בעזה"י

שערי הלכות

כה

קובץ לתורה ולהלכה

יוצא לאור לרגל מלוה מלכה השנתית
בהשתתפות
תלמידי הישיבה חברי הכולל ומתפללי ביהמד"ר
בית שערים - אונגוואר

ער"ח שבט תשנ"ט לפ"ק

Published by

Mishne Halachoth Gedoloth Institute

Under the leadership of
Rabbi Menashe Klein
of Ungvar
Dean of Yeshiva Beth Shearim
1578 53rd Street
Brooklyn, NY 11219

❖

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

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

Toll Free (888) 498-8642 **ארה"ב**
New York (718) 851-0806 **ניו יורק**
Israel (02) 587-0613 **ארץ ישראל**
MishnaHalachos@mail.com

❖

תרומתכם תאפשר לנו להמשיך בהפצת תורה בישראל

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

נא לשלוח תרומתכם החשובה:

Please send your generous donations to:
Machon Mishne Halachos
3301 W. Strathmore Ave.
Baltimore, MD 21215
USA

❖

כל הזכויות שמורות תשס"ד
Copyright © 2004

כל הזכויות שמורות
אסור להעתיק שום חלק מקובץ זה בלי רשות

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

נערך והוכן לדפוס ע"י ר' נחי הלגער נ"י

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

תוכן הענינים

עמ׳

שער הבית

כ״ק מרן אדמו״ר שליט״א — שו״ת בענין מינוי נשים להשגחת כשרות — ה
רבי עמרם בלום בעל שו״ת בית שערים — סוגיא דמופלא סמוך לאיש — יג
רבי בן ציון בלום אב״ד סארוואש — מתוך קו׳ האותיות — יח
רבי דוד שלמה פרענקל זצ״ל הי״ר — החלפת מאכלות אסורות עם מומרים — כה
ישוב על השגות בעל אמרי יהודה זצ״ל - בדיני לפנ״ע — כז

שער הזקנים

אודות הגאונים מהר״ם ברבי ובנו של מח״ס תוספת שבת — מכת״י נכדו — לב
רבי יקותיאל יהודה ראזענבערגער אב״ד דיערעש — חזקה על נתינת הכשר — לג
רבי דוד דוב מייזליש מח״ס בנין דוד — מחילת רבנות היורש — מא
רבי ישראל זאב מינצבערג ראב״ד ירושלים — בענין ערלה בשביעית — מב
רבי ישראל וועלץ זצ״ל — מכתב ברכה לשנה טובה — מג
רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל — מכתב תורה — מד
כ״ק אדמו״ר רבי פנחס מנחם אלטר מגור זצ״ל — צירוף זמן לשתיה ביוה״כ — מה
רבי יהודה אריה אלטר זצ״ל — ליטול אתרוג מהודר יותר אחר שקיים המצוה — מז
איסור שנפסל מאכילת אדם לבריא ולחולה והמסתעף — נ

שער החצר

הגאון מוה״ר אריה ליב שטינמאן שליט״א חילופי מכתבי תורה עם - — נו
כ״ק מרן אדמו״ר שליט״א — בעניני מילה — נח
הרה״ג דוד שלמה קליין שליט״א — בענין השלשת גט לנשתטית — סח
הרב צבי האגער — בענין נשיאת כפים — עב
הרב אהרן אליעזר ליפא הלוי זילבערמאנן — הערות בספר דרך פקודיך — עו
הרב מרדכי פינסקי — דוגמאות מספר עמק מרדכי ח״ב — פח
הרב שלמה מנחם הכהן מאשקאוויטש — בן י״ג ולא הביא שערות לגבי מצות — צה
הרב מאיר חיים גינזבורג — מקום הדלקת נר חנוכה — צו
הרב משה אברהם הלוי דירעקטאר — בענין שויא אחד״א וחוזר ומגיד — צח

שער הארץ

הרב משה קליין - ראש הכולל — בענין גט שנכתב ע״י פסול — קג
הרב נתן מ. בוקצין — בענין חשש ערעור וזיוף — קז
הרב צבי אלימלך וואלפסאן — בדין יכול להציל בא׳ מאבריו — קי
הרב שלמה שאנפעלד — כל מילתא דאמר רחמנא ל״ת — קיד
הב׳ אברהם מרדכי אלטר — בענין תשלומי מזיק — קכ

תוכן הענינים

עמ׳

שערי הישיבה

הרב עמרם קליין - ראש הישיבה	בענין יבמה זקוקה ועומדת	קכא
הרב אליקים פריעדמאן - ר״מ	בענין היוצאת שלא בכתובה	קכה
הרב אברהם אליעזר ציטראן - ר״מ	בענין חליפין	קלא
הרב מרדכי דוב שטיינווארצעל - ר״מ	בעניני כירה בשבת	קלט
הרב רפאל יהודה הכהן ראטהמאן - משגיח	בדין קניני מכר	קמו
הר׳ יעקב אליהו הכהן בורנפריינד	לאו הניתק לעשה בתשלומין	קנב
הב׳ זאב צבי אדלער	בענין כסף ושוה כסף בקידושין	קנו
הב׳ דוד שלמה בידרמן	בענין קידושי כסף	קנח
הב׳ שלום בעק	מייעד אדם לבנו קטן	קסד
הב׳ יואל נפתלי גאטטסמאן	בענין מנה אין כאן משכון אין כאן	קסה
הב׳ שמשון דוד גאלדבערגער	בענין נתנה היא ואמר הוא	קסט
הב׳ משה גינזבורג	בענין בגר דאיילונית	קעא
הב׳ שלמה הלוי דבלינגר	בקנין חליפין	קעה
הב׳ משה יצחק וורובל	בענין ע״מ שלא תלכי לבית אביך לעולם	קעז
הב׳ משולם זושא לאקס	בענין שיעבודא דאורייתא	קפ
הב׳ יחזקאל מיללער	בענין אמירה בקידושי שטר	קפד
הב׳ יהודה ראזענבלום	בענין קידושי חליפין	קפז
הב׳ יעקב שקלארש	בענין אין עונשין מן הדין	קצא

שערי ביהמ״ד

הרב שמואל קליין	בענין ברכות תפילין	קצד
הרב שבתי יוסף פרייזלער	בסוגיא דשלו הן שמין	קצז
הרב יעקב שמשון מארטש	שכיב מרע שכתב גיטא במעלי שבתא	רב
הרב משה חיים פירטה	הערה בדברי רבי חיים קיצע	רה
הב׳ דוב יחיאל יהושע שאהן	בעניני שירטוט	רז
הב׳ משה מנחם פריעדמאן	בענין מודה במקצת והמסתעף	רי
הב׳ ארי׳ מנחם הלוי ווייגשטיין	שיטת הרמב״ן בספק הינוח	ריג
הב׳ משה קופפערשטיין	אין שליח עושה שליח בקידושין	רטו
הב׳ עקיבא קליין	בענין מדיר ומודר להתחייב	ריח
הב׳ לוי יצחק ויטמן	בענין משא בני קהת	רכ

* * *

פניני חכמה ומוסר מבעהמ״ח שו״ת בית שערים	רכב

שער
הבית

כ"ק אדמו"ר שליט"א

תשובה בענין מינוי אשה למשגיחה על הכשרים*

ה' לסדר ויהי איש מצליח התשנ"ט בנ"י יצו"א

מע"כ ידי"נ חביבי הרב הגאון וו"ח נודע בשערים מתון ומסיק כו' כש"ת מוה"ר וכו' שליט"א רב בב' יצ"ו.

אחדשכ"ת בידידות נאמנה,

בדבר השאלה שנשאלתי מרב חשוב אחד בעירכם אי אשה כשרה להיותה משגיח על כשרות. ובה דברנו כשישבנו בצוותא חדא, ולא השבתי מיד להשואל הנ"ל כמ"ש למעכ"ת, ועכשיו בחזרי הביתה נתתי אל לבי לברר קצת להלכה מה שאמרתי למעכ"ת ומיהו הנני שולח המכתב למעכ"ת ולא להשואל שלא יצמח ח"ו איזה אי הבנה. וזה יצא ראשונה, בענין נאמנות אשה לגבי איסורין נחלקו בו ראשונים ז"ל בגמ' עירובין נ"ח ע"ב תנן ואפילו עבד ואפי' אשה נאמנין לומר עד כאן תחום שבת שלא אמרו חכמים את הדבר להחמיר אלא להקל ובגמ' והתניא וכו' אמר רבינא לא להקל על דברי תורה אלא להחמיר על דברי תורה ותחומין דרבנן. וכתבו התוס' שם ד"ה ותחומין משמע אי הוה דאורייתא לא מהימני ואע"ג דמעשה בכל יום שמאמינים לנשים בשחיטה וניקור ולתרום חלה היינו משום דהוה בידה קודם שנעשית השחיטה הוי בידה לשחוט אבל תחומין לא הוי כלל בידה. והא דפסחים דף ד' גבי בדיקת חמץ בנשים ועבדים דאמרו הימנוהו רבנן בדרבנן משמע דאי הוי דאורייתא לא הימנום אפי' הוי בידה היינו משום דבדיקת חמץ צריך דקדוק וטורח גדול לפיכך יש לחוש לעצלות הנשים טפי ממקום אחר וכן משמע בירושלמי, וכ"כ עוד בתוס' פסחים דף ד' ע"ב ד"ה הימנוהו ובתוס' רי"ד ע"ש. מבואר דס"ל להתוס' דנשים נאמנים באיסורא דאורייתא אלא היכא דאיכא טורח גדול יש לחוש לעצלות שלהם ולא יטרחו, וכן היכא דלאו בידה אינה נאמנת, ובתוס' עירובין דף ל"ע ע"ב ד"ה כאן בסופו חלקו התוס' בין נאמנות בבית שלהם דרמי עלייהו ולכן הימנוהו רבנן אבל שליחות איכא למימר דמייאשי ועיין רש"י שם ל"ב ע"א ד"ה מתחת ידו וכו' אבל שליח דקביל עליה מחבירו וכו'. וכבר העירו על זה רבותינו הצדיקים האחרונים ז"ל ועיין מג"א א"ח סי' תל"ז סק"ח. ועיין הגה' אשר"י חולין דף ח' ט', שהביא קושית הא"ז כו', וכתב לחלק בין אנשים פוחזים ורקים ובין עד מהימן וכשר ואפי' אשה ע"ש.

---

* כדרכנו בקובצים הקודמים, מעטרים אנו את ראש החוברת בתשובה הלכה למעשה - המערכת

והראב"ד ז"ל בהשגותיו על בעה"מ פסחים הנ"ל הימנוהו רבנן בדרבנן א"א אפילו בדאורייתא הרי מהימנו כגון נטילת הגיד והחלב שאנו סומכין על הנשים וכו' וטעמא דמילתא דהכל חברים אצל מצות מכיון שהם עוסקים בהם עד שיחשדו כמו שנחשדו ע"ה על המעשרות כשנבדקו, שאל"כ איך אדם סומך על אשתו בניקור הבשר ובירקות שהוחזקו בתולעים (ועיין רש"י יבמות דף פ"ח ע"א ד"ה ואמר ברי לי שנתן נמי טעם זה לנאמנות ע"א באיסורין) אלא הכא לא דאמרי אנן בדקנוה אלא דאמרי בדיק ליה מאן דהוא, גבי עדות ודאי אין סומכין על עדותם במקום שנתחזק איסורא דאורייתא וכו' ע"ש. והנה חידש לן הראב"ד ז"ל דבר חדש ראשה נאמנת על איסורין מה שהן בידה ועל עצמה, אבל להעיד על איסורין שנתחזקו באיסור ולומר שאחרים תקנו האיסור וכיוצא בזה רהו"ל מדין עדות אין אשה נאמנת, דדוקא באיסורין נשים נאמנות והכי הו"ל עדות ואין עדות לאשה, עכ"פ חידש לן הראב"ד לחלק בנאמנות אשה בין שהעידה לעצמה שעשתה כמצותה וע"פ התורה נאמנת אבל להעיד לאחרים אין סומכין על עדותם במקום שנתחזק איסורא, וראיתי להמאירי פסחים הנ"ל שהביא דברי רבינו הגדול הראב"ד ז"ל שגרס כאן בדיק לה מאן דהו כלומר אדם אחר ומפרש שכל לענין מעשה עצמן נאמנין אבל לענין עדות כל שהוחזק איסור תורה היו נאמנות וכתב דאף שגדולי המפרשים כתבוה אין הדברים נראין וכתב ראי' ממסכת' כתובות (ע"ב ע"א) אמרו באשה כגון ראמרה פלוני כהן תקן לי את הכרי ולמדת שהאשה נאמנת אף דרך עדות אלא א"כ שאלה ונמצאת שקרנית ע"ש.

ולפענ"ר אי בשביל הא אכתי דברי הראב"ד נכונים בזה רמה שהקשה מגמ' מפורשת באשה שאמרה פלוני כהן תקן לי את הכרי ולמדת שהאשה נאמנת אף דרך עדות, אינה ראי' דהתם בעי דוקא אמרה פלוני כהן תקן או פלוני חכם טיהר דכיון דאמרה פלוני כהן הו"ל מילתא דעבירא לגלויי וכה"ג הראב"ד נמי מודה דנאמנת והראב"ד ז"ל דקדק בלשונו הטהור ולא כתב כשאומרת על חזקת איסור שהוא היתר ומעידה על זה אז אינה נאמנת, אלא שאמרה שבדיק לה מאן דהו כלומר אדם בלתי ידוע יהי' מי שיהי' ולא ידוע לנו אם הוא באמת בדק ואם הוא ראוי לבדוק או הוא מהרקים והפוחזים ועיין ר"ן כתובות הנ"ל אי ע"פ חכם בלבד מפסידה כתובתה והביא שם ירושלמי רבעי ב' עדים, ומה מרויק לשון הראב"ד ז"ל וגירסתו שכתב וז"ל אלא הכא לא דאמרי אנן בדקנוה, אלא דאמרי בדיק ליה מאן דהוא וכו' והנה לשון מאן דהוא מבואר יהיה מי שיהיה ולא אמרה פלוני כהן וכיוצא בו שנוכל לילך לשאול עליו ולא סמכינן אלא על עדותה וכה"ג אינה נאמנת, ובאמת כי המאירי בעצמו הביא שם בסמוך בד"ה ויש מכריעין שכל שהוחזק בו אס"ת אם אינו יכול להכחישה אינה נאמנת והוא שיטת הריטב"א שאביא בסמוך בס"ד, א"כ מגמ' הנ"ל ליכא סתירה לדברי

רבינו הראב"ד ז"ל דעל איסור נאמנת אבל להעיד אינה נאמנת.

עוד ראיתי להמאירי פסחים דף ד' שהביא מגמ' ירושלמי (פ"א ה"א) על סוגיא שאמרו לית כאן נשים מתוך שהן עצלניות בודקות כל שהן, ופי' היפוך פי' התוס' והרא"ש והר"ן ופי' בודקות כל שהן כלומר מתוך שהן עצלניות עושות מלאכתן במתון ואינן טרודות בעסקים אחרים ובודקות כל שהן ר"ל בכל כחן יפה יפה, ויש מפרשים אותו היפוך ואין דבריהם כלום ע"ש, אבל הפוסקים ראשונים ואחרונים לא הסכימו עמו אלא פי' כדעת התוס'. כמבואר בש"ע א"ח לענין בדיקת חמץ, ועיין ש"ך יו"ד סי' קכ"ז סק"ל וכן מורגל בפי העולם כנלפענ"ד. והמג"א א"ח סי' תל"ז סק"ח ד"ה נאמנין כתב דאין לסמוך לכתחילה על נשים וכ"מ במהרי"ל והתוס' בעירובין כתבו דבבית שלהם נאמנים אבל השולח אותן לעשות דבר אין נאמנים אפי' בדרבנן וכמ"ש סי' ת'ט ס"ח אלא דהתוס' פסחים נראה חולקים בזה.

איברא דכבר הארכתי בתשובה (משנ"ה ח"ט סי' שנ"ח) אי הא דאמרו ע"א נאמן באיסורין הוא מדין עדות או מדין נאמנות והחוו"ד יו"ד סי' קפ"ה כתב דע"א שנאמן באיסורין אם יש בו דין אם הגיד אינו חוזר ומגיד וכתב דדוקא אם הגיד בב"ד אינו חוזר ומגיד אבל אם הגיד מחוץ לב"ד חוזר ומגיד וכ"כ הש"ש ש"ז ובקצוה"ח דע"א חוזר ומגיד כל זמן שלא העיד בב"ד ובפלס חיים חולק על זה ומרן כק"ז בשו"ת בית שערים יו"ד סי' רי"ד האריך לפלפל בדברי החוו"ד והפלס חיים והעלה בפשיטות דבע"א באיסורין לא שייך אינו חוזר ומגיד דחוזר ומגיד לא שייך אלא היכי דבעי דיני עדות אבל היכי דסגי בע"א וגם בפסולי עדות כזה לא מיירי קרא ולא הוי עדות כלל וגם הא פשוט דאשה לאו בת עדות היא ודלא כהש"י ולכן דין דע"א באיסורין לא הוי אלא מדין נאמנות ולא בעי כלל דין עדות, ועיין שו"ת הרשב"א ח"א סי' תקמ"ד שאלת שני אחין לענין איסורין אם דינם כשני עדים להכחשה, ובש"ע א"ע סי' י"ז סל"ז עד אחד וכו' אבל עד כשר אומר מת ונשים רבות אומרות לא מת ה"ז כמחצה על מחצה ועיין הגהות רע"א שם ומבואר דעדות אשה אין לו דין עדות, ולכאורה נתחזקו בזה דברי הראב"ד ז"ל דאף שאשה נאמנת במה שאמרה אני בדקתי וכיוצא בו אבל להעיד שאחרים עשו הוא בגדר עדות ואינה נאמנת במקום שנתחזק איסורא דאורייתא.

וראיתי להמאירי פסחים דף ד' שהאריך הרבה בדבר והביא כמה שיטות בנאמנות אשה ובפי' הסוגיא שם א) מה שהביא הריטב"א כתובות ע"א שאין סומכין על הנשים בדבר שאיתחזק איסורא דאורייתא ומעתה אין נאמנות על ניקור בשר מן החלב ומן הגיד וכן בתקון הטבל, ב) דדוקא בעבדים וקטנים הדין כן אבל נשים נאמנות (והובא בת"ח סי' מ"ו דין ט' ובש"ך סי' פ"ד ס"ק ל"ה. ג) דעת הרשב"א בתוה"ב בית א' ש"א

וחולין י׳ ב׳ ובח׳ הרמב״ן שם והר״ן חולין הנ״ל, דעבדים נמי כנשים ונאמנין על השחיטה והא דאמרו הימנוהו בדרבנן לא אמרו כן אלא בבדיקת חמץ ומפני שיש טורח יתר בבדיקת חמץ בחורים ובסדקים ושהדבר קרוב לטעות ולומר חמץ בחורין ובסדקין מהיכא ומתוך כך אלמלא שבדיקתו מדרבנן לא היינו סומכין עליהם, וכן בתחומין וכו׳ ע״ש שהעלה דהגם דנשים נאמנות באיסורין מ״מ במקום שיש טורח גדול, או שיש ומצוי לטעות ולהקל ולומר חמץ בחורין וסדקין מהיכא או מדידת תחומין טורח יתר וצריכה בקיאות והם מצויות לטעות ולהעיד על פי המצויים לטעות אין נאמנות הא כל שאין מצויות לטעות בו ואדרבה האיסור ברור ונודע להם בודאי אף בשל תורה נאמנים. (ולפי שיטה זו יצא לן דבר חדש דבודאי איסור ואין בו צד להקל נאמנת אפי׳ בדאורייתא נמצא דס״ל כתוס׳ ובמקום דאיכא טירחא יתירה אינה נאמנת אלא דהוסיף דבספק איסור ושיש מקום להקל אין סומכין עליה וזה שמפרש נשים דעתן קלות ומפרש כן בבדיקת חמץ לפי שיש מקום לטעות ותאמר חמץ בחורין ובסדקין מהיכא וכיוצא בזה או שיש טירחא וכעין זה הביאו עוד כמה ראשון ונפסק ברמ״א יו״ד סי׳ קכ״ז) ובסמוך עוד נדייק בזה. ד) הריטב״א פסחים הנ״ל דכל שהוחזק בו איסור תורה אם אינו יכול להכחישה אינה נאמנת כגון בדיקת חמץ שאפי׳ ימצא אחריה חמץ תוכל לומר חמץ לאחר מיכאן בא ואם אמרה פלוני תקן לי חלה אפשר להכחישה שישאל לפלוני ובמקום אחר לא מהינה. ה) בשטמ״ק כתובות כ״ח שהאשה נאמנת באיסורין הרגילים כגון ניקור בשר והפרשת חלה ומעשר ונדה אבל מה שאינו תדיר כגון בדיקת חמץ אלמלא שהוא דרבנן אינה נאמנת.

והנה בשחיטה לכ״ע אשה מותרת לשחוט ונאמנת על השחיטה וכן פסק המחבר יו״ד סי׳ א׳ ואעפ״כ כתב הרמ״א ז״ל שכבר נהגו שלא להניח להם לשחוט וכן המנהג שאין הנשים שוחטות (ב״י בשם האגור) ובשו״ת יעב״ץ ח״ב סי׳ קנ״ז הביאו הדרכ״ת אות ד׳ ראף בזה״ז אם למדה ה״ש ובדק לה סכין ונתן לה יכולה לשחוט לעצמה רק שאין למנותה להיות שוחטת לרבים ועכשיו נהגו שלא להניח אשה לשחוט בכלל כידוע וע״ש באריכות ונמצא שהרי אפי׳ להמתירין לשחוט לא תוכל לבדוק הסכין לעצמה אלא אחרים מפני שנשים דעתן קלות, ובסי׳ פ״ד לענין נאמנות נשים לבדיקת תולעים נחלקו בזה עד כמה הנשים נאמנות, ועיין כו״פ יו״ד הל׳ תולעים, ודע״ת א״ח סי׳ תל״ז ויו״ד סי׳ מ״ח אות מ״ג והבן.

והנה בש״ע יו״ד סי׳ קכ״ז ס״ג וז״ל ע״א נאמן באיסורים להתיר אבל לא להחמיר וכו׳ הג״ה וכל היכא דאתחזק דבר באיסור כגון טבל או חתיכת בשר שאינה מנוקרת אין העד נאמן עליו להתירו אלא א״כ בידו לתקנו וכו׳ ואשה נאמנת בדבר איסוד לומר תקנתיו (ר״ן פ׳ האומר וריש חולין) ודוקא בודאי איסור כגון ניקור בשד וכדומה לו אבל בספק שמא אין כאן איסור כגון שצריכה

לברר דגים טמאים מטהורים (א"ו הארוך) או איסור שיש בו צדדים להקל (שם בר"ן) אין אשה נאמנת דאשה דעתה קלה להקל ע"ש. ויש לדייק לשון שכתב ואשה נאמנת בדבר איסור לומר תיקנתיו ולמה אמר תיקנתיו ולא אמר נאמנת בדבר איסור לומר שנתקן ולשון תיקנתיו משמע שהיא בעצמה תקנה היא נאמנת אבל לומר אחרים תקנו לא וכדעת הראב"ד הנ"ל, אלא שחידש עוד מה שכתב הרמ"א ז"ל בין ודאי איסור שכן נאמנת ובין ספק איסור כגון לברר דגים טמאים מן הטהורים וכיוצא בו אינה נאמנת משום דנשים דעתן קלות הוא, וחילוק זה הוא בעצם החילוק שהבאתי בסמוך מהמאירי פסחים הנ"ל דבודאי איסור נאמנת ולא בספק שאפשר לטעות או יש צד להקל משום דנשים דעתן קלות, ולכאורה נראה דחילוק זה מוסכם הוא מהפוסקים, ועיין ש"ך שם סק"ל ד"ה או איסור וכן דבר שיש בו טרחא אין הנשים נאמנות דנשים עצלניות הן כדכתבו התוס' שם וכן קבלתי שאין הנשים נאמנות על ניקור האחוריים כי אין לך מילתא דטריחא יותר ממנו ומפני עצלותם לא יפשפשו כ"כ וכ"כ המהרש"ל חולין פ"ק סי' ב', ומ"ש המחברים שהנשים נאמנות בניקור בסתם ניקור קאמרינן ע"ש. עכ"פ מצינו חילוקים גדולים ורבים בנאמנות אשה וכמה מדרגות וכמה נאמנין וכמה אין נאמנין.

עוד אומר אני דמלבד כל אלו הרי המשגיח על הכשרות צריך להיות ער ולא ישן כלומר שצריך המשגיח להמצא דוקא בשעה שהבעלים הם ביחוד מקום ולראות אחר מעשיהם כי רוב מעשה פשע ורשע שעושים הבעלי בתים הוא במקום שאין אנשים ונכנס במקום מכוסה או בחדר צנוע וסגור וכיוצא בו שלא יראהו המשגיח ושאר אנשים, ועל זה עיקר החיוב של המשגיח לחפש ולהדר מה מעשהו במקומות הצנועים והמכוסים ונעלמים, וזה כבר אין ביד אשה שהרי שם איכא איסור יחוד ואם תשמור עצמה שלא ליחד עתו אז דוקא כל המעשים של פסלנות יעשה במקומות שלא תוכל ליכנס שם השמגיח ולהתיר לה להתיחד ח"ו לית מאן דכר שמיה וא"כ במציאות א"א להיות משגיח כיון דיש מקומות שאין המשגיח יכול להשגיח וליכנס שם הרי חסר בהשגחה.

ואפי' להכו"פ ועוד שנשים צדקניות בודקות כדבעי והכין נראה דעת רוב האחרונים ד"ל ועיין בש"ע יו"ד סי' פ"ד וכעה"ש ובדרכ"ת שם ד"ה אשה ומיהו לכ"ע רק נאמנות על הבדיקות אבל להיות משגיחות לאחרים לא שמענו ולא ראינו לא ביוראפף לפני המלחמה ולא לאחר המלחמה כהיום בארצינו הקדושה חוץ מהרעפארמער שרוצים ח"ו להפוך הקערה על פיה ולעשות מנשים אנשים וקודא אני עליהם מקרא של משה רבינו בקר ויודע ה' את אשר לו (במדבר טז:ה) ומדרשו בקר א"ל משה גבולות חלק הקב"ה בעולמו יכולים אתם להפוך בקר לערב כן תוכלו לבטל את זו שנאמר ויהי ערב ויהי בקר ויבדל כך ויבדל אהרן להקדישו.

עוד רגע אדבר דלפענ"ד כל מה שדברנו בנאמנות האשה היינו כשהיא בעה"ב וכיוצא בו ובא איסור לפנינו והאשה יודעת לברר האיסור או ההיתר ואז נפ"מ בידה או לא בידה אבל להעמיד אשה כמשגיח בשם הציבור או ב"ד הו"ל בכלל שררה שאין מעמידין אשה שררה על הציבור והו"ל בכלל מה שכתב הרמב"ם פ"א מהל' מלכים ה"ה אין מעמידין אשה במלכות וכו' וכן כל משימות שבישראל אין ממנים בהם אלא איש ע"כ. ועיין קרית ספר להמבי"ט הל' מלכים אזהרה שנ"ג שכתב אין מעמידין אשה למלכות שנאמר עליך מלך ולא מלכה וכן כל משימות שבישראל אין משימין אלא איש דכיון דכל שררה דרשינן ליה מהכא משום תשים הכי נמי לענין איש ולא אשה ע"כ. והארכתי בזה בספרי משנ"ה (ח"ז סי' רנ"ד) ואפי' ממונה על אמת המים לחלק ממנה לשדות, ע"ש באריכות גדולה.

בקיצור, העולה לן מכל הנ"ל א) דעת רוב הפוסקים דאשה נאמנת באיסורין אפילו באיסור דאורייתא. ב) היכא דאתחזק איסורא דעת רוב הפוסקים כל שבידה נאמנת ומה"ט אשה נאמנת על ניקור והפרשת חלה ועל שחיטה. ג) אפי' לדעת הפוסקים דאשה נאמנת באיסורין אפילו באיסור דאורייתא ואפי' אתחזק איסורא, ומ"מ תנאים וגדרים יש. א) שלא יהא טירחא יתירה בדבר, ב) שיהא איסור ודאי כגון טבל אבל היכא דהוה ספק איסור, או שיש לטעות בדבר אינה נאמנת מטעם דנשים דעתן קלות וכמ"ש הרמ"א והמאירי ושאר ראשונים. ד) דעת הראב"ד ודעימיה דאשה נאמנת דוקא על עצמה כשאומרת ששחטה או עשתה ניקור או הפרישה חלה וכלשון הרמ"א ואשה נאמנת בדבר איסור לומר תקנתיו, אבל כשאומרת שאחרים הפרישו חלה או תקנו האיסור הו"ל גדר של עדות ואינה נאמנת להעיד. ה) היכא דיש חשש מאיסור יחוד ולא תוכל להשגיח במקום מוצנע וכיוצא בו לא הוי השגחה. ו) מינוי אשה להיותה משגיח הרי בכלל שאין ממנין אשה שררה על הציבור וכיון שבא המינוי מהרב או הב"ד. ז) במקום דאיכא טירחא אינה נאמנת ופשוט דכמה צריכה לטרוח בהשגחות. ז) וגם צריכה לדעת ההלכות ובאיזה מקום לפסוק בענינים ובאיזה מקום לא לפסוק. לכן מכל הנ"ל אין למנות אשה להיותה משגיח על כשרות לרבים וברבים.

לאחר חיתום שטרות הערני הרב הגאון מיאקא שליט"א דבשו"ת לבושי מרדכי יש תשובה בנידון דידן וחפשתי ומצאתי בשו"ת לבושי מרדכי יו"ד ח"א סי' ע"ז באופה נכרי שצריך משגיח איש ישראל והי' שם איש שישראל משגיח ושוב עמדה אשה על ההשגחה, והרה"ג מק"ק לעלעס הרעיש ע"ז ממה שכתב הרמ"א סי' קכ"ז דאין אשה נאמנת בדבר שיש בו טורח, דעצלניות הן, וגם במקום שיש צדדין להקל דעתן קלות, וכתב דפשיטא ופשיטא שאסור לה להיות משגיח וכש"כ שאין לסמוך על השגחתה כלל וכלל מפני טעמים שכתב ותקוותי כי ישמעו לקול דבריו קול מורים כהלכה להסיר האשה מהשגחתה ולהעמיד

משגיח איש מהימן כמקדם וכל זה פשוט ואי״צ להאריך יותר עכ״ל.

ומה שהעיר מעכ״ת מדברי מרן הגרמ״פ באגרות משה יו״ד ח״ב סי׳ מ״ד שדן בענין אם למנות אשה להשגחה על כשרות, עיינתי בדבריו וראיתי שאין משם שום ראי׳ להתיר אלא אדרבה דעתו דאין להעמיד אשה להיות משגיח, שהרי דן שם באשה אלמנה אשת ת״ח אחד שהי׳ משגיח ושבק לן חיים לכל חי והשאיר אחריו אלמנה ובניה היתומים ואין בידה לפורטה והיא אשה צנועה ויראת ה׳ וגם חכמה ונבונה ולא הי׳ לה במה לפרנס את עצמה ויצא ודן מדין נאמנות הא נאמנת אשה על איסורין אף באתחזק איסורא ומיהו לענין השגחה להיותה משגיח א״א, ודחק והצטער עצמו הרבה בצערן של האלמנה והיתומים ולמצא איזה היתר לאלמנה זו אשת חבר שתהי׳ משגחת על המפעל באופן שלא תהי׳ משגיח אלא פועלת אצל רב ותהי׳ לה פרנסה אלא שגם בזה עמדו כנגדו דברי רבינו הגדול הרמב״ם ז״ל בפ״א מהל׳ מלכים ה״ה שכתב וכן כל משימות שבישראל אין ממנין בהם אלא איש ודחק עצמו לישב אי הא דכתב הרמב״ם כ״ע הוא ולכן לצורך גדול בשביל חיות אלמנה ובניה היתומים סמך עצמו מתחילה על החולקים על הרמב״ם למנותה תחת בעלה להשגחה ודחק עצמו לישב על פי דעת החולקים על הרמב״ם. (ועיין בסמוך מה שהבאתי מקרית ספר) ושוב חזר בו ומצא עצה אחרת לצאת אפי׳ ידי שיטת הרמב״ם ז״ל והוא שהאשה תהי׳ שכורה מהרב והרב יהי׳ הבעלים שלה ולא הבעה״ב של המפעל שאז אין לה דין שררה ומינוי אלא הוי כפועל של הרב שצריכה לשמוע לעשות כפי שיאמר לה ונחשבת היא כעושה מלאכת הרב ונחשבת כפועל בעלמא שאפשר להעמיד גם אשה ומחלק בין הא דריש כורי וריש גרגותא ע״ש, ומבואר דליתן לה שם משגיח ולהיותה משגיח לא התיר כלל וגם מה שהתיר הי׳ רק מחמת שכבר הבעל הי׳ שם ולא להשליכה מפרנסת בעלה שהי׳ לו וכולי האי ואולי אבל להיות נשים משגיחות סתם מעולם לא התיר.

בקיצור המעיין שם יראה כמה מן הדוחק דחק האי צדיק בכדי להטיב להאלמנה והיתומים ומ״מ לא נמלט מהדחוקים וגם לא מצא היתר שתהי׳ משגיח אלא יעץ שתהי׳ פועלת להרב וגם דחק עצמו שלא ישמעו לה הבעלי בתים ועוד דחוקים ולא זכר הגאון ז״ל מהני מקומות שזכרנו וגם דחה דברי המג״א בגולי דחיטתא וכתב מפורש דכל הדחוקים היו מחמת צער אלמנה והיתומים אבל ליקח סתם נשים להיותן משגיחים נשים גם הגאון ז״ל לא עלתה על לבו כלל אלא באלמנה זו לכן פשוט שאין ללמוד ממנו היתר להעמיד נשים משגיחות וח״ו לזוז ממנהג ישראל שמעולם לא הניחו לנשים להיות משגיחים ולסמוך עליהם שהם יהיו המכשירים ובפרט שלא זכר הני תנאי שצריך באשה להאמינה והמשגיח צריך נאמנות על כל דברים מה שאין זה שייך בנשים וע״פ רוב הבתי חרשות אצלם

אתחזק איסורי כי רוב הזמן הם מתעסקים בטריפות וכיוצא בזה ורק כשבאים לעשות כשר צריך להכשיר הכלים וכיוצא בו וצריך לזה טירחא יתירא ע"פ רוב וגם איתחזק איסורי ולכן אין לסמוך על נשים בזה לכ"ע, גם כי באמת שהמשרה של השגחה היא מינוי שררה על ישראל, וכמ"ש להדיא מרן הגרמ"פ ז"ל, ומפרסמין שם המשגיח, ולכן ח"ו מלסמוך על משגיחות נשים והשומע ישמע והחדל יחדול והמונע לאכול משהגחות שנעשו תחת פיקוח נשים תבא עליו ברכת טוב, וח"ו לשנות קבלת אבותינו הקדושים ולהעמיד נשים משגיחות, וכל כבודה בת מלך פנימה ממשבצות זהב לבושה.

והנה מעכ"ת בחכמתו ובצדקו ודאי ישכיל ויעשה כפי דעתו וחכמתו ואני שכתבתי נפשי הצלתי לעת עתה עד שיחזיר אלי מעכ"ת בדברים ברורים ואם ח"ו טעיתי באיזה דברים נא ונא להעמידינו על האמת ויאמין לי כי ברגע שיברר לי ההיפוך אחזור בי כי ח"ו אין אני עומד על דעתי ולא כתבתי דברים אלו רק ממה שהעידו לפני אנשי אמת או ששלחו בכתב מה שהרציאו שם במודעות וכיוצא בזה.

והנני בתפלה י"ר שיתקבלו דברי ביושר ולא בעקמימות כי אין כונתי לשום דבר ואין אני מענין לקבל הכשר או השגחה לא במקומו ולא בשאר מקום ולא שום תועלת אחרת כי בעזה"י כל ימי חיי לא נתתי השגחה או הכשר לאחרים והלואי שאוכל להשגיח על עצמי ולהוציא את עצמי ידי חובתי וגם אין אני ח"ו מבקש תשלום בשביל שום דבר כי חנני ה' ויש לי ב"ה פרנסה, וגם אין כונתי בשביל כבוד והלואי שלא יהי' בזיון ח"ו והשי"ת יזכהו ויזכנו להיות ממזכי הרבים עדי יבא ינון ולו יקהת עמים ידידו הנאמן המעתיר בעדו ובעד כל משפחתו לאריכת ימים ושנים עדי יבא ינון ולו יקהת עמים בברכת חנוכה ואור הגנוז הנני בלב ונפש,

מנשה הקטן

רבי עמרם בלום זצ"ל
מח"ס שו"ת בית שערים*

בעזה"י בסוגיא דמופלא סמוך לאיש נדה דף מ"ו:

תוס' ד"ה אין ב"ד מצווין להפרישו הקשו לר"ה דאמר שהוא עצמו לוקה מה מועיל הפרתו ותו מה משני הא בעי ר' יוחנן למימר בפרק חרש דב"ד מצווין להפרישו ונלענ"ד ואקדים דתוס' ד"ה ר"י ור"ל הקשו וא"ת והא סבר ר"ל התראת ספק לא שמי' התראה וכו' והכא התראת ספק הוא דשמא לא יביאו שני שערות עד ב' או ג' שנים ונמצא דאכתי לא הוי מופלא סמוך לאיש ואי מיירי שאכלו אחרים לאחר שהגדיל א"כ הוי' לי' למימר כשאכלו הוא בעצמו ובהביא שני שערות נמי לא מיירי דא"כ הוא עצמו אם יאכלנו ילקה דר' יוחנן אית לי' לעיל דתוך זמן כלאחר זמן והקשה בסדרי טהרה אמאי צריכי התוס' להא דר"י ס"ל דתוך זמן כלאחר זמן דהא אפי' אי נימא דר"י אית לי' תוך הזמן כלפני הזמן כ"ש דאינו מועיל השערות שמביא תוך הזמן דהא שומא נינהו ואפילו אי ס"ל כר' יוסי ב"ר יהודא דהוי סימן הא איהו נמי לא קאמר אלא בעודן בו לאחר י"ג שנים וא"כ אכתי התראת ספק הוא שמא יהיו נושרים קודם י"ג שנים ויום אחד ושומא נינהו:

ונ"ל ליישב דהנה המל"מ פי"ז מהל' סנהדרין ה"ד הקשה למאי דאמרי' ביבמות דף פ' אכל חלב מבן י"ב ויום א' עד בן י"ח ונולדו בו סימני סריס ולאחר מכאן הביא שתי שערות רב אמר נעשה סריס למפרע וכתבו תוס' שם ולקי על חלב שאכל דלא חשיב התראת ספק אע"ג דבשעת התראה הוא ספק שמא יביא שערות קודם י"ח דהשתא מיהא איגלאי למפרע שהיה גדול בשעת התראה ולא דמי להכה את זה וחזר והכה את זה דאף לאחר שהכה את שניהם לא ידוע אי זהו אביו ע"ש ולפ"ז מה הקשו תוס' כאן דהוי התראת ספק דשמא לא יביאו ב' שערות עד ב' או ג' שנים הא מ"מ כשיביא שתי שערות אח"כ בי"ג שנים ויום א' הרי איגלאי למפרע שהי' מופלא סמוך לאיש בשעת התראה וא"כ לא הוי התראת ספק:

ונ"ל דביבמות דף ל"ה פליגי ר' יוחנן ור"ל בחולץ למעוברת והפילה אי שמה חליצה או לא שמה חליצה ומפרש בגמ' דר"י סבר אם יבוא אלי' ויאמר דהא דאיעברה מפולי מפלה מי לאו בת חליצה ויבום היא השתא נמי תיגלי מלתא למפרע ור"ל אמר תיגלי מלתא למפרע לא אמרינן והקשה נמ"י היאך

---

* מתוך חוברת כת"י מעתיק א' - נמצא בגנזי מרן שליט"א

פסקו כאן כר״ל והא בהרבה מקומות קיי״ל איגלאי מלתא למפרע אמרינן ותי׳ דשאני הכא שאם בשעה שחלץ הי׳ ודאי שלא היתה ראוי לכלל לידה אין ה״נ דהאי עיבור כמאן דליתא דמי וחליצה שחלץ לה כשירה אלא שאינו כן דאיהו חייש דלמא באותה שעה ראוי׳ היתה לילד ולד גמור אלא שאח״כ גרם לה איזה דבר להפיל נמצא דחליצה דמיקרה לאו כלום הוא ע״ש מבואר מדבריו דל״ש לומר איגלאי מלתא למפרע אלא אם כבר היה כן למפרע אלא דאנן לא ידעינן רק אח״כ אבל אם לא הי׳ כן למפרע רק אח״כ נתחדש דבר שגרם לו להיות כך ל״ש לומר איגלאי מלתא למפרע וי״ל דגם ר׳ יוחנן מודה לסברא זו רק דס״ל דלא חיישינן שנתחדש בה דבר שגרם לה להפיל רק אמרו דמעיקרה נפל הוי רק דאנן לא ידעי׳ וכיון דהפילה אמרינן איגלאי מלתא למפרע:

ולפ״ז נראה דזה סברת תוס׳ ביבמות דבן י״ח שנולדו בו סימני סריס כבר הי׳ סריס בשעה שהי׳ בן י״ג ולא הביא שערות והי׳ גדול רק דאנן לא ידעינן לכן אמרינן איגלאי מלתא למפרע שהי׳ אז סריס וגדול ולא הוי התראת ספק משא״כ בהכה את זה וחזר והכה את זה גם אחר שהכה שניהם לא ידוע אימת הי׳ התראה בשעת עבירה אם כשהכה הראשון או כשהכה השני:

ומעתה כאן בקושית תוס׳ דאכתי לא ידע דאזלי׳ בתר רוב קטנים שמביאים שערות בזמן בני י״ג שנים ויום אחד א״כ אפילו הביא אח״כ שערות בזמנן אפשר דתוך הזמן לא היה ראוי להביא שערות בזמנו אלא דאח״כ נתחדש בו דבר והוסיף כח ורב אונים והביא שערות בזמנו וא״כ לא שייך איגלאי מילתא למפרע ושפיר הקשו דהוי התראת ספק:

וכל זה כשלא הביא שערות תוך הזמן אבל כשהביא שערות בתוך הזמן ועודן בו לאחר זמן לר׳ יוסי ב״ר יודא דהוי סימן ולא שומא נהי דלא הוי גדול עד לאחר זמן מ״מ שייך שפיר איגלאי מלתא למפרע דלא הי׳ שומא רק סימן והוי תוך הזמן מופלא סמוך לאיש רק דאנן אז לא ידעינן אם הוא סימן או שומא שסופו לנשור קודם שיהי׳ בן י״ג אבל כשהגיע לבן י״ג ויום א׳ ולא נשרו שפיר איגלאי מלתא למפרע שהי׳ סימן ולא שומא והי׳ מופלא סמוך לאיש ושפיר לא הוי הת״ס כקושית מל״מ ולהכי הוכרחו תוס׳ להקשות דר׳ יוחנן ס״ל תוך זמן כלאחר זמן וא״ש:

אלא דלפ״ז קשיא לי דהא תוס׳ תי׳ דמשו״ה לא הוי הת״ס משום דאזלינן בתר רוב שמביאים שתי שערות בזמנן דהיינו בני י״ג שנים ויום א׳ והקשתי לפמ״ש מל״מ פ״ד מאישות ה״ד בשיטת רש״י דקטן שקידש ביומא דמשלם זמני׳ וכבר הביא שתי שערות ואז אינם שומא רק דמ״מ קטן הוא משום דחסר לו הערב שמש וקידש לאחר שיגדיל מהני הקידושין ולא הוי דשלב״ל דזמן ממילא קאתי אבל קודם יומא דמשלם דאפילו הביא שתי שערות שומא נינהו אם קידש לכשיגדיל לא מהני משום דהוי דשלב״ל

דמחוסר מעשה דהיינו הבאת שערות ע"ש מבואר אף דהבאת שערות הוא בידי שמים מ"מ מיקרי מחוסר מעשה והוי דשלב"ל:

ולפ"ז קשה לי למאי דאמרינן בבכורות דף כ' כי אזלי רבנן בת"ר ברובא דלא תליא במעשה אבל ברובא דתלי' במעשה לא ע"ש א"כ הדרן קושי' לדוכי' הא הוי התראת ספק ואי משום דאזלינן בתר רוב שמביאים שערות בזמנן כתי' התוס' הא הוי רובא דתליא במעשה ולא אזלי' בתרי'. וג"ל דהנה הטו"ז בחו"מ סי' רע"ז ס"י כתב דדוקא בודאי נפל הבא אחריו בכור לנחלה אבל בספק נפל אין הבא אחריו בכור לנחלה משום דאזלינן בת"ר שהם בני קיימא ע"ש והשיגו אחרונים לפמ"ש שמ"ק ב"מ דף ו' ע"ב דרוב הוי רק ספק אלא שהתורה התירתו ספק זה ומשו"ה לא מיקרי עשירי ודאי ולפ"ז גבי בכור לנחלה דפרש"י ראשית אונו מי שלבו של אביו דוה עליו הוא בכור לנחלה אבל מי שאין לבו של אביו דוה עליו הוי הבא אחריו בכור לנחלה א"כ בספק נפל אף דרוב בני קיימא מ"מ מצד הסברא הוא רק ספק ובטבע אין לב אביו דוה עליו א"כ הבא אחריו בכור לנחלה אף דמצד גזירות הכתוב אזלינן בת"ר ע"ש:

ולפ"ז אני אומר גם להיפך לתירוץ ראשון שבתוס' חולין דף י"א דהא דחזקה ורובא רובא עדיף הוא מצד הסברא והא דבעי קרא דאזלי' בת"ר היינו רק לראב"י דלא קים לי' חזקה מקרא רק הלמ"מ ואין למדין ק"ו מהלכה ע"ש באחרונים א"כ הא דלא אזלינן בתר רוב דתלי' במעשה היינו משום דמוקמינן אחזקה שלא נעשה מעשה וכמו שהוכיח שע"ת ח"ג כלל ט"ו ע"ש אינו מצד הסברא רק מחוקי התורה וא"כ בדבר שתלוי בטבע בני אדם שפיר אזלינן גם בתר רוב דתליא במעשה כיון דהסברא והשכל אינו מחייב שיהי' כמו הרוב:

ולפ"ז י"ל דס"ל לתוס' דהא דהת"ס לא שמי' התראה היינו משום דגם המתרה מסופק כמ"ש תוס' כתובות ל"ג ד"ה נתרי וא"כ לא התיר עצמו למלקות דתלה שלא ילקה ועיי' חת"ס חו"מ סי' כ"ט ושמ"ק כתובות כ"ב ע"ב ד"ה באשם תלוי קאי דבאוכל ספק איסור אפי' במזיד הוי כמו שוגג לפי שתולה בהיתר ועיין רמב"ם פי"ב מסנהדרין ה"ב ופי"ח שם הלכה ה' דאינו לוקה עד שעושה העבירה על דעת שילקה וכיון דהוי הת"ס לא עשה ע"ד שילקה כי תלה שלא ילקה ומשו"ה לא שמי' התראה ואינו לוקה:

ומעתה יש רוב שילקה כמו כאן דרוב מביאים שערות בזמנן אף דהוא רובא דתליא במעשה ולא אזלינן בתרי' היינו מחוקי התורה משום דמוקמי' אחזקה שלא נעשה המעשה אבל מצד הסברא ודאי יהי' כמו הרוב וא"כ בהת"ס דתליא בטבע האדם שאינו מתיר עצמו למלקות אבל כאן כיון דמצד הרוב שמביאים שערות בזמנן ודאי ילקה א"כ התיר עצמו למלקות ושפיר הוי התראה:

אלא אי קשיא לי הא קשיא לי לפמ״ש דכאן לא שייך איגלאי מלתא למפרע משום דאפשר דבשעה שנדר לא הי׳ ראוי להביא שערות בזמנו רק אח״כ נתחדש בו דבר שהביא שערות בזמנו א״כ נהי דרוב מביאים בזמנן מ״מ כיון דרוב זה תליא במעשה ומדין תורה לא אזלינן בתרי׳ הוי רק ספק אם יביא שערות בזמנו וא״כ אין הנדר חל כלל הא הוי ספק אם הוא מופלא סמוך לאיש ואף שהביא אח״כ שערות בזמנו והוברר הדבר שהי׳ בשעת הנדר מופלא סמך לאיש מ״מ הא קיי״ל בכ״מ דמדאורייתא אין ברירה וא״כ א״א לומר הוברר הדבר למפרע שבשעה שנדר הי׳ עומד להביא שערות בזמנו והי׳ מופלא סמוך לאיש דאפשר דאז לא היה עומד להביא שערות אלא אח״כ נתחדש בו דבר שהביא שערות בזמנו וא״כ אין ברירה ואין הנדר חל עליו כלל דאי אפשר שיחול דבר על הספק וכמ״ש הר״ן בנדרים ר״פ השותפין:

ונראה לפמ״ש בס׳ בני חיי גיטין י״ב דבהקדש גבוה אמרינן יש ברירה דהא כל הטעם דאין ברירה משום דאי אפשר שיחול דבר על הספק אבל בהקדש גבוה לא שייך האי טעמא דמי איכא ספיקא קמי שמיא והביא ראי׳ ממתני׳ רפ״ה דנזיר ועיין בס׳ עמק המלך עיקר י״ד ולפ״ז כאן דמיירי בהקדיש הוא ואכלו אחרים והיינו הקדש גבוה שפיר אמרי׳ דיש ברירה:

ובהכי ניחא דנקט ד׳ הונא הקדיש ואכל וכן אח״כ הקדיש הוא ואכלו אחרים ולא נקט נדר משום דדוקא הקדש גבוה חל מה״ת ולוקה משום דיש ברירה אבל בנדר אינו חל מה״ת משום דאין ברירה רק מדרבנן ובריתא לפי שמצינו וכו׳ הוא לענין נדר ושבועה רק מדרבנן ואסמכתא בעלמא או דאתי כמ״ד יש ברירה ואתי שפיר:

ומעתה התינח בהקדש גבוה אבל ברייתא ביתומה שנדרה דמיירי בנדרי׳ שהבעל יכול להפר דהיינו נדרי עינוי נפש ודברים שבינו לבינה אין הנדר חל כלל מה״ת למאי דקיי״ל אין ברירה ושפיר מהני הפרתו כיון דבהא מודה רב הונא דהוי רק מדרבנן ומיושב קושית תוס׳ ודלק״מ לר״ה. אלא דלפ״ז תיקשי מה קאמר אי דאורייתא וכו׳ והא כאן ודאי הוי רק מדרבנן משום דאין ברירה אמנם לק״מ ואדרבה מיושב בזה מה שדקדק הסדרי טהרה אהא דקאמר ממנ״פ אי דרבנן הוא אי דאורייתא וכו׳ הא הם ס״ל דהוי דאוריי׳ ולא הוי לי׳ לתרץ רק קטן אוכל נבילות אין ב״ד מצווין להפרישו, ועוד דלשון ממנ״פ קשה דהא אי מופלא סמוך לאיש דרבנן ודאי יש לתרץ קטן א״נ אין ב״ד מצווין להפרישו והלשון משמע דאי דרבנן לא שייך תירוץ זה רק צריך לתרץ דוקא דרבנן הוא:

אבל לפמ״ש אתי שפיר דהרי קושית הגמ׳ לר״י ור״ל ור״י ס״ל אין ברירה דס״ל בגיטין כ״ה האחין שחלקו לקוחות הן ומחזירין זה לזה ביובל דאין ברירה וד״ל ס״ל יש ברירה דהא ס״ל בגיטין מ״ז קדושת פירות לאו כקדה״ג דמי ואם

אין ברירה לא משכחת דמייתי ביכורים אלא בר חד עד יהושע בן נון כדאמרי׳ גיטין מ״ח ע״ש ור״י ס״ל ביבמות קא״נ בדמ״ל אבל ר״ל י״ל דס״ל אין בדמ״ל. ולפ״ז שפיר ממנ״פ לא קשה לא לר״י ולא לר״ל אי דרבנן דהיינו לר״י דס״ל אין ברירה והוי כאן רק מדרבנן וכנ״ל דרבנן הוא אבל אין לתרץ קא״נ אבדמ״ל דהא ר׳ יוחנן בעי למימר ביבמות מצווין להפרישו וא״ש. ולפ״ז לק״מ קושית תוס׳ דהא ר״י לשיטתו לא משני כלל אין ב״ד מצווין להפרישו רק דרבנן הוא משום דאין ברירה וא״ש:

רבי בן ציון בלום זצ"ל
אב"ד סארוואש*

מקו' "אות ציון" אות א'
ערך - אברהם, אביי, אבל, אבמה"ח, אדם

אברהם: בחי' אגדה מקרא אני דורש זה שאמר הכתוב (פ' לך) ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך. ולמה זה שנה עליו הכתוב כי אב המון גוים נתתיך, וכבר הקדים והיית לאב המון גוים. ואולם כוונת הכתוב בשנותו את טעמו לשינוי השם, עפמ"ש במדרש תלפיות ענף אותיות בשם זוה"ק דבסיטרא קדישא גרעין ליה אתוון ואיתוסף קדושתיה וכו' ולסטרא אחרא יהבין ליה תוספת אתוון וכו' ואיהו גריעותא ע"ש, אי לזאת כדי להניח דעתו של אברהם שלא יאמר אותו צדיק שמא יש בו דבר מגונה ולזאת נתוסף לו אות ה"א בשם קדשו ואיהו גריעותא, לכן א"ל ית"ש כי אב המון גוים נתתיך, והרי הוא בנותן טעם לשבח בתוספת אות על שמו ולא לגנאי ח"ו, ויהי שמו לעולם לשם ולתפארת ולתהלה. ומה שאמר "את" שמך אברם וביעקב הוא אומר לא יקרא שמך עוד יעקב ולא אמר "את" שמך יעקב, ועיין בפי' הרד"ק בי באה מלת את אחר הנפעל לתוספת ביאור. אמנם יתבאר עפ"י מאמרם ז"ל בתוספתא ברכות ספ"ק לא שיתעקר שם יעקב ממנו אלא שתהא שם יעקב מוסף על ישראל, ישראל עיקר ויעקב טפילה. אולם באברהם נעקר שם אברהם לגמרי, וגם בדרך טפלה לא נקרא שמו בישראל אברם, ולכן הקורא לאברהם אברם עובר בלאו או עשה, משא"כ ביעקב. והנה מלת "את" מורה על טפילה כדרשת חז"ל פסחים כ"ב ע"ב את בשרו את הטפל לבשרו, וזה שאמר ולא יקרא עוד "את" שמך אברם, שגם בדרך טפלה לא יקרא שמך עוד אברם כ"א אברהם, והבן.

אברהם: הרמב"ן בחומש פ' לך נתעורר איך הביא אברהם את אשתו במכשול עון א"א מפני פחדו פן יהרגוהו מצרים, ובס' ארץ חמדה עה"ת להגאון מלבי"ם זצ"ל תי' למ"ש הרמב"ם פ"ח מהל' מלכים ואימתי תהיה אשת חבירו כגרושה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה, שאין להם גירושין בכתב ואין הדבר תלוי בו לבד אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין ע"ש. ומעתה במה שאמר א"א לשרה אמרי נא אחותי את היתה כוונתו לטובה לגרשה ולשלחה מביתו שיפסוק איסור א"א ולא יכשלו מצרים על ידו ע"כ, ובס'

---

* מתוך אוצר בלו"ם כת"י בכל מקצועות התורה - המונחים בגנזי מרן שליט"א

כת"ס שם ג"כ כתב שגירשה בעדים כדין ישראל, וא"צ בזה לכאורה ואולי כ"כ לפי שאחכז"ל קיים אברהם אבינו כל התורה כולה וכו'.

ובכת"י של א"ז המאוה"ג הנגיד המפורסם מו"ה חיד"ה כהנא ז"ל מקראסנא ראיתי שהתפלא למ"ש בספרי הדרוש דאברהם כהן היה, א"כ הגר מאחר ששלחה היתה מגורשת ממנו והאיך החזירה, כמ"ש ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה ופירש"י זו הגר, והא כהן אסור בגרושה, וקושיא זו אין לה יסוד כלל, דממנ"פ אם יש לו דין ב"נ ולכך היתה מגרושת בשלחה מביתו א"כ לא שייך איסור גרושה לכהן, ואם יש לו דין ישראל ואסור בגרושה א"כ לא היתה מגורשת כלל עפ"י דיני ישראל דהא לא גירשה בגט ולק"מ. אך בס' שלשלת הקבלה בתולדות אברהם ויצחק כ' שבהיותו אאע"ה בן ק"ג שנים הגמיל את יצחק ונתן גט פטורין להגר וגרשה עם בנה מביתו, ומשמע שהיתה מגורשת בדיני ישראל, וא"כ קושיא הנ"ל במקומה עומדת, וכמו כן תקשי גם משרה לד' אר"ח וכת"ס הנ"ל, ושו"ר בס' לקט יוסף ע' אברהם אות כ"ה שהביא הקושיא מהגר בשם יפה תואר, ותי' שעפ"י הדיבור לקחה ע"ש ותל"מ (ועיין תשו' מהר"ם שיק או"ח סי' קמ"ה דבר נחמד בקישור סוף מס' קידושין לתחילתה דפח"ח וש"י).

אביי ורבא: הלכתא כרבא לבר מיע"ל קג"ם. הכי איתא בקידושין נ"ב וע"ש ברש"י ותוס' איזה הלכות רמוזים בהך סימנא, ועיין מהרש"א שם שכ' דהך כללא הוא רק היכא דפליגי בטעמא דנפשייהו אבל היכא דפליגי דחד אמר הכי משמיה דמאן וח"א הכי משמיה דמאן ל"ש הך כללא וכ"כ הב"ח או"ח סי' שס"ג אות י"ד ובמעדני יו"ט רפ"ק דברכות, וכבר קדם וזכה בזה הכ"מ פי"ב מעכו"ם הי"ד, ומיושב בזה קושית תוס' בשבת קנ"ה ע"א ד"ה והלכתא ע"ש ודו"ק. אמנם בקרבן נתנאל שעל הרא"ש רפ"ק דעירובין חולק ע"ז, ועיין מחה"ש סי' תקפ"ו סק"ה דמשמע דאפילו לא פליגי אליבי דנפשייהו הלכה כרבא ע"ש - והנה בערכין דף ד' קאמר הכל מעריכין כהנים לוים וישראלים, פשיטא אמר רבא וכו' א"ל אביי האי לכל ערכך לכל ערכין שאתה מעריך לא יהא פחותים מסלע הוא דאתי, אלא אמר אביי סד"א הואיל וכתיב ופדויו מבן חודש תפדה בערכך כל דאיתיה בפדה"ב איתיה בערכין והני כהנים הואיל וליתנהו בפדה"ב ליתנהו בערכין קמ"ל, א"ל רבא וכו', אלא אמר רבא הואיל וכתיב והעמידו לפני כהן ולא כהן לפני כהן קמ"ל ע"ש בגמ', והרמב"ם בפיה"מ שם הביא טעמא דאביי ושבק לטעמא דרבא, וכד הוינא טליא כבר ארביסר הוי ק"ל הא אביי ורבא הלכתא כרבא ולמה השמיט טעמא דרבא ומייתא לטעמא דאביי. אבל באמת לק"מ דכ"כ א"ז תוי"ט רפ"ט דנדרים דהא דאו"ר הלכתא כרבא היינו דוקא בדינים אבל בטעמים לא, ובהכי א"ש דעת הרמב"ם פ"ד מתפילין הט"ו שכתב תפילין צריכין גוף נקי שיזהר שלא תצא ממנו ריח מלמטה וכו', ותמה כ"מ דבשבת מ"ט אמרינן תפילין צריכין גוף נקי, אביי אמר שלא יפיח בהם, ורבא אמר שלא יישן בהם, ואמאי

כתב הרמב"ם טעמא דאביי הא קיי"ל כרבא לגבי אביי, וגם עמד שם אמאי לא שנה ליה בהדי יע"ל קג"ם, ולדברי תוי"ט א"ש כמובן - ועיין נוב"י תנינא אהע"ז סי' קכ"ט שהאריך להוכיח בראיות ברורות דהרמב"ם פוסק כאביי דכל מה דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני ודלא כרבא, אמנם הואיל והאידנא לא נ"מ בין אביי ורבא בהך פלוגתא כ"א בזמן הבית לענין מוכר מעשר בהמה ולענין עבודת יו"כ אם מערבין לקרבנות לזאת אין קושיא על הרמב"ם שפסק הלכה כאביי מדוע לא כללו הש"ס בהך סימן יע"ל קג"ם, דהש"ס לא אחז שם אלא במה שנוהג בימי האמוראים חכמי סוף הש"ס, אבל לא במה שהוא הלכתא למשיחא. ובזה מתורץ כמה מקומות במה שפסק הרמב"ם כאביי בסדר קדשים ויגעו נו"כ לדעת ליישב דבריו, ולפמ"ש ניחא עכ"ל. ובהכי אתי שפיר ג"כ פיה"מ דערכין הנ"ל דגם זה אינו נוהג אלא בזמן הבית לכן נקט טעמא דאביי ודו"ק.

אלא דאי קשיא הא קשיא, הא לטעמיה דאביי אית ליה פירכא כדפריך ליה רבא, ולטעמא דרבא לית ליה פירכא וקיימא במסקנא, ואכתי למה תפס הרמב"ם בטעמיה דאביי ושבק טעמא דרבא וצ"ע אצלי, וכבר נדפס הערה זו בשמי בעתון "תל תלפיות" מחברת י"ב סי' מ"ט, ועמש"ש הגאון העורך נ"י, ומחו' ידידי הגאברק"ק קערעסטור נ"י בצד ק"א הביא שכבר עמד בזה בספר ערכי עלי עמ"ס ערכין והניח בצ"ע, והגאון דקעלן מוהרצ"ה פלאעא זצ"ל השיב לי ואמר דברים שאינם מתקבלים ומתיישבים על הלב במחכ"ת בי רב הוא ותל"מ כעת.

אבל: בשו"ע או"ח סי' קל"א ס"ד פסקינן שאין נופלין על פניהם בבית האבל, ואמנם אם בא האבל לביהכ"נ נופלין ע"ש, משא"כ בחתן שבא לביהכנ"ס משום דחתן דומה למלך והקהל גרירי בתרי', אבל באבל ר"ל דהטעם שאין נופלין שלא להגביר הדין עבדי עיקר משאר הקהל כ"כ שם באה"ט סקי"א - ובענין הפסקה מלומר קדיש בשנה ראשונה כתב בס' מטה אפרים להגאון מוהרא"ז מרגליות זללה"ה בדיני קדיש ש"א דין י"ג שאם השנה מעובדת מ"מ פוסק לומר בסוף י"א חודש והיצ"ט הוא ב' חדשים אח"כ, וכ"כ בס' דעת קדושים יו"ד סי' שע"ו - ועיין פמ"ג בקונטרס נועם מגדים בדיני קדיש שמפסיק לומר בכלות י"א חדשים בשני ימים קודם, אך בהגהות יד שאול יו"ד סי' שע"ו חולק וכתב שאין דבריו מוכרחים וע"ש בנועם מגדים עוד דינים מתחדשים - ועיין באמרי קודש להרה"ק ר"ר אורי מסטרעליסק זצ"ל שהוא עצמו אמר ג' קדישים בליל שבת אחר מזמור שיר ליום השבת ובימי ספירה ואחר קידוש לבנה, בי הם קדישים כוללים על ענינים כוללים ומה שאומר אותו היתום עבור אר"א הוא טעות כי אינו שייך לזה כלל עכ"ל, ומ"ש בימי הספירה בל"ס כונתו אחר ספירת העומר, וכפי הנראה היה נוהג לספור ספה"ע אחר עלינו, דקודם לזה אין מקום לקדיש שלאחריו, ובאמת מבואר באו"ח סי' תפ"ט ס"ט שסופרים אחר קדיש תתקבל, וכ' שם באה"ט סקכ"ב וז"ל תתקבל וכן נוהגין ע"כ, ובתשד' הריב"א בשער הספר

נדפס צוואת הגאון המחבר זצ״ל ושם צוה שבביה״מ שלמד בו יותר ממ׳ שנה יעשו לזכרון שבכל מוצש״ק אחר שיאמרו מזמור לדוד ברוך יאמרו קדיש קודם שיתחילו ברכו - ואודות הקדיש שלאחר קריאת התורה עיין שד״ח מע׳ אבילות סי׳ קס״ג שהביא בשם שו״ת אגודת איזוב מדברי חאו״ח סי׳ ז׳ שלמד מתשב״ץ ח״ג סי׳ קע״א דאין קדיש זה שייך להש״ץ או לקורא בתורה דוקא כ״א לאבל ר״ל ע״ש.

ועיין בתשו׳ מהר״ם שיק או״ח סי׳ קפ״ג שהביא בשם מרן חת״ס דאבל לא יתפלל לפני התיבה בר״ח וחנוכה כלל, ובתשו׳ הריב״א סי׳ כ״ה כתב שלא יתפלל רק אשרי ובל״ג ומנחה ומעריב כימים שאומרים הלל, ועובדא ידענא שאאמו״ר הגאון זצ״ל הנהיג כמ״ש מהרמ״ש משמיה דחת״ס.

ועיין בהגהות הגרעק״א או״ח סי׳ ל״ח דאבל אין לו להניח תפילין דר״ת כל ז׳ ע״ש בשם כתבי האריז״ל, וכבר קדמו באה״ט שם סק״ה וכ״כ בהל׳ אבילות להגאון מהרא״ז מרגליות זצ״ל שבסוף שו״ע יו״ד אות ג׳ וע״ש בביאורים.

אבל: כתב בספר דעת קדושים יו״ד סי׳ שצ״ד דמ״ש חז״ל מת אחד במשפחה תדאג כל המשפחה הוא רק מיתה בידי שמים משא״כ בידי אדם, גם נראה שזה רק אם מת קודם מלאות לו שבעים שנה משא״כ מיתה אחר ע׳ שנה אין ממנה ריעותא להמשפחה כלל ע״ש.

אבל: עיין בתשו׳ בית שערים חאו״ח סי׳ רס״ח שהעלה אבא מאוה״ג זצ״ל במי שמת לו אביו או אמו בראש חודש ונקבר ביום שלאחריו ולדעת מ״ב שבטו״ז וש״ך סי׳ ת״ב יצ״ט הראשונה הוא מיום הקבורה לכן התענה ביצ״ט הראשונה שהיתה ביום שאחר ר״ח מ״מ בשאר שנים שיהיה היצ״ט שלו ביום ר״ח א״צ להתענות לא בר״ח ולא ביום שלאחריו ע״ש, וראו אמריו כי נעמו וכמדומה שכ״כ גם בתשו׳ אבני צדק חיו״ד להגה״ק מסיגעט זצ״ל - ואם הוא סנדק או מוהל לא ישלים תענית יאצ״ט כ״כ בתשו׳ מהרי״א יו״ד סוס״י מ״ג וחתן בז׳ ימי משתה כ׳ עטז״ק סי׳ תקנ״ט שלא יתענה אבל בסעודת סיום אסור לאכול ביום היאצ״ט כ״כ בתשו׳ מהר״ם שיק חיו״ד סי׳ שס״ז.

אבל: נשאלתי מידידי הרב מו״ה אהרן צבי ק״ב נ״י מטעגלאש אם יתום עומד באמצע פסד״ז אם מותר לו לומר קדיש יתום או קדיש דרבנן והשבתי דלפק״ד אין לו להפסיק שכן מבואר בבאה״ט או״ח סי׳ נ״ג סק״ג ובש״ת סי׳ נ׳ סק״ג דכל שאין הקדיש חיוב עליו אסור להפסיק באמצע פסד״ז ע״ש בשם תשו׳ פנ״י, ואף שנוהגין לומר קדיש יתום אחר עלינו מ״מ אין זה בגדר חיוב שהרי יכול להצטרף אח״כ עם

אחרים לומר מזמור אחד ולאחריו קדיש, אך אם לא יהיה לו מנין אח"כ ולא יוכל עוד לומר קדיש אין לגעור במי שאומר קדיש היכא דסליק ענינא או בין מזמור למזמור אבל בברכת ק"ש קשה להקל, ושמעתי דבס' אור"ח על שו"ע או"ח משב"ב הה"ג דספינקא ז"ל האריך בזה ואינו תח"י, ואני הנלענ"ד כתבתי, ולזה הסכים הגאון מטאלטשווא זצ"ל והגאון דגראסווארדיין זצ"ל, ועפ"י שני עדים יקום דבר.

אבל: בהגהות הגרעק"א ליו"ד סי' שע"ו הביא בשם אלי' רבה סוס"י רכ"ד דיש מקומות נוהגין שאין מציבים מצבה עד לאחר י"ב חודש משום דהמצבה נראה לחשיבותא ובתוך י"ב חודש יש לו צער ועוד דטעם המצבה שלא ישכח מן הלב והמת אינו נשכח עד לאחר י"ב חודש ע"ש ובס' קיצור שו"ע סוס"י קצ"ט הביאו, וכתב עוד דיש מקומות שאין מדקדקין בזה ולא כתב טעם לדבר, ואולי הטעם מפני הדורש על המתים דרוש הספד בשעת הקמת מצבה והרי קיי"ל יו"ד סי' שצ"ד שאפילו ת"ח אין מספידין עליו לאחר יב"ח, ועיין בס' אמרי יושר להגה"ק בעל אמרי אש זצ"ל בסוה"ס בתשו' לטאשנגראד ובתשו' שערי צדק לדו"ז הגה"ק מדעש זצ"ל מה שהרעיש לבלתי לחקוק על המצבה שם המת בלע"ז ע"ש. (שוב ראיתי איזה פלפול בזה בספר תנובת יהודה להרה"ג מו"ה ראובן ז"ל מהאמבורג דף קנ"ג בדפי הספר ע"ש, ואין להאריך בזה יותר).

אבר: החת"ס חיו"ד סי' ע' הביא קושית שג"א על הרמב"ם שכ' בהל' מלכים דבן נח מצווה על אבר מן החי ועל בשר מן החי, דבשלמא לישראל איכא נ"מ בין שניהם לענין שיעורין דאבמה"ח חייב במשהו בשר גידין ועצמות ובמה"ח הוא בכזית, אבל בב"נ לא נתנו שיעורין לב"נ כמ"ש הרמב"ם שם, א"כ אין חילוק בין אבר לבשר ולמה כתב הרמב"ם גם שניהם ע"ש, ולפענד"נ לפ"מ שצידד הפמ"ג בשפ"ד רס"י ס"ב דבאמה"ח כיון דכל עיקר אמ"ה הוא שלכד"א דא"ח אלא באבר שלם בשר גידין ועצמות ואין לך שלכד"א יותר מזו לכן בכל אופן שאכלו שלכד"א חייב ע"ש, והתינח באבמה"ח אבל בבמה"ח שפיר אינו חייב אלא בכדרך אכילה כבשאר איסורין, ונ"מ זו איתא גם בב"נ ומיושב קושית שג"א - אלא שיש לפלפל קצת למ"ש פליתי סי' פ"ז אות ט"ו דאם נטלפ"ג אסור ה"ה שלכד"א דהכל חד ע"ש, א"כ למה שהעלה חת"ס יו"ד סי' י"ט דלב"נ נטלפ"ג אסור בפרט לדעת התוס' ע"ז ס"ו ד"ה מכלל דהיכא דמשהו אסור ה"ה נטלפ"ג דמשהו מיהא איכא ע"ש, א"כ הה"נ דלוקה כיון דלא ניתנו שיעורין לב"נ וממילא דלוקה נמי אשלכד"א. ועוד דכיון דלא ניתנו שיעורין לב"נ וא"כ בבמ"ה נמי דחייב בכלשהו ממילא ה"ה דחייב בשלכד"א לדעת מהרש"ל שבועות כ"ג דאם כ"ש למכות לוקה נמי אשלכד"א, והדק"ל מה בין אמ"ה לבמ"ה לב"נ.

אמנם ארווחנא ליישב בזה קושיית התוס׳ פסחים כ״ד ע״ב אהא דכל איסורין שבתורה אין לוקין אלא בכד״א למעוטי שאם אכל חלב חי דפטור והקשו תוס׳ מהא דחולין ק״ב אכל ציפור טהורה בחיי׳ בכ״ש חייב אע״ג דהוי שלכד״א, ולפי האמור א״ש דאבמה״ח שאני דחייב אף שלכד״א משא״כ חלב חי דשפיר פטור וא״ש, ובהכי א״ש דעת תורת חיים חולין ק״כ שיצא לדון בדבר החדש דאם בלע איזה דבר מאכל חשיב שלכד״א, ובנוב״י קמא חיו״ד סי׳ ל״ה התפלא מחולין ק״ג דלא משכחת לר״ל דלוקה משום אמ״ה אלא בגרומתא זעירתא שבלעו כולו אחד, ואי בליעה חשיב שלכד״א האיך לוקה בכה״ג ע״כ, אבל להנ״ל א״ש דאף אם בליעה חשיב שלכד״א מ״מ באמ״ה שפיר חייב ודו״ק היטב. ושוב לאחר זמ״ר מצאתי דאתאי לידי משמע ס׳ דרוש וחידוש הגאון מוהרעק״א וראיתי בחידושיו לפסחים כ״ד שגם הוא ז״ל כתב ליישב קושיח תוס׳ וקושיית שג״א כמש״ל, אלא שלא זכר שר דברי פמ״ג הנ״ל, ומה דמיבעי ליה להפמ״ג אם באמה״ח חייב שלכד״א בכל ענין ובתר דאיבעי הדר פשטא להתירא, ולא כן דעת הגרע״א דמיפשט פשיטא ליה דבאמ״ה חייב בשלכד״א יע״ש - ובאמת ראיות הפמ״ג יש לדחות דמה שהביא ממש״כ הרמב״ם פי״ד ממאכלות אסורות דכל אי׳ שבתורה אין לוקין אלא בכד״א חוץ בב״ח וכה״כ, הנה בזה י״ל דאין למדין מן הכללות אפילו במקום שנאמר בהן חוץ, דהרי איכא נמי ע״ז שכ׳ תוס׳ פסחים כ״ו ע״א ד״ה שאני דכיון דל״כ ביה אכילה חייב אף שלכד״א ע״ש. ולזה נחית גם הפמ״ג ואיכא נמי הקדש דאסור שלכד״א, כמ״ש מהרש״א בסנהדרין פ׳ בדעת תוד״ה בשור, ועיין שג״א סי׳ ע״ו, ולדעת שג״א שם יו״כ נמי אסור שלכד״א דל״כ ביה אכילה, ולמ״ש תו״ח חולין שם בדעת תוד״ה לרבות איכא נמי חמץ דאסור שלכד״א ושלכדה״נ ע״ש, וא״כ הה״נ אמ״ה אע״ג דמכללא לא איתמר והרמב״ם תנא ושייר ושייר נמי אבמה״ח - ומ״ש עוד הפמ״ג מדכתיב באמ״ה לשון אכילה גם בזה י״ל דוודאי היכא דהומ״ל לשון אחר ולא לשון אכילה וכתבה רחמנא לשון אכילה להורות נתן דדווקא בכד״א חייב ולא בלכד״א שא״א לפרש איסורו בלשון אחר כ״א בלשון אכילה שפיר י״ל דשלכד״א נמי במשמע, וכיו״ב כתב בשעה״מ פ״ה מיסוה״ת ע״ש, סוף דבר יש לקיים במאמרו של הגרעק״א דבאמ״ה חייב אף שלכ״א ודלא כהפמ״ג, ותל״מ. [עיין שו״ת בית שערים חיו״ד סי׳ ק״ז].

אבר: החת״ס יו״ד סי׳ ע׳ העלה דאף דר״מ סובר אין אמה״ח נוהג אלא בבהמה טהורה בלבד ולא בחיה ועוף מ״מ בשד מן החי מודה דנוהג גם בחיה ועוף, וכן הוא דעת הרמב״ם, וכ״כ ביוסף דעת בהשמטות ליו״ד סי׳ ס״ב. ובזה י״ל קושית האחרונים בהא דפריך הגמ׳ חולין ט״ו ונוקמה במזיד וכר״מ הא כאן הדק״ל מה שהקשה מהרי״ט אמאי השוחט בשבת שחיטתו כשרה נימא אעל״מ, ותי׳ מהרי״ט דל״ש כאן אעל״מ משום דאפילו אי נימא אעל״מ לא נצילנו מאיסור דמ״מ עביד נטילת נשמה ומקלקל לא הוי דתיקן להוציא מידי אבר מן החי כדאמרינן בפסחים ע״ג ע״א, ומעתה למ״ש פליתי סי׳ י״א סוסק״ב דלתי׳ השני שבתוס׳ חולין י״ד ד״ה ונסבין איירי מתני׳

בשוחט עוף דחזיא לאומצא ולא בעי מליחה ע"ש, א"כ מפה"ג ונוקמא כמזיד וכר"מ, הא כאן תקשי דנימא אעל"מ, ואי דמ"מ עביד נ"נ ותיקן להוציא מידי אבמה"ח הא לר"מ אין אבמה"ח נוהג בעוף ולא תיקן כלל, ואי נימא אעל"מ שפיר נצילנו מאיסור, אמנם לדעת חת"ס הנ"ל א"ש דלר"מ ג"כ תיקן עכ"פ להוציאו עכ"פ מידי בשר מן החי דנוהג גם בעוף, ואף אעל"מ אינו ניצל מאיסור נ"נ, ובעין זה כתב חת"ס שם על קושיא אחרת ע"ש.

אדם הראשון: בסנהדרין נ"ט ע"ב אריא"ר אדה"ר לא הותר לו בשר לאכילה דכתיב לכם יהיה לאכלה ולכל חית הארץ ולא חית הארץ לכם, ובספר עין התכלת (דמ"ג בדפי הספר) הביא קושיא דא"כ איך הקריב אדה"ר קרבן כדאמרינן בחולין ס' שור שהקריב אדה"ר וכו' כיון שאסור לו הא בעינן מן המותר בפיך ע"כ, ולא ידענא מה ק"ל דממנ"פ אם באנו לאסור ההקרבה משום שעתידה תורה לומר מן המותר בפיך א"כ זיל ג"כ בתר העתיד שעתידה תורה להתיר בשר, וזה פשוט וברור ולק"מ.

רבי דוד שלמה פרענקל זצ"ל הי"ד
דומ"ץ ב' אריפאלו*

בענין החלפת מאכלות אסורות עם מומרים

נשאלתי מאנשי צבא שנזונים בנו"ט ויש בהם אנשים כשרים ת"ח שאינם רוצים בשום אופן להתגאל במאכלם, אבל קשה מזונות אנשים הללו כקריעת ים סוף, ויש שם אנשים קלים וריקים אשר רוצים להחליף להם המזונות שמקבלים במאכלים שאינם איסורין, כי הם אינם חוששין כלל אפילו בביתם לנו"ט, ואם לא יהא שרי להון להחליף אזי יהי' מוכרחים לאכול מאכלם כי הוא ממש פיקוח נפש כידוע, או יש לחוש על לפני עור לא תתן מכשול, כי הם יאכלו ברצון טוב הנו"ט, ואע"פ שגם הם מוכרחים בלאו הכי לאכול הנו"ט כי אינו מספיק להם המאכלים שאין איסורין, מ"מ הא על כל כזית וכזית שאוכל בלי אונס עובר עי' בב"ש ס"ס קכ"ג, ע"כ מוטב שיאכלו הנו"ט כי הוא פקוח נפש ואונס רחמנא פטרי', מלעבור על לפ"ע ל"ת מכשול:

הנה היכא שעוברים בלאו הכי על איסור זה רק שמוסיף עליהם אינו עובר על לפ"ע ל"ת מכשול, רק דהוה מסייע לידי עבירה, עי' בריטב"א ע"ז וי"ו ע"ב בד"ה ת"ל וז"ל כל שאנו גורמין לו לעשות איסור או להרבות באיסור הוה מסייע לידי עוברי עבירה ולא הוי רק איסור דרבנן, וכן משמע בשט"מ בבא מציעא דף ה'. ונחקור כמה יוכל לאכול שיהא שרי מכח פקוח נפש, לפי דעתי כל מה שאוכל הוא פקוח נפש, כי מי יודע מתי יכול להשיג מאכלים כשרים, אם לא יאכל די ספוקו אולי עי"ז יהא תש כח ולא יהא כח לעמוד נגד העבודה קשה וההילוך והקרירות והרעב אשר ימצא אותם במקום המלחמה, או יהי' במקום אשר לא ימצאו לאכול כי שכיח טפי כידוע, וע"כ אי אפשר לידע ולאמוד, וקרוב הדבר שכל מה שאוכל הוה פקוח נפש, עי' במג"א סי' רמ"ח ס"ק ט"ז וז"ל ואם מתיירא להתעכב במדבר שמא יפגעו בו לסטים ויגזלו ממנו הבהמה ולא יוכל ללכת ברגליו או אם יקחו מלבושיו בזמן הקור במעט ימות בקרירות כל אחד מקרי פ"נ. ועי' במג"א סי' תרי"ח סק"ב וז"ל אפילו אינו אומר שיסתכן רק שאומר שאפשר שיכבד עליו החולי נותנים לו שאנו חוששין שמא יסתכן, ב"ח מהר"ש לבוש ומהרי"ל ע"ש עכ"ל. ועי' במג"א סי' ש"ל סק"י וביד אפרים שם דקימ"ל אין הולכין בפק"נ אחר הרוב, ואפילו על חשש מועט מחללין את השבת, ובמקום אחר כתבתי דאפשר דהיינו טעמא משום שנאמר בו ושמרתם את נפשותיכם

---

* מכת"י שו"ת באר דוד העומד להופיע בקרוב אי"ה - מונח בגנזי חתנו יבדלחט"א מרן שליט"א

ובמקום שנאמר שמירה לא מהני לא רוב ולא חזקה עי׳ בשו״ת שואל ומשיב ח״ג סי׳ פ״ז, וא״כ כל מה שאוכלים שם שדי משום פקוח נפש וממילא ליכא לפ״ע, דכמו שמותר לחלל שבת בעבור הצלת נפשו מותר לחלל שבת בשביל הצלת אחרים, וכמו כן מותר לעבור על שאר עבירות בשביל הצלת נפש מישראל, א״כ מותר לאכול נו״ט בשביל ישראל אחר, עי׳ בבאר היטב סי׳ תרי״ח סק״ב בשם תשו׳ דבר שמואל סי׳ קי״ז וז״ל מניקה שיש לה ילד חולה ומסוכן ואינו רוצה לינק כ״א ממנה ואם מתענית סכנה הוא לילד אינה מתענה אפילו ביו״כ, עי׳ בשו״ת ליקוטי ח״ס סי׳ כ״ג:

ובאמת מי שאוכל עבור פקוח נפש מקיים מצוה, עי׳ במח׳ או״ח סי׳ ר״ד ס״ט ובמג״א ס״ק כ״א רק שהאנשים הכשרים חוששין על נפשם שלא יעשה הנו״ט רושם רע על נפשם, כמ״ש הרמ״א יו״ד סי׳ פ״א ס״ז דחלב עכו״ם מטמטם הלב וכן לא תאכל המינקת אפילו ישראלית דברים האסורים, וכן התינוק בעצמו כי כל זה מזיק לו בזקנותו ע״ש ועי׳ בפרי חדש יו״ד סי׳ פ״א, והכא הקלים ופוחזים ומומרים שבלאו הכי אינם חוששין כלל על נפשם ואוכלים נו״ט, ורוחם ונשמתם נפגם לגמרי, מוטב שיאכלו הם הנו״ט ולא יאכלו האנשים הכשרים, עי׳ בדגול מרבבה ביו״ד סי׳ קנ״ז סק״א שהביא ירושלמי דתרומות שאם היתה סיעה של נשים ואמרו עכו״ם תנו לנו אחת מכם ונטמאה ואם לאו אנו מטמאים כלכם אם היתה אחת כבר טמאה מוסדין אותה, וה״נ הם בלאו הכי טמאים יאכלו הם ולא אנשים הכשרים:

ועוד דלו יהי׳ דאפשר שיאכלו יותר מכדי צרכם, אשר לפי דעתי אין לחוש מ״מ אין זה ודאי, ובספק ליכא לפני עור, עי׳ בריטב״א ע״ז דף ט״ו ע״ב בד״ה מי דמי דווקא אם מושיט למי שיעשה בו בודאי איסור אבל אם מושיט למי שאינו יודע אם יעבור אינו עובר על לפני עור ל״ת מכשול מה״ת ולא הוי רק כמסייע לידי עבירה, ממילא הוה תרי דרבנן חדא אפי׳ אם יאכלו יותר מכדי צרכם נמי ל״ה רק מוסיף עליהם דהוה איסור דרבנן משום מסייע כמ״ש לעיל, ועוד משום דל״ה רק ספק כמ״ש, ובפרט לפי מה שכתב הש״ך ביו״ד סי׳ קנ״א ובדגול מרבבה שם שהיכא שעושה במזיד בשאט נפש לא שייך כלל מסייע לידי עוברי עבירה, בודאי שרי הכא ודו״ק. ועוד דאם אינו מקבל המזון ונותן להם איכא איבה ובמקום איבה לא חיישינן על לפ״ע לא תתן מכשול, עי׳ בס׳ שבילי דוד סי׳ קנ״ד שהעלה כן, ועי׳ בפ״ח או״ח סי׳ תצ״ו במנהגי איסור אות ט״ז האריך להוכיח דרק משום איבה שבין ישראל לעכו״ם התירו לפעמים איסור דרבנן, אבל משום שבין ישראל לחבירו לא התירו רק דבר שיש בו משום מנהג ולא בדבר שיש בו משום שבות דרבנן. ועי׳ לעיל בסי׳ כ׳ לענין תרי דרבנן:

תשובה על דברי הגאון מסעקלהיד על ענין הנ״ל

הנה ראשית מה שמחלק כבוד הדגנ״י שהכא אוכלים הנו״ט להחיות את נפשם, הנה המומרים הללו אין אומדין אם הוא כשיעור ואין חוששין כלל ואוכלים יותר משיעור זה אם יש להם, ועוד אפילו אם אינם מחלפים ג״כ אינם מקפידין ואוכלים הרבה מן ההיתר קודם והאיסור אח״כ, וממנ״פ אם אין בשניהם באר״ה רק כדי להחיות את נפשם אזי מה שיתן להם הנו״ט לא יהי׳ רק כדי להחיות ואין כאן איסור כלל, ואם יש יותר אזי יאכלו בלא״ה האיסור בדרך איסור כמ״ש, ואין לחלק:

ומה שכתב הדגנ״י שאפילו לפי הבנתי בכוונת הריטב״א מיירי שאותו שעובר עשה עבירה בלא אונס וחברו גורם לו להרבות בהאיסור, אבל בנידון דידן האוכל נבילות וטריפות במה שאובל כשיעור אינו עובר דעושהו כדי להחיות את נפשו שהי׳ בסכנה בלעדו, וא״כ מה שמוסיף על זה הוא באיסור, וכתב שלשון הריטב״א מגומגם במסכת ע״ז ופי׳ כוונה אחרת בדברי הריטב״א:

הנה בהבנת כוונה זו בריטב״א אין אני יחיד, עי׳ בשו״ת מחנה חיים ח״ב סי׳ מ״ה שמסיים וז״ל סוף דבר הכל נשמע שלא מצאתי מבואר שיטה אחת החולק על הריטב״א דיהי׳ בהוספת איסור לאו דלפ״ע, וגם פשטות השמ״ק בב״מ משמע כן כמובן ממילא, ועי׳ ברמ״א יו״ד סי׳ קנ״א ס״א וז״ל י״א הא דאסור למכור להם דברים השייכים לעבודתם היינו דוקא אם אין להם אחרים כיוצא בו, ומסיים שנהגו כסברא זו, ועי׳ בטו״א חגיגה דף י״ג באבני מילואים בד״ה אין מוסרין ד״ת שכ״כ מדעת עצמו. הגם שלכאורה קשה קושית הדגנ״י דהא פשוט בכל הפוסקים דבכל זית עובר בלאו וגורמין לו שיעבור עוד על לאוין מ״מ אין זה קשיא כל כך שעבור זה נהי׳ מוכרחים לפרש פירוש אחר, כיון דבאיסור לפ״ע מצינו הרבה כללים שאינם מובנים כ״כ, עי׳ בריטב״א ע״ז דט״ו ובתב״ש סי׳ ט״ז ובשע״ת ח״ב כלל מ״ב פ׳ ד׳ דבספק לא שייך לפני עור, ועי׳ בשו״ת ח״ס חיו״ד סי׳ י״ט מש״כ, משא״כ בשאר איסורין:

ועי׳ עוד בחי׳ הרמב״ן ביבמות ר״פ יש מותרות דלאו דלפ״ע אינו אלא בלאו השוה בכל אבל בלאו שאינו שוה בכל אין מוזהרין אלפ״ע, ואפילו לפי הבנת הח״ס בשו״ת חח״מ סי׳ כ״ב כוונת הרמב״ן נמי קשה סוף סוף אמאי אינו עובר ע״ש:

ועי׳ בפ״ת יו״ד סי׳ ס״ב סק״ג שכתב דומה לזה בשם אמונת שמואל סי׳ י״ד דהיכא דשרי לדידי׳ ואינו אסור אלא לבן נח שרי לאושוטי ואינו מוזהר על לפני עור, ועי׳ בב״ח או״ח סי׳ קי״ט הובא במג״א סק״ו וז״ל דדוקא בנט״י אסור דתיכף בשעה שנותן כדי לאכול עובר ואם אח״כ לא יברך מה עלינו לעשות עכ״ל. ועי׳ בשו״ת פני משה חלק ב׳ סי׳ ק״ה לענין מלוה בריבית דהיכא דהלוה

חזי דהמלוה היה מלוה הני דמים גופייהו לישראל אחרינא ליכא משום לפ״ע, המשל״מ בפ׳ ד׳ מהלכות מלוה ולוה הלכה ב׳ הביא השו״ת פ״מ וחולק עליו, אבל בשו״ת כתב סופר חיו״ד סי׳ פ״ג הוכיח כדעת הפ״מ, וה״נ י״ל כלל זה:

ואמרתי קצת סמך לדברי הריטב״א, הנה כתבתי במ״א טעם לדברי הדגול מרבבה שכתב דהיכא שעושה האיסור במזיד אינו חייב להפרישו, דטעמא שמצווין להפריש ישראל מעבירה כתב הריטב״א הוא משום ערבות, ואיתא בחו״מ סי׳ קכ״ט ס״ט שלא לתבוע מערב אם יכול לגבות מן הלוה, וה״נ כל ישראל ערבין זה לזה, הא תינח בשוגג שאי אפשר לגבות ממנו חבירו ערב נענש עליו, אבל עובר עבירה במזיד שהקב״ה גובה מן העובר עבירה אין חבידו הערב נענש עליו ודו״ק:

ואפשר דה״נ לשי׳ הפוסקים דטעם דלפ״ע ג״כ הוה מכח ערבות, וא״כ כיון שהוא עובר בלא״ה על האיסור אין חברו ערב על החלק שמוסיף עליו, עי׳ בפ״ת חו״מ סי׳ קכ״ט סק״ב בשם שער המשפט שנראה מדבריו דהיכא שהלוה לחבירו חמשים זוז ובא אחד ואמר תלוה לו ששים ואני ערב לך ל״ה ערב כלל אפילו על העשרה זוזים ע״ש, וה״נ כיון שעובר בלא״ה בלי שום ערב וע״כ לא נעשה ערב גם על העדפה:

ועוד י״ל טעם אחר, עי׳ בשו״ת מהרש״ם ח״ג סי׳ קנ״א דמה שהי׳ מקבלים ערבות זל״ז הוה ערב קבלן שתלוי ברצון השי״ת אם ירצה לגבות מן הערב גובה, דגם בדיני אדם אם רצה מזה גובה ואם רצה מזה גובה, וגבי משה רע״ה לא רצה השי״ת למחות שם משה ולימחול לישראל, ורצה לגבות מן הלוה עצמו, ע״כ י״ל דהיכא שעושה איסור בלא״ה שהקב״ה גובה ממנו ע״ז בודאי ירצה לגבות גם השאר ממנו ולא מן הערב, עי׳ בתוס׳ כתובות דף י״ח בד״ה מפני מה אמרה תורה מודה מקצת הטענה ישבע וז״ל ועוד מודה מקצת הטענה יש להשביעו שחייב לו ממון שהודה ועל ידי כך מגלגל עליו שבועה כעין גלגול, אבל כופר הכל נסתלק לגמרי ממנו עכ״ל, והכא לא כ״ש והשי״ת בודאי יגבה כמו שגובים בדיני אדם:

לפענ״ד נראה הטעם שהקילו באיסור דלפני עור הוא כמ״ש הב״י והטו״ז באיסור דבחוקותיהם לא תלכו, עי׳ בטו״ז יו״ד סי׳ קע״ח סק״ה וז״ל ואין כח להחכמים לעקור דבר מה״ת, מ״מ הכא שאני כיון שלא פירשה התורה שום דבר ומסרה לחכמים והם ראו להתיר לקרובים ב״י, וה״נ כיון שלא פי׳ התורה מה הוא לפ״ע יש ביד חכמים לומר דזה הוה לפ״ע וזה לא הוה לפנ״ע:

ועוד יש לי להוסיף טעם על דברי הריטב״א, דהנה מה שמצווין להפריש ישראל מאיסור דאם אינו מפרישו הוה כנותן לו הסכמה, וכמ״ש הב״י באו״ח סי׳ תע״ב בדין הסיבה דתלמיד לפני רבו צריך נטילת רשות, ומסיים בעובדא

דאביי ורבה דכיון שהי׳ רבה רואה ושותק הוה כנתינת רשות, ועי׳ בשו״ת מהרי״ט ח״א ס״ס פ״ג שהוכיח מכמה מקומות דברואה ושותק ואינו מוחה הוה הסכמה, אלא דהתם מיירי בת״ח שרואה חבירו עובר איסור תורה ע״ש. ואין לחלק ולומר דת״ח שהם נטורי קרתא מחויבים לשמור שמירה יתירה כמו בחזני מתא עי׳ ב״מ דף צ״ג ועי׳ ברש״י שכל סמך אנשי העיר עליהם לשמור גופם וממונם הנהו ודאי בעי נטירותא, ז״א דטעמא משום הסכמה ובהסכמה אין לחלק כמובן. והוה חילול השם ומבטל מצות עשה דהוכיח תוכיח את עמתך, וא״כ אפילו אין מוסיף על האיסור רק שותק נמי אינו יוצא י״ח עד שמראה לו שאינו מסכים למעשיו, דהיינו שיאמר לו או אם יש בידו למחות מוחה, עי׳ בשבת דף נ״ד ע״ב דמתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו, אלא ודאי בתחילה מיחה בידו, וכיון שלא עלתה בידו למחות אינו כשר המסכים ע״כ. ואפילו אם נותן לו עוד איסור ומוסיף חטא מכח איזה ריוח ל״ה כנותן לו הסכמה לעבור על דברי תורה וניחא לי׳, עי׳ במג״א בסי׳ רע״ו בס״ק י״ג ומותר למחות ואם אח״כ עשה בע״כ מותר להשתמש לאורו ב״ח, אלא הוה הלעיטהו לרשע וימות, דקימ״ל כרשב״ג פ״ה דמעשר, עי׳ בשו״ת מוצל מאש סי׳ מ״ה שהקשה למאי דקימ״ל ביו״ד סי׳ קנ״ז דלעבור על לא תעשה צריך לבזבז כל ממונו כדי שלא יעבור, א״כ תורה שחייבה בשבועת מודה במקצת נגד עד אחד, ומשמע שמותר לזה להשביעו שלא יאבד ממונו אע״ג דידע בודאי שנשבע על שקר, ואמאי הא עובר על לפני עור, ותי׳ כיון דסוף סוף זה רשע הוא וגזלן שגוזל ממון חבירו אינו עובר המשביעו אלא אמרינן הלעיטהו לרשע וימות, וה״נ כיון שמיחה והוא לא שמע ועושה עבירה בלא״ה אמרינן הלעיטהו לרשע וימות כיון שהוא רשע בדבר זה ואתי שפיר:

רק שמדברי הריטב״א נראה דאפילו בכה״ג איכא איסורא ולפי מש״כ ליכא איסורא כלל, ואפשר דלא אמרינן הלעיטהו לרשע וימות כה״ג אלא אין לנו לעשות תקנה לגזלן, אבל לא להרבות בידים, אבל מ״מ בכה״ג אפילו להרבות בידים נמי ליכא איסורא דאורייתא רק איסור דרבנן, ועי׳ פי׳ משניות להרמב״ם שפי׳ ואין לנו לעשות תקנה לגזלן שלא יבואו לידי מכשול לפי שעון הגזלנות יותר גדול וכל זה דבר אמתי עכ״ל:

הנה מה שכתבתי והבאתי דברי הב״י יו״ד קע״ח ובטו״ז דבאיסור ובחקותיהם לא תלכו כיון שלא פירשה התורה שום דבר ומסרה להחכמים והם ראו להתיר לקרובים ע״כ אין זה עקירת דבר מה״ת, ואמרתי דה״נ באיסור דלפ״ע לא תתן מכשול מסרה להחכמים, יש להבין הא אי אפשר לזכור בתורה כל הנהגות האדם וחקותיהם ע״כ התורה מוכרח לכתוב בדרך כלל ולמסור להחכמים ולכל א׳ ואחד מישראל שיתנו דעתם ולבם אם עושים דבר זה כדי להתדמות לעכו״ם אזי אסור לעשות, ומי יימר שנתנה התורה רשות להחכמים שיעשו

מה שטוב בעיניהם היכא שיודעין בברור שעושין דבר זה כדי להתדמות אצלם, ואף גם זאת צריך הבנה מפני מה התירו במלאכת חוה"מ דבר האבד הא משום הפסד ממונו לא שרינן איסורא דאורייתא, עי' בפסחים דף מ"ו א"ל משום הפסד ממונו, ומשום הפסד ממונו שרינן איסורא דאורייתא בתמי', ועי' בחולין דף ע"ז א"ל רב פפא לרבה ר"ש בן לקיש ואיסורא דאורייתא ואת אמרת מאי למיחוש, ועי' בדף מ"ט ע"ב דלא אמרינן התורה חסה על ממונם של ישראל באיסורא דאורייתא, ועי' ברמב"ן בפי' החומש פ' ואתחנן על פסוק ועשית הישר והטוב שכתב וז"ל ולרבותינו בזה מדרש יפה אמרו זו פשרה ולפנים משורת הדין, והכוונה בזה כי מתחלה אמר שתשמרו חקותיו ועדותיו אשר צוך ועתה אמר גם אשר לא צוך תן דעתך לעשות הטוב והישר בעיניו, כי הוא אוהב הטוב והישר, וזה ענין גדול לפי שאי אפשר לזכור בתורה כל הנהגות האדם עם שכניו וריעיו וכל משאו ומתנו ותקוני הישוב והמדינות כולם, אבל אחר שהזביר מהם הרבה כגון לא תלך רכיל, לא תקום ולא תטור, ולא תעמוד על דם רעך, לא תקלל חרש, מפני שיבה תקום, וכיוצא בהן, חזר לומר בדרך כלל שיעשה הטוב והישר בכל דבר עד שיכנס בזה הפשרה ולפנים משורת הדין, וכגון שהזכירו מדינא דבר מצרא, ואפילו מה שאמרו פרקו נאה, ודבורו בנחת עם הבריות, עד שיקרא בכל ענין תם וישר עכ"ל, והנ"ל לא היה יכול לכתוב כל הנהגות האדם וחקותיהם, ואין לומר דשאני איסור דבחקותיהם לא תלכו כיון דלא פירש שום דבר כמ"ש הב"י והטו"ז, ע"כ אינו מוכרח שיכללו כל דבר וכל אופן דתפסת מרובה לא תפסת, ואינו דומה לועשית הישר והטוב, זה אינו דהא לא הי' יכול התורה הקדושה לכתוב שום דבר השייך לבחקותיהם לא תלכו, דזה דבר ידוע דהלאוין דבחקותיהם לא תלכו הוא בכל דור ודור משתנה, עי' בטו"ז יו"ד סי' קפ"א, ועי' במנחת חינוך רנ"א וז"ל פשוט דמותר לישראל לילך במלבושין הקודמין אשר עכו"ם עזבו עתה כיון שהישראל ניכר במלבושיו, ע"כ מוכרח התורה הקדושה לכתוב בדרך כלל ואסור כל דבר העושים כדי להתדמות, ומהיכן לקחו להתיר באופנים הללו וכדומה:

ואמרתי דאפשר לומר ולתרץ דהא חזינא דשרי רחמנא להשביע מודה במקצת הטענה נגד עד אחד כדי שלא יאבד ממונו, אע"ג דיודע בודאי שנשבע על שקר, ואמאי הא עובר על לפ"ע ומחוייב לבזבז כל ממונו כדי שלא יעבור על איסור לאו עי' ביו"ד סי' קנ"ז, אלא ודאי היכא שכתבה התורה האיסור בדרך כלל ומסרה להחכמים הוא קיל ושרי בהפסד ממונו דלאו זו קיל טפי משאר לאוין ואינו חמיר יותר ממצות עשה דאמרינן בי' התורה חסה על ממונם של ישראל, עי' בר"ה דף כ"ז ע"א וביומא דף ל"ט, וע"כ עמדו והתירו מלאכת חול המועד בדבר האבד כיון שמסרה התורה להם, והנ"ל באיסור ובחקותיהם היכא דהוה קרוב למלכות דהוה לכל הפחות כמו הפסד ממון, עי' בב"י דהוה הצלת ישראל. ובאמת לא אוכל להבין מה חזר

הב״י אחר תירוצים אחרים, דבודאי משום הצלת ישראל שרי לעבור אפי׳ על לאווין אחרים, עי׳ סי׳ תרנ״ו במג״א שהוכיח מגיטין דף נ״ה מגמרא מפורשת דמשום אימת מלכות שרי לעבור על איסור לאו, וה״נ הוה כמו אימת מלכות, ואפילו נימא דלא הוה אימת מלכות ממש לגמרי מ״מ עכ״פ כהפסד ממון הוה ולא שייך ובחקותיהם לא תלכו:

ולפענ״ד נראה לפרש דברי הב״י דכוונתו הוה ככוונת הטו״ז באו״ח סי׳ תקפ״ח סק״ה שסיים הב״י וז״ל וקרא דבחקותיהם לא תלכו יתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ולא מורידים לענין קורבתם למלכות עכ״ל, עי׳ בטו״ז שם שכתב וז״ל נ״ל לתרץ דאין להם לגזור ולעקור לגמרי דברי תורה שציותה לתקוע ביום זה, בשלמא בשבת לא מתעקר לגמרי כיון שלא בשבת תוקעין ביו״ט, ונראה שזהו בכלל מה שעשו סייג לתורה ולא לעקור על דברי תורה, דזהו לעבור על דברי תורה ולעקרו לגמרי ע״ש, וה״נ כיון שלא פירשה התורה הקדושה דבר באיסור ובחקותיהם ויתקיים בקרובי מלכות בדברים שאינם מעלים ומורידין לענין קורבתם למלכות לא מתעקר לגמרי, וכל היכא שאינו נראה בעליל שהוא נגד התורה יש בידם להתיר כמו שיש בידם לעקור דברי תורה בשוא״ת, וכיון דחזינא חכמים דלאו זו קיל ואינו חמיר כשאר לאווין הקילו בהרבה אופנים ודו״ק:

מינחם מנחם אלטר
ברחדק מגור זצללה"ה
ראש ישיבת שפת אמת
טל. 2475264 שפת אמת 3 ירושלים

בס"ד

מוצאי יום הנשואים, ל"ח וצאת הדרכה. מזל המאזנים לפ"ק
בדרך שם.

לאל"ב מאמונתי היקרה והנכבדה, בה מוכ"מ מרגלית מורה לבבות.
ראת ישראל, בת שרה" כל הדר מאמונאי, הגיעה ליין שלום.

אמש כבר בדיבור רק מבלבל הראש! נסיעת הדרך בעיים לבעלזר
ע"י הטעלעפאר) בעיוב נהיות ל' שרה), ולא עלתה בידי, יותר מעשרים פעם
וכל הי' הקו תפוס, ואי' בשם בדרך הדרכי לא אוילך מלכתיך נגל ביל, אל אוגל
ב"ן לחיות מעוה ונעים ולא עשאה מעלה ולו הבטח כאלו עשאה, שמראנע א גלוזר
יותר עדיף, כי עושר מצוה ועלתה בידו. אולי הי' לו איזה פניה, אבל אם
אילה אין הנאה בטח מאד בלי שום פנ'. ולכי אולם לחדכה ולכל הטוים אלו
וכל כעין ומעתה ובעיים, כל מאן כבכה נאמר ושנה טובה.

קבצה מענין ביומא - על קו' העולם לחגיגה הראשם (שבעה ושר פה בר. מאמור
אמורים פה הי"ל ווק - בדעור בעמן ביוק בעמן בשביל אישור הא לא לכבי אבלת
ברים אלא בשיעור שנה ובעיבר (מאמר מאמר האישור עד טכ"ן) - ואב הוא מגלה
חרמה ביוק בכל (אבל שמה הכל בדבר אבר, ואנ לא ביוק), כי אם הפ"ך מהו

שער
הזקנים

תולדות הגאונים*

זה הספר

נשאר לי מעזבון אדוני אבי זקני הרבני המופלג בתורה ותמים בדרכיו זרע קודש מחצבתו ענף עץ אבו״ת כקש״ת מו״ה גרשון סג״ל זצללה״ה מסערדאהעל נכד הגאון המובהק ומומחה לרבים מו״ה סענדר מייזעלס זצ״ל שהי׳ אב״ד בכמה קהלות ומנוחתו כבוד בק״ק רעכניטץ והוא הוציא לאור ספרא דמר אביו הגאון מו״ה רפאל זצ״ל האברק״ק פאריצק אשר בשם תוספת שבת מכונה בשנת תקכח לפ״ק ונלב״ע בר״ח אדר תקע״ט לפ״ק ומגבורתו בהוראה מספרים נפלאות, ובפרט לעת זקנתו שאור עיניו לא הי׳ אתו היה יכול להורות במשמוש היד או״ה, ועוד היום שמו לגאון ולתפארת, ושמים כבוד תהלתו זיע״א. כ״ד הצעיר לבית לוי חוטר מגזע הגאונים הנפלאים, אשר בם אתפאר, ונצר נתעב משרשיהם ... ... מתושבי מונקאטש יע״א:

ושמעתי מגדול אחד כאשר זקני הגאון מו״ה סנדר זצ״ל הנ״ל בא לארץ אונגארן נתקבל בק״ק סד״ה עיר מולדתי בהשתדלות הגאון מהר״ם ברבי זצ״ל שהגאון בעל נודע ביאודה בקש ממנו לתור לזקני מקום מנוחה כיאות, כי חבה יתרה נודעת להגאון ז״ל ממנו, וכאשר ישב אא״ז על כסא כבודו ומקצה אנשי העיד הביטו אחריו, כי כל השאלות ממש באו״ה הכשיר, וירגנו בעיד, וקבלו עליו לפני הגאון מהר״ם ברבי, ובקשו ממנו שיצוה עליו לבוא לפניו לנסותו, וכן עשה, וכאשר ראה הגאון הנ״ל עוצם תילו בהוראה וכי כל הד׳ טורים חרותים על לוח לבו, כמונח בקופסא, אמר לאנשי סד״ה ברב ענותנותו, אתה צויתם עלי לנסותו, לי נאה ויאה לעמוד לפניו על הנסיון, אז רפתה רוחם, ואחר כבוד לקחוהו, משם הריץ מכתבים להגאון בעל נו״כ, והגאון השיב לו באהבה ובחבה יתירה, הלא המה כתובים בתשובותיו מ״ת.

---

* נעתק מעל כריכת ספר מהר״ם ברבי חי׳ סוגיות המתוח בגנזי כ״ק מרן שליט״א. הכותב נכד המחבר בעל תוספת שבת העתיק לעצמו גם כמה דפים בכתב ידו שנחסרו מעותק הספר וצילומם מובא בסוף הקר.

הגה"צ רבי יקותיאל יהודא ראזענבערגער זצ"ל

אב"ד דיערעש

מח"ס שו"ת תורת יקותיאל*

שאלה דיין שהיה בעיר קודם שהיה שם רב והיה נותן הכשרים על חג הפסח על טשאקולאד ועל שמן וכיו"ב והיה לו מזה הכנסה ואח"כ קבלו בני העיר רב, והרב אומר שהדיין אסור ליתן הכשר בלתי רשות הרב שהוא מרא דאתרא, והדיין אומר שההכשרים אין שייך דוקא להרב, והעיקר תלוי ברצון מקבל ההכשר, ובפרט דיין מהעיר, בפרט שהדיין יש לו חזקה ואדרבא מעות ההכנסה של הכשרים שהיה להדיין אי אפשר להרב שבא מחדש ליקח ממנו, והרב אומר שזה כמו גיטין וקידושין ששייכים להרב ובטל חזקת הדיין, ועל כן אבקש מכהד"ג למחול ולהשיב לי תשובה בענין זה עד כאן תוכן השאלה.

תשובה לכבוד ידינ"פ מחו' הרב הה"ג חו"ב בח"ת אר"ב וו"ח מפורסם יד"א מרבים שלשלת היוחסין כו' כש"ת מו"ה שמואל מאיר האלענדער שליט"א דומ"ץ דק"ק טשערנאוויץ יצ"ו.

אחרש"ת הנני בתשובה עד"ש וראיתי כביד מצאה ידו לפשוט ספיקא דא דלא שייך כלל להרב. והביא משו"ע חו"מ סימן קנ"ו והחת"ס חו"מ סימן קי"ח שדן מצד השגות גבול שרב רצה לפטור דיין א' ושיכנס הוא תחתיו כו' ומהר"מ שיק או"ח סימן רי"ז ג"כ כתב מהשגות גבול והכריז שלא לקנות צוקער מהשגחה הנ"ל וכ"כ בשו"ת אורי וישעי ובתשו' מנחת יחיאל ח"א סימן ע"ה שיכול רב אחר ליתן הכשר ואין זה דומה לגיטין וקידושין כו' והעלה כ"ת שאין שום כח לרב ואב"ד לסלק הדיין ממשמרתו הנ"ל ואדרבא יש בו איסור השגות גבול אם הרב מסלקו עכת"ד.

אהובי ידידי אמנם ספר אורי וישעי ומנחת יחיאל אינם תח"י אבל לענ"ד ברור דהצדק עם מעכ"ת ואין שום כח להרב לסלק הדיין ממשרתו הנ"ל ואם יכניס ידו בזה יש בו איסור השגות גבול וזה החלי בעזהי"ת ראשית דבר הנה ענין ההכשרים לכאו' כעדות דמי אמנם מש"כ מע"כ דעל זה גם איש פשוט נאמן אבל על כל זה מנהג ישראל תורה שהענין מסור לבעל הוראה דוקא, ולענ"ד כיון שיש כמה פרטי דינים בזה שאיש פשוט אין יודע במה תלוי ענין ההכשר על כן הנהיגו שלא להעמיד יסוד רק על מורה הוראה, ועדיפא מזה מצינו גבי שוחט לענין קבלה שכתב רמ"א ביו"ד סי' א' עד ששחט בפני חכם ומומחה וכתב הטו"ז בס"ק ד' שלא סגי מה שנוטלים קבלה מן המומחה

---

* מכת"י - נמסר ע"י נכדו הרה"ג זלמן ליב ראזענבערגער שליט"א חבר הכולל רב דקהל דיערעש

בשחיטות לחוד רק מחכם בלא״ה כי הוא יודע לנסותו היטב ואותן הנוטלין קבלה מן השוחטים שאינם תכמים בלא״ה לא יפה הם עושים עכ״ל, ועיין פרמ״ג מ״ז סק״ד דתרתי בעינן שישחוט בפני השוחטים דמתא, והרב ינסהו, ואז יוצאין לכו״ע. עכ״פ חזינן אע״ג דענין שחיטות, השוחט בקי בו היטב עכ״ז הנהיגו ליטול קבלה מחכם דוקא וזה מתקנת חז״ל להראות סכין לחכם כמבואר במס׳ חולין דף ח״י טבח שלא הראה סכינו לחכם מנדין אותו וכן קיי״ל ביו״ד סימן ח״י סעיף י״ז אמנם כתב המחבר והאידנא נהגו למנות אנשים ידועים על שחו״ב ולהם מחלו חכמים כבודם כו׳ ובש״ך סקכ״ט כ׳ עוד טעם אחר משום דעתה בעינינו אין ת״ח וכו׳ ולכאו׳ דהש״ך כסותרים בס״ק כ״ט כ׳ דליכא ת״ח ומה״ט מחלי כבודם ובס״ק כ״ח כ׳ אבל הרמב״ם כ׳ הטעם דהיו מנדין לפי שיסמוך על שחיטתו פעם אחרת ותהי׳ פגומה וישחט בה עכ״ל ולפ״ז אפשר דאין החכם יכול למחול וכו׳ ועיין פת״ש סק״ח בשם תשו׳ ברית אברהם דיש עוד נ״מ בנאבד הסכין אי לא הראה לחכם אף דמדינא א״צ לולי מחלי כבודו של חכם מ״מ הבשר טריפה דאבד חזקת כשרותו דעבר על תיקון חכמים. עוד כתב בסימן ט״ו דאף האידנא אם לא מחלי כבודם וגזרו עליו שלא ישחוט ועבר ושחט הוי כלא הראה סכינו מדינא דש״ס יע״ש. ויותר מזה מבואר בחידושי הרשב״א חולין דף י׳ ד״ה ולענין ע״א זל״ק קיי״ל ע״א נאמן באיסורים ולא אמרו להראות סכין לחכם אלא משום כבודו ובשם הראב״ד ז״ל אע״פ שלא אמרו להראות סכין רק משום כבודו של חכם כיון שיש תועלת גדולה בדבר שהרי בדיקת סכין צריכה דקדוק יותר ומי כהחכם ומי יודע ליזהר אין ראוי לחכמים למחול על כבודם בדבר זה אשר לא כדת שאין משגיחים על תקנת הדור וגם העם כלם ראשים וחכמים בעיניהם מ״מ מאחר שאין החכמים מקפידים על הדבר אין משמתין הטבח שלא הראה סכינו לחכם אבל בדורות הראשונים אמרו האי טבח דלא סר סכינו לחכם משמתינין ליה עכל״ק הרשב״א ז״ל בשם הראב״ד, והרשב״א מסכים.

מפורש יוצא איפכא שאין ראוי למחול ומוכח ג״כ מד״ק דכשחכמים מקפידים הדר לדינא דש״ס וז״ב ובחידושי בית מאיר על יו״ד העתיק להרשב״א ועיין יד אפרים על יו״ד הביא תשו׳ נחלת שבעה דלא מחלי חכמים ג״כ רק למי שממונה על פיהם על השחיטה וממילא מוכח ג״כ כנ״ל ודו״ק. וע״ע שם מש״כ בנחלת שבעה לענין שוחט שהורה בדבר שצריך שאלת חכם והכשירו אפשר המורה היה מטריפו שאין למחול יעשה״ט ועיין מש״כ השמ״ח שראוי להחזיר עטרה ליושנה וכ״כ הפמ״ג שפ״ד סקכ״ט להחזיר עטרה ליושנה יע״ש וכ״כ המהר״ם שיק ועיין מהר״ם שיק יו״ד סימן א׳ וכל המחמיר לבדוק אחרי השו״ב הר״ז משוכח ועיין סימן ד׳ דוקא במחל לו הא לא״ה אסור לשחוט וכו׳ ועיין בתשו׳ מהריא״ס חיו״ד סימן נ״ב שאם אין מראה סכינו לחכם אין לאכול משחיטתו יע״ש אמנם ח״ו לא הותרה

הרצועה לצער בשו"כ כחנם וכל רב המצער שו"כ כחנם בודאי עתיד ליתן הדין רק עכ"פ חזינן כיון שתלוי בזה ענין כשרות החמירו וכ"כ הטו"ז שכיון ששחיטות נמסר לכל החמירו בו ביותר גם בזה שיהי' שגורים הלכות על פיו יע"ש כיו"כ אני אומר גם בענין ההכשרים בודאי ראוי ונכון שלא לסמוך על הכשר מאן דהוא ורק עכ"פ איש מצוין ות"ח ויר"ש ובעל הוראה שיודע מה להזהר בדבר וכ"כ תוס' בכמה מקומות רמאכלות אסורות מטמטם הלב ועל כן אין תקלה כא לצדיקים דיותר מזדמן שאר עבירה חמורה כר"י קרא והטה וב"ט הדג ע"א וכו' ממאכלות אסורות שהקב"ה שומר בהמתן של צדיקים ממכשול עכ"פ צריכים להזהר הרבה בענין ההכשרים ואין ראוי לסמוך על איש פשוט זולת עכ"פ מורה הוראה שיהי' ת"ח ויר"ש בר סמכא שראוי לסמוך עליו אבל לומר שתלוי דוקא בדב אב"ד זה לא ניתן להאמר דכל ת"ח שמורה הוראה פשיטא מלתא שיכול ליתן הכשר ופשיטא שאם החזיק ענין הכשר באיזה דבר והיתה לו מזה הכנסה אפילו קבלו אח"כ רב ואב"ד אין בידו שום כח ליטול ממנו חזקה זו כי אין זה תלוי דוקא באב"ד ולא בכח הקהל כלל וז"כ ואמת ומנהג ישראל תורה מקדמת דנא בכמה וכמה מקומות נתנו הכשרים רבנים גדולים ממקומות אחרים ומי שצריך הכשר אם רואה יותר תועלת בהכשר של רב מפורסם ממקו"א כראותו שע"י הכשרו יותר יקפצו זכינא על סחורתו נוטל הכשר מרב ממקו"א.

ואוכיח במישור ממש"כ מרן המהר"ם שיק או"ח סימן רל"ד על רב א' שנתן הכשר במקומו כנראה היות אינו כ"כ איש מפורסם וכדברים כאלו אין כדאי ליקח כל אחד עטרה לעצמו ועל זה צווח המהר"ם שיק דכיון דפסק רמ"א סימן קי"ט שאין ליקח אלא מן המומחה בידעינן אותו שמוחזק בכשרות ובפרט בדבר שאפשר לומר דטועה ומורה היתר דסובר דא"צ השגחה כולי האי אז ממילא בודאי בעי מומחה רמקור דברי הרמ"א משו"ס ע"ז ל"ט ע"ב אין לוקחין ימ"ח מח"ג אלא מן המומחה ודייקו בלשון מומחה להורות דאפילו מוחזק בכשרות לא סגי אלא בעינן מומחה ושם מומחה עיין בחו"מ סימן ג' דהיינו בקי ומנוסה וכבר האריך הבכור שור במס' ע"ז שם דבאיסור דאורייתא בעי מוחזק מדינא ובאיסור דרבנן מתקנת הגאונים הוא שגזרי בחרמות על זה וכש"כ באיסור חמץ דחמיר טפי וכן הוא מקדמת דנא דדבר זה נמסר ביד רבנים הגדולים ומובהקים דפקיעי שמייהו ומי יסמוך על איש מורה הקופץ בראש שלא נודע שמו וטבעו וטובו ובפרט בדור הזה דשכיחא מורים והורים שאין לסמוך עליהם זה היה טעמי ונמוקי "שהלוקחים משלמים ביוקר שיהי' מובטחים משום חשש ואם החנוני מטעה הלוקחים בזה מלבד איסור האמור למעלה יש גניבות דעת הבריות וגניבת ממון" עכד"ק מרן גדול האחרונים המהר"ם שיק, יצא לן עכ"פ מפורש דענין ההכשר אין שייך דוקא לרב העיר כלל ואין זה כשאר הוראה שמוטל דוקא על רב העיר ואין לאחר להתערב גם לא כחומר גיטין

וקידושין שרבותינו האחרונים החמירו בדבר שרק דב העיר יסדר קידושין שזה כבר מנהג ישראל מאז ומנהג ישראל תורה ומטעם כמה חששות כל שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין לא יהא לו עסק עמהם הנהיגו והעמיסו על הרב אב"ד דוקא וגם בזה כבר כתב הנוב"י שרק הרבנים נהגו סלסול בזה דבודאי הדין פשוט ברמ"א סימן רמ"ה ביו"ד שרשאי אכסנאי לסדר קידושין אם נותן השכר להרב הקבוע אמנם מצד המנהג כבר נהגו הרבנים סלסול בעצמם ומצד המנהג אין אחר יכול לסדר, ושם בעובדא המתינו כל היום על הרב ולא בא על כן שפיר עביד זה שסידר יע"ש בנוב"י.

והנה גוף הענין סידור קידושין כבר כתבו האחרונים דכיון דקבלו לרב ממקו"א ועוקר דירתו ובא לכאן וקוצבים לו שכירתו ואליו הוא נושא נפשו ונפשות ביתו ובתוך אותו קצבה הוא שכרו מחופות וקידושין וגיטין א"כ הבא בגבולו לא טוב עשה וגרע מיורד לאומנתו של חבירו שהאומנות הפקר אבל הכא כבר זכה הרב יע"ש בחת"ס יו"ד סימן ר"ל וגם בזה קיהה רבינו הדברי חיים חיו"ד סימנים נ"א נ"ב והארכתי במקו"א בתשו' וכ"ז ברח"ש וסידוד גיטין וקידושין שהמנהג עתה ששייך דוקא למי שקבלוהו הקהל כמבואר ג"כ בדברי חיים משא"כ ענין ההכשרים אין תלוי כלל בקבלת קהל ופוק חזי מה עמא דבר וכל המודה על האמת יודה לזה וז"ב והרי המהר"ם שיק מפורש קאמר דלא תלוי כלל ברב במקומו אדרבא נמסר לרבנים מפורסמים ואין ענין זה תלוי כלל בקבלת הקהל דאין תלוי כלל בידם ואין בידם למסור ענין ההשגתה וההכשר למי שירצו וז"ב בפרט ענין ההכשרים תמיד ענין כללי כיון שנמכר גם לאנשים ממקומות אחרים שאין ביד הקהל להעמיס עליהם עול כלל דאפילו ענין שחוטי חוץ ג"כ אינו חל רק על הדרים תוך תחום העיר ולא על החוצים ומפורש יוצא בתשו' חת"ס או"ח סימן קצ"ג זל"ק אך התושבים הגרים מגלילות רחוקים ואין להם יד ושם בקהלה לא ידעתי שום מקום להטיל עליהם שום דבר גדול או קטן מעניני הקהלה יע"ש כש"כ בדבר שעיקרו לבני עיירות אחרות על כן המנהג בזה מאז שנותני ההכשר הם רבנים ממקומות אחרים ולא שמענו פוצה פה ומצפצץ כלל וביו"ד סימן רכ"ח סעיף ל"ג דחרם ציבור כולל כל בני העיר כ"ז שהוא בתחום העיר ומקורו במרדכי פרק כל הבשר סימן תשי"א מכאן נהגו העם לנהוג חומרי המדינה ומנהגיה אלא בתוך התחום כו', ואם יש אדם שעבר על תקנתם חוץ לתחום לא עבר על החרם שאין תקנתם נוהגת כו', הרי מפורש יוצא דחוץ לתחום אין ברשותם כלל ועיין חת"ס חו"מ סימן קי"ז ועיין כיו"ב בתשו' שיבת ציון סי' ק"ג ק"ח ועיין מג"א סימן נ"ה בדברי מהרי"ל דסביבות א"צ לסייע יע"ש ועיין נוב"י מהד"ק חיו"ד סימן א' דאין איסור הקהל חל על קהל אחר ועיין בתשו' מהריא"ס ח"ב סימן רכ"ח והגאון בעל דע"ת סימן א' אות פ"ד ופ"ו ועיין פרמ"ג שפ"ד סוס"י ל"ג

סקכ"ג כתב תשו' מהר"ם לובלין לענין תקנת הקהל בבדיקות הראשים שלא חל על הדרים חוץ לתחום יע"ש ועיין מנח"א ח"ג סימן ז' והארכתי במקו"א בתשו' לענין אנשים במרחץ לענין תשלומי גאבעלא אם יש ביד הקהל להעמיס עול על בני המרחץ הרחוק מתחום העיר ואכמ"ל עכ"פ לפענ"ד כיון שענין זה כללי ואין תלוי כלל בבני הקהלה ואין שום כח בידם למסור זה להרב ולא דמי כלל לגיטין וקידושין וזה מוסכם ומעשים בכל יום שנותני ההכשר רבנים ממקומות אחרים ואין ביד הדב למחות כלל כש"כ אם נותן ההכשר מוחזק מכבר קודם ביאת הרב וראוי לזה האיצטלא שהוא ג"כ דומ"צ ומוסמך להוראה פשיטא מילתא שזכה בחזקת נתינת ההכשר ואין כח להרב שבא אח"כ ליטול ממנו חזקה זו ופשיטא מלתא ששייך השגות גבול בזה ואין שום היתר להרב ליקח מידו חזקה זו ובכלל השגות גבול נקרא וז"כ כאשר ביאר במהר"ם שיק דלא תלוי כלל ברב במקומו וכאשר אבאר וכ"כ החת"ס סימן קח"י בחו"מ שלא רצה להאמין על רב שיכניס עצמו בזה לדחות הדיין ממשמרתו שהוחזק בו ליתן הכשר ולקפח פרנסתו יע"ש מה שהרעיש על הרב הנ"ל שממש גזילה יקרא וכמעט לא נתן אומן לדבר זולת שהגאון השואל נאמן אצלו בזה ותרוייהו צווחי כי כרוכיא על הרב שהכניס עצמו בזה לדחות הדיין ממשמרתו יעש"ה, ואיך יהין רב עוד לומר שאין רשות לדיין ליתן הכשר בדבר שיש בו משום השגות גבול ואיסור גמור לדחות אותו ממשמרתו ואטו שם רב ואב"ד כיפי תלי ביה הלא שם ג"כ דיינים הי' נותנים ההכשר, והח"ס הסכים להגאון השואל ששלח אל החת"ס תשובתו שהשיב לחזק ביד הדיין והסכים החת"ס עמו וכאשר ברדנו דאין זה שייך כלל לרב שנבחר לאב"ד, ודיין ג"כ כל שמוסמך להוראה ות"ח ויר"ש באמת כדאי הוא לסמוך עליו כמו על רב ואב"ד ואין להרב שום יתרון בזה וכ"כ החת"ס חו"מ סימן קס"ג דכל שנטל התרת הוראה וכל שנתנו רבנים מהודם עליו והוא ראוי לכך הרי הוא לכל דבר כאחד הרבנים וכבר קדשוהו שמים ולא תלוי כלל בקבלת הקהל יע"ש כש"כ דיין מוסמך להוראה שפיר קדשוהו שמים ועול הוראה של העיר ג"כ בידו פשיטא מלתא מה שכבר זכה ליתן הכשרים על עניני פסח ויש לו הכנסה אין שום כח לרב הבא אח"כ לרב ואב"ד ליקח ממנו זכות זה שזכה בהיתר גמור וגזילה הוא ליקח ממנו הכנסה זו כמפורש בחת"ס ויתר אחרונים וז"כ ואמת.

וכיו"ב מצאתי להגאון האדיר ומובהק בתשו' נטע שורק חיו"ד סימן מ"ה שכתב לענין הכשר אבל בנד"ד אין שום צורך תורת עדות בזה שהרי מותר להתארח אצל כל אדם והכל נאמנים על ניקור הגיד והחלב ועשייתן בכשרות אם מטעם ע"א נאמן באיסורים (ראה רש"י גיטין ב' ע"ב) ואם מטעם בידו ולפי שורת הדין כל איש ישראל נאמן למכור זעליכוואריך בלי שום חשש כלל רק שנהגינן סלסול בזה"ז לקבל הכשר ולהרגיע נפש היפה שלא יעלה בלבו

איזה חשש וכן מהראוי בזה״ז אשר בעוה״ר כהיום רבו המתפרצים בעם ואשר עיניהם ולבם להכשל לעם ד׳ אבל בסתם ישראל שרי מדינא בלי שום עדות ולמה לא יהיה קרוב נאמן לפרסם בדבים שהעושים במלאכה זו עוסקים באמונה והמה אנשים כשרים והכשר הזה יועיל להיודעים את הרב הקרוב נותן ההכשר שכל מה שהוא עושה באמונה הוא עושה ויראת ד׳ וצדקתו שוכן בקרבו וידגיעו עצמן בזה ההכשר לאכול מהם אף נפש היפה וכו׳ וסיים לית דין צריך בושש שמעכ״ת יכול ליתן להם הכשר בלי פקפוק ולא היה כאן שום נידון רק על השוחט שלהם הנה בלא זה מסתמא מוסמך השוחט גם משאר רבנים יע״ש, הרי בפה מלא דיבר לאמור שיכול רב אחר הדר במקו״א ליתן הכשר על זעליכווארין שבעיר הערמענשטאט ומי לנו גדול מעדות גדול הדור הנ״ל המעיד בגדלו על זה המנהג וכן העיד מרן המהר״ם שיק שהמנהג כן ואינו תלוי ברב העיר ומרן גדול האחרונים החת״ס שם בחו״מ סי׳ קח״י לא רצה להאמין על רב שיעשה כן לדחות דיין העני ממשמרתו ולכנס במקומו וזל״ק כי מי יאמין שת״ח רב ודיין יצטרפו לעשות עול ופועל אין ואמרינן בסנהדרין אשת רעהו לא טימא שלא ירד לאומנות חבירו ובתשו׳ מהרש״ל הביא תשו׳ רוקח ז״ל הוי זהיר ולא תשיג גבול רעך ולא תקח מחיתו ואם קנה סחורה מן השלטן ויבא אחר ויוסיף כדי ליקח מחבירו זה לא נתן למחול ונקרא רשע ואין גזלן כמותו ואם לא ישמע לקול הורהו יש להבדילו ולנדותו עד שיתקן עוותתו עכל״ק.

ועיי״ש באריכות דק׳ החת״ס הרי כמה חמיר ענין זה וכבר כתבתי דתקנת הקהל לא הוי רק על הדרים בעירם משא״כ על אנשים ממקומות אחרים אין להם שום כח והמנהג לענין אם עושין חתונה במקו״א לא הוי צריכים ליתן רחש כי ענין זה רק תקנת כל קהל וקהל וזה ל״ש רק על אנשי קהילתו לא על אנשים אחרים ורק כיון דכ״כ הנו״ב דנהגו שרב אחר לא יסדר קידושין באתריה דחבריה וממילא כיון שצריכים רשות מן הרב א״כ מן הסתם מן הראוי שיתן להרב עיין מהר״ם שיק חיו״ד סימן שצ״ו ובמקו״א הארכתי בתשו׳ כמדומני לכ״ת וקיימתי ד״ק הגאון המובהק בתשו׳ תשורת שי ח״ב דבכה״ג א״צ ליתן ואכמ״ל.

עכ״פ יצא לן בנידון ההכשרים פשיטא מלתא דאין שום ספק בעולם דדיין שהחזק בזה אין שום התרוממות להרב להורידו ממשמרתו וכמפורש יוצא ברוקח דגזילה בידו והסכים החת״ס כן וכבר כתבתי דזה הסכמות גדולי אחרונים שאין תלוי כלל ביד רב העיר וז״ב וכל המודה על האמת יודה לזה וכאשר כתב הגאון המובהק בתשורת שי ח״ב סימן קח״י לענין חתן וכלה שנסעו מעירם לעיר אחרת להעמיד החופה וטען הרב של מקום החתונה שמגיע לו רח״ש והרב של מקום דירת חתן וכלה טוען שלו מגיע והביא תשו׳ הרשב״א סימן תרס״ד שאין יכולים אנשי העיר לשעבד איש או אשה מעיר אחרת אפילו הוא ממלכותם ובא לעסוק בעירם דכל שאינו בן עירם אין חייב לתת כשום דבר עם

אנשי מקום אחר כת"ד רשב"א, וא"כ לענין העמדת תופה ונישואין דבזה אין גורמים שום הפסד ושום מניעת ריוח לבני העיר והרב והשד"ב שלהם אין כח לבני העיר והרב לחייב המחותנים ממקו"א לשלם כלום אפילו בני העיר תקנו מכבר שגם אחר הבא לעשות חופה בעירם ישלם אין בתקנתם כלום על אותם שאינם בני עירם אלא אם המחותנים רוצים שהרב יסדר קידושין וכו' אזי יתפשרו במה שירצו שיתרצו עכד"ק.

ובתשובתי אל כ"ת ביארתי ענין זה בדברי קדשו הדברי חיים סימן נ"ב מפורש דכל שנסמך להוראה ראוי וזכה בכל תפוצות ישראל לסדר גיטין וקידושין ואין תלוי כלל בקבלת הקהל כי אין הדבר תלוי במקבלים וכתר תורה הפקר יע"ש, ובעוה"ד לא אכשיר דדא לתלות בקבלת קהל כי אין להעמיד יסוד בדבר כי מקבלים אנשים שאינם ראוים ג"כ לרב ואב"ד ומורים מרובים ויודעים מועטים ועפ"י רוב רב ואב"ד בחרים באנשים המלומדים בחכמות חדות ומדברים בלשון זרה ומה נאמר ונדבר ואי אפשר להעמיד הדת על תילה על כן אין להעמיד יסוד גדול בקבלת הקהלת לרב ואב"ד וכבר צווח כי כדוכיא בתת"ס חיו"ד סימן רכ"ז על זה. חל"ק אדמו"ר רבינו הק' בהכנה דרבה אות כ' שמיום שנתפשט המשלחת הזאת למכת מדינה שהמון רבני הזמן דרשות שלהם מיוסדים למצוא חן בהטפת נאומים ומליצות ושוכחים העיקר ללמד דעת את העם להודותם דרך ילכו בה והמעשה אשר יעשון ולכן בכל קהל ועדה שצו"כים מנהיג ואב"ד אינם שמים על הלב לחקור ולדרוש אחר ת"ח מופלג שתודתו אומנתו ובקי בהוראה ממקוד הש"ס והפוסקים כ"א במי שיש לו קול ערב ולהטעים נעימיו במליצות יפה ובלשון צח ונקי מכל עיקולי לשון וכו' והאריך שעי"ז תפוג תורה ומתתת בקרן זויות יע"ש, וכ"כ מרן רשכבה"ג בתשו' דברי חיים חו"מ סימן כ"ה זל"ק כלל אומר לך ומינה לא תזוע זקנה יש כאן גם אני מעולם הייתי מוסר נפש לטובת בני העיר אך באתי על הנסיון רוב פעמים בא הדבר מרמאות ועושים תקנת ויגזלו עניים ופושטים עורם כדברי בעל הטורים כו' ואין להביא ראיה מדורות הראשונים שרוב נגידי הקהל היו צדיקים כו' אבל עתה בעוה"ר המנהיגים לא בגדר צדיקים וחוצפא יסגי כו' ועושין תקנת סדום הכל לש"ש ולכן ראוי לחקוד הרבה בזה עכל"ק, עכ"פ בטח מנהג ישראל תודה שנותני הכשר לא תלוי כלל ברב העיר ומעשים בכל יום יוכיחו שנהגו גדולים וצדיקים שרבנים ממקו"א נתנו הכשרים וכש"כ בנידונן שרב ת"ח דומ"ץ ראוי להוראה ומשרת ההוראה עליו והחזיק בנתינת הכשר ויש לו הכנסה מזה פשיטא מלתא שאין שום כח לרב העיר שנתקבל אח"כ להודידו מזה ואדרבא איסור השגות גבול בזה וזה נלפענ"ד ברור ואמת בסי"ד.

וכיו"ב האריך הגאון המפורסם בתשו' שם משמעון תיו"ד סימן ג' בנידון הכשר על הזעליכוואר של ה"שטאט שאין שום יתרון לרב העיר על זה כלל

כיון שנתייסד לקונים דעלמא ואין לו שום זכות בזה ואפילו מצד המוסד ודרך ארץ אין כאן בזה כיון שזכות הרבנים נותני ההכשר קדם לישיבת רב הידוע בקהלה ובפרט שנוגע למדינה וכו׳ והאריך בביאור כל הענין וכ״כ בס״ד דכן הסכימו כל גדולי האחרונים ולא חששו כלל לזה ואין זה כלל בכלל הכנסת הרב שיהיה ביד הקהל למסרו ביד הרב אב״ד אפילו יהיה רב גדול ומפורסם בפרט שהדיין כבר זכה בזה וראוי להודאה ויר״ש הוי המכניס עצמו לקפחו מזה בכלל השגות גבול ובכלל גזל ואיננו חושד לרב ת״ח ויר״ש שידצה ח״ו ליכנס בכלל זה ומה יאמרו הבריות עיין משכ״ כ הח״ס בחו״מ סימן י״ט וסימן כ״א למחר יאמרו לו ומטונך ורב ואב״ד שצריך להעמיד הדת על תילה אפילו לא הוי גזל ראוי להרחיק עצמו מן הכיעור ודומה לו כש״כ בזה שחשש גזל גמור בזה אינו חושד ששום רב ת״ח ויר״ש יכניס עצמו בזה ויקיים והכן פרנסתינו בהיתר ולא באיסור כמש״כ החת״ס ועיין בתשו׳ שאילת שלום ח״ב סימן ר״א שאין בכח אנשי העיר להטיל מס על אנשי הכפרים אשר חוץ לגבולם ואין בכח למחות בידם שלא ישחטו עבודם ואפילו אנשי העיר יעמדו בתקנתם ואיסודם מתיר להשוחטים לשחוט עבודם יע״ש, עכ״פ מוכח מד״ק ג״כ דאין שום התרוממות על אנשים ממקו״א ובנידון דידן בלא זה כבר החזיק הדיין בהיתר גמור ליתן הכשר ומי יהין ליקח מידו חזקתו והכנסתו בכלל השגות גבול יחשב וד״ב.

כללא דמילתא הרב הדיין שהחזיק בנתינת הכשר זכה בהיתר ואין רשות לרב אב״ד שנתקבל אח״כ ליקח ממנו זכות זה וההכנסה שייך להדיין והמכניס עצמו בזה בכלל השגות גבול יחשב ואין שום התרוממות לאב״ד בזה כלל ואיננו חושד לרב ת״ח ויר״ש שיהין עצמו להכניס עצמו באיסור השגות גבול.

סוף דבר הכל נשמע כי זכה הדומ״ץ בזה ואין שום כח להרב ליקח ממנו וזה ברור ואמת. זה נלפענ״ד בס״ד שצדקו דברי מעכ״ת שזכה הדיין ונשאר בחזקתו בתקפו בכח תוה״ק וד׳ יצילינו משגיאות והיות כי בעוה״ר אינני בקו ל״ע על כן נתאחר תשובתי ידידי מחו׳ דוש״ת בלונ״ח

באעה״ח ד׳ במדבר תרנ״ן לפ״ק ל״ו למב״י

פה דיערעש
יקותיאל יהודה רז״ב
אבדפ״ק בעה״מ שו״ת תוי״ק

רבי דוד דוב מייזליש זצ"ל

מח"ס בנין דוד*

ב"ה ה' במדבר מ"ז למב"י תרצ"ח אוהעל יע"א

לכ' אהו' ידידי הרב הה"ג החו"ב איש חמודות ורב תבונות יראת ה' היא אוצרו וכו' מוהר"ג יודא שיחי' אבדק"ק שאמשאן יע"א.

אחדשת"ה באה"ר יקרתו מיום ב' הגיעני כעת אחר צהרים וא"י מדוע נתעכב כ"כ על הדרך, והנני מוטרד מאוד כעת וממש אין העת בידי עכ"ז למען ידידותינו אמרתי להשיב לכת"ה על אתר אודות בענין המנויין שבישראל אשר לשיטות הפוסקים בנו יורש אותם אם האב יכול למחול על חזקתו שבנו לא יירשנו. הנה הענין כבר מבואר בשו"ת מהריא"ץ מק"ק מארגערעטין זצללה"ה באו"ח סי' ד' ודעתו הגדולה לענין ירושת בנו את גדולת אביו לא מהני אפילו לשון מחילה יע"ש טעמו, וגם כ' דהוה כמתנה עמש"כ בתורה יע"ש. והנה הגאון הנ"ל הי' גאון מובהק וצדיק תמים והוראתו בקדושה, ובפרט כי לא מצאתי כשום מקום שיאמר א' מהגדולים להיפך, ע"כ לפיענ"ד יכולים לסמוך על דבריו כעל עמוד הברזל. מחמת גודל טרדותי כעת א"א לי להאריך, ויקבל כת"ה את תוה"ק בחג הקדוש הבע"ל ללמוד וללמד לשמור ולעשות מתוך רב נחת והרחבה ונשמע ונתבשר בש"ט בכלל כ"י במהרה,

המכבדו

ה"ק דוד דוב מייזליש

אב"ד דקק"ס הנ"ל יע"א

---

* מבת"י - מתוך כנגדי מרן שליט"א

רבי ישראל זאב מינצבערג זצ"ל

מח"ס שו"ת שארית ישראל*

יום י"ט אלול תשכ"א, ירושלם ת"ו

בהשמע קול שופר יוחק לחיים טובים בספר וברית שלומו לא תופר, כבוד הרב הגדול חו"ב קנקן חדש מלא ישן כו' מו"ה מנשה קליין שליט"א.

קבלתי ספרו "משנה הלכות" ח"ג והנני לברכו שיזכה להפיץ מעינותיו חוצה ולגמור הדפסת ספר הבה"ג.

כבר כתבתי לו לפני איזה שנים שלא אוכל עוד לצאת ולבוא במלחמתה של תורה ועיני ישראל כבדו מזקן, ובכדי שלא אשיבנו ריקם אעיר לו במש"כ בסוף סי' י"א ראי' לספיקו מלשון הרמב"ם שכתב בנטע רבעי בשנת השמיטה ולא הזכיר בערלה שנת השמיטה, שעיקר כונת הרמב"ם משום דפסק כרשב"ג שרק בשנת השביעית צריך לציין מפני שמותר לקחת הפירות בשביעית וממילא צריך לציין גם הפירות של שנת ערלה בשביעית כדי שלא יבואו לאכול מהם ולא מפני שאינו נוהג שביעית בהם.

ועל לשון דה"ת שהביא לו השואל לפשוט ספיקו. מראה מקום אני לו בהגהות רש"ש שתמה עליהם תמיהה קיימת ממשנה מפורשת במעשר שני פ"ה מ"ה, ועל הראי' שהביא הרש"ש מירו' פ"ז דפאה ה"ז דגם על הקדש חל שביעית, יש מקום לדחות דשם מיירי שחל על הפירות קדושת שביעית ולא לענין הפקר, ובתוס' מנחות פ"ד ע"א ד"ה שומר כתבו לחד תירוצא דממעטינן הקדש מקצירך ונזירך אמר רחמנא דידך אין ולא של הקדש.

ובערלה וכלאים דהם אסורים בהנאה אפי' להאכיל לבהמות הפקר מבואר בשו"ע אר"ח סי' תמ"ח סעיף ו' אי אפשר לומר שתחול על הפירות קדושת שביעית כמבואר בפ"ז דשביעית, וכיון שאין על הפירות קדושת שביעית אם נאמר דאיסורי הנאה יש להם בעלים בודאי לא חלה עליהם חובת הפקר.

ידידך עוז דוש"ט באה"ר, תחל שנה וברכותי' שנת גאולה וישועה.

בעה"ח

ישראל זאב מינצבערג

---

* מתוך חלופי מכתבים בד"ת - צ' בשו"ת משנה הלכות ח"ה סי' ריט"ז תשובה על מכתב זה

רבי ישראל וועלץ זצ״ל

מח״ס שו״ת דברי ישראל ג״ח*

בס״ד יום ה׳ יג״מ התשכ״א עיה״ק ירושת״ו

שנה טובה ומבורכת וגמר חתימה טובה לכבוד ידי״נ הרב הגאון המפואר מופת המחברים וכו׳ כ״ש משבחי׳ ומפארי׳ מוה״ר מנשה קליין שליט״א רב דק״ק ח׳ ליאדי נוסח האר״י בברוקלין יצ״ו.

שלום וישע רב,

הנני עט ממהר ומתכבד לאשר בזה את קבלתי עשרים ל״י אשר הואיל בחסדו לשלח אלי, נעים לי מאוד להודות לכתר״ה נר״ו, ישולם פעלו הטוב מה״ש בכל מילי דמיטב ברו״ג לע״ע - ואף אני הנני מתכוון כנגד המברכים לברך את הד״ג בברכת גמר חתימה טובה ולחיי אושר בריא אולם, ברכה והצלחה בכל מפעליו הנשגבים לתורתינו, ואור חכמת אדם תאיר פניו תמיד, ועז ד׳ יעדן קרבתו ית׳ בהדר מצוה וזיו תורה, תוסיף לו מדי יום ביומו, חיל רב חדשים לבקרים, ומעינותיו הברוכים יפוצו חוצה להחיות עם רב, לקומם נתיבות עולם לפקח עינים ולהאיר אור ה׳ במשכנות הרועים ועקבי צאן קדשים.

יהי - רצון שיזכהו השם ית׳ וית׳ בבריאות גופא ונהורא מעליא, יחזקהו ויאמצהו להמשיך לצלול בים התלמוד ולהאיר אית ישראל בתורתו לאריכות ימים ושנים - ונזכה לראות יחד כולנו וכל ישראל חברים אשר בשם ישראל יבונה, הר בית ד׳ ברום יפעת כבודו, בית נכון ונשא על מכונו, מלך ביפיו וכהן צדיק במלא זיוו, וישראל עושה חיל בימין ה׳ רוממה.

כנפשו היפה ונפש ידידו דושת״ה באה״ר כה״י

ישראל וועלץ
בן סימא

נ״ב אם כהד״ג נר״ו יכבדני בספרו היקר ח״א אעלוז ואשמח בו מאוד ותודתי מוגשת בזה למפרע להדרב״ג שליט״א.

הנ״ל

---

* מתוך תכריך חלופי מכתבים

רבי שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל

מח״ס מנחת שלמה*

ב״ה ה׳ באייר תש״ך פעה״ק ירושלם ת״ו

ישפות ה׳ שלום ורוב ברכה למע״כ הרב הגאון הנערץ והמפורסם מוהר״מ קליין שליט״א.

אחדשה״ט וש״ת כראוי לכה״ג הנני להודיעו שקבלתי את יקרת מכתבו בחוהמ״פ גם קבלתי מיד לאחר החג את שני ספריו החשובים, אולם לצערי הייתי ל״ע חולה ומשום כך לא יכולתי לכתוב עד כה, ועתה לאחר שתלי״ש הבריאות הנני בראש וראשון מחזיקנא לי׳ טיבותא עבוד תרי מתנתי טבי דאורייתא דשדר לן מר בטיבותי׳ ואמינא לי׳ יישר, והנני בברכה כי יזכהו ה׳ לישב תמיד באהלה של תורה וללון בעמק הלכה מתוך הרחבה ושמחה ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ויפוצו מעינות תורתו הק׳ חוצה וישוטטו בהם רבים ותרבה הדעת [וכו׳].

והנני מסיים מעין הפתיחה בתודה וחותם בכל חותמי ברכה והצלה.

שלמה זלמן אויערבאך

---

* מתוך תכריך חלופי מכתבים

רבי פינחס מנחם אלטר זצ"ל מגור

ראש ישיבת שפת אמת*

בה"י מוצאי יום הכפורים, ג' לס' "וזאת הברכה" מד"ת הרחמי"ם לפ"ק פעיה"ק ירושלים ת"ו.

למע"כ מחותני היקר והנכבד, פ"ה חר"ב, מרביץ תורה לעדרים, ראש ישיבת "בית שערים", כ"ת הרב מאונגוואר, הגר"מ קליין שליט"א.

אחד"ש כת"ר בידידות רבה ובכבוד הראוי! נסיתי הרבה פעמים להתקשר ע"י הטעלעפאהן בעיו"כ (וביום ו' שעבר), ולא עלתה בידי, יותר מעשרים פעם, וכ"פ הי' הקו תפוס, וא"י בשם הרה"ק הרבי ר' אלימלך זצ"ל זי"ע, ע"מ שאחז"ל ביקש לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה, שמבחינת א' זהו עוד יותר עדיף, כי ערשה מצוה ועלתה בידו, אולי הי' לו ח"ו איזה פניה, אבל אם מעלה עליו הכתוב בטח מעלה בלי שום פני', ובלבי אחלתי למעכ"ת ולכל הנלוים אליו ולכל בניו וחתניו היקרים ובניהם, ולכל משפ' ברכת גמח"ט ושנה טובה. [וכו']

וקצת מעניני דיומא - לשיטת הרמב"ם (שביתת עשור פ"ב ה"ד ממאכלות אסורות פ"ט הי"ד ועוד) דשיעור צירוף הזמן דשתיית איסור היא לא בבדי אכילת פרס אלא כשיעור שתיית רביעית, (מתחלת שתיית האיסור עד סופו) וא"כ היאך משכח"ל לרמב"ם צירוף בכלל (אא"כ שתה הכל בבת אחת ואז ל"ש צירוף) כי אם הפסיק משהו כבר יותר מכדי שיעור צירוף, (עיין רדב"ז במאכלות שם (פ"ט הי"ד) ובלחם משנה (פ"ב ה"ד) משביתת עשור שם. ובלח"מ (ועוד) תי' דשיעור הזמן לצירוף הוא באדם בינוני, וכגון שדחק עצמו ושתה יותר מהר קצת, ויש שתי' דכמלוא לוגמיו מעט פחות מרביעית ובאותו מעט הפסיק, ויש שתי' בנגס ששיעורו יותר קטן מבינוני. (והתי' דחוקים כמובן, ואיכפל תנא לאשמעינן כל הני).

ולי הי' יותר ק' לסוגיית הגמ' יומא פ' דכי איתשל (-שתיית מלא לוגמיו-) בעוג מלך הבשן איתשיל (כלומר באדם מישראל ענק וגדול כעוג מלך הבשן, (ביאור הדבר דעוג גוי הי' ופי' הכונה ישראל ענק וש"י) ואז ב"ש לחומרא, דזהו ברור דשיעור השתי' של כ"א היא כמלוא לוגמיו כדאיתא שם יומא פ'. (ע"ש כמלוא לוגמיו דר"א בריבי וככותבת דכ"ע שוין) וכן אי' מפו'

---

* מתוך תכריך חלופי מכתבים

במשנה (-כלים פי"ז מי"א, דכמלא לוגמיו ביוה"כ כל אדם לפי מדתו)- וא"כ באדם גדול כעוג, בכלל לא יבא לידי חיוב שתי' ביוה"כ אפי' אם ישתה בכת אחת, כיון דמתחלת שתייתו ועד סופו יהי' יותר מזמן שתיית רביעית, - (וא"כ שיעור שתי' ביה"כ יהי' כעין לאו שאינו שוה בכל) ואולי גם פחות מכשיעור לא יהא לו אסור, דלא חזי לאיצטרופי. ועוד דא"כ עוג מ"ה אף פעם לא יגיע לייתובי דעתא, ובגמ' יומא פ' ב' משמע דעוג מלך הבשן מייתבא דעתי' (גבי אכילה) בכבותבת וכי בשתי' אף פעם לא) וזהו פלא.

ואולי כיון דאדם ענקי היא בית הבליעה שלו גדול יותר ויכול לבלוע הרבה בכת אחת, ואדרבה שתייתו יותר מהירה מכל אדם - ואם זהו אמנם כך א"ש קו' אחרת, דלתי' דכמלא לוגמיו היא קצת פחות מרביעית, (באדם בינוני-) א"כ כל אדם בינוני ג"כ י"ל לידי צירוף באותו משהו שכמלא לוגמיו פחות מרביעית, י"ל שהרי מלבד דשביתת עשור לענין יוה"כ כ' הרמב"ם ז"ל כן גם במאכלות אסורות (פ"ט הי"ד) לכל איסורי תורה (ובנזיר פ"ה לענין רביעית יין דנזיר) ושם האיסור רביעית ממש ובאדם בינוני ח"ש בכלל צירוף אא"כ שותהו בכת אחת (ול"ש צירוף). ולפ"ז אדרבה כ"ז באדם בינוני אבל ענק שותה אולי יותר מהר (ואכמ"ל).

והנני ידידו המברכו בכט"ס ובברכת י"ט של סוכות שמח. ידידו ומחותנו מוקירו ומכבדו כערכו,

פינחס מנחם אלטר

(צילום המכתב נמצא לעיל עמוד לא:)

רבי יהודה אריה אלטר זצ"ל חדב"נ

בעל פרי ביכורים, ארי במסתרים, אמת ליהודה*

מעלת כבוד ידידי הרב אברהם דוד סיימון שליט"א עיה"ק ארד

על שאלתך אם כבר עשה המצוה כגון שנטל אתרוג ועכשיו מצא אתרוג מהודר יותר אם יש ענין שיחזור ויטול האתרוג ההדור או כיון שכבר קיים המצוה אין עכשיו בנטילתו כלום, ואדרבא יש בזה חשש בל תוסיף וכן בקרא שמע וחוזר וקורא ביתר כוונה אם קיים עוד המצוה דקריאת שמע שקרא מקודם.

והנראה בזה דהנה חשש בל תוסיף ליכא כמו שכתבו התוספות במסכת ראש השנה דף ט"ז ובדף כ"ח ע"ב דבעשיית מצוה שתי פעמים ליכא איסור בל תוסיף כגון האוכל שתי פעמים מצה או נוטל שתי פעמים לולב, אלא שהקשית על זה ממה שאמרו בגמרא הישן בסוכה בשמיני לוקה והגם שעשה מעשה המצוה עוד הפעם. וצריך לומר דמה שאמרו התוספות דליכא איסור בעשיית המצוה פעמיים היינו דוקא בזמן המצוה כמו שאמרו שופר בראש השנה או לולב בסוכות, אבל אחר זמן המצוה גם בעשיית המצוה יש בל תוסיף, והסברא לחלק בין זמן המצוה לאחריה אין הטעם מפני שבזמן המצוה אפילו חוזר ועושה המצוה מקיים המצוה ולכן ליכא בל תוסיף שאם זו סברת התוספות מה הקשו ממניח שמונה חוטים בציצית ששם ודאי אין מקיים כלום בחוטים שמוסיף ולא דמי כלל לחוזר ועושה המצוה, אלא צריך לומר שסברא אחרת יש בזה והוא לפי מה שמבואר בגמרא דף כ"ח שם דלאחר הזמן לכו"ע צריך כוונה לעבור על בל תוסיף מה שאין כן בזמנו חזינן דשאני זמנו מלאחר זמנו, וצריך להבין החלוק וצריך לפרש דענין בל תוסיף הוא דוקא שעל ידי ההוספה נעשה שנוי בהמצוה ואז איכא בל תוסיף ולכן כשגם על ידי ההוספה לא שינה מעצם המצוה אין בכך שום בל תוסיף, ולכן הסברא שאמרו בסנהדרין דף פ"ח ע"ב שאם סבירא לן לולב אין צריך אגד אין בהוספת עוד מין משום בל תוסיף משום האי לחודא קאי והאי לחודא קאי, וכן אי סבירא לן קשר עליון לאו דאורייתא אם הוסיף בחוטי הציצית אין בזה בל תוסיף, והכוונה שאם לולב צריך אגד היינו שהמצוה הוא ארבעה מינים אגודים ביחד וכשמוסיף עוד מין הוי שנוי במצוה שאגד עוד מין אבל אם אין לולב צריך אגד אם כן הוי כל מין דבר בפני עצמו וכשמוסיף עוד מין לא שינה במצוה וכן אי סבירא לן קשר ציצית דאורייתא אם כן כשמוסיף על החוטין

---

* מתוך תכריך כת"י - שו"ת בדחש"ע

הוי שינוי במצוה שקושר יותר חוטין ממה שאמה תורה אבל כשכל חוט הוא דבר בפני עצמו נפרד, וכשמוסיף על החוטאין בזה שנוי במצוה.

ולכן בזמנו אין צריך כוונה דבכל אופן הוא שנוי בהמצוה אבל לאחר הזמן של מצוה אין בזה שום שנוי במצוה כיון שכבר נעשה הזמן המצוה חלף ועבר אלא שאם מתכוון למצוה אז זה גופא הוי שנוי במצוה כגון הישן בשמיני בסוכה אם כן שינה המצוה שהמצוה לישב שבעה ימים בסוכה והוא ישב שמונה ימים אם כן שינה במהות השבעה ימים, וזה גם כן סברת התוספות דעושה מצוה פעמיים הרי לא שינה כלום בהמצוה הראשונה שבמה שחזר ועשאה לא שינה במהות העשייה הראשונה אבל לאחר זמן המצוה הוי שנוי כיון שמשנה זמן המצוה בכן כשמוסיף בתפילין חמץ פרשיות הוי שנוי במהות המצוה ולכן הקשו התוספות דגם במוסיף חוטים בציצית או כמה פרשיות בתפילין לא יהא בזה שנוי במהות המצוה אלא במוסיף פרשה אחרת, וצריך לתרץ קושית התוספות דבמוסיף חוטין או פרשיות הוי גם כן שנוי במהות המצוה דבעת עשיית המצוה הוא מוסיף עליה ולא דמי לעשיית מצוה פעמיים שאין שייכות בהוספה למעשה המצוה.

קריאת שמע אחר זמנה

אלא שאתה הקשית על הנ"ל דאם כן גם כשקורא קריאת שמע אחר זמן ק"ש יהא עובר בבל תוסיף כמו ישן בשמיני, ואפשר לומר שאין הכי נמי אם מכוון כשקורא אסור משום בל תוסיף, ומדוייק לשון המשנה בברכות הקורא מכאן ואילך לא הפסיד כאדם הקורא בתורה היינו שיקרא דוקא כקורא בתורה ולא במכוון למצוה וכנ"ל.

ויותר נראה שאין בזה בל תוסיף שהנה נראה דבדוקא נקט הגמרא ישן בסוכה בשמיני שאם ישן בשאר ימים לא יעבור על בל תוסיף כיון דלא שינה במהות המצוה שישב שבעה ימים ומה שהוסיף אחר כך הוי דבר נפרד בפני עצמו אלא שאם ישן בשמיני נמצא שישן שמונה ימים בסוכה והוי השנוי גם בהשבעה ימים כיון שהיו ברציפות וזה שייך דוקא בסוכה שמשך מצותה כל השבעה ימים אבל מצוות כשופר וקריאת שמע שכיון שעשאם כבר נסתיימה המצוה אם כן אין לצרף מה שיעשה אחר כך כשנוי בהמצוה וכנ"ל, ודוקא סוכה שמצוותה לא נסתיימה עד עבור השבעה ימים (וכן תפילין שמניחין בשבת שיש איסור בל תוסיף) כיון דהמצוה מתקיימת משך כל הזמן והוספה על הזמן הוי שנוי במצוה אבל מצוה שעם עשייתה נגמרת מצוותה אין שייך בה הוספה והבן.

אם בעשיית המצוה שנית מקיים מצוה

והנה בתוספות סנהדרין דף פ"ט מבואר החילוק בין תפילין ללולב שתפילין המצוה כל זמן שהם בראשו ולולב כיון שעשה המצוה קיים המצוה ולא שייך עוד לבטלו והיינו שלולב כשופר וכיו"ב

כיון שעשאן גמר המצוה והגם שתוספות פסחים דף ז׳ אמרו שיכול לברך גם אחר נטילת לולב מפני שיש עליו מצוה דנענועים היינו מדרבנן אבל המצוה מן התורה כבר קיים.

ומה שאמרו בסוכה שאנשי ירושלים ולכן כל היום עם הלולב הוא לחביבות מצוה בעלמא ולא שיש בזה קיום מצוה ולכן אם מצא אתרוג או לולב מהודר אחר שכבר נטל אתרוג או לולב אין בזה שום קיום מצוה אלא אם הוא עדיין לפני הנענועים שיש בזה מצוה דרבנן.

אלא שיש לעיין בזה מדברי המהר״ל בספרו גבורות ה׳ שכתב שהגם שמקיים המצוה דבערב תאכלו מצות בכזית מ״מ אם אוכל יותר מקיים גם כן מצוה, מבואר דס״ל דמצוה הגם שמוסיף עליה הוי בכלל המצוה.

ובדבריו נראה ג״כ ליישב הקושיא הנודעת על שיטת רש״י בזבחים דף ק״ט ע״ב שמה״ת סגי בכזית הקטרה למצות הקטרה ודק מדרבנן השיעור של פרס בשחרית ופרס בין הערביים, וקשה שהרי מבואר בברייתא דפטום הקטורת שגם בשבת הקטירו פרס בשחרית ובערב, והאיך הותר לעשות כן בשבת. ונראה דודאי אף דהשיעור דרבנן מ״מ מוכרח שמקיימים בזה גם המצוה מהתורה שאל״כ האיך מותר להקטיר זה על המזבח אלא שאין חיוב מהתורה ויתכן דלכן מותר גם בשבת כיון שעבודה הותרה בשבת, לכן כל שהיא בכלל העבודה דשבת דוחה את השבת וכמו שלא היו צריכין לצמצם ליקח הכבש הכי קטן לתמיד, וכן בקטורת ג״כ ההוספה על השיעור הוי בכלל המצוה וכדברי המהר״ל במצה.

אלא שקשה על המהר״ל מתוספות קדושין דף ל״ח ע״א על קושית הירושלמי מדוע לא אכלו הפסח מחדש שהרי עשה דוחה ל״ת, ומתרצין משום גזירה של כזית שני, ולמהר״ל גם בכזית שני מקיים המצוה אלא שיש לומר דעשה דוחה ל״ת הוי רק באופן שחייב לקיים העשה כמו כזית ראשון של מצה אבל בכזית שני שזה רשות הגם שקיים מצוה לא שייך בזה עשה דוחה ל״ת, ואין להביא מהא דשבת קל״ג שהמל בשבת מותר למול גם ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש דשאני מילה בשבת שאין זה מדין עשה דוחה ל״ת, רק מגזירת הכתוב.

אלא שגם למהר״ל ד״ל יש חילוק בין הוספה בשיעור כגון אוכל יותר מכזית או מקטיר יותר מכזית, לנוטל אתרוג פעמיים שכיון שכבר נשלם המעשה של נטילת האתרוג במה שלוקח עוד פעם תו ליכא בזה שום קיום מצוה.

רבי יהודה אריה אלטר זצ״ל

איסור שנפסל מאכילת אדם

א. איסור שנפסל מאכילת אדם אם מותר לכתחילה באכילה, במסכת עבודה זרה דף ס״ד ע״ב נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון בהא דנבילה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה אם זה דוקא שנפסל קודם שבא לכלל איסור כדעת רבי מאיר ולרבי שמעון אפילו נפסל אחר שבא לכלל איסור גם כן אינה בכלל איסור נבילה, והנה ברור דגם לרבי מאיר ליכא לאו אם אוכל מאכל שנפסל באכילה דעל כל פנים אוכל שלא כדרך אכילה שמלבד בבשר וחלב וכלאי הכרם אין לוקין כשאוכל שלא כדרך אכילה כמבואר בפסחים דף כ״ה ע״ב. והנה להלכה פסק הרא״ש במסכת עבודה זרה פרק שני סימן ל״ד כרבי שמעון וציין להא דערובין דף מ״ו, ותמוה דשם שאלו בגמרא רבי מאיר ורבי שמעון הלכה כמי ונשאר בתיקו.

אולם גם הרשב״א בתורת הבית בית ד׳ שער ראשון שפסק כרבי שמעון וכן מוכח מהטור ושו״ע שפסקו שנותן טעם לפגם מותר דלרבי מאיר מבואר שם דנותן טעם לפגם אסור, ומוכח דסבירא ליה כרבי שמעון.

ולכן תמוה מאד שהנודע ביהודא במהדורא קמא חלק יורה דעה סימן כ״ו האריך בזה לומר שהלכה כרבי מאיר וזה נגד כל הראשונים הנ״ל והרמב״ם עצמו שפסק שנותן טעם לפגם מותר ומה שהרמב״ם בהלכות אבות הטומאות פרק ראשון הלכה י״ג ובפרק שלישי הלכה י״א ופרק רביעי הלכה י״ב ובפ״ב דטומאת אוכלין הלכה י״ח פסק שדוקא בנפסלה מאכילת כלב פקעה הטומאה כרבי יוחנן בבכורות כ״ג ולא כרבי פדא שם דס״ל דבנפסל מאכילת אדם כבר טהורה היינו דס״ל לרמב״ם לחלק בין איסור לטומאה והחילוק לכאורה נראה דאכילת איסור צריך מעשה אכילה וכל שאינו ראוי לאכילת אדם אינו בגדר אכילה, אבל לטומאה שצריך שיהא על זה שם אוכלים כל שעדיין ראוי לכלב שם אוכל על זה, ומה שבהסריח מעיקרו מותר אפילו בנפסל מאכילת אדם צריך לומר דזה גזירת הכתוב כדמשמע בבכורות דף כ״ג ע״ב אלא שזה דוחק לומר שזה גזירת הכתוב ללא טעם, ולכן נראה יותר דוודאי שנפסל באכילת אדם אינו אוכל ולא חל על זה טומאה כמו בסרוח מעיקרו אבל כשחלה הטומאה ואחר כך נפסל מאכילת אדם לא שייך שתפקע הטומאה עד שיפסל לכלב דהגם שעכשיו אינו בגדר אוכל אין זה מהני להפקיע טומאה עד שלא יהא בו שום חשיבות מאכל וכעפרא בעלמא שזה רק בנפסל מאכילה.

ב. ועל כל פנים מזה גופא מוכח דהרמב״ם ס״ל דבפסול לאכילת אדם לא חל על זה הטומאה דאין זה גדר אוכל וודאי שלא שייך שיחייב על זה האכילת

איסור ואפילו נפסל אחר שחל האיסור דלאוסרין אין סברא לחלק בזה לשיטת רבי שמעון שהלכה כמותו.

ומה שהקשה הנודע ביהודא דבדף כ"ג כתבו התוספות דטומאה יותר חמור מאיסור ובדף ז' כתבו לחלק דאיסור חמור מטומאה, לא קשה שהרי בדף כ"ג כתבו התוספות מילתא בטעמא לחלק בין טומאה לאיסור ובדף ז' כוונת התוספות דאפילו שעדיין ראוי לאכילה מכל מקום אין בזה טומאה דכיון דמעוכל חשיב כחלק מגוף הדג ואין שייך שיטמא משום מת מה שאין כן באיסור.

ג. והעולה שהלכה כרבי שמעון שנפסל מאכילת אדם אין בזה איסור, ורק מה שיש לעיין אם מותר לכתחילה לאוכלו או שיש איסור מדרבנן, ומלשון הרא"ה בבדק הבית הנ"ל נראה שמותר אפילו לכתחילה, וכן נראה מלשון החינוך מצוה תע"ב (ומתאים אם נאמר דבעל החינוך הוא הרא"ה) אלא מצאתי שעמד על חקירה זו המנחת כהן בחלק ראשון מתערובות פרק תשיעי וחלק שם דלאוכלו בפני עצמו אסור לכתחילה אבל כשנתערב מותר אפילו לכתחילה.

אלא דנמצא בהש"ך דמתיר נפסל באכילה אפילו לכתחילה והוא לפי מה שכתב בסימן קנ"ה אות י"ג דאיסורי אכילה מותרים שלא כדרך אכילתם אפילו לכתחילה ופשוט שכל שנפסל מאכילת אדם הרי זה שלא כדרך אכילה ויותר מזה כפי שבארו הפוסקים עיין חוות דעת סימן ק"ג דבנפסל מאכילת אדם אפילו יחזור לתקן האיסור יהא מותר וודאי שמותר אפילו לכתחילה, ועיין עוד לקמן שנאריך בזה.

וכן בש"ך סימן קי"ד אות כ"ב במה שהתיר כרכום לפי שנפסל מאכילה אפילו לכתחילה, ואין לומר דדוקא בנפסל מאכילת כלב אז מותר גם לכתחילה מה שאין כן בנפסל רק מאכילת אדם דמאי נפקא מינה דגם זה מותר.

אלא שקשה על זה מדברי הש"ך עצמו סימן פ"ז על הרמ"א בעור הקיבה שיבש כעץ שמותר ליתנו בחלב כתב הש"ך דאין לעשות כן לכתחילה. וצריך לפרש דהכוונה של הש"ך שאין לכתחילה לייבש הקיבה ליתנה בחלב אבל כשכבר יבשה מותר ליתנה בחלב וכן כשכבר הכרכום יבש מותר לקנותו.

ולחולה שמותר לו אפילו איסורי הנאה שלא כדרך הנאה פשיטא שמותר לאכול מה שנפסל מאכילה לכתחילה אליבא דכולי עלמא.

וכל זה לענין אסורי אכילה שנפסלו.

ד. ואיסורי הנאה שנפסלו מאכילת אדם, הנה באסורי הנאה גם הש"ך בסימן קנ"ה מודה דאסור שלא כדרך אכילה ורק לחולה מותר וזה לענין שלא כדרך ושמא הוא הדין בנפסל מאכילה דאסור לכתחילה, ומיושב הקושיא הנ"ל מסימן פ"ז מהש"ך על דבריו בסימן קי"ד.

ואולם בתערובות יש להקל כדברי המנחת כהן הנ"ל או לחולה אפילו אין בו סכנה מותר.

ואחרי כל זה יש לעיין בהא דחמץ שנפסק בסימן תמ"ב דאפילו נפסל מאכילת אדם חייב לבער, והרי בנפסל מאכילת אדם אין עליו איסור אכילה עוד מהתורה והמגן אברהם הביא דברי הר"ן דלכן חייב בביעור כיון דעל כל פנים ראוי לחמע עיסות אחרות, אלא שהראב"ד ועוד (עיין בפרי מגדים כאן) חולקים על זה וגם לשיטת הר"ן צריך להבין דאפילו בנפסל באכילת כלב שאין ראוי עוד לחמע בו מבואר דדוקא בנפסל קודם זמן איסור, אבל נפסל לאחר זמן האיסור חייב לבערו והרי אין ראוי לכלום, וצריך לומר שנפסל מאכילה אינו רק שממעטו שלא יהא על זה שם אכילה להתחייב מדין אכילה אבל שם אוכל עליו ולכן הוא בר קבלת טומאה עד שיפסל לכלב וכן כאן שם חמץ עליו וצריך לבערו אפילו שלא שייך בו איסור אכילה אפילו בנפסל מאכילת כלב שכבר אין שם אוכל וחמץ עליו זה דוקא שנפסל קודם זמן האיסור אבל כשנפסל אחר הזמן כיון שכבר חל עליו חובת ביעור וביעור דוקא שריפה או אפילו למאן דס"ל השבתתו בכל דבר הוא דוקא פרור חורה לים שהוא בטול צורת הדבר אבל מה שנפסל אינו בכלל ביעור.

ה. אלא שהרא"ש פרק שני דפסחים כתב דאפילו פת שנשרפה לגמרי אסור לאוכלה שאם אוכל הפת הרי אחשביה אפילו שנפסלה מאכילה, והנה קשה מזה על הש"ך בסימן קנ"ה שמתיר איסורי אכילה שלא כדרך אכילתן הא על כל פנים כיון שאוכלן אחשביה [וממה שמותר לחולה שלא כדרך ליכא קושיא שכן יש לומר שמה שלוקח רק לרפואה לא מקרי אחשביה לאכילה], ויש לתרץ בשני דרכים יש לומר דאחשביה כשאוכל אינו מחשיבו לתורת אוכל אלא רק שיש לו הנאה בזה ולכן בחמץ שהוא אסור הנאה נמצא שיש לו בזה הנאה אבל דבר שיש בו רק איסור אכילה לא שייך אחשביה להחשיבו כאכילה, ומישב בזה גם קושית השאגת אריה סימן ע"ה על הטור שבחמץ פסק כהרא"ש שאסור לאוכלו דאחשביה ובהלכות יום כפור סימן תרי"ב פסק כאבי העזרי שמותר אפילו לכתחילה לאכול מה שאין ראוי, ולהנ"ל אתי שפיר דאחשביה הוי רק הנאה.

עוד יש לחלק דאפילו נסכים עם סברת אחשביה אכתי הוי שלא כדרך אכילה ולכן שייך זה רק בחמץ שאסור אפילו שלא כדרך אכילה, אלא שבזה מישב הש"ך ואכתי קשה מיום כפור שגם לא נאמר בו אסור אכילה רק שצריך ענוי ואם כן אסור גם שלא כדרך אכילה כמו בשר בחלב וחמץ שלא נאמר בהם אכילה, דק יש לומר דהיא הנותנת דביום כפור יש רק איסור ענוי ומבואר בגמרא דהוא ענין דיתובי דעתא ולכן לא שייך אחשביה דעל כל פנים אין בזה יתובי דעתא, ולכן נראה שלחולה מותר לאכול גם אסורי הנאה שלא כדרך הנאתן ולא שייך אחשביה מפני תרי טעמי או דאחשביה אכתי הוי שלא כדרך הנאה

או דאחשביה לרפואה לא מקרי אחשביה.

אלא שכל זה קשה מהא דשבועות כ״ד דאם אכל דבר הפגום אמרו בגמרא דאחשביה ואפילו מלקות יש בזה, ושמא יש לחלק דשבועה אם אכלתי שאני מכל אסורי אכילה שכן באסורי אכילה צריך הנאה שכל איסור אכילה משום הנאה שיש באכילה וכמו שביאר הרמב״ם בספר המצוות במצות בשר בחלב.

ולכן דבר הפגום אין בו הנאה אין בו איסור אכילה, אבל שבועה שלא אכלתי אין צריך שיהא הנאה באכילה אלא אם עשה מעשה אכילה שלכן נראה דחייב אפילו באכל שלא כדרך אכילה שאין צריך הנאה ומה שאכל עפר פטור כדאיתא שבועות דף כ״ב היינו שאין זה מעשה אכילה כלל.

ומה ביום כפור הביא הבית יוסף דדבר שאין ראוי לאכילה אסור מדרבנן ומשמע אפילו לחולה אין מזה סתירה לכל הנ״ל שהתרנו נפסל מאכילה אפילו לבריא שכן יום כפור שאני שאסור אפילו שלא כדרך אכילה וכנ״ל, ועיין עוד בהלכות יום כפור שבארתי לענין כדורים ביום כפור עיין שם ועיין עוד בהלכות חמץ לענין כדורים בפסח.

ז. ופרטי הדין העולים מהנ״ל:

א) דבר שנפסל מאכילת אדם אם הוא מאיסורי אכילה מותר לאכול בכל אופן.

ב) ביום כפור יתבאר הדין בהלכות יום כפור.

ג) אם הוא מאסורי הנאה המותרים שלא כדרך הנאתן מותר לבריא רק בתערובות ולחולה אפילו שלא בתערובות.

ד) באיסורי הנאה האסורים שלא כדרך הנאתן לא הותר גם לחולה [ובתערובות נראה שמותר].

ה) בחמץ יתבאר הדין בהלכות חמץ.

נ.ב. וחכם אחד העיר לי על הנ״ל מהא דחולין דף ק״כ בהקפה את הדם דחייב משום דאחשביה וחזינן דמועיל סברת אחשביה גם לחייבו ועל כרחך דאחשביה הוי כדרך אכילה ודלא כמו שנתבאר דאחשביה הוי רק שלא כדרך אכילה על כל פנים, וגם קשה מזה על מה שנתבאר דאחשביה היינו רק לענין איסור הנאה ולא לחייבו משום אכילה. והשבתי לו שאין להבין זה כפשוטו שאם כן האיך נפרש הגמרא בפסחים דף כ״ד ע״ב דאכילת אסורין שלא כדרך פטור והא כיון דאכילה אחשביה ומבואר בחולין דאחשביה מחייב אפילו מלקות ועל כרחך צריך לומר דדוקא הקפה את הדם ששייך לאוכלו כך וגם טעמו טוב לזה מועיל אחשביה ולא בשאר איסורים. עוד העיר החכם מהא דפירשו הרמב״ן והרשב״א בשבועות דף כ״ד דנשבע שאוכל ואוכל עפר קיים השבועה כיון דאחשביה וחזינן דנחשב אכילה ממש ולא רק הנאה (וגם נראה שנקרא דרך אכילה ואין מוכרח), והשבתי על זה דמלבד דזה פלוגתת הראשונים בפירוש הגמרא על כל פנים לדינא אין סותר מה שנתבאר כיון דכתבו (וכן מוכרח

לפירושם) דאחשביה הוא רק לפוטרו מהאיסור אבל אחשביה לחייבו באיסור לא אמרינן שלכן בנשבע שלא אוכל ואכל עפר פטור אם כן ליכא למימר כלל אחשביה באסורי אכילה וכנ"ל.

בליעת איסור

גם יש לעיין דכדורים שבולע הוי שלא כדרך אכילה ולכן לתולה שמותר כל איסורים ואפילו איסור הנאה של כדרך מותר לבלוע כדורים וכן כתב התורת חיים תולין דף ק"כ דבליעה הוי שלא כדרך.

אלא שהנודע ביהודא מהדו"ק תלק יורה דעה סימן ל"ה הקשה על זה מהא דתולין ק"ג שבלע צפור דחייב ועל כרחך שבליעה הוי כדרך וכן מסיק שם לדינא.

אלא שהראיה שהביא הנוב"י יש לומר דשם מיירי באיסור אבד מן החי, ונראה ברור שאיסור אבר מן החי חייב אפילו שלא כדרך אכילה שהרי גם עצמות וגידין שאינן בני אכילה מצטרפין לכזית וכן ממה שאמרו שבלע לצפור חיה חייב משום אבר מן החי (אלא שנחלקו אם בחייה לאברים עומדת) וודאי שאכילת דבר חי אינו כדרך אכילה ועל כרחך שאבד מן החי החיוב אפילו שלא כדרך אכילה ולכן גם בבליעה חייב אבל באמת בליעה אין זה דרך אכילה, וכל שכן כשאין ראוי לאכילה וכמו שנתבאר.

תרופות מאיסורי הנאה

בהמשך למה שנתבאר בענין אכילת אסורי הנאה שנפסלו מאכילה וממה שכתבנו בענין תרופות ביום כפור או בחמץ או מאסורי הנאה ונתעוררתי בזה כמה הערות וגם כמה חכמים הערוני בזה וכדלהלן.

א) על מה שכתבתי דנפסל מאכילת אדם אין בו איסור כלל לאוכלו עיין בדמב"ם הלכות שביתת עשור שכתב דגם באכל ביום כפור עשבים מרים או דברים הבאושין מכין מכת מרדות ופשטות לשונו משמע שמיידי שנפסלו מאכילת אדם ומכל מקום שיש בזה איסור דרבנן. וגם מפורש בזה דלא כראבי"ה שהבאתי והובא בטור דמותר ביום כפור לאכול מאכל שאין ראוי לאכילה.

ב) במה שכתבתי דבאחשביה לרפואה אין בזה ענין אחשביה כיון שהתשיבו רק לרפואה בזה יש לפרש דין האיסור והיתר בכלל כ"ב שפסק כן הרמ"א בסימן קנ"ה שמותר לאכול שרץ שרוף לרפואה, ונראה שמה שהחיר דוקא לרפואה הגם דבארנו דבנפסל מאכילה מותר גם לבריא וגם קשה מזה לשיטת הש"ך בסימן קנ"ה שפסק דשלא כדרך אכילה מותר גם לבריא, וצריך לפרש דהרמ"א ס"ל דכיון דעל כל פנים אוכל שייך בזה אחשביה ואסור אבל לרפואה לא שייך בזה אחשביה וכמו שנתבאר.

אלא שחכם אחד העיר לי בזה מהא דאיתא המצניע לזרע ולרפואה חייב בכל שהוא משום דאחשביה. ולא נכון כלל דהתם מיירי לענין הוצאה וודאי כל שצריך לכך לאיזה צורך שייך אחשביה אבל כשאוכל לרפואה כיון שאין כונתו לאכילה ואין הדבר ראוי לאכילה לא שייך אחשביה לאכילה, וגם יש להעיר בכל זה דכשבולע אין זה נחשב לאכילה ולא שייך בזה אחשביה.

שער
החצר

הגאון מוה"ר אריה יהודה ליב שטינמאן שליט"א

ראש ישיבת גאון יעקב
מח"ס אילת השחר על הש"ס

לכ' הגאון הגדול מגדולי המשיבים דבר ה' זו הלכה
מפורסם לגאון ישראל ותפארתו, חסיד ועניו
ד' מנשה קליין שליט"א נעימות בימינו נצח.

קודם אודה להדר"ג מאד על שכיבדני בספריו הקדושים אשר דנים על כל חלקי התורה [וגם כיבדני בתשובתו] וברוב ענותנותו שלח לי כ"ז, אם כי אליבא דאמת איני יודע עד מה ואפילו במסכתא חדא לא זכיתי לידע, וכידוע בירושלמי דכגון דא צריך לומר זה, כדילפינן זה מפסוק דזה דבר הרוצח.

הנה כ"ג ביאר כל הענין של הזכרת שמירת שבת ובתוך הדברים נזכר מה שכתבו שבשבת שכיחי טפי מזיקין, וכפי הנראה אינו רק מזיקין רוחניים אלא גם לסטים וחיות רעות וכדומה מצוי יותר בזמן שאין הרבה עוברי ושבים דבזמן שהיישוב יותר ניכר ועוברים ושבים אין הליסטים כ"כ עושים מעשיהם כי כל מעשיהם בחושך אורבים, וכן חיות דכן כתיב מעט מעט אגרשנו מפניך פן תרבה עליך חית השדה וכן המזיקין מצויין פחות כל שהמקום יותר מיושב.

עיקר הדבר שנתקשה בדברי הלבוש שחילוק דלהזכיר ושמור צאתנו אנו מזכירים אבל לא חותמים בזה, וכן ראיתי להדיא בפירושי סידור התפלה לרדקח עמוד תע"כ וז"ל וכעדב שבת אומר ושמור צאתנו ובואנו לחיים ולשלם מעתה ועד עולם ברוך אתה ה' הפורש סוכת שלום עלינו ועל כל עמו ישראל ועל ירושלים אין אומר שומר ישראל לעד לפי שהשבת אין צריך שמירה שהקב"ה שומר ישראל ע"י השבת.

ואפשר לבאר דהנה לכאורה אף כי א"צ מ"מ מה מקלקל אם אומר ומתפלל ע"ז משום דמשמע דמזלזל בקדושת השבת, והנה בב"מ פ"ח ב' במעשה דרבי דהעמיר ר' חייא ובניו להתפלל כדי למהר הגאולה וכשאמרו משיב הרוח נשיב זיקא ואח"כ כשרצו לומר ולחתום מחי' המתים רגש עלמא ובא אליהו להטרידן שלא יחתמו כי עדיין לא הגיע הזמן, והקשו בתוס' ד"ה כי מטא, דהא כבר הזכירו מחיה מתים בהתחלת הברכה ותירצו בתירוצם השני דמשיב הרוח מקומו בהתחלה לכן נשיב זיקא משא"כ מחיה המתים עיקרה נתקנה בחתימה לכן קודם לא רגש עלמא. נמצא דעיקר הוא לפי מה שתקנו חז"ל, וענין התפילה על שמירה שנתקנה תמיד לגומרה בחתימה אז תמיד עיקרה בחתימה לכן בהתחלתה אין כ"כ קפידא

אם מזכירין שמירה, משא"כ בחתימה אם יזכירו שמירה הוא זלזול בשבת דא"צ שמירה.

אכתוב לכ"ג הערה. הנה ידוע שיטת הש"ך חו"מ סי' שפ"ב דדייק מהרא"ש דמצות האב למול כנו לא שייך למנות שליח אלא דאם האב אינו יודע למול הוא אנוס וכל ישראל חייבין למולו אבל לא מהני ע"ז שליח, ולכן מי שיודע למול אסור לכבד אחר למול דהא מבטל מצות מילה המוטל על האב.

וצריך לי עיון דהנה בשבת דף קל"ח איתא ר' אדא בר אהבה איחיליד ליה ההוא ינוקא כשהוא מהול [והוא ס"ל דחייב למולו אפילו בשבת] אהדר אתליסר מהולאי עד דשויה כרות שפכה, ופירש"י דכולם לא רצו למוהלו בשבת דלא הוי ס"ל דהוי ודאי חייב ולכן מספיקא לא מחללינן שבת עד שמל בעצמו ועשאו כרות שפכה, והנה מדלכסוף מל בעצמו בשבת הרי דהוי דעתו דיודע למול ומסתמא לכתחלה רצה ליתנו למוהלים יותר מומחים וכיון שהם לא רצו מל בעצמו, ואיך לכתחילה היה מותר לו לבקש שימולו אחרים הא כיון שהוא לדעתו יודע למול הא מבטל מצות מילה שמוטל עליו למול בנו, ובשלמא אם לא כהש"ך אע"פ שמצוה בו יותר מבשלוחו מ"מ כיון שסבור שיש מומחים יותר טובים מותר לו לתת להם למול, אבל להש"ך צ"ע.

החותם ברוב תודה לכ"ג יתברך ברוג"ש הוא וכל משפחתו וכל הנלוים אליו.

אהרן יודא ליב שטיגמן

כ"ק אדמו"ר שליט"א

ד' לסדר טובה הארץ מאוד מאוד התשנ"ח בנ"י יצו"א.

הנה כרך לקחתי וכרך לו אשיבנה
ה"ה מע"כ הגאון המובהק המפורסם בכל קצוי תבל,
פאר הדור והדרו אין דורו דור יתום,
בקי בחדרי תורה כל רז לא אניס ליה, גודר גדר ועומד בפרץ,
כגקש"ת מוה"ר אהרן יהודה ליב שטינמן שליט"א,
ראש ישיבה ונשיא אלקים ב"כ עיה"ק

אחדשכהדר"ג שליט"א בידידות נאמנה. נתמלא הבית אורה זו תורה לשמה ושמחתי שמעכבדר"ג עיין בדברי הפעוטים אשר הם ללא יועיל למעכ"ג כרכא דכולה ביה וי"ר שיאריך ימים על ממלכתו מאן מלכי רבנן עדי יבא ינון ולו יקהת עמים.

ז"ל במשנה (ב"ק דף ל"ז ע"א) הרי שהי' מועד לשבתות ואינו מועד לחול א"ל לשבתות משלם נזק שלם וכו' ופרש"י שהשור בטל ממלאכה, ובתוס' הביאו בשם הירושלמי לפי שראה אותם במלבושים נאים אחרים וחשובים בעיניו נכרים ואינו מכירם.

ושמחתי בביאורו ופי' בדברי הלבוש סי' רס"ז בו דברנו במכתבי הצעיר והמה דברי אלקים חיים לאמיתה של תורה. ורק חשבתי להוסיף על מה שכתב מעכ"ג דכפי הנראה שבת שכיחי מזיקין טפי לא רק מזיקין רוחניים אלא גם לסטים וחיות רעות וכדומה מצוי יותר בזמן שאין הרבה עוברים ושבים וכן חיות דכתיב מעט מעט אגרשנו מפניך פן תרבה עליך חית השדה וכן המזיקין מצויין פחות כל שהמקום יותר מיושב, ובאמת כעין זה כתב הרמב"ם בהקדמה לסדר זרעים בסיבה שני' לבריאת אנשים רשעים פן תרבה עליך חית השדה וכתב שהוא טעם חשוב מן הראשון ע"ש. וחשבתי אולי דזה נמי פי' מה שאמרו

וכבר פי' לפמ"ש באדר"נ פ"ח ה"ח כשם שהראשונים היו צדיקים וחסידים כך בהמתן היו תסידיות וראי' מגמלים של אברהם אבינו שלא רצו ליכנס למקום לבן עד שפינה הע"ז משם כדכתיב בתורה. נמצא דבהמתו של אדם נמשכת אחר הבעלים במעלתו ובמעשיו, וכזה מובן מה שאמר הנביא (ישעיה) ידע שור קונהו וחמור אבוס בעליו כלומר מודיע השור על קונהו וחמור אבוס בעליו כחמור של רחב"ד, עיין חולין דף ז' ובתוס' שם וכזה מובן נמי סקול יסקל השור וגם בעליו יומת כי אין לו מובן בפשטות למה יומת על מעשה בהמתו ולהנ"ל אתי שפיר שאולי הי' בעליו צדיק גם בהמתו לא היתה

ממיתה וכיון שהוא גרם אמרה תורה גם בעליו מדין גרמא, דבדיני שמים חייב מיתה, כמבואר בקידושין (דף מ"ג) דפריך מכלל דת"ק סבר אפי' בדיני שמים אינו חייב בתמיה, אלא דינא דבה ודינא זוטא איכא בינייהו ע"ש. ובגמ' רחב"ד לא הערוד ממית אלא החטא. ולפי הנ"ל הא בהא תליא דכיון דשכיח מזיקין יותר גם השור מנגח לעוברי רצונו ולשומרי שבת אינו מזיק ולכן לא הוי מועד.

ובמה שכבדני בהערה חדשה לשיטת הש"ך ח"מ סי' שפ"ב שדייק מדברי הרא"ש דמצות האב למול את בנו לא שייך למנות שליח שהוא מצוה שעל האב ואם אין האב יודע למול הוא אנוס וכל ישראל חייבין למולו מדין חיוב עצמי שהוא מדין חיוב ב"ד אבל לא מהני ע"ז שליחות, ולכן מי שיודע בעצמו למול אסור לכבד אחר למול שמבטל מצות מילה המוטל על האב דוקא. ומעכהדר"ג הצ"ע מהא דשבת (קל"ה ע"א) דב אדא בר אהבה איתיליד ליה ההוא ינוקא כשהוא מהול אהדריה אתליסר מהולאי עד דשויה כרות שפכה, ופרש"י דכולם לא רצו למולו בשבת דלא הוי ס"ל דהוי ודאי חייב ולכן מסספיקא לא מחללינן שבת עד שמל בעצמו ועשאו כרות שפכה. ודייק מעכהדר"ג מדלבסוף מל בעצמו בשבת הרי דהוי דעתו דיודע למול ומסתמא לכתחילה רצה ליתנו למוהלים יותר מומחים וכיון שהם לא רצו מל בעצמו ואיך לכתחילה הי' מותר לו לבקש שימולו אחרים כיון שהוא לדעתו יודע למול הא מבטל מצות מילה שמוטל עליו למול בנו ובשלמא לשאר פוסקים ניחא אע"פ שמצוה בו יותר מבשלוחו מ"מ כיון שסבור שיש מומחה מותר לו לתת להמומחה אבל להש"ך צ"ע.

ובהדמנותי' דמר כהדר"ג אדון בקרקע, ראשונה נלפענ"ד דדעת הש"ך לאו יחידאה הוא ובא"ז הגדול סי' ק"ז אות ה' כתב וז"ל והיכא שהאב יודע למולו אסור לו להניח לאחר שימול לפניו וגם האחר אינו רשאי למולו לפניו בלא רשות דמצוה עליה דאב רמיא ע"כ אסור לו או לאחר לבטל מצותו מה דדמיא עליה דידיה מה"ת ע"כ, והובאו דבריו בר"מ יו"ד סי' רס"ד וד"ל כתב בא"ז אם האב מוהל אסור ליתן למוהל אחר ע"ש. ומדכתב לישנא דאסור משמע דאיסורא איכא נמי ועיין תב"ש סי' כ"ח סקי"ד מה שתמה דבגמ' כתיב מצוה בו יותר מבשלוחו אבל איסורא ליכא, איברא דדברי הא"ז צ"ע קצת שהתחיל והיכא שהאב יודע למול אסור לו להניח לאחר שימול לפניו משמע כדעת הש"ך ולבסוף סיים וגם האחר אינו רשאי למול לפניו בלא רשותו וכו' משמע שאם נותן לו רשות כן יכול למול ומותר וליתן רשות וי"ל דכוונתו כיון שהמצוה על האב מדאורייתא החוטף יש לו עבירה ואם נתן לו רשות עכ"פ האחר לא עשה עבירה אבל האב עבר על שנתן לו רשות וצ"ע. ובש"ע יו"ד סי' ר"ס מ"ע לאב למול את בנו וגדולה מצוה זו משאר מ"ע ועיין רמב"ם בפיה"מ פי"ט דשבת בא"ד ומה שאני צריך וכו'.

ולפום ריהטא יש לדייק מדברי רב אדא בר אהבה דבאמת לא ידע בעצמו היאך למול ולכן אהדריה אבולהו מהולאי וכיון דראה שאף אחד מהם אינו רוצה למול בלית ברירה עשה מה שעשה בעצמו והגם שידע בעצמו שאינו מוהל ואינו בקי מ"מ חשב כיון דאיכא מ"ע למול ואין לו אחר שימול ינסה עכ"פ אפשר שיצליח וימול כראוי והי' מוכן לסכן את בנו שאם לא יצליח יהי' מה שיהי' וכאשר באמת נתברר סופו לתחילתו שלא ידע היאך למול ועשה את בנו כרית שפכה וא"כ אין מכאן לכאורה סתירה להש"ך שאלו הי' יודע מסתמא הי' בעצמו מל, וקצת יש לדייק לשון אהדריה אתליסר מהולאי למ"ל למימר המספר היל"ל אהדרי' למוהל ולא רצה למול ומל בעצמו ועשאו כרות שפכה, אלא רצה לדייק אדרבה שאולי מצא אחד עוד שם לא הי' מל מעצמו אלא הי' הולך עוד אחר מוהל לפי שהי' יודע בעצמו שהוא אינו בקי ולכן קאמר אהדרי' וכו'.

שנית נלפענ"ד לפמ"ש רבינו אליעזר הלוי הובא בטור הנ"ל אם האב יודע למול אין לו למול בשבת אם יש אחר שיודע למול דהא מילה הוא פס"ר גבי דידיה דהוא מכוין לתקן את בנו אבל לגבי אחר לא מקרי תיקון ושרי ומיהו אם אין אחד שיודע למול ימול ע"כ. והב"י הביא בשם ת"ה שנהגו העולם שלא לחוש להא, ולדעת ר"א מיהו אין להאב למול בשבת ומסתמא דיניה הוא אליבא דכ"ע אפי' נימא דהמצוה על האב ועכ"פ י"ל דרב אדא ס"ל כרבינו אליעזר ולכן מתחילה לא רצה למול בעצמו אלא אהדריה אתליסר מוהלי אחרינא כדי שלא יהא מתקן אצלו אבל כיון שראה שאינם רוצים נמצא דהו"ל כאין אחר ומל בעצמו ואפ"ה נתקלקל ועשאו כ"ש.

עוד בו שלישיה לפ"מ שאמרו בש"ע יו"ד (סי' רס"ו ס"ז) דאדם שלא מל מעולם לא ימול בשבת שמא יקלקל ונמצא מחלל שבת ואם כבר מל פ"א מותר ואפילו הוא אביו ע"כ. ודברים אלו כתב המרדכי פ' כסוי הדם דאדם שלא מל מעולם לא ימול בשבת שמא יקלקל ונמצא מחלל שבת, הובא בב"י. ונראה פשוט דאפילו מכיר בעצמו שיכול מ"מ לא ימול פעם ראשונה בשבת ואפילו אביו בכלל, ולפ"ז י"ל דהכ"נ רב אדא בר אהבה מעולם לא מל והי' אסור בשבת למול פעם ראשון והו"ל כאינו יודע למול שמותר לאחרים למול, ולכן הדר אחר מוהלים אחרים שימולו וכיון שראה שלא רצו למול מל בעצמו שעמד בדעתו ושיער שיוכל ולפי שלא עלתה בידו למדו דאפי' אביו לא ימול פעם ראשונה שמא יקלקל כמו שאירע בהנ"ל.

איברא דמעכהדר"ג זכה לכוין לאחד הגדולים דחזון הרבתי בשו"ת מהר"י ברונא סי' מ"ב נשאלתי במי שמל מעולם אם יכול להתחיל בשבת. והשבתי דשרי וראי' מפ"ר אליעזר דרב אדא ב"א איתיליד ליה וכו' ורב סבר אין צריך להטיף דם ברית ומל אותו בשבת עד דשוייה כרות שפכה, אלמא דמעולם לא מל רב אדא דאל"כ לא אהדריה על

מוהלים אחרים דמצוה על האב למול בנו ברפ"ק דפסחים ובקידושין אלא ע"כ לא מל מעולם ואפ"ה מל בשבת וכי עביד ליה כרות שפכה אמר תיתי לי כי דעברי אדרב דאמר אין צריך להטיף ממנו דם ברית ולא אמר תיתי לי שהתחלתי בשבת ומיהו אין כ"כ ראי' דהתם הוה מהדר אמוהלים אחרים ולא אשכח לכן בע"כ הרצדך להתחיל דס"ל אע"ג דנולד מהול דוחה שבת אבל היכא דאפשר לא יתחיל בשבת עד דאתחזק תחלה ע"ש מה שהאריך מהר"י ברונא הנ"ל.

[והנראה דס"ל נמי דהחיוב על האב אם הוא יודע ולא ליתן לאחרים וכדעת הש"ך, וראיתו ממה שאמרו בפסחים דף ז' ע"ב דמשני מי לא סגי בלאו הכי ופריך אבי הבן מאי איכא למימר כלומד דלא סגי דלאו איהו מהיל ומשני אהכ"נ, ומשמע ליה דהיכי דאיכא אבי הבן א"א באחר וז"ש אבי הבן דלא סגי בלאו הכי, וכבר האריכו האחרונים בראי' זו ומיהו רש"י ותוס' שם לא מפרשי הכי].

ברם התה"ד סי' רס"ה (ט"ס ברמ"א יו"ד רמ"ה) האריך בהא דאב שלא מל מעולם אי מותר למול בשבת והביא דברי רב אדא הנ"ל ודייק במה שאמר תיתי לי דעברית אדרב פי' נענשתי משמע דהי' מהדד אמוהל אחרינא אע"ג דאיהו נמי אומנא הוי, דאי לא הוי מל מעולם א"כ היאך מל לבסוף הא אסור בכה"ג למול וכו' ותו במה הרגיש שהי' נענש דלמא משום דלא הוה אומן ויודע, אלא דא"כ למה היה מהדר אי"ג מוהלים ולא מי ד בעצמו וע"כ משום דהיכא דאיכא אחד אין לאב למול בשבת, ושוב דחה לעצמו ראי' זו דלכן לא מל בעצמו דלא רצה לעבור אדרב, או שמא נולד מהול צריך בקיאות יתרה ואף שהי' אומן לזה שנולד מהול לא בקי כולי האי והרי שבאמת קלקל ע"ש, ועיין חו"י סי' קנ"ח. נמצא דזה באמת מחלוקת אי ילפינן מרב אדא בר אהבה.

ועכ"פ מהר"י ברונא ז"ל דייק ממעשה דרב אדא הנ"ל אדרבה דודאי האב חייב למול בעצמו דלא סגי בלאו הכי אלא שלפי ששבת הי' וחש משום שלא מל עדיין ולכן אהדריה אמוהלי אחרינא וא"כ שפיר יש לומר דהש"ך נמי מפרש דברי רב אדא משום ששבת הי' ואפי' אביו אינו מל כנלפענ"ד.

ולא אוכל לעבור מלהעיד מה שראיתי בירושלמי דברים לכאורה תמוהים בהא דר"א והביאו ר"ח וז"ל ומעשה דרב אדא בר אהבה ברור הוא והזכירוהו בתלמוד א"י בלשון הזה, רב אדא בר אהבה איתיליד ליה חד בר כי ממסמס ביה מית רבי אבין אמר פצוע דכה נעשה ונתענה עליו ומת. והנה הא דרבי אבין שפצ"ד נעשה והתענה עליו ר"א אביו שימות הוא פלא אמאי בר מות הוא אם לא שנדייק מכאן כעין הא דכתיב בממזר שלא יתפללו עליו קיים את הילד הזה אלא ימות שלא יוליד והכי נמי כיון דאינו בר הולדה הרי הוא חשוב כמת וכעין ד' חשובין כמתים וצ"ע.

אלו דברי ידידו אדם מועט לעולם, מכבדו ומוקירו כעדכו הרם ונישא, המצטער בצערן של ת״ח לומדי תורה לשמה ומתאבק בעפר רגליהם, החותם בסל מלא ברכות עבד נרצע לאדוניו בלב ונפש,

מנשה הקטן

בשלהי המכתב אכתוב למעכ״ג מה דקשה לי כעת ואני צריך לי דב בקושית הגרע״א על מה שכתב הר״ן נדרים (מ״א ע״ב) ד״ה אלא רפואת נפשו גופו ומתוקמא כשנכסי רופא אסורים על החולה ומשום הכי לא ידפא בהמתו וכשיש שם רופא אחר דאי לא שרי לרפאותה דהא תנן מחזיר לו אבידתו ואין לך השבה גדולה מזו אלא ודאי כשיש רופא אחר עסקינן ואפ״ה מרפאהו רפואת הנפש דהיינו גופו לפי שלא מן כל אדם זוכה להתרפאות והכי איתא בירושלמי. ובגהש״ס להגרע״א תמה הא שם אין הטעם דמשום מצוה רשאי ליהנות, אלא משום דנותן לו את שלו ומונע אחרים ליטלו, והוי מבריח ארי ולא מקרי מהנהו וזה שייך באבידה דבהשבתו אינו משביח להאבידה עצמה אלא מונע אחרים ליטלו אבל הכא דבהמתו חולה והוא מרפה אותה ומשביח נכסיו ועדיף ממפטם בהמתו ואסור (כדתנן ל״ח ע״א) וצ״ע ע״כ.

ומרן החזו״א א״ע סי׳ קל״ו דף מ״א ע״ב (ובליקוטי חזו״א סי׳ ב׳) הביא דברי הגרע״א וכתב ואינו מובן דהא מחזיר אבידה נמי אי לא החזירה היתה אבודה ממנו ועל ידו הוא מתעשר בחפץ שהחזירו, וכתב ומיהו אין הנידון משום שגורם לו רבוי נכסים אלא הנידון הוא במה שמטריח לטובתו והטורח הוא דבר של שיוו ומהנהו בזה וההיתר של השבת אבידה הוא משום דכיון דטורח זה מצוה הוא שחייבתו תורה איהו במצוה קטרח וחבירו ממילא מתהני והכ״נ כשבהמתו חולה וביד הרופא להצילה הוי בכלל השבת אבידה, ומיהו מה שחילק הר״ן באיכא רופא אחר צריך טעם הלא במחזיר אבדתו לא שמענו חילוק בין איכא אחר לליכא וכן מקריב עליו קיני זבין אע״ג דאיכא כהן אחד וכו׳ ע״ש.

ולכאורה נראה דפליגי בטעם משיב אבידה לבעלים וממילא אי מרפא בהמתו דומה למחזיר אבדתו דלהגרע״א מה שמחזיר אבדתו נמי אסור להנאותו ולכן מה שמחזיר אבידה למודר הנאה והרי נהנה אין הטעם דמצוה רשאי להנותו אלא מחזיר אבדתו אין נותן לו כלום שהוא החפץ שלו שמחזירו אבל בעצם החפץ לא נשתנה ולא נתרבה ע״י השבתו א״כ לא נתן לו כלום הר״ל כמבריח ארי מנכסיו דאין זה הנאה שאסור להנאותו אבל מרפא בהמתו הרי הבהמה הולכת למות והוא נותן לה רפואות הר״ל כנותן לה מזונות שזה אסור דהר״ל נותן לו מה שלא הי׳ לו מקודם ואסור במודר הנאה, כמתני׳ ל״ח

ע"א והגם שאם לא מודר הנאה יש מצוה לזון גם בהמת חבירו שלא תמות מ"מ הרי הוא מהנה את חבירו בזה, או שס"ל דבכלל ליכא מצוה לזון בהמת חבירו, ודעת מרן החזו"א דהשבת אבידה נמי רבוי הוא לו שמרבה לו נכסים שבשעה שנאבדה האבדה הרי חסר לו ממון ועכשיו שמחזיר לו הרי מהנהו מה שהוסיף לו ממון ובזה אין נפ"מ בין השבת אבידה לרפואה דתרוייהו מרבה ממון בעלים הוא אלא דכאן הגידון במה שמטריח לטובת חבירו והוא מודר הימנו וכל שהוא טורח מצוה שחייבתו תורה איהו במצוה קטרח וחבירו ממילא מתהני וא"כ ה"ה בבהמתו חולה וביד הרופא להצילה הוי בכלל השבת אבידה.

ולפענ"ד לא זכיתי להבין דבריהם הקדושים מה שפלפלו בדברי הר"ן ופי' דבריו כל אחד לפי דרכו בקודש והלא דברי הר"ן הם ירושלמי מפורשת והלכה מפורשת בראשונים ואחרונים ובטוש"ע יו"ד סי' רכ"א ואפרש שיחתי, חדא דהא מילתא אי דפואת בהמתו של חבירו הוה מצוה מחלוקת הראשונים הוא שהתוס' שם בד"ה רפואת ממון בהמתו כתבו, וז"ל דלא מצוה קעביד הא קמהני ליה אף כי אין נוטלין עליהן שכר ולא הוי כמו מחזיר אבידתו דמצוה להשיב לו אבידתו אבל אינו מצוה לרפא לו בהמתו. ובפי' הרא"ש שם ד"ה רפואת ממון בהמתו. דלא מצוה קעביד וקא מהני ליה אף אם אין נוטלין עליה שכר ולא הוי כמחזיר אבידתו שהתורה לא צוחה לרפאות בהמה של חבירו עכ"ל.

והמבואר דהתוס' והרא"ש ד"ל תרוייהו ס"ל דלא כר"ן דליכא מצוה לרפאות בהמה ולא הוי בכלל השבת אבידה, ושמעינן עוד דאם הי' מצוה לרפאות בהמת חבירו הו"ל כדין השבת אבידה ממש והי' חייב לרפאותה ולא מקרי הנאה וזהו כדעת החז"א ד"ל אלא דהוא מחלוקת הראשונים ז"ל אי יש מצוה או אין מצוה לרפאות בהמת חבירו. ותמיה שלא ציינו לזה לא הגרע"א ולא החזו"א ד"ל דא חדא.

איברא דהרא"ש בפסקיו שם כתב ומרפאהו רפואת נפשות אבל לא רפואת ממון רפואת נפשות כגון גופו ובמקום שאין נוטלין עליה שכר רפואת ממון בהמתו אע"ג דאין נוטלין עליה שכר מ"מ הוא מהנהו אבל גופו מצוה הוא קעביד אמר רב זוטרא בר טוביה אבל אומר לו סם פלוני יפה. הנה לכאורה נראין דבריו מתאימין למ"ש בפי' דרפואת נפשות מצוה ומותר ורפואת בהמתו ליכא מצוה וזה שדייק וחזר אבל גופו מצוה קעביד כלומר לכן גופו מותר ובהמתו אסור דאינו עושה מצוה. אלא דהוסיף הרא"ש ז"ל וז"ל ירושלמי (ה"ב) רבי יודן ור' יוסי חד אמר כאן במדירו מגופו כאן במדירו מנכסיו וחד אמר כאן בשיש לו מי שירפאנו כאן שאין לו מי שירפאנו אם יש לו מי שירפאנו אפי' רפואת נפש לא ירפאנו, (ותי') שלא מכל אדם זוכה להתרפאות (והב"י יו"ד סי' רכ"ב הביא הגירסא אפי' אם יש לו מי שירפאנו רפואת נפש ירפאנו) והא דמרפה בהמתו בשאין מי שירפאנה משום דהוי כמחזיר לו אבידתו דמצוה

קעביד והלה במידי דנפשיה קא מיתהני, וגמרא דילן נמי סברא הכין דקאמר רב אבל אומר לו סם פלוני יפה לה ואפשר דבעלים עבדי לה אבל אם ראה דבהמתו אחזה דם ואם לא יקיז לה דם תמות מותר להקיז לה דם אבל גמרא דילן לא מפליג בין מדירו מגופו למדירו מנכסיו עכ"ל.

והנה לפום ריהטא חשבתי דדברי הרא"ש סותרין מפי' לפסקיו דבפי' כתב דליכא מצוה לרפאות בהמתו ובחי' כתב דאיכא מצוה ושוב דקדקתי דבחי' נמי כתב אבל גופו מצוה קא עביד ובהמתו לא אלא דבסוף הביא דברי הירושלמי ששם איכא פלוגתא בזה. והראה לי הראש הכולל בספר בנדרי זריזין שכבר הקשה דברי הרא"ש אהדדי דבפי' כתב כתוס' דליכא מצוה לרפאות בהמת חבירו ובפסקיו כתב להיפוך דבליכא רופא אחר מותר לדפאות אף בהמתו והביא ראי' מן הירושלמי וכן פסק הטור וא"כ דבריו סותרין והניח בצ"ע. ולפמ"ש אין כאן סתירה שהרי הרא"ש בעצמו הרגיש בקושיא זו וכתב מתחילה לחלק בין גופו שמצוה לרפאותו ובין ממתו בהמתו דליכא מצוה אלא ששוב הביא דברי הירושלמי והסביר דגם הבבלי לא פליג אמנם נראה בס"ד דהרא"ש מחדש בזה דבר חדש.

והוא דיש כאן שני דינים אחד רפואת הגוף שהוא מצוה בפני עצמה ואין זה מצוה של השבת אבידה אלא מצוה לרפאות נפש ישראל מקרא דוהשבותו (דברים כ"ב) שמצוה לרפאות את גופו כשרואה אותו בסכנה או כיוצא בזה והוא יכול להצילו הן בגופו הן בממונו והן בחכמתו, מצוה להציל ולרפאות נפש ישראל, ומצוה זו לרפאות דוקא נפש ישראל הוה מצוה אבל לרפאות בהמת ישראל ליכא מצוה מדין רפואה לבהמת ישראל, האמנם איכא מצוה אחרת בבהמת ישראל והוא להשיב אבידתו, וזה הדין אינו מדין רפואה ואם תחלה בהמת חבירו ולא תמות מחולי זה ליכא חיוב עליו לרפאותה כי אין אדם מחויב לטרוח בבהמת חבירו ובממונו, ומיהו אם לא ידפא תמות הבהמה והוא יכול לרפאותה שלא תמות אז איכא מצוה לרפאותה מדין השבת אבידה ולא מדין רפואה דליכא מצוה לרפאות כבנפש וגוף ישראל.

והחילוק למשל בנפש ישראל אפילו מטיל עצמו לים ורוצה לאבד עצמו ח"ו מותר וחייב להצילו ולהוציאו וזה מדין מ"ע להציל ישראל ואדם מישראל אין גופו שלו לעשות עמו מה שרוצה כמ"ש הרמב"ם ז"ל, אבל בעה"ב המטיל ממונו או בהמתו בים אינו צריך להצילו וליכא מצוה על חבירו הרואה להציל דאדם עושה בממונו מה שרוצה, אבל מי שבהמתו חולה אם אינו יכול לרפאותה בעצמו או במה שמראה לו הרופא סם זה אינו יכול לדפאות אז הגם דליכא מצוה לדפאות בהמת חבירו אבל איכא מצוה להציל בהמת חבירו מדין השבת אבידה ואין זה מדין רפואה כנפש ישראל אלא מדין אבידה והבן כי הוא נקודה נפלאה בס"ד. שוב מצאתי בריטב"א שם שפי' ג"כ וז"ל ומסתבר לי

ברפואת גופו אע"פ שיש לו מי שירפאהו חייב הוא לרפאותו אם הוא ראוי לכך דפק"נ מילתא רבה וחייב לפקח אע"פ שיש אחרים מפקחים וה"ה דאי ל"ל לאידך סממנין דמדפא אותו בסממני עצמו שאין לך דבר עומד בפני פק"נ חוץ מג"ע ע"ז ושפ"ד כן דעת מורי רבינו נר"ו, והעולה דליכא מכאן סתירה לא להרא"ש ולא להתוס' דאפשר ס"ל דליכא מצוה לרפאות בהמת חבירו אבל להציל מדין השבת אבידה כ"ע מודי.

שוב ראיתי גם בנמק"י שכתב רפואת ממון בהמתו. שאסור לו לרפאות בהמתו ואפי' בחנם ולאו משום דליכא מצוה דהשבת אבידה הוא בודאי אלא משום דבהמתו אפשר לו שיאמר סם פלוני יפה לה וא"כ השתא לאו השבת אבידה הוא כל היכא דאפשר בהכי ומיהו היכא דלא אפשר בהכי כגון שאחזה דם וכיוצא בחולי זה שא"א להשות מרפא אותה בעצמו ואינו חושש דאין לך השבת אבידה גדולה מזו ואיהו מצוה דגופיה עביד ואידך כי מתהני ממילא הוא מתהני ודוקא מסימני מודר דמדין השבת אבידה אין לו להוציא משלו כלום דשלך קודם לאבדת כל אדם עכ"ל ועיין גם בריטב"א.

ובמש"כ נראה נמי לישב דברי רבינו הגדול הרמב"ם בפיה"מ נדרים הנ"ל שכתב וד"ל ורפואת נפשו הוא שירפא גופו ורפואת ממון שירפא בהמתו ומותר לו להגיד מה שיועיל לבהמתו ואמנם אסור לו לרפאות בידיו ואין זה אסור לחולה עצמו לפי שהוא מצוה ר"ל חיוב הרופא מן התורה לרפאות חולי ישראל וזה נכלל בפי' מ"ש הפסוק (דברים כ"ב) והשבותו לו לרפאות את גופו שהוא כשרואה אותו מוסכן ויכול להצילו או בגופו או בממונו או בחכמתו ע"כ. ותמה בנדרי זריזין הנ"ל במה שכתב הרמב"ם מ"ש שהוא כשרואה אותו מסוכן ויכול להצילו וכו' דאי מיירי כאן במסוכן פשיטא דמותר להצילו דאין לך דבר שעומד בפני פק"נ ופשיטא כיון דשבת נדחה מכ"ש איסור נדר ובע"כ הש"ס מיירי בחולה שאינו מסוכן כיון דליכא פק"נ איכא לפלפל בזה אבל כשהוא מסוכן פשיטא דמותר בכל אופן וצ"ע.

ובעייתי נראה דדבינו הרמב"ם דייק בלשונו הטהור דמתחלה נתן טעם וחילוק בין רפואת נפשו שמותר לו לרפאותו בידיו ורפואת ממונו דרפואת הגוף מצוה הוא ר"ל חיוב הרופא מה"ת לרפאות חולי ישראל וכדי לדעת היכן כתיבא מצוה זו כתב הרמב"ם וזה נכלל בפי' מ"ש הפסוק והשבותו לו כלומר דשם דרשו והשבותו לו כשראו אותו מסוכן חייב להצילו והוא בגמ' סנהדרין אמר דזה נכלל במצוה ולא שכאן מיירי מחולה מסוכן אלא שמצות הרופא לרפאות חולי ישראל אפילו אין בו סכנה מ"מ הוא נכלל בהשבותו היכא דאיכא סכנה וכן מורה לשון נכלל שכתב הרמב"ם אבל בהמתו ליכא מצוה לרפאות אלא איכא מצוה של השבת אבידה והשבותו ומיושבים דברי הרמב"ם ז"ל מקושית הנ"ז.

והנה הטור יו"ד סי' רכ"א כתב ראובן שאסר הנאתו על שמעון וחלה שמעון יכול ראובן ליכנס לבקרו וכו' ואם דרך ליתן שכר לרופא יכול לרפאותו אפי' בידים אפי' יש רופא אחד שירפאנו אבל אם דרך וכו' ולא ירפא לבהמתו ואפי' אין דרך ליתן לרופא אבל יכול לומר לו סם פלוני יפה לה והוא יעשנו ואם אינו יודע לעשותו והיא תמות אם לא יעשנו זה המדיר מותר לעשותו וכו' ועיין ב"י שהביא דברי הרא"ש והר"ן והירושלמי הנ"ל וביאר בזה דברי הטור ז"ל והביא עוד ומ"ש ואם אינו יודע לעשותו וכו' מבואר מדברי הרא"ש והיב טאמא דהוה כמחזיר אבידתו וכ"כ ג"כ הר"ן. כתב רבינו ירוחם יש מפרשים אפי' אין שם רופא אחר אין מרפא לבהמתו וי"מ דהא דאין מרפא לבהמתו דוקא שיש שם רופא אחר אבל אין שם רופא אחר מרפא אף לבהמתו דהו"ל כמחזיר אבדתו והא עביד מצוה וכן עיקר וכן נראה מהירושלמי וזה כדברי הרא"ש שכתבתי בסמוך עכ"ל הב"י.

ומעתה נחזור לדברי מרן החזו"א ז"ל שכתב וז"ל ומיהו מה שחילק הר"ן באיכא רופא אחר אסור צריך טעם הלא במחזיר אבדתו לא שמענו חילוק בין איכא אחר לליכא אחר, אבל לפמ"ש הרי דברי הר"ן לאו מסברא דנפשיה הוא אלא הם דברי ירושלמי שמחלק הכי ואדרבה הרי הרא"ש ז"ל מפרש רגמ' דילן נמי סבירא הכין מהא דקאמר רב אבל אומר לו סם פלוני יפה לה ואפשר דבעלים עבדי לה אבל אם ראה שבהמתו אחזה דם ואם לא יקיז לה דם תמות מותר להקיז לה דם הנה לן שהוא חילוק בגמ' דילן נמי בין איכא אחר ליית ליה אחר וכדמפרש בה הרא"ש ז"ל, וכן ס"ל גם הנמק"י והריטב"א ז"ל, ויותר תמוה על הני גאוני ז"ל הגרע"א והחזו"א ז"ל שעמדו על הר"ן ז"ל כאלו הוא סברת עצמו והרי הר"ן ז"ל סיים כמבואר בירושלמי והנה רמז נמי על הירושלמי שהביא דבינו הרא"ש ז"ל וס"ל דש"ס דילן לא פליג על הירושלמי וכדעת רוב הראשונים כמ"ש בס"ד.

הרה"ג דוד שלמה קליין שליט"א
מרא דאתרא - קרית אתגוואר ירושלים

בענין השלשת הגט בנשתטית

כתב הרמב"ם פ"ג מגירושין ה"ו אמר לסופר כתוב גט לפלונית ויהיה עמי לכשאשאנה אגרשנה ונשאה וגירשה אינו גט מפני שלא היתה בת גירושין ממנו כשנכתב גט זה ונמצא שנכתב שלא לשם גירושין אבל באמר כה"ג לארוסתו וכנסה וגרשה בו הרי זה כשר, כתבו ליבמתו הרי זה ספק גירושין מפני שאינה אשתו גמורה כשכתבו. והאריכו בדינים אלו הראשונים התר' ביבמות נ"ב לענין ארוסה, והראב"ד בהשגות, והרא"ש והטור א"ע סי' קל"ב.

והנה כד דייקינן בדברי רבינו מוכח דעיקר טעמא דפסול הוא מחמת חסרון דלשמה, ולכאורה צ"ב דהא שפיר הוה לשמה דהא אומר בפה שכותב לשם גירושין, ואילו לדעת התוס' יבמות שם והרא"ש דכיון שאין בידו לגרשה עכשיו לא מצי משוי שליח א"ש, אבל לטעמא דלשמה צ"ב. ואי משום דלאו אשתו היא והרי"ז כמי שנכתב שלא לשם אשה זו או שלא לשם גירושין א"כ מ"ש בארוסה דנמי אינה בת גירושין באותו הגט רק לאחר שיכניסנה וממילא לאו בת גירושין היא בשעת הכתיבה, וברש"י יבמות התם במימרא דדמי בר חמא דבארוסה בידו לגרשה אבל באשה בעלמא אינו גט דאין בידו לגרשה כ' רש"י מפני שכשנכתב לא הי' ראוי לגירושין א"כ לאו טעמא דחסר לשמה אלא מחמת וכתב ונתן והכא מיחסרא מעשה וכל מחוסר מעשה דלאו בידו שפיר אינו גט אבל מאי חסרון דלשמה איכא הכא, וגם מה צריך לטעם זה הרי מטעם דלאו בידו סגי לפסול הך גיטא, וע"כ למימר דדעת רבינו דכל דמחוסר מעשה הוי חסרון בלשמה, וצריך ביאור באמת אמאי אסמכוהו אלשמה ואמאי באמת אינו נקרא לשמה בכה"ג לכה"פ כמו ספק גט דכותב לב' נשיו למ"ד יש ברירה וצ"ב.

והנה בהגהת מ"ל פ"ו מגירושין ה"ג כתב לחלק דלטעם הרמב"ם בחסרון לשמה נפסל הגט לגמרי ואילו לטעמא דהוי חסרון בשליחות מחמת דאיהו לא מצי עביד לא משוי שליח א"כ אם רצה אח"כ בעצמו לגרש שלא ע"י שליח שפיר מהני דהגט כשר למ"ד דלא בעינן שליחות בכתיבה וממילא אמידתו באותו שעה אינה גורעת דלא יהני כתיבתם אלא אמרינן דלענין גירושין שלא ע"י שליח מהני, ע"ש שהאריך בדבר, ובסמוך שם הביא לדינא בנשתטית בזמן הכתיבה וחזרה ונשתפה אי מתגרשת בהך גיטא דהרי בזמן ציווי הכתיבה היתה לאו בת גירושין דאיהו לא מצי עביד וממילא לא עביד שליח ואין לגרש בו ע"ש. ועיין בהג' מל"מ פ"ט מאישות ה"ו שהאריך הרבה בענין מילתא דאיהו לא מצי עביד אי מהני שליחות לענין

קידושין מהך דנזיר י״ב ובתוס׳ שם שעמדו דמ״ש האומר לשליח קדש לי אשה לאחר שתתגרש דלא מהני דאיהו לא מצי עביד ליה השתא ואילו אשה האומרת לחברתה לרשי לי עיסה מקמח זו והפרישי חלה והרי בשעה זו אינו ראוי להפרשה והיאך עושה שליח ע״ש בדבריהם דעיקר טעמא משום בידו ע״ש, ובאמת לא העלו התו׳ היתר ברור לענין חלה לאחר שתמהו על טעמא דבידו מהך דכתוב לארוסתי וכו׳ ביבמות שם דבעינן דיהא מצי למעביד השתא בלא מעשה כמבואר שם.

אך מדברי התוס׳ נראה להדיא דסברו דמחוסר מעשה לא חשיב לא מצי עביד היכא דהוא בידו ולא הוי חסרון לענין מינוי שליח. ידעת מהרי״ט בחש׳ ח״מ סי׳ כ״ג הביאו המל״מ דהיכא דפי׳ ואומר להדיא דכוונתו למנות השליח על דבר שיהי׳ לאחר זמן ולא מצי איהו למיעבד ליה השתא מהני השליחות כיון דכל טעמא שתיקנו דלא מהני בכה״ג שליחות כיון דלאו אדעתיה אבל אם אומר להדיא למה לא יהני, ולכאורה יוסיף נופך לתמיהתנו דלעיל בדברי הרמב״ם דלענין לשמה נמי יועיל היכא דפי׳ כוונתו להדיא, ומנ״ל דבכה״ג לא חשיב לשמה, דהרי איכא הכא כוונת אשה זו וגם כוונת גירושין אלא דעדיין אינה ראויה לקבלת הגט דמשו״ה לאו בת גירושין היא, ומה בכך לפסול הלשמה, ואיזה גדר לשמה בעינן הכא שלא יהא הפסק או חסרון מעשה לענין קיום הדבר וצ״ב. (ולכאורה לשמה זה אינו דומה ללשמה בכוונת המצות דכאן הלשמה הוא שצריך פירוט יותר לשם אשה זו וכו׳ אבל במצות סגי בכוונה כללית ואכ״מ להאריך ולבאר יותר). ותו דאילו מינה הבעל שליח בשבת או שהוא מעבר לים דלא מצי ליתן הגט בידה השתא ועדיין בעינן איזה מעשה או להתקרבות הזמן וכי נימא בכה״ג נמי דהוה חסרון בלשמה.

והנה הפוסקים חששו לדברי הג״ה במ״ל הנ״ל לענין נתינת גט לנשתטית שנכתב בזמן שטותה ונשלש ביד בי״ד דלא יהני בחזרה ונשתפה כיון דבשעת כתיבה לאו בת גרושין היא. וכ״כ היש״ש ביבמות פ׳ חרש (פי״ג סי׳ ג׳) לחשוש בכה״ג וכ׳ שנמנע מלצרף בהיתר בעובדא דהוי התם ע״ש. וזה דלא כהב״ח וש״פ שהנהיגו כך בנשתטתה. ויש לתמוה בזה דמה דאיהי לא מציא לקבל גיטה שזה חסרון במעשה הגירושין אבל אינו תסרון במעמד הנותן שבודאי איהו בר גירושין גמור הוא אלא שסיבה גרמה לו שלא יוכל לעשות המעשה ובאמת הגאון בית מאיר סימן קי״ט טרח הרבה למצא סניגורין לדעת המקילין בזה דלדעות המצריכין שליחות בכתיבת הגט אטו נימא דאם אינו יכול לאמן ידיו בכתיבת אותיות או אם המגרש חולה ואינו יכול להלך ברגליו למקום רחוק ששם נמצאת האשה וכי לא מצי למנות שליח שילך להתם ובודאי לא אמרינן כה״ג איהו לא מצי עביד דכל כה״ג לא מקרי לא מצי עביד כיון דבפועל הוא מעוכב מלעשות, ולא זו בלבד אלא אפי׳ כגוסס כ׳ הרא״ש ורבינו יואל דבר גירושין הוא ואי נימא הבי לא יוכל כהן זקן למנות

שליח כהן אחר תחתיו לעבוד כיון דלאו בר הכי הוא דלא מצי עביד לה ע"ש בב"מ שהאריך דמ"מ הני פוסקים הוכיחו דבאמת חסרון דאיהו לא מצי עביד בא לומר דאע"ג דהחסרון הוא צדדי חסרון גמור מקרי ע"ש ועיין עוד במחנ"א הל' גירושין ומ"ש בהך דעידובין לענין שליחות למי שידיו קטועות ר"ל ועוד סוגיות הש"ס.

ובפשטות היה צריך לחלק דבענין שצריכים לדעת אחרת שיסכים למעשיו כגון בקידושין דאי לאו דנתרצית אליו לא מצי מקדש לא מקרי דבר שבידו וכן כל הני מילי דבעינן שלא יהא כמחוסר מעשה דבכלל זה מעשה דממילא אתיא כמו בסברת דקל לפירותיו אבל היכא דאין ידוע מדרך העולם שיהי' כך לא הוי בידו ובהא הוה חסרון, וכיר"ב כתב הרשב"א ד"ל בתשו' סי' אלף רי"ב לחלק בין נותן ב' פרוטות לאשה אחד היום ואחד לאחר שאגרשך דאולי לא מהני ואע"ג שנתרצו שניהם עכשיו דשמא אח"כ לא תרצה והר"ד באבנ"מ סי' ל"ה אות י"ג וכ"כ הרשב"א והריטב"א בחי' קידושין ס"ב ע"ש. וה"ה בגירושין דהך מסירה או כתיבה דתלוי במעשה דלאו בידיה לגמרי או דלאו אדעתיה שיהיה כן מעצמו הוי כתיבה זו שלא לשמה ואפילו אומר להדיא לא יועיל וכמו בשליחות לדשלב"ל (להני שיטות דלא יועיל מינוי שליחות בדבר שלב"ל אפילו במפרש כוונתו ודלא כמהרי"ט הנ"ל), אך מ"מ לא תירצנו מה הוזקק להרמב"ם לטעם דלשמה תיפוק דהו"ל דשלב"ל.

ער"ק בטעם הרמב"ם דאפי' למ"ד אדם מקנה דשלב"ל מ"מ לא מהני מטעם לשמה א"כ למה בלוקח עבד ע"מ לשחרדו וכותב לו לכשאקחך הרי אתה קנוי לך מעבשיו דמהני לדבי דס"ל אדם מקנה דשלב"ל והא בעינן לשמה בגט שחרור כמו בגט אשה כדילפינן לה לה מאשה והוא קר' האבנ"מ ע"ש שמחלק בין שחרור דזה גדר קנין גופו לעצמו (כלומר שהעבד קונה את עצמו) דלזה לא צריך לשמה רק כדי להתירו בבת חורין בעי לשמה ועם קנין גופו שקונה עצמו ההיתר ממילא איכא ע"ש.

והנה בענין שצוה הבעל לכתוב גט ונשתטה קיי"ל דאם הכתיבה היתה בעת שטותו הגט בטל, ובגיטין כ"ג ע"ב נוכח לענין שליח דבעינן תחלתו וסופו בדעת אע"ג דבאמצע היה בשטות מהניא, ולכאורה ה"ה הכא דאפי' אם הי' בשעת הכתיבה בשטות נמי כשר כיון דהצווי הוה בדעת לא איכפת לן מה דהוה הכתיבה בזמן שטותו וצ"ל דזה אינו דאצל השליח הרי כל ענינו רק קבלת הגט ונתינתו כראוי והזמן שבינתיים אינו נוגע להגט משא"כ בשעת כתיבה בענין שיהא הוא ראוי כיון שנכתב עבודו ולשמו וצ"ע.

גם בעצם הפסול נחלקו בו לדעת הרמב"ם פ"ב מה' גירושין ה"ו הפסול הוא מדרבנן ומלשון הטור סי' קכ"א משמע דהפסול הוא דאורייתא כדמוכח מסוגיא דקדושין, והכא אדרבה הוי דעת המגרש אינו ראוי כלל בשעת הכתיבה והוי יותר שלא לשמה ממה

שלא היתה ראויה היא לגירושין ודאים כדלעיל. האמנם דיש לחלק דאחר מינוי השליחות לא נפק"מ כיון דהשליח כבר נכנס במקומו ובחריקאו והוי כמותו תו לא איכפת לן מעמדו ומצבו, ובאמת כה"ג בגוסס או בצווח מן הבור או בעלה לגג ומת דבתר שעת מינוי לכתיבה ונתינה אזלינן כיון דבר הכי הוא, ולפ"ז גם באשה דאם תהי' ראויה אח"כ להתגרש אע"ג דאיכא לענין דשלב"ל מ"מ ראויה היא כלפי הלשמה דלא גרע מהנ"ל [דמחמת דשלב"ל מצי איהו גופו לכתוב וליתן]. ולפ"ז הי' יוצא לנו מכאן מילתא חדתא דבנשתטה נמי אי מינתה לעצמה מקודם שליח לקבלה לכאורה כ"ע מודי דמהני אפי' אם בשעת הכתיבה אינה ראויה לגירושין, ובזה ירוח לנו דהיכא דאפשר שיהא נחשב רשותה כשליח לקבלה או בשאר גוונא [ובסמוך כיו"ב מתש' עין יצחק יהנין].

וראיתי לקדוש אחד מדבר הפנ"י גיטין ע' ע"ב שכתב הטעם דבעינן שיהא ראוי לגירושין בשעת כתיבה ונתינה למ"ד אין שליחות בכתיבה מדכתיב וכתב ונתן ע"ש שחשש מה"ט באשה שנשתטה. ובשושנת העמקים כלל כ"ג הביא בשם תשו' בית אברהם בתש' מהגאון ר"ח הכהן ראפאפורט ז"ל דלא נמצא דרש זה בפוסקים ראשונים ואחרונים כלל, והעיד דבקרית ספר פ"ג דגירושין ה"ו כתב לענין כתב גט לכשאשאנה דאע"ג דנכתב לשמה הואיל וכתיב וכתב ונתן וכשנכתב לא הוי ראוי לגירושין ע"ש. הרי דנקט נמי לדרשה זו לענין זה, והאריך דדרשא זו דרשה גמורה היא לענין כתב על קרן הצבי וקיצץ דפסול דבעינן כתיבה ונתינה ולא מחוסר מעשה בינתיים, וא"כ למה באמת לא נאמר כן דאם אחר האמירה נשתטה הבעל דלא יועיל לענין הגט מחמת שלא ראוי באותו שעה לגרש והי"ה בנשתטית בסברא זו ע"ש אלא דלהאמת כ"ז אינו ענין ללשמה שהזכיר הרמב"ם ז"ל ודו"ק היטב.

והגרע"א בתש' תניינא סי' ע"ג כתב דטעם הרמב"ם מוכרח דאלו רק מטעם דשלב"ל היה מספיק אם הוא בעצמו יכתוב הגט וימסרו דאז הוי בידו וליכא החסרון דדשלב"ל ועל כרחין צדיכין אנו לטעמא דאפילו אם יכתוב איהו בעצמו לא מהני כלום כיון דהיא לאו בת גירושין הוי כשלא לשמה והי"ה בנשתטית ע"ש שנזהר מאד מלהקל בזה. ולמעשה כבר ביאר שם דמה"ט לא ימסור הך גיטא בעת שתשתפה אלא יש להתיישב בכתיבת גט חדש, ועי' נוב"ק סי' ג' מה שהאריך בעיקר תקנת רבגמה"ג וכתב דגט כזה לא ימסרו לה רק לידי הבי"ד ובשעה שתהא ראוי' לקבלת גט ישבו וידונו בדבר מחדש ע"ש. ועין גם בעין יצחק אב"ע סי' ב' מ"ש לחדש דאפי' להרמב"ם יועיל אם הך איתתא יודעת קצת לשמור את גיטה ואינה יודעת לשמור עצמה דבדיעבד מגורשת לדעת הרמב"ם עכ"פ וממילא הוי כראוי לגירושין בכה"ג ע"ש, ועי' בתש' להגר"ש שקאפ הנד' בסוף מס' קידושין באריכות מה שהשיב על דבריו.

ובאמת צריך לעיין דאם אינו רשאי

לגרשה מחמת תקנת רגמ"ה אי הוי אינה ראוי' לגירושין דהדבר מונע בעדו וכמו שהעיר הגרע"א דבכל כתבו ותנו הרי עדיין אינה ראוי למסירה כל זמן שלא נכתב ואיך מצי למשוי שליח, וממילא כל דבר המונע מסירת הגט לכאורה הוי חסרון בלשמה, וכ"ש אם נוסיף לזה הך פלוגתא דהפוסקים בדינו של תקנת רגמ"ה ומו"מ בדבר בתש' הנוב"י לבין הגאון מוהר"י מהאמבורג, ולמה שביארנו הכוונה בדברי הרמב"ם דכיון דיודע שיש חשש בדבר או כל צד של מניעה קלה כבר אין בזה לשמה לטעם הרמב"ם ז"ל וה"ה הכא רצ"ע.

ומ"מ כבר נהגו לעת הצורך בהסכמת ק"ר לדעת הב"ח, ובאמת הטעם בכל זה דעיקר תקנת גירושי שוטה דלא מהני הוא רק מחמת תקנה של מנהג הפקר ומכלל זה לא יצאנו בכה"ג מ"מ מחמת זה בלבד לא היינו נמנעים היכא דיש צורך גדול וכדלעיל והוא סיבה דלא ניחוש על לשמה כיון דמ"מ ראויה היא אלא שהתקנה מעכבת וגמר בלבו לשם גירושין המועילים דמחמת הלשמה לחוד יהיה אפשר למצא בזה אסמכתא לולי שאר הטעמים בזה והבן.

הרב צבי האגער שליט"א
חדב"נ

בענין ברכת כהנים בעמידה ובנשיאת כפים

בבאה"ט סי' קכ"ח ס"ק כ"ה הביא דברי השבו"י בח"ב סי' א' בכהן שהוא זקן ושבע ימים וקרוב לשמונים שאינו יכול לעמוד כשנושא כפיו מותר לו לעלות לדוכן בדיעבד בסמיכה או מישב אם אי אפשר בענין אחר, והיד אהרן כ' דמעומד הוי לעיכובא ומוטב שיעבור ג' עשין וכן דעת הכנה"ג ע"ש. וכ"פ הגחיד"א בברכ"י בשיורי ברכה דעמידה הוי לעיכוכא וכן עיקר. וכנראה שכזה היה אצל ר"ש בן פזי ור"א שהביא הב"י מהראשונים בשם הירושלמי רבי אבא בר פזי כד הוה תשיש הוי קאי אחורי עמודא רבי אלעזר הוה נפיק לברא, והם היו כבר בביהכ"נ וא"כ צ"ל דתשיש פי' שלא היה בכחם לעמוד לנשיאות כפים או להגביה ידיהם לאורך זמן ממושך.

ובאמת ק' על מה שכ' היד אהרן שמוטב שיעבור על ג' עשין הול"ל שיצא לפני שיקראוהו לעלות ולא יעבור וכמ"ש בשו"ע בס"ב ואפשר דקמיירי אפי' היכא שקראוהו לעלות, וגם בזה ק"ק דאם אנוס הוא ואינו רשאי לישא את כפיו כיון שאינו יכול לעמוד גם בזה לא יעבוד. וגם על השבו"י פלא קצת שכ' בסוף התשו' להתיר בדיעבד בישיבה, וסיים אבל לבטלו מנ"כ לגמרי חלילה דהוא חומרא דאתי לידי קולא לבטלו מנ"כ דעובר בשלש עשה, ובדוחק י"ל דכוונתו דכיון דמן הדין הותר לו לא ניתן לבטל מצות נ"כ. ואח"ז מצאתי שכן הקשה במאמר מרדכי אות כ"ב על דברי שניהם וכ' אחר המחילה אין דבריהם נראים ע"ש ואפשר דכוונת השבו"י לומר דכיון דמצוה גדולה היא דאיכא בה ג' עשין אין לבטלו ממנה כיון שאינו מעכב בדיעבד אמנם לשון יד אהרן שהביא הבאה"ט א"א ליישבו בדרך זה ע"ש, ועי' מש"כ בכף החיים.

והנה בריש פ"ק דיומא איפליגו בעבודת המילואים אי כל הכתוב בהן מעכב בהן או רק דבר הנוהג לדורות מעכב בהן, והא דנ"כ שהיה שם במילואים לא מצינו שיעכב לקרבנות ציבור בכל יום וא"כ למה לא אמרינן איכא בינייהו נ"כ ועכצ"ל דלכו"ע נ"כ לא היתה עיכוב במילואים ובפרט אם נאמר כדעת הרמב"ן בפ' צו שלא היתה נשיאת כפים של שלש ברכות, ואפילו לפירש"י שברך אהרן ברכת כהנים אע"פ שלא היה אז עיכוב בזה מ"מ עדיין אפשר לומר דכל הדברים דילפינן מהתם עמידה ונ"כ וכו' מעכבין.

ובשו"ת שבו"י הק' דברי הרמב"ם אהדדי שכ' כך למדו מפי השמועה כה תברכו בעמידה כה תברכו בנ"כ כה תברכו בלה"ק וכו' וזה כת"ק בגמ' סוטה ל"ח ע"א, ובפט"ו מהל' תפלה

פסק הרמב"ם וכהן שהחליף דתו וכו' אינו נושא כפיו דברכה כעבודה, וכיון דהרמב"ם פסק כר' נתן דאיתקש ברכה לעבודה א"כ אין צריך תו ללימוד דכה תברכו ואיך מזכה שטרי לבי תרי ותמיהה גדולה לכאו' דכל נושאי כליו של הרמב"ם לא הרגישו עליו בקושיא זו וכל האחרונים סתמו דבריהם, והעלה דהאי היקישא דאיתקש ברכה לשירות אסמכתא בעלמא הוא וכדאי' בגמ' תענית דכ"ז. להדיא אסמכתא ניתהו ומדרבנן לקולא, אך הא דכ' הרמב"ם כה תברכו בעמידה ובנ"כ וכו' איידי במקדש ושם רצה לאסור בדיעבד ולכן סמכו אתיבת כה דמשמע עיכובא לר"י אבל בגבולין אין לאסור בדיעבד כשיושב אלא דוקא כשפשע ונשא כפיו מיושב והיה יכול לעמוד דאז מצד הסברא יש לאסור מכח האי אסמכתא עיי"ש ונמצא דפסק כר"נ. ובשו"ת פנים מאירות בח"ב סי' קפ"ו הק' על השבו"י דא"כ איך פסק הרמב"ם לאסור ישיבה במקדש אף בדיעבד ומשום כבוד ה' וכי זה כבוד ה' לבטל מצותיו בדבר שאנוס ואינו יכול לעמוד ומה"ת חל עליו המצוה זו ואיך יש לבטלו ואין זה כבוד ה' אלא מכזה מצותיו עי"ש. ועוד ק"ל דכה עיכובא הוא דוקא לר"י ולא לרבנן וכמו שכ' שם תוס' דלא משמע להו עיכובא אלא ככה וא"כ למה סמכו לתיבת כה. וכ' הפ"מ דכה תברכו דמשמעותו בלה"ק הוי רק לר"י ולא לת"ק ובודאי הרמב"ם לא פליג על כל הנך לימודי דמייתי הש"ס, ויותר מסתבר לומר דפסק כר"נ ואע"ג דברייתא מפיק לכל הני דרשות מקראי אחרינא אסמכינהו רביגו ז"ל אקרא דכה תברכו וכן כתב הלח"מ עי"ש.

והנה למה לן לדחוק דפסק הרמב"ם כר"נ ולא כת"ק, ועוד דדברי הרמב"ם הם כלשון הגמ' אליבא דת"ק דת"ד כה תברכו בלה"ק וכו' תניא אידך כה תברכו בעמידה וכו' תניא אידך כה תברכו בנשיאת כפים וכו', ואולי י"ל דפסק כת"ק ומש"כ דמומר אינו עולה דנ"כ כעבודה אינו מן הדין אלא מדחזינן דר"נ מקיש לעבודה גנאי הוא הדבר שמומר ישא כפיו, ובלא"ה להשבו"י ופ"מ דפסק כר"נ והוקש נ"כ לעבודה מ"מ לא לכל מילי הוקש ולא מצינו בברייתא שהוקש גם לענין מומר וכמ"ש בשבו"י בעצמו לענין זה דהוי מצד הסברא, וכן מצינו לענין רחיצת ידים עד הפרק שכ' הרמב"ם בפט"ו ה"ה כדרך שרוחצין לעבודה לא מצינו בפירוש כן וא"כ הה"נ לענין מומר. ועי' במג"א ס"ק נ"ד דהא דפסל הרמב"ם מומר לנ"כ הוא משום קנסא וביאר במחצה"ש דמשום דגבי עבודה קנסינן הוא הדין שמסברא יש לקנוס גם לענין נ"כ ע"ש, ועי' בפרמ"ג במ"ז ל"ה במש"כ דלהמג"א שפי' בקול רם היינו בקול בינוני לא ק' קו' תוס' ע"ש וברייתא דכה תברכו אתיא לת"ק וי"ל הלכה כת"ק. ואי משום סיגיא דתענית דגם שם הובאה האי היקישא לענין כהן מברך מותר בחרצן דאמר קרא לשרתו ולברך בשמו מה משרת מותר בחרצן אף כהן מברך מותר, ומשם משמע שנקטינן כר"נ, י"ל דגם לת"ק שאר דברים ילפינן מהיקישא, ולכן מומר אינו עולה לדוכן ולכן כ'

הרמב"ם שכל הדברים ילפינן מכה תברכו פי' מגז"ש ושאר דברים ילפינן מהיקישא, וכעי"ז נראה בפנים מאירות שכ' לגבי עמידה דת"ק דר"נ ילף עמידה בגז"ש וא"כ הוי לעיכובא ואע"פ שמוכרח ללמוד האי היקש לענין נשיאת כפים כיון דעל גז"ש מאהרן קשי' לי' לר' יונתן, מ"מ גז"ש דעמידה כדקאי קאי, (וט"ס יש שם בפנים מאירות וצ"ל ואליבא דת"ק דר"נ אינו מוכרח דלית לי' היקישא וכו').

והנה בנו"ב כ' שהדבר פשוט דנ"כ מעכב בדיעבד שהרי כחדא כללינהו הרמב"ם והשו"ע עם עמידה ועמידה מעכבת, ועי' מה שהק' על דבריו בהגהות אוד גדול, ובאמת הול"ל דמשמע כן בש"ס דכולם ילפינן לרבנן מגז"ש ולגבי עמידה כ' התוס' להדיא דמעכב וכן לענין לשון הקודש כ' תוס' שם דמשמע לר"י כה עיכובא ע"ש משמע דגם לרבנן הילפותא לעיכובא, ואח"כ מצאתי שראיה זו מתוס' אליבא דר"י כתבו הפר"ח והכנה"ג ע"ש.

והנה בודאי שאסור לכהן לשבת בין ברכה לברכה כיון שיסתכלו בו העם ואפי' אם משלשלים טליתיהם על ידיהם דמ"מ אפשר לראות שיושב ואולי גם השבו"י יודה בזה דאסור דהוי מילתא דתמיהה ואולי לדבריו מותר רק לשבת כל הזמן ואולי גם כשאין שם כהן אלא הוא אבל אם יש שמה כמה כהנים שיושבים וכמה שעומדים הוי שינוי (וכמ"ש כעין זה בנו"ב ממג"א ס"ק מ"ה דכל שינוי מסתכלין העם ואסור). והנה במשנה ברורה הביא משו"ת כת"ס או"ח סי' י"ג בנדון כהן שידיו רותתים וא"א להגביה נ"ל אם אפשר לו להגביהם לשעה מועטת יגביהם בשעה שמוציא תיבת יברכך מפיו ויניחם אח"כ כ"ז שהכהנים מנגנים לפני כל תיבה ותיבה וכשאומרים התיבה יגביה ידיו ויאמר עמהם ועי' מג"א בסי' קכ"ח ס"ק כ"ט בשם הגהות רבין מלה למלה מותר לקרב האגודלים זה לזה ובא"ר או בשעה שהקהל עונה אמן משום עייפות הרי דליכא קפידא רק בשעה שמוציא המלה מתוך פיו ונ"ל פשוט ה"ה דיכול להוריד ידיו בינתיים גם בשעה שמנגנים עד שמוציא המלה מתוך פיו עי"ש מה שכתב עוד. ומהא דמותר לקרב האצבעות אין כ"כ ראיה דאין זה מדינא וכמ"ש הב"י בטעם הרמב"ם שהשמיטו. וארבה משמע בגמ' שלהניח ידיו אסור דאי' בגמ' סוטה ל"ט: ונפסק בשו"ע אמר רב חסדא אין הכהנים רשאים לכוף קשרי אצבעותיהן עד שיחזרו פניהם מן הציבור וא"כ כ"ש שאסורים להוריד ידיהם באמצע הברכות וצ"ב אם זה מעכב בדיעבד.

ועל מה שהק' בגהש"ס לרעק"א שכ' מה דקשה הא באותו קרא עצמו כתיב לעמוד לשרת ובסמ"ג מ"ע מצוה כ' כתב להיתר (אולי צ"ל להדיא) ור' נתן נפקא ליה עמידה מדכתיב לעמוד לשרתו ולברך בשמו וצ"ע הנה בסמ"ג הנדפס עם ברית משה הגי' מדכתיב לעמוד לשרת ולברך בשמו הקיש מברך למשרת לענין עמידה, הרי להדיא דזה מכח היקש ומה שכתב מדכתיב לעמוד לשרת

ולברך בשמו צ״ל שהם שני פסוקים לעמוד לשרת (ולא מהפסוק לשדתו ולברך בשמו) ופסוק שני ולברך בשמו וכגמ׳ דילן.

בתי ירבו אותם את הגר ירבו לאחרו של הקדוש שבתי לא״ה הגה הגין
כבר אמאר הגרמ״ה אהרי״ל אחקין מקק אגשאמרטין ילבלה באות ס״ב
ופשרת הגדלה לאון ירשו בתי אמי גדולי אבא לו אבנו אלוו לשון אחלי
אשלטאו עמם כי בחלה כאמרה אמלך בחרה ילקו ואתה הקדוש הלל הי
לאון אובהק ולפק רחמנא והרחמנא בקשלק ושמרם כי לא אלאתי בשם
אקים שיאמר יה אהבאלם אחקק אל לביבך ילאה אמלך אל דקי
כלל אמר הבדל אחאמו גבל טרקמרש כסמי אלת לי להאדרק ויקבל
סלם אמ ואבק בהם הקשמ הקלק אלאמ ולגאב לשאור ולקאמ
אמלך רם נמי ותחרבה מלאר מתשלי בשם ישלו כי בהרה
הקדבה

הקק קדר פרס אמלל
תבב בקלק הלל יגל

צילום כת״י הג״ר דוד דוב מייזליש זצ״ל
(נדפס לעיל עמ׳ מ״א)

הרב אהרן אליעזר ליפא הלוי זילבערמאנן שליט"א
ראש הכולל

הערות בספה"ק דרך פקודיך
המשך מקונטרס כ"ד

הקדמה אות כ'

ותדע ידידי דשני מיני מרדות הם. הסוג האחד בעברו על איזה דבר אשר ציוו חז"ל או בעברו על התורה (דבר שאין בו חיוב מלקות של תורה) וחז"ל גזרו להכותו והם לדעת רוב הפוסקים י"ג מכות. סוג הב' בבטלו מ"ע כגון עשה סוכה ואינו עושה הנה מכין אותו עד שיעשה או עד שתצא נפשו". והנה תראה בבטל האדם איזה מ"ע

א ומקור מקומו עהור היא מכמוכות דפ"ו מע"א נמה דברים אמורים [דלוקה מ' - רש"י] נמלות ל"ת אבל נמ"ע כגון שאומרין ל עשה סוכה ואינו עושה לולב ואינו עושה מכין אותו עד שמ"ב - והנה ברור מלבו של רביו ז"ע דהך דכופין אותו לקיים מ"ע היא דינא דרבנן ולא מה"ת. וכן הבינו הפמ"ג בפ"ב פ"ד אות מ' בשם הבכור שור עי"ש, וכ"כ בשו"ת שו"מ מהדורא מלימאה ח"ב סי' ד' בשו"ה נחמי, דבפי הגרלאה אינו רק מדרבנן עי"ש.

אולם יש הרבה אחרונים שבאנו להדיא דהך דכופין על מ"ע הינו מה"ת. ולענ"ד היה נ"ל להבינו דאינה דהכפיה הינו מה"ת מהך דאולין דק"י ע"ב דאמינא כל מ"ע שאתן שכרה בגדה אין ב"ד שלמעה מחהרין עליה ופירש"י שמ"ש בגדה לאתן יאריכון ימיך, לכך פירש מתן שכרה לומר אם לא תקיימנה זהו עונשו שלא תגזל שכר זה. נשמע מזה דהכפיה הינו מה"ת דהא לכך פירש הכתוב מתן שכרה לומר שזהו עונשו ושלא יכוף אותו, ואי היה הכפיה מדרבנן לא שייך שלכך פירש הכתוב מתן שכרה. עכ"פ בדעת רש"י מוכרח שה"ל שהכפיה הינו מה"ת וק"ל.

אולם י"ל דהדבר תלוי בפלוגתא דראשונים דבב"ב דף ח' ע"ב דרבא מכפיה לרב נתן בר אמי ושקיל מיניה ד' מאה זוז לצדקה והקשו התוס' ד"ה אכפיה הא בפרק כל הכשר אמר כל מ"ע שאתן שכרה בגדה אין ב"ד שלמעה מחהרים עליה, וגבי צדקה כתיב כי פתוח תפתח לו יכתיב כי בגלל הדבר הזה יברכך [דברים ע"ו]. ואר"ח דהאי כפיה בדברים כו'. ועוד תירץ דהכא קבלו עליהם שיכופו אותן הגבאי. ולר"י נראה דבצדקה כופין משום דאית בה לאו דכתיב בה לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ וגו'. ולרבינו"א נראה דהא דאין ב"ד מחהרין על מ"ע שאתן שכרה בגדה היינו דאין מפנשין וכן משמע בירושלמי כו' עי"ש. נמצא דלר"ח י"ל אב"ג דכל הכפיה הינו מה"ת ואמנם לכאי בנקוט שאתן שכרה כתובה בגדה אין כופין וכנ"ל מרש"י, ולכן ס"ל דהכפיה הינו בדברים לו שקבלו עליהם. אבל לפר"י שפירש משום דאית בה לאו קטה, וכי מה בכך דאית בה לאו הלא אף כל אדם אף מתן שכרה בגדה, ולפ"ל דלכך פירש מתן שכרה בגדה לומר שלא יכוף אותו וא"כ איפוא לעה פירש הכתוב מתן שכרה בגדה מכיון דאית בה לאו. ועי"כ מה הפר"י ס"ל אב"ג דכל הכפיה הינו מדרבנן ורק בנקוט שכתיב אתן שכרה בגדה אמרו רבנן שלא יכוף אותו דמכיון שלא יקבל השכר זהו עונשו ומו לא איצטריך לן לכוף אותו, אבל לא משום לכך פירש מתן שכרה בגדה דהא אב"ג

שהיה אפשר לו לקיים בזמן ההוא הנה נתחייב מרדות מדבריהם ומיפסל לעדות עד שישוב אל ה׳. והנה בכדומה בהזדמן לפניו ליתן צדקה לעני והיה יכולת בידו אז ליתן ונמנע ולא נתן הנה נתחייב מרדות מדבריהם שביטל מ״ע. כ״ז צריך האדם להתבונן עד היכן הדברים מגיעים בענין פסולי עדות:

מצוה א׳ בחלק המעשה אות ח׳

(ח) החיוב הוא דוקא לישא אשה בת בנים ולא יאמר האדם אני אעשה את שלי ואשא אשה והש״י יעשה את שלו רק מחוייב להשתדל לישא אשה הראויה להוליד בטבע ולא יסמוך על הנס ונ״ל דאם נשא איילונית שאינה ראויה להוליד בטבע ונעשה לה נס שילדה באפשר לא קיים המצות כיון שהוא לא השתדל במעשיו עפ״י התורה[ב]

מה״מ ליכא דין כפיה כלל, וכל עיקרו של כפיה היו אלא מדרבנן. ולכן שפיר במקום דליכא כה לאו אמרו רבנן שיכוף אותו, ולא קשיא לן עוד למה כמיב ממן שכרה בגדה דהא אין אתה יודע ממן שכרן של מצות ועיין תוס׳ ב״ק כמשנה ומה אם מצוה קלה שהיא כפיבר אמרה תורה לתתן ייקב לך והאריכם ימים ק״ו על מצוה חמורות שכתורה ע״ע אמת פ״ב מ״ה והרי זהיר במצוה קלה ובחמורה שאין אתה יודע ממן שכרן של מצות, נמצא דלא משום שלא ייכוף אותו לכך פירש ממן שכרן דאה״נ דכל הכפיה היא מדרבנן וק״ל, ונמצא דאי הכפיה היא מה״ת מנלא כשלגתמת רש״י וי״ם עם הרי״ וק״ל.

המורם מזה דיש לנו פלגתא דרבותאמא אי כפייה על המצות היא מה״ת או מדרבנן. ומה נהירא לן שערי אורה להבין פלגתא רש״י ותוס׳ אי כופין על מצוה דרבנן דרש״י ס״ל דאין כופין על דרבנן ותוס׳ כתבו דכופין עי״ש בכתובות דפ״ו סע״ב ד״ה מריעת. ול״נ כמאי מנו פלגתאתם. ובהאמור יובן דאי אמרינן דהכפיה היא מה״ת אזי י״ל דכופין גם על דרבנן, דהא הטורה ניתה לשמוע לחכמים וגם דברי דרבנן בכלל לא תסור היא עיין שבת כ״ג ע״א, משא״כ אי אמרינן דכל הכפיה היא מדרבנן אזי י״ל כי כופין על מצוה דאורייתא אבל על מצוה דרבנן אין כופין דוגמת דאמרינן דאין גחרין גזירה לגזירה וק״ל. וע״ע במגדר מילוקים ומיקומת אות מק״ו מזה:

ב כמבחת פולת כאן אות ה׳ בד״ה והנה בדב״ם הבית דברי רבינו אלה והעיר ע״ז ח״ל ועיין בשאילת יעב״ץ ס״ב סימן נ״ו שכתב ג״כ [דהכתב על מאמר בשיתה לא קיים המצוה]. ולכאורה ממנה דהרי רבינו בבר שקיים פו״ר בכתים שהי״ל בביתו אע״ג דהוא לא קיים למצוה. ולהשובים דעבו״ים מצוה על פו״ר וכ״ל ויתא, אבל לדת המולקים קשה. וכאמת בדרך פקודיך אמר מלך הדיבור כאות ג׳ הרבים מה ומתלגן שבעינן עכ״פ שבתן לגילה ולהוליד פרי״ם וזה דומה. הן אמת שבמו״ז נאמרן סעוד סימן מ׳ אות מ׳ כתב שבאמתחי לא קיים פיון דבשבן פעולה פרי״ם, וגם על דבריו יל״ע מזה דאמר גירסתו שבתמיב בפו״ר לא עשה מצוה. ויש לתלק ועדיין נ״ע. ובעיקר דבריו נ״ל דבאמת הבר שבתגייר אין לו שום מצוה תכנים שהוליד מקודם רק בוודאי הב״ם שלא נריך יותר לקיים פו״ר דבבר יש לו בנים ולא מהויב יותר פרין בבפנ״ם סימן נ״ב לענין מל בתוך מ׳ סב״ג וה״ם אמן יל״ל כן דאין לו שום מצוה ומ״מ מיהו מהויב יותר והבן עכ״ל הבתב״ם.

ונעתיק כאן קצת מתבו״כ לבה״ם ופי מבאלה יצות לקושיית הבתבת פולת על רבינו ח״ל וגם הפלגתא אי עשה

דקודם הדיבור דומה לנ"מ שאמר הדיבור חלוי בהג"ל. דבתוס' קידושין דל"מ רע"ב ד"ה אקרוב הביאו מהירושלמי מקשה למה לא אכלו מצה ממדם ויצא עשה דבערב מאכלו מצות וידמה ל"מ דמדם ומאכרן דאין עשה דקודם הדיבור דומה ל"מ דאחר הדיבור פ"נ וכו'. אולם ביבמות דף ו' ע"ב מה לפסח דקודם הדיבור והיא סיפוק משיעת הירושלמי וכבר נמשרדו המפרשים שמה בזה והמריבו בזה דזה חלוי בפלוגתא שבין הבבלי להירושלמי ועיין מהרי"ט שם ובפנ"י ועוד והדברים ידועים ובמקו"א הארכנו בזה בס"ד. ושם בירושלמי הלשון אא"כ כתוב בלדו, ופיר מוכרח לי חלוי לפני הדיבור רק שבעינן כתוב בלדו בלילה. ויש שקוברים שהבבלי קאמר שם ביבמות דעדיפא דישנה לפני הדיבור ולאחר הדיבור. עכ"פ האיך שיהיה י"ל דזה חלוי בהג"ל דלי אמרינן דעשה חמירא מל"מ אי י"ל דגם עשה שלפני הדיבור דומה לנ"מ דלו יהא שקיל מעשה שלאחר הדיבור מ"מ יש בכוחה לדחות לנ"מ משא"כ לי אמרינן דל"מ חמירא מעשה נמצא דמה שעשה דומה לנ"מ היא מפאת גזה"כ אי כנ"ל דבמקום העשה לא נאמרה הל"מ וכ"ז י"ל בכתוב בלדו אי לאחר מ"מ (ובגירסאות הג"ל) אי י"ל דלא נאמרה הל"מ משא"כ כשאינו כתוב בלדו אי קודם מ"מ בהאי גווא אין בכוח העשה לדחות לנ"מ וק"ל.

ומידי עיוני בזה עלה בדעתי לישב קושית הטו"א בפגיגה ב' ע"ב על התוס' שם וכגיעין דמ"ה ע"א ועוד, על מה שהקשו התוס' שם כמי שאלו עבד ומב"ם דכתיבין אם רבו ועושה אותו כ"מ דאיתי שפה דפ"ו וידמה ל"מ דלא יהיה קדש. ומירלו בכמה אופנים. ולמה לא מירלו התוס' דעשה דפ"ו היא עשה דקודם הדיבור שאין בכוחה לדחות לנ"מ דלא יהיה קדש דהיא ל"מ שלאחר הדיבור עי"ש ובמפארת יעקב בגיעין שם.

ונלענ"ד עד"ז דמלות פ"ו שאני משאר מ"ע וכיבואר להלן בס"ד. ונקדים דביבמות דס"ב ע"א הי"ל בנים שהיתו נכרי ונתגייר דפליגי ר"י ור"ל אי קיים פ"ו דר"י ס"ל דקיים פ"ו דהא הוו ליה ור"ל ס"ל דלא קיים פ"ו דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ובתוס' שם אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי מ"מ כיון בגכריותו קיים מיפטר נמי כשנתגייר. אולם סוף כל סוף ל"ב רב הלא אי אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ותותר בחתונו וכו' האיך יוצא בזה ידי מצות פ"ו.

ונלענ"ד דהנה בס"מ שנתגיירו ישראל ובאו לכלל ישראל והיה דינם כגר שנתגייר האיך הוי יוצאין ידי מצות פ"ו בהבנים שהי"ל מקודם. דבוודאי לא הוצרכו עוד הפעם לקיים מצות פ"ו. ולאיה נרויה יש לזה מהגמ' יבמות דף ק"ח ע"ב דב"ש ס"ל דמצות פ"ו היא בב' זכרים וב"ה ס"ל בן ובת וקאמר בגמ' מ"ע דב"ש יליף ממשה וב"ה משה מדעתיה דעבדיה קא עביד. ואי אמרינן דהוצרכו עוד הפעם לקיים המצות א"כ ליכא ראיה בכלל ממשה דהא בהבנים שהיו לו מקודם לא יצא ידי"ח ומצא דמשה שאני ואי אמרת לאיליף מיהיה בכלל וא"כ דהבנים שנולדו להם קודם מ"מ עצמה לחם לחוכת המצות וא"כ שאיר שאני אי אמרת ליליף ממשה אי לא. ולפ"ז דבמחילת מ"ת שביאתה המצות דפ"ו לדעתא דהכי ניחוה דגם הבנים שנולדו מקודם אמר לגמת בהם ידי חובה פ"ו ולכן נאמר דין זה על עמדו דלפ' הגר שנתגייר יצא ידי חובתו בבנים שנולדו לו מקודם כנלענ"ד.

ולפ כיון לאחר זה הרחבתי למצוא מקור לאמרן להרמב"ם שכתב דרק אם נתגיירו כולו עמו לא יצא ידי"ח דמנ"ל כאמר כגר עמדו ע"ז פי"ב בערוך לגר. ולהנ"ל יבין דכל הענין שקיים המצות בשם היא משאת דלא גרע מנ"מ שקיימו ישראל המצות אי גם בהבנים שנולדו מקודם אבל אחרשה דאם נתגיירו כולו עמו וכנו

מ"מ שכולם כלו כברים יחד משמ"כ אם לא נתבירו כמו עמו אה"כ לא קיים המצוה בהם. וזה קרה קושית הטו"מ שהקשה מר"ה כ"מ דאם אכל מצה בעת שעותו לא קיים המצוה ולמה יצא זה בהבנים שעלדו לו בעת הפטור עי"ש ובמנ"מ מצוה מ'. ולהנ"ל דאה"כ כשקיים המצוה בעת הפטור לא עלה לו משמ"כ הבנים שעלדו לו בהיותו ככרי קיים המצוה הזה דעל דעתא הכי מיפנה המצוה דגם בת"מ קיימו יכרכל נאלה הבנים שעלדו לאם מקודם וק"ל.

ובלכתו בדרך הזה הרוחנו ליישב קושית המנחת קולא מצוה מ' אות ה' על הדרך פקודיך, ח"ל בד"ה והנה בדרך פקודיך [דף ג' ע"ד] שכתב אות בחלק המעשה אות מ' דאם נשא מיילוים ועשה לה גם שילדה לא קיים המצוה כיון דהוא לא השמדל ע"פ מעשיו בדרך הטבע. והלא ראינו בגר שקיים פ"ו בבנים שהי"ל בגיותו. וכתו כן הקשה על השלילת יעב"ץ מ"כ סי' נ"ו שכתב דהבא על אשתו בשיעה לא קיים המצוה דקשה מגר שנתגייר. ולהשובבים דעכו"ם מצוה על פ"ו ינחא אבל לרוב המולקים קשה. ובאמת בדרך פקודיך אחר חלק הדיבור באות ג' הרגיש בזה ומחלק שבעינן עכ"פ שכוון לבילה ולשליד עי"ש עכ"ל המנחת קולא. אבל על השלילת יעב"ץ הקושיא נמק"ע. והאמור לעיל לק"מ דרק בפרט זה לגאת ידי חובת פ"ו בהבנים שעלדו מקודש אפשר לקיים בעת הפטור משמ"כ בעת הפטור בשיעה אז בדרך גם אי אפשר לגאת ידי חובת המצוה וכבל המצוה שאי אפשר לקיים בעת הפטור וק"ל.

המורים מכל זה דמצוה פ"ו אף שהיא עשה שלפני הדיבור מ"מ ממידת מ"ע דעלמא שהן לפני הדיבור דהא יצאו ידי"ח מהבנים שהי"ל קודם הדיבור וכמבאר, ואמנו להכי לא מיקרו הטוב' דלכן איכה דומה עשה דפ"ו הל"מ דלא יהיה קדם דאין עשה שלפה"ד דומה לל"מ שלאחה"ד דהא מצות פ"ו שאי אפשר אה"כ יש נכוחה לדחות ל"מ שלאחה"ד ודו"ק. כן י"ל בדרך פלפול והקנ"ה מדי בפלפולא דאוריתא.

אחרי כחשבי כל אלה נחתי אל לבי לעיין דלפי הנ"ל דגר שנתגייר בקטן שעלד דמי והיות דבנ"י בעת מ"מ היו לאם אין גר שנתגייר כי [ולא כאתהר"ל שאוכא בש"ס בהקדמה אלא כמש"כ בחו"מ טוש"ה לחבות ועוד דאם בת"מ היו לבנ"י אין שנתגייר בקטן שעלד] א"כ איפוא מה הדין לבני ביבוד אב דאין שהחה בגדר קטן שעלד ואוב אין לאם קורבה ומבורים המה ממלות ביבוד. וכן בעריות אמין לאם קורבה ומומרים בעריות וכמבאר ביבמות כ"כ ע"א, שבודאי היה נוהג בהם כדמשמע משבת ק"ל ע"א ויומא ע"ה ע"א, וזה אלא סבר"ל. ועפ"ז יש מקום אחי לבאר לחה בדברות שניות ואחרה בחלות ביבוד כבר אם אביך ואם אחך כאשר צוך ה"א ופירש"י אף על ביבוד אי"א נגזרו בחרה בי. וא"כ מה קא"ל זה והלא גם אם לא נגזרו בחרה הלא עכשיו נגזרו ומה יתן ומה יוסיף בחה שנגזרו בחרה. והאף שגם בחלות שבת נאחרה כאשר צוך ה"א ופירש"י ג"כ קודם מ"ח בחרה, וקשה ג"כ בנ"ל. אבל ע"ז י"ל דלא קשיא דהלכות שבת הרי הם בסדרים השלשין בשעדה שבן מקרא מוחבו ואלהות מדבות וכתגיבה יו"ד ע"א, ולכן כשאחרה להם פרשה שבת שאבר אם יום הבשבת, ובדי לידע מה הגדר שבירה, איזה מלאכה אסורה ואיזה מותרת, אחרו לבאי קאבר אבאר צוך ה"א דבמבאר בחבנ"ן ע' בשלא ובשאבי מכמים ע' שלא [בחדבר עו,לב] שלא נגזרו בשבת רק לאבר אחרו בביאורו אם"כ עי"ש ולכן אחם יודעים מכבר אבי הא בשבירה ואסלק ואיזה מלאכה ובדי אבי אשא"כ בכיבוד שאין בהם כ"כ הלכות לזה נגזרו בחרה, אם לא שיקיימו מיבף ומיד [ועיין בחבנ"ן ריש אחרה ל"ב חאב] וא"כ איפוא לזה שבחבה כאבר צוך בחלות ביבוד.

דהתורה לא צותה במצוה זו בלשון לישא אשה רק פרו ורבו ובאמת אין זה ביד האדם ע"כ משמע דוקא שהוא יצטרך לעשות במעשיו באופן הנאות בטבע לפרות ולרבות. ואל תשיבני מאברהם עם שרה דעיקר מטרון לא הי' לה. דגם אברהם עקר היה כמשארז"ל:

מל"ת ג' אזהרה שלא לאכול גיד הנשה - בחלק הדיבור אות ג'

(ג) עוד נ"ל באפשר דאפילו מאן דמחמיר לאסור בהנאה מותר לו לשלוח ירך לנכרי וגיד הנשה בתוכה כיון דאינו נותן לו להדיא הגיד בפ"ע רק בכלל הירך אינו מהנהו כלום כיון דלא שוה כלום דהוא כעץ בעלמא[1]:

ועי"פ הנ"ל מ"ש דלעולם פטורים המה ממצות מיבוד יען שיש להם דין שנמגייר ולכן כדי שלא נטעה מה קאמר כאשר נוך דכבר נלטוו במרה במצות מיבוד והכן. ומבנו עיני במידושי מהרא"ל על שו"ע יו"ד מ"א להגה"ק מפלאנק זי"ע נתמילת ספרו שמירת קודשים המו"ז דלמה בביבוד או"א דרשינן מכאשר נוך במרה ולמה לא דרשינן כן בשמיטה. וכתב לישב ח"ל דודאי יש להבין מאי נפקא מינה שתלתה התורה דביבוד במה שנלטוו במרה דמה דהוה הוה. וכתב בחיבוד הב' ע"ז, דודאי בלה לא שייך למצות במה שנלטוו במרה אלא דהכא קמ"ל ביבוד שלא יטעו כיון דמשמע בינמות דף מ"ו דבשלשה דברים נכנסו אבותינו לברית במילה ומילה והרלאת דמים א"כ ס"ד דבשעת מ"ת היה להם דין גרים וגר שנמגייר בקטן שטולד דמי [ובשיטת התוי"ט הנ"ל] וא"כ לא היה אותן הדור שטולדו קודם מ"ת בכלל מצות ביבוד וכן לענין עריות אבל האמת אינו כן שאותו הדור ודאי הי"ל כל הימם לבית אבותם ושייך בהם מצות ביבוד וקרבות משפחות וא"כ י"ל דהייט דקמ"ל שלא יטעו שמשעת מ"ת נתמיינו בביבוד ויש להם דין גרים ולא שייכי בביבוד בא הכתוב להזהירם שמתויבים בביבוד ממרה שאז עדיין לא נכנסו לברית במילה ומילה והרלאת דמים אבל שמיטה ל"ל למצות במה שנלטוה במרה עכ"ד ודפס"ם. ושמחמי לזה כמונא שלא רב. אבל עכ"פ אה"נ דלמה בשמת פטורים ממצות מיבוד הלא י"ל דין גרים וכנ"ל. ובלימי להוסיף עפ"ד רש"י בסנהדרין נ"ט ע"א דמי מיבא מידי דלישראל שרי ונא"נ אסור ופירש"י בד"ה לזה ולזה דבשילאו מבלל ב"נ **להתקדש יצאו ולא להקל עליהם** עכ"ד, ח"ש כאשר נוך ולכן דמכיון שבבר נתמיינו שוב אין בכח מ"ת להפקיע מצוה הלו, דלא ניתנה התורה להקל אלא להחמיר ולולא זאת שנלטוו במרה היו פטורים יען דעבשיו יש להם דין גרים ואין להם שום קירבה עוד אבל היות שבבר נתמיינו במצוה זו ולכן שוב לא נפקע המצוה עוד. ולפ"ז שנתמיינו במצות ביבוד שזה אביו חה אמו על כן שפיר נוהג בהם דין עריות דהא זה אביו וזה אמו וזה בנו וזה אחותו וכו' וכו' אבל לעולם הי"ל דין גר שנמגייר ולק"מ בס"ד:

[1] הנה האחרונים בבר ממהו מזה הי"ה בנתבת קולת בבן בבוף אות מ' [דף ט"ו טו"א] דדברו ממוהין דהרי בפסחים כ"ב הוכיח מבבן דגיד מותר בהנאה ועיין בתוס' חולין ל"ט ע"ב ד"ה והלכתא שבתבו שהי הנאה שמחזיק לו טובה ע"ז. וכן בגמרי דוד כבן בבתר מצות אות ג' העיר מזה ח"ל ולי הענו בדעת אחפלא מאוד על גאון בחותו הא הוא היסך קונים הש"ם בפסחים דף כ"ב דמקשה אלא למ"ד אין בגידין בנ"ט מאי איבא למימר עי"ש, הרי מבואר להדיא אע"פ שאין בגידין בנ"ט אסור לשלח לנבדי עם הגיד ולע"ג ועיין ר"מ פ"א מה' מאב"א הי"ד בתש"ב שם דו"ק בעכ"ל האחרי דוד. ואלי"ת שבוונתי מדבשאי לזה. ובמנחת קולת שם רולה לישב דברי רביו ח"ל ואולי כוונתו בתו"ש היש של שלחה לחולין פ"ז אות י"ח

מל"ת טו שלא להוציא מבשר הפסח חוץ לחבורה - בחלק הדיבור

(א) ללמוד משפטי התורה ובפרט שהיא מצוה שאינה נוהגת בזה"ז קיומה הוא בלמדו משפטי המצוה ובחידש בה איזה דין מחודש הפוך בה והפוך בה ותמצא טעם:

(ב) זה עשה עקירה וזה הנחה פטורים ממלקות כמו בשבת נ"ל. וכן שנים שעשאוה כגון שהוציאו שניהם חתיכה בבת אחת[1]:

שכתב שכעת אינו מחזיק טובה ע"ז לכן מומר וכן כתב בתו"ה סימן כ"ח אות ה' עיי"ש עכ"ל המגמ"ס. ובמגמת הגרשוני במדור שונה הלכות דף כ"ד ה"ח עמד ג"כ בקושיא הלז וכתב למרך ח"ל ונתמי אל לבי ליישב דברי מאורן של ישראל הגאון הקדוש נ"ע זצלה"ה שלא יסתרו דברי הש"ס, דהנה באמת סברת הש"ס לכאורה אינו מובן דהא כיון דאין בגידין בנ"ט מה הנאה יש מזה שהעכו"ם יחזיק לו טובה עבור שלימות הגיד אליו. אמנם יש לבאר בהקדם המבוגעות בהא דמבואר ביו"ד סימן ק' [סוף ס"ב] דבגימות הגיד בתבשיל לריכין ששים נגדו הא אין בגידין בנ"ט וכבר הקשה הטו"ז שם [סק"ה] ע"ז עיי"ש וי"ל בזה דיש לדייק בלשון הש"ס דאמרו אין בגידין בטותן טעם ולא אמרו אין בגידין טעם ובעכ"ת לנו לומר דבאמת איזה טעם קלוש יש בו אלא דאין בכח טעם קלוש ליתן טעם למיינים אחרים [בערוגת הבשם אות ד' הובא בדרכ"ח סימן ס"ה ס"ק ע"ט נסתפק אם ר"ל שאין בו טעם כלל וכעין בעלמא או אפשר שיש בו טעם קלא רק שאינו טעם גמור והוי רק בגדר שלא כדרך אכילתו ויש בזה נ"מ טובא לענין מבשל בה"נ בחלב ולענין אוכל בה"נ ביום"כ עיי"ש]. וע"כ א"ש בגימות הגיד שלריכין ס' כיון כשגימות ואוכל הממש נהי דהטעם הזה קלוש מאד עד שקראוהו רז"ל עץ הוא בכ"ז כיון דאוכל הממש וקלא טעם יש בו לא אני ברוב ולריכין ס' וע"כ שפיר קאמר הש"ס כיון דגיה"נ אסור בהנאה אסור לשלות לנכרי דימחזיק לו טובה בעד זה כיון דטעם קלוש יש בו, וכ"ז אם גיה"נ אסור בהנאה מדינא משא"כ בספר דר"פ הוא כתב דבריו אחר מסקנת הלכה דגיה"נ מותר בהנאה אלא דהבינא המחמירין הסוברין מצד מומרא לאסור בהנאה שפיר כתב כיון דאסור בהנאה רק מתורת מומרא על כן יש להקל בשליחות להעכו"ם כיון דבעצם טעמו קלוש וכעין חשוב אין מציב לו העכו"ם הנאה עבור זה, וכתבתי זאת להמלין בעד הגאון נ"ע שלא יסתרו דבריו לדברי הש"ס, חכותו יגן עלינו להושע משועה ורחמים אביה"ר עכ"ל המגמת הגרשוני. וזה כתב ג"כ בקיצור נתרץ בדרך דוד ח"ל ואולי יש לדתוק ולפרש דה"ק שלאו מדינא קאמר, אלא כוונתו שלמה דפסקינן דגיה"נ מותר בהנאה אפילו מאן דמחמיר מצד מומרא לאסור בהנאה מ"מ בשלות הגיד במוך הירך אין מקום להחמיר כלל ודומק גדול וה' יאיר בעיני בתוה"ק. אבל לפ"מ דביאר לן המגמת הגרשוני א"ש טפי.

[1] א) באמרי דוד בבתר מצות אות ג' הביא מידושו של רבינו דאם שנים עשאוהו כו' פטורין ממלקות כמו בשבת והעיר בזה דבמנ"ת כתב דדוקא בשבת דהא גזה"כ בעשותה [ויקרא ד,מ] יליפינן דזה יכול הה יכול פטורים אבל כאן אפילו זה יכול הה יכול מ"מ שניהם חייבים דאין לנו קרא לפטור עיי"ש ובשבת דף נ"ג ע"א. ולענ"ד הקלושה לא הבנתי אמו קרא דבעשותה דווקא בשבת מיירי הלא קרא זה מיירי בכל הלאוין, וא"כ למה נאמר דוקא בשבת. אא"כ ראיתי בפי יהושע בשבת דף נ"ג שהעיר בזה מי שייך זה בכל הלאוין וכתב לענין שאר איסורין נ"ע בסוגיא הש"ס אי פטור בזה יכול הה יכול. הנה הן אמת מה שהעיר הפני יהושע מובנים דף ק"ת דשנים שאחזו בסכין אחד ושחטו בשחיטות תוך חייב ושנים שאחזו באחד והעלוהו פטורים זה יש ליישב דלא מיבעיא לר"ש שם דחייב גבי העלה חמילא איצטריך קרא גבי שחיטה דלא מליף מהעלאה לחייבה אלא אפילו לרבי יוסי שם דסובר העלאה ג"כ פטור י"ל דאיצטריך קרא לזה אינו

יכול הה אינו יכול דנשבע מיב והכא אפילו נכה"ג פטור עי"ש, וא"כ אין מזה ראיה לשאר לאוין היכא ששייך נהו. אולם מלאתי בשו"ת הרשב"א סימן כ"ח שכתב ח"ל ומסתברא שלא נאמרו דברים הללו של מסייע אלא לענין שבת כו' וטעמא משום דגבי שבת כתיב בעשותה וזה יכול הה יכול לרבי יהודה נקרא מסייע ושניהם פטורים עי"ש, הרי תופס במומלט שדוקא גבי שבת אבל לא אוכל ליבד לעומק הדבר אמאי דוקא גבי שבת הכי בעשותה גבי שבת כתיב הא מכל מנוח ד' כתיב גביה. אמנם זה יש לעיין שאפשר דוקא בהעך לאוין שיש בהן כרת דגבי מייבי חטאת כתיב [ועיין פנ"י בשבת דף ל"ג שבהעך לאוין שיש בהן מיתה או מלקות יותר הסברא נוחנת שיהיה שניהם פטורים עי"ש] ורלאיתי בת"ש ה' שחיטה סס"ב שמופס ג"כ שטהג זה בשאר לאוין אפילו אין בו כרת עי"ש וע"ע עכ"ל האמרי דוד.

ב) וכן בדבנות אפרים המה על המנ"ח ולחיבת הקודש נעמיק לשונו, אמר שהביא דברי המנ"ח הנ"ל, ולפ"ז אם היה פסח בשבת והוציאו שנים בזה יכול הה יכול כיון דחייבים על הוצאת פסח חייבים ג"כ על הוצאת שבת אם היה לרה"ר משום אמשביה וכו' וש לחלק עי"ש, והנה מאוד ממוהין לי דבריו דמש"כ דוקא בשבת דהוא גזה"כ בעשותה כו' אבל כאן אין לנו קרא לפטור ע"ז, הלא בגמ' פסחים דף פ"ה [ע"ב] (ברש"י) [א"ר אמי המוציא בשר פסח מחבורה לחבורה אינו חייב עד שדינית הוצאה כחיב ביה בשבת מה שבת עד דעבד עקירה והנחה אף ה"נ עד דעבד עקירה והנחה] דמשו"ה צריך דוקא הנחה כמו בשבת, וא"כ הוא לכל מילי כשבת. ועוד דהא רש"י ז"ל כתב שם דף פ"ה על דברי ר' אמי דהמוציא בשר הפסח אינו חייב עד שיחיה עד דעביד עקירה והנחה ופירש"י דעבד ליה עקירה והנחה כשבת דבעינן עקירה והנחה דעד שיחיה לא בעמרה מלאכה ובני שבת וכל חיובי חטאת כתיב בעשותה בעשה את כולה ולא בעשה מקצתה [שבת נ"ב ע"ב] והאי נמי אע"ג דלאו בר חטאת הוא הוצאה כי התם בעינן עכ"ל רש"י, והנה מבואר בדברי רש"י דלאו דוקא בשבת פטור שנים שעשאו אלא בכל חיובי חטאת דהא שנים שעשאו פטורים יליפינן מן בעשותה העשה את כולה ולא מקצתה, ואם שנים עשאו חה יכול הה יכול הו"ל כמו אחד עושה מקצתו ומשו"ה פטור וכן זה עוקר חה מנח ולאו דוקא בחיובי חטאת של שבת אלא בכל חיובי חטאת כמו שפירש"י דהא בעשותה כתיב על כל חיובי חטאת והכא גבי מוציא בשר פסח אע"ג דליכא חטאת מ"מ פטור בעושה מקצתה משום דהוצאה כי התם בעינן כן מוכרח להדיא מרש"י, וא"כ כמעט איתא מפורש כמו דזה עוקר חה מנח פטור ה"ה שנים שהוציאו פטורים משום דהוצאה כי התם בעינן, ובשבת איתא מפורש שנים שהוציאו או כחבו פטורים, שפטורים משום דכתיב בעשותה העשה כולה ולא העושה מקצתה ושנים שעשאו הרי כל אחד עושה מקצתה עי"ש ברשב"א שבת בחקומו דף ל"ג, וא"כ גם שנים שעשאו פטורים מטעם בעשותה כמו זה עוקר חה מנח שכתב רש"י להדיא שפטור משום בעשותה כנ"ל ח"פ מאוד. ועי"ש עוד לגבי העלאה הנ"ל ובדברי הפנ"י ומשם נתרה. - עכ"פ הרי מבואר שסיומו של רבינו דשנים שהוציאו בזה יכול הה יכול שפטורים כמו בשבת יסודתו על אדני פז.

ג) ומה שברלוי להעיר עוד בזה דאף שכאן רוצה המנ"ח לחלק בין שבת לשאר לאוין דדוקא גבי שבת בהוא גזה"כ בעשותה וכמזכר, אולם לקמן בסוף מלוה מ' בהלאו שלא לבעות אבני מזבח גזרת כתב בזה"ל ואם שני בנ"א בנו אבן במחבת הו"ל כשנים שעשו, דאלו בזה יכול אז אינו יכול עיין ר"מ פ"ח משבת הט"ו וט"ז וכתבתי זה בח"פ, ולא נחית לחלק דשאני שבת משאר לאוין [רק סתר על המעיין], ומרלאה שבפשטות לא חילק בין שבת לשאר לאוין וכהנ"ל ודו"ק.

מל"ת יז שלא יאכל ערל מקרבן פסח - חלק הדיבור אות ג'

(ג) מסתפקנא אם הי"ל לו בן שהגיע זמנו למולו אבל הוא חולה ואינו רשאי למולו עד שיבריא אם שוחטין עליו את הפסח ונ"ל לפשוט מהא דאמרו בגמרא [ר"ה ו' ע"ב] לענין בל תאחר דקרבן כגון שהיה חולה בעצרת (היינו הקרבן הנקדש היה חולה [כן פירש"י שם ועיי"ש בפני יהושע ובשפתי חכמים]) ולא עבר עליו אע"ג דאעפי"כ היה ראוי לשוחטו כיון דהיה לו עכ"פ איזה מניעה לא עבד עליו דהוה כלא הגיע זמנו (עיין שם במס' ר"ה) הה"ד ומכש"כ בכאן כיון שאין רשאי מן הדין למולו הוה כלא הגיע זמנו":

ד) אך מה שיש להעיר עוד בזה לרמ"ת הרבבות אפרים [הנ"ל נאות ב] דמדמני כשבת מ"כ הוא לכל מילי כשבת, דהנה במנ"מ נעיל ח"ל והנה אף דגבי שיעור הוצאת אוכלים גבי שבת הוא כגרוגרת עיין ש"ס שבת ע"ו ע"ב ור"מ פי"ח משבת ה"א אבל כאן שיעור הוצאה הוא כזית עיין ר"מ כאן ה"ח. והרב המחבר לא גילה דעתו כמה השיעור, והכס"מ לא הרגיש מקום הדין. וכו' ובפרט לפמש"כ לעיל דכל מקום שאין אנו מוצאים שיעור מפורש, סתמא הוא בכזית אפילו בלא לאו דאכילה. ואף דרבו לומר כיון דשוה לשבת לענין עקירה והנחה מ"כ ה"ה לענין שיעור ג"כ, אין ראיה, דזה נפק"ל מקרא דלשון הוצאה אבל שיעורין הם הלכה"מ, ובפרט לענין הוצאות שבת יש הרבה שיעורים רק לגבי אוכלים שיעורן כגרוגרת, מ"כ לא נפיק כאן מכל שיעורי תורה שבשיעורן בכזית עכ"ל ואמור מעתה דאף שהש"ס דימה לה למוציא בשר הפסח בשבת עכ"ז אינן דומים להדדי לכל מילי לשבת דהא חזינן דבשיעורו אינו דומה לשבת וה"נ יש לחלק בזה דאף דבשבת ג' פטורים עכ"ז הכא י"ל דמיירים וכשיטת המנ"מ והקב"ה חדי בפלפולא דאורייתא.

ה) ובמנחת קולא אות ג' ח"ל והנה בגמ' אמרינן דלא הוי החיוב בהוצאה רק בעושה הנחה ופרץ מהיו קובלין אותו ומשני בגרריו ולכאורה יל"ע הא עכ"פ הוי ג' בחד ופטורין בשבת מ"כ למה יתמאו בקובלין בחוטות הא לא הוי הוצאה בשבת. ואם נאמר דלא מדמי לשבת רק שבעקירה לבד פטור כיון דבשבת פטור מכח דלא הוי מלאכה לכן פטור גם כאן אבל לענין ג' שהוציאו דבשבת פטור מכח בעשותה לכן כאן חייב וכ"כ המנ"מ ניחא. אמנם מלשון רש"י שפירש כאן כיון דגבי שבת כחיב בעשותה וכו' והאי נמי אע"ג דלאו בר חטאת הוא הוצאה כי התם בעינן, וכפי הנראה שרש"י סובר דאי לאו בעשותה היה חייב בשבת בעקירה לבד עיין בחוס' שבת ל"ג ע"א ד"ה חד וע"כ כיון כאן מכח בעשותה ושוב מהדר קושייתי לדוכתיה ול"ל שזה מיירי שזה אינו יכול חה אינו יכול לכן גנס בשבת חייב אבל בזה יכול ובזה יכול פטור ולפ"ז י"ל דמשו"ה כתוב בקרא בהוצאה לשון יחיד ובשבירה לשון רבים דבהוצאה פטור בב' ובשבירה חייב בב' וכו' ומפלפל שם עד שבסוף מביא דברי רבינו הדר"פ שכתב כאן בפשטיות דב' שעשאוהו פטורים עיי"ש, ומלאתי בשו"ת מהר"י אסאד תאו"ת סימן ע"ג שפלפל לענין ג' כאן ולא נפיתי לעיי"ש היטב עכ"ל המנח"מ, וכנראה מדברי שהחזיק בשיטת רבינו.

ה

ו) וכל העובר על דברי רבינו יסתומם והלא גמרא ערוכה היא בינמות דף ע"א ע"ב דאם היה חולה אין מעכבתו וכתבתוסר שם הכא נמאי עסקינן כגון שחלתו סמה כו' דיהבינן ליה כל שבעה כו' עיי"ש וכ"כ התוס' שם דף ע"ב רע"א בד"ה משום דלא נשיב להו רוח לפומיה דנפקרי אומר בגבוהן של ישראל סיפר הכתוב שלא עשו אלא פסח אחד בא' שנה שהיו בחדבר כו' ותימה וכי בחדוש היו נתנעים. ואי משום מילה זכרים שהיו מעכבים ותשוב גנות כו' והא כיון דלא אפשר לא היתה מעכבת כדאמר לעיל [הנ"ל] המול לו

אמר רחמנא ואז יקרב וגו' כו' עיי"ש ובמהרש"א במהדורא בתרא לעיל בד"ה אמר רבה, ולמה מעלים רבינו עימו הקדושים מסוגיא דא והביא ממרחק לחמו.

ואין לומר שספיקו של רבינו היא בחולה באחד מאיברין שממתינין לו עד שיבריא ואין ממתינים לו ז' מעל"ע כאשר היא בחלצתו חמה כאשר היא בסוגיא שלפנינו כנ"ל וכן קיי"ל בשו"ע יו"ד סימן רס"ב ס"ב, וזה היה ספיקא רבינו ואינו רשאי לחולו עד שיבריא דייקא אף שא"ל ז' מעל"ע אי מעכבתו משא"כ בחולה כל הגוף פשיטא ליה לרבינו דאינו מעכבתו שכן היא בדין וכזכר, ופשט ליה לרבינו מחולה בעצרת. זה אינו דאין בזה כדי להשיב הממיהא שהרי רב פפא מוקי לה [בע"ב שם] כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא ואיתפח בימי ובימי עיי"ש, הרי שגם בכה"ג אין מעכבתו. וכן מוכח מהך דלא נשיב להו רוח לפומיה ואילו היה נשיב היו יכולים לחול חיקף ולא היו צריכים להמתין ז' מעל"ע ועיין במלוא הרועים שם דף ע"ב ע"א סוד"ה הילכך. וגם זיל בחר טעמא דאין מעכבתו בחלצתו חמה דהחול לו אמר רחמנא ואז יקרב לעשותו וכזכר, וזה שייך ג"כ בחולה באחד מאיבריו וז"פ והדרא הקושיא לדוכתיה ונסתבכתי בזה הרבה.

ומזי הוית באמרי דוד על המצוות ומצאתי בעזהשי"ת אח שאהבה נפשי בכתר מצות שם אות ב' שהביא דברי רבינו וגא לפשוט זה מגמרא דר"ה גבי ב"מ ולי העני אתפלא מאוד על גאון כתותו היאך נעלם ממנו גמרא מפורשת ביבמות דף ע"א וע"ב שהיכא שהבן היה חולה אף שהגיע זמנו לחולו אינו מעכב את אביו מלעשות הפסח עיי"ש ועיינתי ע"ז כמה שעות כדי להגדיק את הגאון הנ"ל הק' זא"ל אבל לא עלתה בידי ולע"ג עכ"ל. ולפלא שהמנחת קולת לא העיר כאן כלום כמו שהעיר בכמה מקומות.

ב) והאיר את השי"מ את עיני להגדיק את הגדיק מעיקרא דהדבר פשוט מאוד מאוד רק שקיצר בלשונו הקדוש כדרכו בקודש, ונקדים דבמנ"ח ברש מצוה זו ובמצוה רפ"ב אות ב' ד"ה וכתב, כתב דאף לדעת ר"מ בזבחים דף כ"ב ע"ב ד"ה ערל ותבינה דף ד' ע"ב בתוד"ה דמרבה דבממו אמרו מחמת מילה דאינו רשאי לחול או באחה עניו שאינו רשאי לחול מחמת סכנה, רשאי לאכול פסח ותרומה ואין לו דין ערל היינו דוקא אם לא יצא לשעה הראוי לחול כגון שמתו אחיו מחמת מילה או חלה קודם יום שמיני אבל אם היה שעה שראוי לחול ואחר זה חלה ודאי גם ר"מ מודה דאינו אוכל. והביא ראיה לזה דאל"ה א"כ כל כהן ערל יאכל תרומה בלילה לדעת ר"מ כי בלילה אין זמן לחול. ולדמוק ולחלק בין שהוא אינו ראוי כגון שהוא חולה ובין שהז"ג כגון בלילה אין סברא לחלק עיי"ש ובפרט למה נשוי פלוגתא רחוקה בין רש"י לר"מ [הנ"ל בתגיגה שם ד"ה ערל ופסחים ל"ו ע"א ד"ה ערל ובכתות ע' ע"א ד"ה הערל וחבמים ע"ו ע"ב ד"ה ערל ועיכין ג' סע"א ד"ה ערל] אלא נראה דוקא בלא הגיע עוד שעה שראוי לחול אבל אם יצא בשעה הראוי לחול ואח"כ חלה מודה ר"מ דאסור בפסח ובתרומה. וכן לשיטת רש"י לענין מילת זכריו ועבדיו דמעכב בפסח דאם אינו יכול לחולו אינו מעכב כמבואר להדיא בש"ס [יבמות הנ"ל] דמשכח"ל זכרים שלא עכבו העשיה ועכבו האכילה דאי נולדו אחר העשיה בלא"ה אינה מעכבת דערלה שלא בזמנה אינו מעכב אלא כגון שחלצתו חמה בין עשיה לאכילה דהיינו דכלו ליה זיי"ן מעל"ע או שכאיב ליה עיניא ונתפח כו' היא ג"כ דוקא אם לא יצא לזמן שהוא ראוי כגון דחלה חוך מ' ימים כו' אבל אם הי"ל שעה אחת שהיה ראוי לחול אף דאח"כ חלה או איזה סיבה שאינו יכול לחול בודאי מעכב עיי"ש שהאריך בזה.

ובמנחת קולת בחלה זו אות ב' הביא דברי המנ"ח אלו בקוצר אמרים וכתב שכ"כ הרש"ש ביבמות ע"א

וכ"כ השעה"מ פ"ט מה' ק"פ ה"ט דאם בבוקר היה ברית ולא מל ואח"כ נחלה מעכבו מלשחוט עי"ש ולדעתי כ"ז אינו ברור לא מבעיא בכה"ג שלא מל אומו בבוקר דתשב שימולו אח"כ דלא ידע שיחלה ואח"כ נחלה בודאי אין מעכב כיון דלא פשע כלל בזה אע"ג דזריזין מקדימין למצוות מ"מ אם תשב למולו היום לא עבר רק על מידת זריזות והוי ממש אונס אבל אפילו בכה"ג דהיה יכול למולו כל היום וממתין עד הערב דאז בודאי פשע שידע דבלילה לא יוכל למול מ"מ י"ל דאם מתחרט ע"ז שלא מל והרהר תשובה ומושב דאם יוכל אח"כ למולו יעשה כן י"ל שמותר ובאמת לא מעכב בזה רק אם עומד במרדו שגם אם יוכל לא ימולו אז מעכב ורמיה מדלא פירשו התוס' בזבחים כ"ב [ע"ב ד"ה ערל] מה דאמרינן לבו לשמים היינו דאע"ג דבעת מתחרט ורוצה למול עצמו רק נחלה או שאר סיבה אמרת מ"מ מחלל עבודה כיון דמקודם היה יכול ולא עשה ועכ"מ דבכה"ג לא מחלל עי"ש בחנחת סולת נאורך. הרי לן מזה פלוגתת רבותינו האחרונים, דלהמנ"מ והרש"ש והשעה"מ פשיטא להו דאם בבוקר היה ברית ולא מהלו ואח"כ נחלה מעכבו מלשחוט הפסח, ולהמנחת סולת פשיטא ליה דהוי אונס ממש, ולא זו אלא אף זו דגם היכא דפשע ורק אם הרהר תשובה רוצה לומר דאינו מעכב.

ולפ"ז יש מקום אחי לומר דזה גופא היה ספיקו של רבינו הדר"פ דבודאי נחולה שאי אפשר למולו לית דין גרוע בושש שאינו מעכבתו דגמרא ערוכה היא ביבמות כ"ב, רק ספיקו של רבינו היה, אם הי"ל בן שהגיע זמנו למולו והיה יכול למולו מיכף ומיד בבוקר אבל התרשל עצמו מלמולו מיכף ובין כך נחלה והשתא נמצא דהוא חולה שאינו רשאי למולו עוד עד שיבריא אם שוחטין עליו את הפסח, ועלה ונסתפק בפלוגתת האחרונים הנזכר אם נאמר כשיטת המנ"ח וסייעתו או כשיטת המנחת סולת. ואת זה אי אפשר לפשוט מהגמרא יבמות דשם הנידון היא רק בשלא היה רואי בשוש פעם למולו ולכן אינו מעכב וכמש"כ במנ"ח שם דכל האוקימתות בש"ס היינו שלא היה רואי בשוש פעם משא"כ באם היה רואי פעם אחת ועתה שוב אינו רואי אחמת החולי, מזה לא מירי הש"ס ובזה אה"נ י"ל דמעכבתו דהא איהו דאפסיד אנפשיה.

ג) על כן בא רבינו לפשוט ד"ז מהגמרא דר"ה דשם אמר רבא כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה ופרך מיתיבי העיד רבי יהושע ורבי פפיים על ולד שלמים שיקרב שלמים א"ר פפיים אני מעיד שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנוה בפסח, ואכלנו ולדה שלמים בחג. ופרך בשלמא בפסח לא אקרבוה אימור דמחוסר זמן הוה אלא ולדה בעצרת היכי משהי לה ועברי עליה בעשה ומשני א"ר זביד משמיה דרבא כגון שהיה חולה בעצרת עכ"ל הש"ס, ומדקאמר שהיה חולה בעצרת ולא קאמר שהיה חולה מן פסח עד העצרת או כגון שהיה חולה ואנא ידענא שהיה חולה בכל העת ההיא ש"מ שלא היה חולה כל הזמן רק בעצרת היה חולה, ואמור מעתה דאף שהיה רואי להקרבה קודם העצרת א"כ למה לא הקריבו אז קודם העצרת, א"ו מכיון שהי"ל זמנו למולו עד העצרת ועד בכלל לכן היה רשאי להמתין עד העצרת ולהכי מכיון שהיה חולה בעצרת הוי שפיר אונס ולכן לא עברו עליה בכל תאחר.

וז"ש רבינו הדר"פ אע"ג דאעפ"כ היה רואי לשוחטו [הינו קודם עצרת, דהשתא אין בהפשרי לשוחטו עי"ש בחוס'], כיון דהי"ל עכ"פ איזה מניעה המונעתו היינו דהשתא הוא חולה לא עבר עליו דהוה כלא הגיע זמנו מכיון דהיה לו עת להקריבו היה רשאי להמתין ולכן אמרינן דהוה כלא הגיע זמנו ה"ה ומכש"כ בכאן כיון שאין רשאי מן הדין למולו הוה כלא הגיע זמנו ואינו מעכבתו וכשיטת המנחת סולת ודו"ק וב"ה שסייעו לישב דברי רבינו הדר"פ זי"ע. וכנראה שפלוגתתם תליא בפלוגתת הראשונים אי אונס ביום האחרון נחשב

אומם וכנודע מהמגודה הו"ד בקנה"ם סימן נ"ה ובשו"ת דברי חיים מ"ח מאו"מ סימן ל"ב האריך לחלוק בזה פלוגתת הרמב"ם והרמב"ד בפ"ח מה' מילה ומשם נראה, וכ"כ גיסו המנ"מ בסוף מלוה ב' בקיצור עי"ש ודו"ק. ומהראוי היה להרמיב הדיבור בזה וסמכתי על המעיין שמאליו ירלה ויבין מת אשר לפניו והחילוקים שבזה.

ד) ולא אכחד מאמי מה שעלה ברעיוני בהיותי בזה לבאר ובהקדם דברי הגאון האדיר רבי יוסף ענגיל ז"ע בספרו שו"ת בן פורת סימן ב' אות ד' אחרי שהביא דברי המהר"ם או"ז סימן י"ח דמצות מילה לא המעשה המצוה רק שיהיה ימול ומביא ראיה מהך דדוד המלך במגמות מ"ג ע"ב והדברים עמיקין כתב שם לברר אם המצוה מעשה המילה או דמציאות המילה היא המצוה ותלה לה בפלוגתא דתנאים במדרש אגדת בראשית פרק י"ז ח"ל ושמרתם את בריתי זו ברית מילה וכן שנה רבי אליעזר כו' ורבי עקיבא אומר זו שבת לכך נאמר אם לא בריתי יומם ולילה עכ"ל, והכוונה דר"א ס"ל דברית שתם קאי אמילה וראיתו י"ל ג"כ דהיא מקרא דאם לא בריתי יומם ולילה כו' לא ראה איזו ברית שנוהג ביום ובלילה הוי אומר זו מילה וכן בנדרים ל"א ע"ב וב"ב ע"א מפרש להאי קרא אמילה, ור"ע ס"ל דברית שתם הוא שבת דס"ל דרק מעשה המילה היא המצוה ומעשה המילה בזמנה במצותה הרי הוא רק ביום ולרבנן דראב"ם גם שלא בזמנה היא רק ביום ולכן אי אפשר לפרש קרא דבריתי יומם ולילה אמילה ור"א ס"ל דמציאות המילה היא המצוה והמציאות הרי הוא ביום ובלילה שהרי הוא ימול תמיד ועיין בתוי"ט בנדרים שם. ומאריך שם כדרכו בקודש, וכן תלה לה בתמצוקת הר"מ עם הראב"ד בפ"ח מה' מילה [הנ"ל] ותוס' מכות י"ד ע"א אם מיום הכרת רק אחרי עבור כל ימיו ולא אל אז בכל יום עומד באיסור כרת נראה לכאורה ג"כ דהוא ספק הנ"ל דאי המצוה שיהיה ימול עומד תמיד באיסור כרת דאפילו ימול עצמו אח"כ מ"מ בכל רגע ורגע הרי הוא מבוטל ומשא"כ אם רק המעשה המצוה א"כ עשות המעשה בקדימה הוא רק זריזות ורק כשעברו כל ימיו ולא עשה אז הוא ביטול המעשה לא איסורה בלבד ועל הביטול יש כרת משא"כ כל זמן שלא מת דהוי רק איסור המעשה אין שם כרת עדיין ודו"ק. - ועיין במנ"מ בסוף מלוה ב' הנ"ל.

וע"ע ירושלמי ר"ה פ"א ה"א ר' מגיי בעי קומי ר' יוסה כמיב וביום השמיני ימול עבר ולא מל (מהו שיעבור בכל תאחר) א"ל כי תדור נדר לה"א לא תאחר לשלמו דבר שהוא ניתן לתשלומין יצא זה שאינו ניתן לתשלומין. ונראה הכוונה ג"כ דאין ב"ח רק בדבר שאם עושהו באיסור הוא משלים בזה מה שהי"ל לעשות בהתחלה דסוף הא עושהו עתה ובשלמת המעשה שהי"ל לעשות אלא שעשאה באיסור ובזה הזהירה תורה שלא לאחר ומשא"כ מילה המצוה שיהיה נמול ולזה אין תשלומין דמה שהוא מל עצמו אח"כ מאז ולהלאה הוא שיהיה נמול אבל הזמן העבר שלא היה נמול אין לו תשלומין עוד בזה ולכן בכה"ג לא מישמעי קרא ולא קאי לאו דב"ח על כמו זה דלשון איסור שייך רק בדבר שיש לו תשלומין אחר זמן אלא שאם משלים רק אחר זמן הרי נתאחר הדבר ועי"ז הזהירה תורה שלא לאחר אבל דבר שאין לו תשלומין הרי הוא ביטול לא איסור ולא קאי עליה לשון ב"ח. ועיין עוד לתוס' ברכות כ"ח ע"א ד"ה כדמתרגם עי"ש. ותולם ברוקם ה' לולב סימן ר"כ כתב בלמת דמילה אל"ב הוא בחורת תשלומין למילה בזמנה כתשלומי מגיבה כל ז' דהם תשלומי דראשון עש"ה, וא"כ מרוקם הנ"ל נראה בלמת אישכא דרק המעשה הוא המצוה עי"ש, העתקתי דברי לחיבת הקודש.

אשר עפ"ז יש לתרץ תמיהת הראשונים הובא ביתה יוסף ובב"ח ביו"ד רס"י רס"ה דלא מציו שתי ברכות

על מצוה אחת, על המילה ולהכניסו בבריתו של א"א [ועיין מה שהארכנו בזה בזרע אברהם בספר דברי ברוך פ"ה אות ל"ה]. ובהאמור י"ל דלאה"נ דבמצות מילה ישנם שני עניינים הנ"ל מעשה המילה ומציאות המילה, ואלו ואלו דברי אלקים חיים ושניהם אמת ונדקו יחדיו, אשר לכן על המילה מברכים על המעשה המילה, וברכת להכניסו מברכים על מציאות המילה שמהיום והלאה יהא נימול וא"ש בס"ד.

ה) עכ"פ כפי שנתבאר לעיל דבזה נחלקו אבות העולם אי מעשה המילה היא העיקר או דהמציאות המילה היא העיקר, וי"ל דזה יהא תלוי ועומד מהיכא ילפינן לה למצות מילה. דאי ילפינן לה מקרא דוימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים י"ל דהכוונה דהמעשה המילה היא העיקר. וזה יתפרש הקרא היטב כאשר נזה אותו אלקים דמיבת אותו מיומר וכמבואר בקידושין כ"ט ע"א דבעינן למעט אשה עי"ש. ועכ"פ לפלולא בעלמא י"ל דהכתוב מרמז לן דלא תימא דבאברהם אבינו היה חסר חלק המצוה והיינו דהמציאות המילה היה חסר לו עד ג"ט שנה, לכן אמה"כ וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, ושם בודאי לא היה חסר מאומה דהא נימול בעתו וזמנו, ה"נ כאשר נזה אותו אלקים לא היה חסר מאומה [ובאמת האריכו בזה דגם אצל אברהם אבינו היה זה זמנו והראיה דנימול ביום"כ לפדר"א], והטעם דעיקר היא מעשה המילה אשר לכן מהני משלומין וכמבואר. משא"כ אי ילפינן לה מהקרא דוביום השמיני ימול דהוא מבנין נפעל כמרגומו יתגזר ועיין במפרשים מזה, נמצא שהמציאות היא המצוה. ואם כנים אנחנו בזה אשכחנא מרגניתא טבא לבאר דבש"ס דילן בקידושין כ"ט ע"א דהאב חייב בבנו למולו יליף לה מוימל אברהם את יצחק בנו ואילו בירושלמי שם יליף לה מוביום השמיני ימול בשר ערלתו, דהירושלמי לשיטתו כנ"ל מהפורת יוסף שביאר לה דהמצוה היא המציאות לכן מביא הירושלמי מהקרא דוביום השמיני ימול ולא ניחא להו להביאו מהקרא דוימל דמשם נשמע דהמעשה היא העיקר ודו"ק:

הרב מרדכי פינסקי שליט"א
בעהמח"ס עמק מרדכי ב"ח
מרבני הכולל

בזמן שעבר למדנו קצת עם הישיבה בית שערים פרק מרובה, וזה מה שנתחדש עם סיומו של הפרק. כמו כן הוספנו דוגמאות מהספר עמק מרדכי ח"ב עמ"ס פסחים, גיטין, סנהדרין, ע"ז, שי"ל בקרוב בע"ה.

עשרה דברים שהתנה יהושע (ב"ק פ"א.)

תוס' ומעין היוצא בתחילה בני העיר מסתפקין ממנו. ויש לחלק בין יוצא מאליו לטרח בו וחפרו, וכן כתב הרשב"א, והתוס' בע"ז מז. כתבו דאינם יוצאין חוץ לשדיהם דהא תנן מעין שיצא בתחילה בני העיר מסתפקין ממנו ואם כן הוו מים של רבים ואינם נאסרים.

והר"מ בפ"ד מאיסורי מזבח ה"ז כתב וכן המשתחוה למעיין הנובע בארצו הרי מימיו פסולין לנסך ע"כ, הרי דהר"מ לא כתב חילוקי התוס'.

ואשר יש לומר בזה הוא דבגמ' כאן איתא ומעין היוצא בתחילה בני העיר מסתפקין ממנו ופירש"י בתחילה מתדש וכל שכן מעיינות ישנים שהיו מימות יהושע. אבל הר"מ בפ"ה מנזקי ממון ה"ג כשמנה העשרה דברים שהתנה יהושע כתב באות ה' וכן התנה שהמעיין היוצא בתחילה בני אותה העיר שיצא בגבולם מסתפקין ממנו אע"פ שאין עיקרו בחלקם ואין לאחרים להסתפק עצמם ממנו ע"כ, הרי דהר"מ מפרש דמעין היוצא בתחילה היינו בתחילת חלוקתה של א"י, וזהו שכתב הר"מ אע"פ שאין עיקרו בחלקם כיון דלענין חלוקתה של א"י איידי. ואם כן מעיין הנובע שלא מזמן חלוקתה של א"י והוא ברשותו הפרטית של אותו אדם הרי אין לבני העיר דשדה להסתפק ממנו. וכמו כן רש"י פירש בני אותה העיר מסתפקין ממנו היינו בלשון שלילה לומר דלא שייך המעיין לאיש הפרטי שהמעיין בחלקו, אבל לפי הר"מ פירושו בלשון חיוב לומר שבני אותה העיר שהוא בגבולם מסתפקין ממנו ולא אחרים.

הרי לפי זה מפורש הגמ' שם בע"ז בפשיטות דהא א"ר יוחנן משום ר"ש בן יהוצדק מים של רבים אין נאסרין לא צריכא דקא נבעי מארעא, רצה לומר שהם נובעים בארצו הפרטית ולכן הם נאסרים. ובזה מדויק לשון הר"מ שם באיסורי מזבח וכן המשתחוה למעיין הנובע בארצו הרי מימיו פסולין לניסוך והיינו דוקא מעיין הנובע בארצו דהיינו בארצו הפרטית, ולפי זה אין צריך לכל מה שחילקו התוס'.

פסחים קט"ו. אמרו עליו על הלל שהיה כורכן בבת אחת ואוכלן. פירשו

רש״י ורשב״ם כורכן בבת אחת פסח מצה ומרור. הר״מ בפ״ח מחו״מ הל׳ ו׳ ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת ומברך וכו׳ על אכילת מצה ומרורים. ובהשגות הראב״ד זהו כהלל מ״מ זה הסדר לא דייק עכ״ל והקשה הלחם משנה כיון דהר״מ חשש לדהלל וחכמים איך כתב בזמן ביהמ״ק רצה עושה זה רצה עושה זה הוה ליה למימר דליעביד תרוייהו כמו בזמן הזה ועוד דהא אמרינן דהוה כורך פסח מצה ומרור יחד משום קרא דעל מצות ומרורים יאכלהו, א״כ הר״מ היה צריך לכתותב הלכה זו של כריכה לקמן בסמוך בהל׳ ז׳ אחר אכילת החגיגה והול״ל שם וכורך פסח מצה ומרור, ונ״ל שזהו מה שהשיגו הראב״ד ז״ל כאומרו זה הסדר לא דייק דהיינו שהיה צריך לכתוב דין זה של כורך אחר אכילת קרבן החגיגה, והסיק הלח״מ דלעולם בעי הר״מ אפילו בזמן בית המקדש שיעשה שניהם, וכדכתב למטה לצאת מידי ספיקא דהלל, ומה דאמר ואם אכל איירי לענין הברכות דאם בירך על הכורך תחילה הרי פטור המצה ומרור שיאכל אח״כ כל אחד לבדו, ואם אכל כל אחד לעצמו תחילה מברך על כל אחד ואחד ופוטר הכריכה שיאכל אח״כ את״ד, וקצת קשה דאם הר״מ רק לענין הברכות איירי הרי זה גופא יאמר אחר הדין של אכילת החגיגה, ועוד תתמה שהר״מ לא הזכיר כלל הקרבן פסח שהוא עם הכריכה של מצה ומרור שכן כתב ואחר כך כורך מצה ומרור כאחת ומטבל בחרוסת.

אבל המוכרח בזה שהר״מ דעתו כמו שכתב רבינו חננאל מאן תנא דאמר מצות אין מבטלות זו את זו הלל דתניא אמרו עליו על הלל שהיה כורך המרור על המצה ואוכלו בבת אחת, הרי שלא הזכיר כאן פסח כלל ובסמוך גם כן כתוב בדבריו אמר ר׳ יוחנן חלוקין עליו חבריו על הלל דתניא יכול לא יהא אדם יוצא ידי חובתו בפסח אלא אם כן כורכן בבת אחת מצה ומרור ואוכל כדרך שהלל אוכלן ת״ל וכו׳, הרי לרבינו חננאל הא דהלל ס״ל דכורך מצה ומרור היינו בלא הקרבן פסח, וע״כ שהוא דין בסעודת של אכילת קרבן פסח שבאותו זמן ואותו סעודה יאכל מצה ומרור יחד ואין זה דין בעצם האכילת קרבן פסח שצריך לאוכלם יחד וכש״כ שאינם צריכים שיהיו גם בכריכה אחת אלא אינם צריכים כלל לאכול יחד אלא רק המצה ומרור. וזה ודאי שהוא עכ״פ דין בסעודה שבו אוכל הקרבן פסח שהרי רבינו חננאל גרס יכול לא יהא אדם יוצא ידי חובתו בפסח אלא אם כן כורכן בבת אחת הרי דלענין שעי״ז יצא חובת הפסח איירי. ותא חזו מה שכתוב הר״מ בפ״ח מקרבן פסח ה״ב ואין מצה ומרור מעכבן אם לא מצאו מצה ומרור יוצאין ידי חובתן בכית בשר הפסח לבדו. וזהו מה שכתב הר״מ כאן דאפילו לכתחילה אין מצוה לאכלם יחד.

אשר לפי״ז מיושבים כל מה שנתקשו בזה, דזה ודאי דהר״מ חושש לדהלל וחכמים ומשום הכי עבדינן לתרוייהו אלא דמה שכתב רצה זה עושה רצה זה עושה זה עכ״פ כמו שכתב הלח״מ

להשמיענו דברכות הכריכה פוטרות הא דאח"כ אוכל כל אחד לבדו וכמו"כ אם אכל כל אחד בנפרד תחילה הרי הברכות פוטרות ברכת הכריכה שיאכל אח"כ, ומאחר שאין לזה ענין לאכילת הקרבן פסח עצמו לכן הר"מ כתבה להלכה זו בזמן אכילתה שהוא עוד לפני אכילת הקרבן חגיגה וליתא להשגת הראב"ד, ומשום הכי נמי הר"מ לא הזכיר שכורכן פסח מצה ומרור שהכריכה הוא רק מצה ומרור.

ולפי"ז אין מקום לקושית המרדכי כאן איך אפשר לבלוע בבת אחת ג' כזיתים של פסח מצה ומרור דהא אמרינן בכריתות יד. דאין בית הבליעה מחזיק יותר מב' זיתים והאריכו בזה האחרונים עיין במנחת חינוך, ולפמש"כ בדעת הר"מ דאין כאן קרבן פסח הרי דיש כאן רק ב' כזיתים.

שוב ראיתי שזה פלוגתת הפוסקים אם צריך לומר בהגדה בזכר למקדש כהלל היה כורך פסח מצה ומרור ואוכל ביחד או היה כורך מצה ומרור ואוכל, ויסוד פלוגתתם הוא במה שכתבנו.

גיטין

נב. רש"י שסמכו אצל בעל הבית לעשות על פיו ולא נתמנה להן אפוטרופוס לא מאביהן ולא מב"ד אפילו הכי כאפוטרופוס הוא. משמע דהיינו חידושא דמתני', וקשה דאמאי אשמעינן הכי גבי מעשרות הוה ליה למימר סתמא דיתומים שסמכו על פיו אע"פ שלא נתמנה לא מאביהן ולא מב"ד אפוטרופוס הוא.

והנה הר"מ בפ"ד דתרומות ה"י סתם הדברים והאפוטרופסין תורמין מנכסי יתומים ובפי"א דנחלות ה"ט הוסיף הר"מ האפוטרופסין תורמין ומעשרין נכסי יתומים כדי להאכילן שאין מאכילין את היתומים דבר האסור. הרי דהר"מ מפרשה כפשוטה דהממונה עליהם חייב להפריש תרומה ומעשר מאחר שאין מאכילין להם דבר האסור, אשר לפי"ז לכאורה מתני' לא אשמעינן דין לענין מינוי האפוטרופסים אלא לענין להפריש עליהם תרו"מ. והנה המגיד משנה שם בהל' נחלות הל' י"א תמה למה לא כתב הר"מ דיתומים שסמכו אצל בעל הבית שהוא כאפוטרופוס.

אבל אשר יש לומר בדעת הר"מ ונקדים דברי הירושלמי כאן בהל' ד' אתם פרט לאפוטרופוס והתניא יתומים שסמכו אצל בעל הבית או שמינה להן אביהן אפוטרופוס חייב לעשר פירותיהן חברייא אמרין כאן לאפוטרופוס לעולם כאן לאפוטרופוס לשעה, ופירשו בפני משה והקרבן העדה דמשנתינו כשמינוהו לאפוטרופוס לעולם ולכן חייב לעשר ובריתא איירי כשמינוהו לשעה הלכך אינו תורם. והנה יש להבין יסוד הדבר דהא מקראי ילפינן לה ואיך נחלק בין אפוטרופוס לעולם לבין אפוטרופוס לשעה, גם יש להבין מה זה אפוטרופוס לעולם הרי כשיגדלו אין צריך אפוטרופוס א"כ אין זה לעולם.

אבל אשר יש לומר בזה דשינויא

דירושלמי הוא שינויא דגמ׳ דידן כאן להאכיל כאן להניח, דאפוטרופוס לשעה היינו עבור היתומים לאכול מיד שאין מאכילין להם דבר האסור, ואפוטרופוס לעולם הכונה לתרום ולעשר ולהניח, וכיון דמיד קרי ליה לשעה משום הכי קרי להניח לעולם, אשר לפי״ז תירוץ הירושלמי פירושו היפך ממה שפירשו דהיינו אפוטרופוס שהוא לעולם אסור לעשר ומשנתינו דחייב לעשר היינו באפוטרופוס לשעה, ויסוד הדבר הוא דכל שהוא להניח ממילא אין הוא השליח של היתומים ואיכא לקרא דאתם ולא אפוטרופסין אלא דלצורך שעה בי״ד אביהם של יתומים עשוהו לאפוטרופוס שליח לתרום וכל שאין הוא עבור היתומים לאכול מיד נתמעט מקרא דאתם ולא אפוטרופסין.

לפי זה אין מקום לתמיהת המ״מ למה לא כתב הר״מ הדין דיתומים שסמכו אצל בעל הבית שהוא כאפוטרופוס כיון דאין זה ביאור וכונת המשנה כלל אלא כונת המשנה דאע״פ דאפוטרופסין אין תורמין כיון דנתמעטו מקרא מ״מ עבור יתומים לאכול מיד שפיר תורמים.

והנה הר״מ שם בנחלות כתב בהמשך ההלכה אבל לא יעשרו ולא יתרומו כדי להניח פירות מתוקנין אלא ימכדו אותן טבל והרוצה לתקן יתקן, ובהשגות הראב״ד א״א אין הדעת נוחה הימנו שיהא האפוטרופוס חבר מוכר לכל להכשיל בני אדם בנכסי היתומים אבל יניח הממון על מזונותיהם לשנה עד שיראה מקום ריוח במכירתם ואחר ימכור, והטעם שאינו שליח אלא לצורך שעה ע״כ, ולפימש״כ אין מקום להשגה דאין האפוטרופסין יכולים לתרום להניח מקרא דאתם ולא האפוטרופוס ורק להאכיל היתומים מיד הוא רשרי ואח״כ כשימכרו יודיעו שהוא מנכסי יתומים והוא טבל, אבל עתה אי אפשר לעשר עליהם.

סנהדרין

דף ג. גמ׳ רב אחא בריה דרב איקא אמר מדאורייתא חד נמי כשר וכו׳, והר״מ בפ״ב מהל׳ סנהדרין הל׳ י׳ כתב אע״פ שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנא׳ בצדק תשפוט עמיתיך ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה ושנים שדנו אין דיניהן דין ע״כ, וכבר הקשו שהוא סותר לגמ׳ דידן דכיון שפסק כרב אחא בריה דרב איקא א״כ היה לו לפסוק כשמואל דשנים שדנו דיניהם דין דרב אחא בריה דרב איקא אית ליה דשמואל. עוד הקשו דבפרק ב׳ מהל׳ שכירות הל׳ ח׳ פסק דיש עירוב פרשיות, וא״כ הוא כרבא. והרבה כתבו ביישוב הדבר.

אבל אשר נראה נכון בדעת הר״מ בזה הוא דהד״מ מפרש סוגיין דהכא כמו שפירשה הרמב״ן וכן פירשו ביתר אריכות בספר תורת חיים דהא דבעינן שלשה לבדייתא דרמי בר חמא ולר׳ יוחנן שהביאו התוס׳ אע״ג דלית להו עירוב פרשיות היינו משום דסבירא להו דכיון דגלי קרא גבי דיני ממונות דהיינו כופר בפקדון דבעינן שלשה ומומחין

ממילא ילפינן מיניה במה מצינו כל דיני ממונות הודאות והלואות ותשלומי כפל וארבעה וממשה ואונס ומפתה ומוציא שם רע כיון דכולהו דיני ממונות נינהו, דהא כמו״כ צריך לומר בדיני נפשות דבעינן עשרים ושלשה אע״ג דעשרים ושלשה לא כתיב אלא ברוצח אלא צריך לומר דשאר דיני נפשות ילפינן מיניה במה מצינו, והא דקאמר בגמ׳ אי קסבר אין עירוב פרשיות כתוב כאן שלשה למה לי דהא מצי לשינויי דלעולם אין עירוב פרשיות כתוב כאן אלא דיליף מכופר בפקדון פירשו הרמב״ן דהיינו קודם דסלקא ליה דעתין דר׳ אחא וכתב דזו דרך מחוורת, ואמנם בתורת חיים פירש טעמא דגמ׳ דקאמר מאי קסבד אי קסבר עירוב פרשיות כתוב כאן ליבעי נמי מומחין וכו׳ הוא משום דעירוב פרשיות כמאן דכתוב בהדיא דמי ועדיף ממה מצינו ומסתבר טפי למימר הא דבעי שלשה בהודאות והלואות משום דאית ליה עירוב פרשיות הוא לכן קא שקיל וטרי בעירוב פרשיות מהא חזינן דהא דבעינן שלשה לא תליה בעירוב פרשיות וכמו שכתב כן הרמב״ן בפירוש דלרב אחא בריה דרב איקא אפילו תימא עירוב פרשיות כתוב כאן חדא כשר דגלי רחמנא בצדק תשפוט עמיתך, וכן לרבי אבהו ורבא אפילו תימא אין עירוב פרשיות כתוב כאן בעינן שלשה ומומחין דגלי רחמנא בכופר בפקדון וה״ה לכולהו דיני ממונות.

אשר לפי״ז שוב לא קשה מידי על דעת הר״מ דהא כמו כן ס״ל לר״מ בפירוש הגמ׳ וא״כ אע״ג דהר״מ פסק כרב אחא בריה דרב איקא דחד נמי כשר מ״מ שפיר פסק כרבי אבהו דשנים שדנו דיני ממונות אין דיניהם דין כיון דאפילו אי סבר דאין עירוב פרשיות מ״מ בעינן שלשה בדיני ממונות דילפינן להו במה הצד מכופר בפקדון, והרי כתבנו דברי הרמב״ן דלענין עירוב פרשיות אפילו ר׳ אחא בריה דרב איקא שפיר מצי סבר דיש עירוב פרשיות אלא דחד כשר דגלי רחצנא בצדק תשפוט עמיתך. אשר לפי״ז אע״פ שהר״מ פסק כרב אחא בריה דרב איקא דחד נמי כשר מכל מקום שפיר פסק דשנים שדנו אין דיניהם דין דלא תליה בהדדי, וכמו כן שפיר פסק בפ״ב מהל׳ שכירות הל׳ ח׳ דעירוב פרשיות כתוב כאן כיון דאפילו רב אחא בריה דרב איקא מצי סבר דיש עירוב פרשיות וכמו שכתבנו לעיל מהרמב״ן. והר״מ פסק בכל הלכה כמו סתימת הגמ׳ או כמו שמשמע שזהו טפי למסקנא וזה לענין מסקנת הגמ׳ דאייתי רב אחא בריה דרב איקא. והא דאמר בגמ׳ איכא בינייהו דאמר שמואל שנים שדנו אין דיניהם דין פירושו דלרבי אבהו ורבא ודאי צריכים לומר דשנים שדנו אין דיניהם דין דהא אפילו לית להו עירוב פרשיות מ״מ בעינן שלשה ממה הצד, משא״כ רב אחא בריה דרב איקא איהו מצי סבר דבעינן שלשה או אי בעי מצי סבר דלא בעינן שלשה ושנים שדנו דיניהם דין, אבל באמת רב אחא סבר כרבי אבהו דשנים שדנו אין דיניהם דין וכמש״כ. וזה שנים רבות שהצעתי הדברים לפני הגאון רבי בנימין פאלר שליט״א ושיבחה לזה כמה פעמים.

עבודה זרה

דף ב: גמ׳ דתני רב יוסף וכו׳ עמד והתירן להן. ולכאורה לא מצאנו מאן דפליג אהא והא קימ״ל דגם בזמן הזה בן נח חייב בד׳ מצוות והא דינא הוא דאם אינם מקבלים עליהם ד׳ מצוות נהרגים כמש״כ הר״מ בפ״ח ממלכים ה״י, ולכאורה פסק דלא כרב יוסף.

והנה רש״י לקמן ו. כתב ד״ה ולפני עור ונהי דאמרן עמד והתירן מיהו אל יעברו על ידיך שהרי עתידין הן ליתן את הדין על שאינן מקיימין אותן ואע״פ שאין להן שכר בקיומה. וכן כתב רש״י בב״ק לח. ד״ה לומר שאע״פ אבל מעונשין לא פטרן. ואינו מובן אם היתרן למה יענשו ואם נענשים הרי אין לך לאזהרה גדולה מזו. אמנם למסקנת הגמ׳ הא דעמד והתירן היינו דאין מקבלים שכר כמצווה ועושה ואינו מובן מה היתר יש בזה דשייך לשון זה והתירן, וגם גמ׳ פריך איתגורי איתגר משמע דעמד והתירן היינו דהותר האיסור.

אבל יש לומר בזה בביאור תירוצא דגמ׳ דעמד והתירן, דהנה יש להבין אם עמד והתירן הוא כפשוטו א״כ איך יתקיים העולם על ידי גזל ורציחה, דהא כל הד׳ מצוות הם רק יסודות לקיום העולם והמין האנושי, לכן יש לומר דהכי פירושו דעל הד׳ מצוות מלבד הציווי מה׳ יתברך על שמירתם שמצד קיום העולם הרי בתחילה היה עוד ציווי על שמירתם גם מצד זה שהיה כמו שאר מצוות לישראל, וגם היו מקבלים שכר על הד׳ מצוות כמו ישראל ששומר מצוות ומקבל שכר, וא״כ הא דעמד והתירן היינו לציווי שמירתם שהיה נוסף והיה כמו המצוות לישראל, וא״כ לא נשאר לקיומם רק הציווי שמפני קיום העולם, והרי על מצוות שמצד קיום העולם ודאי שלא מגיע לו שכר כמצווה ועושה שהרי הוא הכרחי לקיום העולם, וזהו ביאור תירוצא דגמ׳ אלא לומר לך שאין מקבלין עליהן שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה, ופירכת הגמ׳ א״כ מצינו חוטא נשכר היינו דכשהם חוטאים הם נשכרים בזה שהתיר להם עכ״פ החיוב שמצד המצוה עצמה ומ״מ אם יקיימו יקבלו שכר בשלימות, וא״כ ריוח להם ונשכרים הן כשחוטאים והן כשמקיימים הד׳ מצוות, ומשני דהם מפסידים בזה שאם יקיימוהו לד׳ מצוות לא יקבלו שכר כמצווה ועושה. וא״כ אין מקום לקושיא כיון דעמד והתירן היינו באמת שהתיר להם האיסור דהיינו החיוב שהיה נוסף על הציווי שמצד קיום העולם דהיינו החיוב שהיה בשוה לחיוב המצוות שנצטוו ישראל.

אשר לפי״ז בתחילה היה באמת שוה ציווים של הד׳ מצוות כמו המצוות לישראל וכדמשמע בגמ׳ שבתחילה היו שוים לישראל בד׳ מצוות ורק אח״כ התירן, דהיינו שבשניהם היה הציווי מצד המצוה עצמה, וזה מלבד שהד׳ מצוות הכרחיים לקיום העולם, ורק אח״כ הוסר מהם הציווי מהד׳ מצוות שמצד המצוה עצמה ונשאר רק הציווי שמצד קיום העולם. ונראה דכל זה שהוסר הוא מאומות העולם אבל ישראל

כשקיבלו התורה הוסר מהם הד׳ מצוות כיון שכולם נכללו בתורה וישראל מחויבים משום ציווי התורה.

אשר לפי״ז הא דאמר מר בריה דרבינא לומר שאף על פי שמקיימין אותן אין מקבלין עליהם שכר כמצווה ועושה אין הפירוש שזה הכונה עמד והתירן דהיינו דזהו הפירוש שאינם מקבלים שכר כמצווה ועושה אלא הכונה עמד והתירן לציווי בלבד, דהיינו שהותר כמש״כ, והא דאינם מקבלים שכר כמצווה ועושה הוא ממילא כיון שלא נשאר להם לקיום הד׳ מצוות רק מצד קיום העולם, הרי על זה אין שכר כמצווה ועושה שהרי הכרח הוא לקיום העולם ושכר למה.

אשר לפי״ז אתי שפיר מה שכתב רש״י שאע״פ שהתירן מ״מ אם עוברים מקבלים עונש כיון שמה שהותר הוא הציווי שמצד המצוה לבד אבל עדיין נשאר המצוה שמצד קיום העולם.

ובזה אתי שפיר מה שהר״מ כתב שם שחייבים בד׳ מצוות ואעפ״כ הוא כדברי רב יוסף, וכמש״כ שאין על זה חולק.

הרב שלמה מנחם הכהן מאשקאוויטש שליט"א
מרבני הכולל

בן י"ג שנים ויום אחד שאין לו ב' שערות דינו לגבי מצות

השלחן ערוך בהלכות תפילין סי' ל"ז ס"ג כתב "קטן וכו' חייב אביו לקנות לו תפילין לחנכו" הגה "ויש אומרים דהאי קטן דוקא שהוא בן י"ג שנים ויום אחד (לפי בעל העיטור)" ע"כ. הקשה הפמ"ג אם הוא בן י"ג שנים מה חיוב יש על אביו, הוא איש בפני עצמו וחייב בכל המצות ועליו לקנות לעצמו תפילין וכ' הפמ"ג שהרמ"א מיירי בנער בן י"ג שנים שלא הביא ב' שערות ואביו חייב לקנות לו תפילין משום מצות חינוך שעדיין נער כזה קטן ואביו חייב לחנכו עד שיביא ב' שערות או עד רוב שנותיו.

המשנה ברורה בביאור הלכה הקשה על הפ"מ, כשנעשה בן י"ג שנים אפילו לא הביא ב' שערות אביו פטור ממצות חינוך וכן כתב המ"א בסימן רכ"ה ס"ב שזה שאביו מברך "ברוך שפטרני" כשבנו נעשה י"ג שנים, שמכאן ואילך אביו פטור ממצות חינוך והמ"א לא מחלק אם הביא ב' שערות או לא. וזה מפני שסמכינן על חזקה דרבא שהביא ב' שערות לפטור אביו ממצות חינוך וגם סמכינן על חזקה דרבא לחייבו במצות מדרבנן. רואים שבן י"ג חייב במצות רק מכח חזקה דרבא.

אבל בהלכות יום הכיפורים סימן תרט"ז ס"ק י"א כתב המשנה ברורה, הא שכתב המחבר דבן י"ג שנים שלא הביא ב' שערות אינן משלמים התענית ואין חוששים שנשרו והווה חייב מדאורייתא להשלים, מיירי שבדקו הנער כל היום ולא הביא שערות ויש עליו רק מצוה מדרבנן. כאן אין יכול לומר חזקה דרבא שהרי בודאי אין לא שערות ועדיין כתב הביאור הלכה שיש עליו מצוה מדרבנן להתענות. איזה מצוה יש לנער כזה, מצות חינוך אין כאן, לבד ממצות חינוך איזה מצוה דרבנן יש על בן י"ג בלי ב' שערות.

גם בהלכות קידוש סימן רע"א ס"ב כתב הביאור הלכה שנער בן י"ג שנים שלא הביא ב' שערות יוכל להוציא איש שכבר התפלל מעריב בקידוש מס"ס, ספק שמא הביא ב' שערות ויש גם להנער מצוה מדאורייתא לומר קידוש. ואם תאמר שלא הביא ב' שעדות אפשר ההלכה כהמ"א והאיש כבר יצא בקידוש מדאורייתא שהרי התפלל כבר מעריב, "ובא דרבנן ומפיק דרבנן". רואים שיש על בן י"ג שנים מצות מדרבנן אפילו וודאי לא הביא שערות ואין שייך לומר חזקה דרבא רצ"ע.

הרב מאיר חיים גינזבורג שליט"א
מרבני הכולל

מקום הדלקת נרות חנוכה

בשו"ע או"ח סימן תרע"א סעיף ה' מבואר במחבר שהמצוה להניח נ"ח על פתח הסמוך לרה"ר מבחוץ עיי"ש, ובסעיף ז' מבואר שמצוה להניחו בטפח הסמוך לפתח משמאל כדי שתהא מזוזה מימין ונ"ח משמאל. והרמ"א כתב ע"ז וז"ל ומיהו בזה"ז שכולם מדליקין בפנים ואין היכר לבני רה"ר כלל אין לחוש כ"כ אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח כו' עיי"ש. ושמעתי שיש לדקדק מאוד בטעם שהוסיף הרמ"א הלשון כלל, ולא הספיק במש"כ ואין היכר לבני רה"ר:

והנה לשון כלל חזר הרמ"א עוד הפעם בסוף הסימן, בענין חצר שיש לו ב' פתחים משני רוחות שהמחבר ס"ל שצריך להדליק בשתיהן מפני החשד וע"ז כתב הרמ"א מיהו בזה"ז שכולם מדליקין בפנים ממש ואין היכר לבני רה"ר כלל כו' אין מדליקין אלא פעם אחת בפנים וכן המנהג בשוט ועיין טו"ז סק"י באמצע הדיבור שכתב וע"כ כ' (ה)רמ"א לתרץ זו שעכשיו מדליקין ממש בפנים כו' לאפוקי מקושית הטור שבזמנו היו מדליקים בפתח הבית היו עושין עכ"פ היכר לעוברים וכמ"ש הוא בסוף סימן תרע"א ע"כ יש חשד כל שאין שם היכר כראוי לעוברים משא"כ עכשיו שמדליקין ממש בפנים ולא איכפת לן כלל לעשות היכר לפני רה"ר ע"כ לא איכפת לן בחשדא דידהו ועיין בד"מ סק"ט וז"ל ונראה דבימי רבינו בעל הטור היה כן המנהג להדליק בפתח הבית ולכן כתב דאיכא היכרא וכ"כ בתאר"י נ"א ה"א ז"ל ועתה נהגו להדליק מבפנים לפתח הסמוך לרה"ר ויש נוהגים להדליק מבפנים לפתח הסמוך לחצר משום דשכיחי גנבים ועוד דאין רגילין לקבוע מזוזה בפתח הפתוח לרה"ר משום עו"ג שיטלו אותה ויש מזוזה לפתח הפתוח לחצר כו' עכ"ל ולזה איכא היכרא לעוברים ושבים אע"ג שמדליקין בפנים אבל בזה"ז שמדליקין בבית החורף דהיינו בפנים ממש וידוע ששם ליכא היכרא לעוברים ושבים כלל אפילו אם יש בבית הרבה פתחים א"צ להדליק רק באחד וכ"ה המנהג וכו' עכ"ל, מכל המפורש בד"מ וברמ"א והטו"ז שהבאתי לעיל מבורר שהמנהג בזמן הרמ"א שכולם הדליקו בפנים ממש, ולא היה שום היכר לרה"ר ממילא כל אחד שיודע שכן נהגו אבותיו מדור דור להדליק בפנים ממש אצל הפתח יש לו לילך בדרכי אבותיו בעקבי הצאן ולא ישנה וכמו שמפורש בדמ"א בסעיף ז' וז"ל ומ"מ המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם ואין לשנות [וכן מבואר במהרי"ל שהדליק מצד השמאל לכניסת חדרו, וז"ל הדליק על שמן זית

והניחם למטה מעשרה מצד השמאל לכניסת חדרו דהי׳ לו מזוזה בימין דכן המצוה מן המובחר עי״ש]:

והמג״א ושאר הפוסקים שכתבו להדליק אצל החלון, חולקים על פסק הרמ״א וס״ל שיש לעשות היכר גם לרה״ר (כמבואר במפרשים) גם בזה״ז וצע״ג אמאי לא כתבו המג״א ודעימיה שידקדקו להדליקו אצל הפתח הסמוך לרה״ר וכמו שהיה בימי הטור, ואיפה מצינו שתהא מצות נ״ח בחלון במי שיש לו פתח הפתוח לרה״ר דדווקא באחד שדר בעליה מצינו בגמ׳ שהתקנה הוא שתהא מצותה אצל החלון הסמוכה לרה״ר, וכמפורש בגמ׳ שבת דף כ״א ע״ב נ״ח מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ אם היה דר בעליה מניחה בחלון הסמוכה לרה״ר וכן איפסק בשו״ע במחבר בסעיף ה׳ וצע״ג להבין דבריהם:

הרב משה אברהם הלוי דירעקטאר שליט"א
מרבני הכולל

בסוגיא דשויא אנפשיה חתיכא דאיסורא וחוזר ומגיד

בכתובות ט' אמר ר"א האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עלינו וכו' אמר אביי אף אנן נמי תנינא בתולה נשאת ליום הרביעי מ"ט משום איקדורי דעתא וכו' אלא לאסורה עליו. ובתוס' הקשה על מה שפרש"י (במשנה שם ב') דאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין דמתוך שיבא לבי"ד יצא הקול ויתברר בעדים שזנתה אם כן אמאי הביא אביי ראיה ממתניתין דנאמן לאוסרה עליו הא הטעם לפרש"י משום יכול להתברר ע"י העדים (עיין תוס' דף ב' ד"ה שאם ורש"י במשנה שם).

ומש"נ לענ"ד לתרץ. דהנה הרמב"ם פכ"ד מהל' אישות הי"ז כתב דמי שראה אשות שזינתה או שאמרה לו אחת מקרובותיו או מקרובותיה שהוא מאמינם וסומכה דעתו עליהם שזינתה אשתו כיון שהיה האומר איש בין שהיתה אשה הואיל וסמכתה דעתו לדבר זה שהוא אמת הרי זה חייב להוציא וכו'. ובהל' י"ח סיום הרמב"ם וז"ל: ואין הבי"ד כופין את האיש לגרש את אשתו בדבר מדברים אלו עד שיבאו שני עדים ויעידו שזינתה אשתו זאת בפניהם ברצונה ואח"כ כופין אותות להוציא, עכ"ל. וכן כתב הרי"ף והרא"ש (קידושין ס"ו) גבי ההוא סמיא. הרי מלשון זה משמע דגם אם ראה הבעל בעצמו שזינתה דאין כופין אותו להוציא.

וכבר הקשה הר"א מזרחי על הרמב"ם דהרי מהגמ' משמע כאן לגבי פתח פתוח דמפקינן מיני' עי"ש בשו"ת סימן כ"ה (ומובא בפתחי תשובה ש"ע אה"ע סימן קט"ו סעי' ז' ס"ק ל"ז ויע"ש אריכות ועי' בט"ז שם ס"ק י"א).

וי"ל דהנה האחרונים נסתפקו בטעם האיסור של שוי' אנפשי' חד"א אי הוי מטעם נאמנות ואדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים, או דהוי כנדר וא"א בשאלה כמו נזירות שמשון, ומשו"ה אף אם עדים מכחישים אותו גם כן אסורה, וכמש"כ הרשב"א גבי בהמה אם אמר שלא נשחטה ועדים מכחישים אותו לעצמו אסור משום שאחד"א (ועיין שער המלך פ"ט מהל' אישות הל' ט"ו). והנה י"ל עוד יש נ"מ, אם באין מטעם נדר או מטעם נאמנות. דמטעם נדר צריך להוציא בפיו ובמחשבה לא מהני כיון דכתיב לבטא שפתים כדאי' בשבועות כ"ו, משא"כ אם הוי מטעם נאמנות גם במחשבה מהני. וי"ל עוד, לפי מש"כ תוס' בכתובת שם, גם אם ראה הבעל בעצמו שזינתה אינה אסורה בלא עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים אם כן ע"כ אין לומר מטעם נאמנות דהרי סו"ס ל"ה עדים והעדים מחוים האיסור כמו

גבי קדושין ולא דמקיימין הדבר שזה אמת, וא"כ ע"כ צ"ל לפי"ז דהוי מטעם נדר וא"כ צ"ל שיוצא בפיו. והנה בקדושין ס"ו אמרי' אשתו זינתה בעד אחד ושותק מהו אמר אביי נאמן רבא אמר אינו נאמן דהוי דבר שבערוה ואין רבר שבערוה פחות משנים, ובתוס' הקשה דכיון דשותק הרי שתיקה כהודאה דמיא למה לא יהי' אסור עליו הא יכול לעשותה עליו חתיכה דאיסורא ואמרינן שאנח"ד (ד"ה רבא אמר), ובמש"כ ניחא דהרי קושית התוס' הוי דאם הוי מטעם נאמנות הרי לא היה ב' עדים ומטעם נדר צריך שיוציא בפיו. ואף למש"כ מרן בב"י (חו"מ סי' רי"ב ועי' באר הגולה שם) דלדעת הרמב"ם אם אמר מה שיוצא אילן לעניים זכו בהם עניים. אף דאמרינן אם מת מי שנדר אין היורשין צריכים לקיים הנדר מ"מ כיון שאמר המורש בפניהם והם שמעו ושתקו הוי כמו שהם בעצמם נדרו. הרי מהני נדרו אפילו אם לא הוציאו בפיו, י"ל דשם יש גם הטעם משום דברי שכ"מ ככ"ד ולכן כיון שחל בו דין זו חיוב הנדר עליו. (ועי' ב"ח שם). ואין להקשות ממושבע מפי אחרים שהרי צריך שיאמר אמן כדאי' בר"ן (נדרים פ"א). וא"כ שפיר ניחא קושיתינו על הרמב"ם מכתו' שם. דהרי הרמב"ם כתב הרואה או אם אמרו לו אחת מקרובותיה שאשתו זינתה ולא הוציא בפיו משו"ה לא שייך שאנחד"א דהוי מטעם נדר. וגם, שני עדים לא הי' שם לאוסרה על פיהם, דהרמב"ם שם מיירי שהי' שם רק עד אחד.

ולפי"ז אינה אסורה עליו רק בשני עדים או אם הוציא מפיו שהיא אסורה עליו, ומשום נדר שויא אנפשי' חד"א בדרך הנ"ל.

אולם לפי זה קשה מן תקנת חכמים שבתולה נשאת ליום ד' משום אקרורי דעתא דחיישינן דיפייס ושם בוודאי מיירי דהבעל לא אמר זה דאי ל"כ הלא ידעו ואם כן אף אם יתפייס לא איכפת לן כיון שלא הוציא בפיו, וי"ל דמשו"ה פירש"י דעל ידי זה יבאו עדים ויתברר דאל"כ לא הוי אסורה עליו. אולם זה רק לשיטת רבא (קידושין ס"ו) דאשתו זינתה בע"א ל"מ, א"כ ניחא קושית התוס', לרש"י מאי מייתי ראיה אביי הא י"ל דיתברר ע"י עדים, דהרי אביי לשיטתו דסבר דאם אשתו זנתה בע"א דנאמן, וע"כ דס"ל דשאחד"א הוי מטעם נאמנות ואין צריך שיוציא בפיו, א"כ אינו צריך שיבאו עדים ויתברר ע"י.

ובאו"א י"ל קושית התוס'. דהנה הר"ן בנדרים (צ"א) הקשה איך יכולים חז"ל לעקור ד"ת בקו"ע. ונראה, דאם נימא דשאחד"א הוי מטעם נאמנות וזה דאדם נאמן על עצמו כתב רש"י בקידושין (ס"ה) משום דילפינן מדכתיב כי הוא זה הרי דהתורה סמך על הודראתו, וברשב"א שם כתב דמשו"ה לא מהני קדושין בשניהם מודים משום דהוי חב לאחריני אף דלגבי ממון מהני הודאה משום דהא דילפינן דבר דבר מממון היינו לגבי ממון גלי לנו הפסוק דמהני הודאת בעל דין. וז"ל הרשב"א: דגבי ממון דאי לאו דכתב רחמנא אשר יאמר

כי הוא זה דמיניה גמרינן הודאת בע"ד הו"א דלעולם לא מיקיימ' מילתא אלא בסהדי משום דכתיב ע"פ שנים עדים או שלשה עדים יקום דבר וכו' אלא דאתא כי הוא זה וגלי לן דיקום דבר במקום דאיכא חובה לאחריני כתיב והלכך עדיות דכתיב בהו דבר על כרחין לצד ממון שיש בו חובה הוקשו ולא לצד ממון שאין בו חובה ולומר דלא מקיימא להו מלתא אלא במקיימי דבר ומשום דאית בהו כעין חוב לאחריני אקשינהו לצד ממון דאית ביה חובה ולא שתהא חובתו של זה כזה דזה חב ממש וזה אינו חב ממש כדאמרן עכ"ל, ויע"ש כל דבריו (ד"ה א"ל רב אשי בע"ב שם).

והנה הקצות (סימן ל"ד וסי' רי"א) האריך במה שנסתפק במריב"ל אם הוראה הוי מטעם מתנה או מטעם נאמנות ובעל דין דנאמן הוי כעדים עמו דהתורה גלי דעדים מהני בזה, ועפי"ז הקשה בסי' ל"ז דמנ"ל דמה שהודאה הוא מהני יותר דהוא נאמן אף אם העדים הם מכחישים דאנו אמרי' דהודאת בעל דין כמאה עדים דמי ולא יותר. ואם כן נ"ל לומר דלגבי זה צריך שיאמר אותו לפני ב"ד דוקא דכיון שהודאה הוי כק' עדים ולגבי קבלת עדות שצריך שיהי' בפני ב"ד. והנה הט"ז (יו"ד סי' ל"ט) כתב דאם הבודק אמר שלא כסדרן הי' ובא אחד והכחישו דמעמידין הבהמה, והט"ז כתב דאף דהקונה בתחילה אמר שאסור מכל מקום כיון שבאו לבי"ד כאחת אין אנו משגיחינן במה שאמר חוץ לבי"ד. הרי מבואר דלגבי איסורים צריך שיאמר דוקא בפני ב"ד. (ועיין ש"ש ש"ו מה שהקשה.) אולם במקום שהוא בא לאסור אשתו עליו דהוי דבר שבערוה וכן הוי חב לאחריני דהיה צריך שני עדים רק מטעם נאמנות הוי נאמן וכן משום הודאה וי"ל דצריך שיאמר בפני ב"ד ואם לא אמר בפני בי"ד יכול לחזור. ובזה ניחא הגמ' בכתובות (דף כ"ב) בעיא מיני' שמואל מרב אמרה טמאה אני וחזרה ואמרה טהורה אני מהו א"ל אף בזו אם נתנה אמתלא לדברי נאמנת עכ"ל. והנה קשה מה האבעיא דמה חילוק אם אמרה א"א אני דאמתלא מהני, ובמש"כ ניחא דכיון דאם אומרת א"א אני דהוי רבר שבערוה וצריך שיאמר לפני ב"ד י"ל דמשו"ה מהני אמתלא כשאמרה חוץ לבי"ד כיון דיכול לחזור בו מהני אמתלא, משא"כ אם אמרה טמאה אני דהוי מילתא דאיסורא ואינו צריך שיהי' בפני בי"ד וממילא אינה יכולה לחזור ה"א דבזה לא מהני אמתלא, משו"ה אמר דאף בזו מהני אמתלא כיון דע"י אמתלא לא חשוב זה הגדה דמעיקרא כלל. וכמש"כ הר"ן (בתשו' סי' ל"ד) דגם בעדים מהני אמתלא (ועי' חי' העילוי ממיצי"ט סי' מ"ד).

וז"ל הר"ן בתשובה שם. עוד שאלה שאעמידך על דעתי בדין כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד וכל שנאמרה עדותו קרוי שהגיד וכל שלא נאמרה מהני שעדיין אינו נקרא שהגיד הרי הוא יכול להפך עדותו כמו שירצה, וזה שאמרו בירושלמי שהעדים שהעידו בין לטמא בין לטהר וכו' אם עד שלא

נחקרו עדותן בבי״ד אמרו מבודין היינו הרי אלו נאמנין משנחקרה עדותן בבי״ד אין נאמנין, ואל תחשוב וכו׳ שאפילו בדי״מ דלא בעי דו״ח אחר שנתקבל עדותן יכולין לחזור בהן כיון שלא נחקרה עדותן שזה בודאי אינו שכיון שנגמרה עדותן וכו׳ עכ״ל. במ״ש סי׳ מ״ד כתב דאם העיד שלא בבי״ד יכול לחזור בבי״ד אף לגבי איסור והיתר דאינו צריך בי״ד והביא ראיה מן התוספתא, ומרן בש״ע (חו״מ סי׳ כ״ט) כתב דאם אחר שהעיד העד בבי״ד והוי לאחר תוך כדי דיבור א״י לחזור. והסמ״ע כתב דחזור והרמב״ם כתב דאחר שנחקרה עדותן בבי״ד, ומרן שינה את לשונם כיון דבדיני ממונות וכל מה שאנו דנין בזמן הזה אינו צריך דו״ח. אם כן י״ל מה שהקשה בנדרים (דף צ״א) דהיאך דע״י חשש של עינו נתנה באחרת יכולים חז״ל לעקור דבר מן התורה. דהנה הרידב״ז בלשונות הרמב״ם (סי׳ פ״ח) כתב דבדבר דיכול לשאול עליו יכולין חז״ל לעקור דברמן התורה בקו״ע, ובמש״כ ניחא כיון דנדר ישנה בשאלה וא״כ שפיר ניחא קושית הר״ן דאי אומרת טמאה אני לך חוץ לבי״ד יכולה היא לחזור בו, ואף שלא חזרה כיון דהרי הוא אפשר בשאלה יכולין חז״ל לעקור דבר מן התורה בקו״ע, אולם גם אי טוענת בבי״ד הוא ניחא דהרי כבר כתבתי דבדבר דצריך דו״ח יכולין לחזור בו כל זמן שלא נחקרה עדותן בבי״ד, דהגאון ברוך טעם בשו״ת עטרת חכמים (חו״מ סי׳ י״א) הביא בשם הרי״ף ובעל העיטור הובא בנמ״י פ׳ הגוזל בחרא ופי׳ דאף דאינו צריך בו דו״ח יש לבי״ד לברר האמת בשאר חקירות אף דכבר בטלו ז׳ חקירות באיזה שבוע ובאיזה שבת דכשם שחשו חז״ל לתקנות התובעים כן חשו לתקנות הנתבעים משו״ה כל שלא חקרו יכול לחזור בו, ופליג על הסמ״ע והשוה תשו׳ הרי״ף עם תשו׳ הר״ן הנ״ל עיי״ש.

והנה י״ל דגם להסמ״ע (דלאחר שהעיד אינו יכול לחזור) דהנה מרן בש״ע (חו״מ סי׳ ל׳) כתב דאם לבי״ד נראה שהי׳ בו דין מרומה צריכים דו״ח גם בדיני ממונות להוציא הדין לאמיתו. אם כן כיון דחז״ל חששו לשמא עיניו נתן באחרת הוי זה דין מרומה דיכול לחזור בו כל זמן שלא נחקרו העדות. ובזה יהיה מדוקדק הלשון דאשה שאמרה טמאה אני לך משמע דגם אם לא אמרה רק לבעלה ולא לבי״ד גם כן אסורה ואח״כ אמרו דצריך שיאמר זה לפני בי״ד כיון דיש חשש שמא עיניו נתן באחרת, אולם אם יאמר זה לבי״ד הוי זה שואנחד״א ומשו״ה אמרו שיביא ראיה לדבריו, והיינו דהוי כמו דין מרומה דצריך להיות דו״ח, וא״כ הוי זה ביד בי״ד להיות דו״ח או לא, וכדאי׳ כתוס׳ פסחים (דף ס״ב ע״א ד״ה כי) שהקשה דאי הוי מדרבנן איך יהי׳ חייב קרבן פסח אחר הרי הוי חולין בעזרה, ותי׳ כיון דעדיין לא זרק הדם ממילא אינו יוצא בפסח זה, והיינו דבזה יש להם לחכמים כח דהרי הוי שוא״ת וממילא צריך להביא קרבן פסח אחר מדאורייתא. וא״כ גם כאן דבידם שלא לחקור ולדרוש דהרי יכולה לחזור, ולכן י״ל גם כן דבראשונה אמרו דאשה

שאמרה טמאה אני לך אסורה היינו לבעלה, וע"כ משום דשאנח"ד הוי מטעם נדר, ואח"כ אמרו דיביא ראיה לדבריו, והיינו בפני בי"ד, ומותרת ממ"נ דאי הוי מטעם נדר הרי יכול לשאול עליו, וע"כ צ"ל דהוי כמו נזירות שמשון דא"א בשאלה.

ואי הוי מטעם נאמנות צריך בי"ד הרי קודם הדו"ח לא נגמרה הדבר ויכול לחזור בו וממילא יכולים חז"ל לעקור זה בקו"ע כמש"כ.

וא"כ לפי"ז י"ל מש"כ הרמב"ם דמשו"ה פסק ברואה שזינתה אשתו דאין כופין אותו להוציא משום דמיירי שלא אמר בפני בי"ד רק דדאה, וא"כ אין בזה תותרת הגדה ומשו"ה יכול לחזור כמש"כ, ולכן בזה דאינו מוציאה הוא ממילא חזרה, אבל מ"מ לצאתיד"ש חייב להוציא אינו גרוע מעדי כיעור וקלא דלא פסיק כיון דראה שזינתה, וא"כ ממילא ל"ק מכתובות (דף ט' ע"א) דאמר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו דמיירי לפני בי"ד טען כן, וממילא ניחא קושית התוס' בכתובות (ב' ע"א) על פי' רש"י מאביי דאמאי הביא ראיה מן המשנה, דהנה לכאורה קשה לפי הנ"ל בעיקר התקנה דחיישינן לאקרורי דעתא הא אם לא בא לבי"ד יכול לחזור ואי לא בא הוי ממילא חזרה, ואף דלכתחילה צריך להוציא משם דהוי דבר מכוער הא כיון דבדיעבד מותר לא מתקנין על הלכתחילה כדאי' בטור יו"ד ס"א. וי"ל דמשו"ה פי' רש"י כדי שיתברר הדבר על ידי עדים, וזה הוי רק לרבא אבל לאביי לשיטתו בקידושין (דף ס"ו) דאשתו זינתה בע"א דשתיקה מהני, ולפי מש"כ לעיל דשאנחד"א הוי מטעם נדר הא אינו צריך לבוא לפני בי"ד. ולהטעם דיתברר בעדים אינו צריך לבוא. ועיין תשו' משיבת נפש סי' י' ודו"ק.

שער
הארץ

הרב משה קליין שליט"א
ראש הכולל
קרית אונגוואר - ירושלים

בענין גט שנכתב ע"י פסול

ראובן גירש את אשתו והלכה והיתה לאיש אחר וילדה בנים ובנות ואחר כך שמע הבעל השני שהסופר שכתב הגט שנתגרשה בו אשתו הי' גר שנתגייר בבי"ד של ריפורמים ונמצא דאין הגירות גירות כשרה והרי הוא גוי והו"ל עכו"ם שכתב גט ואם נאמר שהגט בטל אז הבנים ממזרים שלא היה כאן חלות גט כלל.

והנה בהשקפה ראשונה נראה דאין כאן גט כלל דהנה קיי"ל (גיטין כ"ג ע"א) אלא מעתה עובד כוכבים וישראל עומד על גביו הכי נמי דכשר וכ"ת הכ"נ והתניא עובד כוכבים פסול עובד כוכבים אדעתיה דנפשי' עבד. ופרש"י לדעתי' וכו' דהא גדול הוא ויש בו דעת ואע"פ שזה אומר לו כן שמא הוא גמר בלבו לשם אחר וכו' ולא מהני כתיבתו את הגט אפילו כשגדול עומד על גביו שהרי גדול הוא ויש לו דעת, ויש לעיין אם כתב אי הוה הגט בטל או פסול או ספק גט והבית שמואל סי' קכ"ג סק"ז כתב דהוי ספק גט ולא בטל, ודבריו הם לפי' הבית יוסף שפירוש כן דברי המ"מ (פ"ג הט"ז מהל' גירושין). אמנם הצפנת פענח שם על הרמב"ם רוצה לחדש שאין כאן ספק אפילו אלא הנכרי מופקע מדין לשמה ואפילו אם היה במציאות בבירור גמור שחשב לשמה בשעת הכתיבה לא מהני ועי' חי' הר"ח הלוי פ"א מהל' תפילין שכתב ג"כ סברא זו ולדבריהם אין כאן ספק גט אפילו או גט פסול אלא גט בטל. והנה בדין פסול נכרי לכתיבת גט יש עוד שני טעמים לבד מטעם דלשמה א) מפני שאינו בר שליחות ב) מפני שאינו בר כריתות והרבה ראשונים סוברים דבעינן שליחות בכתיבת הגט וגם להחולקים וסוברים דלא בעינן שליחות מ"מ בעינן שיהא בר כריתות, ורק תוס' חידשו דכריתות ושליחות חדא טעמא הוא. ולטעם דנכרי אדעתיה דנפשי' קעביד נחלקו האחרונים אם כתב אי הוי ספק או בטל, ועיין רש"י ואע"פ שזה אומר לו כן שמא הוא גמר בלבו לשם אחר ולשון שמא גמר בלבו משמע לכאורה שהיא ספק, וזה תלוי אם נכרי מופקע מדין לשמה לגמרי ואפשר דלדעת רש"י הוא מכח נאמנות הגם דישנו בלשמה וקצת משמע כן מדמדמה לקטן ופריך אי הכי ואי עו"כ אינו בר לשמה א"כ אין דמיון לקטן כלל והבן.

ויש לחקור בגירון דידן שסבר וקבל שהוא יהודי כשר שהרי נתגייר ולא ידע שהגירות של הרעפארמער אינו גירות וא"כ יש לומר דעד כאן לא כתב הבית

יוסף דהוי ספק גט דיש לחוש דאדעתא דנפשי׳ קעביד היינו דוקא בעכו״ם שיודע שהוא עכו״ם ומתנהג כגוי אבל עכו״ם שחשב שהתגייר והטעו אותו שעשה גירות כדבעי וגם מתנהג כיהודי גמור ודעתו שהוא יהודי מפני שלא ידע שגירות בבי״ד של ריפורמים אינם גירות כה״ג בודאי שכיוון לשמה. וחקירה זו יש לחקור גם בשאר מצות מה דינו היכא דגוי פוסל מחמת שהוא נכרי ואם הוא טועה וחושב שהוא ישראל כגון ביין ועבוד עורות לתפילין וכיוצא בו וגם למול כשמל אי בעינן הטפת דם ברית שנית וכיוצא בו. וכל זה היכא דהחסרון משום לשמה, אבל אי החסרון מדין שליחות עכו״ם לאו בר שליחות הוא כלל, ועי׳ שו״ע סי׳ קמ״א סעיף ל״א ועי׳ בתוס׳ רעק״א על המשניות גיטין פ״ב ועיין שו״ע סי׳ ל״ה סעיף ו׳.

וכרגע חשבתי אפשר שגם בחסרון לשמה מאן יימר דמהימן לומר דלא ידע שאינו גר ואפשר שידע ובכיון גייר אצלם שלא רצה לקבל גירות גמורה ורצה להכשיל את ישראל דגוים חשודים על לפנ״ע ועל שפיכת דמים כ״ש להכשיל לעשות בניו ממזרים לפי דעתו, ואתא מחשבה ובטל מחשבה דאין לחוש לזה וגם אין לומר דאם חשב לעשות בניו ממזרים הי׳ לו לגלות מיד שנתגייר ע״י ריפורמיר וז״פ. אלא דאכתי יש לעיין לפמ״ש בגמ׳ (יבמות מ״ה) ההוא דהוה קרי ליה בר ארמאה אמר ריב״ל מי לא טבל לקריו, ועיין טוש״ע יו״ד סי׳ רס״ז ס״ט ועיין תוס׳ שם ד״ה מי לא טבלה לנדותה שהקשו דגר צריך שלשה דמשפט כתיב ביה ויש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבלה כאלו עומדים שם דמי, ועיין תוס׳ חד מקמאי שם שפי׳ מעשה דריב״ל שנתגייר ומל וקבל מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות אע״פ שבשעת קבלה לא נזדמנו להיות שם שלשה ואח״כ טבל לקריו עלתה לו טבילה והא דאמרינן גר צריך שלשה הנ״מ לכתחילה ע״ש ועיין שבת (דף ס״ח ע״א) בתינוק שנשבה דגר שנתגייד בין הנכרים בפני ג׳ ולא הודיעוהו מצות שבת אפ״ה הוי גר גמור ואי נתגייר בינו לבין עצמו לא הוי גר. ועיין תוס׳ קידושין ס״ב ע״ב ד״ה גר דדוקא בקבלת המצות בעינן ג׳ ע״ש ואף דבמחלוקת שנוי׳ דרוב פוסקים חולקים על זה מ״מ כשאנו דנין לעשות את הבנים ממזרים אנו סומכין אף על דעת יחיד וא״כ יש לומר דנסמוך דכה״ג הוי גר עכ״פ דלא לפסול הגט עכ״פ ממזר מה״ת לא הוה אלא מדרבנן וכיון דהוי דרבנן ארווח לן עכ״פ שלא יהא ממזר תורה ואף אם נימא דספק תורה מה״ת לחומרא מ״מ כאן הוי ספק בגברא ולא ספק בדין וספק במציאות אומרים דמה״ת להקל לפי דעת מקצת פוסקים עכ״פ הגם כי היתר קלוש הוא וקשה לסמוך על היתר זה לבד דהיתר זה קלוש מאוד ומה גם דאחרונים אמרו דנכרי מופקע מדין לשמה וא״כ אין כאן גט כלל וכמו שפסק המחבר בסי׳ קל״א מ״מ אולי יש לסמוך כה״ג ולהתיר הבן. ובפרט שראינו שהסופר מתנהג בדרך התורה ומקיים מצות.

ולדעת הפוסקים דנכרי מופקע מדין

לשמה צ״ע מ״ש מילה דנכרי מל וכשר בדיעבד עכ״פ ולא בגט אפי׳ בדיעבד וצ״ל דאהכ״נ לדידהו נכרי המל נמי פסול וצריך להטיף דם ברית. ומיהו להסוברים דהוא מדין לשמה דנכרי אדעתיה דנפשיה עביד לדידהו הטעם דאין הגוי פסול אלא אין אנו יודעים אם כיון לשמה ולכן יש לומר דבגט דמעשה ארוך הוא לכתוב כל התורף לשמה ולכן לא מהני משא״כ במילה דרגע קטן הוא וכמו שכתב הרא״ש בהלכות קטנות הל׳ ספר תורה ותוס׳ בגיטין מחלק דמילה סתמא לשמה וגוי אינו אלא כמו סתמא משא״כ בגט סתמא לאו לגירושין עומדת עכ״פ צריך ביאור לדברי האחרונים דתפסי תרוייהו דגוי אינו בגדר לשמה, ואפ״ה כשר למול מה יענו לחלק בין גט למילה וי״ל דס״ל דמילה לא מצינו במילה לשמה וכמ״ש התוס״ מנחות ע״ש. ואפי׳ אם נקבל שלא כדבדיהם יש לדון לפי הפוסקים שספק גט מה״ת לחומרא ואפי׳ בספק מציאות א״כ הוי ממזר מה״ת ולא ממזר מדרבנן ובפרט שכבר כתב החכם צבי סי׳ א׳ שאין זה ספק אלא אנן סהדי שעושה על דעת עצמו וכאילו פירש בו בפיו ועיין מה שכתב ר׳ מרדכי באנעט זצ״ל בספרו אור מרדכי על הלכות קטנות (סי׳ תתקמ״ט) ועיין מה שכתב המלבים בארצות החיים הלכות ציצית סי׳ י״א. וגם לפמ״ש דכיון שמתנהג כישראל בזה מגלה דעת שיש כאן לשמה ולכן יש לדון דאין כאן ממזר תורה ואפילו ממזר דרבנן ליתא.

עוד נראה לחדש ולומר דכיון דהוחזק אותו גר לפנינו כגר צדק שנתגייר כגר כשר ועכשיו בא וטוען שנתגייר בפני ב״ד פסול לכאורה יש לעיין אי צריכין לקבל דבריו כיון דעד עכשיו נהג עצמו כגר צדק ונתחזק כבר כן למה לן לקבל דבריו שלא נתגייר כדין הגם דלגבי עצמו י״ל שוי׳ אנפשי׳ חתיכה דאיסורא וצריך לקבל על עצמו גירות עוד פעם אבל מה שנוגע לאחרים אפשר אינו נאמן כלל ובפרט לחוב לאחרים, וקצת ראי׳ (מגמ׳ יבמות מ״ז ע״א) מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי בין לבין עצמי א״ל רבי יהודה יש לך עדים א״ל לאו יש לך בנים א״ל הן א״ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך ועיין תוס׳ שם דהיינו דוקא במילי דמשוי נפשיה חתד״א אבל אם בא על בת כהן לא פסלה ועיין תוס׳ יבמות כ״ה ע״ב ד״ה לימא רב יוסף ציין עליו בגהש״ס שם. ואפשר שמה שנוגע לכל אדם פרטי כגון שכתב תפילין יכול להחמיר על עצמו ולקנות תפילין חדשים אבל לגבי להחזיק י״י דבורו דהגט פסול ועושה הולד ממזר והאשה לא״א שזנתה לכ״ע לא מהימן. ואולי אפילו אם הביא תעודה מרב ריפורמי שהוא גייר אותו אין ראיה שזה היתה באמת גירות שלו ואפשר שקיבל עוד פעם גירות אצל רב כשר והלכה פסוקה אמרו מי שבא ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי ומוחזק גר אינו נאמן לפסול את בניו עיין שו״ע יו״ד סי׳ רס״ח סי״א, ואם באו עדים שנתגייר שמה אכתי יש לחוש כיון שאח״כ התנהג כגר גמור ויהדות גמורה י״ל דהגט בדיעבד כשר וצ״ע בכל זה אם

באו עדים שנתגייר באופן הנ״ל יש חשש ממזרים אם יש עדות שאותו הסופר כתב הגט אבל בסתם אינם מאמינים את הבעל לזה, וחוץ מזה יש לברר אם הרבנים הללו היו ריפורמים כבר אז בשעה שסדרו לו את הגירות והעיקר בזה הוא אם אותו בן אדם קיבל על עצמו עול תורה ומצות כדין אם מעכב בית דין על גיירותו עיין בשו״ע יו״ד הנ״ל ולא באתי רק לעורר.

הרב נתן מ. בוקצין
מרבני כולל להוראה אהע"ז
קרית אונגוואר ירושלים

בענין חשש עירעור וזיוף

הרמב"ם הל' גירושין (פ"ז הכ"ב) כתב האשה שהביאה גט לב"ד אחר שקיבל את זה מהבעל ואומרת מגורשת אני ורוצה לינשא א"צ קיום בכלל דאין אשה מקלקלת עצמה ועתה דעדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב"ד, ועיי"ש שמבאר כמה סיבות אמאי ל"צ קיום ולבסוף הוא מסיים דאין דיני ממונות דומה לדיני איסורים כלומר דבדיני ממונות אין עדיף רק שיהא חזקה רק צריכים ראי' ברורה, וכ"כ הרמב"ם בפי"ב דאם הוציאה אשה גט מותרת לינשא ואין חוששין, אבל הראב"ד חולק וסובר דודאי צריך קיום דאיך יכול להתיר א"א בלא קיום אפי' אין ערעור דחוששין לזיוף. וצריך להבין מה מסיים הרמב"ם "אין דיני ממתות דומה לדיני איסורים".

המ"מ (כפ"ז) מבאר דכיון דיש חזקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה א"כ הוה ראי' ברורה ולכן ל"צ קיום, משא"כ ממון אין אם זה ראי' ברורה דאין חזקה ולכן צריך קיום.

והקשה הלח"מ הא גם בממון יש חזקה דיש חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בע"ח (כתובות י"ח) א"כ מ"ש גט מממון ונשאר בצ"ע.

אבל הבריסקער רב שכשמסביר הר"ן והרמב"ן דאומרים דהא דלא טענינן מזויף בגט וטענינן בממון משום דבממון יש להבעל הממון זכות טענה דהוא רוצה להוציא ממון א"כ יש לו זכות לטען, וא"כ אם הוא לא בפנינו טענינן את הזכות טענה שלו אבל בגט כיון דאשה לאו ממונה של בעל לכן לא טענינן, ומבאר הרי"ז סברת הרמב"ן ור"ן דבממון יש לו זכות טענה של המע"ה ולכן כיון דרוצה להוציא ממון יכול לטען ולכן טענינן דאע"ג דעדים החתומין על השטר יש נחקרה א"כ לכאורה אי חשש זיוף מ"מ כדי להוציא ממון צריך ראי' ברורה אין עדיף רק שאין חשש, ויש חזקה של לא חציף איניש לזיופי לכן יש לו זכות טענה לטען מזוייף, ממילא צריכים ראי' ברורה דהיינו קיום, ולכן אפי' הלוה לא לפנינו ודאי טענינן את הזכות טענה שלו, משא"כ בגט יש לו זכות רק לעשות חשש אבל זכות טענה אין לו דאין זה הודאת ממון דאין אשה ממונה של בעל ואין להבעל שום ממונות בראשה, וא"כ אין טענה של המע"ה ולכן אין טענינן, והא דיכול הבעל לערער מעצמו אע"ג דיש נחקרה מ"מ הוא יכול לעשות חשש (דהיינו ערעור) לפי שאין לו זכות טענה משום דהוא

הבעל השטר, וכיון דהוא הבעל השטר יכול לעשות ערעור על השטר שלו, אבל טענינן לו משום דב"ד לא בעל השטר רק אם הוא בעצמו טוען מזויף יכול לעשות חשש, א"כ לפ"ז י"ל פשט בהרמב"ם ג"כ דבאשה ל"צ קיום משום דהבעל לא בפנינו ולא מערער ולא טענינן כדפי' דאין לו זכות טענה אבל בממון דיש לו זכות טענה א"כ צדיכים ראי' ברורה כדי להוציא ממון לא עדיף רק שהוא החזקת מחיוב, וזה מש"כ הרמב"ם בפט"ז מהל' אישות דאם אומר גרשתני ואבד גיטי היא מגורשת ונותן לה עיקר כתובה, אבל לא תוספת, היינו כמו שביארנו דלגבי איסור והיתר עדיף רק שהיא בחזקת מגורשת דיש חזקה אין אשה מעיזה וכו' וממילא היא מגורשת ויש לה עיקר כתובה, אבל תוספת כתובה לא עדיף רק חזקה צריכים ראי' ברורה כדפי' הריב"ש בסי' שפ"ה מביא שאלה אם השטר חליצה צריך קיום או לא, ומביא הר"ן והרמב"ן דיש סברא של אין אשה מקלקלת משום חומר האיסור, אבל הכא בחליצה זה לא שייך דזה רק יבמה לשוק, וגם הסברא השני של הרמב"ם תמוה לו דדיני ממונות קיום ולא אסורים הא איסורים ודאי חמור מממון, א"כ איך יכול להתיר איסור בלא קיום בפרט אם חזינן דבממון צריכים וכ"ש איסורים, ולכן מסיים הריב"ש דודאי צריך קיום, וע"כ למה הרמב"ם (והרמב"ן ור"ל דלעיל) כהמ"מ שפי', ולכן הקשה, אבל לפי הרי"ז א"ש דודאי בין בממון בין באיסור אין שום חשש בהשטר דיש נחקרה רק בממון יש לו זכות טענה ולכן יש טענינן, ולכן צריך קיום ולא משום חשש, משא"כ באיסור שאין לו זכות טענה כדפי' ולכן ל"ד קיום, והראב"ד דחולק על הרמב"ם וסבור דיש חשש וצריך קיום אפי' בלא ערעור לכאורה קשה ממשנתנו דמשמע דדוקא אם הבעל מערער צריך קיום א"כ באשה שהביאה גט שאין הבעל מערער למה צריך קיום, והריב"ש מתרץ דרק בא"י דאין חשש ערעור בכלל דיש עדים מצויין לקיימו א"כ מותר לינשא ומשנתינו מדבר בא"י, אבל באשה שהביאה גט מחו"ל דאין עדים מצויים לקיימו לכן צריך קיום אבל קשה על זה פשט דמבואר בראב"ד דזה לא רק חשש שמא יהא בעל מערער (ולזה עדיף דיש עדים מצויין לקיימו) רק זה חשש מזוייף ממש שב"ד חושש שזה מזוייף, וא"כ בזה אין נ"מ אם יש עדים מצויין לקיימו אח"כ או לא רק י"ל פשט בהריב"ש דבא"י אה"נ יש חשש זיוף מ"מ כיון דאין חשש ערעור הבעל ולכן משום עיגונא אמרו חכמים דיכולה לינשא משא"כ בחו"ל לא אמרינן משום עיגונא דיש שני חסרונות בין החסרון שיש חשש זיוף ובין החסרון של ערעור הבעל.

ועוד יש לתרץ הראב"ד לפי מ"ש הב"ש דאומר דיש חילוק בין שליח ואשה, דבשליח לא חיישינן לערעור וזיוף ולכן כתב משנתנו דא"צ קיום דאיירי בשליח וא"כ אין חוששין לזיוף, משא"כ באשה חוששין לזיוף, ולכן פסק הראב"ד דצריך קיום.

וההסבר בזה י"ל דבשליח לא חיישינן

שמא השליח זייף השטר דאין מרויח מזה כלום, משא"כ האשה חיישינן שמא זייף השטר כדי לינשא לאחר, אבל זה א"א לומר דהא מבואר בגמ' (דף כד.) דלא חיישינן באשה דהגמ' מקשה אשה מכי מטא גיטא לידה איגרשה ולא חוששין לזיוף, ולכן מתרץ הרה"ג ר' חיים מנדל ברדסקי שליט"א חתן של ר' נחום פרצוביץ זצ"ל פשט בהב"ש דבשליח יש לו נאמנות לומר בפ"נ דמאמינים אותו דהוא שליח א"כ לא חוששין שהקשה זייף אותו דהשליח מעיר בפ"נ, משא"כ באשה הבעל גופא טוען דהיא זייף אותו ואין לה נאמנות, ור' נחום זצ"ל תי' דבשליח חזינן חלות גירושין לפנינו דהוא עושה הגירושין השתא לפנינו, משא"כ באשה היא סתם מביאה גט שכתוב כבר כמה זמן א"כ אין חזינן חלות גירושין לפנינו, לכן פסק הראב"ד דצריך קיום.

הרב צבי אלימלך וואלפסאן שליט"א
מרבני כולל להוראה אהע"ז
קרית אונגוואר ירושלים

בדין יכול להציל באחד מאבריו

כתב המשנה למלך (הלכות רוצח פ"א הל' ט"ו) נסתפקתי ברודף אחר חבירו להורגו והדין בזה שניתן להציל את הנרדף בנפשו של רודף, אם קרה שנתאמץ הרודף והרג המציל (כדי להציל עצמו) אם נהרג על זה, והספק הוא משום דמבואר בסנהדרין פ"ב. דאם נהפך זמרי והרג לפנחס (כדי להציל עצמו) אין נהרג עליו, ומסיק המל"מ דלא דמי דדוקא גבי זמרי דליכא מצוה על פנחס אלא רשות לכן אמרינן דאם נהפך זמרי והרג לפנחס אינו נהרג עליו, אבל הרודף אחר חבירו דאיכא מצוה להציל הנרדף לכן אם הרג רודף למציל נהרג עליו, עכ"ד המל"מ.

וכתב ע"ז בת' הרי"מ חו"מ סי' ז' ויש לתמוה על בעל מל"מ איך עלה על דעתו דרודף דנהפך והרגו למציל יהי' פטור הא ביכול להציל באחד מאיבריו אם הרגו חייב, והכא שהרודף יכול להציל את עצמו בזה שיניח ולא ירצח, יניח ויציל עצמו, וע"ז שרוצה דוקא לרצוח הנרדף יהי' פטור אם הורג המציל, אתמהא להעלות סברא כזו על ספר, עכ"ד חי' הרי"ם.

ובספר כלי חמדה (סוף פ' בלק) וכן בס' פסקי תשובה סי' רנ"ו (בהגה"ה) תמהו מאד על הרי"מ במה שמתפלא כ"כ על המל"מ הלא אותה הקושיא יש להקשות גם על הגמ' גופא בסנהדרין הנ"ל דאמרינן שם דאם היה נהפך זמרי והרגו לפנחס לא היה נהרג עליו אע"ג דגם זמרי הוי כמו יכול להציל באחד מאיבריו עי"ז שיפרוש מהביאה, ומאי שנה הא דהמל"מ מהא דהגמ' סנהדרין, ועיין שם בספר כל"ח מה שדחק עצמו כדי לתרץ זה.

ובספר פ"ת (שם) מתרץ בשם האדמו"ר מגור ז"ל (האמרי אמת כמדומה בשם אביו השפ"א ז"ל) עפ"י מה דאיתא במדרש א' מהניסים שנעשה עם פנחס היה שבא מלאך והדביק זמרי עם הנכרית, ולפי"ז מתורץ למה לא היה יכול זמרי לפרוש ולא היה יכול להציל עצמו ע"י פרישה מעבירה. אולם לענ"ד א"ל שהתירוץ נפלא קשה לומר דהגמ' דסנהדרין בנויה על מדרש בשעה שהמדרש לא נזכר שם ואינו ידוע כלל.

ונראה לתרץ בס"ד ע"פ המבואר בסנהדרין ע"ג. דהבא במחתרת מותר להבעה"ב להרגו אותו, וכן מבואר ברש"י משפטים (כ"ג א') אם בא להרגך השכם להרגו, והשתא יש להקשות בשלמא אדם אחר מותר להציל את

הבעה"ב כי כן הוא הדין דניתן להציל הנרדף הבעה"ב בנפשו של רודף, אבל הבעה"ב עצמו הלא אצלו הוי כמו יכול להציל עצמו באחד מאיבריו כיון דהבעה"ב אפשר לו להניח ממונו ולא למחות את הבא במחתרת וממילא שוב לא יהרוג אותו הכא במחתרת.

ונראה דחזינן מהכא דיכול להציל באחד מאבריו אין הפי' דמחויב הנרדף לחפש עצות שהרודף לא ירצה להרוג אותו אלא הפי' הוא דאם הנרדף מציל עצמו ע"י שעושה שהרודף "לא יהא יכול" להרוג אותו אז אמרינן דאם הנרדף יכול לעשות ואותו דבר [שהרודף לא יהא יכול להרגו] ע"י הכאה באחד מאיבריו אז אמרינן למה צריך ללכת עד הסוף ולהרגו הלא אותו דבר הוא יכול לפעול ע"י שיעשה המחצה מזה דהיינו הכאה באחד מאבריו, אבל בנוגע לחפוש עצות שהרודף "לא ירצה" להרוג אותו, כגון שהבעה"ב יניח את ממונו כמו הפקר, זה לא מחויב הבעה"ב לעשות כי אין זה תפקידו ואין זה מוטל עליו, אדרבה שיעשה כן הרודף, ליכוף את רצונו ולהציל מלבוא על עסקי נפשות, כי כן מוטל עליו לעשות, לראות שלא לרצות.

ומעתה מתורץ למה בהא דסנהדרין הנ"ל אם נהפך זמרי והרגו לפנחס אין נהרג ע"ז דאף שהיה יכול להציל עצמו ע"י שיפרוש מהביאה מ"מ אין זה תפקידו ואין ולא מוטל עליו לחפוש עצות שפנחס לא ירצה להרוג אותו, אדרבה שיעשה כן פנחס לראות שלא להרוג את זמרי, כיון שאין לו מצוה להרוג את זמרי למה יהרוג אותו, כי מי צוה לו להרוג את זמרי.

וכ"ז כשאין כאן מצוה להרוג, אבל במקום שיש מצוה דהיינו בהא דמיירי בזה המל"מ כשיש כאן רודף ומצוה על כל אחד להיות מציל את הנרדף בכה"ג.

הלא כן מוטל על הרודף לעשות עצה דהיינו שיחדול מלהרוג הנרדף כדי שעי"ז שוב לא ירצה המציל להרוג אותו, כי מחמת שהכא א"א לומר שמוטל על המציל לראות שלא יהרוג אותו, דהלא יש לו מצוה וחיוב להרוג הרודף, ולכן כיון דהכא אסור לו להמציל לראות לחדול מלהרוג שוב כל העצה לראות שהמציל לא ירצה להדוג מוטל הכא רק על הרודף, ואז כיון דהרודף הוא האשם והגורם בדבר עליו מוטל לעשות בזה ולא על המציל, ומשו"ה תמה הרי"מ איך יש הו"א שהרודף יהא מותר להציל עצמו ע"י הריגה להמציל הלא הכא הוי כמו יכול להציל ע"י אחד מאבריו, והכא העצה כן מוטל על הרודף כיון דהמציל אסור לו לחדול עצמו בענין זה מחמת שמצוה עליו להרוג, ועוד שהרודף האשם בדבר ולכן עליו לעשות בזה. ובמקום שאין מוטל העצה עליו אז אם לא עשה העצה שהיה מחויב לעשותו אלא הציל עצמו ע"י הריגה ע"ז אמרינן אם יכול להציל כאחד מאבריו והרגו חייב, כיון דבכה"ג אין לו הטענה שהעצה לא היה מוטל עליו.

אולם אפשר לתרץ ולהסביר גם שיטת

המל"מ, כי הוא סובר דיכול להציל באחד מאבריו פי' רק שאסור ללכת עד הסוף כשאפשר לעשות רק המחצה, וכמו שנתבאר לעיל, וכ"ז בנוגע כשעושה כדי שהרודף "לא יהא יכול" להרוג אז אמרינן שאותו דבר היה מספיק לעשות גם המחצה ממנו, אבל בנוגע לחפש עצות שהרודף לא ירצה להרגו אין בזה דבר לפי המל"מ [בדיעבד, שיהא נהרג עליו, ורק בתחילה יש בזה דבר] אפילו במקום שיש לומר שהעצה מוטל עליו, כי זה לא הכוונה בחז"ל במה שאמרו יכול להציל באחד מאבריו, והטעם, דכיון דלפי המצב דעכשיו הוא בסכנה ויש פיקו"נ יכול להציל עצמו בנפשו של הרודפו, ולא נהרג כשלא חיפש עצות שיהא כאן מצב אחר, ולכן גם בכה"ג לא היה נהרג הרודף על הריגת המציל מטעם יכול להציל באחד מאבריו, ורק מטעם דמסיק המל"מ דכיון דיש לו מצוה להמציל להרוג הרודף, לכן אסור להרוג המציל, ולכן אם כן הרגו להמציל נהרג ע"ז.

ולפי"ז אפשר לתרץ מה שראיתי קושיא גדולה (בשם ראש ישיבת טשעבין הרב שניאורסאן שליט"א) דבשו"ע הל' שבת (שכ"ט ס"ק ו') עכו"ם שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהם את השבת באו על עסקי נפשות מחללין עליהם את השבת, ויש מי שאומר שבזמן הזה אפילו באו על עסקי ממון מחללין שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו יהרגנו והרי עסקי נפשות עב"ד המחבר, ובמג"א כתב רצ"ע דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת, ואפשר כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישינן שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג ולכן מחללין, אבל באדם יחיד יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת ע"כ. וקשה דהרי הבא במחתרת מיירי גם בבעה"ב יחיד ומ"מ מותר לו להרוג את הגנב ולא אמרינן לו יניח ליקח ממונו ולא יהרוג אלא אמרינן כנ"ל ברש"י משפטים הבא להרגך השכם להרגו [ולשון זה הלא קאי על הבעה"ב היחיד].

אולם לפי"מ שנת' אליבא דהרי"ם במה דלא מחויב הבעה"ב לעשות עצה שלא ירצה הגנב להרגו ע"י שיניח ליקח ממונו זה משום דלא מוטל עליו לעשות זה אדרבה זה מוטל על הגנב לעשות בזה לראות שלא יבוא על עסקי נפשות. ולפי"ז י"ל דכ"ז נכון רק בעבירה שבין אדם לחבירו כמו רציחה בזה י"ל דכיון דאין על הגנב טענה על הבעה"ב על מה שהרגו שוב אין כאן עבירה דרציחה, אבל העבירה דחילול שבת דזה עבירה שבין אדם למקום לא מועיל מה שלהגנב אין טענה על הבעה"ב על מה שהרגו ועל מה שלא עשה הבעה"ב עצה שלא ירצה הגנב להרגו, כי אף שלא חייב הבעה"ב לעשות העצה הנ"ל "עבור הגנב" מחמת דזה לא מוטל עליו אלא זה מוטל על הגנב לעשות מ"מ עדיין חייב הבעה"ב לעשות עצה "עבור השי"ת והתורה", כדי לא לחלל שבת, ועצה זו כן מוטל על הבעה"ב בי מצד השי"ת והתורה כן יש חיוב ותביעה על הבעה"ב לעשות עצה הנ"ל כדי שעי"ז

לא יצטרך לחלל השבת, ומובן פסק דהמג"א דצריך שיניח ליקח ממון.

ועדיין יש להקשות מה דהקשה הרב הנ"ל מהא דמבואר שם בסנהדרין דאין לו דמים קאי גם בשבת, הרי מבואר להדיא דאפילו בשבת מותר להרוג הגנב ולא אמרינו ליה שיניח ליקח ממונו. ונ"ל דאותו התירוץ שתי' המג"א את דברי השו"ע, דמה שכתב השו"ע דמחללין השבת גם כשבאו על עסקי ממון ע"ז כתב המג"א דזה קאי על אחרים, אבל הבעה"ב עצמו יניח ליקח ממונו, רק אפשר לתרץ גם הגמ' בסנהדרין כיון דהלשון בגמ' דסנהדרין הוא "קטלינן" בשבת, משמע מהלשון דזה קאי דוקא על אחרים דהיינו על דידן, וכן מלשון רש"י שם שכתב דקטלינן משום פיקוח נפש דהאיך, משמע דזה קאי על אחרים דוקא, דאחרים צדיכים לחשוש דילמא יעמוד הבעה"ב נגד הגנב ויהרג, אבל הבעה"ב עצמו אין הכי נמי יניח ממונו ולא יחלל השבת, כן צריך לתרץ הגמ' לפי המג"א הנ"ל.

הרב שלמה שאנפעלד שליט"א
מרבני כולל להוראה אהע"ז
קרית אונגוואר ירושלים

בענין כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני

א) איתא בגמ' תמורה ד: אמר אביי כל מילתא דאמר רוחמנא לא תעביד אם עביד מהני, דאי סלקא דעתך לא מהני אמאי לקי, רבא אמר לא מהני מידי, והא דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא, ושקלינן וטרינן שם בגמ' מכמה מקומות ומשני דהתם שאני, ובמסקנא אמרינן בגמ' והשתא דמשנינן כל הני שינויי, אביי ורבא במאי פליגי עיי"ש. והק' בתוס' בד"ה והשתא וז"ל וא"ת נימא דפליגי בהני כגון אדם שנשבע שלא לגרש את אשתו ואח"כ עבר וגרש את אשתו דלאביי מהני ולרבא לא מהני גירושין כיון דעבר אמימרא דרחמנא הוא, ויש לומר כיון שאין האיסור כמו לא יוכל לשלחה אלא שהוא בדה האיסור, בכה"ג לא אמר רבא לא מהני, ע"כ. [ועיין במהרש"ם דכותב בביאור דבריו דאין בכח האיסור שעשה ע"י דיבורו לבד לבטל כח מעשה כמו גירושין ע"כ. וא"כ יהי' נ"מ באם נשבע שלא ישבע וכדו' דאתי דיבור ומבטל דיבור].

הרא"ש בתשובה כלל ז' אות ד' כותב על מעשה שהיה ועברו על חרם, אי אמרינן בי' לא מהני מדין רבא, וז"ל לא דמי, דהתם פליגי במצות שא"א לבטלין ולא עבדינן ככל הנהו דמייתי התם, אונס שגירש ותורם מן הרעה על היפה ומין על שאינו מינו וכו' אבל התקנה שאפשר לשנותה ולבטלה וגם אפשר לבטל החרם בהא מודה רבא דמהני מאי דעביד, ועוד דהא חכם עוקר הנדר מעיקרו, וע"כ מתירין את החרם כאילו לא היה חרם מעולם וכו' וכן נזיר ששתה יין ונטמא למתים ואח"כ נשאל על נזרו אינו לוקה כאילו לא נדר מעולם, ע"כ. ולדבריו נתיישב היטב קושית תוס' הנ"ל דכיון שאפשר לשואל על שבועתו גם רבא מודה דמהני, דבמקום שיבטל את המעשה תבטל את שבועתו. ובנוב"י (ח"ב אה"ע קכ"ט אות ג') בנשבע על דעת רבים שאין לו התרה והיינו בדבר שאין בו שייכות לדבר מצוה שוודאי אין לו התרה דלדעת התוס' אפ"ה אי עביד מהני אפי' לרבא שעכ"פ הוא בדה מלבו ולדעת הרא"ש בזה אי עביד לא מהני כיון שא"א לו שיבטל השבועה.

ב) והנה הנו"ב (יו"ד ח"ב סי' ט') עמד על המחקר בשחוטי חוץ אי אמרינן בי' אי עביד לא מהני, דהוי כבדה מלבו כיון שמקדש הבהמה בלבו ובפיו. אלא שהקשה ע"ז מדברי התוס' שם צ: בד"ה רבא דמקשי לרבא דאמר כל מילתא דא"ר וכו' לא מהני שוחט פסח על החמץ לפסול וי"ל דבירושלמי יש קרא

להכשיר ועוד מקשה מצורם אוזן בכור דליתסר וכו׳ הרי דהתוס׳ לא מחשיב הקדש כאיסור שבדה מלבו. [ובאמת מוכח כן בגמ׳ דהקדש לא נחשבה בדה מלבו דהרי כל הסוגיא בתמורה מיירי בהקדש]. ובנו הגאון מוה״ר שמואל לנדא ז״ל כתב לחלק דבאיסור שבועה אינו מתיחס אלא על הנשבע ולא אשאר אדם, בזה לא אמרינן א״ע לא מהני, כיון שהוא רצה האיסור לאסור איסר עלנפשו מה שהי׳ מותר לו, אבל בהקדש דמהני אמירתו לאסור איסור על כל העולם, ונקרא שם איסור ההקדש על כל אדם, ממילא שייך בי׳ א״ע לא מהני, דכל שהאיסור מתיחס על זולתות לא שייך לומר שהוא בדה האיסור, שהרי על ידי הקדישו של זה חל על אדם אחר האיסור הקדש בע״כ שלא ברצונו, וכיון דלגבי אחרים לא שייך לומד בדה האיסור שהרי הוא לא בדה את האיסור שוב אין לחלק בין המקדש לאדם אחר. עוד כותב דיש לחלק דאיסור שבועה שהוא בלאו דלא יחל דברו, זה הלאו אינו במציאות שיבא ממילא, ואם לא ישבע אדם לעולם לא ימצא מקום ללאו הזה, משא״כ קדשים יש במציאות איסור קדשים שיחול ממילא, כגון בכור שקדוש מרחם וקדושתו בא מאיליו, וכיון שאיסור הקדש שייך ממילא בלי פעולת האדם, שוב אם נעשה איזה דבר הקדש ע״י אדם, נתפס עליו האיסור ונכנס בגדר ההקדישות ושייך בי׳ א״ע לא מהני עב״ל.

עוד מחלק החתן סופר (כלל כ״ח סי׳ ד׳ אות י״ט) דלא שייך היתר דמהני מפני שבדה אלא בכגון שנשבע שלא לגרש ומגרש, דהעבירה שעובר הוא שמייחל דברו, והיינו ע״י דיבורו אבל שוחט בחרץ אף שהוחזק בקדשים על ידו מה שעושה אח״כ עובר על ציווי התורה שלא ישחוט קדשים בחרץ כשאר דיני התורה, ועוד כ׳ שם (באות כ״ב) דיש לומר טעם דאי עביד לא מהני כיון דממרה כבודו ית׳ שמו איכא בזיון כלפי מעלה שיתקיים מעשה שלו ויתבטל דין תורה מש״ה אמרינן איפכא, מוטב שתתבטל מעשה שלו ויתקיים ד״ת, והנה לפי״ז י״ל כיון דחידוש הוא אין לך בו אלא חידושו, בדבר שנראה לכל שעושה נגד רצון הבורא, אז אי עביד לא מהני, אבל בשבועה אפי׳ כשנשבע ושמענו שנשבע אכתי תלוי בלבו דאם אין פיו ולבו שוין ליכא שבועה ונדר, או אפשר שיבטלנו בלבו, וא״כ אין איסור זה שממרה נגד ית״ש דבר הנראה איסור לעין כל, דרק הוא יודע מה היה בלבו וע״כ אי עביד גם רבא מודה דמהני ע״כ.

ג) והנה המרדכי סופ״ג דשבועות (אות תשפ״ד) מביא בשם מהר״י בן פרץ וז״ל מי שנשבע או קיבל בחרם שלא יתן דבר או לא ימכוד או ימחול חובו או שאר דברים ועבר על שבועתו או מכר או נתן אין במעשיו כלום כדאמרינן בכתובות כיון דאמר רבנן לא ליזבן אי זבין לא הוי זביני ומסתמא אין אמירה דרבנן גדולה משבועתו. וא״כ אין במעשיו כלום דע״י עצמו איבד בוחו וזכותו בנגדר, ובפ״ק דתמורה אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד

מהני ורבא אמר לא מהני, ומייתי פירכא טובא בין לאביי בין לרבא ומשני כולהו ומ״מ הלכה כרבא לגבי אביי בר מיע״ל קג״ם, ומשמעות דבריו שחולק על תוס׳ דאף שבדה האיסור לא מהני.

ומה שיש לעיין הוא, דהרמ״א מביא דבריו (יו״ד סי׳ ר״ל) וז״ל י״א כל מי שנשבע שלא לעשות איזה דבר כגון שנשבע שלא ימכור חפץ פלוני ועבר ומכרו אין במכירתו כלום הואיל ועבר על שבועתו עכ״ל. ומיהו בחו״מ סי׳ ר״ח חוזר ממשנתו, בדין מקח הנעשה באיסור כגון שהוסיף בשיווי המקח בשביל המעות וכו׳ דהמקח קיים, והוסיף הרמ״א שם וכן אם נשבע או נדר שלא למכור ועבר ומכר ע״כ. ועמדו על דבריו האחרונים שם. ובחתם סופר (אה״ע סי׳ ס״ג) מתרץ סתירת הרמ״א עפ״י דברי תשובות הרא״ש משום דתקנה וחרם אפשר לבטלו ע״י היתר הנדר ולמה לנו לבטל המעשה יבטל שבועתו ואם לא ירצה אשמו בראשו, וא״כ לפימש״כ בתשובות שער אפרים דהתוס׳ בגיטין בסוגיא דנודרת שהקשו תידור על הככר וחאכל בפנינו וע״כ ס״ל דבזמה״ז דליכא מלקות וקרבן, אכלה כולו אין נשאל לו עלי׳, ודלא כפסק שו״ע יו״ד סי׳ רל״ח סעיף כ׳ שפסק כהרא״ש דאפי׳ באכלה כולו יכול לשאול על הנדר, וא״כ א״ש ד׳ הרמ״א דביו״ד סי׳ ר״ל מיידי בנשבע שלא למכור חפץ ידוע דכך מדוייק בלשונו ״שלא ימכור חפץ פלוני״ וכיון דעבר ומכרו הו״לל כאכלו כולו דאינו יכול לשאול על שבועתו כנ״ל וא״כ שוב אמרינן אי עביד לא מהני, משא״כ בחו״מ סי׳ ר״ח מיירי בנשבע שלא למכור שום דבר כמדוייק בל׳ הרמ״א שם, וא״כ אפי׳ עבר ומכר איזה דבר לא נעקר שבועתו עדיין דהא יש לו עוד הרבה חפצים ברשותו שלא מכרם ובהם יכול להתקיים השבועה הלאה, וא״כ לא הו״ל אכלו כולו ויכול לישאל על נדרו, ובזה שוב אמרינן אי עביד מהני כד׳ תשובות הרא״ש, והגם דבסי׳ רל״ח סעי׳ כ׳ לא חלק הרמ״א על פסק השו״ע שם דאכלו כולו נשאר לו עליה ודלא כד׳ התוס׳ הנ״ל, מ״מ אפ״ל דבדין ס״ל לרמ״א דהעיקר כד׳ התוס׳ אך לחומרא עבדינן כהרא״ש וישאל על שבועתו, מ״מ מה יפסיד בזה עכת״ד החת״ס. [ועיין עוד בחת״ס (יו״ד סי׳ ר׳) שמפרש דברי המרדכי באופן אחר שאינו מענין אי עביד לא מהני אלא דטעמא דהמרדכי הוא משום איבוד זכות היינו שיש לכל אדם זכות בממונו לעשות בהם כרצונו למכרו, וליתנו במתנה, ולהקדישו ולהפקירו וכל כיוצא בזה, וכמו שיש לאדם כח להפקיר חפצו ומסלק כל זכיותיו שיש לו בו כמו כן יש לו כח לאבד ולסלק זכוח מכירה שיש לו בחפיציו והכא כיון שנשבע שלא למכור חפץ פלוני איבד זכות מכירה שיש לו בו, אמנם זה דוקא בנשבע שלא למכור חפץ זה שא״א לו עוד לשאול עליו כמו שנתבאר לעיל, אבל בנשבע שלא למכור כלל כיון שיכול לשאול עליו לא הוי איבוד זכות, וע״ש בדבריו הנעימים באריכות ואכמ״ל].

והנה הקצות החושן (סי׳ ר״ח) כתב

דהתוס׳ והמרדכי לא פליגי וגם תוס׳ סובר דבאיסור שבדה מלבו לא מהני מיהו שאני נשבע שלא לגרש משארי שבועות, ותוכן דבריו דדוקא בנשבע שלא לגרש הוא שכתבו התוס׳ דמשום שהוא בדה האיסור אי עביד מהני דבגירושין אי אפשר לומר אי עביד לא מהני שלא יהא חל הגירושין כלל דזה לא יתכן, וכמבואר בתוס׳ ה. ד״ה מיתיבי דגם רבא מודה בגט שנעשה באיסור כגון באונס שגירש דמהני כיון דגירושין איתקש למיתה, מה מיתה מוציאה מרשות הבעל ה״נ גירושין, וע״כ צ״ל דקושיית התוס׳ בדף ו׳ דנימא לרבא לא מהני, כוונתו דאף שודאי חלו הגירושין מ״מ יהא חייב להחזירה כמו באונס שגירש, ולזה תירצו כיון שאין האיסור כמו לא יוכל לשלחה בכה״ג לא אמר רבא לא מהני שיצטרך להחזירה דבאיסור שבדה כל שעבר על שבועתו שוב ליכא איסור כלל ע״כ.

ומיהו על עצם הסתירה בדברי תוס׳ כבר תירץ הנוב״י ח״ב אה״ע סי׳ קכ״ט שסברא זו שחידשו התוס׳ דגירושין איתקש למיתה לא מצינו סמך לזה בדברי התלמוד והתוס׳ המציאו זה בדוחק קושייתם, אבל למסקנת הגמ׳ אין לנו הכרח לחדש היקש חדש ולא אמרינן כלל דאיתקש גירושין למיתה, ולכן שפיר הקשו התוס׳ במסקנא דנוקי מחלוקת אביי ורבא בנשבע שלא לגרש, ולפי״ז שפיר יש מחלוקת בין התוס׳ והמרדכי בנשבע שלא לגרש, וע״ע שם מה שתי׳ באופן אחר, וכ״כ בחת״ס יו״ד סי׳ ו׳ שהביא דברי הקצוה״ח ולא נראה לו. וכן משמע מדברי האחרונים המובאים להלן בהמשך דברינו.

ד) והנה הסמ״ע (חו״מ שם) מקשה עוד, מרבא אדרבא דהא רבא ס״ל בתמורה דדבר הנעשה באיסור אין במעשה ההוא ממש ובטל ומבוטל הוא והוא גופא אמר באיזהו נשך דף ס״ה גלימא מפקינן מיני׳ כי היכי דלא לימרי גלימא דמכסי וקאי גלימא דריבתא הוא, ומשמע דאי לאו האי טעמא המכירה מכירה מעלייתא, ואמאי הא המקח נעשה באיסור וכל דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני וכו׳ וכן קשה על כל מקח שנעשה באיסור אמאי קיים, עוד מביא שם מחלוקת התוס׳ והמרדכי ומכריע לומר דבעצם הדין ההלכה הוא כהמרדכי דאף כשבדה האיסור לרבא לא מהני, וכהרמ״א ביו״ד דנשבע שלא למכור ועבר על שבועתו אין במכירתו כלום, ומיהו הא דמקח הנעשה באיסור המקח קיים הוא משום שמכירת הגלימא עצמו בהיתר הוא כשמחזיר המעות וכו׳ וכן אם הוסיף בשיווי המקח וכדו׳ אם אין לוקח מידו הרבית הרי בטל ליה לאיסורא משום הכי המקח קיים, משא״כ נשבע או נדר שא״א בקיום המכר כלל אא״כ ע״י האיסור שעובר על שבועתו ע״כ, ר״ל דבמקח הנעשה באיסור עדיין יש צד היתר באותו המקח לקיים המקח ע״י שמחזיר האיסור בזו אמרינן דמהני, משא״כ בנשבע שלא למכור דאין לנו שום צד היתר לקיים אותו מקח רק שנעבור על האיסור ע״כ לא מהני.

והקשה עליו הטורי זהב שם מהא

דמבואר בשו"ע ס"ס קצ"ה וס"ס רל"ה וכן בה' שבת דהקונה קנין בשבת דהמקח קיים ולא אמרינן אי עביד לא מהני, והרי בשבת אין לנו שום צד היתר לקיים המקח ואמאי לא אמרינן בי' לא מהני, ע"כ חולק עליו גם בדינא וס"ל דהעיקר כתוס' וכהרמ"א כאן דנשבע או נדר שלא למכור ועבר ומכר המקח קיים וכשאר מקח המנעשה באיסור דהמקח קיים, והא דאמרינן אי עביד לא מהני, הוא דוקא כל שיש איסור מצד עצמו, דיש ריעותא בעיקר המעשה הוה כאילו לא נעשה וכו', משא"כ מקח שנעשה באיסור או אפילו בשבת אין האיסור בעיקר המקח רק בתוספת דמי וכן בשבת האיסור מצד שהיום גרם וכו' ע"כ אי עביד מהני, ומש"ה נמי בנשבע שלא למכור נכסיו הוה איסור מצד השבועה ולא מצד המכירה עצמה, ולכן בדיעבד המקח קיים.

והש"ך שם מקיים דברי הסמ"ע ותוכן דבריו דהני דתמורה או בנשבע שלא למכור שא"א לעשות המכר אם לא שיעבור על איסורו ואין באפשרות לעשותו באופן היתר בזו אמרינן דלא מהני משא"כ מקח הנעשה באיסור כיון שאפשר לעשותו בהיתר בלי האיסור מהני מעשיו ועל כן מקח הנעשה בשבת דגם שם אפשר לעשות המקח בהיתר אחרי שבת מהני מעשיו ע"כ.

ומיהו בקצות החושן מקשה על דברי הש"ך מהגמ' שם בתמורה והרי הקדים תרומה לביכורים דרחמנא אמר מלאתך ודמעתך לא תאחר ותנן המקדים אע"פ שהוא בלא תעשה מה שעשוי עשוי, ולדבריו מאי פריך שאני התם דמצי עביד בהיתירא דהיינו לעשות התרומה אחר הביכורים, ומשום הכי אהני מעשיו, וכ"כ מקשה שם הנתיבות מתוס' שהקשה על שוחט פסחו על החמץ ליפסל וכו' והא גם שם אפשר לעשותו בהיתר ע"י שאינו שוחטו על חמץ, וכן קשה דבריהם על הט"ז הנ"ל.

והנה בנו"ב ת' יו"ד מביא דברי הש"ך ומוסיף בזה דדוקא במקום שלא הזהירה תורה בפירוש שלא לעשות בזה אמרינן דכיון שיכולה להעשות בהיתר אלא שאיהו עבדה באיסור גם לרבא מהני, אבל מה שאזהר רחמנא בפירוש על דבר זה, אפי' דבר שאפשר לעשות בהיתר, רחמנא אזהר שלא יעבוד באיסור, ומקום דפירש רחמנא דבר זה בפירוש בזה לרבא לא מהני ע"כ תוכן דבריו. ובזה מתיישב היטב קושיית הקצות והנתיבות, דגם במקדים תרומה לביכורים אזהר רחמנא שלא יעבד וכדכתיב "מלאתך ודמעך לא תאחר" וכן שוחט פסחו על חמץ רחמנא אזהר בפירוש "לא תשחט על החמץ" על כן אפילו שיכולה להעשות בהיתר לא מהני לרבא, משא"כ מקח שנעשה באיסור וכן מקח שנעשה בשבת או באיסור שבועה כיון דלא אזהר רחמנא בפירוש שלא יעשנה על כן באפשר לעשות בהיתר מהני.

ה) ובזה מיישב הנו"ב קושיית המפרשים (מובא ג"כ בתשובות מהרשד"ם יו"ד קט"ו ועוד) על הסוגיא מהא דשוחט בשבת וביה"כ אע"פ שמתחייב בנפשו

שחיטתו כשירה (חולין י״ד.) והרי רחמנא אמר לא תעביד ולמה שחיטתו כשירה. [וביותר תקשה לדברי תוס׳ (תמורה ד. ע״ב) דמקשה על רבא דא״כ שוחט פסח על החמץ לפסול, ומתרץ דבידושלמי יש קרא להכשירו ולדבריו ודאי יש להבין למה בשוחט בשבת שחיטתו כשירה. ומאי שנא מפסח] והשער המלך בהל׳ גירושין פ״ג כ׳ לתרץ עפ״ד הגמ׳ חולין (קטו.) דפריך מעשה ליתסרי ומשני אמר קרא קודש הוא, הוא קודש ואין מעשיה קודש וכו׳ ועל כן גם השוחט בשבת שחיטתו כשירה משום דאין מעשי׳ קודש, ומזה למד גם לשאר מלאכות דשבת דלא אמרינן בי׳ א״ע ל״מ ומבואר גם הא דמקח שנעשה בשבת המקח קיים, אמנם הנו״ב לא ניחא ליה בזה דשם הקשה הגמ׳ דליתסר מלא תאכל כל תועבה והרי מעשה שבת תיעבתי לך וא״כ הקושיא הוא ששבת יגרום האיסור, ושפיד משני היא קודש וכו׳ ונ״מ שהמבשל בשבת או שאר מלאכות שבאכילה, דאינם אסורין באכילה אבל שחיטה אין אנו רוצים שהמעשה יאסרנו אלא שהמעשה לא יתירנו, ולא יהי׳ השחיטה נחשבת שחוטה וכמתה מאלי׳ דמי, וא״כ לא שייך לשנויי הוא קודש דמה בכך שהשבת אינה אוסרה, מ״מ אינה מתירה, וכאילו לא נשחטה וא״כ הקושיא במקומה עומדת האיך השוחט בשבת שחיטתו כשירה (וכן הקשו עליו החתן סופר קמ״ג אות י״ג) אך עפ״י הנ״ל יש לתרץ שפיר קושיית המהרשד״ם דבשוחט בשבת ויה״כ לא אזהר רחמנא בפירוש לא תשחט בשבת אלא רחמנא אזהר לא תעשה כל מלאכה וממילא שחיטה בכלל שאר מלאכות, ובזה אמרינן דכיון שהשחיטה יכולה להיות בהיתר אלא שאיהו עבדה באיסור ששחטה בשבת, גם לדבא מהני, אבל שוחט פסח על חמץ כיון דרחמנא אזהר בהדיא דלא ישחוט על החמץ אמרינן דאי עביד לא מהני.

ומיהו גם הוא נשאר בצ״ע מהא דשוחט חולין בפנים וקדשים בחוץ אינה מטמאה בבית הבליעה (זבחים ס״ח) והא שוחט קדשים בחוץ דרחמנא ענש בפירוש ולא ענש אלא א״כ הזהיר וכן שוחט חולין בפנים דרחמנא אמר בריחוק מקום אתה זובח ואי אתה זובח בקירוב מקום, דפירש רחמנא דבר זה מפורש, ובזה לרבא לא מהני, וא״כ שחיטתו כנחירה בעלמא ויטמא טומאת נבילה עיי״ש.

הב׳ אברהם מרדכי אלטר נ״י
נכד כ״ק אדמו״ר שליט״א

בענין תשלומי מזיק

בגמ׳ ב״ק דף ט: כל שחבתי בשמירתו הכשרתי את נזקו מובא ברש״י שני לשונות על הכשרתי מקצת נזקו א׳) אם הזיק הכשרתי וזמנתי אותו ההיזק מפני שלא שמרתיו היטב. ב׳) הכשרתי את נזקו עלי להכשיר ולתקן את נזקו פי׳ שיתחייב לשלם את ההיזק.

איתא חקירה באחרונים מפני מה נתחייב לשלם צד אחד הוא שמפני שממונו הזיק אז צריך לשלם דמי ההיזק. הצד השני הוא דמתחייב בקנס הואיל ולא שומרו היטב. ויש מחלוקת בין הרמב״ם להראב״ד גבי חיוב של מזיק אי חייב לתקן ההיזיק אלא שנתנו לו אפשרות שאם ירצה לשלם יכול לשלם אף ע״י כסף או שחייב תשלום לחבירו על הנזק ואינו צריך לשלם.

ונפק״מ במקום שהנזק היה בקרקע והודה במקצת שאם החיוב לתקן אז אין להחייבו שבועה שאין נשבעין על כפירת שעבוד קרקעות אבל יאם החיוב לשלם הוה הודה בכסף וחייב שבועה.

ונראה לומר שכל שלושת הדברים הא בהא תליא ועכשיו אפרט אחת לאחת, א׳) ברש״י שהכשרתי וזימנתי את נזקו שלא שמרתיו יהיה גם השיטה שצריך לשלם ולא לתקן ולכן חייב רק מטעם שהכשיר והזמין ההיזק ולצד שני של רש״י עלי להכשיר את הנזק ולתקנו דהיינו שחייב לשלם ההיזק כפי צד הראשון בחקירה שחייב מפני שממונו ולכך צריך לתקן וזה גם השיטה שצריך לתקן הנזק ותיקנו שיכול לשלם בכסף.

וזהו גם המחלוקת אי פלגא ניזקא ממונא או קנסא למ״ד ממונא היא השיטה דהכסף הוה מטעם שממונו הזיק והוא גם השיטה של רש״י עלי להכשיר ולתקן את נזקו ובכן השיטה ברמב״ם שצריך לתקן את ההיזק והתקינו שיכול אף בכסף.

ולמ״ד קנסא הוה השיטה שבא מטעם קנס שלא שמר וזהו גם השיטה ברש״י שלא שמרתיו וגם השיטה ברמב״ם דא״א לתקן אלא לשלם.

שערי
הישיבה

הרב עמרם קליין שליט"א
ראש הישיבה

בגדר מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת

בגמ' קידושין דף ד' ע"ב מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת וכו' וברש"י שכן זקוקה ועומדת לזה מחמת קידושי המת ואין ביאה באה אלא לגמור אבל קנין דמעיקרא לא והנה בתוס' ד"ה מה בסוף הביא ב' פירושים בגמ' זו והנה שי' הר"י דהכי פריך שכן זקוקה ועומדת לביאה כלומר שעיקר מצותה להקים לאחיו שם הלכך נקל לה להקנות בביאה יותר מאשה וה"ר אלעזר משזנא פי' שכן זקוקה ועומדת שביאה אינה עושה אלא גומרת קידושי ראשון וכו' והוא כדברי רש"י. ולכאו' צריכין אנו לבאר מה ביאור בדברי רש"י ואין ביאה באה אלא לגמור וכן הר"א משזנא שביאה זו אינה עושה אלא גומרת וצ"ב, וגם להבין הנפ"מ בין פי' ר"י לרש"י.

והנה הריטב"א כתב בביאור הגמ' עי"ש בד"ה מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת קשיא לן וכו' ואיכא למימר דהכי קאמרינן דהא דביאה קונה ביבמה ולא כסף לאו משום חומרא דביאה אלא משום דהתם כיון שהיא זקוקה ועומדת הרי היא כארוסה וביאה שלה עושה נשואין משא"כ בכסף שאין עושה נישואין אבל בזו שהיא תחילת קנין ואירוסין מנין לנו דביאה עדיפא אדרבא אימא לך דבזו שזו היא תחלת קנין כסף עדיף טפי ואימא לך דביאה ראוי' לגמור ולא לקנות לכתחילה שכן היא לעולם גמר מעשה וכסף ראוי' לקנות בו לכתחילה ולא לגמור והא ליכא למיפרך ומה כסף שאינו גומר קונה ביבמה ביאה שגומרת ביבמה אינו דין שתקנה וכדיליף רב הונא לקמן לאחוכי דחופה קונה שהיא גומרת אחר כסף ואין כסף גומר דטפי שייכא חופה להיות קנין ככסף כיון שיש אחריה מעשה מביאה שאין אחריה כלום עכ"ל. וראיתי באחרונים בסוכת דוד ועוד שמפרשים דברי הריטב"א כשיטת רש"י יעיו"ש.

וגם בזה צריכים אנו להבין דברי חכמים וחידותם במה ולמה היבמה היא כאירוסין על ידי קידושי הראשון הגם שהיא זקוקה ועומדת ורש"י עוד הוסיף מחמת קידושי המת וזה צריך ביאור למה לא כתב רש"י דזקוקה מחמת צוו התורה שצריך ליבמה מה הוסיף רש"י בנקודה זו שכתב שע"י קידושי המת וזה רק לגמור ובמה נראין שזה המשך לקידושי המת.

ולענ"ד יש להסביר במאי פליגי ב' פירושים של הר"י עם רש"י והר"א משזנא דהנה הרמב"ם והחינוך והרס"ג ז"ל כתבו דא' ממנין המצות הוא לקדש אשה אולם הרא"ש פ"ק דכתובות כתב שאינו מצוה לקדש והנה לפי מוני

המצות שקידושין הוא רק הכשר מצוה דהיינו שיקדש אשה וממילא יוכל לקיים מצות פרי׳ ורבי׳ אבל לשי׳ דהוה מצוה הוא מצוה בפני עצמה לקדש וממילא מי שקידש אשה כבר גמר מצוה שלו ואין אחר מעשיו כלום אבל לשי׳ שקידושין אינו מצוה רק הכשר מצוה וממילא אם לא הי׳ לו בנים מזה ממילא גם קידושין אינו מצוה והנה במי שיש לו אח ולא הי׳ לו בנים וממילא מצוה על אחיו להקים לו שם בישרא׳ דהיינו שיוכל לקיים מצות פרי׳ ורבי׳ וממילא על ידי שיש לו בנים להיבם זוכה הבעל הראשון שיקיים מצות קידושין למפרע ויש לזה סמוכין שאח הראשון שמת מקיים המצוה של קידושין דהיינו פרי׳ ורבי׳ אחרי מיתה כדאי׳ בספורנו פ׳ תצא (כ״ה ו׳) וז״ל ולא ימחה שמו בישרא׳ שיהי׳ הולד נחשב אצל ה׳ יתעלה קיום פרי׳ ורבי׳ למת שהרי נולד ע״י קידושיו של מת ואין היבם צריך לקדשה קידושין אחרים וכו׳ עיי״ש.

אמנם האבן עזרא שם (דברים כ״ה ו׳) כתב הבכור אשר תלד יקרא בשם אחיו ולא ימחה שמו על הנחלה ידבר, וכו׳ וברמב״ן שם כתב ענין היבום וסודו והחליצה וטעמה כבר הזכרתים, עכ״ל. [ואולי הכוונה על פ׳ וישב] ובפ׳ וישב כתב הרמב״ן (ל״ח ח׳) הבן יקרא על שם המת לשון רש״י ואין זה אמת כי במצוות התורה נאמר ג״כ יקום על שם אחיו ולא ימחה שמו מישרא׳ ואין היבם מצווה לקרא לאחיו כשם אחיו המת וכו׳ אבל הענין סוד גדול מסודות התורה בתולדות האדם ונכר הוא לעיני רואים אשר נתן להם עינים לראות ואזנים לשמוע והיו החכמים הקדמונים קודם התורה יודעים כי יש תועלת גדולה ביבום האח והוא הראוי להיות קודם בו ואחריו הקרוב במשפחה כי כל שארו הקרוב אליו ממשפחתו אשר הוא יורש נחלה יגיע ממנו תועלת והיו נוהגים לישא אשת המת, האח או האב או הקרוב במשפחה ולא היינו יודעים אם הי׳ מנהג קדמון לפני יהודה וכו׳ עיי״ש, ולכאו׳ ג״כ משמע שם מדבריו הקדושים [בפנים] כדברי האע״ז דעיקר מצות יבום הוא ענין של נחלה של המת, אמנם הספורנו פירש שם כדרכו (פסוק ט) וז״ל כי לו לא יהיה הזרע, ידע שלא הי׳ הוא לבדו הזוכה בכל אותה המצוה שהרי בקירושי אחיו יקיים הזרע ונמצא אחיו זוכה במקצתה. לבלתי נתן זרע לאחיו, שלא יזכה אחיו על ידו שישב התכלית המכוון בקדושיו עכ״ל

ואולי הטעם שהרמב״ן מיאן לומר הטעם כהספורנו דהעיקר של יבום להקים זרע לאחיו דהיינו לקיים פרי׳ ורבי׳ לאחיו אולי עפ״י דברי הרמב״ם פ״א מהלכות אישות ה״א קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתה ובועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח״כ תהיה לו לאשה שנאמר כי יקח אשה ובא עליה ולקוחין אלו מצות עשה של תורה הם וכו׳ עיי״ש וממילא היות ומצות יבום הי׳ כבר קודם מתן תורה ואז לא הי׳ שייך

מצות קידושין בכלל וכדברי הרמב"ם שקנין קידושין הי' רק אחר מתן תורה (ויש לדון בזה ג"כ אי קיימו כל התורה ויש להם דין ב"נ או דין ישרא' ואולי דבזה תלוי המחלוקות הרמב"ן והספורנו ואכמ"ל בזה) כי לדברי הרמב"ן כל החכמים באותו זמן נהגו במצות יבום וחליצה כאשר הבאנו דבריו הק' וא"כ א"א לומר דהטעם שלא רצה אונן הי' שיהי' לו חלק בהקידושין וגם כל מצות יבום אינו מחמת קידושי המת ולא כשי' רש"י בקידושין וזה רק מחמת נחלה.

ואולי יש להביא קצת ראי' לדברינו שהטעם שכתב רש"י שיקרא הילד הראשון ע"ש המת הוא מטעם שזה גמר קידושי ראשון ורש"י סבר שהשבטים כן הי' להם קידושין ואירוסין וממילא מן הסתם גם ער ואונן קידשו את נשותיהם ולא קשה עליהם מדברי הרמב"ם כי הרמב"ם בודאי משתעי על סתם בני נח או כבר על שאר ישרא' ולא על הקרובים בדור של בני יעקב ובני בניהם ממש. וכן מצינו בפ' ויחי (מ"ח ט') שכתב רש"י עה"פ אשר נתן לי אלקים בזה וברש"י הראה לו שטר אירוסין ושטר נישואין הרי בפירוש כתב רש"י שקידשו נשותיהם וממילא ג"כ יבום הי' להקים זרע דהיינו לגמור קידושי ראשון ונתנו שם על שם המת אבל הרמב"ן פי' אשר נתן לי א' בזה, בסו"ד ואמר נתן לי אלקים שעשה לי נסים עד שנתן לי המלך האשה והיו לי הבנים האלה ממנה עכ"ל ולא פי' כדברי רש"י כי לדעתו אולי שלא קדשו כלל עד מתן תורה [וכדברי הרמב"ם הנ"ל כיוון שניתנה תורה וכו' אבל מקודם לא] ואפ"ה הי' מצות יבום וכנ"ל. והטעם איכא למימר כי פרי' ורבי' הוא מצוה בפני עצמה וקידושין הוא מצוה בפני עצמה ופרי' ורבי' גם בני נח מצווין עליה כמ"ש בתורה פרו ורבו לאדם והוכפל לנח ולבניו אבל אין בזה שייכות לקידושין.

ואם כנים אנחנו בזה יש לומר דשי' רש"י לכאו' שסובר שביאר שזקוקה ועומדת מחמת קידושי המת או כלשון הר"א משזנא מקידושי הראשון דהיינו שע"י שיקים שם לאחיו בישרא' אז מקיים הראשון מצות קידושין שהוא ההכשר מצוה שיוכל לקיים פרי' ורבי' וממילא הרי זה כשאר קידושין שהם הכשר מצוה והכ"נ הוה הכשר מצוה והביאה גומר אפי' בע"כ שיוכל לקיי פרי' ורבי' וממילא א"א ללמוד מזה לסתם קידושין שיהי' ע"י ביאה כי הביאה הזה הוא כבר אחר קנין כסף קידושין הראשון והא גומר כמו נישואין.

אבל הר"י סובר דקידושין הוא מצוה בפני עצמה וממילא כיון שכבר קיים מצות קידושין ממילא אזלא לי' מצות קידושין כי כבר גמר המצוה ומה שיזכה לקיים מצות פרי' ורבי' הוא מצוה בפני עצמה וממילא גם היבום הוא מצוה שיקים שם לאחיו בישרא' וזה ביאה ולא מטעם קידושי הראשון וכדברי הרמב"ן הנ"ל וממילא א"א ללמוד קידושין מביאה דהוא דין מיוחד שהוא זקוקה ועומדת לביאה וק"ל.

והנה לולי דברי הראשונים הי' אפשר

לומר ביאור דברי הגמ׳ מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת במחלוקות הנמצא באחרונים דהנה בהפלאה על מס׳ כתובות דמצות יבום הוא גם על היבמה לא רק על היבם וכן הוא שיטת החקרי לב בסי׳ ס״ד דעשה דיבום איתיה גם ביבמה וכן משמע מהרדב״ז החדשות סי׳ ס״ח ובספר שרשי הים ח״ב ועי׳ בשדי חמד פאת השדה מערכת היוד כלל ג׳ וכן הוא שי׳ התוס׳ הביא המכתב לחזקי׳ בחלק השיטה דף פ״ג ע״ג והנה במצות קידושין אי נשים חייבות בה כתב הרמב״ם בתשלום מנין מ״ע שמנה כל המצות שנשים פטורות מנה ג״כ מ״ע דקידושין וכן מפורש בר״ן פ״ב דקידושין על דברת הגמ׳ מצוה בה יותר מבשלוחה עיי״ש [הגם כי זה מחלוקות בירושלמי יבמות פ״ו הל׳ ו׳ בין ריב״ב וחכמים ועי׳ בשו״ת משנ״ה ח״ט סי׳ רמ״ה מ״מ להש״ס דילן וכן קייל״ן להלכה שאין נשים מצווים אפ״ן] וממילא יל״פ הגמ׳ מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת דהיינו דהיא ג״כ מחויבת בה וממילא שייך בה ביאה לבד כי זה הוא עיקר מן המצוה אפי׳ בלי קנין כסף וכי״ב והגם אי נימא דאינו מועיל קנין ביאה בקידושין משום דהאשה אינה בכלל המצוה משא״כ ביבמה דחיוב רמיא אנפשה להקים שם ויש עליה ג״כ חיוב להתקדש יועיל קנין קלוש כביאה וממילא אי אפשר ללמוד שאר קידושי אשה דאין על האשה שום חיוב להתקדש וממילא לא נימא דמועיל בה קידושי ביאה וק״ל.

אמנם לפי שי׳ הכפות תמרים בקונטרס תוספות יום הכפורים להרמב״ח על דף פ״ו (על מאמר גדולה תשובה שדותה ל״ת שכתורה) כתב דאין המצוה על היבמה עיי״ש ועוד לפי שיטת הראשונים דיש על אשה מצוה בזה שמתקדשת ממילא אי אפשר ללמוד כן בפירש הגמ׳, וז״פ.

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

בענין היוצאת שלא בכתובה

כפ' המדיר ד' ע"ב איתא במתני' ואלו יוצאות שלא בכתובה העוברת על דת וכו' ופריך בגמ' מנא ידע ומסיק באומרת פלוני חכם תיקן לי, ואזל ושיילי' ואישתכח שיקרא.

הר"ן בשם הראב"ד הקשה אמאי לא אוקמה הגמ' שאמרה מעצמה שהכשילו, ומתרץ הראב"ד דאינה נאמנת דאין ארם משים עצמו רשע, הר"ן ז"ל הקשה עליו דזה אינו דלגבי ממונות אמרינן הודאת בע"ד כמאה ערים דמי אף במקום שמשים עצמו רשע, ושמ"ק בשם הריטב"א הוסיף להקשות מהאומר גנבתי רנאמן לחייב עצמו אף שמשים עצמו רשע.

ואפשר לתרץ שי' הראב"ד דהנה תוס' לעיל דף ט' ע"ב ד"ה אי למיתב מוכיח דספק ספיקא מהני אף להוציא ממון מדקתני גבי האומרת משארסתני נאנסתי והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתיך נאנסת ומקחי מקח טעות, ואיכא מאן דמפרש דמקח טעות ממאתים ולא ממנה, אלמא משום דעל מנה הוי ס"ס ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואת"ל תחתיו ספק אונס, ומהני להוציא ממון.

והקשה בפנ"י הלא טעמא דמקילינן בס"ס הוא כמש"כ ברשב"א דהוי כמו רוב ופסקינן דבממון אין הולכין אחר הרוב ואיך מהני ס"ס להוציא ממון, ומתרץ דהכא הוי ברי ושמא ובצירוף שניהם יכולין להוציא ממון עיי"ש.

ש"ש שמעתא א' פכ"ג מביא בשם הש"ך בספרי תקפו כהן דאין כוונת תוס' לומר דבכל מקום אמרינן ס"ס להוציא זה אינו דהלא אין הולכין בממון אחר הרוב, אלא הכא דוקא אמרינן כן משום דעיקר הטעם רפטור מכתובה הוא מפני שנאסרה עליו והכא כיון דמותרת היא וא"צ לגרשה לא אבדה כתובתה.

וכתב בקה"י סי' ח' דנראה פשוט בכוונת הש"ך דעיקר הטעם שאשה מפסדת כתובתה לא מפני עצם הזנות אלא שמעשה הזנות גורם לה שתיאסר על בעלה ואיסור הבא בפגיעתה ובגרמתה הוא הגורם שתפסיד כתובתה.

נמצא מחלוקת בסברת טעם הפסד כתובתה, לפנ"י דסבר דאי לאו צירוף טעם של ברי ושמא היתה מפסדת כתובתה אף שבעצם מותרת לו, ע"כ דסבר הטעם מפני שעצם הזנות גורם לה שתפסיד כתובתה, והש"ך סבר דגרמת האיסור מפסידה כתובתה ולא עצם הזנות.

בזה נבא לביאור מחלוקתם, הראב"ד יסבור כסברת הש"ך דטעם פסידת כתובתה הוא מפני סיבת הגירושין שגרמה בעצמה אף דבאמת בעוברת על דת אינו מחויב לגרשה, מ"מ חכמים רצו שיגרשה וכשמוציאה מקרי שהיא גרמה לזה ומפסדת כתובתה ומשו"ה כשהודית שעברה על דת כיון שאין זה בעצם סיבה להפסד כתובתה אלא רק שבעלה יגרשנה ואז תפסיד כתובתה, ע"ז שייך שפיר לומר דאינה נאמנת מטעם דאין אדם משים עצמו רשע כיון שאינה מודית בעצם חיוב ממון, וא"ש דברי הראב"ד ז"ל.

והר"ן יסבור כסברת הפנ"י שעצם מעשה זנות או דבר מכוער דין גרמא בנזיקין להפסיד כתובתה א"כ כשהודית שעברה על דת בנוגע לענין ממונות דהיינו הפסד כתובתה נאמנת אף במקום שמשים עצמו רשע.

פנ"י בסוגיין מביא תי' הראב"ד וקושית הר"ן עליו ומיישבו וז"ל דלא אמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים רק בשמודית בעיקר הדבר משא"כ הכא דמה שמודית וכו' אינה מודית כלום בהפסדת כתובתה דמה שמפסדת כתובתה אינו אלא משום קנס שעברה על דת וכו', ע"כ.

דבריו צ"ב דוודאי אין כוונתו למה שביארנו דאין הודאתו בעיקר הדבר מפני שאין המעשה גורם הפסד כתובה אלא האיסור דהא שיטת פנ"י אינו כן דהלא הוא סבר אפי' היכא דעדיין מותרת לו ג"ב מפסידה כתובתה, וגם לשון פנ"י בסופו אינו מוכח כן.

אלא כוונתו נראה לומר דבמודה שגנב דנאמן סיבת החיוב ממון אינו מפאת עבירת הלאו של גניבה אלא זה שממון חבירו מונח גבי' מחייבו להחזירו וכמו בפקדון או הלוואה דאין כאן מעשה עבירה ומחויב להחזירו מפני שזהו ממון חבירו, וה"ה בגנב משו"ה שייך שפיר לומר הודאת בע"ד, שבהודאתו מודה חיוב ממון, ואף שבזה משים עצמו רשע לא איכפת לן, משא"כ הכא מה שמפסדת כתובתה הוא רק מפני עשיית רשע ולא שהמעשה בעצמה גורמת ולו יצוייר שלא היתה עבירה בהמעשה לא היתה מפסדת כלום, נמצא שבהודאתה צריכין קודם להאמינה שעשתה רשעה ואח"ז נבא לחיוב ממון, א"כ אין הודאתה על עצם חיוב ממון ושייך בזה לומר אין אדם משים עצמו רשע, וכיון שאינה נאמנת על מעשה רשע ממילא לא מפסידה כתובתה. ושאר הראשונים חולקין וסברי אף בכהאי גוונא אמרינן הודאת בע"ד כמאה עדים ומהני אף במקום שמשים עצמו רשע.

וביאור מחלוקתם נראה דפליגי בגדר הודאת בע"ד. הראב"ד יסבוד כסברת הקצות סי' ל"ד סק"ד שהוא מטעם נאמנות וילפינן מכי הוא זה, ומשו"ה נאמן בממון אף במקום שמשים עצמו רשע דבלא"ה נמי פסול לחייב עצמו ממון דבממונות צריכין עדות ואדם קרוב אצל עצמו וחידשה הכתוב דנאמן בממון, א"כ מאי איכפת לן דניתוסף עוד פסול של משים עצמו רשע, וע"ז באת

החילוק שמחלק פנ״י בשיטת הראב״ד בין היכא דההודאה הוא בעצם חיוב ממון דנאמן לענין ממונות לדהכא דההודאה לא בא על עצם ממון ואינו נאמן במקום שמשים עצמו רשע.

והר״ן ז״ל יסבור דהודאת בע״ד נאמן משום התחייבות כשי׳ מהריב״ל הובא בקצות שם, ולפי שיטה זו מה שנאמן בממון במקום שמשים עצמו רשע הוא מפני שאין כאן נאמנות אלא התחייבות ולא שייך לענין אאמע״ר שזהו דין בנאמנות א״כ הכא אף שמשים עצמו רשע מה בכך סוף כל סוף יש בהודאתה התחייבות ממון ולחייב עצמו יכולה היא דאין בזה משום משים עצמו רשע.

שעה״מ פ״ט מהל׳ אישות הל׳ ט״ו הקשה על הראב״ד ממס׳ נדרים דף צ׳ דתנן התם שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה וא׳ מהן באומרת טמאה אני לך, בגמ׳ שם מוקי מתני׳ באשת כהן ונאנסרה דאי באשת ישראל אי ברצון כלום יש לה כתובה ואלא באונס מי צריך לגרשה ואלא באשת כהן אי ברצון כלום יש לה כתובה אלא באונס שצריך לגרשה ואינה מפסדת כתובתה, ומקשה שעה״מ מאי מקשה הגמ׳ אי ברצון כלום יש לה כתובה להראב״ד וודאי דיש לה כתובה דאינה נאמנת דאין אדם משים עצמו רשע, וטפי הו״ל להקשות אמאי מגרשה, ומתרץ דהיכא שרוצה לשוב נאמן אף במקום שמשים עצמו רשע, כמש״כ בתוס׳ ב״מ דף ה׳ ע״ב גבי הא דקתני שנים אומרים לו אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי שוגג אלא מזיד נאמן ופטור מקרבן, והקשו בתוס׳ האיך נאמן לומר אכלתי מזיד הלא אאמע״ר, ותי׳ דלפי עדותם מחויב קרבן והוא אינו רוצה להביא חולין בעזרה ובכה״ג נאמן שרוצה לשוב, וה״ה כאן כיון שלטובה נתכוונה להציל מאיסור נאמנת, משא״כ בעוברה על דת דאינה נאמנת לשי׳ הראב״ד דלא שייך לומר כן כיון דאיסורא דעבד עבד.

הגרע״א הובא בחידושיו בסוף מס׳ נדרים הקשה ג״כ קושית השעה״מ ומתרץ תירוץ הנ״ל דהיכא דלטובה נתכוונה נאמנת, אך מקשה ע״ז תינח באשת ישראל שכדי להציל מאיסור צריכה שתאמר שהיתה ברצון דבאונס מותרת ושייך שפיר לתרץ כך אבל באשת כהן באמרה ברצון אמאי נאמנת להפסיד כתובה הלא כדי לאפרושי מאיסורא יכולה היא לאומרה אנוסה היא דבאונס ג״כ נאסרה על בעלה, ומתרץ באופן אחר דאפילו דאין אנו מאמינים לה מטעם אאמע״ר מ״מ מפסדת כתובתה כיון דשויא אנפשה חתיכה דאיסורא ונאסרה על בעלה וצריך לגרשה, וכיון שהאשה גורמת הגט מפסדת כתובתה, והביא ראי׳ לזה מראשונים עיי״ש.

ויש לעיין ע״ז הנה שעה״מ שם הקשה עוד על הראב״ד ז״ל למה לא השיג הראב״ד על הרמב״ם ז״ל בפרק כ״ד מהל׳ אישות הל׳ י״ח שכתב שם באשה שאמרה טמאה אני אין מחייבין אותו לגרשה מ״מ אבדה כתובתה שהרי הודית שזינתה, ולשי׳ הראב״ד למה מפסדת

כתובתה הלא אינה נאמנת דאאמע"ר ולא השיג שם כלום על הר"ם.

ומתרץ שעה"מ כתירוצו שהבאתיו לעיל דהיכא דרוצה לשוב נאמן וגם כאן נאמנת דלטובה נתכוונה, תירוץ זה צל"ע דהלא באמת מותרת היא ומה שייך לומר לטובה נתכוונה כיון שסוכ"ס מותרת היא, אך זה אינו קושיא דמעיקר הדין אם כנים הדבר אסורה היא אלא דחכמים תקנו שא"צ להאמין לה דשמא עיני' נתנה באחר ואם מאמינה צריך לגרשה וכדפסק הר"ם ז"ל בהל' י"ח שייך שפיר לומר לטובה נתכוונה ועוד הלא אנו חושדין אותה שעיני' נתנה באחר ע"כ שסבורה היא שנאסרה עליו וא"ש לטובה נתכוונה.

ומה שיש להקשות הוא דתינח באשת ישראל שייך שפיר לתרץ כן דלטובה נתכוונה אבל באשת כהן דלא שייך לומר לטובה נתכוונה דהיתה יכולה לומר אנוסה הייתי וכקושית רע"א לעיל מאי איכא למימר וכאן לא אפשר לתרץ תירוצו דלעיל דאבדה כתובתה מפני שהאשה גרמה הגט דהא מותרת היא לו וא"צ לגרשה, וחידוש הוא לומר שיהי' חילוק בין אשת ישראל לאשת כהן.

ואפשר לתרץ ולומר דאף דבאמת אין מחייבין אותו לגרשה מ"מ אם רוצה ומגרשה ע"פ דיבורה שאמרה טמאה אני הוי כמו שמגרשה בגרמתה ונחשבת לגורמה הגט ואבדה כתובתה, אבל נמצא לפ"ז דדוקא אם מגרשה עכשיו ובאינה מגרשה אינה מפסדת כתובתה ולא משמע כן מלשון הרמב"ם שם, ול"ק כי כל זה לשיטת הראב"ד ז"ל ודו"ק.

הנה בריש מכילתין גבי הא דקתני הנושא אשה ולא מצא לה בתולים היא אומרת משארסתני נאנסתי נאמנת ומקבלת כתובתה מסתפק הרע"א באשת כהן שאומרת כן אי נאמנת כיון דמשים עצמו רשע בזה שאמרה נאנסתי ונישאת לבעל באיסור וצדדי הספק הוא אי אמרינן כיון שעל עצם המעשה שמעידה אין כאן מעשה איסור אלא ע"פ אמירתה אנו מוציאין שעשתה איסור אח"כ זה לא מקרי משים עצמו רשע ונאמנת או דילמא ל"ש.

לכאורה יש להקשות ע"ז הלא יכולה היא לומר לטובה נתכוונתי ונאמנת אף שמשים עצמו רשע וכמש"כ רע"א גופי' בסוף מס' נדרים, ויל"ת דכאן מיירי באופן שבא לגרשה מחמת שלא מצא לה בתולים לא שייך למימר לטובה נתכוונה כיון שבין כך ובין כך הלא מגרשה ואין כאן לאפרושי מאיסורא.

ובל"ז אפשר לומר דדוקא באמרה כן מעצמה טמאה אני שייך לומר הסברא של לטובה נתכוונה, משא"כ כאן שהבעל תובעה בב"ד להפסיד כתובתה, וע"ז היא טוענת משארסתני נאנסתי ויש לי כתובה לא שייך לומר לטובה נתכוונתי.

ומסיק הגרע"א דאפילו אם נאמר דאינה נאמנת דאאמע"ר מ"מ מפסדת כתובתה ממ"נ דאם נאנסה אח"כ הלא הכשילתו

באיסור ביאה ומפסדת כמו בעוברת על דת ואין לה כתובה.

הנה דבריו אלו יובן שפיד אם נאמר כסברת הפנ״י דעל עצם המעשה קנסינן לה א״כ ה״ה כאן כיון שהכשילתו בביאת איסור מפסדת כתובתה, משא״כ לסברת הש״ך דגרמת הגט גורם הפסד כתובתה וכאן כיון שעומדת כבר להתגרש מטעם אחר מפני שנאנסה ואשת כהן אסורה בנאנסה א״כ לא שייך תו לומר שהיא גרמה הגט כיון שכבר נתחייב לגרשה כלא זה, הסברא נותנת שאין מפסדת כתובתה, ובשלהי מס׳ נדרים גבי עוברת על דת הבאתיו לעיל מוכח דרע״א סובר הטעם דאבדה כתובה מפני שהיא גרמה לה להתגרש.

ויש לתרץ דבאמת אפ״ל דרע״א ילמוד כסברת פנ״י דעצם המעשה גורם הפסד כתובה אלא בסוף מס׳ נדרים מחדש דין נוסף דהיכא דאשה גודמת גט אף שלא עשתה את איסור כגון בשויא אנפשה חתיכה דאיסורא ג״כ מפסדת כתובה, אבל בזינתה וכדומה מפסדת כתובתה מחמת עצם המעשה וכסברת הפנ״י, והנפק״מ להיכא דלא נאסרה כגון בנידון דס״ס או למשנה אחרונה באמרה טמאה אני דאף דמותרת לו מ״מ מפסדת הכתובה מחמת עצם המעשה, ודו״ק.

והשתא דאתינא להכא יש לתרץ קושיא אחרת, דיש להקשות על סברת הפנ״י מנדרים דף צ׳ ע״כ דבעיא שם בגמ׳ אשת כהן שזינתה באונס יש לה כתובה או לא מי אמדינן אונס לגבי כהן כרצון בישראל דמי או דילמא מצי אמרה נסתחפה שדהו, ומפרש הר״ן קדושת כהונתו גרמה לו.

הנה כשלמא לסברת הש״ך דסבר הטעם דאשה מפסדת כתובתה הוא משום דהיא גרמה לה הגט אתי שפיר האיבעיא דדוקא אשת ישראל יש לה כתובה משום שלא נאסרה על בעלה, אבל אשת כהן כיון שנאסרה יש להסתפק ולומר דאבדה כתובתה כיון שנאסרה ע״י מעשיה ואף שהיתה באונס או דילמא מצי אמרה נסתחפה שדהו כלומר קדושת הבעל גרמה לו ולא מקרי מעשיה גרמה ויש לה כתובה, אבל לסברת הפנ״י דעצם המעשה גורם לה שתפסיד הכתובה ועל כרחך בישראל באנוסה דיש לה כתובה הטעם הוא דעל מעשה אונס לא קנסוה חכמים, א״כ איזה סברא יש לקנסה באשת כהן סוכ״ס אנוסה היתה ומאי איכפת לן שנאסרה כיון שאין זה הטעם של קנס. ועם האמור יובן דאה״נ דמטעם עצם המעשה אין לקנסה מ״מ מצד דין הנוסף שגרמה איסור על בעלה וצריך לגרשה בסיבתה שייך לומר דאין לה כתובה או לא דמצי אמרה נסתחפה שדהו ולא נקרא בגרמתה.

ועוד יש ליישב קושית הנ״ל ולומר דהן אמת דפנ״י סובר דקנס חכמים הוא על עצם המעשה ברם דוקא על מעשה כזו שיש בהמעשה דין של איסור על בעלה ואף שבעצם אינה אסורה מטעם צדדי דלא ידעינן או דלא רצו חכמים להאמינה מחמת תקנה מ״מ לענין ממונות דנאמנת וחוששין שעשתה

המעשה והמעשה הוא מעשה כזו שיש בדין לאוסרה קנסוה ואבדה כתובתה וכזה חולק הש"ך וסבר דצריך שתהי' אסורה בפועל ממש וממילא ל"ק כלל דיש להסתפק כיון שעשתה מעשה האוסרתה על בעלה הוי כמו רצון בישראל ואבדה כתובתה.

ובזה יש ליישב עוד קושיא, דלכאורה יש כאן סתירת הרמב"ם דבהלכה ו' פכ"ד כתב הדמב"ם וז"ל מי שזנתה תחת בעלה אין לה כתובה וכו' "שהרי מעשיה גרמו לה להאסר על בעלה" דמוכח מזה דטעם הקנס הוא משום האיסור שגרמה על עצמה, ובהל' י"ח באמרה טמאה אני לך פסק הרמב"ם דמותרת לבעלה ואעפ"כ אבדה כתובה מפני שהודית ומה בכך שהודית הלא לא נאסרה לבעלה. ועם האמור ניחא דאה"נ דלא נאסרה על בעלה מטעם דלא רצו חכמים להאמינה, מ"מ כיון דלענין ממון נאמנת א"כ מאמינים לה שעשתה מעשה האוסרתה על בעלה ואבדה כתובה, ואף שבפועל מותרת לא איכפת לן.

הרב אברהם אליעזר ציטראן שליט"א
ר"מ בישבתינו הק'

בענין חליפין

בגמ' קידושין ג. מנינא דרישא למעוטי תופה ולר"ה דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי למעוטי חליפין סד"א הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל, ואימא ה"נ חליפין איתנהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה.

ושיטת רש"י דגירסת הגמ' כנ"ל ואשה בפחות משו"פ לא מקניא "נפשה", וכ' דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה לתורת חליפין בקידושין ואפי' בכלי שיש בה שוה פרוטה. ובתוס' הקשו על רש"י ולא גרסו "נפשה" דלאו בקפידא תליא מילתא אלא היינו טעמא דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב בי' כסף ובפחות משו"פ לא מיקרי כסף, וסברת הגמ' בההו"א כתב הריטב"א ביותר ביאור דס"ד דחליפין הוי כעין תודלה דכסף, והמסקנא היא דכיון דמהני בפחות משו"פ ע"כ דהוי אב בפ"ע ולא תולדה דכסף וכ"כ הדמב"ן. ובביאור דבריהם בהו"א של גמרא יש לפרש בב' אופנים. א) דעצם החליפין הוא קנין כסף. ב) דלא בעי בעצם קנין כסף ממש רק דילפינן משדה עפרון דהקנין צריך שיעשה עם כסף אעפ"י שהקנין אינו קנין כסף מ"מ כ"ז שנעשית עם הכסף זה מועיל לקידושין. ובמסקנא סברו לפי דרך זו, דבזה שאנו רואים דמהני בה אפי' מפחות משו"פ א"כ אין זה קנין כסף ולא מועיל דלקנין כסף בעי שו"פ או משום דין שיעור בדין קנין כסף או משום דבפחות משו"פ לא מיקרי כסף כלל והוי כעפרא בעלמא. ולפי הדרך הב' ביאור הגמ' במסקנא הוא דאעפ"י דלא בעי דין כסף מ"מ הקנין צריך שיהא מטעם כסף וכיון דמהני בחליפין בפחות משו"פ אין הקנין מטעם כסדף.

והנה הגם דהתוס' והרמב"ן סברי כהדדי מ"מ יש קצת שינוי לשון ביניהם בהו"א של גמרא, דבתו' כתבו "וההו"א הי' דחליפין כשיש בהם שו"פ מהני", וברמב"ן כתב דהו"א דתורת כסף עליו ולא כתב כשיש בו שו"פ, ואפשר שבזה פליגי דדעת הרמב"ן בהא דלמד בהו"א דאפי' בפחות משו"פ מהני היינו משום דלמד כדרך א' הנ"ל דהו"א דחליפין ג"כ קנין כסף הוא, והתוס' ס"ל כדרך ב' דהו"א דמהני מטעם כסף.

והנה הר"ן ג"כ מפרש ההו"א גם בפחות משו"פ, ודחה גירסת התוס' ומקיים גירסת רש"י וז"ל ואיכא למידק הכא היכי אמרי' סד"א מה שדה מיקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין דהא אנן לא גמרי' אשה משדה דנימא דכל מידי דמקניא קרקע מקניא באשה,

והכי מוכח בגמ׳ דבתר דגמרי׳ קידושי כסף מקיחה קיחה אמרי׳ נמי מנין שאף בשטר, ואם איתא דמקשינן אשה לשדה שטר נמי תיפוק לה מיני׳ אלא ודאי לשון קיחה הוא דגמרי׳ דבכסף הוא וכיון שכן חליפין מנא תיתי, עוד הקשו נהי דאשה מפחות משו״פ לא מקניא נפשה אפ״ה למה יהא בטל תורת חליפין השוין פרוטה בקידושין כיון שבפחות משוה פרוטה לא נתבטלו מחמת פיסול קנייתן אלא מחמת קפידתה של אשה, ונדחק הרמב״ן ז״ל לתרץ קושיות הללו ולפי מה שכתב נראה שעיקר הסוגיא הוא ואשה בפחות משו״פ לא מקניא ול״ג מקניא נפשה כמוש״כ בהלכות, ולפי דעתי שתי קושיות הללו אחת מתורצת בחבירתה, דמעיקרא הכי מקשי׳ סד״א שקנין חליפין היא בכלל קיחה הכתובה בקידושין דחליפין מתורת כסף מהני אע״ג דהשתא נמי ס״ל דחליפין איתנהו בפחות משו״פ אפ״ה אפשר דכיון דבעי׳ בהו כלי ודבר מסויים כדאי׳ בפ׳ הזהב א״כ דבר חשוב הוא אע״פ שאינו שו״פ כדאמרי׳ מה כלי דבר חשוב דמשו״ה אמרי׳ דטענו ב׳ מחטין הודה לו באחת מהן חייב דיצאו כלים למה שהן כדאי׳ בפ׳ שבועת הדיינין, וכיון שכן איכא למימר דמתורת כסף קונין ובכלל כי יקח נינהו, ומהדרי׳ דאי אפשר דקנין חליפין איתא בכלל כי יקח דאנן סהדי דאשה בפחות משו״פ אפילו בכלי שלם לא מקניא נפשה הלכך ודאי כשאמר הכתוב כי יקח אין קנין חליפין בכלל שאילו כן היה אף פחות משו״פ בכלל, ואי אפשר ומעתה בדמים דבר הכתוב ולא בחליפין ע״כ. ולפי דברי הר״ן מבואר דהו״א דחשיבות הכלי מהני כמו שו״פ ואע״פ שאי״ז קנין כסף מ״מ מועיל מטעם כסף ומסקנת הגמ׳ הוא דלא נתרבה לקידושין קנין חדש רק קנין כסף מועיל בה.

והמהרי״ט בחידושיו תמה על הר״ן וז״ל ולא ידעתי מה הוא מחדש בזה דודאי התוס׳ והרמב״ן כך הם אומרים דמשאר קנין לא פריך אלא מחליפין דס״ד מדין כסף הם ומסיק דכיון דאיתנהו בפחות משו״פ לאו מדין כסף הן ולא הק׳ להם להתוס׳ והרמב״ן אלא דקאמר דלא מקניא נפשה דמשמע דבקפידתה של אשה תליא מילתא א״כ תתקדש בו כשיש בו שו״פ, ואם הר״ן מקיים הגירסא דלא מקניא נפשה עדיין לא נתיישב בדבריו ז״ל דנימא ע״ג דחליפין איתנהו בפחות משו״פ, היינו משום דכלי דבר חשוב הוא וחשיבותו שויא לי׳ כסף, ואי משום דאנן סהדי דאשה בפחות משו״פ לא מקניא נפשה אפי׳ בכלי שלם אין זה מוציא חליפין מדין כסף מה שהאשה אינה רוצה להקנות בו או שאינו ראוי שתקנה בו ונימא דגמרי׳ קיחה משדה כל מידי דחשוב בין מדין כסף בין מדין חליפין אלא דבפחות משו״פ אע״ג דמהני בקנין חליפין דעלמא הכא גבי אשה לא גמרי׳ אלא דומיא דכסף דליתא בפחות משו״פ, ואם באת לומר דכיון דאיתנהו בפחות משו״פ לאו כסף הוא אלא קנין סודר הוא זה לבד הו״ל לגמ׳ לתרץ ולמה לי טעמא דאשה בפחות משו״פ לא מקניא, הא מעיקרא לא ס״ד דתתקדש אלא בכלי שיש בו שו״פ.

ותי׳ וזהו תו״ד דהא דקיי״ל דחליפין לא מהני באשה היא רק למ״ד דאי תפיס לא מיתפיס, וכוונתו הוא דסודר הוא קני ע״מ להקנות פי׳ שהוא מתנה ע״מ להחזיר, ופלוגתא הוא בסו״פ השותפין, ודעת ר״נ שם הוא דאי תפיס לא מיתפיס, וכ׳ שם הר״ן דאם איתא דאם תפיס מיתפיס אז הוי קידושין, ומבואר בדעת הר״ן דאם אינם ע״מ להחזיר אז באמת אשה מתקדשת, וקשה דהא הר״ן נראה כסותר את עצמו דהא במכילתין כתב דחליפין קנין אחר ואינו מדין כסף ולא נתרבה מקיחה קיחה רק קנין כסף, ונראה דזהו דוחק ללמוד בפי׳ דברי הר״ן דזהו כוונתו כמו דעתו בפרק השותפין.

והנראה לבאר דהא התוס׳ רי״ד כתב כמו״כ דאם נתן סודר גרידא בתורת חליפין מהני, והגמ׳ איירי באופן שנתן סודר ופסק ליתן מנה שלא יוכל לחזור ובשדה מהני אבל לא בקידושין. וביאור דבריו עיי׳ באב״מ סי׳ ל״א דכסף באשה הוא ג״כ כסף שווי כמו בקנין קרקע, וע״כ אפילו לדעת הסמ״ע בחו״מ סי׳ ק״ץ דקנין כסף הוא דוקא אם ניתן בתורת פרעון או שיווי מקח אף בקידושין כן הוא דהכסף שווי הוא [ודעת הט״ז שם דאינו כסף שווי אלא כסף בקנין עיי״ש] וע״כ אם הוא נותן הסודר שלא ע״מ להחזיר יכול להיות גם בתורת כסף.

ברם אם אמרי׳ דאי תפיס לא מיתפיס אז מתנה ע״מ להחזיר הוא ובגמ׳ ו: איתא דמתנה ע״מ להחזיר שמה מתנה לכל מילי חוץ מקידושין, וכתב הריטב״א וכן הוא דעת הרא״ש במס׳ סוכה פ״ג דע״מ הוא תנאי בעלמא הוא וגם מקיים תנאו מתנה גמורה הוא, ועיי׳ בקצוה״ח סי׳ רמ״א דאינה מתנה לעולם רק לזמן, אולם גם מתנה לזמן הוי בעלות ומהני באתרוג להקרא לכם וכשעובר הזמן ממילא פקע בעלותו ואם לא יחזירנו אחר הזמן לא זוכה בו גם לזמן הזה. ובהא דלא מהני בקידושין כתבו הרמב״ן והר״ן דמתנה ע״מ להחזיר הוא גנאי באיכות המתנה.

והנה בגמ׳ שם אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין, ונמצא דהיינו טעמא דל״מ חליפין היינו טעמא דלא מהני ע״מ להחזיר וכמו בע״מ להחזיר הוא משום גנאי באיכות המתנה כמו בחליפין הוא גנאי משום דהוי בפחות משו״פ.

והנה הרמב״ם בפ״ה מהל׳ אישות הכ״ד כתב דהא דל״מ ע״מ להחזיר הוא משום דלא נהנית, וביאר באור שמח דדעת הרמב״ם הוא דהקידושין חלין בהנאת הממון ולא בעצם הממון, וביאר הא דס״ל להרמב״ם דאם שוה פרוטה במדי מהני מה״ת הקידושין גם כאן אף דאין להקדש אלא מקומו ושעתו ומה ששוה במקום אחר אינו נותן לעיו שם ממון מ״מ בקידושין מהני דכיון שיכול להתקיים עד שם כמוש״כ הרמב״ם מיקרי שיש לה הנאת שו״פ, והיוצא מזה דמדדמי חליפין לעיל להחזיר, ובטעם דע״מ להחזיר הוא משום דלית לה הנאה ה״נ בחליפין היינו טעמא דאינה

מקודשת הוא משום דאין לה הנאה דאע"ג דבע"מ להחזיר יש לה הנאה שו"פ דאותו זמן שיש לה המתנה מ"מ איהו לאו בהיא הנאה מקדש לה רק בעצם הכלי ומה שיש לה לזמן לא מיקרי שיש לה הנאת עצם הכלי. ולפי"ז בחליפין ג"כ הא דל"מ היינו דוקא באופן שאין לה הנאה, וזהו רק למ"ד דאי תפיס לא מיתפיס. אמנם למ"ד דאי תפיס מיתפיס שפיר מקודשת בחליפין דהא אית לה הנאה מעצם הכלי, וזהו ג"כ כוונת התוס' הרי"ד.

ולפי הנ"ל י"ל דזהו גם כוונת הר"ן וליכא סתירה בדבריו דהתם בפ' השותפין מיירי אליבא דמ"ד דאי תפיס מיתפיס ושפיר חשוב הנאה לה ומתקדשת, ורק אם תפיס לא מיתפיס ואז צריכה להחזיר הסודר לא הויא הנאה לאשה בעצם הכלי ולא הוי קמודשת. אמנם ראה ראיתי בקה"י סי' א' שכ' דזהו דוחק לומר בדעת הר"ן דדוקא כשהחליפין הן ע"מ להחזיר אז אינם בכלל קנין כסף לפי שכל קנין כסף אינו ע"מ להחזיר זה אינו דהא בתורת קנין כסף מהני אפי' כשהוא ע"מ להחזיר דבמכר קנה וגם באשה היתה ניקנית במתנה על מנת להחזיר אי לאו משום גזירת חליפין, וא"כ אין החילוק שבין כסף לחליפין משום שזה ע"מ שלא להחזיר וזה ע"מ להחזיר אלא משום שקנין חליפין הוא בעצמותו קנין אחר, וא"כ אפילו כשהאין החליפין ע"מ להחזיר פשוט דלא מהני כיון שהוא קנין אחר ואינו בכלל ילפותא דקיחה קיחה ע"ב, מ"מ מדברי המהרי"ט מפורש דדעת הר"ן כדעת התוס' הרי"ד כנלע"ד, ובהא דכתב הקה"י דהא דל"מ ע"מ להחזיר הוא משום גזירת חליפין נ"ל דדעת הרמב"ן והר"ן והרמב"ם אינו משום גזירה רק דל"מ מה"ת ועיין שם ובאבן האזל באורך.

וביותר ביאור בחסרון קנין חליפין ובע"מ להחזיר עי' בברכת שמואל סי' ב' וז"ל דאף דההלכה נאמרה דחליפין מדין כסף הוא קונה מ"מ היינו רק לענין דין מה דכסף קונה בזה נאמרה ההלכה דחליפין ג"כ ככסף אבל גבי קידושין לא מדין דכסף קונה בעלמא הוא, אלא מדין מעשה קידושין דקיחה ולא ילפינן משדה עפרון אלא דכמו דהתם כסף מועיל מדין כסף קונה הכא באשה נמי חשיב קיחת קידושין ובדין קנין הקיחה דקדושין לא נאמרה בזה ההלכה דחליפין ג"כ ככסף שיקנה מדין כסף דהא חליפין איתנייהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה משום גזיה"כ שיהי' מעשה קידושין, ומלבד דין פרוטה דבעינן מדין כסף קונה הרי בעינן פרוטה מגזיה"כ דזה הוי מעשה קיחה דקידושין ומעשה קיחה דקידושין תלוי בדין הפרוטה מגזה"כ, והיינו דקא משני דחליפין איתנייהו בפחות משו"פ ואשה בפחות משו"פ לא מקניי' נפשה דלא תלוי בדידה להקנות עצמה אלא בדין מעשה קידושין עכ"ל.

ולפי"ד י"ל דזה כוונת הר"ן דהחסרון בעצם מעשה הקידושין הוא רק אם אמרינן דלא מיתפס ברם אם הדין הוא דאי"צ להחזיר ושפיר יש לה הנאה אז

הוי מעשה קידושין וכמבואר בדברינו הנ״ל דזהו דעת הרמב״ם ג״כ דעצם הקידושין הוא מה דיהא הנאה להאשה מעצם הכלי.

ונרווחנא בזה קו׳ התוס׳ הרי״ד שהק׳ למה אין חלין הקידושין שנתן בתורת חליפין עכ״פ בתורת כסף שיש כאן שו״פ. והנ״ל ליישב דהא ברש״י לעיל ב. דשטר אעפ״י שאין בה שו״פ מקודשת והוא מהברייתא לקמן ט׳ והנה הר״י הביא מהירושלמי דשטר אי״צ שו״פ דאם היה צריך תיפוק ליה משום כסף והר״ן כ׳ דהרי״ף הביא זה ללמד שאם השטר פסול ויש בו שוה פרוטה דעי״מ מקודשת מטעם כסף דדעתיה נמי אנייר. ובשו״ת רעק״א סי׳ נ״ו הק׳ לשי׳ דס״ל דבעושה קנין המועיל ושאינו מועיל דמהני קנין המועיל אף שלא היה דעתו עליו דכיון דה׳ דעתו לקנין ועשה מעשה קנין מהני א״כ למה צריך הר״ן לומר דדעתייהו נמי אנייר תיפיק ליה דרוצה לקדש בשטר ויש כאן קנין כסף ויקנה מטעם כסף עיי״ש מה שתי׳ הגרע״א וזהו ג״כ קו׳ התוס׳ הרי״ד דכשיש שו״פ תהא מקודשת עכ״פ מדין קנין כסף אעפ״י דלא מהני תורת חליפין בקידושין והנלע״ד ליישב דאפי׳ אם ננקוט דמי שעושה קנין המועיל וקנין שאינו מועיל דמהני קנין המועיל אף שלא היה דעתו עליו מ״מ כל זה הוא רק באופן דאותו המעשה חשוב שפיד מעשה קנין אבל לפי״מ שנתבאר בברכת שמואל הנ״ל בשם מו״ר הגרי״ז דחליפין הוא חסרון בעצם מעשה הקידושין זה ודאי דלא מהני מעשה שאינו מועיל ואפי׳ אם כיון לקנין אחר דסוסו׳ מעשיו אינו מעשה קיחה וקדישון ואינו דומה לשטר דהא בדף מח׳ תניא וחכ״א שמין את הנייר ומוקמי׳ לה דמיירי שהי׳ השטר פסול כגון שאין עליו עדי חתימה או שנכתב שלא לשמה או שלא מדעתה דמ״מ אי אית ביה שו״פ מקודשת מדין כסף ופירש״י ז״ל הטעם משום דדעתה נמי על הנייר וכן פירשו הראשונים ז״ל שם בדף מ״ח וחזינן מזה דאעפ״י שהבעל והאשה מדברים להתקדש בתורת שטר מ״מ דעתם נמי להתקדש בו מדין כסף והיינו משום דהתם עכ״פ עשה מעשה המועיל דאם רוצה מקדש בכסף ואם רוצה מקדש בשטר דב׳ קנינים האלו מקדשים בהם ורק דכוונתן היה בקנין האחר אז אומרים דמקודשת בקנין המועיל.

הרמב״ם פ״ה מעבדים ה״ג כתב אמר לו שלא בכתב הרי את בן חורין כו׳ ואע״פ שקנו מידו עדיין לא נשתחרר שאין העבד יוצא לחירות אלא בכסף או בשטר וכו׳, והראב״ד השיג עליו וכתב דבר זה אינו מחוור שהקנין הרי הוא ככסף מההוא מעשה דכומתא שאין הלכה כר״ש שהכסף גומר בה ע״ש, ואזלי לשיטתם דשיטת הרמב״ם דקנין חליפין לאו מתורת כסף הוא וקנין חפץ נחשב קנין באמירה בעלמא דגמר ומקני ע״י הקנין סודר ולהכי כיון דחשיב אמירה בעלמא לא מהני׳ בעבד כלל אפילו לאפקועי שעבודא מיני׳ דבאמירה בעלמא בעבד לא מפקיא שעבוד׳ ולא פקע ממונא מיניה, והראב״ד לשיטתו דקנין חליפין הוה מתודת כסף דקנין

הסודר מקני לי׳ להחפץ והוי כקונה עצמו מידו בכסף וגומר ככסף ואין צריך גט שחרור וכ״מ ברש״י גיטין מ״ב ע״ב, דכתב באמירה בעלמא לא הוי ב״ח ולא פקע ממונא מיני׳ ומצי למיהדר בי׳ אם לא קנו מידו ע״י חליפין דהוי כקונה עצמו מידו בכסף וכ״ה שי׳ ש״פ ע״ש.

ומה דקשה לדעת הרמב״ם דהא מהך עובדא דכומתא בגיטין ל״ט ע״ב מוכח דקונה עצמו בחליפין כמו כסף דגומר ולא צריך גט שחרור לולי דהוי כליו של מקנה וכמש״כ התוס׳. וי״ל דזה החילוק בין למ״ד כליו של קונה למ״ד כליו של מקנה דלמ״ד כליו של קונה קאמר הגמרא דניחא ליה לקונה דלהוי מקנה קונה כי היכי דליגמר ולקני לי׳ ופי׳ בשיטה מקובצת בב״מ בשם הר״י מיג״ש שמן הידוע שהדבר שהוא ברשות בעליו וקנוי לו אינו נעתק מאצלו לרשות קונה אחר אא״כ הסכימו בעליו וקנוי לו אינו נעתק מאצלו לרשות קונה אחר אא״כ הסכימו בעליו הראשונים לעקור קנייתם ממנו ולהקנותו אל זה הקונה השני, וכשאמר שהקנין לא יהי׳ אלא בכליו של קונה ואנחנו אין אנו רואין דרך שנאמר שלסיבתו נתרצה הקונה להקנות אותו הכלי למקנה ובמה שהקנה לו המקנה אותו החפץ השני תמורתו אין זה נדאה לפי שכל קונה צריך הוא עכ״פ לפרוע למקנה דמי אותו הדבר שהקנה אותו ומכרו לו, ולזה אמר התלמוד שהטעם שנתרצה הקונה להקנות אותו הכלי להמקנה הוא כדי שיתרצה המקנה להקנות אותו הדבר שמכר לו קודם שיקבל דמיו ע״ש, א״כ הוא כדרך כל מקח וממכר וכן קאמר דחליפין דרך מקח וממכר הוא שזה נותן לו כליו תחתיהן, אלא בכל מקח וממכר נתינת הכסף עושה פעולת הקנין וזה מקנה דבר להקונה אבל בחליפין קנין הסודר אין עושה פעולת הקנין ופעולת הקנין היא מה שגמר ומקני ליה בלא פעולת קנין שקנין סודר לא פועל קנין בהחפץ ומה שמהני דבור בעלמא בלא פעולת מעשה קנין הוא משום דדמי לנתינת כסף שזה מקנה לו כליו תחתיהן וזה שגילה הקרא בקנין חליפין דמהני בדובר בעלמא כיון שדמי לקנין כסף שזה נותן להמקנה סודר תחתיו ואף שבקנין כסף מעשה נתינת הכסף עושה פעולת הקנין שמקנה החפץ

ובחליפין פעולת הקנין היא הדבור בעלמא שגמר ומקני ליה וזהו החידוש דבדרך חליפין מהני כל שהי׳ שם נתינת כליו כעין מקח וממכר מועיל הגמר ומקני דכיון שהי׳ שם נתינת כסף להמקנה מהני שוב קנין הדיבור דגמר ומקני וכיון דעיקר שם הקנין שפועל הוא הדיבור דגמר ומקני לכן בעבד לא פקע אפילו שעבודו באמירה בעלמא דאף דגמר ומקני זה לא מהני רק בקניני ממון אבל בעבד לא מועיל שום דיבור דגמר ומקני אלא שטר או כסף דהוי מעשה קנין אבל למ״ד כליו של מקנה אמרי׳ שם בטעמו דבההיא הנאה דמקבל מיני׳ גמר ומקני לי׳ פי׳ דמחשבא כאילו יהיב הקונה למקנה והר״ל כקנין בתורת כסף וכמו דאמרי׳ בדף ז׳ הילך מנה ואקדש אני לך מקודשת באדם חשוב דבההוא הנאה דקמקבל הנאה מינה

גמרא ומקניא לי׳ נפשה וכן לענין ממונא א״כ לא נחשב כקנין דברים דגמר ומקני אלא דהוי לי׳ קנין כעין כסף דבההיא הנאה דמקבל מינה מיחשיב ככסף דיהיב הקונה למקנה והו״ל כעין כסף ומעתה דלמ״ד בכליו של מקנה לא חשוב כקנין דברים אלא כעין נתינת כסף דבהאי הנאה דקנין חליפין הו״ל ענין נתינת כסף חשוב אפילו כשהנתינה דהקונה להמקנה הוא אפי׳ פחות משו״פ נראה דלדידי׳ מהני נמי בעבד להיות יוצא לחירות בקנין חליפין אי נימא דכסף גומר דענין חליפין לדידי׳ הוי נמי ענין כסף וכקונה עצמו מידו בכסף א״כ י״ל בדברי הגמ׳ כך דשקל כומתי׳ ושדא בה ואמר לה זיל קני הא וקני נפשיך והו״ל קנין חליפין בכליו של מקנה אתי לקמי׳ דר״נ אמר להו לא עשה ולא כלום מאן דחזי סבר משום דהלכה כד״ש דכסף אינו גומר בה ולא הוא אלא משום דהוי לי׳ בכליו של מקנה וחליפין לא מהני בכליו של מקנה להכי לא עשה ולא כלום אבל אם הוא הדין דחליפין בכליו של מקנה הוא מועיל שתקנה עצמה דקונה ככסף אבל לדידן דקיי״ל כרב דחליפין בכיליו של קונה לא מועיל כלל בעבד אפי׳ לאפקועי שעבודי דלמ״ד בכליו של קונה מחשב רק כקנין דברים דגמר ומקני דלא מועיל בעבד ואפי׳ ממונא לא פקע מיני׳ אלא משום דמעיקרא הי סובר דחליפין הוא בכליו של מקנה וש״מ דר״נ סבר לי׳ דהלכה כד״ש דחליפין ה״ל כעין כסף להכי הוצרך לדחות דחליפין לא הוי בכליו של מקנה ואיה״נ אפי׳ הי׳ בכליו של קונה לדידן נמי לא מהני משום דלדידן למ״ד בכליו של קונה הו״ל כעין קנין דברים דלא מהני בעבד אפי׳ לאפקועי שעבודי ובזה מיושב שי׳ הדמב״ם.

ויש לתרץ נמי קושי׳ התומים סי׳ קכ״ג סקי״ב לגיד׳ דש״י ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקני׳ נפשה להכי לא מהני חליפין באשה דללוי דס״ל דחליפין בכליו של מקנה עדיין קשה דה״נ דאשה תהי׳ נקנית בחליפין דהיא נותנת לו סודר ומה בכך דהוא פחות משו״פ אדרבא אם לוקח ממנה פחות ולא זילא לי׳ למלתא לקבל פשיטא דניחא לה וברוד דלא שייך לא מקני׳ נפשה במה שהיא נותנת לו ותתקדש בחליפין ע״ש ולפי דברינו ניחא כיון דבקדושין קיי״ל כי יקח איש ולא תקח אשה לאיש ומה״ט כתב הר״ן נדרים ד״ל ע״א דלא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל דהוי כי תקח ואינה מקנה את עצמה רק מבטלת דעתה והבעל מכניסה דהוי כי יקח ואין דנין בקדושין מצד האשה אלא מצד הבעל ע״ש א״כ איכא למימר דקושית הגמ׳ הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקני׳ בחליפין אף אשה נמי תיקנה בחליפין והוצרח לומר משום דאשה בפחות משו״פ לא מקני׳ נפשה הוא רק אליבא דהלכתא כרב דחליפין הוא בכליו של קונה והאיש נותן להאשה הסודר א״כ הו״ל כי יקח כמו בקדושי כסף דהבעל נותן לה והיא גמרה ומקני׳ נפשה היינו שהיא מבטלת דעתה ע״י הנתינה שנתן לה האיש והבעל מכניתה והענין קדושין הוי מצד הבעל ולהכי מקשה דאשה תתקדש בחליפין והוצרך לומר משום דאשה

בפחות משוה פרוטה לא מקני׳ נפשה. אבל ללוי דחליפין בכליו של מקנה הוא ובהאי הנאה דמקבל מיני׳ ונעש׳ רצון המקנה דלהוי קנין בהדבר הנקנה גמר ומקני א״כ בקדושין בנתנה היא לו כלי וגם הנאה דאית לה בזה שמקבל ממנה אינה הנאת הכלי שקבל ממנה דהנאה זו לא עושה החלופין אלא הנאה דידה היא שאית לה על ידו שקבל ממנה הכלי הנאה שנעשה רצונה שעי״ז תתקדש לו א״כ נחשב דהקדושין היא מילתא דהאשה שהיא הנותנת הכלי וגם ההיא הנאה שמקבל ממנה דבזה גמר ומקני הוי נמי הנאה שעי״ז נעשה רצונה שרצתה להתקדש לו והו״ל הקדושין מצד האשה והוי כי תקח דלא מהני בקדושין א״כ ללוי לא מקשה כלל ליגמר קיחה קיחה משדה עפרון דלהני באשה חליפין כמו בשדה דהא אי חליפין בכליו של מקנה הו״ל כי תקח דבקדושין לא מהני וכל הקושי׳ היא רק לרב דקיי״ל כותי׳ דבכליו של קונה והוצרך לומר משום דאשה בפחות משו״פ לא מקני׳ נפשה.

הרב מרדכי דוב שטיינווארצעל שליט"א
ר"מ בישבתינו הק'

בדין סמיכה בכירה שאינה גו"ק וחזרה לתוכה בגו"ק

א) באו"ח סי' רנ"ג ס"א כתב המחבר כירה וכו' אם הוסקה בגפת וכו' אסור ליתן עליה תבשיל מבעוד יום להשהותו עליה אלא א"כ נתבשל כ"צ והוא מצטמק ור"ל דליכא למיחש שמא יחתה וכו', אבל אם נתבשל קצת ולא נתבשל כ"צ, ואפילו נתבשל כ"צ והוא מצטמק ויפה לו, חיישינן שמא יחתה ואסור להשהותו עליה אא"כ גרף וכו' או קטם וכו', ואפילו אינה גרופה וקטומה מותר לסמוך לה קדירה בסמוך חוצה לה וכו' וכ' הרמ"א הגה שני כידות המתאימות זו אצל זו ודופן של חרס ביניהם האחת גו"ק והשניה אינה גו"ק מותר לשהות על הגו"ק אע"פ שמוסיף הבל משאינה גו"ק עכ"ל, ובט"ז ס"ק ד' כ' וז"ל כן איתא בגמ', ואני תמה למה הוצרך לכתוב זה, דהא כבר כתב דמותר לסמוך לו וזה לא גרע מסמיכה לכירה, ובגמ' לא אמר זה אלא לאשמעינן דאין משהין ע"ג שאינו גרוף אבל ע"ג הגרוף מותר אפילו אי הוה אסור לסמוך אצל הכירה דשאני הכא דמדלי אוירא עכ"ל.

מקור דין זה הוא בגמ' פרק כירה לז' ע"א איבעיא להו מהו לסמוך בה תוכה וגבה הוא דאסור אבל לסמוך בה שפיר דמי או דילמא לא שנא, ת"ש שני כידות המתאימות אחת גו"ק ואחת שאינה גו"ק משהין ע"ג גו"ק ואע"ג דהא סליק ליה הבלא מאידך דילמא שאני התם כיון דמידליא שליט בי' אוירא וכו', מאי הוה עלה ת"ש כירה שהיסוקוה בגפת ובעצים סומכין לה ואין מקיימין אא"כ גו"ק ע"כ הסוגיא, הרי מבואר דאפילו אי הוה אסור לסמוך מ"מ בשתי כידות המתאימות היה מותר משום דמדליא שליט בי' אוירא, וא"כ אחר שפסק המחבר דאפילו לסמוך מותר למה הוצרך הרמ"א לאשמעינן דשתי כירות המתאימות מותר זהו קושית הט"ז והניחו בתימה.

ב) ברמב"ם פ"ג מהל' שבת ה"ז כתב דמותר לסמוך לכירה אע"פ שאינה גו"ק ובהל' י' כתב דאין מחזירין לעולם אלא ע"ג כירה גו"ק וכו' וכל שאין מחזירין עליו אין סומכין לו בשבת עכ"ל, והמ"א בס"ק ה' הביא דבריו וכתב משמע דבשבת אסור לסמוך באינה גרופה דהאיבעיא בגמ' לא הוי אלא בע"ש עכ"ד, וכתב הדגול מרבבה היינו לסמוך תחילה בשבת אבל אם סמך מע"ש מותר להחזיר ולסמוך כדמוכח משתי כירות המתאימות עכ"ל, והגרע"א כתב דאין זה כוונת המג"א אלא כוונתו הוא דלהך דעה דלא קיי"ל כחנניא וזהו שיטת הרי"ף והוכיח כן מדבעי לן מאי לסמוך הרי דשהי' אסורה, וביאר הר"ן דס"ל להרי"ף דאם איתא דהאי בעיא בלהחזיר

איך פשטי' מהברייתא דב' כירות המתאימות הא התם מיירי בשהיי' ודילמא חזרה חמיר ע"ש, וא"כ קיימא הדין דחזרה אסור בסמיכה, וסיים דמ"ש הדגמ"ר כדמוכח מב' כירות אינו ראיה דהתם מיירי בשהיי' עכ"ד, וקצת תימה על תמיהתו דהא הברייתא דב' כירות מסיים דגם חזרה מותר ע"ש, וזהו הוכחת הדגמ"ר, ונראה שכן הבין גם החת"ס בהגהותיו אלא שכתב דהגמ' דהי דשאני התם דמידליא ושליט בי' אוירא וא"כ אין ראיה כלל מהך ברייתא עכ"ד, אבל עדיין קשה דאפילו נניח דמהך ברייתא ליכא ראיה מ"מ בהס"ד דגמ' דבעיא למיפשט מהך ברייתא ע"כ הי' סבור דשהיי' וחזרה שוין לענין היתר דסמיכה, וא"כ אף דדחי הגמ' דליכא ראיה מהך ברייתא מ"מ מה"ת לחלק מסברא בינהם כיון דהגמ' פשיט דשהיי' מותר בסמיכה נימא דה"ה חזרה וצ"ע.

ג) עוד צ"ב דהרי"ף הוכיח מגמ' זו דהלכתא כרבנן דשהי' אסור דהא הבעיא והשקלא וטריא הוא לענין שהיי' בסמיכה, והרז"ה דחה ראי' זו דאפשר דהבעיא הוא לענין חזרה בסמיכה, והראי' מברייתא דב' כירות הוא לענין שהיי', אבל מנה נשמע לחנניא בחזרה, וכתב הרא"ש דא"א לומר כן דהא מצינו שחזרה חמור לענין תוכה וא"כ אפשר דה"ה בסמיכה, וצ"ב בשיטת הבעה"מ ומאי פליגי.

ד) הרמב"ם השמיט מימרא דר"ח אמר ר"ח ב"ג אמר רב לא שנו אלא על גבה אבל לתוכה אסור, וק' דלא מצינו חולק על דין זה, ובגמ' מוקי למימרא זו בן לרבנן בין לחנניא דבגמ' קאמר אא"ב להחזיר תנן היינו דשני בין תוכה לגבה, אלא א"א לשהות תנן מה לי תוכה מה לי גבה, ומשני מי סברת ר' חלבו ארישא קאי אסיפא קאי, וב"ה אומרים אף מחזירין ואמר ר' חלבו אמר רב חמא ב"ג אמר רב לא שנו אלא על גבה אבל לתוכה אסור ע"כ הסוגיא, וא"כ הרמב"ם שפסק לשהות תנן הו"ל להביא חילוק זה לענין חזרה דתוכה אסור, וכבר עמד בזה הב"י בסי' רנג' (וכ' שהרמב"ם רמז לדין זה וע' במרה"מ שדחה רמז זה) וצ"ע.

ה) שיטת רש"י בגמ' דהאא"ב להחזיר תנן א"ש מימרא דרב הוא משום דקאי לענין שהיי' בלא גו"ק, ותוס' וכל הראשונים כתבו עליו דבחינם דחק לפרש כן, דהא למסקנא מוקי מימרא דרב לענין חזרה בגו"ק למ"ד לשהות תנן, וא"כ ה"ה למ"ד להחזיר תנן א"ש מימרא דרב אחזרה, וצ"ב בשיטת רש"י שלא פירש כן. (וע' בראש יוסף לקמן בסוגיין שפי' בשיטת רש"י למסקנא דלמ"ד להחזיר תנן מותר להחזיר אפילו לתוכה ע"ש בסוגיא דסמיכה)

ו) והנראה בכל זה דהנה רש"י במתני' פי' דהאיסור שהיי' בלא גו"ק הוא "משום דמוסיף הבל וטעמא פרישנא בפדק דלעיל שמא יחתה בגחלים" עכ"ל, וכתב התוס' ואין נראה לר"י דאפילו גו"ק היא מוספת הבל יותר מכמה דברים השנויין בבמה טומנין ע"כ, וכ' הפנ"י לתרץ שיטת רש"י, דס"ל

כרבינו ברוך בתוס׳ ריש במה טומנין, דברזל שנתחמם מותר להטמין בו מבע״י, ולא מקרי מוסיף הבל כיון דאינו חם מצד עצמו ובכל שעה הולך ומתקרר ע״ש, וא״כ ה״ה גחלים שכיסם באפר שזהו קטימה, הולכים ומתקרים שסופם לכבות, ולכן לא חשיב מוסיף הבל, וע׳ רש״י כ׳ ע״א שפי׳ להדיא דגחלים קטומות אינו מוסיף הבל.

ז) אבן החת״ס הוסיף בת״ז וכ׳ דבמה שכיסה הגחלים וסופם לכבות, אינו מספיק שיהא להם דין אינו מוסיף הבל, דהא לא דמי לברזל שחיממו באש דבכל שעה הולך ומתקרר וא״א לו להתחמם יותר, משא״כ גחלים קטומות אם יחתה בהם יחזרו ויתלבו, ולכן צריך להוסיף דקטימה הוא ג״כ היכר שלא יחתה בהגחלים, וע״י שלא יחתה ודאי לא יוסיפו הבל דיכבו לגמרי, אבל קטימה בלחוד אם אין שם ההיכר שלא יחתה חשיב מוסיף הבל דע״י חיתוי יוסיפו הבל, וכ׳ החת״ס לתרץ בזה דברי רש״י דיש לח׳ ע״ב שכתב דחזרה מחדש חשיב ״כמטמין לכתחלה״ עכ״ד, ותמוה לכאורה דהא שם מיירי בגחלים קטומות דאינו מוסיף הבל ומה איסור הטמנה שייך כשמשהה עליהן בשבת, (דשהיי׳ ע״ג אינו מוסיף הבל לא חשיב כמטמין אפילו לרש״י כ״כ החת״ס ע״ש) וכ׳ החת״ס דלפי הנתבאר א״ש, דקטומה חשיב אינו מוסיף הבל רק ע״י דיש שם ההיכר שלא יחתה, אבל אם בא להחזיר מחדש בשבת דבזה נעשה חשש שמא יחתה, א״כ שוב חשיבי כמוסיף הבל דע״י חיתוי לא יתכבה עכ״ד החת״ס.

ח) ולפי״ז בין לתוס׳ דס״ל דיסוד האיסור דשהיי׳ הוא משום שמא יחתה, ובין לרש״י דס״ל דאיסורו הוא משום מוסיף הבל, צריך לומר דההיתר דקטומה מהני לסלק חששא דשמה יחתה, דלתוס׳ האיסור הוא משום שמא יחתה וקטומה מסלק חשש זה, ולרש״י דהאיסור הוא משום מוסיף הבל וקטומה משוי לי׳ לאינו מוסיף הבל מ״מ צריך ג״כ לסלק חששא דשמא יחתה, דבלא זה לא הי׳ הקטימה משוי לי׳ לאינו מוסיף הבל, דע״י חיתוי יחזור ויתלבה ושוב הוי מוסיף הבל וכמש״נ, אכן נ׳ דיש נפ״מ גדולה בזה בין רש״י לתוס׳, דלתוס׳ דיסוד האיסור בנוי על חששא דשמא יחתה, אילו לא היה חשש גמור של שמא יחתה ליכא איסור, כגון אם עשה קטימה ואח״כ נעשה ריעותא בהיכר זה ועי״ז אינו היכר גמור, מ״מ אם לא סילק הקטימה לגמרי ולא חזר החשש דשמא יחתה לקדמותו א״א לאסור, דרק חשש גמור של שמא יחתה אוסר, משא״כ לרש״י דיסוד האיסור הוא משום מוסיף הבל, והקטימה משוייהו לאינו מוסיף הבל ע״י שודאי יכבה אם לא יחתה, וא״כ צריך היכר ודאי שלא יחתה, ואם יש אפילו חשש קטן שיחתה א״א לקרותו אינו מוסיף הבל שאינו ודאי עוד שיכבה ודוק.

ט) ואשר לפי״ז נחזור לדבדי רש״י דמחלק בחזרה לתוכה דרק למ״ד לשהות תנן אסור, אבל למ״ד להחזיר תנן מותר להחזיר אפילו לתוכה, דהנה התוס׳ הק׳ עוד על רש״י דמפרש איסור שהייה משום דמוסיף הבל, דא״כ מ״ט דחנני׳

דפליג ארבנן הא איהו ג"כ מודה לאיסור הטמנה דמוסיף הבל, (ועי' ברמב"ן ורשב"א) וע"כ דשהיי' אינו בכלל גזירת הטמנה ורבנן דאסרי הוא משום שמא יחתה ע"כ, ולתרץ דברי רש"י נראה דס"ל דבהא גופא פליגי חנניא ורבנן, דלרבנן שהיי' ע"ג הוא בכלל גזירת הטמנה דחשיב כמטמין בהגחלים, וחנני' ס"ל דשהיי' שאינו נוגע בגחלים אינו בכלל גזירת הטמנה, וא"כ לחנני' האיסור לשהות קודם מאכב"ד הוא רק שמא יחתה ואחר מאכב"ד ליכא חשש זה, ולפי"ז בקטומה אילו הי' נולד ריעותא בההיכר והיה מקום לחשוש קצת לשמא יחתה, לא הי' סגי לאסור אליבא דחנניא, אבל לרבנן סגי בחשש קטן של שמא יחתה, דעי"ז אינו עוד ודאי שיכבה וממילא חשיב מוסיף הבל ואסור מצד איסור הטמנה וכמש"נ.

י) ולפי"ז י"ל דרש"י מפרש דחזרה לתוכה דנפיש הבלא, מגלה שרוצה בחימום גדול, וא"כ נולד חשש שמא יחתה, ואף דמיידי בקטומה דיש היכר, מ"מ נעשה ריעותא קצת בההיכר ויש חשש קטן שמא יחתה, וא"כ לרבנן דס"ל איסורא דמוסיף הבל סגי בחשש זה להחזיר להגחלים דין מוסיף הבל, וממילא אסור כמש"נ, אבל לחנני' דל"ל בשהיי' איסורא דמוסיף הבל, ורק חששא דשמא יחתה אוסר, א"כ צריך חשש גמור של שמא יחתה לאסור, ובקטומה אפילו מחזיר לתוכה ליכא חשש גמור כמו אינה קטומה ודו"ק. (ופשוט דכ"ז בחזרה ולא בשהיי' לתוכה דלא חמיד כ"כ בחזרה וגם לרבנן לא נעשה חשש כלל ודו"ק)

יא) והנה הפנ"י הק' עוד על רש"י דל"ל לפרש דהאיסור במתני' הוא משום מטמין במוסף הבל, והטמנה גופא מפרש בפירקין דלעיל שמא יטמין ברמץ ויחתה בגחלים, הול"ל בפשיטות שמא יחתה בגחלים כיון דהכא משהה ע"ג גחלים ממש, וביותר תמוה דלעיל יח' ע"ב מפורש בגמ' רשהי' בתנור אסור משום שמא יחתה, וא"כ ל"ל כלל לפרש משום מוסיף הבל, ותי' הפנ"י ב' תירוצים, ובתי' הב' כתב דרש"י הוצרך לטעם זה דלא סגי לי' בטעמא רשמא יחתה, דהא במתני' תנן חמין, ובתוס' כתב דחמין הוא מצטמק ודע לו, וא"כ בזה לא חיישינן שיחתה ויפסיד תבשילו, ולכן הוצרך רש"י לטעמא דמוסיף הבל דאיסור זה הוא בין במצטמק ויפה לו ובין במצטמק ור"ל, (ועי' בתוס' ובהג' אשרי ריש במה טומנין) (ואפשר דהטעם הוא עפ"י התוס' ריש במה טומנין דבהטמנה סגי בחיתוי כל דהו להחזיק החום למחר ע"ש, ולכן אף במצטמק ורע לו אסור, משא"כ בשהיי'. או אפשר דמטמין במוסיף הבל הוא גזירה כללי ואסרו כל מוסיף הבל וה"ה שלא חילקו בתבשילים). ולפ"ז נמצא דגם רש"י מודה דשייך איסור שמא יחתה בשהיי', אלא ראין טעם זה מספיק לאסור מצור"ל, ובמצור"ל הוצרך רש"י לטעמא דמוסיף הבל, והיינו שהוצרך לחדש דגם בשהיי' שייך איסורא דמטמין במוסיף הבל.

יב) ומעתה יל"ע לרב וריו"ח לקמן לז'

ע"ב דס"ל דמצטמק ורע לו מותר, וריו"ח מתיר אפילו מצטמק ויפ"ל, אי ס"ל כרבנן דשהיי' הוא בכלל גזירת הטמנה, אלא דגם הטמנה מותר במור"ל, או דס"ל כחנני' דבשהיי' לא שייך כלל איסור מטמין במוסיף הבל, והאיסור הוא רק משום שמא יחתה, אבל בזה מחמיר יותר מחנני', דס"ל דחשש שמא יחתה שייך אפילו אחר מאכב"ד, ולפמש"נ מסתבר יותר לומר כן, דהא כתב הפנ"י דגם רש"י לא הוצרך לחידוש זה אלא משום דאסרי רבנן במצור"ל, ושם לא שייך טעמא דשמא יחתה, וע"כ דס"ל איסורא דמוסיף הבל, אבל רב וריו"ח דחולקים ע"ז (עי' תוס' לז' ע"א ד"ה אא"ב להחזיר) מה"ת דס"ל איסורא דמוסיף הבל בשהיי', ובזה נוכל לתרץ היטב דברי רש"י בדף לז' ע"א, דאמר ר' יצחק ב"נ אמר ר' אושעיא קטמה והובערה משהין עליה תבשיל שנתבשל כ"צ, ופירש"י שהוחמו כ"צ דליכא למיחש לחיתוי עכ"ל, ולכאורה צ"ב דהא רש"י פי' איסורא דשהיי' משום מוסיף הבל ולמה פי' כאן שמא יחתה, וכן בע"ב פי' כן, וגם בע"ב כתב דקטומה מהני משום דגלי דעתי' דלא ניחא לי' בצימוקי' עי"ש, ולפמש"נ א"ש דכיון דמ"ד זו ס"ד דס"ל דמצטמק ויפ"ל מותר, אם כן ע"כ דל"ל איסורא דמוסיף הבל בשהיי' וס"ל איסורא דשמא יחתה ודוק. ועי' לקמן עוד בזה.

יג) ואשר לפי"ז יתיישב מה שהשמיט הרמב"ם מימרא דרב דחזרה לתוכה אסור, דלפמש"נ בדברי רש"י דרק לדבנן דס"ל איסורא דמוסיף הבל אז שייך לאסור חזרה לתוכה אפילו בקטומה, דקטומה משוי לי' לאינו מוסיף הבל רק אם נסתלק חששא דשמא יחתה מכל וכל, דעי"ז ודאי יכבו ע"י הקטימה, וממילא חשיבי אינו מוסיף הבל, ואם יחזור חששא דשמא יחתה אפילו חשש כל דהו, ממילא אינו ודאי שיכבו וחשיבי מוסיף הבל, ולכן חזרה לתוכה מעורר חשש במקצת שיחתה, וחשיב מוסיף הבל לאסור, משא"כ דלחנניא דל"ל חששא זו ואיסור בנוי על החשש שמא יחתה, צריך חשש גמור של שמא יחתה וצריך לסלק הקטימה כאילו לא הי', וחזרה לתוכה אינו מסלק ההיכר דקטימה לגמרי ולכן מותר, ומעתה הרמב"ם שפסק כרב דמצור"ל מותר ולא כרבנן, א"כ ל"ל איסורא דמוסיף הבל בשהיי', והאיסור בנוי רק על חששא דשמא יחתה, וממילא גם חזרה לתוכה מותר בגו"ק, ורב לא אמר כן אלא אליבא דתנא דמתני' דס"ל דגם חמין שהוא מצטמק ור"ל אסור וכמש"נ ודוק.

יד) ועתה נחזור לבעית הגמ' מהו לסמוך תוכה וגבה הוא דאסור אבל לסמוך בה שפיר דמי או לא, ויל"ע מאיזה טעם נתיר סמיכה יותר מעל גבה, אי מטעם דחשיב כגו"ק דיש היכר שלא יחתה, או משום דסמיכה מבחוץ חשיב כמניח כנגד המדורה לקמן ועי' ברא"ש סי' י' דגם זהו מצד היכר, אבל יש נפ"מ גדולה בין שני הצדדים, דאם הוא מטעם גו"ק אז מותר רק שהיי' וחזרה, אבל לא הנחה חדשה או חזרה כשהניחו ע"ג קרקע, אבל אם ההיתר הוא משום דחשיב כמניח נגד המדורה אז מותר גם

הנחה מחדש היכא דליכא איסור בישול, וע"ש בראש, וע"כ צ"ל דהיכר זה עדיף מגו"ק, דנגד המדורה חשיב כאילו אינו משתמש בהאש כלל רק בחום האש, ולכן מותר גם הנחה מחדש, וא"כ אי סמיכה חשיב כמניח נגד המדורה מותר גם הנחה מחדש.

טו) ונראה להוכיח מסוגיין דההיתר הוא מטעם דחשיב נגד המדורה, דלכאורה קשה לפירש"י דאיסור שהיי' הוא משום דמטמין במוסיף הבל, וההיתר דגו"ק הוא משום דאינו מוסיף הבל כמש"נ, איך אפשר לדמות סמיכה לגו"ק, דהא בסמיכה לא עשה שום פעולה לצנן הגחלים שיכבו וא"כ הוא מוסיף הבל, ומאיזה טעם נתיר, וע"כ צ"ל דהסברא להתיר סמיכה הוא משום דחשיב כנגד המדורה ואינו בכלל האיסור שהיי' וחזרה, וגם מטמין במוסיף הבל לא הוה כמו מניח כנגד המדורה דלא הוה הטמנה במוסיף הבל, דכנגד המדורה ליכא איסור שמא יחתה ולכן מותר שהיי', וגם חזרה מותר דליכא משום מחזי כמבשל, וגם איסור הטמנה ליכא דאין זה כמטמין במוסיף הבל ודוק.

טז) אכן כ"ז לפירש"י דאיסור שהיי' הוא מטעם מוסיף הבל, וא"כ מוכח דהיתר סמיכה הוא משום דחשיב כנגד המדורה, ואפשר דההיתר הוא משום דלא שייך חשש שמא יחתה בסמיכה כיון דמפסיק דופן הכירה בין הגחלים להקדירה, וכן מצאתי בשו"ע הרב סי' רנג' ס"א שכתב דזהו ההיתר דסמיכה דלא שייך כ"כ שמא יחתה דלא מועיל חיתויי כ"כ בהפסק דופן הכירה ע"ש, ולפי"ז אפשר לומר עוד דגם חזרה אסור בסמיכה בלא גו"ק, דרק שהיי' שהוא משום שמא יחתה מותר בסמיכה דלא מועיל החיתויי בסמיכה, משא"כ חזרה אסור גם משום מחזי כמבשל כמבואר ברש"י במתני' וסמיכה אינו מתיר איסור זה, ורק לרש"י דס"ל דשהייה הוא מטעם מוסיף הבל, וא"כ להתיר איסור זה ע"כ צ"ל דחשיב כנגד המדורה, וא"כ גם חזרה מותר אבל לתוס' אפשר לחלק ביניהם ודוק.

יז) ואחר כ"ז יתבאר היטב פסקי הרמב"ם שחילק בין שהיי' לחזרה בסמיכה מבחוץ, דסמיכה בשהיי' מותר, וחזרה אסור, והק' הדגמ"ר דהא מוכח מהגמ' דאם סמיכה בשהיי' מותר ה"ה חזרה, דהא הגמ' פשוט מברייתא דב' כירות המתאימות ורצה להוכיח משם דשהיי' מותר ובסיפא תניא דגם חזרה מותר, וא"כ אף דדחי הגמ' דב' כירות קיל יותר דמידליא ושליט אוירא, מ"מ מה"ת לחלק בין שהיי' לחזרה כיון דהגמ' מדמי לה, ולפמש"נ א"ש דרק הבעיית הגמ' דהוא אליבא דתנא דמתני' דהיינו ר"מ, ור"י דס"ל דגם מצטמק ור"ל אסור, וא"כ מוכח דהאיסור הוא משום מוסיף כמש"נ לעיל מדברי הפנ"י, וא"כ אי שהיי' מותר ע"כ הוא מטעם דחשיב כנגד המדורה, וא"כ גם חזרה מותר דאין חילוק ביניהם בכנגד המדורה, אבל הרמב"ם דפסק כרב דמצטמק ור"ל מותר לא ס"ל דשהייה אסור משום מטמין במוסיף הבל, וע"כ דהאיסור הוא רק שמא יחתה, וא"כ אפשר דסמיכה בשהיי' מותר משום

דהחיתוי אינו מועיל כמש"כ השו"ע הרב, אבל חזרה דהוא משום מחזי כמבשל אפשר דאסור, וא"כ אף דפשוט בגמ' מברייתא אחרת להתיר סמיכה בשהיי', אין שום ראי' מזה להתיר גם חזרה, ואדרבא מדלא תני כן הברייתא מוכרח דהוא אסור ודוק.

יח) ולפי"ז יש לבאר קצת פלוגתת הראשונים אם יש לפשוט דלשהות תנן ממה דבעיא הגמ' בסמיכה בשהיי', דהרי"ף הוכיח מהבעיא דהכי הלכתא, והראשונים דחו ראיה זו די"ל דבעית הגמ' הוא בשהיי' ומנה נשמע לחזרה למ"ד להחזיר תנן, ולפמש"נ י"ל דזה תליא באיסור שהיי' במתני' דאם הוא משום שמא יחתה אז אין ראיה משהיי' לחזרה, דבשהיי' שהוא משום שמא יחתה יש יותר סברא להתיר בסמיכה דלא מועיל החיתויי כ"כ בסמיכה, אבל מה"ת להתיר חזרה, אבל אם האיסור הוא משום מוסיף הבל אז בהכרח דסמיכה חשיב כנגד המדורה, וא"כ משהיי' נשמע דגם חזרה שהוא משום מחזי כמבשל מותר דבכנגד המדורה הכל מותר ודוק.

יט) ומעתה נחזור לדברי הרמ"א בשו"ע שהוסיף על דברי המחבר דלא רק סמיכה מותר אלא גם ב' כירות אחד גו"ק ואחד שאינו גו"ק משהין ע"ג הגו"ק, והקשה הט"ז דאדרבא זה פשוט יותר כמבואר בגמ', דהגמ' רצה לפשוט מברייתא זו להתיר סמיכה ודחי דהכא קיל טפי דמידליא ושליט אוירא, וא"כ מה הוסיף הרמ"א בזה, ולפי דברינו י"ל בטו"ט דכבר נתבאר דהגמ' שלא חילק בין שהייה לחזרה הוא משום דע"כ דהיתר סמיכה הוא משום דחשיב כנגד המדורה דאל"כ איך נתיר איסור הטמנה במוסיף הבל, וע"כ דחשיב כנגד המדורה וה"ה דחזרה מותר, וא"כ ב' כירות דמידליא ושליט ב' אוירא חשיב יותר כנגד המדורה וזהו דחיית הגמ', משא"כ לדידן דקי"ל מצטמק ור"ל מותר בשהיי' ע"כ דהאיסור הוא רק שמא יחתה, וא"כ הא דקי"ל סמיכה מותר הוא רק בשהיי', משום דלא מועיל החיתויי שהוא בהפסק הדופן אבל חזרה אסור דשייך מחזי כמבשל, וא"כ יש מקום לומר דרק סמיכה שהוא בהפסק דופן מותר, משא"כ ב' כירות המתאימות א' גו"ק וא' שאינו גו"ק אף שמשהה ע"ג גו"ק מ"מ כיון דהחמימות בא מהשני שאינה גו"ק ולא חשיב כנגד המדורה, א"כ אפשר לומר דנולד חשש שיחתה תחת הקדירה, אף דהוא גו"ק מ"מ החיתוי מועיל מכירה זו, והיינו דס"ד דהחמימות של האינו גו"ק יעשהו כנפיש הבלא דאז לא מועיל גו"ק כמו שמצינו בתנור דלא מועיל גו"ק, ולזה בא הרמ"א לאשמועינן דלא מצטרפי ב' הכירות לאסור ומשהין ע"ג הגו"ק אף דבא הבל מרובה מהכירה שאינה גו"ק.

הרב רפאל יהודה ראטהמאן שליט"א
משגיח רוחני בישיבתנו הק'

בדין קניני מכר

בפ"ק דקידושין (יד:) תנן עבד עברי נקנה בכסף ובשטר ובגמ' ע"ע נקנה בכסף מנלן, אמר קרא מכסף מקנתו מלמד שנקנה בכסף, אשכחן ע"ע הנמכר לעכו"ם הואיל וכל קנינו בכסף, נמכר לישראל מנלן, אמר קרא והפדה מלמד שמגרעת פדיונה ויוצאה, אשכחן אמה העבריה הואיל ומיקדשא בכסף מיקניא בכסף ע"ע מנלן וכו' ע"כ. וברש"י ז"ל מכסף מקנתו בעבד עברי הנמכר לעובד כוכבים הכתוב מדבר וכו', הואיל וכל קנינו של עכו"ם בכסף, שלא נאמרה בו משיכה במטלטלין, אלא בישראל כתיב מיד עמיתך עד שימשוך מיד ליד, לפיכך עבד נקנה לו בכסף, אשכחן אמה העבריה דמקניא בכסף, והדין נותן הואיל וקידושיה בכסף קנינה בכסף, עכ"ל.

ובתוס' כתבו וז"ל, וקשה לר"ת לפי שיהא סתמא דגמ' כדר"ל, דלר' יוחנן דאמר בפ' הזהב (ב"מ מ"ז:) ד"ת מעות קונות, דרשינן בפ"ב דבכורות (י"ג:) מיד עמיתך בכסף הא לעכו"ם במשיכה, וקיי"ל כר' יוחנן לגבי ר"ל, ועוד דבמסכת ע"ז (ע"א.) אמרינן, דלכו"ע משיכה בעכו"ם קונה, לכך נראה לר"ת, דה"פ הואיל וכל קניינו דעובד כוכבים בע"ע בכסף, דכתיב ביה מכסף מקנתו, לאפוקי שאינו קונה בשטר, דישראל גופיה לא קני ע"ע בשטר, אלא משום דאיתקש לאמה וכו', וא"ת לאו ק"ו הוא, ומה עובד כוכבים שאינו קונה ע"ע בשטר קונה בכסף, ישראל שקונה בשטר אינו דין שיקנה בכסף, וי"ל דמסתברא דלכל אחד יש קנין לעצמו, כדאשכחן בפ"ב דבכורות גבי מטלטלין, מדישראל בחדא עובד כוכבים נמי בחדא, עכ"ל.

ובסוגיא זו יש להקשות טובא, וכבר האריכו בה הראשונים והאחרונים ז"ל, חדא לפירוש רש"י ז"ל, דפריך אשכחן ע"ע הנמכר לעכו"ם הואיל וכל קנינו בכסף, דפריך לר"ל דאית ליה ישראל במשיכה ועכו"ם בכסף, והקשה ר"ת וכל הראשונים ז"ל, דהא קיי"ל כר' יוחנן לגבי ר"ל, ולדידיה שפיר איכא למילף מכסף מקנתו ומאי פריך, ובתוס' רי"ד כתב, דאה"נ ולר"י ילפינן ליה מכסף מקנתו, ותלמודא שקיל וטרי לר"ל, דרבא סבר כוותיה בפרק הזהב, דקאמר (שם מח.) דקרא ומחניתא מסייע לר"ל, וכדי לבאר הלימודים נמי אליבא דר"ל, והפני יהושע האריך לבאר, דבדווקא אליבא דר"ל שקו"ט לה, ומ"מ עדיין צ"ע אמאי טרח ושקו"ט דלא כהלכתא, ועיין עוד בזה בחי' הריטב"א.

עוד צ"ע, מאי פריך ע"ע בכסף מנלן, ומ"ש משאר קנינים דהוי בכסף,

וכדאיתא לקמן במתני׳ (דף כו.) נכסים שיש להם אחריות נקנים בכסף ושטר וחזקה, ובגמ׳ בכסף מנלן אמר חזקיה אמר קרא, שדות בכסף יתנו, ושמעינן מהתם דקנין הוא בכסף, ואף אם נאמר דמאיזה טעם שהוא, קנין דע״ע שאני, א״כ מאי הדר פריך, אשכחן ע״ע הנמכר לעכו״ם נמכר לישראל מנלן, הא כל החילוק בין ישראל לעכו״ם, הוא בקניני המטלטלים דילפינן מלעמיתך, אבל בקנין מחודש זה דע״ע דיליף מכסף מקנתו, מהכ״ת לחלק בין עכו״ם לישראל, עוד הקשה הפנ״י דהא התוס׳ בבכורות (דף יג. בד״ה ד״ת) ובעירובין (דף פא: ד״ה ד״ת) כתבו, דלר״י דד״ת מעות קונות ילפינן מגופיה דקרא דאו קנה, דסתם קנין בכסף, וכדכתיב שדות בכסף יקנו, א״כ ה״נ בע״ע כתיב כי תקנה ע״ע, וכל קנין הוא בכסף, ולמה לי קרא אחרינא.

ובחי׳ מהרי״ט הקשה, על מה שכתבו התוס׳ בסוה״ד, דהכא ליכא למילף ישראל מעכו״ם בק״ו, ומה עכו״ם שאינו קונה בשטר קונה בכסף, ישראל שקונה בשטר אינו דין שיקנה בכסף, ומשום דיש קנין בישראל שאין בעכו״ם כדיליף מעמיתך, ואיזה טעם הוא זה, הלא ק״ו מדה הוא בכל התורה, והתם לא ממעטינן אלא קנין אחד שיש בזה אין זה, גבי משיכה וכסף, ואטו בכל הקנינים נאמר מדישראל בחדא עכו״ם נמי בחדא.

עוד יש להקשות לכאורה, מריש פ״ק דקידושין (ג.) דאיתא התם, מנינא דרישא למעוטא חליפין סד״א הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון, מה שדה מקניא בחליפין, אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ״ל, ואימא ה״נ וכו׳, ובתוס׳ כתבו, לכך נראה לר״ת וכו׳, ולא פריך מחליפין אלא משום דהוי כעין כסף דקרא שיש בהם שו״פ וכו׳, וה״פ ואימא ה״נ וכו׳, וא״ת היכי ס״ד דנילף משדה עפרון שתקנה אשה בחליפין, והא שדה עפרון גופא לא מיקני בחליפין דלא מצינו חליפין לעכו״ם, דהא אמרינן בבכורות מדישראל בחדא עכו״ם נמי בחדא, וי״ל דהיינו לבר מחליפין, דומיא דישראל בחדא, וה״ק מדישראל בחדא קנין חדש, בר מחליפין שהם בשניהם, וכן משמע לקמן וכו׳ עכ״ל. כלומר דחליפין קונה בעכו״ם אף דקונה בישראל, ולא אמרינן מדישראל בחדא, וכ״כ התוס׳ בבכורות (שם) בד״ה אימא וכו׳, דהא דקאמר עכו״ם בחדא, לאו בחליפין ששוה בעכו״ם ובישראל מיירי, אלא בקנין חדש כגון כסף או משיכה, עכ״ל. ולכאורה ר״ת סותר משנתו, דהכא פי׳ דבכל קנין אמרינן מדישראל בחדא, ומ״ש חליפין דלא, וצ״ע.

והנה איתא בב״מ (דף מו:) ובפ״ק דקידושין (דף כח:) יש דמים שהן כחליפין, כיצד החליף דמי שור בפרה או דמי חמור בשור וכו׳, ופי׳ רש״י ז״ל, מכר לו שור בכך וכך מעות, ומשך את השור ונתחייב לו המעות, א״ל הלוקח פרה יש לי שאני נותן לך בדמי השור וניאותו יחד וכו׳, ומרהיטת לשונו משמע, דקונה את הפדה בחוב שחייב לו תמורת השור, (וכ״כ בהגהות הגר״א (ב״מ סג.) דדעת רש״י ז״ל דחוב קונה

במכר, וכ״כ בשיטמ״ק (שם סג:) להדיא, עיי״ש), אמנם תוס׳ כתבו וז״ל, יש דמים שהן כחליפין, ומקני להו במחילת הדמים, אע״ג דאמר בקידושין (ו:) המקדש במלוה אינה מקודשת ובמכר לא קנה, היינו כי קדשה או קנה החפץ במעות שחייב לו, אבל קדשה או קנה בהנאת מחילת מלוה מועיל, כמו ארווח לה זימנא ואדבר עליך לשלטון, עכ״ל, וכ״כ בפ״ק דב״מ (טז.) בד״ה האי וכו׳ ע״ש, וצ״ב מחלוקתם.

וכבר נחלקו בזה להדיא, הרמב״ם והראב״ד ז״ל, דהנה הרמב״ם (פ״ה מהל׳ מכירה ה״ד) כתב וז״ל, וכן ראובן שמכר מטלטלין לשמעון בחמישים זוז, וקנה שמעון המטלטלין ונתחייב בדמים, ואחר שנתחייב שמעון בחמישים זוז אלו, היה לו יין או בהמה או עבד וכיוצא בהן משאר מהטלטלין, והיה רוצה למכרן, ואמר לו ראובן מכור אותו לי בחמישים זוז שיש לי בידך דמי המכר, ואמר לו הן, קנה ראובן המטלטלין בכל מקום שהן, ואע״פ שלא משך ולא הגביה, שגם זה דבר שאינו מצוי ולא הצריכו בו משיכה, אבל אם היה חוב לו עליו שלא מחמת המכר, ואמר לו מכור לי מטלטלין בחוב שיש לי אצלך ורצו שניהם, לא קנה עד שיגביה וכו׳, עכ״ל. ובהשגות כתב הראב״ד ז״ל, אבל אם היה חוב וכו׳, א״א ואפילו למי שפרע עכ״ל. והכא מירי הרמב״ם על סוגיא דיש דמים שהן כחליפין, דכיון דקיי״ל כר״י דמעות קונות ד״ת, חוב נמי קונה, והכא לא תקנו רבנן משיכה, דמילתא דל״ש הוא, אבל חוב שלא מחמת מכר, דמילתא דשכיחא היא, הכא נמי תקנו רבנן דמעות לא יקנו אלא משיכה, ומדעת הרמב״ם נראה, דמ״מ למי שפרע קני, כשאר קנין ע״י מעות, והראב״ד סובר דחוב אינו קונה כלל.

וכ״כ הרמב״ם וז״ל (שם פ״ז ה״ד), מי שהיה לו חוב אצל חבירו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך ורצה המוכר, ה״ז כמי שנתן דמים עתה, וכל החוזר בו מקבל מי שפרע, לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהן יכול לחזור בו, ואע״פ שאין מעות המלוה מצויות בשער המכר עכ״ל, ובהשגות כתב הראב״ד ז״ל, א״א לא ידעתי זה למה, שהרי הושוו הגאונים כולם, מלוה להוצאה ניתנה, ואינה כנתינת מעות כלל והכי אמרינן בקידושין ושווים במכר שזה קונה, ואי מלוה להוצאה נתינה במכר במאי קנה וכו׳, עכ״ל. הרי שנחלקו הרמב״ם והראב״ד ז״ל, אי חוב קונה במכר, או דבעינן דווקא נתינת מעות.

איברא דהרמב״ן ז״ל בפ׳ הזהב (מו:) תמה על הרמב״ם מגמ׳ ערוכה, שהביאה הראב״ד ז״ל, והוא מפ׳ האיש מקדש (קידושין מז.) דאמרינן התם אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת מלוה להוצאה ניתנה, נימא כתנאי המקדש במלוה וכו׳, ותסברא אימא סיפא, ושווים במכר שזה קנה, אי אמרת מלוה להוצאה ניתנה במאי קני, וחזי׳ דלא מהני זביני בחוב, ואפי׳ המעות בעין, דמלוה להוצאה ניתנה, כ״ש היכא

דליתנהו בעין, והוי חוב בעלמא דלא יהני, ותוס׳ בב״מ (טז. מו:) הקשו כקושיית הרמב״ן מסוגיא אחריתא, והוא מפ״ק דקידושין (ו:) דאמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת ובמכר לא קנה, ומשמע דלתוס׳ היה הגירסא במימרא דאביי, ובמכר לא קנה, ואינו בס׳ שלפנינו, ואיברא צ״ב מאי קמ״ל אביי, המקדש במלוה אינה מקודשת, הא מימרא דרב הוא, ועוד יש לדקדק, מ״ש דאביי לא נתן טעם אמאי אינה מקודשת, ואילו רב נתן טעם לדבריו, מלוה להוצאה ניתנה, ולדעת הרמב״ן והתוס׳, הא דאמרינן דיש דמים שהן כחליפין דקנה, דמשמע לכאורה דחוב קני, מיירי בהנאת מחילת מלוה דמהני אפי׳ לקדש אשה, כדאמרינן פ״ק דקידושין (ו:) אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת וכו׳.

וה״ה כתב ליישב דברי הרמב״ם, דדעת הרמב״ם דמחלוקת הסוגיות הן, אי חוב קני במכר או לאו, ולא סמיך על סוגיא דהאיש מקדש, אלא על הסוגיא דיש דמים שהן כחליפין דחוב קני, וכתב דלכך הרי״ף השמיט הדין דחוב לא מהני במכר, משום דס״ל כסוגיית הגמ׳ דיש דמים שהן כחליפין, ולא כמו״ש הרמב״ן, דהרי״ף השמיט הדין דאין מלוה קונה בשכר, משום דסמך על מש״כ בפ״ק, דאין אשה מתקדשת בחוב, משום דמלוה להוצאה ניתנה, וה״ה במכר, והרב המגיד כתב, דבדוקא השמיטו, דקדושין הוא דלא מהני בחוב, אבל במכר מהני עכת״ד, (ובאמת דכמה סוגיות מוכיחות לפום ריהטא כהרמב״ם ז״ל, דחוב קני במכר, עיין בפרק הזהב (מח.) דכתיב וכחש בעמיתו בפקדון או בחשומת יד וכו׳, בתשומת יד אמר ר״ח כגון שיחד לו כלי להלואתו, ופרש״י ז״ל, תשומת יד הלואה, ואמר ר״ח כגון שיחד לו הלוה כלי עליה, דהוי דומיא דפקדון דאילו כפר בהלואה גרידתא לא מיחייב קרבן שבועה הואיל וניתנה להוצאה, עכ״ל. ומשמע דקונה את הכלי ע״י חוב ההלואה, ומוכח דחוב קני, עיין בזה בשיטמ״ק שם, עיין עוד פרק איזהו נשך (סב:-סג.) אמר רבה מתני׳ בבא לחוב בדמיהן וכו׳ בכל הסוגיא, ובהגהות הגר״א שם).

וכדברי ה״ה, מצינו בתוס׳ ר״י הזקן בקידושין, ובתוספות דברים, דבפ״ק (כח:) כתב וז״ל, מעות קונות, דעת הרמב״ם ל״ש מעות בעין או מעות הלואה כמו״ש בהאיש מקדש, איכא מאן דאמר דוקא מעות בעין קונות שהרי ע״ע נקנה בכסף, ואם גופו קני בכסף ממונו לא כ״ש, עכ״ד, וכ״כ בפ׳ האיש מקדש (מז.) דדעת הרמב״ם ז״ל, דלר״י דמעות קונות ד״ת, ל״ש מעות בעין ול״ש מעות הלואה וכו׳, והאי שיטה דהכא [דבמכר חוב לא קני, דמלוה להוצאה ניתנה] דלא כר׳ יוחנן הוא וליתא, ואפשר דאליבא דרשב״ל היא, דאמר משיכה מפורשת מן התורה ולא מעות, ולדידיה קרקע שנקנה בכסף, חזינן ליה משדות בכסף יקנו, דוקא במעות שהן בעין, עכ״ל. למדנו מדבריו דמחלוקת הסוגיות אי חוב קני במכר או לא, תליא במחלוקת ר״י ור״ל, דלר״י דמעות קני ה״ה חוב, וכל זה דוקא אי טעמא דר״י הוא מסברא,

דמעות קונות בכ״מ, דאי ילפינן ליה בק״ו מע״ע בעינן כסף דוקא, ולר״ל דכסף מצינו דמהני בקרקע, וילפינן ליה מקרא, דכתיב שדות בכסף יקנו, בעי׳ דווקא מעות בעין, ודבריו צ״ב.

והנראה לומר בזה, ובהקדם יבואר מחלקותם הידועה של הסמ״ע והט״ז, בכל קנין כסף, דהנה איתא בשו״ע (חו״מ ק״צ ס״א) קרקע נקנה באחד מארבע דברים בכסף וכו׳, בכסף כיצד, מכר לו בית או שדה, ונתן לו כסף שו״פ קנה, ואין אחר מהם יכול לחזור בו וכו׳, וכתב הסמ״ע, דאיירי דוקא כשנתן לו השו״פ על דמי הפרעון והשאר זקף עליו במלוה וכו׳, אבל אין לומר, דלא איירי כאן בכסף שנותן בשביל שיווי המקח, אלא שנותן לו פרוטה, שבפרוטה זו נשתעבדו זה לזה, זה לקנות וזה למכור, ושאין אחד יכול לחזור בו, דומא דקנין שטר וחזקה וקנין סודר, דזה אינו דהא קנין כסף נלמד משדה עפרון, וכסף הנזכר בשדה עפרון היה דמי שווי השדה, עכ״ל. והט״ז חולק עליו, דהא הרמ״א (שם סי״ז) כתב, דבאומר ערבוני יקון קונה עד מעותיו, וערבון הוא בתורת קנין ולא בתורת שיווי, ועוד דהא קנין אשה בכסף נמי ילפינן משדה עפרון, וכסף באשה ודאי אין זה בתורת שיווי אלא בתורת נתינה, עכ״ד. (דאין אשה ממונו של בעל, שיכול ליתן שוויות כנגדה, אלא הוי קנין אישות) הרי שנחלקו רבותינו בכל כסף במקח, דדעת הסמ״ע דכסף הניתן בתורת שיווי הוא הקונה, ודעת הט״ז, דאף כסף הניתן בתורת קנין כשטר וק״ס, נמי קונה.

ובנידון זה, אי כסף במקח, הוא כסף שיווי או כסף קנין, מצינו הרבה ראיות לכאן ולכאן, ואין להאריך בכולם, אלא הנצרך לן, הנה האבנ״מ (סי׳ כ״ט ס״ק ב׳) כתב, דנראין דברי הסמ״ע, דכסף הוא בתורת פרעון, והביא ראיה לדבריו מפירוש רש״י הנ״ל, דכל קנין כסף לר״י ילפינן מהקדש, והתם הרי מיירי בחילול, שנותן את שיווי ההקדש ובזה מתחלל, וה״נ כל קנין כסף כוותיה, ובאבן האזל (פ״א מהלכות מכירה ה״ד) כתב, דיש לתלות פלוגתת הסמ״ע והט״ז, במחלוקת רש״י ותוס׳, בשמעתתא דערבוני יקון (שם מח:) דאיתא התם, הנותן עירבון לחבירו ואמר לו אם אני חוזר בי ערבוני מחול לך וכו׳, ר״י אומר דיו שיקנה כנגד ערבונו, אמר רשב״ג בד״א (שאינו קונה אלא כנגד ערבונו) בזמן שאמר לו ערבוני יקון, אבל מכר לו בית או שדה באלף זוז ופרע לו מהם חמש מאות זוז קנה ומחזיר לו את השאר וכו׳, ופירש״י ז״ל, בזמן שאמר לו ערבוני יקון, יקנה שלא ניתנה לו בתורת תחילת פירעון והשאר עליו מלוה, אלא בתורת שעירבון זה יקנה את הכל, והא לאו מילתא היא, עכ״ל. כלומר דכיון שנתן את העירבון בתורת קנין, ל״מ לקנות כולו, דלאו מילתא הוא בקנין כסף, אלא א״כ יתן לו בתורת פירעון והשאר עליו במלוה, יקנה את הכל, ולהדיא כדברי הסמ״ע, דכסף המועיל הוא דוקא הניתן בתורת פירעון, ולא בתורת קנין, ורש״י ז״ל אזיל לטעמיה, כמו״ש האבנ״מ, דכסף ילפינן מהקדש, והתם וודאי הוא בתורת שיווי הדבר שכנגד, שע״י שנותן את שוויו מתחלל, אמנם תוס׳ בד״ה בזמן כתבו,

ופרש״י ערבונו יקון, שאמר שיקנה לו ערבונו כנגד כל המקח, חימה דהא עדיף מנתן לו בתורת פריעה, דקנה הכל, כיון שפירש בהדיא שיקנה הכל, עכ״ל. ולהדיא כדעת הט״ז, דכסף הניתן בתורת קנין, עדיף טפי לקנות, מכסף הניתן בתורת שיווי.

ובזה נראה לבאר מחלוקת הראשונים, אי חוב מהני במכר או לא, ומפרש״י דנראה דחוב קני במכר, וכן דעת הרמב״ם, היינו טעמא משום דסברי דכל כסף שקונה במכר, הוא מה שנותן את תמורת הדבר הנקנה, ע״י נתינת השיווי, וכמשנ״ת בדעת רש״י דכסף הוא שיווי, וזה כל מהות הקנין, מה שהמוכר מקבל תמורה לחפץ שנותן, וא״כ מה לי כסף בעין ומה לי ע״י חוב, הא גם במחילת חוב אף דלא יהיב מידי, שאין נותן לו עתה מעות חדשים, משום דמלוה להוצאה ניתנה, מ״מ עד עתה היה חייב לו כסף זה, והיה למלוה תביעת ממוני גבך גבי לוה, וע״י מחילת החוב, מרבה את ממונו דאין חייב לו טפי, ונתן לו את תמורת המקח בשיווי מחילת ההלואה, אבל דעת התוס׳ והראב״ד, דחוב ל״מ במכר, משום דסברי דכל כסף ענינו בתורת קנין, וכמו״ש הט״ז, וא״כ דוקא כסף בעין מהני, דאיכא נתינת ממון, ובזה משעבד את המקח, אבל במחילת חוב לא יהיב מידי, וליכא מעשה קנין שישעבד את המקח, אף שאיכא נתינת שיווי, מ״מ ליכא מעשה קנין כשטר, דכיון דמלוה להוצאה ניתנה, לא היה מעשה שישעבד את המקח ביניהם והבן.

הר׳ יעקב אליהו הכהן בורנפריינד שליט״א
שואל ומשיב בישיבתנו הק׳

בענין לאו הניתק לעשה דתשלומין

איתא בגמ׳ ב״מ דף ס״א ע״א פרק איזהו נשך, למה לי דכתב רחמנא לאו בריבית לאו בגזל ולאו באונאה וכו׳ ולמסקנה דגמ׳ לאו דגזל לא איצטריך דאיכא למילף מריבית ואונאה ונכתב לאו זה לכובש שכר שכיר ולעבור עליו בשני לאוין.

ובתוס׳ הקשה ולוקמי בגזל ולעבור עליו בשני לאוין ומתרץ רלא לקי אלאו דגזל משום רניתק לעשה.

והקשה המהרש״א א״כ מאי קאמר בגמ׳ שם ולוקמיה בריבית ואונאה ולעבור עליו בב׳ לאוין הא אין לוקין אלאוי דריבית ואונאה כמו שפסקו הרמב״ם והטור. ותי׳ המהרש״א דדעת התוס׳ דבלאו דריבית ואונאה לא הוי לאו הניתק לעשה אף רקיי״ל דריבית ואונאה יוצאים בדיינים ואע״ג דמשלמי לא מיפטרי ממלקות, ורק בגזל מקרי ניתק לעשה לפי משמעות הכתוב והשיב את הגזילה, ועי״ש. ובמהרש״ם שיף שם הקשה על דברי התוס׳ אלו מסוגיא דגמ׳)סב.(דמפורש שם דריבית פטור מלקות משום דהוי ניתק לעשה וכ״כ התוס׳ שם. ותירץ דתלוי אם ריבית יוצאה בדיינים, והכי קיי״ל, והוי הלאו ניתק לעשה ואין לוקין, וסוגית הגמ׳ (סא.) סברה דריבית קצוצה אין יוצאת בדיינים ולא הוי הלאו ניתק לעשה, ועיי״ש.

ובספר החינוך (מצוה שלז) בדיני אונאת ממון מביא המנחת חינוך את ספיקו של הרא״ש אם מותר להונות בפחות משתות, אי נימא דהלאו דלא תונו קאי גם על פחות משתות אלא שאין חיוב תשלומין או מכיון שדרך מקח וממכר הוא לא נחשב אונאה כלל ואין איסור, ובחינוך מצוה זו כתב באמת דאין איסור כלל וכתב המנ״ח דיש להביא ראיה דאין איסור דהרי על לאו דאונאה אין לוקין, משום דניתן לתשלומין, ואם נאמר דבפחות משתות עובר על הלאו רק דאין צריך להשיב, א״כ היה צריך ללקות בפחות משתות שאינו בר תשלומין, וכמו בחובל בחבירו דאין לוקה על לאו דלא יוסיף משום שמשלם, ובהכהו הכאה שאין בה ש״פ לוקה משום שאין משלם. ודוחה המנ״ח דבאמת גם בפחות משתות מקרי בר תשלומין אלא דקיי״ל לחכמים שאדם מוחל על כך, וכיון דמחויב לשלם רק שחבירו מוחל לו הוי כאילו שילם ולכך לא ילקה.

וצריך עיון האם בלאו דממון הניתק לעשה דתשלומין למ״ד קיימו ולא קיימו (מכות טו), והכי פסק הרמב״ם (הל׳ סנהדרין פט״ז ה״ד ופי״ח ה״ב) אם הוא

חיוב גברא המוטל עליו לתקן הלאו ע"י תשלומין, אף אם הוא לא קיים המצוה והחובה של התשלומין אלא שנתקיימה מאליה ג"כ תוקן הלאו ולא ילקה וכגון בגזילה אם ימחול הנגזל או שיבוא אחר ויחטוף הגזילה מיד הגזלן והשיב לנגזל האם נחשב זה לתיקון הלאו ולא ילקה, או מכיון שהגזלן לא השיב ולא קיים המצוה של והשיב את הגזילה לא נותק הלאו וילקה, והספק הוא אם בזה שהושלם החסרון שהיה לחבירו נחשב תיקון הלאו, דכל הלאוי של ממון כגון גזל ריבית ואונאה האיסור הוא חיסרון הממון שעשה לחבירו וכשהושלם החסרון גם אם לא על ידו קיבל חבירו את חסרונו וממילא תוקן הלאו, ובמחילת הנגזל נחשב ג"כ שקיבל החיסרון, או דנימא שחייבה התורה לעובר העבירה לתקן הלאו המוטל עליו ע"י תשלומין. עוד יש לדון אם ניתק לעשה שפטור ממלקות הוא משום שציותה התורה להחזיר כמו בגזל שכתבה התורה בפירוש והשיב את הגזילה (וכ"נ מדברי המהרש"א שהובא לעיל) או אף אם אין ציווי מפורש בתורה בלשון עשה כמו בריבית ואונאה, שלא נכתב ציווי השבת הריבית בלשון של והשיב את הריבית, או ההונאה, אלא מכיון שענין הלאו הוא מה שהחסיר ממון מחבירו, ומחויב להחזיר, דהרי הם יוצאים בדיינים ודומים לגזל ונכללים בחיוב ההשבה דגזל, א"ב הוי ניתק לעשה.

והנה בענין ריבית דלוה ומלוה כתב הרמב"ם (הל' לוה ומלוה פ"ד הל' ה') אע"פ שהמלוה והלוה עוברין על כל הלאוין אין לוקין עליו מפני שניתן להישבון, שהרי הריבית יוצאה בדיינין ומוציאין אותה מן המלוה ומחזירין ללוה.

הלחם משנה הקשה עליו הרי אמרו בגמ' (ב"מ סב.) רבי נחמיה וראב"י פוטרין את המלוה ואת הערב משום שיש בהם קום ועשה דאמרינן להו קומו אהדורו, והיינו שיש עליהם חיוב להחזיר הריבית שלקחו, אבל זה הרי אינו שייך אצל הלוה ומדוע כתב הרמב"ם שהלוה אינו לוקה [דלא שייך לצוות את הלוה שיקח את כספו בחזרה שאין זה תלוי בו].

עוד כתב הרמב"ם שם (הל' יג) בשם הגאונים שהלוה שמחל הריבית למלוה אינו מועיל בלום שכל ריבית שבעולם מחילה היא אבל התורה לא מחלה ואסרה, והרמב"ם כתב שאם רצה למחול מוחל כדרך שמוחל הגזל [ובאופן שאומרים למלוה להחזיר וידע המלוה שאיסור עשה אז מועילה המחילה] נמצא שמועיל מחילה בריבית כמו בגזל ומסתמא לא ילקה על לאו דגזל וריבית אם נמחל לו, הרי שאף שלא קיים הגזלן והמלוה מצות השבה שהרי לא משיב מכל מקום נותק הלאו משום שנחשב באלו קבלו הנגזל והלוה ומצות השבה אינה כחיוב גברא שאם לא קיים החובה לא תוקן הלאו.

והנה חיוב השבה בריבית נלמד מהכתוב "חזי בהם" ונחלקו הרמב"ם והרמב"ן

אם זה הוה מצות עשה נפרדת או לא לדעת הרמב"ן זה נמנה במנין המצוות והרמב"ם לא מנה זה בכלל העשין, ומ"מ אינו לוקה לדעת שניהם על לאו דריבית משום דניתן לתשלומין דלכו"ע יש חיוב השבה ויוצאה בדיינים (ויעויין במנ"ח מצוה שמ"ג).

נמצא לפי דעת הרמב"ם, שניתק לעשה בלאו דממון כגון גזל ריבית ואונאה אף שלא קיים העשה בפועל ואף שלא כתבה תורה בפירוש חיוב עשה להשיב מה שנלקח מחברו שהרי בריבית לדעת הרמב"ם הנ"ל לא נמנה זה בכלל העשין, מ"מ מכיון שניתן לתשלומין ובכל אופן שיוחזר התשלום או בדרך של מחילה הוי לאו שניתן להישבון ואין לוקין עליו. וכמו שמוכח מדעתו שאף הלוה אין לוקה הגם שאצלו לא שייך כלל עשה ולא הוי ניתן לתשלומין מצידו, אלא שמכיון שמחייבים את המלוה להחזיר הרי שממילא יוכל לקבל הלוה הריבית ששילם ומקרי ניתן לתשלומין מצד המלוה וא"כ גם אצל הלוה נותק הלאו שהרי אפשר שיושלם חסרונו של הלוה. הן אמת שכתב החינוך שמכיון שהמלוה אינו במלקות שהרי ניתן להישבון, ואינו בדין דהני דאתו מחמתיה [כגון הלוה או הערב] יתחייבו במלקות, אבל בדעת הרמב"ם יתכן לומר כמש"נ.

מצינו בלאו דלא תקח האם על הבנים שהוא גם לאו הניתק לעשה דשלח תשלח את האם ולוקה רק היכא שביטל העשה כגון שקצץ כנפיה או שחטה למ"ד ביטלו ולא ביטלו או היכא שלא קיים העשה ושוב אינו יכול לקיים, אם מתה קודם ששלחה.

וז"ל הרמב"ם מהל' שחיטה (פי"ג הל' ג') בא אחד וחטף האם מידו ושלחה או שברחה מתחת ידו שלא מדעתו לוקה שנאמר שלח תשלח עד שישלח מעצמו והרי לא קיים עשה שבה עכ"ל. הרי מפורש שבלאו זה לא מספיק שהעשה יתקיים מאליו אלא שהוא עצמו צריך לקיים העשה ואז מנתק הלאו וכל זמן שהוא בעצמו לא קיים העשה דשילוח האם לא מועיל מה שנשלחה ע"י אחר או שברחה מאליה וזה אינו כגזל וריבית שהוכח לעיל שאם תחזור הגזיה או הריבית לנגזל אף שלא ע"י הגזלן כבר נותק הלאו ולא לוקה, וזאת מפני ששונה לאו דממון שענינו חסרון ממון מחברו וכשהושלם החסרון גם ע"י מחילת הנגזל שנחשב כאילו נתקבל, מיחשב קיום עשה דהשבה, משא"כ בשילוח הקן דהוא מצוה שבין אדם למקום צריך הוא בעצמו לקיים העשה ואם נתקיים מאליו לא מועיל.

ולפי זה מדויק שפיר לשון הרמב"ם בהלכות סנהדרין (פרק י"ח ה"ב) וז"ל, וכל לאו שניתן לתשלומין כגון לא תגזול ולא תגנוב אין לוקין עליו וכל לאו שניתק לעשה כגון לא תקח האם על הבנים אין לוקין עליו, ומדוע שינה לשונו בלאו דלא תגזול שכתב שניתן לתשלומין, ובלאו דלא תקח האם כתב לאו שניתק לעשה, וכי לאו דלא תגזול לא ניתק לעשה דוהשיב את הגזילה אלא

כמו שנתבאר לעיל שבלאו דממון מה שמנתק את הלאו ממלקות הוא מפני שהעשה שבם ניתן לתשלומין וסיבת ניתן לתשלומין היא שמתקנת הלאו ופוטרת ממלקות ולא קיום העשה כתובת גברא עליו ולכך שינה הרמב"ם לשונו ולא קרא לזה ניתק לעשה הגם שברור שהניתן לתשלומין נובע מציווי התורה והשיב את הגזילה משא"כ בלאו דלא תקת האם שם העשה הוא תיוב גברא עליו וקיום העשה בפועל על ידו מנתק הלאו ופוטר ממלקות נמצא שהם שני סוגים של פטור ממלקות, ודו"ק.

הב׳ זאב צבי אדלער
תלמיד הישיבה

בענין כסף ושוה כסף בקידושין

בקידושין דף ב׳ ע״א תוס׳ ד״ה בפרוטה הקשה מנלן בקידושין דשוה כסף ככסף, וי״ל דילפינן מעבד עברי, ותו הקשו הלא ע״ע ונזיקין הוי שתי כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין, ואיך אפשר ללמוד קידושין מע״ע דשו״כ ככסף, ותירץ ב׳ תירוצים. א) דכיון דבנזיקין איכא מיטב אי אפשר למילף ע״ע מנזיקין דהו״א דע״ע ג״כ ליבעי מיטב ולא נזיקין מע״ע דלא הוי ידעינן מיטב בנזיקין. ב) בע״ע יש סברא של לא יטמע בין העכו״ם משו״ה נקיל ביה ויש סברא של הוא גרם עצמו לימכר והו״א להחמיר עליו ע״כ.

המהרש״א הקשה למה לא מתרץ תוס׳ דמן הסברא ידעינן דשו״כ ככסף ומה שצריך קרא בע״ע ישיב לרבות שו״כ ככסף דהתם ס״ד דלא הוי שו״כ ככסף לפי שהוא גרם עצמו לימכד, וכמו שתי׳ תוס׳ במסקנא, ונשאר בצ״ע. ותי׳ המקנה דאם הסברא דשו״כ ککסף לא היינו ממעטים שו״כ בע״ע מטעם הוא עצמו גרם דמהיכי תיתי לומר כן כיון דשוין הם מסברא.

הרמב״ן הרשב״א והר״ן תירצו על קושית תוס׳ מנלן בקידושין דשו״כ ככסף דידעינן זה מסברא דשו״כ ככסף ודוקא בע״ע הו״א כסף דוקא משום דהוי בעל כרחו ובנזיקין כיון דמשלם מיטב הו״א כסף דוקא.

האבני מילואים סי׳ כ״ז סק״ד הקשה על דברי הרשב״א דלמה הוצרך לומר בנזיקין מטעם מיטב הלא גם בנזיקין ישנו בע״כ דהמזיק יכול לשלם לניזק בע״כ אף שהניזק רוצה כסף דוקא. ונראה לתרץ דשאני בע״כ דנזיקין מבע״כ דע״ע דבע״ע כל הנתינה הוי בע״כ דהאדון יותר ניחא להישאר עם העבד ולא לקבל כלום מהעבד בזה שייך סברא לומר כיון שישנו בע״כ שיהי׳ צריך עכ״פ ליתן כסף דוקא, משא״כ בנזיקין וודאי הניזק רוצה לקבל תשלומין מן המזיק ומה שהיא בע״כ הוא רק על אופן התשלומין שהניזק רוצה דוקא כסף ולא שו״כ זה לא מקרי בע״כ לענין שו״כ ככסף משום הכי הוצרך הנזיקין לטעם אחר מטעם מיטב.

נמצא דיש כאן מחלוקת ראשונים אם שייך לומר דשו״כ ככסף סברא היא, תוס׳ סברי דאין אומרים סברא היא רק ילפינן מע״ע ושאר דאשונים כתבו דשו״כ ככסף סברא היא, כיאוד מחלוקתם מבאר הדברי יחזקאל סי׳ ל״ח דהנה יש מחלוקת בין הפוסקים כמהות כסף האמור כתורה מה היא, הרי״ף והרמב״ם סברי דכסף האמור בתורה הוא

חתיכת מתכת של כסף ומשקל חצי שעורה כסף זהו שיעור פרוטה האמור בתורה, שאר ראשונים סוברים דכסף האמור בתורה הוי שויות עיין באב"מ סי' כ"ז סק"א באריכות, אפשר לומר דתוס' ס"ל כרי"ף והר"ם, וכיון דכסף הוי חתיכת מתכות של כסף א"כ מהיכי תיתי לומר דשו"כ מהני כיון שאינו כסף של מתכות האמור בתורה, וצריכין למילף דשו"כ ג"כ מהני, ושאר ראשונים סברי דכסף האמור בתורה הוי שוויות, א"כ סברא הוא דאין חילוק בין כסף ממש לשו"כ שהכל הוא שוויות.

אחר שנתבאר מהות כסף מהו נבא לבאר הדין של שוה כסף ככסף לשיטת תוס', מהרש"א הקשה לתי' ב' של תוס' דנזיקין ליכא למילף מע"ע דשו"כ ככסף דהתם דוקא הקיל תורה כדי שלא יטמע בין העכו"ם א"כ האיך ילפינן קידושין מע"ע דשו"כ ככסף, ותירץ דלפי תירוץ זהו ילפינן קידושין מנזיקין, הקשה העצמות יוסף והמקנה א"כ ליבעי מיטב בקידושין כמו בנזיקין כיון שילפינן מנזיקין, ובשלמא לשיטת הפוסקים דסברי דאין לקדש אשה בקרקע הובא בר"ן תחלת הפרק א"ש דאמרינן בריש מס' בבא קמא דמטלטלי כל מילי מיטב הוא, אך התוס' עצמם כתבו לקמן דף ה' ד"ה שכן דאשה מתקדשת בקרקע א"כ נימא דבעי מיטב כמו בנזיקין, המקנה מתרץ דבקידושין כיון דהוא מדעתה לא שייך דין זה דמיטב דהא בנזיקין אם הניזק רוצה זיבורית צריך ליתן לו א"כ כל מה שרוצה הניזק זהו דין מיטב דאמר רחמנא, א"כ בקידושין דהוי מדעת שניהם באותו שנתרצה האשה הוא לעולם מיטב ובעצמו"י מתרץ דלתי' שני' של תוס' לא חייש להקושיא של מיטב רק תי' א' של תוס' כתב דאם ילפינן מנזיקין ליבעי ג"כ מיטב כמו בנזיקין, משא"כ תי' ב' לא חייש לזאת.

הנה תירוצו של עצמו"י צ"ב דמהו הפי' לומר דתוס' בתי' ב' לא חייש להקושיא של מיטב סוכ"ס כיון דילפינן שו"כ מנזיקין והתם יש דין מיטב בשו"כ של קרקע ע"כ גם בקידושין כן כיון דילפינן זה מנזיקין.

ונראה ליישב תירוצו של עצמו"י בטוב טעם, בדברי יחזקאל סי' ל"ח חקר לשיטת תוס' אחרי דילפינן דשו"כ ככסף אם עיקרו דשו"כ הוא מצד שוויו וגלי קרא דשוה כסף מצד שוויו ג"כ מהני ולא בעי כסף דווקא או דאמרינן דשו"כ מהני מטעם דחשיב ככסף ע"י שיכולין למכרו ולקבל עבורו כסף, ומטעם זה יש לו דין כסף, וכן חקר באבני נזר סי' שפ"ז בדעת התוס'.

ובדברי יחזקאל כתב להוכיח מתוס' דלכאו' קשה מש"כ בתוס' דאי הוה ילפינן ע"ע מנזיקין דשו"כ ככסף הוי ילפינן נמי לענין מיטב, ולכאורה דינא דמיטב ודינא דשו"כ שני דינים נפרדים הם ואמאי תלו תוס' דאם נילף ע"ע מנזיקין לשו"כ נילף גם למיטב, אלא וודאי משום דהתוס' סברי דעיקר דין שו"כ הוא מטעם שיכול למוכרו ולעשות ממנו כסף, וע"ז שפיר שייך לומר כיון דמיטב קפיץ עליה זבינא יותר מזיבורית

כדאמרינן בב"ק ונוח יותר לעשות ממיטב כסף מבזיבורית משו"ה ליכא למילף מנזיקין אלא מיטב דיש יותר דין וקרוב לכסף במיטב מבזיבורית ואם מצינו בנזיקין במיטב דשו"כ מהני אכתי לא ידעינן מזה בזיבורית דשו"כ מהני, וחילוק גדול יש ביניהם, ולזה כתבו התוס' דאם ילפינן ע"ע מנזיקין לענין שו"כ ליבעי נמי מיטב.

לענין שו"כ הוה אמרינן ג"כ לענין מיטב וכמו שכתבתי לעיל, משא"כ בתי' שני סברי התוס' דדין שו"כ הוא מטעם שוויות, א"כ אין לזה שום שייכות לדין מיטב דשני דינים נפרדים הם, ושפיר מצי למילף ע"ע מנזיקין לענין שו"כ ככסף ולא לענין מיטב, ומשו"ה הוצרך תוס' לחדש צריכותא חדשה.

השתא דאתינא להכא יש לנו לומר דבזה החקירה תלוי ב' התירוצים, דתוס' בתירוץ ראשון סברי דדין שו"כ הוא מטעם שיכול למוכרו ולעשות ממנו כסף ומשו"ה אי הוי ילפינן ע"ע מנזיקין

ובזה מיושב תירוצו של עצמו"י שכתב דלפי תי' שני של תוס' לא חייש לפירכא דמיטב, ושפיר אפשר למילף קידושין מנזיקין לענין שו"כ ככסף ולא לענין מיטב דשני דינים נפרדים הם וכמו שביארתי.

הב' דוד שלמה בידרמן נ"י
נכד כ"ק אדמו"ר שליט"א
תלמיד הישיבה

בסוגיא קדושי כסף (קדושין ד:)

ותנא מייתי לה מהכא אומר רש"י דהתנא שחולק על רב יהודה לעיל שאומר דלמדין מוצאה חנם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומאנו אב ואומר שלומדין קדושי כסף מגז"ש דקיחה קיחה משדה עפרון. ובפנ"י הסביר דהתוס' לא סברו כך אלא ששניהם דרשו את שני הלמודים וכן אנו רואים דהגמ' עושה צריכתא על שני הכתובים. משמע מתוך פי' רש"י דהיינו התנא דהברייתא אבל בריטב"א אומר דהיינו התנא דמשנתינו וכי תאמר מאיפא אנו יודעים דהתנא סבירא ליה שלמדין מהגז"ש דאמר לשון נקנית דמשמע לשון קנין בגלל שלמד מקנין דשדה עפרון. עכ"פ אומרת הגמ' דלמדין קיחה קיחה משדה עפרון שנמ' כאן כי יקח וגבי שדה עפרון גם כתוב הלשון קיחה מה התם ע"י כסף אף כאן ע"י כסף. אבל הלשון כאן קצת באריכות שהגמ' מביאה

את כל הלשון הכתוב והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה ספר כריתות היה מספיק בהמילים כי יקח איש אשה דמזה כבר רואין הלשון קיחה וזה מפרש רש"י דמסביר דרואים שצריכה גט אם לא תמצא חן בעיניו רואים דהוה קדושין טובים. למסקנא מפרכת הגמ' אמר רב אשי מה לאמה עברי' שכן יוצאת בכסף תאמר באשה שאינה יוצאה בכסף. מקשה ע"כ תוס' ה"ה דהוה מצי למפרך מה לאמה עברי' שכן יוצאת בשש וביובל וסימנים תאמר באשה שאינה יוצאה, אומר ע"כ המהרש"א דלרש"י אינו קשה קושית התוס' דה"ה דהוה מצי למינקט סימנים שש ויובל דרש"י למד דהפידכא היא דהואיל ורואין גבי אמה שכסף חשוב לעשות בה קנין הפקעה לכן גם בכניסה יוכל לעשות קנין ואי אמר שש וכו' לא ידעינן דיש לכסף חשיבות אצלה לכן היה צריך לומר כסף דייקא.

עוד מקשה בעצמות יוסף דהלא מה הוא קושית התוס' ה"ה ובכלל על כל פי' התוס' דלכאודה מה איכא למילף מהכנסה ליציאה בגלל שיוצאת ע"י שש צריכה ליכנס ע"י כסף ומתרץ דהתוס' נתכוונו דהואיל ויכולה לצאת בקל לכן לא הקפידה תורה שתיכנס בקל ואפי' ע"י כסף אבל באשה שיוצאת רק ע"י גט ומיתת הבעל אולי הקפידה תורה שלא תיכנס בכסף. ולפי"ז אפשר גם לתרץ קושיא אחרת דהרי פסק המהרי"ט דשש ויובל וסימנים אינם קנין הפקעה אלא מכירה לזמן א"כ מה מקשה תוס' דהיה יכול לומר אף שש הלא אינו באה בתורת קנין אבל לפי מה שתי' העצמות יוסף מובן היטב דהתוס' נתכוונו שיוצאת בקל מחמת איזה סיבה שיהיה ולא מטעם קנין.

ומתרץ התוס' דיותר טוב לו לפרוך פירכא מדבר השייך אף בשפחה כנענית שלא תאמר נילף משפחה כנענית בק"ו. מקשה על כך המקנה הרי אנו פוסקים כרבא דאמר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהנה א"כ איך היה הגמ' יכולה לפרוך מביאה הרי לא מהנה נמצא דזה פירכא דלא שייכא ומאריך שם בתי'. והרב שמואל שמעלקא טוביש מתרץ דהרי יש כלל דמתי אמרינן לא מהנה אלא במקום דיתוקן הלאו אבל כאן לא יתוקן דהרי למעשה עבד ביאה לכן יוכל לקנות ע"י ביאה דכאן לא שייכא הכלל דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהנה.

עוד מקשה בתוס' דאכתי אפי' שכבר תי' הגמ' עדיין אין אני צריך לכתוב כי יקח דאפשר למילף מהיקש דמקיש אמה לאחרת וא"א להקשות את קושיית הגמ' מה לאמה עברי' דאין משיבין על ההיקש. מוסיף תוס' כאן עוד הערה דלכאורה מיותרת דמאיפא אנו יודעים דאמה נקנית בכסף מוהפדה דבעה"ב מגרעה מי ממונה ואם אין נכנת בכסף מאיזה כסף מגרעה אלא מוכרח דנכנת ע"י כסף וכי מה צריך תוס' להודיע מאיפה למדין ומתרץ ע"כ הפנ"י דברש"י הביא הכתוב דמכסף מקנתו וזה אינו כתוב גבי אמה עברי' אלא גבי עברי ואנו מקישין עברי לעברי' ויש מ"ד

בירושלמי בפרקין דאין למדין מן הלמד א"כ הוה היקש לעברי' ושוב א"א ללמוד עוד היקש לאשה לכן הביא הכתוב דוהפדה דזה כתוב גבי אמה עברי'.

ומתרץ התוס שני תי' אחד דאי נקיש לעברי' נצטרך גבי אשה שני פרוטות כמו באמה דצריכין שני פרוטות בכדי שיוכלו לגרע לכן לא מקיש אשה לאמה והקשה בקובץ שעורים דאם כן ג"כ גבי הק"ו דהגמ' נאמר דיו וגם נצטרך שני פרוטות ומתרץ דק"ו איתא לחצאין לכן היה אפשר לידון רק החלק דקנין כסף אבל לא החלק דסכום הכסף אבל היקש אין היקש למחצה לכן הינו צריכין ללמוד גם לעצם הקנין וגם לסכום הכסף. ובהגהות הרב שמואל שמעלקא טוביש מתרץ דבמקום שהק"ו בטל אין אומרין דיו ר"ט הוא במס' ב"ק לפיכך כאן אי נאמר דיו נצטרך לשני פרוטות ולזה אין צריך ק"ו דאפשר ללמוד מההיקש.

עוד מתרץ התוס' בשם רבינו נתנאל דכל עיקר הדין דאמה יוצאת בכסף אנו רואין רק גבי יציאה וזה לא שייך גבי אשה לצאת בכסף לכן א"א להקיש לענין זה אבל לקמן דדרש לשטר דשייך גבי שניהם בין בהכנסה בין ביציאה כן אפשר לעשות היקש.

עוד מקשה בתוס' דנילף גז"ש כסף מביאה לא אשה מאמה רק כסף מביאה ומתרץ התוס' דאיכא למימר מה לביאה שכן קונה אצל יבמה אבל כסף אינו קונה לכן אפשר שגם כאן לא יקנה כסף (ע"פ מהרש"א).

עוד מקשה התוס' על הגמ' בהמשך דהגמ' אומרת שצריכין גם הכתוב דכי יקח וגם הכתוב ויצאה חנם אין כסף דאי לא כתב רחמנא ויצאה חנם ההו"א דהכסף הולך לעצמה לכן צריך ויצאה חנם אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב ואי לא כתב רחמנא כי יקח ההו"א שאף האשה יכולה לקדש לכן צריך כי יקח ולא כי תיקח. מסביר רש"י דבההו"א הינו סוברים דהאשה תתן הכסף ותאמר הרי אתה מקודש לי מקשה ע"כ תוס' הרי אין הבעל נאסר ע"י הקדושין דהא מותר לו להינשא לשתי נשים לכן מפרש התוס' דההו"א היתה שהיא תאמר הרי אני מתקדשת לך מקשה הפנ"י דהתוס' היו יכולים לתרץ שההו"א היתה שתאמר היא הרי אתה קני לי ומתרץ דהתוס' סומכו על סופו של התוס' שהתוס' אומר שמוכרח שהבעל נותן ולא האשה דהרי אנו דורשין ויצאה חנם אין כסף אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר ומנו אב ע"כ דהאב צריך לקבל ואם היא נותנת האיך יקבל האב הכסף ולומר דהוא נותן והיא אומרת לא מסתבר.

ובריטב"א מקשה את קושית התוס' על הגמ' ומפרש דמתי אמרינן דאדון היינו האב במקום שהבעל נותן אבל אי האשה נותנת אמרינן אדון על הבעל ומקבל הכסף והאשה נותנת.

ומיהו על רש"י א"א לתרץ תי' זה לפי

רש״י סבר לעיל (ע״א) דא״א לפרש הבעל לפי שאמר הלשון למי שממנו יוצאה מקבל הכסף והא מהבעל אינה יוצאה אבל אפשר לתרץ את רש״י בפשט תוס׳ ר״י הזקן דהכתוב נאמר במקום שהבעל נותן אבל במקום שהאשה נותנת לא מיירי הכתוב כלל.

ואולי אפשר לפרש דהמחלק׳ רש״י ותוס׳ הוא מה הסיבה שמקבל האב את הכסף דרש״י סבר דהואיל ויוצאה מרשותה מקבל הכסף אבל התוס׳ למדו שכל מקום דיש כסף של יציאה הולך למי שממנו יוצאים וא״כ כאן שיוצא מהבעל צריך האב לקבל לא מפני הכתוב אלא מפני הכלל וכן אנו רואים בתוס׳ דף ה׳ ע״א ד״ה סניגור יעשה כטיגור באמצע ריבורו האב מקבל הכסף כשהוא מוכרח לפיכך מן הדין שכשפודה את עצמה יקבל הבעה״כ המעות.

עוד מקשה תוס׳ דהואיל ועיקר הדרש היא לכי יקח ולא כי תיקח א״כ מה צריך גז״ש ומתרץ דלא הינו אומרים דהכתוב מותב על קדושי כסף אלא על קדושי ביאה לכן צריך גז״ש.

מקשה הפנ״י והעצמות יוסף דהרי מקיש הויית להדדי וכי תאמר דלא מקשינן א״כ מה יהיה אם שטר ואפשר לתרץ דאם לא היה הגז״ש לא הינו דורשים כלל כי יקח ולא כי תיקח הוצרך לדרוש גז״ש שמדובר בכסף ואחד שכבר מדובר בכסף אפשר לדרוש ההיקש לשטר.

ואחר שביארנו כל זה למודי כסף מהיכן נתחיל לבאר קנין כסף גבי אשה היאך ומטעם מה קונה בשר״ע חושן משפט סי׳ ק״צ סעי׳ ב׳ בכסף כיצד מכר לו שדה ונתן לו כסף שוה פרוטה קונה ואין אחד מהם יכול לחזור בו ואפי׳ אם נתן לו כסף ע״מ להחזיר קונה. אומר ע״כ הסמ״ע בסק״א וז״ל דבפחות משוה פרוטה אין חשיבות לקנות בו והיינו דוקא כשנתן לו השוה פרוטה על דמי פרעון והשאר הוה כמלוה עיי״ש ואומר דצריך לומר דהוה דמי שווי המקח אבל לא דמי הסכם ששניהן משתעבדים זה לקנות וזה למכור כמו בקנין סידור חזקה שטר דזה אינו דהרי אנו למדים קנין כסף ממכירה דשדה עפרון והתם היה דמי שווי השדה.

ובט״ז משיג ע״כ ואומר דמה שאמר הסמ״ע דהוה דמי שווי אינו נכון דהרי ההוא דאמר ערכוני יקון קנה הערכון וזה אינו בא מתורת שווי אלא מתורת קנין דהרי אשה למדים מגז״ש קיחה קיחה משדה עפרון והתם אין לומר דהוה דמי שווי האשה אותו השוה פרוטה.

ובנתיבות מקשה על הסמ״ע דמה אמר הסמ״ע ראי׳ דאנו למדין משדה עפרון דשדה נקנית בכסף והתם הוה דמי שווי והלא (בקדושין) בדף כ״ו ע״א אומרת הגמ׳ דילפינן מהכתוב שדות בכסף יקנו וא״כ מה הראי׳ לכן סובר כשיטת הט״ז דבא מטעם קנין. ובאבני מלואים (אה״ע סי׳ כ״ט סק״ב באמצע דברו) מסביר דמה שהשיג הט״ז על הסמ״ע אומר מאשה דאינה מטעם שווי (כנ״ל)

ולכאורה אינה השגה דהרי ברא״ש אמר דמוחל שטר אינו משלם אלא דמי השילום שנתן לו ולא דמי שטרו ומביא ראי׳ מהא דאמרי בגמ׳ דא״א לקדש בשטר חוב דאשה לא סמכה דעתה עליו דשמא ימחול החוב ואם משלם הדמים שכתוב בשטר למה אינה סומכת דעתה הרי יצטרך לשלם ולפי זה אם תאמר דבאה בתורת קנין א״כ לא ישלם כלל ולכן לא סמכה דעתה ומה הראי׳ להרא״ש אבל א״א דבא בתורת שווי שפיר הוה ראי׳.

ובאחרונים כתבו דעם המחלק׳ בין סמ״ע לט״ז אפשר לפרש מחלק׳ בין תוס׳ לרמב״ן רשב״א ועוד ראשונים האם צריך קרא לידע דשוה כסף ככסף או שאפשר לידע מסברא דמה ההבדל יהיה בין כסף לשוה כסף והתוס׳ סברו דצריך קרא למילף לפי שהתוס׳ סברו כהט״ז דהוה כקנין סידור א״כ מי אומר שאף בשוה כסף נוכל לעשות כזה קנין אבל הרמב״ן והרשב״א סברו דבא מטעם שווי וא״כ מה לי כסף מה לי שוה כסף העיקר שיהיה שוה דהרי הוא מטעם שיווי.

וכן משמע מהריטב״א דאמר (בקדושין) בדף י״א דבדין הוא דב״ה יסברו דבפרוטה ובשוה פרוטה דהרי אומרה תורה כסף מה לי כסף הרי שוה כסף גם טוב א״כ אף הפרוטה של נחשת יוכל לקנות ולכאורה דבריו מוקשים דהרי יש כן הבדל בין שוה כסף לכסף דכסף יוצא בכל מקום ושוה כסף לא וכמו שאנו רואים (בקדושין) בדף י״א ע״ב דמה כסף חשוב אף כלי חשוב רואים דיש כסף יותר חשיבות משוה כסף אלא דלפי דברנו מובן שפיר דהקנין הוא מטעם שווי וא״כ מה לי כסף באותו שווי או שוה כסף באותו שווי [והריטב״א הוה מאילו הראשונים שסברו דלא הינו צריכים קרא למילף שוה כסף ככסף].

וב״ל סי׳ ק״צ סק״ב רואים דסבר כהסמ״ע דאומר דנראה לי דזה שאמר הטור דצריך שוה פרוטה היינו ממה שאמר התוס׳ בגמ׳ (קדושין) דף ג׳ ע״א דאשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא ולא גרס נפשה ומפרש שם התוס׳ דטעמא משום דילפינן קיחה קיחה משדה עפרון ושם כתוב כסף ובפחות משוה פרוטה לא מיקרי כסף רואים דהתוס׳ סברו שהטעם הוא מתורת שווי.

מקשה ע״כ הפרישה כפי שהבאנו כבר לעיל דהלא למדין משדות בכסף יקנו ולכן סובר כהט״ז דהוה מטעם קנין. ובאבני מלואים (באותו דיבור שהבאנו לעיל) אומר דלענ״ד נראין דברי הסמ״ע דבא מתורת שווי דהא גם בשטמ״ק נראה דסובר כן דאמר דרב קנינים הוה בכסף כמו דכתיב אוכל בכסף תשבדני והוא בכסף שווי.

וכן אנו רואים ברש״י מס׳ בכורות פרק העבור דרש״י סבר דבא מטעם שווי בהא דאמר ר״י דבר תורה מעות קונות דיליף מדכתיב ונתן הכסף וקם לו וילפינן הדיוט מהקדש והתם מדובר בפודה מעשר שני ושם הוה כסף שווי

וכן נראה בפ׳ השולח (גיטין דף ל״ט) בהא דאמר נתיאשתי מפלוני עבדי אומר רבי אין לו תקנה או בכסף או בשטר והקשה בגמ׳ והאי פקע ליה לכספאי פי׳ דאין לו כסף האיך לפדות ואומר הגמ׳ לאפיקו מהאי תנא דסבר דכסף גומר באשה מלצאת מכלל שפחה נחרפת אלא ע״י שטר יוצאה מכלל שפחה נחרפת עכ״פ דואין מזה דאומרת הגמ׳ לאפוקי מהאי תנא דאמר דאין כסף קונה שכסף כן קונה אצל שפחה שתיכנס לרשותה.

ולפי מה דסברו הב״ח והט״ז נמצא דהגמ׳ היה יכולה לתרץ דנהי נמי דאין לו אבל מטעם קנין יוכל לקנות אלא ראי׳ ברורה דהוה מטעם כסף שווי.

ובזה מפרש האבני מלואים את הגמ׳ אצלנו דף ה׳ ע״א ואקיש נמי יציאה להוי׳ מה הוי׳ בכסף אף יציאה בכסף אמר אביי יאמרו קטיגור נעשה סניגור ומשני דגבי שטר המילים דכתוב בתוך השטר הם מילים אחרים אבל בכסף זה אותו כסף דרק אומר מילים אחרים כך מפרש רש״י ומקשה האבני מלואים דמהו קושית הגמ׳ דבודאי הפי׳ דבשטר שעיקר הקנין הוא המילים א״כ בקדושין כתוב מילים אחרים מגבי גירושין ובכסף הוי אותו כסף ובזה ודאי אין קטיגר נעשה סניגור.

אלא לפי שאנו אומרים דהוה כסף שווי א״כ בקדושין נמי האי כספא לחוד והאי כספא דהרי בקדושין הוה כסף שווי או תחלת פרעון אבל גבי גירושין אינו כסף שווי דהרי הבעל נותן ולא האשה ואי הוה מטעם כסף שווי היה האשה צריכה לתת וא״כ לא שייך אין קטיגור נעשה סניגור ולכן מתרץ הגמ׳ דלמעשה הוה אותו חתיכה נחושת.

ואולי נוכל לפרש דהמחלק׳ רש״י ותוס׳ כאן בפירכת הגמ׳ היא או כפי רש״י דרואים חשיבות דרש״י למד דבא מטעם שווי ולכן אמר דהואיל ואנו רואים דיש לכסף חשיבות להיות כשווי האמה לכן קונה אצלה אבל גבי אשה אולי אינה מספיק חשוב אבל התוס׳ כברו דבא מתורת קנין לכן למד דהואיל ואנו רואין גבי אמה דיוצאה בקל לכן לא הקפידה תורה שיהיה קנין שטר אלא מספיק אם כסף אבל באשה שאינה יוצאה בקל אולי לא תיכנס אלא בקנין חזק כשטר.

הב׳ שלום בעק נ״י
תלמיד הישיבה

בסוגיא מהו שמייעד אדם לבנו קטן

קידושין דף י״ט ע״א בעי ר״ל מהו שמייעד אדם לבנו קטן, והנה בנודע ביהודה ק׳ אה״ע סי׳ ס״ג ס״ד הק׳ הנה בתשו׳ מהרי״ק מביא שיטת ר״י בר ברזילי דאב יכול לקדשה אשה עבור בנו קטן מטעם זכין לאדם שלא בפניו, והמ״ל הל׳ גירושין פ״ו הל׳ ג׳ כתב דהוי קידושין דאורייתא, א״כ מצינו אישות לקטן באביו שקידש לו אשה מטעם זכין לאדם והאיך קאמר פרט לאשת קטן, ועוד הק׳ למסקנא דאין ייעוד בקטן אמאי לא מהני מטעם זכין לאדם לשי׳ הר״י בר ברזילי.

על קושיא שניה תי׳ הנוב״י, דלכאורה יש להקשות איך יכול האב לקדש אשה בשביל בנו קטן מטעם זכין וכו׳ הלא הוי חב לאחרים דשוב לא יוכלו אחרים לישא אותה, והתירוץ הוא דלא שייך כאן חב לאחרים כיון דהאשה בעלת בחירה היא ומתרצית לזה מי יכול לכופה להתקדש לאחר ולא מקרי בזה חב לאחרים, אמנם כל זה שייך בקידושי אשה סתם משא״כ בייעוד כיון שישנה בעל כרחה וכמש״כ תוס׳ לעיל דף ה׳ ד״ה שכן ישנה עיי״ש, א״כ הוי חב לאותה אשה ששוב אינה יכולה להתקדש לאחד וחב לאחרים שאינם יכולים לקדשה ממילא לא שייך כאן הדין של ר״י בר ברזילי דאין כאן זכין משום דהוי חב לאחרים, כן תי׳ הנוב״י על קושיא שניה, ועל קושיא ראשונה לא תירץ כלום.

ובאבני מילואים סי׳ א׳ תי׳ קושית ראשונה של נוב״י, בשו״ע אהע״ז סי׳ מ״ד סעיף י״ב איתא המקדש חצי׳ שפחה וחצי׳ בת חורין צריכה גט, פירוש זהו שפחה חרופה האמורה בתורה והויא אשת איש להתחייב עליה אשם ולא מיתה. וכתב שם הבית שמואל דאם בא אחר וקידשה אינה מקודשת כיון דהוי מקודשת לראשון תו אין קידושי שני תופסין בה, וכתב האבנ״מ דלפענ״ד קידושי שני תופסין בה דהא בפ׳ האומר דף ס״ד ילפינן דאין קידושין תופסין באשת איש מהיקשא דד׳ יונה דהוקשו כל העריות אהדדי והיכא דליכא חיוב מיתה אינו בהיקשא דד׳ יונה, וכיון דבשפחה חרופה אין חיוב מיתה, א״כ אינו בהיקשא דד׳ יונה וקידושין תופסין בה, ממילא מתורץ כאן קושית הנוב״י דאם נוקי קרא פרט לאשת קטן בקידושי קטן ע״י זכייה ובא הכתוב למעט ממיתה, א״כ תפסי בה קידושין, וכיון דתפסי בה קידושי אחר תו לית בה משום זכות דקפידא הוא לקידושין שקידושי אחר תופסין בה ולא הוי זכות, א״כ לא הוי אשת קטן כלל ולא שייך לאוקמי קרא בהכי.

בקובץ הערות סי׳ ג׳ סק״ט חולק על האבני מילואים והביא ראיות דאין קידושין תופס באשת איש אף דאין חיוב מיתה, וכ״כ בפני יושע בפ׳ השולח והטעם דאין קידושין חל דכיון שקידושי ראובן תופסין הרי היא ברשותו ואין לה יד לקבל קידושין מאחר מטעם בעלות הראשון, ומה שהקשה באבני מילואים מפ׳ האומר דהתם ילפינן מהיקישא דר׳ יונה דקידושין אין תופסין בא״א תי׳ בקובץ הערות דנפקא מינה לענין שיהא הוולד ממזר דדוקא אם לא תפסי בה קידושין מהיקישא דר׳ יונה אז הוי הולד ממזר, אבל אם הטעם משום בעלות אין הולד ממזר א״כ הדרא קושית הנוב״י למקומה למה לא מוקמינן המיעוט של אשת קטן ממיתה בקידושי קטן ע״י אב מטעם זכין וכשי׳ הר״י בר ברזילי.

ותי׳ הקובץ הערות כפי פירוש התוס׳ הרא״ש בייבום כיון דהוי קנין מעליא הוי אישות אף לחיוב מיתה ולא שייך לחלק רק בייעוד דהוי קידושין גריעותא, ה״ה כאן בקידושין קטן ע״י זכין כיון דהוי קידושין מעליא לא שייך לחלק ולמעט מחיוב מיתה.

הב׳ יואל נפתלי גאטטעסמאן נ״י
תלמיד הישיבה

בענין מנה אין כאן משכון אין כאן (קדושין דף ח׳:)

אמר רבא אמר רב נחמן אמר לה התקדשי לי במנה והניח לה משכון אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן (פי׳ מנה אין כאן דהרי לא נתן לה מנה משכון אין כאן דאין דעתה להתקדש בכך) איתבי׳ רבא לרב נחמן קידשה במשכון מקודשת התם במשכון דאחרים וכדר׳ יצחק דאמר ר׳ יצחק מנין לבעל חוב שקונה משכון שנאמר ולך תהיה צדקה אם אינו קונה צדקה מנין (פי׳ הרי אינו שלו והאיך מקיים מצוה ברבר השייך לחברו) מכאן לבעל חוב שקונה משכון.

מפרש התוס׳ דהא דאומרת הגמ׳ במשכון דאחרים מדובר במשכון שכבר הוחלט בבי״ד דהיינו שעבר זמן הפרעון ולא פרע דבכזה אופן יכול לקדש במשכון אבל ברמב״ן מפרש דמדובר במשכון שעדיין לא הוחלט וד״ל הרמב״ן וכיון דאית למלוה זכות במשכון זה מקדש בו את האשה ולא מיבעיא לאחד שהיחלטיהו לו בי״ד או שהרהנו אצלו ולא פרעו דהא פשיטא דדידיה הוא אלא אפי׳ קודם לכן ואע״ג דקיימא במס׳ פסחים פ׳ כל שעה כרבא דמכאן ולהבא הוא גובה ואי מקדיש המלוה או זבין

לא עביד כלום ואפי׳ החלטוהו בי״ד לזמנו שאני הכא דאית ליה קנין בגבי׳ מדר׳ יצחק ובדידיה אי זבין מלוה או אקדיש דבריו קימין למפרע כשיחלטוהו הלכך מקודשת לו מעתה פודה לוה בזמנו דשאני קידושין מזביני והקדש דכל היכא דאיכא בשעת קדושין הנאת פרוטה וסמכה דעתה עלי׳ מקדשא בי׳ תדע דהא לקמן אמרינן דלכ״ע אית להו מקודשת במלוה דאחרים ולא פליגי אלא דאם יש לה הקנאה במלוה ע״פ או אי סמכה דעתה דלא ימחל כדשמואל וכן שיטת הרשב״א.

ובאבני מלואים סי׳ כ״ט סעי׳ י׳ אומר כן וזה לשונו ונתן לה משכון פ״ק דקדושין (דף ח׳) התקדשי לי במנה והניח לה משכון עלי׳ אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן ומביא שיטת הרמב״ן והרשב״א (דלעיל) ומביא שיטת הרה״ר יהוסף הלוי שמובא בנמוקי יוסף ריש מס׳ בבא מציעא וז״ל ולענין מודה במקצת ורצה ליתן משכון באותו מקצת אי מיקרי הילך אולא כתב הרה״ר יהוסף הלוי ז״ל דלא מיקרי הילך והביא ראי׳ מהא דהאומר לאשה התקדשי לי במנה ונתן לה משכון אעליה אינה מקודשת מנה אין כאן משכון אין כאן והרנב״ר ז״ל ביאר דבריהם כנד החולקין פי׳ כין דקי״ל מלוה אינו קונה כלל וכו׳ נמצא שהמשכון הזה אינו נקנה באותו החוב דכי אמרינן בע״ח קונה משכון הני מילי במשכון בשעת הלואלה דקנה ליה מעותיו כדמוכח גיטין פ׳ השולח דאמרינן בשלמא משכון בשעת הלואתו דקני לי׳ מדר׳ יצחק וטעמא דמלתא משום דמעותיו קונה לו משכון ואינמי במשכנו שלא בשעת הלואתו קני לה משום דגביינא דבי דינא אתי לידיה וגזדת הכתוב הוא דקני ליה משום דר׳ יצחק דהרי הוא כאילו הגביהו בי״ד וכו׳ אלא כשנותן לוה למלוה משכון שלא בשעת הלואתו כיון דמלוה אינו קונה במה קונה שמא תאמר אף ע״פ שהמלוה אינו קונ הלו קונה לו קונה בתורת משכון זו הוא שיטת הרה״ר יהוסף הלוי מהאי דפ״ק (קדושין) שאין מטלטלין נקנין במשיכה למשכון בעלמא כיון שאין כח במעות הרשאונות לקנות הלכך משכון לאו הילך עכ״ל והובא שטת הרה״ר יוסף הלוי ג״כ בר״ן פ׳ שבועת הדינים ע״ש ועמ״ש בזה סי׳ ע״ב סעי״ק ב׳ ובסי׳ צ״ז סעי׳ קטן י״א בקוצה״ח.

ושיטת הרא״ש מנה אין כאן משכון אין כאן משום דאין אדם יכול לשעבד נכסיו אלא א״כ נתחייב גופו תחילה וכיון דזה לא נתחייב כלום אלא שעוביד משכון שנתן לו ולא מהני שעובד למשכון בלא חיוב גופו ע״ש ביאור הדברים דנכסייהו דבד איניש אינון ערבין וכל היכא דליכא לוה ליכא ערב. ולשטת הדמב״ן והרשב״א דמפרשי משום דאגיד גביה אבל במתנה מהני אם נותן לחבירו מנה ונותן לו משכון עליהם זוכה במשכון לשעבוד מנה אע״ג דלא נתחייב על המנה.

ואיכא למידק איך יהיה מהני למתניתא כיון דאומרו בש״ס פ׳ יש בכוד דנכסוהי דבר איניש אינון עורבין וכל היכא דלוה

פטור ערב נמי פטור ע"ש בבכורות (דף מ"ח). ואין לומר דמשכון שאני משום דבעל חוב קונה משכון ועדיף שעבוד המשכון משאר שעבוד ומש"ה משתעבד המשכון אפי' היכא דליכא לוה דודאי בעל חוב דקונה משכון נמי ליתי' בלא לוה.

שוב ראיתי שדעת הרשב"א בתשובה סי' א' נ' דנתחייב הערב אע"ג דליכא לוה ע"ש במי ששאל חפץ מחבירו ואמר לו אם לא אחזירנו לך לזמן פלוני אתן לך דמים כך וכך והעמיד לו ערב בעד הדמים אע"ג שלגבי השואל הוה אסמכתא ופטור הערב חייב לשלם וכתב שם וז"ל ואע"פ שאמרו אין נפרעין מין הערב תחילה דאלמא דאין הערב משתעבד בדאיתא דלוה לא היה דכל דהלוה מתחייב אין נפרעין מין הערב תחילה אבל זה הרי חייב עצמו במה שלא היה השואל חייב עכ"ל ומש"ה ס"ל נמי להרשב"א דמתנה משתעבד למשכון אע"ג דליכא לוה ובח"מ סי' קכ"ט הקשה הב"ח על הרשב"א דהיכא מתחייב הערב במקום דהלוה פטור ע"ש וגם בש"ך שם כתב דמוכח כן מש"ס פ' יש בכור דף מ"ח ע"ש וגם הט"ז שם הוקשה מפ' יש בכור ע"ש והרי לפנינו דעת הרמב"ם והרשב"א בשאבוד משכון דמהני אע"ג דליכא לוה.

ומה שהקשו מבכורות דף מ"ח דהתם נמי בשני יב"ש נמי בשעת הלוה הוברר הלוה ואז נכסוהי דבר איניש אינון עירבון ביה ובשעת גביה דנפטר הלוה מחמת ספיקא דשני יב"ש גם הערב פטור כיון דלא נתערב כי אם במקום הלוה אבל היכא דנעשה ערב היכא דלא היה לוה חייב הערב כיון דבתחילה נעשה ערב במקום שלא היה לוה ודו"ק.

ובסמ"ע סי' ס"ו סעי' כ"ו גבי משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך ע"ש שכתב דאפי' לדעת הרא"ש דס"ל בשטר שכתוב בו משתעבדנא לך וכלכל מה דאתי מחמתך דיכול למחול אפי' הכי מודה דאין צריך כתובה ונקנה במסירה לחודי' ע"ש.

ויש מקום עיון בזה כיון דטעמא דהרא"ש דיכול למחול מבואר שם פ' קמא דגיטין וז"ל דאפי' לדעת המפרשים במלוה ע"מ שהלוה אינו יכול למחול יש לחלק דשאני התם דשלשתן עומדין במעמד אחד וכו' אבל במוכר שטר חוב שאין קנין המלוה מועיל שעיבוד גופו קנוי ללוקח מכח קנין המלוה אלא מחמת שכותב לוה למלוה משתעבדנא לך ולכל מה דאתי מחמתך אנן סהדי דאין הלוה רוצה שיהא גופו משעובד לשניהם למלוה לפי שלא הועיל הקנין להיות גוף הלוה משעובד ללוקח מכח קנין המלוה ונמצא שנשאר עדיין שעבוד גוף הלוה למלוה וגם ללוקח לפי שכתב משתעבדמא לך ולכל מאן דאתי מחמתך אלא ודאי על שעבוד נכסים כותב עכ"ל וע"ש (פי' דהיות ואין הלוה רוצה להשתעבד למלוה כפי שאמר דאנן סהדי דאיזה אדם רוצה להשתעבד).

וכיון דאינו להא דאתי מחמתו אלא שעבוד נכסים (כמו שפ' למעלה דא"א

לומר דמיירי בשעובד נכסים) א"כ מה מהני שעבוד נכסי בלא שעבוד גופו דהא היכא דהגוף לא מתחייב גם הנכסים לא משתעבדי לדעת הרא"ש כמו שאינו יכול לשעבד המשכון בלא שעבוד הגוף ובשלמא מוכר שטר חוב דאע"ג דאין ללוקח שעבוד נכסים היינו משום דלוקח מהוכר והוא המלוה קא קני ליה ולמלוה אית ליה שעבוד הגוף ולא פקע ומוכר זכותו בשעבוד נסכים ללוקח אלא גבי משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך דאינו קונה מהמלוה דאין המלוה יכול למכור אלא ע"י כתיבה ומסירה וזה שאינו בכתיבה ע"כ הוא בא מצד עצמו במה שמשעבד עצמו בכל מה דאתי מחמתו בלי שעבוד הגוף.

ומיהו נראה דשעבוד נכסי אפי' מה דאתי מחמתו נמי ע"י שעבוד גופו למלוה ראשון משעבוד נכסי דאינון ערבי בעד שעבוד גופו הוא משעבד נכסי למלוה ולמאן דאתי מחמתו וא"כ שעבוד נכסי למאן דאתי מחמתו הכל הוא ע"י שעבוד גופו למלוה ראשון ומשום הכי כשמוחל מלוה ראשון ממילא פקע שעבוד נכסי למאן דאתי מחמתו.

והרשב"א דסברי ליה שם גבי משתעבדנא לך ולכל מה דאתי מחמתך דאינו יכול למחול משום דס"ל גבי משכון דיכול לשעבד נכסי אפי' היכא דליכא שעבוד הגוף ומשום דס"ל גבי ערב דנתחייב היכא דלוה לא מתחייב וכ"ש א"כ יכול לשעבד עצמו לכל מאן דאתי מחמתו בלא שעבוד גופו של המלוה ומשעבד למאן דאתי מחמתיה נכסי בלא שעבוד גופו ומשום דמתחייב בערב אפי' היכא דלא נתחייב הלוה כלל אפי' הכי מתחייב הערב אין משתעבד גופו למאן דאתי מחמתו וס"ל להרשב"א דאע"ג דאין דעתו של הלוה להשתעבד גופו לשניהם למלוה וללוקח משמעבד נכסי לוקח שלא בעבוד גופו והיכא שבתחילה לא היה התוה משתעבד נכסי וכמו במשכון למנה ומש"ה אינו יכול למחול ובמוכר שטר חוב דיכול למחול משתעבד לוה והוא שעבוד בגוף והיכא דנפטר הולוה אח"כ גם הערב שהוא שעבוד נכסי פקע (עכ"ל).

ואולי נוכל לפרש דהמחלק' אי הא דאמרינן מנה אין כאן משכון אין כאן הוה רק גבי קדושין עבדים או גם בכל מקום דיש משכון לא קני דאין המשכון נקנה דהמחלק' הוא אי הוה קנין כסף מטעם קנין או טעם שווי דאלו שסברו דבא מטעם קנין לכן דק גבי קדושין וכסף לא קנה אבל בעלמא קנה דהעיקר ששניהם יסכימו למכור במו בקנין סידור אבל אלו שסברו דבא מתורת שווי א"כ בכל מקום אין בזה השווי לפי שאינו קונה את המשכון.

הב׳ שמשון דוד גאלדבערגער נ״י
תלמיד הישיבה

בענין נתנה היא ואמר הוא

בקידושין (דף ה׳ עמוד ב׳) בגמ׳ שם ת״ר כיצד בכסף נתן בכסף או שוה כסף ״ואמר לה״ וגו׳ מקודשת אבל היא שנתנה ואמרה אינה מקודשת ואם נתן הוא ואמרה היא מקודשת ״מספק״ ופירש״י שם ד״ה וחיישינן: דספיקא היא ואם בא שני וקידשה צריכה גט משניהם מספק ע״כ. ותוס׳ שם ד״ה הא נתן הוא: מפרש דמה שלא הזכיר הכא ״אם נתנה היא ואמר הוא״, תי׳ תוס׳ משום דלא פסיקא לן דלקמן (בדף ד׳ ע״א) אמרינן דבכהאי גוונא מועיל באדם חשוב וממילא אינו נזכר כאן בגמ׳ דידן עכ״ל.

ובהגהות הגר״א על תוס׳ הנ״ל וז״ל נ״ב ״דהרי״ף, והרמב״ם, והרשב״א, חולקין ע״ז התוס׳ דאמר דיש חילוק בין אדם חשוב לאדם שאינו חשוב אלא דסוברים דאינה מקודשת לגמרי ואין חילוק בין אדם חשוב לשאינו חשוב״.

ועיין ברשב״א (בד״ה אבל נתן הוא ואמרה היא ספיקא הוא וחיישינן מדרבנן) דמייתי קושית התוס׳ כמו הכא דהוי ליה לנקוט ״נתנה היא ואמר הוא״ ותי׳ תי׳ מראב״ד כמו תירוץ תוס׳ וכיון דלא פסיקא ליה משום דבאדם חשוב (בדף ז׳ ע״א) מקודשת ע״כ וכתב עוד דכרמב״ם (פ״ג מאישות הלכה ב׳) וז״ל הרמב״ם שם: וכן אם ״נתנה היא לו ואמר הוא לה״ אינה מקודשת, כלשונו דמייתי דאין כאן בית מיחוש, ומגיד משנה שם: דכן הסכימו הרמב״ן. וכתב עוד המ״מ דאע״פ שבגמ׳ שם בקידושין (דף ז׳ ע״א) איכא חילוק בין אדם חשוב בכהאי גוונא ע״ז תי׳ דדין אדם חשוב כבר נתבאר בפרק ה׳ ושם נזכר דבאדם חשוב מקודשת דווקא אם החשוב חזר ואמר לה דבהיא הנאה שיש לך שאני מקבל ממך מתנה תהא מקודשת לי, וממילא הוא כמו נתן ואמר הוא וממילא מקודשת משא״כ אם הוא לא אמר פזמון זה אינה מקודשת לגמרי, ואין חילוק בין אדם חשוב לשאינו חשוב.

ומסיק הרשב״א שם דנראין דברי הרמב״ם וסבר כמו הרמב״ם דדוקא שחזר ואמר מקודשת משא״כ אם לאו אינה מקודשת, וכתב עוד דכן כתב הרבינו חננאל בדף ז׳ ע״א וז״ל הר״ח דאם כסברת הרמב״ם ניחא דמקודשת נעשה כמו שנתן הוא משא״כ אם היא נתנה ממש, אינה מקודשת לגמרי, דאדרבה דמי לכי תלקח אשה לאיש ולא לכי יקח דבמאי קנאה דאע״פ דאמר הבעל אפ״ה באמירה דידיה לאו כלום הוא דצריך אמירה דידיה להפך המציאות כדי שנעשה כמו שנתן ולא כנתנה, ע״כ.

ועיין ג"כ ברב אלפס (רי"ף רף ב' ע"ב בדפי הרי"ף) דכתב שם הפירוש דנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת עכ"ל. והביא "השלטי גבורים" שם וז"ל דכתב בטור (אבן העזר הלכות קידושין סי' כ"ז) וז"ל הטור "ואם נתנה היא ואמר הוא" חילוק בין אדם חשוב לשאינו חשוב, ומוסיף דא"א הרא"ש ז"ל כתב דצריך חקירת חכם מי נקרא חשוב, דהתם בשו"ע (סימן כ"ז) מבאר "החלקת מחוקק" (ס"ק כ"א) דרא"ש סובר דסתם בני אדם נקראים חשובים וממילא צריך חקירת מי "אינו נקרא חשוב", ולפי הרשב"א סתם בני אדם נקראים אינם חשובים, וממילא צריך חקירת חכם מי "נקרא" חשוב עיין שם. נחזור לענינינו ומסיק שם הטור דרמב"ם פליג ואינו מחלק בין אדם חשוב, וכתב עוד דסברא ראשונה הוא סברת רבינו "ורב אלפס" עכ"ל הטור שם.

וזה לכאורה אינו מובן דברי"ף שלנו הנ"ל בפירוש איתמר דאינה מקודשת וא"כ האיך אפשר לטור לומר דסברא ראשונה הוא סברת רב אלפס ומפרש הב"ח שם וז"ל דבנתנה היא ואמר דחילוק בין אדם חשוב והא דאמר הטור דרב אילפס סבר כסברא ראשונה הוא אלא לפי גירסתו משא"כ לפי גרסתינו בפירוש איתמר דאינה מקודשת לגמרי כמו הרמב"ם, ורמב"ן, ורשב"א, אבל הרא"ש, והטור ותוס' והרי"ף לפי שיטתם סוברים דחילוק בין אדם חשוב.

וכדי לפרש סברת הרמב"ם וחבירו לשיטתם דסוברים דבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת לגמרי ובזה אין חילוק בין אדם חשוב לשאינו חשוב, טעמם מדיוק בברייתא שלנו דהכא בברייתא שלנו כתיב בפירוש דאינו מקודשת אלא אם הבעל עושה הכל הנתינה ואמירה וממילא כ"מ דהבעל עושה אלא חד אינו ספק דאינה מקודשת וממילא סוברים דאין כאן בית מיחש כלשונו שם (בפ"ג ראישות) והא דפריך דבאדם חשוב (בדף ז') מצינו דמקודשת אם האשה נתנה, בזה סובר הרמב"ם דהתם לאו "הנתינה לאשה" דהא כיון דאמר הבעל פזמון הנ"ל נעשה ממש להיפוך ונעשה כמו שנתן הבעל, וממילא הוא כמו "נתן הוא ואמר הוא" וממילא מקודשת, וניחא.

משא"כ תוס' הכא בסוגיא, והטור (בסימן כ"ז) וחבירו סוברים "דבנתנה היא ואמר הוא" ממש איכא חילוק בין אדם חשוב לשאינו חשוב וסוברים דאפי' לפי האמת האשה נתנה אפ"ה רואים אותה כאילו הוא נתן, אבל לא שמהפך ממש המציאות כמו הרמב"ם, דהם לא סוברים סברת הרמב"ם דבאמירה דידיה מהפך המציאות.

ובשיטת הרמב"ם ניחא יותר גמ' דידן, דלכאורה קשה הגמ' שלנו דהכא כתיב "דבנתן הוא ואמרה היא" ספיקא הוא וחיישינן מדדבנן וצריכה גט, משמע מזה דצדיך אמירה לבעל ג"כ ולקמן אמרינן באדם חשוב מקודשת אלא אם "נתנה היא ואמר הוא", והתם אמרינן דנעשה כמו "שנתן הוא" (כל אחד לפי שיטתם) משא"כ אם נתן הוא ואמרה היא

לכאורה אינה מקודשת אמאי הא לעיל ספיקא הוא וזה קשיא אינה קשה לרמב"ם דסבר התם באמירה דידיה מהפך המציאות ונעשה כמו שנתן הוא. משא"כ אם אין כאן אמירה לו אלא באשה אמרה אין לנו במה להפוך המציאות, וממילא וודאי אינה מקודשת משא"כ לשיטתם (הטור) דאמירה לא מעלה ולא מוריד קשה דהויא ליה להיות ספק.

ועוד קשיא ניחא יותר שהרמב"ם מהטור דלכאורה קשה דהכא בתוס' (דף ה' ע"ב) ד"ה "נתן הוא ואמרה היא" הקשה תוס' דהוי ליה לנקוט נתנה היא ואמר הוא לכאורה מאי קושיתו הלא כיון דברייתא אינו נזכר אלא אם הבעל עושה הכל והתם דווקא מקודשת וממילא מזה משמע דאם אינו עושה הכל אינו מקודשת, א"כ מאי מתרץ תוס' דכיון דאי חילוק בין אדם חשוב הלא הכא משמע דוודאי אינה מקודשת, וא"כ לפי תוס' קשה ברייתא שלנו דמשמע ד"בנתנה היא ואמר הוא" אינה מקודשת!

וזה קשיא ניחא לרמב"ם דלפי שיטתו אמת הוא דבנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת לגמרי, דרמב"ם מפרש דבאדם תשוב אין זה "נתנה היא" אלא התם נעשה ממש כמו "נתן הוא" וממילא הדיוק מהברייתא ניחא לשיטתו.

משא"כ לשיטת אחר דאינו מפרשים כן קשיא מאוד.

והקושיא לפי' הרמב"ם הוא אלא דאם כן דוודאי בנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת אמאי לא נתני בברייתי, אבל השיטה בעצם ניחא ביותר לפי הרמב"ם, ורשב"א, הרי"ף לפי גרסתינו. (ועיין בספר רבינו בספר הלכות גדולות משנה הלכות דמבאר שיטת בזה הענין).

הב' משה גינזבורג נ"י
תלמיד הישיבה

בענין בגר דאיילונית

קידושין דף ד' ע"א אמר מד בר רב אשי לא נצרכה אלא לעיקר בגר דאיילונית. יש להסביד סברת מר בר ר"א בב' אופנים. א) דגזה"כ הוא דבעינן ראויה לקיים דין יציאת אמה עבריה בנערות וכמו לקמן דף י"ב ע"א בייעוד דכל היכא דלא מצי מייעד לא הוי זבינא דבעינן שתהא ראויה לקיים בה מצות ייעוד, כן הכא כיון דאין יכול לקיים דין יציאת אמה עבריה בנערות לא הוי זבינה

זבינא. ב) כמש"כ הריטב"א ז"ל דלא אמר רחמנא דליזבין ליה אלא כשיש לה נערות דתיפוק ולא תתעכב הרבה ברשות האדון, אבל דלא מייתי סימני נערות דאית לה לעיכובא טובא לא הוי זבינא זביני.

הראשונים בשם הראב"ד ז"ל הקשו אביי דאמר לא נצרכה אלא לבגר דאיילונית, דזבין לה אימת אי דזבנה בעודה קטנה בבוגרת מאי בעי גביה דהיינו בשנת עשרים והא נפקא לה בשש ואי כשמכרה כשהיא בת ט"ז ועדיין קטנה היא כיון שלא הביאה שערות ונפקא כשהיא בת כ' קשה לרב דאמר במס' יבמות דף פ' דנעשה גדולה למפרע, א"כ היכי ס"ד למימר דלא תיפוק בבגרות אדרבה הלא איגלאי מילתא למפרע דגדולה היתה בשעת מכירה ומכירה בטעות הוי, כך הקשה הראב"ד ז"ל.

מה שנקט הראב"ד ז"ל בפשיטות דאין האב יכול למכור בתו בוגרת יש לעיין דהנה הגמ' במס' ערכין דף כ"ט כתב דהא דאין האב יכול למכור בתו נערה ילפינן מכח ק"ו השתא מכורה כבר יוצאה שאינה מכורה אינו דין שלא תמכר, א"כ כאן בבוגרת איילונית אם לא היה נכתב יציאה בבגרות לא היינו יכולין לומר הק"ו השתא מכירה כבר וכו' כיון שבאמת אינה יוצאה ומהיכי תיתי שאין האב יכול למוכרה.

ויש ליישב דדוקא בנערות אמרינן שלולא הק"ו היה יכול האב למוכרה כיון שהאב זכאי בבתו נערה בקידושין ומעשה ידיה והפרת נדרים היינו אומרים שיש לו גם זכות למוכרה, משא"כ בבתו בוגרת כיון דלא מצינו שום זכות לאב בה וכמש"כ בגמ' דף ד' ע"א בגרות שמוציאה מרשות אב, והטעם כדפירש"י דלא אשכחנא דזכי ליה קרא אלא נערות או כדברי תוס' לעיל ג' ע"ב ד"ה וכי תימא דלענין זה ילפינן מהפרת נדרים דלא ימשוך כח האב יותר מנערות, ממילא אף בלא הק"ו של השתא מכורה כבר וכו' ידעינן דאין רשות לאב למוכרה, וא"ש קושית הראב"ד ז"ל דמכירה בטעות הוי.

ותירץ הראב"ד ז"ל דנעשה גדולה למפרע דקאמר רב משעה שנולדו לה סימני איילונית קאמר, והכא בשמכרה בשנת ט"ז ונולדו סימני איילונית בשנת י"ז דמכירתה מכירה, וכשהגיע לכ' נעשה גדולה למפרע משנת י"ז ומחזיר לה אדון מעשה ידיה משנת י"ז עד שנת כ' שעשתה עמו, כך הביא הרשב"א ז"ל בשם הראב"ד.

הרמב"ן ז"ל תירץ דלרב משכחת לה דזבנה בת ט' או בת עשר ויצאה בשש וכשהגיעה לכ' ונודע שהיא איילונית איגלאי מילתא למפרע שגדולה היתה מבת י"ב שנים ומחצה, והוא צריך להחזיר לה מה שעשתה יותר.

ויש לדקדק בתי' הראב"ד ז"ל כיון שהוא ז"ל ג"כ סובר דצריך האדון להחזיר מעשה ידיה משעה שנעשה גדולה למפרע א"כ למה צריך לחדש דין חדש באיילונית שאינה נעשה גדולה

למפרע אלא משעה שנולדו לה סימני איילונית למה לא מוקמי שמכרה קודם שנת י״ב ומחצה כמו שתירץ הרמב״ן ז״ל וצריך להחזיר מעשה ידיה שעשתה משנת י״ב ומחצה והלאה.

ונראה ליישב דהראב״ד ז״ל יסבור כסברת הריטב״א במר בר רב אשי דלא אתיא סימני נערות לא הוי זבינא זביני דהתורה הקפידה שלא תתעכב הרבה בבית האדון, א״כ אף דאה״ג דבאמת יש מכירה באיילונית ומתעכבת יותר מ״מ עדיין הסברא עומדת שלא תתעכב הרבה בבית האדון, ומה שנתנה תורה יציאה בבגרות הוא כדי שתצא מן האדון במוקדם ולפי תירוץ הרמב״ן אין כאן יציאת בגרות במציאות ומתעכבת בבית האדון עד שש ויציאת בגרות לא הועילה כלום לענין שלא תתעכב בבית האדון, והנפק״מ הוא רק לענין החזרת דמים למפרע, משו״ה אוקמי ליה הראב״ד ז״ל באופן שבמציאות תצא במוקדם כשנתוודע שהיא בוגרת בשנת עשרים עוד קודם שיגיע שש. והרמב״ן ז״ל יסבור בסברת מר בר ר״א כאופן א׳ דלעיל שגזה״כ הוא דבעינן ראויה לקיים יציאות נערות כמו כדין ייעוד, אבל באמת אין כאן קפידת קרא שלא תתעכב בבית האדון ושייך שפיר לאוקמא הנפק״מ לענין החזרת ממון ולא איכפת לן מה שמתעכבת בבית אדון עד סוף שש.

בתוד״ה דלא אתיא וכו׳ הקשו איך ס״ד לומר דלא אתיין סימני איילונית לא הוי זבינה זביני הלא בקטנות איך נדע שלא תביא סימני איילונית עד שתגיע לשנת עשרים.

והגרע״א כתב ע״ז דלק״מ שכאן דנולדו לה סימני איילונית יצתה מרובא דעלמא דרוב נשים לאו איילונית אלא ספק איילונית ספק לאו איילונית היא ומספק אין האב יכול למוכרה.

והמל״מ בפ״ד מה׳ עבדים ה״א חולק על סברא זו וכתב דפשיטא היא דאף שנולדו לה מקצת סימני איילונית דהאב יכול למוכרה ואין לחוש לומד דילמא איילונית היא.

ולכאורה יש להקשות על דברי המל״מ דלכאורה הוא סותר דברי עצמו, דלהלן באותו הלכה כתב המל״מ וז״ל ויש להסתפק אם יש כח האב למכור את בתו מבת י״ב שנה ומחצה והביאה סימני איילונית דאפשר דאמרינן לאב אייתי ראיה דלאו איילונית היא דדוקא היכא שמכרה כשהיא קטנה עובדת על הספק עד תשלום השש שנים משום דהוי האמה מוציא מחבירו ועליה הראיה דאיילונית היא אבל כשבא האב למוכרה הוי איהו מוציא מחבירו ועליו הראיה דלאו איילונית היא או דילמא לא שנא עכ״ל. וקשה דלעיל בהס״ד דאין האב יכול למוכרה בתו איילונית כתב דפשיטא דיש כח ביד האב למוכרה כשהיא קטנה אף שהביאה סימני איילונית ואין חוששין לומר דילמא איילונית היא ואין בכוחו למוכרה ואח״כ כתב דיכולה לומר דילמא איילונית היא

ואין יכול למוכרה ומסתפק בזה ודוחק לומר ולחלק בין יש לה סימני איילונית לפני י״ב שנים ומחצה דאין חוששין לאיילונית לבין אחר י״ב ומחצה דסוף כל סוף עד שלא הביאה סימני שערות קטנה היא ואין לחלק בזה.

ונראה לתרץ דהנה בקובץ שיעורים אות ט״ז מבאר ספיקת המל״מ אם יכול האב למוכרה ספק בוגרת דתלוי אם נימא דזכות האב בבתו היא רק לזמן עד שתהא בוגרת אז וודאי דאינו יכול למוכרה והמוציא מחבירו עליו הראיה כיון דלא נתנה תורה זכות לאב בבתו בוגרת אבל אם נאמר דתחילת קנינו של אב היא לעולם אלא אח״כ כשתבגר הוי הפקעה מחודשת א״כ בספק בוגרת הספק הוא אם נפקע קנינו שהי׳ לו מתחילה בזה אמרינן שהיא בחזקתו ועליה להביא ראיה.

ובזה יש לתרץ בהקדם דברי המקנה דף ג׳ ע״ב ד״ה ברש״י שכתב דאב יכול לכוף בתו קטנה לעשות מלאכתו בשבילו וזה נכלל בזכות מעשה ידיה לאב ע״כ. ונראה פשוט דלפי הס״ד דאין האב יכול למכור קטנה איילונית אינו מטעם גריעותא בזכות האב בהבת שהתורה לקחה זכות מכירה מהאב ונשאר הזכות בהבת שלא תהא נמכרת זה וודאי אינו, כי כל זכות ממון שיש בהבת שייך להאב ואף דאינו יכול למוכרה לאמה הלא יכול להשכירה לאחר בשביל ממון כמו שיכול לכופה לעשות מלאכה בעדו, אלא שהתורה מיעטה מדין אמהות ולדוגמא כמו אשה גדולה לכמה ראשונים שאינה יכולה למכור עצמה לאמה שעצם דין אמהות חידוש היא שחידשה תורה שחל עליה שם אמהות והתורה הגדירה מתי יש דין אמהות ומתי אין ובקטנה איילונית נתמעטה מדין זה ואי אפשר לחול עליה שם אמהות. ולפ״ז נבא לתרץ דברי המל״מ דבקטנה והביאה סימני איילונית אין הנדון בין הבת והאב והדין עם מי ועל מי להביא ראיה דזה וודאי שאין להבת שום זכות עליה וכל זכות שיש בה הוא לאב רק הספק הוא אם יכול לחול עליה בכלל דין אמהות או לא וע״ז כתב שפיר המל״מ דפשיטא דיכול האב למוכרה דמי מעכב על ידו ומהיכי תיתי שלא יכול דאין כאן שום מוחזק חרץ מן האב וכשתגיע לעשרים יתברר אם היה חל עליה אמהות למפרע או לא אבל עכשיו למה ניחוש משא״כ בספק בוגרת הוי הספק אם היא ברשות עצמה או ברשות אביה שייך להסתפק הדין עם מי וכהסבר הקוב״ש.

ולסברת הגרע״א שחולק על המל״מ ונקט בפשטות דאיילונית קטנה אחר שנולדו לה סימני איילונית לפי הס״ד של מר בר ר״א אין האב יכול למוכרה מספק נראה לבאר סברתו שיתכן שהוא סובר דאין האב יכול לכוף בתו קטנה למלאכה רק מעשה ידיה שעשתה כבר זכתה תורה לאב אבל לא לכופה ולפ״ז אפילו אם נימא דהמיעוט של איילונית הוא מדין אמהות עכ״ז כיון דאם איילונית היא אין לאב זכות למלאכתה אלא מה שעשתה כבר אבל לא לכופה יכולה היא לטעון ולומר אייתי ראיה

דלאו איילונית אני דדילמא איילונית אני ואין לך זכות לכוף אותי.

ונראה דאף הגרע"א יודה בספק בוגרת להאיסתפקתא של המל"מ דדוקא באיילונית נקט הגרע"א בפשיטות לפי הס"ד, דאין האב יכול למוכרה מספק דאם איילונית היא לא היה להאב זכות מכירה עליה מעולם ואין לו טענת מוחזק וכוודאי באופן כזה היא מוחזקת על עצמה משא"כ בספק בוגרת דעד י"ב ומחצה וודאי היתה רשותה של האב למוכרה שייך להסתפק אם מיקרי האב מוחזק או לא.

ודע דמה שנקט המל"מ בפשיטות דאם מוכרה כשהיא קטנה עובדת על הספק עד תשלום שש משום דהויא האמה מוציא מחבירו ועליה הראיה, חולק בזה על המאירי בסוגיין שכתב בשם גדולי הדורות שאפילו מכרה בי"א כשהביאה סימני איילונית לי"ד יוצאה מספק ואינה משתעבד בה מספק. וסברת המחלוקת נראה לפרש דהמל"מ נקט בפשיטות דיציאת אמה בסימנים הוי הפקעה מחודשת ועליה להביא ראיה שגדולה היא ונפקעת, והמאירי סובר דסימנים באמה הוי מכירה לזמן וכ"כ מהרי"ט דף ג' ע"ב ד"ה ואין דבר, ממילא על האדון להביא ראיה דלאו גדולה היא.

הב' שלמה דבלינגר נ"י
תלמיד הישיבה

בענין קנין חליפין

קידושין (ג' ע"א), מניינא דרישא למעוטי מאי מניינא בסיפא למעוטי מאי מניינא דרישא למעוטי חופה ולדב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי למעוטי חליפין סד"א הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין קמ"ל. ואימא ה"נ ומשני חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה. והנה רש"י ותוס' פירשו שאפילו בתורת כסף אינה מתקדשת כגון אם הי' בחליפין שו"פ אינה מתקדשת בתורת פרוטה הגם דבקידושין דף מ"ח במקדש בשטר והי' השטר פסול אמרינן דאי הי' שוה פרוטה בשטר מתקדשת בתורת כסף מ"מ בחליפין לא אמרינן כן וטעמא דמילתא כמ"ש רש"י דגנאי הוא לה הלכך בטיל לה תורת חלפין בקידושין וכו' עיי"ש.

עיין בירושלמי ריש קידושין הביאו הרי"ף ד"ל והרא"ש ז"ל ריש מכילתין בהא דתנן דהאשה ניקנית בשטר הדא דתימא בשטר שאין בו שו"פ אבל אם

יש בו שו״פ, כסף הוא. והיינו משום דיש בו שו״פ א״צ קרא דמקודשת מתורת שטר כיון דבלא״ה מקודשת בהכסף שיש בהנייר ואע״פ שהוא אומר לקדשה בתורת שטר מ״מ דעתייהו נמי אכסף שיהא מדין קנין כסף, וכמו שביאר היטב הר״ן ז״ל ד״ה בשטר מנלן דלהכי הביא הרי״ף ז״ל זה הירושלמי ללמד שכשקידשה בשטר שנכתב שלא לשמה שהוא פסול מדין שטר דמ״מ מקודשת בנייר אם הוא שו״פ מדין כסף וכן מבואר בדף מ״ח וחכ״א שמין את הנייר וכו׳ ומוקי לה בשנכתב השטר שלא כדין עיי״ש.

אלא שבראיה זו מדף מ״ח שדי בה התוס׳ דף ז׳ סע״ב נרגא דיש לפרש בהא דקאמר שמין את הנייר היינו לומר שאם בא לקדשה עכשיו עוד הפעם מדין כסף שמין את הנייר עיי״ש אבל עכ״פ מהירושלמי מבואר בהדיא דין זה לכאורה. ועיין בקהלות יעקב ח״י סימן כ״ב.

והנה התוס׳ רי״ד הקשה באם נתן אדם סודר לאשה שיש בו שו״פ אע״פ שנתן לה בתורת חליפין אמאי אינה מקודשת והרי יש כאן שו״פ וכיון דנקיטא ביה ג׳ ע״ג והיא רשאית לעשקו אמאי אינה מקודשת ואע״פ שהיא מחזירתו לו מדעתיה הוא מחזירתו ואם הוא רוצה היא שלה וגם אם קידשה במנה ואח״כ הוא מחזירתו לו מרצונה כלום י״ל שאינה מקודשת וג״ל לומר שאם מזה הסודר לבד נתרצה לו לקדשה אע״פ שהזכיר לה שם חליפין מקודשת היא והכא במאי עסקינן כגון שהתנה עמה לקדשה במנה ולא היה נותנו לה עכשיו אלא התפיסה את הסודר שתתקדש לו ולא תוכל לחזור בה והוא יתחייב ליתן לה המנה לאחר זמן בכה״ג ודאי אינה מקודשת כיון שלא נתרצה להתקדש לו אלא במנה ומנה אין כאן ואע״פ שבשדה קונה הסודר שאם מכר לו השדה במנה ולא נתן לו המנה שיקנהו בכסף ונתן לו את הסודר שלא יוכל לחזור בו קנה את השדה והוא חייב ליתן לו את המנה לאחר זמן ואלה החליפין שקונין בכל מקום ומקיימין את המכירה כדכתיב על הגאולה ואמרינן בפרק הזהב דף מ״ז ע״א גאולה זו מכירה אע״פ שאין כאן לא כסף ולא שטר ולא חזקה בסודר קנאו משא״כ באשה וטעמא דמילתא כדמפרש דכיון דחליפין איתנהו בפחות משו״פ לא מיקניא נפשה להתקדש לו שלא תוכל לחזור בה בפחות משו״פ וכיון דבפחות ליתנהו משו״פ נמי ליתנהו שאין גז״ש למחצה עד שיתן לה את המנה.

והנה בכדי ליישב שיטת הש״ס לחלק בין קידושי שטר לקידושי חליפין, דקידושי שטר שמין את הנייר ומקודשת מטעם כסף, ובקידושי חליפין לא אמרינן דמתקדשת בכסף שיש בסודר י״ל דבשו״ת רעק״א מהד״ת הקשה על הגמ׳ מ״ח דקאמרינן דאי לא הוה שטד כשר אמרינן דדעתייהו אנייר שמין את הנייר ואי הוה שו״פ מתקדשת והקשה רעק״א דאמרינן במס׳ ב״מ י׳ בנמוק״י דאם יש קנין דאורייתא המועיל קונה ממילא אפילו בלי דעת הקונה היות ורוצה

לקנות וה"נ בשטר היות ורוצה לקנות האשה אם אינו מתכוון ואין דעתו על הנייר הרי יש קנין המועיל דהיינו כסף וממילא לפי דברי הנמוק"י ממילא הוה קנין אפילו לא הוה דעתייהו על הנייר עיי"ש.

יש לתרץ קושית רעק"א במש"כ לקמן דעתה אנייר אין הכוונה לומר שדעתה להתקדש בתורת כסף אלא הכוונה שדעת לעכב הנייר לעצמה ומשו"ה מתקדשת מטעם כסף אף שאין מתכוונה לכך רק מטעם קנין שאינו מועיל וקנין המועיל מתקדשת עם קנין המועיל וכשיטת הנמוק"י לעיל.

ובזה אפשר לתרץ קושית התוס' רי"ד דכאן בחליפין אין בדעת האשה לעכב הסודר כלל, ובזה האופן שאין בדעתה לעכב החפץ וודאי דאין מועיל מטעם כסף.

הב' משה יצחק ווּרוּבל נ"י
תלמיד הישיבה

בענין ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם

דף ה' ע"א, כדתניא ה"ז גיטיך ע"מ שלא תשתי יין, ע"מ שלא תלכי לבית אביך לעולם, אין זה כריתות.

מסביר הריטב"א דהיינו לאו דוקא בהאי לישנא, דהא אם מת אביה או שמכר הבית או נתנו לאחר, יכולה ליכנס שם כדאיתא במסכת נדרים בהדיא, וכיון דכן הא אפשר דלא אגידא ביה כל ימיה, והוה ליה כאומר שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני, ואפי' כי אמר לבית זה שהוא של אביך, נהי דאם מת אביה או מכר הבית אסורה בו, אפשר דנפיל בית ותשתרי ביה, שהאומר קונם שלא אכנס לבית זה של פלוני, אם נפל ובנאו מותר ליכנס שם, וליכא לאפרושי בין נדרים לתנאים כמו שכתבו רבים, אלא הכא באומר לקרקע זה של אביך, דהשתא מתסרא ביה אפילו לאחר מיתה או מכירה, ואפילו לאחר נפילה, דקרקע גופיה איתא הכא, וכן לענין קונם, ואפשר דלגבי הא אם הבית חזק ואינו רעוע, לא חיישינן לנפילה שיפול בחייה, לפיכך כי אמר לבית זה של אביך אינו כריתות, שמא לא יפול בחייה, והדבר קרוב כיון שהוא חזק, אבל בתוספות מוכיח כלשון הראשון, כדפרישנא בדוכתיה.

והקשו בתוס' (ד"ה על מנת) אמאי לא

הוי גט הרי אם מת אביה יכולה היא ליכנס לביתו ושוב אינה נאגדת בו דלאחר מיתת אביה לא חשיב בית אביה כדאמרינן בנדרים וכו׳ ותירצו התוס׳ וד״ל וי״ל דבית אביה קרויים כל יוצאי חלציו של אביה.

והנה תוס׳ הרא״ש מתרץ, דבית אביו קרויין כל יוצאי חלציו של אביו ואע״פ שמת כדאמרי׳ בתמר שבי אלמנה בית אביך אע״פ שכבר מת שם אביה.

וגם עצמות יוסף מתרץ, דכל יוצאי חלציו וכו׳ פירוש והשתא אפילו מכרו אינו מעלה ומוריד דהשתא לא הוי הפירוש בית ממש אלא קרוביו שלא ילך לקרובים במקום שהם, וניחא השתא מה שתמה הרשב״א ז״ל בגיטין דף כ״א על דברי התוס׳ דאם מכר לאחד מאי איכא למימר והניח הדבר בצ״ע.

והנה הרשב״א בגיטין (דף כ״ב) מקשה דמ״מ הרי יכול אביה למכור את הבית ואז וודאי מותר לה ליכנס לאותו בית כיון שהבית ההוא לא שייך לא לאביה ולא ליוצאי חלציו והדרא קושיית התוס׳ לדוכתיה, ומתרץ הרשב״א דאפי׳ כשמכר את הבית נשאר האיסור על הבית הנמכר דכשאמר ע״מ שלא תלכי לבית אביך נאסר בית זה לעולם, ומה שאמר בית ״אביך״ אין כוונתו אלא ליתן סימן - הבית שהוא עתה של אביך - אבל אין כוונתו לאסור הבית רק בזמן שאביה דר בו.

והקובץ שעורים מסביר דלפי התוס׳ דגיטין כ״א אין קשה בקושית הרשב״א, דהתוס׳ שם אמרי׳ דלא קשה ממכר מעיקרא דהרי קשור בדעת האב ואם כן אולי לא ירצה למכור כל ימי חייו ואחר מיתה הוה של יוצאי חלציו ואסור כנ״ל.

והמהרש״א בעירובין (דף טו:) ובסוכה (דף כד:) מתרץ דכשמוכר אביה את ביתו הרי אפשר שיקנה בית אחר ואז חל האיסור על הבית שקנה כיון שזהו עתה בית אביך, וק״ל.

ובמקנה אמר דאם קנה בית אחר מותר שלא היתה כוונתו אלא על אותו בית דוקא, ונראה דזהו כוונת הש״ך שם בס״ק י״ב אלא דאכתי לא מצי התוס׳ להקשות ממכרו לאחר דעדיין אין זה כריתות דאכתי אגידא בי׳ שמא יחזור ויקנהו כדאיתא שם בש״ע דאם חזר וקנאו אותו בית חזר לאיסורו, ועוד נראה דאפילו לדעת התוס׳ דהוי כריתות משום שאם ימות אבי׳ תו לא אגידא בי׳ והיינו דווקא בדבר שדרכו בכך, אבל במכירה כיון שאין רגילות למכור את ביתו לא הוי כריתות מטעם זה כי היכא דלא הוי כריתות משום שאם יפול הבית או ישרף לא תהי׳ אגידא בי׳ ואדרבה מוקמינן לי׳ אחזקתו. תדע דאפי׳ לפמ״ש תוספות דבית אביך מקרי יוצאי חלציו לא אמרינן דהוי כריתות שמא ימותו כל יוצא חלציו וישאר בלא זרע, אע״כ דמשום דבר שאינו רגילות לא הוי כריתות, ולשון התוס׳ בגיטין שכתבו אם מת אביה או מכרו תו לא חשיב בית אבי׳ לטפויי מילתא כתבו כן, ועיקר הקושיא הוא ממת, וק״ל.

ולפ״ז פליגי הרשב״א והמהרש״א מהו הפירוש של ״בית אביך״, הרשב״א סובר דפירושו בית זה שהוא עתה של אביך, והמהרש״א סובר דכוונתו לאסור הבית של אביה, כלומר איזה בית שיהי׳ לאביה נאסר עליה.

והנה המשנה למלך (פ״ח מהל׳ גירושין ומובא בקרני ראם במס׳ סוכה) מסתפק בדין הנ״ל, ולפי דבריו אין האיסור אלא על בית זה עם אביה אבל אם מוכר בית זה וקונה בית אחר אין איסור לא על הבית שמכר מפני שאין עוד בית אביה, וגם אין איסור על הבית שקנה מפני שלא אסר בית זה.

ולשיטתו הדרא קושיית הרשב״א והמהרש״א לדוכתא דהרי שפיר יכולה לבא לידי כריתות דאם מכר אביה את הבית שוב אינה נאגדת בו דאין איסור לא על הבית שמכר ולא על הבית שקנה.

ויש לתרץ ע״פ הפשט של העצמות יוסף בתוס׳ וכ״כ הש״ך (יו״ד סי׳ רט״ז סקי״ב) דמש״כ תוס׳ בתירוצו דבית אביה קרויים כל יוצאי חלציו של אביה אין כוונתו שהבית של כל יוצאי חלציו קרויים בית אביה אלא כוונת התוס׳ שלא אסר בכלל את ה״בית״ אלא ״בני ביתו״ דהיינו שלא תלך ליוצאי חלציו של אביה אפי׳ כשהם נמצאים בשוק ואין לאיסור זה קשר עם הבית.

ולפי״ז קאי התידוץ של תוס׳ גם על מכרו דהאיסור לא היה בכלל על הבית אלא על יוצאי חלציו והם קיימים וק״ל.

והנה הר״ן והרמב״ם פליגי מהו הדין כשאדם אומר ה״ז גט ע״מ שלא תנשאי לפלוני, הר״ן סובר דהוי גט והרמב״ם סובר דלא הוי גט.

והנה הרמב״ם מודה דכשאמר לה ה״ז גט ע״מ שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני דהוי גט משום דכשפלוני מת אינה אסורה עוד לשתות יין, ולכאורה מ״ש מהרי זה גט ע״מ שלא תנשא לפלוני שבזה פסק הרמב״ם דלא הוי גט הלא גם בזה אפ״ל דכשמת פלוני אינה אסורה עוד להנשא לו.

ומבאר הר״ן שיטת הרמב״ם דכשאומר ע״מ שלא תשתי יין כל ימי חיי פלוני א״כ כשמת פלוני נפקע האיסור שהרי תלה האיסור של שתיית יין בחיי פלוני, וא״כ כשמת פלוני אין כאן עוד איסור, משא״כ כשאומר ע״מ שלא תנשא לפלוני אז אע״פ כשמת פלוני לא שייך האיסור במציאות מ״מ לא נפקע החלות איסור ועדיין היא אסורה להנשא לפלוני. (וכגון אם יעמוד פלוני לתחי׳ בדרך נס תהא אסורה להנשא לו שהרי עצם האיסור לא נפקע מעולם אלא שלא היה שייך במציאות ועתה שייך.)

ולפי״ז פליגי הר״ן והרמב״ם מהו ההגדרה של דבר הכורת בינו לבינה הר״ן סבר שלא יהא לה איזה דבר שאסורה או שצריכה לעשותו בשבילו ״שכל ימיה היא נאגדת לקיים תנאי זה מחמתו״ (לשון רש״י ומשמע מזה

שסובר כהר״ן) ולכן סובר הר״ן דכשאמר ע״מ שלא תנשאי לפלוני אז הוי גט דיכולין לבא לידי כריתות דכשמת פלוני לא שייך האיסור במציאות, וא״כ אינה נאגדת לקיים איזה תנאי מחמתו.

אבל הרמב״ם סובר דאם יש חלות איסור המאגד האשה עם בעלה אע״פ שלא שייך האיסור במציאות ואינה נאגדת לקיים איזה תנאי מחמתו מ״מ גזה״כ הוא דכשאיש מגרש את אשתו צריך שיהא הגט כורת בינו לבינה, ואם יש איזה תנאי המאגד אין זה כריתות, ולכן פסק הרמב״ם דכשאומר ע״מ שלא תנשאי לפלוני אין זה גט דא״א לבא לידי כריתות שהרי עצם חלות האיסור לא יתבטלו לו לעולם, ודו״ק.

ולפי שיטת הרמב״ם יתורץ היטב קושיית התוס׳ בין ממת ובין ממכרו דאע״פ כשמת או מכרו אין עוד המציאות של האיסור מ״מ עצם האיסור לא הותר. ואפשר לומר שהרמב״ם תמך יסודותיו על סוגיא זו, ודו״ק היטב.

הב׳ משולם זושא לאקס

תלמיד הישיבה

לע״נ זקינו ר׳ יעקב שלמה ב״ר אברהם דוד לאקס ז״ל

סוגיא דשיעבודא דאורייתא

קידושין דף י״ג ע״ב א״ר פפא הילכתא מלוה על פה גובה מן היורשין ואינו גובה מלקוחות גובה מן היורשין דשיעבודא דאורייתא ואינו גובה מלקוחות דלית ליה קלא ופירש״י בד״ה דלית ליה קלא ואיהו דאפסיד נפשיה ואע״ג דשיעבודא דאורייתא עבוד רבנן תקנתא ללוקח דלא הוי ידע.

והנה כל הראשונים הקשו בפרק גט פשוט [ב״ב דף קע״ו] דקאמר הטעם אמאי גובה מן היורשים משום נעילת דלת בפני לוים משמע דס״ל שיעבודא לאו דאורייתא ורק כדי שלא תנעול דלת גובה מדרבנן. והרי״ף בב״ב דף פ״ג תירץ דרב פפא סובר שיעבודא דאורייתא בכל מקום, ומה שאמר הטעם כדי שלא תנעול דלת, היא הטעם אמאי אוקמי רבנן אדאורייתא שגובה מיורשים, ע״ז כתב שהיא משום נעילת דלת.

והקשה התוס׳ די״ד ומובא בש״ך בחו״מ סימן ל״ט סק״ב על מה שתירץ הרי״ף דמשו״ה אמר רב פפא הטעם של נעילת דלת דזהו הסיבה אמאי אוקמי חכמים אדאורייתא דמשמע הא לאו הכי לא הוי

מוקימינן אדאורייתא אלא עבדינן בהו תקנתא כי היכי דעבדינן בלקוחות וקשה דמה תקנה שייך ביורשים בשלמא גבי לקוחות איכא למימר דבעבידי תקנה משום דלית ליה קלא ולא ידע ליזהר אבל גבי יורשים דממילא קא ירשי אי שיעבודא דאורייתא הכי בעי למירשי נכסי דלאו דידהו דאשתעבדי לאחריות ומה תקנה שייך לגבייהו דצריכין למיתב טעמא דמשום נעילת דלת לא עבדי תקנה.

ונלענ"ד דהרי"ף סובר דהא דאמר רב פפא גובה מיורשים סתמא משמע אף לאחר חלוקה ועיין באורים ותומים סימן ל"ט סק"ב [דף כ"ט ע"א] דכך פסקינן בכל בית דין דגובה אפילו לאחר חלוקה, ולפ"ז קשה דנהי דסבר שיעבודא דאורייתא אפ"ה הא חזינן בבכורות דף מ"ח דיש שם מחלוקת ר"מ ור"י אי נולד לאחד שני זכרים ואין ידוע מי הוא בכור אי האב קיים חייב ליתן לכהן ה' סלעים, דבודאי אחד מהן בכור ואי מת האב והבנים חלקו נכסין ביניהם פליגי ר"מ ור"י אם הם חייבין ליתן מנכסיהם ה' סלעים לכהן. ומפרש רבא שם דכ"ע סברי כרב אשי דאמר האחין שחלקו מחצה על מחצה דינם כיורשין ועל מחצה דינם כלקוחות וגם כ"ע סברי מלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמיא אלא הוי כמלוה ע"פ וכ"ע אית להו דרב פפא דמלוה ע"פ גובה מן היורשין ואינו גובה מן הלקוחות וא"כ בה' סלעים של פדיון בנו, דהיא מלוה הכתובה בתורה שדינו כמלוה ע"פ גובה רק מהחצי שדינם כיורשים ולא מהחצי לקוחות ומיירי שכל הירושה היה רק ה' סלעים ולא יותר וא"כ לא יכול לגבות רק שני סלעים ומחצה ור"מ ור"י פליגי אי שייך ליתן רק שני סלעים ומחצה כיון דבתורה כתיב חמש ופליגי אי דרשינן חמש ולא שני סלעים ומחצה ע"כ סוגית הש"ס.

עכ"פ מוכח משם דאף דעל כרחך צ"ל דסבר שיעבודא דאורייתא דאל"כ אינו גובה ממחצה יורשים דשם לא שייך טעמא דקלא אלמא דאמרינן דכיון דרבנן תקנו דאינו גבוה מלקוחות לא פליגי רבנן אפילו בגוונא דלא שייך טעמא דקלא כי היכי דלא גבינן במלוה ע"פ מלקוחות אע"ג דידע הלוקח מהלוה ולפ"ז אמאי קאמר רב פפא דגבינן מיורשים בשאר מלוה אף לאחר חלוקה והא פסקינן דאין ברירה וא"כ אחין שחלקו לקוחות הן לכן פירש הרי"ף דמשו"ה קאמר רב פפא משום נעילת דלת כלומר דמשו"ה אוקמי רבנן אדאורייתא משום נעילת דלת משא"כ התם בפדיון הבן לא שייך נעילת דלת כמובן.

ולפ"ז יש ליישב קושית המפרשים דהא הש"ס מסיק התם בבכורות דלא כרבא הנ"ל אלא דכ"ע ס"ל חמש ולא שני סלעים ומחצה אך בדרך רב אסי ורב פפא פליגי ופירש"י או דכו"ע ס"ל כרב פפא דמלוה ע"פ אינו גובה מלקוחות ופליגי בדרב אסי דר"מ סבר כוותיה דבחצי חלוקה דינם כיורשים ובחצי דינם כלקוחות, ומחלק לקוחות אינו גובה וא"כ לא יכול לגבות רק חצי חזה אינו

יכול דכתיב חמש ולא שני סלעים ומחצה ור״י אינו סובר כרב אסי אלא דבכולהו דינם כיורשים וא״כ שפיר יכול לגבות כל החמש סלעים, או דילמא י״ל דכו״ע ס״ל כרב אסי דחצי הוה לקוחות אלא דפליגי בדרב פפא דר״מ סבר כווחיה דמלוה ע״פ אינו גובה מלקוחות וא״כ לא יכול לגבות רק חצי ודריש חמש ולא שני סלעים ומחצה אבל ר״י לית ליה דרב פפא וסובר דיכול לגבות מחצי לקוחות וא״כ יכול לגבות כל החמש סלעים ע״כ וא״כ אנן דפסקינן כר״י [דר״מ ור״י הלכה כר״י] ופסקינן אחין שחלקו לקוחות הן וא״כ עכ״ח צ״ל דר״י פליג על דרב פפא כאופן השני של הגמ׳ וא״כ קשה היכי פסקינן כרב פפא.

ונלענ״ד דהא דקאמר בדרב פפא פליגי י״ל דאין הכוונה דפליגי אי ס״ל דרב פפא אלא דכו״ע ס״ל כרב פפא, רק פליגי אי מילתא דרב פפא דאמר דגובה מיורשים אפילו לאחר חלוקה אי אמרינן כן אף במלוה דלא שייך טעמא דנעילת דלת דר״מ סובר דאף דאמרינן שיעבודא דאורייתא אפ״ה אי לאו טעמא דנעילת דלת לא הוי גבינן מירושים לאחר חלוקה כיון דאחין שחלקו לקוחות, ומלקוחות אין גובין אף דלא שייך טעמא דקלא כמש״כ לעיל משום לא פליג ור״י סובר דמלוה הכתובה בתורה גבינן משום דעשאוהו חכמים כמלוה בשטר לענין יורשים אפילו לאחר שחלקו כי היכי דגבינן בשאר מלוה ע״פ מיורשים לאחר חלוקה ואף דהכא לא שייך טעמא דנעילת דלת מ״מ לא פליגי רבנן מתקנתם דשבקינן אדאורייתא משום שלא יהיה כח הדיוט חמיר מכח הקדש ולפירוש זה צ״ל דמיירי דגם בחלק יורשים היה חמש סלעים וא״כ יכול לגבות כל החמש סלעים מחלק יורשים.

ובמש״כ ניחא לי דברי התוס׳ בקידושין דף י״ג ע״ב ד״ה אמר שמתרצים נמי קושיא הנ״ל, וז״ל ואומר דבינו חננאל דהכא מיירי במלוה הכתובה בתורה כגון נזיקין וערכין וקרבן, דאמר לעיל דשיעבודא דאורייתא דלא שייך טעמא דנעילת דלת דלענין יורשים עשאום כמלוה בשטר, ולענין לקוחות לא עשאום כמלוה בשטר אבל התם במלוה ע״פ שאינו כתובה בתורה כגון שהלוהו מעות בלא שטר עכ״ל, ועיין במהרש״א שתמה דלמה להו למימר דעשאום כמלוה בשטר והא קאמרי דמלוה הכתובה בתורה אמרינן שיעבודא דאורייתא וא״כ מדינא גובה מיורשים דשיעבודא דאורייתא ומלקוחות אין גובין דלית ליה קלא כדאמרינן בגמרא ולמה להו לדחוקי בטעם אחר עיי״ש.

ונלענ״ד דהנה התוס׳ ס״ל דאי אמרינן שיעבודא לאו דאורייתא והא דגבינן מיורשים הוא משום דנעילת דלת אבל בלקוחות הניחוה על דין תורה שלא לגבות וא״כ בודאי אף גבי יורשים לאחר חלוקה דדינם כלקוחות אין גובין, ודרב פפא בגט פשוט דקאמר מלוה ע״פ אין גובין מלקוחות איירי בודאי אף מהך לקוחות.

אך דאי אמרינן שיעבודא דאורייתא יש להסתפק בדבר די"ל דגובין מיורשים אף לאחר חלוקה, כיון דאי שיעבודא דאורייתא מדינא גובים אף מלקוחות, אלא מטעם דליכא קלא אין גובין אבל ביורשים לאחד חלוקה לא שייך האי טעמא או די"ל דלא פליג דבנן, הואיל ומשאר לקוחות לא גבינן אפילו בגוונא דידע הלוקח מהלואה דג"כ לא שייך טעמא דקלא וא"כ ה"ה ה"נ.

ולפ"ז י"ל דהתוס' ס"ל דהאי דקאמרינן התם בבכורות דר"מ ור"י פליגי בדרב פפא לאו דפליגי אי ס"ל כרב פפא או לאו רק דכו"ע ס"ל כרב פפא אך פליגי אי מילתא דרב פפא דאמר דאין גובין מלקוחות ובודאי אף מאחין שחלקו אין גובין, אי שייכי נמי בהאי מלוה דכתובה בתורה כיון דהתם שיעבודא דאורייתא ותקנת לקוחות לא שייך כאן, ר"מ ס"ל דלא פליג ולכך לא נתחייבו, ור"י ס"ל כיון דשיעבודא דאורייתא מדינא גובין אף מלקוחות אך מטעם דליכא קלא לא גבינן אבל ביורשין לאחד חלוקה לא שייך האי טעמא ומשו"ה אוקמי אדאורייתא וגובין ולפ"ז שפיר פסקינן כר"י וכרב פפא כיון ר"י אית ליה לדרב פפא דק פליגי אי דין של רב פפא שייך ביורשין שחלקו או לא.

ולפ"ז מיושב קושית המהרש"א הנ"ל שהקשה אמאי צריך התוס' לומר במלוה הכתובה בתורה דהשיעבוד היא מה"ת דהטעם שגובין ממחצה יורשין היא משום דלגבי מחצה יורשין עשאום כמלוה בשטר והא מדינא גובין כיון דשיעבודא דאורייתא כיון דבריש הסוגיא בבכורות מבואר בגמרא דכו"ע ס"ל דמלוה הכתובה בתורה לא הוי ככתובה בשטר ומשו"ה אין גובין החמצה לקוחות, אלמא דאע"ג בעכ"ח סובר דשיעבודא דאורייתא גבי מלוה הכתובה בתורה דאל"כ למה גובה המחצה דיורשין כיון דלא שייך הטעם דנעילת דלת ואפ"ה אי אמרינן דלא הוי ככתובה בשטר אין גובין מאחין שחלקו וא"כ ה"ה הכא אע"ג דהוא מלוה הכתובה בתורה ושיעבודא דאורייתא ואפ"ה אין גובין מאחין שחלקו, ורב פפא פסק כאן דגובין אפילו לאחר שחלקו כמו שהבאנו לעיל מהאורים ותומים ולכן קאמר התוס' דרב פפא סובר וכן ר"י בבכורות דלענין יורשים עשאום כמלוה בשטר דאע"ג דמדינא לא הוי ככתובה בשטר דזהו הטעם אמאי אין גובין מלקוחות אפילו הכי לגבי יורשים עשאום כמלוה בשטר דאע"ג דמדינא לא הוי ככתובה בשטר דזה הטעם אמאי אין גובין מלקוחות אפ"ה לגבי יורשים עשאום כמלוה בשטר והטעם הוא משום דשבקינן אדאורייתא ומדאורייתא גובין אפילו במלוה ע"פ רק דחכמים אמרו בלקוחות דאין גובין משום תקנת לקוחות והכא אע"ג דלא שייך תקנה זו אפ"ה משום לא פלוג לא היה צריכין לגבות אבל כיון דהוא מלוה הכתובה בתורה שבקוהו דבנן אדאורייתא.

אבל בבכורות קאמרינן מתחילה דכו"ע ס"ל מלוה הכתובה בתורה לא הוה ככתובה בשטר כלומר מדרבנן אך דמחצה יורשים גובה משום דשיעבודא

דאורייתא אבל לא המחצה שדינם כלקוחות כסברת ר"מ דאי דינם כלקוחות אינו גובה אע"ג דלא שייך טעמא דקלא כיון דלא פליגי רבנן בתקנתם ולא כמש"כ לעיל דסברת רב פפא דבזה שבקו רבנן אדאורייתא.

אבל התוס' פירשו הכא בדרב פפא כמו דפסקינן אליבא דהילכתא כר"י דאף אחר חלוקה גובה מיורשים במלוה הכתובה בתורה ומשו"ה צ"ל דעשאום כמלוה בשטר.

ולפמש"כ מיושב קושית היש"ש בב"ק פ"א סימן ט"ז שהביא הש"ך דלשיטת התוס' למה ליה להגמרא לומר התם דכו"ע ס"ל מלוה הכתובה בתורה לאו ככתובה בשטר דמאי הא כל דין של רב פפא הוא דוקא במלוה הכתובה בתורה.

ולפמ"ש ניחא דהא התוס' כתבו דגם לרב פפא סובר דמלוה הכתובה בתורה מחלק יורשין אפילו לאחר חלוקה אע"פ דדינם כלקוחות ע"ז אפ"ה גובין דשבקוה רבנן אדאורייתא וא"כ ה"נ לגבי המחצה שדינם כלקוחות לאחר חלוקה וגבו כסברת ר"י אליבא דאמת, ומשו"ה הוצרך התוס' לומר דהם סוברים דלא הוי כמלוה בשטר כלומר אפילו מדרבנן משום דלא פלוג כסברת ר"מ אבל להמסקנא דר"י סובר דגבינן מאחין שחלקו וא"כ שפיר פירשו התוס' גם בדרב פפא נמי דגובה אף לאחר חלוקה ומשו"ה צ"ל דעשאום כמלוה בשטר ומשום דשיעבודא דאורייתא דהאי טעמא לא סגי.

הב' יחזקאל מיללער
תלמיד הישיבה
לז"נ ר' משה אהרן ז"ל בן יבלח"ט הרה"ג ר' יחיאל פישל איזענבאך שליט"א

בענין אמירה בקידושי שטר

במתני', בכסף בשטר וכו'. פרש"י, שטר כותב לה על הנייר אע"פ שאינו שו"פ הרי את מקודשת לי, ע"כ. ולא הזכיר שיהא צריך אמירה בקידושי שטר. וכן כתב המאירי בשם חכמי ההר שהוא אינו צריך להגיד לה כלום אלא שימסור לה בידה את השטר בפני שני עדים, והטעם משום שהראמ"ל מפורש כבר בשטר אך האשה צריכה לדעת שהוא שטר קידושין, ומוסיף המאירי דיש מפרשים שאיננה צריכה לדעת מה הוא ומקשה המאירי על דעת הי"א דממנ"פ אי איידי באופן שהיה מדבר עמה על עסקי קידושיה א"כ אף בכסף א"צ אמירה, ואם לא דיבר עמה איך תדע איהי את האמור בשטר ולמה מקודשת, ומשני

דמיירי באופן שכבר דיבר עמה על עסקי קדושיה לפני זמן ועכשיו לא היו עסוקין באותה ענין, דבכסף צריך לפרש לה הראמ"ל בכסף זה כדמבואר בהדיא בגמ' (לקמן דף ו.), אבל בשטר אם כבר דיבר עמה על עסקי קדושיה אע"פ שעכשיו אין עסוקין באותה ענין אפ"ה מהני ומסיק המאירי דעיקר כדעת חכמי ההר עכת"ד.

והנה יעויין בבית שמואל (אבהע"ז קלו ס"ק א) שכתב דבקידושין אם לא היו עסוקין באותה ענין ונתן לה בשתיקה אין חשש קידושין. ולכאורה מאי קא מחדש בזה הב"ש, הלא גמ' מפורשת היא שאם לא הוכיחה האשה שרצונה להתקדש לו אינה מקודשת. אלא ודאי דמיירי באופן שכבר דיברו פעם בענין זה והיא הסכימה, ועכשיו אין עסוקין באותה ענין ונתן לה שטר, ואע"פ כן כתב הב"ש שאין חשש קידושין, הרי מבואר לפ"ז שהב"ש פליג אשיטתיה דמאירי שכתב לדברי הי"מ שאע"פ שאין עכשיו עסוקים באותה ענין מקודשת. וכן משמע מלשון הב"ש בקידושין אם לא היו עסוקין בענין קידושין בעת שנתן בשתיקה א"כ אין חשש קידושין, אבל ודאי שלפני זמן אכן דיברו ביניהם אודות הקידושין. אך צריכים לאוקמי שהב"ש ס"ל כשיטת חכמי ההר שהיא צריכה לדעת מהו שטר זה. וכיון שכן שוב אינו פליג על דברי המאירי, כי סברת המאירי דבקדושי שטר מהני אע"פ שאין עסוקין בענין זה, היינו רק לתרץ דברי הי"מ, והב"ש נקט כדעת חכמי ההר.

אך הב"ש בעצמו העלה להלכה בשם השלטי גבורים (סי' לב ס"ק ג) דבקדושי שטר אין צ"ל הראמ"ל אלא אומר לה הרי זה לקידושיך. וכ"ה בתוס' הרי"ד (לקמן ו.). והנה הב"ש (בסי' זך ס"ק טז) מביא בשם המהרי"ט דהלשון ה"ז לקדושיך אינה לשון המוכיחה שלשם קידושין הוא נותן לה אלא שיכולה לחשוב שלצורך קידושין נותן לה, כגון למתנה, משמע מכל זה שהאשה איננה צריכה לדעת מה שטר זה, כדעת היש מפרשים, שהרי קודם כתב דמלשון הר"ז לקדושיך אינה יכולה להבינה מהו שטר זה. ובסי' ל"ב כתב דאם אמר ה"ז לקידושיך מקודשת, משמע שאע"פ שאינה מבינה מה היא מקבלת, מקודשת. ולפ"ז הלא דברים הללו של הב"ש סותרים לדבריו שכתב בסי' קל"ו הנ"ל דמשם הוכחנו דס"ל הב"ש כדעת חכמי ההור, שהאשה צריכה לדעת מה שאמר בשטר, ובסי' ל"ב עפמש"כ בסי' כ"ז יוצא מדבריו כשיטת היש מפרשים שאין היא צריכה להבין בשביל מה מקבלת את השטר, וצ"ב.

ובעצם אפ"ל כי דברי הב"ש בסי' ל"ב הלא הם כתובים בשם הש"ג. והנה אבני מלואים (סי' כז ס"ק ח) מביא בשם הש"ג דאם אמר ה"ז לקידושיך כיון דגילה דעתו דלשם קידושין נותנו לה, מקודשת. וכן הוא בשו"ת הרשב"א, הרי לא ס"ל הש"ג כדעת מהרי"ט בסי' כ"ז דאינה לשון מוכחת לקידושין, א"כ מבואר דמה שהוא אומר לה ה"ז לקדושיך לישנא דמשמע לקידושין הוא, ומקודשת בזה. וע"פ דבריו, יוצא שבסי'

ל״ב יהא הפי׳ שצ״ל לה לישנא מעלייתא שתבין האשה מהו השטר, כי אומר לה ה״ז לקידושיך שהוא לישנא מעלייתא, וכמו כן בסי׳ קל״ו מפורש כן, ושוב לא קשה מידי. אך להב״ש בעצמו יהא קשה שהוא פסק כדברי הש״ג בסי׳ ל״ב ובסי׳ ס״ב כ׳ כמהרי״ט, דמשמע דס״ל דאין האשה צריכה למידע מה נאמר בשטר כנ״ל, ולפ״ז יקשה דממנ״פ אי אמרינן דס״ל כחכמי ההר כדמשמע בסי׳ קל״ו או כדעת הי״מ.

אכן יש לפרש דמה שכתב הבית שמואל בסי׳ כ״ז בשם המהרי״ט שהלשון דה״ז לקידושיך אינו לשון שתבין בזה האשה דלאקנויי ביה קא מכוין, אלא חושבת דלצורך קידושין בעלמא נתן לה, נראה דכל זה שייך רק בקידושי כסף ולא בקידושי שטר, כי בשעה שהאשה מקבלת שטר איננה חושבת שלשם סבלונות הוא נתנו לה, כי יכולה למיעבד עם נייר זה חספא בעלמא הוא לצור ע״פ צלוחייה, אם לא שלשם קנין קידושין נותן לה, ורק בקדושי כסף שייך הטעם שתחשוב האשה שמא לסבלונות או לנדוניא הוא מכוין לתת לה, ולפיכך אין הלשון דה״ז לקדושיך מספקת בכסף דצריך להוכיח דלשם קנין קידושין קמכוין, אבל בקדושי שטר שהיא מבינה מעצמה שלשם קידושין מקבלת השטר, שפיד קאמ״ל ה״ז לקידושיך.

עפד״ז יתיישבו דברי הב״ש על בוריין דבין בס׳ ל״ב ובין בסי׳ קל״ו מבואר שצריך לומר לה לשון שתדע ותבין בזה בשביל מה נתון לה שטר זה, והוא כשיטת חכמי ההר אשר המאירי פסק להלכה כמותם. ודברינו אלה מדוייקים בדברי הב״ש, כי דבריו המובאים בסי׳ כ״ז הנ״ל נכתבו על מש״כ המחבר בשו״ע, אם כשנתן לה ״הכסף״ אמר לה הריני נותן וכו׳, משתמע מיניה דמיירי רק בכסף ולא בשטר, ובכסף אין זה לישנא מעליותא, וכפי שביארנו.

ודאתאן להכא נבוא אל הנכון לבאר בעז״ה דברי רש״י אשר בה התחלנו, דמה שכתב רש״י אע״פ שאינו שוה פרוטה, כתב הר״ן ושאר מפרשים דשטר השוה כסף שייך רק היכא דאיכא פסולא בשטרא מתקדשת בשוה השטר, אבל סתמא צריך להיות דוקא פחות משו״פ דאי לאו הכי הרי זה קנין כסף ולא שטר, ע״כ.

ולפי דברינו הנ״ל יומתקו דברי רש״י ע״פ מה שביארו הר״ן, כי אם היה השטר שו״פ שוב אפשר שתחשוב האשה שנותנו לה לשם סבלונות כיון שהשטר שוה כסף. ומאחר שהוא קנין כסף שוב אינו יכול לומר לה הרי זה לקידושיך כי שמא לצורך קידושין הוא דאתא, וכמו שכתב מהרי״ט בסי׳ כ״ז, והלא מבואר במאירי דגבי כסף צריך שתדע מהו הכסף וצריך לפרש לה בלישנא מעליותא, ולפ״ז ה״ז לקדושיך לא סגי כי שו״כ הוא נותן לה, וא״כ למה לא כתב רש״י שצריך לפרש לה בלשון הראמ״ל. אלא ע״כ דאינה שו״פ, וא״כ שוב אין זה כסף, ובזה די לה בלשון שתדע ותבין האשה כי לשם קידושין נתן לה ואצ״ל דוקא הראמ״ל,

אלא ה״ז לקדושין, וכדפרישית שבקדושי שטר אכן מועיל הלשון דה״ז לקדושין. ולפיכך לא כתב רש״י דצריך לומר האמ״ל, כי די לה בכל לשון שתבין מזה שלשם קידושין קא מחכוין. וכל זה ע״פ דברי הר״ן הנ״ל דמוקמי לדברי רש״י בפחות משו״פ דוקא, והבן.

הב׳ יהודה ראזענבלום נ״י
תלמיד הישיבה

בענין דקידושי חליפין

בגמ׳ דף ג׳ ע״א מנינא דרישא למעוטי מאי כו׳ למעוטי חליפין ס״ד אמינא הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון וכו׳ חליפין איתניהו בפחות משוה פרוטה ואשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא נפשה. ברש״י לא מקניא נפשה, משום דגנאי הוא לה, ובתוס׳ הקשו על רש״י עיי״ש לכך נראה לר״ת דגרסינן בפחות משוה פרוטה לא מקניא ולא גרס נפשה וכו׳ ולא פריך מחליפין אלא משום דהוי כעין כסף דקרא שיש בהם שו״פ וכו׳ ומשני חליפין איתניהו בפחות משו״פ וא״כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא יעו״ש.

נמצא דלרש״י הי׳ ההו״א דחליפין יקנה כמו כסף, והמסקנא דאין אשה נקנית בחליפין דגנאי הוא לה, ולתוס׳ הי׳ ההו״א דחליפין בכלל כסף הוא, והמסקנא דכיון דאיתא משו״פ הלכך אינו בכלל כסף.

והרא״ש במס׳ גיטין פרק השולח סימן כ״ז מקשה על היש מפרשים שסוברים דעבד אינו יוצא בחליפין, והא הר״ת סובר דלא גמרינן משדה עפרון אלא כסף או חליפין דדמי לכסף, דכל היכא דכסף קונה חליפין נמי קונה, וא״כ גם בעבד חוציא חליפין.

והקשה שם הקרבן נתנאל והא לפי ר״ת שלפנינו, שמסיק דלא גרסינן נפשה והא דלא מקניא בחליפין משום דאינם בכלל כסף, וא״כ גם בעבד לא תצא בחליפין דהא בעי כסף. ומתרץ הדברי יחזקאל (סימן ל״ט) דלא דמי דבאשה כיון דילפינן משדה עפרון דכתוב ביה כסף א״כ חליפין דאינו כסף אינו קונה, אבל גבי עבד דלא כתיב ביה כסף אלא דאפקיה קרא בלשון, פדיון, כדיליף מקרא דוהפדה לא נפדתה, א״כ כסף וחליפין שוין. ובזה מיושב ג״כ קושית הרשב״א שהקשה דלפי שיטת התוס׳ למה צ״ל ״אשה פמשו״פ לא מקניא

נימא רק "חליפין איתנהו בפחות משו"פ, הלכך אינם מדין כסף אלא קנין אחר הוא, והשתא אתי שפיר, שמפרש דהא דחליפין איתנהו בפחות משו"פ ולהכי לא מהני דוקא באשה הוא, כסף, אף חליפין מהני.

עוד תירוץ על קושית הקרבן נתנאל מצאתי בסוכת דוד, שמבאר ההו"א והמסקנא של הגמ', דזה לא סגי שהגזירה שוה דקיחה קיחה יעשה חליפין דומה לכסף, ויהא חליפין נכלל בכסף דקרא הוה כאילו כתוב דאשה נקנית בכסף ובחליפין, ובזה מבואר הגמ' דבההו"א סבר הגמ' דקרא בכי יקח איש אשה מונח בו ג"כ חליפין דבשדה עפרון מועיל בו חליפין, ולכן גם באשה דילפינן מיניה מונח בו ג"כ חליפין, וע"ז מתרץ הגמ' דא"א שיהא נכלל בקרא חליפין, דהא חליפין אתנהו בפחות משו"פ לא מענין בו שיעור כסף האשה בפחות משו"פ לא מקניא, וצריך שיעור כסף של פרוטה, ע"כ חליפין לאו מטעם כסף אלא קנין אחר הוא.

והא דהקשה דמתוס' משמע דגם ההו"א ידע מהא דחליפין איתנהו בפחות משו"פ ולמה יהא חליפין בכלל כסף, יש לומר דההו"א היתה דיש שני מיני כסף הא' כסף ממש והב' שמחליף חפץ בחפץ ובזה לא בעינן שיעור פרוטה וליכא הוכחה מהא דהחליפין איתא בפחות משו"פ, ומסיק דאה"נ דחליפין בכלל קנין כסף הוא, אבל באשה א"א שהיא בכלל כסף, משום שצריך להיות בכלל קרא דאשה ובאשה בפחות משוה פרוטה לא מקניא. ובזה מובן מה שהקשו התוס' בסמוך וא"ת היכי ס"ד דנילף משדה עפרון שתקנה אשה בחליפין, והא שדה עפרון גופא לא מקני בחליפין דלא מצינו חליפין לעכו"ם ע"כ. והנה מאי קשיא הוא, דנהי דבשדה עפרון לא מקני בחליפין אבל אנן ילפינן דכסף קונה, וא"כ חליפין נמי יקנה, וע"כ כוונתם הוא למה שאמרנו, דצריך שיהא חליפין בכלל הקרא, וכיון שאנו למדים משדה עפרון, צריכין אנו למצוא שם קנין חליפין דאי לא כן א"כ קרא דהתם מכוון לכסף דוקא ולא לחליפין, ומנא לך באשה דחליפין נכלל בקרא.

ובזה אפשר לתרץ קושית הפני יהושע שהקשה על תוס' שאם מדמינן אשה לשדה עפרון בכל פרטות נצריך נמי ארבע מאות שקל כסף כמו התם, ולפי"ז אתי שפיר דהא דמקשינן האשה לשדה עפרון הוא כדי למצוא חליפין בכלל קרא ולא שיהא דומה להתם ממש.

ובזה מיושב סתירת דברי ר"ת דהרא"ש מפרש דבריו כנ"ל, א"כ באשה כיון דכסף של חליפין אינם שו"פ לא נכלל בקרא ולא מהני, אבל בעבד דלא בעי שיהא נכלל בקרא מהני קנין חליפין.

ובזה מיושב גם בן קושית הרשב"א הנ"ל כמו לפי הדברי יחזקאל, ודר"ק.

יש להסביר שיטת רש"י, דהנה הרשב"א במס' שבועות (דף ל"ט ע"ב) כתב הר"ל דכל כלי כיון שהוא ראוי למלאכתו חשוב הוא כפרוטה ויתר מפרוטה,

וישבין עליו הדיינין, ואפשר דאפי׳ לענין קידושין כן, עכ״ל. והקשה הקצות החושן (סי׳ פ״ח ס״ק י״ג) על זה, דהא קיי״ל בסוגיין דחליפין איתנהו בפחות משו״פ, ואשה בפחות משו״פ לא מקניא נפשה, וכיון דחליפין אינם אלא בכלי (דממון לא עבדי חליפין) א״כ אינו קונה בקידושין, ומתרץ החידושי הרי״ם, דהא דכתב הרשב״א אינו אלא באומרת לדידי שוה לי, שהכלי מצד חשיבותו מהני שיהא עליו תורת ממון, ואמירת לדידי שוה לי מהני שיהא נחשב כשיעור שויות של פרוטה, וא״כ הוי בכלל כסף. ואפשר שיהא מדויק לשון רשב״א שכיון שהוא ראוי למלאכתו חשוב הוא כפרוטה, וזה אינו רק לפי שיכול לעשות ממנו מלאכה, ונמצא דקבלה הכלי מראה שהוא ראוי למלאכה דהיינו לדידי שוה לי (ולא שאינו צריכה לומר לדידי וכו׳ רק מדבריו משמע שזהו דוקא למי שאצלו ראוי למלאכה, ואז חשוב פרוטה כמו שכתב). ונמצא דסובר הרשב״א דכאשר אמרת לדידי שויה לי, א״כ מהני חליפין לקדשה, ואפשר שזהו שיטת רש״י דחליפין בכלל כסף בין להה״א בין למסקנא, דקבלת הסודר מראה שראוי למלאכה וכאילו אומרת לדידי שוה לי אלא כיון דחליפין איתנהו בפחות משו״פ א״כ אינה אומרת לדידי שוה לי דגנאי היא לה.

ונראה דרש״י ותוס׳ אזלו לשיטתם בדף י״א ע״א דאיתא דאמר רבי זירא שכן אשה מקפדת על עצמה ואין מתקדשת בפחות מתרקבי דדינרי וכו׳, וברש״י ובנתי דר׳ יצאי נמי אם שוו שליח לא הוי קידושין אלא בתרקבא דדינר, ותוס׳ הקשו על רש״י דא״כ נתת דבריך לשיעורין כו׳. ונראה דהכי פריך וכו׳ כי קאמינא דקידשא בליליא אי נמי דשווי׳ שליח דאז כולן שוות דבפחות מדינר אינה מתקדשת.

וכשנעמיק בדבריהם יצא דרש״י סובר דיסוד קנין כסף הוא הנאת הלוקח ולפיכך אם שוו שליח צריך תרקבי דדינר, ותוס׳ סברי דתלוי בפרוטה ולפיכך אי שווי׳ שליח בעי דינר, (אלא דפשיטא דאם הלוקח ימחה אז לא מהני אבל בסתם הקנין היא הפרוטה). ולפי״ז אתי שפיר סוגייתנו דלרש״י לא חזר הגמ׳ מהא דחליפין הוא בכלל כסף כשראה דחליפין איתא בפחות משו״פ דהא דומה לכסף, שאם הלוקח מסכים בפחות משו״פ חזר מההר״א דחליפין בכלל כסף דהא כסף הוא פרוטה ולא פחות משו״פ.

ולפי״ז מתורץ קושית התוס׳ שהקשה על רש״י נתת דבריך לשיעורין דאין זה שיעורין דס״ל קנין כסף תלוי בהנאה בלבד, ועיין בספר המקנה שמתרץ באופן אחר, וכ״ז הוא רק להעיר, אבל בתוס׳ ר״י הזקן כתב הלכך אע״פ שהיא רוצה להתקדש בפחות משו״פ אין קידושין כלום, והפקיעו תורת חליפין בקידושי אשה עכ״ל. ונראה דהפקעת חכמים דנקט היינו דוקא היכי דשוה פרוטה, ומשמע דחליפין היכי דהוי שוה פרוטה היה מהני מעיקר דינא אלא דחכמים הפקיעו התורת חליפין. אשר לפי״ז הוא יסבור כמו השיטה קמייתא

של התוס׳ רי״ד דף ו: בחליפין שפיר מהני היכי דשוה פרוטה ורק פחות משו״פ לא מהני מעיקר דדינר אלא שחכמים הפקיעו היכי דשוה פרוטה גזירה משום פחות משו״פ, ולהאי שיטה הא אין אשה נקנית בחליפין היכי דהוה שוה פרוטה הוא מטעם הפקעת חכמים.

התוס׳ רי״ד כאן בשיטה בתרייתא כתב דהיכא דקידש אשה בחליפין מקודשת שפיר והא דאמרינן הכא דלא הוי קידושין היינו היכא שהתנה לקדשה במנה ולא נתן לה עכשיו המנה אלא התפיסה את הסודר שתתקדש לו ולא תוכל לחזור בה והוא יתחייב לה המנה לתתה לה לאחר זמן בכהאי גוונא אינה מקודשת עיי״ש בדבריו, וכן הוא בשיטה אחת כאן בשלטי גבורים ובאבני מילואים ביאור דבריו דהיכא דקידשה בעצם החליפין הוה בחליפין דין כסף ונקנית בתורת שיווי אבל חליפין שהוא לקנין כגון היכא דהתנה לקדשה במנה ומתפיס את הסודר התם החליפין ליתא דכסף אלא משום קנין בלבד, דהא המכר היה בעד המנה ולא מהני הקידושין משום דאינו כסף, עכת״ד.

ולפי דברי האבני מילואים יש לומר בענין מה שנסתפקו האחרונים אי חליפין הוי מדאורייתא או מדברי סופרים, דאיכא מאן דסברי דהוי מדאורייתא מדמעטינן לה דף ח. מקרא דבכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתורת תבואה וכלים, ויש שסוברים דהוי מדברי סופרים מקרא (רות ד:ז) שלף איש נעלו ונתן לרעהו, אבל לפי המבואר יש לומר דחליפין שהם של שוה בשוה דהוא משום לתא דכסף הוא באמת מדאורייתא וכדממעטינן ליה בעבד עברי מקרא דוישלוף איש נעלו דבהכי איירי התם משום דין כלי. ושוב ראיתי שכ״כ הפני יהושע לקמן דף ח. ועיין בעיקר דבריו במס׳ בבא מציעא דף מו:, ולפי״ז יש ליישב קושית הפנ״י כאן שהקשה על דברי ר״ת דיש חליפין לעכו״ם דהא מקרא מלא הוא וזאת לפנים בישראל שלף איש נעלו ונתן לרעהו וזאת התעודה בישראל, אלמא בישראל דוקא נוהג חליפין ולא בעובד כוכבים, אבל לפמש״כ י״ל דהא דיש חליפין לעובד כוכבים היינו דוקא חליפין של שוה בשוה דהוא משום לתא דכסף, וכיון שיש קנין כסף בעכו״ם הוא הדין חליפין של שוה בשוה שהוא ג״כ משום כדין כסף, אבל חליפין שהוא משום קנין סודר ליתא בעכו״ם, וזהו מקרא דרות (ד:ז) וא״ת לס״ד דגמ׳ דילפינן חליפין דקנין סודר הא משדה עפרון גופא לא מקניא בחליפין דאין לעכו״ם חליפין של קנין סודר, על זה יש לומר מה שכתב הפני יהושע דהכא לאו משדה עפרון ילפינן דא״כ תקשה האיך ילפינן פרוטה הא שדה עפרון מד׳ מאות שקל כסף קנאה, אע״כ דלא משדה עפרון בעינן למילף אלא בג״ש דקיחה קיחה ילפינן אשה משדה ולעולם כולהו בישראל. אשר לפי״ז אתי נמי שפיר הא דס״ד דנילף חליפין דקנין סודר באשה משדה עפרון.

ולפי״ז יש לבאר שיטת הר״מ שפסק בפ״ה מהל׳ מכירה הל׳ ו׳ כרב נחמן

דפירות לא אבדי חליפין ומ״מ בחליפין של שוה בשוה פסק שם בהל׳ א׳ דשפיר קונים בפירות עיין שם המגיד משנה, והוא כדעת ר״ת במס׳ בבא מציעא דף מו: ונחלקו עליו בראשונים. ולפי האמור י״ל דהרי הא דס״ל לר״נ דפירות לא עבדי חליפין הוא מקרא דושלף איש נעלו כמו דאיתא בב״מ דף מז. מ״ט דר״נ אמר קרא נעלו נעל אין מידי אחרינא לו, והרי לפי מש״כ האי קרא איירי דוקא בחליפין שהם בתורת קנין ולא בתורת שיווי, וא״כ הכי נמי מיעוטא דפירות לא עבדי חליפין שהם בתורת שיווי שפיר קונים בפירות אע״פ דלענין קידושי אשה אפשר ליה למיסבר דאינה מקודשת אפילו בחליפין של שוה בשוה דסוף סוף שם חליפין להם ולא מקניא נפשה, אבל לענין חליפין עצמם שפיר יש לחלק כמש״כ.

והנה יש לעיין דהא דבר זה דמחזיר המוכר הסודר הא הויא נתינה חדשה, א״כ היכא דקידשה בחליפין שיש בו מש״פ דלא מהני משום חליפין דמ״מ תהני משום כסף, והוא ע״פ מה שכתב הר״ן בביאור דברי הרי״ף דבקדשה בשטר שיש בו שוה פרוטה ונמצא שהוא פסול מדין שטר כגון שנכתב שלא לשמה הוי מקודשת ממילא מדין כסף וכגמ׳ לקמן מח. וא״כ הכא בחליפין נמי נימא הכי. אבל זה אינו שהרי הר״ן דייק דדוקא בקידשה בשטר דעתה נמי אנייר דמשמע דבחליפין לא אמרינן הכי.

מיהו י״ל בטעמא דמילתא שהרי התם בשטר הרי באמת איכא קידושי שטר, א״כ העדים עצמם ראו נתינה לשם קידושין ואע״ג דלא אהני משום שטר אבל כיון דדעתה נמי אנייר מהני משום כסף, והעדים הרי ראו נתינה לשם קידושין מהני עדותן לענין כסף, אבל היכי דהנתינה היתה בקנין חליפין הרי בחליפין עצמן אין קנין אשה, וא״כ העדים לא ראו כלל לכתחילה נתינה לשם קידושין, וא״כ היאך תהני מטעם כסף כיון דליכא עדים על הקידושין דהרי לא היה נתינה לכתחילה דתהני בעלמא בקידושין.

הב׳ יעקב שקלארש נ״י
תלמיד הישיבה

בענין אין עונשין מן הדין

בגמרא מס׳ קידושין דף ד: ״ותנא מייתי לה מהכא דתניא כי יקח איש אשה ובעלה והיה אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו׳ אין קיחה אלא בכסף וכן הוא אומר ונתתי כסף השדה קח ממני, והלא דין הוא ומה אמה העבריה שאינה

נקנית בביאה נקנית בכסף זו שנקנית בביאה אינו דין שנקנית בכסף יבמה תוכיח שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף וגו׳״.

וקשה דהא קיי״ל דאין עונשין מן הדין א״כ מה פריך דלמה לי קרא דאשה מתקדשת בכסף והלא דין הוא, וקשה הא שפיר צריך קרא דאשה נקנית בכסף דאי מק״ו מאמה העבידה הא אין עונשין מן הדין, וא״כ אם האשה זינתה אחר כך לא היתה נהרגת על הזנות דהא כיון דהקידושין היו בכסף וזה לא ידעינן אלא מק״ו ואין עונשין מן הדין, ולכך שפיר צריך קרא דאשה נקנית בכסף, וממילא דאם זינתה אחר כך תהא נהרגת.

וראיתי בקובץ שעורים שהרגיש כזה, ותי׳ דקל וחומר זה אינו אלא גילוי מילתא, פי׳ לפירושו דהאי קו״ח דאמה העבריה אינו אלא מגלה דקרא דכי יקח איש אשה היינו בכסף וכיון דאינו אלא גילוי מילתא בעלמא שפיר עונשין מן הדין.

ובאמת הקובץ שעורים הקשה על תי׳ דלא הוה רק גילוי מילתא ממ״ש הר״ן בפ״ק דנדרים דא״א ללמוד ידות במה מצינו מנדרים משום דאין עונשין מן הדין, והתם נמי אינו אלא גילוי מילתא דעל ידי יד נעשה נזיר והמלקות בנזיר מבואר בכתוב ע״ש.

והקשה ארוני אבי מורי ורבי שליט״א איך אפשר לומר דהאי קו״ח לא הוה רק גילוי מילתא בעלמא, דא״כ היאך אמרי׳ בסוגיא דידן דיבמה ״תוכיח״ שנקנית בביאה ואינה נקנית בכסף הא על קל וחומר דאינו אלא גילוי מילתא לא שייך למיפרך יוכיח כמו דכתבו התוס׳ לקמן דף י׳ ע״ב בד״ה ומה, אלא ודאי דהאי קו״ח הוא קל וחומר גמור ולאו גילוי מילתא הוא, ולכך אמרי׳ שפיר דיבמה תוכיח, וא״כ קשה למה צריך הקו״ש להקשות מדברי הר״ן במס׳ נדרים והלא מתוס׳ לקמן דף י׳ משמע דא״א לומר הקו״ח זה הוה גילוי מילתא, וצ״ע.

וי״ל דהנה איתא ברמב״ם פ״א מהל׳ איסורי ביאה ה״כ כ׳ דסוקלין על החזקות, פי׳ אשה שבאה ובנה מורכב על כתיפה והוחזק בעיר שזהו בנה אם זינתה אח״כ הורגין אותה אע״פ שאין כאן עדות שזהו בנה מ״מ כיון דהוחזק בעיר שזהו בנה סוקלין על החזקות.

ולפ״ז ה״ה כאן דאנו דנים על עצם הקידושין וזה יכולין שפיר למילף מק״ו כי אינו שייכות לענש דק לעצם מצות קידושין ואחר שהוחזקה לאשת איש שפיר הורגין אח״כ כיון שכבר הוחזקה בא״א.

וראיתי בספר ישועות יעקב (האחרון) שכתב לתרץ הקושיא הנ״ל דאין עונשין מן הדין, בהקדם דברי הרמב״ם בפרק ב׳ מהל׳ מאכלות אסורות הלכה א׳ שאף על פי שלא נתפרש בתורה לאו אלא בבהמה טמאה שיש לה סימן א׳ של טומאה כגון מפרסת פרסה ואינה מעלת גרה או מעלת גרה ואינה מפרסת פרסה,

וילפינן בקו״ח בהמה טמאה שאין בה סימן כלל שאיסור אכילתם היא בלא תעשה, וכתב הרב המגיד שם בד״ה מכלל וז״ל ודע שאין לתמוה על מה שאמרו דלאו דמיני בהמה וחי׳ טמאין בא מק״ו מחזיר שפן וארנבת ממ״ש אין מזהירין מן הדין ק״ו אלא לפי שאלו נאסרו ולאו הבא מכלל עשה מן התורה בביאור, וכיון שכן אפשר ללאו שלהן לבא מק״ו עכ״ל עיי״ש. והנה ידוע ג״כ שיטת הרמב״ם בפרק א׳ מהלכות אישות הלכה ד׳ דכל הבועל אשה לשם זנות בלא קדושין לוקה מ״ה לפי שבעל קדשה, ויש על זה לאו לא תהי׳ קדשה מבנות ישראל עיי״ש, לכך שפיר פריך בגמ׳ דלמה לי קרא שאשה נקנית בכסף ולא ילפינן מק״ו מאמה העבריה, וא״ל הא צריך קרא לעונש מיתה דאי מק״ו הא אין עונשין מן הדין, דז״א דהא אם זינתה לאחר הקדושין אף בלא הקדושין יש בזה איסור לאו משם לא תהי׳ קדשה כמ״ש הרמב״ם הנ״ל אף בפנויה בעלמא יש לאו זה, וכיון דאף בלא הק״ו יש איסור לאו שפיר עונשין מ״ה, כמ״ש המ״מ הנ״ל דכל היכא דיש לאו הבא מכלל עשה אף בלא הק״ו שפיר עונשין מ״ה אף דלאו הבא מכ״ע אינה אלא עשה כ״ש בלאו גמור בוודאי עונשין מ״ה, ושפיר אם זינתה היתה חייבות מיתה אף אם היו ילפינן קידושי כסף מק״ו, ושפיר פריך דלמה לי קרא ע״ז.

שערי
ביהמ"ד

הרב שמואל קליין שליט"א

בענין ברכות תפילין

במנחות ל"ו ע"א, אביי ורבא דאמרי תרוויהו לא סח מברך אחת סח מברך שתים, ועיי"ש מחלוקת רש"י ור"ת, וז"ל התוס' בד"ה לא סח, פי' בקונטרס לא סח מברך אחת בין של יד בין של ראש, סח מברך שתים להניח תפילין בשל יד ועל מצות תפילין בשל ראש, ור"ת פי' לא סח מברך אחת לשל ראש מברך על מצות תפילין שזו היא ברכתו, סח מברך ב' לשל ראש להניח ועל מצות עכ"ל התוס'. ובש"ע או"ח סי' כ"ה ס"ה נחלקו בה המחבר והרמ"א וז"ל, ולא יבדך כי אם ברכה אחת לשתיהם, הג"ה וי"א לברך על של ראש על מצות תפילין אפי' לא הפסיק בנתים עכ"ל.

ובביאור הגר"א שם הקשה ג' קושיות על שיטת התוס' וז"ל, וראי' מכרחת ממ"ש בתוספתא דברכות פ"ו וז"ל וכשהוא מניחן אומר אשר קדשנו כו' להניח תפילין וקושיא עצומה לפי' תוס' מתוספתא הנ"ל, ועוד קשה מתוספתא פרק הנ"ל גבי ברכת תרומה ומעשר וז"ל היה מהלך להפריש תרומה ומעשרות מברך ברכה אחת כו', הרי דיכול לברך ברכה אחת אפילו לכמה מצות שחלוקים כ"ב בפ"ע ולא שם אחד להם רק אם לא הפסיק, ועוד היאך תיסק אדעתין לברך ב' ברכות על ש"ר כשסח ביניהם אחר שש"י כבר מונח וכן כשאין לו אלא תש"ר כמ"ש סי' כ"ו ס"ב והיאך יאמר ב"פ וצונו על מצוה א' ומ"ש מכמה טליתות של ציצית אם לבשם בבת אחת דמברך רק ברכה אחת כשלא הפסיק ביניהם וכאן יברך ב' ברכות לבד להניח שבירך כבר על ש"י וכו' עכ"ל הגר"א, ועיי"ש שמסיק מכח קושיות אלו דהעיקר כדעת רש"י.

והנלענ"ד בביאור שיטת התוס', דהנה ברמב"ם פ"ד מהל' תפילין פסק כדעת רש"י, וז"ל שם ה"ד וה"ה, וכיצד מברכין על של ראש מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על מצות תפילין ועל של יד מברך אשר קדשנו במצותיו וצונו להניח תפילין, במה דברים אמורים כשהניח אחת מהן אבל אם הניח שתיהן מברך ברכה אחת והיא להניח תפילין, וקושר של יד ואחר כך מניח של ראש עכ"ל הרמב"ם. ובצפנת פענח על הרמב"ם שם כ' וז"ל, דגבי תפילין של יד המצוה היא ההנחה כו' אבל בש"ר המצוה שיהי' מונח כו', ובזה מדוייק מה דאנו מברכין להניח תפילין על של יד ובירו' ברכות פ"ב ה"ג אמר שם דעל ש"ר מברך על מצות הניח תפילין ע"ש משום דבש"ר לא הנחה היא המצוה רק שיהי' מונח וכו' עכ"ל בקיצור.

והנה דברי הצפנת פענח הם לפי שיטת רש"י והרמב"ם דס"ל כשמניח של יד לחוד מברך להניח ועל של ראש לחוד מברך על מצות, אמנם לשיטת התוס' כבר כ' ברמ"א סי' ב"ו ס"ב וז"ל,

ולדידן דנוהגים לברך בכל יום ב׳ ברכות יברך על של ראש לבד שתי ברכות ואם הניח של יד לבד מברך להניח לבד עכ״ל, ולפי דרכו של הצפנת פענח לכאו׳ צ״ל דס״ל להתוס׳ דגבי תפש״י המצוה היא ההנחה לחוד אבל בשל ראש יש בה ב׳ מצות דהיינו מעשה ההנחה וגם המצוה שיהי׳ מונח. וכן נראה להוכיח מדברי הצ״פ שם להלן וז״ל, ובזה א״ש מה שכתבו התוס׳ מנחות דף ל״ו ע״א דהם מצוה אחת וקשה דהא מבואר בהדיא בגמ׳ שם דף מ״ד ע״א דהוה שתי מצות, ובזה א״ש דכאן ר״ל על ההנחה ושם ר״ל שיהי׳ מונח עכ״ל, פי׳ דלגבי מצות ההנחה הם מצוה אחת לשיטת התוס׳, דבין בש״י ובין בש״ר אית בהו מצות הנחה, משא״כ לגבי המצוה שיהא מונח הוו ב׳ מצוות, דדוקא בש״ר איכא מצוה שיהא מונח משא״כ בש״י אין בה אלא מצות הנחה בלבד.

ובזה יתורץ על נכון מה שהק׳ במל״מ (שם פ״ד ה״ה) סתירת דברי הרא״ש וז״ל, ז״ל הרא״ש בתשובה כלל ג׳ סי׳ ג׳ בתפילין אם די בברכה אחת או צריך שתי ברכות בהא איכא פלוגתא דרבוותא מימות הגאונים ואני מברך שני ברכות בו, וזה סותר למה שכתב בסי׳ ב׳ כי ברכת תפילין של יד שייכא גם על תפילין של ראש וכאן הצריך שני ברכות וצ״ע עכ״ל המל״מ, ולפי דרכנו א״ש דהרא״ש ס״ל כשיטת התוס׳ דבשל יד המצוה היא ההנחה ובשל ראש איכא נמי מצות הנחה אלא דנתוסף בה המצוה שיהי׳ מונח, וממילא שייך שפיר ברכת תפש״י דהיינו להניח גם על תפש״ר דהא בתרווייהו איכא מצות הנחה, ומה שהצריך ב׳ ברכות היינו דמברך על תפש״ר על מצות משום המצוה שיהי׳ מונח דלא שייכא אלא בשל ראש.

ועתה נתנה ראש ונשובה ליישב עפ״ז ג׳ הקושיות שהקשה הגר״א על שיטת התוספות. הקושיא הא׳ דבתוספתא משמע דמברך להניח לחוד ולא על מצות, י״ל דעיי״ש להלן בתוספתא מאימתי מניחן בשחרית לא הניחן בשחרית מניחן כל היום, ובצפנת פענח בדיבור הנ״ל ביאר לפי דרכו דקאי אשל יד לחוד דהמצוה היא ההנחה ובזה שייך לומר דאם לא הניח שחרית מניח כל היום, משא״כ בשל ראש לא שייך לומר כן דהא מצותם שיהיו מונחים עליו כל היום ולא הוי בגדר השלמה עיי״ש, וא״כ לא קשה מתוספתא על שיטת התוספות, דלעולם אימא לך המניח של יד ושל ראש מברך ב׳ ברכות, אבל בתוספתא מיירי בשל יד לחוד דהתם כ״ע מודו דמברך רק להניח.

הקושיא הב׳ מתוספתא במפריש תרומה ומעשרות דמברך ברכה אחת אפי׳ לכמה מצות, לכאו׳ יש לחלק דגבי תרומה ומעשר הגם שהם מצות חלוקות, אמנם בתרווייהו המצוה היא ההפרשה, ע״כ כולל ואומר להפריש תרומה ומעשר, משא״כ בתפילין דבשל יד המצוה היא מעשה ההנחה ובשל ראש נתוסף המצוה שיהא מונח עליו, מברכין שפיר ב׳ ברכות להניח ועל מצות.

וכעין זה מצינו בברכות מ"ט ע"א בהא דאין חותמין במושיע ישראל ובונה ירושלים משום דאין חותמין בשתים, ופרכינן מהא דחותמין מקדש השבת וישראל והזמנים ומשנינן הכא חדא היא התם תרתי כל חד וחד באפי נפשה, ופירש"י הכא חדא היא אין כאן אלא ברכת מקדש שמברך להקב"ה שמקדש השבת והזמנים אבל מושיע ישראל ובונה ירושלים תרתי מילי נינהו ואין כוללים ב' דברים בברכה אחת עכ"ל, וראי' לדברינו דהכ"נ גבי תרומה ומעשר אין כאן אלא ברכת להפריש משא"כ בתפילין תרתי מילי נינהו כנ"ל.

ועוד ראי' נלענ"ד מדברי התוספתא גופא, דעיי"ש להלן ח"ל, יחיד שהי' עושה עשר מצות מברך על כל אחת ואחת עכ"ל, הרי ע"כ צריך לחלק כדברינו דדוקא בהפרשת תרומה ומעשר מברך ברכה אחת דבתרווייהו המצוה היא ההפרשה, משא"כ בשאין פעולות המצות שוות מברך על כל אחת ואחת.

הקושיא הג' היאך תיסק אדעתין לברך ב' ברכות על ש"ר לחוד, ומ"ש מכמה טליתות של ציצית דמברך ברכה אחת כשלא הפסיק ביניהם, הנה לפי דרכנו החילוק פשוט, דבציצית אפי' לובש כמה טליתות, הרי פעולת המצוה היא שוה בכולם ושפיר מברך ברכה אחת על כולם, משא"כ בתפילין של ראש לדעת התוס' הרי יש בה ב' מצות חלוקות, וממילא לא שייך להקשות היאך יאמר ב"פ וצונו על מצוה אחת, דהא ברכת וצונו להניח היא אומר על מצות ההנחה, וברכת וצונו על מצות הוא אומר על המצוה שיהי' מונח עליו, ומיושב שפיר שיטת התוס' בס"ד.

הרב שבתי יוסף פרייזלער שליט"א

בסוגיא דשלו הן שמין

במסכת ב"ק (דף ז' ע"ב) בברייתא, אין לו אלא עידית כולן גובין מן העידית וכו', היו לו עידית בינונית וזיבורית, נזקין בעידית ובעל חוב בבינונית וכתובת אשה בזיבורית וכו', בינונית וזיבורית נזקין וב"ח בבינונית וכתובת אשה בזיבורית. והקשה בגמרא אי בשלו הן שמין תעשה בינונית שלו כעידית וידחה ב"ח אצל הזיבורית, ומתרץ הכא במאי עסקינן כגון שהיתה לו עידית ומכרה ה"נ מסתברא וכו', רבינא אמר בדעולא קמפלגי דאמר עולא דבר תורה ב"ח בזיבורית שנאמר וכו' ומה טעם אמרו ב"ח בבינונית כדי שלא תנעול דלת בפני לוין, מר אית ליה תקנתא דעולא ומה לית ליה תקנתא דעולא ע"כ.

בביאור הגמרא נראה, דיש לחקור בהא דאמרינן שבעל חוב גובה מבינונית, אם בשעת הלואה חל שעבוד כללי על כל הנכסים ורק בגביה יש דין דגובה מבינונית, או דבשעת הלואה חל שעבוד מיוחד על הבינונית ועל שאר נכסים שעבוד הגוף בסתמא.

ואפשר לומר דבזה מחולקין המקשן והתרצן, שהמקשן סבר שאם בשלו הן שמין תעשה הבינונית כעידית וב"ח גובה מזיבורית, שאפילו באופן שהיתה לו עידית ומכרה לא איכפת לן, דבשעת הלואה אינו חל שעבוד מיוחד על הבינונית דוקא אלא שעבוד כללי על כל הנסכים, ולכך אם בשעת גביה אין לו עידית הב"ח נוטל מזיבורית דבשלו הן שמין, אבל התרצן סבר דחל שעבוד מיוחד על הבינונית, ולכך בהיתה לו עידית ומכרה גובה מהבינונית שנשתעבדה בשעת הלואה.

ובקדושין (דף י"ג ע"ב) אמרינן בגמרא, האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשין עולתה, ואמר שמואל והיא שהפרשה מחים אבל לא הפרישה מחיים לא, אלמא קסבר שיעבודא לאו דאורייתא. וכתב שם הריטב"א דשיעבודא לאו דאורייתא משום דסבר דאין הקנאה לחצאין ושעבוד קנין לחצאין ולא חייל אנכסי דהיה בשעת הלואה (לגבי ב"ח), ורבי יוחנן סבר דאע"ג דאין הקנאה לחצאין היינו הקנאה גמורה אבל שעבוד דמתלי תלי וקאי חייל אנכסי דהשתא ואנכסי דאקנא כל היכא דאיתנהו ברשותיה עכ"ל. משמע מדברי הריטב"א דאם סוברים שעבודא דאורייתא אז השעבוד הוא קצת קנין.

ועוד יש להביא ראיה מרש"י ביבמות (דף מ"ו ע"א) בד"ה הקדש חמץ ושחדור מפקיעין מידי שעבוד, ופרש"י וז"ל או אם עשה חמצו אפותיקי לעובד כוכבים והרי הוא מונח בידו של ישראל ובא שש שעות של ערב פסח, פקע שיעבוד העובד כוכבים הואיל ולא הוי

"ממש" דידיה, וחייב זה לבערו עכ"ל, א"כ גם מזה חזינן דשיעבוד הוי קצת קנין.

והרמ"ה (הובא בנמוקי יוסף כאן) כתב ג"כ הביאור ברבינא כמו שביארנו, ומוקי להשני ברייתות בהיתה לו עידית ומכרה, ומ"ד בבינונות אזיל בתר שעבודיה דמעיקרא, ולית ליה דעולא דאמר דבר תורה ב"ח בזיבורית, אלא מדאורייתא דינו בעידית ורבנן הוא דתקון דלא ליגבי אלא מבינונית משום חששא דשמא אקפוץ ואלונו, וכיון דמעיקרא קודם שמכר העידית נשתעבדה לו הבינונית תו לא פקע, ומ"ד ב"ח בזיבורית ואזיל בתר גוביינא אית ליה דעולא, ורבנן תקנו לגבות מבינונית ודוקא בבינונית דהוי ליה בשעת גוביינא (ובגידולי תרומה שער ד' חלק ח' אות א' מקשה על הרמ"ה למה ליה לתלות הך פלוגתא דאזלינן בתר מעיקרא או בתר גוביינא בפלוגתא דעולא, ולומר דלמ"ד דאזיל בתר מעיקרא לית ליה דעולא, דהרי אפילו אית ליה דעולא מצינן למימר דאזלינן בתר מעיקרא ואפ"ל ג"כ דאזלינן בתר גוביינא, (ועיין בספר דברי יחזקאל בסוף סימן מ"ו).

והנה במסכת כתובות (דף ק"י ע"א) אמרינן בגמרא שנים שהוציאו שטר חוב זה על זה, רב נחמן אמר זה גובה וזה גובה רב ששת אמר הפוכי מטרתא למה לי וכו', כי פליגי דאית ליה לחד בינונית ולחד זיבורית, רב נחמן סבר זה גובה וזה גובה, קסבר בשלו הן שמין אתי בעל זיבורית וגבי ליה לבינונית דהוה גביה עידית, ואתי ההוא ושקיל זיבורית, ורב ששת אמר הפוכי מטרתא למה לי קסבר בשל כל אדם הן שמין. ומקשה הגמרא ולרב נחמן מאי חזית דאתי בעל זיבורית ברישא, ליתי בעל בינונית ברישא וליגבי זיבורית וליהדר וליגבי ניהליה וכו', לא צריכא דאית ליה לחד עידית ובינונית ואית ליה לחד זיבורית, מר סבר בשלו הן שמין ומר סבר בשל כל אדם הן שמין ע"כ.

ובהפלאה שם הקשה, דמהך קושיא על רב נחמן משמע דאזלינן בתר גוביינא, שאפילו אם נשתעבדה הבינונית בשעת הלואה מ"מ כיון דבשעת גביית בעל הזיבורית יש לבעל הבינונית זיבורית גובה מזיבורית, ובפ"ק דב"ק (דף ח' ע"א) גבי היתה לו עידית ומכרה פירש רש"י דנוטל בינונית דנשתעבדה לו משעת הלואה, נמצא דאזלינן בתר הלואה. ואין לומר דשאני הכא כיון דמשעבדא הזיבורית לבעל הבינונית הוי כאלו הם תחת ידו ונעשה בינונית שלו כעידית אצלו, זה אינו דהא משכחת דהמלוה הראשון הוא בעל הזיבורית, ונמצא שכבר נשתעבדה לו הבינונית של השני קודם שנשתעבדה הזיבורית שלו לשני. וכ"ש לדעת בעל המאור שמבאר דע"כ איירי שהמלוה הראשון הוא בעל הזיבורית, דמטעם זה ס"ל לחכמים דמזה גובה ומזה גובה (ומדבריו אלו נמי משמע כמו שכתבנו דשעבוד הוי כקנין, דהא כתב דהוי כאלו הם תחת ידו ונעשה הבינונית שלו כעידית) ועמד בצ"ע.

ושמעתי לפרש בשם הרב הגאון ר׳ אהרן קוטלר זצ״ל, שמקשה למה השמיטו הרי״ף והרמב״ם דינו של רב אחדא בר יעקב בסוגיא דלעיל, דאמר ״א״כ הורעת כחו אצל נזקין״. ואמר לתרץ ע״פ מה שיש לחקור בהא דניזק גובה ממיטב, אם הוא משום דרק מיטב הוי פרעון וכל שפחות מזה אין בו שם פרעון לגבי נזיקין, או דבעצם כל נכסיו הוי פרעון רק דיש זכות לניזק לתבוע העידית. ומביא ראיה לצד השני מברייתא דידן דתני אם אין לו אלא זיבורית כולן גובין מן הזיבורית, ואי נימא כצד ראשון למה גובה מן הזיבורית, הא זיבורית אינה פרעון בכלל, והרי הברייתא מיירי אפי׳ אי אמרינן בשל עולם הן שמין, ותירץ בדוחק די״ל דאפילו אם רק עידית הוי פרעון מ״מ קמ״ל בברייתא זו דאין לו טענה של זיל אייתי וטרח לי עידית, וצריך לקבל הזיבורית אם רוצה הפרעון עבשיו. ועוד יש נפקא מינה בין שני צדדים אלו, כגון דאין לו אלא זיבורית ואמר לו הניזק שרוצה להמתין עד שיקנה המזיק עידית, דלצד השני דזיבורית הוי פרעון יכול המזיק ליתן לו זיבורית בע״כ, אבל לצד ראשון יכול הניזק להמתין (ומדף ט׳ ע״א משמע שיכול לומר לו זיל ואייתי וכו׳). ומבאר מתוך כמה ראיות, דבהו״א אי אפשר לומר אלא כצד ב׳ דכל מה שנותן מנכסיו הוי פרעון, וזהו דאמר רב אחא בר יעקב א״כ הורעת כוחו אצל נזקין, והיינו שהכל פרעון הוי, משא״כ במסקנת הגמרא הדר ביה וסובר כצד ראשון דרק מיטב הוי פרעון ולא שאר שדות, ולכך השמיטו הרי״ף והרמב״ם ההלכה של רב אחא בר יעקב עכת״ד.

אבל לכאורה קשה לומר למסקנא דרק עידית הוי פרעון ולא בינונית וזיבורית, דהא לקמן בברייתא גבי היו לו בינונית וזיבורית נזקין וב״ח בבינונית וכתובת אשה בזיבורית, ומוקי לה הגמרא בהיתה לו עידית ומכרה, א״כ אפילו בשלו הן שמין נמצא דהוי בינונית, ולפי זה אין הכי נמי שצריך לשלם לניזק אבל למה יש לו לניזק דין קדימה על הבינונית, הא הבינונית לא הוי פרעון שלו, ולמה לא יוכל המזיק לכוף לניזק לקבל זיבורית שמשועבדת לו כמו הבינונית ולא פחות, וצ״ע.

אבל באמת אפשר לתרץ מה שהקשינו על פי מה שכתב הנתיבות (בסימן ק״ב סק״ב) בדין של היתה לו עידית ומכרה, וכתב בזה״ל כיון דבשעת הלואה היה לו, כבר חל שיעבודו על הבינונית, ודוקא בכה״ג כיון דבשעת הלואה היה עליו שם בינונית שוב לא יפקע שמו במה שמכבר העידית, אבל כשלא היה לו בשעת הלואה רק בינונית וחל שעבודו עליו ואח״כ קנה זיבורית גובה זיבורית, והטעם דבשעת הלואה לא היה על השדה שם בינונית שתיקנו לו חכמים, דבשלו הן שמין והוי עידית לדידיה, ועכשיו קנה דבר ששיעבדו לו חכמים דהיינו בינונית, וראיה לזה מכתובות ק״ט וכו׳ עכ״ל וע״ש. ומדבריו משמע שהקשה נמי קושיית ההפלאה, ולפי דבריו גם קושיא זו מיושבת שפיר, ולכך הולכין בתר שעת גוביינא ונוטל הזיבורית דבשעת הלואה חל רק שעבוד

כללי ולא שעבוד מיוחד כנ״ל (אבל קצת קשה על מ״ש הנתיבות ועכשיו קנה דבר ששעבדו לו חכמים דהיינו בינונית ע״כ, הא זה אינו השעבוד ששעבדו לו חכמים לב״ח, רק שנוטל ממה שקנה מדין ראם יש לו שני שדות שצריך ליטול הגרוע, ולא שזהו עיקר דינו וצ״ע).

והנה בדין דנשתדף העירית אם הוי רינו כמכרה או לא, כתב התומים (סי׳ ק״ב סק״ו) דדינו כמכרה, רכיון שחל שעבור מיוחד על הבינונית בשעת הלוא הלא איכפת לן מה שאירע אח״כ, אבל הנתיבות שם כתב וז״ל ואם היה לו עידית ונשתדף נראה ג״כ רגובה מן הזיבורית, דדוקא במכרה רלאו כל כמיניה לקלקל בידים שיעברו שהיה לו בשעת הלואה, ועוד רגם עכשיו הרי עידית תחת שיעבודו אף כשמכרה, ראם ישתדפו שאר נכסים יגבה מהעירית, משא״כ בנשתדפו העידית עכ״ל (והטעם הראשון איתא בפירוש בספר התרומות (בשער ד׳ פ״ח), וכמ״ש התוס׳ בפרק איזהו נשך (דף ס״ו ע״ב) דאין אדם רגיל כלל למכור שדותיו, א״כ סמכה דעתיה בשעת הלואה עליה ולכך יש טענה ראינו יכול לקלקל שעבודו בידים. ולכאורה קצת קשה דהנך תרי טעמי סתרי אהדדי, דלטעם הראשון בעצם הוי הבינונית עידית רק יש טענה דלאו כל כמיניה וכו, ולטעם שני נמצא דהוי ממש בינונית וצ״ע).

והנפקא מינה בין שני טעמים אלו הוא במלוה על פה וכדומה דאין גובין מנכסים משועבדים, דלטעם ראשון יכול לגבות מהבינונית דלאו כל כמיניה וכו׳, אבל לטעם שני אינו יכול לגבות מהבינונית דאם ישתדפו שאר נכסים אינו גובה מעידית, ולכך צריך לגבות מזיבורית. א״כ לפי טעם הראשון שכתב הנתיבות מיושב מה שהקשינו על הגאון ר׳ אהרן קוטלר זצ״ל, רבעצם בהלכות שומא הוי הבינונית עידית דבשלו הן שמין, רק בב״ח יש טענה רלאו כל כימניה לקלקל שעבודו שסמך דעתיה עליה בשעת הלואה ולכך גובה הבינונית, אבל בעצם הוי השרה עידית, ולכך הניזק נוטל מבינונית דהוי באמת עידית, א״כ הוי שפיר פרעון שלו ולכך יש לו קדימה על זה.

והנה הש״ך (בסימן ק״ב סק״ג) מביא שיטת המהרש״ל, דהא ראמרינן רהיתה לו עידית ומכרה נשתעבדה הבינונית, זהו דוקא אם מכרה אחר זמן הפרעון, ותומים (שם סק״ו) מקשה על זה מגמרא (דף ח׳ ע״ב) דאמר ראובן שמכר כל שדותיו לשמעון ומכר שמעון שדה אחת ללוי רצה מזה גובה רצה מזה גובה, ודוקא אם מכר בינונית אבל אם מכר עידית וזיבורית אינו גובה מלוי, דמצי אמר לו אנא זבני ארעא דלא חזיא לן, ובפשטות עסקינן אפי׳ אם שייר מעט מזיבורית, והמכירה נמי מיירי לכאורה אפילו קודם זמן הפרעון, וא״כ למה הוי ארעא דלא חזיא לך הא בשלו הן שמין והבינונית נעשה עידית והזיבורית שפיר ראויה לו.

ואפשר לתרץ קושית התומים, דהנה יש לחקור בהא ד׳כול לומר ליה ארעא דלא

חזיא לך זבני, אם הפשט הוא דאין לו שעבוד על זה השדה כלל, או דבעצם יש לו שעבוד על זה אלא שיש ללוקח טענה דקודם מכירה לא הוי חזיא לך דלא היה נוטלה ורק על ידי המכירה נעשה חזיא, וע"כ יכול לעכבו מלגבות. ואפשר לומר דזהו מ"ש הריטב"א בכתובות (דף צ"ב ע"א) בגמרא דזבין עידית וזיבורית, דמקשה התם למה הוי ארעא דלא חזיא לך, הא אפשר לו לומר אי אפשי בתקנת חכמים וא"כ הוי חזיא, ומתרץ דהני מילי אצל לוה עצמו, אבל כאן שהנכסים ביד השני ובינונית חזיא טפי לפי דעת רוב העולם, אין לנו לגבות אלא מן הבינונית שתקנו לו חכמים הואיל ולא לקח כל שדותיו עכ"ל.

ונראה להסביר דבריו, דבהקושיא היה סבור דארעא דלא חזיא לך היינו שאין לו שום שעבוד על קרקע זו, ולכך מקשה הא מצי אמר אי אפשי בתקנת חכמים ותהא הזיבורית משועבדת לו, ועל זה מתרץ דאע"פ דבעצם יש לו שעבוד על הקרקע, מ"מ כיון דקודם המכירה לא היה נוטל זיבורית משום דרוב העולם אין נוטלים אלא בינונית, א"כ בשעת המכירה לא היה ארעא דחזיא לך ורק אחר המכירה נעשה חזיא, ועל זה אין ללו תביעה בכלל. ואפשר לומר דהמהרש"ל נמי סובר כן, וא"כ קושיית התומים שהקשה הא הוי ארעא דחזיא וכו' מיושב לפי"ז, דכיון דקודם המכירה לא הוי חזיא ליה דלא היה נוטל זיבורית, וכסברת הריטב"א שרוב העולם נוטלין בינונית, לכך בשעת מכירה זבין ארעא דלא חזיא, ולפיכך אין לו תביעה כלל דרק על ידי המכירה נעשה חזיא.

אבל התומים סובר דאין ראיה מהריטב"א, דאפשר לומר דבהקושיא פי' הריטב"א כדעת המהרש"ל שיכול לומר אי אפשי ונמצא דהזיבורית משועבדת לו, ועל זה מתרץ הריטב"א שאינו יכול לומר אי אפשי, רוב העולם נוטלין בינונית, וא"כ אין לו טענה של אי אפשי והוי ארעא דלא חזיא לך ממש בלא שעבוד כלל, דדוקא בלוה עצמו יכול לומר כן, ולכך מקשה התומים על המהרש"ל דהוי ארעא דחזיא לו וא"ש.

הרב יעקב שמשון מארטש שליט"א

ביאור מחלוקת הראשונים בשכיב מרע שכתב גיטא במעלי שבתא

איתא בגמ' גיטין (ע"ז ע"ב) ההוא שכיב מרע דכתב גיטא בערב שבת ולא הספיק למסור הגט לאשתו בערב שבת, ולמחרתו תקיף ליה עלמא באו ואמרו ליה לרבא מאי למעבד בהאי גוונא, אמר להו לכו ותאמרו להשכיב מרע להקנות לאשתו את המקום שהגט מונח, ותיזל איהי ותיחוד ותפתח כדי לעשות קנין חזקה ומתגרשת בממילא.

ולכאו' תשובת רבא צריכה ביאור, דמה הרויח ע"י עצתו שהוא [השכיב מרע] יקנה לה [לאשתו] והיא תעשה קנין לקנות (מקום הגט) ולמה לא יעצם שימסור לה גיטה בידים, שהרי ממילא מצריכין אותו לעשות קנין בשבת (שדבר זה אסור שלא במקום גט שכ"מ) וא"כ למה לא יטלטל הגט בידו וימסור לה לידה, ומאי זילא איסורא בזה שמקנה לה מקום הגט, כך הקשו הרבה מהראשונים.

ותירץ הרא"ש (בפסקיו) דהגם שיש איסור להקנות בשבת אבל גבי שכיב מרע התירו, משא"כ טלטול הגט לא רצו להתיר להשכיב מרע, שהבינו חכמינו ז"ל שיש סברא ביותר להתיר האיסור קנין מהאיסור טלטול, כיון דבלי נתינת הגט התירו כבר מקודם האיסור קנין לשכיב מרע כשרוצה להקנות נכסיו אין כאן עוד איסור שהתירו כיון שכבר הותר דבר זה לפני כן, אבל להתתיר עוד איסור דהיינו טלטול מוקצה לא היו ברצונם להתיר, לכן התיתרו איסור זה לענין גט, ע"כ תירוצו של הרא"ש.

והקשה עליו הגרעק"א הלא יש עצה יותר מועלת, בדרך היתר (לגמרי) בלי עשיית שום דבר איסור, (שהרי כמה ששייך לפחת ולעכב מעשות הדבר האסור יש למעט מעשיית האיסור), דהיינו באופן שיפקיר המקום שהגט מונח בתוכה, ותיזל איהי ותיקני מן ההפקר ותיחוד ותפתח, שלפי המגן אברהם (בסו"ס י"ג) מותר להפקיר בשבת, בשלמא להראשונים שחולקין על דין זה וכמ"ש הרמב"ן והשער המלך בשם הריטב"א (בפ"ח ה"ב מהל' לולב) שיש איסור להפקיר בשבת, וא"כ עצה זו להפקיר מקום הגט אינה עצה הוגנת אין כאן יישוב כיון שיש איסור בדבר, משא"כ לפי המג"א שסובר שמותר להפקיר בשבת הלא השכיב מרע יכול להפקיר את המקום שהגט מונח בתוכה ותיזל איהי ותקנה מן ההפקר כנ"ל ולא נעשה כאן שום איסור, אלא בדרך היתר לגמרי, כך הקשה הגרע"א.

אבל לפי מה שתירץ הריטב"א (דלא כהרא"ש) לא קשה מידי, דעיין בריטב"א שתירץ דהא דלא אמר להו רבא שילכו ויאמרו להשכיב מרע למסור הגט ידו לידה, דכיון דהוי טלטול שלא לצורך ונמצא שיש בה משום מוקצה, ובהא

גופא שמקנה לה הגט שאסור משום שהוא דרך מקח וממכר אינו איסורא דאורייתא אלא משום שבות בלבד, ומרויח רבא עצה שהוא הוגנת יותר שאפי' איסור שבות לא הוי, דכיון שתקנה הגט על ידי פתיחת הדלת ונעילת הדלת, שאינו ניכר כלל שעושה משום קנין דכל אדם פותחין וסוגרין דלתות ביתם בשבת, ואינו הדבר ניכר כלל, ולכן אפי' איסור שבות אין כאן, ע"כ הריטב"א.

לפי הריטב"א אין כאן מקום לקושית הגרעק"א בדבר זה שצוה רבא לעשות כנ"ל, א"כ בודאי אין להקשות שיעשה באופן אחר, כיון שלא נעשה כאן שום איסור, משא"כ לפי הרא"ש דמ"מ יש איסור של קנין בשבת ובשכיב מרא התירו לו חכמים לעשות קנין, א"כ קשה שיעשה בדרך הפקר וכמ"ש הגרעק"א.

ותי' עוד (הגרעק"א לפי תירוצו של הרא"ש שנתקשה לו) דמוכח כאן מהתלמודא, שכל ההיתר של להפקיר בשבת אינו אלא על הבעל המפקיר משא"כ לקנות מן ההפקר יהיה אסור (לפי גמ' זו), ולכן לא השיב להם רבא שיגרש ע"י הפקר ולפי שאינה תקנה לגבי האשה דאינה יכולה לקנות מן ההפקר.

וכתב עוד דלפי התוס' כאן בד"ה ותיזל איהי ותיחוד ותפתח, שנתקשה להתוס' דכיון דאין הבעל (השכיב מרע) מוסר לה בידה את גיטה אלא ע"י הקרקע, ונמצאת שהאשה עושה כאן הלקיחת הגט, ואין כאן המעשה של נתינת הגט מידו לידה ויש כאן החיסרון של "ונתן בידה", ואין כאן נתינת הבעל, וא"כ הרי הוא כמו טלי גיטך מע"ג קרקע, ותירצו התוס' דכיון דהגט בא מרשות הבעל לרשותה, והוי כאילו הוא נותן לה הגט והיא מקבלת אותו, שהגט מונח ברשותו והיא הולכת ועושה קנין ברשותו ונהיה לרשותה הרי זה נחשב כ"ונתן בידה". ולכן הוי גט.

ממילא בציור של הפקר יש כאן החסרון של "טלי גיטך מע"ג קרקע" בשעה שהשכיב מרע מפקיר את המקום שהגט מונח שם, ובאתה איהי (האשה) ותזכה מן ההפקר נמצאת שמחסר כאן נתינת הבעל (שהיא זוכה מן ההפקר ולא מן הבעל), ולכן עצה זו אינה עולה לו (להגרע"א).

התוס' רי"ד תי' על הקושיא הנ"ל דכיון שעושין איסור קנין בשבת א"כ מה מרויח רבא במה שאינו מטלטל הגט ממש, ומתרץ שיעשה באופן שיאמר לה מקום פלוני יהא שלך במתנה, ממילא לא נעשה כאן שום איסור בשבת. כיון שאין איסור בזה שהשכיב מרע מוסר לה מקום שהגט מונח בתורת מתנה, ונמצאת שהעצה של רבא היא עצה הוגנת.

יש להעיר קצת, על הגרעק"א למה לא תירץ כמו התוס' רי"ד שרבא איירי במתנה, דלכאורה תירוצו של הרא"ש צריך ביאור שאם שייך לעשות ההיתר ע"י מתנה למה הוצרכו אליבא הרא"ש להתיר להשכיב מרע לעשות קנין בשבת,

והלא כמה שאפשר לצמצם מעשיית האיסור יש למעט באיסור וכאן הרי שייך היתר בלי שום איסור, ויש ליישב דהגרעק"א ס"ל דגם באופן שיתן לה במתנה נמי לא נפיק מידי איסור בשבת, דדבר זה נמי אסור [משום מקח וממכר] וכמ"ש הבאר היטב בהל' ציצית (סי' י"ג ס"ק ט') דאסור ליתן מתנה בשבת אלא כשהוא לצורך שבת ומקורו מד' המג"א, וא"כ ד' התוס' רי"ד צ"ב דהרי אפי' באופן שיתן לה המקום במתנה ג"כ לא נפיק מידי איסור שבת והדרא קושי' לדוכתי' דכיון שעושין איסור שבת א"כ מה מועיל רבא בתקנתיה שלא יתן לה בהדיא.

והנראה דא"ל בזה דפליגי התוס' רי"ד והרא"ש (לפי"ד הגרעק"א) בהא דפליגי הפוסקים אם איסור נתינת מתנה בשבת הוא רק מצד המקבל והנותן אינו עובר בזה או דגם מצד הנותן מתנה נמי יש בו צד איסור, דעי' בשו"ת מהרש"ם (ח"א סוף סי' קס"ד) שהביא מהס"ח סי' שכ"ג שכתב דאיסור נתינת מתנה בשבת הוא רק מצד המקבל ולא מצד הנותן, ובשו"ת משיב דבר כתב מסברא להיפך עיי"ש באריכות.

וא"כ י"ל דהתוס' הרי"ד ס"ל דהאיסור דנתינת מתנה בשבת אינו אלא מצד המקבל, וא"כ כיון דעכ"פ בכל גווני איכא איסור מצד האשה בכל אופן שתקנה הקרקע א"כ יש להציל עכ"פ הבעל בשכ"מ מאיסור שבת דבודאי למעט באיסור בכל האפשר עדיף וא"כ בודאי טוב לעשות על ידי מתנה ולא בשאר אופני היתר קנין או היתר טלטול, משא"כ הרא"ש (אליבא דרעק"א) ס"ל דאיסור נתינת מתנה הוא לשניהם בין מצד הנותן ובין מצד המקבל כד' המ"ד שהביא בשו"ת מהרש"ם הנ"ל, א"כ לא הועיל התוס' רי"ד כלום בדרך זה שיעשה על ידי נתינת מתנה כיון דממילא יש איסור בדברת על שניהם, וע"כ כתב בשאר אופנים על ידי קנין או הפקר, ומיושב שפיר דבריהם.

הרב משה חיים פירטה שליט"א

הערה בדברי הגאון רבי חיים קיצע זצ"ל

שנדפסו בגליון כ"ג עמ' י"ט

אא"ז בעהמח"ס שו"ת אוצר חיים הקשה קושייתו במכתבו לאביו מהרי"ק זצ"ל ראב"ד דק"ק או"י, על תוס' בש"ס חולין י"א ע"א ד"ה שאני פרה בסוף דבריהם מקשו דאפילו ר"ש ס"ל דדרשינן מי נדה חטאת הוא דרחמנא קרי' חטאת כדאיתא בספרי, א"כ אלמה מצינו בש"ס בכורות כ"ג ע"א דפרה אחר פדיון הן חולין ולא הוי כפסולי מוקדשים ותירצו דשאני אחר פדיי' דתו לא נקרא חטאת עיי"ש, והקשה אא"ז זי"ע הלא בש"ס שם לא נזכר כלל דאמרי אחר פדיי' ואדרבא הש"ס מסיק שם דשאני פרה דקדושת בדק הבית היא ומותר לגוזזו אפילו קודם פדיון. ועוד הקשה דלפי תירוץ התוס' עדיין הקושיא במקומה עומדת, דבתירוץ התוס' אינו מתורץ רק אחר שפדאה אותו תו לא נקרא חטאת משא"כ לפני הפדיי' גם התוס' מודו דדרשינן שפיר חטאת דיש בו קדושת חטאת דרחמנא קרי' חטאת ונשאר בשניהם בצע"ג.

ולי הקטן נכדו עלה בידי בעזה"י לתרץ קושיית אא"ז בעל אוצ"ח זי"ע בדרך פשוטו משום דכוונת התוס' להקשות מקושיות הש"ס דמקשו לאחר מכן ונימא דליחללי' ויצא לחולין ואח"כ יקדיש אותה פעם שנית, נמצא דמוכח מזה היפך ויסתור לחידוש התוס', דחזינן מכאן דלא דרשינן דחטאת קרי' רחמנא. דאל"כ מ"ש משאר פסולי המוקדשים וע"ז תירצו שאני פרה דאחר פדיון תו לא קרינן חטאת ותו לק"מ.

ומה דמקשה אא"ז קושייתו השני' דקושי' התוס' חוזרת למקומה לשיטת התוס' לא קשה מידי, דכבר הקשה התוס' לעיל קושיא כללית לכולי הש"ס דאמרינן שאני פרה דקדושת בדק הבית הוא, למה לא מקשו בכל פעם הלא חטאת קריי' רחמנא ולמה לא הו"ל קדושת מזבח. אך תירצו דלעולם בכל מקום נכללו קושיא זאת והוי מצי להקשות כן אלא דמקשו קושי' אחריתי עכ"ד התוס', א"כ חזינן דגם הכא בש"ס בכורות איכא לאקשויי כן קודם פריית הפרה הלא רחמנא קריי' לי' חטאת, וא"כ איכא בי' איסור גיזא מדאורייתא ולא רק מדרבנן, אלא דפריך שם קושיא אחרת, וא"כ תו לא קשה קושיות אא"ז שהקשה דקושיות התוס' חוזרת למקומה, דקודם הפדיון בודאי חטאת קרי' רחמנא והש"ס לא מקשה כלום ע"ז, אלא עכ"ח לק"מ משום דזה נכלל כבר בתירוץ התוס' שתירצו בראשונה דבכל מקום מקשה קושיא אחרת.

אמנם לענ"ד יש להעיר קושיא אחרת דלפי מה דמתרצו הש"ס דגיזת פרה

מילתא דלא שכיח הוא ולא גזרו בהו רבנן, ומשום הכי ליכא בהו אפילו איסור דרבנן ושפיר ס"ל ר' יוסי בן המשולם עיקרן מאדים וראשן משחיר גוזז להשחור ואינו חושש, הלא כיון דחטאת קריי' רחמנא א"כ איכא בהו איסור דאורייתא ג"כ, ולמה אמר גוזז לכתחילה ואינו חושש. אכן גם קושיא זה לא קשה מידי דהש"ס מקשה קושיא אחרת בלי קושיא זו משם דלא ניחא להו בחירוצא דחוקה דפרה הוה מילתא דלא שכיחי, וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דלר' אלעזר איכא בהו איסור דרבנן, ולמה ס"ל ר' יוסי דגוזז ואינו חושש, וע"כ מקשו שפיר דלמה לי' לגוזזו לפני פרייתו כשעדיין קדושת פרה אית להו, הלא יכול לפדות אותו ויצא לחולין, ואח"כ יקדיש אותו פעם שנית, ולא קשה קושית התוס' דגם לאחר פרייתו לא הותר לגוזזו דחטאת קריי' רחמנא ודין פסולי המוקדשים אית להו, דעל זה כבר תירצו בתוס' הנ"ל דשם חטאת לא מיקרי אחר הפדיון וכיון דפרה לא הוי קדשי מזבח ואין בו רק קדושת בדק הבית, א"כ כיון דפדה אותו תו לא מיקדשי כלל ויצא לחולין לגמרי, ומתרצו הש"ס דדבר שאי אפשר הוא דאין לו כל המעות של פדיון, דדמי פרה דמיו יקרים, ובעכ"ח צריך לתרץ משום דפרה לא שכיח ולא גזרו בהו רבנן, ע"כ מתרצו הש"ס א"נ דלא ס"ל כרב, דר' יוסי ס"ל דבר שאין מתכוין מותר וה"נ לא מכוון לי' לגוזזו אלא לתקנו ותו לא קשה מידי.

הג"ה: אח"כ קבלתי תשובה ממעכ"ת מש"ב הרה"ג ר' מאיר מאייעס שליט"א והעירני מספר צור יעקב [להג"ר אברהם יהודה הורוויץ זי"ע אבדק"ק פארבישנא] שכתב כעין תירוצי, וברוך שכיוונתי. וכן העירני עוד מספר ראשית ביכורים [להג"ר אברהם ווינבערגער זצ"ל] ומספר שו"ת משיב דבר להנצי"ב, ותש"ח לו ע"ז.

הב׳ דוב יחיאל יהושע שאהן נ״י

בענין שירטוט

בגמ׳ מגילה ט״ז: איתא דברי שלום ואמת אמר רבי תנחום ואמרי לה אמר רבי אסי מלמד שצריכה שרטוט כאמיתה של תורה, ופירש״י ז״ל כספר תורה עצמו שרטוט הלכה למשה מסיני.

והקשה בתוס׳ סוטה יז: ובמנחות לב: דא״כ הא דאמרינן במגילה יט. מגילה נקראת ספר ונקראת איגרת נקראת ספר שאם תפרה בפשתן פסולה מאי איריא משום ספר תיפוק ליה משום ואמת, ונימא צריכה שירטוט ותפירה כאמיתה של תורה ע״ש.

והנה הרמב״ם פ״א הי״ב מהל׳ תפילין כתב הלל״מ שאין כותבין ס״ת ולא מזוזה אלא בשרטוט אבל תפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהן מחופין, ופ״ב ה״ט מהל׳ מגילה כתב אין כותבין המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כס״ת ואם כבתה במי עפצא וקנקנתום כשרה, כתבה בשאר מיני צבעונין פסולה וצריכה שרטוט כתורה עצמה, ומרן הגרי״ז מבריסק זצוק״ל בספרו דייק בלשון הרמב״ם שכתב לשאר דיני מגילה כס״ת ואילו לענין שרטוט כתוב ״כתורה עצמה״ ולא כתב גם כן כס״ת, וכן קשה על הרמב״ם קושיות התוס׳ למה לא ילפינן הכל מקרא דספר או מקרא דדברי שלום ואמת, וכתב לבאר דר״ל דחלוקים דיני ס״ת דאדיפתרא ודיו דילפינן מספר מדינא שרטוט דבעינן מהלל״מ דכל הדינין הם משום דאיקרי ספר והוי זה דין בהחפצא דספר, משא״כ דין שרטוט הוא דין בתורה עצמה דבעי שרטוט בכתיבתה ולא מדין ספר הוא, ואשר ע״כ הא דמגילה נקראת ספר א״א ללמוד מיני׳ לענין שרטוט כיון דלא מדין ספר הוא ובעי קרי דדברי שלום ואמת דגם היא בעיא שרטוט מדין תורה עצמה, ואילו שאר הדינים א״א ללמוד מקרא דדברי שלום ואמת, דהתם לא נאמר אלא דיש למגילה דין תורה עצמה לענין כתיבתה אבל לדינים דשייכא בספר לא שייך ללמוד מזה. ולפי״ז שפיר מדויק הלשון הרמב״ם דלענין שאר דינים כתב כס״ת ולענין שרטוט כתב כתורה עצמה והביא שם ראי׳ לדבריו דדין שרטוט הוא דין בתורה עצמה בכתיבתה מה דכתב הרמב״ם בפ״א מהל׳ תפילין הנ״ל הלל״מ שאין כותבין ס״ת ולא מזוזה אלא בשרטוט אבל תפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהן מחופים, והנה האי דינא דמזוזה וס״ת בעי שרטוט הוא הלל״מ א״כ בתפילין לא נאמר הלכה שם שצריך שרטוט וא״כ למה הביא הרמב״ם הטעם משום שהן מחופין ומוכח מזה דבאמת לא נאמרה ההלכה לענין מזוזה או ס״ת אלא דנאמר דהתורה עצמה בעי שרטוט, ומכח זה למדנו דתפילין לפי שהם מחופים אין לזה דינים של דברי תורה ולכן בעי׳ שרטוט, עכת״ד.

ולכאורה צ״ע לפי דבריו דהרי בגמ׳ סוטה יז: איתא כתבה איגרת פסולה בספר אמר רחמנא ופירש״י ז״ל אגרת בלא שרטוט. ולכאורה לפי דבריו הרי הדין של שרטוט אינו נלמד משום ספר רק דהוי משום תורה עצמה בעי שרטוט, וכן צ״ע קצת לשון רש״י במגילה שכתב כס״ת עצמה.

ונראה דאפשר לומר בזה דהנה רש״י כתב שם בסוטה בספר אמר רחמנא והלל״מ שהספרים צריכין שרטוט ע״כ, והנראה בזה דרש״י ורמב״ם חולקין ביסוד הדין שרטוט דהרמב״ם למד כביאור מרן מבריסק זצוק״ל דיסוד דין שרטוט נאמרה בתורה עצמה אבל רש״י למד דיסוד דין שרטוט נאמרה בספרים שכל מה שהוא ספר צריך שרטוט, וזהו הלכה למשה מסיני שהספרים צריכין שרטוט. והביאור בזה הוא ע״פ מש״כ הרמב״ן בגיטין ו: דבאמת תפילין ומזוזה כיון שלא ניתנו לקרות בהן מן הדין אינן צריכין שרטוט, אבל בס״ת ושאר הספרים שנתנו לקרות בהם כדי שלא יתערבו השיטות וירוץ הקורא בהן עיי״ש, והמבואר דיסוד דין שרטוט נאמר כדי שלא יתערבו השיטות וירוץ הקורא בהן, לכן נאמר הדין שרטוט בכתיבתה שע״י כשיקרא בהן לא יתערבו ולכן נאמר הוא בדבר שקורין בהם. ולכן הרמב״ם סבר דנאמר כתורה עצמה שכל דברי תורה שקורא בהן צריכין שרטוט, ולכן שפיר כתב תפילין אינן צריכין שרטוט לפי שהן מחופין וכיון שהם מחופין אינו קורא בהם כלל, משא״כ מזוזה (ע״ש בכסף משנה) וס״ת שקורין בהן צריכין שרטוט, ואילו רש״י סובר דהדין שרטוט נאמרה בספרים שספרים צריכין שרטוט כיון שספרים קורא בהן בעינן שרטוט.

והנה הרמב״ן הנ״ל כתב לתרץ קושית תוס׳ הנ״ל על רש״י וז״ל ומה שהוקשה לר״ת ז״ל אמאי צריך דברי שלום ואמת במגילה שהרי נקראת ספר, כיון שנקראת אגרת ה״א שאינה צריכה שרטוט ומה שנקרא ספר להלכתיה אתא שאם תפרה בפשתן פסולה ולא לשאר מילי לפיכך הוצרך לומר דברי שלום ואמת שהחזירה לכלל ספר לגמרי להצריכה שרטוט וה״ה לעבוד ולכתיבה אשורית ובדיו ושמא לא הוצרך אלא לשרטוט שהייתי אומר כיון שנקראת אגרת אינה צריכה שרטוט שבכך היא דומה לאיגרת יותר משאר דברים ע״ש, והמבואר מדבריו הוא כמו שבארנו שהלל״מ שהספרים צריכין שרטוט. ולומדים מדברי שלום ואמת שהחיזרה לכלל ספר לגמרי.

ונראה שכן מבואר להדיא כדברנו במה דאיתא במס׳ סופרים פי״ג ה״ב כתב מגלת אסתר צריכה שרטוט כאמתה של תורה ספר נקרא, ע״ש. ומבואר כנ״ל דילפינן מדברי שלום ואמת להחזירה לכלל ספר לגמרי שצריכה שרטוט. [ולפי דברי הרמב״ם צ״ע קצת מה דאיתא כאן במס׳ סופרים ועיין שערי שמועות גיטין ו: מה שכתב לבאר].

והנה בגמ׳ מנחות לב: גבי מזוזה האר״י אמר שמואל כתבה אגרת פסולה מ״ט אתיא כתיבה כתיבה מספר ופירש״י ז״ל

בלא שרטוט ולא דקדק בחסרות ויתרות כאיגרת בעלמא, והקשה בתוס׳ שם וז״ל פירש בקונטרס איגרת בלא שרטוט וקשה דלעיל אמרינן שרטוט של מזוזה הלכה למשה מסיני והכא יליף כתיבה כתיבה מספר ע״ש, ולפי מה שבארנו לא קשה מידי דאפשר לומר דשמואל סובר כנ״ל דהלל״מ נאמרו בספרים שספרים צריכים שרטוט ולכן מזוזה שלא נקראת ספר לא נאמר בזה הלל״מ ולכן שפיר צריכים לגז״ש של כתיבה כתיבה, לדין שרטוט. ולפי״ז מובן מאד שיטת הרמב״ם שפסק בה״א הלי״ב מהל׳ תפילין שהלל״מ שאין כותבין ס״ת ולא מזוזה אלא בשרטוט, ולא הביא הגז״ש של כתיבה כתיבה לענין שרטוט הנ״ל.

שכותבין ואח״כ מוחקן במים ואינם קוראין בהם כלל אינן צריכים שרטוט.

והנה תוס׳ בסוטה יז: נסתפקו אם שרטט אותה בין שיטה לשיטה לאחר כתיבה אע״ג דבשעת כתיבה כתב באיסורא אי המגילה כשרה בהכי או לא עיי״ש, והקשה בשו״ת רעק״א קמא סימן נ׳ דהרי מגמ׳ מנחות מוכח להדיא שלא מהני דאיתא שם בדף ל״ב. ס״ת שבלה ותפילין שבלו אין עושין מהן מזוזה לפי שאין מורידין הקדושה חמורה לקדושה קלה הא מורידין עושין והא בעיא שרטוט, ומשני תנאי הוא ע״ש, ולמה לא לימא שמשורטט עכשיו אלא ע״כ מוכח שא״א לשרטט אח״כ, וצ״ע ע״ש.

והנה הבאנו לעיל דשיטת רש״י הוא דמגילת סוטה צריך שרטוט דבספר אמר רחמנא והלל״מ שהספרים צריכין שרטוט, והיינו דאפילו דבמגילת סוטה אין קורא בהן כלל, ולכאורה לא הוי צריך שרטוט אבל הלל״מ שספרים צריכין שרטוט ובמגילת סוטה נקראת ספר, והנה הרמב״ם בפ״ד מהל׳ סוטה כתב כתבה אגרת פסולה שנאמר ספר, והרמב״ם לא ביאר אם זה דין שרטוט או לא, ולכאורה לפי מה שבארנו אפשר לומר דלפי הרמב״ם לא צריכין שרטוט במגילת סוטה דכיון דהדין שרטוט נאמר בתורה עצמה דכל מה שנקראין בהן צריכין שרטוט, ולכן כמו בתפילין אינן צריכים שרטוט דלא קוראים בהן כלל שהם מחופין כמו כן מגילת סוטה

ונראה דאפשר לומר דהנה לפי רש״י ז״ל דהלל״מ שספרים צריכין שרטוט היינו ספרים שקורין בהן כדי שלא ירוץ הקורא נאמר דין שרטוט בכתיבה, ונראה דכל ספיקות התוס׳ הי׳ דוקא במגלת סוטה, ותוס׳ לא הי׳ מסופק במזוזה וס״ת, דשם כיון שנתנו לקרות הם ודאי שלא מועיל שרטוט אח״כ וצריכין דוקא בשעת הכתיבה, וכדמשמע מגמ׳ מנחות הנ״ל, וכל הספק הוא במגילת סוטה דשם כיון שנקרא ספר צריכה שרטוט וכל מגילת סוטה הלא לא קורין בכלל בזה רק מוחקין אותו, וא״כ כאן הספיק תוס׳ דלמא מועיל שרטוט אח״כ כיון דלא קורין או דילמא כיון שהוא נקרא ספר נאמר דין שרטוט דוקא בכתיבה, אפילו שלא קורין, והבן.

הב׳ משה מנחם פריעדמאן נ״י

בענין טענה וכפירה במודה במקצת ובחיוב דמתוך שאינו יכול לישבע משלם

מתני׳ שור שנגח את הפרה ונמצא עוברה בצדה ואין ידוע אם עד שלא נגחה ילדה אם משנגחה ילדה משלם חצי נזק לפרה ורביע נזק לולד, והנה בגמ׳ אמר רב יהודה אמר שמואל זו דברי סומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין אבל חכמים אומרים זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עליו הראי׳ למה לי׳ למימר זה כלל גדול בדין אצטריך דאפי׳ ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא המוציא מחבירו עליו הראי׳.

א) והנה התוס׳ בד״ה דאפי׳ ניזק אומר ברי ומזיק אומר שמא מק׳ וז״ל וא״ת והא מחויב שבועה ואין יכול לישבע הוא שזה מודה במקצת בנזק הפרה ובנזק הולד אומר איני יודע ומתוך שאין יכול לישבע משלם וכו׳ ועוד י״ל דלמ״ד פלגא נזקא קנסא לא יהא מחויב שבועה גדולה מהודאת עצמו במודה בקנס פטור ע״כ, וצ״ב תי׳ התוס׳ דאי איירי כשהודה בנזק הפרה אז ליכא חיוב כלל לא על האם ולא על הולד דהא הוי מודה בקנס גם על האם ומודה בקנס פטור. וראיתי בספר גידולי שמואל שביאר דאיירי בכגון שהיו עדים מעידין על נזק הפרה ועל הולד אומר אינו יודע דהו״ל להתחייב שבועה מדינא דר׳ חייא קמייתא בבבא מציעא דף ג. ומתוך שאינו יכול לישבע משלם, וע״ז חי׳ התוס׳ דכיון דכל סיבת השבועה הוא בכדי שיודה והכא אפי׳ אי יודה פטור דהרי הוי קנס וקי״ל מודה בקנס פטור א״כ לא יהא חל חיוב שבועה מעיקרא וא״כ לא חייב ממון משום דינא דמתוך שאינו יכול לישבע משלם דגם חיוב שבועה ליכא הכא, אולם לענ״ד דבריו אינם מדוקדקים בלשון התוס׳ דהרי מתוס׳ משמע דפטור הכא מממון כיון דהוי כמו שהודה בהחיוב ממון ומודה בקנס פטור ולדבריו אינו פטור מלשלם משום שהודה בקנס, רק משום שלא שייך הכא חיוב שבועה וממילא לא שייך חיוב ממון.

וי״ל דהנה איתא בב״מ ג. תני ר׳ חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום ועדים מעידין אותו שיש לו חמשים זוז נותן לו חמשים זוז וישבע על השאר שלא תהא הודאת פיו גדולה מהעדאת עדים מק״ו, ומקשה הגמ׳ מכמה מוכיחים דהודאת פיו גדולה מהעדאת עדים ומסיק הגמ׳ בדף ד. הצד השוה שבהן שעל ידי טענה וכפירה הן באין ונשבע אף אני אביא עדים שע״י טענה וכפידה הן באין ונשבע, משמע מסוגיית הגמ׳ דגם כפידת הלוה הוא מעצם המחייב לשבועה, והנה כבר חקרו האחרונים וביסודו בתרומת הכרי [סי׳ ע״ה] בחיוב דמתוך שאינו יכול לישבע משלם אי דכל חיוב שבועה לא חייב רק בשבועה, אלא דהיכא דאינו יכול לישבע

צריך לשלם וטעמא משום דחידשה התורה דצריך לסלק הטענה מנגדו, וע״י שבועה יכול לסלק הטענה ואי לא נשבע צריך לשלם לסלק הטענה מנגדו והוי כעין קנס על שלא סילק הטענה, או דילמא דבכל חיוב שבועה בעצם איכא כאן חיוב ממון רק דחידשה התורה דע״י שבועה יכול לפטור את החיוב ממון, וא״כ כשלא נשבע ממילא חייב לשלם דחיוב ממון במקומו עומדת דהא לא פטריה, ויש להקדים גם מה שכ׳ הקצות החושן בסי׳ א׳ ס״ק ו׳ דבמודה בקנס איכא ב׳ דינים דמלבד הדין של המודה בקנס פטור מלשלם ואפי׳ באו אח״כ עדים, איכא דין אחר דאינו יכול לחייב את עצמו בקנס ולא אמרינן דהודאת בעל דין מחייב את עצמו בקנס [ונפק״מ בזמן הזה דליכא דינא דמודה בקנס פטור דלדין מודה בקנס פטור בעינן בי״ד מומחין, מ״מ לא יהא מחייב בקנס עד שיבאו עדים משום שאינו יכול לחייב את עצמו בקנס עיי״ש שהוכיח זה מב״מ ג:] דרק עדים יכולין לחייבו בקנס.

ולפי כל הנ״ל נראה דכוונת התוס׳ כך הוא, דהוא מתחייב בשבועה ע״י כפירת עצמו, וס״ל להתוס׳ דבכל חיוב שבועה איכא חיוב ממון, ולהכי אם אינו יכול לישבע משלם, דרק ע״י שבועה פוטר את החיוב ממון, אבל אם לא נשבע חיוב ממון במקומו עומדת, וא״כ נמצא דנתחייב בממון ע״י כפידת עצמו, וע״ז מחדש התוס׳ כיון דהכא קנסא הוא אין כפירתו יכול לחייבו בממון דהא אין אדם יכול לחייב את עצמו בקנס, וזהו כוונת התוס׳ הכא דלא תהא מחוייב שבועה גדולה מהודאת עצמו, דזה שמחוייב בשבועה מחוייב הוא בממון, וכיון דע״י כפירת עצמו בא החיוב שבועה [היינו חיוב ממון] אינו יכול להתחייב דלא תהא גדולה מהודאת עצמו, והכא ע״י עצמו בא החיוב ולהכי פטור דמודה בקנס פטור פירושו שאינו יכול לחייב את עצמו בקנס, ומשו״ה פטור הכא דע״י כפירת עצמו נתחייב בממון, וזה אינו יכול לעשות דמודה בקנס הוא ומשו״ה בקנס פטור.

ב) התוס׳ בא״ד ועוד אומר ר״י דלא דמי כלל וכו׳ אלא היינו טעמא דבאב חייב לא ידענא דהיה לו לידע אם חייב לו מנה אם לאו אבל יורשין לא היה להם לידע במילי דאבוהון, ומה״ט אית ליה נמי למיפטר בשמעתין שאין לו לידע דבר זה אם משנגחה ילדה או קודם ע״כ. ומבואר בתוס׳ דלא אמרינן החיוב דמתוך שאינו יכול לישבע משלם רק היכא דהו״ל לידע אבל בלא הו״ל לידע כגון ביורשים ובכגון הכא לא משלם, ובפשטות כוונת התוס׳ כך הוא דנקט דהחיוב לשלם היכא שאינו יכול לישבע הוא משום שצריך להשיב להטענה, אבל אם לא השיב להטענה צדיך לשלם וכעין קנס הוא משום שלא השיב להטענה, וקאמר הר״י דדוקא היכא דהו״ל לדיע שייך לקנסו על שלא השיב להטענה אבל אם לא הו״ל לידע לא שייך לקנסו דאיך היה לו להשיב, אולם לפי״מ שביארנו דהתוס׳ הכא ס״ל דאינו כן אלא דבעצם איכא חיוב ממון רק דהשבועה פוטר את החיוב ממון, וא״כ

כל היכא דאינו יכול לישבע משלם דמעולם לא נפטד החיוב ממון, וא"כ מה בכך דלא הו"ל לידע הא מ"מ מחייב לשלם דמעולם לא נפטר החיוב ממון, וא"כ החיוב במקומו עומדת וחייב לשלם, וצ"ב [ואף די"ל דהר"י חולק על התוס' וכזה גופא פליגי שני תירוצי התוס' וזה מסתבר, מ"מ קשה על התוס' איך יבין סוגיא מפורשת דביורשים פטור לשלם אע"פ שלא נשבעו וא"כ לא נפטר החיוב ממון ולמה לא ישלמו].

ונראה דהנה איתא בב"מ ג. אמר רבה מפני מה מודה במקצת הטענה ישבע משום דהאי בכולה בעי דנכפריה אלא משום דאין אדם מעיז אינו כופר בכולה והאי בכולה בעי דלודי ליה אלא משום דאשתמוטי קא משתמיט [ופירש"י וסבר עד דהוי ליה זוזי ופרענא ליה] ולהכי משביעין אותו כדי שיודה, ולפי"ז צ"ב בשלמא בכל מודה במקצת שפיר שייך האי טעמא אבל בחמשין ידענא וחמשין לא ידענא לא יהיה בכלל חיוב שבועה דהרי אינו יודע ואינו רוצה להשתמיט, וא"כ איך משביעין אותו הא לא יודע ובמה יודה, והפשט דזה גופא שאומר אינו יודע אמרי' דבאמת יודע רק דאשתמוטי קא משתמיט ואומר שאינו יודע משום שאינו רוצה לשלם ולהכי משביעין אותו כדי שיודה ולא ישתמיט, וא"כ י"ל דכ"ז הוא רק בדבר שהו"ל לידע אמרי' דבאמת יודע ואשתמוטי קא משתמיט אבל היכא דלא הו"ל למידע ואומר אינו יודע לא אמרינן דמשתמיט אלא שבאמת אינו יודע וא"כ לא שייך חיוב שבועה דליכא סיבת המחייב לחייבו שבועה, וא"כ מובן דביורשים אומרים אינו יודע ובכגון דא דלא הו"ל למידע לא אמרינן מתוך שאינו יכול לישבע משלם דגם חיוב שבועה ליכא כיון דאינו משתמיט ואין נפקותא בטעמא דמתוך שאינו וכו' דהכא ליכא חיוב שבועה, וא"כ לא שייך דינא דמתוך וכו'.

אכן כל זה שפיר אליבא דרבה דס"ל דטעמא דמודה במקצת ישבע הוא משום דאשתמוטי קא משתמיט, אבל ר' חייא דס"ל דאף בהעדאת עדים איכא חיוב שבועה ולא בעינן אשתמוטי להיות חייב שבועה לא שייך האי חילוק בין הו"ל למידע ולא הו"ל למידע. ונראה לבאר עפ"מ דהוכחנו לעיל דגם עצם הכפירה של הלוה הוא חלק מהמחייב לשבועה דקיליף הגמ' דהעדאת עדים מחייבו בשבועה מצד השוה דכל שיש בה טענה וכפירה חייב שבועה, ראינו דלחיוב שבועה בעינן טענה של המלוה וכפירה של הלוה, וא"כ י"ל דדוקא בהו"ל למידע מיקרי כפירה או משום דחיישינן שיודע ואעפ"כ משקר או משום דמיקרי שסותר הטענה שהוא נגדו משום דהו"ל לידע אבל בלא הו"ל למידע לא הוי כפירה כלל, וא"כ ליכא חיוב שבועה ומשו"ה לא שייך לחייבו משום דינא דמתוך שאינו יכול לישבע משלם דהא ליכא חיוב שבועה כלל, ולפי"ז נמי אין נפקותא בטעמא דמתוך שאינו וכו' דהא ליכא חיוב שבועה, וא"כ לא שייך חיוב דמתוך שאינו יכול לישבע משלם, ע"כ.

הב׳ ארי׳ מנחם הלוי ווינשטיין נ״י

שיטת הרמב״ן בספק הינוח

איתא בב״מ פרק א״מ דף כ״ה: מתני׳ מצא אחר הגפה או אחר הגדר גוזלות מקושרים או בשבילין שבשדות הרי זה לא יגע בהן, ומוקים לי׳ בגמ׳ במדדין דאיכא למימר מעלמא אתי ואיכא למימר אינש אצנעינהו והוה לי׳ ספק הינוח ואמר רבי אבא בר זבדא כל ספק הינוח לכתחילה לא יטול ואם נטל לא יחזיר, ובדין ספק הינוח נחלקו הראשונים עי׳ תוס׳ ב׳ פשטים. והנה הרמב״ן הביא מהירושלמי בדין אם נטל לא יחזיר הוא דוקא אם הלך משם דחיישי׳ שמא באו שם הבעלים וכיון שלא מצאו נתייאשו ממנו ושוב לא יחזרו שם, וכתב הרמב״ן ע״ז וז״ל וטעם זה שאמרו בירושלמי עיקר שכיון שאינו מצווה מתחילה להחזירו אע״פ שהגביהה לא נתחייב זה כיון שהחזירה למקומה, דלא אמר רבה הכישה נתחייב בה אלא בבע״ח וכו׳, ועוד שאם אין זו סימן ודרך נפילה הא אייאוש ואי דרך הנחה אף הוא לרשות הבעלים החזירה הלכך יחזיר ע״כ, ולכאורה צ״ב מה הוא הב׳ סברות.

ויל״פ דסברא הראשון הוא דלא חל עליו חיוב השבה בכלל דכיון דהדין הוא שלכתחילה לא יטול וטעמא הוא משום דעדיף להבעלים שיניח שם כיון שהוא דבר שאין בו סימן ממילא אע״פ דהגביהה אכתי עדיף וטוב יותר להבעלים שיחזירו למקומו ומשו״ה לא חל עליו חיוב השבה דזה גופא שהוא עדיף להבעלים מעכב חלות חיוב השבה, והקשה מהכישה דיש לדמות להגבהה שהתחיל בהשבה וע״ז תי׳ דדוקא בבע״ח. וסברא השני הוא דאפי׳ את״ל דחל חיוב השבה כשהגביהה מ״מ כיון שלא זז משם ואין לחוש לחשש הירושלמי [דהיינו אם הלך משם שמא בא הבעלים ולא מצאו וכו׳ כדלעיל] יכול להחזירו למקום הניחתו, דכיון שהבעלים הניחו שם ומשתמר הוא לדעת בעלים הויא לי׳ כמחזיר לרשות בעלים ומקיים בזה החיוב השבה, ומ״מ צל״ב את״ל זה דאמאי יחול חיוב השבה כשהגביהה. ויל״פ בב׳ אופנים. א׳ דחפץ זה הוא אבדה אפי׳ כשהוא מונח ע״ג קרקע דכיון דאינו משתמר לגמרי ויכול אדם ליטלו אבדה הוא ולפיכך חל חיוב השבה, ואע״פ דאבדה הוא מ״מ לכתחילה לא יטול דטוב יותר להבעלים שיניח שם כיון שהוא דבר שאין בו סימן. ועוד יל״פ דכשהוא מונח ע״ג קרקע אינו אבדה וטעמא משום דכיון שהוא מונח שם לגניזה אינו אבדה ואע״פ שאינו משתמרת לגמרי וכמבואר בפרש״י לעיל דף כ״ד. ד״ה בטמון דכיון דטמנו לאו אבידה היא וכו׳ עי״ש, מבואר דאם הוא הינוח שם שיהא טמון לאו אבידה הוא, ורש״י לקמן דף ל״ז: לגבי ספק הינוח מפרש דבמשתמר קצת לא יטול דשמא הינוח שמה לגניזה. ולפי הנ״ל י״ל דבספק הינוח אע״פ שאינו משתמר לגמרי כיון שהינוח שם לגניזה

וכדפרש״י לאו אבידה הוא, אבל כשהגביהה ואינו במקום שנתנו שם לגניזה ואינו במצב שהוא טמון נעשה אבדה וחל חיובי השבה.

עוד כתב הרמב״ן וז״ל והוי יודע דכ״ש בדבר שיש בו סימן שאינו רשאי להחזירה למקומה שמשהגביה ע״מ להחזירה נתחייב זה ושומר של בעלים הוא ואפי׳ לא זז משם לא יחזירנה לשם, אבל בדבר שאין בו סימן אם לא זז משם יחזיר שכיון שאינו רשאי ליטלה לא נתחייב בה, ועוד שמא דרך נפילה ולא נתיאשו הבעלים הואיל ויש בו סימן ומחייב בהשבה גמורה וכו׳ עכ״ל, מדויק מדבריו דבודאי הינוח ויש בו סימן לכתחילה לא יטול אבל אם נטל אפי׳ לא זז משם לא יחזיר, דכתב דבדבר שיש בו סימן אינו רשאי להחזירה דמשמע דוקא אם הגביה אבל לכתחילה לא יטול ומשמע נמי דאיירי בודאי הינוח דבסוף דבריו כתב, ועוד שמא דרך נפילה וכו׳ מבואר דסברתו הראשון הוא על צד הינוח, ולכאורה צל״ב דבריו דבאין בו סימן כתב דאם לא זז יכול להחזירו וכנ״ל וא״כ מ״ש יש בו סימן דאינו יכול להחזירו אפי׳ אם לא זז משם.

והנה הרמב״ן כתב ב׳ סברות לגבי אין בו סימן באם לא זז יכול להחזיר ויפרש כ״א בפנ״ע, והנה סברא ראשונה הוא, דאפי׳ כשהגביהה לא חל חיוב השבה וביארנו דטעמא הוא משום דטוב יותר להבעלים שיניח במקומן וכיון שכן כ״ז דלא זז טוב יותר שיחזירו, דכל יסוד השבה הוא להחזירו להבלעים וכיון דשייך יותר שיבא ליד הבעלים אם יניח שם ולא יטול משו״ה לא חל חיוב השבה דזה גופא שהוא עדיף להבעלים להניח שמה מעכב חלות חיוב השבה וכמש״נ, משא״כ ביש בו סימן אע״פ דלכתחילה לא יטול הטעם הוא משום דאין נפ״מ אם יטול או לא יטול דבין כך יבא ליד הבעלים ואין סברא יותר שיטול משיניח ולפיכך כשהגביהה ודאי חל עליו חיוב השבה דאין שום סברא שלא יחול ואע״פ דלא זז משם אינו יכול להחזירו אלא צריך ליטלו. ולסברא השני דבאין בו סימן כשהגביהה חל חיוב השבה אלא דיכול להחזירו משום דמחזירו לרשות הבעלים כיון דהוא משתמר לדעתו, בהאי נמי יש לחלק, דבאין בו סימן אע״פ דנתחייב בהשבה מ״מ לא נעשה עליו שומר אבידה משא״כ ביש בו סימן, וכמדויק בלשון הרמב״ן דלא כתב דנעשה שומר אלא לגבי יש בו סימן וכיון דבאין בו סימן לא נעשה שומר יכול להחזירו למקומו כיון שהוא משתמר לדעת הבעלים, משא״כ ביש בו סימן דנעשה שומר מדיני שמירה הוא צריך להחזירו ליד הבעלים ממש ולפיכך אינו יכול להחזירו למקומו אע״פ דלא זז משם, והטעם דלא נעשה שומר באין בו סימן יל״פ כסברא הנ״ל דכיון דיותר טוב להבעלים שיניח במקומו כיון דלית לי׳ סימן אין החיוב השבה מחייבו בדיני שמירה דמטעם השבה גופא יותר טוב שלא יהי׳ שומר דאם נעשה שומר לא שייך שיחזירו להבעלים כיון דאין להבעלים סימן בגבה, משא״כ ביש בו סימן כיון שיכול

להחזירו להבעלים בסימן אין שום סברא לעכב חלות דיני וחיובי שמירה וא"כ הוא ככל מוצא אבדה דמחויב בשמירה.

הב' משה קופפערשטיין נ"י

סוגיא דאין שליח עושה שליח בקידושין

איתא במתני' במס' קידושין (דף מ"א ע"א) האיש מקדש בו ובשלוחו, והקשו בגמ' השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא, ע"כ הגמ'.

ובגמ' לקמן דף מ"ג ע"א נחלקו אמוראים אם שליח נעשה עד, רב אמר שליח נעשה עד, דבי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד, וכו' רב אמר שליח נעשה עד אלומי קא מאלימנא למילתיה, דבי רב שילא אמרי אין שליח נעשה עד כיון דאמר מר שליח של אדם כמותו הוה ליה כגופיה, וכו' והילכתא שליח נעשה עד, ע"כ הגמ'.

החדושי הרי"ם בדף מ"א ע"א הקשה על קושית הגמ' השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא, לכאורה לפי דבי רב שילא דאמרי אין שליח נעשה עד שפיר צריכא ליה למתני' לאשמעינן דשלוחו דומיא דבו דמה בו צריך ב' עדים זולתו, אף שלוחו צריך ב' עדים זולתו משום אין שליח נעשה עד, ומתרץ משום דקיי"ל כרב דסובר שליח נעשה עד ע"כ אין סברא לומר דהמשנה אתא לאשמעינן שלא אליבא דהילכתא, ע"כ. והנה מה שצריכין להבין בזה הוא דלכאורה איה"נ דקיי"ל כרב, מה שייכות יש לזה להמתני' דידן דלא מיירי כלל בהדין של שליח נעשה עד ומאן יימר דתלוי זה בזה.

והנה נראה לי לתרץ קושית החדושי הרי"ם באופן דמוכרח לומר דהמשנה מיתוקם כרב דשליח נעשה עד, וכדי לבאר הנה נקדים לתרץ קושית הבאר יצחק, סי' א', וסי' ג'. והנה האור חדש מדקדק אמאי לא קתני במתני' סתם ובשליח מדוע דייק לומר ובשלוחו בוא"ו, ותי' לפי"ד הגהות מרדכי (ריש פ"ב דקידושין) בשם הקדוש מרדוש הובא ברמ"א אה"ע (סי' ל"ה ס"ו), דבקידושין אין שליח עושה שליח משום דמילי ניתהו ומילי לא מימסרי לשליח, (עיין מחנה אפרים הל' שלולחין סי' ו' ושו"ת נוב"י מהדו"ת אה"ע סי' קי"ב, וקצות החושן סי' קס"ב), ולהכי מדקדק התנא בלשונו ונקיט בשלוחו, להורות דדוקא בשליח שלו הוא דמקדש אבל לא ע"י שליח של השליח, והוא כדעת הקדוש מרדוש הנ"ל דבאמת אין שליח עושה שליח בקידושין, עכ"ד.

אך בשו"ת באר יצחק (סי' א' ענף ג') הקשה לפי"ד הרא"ש בקידושין (פ"ב סי' ז') הובא בשו"ע אה"ע (סי' ל"ה סעיף ד'), שאם גילה דעתו לשדכן שהוא חפץ באשה פלונית והלך השדכן וקדשה לו בלא מינוי שליחות ה"ז מקודשת משום זכיה, ואם כן קשה אמאי בקידושין אין שליח עושה שליח משום דמילי נינהו ומילי לא מימסרו לשליח, מ"מ הא לא גרע מואם גילה דעתו ויהיה מועיל משום זכיה.

תלוי בהמחלוקת האמוראים בגיטין אם מילי לא מימסרו לשליח, דהיינו דמ"ד מילי לא מימסרן לשליח ס"ל דשליחות הוא רק על הפעולה ולא הוה השליח כגופו של המשלח, ונהי דיוכל לעשות שליח ראשון על הפעולה מ"מ כשעושה שליח שני הוי לגבי שליח הראשון רק מילי, ע"כ מילי לא מימסרן לשליח, ולמ"ד מילי מימסרו לשליח, ס"ל דשליח הוי כגופו של המשלח ויוכל לעשות גם שליח שני, עכ"ד.

והנה נראה לי לתרץ דהנה בשו"ת הריב"ש (סי' רכ"ח) כתב להסתפק מה הדין של שליח של אדם כמותו דהיינו איזה חלק של השליח נעשה כמותו של המשלח, אם הדין של שליחות חל רק על הפעולה, או שנעשה השליח כגופו של המשלח, והוא אם ס"ל דהמשלח מוסר כוחו לשליח והוי השליח ממש כגופו של המשלח, וכמותו פירש כמותו ממש, או דרק פעולה של השליח הוי כעשה המשלח, וכמותו היינו דוקא לגבי הפעולה, עיין בזה בלקח טוב (כלל א').

ממילא לפי כל הנ"ל מתורץ היטב קושית הבאר יצחק דאיה"נ דשייך זכיה בקידושין, והוה אמינא לומר דגם בשליח שני יהא מועיל הדין זכיה, אלא דזה אינו יכול לומר לפי הרא"ש משום דהרא"ש לשיטתיה דסובר דאין שליח עושה שליח בקידושין, דהנה הרא"ש בקדושין (פרק ב' אות ו') איתא לגבי הדין מה דאיתא בגמ' הנהו בי תרי דהוה שתי חמרא תותי ציפי דבבל שקל חד מינייהו כסא דחמרא יהיב ליה לחבריה אמר מקדשא ברתיך לברי, אמר רבינא אפילו למאן דאמר חוששין שמא נתרצה האב שמא נתרצה הבן לא אמרינן וכו', אמרו ליה רבנן לרבינא ודילמא שליח שוויה, לא חציף אינש לשוייה לאבוה שליח, ודילמא ארצי ארצויי קמיה ושתיק, כלומר גילה הבן דעתו לאב שהיה חפץ בה וכיון שחפץ בה וזכות הוא לו, וזכין לאדם שלא בפניו וזכיה הוא מטעם שליחות והוה כאילו עשה את האב שליח לקדשה לו, עכ"ל. נראה מזה דהרא"ש סובר דזכיה מטעם שליחות והוה כאילו ממנה אותו לשליח,

והנה בענין מילי מימסרו לשליח איכא פלוגתא בין ר"מ ור' יוסי בגיטין דף ס"ו ע"ב ודף ע"א ע"ב, דר' מאיר ס"ל מילי מימסרן לשליח, ור' יוסי ס"ל מילי לא מימרן לשליח, ואנן קיי"ל כר' יוסי דמילי לא מימסרן לשליח.

ובשו"ת משנת אליעזר מהדו"ת סי' י' אות ח' איתא, דהאיסתפקתא של הריב"ש אם הכוח של השליח הוה כגוף המשלח, או דהוה שליח רק על הפעולה

ממילא מה שיש בשליחות יש בזכיה, ומה בשליחות אין שליח עושה שליח משום מילי לא מימסרן לשליח אף בזכיה כן, ומה שאמר הרא״ש דגילה דעת דבקידושין מועיל משום זכיה הוא דוקא בשליח ראשון, משום בקידושין אין שליח עושה שליח.

לפי כל זה מתורץ היטב קושית החידושי הרי״ם דהמתני׳ בעינן למוקים דווקא למ״ד דסובר דשליח נעשה עד, דהנה בשו״ת קול אריה (סי׳ קי״ט) ד״ה ומעתה וכו׳, כתב בפלוגתת רב ור׳ שילא אי שליח נעשה עד או לא, דתלוי בהשאלה הנ״ל אם השליח חל רק על הפעולה, או שנעשה השליח כגופו של משלח, דרב שילא דסובר דאין שליח נעשה עד, סובר דהשליח נחשב כגוף של המשלח, ואם כן הוא עצמו המשלח ואין יכול להעשות עד בזה, וזה מה שאמר רב שילא כיון דאמר מר שליח של אדם כמותו הו״ל כגופיה, ורב דס״ל דשליח נעשה עד סובר דהשליח נחשב כאדם אחר אלא שמעשהו מתייחס למשלח, וע״כ כיון שהוא עצמו אדם אחר הוא שפיר יכול להעיד על המעשה, ואדרבה אלומי קא מאלימנא למלתא ועדותו טובה יותר, כיון שמעיד על מה שעשה בעצמו.

ממילא לפי מה שהבאנו לעיל הקדוש מרדוש דמבואר משם המשנה מה שמדקדק לומר ובשלוחו, לומר דאין שליח עושה שליח בקידושין דמילי נינהו ומילי לא מימסרן לשליח, וכיון דס״ל דמילי לא מימסרן לשליח, ע״כ ס״ל דשליח לא הוה כגוף המשלח ממילא הוה כלפי השליח אלא מילי, ואם ס״ל דשליח לא הוה כגוף המשלח, ע״כ סובר דהמשנה מיתוקם כמ״ד דשליח נעשה עד דהא הטעם דאין שליח נעשה עד הוא משום דהשליח נעשה כגוף המשלח, ומתני׳ ע״כ לא ס״ל כן מדקתני ובשלוחו דזה אמר דאין שליח עושה שליח כנ״ל. ממילא לפי זה אין יכולים לתרץ קושית הגמ׳ ולומר דהחידוש של המשנה הוא דשלוחו דומיא דבו דמה בו צריך ב׳ עדים זולתו אף שלוחו כן, דלא הוא, משום דהמשנה ע״כ מיתוקם כמ״ד דסובר דשליח נעשה עד כנ״ל, ע״כ בעזרת החונן לאדם דעת.

הב׳ עקיבא קליין נ״י

בענין מדיר ומודר להתחייב

איתא במס׳ נדרים דף טו. תנן שאת נהנית לי עד הפסח אם תלכי לבית אביך עד החג הלכה לפני הפסח אסורה בהנאתו עד הפסח ולוקה, וכתב הר״ן וז״ל ״כלומר לוקה היא אבל הוא אינו לוקה שהרי לא עשה שום איסור אלא שהדירה אבל הר״מ כתב לוקה הוא שהדירה אם ההנה אותה אבל היא אינה לוקה דכיון דלא נדרה כלל לא שיך בזה לא יחל דברו״. בפשטות דבריו של הר״ן והר״מ הוא שהר״ן סבר דהאיסור הוא למי שעשה מעשה איסור ולמעשה הוא היה עשה המעשה איסור, אבל הר״מ סבר כיון דלמעשה הא לא נדר האיסור לא שייך לה, וע״כ האיסור הוא למי שנדר וזה הבעל, וראיתי בתוספתא חזון יחקאל דהביא דמשמע מהר״מ דאפילו בציור דאשה שאסור הנאת ילדתה ממנה, אם הילד יש הנאה ממנה אז היא תעבור בכל יחל כמו הסבר הר״מ הכא דנדר שאת נהנית לי עד הפסח, ולכאו׳ צ״ב דבפשטות צ״ל דהר״מ סובר דכיון דהאיסור לא שייך להמודר דלא נדרה ע״כ האיסור מתייחס להמדיר, אבל בציור בקטן דאינו בר חיובא בכלל ואין כאן איסור לכאורה מה שייך בכלל להתייחס (העבירה) האיסוד להמדיר.

ועוד קשה מה שהק׳ החשק שלמה דהגמ׳ בקידושין דף מג. כתב כלל: דלא מצינו בכל התורה כולה דזה נהנה וזה מתחייב, וכתב דקצת תינח דלפי הר״מ שפיר שייך ציור דהמדיר מתחייב על מה שהמודר נהנה.

ועי׳ עוד בדברי הר״ן הנ״ל דהק׳ על הר״מ מהגמ׳ לקמן (דף לה.) מדאמרינן שם גבי יש מעילה בקומנות אמר ליה רב אחא בריה דרב איקא לרב אשי ככרי עליך ונתנה לו במתנה מי מעל למעול נותן הא לא אסירא עליה אלמא אין האוסר עובר כלל.

ונראה בבי׳ דברי הר״מ בזה שהמדיר עובר בבל יחל, דאע״פ שהוא לא עשה כלום מ״מ הוא היה עושה הנדר והוא הבעלים על הנדר, וא״כ אפי׳ אם הוא בעצמו אין מיחל דבריו, אבל למעשה הנדר (הדיבור) שהוא בעלים עליו היה מיחל, וא״כ לזה יש האיסור בל יחל באם דבריו נעשה חולין ע״י עצמו או ע״י אחרים אין נ״מ דהאיסור הוא לאו ההנאה, האיסור הוא על דבריו להיות מיחל [וכן מובא באחרונים בבי׳ דברי הר״מ] ואם למדו כן שפיר מתרץ קושית הר״ן מהגמ׳ לקמן ב״ככדי עליך״ דהתם הגמ׳ מדבר בהאיסור מעילה דהוא בהחפץ דהיה נעשה הקדש על דברו, ופשוט דהאיסור מעילה הוא בהחפץ עצמו, וזה שהק׳ הגמ׳ ״מי מעל, למעול נותן הא לא אסירא עליה״ הוא דלמעשה אין להנותן שום איסור על החפץ בכלל, וא״כ היאך שייך מעילה על חפץ שאין הקדש לך, אבל הכא סבר הר״מ

דהאיסור בלי חל הוא לאו על ההנאה לכך על דדבריו היה נעשה חולין, וא״כ לא קשה בכלל מהגמ׳ לקמן.

אבל צ״ל דהר״ן לא היה למד הר״מ בזה, דהר״ן היה למד בזה שהר״מ סבר דהמדיר יש הלאו, אע״פ דהוא לא עשה מעשה איסור מ״מ האיסור מתייחס לו כיון דיש לו אחריות על שום איסור מה שעשה, ואפילו אם הוא אסור על אחר, אבל כיון שהוא עשה האיסור יש לו אחריות לשמור דאין האחר נהנה בהחפץ [ולאו דוקא צ׳ ללמוד דהחיוב אחריות הוא משום דהוא בעלים על הנדר] וצ״ל דנהי הק׳ דהק׳ מהגמ׳ לקמן דכמו שנראה מושג זה דהוא שאסר יש לו אחריות, וא״כ אילו אם אחר האיסור מתייחס לו כן צריך להיות אם אמר ״ככרי עליך״ דלא למד הר״מ דהוא דין בהאיסור בל יחל, וכך הוא בכל איסור דהאדם יכול לחדש על חפץ יש לו אחריות ואם לא עשה אחריותו ואחר מעל יש לו האיסור, ואע״פ דהוא דבר קשה להבין דשייך מושג כזה, אבל צריך ללמוד דזה היה סבר הר״ן בדברי הר״מ, אבל אם למד הר״ל כדהביא לקמן א״כ לכאו׳ לא קשה כלל מגמ׳ לקמן.

ולפי״ז יכול לפרש גם מה שקשה מהמשמעות הר״מ דמובא בחזון יחזקאל דשייך בל יחל למדיר אפילו במודר קטן, דיכול לומר דהוא לאו הפי׳ דאיסור הוא להמודר ורק מתייחס להמדיר, ורק דהאיסור מתחילה הוא על המדיר אם בשום אופן דבריו מיחל, א״כ לא חילוק אם המודר הוא בר חיובא אולא, דאיסור המדיר לא בא ממה שייב המודר, ורק האיסור בא לכתחילה בהמדיר דאם דבריו מיחל אפי׳ אסהוא בקטן אבל דבריו היה מיחל, וא״כ יש לו הלאו דבל יחל, ועל אם היה למד הר״מ כהר״ן פשוט דלא היה שייך האיסור בל יחל בציור זה בקטן, דרק שייך לומר דיש לו אחריות על איסור שבא לבר חיובא, דרק בזה שייך להתייחס לו, אבל בקטן פשוט דלא היה שייך.

ולפי״ז יכול לומר דקו׳ החשק שלמה גם תלוי בביאור דברי הר״מ אם למד כהר״ן או כדמפרשינן הר״מ לעיל, דאם למד כתי׳ הר״ן בהר״מ דהוא איסור מצד האחריות דיש להמדיר באיסור שהוא מחדש, א״כ למעשה האיסור בא ממה שנהנה המודר, וא״כ מצינו ציור בזה נהנה וזה מתחייב בזה שהמדיר חייב הוא רק כיון דלמעשה המודר היה נהנה, וכיון דהוא לא היה אחראי זה איסור דעשה הנהנה מתייחס לו, ופשוט דזה נקרא זה נהנה וזה מתחייב, אבל לפי מה שמבאר בהר״מ דבאמתהאיסור הוא לאו מצד מה שהמודר נהנה בכלל, ורק משום דדבריו של המדיר היה נעשה חולין א״כ זה שהמדיר חייב הוא לאו משום דזה נהנה בכלל וזה שהאחר הוא נהנה הוא רק היה היכי תמצא להמעשה איסור גופא, דהמעשה איסור היה דדבריו היה מיחל, וממילא בפשטות יש לו האיסור בל יחל ואין זה נקרא ״זנה נהנה וזה מתחייב״ דכלל זה דגמ׳ היה רק אמר התם דלמ״ד יש שליח לדבר עבירה בודאי אם השליח יאכל חלב [דזה היה שליחתו] לא תהיה מחייב

המשלח, אבל הכא הוא לאו דמיון בכלל, דבעצם האיסור הוא גופא בהמדיר, ולא שהוא איסור בהמודר ורק מתייחס להמדיר, דאם היה אמר זה אז היה כמו השליח אבל איסור מתייחס להמשלח.

הב׳ לוי יצחק ויטמן נ״י
באלטימאר יצ״ו

בדין משא בני קהת והעברה למעלה מי׳ טפחים

איתא במס׳ שבת (ח׳ ע״ב) דהעומד על אסקופה שהוא מקום פטור, לא יטול מבעה״ב ונותן לעני או מעני ונותן לבעה״ב, אבל אם נטל ונתן שלשתן פטורין. ופריך לימא תהוי תיובתא דרבא, דאמר רבא המעביר חפץ מתחילת ד׳ לסוף ד׳ ברשה״ר אע״פ שהעבירו דרך עליו חייב. ורש״י מפרש דרבא איירי בשהגביהו למעלה מי׳ וחייב כי הדר אנחיה, אע״ג דדרך מקום פטור אזל.

התוס׳ הרא״ש (שם ד״ה לימא) הקשה כמה קושיות חמורות על פרש״י. א׳ מהם הוא, דהמ״ל לימא תיהוי תיובתא דר׳ אלעזר, דאמר בפרק המצניע (לקמן צ״ב ע״א) דהמוציא משאוי למעלה מי׳ טפחים חייב שכן משא בני קהת, דהתם נמי, אע״ג דאזל דרך מקום פטור מחייב ר״א. ונראה להוסיף על תמיהת הרא״ש, דאם איתא דרבא איידי מלמעלה מי׳, אמאי לא הזכיר רבא כלל ממשא בני קהת כדאמר ר״א בפרק המצניע.

ותו הקשה הרש״ש, דיש סתירה ברש״י גופיה בשתי סוגיות הללו. במימרא דרבא כתב רש״י להדיא דצריך להניחו בסוף ד׳ כדי להתחייב אהעברה. אבל רש״י במימרא דר״א לקמן מבואר דס״ל דא״צ להניחו על הארץ מדהקשה מהך דזורק ר״א בכותל למעלה מי׳ כזורק באויר. דע״כ ס״ל דחייב, ואפי׳ אם לא הניחו בארץ מדין הנחת גופו כהנחת חפץ. והניח הרש״ש בצ״ע.

ונראה דר״א אתא לחדש, דדין של משא בני קהת אינו רק בכתפיהן למעלה מי׳, כדאיתא במתני׳, אלא אפי׳ אם הוציא בידו למעלה מי׳ חייב משום דס״ל לר״א דידו נמי משא בני קהת הוא. והמאירי כתב שם דלפי ר״א הוצאה ביד הוא עיקר הוצאה של משא בני קהת, וממילא יש לו כל פרטי דינים של משא בני קהת, כגון הנחת גופו כהנחת חפץ.

ובפרט זה פליג רבא, וסובר דדין של מוציא למעלה מי׳ בידו אינו מדין משא בני קהת, אלא כמו מוציא מחנות לפלטיא דדך סתיו (ד״ה ע״ב) וצידי

רשה"ר, דאע"ג דהעבירו דרך מקום פטור עדיין חייב, ואינו שייך למשא בני קהת כלל.

הגמ' דמ"ש ממעביר למעלה מי' ממעביר דרך אסקופה שהדא מקום פטור, דבשניהם חייב מטעם אחד.

וממילא, כל הני קושיות דהקשו על שיטת רש"י לק"מ, לא הזכיר רבא ממשא בני קהת משום דלא ס"ל דחייב מטעם זה, אלא כמו מוציא דרך סתיו. וממילא לא הי' להגמ' להקשות לשיטת ר"א מדין של מעביר דרך מקום פטור, דהמעביר דרך מקום פטור, אינו חייב מדין משא בני קהת. ורק קשה לשיטת רבא דס"ל דהמעביר למעלה מי' חייב כמו מעביר דרך סתיו. וא"ש קושיית ולפ"ז, ג"כ לא קשה קושיית הרש"ש, רבשיטת ר"א, היות דטעם דמחייב משום דהוה משא בני קהת, שפיר קאמר רש"י דאמרינן הנחת גופו כהנחת חפץ, ומ"ש מכל הוצאה דחייב מטעם זו. משא"כ לפי שיטת רבא דאינו חייב משום משא בני קהת, אינו שייך הנחת גופו וכו', דדין זה נוגע רק במשא בני קהת, ולפיכך כתב רש"י דצריך להניחו על הקרקע כדי להתחייב.

הסכמת

הגאון הגדול המפורסם רבן של כל בני הגולה יחזקאל סגל לנדא נר"ו בעל המחבר שות נודע ביהודה וספרי צל"ח אב"ד ורמ"ה דק"ק פראג יע"א:

[illegible] בשנים גדרתי גדר בערי בלתי תת הסכמה על ספרים חדשים אשר נתחברו בזמננו מטעמים [illegible] לא שוכל קבוריה למו. למען חדעתי דהמי גבוה רבה גדול מרבן שמו כבוד הרב הגדול הגאון [illegible] כל קצר ארץ מוהר"ר **מאיר ברב**י זצ"ל לא נדחיתי. כי מלבד שעלה מכבו ומי מקדושים אשר לא [illegible] שכל מהר מגדולי זמננו אשר יקשיב כמעט למשפט לבורות ליום ישורון הדרך מצא יאכו בה. וכל [illegible] ד שהרה עם הנמרים הגנים בחרשים ובקיאים. הלא כבר בעודו בחיים חיותו הוציא לאור חיבור נפלא על [illegible] בקבוצת מצ"ב בבני. וסופי ממלא דבלבן רב גבורתי אתה למשמע אזני. וגדולים צדיקים במיתתן כי [illegible] אשר עקריו ברכה חיבור גדול על כמה מקבמות ועב קדר כתורה ושרש מותו לוא ע"י כפטוטרוכקים כ"ב [illegible] מתנו בלוח הרבני הגביר המפורסם מו"ה וולף שעבין וה"ה בתורני הקצין כ"ה שמעון בלבוקי מלב [illegible] ביקבע דבריו בדפוס. לשון יכולו מעיטעד חנם ורבים יעשו מימיו מים קיים והוצאת הדפוס מקל לנו. [illegible] ונשאר בשם מלייתין דברי הגדיל זצ"ל ורמו לאחד יאר מילי לכבוד מקומני הרבני הגביר הגדיל מו"ה וואלף שעבין נלו אשר לא מצה מלכיים מצוה זו בהפלמטות רב. ושלח הקונטרשים על יד בני ידידי הגביר כמלוף הרבני מו"ה יעקב שגל נרו ע"ידסק בהשגקתו חיבור מהר"ל הרבי הזה כב עירנו וגם ביקש ממני ליתן הסכמה לכן לא אמנע מלמנקות לבן מתפני הקצין מו"הרר וולף הנ"ל להפכים ולקבוע בדפוס ולכבוד הגאון המחבר זצ"ל למען יקומו מיליו חד ודור ושפתותיו ילוובון בקבר ורבב התורה בישראל ובגורלם עירין על מקרי גבול לדשים פעם שנית חיבור הזה תוך מעשה עשר עיש מיום לות הדפוס בלי דשום יורשי הגאון המחבר זצ"ל ובשמע לדברינו יעמד ויבורך ברכת שב דפרי המדבר לכבוד הסודה ולכבוד הגאון המחבר זצ"ל אשר לת כמלקים מתהלך בו היום יום ל' מו"ז מרחשון תקנ"ג לפרט קטן כב פרלג יבנב עירנו אמן:

הקטן יחזקאל סגל לנדא

זה הספר

[illegible] לי פיוטן הרבי זקן הרבני המובלג בתורה והנים כ"ר ר"ע קורש נתקבצתו עוף עץ [illegible] הקטה מיה גרשון סגל: גלה תפיר"ה גל נבר הגאון המובהק ומומחה לרבים מו"ה סיענדר מיזילס זצ"ל שהיה בשמה קלות ומנוחתו כבוד בקק ריעבטיטן והוא הנ"ל לחוד בקרבת לדר הבנו הגאון מו"ה רפאל זצ"ל החבלקק כחיליק אשר בשם הנסבה ישבת מהנה בשנת הקכ"ל הנבע הרה [illegible] הקיום ל' ומגבירתו בהורתה מקבריס נפלאות ובכרט לנת זקנתו שאר עינו לא הי חר[illegible] הי יראל הנורה בחצות הוד קוה ויוד הוים שחו הגאון יהכחרת ושמים בבוד הלתו ולעק [illegible] כ"ר הנוטר לבית אי חוטר מגזע בשבים בשלחים אשר הה התכחר ונגר נתעב הבשיה [illegible]

[illegible] מר מהוש"ב ונקחטש יאלח:

ושמעתי מגדול אחד כתבר אקר הגאון מו"ה שנדר זצ"ל בא לאדון לונגארן נהקבל בקק מדה עיר מולדתי בהשה הלות הגאון מהר"ם ברבי זצ"ל שהגאון בעל נודע ביהודה נקם ממנו לבור לזקני מקום מטוחה ביחוד כי רבה יתרה שיעלה לגהון ל' ממנו וכחבר יצא מחזו אל כסא כבודו ומקבה לגני הגדול אקרין. כי כל השהנמה מעש בחוה הבשיר. ויריגנו בעיר. ונקבלו עליו לבני הגאון מהרם ברבי. ונקבו סמנו עליה עליו נטוח לבנו לנשיטו. הן אמר. ובחשר רחה הגאון הזל עונש חילו בהורתה וכי כל הל טורים חדרוקב על מו נבו. כמונו בהופקא. אמר לאנשי מדה ברב עטרתנו, אתם נוחים אלי. לנשוחו לי נאה ויפה לאמור לאנין על הנעיון. מו יאמה רחוק, ואחר בבוד נקחוהו. ריקם הדין מכתבים להגהון בעל נו"ב והגהון בשיל לו בהיהנה ובחבה יתירה הלא המה כתובים ב"שיבוטיו" אל

משמע דרב ספק סבר יאוש קתה כמש לעיל כמ' כשמי
שר לדבא קשיש לקבר בהדיא יאוש לינו קונה וקבר נמי שני
הדר לקבי לדידי קשיא ואם דרשי להה דרשי נמי לענין שני דהדר
בלה ושבדו ווזי לא קנה ולא דוקא עכ"ל ווזי מבל עשה מן
הנכסים כלי קנה . . ואם יל נמי הכא ברבא דהה
לאמר שינוי הכדר לא קני דוקא הכא דלא עשאה כלי
כמימל דדבק קופי ובבדי שרשי לא מקו דהדר מקר לה
והוי קופי אבל אם עשאה כלי דמרית משיבות עליו קני
ואם דרש נמי לאשר גזל לשיטי דהדר ובטן שעשאה כלי הש
הכי לא מקש תו לרבא חלא לר יוחנן קשה דלינו שבר שפי
גזל עלים ועשקכלים לא קני מדקוריתא וקל :

ולא לקרן קושי תו לר יוחנן וכן לאר במרובה דשינוי
לא קני ולא דרש לשר גזל כשין שגזל יקוזר . ומש
תוק דלאוקו מחוורא קבר יאוש כדי לבה . הוא תימא
דהא לאוקו מחוורא הוא רב מקדא לאמר ל יוחנן ורב מקדא
הא קבר יאוש לינו קונה כדמשמע מעמעמנן הכא
ודוחק לומר דמשמ' דר' יוחנן אמר ולי לא קבירם לי.
לכן נראה לי לתרץ לר יוחנן והה לרה לעיל בדף קלעב
מעני ל הוגא בדי דר' יהושע לפי שאין נשבעין על כפירת
שעבוד קרקעות . והקשה בס"ד מקובצת למה ליקוש
להכי תיפוק לי מכלל ופרט וכלל שמעינן דאין נשבעין
על הקרקעות דאיכו קבר עיקר קרן דאשר גזל יתירא
אחי לכיכא נשבע הוא וחביו עש . ולא לתרץ אדא מגו
חדא דר' יוחנן ורב הוא בדי דר' יהושע בחר שהה קיימא.
והשתא לא דאיירי שאכלו הבנים הגזילה אחר מיתת אביהם
ואל לבנים מחויבים לשלם אבלם כקושי' תו לר יוחנן. ואם בנים
מחויבים לשלם מדידהו הוה כפירת ממון ונתחייבים לחזיר
חומש קמל דהם פטורין מלשלם אחר יאוש . אך הקיבוד
הל על אחריות נכסים לשבר אבותיהן ואין נשבעין על
כפירת שעבוד קרקעות ואם מדכתיב אשר גזל יתירא
למעטו חומש על גזל אביו אף נשבע בנו מהא מוכח
בסין גזילה קיימת פטורין הבנים ותרתי שמ. ואם דקתני
בברייתא מתא אשר גזל יחזיר כשין שגזל מכאן ואילך
הגזל ומאכילין את בניו פטורין. משמע מהא נפקא לאן
כמש לי תנאי הוא דתנו בבכא דומתי רא ולא סברו
אין נשבעין על קרקעות מלא אם דהם דרשי כל התורה
כולה בדיבורי ומיעוטי ולא ממשמע אלא שטרות ומנא לן
קרקעות. ותיתבו דהי' להם מיעוטי יתירא על קרקעות.
והנה לרה ברי דר יהושע אבל ליש מיעוטי יתירא מאי
דאתן לא תיעבין. אלא מהא נפקא דאין נשבעין על כפירת
שעבוד קרקעות כמו דמשני לה ברי יהושע ואם מיעוטא
אשר גזל דאינטריך לגופא דאין נשבעין על כפירת שעבוד
קרקעות. והשתא בריתא אתי' כמר דרשין בדיבור ומיעוט
ודיבורי. אבל ל יוסף אבר בהבכתא דדרשין בכללא פרטי וכלל
ואם לא אשר גזל מגיגא אלא לאשמעינן דהגזל ומאכיל את
בניו דפטורין הבנים מלשלם אבלם. והשתא מוכח גב דלא
דרשינן אשר גזל אמא לבשין שגזל יחזיר דאלא לא אשר גזל
תגיגא הא מאשר גזל אמא דאשר גזל כפא אחי שלאינו מוקיף חומש
על גזל אביו. ולא אמרינן תיתי שמעת מינה ולא דרשי
כשין שגזל יחזיר לענין שינוי. להכי אצטריך אשר גזל
תגיגא לאגזל ומאכיל את בניו שפטורין מלשלם כמו
שכ' : ולאו יש לתרץ קושית תו בפרק הגזל עניש דף
לא עב בדלה ותנן לא המאכיל וכו' דהקשן תיתא אמאי
לא מיתי דבהמה והזקינה עבדים והזקינו המשלם
לא בנו דפטורים אבל אם בנו כמש הה נמי לא דרשי לענין שני :

רפ"ו אמרתי אקיים גרסה אחא מתי להבים בא שיטה
מקובצת בא מרובה בשם רשבונים לגרסי הא
מילתא קשו בה רבה ורב יוסף עשרין ואחת שנים ובאמת
בא הגי זו אל תימא לרבה מאי קשיא לי הא לדידיה נימא .
שמר דאיירי ביאוש גרידא ומשלם דאשם קני כדאמר רבה
ול דבתב פליגי ליש ורבנן בקרא דמשכבו דאתא למעוטי
אשר גזל ולמר למעוטא גנב וכיון דמקרא נפקא לה אם כן
מדקוריתא קאמרי דיאוש קני . ולכך קשי לי לרבה דרבה
הי' מסופק דשמא יאוש מדרבנן ולא מדאוריתא עב ופיר
גדולה היא נפלא הני ניבה אמאי כי' מסופק אם יאוש קונה
ומש"ב הוי קשי לי' כל שנין לאנפא לאמר דיאוש
קונה מדאוריתא כמו מכרא ולא דעורות . ולאמרא לי
הכי דרבה אבר כמו דאמר בדף אם עב אמבי ל יוחנן
לל גנב והקדיש ומכר עבדם ומכר אינו משלם תשלומי
דוא וט' דהא מתניתין אמרא דיאוש אינו קונה משלם
רבה אף דחכמים ולא ל"ר רות יאוש קונה אבני אם שמא
אלבה בפתם אמנימין דגנב והקדיש ומכר אבדם ומכר אמר
דאבר יאוש אינו קונה . ומקושר אם אבבה בפתם אמנ'
דגנב והקדיש אם בחכמים ולא דעורות ואם דקשא לי' כ"ב
שנין הייו דהוי קשה לי' דלא אדרש . דלא אמר מילתא
הדבריה אלמא דאבר יאוש קונה ובייתא לאמן אינו אלא
בא הגזל אבל כלא . ומבאם יהי' מובא דיאוש אינו קונה
דהא אבר הפקר לשנוי אחר הדר לא קני מן המוכר ואם בא
לי' לרבה דאיכו אבר אשר גזל למעוטי אשר המאכיל אלא
דריש כלל ופרט וכלל למעוטי קרקעות מגזרה . והשתא
אם אשר גזל תגיגא אמא למעוטי הגזל ומאכיל את בניו .

את בניו דפטורים דהבנים דהלכה בפוקה היא ולכך מקן
דפליג ולא לדרשי אשר גזל אם כשין שגזל יחזיר למעוטי
אין הגזילה הייתה ואם דרשי להה דרשי נמי לענין שני דהדר
שקוה ואם תנאי הוא בשני אם קונה. והשתא לי מתני'
לגזל בהמה והוקיטה אתי כמר דבני מעוט ורבני מרה
אבר שני אינו קונה. אבל ר יוחנן כתמה אחרים אם אבבה דעדיל
מהאי מתמא והוא אתמא בתרא דף קיז עב דקתני בתיב
שבבה נר חומר לו הרי שיך ונכיך דדרשי אבל ברבי ואבל עב
ומתמה בתמא בתרא מסכתא עדיפא מתמא אמא אבר
ר יוחנן שני אינו קונה ומשה לא מקשה מתמא דהבאזל בבא
והוקיטה אלא מקשה מתמא דאם אתא לו בנשיה בבל
רחשית הגו בפם אחרייתא ומקשה מחי לאלמי הני אתמא
דשמה הר ואחרייתא השתא איכא תרי אמי אתמא
לגזל בבמה והוקיטה ואתמא דרחשית הגו דעדיפא מחר
אתמא ומשני כגון שגזל עלים מטופין וקל :

ובהערה זו מתורץ קושית התוספות בבא בבא פרק הגזל
עמ' דף לג עב בדלה אמא דידן תנא שינוי
דרבנן דהקשה שם לדבה דאמר לאמר לאי שינוי המחוור לבריתא
קונה מדאוריתא אמאי קתני בבריתא שינוי אלא הדר
אקשה ול רבה לטעמי דאבר בבל מקום כרבנן ורב אבר
כרא דדרשי בדבדי ומיעוט ודיבור כמו דאיתתר בשבועות
דף כה . ובפרק עב מה לכתב הרשבא הה דאמר רבה
יאוש אמרי דבנן דקני . כתב הרשבא דבנן הייב רב דאמר
יאוש קונה משה אבר רבה שינוי הדר קונה דבעב דלשנן
אשר גזל אם כאן שגל אמעוטי הגזל ומאכיל את בניו
והה דרשינן בענין שני אבל בבריתא דלר בנן אתי כמ"ל
בכל מרא וכנו ולדידי מוכח אבבא אלא דרשינן אשר גזל
לענין מאכיל את בניו כמש הה נמי לא דרשינן לענין שני :

רפ"ו אמרתי אקיים גרסה אחא מתי להבים בא שיטה
מקובצת בא מרובה בשם רשבונים לגרסי הא
מילתא קשו בה רבה ורב יוסף עשרין ואחת שנים ובאמת
בא הגי זו אל תימא לרבה מאי קשיא לי הא לדידיה נימא .
שמר דאיירי ביאוש גרידא ומשלם דאשם קני כדאמר רבה
ול דבתב פליגי ליש ורבנן בקרא דמשכבו דאתא למעוטי
אשר גזל ולמר למעוטא גנב וכיון דמקרא נפקא לה אם כן
מדקוריתא קאמרי דיאוש קני . ולכך קשי לי' לרבה דרבה
הי' מסופק דשמא יאוש מדרבנן ולא מדאוריתא עב ופיר
גדולה היא נפלא הני ניבה אמאי כי' מסופק אם יאוש קונה
ומש"ב הוי קשי לי' כל שנין לאנפא לאמר דיאוש
קונה מדאוריתא כמו מכרא ולא דעורות . ולאמרא לי
הכי דרבה אבר כמו דאמר בדף אם עב אמבי ל יוחנן
לל גנב והקדיש ומכר עבדם ומכר אינו משלם תשלומי
דוא וט' דהא מתניתין אמרא דיאוש אינו קונה משלם
רבה אף דחכמים ולא ל"ר רות יאוש קונה אבני אם שמא
אלבה בפתם אמנימין דגנב והקדיש ומכר אבדם ומכר אמר
דאבר יאוש אינו קונה . ומקושר אם אבבה בפתם אמנ'
דגנב והקדיש אם בחכמים ולא דעורות ואם דקשא לי' כ"ב
שנין הייו דהוי קשה לי' דלא אדרש . דלא אמר מילתא
הדבריה אלמא דאבר יאוש קונה ובייתא לאמן אינו אלא
בא הגזל אבל כלא . ומבאם יהי' מובא דיאוש אינו קונה
דהא אבר הפקר לשנוי אחר הדר לא קני מן המוכר ואם בא
לי' לרבה דאיכו אבר אשר גזל למעוטי אשר המאכיל אלא
דריש כלל ופרט וכלל למעוטי קרקעות מגזרה . והשתא
אם אשר גזל תגיגא אמא למעוטי הגזל ומאכיל את בניו .

פניני חכמה ומוסר
ממרן הגאון בעל שו"ת בית שערים

מו"ח הגאון מ' עמרם בלום זצ"ל אמר פעם בדרשה א' בדרך הלצה, דהנה עינינו הרואות כאשר העולם יושב בבתי משחק כגון (טהעאטער צירקוס מאזי וכו') גם אם ימשוך השחוק כל אותו הלילה נשאר העולם יושב על מושבו ולא קם ולא זע עד תום כל השחוק מרישא לסיפא, אבל כאשר העולם יושב אצל הדרשה שדורש החכם בדברי תורה, או אצל התפלה שמתפלל החזן בביהכ"נ, או בביתו כשמבקשים ממנו איזה סך מעות לצדקה ולגמ"ח, אז העולם מיד עיף ויגע ועומד ממושבו וינס ויצא החוצה, וז"ש על שלשה דברים העולם עומד ממושבו, על התורה של החכם, ועל העבודה של החזן, ועל גמ"ח כשמבקשים ממנו מעות לצדקה ולגמ"ח ע"כ דפח"ח.

(ילקוט הגרשוני אבות פ"א מ"ג)

ועד"ז שמעתי מידידי הרב הג' דק"ק לאדאש ז"ל [בעהמח"ס ילקוט הגרשוני] עמ"ש במתני' יומא פ"ו שני שעירי יה"כ מצותן שיהיו שניהם שוין במראה ובקומה ובדמים, דהנה שמע מפי חותנו הגאון ז"ל אבדק"ק ב' אויפאלא מה דמרגלא בפומא דעלמא כשמבקשים מעות על איזה דבר טוב יאמרו לו תאמין לי איך האב קיין קרייצער בייא דער נשמה, וזה טעמא בעי הלא המעות אינו גנוזה בנשמת אדם רק בגוף בכיס שלו או בדבר אחר, אבל כשנשום לב על זה דבריו הוא אמת וצדק, כי על צורך הנשמה באמת אין לו, ובזה מקמץ, אבל על צורך הגוף יש והנה זה בא לרמז המשנה בשני שעירין שהי' אחד לה' ואחד לעזאזל ומדרך העולם שהוצאות על צרכי עזאזל והוא על הבלי עוה"ז מרובה אצלם מצרכי לה' כי רק לעשיית המצות שהוא צורך לה' יחוס, וע"ז בא לרמז המשנה שמצותן שיהי' עכ"פ שניהם שוין ולא ירבה בעזאזל ממה ששייך לה'.

(חזון ישעי' - לר' ישעי' הלוי יונגרייז)

(קבלנו מאת מוהר"ר דוד שלמה יונגרייז שליט"א)

על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי בקשתיו ולא מצאתיו, אקומה נא ואסובב בעיר וכו' בקשתיו ולא מצאתיו (שיר השירים ג'). אמר מו"ח הגאון ר' עמרם שליט"א בדרך הלצה דהנה אחז"ל לא איברי ליליא אלא לגירסא וחד אמר לא איברי לילא אלא לשינתא, אמנם הניעור בלילה בבית המשתה ומפנה לבו לבטלה ועוסק בדברים בטלים שחוק וקלות ראש, הוא דלא כמאן, והנה אם אפילו אינם עוסקים בתורה עכ"פ הי' טוב מאוד שהיו ישנים על מטתם

והיו מקיימים עכ"פ סור מרע, אבל בעוה"ר גם זאת אין עושים רק הולכים בבתי טרטיאות ובבתי משתאות, וז"ש על משכבי בלילות בקשתי את שאהבה נפשי, שידעתי שאין עוסקים בתורה אבל בקשתי אותם אם עכ"פ שוכבים על משכבם בלילות, כי גם זה הי' טוב מאוד, אבל בקשתי ולא מצאתי אותם על מטתם, ואמרתי אקומה נא ואסובב בעיר במקום שוקים ורחובות אם עכ"פ עוסקים במשא ומתן שהוא ג"כ מצוה לפרנס אשה ובנים, אך גם שם בקשתים ולא מצאתים, כי רק בבתי משתאות וטרטיאות כאן נמצאו וכאן היו ודפח"ח.
(ילקוט הגרשוני שיר השירים)

אורך ימים בימינה בשמאולה עושר וכבוד (משלי ג:טז). ידוע דימינה היינו המיימינים בה ולומדים לשמה ובשמאלה היינו המשמאילים בה ועיי' ברש"י ז"ל כאן, ומו"ח הגאון ר' עמרם שליט"א אמר בדרך צחות הכוונה, אורך ימים בימינה, המיימינים העושים כל מעשיהם לש"ש מקבלים לרב אב"ד זקן מלא חכמה שישב כבר בבית ה' "אורך ימים" ונעשה מלא וגדוש בש"ס ופוסקים - ובשמאלה - המשמאילים בה ועושים שלא לש"ש, מקבלים לרב מי שנותן להם ממון ומעשרם ומכבדם וזהו "עושר וכבוד" ודו"ק.
(ילקוט הגרשוני משלי)

לפרשת וארא

כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי אל לבך ובעבדך ובעמך בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ, וברש"י למדנו מכאן שמכת בכורות שקולה כנגד כל המכות ופלא דמה ענין למכת בכורות לכאן ועיי' בשפ"ח וגם יל"ד שאמר ששולח המגפה אל לבו ולמה מגיע מכה זו אל לבו. אבל הענין שאין שום מכה הן בגוף והן בממון כואב לרשע כ"כ כמו אם נתקדש ש"ש על ידו ובפרט לרשע שחשב עצמו אלוה שזה כואב לו מאוד והוא כאב ומכה אשר מגיע לנפשו ולבו, והנה כאן במכת ברד כתיב וישלח פרעה ויקרא למשה ולאהרן ויאמר אליהם וגו' ה' הצדיק ואני ועמי הרשעים וא"כ במכה זו נתקדש ש"ש ע"י אותו רשע במה שהודה בעצמו כי צדיק הוא ה', וז"ש כי בפעם הזאת אני שולח את כל מגפותי מכה ששקולה כנגד מכות שקודמין לה ומכה זו יהי' נוגע "אל לבך" ומה הוא זו ואיזהו המכה שנוגע ללבו ונפשו "בעבור תדע כי אין כמוני בכל הארץ" ותתגדל ויתקדש ש"ש ע"י אשר לבו עליו יכאב ונפשו עליו תאבל על קידוש שמו ית', אמור מֵעַתָּה דכש"כ במכת בכורות האחרונה שבמכות וקשה שבכולן כי חיא גרמה לשלח את ישראל מארצו ונתקדש ש"ש על ידו עוד ביתר שאת ושם נאמר גם ובכל אלהי מצרים אעשה שפטים

עאכו"כ שקשה מכה זו עליו ביתר עז, וז"ש רש"י מאחר שראינו כאן במכת ברד שקידוש ש"ש כואב לרשע כ"כ א"כ למדנו מכאן שמכת בכורות שנתקדש ש"ש אז ביתר שאת היא שקולה כנגד כל המכות והבן.

(תל תלפיות חודש אד"ר שנת תרפ"ד אות מ"ב)

לפרשת בא

וישרנה הפרות בדרך וגו' (שמואל א' ו') מאי וישרנה הפרות אמר ר' יוחנן משום ר"מ שאמרו שירה (ע"ז כ"ד ע"ב). בס' אורח ישרים ח"ב על אגדות הש"ס כתב בשם ס' נזר הנצחון כי רחוק מן הדעת שהפרות עצמן אמרו שירה בפיהן ממש שא"כ הי' הנס זה גדול מכולם והי' ראוי שהכתוב יספר הנס הזה לומר ויפתח ה' את פי הפרות וישרנה כמו שהזכיר אצל פי האתון עיי"ש - והמעיין היטב בב"ר פרשה נ"ד ימצא דס"ל להמדרש דהפרות עצמן אמרו שירה וכן איתא בזוה"ק פי' חיי שרה ע"ש, ועל קושייתו י"ל כמ"ש בס' שער בת רבים פ' שמות בשם ס' עין אלי' על קושית האבן עזרא ז"ל למה לא נכתב בתורה הנס שנעשה ליוכבד שילדה בת ק"ל שנה, וכתב הנ"ל דאחר שכבר נעשה נס כזה לשרה אמנו ע"ה שילדה בזקנותה גם אם אירע לאחרים ג"כ לילד בזקנותם אינו פלא כ"כ ונחשב כטבע ע"ש, וא"כ ה"נ כיון שכבר נעשה נס כזה באתונו של בלעם גם אם אירע כן אח"כ להפרות לאמר שירה אינו פלא כ"כ ונחשב כטבע לכן לא סיפר הכתוב הנס הזה רק בפעם הראשון אצל פי האתון, כי אח"כ כבר יצא מגדר נס, דכל שהי' כבר פ"א בעולם שוב נקל שיהי' עוד פעם אחרת, וכן אמר מו"ח הגאון מהו' עמרם בלום זצ"ל, בהא דכתיב בפ' בא לפניו לא היה כן ארבה כמוהו ואחריו לא יהי' כן, והקשה רש"י ז"ל הא בארבה שהיה בימי יואל נאמר כמוהו לא נהיה מן העולם, ולפי"ז ניחא דרק הארבה הראשון דמצרים שהי' כבד מאוד הי' נס חוץ לדרך הטבע, אבל הארבה שיהי' אחרי כן, לעולם לא יהי' נס חוץ לדרך הטבע כמו שהי' הארבה דמצרים בפעם הראשון, וז"ש הכתוב ואחריו לא יהי' כן שינוי ושידוד הטבע כמו שהי' אז, כי כיון שהי' כבר נס בפעם אחד, שוב אם יארע כן עוד הפעם אף שיהי' ארבה כבד וגדול ביותר, מ"מ לא יהי' נס חוץ לדרך הטבע כמו שהי' בפעם הראשון, דכל שהי' כבר פ"א בעולם שוב נקל שיהי' כן עוד הפעם ונחשב כבר כטבע, וא"ש ודו"ק.

(ילקוט הגרשוני מס' ע"ז)

שמחים אנו להודיע
שכבר מוכנים ועומדים לדפוס ספרי

שו"ת בית שערים

חלק או"ח וחלק יו"ד
מהגאון האדיר מוה"ר עמרם בלוהם זצלה"ה
אבדק"ק חוסט, מאד, וב' אויפאלו

הוצאה שלישית – עם הוספות רבות
תשו' וחי' סוגיות מכתי"ק
ליקוטים חדשים מספרים ומכתבי בניו
יחד עם הקדמה חדשה מתולדותיו וקורותיו
ומפתח מפורט על ענינים ומפתח השמות

ובכן מבקשים אנו מכל היודע מקום מוצאם
של חידו"ת ממרן בעל הבית שערים או מבניו
הנמצאים בספרים או בקובצים או בכת"י
שיודיענו בקרוב למען נוכל להוציאם
בשבועות הקרובים בעז"ה
ברוב פאר והדר לכבוד התורה ולומדיה

בתודה ובברכה,

מכון משנה הלכות

שמחים אנו להודיע
שבקרוב יודפס ספר

שו"ת באר דוד

מהגאון הקדוש מוה"ר דוד שלמה פרענקיל זצ"ל
דומ"ץ ב' אויפאלו
חתן הגאון האדיר מוה"ר בן ציון בלום זצ"ל אב"ד סארוואש
בנו וממלא מקום מרן הגאון בעל שו"ת בית שערים זצ"ל

הספר יכיל תשובות שהשיב לשואליו עם חידושי
סוגיות מכתי"ק המחבר
עם מפתח מפורט בצירוף תולדותיו

ובכן מבקשים אנו מכל היודע מקום מוצאם
של חידו"ת בספרים ובקובצים או תולדות וקורות
מהגאון הנ"ל
שיפנה להמכון ועל שכרו יבא

בברכת התורה

מכון משנה הלכות גדולות