

ס פ ר

בכורי יהודה

כ"ל

חדושי תורה בש"ס ופוסקים, תשובות להלכה ולמעשה ודרושים
ערבים ומועילים. מעט מהרבה מכתבי הרב הגאון המפורסם
מוהר"ר יהודה ליב למשפחת דון-יחייא שליט"א
הגאבד"ק טשערניגאוו.

חלק ראשון.

לוצין

הד"ס זאב וואלף בר' יחזקאל שוער
שנת תרצ"ג לפ"ק.



נעתרתי לבקשת ידידי חביבי הרב הגאון המובהק, חכם וסופר, ווי"ח כש"ת מוהר"ר יהודה ליב דון - יחי"א שליט"א הגאב"ק טשערניגאוו (בן דודי הרב הגאון החסיד מ"ה חיים דון - יחי"א זצ"ל מדריסא) למסור לבית הדפוס בעירנו לוצין, את ספרו היקר בכורי יהודה, יען שבמדינתו אין דפוס עברי כלל. כתבתי להגאון המחבר שליט"א שיערוך הקדמה לספרו, והשיב לי ע"ז בזה"ל: הקדמה לספרי אין בדעתי לכתוב כלל. רוב ההקצמות הן התנצלות של המחברים על אשר הם מדפיסים את ספריהם, והתנצלות זו למה היא באה? לדעתי הדרושים ע"ד היהדות בדאי אין צריכים לשום התנצלות, שהוא דבר שהזמן גרמא לחבב היהדות על בני הנעורים נגד המחללים אותה, ואם יביאו תועלת למעטים ג"כ הוא דבר גדול, וגם בדרי ההלכה אינם צריכים לשום התנצלות, הרי בכל החכמות התצוניות אם תצא לאור איזה מחברת בדבר חדוש ישמחו עליה, ולא תהא כהנת כפונדקיתו ומדוע לא ידפיסו חדושי תורה בדברי התלמוד והפוסקים, ואם יהיו הדברים טובים ונכונים יהנו מהם המבינים והחפצים בהגדלת התורה, ולבלתי מבינים ולבלתי מתענינים בדברי תורה, לא תועיל שום הקדמה. עכ"ל.

ידוע לי שיש תחת יד הגאון המחבר שליט"א הרבה מאד כתבי קדש בהלכה ואגדה וחדושי תורה בש"ס ופוסקים, בעמקות ובהגיון ישר, ושרות להלכה ולמעשה בבקיות וחריפות רבה, ודרושים נכבדים מלאים רעיונות עמוקים והגיוני קדש, שיש בהם לקרב את לבם של צעירי עמנו לאביהם שבשמים ולחבב עליהם כל קדשי האומה, אך אי אפשר לו עתה להוציא לאור את כלם מחוסר אמצעים ועוד טעמים. וזה יצא ראשונה הספר היקר הזה בכורי יהודה, והשי"ת יוכה את כבוד הגאון המחבר ג"י לגמור בדפוס את ספרו הנוכחי ולהוציא לאור את כל כתביו, כחפץ הבאע"ה בחדש טבת תר"צ.

בן-ציון בהגאון האמתי ר' אליעזר זצ"ל דון-יחי"א חפ"ק לוצין.



בכורי יהודה.

עצמיות ישראל וכח.

(דרוש לט' במדבר).

איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל (במדבר ב'). בספרי בפ' זאת הברכה, ו"ל: כשנגלה ד' על ישראל לתת התורה, הלך אצל בני עשו אמר להם מקבלים אתם התורה? אמרו לו מה כתוב בה? ואמר להם «לא תרצה» אמרו לפנינו רבש"ע! כל עצמו של אותו אביהם רוצח היה, ועל כך הבטיחו אביו «ועל חרבך תחיה». הלך אצל עמון ומואב וכו' אמרו לו מה כתוב בה? א"ל «לא תנאף» אמרו לו כל עצמם של עורה להם הוא. הלך ומצא בני ישמעאל א"ל וכו' אמרו לו מה כתוב בה? א"ל «לא תגנוב» א"ל רבונו של עולם! כל עצמו של אביהם ליסטים הוא וכו'. והנה מאמר זה תמוה לכאורה כאשר תמה בספר אה"ח «כי מה יצדק אנוש עם אל? ומה טענה פחותה זו וכי בשביע' שאביהם רשע כו'. מי שאכל שום וריחו נודף וכו'. ואיך הקב"ה קבל טענותיהם כדבר שיש בו ממש.

ונקדים הרעיון הנפלא של הגאון מהר"ל מפראג (בספר נצ"י) על מאמר חז"ל בכתובות ס"ו ע"ב לענין בתו של נקדימון בן גוריון שקבצה שעורים מזבל הבהמות של הערביים, ואמר ע"ו התנא האלקי ד' יוחנן ב"ז «אשריכם ישראל בזמן שאתם עושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בכם, ובזמן שאין אתם עושים רצונו של מקום לא די שאתם נתתם תחת אומה שפלה, אלא שעוד אתם נתונים תחת בהמתן של אומה שפלה». והדברים תמוהים דאם יצדק אמרו אשריכם על תחלת דבריו היינו: על העת שעושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בהם איך יצדק תיבת «אשריכם» ע"ו שישראל נתונים תחת בהמתן של אומה שפלה. וביאר הגאון מהר"ל מפראג ו"ל כי דבר זה מורה על עוצם גבהות איכות ישראל, כי עיקר עצמותן הוא עשות רצונו של מקום חו היא צורתן העקרית ובהבטל מהם דבר זה, אז הם בורים ונתונים תחת בהמתן של אומה שפלה, כי אז נכחד ונטל עצמותן. ודבר זה מורה על מעלתן הגבוהה, וביאר הסובר לדבריו של מהר"ל מפראג, באופן שיובנו לכל, שמעתי ממרדכי רבי הגאון הנפלא ר' חיים סאלאוויצ'יק זצ"ל בשם המגיד העוד הישיש המצויין ממנטק ו"ל, וא"ל דבריה הנה אנו רואים בכל דבר חובר שיש על פני תבל - יש העצמות שלו ויש שנמצא בו גם מעלה נוספת שאיננה העצמות שלו, כי אם מעלה נוספת בו. והתבולל ביניהם, שאם תלקח ממנו העצמות הוא נפטר לגמרי, לא כן אם תלקח ממנו רק המעלה הנוספת שאיננה מעיקר עצמותו,

עצמותו, או יסאָר קים בבתחלה למשל: בסוג הרומם יש ג"כ מעין צמיחה, כי כתבו חוקרי הטבע, כי הסלע המונח על פני השדה יוכל להתגדל בהמשך זמן רב מאד, בהקבץ והכנס לתוכו עוד איזה יסודות דוממים ויתוספו ויורכבו בו, אולם אם תקח את הסלע או האבן ותשים אותו בבנין, באופן שלא יהי' בגדר שידרכבו בו עוד יסודות דוממים, בכ"ז יהי' נשאר אבן קים לעולם. כי ענין התוספות והגידול בו, אין זה עצמיותו, אלא מעלה נוספת. וע"כ גם בהלקח ממנו המעלה הנוספת, כיון שלא נלקחה עצמיותו - נשאר קים וחזק כמו שהי', לא כן העץ הצומח אם יוקח ממנו כח צמיחותו וגידולו או ירקב ויהפך לאט לאט לעפר כי עצמותו לוקח ממנו היינו: כח הצמיחה שהוא עיקר מהותו ועצמיותו. וכן בהחי קיומו תלוי בעיקר עצמיותו, כי הנה בהחי יש גם כן כח הצמיחה והגידול, כי הוא גדל משנה לשנה עד גבול שנים ידועים, בכ"ז אם ע"י תחבולות שונות יוקח ממנו כח הגידול והצמיחה בכ"ז ישראל חי כי הגידול והצמיחה איננה עיקר העצמיות של החי, כי אם מעלה נוספת. לא כן אם תקח ממנו החיות או הוא בטל ונפסד לגמרי, כן האדם שעיקר עצמיותו הוא השכל, אם יאבד שכלו לגמרי, אז הוא גרוע מהבהמה, ויש תועלת מהבהמה יותר ממנו. הננו רואים, כי דבר שהוא גדר העצמיות בהלקחו מאיזה סוג או נתבטל ונפסד מסוגו. והנה כאשר נתבונן, כי בכל האומות, גם אם יעזבו את דתיהם וחוקי חייהם אינם חורלים להיות עם כמו שהיו. זה לאות כי דתיהם חזקי חייהם אינן עצמיות להן, אבל בראות התנא האלקי בעם ישראל החזיון הזה כי בשעה שעושים רצונו של מקום אין כל אומה ולשון שולטת בהם, ובשעה שאינם עושים רצונו של מקום, אזי הם ירודים תחת בהמתן של אומה שפלה, וזהו שבח ומעלה שלהם ואשרי הם כי מזה אנו רואים, כי הם כמו סוג אחר לגבי יתר האומות, ועיקר עצמותן ומהותן הוא עשית רצון קונם ועל כן בהלקח עצמותן, אז לא די שהם שפלים מן האומות אלא שהן ירודים תחת בהמתן של אומה שפלה, וזה לאות על גבהות מעלתם שהם ממלכת כתנים וגוי קדוש ועיקר עצמותן היא הקדושה האלקית.*

כי עצמיות עם ישראל הוא גזע קדש בני אברהם, יצחק ויעקב, המרכבה האלקית והאב זוכה לבנו בנוי בכח וכו' (משנה בעדיות) ובמספר הדורות לפניו, כלומר: כחות הנעלמים של הדורות הקודמים. וכאשר שמעתי בשם הגאון מהר"ל מפראג מה הוא ענין זכות אבות שאנו מזכירים? מה נפשך! אם מעשינו טובים הלא טוב, ואם לא חלילה הלא עוד גרוע יותר, כי הננו בני קדושים ונביאים כאלו ואין קלקלנו מעשינו, אך הענין כי יש חטא בעצם ויש חטא במקרה, ומזכירים אנו זכות אבות, כיון שצור חוצבנו מהם הם נביאי אף זה לאות כי כל חסאינו

ופשעינו

(* הגנה בזה פרשתי הפסוק בתהלים מ"ב ברצח בעצמותי חרפתי צורתי באמרם אלי כל היום איה אלקיך. כי שלש אומות קדמוניות: היתנים הרומאים והיהודים. היתנים הצטיינו באמונתם ב' אחד, אשר אמרנו זו היא מקור כל מה טובה האהבת העולם, כי כאשר עב אחד לכלנו אל אחד בראנו מדוע נגדר איש באיזהו, והתפצת ורבקה באמונה זו - באניות עם ישראל וזו היא עצמתן ומהותן. ע"כ ברצח בעצמותי (כלומר בעיקר העצמות שלנו) חרפנו צורתי באמרם אלי כל היום איה אלהיך. ע"כ ונה"ח.

ופשעינו הם רק מצד המקרה, מצד חברת הגוים וכדומה, אבל אנו מצד עצמנו רק לעשות רצון קוננו נפשנו חפזה, וכל כתינו והטאינו הם רק מצד חוץ ולא מצד הפנימיות וע"כ הננו מבקשים עליהם סליחה וכפרה, (וכידוע משל המדרש מהכותית שאמרה לאשת המלך למהר המלך מגרשך ולוקח אותי לאשתו מפני שפניך מפוחמים, והשיבה לה: שוטה שבעולם! אני יכולה לרחוק את פני ואת הלא שחודה בעצם מלידה ומבטן). והעצמיות שלנו הוא ירושה והתנחלות מעצמיות אבותינו הנביאים. ובענין זה בארתי מדרש תמוה בקהלת (פרשה א', ד'), וזה לשונו: רבי עשה סעודת משתה בנו קרא לכל רבנן ואינשי (שכח) למקרי לבר קפרא, אוף וכתב על תרעא: «אחר כל שמחתך מות, ומה יתרון לשמחתך». אמד מאן עבד לן הדא? אמרו לו בר קפרא דאנשתין למיקרי ליה וכו'. אזל ועבד אריסטון אוחרן וקרא לכל רבנן וקרא לי לבר קפרא ועל כל תבשיל ותבשיל דהוה מניח קדמיהון היה אמר עליה תלת מאה מתלין על הדין תעלה, זהו ערב להן והות תבשילא צנון ולא טעמין לי כו'. סליק (רבי) לגביה אמר לו למה את עבד כן? שבוק אריסטון דיכלון. אמר לו לא תהא סבור, דבגין מגיסך אתית, אלא בגין דלא צוחת לו (אפשר שיש לגרוס צותתי) לי עם חבראי, לא כן אמר שלמה מה יתרון מאדם תחת השמש וגו' מאחר שדור הולך ודור בא. ע"כ תוכן דברי המדרש ויש כאן כמה תמיהות (א) כאשר לא קרא לבר קפרא, אזי כתב אחר כל שמחתך מות וכו', מה נפשך! אם אחר כל שמחה מות, מה הי' מועיל אם קרא לבר קפרא ג"כ? (ב) מדוע זה באמת אחר כל שמחה מות? (ג) מדוע אמר אחר כל שמחתך מות ולא אמר אחר כל שמחה מות? (ד) מה טעם לסוף דברי המדרש «אלא בגין דלא צוחת לי עם חבראי, לא כן אמר שלמה מה יתרון לאדם תחת השמש מאחר שדור הולך ודור בא». מה שייכות דברים אלו להא דלא קרא לי עם חברי? ונקדים לפרש דבר המשנה בעדיות הנ"ל: האב זוכה לבנו בנוי, בכח וכו' והוא הקץ שנאמר וכו', אעפ"י שנאמר ועבדום וענו אותם ארבע מאות שנה ונאמר ודור רביעי ישובו הנה, ונדחקו המפרשים בכונת הדברים «הוא הקץ» וגם הקשה הראב"ד מאי אעפ"י שנאמר ועבדום וענו אותם וכו' דקאמר? ונראה לבאר דהתנא רוצה לתרץ בזה מה דיש לתמוה אם האבות סבלו כל הצרות השונות, והעונים הרבים במה נושעו המה, כי בניהם זכו לגאולה, סוף סוף הם לא היו להם אלא יסורים, צרות ועננים, ומה מועיל להם הקץ? (ומה שיהי' אחר התחיה, אין זה נוגע בענין זה, כי הלא אז יהי' עולם מסוג חדש לגמרי ומופלא מאד, כדאיתא בזוהר ומקובלים). וע"ז תירץ התנא כיון שהאב מזכה בנוי בכח וכו' ובמספר הדורות לפניו, פירוש: כי עיקר עצמיות האב מתנחלת בבן, וכל הכחות הנעלמים במספר הדורות של האבות ועצמיותן מתנהלים בבניהם ויוצאי הוצייהם, וא"כ הלא עצמותן של האבות מקבלים את הישועה והתגלות ד', ולכן אין כאן עוד תימה, «הוא הקץ» כלומר

זו

זה טור תועלת הקץ להאבות הסובלים, ואמד (התנא) אעפ"י שנאמר ועברום וענו אותם ארבע מאות שנה, וא"כ סבלו האבות הרבה מאד, בכ"ו כיון שנאמר דוד רביעי ישוּבו הנה - בישועת וגאולת בניהם הדור הרביעי הוא כמו שנושעו ונגאלו האבות עצמם, ועתה נבוא לביאור דברי המדרש: הנה 'ישראל ואודייתא כולא חדא, וכל בני ישראל כגוף אחד, וצריכים להיות באהבה ובאחוה ובאחדות גמורה כי כולם הם בני אברהם יצחק ויעקב וכלם הם שלשלת גדולה אחת, שלשלת של כל הדורות, ונשמותיהם הקדושות של האבות ועצמותן התנחלו באומה הישראלית יוצאי חלציהם, וע"כ אם הם באחדות נמורה בין זה לזה ממילא הם מאוחדים עם הדורות הקודמים והאבות הקדושים, זה מצטיין במדה טובה זו, וזה מצטיין במדה טובה אחרת, ובכלל העם התנחל רוח האבות והנביאים, ובאחדות כל הפרטים מישראל, בפרטי כחותיהם וכשרונותיהם הרוחניים, ממילא הם מאוחדים בזה עם הדורות הקדושים של העבר שקבלו מהם בירושה כשרונותיהם וכחותיהם הרוחניים. היצא לנו מהאמור כי יש אחדות הפרטים של כל בני ישראל ואחדות הדורות ואין משיח בן - דוד בא עד שיכלו כל הגשמות שבגוף היינו: שיוצא אל הפרע' מה שיש בכח כל האומה הישראלית, כי כל מה שהיה בכח האבות, כל נצוצותיהם הקדושים שהיו להם בכח צריכים לצאת אל הפועל, ואז לזכה לימי המשח. וכל בן הנולד לישראל היינו הוצאת אל הפועל עוד כח קדוש של אבותינו הקדושים שלא יצא עוד אל הפועל, ניצוץ קדוש שצריך עוד לבוא לידי גמר שלימותו, ולכן אמרו חז"ל כל המשמח חתן וכלה, כאלו בונה אחת מחורבות ירושלים, כי זה בנין הארץ, וזהו בנין האומה, עיקר המטרה התכלית שעל ידי זה יתגלה מלכות ד' בארץ כדברי הנביא: והי' ביום ההוא יהי' ד' אחד ושמו אחד, והנה ישועת ישראל גילוי ד' בארץ אפשר דק כאשר ישראל יהי' עם אחד באהבה ואחדות גמורה זה עם זה, ואזי תוכל לחול קדושת השם ושכינתו, לא כן כאשר יש פרוד ושנאת חנם בין ישראל לא יוכל לשרות שכינת ד' בתוכנו. (וע"כ איתא בשם האד"ו ז"ל כי קודם התפלה שהיא (התפלה) מעין שבת ומעין עה"ב צריך כל איש מישראל לקבל עליו מצות «ואהבת לרעך כמוך») ולצורך זה תהי' שליחות אליהו הנביא, לפני בוא יום ד' הגדול, לעשות אהבה ואחדות בין ישראל, ואין אליהו בא כי אם לקרב «השיב לב אבות על בנים ולב בנים על אבותם» והיינו שיהי' אחדות הפרטים ואחדות הדורות, ואזי תשרה השכינה בישראל.

והנה באמת בשעת שמחת החתונה שהכל שמחים, הלא אם נתבונן בזה היטב עמוק, הלא יש בענין החתונה עצבון גדול, כי כאשר נראה בצמחי הגן והשדה, בעת שיתבשל ורעם, באופן שכבר בטוח קיום מינם, אזי כבר יחלו לאט לאט להתיבש עד כי מעט מעט ימותו אח"כ לגמרי, וא"כ בעת חתונת האדם, הלא יש להתבונן, כי זהו הכנה להמות, כי משתדל הוא להניח אחד בסקומו בעולם, ומה היא השמחה הגדולה? אמנם אם כל בני ישראל אחדים וצמחיים באהבה רבה, וזה לאות כי הם זוכרים, כי כולם הם בני אברהם יצחק ויעקב,

ויש ביניהם אחדות הפרטים ואחדות הדורות וע"כ באמת יש לשמוח הרבה, כי עושים הכנה לימות המשיח ולמלוכת ד' בארץ, עושים כלי לקבלת הישועה, מכינים כוס ישועות, וכל המשמח חתן וכלה וכו'.

עתה נבוא לבאור פרטי דברי המדרש הנ"ל בר קפרא חשב, כי זה שלא קראו לו על החתונה של בן רבי הוא מצד שנהא, עיין גדרים נ"א, וזה שכתב על השער, «אחרי כל שמתך מות» כלומר: שמחה כזו המפרדת בין אחים ואין בה אהבה וצווא - הלא מות, כיון שאין בה «התכלית» המכונה מהשמחה ומה יתרון לשמחתך, דכיון שאין בה אחדות כל הפרטים של אישי ישראל וממילא אין בה אחדות הדורות ואיך יש לקחת ע"י שמחה כזו להגאולה וזהו שאמר לו: לא תהא סבר דבגין מגיסך הקפדתי, אלא שלא צוחת לי עם חבראי וחטר א"כ עיקר כונת השמחה בעת החתונה, וזה שאמר המדרש: מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול תחת השמש מאחר שדור הולך ודור בא, כלומר כיון שאין אחדות הפרטים ממילא אין אחדות עם הדורות שעברו, והלא דור הולך, ודור בא, ואין באופן זה לדור הבא שום התאחדות עם הדור העבר, ומה יתרון לשמחתך, לא כן אם יש אחדות כל הפרטים וממילא מאוחדים הם עם הדורות שעברו ועם האבות הקדושים, וכל הדורות מקושרים זה עם זה כשלשלת אחת גדולה, ומיושבות עתה כל התמיהות שתמהנו, והוא ביאור יפה בדברי המדרש.

וזהו דכתוב בפרשתנו במדבר: איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל, ואף שכל דגל יש לו מעלתו המיוחדת, אבל כלם ביחד יש להם אחדות זה עם זה והרמוניה שלמה ולא זו היא אחדות כי כלם יהיו בגון אחד כי אם אדרבה, כיון שכל הגזונים משלימים להרמוניה אחת, וזה עיקר תפארת האחדות, ההתכללות של הגזונים להרמוניה שלמה ויפה, ובמקום אחר בארתי בזה ענין מחלוקותו של קרח ותשובת משה בקר וידע ד', ומפני האריכות היתרה לא אכתוב זה כאן, אולם סוף דבר כל הדגלים התכללו לדגל כללי שהם י"ב שבטים (וכדאיתא זה ג"כ בספר המקובל בעל «מאור ושמש»), וכשאחדות גמורה בין שבטי ישראל הם נושאים ביחד הרגל הכללי שחרות עליו «ד' אחד» והדגל הזה אנו מחזיקים בידינו, כל זמן הגלות הארוכה, ולחם נלחמם עם כל שונאינו הקמים עלינו, החפצים להפרידינו מד' ואינם מאמינים במלכות ד', ואת דגלנו זה אגו שומרים במסירת נפש נאמנה כמו שראוי לבני אברהם יצחק ויעקב שמסרו נפשם על קדושת השם, ובכל הצרות והרדיפות והשמדות לא עזבונו את דגלנו אשר ד' אחד חרות עליו מידינו, ואם נפלו פה ושם איזה בוגדים אשר החליפו אמונת ישראל, ועזבו את הדגל ירושת אבותינו מידם, הם רק עלים גובלים ענפים יבשים, אשר אין בהם מלחוחות גזע ישראל, וכמאמר הנביא: כאלה וכאלון אשר בשלכת מצבת גם זרע קדש מצבתה (ישעי' ו' י"ג), וכאשר נתבאר אצלנו פסוק זה במקום אחר, וזה תוכן ביאורו: אם יבוא איש מארץ אשר

בה שורר חם בכל עת ובשום זמן לא יתיבשו העלים ולא יפולו מהאילנות - לארץ שבה בעת החורף יפולו כל העלים מהאילנות - ידמה בדעתו שכבר בא עתם של האילנות ולא יוסיפו לחיות עוד, כי אם מעט מעט יגועו וימותו לגמרי, לא כן אנחנו הגרים בארצות הקרים, יודעים אנו, כי דק תקופה כזו היא תקופת החורף, וכאשר יבוא האביב יציצו ויפרחו, כן בנפול עליהם נובלים מאילן ישראל - עלינו לדעת שהיא תקופה כזו אשר «בשלכת» (פי' ימי הסתו עת שהאילנות משליכין את העלים) אבל זרע קדש נשאר מצבתה. ועוד יציץ ויפרח אילן ישראל כאשר תבוא העת הראויה. והנה יש אשר ישאלו מה כחנו כי ניהל ללחום את מלחמת קיומנו? וביחוד צריך הדור הזה דברי נחומים לחזוק אמונתו. ומצאנו בזה תנחומות - אל במאמר הש"ס בשבת: המבליג שוד על עו חמשה אימות הן, אימת חלש על גבור: אימת מפגיע על אדי, אימת כלבית על לויתן כו'. ורעיון עמוק הצפינו בזה חז"ל. הננו רואים בטבע המציאות כי התקיף בולע את החלש, וכל דאלם גבר, ויוכל עמנו לבוא לידי יאוש חליצה לנצח את המלחמה, ויוכל חלילה לעזוב את הרגל מידו, וע"כ הראו לנו כי בטבע ג"כ יש אשר הקב"ה מבליג שוד על עו, כי יש חלשים אשר יש להם יתרונות על הגבורים, כי יש להם גבורה מצד אחר, אשר אין להאיתנים גבורי הטבע, ולא בכמות תלויה הגבורה, כי לפעמים החלש למראה עינים, גבור הוא בתכונתו המיוחדת הנותנת לו עוז ועצמה על התקיף הגדול והגבור והנורא.

אימת מפגיע על הארי. פירש"י חיה קטנה וצועקת בקול גדול ושומע הארי קולה ומתפחד. הוי ארי מלך החיות, גבור עריץ למה זה תפחד מהחיה הקטנה, הלא בצפורן אחד מאצבעותיך הגדולות תשים קץ לחייה? לא את כחה אני ירא - עונה הארי - כי אם את קולה, בהדימה את קולה האיום, כמדומה לי, כי היא קוראת תגר על אשר אני מלך החיות מפרנס נפשי, ומזין עצמי במיתתן של עבדי, ועבדי הנאמנים הם המזון לרעבון נפשי, הוי מוסר כליות יתקפני עת אשמע קולו האיום של המפגיע הזה, אבל מה בצע כי אהרוג מפגיע זה או אחר, אחרי כי את המין כלו אי - אפשר לי להכחיד מן העולם, שמעו נא עוד הפעם קול יללת המפגיע, איך איום קולה הוי המפגיע הרעה! סורו ממני!

הוי צוררי בני שם מדוע תצעקו? «היהודי הולך», היהודי כובש כל הארץ, האמנם היהודי הדל והחלש יקח את רכושכם אתם הרבים הגבורים העריצים מושלי הארץ? ידענו גם הבינו, כי לא את כחנו אתם יראים, כי אם את קולנו, קול היהודי: «ד' אחד» יחריד את לבכם הנשחת, מרגישים אתם בקרב לבכם פנימה, אולי רק עפ"י «האינסטינקט», כי «ד' אחד» הוא בטול כל עצמותכם, אשר מאסון בן אדם כמכם תבנו לכם הצלחתכם, מוסר-כליות תרגישו בנפשכם כל זמן שהיהודי קים בעולם וצועק «ד' אחד», ואם אב אחד לכלנו אל אחד
בראנו

(*) מבטא מפורסם במה"ע הצוררים לישראל כמו בפעת החוששת עה"ש ובמה"ע של קרושעזאן מחבר הקירוב.

בראנו מדוע נבגוד איש באחיו. החיה הצהובה אשר בכם תחרד ותאחזה פלצות ממציאות היהודי, אימת מפגיע על ארי. אימת כלבית על לוייתן. פירש"י שרץ קטן ונכנס לדג באזנו. הוי! כלבית קטן איככה תערב את נפשך להלחם את הלוייתן האיום, הלא יפתח פיו - יבלעך במעי הדג תמצא קברך, יכה בזנבו על המים וישטפוך המים הזדונים, אולם הכלבית מצא תחבולה מיוחדת, הוא נכנס להדג באזנו. הלוייתן יתקצף ירתיח כסיר מצולה יתהפך מצד אל צד, ויכה גלים איומים ונוראים בים הגדול, יחרדו כל חיתו הים, ירעם הים, מימיו יתפלצון, אך לשוא, הכילבית מצא לו כבר מקום בטוח שם במעמקי אוזן הלוייתן.

זה כמה שנות אלפים, אשר אבינו אברהם, היהודי הראשון, הכריז לכל באי עולם «ד' אחד!» השליכו אותו לתוך כבשן האש, צעקו כל האומות: «לא!» אלילים רבים הם, השמש הוא אלקים, הירח הוא אלקים, צבא המרום הם אלקים, אלילים שונים ישנם, אך ישראל עונה לעומתם: ד' אלקנו ד' אחד, השליכו בזמנים שונים יהודים לתוך כבשן האש, הרגום, שחטום, בקעו את הריותיהם נפצו את עולליהם, והוא צועק והדגל בידו ד' אלקנו ד' אחד! עד סוף סוף נכנס קול ישראל באזני הלוייתן, התחילו כבר להודות במקצת, כי אין אלפי אלים - כי זה כח האמת להכנס באזנים - אך טוענים עוד כי בן יש לו להקב"ה וישראל עומד וצועק כנגדם: «יש אחד ואין שני גם בן ואח אין לו», אין לו להקב"ה לא בן ולא אח, «שמע ישראל ד' אלקנו ד' אחד!» גוזרים במדינות פראיות על ישראל הריגות ושמדות, אך סוף האמת להכנס באוזן, סוף סוף יודו האומות כי לד' המלוכה, והי' ביום ההוא יהי' ד' אחד ושמו אחד! - בזמננו יש כופרים לגמרי בד' וטועים כי אפשר לטעת הצדק בתבל בלי אמונה באל אחד, גם זה שקר ושגגה נוראה כי אין להפריד הצדק מהאמונה באל אחד, ובלי האמונה באל אחד מדוע באמת לא יחיה התקיף על «חשבון» החלש אחרי אשר חק הוא בטבע כל דאלם גבר וזוהי, «בחירת הטבע» (естественный выбор) לשיטת דארווין. הצדק יש לו מקום רק בהאמונה כי האדם הוא יציר ד' ואב אחד לכלנו, ואצל כל נביאי ישראל האמונה בד' והצדק לא יתפרדו ולא יתחלקו זו מזה, וסוף סוף גם האמת הזו תכנס באזנים, לא בכמות תלויה הגבורה כי אם באיכות, אמנם התקיף בולע החלש וכל דאלם גבר, אבל כלל זה שולט גם בחיי הרוח כל הגדול מחבירו ברוח בולע את חבירו, ועם ישראל הוא גדול ברוח, כי על כן עבד ד' הוא ולד' הגדולה. נביאינו נביאי - אל חזו במחזה הנבואה, כי יבוא יום «וכתתו הרבותם לאתים» ולא ישפכו עוד דם אחים «וגר זאב עם כבש», דבריהם האלקיים, והקדושים מתחילים כבר להכנס באזנים ואנחנו לא נעזוב את הדגל מידינו עד שיכירו הכל כי אב אחד לכלנו, וההכרה הזאת תבלע בנפש ובדם כל בני האדם, ואזי ממילא לא יקום איש על אחיו לרצחו נפש, ולא יוציאו האומות את מבחר בניהם ואחיהם לשחיטה ע"י מלחמות שונות, מהאמר יכול כל איש ישראל לקחת מוסר גם לנפשו, כי בכל אדם ישנם שני כוחות הנלחמים בנפשו, כח הרע החפץ להגביר החומר על הנשמה הישראלית, הרע

הרע יסית להאדם להבנות מחורבנו של חבירו, ולעבור על מצות התורה «ואהבת לרעך כמוך», וצריך האדם לעמוד על המשמר ולהגביר בנפשו כח הטוב ורוח הנביאים. ובטוחים אנו כי ע"י השתלמות האדם באמונה טהורה ונאמנה, באמונה אשר תחי' בלב בהכרה פנימית לא מן השפה ולחוץ, כי אם בהכרה אמתית, ופנימית כאמור, בהגיון ישר בתוך תוכיות הלב אשר תבלע בדם ובנפש, וסוף סוף לא ידח ממנו נדח וכח האמת, כח הטוב - ינצח!

עתה נבוא לראש מאמרנו: אמרו לפניו רב"שע! כל עצמו של אותו אביהם רוצח הוא, כלומר התורה ועשו הם שני הפכים לגמרי, אשר יחד לא יתקיימו, כיון שכל עצמיותו היא הרציחה איך יכול אני לקבל התורה, הלא זה כמו שאומרים לך ובטל מן העולם, כיון שהעצמיות היא הרציחה, ויתר הדברים אך מעלה נוספת, וכיון שאתה אומר אלי קבל התורה, הרי כמו שאתה אומר אלי הגיע שעתך להפטר מן העולם, וקיבל הקב"ה טענתו, עד עת קץ שיבוער הרע מן העגלם, ועלו מושיעים בהר ציון לשפוט את הר עשו, התכונה הרעה של עשו, ורק הטוב שבו, המעלה הנוספת הנקראת כפי המקובלים הניצוצות הקדושים. הן ישארו ויתקיימו, והיתה לד' המלוכה והי' ביום ההוא יהיה ד' אחד ושמו אחד.

ועד העת ההיא עלינו לשמור במסירת נפש את דגלנו, איש על דגלו באותות - אלו המצוות שנקראים אותות כמו שבת ותפילין - לבית אבותם יחנו בני ישראל.

מוסר היהדות

דרוש לחג – השבועות

(שדרשתי בשנת תרפ"א בתור תשובה לאיזה צעירים ששפכו בוז על היהדות).

בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע ירדו ס"ר מלאכי השרת ולכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע (שבת פ"ח ע"א). היטיבו כל אשר דברו, חד אמר כהטבת הנרות וחד אמר כהטבת הקטרת (מדרש שה"ש) וצריכים להבין א) מה ענין מעלת הקדמת נעשה לנשמע? ב) מה הכוונה כהטבת הנרות ומה הכוונה כהטבת הקטרת? ג) מה חדשה תורת ישראל בשתי הדברות «לא תרצח» «לא תגנוב» כי הלא בודאי היו כבר חוקים כאלו נוהגים בחברת האדם, כי אי אפשר לקיום איזה עם או קבוץ אנשים לחיות מבלי השגחה על קיום החוקים האלו. ד) מדוע בפרשת-ואתחנן כתיב ושמענו ועשינו, תהלה שמיעה ואח"כ עשיה? ה) עם ישראל נשתבח שהקדים נעשה לנשמע איך אפשר לעשות, קודם השמיעה מה לעשות?

כתב מהר"ל מפראג «בנר מצוה» שלו: וכאשר ראה דניאל המלכיות ראה אותם ד' היות, שממשלת אלו ד' מלכיות הם חסרים המעלה האלקית הנבדלת שהיא לאדם ולכך היו נראים בתאר החיות, כי החיה חסר לה הכח האלקי הנבדל, וכאשר ראה מלכות מלך המשיח ראה אותו בתאר ובצורת אדם, כי מלכות מלך המשיח יהי אלקי לגמרי, עכ"ל.

הדברים האלו של מהר"ל מפראג מתאימים למה שכתב הרמב"ן ז"ל בדרשתו שדרש לפני המלך והשרים בסרקושטא (נדפס בווארשא תרל"ה) שכל מה שיודעים האומות ומבינים בעניני הצדק הכל פירות תורת ישראל או פרי פירות שלה. פירוש הדברים כי האומות מצד עצמם ומצד חכמת הטבע, מבלי אור התורה הם רק חיות, מהלכי שתיים: חכמים מחוכמים, אבל בלי צדק, ובלי קרבת אלקים, האשר היותר גדול שיש להאדם בתבל, וכבר דברנו פעמים רבות כי מצד חכמת הטבע בעצמה מבלי דברי תורה ונביאי ישראל אין צדק ורחמים בתבל (אצל האומות הקדמוניות כאשר נולד ולד בעל מום וחולה היו משליכין אותו מראשי ההרים שימות ולא יהי למשא על החברה) כאשר אין צדק ורחמים בטבע, כי הטבע הוא אכזריה, הגדול בולע את הקטן, התקיף את החלש, וכבר העיר הסופר חד-השכל והשנון ה' פיסאראו בהרצאתו את שיטת דארווין על אחד המשוררים או אחד מחוקרי הטבע (שכחתי שמו כמדומה לי על פיכטע) שנתפעל ונתרגש מאד מיופי הטבע, כי לוא התבונן, כי כל הטבע היא רק מלחמת הקיום אכזריה, אשר כל חי, חי ממיתתו וחורבנו של חבירו, לא התרגש כל כך מיופי הטבע, רבותינו זכרם לברכה הבינו היטב עמקם של דברים הללו, כי מצד הטבע שורר החק «כל דאלם גבר» אלא שהקב"ה הוא על הטבע

הטבע ורוצה שהאדם יהי' אלקי לא היה מהלכת על שתיים, ונתנו לדבר זה מקום בהלכה (וכבר העיר סופר אחד כי כל מה שיתגלו ידיעות חדשות נבין בזה יותר דברי חז"ל) הגולן קונה הגזילה, מצד הדין ולכן חייב באחריות, כמו שהי' שלו, רק שהתורה, שהיא על הטבע, צותה להאדם «השיב את הגזילה», כלומר מצד הטבע היא שלך וע"כ אם נשרפה, שלך נשרפה אלא שחייב אתה לשלם מצד התורה, שצותה לך להיות גבוה ונעלה מהחיים הטבעיים שאינם אלקיים. ועוד יותר במקום שאין ראי' ועדים לאדם זה יותר מזה, פירוש היכא שאין דייני-התורה יכולים לחות דעתם בהסכסוך שבין בני האדם עפ"י דעת התורה, אחרי שאין לשום אחד מהם שום ראי' והוכחה לדבריו עפ"י דין התורה, הניחו הדבר כמו שהוא בטבע ופסקו «כל דאלם גבר», אחרי שהתורה שהיא על הטבע לא תוכל לזון בזה כי לא נתנה תורה לנביאים, כי אם לחכמים בחכמת התורה.* הצדק שיש להאומות הוא רק השפעת התורה ופרי פירותיה כדברי הרמב"ן ז"ל, ואותו האיש הפיץ כמה מדעות התורה בין האומות. מחכמי האומות המודים במדת הצדק ובמדת הרחמים ומנשאים אותם, רבים מהם המודים בנחיצת הצדק והרחמים, אינם מודים כי הצדק והרחמים מתורת היהודים באו לעולם, מפני כי אהבת עצמם איננה מניחה אותם להודות על אמת זו אולם הפילוסוף האשכנזי ניטשע, שלא הודה בתורת הצדק והרחמים שלנו, יחלם על דבר השתלמות החיה ההולכת על שתיים, הוא כבר הודה בפה מלא כי הצדק והרחמים באו לעולם מתורת היהודים, אשר קרא אותה «תורת עבדים».

אתם אומרים כי גם בלי אמונה בד' ובלי תורה הנכם בעלי צדק מפני «יושר לב», אבל אני שואל אתכם: מה מציאות יש ל«יושר לב» מבלי אמונה בד' אחד, אם אין «יושר לב» בטבע מדוע יהי' יושר - לב בהחיה ההולכת על שתיים? אחרי שאין אתם מודים בצלם אלקים שבו נברא האדם, ה«יושר לב» שלכם הוא ג"כ השפעה מדעות התורה והנביאים, כדברי הרמב"ן ז"ל, או ירושה בצרכם מאבותיכם המאמינים, אולם כל עוד שאין הצדק בתור פרינציפ הגיון בשכל לא נוכל להיות בטוחים באהבת הצדק שלכם שיתקיים לאורך ימים. אתם נלהבים כעת באהבת הצדק ובשיון כל בני האדם שלא ימשול התקיף על החלש הקאפיטאליסט על העובד, זה טוב ויפה מאד, גם אנחנו המאמינים האמתיים, אשר האמונה היא אצלנו בהכרה פנימית, לא רק מהשפה ולחץ, המאמינים אשר האמונה היא להם החיים האמתיים מצפים ומיחלים יום יום לממשלת הצדק בארץ. מה הוא כל ספר תהלים כפשוטו (מלבד הסודות הצפונות בו) אם לא זעקת שבר על הרשעה והתקיפות הבולעת את הצדק? אבל אהבתנו את הצדק יש לה הגיון בשכלנו, ויש לה קדושה, אם בנינו אנחנו לאל אחד מדוע נגבד

איש

* ומה שיש לתמוך ע"ז א"כ תמלא התבל הסתיון, ע"ז יש להשיב, כי היו חוקים מצד הממשלה לחיוק המדינה, אולם חז"ל מדברים רק מזה והגיון האנושי של התורה. וכן הוא בדברי רבותא אשר לפי דין התורה אין הורגים רוצח כי אם בהתראה ועוד הרבה דקדוקי פרטים, הי' ע"ז חוקים מיוחדים מצד המלוכה בתור חיוק המדינה, אך חז"ל מדברים מצד חיוק התורה.

איש באחיו? אם האדם נברא בצלם אלקים איך נעזו לרצוח להשפיל לבזות את צלם האלהים? אבל אתם שאינכם מאמינים בבורא כי אם בהטבע, והאדם הוא רק התפתחותה של חיה מהלכת על שתיים, אין יסוד נכון לצדק שלכם בהגיון. היום אתם נלהבים משיטת קרל מארקס אשר הוא, בתור יליד מגזע היהודים ירש את הצדק בדמו ובמחוחו* ומחר או אחרי משך איזה שנים תוכלו להיות נלהבים משיטת ניטשע אשר הוא בתור אריי טהור אוהב דוקא את התקיפות «ומתפעל» מההשתלמות החיה היותר אמיצה והיותר תקיפה המהלכת על שתיים, ואשר עפ"י חוק בחירת הטבע (естеств. выбор) תשמיד את החלשים מן התבל.

גם דבר זה הרגישו רבותינו ז"ל כי מצד הטבע התקיף בולע את החלש אבל הקב"ה, בורא הטבע בודאי יכול להציל את החלש וע"כ האריכו רבותינו ז"ל במדרש קהלת (פרשה ג') להוציא מדעת זו, כי התקיף עפ"י בחירת הטבע ישמיד תמיד את החלש, ועל הפסוק אלקים יבקש את נרדף האריכו להוכיח מדברי ימי בני ישראל, כי אין התקיף מוציא אל הפועל תקיפותו ואין יכול לבזוע החלש נגד רצון ד', ואלקים יבקש את נרדף. אבל אתם צעירינו, מבלי אמונה מי יוכל לערוב לנו כי מחר לא תהיו נלהבים מאד מאד משיטת ניטשע וימצאו בכם אמיצי לב בעלי רצון חזק אשר ישתדלו להוציא אל הפועל דעותיו בכח החרב והברזל.

הדברים האלו אשר דברנו בזה כי מצד חכמות אומה"ע וחכמת הטבע מבלעדי תורת ד' אין מקום לחסד בעולם שוב ראינו איך יפה הרגישו זאת רבותינו ז"ל. וז"ל בכרכות בפרק ראשון: אמר רבי יוחנן משום רשב"י מאי דכתיב פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה כנגד מי אמר שלמה מקרא זה? לא אמרו אלא כנגד דוד אביו שדר בחמשה עולמות ואמר שירה, דר במעי אמו ואמר שירה שנאמר ברכי נפשי את ד' וכל קרבי את שם קדשו (על שם קרבי אמו שדר בתוכן רש"י), יצא לאויר העולם ונסתכל בכוכבים ומזלות ואמר שירה שנאמר ברכו את ד' מלאכיו גבורי כח עושי דברו לשמוע בקול דברו ברכו ד' כל צבאיו. ינג משדי אמו ואמר שירה שנאמר ברכי נפשי את ד' ואל תשכחי כל גמוליו. מאי כל גמוליו? א"ר אבהו שעשה לה דדים במקום בינה (שלא יסתכל במקום ערוה או שלא יינג ממקום הטנופת). ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה שנאמר יתמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ד', הללויה. נסתכל ביום המיתה ואמר שירה ע"כ. תוכן הרעיון אשר במאמר

(* אולם בהיותו מחונך רק בחכמות היצוניות, אשר אמנם היה חכם גדול באותן החכמות, אבל היה רחוק מאד מהיהדות, וממילא לא העמיק במוסר היהדות, ולא ידע אותה אל נכון. מצורף לזה, כאשר ראה כי רוב כהני הדתות של אומות העולם ידם תכון עם התקיפים, נגד החלשים, השיא את חטאת אלה המתאמרים למאמינים, שהם או צבועים או בלתי הגיונים - על עצם האמונה, ונלהם כנגדה, וטעה טעות גדול שאפשר ליסד שיטת-צדק בלי אמונה באל אחד, דבר שאין לו כל בסיס וקיום, כמבואר בפנים.

במאמר זה כבר הרגיש הכותב ז"ל «בעין יעקב» ואנחנו נרחיב ונמתיק את הדברים. כבר אמר הה"מ ממעזעריטש ז"ל כי שלמה המלך הגיע בחכמה כמו משה רבינו, אך ההבדל ביניהם הוא, כי משה רבינו בא אל כל חכמתו וידיעותיו מלמעלה למטה, כלומר מהסתכלותו בעליונים ידע כל מה שבתחתונים ושלמה המלך להיפך החל מחכמת הטבע וידבר על העצים ועל האבנים, על הצומח ועל החי ומהסתכלותו בתחתונים בא אח"כ להסתכלותו בעליונים. וכל ענין ספר קהלת לפי פשוטו* (מלבד הסודות הרמוזים בו) הוא שבו מספר איך שנסה את הכל בחיים (ובטבע) עד כי סוף סוף בא לידי ההחלטה כי עניני העולם הבל הבלים «וסוף דבר הכל נשמע את האלקים ירא ואת מצותיו שמור כי זה כל האדם». והנה שלמה החל מחכמת הטבע ומהתפלספות וממנה לאמונה ויראה. אולם דוד אביו החל מיד מאמונה ותורה אשר על האמונה והתורה יסד את שירי-תהלותיו, והנה האלקי רשב"י הרגיש בפסוק שאמר שלמה המלך פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה. והנה באמרו סתם «חכמה» ולא אמר בחכמת ד' או בחכמת התורה היה אפשר לטועה לטעות כי הוא מדבר מהחכמה שעסק בה שלמה המלך בתחילתו היינו בחכמת הטבע, אולם זה לא יתכן, כי חכמת הטבע אין תורת חסד על לשונה. הטבע איננה יודעת את החסד, הטבע מצד עצמה יודעת רק חוקים אכזריים ועל כן שאל כנגד מי אמר שלמה ותורת חסד על לשונה? והשיב לא אמרו אלא כנגד דוד אביו ובאר דבריו דר במעי אמו ואמר שירה, כי ידוע שהמתפלספים הבלתי מאמינים באים לידי עצבון בראותם נצחיות התבל ופחיתות חיי האדם צרותיו וענויו וימיו הקצרים בתבל אחרי כי חסרה להם האמונה בתנחומות-אל, וכידוע רעיוני העצבון של ה' שאפענהויער וכל דברי העצבון של שלמה המלך בספר קהלת, שחפץ לבאר רעיוני המסתפקים ודבר בלשונם (טרם שבא לסוף החלטתו את האלקים ירא) אולם היפך זה המאמין הנאמן הוא תמיד שמח ואומר שירה בידעו נאמנה, כי יד ד' הטוב והרחמן תנחהו, ובודאי יביאהו לתכליתו הנרצה, כי על כן אב הרחמן הוא והכל עשה בחכמה לטובת בריותיו אשר ברא, וע"כ לעומת אשר החוקר המתפלסף בראותו תחלת היותו של האדם במצב בלתי מרהיב עין כלל במעי האם ויכול לבוא מדבר זה לידי עצבון, להיפך המאמין העליון «מתפעל» ומתרגש מחכמת בוראו, אשר נתן לו חיים במקום צר וחשך כזה, בלי אור ואויר ואומר שירה: ברכי נפשי את ד'! נסתכל בכוכבים ומזלות, אשר קהלת בראותו את חוקי הטבע הגדולים והנוראים «וזרח השמש ובא השמש והארץ לעולם עומדת». השמש והארץ נראים נצחיים, ודור הולך ודור בא האדם מה השוב בחייו הקצרים! «אין זכרון לראשונים וגם לאחרונים שיהיו לא יהיו להם זכרון ומפני זה בא ליאוש ועצבות ומקונן: הבל הבלים אמר קהלת, אולם המאמין השמח באלקיו נסתכל בכוכבים ומזלות ומתפעל מיופי גרמי השמים, שברא בוראו הטוב, האח מה טוב ומה נעים! ואומר שירה וקורא לכל מלאכי מעלה עמו לברך את בוראו. «ינק משדי אמו» אשר הפילוסוף החוקר גם מזה יוכל לבוא לידי עצבון בראותו פחיתות האדם, בראותו כי הוא חיה יונקת

ככל בעלי - חיים היונקים, אולם המאמין האוהב את בוראו מוצא בענין זה אות לטובה, כי הבדילו בוראו הטוב מהחיה ומהבהמה וברא לו דדים במקום בינה. «ראה במפלתן של רשעים ואמר שירה» שלמה המלך בספר קהלת ד' מקונן: «ושבתי אני ואראה את כל העשוקים אשר נעשים תחת השמש, והנה דמעת העשוקים ואין להם מנחם» אולם דוד אביו לא הסתפק אפילו רגע וידע כי הבורא הטוב בודאי יביא את עולמו לתכלית השלימות וראה ברוח קדשו כי סוף סוף יהי מפלתן של רשעים ואמר שירה: תמו חטאים מן הארץ ורשעים עוד אינם ברכי נפשי את ד' הללויה. שלמה המלך מקונן (קהלת ד' פסוק ט"ו) על קיצור חיי האדם ומיתתו באמרו: «ראיתי את כל החיים המהלכים תחת השמש עם הילד השני אשר יעמוד תחתיו» פירוש: כבר מוכן הילד השני לרשת דוד החיים ההולך, עוד לא הספיק לגמור חייו, וכבר מוכן לו יורש חייו. אולם דוד אביו נסתכל ביום המיתה ואומר שירה, בבטחונו בבוראו האהוב כי גם המות לטובתו, כי יפשיט את לבושו העב והגס וילבוש בגדי-חמודות רוחניים ומזוככים מהדר לבושו של בוראו. ברכי נפשי את ד', ד' אלקי גדלת מאד הוד והדר לבשת! שתי אמתיות הורונו חז"ל בזה המאמר האחת כי תורת - הטבע וההתפלספות (בלי אמונה בד') איננה תורת-חסד מעצם מהותה ויסודה. והשנית, כי חכמת-הטבע והפילוספיה (בלי אמונה) תביא את האדם ה ח ו ש ב לידי יאוש ועצבון «אסקופה הנדרסת לכל מיני רע» כלשון חכמי - המוסר היהודים, ולהיפך האמונה הנאמנה ויראת ד' הטהורה, תורת חסד על לשונה, ושיר של שמחה, שמחה ותהלת ד' בפיה.

יש אמנם מקום לחוקי צדק ונימוס, גם לבלתי מאמינים, אבל הם יוכלו להיות רק בתור «תקנת - העולם», כלשון חז"ל, או תקנת החברה, כלשון האחרונים כלומר החוקים האלו נוסדים לא על קדושת הצדק בתור חוק אלקי, בתור היראה לנגוע ולחבול בגוף האדם, כי את צלם האלקים הוא חובל, כי הלא אין מאמינים בד', כי אם - כאשר נדקדק היטב - החוקים האלו נוסדים על האהבה - העצמית - «עגאיזם» בלע"ז, - החברה באה לידי ההכרה כי אם לא יהיו חוקים לה הגודרים בפני עושי עול איננה בטוחה בחייה, היום אני גובר על חברי, ומחר יגבר חברי עלי, או כי יבוא השלישי הגבור והחזק משנינו ויבלע את שנינו, ויבוא הרביעי ויגבור מן השלישי וכן לעולם, וא"כ אין אדם בטוח בחייו, עמדה החברה ותקנה לה נמוסים וחוקים שיגדורו וישמרו את חיי האדם ורכושו, אבל החוקים האלו לא יוכלו לגמרי לשמור את הצדק, בלי אמונה אמתית באלקים ובקדושת הצדק בתור חוק אלקי אשר יש בו אלהות, כי מבלי האמונה כל איש שימצא איזה תחבולה לסבב פני החוק שלא יענש בודאי יעבור על החוק, אם אין הצדק מובלע בדמו בנפשו ובלבו, והיושר והצדק שבלב הם רק פרי תורת ישראל, או פרי פירותיה כדברי הרמב"ן ז"ל.

עוד אחת הצדק הנוסד על תקנת החברה שמקורו - כאמור - רק אהבה

עצמית מתקיים במדה ידועה ונשמר במדה ידועה רק באותה חברה עצמה, אבל כאשר תהי' חברה אחרת שונה מהחברה הראשונה, והיא רואה תיקונה ואופני קיומה באופנים אחרים לגמרי, או אז תתיר לעצמה להפקיר חייה של החברה הראשונה, השונה ממנה בהשקפת החוקים והאופן של החיים שזו האחרונה מוצאת לטוב לחברת האדם להבטיח הצלחתה, הנוסדה על האהבה העצמית, אחרי כי אין יראת אלקים ואין אמונה בקדושת חוקי הצדק, וע"כ במלחמת המעמדות (קלאססען בלע"ז) מתרת לעצמה חברה מעמד אחת (הקאפיטאליסטים למשל) לרצוח נפשות של חברה מעמד השניה, וכן להיפך חברה מעמד השניה מתרת לעצמה לשפוך דם חברה מעמד הראשונה. כן אומה אחת לאומה אחרת מתרת לעצמה להרוג ולרצוח בלי כל חמלה, אחרי כי כל חוקי הצדק של האומות מקורם רק בתקנתם ואהבתם העצמית ולא מצד הקדושה האלקית אשר בחוקי הצדק. אמת, כי גם בין עם לעם יש אותו החשש והפחד של תיקון העולם, כי היום תגבר אומה זו ומחר אחרת, ומחרתיים אומה השלישית והרביעית, ולזה תקנו חוקים גם בין עם לעם בכדי להבטיח לכל אומה האהבה העצמית שלה. אבל עפ"י הרוב אין התקנות והחוקים האלו מועילים למנוע הרציחות וההריגות מאומה לאומה, כי האומה הרואה עצמה תקיפה ואמיצה כעת, לא תדאג מה שיהי' אחר מאה שנים או יותר. או כי תכרות ברית עם עוד אומות תקיפות לצאת למלחמה, ואינה חוששת מה שאפשר שבהמשך שנים רבות יתכן שישתנו הדברים והמנוצחת עתה תמצא לה או עוזרים ותהיה היא המנצחת - כאשר יקרה כן בדברי ימי העמים - , וכל זה מפני כי החוקים האלו הנוסדים על אהבה - עצמית הם חוקים של מהות עובדי אלילים. לא כן החוקים אשר מקורם באמונה אמתית חיה וקימה בלב, באמונה באל אחד נאמנה בלי צביעות ושקר, חוקים אשר מאמינים באמת בקדושתם האלקית הם צריכים למנוע מכל מיני רציחות ומלחמות שאינם עפ"י תורה ועפ"י נביאי האמת אשר מחזה שדי חזו.

ידעתי כי תשאלוני: ועם ישראל אשר האמונה באל אחד חרות על דגלו מדוע עשה הוא מלחמות ורצח נפשות? אבל לאט לי שומעים נכבדים, עם מי לחם עם ישראל? שוו נא בנפשכם: עם ישראל הפיץ בתבל את האמונה באל אחד והרימה לנס עמים, אשר כתולדה הגיונית מאמונה זו יוצאת חובת האהבה לכל בני אדם אשר נבראו בצלם אלקים, והאומות שסבבו אז את עם ישראל הי' אומות פראיות ועשו כל התועבות, וגם את בניהם ובנותיהם שרפו באש לשם עבודת האלילים והשכנים האלו (של עם ישראל) היו מסוכנים לקיום האומה הישראלית, שחפצה לתקן עולם במלכות שדי ולהביא עי"ז את אהבת האנושיות לכל יושבי תבל. הגעו בעצמכם אם סמוך לגבול אומה אחת בת תרבות גבוהה תהי' נמצאת אומה פראית החפצה להכניע את האומה בת - התרבות ולשפוך ממשלתה עליה, ולהנהיג בה דרכי חייה המתועבים, האם אין להאומה בת-התרבות הצדקה ללחום בה ולהכניעה תחתיה. נוסף עוד לזה האם בקלות ראש - כמו האומות עתה - אשר בשביל שעל אדמה או קונקורנציה מסחרית שופכים דם אחים

אחים, נהג עם ישראל? «היו יועצים באחיתופל ונמלכים בסנהדרין ושואלים באורים ותומים» (ברכות דף ג' ע"ב) פירוש הדברים: תהלה היו נועצים אם מצד הפוליטי נכונה ונצרכת המלחמה, ואחר כן נמלכים בסנהדרין, אם הם מצד הצדק והרחמים מסכימים ע"ז, כי מוסד הסנהדרין הי' מוסד של צדק ורחמים, מי שאין לו בנים הי' אסור לשבת בין אנשי הסנהדרין, משום שיש חשש שחסר לו מדת הרחמים. סנהדרין שהסכימה להרוג את הנפש אחת לשבעים שנה היתה נקראת בישראל «סנהדרין חבלנית», ומזה נוכל להבין עד כמה היו רחוקים סנהדרי ישראל לשפוך דם. ואם גם היועץ וגם הסנהדרין היו נותנים הסכמתם על המלחמה, היו צריכים עוד לשאול באורים ותומים אם תבוא ההסכמה מלמעלה על המלחמה. ידעתי כי בין שומעי דברי היום נמצאים הרבה בלתי מאמינים, אשר אינם מאמינים בענין אורים ותומים וצריך אני להוכיח צדקת יהדותנו גם לפי נקודת השקפתם. אנחנו בודאי מאמינים וברור לנו אמיתת הוראת «האורים והתומים», אולם אתם בלתי מאמינים הלא בכ"ז לא תוכלו להכחיש את מציאות האורים ותומים בישראל, ענין המבואר פעמים רבות מאד בתנ"ך ובתלמוד (אינני חפץ כלל לדבר עתה על אדות אלה קצרי השכל המושקעים בעבודת רוחנית, אשר איזה רשימה של ערל שונא - ישראל נאמנת להם יותר מרשימות עבריות של קדושי ישראל) אלא מאי? אתם אומרים כי העם בעת ההיא האמין בהוראת האורים והתומים ואתם אינכם מאמינים בהוראת «האורים והתומים» אבל סוף סוף הנכם מוכרחים להודות כי בני ישראל אעפ"י שכבר הי' להם הסכמת היועץ והסנהדרין לא חפצו לצאת למלחמה מבלי הסכמה מלמעלה לפי אמונתם, ומזה אנו רואים עד כמה לא הי' נמהר עם ישראל המאמין בד' אחד לשפוך דם אפילו של עובדי אלילים ששרפו בניהם ובנותיהם באש ועשו כל התועבות. ואחר כל זה באה הנבואה הישראלית ואמרה כי דוד מלך ישראל לא יבנה את ביהמ"ק מפני כי דמים רבים שפך, כלומר אמת כי האפערציא ההיא היתה מוכרחת לשעתה, אבל סוף סוף כיון שע"י דוד מלך ישראל נשפכו דם אין לו הזכות הזו לבנות בית המקדש, שבא להטיל שלום בעולם, ושיהי' בית - תפילה לכל העמים וינהרו אליו כל הגוים. וכל המלחמות שעשו בני - ישראל הלא היו רק «רעה זמנית», שהיתה מוכרחת לשעתה ונביאי ישראל ינבאו לנו כי סוף כל סוף יתמו המלחמות מן יושבי תבל «וכתתו הרבותם לאתים», והבטחה זו היא תולדה הגיונית - כאמור - מאמונת ישראל כי כיון שאל אחד בראנו מדוע נבגוד איש באחיו?

אחד הסופרים הגדולים של האומות במאמרו: «не делание» מתפלא על החזיון הזה כי רוב אנשי זמנינו, כאשר מדברים עמהם על אדות הצדק ברובם מודים ומסכימים כי צריך האדם לחיות עפ"י צדק ויושר ולבסוף רובם חיים חייהם כחיי עובדי אלילים. התשובה אשר הסופר הגדול הנ"ל משיב על שאלתו זו איננה מספיקה כלל כאשר יראה כל מעיין בדבריו, אולם באמת ארבע תשובות לשאלתו, שלש יש להם מובן בשכל האנושי, אעפ"י שגם הן עפ"י

האמונה, והרביעית היא חוקית לגמרי התלויה רק באמונתנו הקדושה. התשובה הראשונה היא אשר דברנו ממנה זה עתה, כי בעלי הצדק של הבלתי מאמינים - אשר המה כמעט רוב החושבים של זמננו - נוסדים רק על תקנת החברה, ולא מצד האמונה בקדושה האלהית שבחוקי הצדק, והשנית כי הסכמת הצדק הוא רק במוחם ושכלם, לא בלבם, עדין לא הובלעו חוקי הצדק בדמם ונפשם את אשר קורא בעל «המסלת ישירים» «זהיר» אבל עדין אינו «נקי», ובלשון «החסידות» כי «בלב עדין הרע בתקפו כתולדתו», וע"כ פעמים רבות לא יעמוד אדם כזה בנסיון אפילו המאמין*) (ג) והיא כמעט כמו השנית כל עוד שהאדם לא זכך נפשו שכל עניני גופו לא יהיו אצלו מצד תאוה בהמית והנאה עצמית בתור «תכלית» ומטרה לעצמם, כי אם שיהיו דברים לשם הצורך האמתי בתור אמצעים לקיום הגוף והמין, כל עוד שלא בא האדם למדרגה גבוהה זו שהיהדות דורשת מאתנו לא יוכל גם להיות «טוב» גמור בהחלט בנוגע לחבירו, כי גדר הטוב שלא יהי' בעל אהבה עצמית, וכל תענוגו יהי' להשפיע לזולתו, וגדר הרע שהוא לעצמו ולגרמיה בלבד, וכך עוד שעושה האדם תאות גופו בתור תכלית להנאתו הבהמית ולא בתור אמצעי להיי - הרוח עדין הוא ברע ולא יוכל להיות הטוב האמתי במדרגתו העליונה. ידעתי כי רבים ילעגו עלי על הנחה זאת ויחשבוה «לבטלנות» ולדברי חסידות יותר מדאי. ילעג לי מי שירצה אולם האיש שיפשוט מחשבתו מהשפעת המשפטים הקדומים של הסביבה «המשכילית» הסובבת אותו ועימיק היטב בתכונת וסגולת נפשו - ירגיש כי הם דברים אמתיים ובאמת דבר זה נכלל באמונת האחד, כי אמונת האחדות דורשת כי כל איש פרטי יחשוב עצמו כטבעת בשלשלת האנושיות המאוחדת בד אחד ולא יהי' נפרד להתאמץ רק באהבתו העצמית (ד) והתשובה הרביעית היא אמונית לגמרי, וזוהי: כי האדם צריך לשמור את חוקי - התורה, חוקי - חיים - רוחנים אשר יש להם סגולה מיוחדת לזכך את הנפש, הדבר הזה אין לו הבנה בשכל האנושי, אבל זו היא אמונתנו כי חוקי התורה, המה כחוקי הטבע שיש להם פעולתם הידועות בטבע, כן חוקי - התורה יש להם הסגולה מצד האלוהות שבהם לזכך נפשותינו, וה«זוהר» קורא להן «עטין» פירוש: עצות המועילות לזכך הנפש, וכמו שאבן - השואבת והעלצקטריא יש להם סגולתם הידועה בטבע, כן חוקי-התורה יש להם סגולתם

(* הצרה: פה מקום אתי להשיב גם להשאלים אם היהדות היא כל כך הומנית כדבריכם, מדוע בין המאמינים החודים נמצאים עושי-יעול בין אדם לחבירו? ארבע תשובות גם בדבר זה (א) יש הרבה צבועים אשר מסוה האמונה על פניהם ובלבם אינם מאמינים (ב) הנסיון היותר גדול הוא בעניני ממונות, כי הוא דבר הנגוע לחיי נפש ומלחמת החיים, ואין הכל יכולים לעמוד בנסיון כזה. (ג) ישנם הרבה יהודים בלתי הגיונים, הם חושבים כי יוצאים הם חובת היהדות בשמרים את החוקים שבין אדם למקום ואינם נוהגים השבן לנפשם כי זו התורה אשר צוהה החוקים שבין אדם למקום היא אשר צוהה לנו «זאתה לרעך כנורך» ואין היהודי ראוי לתואר יהודי אמתי כל עוד אשר אינו מתנהג עפ"י תורת היהדות גם בין אדם לחבירו (ד) כאשר בפנים כן גם בין היהודים המאמינים, ישנם הרבה אשר היהדות לא הספיקה עוד לבלוע ברוחם והנפשם, הם יהודים במוחם ולא בלבם, אבל היהודי האמתי אשר היהדות חיה בלבו נוכחה פנימית ואמיתית הוא בראי צדיק וישר גם בנוגע לחבירו, ומה ועליה סאני לחבירו לא יעבר.

סגולתם האלהית להרים את הנפש ולהועיל לטהרה ולזככה. כן הוא אחי הצעירים! הדברים האלו נראים רחוקים לכם אבל כן הוא האמת. הצדק אשר לתהלתכם ולתפארתכם אתם נמשכים ונוהים אחריו היום לא יוכל להתקיים בכל שלימותו לאורך ימים מבלי האמונה ומבלי חוקי - התורה.

היה היה גנן נפלא וארס עליון ואמר לבניו ותלמידיו בני היקרים! ראו לפניכם גן, בתוך הגן באמצעו אילן אחד נפלא מאד העולה עד לשמים, הא לכם גרעינים וזרעים שונים, והרכבות חימיות שונות, זרעו את הזרעים והגרעינים השונים, והרכיבו את ההרכבות החימיות השונות, ואזי באחרית הימים יצמחו לכם אילני - חמד ופרחים נפלאים פלאי פלאות, ומאשרים יהיו כל בני תבל, אשר יגודו בגן הנפלא והנחמד הזה אך ידוע תדעו, כי כל האילנות הנחמדים והיפים, וכל הפרחים אשר יתנו ריחם ריח גן - עדן, יקבלו יניקתם וחיותם משרשי האילן אשר באמצע הגן וע"כ הזהרו נא בני, לכל תנתקו את הפרחים היפים משרשי האילן הגדול והנפלא הזה, גם תשמרו נא בני היקרים להרכיב את ההרכבות החימיות אשר מסרתי לכם. לע"ע אין אתם מבינים את יקרת ההרכבות החימיות האלה, אך באחרית הימים, כאשר תתענגו על פרחי החמד ותחיו חיי אשר, אז תבינו גם את החכמה הנפלאה והעמוקה אשר בההרכבות האלו הנראות לכם שלא לצורך. עברו שנים רבות קם תלמיד אחד שלא שמש כל צרכו ואמר: אחי! ההרכבות שמסר לנו הזקן מיותרות עתה לגמרי, אני אתן לכם את הפרחים היפים במשך זמן קצר, מבלי כל אלו ההרכבות אשר אין בהם צורך, נמצאו רבים קצרי-רוח, אשר ארכו להם הימים לחכות עד אחרית הימים שאמר הגנן הזקן, ונסו להוציא את הפרחים היפים קודם זמנם, מבלי השתמש בכל ההרכבות שמסר הזקן הנפלא, ומה היה אחרית הדבר? אחרית הדבר הי' כי הפרחים יצאו, פרחים יפים אמנם למראה עינים, אבל פרחים מתים מבלי חיים, מבלי לחלוחית של חיים אמתיים, ובמשך זמן קצר קמלו ויבשו ונתנו ריח מות, עד אשר נס מהם כל איש אשר יש לו חוש הריח, וחפץ בפרחים אמתיים ולא בפרחי - שוא. עברו כמה שנים וכל תלמידי הגנן הזקן חיים בתקוה ממושכה לאחרית הימים, אדכו הימים מאד מאד, וכמה שנות חשך תלאות וצרות ומצוקות עברו על תלמידי הגנן הנפלא, ועוד הפעם נמצאו צעירים קצרי - רוח אשר נלאו מאד לחכות לאחרית הימים ולטפף בההרכבות השונות והמשונות, ובכל היגיעה אשר בדרך הארוכה הזאת עמדו וקראו: אחינו וחברינו? לא תהי מאומה, אם לא תמהרו להביא סדר נכון בגן, האילן ושדשיו אינם נצרכים לנו כלל וכלל, וגם הפסד גדול מביא הוא להגן. ההרכבות השונות והמשונות הן פנטזיות של זקן. הדברים הנצרכים לנו לאשרנו ולחיות חיים טובים בגן - עדן אשר לנו הם אילני - פרי והפרחים היפים, ועתה מהרו קחו את הקרדומות בידכם קצו את כל אילני - סדק, וכל הקוצים והברקנים, אשר אין מניחים להפרחים היפים ולהאילנות עושי פרי להתפתח ולחיות, נמצאו כמה וכמה צעירים אשר שמעו לקול הקריאה והחלו לקצץ בקרדומות, אבל בהיותם צעירים לא הכירו היטב

להבחין

להבחין בין אילני סרק לאילני המד עושי פירות, וכמה אילנות נחוצים מאד נפלו תחת קרדומותיהם, וכמה פרחים יפים ונעימים נרצחו יחד את הקוצים והברקנים, והצרה היותר גדולה כי נתקו את הפרחי - חמד משרשי האילן אשר באמצע הגן ואשר מבלי השרשים האלו הייהם אינם חיים וכל קיום הגן והתפתחותו ושלמותו לא יוכלו להיות עד אשר ישובו כל תלמידי הזקן הצעירים והזקנים יחד לקיים ולמלאות את צואת הזקן, ואז בקרב הימים נזכה לחיות ולהתענג בגן נפלא ונחמד. כמדומה לי שאין אני צריך לפרש ולבאר מי ה' הראשון - אשר כמה מחומדי פרחיו רצחו נפשות יותר מעובדי אילים - ומי המה האחרונים.

עד הנה דברנו כי הצדק בלי אמונה ובלי חוקי-התורה לא יוכל להתקיים, כל עוד שלא יהי' הצדק בתור קדושת חוק אלהי, נשאר לנו עוד להגיד כי גם נניח רגע כי כבר יצא שויון האדם אל הפועל, ואין קאפוטאליסט ואין עבד, אין תקיף ואין חלש, כי אם כל בני האדם חיים ביחד וכיס אחד - לכלם, ואוצר אחד אוצר כל בני האדם (לכלם*) האם אז מבלי אמונה יהיו כבר מאושרים כל בני האדם? לא ולא! בלי אמונה אין אושר אמתי בחיים, אחרי אשר יהי' לכל אדם מה לאכול ומה לשתות ולא יהי' לו צורך לדאוג על אדות זה לא ימיש מתוך לב אדם בעל שכל הדאגה מה תכלית ותעודת חייו? האמנם בא על התבל רק לאכול ולשתות במשך שבעים או שמונים שנה ואח"כ למות ככהמה? אתם תאמרו כי תתנחמו בהמדע ואני אומר לכם שאפילו תזכה המדע לעשות לה דרך להלבנה או להכוכב מארס, והי' אם יתברר לנו משם כי יש יד מנהגת והשגחה עליונה המביאה את אנשי התבל לאיזה תעודה ומטרה נמצא תנחומים לנפשותנו ואם לא-לא. שאפענהויער וטאלטטאי הי' להם מה לאכול ולשתות, וידעו גם את המלה האחרונה של המדע שבימיהם, בכ"ז הדאגה מה תכלית חיי האדם בימי הבלו לא הניחח להם לחיות במנוחה, עד שהאחרון בא עי"ז לידי נחיצות וצורך האמונה בספרו «исповедь» יודעים אתם שומעי דברי כי ספרי - קדשנו מלאים מזה, כי האדם מלבד שכלו יש לו גם נפש ונשמה הדורשות מזונם, מזון רוחני וקדוש אולם לא לבד ספרי - קדשנו, גם החושבים הגדולים מאומות העולם אם תננו בלב רגש לא יוכלו לחדד דבר זה. הסופר הגדול הצרפתי דיומא כפי שהביא משמו ה' ט. כותב: כי מלבד הגוף והשכל, יש לו לאדם נשמה אשר לעולם

(* הערה. באמת המאמינים האמתים בראי ישמחו על כל האמצעים החיוביים שייטיבו מצב כל האנושיות וזאת-כמובן-הדברים השלימים בנוגע לאמונתנו ותורתנו. אולם לכס אחי הצעירים אומר כי מלבד מה שכתבתי בפנים כי כל עוד שהרע כלב לא יועילו כל תוקים לגדור מפני עושי עול, האטיף עתה כי גם כל סדר סוציאלי לא יועיל כל עוד שלא יתפתח הלב לטוב באמונה אמיתית וחיה, כי הרע שבלב יסרוץ כל גדר וימצא לו אופן או איזה מקום להראות את «רעותו» ורעותו כאשר הראה הנסיון. מלבד כל זה אני שואל לאחי הצעירים, אחרי אשר אינכם מאמינים בהשגחה של ההכמה העליונה איך תתאים תקומכם ושיטתכם ביחד עם החוק של מלחמת הקיום של שיטת דארווין אשר אתם בעצמכם מפיצים שיטתו בהתלהבת גדולה. נוסף עוד לזה שלפי חושבו של החוקר מאלטוס מתרבים יושבי תבל באופן גיאומטרי כלומר באופן כפול 2-1-2-1 וכן הלאה צעוד אשר מיני המזון של יושבי תבל מתרבים רק באופן אריטמטי ויינו: 1-2-3-1 וכן הלאה.

לעולם לא תסתפק במזון וכבוד ותבקש תמיד האור והאמת. עוד אחת במה יוכל השויון האנושי להועיל להאדם שנפל מן הגג ונשברו רגליו או צלעותיו או לאדם שהוא חולה במהלכת - לב עזה, או במחלת הריאה והכליות, לא כן המאמין שיש השגחה מיוחדת על האדם והכל לא לחנם ובמקרה, ועל כל הצרות והמחלות והתלאות יש חשבון, וסוף סוף יביא הקב"ה את האדם לתכליתו הנרצה, ולא ידה ממנו נדח, אז יש לו תנחומין על הכל, תנחומות-אל: «ברוב שרעפי בקרבי תנחומיך ישעשעו נפשי» יאמר המשורר האלהי. ידעתי כי תוכלו להשיב לי מודים אנחנו אמנם, כי האמונה מאשרת את האדם שיש אמונה בלבו אבל מה נעשה כי אבדה האמונה מלבנו? איה נמצא בית - מרקחת לקנות סם - מרפא זה? ע"ז אוכל להשיב לכם בדברי המשורר: «ט ע מ ו וראו כי טוב ד'», נסו נא לחיות איזה שנים עפ"י תורה ואמונה למדו ספרי מוסר המחוכמים מקדושי וגדולי ישראל, ומתוך שלא לשמה, תבואו לשמה, המאור שבתורה והמוסר שביהדות יחזירו אתכם לטוב. בודאי יהיו לכם כמה עליות וירידות, וכמאמר רבותינו «צדיקים נדמה להם כהר» בידעם כמה מניעות ועכובים היו להם עד עלותם להר ד' (ונתבאר דבר זה אצלנו במקום אחר), אבל סוף סוף אם תתאמצו בתורת ד' ובמצוותיו ואמונתו תחיו חיים מאושרים טהורים ונקיים. ולא תתעצבו מכל הבלי הזמן.

ומצאתי לנכון להביא בכאן המשל הנפלא של הסופר הגדול ג. ט., אשר נמצא משל כעין זה גם בספרות הדרוש: הי' איש יחף ערום ורעב אשר בא עפ"י מקרה לאחוזה אחת אשר שם היתה מכונה אחת בעלת גלגלים רבים ושונים. האדון בעל המכונה אמר להאיש הרעב והיחף גלגל נא את גלגלי המכונה הזאת ואתן לך די-מחסורך. האיש הרעב גלגל את גלגלי המכונה איזה שבועות, ואח"כ בא אל האדון ואמר לו אמת כי אתה נותן לי די - מחסורי אבל אין לי חפץ לגלגל את גלגלי המכונה בלי כל טעם והגיון, כי כשגעון נראה לי הדבר הזה. הוי יחף! אמר לו בעל המכונה עוד טרם הראית לי אהבתך ואמונתך ומס"נ וכבר אתה חפץ שאגלה לך «סודות» ודברי מסתורין שלי, ולא עוד אלא שכמה פעמים לא התנהגת עם המכונה כפי שהורותי אותך ועי"ז גרמת פעמים רבות לקלקל מטרת חפצי, ועוד תעיז לדרוש ממני לגלות לך סודות המכונה הנפלאה שלי. עבוד נא באמונה שלמה ובמס"נ איזה שנים, ואז כאשר אראה תום דרכיך ואהבתך אלי באמת מעומק לבך או אז אגלה לך סודות מכונתי ותראה נפלאות. האדם נולד ערום, יחף ורעב, והבורא ערך לו שולחן ומאורות וצוה לו להתנהג עפ"י דרכיו ולגלגל מכונת - העולם - תורתו ומצוותיו כפי חפץ הבורא, והאדם חוטא ואינו חי כפי רצון ד' ועוד יש לו טענות ותביעות ודורש שידע סוד הנהגת העולם וטעמי התורה והמצוות.

אחי הצעירים! גדולי ישראל קדושי וחסידיו אשר גלגלו את גלגלי המכונה כראוי במס"נ, אנשים כאלו אשר אילו יהבו להו כל חללי דעלמא לא היו מוציאים

מפיהם דבר שאינו אמת (ר' פינחס מקארעץ אמר: מוטב שתצא נשמתו משאוציא מפי דבר שקר) ונדולי ישראל אלו הגידו וספרו לנו כי אמנם ראו נפלאות תמים דעים, וגם אתם, אחי הצעירים, הנני ערב לכם כאשר תגלגלו את גלגלי המכונה כלומר: תשמרו תורת ד' באמונה ובאהבה בכל לב, או אז תוכחו לדעת אל נכון ויתברר לכם ברור גמור, ודאי, כי אמנם יש מנהיג את הבירה.

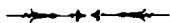
ועתה נבוא ליישב כל השאלות שהצבנו בראש דברינו: אילו הקדימו נשמע לנעשה היו מורה כי אינם מכניעים עצמם להקדושה האלהית, ואינם מבינים כי החוקים האלהיים יש בהם ענינים נשגבים וגבוהים למעלה משכל אנושי, כי אם היה ניכר מזה כי כאשר ישמעו אותם ויבינו אותם אזי יעשו אותם, אבל בהקדימנו נעשה לנשמע, הכונה כי אנו מבינים, כי חוקי אלהים אינם חוקים רק לתיקון העולם וחברת האדם לחוד, אשר נתקנו בשכל אנושי, כי אם נעשה לכל אשר יגזור אומר, כי בודאי חוקי ד' יש בהם סגולה אלהית, וע"י קיום החוקים האלהיים באמונה ובאהבה נשמע אח"כ ונבין את צפונותיהם כאשר יזדככו נפשותינו ע"י קיום החוקים הקדושים. ולבאר דברי המדרש בשיר השירים (שהובא בראשית דברינו) נקדים תחלה: כי אמנם יש «חסרון» והפסד אם קודם שיתחיל האדם במעשה המצוות וביראת ד' יחקור בטעמי המצוות, כי עי"ז יוכל לבוא לידי אפיקורסות, אולם האדם המאמין והירא ד' באמת אם לא יעשה חלילה החקירה תנאי קודם לקיום המצוות, כי אם יקיים אותם בקבלת עול מלכות שמים, אולם יחקור בטעמיהם, כדי לעשות אותם ביותר התלהבות היא מעלה גדולה. ופרשנו בזה דברי הפסוקים בתהלים קי"ט: אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ד', אשרי נוצרי עדותיו, בכל לב ידרשוהו, אף לא פעלו עולה, בדרכיו הלכו. ויש בזה לכאורה כפילת דברים, ובארנו, כי בפסוקים אלו יש פרוגרמה שלמה של היהודי האמת. הנה יש מפלגת מתחכמים החכמים בעיניהם ואומרים מצוה זו נאה וזו אינה נאה, וחושבים בקצר שכלם המוגבל, להבין מחשבות ד' אשר עמקו מאד, והסברה נותנת כי כשם שאין לנו השגה במהות ד' כך לא יתכן שתהי' לנו השגה גמורה במצוותיו, מחשבות ד', (והגם כי כמה גדולי ישראל נתנו טעמים למצוות ד', לא כונו חלילה למדוד המצוה לפי טעמם, רק הגידו הטעמים הגלויים לעיני שכלנו לבל יהיו המצוות אצלנו כמצות אנשים מלומדה, אבל באמת כמו השמש אשר הוא מאיר לארץ ולדרים וממתיק הפירות ופועל בכח-המושך שלו על יתר גרמי השמים ועושה כמה פעולות נכבדות באורו המאיר, כן נר מצוה ותורה אור לא נוכל להשיג כמה יפעלו על נפש האדם וכמה פעולות שונות תעשינה המצוות). ולעומת אלה המתחכמים נאמר: אשרי תמימי דרך ההולכים בתורת ד'. אמנם יש גם כאלה המאמינים בתורת ד' אבל הם מתרשלים ומתרפים לעשות מצוות ד' ב פו על באמרם «רחמנא ליבא בעי» והעיקר הוא הדעה והמחשבה, וע"ז אומר: אשרי נוצרי עדותיו ב פו על, ויש עוד המאמינים וגם עושים מצוות ד' אבל רק מעשים מתים בלי כל רגש חיים, בלי הכרה פנימית, מצות אנשים מלומדה וע"ז אומר עוד: בכל לב ידרשוהו, כי צריך שתהיה המצוה נעשית בכל לב, בהכרה

פנימית, ולא כמעשה קוף בעלמא, יש גם כאלו המאמינים בד' ובתורתו ועושים מצוותיו גם בכונת הלב, אבל כ"ז בין אדם למקום, אבל בדיני אדם לחבירו אינם נזהרים, וע"ז אומר: «אף לא פעלו עולה» וכולל בזה כל מיני «העולות» בין אדם לחבירו, הן בדברים הנוגעים אל ממון הבירו, והן בדברים הנוגעים אל הגוף והנפש של חבירו, כגון לבזותו לספר בגנותו להוליך רכיל וכדומה. ויש עוד אנשים המאמינים בד' ובתורתו נוצרי מצוותיו בכל לב, ונזהרים מלעשות עול לחבריהם אבל לבם קר לרחם על עניים, לעשות גמ"ח ולבקר חולים ובכלל להתאמץ בטובת חביריהם וע"ז אומר עוד: בדרכיו הלכו, כמו שנאמר «והלכת בדרכיו» ומה המה דרכי ד' ? הצדק והרחמים וכמו שאמרו רבותינו ז"ל: מה הוא רחום אף אתה רחום וכו'.

ונחזור עתה לדברינו בבאור דברי המדרש שה"ש: היטיבו כל אשר דברו, חד אמר כהטבת הנרות וחד אמר כהטבת הקטרת. ונראה לפרש פלוגתתם עפ"י מה שאמרתי מכבר (וקצת הוזכר לעיל, ואם לא יתעני זכרוני נמצא קצת מזה בספר «אהל יעקב» ואין הספר הזה ת"י) בענין שהקדימו נעשה לנשמע, דנשמע הכונה על ההבנה בטעמי המצוות (כמו «גוי אשר לא תשמע לשונו» דפירושו שאינך מבין לשונו) ונעשה הכונה על המעשה בפועל, ואם לא הקדימו נעשה לנשמע, אלא היו אומרים נשמע ונעשה לא הי' מגיע להם שני כתרים, כי אז הי' הכונה שאחרי ההתבוננות שטובים הם המצוות ולכן היו עושים אותם, אבל כאשר הקדימו נעשה הכונה שנעשה בכל האופנים בין שנבין אותם בין שלא נבין, ולא נעשה את ההבנה תנאי לקיום המעשה כי אם תחלה נעשה, ואח"כ נשמע, נשתדל להבין טעמיהם, כדי שיהיו המעשים בכונת הלב ובשמחה ולא יהיו מעשים מתים בלי רוח חיים, וע"ז מגיע להם שני כתרים בעד «נעשה» ובעד «נשמע». ולכאורה תמוה כי בפרשת ואתחנן נאמר «ושמענו ועשינו», והוא היפך השבח שנשתבחנו מאד על הקדמת נעשה לנשמע. ויש לתרץ קושיא זו בשני אופנים: (א) כי הדרישה והחקירה בטעמי המצוות לא נאה לכל אדם כי הדרך הזו בחזקת סכנה ליפול ברשת הכפירה ורק לגדולי האומה המוחזקים בחסידות ובאמונה חזקה ואמיצה נאה הדרישה בטעמי המצוות, ויתר העם צריכים לדרוש הבנת סודי המצוות וטעמיהם מגדולי הדור ולא להשען על בינתם. (ב) כי האדם כל עוד שההומר לא נהפך בו להיות אחד עם הנשמה והרוח ועוד הוא מתאוה לתאות בשרים אזי החקירה מסוכנת, כי הוא משוחד מתאותו, והתאוה תעור עיניו לכפור ולעשות מה שלבו חפץ, אך האדם שכבר זכך עצמו ומואס בחיי בהמה וגם חומרו כנפשו ורוחו יתאוו רק להאמתיות השכליות והרוחניות, ולקדושה וטהרה, מי שכבר בא למדרגה זו, אדרבה מצוה עליו להבין סוד טעמי המצוות, ושני התירוצים האלו הם בדברי האמוראים הנ"ל כי הם ז"ל הרגישו חדא מאי «כל אשר דברו» ועוד מה שהקשינו הלא נשתבחנו בהקדמת נעשה לנשמע ומדוע בפרשה ואתחנן אמרו «ושמענו ועשינו»? וכנ"ל. וע"ז תירצו: חד אמר כהטבת הנרות שהיו פונים כלם אל האמצעי, כן בפרשת ואתחנן שאמרו

אל משה רבן של ישראל דבר אתה אלינו כבר היו יכולים לומר «ושמענו ועשינו» וחד אמר כהטבת הקטרת שהי' ביניהם החלבונה, שריחה בפני עצמה דע ומסדיח ורק בין יתר סממני הקטרת הי' מתהפך לעצם הקטרת ועי"ז עוד הועיל הרבה ליתר סממני הקטרת כי עי"ז הי' נותנים ריח חזק מאד ומבוסס מאד, כן האדם ע"י שמהפך חומרו ומתעצם עם הנפש לאהבה את ד' אהבה רבה, עוד תגרל נפשו ותתעלה במעלה עליונה, ואזי כבר יוכל להקדיש עצמו להבין בסודות התורה וטעמי המצוות, וע"כ אחר מתן תורה שפסקה זוהמתן כדאיתא בש"ס כבר יכלו לומר «ושמענו ועשינו» וזהו כהטבת הקטרת. וזהו כונת הכתוב היטבו כל אשר דברו פי' בין קודם מתן תורה בין לאחר מתן תורה למד כדאית ליי ולמד כדאית לי' וכמו שנתבאר. וגם יש לפרש כהטבת הנרות שאחר שהוסד מהם הפסלת הם מאירים יותר וכן אחר מתן תורה שפסקה זוהמתן ונתעלו במדרגה עליונה כבר היו יכולים לומר «ושמענו ועשינו» ולא פליגי האמוראים בעצם הרבר כי אם במשמעות דורשין.

וממוצא דברינו אנו מבינים עתה כי מתן תורה חדשה לנו כי «הלאוים» «לא תרצח» «לא תגנוב» וכדומה, אינם רק מצד תיקון העולם עפ"י שכל אנושי, כי אם גם מצד שהם רצון הבורא אשר בצלם אלקים עשה את האדם ואב אחד לכלנו, אל אחד בראנו, וההוקים האלו הם חוקי קדש חוקי-אלהים. ומה שהקדימו נעשה לנשמע הכונה נעשה קודם הבנת טעמי הרבר, כלומר נעשה קודם לשמיעת אופן הרוחני - השכל וההבנה (כמו גוי אשר לא תשמע לשונו), אבל שמיעת הצחים באופן הגשמי, בודאי קודם לעשייה כי שתי מיני שמיעות הן, אחת שמיעת הציחים לדעת מה לעשות והשנית היא שמיעת השכל וההבנה, שמיעת אופן הרוחני. ובזה תרצתי במקום אחר קושיית המק"מ ע"י הוזה"ק בפ' בהר ואין כאן מקומו, המבין יבין. ד' יזכנו לשמור ולעשות ויפקח עינינו להביט נפלאות מתורתו. ויקוים בנו מקרא שכתוב ומלאה הארץ רעה את ד' במהרה בימינו-אמן!



האמצעים והתכלית, ו«לפום צערא אגרא».

(דרוש לחג הסוכות).

במס' ע"ז דף ב' רדש ר' חנינא בר פפא ואיתימא ר' שמלאי לעתיד לבוא מביא הקב"ה ספר - תורה ואומר כל מי שעסק בה יבוא ויטול שכרו, מיר מתקבצים ובאים עכו"ם בערבוביא שנאמר כל הגוים נקבצו יחרו. אמר להם הקב"ה: אל תכנסו לפני בערבוביא, אלא תכנס כל אומה ואומה וסופריה וכו' נכנסה לפניו מלכות רומי תחלה אמר להם הקב"ה במאי עסקתם? אומרים לפניו רבש"ע! הרבה שווקים תקנינו, הרבה מרחצאות עשינו כו' וכלם לא עשינו אלא בשביל ישראל כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם שווקים וכו' מרחצאות לערן עצמכם, כלום יש בכם מגיד זאת, שנאמר מי בכם יגיד זאת, ואין זאת אלא תורה וכו' מיד יצאו בפחי נפש. יצא מלכות רומי ונכנסה מלכות פרס אחריה וכו' אמר להם הקב"ה במה עסקתם? אומרים לפניו רבש"ע! הרבה גשרים גשרנו, הרבה כרכים כבשנו, הרבה מלחמות עשינו וכלם לא עשינו אלא בשביל ישראל, כדי שיתעסקו בתורה. אמר להם הקב"ה כל מה שעשיתם לצורך עצמכם עשיתם: תיקנתם גשרים ליטול מהם מכס, כרכים לעשות בהם אנגריא (עבודת המלך המוטלת על יושבי כרכים, רש"י) וכו' וכו' וכן לכל אומה ואומה וכו' אמרו לפניו רבש"ע! תן לנו מראש ונעשנה, אמר להם הקב"ה: שוטים שבעולם מי שטרח בערב שבת יאכל בשבת אלא אעפ"י כן מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה, מיר כל אחד ואחד נוטל והולך ועושה סוכה בראש גגו, והקב"ה מקדיר עליהם חמה וכו' וכל אחר מבעט בסוכתו ויצא עכ"ל הש"ס הנצרך לענינינו. והנה תחלת המאמר וחזיתו הנפלא מובן מאד, אך יש צורך להבין סוף המאמר הזה למה דוקא מצות סוכה יבחר הקב"ה לתת לפני האומות? ועוד יש לשאול אם בזה שהקדיר עליהם חמה היתה הכונה רק בכדי להורות כי אומה"ע לא יוכלו לעמוד בנסיון בשעה שיש להם צער מהמצוה ובעוטי מבעטי, למה דוקא הקדיר עליהם חמה, הלא יותר ראוי לכאורה להביא עליהם קור חזק או גשם שוטף? אלא שבדאי יש בזה עוד כונה, ור"ח בר פפא או ר' שמלאי הצפין בזה גם בסוף המאמר רעיון נפלא ונעים כאשר יבואר א"ה.

בין הטעמים והסודות, אשר למדתו רבותינו אשר באו בסוד ד' על דבר מצות סוכה, מצאנו לנכון להגיד בזה, איזה רעיונות ורמזי סוכה על דרך הדרוש: (וכבר אמרנו בהדרוש «מוסר היהדות» כי כמו השמש שהוא פועל פעולות רבות ושונות, מאיר ליושבי תבל, מחמם, ממתיק את הפירות ותבואות שדה, פועל על יתר גרמי השמים בכח-המושך שלו, «אידילי יומא אידילי קצירי», ועוד, כן תורת ד' ומצותיה יש לתם טעמים רבים, ופועלים פעולות רבות ושונות, אשר על כן

הסמך

הסמך המשורר האלקי (תהלים י"ט) תורת ד' תמימה וכו' להפסוקים הקודמים לשמש שם אהל בהם וכו').

אחרי יום הכפורים, אחרי חשבון הנפש של היהודי ונקיונה ביום הקדוש הזה, אחרי טהר נפשו ולבבו, אחרי שהתודה על כל הבליו ושגיונותיו שנכשל בהם, ובא לידי החלטה גמורה ביום הקדוש לחיות חיים סהורים, לשפר מעשיו ומדותיו, להזהר מעבירות שבין אדם למקום, ובין אדם לחבירו, ולהיות טוב למקום, וטוב לבריות - יבוא היהודי להתלונן בצל שדי בסוכת מצוה, להתבודד ולהדבק עם בוראו, האשר היותר גדול בתבל - כמו שכתב הרמ"ק ז"ל - עוזב הוא היהודי את ביתו ושדותיו, רכושו כספו וזהבו, ובא לחסות בסוכת ד', לדעת ולהבין ולהכיר בהכרה נאמנה, בהכרה פנימית וחיה בלב, כי ביתו וקניניו, אינם תכלית ומטרה לעצמם, כי אם הם אמצעים לחיות חיי רוח, להתלונן בצל ד' ולהדבק בו, ולהלך בדרכיו, מה הוא רחום אף הוא יהי רחום מה הוא הגון אף הוא יהי הגון, מה הוא פועל אמת שפעולתו אמת, כלומר שכל מעשה ד' הם בודאי לשם האמת, לשם הצורך האמתי, כי אינו צריך לזולת, ולא לשום דבר כך כל מעשה האדם יהי לשם האמת לשם הצורך האמתי, מבלי פניות ונסיות והנאות עצמיות, לצורך עצמו, כי אם לשם השם, לשם האמת ולשם טובת האנושיות. היהודי בא בכל גופו בתוך סוכת מצוה, שם בסוכת ד' צריכים להיות גם אכילתו ושינתו להורות כי גם האכילה והשינה אינם תכלית לעצמם, כי אם אמצעים, כי בכח האכילה והשינה יהי בריא לעבוד את ד' ולקיים מצוותיו ולדבק בו.

דעת הטור (עיין ב"ח) כי במצות סוכה יש חיוב גם לזכור טעם ישיבת הסוכה, כדכתיב למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני - ישראל בהוציא אותם מארץ מצרים, והנה לפי זה במצות סוכה ישנם שני דברים: המחשבה שהיא הזכירה הנזכרת, והמעשה עצם ישיבת הסוכה, ועל דרך דוגמא כמו במצות שבת שיש בה «זכור» ו«שמור», ועל דרך דרוש נאמר כי «זכור» הוא כונה על הדעת והמחשבה ו«שמור» הוא על המעשה, כי בזה כח ישראל וקיומו שהוא מאחד המעשה והמחשבה (מחשבה בלי מעשה אין לה קיום, ומעשה בלי מחשבה היא, כידוע, גוף בלי נשמה) וגם הוא (עם ישראל) מקדיש גם כל מעשיו הגשמיים לצורך עבודת השם, עושה את חוליו על טהרת הקדש, ולא כמו באומות העולם שבהם - כידוע - או נזירים הפורשים לגמרי מן החיים, או אלה העושים לעיקר ותכלית החיים - העוה"ז ותאוותיו, החיים החומרים וההנאות הגשמיות. אולם היהדות היא מקדישה את עניני החיים, היא איננה אומרת שיפרוש היהודי מן החיים הגשמיים אלא היא מלמדת את היהודי, כי החיים החומרים יהיו אמצעים להחיים הרוחניים, העיקר אמנם החיים הרוחניים, העיקר הוא דירת הקבע בעולם שכלו רוח, אך אסור להפקיר את החיים החומרים, יש לעשות אותם אמצעים להחיים הרוחניים, ולקדש בזה גם אותם. היהודי נוסף ידיו לאכילה, כמו הכהן לעבודת המזבח, ומברך אשר קדשנו במצוותיו וכו'. כשהוא

אוכל מברך לפני האכילה ואחריה, וגם עצם האכילה אין היהודי עושה אותה כמטרה לעצמה כי אם לאמצעי שע"י אכילתו יכול להיות חיי הרוח לעבוד את בוראו, ולהביא תועלת לברואי השם וכמו שאמר הקדוש ר"ח היטאל «בשער הקדושה», «כל האוהב את ד' אוהב כל ברואיו», המאבד עצמו לדעת אין לו חלק לעולם הבא לפי רת היהדות. אצל אומות העולם מקובל ה' המנהג, כי כאשר אחד יפגע בכבוד חברו מזמינו הנפגע בכבודו, למלחמת השנים, וחושבים זאת לכבוד ולהיתר גמור, בחשבם כי שניהם יש להם הרשות להפקיר חיי עצמם ברצונם הטוב מבלי אונס מן הצד, אך היהדות חושבת אותם לרוצחים גמורים בלי שום הבדל כלל, כי האדם אין לו רשות על חיייו כי אינם שייכים לו בתור פרטי, כי אם אל השי"ת והכלל. גם הוזהג הוא ליהודי דבר קדוש, «לא לתהו בראה לשבת יצרה» צריכים להוציא אל הפועל כל הנשמות שישנם בכח, כמו שאמרנו בהדרוש «עצמיות ישראל וכח», ומברך היהודי ע"ז «אשר קדשנו במצוותיו» «אשר יצר את האדם בצלמו, בצלם דמות תבניתו, והתקין לו ממנו בנין עדי עד». כן הדבר לכל המבין את היהדות כי היא מקדשת כל הענינים החומריים: יש שבעצם הענינים החומריים יש קדושה אלהית, ויש שהם אמצעים לחיי הרוח והקדושה. וכן הדבר, כאמור, כי עפ"י דרכי היהדות גם כל צרכי ועסקי האדם הגשמיים צריכים להיות לא כתכלית ומטרה לעצמם, כי אם אמצעים לחיי הרוח, חיי אלוה. וכל איש החי באופן כזה הוא רק הוא יכול להיות האיש הטוב האמתי, ובעל הצדק האמתי. הסופר הגדול ג. ט. שואל: - כאשר כבר הזכרנו במקום אחר - בכתביו האחרונים, מדוע כאשר נדבר עם כל אחד מהמשכילים של זמנינו, הוא מודה ואומר, כי צריך האדם להיות טוב ובעל צדק, ולחיות חיי יושר ואהבת כל אדם, ובכ"ז רוב משכילי זמננו כאשר נתבונן אל חייהם הפרטים בביתם, חיים הם כחיי עובדי האלילים. הסופר הנכבד הנ"ל בתשובתו על שאלה זו חושב הסבה לזה, כי אין הם מחשבים את דרכם, ואינם גותנים חשבון נכון לנפשם. התשובה הזאת חלושה היא מאד, כי מדוע זה לא יתנו חשבון לנפשם? ומדוע לא יטו און לכל אלה הקוראים להם לתת חשבון לנפשם ובתוכם האדם המצוין הנ"ל אשר לא חדל לקרוא לצדק ולאהבת אדם? אולם אחת הסבות האמתיות לזה - כאשר כבר אמרנו במקום אחר - היא: כי אינם חיים עפ"י דרכי היהדות הנ"ל, כלומר רחוקים הם לעשות צרכי הנאות גופם ותאחזתיהם בתור אמצעים לחיי הרוח לאהבת ד' ולאהבת האנושיות, כי אם עושים הם תאחזתיהם הנאותיהם כתכלית ומטרה לעצמם, ולכן לא יוכלו להיות טובים באמת וישרים באמת כי גדר הטוב רק להשפיע לזולתו, וגדר הרע כי רוצה הכל לעצמו ולגופו, וכל עוד האדם אוכל ושותה ועושה תאחזתיו הבהמיות, בתור מטרה לעצמם, לא יוכל להיות הטוב האמתי, ולא יוכל להיות בעל נפש זכה וטהורה באמת, ואנשי התבל יבואו לתקפת הזהב אשר עליה נבאו נביאי - אל, «וגר זאב עם כבש» «וכתתו חרבותם לאתים», «ומלאה הארץ דעה את ד', אך בשעה שיחיו חייהם «באחריית הימים», עפ"י דרכי היהדות, לטהר ולזכך

הנפש, לחבר המחשבה הטובה עם המעשה, ושיהיו כל עסקי החומר אמצעים לחיי הרוח, וזו היתה שגגת אותו האיש, אשר אמר להוציא אל הפועל את הצדק אשר נבאו עליו הנביאים לאחרית הימים לפני זמנו, ובלי אמצעי הנביאים. הנביאים אשר בעוז רברי קדשם ורוח ד' אשר ה' בקרבם הפיצו רעיוני הצדק היישר והטוב בעולם - אצלם לא נתחלקו, האמונה באלהים חיים באל אחד ובמצוותיו מן הצדק והישר ואהבת האדם. הנביאים אשר הרימו בכח קולם וחצבו להבות אש קדש, ודברים כמתלהמים על עושי הרל ועושי שכר שכיר, על השקר והרמאות, על המדברים שלום איש את רעהו ובקרבם ישימו ארבם, על שפיכות הרמים, ואשר בשרו על ביטול מלחמות העמים הם הרימו גם בכח קולם על הנושאים משא ביום השבת, ועל אוכלי בשר החזיר והשקץ והעכבר, וגם ההגיון הישר כן, מלבד אשר יש במצוות ד' סוד הקרושה ועצת אלקים חיים, אשר הזוהר הקדוש קורא למצוות התורה - כאשרכבר אמרנו - עצות איך לטהר ולזכך הנפש, מלבד זאת מבלי האמונה באל אחד ובמצוותיו אשר יחזקו ויתנו קיום לזאת האמונה, אין מקום בהגיון לצדק, כאשר דברנו פעמים רבות, כי לדעת הכוזבת של הכופרים מדוע תהי' החיה ההולכת על שתיים בעלת ישר וצדק, אם אין ישר וצדק בכל חיי הבעלי-חיים ועפ"י הטבע כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, ורק האמונה בד', אשר צוה את האדם, אשר נברא בצלם אלקים, להיות ממעל להטבע וגבוה נשגב ונעלה מהחיות הטבעיים היא (האמונה הנ"ל) תביא את האדם להיות מרומם ומנושא לחיות חיי צדק ישר ואהבת האדם. ומבלי המצוות אשר יזכירו תמיד את האדם את בוראו הטוב ומבלי אשר ירגיל האדם את עצמו, כי חיי גופו, לא יהי' לו כתכלית ומטרה לעצמו, כי אם אמצעים לטהר הנפש, לחיי הרוח ולחיי אלוה לא יוכל האדם לעמוד על הגובה הדרושה להיות צדיק וחסיד ואוהב את הבריות, כי אעפ"י שאם גם במוחו יבין ויסכים, כי צריך האדם להיות צדיק וישר וטוב, אך המוח לא יפעל היטב על לבו ועל מדותיו, כי כל עוד אשר בחיי בשרים יטביע נפשו ויעשה כל מעשיו החומרים אך לגרמיה, או אז בהכרח יפול ממדרגתו הגבוה ולא יעמוד בנסיון להזהר בלי לנגוע בממון חבירו או בכבוד חבירו, בשעה שחפץ למלאות תאוות נפשו בתור מטרות לעצמן, ולא בתור אמצעים לחיי הרוח. היוצא מכל האמור כי רק בשעה שיושב תבל יחיו עפ"י רוח היהדות, יוכלו לבוא לאשר המקוה אשר עליו. נבאו נביאי-אל, ולאותה תקופת-הזהב אשר אליה נכספים כל הישרים באנשים.

ידעתי היטב כי רבים מבני-הנעורים ילעגו עלינו על אשר נתפאר ביהדותנו וחושבים את עצמנו לעם נבחר, ככה-אומרים-היו מתפארים גם האשכנזים כי אשכנו למעלה על הכלל, אבל כבר השיב ע"ז היטב אחד מרבני המערב, כי הלא גם עפ"י החוקים אשר התבונן בהם דארז'ין בהטבע, הלא ישנו החוק של בחירת הטבע, והמתקיים הוא הנבחר, ועמנו המתקיים אלפי שנים אעפ"י שנעקר ממקומו וממולדתו ונתפזר לכל ארבע פנות העולם (איזה אומות אחדות שנתקיימו

לא נעקרו כ"כ ממקומם ולא נתפזרו באופן כזה וגם לא שמרו כ"כ תכונתם). ולעומת כל הרדיפות הרבות והרציחות והאכזריות השונות והמשונות שעשו לו אויביו בנפש, שלא נמצאו דוגמתן בכל עם ולשון, בכ"ז הוא מתקיים ושומר את רוחו ואמונתו באל אחד, לא החליף יהדותו ולא שנה את תפקידו ועצמיותו-הוא בהכרח נקרא עפ"י טבע ג"כ עם נבחר, וכל כחו הוא ברוח, לא בחיל ולא בכח האגרוף, כי אם ברוח. אמנם שולט הכלל כי הגדול בולע את הקטן, החזק את החלש, אבל הרוח הוא חזק מהכח הגשמי, ודוקא לפי הכלל כי הגדול מחבירו בולע את חבירו מתקיים עמנו, כי כחו גדול ברוח, וכבר אמרנו במקום אחר כי כמו*) בחיים הגשמיים שולט הכלל כל הגדול מחבירו בולע את חבירו, כן שולט הכלל הזה ברוח כל הגדול מחבירו ברוח בולע את חבירו. אין צריך לומר, כמובן, שאינני דארועניסט, ובודאי אינני מסכים לשיטתו שהוציא מהכללים שהתבונן בטבע, וכבר ידוע שאם באיזה חשבון יהי טעות במספר אחד, אעפ"י שכל המספרים שאחר כן יהי נכונים אזי כל הבנין אשר נוסד על חשבון כזה יהי טעות, וכן הוא עם שיטת דארוויץ כיון שהי' לו טעות באיזה מהנחותיו ממילא שיטתו הכללית ובנינה איננה אמת, אמנם כללים-פרטים משיטתו נכונים, יש בדבריו, הטעאריע שהוציא מן הפקטים והעובדות שהתבונן בהם-איננה אמתית, אבל «כללים-פרטים» (לא הטעאריע) ישנם שהם נכונים. הננו מודים, כי בחכמות הטבע והתבל עשו עמי אירופא ועם אמעריקא נפלאות גדולות, אבל מה יועילו כל החכמות והטכניקה, אם חיי הצער של רוב יושבי תבל לא נתמעטו, אם עדין שולטת אכזריות נוראה בתבל, אם עוד דבות, רבות מאד דמעות העשוקים מיד עושקיהם כח, וכל הדמעות האלו ימחו מעל כל פנים, אם רק יחלו אנשי התבל לחיות עפ"י רוח היהדות האמתית אשר אמרנו, והימים הטובים האלו בוא יבואו כי סוף כל סוף יבינו וירגישו המעוללים שבבני האדם, כי שום דבר, ושום טכניקה לא יצילום מהעושק והעול והרציחות הנעשים בתבל מבלי אמתה זכה וטהורה באל אחד מבלי אמתה חיה באמת בלב ומבלי דרכי היהדות התולדות היוצאות מהם. רצא חוטר מגזע ישי ונחה עליו רוח ד' וגר והכה ארץ (פירוש: רשעי ארץ, רד"ק), בשבט פיו (ישעיה י"א) ותנחומי הנביא ישעשעו נפשנו ויחד עמו נקרא: «הן עבדי (פי' עם ישראל) אתמך בו בחירי רצתה נפשי, נתתי רוחי עליו, משפט לגוים יוציא. קנה רצון (עם ישראל הקנה הרצון, לכאורה) לא ישבר, ופשתה כהה לא יכבנה לאמת יוציא משפט, לא יכהה ולא ירוץ עד ישים בארץ משפט, ולתורתו איים ייחלו, אני י קראתיך ואחזק בידך, ואצרך ואתנך לברית עם, לאור גוים לפקוח עינים ערות להוציא ממסגרו אסיר מבית כלא יושבי חשך» (ישעי' מ"ב). בקרוט של הצדק של עמי ההשכלה ראינו בשעת המלחמה האחרונה הנוראה והאכזרית, וישנם עתה אנשים הכופרים בד' ומחזפים שמו, ומתמארים כי בכח החרב ותקשותם יוציאו לפועל את הצדק כפי שהוא צריך להיות

(*) על דבר זה העיר אחי ידידי הגאון הסעמיק ר' נתן נטע באיארוסקי ז"ל משטארעשעלע.

להיות לפי שיטתם ודעתם הם, אבל כבר נתבאר כי צדק בלי אמונה בד' אחר הוא דבר שההגיון והשכל הישר מכחישו, וגם כבר הוכיח הנסיון לדעת שלא לבד שרחוקים הם מהצדק האמתי והנכון כפי שאנחנו מבינים אותו, אלא שרחוקים הם גם מצדק זה שהוא צריך להיות עפ"י עיקרי שיטתם. צריך הייתי, לבדד דבר זה ביותר ברור, אלא שאין לי דשות ע"ז... הנסיון הראה לדעת כי בצדק אמר האדם המצוין ג. ט. כי ברע לא נוכל לבער את הרע. כל זמן שלא יבואו רוב אנשי התבל ומנהיגיהם להשתלמות נפשם להבין ולהכיר בהכרה פנימית ומורגשת בלב נחיצות הצדק ואמתו הנובע מאמונת ד' אחר לא יועיל האגרוף, ומה גם שנמנע הרבר להעשות ע"י אנשים אשר עוד לא זכנו נפשם, ולבם מלא תאוה בהמיות, ולבם מלא רע.

[ועוד כיון שנתבאר שלפי הכפירה «הנושאת עליה שם דארויין» אין ההגיון מחייב שום צדק ורק תקיפות וכל דאלס גבר» ולזה אמנם הם מתפארים כי הם הרבים וממילא הם התקיפים, אולם רבר זה אינו עומד בפני הבקרת ראשית דהרבים הם עובדי הארמה והם אינם רוצים באופן תקנתם, ואם עתה ישמעו רבים מהם לקול המצוה מפני היראה, אי-אפשר לדעת נה שיהיו אחר איזה שנים כאשר יתפתחו עובדי האדמה יותר וידגישו כחם ותקיפותם. והשנית כיון שאין צדק רק תקיפות והי' אם אנשי «הצר השני» ימצאו איזה חכמה מופלאה וטכניקה הנעלמה מהרבים, אשר על ידן יהיו הם התקיפים יש להם הרשות לעשות כזאת ומבלי אמונה בד' יכולים הם למשול על הרבים שלא בצדק ומשפט ולשעבר אותם כיון שהעיקר הוא התקיפות והאלמות הלא גם החכמה המופלאה והטכניקה הנעלמה, הם ג"כ מין תקיפות ואמצעים איך להיות תקיפים ובעלי יכולת ומרוע לא יעשו כזאת מבלי אמונה בד' אשר אתם רוצים לעקרה משרשה?]

העצה להיטיב את לב בני-האדם היא רק אמונה טהורה בד' אחר שתהי' אמתית בלי צביעות וזיופים, אמונה חיה בלב ולא רק בפה, ורוקא לעשות את המעשים החומרים אמצעים לחיי הרוח ולא להיפך. האילן הנחמד אשר יוציא את הפירות הנחמדים של אהבת-אדם וצדק הוא עץ החיים, עץ האמונה, ואלה הצעירים המשתוקקים להפירות הנחמדים האלה ויחד עם זה הם רוצים לעקור את עץ האמונה עם שרשיו דומים לגמרי להמשל הידוע של הממשל משלים הרוסי והנה בריה אחת אשר היהודים אטורים לאכול אותה, אכלה בתענוג גדול פירות אילן אחד, עד כדי שביעה, ואחרי אכלה ושבעה, החלה לעקור שרשי האילן אשר מפירותיו זנתענגה, כי הבריה הזאת לא תוכל להרים ראשה למעלה בטבעה (וע"כ לא תוכל לדעת כי הפירות שהיא אוהבת גדלים על האילן). הצפור אשר ישבה על האילן החלה לצעוק הלא את האילן אתה מפיל! מה איכפת לי להאילן? - ענתה הבריה-האילן אינו דרוש לי, אני צריכה ואוהבת רק את הפירות, הוי כפוי טובה! אמר האילן בהתמרמרות הלא הפירות אשר אתה נהנה מהם רק על אילני יכולים לצמוח. אחי הצעירים! אינני רוצה כלל להעליב אתכם, חלילה כבוד כל

איש יקר בעיני מאד, אבל מה אעשה והמשל דומה לגמרי להנמשל. הרימו נא אחי ראשכם למעלה שאו מרום עיניכם, התבוננו נא היטב, ושימו אל לב, כי הפירות של אהבת-האדם ושל הרחמים. עץ העובדים העיפים והיגיעים צומחים על אילן האמונה בא"ל אחד, כי «אב אחד לכלנו א"ל אחד בראנו ומדוע נבגוד איש באחיו?»* אולם אתם מביטים רק לארץ אל האכ"ל אתם חושבים לעיקר העיקרים רק החומריות, ואינכם מרגישים כי בלי חיי הדוח, מבלי האמונה, כי «אב אחד לכלנו» בהכרח כל שהוא יותר תקיף יבלע את החלש בשעה שאינו ירא מן המשפט, בהיותו לבדו עם רעהו ביער, או בשעה שיכול לחבור תחבולות להוליך את השופטים שולל לב"ל בינינו ערמתו ואכזריותו, ומדוע לא יעשה כזאת אם תקרו את האמונה, אשר בלעדה אין צדק, כי אם «כל דאלם גבר» כאשר נתבאר אצלנו פעמים רבות.

גם שימו אחי הצעירים אל לבכם. כי גם הצדק בעצמו מבלי תנחומות-אל לא יוכל עוד לנחם את האדם לגמרי, כאשר העידו אל נכון כל חכמי-המוסר וכאשר העיד הסופר הנ"ל כי מה יהי אם גם חבירי יהי לו לאכול ולשבוץ כי מה תכלית ומטרת חיי אני ומה תכלית ומטרת חיי חבירי? האמנם לא נברא האדם כי אם לאכול ולשתות כל שבועים או שמונים ימי חייו? ומעטים המה בני האדם אשר לא יהי להם צרות רבות ודאגות שונות בהיי הבלהם, ואולי אין גם אחד מאושר כזה אשר יחיה כל ימיו בשמחה, וגם לשמחה מה זו עושה? אם בכל יום הולך האדם אל קברו, כל יום כל רגע ורגע מתקרב הוא אל הבור. אומרים אתם כי האדם ישקיע נפשו בבקשת החכמה והמדעים, אבל גם בקשת החכמה והמדעים לא תוכל להשיב על שאר הנפש וצמאונה לדעת תכלית ומטרת החיים, ומה יעשו האנשים שאינם שייכים לחכמה ומדעים? תכלית ומטרת החיים נותנת לנו רק האמונה הטהורה. הנביאים נביאי ד' ברוח קדשם ביחד עם בשורותיהם הנעימות «וגר זאב עם כבש» «וכתתו חרבותם לאתים» הוסיפו «ומלאה הארץ דעה את ד'» זה תכלית החיים ובוזה היא השמחה האמתית בחיים.

ונחזור

(*) הערה. ידעתי כי תשאלתי כמנצחים ומדוע זה אלפי שנה עד הנה לא הלמו המאמינים על העובדים העמלים? ראשית דבר הנני מודה על האמת, אודה ואבשר, כי נמצאים בנו איהה יהודים, שהם רק יהודים של שמרי-חוקים, מבלי אשר יבינו, כי אמנם החוקים קדושים הם, אבל בלי קיום מצוות חובת הלבבות, והחובות שבין אדם לחבירו, אין האיש עדין יהודי אמתי ואולי גם אין הוא מאמין אמתי. צריכים אנו לשנן ולהודו ולשנן, כי כמו שהיהודי אעפ"י שהוא איש ישר בין אדם לחבירו, אם הוא עובר על מצוות תורה בדרך חוק הוא «חצי יהודי», כמו כן היהודי המקיים המצוות שבין אדם למקום ועובר על המצוות שבין אדם לחבירו הוא ג"כ «חצי יהודי» אבל הלא כל זה בנוגע לאנשים פרטים בישראל, אבל בדבר כלל האומה עליכם לזכור כי גם בשעה שהחשך כסה כל ארצות העמים ואת היהודי הכריחו לשאת כתם ירוק על בגדיו השטילו אותו בכל מיני שפלות עד עפר, ובחיי האומה פנימה היתה כל מדה גבוהה, יסוד הברות «בקר חולים» לחולים עניים, חברות «לחם אבותים» «גם' חם» «ת' חם» היהודי נשא את בנו למחורר המלמו-תורה, מעוסף בטלית בשמחה רבה ובתולדות. היהודי הירא אלקים באמת התנוג המיד עם משרתו באהבה ובחמלה, והיו נושבים אצלו כאור מבני ביתו. והתרחבות ההתפשטות הרכוש ובתי האריות, באופן ששעבוד בדרך בלתי ישרה את העובדים וימדרו את חייהם הלא געשו בשנות המגות האחרונות, וביתוד נפתחה השאלה הו בשנות המאה האחרונה, היהדות איננה יכולה

ונחזור עתה לראשית דברינו בדבר מצות סוכה וביאור דברי חז"ל. ונקדים תחלה דברי הש"ס בשבת דף פ"ח ע"ב ובנדרים דף ח' ע"ב. גרסינן בשבת דף פ"ח: ת"ר העלובין ואינם עולבין, שומעין חרפתן ואינם משיבים, עושים מאהבה ושמחים ביסורים עליהם הכתוב אומר ואוהביו כצאת השמש בגבורתו ע"כ, ובנדרים דף ח' ע"ב: אין גיהנם לעולם הבא אלא הקב"ה מוציא חמה מנרתיקה צדיקים מתרפאים בה, ורשעים נדונים בה, שנאמר וזרחה לכם יראי שמי שמש צדקה ע"כ, ובארתי בילדותי את המאמר הזה בנדרים בדרוש במשל כזה: שנים ישבו בבית אפל, האחד התעסק גם שם בדברים נשגבים ונעלים המביאים התועלת היותר גדולה להאנושיות ואחד התעסק בנאופים ובמעשים מגונים מאד, ופתאום זרחה עליהם השמש וראו כי אחדים מגדולי התבל עומדים אצלם ורואים במעשיהם. האיש שנתעסק בדברים נעלים ונשגבים גם בחשך בשעה שאיש לא ראהו מתענג ומתערך והאיש שעסק בדברים מגונים, וגדולי עולם פתאום עומדים אצלו וראו מעשיו, כלימה תכסה פניו עד שיאמר להרים כסונו ולגבעות נפלו עלי, והמשל הזה מתאים מאד לעתיד לבוא כאשר שמש דעת ד' יזרח בארץ, אשר כעת הוא מכוסה בנרתיק, אותותינו לא ראינו, וההולכים בדרך התורה היו ללעג השאננים, וסובלים חרפת נבל ולא יוכלו להראות במופתים חותכים את צדקם ונחיצות ותועלת מעשיהם: יתענגו ויתעדנו בצאת שמש דעת ד' בגבורתו, ואלה אשר עסקו כל ימיהם בדברים שהם אליבא דאמת הבלים ומגונים, בעת אשר תזרח דעת ד', והכל יכירו האמת יכלמו ויחפורו ולא יהי להם מקום להחבא מחרפה ובושת. ועתה נחזור לדברינו. הגה אמרנו כי על שני דברים תרמו לנו מצות סוכה (א) על החבור המעשה והמחשבה (ב) ועוד תרמו לנו כי האדם עוזב ביתו ועסקי גופו להתלונן בצל שדי לדעת ולהכיר, כי כל הענינים הארציים הם רק אמצעים לחיי הרוח ולקרבת ד' שזה האשר האמתי, כאמור, אולם עוד בה שלישיה במצות סוכה, שאני חושב לדבר אמתי, אשר על זה רמז ר' חנינא בר פפא או ר' שמלאי בהמאמר אשר הצבנו בראש דברנו. הגה בזה קורא למצות סוכה «צלא דהימנותא» כי מצות סוכה תורה לנו על אמונת ישראל בד' באופן מאד נעלה, בעקר ובהוה; בעבר, כמאמר הכתוב וזכרתי לך חסד נעורידך

וכו'

למחר שאלה זו עתה עפ"י רוחה ורעותה, מפני כי תנאי חיי היהודים תלויים בסדרי חיי הממלה, אשר הם גרים בה, ואינם יכולה לתקן בה איהו סדר חדש, אבל בסוה אני, כי כאשר יתנו ליהודים אוטונומיה רחבה, לסדר חיייהם עפ"י צמיותם ורוח היהדות בראי יסדרו חיייהם, באופן שלא יעשו שום עול להעובדים העמלים. כאשר היהודים יהיו חפשים עפ"י תנאי חיייהם לסדר אצלם סדרים חדשים בסדרי מדינתם, בראי ובראי לא יצטרך הפרעל לעבור יותר מהראוי. היהדות אומרת (הוספתא) כי רק בגווע למת לחם אחד ולקיתון מים אחד לשנים ההולכים במדבר חייך קודמין (וגם זה בפשט ראל תעשה) כלומר: אינך מתייב למות בשביל חיי חברך כי מאי חזית דדם חברך סומק ספי, אבל אם הקיתון של מים והפת לחם כיד חברך אתה עובר על שפיכות דמים אם תגולל ממנו את אלו, מפני זה הסעם גופא דסאי חזית דדמך סומק ספי) אבל אם יש לך מתנרות בראי חיי חברך קודמין, להמתרות שלך, האתה עובר על לא גדלא תעמוד על דם רעך ועל «חיי אחיך עמך» אם אין אתה מתייהר. ואם יתנו ישראל בארצם בזכרות מרובת לסדר חיייהם עפ"י יהדותם. בראי יסדרו חיייהם באופן שלא יהי אחד בכל הענינים השני יגוע ברע, שהוא נגד התורה. מחבר המחברת במדינת היהודים, אעפ"י שלמי חנוכו בילדותו, לא היה מלמד בתורת ישראל, אבל רוח היהדות דברה בו, בקבעו חוק במחברתו הנ"ל, כי הפרעלים לא יעברו יותר משבע שעות במדינת היהודים. ע"כ הערה.

וכר לכתך אחרי במדבר בארץ לא זרועה, ואיתא ע"ז במדרש ובי"קוט: אמונה גדולה האמינו ישראל בהקב"ה בצאתם ממצרים שלא יצאו אלא ע"ז חררה אחת כדכתיב עוגות מצות, והנה שש מאות אלף רגלי הגברים לבד מטף הלכו במדבר במקום שאין לחם ואין מים רק באמונתם בד' ועליהם נאמר זכרתי לך חסד נעורייך וכר לכתך אחרי במדבר, והאמינו בד' טרם שבאו עוד אל המנוחה, טרם שזרחה עליהם שמש ההצלחה. זהו בע"כ, ובהוה כל זמן הגלות הארוך, אשר החשך יכסה ארץ, ובכמה דורות נחשבנו כצאן לטבח, ובכל הדורות אנו לחרפה ולבוז לגאיונים על החזיקנו באמונתנו, ואנחנו עומדים בנסיון ולא שקרנו חליצה באמונתנו, אעפ"י שעוד לא זרחה לנו שמשנו, טרם הוציא הקב"ה חמה מנרתיקה, ואנחנו עושים מאהבה שמחים ביסורים כמאמר הש"ס: «אעפ"י שממיד ומציר לי דודי בין שדי ילין» הן יקטלנו לו ניהל, גדולה אהבתנו לד' ולתורתו עד מצוי הנפש, וזאת תהלתנו ותפארתנו ו«לפום צערא אגרא», ועי"ז נזכה לאור דעת ד' אשר יזרח לנו «ואוהביו כצאת השמש בגבורתו», וע"כ סוכה שחמתה מרובה מצלתה פסולה, כי מצות סוכה מרמזת לנו, כי בשעה שהצל מרובה מהחמה, עוד לא זרחה שמש דעת ד' בארץ, עוד לא מלאה הארץ דעה את ד' ובכל זאת אעפ"י שהצל מרובה, נחזיק במסירת נפש בירושת אבותינו באמונת אחדות ד' ותורתו, ובוה נבין את הדין שמצטער פטור מן הסוכה, ולא מצינו כזאת בכל המצוות לא נאמר כי מצטער פטור ממצות תפילין אי ממצות תקיעת שופר ורק פקוח נפש דוחה מצוה, ומדוע במצות סוכה מצטער פטור? אלא משום שעיקר מצות סוכה להודות שאנו שמחים ביסורים, ואעפ"י שהצל מרובה אנו עושים מאהבה, וע"כ כיון שהוא מצטער מן הסוכה הרי חסר לו עיקר כונת מצוה זו וע"כ הוא פטור או ממצוה זו, ועפ"י הדברים האלו מה מאד נכונים דברי הגאון הקדוש בעל «עצי-עדן» שפסק בספרו הנ"ל, כי גם בשעת ירידת גשמים, אם האיש הוא אוהב מצוה כוה, אשר אם יאכל בביתו יהי לו יותר צער מה שחסרה לו המצוה מהצער אשר יהי לו לאכול בסוכה בשעת הגשם, בודאי באופן זה יקבל שכר הרבה אם יאכל בסוכתו, וצריך לאכול בסוכה ומשכרתו תהי' גדולה מד', ועתה נבוא לביאור המאמר: הגה ר' חגיגה בר פפא ואיתימא ר' שמלאי דרש כי לעתיד לבוא שהקב"ה יעשה חשבון עולמו ויאמר מי שעסק בתורתו יבוא ויקבל שכרו ויבואו הרומיים והפרסים ועוד ויאמרו אמת כי אנחנו עסקנו רק בענינים גשמיים בנינו כרכים גשרנו גשרים אבל הם היו רק אמצעים להתורה, כדי שישראל יוכלו לעסוק בתורה, וכאשר הקב"ה ישיב להם: שוטים שבעולם למי תרמו למי תכזבו האם ממנו נכחד כי את הכל עשיתם לעצמכם בתור מטרה ולא בתור אמצעים? תקנתם כרכים וכר, גשרתם גשרים ליטול מהם מכס, אז יאמרו אלו האומות: אבל כעת הגנו מבינים כי ישר העוין ותן לנו עתה מצות, והקב"ה אומר להם «מצוה קלה יש לי וסוכה שמה לכו ועשו אותה» כלומר: אתם רק מתפארים ללא אמת כי מעשיכם היו אמצעים כדי שישראל יעסקו בתורה, אבל היו לכם לעשות באמת כמו ישראל

כי כל הענינים והעסקים הגשמיים יהי' אמצעים להתלונן בצל שרי שעל זה תורה מצות סוכה. ועוד יותר יש בתשובה זו עוקץ חר לאמר: בשעה שהצל הי' מרובה מהחמה אם החזקתם באמונה ובמצוות הי' בזה רבותא והי' באופן זה מגיע לכם שכר אבל עתה בשעה שהאמת כבר גלויה לכל מה זו רבותא ומדוע יגיע לכם שכר? ומצייר הדרשן האלקי כי האומות לא יבינו התשובה ויחשבו הדברים כפשוטם וכל אחר הולך ועושה סוכה בראש גגו והקב"ה מקדיר להם חמה כלומר שוטים שבעולם האם עתה יש פלא? האם עתה יש חרוש ורבותא? כי תבקשו לכם מצוה בשעה שזרחה שמש דעת ד' בארץ והכל מבינים מה היא המטרה האמתית, הלא עיקר תפארת ישראל היא כי ישבו בסוכות בזמן החשך בשעה שבכל העולם הי' הצל מרובה מהחמה והי' סובלים כל צרות ומצוקות כל בוז וחרפה והם עמדו בנסיין מנשרים קלו ומאריות גברו לעשות רצון קונם ולא עזבו את הדגל מירם, להם מגיע השכר הגדול ו"לפום צערא אנרא". (ואגב יספר לנו כי גם בשעה שהאמת היא גלויה לא ויכלו האומות האלו לעמוד בנסיין ולסבול צער ממצוה) וד' הטוב זיכנו בקרוב לראות בצאת שמש דעת אלקים בגבורתו ויכירו וידעו כל יושבי תבל וכל כופרי תבל כי לד' המלוכה והי' ד' אחד ושמו אחד במהרה בימינו-אמן!

משפחת «דון - יחייא».

הנני לרשום פה לזכרון מה ששמעתי מאבי מו"ר הרב הג' ר' חיים דון-יחייא זצ"ל וממר זקננו הרב הג' ר' שבתי דון-יחייא זצ"ל כדי שלא ישכח ברבות הימים: אביו של זקננו הרה"ג ר' שבתי זצ"ל היה שמו הרה"ר חיים, ושם אבי ר' חיים-הרה"ר דוד. שניהם היו צדיקים והוגים בתורת ד' יומם ולילה. השכנים היו שואלים ומתפללים: מתי ישן ר' חיים זה שרואים אותו מתמיד על למדו יום ולילה. הרה"ר דוד אבי הרה"ר חיים היה גר בעיר דיסנא, וכשנפטר בכו כל אנשי העיר, כי מלבד שהיה גדול ומופלג בתורה היה גם גומל חסד ומבקר חולים באופן נפלא מאד, אשר לא יאומן כי יסופר. אביו של הרה"ר דוד זצ"ל הנ"ל היה הרב הגאון ר' ברוך דון - יחייא והיה רב אב"ד בדיסנא והגליץ. שם אביו של הרה"ג ר' ברוך היה הרה"ר ישעיהו. עשיר גדול ומופלג בתורה שבא מניקלשבורג, במדינת אשכנז, והתישב בעיר אושאץ (פלך חיטעבסק). חותנו של הרב הגאון ר' ברוך היה הרב ר' שלמה, שהיה אב"ד דעיר האזינפוט בקורלנא, גאון ומקובל גדול. הניח אחריו חיבור גדול על תרי"ג מצוות וביאר כל דין עפ"י נגלה מראשונים עד החלטות האחרונים, ואח"כ כל הקבלה ששייך למצוה זו. (ואמו"ר הרב זצ"ל ראה את החבור בכת"י). וכשנסע אחד מיוצאי חלציו של נכדו הגאון החסיד ר' מנחם מענדל דון-יחייא מחידו להדפיסו נגנב סאתו בדרך. הרב הגאון ר' ברוך דון - יחייא מדיסנא היה לו מלבד בנו הרה"ר דוד עוד בן הוא הרב הג' ר' מנחם מענדל דון - יחייא הרב מחידו, והיה רב גאון וחכם לב מאד והיה מפורסם בשם «ר' מענקע חידוער». כ"ז שמעתי מאבי הרה"ג זצ"ל

ומא"ז הרה"ג זצ"ל. גם שמעתי מאבי - זקני כי קבלה בידו מאבותיו כי אנחנו יוצאי ירך המשפחה המפוארה «דון-יחייא» בספרד, שהי' כידוע, ממשפחת דוד המלך. אך יש אומרים כי חותנו של הגאון ר' ברוך ה"ה הרב ר' שלמה מהאזינפוט הוא היה ממשפחת «דון-יחייא», ושם-משפחתו של חתנו הגאון ר' ברוך הי' «שפירא», ורק מחותנו הגאון ר' שלמה האזענפוטער קבל שם-המשפחה «דון-יחייא», ולפי"ז אנו ממשפחת דון יחייא רק מצד האם, מאשתו של הגאון ר' ברוך. אך דבר זה אינו נכון, כי לפי"ז היה צריך להיות משפחת «דון-יחייא» בעיר האזינפוט וסביבותיה, ומשפחה כזו לא נשמע מהתם, ואין עתה משפחת דון-יחייא כי אם משפחה שלנו ברוסיה ואלה אשר נסעו ממשפחה זו לחו"ל, וע"כ נראה כי איפכא מסתברא כי שם משפחת הגאון ר' שלמה האזינפוטער הי' «שפירא» ומשפחת הגאון ר' ברוך אבי משפחתנו הי' «דון-יחייא», והכי מסתברא.

יהודה ליב דון-יחייא.

אמר המל"ב ד: מה שקיבל ידידי בן-דודי הגאון המחבר שליט"א מאבותיו הרבנים הגאונים זצ"ל ע"ד יחוס משפחתנו, שמעתי גם אני מפיהם בחדש אדר תרס"ג. אך מה שכותב שזקננו הרב ר' ישעיהו אבי הגאון ר' ברוך מדיסנא בא לרוסיה מעיר נקלשבורג זה לפיה"נ ט"ס, כי כפי שרשמתי בזכרונותי אמר לי דודי הרב הגאון החסיד ר' חיים זצ"ל שהרב ר' ישעיהו בא מעיר גינשפורג לרוסיה לערך בשנת ת"ק"י. ובנוגע לשייכות משפחתנו להמשפחה המפוארה «אבן-יחייא» (עיין בתולדות המשפחה הזאת ב«שלשלת הקבלה» להרב ר' גדליהו אבן-יחייא ובס' «דברי הימים לבני יחייא» להרב ר' אליקים כרמולי - פפד"מ תר"י-), הנה דודי הגר"ח הנ"ל אמר לי ששמע שהרב ר' ישעיהו בבואו מעיר גינשפורג לרוסיה היה שם-משפחתו «שפירא», ובנו הגאון ר' ברוך קיבל את השם «דון-יחייא» מחותנו הגאון ר' שלמה מהאזינפוט. וכן כתב לי בשנת תרע"ב ש"ב הרב הג' ר' משה דון-יחייא זצ"ל, שהיה רב בחאלמא (פ' פסקוב), וז"ל: «א"ז הגאון ר' שלמה מהאזינפוט הזהיר מאד שלא לשנות את הפאמיליע דון-יחייא. כן קבלתי מאבי זצ"ל ומאבי - זקני הגאון הצדיק ר' מנחם מענדל זצ"ל מווידוז». אך הנה בחתימתו של הגר"ש מהאזינפוט על איזה כתבים שנדפסו ב«תולדות היהודים בקורלנד» להרב מהר"ל אווצינסקי חותם א"ע: «יוסף שלמה בא"א מו"ה מנחם מענדל ז"ל חונה בק"ק האזינפוט», ואלו היה שם-משפחתו דון-יחייא בודאי לא היה נמנע מלחתום בה. וגם הרה"ג ר' זאב וואלף אברך הגאבד"ק מוראוויאוו (מאזייק), בעהמח"ס «רביד הזהב», שהיה נכדו של הגאון הצדיק ר' אליהו מריטעווא, שהיה אחי זקננו הגאון ר' שלמה מהאזינפוט, כתב לי שקיבל מאביו ששם אביהם של האחים הגאונים: זקינו הרה"ג ר' אליהו ריטעווער וזקננו הרה"ג ר' שלמה האזינפוטער היה ר' מנחם מענדל, אך לא שמע ולא ידע כלל שהיו מצאצאי גולי ספרד, ובפרט משייכותם למשפחת «אבן-יחייא» וכן הרה"ג ר' יצחק אליהו גפן הגאבד"ק ריטעווא כתב לי שקבל מאבותיו שהגאון ר' שלמה מהאזינפוט

ודודו-זקיננו הגאון ר' אליהו מריטעווא היו אחים אך לא שמע מאומה משייכותם למשפחת דון-יחייא. ע"כ אני חושב לאמת ונכון שאבותיו של זקננו הרה"ג ר' ברוך מדיסנא היו צאצאי משפחת «אבן-יחייא». וכידוע שכאשר נתגרשו היהודים מספרד בשנת רנ"ב נדדו ממדינה למדינה וחלק מהם הגיע למדינת אשכנז, ואולי יראו הגולים האלו גלות שם-משפחתם הספרדית לבל יודע ע"י זה בין הגויים שהם יוצאי ספרד (לבל יעלילו עליהם שהם מהאנוסים, ויאנסוס חליצה לקבל את דתם, כדרך הימים הרעים ההם, וכדומה). ועל כן שינו בכיוון את שם-משפחתם, ואולי מפני שהתגוררו בעיר שפירא, היא שפייערס כעת, לכן נקרא שם-משפחתם כך, כידוע שהרבה שמות-משפחה נקראו ע"ש הערים שיצאו משם. ואחר שלהרה"ג ר' ברוך היתה מסורת מאבותיו שהם צאצאי משפחת «אבן יחייא», החל לחתום א"ע בשם-המשפחה דון-יחייא. ואח"כ כשיצא החוק במדינת רוסיה בשנת 1804 (שנת תקס"ד) שהכל מחויבים לקבל עליהם שמות-משפחה, החזיר את העטרה ליושנה ופרסם א"ע באופן רשמי בשם-המשפחה «דון-יחייא». ע"ש ראש המשפחה הנשיא דון יחייא אבן-יחייא, שנפטר לערך בשנת ד' אלפים תתק"ס. עוד מסר לי דודי הגר"ח שחתן הרה"ג ר' ברוך היה הרב הגדול ר' יצחק שהיה נכדו של הגר"א מחילנא (שאביו הרה"ג ר' צבי הירש מדיסנא היה חתן הגר"א) ואחר פטירתו של הגאון ר' ברוך נתקבל חתנו הרה"ג ר' יצחק לרב על מקומו בדיסנא. זקננו הרב הגאון החסיד ר' שבתי דון-יחייא היה חתן זקני הגאון הצדיק ר' נפתלי ציוני זצ"ל מלוצין. זקני הרה"ג ר' שבתי היה רב בדריססא כששים שנה ונפטר שם בשנת תרס"ו, בהיותו כבן תשעים. מבניו הם: אבא מארי הגאון האמתי ר' אליעזר דון-יחייא זצ"ל. נולד תמוז תקצ"ח ונסתלק בלוצין תמוז תרפ"ו. היה רב י"ב שנה בחיזון (פ' קאחנא) ובשנת חל"ו נתקבל לרב אב"ד בלוצין, על מקום חותנו ודודו הגאון הצדיק ר' אהרן זעליג ציוני זצ"ל (מחבר הס' שו"ת «ציוני»). בשנת תרנ"ג הדפיס בחילנא ספרו היקר שו"ת אבן שתיה. הניח אחריו ככת"י ספר גדול על שו"ע אר"ח שאני מדפיסו כעת בפה לוצין, ביחד עם השו"ע, בשם «טעם מגדים» (וגם עם לקוטים מספרים הרבה בשם «לקוטי מגדים», ממני הצעיר). ועוד ספר גדול בשו"ת. בניו התאומים של זקיננו הרה"ג מהר"ש הם: הרב הגאון החסיד ר' מנחם מענדל דון-יחייא זצ"ל והרב הגאון החסיד ר' חיים דון-יחייא זצ"ל. נולדו בשנת ת"ר. הגר"מ היה כמה שנים רב בקאפוסט ונפטר שם בשנת תר"פ. הגר"ח היה רב בשקלאח ואח"כ בדריססא. נפטר שם בשנת תרע"ג. בנו הגאון המובהק מו"ה יהודה לייב דון-יחייא שליט"א הוא חתן הגאון הגדול ר' שלמה הכהן זצ"ל מחילנא. היה תלמיד מובהק וחביב של הגאון הגדול ר' חיים סולובייציק זצ"ל. היה רב בשקלאח ובחיעטקא, ובשנת תרע"ג נתקבל לרב בדריססא על מקום אביו הגר"ח. בשנת תרפ"ה נתקבל לרב אב"ד בעיר טשערניהאח. יש לו כתבים הרבה בחדושי תורה ובשו"ת המצטיינים בבקראות ובחריפות ובהגיון עמוק וישר וגם דרושים ערבים, ומעט מהם אני מוציא כעת לאור בספרו היקר הזה «בכורי יהודה».

בן ציון דון-יחייא חופ"ק לוצין.

ס פ ר

בכורי יהודה

חלק ההדושי-תורה ושאלות ותשובות.

מכתבי הרב הגאון המובהק מוה"ר יהודה לייב דון-יחיא
שליט"א הגאבד"ק טשערניגאוו.



חדושים סימן א.

ישוב קושית המשנה למלך.

ראיתי במל"מ בפ"ג מהלכות גזילה דבמאי דמסיק הש"ס בב"ק דף ק"ה ע"ב: ה"נ כיון דאי מיגנב בעי שלומי ליה ממונא מעליא - ממונא קא כפר ליה עכ"ל הש"ס ע"ש מסתפקא במל"מ בכונת מסקנת הש"ס אי דנימא דאף דחייב בדין שבועת הפקדון היינו בחומש ואשם כיון דאי מיגנב וכו' אבל לענין שלומי הקרן אפשר דמודה רבה דמצי אמר לי' הרי שלך לפניך כמו כל הגזלנים או דילמא כיון דחייב קרבן חייב נמי לשלם לו את הקרן דמי חמץ מעליא. והנה ברא"ש שם בב"ק איתא להדיא «ולא מיכפר לי' עד דמשלם לי' דמי חמץ מעליא» וכן משמע לשון הרמב"ם בפ"ג מהל' גנו"א הנ"ל הלכה ה' דצריך לשלם דמים מעליא, וכן הסכים במל"מ שם דדעת הרמב"ם כהרא"ש בזה. והנה מלבד שיש להבין יסוד הסברא בדעת הרא"ש והרמב"ם דמדוע באמת לא יכול הגזלן לומר הרי שלך לפניך כמו כל הגזלנים? מלבד זה הלא קשה טובא קושית המל"מ מס"פ הגזל דף ק"י מהא דבעי רבא כהנים בגזל הגר יורשים הוה או מקבלי מתנה הוה (ובגזל הגר מיירי ג"כ אחר שבועה, כדהוכיח במל"מ שם) יע"ש ברש"י ח"ט: ירושה זו נפלה לפניהם כו' שאלו ה' הגר קים ה' זה אומר לו הרי שלך לפניך ע"כ. הרי להריא דלא כהרא"ש והרמב"ם ז"ל והיא קושיא חזקה. ותחלה אקדים דיש לחקור בהא דק"ל דהכופר בפקדון או בגזילה ונשבע ע"ז דצריך לשלם קרן חומש ואשם, אם הך קרן היינו הך קרן שכל הגזלנים משלמים, דכל הגזלנים הלא צריכים להשיב מה שלקחו, או דנימא דהך קרן של כפרה, היינו קרן של כופר בפקדון או בגזילה ונשבע ע"ז, הוא קרן חדש שנתחייב על שעת הכפירה והשבועה, דהוה כאלו גזלו מחדש, אלא דאינו מתחייב בשני קרנות, משום דהא לא כפר לו אלא הקרן הראשון, ומה שכפר ונשבע עליו זהו שמתחייב לו עתה בשעת הכפירה והשבועה, דהכפירה והשבועה נחשב לו כאלו גזל בזה אותו הקרן גופו שהי' מופקד בידו או שהי' בגולה ת"י, והכפירה והשבועה מחייבים לו אז בשעת הכפירה והשבועה את זה הקרן עצמו שכפר ונשבע עליו, וממילא אי אפשר שיתחייב בשני קרנות, כמובן, אבל בכ"ז ע"י הכפירה והשבועה נחשב לו, כחוב חדש באותו הקרן גופו של שעת הכפירה (ונ"מ טובא כדלעיל), ונראה לי ברור כסברא השניה דשעת הכפירה והשבועה מחייבת לו בחיוב קרן חדש דהאי שעתא והוה דהאי קרן מיקרי כפרה, דאין זה אותו הקרן שכל הגזלנים משלמים, ובזה הקרן יש דין דיוליכנו אחריו אפילו למדי, וכן מוכח מדברי רבה לענין שורי גנבת דחייב קרבן שבועה אעפ"י שהודה בגוף הקרן שישגו ת"י ודו"ק, וכיון שכן יש להסתפק בכונת דברי רבא בהאיבעיא דמיבעי לי' בדין ק"ה הנ"ל דהא הגזלן הכופר ונשבע ע"ז נמצא דהוא כופר בשנים (א)

הוא כופר לו את החמץ גופו דיש עליו מ"ע והשיב את הגזילה להשיב החמץ גופו, והוא כופר לו אותו החמץ (ב) הוא כופר לו החיוב אחריות דהא יש עליו חיוב אחריות שאם יגנב החמץ או יאבד חייב לשלם לו ממון מעליא וכיון שכופר ואומר שלא גזל לו כלל הלא פוטר עצמו מחיוב אחריות שיש עליו, ולפי מה שהקדמנו דהכפירה והשבועה מחייבים לו קרן א"כ כיון שכפר האחריות, אפשר דמחויב הוא קרן בעד כפירת האחריות והשבועה ע"ז, ופסי"ז יש להסתפק בכונת דבא בע"ל האיבעיא בהא שאמר כיון דאי מיגנב בעי לשלומי לי' ממונא קא כפר לי', אם כונתו דממונא קא כפר לי' משום דכפר לו החיוב אחריות שיש עליו, או אולי כונתו ממונא קא כפר לו משום דכפר לי' החמץ גופו שישנו בעין, ואע"ג דהחמץ עפרא בעלמא הוא אבל כיון דאי מיגנב בעי שלומי ממון מעליא נמצא דאצל הגזלן החמץ הוא ממון מעליא, ושוה אצלו ממון גמור, דהא הגזלן לא הי' מוכר זה החמץ, כי אם באותו המחיר שהי' שוה בשעת הגזילה, דאי לא אותו החמץ מחויב לשלם להנגול הרמים שהי' שוה בשעת הגזילה, הרי אצל הגזלן הוא ממון מעליא, כיון דאי מיגנב בעי שלומי, ואף שבדיני מזיק אם הי' אחד מזיק לו זה החמץ, הי' תלוי דין זה בדין דגורם לממון אי כממון דמי', כלל זה הוא בנוגע לאחר, משום דאף דלהגזלן הוא שוה ממון, כיון דלאחר אינו שוה ממון תלוי זה בדין דגורם לממון, אבל בשעה שאנו חוקרים בנוגע להגזלן עצמו בדאי זה נחשב לממון (ועיין ברא"ש פ' הגזול ע"ז) לענין דיני גרמא וגרמי וגורם לממון, שכתב ואינו שוה ממון לאחר אל"א לזה, ובוה פליגי ר"ש ורבנן לענין מויק) אולם בדין קרבן שבועה החיוב של קר"ש הוא בעד הכפירה מחיוב לפטור כלשון המשנה בסוף שבועות «מחובה לפטור חייב» וכיון שבנוגע להגזלן עצמו כמו שנתבאר הך חמץ נחשב אצלו לממון, נמצא דהגזלן פוטר עצמו מממון, דאצלו החמץ גופו נחשב כממון גמור, כיון דאי מיגנב וכו', ונראה דעל כרחק צריכים לומר דהא דמסתפקא לי' לרבא כיון דאי מיגנב בעי שלומי וכו' כונתו כאופן האהרון שכתבנו דהחמץ גופו ממון מיקרי לו להגזלן מצד הך סברא דכי מיגנב וכו' ולכן חייב קרבן שבועה, דאי אפשר לומר בכונת דבא דלכן ממונא קא כפר לו, משום דכפר לו חיוב האחריות, דהלא ס"ל לרבא בב"מ דף מ"ט דבעינן לענין חיוב קרבן שבועה יהוד כלל, והלא חיוב אחריות הוא רק חוב המוטל על קרקפתא דגברא, ואין כאן יחוד כלים).

כיון

(*) הגה. ומ"ח הגאון הג' מהר"ש הכהן זצ"ל מודילנא הקשה על הדברים האלו מהא דתנן בב"ק דף ק"ו ובשבתות מ"ט היכן מקדתי אמר לו כו' העדים מעידים אותו שאכלו כו' הנה מצד עצמו כו' אלמא אע"ג דאכלו, ואין הסקדון בעין, מ"מ חייב קרן חמש השנים, אלא ע"כ כיון דבא מצד חזק אע"פ שאין החמץ בעין מיקרי יחוד כלל, דאי לא תימא הכי תקשה סתנתינן לרבא, ואין הקושיא הזאת מוכרחת כלל, חזא דאפשר לומר דרבא ספרש להמשנה דאכלו אחר הכפירה והשבועה, וכן פירש להדיא בתוס' בב"ק דף ק"ו ע"ב ברי"ה ושלח בו יד אליבא דרב בשו"ת, ומלבד זה אפשר לחלק, ושאיני רתם שכבר אכלו ואינם בעין, שפיר יש לומר כסברת מו"ח הגאון הג'ל, דכיון דהתשלומים נצמחים מכת כלל, יש להם דין כלל, מה שאין כן הנא דהחמץ ישנו אצל הגזלן, והא תאמר דסדור החמץ גופו לא תוכל להחייב קרבן שבועה משום דעפרא בעלמא הוא, והלא החמץ לא נאבד, וישנו אצל הגזלן, ויכול לפטור עצמו בו, אלא שאחרי אומר שיש עליו חיוב אחריות שמא יאבד, הלא האחריות מצד שמא יאבד, אין זה אלא מחיוב על קרקפתא דגברא, ואין זה כיחוד כלל (וכסברא בעין זו איתא בפסחים דף ו' ע"א

כיון שאינו אלא חיוב המוטל על האדם, אלא על כרחך כונת דבא בעל האיביעיא, דילמא כיון דאי מיגנב כו' ממונא קא כפר לו על החמץ גופו שישנו בעין, דהחמץ גופו מיקרי ממונא אצל הגולן, בנוגע לו בעצמו, לפיכך רבא לשיטתו, שפיר קא מיבעי לו לקמן דאת"ל כהנים יורשים הוו מאי דירתו מורית דהא לדידיה לשיטתו החיוב דק בעד עצם כפירת החמץ גופו, ונמצא שלא נתחייב לו רק אותו החמץ, וע"כ שפיר יכול לומר הרי שלך לפניך, אבל להלכה השמיט הרמב"ם הך דינא דיוחד כלי, נמצא דגולן הכופר חמץ שעבר עליו הפסח, מתחייב בעד כפירת האחריות, והאחריות הלא הוה ממון מעליא, נמצא שפיר נכון מה שכתב הרא"ש (ושכן דעת הרמב"ם) לפי מסקנת הש"ס אליבא דרבה דצריך לשלומי דמים מעליא, דלפי מסקנת הש"ס החיוב של הקרן הוא מצד כפירת האחריות כדמוכח מדברי רבה לענין שודי גבנת, דהתם אינו כופר לו עצם הקרן, כי אם האחריות, וכפידת האחריות שפיר מחייבת לו ממון מעליא, דהכפירה והשבועה מחייבים לו קרן בעד האחריות, וכמו שנתבאר, והאחריות הלא היא ממון מעליא, ולפי"ז כונת הש"ס מה דאיבעיא ל"י לדבא מצד עצם החמץ פשיטא ל"י לרבה מצד אחד, מצד כפירת האחריות, דרבה מחייב קרן בעד כפירת האחריות, ועפ"י הדברים הללו יהי' מזה מקור להרמב"ם שהשמיט האי דינא דיוחד כלי, דהא רבה דס"ל דחייב קרבן שבועה על כפירת האחריות, דלא הוה אלא כחוב המוטל על האי גבדא, אלמא דלא ס"ל הך דינא דצדיך יהוד כלי, וסתמא דהש"ס בב"ק, משמע דס"ל כרבה, דלא שבקינן פשיטותא דרבה מפני ספקתו של רבא.

ידעתי כי בהתירוץ שתרצתי צדין אינו מיושב דברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות גו"א הלכה ח' כי רק דברי הרא"ש מיושבים בזה אבל לא דברי הרמב"ם, אולם

עיי"ש ברש"י שכתב ועדיין לא נאבר) ולא עדיף ממלה דפטור עלה מקר"ש אליבא דרבא, משום דלהוצאה ניתנה ולא כפר לו ממון בעין, הלא נמי לא כפר לו, כי אם חיוב אחריות האפשר לבוא, ועדין לא בא ולא חשוב כיוחד כלי, לא כן אם כבר אכל השור ואינו בעולם אפשר לומר כיון שכבר נתחייב בתשלומים ממש הבאים מכה כלי, יש להחשולומין דין כלי כסברת מו"ח ז"ל הג"ל, שוב ראיתי ענין סברת מו"ח ז"ל בב"י בחו"מ סי' קצ"ט לענין יש דמים שהן כחליפין, שהביא סם בב"י הקרשא מודע מהני לקנות באומר דמי שור, הלא מלוה אינו קונה, הורבא שם התירוק, כיון דמחמת מטר גינהו ובאים מכה שור, דינם כמו השור, כן יש להסביר שם הדברים, וזהו כמו סברת מו"ח הג"ל אולם הובא שם בשם הר"ן דהר"ף הרמב"ם לא ס"ל סברא זו, דמכה הסוגיא דיש דמים שהן כחליפין-פסקו דמלוה קונה במכר, וא"כ להרמב"ם לשיטתו בוראא שפיר כתבנו דלא הוה יתוד כלי כה"ג, אפילו בלא החלוק שכתבנו לחלק (ומה גם דיש שפיר לחלק כמ"ש אפילו להחולקים שם על הרמב"ם) ואעפ"י שהרמב"ם בהלכות סוּעָן ונטען פ"ה לענין דמי קרקע ס"ל דדמי קרקע כקרקע דמי, וא"כ לכאורה יש לתמוה, מאי שגיא אלעם באמת אין זו קשיא כלל דיש לתמוה דס"ל להרמב"ם דהתם גויה"כ הוא כראיתא בהרב המגיד ודעם הרמב"ם הוא מש"ס ב"מ דמקשינן שם, למא לי קרא למעס קרקע משבועה, תיפוק לי' דוחה לי' הילך, ומשני נכון דחפר בה בורות שיוזן ומערות ומפרש הרמב"ם הש"ס לענין דמי קרקע, וא"כ דבר זה נלמד מהפסוק, אבל בעלמא שפיר ס"ל דדמי החפץ אינם כמו החפץ וכמו שגראה מהו"ן ז"ל כדלעיל, שוב מצאתי כסברת מו"ח ז"ל בנתיבות המשפט סי' פ"ח ס"ק ב' דאעפ"י שהנתיבות הביא ראי' לטברא זו מדמי קרקע, אין זה מוכרח כלל, וכאשר כבר כתבתי ואדורנה מהו"ן משמע דלא ס"ל להרמב"ם, דמי שור הרי הן כשור, ושפיר יש לחלק ולענין דמי קרקע גזירת הכתוב הוא כמו שנתבאר, ובדברי קושית הקצוה"ח אליבא דהרמב"ם יש לתרץ כתירוץ השני שבנתיבות הג"ל ובכלל שערי תירוצים לא נבעלו. ע"כ הגה.

אולם בהך חקירה שהקדמנו דהכפירה והשבועה מחייבים לו חיוב קדן הדש בעד הכפירה והשבועה אפשר לתרץ דברי הרמב"ם והרא"ש גם מבלי שנאמר דבא לשיטתו. ואפשר ליישב בפשיטות דהכא בב"ק דף ק"ה ע"ב מיירי דנשבע על חמץ שכבר עבר עליו הפסח. דהחמץ בעצמו היה כבר עפרא בעלמא, ולא שייך שיתחייב לו בהשבה מצד הכפירה והשבועה, זה החמץ גופו. דעפרא בעלמא הוא, ועיקר חיובו הוא הלא מצד האחריות, ולכן נתחייב לו דמי החמץ, כשעת הגזילה, היינו האחריות שכפר לו, וע"כ שפיר חייב לשלם דמי חמץ מעליא, לא כן התם להלן בדף ק"י. מיירי שנשבע עליו קודם הפסח והודה, ואח"כ עבר עליו הפסח, ועל כן כיון רבשעה שכפר ונשבע היה החמץ עדין חמץ מעליא כמו שהי', ונחשב לו כמו שגזל זה החמץ גופו עוד הפעם, ולכן אינו מתחייב אלא זה החמץ גופו. דאמנם הכפירה והשבועה נחשב לו כאלו גזל זה החמץ עוד הפעם, אבל בכ"ז לא גרע מכל הגזלנים ריכולים לומר הרי שלך לפניך, וכיון דאחר הכפירה והשבועה ההודאה עבר עליו הפסח, יכול לומר הרי שלך לפניך, גם על הגזילה החדשה, היינו הכפירה והשבועה, דנחשבים לו כגזילה חדשה, והוה להיפך מרעת המל"מ שם דס"ט דיותר מסתבר לחייבו דמים מעליא היכא דנשבע קודם הפסח, ולדברינו היה איפכא, ובדברינו אלו, מתורץ יפה קושיׁת המל"מ שהקשה דהרמב"ם סותר עצמו בפ"ח מהלכות גו"א הלכה ח'. דשם משמע להדיא, דאם הגר קים, אומר לו הרי שלך לפניך, ולפי הנ"ל נכונים הדברים, דשם מיירי הרמב"ם כמו בהש"ס דנשבע והודה קודם הפסח, וכמו שנתבאר בדברי הש"ס. ואין להקשות ע"ז דהלא כמו דמחייבים אותו בנשבע לאחר שעבר עליו הפסח דמים מעליא, משום כיון דשמא יגנב או יאבד, ויתחייב לו ממון, ונמצא שתועיל לו שבועה זו להפטר כלשון רש"י ז"ל בדף ק"ה, וא"כ בשביל זה יש לחייבו דמים מעליא, גם בנשבע קודם הפסח, בשעה שהחמץ עדין חמץ מעליא, דנהי דהיכא דהחמץ עדין מעליא יש בכפירתו, כפירת אותו החמץ הטוב גופו, אבל הלא יש בכפירתו גם כפירת האחריות לענין שמא יגנב ויאבד, וא"כ צריך להיות חייב דמים מעליא בשביל כפירת האחריות, דמה בכך שהוא כופר החמץ גופו, ג"כ, אבל הלא כפירת האחריות ג"כ יש וכלשון רש"י הנ"ל כיון דשמא יאבד ויתחייב לו ממון, ונמצא שתועיל לו שבועה זו להפטר-חייב, אין זו קושיא כלל כמובן דשני דברים אי אפשר שיתחייב בעד כפירה אחת, וכמו שכתבנו לעיל בדברינו הקודמים דשני קרנות אי אפשר שיהיו, דהא הך חמץ מעליא שכפר זהו שנתחייב לו בהשבה בעד הכפירה והשבועה, אלא שזה אמת כיון שהכפירה והשבועה נחשב לו כגזילה חדשה, הוא מחויב עתה באחריות על הגזילה החדשה, ואם יאבד מעתה החמץ, צריך יהי' לשלם לו, אבל אם יעבור עליו הפסח, יכול לומר לו הרי שלך לפניך, כמו כל הגזלנים אעפ"י שחייבים באחריות, בכ"ז אם החמץ בעין, ועבר עליו הפסח יכולים לומר הרי שלך לפניך, אבל אחריות בעד הגזילה הקודמת אי אפשר לחייבו, כיון שנתחייב לו עוד הפעם בהשבה זה החמץ גופו, דהלא החמץ הוא מעליא, והוא כמו שהי', ולא דמי להיכא שכפר לו חמץ

שעבר עליו הפסח, דהתם הגזילה החדשה היינו הכפירה והשבועה מחייבות לו דמים בעד האחריות כמו שכתבנו לעיל. כיון דלא שייך שיחול חיוב ההשבה על החמץ גופו בעד הכפירה והשבועה, כיון דעפרא בעלמא הוא, חל חיוב ההשבה על הקרן מצד האחריות, ואילו יצויר שאחר ההודאה יעבור הפסח על החיוב החדש ויאסר, אז גם אז הי' יכול לומר הרי שלך לפניך, אבל כיון שנתחייב כבר דמים מעליא בעד כפירת האחריות, אינו מצויר שיעבור ע"ו הפסח ויאסר, אבל היכא שכפר ונשבע והודה על חמץ מעליא, נתחייב בהשבה עוד הנפסם את החמץ המעליא גופו וכיון שעבר עליו הנפסח אחרי הגזילה החדשה (דהיינו הכפירה והשבועה) אומר לו הרי שלך לפניך על הגזילה החדשה, והתירוץ האחרון הזה לחלק בין כפר ונשבע לאחר הפסח לכפר ונשבע והודה קודם הפסח נראה נכון ואמתי אליבא דהרמב"ם והרא"ש, דאפ"י דהתירוץ דרבא לשיטתו (שבדברינו הקודמים) תירוץ הריף הוא וניתן להאמר בגוף דברי הש"ס, אבל להרמב"ם ואולי גם להרא"ש נראה יותר לאמת התירוץ האחרון הנ"ל, דהא מוכח בהדיא מדברי הרמב"ם בפ"ח מהלכות גו"א הנ"ל דהיכא דהגר הי' אומר לו הרי שלך לפניך כמו שהובא לעיל, וגם להרא"ש נראה דצריכים לתרץ כאופן האחרון משום דקצת משמע מלשון הרא"ש דמפרש בעיא דרבא גופא לענין זה גופא, אם צריך לשלם הקרן דמי חמץ מעליא או לא (ומסתמא ס"ף להרא"ש (וכן מסתבר) דהחומש והאשם תלוי בזה גופא, אם ממונא קא כפר לי' יש כאן קרן וחומש ואשם, ואם לא כלום כפר לו אין כאן לא קרן ולא חומש ואשם) ומשמע זה מלשון הרא"ש שכתב ומסיק דאמרינן כו' ולא מיכפר לי' עד דמשלם לי' דמי חמץ מעליא (ולדבר זה כי מלשון הרא"ש משמע דזה גופא הוא בעיא דרבא אם צריך לשלם לו דמי חמץ מעליא או לא העירני הרב הגאון ר"מ שווארץ ז"ל משקלאוו) ואם כי אין הדבר מוכרח כ"כ דאפשר לפרש מה דמסיים הרא"ש ומסיק וכו' ולא מיכפר עד דמשלם דמים מעליא, הוא לפי מאי דמסיק אליבא דרבה, ואין הדברים מקושרים עם האיבעיא דרבא, וגם אפשר דמה שכתב הרא"ש «ולא מיכפר לי'», הוא דבר בפני עצמו שאמר הרא"ש מסברא דנפשיה, וכן כפי הנראה הבין הגאון בעל מ"מ, בכ"ז אפשר לומר שכן הדבר בכונת הרא"ש דהך ומסיק וכו' הוא מקושר עם בעיא דרבא כפירוש הר"מ שווארץ ז"ל, ואם נפרש כן דברי הרא"ש, א"כ הלא רבא גופא מספקא לי' שמא צריך לשלם דמי חמץ מעליא, ומה שיש להקשות לפי"ו אליבא דהרא"ש הלא רבא ס"ל דבעינן יחוד כלי כדלעיל בדברינו הקודמים אפשר לתרץ בתרי גזונא (א) דהרא"ש לשיטתו דמלוה אינו קונה במכה, וא"כ צריכים לומר אליבא דידיה דדמי שור כשור כדלעיל בדברינו הקודמים בהגה (ולא יסבור החלוק שכתבנו שם) ועל כן ס"ף דמי הכלי ככלי דמי כסברת מ"ח הגאון ז"ל הנ"ל. (ב) אולם יותר נראה לי לומר דהרא"ש סובר דבאמת החיוב הוא מצד כפירת האחריות שכפר הגולן אולם האחריות עושה את החמץ לדין יחוד כלי, ואין כאן החסרון דיחוד כלי אפילו לרבא דבעי יחוד כלי, משום דהגולן הלא באמת כפר גם החמץ גופא דהוה בעין, ואצל הגולן היה זה ממון

מעליה ונמצא דכפר לו כלי"י). וכמו שכבר אמרנו לעיל דעד כאן לא פליגי ר"ש ורבנן אלא לענין מוזיק או לענין גנב. דרבנן סברי. דאין המוזיק או הגנב חייב אלא על ממון כזה. שהוא ממון לכל העולם. ולא על ממון שהוא רק ממון ליחיד. ור"ש סבר כיון דאצל זה היחיד ממון הוא-הייב ע"ז מוזיק או גנב שהפסיד ממנו של זה. אבל בנוגע לו לעצמו בודאי הוה זה ממון. וכאן בחיוב קרבן שבועה תלוי במה שנחשב ממון להגזולן הכופר ונשבע וכמו שמשמע מדברי רבא שאמר כיון דאילו מיגנב כו' ממונא קא כפר לו. וזו הסברא שבשביל שאפסד שיגנב החמץ ויפסיד הגזולן ממון עושה חשיבות להחמץ שיהי' כממון שייך רק בנוגע לגזולן. אבל להגזולן אדרבה טוב לו שיגנב זה החמץ (וכה"ג מצינו לענין חמץ בפסח. שחמץ שהוא באחריותו עובר עליו בכל יראה אפילו לרבנן כדאמר רבא בפסחים דף ה' אעפ"י שגוף החמץ אינו שלו משום דאמר «לא ימצא». ונראה שאין זה גזירת הכתוב בלי טעם. אלא דוהו טעם הכתוב משום דאעפ"י דלענין מוזיק או גנב אין זה ממון לחייב מה שהוא ממון אצל יחיד לדעת רבנן. אבל אצל זה היחיד בעצמו הוה ממון וע"כ עובר עליו בכל יראה. וכן נראה מדברי רבא הנ"ל בב"ק דף ק"ה דמהאי «לא ימצא» ילפינן בכל דוכתא. דאי לא הכי סברתו כיון דאילו מיגנב הוה רק אליבא דר"ש וזה לא יתכן). אולם לכאורה יש סתירה מפורשת להתירוץ האחרון שכתבנו מדברי הירושלמי שהובא במל"מ דנשבע עליו קודם הפסח משלם לו חמץ יפה. אלמא דנשבע קודם הפסח יותר מסתבר לחייבו. ואפשר לומר דהירושלמי לאו דוקא קודם הפסח נקט. אלא משום דקאי התם על המשנה דגזול חמץ ועבר עליו הפסח. ולכן אמר נשבע עליו קודם הפסח צריך לשלם חמץ יפה. ואולי לרבותא קאמר קודם הפסח. דאף דהחמץ מעליא. וחל חיוב ההשבה על החמץ גופא. ועבר הפסח על הגזילה החדשה. בכ"ז אינו יכול לומר הרי שלך לפניך מטעם שכתב המל"מ על דברי הירושלמי (ואין כעת לפני הירושלמי בשעה שאני כותב דברי אלו כי אם אני כותב עפ"י העתקת המל"מ) אולם בכ"ז הלא מהירושלמי סתירה מפורשת להתירוץ האחרון שכתבנו. בנוגע לנשבע קודם הפסח. אלא דצריכים לומר דהירושלמי פליג בסברה זו עם רבא בש"ס דילן. דמדברי רבא בש"ס דילן בב"ק דף ק"י הנ"ל. כפי שפרשנוהו אליבא דהרמב"ם והרא"ש. (ולהרמב"ם פירושו מוכרח) נראה בהדיא דלא כהירושלמי בנשבע עליו קודם הפסח. והרמב"ם והרא"ש פסקו כש"ס דילן. כפי הכלל דהיכי דהירושלמי פליג עם הש"ס פסקינן כש"ס דילן. אולם אם כנים אנתנו בסברה זו לחלק בין היכא דכפר ונשבע קודם הפסח להיכא דכפר ונשבע לאחר הפסח (אשר אני חושב זאת לחלוק אמתי) יש לתרץ דלא תקשה על הרמב"ם והרא"ש מהירושלמי. משום דהתם בירושלמי. אילפא קאמר לה. ואילפא ס"ל לפי האיבעית אימא בב"ק דף ק"ו דשבועה קונה לגמרי ע"ש ולהכי לא מצי לומר הלא שלך לפניך

* הבכ"ז יש מקור מסוגיא זו להרמב"ם והשמים דין דחודו כלי מדברי רבה בשחר גנבה דהתם הלא מודה הוא בגוף הדבר ואינו כופר לו, כי אם אתריות.

לפניך דכיון דהתורה אמרה דהכופר ונשבע והודה חייב לשלם קרן חומש ואשם, צריך לשלם חמץ מעליא, דזה החמץ שכפר בו ונשבע עליו, כבר קנה אותו לדעת אילפא וברשותו עבר עליו הפסח, ועל חמץ שלו עבר הפסח ופסידא דידיה הוא, ולדינא לא קי"ל כאילפא כדפסקו הרמב"ם והש"ע. ולתירוק זה דאילפא לשיטתו העירני חותני הגאון ר' שלמה הכהן זצ"ל מוילנא בשם גיסי הרה"ג ר' אהרן הכהן ז"ל.

ולפי מה שחדשנו בענין זה דהכפירה והשבועה נחשב לו כגזילה חדשה, לפי"ז יצא לנו דין חדש דאם בשעת הגזילה הי' שוה זוזא ובשעת הכפירה והשבועה הגזילה שוה ד' זוזי, ואח"כ אפילו איתכר ממילא משלם ד' זוזי כשעת הגזילה החדשה (היינו הכפירה והשבועה) ועיין בב"ק דף ס"ה ע"א.



חידושים סימן ב.

לענין עד נגד עד.

עיין בש"ך חו"מ סי' פ"ז ס"ק ט"ו שהביא דברי תרומת-הרשן סי' של"ד דהעוֹלָה שם מדבריו דהתה"ד ס"ל דעד נגד עד, לא אמרינן סלק עדותן כמו שאינה, אלא דאמרינן דהעד המחייב נשאר בתורת עד מחייב, והעד הפוטר הוא ג"כ בתורת עד ופוטר מן השבועה שנתחייב הנתבע על פי העד הראשון ופוטר ג"כ מחויב שבועה שהי' עליו משום מודה במקצת או שבועת שומרון. והש"ך ס"ל דאוקי עד נגד עד וסלק עדותן כמאן דליתא ונשארה עליו חיוב השבועה שהיתה עליו זולת חיוב העד כמו מודה במקצת או ש"ש. ולא אמרינן בזה כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים, דלא אמרינן הכי אלא היכי שהתורה האמינה להעד הראשון בדין מיוחד כמו בסוטה דהוה דין מיוחד שע"א נאמן באומר נטמאת (כך הוא כונת הש"ך) מה שאין כן בשאר דבר שבערוה, ומה שאין כן לענין עד אומר לא נטמאת, אבל היכא שהעד השני נאמן כמו הראשון, ואין דין מיוחד להראשון, לא אמרינן כל מקום שהאמינה וכו' וא"כ כאן בשבועת ע"א, שהעד השני נאמן כמו הראשון לא אמרינן כל מקום שהאמינה וכו'. וראיתי בתומים שהביא ראי' לרברי הש"ך מדברי הרא"ש בפ"ק רב"מ שהובא שם דברי מהר"ם מרוטנברג שהביא ראי' שע"א המסייע פוטר מן השבועה, דאי תימא דאינו פוטר לפרוך מה לע"א שכן אין כיוצא בו פוטר מן השבועה, מה שאין

כן בהעדאת עדים כיו"ב מסלקם. ולכאורה קשה הא מה דע"א פוטר משבועה של העד המחייב, הלא אין ראי' כי ע"א יפטור שאר שבועה כמו מודה במקצת או ש"ש, דיש לומר דהא דפוטר שבועת העד, היינו משום דמסלק עדותו, דע"א בהכחשה אינו כלום, אבל בשבועה אחרת אפשר דאין ע"א יכול לפטור (וקושיא זו הובאה גם בשיטה מקובצת על מהר"ם מרוטנבורג) אלא על כרחך צריכים לומר דהעד המסייע לא בא בבת - אחת עם העד המחייב אלא בזה אחר זה, וא"כ באמת קשה למה יפטור המסייע מן השבועה, הלא כ"מ שהאמינה תורה וכו' ויקשה עתה איפכא דאף אם נימא דבכל התורה יכול ע"א לפטור משבועה, אבל הכא למה יפטור? הלא כ"מ שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים ועדין תשאר קושיית המהר"ם מרוטנבורג לפרוך מה לע"א וכו' ועל כרחך צריכים לומר כמו שכתב הש"ך בדמקום שהעד השני נאמן כמו עד הראשון לא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה וכו'. אלו הם דברי התומים בהרחב ביאור קצת. ולכאורה דבריו תמוהים, דכיון דמסקינן דלא אמרינן בזה כל מקום שהאמינה וכו' וא"כ גם בבאו זה אחר זה, נמי כמו בבת-אחת דמי וא"כ שוב אין ראי' דע"א פוטר משבועה בכל התורה כולה, משום דיש לומר דאינו פוטר אלא שבועת ע"א, משום דמסלק להעד ולא ה"י כאן שבועה, דע"א בהכחשה לאו כלום הוא, ובכל התורה מנלן דפוטר? אולם כד מעיינת שפיר אין כאן קושיא על התומים וראיית המהר"ם מרוטנבורג אליבא דהש"ך תהא הכי: בשלמא אי אמרינן ע"א המסייע פוטר מן השבועה כמו שמחייב שבועה א"כ שפיר אתא דלא אמרינן הכי כל מקום שהאמינה כו' דכמו דהעד הראשון יש לו דין נאמנות לחייב שבועה, כמו כן יש לו להמסייע דין נאמנות לפטור, וא"כ ממילא מסלק המסייע את המחייב משום דהוה ע"א בהכחשה, אבל אי תימא דאין עד קם לפטור מן השבועה בכל התורה, נמצא דיש כאן דין מיוחד בע"א לענין חיוב שבועה, מה שאין כן לענין פטור, ושפיר שייך בזה כל מקום שהאמינה תורה וכו' ואין עד השני יכול לפטור משבועה אלא על כרחך דעד המסייע פוטר משבועה בכל התורה כולה, נמצא דראיית מהר"ם מרוטנבורג עולה יפה לפי דברי הש"ך, אלא דלפי זה יהי' חלוק בין הפטור שפוטר עד המסייע משבועה שבכל התורה, בין פטור שבועת חיוב ע"א, דבכל התורה העד מסלק את השבועה ובשבועת ע"א כיון דלא אמרינן בזה כל מקום שהאמינה וכו' ממילא הוה ע"א בהכחשה, ואין כאן מצד שפוטר מן השבועה אלא משום דמסלק להעד, כן הוא לדעת הש"ך ביאור דברי מהר"ם מרוטנבורג כפי ראות התומים, וצריכים עתה להבין איך יהי' דעת התה"ד בפי' דברי הרא"ש ומהר"ם מרוטנבורג, דהוא סובר-כנראה מהש"ך-דגם לענין השבועה שמחייב ע"א אמרינן כל מקום שהאמינה תורה וכו' דאי לא תימא הכי הלא ה"י סובר כהש"ך דאוקי חד לגבי חד וסלק עדותן וכיון שכך-איך יפרש דברי מהר"ם מרוטנבורג? דממה נפשך אי מיירי דהעדים באו בבת-אחת, הלא אין כאן ראי' דע"א פוטר שאר שבועות, דשמא מפני ההכחשה מסלק העד וממילא בטלה השבועה וכנ"ל ואי בזה אחר זה הלא אמרינן כל מקום שהאמינה תורה וכו' וא"כ אף אי נימא

דבכל התורה פוטר ע"א משבועה, הכא לא הו"ל למיפטר משום כל מקום שהאמינה תורה וכו'.

לכן נראה לומר לדעת בע"ל תה"ד, דבאמת אמרינן כ"ל מקום שהאמינה תורה וכו' גם לענין שבועת ע"א אלא דאף דהו"ל כשנים לענין שאין העד השני יכול להכחישו ולסלקו שיהא כמו שאינו, אבל סוף סוף הלא אינו מחייב אלא שבועה, וכלל הוא בדין השבועה דיכול ע"א לפטור ממנה, וא"כ מה בכך שהוא כשנים, בכ"ז יכול העד השני לפטור מן השבועה שנתחייב הנתבע עפ"י עדותו דלא עדיף חיוב שבועה של העד אעפ"י שהוא כשנים מכל חיובי שבועה שבתורה, דבשלמא לענין איסורין כיון דאמרינן כ"ל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים הלא נמשך מזה שנעשה הדבר אסור ושוב אין העד השני יכול לסלק את האיסור, ולדוגמא בסוטה כיון דע"א נאמן שנטמאת אסורה, ואין העד השני יכול להתירה, מה שאין כן כאן, אף דהוה כשנים, סוף סוף מחיוב שבועה יכול ע"א לפטור ואילו ה"י מצויר ששני עדים יחייבו שבועה, נמי ה"י יכול ע"א לפטור מן שבועה כזו, וא"כ שפיר עולים דברי מהר"ם מרוטנבורג לדעת בעל תה"ד.

אח"כ מצאתי בקצוה"ח שהביא סברה כזו בשם אחיו הגאון, אך הוא כתב שם סברה זו אדעתא דנפשי' ולא הביא לי כן צריכים לומר לדעת בעל תה"ד בביאור דברי מהר"ם מרוטנבורג דבלאו הכי אי אפשר לפרש לשיטתו דעת הרא"ש ומהר"ם מרוטנבורג.

ומדברי הרא"ש להלן שם באותו ענין אני רואה סיעתא לדעת תה"ד בפני דברי הרא"ש, וגם נראה כעין סתירה הגיונית בדברי הש"ך כאשר יבואר להלן. וז"ל הרא"ש שם, ויש מקשין הבל מהא דאמר לקמן שומר שמסר לשומר חייב דא"ל את מהימנת לי בשבועה האריך לא מהימן, ואמאי חייב יפטרנו שומר השני משבועתו שהוא חייב, ולא קשה מידי, דחייבו דראשון בסביל שאינו יכול לישבע והוא אינו מאמין להשני ונתחייב לו הראשון ממון ואין ע"א פוטר ממון עכ"ל, והנה התה"ד והש"ך ושאר פוסקים למדו מכאן דבעלמא נמי גבי מחויב שבועה ואי"ל אין ע"א כסייע פוטר משום דכיון דנתחייב ממון, ואין ע"א קם לממון, והקצוה"ח הקשה ע"ז דזה לא מקרי ממון, וכי היכי גבי ע"א המחייב שבועה, והנתבע אין יכול לישבע דצריך לשלם משום דאין יכול לישבע משלם, ולא אמרינן היכא קם ע"א לממון על כרחך צריך לומר דע"א כי אתי לשבועה קאתי הנתבע ממילא מתחייב ממון משום דאי"ל, וא"כ הכי נמי כי אתי העד לפוטרו משבועה קאתי, וכיון דאין כאן שבועה, אין כאן ממון, ובאמת הדברים צריכים ביאור והנה הקצוה"ח השיא דברי הרא"ש לטעם אחר יע"ש, ואף כי חלוק נכון כתב אולם הלא התה"ד והש"ך ועוד פוסקים תפסו בפשיטות דברי הרא"ש, דאצל מחויב שבועה ואין יכול לישבע אין עד המסייע פוטר, ובלאו הכי כפי הנראה סובר הגאון בעל הקצוה"ח כי כל מקור דין זה דאין עד המסייע פוטר את המחויב שבועה ואי"ל הוא רק מהרא"ש הנ"ל אבל באמת בשיטה מקובצת בסוגיא

דב"מ הנ"ל איתא שם שתי דעות אחת דגם אצל מחויב שבועה ואי"ל אמרינן דעד מסייע פוטר. והדעה השניה ס"ל דלא אמרינן אצל מחויב שבועה ואי"ל שעד מסייע יפטור משום דהא קם לממון. וא"כ צריכים להסביר סברת דעה זו שהובאה בשיטה מקובצת וממילא יהי' ניחא גם דברי הרא"ש.

והנראה לי בזה דיש לחקור בענין הא דס"ל למהר"ם מרוטנבורג דעד מסייע פוטר, אם נימא דחויב שבועה היתה על האי גברא רק דהעד פוטר מן השבועה מכאן ולהבא אחרי שהעיד בבי"ד לסייעו, אבל לא דנימא דהפקיע החיוב מעיקרא באופן שנימא דלא הי' כאן חיוב שבועה מעולם, או דנימא דכיון שבא ע"א המעיד היפך מדברי הראשון גליא מלתא למפרע שלא הי' מחויב שבועה מעולם, דכיון שנתגלה הדבר דיש בעולם ע"א שאומר היפך העד הראשון, איגלאי מילתא דלא הי' כאן חיוב שבועה כלל. והנה אי נימא כאופן האחרון קושית הקצוה"ח היא קושיא חזקה דמה בכך דהיכא דאי"ל מחויב ממון מכיון דהעד השני פוטר באופן שלא הי' עליו חיוב שבועה כלל, ממילא נמצא דלא הי' מעולם משואי"ל וכנ"ל אבל אי נימא כאופן הראשון נמצא דעד שלא בא העד השני לסייעו הי' חייב שבועה ורק העד השני בסיועו פוטר מן השבועה, וא"כ היכא דאין יכול לישבע נתחייב מיד ממון, נמצא דהעד השני פוטר ממון ואין ע"א קם לממון, ולא דמי לעד הראשון המחייב דהוא לא בא רק לחייב שבועה דהיכא דאין יכול לישבע השבועה שאין יכול לישבע אותה מחייבת אותו ממון, אבל לאחר שנתחייב ממון בשביל שאינו נשבע והעד בא אח"כ לסייעו, נמצא שפיר דקם לממון וא"כ שפיר אתו דברי הפוסקים דהיכא דמשואי"ל אין עד המסייעו יכול לפוטרו, וצריך להסביר סברת הפוסקים לומר כן דהעד פוטר מכאן ולהבא ומדוע לא נאמר כיון שיש עד בעולם שיודע לסייעו, ונתגלה עתה הדבר, ממילא איגלאי מילתא למפרע דלא הי' כאן שבועה מעולם ונראה דסברתם כיון דהעד צריך להעיד עדותו בבי"ד, והבי"ד צריכים לקבל עדותו, ועל מה שהוא מעיד חוץ לבי"ד הוא חוזר ומגיד, לכן ס"ל דעד שנתקבל עדותו הי' כאן חיוב שבועה ולא מהני מה שהי' שום עד בעולם היודע לסייעו ולפוטרו מן השבועה*) ולפי זה יוצא לנו דין חדש דאם קבלו בי"ד את עד המסייע קודם שנתהוה חיוב השבועה אזי גם במחויב שבועה ואי"ל נמי פוטר, כיון דלא נעשה בזה חיוב שבועה מעולם, וממילא אין כאן חיוב ממון.

ובזה תתישב הקושיא הספורסמת של הגאון הנפלא ר' משולם מאיגרא (שהובא בהגהות הגאון מהר"ץ חיות) בתוס' ב"ם דף ג' ד"ה מפני וכו' שכתבו ז"ל: ואין לומר מדאיצטריך קרא לחייבו שבועה בע"א וכו' דהא איצטריך היכא דהוא

(*) הערה. ומסתברא דזקירה זו תלויה במחלוקת הש"ך והתה"ד וכולקמן בפנים ולדעת הש"ך נשלק עדות ממילא לא הי' כאן חיוב שבועה כלל ואיגלאי מילתא למפרע דנתבטל העד כיון שנתחלקה עדותו והיה כמו שאינו ולדעת התה"ד דהעד נשאר בתורת עד נמצא דהיתה כאן שבועה והעד השני בא לפטור מן השבועה מכאן ולהבא וממילא היכא דאין יכול לישבע נתחייב מיד ממון בעדותו של הראשון בזה-דין ואין יכול העד השני המעיד אח"כ בבי"ד לפטור ממון ע"כ הערה.

דהוא אינו תובע כלום ואינו יודע והעד מעיד שאביו הלך לו וכו' ע"ש והקשה הגאון הנ"ל דבאופן זה הלך הכופר הכלל ישלם לו ויחזור ויתבע ממנו, ויהי זה שאינו יודע מחויב שבועה ואי"ל ומשלם דהא השתא קיימין לפי הס"ד דכופר הכל חייב שבועה דאורייתא וממילא באינו יודע הו"ל מחויב שבועה ואי"ל ומשלם והעד לא יפטרנו כמו שהסכימו הפוסקים דהיכא דמחויב שבועה ואי"ל אין ע"א פוטר וזו היא קושיתו, ולפי הנ"ל נחיישבה לבד מה שיש לומר דהתוס' ס"פ כדעה הדאשונה שהובאה בש"מ דגם במחויב שבועה ואי"ל ע"א פוטר, מלבד זה כיון דעד המסייע בא קודם שבא זה לכלל חיוב שבועה ובאופן זה כמו שנתבאר לכל הדעות ע"א פוטר גם אצל מחויב שבועה ואין יכול לישבע, והנח אחרי כל אלה יהי מדברי הרא"ש והשיטה מקובצת שכתבו דאצל מחויב שבועה ואי"ל אין העד המסייע פוטר - דאי' לשיטת התה"ד, דהא הם כתבו זאת אצל כל עד מסייע ולא חילקו [וביחוד תהא הראי' מהשיטה מקובצת] אם הי' מחויב שבועה מצד ע"א או אם הי' מחויב שבועה מצד מודה במקצת והנה לפי דעת הש"ך בעד נגד עד דמסלק העד לגמרי והוה כמו שא"ל הי' דע"א בהכחשה לאו כלום הוא, וממילא איגלאי מילתא למפרע דאין כאן שבועה, דהלא לדעת הש"ך העד מסלק העד (ולא השבועה) וממילא לא הי' כאן שבועה וא"כ אצל שבועת ע"א לא הי' צריך להיות הדין דאין ע"א פוטר את המחויב שבועה ואין יכול לישבע, דהא כיון דמסלק העד איגלאי מילתא דלא הי' כאן שבועה ולא הי' כאן ממון וכמו שנתבאר אלא ודאי כדעת התה"ד דגם לענין זה אמרינן כל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים וממילא נשאר העד קים ונתחייב שבועה והיכא דאין יכול לישבע נתחייב תיכף ממון וע"כ שפיר ניחא דגם בשבועת ע"א לא מהני העד השני הבא אח"כ לפטור במחויב שבועה ואין יכול לישבע, ותימה על הש"ך כי הוא בעצמו סתם בס"ק ט"ו דהיכא דהוה מחויב שבועה ואי"ל אין עד המסייע פוטר ולפי שיטתו הי' צריך לחלק בין מחויב שבועה מצד ע"א לבין מחויב שבועה שבכל התורה, וזוהי הסתירה ההגיונית שזכרנו שיש בדברי הש"ך ואולי ס"ל להש"ך דמסלק העד מכאן ולהבא ודוחק הוא לתרץ בזה דהא כיון דהעד מסלק כמו שאינו, הלא הי' החיוב שבועה והחיוב ממון בטעות וצ"ע.

וכאשר הצעתי הדברים הנ"ל לפני מורי ורבי הגאון האמתי דבינו ר' חיים סאלאחייציק זצ"ל בהיותו במאהליב בשנת תרע"א (לרגלי הדבנות של אחיו) העיר שני דברים (א) אפשר דהכלל שכל מקום שהאמינה תורה ע"א הרי הוא כשנים שייך רק היכא שמאמינים להעד לגמרי, אבל כיון שכל נאמנות העד הוא רק לענין שבועה, יתכן דלא שייך בזה כל מקום שהאמינה תורה וכו' וזה דלא כהש"ך בס"ק ט"ו הנ"ל. (ב) לכ"ל מה שאמרתי בחידושי לסייע לבעל תה"ד אין צריכים להקדים הסברא וכל מקום שהאמינה תורה וכו' כי אפשר לומר לדעת התה"ד כי לבטל לגמרי את העד אפשר רק ע"י שני עדים כשרים, אבל חד לגבי חד לעולם איננו מבטל את העד לגמרי העד נשאר קים רק פוטר מן השבועה וממילא כל מה שאמרנו לסייע לבעל התה"ד נשארם נכתיים (וזלתי

הסברא רכל מקום וכו') דאף בלי הסברא דכל מקום וכו' אין העד השני מסלק העד, כי אם השבועה דלסלק העד לגמרי בעינן שני עדים. זהו מה שהעיר הגאון הנ"ל זצ"ל ועל עצם חידושי אמר כי הוא טוב מאד וברוך ד' שהנהיג בדרך אמת. *

חידושים סימן ג.

ישוב לקושיות על פי המשניות להרמב"ם.

ריש זבחיים. כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, וכתב הרמב"ם בפ"י המשניות, וממה שאמר לבעלים תבין שאינו מדבר, אלא על קרבנות שיש להם בעלים ידועים, אמנם קרבן צבור אין פוסלת אותו שחיטה שלא לשמה (ואעפ"י שבמנחות דף מ"ט איתא תיבת «לבעלים» גם על קרבן צבור יש לומר לדעת הרמב"ם דשגירת לישראל דמתניתין נקט בגמרא אבל במשנה תיבת «לבעלים» בדיוק לדעת הרמב"ם) שכך אמרו חז"ל קרבנות צבור סכין מושכתן למה שהן וכו' עכ"פ. נראה שהוא ז"ל מפרש רבותא גדולה בהא דסכין מושכתן למה שהן היינו: דלא פסלה בהן מחשבת, שלא לשמן. והנה רש"י ז"ל (זבחים דף ו' ע"ב) פי' שני פירושים על הך דסכין מושכתן למה שהן בפירושו השני פירש כגון תמידים שלא הוצרכו לצבור שוחטן וכשרים לקיץ המזבח ואע"ג דלשם תמידין נלקחו ולא לשם עולת נדבת צבור, ונראה לומר דע"ז לא יפלוג הרמב"ם, אלא להלכה נראה לו לפרש רבותא יותר גדולה מטעם רבעינן לומר לקמן. והנה בפירוש הראשון פירש רש"י ואפילו לא ידע השוחט מה הן, והנה כפירוש הראשון הזה לא רצה הרמב"ם לפרש דהוא ז"ל פסק בפט"ו מהלכות פסולי המוקדשין הלכה א' דעקירה בטעות לא הוה עקירה, וממילא אפילו ביחיד כה"ג אם לא ידע השוחט מה הן ועקרן בטעות לשם קרבן אחר עלו לבעלים לשם חובה, ואם שחט סתמא הלא אמרינן בריש זבחיים דסתמן לשמן קאי, וע"כ פירש הרמב"ם דאפילו ידע ושחטן בפירוש שלא לשמן בקרבנות צבור סכין מושכתן למה שהן ונראה סברתו דכיון דקיי"ל דסתמן דקדשים לשמן קיימי וכשרים, אלא דבקרבן יחיד, כיון דעקרן בפירוש שלא לשמן, אעפ"י שכשרים לא עלו לבעלים לשם חובה וסמך הדין בקרבנות יחיד להפסוק מוצא שפתך תשמור ועשית כאשר נדרת לד' אלקך נדבה כדאיתא בש"ס והובא בפ"י המשניות

* מאמרי זה כבר נדפס בהמשכים בהירוחן «פערי ציף» - ירושלים תר"ץ - בשם «בענין עזה»

המשניות להרמב"ם, וס"ל להרמב"ם דהך קרא ביחיד דוקא קמיירי, אבל בקרבנות צבור אלימא קדושתיהו דאפילו שחטן בפירושו שלא לשמן סכין מושכתן למה שהן, ואין בכח השוחט להוציאן ממה שהוקדשו, כיון דסתמן לשמה קיימי. והנה כמה קושיות הקשו על דברי הרמב"ם הנ"ל. וגם על הרע"ב בפ' המשניות שהסכים בזה להרמב"ם בפירושו: (א) הקשה ה"שער המד"ק (בפ' טו מהלכות פסוהמ"ק) מפ"ב דמ"ס ביצה דף כ' ע"ב דשם מוכח מסוגית הש"ס דאף בקרבן צבור לא עלו לשם חובה, דאם לא כן היכי תני בברייתא שם, דאם הי' בשבת לא יזרוק (היינו בכבשי עצרת ששחטן שלא לשמן) הא הו"ל קרבן צבור שזמנו קבוע ולמה לא ידחה שבת?

(ב) כי הרמב"ם סותר דברי עצמו, כי בספרו "יד החזקה" פט"ו מהלכות פסוהמ"ק הלכה א' כתב וז"ל: כל הזבחים שנשחטו במחשבת שנוי השם בין בקרבנות יחיד בין בקרבנות צבור כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה חוץ מן החטאת והפסח שאם נעשו במחשבת שנוי השם פסולים עכ"ל אלמא דס"ל «ביד החזקה» דאף בקרב"צ לא עלו, והנה כנראה מדברי שעה"מ שם וכן בספר תפא"י על המשניות תפסו בפשיטות מלשון זה דהרמב"ם חזר בו מדבריו בפ' המשניות, אולם מלשון זה אין הדבר מוכרח שחזר בו ואין להחליט לדבר ודאי דהדר בו, דאפשר דלהכי דקדק בתיבת «לבעלים» דאף כאן «ביד-החזקה» כונתו בהך דלא עלו לשם חובה לקרבנות יחיד בלחוד, וכמו שדקדק במתניתין בפידוש המשנה ש"ו מתיבת «לבעלים» דקרבנות צבור אינן בכלל שלא עלו לשם חובה דאין נופל עליהם תיבת «בעלים» ומה שכללם הרמב"ם יחד, הוא רק לענין הדין דכשרים הם בין ביחיד בין בצבור ולענין הדין דבחסאות פסולים הם בין ביחיד בין בצבור לגמדי. אבל אי קשיא הא קשיא דהא בכבשי-עצרת פסק בהדיא דלא עלו לצבור לשם חובה ושם בפרק הנ"ל הלכה ט"ז לענין כבשי עצרת דקדק לכתוב דלא עלו לצבור לשם חובה וקשו דבריו אהדדי, וכבר אמרנו דהשעה"מ והתפא"י החליטו דחזר בו, אבל אין הדבר מוכרח לדאי דחזר בו גם אפילו מתוך הלכה ט"ז הנ"ל כדבעינן למימר לקמן, ובכל אופן הלא צריכים אנו לתרץ דברי פירוש המשניות להרמב"ם והרע"ב שלא תקשה עליהו איך אשתמיטו מנייהו סוגיות מפורשות היפך דבריהם לכאורה כדלקמן. (ג) שוב הקשה בשעה"מ על פירוש המשניות להרמב"ם והרע"ב מברייתא דטסחים דף י"ג ע"ב גבי כבשי עצרת דאין מקדשין את הלחם אלא בשחיטה וכר שחטן שלא לשמן חרק דמן שלא לשמן לא קדש הלחם, שחטן לשמן חרק דמן שלא לשמן הלחם קדוש ואינו קדוש ופירש"י וז"ל שם בקיצור ואינו ניתר באכילה ואעפ"י שהכבשים מותרים כר אינהו דמתאכלין כשלמים, אבל לחם כיון דכבשים אין שמם עליהם, דהא לא עליו לבעלים לשם חובה, אלא שם שלמי נדבה עליהם מי יתירם עכ"ל בקיצור. והנה מהא דהלחם קדוש ואינו קדוש היכא שלא נזרקו דמי הכבשים לשמן (אעפ"י שמשלשן שעה"מ משמע שהקשה גם מזה) לענ"ד לא קשה מזה על הרמב"ם והרע"ב (*), וכיון דלא נזרקו לשמן הרי בדאי לא עלו

הכבשים לשם חובה וע"כ אינו נותר הלחם ואעפ"י שהבשר מותר באכילה, ועל זה אפשר לומר גם להרמב"ם והרע"ב כמו סברת רש"י משום דהבשר הוה כמו שלמי נדבה ואין הדין כן בלחם או כמו שכתב בשיטה מקובצת במנחות דף מ"ו ע"א וז"ל וא"ת האיך אפשר דתיתסר הלחם באכילה והלא הכבשים מותרים באכילה וכו' ויש לומר דה"מ כבשים דגופא דזביחה נינהו מהניא להו זריקה דשלא לשמו להתיר הבשר באכילה עכ"ל, אבל יש להקשות על הרמב"ם והרע"ב מהדין דהיכא ששחטן שלא לשמן וזרק דמן שלא לשמן דאין הלחם קדוש כלל, וכיון דלפי פירוש המשניות להרמב"ם והרע"ב שחיטה שלא לשמן בקרבן צבור הוה כמו לשמן, דהסכין מושכתן למה שהן, אמאי לא אמרינן גם בזה לרבי דהלחם קדוש ואינו קדוש? (ד' דבזבחים דף ד' וכן בפסחים ס"א אמרינן מה לשנוי השם שכן ישנו בצבור כמו ביחיד אלמא דאף בקרבן צבור פסול שלא לשמו? ה) הקשה הפנים מאירות דדייק הש"ס בריש זבחים מדקתני כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, ולא קתני שלא נזבחו לשמן ש"מ סתמן לשמן קאי, מנלן? דילמא למידק דיוקא לפי דעת הרמב"ם דדוקא בקרבן יחיד לא עלו, במחשבה שלא לשמן, אבל בקרבן צבור עלו, ולהכי קתני שנזבחו שלא לשמן, ולא קתני שלא נזבחו לשמן, דאזי הוה משמע דוקא בכה"ג בצבור עלו, אבל שלא לשמן בפירוש אפילו בצבור לא עלו, וליישב כל זה נקדים בתחילה הגמרא במנחות דף מ"ט במחלוקת ר"ח ורבה אי עקירה בטעות (פי' ששחט כבשים לשם אלים בטעות שסבר שהם אלים) הוה עקירה, או לא, דרב חסדא סבר דהוה עקירה, ורבה סבר דלא הוה עקירה עיי"ש. ולכאורה יש לתמוה הא טעות בכל מקום לא נחשב למעשה, ואפילו בהקדש טעות בנזיר דף פ"א ק"ל כבית הלל דלא הוה הקדש ומאי שנא הכי גבי עקירה ס"ל לרב חסדא דעקירה אפילו בטעות הוה עקירה? ונראה לפרש עפ"י הא דיש לחקור בהא דק"ל בריש זבחים דסתמן דקדשים לשמן קאי האיך הכונה אי נימא דסתמו של הכהן השוחט הוה כמו לשמן, או דילמא הכהן השוחט כיון דשחט סתמא הוה לי סתם אלא דהקרבן עצמו לשמו עומד, וע"כ סתמו הר"ל לשמו [תכן הספק אי בעינן שמחשבת הכהן תהי' לשמו או סתמו דהוה כמו לשמו של הכהן השוחט וזה מכשיר הקרבן, או דאין אנו צריכים כלל להכשר הכהן השוחט בשחיטתו רק שלא יקלקל בלא לשמו, אבל אין אנו צריכים כלל להכשרו של השוחט בזה, כי הקרבן מצד עצמו לשמו קאי]. ואפשר לומר דבהא יחלוקו רב חסדא ורבה, דרב חסדא ס"ל דכל עצם ענין כשרות הקרבן בששחטו סתם, הוא משום דסתמו של השוחט היינו לשמו, פי' דבעינן דעת הכהן לשמו, אלא דאף בסתמו נחשב כמו שהי' דעת הכהן השוחט לשמו, וא"כ היכא דעקר בטעות למשל שסבר על עולה שהוא שלמים וחשב לשם שלמים, נהי גמי דהשלא לשמו הי' בטעות ונחשב כמאן דליהא, אבל הלא חסר דעת השוחט לשמו דאי אפשר לומר כאן סתמו של הכהן השוחט

(*) ואעפ"י שמדברי רש"י מוכח בפירוש ואפילו בקרבן צבור בשלא לשמן לא עלו לשם חובה,

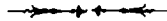
השוחט הוה לשמו, דבודאי לא הי' כאן סתמו דהשוחט לשמו, דהא בפירוש עקר את העולה לשלמים, על כן אמר רב חסדא דגם עקירה בטעות הוה עקירה, אבל רבה סובר דלא בעינן בשחיטה כלל דעת הכהן השוחט לשמו אלא דסתמו של הקרבן (אם אין השוחט חושב להיפך של"ל) לשמו קאי, ואך שלא יזיק השוחט במחשבת שלא לשמו וע"כ היכא דהוה השלא לשמו בטעות לא הוה עקירה, דאזי דל טעותו ונשאר הקרבן סתמו לשמו וד"ל. והנה הרמב"ם בפ"ו מהלכות פסחה"ק הלכה א' פסק דעקירה בטעות לא הוה עקירה, נראה מוכח דס"ל כסברא הב' שכתבנו, דלא בעינן דעת השוחט שיהי' לשמו, או שיהי' סתמו של השוחט לשמו, אלא דסתמו של הקרבן מצד עצמו לשמו קאי, ולענין קרבן צבור הוה לי' כמו שאמרנו לעיל בסברתו, דכיון דסתמו של הקרבן לשמו קאי אלימא קדושת קרבן צבור, דאין השוחט יכול להוציאו במחשבת שחיתתו שלא לשמה ממה שהוקדש בתחלה, כיון דקי"ל דסתמו לשמו קאי, מיהו כל זה כמובן היינו דוקא בקדשים שכבר הוקדשו כדינם, אמרינן בקרבן צבור דלא יועיל בהם מחשבת שלא לשמן, מה שאין כן בדבר שאינו קדוש עדין כדינו פשיטא דלא אמרינן הכי, דבשלמא היכא שכבר קדוש כדינו, איכא למימר דסתם הקרבן מצד עצמו לשמו עומד, אבל היכא דעדין חסר קדושה, וצריכים עוד לקדשו מהיכי תיתי לומר דסתמו לשמו קאי? ומה גם היכא דשחט בפירוש שלא לשמו, והלכך גבי כבשי עצרת ששחטן שלא לשמן, מכיון דהלחם מעכבין את הכבשים דכן פסק הרמב"ם (דאליביה אנו מדברים בזה) בפרק שמיני מהלכות תמידין ומוספין הלכה ט"ו, והלחם עדין חסר קדושתו, אלא דהשחיטה צריכה לקדשו כדאיתא להדיא במנחות דף מ"ז ובפסחים דף י"ג ושפיר מובנת הסברה דהיכא דשחט הכבשים שלא לשמן אין שחיטה כזו עבודה הוגנת לקדש את הלחם, כיון דעקרן שלא לשמן ובנוגע להלחם הוה עקירה כיון דעדין אינו קדוש, וממילא גם הכבשים לא עלו לחובתן כדלקמן, דהשחיטה שלא לשמה אינה פועלת באופן זה פועלת קידוש הלחם, דהא הו"ל שלא לשמה ורק שאינה מקלקלת את הקרבן הנשחט בשאר קרבנות צבור ועלו לחובתן, משום דסתם קדשים לשמן עומדים וסכין מושכתן למה שהן, וזה מצד הקרבן בעצמו, לא מצד השוחט ופועלת שחיטתו, ודי ששחיטה שלא לשמה אינה מקלקלת הקרבן שכבר הוקדש לענין שאר קרבנות הצבור, כיון שהקרבן נשחט עפ"י הלכות שחיטה ולא נתנבל, אבל אינה יכולה לעשות פועלה כמו קידוש הלחם כיון שהיא שחיטה שלא לשמה, והוה שחיטה שלא כהוגן בנוגע לקידוש הלחם, וכה"ג כתב הש"מ שהובא לעיל להל"ק בין גופא דזביחה להלחם דאם שחט שחיטה הוגנת, אזי השחיטה פועלת לאמשוכי קדושה על הלחם, מה שאין כן כשעקרן שלא לשמן אין הלחם קדוש (וכיון

(*) אולם כל זה אם הי' עקירה במידת אין שחיטה כזו עבודה הוגנת לקדש הלחם, אבל בעקירה בטעות לא עדימי שחי הלחם מחסאת ומסח דמטילין בשלא לשמן אולם בעקירה בטעות אינן מטילים כדאיתא ברשב"ם פס"ו מהלכות פסחה"ק הל' א' וכן בשחי הלחם כיון דעקירה בטעות לא הוה עקירה, נחשבה השחיטה עבודה הוגנת לקדש הלחם.

וכיון דאין לחם אין כבשים דהא הלחם מעכבין את הכבשים כדלעיל ומיושבת בזה קושיית שער המלך שהבאנו באות ג' מפסחים י"ג ע"ב גבי כבשי עצרת דמוכח שם דהיכא דשחטן שלא לשמן לא עלו והראי' דאין מקדשין הלחם (והם הלא קרבן צבור) אולם לפי האמור גם הרמב"ם מודה כאן, מכיון דהלחם עדין לקדושה הוא צריך ושחיטה שלא לשמה הוה עבודה שאינה הוגנת ולא תוכל לעשות פעולת קידוש הלחם, רבנוג'ע לקידוש הלחם הוה עבודה זאינה הוגנת, והוה כמו שאינה ושפיר ניחא דברי הרמב"ם וממילא ניחא ג"כ ה' שיא שהובאה משער המלך מביצה דף כ' באות א' דהא התם ג"כ בכבשי עצרה, מיירי וכנ"ל (ותלמיד הרה"ג ר' מרדכי שמואל קראל נ"י מנג"ס העיר כי יש קצת סעד לדברים הללו דגבי פלוגתא דעקירה בטעות דייק הש"ס למיתני בענין קרב"צ דוקא כבשי עצרת ולפי הדברים הנ"ל זה בדיוק גמור משום דבשאר קרבנות צבור אפילו בעקירה שלא בטעות נמי עלו לדעת רבה וכדעת הרמב"ם והרע"ב) ולא יקשה עתה על הרמב"ם מדרייה על פירוש המשנה שלו ממה שפסק בכבשי עצרת בפרק הנ"ל הלכה ט"ז דאם עקרן במזיד לא עלו לצבור לשם חובה כמו שנתבאר, דזה רק דין בכבשי - עצרת וממה שכתב בהלכה א' פט"ו הנ"ל גבי כל קרבנות כבר אמרנו דאין להחליט מזה בדאי שחזר בו מפירוש המשנה שלו (כאשר החליטו התפארי' אורש"ש וכנראה משעה"מ) דאיכא למימר כדאמרינן לעיל דלזה דייק בספרו יד החזקה תיבת לבעלים ולענין כבשי עצרת דייק לכתוב «לצבור», ומה שכלל יחד קרבנות צבור עם קרבנות יחיד הוא רק לענין שהם כשרים אבל לא לענין שלא עלו דבזה סמך על תיבת «לבעלים» כמו שכתב בפירוש המשנה שלו על לשון המשנה, וגם כלל יחד קרבנות צבור עם קרבנות יחיד לענין סוף דבריו לענין דין פסול דחטאת שלא לשמו דגם בצבור פסול בחטאת שלא לשמו לגמרי אפילו לדעת הרמב"ם וכדבעינן למימר לקמן, ורבנוג'ע להקושיא הרביעית מזבחים דף ד' דאמרינן שם מה לשינוי קדוש שכן ישנה בצבור כמו ביחיד וכן הוא בפסחים דף ט"א אלמא דאף בצבור פוסלת שחיטה שלא לשמה, ג"כ לא קשה על הרמב"ם דבאמת ישנו גם בצבור פסול שנוי קדוש, לא מיבעיא למ"ד דעקירה בטעות הוה עקירה, דלדידי' בכל קרבנות צבור לא עלו בשלא לשמה, דהא לדידי' בעינן סתמו של הבהן שיהי' לשמו, ובשלא לשמו הלא אין כאן דעת כזו בסתמו לשמו (וכמו שנתבאר לעיל), ואפילו למ"ד עקירה בטעות לא הוה עקירה, (אשר כחתייה פסק הרמב"ם) דלמ"ד זה-לפי מה שבארנו- בשאר קרבנות צבור כשר שלא לשמו, משום דהקרבת בעצמו סתמו לשמו קאי, אבל בחטאת גם לדידיה פסול שלא לשמו אפילו בקרב"צ וגם הרמב"ם מדה בחטאת דפסול שלא לשמו גם בקרבן צבור, חזא דוק בחד דדגא מצינו דמעלין בקרבנות צבור לענין קרבן יחיד, דהיכא דבקרבן יחיד כשר, אלא שלא עלה לשם חובה, בקרבן צבור אלימא קדושתו ועלה, אבל בחטאת דפסול לגמרי בקרבן יחיד ואינו כשר, ענין פסול גם בצבור הדין כן, ועוד דכיון דהפסוק גילה לנו בהדיא דבחטאת פסול שלא לשמו כדאיתא בזבחים דף ד' ע"ב, א"כ דין מיוחד

הוא בחטאת ובפסח דפטלה בהן התורה שלא לשמן, אין לחלק בזה בין קרבן יחיד לקרבן צבור, והכי משמע לשון הרמב"ם בפט"ו מהלכות פטוהמ"ק, כאשר הוזכר לעיל וא"כ לא קשה מידי על הרמב"ם מש"ס זבחים דף ד' הנ"ל.

ומה יפה תתיישב בכל זה הקושיא של «הפנים מאירות», שהקשה לדעת הרמב"ם מגלי' להש"ס לדייק מהא דקתני כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן, דסתמן לשמן קאי, דילמא זא דקתני שנזבחו שלא לשמן לדיוקא - לפי דעת הרמב"ם - דדוקא «לבעלים» היינו קרבנות יחיד, אבל בצבור אפילו בפירוש נזבחו שלא לשמן כשרים ועלוז ולא קשה עתה מידי דהלא כל ענין כשרות קרבן צבור בשלא לשמן, משום דמסלקין «שלא לשמה» של הכהן השוחט, ונשאר סתמא דהקרבן לשמו, מה שאין כן אי לא הוה נימא דסתמו לשמו קאי, הלא אין שום סברא להכשיר שלא לשמה בקרבן צבור וכנ"ל, ואם בסתמא לא הי' אמרינן דלשמו קאי הי' אז באמת הדין דגם בקרבן צבור לא עלו, וא"כ שפיר דייק הש"ס דסתמו לשמו קאי, דאי לאו הכי, הי' צריך לומר כל הזבחים שלא נזבחו לשמן, והוא כפתור ופרח, ומיושבות עתה כל הקושיות על הרמב"ם והרע"ב בע"ה.



חידושים סימן ד.

ליישב דעת הטור, ובעניני שליחות.

כתב המל"מ בפ"ג מהלכות גניבה הלכה ו' וז"ל מדקדוק דברי רבינו ז"ל נראה לי דדוקא בשעשאו שליח סתם שישחוט לו והלך השליח ושחט בשבת, או הוא דחייב הגב בתשלומי ד' וה' אבל אם עשאו שליח שישחוט לו בשבת והלך השליח ושחט בשבת אז פטור מתשלומי ד' וה', וטעמא משום דמה שמתחייב הגב בשחיטת השליח חדוש הוא שחדשה התורה, דהא בכל התורה כולה ק"ל דאין שליח לדבר עבירה וכו' וכיון דחדוש הוא אין לנו אלא היכא שלא נצטרף איסור אחר בשליחות זה, ולא עשאו שליח כי אם על הטביחה אבל היכא דעשה שליח שישחוט בשבת, דמלבד איסור הטביחה איכא איסור שבת ולגבי איסור שבת פשיטא שאין שליח לדבר עבירה, הכי נמי לענין הטביחה לא נעשה שלוחו וראי' לזה ממש"כ רבינו בפ"ו מהלכות מעילה וכו' וכו' וראיתי להריב"ה ז"ל בטור חו"מ סי' ש"ן שכתב עשה שליח לשחוט לו בשבת והשליח שחט בשבת כתב הרמב"ם שהוא חייב וכו' והנראה שדעתו שדברי רבינו ז"ל אינם מדוקדקים ולדידי דברי רבינו בתכלית הדקדוק עכ"ל המל"מ והנה איך שיהי' דעת הרמב"ם

ז"ל אין לברר, אך הלא אין לעשות את רבינו בעל הטורים כטועה במילתא דתליא בסברא דלכאורה סברת המל"מ נראה, דכיון דאין שליח לדבר עבירה בענין איסור שבת, הלא בטלה שליחות הגנב ואיך סובר הטור בדעת הרמב"ם כי הגנב חייב בד' וה' אפילו אם עשה את השליח לשחוט בשבת? ובכדי להסביר סברת הטור נקדים דברי הש"ס בשבת דף קל"ג ע"א דאמרינן שם: ואביי (דהי"ס"ל דדבר שאין מתכוין אפילו בפסיק רישא מותר) אליבא דר"ש האי בשר (דמזה מרבה הש"ס למו"ל אפילו היכא שיש בהרת) מאי עביד ליי? אמר רב עמרם באומר לקוץ בהרתו הוא מתכוין ופירש"י גדול שהוא בר עונשין ואומר למוהל לקוץ בהרתו בכונה לייטהר.

(והנה מה שהוכרח רש"י לפרש «ואומר למוהל» ולא פירש שהוא מל את עצמו (כפי הנראה מפיי"ר"ח שהוא מפרש דבמ"ל עצמו מיירי) כתב במל"מ משום דהי' קשה לרש"י מדוע לא מקשה הש"ס הכא ואי איכא אחר ליעבד אהר כמו שמקשה להלן, ומו"ח הגאון ז"ל אמר דיש לומר כפשוטו דס"ל לרש"י לדון ק שימול איש את עצמו ויפרע לאחר החתוך מפני הרגשת הכאב ובאברהם אבינו הי' דרך נס כדמשמע במדרש. ולדידי אפשר לומר דרש"י ס"ל כאשר הבין הקצוה"ח בדעת הרא"ש דאם יכול האב למול, המצוה עליו למו"ל, והוה כמו מצוה שבגופו שאין יכול לעשות שליח (וכן משמע פשטות לשון הש"ס בפסחים דע"ל מאי דאמרינן התם, «לא סגי דלאו איהו מהיל» מקשה הש"ס «אבי הבן מאי איכא למימר?») וא"כ הלא תמוה מאי מקשה הש"ס להלן לענין אבי הבן «ואי איכא אחר ליעבד אחר?» דהלא יש מצוה מיוחדת על האב ולכן ההכרח לרש"י לפרש לישנא דאומר היינו לשליח והיינו משום דרוצה הש"ס ליישב הפסוק בכל גוונא אפילו היכא דאין האב אומן למול בעצמו ומקשה הש"ס אה"כ כיון דבין כך ובין כך מיירי דאין האב מוהל ליעבד אחר וכפירש"י שם «שאינו חושש לטהרו ולא ליקו האב התם» דלא יהיה נראה כשלוחו וס"ל לרש"י ממש כדעת הרא"ש בחולין דיש כאן שתי מצוות (א) שהולד יהי' נימול וזה מוטל על כל ישראל (ב) שהאב בעצמו ימול אם הוא אומן למול והיכא שאין האב מוהל כל ישראל שוים בזה, והפירוש ליעבד אחר היינו, כאמור, שאינו חושש לטהרו ולא ליקו האב התם כפירש"י שלא יהי' הדבר מוכיח שעושה בשליחות האב לטהרו מצרעתו, וכאן דלישנא «באומר» אצל האב ההכרח לפרש באומר לשליח לכן פירש"י לישנא דש"ס בגדול האומר ג"כ באומר לשליח) ואמרינן שם בש"ס הנ"ל להלן תינח גדול קטן מאי איכא למימר? אמר רב משרשיא באומר אב הבן לקוץ בהרת בנו הוא קא מתכוין, ואי איכא אחר ליעבד אחר דאמר ר"לי כל מקום כו' ופירש"י (כאשר הובא לעיל) ליעבד אחר שאינו חושש לטהרו ולא ליקו האב התם ומשמע דס"ל לרש"י ז"ל - כאשר אמרנו - דאי קאי האב התם הדבר מוכח שהוא עושה בשליחות האב והוא בודאי חפץ לקצוץ בהרת בנו לטהרו (וכמעט שההכרח לפרש כן לרש"י לשיטתו דמיירי באומר לשליח שהוא ג"כ «אחר») ואיכא למידק לפי מה שפירש"י דהגדול אומר למוהל לקוץ אמאי

צריך קרא דמילה רחצה צרעת דהא על המוהל אין צריך קרא דאצלו הוא דבר שאין מתכוין (כרמוכה מקושית הש"ס להלן) וגם על הגדול או על האב לא צריך קרא. דהא אין שליח לדבר עבירה, וצריכים אנו לומר דרש"י ס"ל כהמפרשים דהא ראמרין בב"מ דף י"א רכהן שאמר לישראל צא וקדש לי אשה גרושה דחייב המשלח, משום דהשליח לאו בר חיובא, לאו דוקא לישראל דהוא הדין אם כהן אמר לכהן רכיון דאין הוא מקדשו לעצמו לא מיקרי בר חיובא בזה המעשה וחייב המשלח, ולכן גם כאן אעפ"י שאם המוהל הי' מכוין לקצוץ הבהרת הי' חייב, אבל כיון דאינו מתכוין לא הוה בר חיובא, וע"כ חייב המשלח ולהכי איצטריך קרא, וע"כ על הקושיא ואי איכא אחר ליעבד אחר פירש"י דהאב לא ליקו התם דאז הי' נראה שהוא עושה בשליחותו והי' חייב המשלח, אולם לפי"ז הי' מוכרח דרש"י ס"ל דמילה לא צריך שליחות (או רס"ל כאמור לעיל כרעת הרא"ש דהיכא דאין האב מוהל בעצמו כל ישראל שוין במצוה זו) דאם לא כן לא מקשה הש"ס מידי. אולם הלא יש פוסקים דמילה צריכה שליחות הלא הנה הש"ך לפי דעת המקנה בשיטתו (כפי שהובא משמו בספר בית-אפרים וספר המקנה אין אצלי) וכן דעת הקצוה"ח בחו"מ סי' שפ"ב וכן נראה לי דעת ר"ת שהובא ברא"ש חולין בפרק כסוי הדם, שכתב דאם האב אמר לאחר שימול את בנו וקדם אחר ומל אותו דאי לאו הסברא משום דגדול העונה אמן יותר מהמברך (או אם ברך בהשאי) חייב השני לשלם להראשון שכר ברכה (משום דאפילו אם נימא דהמצוה להמשלח אבל הברכה בודאי להשליח) וכן נראה דעת רבינו יחיאל שהובא בטור יו"ד סי' כ"ח (אולם בדעת הרא"ש נראים לי נכונים דברי הקצוה"ח דהרא"ש ס"ף דבמצות מילה יש שני רברים מצוה מיוחדת על האב ומצוה שהי' הולד נימול ובוה כל ישראל שוים כדלעיל והרא"ש יפרש הסוגיא כמו שפירשנו לדעת רש"י) וא"כ להפוסקים דס"ל דמילה צריכה שליחות מאי מקשה הש"ס ואי איכא אחר ליעבד אחר, הא האי אחר צריך לעשות עפ"י שליחות האב וא"כ סוף סוף יש כאן על האב הלאו דקציצת הבהרת, וצריכים לומר דהפוסקים הללו יסברו כהשיטה דדוקא כהן שאמר לישראל מיקרי לאו בר חיובא, אבל כהן שאמר לכהן, כיון דאם הי' מקדש לעצמו עובר בלאו מיקרי בר חיובא, וכן גם כאן כיון דאם הי' מכוין לקצוץ הבהרת הי' חייב מיקרי בר חיובא, ואין שליח לדבר עבירה, ואין האב עובר על הלאו דקציצת הבהרת (ולפי"ז ברישא היינו בגדול שאמר הש"ס באומר לקצוץ בהרתו קא מכוין יפרשו כפי ר"ח דהגדול בעצמו מל עצמו דאם מצוה לאחר לא צריך קרא דאין שליח לדבר עבירה) וכיון אם נאמר דאם אין שליח לדבר עבירה בטלה כל השליחות לגמרי, א"כ שוב קשה מאי מקשה הש"ס ליעבד אחר הא מילה צריכה שליחות לדעת הפוסקים הללו, וההכרח לומר דבנוגע למצות מילה הוא נשאר שליח ולא בטלה השליחות של המילה, אולם בנוגע לקציצת הבהרת, כיון דאין שליח לדבר עבירה, הוה מעשה קציצת הבהרת בלי שליחות כלומר דלענין קציצת הבהרת הדבר נעשה בלי שליחות משום דהשליחות בנוגע לקציצת הבהרת בטלה משום

דאין שליח לדבר עבירה, וקושיית הש"ס אי איכא אחר ליעבד אחר הוורת גם
 על הרישא כלומר דהש"ס בין על גדול המל עצמו בין על אבי הבן המל את
 בנו מקשה הש"ס ואי איכא אחר ליעבד אחר ויהי נשאר שליח להמילה ובנוגע
 לקציצת הבהרת תהי המעשה שלו נחשבת בלי שליחות משום דאין שליח לדבר
 עבירה ועל כל פנים לשיטת הפוסקים הללו מוכרח הדבר דאם במעשה אחת
 נזדמנו שני דברים שלדבר אחד י כ ו ל הוא להשאר שליח ולדבר השני איננו
 יכול להשאר שליח, אזי פלגינן השליחות ולדבר שאפשר נשאר הוא שליח ולהדבר
 שאי אפשר לא נשאר בתור שליח אלא בתור עושה דבר זה בלי שליחות, וא"כ
 יש ראייה לסברת הטור דאפילו אם עושה הגנב שליח לשחוט בשבת אפשר לחייב
 הגנב בד' וה', דלענין הטביחה שמרבינן או לרבות השליח נשאר הוא בתור
 שליח ולענין איסור שבת דאין שליח לדבר עבירה, נעשה האיסור להלול שבת
 בלי שליחות דפלגינן השליחות, כאמור, דבהדבר שאפשר שיהי נשאר כשליח
 הוא נשאר שליח ובהדבר שאי אפשר שיהי בתור שליח לא נחשב שליח,
 והוא ישוב נכון מאד לסברת הטור, ולא טעה חליטה רבינו הטור במילתא דתליא
 בסברה, ואדרבה סברתו סברה דקה ויפה, נשאר לנו עתה לתרץ קושיית המל"מ
 מהא דפסק הרמב"ם לענין מעילה, דאם עשה שליח לאכול בשר עולה, כיון
 דמלבד איסור נהנה מן ההקדש שיש בזה, איכא ג"כ איסור אכילת בשר עולה,
 בטלה השליחות לגמרי, ומקורו מהתוספתא וא"כ קשה מזה לסברת הטור אולם
 כד דייקת שפיר, יש חלוק נכון, בין דברי הרמב"ם בהלכות מעילה, לדינו של
 הטור ולסוגיא דשבת דף קל"ג, דלענין טביחה בשבת הם שני איסורים כאלו,
 שאפשר שיהי כל אחד בפני עצמו, אפשר לשחוט בהמה גנובה בחול ולא דוקא
 בשבת, ואפשר לשחוט בשבת בהמה בלתי גנובה ורק עפ"י מקרה נזדמנו שני
 האיסורים יחד, וע"כ פלגינן השליחות, ונשאר שליח רק לאיסור הטביחה דמרבינן
 או לרבות השליח, ולא נשאר שליח לענין איסור שבת דאין שליח לדבר עבירה
 ואיסור שבת נעשה בתור עבירה של השליח בלי שליחות וכן בסוגיא דשבת דף
 קל"ג אפשר לאיסור קציצת בהרת להיות כמובן בלי מילה ואפשר למילה בלי
 קציצת בהרת ורק כאן עפ"י מקרה נזדמנו יחד וע"כ פלגינן השליחות דנשאר
 שליח לענין מצות מילה, ואיסור קציצת הבהרת נעשה בלי שליחות דאין שליח
 לד"ע ובטלה השליחות רק בנוגע לאיסור קציצת הבהרת כלומר שהאיסור בזה
 נעשה בלי שליחות כאמור, אבל באכילת בשר עולה הלא שמה האיסורים
 מתכדים וצמודים יחד תמיד, ולא יפרדו, דאי אפשר לעבירה של אכילת בשר
 עולה שלא יהי אז גם נהנה מן ההקדש, וכיון שבהכרח האוכל בשר עולה נהנה
 מן ההקדש, והוא בהכרח עושה בכל אכילה שני האיסורים יחד (אכילת בשר
 עולה והנאת הקדש) וע"כ שליחות לאכילה כזו בטלה לגמרי ולא פלגינן לה,
 הוא נשלח לאכול בשר עולה ולעבור על איסור אכילת בשר עולה דאין שליח
 לדבר עבירה לאיסור זה, ובהכרח ממילא עובר גם על איסור הנאת הקדש וע"כ
 בטלה שליחות זו לגמרי ואין קושיא מתוספתא זו על סברת הטור אפילו אם

נפרשה כפירוש הרמב"ם ז"ל הנ"ל. ועוד יותר, איך אפשר לומר התם ולענין האכילה בטלה השליחות ולענין ההנאה מן ההקדש לא בטלה השליחות, הלא האכילה גופה הנאה הוא וע"כ לא דמי הך לרינא של הטור ולסוגיא רשבת דף ק"ג.

את התירוץ הזה על דברי הטור אמרתי זה כבר כשלשים שנה למפרע, וזה עתה מצאתי דאתי לידי ספר בית - אפרים על חר"מ ובסי' ס"ז בהשגתו על ספר המקנה ס"ט בדעת הש"ך דבמילה בעינן שליחות הוא השיג עליו מהך סוגיא רשבת דאמרינן שם ואי איכא אחר ליעבד אחר כתב שם בבית - אפרים וז"ל יופשיטא שאין לומר ולענין קציצת הבהרת חשבינן שהוא מעשה השליח וכו' ולענין מצות מילה חשבינן כאלו האב עושה וכו' שאין המעשה מתחלק לחצאין עכ"ל ואין דבריו מוכרחים כלל, ואין זה פשיטא כלל, דאין אנו מחלקים המעשה אלא השליחות, לדבר שאפשר בשליחות נשאר בתורת שליחות ולדבר שאי אפשר בשליחות אינו נשאר בתור שליח כי אם בנוגע לדבר שאי אפשר בשליחות, נעשה הדבר הזה בלי השליחות, ולא הרגיש הגאון הגדול הזה (כבודו במקומו מונח) כי מה דפשיטא ל"י שאי אפשר לחלק השליחות, פשיטא ל"י לדבינו הטור להיפך כרמוכח מדבריו לענין עשה הגנב שליח לשחוט בשבת ולא שבקינן פשיטותא דרבינו בעל הטורים מפשיטותו של הגאון בעל בית - אפרים ואדרבה סברת הטור, כאמור, היא סברה יפה, שוב ראיתי בבית - אפרים סי' ס"ז הנ"ל שהשיג על הגאון בעל קצוה"ח שכתב דלהכי להרא"ש אין להשוות לעשות שליח לכסוי הדם משום דיש דין מי ששפך יכסה והוה כמו מצוה שבגוף דלא מהני שליחות, וע"ז השיג בשו"ת בית - אפרים דלא דמי למצוה שבגוף דשם הטעם אם אמר לשלוחו הנה תפילין על ירך אף שתאמר שהנחה זו שע"י השליח הוא כמותו והר"ל כאלו הוא הניח תפילין על יד השליח, שאינו מועיל כלל שיצא הוא ידי מצוה שהוא חובת גופו וכו' וכו' מה שאין כן אם אין המצוה מוטלת על הגוף עצמו רק על החפץ שלו, אף שהחייב הוא - יכול לעשות ע"י שלוחו כגון לשחוט את הפסח וכו' וכן בכסוי שמצוה עליו לקיים בדם ששפך מצות כסוי, יכול לעשות ע"י שליח עכ"ל ותמה אני איך חשד להגאון בעל קצוה"ח כי לא ירד לסברה זו, הלא בקצוה"ח בהלכות שלוחין כתב בעצמו סברה זו שכתב הגאון בעל בית - אפרים.

אולם דעת בעל הקצוה"ח בזה היא כך: רבמצות כסוי (וכן במצות מילה לדעת הרא"ש כפי הבנת הש"ך והקצוה"ח בדעתו) ישנן שתי מצות: אחת כי מעשה הכסוי תהי' נעשית וזו היא מצוה על כל ישראל, והשנית, ישנה מצוה מיוחדת מפורטת מיוחד כי השופך הדם מצוה לכסות בעצמו, ואמנם מצות הכסוי מתקיימת, גם אם נעשית ע"י שליח, אבל המצוה שהטילה עליו התורה בפורט מיוחד שהוא יעשה זאת אינה מתקיימת ע"י שליח כיון דהתורה הקפידה שהוא יעשה הכוונה ירדו תכסינה הדם, ואם איש אחר יכסה הלא ירד אתו תכסינה ולא ירד, ולא דמי לשחיטת הפסח דשם גיין מצוה מיוחדת שהוא בעל הקרבן ישחוט

ישחוט הפסח. רק שהפסח יהי' נשחט (ואדרבה בש"ס קידושין לומדים מהאי קרא דשליחות מהני זולת לר"י דאית לי' דרשה אחרינא מהאי פסוקא אבל עכ"פ אין בפסוק זה גלוי מילתא דדוקא בעל הקרבן ישחוט הפסח) וכאן יש לימוד מהפסוק דדוקא השופך יכסה, ועיין בדברי הגאון מלבי"ם ז"ל בפ' אחרי מות שהספרא למד דין זה מפני שהי' על פי דרך לשון עברית לכתוב «כי» יצוד צוד חיה או עוף, וכתבה התורה «אשר» במקום «כי» להורות אשר זה ששפך הוא יכסה ועיין שם טעמו באריכות, ואיך שיהי' ממה למדו חז"ל דבר זה, אבל הלא רואים אנו בדברי הספרא והש"ס שיש להם לימוד מיוחד שמי ששפך יכסה ואין המשלים שהביא הגאון בעל בית-אפרים משחיטת הפסח ומטביחה וממעילה דומים לנמשל, דשם אין לימודים מיוחדים ע"ז וכאן יש לימוד מיוחד שעל השופך המצוה לכסות, וע"כ סובר הקצוה"ח בדעת הרא"ש כי מצוה זו שדבתה תורה עליו צריך הוא לעשות בידיו, ודומה זה למצוה שבגוף, ואין כל השגה עליו ששם בשחיטת הפסח ובטביחה הקפידה התורה רק שהדבר יהי' עשוי וכאן מלבד שהקפידה התורה שהדבר יהי' עשוי, צותה גם במצוה מיוחדת על השופך שהוא יעשה מצות הכסוי, ובטעם הסוברים דהשוחט מותר לעשות שליח לכסוי הדם יש לומר דאעפ"י שיש פסוק מיוחד דמי ששחט יכסה, אבל כיון דבמצות כסוי נראה כונת התורה בזה, רק שהדבר יהי' עשוי, והראי' כי כסוהו הרוח פטור מלכסות וע"כ סוברים כי התורה רבתה כי השופך הדם עליו המצוה או שיכסה בעצמו או לראות שיהי' הדם מכוסה, אבל לאו דוקא שידיו תכסנה, אבל אין סברה זו השגה, על מי שסובר כיון דיש לימוד מיוחד דמי ששפך יכסה מצותו היא, זולת מה שהקפידה התורה שהדם יהי' מכוסה, עליו המצוה לכסות בעצמו כל זמן שלא נתכסה הדם, ואין לו רשות לפרוק מעליו מצוה זו ולעשות שליח.

עוד ראיתי בספר בית - אפרים סימן הנ"ל דמקשה על הסוברים דבמצות מילה בעינן שליחות חז"ל: «שמיימינו לא שמענו אף מגדולי הדור ורבנן קשישאי ליקח מההל דרך שליחות» עכ"ל. ואיני יודע מנין לו זה דבעינן לדין שליחות דמצוה איזה צוה מיוחדת שיהי' בדרך שליחות אלא כיון דמבקש אותו למו"ל זהו השליחות ולא עדיף שליחות דמצות מילה משליחות דתרומה דדעת התה"ד הובא במצ"מ בהלכות בכורות דאף גילוי דעת שרוצה לתרום מהני (ובתרומה הלא בודאי בעינן שליחות) ומה שאמרו בש"ס דלמא אינש אחריני אזל ותרם פי' בתה"ד דהטעם דשם הוא מקפיד שיהי' השליח האיש שיודע דעתו כמה לתרום אבל זולת זה מהני גילוי דעת בלחוד שרוצה שיתרומו שיהי' בזה שלוחו ואעפ"י שבעל הקצוה"ח בסי' שפ"ב ס"ל עפ"י ראיתו ברמ"ג מהרשב"א, ומש"ס גיטין ס"ו בסי' שפ"ב דגילוי דעת לא מהני בתרומה ויליף זה מגט (ובאמת אין ראי' מגט לתרומה כדלקמן) אבל היכא שמכבד לאיש שימול לא עלה גם על דעתו שלא יהי' זה נקרא שליח שכתב רק שלא יכבד לקטן דאינו בתורת שליחות, אבל מורה הוא אם מכבד לגדול שימול או מבקשו שימול זה גושא היה שליחות.

וגם מה שלמר הקצה"ח תרומה מגט ולא מהני בתרומה גילוי דעת, כי אם שליחות גמורה - מתירוצו השני של התוס' בגיטין דף ס"ו ר"ה כל השומע קולו, מוכח דס"ף דדוקא בגט בעינן ייחודי יחדיה» לשומע קולו אבל בתרומה די בגילוי דעת לכל הרוצה לתרום יבוא ויתרום, ולפי תירוצו השני של התוס' נראה דס"ף, דכל הרוצה לא היה שליחות ממש, כי אם גילוי דעת שרוצה בזה דבתרומה מהני ולא בגט. וז"ל התוס' שם אעפ"י דאמדינן בפרק אין בין המודר, גבי מודר הנאה מחבירו לתרום לו תרומתו לדעתו וכו' אלא (לרעתו) רבעל הכרי הא קא מהני לי דעביר שליחותו ומוקי לה באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום, לאו משום דאמר הכי לאו שליחותו עבר, דבתרומה בעינן שליחות, אלא לענין מודר הנאה דוקא לא חשוב שליחות וכו' או שמא יש לחלק דהכא לא קאמר כל הרוצה לכתוב, אלא כל ה ש מ ע ד יחודי יחדיה למי ש שומע קולו עכ"ל התוס' וא"כ לפי תירוצו השני של התוס' הלא קשה, דכיון דמשמע מזה דכל הרוצה לתרום לא היה שליחות, וא"כ איך מהני לענין תרומה הא בעינן שליחות בתרומה? ואין לומר דבתרומה סגי בשליחות שאינה שליחות גמורה, ובגיטין בעינן שליחות גמורה, דהא בריש האישי מקדש דף מ"א רוצה הש"ס ללמוד תרומה מגיטין, וגיטין מתרומה אלמא דדין השליחות שבהם שוה בזה ובזה, וההכרח לומר דדעת התוס' בתירוצו השני דבתרומה כיון דגלי דעתה שניחא לי שיתרומו זה שתרום בערו עושה לו זכות וזכיה מטעם שליות, וזה כדעת התה"ד רגילוי דעת מהני בתרומה, והא דלא מהני גילוי דעת בגט לתירוצו השני של התוס' יש לומר בשני אופנים, אופן אחד, רכיון דבגט חוב הוא להאשה, ובפרק קמא דגיטין מוכח דלא אמדינן זכין לאדם היכא שהוא חב לאחריני, וצריכים לומר לפי זה דהתוס' ס"ף דזה שהי' מושלך בבור מיירי בכלל גחנא אעפ"י דלית לו אחין, דאם הי' לו אחין הלא בעיא הוא ביבמות אם המוכה גט לאשתו במקום יבום היה זכות להאשה וא"כ תפשוט מזה דלא היה זכות להאשה אלא דהתוס' ס"ל דמיירי בכלל גחני אעפ"י דאין לו אחים, או דיש לו בנים, ואם נפשך לומר רכיון דרוצה לפטור את אשתו בגט הוא הולך למות מסתמא מיירי דיש לו אחין ואין לו בנים ורוצה לפטור אשתו מיבום דאי לאו הכי הלא מיתה מתרת, צריכים לחלק בין גט לתרומה, דבגט שהוא רק למלאות רצון הבעל, ואין בזה קיום מצוה או תיקון הכרי כמו בתרומה, לכן לא היה זה בכלל זכות כזה שיהי' בזה רין זכיה מטעם שליחות, אבל בתרומה, כיון דיש שם מצוה ותיקון תבואתו, כיון דגלי דעתו דניחא לי היה זה בכלל זכין לאדם, וזכיה מטעם שליחות, עכ"פ נתבאר מדעת התוס' דבתרומה גילוי דעת מהני כדעת התה"ד ולא כדעת הקצה"ח (וגם הרא"י שהביא הקצה"ח בסי' דמ"ג מדברי הרשב"א אין רא"י להיכא דגלי דעתו דניחא לו דהרשב"א הלא מיירי התם שלא הי' גילוי דעת דניחא לי אבל היכא שגילה דעתו דרוצה שיתרומו יש לומר שסור דמזדה הרשב"א משום דהוה אז זכות, ובזכות הלא כתב גם הרשב"א דמהני כמו שליחות, לענין תרום משלו על של חבירו) בכל אופן מדברי התוס'

מוכח, כאמור, דגילוי דעת מהני לענין תרומה ובודאי מילה להסוברים דצריכינן שליחות לא ס"ל דעדוף מתרומה דגם שם יש מצוה, ומצוה כזו שנכרתו עליה י"ג בריתות וגם תיקון בנו שלא יהי' ערל, וא"כ אפילו גילוי דעת מהני שיהי' המהול שליח, ומכל שכן היכא שהאב מבקש בפירוש את המהול שימול את בנו בודאי הלא ניחא לי' וזכות הוא לו, והוה המהול שלוחו, אם מטעם שליחות ממש, ואם מטעם זכיה ואין השגת הגאון בעל בית - אפרים השגה מהא דאין האב אומר בפירוש שעושה אותו שליח בחריקאו.

הגיד לי אחד שבספר «מחנה אפרים» העיר בזה מדברי התוס' בגיטין דף ס"ו הנ"ל ואין הספר נמצא בעירי לעיין מה שכתב בזה. אח"כ מצאתי «בדגול מרובה» בהלכות פדיון הבן סי' ש"ה שכתב וז"ל: אפילו אם נימא שהשליחות לא ה"ל אז שהי' קודם זמנו מ"מ שוב נעשה עתה שליחו מטעם זכין לאדם שלא בפניו ואפילו להט"ז שמדמה זה לתרומה וכו' כל זה שעושה מעצמו אבל בזה שהאב צוהו א"כ חזינן דניחא ל"י וא"כ זכין לו שלא בפניו עכ"ל, והנה דעת הגאון הנ"ל בהדיא כאשר כתבנו דבמצוה גילוי דעת מהני מטעם זכות כמו שליחות. ומה שהביא הקצוה"ח ראי' מפרק התקבל דף ס"ו דבגט לא מהני גלוי דעת שיהי' כמו שלוחו, עוד ראי' עדיפא הי' לו להביא מדברי הש"ס בגיטין דף ס"ג דאמרינן שם אלא הכא משום דעקר שליח לשליחותו לגמרי הוא דאמר שליח לקבלה הוינא להולכה לא הוינא ופירש"י הלכך אי נמי אמליך ואמטיא נהליה לאו גיטא הוא דמעיקרא לא קבל עליו להיות שליח להוליך עכ"ל רש"י ו"ל והלא בכאן גילה הבעל דעתו דרוצה שיהי' שליח להולכה בכ"ז לא מהני, אלמא דבהדיא מוכח דבגט לא מהני גילוי דעת, אלא שאין מגט כל ראי' לתרומה וכדמוכח ג"כ מדברי התוס' בגיטין דף ס"ו הנ"ל מטעם שאמרנו כיון דגילוי דעת מהני מטעם זכין לאדם, ובגט כיון שהוא חוב להאשה לא מהני זכיה כדמוכח בפרק קמא דגיטין או כאופן השני שכתבנו דזכיה מיקרי דק היכא שהוא מזכה לו במצוה או באיזה תיקון אבל בזה שממלאים רצון האדם בלי מצוה ובלי כל תיקון אין זה בגדר זכיה ובכל אופן אין מהנך סוגיות ראי' לתרומה דהא הנך סוגיות סתמא מיירי אפילו שלא במקום יבום, והוה חוב להאשה ולכן לא מהני גילוי דעת דהוה מטעם זכיה, ואפילו במקום יבום, הלא הוא בעיא דלא איפשטא, והו לא מידי.



חידושים סימן ה.

חקירה בדברי הש"ס וישוב לדברי הרמב"ם.

בב"ק דף מ' ולימא ל' אם תם הוה ה' משתלם מגופו מכאן מוכח שהשומר משלם מגופו של השור והבעלים ויש לעיין בסברא דהאי מילתא הא הבעלים יכולים לומר מדוע אפסיד אני גוף שורי, מפני שהשומר לא שמר כראוי? (ואעפ"י שהשומר ישלם להבעלים בעד השור אבל הלא אדם חפץ יותר בגוף החפץ). אולם הדבר פשוט דכיון דחם אינו משלם אלא מגופו, נמצא דאם נימא דאין משתלם מגוף השור הלא יפסיד הניזק גזקו ועל כן אינם יכולים הבעלים לעשות שומר באופן שהשומר לא יחייב לשלם אם יפסע, והבעלים אין להם רשות לעשות שומר אלא באופן שהשומר יעמוד תחתיהם והשומר יתחייב בכל מה שהם היו חייבים* אם ה' השור אצלם אבל אי נימא דהניזק אינו משתלם מגופו, היכא דמסר השור לשומר, נמצא דבזה דמסרו לשומר הוא מגרע השמירה מהשור ולזה אין לו רשות, אלא דאי יש לחקוד, הא יש לחקוד דהא דאם השור אצל שומר משתלם מגופו, מי הוא בשעת צורך התשלומין הבעלים לענין זה על השור? אי נימא דהבעלים על השור נעשה עתה השומר דמפני הסברא שזכרנו דאין יכולים הבעלים לגרע שמירה מהשור וע"כ הדין דנעשה עתה השומר הבעלים על השור דזה דין בהלכות מסירת השור לשומר כדי שיכול לשלם מגופו דאי לאו הכי היכי ישלם מגופו של השור שאינו שלו או דאפשר לומר דבאמת הבעלים על השור נשאר בעליו של השור ממש, ורק השומר הוא שומר בעדו, ואם הזיק על הבעלים של השור החיוב לתת את הגוף של השור מפני דאין יכול לגרע השמירה מהשור וכנזכר לעיל.

הנה מקושי הש"ס דף מ' ע"ב הנ"ל דמקשה ולימא ל' אם תם הוה, הוה מודינא ומיפטרנא משמע לכאורה דהשומר נעשה בשעת צורך התשלומין הבעלים על השור לענין זה דאי לאו הכי אמאי מהני הודאתו לפטור דהא הלא הוא אינו הבעלים של השור, והבעלים נתחייבו לתת גוף שורם ואיך יפטרו זה בהודאתו, ונראה דיש ליישב בזה דברי הרמב"ם שפסק בשאלו בחוקת תם ונמצא מועד דבעלים משלם ת"ג והשואל משלם ח"ג ותמה עליו הראב"ד מדוע פסק סתמא דשואל משלם חצי*) נזק הלא בש"ס מקשה ע"ז צי תם הוה מודינא ומיפטרנא או הוה מעריקנא ליה לאגמא ומסקינן שאין זה הדין אלא בשתפסותו ב"ד והרמב"ם השמיט אוקימתא זו, והנה בדבר הקושיא של הוה מעריקנא ל' לאגמא

* וכוה מתוך מה שמעתי להקשות קשיא תודה משם הגאון ר' ליוור מטעמו ד"ל דאמאי ה"י חייב אדם על נזק עבד ואמה אם לאו דעמא רבה איכא בהא (בב"ק דף ד') ולא יהא אלא שומר שודו לשומר וכאן מסר שמירתם להם בעצמם דהא הם שומרים את עצמם דבני דעת הם ולפי"ז נראה דצריך שימסר לשומר בר חיוב אבל עבד ואמה דמסתיין לא הוי שומריין בני חיובא.

* וברשות נספח במסכת השגתו והאב"ד על ג"ש וצריך לעיין בהשגתו על ח"ג כדאיתא במרב המניד.

לאגמא איתא בשיטה מקובצת שהוא דוקא לר' ישמעאל אבל לר"ע אין זו קושיא דאם הי' מעדיק הי' גזול שודו כדאיתא בתוס' דה"ה הוה מעריקנא לר' ולא ס"פ תירוץ התוס' שם וכן הוא בהרב המגיד לדעת הרמב"ם אבל הלא נשאר הקושיא דהוה מודינא ומפסרינא דקושיא זו הלא קשה גם לר"ע. והרב המגיד לא פירש בזה כלום והדבר תמוה. ולפי המבואר בזה יש לתרץ דהרמב"ם ס"ל דהבעלים של השוד הוא נשאר לעולם הבעלים על השוד וא"כ קשה מאי מקשה הש"ס הוה מודינא ומפסרינא אמאי ליהני הודאתו לפטור גוף השוד כיון דהשומר אינו הבעלים וע"כ מפרש הרמב"ם דהקושיא הזו הוא ג"כ אליבא דר' ישמעאל דס"ל בע"ה הוא. ויעוין בתוס' ריש פרק הפרה דשם מוכח דגם היכא שהשוד המזיק עומד באגם מיקרי המזיק מוחזק לר' ישמעאל כיון דהוא מוחזק בהממון. אלמא דלר' ישמעאל עיקר החוב הוה ממון אלא היכא דאין משלם לו ממון אזי גובה מהשוד שמשועבד הוא על הממון. וע"כ לר' ישמעאל שפיר מקשה הש"ס הוה מודינא ומיפטנא דכיון דעיקר החוב הוא ממון, ובנוגע לממון הלא על השומר לשלם הממון וע"כ מהני הודאתו לפטור אבל לר"ע דס"ל דהוחלט עצם השוד לא מהני הודאת השומר שאיני בעלים לפטור מעצם השוד והרמב"ם פסק כר"ע ולכן העתיק הברייתא כצורתה לדרידה לא צריך לשנויא דמיירי שתפסוהו בית-דין אולם הראב"ד ס"ל דהבעלים של השוד בשעת התשלומין נעשה השומר כדלעיל והקושיא גם אליבא דר"ע וע"כ הקשה מה שהקשה. ובחקירה זו שאמרנו פליגי הרמב"ם הראב"ד.

ג. ב. הדברים האלו כתבתי בילדותי, בהיותי כבר עשרים ומצאתי אותם בין כתבי-ידי. ואעפ"י שידעתי שיש לטעון על הסברא שכתבתי בילדותי שאם הבעלים על השוד נשארו הבעלים ממש לא מהני הודאת השומר דיש לומר דאין זה מוכרח דכיון דהשומר חייב במחיר השוד מהני הודאתו לפטור. אולם מקום יש בראש לומר כסברא זו, דכיון דבעל השוד מצד הסברא דאין יכול לגרוע שמירה מהשוד נתחייב לתת גוף שורו אין השומר שאינו הבעלים על עצם השוד יכול לפטור אותו בהודאתו לר"ע דאמר הוחלט השוד, ביחוד לחומר הקושיא על הרמב"ם שבזה תתיישב קושיא חמורה על הרמב"ם שהשמים התירוץ על קושיא הש"ס הוה מודינא ומפסרינא. וע"כ יתכן מאד לומר דהרמב"ם ס"פ כסברא זו. והדברים הראשונים בישוב הקושיא הראשונה וישוב קושיא הגאון מטעלו ז"ל בדאי נכונים. אחרי שהעתיקתי זאת הי' אצלי תלמידי הו"ב המאה"ג ר' מרדכי שמואל קראל נ"י אב"ד דנאחגאראד סעודערסק ואמר לי כי בכל הדברים הנ"ל נתכונתי לדעת הגאון הגדול ר' מאיר שמחה ז"ל בספרו, והנה ספרו אין אצלי לראות אם יש איזה שנים בין דברי לדבריו בכל אופן מה שזיכני ד' לחדש אין רצוני להשמיט אעפ"י שלפי דברי הרה"ג הנ"ל כבר קדמוני בזה.

חידושים סימן ו.

ישוב לדברי רש"י ביבמות והערות שונות בעניני קידושין.

ברש"י ביבמות דף 54 פירש שמסרו קידושין שיהילו ליום המחרת שנעשין גדולים, ויעו"ש בתוס' שהקשה על פירש"י דהא אין מעשה קטן כלום ובמל"מ בפ"ד מהלכות אישות תירץ דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי, ולכן לא היה זה דבר שלא בא לעולם, ודבריו תמוהים נהי דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי, ואין כאן קושיא משום דהוה דבר שלא בא לעולם, אבל הלא קטן עושה מעשה הקידושין, וקושיית התוס' היא דמעשיו של קטן אינו כלום אפילו בדבר שבא לעולם, ואפילו תימא דמחוסר זמן הוה כדבר שבא לעולם סוף סוף אין מעשה קטן כלום והאם בשביל שהוא רק מחוסר זמן תוכל לומר שהוא גדול? ולכאורה ה"י נראה ליישב דברי המל"מ, דיש לחקור בהא דקדושי קטן לא מהני, אי הוה טעמא משום דכל קטן שיהי' אין דעתו שלמה לקדש אשה, ואפילו הוא קטן חריף השכל אין דעתו והסכמתו נחשבת לדעת גמורה והסכמה גמורה (וכן הא דלא מהני מעשה קטן בכ"מ הוא משום דאין דעתו נחשבת לדעת גמורה) או דנימא דיש קטן כזה שיש לו דעת שלמה וגמורה לקדש אשה (כגון מופלא הסמוך לאיש או קטן בר שכל חריף כאחד הגדולים) אלא דגזירת הכתוב הוא משום דאיש כתוב בפרשה ולא קטן ובעינן שאיש יעשה מעשה הקידושין ולא קטן שאינו איש, והנה אי גימא דהא דלא מהני קדושי קטן משום דכל קטן (אפילו חכם וחריף) לא נחשבת דעתו לדעת שלמה וגמורה לקדש אשה בדאי דברי המל"מ תמוהים, דמה הועיל בזה דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי, סוף סוף אין לו דעת שלמה וגמורה לקדש אשה, אבל אי גימא דבאמת יש קטן כזה שהוא חריף ובר דעת שלמה ומכש"כ היכא שהוא מופלא סמוך לאיש שיש לומר שיש בו דעת לקדש אשה, רק הא דלא מהני קידושי משום דבעינן שיהי' נקרא איש, וא"כ לכאורה ניהא דברי המל"מ דלפי זה כל «חסרון» הוא משום דאינו איש, וא"כ דמי זאת ממש להא דלאחר שאתגיידי או לאחר שתתגיידי דגם שם הוה «חסרון» כזה משום דאינו ישראל לע"ע ומהני אליבא דר"מ דס"ף ארם מקנה דשב"ל, וכיון דבכאן (בקטן) הוה רק מחוסר זמן ולא כמחוסר מעשה דמי מהני גם אליבא דרבנן דר"מ, ובאמת כתב רש"י ז"ל בהדיא בכתובות דף ע"ד דקטן שקידש לא הוה קידושין משום דאיש כתיב בפרשה, א"כ מוכח לכאורה מדברי רש"י ז"ל דיש קטן שיש בו דעת כגון במופלא הסמוך לאיש וכו'. דאי גימא דאין דעת לשום קטן מאי צריך קרא להכא (וכה"ג הוכיחו התוס' ביבמות ק"ד ע"ב בד"ה והא) וא"כ לדברי רש"י לשיטתו יפה תירץ לכאורה המל"מ דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי, מה שאין כן התוס' לשטתייהו דמשמע

ביבמות שם דס"ל דשום קטן אין לו דעת שלמה דאי יש קטן בר דעת שלמה שפיר צריך הקרא דאיש יעו"ש ושפיר הקשו התוס' לשיטתם דאין מעשה קטן כלום. כן ה' נראה לכאורה ליישב דברי המל"מ אך בכ"ז אחר העיון דברי המל"מ אינם מיושבים בזה ועדין התמיה במקומה עומדת דלפי מה שתרצתי דבריו צריכים לומר דמעשה הקידושין הוא בשעה שהוא קטן דהיינו בשעה שנתן לה הכסף ורק חלות הקידושין הוא בשעה שנעשה גרוף, דהלא כך הדבר לר"מ דבכל דבר שלא בא לעולם המעשה נחשבה בשעה שיעשו הקנין רצוני לומר ולא צריכים עוד שום מעשה וקנין ודבור ושום הסכמה ורצון מחדש ורק החלות הוא בשעה שיבוא הדבר לעולם (כיון דעתה אין על מה לחלוץ הקנין) וזה כל סברת ר"מ דס"ל דאדם יכול לעשות מעשה שהחלות יהי' בשעה שיבוא הדבר לעולם, ורבנן ס"ל דליכא מידי דהשתא לא יוכף לחלוץ ולבסוף יחול, ולכן לר"מ לא מיבעיא אם אפילו תיכף בשעה שהדבר בא לעולם הי' איזה סבה ואונס שלא יכול הקונה או המקנה למחות ולחזור בו כגון שהי' חולה או אנוס באיזה אופן שהי' שלא הי' יכול למחות ולחזור מהקנין בודאי לר"מ יחול הקנין תיכף כשבא הדבר לעולם, כיון דהמעשה כבר נעשה וא"כ כל הקנין נעשה ונגמר רק הוא תלוי שיבוא הדבר לעולם, ואדם מקנה דבר שלב"ל לר"מ, רק שלא הי' על מה לחלוץ וכיון שכבר בא הדבר לעולם שפיר יש על מה לחלוץ ומהני הקנין דלמפרע ואין אחר מהם יכול לחזור בו, אלא דעדיפא מזה דאם לא חזר בו קודם שבא לעולם אפילו אם תיכף ברגע הראשון כשבא הדבר לעולם חזר בו לא מהני ולא מידי לר"מ והקנין קים כיון דהמעשה כבר נעשה, אולם לרבנן לא מיבעיא אם חזר בו תיכף ברגע הראשון כשבא הדבר לעולם לא מהני הקנין אלא אפילו אם בשעה שבא הדבר לעולם לא חזר בו משום שהי' באופן דלא הי' בגדר למחות ולחזור בו ואז לרבנן תיכף בשעה הראשונה שיש לו אפשרות לחזור בו-יוכל לחזור בו אעפ"י שכבר בא לעולם דלדירהו קודם שבא לעולם אין כאן מעשה כלל רק אם הי' אפשרות למחות ולא מחה אז אמרינן בב"מ דמחל על אלו הפירות שאכל הקונה, אבל היכא דלא אפשר הי' לו למחות מאיזה אונס שהי' או שלא ידע שזה אוכל הפירות - יוכל למחות תיכף כשיעבור האונס או כשיתודע לו שזה אוכל הפירות, והדברים הללו מוכחים מש"ס ב"מ דף ס"ז דאיתא התם דאפילו לרבנן אם תפס הקונה הפירות דקל משבאו לעולם לא מפקינן מיניה ואיתא ברא"ש שם דדוקא אם ידע המוכר ושתק והוה מחילה על הפירות שכבר אכל אבל אם לא ידע המוכר בשעה שתפס הפירות מפקינן מיניה וכן איתא בש"ך חו"מ סי' ר"ט. ס"ק ה' בשם עוד פוסקים, וא"כ כיון דבש"ס אמרו כזאת רק לרבנן מוכח דלר"מ גם אם לא תפס כיון שלא חזר בו קודם שבאו לעולם כבר חל הקנין ואוכל הקונה הפירות ולא יוכל המוכר לחזור אפילו ברגע הראשון כשבא הדבר לעולם, דהלא לר"מ לא מטעם מחילה אנו באים לדון בזה, רק כיון שכבר באו הפירות לעולם חל הקנין ולא יוכף לחזור בו וכיון שמכל זה מוכח דלר"מ דאדם מקנה דבר שלא בא לעולם המעשה נגמר בשעה שנעשה

הקנין

הקנין ואין צריכים עוד לשום הסכמה חדשה*) אלא תיכף כשבא הדבר לעולם חל הקנין אפילו אם המוכר עומד וצוח אז שאינו רוצה בהקנין, ואם כן דברי המל"מ תמוהים כיון דמעשה הקידושין נעשה לפי דבריו בשעה שהוא נותן לה הכסף הדינו בשעה שהוא קטן וא"כ בודאי קשה מאי מהני מעשה קידושי הקטן דהלא אין מעשה קדושי הקטן כלום, דהא אין קנין לקטן כאשר נפסק בטור ובשו"ע סי' צ"ו, וגם במכירה רק משום כדי חייו אמרו רבנן שממכרו קים אבל מדאורייתא אינו בר מכירה (ובודאי רחוק הדבר לומר דרש"י ס"ל בזה כפי הגירסא שהי' לו להטור כסיו' רל"ה בהרמב"ם כי מ"ב שנים ואילך ממכרו ממכר חדא כי כבר החליט הב"י כי גירסא מוטעת נזדמנה לו לרבינו הטור בהרמב"ם ותירוץ הדרישה דמפלא סמוך לאיש שאני, הוא דחוק דזה גזיה"כ מיוחד רק לענין נדרים, ועוד דאי ס"ל לרש"י בזה כזאת הי' לו לפרש ולא לסתום חדוש כזה ועוד כי הלא לענין קידושין בהדיא ממעטינן איש ולא קטן) ואיך יכול לעשות קנין הקידושין ולחייב עצמו בשאר כסות ועונה, ומה שראיתי באיזה אחרונים שהקשו שיהיו מעשה קידושי הקטן קיימים משום דעת אהרת מקנה אותו, כבודם במקומם מונח אבל דבריהם בזה תמוהים, דמלבד מה שכתב הר"ן דהאשה רק מבטלת דעתה ומסכמת שהאיש יעשה הקידושין דאי לאו הכי הוה זה כי תלקח אשה לאיש, מלבד זה מי יאמר דבקנין אישות שייך לומר דעת אהרת מקנה דאין זה חפץ הנקנה וקניני אישות יש להם גדרים שלהם גדרים אחרים לגמרי, ועוד דהלא ענין הקידושין הוא התחייבות משני צדדים היא מתייחדת ומשתעבדת לו לאשה והוא מצדו מתחייב בשאר כסות ועונה ובכ"ז

אין

(*) הערה. לכאורה יש להקשות כיון דנתבאר דלר"מ כל מעשה הקנין נעשה קודם שבא הדבר לעולם ורק חלות הקנין הוא בשעה שהדבר בא לעולם וא"כ אמאי אמרינן בב"ב דף קכ"ו ובקידושין דלר"מ בעינן יכיר לנכסים שנפלו לו כשהוא גוסס מאי איפכת לן דבשעה שבא הדבר לעולם הוא גוסס כיון דבשעת מעשה הקנין הי' בר דעה שלמה? וצריכים לומר דס"ל להש"ס אליבא דר"מ דאפילו לר"מ, איזה מעשה יוכל לעשות, קודם שבא לעולם שהחלות של הדבר יהי' אחר שבא הדבר לעולם וקא' אם מעשה זו אפשר יהי' לו לעשות גם אז בשעת החלות או יכול להקים ולעשות המעשה גם קודם חלות הדבר, אבל אם מעשה כזה שבשעת חלות הדבר לא יהי' בגדר לעשותה לא יוכל לעשות אותה קודם חלות הדבר אפילו לר"מ ולכן בגוסס כיון דאז אינו בר קנין לדעת כמה ראשונים ולכן לא יוכל לעשות עתה קנין שיהיה בשעה שאז לא יהי' באפשרות לעשות הקנין, ואפילו להראשונים דס"ל דגוסס בר קנין הוא ורק ה"חסרון" משום דלא יכול לדבר, ולכאורה הדברים תמוהים דמה בכך דלא יוכל לדבר, הלא כותבים גט גם בהרננת הראש ותירץ הב"י באה"ע סי' קכ"א דמיידי דאין שהות לבודקו אם אין דעתו מטורפת וא"כ גם להנך פוסקים דהיישנין שדעתו מטורפת, א"כ לא יכול אז לעשות קנין וע"כ לא יכול אדם להקדים קנין קודם שבא הדבר לעולם לזמן כוח שלא יהי' בגדר בר קנין אפילו לר"מ, אולם הדברים יותר מוטעים לפי מה שראיתי בילדותי (וכעת אין הספר ת"י) בספר כלילות שמואל מהגאון ר' שמואל אביגדור אב"ד דקארלין ז"ל בכלל ג' אות ד' וז"ל: אם הקנה מתחלה שתחול המתנה לנכסים שיפלו בנת שיעשה גוסס אף להסוברים דמעשיו קיימין אינו חל המתנה אינו חל דאדם מקנה דשכל והיינו משום דלר"מ ג"כ בעינן שיהי' עבידי דאתי א"כ כמו שם דאם הי' ספק אם הי' בעולם אינו חל המתנה גם כשנעשה ספק אם יגיע לידו מאיזה סבה שתהי' ג"כ אינו חל ומעתה כיון שנעשה גוסס טרם שבא לעולם, א"כ אז הי' בגדר ספק שמא ימות טרם שיבואו לעולם ושוב מיקרי לא עבידי דאתי ולכן אין המתנה חלה ואתי שפיר בב"ב דאמר שם לר"מ יכיר למה לי? לא צריכא בנכסים שנפלו לו שהוא גוסס אשר הקשו מזה על הראשונים הסוברים דמתנת גוסס קימת (התוס' והרא"ש בסוף קידושין ובפרק כל הגט ד' כ"ח) ולמה שכתבתי אתי שפיר דלר"מ לא קנה דלא עבידי דאתי ועיין שם בתוס' ד"ה בנכסים ע"כ הגאון הנ"ל כפי שמצאתי רשום אצלי מילדותי ולפי דבריו ניתח יותר מה שיש להקשות מהך דב"ב הנ"ל, ע"כ הערה.

אין התחייבות של קטן כלום ויכול לחזור בו כשיגדל מה שאין כן לר"מ בדבר שלב"ץ תיכף כשיבוא הדבר לעולם לא יכול לחזור בו. סוף דבר אין מעשה הקידושין של קטן כלום יהי מאיזה טעם שיהי אם משום דאין דעתו נחשבת לדעת שלמה וגמורה לענין קידושין או משום דאיש כתוב בפרשה אבל עכ"פ אין מעשה הקידושין של קטן כלום. וכבר הקדמנו לדברי המל"מ מעשה הקידושין הוא בשעה שהוא קטן היינו: בשעה שנותן לה הכסף דאו הוא מעשה הקנין דהא המל"מ מדמי דבר זה לדבר שלא בא לעולם אליבא דר"מ אלא שכתב דכאן מהני אפילו לדבנן מטעם דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי. ובודאי דוחק לומר דמאיש ממעטינן דק דחלות הקידושין לא תהי בשעה שאינו איש אבל מעשה הקידושין יכול לעשות בקטנותו. והלא עיקר הפסוק כי יקח איש אשה לענין מעשה הקנין כתוב דמיניה ילפינן קיחה קיחה משדה עפרון דאין קיחה אלא בכסף. א"כ הפסוק במעשה הקידושין קמירי. ושמא תאמר לדחות דהכתוב מיצט דק שלא יהי הקיחה והחלות כאחד בקטנותו. אבל אם הקיחה באופן שהחלות יהי כשיגדל לא איכפת לן דמהיכי תיתי לדחוק לפרש כזאת? וגם בודאי מסתברא כמו שכבר אמרנו שאין התחייבות קטן כלום ויכול לחזור בו תיכף כשיגדל. הגע בעצמך אם קטן יתן פקדון לקטן חבירו שנתמעט ג"כ מאיש הכתוב בפרשת פקדון ואם יתנו ביניהם שחיוב השמירה יהי כשיגדילו האם אינם יכולים לחזור בהם כשיגדלו? בודאי מסתברא לומר שיכולים לחזור בהם כשיגדילו. וא"כ גם בענייננו לא דמי זאת לאדם מקנה רבר שלב"ץ לר"מ דרשם תיכף כשבא הדבר לעולם אינם יכולים לחזור בהם. ועוד יותר דנראה לי להוכיח בראי נכונה דהא דלא מהני מעשה קטן וקטנה בקידושין הוא משום דדעתם והסכמתם לא נחשבת לדעת שלמה וגמורה שאינם בני-דעת גמורה לענין קדושין (וצריכים לומר לפי זה דהא דמיצטה התורה איש ולא קטן הוא משום זה גופא להורות דאפילו אם יש קטן שהוא בר שכל חריף או כשהוא מופלא סמוך לאיש בכ"ז אין דעתו נחשבת דעת שלמה וגמורה לענין קידושין) ומנא אמינא לה? דאמרינן בגיטין דף פ"ה א"ל תניתוה קטנה מתגרשת בקידושי אביה אמאי? והא בעינן ויצאה והיתה (דלא מיגרשה אלא א"כ ראויה לקדש עצמה לאיש אחר. רש"י) אלא אתיא לכלל הויה והרבר תמוה לכאורה מאד דכיון דמכח הסברא דאתיא לכלל הויה מתגרשת וא"כ בהאי סברא תתקדש בקדושי עצמה ומדוע זה מועלת הך סברא דאתיא לכלל הויה לענין «ויצאה» ולא מהני הך סברא לענין «והיתה» וכמו דמתגרשת מכח דאתיא לכלל הויה תתקדש בקדושי עצמה משום דאתיא לכלל הויה? ומה הבדל בין זו לזו? אלא על כרחך דבאמת קטנה מתקרי בת הויה ומכח הפסוק הוה היתה יכולה להתקדש דבת הויה היא וע"כ קטנה מתגרשת דבת הויה היא. אלא דבקידושין יש «חסרון» מצד אחר דנהי דבת הויה היא. אבל בקידושין שתהי מקודשת בעינן דעת שניהם. ודעת קטנה איננה דעת שלמה. ולכן לא מהני קידושי קטנה. לא כן בגירושין כיון דבת הויה היא שפיר מתגרשת ולא בעינן דעתה בגט (וכמובן לא שייך בזה ההיקש דאיתקש הויה ליציאה

דהלא בכאן חסרון מצד אחר מצד חסרון דעת דזה דין רק בקידושין) ובודאי אין סברא כלל להלק ולומר דחסרון דקטנה היא מצד דעת וקטן יש לו דעת, אלא דבין קטן ובין קטנה אפילו אם יש להם שכל חריף אין דעתם והסכמתם נחשבת לדעת שלמה והסכמה גמורה לענין קידושין (ואם לא יתעני זכרוני כמדומה לי כי כעין ראי' זו או ראי' זו עצמה שמעתי ממו"ר הגאון האמתי רח"ס זצ"ל כאשר הצעתי לפניו חקירה זו) וא"כ דברי המל"מ בישׁוב דברי רש"י תמוהים דמה בכך דמחוסר זמן לאו כמחוסר מעשה דמי סוף סוף אין דעת קטן נחשבת לדעת שלמה לעשות מעשה הקידושין.

ומה שנראה לי בישׁוב דברי רש"י ז"ל הנ"ל דכיון שבזמן קצר קודם שנעשו גדולים נתן המקדש הכסף ואמר בפירוש שהקידושין יהי' חלים בשעה שיהי' גדולים וגם ברגע שנעשו גדולים עומדים בדעתם ואומרים שרצונם בקידושין של אתמול נעשה הקידושין ברגע הראשון של שעת גדלותם, כיון דהכסף שנתן הי' בתורת קידושין (וקטן יש לו זכיה מדאורייתא בכסף היכא שדעת אחרת מקנה אותו, דרק מציאת קטן יש בו משום גזל רק משום דרכי שלום אבל בכסף שלו הלא חייבים עליו קרבן שבועה כדאיתא בריש פרק בן סורר ומורה) והמעוה הלא לא נאכלו, ואפילו נתאכלו לא איכפת לן כדאיתא בחדושי הרשב"א ביבמות ק"ט, וברגע הראשונה של גדלות עומדים הם בדעתם ורוצים בהקידושין של אתמול נעשים הקידושין - קידושין ברגע הראשונה של גדלות והוה איסור גדה ואיסור א"א ויתר האיסורים בבת אחת, ואין להקשות דהלא המקדש בלי עדים אין קידושיו קידושין והעדים הלא היו בשעת קטנותן, דיש לומר דהיו העדים גם בשעת רגע הראשון של גדלות ושמעו שעומדים בדעתם ורוצים בהקידושין של אתמול, וגם אין להקשות כיון דצריך רגע או רגעים לומר שהם רוצים בהקידושין וא"כ איסור גדה חל ברגע הקודם קודם אמירתן, זה אינו דכיון דבשעה קודם גדלות אמרו שרוצים בהקידושין וגם ברגעים הראשונים דגדלות אומרים שעומדים בדעתם הלא יודעים אנו שגם ברגע הראשונה דגדלות קודם שהספיקו לומר שרוצים בהקידושין ג"כ חפצו בהקידושין וע"כ הרגע הראשונה של גדלות עושה הקידושין, דהא דצריך לומר הרי את מקודשת אין זו האמירה תנאי ופרט לעצם הקידושין, כי האמירה הוא רק לדעת את הרצון של המקדש והמקודשת והראי' דהיו מדברים על עסקי קידושין ג"כ מהני ושמא תאמר דאמירה באמת צריכים כתנאי לעצם הקידושין ורק דהי' מדבר על עסקי קידושין חשוב כמו אמירה גם זה אינו דהלא לא עדיפא קידושין מגיטין ושם הלא גם הרכנת הראש מהני במי שאינו יכול לדבר, אלמא דאין האמירה תנאי ופרט לעצם הגירושין והקידושין כי אם האמירה היא רק לברר כי רצונם בזה*) ומה שיש להקשות לדעת רש"י

הלא

(* הערה. אמת, כי מדברי הר"ן בנדרים דף ו' ע"ה ח"י נראה לכאורה דאמירה בקידושין הוא כתנאי ופרט לעצם הקידושין ומעכבת אפילו אם ידעין בודאי דחפץ הוא בהקידושין דבענין יש יד לקידושין כתב הר"ן וז"ל: או דילמא ואת חזאי אמר לה לחברתה דאע"ג דלא משמע הכי ויד מוכיח הוא דואת נמי קאמר כיון דאין יד לא מהני הנך קידושין ואמרינן ואת חזאי קאמר עכ"ל ומשמע לכאורה מדברי הר"ן האלו דאע"ג דמוכח דכונתו לקידושין, בכ"ז כאן דאין יד לקידושין «חסרון» הוא מצד

הלא אינם נעשים גדולים עד שיביאו שתי שערות כבר תירץ קושיא זו בחדושי הרשב"א עיי"ש דמיירי דהביאו שתי שערות באותו יום ואמרינן דמהשתא גדול מצפרא נמי גדול כדאמרינן בפרק עשרה יוחסין לענין קדשה אביה בדרך וכו' עיי"ש.

ובדבר עדי הקידושין שהי' בקטנותו, מלבד מה שכתבתי לעיל דאפשר לפרש לדעת רש"י דהיו העדים גם באותה שעה שנעשו גדולים, יש מקום לומר, דגם אם לא היו עדים בשעה שנעשו גדולים, כיון שהם אמרו בתחלה שהקידושין יחולו כשיגדילו ועתה הם עומדים בדעתם זו ויושבים כאיש ואשתו ואחד מהם לא הודיע לא להעדים ולא לבני"ד כי הם חוזרים מהקידושין יש לומר דהוה זה הוכחה וברור גמור שהם רוצים בהקידושין גם ברגע דגדלותו ואנן סהדי דרוצים בהקידושין גם ברגע דגדלותו, והך «אנן סהדי» עושה הקידושין לקידושין גמורים (וכמו שכתב הרא"ה כה"ג לענין הן הן עדי יחוד דאין צריך עדים כי אם אנן סהדי וז"ל הרא"ה אעפ"י שהמקדש בלי עדים אין חוששין לקידושין הכא כיון דהוה מילתא דכולי עלמא ידעי בה, כולי עלמא סהדי עכ"ל ויש לומר גם הכא כה"ג) וכמו שהוכיח מו"ר הגאון האמתי ר"ח סא"אזוויציג ז"ל באחד מ«שיעוריו» כי הא דהמקדש בלי עדים לא הוה קידושין לאו דוקא עדים, אלא המקדש בראי' והוכחה ברורה ג"כ הוה קידושין (וליתר ברור אביא דבריו לקמן אי"ה) וא"כ גם כאן בענינינו הוה הוכחה ברורה להקידושין שלהם כיון שנשאר בדעתם של אתמול ואחד מהם לא חזר בו בהקידושין והוה ראי' והוכחה על צונם בהקידושין ברגע הראשונה דגדלותו* וכפי הנראה צריכים לומר כסברא

זו

הלשון דלא הוה האמירה כדבעי משמע מזה דאמירה מעכבת בקידושין אעפ"י שידענו ברור כי חפץ הוא בהקידושין אבל זה אינו דברמב"ם בפ"ד מהלכות אישות הלכה ב' איתא בהדיא דהספק הוא: «שמא לא נתכין אלא לראות מה בלבנה» וא"כ «החסרון» הוא מצד הכונה, לא מצד האמירה שהיתה לא כדבעי וכן הוא בהדיא בטור סי' ל"ו ועל כרחך צריכים אנו להחוק דגם כונת הר"ן כן וכמו שכתב לקמן כיון דלחדא יהיב שתי פרוטות ולחברתה לא יהיב מירי אמרינן דאת חזאי קאמר ולא משגחינן מה שלכאורה יד מוכיח הוא, דאי אפשר לומר דאמירה היא עכובא כתנאי מוכרה לעצם הקידושין כאשר הוכחנו מהא דמהני הרכנה בראש לענין גיטין ולמה יהי' עדיפא קידושין מגיטין? ועוד מדברי הר"ן גופא בקידושין בפ"ק מוכח לכאורה דאמירה אינה מעכבת ועיקר צורך אמירה הוא רק לדעת אם יש כונה לקידושין והוא דהר"ן הביא שם לענין תן מנה לפלוני ואקדש אני לך דעת האחרים האומרים דאפילו לא אמר הוא כלום מהני הקידושין, דכיון דנתן על פיה מהני, ולא דמי לנתן הוא ואמרה היא, דשאני חתם, כיון דהוא נתן מתחלה בסתם ורק דיבורה מוכיח על הקידושין זה הוה כמו באמירתה נגמרו הקידושין מה שאין כן בנתן הוא על פי דיבורה, בתיבתי הוא מעשה הקידושין, ואם תאמר שהאמירה היא תנאי בעצם הקידושין, ובלי אמירה אעפ"י שידענו כונתם בברור לא מהני הקידושין, א"כ גם בתן מנה לפלוני ואקדש אני לך והוא לא אמר מירי, הרי הסרה כאן האמירה, ומה תאמר שיש כאן אמירה דידה וא"כ שוב נגמרו הקידושין על ידה והוה זה כי תלקח אשה לאיש אלא מוכרה מדברי «האחרים» דאין האמירה עכב ותנאי בעצם הקידושין, והאמירה היא רק לדעת הכונה על הקידושין, ואפילו הר"ן שם בפ"ק דקידושין כפי הנראה לא השיג על האחרים משום חסרון האמירה שהוא כתנאי מוכרה לעצם הקידושין אלא משום חשש שמא הוה גם בתן מנה לפלוני בלי אמירת הבעל בכלל כי תלקח אשה לאיש, ואפילו אם נאמר דהר"ן ס"ל דכאן דכתבי כי יקח אשה בענין דוקא אמירה דידה ובהו עדיפא קידושין מגיטין ועפ"י י' יהיו דברי הר"ן בנדב"ם דף ו' כלשונן אבל לדעת רש"י בודאי אפשר לומר דאמירה לא מעכבא והאמירה היא רק לצורך לדעת הכונה של המקדש והמקודשת וכדעת האחרים דבודאי ס"ל הכי כמו שנתבאר, וגם כדעת הר"ן מסתימת לשונו בפ"ק דקידושין יש לומר דה«חסרון» הוא רק משום דהיא אמרה ולא הוא יש כאן החשש דתלקח אשה לאיש, אבל הרכא דידענו כונתם ברור בלי אמירה גם הר"ן מודה דהאמירה לא מעכבא.

זו שכתבנו לדעת הרשב"א ז"ל רביבמות ק"ט לענין קרושי קטנה דאמרינן שם
 כי גדלה גדלי קידושין בהרה אע"ג דלא בעל ומקודשת מדאורייתא ולפיכך רוחה
 אחותה הגדולה הזוקה מדאורייתא. כתב הרשב"א ז"ל קשיא לי כיון דמתחלתן
 הוה מדרבנן לאחר גדלות במה היא מתקדשת מדאורייתא? וי"ל דעשאום כמתנה
 בשעת קידושין הרי את מקודשת לי לאחר גדלות וכאותה ששנינו הרי את
 מקודשת לי לאחר למ"ד וכו' ולא חזרה. בה מקודשת היא מדאורייתא לאהר
 ל' ואעפ"י שנאכלו המעות וה"נ דכותה עכ"ל הנצרך לענינינו. והלא לא התנה
 הרשב"א שיהיו עדים בשעת גדלותה שתאמר רוצה אני בקידושין דקטנותי וא"כ
 יש להקשות הלא בקידושין דאורייתא בעינן גם דעת המתקדשת וא"כ הוה
 כמקדש בלי עדים לענין דעת המתקדשת וצריך לומר דס"ל להרשב"א כיון דהם
 יושבים יחד כאיש ואשתו אנן סהרי דניחא לה בקידושין של קטנותה והך אנן
 סהרי הוה כמקדש בעדים גם בגדלותה (ויש להקשות ע"ז מהא דפליג הרשב"א
 על הרא"ה בענין הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה ויש ליישב) או דיש לומר
 דס"ל להרשב"א כיון שהעדים שהי' בשעת קידושין יודעים שלא חזרו בהן
 ועומדים שניהם ברצונם בזה הוה קידושין וכן אולי יש לפרש בזה גם דעת
 הריא"ז שהובא בשלטי הגבורים בפרק האומר לענין אם שניהם מודים בקידושין
 דלא הוה קידושין משום דאין דבר שבערוה פחות משנים ולא רמי לדיני ממונות
 דשם מהני הודאת בע"ד משום דהכא חב לאהרינן. כתב ע"ז הש"ג בשם הריא"ז
 ז"ל: ונראה בעיני שאם הוחזקו באותן הקידושין ועומדין בחזקת איש ואשתו
 אעפ"י שאין להם עדי קידושין ולא עדי יחוד שלא נתייחד בפני עדים הכשרים
 להם הואיל ומוחזק במקומן בחזקת איש ואשתו הרי חזקה זו כמו עדות ברורה
 גמורה עכ"ל. ואעפ"י שיש לדהות דכונתו רכיון שהוחזקו כאיש ואשתו מסתמא
 היו גם עדים בשעת הקידושין בכ"ז כיון שכתב הדברים הללו על מה דאמרינן
 דהודאת האיש ואשתו לא מהני וגם כתב «אעפ"י שאין להם עדי קידושין ולא
 עדי יחוד» יש לפרש כונתו ג"כ דהוה קידושין מכח אנן סהדי וכדעת הרא"ה
 והך «אנן סהדי» הוה כמקדש בעדים וכמו על דרך שכתבנו לדעת רש"י והרשב"א
 (ועפ"י דברי קצוה"ח וסברתו שאביא לקמן עוליים יפים מאד דברי הריא"ז
 שסמך הש"ג דבריו על הא דהודאתן לא מהני בקידושין אב"ל הודאה כמו זו
 מהני וכדבעינן למימד לקמן) ומצאתי לנכון להביא בענין זה דברי מו"ר הגאון
 האמתי רח"ס זצ"ל כפי ההעתיקה שמסר לי לפני ל"ו שנים בערך בן-אחיו ר"י
 סאלאחייצני ג"י (אנחנו במדינתנו לא נדע אם כבר נדפס איזה חבור מחדושי
 הנפלאים של מו"ר הגאון האמתי הנ"ל ואם באו שם הדברים האלו שאביא בזה
 משמו בכדי לברר יותר ענינינו) הקשה מו"ר ז"ל דברי הרמב"ן והריטב"א אהודי
 דבגטין כתבו כשיטת התוס' (פי' דלא כשיטת רש"י שאין בזה פסול בעצם אלא
 משום דדילמא תנאה הוה ב"י חייפטו) דהיכא דיכול להזדייף לא הוה גירושין
 כלל לר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי ובשטרתי קנין כתבו דכשר שטר שיכול להזדייף
 אפילו לר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי ומאי שנא? ותירץ דחלוק גיטין וקידושין

משטרי קנין דבשטר קנין לא בעינן העדי חתימה או הע"מ כי אם לשויה שטרא אבל עצם הקנין לא צריך עדים, דלא שאני קנין השטר משאר קנינים דלא איברי סהדי אלא לשקרי כמבואר בתוס' ב"ב דף מ' ד"ה קנין מה שאין בגיטין ושטרי קידושין מלבד דבעינן עדים לשויה שטרא הרי גם עצם הגירושין ועצם הקידושין ג"כ צריך עדות וכמו דגם בקידושי כסף הלא קי"ל דהמקדש בלי עדים אין חוששין לקדושו והרי כבר נהלקו הראשונים לר"מ דס"ל עדי חתימה כרתי אי מהני העדי חתימה גם לעצם הגירושין והקידושין או דלזה בעינן עדים שיראו הגירושין והקידושין וכבר האריכו הרמב"ן והר"ן בפ' המגרש בטעמא דהא מילתא, איך מהני העדי חתימה על מסירת הגט והקידושין ולכאורה נראה דהלא הא פשיטא דמהני שטרות לראי' וילפינן לה מקרא דשדות בכסף יקנו דמהני שטר לראי' וכמבואר בגיטין ל"ו והך קרא בשטרי ראי' איירי וכמבואר בקידושין כ"ה וכבר נתבאר זאת בדעת הראשונים דשטרות דאורייתא דמהני לראי' ולפי זה הא נמצא דכל דמקדש ומגרש בעדי חתימה נהי דהעדים לא ראו הגירושין והקידושין ואינם יודעים מזה מאומה אבל מ"מ ראית שטר איכא על הגירושין והקידושין והרי הא דמקדש ומגרש בלי עדים אינו כלום אין זה תלוי דוקא בעדים דהא תנן גיטין דף פ"ו דגם כתב - ידו כשר מדאורייתא (ראית רבינו זו תהי' ראי' לדעת הר"ף והרמב"ם דס"ל דהך דינא איירי בלי עדי מסירה דהא להרא"ש הלא מיירי בעדי מסירה. המחבר) ובעל כרחך דלא בעינן רק שיהי' הגירושין והקידושין בראי' והוכחה ולפיכך מהני כתב-יד דהוה ג"כ ראי' ולפי זה שפיר מהני גירושין וקידושין בעדי חתימה בלבד משום דנעשה הדבר בראי' שטר דדין שטר ראי' עליו לומר שנתגרשה ונתקדשה ע"כ שפיר מהני עכ"פ נתבאר דנהי דעצם השטר הוה שטר קנין דעל ידי השטר היא מתגרשת או מתקדשת והשטר נעשה ע"י העדים החתומים בו ומעידים שהוא שטר גמור אכן לענין זה שנמסר השטר מיד הבעל ליד האשה בזה הרי אין העדים מעידים כלל אלא דדין שטר ראי' עליו ומועיל השטר לראי' שנעשו הגירושין והקידושין ולפי"ז לפי מה שכתבו הריטב"א והרמב"ן דכתב שיכול להזדייף בשטר ראי' פסול א"כ הא נמצא דהעדי חתימה שבשטר שיכול להזדייף אינם מועילים לראי' על המסירה, כיון דבזה דין שטר ראי' עליו ולפי"ז שפיר טבירא להו להריטב"א ולהרמב"ן

(הערה זו שייכה לעמוד 71).

(*) הערה: ואין להקשות מהא דב"מ ס"ו דאמרינן שם דדוקא בהפירות שתפס לא מפקינן מניה משום שמחל עליהם אבל על הפירות מכאן ולהבא יכול המוכר למהות ולחזור בו ואמאי לא אמרינן כיון שבשעה הראשונה שבא הדבר לעולם לא חזר בו, זה אולי וראי' שנתרצה על המכירה בשעה שבא הדבר לעולם ומדוע יכול המוכר לחזור על הפירות שלא תפס עדין? זו אינה קושיא משני טעמים חדא כיון דהתם הפירות ברשותו ויכול לעקב על הלוקח לקחת הפירות בכל עת שירצה אין ראי' מהפירות שמחל בתפיסתו על הפירות שלא תפס עדין, מה שאין כן הכא כיון שיוודעים שניהם שאם לא ימתו על הקידושין יהיו הקידושין-קידושין לעולם, והם יושבים יחד כאיש ואשתו זה ראי' והוכחה שמסכימים ורוצים בהקידושין של אהמול ועוד הלא התם מוחה המוכר מכאן ולהבא על הפירות שלא תפס, וע"כ אין מניחים לו לתפוס עוד אם באמת מוחה המוכר מכאן ולהבא שלא יתפוס עוד מה שאין כן בנידון שלנו הלא מיירי דאחד מהם אינו מוחה ויושבים כאיש ואשתו ממילא אג"ן סהדי דרוצים בהקידושין ברצע הראשונה ויגדלות ג"כ ושפיר חלים הקידושין. ע"כ הערה.

ולהרמב"ן דבשטר קנין מהני אף עדי חתימה לקנות ע"י שטר שיכול להזדייף משום דהתם לא בעינן שום עדות מה שאין כן בגיטין וקידושין והגט ושטר קידושין צריכים להיות שטר רא"י שנמסרו כדין ובוה הלא דין שטר רא"י עליו וע"כ שפיר קאמר הש"ס דפטולים ביכול להזדייף דחסר דאית המסירה ונעשה כמו שנתגרשה בשטר כשר אבל בלי רא"י על גוף הגירושין ולא מהני וכדק"ל דהמגרש ומקדש בלי עדים אינה מגורשת ואינה מקודשת וע"כ שפיר קאמר הש"ס דלר"מ דאיירי בלי עדי מסירה פסול כתב שיכול להזדייף עכ"ל הר"ח"ס זצ"ל בהעתקת רי"ס נ"י ובהשמטת איזה דברים שאינם נוגעים לענינינו. עכ"פ נתבאר מדברי מו"ר הגאון האמתי הנ"ל דגם בהוכחה ורא"י הוה כמקדש בעדים ויש להביא רא"י לדברי דבינו ז"ל הנ"ל מהא דאמרינן בש"ס בקידושין דהא דלא מהני הודאת בע"ד בקידושין משום דחב לאחריני משמע להדיא דאלמלא הסברה דחב לאחריני ה"י מהני הודאת בע"ד שיהי' הקידושין - קידושין כמו עדים ממש זא"כ יש לנו רא"י לדבריו דלאו דוקא עדים אלא כל הוכחה ורא"י הוה כמקדש בעדים וא"כ יש מקום לומר לענינינו דהא דאנן סהדי דעומדים ברצונם ובדעתם בהקידושין של אתמול הוה כמקדש בעדים ואולי יש להשיב על הדברים הללו. דאולי יש לומר דדוקא רא"י חיובית כגון כתי' או ראית שטר הוה במקום עדים זיש רא"י חיובית בשעת הקידושין אבל כאן רק ראיה שלילית משום שלא הזרו בהקידושין. וא"כ לא ה"י רא"י חיובית בשעת הקידושין ועל כן אפשר דלא הוה כעדים. אמנם דהיה זו לא נהירא כלל. משום דמהאי-חזרה השלילית יודעים אנו ידיעה חיובית כי רוצים בהקידושין וחפצים. בקיומם. אולם - אפילו נחשוב דבר זה לדויה - שתי תשובות יש בדבר לקיים דברינו חדא דיש לומר דאותן העדים שהיו בשעת הקידושין דקטנותן ביום שלפני גדלותן ולא הודיעו האיש והאשה להם כי הם מבטלים הקידושין של אתמול נבארו כמו עדים חיוביים שהקידושין נשארו קידושין. ועוד יש לקיים דברינו עפ"י מה שחידש לנו הגאון בעל קצוה"ח בסי' רמ"א ס"ק א דבר חדש וחרף ולכאורה חדושו מוכרח הוא מכה קרשיותו שהקשה שם וז"ל: "... ולפי"ז נראה הא דכתיב עפ"י שני עדים יקום דבר היינו דבלי עדים לא מתקיים דבר כלל אלא דגבי ממון דבע"ד נאמן כמאה עדים והרי עדין עמו ואע"ג דהשתא מכחיש מחויב שבועה דהו"ל כאומר קדשתך בפני פו"פ והלכו למד"ה דנאסר בקרובותיה. וא"כ בממון מתקייח המעשה עפ"י הבע"ד שהוא כמאה עדים. דעיקרא דמילתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא בכדי שידוע לעלמא (וזהו כמו סברת מו"ר הגאון ז"ל) וכמ"ש הר"ן פרק המגרש בהא דמהני עדי חתימה בלא עדי מסירה לדידן דק"ל כר"א דאמר ע"מ כרתי ע"ש ז"ל ומעתה מה שמודה ר"א דגט החתום בעדים כורת אעפ"י שלא נתן בעדי מסירה כדמוכח מכל' הראיות שכתבתי למעלה לאו משום דס"ל דע"ח כרתו אלא שהמסירה כורתת מכיון שיש עדים על עיקר הדבר דהוה לה ע"ח כעדי מסירה שהרי הגט יוצא מתחת ידה בעדים הללו ובידוע שהבעל מסר לה ונמצאו כאלו הן עצמן מעידין על המסירה וע"ש וא"כ כל שבדוע ה"ל כעדים

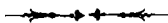
כעדים ממש וכו' ומש"ה בממון דבע"ד כמה עדים לא איברי סהדי אלא לשקרא
 דהא בע"ד הוא עד ונאמן כמה עדים אצלנו ובידוע הוי הן כעדים ממש או
 בדיעה בלי ראייה וכו' אבל בגיטין וקידושין דלא מהני הודאת בע"ד דלהימניה
 כמה עדים ומשום דמחייבי לאחריני וכו' וצריך עדים לגוף המעשה בכרי שיודע
 לעלמא מש"ה צריך שני עדים כשרים וא"כ י"ף שפיר דבר דבר מממון מה התם
 עפ"י שני עדים יקום דבר. דאין קימה לדבר הן לקנין הן לשאר מעשה אלא עפ"י
 עדים אלא דגבי ממון בע"ד הוא העד ובגיטין ובקידושין בעי עדים כשרים משום
 דבע"ד אינו עד וזהו דפריך בש"ס מה התם הודאת בע"ד כמה עדים דמי
 ותקיים המעשה עפ"י בע"ד שהוא עדין הכי נמי יתקיים המעשה עפ"י בע"ד
 וכו' וכו' ולזה משני התם לא מחייב לאחריני בע"ד נאמן מש"ה לא איברי סהדי
 אלא לשקרי אבל הכא מחייבי לאחריני ולא יודע הדבר לעלמא עפ"י
 הודאתם. כיון שאינם נאמנים בהודאתן וקיום דבר בעינן עדים
 להכי צריך עדים כשרים עכ"ל ועפ"י דברי הגאון בעל קצוה"צ הללו א"כ
 בנידון דידן שאנו עסוקים בו כיון דשתיקתם כהודאה והסכמה על הקידושין של
 אתמול הלא ממילא ע"י שתיקת-הודאה זו הדבר ידוע לכל שהם ברצונם עומדים
 וכמו שכתב הקצוה"צ דעיקרא דמילתא דצריך עדים בגוף הקידושין הוא כרי
 שיודע הרבר לעלמא ויש לומר עוד דלא גרע מכת"י דג"כ מהני מדאודייאת
 בקידושין ובגיטין לדעת הרי"ף והרמב"ם כדלעיל אעפ"י שזה ג"כ מטעם הודאת
 בע"ד כפי דעת הב"י לדעתם בס"י ק"ל. והודאת בע"ד הלא לא מהני בקידושין
 וגיטין. אלא משום דהכתב-יד מוכיח על ההודאה ולא שייך לומר דמשקרי לכן
 מהני הודאה כזו וא"כ גם כאן כיון דהענין מוכח מצד עצמו דשתיקתם כהודאה
 והסכמה על הקידושין של אתמול לכן יש לומר דהודאה של שתיקה והסכמה כזו
 דלא שייך בזה דמשקרי הוה כמו עדיהם עמם דהא ילפינן דבר דבר
 מממון וא"כ כמו בממון הודאת בע"ד עושה ומקיים הדבר כמו שהוכיח בקצוה"צ.
 סי' הנ"ל גם כאן צריך הודאת בע"ד לעשות הדבר אלא היכא דאין מאמינים
 להודאתם משום דחב לאחריני (כדאיתא בש"ס) לא תוכל הודאתם לעשות הדבר
 אבל בכאן דשתיקתם בודאי הודאה אמיתית ונאמנה לא גריעה מממון דההודאה
 הוה כמו עדיהם עמהם ועושה הדבר. ואעפ"י שרבר זה הוא חרש לגמרי בכ"ז
 לפי הדין בעל קצוה"צ יתכן לומר כזאת וחרף הוא.

ואיך שיהי' בדעת רש"י דהא אפשר לתרץ לרש"י ז"ל כמו שאמרנו בתחלה
 דמיררי שהיו עדים בשעה שנעשו גדולים ואמרו ברנע הראשונה שהם עומדים
 בדעתם וחפצים בקידושין של אתמול כיון שצריכים אנו רק לצייר מציאות שיהי'
 חלים איסור נרות ויתר האיסורים בבת - אחת לפירש"י שם יבמות ל"ה אולם
 בדעת הרשב"א ביבמות ק"ט לכאורה ההכרח לומר דזה שהקטנה בשעת גדולתה
 עומדת בדעתה ולא חזרה מהקידושין. זהו גופא נחשב כמו עדים. מפני הסברות
 הראשונות שנאמרו בזה (דהא התירוך עפ"י הקצוה"צ משמע דלא ס"ל להרשב"א)
 דבדאי לא משמע בדברי הרשב"א דכל קטנה שקדושה גדלי בהדה תהי צריכה

עדים בעת גדלותה. וכאשר הצעתי תירוצי ע"י דברי רש"י לפני אחר הלומרים אמר לי כי בתוכן התירוץ כונתי לרעת הגאון בעל «עונג יום טוב» אך אין שם כל החקירות והאריכות שהארכותי בזה והוסיף לי התורני הנ"ל (כמדומה לי ג"כ בשם הספר ענ"י הנ"ל ואין נמצא הספר בעידל לעיין בו) משום דהתוס' ס"ל כדעת מהרי"ל הובא הסברא בבית שמואל בסי' ל' רטלי קידושך מע"ג קרקע לא מהני וא"כ כאן דנתינת קטן אינו כלום דכי יתן איש כתיב וע"כ לא מהני רצונם בשעה שנעשו גדולים דהוה כסלי קידושך מע"ג קרקע ורש"י ס"ל כהפוסקים דבקידושין לא איפכת לנו בטלי קידושך מע"ג קרקע כאשר הובא המחלוקת הזו בדברי האחרונים ואמרתי אני רבוה יש לתרץ דברי הרשב"א דהמשנה למלך הקשה דברך ע"ד (ביבמות) לא ניהא לי להרשב"א בפירש"י שפירש שמסרו קידושין שיחולו לכשיגדילו ואילו ביבמות ק"ס בהא דקדושי קטנה פירש הוא בעצמו דהוה כמתנה שיחולו הקידושין לכשתגדל ולפי"ז ניהא מאד דהאחתם-סופרא הוכיח דס"ל להרשב"א רטלי קידושך מע"ג קרקע לא מהני וע"כ ביבמות דף ע"ד שקטן נותן לקטנה. ואין נתינת קטן כלום דכי יתן איש כתיב ולא קטן וא"כ אעפ"י שבשעה שהגדיל רוצה ומסכים על הקידושין של אתמוץ הו"ל כסלי קידושך מע"ג קרקע אולם בכאן (ביבמות ק"ט) שהגדול נותן הקידושין לא הוה כסלי קדושך מע"ג קרקע ואי משום שהיא קטנה הרי נשמר הרשב"א בעצמו ליישב לו קושיא זו שכתב וז"ל: ואעפ"י שקטנה היתה באותה שעה וכו' כיון דתקינן לה רבנן נשואין היא משתעבדת בכסף קדושיה וע"כ לא הוה זה כסלי קידושך מע"ג קרקע לא כן התם דהנתינה ה' מקטן הלא לקחה מהקטן ונתינת קטן לא מיקרי נתינה. ואעפ"י שנתרצה שתתקדש בכסף שלו כשהגדיל הוה זה כסלי קידושך מע"ג קרקע ונכון הוא מאד בישׁוב דברי הרשב"א שנתקשו בסתירת דבריו רביס. -אחר שכתבתי כל זה העיר לי אחד מהלומדים כי הגאון בעל נו"ב מדבר בענין זה וראיתי דבריו בסי' נ"ב מהדורא תנינא והוא הסכים לגמרי להמל"מ וגם נראה מדבריו להדיא כי טובד (הנו"ב) דקטן (במופלא סמוך לאיש) יש לו דעת אך דהסטרון הוא משום שאינו איש ולדעתי נכונים הרברים שכתבתי להשיג על המל"מ דהלא אין התחייבות קטן כלום. וגם הראי' שהבאתי דהסטרון בקטן הוא משום דאין דעתו נחשבת דעת שלמה וגמורה לענין קידושין היא ראי' נכונה (אלא שיש ברשב"א גירסא שאין זה הלשון שהבאתי לעיל בש"ס. אבל לגירסת רש"י שאליביה אנו מרבים בזה היא ראי' נכונה וברורה ומי יאמר דפליגי בסברה זו על רש"י ז"ל ורק לא גרסי לה מטעם אחד משום דסוברים דלא נפשטה הבעיא כדמשמע ברשב"א) וכמובן נ"מ גדולה מדידי דבדברי הנו"ב. דלהנ"ב הוה קידושין דקטנותו - קידושין. ולדידי הקידושין דקטנותו לא מהני. ורק דהוה קידושין מכח הסכמתו ורצונו בגדלותו והנ"מ לדינא בין דידי להנ"ב היא לדידי אם תיכף ברגע הראשונה שנעשו גדולים יחזרו מן הקידושין לא יהי צריך גט. ולהנ"ב יהי צריך גט. ואעפ"י שאינני כדאי לחלוק על הגאון בעל נו"ב נראה לי ברור כי הצדק אתי בזה. ואין משוא פנים בדבר הלכה. ודעת

הרמב"ם בענין זה יש לפרש כדעת הרשב"א דוק ותשכח, ואולי עוד אפשר הדברים במקום אחר מה שנ"ץ בכונת הרמב"ם. שוב ראיתי בדברי הנ"ב ובדברי הגאונים - שהובאו בתשובתו-שפ"פ בדבריו כי פשיטא להם כי באופן שאם דק ידעו העדים שמסרו הקידושין שיחולו כשיגדילו אין חוששין כלל מה דה"י העדים בשעה שעדין ה"י קסן, ואני נתקשיתי בזה הרבה לתרץ הדברים. אולם הם לשיטתם דס"ץ כהמ"מ דמהני הקידושין דקטנות לא ה"י קשה להם קושיתי אבל לדידי דהקידושין דקטנות אינם כלום, והעיקר הוא הרצון הרגע הגדלות צריך אני להתירוצים שכתבתי ליישב קושיא זו וק"ל.

ג. ב. עפ"י הדברים שנתבארו בזה, יש לשדות נרגא בהיתר שכתבתי בסדר התשובות בענין נשי בני המפלגה הידועה כי עפ"י דברי הרי"א ודע"י מו"ר הגאון רח"ס זצ"ל מה שאין כאן עדי קידושין כשרים אין זה מועיל לבטל הנשואין, כיון שקידושין שהם ע"י הוכחה וברור ג"כ הוה קידושין, גם ההיתר שכתבתי שם (בתשובתי) דכיון שהם פרוצים לא שייך בהו אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות יש ג"כ לפקפק בזה דאפשר דזה שייך רק על מעשה בעילה אחת או שתיים, לא כן בנידון זה דדריים יחד כאיש ואשתו והבעל חושב אותה לאשתו באמת ואין זה דומה לגמרי לפלגש, ונשאר רק ההיתר מפני הסברא שכתבתי כיון דעפ"י שיטתם אינם חושבים לאסור נשיהן על אחרים משום סברה זו יש לה דין פלגש אולם ככר כתבתי בתשובתי הנ"ץ כי יש אנשים מהם שהם בני-מפלגה רק «לפנים» ובלבם הם מאמינים ואוסיף עתה כי זולת זה יש גם האחתפשים אשר בדעתם לאסור נשיהם על אחרים וע"כ צריך עיון גדול בהיתר זה, ולפחות גם מי שסומך על ראיותיו וסברותיו להתיר אשה כזו, צריך לחקור היטב תכונת האישה בעל האשה אולי חושב אותה באמת לאוסרה על אחרים ושתה"י מיוחדת לו לאשתו ממש, ולא כמו שראיתי רב אחד מפורסם כותב בפשיטות להיתר מבלי העמיק בפרטי החששות שיש בענין זה ומבלי פלוג בין בעל לבעל אם הוא מהאדוקים בשיטתם או לא ואין להקל ראש בחומרת איסור אשת איש, ודי בזה הערה ליראי אלקים.



חידושים סימן ז.

ביאור בדברי התוס'

(ובענין אם מצוה דרבנן אפשר לדחות לדאורייתא).

בתוס' ברכות דף מ"ז ע"ב ד"ה מצוה דרבים מכאן קשה לבה"ג וכו' והקשה לי אחד דלא רמי דהכא אם לא שחררו ה"י חסר לרבים מצוה דתפלה בעשרה וקדיש וקדושה מה שאין כן התם בהא דבה"ג דדק האבל מנע את עצמו משמחת יו"ט ולכן לא אתי שמחת יו"ט ידיה דרבנן ודחי לאבלות

ראורייתא ואפשר לומר דהתוס' מפרשים מצוה דרבים דהכא בברכות כמו דאיתא במו"ק דף י"ד ע"ב עשה דרבים «ושמחת בחגך» ופירושו «עשה דרבים» «דשמחת» כוללת כל ישראל (פי' בזמן אחר) וע"כ יש לה חשיבות מיוחדת וכמו דאיתא שם בר"ן וכן אפשר דפירושו התוס' הכא מצוה דרבים משום דכוללת כל ישראל פי' דמצות תפלה וקדושה היא מצוה הכוללת הרבים בזמן אחר דומיא דשמחת יו"ט ולכן שפיר הקשה על בה"ג וניחא לי' להתוס' לפרש הכא לישנא דש"ס בברכות כמו התם במו"ק. (ואם משום דבכאן מזכה רבים אפשר דס"ל להתוס' כמו דאין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך כך אין אומרים חטא בשביל שיזכו חבריך) ודעת בה"ג אפשר דאין ה"ג מפרש בכאן משום דמזכה הרבים ובאמת כן כתב הרא"ש במו"ק פרק אין מגלחין אליבא דבה"ג וכן כתב בחות יאיר סי' קי"ב לתרץ דברי בה"ג נמצא שהתוס' מחולקים עם בה"ג בפירוש «מצוה דרבים» דהתוס' מפרשים זאת בחד גזונא עם הא ד"עשה דרבים» במו"ק י"ד ע"ב נמצא לדברי התוס' לא הזכרה כלל הך סברא דמזכה הרבים (והא דאמר התם לשון «עשה דרבים» וכאן לשון «מצוה דרבים» משום דהתם עיקרו מדאורייתא וע"כ אמר «עשה דרבים» ואעפ"י ד"דעת התוס' שם בזה"ו שמחה דרבנן אבל כאמור עיקרו בעשה דאורייתא. מה שאין כן בתפלה בעשרה עיקרו דרבנן וע"כ אמר בלשון מצוה דרבים) ובה"ג לפי שפירש הרא"ש מפרש מצוה דרבים שמזכה הרבים. אולם יש בכאן להקשות איך רוחה מצוה דרבנן דתפלה בצבור להך "דלעולם בהם תעבודו" דהוה דאורייתא - בקום ועשה? דהא קי"ל ביבמות דף צ' דאין כח ביד חכמים לרחות דאורייתא בקום ועשה וכן יש להקשות על הא דס"ל להתוס' דעשה דרבים דרבנן של יו"ט האחרון רוחה אבילות דאורייתא, ואין לומר דהתם שב ואל תעשה תינח מניעת האבילות אבל השמחה בקום ועשה מאי איכא למימר? וכן יש להקשות בהך דכתובות מה שהביא התוס' ודאיתי בר"ן בכתובות שם דס"ל באמת דדק מניעת האבילות הותרה בשב ואל תעשה אבל התעסקות בשמחה אסור משום דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה אבל מדברי התוס' לא משמע הכי דנתמו דבריהם ומשמע דאף התעסקות בשמחה מותר (וכן משמע בתוס' עירובין דלא ס"ל לתירוץ הר"ן ד"דעת בה"ג) וא"כ קשה מדוע באמת יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה ולהתיר ההתעסקות בשמחה בקום ועשה באבילות דאורייתא, ואע"ג דאליבא דאמת לא ס"ל להתוס' כבה"ג דאבילות יום ראשון דאורייתא, אבל בכאן הולכים התוס' בשיטה זו דאבילות יום ראשון דאורייתא וא"כ מדוע באמת יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה? והנה מה שהקשיתי על הא דמצוה דרבנן רוחה העשה דלעולם בהם תעבודו-הקשה זה הר"ן בגיטין דף ל"ח ותירץ בתירוץ השני משום דעשה דלעולם בהם תעבודו הוה כעין דלא תחנם משום הכי, היכי דעושה לתועלת עצמו אין כאן העשה. ועיין במג"א סי' צ' שהקשה עליו, א"כ מאי מקשה בברכות «מצוה הנאה בעברה היא?» אולם עיין בספר «ארעא דרבנן» דהרא"ש לא גרס הכא בברכות «מצוה

הבאה בעברה היא. וכן משמע מתוס' סוכה וכן כתב בספר כנס"י דלא גרסינן ל"י. והרשב"א בגיטין ל"ח הקשה על תירוץ זה. דהא לא תחנם לא שייך בגר תושב ומכש"כ בעבד כנעני אבל אין זו קושיא כי אין הכונה דיש כאן הלאו דלא תחנם ממש אלא כונת הר"ן דעשה דלעולם בהם תעבודו היא כעין לא תחנם דמי להא. פי' דאין לשחרר עבד כנעני מבלי תועלת הישראל. אולם התוס' לא ס"ל תירוץ הר"ן דא"כ לא הי' מקשה על בה"ג מידי אולם ברמב"ם פ"ט מהלכות עבדים הלכה ו' משמע ל"י דס"ל כתירוץ הר"ן (ודלא כלחם משנה) וא"כ יש לומר דגם בה"ג ס"ל כן ומתורץ קושית התוס' על בה"ג וראיתי ברשב"א בגיטין שתירץ דהוה מצוה דרבים וע"כ אפשר לדחות עשה שבתורה וקצת קשה על תירוץ זה דהיכא מצינו בש"ס דבשביל מצוה דרבים יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה וביבמות לא חילק הש"ס בהכא ומלשון הרמב"ם משמע דלאו דוקא משום מצוה דרבים אלא משום כל מצוה נדחית עשה דלעולם בהם תעבודו וע"כ משמע דהרמב"ם יסבור כסברת הר"ן והוא הרמב"ם ז"ל פסק בפ"י מהלכות אבל הלכה י' לענין אבלות ביום טוב האחרון כדעת בה"ג וניחא לדידיה קושית התוס' מהא דברכות אולם על דברי התוס' הלא יש להקשות כמו שהקשינו איך מצוה דרבנן דוחה העשה דלעולם בהם תעבודו בקום ועשה? והי' אפשר לומר דס"ל כהרשב"א דמצוה דרבים דוחה עשה דאורייתא בקום ועשה אך עדין יהי' קשה מהא דכתובות דהתם לא הוה עשה דרבים דשמחת חתן הלא אין זה עשה דרבים ולומר משום דהתם שב ואל תעשה היא כבר כתבתי דמסתימת לשון התוס' לא משמע הכא. דהא משמע שמתיר אפילו התעסקות בשמחה בקום ועשה. וראיתי בצ"ח שתירץ משום דרבים שמהים עמו וע"כ הוה מצוה דרבים. אבל הלא התוס' מפרשים מצוה דרבים משום שכוללת רבים ואם הוה מפרשים מצוה דרבים שנעשה ע"י רבים והוה מזכה הרבים. לא הי' מקשה על בה"ג מידי כמו שנתבאר ולכן נראה לי לחפש דס"ל להתוס' דהא דאמרינן ביבמות דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה היינו שהחכמים יתקנו בעצמם וראשונה נגד איזה מצוה לבטלה בקום ועשה כמו בהזאה ואיזמל ועד"ל (יבמות צ' ע"ב) דלכתחלה תקנו משום איזה טעם לבטל מצוה בשב ואל תעשה ובאופן כזה אין כח בידים לתקן לבטל מצוה בקום ועשה. אבל היכא שהם תקנו איזה מצוה בפני עצמה לא בננוד לשום מצוה דאורייתא כגון מצות תפלה או שמחת יו"ט האחרון או שמחת חתן וכלה ונתחייבו כל ישראל לקיים דבריהם מעפ"י התורה אשר יורוך והלא לא תקנו שום דבר נגד מצוה דאורייתא, אלא שע"י מקרה נודמנו שתי המצוות בנגוד זו לזו כגון אבלות ביו"ט האחרון או בחתן. או המצוה דתפלה עם העשה דלעולם בהם תעבודו דבר כזה אינו נכנס בגדר אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה ואזי אם יש להמצוה דרבנן איזה חשיבות מיוחדת יכולים חכמים לדחות מצוה דאורייתא גם בקום ועשה.

נמצא מכל המבואר דשלוש שיטות יש: א) שיטת הר"ן דבכל דוכתא (אפילו

בנודמנו

בנזרמנו) אמדינן אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה ולעולם בהם תעבודו שאני מפני שני התירוצים דאיתא שם בר"ן. (ב) שיטת הרשב"א דמצוה דרבים שאני. (ג) שיטת התוס' - כפי שתרצנו דבריו - דהיכא דעפ"י מקרה נזרמנו מצוה דרבנן ומצוה דאורייתא בנגוד זו לזו אין זה נכנס בנגוד דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ונ"מ לדינא דלשיטה זו אף אם נימא דאבילות ביום ראשון דאורייתא מ"מ מותר אף ההתעסקות בשמחה בחתן שאידע לו אבילות (והלכה כדברי המיקל באבל) ולפי מה שפירשתי יהי' סוף דברי התוס' בברכות הנ"ל שכתבו וכן משמע נמי בכתובות אין הכונה דכן משמע נמי בכתובות דמצוה דרבים רוחה אבילות דאורייתא, אלא הכונה וכן משמע בכתובות דלא כרינא דבה"ג. ולחוק החלוק שכתבנו לחלק בין היכא שנזרמנה מצוה דרבנן בנגוד למצוה דאורייתא ובין שבאו חכמים בעצם וראשונה לעקור דבר מן התורה היא עפ"י מה דכתב הרמב"ם בספר המצות כי כל מה שצונו חכמים לעשותו וכל מה שהזהידנו ממנו כבר צוה משה רבינו ע"ה בסיני שצונו לעשותו והוא אומרו עפ"י התורה אשר יודוך וכי נמצא מבואר מדברי הרמב"ם כי אחרי אשר כבר נתתקנה המצוה דרבנן שוב הוה דאורייתא משום הך פסוקא ומשום לא תסוד וכן הבין הרמב"ן ז"ל ברעתו וע"כ היכא דנזרמנה בנגוד לדאורייתא אזי אם המצוה דרבנן יש לה איזה חשיבות מיוחדת (דאי לאו הכי אעפ"י שגם זו נעשה דאורייתא מאי אולמא דהאי מהאי) תוכל לרחות העשה דאורייתא בקום ועשה ג"כ (ומה דלענין ספיקא דרבנן הוה לקולא הטעם כמ"ש בזהר הרקיע ובשב - שמעתתא ועיין בש"ש שמעתתא א' פרק ג' בסופו) ובהכי יהי' ניחא דהרמב"ם ז"ל בהלכות אבל פי"א הלכה ז' סתם דמשלים שבעת ימי השמחה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבלות ומדלא חילק בין מניעת האבילות ובין התעסקות בשמחה וגם מלשונו שכתב 'ימי השמחה' בודאי משמע דגם התעסקות בשמחה מותר והוא הלא ס"ל כבה"ג דאבלות יום ראשון דאורייתא ולפי מה שנתבאר בזה ניחא דהלא מוכח מש"ס פ"ק דכתובות דדאו חכמים בזה להעמיד מצוה שמחת נשואין גם נגד אבלות דאורייתא ויש כח ביד חכמים היכא שנזרמנו מצוה דרבנן עם מצוה דאורייתא לדחות המצוה דאורייתא גם בקום ועשה היכא שיש להמצוה דרבנן איזה חשיבות וכמו שנתבאר והא דביו"ט שני ס"ל להרמב"ם דאבילות דאורייתא דחי לה אין לדמות תקנות חכמים זו לזו ובש"ס הלא לא מצינו שתדחה שמחת יו"ט דרבנן לאבלות דאורייתא, וגם כבר כתבו הראשונים בהא דכתובות דא"כ הי' נוהג יום ראשון עכשיו וששה ימים אחד ז' ימי המשתה ואין ז' ימי אבל אלא רצופים עיין רשב"א בכתובות דף ד' ובר"ן שם.

ואולי יש לומר דגם הרשב"א סובר הסברה דהיכא דנזרמנו מצוה דרבנן ומצוה דאורייתא בנגוד זו לזו אין זה בכלל אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, אך מה שכתב הטעם דמצוה דרבים הוא בכדי לתת טעם לאיזה סבה ראו חכמים כאן לדחות את המצוה דאורייתא בשביל מצוה דדבריהם דמאי אולמא דהאי מהאי, אלא שא"כ יקשה מדוע נתן טעם בכתובות לדעת הגאונים דס"ל דאבלות

דאבלות יום ראשון דאורייתא, משום דהוה שב ואל תעשה וצ"ק אמנם הר"ן בודאי משמע דלא ס"ל סברה זו וכן משמע בר"ן נדרים דף ס"ו ע"ב דלא ס"ל סברה זו. ובפירוש דברי התוס' בברכות מ"ו ע"ב הנ"ל נראה לי דזה הי' יסוד השגתם על הבה"ג דמשמע מבה"ג דגם היכא דנודמנו מצוה דרבנן ומצוה דאורייתא בנגוד זו לזו ג"כ אין כח במצוה דרבנן לדרחות המצוה דאורייתא ואדרבה באופן זה יש לומר-למאן דלא ס"ל דיש מעלה בנודמנו-דגם בשב ואל תעשה לא דחינן הדאורייתא אחרי שלא אמרו חז"ל בפירוש לדרחות הדאורייתא (וזה דעת הר"ן במגילה דס"ל דאין שום מצוה דאורייתא נדחית משום מצות מגילה דרבנן אפילו בשב ואל תעשה מפני כי אפשר לפרש כונת הש"ס במגילה רק לענין קדימה ולא לענין לדרחות (לגמרי) וע"ז הביא התוס' הראיות דהיכא דנודמנו אפשר לדרבנן לית דאורייתא בשבי"ל איזה טעם ולכן שמחת יו"ט כיון דההוה עשה דרבים הדאורייתא, וגם בה"ג אפשר דלא פליג על סברה זו שכתבנו אלא דהכא קים ליה דלענין יו"ט שני לא דחו חז"ל האבלות דאורייתא. ובתוס' עירובין דף מ"ו כתבו א"יבא דבה"ג דהוא מחלק בין יום טוב שני להך דחתן בכתובות יע"ש.

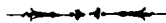
וכיון שזכינו לכל זה יש לפרש דברי התוס' באופן שהשגתו על הבה"ג תהי' נכונה, גם אם נפרש מצוה דרבים היינו שמזכה הרבים, והוא: שדין בה"ג דאין שמחה דרבים דיו"ט שני דוחה אבלות דאורייתא יש לפרשו בשני טעמים: (א) יש לומר דס"ל לבה"ג דאין בכח מצוה דרבנן איזה שתהי' לדרחות ענין דאורייתא אפילו בשב ואל תעשה דאין חילוק בזה היכא דנודמנו ורק היכא שחז"ל תקנו בפירוש לבטל מצוה דאורייתא בשב ואל תעשה, אז יש כח בידם לזה, אבל בנודמנו בכל אופן לא אמדינן דנדרחות דאורייתא (היכא שלא נאמר בפירוש) ומה גם בקום ועשה דאין חילוק בין כח בידם לעקור כלל הדאורייתא. (ב) אפילו תימא דס"ל לבה"ג דאדרבה בנודמנו מודה דנדרחות דאורייתא מפני דרבנן היכא שהיא (הדרבנן) מצוה חשובה אבל לענין שמחת הרגל דרבנן ס"ל לבה"ג דבכאן לא נדרחות הדאורייתא דאין שמחת הרגל דרבנן חשובה כל כך לדרחות הדאורייתא. וע"ז השיגו התוס' על שני הטעמים שיש לומר בזה והעמידו כלי מלחמתם נגד הדין דבה"ג משני הצדדים ראשונה הביאו רא"י מכאן מסוגיא דברכות הנ"ל דהיכא דנודמנו אז אפילו בקום ועשה אפשר לדרחות הדאורייתא ומה תאמר דהכא משום דמזכה הרבים אבל סוף סוף הלא יש מכאן רא"י דיש כח ביד חכמים לדרחות הדאורייתא היכא דנודמנו גם בקום ועשה היכא שראו צורך בזה אלא שיש עוד לבעל דין לחלוק ולומר אמת דיש כח ביד חכמים לדרחות הדאורייתא היכא דנודמנו אפילו בקום ועשה אבל הני מילי היכא דיש להדרבנן חשיבות מיוחדת כגון הכא דמזכה הרבים וגם היא מצוה דרבים, וכזה גם בה"ג מודה, אך בה"ג ס"ל דאין שמחה דרגל דרבנן חשובה כ"כ לדרחות האבלות דאורייתא וא"כ יש קיום לדינא דבה"ג מטעם השני וע"ז הביאו התוס' מהא דכתובות דאפילו מצד שמחת חתן דחו חז"ל אבלות דאורייתא ומכל שכן מצד שמחת הרגל. ובעירובין דף מ"ו תירצו ע"ז דאפשר דבה"ג ס"ל דשמחת חתן ומרעזו עדיף משמחת הרגל

דרבנן אך התוס' הכא לא ס"ף הכי ולא מסתבר להו (כאשר כתבו בהדיא «כל שכן יו"ט שני») דשמחת חתן עדיפא משמחת הרגל דרבנן וע"כ השיג על הבה"ג מכתובות ג"כ.

ומכל הדברים האמורים בזה מתורצות לנו שלש קושיות (א) השגת חות - אייר על התוס' (והיא הקושיא שהקשה לי אחר) (ב) מדוע דוחה מצוה דרבנן עשה דאורייתא (ג) מתורצת קושית המהרש"א על דברי התוס' עיי"ש ודוק הדברים נכונים מאד וגם בפירוש התוס' הוא דבר נכון דמה שתירצתי בתחלה דהתוס' מפרשים מצוה רבים שהיא כוללת רבים עדין קשה מאי מקשה על בה"ג דילמא בה"ג מפרש מפני שמזכה הרבים וגם מה שכתבתי משום דאין אומרים לאדם חסא וכו' אפשר לא דמי חברו לרבים. ועיין בשו"ע או"ח הלכות מגילה תרפ"ז כתב הרמ"א דאין שום מצוה דרבנן דוחה דאורייתא והוא מדברי הר"ן שם והר"ן לשיטתו דס"ף דאין מעלה בנודמנו, וגם בנודמנו אין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה ועדיפא עוד ס"ף דאף בשב ואל תעשה הוא רק באותן המקומות שתקנו חז"ל בהדיא לעקור דבר מן התורה לאיזה גזירה או איזה טעם בשב ואל תעשה אבל בנודמנו לא אמרינן הכא היכא שלא אמרו חז"ל בפירוש, וע"כ פירש דכאן במגילה איירי רק לענין קדמה ולא לענין לדחות לגמרי מצוה דאורייתא, אבל לפי מה שפירשתי דעת התוס' בברכות והרמב"ם דהיכא דנודמנו יש אשר ראו חז"ל במצוה חשובה דרבנן לדחות מצוה דאורייתא גם בקום ועשה משום דהמצוה דרבנן לאחר שכבר נתקנה כבר נעשית דאורייתא מפני הכתובים «ועשית עפ"י הדברים אשר יודוך» וז"ל תסור» כמילא מסתברא לפדש דברי הש"ס במגילה לא רק לענין קדימה כי אם לדחות לגמרי מצוה דאורייתא, זולת מת מצוה מפני מקרא מגילה כיון שהיא בודאי מצוה חשובה שהיא מדברי קבלה ומצוה רבים וגם יש בה פרסומי ניסא, ובודאי כן משמע פשטא דסוגיא דבין לענין קדימה בין לענין לדחות לגמרי מקרא. מגילה עדיף וצדקו דברי הט"ז שם לדינא, וראיתי בהגר"א שהביא רא"י דיש שרבנן דחו דאורייתא לפי השיטה דקידוש על היין דאורייתא ונדחית מפני נר חנוכה יעו"ש. והתימה על הגר"א שלא הביא גם מהתוס' ברכות מ"ז הג"ל שכתב להדיא דמצוה רבים דרבנן דחי לעשה דאורייתא אפילו בקום ועשה. הן אמת היכא דלא מצינו בדברי חז"ל אין לנו לומר מעצמנו לדחות דאורייתא מפני דרבנן גם בנודמנו דמאי אולמא דהאי מהאי? (אעפ"י שכבר אמרנו דגם המצוה דרבנן נעשית דאורייתא לאחר שתקנה) אבל כבר מוכח מכל מה שכתבנו דיש שחז"ל אמרו בפירוש לדחות עשה דאורייתא בשביל מצוה דדבריהם, וא"כ כאן דמשמע פשטות הסוגיא דאפילו לענין דחיה נדחית דאורייתא לגמרי בודאי מסתברא לפרש כן ומהתוס', אין רא"י כדאיתא בס"ז, וכפי מה שנתבאר צדקו דבריו, ולפי דרכנו למדנו סיוע לדעת הרמב"ם דבכל מצוה דרבנן יש בה עשה דאורייתא-אחר שכבר תקנו אותה «ועשית עפ"י הדברים אשר יודוך» וע"כ ה"י כח בידם לבטל עשה דאורייתא דאבלות, בשביל שמחת חתן וכן לענין מגילה, ולענין לעולם בהם תעבודו שבטלו בשביל

בשביל מצוה דרבנן דתפלה בעשרה.

ולפי מה שביארנו דעת התוס' בברכות והרמב"ם יש לומר דאין חילוק בין הקדמה בזמן ובין לדחות לגמרי דמצוה שהיא קודמת - היא קודמת לגמרי בין לענין להקדימה בזמן בין לענין לדחות השניה לגמרי-היכא דאין הזמן מספיק לשניהם-והמצוה שאינה קודמת היא מאוחרת בין לענין הזמן בין לענין להדחות לגמרי היכא שאי אפשר לעשות שתיהן (ומובן הדבר דהיכא שמצוה אחת זמנה עוברת והשניה עוד אפשר לקיים אחרי כן אזי יש להקדים לזו שזמנה עוברת כיון דאפשר לקיים שתיהן מדוע נדחה אחת מהן?) וממילא אין ראי' מדברי התוס' נגד הט"ז דדין קדימה בזמן, ודין דחיה לגמרי, שוין הם דלא «כיד אפרים» ע"ש ודו"ק. וכן הרמב"ם דמייירי במת מצוה לענין קדימה הוא הדין לענין לדחות לגמרי, נדחית מקרא מגילה לגמרי מפני מת מצוה משום גדול כבוד הבריות כמסקנת המג"א ועיי"ש ובודאי כמו דלענין מקרא מגילה דכתב הרמב"ם דמת מצוה קודם בזמן, הדין שוה בין לענין קדימה בזמן בין לענין דחיה לגמרי (כאשר הוכיח המג"א בראיות ברורות) כמו כן לענין שאר המצוות דמקרא מגילה עדיפא מהן הוא בין לענין קדימה בזמן בין לענין דחיה לגמרי משום דס"ל להרמב"ם דהיכא דנזדמנו מצוה דרבנן ומצוה דאורייתא בנגוד זו לזו דוחה המצוה דרבנן להמצוה דאורייתא היכא שיש לה (להדרבנן) חשיבות מיוחדת וכדמוכח מפסק הרמב"ם לענין חתן דמשמע דאפילו בהתעסקות בשמחה מותר, והוא דלא כדעת הר"ן ז"ל וכמו שנתבאר בארוכה.



חידושים סימן ח.

עד ודין.

בכתובות דף כ"א ע"א אמר רב יהודה אמר שמואל עד דין מצטרפין. אמר רמי בר חמא כמה מעליא הא שמעתא, אמר רבא מאי מעליותא מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא ומאי דקא מסהיד דיינא לא קא מסהיד סהדא אלא כי אתא רמי בר יחזקאל וכו' איקלע רבנאי וכו' ואמר הכי אמר שמואל עד דין מצטרפין אמר אמימר כמה מעליא הא שמעתא אמר לי רב אשי לאמימר וכו' כבר פרכה רבא ע"כ. ויש כמה שאלות בענין זה הדרשות הבנה וביאור: (א) צריכים להבין סברת שמואל, כי הלא בודאי יש איזה חדוש סברה בדבריה. (ב) מה שהקשו המפרשים על דברי שמואל בשלמא העד הוא מעיד על מנה שבשטר כדעת רבנן וע"כ סגי שהוא יחידי, אבל הדין שהוא אינו מעיד על מנה שבשטר, כי אם על כתב-יד העד השני וא"כ הוא יחידי בעדות הכת"י של העד ואנן

ואנן אמרינן לפילי בסוגיא דהיכא דעדות העדים הוא על כת"י בעינן שני עדים על כל כת"י והדיין הוא יחידי על כת"י העדים, וממילא נשאר גם העד על מנה שבשטר יחידי ומדוע עד ודין מצטרפין? (ג) כיון דדמי בר חמא ואמימר קלסו לדברי שמואל מסתמא יש בזה איזה סברה שכלית ואעפ"י שבש"ך סי' מ"ו ס"ק מ"ו הביא בשם הריטב"א דקלסו לדברי שמואל משום דסובר שבהנפק לא חיישינן שמא זייף מטעם דקיום סטודות דרבנן ע"ש עדיין אינו מיושב בזה כ"כ הקלוט דאין בהנחה זו חדוש שכ"י לומר ע"ז «כמה מעליא הא שמעת»: (ד) התומים הביא קושיא בשם מהרי"ט על דברי רבא שאמר מאי דמסהיד סהדא לא מסהיד דינא וכו' הלא ע"א שמעיד על הלוואה ועד אחד שמעיד על הודאה מצטרפין ומדוע עד ודין לא יצטרפו? (ה) דברי הרא"ש בענין זה צדיכים ביאור דזה לשון הרא"ש עד ודין מצטרפין אם ע"א שבשטר מעיד על כת"י ושני עדים מעידים על כת"י אחד הדיינים או הדין עצמו ואחד עמו מצטרפין, אבל הדיין לבדו לא אפילו לרבנן דאין מעיד על מנה שבשטר עכ"ל. טוב הביא הרא"ש לקמן דברי רבינו יונה אם שני דייני הקיום כל אחד מעיד על כתב-ידו- השטר מקוים ולא אמרינן על כת"י הם מעידים אלא כל אחד ואחד מהם מעיד על השטר שהוא כשר וכו' ודברים של טעם הם עכ"ל וכתב ע"ז בקרבן נתנאל וקשה הא רבינו כתב לעיל בסמוך אבל הדיין לבדו לא, וצריך לומר דרבינו יונה חולק ע"ז וכו' והב"י כתב דשאני הכא דשני הדיינים מעידים כל אחד על כת"י ורוחק עכ"פ הק"נ. ביאור קושיתו של בעל הק"נ דאי לאו דברי רבינו יונה ניחא דברי הרא"ש דלעיל במחלק בין הדיין לבדו מעיד על כת"י ובין שני עדים המעידים על כת"י אחד מן הדיינים דהיכא דב' עדים מעידים על כת"י אחד מהדיינים נמצא דנתקיים כת"י דיין אחד וכתיבת ידו מעידה לנו שנתקיים השטר ומצטרף כת"י הדיין המעידה לנו על קיום השטר עם דברי העד המעיד על מנה שבשטר לדעת שמואל אבל אם הדין בעצמו מעיד על כת"י ס"ל להרא"ש דאין מעיד אלא על כתב יד עצמו ולא שייך לאיצטרופי אפילו לשמואל כיון דהדיין מעיד על כתב-יד עצמו והעד מעיד על מנה שבשטר אבל מכיון שהביא הרא"ש דברי רבינו יונה דהדיינים מעידים על קיום השטר נמצא דהיכא דמעיד הדיין על כת"י מעיד הוא בזה על קיום השטר וא"כ הי' לו לאיצטרופי לשמואל דברי הדיין והעד ומדוע כתב הרא"ש לעיל אבל הדיין לבדו לא? זו היא קושית הק"נ וכן נתקשה בש"ך בסי' מ"ו בדברי הרא"ש העלה כדעת בעל הק"נ דהרא"ש כשהביא דברי רבינו יונה חזר בו מהא דלעיל ובודאי דחוק הוא בדברי הרא"ש לומר שחזר בו ובלשון הטור אי-אפשר לומר כלל כזאת כאשר יראה, המעיין וכאשר העיר הט"ו, ומה שאפשר לומר בכלל זה דהנה נתעוררתי מכבר מדוע צדיכים לקיום דוקא דיינים, והלא צדיכים לקיים גם חתימות הדיינים היכא דטוען מזויף כדאיתא בתוס' ובר"ן (*). ורק הא דמהני קיום הדיינים משום דעי"ז שכיח יותר למצוא אנשים יהודעים לקיים או חתימות הדיינים או חתימות העדים וא"כ מדוע

(* אמנם לדעת הרשב"ץ ברעת הרי"ף קיום הדיינים אין צריך עוד לקיום כהנבא בכסף משנה בהלכות עדות אבל לדעת התוס' יותר המוסקים וגם קיום הדיינים צריך לקיום קשה כאשר הקשיתי בפנים.

מדוע צריכים לזה דוקא דיינים? (כאשר הוזכר בש"ס על קיום דק דיינים וכדאיתא ברמב"ם דיש לקיום השטר הלכות דין ואין מקיימים בלילה) הלא כך יהי נקל לקיים אם יחתמו על ההנפק שלשה אנשים בתורת עדות ומדוע צריכים דוקא שיקיימו השטר בתור דיינים כמו פסק-דין? והרשב"ם ז"ל במס' ב"ב דף מ' ע"א כתב דאם יחתמו עדים על קיום השטר יהי זה עד מפי עד, ולכן בעינן דיינים שהוא פסק-דין ולא שייך בזה עד מפי עד, והנה היכא דהמקיימים שומעים מפי אחרים דזה כת"י של פלוני ופלוני ניהא טעם הרשב"ם ז"ל אבל היכא דהמקיימים בעצמם מכירים כת"י העדים הלא אין זה עד מפי עד, והי נראה לפי פשטות הסוגיות להוסיף על דברי הרשב"ם דאם יחתמו עדים על קיום השטר לא נוכל לסמוך על משום מפייהם ולא מפי כתבם, דבשלמא בשטר גופא כבר נודעו דברי הראשונים דלא הוה מפי כתבם היכא דהוה מדעת המתחייבים אי משום דגמדינן מפסוק דשדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום או דהוה מדרבנן לדעת הרמב"ם אבל קיום השטר הלא זה עדות ככל העדות והוה זה מפייהם ולא מפי כתבם ולכן בעינן דיינים דהא דאמרינן מפייהם ולא מפי כתבם הוא דק גזיה"כ לענין עדים אבל בפסק-דין של דיינים לא אמרינן מפייהם ולא מפי כתבם, וכן הוא בתוס' ב"ב דף מ' ד"ה מחאה דבמעשה ביי"ד לא שייך מפייהם ולא מפי כתבם וכן משמע דבקיום ע"י עדים פסול משום מפייהם ולא מפי כתבם מסוגיא דכתובות דף כ"א ע"ב לענין שלשה שישבו לקיים את השטר אמנם בהגהת רמ"א בחו"מ סי' מ"ו הביא מהריב"ש דלענין קיום חתימות העדים אם העדים בעצמם מכירים חתימות העדים החתומים על השטר, כיון דקיום מדרבנן וכותבין שלא בפני בעל דין לא אמדינן בזה מפייהם ולא מפי כתבם ומה שצריכים דיינים הוא דוקא אם שמעו מפי אחרים שהוא כת"י של העדים החתומים על השטר ואינם מכירים בעצמם שהוא כת"י אמנם הש"ך גמגם על סברה זו מדברי הרא"ש ז"ל וראיתי בספר פני-יהושע שהקשה על הריב"ש מסוגיא דכתובות דף כ"א הג"ל דאמרינן בשלשה שישבו לקיים השטר שנים מכירים וכר עד שלא חתמו מעידין וכר למה צריכים להעיד בפני השלישי, כיון דהשנים בעצמם מכירים חתימות ידם יחתמו השנים לבדם, אלא על כרחך דבכה"ג הוה מפי כתבם דלא כהגהת הרמ"א בשם הריב"ש (ובאמת בד"ב"ש בס' שפ"ב מספקא לי' בעצמו בד"ן זה כאשר הביא ג"כ הש"ך) והנה מה שכותב הגאון בע"פ פנ"י לתרץ דברי הריב"ש לחלק בין לכתחלה לדיעבד הוא דוחק, אך יותר נכון כמו שכתב שם הגאון הג"צ להלן דבש"ס מיירי אם רוצים לקיים קיום גמור כד"ן הנפק ומעשה ביי"ד צריכים להעיד בפני השלישי, והריב"ש מיירי שיהי' זה רק בד"ן תורת עדות ולכן סגי בשנים, ונפקא מינה בין הנפק שהוא פסק ביי"ד לענין תורת עדות, חדא מה שכתב שם בספר פנ"י הג"ל לענין אם מת הלוח שאין נוקקים לגבות אלא א"כ נתקבל העדות ביי"ד בחיי אביהם וע"כ אם חתומים רק בתורת עדות לא מהני אבל אם חתומים ביי"ד הוה כמו שנתקבל העדות ביי"ד בחיי אביהם ויש למצוא עוד נ"מ (ולפי מה שיבאר לקמן דברי הרא"ש הוה ג"כ נ"מ בין שהחותם הוא דין או הוא חתום

רק בתורת עד אולם דעת הרא"ש כפי דעת הש"ך בלאו הכי ס"ל דעדים לא מהני כלל על קיום אפילו בתורת עדות משום מפיהם ולא מפי כתבם וכאשר משמע פשוט (הסוגיא כדלעיל) אולם באמת מדברי הריב"ש בסי' תי"ג מוכח דהנפק הוא פסק-דין וצריך בי"ד ומה שכתב להכשיר היכא העדים מכירים חתימת יד העדים לסמוך ע"ז מפי כתבם, הוא רק בתורת עדות, אך שיהי' להקיום דין מעשה בי"ד ופסק-דין צריכים אח"כ לחתום שלשה דיינים וז"ל הריב"ש בסי' תי"ג הנ"ל «וכבר דנתי לפני מורי הר"ן ז"ל דאע"ג דקיום בי"ד בשלשה, כיון דלא בעינן דשות בעל דבד ומקיימים אפילו עומד וצוח, אף שני עדים כותבים עדותם בלי רשותו שמכירין החתימות אלא שצריך עוד בי"ד לקבל עדותם מתוך כתבם זה וחותמים הבי"ד ונתקיים השטר» עכ"ל הרי לך בהדיא דלענין קיום הנוכר בש"ס צריכים בי"ד ממש והוה זה כמעשה בי"ד ופסק-דין ורק לענין לקבל עדותם מהכתב מהני עדות ג"כ לדן הריב"ש אבל צריך השטר קיום בי"ד של שלשה דוקא וא"כ התירוץ שזכרנו מדברי הפ"י מוכח מדברי הריב"ש בעצמו (ותימה על הפנ"י כי לא הביא דברי הריב"ש אלו ואולי לא הי' לפניו ספרו הנ"ל וכתב רק עפ"י הגהת הרמ"א ז"ל) איך שיהי' הקיום הנוכר בש"ס הוא פסק דין ממש (אין צריך לומר לדעת הרא"ש כפי הבנת הש"ך בשיטתו אלא אפילו לדעת הריב"ש) וע"כ נזכר בכל מקום בלשון «דיינים». והנה מה שיש לחקור בזה הא דהדיינים מקיימים השטר אי הוה הפסק-דין שלהם רק דזה כת"י של פלוני ופלוני ואח"כ כשגובה המלוה את הכסף ע"י בי"ד, הגביה היא ע"י חתימות העדים דבשעת הגביה מקבלים עדות החתימות של העדים החתומים על השטר כיון דהדיינים קיימו חתימתם דהחתימות אינם מזויפות ואמתים הם, או אפשר כיון דהדיינים המקיימים השטר הוה הפסק-דין שלהם שהשטר כשר, (וכמו שהביא הרא"ש בשם ד"י) וא"כ ממילא מגיע הכסף להמלוה, ואח"כ אין הגביה ע"י חתימות העדים כלומר כי אין אנו צריכים עוד לשעת הגביה לקבל עדות החתימות, אלא הגביה שגובה הבי"ד אח"כ היא ע"י קיום הדיינים שפסקו שהשטר כשר והנה לפי השקפה הראשונה המובן בדברי שמואל דעדות על קיום השטר ועד על הממון שבשטר מצטרפים, הלא יש להעיר מדוע זה הזכיר שמואל בדבריו דין דוקא לימא עד המעיד על מנה שבשטר, ועד המעיד על חתימות העדים מצטרפים, וגם סברתו איננה מובנת כ"כ כדלעיל, ע"כ נראה ודאי דשמואל ס"ל כאופן האחרון שכתבנו דהמלוה גובה אח"כ חובו בבי"ד לא ע"י קבלת עדות מהחתימות של העדים, כי אין צריכים עוד לקבל עדות מהחתימות, כי אם הגביה ע"י הדיינים שפסקו שהשטר כשר וממילא מגיע הכסף וזו היא סברת שמואל וחדושו דס"ל עד ודין מצטרפין, דכמו העד מעיד על הממון (היינו על מנה שבשטר) כך הדין מעיד על הממון כיון שפסק שהשטר כשר וממילא מגיע הממון ומסולקת עתה קושית המפרשים שהקשו על דברי שמואל דהא הדין הוא רק עד אחד על חתימת העד השני דבאמת גם הדין מעיד על ממון ומצטרף שפיר עם העד המעיד על ממון וע"ז אמרו כמה מעליא

הא שמעחא זבאמת חידש לנו שמואל סברה מחודשת שכלית דהדיין נחשב כאילו מעיד על הממון ומיושבות עתה שלש השאלות הראשונות שהצגנו בראש דברינו ודעת רבא שהקשה על דברי שמואל יש לפרש בשני אופנים: א) יש לומר דס"ל כאופן הראשון שזכרנו שהדיינים פוסקים דק שהחתימות אמתיים והגביה היא ע"י קבלת עדות מהחתימות וע"כ הקשה מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא וכו' ולא קשה קושיית מהר"ט מהא דהודאה והלואה מצטרפין או עדים על שני זמני הלואה מצטרפין, דשם שני העדים מעידים שיודעים בעצמם שפלוני חייב ממון לפלוני אלא שמחולקים בסבת החיוב, אבל שניהם מעידים שהם בעצמם יודעים שהוא חייב, אבל בכאן אחד מעיד שהוא יודע בעצמו שהוא חייב והשני אינו יודע בעצמו שהוא חייב, אלא שהוא מעיד על חתימת יד העד המעיד שהוא חייב וע"כ אמר רבא מאי דמסהיד סהדא לא מסהיד דיינא וכו' ולא דמי לעדות הלואה בשני זמנים או לעד אחד אומר הלואה והשני מעיד על הודאה, אולם בכ"ז עדין אינו נוח לי כ"כ בזה, דהלא גם שמואל ידע דאפשר ה"י לומר דהדיינים מעידים דק דהחתימות אמתיים ומאי דמסהיד סהדא לא מסהיד דיינא אלא הוא חידש לנו דהדיין מעיד ג"כ על ממון, מפני שהוא מעיד שהשטר כשר, וא"כ לא חידש רבא מאומה אלא שאומר היפך מדברי שמואל ואין זה מיושב כ"כ, ע"כ יותר נראה לומר אופן שני דגם רבא מודה לסברת שמואל דהדיינים פוסקים דהשטר כשר וממילא מגיע הכסף אלא דס"ל דפסק של דיינים לא נוכל לצרף עם עדות עד, ויש לומר דטעם רבא שסובר דאין לצרף פסק-דין לעדות עד, דלא דמי לעדי הלואה בשני זמנים שונים או לעד הלואה ועד הודאה דמצטרפים, דשם, כאמור, שני העדים מעידים על חיוב שיודעים בעצמם שפלוני חייב לפלוני אלא שמחולקים באופן ההתחייבות כדלעיל וע"כ מצטרפים כיון ששניהם שוים בזה שיודעים בעצמם שפלוני חייב לפלוני, אבל דהדיינים שאינם יודעים בעדות עצמם שפלוני חייב, אלא שפסקו עפ"י עדים אחרים שפלוני חייב, אין מצטרף דין שפסק עפ"י אחרים עם עד שמעיד שיודע הדבר בעצמו וע"כ אמר רבא מאי דמסהיד סהדא לא מסהיד דיינא, דהעד מסהיד שיודע שפלוני חייב והדיין מסהיד שפסק עפ"י אחרים שפלוני חייב, ואל תתמה על סברה זו דהכא מוכח מדברי הרמב"ם דפסק - דין ועדות עד בכ"ז אופן שיהי, אין מצטרפים, דבפ"ד מהלכות עדות הלכה ר' אחר שפסק הדין בהלכה ג' דהודאה והלואה מצטרפים ועוד דינים השייכים לענין זה כתב בהלכה ר' ח"ל וכן אם העידו שני העדים בב"ד זה, וחזרו והעידו בב"ד אחר יבוא אחר מכל ב"ד ויצטרפו, אבל העד עם הדיין שהעידו שני העדים בפניו אין מצטרפים עכ"ל והגה מסדור דבריו נראה, שאינו מפרש דברי הש"ס בכתובות דף כ"א, דוקא לענין עד המעיד על מנה שבשטר, ודין המעיד על הקיום כפירש"י דלכן אין מצטרפין משום שזה מעיד על מנה שבשטר וזה מעיד על קיום כי אם הרמב"ם מפרש דזה דין-כללי דאין עד דין מצטרפים, ומשמע ברואי מסתימת לשונו דכל עד ודין שהעידו העדים בפניו אין מצטרפים היינו: אפילו אם העידו העדים בפניו על קיום השטר

שמכירים חתימות העדים, ואם שני העדים לא יהיו אח"כ, לא יכול העד המעיד על קיום השטר להצטרף עם הדין שמעיד שבפניו קיימו העדים השטר (וזה דלא כדעת הרא"ה שהובא בר"ן בכתובות) ואם הי' הרמב"ם מפרש כפירש"י מדוע לא יצטרפו כיון ששניהם מעידים על קיום השטר, אלא נראה שהרמב"ם מפרש דברי הש"ס, כי עד המעיד, שהוא מעיד בידיעת עצמו על הדבר לא יוכל להצטרף עם פסק-דין של הדיין הפוסק על פי קבלת עדות ולא עפ"י ידיעת עצמו את הדבר, וזהו שאמר רבא (לפי הגראה מדברי הרמב"ם) מאי דמסהיד סהדא לא מסהיד דיינא. ואחרי כל הדברים הנ"ל יהיו מיושבים דברי הרא"ה שכתב דלא מהני אפילו לשמואל, אלא דוקא ששני עדים מעידים על כת"י הדיין, או הדיין עצמו ואחר עמו, אבל הדיין לבדו לא, משום דהלא לפי דברינו כל עיקר סברת שמואל היא הא דעד דין מצטרפין, משום דתרחייהו מעידים על ממון דהדיין פסק דהשטר כשר וממילא מגיע הממון וע"כ מצטרף עם העד וכנ"ל והנה לזה הלא בעינן פסק-דין של דיינים דוקא, דדוקא דיינים יכולים לפסוק שהשטר כשר ומגיע הממון אבל לא עדים בעלמא, דעדים הלא אין פוסקים דין ובודאי הם רק מעידים על החתימות בתורת עדות שזה כת"י של פלוני ופלוגי, ולא היה פס"ד של דיינים, ולכן אם הדיין לבדו מעיד על כת"י לא מהני, חדא דאפשר לומר דכמו שאין עד אחד מהני להעיד על כת"י היכי דאינו מעיד עם השני על מנה שבשטר באופן שיצורף עמו, כמו כן אין אחד נאמן לומר שהי' דין אם אין ידוע לנו שהיה דין וההנפק כיון שאינו מקיים הוה כמי שאינו, דאם תאמר שהוא מעיד שהשטר כשר אשר עי"ו ממילא מגיע הממון הלא שני עדיות יש בדבריו אלו חדא שהיה דין ועוד שעשה פסק-דין במותב תלתא שהשטר כשר ומגיע הממון ממילא, ואין אחד נאמן לומר שהי' דין ועשה פסק-דין במותב תלתא דגם ע"ו שהי' דין אפשר שצריכים ע"ו שני עדים, וזה העד המעיד על מנה שבשטר הלא אין יכול להצטרף עמו ע"ו שהי' הדיין, דהא אינו מעיד ע"ו כלל, וס"ל להרא"ה שדק אחר שידעו אנו שהי' דין אזי מעיד על פסק-דין שהשטר כשר וממילא מגיע הממון, אבל כ"י עוד שלא נדע עפ"י עדים או עפ"י הנפק מקום, שהי' דין, אין יכול להעיד על פסק-דין שהשטר כשר ושמומילא מגיע הממון, כי אם הוא מעיד רק על כת"י ולכן צריך לצרף עמו אחר שיעיד ג"כ על כת"י, דדק תרי מגו תלתא יש להם דין דיינים, אבל דין אחד שלא נודע שהי' דין כי אם על פיו יש לו רק דין עד וע"כ צריך לצרף אחר על כת"י כאמור, ועוד יש לומר סברה יותר ברורה בשיטת הרא"ה והטור דאפילו תאמר שהי' דין, אבל כיון שבעינן שהדיין יעיד על הפסק-דין שפסק במותב תלתא יש לזה הלכה של פסק-דין ככל פס"ד הלא אמרינן בפרק עשרה יוחסין דאין דין אחד נאמן על פסק-דין שפסק כי אם היכא שבעלי-דינים עומדים לפניו שאז רמיא עליה למיכר אבל לאחר זמן אינו נאמן בתורת דין, ודק תרי מגו תלתא נאמנים על הדין שפסקו אפילו לאחר זמן כדאיתא בתשובת הרא"ה שכלל צ"ו סי' ר' הובאו דברי הרא"ה במהרי"ט תשובה קמ"א ובגידון ודין שאין צריכים שבעלי הדינים יעמדו לפני

לפני הדיינים מסתברא לומר שאחד מהם יש לו דין דין רק בשעה שחותמים הדיינים על הפסק-דין שהשטר כשר, אבל לאחר זמן רק ההנפק יש לו דין פסק-דין אבל לא דין אחר, וע"כ אם מקיימים חתימת-יד אחד מהדיינים, החתימה שהיתה בשעת פסק-הדין יש לה דין ריין, אבל הדיין שמעיד לאחר זמן בלי קיום כת"י, אין לו דין ריין המעיד על פסק-הדין, ורק הוא מעיד על כת"י וע"כ צריך לצרף עמו אחר* וסברה יפה היא ליישב דברי הרא"ש, וגם הב"י כתב לחלק בין דין אחד לשני דיינים וכתב ע"ז הש"ך דלא מסתבר להחלק וכן כתב הק"ג שזה דוחק כאמור, אבל לפי שנתבאר שפיר כתב הב"י לחלק בין דין אחד לשנים ואולי נתכוין הב"י למה שכתבתי וגם אם לא נתכוין להש"ס דקידושין הדברים מצד עצמם נכונים, דווקא בדין אחר לבדו המעיד לאחר זמן צריך לצרף עמו אחר, אבל אם שנים מעידים על כת"י הדין או הוא ואחר מעידים על חתימת ידו, נמצא דנתקיים חת"י דין אחד והחתימה מעידה לנו שהי' כאן פסק-דין, והחתימה הלא יש לה דין פסק-דין, והיה בשעת פסק-הדין והיה זה כמו שבע"ד עומדים לפניו דרמיה עליה לכירכר, דהלא טעם דאין דין אחד מהימן לאחר זמן, משום דלא רמיה עליה למידכר כדפירש"י בקידושין שם, אבל בשעה שחתם על הפסק עם יתר הדיינים הלא רמיה עליה למידכר והפסק-דין שהשטר כשר וממילא מגיע הכמון ושפיר מצטרף לדעת שמואל עם העד המעיד על מנה שבשטר. ואי דניחוש שמא שאר החתימות מוזיפות וממילא גם זה לא הי' דין עיין בר"ן שמיישב קושיא זו דכיון דדין אחד נתקיים אין חוששים לזיוף השאר לפסול למי שנתקיים והביא ראי' ע"ז מהירושלמי ע"ש, ותופסים אנו שבדאי היו דיינים ומכש"כ היכא דכתוב שם במותב תלתא דאפשר בודאי רשמואל מיירי בכה"ג דכתוב בו במותב תלתא, ואפילו אם לא כתוב במותב תלתא כיון דחתימי תלתא ואחד נתקיים לא חיישינן בכה"ג לזיוף השאר ותופסים אנו שהי' שם בי"ד, אבל אם לא נתקיים אפילו דין אחד סובר הרא"ש דהכתב אינו מועיל לנו אז כלל וכלל ורק יש לנו דברי הדיין שמעיד בלי הכתב וא"כ מה נפשך אם תאמר שהוא מעיד על פסק-דין, אחד האומר שהי' דין ופסק דין לא מהימן בלא שני אין לו דין דין, וגם אם הוא דין לא מהימן על הפסק-דין לאחר זמן כנ"ל והעד המעיד על המנה שבשטר הלא אינו יודע שהי' דין, ואינו מעיד שהי' דין, אלא

מאי

* הערה. אמנם יש להעיר שיהי' נחשב הדיין המעיד לאחר זמן בלי קיום כת"י, כמו ער המעיד שהי' פסק-דין שהשטר כשר וממילא מגיע הכמון וצטרף עם העד המעיד על מנה שבשטר לדעת שמואל, וע"ז יש להשיב ואפילו לדעת שמואל לא נוכל לצרף כי אם החתימה המעידה שמגיע הכמון והיא, צירוף עם העד המעיד על מנה שבשטר, אבל הדיין לאחר זמן שיש לו רק דין ער האומר בתור עד אחד שהי' פסק-דין שהשטר כשר ומגיע הכמון אבל אינו דין שמואל בעצמו שמגיע הכמון גם לשמואל אינו מצטרף והא' למי מה שנופרש דעת הרמב"ם טעם רבא דמליג על שמואל משום דס"ל דאפילו פסק-דין אינו מצטרף עם העד המעיד על מנה שבשטר וע"כ שפיר יש לומר דאפילו שמואל דס"ל ומצטרף הוא ודוק החתימה המעידה לנו בעצמה שהשטר כשר וממילא מגיע הכמון אבל לא עד האומר שהוא יודע שמואל דין שהשטר כשר ומגיע הכמון כיון שאין לו דין והפסק בעצמו שמגיע הכמון, ואם תאמר שהדיין לאחר זמן נחשב אחר שהוא מעיד על החתימת שוק בבנות אם כן הוא ע"א על החתימות ואינו מצטרף עם זה שמעיד על מנה שבשטר ולא מובי כלל, לא כן אם תוסיף עודהו על כת"י ומצטרפים עמו ער ע"א על כת"י ונתקיימה החתימה והחתימה מעידה לנו בתור דין ופסק שהשטר כשר ומגיע הכמון שפיר מצטרף לשמואל עם העד המעיד על מנה שבשטר. ע"כ הערה.

מאי תאמר שהוא מעיד על חת"י ועל כן בודאי צריך לצרף עמו אחר ואם תאמר שהוא מעיד שנתקיים השטר הלא אין זה בתורת דיין הפוסק שהשטר כשר ומגיע הממון כי אם בתורת עד המקיים החתימות ואינו מצטרף עם העד המעיד על מנה שבשטר ונתבארה סברת הרא"ש. ומעתה ניהא דברי רבינו יונה ואין אנו צדיכים לומר דחולק על דברי הרא"ש הקודמים (והרא"ש חזר בו מדבריו הקודמים) דכיון דשני דייני הקיום כל אחד מעיד על הת"י ממ"נ השטר כשר דאי נימא כאופן האחרון שזכרנו דהפסק-דין של הדיינים הוה שהשטר כשר וממילא מגיע הממון והגביה היא ע"י קיום הבי"ד לחוד מבלי שנצטרך עוד לקבל עדות מהחתימות של העדים. שפיר מהני תרי דיינים המעידים על חתימות-ידם דשני דיינים אומרים שפסקו הדין ותרי מגו תלתא מהני ואפילו אי נימא כאופן הראשון דהפסק-דין של הדיינים הוא רק שזה חתימות-יד העדים והגביה היא רק ע"י קבלת עדות מהחתימות של העדים כדמשמע מסוף לשון רבינו יונה המובא בדברי הרא"ש ג"כ ניהא שפיר דהא הדיינים המעידים על פסק-שלהם שהחתימות נכונות הוה כשני עדים המקיימים השטר. והנה נתיישבו עתה כל השאלות שעודרנו. - ואחרי סיום דברינו יש להעיר עפ"י הדברים הנ"ל כי מתורצות שתי קושיות על הב"י: (א) מה שכתב הש"ך בסי' מ"ו ס"ק ל"ט דנראה דהב"י חזר בו ממה שכתב ליישב דברי הרא"ש לחלק בין דיין אחד המעיד על כת"י ובין שני דיינים. משום שפסק כדברי הרא"ש דאם עד אחד מעיד על שני עדי השטר ודיין אחד מעיד על כתב ידו מצטרפים, אין זה מוכרח, וגם דוחק הוא שחזר בו הב"י מתירוצו על דברי הרא"ש, ובאמת נראה דאין זה סתירה בדעת הב"י. דהתם בדברי הרא"ש שדבריו הם אליבא דשמואל הלא שם מיירי דעד אחד מעיד על מנה שבשטר, ואינו מעיד כלל על חתימת-יד העד השני וא"כ אין על העד השני רק עדות הדיין בלחוד, וגם כיון דאליבא דשמואל נאמרו הדברים והוא (שמואל) צריך שיהי' לו דיין ודין ולא דיין עד בלבד בכדי שיהי' הדיין מעיד שפסק דיין שהשטר כשר וממילא מגיע הממון ועי"ז יצטרף עם העד המעיד על מנה שבשטר, ולא שיעיד על חתימות העדים בלבד כמו שנת' בארוכה ולכן לא מהני דיין אחד המעיד על כת"י מה שאין כן בדברי הרא"ש שכיון שע"א מעיד על חתימות שני העדים והדיין מעיד על חתימות שני העדים שפיר מהני דהא יש כאן שני עדים על שני החתימות, אעפ"י שתאמר שהדיין אחד אחר זמן יש לו דיין עד כדלעיל והוה כמו עד המעיד שידוע פסק-דין שהחתימות של העדים נכונים ומצטרף עם העד השני ומהני להרא"ש וס"ל דטעם רבא דקאמר מאי דקא מסהיד סהדא לא קא מסהיד דיינא הוא רק משום דהעד מעיד על מנה שבשטר והדיין מעיד על קיום החתימות (ולא ס"ל כסברת הרמב"ם דפסק-דין אינו מצטרף עם עדות עד כאשר יובא לקמן) אבל בכאן דשניהם מעידים על קיום החתימות שפיר מצטרפים הב"י פסק כמו הרא"ש. (ב) מה שהקשה הש"ך בס"ק מ"ו על הב"י שהקשה על דברי הרא"ש שהובא בר"ן דאם שני עדים מעידים על העד והדיין, דהלא לפי זה אין על חתימת העד השני רק עדות הדיין בלבדו, וע"כ הגיה הב"י דברי הרא"ש

שצריכים לגרום דעד אחד מעיד על שני העדים, ושני עדים מעידים על כת"י הדין והקשה הש"ך דקושיית הב"י הלא יש להקשות גם על דברי שמואל, ולפי דברינו אין זו קושיא כלל, דהלא שמואל ס"ל דהדיין מעיד על ממון וע"כ מצטרף עם העד המעיד על מנה שבשטר, אבל הרא"ה הלא פוסק כרבא דפליג על שמואל והרא"ה הלא ס"ל-כדמוכח מהדינים שלו-בטעם רבא משום דס"ל דהדיין מעיד רק על חתימות העדים (והגביה היא ע"י קבלת עדות מהחתימות) וע"כ יפה הקשה ע"ז הב"י כיון דהעדים מפידים רק על חתימת אחד מהעדים וא"כ על חתימת העד השני נשאר רק עדות דיין אחד ואין לו עם מי להצטרף בעדותו על חתימת העד השני וע"כ יפה הגיה הב"י. (ג) יש להעיד כי נראה שהרמב"ם שמשמע מדבריו דאין עד ודיין מצטרפין הוא דין כללי דאין פסק-דין מצטרף עם העדות של העד יהי' גיזוז טעם שיהי', וכיון דפסק. סתמא כזאת משמע-כאמור לעיל-דאפילו עד ודיין על חתימת העדים אינו מצטרף עם דין המעיד שבפניו קיימו העדים השטר פליג על דיני הרא"ה דאפילו אם נתקיים חתימת הדיין, הלא הדיין מעיד על פסק-דין שפסק שהחתימות נכונים והעד מעיד בתורת עדות שמכיר חתימות העדים בעצמו ואין מצטרפים לקיים השטר ואעפ"י שמדברי הכ"מ משמע קצת דרק אם העד מעיד על הלואה או הודאה והדיין מעיד על קיום אין מצטרפים אבל עם העד מעיד על קיום מצטרף עם הדיין המעיד שבפניו קיימו השטר לענ"ד נראה מסתימת לשון הרמב"ם דגם באופן זה אין הדיין מצטרף עם העד ומה גם כי לפי מה שכתבנו, כי דברי רבא נוח יותר לפרש כי הוא מודה לעיקר סברת שמואל דהדיין מעיד על השטר שהוא כשר וממילא מגיע הממון אלא דס"ל דגם באופן זה אין פסק-דין מצטרף עם עדות העד ולכן מסתברא דכונת הרמב"ם כמו שכתבתי, ובדברי הרא"ה שהעתיק לשון דבינו יונה מסתברא יותר שהוא טובר שכונת רבא הוא כאופן הראשון שכתבתי דטעם רבא הוא משום דס"ל דהדיין אינו מעיד על ממון (דאעפ"י שהסכים הרא"ה לסברת רבינו יונה דהדיינים מעידים שהשטר כשר בכ"ז אפשר דס"ל דהגביה היא ע"י קבלת עדות מחתימות העדים וכדמשמע מסוף לשון רבינו יונה שכתב «והרי הם כשני עדים שמקיימים השטר») אולם בדעת הרמב"ם נראה כמו שכתבתי ומאחר שהרמב"ם מפרש כן בדעת הרי"ף בגט-פשוט כאשר הביא הכ"מ בשם הרשב"ץ וא"כ גם הרי"ף טובר כן ע"כ אפשר אם הלוה טוען והשטר מזויף והוא מוחזק יכול לומר קים לי כהרמב"ם דעד ודיין אין מצטרפים אפילו בכה"ג היכא שהעד מעיד שהוא מכיר חתימות העדים והדיין מעיד שבפניו נתקיים, ואין מצטרפין לדעת הרמב"ם כי אם היכא שהדיין אומר שהוא מכיר בעצמו חתימות העדים דבאופן זה-כמובן-הלא לא גרע הדיין מעד.



חידושים סימן ט.

ביאור דברי ספר החנוך

הערות בענין עדים וזממים.

כתב בספר החנוך בפרשת שופטים וז"ל: שנצטינו לעשות לעדים אשר העידו עדות שקר כפי מה שבקשו להזיק בעדותם לאשר העידו עליו הן בממון הן במלקות הן במיתה ואעפ"י שאין בהם מעשה* לוקין הם מרבויה דקרא והצדיקו את הצדיק וגומר וע"ז נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו עכ"ל ספר החנוך. ובמנחת חנוך הקשה על דבריו דאך הד' דברים דאין מקיימים בהם כאשר זמם כגון בן גרושה וכו' ילפינן מפסוק והצדיקו את הצדיק אבל שאר דברים ילפינן מכאשר זמם. וכתב דחסרון המעתיק יש כאן ולפי שיתבאר להלן ניחא ואין כאן חסרון המעתיק ודברי החנוך נמשכים לא על ממון כי אם על סוף דבריו על מלקות ומיתה ופידוש דבריו יבואר לקמן.

הנה יש כאן בענין עדים וזממים הרבה תמיהות ושאלות ואסדרן אחד אחר: (א) דברי ספר החנוך בתחלת המחשבה אינם מובנים (כאשר הקשה במנחת חנוך שהובא לעיל) שכתב ולוקין הם מרבויה דקרא והצדיקו את הצדיק וע"ז נאמר ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו. והנה הרכיב לכאורה שני דברים נפרדים כי רבויה דקרא והצדיקו את הצדיק הוא לענין ד' הדברים דלא שייך בהו כאשר זמם כגון שהעידו שהוא בן גרושה וחלוצה וכדומה. והפסוק כאשר זמם הוא בשהעידו העדים על אחד שעבר עבירה שיש בה מלקות כדאיתא ברמב"ם פ' כ' מהלכות עדות הלכה ח' ט'. ויארבעה דברים אלו מפי הקבלה הן כן קבלו חכמים וכו' הרי העדים הראשונים לוקים אעפ"י שלא הריעו הצדיק להלקותו אבל אם העידו עליו שאכל בשר בחלב וכו' הרי אלו לוקים משום שנאמר ועשיתם לו כאשר זמם. הנה נראה מלשון זה דהקבלה היתה על הפסוק והצדיקו את הצדיק לענין הד' דברים. ולענין שאר דברים לוקים מכאשר זמם ומה זה שכתב החנוך דלוקים

הם

* הערה. העזקת לשון החנוך בדברים הללו: אעפ"י שאין בהם מעשה נמצא אצלי בכת"י מכבר מהרפוסים החדשים. אולם בשני ספרי החנוך מרפוסים ישנים (שישנם עתה תחת ידי) הגירסא היא: «ואעפ"י שאמשר מבלי מעשה כדאיתא ס' ד' מיתתם ולכאורה הלשון הזה תמה ממה נמשך אם הדין דעדים וזממים הנה לאו שאין בו מעשה דרבויה לא היה מעשה מה שייך לומר אעפ"י שאמשר מבלי מעשה הרי"ל לומר שאין בהם מעשה ואם עקיפת שפתים הנה מעשה מה הכונה בהוצאתם אעפ"י שאמשר מבלי מעשה. אולם הדברים נכונים ומבוארים אל גופן עפ"י רברי האלפס במנהגיהן דף ס"ה ע"ב דאיתא שם אלא אמר רבא שאני עדים וזממים הואיל וישגב באיה ופירש ואיה הוא אין בלשון ארמי הכי פירשו שם באלפס וי"ל: וכיון שיגב באיה ובאין עדות עדות אעפ"י שאין בהם הקצת שפתים שאותיות אלו מאותיות הגרון הם ואין בתן הקצת שפתים שיש בהם מעשה לפיכך אעפ"י שהעידו בהקצת שפתים אינה חשובה מעשה שהרי אפשר לו להעיד בלא הקצת שפתים. ונמצאת עדותן בהקצת שפתים ובלא הקצת שפתים אודו הן לפיכך אין הקצת שפתים חשובה מעשה עכ"ל ואין טעם שזה כותב ספר החנוך שכתב אעפ"י שאמשר מבלי מעשה לומר שאמשר בלי הקצת שפתים ולכן אמילו בהקצת שפתים ודן עדים וזממים כמו בלי מעשה וכדברי האלפס וגרס החנוך בפרק ד' מיתת כגירסת האלפס ור"ן שם באריכות ואלו בשיטתו ומבואר בה לשונו היטב וגירסת התוספות הישנים בנדה. ע"כ הערה.

הם מרבויה דקרא וע"ז נאמר ועשיתם לו כאשר זמם הרי הך דלוקים מרבויה דקרא, לא מכאשר זמם הוא וכדברי הרמב"ם איתא בכתובות דף ל"ג ולא מכאשר זמם הם לוקים (ובאלו הד' רבדים) וא"כ דברי החנוך צדיקים ביאור. (ב) והנה בדברי הרמב"ם גופא יש לתמוה דאם באה הקבלה רק על אלו הדברים א"כ מנליה להרמב"ם דעדי קנאי וסתירה שהוזמו לוקים כדפסק הרמב"ם בפרק כ"א הלכה ה' (ג) כיון דהך פסוקא והצדיקו את הצדיק וכו' משמע דכל שהרשיעו צדיק הוזמו לוקים וא"כ מאי פסקא דרק לענין הד' רבדים-נייף מזה באמת רכ"ל שהעידו שקר והוזמו לוקים מכת האי פסוקא דהצדיקו את הצדיק ונ"מ להרגו והדין דאין נהרגים ילקו לפחות משום דהרשיעו את הצדיק וכי תימא ה"נ (ובאמת פסק כן במנחת) חנוך כפי הרשום (בזכרוני) א"כ יקשה לנו הסוגיא בסנהדרין דף פ"ו ע"ב דאמרינן שם דאי ר"י כיון דאמר נהרגים וכו' איהו לא לקי אינהו היכא לקי ע"כ ופירש"י דאמר נהרגים אם באו עדי מכירה אח"כ קודם הזמה ונגמר דינו עפ"י שני הכתות והוזמו-היכי לקו אם הוזמו קודם שבאו ערי מכירה הא הוי ל"י לאו דלא תענה לגבייהו לאו שניתן לאזהרת מיתת ב"ד וכו' עכ"ל ומאי קושיא הלא אפשר שלוקים משום הך פסוקא דהצדיקו את הצדיק רמזה ילפינן דכל שהעידו עדים בשקר להרשיע צדיק לוקים וכדמצא לומר בספר מנחת חנוך, ומסוגיא זו תיובתא לרביריו. (ד) דברי הרמב"ם בפרק כ' הלכה ב' תמוהים שכתב נהרג זה שהעידו עליו ואח"כ הוזמו אין נהרגים מן הדין וכו' אבל אם לקה זה שהעידו עליו-לוקים וכבר תמהו רבים מדוע לא אמרינן לענין מלקות כאשר זמם ולא כאשר עשה כדאמרינן לענין מיתתו? ובמנחת חנוך רצה לתרץ דלוקים מהך פסוקא דהצדיקו את הצדיק ולא מכאשר זמם אך לפי זה אם נהרג ג"כ לוקים מהך פסוקא ובאמת רוצה לומר כן במנחת חנוך (כדלעיל) אך כבר כתב בעצמו כי מדברי הרמב"ם לא משמע הכי ולפי מה שנתבאר הסוגיא דסנהדרין מוכחת ולא כהמנחת חנוך בזה ולכאורה לפי דבריו אם העידו על מעשה אחת שיש בה כמה לאוין והוזמו-לוקים רק פעם אחת ומהרמב"ם משמע דלוקים על כל לאו ולא שרצו לחייב עליהם את מי שהעידו עליו במעשה ההיא מהפסוק דכאשר זמם. ובכסף משנה תירץ שמאחר שאלקים נצב בעדת אל אילו לא הו' חייב זה מיתה לא הו' מניח הקב"ה להסכים שתאבד נפש אחת מישראל ומאחר שהניח הקב"ה לבי"ד שיסכימו להרוג את זה ונהרג-חייב מיתה הו' הלכך אין לעדים משפט מות (ובאופן זה כתב הרמב"ן) והוסיף עוד הרמב"ן דבאמת עדים זוממים חרוש היא דמאי חזית דסמכית אהני סמוך אהני וכיון שנתגלגל הדבר שנהרג מסתמא אמת אמרו עדים הראשונים והו' כונתו אעפ"י שאינו לשונו ממש וסיים בכסף משנה ימה שאין לומר כן במלקות כונתו כיון שאין זה תקלה גדולה כ"כ אין שייך סברא זו ומאמינים להבזימים זהו תירוץ הכ"מ (ודוגמא לחלוק כזה כתבו התוס' דיש חלוק בהא דאין הקב"ה מביא תקלה ע"י צדיקים שזה דוקא במידי דאכילה ולא בכל דבר) אבל לכאורה

דברי

* הספר מנחת חנוך אין כעת ת"י לעיין בו היטב עוד הפעם והדברים האלו משמו נכתבים אצלי מל"ה שנים למסרע שהי' אז אצלי הספר מנחת חנוך.

דברי הכסף משנה תמוהים דמה בכך דלענין מלקות תופסים אנו שהמזימים אמרו אמת סוף סוף הלא «כאשר זמם ולא כאשר עשה» ואין עונשין מן הדין וכיון דהוה «כאשר עשה» צריכים העדים להיות פטורים ובדברינו להלן יהי' נוחא. (ה) קשה לר"י בר"י דס"ל דחבר אין צריך התראה מדוע יהי' חיוב מלקות בעדים זוממים שהעידו ע"י חבר דהלא יכולים העדים לומר לעשותו רשע ולפוסלו לעדות באנו ולא לחייבו מלקות וכדאיתא. ברמב"ם בהלכות עדות פ"י דאיהו רשע שפסול לעדות כל שעבר עבירה שחייבים עליה מלקות זהו רשע ופסול. שהרי התורה קראה למחויב מלקות רשע שנאמר והי' אם בן הכות הרשע עכ"ל ו"כ הלא יכולים העדים לומר לפוסלו לעדות באנו ולעשותו לרשע וכן קשה באינו חבר (לכולי עלמא) בדבר שאין החטא מפורסם גם אם התרו אותו יכולים לומר דלפוסלו לעדות באנו. כיון דבלא התראה לא הי' יודע שיש חטא בדבר ולא הי' פסול לעדות כדאיתא ברמב"ם פי"ב מהלכות עדות. ו) דברי עולא בריש מס' מכות ע"ב קשים לכאורה דאמר רמו לעדים זוממים מן התורה מניין? ולדברי רש"י ז"ל כל שאלת עולא הוא רק על בן גרושה וחלוצה וכדומה אבל בכל שאר מלקות שהעדים לוקים לא קשיא ולא מידי דהם לוקים מכאשר זמם וא"כ הו"ל לעולא לומר רמו לעדי בן גרושה וחלוצה שלוקים מן התורה מנין וכי בשביל ד' דברים יש לשאול בלשון זה רמו לעדים זוממים מן התורה מניין? וגם קשה מאי פריך הש"ס על דברי עולא דמו לעדים זוממין! והא כתיב ועשיתם לו כאשר זמם? ומאי זו קושיא הלא עולא רק על הד' דברים שאי אפשר לקיים בהו דין הזמה פריך. וגם קשה דהש"ס משני דכונת עולא דמו לעדים זוממין שלוקין מן התורה הו"ל להש"ס לומר רמו לעדים זוממין בן גרושה וחלוצה שלוקין כיון דכ"ל שאלת עולא רק על אלו הד' דברים. הן אמת דרש"י ז"ל דייק בלשונו שכתב שלוקין עדי בן גרושה או עדי גלות שפטרם הכתוב מדין הזמה מנין שהם לוקים אבל הש"ס סתמא קאמר רמו לעדים זוממין שלוקים מן התורה משמע מפשטות הלשון דעל כל עדים זוממנים קפריך והעיקר חסר מן הספר לפירש"י ז"ל. ז) אמרינן שם בהך סוגיא דהא דאין עדים זוממים משלמים את הכופר קסברי כופרא כפרה והני לאו בני כפרה גינהו ופירש"י כפרה לכפר ע"ז שהרג שורו את האדם והני לאו בני כפרה גינהו שלא הרג שורם אדם עכ"ל והדברים עדין מחוסרים ביאור דמה בכך שלא הרג שורם אדם הלא כמו כן אם העידו על אחד שהרג שורו בהמה וצריכים הם לשלם דמי הבהמה שרצו לחייב את מי שהעידו עליו-שם ג"כ נימא הלא לא הרג שורם בהמה אלא דאמרינן משום שהם חשבו לחייב את מי שהעידו עליו התורה אמרה ועשיתם לו כאשר זמם משום הכי חייבין לשלם משום שזממו לחייבו ממון וא"כ מה בכך שלא הרג שורם אדם הלא רצו לחייב את מי שהעידו עליו ממון התורה אמרה ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו ומשום הכי יצטרכו לשלם דמי-הכופר שרצו לחייב, אלא הדבר פשוט דהכונה בזה דבשלמא אם באו העדים לחייב ממון כלומר שהעידו שפלונני נתחייב חיוב ממון תהיה מאיזה סבה שתהי' אם מפני שהרג שורו בהמה או שלוח כסף, אבל כל היכא דהחיוב הוא שפלונני

נתחייב בתורת תשלומים ע"ז שייך לומר ועשיתם לו כאשר זמם, דהתורה חייבתם להעדים שהם יתחייבו בתורת תשלומים אותו הממון שרצו לחייב את פלוני וחל על העדים חיוב ממון לשלם למי שרצו להייבו ממון ושפיר שייך בזה «כאשר זמם» שהוא זמם לחייב פלוני ונעשה הוא חייב אבל בכופרא כיון דהכופר גושא עליו שם «כפרה» ולא דמי לשאר ממון כי אם ממון של כפרה הוא, וא"כ איך שייך ע"ז «כאשר זמם» דנימא כשם שהוא רצה להיב דמי - כפרה ע"ז שור שהרג אדם, כך הוא יתחייב דמי - כפרה ע"ז שור שהרג אדם ושורו הלא לא הרג אדם ולא שייך בזה לומר דיתחייב אותו הממון הנושא עליו תכונת כפרה, ואם גם עדים זוממים מחויבים כפרה הלא כפרת עדים זוממים שהעידו בשקר הוא בכל דוכתא במלקות משום שהעידו שקר. אבל אין שייך להם כפרה לשלם דמי-האדם דזהו רק כפרה למי ששודו הרג אדם וכיון דאנו רואים דהתורה חלקה באופן הכפרה, דלא לכל עון ולכל חטאת כפרה אחת היא, כי אם זה מתכפר בממון וזה בקרבן וזה במלקות וא"כ איך נאמר מכאשר זמם דיתחייבו כפרה של שור שהרג אדם, דהלא סוף סוף לא הרג שורם אדם והפסוק דכאשר זמם הלא לא בא לומר דנעשה דבר שאינו במציאות דאם יתנו העדים דמי האדם תחת מי שהעידו עליו הלא על הכסף הזה לא יחול כלל ענין ה«כפרה» שחייבה תורה למי שהרג שורו אדם, כי הלא שורם לא הרג אדם נמצא דאין אתה מקיים בזה «כאשר זמם» גם אם ישלמו הכסף דהם העדים רצו לחייבו כסף כפרה של שור שהרג אדם ולמה זה דומה? אם הי' מצויר למשל דעדים יחייבו לאחד קרבן חטאת ואח"כ יוזמו האם שייך לומר דהם יקריבו אח"כ קרבן חטאת, לא כן אם הם חפצים להיב אחד ממון ע"ז שייך שפיר לומר כאשר זמם, כיון דבאמת הם מתחייבים ממון כאשר חשבו לחייב פלוני, ובחיוב ממון הלא אין חלוק מאיזה סבה בא החיוב ממון, סוף סוף הם רצו לחייב פלוני ממון ומתחייבים הם ממון והוא «כאשר זמם» וכיון דבכופר לא שייך «כאשר זמם» דמי הוא לעדי בן גרושה וחלוצה ולכך העדים לוקים, אולם אחרי כל הדברים האלה הלא יקשה מדוע אמרינן בעדים שהעידו על אהד שאכל בשר בחלב לוקים משום שהעידו שפלוני עבר עבירה שחייבין עליה מלקות וזמנו לחייבו מלקות לוקים הם מכאשר זמם הלא הם לא אכלו בשר בחלב ומלקות הוה ג"כ כפרה כדאיתא במכות כ"ב ע"ב במשנה שם וחותרם והוא רחום יכפר עון וגומר ושם במשנה דף כ"ג כשלקה הרי הוא כאחיק אלמא דהמלקות כפרה היא, כפרה לחטאו וא"כ קשה כיון דבעדים זוממים הוה לאו שאין בו מעשה ובכל התורה לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו א"כ אין הכפרה של לאו שאין בו מעשה במלקות, כי אם תשובה ויהי"כ"פ מכפרים וא"כ קשה מה בין כופר למלקות דעל כופר לא שייך כאשר זמם ובמלקות שייך כאשר זמם? כיון דאין כפרה בכל התורה ללאו שאין בו מעשה - במלקות יהי' זה רק הכאה גרידא ולא יחול ע"ז כפרת המלקות כמו שאין חל על העדים כפרת ממון של כופר ואין לומר דהא העדים לוקים בהעידו על אחד שאכל בשר בחלב הוא משום הפסוק דהצדיקו דהא כבר הבאנו דברי הרמב"ם דלוקים הם מכאשר זמם וכן הוא משמע להדיא בש"ס כתובות ל"ג וא"כ הדבר תמוה.

ולבאר כל המבוכות והתמיהות בענין זה הנה האמת תורה דרכה דזה באמת שאלת עולא רמז מנין לעדים זוממין שלוקין ושאלתו ע"כ כל העדים זוממים שלוקין. מנין שלוקים. כיון דהוה לאו שאין בו מעשה לא שייך לומר מכאשר זמם דהלא העדים לא אכלו בשר בחלב והלאו שלהם אין בו מעשה וכמו דאמרין דהא לא הרג שורם אדם אמנם לבאר תשובת עולא ע"ו. נקדים תחלה איזה דברים בבאור כונתו. הנה הרמב"ם כתב בפרק יו"ד מהלכות עדות הלכה ב' דאיזהו רשע (שפסול לעדות) כל שעבר עבירה שחייבין עליה מלקות שהרי התורה קראה למחוייב מלקות רשע שנאמר והי' אם בן הכות הרשע. והנה נשאל איך היא הכונה בזה? אם הכונה דהעושה עבירה שנתחייב בעבורה מלקות נעשה בזה רשע מפני שנתחייב מלקות על עבירה זו או להיפך משום שעבר על לאו חמור שבתורה. נגד אזהרת התורה ובוה עשה מעשה רשע. כיון שעשה רשעה. וזהו כלל כי כל מי שנעשה רשע בעד איזה מעשה רשעה מתחייב מלקות כי כל רשע-עפ"י דין התורה-מתחייב מלקות. בקצרה איך הוא הכונה אם עבירה של חיוב מלקות עושה אותו לרשע או להיפך עבירה שנעשה בה רשע מחייבתו מלקות? והדעת נותנת לומר דבוה שהוא עשה מעשה רשעה ונעשה לרשע-דבר זה מהייבו מלקות ולא להיפך וכלשון הש"ס משום דרשעה אחת אתה מהייבו אלמא דהרשעה מחייבו מלקות. ועוד כיון דאנו רואים דע"י מלקות בטל ממנו שם רשע דכיון שלקה הרי הוא כאחיק ושוב אינו רשע מסתברא דהדבר כן הוא משום דעשה מעשה רשעה ונעשה רשע חייבתו התורה מלקות כדי שהמלקות יכפרו ע"יו ויחדל מלהיות רשע. וכיון שכן זאת היא שאלת עולא רמז לעדים זוממין מן התורה מנין לנו שהעדים זוממים עשו בזה מעשה רשעה עד שחל עליהם תואר רשעים עפ"י התורה שמפני זה מחוייבים מלקות. דהלא יש לומר כיון דלא עשו מעשה בפועל הגם כי עשו עול. אבל בכ"ז כיון שאין בוה מעשה. אינם נעשים ע"י רשעים. וכמו דקי"ל דכל לאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו אלמא דלאו שאין בו מעשה אין מסבב להאדם תואר רשע באופן שיתחייב ע"ז מלקות. וכיון שאין לנו הוכחה שהעדים - שהלאו שלהם אין בו מעשה-נקראים בתואר רשעים איך ילקו. דאין לומר מ"כאשר זמם" ילקו אף דאינם נעשים רשעים זה אינו דהלא כבר ביארנו לענין כופר דלא שייך לומר מכאשר זמם כי אם דבר שאפשר שגם הם יתחייבו. אבל כיון דהם לא נעשו רשעים ממילא לא נתחייבו מלקות שהוא כפרה על חטא שהאדם נעשה רשע בשבילו ואיך נחייבם בשביל "כאשר זמם" הלא גם אם ילקו לא יחול על המלקות ענין הכפרה ותהיה רק הכאה גרידא והוה דוגמא לכופרא דאין העדים משלמים משום טעם זה דעליהם לא שייך כפרה זו וא"כ אם נימא דעדים זוממים לא עשו מעשה רשעה ולא נעשו רשעים בעדותם לא שייך לחייבם מהפסוק ד"כאשר זמם" וע"ו מביא עולא הרמז מהפסוק דו"הצדיקו את הצדיק" דעדים זוממים יוצאים מן הכלל דכל לאו שאין בו מעשה אלא רבעדות שקר כיון דעברו על לאו דלא תענה נעשים לרשעים ועשו בזה מעשה רשעה (ועיין תוס' מכות דף ד' ע"ב ד"ה ורבנן) וכיון דעשו מעשה רשעה ומחוייבים כפרה במלקות שיתכפר להם וא"כ שר

שייך לחיובם מ«כאשר זמם» בהעידו על אחד שאכל בשר בחלב דכמו שהם רצו לעשותו לרשע בעד «לאז» ולהיטו מלקות נעשו הם לרשעים שבבילי עדות השקר ועל עברם בלאו דלא תענה וממילא שייך שפיר «כאשר זמם» דהם זממו לעשות את האיש לרשע ולהיטו מלקות דזה כלל הוא-כאמור-דמי שעשה מעשה רשעה נעשה רשע המחויב מלקות ונהפך הדבר שהם עשו מעשה רשעה ונעשו הם רשעים כאשר זממו לעשות לאחיהם ומחויבים הם מלקות, וממילא עתה כך הדבר: דאם העידו על אחד שאכל בשר בחלב או שעבר עבירה איזה עבירה אחרת שיש בה מלקות שפיר מקיים בהם «כאשר זמם» דהם זממו לעשותו לרשע וממילא לחייבו מלקות ונעשו הם רשעים וממילא מחויבים מלקות ואין צריכים בזה להפסוק דוהצדיקו לצעם היוב המלקות דילפינן מ«כאשר זמם» כי אם הפסוק דוהצדיקו מגלה לן רק דנקראים רשעים ושייך בהו «כאשר זמם» לכפר רשעתם אבל היכא דהעידו על הדברים שאין שייך בהם «כאשר זמם» כגון שהעידו על בן גרושה וחלוצה או על כופרא וכדומה דאזי אין שייך שיעשו בני גרושה ובני חלוצה או שיתחייבו כפרת איש ששורו הרג אדם וממילא כאשר זמם לא שייך בהו אך בכ"ז לוקים מהקבלה-כמו שכתב הרמב"ם-כיון שמהך פסוקא דוהצדיקו את הצדיק» שבאה הקבלה ללמוד ממנו הדברים שאין שייך בהם הזמה יודעים אנו דבעדות שקר-אף שאין בה מעשה נעשו לרשעים וכל רשע לוקה לכפר רשעתו וממילא ידעינן-דאף דגם דלא מ«כאשר זמם» לוקים- בכ"ז ככל אדם שעבר על מימרא דרחמנא ועשה מעשה רשעה ונעשה רשע דלוקה לכפר רשעתו- לוקים גם הם וע"ז מקשה הש"ס תיפוק ל"י מ«לא תענה» כלומר למה ל"י לעולא לילף מהך פסוקא דוהצדיקו דנעשה רשע תיפוק ל"י דהא עברו על לאו «דלא תענה» וממילא נעשו רשעים וכל רשע לוקה לכפרה וע"ז משני דעולא הוכרח לזה משום דלאו דלא תענה אין בו מעשה ובלאו דאין בו מעשה אף דעבר על מימרא דרחמנא לא מקרי בזה בתואר רשע, וא"כ מזה לא היינו יודעים דמחויב מלקות וע"ז באה ילפותא דעולא דשאני עדים זוממים מכל לאו שאין בו מעשה, דעדים זוממים נעשים רשעים משום הלאו דלא תענה אף כי אין בו מעשה כדגילתה לנו התורה מפסוק דוהצדיקו» וכאשר באה הקבלה ע"ז דנעשים בעדות שקר רשעים וממילא לוקים, ואין להקשות א"כ די לנו הפסוק דוהצדיקו ונלמוד ממנו לכל דבר ולמה צריך הפסוק דכאשר זמם? זה אין קושיא כלל דהפסוק כאשר זמם בא לחייבם אם ע"י עדותם ה"י זה לוקה על מעשה אחת-שיש בה כמה לאחין-איזה פעמים, צריכים העדים ג"כ ללקות איזה פעמים כאשר זממו לעשות לאחיהם, וגם בא הפסוק דבעדות ממון צריכים לשלם ממון, ואם רצו לחייב את מי שהעידו עליו מיתה מחויבים הם מיתה ומעתה עפ"י הדברים האלו יתורצו כל התמיהות וישובו כל הדקדוקים בחזקא מהתא דמה ששאלנו באות (ו) (ז) כבר מיושב ממילא מתוך הדברים שכתבנו וגם מה שהקשינו באות ה' דהלא העדים יכולים לומר לעשותו רשע ולפוטלו לעדות באנו ג"כ ניחא דכיון דילפינן מהך דוהצדיקו את הצדיק» דבעדות שקר נעשים הם לרשעים וכל עיקרו ד«כאשר זמם» בענין מלקות בא לומר

לומר דכשם שהוא זמם לעשות חבירו רשע וממילא לחייבו מלקות כן נעשה הוא רשע וממילא מחויב מלקות ומה בכך אם יאמר לעשותו רשע ולפוטלו לעדות נתכונתי הלא ע"ז גופא שייך כאשר זמם, דכמו שהוא חפץ לעשותו רשע. כן כאשר זמם לעשות לאהיו נעשה הוא רשע בעדות שקר וכף רשע מהויב מלקות. ומעתה נבוא לתרץ דברי הרמב"ם: מה שפסק דהרגו אין נהרגים ובלקה לוקים דעפ"י הרבדים הנ"ל יש לחלק בין מלקות למיתה דהנה במלקות עיקר עדותם בזה שהם עושים למי שהעידו עליו לרשע שאומרים שעשה מעשה רשעה וכיון שעשה מעשה רשע ממילא מזה נמשך עליו חיוב המלקות לכפר רשעתו אבל עיקר עדותם בזה שעושים אותו רשע שמפני זה הוא חייב מלקות ארבעים וממילא לא שייך בזה «כאשר עשה» דבזה לא יצויר «כאשר עשה» דהא כיון דהזממו ונמצא ששקר העידו ופלוגי לא נעשה «רשע» ואף שהכו אותו לחנם הלקוהו והוה זה הכאה גרידא (ואעפ"י שבסברא זו בלבד, אפשר להסביר דברי הרמב"ם אולם עפ"י ההקדמה דעיקר עדותם לעשותו רשע ומזה נמשך המלקות מוסבר הדבר יותר) ולא דין מלקות. דהוא לא עשה מעשה רשעה ולא נעשה רשע ולא חל ענין כפרה כלל על המלקות שלו. כיון שלא נעשה רשע וממילא לא שייך במלקות לומר «כאשר זמם ולא כאשר עשה» דלעולם לא הוה «כאשר עשה» דהא לאחר הזמה איגלאי מילתא למפרע דלא נעשה רשע והוה כאשר זמם לחוד, דאעפ"י שקמיה שמיא היה גלאי שהיו עדי שקר, אבל אם לא היו מזימים אותם הי' עפ"י דין תורה נעשה מי שהעידו עליו רשע והי' מחויב מלקות ולכן שפיר שייך בהו הזמה ונעשו העדים רשעים ולוקים ושפיר כתב הרמב"ם דאף דלקה לוקים הם «מכאשר זמם» (כיון דבש"ס לא מציינו רק בהרגו אין נהרגים ולא נזכר דאם לקה אינם לוקים מסתברא להרמב"ם דבמלקות לא שייך «כאשר עשה» מפני הדברים הנאמרים בזה) לא כן בעדי מיתה עיקר עדותם בזה שמחייבים אותו מיתה, דהא לא לעשותו רשע באו (דע"ז הי' די שיאמרו שעבר איזה עבירה שחייבים עליה מלקות) אבל כיון שאמרו שעשה עבירה שחייב עליה מיתה עיקר עדותם על החיוב מיתה וצריכים לקיים בהו כאשר זמם על המיתה והיכא דהרגו אין נהרגים דזה הוה «כאשר עשה» ואין שייך לומר במיתה כיון שהזממו הוה זה רציחה גרידא דהא די' לומר דבמיתה העיקר הוא עונש המיתה וע"ז באה עדותם ע"כ הוה זה «כאשר עשה» (דאעפ"י שמיתה ג"כ מכפרת אבל כל מיתה מכפרת, ולא דוקא בהומת בבי"ד דהא אפילו על עון חלול השם החמור מכל דבר מיתה האדם מכפרת אפילו מיתה ש"א עפ"י בית - דין) ועוד כיון דע"י עדותם נהרג נפש מישראל אין לך «כאשר עשה» גדולה מזו וכאשר כתב «הכסף משנה» בתירוצו הראשון, כיון דלא לכד שחשבו להרוג נפש מישראל, אלא שגם נהרג על ידם הוה זה שפיר «כאשר עשה» ולא מתכפר להם במיתה בי"ד כי ענשם קשה יותר ולכן הרגו אינם נהרגים ולפי התירוץ השני של «הכסף משנה» - ובפרט לפי שבאו הדברים מבוארים בדברי הרמב"ן ז"ל - עוד נ"ח א

ונתחייב באמת מיתה והוה בודאי «כאשר עשה» מה שאין כן במלקות לפי דברי «הכסף משנה» הנ"ל. אנו חושבים את המזימים לְעַדִּי אמת והוא לא נעשה רשע-זוה עיקר עדותם כאמור - וממילא לא שייך במלקות «כאשר עשה» ונתיישבה קושיתנו ע"י הכ"מ כמובן ואדרבה בדבריו עוד רוחא שמעתתא*) ואין להקשות בזה כמו שהקשינו בתחלה על מלקות דהא הם לא הרגו אדם דכיון דמסקינן דבעדים זוממים אעפ"י שאין בהם מעשה יש לו לה«לאו» דלא תענה דין כמו שעשו מעשה מכח הפסוק דוהצדיקו את הצדיק והתורה אמרה «כאשר זמם» ולכן היכא דרצו לחייבו מיתה מחויבים הם מיתה מכח הפסוק «דכאשר זמם».

ואחרי כל הדברים ממילא ניחא גם מה שהקשינו באות ג' דלהכי לא אמרינן בהרגו ידִּיקו לפחות מפסוק דוהצדיקו את הצדיק». דהפסוק הזה עיקרו בא בקבלה לענין הר' דברים וכה"ג היכא דאי אפשר לקיים בהו דין הזמה אלא ממילא ידעינן מפסוק זה דנקראים רשעים בעדות שקר. ובמיתה עיקר מסרת עדותם בזה שהם מחייבים אותו מיתה ולא בזה שעושים אותו לרשע דלא ע"ז באו להעיד כי אם לחייבו מיתה וממילא לא לבר שנעשו רשעים כי אם נעשו מחויבים מיתה מהפסוק ד«כאשר זמם» וצריכים לקיים בהו דין הזמה אם לא נהרג עוד. ובנהרג פטורים משום כאשר זמם ולא כאשר עשה «ואין עושים מן הדין» (רש"י חולין י"א ע"ב מכות ה' ע"ב) והפסוק דוהצדיקו - כאמור - עיקרו בא רק היכא שאין שייך בהו דין הזמה (ובלאו הכי היכי דהעידו ע"ל אחד שעבר עבירה שיש בה מיתה הוה הלאו דלא תענה לאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד והפסוק דהצדיקו מגלה רק לחייב מהלאו דלא תענה כנזכר וכדאיתא בתוס' דף ד' עיין ברז"ה ובמלחמות סנהדרין פ"ו ע"ב וברש"י שם) כיון דמסקינן דיש בעדים זוממין בלאו שלהם אעפ"י שאין בו מעשה דין. כמו בלאו שיש בו מעשה. דהא אם יוזמו קודם שיהרג מחויבים מיתה ובלאו שניתן לאזהרת מיתת בי"ד אין בו מלקות) ומה שהקשינו באות ב' דמנין להרמב"ם דעדי קנוי וסתירה לוקים כבר ניחא ממילא מתוך הדברים שנתבארו דכל מקום שאי-אפשר לקיים בהם «כאשר זמם» לוקים הם מכח הפסוק דוהצדיקו את הצדיק» דממנו ילפינן דנעשו רשעים וכל רשע-עפ"י דין התורה-לוקה וע"ז באה הקבלה ז'כל מקום שלא שייך לקיים דין הזמה לוקים מהך פסוקא.

ומעתה יצאו לנו כנגה צדקת דברי רבינו בעל החנוך ודבריו מאירים כספירים ולחנם רצה ב«מנחת - חנוך» לשבש דבריו ולתלות בסעות סופר דזהו שכתב החנוך דאעפ"י שאין בו מעשה לוקים (או לפי הגירסא שאעפ"י שאפשר בלי מעשה והיינו הך כמשנ' בהערה) כלומר דכיון שאין בו מעשה הלא קי"ץ דלאו שאין בו מעשה אין לוקים עליו וא"כ «לאו» כוה. מן הסתם אין מסבב תואר רשע ואיך לוקים הלא לא עשו מעשה רשעה ולא נעשו רשעים ומדוע ילקו ?

דעל

* הערה. ונהיגנו כי פעם אחת בעת שהיינו בבית הגאון האסתי מו"ר רח"ס זצ"ל אמר בקצרה במלקות אם לקו אותו וההבו העדים אין זו מלקות כי אם הכאה גרידא ולא וזה «כאשר עשה» ואמר לי אז אחד מן התלמידים שהי' נקרא בהישיבה בשם «חריף» כי איננו מרגיש סברת רבינו בזה, וכפי האמור בזה נתבארה סברתו. ע"כ הערה.

(דעל זה הי' שאלת עולא ותשובתו כמו שנתבאר ורבינו בעל הנוך הביא בזה שאלת עולא ותשובתו בקצרה) ועל זה אמר החנוך תשובת עולא דלוקים הם מרבויה דקרא והצדיקו את הצדיק דמהך פסוקא ילפינן דעדים נעשים רשעים בעדות שקר ועשו מעשה רשעה שמחויבים מלקות, דאעפ"י שעיקר הפסוק בא להיכא שאי - אפשר לקיים בהו דין הזמה אבל ממילא ידעינן דעל עדות שקר נקראים רשעים ושייך בהו כאשר זמם במלקות והיינו דמסיים החנוך וע"ז נאמר ועשיתם לו כאשר זמם כלומר דאי לא הוה לנו רבויה דנעשים רשעים לא שייך כאשר זמם במלקות דהא לא אכלו העדים בשר בחלב וכדומה (כמו שנתבאר לעיל בארוכה) אבל כיון דמרבין מרבויה דקרא והצדיקו את הצדיק דנעשים רשעים וממילא שייך במלקות כאשר זמם ולוקים. הרי אתה רואה כמה גדולים דברי הראשונים דכל אריכות דברינו נכללים בלשון קצרה שכתב בעל החנוך ז"ל. ומצאתי לנכון להעיר - אהרי סיום דברינו - כי רק בלשון התורה שבכתב לענין דין מלקות לא מיקרי רשע כי אם העובר עכירה שחייבין עליה מלקות אבל בלשון שאלה והעברה יאמר לפעמים לשון רשע גם באופן אחר. ותו לא מידי.

חידושים סימן י"ד.

לענין חיוב האחריות בגולן.

(ענין מלאים להחידוש סימן א.)

תחלה נעורר את השאלות אשר יש לשאול בענין זה, ואה"כ את אשר נראה לי בענין זה: (א) התוס' בב"ק דף י"א ד"ה אין שמין לענין מה דקי"ל דאין שמין לגולן, אחרי שהביאו דברי הירושלמי והשיב את הגזילה אשר גול, כאשר גול כתבו והיינו טעמא דגנב וגולן קנו מיד כשהוציאו מרשות בעלים, אבל מויק לא נתחייב אלא כמו שהזיק והיינו טעמא דמאן דאמר אף לשואל, כיון דחייב באונסין, נמצא שקנאו משעה שהוציאו מיד הבעלים, והדמים הוא דמתחייב כמו גנב וגולן, ומדברי התוס' נראה ראין זה גזירת הכתוב הא דלמדו בירושלמי מקרא דאין שמין לגולן, אלא דיש טעם וסברא ללימד זה, והכי מסתברא, והנה להלכה קי"ל, כמו שנפסק בש"ס ובפוסקים דלגולן אין שמין ולשואל שמין וצריכים לדעת באיזה סברא חלוק גולן משואל, (ב) בסנהדרין דף ע"ב ס"ד לרב לענין בא במחתרת דהגולן אין צריך להשיב הגזילה אפילו היא בעין משום דחשוב כמו נכסיו וקם לי' בדרכה מניה, דבדמים קנינהו וצריכים להבין סברת רב, (ג) רבא אמר דאם הגזילה בעין היא להגזול, ומה שחייב גולן באונסין היכא דלא קלב"מ מידי דהוה אשואל, והנה כיון דקי"ל דלגולן אין שמין ולשואל

ולשואל שמין. וגם קי"ל כרבא ועל כרחך דגולן יש לו יותר קנין בהחפץ מהשואל (כמו שכתבו בתוס' ב"ק הנ"ל דהא דאין שמין לגולן משום דיש לו קנין בדבר הנגזל) וצריך לומר דהא דאמר רבא מידי דהוה אשואל כונתו דבודאי לא גרע משואל דחייב באונסין, אף דלא קנה להדבר הנשאל, ולכן גולן אף דלא הוה החפץ כמו נכסיו לגמרי (כדס"ז לרב) בכ"ז חייב באונסין מידי דהוה אשואל, וצריכים לדעת גדר קנין הגולן בהחפץ לדעת רבא ובאיזה סברא הוא חולק עם רב. ד) בדברי רש"י בסנהדרין דף ע"ב הנ"ל נראה אריכות יתירה לכאורה, שכתב על הא דאמר רבא אב"ל לענין מקנא לא קני וז"ל: «אם קיימין הם אצלו והוא ה"י בא לעכבו ולומר דמים אני מחזיר לך לא קני ומהדר להו בעינייהו דכתיב והשיב את הגזילה» עכ"ל ולכאורה למה צריך להאריך בזה לומר «והוא ה"י בא לעכבו ולומר דמים אני מחזיר לך?» וגם לאיזה צורך הביא את הפסוק «והשיב את הגזילה?» יאמר פשוט דהחפץ אינו שלו אלא של הנגזל ולא קנאו אלא להתחייב באונסין כמו שואל. (ה) רבה אמר בב"ק דף ק"ה דאם אומר לו שורי גבת והוא אומר שומר חנם אני עליו וכו' ונשבע ע"ז והודה חייב בקרבן שבועה וממילא כמוכן, בכל דיני קרבן שבועה, בקרן וחומש ואשם, והקשה הרב הגאב"ד דנאחאזיבקאח ר' ש"י זעווין נ"י באחד ממכתביו אלי*) כיון דציקד חיובו הוא רק משום כפירת אחריות (ובאומרו שואל אני עליו חייב על כפירת האחריות דמתה מחמת מלאכה כראיתא התם) דהלא הוא מודה בגוף השור, וא"כ האחריות הלא הוא דבר מוטל בספק, שאם לא יגנב ויאבד, או שלא ימות מחמת מלאכה הלא יחזיר לו גוף השור, ויהיה פטור מהאחריות וא"כ דמי - האחריות הוא פחות מעצם דמי השור, וכמו בקונה כתובה מאשה, שמא תתגרש, או שמא ימות הבעל קודם לה, הלא המהיר פחות מעצם דמי הכתובה, וא"כ גם כאן אם השור שוה למשל עשרה שקל הלא האחריות שוה למשל רק חמש שקלים, וע"כ רצה הרה"ג הנ"ל לומר, דרק אם השור קים צריך ממילא להשיב לו גוף השור, אב"ל אם נאבד השור, ואם בע"ל השור למשל במדי, דאזי נ"מ מהשבועה דצריך להוליך למדי על מה שכפר ונשבע, אזי יהיה החיוב להוליך למדי, שזה החיוב בא מצד השבועה רק על חמש שקלים, אך דבר זה לא מסתבר, דא"כ החיוב שוה בא ג"כ מצד השבועה, צריך יהיה לשלם רק שקל אחד לפי הערך ששוה האחריות ואם נשגיח ע"ל דמי - גוף השור הלא החומש שני שקלים, ודבר חדוש כוה היה צריך רבה לפרש דאמורא צריך לפרש דבריו ומסתימת דברי רבה בודאי משמע דצריך לשלם החומש כפי ערך ומחיר השור, וא"כ באמת קשה קושיית הרה"ג הנ"ל והיא קושיא חזקה. (ו) יש מאן דאמר בש"ס שיאוש קונה בגזילה, ולא ס"ל לחלק בין גזילה לאבדה משום דבאיסורא אתא לידו, וא"כ יש לשאול לדעת מדוע במוצא אבדה קנה ביאוש החפץ לגמרי ואין צריך להשיב דמי-החפץ ובגזילה צריך הגולן להשיב דמי - החפץ אפילו למאן דס"ל יאוש קונה בגולן?

מדוע

(*) הוא הקשה זה על דברי בתהודש סימן א' אבל באמת הקושיא לא שייך לתירושי, כי הבאתי רק דברי רבה לראי' וא"כ קושייתו שייך על דברי רבה כאשר כתבתי בפנים.

מדוע זה בגזילה הוה קנין לחצאין דקנה החפץ וצריך להשיב דמיוז (ומה שבאבידה לא מהני יאוש כלל אם הי' היאוש אחר דאתא ליד המוצא וצריך להשיב החפץ ג"כ מבואר ברמב"ן במלחמות משום דידו של המוצא שהוא שומר האבדה כיד הבעלים ולא מהני יאוש ברשות הבעלים, הובא בקצוה"ס סי' רנ"ט) וידעתי כי יש להשיב על שאלה זו, דכיון דהגזלן נתחייב באחריות הגזילה, וא"כ כיון דהבעלים נתיאשו מהחפץ נשאר על הגזלן חיוב האחריות, בכ"ז עדין אין הדבר מוסבר כ"כ שיהיה חיוב האחריות לשלם דמים, מפני היאוש של זה, ולפי מה שיבוא להלן יהי' הדבר מוסבר יותר.

ולהשיב על כל השאלות הנ"ל יש להקדים לחקור בהא דקי"ל דאם נאבדה או נשרפה הגזילה, הגזלן חייב לשלם, אם ההיוב בעצם וראשונה הוא רק עצם החפץ הנגזל ורק שאם נאבד אזי מתחייב ממון האחריות, או נאמר כיון דהגזלן קני בגזילתו החפץ הנגזל כמו דאיתא בש"ס כיון דאגביה קניא, וכמו דמשמע בכמה דוכתי דגזלן יש לו קנין בהחפץ הנגזל, וכמו שכתבו התוס' בב"ק דף י"א הנ"ל, אפשר לומר דתיכף בשעת הגזילה הוא מתחייב לשלם מה ששוה החפץ הנגזל אלא כיון שיש עליו מצות עשה «והשיב את הגזילה» אשר הדין בזה שמצוה עליו להשיב את עצם החפץ הנגזל, אם ישנו עדין בעין, ועל כן אם משיב גוף החפץ פוטר את עצמו בזה מחיוב מחיר החפץ שנתחייב בשעת הגזילה, אבל אם נאבד או נשרף החפץ, לא נאמר דנתהווה אז החיוב למפרע אלא שממילא נשאר חיוב המחיר שנעשה עליו בשעת הגזילה, כיון דאין לו גוף החפץ במה לפטור את עצמו, והנה זה פשוט דתיכף בשעת הגזילה נתחייב באחריות הגזילה כדמוכח בש"ס בכתובות דף ל"ד ע"ב ובב"ק דרך בשואל יש דעה דהחיוב אונסין הוא בשעת האונס אבל בגנב וגזלן החיוב אחריות נעשה בשעת הגזילה לכולי עלמא, אלא דהחקירה היא אם נאמר דבשעת הגזילה הוא רק חיוב בכח ובתנאי, כלומר דאם יאבד אזי הוא חייב למפרע משעת הגזילה או הגניבה או דנאמר דתיכף בשעת הגזילה או הגניבה הוא חייב במחיר החפץ בפועל (לא דק בכח) ובלי שום תנאי, ורק אם משיב את גוף החפץ, אזי פוטר את עצמו בזה ממחיר החפץ והנה אעפ"י שבהשקפה ראשונה ובמושכל ראשון נראה כי החיוב אונסין הוא רק בתנאי ובפועל וראשונה הוא מחיר רק גוף החפץ אבל אחר העיון בבאור כל השאלות שעוררנו ובמה שיבוא עוד נראה לי כסברה השניה דהגזלן נתחייב בשעת קנין הגזילה במחיר החפץ בפועל בלי שום תנאי ורק אם מחזיר גוף החפץ ומקיים מ"ע של «והשיב את הגזילה» אזי פוטר את עצמו ממחיר החפץ שנתחייב תיכף בשעת הגזילה, וראי' מפורשת לסברה זו נראה מדברי ה"כסף משנה והמל"מ, דהם מפרשים דעת הרמב"ם, דהא דשואל אם מת והגניח אחריות נכסים ומתה הבהמה אצל היורשים ס"ל להרמב"ם, דמחויבים היורשים לשלם-הטעם הוא דבשעת שאלה נעשה החיוב על השואל בכח ובתנאי אם תאנס ובשעת מיתו נעשה החיוב בפועל שנתקיים התנאי ומתחייב השואל למפרע משעת החיוב בכח וע"כ חייבים היורשים לשלם אם הגניח אחריות נכסים אולם אם טבח

השואל השור בשבת ס"ל להרמב"ם דפסור משום דקל"ב ואעפ"י שהחיוב בכח ובתנאי נעשה בשעת שאלה, אבל החיוב בכח ובתנאי הוא רק באופן שבשעת שמתקיים התנאי לא יהיה לו דבר הפוסדו, אבל כאן דבשעת קיום התנאי בפועל יש דבר הפוסדו היינו: דקל"ב על אופן כזה לא נתחייב בתנאו בשעת השאלה (ומה שהקשה בקצוה"ח סי' ש"מ סק"ג על דבריהם מאי חלוק יש בין הפטור <דקל"ב>, ובין מה ש<במתים חפשי? אין זו קושיא על הגדולים הללו, דקל"ב"מ הוא דבר הפוסד מחיוב, ועל אופן שיהיה לו דבר הפוסדו לא נתחייב בתנאו, <במתים חפשי היינו: שהוא חפשי מחיובים חדשים, אולם בכאן החיוב כבר נעשה בשעת שאלה בתנאי אם תאנס מתי שתאנס אם בחיים או לאחר מיתה יהי חייב למפרע, בקצרה כאן הוא דבר הפוסדו, ובמיתה מאליה אתה חפץ לומר שיש חסרון <חיוב> אבל זה אינו, דהחיוב כבר נעשה בחייו בשעת השאלה, וגם הגאון בעל קצוה"ח בעצמו ירא לדחות דברי הגדולים הנ"ל רק שאמר שלא ירד לסוף דעתו הרמה של הכ"מ, והדבר ברור בדעתו כמו שכתבתי). והנה כל זה בשואל אבל בגנב (וגנב וגולן דין אחד להם בקנין הגניבה או הגזילה) הלא איתא להדיא בש"ס כתובות דף ל"ד הנ"ל דחייב על הקרן גם בטבח בשבת משום דכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי איסור שבת, וכן פסק הרמב"ם דרק מד' וה' פטור הגנב בטבח בשבת דזה החיוב נעשה בשעת הטביחה, אבל בקרן חייב גם בטבח בשבת, ואם נימא דגם בגנב החיוב בשעת הגניבה רק בתנאי אם תאנס, א"כ מה בין גנב לשואל? מדוע זה חייב בקרן בשחט בשבת וזה פטור? אלא על כרחך כאשר אמרנו דבגנב וגולן יש להם קנין בהחפץ הנגזל או הנגנב ומחויבים תיכף בשעת הגנבה או הגזילה בפועל במחיר החפץ (לא בכח ובתנאי כמו שואל) ועל כן שפיר קאמרינן בש"ס שכבר נתחייב בגניבה קודם שבא לידי חיוב שבת, ובאמת נראה גם מדברי הש"ס גופא החלוק הזה, דהא אפילו לפי מה דאמרינן בש"ס דהשואל החיוב שלו בשעת אונסין הלא על כרחך הכונה דהחיוב בפועל נעשה בשעת אונסין, אבל החיוב בכח ובתנאי בדאי הוא על שעת השאלה, דאו נעשה עליו חיוב שואל, וא"כ כיון דאמרינן דגנב שאני משואל ומחויב בטבח בשבת בקרן הזה הטעם דגנב נעשה חיובו בפועל בלי כל תנאי בשעת הגניבה ומעתה מתורצת קושית הרב הגאב"ד דנאחזיבקאו, ומבינים אנו דברי רבה דהלא בשעת הגניבה או הגזילה נתחייב במחיר השור בפועל בלי שום תנאי, וא"כ החיוב של מחיר השור ברור בלי כל טסק, ורק אם יחזיר גוף השור אזי יפטור את עצמו מחיוב המחיר שנתחייב וא"כ בשעה שכופר ונשבץ ע"ז הוא כופר חיוב ברור של מחיר השור, <הפטור? היינו: גוף השור) מטל בספק שמא יגנב ויאבד השור, וע"כ שפיר מחויב קרן וחומש כפי ששוה השור בשעת הגניבה והגזילה, דאם היינו אומרים כסברה הראשונה היינו: דהחיוב הוא בעצם וראשונה גוף השור, וחיוב האחריות הוא בתנאי שפיר קשה קושית הרה"ג הנ"ל דהאחריות מטל בספק, אבל כיון דהדין הוא דחיוב המחיר בפועל הוא בשעת הגניבה והגזילה, הדבר הוא

להיפך דחיוב המחיר הוא בלי תנאי ובלי ספק וה«פטור» של השבת גוף השור מוטל בספק, וע"כ חייב בכל הדינים בקרן וחומש כשעת הגניבה והגזילה, ובוה ערבים לנו דברי רבה, והיכא דאמר הילך השור, וא"כ פטר עצמו בגוף הגזילה ממחירה ופטור לגמרי מחיוב קרבן שבועה, וכל הדינים השייכים לזה אבל היכא דקיימא באגם (דבהכי מיירי רבה כדאמר בהדיא) הלא ההוב הברור של מחיר השור שנתחייב תיכף בשעת הגניבה או הגזילה, הוא כופר לו, «והפטור» טרם בא, וכמו שנתבאר דחיוב המחיר הוא בפועל בלי תנאי, ורק בשעה שמחזיר גוף הגזילה פוטר את עצמו ממחירה וכאן, כאמור כפירת מחיר החפץ ברור, ועדיין לא פטר את עצמו מהמחיר כיון דהשור קיימא באגם (ורבה לא בעי יחוד נלי) וע"כ שפיר מחויב להוליך למדי כמו ששוה השור בשעת הגניבה או הגזילה, וגם החומש הוא לפי ערך המחיר ששוה השור בשעת הגניבה או הגזילה ושאינו חיוב אחריות זה מכל חיובי אחריות, דבכל חיובי אחריות הוא מתחייב ממון-האחריות, בשעה שנפסד גוף הדבר שקבל עליו אחריותו, וכאן חיוב מחיר חפץ הנגזל נתחייב תיכף בשעת הגזילה כנ"ל, ומעתה מובנים לנו דברי רבה וסרה קושית הרה"ג הנ"ל, ומדברי רבה יש לנו אישור וקיום להסברה השניה שכתבנו דהגזלן תיכף בשעת הגזילה, כיון שקנה הגזילה נתחייב מיד במחירה, דאי לאו הכי תקשה הקושיא הנ"ל ומה שדצה לתרץ הרה"ג הנ"ל מסתימת דברי רבה לא משמע הכי כלל כנ"ל. - ובדברים הללו מוסבר לנו היטב מה שהעידונו באות (ו) מדוע למאן דס"ל דיאוש קונה בגזילה, בכ"ז הדמים מחויב לשלם, משום דהדמים נתחייב תיכף בשעת הגזילה והוה זה חוב על הגזלן, ויאוש מהני רק על גוף החפץ, אבל על החוב שנתחייב הגזלן בדמים לא מהני יאוש, וכמסקנת האחרונים דיאוש לא מהני בחוב (ובספרא משמע דחיוב הדמים שנתחייב הגזלן הוא כפטוק «ושלם אותו» אולם אם משיב את גוף החפץ הוא פטור בזה מהדמים, כאמור, וע"ז נאמר «והשיב את הגזילה» דהלא אין גזלן מחויב בכפל ועיין שם בבאור הגאון מלבי"ם ז"ל ד«והשיב» נאמר על גוף החפץ ו«שלם» על דמי-החפץ ואעפ"י שהפטוק מיירי בגזלן שכפר ונשבע הלא לומדים ממנו בש"ס גם לטתם גזלן) ועתה נבאר סברת רב וסברת רבא. רב ס"ל דכיון דגזלן קונה החפץ בשעה שגזלו הוא שלו ממש כנכסיו, ומה דכתיב «והשיב את הגזילה» הוא רק מ"ע לתיקון הלאו, דהוה לאו הניתק לעשה, דהתורה צותה להגזלן לתקן עותתו, אבל מפני המ"ע לא חדר החפץ הגזול להיות שלו כמו נכסיו, וע"כ היכא דקלב"מ, או בדמים קנהו, אם תאמר שצריך להשיב הגזילה, הוה זה כמו מת ומשלם וע"כ ס"ל לרב דאפילו החפץ בעין אין הוא צריך להשיבו, דשעת חיוב המיתה מבטלת ממנו את המ"ע ד«והשיב את הגזילה» (הא דגנב חייב בד' וה' לרב דהלא מסתמא ס"ל דגם גנב קנה הגניבה צריכים לומר דהלא הכא חייבא רחמנא בהדיא מגזיה"כ) אבל רבא ס"ל אין הכי נמי דהגזלן בשעה שגזל קנה הגזילה, או הגנב בשעה שגנב קנה הגניבה אבל המ"ע של «והשיב את הגזילה» שוב מעמידה את ההפץ להגזול או להגנב כל זמן שההפץ בעין (וגם גנב חייבתו

התורה בתשלומין, וגם אצל גנב הוה לאו הניתק לעשה כדאיתא ברמב"ם די ש הלכות גניבה) אולם כל זה אם החפץ בעין, אבל אם נאבדה הגזילה או הגניבה או נפסדה באיזה אופן שתהי' של הגולן או של הגנב נאבד ונפסד, משום שקנו את החפץ בשעת הגזילה או הגניבה ושלחם נאבד או נפסד, ושאינו חיוב האונסין של הגולן או של הגנב מחיוב האונסין של השואל, דהשואל החיוב בפועל הוא בשעה שנאנסה, ובשעת השאלה חיובו רק בכח ובתנאי, אבל מה שגנב וגולן חייבים באונסין - החיוב הוא משום דקנו לגמרי בשעת הגזילה או הגניבה את החפץ הגזול או הגנוב, וממילא שלהם נאבד ושלחם נשרף ורבא קאמר רק דלא גרע משואל לענין חיוב אונסין, אבל באמת חיובו הוא בפועל בשעה שגנב או גזל, נמצא דקנין הגולן בהגזילה הוא קנין מוד כב, (לרעת רבא) בשעה שהגזילה בעין המ"ע ו"השיב את הגזילה" עוקרת-אותה מידו, ובשעה שנפסדה וממילא נפסדה גם המ"ע ו"השיב" של גוף החפץ, חייב הוא לשלם דמים, משום ששלו נפסדה, ובוזא אפשר שכיון רש"י ז"ל להנ"ל באריכות לשונו שכתב: «אם קיימין הן אצלו והוא היה בא לעכבו ויומר דמים אני מחזיר לך לא קני ומחרר להו בעינייהו דכתיב והשיב את הגזילה» עכ"ל, ואפשר לומר משום דקשה הי' לרש"י ז"ל, איך יתכן לומר דלא קנה הגזילה, והלא קי"ל דלגולן אין שמין את השברים משום דשלו נשברה (ואעפ"י שמש"ס בהגולן מוכח דהטעם משום שקנה בשנוי זהו הטעם שהגולן קונה בשינוי משום שכבר נתבטלה המ"ע של ו"השיב את הגזילה" דלא הוה כעין שגול, והגולן קונה החפץ בשעת הגזילה דהא שואל לא קני בשנוי, כדאיתא בתוס' בב"ק דף י"א הנ"ל דהטעם דלגולן אין שמין משום דקני מיד כשהוציאו מרשות בעלים) וגם קי"ל דהיכא דהגנב טבח בשבת חייב על הגניבה, משום דהחיוב של הדמים נעשה בשעה שגנב מה שאין כן בשואל דפטור היכא שטבח בשבת, משום דחיובו בפועל נחשב בשעה שהוא טבח כנ"ל, וע"כ יפה פירש רש"י ז"ל דבאמת שלו הן לענין אם נפסדה המ"ע של ו"השיב את הגזילה" אבל כל זמן שהחפץ בעין והוא בא לעכבו ולתת דמים אין לו רשות ע"ז משום שנאמר ו"השיב את הגזילה"*) וע"כ לא נחשבה כנכסיו שלא כדעת רב דס"ל דהוה כמו מת ומשלם, ובדרך זה יובנו דברי התוס' בב"ק דף נ"ו ע"ב (ויתורצו דברי רש"י בע"ז ע"ב, וקושיית הקצוה"ח על תירוץ הש"ך כדלקמן, וכבר אמר הכס אחד דאם יאמר איזה חדוש לבאר דבר שאינו מובן ואח"כ נראה שיתיישבו בזה עוד דברים אות הוא על אמיתת החדוש) שכתבו: «ואין לומר דמתהייבו לפי שאינם יכולים לקיים בה מצות השבה דמשתלם מגופו, דבשן ורגל מיירי מתניתין, ויש כאן השבה מעליא כשמחזירים אותם לבעליהם» עכ"ל דלכאורה אין כל מובן לדברי התוס' הללו כאשר הקשה הרב «התמים» (בקובץ ב': יגדיל תורה) דלפי הס"ד דהתוס' הו"ל הגולן כאיש אחר שאינו מחויב בשמירה וא"כ מאיזה כח יטול הניזק גוף השור? וגם קשה לכאורה מצות

השבה

* הערה א. עיין בדרי"ט «מוסר היהדות» ויתעם לך כי דברי הדרוש שבה יש להם מקום בעומקם של ההלכה. ע"כ הערה.

השבה מאן דכד שמה הכא? אבל לפי כל הנ"ל ניחא מאד דבאמת הגולן אינו כאיש אחר דיש לו קנין בהשוד אלא שהמ"ע של ו'השיב את הגזילה' עוקרת אותה מידו. כנ"ל וכיון שהתורה זכתה להניזק בגוף השוד אין בכחה של מ"ע של ו'השיב את הגזילה' הנוגעת רק להגולן לעקור זכות הניזוק בהשוד, ובכל אופן שמתבטלת מ"ע של ו'השיב את הגזילה' ס"ף להתוס' (הכא בב"ק) דשוב הרדינן להכלל בהשוד הוא קנין הגולן, דהגולן, כאמור, קונה להגזילה דמצד הגזילה היא שלו וכמו שאמרנו דקנין הגולן הוא כמו קנין מורכב דמצד הגזילה היא שלו, אלא דהמ"ע ו'השיב' עוקרת אותה מידו, אבל כיון דמצד זכות הניזוק, אין יכול לקיים המ"ע של ו'השיב את הגזילה' שוב נשאר השוד בקנין הגולן, דבמדה זו שאין קיום למ"ע של ו'השיב את הגזילה' נחשבת הגזילה שלו*) אבל בשן ורגל, כיון דאפשר לקיים בהו מצות השבה המ"ע עוקרת אותו מידו וע"כ היה ס"ף להתוס' בס"ד ולא מחויב הגולן בשמירה של שן ורגל. ובהכי ניחא דברי רש"י בע"ז דף ע"ב שכתב דלהכי נכרי אינו בתורת השבון משום דכל היכא דאיתא דמדה היא, משום דאינו קונה במשיכה והקשו בתוס' דהא גם ישראל לא קנה הגזילה, ואעפ"י כן איתא בהשבה דכתיב והשיב את הגזילה ולפי הנ"ל דברי רש"י מבוארים היטב, דבאמת הגולן קונה הגזילה, בשעת הגזילה, אלא דזו המ"ע של ו'השיב את הגזילה' עוקרת אותו מידו, כל זמן שהיא בעין, אולם בכ"ז היא שלו לענין שאם נפסדה המ"ע נחשבת הגזילה כמו שלו ממש, דשלו נפסדה, דהוה שלו משעת הגזילה לא כמו שואל דהיוב בפועל הוא בשעת האונס כמו שנתבאר לעיל בארוכה דהוה כמו קנין מורכב, וואין להקשות דא"כ דברי התוס' בע"ז סותרים דברי התוס' בב"ק הנ"ל, דהתוס' בב"ק אויל התם לפי שיטת רש"י, דלאו מאיש אחד הם כל דבורי התוס' במסכתות שונות כאשר כתב הגאון חיד"א) ובדברינו הנ"ל ניחא ליישב ג"כ הא דאיתא בתוס' פרק שור שנגח ד' וה' דאם תפסו ניזק לא יוכל לשלם מגופו, כי אם לפי חלקו של הניזוק אבל אינו יכול לשלם מגופו מחלקו של הבעלים והקשה המהרש"א הלא קי"ל דאם מסר שורו לשומר משלם השומר מגופו של שור הבעלים ותירק הש"ך בסברה טובה, דהתם כיון שבעצמו מסר להשוכר, וע"כ לא יוכלו הבעלים לגדוע משמירת השוד באופן שלא ישלם השוכר מגופו, אבל כאן הלא תפסו באונס, וע"כ אין מחויבים הבעלים לשלם מגופו של השוד והקשה בקצוה"ח ע"ז בס"י ת"א ס"ש מגולן שמוכה בתוס' בהכונס עמשלם הגולן מגופו של השוד, ולפי הנ"ל ניחא דגולן יש לו קנין בהשוד ורק המ"ע של והשיב את הגזילה עוקרת אותו מידו, דהמ"ע זו יפה כזה רק בנוגע להוציאה מרשות של הגולן, בנוגע להגולן גופו, אבל לא

להפסיד

(*) הערה ב. ואם תאמר דהא קודם שהיך עדיין אפשר לקיים מ"ע של ו'השיב את הגזילה' ומדוע חייב בשמירתו לס"ד דהתוס' אפשר לומר דס"ל להתוס' דבדבר שירצו למפרע שבוה תתבטל המ"ע, שאם יגז התם תורה זכות הניזוק המ"ע של ו'השיב את הגזילה' וישלם מגופו של השוד, מחויב הגולן לשמור בדבר זה שירצו מתחלה שתבטל המ"ע של ו'השיב את הגזילה' אמילו לס"ד דהתוס' ודקף סוף הלא השוד קרו לו בגזילתו, אלא דהמ"ע עוקרת אותו מידו אבל בנוגע לדבר כזה שתומסד המ"ע של והשיב את הגזילה יש לו דין שלו. ע"כ הערה ב.

להפסיד את זכות הגיוק דוכתה לו התורה בגופו של השוד וכדנתבאר לעיל בפירוש דברי התוס' דהכונס הנ"ל.

ג.ב. אחר החפוש מצאתי בחת"ס חלק שישי כי בפירוש דברי רב בסנהדרין ע"ב כונתי לדעתו אך לענין יתר הדברים שעוררתי לא נמצא שם מאומה. אולם כבר אמרתי כי הנחתי בדבר קנין הגולן נראה אמיתית כי עי"ז נתיישבו היטב כתשעה שאלות ותמיהות.



חלק השאלות ותשובות.

ש"ת סימן א.

בדיני תפלה*

שאלה. מי שלא התפלל תפלת שחרית עד חצות אם מותר לו להתפלל תפלת שחרית עד חצי השעה הראשונה שאחר חצות, או דצריך להמתין עד זמן מנהג ולתתפלל כדון השלומין תחלה מנחה לחובה ואח"כ תשלומין לשחרית. והנה הרמ"א בסי' פ"ט כתב דדוקא עד חצות מותר להתפלל שחרית, אולם הב"ח כתב דמה שכתבו הרמב"ם והפוסקים עד חצות הוא לאו דוקא, וכונתם דעד זמן מנחה מותר להתפלל שחרית, והמג"א הסכים להרמ"א אולם הא"ר ס"ק ג' הסכים להב"ח וכתב דכן משמע לי דעת הכ"מ והראב"ן והרקנטי, וכן דעת הפרישה והט"ו. והלכה למעשה כדברי מי?

תשובה. הנה מלבד שיש לפסוק כהבתראי, דהיינו ה"אלי רבה נראה לי ראי' מוכרחת מפשטא דהש"ס אליבא דהרמב"ם כדעת הב"ח והא"ר, וזולת זה דברי הש"ס בריש פרק תפה"ש צריכים ביאור כדבעינן למימד לקמן, ונראה לי לבאר דברי הש"ס בביאור נכון ויתורצו כמה שאלות וספקות בענין זה וממילא יהיו ראי' לדינא לדעת הא"ר, ואקדים תחלה השאלות בענין זה: (א) הרמב"ם פסק דאין תפלת תשלומין אלא בתפלה הסמוכה והראב"ד השיג עליו, וצריכים לדעת מקור נכון לפסק הרמב"ם, הראב"ד חשב דמקורו משום דראה הענין בטמוכים וע"כ השיג עליו דמזה אין להכריח הדין, אבל באמת יש מקור מפורש לדברי הרמב"ם מהש"ס כדלקמן. (ב) הרי"ף והרמב"ם פסקו דמארבעה שעות עד חצות (ולדעת הב"ח והא"ר הוא לאו דוקא עד חצות אלא גם חצי שעה אחר חצות) יש לו שכר תפלה, ומותר להתפלל אפילו עבר במזיד (ולא כמו תשלומין שהוא דוקא בשוגג) ול"צ להמתין עד זמן מנחה להתפלל בתורת תשלומין, ונמצא דיש

כאן

(*) נדפסה ע"א בהיחזק «שערי ציון» — ירושלים תרפ"ט — חוברת ח.ט. סי' מ"ו.

כאן ג' דיניב: א) עיקר זמן תפלה דיהבי לו שכר תפלה בזמנה. ב) מד' שעות עד חצות או עד חצי שעה אחר חצות שכר תפלה יהבי לוי (שכר תפלה בזמנה לא יהבי לוי) אפילו עבר במזיד כדאיתא בלשון הרמב"ם (פ"ג ה"א) עבר וטעה וכו'. ג) תפילת תשלומין שהיא דוקא בשוגג ומנין לו להרמב"ם הך דין השני? וכבר נתחבט הב"י בשאלה זו, ולא העלה דבר ברור, והב"ח כבר כתב בדברי הב"י דחוקים בזה, אבל גם פירוש הב"ח בדברי הש"ס לדעת הרמב"ם והרי"ף נראה לי דחוק, וכאשר יראה המעיין.

ג) ומה שקשה בענין זה עוד יותר היא: מאי מקשה הש"ס וכולי עלמא עד חצות ותו לא והאמר ר' יוחנן כו' טעה ולא התפלל שהרית מתפלל מנחה שתיים? מאי זה קושיא מעיקר זמן תפלה על דין תשלומין דתנא בעיקר זמן תפלה קמיירי בתשלומין לא קמיירי, דהא תשלומין יש לה דינים אהרים לגמרי דדוקא בעבר בשוגג יש תשלומין ולא בעבר במזיד, וגם דצריך להקדים דוקא תפלת החובה לתפלת תשלומין ואם עשה להיפך לא יצא, וא"כ הוא ענין ודין אחד לגמרי ומאי זו קושיא על התנא דמתניתין דמיירי מעיקר זמן תפלה? ואין לומר דהקושיא היא מדוע לא זכר התנא גם דין תשלומין דאם זו היא הקושיא הלא אינה מתורצת בתירוץ הש"ס, והלא גם לפי התירוץ של הש"ס צריכים אנו להוסיף מדעתנו דתנא בשכר תפלה בזמנה קמיירי בשכר תפלה שלא בזמנה לא קמיירי, וא"כ לכתחלה אין התחלת קושיא מתשלומין על עיקר זמן תפלה. גם אין לומר דזה כונת הש"ס בתירוץ שכר תפלה יהבי לוי היינו שכר תפלת תשלומין, אין זה במשמע מלשון הש"ס, ועוד דא"כ תתחזק עוד יותר הקושיא על הרמב"ם דמונה ג' דינים ולפי התירוץ של הש"ס יש רק שני דינים. ד) מי שאל להתרצן ע"ד השכר ולמה הו' צריך להזכיר בתירוץ דשכר תפלה יהבי לוי? ה) דש"י פירש וכו' ע' שאר המתפללין המאחרין» ואין זה במשמע וזשון כל כך ויותר נראה מלשון הש"ס דכו"ע היינו בין ד' יהודה בין דבגן.

ונראה לתרץ כל השאלות שהקדמנו בחדא מהתא ויהי' כקוד לשני הדינים של הרמב"ם וממילא יהי' מוכח דהדין כאלויהו רבה, ותחלה נקדים דסברתו של הא"ד (לאפוקי סברת המג"א ע"ש) הוא. דכיון דכבר תקנו הו"ל דזמן מנחה הוא הצי שעה אחר חצות יהי' מאיזה טעם שיהי', לוא יהא מצד ספק, אבל כיון דעיקר זמן תפלה דרבנן כדאיתא ברמב"ם פ"ג ה"א וא"כ שהם תקנו לנו זמן תפילת מנחה מהצי שעה אחר חצות ואילך מצד ספק דאין אנו בקיאים מתהיל זמן תפלת מנחה הצי שעה אחר חצות דוקא ולא קודם דכך הוא זמנם ותקנתם, ומצתה זאת אשר נראה לי נכון בפירוש הש"ס, דזה הו' פ.ס. ומקובל לבעלי הש"ס דאין תפילת תשלומין אלא בסמוכה לתפלה הראשונה שלא התפלל, אלא שצריכים להבין הדין דאין תשלומין אלא בתפלה הסמוכה בעומק יותר, דאין הכונה רק שתפלה השנית תהי' סמוכה לתפלה הקודמת אלא הכונה דזמני התפלה צריכים להיות סמוכים ותכופים זה לזה שלא יעבור זמן זר בין גבולי זמני התפלה אפילו רגע כי אם זה יצא, וזה נכנס, דכד דייקת תמצא דגבולי זמני התפלה סמוכים

ותכופים זה לזה, זה יצא וזה נכנס, ותפלת המנחה עד פלג המנחה או עד הלילה ותיכף אחר זמן תפלת מנחה מתחיל זמן תפלת מעריב כדאיתא בש"ס ובשו"ע סי' רל"ג, וזמן תפלת מעריב עד עלות השחר היינו כל הלילה, ותיכף מתחיל זמן תפלת שחרית רבשעת הרחק ארם מתפלל שחרית משעלה השחר כירוע וממילא אין עובר זמן בין זמן תפלה לזמן תפלה, וזה הי' פשוט ומקובל להש"ס דאין תשלומין אלא היכא שזמני התפלה סמוכים ותכופים זה לזה וע"כ מקשה הש"ס וכולי עלמא היינו בין ר' יהודה בין רבנן עד חצות ותו לא? והאמר ר"י כו' פי' לא מיבעי לר' יהודה רס"ל רזמן תפלת שחרית עד ד' שעות בודאי הלא יש הפסק בין זמני התפלה כשתי שעות ומחצה, ואפילו לרבנן המקילים הוא רק עד חצות ותו לא, והאמר ר' יוחנן כו' טעה ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתיים בתורת תשלומין והלא אינם סמוכים זמני התפלה? דאפילו לרבנן אין זה יצא וזה נכנס דהא כיון דתקנו רבנן זמן מנחה וקא מחזי שעה אחד חצות ואילך, וא"כ זמן מנחה הוא וקא מחזי שעה אחד חצות ולא קורם (וכסברת הא"ר שהקדמנו), וא"כ איך מהני תשלומין? וזהו כונת הש"ס וכו"ע עד חצות ותו לא והא"ר טעה כו' ולא התפלל שחרית מתפלל מנחה שתיים, וקשה דהלא אין גבולי הזמנים תכופים רחצי שעה שאינה לא זמן תפלת שחרית ולא זמן תפלת מנחה עוברת בינתים ומפסיקתן אפילו לרבנן ואמאי מהני תשלומין לתפלת שחרית? ומשני הש"ס לא כמו שאתה סובר דאין כאן רק שני דינים, עיקר התפלה ותשלומין, אלא שיש לנו דין שלישי, דהיינו עד חצות שכר תפלה בזמנה יהבי ל' מכאן ואילך דהיינו עד זמן מנחה ג"כ שכר תפלה יהבי ל' (אלא ששכר תפלה בזמנה לא יהבי ל') וא"כ דשכר תפלה יהבי ל' מיקרי זה דתפלות שחרית ומנחה תכופים זה לזה דעכ"פ יש בו דין תפלת שחרית כיון דשכר תפלה יהבי ל' וע"כ שפיר מהני תשלומין לתפלת שחרית ג"כ, וא"כ יש מקור מהש"ס לכל הדינים של הרמב"ם דאין תפלת תשלומין אלא בסמוכה לה, ויש שלשה דינים עיקר זמן תפלה דנותנים שכר זמן תפלה ומד' שעות עד זמן מנחה נותנים שכר תפלה (אעפ"י שאין נותנים שכר זמן תפלה) וכיון שנותנים שכר תפלת שחרית, הוא דין תפלת שחרית וע"כ עדיפא הוא מתפלת תשלומין, דתפלת תשלומין אין מתפלל אלא בשגג ולא התפלל, ותפלה זו מתפלל אפילו בעבר ולא התפלל, דכיון ששכר תפלת שחרית יהבי ל' הוה לה ממש דין תפלת שחרית (אלא שאין לו שכר זמן תפלה) וממילא אין צריך בודאי להמתין עד תפלת מנחה להתפלל בתורת תשלומין, וע"כ כיון דזה מיקרי תפלת שחרית ומתכלל אותה אפילו בעבר ולא התפלל, מיקרי שפיר תפלת שחרית ותפילת מנחה תכופים וסמוכים זה לזה, זה יצא וזה נכנס, וממילא מוכרח מהש"ס דהדין של אליהו רבה והב"ח אשר מדעתם כן דעת הראב"ן והרקנט"י דין אמת הוא ונתיישבו כל הספיקות והשאלות כאשר יראה המעיין ופירוש נכון הוא.



שו"ת סימן ב.

שאלה. בימי החנוכה, ישבו נערים ונערות וישחקו במשחקים שונים, ויקם נער אחד, ויקח טבעת ספק אם שוה פרוטה או לא, ויתן לנערה אחת, ויאמר בפני יתר הנערים הרי את מקודשת לו בטבעת זו, אולם כל הנערים והאנשים שהיו שם הכירו, כי זה הי' רק בשחוק והיתול, וכן העידו הבחורים שהיו בשעת הקידושין הנ"ל, לפני הרב, כי הכירו כי גם המקדש וגם המקודשת חשבו כל זאת לשחוק והיתול, וגם המקדש אינו בערך כלל להמקודשת, כי הוא נער פשוט בלתי מלומד כלל, ממשפחה נמוכה, והעלמה היא מלומדת ומשכלת ממשפחה כבודה. תשובה. עפ"י סברה אין זה כלום, כי הלא בעינן בקידושין דעת ורצון המקדש והמקודשת וכאן לא הי' דעת ורצון על קידושין, ורק שעומד לנגדנו דברי מהר"ם בתשובות מיימוני שהובא ברמ"א סי' מ"ב סעיף א'. אולם בשאלה כמו זו כבר פתח בכחא היתרא הגאון בעל «פנים מאירות» בסברות ישרות ונכונות, בסי' נ"ג וז"ל: אלא ע"כ דדוקא התם דבעיקר זבינא הי' פיו ולבו שוין, אלא שהי' בלבו להסיף תנאי המבטלו, בזה אמרינן דדברים שבלב לא הוו דברים, וכמו דאמרינן בקידושין דף נ' המקדש את האשה ואמר קסבר הייתי שהיא כהנת והרי הוא לוייה מקודשת, ואסקינן טעמא משום דברים שבלב לא הוו דברים, משום דאף לפי דבריו אם היתה כהנת הי' מתכוין לקידושין גמורים, ואף שהי' בלבו דאם שתהי' לוייה לא הי' קידושין הוה דברים שבלב, וכן גבי מכר אדעתא דליסק לארעא דישראל וכו' אבל היכא שבגוף הקידושין אמר שלשחוק ולהיתול נתכוין, ומעולם לא נזכרין לשם קידושין, לא הוה קידושין עכ"ל, ולהסביר סברתו בביאור יותר, דדוקא היכא שנתכוין למעשה קידושין, אלא שבלבו הי' באופן ובתנאי ידוע ע"ז אמרינן דדברים שבלב לא הוו דברים, אבל היכא שלא נתכוין למעשה קידושין כלל, כי אם להיתול, אין זה שייך לדברים שבלב, שהרי לא הי' כאן מעשה קידושין כלל, ושוב כתב להלן הגאון הנ"ל וז"ל: ובפרט כאן שיש גילוי מילתא שלשחוק נתכוין, והביא שם מהא דנודרין לחרימין ולהורגין ומבטלי בלבו, אע"ג דדברים שבלב לא הוו, משום אונסא שדי, והיינו טעמא שהענין מוכיח מצד עצמו, שהוא מערים, וכן גם כאן הענין מוכיח מצד עצמו מהנערים ששחקו ואמרו מו"ס וחזרו לשחוק באגוזים, והנה בדברים הללו הוסיף הגאון בעל «פנים מאירות» עוד טעם אחד, היינו: שלא הי' כאן דברים שבלב כלל, דכיון שהענין מוכיח, הלא המה דברים שבלבו ובלב כל אדם, ואעפ"י שהגאון הנ"ל לא כתב שום נפקא מינה בין שני ההיתרים האלו משום דחושב שניהם לאמת ובעובדא דירי' (וכן בעובדא דידן) אין נ"מ, אבל באמת יש נ"מ בין שתי הסברות הללו, דלסברא קמייאת, דהיכא דאין כונה למעשה אין זה נוגע לדברים שבלב, או אפילו אם בשעת מעשה לא הי' הענין מוכיח אלא לאחר המעשה יהי' לנו ברור והוכחה

שלא הי' בזה כונה למעשה קידושין, ג"כ לא יהי' הקידושין - קידושין, משום דדברים שבלב לא מקרי, רק היכא שחשב לעשות מעשה, אלא שהי' בלבו שיהיה המעשה באופן ותנאי ידוע, אבל היכא שלא חשב כלל לעשות מעשה קידושין, לא שייך זה לדברים שבלב, אולם להטעם השני יש לומר דדוקא שבשעת המעשה הי' הענין מוכיח שלא כיון לקידושין אזי לא הוה דברים שבלב, דאז אין זה דברים שבלבו לחוד, רק דברים שבלבו ובלב כל ארס אבל היכא דבשעת מעשה, לא הי' דבר מוכיח על כונתו, יש לומר רהוה רברים שבלב, ולא הוה דברים. וראיתי בשו"ת «שב יעקב» לפני עשרים ושבע שנים (כעת אין הספר הנ"ל ת"י) שאלה כ"י הקשה אחד השואלים על דברי הפ"מ ז"ל בקידוב: ולפום ריהטא ראי' מגמרא קידושין דף ג' להיפך רהא מקשה שם בגמרא מנ"ל לרבא אילימא מיקריב אותו וכו' והא התם לא מרוצה כלל בעיקר, ואפ"ה אמרינן רהוה דברים שבלב ולא הוה רברים, ואין לומר דזהו לפי הה"א, אבל לפי סברת המתדבק לא דהא התרצן אמר בלשון רילמא כו' משמע אליבא דאמת אמרינן דדברים שבלב לא הוה דברים (כלומר אפילו בכה"ג) ע"כ. ובכדי שלא נשוה להגאון בעל פ"מ כטועה חלילה ברבר המפורש בגמרא וביותר שהוא עצמו ז"ל הביא מש"ס קידושין מדף זה הנ"ל ג"ל ליישב היטב דברי הפנים מאירות» מקושית «השב יעקב» ותחלה צריכים להקדים רברי הש"ס הנ"ל ברף ג' רעל מאי דאמר רבא התם ברף מ"ט ע"ב דדברים שבלב לא הוה דברים, מביא הש"ס ראי' מהא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני בקרבן ובגט, ואמאי הא בלבו לא ניהא ליה? אלא לאו דדברים שבלב לא הו"ד ובהשקפה ראשונה הדברים תמוהים מאד וכמה שאלות תתעוררנה: (א) דלכאורה משמע דלפי הסוגיא הוה הטעם הא דכופין אותו בגט מהני אע"ג שהוא אנוס, משום דכיון דבשעת מעשה אמר רוצה אני לא משגחינן על רברים שבלבו ולא הוה דברים, דחיי הש"ס שאני התם משום רמצוה לשמוע דברי חכמים, וא"כ לכאורה לפי מאי רקי"ל דבאמת דברים שבלב לא הו"ד אין אנו צריכים להאי טעמא א"כ כל גט מעושה אפילו שלא כדין יהי' כשר? (בש"ס ב"ב הקשה מגט המעושה ע"י נכרים כדין, דשם קאי לר"ה ראגב אונסא וזחי-גמר ומקני, וכדין הוה כמו זוחי) והדברים מרפסין איגרא. (ב) א"כ גם תליוה ויהיב יהי' מתנה אם אמר רוצה אני, משום דמה שבלבו לא ניהא ליה הוה דברים שבלב ואינם רברים. (ג) צריכים להשוות הסוגיות בדקידושין מוכיח הש"ס מהא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני דדברים שבלב לא הו"ד וכן הלכה, ובמס' ב"ב דף מ"ח מוכיח מזה ראגב אונסא גמר ומקני וגם שם כן ההלכה ואיך אפשר להוכיח מזה שני דינים שונים? (ד) הוה ליה לרחויי הכא בקידושין דאין ראי' לרבא מהא דכופין אותו משום דאגב אונסא ודינא גמר ומגדש ולמה צריך להרחויי דמצוה לשמוע דברי חכמים? (ה) למה ליה לרב הונא ב"ב טעמא דאגב אונסא גמר ומקני לימא משום דדברים שבלב לא הוה דברים, דהא גם רב הונא ס"ל דדברים שבלב לא הוה דברים כדאיתא בקידושין. (ו) איך זה אומר הש"ס דלהכי בכופין אותו עד שיאמר רוצה אני מהני משום דדברים שבלב לא

היו דברים, הלא אונסו מוכיח עליו, והוא דברים שבלבו ובלב כל אדם, ואיך שייך זה לדברים שבלב? אמנם יש לפדוש הך סוגיא באופן שתתיישבנה כל הקושיות בחדא מחתא וממילא יתיישבו דברי הפ"מ, ותחלה צריכים להקדים דהא דאמר רב הונא אגב אונסא וזווי גמר ומקני, לאו דוקא זווי, אלא כל דבר שהוא מחויב לעשות עפ"י דין, הוה כמו זווי דגמד ומקני, כדאיתא בתוס' בב"ב דף מ"ח וכן מוכח מהש"ס, והאמת תורה דרכה דיש כאן שני ענינים (א) גמד דעת לעשות עצם מעשה הקנין, (ב) דברים שבלב, ואילו לא הי' קי"ל דאגב אונסא גמר ומקני, פירוש גמד דעת לעשות מעשה ההקנאה ולהקנות, לא הוה שייך כלל לדבר בזה, מדברים שבלב, ולא הוה דברים דעיקר הסברא, דדברים שבלב שייך רק היכא שיש כאן גמד דעת לעשות מעשה קנין ומקח, או גמד דעת לעשות מעשה הקידושין או הגירושיין, וכסברת הפנים מאירות» דהיינו שגמר בדעתו לעשות המעשה, אלא שבלבו יש דברים נגד המעשה, הוא גמר בדעתו לעשות המעשה, אבל בלבו חושב, כי הגמד דעת הזאת לעשות המעשה הזאת הי' מצד אונס, ולא בלב שלם ובנפש חפצה, והוה כונת הש"ס בקידושין «בלבו לא ניחא ליה» כלומר: גמד במוחו לעשות המעשה, ובלבו חושב שאם לא הי' האונס לא הי' מקנה לו, אך הוא מוכרח להקנות לו, או לגרש את האשה, וממילא לא בדצונו הטוב גמד לעשות המעשה הזו, וע"ז יש לחקור אם דברים שבלב הוה דברים או לא הוה דברים, אבל צ"ל הסברה דאגב אונסו גמד בדעתו לעשות מעשה הקנין, מה שייך בגזילה לדבר דדברים שבלב לא הוה דברים, כיון דאין כאן גמד דעת ע"י מעשה קנין כלל, אין זה אלא ענין גזילה בלבד ואין חושב כלל שהוא מקנה לו, אלא שזה גזולו ונוטל בעל כרחו שדהו, והגם דזה נתן לו מעות, וזה אמר שהוא מוכרו לו, אבל גם המעות שהוא צ"קח וגם האמירה הי' על ידי גזילה וכפירה, נמצא דאין כאן מעשה קנין כלל, וכן בגירושיין אין כאן מעשה גידושין כלל, כיון דבגזילה נתן הגט, כלומר בגזילה נתן הגט ולא חשב כלל שהוא מגרשה ומתירה להנשא, אבל כיון דקי"ל דאגב אונסא וזווי גמר ומקני, או אגב אונסא ודין התורה גמר ומקני, כלומר גמר בדעתו לעשות מעשה ההקנאה, וא"כ יש כאן מעשה קנין דהא גמד בדעתו לעשות המעשה הזו היינו שהוא חושב שהוא מוכר לו, או שהוא חושב שהוא מגרשה להתירה להנשא, אלא שהוא חושב בלבו שהוא מוכר לו מצד שהוא אנוס או שהוא מגרש האשה מצד שהוא אנוס, ואינו עושה המעשה ברצון הטוב ואומר בלבו שאם לא הי' האונס בודאי ובודאי לא הייתי עושה מעשה המכירה או נתינת הגט, וכן הוא הסברה דמי שגמד בדעתו לעשות המעשה מצד האונס, אעפ"י שהוא מקנה, או חושב להתירה בגט זה, בכ"ז בלבו הוא חושב שמצד אונס הוא עושה כזאת, והוה דברי הש"ס בלבו לא ניחא ל"י וע"ז מסקינן דדברים שבלבו לא הוה דברים, וזאת היתה דעת הש"ס שהביא ראי, לדבא מהא דכופין אוהו עד שיאמר רוצה אני בקרבן ובגט אלמלא הסברה דאגב אונסו גמד ומקני משום דהוה כדן (דהוה כמו זווי כדלעיל) הלא לא גמר בדעתו לעשות מעשה גט כלל (ואו כה"ג בקרבן) דהוה בכפיה ובגזילה ואונס צ"קחו ממנו

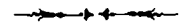
הגט והוא אינו חושב ככלל בדעתו שהוא מגרש ומתירה להנשא אלא שלוקחין ממנו גט בגזילה, ואין זה מעשה גט כלל, רק כיון דיש כאן הסברה דאגב אונסא דין התורה גמר בדעתו לעשות מעשה גט לגרשה ולהתירה להנשא ודמי זאת ממש להא דרב הונא בב"ב דאגב אונסא וזווי גמר ומקני והכי נמי אגב אונסא ודינא גמר בדעתו לעשות מעשה הגירושין בכונה להתירה, אלא דס"ל להש"ס שהביא רא"י לרבא, דאע"ג דבדעתו גמר לעשות מעשה הגט, כלומר לגרשה ולהתירה מצד האונס, אבל כיון דבלבו לא ניחא ליה וחושב בלבו דאילו לא הי' אנוס בודאי לא הי' מקנה לו השדה, או דבודאי לא הי' מגרש לולא האונס, נמצא דבלאו רצונו הטוב הוא מקנה או מגרש, אלא מחמת אונסא דאחרינא תלוי דבר זה בדין דברים שבליב דאי דברים שבליב הוה דברים, אע"ג דגמר בדעתו לעשות מעשה הגט או המכירה, אבל כיון דבלבו לא ניחא ליה, וחושב בלבו דבלא רצונו הטוב הוא עושה המעשה הוה, ולולא הכפיה לא הי' עושה המעשה הזאת, אין כאן רצון שלם וטוב, והוה זה הגט או המכירה מצד האונס והכפיה ולא הוה גט או לא הוה מכירה, אבל כיון דהדין הוא דדברים שבליב לא הוה דברים, לא איכפת לן מה שהוא חושב בלבו, כיון דגמר דעת יש לעשות המעשה להקנות או להתירה להנשא, ולא מסר מודעה הוה זה דברים שבליב, ומוכיח מכאן דדברים שבליב לא הוה דברים, ודחי הש"ס אח"כ דילמא משום כפרה, או משום מצוה לשמוע דברי חכמים, אעפ"י שמתחילה לא רצה, ניחא ליה בדיעבד ע"י כפירה זו גם בלבו, ואיך כאן דברים שבליב כלל, והדברים מאירים שמתורצות כל הקושיות בחדא מהתא דמה שהקשינו באות א' ובאות ב' ניון דלפי הרא"י שהביא הש"ס ולפי המסקנא הלא הדין הוא דדברים שבליב לא הוה דברים, א"כ יהי' כשר גט מעושה שלא כדין, וגם תלויה ויהיב יהי' מתנה, איננה קושיא עתה כלל, דכיון דהוה שלא כדין ובמתנה דלא הי' זווי הוה גזילה ואונס, ולא גמר בדעתו לעשות מעשה כלל, ואין כאן מעשה גט, ואין כאן מעשה מתנה, ומה שהקשינו באות ג) דכיון שהוכיח הש"ס בב"ב מהך דינא דכופין אותו עד שיאמר רוצה אני דאגב אונסא גמר ומקני, וכן הלכה, איך מוכיח מכאן דין שני, דדברים שבליב לא הוה דברים? ג"כ לא קשה עתה וכמו שנתבאר דאע"ג דגמר בחו לעשות המעשה אבל בלבו לא ניחא ליה וחושב שאם לא הי' האונס והכפיה לא הי' עושה דבר זה ומצד ההכרח הוא מגרש וע"כ הוכיח מזה דדברים שבליב אינם דברים וכמו שנתבאר בארוכה, וממילא מתורצת ג"כ הקושיא שהקשינו באות ד) דלא מצי לדחויי לדרבא משום הסברא דאגב אונסא גמר ומקני כמוכח מכל הנ"ל דעדין נשאר דברים שבליב כמו שנתבאר, גם מה שהקשינו באות ה) למה ליה לרב הונא לומר דאגב אונסא גמר ומקני לימא משום דהוה דברים שבליב לא קשה עתה מידי דאלמלא הסברא דאגב אונסא וזווי גמר ומקני לא הי' כאן מעשה מכירה כלל, כי אם גזילה, דבגזילה לקחו ממנו השדה, וגם מה שהקשינו באות ו) איך זה קורא הש"ס לכפיה באונס דברים שבליב, הלא אונסו מוכיח עליו והוה דברים שבליבו ובלב כל אדם ג"כ מתורצת, דהש"ס שהביא רא"י, זו סומך עצמו על

הסברה דאגב אונסא ודין התורה או משום כפרה ומצוה לשמוע דברי חכמים גמר ומקני (דאפשר דגם הש"ס שהביא הרא"י לרבא ידע הסברה דכפרה ומצוה לשמוע ד"ח כדאית' ברשב"א אלא שסובר רבכ"ז יש כאן דברים שבלב, דבלבו לא ניחא ל'י' כיון שכופין אותו) ולא דמי זאת לגודדין להורגין, דהתם אונסא מוכח עליו ואין שם מעשה כלל כמו שנתבאר אבל כאן אגב אונסא ודין התורה דהוה כמו זוזי גמר בדעתו לעשות המעשה אלא שבלבו חושב שהוא אנוס ע"ז, וע"כ שייך זה לדברים שבלב כמו שנתבאר ודחי הש"ס אח"כ דאגב אונסא וכפרה או מצוה לשמוע דברי חכמים ניחא ל'יה' בדיעבד ע"י כפיה זו אפילו בלבו, ואין כאן דברים בלב כלל כאמור לעיל. ומעתה יצא כנגד צדקת הצדיק דמעיקרא, הגאון בעל «פנים מאירות» ולא לבד כי אין סתירה מסוגיא דקידושין לסברתו, כי אם גם סייעתא גדולה יש, כי כל הקושיות מתורצות על יסוד סברתו והיכא דאין כונת מעשה כ"ס, אין דבר זה שייך לדברים שבלב, כי אין זה מעשה קנין כלל, ומה ל'י' שאין כונת מעשה מצד אונס וכפיה, או שאין כונת מעשה מצד שהי' בשחוק והיתול, ולא לשם מעשה קידושין כלל וכלל. ועתה כיון שתרצנו היטב דברי «הפנים מאירות» וחזקנו דבריו הלא ההיתר שלו שייך גם בעובדא דידן, אלא שעדין נשאר עלינו לתרץ דבריו מתשובות הגהות מיימוני שהובא ברמ"א סי' מ"ב שכתב דאין הולכין בתר אומדנות בקידושין, ודברים שבלב לא הוה דברים ולא משגיחין על מה שאמרה דלשחוק והיתול היתה כונתה, אולם «הפנים מאירות» בעצמו הקשה לדבריו מתשובות מיימוני הנ"ל ותירץ וז"ל: מ"מ המעיין שם יראה שמיידי דשמעו עדים דאיהי אמרה לו מעיקרא פלוני בא וקדשני וגם בשעת הקידושין אמר המקדש פלונית בקשה ממני לקדשה וכן אעשה, ושתקה, בזה פסק דאצ"ג דאמרה בלבי לא הי' אלא לשחוק ולהתלוץ עמו, דברים שבלב ניגהו, אבל בנידן דידן שלא דבר מעולם לא הוא ולא היא משום קידושין, ובתוך שחוק אגוזים שהוכרח ליתן לה בודאי לשחוק ולהיתול נתכוין ונאמן בזה עכ"ל. אולם הגאון בעל «גודע ביהודה» בסי' נ"ט החמיר עלינו בענין זה, ומפרש דברי תשובות מיימוני הנ"ל, משום דהולכים אחר הפה, אפילו אם בלבה לא הי' כן, וכתב שמאמינים לה שלא חשבה לקידושין, אלא שהמחשבה לא מהיגי נגד הפה. אולם מדברי «הפנים מאירות» הנ"ל הלא מבואר דלא מפרש דברי התשובות מיימוני הנ"ל כדעת הגו"ב, דלפי דעת «הפנים מאירות» אם הי' ברור לנו בלי ספק דכונתה היתה לשחוק והיתול לא משגיחין על פיה, ואין שייך כאן לדברים שבלב כיון שלא כיונה למעשה קידושין כלל, וכמו שנתבאר בארוכה. ורק כונת תשובות מיימוני היא (לדעת הפ"מ) משום דמסופקים אנו בכונתה, שמא כיונה באמת לשם קידושין, דאיתתא בכל דהוה ניהא לה, רק עתה היא חזרת ומתחרטת על הקידושין, וגם היכא שאין מאמינים לאדם על הדברים שבלבו או שמסופקים אנו אם באמת היו דברים בלבו נגד המעשה ולא גמר בלבו לעשות המעשה, שייך ג"כ לשון דברים שבלב לא הוה דברים כדאיתא בתוס' גיטין לענין דובין ארעא על דעתא למיסק לארעא דישראל, דמשום דלא פירש, אמרינן דגמר למוכרו בכל אופן אף

אם לא יעלה לארץ ישראל וקרינן זאת דברים שבלב. וע"כ יש לפרש גם לשון תשובות מיימוני כן. ונראה לי כי גם בהבנת דברי תשובות מיימוני הצדק עם «הפנים מאירות» נגד הנו"ב כדבעינן למימר לקמן, ומה שהכריח הגאון נו"ב לפרש כן דברי תשובות מיימוני בטענתו: דאמאי לא מהימנא. הלא ע"א נאמן באיסורין בדבר שלא איתחוק איסורא? אין זה הכרח כלל, חדא דאין דבר זה מוסכם, ותלי באשלי רברבא והר"ן בפרק התקבל והרא"ש בקידושין דף ס' ס"ל דברבד שבערוה אפילו לא איתחוק איסורא אין ע"א מהימן, ואפשר דס"ל לתשובות מיימוני ג"כ כמותם, ועוד זולת זה לא קשה מידי, דאינה נאמנת נגד המעשה, כיון דבקשה לקדשה, וגם עשתה מעשה, ובשעת המעשה לא אמרה הנני מתכוננת לשחוק, אינה נאמנת להוציא מן המעשה וכמו דאיתא בשו"ע יו"ד בהלכות גדה קפ"ה היכא דעשתה מעשה לא מהימנא, אפילו בנותנת אמתלא, משום דמעשה לא עבדה בשקר, וגם בטבח שעשה סימן בראש הכבש ביו"ד סי' א' הניח בט"ז בצ"ע וכאן יש לומר דעוד גרוע מזה דעשתה מעשה חמורה כזו, דהלא נאסרת בקידושין על כולא עלמא, וגם נאסרת בקרובי ולכן לא מהימנא נגד המעשה, וממילא אין הכרחו של הנו"ב הכרח כלל משני טעמים הנ"ל ולא עוד אלא שנראה לי כי ראי' מדברי התשובות מיימוני בעצמו כהבנת הפ"מ בדבריו ודלא כהבנת הגאון בעל נו"ב, דלפי דעת הנו"ב, דבקידושין הדין, אם אומרת בפיה שרוצה בקידושין, אעפ"י שבלבה ה' כונתה לשחוק והיתול הוה קידושין, א"כ למה צריך בתשובות מיימוני לומר דהא דורקה הדרה בה, אפילו לא הדרה בה ומתחלה ה' בלבה לשחוק ה' צריך להיות קידושין לדעת הנו"ב, דהלא האומדנא של הוריקה היתה אחר הקידושין, ובשעת הקידושין מהני פיה להתקדש לדעת הנו"ב דהעיקר הוא הפה, דהלא בקידושין תוך כדי דבור לאו כדבור דמי, וא"כ לא מהני האומדנא דלאחר הקידושין אפילו בלאו הסברא דהורה בה, ובנו"ב הפך לתקן זה משום שיש כאן מעשה המוכיחה על מחשבתה, אבל לענ"ד לא תיקן בזה דהא המעשה היתה אחר הקידושין ותוך כדי דבור לאו כדבור דמי בקידושין כאמור, ואם הפה מהני אפילו נגד המחשבה האומדנא דלאחר קידושין לא מהני, ואין לומר דאומדנא דמעשה עדיפא מדבור, ואפילו בקידושין באומדנא דמעשה תוך כדי דבור כדבור דמי דהא בתשובות מיימוני הנ"ל אמר בהדיא דאפילו באומדנא דמעשה תוך כדי דבור לאו כדבור דמי לענין קדושין, וגם מהר"ן בפרק שבועת העדות ובגדרים דף פ"ו משמע ג"כ דלא כהנו"ב דהר"ן הסג"ר שם הא דבקידושין תוך כדי דבור לאו כדבור דמי הוא משום דדבר גדול כזה עושים בהסכמה גמורה ע"ש וא"כ לדעת הנו"ב שהולכים אחר הפה בקידושין אפילו אם בלבה לא הסכימה כלל וכלל לזה, הלא יש קידושין שאינם בהסכמה גמורה כלל, ולא שייך שם סברת הר"ן, וא"כ משמע מהר"ן דלא כהנו"ב. וגם מלשון תשובות מיימוני להלן שכתב דלא הוה אומדנא דמוכת, משום דאיתתא בכל דהוה ניתא לה משמע כהבנת הפנים מאירות» בדבריו, דהלא האומדנא היתה אחר הקידושין, כאמור, שנענעה בגדיה אחר הקידושין, אבל בשעת הקידושין שתקה, וגם הלא בקשה מקודם בא

וקדשני, וכיון דהאומדנא היתה אחר הקידושין, למה צריך בתשובות מיימוני הסברה דאיתתא בכל דהוא ניהא לה משמע דאי לא סבדא זו והיה ברור לנו דכונתה לשחוק, הי' מהני הברור וההוכחה גם אחר הקידושין ואע"ג דתוך כדי דבור לאו כדבור דמי בקידושין, ולדעת הגוב"י הי' צריך להיות קידושין משום דהולכים אחר הפה ולא אחר המחשבה, וא"כ זה ראי' לדעת ה"פנים מאירות» דהיכא דכונתה לשחוק, אין זה מעשה קידושין כלל, ולא שייך זה לדברים שבלב, וא"כ גם מתשובות מיימוני לא לבד שאין קושיא לה"פנים מאירות» כי גם סיעתא יש, וכן הביא ה"פנים מאירות» עוד ראיות לדבריו יעו"ש. שוב ראיתי כי במחלוקת ה"פנים מאירות» והגו"ב פליגי הב"ח והחלקת מחוקק, דבב"ח סימן מ"ב לענין המקדש בע"א כתב דאם אחד טוען טענת השטאה האיש או האשה נאמן, ופי' הח"מ דנאמן במגו לדעת הב"ח, מגו דהי' מכחיש להע"א והחלקת-מחוקק הקשה עליו, דמאי מהני מגו, דנהי דמאמינים לו או לה, אבל הלא דברים שבלב אינם דברים, אולם כפי שנתבאר בזה לא קשה מיד, דהב"ח ס"ל כדעת ה"פנים מאירות» דהיכא דהי' שלא בכונת קידושין כלל אין כאן מעשה קידושין כלל, ולא שייך לדברים שבלב, וא"כ יש לנו עוד פה קדוש דמסייע להפ"מ בסברתו הטובה, אולם ראיתי דהחתם סופר סי' ק"ד וה"ישועות יעקב» מפרשים דברי הב"ח משום דכיון דהי' הקידושין בעד אחד ניכר הדבר דהי' לא לשם קידושין ולכן טענת השטאה טענה מעליותא היא ואין דברים אלו מוכרחים כל כך דלאו כולי עלמא דינא גמירי ובפרט דאנן קיימינן בזה לדעה הסוברת דחוששין לקידושין בע"א, ולפי מה שאמרנו אין אנו צריכים לתירוצם של הגאונים הנ"ל, כי מסתבדא דהב"ח ס"ף לגמרי כה"פנים מאירות», וע"כ אפשר לפרש דברי הב"ח מטעם מגו כאשר פירש החלקת מחוקק, בכ"ז לא קשה עליו קושית הח"מ משום דס"ל כסברת ה"פנים מאירות» כמו שנתבאר, ונפקא מינה בין תירוצי על הב"ח לתירוצם של הגאונים הנ"ל על הב"ח, דלדידי ס"ף להב"ח גם הטעם הראשון של ה"פנים מאירות» דאין שייך לדבר מענין דברים שבלב, היכא דלא הי' כאן עיקר המעשה לשם קידושין, וע"כ מהני גם הברור וההוכחה דמגו שנתהוה לנו אחר הקידושין, ולדידהו הטעם של הב"ח כסבדא השניה של ה"פנים מאירות» משום דבשעת הקידושין גופא הי' ניכר ההשטאה, עכ"פ לנידון דידן שכל העדים שהיו בשעת הקידושין אמרו שהכירו בשעת מעשה שהי' ענין שחוק והיתול - האשה מותרת בלי גט ומה גם שיש כאן הצירוף של הספק אם הי' הטבעת שוה פרוטה כמסופר בהשאלה, ובאמת גם אם לא הי' הצירוף הזה דעתי להתיר היכא שניכר הדבר בלי ספק שהי' ענין שחוק והיתול, כי מלבד שדברי ה"פנים מאירות» גם בסברתו הראשונה נכונים, ונראים מן הש"ס כמו שנתבאר, מלבד זה הלא כאמור היכא שהדברים ניכרים בשעת מעשה גופא שהוא ענין שחוק כולי עלמא מודים דאין זה דברים שבלב, אך בכ"ז אם אין הצירוף הנ"ל רצוני שיסכימו להיתר זה עוד שני רבנים מובהקים, אולם כל זה אמרנו אם ברור להעדים ולכ"ף האנשים שהיו שם שהי' דק ענין שחוק והיתול, אולם אם יש בזה קצת ספק באופן שיש לומר

שעשו עצמם כמשחקים וכונתם הי' לקידושין באמת, זהו הדין דתשובות מיימוני שהובא ברמ"א סי' מ"ב דחוששין לקידושין, ותו לא מידי.



שו"ת סימן ג.

אל כבוד ידידי הנכבד והנעלה, הרב הבקי בחדרי תורה, חכם וסופר וכו' מו"ה ל. לעווין נ"י בקיוב. ע"ד הנשואין הנהוגים עתה במדינתנו - בין הפורקי עול דת משה וישראל - בערכאות של נכרים, אם צריכה האשה גט פטורין כדת משה וישראל?

על ש"ש חששות צריכים אנו לדון בענין זה: (א) אם אמרינן בכאן אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות ונתכוין בביאתו לשם קידושין? (ב) כיון שבנכרי ביחוד בלחוד כלומר שמיחד אותה שתהי' אשתו, נעשית א"א ונכרי חבירו נהרג עליה, וכיון דבענין שאנו דנים עליו הרי מיחדה שתהי' אשתו, אם שייך כאן לומר מי איכא מידי דלנכרי אסור ולישראל שריז והעיר בחשש זה הרב ר' חסדאי בתשובת הריב"ש והריב"ש חולק עליו (בסי' שצ"ח) הובאו דבריו בשו"ת צ"צ להאדמו"ר בסוף סי' קל"ח יעו"ש. ג) כיון שבודאי לפחות יש לה דין פלגש ובשו"ת צ"צ סי' הנ"ל נסתפק אם פלגש צריכה גט ומסקנתו שאינו אומר בזה לא איסור ולא היתר אולם ניכר שנוטה להיתר אם יש לחוש לחששה זו במקום עיגון? ואבוא להשיב על ראשון ראשון. הנה לא נהירא כלל, לחוש כאן שבועלים לשם קידושין מכמה טעמים (א) זולת דעת הרמב"ם ועוד פוסקים דלא אמרינן זה אלא באשתו שגרשה ונתיחד עמה הא בעינן עדי יחוד, וגם שהאיש והאשה רואים שיש עדי יחוד כמו שכתב הרשב"א, ובכאן הלא בודאי אין משגיחין האיש והאשה שהיו עדי יחוד, ואעפ"י שדעת הרא"ה דכיון שהיא אשתו ועומדת תחתיו, כולי עלמא ידעי שנתיחד עמה ובא עליה, כבר כתב הריב"ש בסי' ר' דדעת יחיד היא, וכל הראשונים ס"ל שצריכים עדי יחוד ממש (ב) מלבד מה שהביא כת"ר מאיזה תשובות אחרונים, דדוקא באנשים כשרים אמרינן הך סברא, דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות, ולא באנשים מוחזקים בפריצות, כבר הוזכרה סברא זו בגדולי הראשונים, אשר מטיהם אנו חיים בכל דת ודין, הלא המה הראב"ד בפ"י מהלכות גירושין הרמב"ם בהלכות נחלות פ"ד וכן כתב התה"ד בסי' כ"ט. וכן הסכים הריב"ש בסי' ו' הנ"ל. ושמא תאמר להלק, ולא כתבו הראשונים כן אלא באנשים הפרוצים בעריות, ולא בפרוצים בשאר עבירות שבתורה, אבל כידוע רבים מבני מפלגה הזאת, אינם נזהרים מונות, וא"כ אפילו תימא שיש קצת ספק שמא בעל לשם קידושין, הלא יש כאן ס"ס ודאית. שמא לא בעל לשם קידושין, ואפילו

ואפילו תחשוש שמא בעל לשם קידושין, שמא אין הלכה כהרא"ה, ובעיני עדי יחוד ממש, והס"ס זו מתהפכת הוא ג"כ שמא בעיני עדי יחוד ממש, ואפילו אם הלכה כהרא"ה שמא לא בעל לשם קידושין ועוד שאתה צריך להתחיל מהצד שמא בעל לשם קידושין ובאופן זה לא צריך שתהי' מתהפכת כאשר כתב הש"ך בכללי ס"ס וגם כמה גדולי הוראה כמו המהרי"ט והפר"ח והגאון מופת דורו בעל השאגת ארי' ס"ל דלא בעיני כלל ס"ס המתהפכת, וגם מדברי הו"ן בסוגיא דדיאה הסמוכה לדופן מוכח אחת משתי אלה או דס"ל דלא בעיני כלל ס"ס מתהפכת או דס"ל כסברת הש"ך הנ"ל עי"ש ודוק וגם ס"ס זו חוקת פנויה מסייעתה (ג) אין כאן ספק כלל, כי הלא בני-המפלגה הזאת, אין מאמינים בתורה מן השמים, ואין מאמינים ברת משה וישראל כלל, וא"כ בודאי שאינם בועלים לשם קידושין (ד) הדיב"ש בתשובה הנ"ל לענין אנוסים שעשו נשואין ע"י הכומר - כתב, דכיון שהתנו בנשואין בחוקות הנכדים ובבית במותם מפי הכומר הרי הוא כאלו פירשו שאין דעתם לשם קידושין כרת משה ויהודית אלא בדרכי נכריים, שאינן בתורת קידושין וגיטין וא"כ אינה כנשואה, אלא שהיא אצלו כמו פלגש בלא כתובה וקידושין עכ"ל הדיב"ש וא"כ הנידון שאנו דנים בו בודאי לא עדיף מהא דריב"ש דבנידון דידן אינם מאמינים כלל בשום דת, ובודאי אין בדעתם לעשות קידושין רתיים, אין מוסרים להאשה לא כסף קידושין ולא שטר קידושין כי אם שכותבין בערכאותיהם פלוני נשא פלונית. ועתה נבוא לדבר ע"ד חשש השני דמי איכא מידי דלנכרי אסור ולישראל שרי וגם חשש זה לא נהירא משני טעמים (א) הרמב"ם פרק ט' מהלכות מלכים הלכה י"ב וי"ג ס"ל דהיכא דאיכא טעמא לחלק בין ישראל לנכרי, לא אמדינן מי איכא מידי' ומה שהקשה הרשב"א על הרמב"ם מסוגיא דהולין דף ל"ג כבר תירץ הגאון בעל "הראש יוסף" עיי"ש, וגם כאן יש טעם לחלק משום דישראל אינו קונה לאשה כי אם ע"י קידושין מה שאין כן נכרי דהוה אשתו ע"י שמיחד אותה לאשה כמו קודם מתן תורה. ובנידון דידן יש לומר דגם החולקים על הרמב"ם מודים דאין כאן הסברא דמי איכא מידי' משום דעד כאן לא אמרינן מי איכא מידי' אלא היכי דאנו דנין ישר בתחלה על האיסור כגון באבר מן החי שיהי' מותר לישראל ואסור לבן-גח לא יתכן, או בגזל בפחות משה פרוטה (או לאו הסברא דלאו בני מחילה ניהו) לא יתכן לומר דלישראל שרי ולנכרי אסור, אבל כאן אנו דנין מתחלה על הקנין דלנכרי קנויה לו האשה כשהוא מיחדה לאשה, ולישראל אינה קנויה לו לאשה כי אם היכא שמקדשה ע"י אחד מהשלשה דרכים, ובקנינים כבר מצינו חילוק בין נכרי לישראל, דלחד מ"ד נכרי קונה בכסף וישראל במשיכה ולחד מ"ד איפכא ישראל בכסף ונכרי במשיכה, אבל לדברי שניהם חלוקים הם בקנינם, וא"כ גם כאן אנו דנין תחלה על הקנין, דלישראל אינה קנויה ואינה נעשה אשת איש, כי אם ע"י אחד משלש הדרכים, וממילא מסתעף מזה היתר לישראל היכא שלא קנה את אשתו, ולא שייך כאן מי איכא מידי' כיון דהיכא שהוא קונה אותה לאשה, גם לישראל אסור אשת תבירו (ואולי אפשר לתרץ בזה קושיית התוס' שהקשה בחולין

ל"ג כמו דאמדינן בסנהדרין דלהכי מותרת יפת תואר לישראל ואסוד לנכרי משום דלאו בני כבוש נינהו כמו כן נימא הכי דלאו בני שחיטה נינהו, ואפשר לתרץ דכבוש הוא דין קנין מדין כבוש מלחמה וע"כ לא דמי להא דלאו בני שחיטה נינהו) (ב) והוא עוד יותר עיקר דחששה זו מעיקרא ליתא, דהא כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות בלעים הלכה ח' דבנכרי אין צריכים גירושין בכתב אלא כיון שהוא פורש ממנה ומוציאה מביתו או שהיא בעצמה תצא מתחת רשותו ותלך לה שוב היא כגרושה מהנכרי, ומותרת לנכרי חברו, וא"כ בנידון דידן כיון שהוא ממאן בה עתה והיא עוזבת את ביתו, והיא הולכת מביתו בכדי להנשא לאחר, גם לנכרי באופן זה מותרת וא"כ אין כאן מידי דלנכרי אסור ולישראל שרי, וכן מוכח מכל אלה הראשונים והאחרונים שהתירו פלגש בלי גט, ולא חששו כלל להך חששא דמי איכא מידי" והוא מפני הסעמים שכתבנו וגם הראב"ד ששתק בזה להרמב"ם ג"כ הוא מודה לו בדבר זה וכן כתב הריב"ש בס"י ו' ובדאי כדאים הם לסמוך עליהם במקום עיגון. עתה נבוא לדבר ע"ד החששה השלישית, דכיון דלפחות יש לה דין פלגש, ואפשר שפלגש צריכה גט ותחלה נחשוב-כל הראשונים והאחרונים שמדבריהם נראה שאין פלגש צריכה גט, הרא"ש כלל ל"ב, הרמב"ן שהובא בי"ש ס"י י"א וכן משמע מהר"ן בתשובה סי' ס"ח, הרד"ק בפירושו לספר שמואל, הריב"ש בס"י ו' הנ"ל ובס"י שצ"ח וכן פסק באה"ע סי' קמ"ט סעיף ו' (שהוא העתק דעת הריב"ש בס"י ו' ופסק בשו"ע כותיה) וכן דעת מהר"ם פאדאחא, וכן דעת הי"ש"ש ביבמות סי' י"א, וכן דעת המזרחי בפ' חיי שרה שהביא רא"י מהמרדש פ' נח סי' ל"ב שאמר שאחיתופל התיר גלוי עריות-שפלגש היא בקידושין אלמא פשיטא לי דפלגש בלי קידושין אין בה איסור כלל, ומותרת בלי גט, וכן דעת הלח"מ בפ"ד מהלכות מלכים הלכה ד' יעו"ש, וכן דעת הגר"א באה"ע סי' כ"ו שמדמה פלגש בלי קידושין לאנוסת אביו ועיי"ש שכתב עפ"י זה לסייע לדעת רש"י שפלגש היא בקידושין, וכן דעת בעל הענפים על המדרש שאמר שאותה אגרה שאמרה שאחיתופל התיר גלוי עריות ס"ל דפלגש הוה בקידושין, וכן דעת הגאון בעל ישועות יעקב באה"ע סי' כ"ו דפלגש יש לה דין כמו אנס אשה דמותר לישא בתה, וממילא מוכח דס"ל דפלגש אינה צריכה גט, וכי סלקא דעתך דכל חבל הגאונים הראשונים והאחרונים טעו בדבר הלכה זו? ולהיפך לאסוד פלגש בלי גט לא מצינו מפורש בשום פוסק (וזולת הגהות ד' אייזיק שטיין שכתב בלשון (אפשר) ומה לנו עוד הלא השו"ע דעל פיו אנו חייב, ועפ"י פסקיו אנו נוהגים הסכים בזה להריב"ש והאם אין כדאים כל הנ"ל לסמוך עליהם בשעת הדחק ומקום עיגון ועתה נבוא לראות כל המקומות שמהם יש לדייק, חששות לחומרא א) מהא דס"ל להרמב"ם דהשמונה עשר נשים שמותרות למלך הן עם הפלגשים ובכ"ז קאמר הש"ס בסנהדרין דף כ"ב כמה קשה גירושין שהרי לדוד התירו ליחוד ולא התירו לגרש וכיון דפלגשים ג"כ בכלל, ובכ"ז אמר «לא התירו לגרש» אלמא דגם פלגש צריכה גט, אולם כבר תירץ זה הלח"מ דבפלגש גירושין לאו דוקא בכתב אלא כיון שהי' צריך להוציאה מביתו הוה זה כמו גירושין, ויש לסייע

לסייע לדבריו רכן אומר במדרש בראשית י"ט על ארם הראשון דנתי אותו בגירושין ומה גם בש"ס דילן שכולל הפלגשים ביחד עם הנשים הנשואות ע"י חופה וקידושין ע"כ מפני אהבת הקיצור אומר לשון 'גירושין' על כ"ן וגם סוף סוף הלא גם הפלגש היתה מיוחדת לו והי' צריך לגרשה ולהוציאה מביתו, מבית תענוגיה, והאם מפני שמגרשה בע"ל פה ולא בכתב לא יכאב לבה? וע"כ לא התירו לגרש. (ב) יש מקום לחששה מדברי התוס' בגיטין, דף ו' ע"ב שאמרו רגם הפלגשים לא הי' דרכם להחזירם אחר זנותם ואין מזה ראי' להחמיר במקום עיגון דאפשר כי אין כונת התוס' כי מצד איסור לא הי' דרכם להחזירם, דעל כרחק לא כאשר נאנסו לא הי' דרכם להחזירם רהלא גם אשה בחופה וקידושין שנאנסה מותרת לבעלה, אלא הכונה דהיא כהיא שזינתה ברצון וע"כ לא הי' דרכם להחזירם כי מאסו באשה המנאפת ברצון ומלבד שמכוער הרבר הלא אם תלך בן לא יוכל להיות בטוח בה לב בעלה אם הולך שלו, או של איש אחר, וגם הראי' שהביאו התוס' מדוד שלא החזיר הפלגשים לכאורה הלא צריכים להעמידם בחזקת * כשרותם שנאנסו ע"י אבשלום וע"כ לא מצד איסור נמנע רוד להחזירם כי אם מפני שמכוער הדבר, ושמה תאמר שחשד אותן דוד שזינו ברצון עם אבשלום, א"כ שוב נוכח לומר שלא מצד האיסור נמנע להחזירם, כי אם מצד שמאס בהם מפני זנותם ומכוער הדבר ולא בטוח עוד בהם וכאמור, באופן שאין ראי' מדברי התוס' לאיסור נגד כל הראשונים והאחרונים שמתירים פלגש בלי גט. (ג) יש מקום להחמיר שפלגש צריכה גט מהירושלמי שהובא בתוס' יבמות ובביאורי הגר"א בסי' כ"ו הנ"ל באה"ע ראמרין בירושלמי יבמות אשת חמיו (שאינה חמותו) אסורה מפני מראית העין ראי' תימא תורה הרי דוד נשא רצפה בת איה שנאמר ואתנה לך את בית אדונך ואת נשי אדונך בחיך ורצפה בת איה הלא היתה רק פלגש כראיתא בשמואל ב' פ' ג' ו' ומאי ראי' מפלגש על אשה בחופה וקידושין אלא ש"מ דגם פלגש אסורה בלי גט, אולם גם בשביל רבר הירושלמי הנ"ל אין לאסור במקום עיגון חדא דהמזרחי והקרבן עדה והגר"א והגאון בע"ל ישועות יעקב ס"ל דהירושלמי סובר רפלגש הוה בקידושין ופליג על ש"ס דילן בזה ועיין ביש"ש שהביא מתוספות יומא בשם ר"ח דיש ספק אם פלגש היא בקידושין דלא כרב, או בלא קידושין כרב וא"כ שפיר יש לומר דהירושלמי פליג על רב ועוד יש לומר דהירושלמי ס"ל דאם אשת חמיו היתה אסורה מן התורה, אזי גם פלגש חמיו הי' מכוער לישא מפני מראית עין אבל כיון דעיקר אשת חמיו אין האיסור אלא מפני מראית העין לכן אין לאסור פלגש כלל, וקצת מסתברא כן דאי לאו הכי מדוע לא חשש דוד להאיסור ומראית העין ותו נראה לומר דאעפ"י שגדר הפלגש היא בלי קידושין, בכ"ז יש שהיו מחמירין על עצמם לקדש גם הפלגש, ובלי ליחד אותה בלי קידושין ובלי ברכה, ובכ"ז היתה נקראת פלגש

משום

* הערה. שוב עיינתי ביש"ש סי' י"א תוכח שם מדברי הילקום שמעתי כי הפלגשים נאנסו, וא"כ ודאי לא מצד איסור נמנע דוד להחזירם וא"כ כיון שראית חתום' מהתב' דיו לבא מן הדין להיות כדון מה התם לא מצד איסור אף כאן לא מצד איסור היו נמנעים להחזירם וא"כ כדאי אין ראי' ממש' גיטין הנ"ל לאיסורה.

משום שהיתה כמשרתת בבית ולא היתה דומה לגבירתה ואל תתמה ע"ז דכן כתב הי"ש ש"י"א דיעקב אבינו לקח בקירושין גם הפלגשים, ואעפ"י שס"ל להיש"ש דסתם פלגש היא בלי קידושין וכן הביא הטור בס"י קמ"ט בשם תשובת הרא"ש דאחד קדש אשה לשם פלגש, ואעפ"י שהרא"ש בכלל פ"ב הנ"ל מדבר בפלגש שהיא בלי קידושין, וא"כ יש לומר דהירושלמי ס"ל דשאל המלך שהי' צדיק וחסיד עד שאמרו עליו דמפני מה בט"ה מלכות שאל מפני שלא היה בה דופי הי' מחמיר על עצמו ומקדש פלגשיו שלא יהנה בלי קידושין ובלי ברכה. בכל אופן אין להזניח כל הגדולים, גדולי ישראל הנ"ל מפני ספק ראי' מהירושלמי אשר אפשר לדחותה בכמה גזוני ומה גם אשר מש"ס דילן מנדה דף נ"ב ע"א ומכתובות פרק המדיר דף ע"ג משמע להדיא דאפילו אם מיחד אדם אשה אולם כיון שהיא בלי קידושין אינה צריכה גט וכאשר הובא ג"כ בצ"צ. שוב התבוננתי דיש להקשות אם נימא דהירושלמי ס"ל לענין רצפה בת איה דשאל המלך קדשה א"כ איך נשאה דוד דהא אלמנת המלך אסורה גם למלך כדאיתא בסנהדרין דף י"ח ע"א וכן יש להקשות מזה להרוצים להוכיח מהירושלמי הוזה דפלגש אעפ"י שאינה מקדשה כיון שמיחדת היא לו (ואיננה באקראי) חשובה כאשתו וא"כ איך נשאה דוד דהלא הוה אלמנת מלך דמדנע נאמר דלענין אשת חמיו נחשבה כאשה ממש בקידושין, ולענין אלמנת מלך לא נחשבה כאלמנתו? אולם לא קשה לא הא ולא הא משום דהירושלמי אתיא שם כר' יהודה דס"ל דאלמנת מלך מותרת למלך חברו והרא"י שהביא שם מהפסוק «ואת נשי אדוניך בחיקך» דזה כר' יהודה דחכמים מפרשים הפסוק הזה על מירב ומיכל כדאיתא בסנהדרין י"ט ע"ב. ומספר קרבן נתנאל רפ"ב דיבמות לפי מה שהביא בשם כנה"ג בסוף דבריו משמע דרוצה לפרש דהירושלמי אתיא אפילו אליבא דחכמים וכתב בשם ר"ן (לא ידעתי לאיזה ר"ן כונתו דהא הר"ן בתשובה ס"ו פלגש לא בעי גט ואין הספר כנה"ג אצלי) דלא פליגי במציאות דגם חכמים מזדים, לדעתו, דנשא את רצפה בת איה, אלא דס"ל כיון דכתיב «נשי אדוניך» לא קאי זה על פלגש דלא נקראות «נשי» ולכן מפרשים הפסוק «דנשי אדוניך» על מיכל ומירב בנותיו וקשה על דברים הללו חדא דכיון דרוצה שם בק"נ לחד תירוצא לומר דפלגש חשובה כאשת חמיו א"כ איך נשאה דוד אליבא דחכמים דס"ל דאלמנת מלך אסורה למלך חבירו וא"כ סותר את עצמו ועוד קשה ע"ז דהא הירושלמי מביא שם להדיא הפסוק «דנשי אדוניך» על רצפה בת איה, וזה דלא כחכמים דמפרשים פסוק זה על מירב ומיכל, ומרש"י ומצו"ד בשמואל ב' י"ב פסוק ח' משמע להדיא דחכמים ס"ל דלא נשא כלל את רצפה בת איה, ועוד דלדברי הק"נ בשם כנה"ג הנ"ל «דנשי» לא משמע פלגש וא"כ אורבה ראי' דהירושלמי הנ"ל ס"ל דרצפה בת איה היתה בקידושין, כיון דמפרש נשי אדוניך על רצפה בת איה אם לא שנאמר רבזה גופא פליגי ר' יהודה ורבנן אם נקראת «נשי» בלי קידושין ודחוק הוא (יותר אפשר לומר דר"י ורבנן פליגי אם פלגש הוה בקידושין או בלי קידושין וא"כ לפי זה הירושלמי דאתיא אליבא דר"י ס"ל דרצפה בת איה נתקדשה לשאל המלך וא"כ אין שום ראי' לאיסור

מהירושלמי

מהירושלמי הנ"ל וכמו שנתבאר) ד) ומה שיש להביא ראי' לחומרא מהך דמדרש רבה פ' נ"ח פ' ל"ב שאמר שאהיתופל התיר גילוי עריות. גם זו אין ראי' כמובן מכל הנ"ל נגד כל הגדולים המתירים פלגש בלי גט חדא דיש לומר דרור המצ"ך החסיד החמיר לקדש פלגשיו כרלעיל ועוד דיש לומר דאגדה זו ס"ל רפלגש הוא בקידושין וכמו שכתב המזרחי והענף ועוד, שוב נוסף ע"ז כבר רצה הראי' מהמדרש הנ"ל ביש"ש סי' י"א הנ"ל דמכוער הדבר שהבן יענה את פלגשי אביו, וקורא המדרש לזה גילוי עריות, משום דהוה אביוזרייהו דגילוי עריות וכן כתב בלח"מ בפ"ד מהלכות מלכים הלכה ד' הנ"ל והביא ראי' מהא דאמרו דאל יספר עמה מאחורי הגדר ג"כ מפני אביוזרייהו דגילוי עריות. ה) ומה שיש להביא ראי' ממעשה דראובן שאמרו ע"ז בשבת דף נ"ג ע"ב מוצל אותו צדיק מאותו חטא הלא כיון שפלגש מותרת בלי גט הלא לא היתה כלל אשת אביו, וא"כ בלאו הכי לא הי' חטא אולם כבר כתב ביש"ש דיעקב אבינו קדש את פלגשיו שהי' יודע שהוא צריך להעמיד י"ב שבטי יה, וגם בלאו הכי מכוער הדבר לאותו צדיק שיבוא על פלגש אביו. ומה שהוכיח בק"נ מהירושלמי דפרק אעפ"י שס"ה להירושלמי דפלגש איננה בקידושין מלבד שאין ראי' ממקום אחד על השני מלבד זה אין הדבר מוכרח כלל מהירושלמי דפרק אעפ"י כדאיתא להדיא בקרבן עדה, ואעפ"י שגם היש"ש כתב כן כבר כתב גם בצ"צ שאין הדבר מוכרח וגם הלא היש"ש בעצמו ס"ל דפלגש אינה צריכה גט. סוף דבר אין כל ראייה מכרחת לאסור פלגש בלי גט נגד כל אלה הראשונים והאהרונים עצודי ההוראה אשר על פיהם כל בית ישראל חיים. אמנם אפשר כי יש לאסור הדבר מפני מראית העין, וגם מפני שבצ"צ לא רצה לומר היתר מפורש לכן במקום שאפשר להחמיר לעשות הדבר בצנעא כמו שכתוב בצ"צ היינו שיאמר לעדים חתמו ולסופר כותב בודאי כדאי להחמיר (ומה שאיתא בצ"צ שהסופר יהי' גם שליה הולכה בודאי כונתו שיקיימו את הגט בעדיו החתומים בו דאי לאו הכי הלא צריך לומר אני כתבתיו ואינו כלשון חכמים שתקנו לומר בפני נכתב ובפני נחתם כדאיתא בפנים מאירות חלק ב' סי' ס"ט וע"כ אם אפשר טוב שיעשה שליח להולכה איש אחר לא הסופר) אולם אם אין אפשר להחמיר, ויש מקום עיגון בודאי יש לסמוך על כל דברי הראשונים והאהרונים הנ"ל להתיר האשה בלי גט וגם האדמו"ר בצ"צ מה שלא רצה לומר שם היתר מפורש משום דלא הי' שם מקום עיגון כ"כ מה שאין כן במדינתנו עתה אם נחמיר בזה תרבינה העגונות כי בני המפלגה אינם רוצים בשום אופן לתת ג"פ כרת משה וישראל, וגם בעוברא דהצ"צ הי' החשש שמא בעל לשם קידושין ובנידון דידן אין שייך זה כמו שנתבאר, וגם הכל הולך אחר החתום והאדמו"ר בצ"צ חתם דבריו דמ"מ מהסוגיא דנדה משמע דא"צ גט, ומפני כל הנ"ל במקום עיגון יש להקל, בכ"ז רצוני כי יצטרפו עמדי עוד שני רבנים מובהקים, כי היכא דנמטיא שיבא מכשורא ועוד דבר אחד צריך אני לפרש, כי שמעתי כי ישנם בני מפלגה אשר רק מפני שאין להם במה לפרנס עצמם הם בני מפלגה ובסתור לבם הם מאמינים בד' ובתורתו, ואנשים כאלו אפשר שקדשו

את האשה בצנעא בתוך ביתם, או אפשר שמכונים בביאתם לשם קידושין, והוה קידושין לדעת הרא"ה שהובא לעיל מהריב"ש סי' ר' ועל כן בשעה שאנו מתירין את נשי אלה העושים נשואיהם בערכאותיהם צריכים לחקור ולדרוש מי הוא הבעל. אם הוא מא"ה ההפשים והאפיקורסים שאינם מאמינים בתורת משה וישראל, יש להתיר האשה במקום עיגון בלי גט כאמור אך אם הוא מאנשים אשר רק לפנים הוא מבני המפלגה ובסתר לבו הוא מאמין בד' צריכים לעשות כנ"ל היינו שיאמר בצנעא לסופר כתוב ולעדים חתמו ויעשה שליח להולכה, ואיש זולתם לא ידע מדבר זה. זאת אשר מצאתי לנכון להשיב לכת"ר בענין זה ותו לא מידי.

ג. ב. אחרי שכתבתי כל הנ"ל שמתי אל לבי כי מלשון הרמב"ם בפ"א מהלכות אישות הלכה א' יש לדייק דבבן נח אין קנין אישות כלל, כי אם איסור אישות יש לנכרי חבירו היכא דבע"ה ויחדה שתי' אשתו, אבל אין בה קנין אישות, שכתב שם וז"ל קודם מתן תורה וכו' אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובע"ה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא אליה עכ"ל ועפ"י לשון זה של הרמב"ם אפשר לומר דבנכרי אין קנין אישות, כי אם איסור אישות, ועפ"י יש לשדות נרגא בהסברה הראשונה שכתבנו בתשובתנו דלהכי לא שייך מי איכא מירי דנכרי אסור ולישראל שרי, באשה שיחדה ישראל לעצמו בלי קידושין משום שהוא דבר החלוק בקנין, בין ישראל לנכרי, דכיון דמשמע מלשון הרמב"ם דבנכרי אין כלל ענין קנין אישות, כי אם רק איסור אישות וא"כ שפיר יש לומר לפי דעת הרמב"ם דכל זמן שהאשה מיוחדת להישראל, ולא נתפרדו זה מזה אסורה היא לישראל חבירו משום מי איכא מידי. אולם היכא שהיא עזבה אותו ויצאה מביתו, או שהוא ממאן בה והוציאה מביתו בודאי אין סברא להחמיר בזה בישראל יותר מבנכרי, כיון דכל האיסור הוא משום מי איכא מידי ובאופן הוה הלא גם בנכרי כבר חשובה כגרושה כמו שנתבאר בתוך התשובה מדברי הרמב"ם (בהלכות מלכים) ומדברי הריב"ש, בסי' ו', וגם היכא שהיא עדין תחתיו יש להסתפק בדעת הרמב"ם דאולי כונתו דבנכרי בזה שהוא בועלה ומיחדה אפילו בלי עדים חשובה קניה לו לאשה אלא דבישראל צריך שיקנה אותה תחלה לאשה בפנים עדים, דיש לומר דבאמת אין לחלק באישות בין קנין לאיסור (דהא אין כאן ענין ממון) אלא דהאיסור על אהרים זהו הקנין באישות, ובישראל כיון שקונה אותה תחלה בפני עדים לאשה היינו הקנין והיינו האיסור, ובנכרי הבעילה והיחוד לו לאשה זהו הקנין וזהו האיסור וא"כ שפיר יש לומר דלא שייך מי איכא מידי אפילו היכא שהיא תחתיו אם לא קדשה בעדים כדין ישראל, כיון שבישראל היכא שהיא כבר נחשבת אשתו ג"כ אסורה לחבירו, ומה שבנכרי אסורה להחבירו אפילו ביהוד ובעילה לחוד, משום שבנכרי היא נחשבת אשתו בזה לחוד, ולכן לא שייך כאן מי איכא מידי, ואיך שיהי' בדעת הרמב"ם. הרמב"ן (שהובא תשובתו ביש"ש) והרא"ש בכלל ש"ב והמורח"ק והרד"ק והיש"ש ועוד כלהו ס"ל דבפלגש גם בעודה

תחת הראשון אינה אסורה על השני ולא ס"ל כאן הסברא דמי איכא מידא והוא מפני הטעמים שנתבארו בדבריננו.

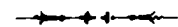
שוב התבוננתי כי מלשון הרמב"ם הנ"ל בפ"א מהלכות אישות יש לחשוש לחומרא היכא שאיש ישראל בועל אשה אפילו בלי עדים ומיחדה לו שתהי' אשתו זולת הסברא דמי איכא מידא יש לומר דדעת הרמב"ם דחשובה כאשתו דהא כתב הרמב"ם כיון שניתנה תורה, נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תהלה בפני עדים וכו' וכתב אח"כ בהלכה ב' ולקוחין אלו נצות עשה של תורה הם, ולא כתב שאם לא עשה כן אינה חשובה כאשתו כמו שכתב הטור, וא"כ יש לדון לחומרא דדעת הרמב"ם דהדין של קודם מתן תורה שבבעילה בינו לבין עצמו ויחדה לו נעשית אשתו נשאר גם עתה אפילו בישראל, אלא שהדשה התורה שישראל נצטוו במ"ע שיקנה אותה תחלה בעדים אבל אם עבר על המ"ע ונהג עצמו כמו קודם מתן תורה בכ"ז היא חשובה כאשתו ואין ראי' להיתר באופן זה מפלגש, דבפלגש אין כונתו «שתהי' קנויה לו ואסורה על אחרים» כלשון הרמב"ן (שהובא ביש"ש סי' י"א ביבמות) אבל אם כונתו שתהי' קנויה לו ואסורה על אחרים יש לומר דס"פ דהרמב"ם דחשובה כאשתו שנשאר דין זה כמו קודם מתן - תורה (ואין אנו צריכים בזה להסברא דמי איכא מידא) אלא שעבר על המ"ע שנצטוו ישראל, ואעפ"י שהטור כתב בריש סי' כ"ו דאפילו בא עליה לשם אישות בינו לבינה אינה נחשבת כאשתו אפילו אם יחדה, יש לחשוש עפ"י לשון הרמב"ם דלא ס"ל כך ואעפ"י שהב"י כתב על דברי הטור שזה פשוט לפי לשון הרמב"ם אין זה פשוט כלל ואפשר שלהרמב"ם היכא שבא עליה לשם אישות בינו לבינה ויחדה לו לאשה צריכה גט ממנו. אולם יש לומר דהרמב"ם ג"כ מודה שגט אינה צריכה רמה שחדשה תורה ספר כריתות הוא רוקא היכא שנשאה עפ"י מצות התורה בקידושין בפני עדים כמו שנאמר כי יקח איש אשה וע"ז שחדשה תורה שצריך שיקנה אותה תחלה בעדים ע"ז חדשה ג"כ שצריכים להתיר קנין זה ע"י ספר כריתות אולם היכא שבעלה בינו לבין עצמו ויחדה לו לאשה כמו קודם מתן תורה, די שיוציאה מביתו או שהיא תעזוב אותו בכדי להנשא לאחר כמו בן-נח קודם מתן תורה, בכ"ז אין זה דבר ברור לגמרי אולם כל זמן שהיא תחתיו בודאי אסורה כא"א לפי מה שחוששין אנו להחמיר מלשון הרמב"ם, אולם בעובדא דידן יש עוד סברה להתייר אפילו לפי שאנו חוששין להחמיר מלשון הרמב"ם והוא דבני המפלגה הזאת שאנו דנין ע"ד נשואיהם אין מאמינים בשום דת ובשום איסור, וא"כ אין כונתם לאסורה על אחרים וא"כ הוה כמו פלגש, ובפלגש כבר אמרנו כי יש לסמוך במקום עיגון על כל גדולי ישראל הראשונים והאחרונים שמתירים אותה בלי גט אולם כבר הקדמנו בתוך התשובה, כי במה דברים אמורים באלה המסורים והאדוקים באמת בשיטתם אבל יש רבים אשר בסתר לבם אינם נאמנים לשיטתם ורק מפני הפרנסה הם אנשי מפלגה, ונשי אלה האנשים בודאי חשובות כאשת איש לפי מה שדקדקנו להחמיר מלשון הרמב"ם זולת הסברות שכתבנו בתוך התשובה שיש לחוש שקדשו בצנעא וגם יש לחוש

שבועלים

שבועלים לשם קידושין, והנה במה שדקדקנו להחמיר מלשון הרמב"ם עלינו להזכיר בזה כי הטור והריב"ש בודאי לא ס"ל כדקדקנו בלשון הרמב"ם כדאיתא בטור סי' כ"ו ובריב"ש סי' ר' הנ"ל וכן המחבר והרמ"א שפסקו בסי' קמ"ט כהריב"ש לענין נשואין עפ"י הוקי הכומר משמע בודאי ג"כ דלא ס"ל כמו שחושש אני מלשון הרמב"ם. בכ"ז עפ"י לשון הרמב"ם הנ"ל אני חוזר ב"י מה שהתרתי בפשיטות נשי בני המפלגה הזאת בלי גט, והדבר צריך עוד עיון ואיני אומר בזה לא איסור ולא היתר וכל הדברים שכתבתי בזה יהיו בתור חומר למשא ומתן של הלכה הנ"ל אולם דעתי נוטה להיתר בלי גט מאלה האדוקים בשיטתם הנ"ל.

הערה מהמלבי"ח. תניא דמסייע להגהמ"ח ראיתי כעת בט' גנאם יהודה מהרה"ג ר' יהודה אידל ברוידא-ברלין תרפ"ד-ו"ל בקיצוד: ע"ד הצעירים המתפרצים בדת ישראל שעושין נשואיהם בהשטאנדעסאמט, כפי חוק הממשלה, אם פשטו ידן וקבלו קידושין מאחר, ואם היא זקוקה לייבם. לדעתי נראה דלא שייך כלל בזה הסברא דאין אדם עושה בב"ז, דהא בודאי לא טבלה לנידותה, ואם לעון כרת לא חששו, פשיטא דל"ח לבעילת פנויה. וע' מל"מ הל' גירושין פ"י בשם הרדב"ז דהא דקי"ל דהמגרש את אשתו ונתייחדו בפני עדים חוששין לקידושין, אם פירסה גדה לא חיישינן לזה, דמאן דעבר על איסור כרת, לא חש לב"ז, וה"נ בנד"ד כיון שעובר על איסור גדה ואינו חושש לדת משה וישראל, פשיטא שאין עולה על דעתו לקדשה כד"ת, עכ"ל. ודברי הרדב"ז הנ"ל הובאו גם בבה"ט סי' קמ"ט סק"ב, ועיי"ש בפ"ת סק"ב שמצוד לומר דבגרושתו גם בנדה אמרינן א"א עושה בב"ז עיי"ש. (והגאון ר' מאיר שמחה כהן בספרו «אור שמח» שם בהל' י"ט כתב: והמכוון מדברי רבינו דלא מחומר האיסור דב"ז אמרו חזקה זו רק באשתו שגרשה אמרינן דמתחרט על הגט, אבל לומר משום חזקה זו דמקדש אשה דעלמא, זה לא אמרינן וכו'. ולפי דברי רבינו נראה ברור דאף אם הי' נדה ג"כ אמרו דלשם קידושין בעיל, כיון דלדידיה לאו משום חומר האיסור, רק שדצונו לחזור ולהתקשר עמה שתהיה אשתו, וחוזר בו מהגט, וכיון דבנדה תופסין קידושין, ודאי לשם קידושין בעיל וכו', עיי"ש).

בן ציון דון - יחיא.



ש"ת סימן ד.

קונטרס בענין שנוי השם בגט.

עובדא הוה (בשנת תרנ"ג - תרנ"ד) באיש אחד בליעל שנשא כמה נשים ועיגנן והאיש הזה נשא אשה גם בעיר סיטערין, ושם בעיר סיטערין החזיק האיש הזה שהי' גר שם - בשם אברהם ואח"כ נתרחק מאשתו אשר בסיטערין ולקח לו לפרנסה

לפרנסה לעגן בנות ישראל ולגרשן אח"כ ברצי כסף ודלקו אחריו והשיגוהו בעיר שקלאח אנשים המשתדלים בשביל האשה אשר לקה בטיטעריין, ונתרצה לגרשה שם - וגירשה בשקלאו רק שרימה את הרבנים המסדרים את הגט באמרו ששם אביו הוא ארי' ליב וכן כתבו בגט אשר בשקלאו, אברהם בן ארי' ליב ואח"כ נתודע ע"י הכתובה וע"י הגדת פיו ששם אביו הוא מנחם מענדל רק שרימה את הרב ושינה שם אביו בכדי לפסול הגט ודלקו אחריו והדביקוהו בעיר קאפוסט, וכאשר בא הרב המסדר לסדר את הגט שם לא העלים ממנו את הכתובה והראה לו כי בהכתובה כתוב אברהם בן מנחם מענדל רק אמר המגרש שהכתובה איננה כתובה כמו שהדבר באמת ושמו הי' נקרא אברהם אהרן, וכאשר שא"ל אותו הרב המסדר מדוע לא כתב בהכתובה כי אם השם אברהם, השיב לו ע"ז כי מחמת ששם אבי האשה הוא ג"כ אהרן וע"כ ירא לגלות אז את שמו אהרן, אולי לא תאבה האשה מהחשש ששוה שמו לשם אביה, וע"כ הכחיד את השם אחרן בשעת כתיבת הכתובה, וכעת הוא רוצה ליתן גט כדת ואינו רוצה לקלקלה (כ"ו הגיד המגרש) וכבר הוסכם אצלו לגרשה באמת ובלב שלם, והרב המסדר בחשבו את דבריו אלו כנכרים לדברי אמת סדר את הגט וכתבו בהגט אברהם אהרן דמתקרי אברהם בן מנחם מענדל, גם קודם הגירושין הגיד הרב המסדר להמגרש, דע כי הגט הפעם יהי' כשר גם אם שקרת וכזבת במה שהגדת שיש לך עוד שם אהרן, כיון שאנו כותבין גם דמתקרי אברהם, ואחרי הגירושין באו מכתבים שנכתבים בשם הבעל אשר בהם מוציאים לעז על הגט, כי שמו באמת הוא אברהם לחוד, אך שרימה עוד הפעם את הרב המסדר (ובאמת הבעל אינו יודע לכתוב, רק שכתוב בהמכתבים שהוא (הבעל) צוה לכתוב זאת בשמו) ויש כאן מקום עיגון גדול כי האשה היא רכה בשנים וצעירה לימים, וזה שבתה עמו מעט, והבליעל הזה הי' נתפס למלכות מפני איזה פסלנות שעשה והי' מוכן להשפט בדינא דמלכותא ומלט ויברח חוץ למדינתנו והמכתבים בשם הבעל כתבו קרובי הבעל המגרש ועדות בדורה ששמעו מפי הבעל שהוציא לעז על הגט-אין זהו תוכן המאורע, א) לכאורה יש לדון בעובדא דידן עפ"י דברי המהלוקת בה"ג ור"ת שהובא בתוס' גיטין דף ל"ד ע"ב ד"ה וכל שום דלבה"ג כיון שכתב שמו גם אם אין לו הניכא אינו מקלקל בזה שכתב וכל שום וכו' ולא אמרינן דעי"ז נראה זה הגט של אדם אחר שיש לו הניכא ולפי"ז אולי אפשר לומר גם כאן, כיון דכתב דמתקרי אברהם שזה הוא שמו הכתוב בהכתובה וזה שמו אשר יקראו לו בעיר טיטעריין לא מיגרע במה שכתוב בו גם שם אחר ולא חיישינן דנראה זה הגט של אדם אחר, אבל לר"ת דס"ל דאתי לידי תקלה כשאין לו אלא אותו השם הכתוב בגט, ואין לו הניכא וכשכתוב בגט וכל שום והניכא נראה זה הגט של אדם אחר והיה לעז וא"כ כש"כ בעובדא דידן דנכתב שם אחר לגמרי בתחלה, אבל באמת אין בעובדא דידן שייכות כלל למהלוקת בה"ג ור"ת דיש לומר דעז כאן לא אמר בה"ג דלא חיישינן לנראה זה הגט של אדם אחר, אלא בהאי תקנה דוכל שום כיון דנדע הדבר דכותבין כן בכל הגיטין משום תקנת ר"ג, אין שייך לעז אבל בעובדא

דידן דשייך לעז מודה בה"ג. ועד כאן לא קאמר ד"ת התם אלא היכא דנודע לנו בברור, שאין לו אלא אותו השם דכתוב בגט ואין לו שום וחניכא וע"כ נראה זה הגט של אדם אהר, אבל בעובדא דידן, כיון שהמגרש נודר ממקום למקום וכבר דר בערים רבות, א"כ איכא לאיסתפקי דילמא באמת החזיק עצמו באחד המקומות בהשם אברהם אהרן, ושמה קושטא קאמר, ולא נראה בזה (שכתב בתחלה השם אברהם אהרן) הגט של אדם אהר וגדולה מזו כתב הר"ן לפי פירושו בתלמוד (ולפי פירושי הב"י והט"ו והג"פ גם דעת הרא"ש כר"ן) דהיכא דלא איתחזק במקום הכתיבה שיש לו שם אחר במקום הנתינה וכתבו רק שם של מקום הכתיבה ואז אף שבמקום הנתינה אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום הכתיבה, ובהגט כתוב רק שם של מקום הכתיבה שפיר דמי והיינו: משום דבמקום הנתינה יבינו לתלות בהשם שכתוב בהגט שלא נודע להם הוא שם של מקום הכתיבה, וכן יש לסייע לסברה זו מדעת התוס' וסה"ת דלפי פירושם בתלמוד היכא דאיתחזק בתרי שמות משונים היינו: שבמקום הנתינה החזוק בשם אחר ובמקום הכתיבה בשם אחר ובמקום זה אינם יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום אחר צריכים לכתוב שני השמות דוקא ואף כי במקום הכתיבה אין יודעים כלל שיש לו שם אחר במקום הנתינה כותבין שם הנתינה בתחלה ולא חיישינן ללעז דאנשי מקום הכתיבה, וכיון דכתוב בהגט גם שם של מקום הכתיבה יבינו דהשם הראשון הוא השם של מקום הנתינה, וא"כ כש"כ וק"ו בעובדא דידן, כיון דהכתיבה והנתינה היו שניהם במקום אחד בעיר קאפוסט ושם קרא לעצמו בשם אברהם אהרן לא שייך החשש דלעז מעיר טיטערין משום דהתם אינם יודעים השם אברהם אהרן דכיון דכתוב בהגט גם השם אברהם דנודע להם - יתלו את השם הראשון בשם של מקום הכתיבה והנתינה דהיינו שבמקום הכתיבה והנתינה נודע להם משם אחר שלא הי' ידוע להם בעיר טיטערין ועיין בהגהות מיימוני פ"ג מהלכות גירושין בשם סה"ת דהיכא דהכתיבה והנתינה במקום אחד אפילו לא כתב כלל השם שיש לו במקום אחר שפיר דמי בדיעבד וכן הוא מוכרח מהש"ס לפי שיטת ר"ת כאשר יבואר שיטתו לקמן וברשב"א כתב וז"ל אבל אם לא החזוק במקום הכתיבה ובמקום הנתינה אלא בשם אחר אעפ"י שהחזוק במקומות אחרים בשם אחר אין צריך לכתוב אלא שם של מקום הכתיבה והנתינה דלעז שאר המקומות שאינם מקום כתיבה ולא מקום נתינה אין חוששין לו עכ"ל ור"ת כש"כ בעובדא דידן דנכתב גם השם שהי' לו בעיר טיטערין אין חוששין ללעז דעיר טיטערין, כיון שנכתב הגט בשם שקרא לו במקום הכתיבה והנתינה, ואפילו אם ימצאו בעיר טיטערין, אנשים המוציאים לעז על הגט לא נשמע להם דחז"ל לא חששו כי אם ללעז הראוי מצד גופא של הגט, לא כן בעובדא דידן, כיון דאפשר למיתלי את השם הראשון בשם שקרא לעצמו בב"ד במקום הכתיבה והנתינה נמצא דאין בעצם הגט דבר שדאי להביא ללעז, ולא חיישינן ללעז כזה שעפ"י התלמוד אין ראוי בכאן להיות לעז כיון שהגט מצד עצמו נכתב באופן שאין בו בגופו פסול לעז ואי דנימא לחלק דהתם בדברי הר"ן הרא"ש והתוס' וסה"ת והרשב"א עכ"פ

השם הכתוב בהגט אף שאין נודע להם במקום הנתינה או במקום הכתיבה עכ"פ שם אמת הוא אבל כאן כיון דאפשר ששקר אמר ולא הי' לו כלל שם כזה ולכן שייד' לעזו אין דבר זה מוכרח לחלק בענין דלעזו דסוף סוף ליכא לעזו דזה הגט של אדם אחר כיון דאפשר למיתלי את השם הראשון בשם שקרא לו במקום הכתיבה והנתינה וביותר כי הלא במקום עיגון הדין דסומכין על הבעל בשמו (כאשר הסכימו האחרונים) וא"כ אין לעזו דייכולין לתלות דסמכו במקום הכתיבה והנתינה על דברי הבעל, ובמקום עיגון גדול נראה דיש לסמוך על סברה זו כיון שהכתיבה והנתינה במקום אחד ובפרט דכבר איתרע חזקת א"א מדאורייתא דהא מדאורייתא כבר יצאה מחזקת א"א דלעזו דרבנן וע"כ יש לסמוך על סברה זו במקום עיגון כאמור. העולה מהאמור כי מההששא דלעזו אין לפסול את הגט הזה במקום עיגון אך העיקר מה שיש לחקור בזה משום דשמא שקר אמר המגרש ששמו אברהם אהרן וממילא יש להסתפק בגט זה משום שינוי השם ומשום טעמים אחרים שיש בפסול שנוי השם והיינו: משום חסד השם, ואעפ"י שהשם אברהם כתב בפירוש אבל כיון שהקדים שם טאז"י אפילו כספל אינו משמע שהוא איש אחר ואפשר הוה כחסר השם, ומשום מזויף מתוכו, ומשום קלקול בספידת דברים, ומשום שלא לשמה שחששו בזה איזה מן האחרונים עפ"י הבנתם בדברי סה"ת והרשב"א והסמ"ג והגהות מיימוני. ב) ומה שיש לדון לע"פ קצת סייעתא בהכשר הגט שאין בכאן «הסרון» דחסד השם אעפ"י שהשם אברהם שחושבין אנו לעיקר נכתב דמתקרי אחרי אברהם אהרן וא"כ עיקר השם כתוב בתורת טפל-עפ"י דברי הריב"ש בשם הרמב"ן והרמ"ה דאף לפי מאי דפסלינגן (עפ"י דעת הרמב"ם והרמ"ה) היכא דכתוב שם הטפל בפידוש ושם העיקר כלל בוכל שום א"כ נראה דהשם הטפל אינו בגדר שם, ובכ"ז אם כתב על שם העיקר דמתקרי כשר, כיון דהשם כתוב בפירוש וכן נפסק להלכה בשו"ע קכ"ט סעי' ב' עפ"י דברי הריב"ש הנ"ל, וז"ל הריב"ש «שיש לומר דהתם הוא שאין כותב השם העיקר בפידוש, אלא כותב השם הטפל בפידוש והעיקרי כולל סתם בלשון וכל שום ולזה הוא פסול שאין ניכר מתוך הגט שיהא זה, אבל בנידון זה ששני השמות כתובים בגט בפידוש אין הפרש בין שכותב זה ראשון או זה ז'כן כתבו הרמ"ה ז"ל והרמב"ן בההוא דרובא מרים ואפילו שרה דמתקרי מרים - כשר אפילו לכתחילה וכו' עכ"ל והנה לדברי הריב"ש אשר כל האחרונים תפסו להלכה כמותו כל היכא דכתב שם העיקר בפירוש כשר, גם אם הקדים שם הטפל והטעם בדברי הריב"ש שאז ניכר הוא מתוך הגט, וא"כ בעובדא דידן כיון דכתב דמתקרי אברהם בפידוש שם הכתוב בהכתובה ושהיו קודין לו בטיטערין, והוא ניכר בו מתוך הגט ובפרט שכתוב בהגט שם אביו ושם אשתו ושם אביה ושם העיר שהיו צומדין בה בשעת הגידושין ובעיר ההיא הלא אין איש ואשה בשמות כאלו, וא"כ שפיר ניכר הוא מתוך הגט שהוא המגרש והיא המתגרשת ואף דכתבו בהגט השם אברהם אהרן קודם דמתקרי אבל כיון דכתבו השם הזה עפ"י הבעל שהגיד שהי' לו זה השם ומפני הספק שמא באמת החזיק עצמו באחד המקומות בזה השם כתבוהו אין נראה עי"ו הגט

של אדם אחר וכמו שנתבאר, ושפיר ניכר הוא מתוך הגט לעדי המסירה ע"י השם אברהם ואף דלא דמי ממש להא דריב"ש, דהתם הלא גם הטפל, הגט כי טפל הוא-שמו הוא עכ"פ אבל כאן דאנו חוששין שמא משקר הוא נמצא דכתוב בתחלה שם שאינו שמו כלל בכ"ז אין הדחיה הזאת ברורה לענין זה שנאמר שנקרא חסר השם דמה בכך דכתבו גם שם אהר בתחלה, כיון דאהר כל זה הוא נזכר בתוך הגט שהוא המגרש, ומדברי הרמ"ה יש עוד לחזק הראיה דהלא הביא בטור קכ"ט בשם הרמ"ה שאם כתב שם הטפל בפירוש, וכולל שם העיקר בוכ"ל שום הוה ספק מגורשת ועיין בב"י שם דהרמ"ה פליג בזה על הרמב"ם דס"ל דזה הוה פסול דרבנן, והרמ"ה ס"ל דהוה ספק מדאורייתא, וא"כ לפי דברי הרמ"ה דבשם טפל וכל שום מספקא ל"י דהוה פסול דאורייתא, וא"כ לפי הצד דפסול הוא מדאורייתא הלא אינו בגדר שם כלל וכלל, ובכ"ז אם אחר שם הטפל כתב שם העיקר בפירוש אהר דמתקרי ס"ל להרמ"ה כדאיתא בריב"ש דהוה גיטא מעליא אפילו לכתחלה, וא"כ לכאורה הוא הדין והוא הטעם בעובדא זו אף היכא דכתב שם אהר בתחלה, אך כיון דכתב אח"כ שם האמתי בפירוש אחרי תיבת דמתקרי לא נחשב לחסר השם, דהא גם בשם טפל לפי הצד דפסולו הוה דאורייתא דמי כאלו לא כתב שמו כלל ופסול מדאורייתא, בכ"ז אם כתב אח"כ שמו אחרי דמתקרי מהני ואינו נפסל משום דהקדים השם הטפל וכתב העיקר בלשון דמתקרי, אולם גם ראי' זו איננה אלא להכשיר הגט משום חסר השם, דאפשר דס"ל להרמ"ה דבשם טפל פסול משום חסר השם, וס"ל להרמ"ה דחסר השם פסול מדאורייתא וע"כ אם כתב אח"כ שמו בפירוש-מהני דשיב אין השם חסר, לא כן בשינה השם דשם נוכח' לומר דיש פסול מצד שנוי השם, ולא מהני מה שכתב אח"כ שמו בפירוש, כיון דמצד שנוי השם אנו באים לפוסלו, ואינו מתקן בזה מה שכתוב אח"כ שמו האמתי בפירוש אבל עכ"פ יש לנו ראי' דאין כאן פסול דחסר השם, כיון דהשם אברהם כתוב בפירוש אהר דמתקרי, אולם באמת נראה לפי מ"ז שכתבו התוס' בדף פ' דכל דבר שאין צריך לכותבו גם שנוי אינו פסול, משמע סברת התוס' דהא דשנוי פוסל בגט (אם אין חשש לעז ומזויף בתוכו או שאר השש הבא מן ההוץ מצד השנוי שאין החששות האלו בעובדא דידן כאשר יבואר לקמן) אין הכוונה דשנוי הוא פסול מצד עצמו אלא הפסול בשנוי הוא משום דכיון דנשתנה הלא חסר הדבר שהי' לו לכתוב*) וע"כ בדבר שאין צריך לכתוב אין השנוי פוסל, דל' השנוי מהכא וגשאר גט מעליא גם בלי אותו דבר, כיון שאין צריך כלל לכותבו ולהכי שינה מקום הלידה הגט כשר, משום דאין צריך לכותבו, וכיון שכן דאם אין פסולים הבאים מן החוץ (שאינם בנידון דידן כאשר יבואר במה שיבואר) אין פסול בשנוי כי אם מצד חסר ולזה יש ראי' מדברי הרמ"ה שאין כאן חסר השם

(* הערה. מירושן של דברים, היכא דיש לזו ז"י מו"מ או חשש אחר הבא מן החוץ הלא אין חלוק בין שצריך לכותבו, או אין צריך לכותבו, אבל היכא שאין כל חשש הבא מן החוץ או בצורך לכותבו פסול, משום דכיון דשינה הלא חסר הדבר שצריך לכותבו, אבל בדבר שאין צריך לכותבו ואין חשש הבא מן החוץ מאי איכפת לן שהוא חסר ועוד נבאר לקמן דברי התוס' בארוכה לתרץ בזה כמה קשייות שהקשו על דברי התוס' הנ"ל. ע"כ הערה.

השם *) כמו שנתבאר (איברא דהרמ"ה עצמו ס"ל בשנוי מקום הלידה הגט פסול אלא דבכ"ז אין הכרח שהולק על הך כללא דבעלי התוס' דהא ס"ל דמן הדין צריך לכתוב גם מקום הלידה כדאיתא בטור שם וא"כ בשנוי יהי' לעז) ובהך כללא דבעלי תוס' גופא יש לכאורה סברא להכשיר הגט גם בעובדא דידן אם נאמר דאם ה"י כותבין בזוגט אברהם להוד כפי שהוזק בטישערין חי' הגט כשר וא"כ השם אברהם אהרן דבר שאינו צריך, ובדבר שאין צריך לכתבו הלא אינו פוסל השנוי, דל השנוי מהכא והשבונו כמאן דליתא ונשאר הגט גם מעליא ואעפ"י שהשם צריך לכתבו, והשם אברהם אהרן נכתב בתור שם הבעל, שצריך לכתבו אב"ל כיון שלדעת התוס' אין שנוי פוסל בדבר שאין צריך לכתבו רק היכא שיש חשש לעז או מזוי"מ או פסול אחר הבא מן החוק כמו שיתבאר, וכל הגריעותא בשנוי בדבר שצריך לכתבו הוא מפני שע"י השנוי נמצא שחסר הדבר שצריך לכתבו, אבל כאן שאין השם חסר דנכתב דכתקרי אברהם וגם אין חששות דלעז ומזוי"מ ויתר החששות כמו שיתבאר נמצא דהשם אברהם אהרן אין צריך לפסול הגט לדעת התוס' הנ"ל, כיון דע"י השנוי תחשבהו כמו הסר הלא יוכשר בשם אברהם להוד, וכסברה זו הובא בשו"ת מים חיים סי' ס"א בשם הגאון ר"ש קלוגער להכשיר בשם האב היכא שיש גריעותא בשם האשה אלא דבעובדא דידן עדיפא דשם בהכשר שם האב להוד הלא איכא דעת הרשב"א דפוסל בכך פלוני להוד ועוד דקשה לפרש דשינה השם שנוכר בש"ס מיירי בלי כתב שם האב (כאשר כתב הגאון הנ"ל) ועוד נדבר הנה להלן מה שיש להשיב ע"ז מספר תרומת הדשן, איברא דהך כללא דבעלי התוס' בדבר שאין צריך לכתבו אין השנוי פוסל לא בכל גזונא נאמר דיש תנאים שונים בדבר כאמור וכדבעינן למימר לקמן. ג) והנה ראיתי בדברי האחרונים שסברו לומר דהרא"ש ז"ל פליג על כללא דהתוס' דהלא ס"ל להרא"ש דאם לא כתב שם אביו כלל הגט כשר, ובכ"ז היכא דשינה שם אביו ס"ל להרא"ש דפסול וראיתי שיש מן האחרונים דכל היכא שמוצאים אחד מן הראשונים ז"ל דס"ל בחסר איזה דבר כשר ובשינה אותו דבר-פסול הושבים מפני זה שיש בזה סתירה לכללא דבעלי התוס' ולענ"ד אין כאן מהלוקת וכמו שנתבאר בע"ה, ולכאורה לפי דברי האחרונים הנ"ל יש להביא ראיה גם מדברי רבינו יואל שהוא במדרכי פרק כל הגט דפליג על הך סברא דבעלי התוס', דס"ל לרבינו יואל דהגט כשר בדיעבד, כלא שם הבעל והאשה ובכ"ז אם שינה שמו ושמה הלא פסול כדאיתא בפרק הוורק (ויש מחלקים בין אין צריך לכתבו אפילו לכתחלה ובין היכא דצריך לכתוב לכתחלה ויש להשיב ע"ז כדלקמן) ולרבינו יואל יש לומר דבשינה השם אינו פסול אלא מדרבנן וכדאיתא בלבוש הרמב"ם ז"ל ס"ל בשינה השם דאינו גט מדאורייתא (בפ"ג מהלכות גירושין ועיין פרק יריד

(*) הערה, וירעתי כי יש בודאי להשיב על הראיה הזו דהלא בדברי הרמ"ה השם הספל ג"כ שמו וע"כ לא היה חסר השם אבל כאן שמה משקרי הוא, ואין לו כלל שם אברהם אהרן יש לומר דאינו כתוב כלל בהגט, ודוגמא כתוב ראש שהוא אברהם אהרן מוקרי אברהם, וכיון שאינו אברהם אהרן נמצא דבהגט הלא כתוב איש שהוא אברהם אהרן מוקרי אברהם, וזה שאינו אברהם אהרן אינו כתוב בהגט ויבואר זה להלן ליישב זה עפ"י דברי הרא"ש והקרבן ע"ה ע"כ הערה.

י"ד שם) וב"א כתב השם כלל משמע דס"ל דכשר מן התורה כדאיתא בספר גט פשוט ובלח"מ, מדלא מנה דבר זה מדברים המוסלים מדאורייתא וא"כ לכאורה לפי"ז גם הרמב"ם פליג על הך פל"א דבעלי התוס' אולם לקמן יבואר דאין הכרח כלל לומר דפליגי על הך כלל"א. ומצאנו לנכון לבאר בזה שיטת רבינו יואל. (ד) והנה על דברי רבינו יואל דכתב דאין השם מעכב בדיעבד הקשו רבים מסוגיא דגיטין דף כ' ע"א דאמרינן שם אי משום כריתות דאית בה הא בעינן שמו ושמה וכו' הרי מכאן דאפילו מדאורייתא בלי שמו ושמה אין כאן אפילו ריח הגט דבלאו הכי הוה לן למיחש משום כריתות דאית בה דהוה גט לפחות מדאורייתא לדעת הרמב"ם (כפי דעת הג"פ והלח"מ בדעתו) ולדברי רבינו יואל גט מדרבנן הגט כשר בדיעבד, וא"כ לכאורה הך סוגיא סתירה לדבריהם, ובספר גט פשוט תירץ לדבריהם ז"ל כיון דלכתחלה הכל מודים שצריך לכתוב שמו ושמה כדמוכח הך דהכתוב טופסי גיטין צריך וכו' וע"כ הקשה הש"ס כיון דלכתחלה בעינן שמו ושמה וע"כ לא חיישינן דילמא אקדים ל' זווי לספרא מציקרא, דהסופר יודע שצריך לכתוב השם וע"כ לא יכתוב לו «הכריתות» לשם גירושין ועדיין ק"ק כיון דבעיקרא דמילתא לחששא בעלמא חיישינן בהך סוגיא משום ריח הגט ומדוע לא ניהוש שמא איתרמי ל' ספרא כזה וביהוד קשה לרבינו יואל כיון דבדיעבד כשר אפשר דסמך הסופר על כשרותו בדיעבד, ואולי דכולי האי לא חיישינן ולענ"ד נראה לתרץ דברי רבינו יואל ודעמיה דלא קשה כלל מהך סוגיא דהנה בהא דקי"ל דאין אשה מתגרשת אלא בכתיב יש לחקור אם די מדאורייתא שבהאי כתב יהי כתוב רק דבר הכריתות בעלמא, וכתב אער נכתבו בו כריתות לשמה - סגי אף דאין בנוסח הכתב כל פרטיות כלומר דאין כתוב הגט בנוסח המובן ממנו שאיש פרטי מגרש לאשה פרטית, או דמדאורייתא בעינן שיהא נכתב בנוסח פרטיות רצוני לומר שיהי ניכר מתוך הכתב שאיש פרטי מגרש לאשה פרטית, והנה מגופו של גט דאיתא במשנה דף פ"ה כוכח להדיא דצריכים לכתוב אותו באופן שיהי ניכר שאיש פרטי מגרש לאשה פרטית ובוה מודה בודאי גם רבינו יואל דהוה מדאורייתא כדמשמע במשנה דהוה גופא של גט מדאורייתא אלא דס"ל דלציין בהגט מי הוא המגרש בשמו אין זה אלא מדרבנן ומדאורייתא סגי לן בוז שהעדי-מסירה רואין שהמגרש נתן הגט לאשתו אבל בעצם הגט אין צריך שיהי מפורש שמו דהוה המגרש ולא אחר אליבא דר"א דס"ל עדי מסירה כרתי אבל בזה דצריך שיהי ניכר מתוך הגט שאיש פרטי מגרש לאשה פרטית כנ"ל בזה בודאי מודה רבינו יואל, וב"א הכי פסול אף לדידה מדאורייתא, וממתניתין דהכתוב טופסי גיטין דצריך שיניח מקום האיש והאשה ג"כ כוכח דמדאורייתא בעינן פרטיות בלשון הגט ולא מהני תיבת «כריתות» סתמא, דבשלמא אי נימא דמדאורייתא בעינן לפחות שיהי הגט כתוב בנוסח פרטיות שייך לתקן דמרבנן בעינן גט שם האיש והאשה המגרש והמגרשת, אבל אם נימא דמן התורה לא בעינן שום לשון פרטיות בהגט לא שייך כ"כ לתקן לכתחלה לכתוב שמו ושמה וזהו שמקשה הש"ס והא בעינן שמו ושמה כלומר בעינן נוסח פרטיות בגט ולאו דוקא שמו ושמה קאמר אלא

כיון דלכתחלה בעינן שמו ושמה משום פרטיות קאמר הלשון דבעינן שמו ושמה, דתיקון שמו ושמה בגט לכתחלה מפני צורך הפרטיות נתקן, וביותר יש לומר עוד דרבינו יואל סובר דאף מדאורייתא בעינן לציין המגרש כי הוא המגרש ולא אחר אלא דגם ע"ז לא צריך לכתוב בהדיא שמו ושמה, דמלת «אנא» או «מנאי» שבנוסח הגט מציין שזה מגרש ולא אחר דמלת «אני» או «אנא» הוא במקום השם דכמו שהשם מציין איש זה ולא אחר כמו כן אנא מובנו ולא אהר. וכן מנאי ולא מפלוני וכן מלת את או אנת ולא אחרת ובזה ירווה לנו לשון הש"ס והא בעינן שמו ושמה כלומר דבעינן לציין את המגרש ומלת אנא ואת במקום השם הם ובספר תורה הלא אין זאת ומשום דבעינן לכתחלה בשביל זה שמו ושמה ע"כ אמר בלשון והא בעינן שמו ושמה וכנ"ל זהו מה שנראה לי נכון בדעת רבינו יואל וגם לשונו דייקא הכי שכתב «רק שיהא הגט כתוב כהלכתו» עיין שם במרדכי ואטו רבינו יואל צריך להשימיענו מהגט צריך שיהא כתוב כהלכתו? אטו לא ידענא דכל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין כו' אלא כיון בזה לומר כיון מהגט כתוב כהלכתו בנוסח פרטיות ובמלות אנא ואת שפיר דמי מדאורייתא, ורבינו יואל בדבריו המעטים האלו שלק קושית המשיגים עליו מסוגיא דדף כ' הנ"ל. והנה בררנו בזה שיטת הסוברים דמדאורייתא לא בעינן שמו ושמה ובעל הלבושים סובר כדמשמע מלשונו בסו' קכ"ט סע' א'-שהשוה לדעת הסוברים דהשם מדרבנן לא כתבו כלל לשינה שמו-לדעת רבינו יואל ודעמיה גם בשנוי השם אינו פסול אלא מדרבנן וכן דעת הב"ש בסו' קכ"ט ס"ק ה' בשיטת התוס' וכן בספר פ"י בפירושו הראשון בתוס' כתב ג"כ דהתוס' ס"ל דלא כתב השם פסול מדרבנן וכן מסיק נספד גט פשוט שיותר מסתבר בלשון התוס' (דף כ' הנ"ל) דס"ל דאם לא כתב השם כלל הוה רק פסול מדרבנן. את התירוץ הזה על רבינו יואל ודעמיה כתבתי בילדותי וזה עתה הגיע לידי ספר «גליא מסכת» ומצאתי שם בסימן ד' מאה"ע כי גהכונתי לרעתו בזה אף כי שם נאמר בסגנון אחר אבל התוכן אחד, והגאון «בעל גליא מסכת» הנ"ל קבע מסורת כי הצדק עם רבינו יואל כי השם בהגט הוא מדרבנן והביא שם כמה ראיות ע"ז והנה אהת מראיותיו שכתב עליה שאין עליה תשובה הקשה זאת הרשב"א בתדוכיו לנדרים על שיטתו דס"ל דהשם מדאורייתא ותירק הקושיא בדוחק וגם יתר הראיות של הגאון בעל «גליא מסכתא» הנ"ל אולי אינן מכריחות כ"כ לגמרי אבל בכ"ז פשטות הדברים בכל הסוגיות שהביא-מורים כדברי הגאון הנ"ל שהשם בהגט מדרבנן יעו"ש, ובכל אופן שיטת רבינו יואל שיטה גדולה היא וגם הריטב"א בחדושו מספקא לי' אם בעינן השם מדאורייתא, וא"כ במקום עיגון בודאי יש לצרף שיטה זו, אולם מהירושלמי בפרק שלישי משמע לכאורה דלרבי יוחנן השם מדאורייתא דאמרינן בירושלמי ר' יוחנן אמר כתב תורפו בטופס כשר (ומכאן משמע דתורף הוא לשון הכריתות כגון הרי את מותרת לכל אדם. דהא מיירי שם שהניח מקום האיש והאשה) (ומה דאיתא ברמב"ם דתורף הוא מקום האיש והאשה והזמן והרי את מותרת לכל אדם-יש לומר דמדאורייתא לשון הכריתות הוא התורף, ומקום האיש והאשה והזמן הוה תורף מדרבנן) וריש לקיש

אמר כתב תורפו בטופס פסול וכי' וקשיא על' דרבי יוחנן אם בשכתב תורפו בטופס ברא הכמים מכשירין? ר' ירמיה בשם ר' זעירא מפסולו אתה למד הכשירו, אילו כתב כולו לשמה ושם האיש והאשה שלא לשמה שמא אינו פסול? וכוחתה כתב כולו שלא לשמה ושם האיש והאשה לשמה-כשר ר' יוסי שאל לר"י הגע עצמך שזיווג, אמר לו כן אמר לו ר' זעירא רבו מכיון שאינו מצוי לזיווג, אפילו זיווג כמו שלא זיחג עכ"ל הירושלמי הנצרך לענינינו, וכיון דלר' יוחנן עיקר לשמה תלוי בהשמות משמע דהשם מדאורייתא, אולם באמת הרבד תמוה מאד, כיון דלר"א עיקר וכתב אכתיבה קאי איזו סברה היא לומר דאם כתב כל הכריתות שלא לשמה וכתב רק למשל: ראובן בן יעקב ורחל בת שמעון לשמה בזה כבר נכשר הגט הלא השמות ראובן בן יעקב ורחל בת שמעון אינם אומרים לנו כלום בלי דברי הכריתות, ומצאתי בנו"ב מהדו"ת סי' קי"ג שהקשה כזאת וע"כ פירש דהירושלמי איזו כאן אליבא דר"מ דהכתיבה כשרה שלא לשמה ורק דבעינן מוכח מתוכו יי"ש פירושו אך קשה לומר דהירושלמי איזל בשיטת ר"מ ואנן קי"ל דהלכה כר"א ועל כן נראה לומר דכתב האיש והאשה דאמר ר' יוחנן כוננו עם הנוסח הקצר שבין שם האיש לשם האשה כמו שתיקן רבא בגיטין איך פלוני בן פלוני פטר ותרך ית פלונית, וא"כ כבר נזכר גירושין וע"כ אם כתב זאת לשמה-מהני וא"כ מזה אין ראוי דהשם מדאורייתא, כיון שנזכר שם גט ענין הגירושין ולכן מהני אם כתבו לשמה, אולם סוף דברי הירושלמי הנ"ל הגע בעצמך שזיחג הקושיא יש לפרש כנו שפירש בספר גליא מסכת הנ"ל דהירושלמי הקשה קושיא רבינו יואל דכיון דאתה מהשיב כ"כ השם, וא"כ שמא יש שני יוסף בן שמעון וזה קרי הירושלמי שזיווג (וכן מפרש תיבת שזיחג בנו"ב) הלא דמי כמו שהשם אינו כתוב בגט כלל, אולם התיקן שמתרק הירושלמי מגומגם בדברי הגאון בעל גליא מסכת ונראה לפרש תירוק הירושלמי עפ"י מה שיבאר להלן אליבא דהר"ן החלוק בין היכא שלא כתב כלל השם, בין שכתב השם ויש שני יוסף בן שמעון דכשר לר"א דס"ף עדי מסירה כרתי, וכתבתי להלן כן: דכיון דהגט צריך להיות בכתב וא"כ כיון דבכתב אינם כתובים השמות, הלא באופן זה שאין השמות בגט הלא העדי מסירה אינם רואים מתוך הכתב שזה מגרש לזו אלא שיודעים זאת בעל פה, וזה לא מהני והוה חסר ספירת דברים בהכתב להר"ן, אב"ד היכא שכתבו בהגט יוסף בן שמעון הלא לעדי המסירה הרואים את המגרש והמגורשת יודעים שבכתב זה כתובים האיש והאשה, ולא בעינן שיהי' ניכר לכל העולם מתוך הכתב כי אם די שהעדי מסירה יודעים שהשמות הכתובים בגט זה הם המה המגרש והמגורשת והירושלמי מסביר עוד יותר סברה זו כיון דאינו מצוי שני יוסף בן שמעון ולכן אפילו יש שני יוסף בן שמעון, כמו שאינם, כיון דהעדי מסירה הלא יודעים שזהו היוסף בן שמעון הכתוב בהגט, וזה נראה פירוש נכון בדבר הירושלמי הנ"ל אמנם לפי זה כיון שהירושלמי מתרק הקושיא כמו שתירצנו, אליבא דהר"ן דס"ף דהשם מדאורייתא, הלא משמע דהירושלמי ס"ף דהשם דאורייתא, אולם יש לדחות דגם הירושלמי ס"ל דהשם מדרבנן, אלא שא"מזהו רבנן כמו דאורייתא וכמו שאיתא

בלבוש דאף שהשם מדרבנן אלמוהו רבנן דב"י השם הולד ממזר וכמו שכתב כזה גם הגאון בע"ג גליא מסכתא בסוף תשובתו, וע"כ הקשה הירושלמי מה הועילו חכמים בתקנתן שאם יש שני יוסף בן שמעון הלא השם כמו שאינו כתוב בהגט ותירץ מה שתירץ וגם יש לומר דזה לר' יוחנן דס"ל דכתב תורפו בטופס שפיר דמי אבל לריש לקיש דהעיקר הוא התורף יש לומר דס"ל דהשם מדרבנן וכיון דבתלמודא דידן סובר שמואל כריש לקיש דצריך להניח גם מקום הרי את מותרת לכל אדם וכן פסק הרמב"ם הלא הדין כתלמודא דידן ש"ס כריש לקיש וגם יש לומר כהנ"ב דהירושלמי אויל בכאן גליבא דר"ג אעפ"י שזה דחוק קצת וגם הלא בקרבן עדה פירש מה דאיתא בירושלמי הגע עצמך שזיווג קאי לצנין שטר מלוה ולא לצנין גט, סוף דבר דלא נתברר בזדאי מהירושלמי דלא כרבינו יואל ודעמי' ואין לדחות שיטתו מפני הירושלמי הנ"ל כיון דסוגיות הש"ס מתפרשים יותר בריוח כדעת דבינו יואל כאשר האריך בזה הגאון בע"ג גליא מסכתא וא"כ לפחות יש לצרף שיטתו לספק גדול דהשם מדרבנן וא"כ שהוא מדרבנן הא דפסול הגט בשינה השם לשיטה זו לדעת הלבוש הוא ג"כ מדרבנן. ה) נתזדר למה שהיינו בו דאין מחלוקת בהך כללא דבעלי התוס' דכל דבר שאין צריך לכתבו אינו נפסל בשנוי, וגם הרא"ש ורבינו יואל והרמב"ם לא יחלקו על האי כללא דמה שכתבו בעלי התוס' דאין השנוי פוסל בדבר שאינו צריך לכתבו-הכונה דאין השנוי פוסל בדבר הנכתב מצד שנוי בדבר הנכתב מצד עצמו, דהיכא דאנו באים לפוסלן בשב"ש שנוי בדבר הנכתב וע"כ שפיר הלוי בזה, דאם שינה בדבר הצריך לכתבו פסול דהלא יש שנוי בדבר הנכתב שצריך לכתבו, וכיון דשינה הלא לא נכתב אבל בשינה בדבר שאין צריך לכתבו, אין לפוסלו משום שנוי בדבר הנכתב, כיון דכל עצמו אין בו צורך ודל דבר הנכתב מכאן והוה גט מעליא ודוגמא ממש להסברה זו איתא בזבחים דף י"ד ע"ב כיון דהקטרת אימורים לא מעכב באשם ונאמר באשם המיעוט «הוא» לאחר הקטרת אימורים ע"כ אין שנוי שלא לשמו פוסל בו דכיון דאין האימורים מעכבים לא שייך לפסול בהם שלא לשמה וזו ראיה ברורה לסברת התוס' והוה השנוי בגט כמו דמליא בדיותא (כמו שכתב הרשב"א כה"ג בפ"ק דגיסין דף ד' דדבר שלא משחה לה גט לאו מכלא של גט הוא וכמאן דמליא בדיותא דמי) אבל היכא שאנו באים לפסול שנוי לא מטעם שיש שנוי בדבר הנכתב כי אם מטעם אהר לגמרי, דהיינו משום דעל ידי השנוי בא פסול מן החוץ כגון השש לעז או מזויף מתוכו, או איזה פסול אהר, א"כ מה שייך בזה לומר כיון דהשנוי בדבר שאין צורך בו אין לפוסלו, דהלא לא מטעם שנוי בדבר הנכתב אנו באים לפוסלו, כי אם מטעם לעז או פסול אחר הבא מן החוץ, והחלוק הזה מוכרח בדברי בעלי התוס' בעצמם, דהא בדף כ' ב"ד, «הוא בעינן» כתבו ומדנקט שינה, ולא נקט לא כתבו כלל-משמע דבלא כתבו כלל כשר אפילו מדרבנן כו' עכ"ל וא"כ דברים אלו סותרים האי כללא שכתבו התוס' בשם ר"י בדף פ' ד"ה «ושם עירו» דשינה כשר כיון שאין צריך לכתבו, אלא ההכרח לחלק כדכתיבנא, ולפי החלוקה הזו נחא דבדף כ' קמיירי בשינה שמו, וכיון דיש בשנוי

זה חשש לעז או חשש מזוי"מ-פסול מטעם לעז או מזוי"מ ולא מטעם שנוי בדבר הנכתב, לא כן בעיר שנולד בה, כיון דאין לעז כמו שכתב הרא"ש ז"ל בפרק הזורק, דדוקא שינה מקום הדירה-הוא דאיכא חששא משום שהוא ידוע לכל שכ"ץ אדם נקרא על שם מקום דירתו מלוני ממקום פלוני, וכשרואין שנוי מקום אומרים לא זה גירש אלא אהר, אבל מקום לידת האדם אינו ידוע וגם אינו נקרא על שם מקום לידתו וליכא חששא ומשום העדים אין לפוסלו דחתימי אשיקרא, דכיון דאין צריך לכותבו לא קיימי סהדי על"ה עכ"ל הרא"ש. היוצא לנו מדברים אלו דבשינה עיר לידתו אין בו כל פסול הבא מצד אהר, לא פסול לעז ולא פסול מזוי"מ, כיון דלא קיימי סהדי על"ה ומשום שינה בדבר הנכתב אין לפוסלו, דהא אין צורך בנכתב זה כנ"ל ובהחלוק שכתבנו מתורץ מזה שראיתי מקשים דברי ר"י אהדי דבמרדכי הביא דברי ר"י בשינה שם העיר (דירתו) דוקא פסול-דהוה מזוי"מ, אבל לא כתב שם העיר כלל ה"י טוב והתוס' ז"ל הלא הביאו בשם ר"י דבדבר שאין צריך לכותבו אפילו שנוי כשר, אלא לפי מה שכתבתי ניהו דבמרדכי מיירי בשינה שם עיר הדירה, דצריך לכותבו לכתחלה וע"כ קיימי סהדי על"ה וע"כ אם שינה הוה מזוי"מ, וגם האחרונים כתבו לחלק בין דבר שצריך לכתוב לכתחלה ובין דבר שאין צריך לכתוב אפילו לכתחלה אך שונים אנו בטעם החלוק דלדידי אין הצורך דלכתחלה גורם הפסול כפי חלוק האחרונים ומטעם שנוי בדבר הנכתב דכיון דבדיעבד כשר א"כ הוה שנוי בדבר שאין צריך בו בדיעבד ולמה יפסל-בדיעבד? הלא הדבר שנשתנה בו אין בו צורך בדיעבד*) אלא הפסול הוה מצד אהר כלומר מפסול אהר הבא על ידי השנוי והיינו משום מזוי"מ מתוכו, דכיון דיש בו צורך לכתחלה קיימי סהדי על"ה והוה מזוי"מ, ובדבר זה באמת כפי הנראה חולק הרא"ש על דברי ר"י שהרא"ש סובר דבדבר שאין צריך בו בדיעבד לא קיימי סהדי על"ה ולהכי לא פסל בשינה מקום דירה אלא מטעם לעז ולא משום דסהרי אשיקרא התמו ועיין בספר גס פשוט סי' קכ"ט ס"ק מ"ג מה שכתב בדעת הרא"ש, ובדברינו הנ"ל שהרצנו דברי ר"י מתורץ ג"כ מה שראיתי באחרונים (כמדומה בתשובות רע"א) קושיא בשם הגאון ר אברהם ברוידא, דלענין ה"י הסופר במזרח וכתב במערב פסול כדאיתא במשנה בגיטין דף ע"ט והקשה הגרא"ב ממה נפשך אם לא כתב כל"ף-פסול ה"י להמשנה להשמיענו דאם לא כתב כל"ף פסול כאשר דקדקו בתוס' דף כ' ד"ה הא בעינן ואם לא כתב כל"ף - כשר מדוע בשינה פסול לדעת התוס' ובדברינו אין זה קושיא דה"י במזרח וכתב במערב, כיון דלכתחלה צריכים לכתוב מקום עמידת העדים, א"כ העדים חתמו אשיקרא, אבל בשינה מקום הלידה דאפילו לכתחלה אין צריכים לכתוב אין כאן שום פסול מן החוץ, לא מצד לעז דאין מקום הלידה ידוע, וגם לא מצד העדים, דהעדים לא קיימי ע"ז כדאיתא

בתוס'

* הערה. אולם כפי שראיתי אה"כ בתה"ד שיצא להלן יש טעם לחלק בין אין צריך לכתחלה ובין צריך לכתחלה, משום זהו דצריך לכתוב לכתחלה יש בזה מסבב חכמים וע"כ שינה פסול מפני שהוא משנה מטבע חכמים מה שאין כן בדבר שאין צריך לכתוב אפילו לכתחלה בכ"ז עיין אינו מיושב כ"כ כיון דהמסבב חכמים הוא רק על לכתחלה ולא על דיעבד וא"כ בדיעבד אפילו בשינה לא יפסול דמורע יגרע שנוי בדיעבד מלא כתבו כל"ף אולם כפי חילוקי ניהו. ע"כ הערה.

בתוס' אלא שאתה בא לפסולו משום שנוי וחסרון בדבר הנכתב. וע"כ שפיר אמר ר"י דמשום זה אין לפסולו וכמו דאמרינן בזבחים שהובא לעיל כיון דהקטרת אימורים אין מעכבין אין שלא לשמה פוסל, היוצא מהאמור כי על עיקרא דהאי כללא דכל דבר שאין בו צורך אין השנוי פוסל בו מטעם שנוי בדבר הנכתב לית מאן דפליג דמרוע יפסול השנוי כיון שאין צורך בו כלל? ומעתה אין הכרח כי הרמב"ם לדעת הג"פ והלח"מ יחלוק על האי כללא דהגם דס"ל להרמב"ם לדעת הג"פ והלח"מ דהיכא דלא כתבו כלל שמו ושמה הגט כשר מדאודייאתא, ובשינה שמו ושמה אינו גט מן התורה-אין הפסול בשנוי מטעם שינה בדבר הנכתב דזה אי- אפשר בסברה כמו שנתבאר, אלא דהפסול בא מטעם אחר מאיזה טעם שיהי' וכמה שיבוא נדבר מה שעלה ברעתנו בטעם הפסול לדעת הרמב"ם ועפ"י הדברים האמורים בכונת דברי התוס' הנ"ל בדף פ' יהי' מדויק סדור לשון התוס' מתחלה הביא סברת ר"י בדבר שאין צריך לכתוב, ואפילו שינה כשר מטעם הנ"ל כיון דאין צריך לכתוב, אלא דיש מקום לבעל דין לחלוק ולפסול מצד אחר מצד מזוי"מ העדים חתימי אשיקרא וע"ו הוצרכו רבותינו בעלי התוס' להביא דברי ר"ת שאין לפסול השטר גם מטעם מזוי"מ וזהו שכתבו ור"ת הביא דא' שאין שטר נפסל כשנשתנה בו דבר שאינו צריך (כלומר שאינו נפסל גם מטעם השקר הכתוב בשטר) מדאמרו בפ"ב הכתובות דאין מעלין משטרות ליהוסי' ולאן אכולה מילתא קא מסהדי, אלא אמנה שבשטר, ולא אמנה שכתוב שהיה כהן אלכא אפילו אינו כהן השטר כשר וסברה הוא דעדים לא קיימי אלא על עיקר המעשה עכ"ל מעתה עפ"י מה שנתבאר אין סתירה עוד להך כללא דהתוס' גם מדבינו יואל ואף דס"ל דחסר השם כשר בכ"ז שינה פסול מצד איזה פסול הבא מצד אחר מטעם לעז או מזוי"מ*) ובהכריתנו הנ"ל יש להצדיק את הגאון ר"ש קלוגער ז"ל שהובא בשו"ת מים חיים סי' ס"א אשר בעובדא שכתבו הענא בלי יו"ד מפני שכן היו קודין במקום הכתיבה ובמקום הנתינה הי' שמה העניא ביו"ד וכתב הגאון הנ"ל צד היתר אליבא דמרדכי הארוך שכתב דיש להכשיר גט שכתוב בו בן פלוני לחור וע"כ יש להכשיר הגט בשם אביה, ומה דאיתא בש"ס דשינה השם פסול היינו בלא נכתב שם האב (כן כתב הגרש"ק הנ"ל) וכתבו עליו האחרונים ששגגה יצא מלפניו

(*) הערה. ומדי דברי כסברת ר"י, אכתוב נזה ליישב מה שהקשה התה"ד על סברת ר"י הנ"ל מהא דאמרינן בפ"ק דגיטין דאפילו לר"א דאמר עדי כסירה כתיב אם חתמו עדים על הגט שלא לשמה פסול משום מזוי"מ וא"כ קשה מה על הר"י הוא לר"א לעדי חתימה אין צריכים כלל ובכ"ו אם חתמו שלא לשמה הגט פסול אלמא בדבר שאין צריכים ג"כ שנוי פוסל והנה מלבד לפי מה שכתב התוס' בדף ד' ד"ה «מורה ר"א בשם ר"י, ח"ל; דמ"ב איכא למיבזר. חתימה אסו כתיבה דאם אין עושין חתימה לשמה גזרינן פן לא יכתבו גם הכתיבה לשמה עכ"ל וא"כ גיחא קושיא, אולם מלבד זה נראה לי לתרץ סברת ר"י הנ"ל ולא קשה כלל הך קושיא על סברתו, דבאמת גט בלי עדים הוא זה נייר בעלמא ורק עדים הם דמשו לי לישטרא והנה לר"א דאמר עדי מסירה כתיב, בלי עדי חתימה, עושים עדי-המסירה שתי פעולות (א) ומשו לי לישטרא ובלי עדים הוא נייר בעלמא (ב) הם עדים על עצם מעשה הגירושין ואין דבר שבערה פחות משנים, אולם היכא דחוזמים על השטר או על הגט עדי חתימה כבר עשו את הגט לישטר ואז נשאר לפני עדי-המסירה רק פעולה אחת להיות עדים על עצם מעשה הגירושין וא"כ לא דמי להא דר"י דשם אין צריכות למקום הלידה כלל, אבל כאן הלא צריכים לעדים לעשות שהנייר יהי' שטר ולא נייר בעלמא, ואם לא היו חוזמים עדי חתימה הי' הצורך תהי' געשה ע"י עדי המסירה, ועתה נתחלק חדר ונעשה ע"י עדי החתימה הנניר לישטר, וע"כ הה שפיר מזוי"מ אם חתמו שלא לשמה וזה הירוח נכון לתרץ סברת ר"י הנ"ל. ע"כ הערה.

הודעה!

הגני מו"ץ כעת את השר"ע אורח חיים עם באה"ג ובה"ט
ועם ארבע ההוספות החדשות הללו:

(א) ס' טעם מגדים. ספר יקר כולל עיקר ותמצית דברי
הפרי מגדים בלשון צחה וקלה, בתוספות העדות יקרות מאבא מארי
הגאון האמתי ר' אליעזר דון-יחייא זצ"ל, אבר"ק לוצין יותר מחמשים
שנה. נדפס בפעם הראשונה מתוך כ"ק.

(ב) ס' לקוטי מגדים. קובץ גדול של ביאורים וחדושי
דינים מכמה וכמה ספרים יקרים, ע"י המלקט והמסדר בן ציון
דון-יחייא חו"ק לוצין (בן הגאון המחבר טעם מגדים).

(ג) קונטרס הנהגות הנשאל והשואל באו"ה. ממרן הגאון הגדול
מחבר הפרי מגדים, עם פי' לקוטי מגדים, ביאורים ולקוטים מהג"פ.

(ד) ברי השלחן. מפתח מפורט מכל הדינים והענינים שבכל
סעיף וסעיף שבשר"ע או"ח ובנו"כ מהג"ל. לע"ע נדפסו כבר ב"ה
יותר מק"י דפים (222 עמודים) בתבנית גדולה, וכדי לגמור בעזהש"ת.
את החלק הראשון צריך להדפיס עוד לערך כשמונים עמודים
ואבקש מאד מאת כל יודעי ומוקידי שם כבוד אבא מארי הגאון
הגדול ר' אליעזר מ' לוצין זצ"ל לבא על החתום על הספר, למען
יהיה ביכלתי בעזהש"ת להוציא בקרוב את כל החלק הראשון לאור.
כל החתומים יקבלו את הספר תיכף בצאתו מביהד"פ ושמותיהם
יודפסו בספר לתודה ולברכה. המסדר והמלקט

בן ציון דון - יחייא חו"ק לוצין.

הכתבת:

Rabin B. Donchin, Ludzā, Latvijā.

הודעה מהמביא לביהד"פ.

יש אצלי עוד הרבה מכתבי בן-דודי הגאון המחבר שליט"א:
שו"ת וחד"ת ודרושים מלאים רעיונות נעלים והגיוני קדש ולו היה
באפשרי להדפיסם היה הספר «בכורי יהודה» מחזיק לערך ד' מאות
עמודים, אך מפני טעמים שונים הוכרח הגאון המחבר למחר את
עליתו לשלום לארץ אבותינו, וע"כ חזקה עלי בקשתו לגמורתי כף
את ספרו כמו שהוא עתה, ולמרות רצוני הנני מוכרח להו"ל את
הספר היקר הזה גם באמצע תשובה ד', ואי"ה כאשר יבא הגהמ"ח
נ"י אל המנוחה והנחלה יו"ל בעזרה ש"ת החלק השני מספרו ואת
כ"ל כתביו. אבקש מאד לקנות את הספר, כי מלבד שכל קונה-יביא
ברכה אל ביתו, הספר הנעלה הזה, עוד יקיים בזה מצות פקו"נ
של הגאון המחבר נ"י וב"ב שיחיו ויתברך מהש"ת בכט"ס כעתירת
בן ציון דון-יהייא חופ"ק לוצין.

הספר «בכורי יהודה» אפשר להשיג עפ"י הכתבות האלו:

Rabin B. Don hin, Ludza, Latvija.

ובמדינת פולין אצל גיסו של הגהמ"ח הרב הגאון ר' יעקב הכהן
שליט"א ז"ל קווילנא.

Rabin Jakob Kahan, Wilno, Mikolajewskas № 3
Pole (Pologne).

ובארץ-ישראל אצל הרב הגאון ר' מרדכי שמואל קראל שליט"א:
Palestina.

כפר חסידים, על יד חיפה, ארץ ישראל, הרב מ. ש. קרול.

L. DON - JACHIJÄ.

„BIKUREI JEHUDA“.