטעותו בחשבון או להפקיע הלואתו, מותר ובלבד שלא יודע לו, דליכא חילול השם, עכ"ל ובזכרוני מונח קושיא דחמיתיה במנחת חינוך, ועתה חיפשתי לא מצאתיו, לא מצאתיו, [הוא בסוף מצוה רכ"ח] וזה דבר הקושיא, דהנה איתא בגמ' ערכין (כב.) ובכתובות (פו.) אמר רב פפא פריעת בעל חוב מצוה, פ"י שיש מצוה מיוחדת לפרוע חוב, ולכאוי' משמע מדברי המפרשים שם דהוי מצוה דאורייתא, והקשה במנחת חינוך הנ"ל, אמאי שרי הפקעת הלואתו של גוי, הלא מצד פריעת בעל חוב מצוה יש להיבט, שחייב זה הוא על הישראל, ואיך יפטר הישראל ממצוה זו דפריעת חוב.

(ב) והנראה לומר בסייעתא דשמיא, ע"פ מש"כ בתשובות הרדב"ז (חלק ב' סי' תר"י) דמצות פריעת בעל חוב, הוא משורש הפסוק והשיב את הגוילה, שדורשים זה לכל מילי, דכל הנכתב בפסוק בכלל והשיב הוא, וע"פ דבריו אפשר ליישב, דכבר הובא לעיל (כלל ג אות א, וכלל א אות יג) שיטות האחרונים דבגוי אין חיוב השבה, וטעמם משום דסוברים דאין הפסוק ד"והשיב" נאמר על גוי, ולפי דבריהם מכיון שפיר, דאי כל המצוה לפרוע לבעל חוב, הוא מפסוק ד"והשיב", על גוי לא חל חיוב זה, אמנם לשיטת החולקים דסבירא ליה, דגם בגוי יש חיוב השבה, קשה אמאי אין גוי בכלל מצות פריעת בעל חוב, וכמו כן יקשה על כל אותם שאין לומדים כהרדב"ז, אלא ס"ל דאין מצות פריעת בעל חוב מהפסוק ו"השיב", אלא החיוב כמו שכתב ברש"י (כתובות שם) הוא מהין צדק, או כמו שכתבו שאר הראשונים שם, הרי קשה אפי' להשיטות דאין חיוב השבה בגוי, דאין טעם לפטור פריעת בעל חוב מצד המצוה.

ג) אמנם לדבריהם מצינו ליישב בדרך אחרת, דאפשר לומר דכל מצות פריעת בעל חוב, היינו דווקא היכן שיש חוב, אבל בגוי מכיון שמוטד להפקיע הלואתו הרי שאין כאן חוב, ואם אין חוב אין כאן מצות פריעת בעל חוב, אמנם תירוץ זה לא יעלה יפה, לפי מה שפירשו כמה אחרונים, דכתבו דהפקעת הלואת גוי, אין החוב מתבטל, אלא החוב קיים ואין חייב להשיב, ואם יתגיייר הגוי יהא חייב לפרוע לו החוב, ולדבריהם אין ליישב התירוץ הנ"ל, דלשיטתם יש כאן חוב ואם יש כאן חוב לא מבואר מדוע אין חייבים להשיב לו מטעם פריעת בעל חוב מצוה, וצ"ע.

וברוך א-ל עליון שויבנו עד הכא

לבאר הדברים לדלותם מעמק הבכא, לרדת לעומק להבין דבר הלכה
ברחמיו במהרה יוציאנו מתוך ההפיכה, ויבנה לנו מקדש מלך עיד מלוכה
ומעורו של לויתן יסכך עלינו בסככה

הב' לוי יצחק ויטמן ז"ל
 ישיבת פילאדעלפיא

בענין האומנים אין להם חוקה

תנן (ב"ב מ"ב ע"א) האומנים והשותפין וכו' אין להם חוקה, ובגמ' (מ"ה ע"א) אמר רבה עלה דבד"א דאין לאומן חוקה היינו דווקא היכא דמסר כלי זה לאומן בעדים אבל מסרו שלא בעדים נאמן בטענת לקוח מיגו דאי בעי אמר להד"ם, ופריך עלי' אביי ומסיק רבה דאפילו בדאיכא עדים ולא ראה או ראה וליכא עדים אית ליה מיגו ונאמן לטעון לקוח הוא בידי אחר שקבלתי אותו בתורת אומנות. ואותיב רנב"י ממתני' דקתני דאומן אין לו חוקה משמע דאחר ככה"ג אית ליה חוקה, אבל לרבה דמתני' מיירי בדאיכא עדים וראה אחר נמי אין לו חוקה ומ"ש אומן מאחר. ואיתותב רבה. ובשיטת אביי דפליג וסובר דיש חילוק בין אומן לאחר נחלקו הראשונים ז"ל. הרשב"ם ותוס' סברי דבכלים הראויים לאותו אומנות ככלים העשויין ל"ל והיכא דראה אין לו חוקה. אבל איכא עדים ולא ראה וכ"ש ליכא עדים ולא ראה נאמן במיגו דלהד"ם. אבל הר"ף כתב דרבה דאית ליה מיגו אתותב וכו' וש"מ דהאי דינא דאומן לא אמרינן ביה מיגו הלכך בין ראה בין לא ראה וכו' לא מהימן. עיי"ש. ובמלחמות שם ביאר שיטתו דאע"ג דמעיקר הדין יש לאומן מיגו בדלא ראה אבל חו"ל תקנו דאינם נאמנים בטענת לקוח במיגו דלהד"ם כדי שיהיו בעה"ב מצויין אצל אומנים.

ועי' בר"י מיגש כאן דהקשה לרבו הר"ף כמה קושיות וכדי לבארם בעזה"י נצטט מקצת לשונו וז"ל ועוד דהא בהדיא אמרינן לדחויי סיעתא דרבה לעולם דליכא עדים ודלא ראה דש"מ דהיכא דלא ראה ליכא מאן דפליג דנאמן ובדראה לחוד הוא דפליגי וכו' ועוד דכי מעיינת בהא מילתא וכו' הא דתניא הנותן מליתו לאומן וכו' דש"מ דאומן מהימן מיגו דאי בעי אמר לקוח הוא בידי במאי מוקמת לה וכו' נהי דמימרא דרבה איכא לדחויי משום דאמוראי הוא מימריה דתנא מי איכא לדחויי וליכא למימר דהאי ברייתא דחוייה היא חדא דאתינן לסיועו' לרבה מיניה וכו' עיי"ש. וצ"ע מאי הני תרתי דקא מקשה דלכאורה מה שהקשה בקושיא השנית דהך ברייתא דהנותן וכו' במאי מוקמת לה וכו' כוונתו דחוינן דאפי' לאביי נאמן בדליכא עדים ולא ראה וזהו ממש קושיתו הא' וצ"ב. ועוד י"ל במאי דאמר הר"י מיג"ש דנהי דמימרא דרבה איכא לדחויי מימריה דתנא מי איכא לדחויי. לכאורה פשיטא וזהו צורתא דשמעתא, ואפשר לבאר עפ"מ"ש הרשב"א דקושית הר"י מיגש הוא דכיון דאמר רבה מאי לאו דנאמן בטענה דב' קצצתי במיגו דאי בעי א"ל לקוח ואע"ג

דראה. ועל זה השיב אב"י לא בדליכא עדים והוא דלא ראה, משמע דאב"י נמי מודה לרבה דנאמן בטענת לקוח, אבל רק בדליכא עדים ולא ראה והשיב הרשב"א דל"ק דאב"י אינו קאי על כך מינו דלקוח אלא דבדליכא עדים ולא ראה איכא מינו דלהד"ם, ושוב הקשה הרשב"א מעצמו על הר"ף דמ"מ מ"ש טענת לקוח מטענת ב' קצצת הא אמר הר"ף דאין לאומן שום מינו. וע"ז תירץ הרשב"א בשם הרמב"ן דלטענת קציצה לא הוצרכו חז"ל לתקן עיי"ש. ועפ"ז י"ל דקושיא הא' של הר"י מינ"ש הוא מ"ש הרשב"א משמו. דמשמעות לשון הגמ' הוא דאב"י קאי אמ"ש רבה דנאמן בטענת ב' קצצת במינו דלקוח, וזהו מש"כ דהא בהדיא אמרינן לדהויי סייעתא וכו' היינו דהדחי' קאי על הנחת רבה כקושייתו. ואח"כ הקשה הר"י מגא"ש, דאפילו אי נימא כהרשב"א דז"א משמעות הגמ' מ"מ אכתי תקשי להר"ף מ"ש טענת ב' קצצת מטענת לקוח, ואפשר דזהו מש"כ נהי דמימרא דרבה וכו' היינו דאפילו אי נימא דמה שאמר רבה מאי לאו וכו' מינו דאי בעי אמר לי' לקוחה היא בידי הוא רק לשיטת רבה ואב"י פליג עליה משום דאמוראי ניהו, ואב"י אינו קאי על כך מינו אלא במינו דלהד"ם אכתי תקשה מימרי' דתנא דנאמן בטענת קציצה כמאי מוקמת לה דסו"ם חזינן דאומן נאמן במינו.

ומש"כ הר"י מנ"ש דל"ל דהאי ברייתא דחוי"י היא וכו' יל"ע דמהכ"ת לדחות הברייתא וכלי טעם לכאורה אין לשבש הברייתא. וי"ל עפמש"כ המהרש"א (לעיל ל"ג ע"ב ד"ה האי וכו') דלהני שיטות דמינו במקום עדים אמרינן הוא אפי' אם העדים מכחישים אותו לגמרי (ודלא כמ"ש הרמב"ן ושא"ד וכן רע"א בשו"ת מהד"ת סי' ק"ל, דלא אמרינן מינו במקום עדים אלא היכא דשייך לתרץ דיבורי' דלא תהא מוכחש מסהדי, אבל כו"ע לא פליגי דבמקום דהעידו דבר ברור וטען דבר ברור כנגדם דלא אמרינן מינו במקום עדים). וא"כ יש לומר דזה כוונתו דס"ד דברייתא זו דחוי"י היא דהרי מה יעשה דרב חסדא דסבר דאמרינן מינו במקום עדים הא קתני דאם יש לאומן מינו על כעה"כ להביא ראי' ופרשב"ם דצריך להביא עדים, וצ"ע דאפילו אם יביא עדים מאי הוי הא מינו במקום עדים אמרינן ובע"כ דברייתא זו משבשתא. ועל זה כתב דרבה בעצמו השיב קושיא זו לאב"י ורבה סובר בעצמו (ע"ל ל"א ע"א) מינו במקום עדים אמרינן אלמא דאינו משבשתא (ובאמת יש לעיין בהא דכתב המהרש"א הג"ל אמאי אינו קשה וצ"ע כעת).

והנה הובא בר"י מיגש שיטת הגאונים דכל היכא דהוזכר בסוגיין ראה מיירי אפי' בדליכא עדות מר"ק לבעל הבית, והקשה הר"י מיגש דא"כ לאב"י דבראה לחוד תפיס דאין לו מינו ואמאי ומ"ש מלא ראה כלל הא כל כה"ג יש לו מינו דלהד"ם, ות"י דמ"מ כיון דראה ואודי לי' הנתבע דכלי דבעה"כ היא לא אלים כהה דהאי

מיגו, וצ"ב. והנה בשיטת הגאונים נחלקו קדמאי היכי קאי. הרמב"ם פ"ט מטוען ונטען ה"א הביא הגאונים הנ"ל דאפילו בלי עדות מר"ק אין האומן נאמן היכא דראה, וסיים הרמב"ם ודין זה פלא הוא בעיני. וכתב ה"ה שם דאע"פ דלא הזכיר הר"ף דין זה בהלכותיו מ"מ כיון דסוכר הר"ף דליכא שום מיגו באומן ה"ה ככה"ג, והביא מהרמב"ן דהטעם משום תקנה וכנ"ל. וכ"כ הרשב"א כאן דלשי' הרשב"ם ודעימי' פשיטא דהיכא דליכא עדות מר"ק נאמן במיגו דלהד"ם (וכמו דקתני בריש פ"ב דכתובות ט"ו ע"ב) דהאומר שדה זו של אביך היתה ולקחת' וכו' ורק לדעת הר"ף אינו נאמן ככה"ג. משמע דשי' הגאונים הוא שיטת הר"ף ממש. אבל יעויין בפ"י קדמון (למס' ב"ב) דכתב דהני גאונים ס"ל כרבנותא דפליגי על הר"ף וכן מכואר בריטב"א כאן דכתב דאפי' לדעת הר"ף צריך הבעה"ב להביא עדות מר"ק אבל בלי עדות מר"ק יש לאומן מיגו ובע"כ צ"ל דשי' הגאונים הוא רק בשיטת רשב"ם וכנ"ל, וכן משמע מלשון הר"י מיגש דכתב דלא אלים כחה דהאי מיגו ולא כתב דהוי מחמת תקנה, וא"כ צ"ב דאמאי לא אלים כחה דהאי מיגו וכנ"ל.

והנראה לומר עפמש"כ הגר"א בסי' קל"ד ס"ק ג' אמ"ש המחבר דצריך בעה"ב להביא עדות מר"ק בזה"ל כנ"ל בסי' קל"ג ס"ה מהא דכתובות ע"ש עכ"ל ושם בסי' קל"ג ס"ק כ"ב ציין הגר"א למש"כ הר"ף בפרק חזקת הבתים דשכונני גואי עיי"ש. וצ"ע דאמאי הביא ממרחק לחמו דציין להר"ף בסוגיא דשכונני גואי ולא הביא ממתני' בכתובות שהביא הרשב"א דפשיטא היכא דליכא עדות מר"ק דיש לו מיגו. וי"ל דבסי' ק"מ ס"ק ב' כתב הגר"א אהא דכתב המחבר דצריך המערער להביא עדות מר"ק ו"ל ועיין ברי"ף ורא"ש ריש פ"ג דב"ב וע"ש בכתובות ט"ו ע"ב תור"ה ומודה וכו' עכ"ל. ונראה דמה שציין הגר"א לתוס' הנ"ל כוונתו למ"ש בהנהגות הב"ח ברי"ף (שם) דמחלוקת הגאונים והר"ף הוא אם שייך הפה שאסר אחר תביעה וכן נחלקו רש"י ור"י כתבות דף ט"ו. ובאמת יש לעיין אמאי גרע אחר תביעת המערער הא אין למערער שום ראי' ואכתי נימא דהפה שאסר הוא הפה שהתיר. ועי' בכתובות ט"ז ע"א רש"י ד"ה הכא. אבל בדעת הגאונים ז"ל י"ל באופן אחר ע"פ מה ששמעתי ממור"ד הגרש"ק שליט"א דכתבו האחרונים ז"ל דחלוק מיגו מפה שאסר דמיגו הוי נאמנות דמה לו לשקר משא"כ בפה שאסר אין לו נאמנות בטענתו אלא דכל ידיעתנו במצה זה הוא רק על פיו, ובע"כ נוהגין עמו ע"פ התרתו. וא"כ יש לומר דפה שאסר לא שייך אלא כגון אומרת אשת איש הייתי ונתגרשתי וכדו' דכל מצבה נגדרת ע"פ, וכן בשדה זו של אביך היתה דמתני' בכתובות דמיירי בלי תביעה ממערער, ובע"כ נחזיק שדה זו ביד מחזיק. אבל בקרקעות וכדברים העשויין לז"ל (וכן באומן) היכא דתבע המר"ק לא אמרינן פה שאסר. דהרי האחרונים ז"ל כתבו הטעם דבקרקע חזקה שאין עמה טענה אינה חזקה משא"כ במטלטלין דא"צ טענה

משום דבמטלטלין תפיסתו מוכחת דשלו הוא דאחזוקי אינשי בנגבי לא מחזקינן, משא"כ בקרקע דל"ש תפיסה צריך מענה לעשותו מוחזק בקרקע. וקודם טענתו הקרקע בחזקת מרא קמא קאי דקרקע לעולם ברשות בעליה עומדת, וכן דברים העשויין לו"ל הוו בקרקע דלעולם בחזקת מרא קמא הם ואין תפיסה מהני כלום, וכן שמעתי מרבותי שליט"א לדייק ממש"כ הרמב"ם מפ"ח ממוען ונטען ה"ט דדימה דברים העשויין לו"ל לקרקע וצ"ב, ועפ"י הג"ל אתי שפיר דשניהם לעולם בחזקת מרא קמא עד שיהא מוחזק או בעדים ושטר ובקרקע בחזקת ג"ש וא"כ י"ל דתביעת מר"ק בקרקע בעצם צריך להשיב תביעתו בטענה הנאמנת רק דהכא דליכא עדות מרא קמא חסר לו ראי' לטענתו, והכא כשהודה המחזיק דשל מרא קמא היתה שוב אי אפשר להגדיר הודאתו דהלא כבר הודה דיש למר"ק תביעה דשלו היתה וצריך על זה טענה מבוררת והכא כיון שאינו מוחזק אינו נאמן כלל בטענת לקוח ופה שאסר אינו מספיק דאינו רק מגדיר. וי"ל דהוה כוונת הגר"א דבאומן ס"ד כמש"ש הגאונים בסוגיא דשכונא גואי דפה שאסר בקרקע לא מהני וה"נ דכדברים העשויין לו"ל דמי וכנ"ל, ולזה כתב דמסיק הר"ף דלא כהגאונים הנ"ל. ועפ"י י"ל דהוה כוונת הר"י מיגש דלא אלים כחה דהאי מיגו (משא"כ בשלא ראה אין תביעת המרא קמא תביעת כלל וכנ"ל). אבל כל זה רק אי נימא דשיטת הגאונים הוא אפי' בשי' רשב"ם, אבל אי נימא דהגאונים סברי כהר"ף ולהכי אין לו מיגו א"כ לרשב"ם פשיטא שיש לו פה שאסר ממתני' דכתובות הנ"ל, ולהכי הביא הרשב"א ממתני'.

ועדיין נשאר לנו לברר מש"כ הריטב"א דלהר"ף צריך עדות מר"ק והלא הריטב"א בעצמו כתב דטעם הר"ף הוא מטעם תקנה ואמאי לא תקנו בכה"ג, ובפשיטות יש לומר דהטעם דהוצרכו חז"ל לתקן להפקיע המיגו (ע"י הפקר ב"ד הפקר) דבלא"ה היו הבעה"ב נמנעים מליתן כליהם לאומנים דכשיתבע הבעה"ב כליו עם עדות מרא קמא יטמין הכלי ויהא לו מיגו ומה יעשה בעה"ב הוה ולהכי תקנו לו, משא"כ אם הסיבה דיש לאומן מיגו הוא מחמת בעה"ב דאין לו עדות מרא קמא אמאי יתקנו לו הא איהו דאפסד אנפשיה. אבל משא"ר דלא חילקו בהכי משמע דאפילו בליכא עדות מר"ק אין לו מיגו, וצ"ע אמאי מיאנו בסברא הלוי.

ובעצם יש לחקור בשיטת הר"ף לדעת הרמב"ן דהא דאומן אין לו חזקה מטעם תקנה אי מודה לשאר ראשונים דלאב"י הוי כדברים העשויין לו"ל א"ד י"ל דהרי כתבו הראשונים בשי' רבה הטעם דלא דמי לדברים העשויין לו"ל ואפשר דאב"י נמי לא פליג בהכי. וי"ל דלשיטת הר"ף צ"ע מה דמקשה רבה מקציצה הא אב"י לא אמר דאין לו מיגו אלא בטענת לקוח וכנ"ל, אבל מהכ"ת דבקציצה נמי אין לו מיגו. ועי' בכ"ח סי' קל"ד דהרגיש בזה וכתב דאה"ג, וקס"ד דטענת ב' קצצת דומה

שערי הלכות

קנט

למענת לקוח, ומשני דל"ד אבל אכתי צ"ע דא"כ אמאי איצטרך אביי לשנויי דמיירי בדליכא עדים ולא ראה הא אפילו בראה יש לו מיגו כיון דקציצה חלוק, ועיין בב"ח שם מה שתי'. וי"ל דגם הרי"ף מודה דהוי בדברים העשויין לו"ל ולהכי א"א לאוקמי בדראה. וא"כ יש לומר דאפי' אי לא שייך תקנה היכא דליכא עדות מר"ק, אבל כיון דדומה לדברים העשויין לו"ל הרי מעיקר הדין אין לו מיגו וכשיטת הגאונים בר"י מגא"ש. (וי"ל קצת מחלוקת כ"י וב"ח ס' קל"ד אי גרסינן בטור שאמר הרמב"ם או ואמר הרמב"ם עיי"ש וי"ל).

ובזה י"ל קצת קושית החת"ם (הובא בהוצאה חדשה) דהקשה דלשי' הרי"ף דהטעם דאומן אין לו חזקה משום תקנה א"כ אמאי קאמרי' לעיל מ"ב ע"ב דאיכא מ"ד דשני שותפין אין להם חזקה וכ"ש אומנים, ומאי כ"ש איכא הא הטעם משום תקנה ואין זה נלמדת בכ"ש.

ועפ"ז י"ל קצת דמהני' מיירי רק בראה והטעם כמו הני דמתני' דדמי לדברים העשויין לו"ל אבל בנמ' חידש אביי דאפילו היכא דלא ראה מטעם תקנה אין לו חזקה, וי"ל.

פרק ד משנה ב

הרעיב ד"ה ושאר וכו' העמידו חכמים וכו' ואע"ג דאין שבות במקדש

וכמ"ס הר"ב גבי שופר רפ"ד דר"ה וי"ל דדוק' כמה שיש בו שייכו' למקדש הוא דאמרי' דאין שבות וכעין השופ' שנמקדש היו חוקעי' גם בחולונרות
משה"כ בגבולין אבל לולב בדמקדש הוא כשל גבולין ח"ג וי"ל כדכחנו החו'
רס"ד דר"ה דלולב איחי' בכל י' יומי משא"כ בשופר וחיישי' דלמ' תשכח חורח
שופר עד דמש"ה החירו לאחר התורכן ככ"מ שיש בו ב"ד אע"ג דאין כ' יומי
עבדינן וכ"ס בזמן המקדש דלא מלינו אלול מעובר ולא הוו עבדי אלול יום א'
ואיכ' למיחש עפי לשמא תשכח חירח שופר :

*אין קומה מילה
פירוש וק' קהני
הוא וי' פיר' אלוה
משה"כ
רס"ד דר"ה
שופר עד דמש"ה
עבדינן וכ"ס
ואיכ' למיחש עפי*

תרי"ט ד"ה ושאר וכו' וי"ל דהני וכו' בעל כה"ג בא"ח סי' תקפ"ח כחב

וז"ל דבריו חמוהין במחד מאד דכבר אמרו בס' לולב וערכ' דגלולב
גזרו משום דלא ידעי' בקביעת דירת' וטעם זה ג"כ יספיק לתח הפרש בין
לולב למילה וכו' ע"ע והמה אני עליו שלא שם אל לבו דאהא דאמרי' בגמ'
דלא ידעינן בקביעת דירת' יש ב' סי' הראשון פירש"י דאיירי בזמן הראייה
ואכן בבבל וחזו' לארץ לא ידעינן אם עברו אלול אם לא והפי' הב' הוא חו'
דמיירי אסי' בזמן הזה ואע"ג דאין השח' בקיאינן בקביעת דירת' כדאמרי'
בכמ' דוכחי עבוד רבנן כאילו לא בקיאי משו' גזר' דזמנין דגזרו גזר' (סי'
הע"ג) ואחי' לאתקולו וכו' והשח' לפי' החו' יש מקום לחמיכה כה"ג דעמ' דגמ'
הוא גם לזמננו אבל לפירש"י אין הטעם יאלל לזמן הראייה והר"ן ז"ל
כתב בהדי' כרשי' וא"כ לא יש טעם לזמן (הזה) וגריכו' לטעמ' דהר"ן :

ה תרי"ט ד"ה ליה וכו' דהלכ' כרב' וכו' האי לאו חבד' דלולי קף נחח

ס"ל כרש"ל דכסיה מלח' תדא דלקתנן :
ע"ש ואם בעל נפש אחת וכו' נפשו בטוב חלין ושאריו לי' מאריה שטעה
טעות גדול שטונחתי על שם ית המיוחד לספי' ולא ידע כי העלמות
הפנימי שנתורה שם הויה וכ"ס שלפי דרכו שגר' שהלך בדרכי הסדרם כנ"ל
הלא שם אחי' יותר עליו ועל כרתו שרש אחי' הוא הי' כי אין בכלל דרך
לדרוש דמיוני' כדרש ר"מ בשם הויה הנ"ל :

צילום כת"י ר' משה יוסף האפמאן זצ"ל - נדפס לעיל עמ' לח



מדור
ישיבה גדולה
דבארא פארק

הרב יעקב חיים אפמער שליט"א
ר"מ בישיבה גדולה דכארא פארק

כסוגיא דמפי כתבם, ודעת המתחייב בשטרות

בתוס' ד"ה וריו"ח אע"פ וכו'. האריכו בדבריהם לכאר מתי אמרו' הכלל דמפיהם ולא מפי כתבם. ומתי נחשב כשטר שאין בו פסול זה. ובכלל יוצא מדבריהם מחלוקת רש"י ור"ת, דרש"י ס"ל דאם עדים ישלחו כתבם לבי"ד, פסול, ור"ת מכשיר, וכדהסבירו שיטתו בב"ב (מ') דמפי כתבם פסול רק כשאינו ראוי להגיד כגון אלם או ששכחו עדותן אבל כשזוכרים כשר. ודין זה דשולחים כתבם לבי"ד יש להסבירו בב' אופנים, או דיינו כשטר גמור א"ד דלשטר בעינן דעת המתחייב והכא הוי רק עדות בכתב. ונפק"מ דלא הוי נחקרה עד דיקבלוהו בבי"ד, ומינה, אי צריכין לזכור העדות רק בשעת הכתיבה או עד דתקבל בבי"ד.

והנה עי' בשו"ע חו"מ ל"ט ס"ג, דפסק דאם כתבו עדים עדותן בלא דעת המתחייב אינו אלא כפנקס בעלמא. מיהו י"א דאם נתקיים דנים ע"פ. והש"ך שם ס"ק ט' (וגם הד"מ כס' כ"ח) פי' דהמחלוקת תלוי ברש"י ור"ת הנ"ל, דרש"י דיש פסול מפי כתבם, כשישלחו לבי"ד, אפילו אם זוכרים העדות וכו"ב, מ"מ בלא דעת המתחייב דלא נעשה כשטר, פסול, ושיטה השני' בר"ת דאף בלא דעת המתחייב כשר. ועי' באו"ת סק"ח דהאר"ך להקשות דברני שטר, רש"י ור"ת שוויים, ורק כעדות בכתב - ר"ל דנחשב כעדים רק בקבלת הכתב בבי"ד ול"ה כנחקרה - בזה פליגי. וממילא, לענין גמרא כתובות, דכותב אדם, דהק' דיכיא כתבו לבי"ד, אי אפשר לתרין דלא בעינן דעת המתחייב לר"ת, דמ"מ בעינן שזכור העדות בשעה שנתקבל בבי"ד, ואי זוכר ממילא א"צ לשטר. ואי אינו זוכר, ל"מ באמת. ועי' בתוס' בב"ב ל"ט ע"ב, מפורש יוצא מדבריהם דלר"ת אין צריך דעת המתחייב, ומ"מ נחשב כשטר גמור, וצ"ב. ומ"מ ראינו דהש"ך ס"ל דיינו כשטר, והתומים ס"ל דבלא דעת המתחייב הוי רק עדות בכתב.

ועי' בחי' ר' ראובן (יבמות כ"ח) דביאר, דתלוי בהאי דינא עדות בשטר, וברעת המתחייב מסתלק הפסול דמפי כתבם, די"ל, וכן ס"ל לרמב"ן ורשב"א, דגוה"כ הוא דבשטר לא נפסל משום מפי כתבם, ויש תנאי, דכדי לעשות שטר כשר, צריך דעת המתחייב, ועי' אי אפשר לומר דר"ת פליג ארש"י, ושוב, כשאין כאן דעת המתחייב, צ"ל דהוי עדות בכתב בעלמא. אבל יש להסבירו בא"א ע"פ דברי הבעל המאור, ביבמות (ל"א ע"ב) דשטר מהני משום דל"ה מפי כתבם, ורק משום שלחות דעל

השטר, והווי מפי כתבו דשפיר מהני. ממילא, כל הדין הוא רק לסלק הפסול דמפי כתבם, ממילא לר"ת, דכשוזכר העדות, אין כאן פסול דמפי כתבם כל עיקר, שפיר שייך לומר דעדות בכתב ושטר, הכל אחד, וכיון דזכור בשעת החתימה, מהני. ובוה פליגי תוס' בכתובות (כצד הא' - והאו"ת) ותוס' בב"ב (צד הב' - כש"ך וד"מ).

נלך לשיטת הרמב"ם הידועה בפ"ג מהל' עדות, דדין תורה דאין מקבלים עדות מפי כתבם, אבל מד"ס מקבלים בדני ממונות ע"פ עדות שבשטר אע"פ שאינם קיימים, עיי"ש. וברמב"ן בספה"מ שורש ב', האריך להשיג, מניטין ושטרי קידושין, דראינו דשטר מהני מדאו' ג"כ. לקנין ולראי', ויש כמה מהלכים לתרץ דבריו. החת"ס (אה"ע ח"א סי' ק"ג ועוד) הביא דברי התומים (כ"ח ט"ז) דכתב דבניטין ל"ה מדין עדות, ורק מדין כתיבת הנט. והחת"ס פליג, דעדות בנט ילפינן דבר דבר ממזון דכמו דבמזון בעינן ב' עדים ה"ה בנט, ממילא צריך להשוות לו בכל. ועוד כ' התומים, וגם בלח"מ, דכ"ז שהעדים קיימים מהני בהכל, והא דכתב הרמב"ם דהוי רק מדרבנן הוי רק לאחר פטירתן. וע"ז ג"כ תמה החת"ס דא"כ לאחר מיתת העדים א"א לאשה לה"ר שנתגרשה, וזה א"א.

ולפיכך פ"י הוא ז"ל, דהרמב"ם בשיטת הר"ף רבו, ביבמות אוזל, דבשטר כיון שיוצא מתחת ידי הבעלי דינים הוי כנחקרה משום דאי אפשר לחזור מדבריהם. ורק זה דווקא, אי חותכים ע"פ דהיינו קודם שחששו חכמים לזיופא. אבל אח"כ שכבר חששו, והעדים היו נאמנים לומר דאי"ז כת"י וכיו"ב, ושוב יכולים לחזור מכל העדות ע"י מינו, ל"ה כנחקרה עד שיתקיים בבי"ד. ואם קיימים אחר מיתת העדים, ל"מ מדאורייתא. ורק בד"מ הקילו. והטעם דכ"ז ל"מ בדני קנסות משום דאין שם דעת המתחייב. (ועיי"ש שהק' משטרי גירושין, דמהני בע"כ, אע"פ דאין שם דעת האשה המתחייבת. ותי', כיון דכשנשאת ה' על דעת כן, דיכולים לגרשה בע"כ, הוי כהסכימה דיש דעתה אכל גט שיכתב לאח"כ, והוסיף דבוה"ז דיש חדר"ג דאסור לגרש אשה בע"כ, א"א לכתוב בע"כ כלל, כיון דלא ע"ד כן נשאת, ועי' באמרי משה סי' י"ח שהקשה על החת"ס, דאם כן בוה"ז אין כותבין גט לאיש כאין אשתו עמו, וזו לא שמענו. וגם קשה מהותר מאה רבנים דמשלשין גט להאשה כשאינה רוצה לקבל והא נכתב בלא דעת המתחייב. וחבירי ג"י רוצה לומר, דבנוגע לשלא מדעתא סתם, אבל מסכמת שפיר נשאת על דעת כן. אבל האמרי משה דעת אחרת לו, דאין צריך דעת האשה כלל, ורק דעת הנותן דהוא המתחייב, אבל המקבל, דאם אינה רוצה השטר יכולה לכבשו, ל"ג כמתחייבת. וכן היא שיטת רבו הגר"ח בספרו על הרמב"ם הל' אישות דבעינן רק דעת בעל השטר).

אבל החת"ס פי' (אבה"ע ח"כ ה', ובגיטין דף ג') דסברת הרמב"ם, דיש ב' מיני שטרות, א' לרא' וב' לקנין, ורק בשטר ראייה פסול מפי כתבם, כיון דצריכין דרישה וחקירה בכי"ד, ויכולים להלביש כמה רמזות תחת קן קולמסן, אבל לקנין אדרבה בכתב עדיף דצריכין רק שיהיו שם ומה אם רק רואים מהני ק"ו כשעברו מעשה לכתוב. וכיון שכבר נתן ליכתב מהני אפי' לראי', וה"ה מעשה בי"ד דניתן ליכתב מהני. (ועיי' בתשובה הנ"ל באה"ע דס"ל דבכל בי"ד בעינן דעת המתחייב כשהלוה לו הסכים שיקיימו בכי"ד. ועיי"ש (בחי' גיטין) דביאר עי"ז דעת ר' סעדי' גאון ברמב"ן שופטים דפי' הקרא דע"פ שנים עדים או שלשה עדים יומת המת דאם שנים ק"ו שלשה וכקו' המשנה בפ"ק דמכות ותו' דשנים יעידו ושלשה יקבלו והק' הרמב"ן א' דבדיני נפשות בעינן בי"ד של כ"ג ולא סגי בג' לחוד וב' דנקרא כתוב עדים ומתריץ החת"ס דמיירי דהעדים אינם יכולים לבוא בעצמם לכי"ד ורק רוצים לשלוח העדות בכתב אבל זה א"א דהוי מפי כתבם והעתה לזה להעיד בפני בי"ד של ג' ודינו כמעשה בי"ד והבי"ד ישלחו הכתב לכי"ד של כ"ג וידוני ע"פ ודפח"ח. ובאמת כדברים האלה כמעט, כתב בחי' ר"ח הלוי שם בהל' עדות דשטר קנין דין שטר עליו לכל אפי' לראי' ורק בשטר ראייה פסל הרמב"ם מן התורה.



בסוגיא דאמתלא והמסתעף

הש"ש (ש"ו פ"ח) הביא דברי המהר"י בן לב, דהביא מחכמי פרוכניציא, דנסתפקו באב שאמר קידשתי את בתי, אי נאמן לחזור ע"י אמתלא. א"ל, ונוטים, כיון דהאמינתו תורה, דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, אינו נאמן לחזור כמו שאין עדים נאמנים לחזור. והקשה שם עליהם, הש"ש, מסוגיתן, דאשה שאמרה טמאה אני, יכולה לחזור ע"י אמתלא אע"פ דהתורה האמינתה. ותירץ דס"ל דאשה שאמרה טמאה אני מדין שוויא אנפשה, נאמנת, וע"ז מהני אמתלא ולא מדין תורה, והא דכתיב וספרה לה, להיתירה ולא לאיסורא, (ועיי' בשו"ת שאילת דוד סי' ב' בהגה"ה). והש"ש (בש"ו פי"ט) הקשה א"כ אינה נאמנת פלפי בעלה, ומ"ט לוקה הבעל בפירסה נדה, עיי"ש.

וממשיך הש"ש (ש"ו פ"י) להקשות על דברי הרמב"ם הידועים (ט"ז מסנהדרין) דכשע"א העיד על חתיכה שהוא חלב וכיו"ב, והוחזק ע"פ, האוכלו אח"כ חייב עונש, אע"פ דהוחזק רק ע"י ע"א דאינו קם למלקות. וקשה מדברי הרשב"א, דס"ל בהוחזקה נדה בשכינותי', דבעלה לוקה עלי', ולא מהני לה אמתלא, דאי מהני איך

תלקה, (והמעם דל"מ משום דעשתה מעשה). ולפי דבריו בשום ע"א לא תהני אמתלא, כיון דמלקין ע"פ, לפי הרמב"ם. ותירץ שם, דכוונת הרמב"ם רק כשהוחזק ע"פ, ונהגו כך שלשים יום, ובע"א המעיד דנייר הוא, צריך לנהוג לניירות ע"פ, ורק אז לוקין. אבל כשרק העיד, ולא הוחזק אין לוקין, משום דמהני אמתלא. (ובסברת הרשב"א פ"י שם, משום שלא איקבע איסורא, אם עדיין יכול לחזור בו).

ובדברי יחזקאל (סי' כ"א) העיר עליו, א' דלא כתב הרמב"ם בשום פעם ל' יום, וב' דזה דביאר בדברי הרשב"א, אינו כן, ורק כשעשתה מעשה ולא דברה כלום, צריכין אומדנא לקבוע המציאות, ואי הוי מהני אמתלא לשנות האומדנא, מתחילה לא יועיל הדמעשה אינו מעיד על שום ענין, משא"כ בדיבור שידעינין בכיור כוונתו, ורק אח"כ חוזר ע"י אמתלא, מהני. וג' דאי כדבריו מ"ט צריכין קרא לכיון שהניד שוב אינו חוזר ומניד. נימא דאי מצי לחזור אי אפשר לענש על פיו. (וזה י"ל, דבאמת יש ראשונים שם"ל דמקור הדין דכיון שהניד, מהאי סברא גופא. ע"י בריטב"א כתובות י"ח ע"ב).

ולכאורה דברי הש"ש צ"ע מגמ' דידן, כהאשה שאמרה אשת איש אני, ולימים קדשה את עצמה, דהאמתלא נתקבלה. ולפי דבריו, דבהחזקה לא מהני אמתלא, ק'. וי"ל דאין זה נקרא החזקה, כיון שהכל על פיה ממש ולא ע"י שום מעשה. (ע"י בחי' רמ"ש הכהן, בקידושין ס"ג) אבל מצאתי בשו"ת דברי חיים (אה"ע ח"ב ב') דהחזקה ר"ל, דהוי כגמר דין, דמקודם הוי כמו עדים שהעידו בבי"ד, וקודם שנתקבלה אמרו מבורדן היינו דמבואר דנאמנים, וכתוספתא (מובא בראשונים דף ח"י ע"ב). וה"ה כאן, ורק כשהחזקה הוי גמר דין, ולפיכך ע"י אמתלא ממילא ל"ק מהגמ' כאן, דהך החזקה לא נגעה לשום ענין שנימא דהוי כגמר דין. (ועי' בקובץ הערות (ע"ח א' וב') דגם הוא דרך קצת באופן הזה. והק' מדברי הר"ן בתשובה מ"ז, דחוי לבי"ד מהני אמתלא דאין אדם מדקדק בדבריו חוץ לבי"ד, ומובן, דזה שהחזקה עי"ז, לא משנה. עיי"ש עוד). נמצא יש לנו ב' מהלכים בהא דהחזקה, דברי הש"ש דמחוקקין דבריו ונתחזקו, וב' דברי הר"ח דהענין מצד עצמו נגמר.

ועלה בדעתי דלפי הדברי חיים, מיושב קושיית הכתב סופר בחי', על שו"ת נוב"י (אה"ע י"א) באשה שאמרה ממאה אני, ונתגרשה עי"ז, ונתנה אמתלא לדבריו, אי נאמנת, כיון דנעשה מעשה דנתגרשה, וכהא דהחזקה נדה הנ"ל. ורוצה לתלתו בפלוגתת המ"ז (סי' א') והש"ך (קפ"ה) בישובם לסתירת השו"ע, דבס' א' פסק דמבכ שעשה סימן בבהמה שהוא מרפה, מהני אמתלא. ובהחזקה נדה לא מהני, והמ"ז דוחה הא דמבכ. ולא מהני אמתלא כשעשה מעשה. אבל הש"ך מקיים

שניהם, ומחלק דהא דסי' א', כשעשה מעשה, כיון דהוי חלק מהכלל, ולא הוסיף כלום על הרגילות, אין לו חשיבות מעשה. ורק בהחזקה נדה, שלכשה בגדי נדות דלא היתה צריכה לכך, לא מהני, והוסיף עוד שם, דאפילו לפי דברי הט"ז, י"ל, דבגירושין, אין המעשה מורה על הטענה דטמאה אני, דיכולין לתלותו בהרכה טעמים אחרים.

והכת"ס הנ"ל תמה דאיך נימא דגירושין חשוב כמעשה דל"ת אמתלא, הא זה רק כשהאשה עשתה המעשה, אבל בגירושין שנעשית לה ממילא, והבעל עשאה, כודאי אין צריך לתת אמתלא לכונו. (וגם החת"ס הלך בסברא זו, אה"ע ע"ו) ולכאורה לפי סברת הדברי חיים הנ"ל מיושב, הנוכ"י, דהמעשה לא הוי בעוד דיבור, ורק כיון שנעשה מעשה ע"פ דיבורה הוי כגמר דין לדבורה, ולפיכך ל"מ, ופשוט.

והנה הש"ש הנ"ל תירוץ בחי' קושית הפנ"י בקידושין ס"ג, דפליגי שם רב ורבי אסי, כשאמר האב קידשתי את בתי, אי סוקלין אי לא. ולפי הרמב"ם דבע"א יוחזק כודאי חייב סקילה. והרבה תירוצים נאמרו. הגרעק"א בתשובותיו חילק בין מיתה למלקות. ע"י במפרשים שמתמיהים בסברתו. והפנ"י בקו"א ר"ל דרק באיסורין שע"א נאמן בהם, אוי יוחזק ע"פ אפילו למלקות, אבל לגבי דבר שבערוה דצריכין שנים, וחיידשה התורה דגם האב נאמן, אין לך בו אלא חידוש, ורק לאיסורין הימני. וראיתי בדברי יחזקאל שפי' ג"כ כן, ופליאה שלא הביא דברי הפנ"י ז"ל. אבל הש"ש מתרץ לפי דרכו, דהרמב"ם מלקה רק כשהוחזק ע"פ. וי"ל דגמ' דקידושין מיירי קודם שהוחזק ולפי' ס"ל לרב דאין סוקלין. והביאור משום דעדיין לא מהני אמתלא.

וכיאר שם לפי"ז, קושית התוס', דהקשו ארב איך נימא דאין סוקלין, הא קרא כהכי מיירי, דכתיב וסקלוה, עיי"ש בתירוץ, ולפי הנ"ל אתי שפיר, דהא קרא מיירי דפי' מי המקדש, וברא"ה כאן, ס"ל דכפי' מי המקדש לא מהני אמתלא משום דמשועבדת לי', נמצא דבקרא דאמר לפלוני, ל"מ אמתלא וסוקלין ודפח"ת.

ועיי"ש בחמדת שלמה דהקשה עליו, דא"כ איך ילפינן דנאמן האב לאסור בתו, כשלא פי' מי המקדש, נימא דקרא מיירי דוקא כשפי', והוי דיבורא אלימתא דלא מהני אמתלא לבטלו, עיי"ש בתירוץ.

והחמדת שלמה עצמו תירץ קושית הפנ"י, ע"פ דברי הרמב"ם בהל' רוצח (ט' י"ד) דאמרינן מימרא דעולא דכל מקום שהאמינה תורה ע"א, רק בעד כשר ולא בעד פסול, א"כ הכא שאבי' נאמן, והוא קרוב לה, והוי עד פסול, ולא נעשה כשנים, ואין

סוקלין על ידו. וראיתי בחי' העילוי ממיצ'ט (ל"ח א') דדרך בכה"ג, והוסיף בכיאורו ע"פ החקירה בסברת כיון שהאמינה תורה ע"א הרי כאן שנים, אי ר"ל דהעד הראשון נתאלם, ומחזקינן הענין ע"פ ושוב א"א להכחישו, או נימא דכאמת כע"א חשוב, ורק ע"א נאמן באין בירורים בלעדיו, אבל כשכבר בא העד השני, היות שכבר נתברר ע"פ הע"א, אי אפשר לערער. והוי חסרון בהעד השני, ונפק"מ אי סוקלין ומלקין על פיו, דאי נימא דל"ה אלימות בעדותו, א"כ בשעה שהעיד, כלפי השאלה דמלקות יש בירור כנגדו, כיון דלגבי מלקות אינו נאמן. עיי"ש שה"ר, ממילא האב דעד פסול הוא, ל"ל אלימות ואין סוקלין על פיו.

וע"ע בחי' רמ"ש הכהן, דחידש, דהא דאבי' נאמן, לא הוי מדין נאמנות כלל, ורק מדין שוויא אנפשה חתיכה דאיסורא, דנאמן על בתו כעל עצמו. ומוכן ממילא הא דאין מלקין והביא הרבה ראיות והוכחות עיי"ש (דלא כחכמי פרוכניציא בתחילת דברינו).

הרב משה אברהם הלוי דירעקמאר שליט"א
 ראש כולל גבורי ישראל - ור"מ בישיבה גדולה דנארא פארק

בענין הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה
 וחוקה אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ועוד

הנה בירושלמי גימין פ"ז ה"ד איתא דס' ר' יוסי בר"י דאף אם נתייחד עם אשתו המגורשת חיישינן משום שמא קידשה בכסף ועי' חלקת יואב א"ע סי' ז'. אם כן הרי מבואר מן הירושלמי דאף אם לא קידשה בביאה חיישינן שמא קידשה בכסף והנה לפי מש"כ המל"מ פ"ג מהל' גירושין הי"ח מתשו' הרדב"ז כ"י שאם פירסה נדה ונתייחד עמה בפני שני עדים לא חיישינן לה דמסתמא לא עבר על איסור כרת, ובא"מ סי' ל"ג אות א' הביא מתשו' הרשב"א דמשמע דלא כהרדב"ז דגם אם אסורה לו מן התורה אמרי' הן הן הן עדי יחוד הן הן ע"ב.

ועי' שו"ת צ"פ ח"א סי' ק"ו בדברי הירושלמי ובמכתבו הנדפס בס' דבר אברהם ח"ג סי' כ"ט בזה ובחלקת יואב שם כתב דמן הירושלמי מבואר דגם בהוכחה לכד מהני, אם כן יצאו לפי דברי הירושלמי גם אם אשתו היתה אסורה אליו או נדה אפי"ה חיישינן שמא קידשה בכסף דהרי גם אם היא נדה אף דאסורה לו ואי אפשר לומר חזקה אאעב"ז אפילו הכי בכסף יכול לקדשה אם כן לפי הירושלמי שפיר י"ל בכסף כאופן הנ"ל אם כן אם נתייחדה עמה אף שהיא אסורה עליו בכל אופן היא מתקדשת ודלא כמסקנת של הרדב"ז ז"ל, דאם היא נדה לא חיישינן דבעל דמסתמא לא עברי על איסור כרת, אם כן בכל אופן היא מתקדשת דהרי יכול להיות שקדשה בכסף אף שאשתו נדה וכו' וי"ל דזהו עוד מעמא דר' יוסי בר"י דחיישינן שמא קידשה בכסף בירושלמי שם, דהרי אם לא היתה אסורה עליו דהיינו נדה אמרינן דודאי קדשה בביאה דאש בנעורת, אבל י"ל דאם היתה נדה יכול להיות דקדשה בכסף וחישינן בזה ושפיר מקודשת, דהרי ליחד עם גרושה הוי אסור כמו עם שאר אשה כדאי' בקדושין, א"כ בסתם אשה אמרינן דהוי' בו זנות דהרי באמת הוי היחוד איסור דהרי לוקוין על היחוד, ועי' בשו"ת מהר"ם אלשאקר. אבל בגרושתו הרי היחוד הוי' אסור רק אמרינן דכיון שהוא יודע אותה וכדי שלא לעבור על האיסור של יחוד קידש אותה גם בכסף ודו"ק.

הנה במש"כ הירושלמי לגבי המגרש את אשתו דחיישינן שמא קדשה בכסף, באמת קשה דבשלמא בקדושי ביאה אמרינן דהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה אם כן הוי זה כעדות ממש, ועיין ב"ש סי' קמ"ט ס"ק ו' שהק' לדעת השלמי גבורים דס' דאם

נכנסה עמה דאמרינן דבעל אם כן אם הן מכחישים ואומרים שלא בעל דנאמנים והקשה הב"ש דכיון דאמרינן הן הן ע"י ה"ה עדי ביאה אם כן הרי הוי זה כעדות ממש דאי"א להכחיש עדות זו עיי"ש, אם כן זה הוי עדות ממש משום הן הן וכו', אבל בקדושי כסף צריך להיות עדים לראות הנתנה וכמוש"כ הרמ"א בס' מ"ב בשם הרשב"א דאם ראו שנכנס וכסף היה קודם לכן ביד האיש ואח"כ יצאו והיה ביד האישה דאינה מקודשת דראיה ממש בעינן, (וכעת ראיתי שהקשה כן בס' זכר יצחק סי' ע"ג אות א'), ועוד ק' דכיון בעינן שהקדושין יהיה מיד האיש ליד האישה ואם נטלה מעצמה ל"מ דהוי טלי קדושתך מע"ג קרקע וא"ת ודילמא האישה נטלה מעצמה וא"כ קשה על הירושלמי כיון דבקדושי כסף צריך לראות הנתנה ממש.

ונלענ"ד דהנה הגרע"א ז"ל סי' נ"ה הניח דף כ"ו מדפד"ס כתב לדעת הרשב"א דצריך לראות את הנתנה ממש ואם נכנסו בבית והיה הכסף ביד האיש קודם לכן ואח"כ יצא משם והיה המעות בזו האישה אמרו' דאין זה כלום אלא עד שהעדים יראו את הנתנה ממש, וב' הגרע"א ז"ל דזה מיירי דוקא אם לא אמר שהוא נכנסו לקדשה, אבל אם אמר שהוא נכנס עמה לקדשה אף אם לא ראו את הנתנה ממש הוי זה מוכח שהיה בו קדושין, א"כ י"ל דהנה המגרש את אשתו ולנה עמה בפונדקי הוי הרגע שנכנסו לשם הוי כמו שאמר שהוא מקדשה כיון דאמרינן דחוששין לקדושין ובודאי בעל אותה והוי זה כמו אמירה כמוש"כ הגרע"א ז"ל בתשו' סי' נ"ו כיון דאין דנין כאן על כוונתו וגלוי לכל אם כן הוי זה כאמירה אם כן גם זה הוי' כאמר שנכנס עמה לקדשה ושפיר י"ל דאינו צריך עדים בקדושי כסף באופן דלן עמה בפונדקי דחיישינן שמא קידשה בכסף לדעת ר"י ברי"י בירושלמי שם אף דליכא עדים שם רק. עדי ביאה אפילו הכי מהני לקדושי כסף כיון שהוא נכנס עמה הוי זה כאמירה שהוא רוצה לקדש אותה כביאה משום הן הן וכו' א"כ לפי מש"כ הגרע"א ז"ל דאם נכנסו לקדושין ואח"כ יצא עם הכסף הוי זה הוכחה שקדשה שם מאחר שנכנס באופן זה מגורש מן הנשואין דאמרינן דהיה ביאה א"כ הוי כאומר שאני נכנס לעשות כן קדושין ובאופן זה הוי זה מקודשת אם אמר דהוא נכנס בו לקדושין לדעת הגרע"א ז"ל בדעת הרשב"א ז"ל דאם אמר דהוא נכנס לקדושין הוי מקודשת א"כ שפיר אמר הירושלמי דחיישינן שמא קידשה בכסף ולא הוי קידושין בלא עדים כיון שמיירי במגרש מן הנשואין והוי נכנסו עמה להתקדש והוי זה כאמר שהוא נכנס לשם לקדושין וא"כ שפיר אינו צריך עדים לראות הנתנה ממנו ושפיר מקודשת גם בתורת כסף וניחא דעת הירושלמי כנ"ל ודו"ק. וזה דחושש שמא נטלה זה בעצמה והוי זה טלי מע"ג קרקע כיון דלא ראו העדים הנתנה י"ל דהירושלמי לשי' אויל בזה דס' בפ"ב דקדושין דטלי קדושתך מע"ג קרקע מהני כמוש"כ לקמן א"כ שפיר חיישינן שמא קידשה בכסף ודו"ק.

ומש"כ השלמי נבורים בנימין הובא בב"ש שם בהא דמגרש את אשתו ולן עמה בפונדקי דאמרינן הן הן עדי יחוד ההן עדי ביאה וכתב ואם שניהם מודים שאם לא היה שם ביאה דמהימנינן ליה שלא בעל, והקשה הב"ש דכיון דאמרי' הן הן עדי יחוד הן עדי ביאה אם כן איך הם נאמנים כנגד עדים. ונלענ"ד די"ל דהנה לפי מש"כ האור שמח פ"ט מהל' אישות הט"ז, דהא דצריך עדים בקידושין הוא משום דבלא עדים תו לא גמירי ומכווני לשם קידושין דהיא חיישא שמא יכחיש האיש את הקידושין ושמא יחזור בו או להפך דהרי באמת הוא מכוין ליתן גם בלא עדים ובלא עדים היו זה לשחוק בעלמא עיי"ש. וא"כ לפי זה במגרש אשתו ולן עמה בפונדקי דאמרי' חוקה אין אדם בועל ב"ב זנות ובעל לשם קידושין אם כן החוקה הוי מודיע לעלמא שהיה שם ביאה והן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה וממילא אם היה שם ביאה אמרינן דבעל לשם קידושין מצד החוקה הנ"ל והעיקר בקידושין דצריך בו עדים הוא רק להודיע לעולם שהיה בו מעשה קידושין כדי שלא יכחיש אחד מהם ואם באמת הם מכוונים שניהם משום קידושין אינו צריך עדים כלל דהרי שניהם מכוונים לשם קידושין מצד החוקה והחוקה על שניהם הוא כמוש"כ המל"מ כפ"י גירושין משו"ה עדי יחוד גם כן מהני בו ואינו צריך עדות ממש כמו בכסף. וא"כ לפי זה עיקר חלות הדבר הם האיש והאשה דהרי משום החוקה אין אדם בבעל ב"ב זנות בועל בו לשם קידושין ועל ידי הם יהיה ידוע לעלמא שהיה בו ביאה לשם קידושין מצד החוקה דהרי באמת אינו צריך עדים כיון שהם מכוונים לשם קידושין, וא"כ שפיר נאמנים הם לומר שלא היה כאן ביאה כלל כיון שהם הם העושים את העדים וחלוק זה מכסף ושטר דשם העדים עושים את מעשה קידושין למעשה של קידושין ודו"ק היטב.

ועוד נוכל לומר דהנה ספר פתחי עזרה סי' ל"ג ס"א הביא קושית העולם (ועי' חי' הרי"ם קידושין י' ובמהר"ם מינץ סי' ר"ב) דלהפוסקים דבקידושין לא מהני העראה רק גמר ביאה וכל הבעל דעתו על גמר ביאה אם כן הא קיי"ל דקידושין בעי עדים ובכריתות י"ב אמרינן ומודים בשפחה חרופה דאי בעי אומר לא גמרת, משום דהעדים אינן יכולין להעיד על הגמר ביאה אם כן בקידושין ביאה הוי בלא עדים, אמנם תרצו מצד דאין אדם עושה בעילתו ב"ז ומסתמא גמר הביאה כדי שלא תהא בעילת זנות וא"כ הוי קידושין בעדים מצד החוקה כנ"ל. אם כן לפי זה במגרש את אשתו ולן עמה בפונדקי דאמרי' חוקה א"א ב"ב ב"ז ובעל לשם קידושין כדאי' בנימין פ"א הרי אמרי' דבעל לשם קידושין והרי אם בועל לשם קידושין צריך לומר שהיה גמר ביאה כיון דקידושין הוא בגמר ביאה לשי' הפוסקים הנ"ל וא"כ כיון שעל גמר ביאה הרי אין בו עדים דעדים אינם יכולים לראות הגמר ביאה, וא"כ העיקר הוא מצד החוקה והרי כתב הרשב"א ככתובות כ"ב הובא בפ"י שם דאדם יכול למעון

כרי נגד החזקה א"כ שפיר יכולין לומר לא גמרתי ביאתי דהרי העדים אינם יודעים אבל לעולם אי לא מען הוי קידושין בעדים מצד החזקה אם כן כמגרש את אשתו ולן עמה הרי העדים אינם יכולים לידע אם היה שם ביאה דהרי לקידושין צריך גמר ביאה והעדים אינם יכולים לידע זה רק דאמר' דהיה גמר ביאה מצד החזקה הנ"ל אבל אם אמר לא גמרתי שפיר נאמנים כמו בשפחה חרופה דלא גמרתי וא"כ בלן עמה בפונדקי שפיר הם נאמנים שלא היה שם ביאה שפיר כתב השיט"ג נאמנים ודו"ק.

ועי' ירושלמי קידושין פ"ג ה"ג גבי סמפון דנאמנים שניהם לומר דהיה תנאי אף שאין העדים יודעים כלום מזה, דמבואר מזה דשניהם יכולין לעקר את החזקה, אם כן כש"כ כאן דאין העדים יכולין לראות את מעשה הקידושין דהיינו הגמר ביאה והוי זה רק מצד חזקה דא"א ב"כ ב"ז ובשפחה חרופה יכול לומר לא גמרתי כדאי' בכריתות י"ב ב' אם כן גם כאן יכול לומר שלא היה בו דאין העדים יכול לידע זה.

ושפיר ניחא מש"כ השלטי גבורים בגיטין, ועפ"מ שכתבתי ראיתי שם בס' פתחי עזרה הנ"ל סי' מ"ד אות א' שהק' דהאיך משכחת כלל קדושי ביאה בחרש הא למה דקיי"ל דקנין ביאה הוא בגמר ביאה ולא בהעראה וכיון דבקידושין צריך עדים ובלא עדים לא הוי קידושין ומכריתות שם דבשפחה חרופה דפטור דיכול לומר לא גמרתי והיינו דהעדים אי"א להם לידע זה אי גמר או לא ע"כ כיון דקידושין בעי' עדים הוי קידושין בלא עדים אמנם תרצו משום חזקה א"א ב"כ ב"ז, משום דמסתמא גמר ביאה כדי שלא יעשה זה ב"ז וא"כ הוי קידושין בעדים ואם כן קשה בחרש דפטור מכל המצות ודינו כקטן א"כ תקשי האיך שייך קדושי ביאה לש"י הירושלמי ר"פ חרש דחרש וחרשת אינם בני קידושין מה"ת זה רק בקדושי בכספא אבל קידשה בבואה קדושין מעשה וגרושין אין מעשה והיינו דקדושי ביאה מהני בחרש הרי דילמא לא גמר ביאתו ואי מצד החזקה דהרי הטעם משום דהוי עבירה מצד לא תהיה קדשה כמוש"כ הרה"מ ריש פ"א מהל' אישות. וקטן אינו מצווה בלאוין א"כ הוי זה קידושין בלא עדים כיון דלא ידוע אם גמר הביאה או לא.

ומש"נ לפענ"ד דהנה בספר זכר יצחק סי' י"ד וסי' ע"ג אות א' להג' מו"ה איצ"לה מפניבו ז"ל כתב דשי' התוספתא והירושלמי דקדושי ביאה שאני מקדושי כסף ושטר דכסף ושטר הם בגדר קנין שהוא קונה אותה אבל כביאה עצם המעשה הוא הקנין וכמו בב"נ לחד מ"ד בירושלמי קידושין פ"א ה"א דאף בע"כ קונה אותה דהוי אשתו רק דבעי כוונה לשם אישות וכל שבא עליה סתמא דהוא ביאות זנות לא קנה ולזה אמרו בתוספתא ה"א איזה ביאה כל שבא עליה לשם אישות וכל שבא עליה

שלא לשם אישות אינה מקודשת, וזהו שאמרו בקידושין י' כל הבועל דעתו על גמר ביאה לפי התוספתא אין מקום לזה דהא גם התחילה היה לשם אישות, א"כ לפי התוספתא והירושלמי דקידושין ביאה אי"צ עדים לחלות הקידושין א"כ לפי זה י"ל קושיא הנ"ל דהרי הירושלמי לשיטתו אולו בזה דלפי הירושלמי דביאה גם בע"כ קונה דהיא אשתו כיון דביאה עצם המעשה הוא הקנין וא"כ אין צריך עדים לחלות הקדושי ביאה וא"כ שפיר ניחא הירושלמי בריש פ' חרש ס' דחרש יכול לקנות כביאה אף דאין עדים עכ"ל ואי אפשר לומר בו זה כיון דפטור מן המצות ואין בו עדים על גמר הביאה דהרי לשי' הירושלמי דגם בע"כ קונה וא"כ אינו צריך בו עדים ושפיר ניחא מש"כ הירושלמי ושפיר דחרש רק בביאה יכול לקנות וזה יהיה ניחא גם מה דקשה דלשי' הרמב"ם בפ"ו גירושין דאין עושין קטן שליח לקבלה כיון דשליח לקבלה צריך עדים ואין מעידים על הקטן כיון דאין בו דעת וא"כ גם לגבי חרש קשה כנ"ל ואיך שייך עדות לחרש דהרי מעם הנ"ל שייך גם אצלו, (ועיין צ"פ פ"ר מהל' אישות). אבל במש"כ ניחא דלשי' הירושלמי אינו צריך עדים כיון דגם בע"כ קונה כיון שאין הוא עושה הקנין כי אם שרין התורה כמו בב"ב דבע"כ קונה ודו"ק.

והנה בב"י ס' קכ"א כתב שלא ראה בפוסקים דמכיוא דברי הירושלמי הללו לפסק הלכה ובספר פתחי עזרה וזכור יצחק הנ"ל כתבו דאמאי סתם הרמב"ם דברי הירושלמי. ונראה לתרין דו"ל דהנה בזכר יצחק הנ"ל הביא מש"כ הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות ה"ה דלא כהתוספתא בפ"ק דקידושין דאזיה ביאה כל שבא עליה לשם אישות וכל שבא עליה שלא לשם אישות אינה מקודשת. וכתב הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות ה"ה שינה וכתב דאומר לה הרי את מקודשת לי דהיינו דלא קי"ל כהך תוספתא דמט"ס דלן מוכח דביאה שיהא לבסוף ושטר שהרי מהני תנאי משום דהוקשו הוית להרדי וכמוש"כ בכתובת ע"ד א', וזהו הכונה דהוקשו דהרי שגדר אחר וזהו שאמר כל הבועל דעתו על גמר ביאה כדאי' בקידושין דלפי התוספתא אין מקום לזה דהא מ"מ מכיון דהתחלה היתה לשם אישות וא"כ לפי שי' צריך עדים בקידושין של ביאה והוי כמו כסף ושטר אבל הירושלמי הוא כהתוספתא כיון דס' דגם בע"כ קונה א"כ כיון דשי' הרמב"ם הוי דלא כהירושלמי וצריך עדים גם בקידושי ביאה א"כ י"ל דהרמב"ם לשי' אויל בזה, דהנה הרמב"ם בפ"ו מהל' גירושין כתב דאין מעידין על הקטן משום שאין בו דעת וזהו שי' הרמב"ם לגבי דאין עדות לקטן משום דעת א"כ גם בחרש הוא כנ"ל ועי' א"מ ס' מ"ג אות ב' בסופו דחרש דין קטן איה לי'. ועי' רמב"ם פ"ו מאישות ה"ז ואי"א להעיד עליו א"כ לפי שי' הרמב"ם הקדושי ביאה צריך עדים ולא כהירושלמי וכמוש"כ הוכי' הנ"ל אם כן כיון דצריך עדים א"כ אי"א להעיד עליו וקידושין בלא עדים לאו כלום הוא אם כן גם

בקדושי ביאה א"א בחרש כיון דלא שייך עדות אצלו אבל להירושלמי דס' דאין צריך עדים בקידושי ביאה יכול לקדש כביאה, וא"כ שפיר השמיט הרמב"ם הירושלמי הנ"ל, והירושלמי נחא ודו"ק. ועי' עוד בס' זכר יצחק ס' ע"ג אות א'.

והנה לפי מש"כ דקידושי ביאה הוא שאני מכסף ושטר ולא הקשו היות להדרי דביאה שאני מכסף ושטר דבהם היו בגדר קנין אבל כאן בגדר דכל שבא עליה לשם אישות דין התורה הוא שיקנה ורק כוונה לאישות בעי וזה כהתוספתא והירושלמי הנ"ל וא"כ יהי' נחא מש"כ הירושלמי ריש קידושין דקדושי ביאה גם בשלא כדרכה גם כן קנה אותה וכן הביא הטור והרמ"א בס' ל"ג דקונה בשלא כדרכה, ומקורו באמת מן הירושלמי הנ"ל ובס' שער המלך ריש הל' אישות כתב להקשות דהאיך היא מתקדשת כביאה שלא כדרכה כיון דבעינן לקדשה במידי דאית לה הנאה מיניה דמה"ט גם באיסורי הנאה קו"ל דאינה מקודשת וכביאה שלא כדרכה כיון שהוא אינה נהנית ממנו ואדרבא מצטערת היא בכך כמו שדרשו ו"ל ויענה שלא כדרכה א"כ האיך היא מתקדשת, רק במש"כ י"ל דהנהא דאמר' דהמקדש באיסורי הנאה א"מ משום דצריך שיהיה בו הנאה ואם אין בו הנאה לא היו זה בגדר חלות שם כסף שקונה אבל אם נימא דקדושי ביאה אינה בגדר קנין רק דין תורה שקונה ולא הקישה לכסף ושטר א"כ נחא אפי' בקדושי ביאה אין צריך הנאה דהו' רק דין תורה שיקנה א"כ יכול להיות דגם בשלא כדרכה גם כן קונה ואין זה שייכת להמקדש באיסורי הנאה חוה מיירי בכסף קידושין א"כ לפי הירושלמי ל"ק קושיא הנ"ל דהרי להירושלמי קדושי ביאה הוא אינו בגדר קנין כמו בקדושי כסף שטר רק בגדר דין תורה, ואינם הוקשים לכסף ושטר ושאינו הם א"כ שפיר הירושלמי לשי' ס' דביאה שלא כדרכה גם כן קונה וא"צ שיהיה בו הנאה וא"כ נחא דעת הירושלמי בזה, ומושב קושיית השענה"מ דהרי בירושלמי כתב בשלא כדרכה גם כן קונה אותה ובש"ס בבלי היו זה רק הו"מ.

ולפי מש"כ יהיה נחא מש"כ הא"מ בס' מ"ג אות כ' בשם רש"י מהדורא קמא דרק ביאה קונה בקטן ולא כסף ושטר, ובמש"כ נחא דרש"י י"ל דקאמר זה לפי שי' הירושלמי והתוספתא הנ"ל ודו"ק.

והנה מה שכתבתי לעיל להקשות להירושלמי דס' דקדושי ביאה אמרינן דקונה אבל בכסף ושטר אינם קונים בחרש והקושי' דכיון דהעדים אינם יכולין לראות הגמר ביאה וקידושין היו בגמר ביאה לשי' הפוסקים א"כ היו זה קידושין בלא עדים רק אמרינן דהוי עדים מצד החזקה וזה החזקה שייך רק לגבי מי שמחויב במצות ומצווה על הלאוין משום לא יהיה קדישה וחרש פטור א"כ היו זה קידושין בלא סהדי.

וג"ל די"ל עוד דהנה בריטב"א בקידושין י' כתב דהא דאמר' דכל הבעל דעתו על גמר ביאה כתב דיבמה לא הולכים אחר דעתא כרי שנאמר דעתא על גמר ביאה כיון דהתורה אמר דגם בשוגג הוי כמודד והבא על יבמתו גם באונס ושלא מדעת אפילו אמר שדעתו על גמר ביאה אינו כלום עיי"ש וכ"כ הר"ן. א"כ לפי מש"כ בדעת הירושלמי דביאה לא הוי קנין כמו בקדושי כסף ושטר רק בגדר דין תורה הוא שקונה ומשו"ה אפילו בע"כ הוא קונה א"כ לפי מש"כ לגבי יבמה דכיון דהתורה אמרה דגם בשוגג הוא קונה אותה וגם באונס גם כן קונה אם כן אפילו אמר שדעתו על גמר ביאה אינו קונה א"כ כיון דלפי שי' הירושלמי קידושי בביאה גם כן אינו קנין בגדר קנינים רק דין תורה קונה גם בע"כ כמו ביבמה ושם אמרינן דאינו דעתו על גמר ביאה רק דקונה בהעראה. א"כ בקדושי ביאה גם כן לשי' בירושלמי קונה גם כן בהעראה ובהעראה שפיר יכולין העדים לראות דרך בגמר ביאה אמרינן דיכול לומר לא גמרתי כמו דשפחה חרופה ושפיר אינו צריך החזקה הנ"ל דגם בלא החזקה קונה בהעראה הנ"ל ושפיר שייך קדושי ביאה כחרש ודו"ק.

ובאו"ש פ"י בהל' גירושין הי"ט להקשות על הגמרא בקידושין ס"ה דמקדש עפ"י עד אחד אפילו שניהן מודין אין חוששין לקידושין איתביה רבא לר"נ המגרש את אשתו ולנה עמה בפונדקי ב"ש ואומרים אינה צריכה הימנו גט שני וב"ה צריכה הימנה גט שני ה"ד וכו' אלא לאו בעד אחד והוא פלא, דא"כ מאי איריא להשמיענו פלוגתתן באופן זר כזה דגרשה מן הנישואין ולנה עמה בפני עד אחד דאלו באשה דעלמא ובקדושי כסף ושטר לא יתכן להשמיענו פלוגתתן וצריך מוכן עיי"ש באו"ש. ומש"ג בזה דהנה לפי מש"כ דהנה הק' דהרי לדעת הפוסקים דקדושי ביאה הוא רק בגמר ביאה ומשו"ה אמרינן בשפחה חרופה אבעי' לומר לא גמרתי כיון דעדים אי אפשר להם לראות הגמר ביאה א"כ הוי זה קידושין בלא עדים רק דהרצו בזה דחזקה דא"א עושה ב"ב ונות ואמרינן דבעל לשם קידושין כיון דהעראה לחוד הוי זה ביאות ונות, ולפמ"ש"י דחלות הקידושין הוא מצדם כיון דמצד העדים אי אפשר להם לראות רק מצדם אומר החזקה שהיה קידושין בגמר ביאה והוי קידושין א"כ חלות הקידושין נגמר מצדם א"כ היה הו"מ והיה יכולים לומר כיון דעצם הקידושין הם מצדם דהרי יכול לומר לא גמרתי א"כ גם בע"א יהיה מהני דהרי חלות הקידושין אינו נגמר מן הע"א רק מצדם כיון דצריך גמר ביאה דהרי חזקה דא"א עושה ב'ב ונות ובעל לשם קידושין א"כ צריך גמר ביאה רק כיון דגמרינן דבר דבר דצריך שני עדים לחלות בקידושין וא"כ שפיר הוי קידושין של ביאה חלוק מקדושי כסף ושטר ושם חלות הקידושין נעשים ונגמרים רק ע"י העדים וא"כ שפיר צריך שני עדים לקידושין והוי זה גוה"כ, אבל בקדושי ביאה היה יכול לומר דגם בע"א מהני כיון דעצם הקידושין נעשים רק ע"י שניהם משום החזקה הנ"ל א"כ יכול להיות דגם בע"א יהי כנ"ל.

עוד ג"ל לומר בזה דאמאי במגרש אשתו ולן וכו' דחוק ליה הגמ' בע"א דהרי גם בכסף ושטר יכול לוקמיה באופן זה דגירשה ואח"כ קידשה בכסף או שטר בע"א. דהנה הפ"י בקידושין שם בסוג' דהמקדש בע"א כתב דהטעם דהמקדש בע"א יהיה חוששין לקידושין הוא משום דהבעל יכול להעיד גם כן דאמרינן פלגינן דיבורא א"כ יש שני אנשים דאומרים דקבלה קידושין בפניהם ואמרינן פלגינן דכבוריה וכמו דאמרינן בסנהדרין ט' פלוגי רבעני וכו', אולם בבית יצחק ח"א ע"א סי' ק"ב אות ה' הקשה דבקידושין בעינן עדים שיהיו ראויין להעיד על אותן הקדושין שראו שהבעל קדש לאשה או שבאו הוחזק מהבעל לאשה ואם הבעל יעיד נימא פלגינן דיבורא ואחרר קידש אין זה אותן קידושין רק קידושין אחרים ועל אותן הקידושין אין ראוי להעיד דל"ה קדושין ואין זה הומה לפלוגי רבעני חייב משא"כ בקידושין דל"מ קדושין רק בעדים שראויין להעדים על אותן הקידושין ומה מהני דראויין להעדים על קדושין אחרים עכ"ד שם, אבל זה נחא בקדושי כסף ושטר דצריך לראות עצם התינה כמש"ל ועל אותן הקידושין אינו יכול להעדים בו כיון דצריך עדים שיהיה ראוי להעיד על קידושין של זה וזה א"א בו כמוש"כ שם, אולם י"ל דבקידושין של ביאה הם ראויין להעיד על קידושין כיון דהם הן שעושים את זה לעדים דמשום החוקק אמרינן שיהיה בו גמר ביאה ועל גמר ביאה העדים אינם יכולין לראות והיו זה קידושין בלא עדים ורק החוקק אומר שיהיה קידושין בעדים א"כ חלות הקנין נעשים ע"י דהרי יכול לומר לא גמרתי כמו בשפחה חרופה א"כ שפיר אמרינן בו פלגינן דיבוריה כמו שכתב הפ"י בטעם המ"ד דהמקדש בע"א חוששין לקידושין, אבל הב"י השיג עליו מזה אבל בקדושי ביאה שפיר יהיה נחא מש"כ רבינו הפ"י ו"ל, נא"כ שפיר מוקי לה דהמגרש את אשתו בע"א הוא משום פל"ד וזה לא שייך רק בקדושי ביאה כמוש"כ ודו"ק.

הנה במש"כ באו"ש דמשו"ה הני דהמקדש בע"א דגרשה מן הנשואין ולן עמה בפני עד אחד שבקדושי כסף ושטר לא יתכן להשמיענו פלוגתתו, וכתב דחוקה הוי נגרע טובא דאם מתחרט בו הוא או היא מתחרטת בה ושניהם רוצים לחזור ולהנשא ולמהר להתקדש שנית במה יתקדשו הלוא בידו להכחיש העד ולומר לא קדשתך ואז לא יהיה העד מהומין וכן גם אם הוא תכחישנו הלוא תאמר לא נתקדשתי ותנשא באיסור לאחרני דהיבא דייט אחד מהם מבחיש להעד הלוא אינו נאמן וכיון שאין יכולת בידם להתקדש בקשר חזק דל"ת נפרד תו אין נתכוון לשם קדושין, ולא שייך ע"י חוקק א"א עכב"ו עיי"ש.

וראיתי להג"י בספר פסקי הלכות י"ד ח"א פ"ד אות קי"ח לגבי המקדש בע"א דבקדושי ביאה צריך עדים לעצם הענין ובלא"ה אין הדבר מתקיים כלל ובמקדש

בע"א בקדושי ביאה אין חוששין לקדושין, ודוחק לומר כיון דידע שאשה יכולה להכחיש אף הוא אינו בועל לשם קדושין דלמה נחוש לזה שיחוש להכחישא הא אמרינן כיון דגייסי אהרדי וההתיא היתה אשתו מסתמא בועלה לשם קדושין ומה איכפת לנו דאין שם אלא ע"א מסתמא סומך עליה שלא תכחישנו עיי"ש, הרי דלא סוברא ממש"כ באו"ש דהרי אין חושש שמא תכחישתה הרי מחלוקת האו"ש והפי"ה, וא"כ לפי הפי"ה יהיה קשה הגמ' הנ"ל בגיטין ובמש"כ יהיה ניחא כמעט הגמרא הנ"ל. ועוד דהרי אי לא תימא הכי קשה מה שכתב השלמי גבורים בגיטין דלן עמה בפונדקי דשניהם יכולים לומר דלא היה בו ביאה כלל רק דהיה שם ביחוד וכתבתי משום דכיון דהם יכולים ללראות הגמר ביאה אם כן העיקר הוי מצד החוקה, וא"כ אם אמר שלא היה בו ביאה כלל שפיר נאמנים, א"כ אמאי קאמר הגמרא בגיטין פ"א דחוקה אין אכב"ו ובעל לשם קדושין הרי דילמא לא היה כוונתם לשם קדושין והאשה הוא ג"כ מן החוקה כמ"ש המשנ"ל בשם רדב"ז בפ' מגירושין כיון דהיא חושש דילמא יכחיש הבעל ויאמר לא גמרתי וא"כ לא יהיה מהני החוקה הנ"ל כיון דלא כיוון לשם קדושין אלא י"ל כמש"כ בפי"ה דאינו חושש שמא יכחיש אותה כיון דהיתה אשתו מסתמא היה ביאה לשם קדושין וא"כ לדעת הפוסקים הנ"ל דצריך גמר ביאה ואי לאו הכי הוי זה בעילתו ב"ו, וא"כ גם היא אינו חושש שמא תכחיש ומכוון שפיר לשם קדושין וניחא מש"כ בשלמי הגבורים הנ"ל ודו"ק.

ומש"כ דהירושלמי לשיטתו דסבר בהקדושין של ביאה הוא קונה גם בהעראה ודלא כהש"ס דילן בקדושין י' דסבר' דדעתא של אדם על גמר ביאה י"ל עוד רא' דהנה הירושלמי בגיטין פ"ה ה"ד ס' דאם נתייחדה עמו כדי בעילה ר"י כי ר"י אומר אף חוששין לה משום קידושי כסף ועיין מש"כ לעיל בדעת הירושלמי הנ"ל. והנה בשו"ע אה"ע סי' קע"ח גבי סוטה מבואר שיעור כדי ביאה הוי כשיעור צליית ביצה ולגומעה יבכוסה ד' מבואר דהוי זה שיעור העראה ועי' טיב קידושין סי' ל"ג אות ב' וא"כ לפי זה מש"כ הירושלמי דאם נתייחדה עמו כדי בעילה מיירי לכאורה רק בהעראה והיינו דהוי זה קידושין רק דר"י כי ר"י סבר דלאו דוקא דאמרינן דקדשה כביאה אלא גם משום קדושי כסף גם כן חיישינן אף דבקידושין של ביאה לא היה רק בהעראה אלא דשי' הירושלמי דקידושי ביאה קונה גם בהעראה כנ"ל ודו"ק.

ועי' ירושלמי יבמות פרק הבא על יבמתו ה"ה א"ר בא ר"מ הדא אמרה כהן גדול דקדיש אינה כבעילה אינו כבא על הבעולה פי' דתחילת ביאה קונה דאם סוף ביאה קונה אפילי בא לשם אישות ג"כ אינו קני לה בסוף ביאה וא"כ תחילת ביאה הוי ג"כ נעשה וזנה ע"י תחילת ביאה וכן פי' הק"ע שם. אבל בש"ס דילן בקידושין י'

מסיק רכל הבעל דעתו על גמר ביאה משום דאי בעל לשם קידושין אף דסוף ביאה קונה גם לר"א לא נעשה זונה בתחילת ביאה, ועי' או"ש פ"א מהל' אישות ה"ד, הרי דהירושלמי לשו' רס' דלא כהש"ס דילן ורק דתחילת ביאה קונה, ושפיר הוי זה כמקדש בעדים ודו"ק.

והנה הגאון הבית מאיר א"ע סי' קכ"א הביא מש"כ הירושלמי ריש מס' תרומות דחשו"ק שקידשו אין קדושיהן קדושין ר"י בנו של ר"י כ"ב אומר בינו לבין עצמו אינו קדושיהן קדושין והנה בתורת גיטין שם הק דהרי גם בפקח וגדול לא הוי קדושין אם נתנו לה בינו לבין עצמו כיון דאין בו עדים. והתורת גיטין רצה לומר בירושלמי דלא מייר בקדושין של אשה רק לענין קידוש מי חטאות וכ"כ בגליון הש"ס על הירושלמי שם אולם רבותינו הגאונים זי"ע המראה פנים והבית מאיר פי' הירושלמי שמירי בקדושי אשה י"ל דברי הירושלמי ככמה אופנים דהירושלמי מיירי בקדשי שטר שכתב הכ"י דהרי באמת בגדול מהני ואינו צריך עדים כיון שהוא גומר ומכוין ליתן לשם קדושין כיון שהוא כתב זה בכ"י וגם לדעתה הוי דהרי מיירי שהשטר יוצא מתחת יד האשה א"כ שפיר מהני בינו לבין עצמו אבל בחשו"ק דאינו יודע לכיון ואינו מכיון בלב שלם אם כן לא הוי קדושין ושפיר צריך עדים אבל בגדול ופוקח הם מכוונים וגומר ומכוין ליתן לשם קדושין ושפיר אינו צריך עדים ועוד נוכל לומר דהרי אם נימא דהירושלמי מיירי בכתב בכ"י א"כ הרי ק' דהרי בשטר קדושין הרי הוי זה מפי כתבים וכמו שהק' הרמב"ן על הרמב"ם בס' המצות שרש שני רק זה דלא הוי זה מפי כתבים הוא משום דכתב מדעתו ומדעתה והם דעת המחייב כמוש"כ הבעל המאור כיבמות ל"א ועיין קצוה"ח סי' כ"ח אם כן כיון דצריך שיהיה לדעתה ולדעתה אם כן חשו"ק אין להם דעת שיכתב לדעתו ולדעת האשה א"כ שפיר בנה לבין עצמה לא הוי קדושין דצריך שיהיה עומד ע"ג שיראה דהוא יכתוב לדעתו ולדעת האשה דאי לאו כן הוי זה חסרון משום מפי כתבים ודו"ק.

ועוד נוכל לומר פי' חדש בירושלמי די"ל דמיירי בקדושי ביאה זאינו צריך עדים וכמוש"כ לקמן בזה ועיין מרן בשו"ע א"ע סי' ל"ג. והוא משום דחוקה דאין אדם בכ"ז ובעל לשם קדושין וכדאי' בגיטין פ"א ומסתמא גמר הביאה כדי שיהיה קדושין דהרי קדושין הוי בגמר ביאה ואמרי' הן הן עדי יחוד הן עדי ביאה אם כן בחשו"ק דלאו בעל עבירה אם כן הטעם דא"א עכב"ז הוא דהוי זה עבירה מצד הלאו דלא תהיה קדשה כמוש"כ המ"מ ריש הל' אישות א"כ בחשו"ק לא הו"ל קדושין בלא עדים כיון דלא ידע אם גמר הביאה וגם אפשר שלא בעל לשם קדושין כיון דאצלם אין בו עבירה וא"כ אין בו החוקה הנ"ל ורק בגדול ופקח י"ל דשפיר

שערי הלכות

קעט

הן הן ע"י הן הן ע"ב ואינו בוטיל ב"ז ושפיר אינו צריך עדים בקדושי ביאה ועוד
דאפשר שלא היה ביאה כלל ועיין בספר חלקת יואב א"ע סי' ו' שכתב דקמן שלא
הגיע לפרקן בשתי שערות לא שייך לומר בזה הן הן ע"י הן הן ע"ב דהרי מבואר
בקדושין פ"א דקמן שלא הגיע לפרקן בשתי שערות מותר ביחוד והביא משו"ת הרב
מלאדי סי' כ"ב ייע"ש א"כ אי"א לומר בקמן ה"ה ע"י ה"ה ע"ב ושפיר מיושב קו'
התורת גיטין הנ"ל ועיין א"מ סי' מ"ה ס"ק א' שהביא ממהרי"ק שורש פ"א דאין
הודאת קמן כלום ולא מהני בי' הודאת בע"ד כמאה עדים ודו"ק.

הרב צבי האגער שליט"א
 ר"מ בישיבה גדולה דנארא פארק

בל יראה ובל ימצא במלוגמא

בסי' תמ"ב סעיף ב' פסק המחבר מלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער, והפר"ח בסי' תס"ו אוסר להניח מלוגמא של קמח ומים לרפואת חולה שאין בו סכנה משום שעובר בכל יראה, ומה שכתב הרמב"ם בפ"ה מהל' יסוה"ת ה"ח אבל שלא כדרך הנאתן כגון שעושין לרטייה או מלוגמא מחמץ מותר לחולה, מפרש הפר"ח דמותר מצד הנאת חמץ אבל עובר בב"י וב"י. ובאמת דוחק גדול לפרש כן שהרמב"ם משמיענו היתר האסור מצד אחר, וקל יותר לאוקמי בשל עכו"ם כמ"ש הכ"מ וכ"פ המג"א בריש תס"ו. ומה שהביא הפר"ח ראייה לאיסור מירושלמי שבת הדא גומרתא סכנה ונותנין עליה חמץ בפסח כבר יישבו המג"א דמיירי ע"י ישראל בעצמו שבמקום סכנה אינו עובר בב"י וב"י.

וכ' הפר"ח ותדע שהרי בכאן בהל' יסוה"ת הזכיר מלוגמא ובפרק הנוכח כתב שמלוגמא שנסרחה אין צריך לבער וא"כ הכ"נ אף אם נסרחה אח"כ חייב לבער. וכוונתו דמלוגמא כשלעצמה כשלא נסרחה חייב לבער א"כ כשהזכיר הרמב"ם בהל' יסוה"ת מלוגמא מותרת בע"כ צ"ל מצד איסוה"נ אבל מ"מ עובר משום ב"י וב"י. ולפירוש הכ"מ פשוט שאי"צ"ל כן וגם מלוגמא סתם אי"צ לבער. וק"ק שכאן בפ"ד מהל' חו"מ כתב הרמב"ם הקילור והרטייה והאספלגית שנתן לתוכן חמץ מותר לקיימן בפסח שהרי נפסדה צורת החמץ, וא"כ אפי' בריא מותר לקיימו וליהנות ממנו ולמה מנה בה' יסוה"ת גם הקילור.

ומה שהק' הפר"ח על תי' הכ"מ בשם הרשב"א שאעפ"י שאין דעת ישראל לזכות בו הוי כדן דורון שמביא גוי לישראל בפסח שצריך שלא יהא ניכר מתוך מעשיו של הישראל דחפץ בדורון, יעויין כל' הכ"מ מאורחות חיים [ולע"ע לא מצאתי באורחות חיים ולא ברשב"א שהביא ד"ז בשמו] שדקדק בלשונו וכ' והשאלה לישראל או הניחה ואין אחריות עליו ואם אין מלוגמא לעכו"ם מקנה לו הישראל עי"ש, וע"ע בברכ"י להחיד"א תמ"ב ג' שהביא מזקיני מהר"א אזולאי בהגהותיו כ"י (ועתה זכינו שנדפס בלבוש החדש) מס' צרור החיים ששמע מפי מורו הרשב"א כנ"ל שאין דעתו של ישראל לקנותה ואין אדם קונה על כרחו, [ואולי זה המקור לדברי הרשב"א שהביא הכ"מ בשם אורחות חיים], וא"כ אין לישראל חלק בו ואינו חפץ שיהיה הדבר שלו ואין זה מתנה מהעכו"ם אדרבה הרי הוא מוכרו או נותנו להעכו"ם ואינו

עובר בב"י ומצד הנאה מחמץ הרי מותר לחולה, ובפר"ח שם ביאר זאת בעצמו שלחולה לא החמירו. וע"ע בשו"ת בית שערים או"ח סי' קפ"ג שהמקור חיים שדא ביה נרגא בין שהנכרי נתנו לו להפסידו לגמרי נעשה שלו אף שאין מתכוון לקנותו והבית שערים כתב לת' עפ"י דברי הראשונים דאם אומני' על הכר גם בשעת אכילה הוא של המזמין ולא של המזומן עי"ש. והרב מנחם זאב שטערן שליט"א חבר הכולל בישיבתנו הק' הראני את דברי השפת אמת בפסחים כ"ט. דס"ל דאפשר לאכול בלי לקנותו, ולפי"ז לא יעבור על ב"י וב"י עי"ש.

ועוד י"ל לתרץ קו' הפר"ח שאסור לעשות מלוגמא בפסח אפילו באופן שמסרחת כדי לקיימו ורק לפני פסח מותר לעשות כן, שכאן מסרחת ע"י העכו"ם כשעדיין החמץ של העכו"ם וכן מורה קצת לשון הכ"מ מקנה לו ישראל קמח ועושה העכו"ם ממנו מלוגמא, וחמצו של גוי שנסרח ונתעפש אעפ"י שנסרח אחר זמן איסורו יש להקל לעת הצורך כ"כ החת"ס בחי' לסי' תמ"ב ג' (אלא שבחק יעקב תמ"ב י"ט ובחי' בית מאיר שם עה"ג ס"ל דגם בשל גוי אסור, ואח"ז ראיתי בבית מאיר בסי' תמ"ב ב' שכ' לחלק בין דינו של הח"י בדיו דאיסור הנאה חל ביד גוי קודם שנפסל אבל בל יראה הא לא חל ביד גוי ע"ש, והחילוק דגם חמצו של עכו"ם אסור בהנאה אך אינו עובר עליו בב"י). אלא דלפי"ז יהא מותר רק אם המלוגמא מסרחת, ובלא"ה קשה לפרש כן שהרי כתב רבינו מנוח בשם הראב"ד שאין המלוגמא מסרחת מיד אלא לאחר זמן מחמימות הבשר וכן מוכח מדברי הרמב"ם ולהדיא בטור, וגם החק יעקב בריש תס"ו הביא מהרוקח דגם אחר שהשימה על מכתו אינה מסרחת מיד. ואולי תלוי בשני דרכי הלח"מ פ"ד הי"א מהל' חו"מ אם מלוגמא בעי נפסלה מאכילת כלב כפת שעופשה או דילמא כיון שאינו פת גמור סגי אעפ"י שעדיין ראוייה לכלב עי"ש, ולזה לא בעינן זמן רב.



בענין אמירת הקרבנות, ומזמור לתודה בער"פ

באו"ח סי' א' ס"ו כתב המחבר פרשיות הקרבנות לא יאמר אלא כיום וכ"כ בסו' מ"ז. ובבאה"ט שם ובמג"א סי' מ"ח כ' שיש לומר פ' הקרבנות בעמידה. וכ' ע"ז במור וקציעה שם ולא חוינא לאבא מרי הגאון החסיד זצ"ל דעביד הכי אלא היה תמיד יושב באמירת פ' הקרבן לפני תפלת מנחה. (ולא כמו שמשמע בשע"ת שם שגם בשחרית לא היה עומד - אם כי נכון שלא היה עומד מטעם זה וכמו שכ' בסידור היעב"ץ בשחרית שמעשה הקרבנות ועבודה דשחר נאמר בעמידה ולא משום

דבעינן דווקא דומיא דקרבן ממש שאינה אלא זכר בעלמא ולזה במנחה אין אנו מקפידין ע"ז אדרבה מנהגנו לאמרו ביישיבה אלא מיהא שאני שחרית וכו' ביצירה עלמא דדכורא בעמידה ע"ש וכ"כ שם בהנהגות תפלת מנחה מנהגו של אמ"ה ז"ל וכל זה אומר מיושב ונראה טעמו וכו'). והאר"ך במור וקציעה שרק תפלה כנגד תמיד תקנוס מאיזה טעם שידעו חז"ל ולא אמירת הפסוקים דזה פשוט שא"א להשוות אמירתנו להקרבת הקרבנות בעולם שנה נפש וכדו'. והפסוקים אינם אלא לזכרון דברים בעלמא ע"ד כל העוסק בפ' עולה, ועוד שא"כ ראוי היה להיות בעמידה השונה בסדר קדשים שהוא ודאי העוסק בהן וכפרתו ושכרו מרובה בלי ספק יותר מקורא הפרשה.

אמנם באמת כפשטות נראה בדעת המוש"ע שפסוקי הקרבנות הם נגד הקרבנות מדכתב דלא יאמרם אלא ביום (וכן העיר בדרך פקוד"ך בהקדמה ה' אות ה'). ועי' בב"י או"ח סי' קל"ג שהביא מרבינו הגדול מהר"י אבוהב שאין לומר פ"טום הקטורת אלא מתוך הכתב שמא יחסר אחד מהסמנים ויהא חייב מיתה בקריאה כמו בהקטרה ואולי שזוה הטעם אין אומרים אותו במקצת מקומות אע"פ שאומרים פ' הקרבנות ואני אומר אם הלכה היא נקבל אבל אם לדין יש תשובה וכו' עי"ש בארוכה ובין השאר הק' דהיינו דוקא כשהוא מקטיר ממש אבל כשחיסר בקריאה מהי תיתי לן ע"ש ומביאו במג"א, ומ"מ הביאו הרמ"א בד"מ ובהגהותיו לשו"ע, ואפילו להמחבר מיתה ליכא בקריאה שלא כהוגן ובפרט בשוגג וכמוש"כ המג"א, אבל מ"מ יודה דאמירה דומיא דהקרבה ככל מאי דאפשר.

ועתה ראיתי להדיא בשל"ה במס' תענית מענין העבודה כמוש"כ שהעתיק מדברי אביו בעמק הברכה והביא כי הקריאה כאלה כאלו הקריבום וזוה הטעם עצמו כתבו קצת המפרשים לזהר לומר פסוקי הקטורת מתוך הכתב וכו'. ובמחזיק ברכה להחיד"א הביא מהרב בית דוד שמטעם זה אין אנו אומרים יה"ר כאלו הקרבנו בפ' הקטורת משום שמא חיסר ע"ש. אמנם בשל"ה שם נוסחתו בנוסח רבון כל העולמים אתה צויתנו להקריב קרבן התמיד במועדו ולהקטיר הקטורת בזמנו וכו' ונשלמה פרים שפתינו לכן יהי רצון וכו' כאלו קרב התמיד וכו' ונקטר הקטורת בזמנה ע"ש, ובאמת לדבריו אין חשש כיון שכתב לאמרו בתוך הסידור.

והביאור הוא עפ"י הט"ז או"ח סי' תס"ח סק"ו א"א מזמור לתורה בע"פ והק' בלבוש א"כ משנה דהתורה ואיל נזיר נמי לא לימא ולא קשה דמשנה אינה אלא לזכרון בעלמא משא"כ בזמור לתורה שהיא במקום הקרבת קרבן תודה. ואה"נ העוסק בפ' הקרבנות לכפרה טוב לעמוד אבל הלימד איזהו מקומן אינו עומד וכמוש"כ הט"ז

הזה אינו אלא לזכרון וכ"כ בשל"ה במס' תענית הנ"ל אודות קריאת פ' הקרבנות בשבת וממשניות איזהו מקומן אין ראייה דאמירת אלו משניות לא נתקנו במקום הקרבה רק תחלת תיקונם היה משום הא דאמר רב ספרא לעולם ישלש וכו' ע"ש. ומש"כ הפ"ת מא"ר שאי"צ לאמרו מעומד כ"כ בס"א א' אך תמוה שבאלה זומא כלבוש סי' א' אות ח' כ' ויאמרם בעמידה דיושב פסול לעבודה וכבר העיר החיד"א בכרכ"י סי' א' אות י"ד.

ודברי הלבוש צ"ב דבס"י תר"ד כתב הלבוש דבעיוהכ"פ אין אומרים מזמור לתודה מפני שבזמן המקדש לא היו יכולין להקריב קרבן תודה בעיוהכ"פ ולכך אין לומר ג"כ השיר של לויים בזמן הקרבנות שהוא מזמור לתודה כדי שמהרה יבנה בית המקדש ולא יטעו להקריבו. ולפי"ז לא קשה ממשנת התודה ואיל נזיר שאומרים אותו כיון דאין לזה שייכות לגזירה שמא יבנה המקדש. ואולי ס"ל להלבוש כהעב"ץ דאין אמירתה כלל נגד הקרבת הקרבן וא"כ מאי שנא מזמור לתודה ממשנת התודה ואיל נזיר, ובס"י תס"ח הקשה רק על הא שבס"י נ"א ובס"י תכ"ט כ' הרמ"א שאין אומרים מזמור לתודה שאין תודה קריבה בהם משום חמץ דלפי"ז מאי שנא ובס"י תר"ד נתן טעם למה אין אומרים אותו וצל"ע, וע"ע כלבוש סוף לבוש החור במנהגים אות י"ח א"א מזמור לתודה דאין קרבן יחיד דוחה שבת ויו"ט ובע"פ וחז"ה וכן בעיו"ב א"א אות, בע"פ לא משום תודה נאכל ליום ולילה וכו'.

ומצאתי בטור סי' נ"א שכ' ובאשכנז נוהגין שלא לומר מזמור לתודה בשבת ויו"ט לפי שאין תודה קרבה בהן ואין צריך למונעו דליכא למיחש דילמא אתו להקריבה כשיבנה ביהמ"ק דלא טעו אינשי בהכי, ומשמע שאין אמירתה נגד קרבן תמיד אלא כמ"ש הלבוש שלא יטעו להקריבו. וכן משמע במג"א נ"א ס"ק י"א ממהרש"ל בתשו' סי' ס"ד לענין ת"ב ועת"ב שיש לומר מזמור לתודה דהרי בזמן המקדש היה יו"ט בט' באב והיו מקריבין תודה, ומשמע שמה שאנו אומרים הוא רק זכר למקדש. אך עיי' בשו"ת רש"ל בפנים שכתב לאמרו שאם יבנה ביהמ"ק ויקריבו קרבנות לא יהיה ט' באב כי אם לששון ולשמחה, ומשמע קצת שהוא במקום הקרבן ממש אלא שאין לגזור משום שמא יבנה ביהמ"ק כיון דאם יבנה יהיה לששון ולשמחה (וכן העתיק בשמו במטה משה ובעט"ז בשו"ע) וצ"ע. וכשתעיין בעולת תמיד סי' נ"א תראה שלא היה כתוב במהרש"ל כמו שכתוב לפנינו.

וע"ע מש"כ זק"י בבנין שלמה סי' נ"ו לענין אמירת מזמור לתודה בתענית אסתר שכיון שבזמן בית ראשון הקריבו אז קרבנות צריך לאמרו. ולפי"ז יש להוסיף טעם למה שאנו אומרים מזמור לתודה בט"ב ובעט"ב ע"י מטה משה תש"י וכאה"ט תקנ"ט

ו' (ומש"כ שם בשם א"ז צ"ל א"ר ועיי"ש שגם לא ברור). ובבית שני התענו בט"ב עי' במשנה סופ"ב דתענית ובפיה"מ ובר"ה פ"א מ"ג בפיה"מ.

ובכלל יש להבין מה השייכות של מזמור לתודה לקרבן תודה שמשו"ה נמנעים לאמרו בימים שאין מקריבים תודה, ואח"כ ראיתי שכבר עמד בזה הב"י באו"ח סי' רפ"א שכ' הטור ובאשכנז אין אומרים מזמור לתודה בשבת לפי שאין קרבן תודה קריבה בשבת ואינו טעם של עיקר וכ' הב"י נראה שהוא משום דמזמור זה אין אנו אומרים אותו לשם קרבן תודה אלא לשם הודאה. ושם בפרישה ולפי"ז אפשר לומר דס"ל ג"כ שאומרין אותו בפסח, ובשכנה"ג שם שמטעם זה מנהגם לאמרו כל הימים חוץ משבת ויו"ט. ועי' בדרישה דאפילו למנהג אשכנז שאין אומרים מזמור לתודה מ"מ אומרים משנת איזהו מקומן לפי שלא נזכר בה שאמרינן לשם קרבן משא"כ מזמור לתודה משמע כאילו אנו אומרים מזמור זה לקרבן תודה ע"ש. ולפי דבריו מיושבת קו' הלבוש בס' תס"ח.

והלבוש בס' תר"ד כ' ששיר של הלויים הוא מזמור לתודה, וכ"כ הלבוש בס' ג"א סעיף ז' שהיו אומרים מזמור לתודה על כל קרבני התודות שהיו מקריבין לתת שבת ותודה לאלהים על כל הטובות שנמלטו לפיכך אח"ל כל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה וכו'. וצ"ב דהלא אין אומרים שירה אלא על קרבנות צבור כמ"ש הרמב"ם בפ"ו ה"ח מהל' תו"מ, חוץ מביכורים כמ"ש ברמב"ם סופ"ג וריש פ"ד מהל' ביכורים (ואולי גם ביכורים הם כעין קרבן ציבור דאתי בכנופיא כדאי' ביומא נ"א.). ועוד דשירי הלויים לשויו"ט מופיעים בנמ' ר"ה ד"ל ובמס' סופרים פ"ח ולא הוזכר בשום אחד מהם מזמור לתודה. והא דכ' הלבוש מכל השירות עתידות ליבטל חוץ ממזמור לתודה וכו', עי' בויק"ר סופכ"ז ובמקומות שצויינו שם ולא נזכר מזמור לתודה, ולא מוכח משם שאמרו מזמור לתודה על הקרבת קרבן תודה. ואולי משמע כן בריש פ"ב דשבועות אין מוסיפין על העיר והעזרות וכו' ובשתי תודות ובשיר ובנמ' ט": תנו רבנן שיר של תודה בכנורות וכו' וברש"י היו אומרים שם בכנורות ומהו שיר של תודה מזמור לתודה, ומלשונו משמע קצת שעל כל תודה אומרים כן. ועי' ברעת תורה למהרש"ם שצ"י לתוס' ע"ז דף כ"ד ע"ב (כצ"ל) ד"ה מזמורא דמזמור לתודה נעשה לאמרו על התודה. ובאבודרהם בסדר שחרית של שבת וכתב אבן הירחי אין אומרים מזמור לתודה בשבת ואמרינן בשבועות כי על קרבן תודה היו אומרים אותו ואני אומר שיתכן לאמרו שאין לומר שמא יבאו להקריב תודה כשיבנה ביהמ"ק שאין האנשים טועים בזה. אח"ז ראיתי במטה יהודה בס' רפ"א שהעיר בזה והק' עוד דלא מסתבר שתקנו לומר מזמור לתודה בכל יום מפני התודה שמביאין כשמוסיפין על העזרות ונשאר בצ"ע.

שערי הלכות

קפה

ובדוחק י"ל עפ"מש"כ תוס' בפסחים ס"ד. שהק' על הא דאי' דקראו את ההלל בשעת קרבן פסח הא אין אומרים שירה אלא על היין ואומר ר"י דשלא בשעת הקרבה היו אומרים שירה שלא על היין בכמה דוכתי ע"ש (ועי' במנחת חינוך סוף מצוה שצ"ד), ואולי י"ל דגם על קרבן יחיד אמרו שירה שלא בשעת הקרבה. ואחר כל זאת מצאתי ברמב"ם מהרו' פרנקל בפ"ג ה"ב מהל' כלי המקדש שציינו לשו"ת חת"ם או"ח סי' נ"א ד"ה אמנם, חיי אדם בסוה"ס, מהר"ם שיק או"ח סי' פ"ח, אבני נזר או"ח סי' ל"ט ולעוד כמה ספרים עיין בהם ותמצא נחת. ועיין עוד במנחת פתים או"ח סי' רי"ט.

הרב חיים לאבין שליט"א

מנהל - ישיבה גדולה דבאר אאדק

ביסוד הפטור דבן לוייה מפדיון הבן

(א) בבכורות דף מ"ז ע"א אמר רב אדא בר אהבה לוייה שילדה בנה פטור מה' סלעים דאעיבר ממאן וכו' אלא דאיעבר מישראל למשפחותם לבית אבותם כתיב, אמר רב פפא דאעיבר מעכו"ם, וכו' מר בריה דרב יוסף אמר משמו' דרבא לעולם דאעיבר מישראל ושאני התם דאמר קרא פטר רחם, בפטר רחם תלא רחמנא, ובתום' פסקו כדרבא וראייתם מפרק הזרוע.

והרמב"ן הביא עוד ראייה דפסקינן כרבא מדאקשינן כרבא דמכילתין (ד' ע"א) לוייה לא תפקע ומשני הא לא קשיא כדמר בריה דרב יוסף משמיה דרבא ולא קאמר אי נמי כדרב פפא ש"מ הלכתא כוותיה. והרא"ש בפסקיו סימן ב' כתב ע"ז ואין זה ראייה, דלא מציי למימר התם אי נמי כדרב פפא, דהא פריך לוייה לא תפקע כמו לוי והוצרך לדמר בריה דרב יוסף דכל לוייה מפקעת לתרין קושייתו, ולרב פפא אה"נ דלוייה לא מפקעת אי איעברא מישראל דלמשפחותם לבית אבותם כתיב. ובר"ט אלגזי אות ס"ה ב' תמה על הרא"ש, דוודאי קו' הגמ' הוא לבו"ע, דעיקר הקושיא היתה דכיון דלא נמנו במדבר, לפטור בכורי ישראל אלא זכרים אבל נקבות לא הפקיעו כלום, כמ"ש רש"י שם, א"כ אפי' לר"פ דסב"ל דכל דאביו ישראל בתר אביו שדינן ליה, דלמשפחותם לבית אבותם כתיב, מ"מ כיון דאביו כותי פוטר אותו מפני שאמו לוייה, ושפיר קשה קושיית הגמ' דלא נמנו אלא זכרים, והאיך אמו פטרתו, וע"ש שכתב דתירין הגמ' שייך גם לר"פ, בין לפרש"י ובין לפ"י התום' דהתם.

ונראה לבאר דברי הרא"ש דסבירא ל"י דלרב פפא ל"ק מידי, וכל הקו' לא שייך רק לרבא והיינו דלמר בריה דרב יוסף משמיה דרבא דינא דרב אדא בר אהבה דבן לוייה מיירי דהוא ישראל גמור, רק (שרבא מחדש), דלדין פדיון הבן נתחדש דהכל יהא תלוי בפטר רחם, אשר לפ"ז שפיר מה דמקשינן בדף ד' לוייה לא תפקע, וכדפרש"י שם דהא לא נמנו במדבר והיינו דהא כיון דבן זה ישראל גמור הוא דהוי מדין דלמשפחותם לבית אבותם, הרי מכח עצמו וודאי שאינו נפקע, אלא שרב אדא בר אהבה דן אותו מכח אמו שהיא לוייה, ע"ז קשה דבמדבר לא הפקיעו נקבות כלום, ע"ז הוא דמתרין הגמ' כדמר בריה דרב יוסף משמיה דרבא דחידש דבפטר רחם תלא רחמנא והיינו דגוה"כ דלענין דין פדיון יש לו שם לוי כמקצת ואה"נ עדיין

לא מתורץ קושית הגמ' לפי רש"י דהא סוכ"ם כיון דלא הוי לוי גמור והוא לא הפקיע במדבר האיך מפקיע את עצמו, אלא שהגמ' סמך על התירוצ' דהקשו כל הלויים זה לזה.

ולשיטת התוס' לא צריך להתירוצ' דהקשו, ובפטר רחם תלה רחמנא מתורץ הכל, ולתוס' נתחדש בפטר"ח תלה רחמנא דלענין דין פדיון נשווייהו לגמרי כבן לוי, ואולי דהוא הדין לענין הפקעת בכורי ישראל במדבר דתלי הא בהא, דלענין זה נתחדש דיש לו שם לוי, בין כך ובין כך, בין לרש"י בין לתוס' עכ"פ למר בריה דרב יוסף משמיו דרבא אין לו שם לוי כלל, רק לענין פדיון יש לו שם לוי מחודשת, אבל כל זה חידוש גדול ושפיר מה דאקשינן ליה דהיה סבר דדינא דבן לוייה הוא שאמו פוטט אותו וכדפרש"י.

כ"ז הוא לרבא, אבל לרב פפא שפיר מש"כ הרא"ש ז"ל דלא קשה מידי, דכשנתעברה מישראל אה"נ דלוייה לא מפקעת, וכשנתעברה מכותי ג"כ לא קשה מידי, דהתם טעמא מאי פטר לרב פפא, הלא לא סב"ל מהחידוש דכפטר"ח תלה רחמנא, ובכ"ז צ"ל דכיון דנתעברה מכותי הרי הוא לוי גמור בלי שום דינים מחודשים דפטר רחם, אלא שכך הוא האמת, או משום דהיכא דליתא למשפחות אב איתא למשפחת אם, או משום דאין כאן קהל ישראל שיפקיע דין לוייה שלו, הכל כמו שמבואר בחידושי רבינו חיים הלוי פט"ו מהל' איסו"ב הל' ט', עכ"פ הוא לוי גמור, ואין זה לענין פדיון בלבד כדאמרינן לרבא, אלא שכן הוא גם לשאר דינים ה"ה לוי גמור היכא דאין לו אב מישראל, ולכן כתב הרא"ש דלא שייך להקשות לר"פ דנקבות לא הפקיעו, דהלא הוא מפקיע את עצמו דלוי גמור הוא, כשאביו כותי, וכשאביו ישראל דאין הוא מפקיע את עצמו דה"ה ישראל גמור, אה"נ שאין אמו מפקעתו, עכ"פ לא שייך קושית הגמ' דהוא אינו נפטר מכת אמו, אלא מכוחו שהוא לוי.

(ב) והנה בתשו' הרשב"א שס"ו, כתב על שאלת הרא"ש, דלוייה שילדה בנה פטור מה' סלעים, דכפטר רחם תלה רחמנא, ונסתפק הרא"ש אם היא פטורה נמי מפדיון פטר חמור, מי אמרינן דנהי דבנה פטור דכפטר"ח תלה רחמנא, מ"מ היא חייבת בפדיון פטר חמור כיון דלוייה לא הפקיעה במדבר, או דילמא הואיל ופטורה מפדיון הבן פטורה נמי מפטר חמור מהקישא דפדה תפדה, ואת"ל פטורה מהו שתפטור את של בעלה ישראל, מי אמרינן הואיל ובנו פטור אף פטר חמורו פטור, או דילמא כיון דבנו אינו פטור מכת דידיה אף פטר חמורו אינו פטור.

והשיב הרשב"א על ספק הא' בנוגע פטר חמור דידה דפטורה, דהואיל דפסקינן כמר בריה דרב יוסף משמיה דרבא דאפילו בנהעברה מישראל, א"כ פטורה מכח ההיקש דפדה תפדה. ולגבי ספק הב' בפטר חמור דבעלה פסק הרשב"א ברור שאינה פוטרת דהא אף בנו מאשה אחרת אינה פטור וכסברת הרא"ש בהשאלה דהפטור אינו מכח ידיה.

ויש לדקדק בדברי הרשב"א, דלמה הוצרך לזה דפסקינן כמר בריה דרב יוסף משמיה דרבא ולכן פטורה מלפדות פטר חמור שלה מכח ההיקש דפדה תפדה, הלא גם לרב פפא לכאורה יהיה הדין כן בנתעברה מכוחי שכיון שפטורה לפדות בנה, פטורה ג"כ מפטר חמור מחמת ההיקש, הרי נראה בעליל שסבירא ל' להרשב"א דגם זה תלוי במחלוקת רבא ור"פ, ולפי מה שביארנו לעיל בדעת הרא"ש, דמה גופא פליגי, דלרבא הפטור מכח אמו, ולרב פפא כל שנתעברה מכוחי הפטור הוא מחמת עצמו דהוא לוי גמור, עולה שפיר תליית הרשב"א, והיינו דכמו שחילק הרשב"א לרבא דדווקא היא פטורה מפדיון פטר חמור, אבל בעלה אע"פ שאין צריך לפדות בן זה, כיון שאין הפטור מכח ידיה, אינו פטור מפטר חמור, כמו"כ גופא יש לחלק בין רבא לר"פ, בנוגע הלוייה עצמה, דלרבא שהפטור הוא מכח ידיה דבפטר"ח תלה רחמנא שפיר אמרינן דפטורה מפטר חמור מחמת ההיקש. משא"כ לר"פ דמה שהוא פטור הרי הוא משום דהוא לוי בעצם, והכל כמו שביארנו לעיל, ואין הפטור מכח ידיה, א"כ הרי היא כמו בעלה ואין שום מעליותא בדידה כיון שאין היא יסוד הפטור, ולזה הוא דהוצרך הרשב"א דפסקינן כרבא.

ולפ"ז נמי ניחא מה דהרשב"א באמצע התשו' ציין להרש"י דפ"ק בדרף ד' ולכאורה אין לזה שחר דמה ראה ברש"י דשם, ולמה שביארנו ניחא דהרשב"א מראה מקום בסוגיא דשם וכפ' רש"י דלרבא הרי "היא" יסוד הפטור, ולא נטעה לומר דמה שאמר רבא בפטר"ח תלה רחמנא אינו אלא סימנא בעלמא דכל שנולד מלוייה הרי בעצמו דין לוי, ולזה מראה הרשב"א דאינו כן, רק שיסוד הפטור מכח ידיה, אשר לזה הוא דאקשינן שם לוייה לא תפטור ובדפרש"י כיון דנקבות לא הפקיעו במדבר, הרי להדיא מבואר מסוגי' דשם וכפרש"י דלרבא יסוד הפטור מכח ידיה, ודו"ק.

(ג) והנה הרמב"ם פ"א מהל' בכורים הל' י' ישראל הבא מן הכהנת ומן הלוייה פטור שאין הדבר תלוי כאב אלא כאם שנאמר פטר רחם בישראל, ובהל' י"א לוייה המעוברת מעכו"ם בנה פטור, וכהנת המעוברת מעכו"ם בנה חייב שהרי נפסלה אמו מן הכהונה בבעילת העכו"ם.

שערי הלכות

קפט

וכתב הרדב"ז דמקור הרמב"ם הוא סוגיא דשמעתין מחלוקת ר"פ ורבא, והרמב"ם פסק כתרווייהו אוקימתא. וצ"כ איך ראה הרדב"ז בהרמב"ם שפסק כתרווייהו אוקימתא, דמש"כ בהל' י"א הוא רק להורות לנו הדין דכהנת שנתעברה מכותי דבנה תייב משום דנפסלה אמו, משא"כ לויא דאינה נפסלה, וצ"ל דדייק הרדב"ז, ממה שמביא לויא המעוברת מכותי בנה פטור, והו"ל להרמב"ם לסמוך אמש"כ בהל' י' ישראל הבא מן הלויא פטור, וכיון דכתב כן בסתמא ולא חילק, ונתן טעם שהדבר תלוי באם שנאמר פטור"ת, א"כ ה"נ כשבא מן העכו"ם, ובהל' י"א הו"ל להביא רק דינא דכהנת המעוברת מעכו"ם דחייב משום דנפסלה, וזוהו דייק הרדב"ז דהרמב"ם כתב ב' דינים, א' בנתעברה מישראל דאז הוא דצרכינן לטעמא דכפטר רחם תלה רחמנא, ובהל' י"א כתב דין ב' דבנתעברה מעכו"ם בנה פטור, וזה כבר דין דלוי גמור, כמו שביארנו דה"ה לוי גמור. אלא שזה גופא צ"ע למ"ל להרמב"ם לכתוב ב' האוקימתות להלכה והלא בכל לויא שנתעברה מעכו"ם איכא נמי טעמא דכפטר רחם תלה רחמנא וטעם זה מספיק להל' י' וי"א ולמה ליה להרמב"ם לחלקם לשני דינים ומאי נפק"מ בזה.

והנראה בעזרה"ת דס"ל להרמב"ם, כשיטת הרא"ש שביארנו וכמו שנתבאר שזוהו ג"כ שיטת הרשב"א בתשו', דלרבא דתלה הטעם בפטור"ת הרי הפוטור מכח דידה דאתיא, ולר"פ בשנתעברה מכותי הפטור הוא מכח עצמו דהוא לוי, וכמו"כ סב"ל להרמב"ם כמו שכתב הרשב"א בתשו' הנ"ל, לחלק בדין פדיון פטור חמור דהכל תלוי מאיזה כח נפטר הבן, דההיקש דפדה תפדה, דמינה ילפינן לפטור מפדיון פטור חמור כשפטור בפדיון הבן, הוא רק על מי שהפטור בא מכוחו, ולזה מחלק הרשב"א דלרבא דהיא היא הפוטור, תפטור נמי מפטר חמור, משא"כ בעלה, והוכרחנו לעיל דלר"פ גם היא אינה פטור מפטר חמור, כיון שאין הפטור מחמת דידה, רק מחמת שהבן לוי גמור. אשר עפ"ז נראה דיהיה גם נפק"מ להיפך, דר"פ פוטור, ורבא מחייב, וזה הוא לגבי פטור חמור של הבן גופא, דלפי ר"פ דיסוד הפטור מחמתו מה דהוא עצמו לוי א"כ פטור נמי מפטר חמור דידיה, מחמת ההיקש דפדה תפדה, משא"כ לרבא דיסוד הפטור היא האם ומכחה אה"נ שפטר חמור דידה תפטר וכדכתב הרשב"א, אבל פטור חמור של הבן גופא נראה וודאי דחייב דהלא הוא גופו אינו לוי, והפטור הוא מכח דידה, ול"ש ההיקש דפדה תפדה, ודו"ק.

ולזה חילקם הרמב"ם לב' דינים, דבהל' י' איירי מכחה מה שהיא פוטרת, ובהל' י"א איירי מכוחו דבנתעברה מכותי איכא גם דין זה דהוא עצמו לוי, אשר בזה גופא נפק"מ לדינא, דכיון דהוא עצמו לוי, הרי שפיד פוטור מפטר חמור שלו, דבכל דין זה לא היה כן, וה"נ דהאם פטור מפדיון פטור חמור מכח דידה, אשר לכן ניחא מה

שהוצרך הרמב"ם לכ' ההלכות, שנפק"מ לדינא.

עוד נראה נפק"מ לדינא, דמה יהיה בכנו של הבן לוי, לפי רבא דפטור"ח תלה רחמנא ואין הוא לוי, א"כ פטר"ח אינו סברה לבן בנה, משא"כ לר"פ דהוא לוי גמור, הרי בנו שפיר הוי בן לוי, ודו"ק.

אחרי כתבי זאת, מצאתי את שאהבה נפשי, שהמקנה בקרושין דף כ"ט ע"א הקשה על הא דאמרינן שם וכל שאינו מצווה לפדות עצמו אינו מחוייב לפדות אחרים, ומקשה מכן לוייה דאינו מחוייב לפדות עצמו, ואילו כשנולד לו בן מישראלית חייב לפדותו כמשמעות הש"ס וכל הפוסקים שלא הזכירו אלא שהוא פטור, ואמאי נימא כל שאינו מצווה לפדות עצמו אינו מחוייב לפדות אחרים, ותירץ המקנה וז"ל דדוקא נקיבה שהיא פטורה מצד עצמה שפיר אמרינן כל שאינה מצווה לפדות את עצמו וכו' אבל בבן לוי שאין הפטור מצד עצמו אלא שאמו פטרתו אינו בכלל זה עכ"ל.

הרי להדיא כדביארנו, דכמו כשמחלק הרשב"א בהפטור דפדה תפדה, בנוגע פטור חמור, מחלק הוא בהפטור דכל שאינו מצווה לפדות עצמו, דהכל תלוי מכח מי הפטור. אלא שלמה דביארנו כ"ז הוא רק לרבא משא"כ לר"פ דה"ה לוי גמור ובן בנו נמי פטור, ומה דלא הזכירו הפוסקים דין זה כמו שדייק המקנה הוא משום דפסקו כרבא, ומה דלא הזכירו הרמב"ם אע"ג דלפי מה שביאר הרדב"ז פסק גם כר"פ, לא קשה מידי דכיון דאשמעינן הרמב"ם כהל' י"א דנתעברה מעכו"ם הרי הוא לוי גמור שחילקם הרמב"ם לתרי הלכות א"כ פשוט דהרי הוא כמו כל לוי שפוטר בנו אחריו ולא הוצרך לבאר כאן כל דיני לוי וכמו שלא מזכיר כאן שפטור מפטור חמור ידיה.

ד) והמתבאר בכל זה דלשיטת הרא"ש והרשב"א והרמב"ם בבן לוייה שנתעברה מעכו"ם הרי הוא לוי גמור. גם לשאר דיני לוייה ואין זה דין מיוחד בפדיון הבן, ומה דהקשה הגמ' דלמשפחותם לבית אבותם כתיב צ"ל דכל זה אינו אלא כשיש לו אב אז הוא דאמרינן דמשפחת אם אינה קרואה משפחה, משא"כ בנתעברה מעכו"ם דליחא למשפחת אב, או שפיר אולינן בתר משפחת האם, וקרואה משפחה, אלא שהלום ראיתי שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ה"ה המהר"ם שיי"ק בתשו' ליו"ד סי' רצ"ט, וכן הוא בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם בפמ"ו מהל' איסורי ביאה הל' ט', דמוכיחים בראיות ברורות שאי אפשר לומר האי סברה דבליכא משפחת אב אזי איתא למשפחת אם.

שערי הלכות

קצא

ויוצא המהר"ם שיק להביא ראייה מהתו"כ בפ' אמור והובא ברש"י שם, ויצא כמתניתא תנא מבית דינו של משה יצא מחויב שרצה ליטע אהלו בתוך מחנה דן א"ל באותות לבית אבותם כתיב, והרי הכא דאמו ישראלית דאמו היתה שלמית בת דברי למטה דן, ואביו גוי כדכתיב והוא בן איש מצרי, ואעפ"כ לא שדינן ליה בתר דאימיה, הרי להדיא דגם כשליטא למשפחת האב, ג"כ אמרינן דמשפחת אם אינה קרויה משפחה.

עוד ראייה הביא המהר"ם שיק מגמ' ב"ב ק"י ע"ב, דיליף התם דאחין מן האב לא נוחלין ולא מנחילין מאחזה אחזה, ופריך למה לי תיפוק לי' ממשפחתו וירש אותה כתיב משפחת אב קרויה משפחה משפחת אם אינה קרויה משפחה, והשתא אי נימא דכליכא משפחת אב אוי איתא למשפחת אם, מאי מקשה למ"ל, הא שפיר בעינן הגו"ש דאחזה אחזה בדליכא למשפחת אב דאו איתא למשפחת אם, וה"נ גבי ירושה נימא הכי ולזה הוא דצריכין הגו"ש. אלא ודאי דלעולם אמרינן הך כללא דליתא למשפחת אם.

ובחידושי רבינו חיים הלוי שם הביא עוד ראייה לזה מכ"ב קו"ד ע"ב דאיתא שם דר' יהודה בר שמעון סובר דבר תורה אשה יורשת את בנה דכתיב מטות ואיתקש מטה האם למטה האב מה מטה האב יורש את בנו אף מטה האם אשה יורשת את בנה, ואיתביה ר' יוחנן וכו' ומסיק דאם לא ירשה, וע"ש בתוס' שפירשו דקאי בגיורת דליכא משפחת אב עיי"ש, אלמא דאף דליתא למשפחת אב מ"מ משפחת אם ג"כ ליתא.

אלא שלפ"ז הדרא קושיא לדוכתא, כמה שכתב הרא"ש לדחות ראיות הרמב"ן מדר' ד' דל"ש להקשות אליבא דר"פ, ולמה לא הא גם לר"פ לא הוי לוי גמור כל שאין "אביו" לוי, וכתב ע"ז המהר"ם שיק לחדש דמה דבעינן למילף לפטור לויים מק"ו זה דווקא אם יש צד אחד או מהאב או מהאם שאינו כהן ולוי, ע"ז צריכין למילף דמפקיע הצד האחר ופטר אותו, אבל אם אין כוולד שום צד אחר המחוייב כגון בנתעברה מגוי שצד חלק מהאב גוי פטור לגמרי וצד אם הוא מלוי' וצד לויים לא נתחייבו בפדיון הבן או א"צ לק"ו כלל. ולכן ל"ק לר"פ לוייה לא תפקע שאה"ג שאינה מפקיע, אלא שפטור ממנ"פ דמאזה צד יתחייב, ע"כ דבריו.

ולפי דבריו נמי מיושב מש"כ הרשב"א בתשו' הנ"ל הואיל ופסקינן כרבא, דדוקא לפי רבא שהיא פוטרת את בנה דכפטר רחם תלה רחמנא שייך להקיש פדה תפדה, משא"כ לר"פ דיסד הפטור הוא ממנ"פ דאין כאן צד לחייב, א"כ אין היא הפוטרת

ולא שייך לפוטרה מפטר חמור מחמת ההיקש, אלא שלפ"ז עדיין יוקשה מש"כ הרדכ"ו בדעת הרמב"ם דפסק כתרומתו והוא אוקימתא דמאי נפק"מ כזה ולמה חלקם הרמב"ם לשתי דינים, והשתא לא שייך לתרץ כנ"ל דנפק"מ לר"פ דהרי הוא לוי גמור, דהלא הוכיח המהר"ם שיק דאי אפשר לומר הכי, וצ"ע.

אכן כחידושי רבנו חיים הלוי שם ביאר לנו דרך חדשה בזה, ומכאן דבחלות שם לוייה תרי דיני בה, דמלבד דין משפחת לוייה, שהוא יסוד כל דיני לוייה, להכשרו לעבודת הלויים ולכל דין מתנות לוייה, איכא עוד חלות דין לוייה שאינו במשפחה, ובוה דינא חלוק, בדכין משפחת לוייה הכל הולך אחר האב, מקרא דלמשפחותם לבית אבותם, משא"כ דין לוייה שאינו תלוי במשפחה, כזה מהני גם צד אמו לאשוויי לוי, והא דלוי מיפטר מחמש סלעים של פדיון דמכואר דבכרי שכא על הלוייה ג"כ מיפטר כזה משום דלוי פסול מיקרי, הוא משום דהפטור של לויים בפדיון אינו תלוי כלל בדיון לוייה של משפחת לוייה, כי אם דכל צד חלות לוייה שלו מועיל לפוטרו מפדיון, ועל כן מהניא לזה גם חלות הבא מצד אמו כיון דאין זה נוגע לדיון משפחה כלל, והא דאמרינן אי דאיעבר מישראל למשפחתם לבית אבותם אמר רחמנא, היינו היכא דאביו ישראל כיון דמהניא משפחת האב למיחל שם משפחת ישראל, א"כ ממילא פקע מיניה דין לוייה לגמרי וחייב בפדיון כיון שאינו לוי כלל, משא"כ בכרי הבא על בת ישראל דלית ביה שום חלות של שם משפחה בעולם ואז שפיר דינו חלוק, דאע"ג דלית ביה דין משפחת לוייה, אבל מ"מ שם לוי שאינו תלוי במשפחה לא פקע מיניה, ע"כ, ועי"ש כל הענין באריכות.

ולפי זה הכל על מקומו יבא בשלום, הרא"ש דסבירא לוי דלר"פ ל"ק מידי, והרשב"א שדייק שייך הגז"ש אצל האם לפוטרה מפטר חמור דווקא לרבא, והרמב"ם שחילקם לב' הלכות, דנפק"מ לדינא, דמפטר רחם תלה רחמנא סו"ס אין בו דין לוי, משא"כ לר"פ דיש לו שם לוי מחמת הדין לוייה.

הרב משה הלוי לוינגר שליט"א
ישיבה גדולה דבארא פארק
כולל גבורי ישראל

בענין גלגל עכו"ם עיסה של ישראל וברין יד פועל כיד בעה"ב

כתב הרמב"ן בפ"ד דבכורות לענין מה דקיי"ל במנחות דף ס"ז דגלגל עכו"ם העיסה פטור הישראל מחלה [ועי' בפ"ג דחלה מ' ה'ו'] בזה"ל: וקאמרי רבנן דהני מילי בשל עצמן כגון שגלגל עיסתו ומכרה לישראל או שנתגיד (כמכואר שם) אבל גלגול גוי בשל ישראל חייב והכי נמי אתמר משמי' דרבינו הגדול ז"ל כדכתבתיו עכ"ל. והקשה ודייק הרי"ט אלגאזי [באות ג'] עד טובא: יש להקשות דלמה כתב רבינו דין זה מפי השמועה דקאמר רבנן הכי "וה"ג אתמר משמי' רבינו" הרי"ף וכאילו אין הדבר מפורש בש"ס כלל הא הדבר מפורש בתוספתא פ"ק דחלה (ה"ד) הובאה ברייתא זאת בירושלמי פ"ג דחלה ה"ד גבי מתני' דגר שנתגיד וז"ל תני רבי יהודה "מלאי של ישראל ופועלין גויים עושים לתוכו חייב בחלה" מלאי של גוי ופועלין ישראל עושים לתוכו פטור מן החלה ואמרי' עלה בירושלמי א"ר יוסי אף אנן נמי תנינן (חלה פ"ג מ"ה) גוי שנתן לישראל לעשות לו עיסה פטורה מן החלה עכ"ד. עיי"ש.

ותירץ עפ"ד המחנ"א בהל' שלוחין סי' י"א שדן בענין אם ישראל העושה מעקה ע"י פועל גוי אם יכול לברך דלכאורה הא אין שליחות לעכו"ם, וכ' שם ביסוד דחלוק דין שליחות בעלמא מדין שליח דפועל, דהנה בגמ' פרק שנים אוחזין דף י' ס"ל לר"ג דהמגביה מציאה לחבירו לא קנה חבירו. ואותבי' לי' ממתני' דהשוכר את הפועל לעשות עמו מלאכה היום מציאותו לבעה"ב אלמא דהמגביה מציאה לחבירו קנה חבירו, ומשני שאני פועל דכירו של בעה"ב דמי ע"כ. ואיכא למידק בה דמ"ש פועל משליח בעלמא אי משום דיד פועל כיד בעה"ב שליח נמי קיי"ל שלוחו של אדם כמותו וכבעה"ב דמי, ואפ"ה ס"ל דלא קנה חבירו, אבל פ"י דמלתא הכי הוא דשליח שאני משום דאין אדם יכול לעשות שליח במקום שחב לאחרים משא"כ בפועל דכיון דפועל גופו קניו' לבעה"ב לגמרי חשיב ידו כיד בעה"ב ממש, ונמצא שאין דין הפועל ושליח שוים דשליח שרוצה זוכה לזכיה לחבירו וכו' אבל פועל שנשכר לכל מלאכת בעה"ב ואפילו למציאה אפי' אי בשעה שהגביה המציאה לא הי' בדעתו להגביה אלא לעצמו הרי הוא של בעה"ב כ"כ דלא הדר בי' בהדיא וכו' עכ"ד המחנ"א, וע"ע במהריט"א שם שהביא עוד כמה ראיות לסברת המחנ"א.

[עוד הביא ראיה מהא גרסי' במנחות דף צ"ג ע"ב לגבי סמיכה דקרבת ע"י שליח, ת"ד ידו ולא יד עבדו, ידו ולא יד שלוחו, ידו ולא יד אשתו ופר"ך כל הני למה לי, ומשני צריכא כי כתב רחמנא חד הו"א למעוטי עבד דלאו בר מצוה, אבל שליח דבר מצוה הוא שלוחו של אדם כמותו אימא ונסמוך, ואי אשמעינן הני תרתי דלאו כגופי' דמיין אבל אשתו כגופו דמיין אימא לסמוך קמ"ל וכו' ע"כ. היינו דכולם לא מהני שליח לסמוך על קרבנו, והנה קשה למה לי קרא למעט אשתו ועבדו דאינם נעשים לשליח חפ"ל מסברא דהא אמרינן כל מלחא דלא שייכא ביה לא מתעביד שליח, והא אשה ועבד דליתנהו בתורת סמיכה בקרבן דידהו וכמ"ש בקידושין (ל"ו.) מדכתיב בני ישראל סומכין ולא בנות ישראל סומכין, וכ"ה בעבדים דדין נשים להם וכו', וא"כ עכ"ח צריך לומר כנ"ל דשנוי הוא דין ידו כידו מתורת שליחות דעלמא דלא מהני במילתא דאיהו לא שייך ביה, משא"כ מדין ידה כיד בעה"ב דקי"ל כידו ממש ולא מטעם שליחות דעלמא בזה שפיר צריכא קרא המיוחד דלא מהני וכהש"ס הנ"ל עכ"ד ראייתו, והנה ראיתי מקשים על רא"י זאת דהנה אפשר לומר דהא דאתמעטו נשים מסמיכה הוא דוקא בקרבן דידהו היינו דהו"ל דין בחפצה קרבנה של אשה והוא דהוי נפקעת מתורת סמיכה משא"כ האשה כשלעצמה בקרבן בעלה שפיר יוכל לסמוך עליו שלא נפקעת מדין סמיכה רק "מהקרבת" שלה אבל לעולם האשה בעצם, לא נפקעת לגמרי מתורת סמיכה, וע"ז הוא דצריך קרא, וא"כ אין כאן רא"י כלל לסברת המחנ"א.

והנראה להביא רא"י שלא כדברי הנ"ל, מדברי פירושו שהראב"ד בתו"כ, דהנה כתב טעם בהא דבני ישראל סומכין ולא בנות ישראל ז"ל: מפני שהוא עבודה בקדשים דסמיכה בכל כחו בעינן וכו', א"נ שכל מצוה שהנשים פטורות אם יעשו אותה אפשר ל"בא לידי זלזול כו' כגון מיכל בת שאול וכו' ומיחה בה חכמים וכו' ובסמיכה אפי' להקפף ידיהם ע"ג הכהמה אין מניחין אותם שמא יבאו לידי מעילה עכ"ל הראב"ד, הרי מוכח מדבריו דהא דאשה אינן סומכות אינו דין החל "בקרבת" שלה רק דין בסמיכה שלה שהוא כעבודה ומשו"ה נפקעת דאינן בר עבודה וליכא בר סמכא, (ולא מבעי' למעם השני' שכתב שמחמת גזירה שיבוא לידי מעילה פשוט וברור שהוא דלא כדבריו כמובן, מיהו מטעם זה משמע שהוא רק מדדכנן דאינן סומכות, ומדאורייתא אפשר לסמוך, וא"כ אינו רא"י דכל"ו, הגמ' הנ"ל איירי מדיני דאורייתא ודו"ק). וגדולה מזו כתב בס' צפנת פענח בקו' השלמה לחלק רביעי דף ט' לבאר הענין מה שהק' תוס' בכ"מ בהא דערל וטמא אמאי לא מעכבי סמיכה דידיה מחמת שאינה ראוי לכילה, וכ' דענין זה ל"ש רק בדבר שנעשה בעצם הפעולה וכו' משא"כ סמיכה בקרבן ל"ה דין בקדושת הקרבן הצריך לזה, ורק דהתורה אמרה כשמקריבין קרבן יש מצות סמיכה לבעלים ע"כ וכש"כ דל"ה גם דין

בהקרבן דהבעלים כנ"ל].

ועפ"ז כתב לפרש דברי הרמב"ן דהנה בהתוספתא כ' בלשון מלאי של ישראל "ופועלין" גויים וכו', וא"כ משם גופא אין להביא ראי' לגבי גויים בעלמא, דשאני פועל דידו כיד בעה"ב כנ"ל ומשו"ה חייב ועל כן הביא ראי' מדברי הר"ף שלא כתב פועלים, עיי"ש. מיהו לבסוף כתב לפקפק בדבריו וסברת המחנ"א דבאמת עיקרו דדין זה במחלוקת הוא שנוי, ורבים ורוב הפוסקים לא ס"ל הכי, ע"ש שהביא מכמה וכמה ראשונים, והאריך בראיות וכו' ודלא כסברת המחנ"א עיי"ש.

[וכ"כ גם בתשו' חת"ס אור"ח סי' קע"ו שר"ל כן והק' מדעת עצמו, וכתב דהא דאמר' יד פועל ועבד כיד רבו זה רק לענין מילי דממון ועבדות ומלאכות וכו' אבל לא לענין שליח מצוה וכדומה וכ"כ משם הראב"ד הובא בשמ"ק בב"מ דף צ"ו ע"א ו"ל אע"ג דאיכא למימר הואיל וליתא בכל המצות כישראל לא ליהוי כמותו, ולענין נדרים לא הוי כמותו אפ"ה "לענין ממונא יד עבד כיד רבו דמיא" עכ"ל עיי"ש, וכ"כ גם בתשו' תורת חסד סי' מ"ה להוכיח כן מהראב"ד, ומתוס' עיי"ש שהאריך באות ב'ו', דרק לענין ממונא אמר' כן ולא לענין איסורא, ועי' בשעה"מ פ"א מהל' תרומות הי"א ובחכמ"ש ריש סי' קפ"ב, ובנתה"מ סי' קפ"ח סק"א, ובתשו' ברית יעקב חאה"ע סי' ס"ט, ע"ב, ע"ד. מיהו ראיתי בס' המקנה בקו"א לשו"ע סי' ל"ה סעיף ה' שכתב כסברת המחנ"א גם לגבי אישות עיי"ש שכתב לתרץ אהא דשלח אברהם אליעזר לקדש את רבקה (ועי' במס' כלה הובא בתוס' כתובות דף ז' ע"ב

* עיי"ש שהאריך בענין אם יכול לשלוח גט עיי' בי דואר, ומה שהביא ראי' דלא כהמחנ"א מהא דמבואר בש"ס דאיסור אמירה לנכרי כשבת משום שבות, עי' כשבת דף י"ט וכן במוע"ק ד' י"ב לגבי דמקבלי קיבולת חוץ לתחום, דמבואר שם דאף בשכר הוי רק שבות ולפי"ד המחנ"א הול"ל אסור מדאורייתא כיון דהוי בשכר והוי כידו דבעה"ב ממש, ועי"כ ראי' דלא אמרינן כן ע"כ. ועיי"ש בס' ע"ב, וי"ל בפשוט עפ"ד הבית מאיר סי' ה' באה"ע סעיף ד', דהנה הקשה בתשו' פני ח"ד ססי' ג', לדעת הרמב"ם דיש שליחות לנכרי לחומרא אמאי אמירה לנכרי שבות תפ"ל משום שליחות, ותי' הנ"ל דבמלאכת שבת לא שייך שיהי' שלוחו כמותו דעיקר יסוד שביחה דשבת הוא שיהא גופו נח ולא עצם המלאכה הנעשה, ואף דיש שליחות לנכרי להחמיר עכ"ז בכל אופן גופו נח וכזה לא אסרה התורה עיי"ש, וכ"כ גם הישועות יעקב, ובתשו' חת"ס חאו"ח סי' פ"ד, ולפי"ד ממילא מיושב ולא קשה כלל דגם הכא שייך תירוצם ויטורם דאף דהרי כגופו ממש מיהו איך שיהי' גופו נח, ולמלאכת שבת צריכא שיהא עצם גופו וקרקפתא דגברא עובד. (מיהו עי' בשו"ע הרב ר"ס רמ"ג שכי' ז"ל: אסרו חכמים לומר לנכרי לעשות לנו מלאכה בשבת בין בחנם בין בשכר וכו' שכשהנכרי עושה בשבת הוא עושה בשליחות הישראל, ואע"פ שאין אומרים שלוחו של אדם כמותו מה"ת אלא בישראל וכו' מ"מ מד"ס יש שליחות לנכרי לחומרא" עכ"ל הרב עיי"ש, מבואר בדבריו דזה גופי' איסורא דאמירה לנכרי, ולפי"ד צ"ע.)

דיליף ברכת אירוסין ע"י שליח מאליעזר שקדש את רבקה) דאין לדקדק מזה דשליח עושה שליח וכו' דהא אברהם עצמו היה שליח דיצחק, די"ל דעברו שאני דהי' כגופו וכו' ועכ"ח צ"ל כן דהא אין עבר נעשה שליח וכו' אלא "דשאני עברו דהוי כגופו" וכו' והיינו דהקדים אליעזר לומר עבר אברהם אנכי, דלא הוי שליח אלא כגופו וכו' עכ"ד, ועי' בתור"ח שם ובפני"פ שם, ועי' בחי' מהרי"ל דיסקין שם מש"כ לת' דהי' משחרר אליעזר כתנאי ועפ"ד הגמ' גיטין מ"א בעבד שחציו בן חורין כופין את רבו לשחררו משום מצות לא תהו בראה עי"ש¹.

* ובעיקר הדברים שהביא ראי' מהא דאין שליחות לעבד דע"כ טעמו משום דשאני עבד וכו' עי' בתשו' תורת חסד שם שהאר"ך בזה ור"ל שתליא אם האבות יצאו מכלל בן נח או לא, ואם נימא כמ"ד דעדיין הי' אברהם בכלל בי"ג, וגם נימא כדעת המ"ב שהובא המג"א (בס"י תמ"ח סק"ד) והש"ך חו"מ (ס"י רמ"ג סק"ה) דעכו"ם לעכו"ם עושה שליח שפיר נעשה אליעזר לשליח כיון דשנים שוין ודין בן נח להם, ובן נח לחבירו עושה שליח עיי"ש, ולבסוף דחה סברה זו, דרוב גדולים הסכימו דאע"ה כבר יצא מכלל בי"ג והי' דינו כישראל עיי"ש שהאר"ך בעוד טעמים וסברות.

והנ"ל בפשוט (ואף למ"ד דדינים כישראל), עפ"ד הרמב"ם בריש ה' אישות שכתב ז"ל: קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק, אם רוצה הוא והיא לישא אותה, מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה, כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אותה יקחנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה כו' עכ"ל. ויל"ד בדבריו דמה, ואיזה דין כן בא להשמיענו בזה בהא דקודם כ"ח הי' מותרת בלי קידושין ואחר מ"ת צריכה קידושין, וכן בכ"מ, כגון בהל' מאכלות אסורות כתוב בו דקודם מתן תורה הי' מותר לאכול בלי שחיטה וכו' ולאחר אסור, וכדומה, דלכאורה בא להשמיענו ולחדש בזה הדין. ור"ל כהקדם דברי הרמב"ן ביבמות דף צ"ח ע"א שהקשה איך נשא יעקב ב' אחיות היו בי"ג אסור בעריות, וכי הרמב"ן לתרץ דרק עריות "דאישות" כגון אשת קרובים דמותרות בעודן עכו"ם, דגבי עריות "קייחה" כתיב בהו ואינהו קייחה לית להו ולא גמרינן מדאשכחן להו אישות דאב חדודש בהו וכו' עכ"ד עיי"ש, היינו דרק באישות דקורבה כגון אב ובתו ואמו שהם מצד עצמם קורבה אסור לב"ג, משא"כ עריות מצד אישות כשתי אחיות וכלתו וכדו', אסור רק בדין קייחה וקידושין דישאל ומשו"ה הי' מותרת ליעקב. ולכאורה דבריו צ"ב דהא קיימו האבות כל התורה כולה קודם מתן תורה כמבואר בש"ס יומא כ"ח, וא"כ לכאורה הי' אשתו בדין קידושין ואסורה ומה תירץ.

וביאר בזה מרן הגרי"ז הלוי, דבאמת אף שקיימו כל התורה, מיהו דין אשות דישאל לא הי' משכחת לן כלל וכלל ואף שלו יצוייר שהי' מקדשן ע"י קידושין דשטר וכסף לא הי' חל, וזה ביאורו [ולפי"ז תירץ הגרי"ז קושית הרא"ש כתובות ד"ב בהא דמכריכין בברכת אירוסין אקב"ו על העריות ואסר לנו וכו' דמה שייך ענין אסורי עריות לברכת אירוסין וכי בשחיטה מכריכין אשר אסר לנו נבילה וכו' עיי"ש, ועפ"ה הנ"ל דכל דיני העריות שישאל נזהר בהן נובע מדין אישות, ובלי הדין אישות דישאל לא הי' שייך בי' איסור עריות כנ"ל שפיר שייך לכללי בברכת האירוסין דמה גופי' נובע כל דיני וחפצא דאיסורין וזה ביאור דברי הרמב"ם שכ' בהל' אישות הנ"ל דיני דקודם מתן תורה היינו דבא להשמיענו חידוש דין, דקודם מתן תורה ע"כ הי' דינו כן דאך ורק במה שכנסה ומיחדי לביתה היתה מקודשת, ולא היה מועיל בהן שום קנין קידושין כלל.

והנראה לומר בדעת הרמב"ן, דהנה יש לעיין בעיקר ראיית המחנ"א מדברי הגמ' דב"מ במה דמחלק הש"ס בין פועל המגביה לחבירו, ולחבירו המגביהו דבפועל אף שחב לאחריני מהני שליחותו, דהנה כתב רש"י בד"ה לך פשט במה דלא קנה כשחב

יסוד טעמו נראה עפ"מ ש"כ האחרונים לכאר יסוד עניני קידושין ע"י כתשו' מחנה חיים ח"א סי' פ"ד, צפנת פנעח בכ"מ ובתשובותיו סי' כ"ד, ובתשו' זכר יצחק להגרי" מפונבוז ח"ב בסופו, דב' דברים יש בו א) דין אישות דאיסור שחל בה שאסרה לכל העולם. ב) דין אישות דקנין עיי"ש שהארכו בזה וע"י לקמן. ולפ"ז שפיר ל"ה שייכא קידושין קודם מתן תורה כיון דהוי גם ענין דחלות קנין, וחפצה דחלות קנין לא שייך לחדש שיחול במקום שאינה במציאות, ומצוותה רק קיימו מדין חומרא בעלמא, ומשריה לא הוי חל הקידושין כיון דלא ה"י במציאות בזמנו דין וקנין כזה.

ולפ"ז מיושב כמה דברים שנתקשו האחרונים א' האיך נשא וה"י חל קדושין דלאה מיעקב הא הוי קדושין דטעות דאינה מקודשת, ולפי הנ"ל אתי שפיר דכל מה שלא חל ב"י קידושי טעות הוא משום דהוי כמקח טעות, וא"כ בכ"ז נח דאין איסור קידושין משום קנין, וגדולה מזה מצינו בירושלמי ריש קדושין לשמואל דזונה שהיתה עומדת בשוק באו עלי' שנים הראשון אינו נהרג והשני נהרג ע"י, והוא אף שלא נתכוין האי' לכלום כמבאר שם לדעתו דשמואל, וכש"כ בנידון דיעקב דבעצם, דעתו היה לשם קידושין, לכו"ע קידושיו חל ומוקדשת. ב' דהא דשק"ט הש"ס בקידושין דף י"ג ע"ב מנלן דמיתת הבעל מתרת את אשתו, והקשה ב"י הא יכולין ללמדו מאע"ה שאמר לשרה אמרו נא אחותי את למען וכו' וחיתה נפשי הרי דאם יהרגו מותרת, וע"י מש"כ בזה הגאון הראגאטשאווער ז"ל בס' פרדס יוסף שם, ולפי הנ"ל מיושבת היטב, דהנה כל"ז עיקר דברי הגמ' צ"ב דמה הס"ד שחקר דמנלן דמיתת הבעל מתרת, הא כל איסורה מתחלה הוא כמה דהוי אשת איש ושיש לה בעל וא"כ לאחר שמת ואין כאן בעל האיך שייך ב"י כלל איסור אישות דאשת איש, אך ביאור הדברים הוא עפ"י דברי האחרונים הנ"ל דבאמת מצד אישות דאיסורו פשוט דלא צריך שום לימוד דמותרת וכנ"ל, רק הס"ד הוא מצד הקנין דהקדושין יהי' אסורה וכמו שמבאר ברש"י דף ד' ע"ב כהא דמחלק הגמ' דיבמה זקוקה ועומדת ז"ל: לזה מחמת קידושי המת ביאה אלא לגמור אבל קנין דמעיקרא לא עכ"ל וע"י בתוס' שם, הרי מבואר מדבריו דלגבי יבמה אף לאחר מיתת הבעל עוד נשאר חלק הקנין שבה מהבעל הראשון ויבום אינו בא אלא לגמור קנינה והוא ע"י ביאה והיינו חלק קידושין דאיסורו וכנ"ל, וזה ה"י הס"ד דהגמ' דמנין דמיתה מתרת היינו אחלק "הקנין" דהקדושין ולא לענין צד איסור אישות דהקדושין דזה פשוט דמתרת משא"כ חלק הקנין וכיבמה, וזה ביאורו, א"כ פשוט דלא שייך ללמדו מאברהם, כיון דל"ה כיון קדושין דישאל רק כבני נח שאין בו חלק קנין כלל וכנ"ל.

עכ"פ היוצא והמבואר מכל הנ"ל, דקודם מתן תורה לא ה"י בנמצא כלל דין וחלות קידושין דישאל, רק כדון ב"י הוי, וא"כ ממילא מיושבת היטב קושיית המקנה והתור"ח הנ"ל מהא דאין שליחות לעבד, דהנה לגבי קדושין דיניהם שוין, וא"כ לא שייך במש"כ הגמ' בגיטין (כ"ג) דאין העבד מקבל וכו' משום "דאינו בתורת גיטין וקדושין", כיון דל"ה שם כלל דין ותורת קדושין ישראל, ושפיר ישנה בתורת שליח לגבי זה (או י"ל כמש"כ בתור"ח הנ"ל דעכו"ם לחבירו עושה שליח ולא קשה כל הקשויות שהקשו עיי"ש, כיון דלגבי קדושין הו"ל כדון נכרי אף למ"ד דיצא מכלל ב"י, וכמו שביארנו).

לאחריני ז"ל כדא' בכתובות דלא כל כמיני' להיות קופץ מאליו וחב לאלו מאחר שלא עשאו אותו הנושה שליח לתפוס עב"ל, ועי' בתום' שם דחולק דאף אם עשאו לשליח לא מהני, וא"כ לרש"י נמצא דליכא שום נפק"מ בין פועל לשליח בעלמא בדיני השליחות שבו רק שהוא דכפועל נמצא דהוי שליח ממילא ול"צ לעשות וכו' וזה החילוק לרש"י, וא"כ פשוט דזה אם יש חילוק בדיני שליחות דיד פועל וכו' כבר נחלקו רש"י ותום' בזה על אחר דלרש"י ליכא שום נפק"מ בין פועל לשליח בעלמא לענין עצם דיני השליחות שבו, ורק לענין הממנויות, ולתום' אמרינן דהנפק"מ בין השליחות וכנ"ל [וראיית המחנ"א הוא רק אליבא דתום'].

והנראה לכאד פלוגתתם וכמה הוא תליא, דהנה חקרו גדולי האחרונים בעיקר עניני דשליחות מהו גדרו, עי' בס' מוצל מאש גיטין דף י"א, ס' לקח טוב להגר"י ענגיל וצ"ל, שערי יושר שער ז' פ"ז, שו"ת חלקת יואב חחו"מ ועוד, אם גוף השליח נעשה כהמשלח ממש או דרק המעשה נתייחס להמשלח עיי"ש שמבארו דהו"ל מחלוקת ראשונים ונפק"מ לדינא בכמה אופנים, ומבאר בזה דכן הוא שיטת הרמב"ם כצד הא' דנעשה כגוף המשלח ומשו"ה כתב בפ"ב דגירושין דהיכי דנעשה שליח בהיותו פקח ואח"כ שנחטה המשלח יכול השליח ליתן הגט מדאורייתא עיי"ש, והוא משום דכבר נעשה כהבעל לענין זה קודם שנשחטה והוי כגופו ממש, ולהצד הב' שפיר לא מהני שליחותו הקודם דרק המעשה הוא דנתייחסו אליו וצ' דעת הבעל היינו דהנפק"מ אם צ' צירוף דעת וכונת המשלח דרק המעשה הוא דנתייחסו אליו או דצ' רק דעת השליח דנעשה כגופו וכהרמב"ם הג"ל, (ועי' בתשו' חלקת יואב חלק חו"מ סי' ג' נפק"מ להיפוך לגבי מש"כ בקצוה"ח סי' רע"ה ס"ק ג' בעשה שליח להגביה לו מציאה והשליח לא ידע שהיא מציאה והי' סבור שהוא חפץ של המשלח, והמשלח הי' לו כוונה לזכות אם מצטרפין מעשה השליח לכוונת המשלח ע"ש דלצד הב' דרק המעשה נתייחס, אפשר לצרף כוונת המשלח להמעשה דהשליח ודו"ק).

ולפי"ז ג"ל לכאד דבזה תליא פלוגתתי' דלמאן דיש חילוק דיד פועל הוי כיד בעה"ב ממש ע"כ ס"ל כהצד דעיקר שליחות הוא מדין דהמעשה נתייחס אל המשלח, דאם כהצד הא' דנעשה כגוף המשלח, א"כ איזה חילוק ונפק"מ יש בין עיקר חפצה וגדר השליחות, בין פועל לשליח בעלמא דהא בשניהם הו"ל כגוף המשלח, וכמה נתוסף לדיני שליחות דפועל לבין שליח בעלמא, (דגם שליח בעלמא אמרינן דהו"ל כגוף המשלח וכמש"כ בדברי הרמב"ם דגירושין הג"ל) דאמרינן שמה דלא קנה כשחב לאחריני, וע"כ למ"ד הלזה צריך לומר פשוט כמ"ש רש"י שם וכנ"ל דבאמת ליכא שום נפק"מ בפועל לדיני וחפצא דשליחות שבו, ורק ענינה דבמקום שחב לאחריני לא עשאו לשליח וכנ"ל, משא"כ אם נימא כצד הב' דבשליח בעלמא אמר' דרק

המעשה נתייחסו אליו שפיר שייך סברת המחנ"א הנ"ל דיש חילוק בין דין שליה לדין פועל, דכפועל נעשה כגוף המשלח והבעה"כ משא"כ בשליח דעלמא דרק מעשיו נתייחסים, וזהו סברת התוס' שם, משא"כ לרש"י שלא חלק כזה ע"כ ס"ל כנ"ל דענין דשליחות הוא דנעשה כגוף המשלח ממש, ומשו"ה ליכא שום מקום לחלק בין כפועל לשליח בעלמא וכנ"ל, וזה ביאור ויסוד פלוגתתם.

ולפ"ז י"ל כמה שהקשה המקנה הנ"ל מהא דשלח אברהם אליעזר עבדו לקדש רבקה, דלמ"ד אין שליח עושה שליח לקדושין האיך שלחו, הא אברהם עצמו הי' שליחו דיצחק, וכתב דע"כ שהוא משום דשאני התם דיד עבדו וכו' ול"ה מטעם שליח. והנה כיסוד פלוגתתם אם שליח עושה שליח או לא, כתבו האחרונים לפרשו דגם זה תלוי בחקירה הנ"ל, דלמ"ד דיכול לעשות שליח הוא משום דס"ל דהוי כהבעל ממש היינו דהבעל מסר לי' כחו לגמרי ומשו"ה פשוט דלמה לא יעשה שליח אחר, דמה שנא מהבעל עצמו ולא הוי מילי וכו', וכמש"כ בדברי הרמב"ם לענין נשטתה, ולמ"ד דאין שליח עושה שליח ס"ל כהצד דרק מעשיו נתייחסים, ומשו"ה אין בכחו להעשות עוד שליח, והוי חסרון דמילי דרק למעשה הלזה עשאו לשליח היינו לקדש אשה ואך לזה הוא דחל שם שליחות, משא"כ לדעת דהוי כהבעל ממש דין שליחותו הוי לכל מילי, ואופן הצריכא לקדש אשה, ושפיר יכול לעשות גם שליח אחרת לזה כיון דלענין זה כחו כהבעל ממש, ועי' מה שהאר"ך כזה הגאון רבי איצ"לה מפוניבז בשיעוריו לקדושין סימן י' וי"א.

וא"כ נמצא, דלפי אשר כתבנו ל"ק ואתי שפיר לכו"ע, דבזו גופא תליא עיקרא דמילתא, דלמ"ד דשליח עושה שליח לקדושין ע"כ לא ס"ל הכי כדיון פועל דשאני משליחי דעלמא כיון דס"ל דגם שליח דעלמא נחשב כגופו ממש וכנ"ל, וא"כ לשטתו' ע"כ דהוי ראי' מאליעזר דשליח עושה שליח, כיון דלא שייך לחלק כהמקנה דשאני התם דיד פועל ועבד וכו' דהוא גופא לא ס"ל הכי וכמו שביארנו, ועי' כ' דשליח עושה שליח, ולאידך גיסא לדעת דאין שליח עושה שליח לקדושין אין כאן שום ראי' דיש לחלק (לשטתו') דשאני התם דאמרינן יד עבד כידו דבעה"כ וכמהקנה, וכולם לשטתם.

והנה כתב הרמב"ן סוף"ג דר"ה דאם התוקע מכוין להשמיעו והשומע מכוין לצאת דיצא עיי"ש, והנה ידוע מש"כ הב"ח באו"ח סי' תל"ד ועי' בפמ"ג בפתיחה כוללת ח"ג כ"ח דדין שומע כעונה הוא כאמת מטעם שליחות (ועי' ב"י או"ח סי' תקפ"ה דתקיעה הוא מדין שומע כעונה), א"כ ס"ל להרמב"ן דמצטרפין מעשה השליח לכוונת המשלח, וע"כ הוא דשיטתו דעניני שליחות הוא דרק פעולת מעשיו נתייחס

להמשלח ומשו"ה שייד לצרף מעשה השליח לכונת המשלח, משא"כ דאם דעתו דנעשה כגוף המשלח ל"ש להצטרפם דהוא העושה המעשה וכנ"ל, עי' בתשו' חלקת יואב ח' חו"מ שם שהביאו בתור ראי' דאכן דעתו של הרמב"ן כנ"ל.

[מיהו יל"ע אם שייד לדמות כל דיני דשליחות לדיני שליחות דשומע כעונה, דעדיפא דין שומע כעונה מדיני שליחות דעלמא, דהנה יש דברים דל"מ ע"י שליחות כגון מצוה שבגופו דלא מהני שליח כמש"כ התוס' רי"ד בקידושין הובא בקצוה"ח בה' שלוחין ועי' תשו' מהר"ח אור זרוע סי' קכ"ח וכדין שומע כעונה מהני, וע' בס' שיח השדה שער ברכות סי' ד' שדן בזה, וא"כ אף דלא מהני שליחות באופן הנ"ל עכ"ז בדין שומע כעונה אפשר דמהני ודו"ק וכעת צ"ע ואכמ"ל].

ועוד ראי' שכ"ה דעת הרמב"ן, דהנה כתב הר"ן בשם הרמב"ן בגיטין (ד' מ"ח: מדפי הרי"ף) במתני' לגבי שייד מקצת הגמ': והרמב"ן פי' שמא מתחלה אמר לסופר כתוב גט לאשתי וכתוב חציו ונמלך בעל וחזר בו ומנעו מלהשלים הגט ונתבטל שליחותו, וכשחזר אח"כ וא"ל השלם אותו הגט, לא עשאו שליח אלא לחצי הגט ולא ניתן לגירושין עכ"ד הרמב"ן, והקשה עליו הר"ן ז"ל ולא ידעתי למה פסול בכך, דכשם שהבעל יכול לכתוב ולהמלך ולחזור ולכתוב שהרי לא שמענו פסול בכך למה לא יהא רשאי למנות שליח לחצאין וכו' עכ"ל עי"ש, ולפי הנ"ל א"ש דהנה דעת הרמב"ן הוא דשליחות הוא דרק מעשיו נתייחסו, וא"כ לאחר שימלך שלא לגרשה א"כ כבר נתבטל השליחות ואין להקשות דמ"ש מהבעל עצמו דהוי דין בדיני שליחות דל"מ שליח לחצי דבר כיון דע"י מעשיו הוא דנעשה שליח והיינו חלות מעשה דגט ולמעשהי חצי גט ככלום הוא, וא"כ לא חל ב' דין שליח זה סברת הרמב"ן מיהו הר"ן בעצמו סובר דשליחות הוי כגופו ממש ויפה הקשה לשיטתו, דמ"ש מהבעל בעצמו וכמו שכתבנו לעי' בדעת הרמב"ם בגירושין לענין נשתמה הבעל דמהני שליחות, וכש"כ הכי דיהני דנעשה כהבעל ממש ומ"ש מהבעל, ודו"ק.

ולפ"ז דהרמב"ן ס"ל דעניני דשליחות הוא דרק המעשה נתייחסו להמשלח, שפיר שייד לכאר בזה דברי הרמב"ן בהל' בכורות וכסברת המחנ"א, ואף דבהרכה פוסקים לא משמע כן, אכן הרמב"ן לשיטתי' שפיר ס"ל הכי דפועל שאני דנעשה כגוף המשלח וכמו שביארנו דבהך תליא מילתא משא"כ לכל הני ראשונים דלא ס"ל כן דשאני פועל וכו' הוא דס"ל דשליחות בעלמא ג"כ נעשה כגוף המשלח וכנ"ל, והרמב"ן לשיטתי' קא אולי ודו"ק.

הרב משה דוב בלייער שליט"א ישיבה גדולה דבארא פארק

בענין רואין את שא"מ כמי שאינו והשאר מינו רבה עליו ומבטלו

בשו"ע (יו"ד סי' צ"ח ס"ב) ואם נתערב במינו וכשאינו מינו ונשפך בענין שאין יכולין לעמוד עליו ולשעררו ונודע שהיה רובו היתר ממינו רואין את שאינו מינו כאילו אינו והשאר מינו רבה עליו ומבטלו.

הלכה זו במקורה ממש"כ הטור מדברי הרשב"א והובא ביתה יוסף ח"ל יראה לי שאם נפל לתוך מינו ושאינו מינו הולכין בו להקל כל זמן שנחברר לנו שרבה היתר שהוא מינו עליו דהא קי"ל במין במינו ושאינו מינו רואין את מינו כמי שאינו להקל והשאר שאינו מינו רבה עליו ומבטלו והוא הדין והוא הטעם כאן דאמרינן רואין את שאינו מינו כמי שאינו והשאר מינו רבה עליו ומבטלו, עכ"ל. דהיינו כמו שאמרו בש"ס לרבי יהודה דסב"ל מין במינו אפילו כאלף לא בטל, להקל, דאם נתערב במינו וכשאינו מינו אמרינן סלק את מינו כמי שאינו ונשאר רק אינו מינו ועי"ז יתבטל בשישים של אינו מינו, כ"כ לדירן דאינו מינו צריך ס' נגדו ומינו בטל ברוב, אמרינן ג"כ להקל להיפך דסליק שאינו מינו דמצריך שישים נגדו, כמי שאינו ושוב אין צריך ס' נגד האיסור, ומינו רבה עליו ומבטלו.

אמנם הש"ך והרש"ל חולקים על דין זה של הרשב"א דאינו דומה סליק מינו דרבי יהודה לסלק שאינו מינו דידן, דבשלמא התם בגמרא כשאומרים סלק מינו כמי שאינו והשאר שאינו מינו דהיתר רבה עליו על האינו מינו דאיסור ומבטלו בשישים אז באמת לא נשאר כאן טעם האיסור שהרי נתבטל באמת בשישים של אינו מינו משא"כ בנידן דידן דאפילו אם נאמר סלק שאינו מינו להקל ומינו רבה עליו ומבטלו אכתי לפי האמת עדיין טעם האיסור נרגש כהאינו מינו דהיתר (שהרי לא נתבטל בשישים של אינו מינו לבד - רק בצירוף המינו, כמבואר בט"ז) ומה יועיל לזה ריבוי של מינו.

אבל הכ"ח והט"ז החזיקו מגן וצינה להגן בעד שיטת הרשב"א והשו"ע נגד קושיית הש"ך והרש"ל, דאף כאן שייך שפיר לומר סלק, ומה שהקשה הש"ך והרש"ל דסוף סוף עדיין נשאר כאן טעם האיסור וחייד אוכל יטעם ומה יועיל שמינו רבה עליו ומבטלו, תירצו הם, דאה"נ שהטעם עדיין נרגש אבל מ"מ כיון שכבר נתבטל ברובו

של מינו הרי טעם זה הנרגש של היתר הוא שכבר נתכטל כרוכו של מינו, וא"כ שפיר אפשר לומר רואין וסלק אף בנידן דידן.

אך על תירוץ זה של הב"ח והט"ז הקשו האחרונים (עיין בערוך השולחן ס"ק ל"ז) דאינו עולה יפה רק לשיטת הטור והרא"ש שסברו כביטול איסור בהיתר שהאיסור נהפך להיות היתר ממש ואין כאן איסור כלל, וא"כ אע"פ שטעם האיסור נרגש באינו מינו מ"מ הרי טעם זה כבר נהפך להיות של היתר לגמרי ושפיר מותר לאכול האינו מינו, אבל לשיטת שאר פוסקים דסבירא להו דלא נהפך האיסור להיות היתר לגמרי רק שמותר לאכול כיון שרוכו היתר, לזה לא הועילו חכמים בתקנתם כלום כמה שאמרו סלק שאינו מינו דאפילו נאמר שמינו רבה עליו ומכטלו ה"מ לענין מינו לבד שלא נרגש הטעם, אבל לגבי האינו מינו עדיין נרגש הטעם וכמו שהקשו הש"ך והרש"ל, ואין שייך לומר כאן כמש"כ הט"ז שטעם האיסור נתכטל כבר במינו, שלשיטה זו לא נהפך האיסור להיתר, ונמצא שעדיין מרגיש טעם האיסור.

והנה בפלתי (ס"ק ה) הכריע כדעת הרשב"א והשו"ע דכיון דכאמת הכליעה האסורה שבלע האינו מינו מהאיסור כבר נתכטל בהרוטב ע"י הכליעה של מינו דהיתר שג"כ נתערב בהרוטב, ורוטב זה המותר נתערב אח"כ בתוך האינו מינו ונמצא שהאינו מינו בלע רוטב דהיתר, אך כתב ע"ז בערוך השולחן (שם), דגם זה לא עלתה שפיר רק למ"ד שההיתר נהפך להיות היתר גמור, משא"כ לשיטות הסוברים דלא נהפך האיסור להיות היתר עדיין נרגש טעם האיסור, ושוב קשה מה שהקשו הש"ך והרש"ל דחייך אוכל יטעם ויהנה מהאיסור ואיך שייך להתירו.

אמנם אפשר ליישב שיטת הב"ח והט"ז גם לשיטת הסוברים שהאיסור לא נהפך להיות היתר, עפמ"ד בספר נחלי יהושע (להגר"י בוקסבוים זצ"ל אבדק"ק גאלאנמא) מה ששמע מרכו הרה"ג אבדק"ק אונסדורף זצ"ל לבאר פלוגתת התוס' והר"ן בגמרא דחולין דאמר שם רב חתיכה של נבילה (שנפל ליורה) כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה (השניה) נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה אמר ליה רב ספרא לאביי מכדי רב (דאמר כיון שנתן טעם בחתיכה וכו') כמאן אמרה לשמעתי, כרבי יהודה דאמר מין במינו לא בטל מאי איריא כי נתן טעם אפילו לא נתן טעם נמי, אמר ליה הב"ע כשקדם וסלקו (להאיסור, וסלק רוטב קודם שיתן האחרות בקדרה, נתנה טעם כראשונה הרי זו חזרת ואוסרת), ואי לאו במאי מיתסרי, רש"י). והקשו בתוס' וא"ת למה לי שהחתיכה של היתר קבלה טעם מן הנבילה ואפילו לא נתנה טעם נמי דהא כמינה אוסרת ככל דהו, עיי"ש מה שתירצו. אך הר"ן (ברף ל"ז מדפי הרי"ף) תירץ דחתיכה זו אם אין בה טעם נבילה אינה

יכולה לאסור שאר החתיכות, אע"ג דלרבי יהודה גם משהו איסור מתפשט במין במינו לכל החתיכות, מ"מ לכל מקום שהוא הולך, הולך גם טעם היתר של חתיכה השניה עמה, כיון שהחתיכה השניה עדיין לא אבדה טעם עצמה בגלל שהחתיכה הראשונה לא נתנה טעם בה וטעמה עדיין קיים, ובוו לא אמר רבי יהודה מין במינו במשהו.

וכתב שם לבאר טעמא דמלתא שהתוס' לא רצו לתרץ תירוץ זה של הר"ן. דהנה יש פלוגתא בין אב"י ורבא (ע"ז ס"ו.) בהגדרת מינו ואינו מינו אי אוליגין בחר שמא, דכל מה שכלול תחת שם אחת נקראת מינו אע"פ שמשונה בטעמו או דבחר טעמא אוליגין דאע"פ שמשונה בשם, מ"מ כל ששוה בטעמא שפיר הוי מינו. דאב"י סבר דאם יש להם טעם אחר הוי מין אחד ואי לא לא, ולרבא אם יש להם שם אחד אע"פ שמחולקים בטעמם מ"מ הוי מין אחד. ולפי"ז י"ל דדברי הר"ן עולה יפה דוקא לאב"י דמין במינו בטעמא תליא מילתא, וע"כ כאן כשהאיסור מתפשט במשהו כיון שגם טעם ההיתר הולך ומתפשט עמו אינו יכול לאסור במשהו, כיון שהאיסור אוסר מכח טעם שיש בו, ע"כ טעם ההיתר מעכבו מלאסור עוד, שההיתר נחשב כאן כמו האיסור. אבל לשיטת רבא דמין במינו תלוי בשמא ולא בטעמא ע"כ לא חשיב טעם ההיתר לעכב שלא יחשב כאיסור המתפשט בלבדו דהא האיסור אינו בא מכח טעמא ע"כ אין טעם ההיתר מעכבו מלאסור, ואשר ע"כ מיאנו התוס' בתירוצו של הר"ן, דרצו לפרש דברי רב אפילו לשיטת רב דמין במינו בחר שמא אוליגין, עכת"ד. עכ"פ אי סב"ל דמין במינו בטעמא תליא מלתא אתי שפיר דברי הר"ן משא"כ לפי רבא דמין במינו בשמא תליא א"א לומר חילוק זה במין במינו דהיכא דמצטרף עוד טעם עמו שלא יהא לטעם האיסור כח, דוה אתי רק לדברי אב"י דמין במינו בטעמא תליא.

ולפי"ז שפיר יש ליישב שיטת הב"ח והט"ז אף לפי הני פוסקים דסברי דאין האיסור נהפך להיתר, לפי מש"כ בפלתי דכאן איירי שיוצא מוהל מהאיסור וההיתר שהם מין במינו ומתערבים ומינו דהיתר מכמל מינו דאיסור וזה נבלע אח"כ בהאינו מינו. דהט"ז לשיטתו דסבר דבמין במינו בחר שמא אוליגין כמבואר כאן בפרי מגדים (מש"ז ד), ובמשמרת שלום הביא כן מדף האחרון להט"ז שכ"כ בפירושו, א"כ כאן אי הוי אמרינן דבחר טעמא אוליגין אה"נ שלא היה מתמבל כנ"ל כי נידן דידן דומה לנידון הר"ן שאין המוהל היוצא משניהם אסורים רק אחד אסור ואחד מותר, רק כאן המכוון הוא להיפך, שאם בחר טעמא אוליגין הרי לא נתמבל כאן הטעם וכל מקום שהולך ההיתר גם האיסור הולך עמו וכיון שבנידון שלפנינו אינו נדון של מין במינו שיאסור במשהו כרבי יהודה רק מין בשאינו מינו שתליא בטעמא א"כ אין

טעם אחד מעכב השני מלאסור על האינו מינו, אבל אי אמדינן דלא אזלינן בחר טעמא רק בחר שמא א"כ אינו אוסר מצד הטעם, ע"ז שפיר י"ל שכיון שההיתר הוא הרוב יתבטל המיעוט איסור ברוב היתר של מינו - כמו שהיינו אומרים בתירוץ הר"ן על קושיית התוס' דאי אזלינן בחר שמא טעם אחד גובר על השני רק כאן יוצא להחזיר כיון דאזלינן בחר רוב, ושם יוצא לאיסור דההיתר תלוי שם אי עדיין טעם ההיתר עומד בעצמעותו ביחד עם טעם האיסור, משא"כ בנ"ד אדרבה אם נתערב וגם נתבטל אז נותר מה שהאינו מינו כולע, ודו"ק.



בענין שמירת המקדש ביום ובלילה אי הוי עבודה

איתא ברמב"ם פ"ח מה' בית הבחירה ה"א וז"ל: שמירת המקדש מצות עשה ואע"פ שאין שם פחד מאויבים ולא מליסטים שאין שמירתו אלא כבוד לו אינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרין. ושם הלכה ב' כתב: ושמירה זו מצותה כל הלילה והשומרים הם הכהנים ולויים וכו' ע"כ. הרי דסבירא ליה להרמב"ם דשמירה זו נוהגת רק בלילה, והמפרש במס' תמיד כתב (ריש מכילתין) וז"ל, צריך בית המקדש שיהיו שומרים יום ולילה שלשה בכהנים ועשרים ואחד בלויים, ע"כ. והמשנה למלך (הלכה ב') כתב וז"ל, המפרש למס' תמיד כתב דשמירה היתה ביום ובלילה אך ר"ש בריש מדות כתב דהשמירה היתה בלילה וכן הוא דעת הרע"ב, ודברי המפרש תמוהים בעיני, ע"כ. וכן הקשה בספר באר שבע (תמיד כ"ה: ד"ה הכהנים באה"ד) וז"ל, ועוד פירש המפרש שצריך לבית המקדש שיהיו שומרים יום ולילה וגם זה לא היה ולא נברא לפי שאין מצות שמירה זו אלא דוקא בלילה אבל לא ביום וכן כתבו בהדיא הרמב"ם וסמ"ג ור"ש ור"ע מברטנורא ז"ל בריש מדות, עכ"ל.

והנה במנחת חינוך (מצוה שפ"ח) הקשה על תמיה זו של המל"מ והבא"ש וכתב ולדירי צ"ע אדרבה מנלן דאינו אלא בלילה, כיון שאינו מפני פחד אלא מפני הכבוד דאינו דומה פלטרין וכו' כמבואר בר"ם כאן ה"א ופוק חזו דפלטרין של מלכים יש שומרים ביום ג"כ, ומסיק שם בזה"ל, וכעת איני יודע טעם לדברי הראשונים דסוברים דהוא רק בלילה ואפשר מצאו איזה ברייתא, וצ"ע, ע"כ.

גם יש לדקדק בלשונו הזהב של הרמב"ם מש"כ (בהלכה ב') ושמירה זו' מצוותה כל הלילה, מה בעי בהוסיף חיבת זו'.

והנה להלן בפ"ג מהל' כלי המקדש ה"ב כתב הרמב"ם וז"ל, עבודה שלהן (של הלויים) היא שיהיו שומרים את המקדש, ויהיו מהן שוערים לפתוח שערי המקדש ולהניף דלתותיו ויהיו מהן משוררים לשורר על הקרבן בכל יום וכו', ע"כ. ובמעשי למלך שם תמה על דברי הרמב"ם דלמה לא כתב גם שיהיה מהן שומרים כמש"כ ויהיה מהן שוערים ויהיה מהן משוררים, דמשמע מלשונו דלא היו לויים מיוחדים לשומרים, רק בין מהמשוררים ובין מהשוערים כשרים להיות שומרים ועל כולם מוטל המצוה, דקשה ע"ז מדברי אב"י במס' ערכין דאמר שם נקמינן משורר ששוער בשל חבירו חייב מיתה שנאמר והחונים לפני המשכן קדמה וגו' והור הקרב יומת, ומהאי קרא גופא והחונים וגו' יליף אב"י בעצמו בריש תמיד שמירת המקדש א"כ גם שמירת המקדש בכלל האזהרה של משורר ששוער, וע"כ הא דנקט משורר ששוער ולא נקט משורר ששומר, לאו דוקא נקט ששוער אלא חדא מנייהו נקט, וקשה מלשון הרמב"ם כאן דמשמע דכולם בין משוררים ובין שוערים יכולים לשמור. והביא שכן הקשה בס' משכנות לאביר יעקב ותירץ שם דכיון דלנבי פלוגתא בגמרא (ב"מ צ"ג.) אי שומר כעושה מעשה דמי או לאו כעושה מעשה דמי קי"ל שכאינו עושה מעשה דמי, ה"ה דתלוי בזה אי שמירה הוי עבודה בביהמ"ק או לא, דכיון דאינו נחשב כעושה מעשה אינו שייך לומר עליו שהיא עבודה, וגם כשירה בור כהדלקת המנורה, א"כ אין שמירת המקדש בכלל האיסור של משורר ששוער וע"כ דייק הרמב"ם בלשונו שכולם ראויין להיות שומרים בין המשוררים ובין השוערים, עכ"ד.

והנה בשו"ת אבני נזר (חלק יו"ד סי' תמ"ט אות ו' וז') בתשובתו לבעל משכנות לאביר יעקב כתב בתוך דבריו דהרמב"ם סבירא ליה דשמירת המקדש הוא עבודה, ומהא דקי"ל בב"מ (דף צ"ג) דיושב ומשמר לאו כעושה מעשה דמי א"כ משמע לכאורה דלאו עבודה הוא, אין להוכיח משם דשמירת המקדש לא הוי עבודה, דהיינו טעמא דבעלמא אמרינן דשומר לאו כעושה מעשה הוא, משום דכל השמירות שבעולם הוי השומר רק גורם בעלמא שלא יגנובו ואם לא היו גונבים לא היו צריך לשמור כל עיקר, ע"כ אין השמירה מעשה, ואפילו בשומר פרה אדומה שלא תיפסל מבואר בגמרא דלא חשוב מעשה כלל והיינו טעמא דהא גם זה רק גורם שלא תיפסל ואם היה ברור שאי אפשר לה לפסול לא היה שומר כלל, משא"כ שמירת המקדש שהוא לכבוד בית המקדש כמבואר ברמב"ם, שאינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרים, הוי השמירה כעושה מעשה, וחשוב עבודה.

ועוד הביא האב"נ ראייה (באות ח') שהשמירה בביהמ"ק הוי עבודה, שהרי כתב הרמב"ם בפ"ח מהל' בית הבחירה הל' ו', לא היו הכהנים השומרים ישנים כבגדי

כהונה אלא מקפלים אותן ומניחין אותן כנגד ראשיהן ולובשין בגדי עצמן וישנים על הארץ וכו'. ובמל"מ שם מבואר דהשומרים היו מקצתן שומרים ומקצתן ישנים וחדר חלילה, א"כ מבואר מזה דדוקא ישנים לא היו בבגדי כהונה אבל שמירתן היה בבגדי כהונה, והא האבנט פסק הרמב"ם שהיה כלאים ולדעתו אסור ללבושו שלא בשעת עבודה ואיך מותר לשמור בבגדי כהונה, אלא ע"כ לטעמו אזיל דשמירה היו עבודה וצריך בגדי כהונה, (ובאמת האב"ג (באות ו') דייק גם מלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' כלי המקדש ה"ב דסב"ל להרמב"ם דשמירת בית המקדש היו עבודה ממש"כ הרמב"ם 'עבודתן' שלהן שיהיו שומרין, דמשמע שהשמירה היו עבודה, אבל ממה דמסיק הרמב"ם וכתב ויהיה מהן שוערים ויהיה מהן משוררים, ולא כתב ויהיה מהן שומרים כבר דייקו במעשי למלך ובמשכנות לאביר יעקב דלאו עבודה הוא).

ולפי"ז יש לומר דהא דשמירה היו עבודה או לא, תלוי בזמן השמירה אי היה בלילה או ביום, דהנה כתב התפארת ישראל (ריש מס' תמיד, בעוז אות א') ח"ל, ולא מפחד גנבים רק מפני כבוד וגדולה שומרים שם, כשומרי ארמון המלך, כך כתב הרמב"ם בפרק בתרא מבית הבחירה, ולפי"ז צ"ל לפענ"ד דאעפ"כ שומרים שם רק בלילה וכדמשמע מסקנא דמתני', משום דביום אין צריך שישמרו לסימן כבוד, דכל"ז ע"י הליכת הכהנים בעבודתם אנה ואנה כבוד אומר כולו אבל בלילה שאין בו עבודה ורוכ הכהנים העובדים ישנים צריך להראות כבוד וגדולה להבית הקדוש ע"י המשמרות ששומרים, עיי"ש. (ובאמת ק"ק לומר כסברתו דכיון שיש עבודה בביהמ"ק במשך היום אין שייך כבוד בהשמירה ביום, שהרי פוק חזי בפלטרין של מלך ששומרים שם ביום אע"פ שעסוקים שם בעבודת המלך גופא ג"כ. אך יש להוסיף תכלין לדבריו, כמש"כ הרא"ש ריש מס' תמיד דטעם השמירה הוא משום כבוד המקדש, שלא יסוחו דעתם ממנו לא ביום ולא בלילה, ע"כ. די"ל כונתו דכבודו של פלטרין של מלך הוא כזה שאין מסיחין דעתו ממנו לא ביום ולא בלילה, וא"כ ביום שכולם עסוקים בעבודת המלך גופא אין לך שמירה מהיסח הדעת גדול מזה, ושפיר י"ל כמש"כ התפארת ישראל דטעם שאינו דומה פלטרין שיש עליו שומרים לפלטרין שאין עליו שומרין שייך רק בלילה שאין שם עבודה, ודו"ק).

והיוצא מכל הנ"ל דשמירת ביהמ"ק בלילה שהוא משום שאין דומה פלטרין אינו כשאר שמירות שבעולם שהוא רק כגורם שלא יגנבו או שלא יכנס זר לתוכו, רק הוא משום כבוד וגדולה לבית המקדש, ושמירה כזו חשובה כעושה מעשה, ושפיר היו עבודה, וכמש"כ האב"ג, משא"כ השמירה שהיה כמשך היום שאין שייך בו במעם שאינו דומה פלטרין שיש עליו שומרין לפלטרין שאין עליו שומרים כיון שכל הכהנים והלויים עסוקין בעבודת המלך גופא והיו רק מטעם זהירות שלא יכנס

זר לתוכו וכדומה, שמירה כזו היא כשאר שמירות שבעולם דהוי רק כגורם שלא יהא נזק ואינו כעושה מעשה, א"כ שמירה של משך היום אינו נחשב לעבודה כלל.

ועוד חילוק יש בין שמירת היום לשמירת הלילה, דבלילה היו שומרים רק הכהנים ומקצת הלויים וכיום שמרו רק הלויים כמבואר בדברי הראב"ד (תמיד כ"ז. ד"ה לצפונה ליום) וז"ל אלו ב' רוחות צפונה ונגבה היו לעשות שמירה. בין כיום ובין בלילה, אבל כשאר מקומות לא היה צריך כ"כ לשמור לפי"ז במזרח ובהגך מקומות אחרני לא היו צריכין לשמור אלא בלילה אבל בצפון ונגבה היו צריכין לשמור בין כיום ובין בלילה וכו' ע"כ, עיי"ש. ולפי דבריו יוצא דהלויים היו שומרים בין כיום ובין בלילה היינו אותם שהיו שומרים בצפון ודרום, אבל השומרים שבמזרח וכן הכהנים שהיו שומרים במקומות אחרני היו שומרים רק בלילה.

והנה כפי שיתבאר אפשר לומר דגם הרמב"ם סוכר כהראב"ד שהיו שומרים כיום ובלילה, ומש"כ בהלכות בית הבחירה ושמירה זו מצותה כל הלילה קאי רק על שמירת כהנים ומקצת הלויים משא"כ שאר הלויים היו שומרים אף כיום ומקומות מקומות יש כדברי הראב"ד, ואם כנים הדברים יבא הכל על מקומו בשלום, דמיושב כזה מה דנקט הרמב"ם בלשונו הזהב ושמירה זו' מצוותה כל הלילה, היינו דבא לומר דשמירה זו שיש בו מטעם כבוד וגדולה לכהן שלא יהיה בלי שומרים ג"כ, ושמירה כזו נחשב לעבודה, זו' היה רק בלילה, והיינו כדברי התפארת ישראל, משא"כ שמירה שהוא רק מפני זהירות שלא יכנס זר נוהגת גם כיום ולא רק בלילה, וע"כ כאן כשאירי בשמירת הלילה שהוא מטעם כבוד וגדולה סיים הרמב"ם והשומרים הם הכהנים והלויים, ר"ל הכהנים ומקצת הלויים, משא"כ כיום שומרים רק שאר הלויים בלי כהנים וכדברי הראב"ד.

(ובדברי הראב"ד עצמו מדויק לומר כחילוק זה של בעל תפארת ישראל שטעם השמירה משום כבוד וגדולה שייך רק בלילה, שהרי כתב הראב"ד דמקומות מקומות יש, יש מהן רק בלילה ויש מהן גם כיום, ובריש מכילתין כתב וז"ל, בשלשה מקומות הכהנים שומרים שאינם יושנים כל הלילה ושומרים את המקדש מפני הכבוד, עכ"ל, מדויק מדבריו דשמירת כהנים שהיה רק בלילה היה משום כבוד, אע"פ שסוכר שהיה שמירה גם כיום, כיון שאז כיום שהיה שומרים רק ליום לא היה הטעם מפני כבוד רק מטעם זהירות שלא יכנס זר לתוכו).

ועולה בקנה אחד עם מה שהביא האב"נ ראייה שהשמירה נחשב לעבודה מהא דהיו שומרים בבגדי כהונה, דאל"כ היה אסור משום כלאים, דאה"נ דהכהנים היו שומרים

רק בלילה ואז הוי שעת עבודה להשומרים, משא"כ ביום שלא היו כהנים רק לויים לא היתה השמירה עבודה.

ומיושב ג"כ בזה מה שהקשה המנחת חינוך מג"ל להרמב"ם לומר שהשמירה היה רק בלילה, דאפשר דאיה"נ הרמב"ם סובר שהשמירה היתה בין ביום ובין בלילה אבל שמירה מפני הכבוד היה רק בלילה, וע"כ כאן כשכתב הרמב"ם דהשמירה מטעם כבוד שפיר נקט בדבריו ששמירה זו' מצוותה כל הלילה וכמו שהוסיף אח"כ ששמירה זו הוא ע"י כהנים ולויים וכג"ל. וכן מובן שפיר מה שדייק בעל מעשי למלך והמשכנות לאביר יעקב בדברי הרמב"ם בפ"ל מהל' כלי המקדש ה"ב, דמשמע מלשונו שהשמירה אינו נחשב לעבודה, דשם איירי בשמירת הלויים ובשאר עבודתן שבמשך היום, דאז בשעת העבודה שכיום אין השמירה עבודה וכג"ל, ושמירה כזו באמת כשירה גם בזר וכדמשמע מדבריו, וא"ש בס"ד.

הרב שלמה זלמן בלייער שליט"א

ישיבה גדולה דכראא פארק

בגמ' כתובות י"ט ע"א א"י אנוסין מאי טעמא אמר רב חסדא קסבר ר"מ עדים שאמרו להם חתמו שקר ואל תהרגו יהרגו ואל יחתמו שקר אמר ליה רבא השתא אילו אתו לקמן לאמלוכי אמרינן להו זילו חתומו ולא התקטלון דאמר מר אין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש אלא עבודת כוכבים וגילוי עריות ושפיכות דמים בלבד השתא דחתמו אמרינן להו אמאי חתמיתו.

בחת"ס בחידושים משנת תקס"ב כתב, וז"ל, יל"ד מה עלה על דעת ר"ח בזה, והיו יש לדקדק כיון דר"ח הוה ס"ל אליבא דר"מ דיהרגו ואל יעברו איך אמר רבא כ"כ בפשיטות אילו אתא לקמן לאמלוכי וכו', עכצ"ל דר"ח ס"ל כהפוסקים דהמוסר נפש כשאר עבירות בצינעא קדוש יאמר וס"ל לא כל כמנ"י דעד' לאפקועי' נפשי' מקדושת ישראל, ורבא ס"ל כיון דעכ"פ אין מורין בן, אין לנו לחזוקי' כשקרא, שוב מצאתי בן כרא"ה ע"ש, עכ"ל. ועיין בשמ"ק.

בפר' ויצא כתיב והנה אנכי עמך ושמרתך בכל אשר תלך וגו' וידר יעקב נדר לאמר אם יהיה אלקים עמדי ושמרני וגו' וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך (כ"ח ט"ו-כ"ב) ועי' בב"ר פ"ע או' ד', ר' אבהו ור' יונתן, חד אמר מסורסת היא הפרשה ואחרניא אמר על הסדר נאמרה, מ"ד מסורסת היא הפרשה שכבר הכתיחו הקב"ה שנאמר והנה אנכי עמך והוא אומר אם יהיה אלקים עמדי, אתמהא, מ"ד על הסדר נאמרה מה אני מקיים אם יהיה אלקים עמדי, אלא כך אמר יעקב, אם יתקיימו לי התנאים שאמר לי להיות עמי ולשמרני, אני אקיים את נדרי. רבי אבהו ורבנן, רבי אבהו אמר אם יהיה אלקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי הולך, מלשון הרע וכו' ונתן לי לחם לאכול, מגילוי עריות וכו' ושבתו בשלום אל בית אבי משפיכות דמים, והיה ה' לי לאלקים מעבודת כוכבים, רבנן פתרון לה בכל עניינא אם יהיה אלקים עמדי ושמרני וגו' מעבודת כוכבים, מגילוי עריות, משפיכות דמים, מלשון הרע וכו', ע"כ.

ונראה לבאר הפסוקים באופן אחר ולא לסרס המקרא. דהנה בספר בנין אריאל ביאר זה שהכתיב הקב"ה ליעקב ושמרתך בכל אשר תלך, דיש להקשות דאיתא במדרש (ב"ר פ"ע"ו אות ב') שאין הכתחה לצדיקים בעולם הזה, והי' עפ"מ שאיתא בשבת נ"ו ע"א כל האומר דוד חטא אינו אלא טועה שנא' ויהי דוד לכל דרכיו משכיל והי' עמו, ואיתא ביפ"ת שהטעם שאין הכתחה לצדיקים בעוה"ז הוא שמא יגרום החטא,

והקב"ה אמר לו והנה אנכי עמך כמו שמצינו אצל דוד שהי' ה' עמו ע"כ שנשמר הוא מן החטא ויש הבטחה לצדיקים בעוה"ז.

הנה בספר דמשק אליעזר תנינא (להה"ק ר' אליעזר מו"ז'ניץ ז"ע) פר' וישב ביאר דברי המד"ר פפ"ד או' י"ט עה"פ וישב ראובן מן הכור אמר לו הקב"ה מעולם לא חטא אדם לפני ועשה תשובה ואתה פתחת בתשובה תחילה חיך שכן בנך עומד ופותח בתשובה תחילה ואיזה זה הושע שנאמר שובה ישראל עד ה' אלקיך, דיש לדייק שהרי מצינו שאדם וקין חטאו ועשו תשובה, ועוד דייק על מה שאיתא בשבת נ"ה ע"כ אר' שמואל כ"ד נתמיני א"ר יונתן כל האומר ראובן חטא אינו אלא טועה שנא' ויהיו בני יעקב שנים עשר מלמד שכולם שקולין כאחת אלא מה אני מקיים וישכב את בלהה פלגש אביו מלמד שכלכל מצעו של אביו ומעלה עליו הכתוב כאילו שכב עמה, ויש לדייק הלשון מעלה עליו הכתוב, ומת' דכאמת הראשנים שחטאו ועשו תשובה הם אדם וקין אבל הראשון שחטא רק באיכות ולא בכמות הוא ראובן ואפ"ה עשה תשובה כי כאמת לא חטא כלל רק לפי מדרגתו פגם איזה פגם כלשהו. וזהו מה שאמרו מעלה עליו הכתוב, שהעלו את דינו לדין של מעלה כי כבי"ד של מטה אין עונשין רק על הכמות משא"כ כבי"ד של מעלה.

היוצא מדבריו הוא, שזה שאמרו על ראובן שלא חטא זהו רק בכמות, אבל באיכות יכול להיות ככל אדם בכל דבר איזה פגם כלשהו, וכמו בראובן כן ברוד זה שהעידו חז"ל שלא חטא זהו רק בכמות אבל באיכות יכול להיות פגם כלשהו לפי מדרגתו אפי' שכתוב ביה וד' עמו, כמו בראובן והשכטים שכתוב בהם שהיו שקולין כאחת מ"מ היה איזה פגם כלשהו אצל ראובן. וי"ל שגם ביעקב אפי' שהבטיח לו הקב"ה ליעקב והנה אנכי עמך מ"מ דאג שלפי איכותו יכול לפגום איזה פגם כלשהו.

ובזה י"ל בקשת יעקב אבינו, אם יהיה אלוקים עמדי ושמרני בדרך הזה אשר אנכי וגו' ודרשו ז"ל על ד' עבירות, ג"ע שפ"ד עכו"ז ול"ה, דיש לדייק למה כוללם יחד. בשלמא ג' עבירות חמורות כוללם משום חומרן דיהרג ואל יעבור, אבל ל"ה אינו ביהרג ואל יעבור ומאי עבדתיה גביהו. וי"ל ע"ד שמוכא בגמ' דכתובות שהגם מדינא דבי"ד של מטה הג' עבירות חמורות הן ביהרגו ואל יעבור מ"מ ככל העבירות אם נהרג עליהם נקרא קדוש ואי לא עשה כן הוי הפקעה מקדושת ישראל כדברי החת"ס, רק שאין מורין כן. ואפשר לכאר דבר זה ע"פ המוכא בירושלמי פאה פ"א, ארבעה דברים שהם נפרעין מן האדם בעולם הזה והקדן קיימת לו לעולם הבא, ואלו הן, ע"ז ג"ע שפ"ד ולשון הרע כנגד כולן, ומוכן בפשטות שלפי הכמות הג' עבירות חמורות וברין של מטה הן ביהרגו ואל יעבור, משא"כ כבי"ד של מעלה יש

חמור מהן כאמור שבבי"ד של מעלה עונשין על האיכות ומצינו לשון הרע שעולה על גביהן. ולפי שהיה נחסר ליעקב אבינו שמירה באיכותן של מצוות ומעשים טובים ביקש עליהן, וכלל בתפילתו עבירות לפי דינו של בי"ד של מעלה להיות שמור במעשיו באיכות.

הנה בספר ברכת שלמה מהרה"ק ר' שלמה חנוך מראדאמסק הי"ד מכאן דברי רש"י עה"פ אז ישיר משה וגו' אשירה לה', וז"ל, כשראה הגם עלה בלבו שישיר וכו' וכן עשה ויאמרו לאמר אשירה לה', עפ"מ שמוכא בספה"ק שכל פעם שאדם עושה איזה מצוה יש מניעות שמונעים אותו מלעשותו אבל משום היותו דבר שצוהה התורה כח התורה מסייע לו לעשותו. אבל לא כן הוא אצל דברים שאדם עושה אותם מעצמו כגון שמרגיש מעצמו לעשות דבר לכבודו ית"ש שאז אין לו כח התורה הוה. והעצה שלא יהא לו שום מניעה הוא לגדר לעשות הדבר ועכשיו יהי' זה אחד מתרי"ג מצוות שלא יחל דברו ועי"ז יהיה לו כח התורה שלא יהא לו שום מניעות לכן נדר קודם ואמר אשירה לה', ואח"כ שר.

בספר קומץ המנחה להגאון מפלאצק זצ"ל עה"פ וכל אשר תתן לי עשר אעשרנו לך הקשה מהו הרבותא שנדר יעקב לעשר מכל אשר יתן לו הקב"ה והלא אינו נוהג רק אחד מעשר אשר לקח, ותי' ע"פ המבואר בחובת הלכות, כי עיקר מצות צדקה הוא זה מה שמשתוקק ליתן להקב"ה הגם שאינו משלו רק מהקב"ה, וכמו"כ יעקב ביקש והשתוקק לעשר לכבוד הבורא והמצוה הזאת בכוונה זו הוא מה שנדר והוא מצוה רק באיכות ולא בכמות.

וכזה נבוא לכאן סדר הכתובים, כי זה שהבטיח הקב"ה ליעקב והנה אנכי עמך ולא יגרם החטא, זה מועיל רק בכמות אבל לא באיכות כמו בראובן ודוד שאמרו בהם שלא חטאו והטעם מכאן אצל דוד דכתוב ביה וה' עמו אבל מ"מ היה איזה פגם לפי איכותם. א"כ אפי' שהבטיח לו הקב"ה ליעקב והנה אנכי עמך מ"מ דאג שלפי איכותו יכול לפגום, והיינו דאמר לאחר ההבטחה אם יהיה אלקים עמדי שהי' מסופק בדבר אם יצא ידי חובתו בבי"ד של מעלה, ובשביל זה הלך ונדר לעשר שהוא מצוה באיכות, כי ע"י הנדר שהוא אחד מתרי"ג מצוות יש לו הכח לקיים המצוה בלי שום מניעה, וכדרך זה יזכה לקיים המצוות ולהשמר מן החטאים גם לפי האיכות.

הרב שמואל יצחק מנחם שאהן שליט"א
 ישיבה גדולה דבארא פארק
 כולל נבורי ישראל

בענין תרי ותרי

במסכת כתובות דף כ"ב ע"ב שנינו ת"ר שנים אומרים מת ושנים אומרים לא מת שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא רבי מנחם ב"ר יוסי אומר תצא וכו', מכרי תרי ותרי נינהו הבא עליה באשם תלוי קאי א"ר ששת כגון שנשאת לאחד מעדיה, היא גופא באשם תלוי קיימא, באומרת ברי לי, עכ"ד הגמ'. מבואר דלדעת חכמים דהכי נקטינן בתרי ותרי לא תנשא לכתחילה ואם נשאת לאחד מעדיה ושניהן אומרים ברי לן לא תצא, וכן נפסק ברמב"ם (הל' גירושין פ"ב הכ"ג) וכן נפסק בשו"ע (אה"ע סי' קנ"ב ס"ב) דבב' כיתי עדים המכחישים האם נתגרשה והיא אומרת גרושה אני [ומיירי כשאומרים שגרושה היא מכמה ימים דאל"כ אמרינן לה אחוי גיטוך] אם נשאת לאחד מעדיה לא תצא אבל אם נשאת לאחר הואיל והדבר אצלו בספק וכן אם אמרה היא שאינה יודעת תצא והולד ספק ממזר.

והנה משמע מהמבואר דאם נשאת לאחד מעדיה דהולד כשר דאל"ה לא יתכן שחכמים יחידו להרבות ממזרים בישראל, דרק היכא שהוא או היא מסופקים דאו מבואר דהולד ספק ממזר מבואר בשו"ע דתצא אבל בששניהן אומרים ברי לי מבואר דלא תצא, וע"כ דהבנים כשרים, והקשה בבית מאיר (שם על שו"ע) דכיון דאנן מחזיקין לאשה זו בחזקת אשת איש, דהרי בתו"ת קי"ל דספיקא דרבנן הוא, דמה"ת אוקמי אחזקה וכיון שהיא בחזקת אשת איש א"כ כשנשאת לאחר הרי הבנים ממזרים, וכיון שכן למה מותרת לישראל עם בעלה כיון שמרבין ממזרין, אע"כ דהבנים כשרין, וצריך טעמא כיון דאה"נ אשה זו לעצמה נאמנת כיון שהיא אומרת ברי לי, אבל הבנים לא שייך שאמרו ברי לי, וגם אין להם למי להינשא ששניהן צריכין להיות ברורין שאשה זו נתגרשה, וא"כ מאי טעמא התירו בנים אלו בישראל.

ובבית יעקב (להחוו"ד) ובחמדת שלמה בחי' לכתובות וכ"כ הבנין דוד להגה"ק אבר"ק דאברוינסק והאור שמח (הל' גירושין פ"ב ה"ז) דכיון דספק ממזר מותר מה"ת ואסור רק מדרבנן, א"כ לא גזרו רבנן להוציא אשה זו מבעלה כיון שכניה לא יהיו אסורין אלא מדרבנן, ובהר"ש הוסיף לבאר דאע"פ דתרי ותרי אוקמה אחזקה אין זה כ"א ספק בדמקום ספק אמרה תורה אוקמיה אחזקה, אבל אין זה מברר שכן

היא האמת, א"כ ולד זו למעשה אינו כי אם ספק ממור אע"פ שאמה בחוקת אישה איש, וכיון שהקידושין של האם מותר לפי מענתה בשביל איסור דרבנן של הולדות לא גזרו חז"ל שתצא.

ובשו"ת רעק"א (תנינא סי' קי"א) מביא הגרעק"א בשם אחיו הג"ר בונם איגר לתרין קושית הבית מאיר הנ"ל ע"פ המבואר (קידושין דף ע"ד ע"א ועוד מקומות) יכיר, יכירנו לאחרים מכאן אר"י נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן לומר זה בני בכבור כך נאמן לומר זה בני בן גרושה ובן חליצה. (וערמב"ם פמ"ו מאסו"ב הט"ו דה"נ לענין ממזר) הרי מבואר שנאמן לפוסלו וכש"כ להכשירו, והוא מגויה"כ דיכיר, שנתנה התורה נאמנות לאב לזה, א"כ כיון שאביו כרי שבן זה כשר הוא יכול להעיד עליו להתירו לקהל, ולכן שפיר אמרו לא תצא. אמנם הגרעק"א (שם) חולק עליו דלא עדיף נאמנות האב על בנו מב' עדים, וכיון שיש כאן תרי ותרי א"כ לא יוסיף כלום נאמנות האב שהוא כתרי, דהרי קי"ל תרי כמאה ונשאר ולד זו בספיקא דתו"ת. עוד יש להקשות דאי נימא דהאב נאמן על בנו ממעם יכיר א"כ גם כשהעדים אומרים נתגרשה עכשיו ונשאת לאחר מעדיה יהא נאמן האב להכשיר הבן, והרי מפורש בשו"ע דהולד ממזר כיון דאומרים לו אם איתא אחיו גיטך וצ"ע.

איברא דבחי' החת"ס ג"כ כתב לתרין כדברי הגר"ב, דמטעם יכיר נאמן האב על בנו, וק"ו הוא ומה התם שנאמן לומר על בנו שמוחזק לבנו השני לעשותו בכור ועי"ז מבטל הבכורה ממי שהיה מוחזק עד עתה בכבור, הרי שנאמן נגד חזקה א"כ כש"כ הכא שנאמן במקום ספק להעיד על בנו שהוא כשר.

ויש לכאר במאי פליגי הני גדולי אחרונים האם נאמנות האב יכול להכריע במקום תרי ותרי להכשיר הולד, דהנה בשב שמתתא (שו" פכ"ב) מסתפק בהא דקי"ל תרי ותרי ספיקא דרבנן אבל מדאורייתא אוקמא אחזקה, מה הדין אם יש רוב המסייע לכת אחד האם נימא כיון דרובא עדיף מחזקה א"כ כש"כ דמה"ת במקום תו"ת הולכין בתר רובא או לא, וכתב לכאר דהא דקי"ל דתו"ת אוקמי אחזקה אין זה מכח בירור, כי אם בדמקום ספיקא אין אתה יכול להוציא מחזקתו הראשונה עד שיתברר כן אבל מצד ראייה וכירור אינו מועיל כלום במקום תרי ותרי, דב' עדים הם הבירור היותר גדול במקום ספק ושום ראייה או סברא לא יוכל להכריע נגד ב' עדים, וכיון דקי"ל דתרי כמאה א"כ אע"פ שיש לכת אחד ראייה או חזקה של בירור אינו מוסיף כלל כיון דראייה זו לא עדיף מתרי, ותרי כמאה, א"כ אף אם נניח דיש לצד אחד ד' עדים ולהצד השני יש רק ב' עדים עדיין נשאר בספק השקול, ומביא ראייה לדבריו מדברי התוס' בחוקת הבתים (דף ל"א בד"ה אמר) שמבואר בתוס'

דכתרי ותרי לא אמרינן דנאמן הכת השני במיגו דאי בעי פסלו לקמאי בגולנותא, כיון דהוי תו"ת ומיגו לא עדיף מעדים א"כ הוי כמו ד' נגד ב', וכיון דקיי"ל תרי כמאה עדיין הוי ספק השקול וככל תרי ותרי דעלמא, הרי מבואר להדיא כדברי הש"ש הנ"ל, ולכן מסיק הש"ש דבמקום תו"ת אף אם יהיה אלפי סברות וראיות לכת אחד עדיין הוי תו"ת ולכן אף במקום רובא אמרינן דהוי תו"ת, חוץ מחוקה שאינו מועיל מטעם בירור או ראיה, כי אם הנהגה ופסק שבמקום ספק אין לך להוציאו מחוקתו הראשונה עד שיתברר ולכן אוקמי אחוקה.

וכן הראה לי ידידי הרה"ג מו"ה יעקב חיים אפטער שליט"א דמבואר בחי' חת"ס למסכת חולין (י' ע"ב) דמבואר שם כגמ' הילפותא מג"ל דאולינן בחר רובא, ומג"ל דאוקמינן אחוקה וכתב החת"ס לדייק בשינוי הלשון דאצל רוב מקשינן מג"ל דאולינן בחר, ואצל חוקה מקשינן מג"ל דאוקמינן אחוקה, וכתב לבאר כמשנ"ת דרוב הוא בירור וראיה, ושפיר י"ל אולינן בחר רוב דהיכא דהרוב נוטה הכי אולינן ונקטינן משא"כ חוקה אינו בירור אלא דבמקום ספק אוקמינן על חוקתו הראשונה ולא להוציא מספק א"כ שפיר כתבו כגמ' מג"ל דאוקמינן בחר חוקה ודו"ק.

והנה הקשו באחרונים על יסוד הנ"ל דבמקום תרי ותרי לא מהני שום ראיה ובירור דבתוס' בסוגיין מבואר להיפך, והוא בתוד"ה הבא, שהקשו אהא דהקשו כגמ' הבא עליה באשם תלוי כיון דהוי ספיקא דתו"ת, דקיי"ל דתו"ת ספיקא דרבנן דמדאורייתא אוקמי אחוקה א"כ הבא עליה כחטאת דה"ה בחוקת אשת איש, וכן הקשו דגם להמסקנא דאירי בנישאת לאחד מעדיה עדיין העד כחנק כיון דהוי תרי ותרי מה"ת אוקמי אשה זו בחוקת אשת איש והבא עליה בשוגג כחטאת וכמויד כחנק, ותירצו בתוס' דחוקה דאשה דייקא ומנסבא מרעה לה להך חוקה, עכ"ד התוס', והנה חוקה זו דדייקא ומנסבא אינו כ"א ראיה ובירור, ולא שייך לחוקה קמייאת דאמרינן דמועיל במקום תרי ותרי, א"כ מבואר להדיא דראיה ובירור מהניא גם במקום תו"ת, וצ"ע על הש"ש שהבאנו לעיל דס"ל בתו"ת לא מועיל שום ראיה או בירור.

וכן יש להקשות עוד מהגמ' (שם) א"ר יוחנן ב' אומרים מתו ב' אומרים לא מת הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא ב' אומרים נתגרשה וב' אומרים לא נתגרשה הר"ז לא תנשא ואם נשאת תצא, ומקשינן מ"ש רישא ומ"ש סיפא וכו' רב אסי אמר כגון דאמרי עדים עכשיו מת עכשיו גירשה, מיתה ליכא לברורה, גירושין איכא לברורה דאמרינן לה אם איתא דהכי הוה אחוי לן גיטיך. ומבואר דבתו"ת אמרינן דהוי ספק ולא תנשא ולא תצא, אבל אם ב' אומרים עכשיו גירשה וא"כ יש להכת האחר ראיה לדבריהם שלא נתגרשו עכשיו דאם איתא אחוי גיטיך לכן נאמנין הכת

שאומרים לא נתגרשה, ולכן אע"פ שנשאת תצא. ולפ"ד הש"ש כיון דהוי תו"ת אע"פ שיש לכת אחד מיגו וראיה ולדבריהם לא עדיף ממה דקיי"ל תרי כמאה ונשאר ספק השקול, וצ"ע.

ובשער משפט (סי' מ"ו ס"ק י"ד) ובשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' קע"א) בשם אביו בעל אגודת איזוב, כתבו לתרץ דחלוק היכא דיש להבע"ד ראייה וכירור מהיכי דיש לכת אחד עוד מיגו, דדוקא כציור דהתוס' הנ"ל דלהכת עדים יש מיגו אמרינן דמיגו לא עדיף מעדים, א"כ לא יתן ולא יוסיף מה שיש להכת שום כירור או ראייה דהכירור של עדים היא אותו כירור אם הם ב' או מאה, וה"נ אם יש להם מיגו או לא, ולכן שפיר כתבו התוס' דעדיין הן תו"ת, אבל היכא שיש להבע"ד מיגו או כירור, וכגון חוקה דאין אדם פורע תוך זמנו היכי דבאו ב' עדים שלא פרע וב' עדים מעידים שכבר פרע חובו והוא טוען פרעתי, אם עדיין לא עבר זמן פרעון נאמנים העדים שמעדין שלא פרע כיון שחוץ מהעדות יש חוקה של אין אדם פורע תוך זמנו, וזה ל"ש להני עדות, ושפיר יכול להכריע ראייה ממקום אחר שאינו שייך לכירורם של העדות, ולכן כגירושין מוכן למה נאמנים העדים שאומרים לא נתגרשה אע"פ שהוא תו"ת דב' מעידים שנתגרשה כיון שיש ראייה ממק"א דלהבע"ד יש ראייה וכירור דאם איתא אחוי גימך, ולפ"ז יבואר דברי התוס' דאע"ג דאיירי בתו"ת מועיל חוקה דייקא ומינסבא כיון שהוא ראייה של הבע"ד שאינו שייך להנאמנות של העדים, ורק היכא דהמיגו מוסיף כח בנאמנות העדים אמרינן דתרי כמאה.

אמנם עדיין לא יתורץ דברי הש"ש דהרי בעצמו כתב דגם ראיות של הבע"ד כגון חוקה דא"א פורע תוך זמנו, וכן רובא דאין זה מברר מצד נאמנות העדות, עדיין לא מהני כיון דאיכא כירור של עדים ולא עדיף כירורם משל עדות וכשנת"ל, וא"כ עדיין יקשה קושית האחרונים.

ובשו"ת שו"מ (מהד"ג סי' תנ"א) כתב לתרץ קושית האחרונים, דכוונת התוס' היא דחוקה דדייקא ומינסבא מרעה לחוקת אשת איש, והויא ספיקא דאורייתא, דא"א לאוקמו על חוקתו מה"ת כיון דחוקת דייקא ומינסבא מרעה להך חוקה ונשאר תרי ותרי גרידא ולכן חייב באשם תלוי דהוי ספיקא דאורייתא, ואתי שפיר דברי התוס'. אמנם דבריו צ"ע כיון דבכל תרי ותרי ויש עוד ראייה או כירור נימא דהוי רק ספיקא דרבנן וכן באם באו ד' עדים נגד ב' עדים, נימא דהב' עדים מסירים את החוקה קמיייתא ונשאר בספיקא דתו"ת. וביותר קשה דכיון דחוקת אשת איש אינו כירור, רק דבמקום ספק אוקמינן אחוקה קמיתא, א"כ איך שייך לומר דחוקת דייקא ומינסבא מרעה להחוקה, הלא חוקה זו אינו כי אם כירור, ולא עדיף מעדים וכנ"ל,

וכיון שאע"פ שיש כאן עדים אמרינן רחוקת אשת איש קמייתא מכריע א"כ ה"ג כשיש הברור של חזקת דייקא ומינסבא עדיין היא ספק ובמקום ספק אוקמינן על החזקה ונשארה בחזקת אשת איש, וצ"ע.

והגאון הגדול מו"ה שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל בכיאוורים והערות לשב שמעתתא כתב לכאר עפ"ד הפני יהושע בסוגיין שהביא בשם הרשב"א כמסכת קידושין דכתרי ותרי דהכא אם נשאת לאחר מעדיה לא תצא כיון דמיירי באומרת כרי לי ולגבי עצמם נאמנים, וכתב הפנ"י לכאר כונתו דהא דאמרה תורה דהולכין בתר חזקה כגון כתו"ת דמוקמינן בתר חזקה קמייתא וה"ה בחזקת א"א אינו אלא למי שמוספק בדבר ועשה התורה ספק זה כודאי דסוקלין ועושין ע"פ החזקה, אבל למי שאומר כרי לי נגד החזקה לא שייך לומר שמוהר על הספק מחמת החזקה, כיון שהוא יודע בכרירות שאינו כן, ולכן אם נשאת לא תצא כיון ששניהן אומרים כרי לי, אמנם התוס' דכתב דהעד בחנק משמע דאע"פ שטוען כרי עדיין אינו נאמן נגד החזקה אי לאו רחוקת דאשה דייקא ומינסבא ע"כ פליג על הרשב"א עכ"ד הפנ"י. וכתב הגרשו"א דיש לומר דכאמת גם התוס' ס"ל כהרשב"א דכמענת כרי נאמנים נגד חזקה, רק דס"ל להתוס' דבמקום שאמרה תורה דמעמידים אותה על חזקה ראשונה אין אנו מאמינים לה שכאמת כרי לה נגד החזקה וחושדים אנו כה שמא משקרת וכדומה, אמנם היכא דאיכא חזקת דייקא ומינסבא מאמינים אותה שכאמת כרי לה כדבריה וכיון שכך מותרת להינשא שהרי נאמנת לעצמו, וא"כ כבר איתרע חזקת א"א שלה כיון שנשתנה דינה והיא כספיקא ואם נשאת לאחר מעדיה לא תצא כיון שהוא כרי ואינו נגד חזקה ואע"פ שולדותיה יהיו ספק ממזרים אינם אסורין אלא מדרבנן לא תצא, והשתא מיושבים היטב דברי התוס', דאע"פ דבעלמא אינו מועיל כידור במקום תרי ותרי, הכא מועיל חזקת דייקא ומינסבא להאמינה שהיא באמת כרי וכמשנ"ת.

ולפ"ד הגרשו"א ארווחנא דאין אנו מוכרחים לומר כהחמרת שלמה דאע"פ דאוקמינן אשה זו בחזקתה ולדותיה הם ספק ממזרים, רק דהכא שאני כיון שאיתרע החזקת אשת איש ע"י חזקת דייקא ומינסבא ומענת כרי שלה ודר"ק.

(ויש להוסיף דדעת התרומת הכרי כסי' ל"א וכ"ה בספרו קונטרס הספיקות כלל כ' אות ה' הוא דמש"כ הרשב"א דבטוען כרי לי נאמן אינו אלא במקום ספק בכתו"ת ולא במקום שהחזקת כן לכו"ע, ולפ"ז דוחה מש"כ הפנ"י לכאר דמה"ט יש חיוב התראה דאל"ה יכול הבעל לטעון שבירי לי שאשה זו פנויה היא, משא"כ אם התרו אותו וקיבל ההתראה שוב אינו נאמן, דהרי הכא ודאי אינו נאמן לומר כרי לי כיון

שארין כאן מקום ספק, ויעיי' גם בשו"ת חת"ס אה"ע ח"ב סי' ק"ג מש"כ לחלק בדיני חזוקת, דביש חזקת הנהגה שנוהגין כאיש ואשה וכהוא דבנה מורכב לה על כתיפה, ודאי שאין נאמנין לומר ברי לי נגד החזקה, אבל בחזקת שאמרה תורה דמוקינין לה בחזקת אשת איש, ככה"ג נאמן כאומר ברי לי מטעם והצילו העדה יעו"ש דבריו, וע"ע בבית יעקב להחוו"ד מש"כ באריכות לחלוק ע"ד הפני' הנ"ל ואכמ"ל).

אמנם עדיין יקשה מהגמ' הנ"ל דבתו"ת דגירושין מבואר דנאמנין העדים שלא נתגרשה כיון שיש להם ראיה דאם איתא אחזי גיטיך, ואולי דכיון דהוי הוכחה גדול כ"כ ע"כ דסהדי שקרי ולא הוי תרי ותרי, וכע"ז בש"ך חו"מ סי' רס"ז סי' ח' בבא ב' כתי עדים המכחישין א"ע למי שייך האבדה ולכת אחד יש סימנים דדעת הרמ"א דלא עדיף עדים מסימנים והוי כתו"ת, והש"ך חולק דכיון דהשני אינו יודע הסימנים הוכחה גמורה שהעדים הם סהדי שקרי, ולכן הכת האחר נאמנים, והכ"ג הכא צ"ל דהוי הוכחה גמורה ולכן ל"ה כתו"ת דעלמא, ואע"ג דדעת הרמ"א דאע"כ אין העדים נאמנים וביארו שם בנתיה"מ עפ"ד התוס' הנ"ל דהוי כתו"ת עם מינו, צ"ל דהכא עדיפא מדידהו, והכא כו"ע דכיון דאומרים דעכשיו נתגרשה אם איתא אחזי שטרך ולכן לא הוי כשאר תרי ותרי והכא מועיל הבידור שבא ממק"א. אמנם זה אינו דהרי אם לא היה כאן עדים שלא נתגרשה והבעל מוען לא נתגרשה וב' עדים מעידים שנתגרשה ודאי דאע"פ דאין הגט לפנינו העדים נאמנים נגד הבעל וכן מפורש בר"ן, ואי נימא כמש"כ דראיה זו דאחזי גיטיך הוכחה גמורה שהעדים שקרנים הם, א"כ ה"נ אע"פ שליכא עדים המכחישים אותם, לא יהא נאמנים, ואלא עכצ"ל דאע"פ שאומרים עכשיו נתגרשה יתכן שאבדו הגט בזמן מועט, א"כ בתו"ת שמבואר בנמ' דהראיה הנ"ל מכריע ל"ה עדיף משאר כירור וראיה, שסובר הש"ש דאינו מועיל במקום תו"ת, וא"כ דבריו צ"ע מגמ' הנ"ל וצ"ע. וראיתי בקו"ש שהק' כנ"ל וכתב לתרץ ע"פ יסוד הנ"ל דברי לי מועיל במקום ספק אמנם כיון שיש כאן הוכחה נגדה דאם איתא דהכי הוי אחזי גיטיך, א"כ אין אנו מאמינים שהיא יודעת מה שהיא אומרת ולכן אוקמוה בחזקת אשת איש ותצא, ועפ"י כתב לבאר הירוצו של רבא שם בנמ' לתרץ מ"ש רישא דבבבא לא תצא ובסיפא דגירושין תצא דמיתה אינה יכולה מכחשתו ופרש"י אם יבא ויאמר לא גירשתך היא תאמר גירשתני הלכך אי שרית לה סמכה אהכחשה ומינסבא ע"פ עדים הללו מספק ולא מירתהא למידק שפיר עכ"ל רש"י, הרי מבואר דהחילוק הוא דאין אנו מאמינים לאשה זו שברי לה כדבריה כגירושין דסומכת אהכחשה משא"כ בגירושין מאמינין לה שברי כדבריה, וה"ג בתירוצו של ר"א כיון שיש לנו קושיא על דבריה אנו חוששים שמא הוא אינו

ברי, וא"כ הרי הוא כשאר תרי ותרי דאוקמינן על החזקה, וכן ראיתי לחי' ר"ש הכותב שקצת שכתב לתרין כעין הג"ל, ועדיין צע"ק.

היוצא מכל הנתבאר דיש מחלוקת אחרונים האם במקום תרי ותרי מועיל ראיה ובירור שיש להבע"ד ששי' הש"ש דאינו מועיל ושי' השער משפט ועוד דאם אין זה הוספה כח בהערות רק ראיה מצד אחר מועיל גם במקום תרי ותרי, והגה באי שנתנה תורה נאמנות להאב לומר על בנו שהוא ממזר וכן להכשירו כג"ל ודאי שנחשב כבירור שאין לזה שייכות להעדים והן כמו ראיה שיש להבע"ד, וא"כ לפ"ד השער המשפט ודאי דמועיל, ולכן י"ל להג"ר כונם אינר והחת"ס ג"כ פ"ל דבמקום תר"ת מועיל בידור של הבע"ד ולכן הכא נאמן האב להעיד על בנו שהוא כשר ולהתירו לקהל אף במקום תרי ותרי, אבל הגרעק"א מבואר דעתו בשו"ת רעק"א (קמא ס' קל"ו וס' קל"ז) דבמקום תרי ותרי לא מהני שום ראיה ואפילו חזקה דאין אדם פורע תוך זמנו וכדומה לא מהני במקום תרי ותרי לכן שפיר חולק על אחריו וס"ל ולא עדיף נאמנות האב מתרי עדים והוי כתרי נגד ד', וכיון דהרי כמאה עדין הולד בפסק ממזירות משא"כ לשאר האחרונים דס"ל דמועיל עדות האב הוא משום דכיון דהכא הנאמנות הוא מצד הבע"ד שהתורה סמכה על עדותו לכן שפיר נאמן אף במקום תרי ותרי והולד כשר ומותר לכא בקהל ודו"ק.

ולפי הג"ל מתורין מה שהקשינו לדעת החת"ס והגר"א דלמה אינו מועיל עדות האב גם בתר"ת דנתגרשה עכשיו, והשתא אתי שפיר דהרי עד כהן לא אמרנו דכ"ד מועיל כי אם במקום תרי ותרי אמרינן דעדות האב מכריע, משא"כ בתר"ת דעכשיו נתגרשה כיון שיש להכת האחר ראיה ובירור לדבריהם מועיל וכשנת"ל לשי', הא"כ שפיר נפסק כבי"ד דהעדים שלא נתגרשו נאמנים, ואח"כ ודאי לא יועיל מה שאומד האב על בנו שכשר הוא כיון שכבר נפסק כבי"ד כהעדים שלא נתגרשו, משא"כ בתר"ת דעלמא כיון דהוי ספק שפיר מועיל נאמנות האב להכריע וכשנת"ל, ודו"ק.

אכנס צ"ע לענ"ד תירוצו של הגר"א והחת"ס דאם הטעם שהולד כשר היא פחמת נאמנות האב א"כ גם במקום שהאשה מסתפקת ונשאת להעד שהוא פוען ברי לי שמת נימא דהולד כשר, ומע"פ שודאי שודרין שתצא כיון שדאי חייבת באשם תלדי שהרי אינה יודעת אבל הולד יהא כשר מטעם נאמנות האב מצד גזירה דיכיד, ועי' בשו"ע קנ"ב ס"ב שמבואר דהולד ספק ממזר וצ"ע. וצ"ל דכיון דהדין שחצא חרל כתרתי דסתרי אי נימא דהולד כשר, יש להמתיק הדבר דכיון דבע"כ צריך להוציא האשה, א"כ צריך לומר דיש פס"ד בי"ד שקיבל העדות שהאשה אשת איש וא"כ אינו יכול להעיד נגד פסק בי"ד המבחר וכש"כ לעיל.

הב' דוד שלום ביכלר נ"י
ישיבת גדולה דבארא פארק

בסוגיא דעד ודיין מצטרפין

ארי" א"ש עד ודיין מצטרפין. יש ב' שיטות בהגדרת ההיכ"ת. רש"י ס"ל דיש לנו שטר מקויים, והלוה טוען שזוויף, ובאין אחד מעידי השטר ומקיים חתימתו, ודיין אחד ומקיים חתימתו, ומצטרפין לקיים השטר. ועל זה אמר רמב"ח, כמה מעליא הא שמעתא. ופרכי' רבא, מה מעליותא, מה דמסהיד סהדי לא מסהיד דינאן וכו'. וצריך להכין מה הכעיא, דבשביל כן אין מצטרפין.

ומצינו בראשונים ב' מהלכים, א' דא"א לצרף ב' עדים, שעדותם משונה זה מזה בהגדרתם, דהעד מעיד על מנה שבשטר, כרבנן, והדיין על חתימת יד'. (דלרבי בכה"ג מהני, אע"פ דהעד על חתימת יד' מעיד, והדיין על חתימת יד' מ"מ מהני ע"ש בחת"ס לעיל) אבל יש עוד סברא, דכיון דלקיים חתימות בעינן עדותם של ב' עדים, ובכה"ג על העד השני יש רק עד אחד, דהיינו הדיין, דהעד השני על עצמו בלבד מעיד. אבל השיטה הראשונה הנ"ל ס"ל דזה אינו פוסל הקיום, וכדלקמן.

אבל כרבינו יונה ז"ל בשטמ"ק, דעת אחרת לו בביאור המעשה דהוא ס"ל דעד ודיין מצטרפין, ר"ל דכאים שני עדים, ומעידים על העד, ועל הדיין. ורק הקשה ע"ז, דהא יש כאן פסול, דלגבי עד השני הוא רק ע"א, דהיינו הדיין (וזהו כשיטה השני' הנ"ל) ותירץ דמ"מ כשר הוא, דהוי כשני עדים בהודאה אחר הודאה וכו"ב דמצרפים שניהם. וכשר, וה"נ כן הוא (וכריטב"א ביאר כיון דיש בשטר חתימות וגם קיום לא מחמרינן כולי האי) והוסיף הרבינו יונה דטענת רבא הוא, דשאני מהודאה אחר הודאה, דהתם שניהם מעידים על ענין אחד, ובגוונא חד, משא"כ כאן אין עדות של קיום חתימות הדיין, עדות ישר אל חיוב מנה, ורק מעידים שהשטר אינו מזויף, אבל יותר אין אנו יודעים על ידם. ולפיכך אין מצטרפים. ועי' בחת"ס שביאר שיטתו. דבאמת אף דקיים החתימה, מ"מ מי יימר דל"ה אמנה, או ל"ה פסולים, וע"ז הוי רק אגן סהדי, ושפיר ל"ה עדות אחת, וא"א לצרפם (ועיי"ש שפי' טעמא רמב"ח דלשיטתו אויל דלעיל י"ח ע"ב דלא ס"ל הא דר"ל דנתקרה, אמר דכמה מעליא הא שמעתא, ובמה דפרכי' רבא, והוסיף רב אשי').

טרם נבאר שיטות הנ"ל, יש ג"כ לציין קושיית הרמב"ן, מגמ' לעיל דעד אחד מעיד על חתימתו ושני עדים מעידים על חתימת השני מועילים, וקשה למה לא נימא מאי

דמסהיד סהדא לא מסהיד סהדא אחרינא, דהא הע"א המעיד על חתימתו, על מנה שבשטר מעיד והאחרים מעידים רק על חתימת העד השני. (ולפי שיטה השני בסברת רבא שכתבנו למעלה, לק"מ, דהא יש כאן ב' עדים על חתימת עד השני). ועיי"ש בדבריו דמשמע דהולך בשיטתי דר"י הנ"ל דהדיינים מעידים רק עצם השטר משא"כ העדים המכירים החתימות. ובאמת הרשב"א מקשה עליו, דא"כ כשדיינים עצמם מכירים החתימות שפיר מצטרפיין עד ודיין.

אבל יש עוד שיטה שלישית, לכאוי, והוא דעת הרא"ש דלמד, דמכאן, כיון דא"א לצרף לעולם עד ודיין להכשיר השטר ממילא העדים יכולים להיות קרובים לדיינים. ועי' באו"ת (מ"ו כ') הקשה דאי נימא כאחד מהביאורים הנ"ל קשה, דלצד א' (רש"י), כששני עדים מעידים על עד אחד, ודיין אחד, מהני. וכנ"ל דאומרים דבר אחד. ולצד ב', (הרא"ה) אע"פ דבגוונא הנ"ל פוסל מ"מ יש עוד היכ"ת דמכשיר והוא כשהעד מעיד על חתימת ידי' וגם אדחברי' מועיל עם הדיין דיש ב' עדים על כל חתימה. והקשה התומים, אם נימא דמודה הרא"ש דכשר, א"כ איך מכשיר כששניהם קרובים הא אולי הבי"ד יסמוך עליהם להוציא ממון. וצ"ל דיש לו שיטה שלישית, או כולו בקיום חתימות העדים, או כולו בקיום חתימת הדיינים, אבל שניהם כאחד לא, וכמו הגמ' גיטין רפ"ב.

והנה באמת יש לפרש דברי הרא"ש לפי כל אחד מב' השיטות הנ"ל ואי"צ לחדש שיטה שלישית א' דס"ל כהשיטה הראשונה, וכשר כשהשני עדים מעידים על חתימת דיין אחר ועד אחד ורק מ"מ כשר בשני העדים, דהיינו העד והדיין קרובים. והוא ע"פ חקירת הפרכת שמואל (יבמות סי' ט"ו) דכשמקיימים שטר אי ר"ל דסמכינן על העדים המקיימים או על העדים הראשונים שכבר באו ואי נימא דהרא"ש ס"ל כצד הא' דסמכינן על העדים המקיימים, מובן דלא נחשב ככה"ג קיום ע"פ עדות קרובים וכמובן. ורק עיי"ש כברכת שמואל דפי' בדברי הרא"ש דעל הראשונים אנו סומכינן.

ועוד יש לנו אופן ב' לכאר דבריו של הרא"ש, והוא בספר בנין דוד (להגה"ק רבי דוד דוב טאויב ז"ל אב"ד דאכרז'נסק) דפי' דס"ל כהרא"ה הנ"ל, וממילא כשר כשהעד מעיד על חתימתו, וחתימת חברו, ומעידין על הדיין, משום דעד כאן חיישינן, דיסמכו על עדות קרובים, רק היכא, דהקרובים לא יבואו לבי"ד, ואין ביד הבי"ד השני לברר, אם קרובים הם או לא, אבל כגוונא דהרא"ה, דיבואו לבי"ד, למה יש לחוש, והא הבי"ד יכולים לחקור, אם קרובים הם או לא.

הב' לוי יצחק זילבער נ"י
ישיבה גדולה דבארא פארק

בענין תנאי במוקצה

בגמ' מס' ביצה ל' ע"ב תניא ר' חייא בר יוסף קמיה דר' יוחנן אין נוטלין עצים מן הסוכה אלא מן הסמוך לה ור' שמעון מהיר ושווין בסוכת החג כחג שהיא אסורה ואם התנה עליה הכל לפי תנאו והק' הגמ' לר' שמעון והא קא סתר אהלה ותיירין הגמ' דהכא עסקינן בסוכה רעועה ונופלת ביו"ט ור' שמעון למעמי' דלית לי' מוקצה. ורש"י מפרש שהמחלוקת בין ר' שמעון והתנא קמא הוא בנדון מוקצה וכשהתנה הוה גם מוכן לפי ר' יהודה [תנא קמא] וכשהגמ' מקשה שלא מהני תנאי בסוכה משום וחנותם הוה זה רק בסוכת החג דהיינו בסוכה של יו"ט סוכות אבל בעלמא מהני בי' תנאי, וזה שהגמ' מקשה שגם בסוכה דעלמא מהני בי' תנאי כשאומר איני בודל זה קאי רק על נויי סוכה אבל על עצי סוכה לא מהני משום שכבר חל על הסוכה הקדושה של יו"ט.

והרי"ף חולק על רש"י ולומד הגמ' באופן אחר לגמרי דהיינו שזה שכתוב בהבב"א "ושוין בסוכת החג שהיא אסורה ואם התנה הכל לפי תנאו" אינו בענין מוקצה והפשט בהגמ' שהתנאי קאי על סוכת החג דהיינו על התנאי של איני בודל והפשט בהגמ' הוא שלר' יהודה לא מהני תנאי בסוכה דעלמא משום שר' יהודה אית לי' בכל הש"ס מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולא יומא וקשיא של הגמ' מבריייתא דחוגותם מוקים הרי"ף בתנאי של מוקצה ומשום זה לא מהני (כשאינו מתנה) אבל כשמתנה איני בודל מהני התנאי ואינו קדיש כל שכעה.

ובתוס' ד"ה אמר רב מנשיא "אלא דאינו חושש למפרך משום דאינו נשאר במסקנא אלא נקט האמת" לפי מה שמסביר המהרש"א הוה גם לפי תוס' הפשט בהגמ' לפי הרי"ף ולא לפי רש"י.

ונמצא שיש לנו מחלוקת להלכה בין רש"י להרי"ף. א) אי להלכה מהני תנאי לגבי מוקצה שלפי רש"י אפשר להתנות ולפי הרי"ף אסור. ב) אי חל בעצי סוכה קדושה לכל שכעה כשמתנה קודם בין השמשות, והנפק"מ יהי' כחול המועד אם רוצה להשתמש עם עצי הסוכה לצורך דבר אחר שלפי רש"י אסור ולפי הרי"ף מותר, ולכאורה קשה על רש"י א) היאך מהני לר' יהודה תנאי הא אית לי' בכל הש"ס מיגו דאיתקצאי לבין השמשות איתקצאי לכולא יומא וא"כ היאך מהני תנאי הא בבין

השמשות עוד אינו ראוי להשתמשות. ואפשר לתרץ לפי שיטת הבעל המאור שכתב שהתנאי מהני רק בסוכה רעועה והיות שמדאורייתא אין כאן סתירת אהל מהני ב' תנאה וא"כ אינו מוקצה מעליא אבל דוחק לתרץ כך משום שכל הראשונים למדו ברש"י שמהני ב' תנאי בכל אופן. ב) למה לפי רש"י לא מהני תנאי בסוכת החג תנאי של מוקצה ביחד עם תנאי של איני כודל הא כמו שמהני תנאי בנויי סוכה יהנה בו תנאי גם על העצים ולא יהא בה מוקצה משום שהתנה על זה ועכ"פ בחול המועד יהא מותר להשתמש בו, ואפשר לתרץ לפי הבעל המאור בשיטת רש"י שמהני תנאי של מוקצה רק בסוכה רעועה שבסוכת החג אי אפשר לאוקמה בסוכה רעועה משום שצריכין סוכה הראוי לכל שבעה והיות במציאות אסור לו להשתמש ביו"ט עצמה עם העצים משום שחל תורת מוקצה עליו אז במציאות הוא בדיל מהסוכה אף שהתנה איני כודל, והיות שבדיל לא מהני התנאי של איני כודל מהסוכה והרי"ף חולק על זה שמצד דיני מוקצה הוא בדיל אבל לא מדיני קדושה ומשום זה מותר להשתמש בו בחול המועד.

במחבר בס' רע"ט סעיף ד' וז"ל אם התנה על נר זה שיטלמלנו משיכבה מותר לטלמלו משכבה עכ"ל והמג"א בס"ק ו' מוקים המחבר לפי ר' שמעון ולכאן לפי סוגייתנו קשה למה מוקים לה לפי ר"ש הא לר"ש מותר גם בלי תנאי והיסוד של ר' שמעון הוא בהדין של נר כמותר השמן שבנר ושכבקערה וא"כ קשה והביאור הגר"א כתב שדין זה מתוקם לפי הרי"ף והדין של הרמ"א שבמדינתנו אין נוהגין כן מתוקם לפי רש"י, ולכאורה איפכא מסתברא שלפי רש"י שייך תנאי ולפי הרי"ף אין שייך תנאי משום שלא עסקינן הכא בהתנאי של קדושה רק בתנאי של מוקצה. וצע"ג.

ושאלתי להגאון ר' אברהם גנחובסקי שליט"א (ר"מ בישיבת משעבין ירושלים עיה"ק) והראה לי דברי המחבר בסעיף א' שכתב נר שהדליקו בו בשבת אע"פ שכבה מותר לטלמלו ובמשנ"כ ס"ק א' כתב שם יש אימת אינו יהודי מותר לטלמלו ובשעה"צ שם כתב בשם האחרונים שהסיבה הוא משום שכדאי ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, ולכאורה לפי מה שכתב המחבר בסעיף ד' (כמו שהכאנו לעיל) נמצא שגם לפי ר' שמעון אסור בלי תנאי והמשנ"כ מדבר בכל אופן גם בלי תנאי, וא"כ למה מותר, ולמעשה גם הוא נשאר בצ"ע על דברי המחבר.

חרב שלמה ולמן בלייער נ"י
 הב' שמעון בלומנברג נ"י
 ישיבה גדולה דכארא פארק

בענין מודעא רבה וקדוה"ש

בגמ' פשחים איבעיא להו תודוס איש רומי גברא רבה היה או וכו', ת"ש עוד זו דרש תודוס איש רומי מה ראו חנניה מישאל ועודי' שמסרו עצמן על קדושת השם לכבשן האש, נשאו ק"ו בעצמן מצפרדעים ומה צפרדעים שיינם מצווין על קדושת השם כתוב בהו ובאו ועלו בביתך וגו' ובתנודך ובמשאריתך אמתי משארות מצויות אצל תגור היו אומר בשעה שהתגור חם אנו שמצווין על קדוה"ה על אחת כמה וכמה. וברש"י ד"ה מה ראו כתב שלא דרשו וחי בהם ולא שימות בהם. והקשה המהרש"א בח"א וז"ל ומיהו האי ק"ו פריכא היא דהצפרדעים גם שלא היו מצווין על קדושת השם מ"מ קדשו השם כיון דלא נצטוו על וחי בהם וגו', אבל חנני' וחביריו גם שהיו מצווין על קדו' השם בפרהסיא מכל מקום הכי בצינעא דלא היו מצווין על קדוה"ה לא היו להם למסור עצמן כיון דנצטוו על וחי בהם, עכ"ל. ובפלל הקשו על פירש"י שראו שלא לדרוש וחי בהם שאפילו יש ק"ו בלא פריכא מ"מ לא מחזי נגד כתוב מפורש של וחי בהם.

תראה לתרין דברי רש"י הק' בהקדם לבאר הגמ' ע"פ שיטת הרמב"ם, דהנה בתוס' הקשו על פירש"י, דהרי המעשה דנבוכדנצר הי' בפרהסיא וקיי"ל במס' פנהרין דף ע"ד ע"א דבפרהסיא מצווים למסור עצמו על קדוה"ה אפי' על מצוה קלה, ומדוע הוצרכו כלל למילף מצפרדעים בק"ו. ותו' ר"ת דהצלם שעשה נבוכדנצר לא היה עבודה זרה ממש אלא הי' אינדרטה שעשה לכבוד עצמו ולכך הוצרכו לדרוש ק"ו מהצפרדעים דמעיקר הדין לא היו מצווין על קדושת השם כבי האי גונא אפילו בפרהסיא. וילפינן מזה דככל המצוות אי בעי למסוד עצמו על קדוה"ה אפילו דקיי"ל יעבור ואל יהרוג, שרי, כדילפינן מצפרדעים.

אולם שי' הרמב"ם צ"ב, דהרמב"ם פוסק בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד דבכל עבודת שבתודה שקיי"ל דיעבור ואל יהרוג, אם נהרג ולא עבר הרי זו מתחייב כנפיש א"כ אינו יכול כמ"ש התוס' דהצלם של חמו"ע הי' רק צלם לכבוד המלך, וצריך לומר דהי' ע"ז ממש דאי לא הכי היה אסור להן למסור נפשם על קדוה"ה. והדרא קמיא לדוכתי' למה לי למילף מצפרדעים בק"ו והלא הי' עבו"ז ממש ומצווה ביחוד ואל יעבור.

הנה בספר כלי חמדה כתב לתרץ קושית תום' די"ל דצלם של חמו"ע הי' עכו"ם גמורה והא דהוצרך לדרוש טעם על שמסרו חמו"ע את נפשם על קדו"ה בק"ו י"ל דאז קודם קבלת התורה בימי אחרוש הי' טענת מודעא רבה לאורייתא כדאיתא בשבת פ"ח ע"א והיו יכולין לחזור מקבלת התורה וממילא יהי' דינם כבן נח דאינו מוחרר על קדו"ה, לכן הוצרכו ללמוד ק"ו מצפרדעים, ע"כ.

ובזה יש לתרץ שיטת הרמב"ם, אע"פ שהי' ע"ז גמורה ומצווין ביהרג ואל יעבור דאל"ה אסור לקדש השם מ"מ היה בידם לחזור מקבלת התורה שהי' בכפי' ודינם כבן נח שאינו מצווה על קדו"ה אפי' על עכו"ז גמורה. וכן פסק הרמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ב ח"ל בן נח שאנסו אנס לעבור על אחת ממצותיו מותר לו לעבור אפילו נאנס לעבור ע"ז עובר עכ"ל.

אמנם כתב בספר כלי חמדה שזה שיכולים לחזור בטענת מודעא עד שהדר קבלוה בימי אחרושו, אינו ברור. דהרי התום' שבת פ"ח ע"א סוף ד"ה מודעא כתבו דמה שכרת יהושע ברית עם בני' לעבוד את ה' היינו שלא לעבוד עכו"ם וברור הדבר שאין כוונת התום' על עכו"ם גרידא דזה אחד מ' מצוות בני נח, אך הכוונה שלא לעבוד אפילו בשיתוף שמותר בכ"נ וכתב שלפי"ז היו מצווין על קדו"ה ותלוי הא בהא שב"נ שאינו מצווה על השיתוף מפני שחיותו אינו מהשגחת השי"ת לכדו רק תלוי במשמרי הטבע לכן אין צריך למסור עצמו על קדו"ה, משא"כ ישראל שמוחרר על השיתוף כל חיותו הוא מהשגחת הבורא לכדו ומחוייב למסור עצמו כי זולת זה אין לו חיות והעמדה כלל, ממילא כשרוצים להפרידו מיתוד השי"ת רוצים לעקרו מהחיים שלו, ומחוייב בקידו"ה, וא"כ כיון שכרת עמהם יהושע ברית גם על השיתוף מחייבין בע"ז ביהרג ואל יעבור, ולא שייך בזה טענת מודעא.

אבל בשפת אמת בשבת פ"ח ע"א כתב להדיא שאינו כן, ח"ל, גלע"ד לפרש לפי דבריהם דלמסור נפשן על ג' עבירות שמחוייבין עליהן שיהרג ואל יעבור על זה לא היו מקבלין בלי כפי' ואין המודעא על כל התורה רק כשלא יהרג על ג' עבירות על זה יש מודעא וכו', ואתי שפיר מאי דאמרינן הדר קבלוה בימי אחרושו דמעיקרא בימי נבוכדנצר השתחוו לצלם ע"י שלא מסרו נפשם, ואח"כ כשנעשה להם גם קבלו גם למסור נפשם ברצון הנ"ל עכ"ל, ולפי דבריו לא היה שום מצוה של קדו"ה עד ימי אחרושו ובפרט על עכו"ז, ויבא על נכון שיטת הרמב"ם שעל כרחק הצלם הי' עבודה זרה ממש ולא לכבוד המלכות ואפ"ה אם רצו היו יכולין לחזור לדין בני' שאינו מצווה על קידוש השם כיון שהי' לפני קבלת התורה ברצון בימי מרדכי ואסתר ולמדו בק"ו מן הצפרדעים שלא לחזור ולקדש השם.

שערי הלכות

רכה

ועפ"ז יש לתרץ הקושיות על רש"י ז"ל, שנוף הק"ו בא ע"ז להתחייב כדין ישראל
אע"ג דצפרדעים אין להם הדין של וחי בהם והלא גם חמו"ע היה בידם לחזור לדין
כ"ג ואז גם להם אין שום מצוה של וחי בהם, וע"ז בא הק"ו שלחנניא מישאל ועזרי'
היה מצוות קדו"ה עכ"פ בכפי', ואם ישארו כדין ישראל ממילא מחויבין בקדו"ה
שהי' עבודה זרה גמורה ואין כאן מקום לדרוש וחי בהם שלא נאמר על ג' עבירות
חמורות. ומיושב כזה שני הקושיות דהי' מהני ק"ו גם על וחי בהם וגם אין שום
פירכא, וא"ש בס"ד.

חבר משה קליין שליט"א
 מח"ס קובץ קונטרסים
 ראש חכולל בקרית אונגוואר - ירושלים עיה"ק

מאמר בענין הדפסת ספרים

לרגל ארבעים וחמש שנה של התיסדות "מכון משנה הלכות גדולות"
 והוצאה לאור של יותר מארבעים ספרים

הסכמות על ספרים

בענין הסכמות על ספרים בהקדמת ספר "מעיל צדקה" כתב חבל על דאבדין דורות הראשונים חשבו לתקן שלא יודפס שום ספר בלי הסכמה ומחמת הזמן היתה לתקלה תקנתם כי מי יעיד על המסכימים אם נאמנה עדותם וערבא ערבא צריך עיי"ש. והנודע ביהודה כתב הסכמה על ספר יין לבנון (של משכיל אחד) וזה לשונו והנה בגוף שאלתו שאלת חכם ליתן הסכמה על הדפסת יתר חיבוריו אשר עדיין לא באו על מזבח הדפוס וכו' גדרתי בעדי שלא ליתן הסכמה על שום ספר חדש יהיה מה שיהיה כי בעונ"ה הקלוקל יתר על השבח המגיע לכתבים תבאים מחדש ולכן החלטתי שלא לצאת בקן קולמסא וקן מגילתא ק"ו נעול משום לא פלוג.

הגאון ר' מרדכי בנעט כתב (התשו' נדפסה בשו"ת ח"ס חר"מ סי' מ"א) לגבי ספר של גדולי קדמונים דאין הספר צריך הסכמה דלהעיד על אור בהיר בשחקים לא צריך כי מתוק האור ולא נצרכה רק לגזור בחרם על המדפיסים שלא יקחו זכות הדפסה ועל זה אין לגזור א. מאחר שזכות ואחריות הדפוס הוא מחקי המלך מי יגזור לעכב על זכותו וחוקיו ב. לא מציינו כיצא בזה שזכה הראשון בדין לעכב על אחר הבא אחריו ובפרט כי לא ספר שלו רק יש לו עמל שמצדיח מעט וחסל שכרו מאת מכרו - ובמה שאינו מן הדין אין לשום רב ומורה לגזור במדינתו מה שנוגע למדינה אחרת כמו שכתב הריב"ש בתשו' ג. מאחר דיש גויים מדפיסים שאינם צריכים לשמוע לגזירתנו אם כן זה חסר וזה לא נהנה אנו מפסידין למדפיסי ישראל במקום שאין הראשון מרוויח כלום שהרי הגוי יכול להדפיסו ע"כ.

חרי דאינו מודה לסברת מעיל צדקה אלא בספר ישן שכבר נדפס פעם אומנם בפנים ראשון שמדפיס ספר חדש מודה דראוי לו לקחת על זה הסכמה משא"כ המעיל צדקה ס"ל דאין לקחת הסכמה כיון דהנותן הסכמה ערבא צריך ואפשר שזודה המעיל צדקה בגדול מפורסם שפקיע שמהי דהסכמתו מהני.

אמנם הח"ס (בתשו' הנ"ל) כתב להגאון ר' מרדכי בנעט ותמהתי מאד בראותי

שרצונו יתבטל מנהג נטילת ההסכמה חלילה לו מחדול ליתן הסכמה אפילו על הדפסת ספר ישן נושן ודבר שנצטער בו אותו צדיק כי מיום שזלזלו בנטילת הסכמה רבו ספרי מירוס בישראל ומדפיסים ספרים חדשים וקורא להם בשם ראשונים אבל ברוך ה' כי עדיין יש ויש יראי ה' שאינם לוקחים ספר חדש אם לא יראו הסכמה מרב בדוק ביראת ה'.

והביא עוד שזה כמה חדשים (יום כתיבת התשו' כ"ד אדר תקפ"ג) שלח לו חותנו הגאון ר' עקיבא אייגר מכתב וסיפר לו כי רב אחד סמוך לגלילותיו מאן שהוא הוציא דף בדפוס ושם נאמר מדעת עצמו שהדבר ידוע שאין חרם מועיל והותר הרצועה על ידי חכמי ישראל וכעס עליו מר"ח וקבל על הרב הנ"ל היאך נשא פניו לכתוב כן.

ובספר הלכות גדולות (דפוס ויון) כתב הח"ס הסכמה ובתוך דבריו כתב וזאת לפנים בישראל כל חוברי חבר וגם לרבות מדפיסי ספרים חדשים גם ישנים להקרב בקורי פרי עטם לפני כל יודעי דת ודין חכמי הדור ודורשי לטול מהם רשות והורמנא והמעייין בספרן של צדיקים ימצא כתוב כי כמה פעמים נמלך הגדול בקטנים ממנו בערכו ונטל מהם הסכמה ואל יפול על לב אדם שיהי' זה רק לסגור דלת בפני עושי עול משיגי גבול לא כן הוא כי הוא זה משנה שאינה צריכה באשר המשיג גבול כבר אררו ה' ארור משיג גבול רעהו אבל כשמו הסכמה כן הוא להסכים עם המחבר או המדפיס למען כל החפץ את ידו לדפוס במרובה ולהפיץ מעינותיו מי מרים ומלוחים למיסר יונה ולמשרי עורבא ולפשוט יד מקום שאין יד אדם שולטת וכו' על כן גדר גדול גדרו הקדמונים בדבר ולא פלוג רבנן ולא נתנו דבריהם לשעורים שכל מי שידפיס ספר יהיה איזה ספר שיהיה שיציע דבריו לפני חכמים יודעי העטים שהם רשאים וכן הדבר נהוג אפילו בחכמי האומות ובאמת אמרו מיום שנהגו סלסול וזלזול בהנ"ל נשתלחה מארה ופשטה משפחת ספרים הרבה ולהג יגיעות בשר וכו' עיי"ש והח"ס שהזכיר בתשו' הנ"ל דבריו שכתב בבה"ג כתב שהצענזור השמיט שם איזה שורות וכתבתי שנית בהסכמתי לשו"ע קטן הנדפס בדובנא.

והוסיף עוד לדון על דברי מהר"ם בנעט וציין מתשו' הרמ"א שדן בהדפסת הרמב"ם ומספר מראות הצובאות (דפוס פראג) דעמדו לפני המשפט אצל הגאון התוס' יר"ט ובית דינו עיי"ש שדן לדחות כל דברי הגאון ר' מרדכי בנעט והם לא הזכירו את דברי מעיל צדקה.

ובתשו' משנ"ה כתב בזה בשני מקומות (חלק ב' סימן נ"ג) בהקדם מה שכתב לו הגאון ר' חיים בן ציון (נטולאויטש) למה לקח הסכמות על ספרו ועל זה כתב לו אני בעניי לא כן עמדי וס"ל דודאי ראוי ונכון לקבל הסכמות "על כל ספר וספר שבדעתנו להוציא"ו יהיה מי שיהיה צריך להתיעץ עם גדולי הדור ולקבל הסכמתם וכן עשו גדולים כדי לגדור גדר בעד המחברים שלא הגיע להוראה

והביא דברי הח"ס ומסיק דאין להוציא שום ספר בלי הסכמות מגדולי הזמן והם יתנו עדיהם שראוי המחבר לאותו איצטלא ומה שמצינו לכמה גדולי הדור שלא לקחו הסכמות הוא לפי שידועים היו שידועים להורות והמפורסם אין צריך ראייה או מחמת רוב ענותנותם שחשבו שאינם ראויים לזה.

ואם היה אפשר להנהיג שכל מחבר ספר מן יומא דנא ולעלם לא יקבלו אותו שום רב בביתו עד שיהיו לו ג' הסכמות לכל הפחות מג' גדולי התורה ויבחרו לזה בכל מדינה מספר רבנים חשובים וידועים וזה יהיה לתועלת גדולה ואין לחוס על הוצאת הדפוס בהסכמות ע"כ. ובשר'ת משנה הלכות ח"ג סי' ע"ח כתב עוד מזה להגאון ר' ישראל וועלץ בענין התשובה הנ"ל.

והנה מזה יוצא דיש שני טעמים למה לוקחין הסכמה או משום גזירת חרם שלא להדפיס את הספר בלי רשות המדפיס או משום שכותבין ספרי הלכה ויש לחשוש על אחד שכותב ספר הלכה והוא בעצמו אינו מורה הוראה ויסמכו עליו ונמצא דיש כאן תקלה ולפי זה היה לנו לחלק דלפי הטעם הראשון אין חילוק אם המחבר הוא מורה הוראה מפורסם או לא ובכל פעם צריך הסכמה משא"כ לפי הטעם השני אם הרב הוא מפורסם אינו צריך הסכמה ועוד נפק"מ יש דלפי טעם הראשון גם אם הרב נתן ברכה על הספר בלי לעבור על כל הספר גם כן מהני משא"כ לפי הטעם השני בעינן שיעבור על הספר או עכ"פ שמכיר את האדם שהוא ראוי לפסוק הלכה ואם כן אם מקבל מכתב ברכה לא מועיל כלום.

ולמסקנא יש כאן ג' דיעות דעת המעיל צדקה דאין לקחת הסכמה והטעם דערבא ערבא צריך ולכן ס"ל דנתבטלה לכאור' התקנה (ומסתברא דס"ל דאין טעם של חרם רק השני) ונוטה לזה נראה דעת הנ"ב ודעת הגאון ר' מרדכי בנעט דיש חילוק בין ספר חדש לספר ישן דספר ישן אינו צריך הסכמה כיון שפקע שמייה כבר ולא ס"ל הטעם השני של חרם דס"ל דלא מהני ודעת הח"ס הוא דיש שני טעמים הנ"ל ואין להדפיס שום ספר בלי הסכמה ואפילו במקום שאינו חושש שידפיסו את ספרו שנית וגם הוא מורה הוראה מפורסם מכל מקום כיון שיש תקנה לעשות כן לא מחלקין ביניהם ולפי זה גם ספר שאינו להלכה לא חלקו וחיובו לקחת הסכמה כמו ספר בה"ג שאין זה ספר להלכה כי הרי פוסקין לפי הש"ע.

ומסקנת הלכה לפי דעת משנ"ה דאם אפשר לקחת מג' רבנים מובהקים הסכמות כפי הנ"ל.

ולכן פלא למה לא לקחו בני הח"ס הסכמה על ספר שהדפיסו ויש לומר דיש חילוק דהח"ס שכתב דאין להדפיס ספר בלי לקחת הסכמות דוקא אם מדפיס אותו גאון את הספר משא"כ אם אחר שנסתלק לעולמו והיה מפורסם למורה

שערי הלכות

רכט

הוראה אין לחשוש להדפיס הספר רק מחמת חרם ועל זה לא חששו בני הרבנים הנ"ל כמו שכתבו בהקדמה ליר"ד.

ואפשר עוד לומר דכיון דכתב בשו"ת ח"ס (ח"ו סי' ס"א) דצריכין להודות לה' על המצאת הדפוס ותיקונו רב אבל ההפסד גם כן רב למאד דלפנים היו הגאונים כותבים דבריהם על ספר ואם נתקבלו אז ציווי להעתיקם לכל עיר ומשפחה אמנם אם לא נתקבל לא קרב איש להעתיק ע"כ ולכן אלו שהדפיסו ח"ס ידוע שדבריו נתקבלו ולא היתה תקנה לקבל הסכמות רק אחר שהתחיל הדפוס כידוע ולכן לא לקחו הסכמה.

והעיקר נראה דכיון שהיו לו הרבה תלמידים גאוני ארץ מפורסמים ולקחת הסכמה רק ממקצת מהם נמצא שיפגעו אחרים ולכן בחרו להיות שב ולא תעשה מלפגוע בכבוד התורה ח"ו.

וגם על כרחך הכוונה לספר חדש שידפיס וכדחזינן מספרי משנ"ה והסיבה בזה הוא דהרבנים לא רצו ליתן עוד פעם הסכמה מפני כבודו ולכן במקום שאי אפשר שאני או דהכוונה שאפי' אם ידפיס הספרים שנית יפרסם שיש לו הסכמות.

הדפוס הוא מעלה או חסרון

איתא בספר דרכי הגמרא אין חכמת אדם מגיע אלא עד איפה שספריו מגיעים ולכן ימכור כל מה שיש לו ויקנה ספרים וזה מה שאומר הפתגם מרבה ספרים מרבה חכמה ע"כ ובפירושו רש"י על מס' אבות (פ"א) וקנה לך חבר "קנה לך ספר" ושמעתי בשם ספר מוסר השכל (לרב האי גאון) שכתב שלשה תעשה תחשוב בשופר, קנות שדה, "קנות ריע וספר" עיי"ש.

והמשורר האלקי ר' יהודה הלוי שורר ואמר על החכמה נבלי וכנורי "בפי עטה" גני ופרדסי "ספריה" והרב ר' יהודה אבן תיבון (מרמון ספרד) שתרגום ספר האמנות והדעת לרס"ג (מערבית ללשון הקודש) כתב לבנו ר' שמואל (שתרגם המורה) בהקדם דברי המשורר ר' יהודה הלוי הנ"ל והמשיך בני שים ספרך חבריך וארגיזך ותיבותיך פרדסיך וגנותיך רעה בגיהנם ולקוט שושניהם וזהו מעלת הדפוס שיש מעלה שאפשר להגיע להרבה ספרים והחכמה נתרבה.

צא וראה שהראב"ד (בספרו שלשלת הקבלה) שיבח את רבי שמאול הנגיד על שהעמיד סופרים להעתיק כתבי הקודש והתלמוד והיה שולח את ההעתיקים חנם לשיבות ובתי מדרשות וכן כתב הוא בעצמו בספרו בן משלי חכם לב יעזוב נוח עדנים ובקרוא ספרים לו מנוחה ועוד הספרים הם נרתיקי החכמות המרוקמות מפניני המלים.

אמנם מצד שני יצא הישר מקנדיא שהיה מחשיב מאוד ספרים בתחילת ספרו ונבלת חכמה וכתב על עצמו לפעמים נדדתי כמה מאות פרסה בים וביבשה כדי לראות ספר קטן בכל זאת אף שרבים אומרים שדפוס הצילנו אבל ההיפך הוא הנכון דמלאכת הדפוס קלקלה התורה שמלפנים להיות הספרים נכתבים בדמים יקרים מידי סופרים לא היו קונים כי אם הספרים המועילים ומעצמם היו הספר שוא מתבטלים משא"כ עכשיו שרבים מעמי הארץ מתיהרים מוציאים ספרים לאור ומעקשים למישור ובסוף כותב קצת נחמה אלא כיון שאין דבר העומד נגד הזמן ואפילו הבאים לדפוס לא לנצח יתקיים שמש כי אחד מן אלף הם הספרים שהובא בדפוס שנית ושלישית והמרבה ספרים בעלי מומים וחסרים לא יתקיים שמו לדור דורים ע"כ.

וכן הוד"ס בתשו' (ח"ו סי' ס"א) מתלונן על הדפוס מטעם הנ"ל עיי"ש שנית יש להעיר דבזמן הזה דנשתכלל הדפוס והמחשבים דיש מכשיר ששומע הקול מדבר ומקליט אותו ומיד נדפס וידוע מה שאמרו במס' אבות במשנה חכמים זהירו בדבריהם וכל שכן כשהדברים נוגע בדברים שבדפוס וכמו שכתב הרמב"ם בהקדמה במורה נבוכים דבר הנכתב בספר כאילו נכתב לאלפים ובאגרת (קידוש השם) כותב וראוי שתדעהו שהאדם אינו ראוי לו לדבר ולדרוש באזני העם עד שיחזור פעם שתיים ושלוש ואמנם מה שיחוק האדם בידו ויתבהו על הספר ראוי לו שיחזירוהו אלף פעמים אילו יתכן זה עיי"ש והמקובל הרמ"ע מפאנו בהקדמה לספרו (פלח הרימון) כתב דראוי להיות חוזר על כל דברי תורה פרטיהם ודיקדוקיהם בחכמה ובתבונה ובעת על כולם במורא שמים קודם שנדפסו עיי"ש ולכן בזמן הזה שהדפוס נשתכלל וכל דבר מביאים בדפוס בין קודם בדיקה ובין אחר בדיקה במקצת כיון שהדבר זול וקל מאד לגבי זמן הקודם לכן אין מקפידין כל כך לדייק לפני שמדפיסין וראוי לעיין בדברים שכתב הגאון חות יאיר (להגאון ר' חיים בכרך - בהקדמה שנשאר בכת"י ונדפס באיזה קובץ) ומה גם לדעת המון עם העולה בדמיונם בכזוב שדבר שנדפס ונצא בספר כאילו ניתן מסיני ואין להרהר אחריו וכבר כתב הרמב"ן לקהילת מרשילא והוא החולי הגודל שכל הדברים שימצאו כתובים בספר יעלה על לבם שהם אמת וכל שכן אם יהיה הספרים קדמונים עיי"ש אם כן כ"ש וק"ו בן בנו של ק"ו בספרים של זמנינו שאי אפשר לסמוך עליהם רק אחר ביסקה בדקדוק רב.

ועל השלישית אני בא דיש עוד חסרון בדפוס דהרי עיקר הלימוד מקבלין על ידי שלומדין מפי רב ועל ידי הסתכלות בגופו ובצורתו ע"י זה מקבל התלמיד הלימוד כדבעי (ועיין במשנ"ה ח"ז דאין ללמוד מפי טע"פ והביא כמה ראיות לזה) ועל ידי לימוד ספרים אע"פ שהם בגדר רבו דכתב הפמ"ג דאין לפסוק הלכה בלי להסתכל בספר דהוי כמורה הלכה בפני רבו מכל מקום אין כאן רב חי (ובגמ' מכות כמה טפשאי אינשי דעומדין לפני ס"ת ולפני ת"ח חי לא עומדין דרב חי הוא יותר עדיף מס"ת).

הדפוס מחליש כוח הזכרון

בספר לב אריה להחוקר ר' אריה מודינה (שער א' פרק ד') כתב כי הכתיבה פוזקת לזכרון כי הנסיון הוכיח שזה הבוטח על קולמוסו מחליש זכרונו וכשדבר נעשה מן הזכרון וכן מי שאינו יודע לכתוב כח זכרונו חזק מאשר אצל זה שכותב ע"י"ש. וכן כתב בספר שדה צופים כי על דעת הרבה חכמים מעת מציאות הדפוס נחלש כוח הזכרון מפני שאין אנו משתמשים בו כל צרכו כי נסמך על ספרים ע"כ.

ובזה אמרנו קצת ללמד זכות על אלו שלא כותבים החידושים שלהם אע"פ שמצד אחד עובר על גזל כמו שכתב החסיד בספר חסידים מכל מקום כיון שחושש שזה יחליש כוח הזכרון שלו ויעבור על השמר לך פן תשכח לכן יש לו לימוד זכות.

על ידי דפוס יש להקל להגיה ספרים

עיין שר"ת חות יאיר (סי' י"ח) שקשה מאוד להגיה ולשבש הספרים מכל מקום חיקא דמוכח ודאי דשרי "ובפרט בספרים הנדפסים שלנו שהרגל הטעויות נעשה להם כטבע שני" ע"י"ש. ובספר הליקוטים פחד יצחק (מערכת כ') עוד נלאי בגי' (בג"ש) כתב דחרם דר"ג מאוה"ג ור"ת שגזרו מי שמגיה בספרים היינו דוקא בזמניהם שלא היה עדיין ולא נמצא הדפוס (עיין שר"ת חות יאיר סי' קפ"ד פתי התחיל הדפוס) אך בזמנינו זה שיש הדפוס ישר וישר כח המגיהים כי טעויות הרבה נופלים בכל דפוס כאשר ענינו רואות והראיה מתקוני ד"ל ויק"נ והנחת שרים על הר"ף.

ולקמן שם הביא מהשואל שכתב לו ישתקע הדבר ולא יאמר מפי גדול כפיהו פן יפרדו ההמונים פרץ על פני פרץ ומסתפינא שיכוח בגחלתן של אלו הגדולים וראיה ממנה"ם די לונזאנו שקרא ערער על המתנת כהונה שהגיה רבות מדעתו מכוח תא חרם דרגמ"ה ובודאי שמערכת הדפוס היתה ערוכה בכל ושמירה בזמנו וכן צווחו עוד גדולים בזמן ההוא עיין שר"ת דרכי נועם (סי' כ"א) ושאיני הגאות הר"ף הנ"ל כמו שהתנצל בהקדמתו ע"י"ש עד בסוף ועיין בפתח הדביד (ח"ג סי' רפ"ו אות י').

בענין לשמה בחיבור ספרים

בתשו' ה"ס אר"ח (סי' ר"ח) כתב למהר"ץ חיות כל המחבר ספר ומתערב במחשבתו לגדל שמו רבצה בו האלה האמורה במס' אבות (פ"א) נמיד שפא אבד שפא ולא יועיל לו עבדותו כי יבואו מבקרי מומין ויחפשו וימצאוהו וגם עובר

על איסור תורה דברים שבע"פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב אלא משום עת לעשות לה' ואם אין כוונתו לשמה הרי איסורו במקומו עומד ואם באמת כוונתו לשמים רק חושש מפני מבקרי מומין עבירה בידו אבל אם אין כוונתו לשמים יש לחשוש להנ"ל עיי"ש.

ולכן היו כאלו שמנעו את עצמם להדפיס פרי עטם בשביל שחששו לדברים הנ"ל ומכל מקום ידוע מה שאמרו דאשרי מי שמדפיס חידושו בחיים כי מי יודע אם יורשיו יכבדו את מה שהיה יקר לו מכל יקר ואם לא יזרקו לאשפה את כתביו שהיו כל שעשועיו בחיים וכן יש לחשוש שיבוא שריפה וישרוף את החידושים כמו שהיו עם הרבה כתבי ידות וכן יכול לבוא דלף מים ויקלקל החידושים ולכן העדיפו הרבה להדפיס חידושיהם בחיים. ובפסקי הלכה יש חשש של מניעה מרבים הלכה פסוקה וגם ידוע שבעל ה"צפנת פענח" אמר שעל ידי זה שכותב תשובות מפיץ תורה לרבים ונקרא לומד תורה לתלמידים כמו שביקש יעבץ כמבואר במס' תמורה ואם כן הכי נמי מי שמדפיס ספריו בחיים מקיים מצות תלמוד תורה ללמוד וללמד.

והיו כאלו שהוציאו ספריהם בחייהם שנדרו בעת צרה לחבר ספר או שכתבו ספר בלי נדר רק להודות לה' על שניצל מצרה ואציין כמה ספרים שנדפסו כך כמו ספר הלכתא גברתא לר' שמואל הנגיד מקורדובה שהיו בשבי אצל הגוים ונדר בעת ההוא לחבר ספר זה (כמו שהעיד בנו הר' יהוסף) ובעל אבן עזרא כתב בשיר (לידיו משה בן מאיר) בזקנותו מכרוהו עווניו ביד מכה חדשה גם ישנה ונדרתי לאל נדר בחליי לבאר דת סיני נתונה עיי"ש וכן ידוע על הפני יהושע שניצל בלמברג ממפולת ביתו כמו שכותב בהקדמה וכן עיין בספר אורחת חיים המיוחס לר"א הגדול שחיבר הצדיק מראדזין שחיבר הספר כקרבן תודה כי קמי בי מלשיני שקר אמרתי אז להוציא לאור הספר הזה עיי"ש ועיין בספר מרגליות הים (על התורה) ובספר נטע שעשועים על הש"ס ועיין בהקדמה משנ"ה על בה"ג.

ואף שאין להשתמש בתורה לצרכיו הגשמיים ומכל מקום מצינו דכמה פעמים השתמשו התלמידי חכמים להנצל מצער וכדומה לזה וכמו שכתב באגרת שנדפס בראש ספר פרי מגדים (על י"ד) כשאני משכים בלילה בלילות טבת ושבת הארוכים ועקרת הבית צועקת ללחם לפי הטעם ושמלה בלי חמלה והלב מלא הרהורים הן המה יסורים שאינם של אהבה אז אני פותח את הספר והיא עיר מקלטי להנצל מכל רע עיי"ש והדבר מבהיל עד כמה היה עוזר להם התורה ומשכיח להם כל צער ונתמלא לבם ע"י לימוד מלא שמחה וחדוה וזהו מה שאמר דוד לולי תורתך שעשועי אז אבדתי בעניי (תהלים קל"ט) ואע"פ שנמצא שניצל ע"י התורה אין זה מקרי משתמש בכתרה של תורה.

וכן היו כאלו שלמדו תורה לרפואה שלימה בעד עצמם או בעד אחרים ולא

שערי הלכות

רלג

השגיוחו על זה שיש לעורר שמא אין זה נכון להשתמש בתורה דזה אינו כידוע והבן.

וכן ידוע על צדיקים שהדפיסו ספרים בשביל שיהא שארית להם וכמו שידוע על דודו של השלחן ערוך ר' יצחק קארו שחיבר ספר וכתב בהקדמה וחשבתי אחר שעיקר תולדות האנשים מעשיהם הטובים אמרתי בלבי לשים בדפוס פירוש התורה שחברתי לפי שמתתי עלי כל בני (רח"ל) ועיקר תולדתי הוא ספרי ולכן נקרא הספר תולדות יצחק וכן כתב (רבי יוסף בן וירגא) בהקדמה לספר שארית יוסף האלקים הוא היודע וכה יזכני שלא באתי לזה מגאווה מגודל לבב אלא ההכרח הביאני כאשר עוונתי הכי תולדותי ולעת זקנתי נשארתי ערירי מבן יחיד תלמיד ישמח אבל וביקשתי לי להשכיח יגנותי ויהי מה שום זכר ביניהם ממני או שארית ולכן קראתי החיבור שארית יוסף, וכן נדפס ספר המאור הקטן (על התורה) כדי שיהיה לו שארית ולא חששו למשתמש בכתרה של תורה.

בשורה טובה לעולם התורה

שמחים אנו להודיע
שיצאו לאור
ספרי

שז"ת בית שערים

מהגאון האדיר
מוה"ר עמרם בלוהם זעלה"ה
אבדק"ק חוסט, מאד, וב' אויפאלו

בד' כרכים מפוארים

- כרך חדש תשרי וחי' סוגיות מכת"ק
- ליקוטים חדשים מספרים ומכתבי בניו
- מכוא' נרחב לתולדות המחבר ותקופתו
- מפתחות על הש"ס לדחש"ע ולספרי האחרונים
- תוכן הענינים מפורט
- מפתח השמות

אפשר להשיג במשרד הישיבה
ובחנויות ספרים המובחרות

מכון משנה הלכות גדולות

שמחים אנו להודיע
שבקרוב יודפס בע"ה
ספר

אות ציון

מהגאון הקדוש
מוה"ר בן ציון בלום זצ"ל הי"ד
אב"ד ב' אויפאלו מח"ס שו"ת שיבת ציון בכת"י
בנו של מרן הגאון מוה"ר עמרם בלום זצ"ל
מח"ס שו"ת בית שערים

הספר יכיל
חידושים בשמעתתא ואגדתא
פנינים יקרים בפלפול והלכה ואגדה וחקירה
מסודר על אות א'

עם מפתח מפורט בצירוף תולדותיו

ובכן מבקשים אנו מכל היודע מקום מוצאם
של חידו"ת בספרים ובקובצים
או תולדות וקורות מהגאון הנ"ל
שיפנה להמכון ועל שכרו יבא

בברכת התורה

מכון משנה הלכות גדולות

**אפשר להשיג ספרים שיצאו לאור
ע"י מכון משנה הלכות
במחיר הקרן**

\$60	שו"ת בית שערים (הוצאה חדשה - ד' כרכים)
\$90	שו"ת משנה הלכות י"ד חלקים (הוצאה חדשה - ז' כרכים)
\$7	שו"ת באר דוד (חותנו של מרן בעל משנה הלכות)
\$12	ספר חידושי משנה על מס' פסחים
	הלכות גדולות עם פי' משנ"ה (ד' חלקים - הל' כתובות ונדרים, הל' גיטין וקידושין, הל' יבמות, הל' נדה ויולדת)
\$40	מגיד משנה עה"ת (ה' חלקים)
\$50	קהלות ישראל (מכתבים עם הגה"ק מסטייפעלא זצ"ל)
\$10	ספר מצות המלך (על תר"ג מצות, מהדו' כיס - חדש)
\$7	ספר אום אני חומה (עירובין בזה"ז - הוצאה חדשה)
\$12	ספר ימי שמונה (הוצאה חדשה)
\$7	ספר אורחות חיים להרא"ש עם פי' דרך ישרה (הוצאה חדשה)
\$7	הגדה של פסח מגיד משנה (הוצאה חדשה)
\$5	ספר אגרת התשובה לרבינו יונה עם פי' פתשגן הכתב
\$5	ספר הקנינים (על מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם)
\$5	ספר מל ולא פרע (עניני מילה ופריעה)
\$5	ברכת המשנה עם קיצור נחלת שבעה (עניני נישואין)
\$5	בלשון המשנה וקונטרס גט מעושה
\$5	בית רחל (הנהגות איש ואשתו לשלום בית)
\$5	קונטרס וצדיק באמונתו יחיה (השקפה)
\$3	קונטרסי שערי הלכות
\$3	קובץ קונטרסים (הל' עגונות גיטין חליצה - הג"ר משה קליין שליט"א)
\$10	פרי ביכורים (על סהמ"צ להרמב"ם), ארי במסתרים (עה"ת), אמת ליהודה (על הש"ס) - (מאת הג"ר יהודה ארי' אלטר זצ"ל)
\$15	

להשיג אצל מכון משנה הלכות

1578 53rd Street
Brooklyn, NY 11219
(718) 851-0806

קרית אונגוואר ת.ד. 23451
רמות, ירושלים
(02) 586-9097