

בית יצחק

קובץ חידושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלתרנן

ישיבה-אוניברסיטה

שדרת אמסטרדם ורחוב 186

ניו יורק 33, ג. י.

ה'תשי"ז

בית יצחק

הוצאת הסתדרות תלמידי
ישיבת רבנו יצחק אלתרנן

בית יצחק

קובץ חרושים בהלכה

יוצא לאור על ידי

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

ה'תשי"ז

ניר-יזרק

תוכן הענינים:

- 4 הקדמה הנהלת הסתדרות תלמידי הישיבה
- 5 כמות ואיכות במעשה האדם הרב יעקב משה הכהן לעסין
משגיח-רוחני
- חדו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומחנכיה *
- 13 מתנות עניים ומתנות כהונה הרב יוסף ליב ארנסט
- 33 ספק דבר שיש לו מתירין הרב אהרן דוד בוראק
- 39 ביאורים בענינים שונים הרב שמואל גערשטענפעלד
- 44 בענין הרחקה בנזקי שכנים הרב אפרים מרדכי פטיינבערג
- 48 בענין מוקצה הרב משה אהרן פאלייעוו
- גירושין בע"כ לב"ש — בירור
- 54 המקורות הרב מאיר שמחה הכהן פלדבלום
- 58 בענין אמירת העדים תנאי היו דברינו הרב מרדכי קרפנשפרונג
- 62 בענין הפקר הרב אברהם אהרן שאצקעס

תוכן הענינים

(המשך)

חדו"ת מאת מוסמכי חניכי ותלמידי הישיבה *

- 65 בענין התפסה בנדר ישעיהו ביילין
- 68 בענין אדם פורע בתוך זמנו אברהם בקר
- 71 בענין קנין חצר יהודה דוד בלייך
- 75 בענין חצי עבד וחצי בן חורין בראייה אבא פרונשפיגל
- 80 שאלה בנוירות משה וואלדמאן
- 83 בענין סמיכות למיצר אברהם לאם
- 86 הערות בפרק כלל גדול הרב מרדכי יעקב סמר
- 89 בענין מיגו במקום חזקה אלהנן פאלייעוו ושלום פרעם
- בענין שוה כסף ככסף בקידושין ובירור שיטות
- 91 הראשונים בזה חנן דוב רוטמן
- 97 בענין שעור זמן בין השמשות הרב ישעי' ריעדער
- 103 הערות לאוצר הפוסקים ח"א הרב שמרי' שולמן
- 108 בענין ברכת הזימון ברוך נתן שיינקאפף ומיכאל ארי' ווייז

(* על פי סדר הא"ב

חוברת זו מוקדשת

לכבוד מורנו ורבנו

הגאון ד"ר שמואל בלקין שליט"א

למלאות שלש עשרה שנה לכהונתו

בתור נשיא וראש הישיבה.

ועד העורכים

ה ק ד מ ה

החוברת "בית יצחק" שאנו מגישים היום אל הקורא הוא קובץ של הידושים וביאורים מראשי הישיבה, מוסמכיה ותלמידיה. התכלית של קובץ תורני זה, הוא חידושי דברי תורה, תהעוררות הלב להוציא מתוכו כח היצירה בפילפולי דאורייתא ולחדש הסברות ובירורים בסוגיות הש"ס. רק על ידי החידוש אנו נכנסים בשלשלת המסורה של גאוני התורה.

"תורה לשמה" ביארו ר' חיים מוולאזין בספרו "גפש החיים" (שער ד) — לשם התורה, לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול. תקוה חרישית נובעת מעמק לבנו שהחוברת הזאת תהיה אחת מן החוליות בשלשלת של תורה לשמה, כלומר לשם תורה, לידע ולהבין ולהוסיף לקח ופלפול.

נסיים בברכת תורה לכל אותם שהשתתפו במלאכת הקודש בפרט מו"ר הגאון ר' יוסף ליב ארגסט שליט"א בעד עזרתו ועצתו.

יזכנו אבינו שבשמים שנזכה להגדיל תורה ולהאדירה לרומם קרן התורה ודבר ה' בישראל, אמן.

הסתדרות תלמידי ישיבת רבנו יצחק אלחנן

אריה ליב גריין, נשיא
שלום פרעס, סגן נשיא
ישראל רייז, מזכיר-גזבר

המערכת

יצחק האוט
ישראל פרלמוטר

ועד העורכים

דוב לעף
יצחק בן ציון סאדאווסקי

„כמות ואיכות במעשה האדם“

מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שהי' בו שלשה דברים, ע"ז וגילוי עריות ושפיכות דמים כו'; מקדש שני שהיו עוסקים בתורה ובמצוות ובגמילות חסדים מפני מה חרב? מפני שנאת חנם שהיתה ביניהם, ללמדך ששקולה שנאת חנם כנגד ג' עברות ע"ז ג"ע ושפ"ד. (יומא ט')

לכאורה אין להבין טעם פחיתות מדרגתם של ישראל בתקופת בית שני לעומת תקופת בית ראשון, שהי' בהם ע"ז ג"ע ושפ"ד שהן השחתות נוראות בין בעניני בין אדם למקום ובין בענינים שבין אדם לחברו, שעליהם נאמר יהרג ואל יעבור. והרי על בני בית המקדש הראשון לא נאמר ביחוד שהיו עוסקים בתורה, ואילו על בני מקדש שני נאמר שעסקו בתורה ומתוך שיעבוד מלכיות וכן גם בגמילות חסדים, ביתרון המעלה בין בדברים שבין אדם למקום ובין בדברים שבין אדם לחברו על הראשונים.

אמנם מצד המוסרי ודאי נוכל לדמות שנאת חנם לג' העבירות החמורות הנ"ל, כי מי ששונא אדם הנברא בצלם אלקים בלא סיבה הוא עובד ליצרו ולדמיונו, לגסות רוח וקנאתו, ואין לך עבודה זרה גדולה מזה, ומבחינת התכלית השכלית, אם האדם שונא בריאת ה' בחינם בזה הוא כמו העובד ע"ז, לפי שהוא כאילו עושה מלחמה בבורא עצמו כביכול, בזה שהוא שונא ברואיו בלא טעם וסבה, ויש בזה משום ג' העבירות והיא שקולה כנגדם, כי ג"ע היא נגד המוסר ודת המדינה, כ"ש ששנאת חנם היא נגד המוסר ביסודה, וכן שפיכות דמים לפי ששנאת חנם מביאה את האדם לידי רציחה וכל מיני תועבות ואם גם שאיננו רוצח בפועל הוא רוצח בכח וסכנתו גדולה פי כמה, כי הוא מתלבש במסווה של איש תם וישר.

זהו מצד המוסר, אבל בכל זאת איך נוכל לומר שחסרון זה של שנאת חנם גדול הוא מהעברות הגדולות ביותר בפועל ממש? וכדי להבהיר את הענין עלינו לחדור להבנת היסוד הגדול במהות האדם ותכליתו, שאיננו סכום של מחשבות ופעולות גרידא אלא מנגנון נפלא של כחות נפש ומדות, המשמשים כח דוחף ומרכז לכל הפעולות והמחשבות שלו, ולפיכך אפשר לו לאדם להיות שלם בתכלית במה שנוגע למעשיו בעבודת ה' וקיום מצוותיו, שיעלו לרצון

לפני ה', רק אם מדותיו, הגאווה, חמדת הכבוד, הקנאה וכו', תהיינה מזוככות ומתוקנות כראוי. ולפי זה נמדד טיב עבודת האדם, כי גם אם עשה פעולה טובה ומועילה, אבל היא נעשתה ע"י מדות מגונות פיגול היא ולא תרצה לפני ה', ובמרום נאמר על זה "ולרשע אמר ה' מה לך לספר חוקי", כי לא הפעולה החיצונית היא העיקר אלא המצב הרוחני הפנימי של האדם.

וכפי הערכת גדלותו של האדם בתור יציר כפיו של הקב"ה ותכליתה של הבריאה כולה עלינו לרכוש גם מושג נכון והערכה מספקת בנוגע לגדלות התורה שהיא חכמת ה' ממקור החכמה העליונה האין סופית, כי לפי מושגנו אנו הרי עניני ע"ז ג"ע ושפיכות דמים שעליהם נאמר ייהרג ואל יעבור, הם פשוטים כמשמעם, וממילא אנו מפרשים גם את התביעות התורה מאבות העולם כפשוטם, ולכן יפלא בעינינו שמשנה רבנו ש"לא קם בישראל כמשה עוד" ואהרן אחיו שעליו נאמר "ואהרן אחיך יהי נביאך", שהי' מורה דרך למשה בנבואה, והתורה נוזפת בהם: "יען לא האמנתם בי להקדישני", כאילו היו מקטני אמנה.

וככה גם בכל עניני התורה, אם נפרש את ספוריה כפשוטם קיימת סכנה גדולה שכל ענין של תורה מן השמים יקבל צורה של ירידה מוסרית ח"ו, והאדם יציר כפיו של הקב"ה ישווה בערכו לחיות היער, ולפי דרך מחשבה זו לא יוכל האדם להגיע להרהורי תשובה כי הרי מספר הרוצחים, עובדי ע"ז ומגלי עריות, הוא מעט מאד, ואילו לעבירות פחותות ערך שאדם דש בעקביו — מי ישים לב עליהן? אולם חז"ל בחכמתם העמוקה השכילו לפרש לנו את מושגי התורה האמתיים ביחס למהות החטא ומהות הכחות והמדות הרעים של בני האדם, שכלל שיגדל יותר במעלתו כן תגדל גם אחריותו לכל משגה ועוון. ובהתאם למושגים נעלים אלה פירשו לנו חז"ל את תביעות התורה, כי האדם מן הרחוב חושב למשל שע"ז פירושה חוסר אמונה בה', אבל התורה מתייחסת לענין זה בצורה אחרת לגמרי, ביחוד לפי גדולתו של האדם, שנברא בצלם א' והוא משמש, כביכול, מרכבה לשכינה והוא אחראי לקיום העולמות העליונים והשכלים הנבדלים, ומפני זה כל היסח הדעת בשכל — ולו גם הפעוט ביותר — עלול לפגום בבריאה ובעולמות העשייה, ועל כגון זה נאמר "יען לא האמנתם בי". ואמנם במקרה זה לא הי' קיים לפי מושגנו אנו כל חסרון ולא היה מורגש כל חטא, אבל בשמים, ששם שוררת השקפה נאצלה יותר שלמעלה מכח בינתנו, גם רבב רוחני פעוט בנשמתו של אדם גדול, שאינו נראה בעיני הבשר שלנו, לחטא חמור יחשב וככה נרשם בתורה לנצח נצחים.

וכן מצינו בחז"ל המפרשים את העבירות התמורות ג"ע ושפיכות דמים, בדרשת רב אחא על הפסוק "ואת אשת אחיו לא טמא" (יחזקאל י"ח) — שלא

ירד לאומנתו של חברו, "ואל אשה נדה לא יקרב" — שלא נהנה מקופה של צדקה (סנהדרין פ"א). הרי לפנינו חידוש גדול בתורת מוסר ה' שכל ליקוי רוחני באדם, אם קטן ואם גדול, דינו שוה כלפי המקום, וכך השוו חטא של הסגת גבול לחטא של גילוי עריות החמור מאד, וחסרון בהנהגה של הנהגה מקופה של צדקה לחטא של נידה, ומאידך המונע עצמו מחטא הסגת גבול דומה למי שבא לידו עבירה של גילוי עריות ומנע עצמו ממנה, והוא מקבל שכר גדול על זה, וזה מחסדי ה'.

ובזה יובנו הרבה ענינים שלכאורה אין בהם שום דופי ומצד הפעולה החצונית לא נראה מקום לתביעה כלשהי ובכל זאת רואים אנו עומק הדין עליהם לאין שיעור, מפני שהאדם נידון לפי גודל כחותיו הנפשיים ונצחיותו, ואם נוסף ונצרף לזה את היסוד הגדול של חז"ל ש"כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו", ויצר זה הוא השליט בעמקי הנפש של האדם, הרי אין לשער עד היכן מגעת תביעת שמים על האדם.

וכדאי להביא בזה דברי מרן הגאון ר' ישראל סלנטר זצ"ל באגרת המוסר וז"ל: "ונכשלים אנחנו בכל עת בעבירות רמות עד שמים יגיע זכו בכל האיברים כמעט אין במו מתום למתבונן היטיב איש לפי ערכו, שכל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו (סוכה ג"ב) ונכשל בעברות נשאות ורמות, אשר אם גם לחשכת לבבנו כסומים נחשבנו רק אם נשקיפם ע"י כלי המחזה המגדלת דבר גדול למאד הנראה לחולשת ראותנו כקטן, כמו הכוכבים אשר גדלם יותר מכדור הארץ ונראים כנקודות קטנות, וע"י כלי המחזה נראים יותר גדולים מעט ובאמת אין ערוך לגודלם, כן הדבר הזה, הוא השכל הנכון עפ"י התורה הנאמנה נמצא אותם חמורים הרבה באיכותם ביתר שאת ויתר עז. עכ"ל. מזה אנו רואים אמיתות דברינו הנ"ל על מהות האדם.

ודוגמא לכך אנו מוצאים במקרא, בזמן עלי הכהן כשארון האלקים נלקח במלחמת פלשתים כתיב: "ויהי ארון ה' בשדה פלשתים שבעה חדשים" (שמואל א, ו), והפלשתים שלחו את ארון ברית ה' בכבוד גדול למקום הנקרא "בית שמש", וכתיב, "ויך באנשי בית שמש כי ראו בארון ה' ויך בעם שבעים איש חמשים אלף איש ויתאבלו העם כי הכה ה' בעם מכה גדולה" (שם). וחז"ל שואלים: משום דחזו — ויך באנשי בית שמש? "ונחלקו בזה, מהם שאמרו שהיו קוצרים ומשתחוים, כלומר: שלא הניחו מלאכתם בעבורו כשראו אותו, והנכון מה שפרשנו שפתחו אותו וראו מה שבתוכו, לפיכך אמר בארון ולא אמר ארון; שבעים איש שכל אחד שקול כחמשים אלף איש, ויש אומרים חמשים שכל אחד שקול כשבעים סנהדרין" (רד"ק).

הרי לפנינו לימוד גדול ונורא: למרות גדלותם של אנשי בית שמש שהיו שקולים כסנהדרין של ימי עלי הכהן ושמואל הנביא, אבל כיון ש"ראו

בארון" — אם שהוא משתחוים לארון וקוצרים, כדעה הראשונה, בזמן מלחמה ופקוח נפש, אם מפני שראו "בתוך הארון" מפני גודל דבקותם בה', שצורת הארון וקדושתו היו בתוך כל אחד מהם, אבל אם אך נמצא בהם איזה שיוויון נפש לפי הבנת ותפיסת שמים, אף באופן חצוני בלבד — "הכה ה' בעם מכה גדולה", כי לפי גדלותם אמדו בשמים את יצרם וראו את חומר החסרון באיכות אף כי מבחוץ כמעט שאין לראות בהם שום חטא, כי בשמים העריכו את הרגשת הקלות בכבוד ארון ה', בזה ש"ראו בתוך הארון", דבר חמור מאד כהעמדת צלם בהיכל ממש. דבר זה משמש לנו דוגמא בהכרת החטא בהשקפת שמים והערכתו לפי האמתות העליונה מצד גדלות העושה לפי היסוד של "כל הגדול מחברו יצרו גדול ממנו".

ולפי דברינו אלה נוכל להבין חז"ל זה: מפני מה חרבה שילה? מפני שהי' שם שני דברים גלוי עריות וביזוי קדשים; גילוי עריות — דכתיב "ועלי זקן מאד, ושמע את כל אשר יעשון בניו לכל ישראל ואת אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אהל מועד" (שמואל א, ב), ואע"ג דאמר שמואל בר נחמני א"ר יוחנן כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה, מתוך ששהו את קיניהם, מיהא מעלה עליהם הכתוב כאילו שכבום. (עיין רש"י). ביזוי קדשים דכתיב "גם בטרם יקטירון את החלב ובא נער הכהן ואמר לאיש הזובח תנה בשר לצלות לכהן" (שם), (יומא ט), מאמר חז"ל זה טעון ביאור הן מי יכל לשער גודל חורבן המקדש, מרכז הרוחני של עם ישראל שבו התרכזו כל קדשי ישראל, שעל ידו יתעלו בחייהם הרוחניים וישיגו השלמות בהתדבקותם בה' ובהיותם לעם הנצחי של אורייתא, ישראל וקב"ה חד הוא, חורבן זה שכל החורבנות של ערי ישראל בתייהם ורכושם וקיומם הגשמי כלא נחשבו נגדו, וחז"ל מצאו שחורבן מקדש שילה נגרם על ידי העברות הנוראות ביותר, "גילוי עריות וביזוי קדשים", וזה בהתאם למה שנאמר על הנהגת בני עלי הכהן הגדול, בסמל לשני החטאים הללו, והנה בתוך הדברים נאמר, כדבר מובן מאליו ומוסכם "שכל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה".

והדבר מפליא ביחוד, אחר שמצינו בחז"ל שאמרו "מקדש ראשון מפני מה חרב? מפני שהי' בו ע"ז, גילוי עריות ושפיכות דמים" וזה באופן כללי ומופשט בלי להראות סמל ומשל לדבר זה מאנשים מסויימים, ובודאי ידעו חז"ל שחטאים כאלה שנמצאו באומה גרמו לחורבן הארץ יחד עם המרכז הרוחני, בית המקדש, והנה כאשר חז"ל אומרים שמשכן שילה נחרב בגלל שני הדברים הנוראים, גילוי עריות וביזוי קדשים, הם מביאים כסמל על החטאים הללו את בני עלי, כהגים לה', שהיו נקיים מכל חטא ורק שהכתוב "מעלה עליהם כאילו זכו"? ולפי דברינו יבואר ענין חטאיהם של בני עלי, אשר בודאי היו חבריו של שמואל הנביא שנתחנך בבית עלי, וכעדותם של

חז"ל "כל האומר בני עלי חטאו אינו אלא טועה", אלא מתוך ששהו קיניהם מיהא מעלה עליהם הכתוב כאילו שכבום, ושמוזה נתהווה סמל של גילוי עריות על הדור כולו שגרם לחורבן משכן שילה. כי אם אמנם דעתנו קצרה להבין את הסמיכות שבין השהיית קיניהם ל"כאילו שכבום" (ואולי מפני ששהו שם באו לידי הסתכלות בנשים) אבל זאת ברור לנו כי תביעת שמים עליהם היא באופן דק מאד. וכן התביעה השניה של "ביזוי קדשים" נוכל לומר שהיא תביעה שמימית דקה של היסח הדעת כל זהו, כמו התביעה הראשונה של ג"ע, ובא זה ולימד על זה. כי באמת מה שהיה אומר לאיש לזובח בטרם יקטירון את החלב "תנה בשר לצלות לכהן", לא הי' בכך כל חסרון ואדרבה הי' בזה משום "זריזים מקדימים למצוות", כי הרי אכילת קדשים ע"י הכהנים היא בבחינת "ויחזו את האלקים ויאכלו וישתו", כי הלא אכילת בשר קרבן החטאת ע"י הכהן מכפרת על החוטא "כהנים אוכלים ובעלים מתכפרין", נמצא שאכילת הכהן את הבשר היא כהקרבת החלבים, ואף יותר מזה, ובודאי שלא זו בלבד שהם היו רחוקים מן המושג הפשוט של כח התאוה אלא שהיה בזה משום העלאה ברוחניות, ואם בכל זאת נאמר על בני עלי שאמרו לאיש הזובח "תנה בשר לצלות לכהן" שהם ביזו את הקדשים, הרי זה מפני שבשמים הרגישו בזה שמץ של נגיעה עצמית ולכן נקראו מבזי הקדשים. אבל עלינו להבין כי תביעת שמים על בני עלי וכדומה המה מצד עומק הדין, וכמו שאמרו חז"ל על הפסוק "כי את כל מעשה האלקים יביא במשפט על כל נעלם אם טוב ואם רע" (קהלת י"ב) — ר' יוחנן כי הוה מטי להאי קרא בכי עבד שרבו שוקל לו שגגות כוזזות תקנה יש לו? (חגיגה ה').

ובחינה זו של החטא מצד האיכותי היא לא רק לשעה זו אלא השפעתו רבה והוא מסתעף לתוצאות רחוקות עד לאין שיעור, כמו שמצינו במעשה של אלישע בן אבויה, או בכינויו "אחר" שהי' כידוע רבו של ר' מאיר ונחשב לאחד התנאים המהוללים, ואחד מן הארבעה שנכנסו לפרדס שיצא לתרבות רעה, ומסופר בתלמוד מעשה נורא מפיו: הוא שאל את ר' מאיר פירוש הפסוק "טוב אחרית דבר מראשיתו" (קהלת ז), וכשר' מאיר ביאר לו את הפירוש הנכון לדעתו אמר לו ר' עקיבא רבך לא כך אמר: טוב אחרית דבר מראשיתו, אם הראשית טוב או האחרית טוב, ובי הי' מעשה: אבויה אבי הי' מגדולי הדור וכשבא למולני קרא לכל גדולי ירושלים וקרא לר' אליעזר ור' יהושוע עמהם, וכשאלו ושתו אילין אמרין מזמורין ואילין אמרין אלפנטהן (מזמורים של הבל) אמר ר' אליעזר לר' יהושע אלין עסקין בדידהון ואנן לית אנן עסקין בדידן. התחילו בתורה ומן התורה לנביאים ומן הנביאים לכתובים, והיו הדברים שמחים כבנתינתם מסיני, והאש מתלהטת סביבותיהן, אמר ר' אבויה אבי הואיל וכל כך גדול כחה של תורה אם מתקיים לי הבן הזה הריני

נותנו לתורה, ועל ידי שלא היתה כוונת מחשבתו לשם שמים לכן לא נתקיימה בי תורת (מדרש רות, הובא בתוס' חגיגה ט"ז).

הרי לפנינו רעיון מדהים שהואיל שראשיתו של אלישע הי' במחשבה של "שלא לשמה" שנזרקה מפיו דוקא ברגע של אצילות, כששיוה לנגד עיניו את מעמד הר סיני וקבלת התורה, שאמר "הואיל וכן הוא גדול כח התורה", הרגישו בזה "שלא לשמה", וזה נקרא ראשית רעה שהשפיעה על האחרית שאלישע יצא לתרבות רעה, רואים אנו כאן כיצד השפיעה מחשבה פגומה באיכות, שצפון בהחשש של "שלא לשמה", מצד האב על יוצא חלציו הנפרד ממנו בגופו וברוחו, עד כדי הטלת מינות מסותרת שעכרה את עתידו והוציאה אותו לתרבות רעה בצורה קשה כזו עד שנאמר עליו במרום "שובו בנים שובבים — חוץ מאחר".

ובדרך זו נוכל לבאר את ההבדל בין תקופת בית ראשון לתקופת בית שני, כי רואים אנו בחז"ל שבנוגע לגדלות וחכמה היו בני בית שני גדולים, אחרי שהיתה להם מסורת החכמה של בית ראשון, וכפי הערכת חז"ל שעסקו בתורה מתוך השיעבוד, וע"י זה נחשבו בסוג של "הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו", ואחרי שיצרם גדול מן הראשונים גדול גם ערך החטא באיכות כפי עמק דין שמים כפי שביארנו, וכפי מרן הגר"י סלנטר זצ"ל: כמו הכוכבים אשר גדלם יותר מכדור הארץ ונראים כנקודות קטנות וע"י כלי המחזה נראים יותר גדולים, ובאמת אין ערוך לגודלם, כן גם בענין זה, בכלי המחזה של שמים בעמק הדין רואים כל חטא באיכותו חמור ביתר שאת ויתר עז, וזו היתה הסיבה לחורבנם הגדול יותר, כמו שאמרו חז"ל "תנו עיניכם בבירה (בית המקדש) שחזרה לראשונים ולא חזרה לאחרונים", ואף שבתקופת מקדש ראשון הי' בהם עוונות נוראים, ע"ז ג"ע ושפיכות דמים, אבל בשמים מעריכים את כל המהלך וההיקף של פנימיות הנפש ולפי זה החטאים הגדולים האלה היו יותר באופן חיצוני, מה שאין כן בתקופת בית שני שחסרונותיהם היו באופן פנימי מצד "כל הגדול מחבירו יצרו גדול ממנו" לכן היו גם התוצאות נוראות יותר.

אולם תמוה מאד איך יגרמו חסרונות דקים לחורבן מקדשי ה' והאומה כפי שהראנו לדעת במאמרנו זה. והנה כבר ביארנו המאמר חז"ל על הפסוק "על מה אבדה הארץ", שאלו לחכמים ולא פירשוה, לנביאים ולא פירשוה וכו' עד שפירש הקב"ה "על עזבם את תורת", רב יהודה אמר שלא ברכו בתורה תחילה (נדרים פ"א), דלכאורה יפלא: הלא חז"ל אמרו "מקדש ראשון מפני מה חרב מפני שהיו בו שלשה דברים ע"ז ג"ע ושפיכות דמים" (יומא ט), ומשה רבנו צפה מראש את אבדן הארץ באמרו בשם ה' ואם לא תשמעו וכו', העידותי בכם היום וכו' (דברים ל, יט) ומדוע נתקשו החכמים והנביאים

בפירוש הכתוב? ואם הללו לא יכלו לעמוד על סיבת אבדן הארץ היאך החליט רב יהודה שהעונש בא מפני "שלא ברכו בתורה תחילה", שזה יותר רחוק להבנה שחטא זה חמור כל כך עד שגרם לחורבן העם כולו וארצו?

והתשובה היא, כי אכן ידעו היטב החכמים והנביאים את הסיבה לאבדן הארץ, היינו מפני "שלא שמעו בקול ה'", אבל לא הי' ברור להם דבר זה שגם פגם רוחני קל, כמו חוסר הכרת טובה לבורא בשביל תורתו — שהוא המובן של "לא ברכו בתורה תחילה" — עלול לגרום בסופו של דבר לעבירות חמורות של ע"ז ג"ע ושפיכות דמים הגורמות לחורבן הארץ, אבל מה שנתעלם מעיני החכמים והנביאים גלוי הוא להקב"ה היודע מראשית אחרית כי הדבר מתחיל בפגם קל שבקלים ולבסוף הוא מגיע לחטאים חמורים שבחמורים, דוגמת עב קטן ככף איש המתגלה באופק והמבשר חזיונים ורעמים. וזה מה שדייקו חז"ל בלשונם שלא אמרו שלא ידע את הסיבה אלא "לא פירשוה", כלומר: הם ידעו ברורות שחטא של "וסרתם מן הדרך" גורם ל"וחרה אף ה'" אבל נשגב הי' מבינתם הפירוש הנכון והכוונה העמוקה של הסיבה הקלה המביאה לסיבה הגדולה, שזה ידוע רק לשמים, "נסתרות לה' אלקינו".

ובדרך זו נוכל לבאר גם אצל בני עלי שאמנם חטאם הי' קל עד שרק בשמים הרגישו בכך, אבל גם חטא דק זה שלח שרשים והשפעות רעות על בני דורם, כי הם בתור עיני העדה חייבים להזהר ביותר, וכך מן הקל אל הכבד הלכו מדחי אל דחי עד שחז"ל מצאו "מפני מה חרבה שילה, מפני שהיו שם שני דברים וכו'", ובוזה הראו את ההתחלה להשפעת שני הדברים מהדק מן הדק של בני עלי. ומכאן — מדה טובה המרובה ממדת פורעניות שענין טוב כלשהו יש בו כדי להביא אושר גדול על כל העולם. ולכן חוב גדול להתעמל בכיבוש היצר במדות הפנימיות כי זה כל האדם, ואין לנו אמצעי אחר כמו בלמוד המוסר.

הגאון המפורסם ר' ישראל סלנטר זצ"ל, מרחיב הדבור בספרו "אור ישראל" על חובת למוד המוסר לכל אדם מישראל, וכדאי להביא כאן פסקא מעניינת מספרו ביחס לנושא זה: "המלחמה פרושה על כל החיים המדברים היא מלחמת היצר ותחבולותיו תאוות האדם ועלילותיו אשר הנה ילכדוהו במכירתם לבל תהי' לו תקומה ח"ו אשר כמעט קט יפשע האדם למרבה באין מעצור לרוחו להוציא כל מפעל רע ונתעב לעיני השמש, אוי, מה נעשה ליום פקודה כי יפקד ה' המשפט על כל החיים, מעשי האדם ותחבולותיו, במה נאזור עוז ותעצומות לעמוד נגד המלחמה החזקה הלזו אם לא בלימוד הזה, לימוד המוסר".

על ידי למוד המוסר ירגיש האדם את מגרועותיו הרוחניות, למען ישתדל בכל כחותיו להיטיב את דרכיו ומעלליו להנצל מההפסד הרוחני הנגרם

לאדם על ידי דעות כוזבות ושינוי במנגנון הנפש, על ידי נגיעות, מדות ורצונות אין לו תקנה אלא בלמוד ההוגן של המוסר, כמו שמדגים לנכון אחד מגדולי הראשונים רבינו יונה בשער השלישי של ספרו סימן ט"ו, וז"ל: «ונאמר על האנשים שאינם עורכים מחשבות להתבונן תמיד ביראת ה' ויתהי יראתם אותי מצוות אנשים מלומדה, לכן הנני יוסיף להפליא את העם הזה הפלא ופלא» (ישעיה כט). אתה למד מכאן שאין כל חשיבות ליראת ה', אלא אם כן היא באה אחרי עריכת מחשבות והתבוננות תמידית, ובזה צפון רב ערכו של לימוד המוסר כי יועיל לו לזכך ולצרף את מדותיו, כי «דרך חיים תוכחות מוסר».

הדרו"ת מאת ראשי הישיבה רבניה ומתנניה

הרב יוסף ליב ארנסט

מתנות עניים ומתנות כהונה

א

תנ"ך, פאה פ"ח מ"א: מאימתי כל אדם מותרין בלקט משילכו הנמושות. וכתב הר"ש: עד שילכו הנמושות, דמשהלכו מתיאשין העניים ובריש אלו מציאות כא, ב מייתי לה גבי יאוש שלא מדעת כו'. ובפירוש הרא"ש כתב: וכשיודעים שאר עניים שהלכו מתיאשים הם, פירשו בזה הר"ש והרא"ש הטעם שכל אדם מותרים בלקט משהלכו הנמושות משום יאוש של שאר העניים. וכן מוכח מסוגית הגמ' ב"מ כא, ב שמקשה ממשנתנו על אביי, שסובר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש: ואמאי נהי דעניים דהכא מיאשי איכא עניים בדוכתא אחריתי דלא מיאשי, ומשני: אמרי כיון דאיכא עניים הכא הנך מעיקרא איאושי מיאוש ואמרי עניים דהתם מלקטי ליה. אכן בפירוש הר"מ כתב: אומר הכתוב בזה החלק הנעזב לעניים לעני ולגר תעזוב אותם (ויקרא יט) וכשיפסקו העניים מלבקש אותם הם מותרים לכל אדם כי לא צוה הקב"ה שיעזובה לאיבוד או לעופות. פירושו של הר"מ הוא על פי דברי הגמ' חולין קלד, ב: לוי זרע בכישר ולא הוו עניים למשקל לקט אתא לקמיה דרב ששת א"ל לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, מיתיבי אין מביאין תרומה לא מגורן לעיר ולא ממדבר ליישוב ואם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה מפני הפסד כהן, שאני תרומה דטבלה ולא סגיא דלא מפריש לה, והרי מתנות דלא טבלי ותניא כו' ואם אין שם כהן מעלין אותן בדמים ואוכלן מפני הפסד כהן, שאני מתנות כהונה דנתינה כתיבה ביה. ופירש הרמב"ם דעובדא דלוי דלא הוו עניים למשקל לקט מיירי במקום שיש עניים אלא שפסקו העניים לבקש ולחזור עליהם, ומותר משום לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, ועל פי זה פירש כן גם טעם משנתנו מה שכל אדם מותרים בלקט משילכו הנמושות. וכן בחיבורו הסמ"ך ב' דינים אלו, בה' מתנות עניים, פ"א ה"י, כתב:

נאמר במתנות עניים לעני ולגר תעזוב אותם כל זמן שהעניים תובעין אותן פסקו העניים לבקש ולחזור עליהם הרי הנשאר מהן מותר לכל אדם שאין גופו קדוש כתרומות ואינו חייב ליתן להן דמיהן שלא נאמר בהן ונתן לעניים אלא תעזוב אותם ואינו מצווה לעזוב אותן לחיה ולעופות אלא לעניים והרי אין עניים. בהלכה זו פסק דין האמור בהסוגיא דחולין. הי"א: מאימתי מותרין כל אדם בלקט משיכנסו המלקטים שניים וילקטו אחר מלקטים הראשונים ויצאו. בהלכה זו פסק דין השנוי במשנתנו. עשה. בזה סמוכין לשני דינים אלו, משום דמפרש דמיירו באופן אחד וטעם אחד בשניהם.

ובשאלתות דרב אחאי גאון, פרשת קדושים שאילתא צה, כתב: ודאי איאוש עניי מינייהו אישתרו לכולי עלמא דתנן מאימתי כל אדם מותרין בלקט משילכו הנמושות. פירש בזה טעם משנתנו כפי' הר"ש והרא"ש שהוא מטעם יאוש. וגם את דברי הגמ' בחולין לא פירש כהרמב"ם דלהלן שם כתב: ברם צריך למימר אילו היכא דזרע במדבר דאי שביק לקט שכחה ופיאה ליכא עניים דשקלי ליה ואי שביק אתי ציפרי שקלי ליה מי מחייב למישבק אי לא מי אמרינן לעני ולגר כתיב ולא לעופות או דילמא תעזוב יתירא כתיב לרבות הגי ותיפוק לי דהוה ליה יאוש כיון דלא ידעין יאוש שלא מדעת הוא ולא הוה ייאוש ת"ש דלוי זרע בכישור כו'. פירש בזה דברי הגמ' בחולין דלא מיירי דאיכא עניים אלא שפסקו העניים לבקש ולחזור עליהם כאופן משנתנו כמו שפי' הרמב"ם, דזה מותר לדידיה מטעם יאוש כמו שכתב לעיל, אלא מיירי דזרע במדבר דליכא עניים, ומטעם יאוש אין להתיר משום דהוי יאוש שלא מדעת ומותר רק משום לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, ובזה אינם מותרים לכל אדם אלא אינו מחייב למישבק ואינו מניח כלל והרי הם שלו. וכן בהלכות גדולות, הלכות פאה, כתב: והיכא דזרע במדבר או בהר או בבקעה במקום דלא שכיחי בני אדם לא מיחייב בפאה דאמרי' תולין קלד, ב לוי זרע בכישאר לא הוה איכא עני למיתב ליה פאה אתא לקמיה דרב ששת א"ל תניתוה לעני ולגר תעזוב אותם אבל לא לעורבים ולא לעטלפים ותיפוק לי דהוה ליה יאוש כיון דלא ידעין הוה ליה יאוש שלא מדעת ולא הוי יאוש. פירש בזה גם הבה"ג הסוגיא דחולין כהשאלתות דלא מיירי באופן משנתנו שפסקו העניים לבקש ולחזור עליהם ומותרים לכל אדם כמו שפי' הרמב"ם, אלא מיירי דזרע במדבר או בהר או בבקעה דלא שכיחי בני אדם, ובזה לא מיחייב בפאה והרי הן שלו, אבל במשנתנו דלא הוי יאוש שלא מדעת יפרש כשאר הראשונים שהוא מטעם יאוש ולפיכך הם מותרים לכל אדם. אמנם צריך להבין דעת כל הנך הראשונים למה פירשו דבהלכו הנמושות מותר רק מטעם יאוש, ולמה לא יהיה גם בהלכו הנמושות ופסקו העניים לבקש ולחזור עליהם דין זה דלא לעורבים ולא לעטלפים. וגם סוגית הגמ' דב"מ קשה, מאי מקשה

מזה על אביי נהי דעניים דהכא מיאשי איכא עניים בדוכתא אחריתי דלא מיאשי, מאי קושיא דל יאוש מהכא, כיון דסוף סוף לא ילקטו, שהרי כשיבאו יודע להם שכבר הלכו הנמושות, וכיון שכן יהיה מותר לכל אדם מטעם דלעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, וכשיטת הרמב"ם. וכבר הקשה כן על הסוגיא דב"מ בספר תפארת ירושלים בפאה על משנתנו ותירץ בדוחק עי"ש. ונראה דעיקר מחלוקת של הרמב"ם והראשונים בטעם ההיתר של הלכו הנמושות תלוי בהפירוש בהעובדא דסוגית הגמ' בחולין באיזה אופן מיירי. הרמב"ם, שהביא דין האמור שם על האופן שפסקו העניים לבקש ולחזר עליהם, פירש דהעובדא שם מיירי שמתחלה היו עניים רק אח"כ פסקו מלבקש, א"כ לדידיה הדין דלא לעורבים ולא לעטלפים נאמר גם היכא שכבר נעשה מתנות עניים ורק אח"כ פסקו העניים מלבקש, ולפיכך שפיר פירש גם טעם ההיתר בהלכו הנמושות משום זה הדין. דלא לעורבים ולא לעטלפים, אבל שאר הראשונים מפרשים העובדא בהסוגיא דחולין כהשאלות והבה"ג דמיירי דזרע במדבר או בהר או בבקעה במקום דלא שכיחי בני אדם וליכא עניים דשקלי ליה, א"כ בתחלת העזיבה לא היו עניים ומתחלת העזיבה לא היה מחויב לעזוב ולא נעשה לקט כלל, ולשיטתם סוברים שהדין דלעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים לא נאמר אלא באופן זה שמתחלת העזיבה אינו מחויב לעזוב, ובטל כל עיקר הדין דתעזוב, אבל במקום שבתחלת העזיבה היו עניים והיה מחויב לעזוב, וכבר נעשה מתנות עניים רק שאח"כ פסקו מלבקש, בזה לא שייך הדין דלא לעורבים ולא לעטלפים ובעינן יאוש העניים. ולפיכך בהלכו הנמושות שמתחלה היו עניים ונעשה לקט רק אח"כ פסקו מלבקש ומותרים לכל אדם, הוכרחו לפרש שזה הוא מדין יאוש. ולכן גם בסוגית הגמ' בב"מ שפיר מקשה מזה על אביי כיון דלא שייך בזה הדין דלא לעורבים ולא לעטלפים ובעינן להטעם של יאוש.¹) אכן לשיטת הרמב"ם, דהטעם בהלכו הנמושות הוא

(1) בטור, יור"ד ס"י של"ב, כתב: ואם אין שם עניים אין צריך להניחם והאידנא אין נוהגין בהן לפי שהרוב נכרים אם יניחום יבואו נכרים ויטלום. וכתב הב"י: ומ"ש ואם אין שם עניים וכו' והוא בפי הזרוע קלד, ב, ומ"ש רבינו והאידנא כו' מפני כך נתייאשו עניי ישראל מהם. והרמ"א בשו"ע יור"ד, ס"י של"ב סעי' א', הביא דברי הטור: והאידנא אין נוהגין בהם לפי שהרוב עובדי כוכבים כו'. וכתב ע"ז בבאור הגר"א, שם ס"ק ב',: לפי כו' ונתייאשו העניים ומותר בהן כמו משילכו הנמושות (בריש פ"ח דפאה). ויש להעיר דשם שמתייאשים כבר בתחלת העזיבה הוי כמי שלא היו עניים ונלמד מהא דרב ששת ומותר משום לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים. והטור כתב זה הדין אחר הדין ואם אין שם עניים שגלמד מהסוגיא דחולין וכמ"ש הב"י, וכנראה שבחדא מחתא מחתינהו, ולא דמי להלכו הנמושות שמתחלת העזיבה היו עניים ורק אח"כ נתייאשו, ושם מותרים לכל אדם ופטורים מתרומות ומעשרות, אבל כאן שנתייאשו מתחלת העזיבה, הוי כאין שם עניים שאין צריך להניחם כלל וחייבים בתרומות ומעשרות. והב"י שכתב, מפני כך נתייאשו עניי ישראל מהם, י"ל שכוון רק דמשום כך לא יבואו העניי ישראל ומותר משום לעני ולגר תעזוב אותם ולא וכו', אבל הגר"א שדמה זה למשילכו הנמושות

לא מדין יאוש אלא מדין דלא לעורבים ולא לעטלפים, קשה הסוגיא דב"מ מאי מקשה מינה לאביי כיון דאין זה מדין יאוש כלל.

והנה בירושלמי על משנתנו איתא: תני מתנות עניים שבשדה שאין עניים מקפידים עליהן הרי הן של בע"ה רבי בון בר חייא בעי ויש אדם קורא שם פאה לעצמו תני ר"ש ב"י לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולעטלפים. והאחרונים הבינו שהירושלמי בא לפרש גם משנתנו מטעם דלא לעורבים ולעטלפים, עי' בתפארת ישראל על משנתנו בבוועז אות א' שכתב: מיהו בירושלמי הכא משמע דלא משום יאוש נגעו בה דאל"כ למה צריך קרא לעני ולגר תעזוב ולא לעורבים ועטלפים. אמנם מגוף דברי הירושלמי עדיין אין הכרח שהוא טעם על משנתנו, דהלא בירושלמי מביא טעם זה לתרץ קושית רבי בון בר חייא על מה דתני מתנות עניים שבשדה שאין עניים מקפידים עליהן הרי הן של בע"ה, ובברייתא זו, שהיא תוספתא בפאה, פ"ב הלכה י"ט, לא מיירי בפסקו העניים מלחזור על מתנותיהם, אלא שמתחלה לא הקפידו, וכמו שכתב הרמב"ם, שם בהי"ג, מתנות עניים שבשדה שאין העניים מקפידים עליהן הרי הן של בעל השדה ואע"פ שעדיין לא פסקו העניים מלחזור על מתנותיהם.) וא"כ מיירי שם שמתחלה אין מקפידין על אלו המתנות ומתחלה

צ"ע דזה דומה להא דרב ששת בחולין. ומצאתי בב"ח שם שכתב כדברינו וז"ל: ומ"ש והאידנא אין נוהגין בה וכו' מבואר מהך עובדא דרב ששת דכי היכי דדרשינן לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים ה"נ דרשינן ולא לנכרים. ועי' בגיטין מז, א ובריטב"א, מובא להלן בהערה ד', וברש"ש שם.

והנה בב"מ יב, א איתא: למימרא דסבר שמואל קטן לית ליה זכייה לנפשיה מדאורייתא והתניא השוכר את הפועל ילקט בנו אחריו למחצה לשליש ולרביע לא ילקט בנו אחריו רבי יוסי אומר בין כך ובין כך ילקט בנו ואשתו אחריו ואמר שמואל הלכה כר' יוסי אי אמרת בשלמא קטן אית ליה זכייה לנפשיה כי קא מלקט לנפשיה קא מלקט ואבוה מיניה קא זכי אלא אי אמרת קטן לית ליה זכייה לנפשיה כי קא מלקט לאביו קא מלקט ואבוה עשיר הוא אמאי אשתו ובנו מלקט אחריו כו' אלא אמר אביי עשאוה כמו שהלכו בה נמושות דעניים גופייהו מסחי דעתיהו סברי בריה דהיאך מלקטי ליה. ולכאורא שם ג"כ העניים מתייאשים בתחלת העזיבה משום בנו ואשתו ולא היה צריך להיות לקט כלל משום דלעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, ואיך מדמה לה הגמי להלכו בה נמושות שנעשה לקט אלא שמותר משום יאוש. אך יש לומר דשם באמת נעשה לקט משום בנו ואשתו, ואף דהבן לית ליה זכיה ומלקט לאביו העשיר ולא נעשה לקט בשבילו, בכ"ז משום אשתו דאית לה זכיה לנפשה ובעלה מינה קזכי משום איבה נעשה לקט. ואף בבנו כתב שם הפ"י דמיירי גם בגדול וסמוך על שולחן אביו, ובנו הגדול אית ליה זכיה גמורה מדאורייתא ואבוה מיניה קא זכי וא"כ נעשה לקט גם בשביל הבן. ולדברי החוסי שם בד"ה ואבוה עשיר הוא שכתבו: לאו דוקא עשיר אלא כלומר כיון שיש לו חלק בשדה חייב בלקט כדדרשינן כו' לא תלקט לעני להזהיר עני על שלו. וא"כ חלק הבעה"ב נעשה לקט גם בשביל הפועל עצמו, וכיון שנעשה לקט ומותר רק משום דהעניים מתייאשים שפיר מדמה לה בגמי לנמושות שההיתר הוא משום יאוש העניים.

(2) והמפרש בתוספתא פירש דמיירי בהלכו הנמושות ולא ראה מה שכתב הרמב"ם. ועי' בירושלמי ערלה, פ"ב ה"א, כל תרומה שאין הכהנים מקפידין עליה כגון תרומת הכליסין החרובין והשעורין שבאדום אינו צריך להרים. וכן הוא בתוספתא תרומות, פ"ה

לא נעשה מתנות עניים כלל. ויש לדקדק כן גם מזה שבמשנתנו שנינו כל אדם מותרין וכאן תני הרי הן של בעל הבית, והוא משום שבמשנתנו מתחלה נעשה לקט רק אחר שפסקו מלבקש הותר, בזה תנן שהוא מותר לכל אדם, אבל בברייתא שמתחלה לא הקפידו ולא נעשה מתנות עניים כל עיקר, תני הרי הן של בעל הבית. ועי' ברדב"ז, שם ה' י"א, שדקדק כן וז"ל: ואפשר לחלק בין המתנות שאין העניים מקפידין עליהם שהם לבעל השדה אבל מה שנשאר אחר העניים אפשר לומר שהוא לכל אדם, עי"ש. וא"כ הירושלמי שאמר טעם זה על הברייתא מיירי על תחלת העזיבה שעדיין לא נעשה מתנות עניים, וקודם שחל הדין מתנות עניים שפיר שיך טעם דלא לעורבים ולעטלפים, אבל במשנתנו שכבר נעשה לקט יש לומר גם להירושלמי שהוא מטעם יאוש כמו לתלמוד דידן, דלאחר שכבר חל הדין לקט ונעשה מתנות עניים תו לא שיך כל כך הטעם דלא לעורבים ולעטלפים. אכן מזה שהעמיד הירושלמי דברים אלו על משנתנו מוכח שהירושלמי מפרש גם טעם המשנה משום דלא לעורבים ולעטלפים. ומה שתלמוד דידן לא מפרש מטעם זה כבר ביארנו שהוא משום שסובר שדין זה דלא לעורבים ולא לעטלפים לא שיך אלא על תחלת העזיבה ולא אחר שכבר נעשה לקט. וצריך להבין במה נחלקו הבבלי והירושלמי ולמה סובר הירושלמי שטעם זה שיך גם אחר שכבר נעשה לקט. גם יש להבין למה נאדי הירושלמי מהטעם של הבבלי שהוא מדין יאוש. גם קשה מהסוגיא דב"מ על הרמב"ם שפי' משנתנו משום הטעם דלא לעורבים ולא לעטלפים הלא שם מפורש שהוא מטעם יאוש, ואף אם נאמר שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי קשה לאמר שהרמב"ם יפרש דלא כתלמוד דידן.

ב

כדי לבא אל ביאור הענין עלינו לבאר מקודם זכות העניים במתנות עניים. הנה זה ודאי שמתנות עניים אף קודם שבאז ליד העניים כבר יצאו מרשות בעל הבית, וכדאיתא בתמורה כה, א דבלקט עם נשירת רובו אינו יכול להפקיר משום שהוא כבר אינו שלו, ופסק כן הרמב"ם בה' מתנות עניים, פ"ד הי"ד, : המפקיר את הלקט עם נפילת רובו אינו הפקר מאחר שנשר רובו אין לו בו רשות. וכן תנן בפאה, פ"ז מ"ח, : המקדיש את כרמו עד שלא נודעו בו העוללות אין העוללות לעניים משנודעו בו העוללות העוללות לעניים. ומפרש שם בירושלמי דמשנודעו בו העוללות העוללות לעניים משם שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. וכן הוא בתוספתא, פ"ג הלכה י"ט, : המקדיש את כרמו לא הקדיש את העוללות שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו. ואם בעוללות כן, אף

ה"ז. הרי דלשון אין מקפידין הנאמר שם קאי על דברים שאינם חשובים בעיניהם, וכן כאן מיירי שמתחלת העזיבה אין העניים מקפידין על המתנות מפני אי חשיבותם.

ששנינו, שם מ"ז: אין לעניים בעוללות קודם הבציר, (3) מכש"כ בשאר מתנות עניים, שכבר יש להם להעניים הזכות ליטול, שיוצאים מרשות בעל הבית אף קודם שבאים לידי העניים. אך זה יש לחקור אם מיד כשיוצאים מרשות בעל הבית הם נעשים ממונם של העניים אף קודם שבאים לידם, או דנהי דאינם של בעלים של עניים גם כן לא הוו עד שבאים לידם וזוכים בהם. דהנה בכמה מקומות מצינו שכבר יש להם להעניים זכות בהמתנות אף קודם שבאים לידם, וכדאיתא בשבת כג, א: אמר רבי שמעון מפני ארבעה דברים אמרה תורה לא יתן אדם פאה אלא בסוף שדהו מפני גזל עניים כו' מפני גזל עניים כיצד שלא יראה שעה שאין שם אדם ויאמר לקרובו עני בא וקח לך פאה. הרי דאף קודם שבאה הפאה ליד העניים קוראים להקיפוח בזכותם גזל עניים. וכן תנן, פאה פ"ה מ"ג: אין מגלגלין בטופח דברי ר"מ והכמים מתירים מפני שאפשר, פי' לשום הפסד של עניים ויקחו מבע"ה. הרי שאף קודם שבאו המתנות לידם כבר יש להם להעניים זכות בהמתנות לתבוע הפסד. ובירושלמי על משנה זו וכן בתוספתא פאה, פ"ב הלכה כ"א, איתא: המרבץ את שדהו עד שלא ירד העני לתוכה אם היזיקו מרובה על של עני מותר ואם היזק העני מרובה על שלו אסור ר' יהודה אומר בין כך ובין כך מניחן על הגדר והעני בא ונוטל את שלו. מבואר בזה שאף עד שלא ירד העני בשדה אסור להזיק המתנות, והוא משום שכבר יש להם להעניים זכות בהם. ותנן שם, פ"ז מ"ה: המדל בגפנים כשם שהוא מדל בתוך שלו כן הוא מדל בשל עניים רבי מאיר אומר בשלו הוא רשאי ואינו רשאי בשל עניים. ובירושלמי שם מפרש: הכל מודים במוכר לחבירו עשרה אשכולות שיהא אסור ליגע בהן הכל מודים בשותף כשם שהוא מידל בתוך שלו כך הוא מידל בתוך של חבירו רבי יהודה עביד ליה כשותף רבי מאיר עביד ליה כמוכר. הרי דכבר יש להם זכות בהגפנים. וגדולה מזו כתב הר"ש בפאה, פ"א מ"ו: ופאה נמי דפטרינן בספרי מהאי קרא דובא הלוי אי לאו האי קרא הוה מחייבינן לעניים דכיון דזכו להו רחמנא בהאי שדה תבואת זרעך קרינא ביה. הרי שכבר יש להם להעניים זכות לא רק בהמתנות קודם שבאו לידם אלא גם בהשדה שגדלו בה ותבואת זרעך קרינא ביה. אך מכל אלו הראיות אין אנו יודעים אלא שיש להם כבר זכות על המתנות אף קודם שזכו בהם, אבל חקירתנו היא אם זה הוא רק זכות בעלמא, אבל עדיין אין זה ממונם עד שיזכו בהם, או שכבר הוא ממון שלהם אף קודם שבאו לידם.

וזה ודאי שבמתנות כהונה הוא כבר ממון שבט הכהנים אף טרם שבאו

(3) ועי' בתוסיו"ט שם במ"ח שכתב: העוללות לעניים, לשון הר"ב שאין אדם מקדיש דבר שאינו שלו, ירושלמי ותוספתא, ואע"ג דר"ע שהלכה כמותו מחבירו אמר לעיל שאין לעניים בעוללות קודם לבציר איכא למימר דאע"ג דאין לעניים לבא לכרם לקחת העוללות קודם שיבצור הבעל הבית מ"מ ס"ל נמי כיון שנודעו שהן עוללות גם לבעל הבית אין לו בהן כלום ואינו יכול להקדישן.

המתנות לידם, וכמו שמבואר בירושלמי, ערלה פ"ב ה"א, על הא דתנן שם: התרומה ותרומת מעשר של דמאי החלה והביכורים עולין בא' ומאה כו' וצריך להרים, הערלה וכלאי הכרם עולין בא' ומאתים כו' ואינו צריך להרים, ובירושלמי שם: הכא את אמר צריך להרים והכא את אמר אינו צריך להרים ר' יעקב בר זבדי ר' אבהו בשם ר' יוחנן מפני גזל השבט. ועי' בתוס' בכורות כב, ב. הרי שמתנות כהונה אף קודם שבאו ליד הכהנים כבר הוא ממון השבט. והא דאיתא בחולין ל, ב: המזיק מתנות כהונה או שאכלן פטור מלשלם. הוא רק שאינו יכול לתובעו בדיינים משום דהוה ממון שאין לו תובעים אבל בדיני שמים חייב כמו שכתבו התוס' שם בד"ה ואב"א, וכן מוכח מדברי הרמב"ם, ה' בכורים פ"ט ה' י"ד, וכמו שכתב שם הכ"מ. וזה רק כשאין המתנות בעין אבל כשהן בעין יש ע"ז דין גזל וכדקי"ל כרב דאית ליה שם קלד, א דמתנות כהונה נגזלות. אמנם יש לומר דזהו רק במתנות כהונה שנאמר בהן נתינה אבל במתנות עניים שנאמר בהן עזיבה קודם שבאו לידי העניים עדיין אין זה ממונם. חילוק זה כתב הקצוה"ח, סי' רמ"ג ס"ק ד', לענין זכית קטן במתנות, וז"ל: ולכן נראה לענ"ד בטעמא דהך מלתא דחש"ו יש להם זכיה במתנות כהונה היינו משום דממון כהנים וכבר זכתה בהם התורה לכהנים א"כ אפי' כהן קטן נמי כמו בירושה דאית להו וכי קא זכו מדידהו קא זכו כו' אמנם במתנת עניים מבואר להדיא בש"ס פ"ק דמציעא גבי לקט ופיאה דקטן אינו זוכה מדאורייתא ואפשר לומר דמתנת עניים שאני דכתיב לעני ולגר תעזוב אותם וא"כ אינו אלא עזיבה שיזכו בו בעצמם ומש"ה כל שאין לו יד לזכות לא זכה אבל במתנת כהנים דלא כתיב בהו עזיבה הוי ליה ממון כהנים ממש ומש"ה שוטה נמי זוכה בדבר שיש לו, עי"ש. וכן יש להוכיח מדברי המל"מ שדעתו הוא ג"כ דמתנות עניים קודם שבאו לידם עדיין אין זה ממונם. בה' תרומות, פ"ב ה"ט, כתב המל"מ: ויש להסתפק בהא דקי"ל דפאה פטורה מן המעשר אם פטור זה הוא משעה שהפריש או דלמא לאחר שזכו בה עניים. ומוכיח שם מסוף פ' השולח דהפטור אינו משעה שהפריש, ומסיק: כללו של דבר כל שלא באה לרשות עני דוכי ליה רחמנא חייבת. עי"ש. ואף שלענין דינו של המל"מ לענין הפטור מן מעשר מבואר מהרבה ראשונים ואחרונים שלא כדבריו) בכל זאת למדים אנו מדברי המל"מ שדעתו היא דפאה קודם שבאה

(4) עיקר ראית המל"מ היא מגיטין מז, א וז"ל: וראיתי בסוף פ' השולח דרבה רצה להוכיח דאין קנין לעכו"ם בא"י מדתנן בפ"ד דפאה הלקט והשכחה והפאה של עכו"ם חייבין במעשר אלא אם כן הפקיר דמאן אי לימא דישראל ולקטינהו עכו"ם אלא א"כ הפקיר הא מיפקרי וקיימי אלא לאו דעכו"ם ולקטינהו ישראל לא לעולם דישראל ולקטינהו עכו"ם נהי דאפקרינהו אדעתא דישראל אדעתא דעכו"ם מי אפקרינהו ע"כ הרי הדבר מבואר דעכו"ם דלקט פאה חייבת במעשר ואי אמרת דמשעה שהפרישה נפטרה א"כ הפאה שלקט העכו"ם נמי פטורה. אכן התוס' שם בגיטין בד"ה אדעתא כתבו: כי שקיל להו עובד

לידי העניים עדיין היא אינה ממונם, דאם היא כבר נעשית ממונם מיד כשהפריש א"כ קודם שבאה לרשותם היא כבר שלהם כמו לאחר שבאה לרשותם ואין מקום לחלק ביניהם.

והנה בפאה, פ"ו מ"א, תנן: בית שמאי אומרים הבקר לעניים הבקר ובית הלל אומרים אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים כשמיטה. ובירושלמי שם: רבי חייא בשם רבי יוחנן טעמייהו דבית שמאי לעני ולגר מה ת"ל תעזוב אותם יש לך עזיבה אחרת כזו מה זו לעניים ולא לעשירים אף מה שנאמר במקום אחר לעניים ולא לעשירים אמר ר"ש בן לקיש טעמייהו דבית הלל תשמטנה מה ת"ל ונטשתה יש לך נטישה אחרת שהיא כזו מה זו בין לעניים בין לעשירים אף מה שנאמר במקום אחר בין לעניים בין לעשירים מה מקיימון בית הלל טעמייהו דב"ש תעזוב אותם מיעוט זו לעניים ולא לעשירים אבל מה שאמר במקום אחר בין לעניים בין לעשירים מה מקיימון ב"ש טעמייהו דב"ה תשמטנה ונטשתה מיעוט זה בין לעניים בין לעשירים אבל מה שנאמר במקום אחר לעניים אבל לא לעשירים, אמר ר' אבון לישן דמתני' מסייע לר"ש בן לקיש עד שיפקיר אף לעשירים כשמיטה. וכתב הר"ש ע"ז: וקסבר רבי יוחנן דב"ש ילפי מפאה וב"ה אותם מיעוטא היא ולא צריכי למילף משמטה וריש לקיש סבר דמשמטה ילפי בית הלל וטעמייהו דב"ש דתשמטנה מיעוטא היא ולא משום דילפי מפאה ולהכי קאמר רב אבין דלישן דמתני' מסייע לריש לקיש דקתני כשמטה אלמא משמטה ילפא ור' יוחנן סבר

כוכבים הפקר בטעות ואינו הפקר. וכ"כ הר"ש בפאה, פ"ו מ"א, ומפורש בדבריהם דאילו היה הפקר היה פטור אף דלקטינהו עובד כוכבים, הרי דפאה פטורה משעה שהפרישה אף דלא זכו בה עניים. וכן הריטב"א בגיטין שם כתב: הב"ע כגון שאין שם עניים והוא מקום שאין ראויים לבא שם עניים וכיון שכן אין להם דין הפקר דהא איהו אפשר למזכי בהו דהתורה אמרה לעניים ולא לעקרבים ולא לעטלפים והיינו דקאמר דאדעתא דעו"כ לא אפקרינהו כיון שלא היו שם עניי ישראל ולא ראויים לבא שם. ומבואר בדבריו דאם יש עניים ויש להם דין הפקר פטור אף דלקטינהו עכו"ם משום דפטורה משעה שהפרישה. וכן בתוס' רעק"א, פאה פ"ד מ"ט אות מ"ב, הביא דברי המל"מ ודן בדבריו ומסיק: ואך ביסוד דינא דהמל"מ כו' אינו מובן דהא טעמא דפאה ולקט דפטור ממעשר דילפינן מקרא דיבא הלוי וכו' יצאו אלו דיש לו חלק ונחלה עמך כו' א"כ מיד שנעשו פאה ולקט שייך טעם זה ומפטרו. וכן בפאה"ש, ה' פאה ס"י ה' סעי' י"ד, פסק שלא כהמל"מ, ועי"ש בס"ק מ' שהביא ראיות נגדו. אמנם אין מכל זה ראיה לגידן דידן, דפטור מתנות עניים מתרומות ומעשרות אינו תלוי בממון עניים אלא בזה שיש ללוי עני חלק ונחלה ורשות לקחת המתנות, ולפיכך אף אם נאמר דהמתנות קודם שבאו לידי העניים עדיין אינם ממונם בכ"ז שפיר פטורים מתו"מ מיד כשהפרישם. ועי' שם במל"מ שמקשה על עצמו מהא דפאה, פ"ה כ"ב, שבולת של לקט שנתערבה בגדיש כו' ומחלק בין לקט לפאה. ולפי מה שהוכחנו שהמל"מ סובר שפאה קודם שבאה ליד העניים עדיין היא אינה ממונם, אין להוכיח מחילוקו בין לקט לפאה דבלקט כבר הוי ממונם אף קודם שבא לידם, די"ל דלענין לקט סובר כשאר הראשונים, אבל הוא רק לענין פטור מתו"מ אבל ממון עניים גם בלקט לא הוי רק כשיגיע לידם.

דכשמטה סימנא בעלמא נקטיה. ^פ) נמצא דלר' יוחנן בין ב"ש ובין ב"ה ילפי הפקר מפאה, א"כ ס"ל דיש להם למתנות עניים דין הפקר ואינם ממון עניים קודם שבאו לידם. ולריש לקיש הסובר דילפי משמיטה אין הכרח דפליג בזה על ר' יוחנן, דלעולם גם הוא יכול לסבור דמתנות עניים עדיין לא הוי ממון עניים קודם שבאו לידם אלא שסובר דלא ילפינן מזה על הפקר דעלמא משום דאף שיצאו מרשות בעלים ולרשות עניים לא באו לאו מדין הפקר של בעלים הוא, אלא הוא דין מיוחד במתנות עניים שאמרה התורה שיצאו מרשות בעלים ויהיו מיוחדים לעניים אף שעדיין לא נעשו ממונם. אבל לדידיה יש גם לומר דמתנות עניים זכו בהם העניים מיד ונעשו ממונם אף קודם שבאו לידם.

ובפאה, פ"ה מ"י, תנן: מי שאינו מניח את העניים ללקוט או שהוא מניח את אחד ואחד לא או שהוא מסייע את אחד מהן הרי זה גוזל את העניים על זה נאמר אל תסג גבול עולים. ובירושלמי, שם ה"ה: ר' ירמיה ורב יוסף חד אמר אלו עולי מצרים וחד אמר אילו שירדו מנכסיהן לסמיא צווחין סגיא נהורא. למ"ד אלו עולי מצרים, דלדידיה כונת הכתוב היא אל תשנה האזהרות שבתורה שנתנו לעולי מצרים, יש לומר דהגזל הנלמד מקרא דאל תסג גבול

(5) והנה הרבה מפרשים שלא כהר"ש וס"ל דר"י ור"ל לא פליגי כלל אלא ר"י כפרש טעמא דב"ש ור"ל מפרש טעמא דב"ה. הר"מ כתב: ומה שהפקיר לעניים בלבד אומרים ב"ש שהוא הפקר כו' והביאו ראיה עליו מה שאמר הכתוב (ויקרא יט) לעני ולגר תעזוב אותם כו' וב"ה אומרים אמר הכתוב בשמטה כו'. וכן הרע"ב כתב: בית שמאי אומרים כו' דכתיב בלקט ופאה כו', אף לעשירים, כשמטה דכתיב (שמות כה) והשביעית תשמטנה ונטשתה מה ת"ל ונטשתה כו'. הרי שהר"מ ואחריו הרע"ב הביאו לב"ש הכתוב בפאה כו' יוחנן ולב"ה הביאו הכתוב בשמטה כו"ל. וכן התוס' ב"ק כח, א ד"ה זה כתבו: תנן במסכת פאה (פ"ו מ"א) ב"ש אומרים הפקר לעניים הפקר וב"ה אומרים אין הפקר כו' וטעמא דב"ש דילפי מפאה כו' וב"ה ילפי משביעית כו'.

ובאמת צ"ע דבירושלמי מפורש דנחלקו ר"י ור"ל, דאיתא שם: הפקר לאדם אבל לא לבהמה לישראל אבל לא לגויים לעניי אותה העיר אבל לא לעניי עיר אחרת פלוגתא דר"י ורשב"ל על דעתיה דר' יוחנן הפקרו הפקר וע"ד דר"ש ב"ל אין הפקרו הפקר. וכן מוכח מזה שאמר ר' אבון לישן דמתני' מסייע לר"ש בן לקיש כו' ואם נאמר דלא פליגי כהו הסיוע כיון דלא פליגי כלל, וכהוכחת הר"ש מזה.

והגר"א בשנו"א בפ"י הארוך כתב: ירושלמי כו' נמצא לרשב"ל טעמיה דב"ש ג"כ מנטשתה דס"ל דהוי מיעוט ולב"ה הוי ריבוי. וכן בפ"י הקצר כתב: ירושלמי כתב פליגי בה ר"ק ור' יוחנן כו'. והוא כהר"ש.

ולענין ההלכה במחלוקת ר"י ור"ל, הטורי אבן בר"ה טו, א בד"ה פטורה כתב דק"ל ר"י ור"ל הלכה כר"י. אכן הגו"ב, מהדו"ק ח' אהע"ז סי' נ"ט, הוכיח דהלכתא כותיה דר"ל, וכתב: ואף שכלל גדול דרק בתלת הלכתא כר"ל לגבי ר"י ולא יותר הכלל זה על מה דפליגי בבבלי ולא פלוגתא שלא הוזכרה בבבלי רק בירושלמי. ומאחר שחקירתנו אם מתנות עניים קודם שבאו לידם הוי כבר ממונם או הפקר תלויה בזה אי ילפינן מפאה או משמטה וכמ"ש, הרי זה תלוי ג"כ בכל הנ"ל אם לר"י הילפותא מפאה היא רק לב"ש או הלא קי"ל כב"ה, אבל אם לר"י הילפותא מפאה היא גם לב"ה והלכה כותיה אז מוכח שמתנות עניים דין הפקר להם, אבל אם ההלכה היא כר"ל אין מכאן ראיה כלל דלדידיה אפשר לומר ככל צד מחקירתנו וכמ"ש בפנים.

עולים הוא גזל גמור. אבל למ"ד אלו שירדו מנכסיהן הקרא דאל תסג גבול עולים אינו אלא אזהרה בהסגת גבול העניים ולא דין גזל גמור. א"כ מוכח דמתנות עניים קודם שבאו לידם עדיין אינם ממוגם ולפיכך אין עליהם דין גזל גמור. מיהו מכאן עדיין אין להוכיח כן משום דכאן אינו גוזל בידים ממש אלא שאינו מניח את העניים ללקוט או שהוא מסייע את אחד מהם, והוא רק גורם להם הפסד. אבל קרא דאל תסג גבול עולים מובא גם להלן, במשנה השנויה לענין פרט, פ"ז מ"ג, : המניח את הכלכלה תחת הגפן בשעה שהוא בוצר הרי זה גוזל את העניים על זה נאמר אל תסג גבול עולם. ושם הלא הוא גוזל בידים ממש ולמה לא הוי גזל גמור, ומוכח דמתנות עניים קודם שבאו לידם עדיין לא הוו ממוגם ומשו"ה אין על זה דין גזל גמור אלא אזהרה בהסגת גבול העניים. והגר"א שם בשנות אליהו בפירוש הארוך הרגיש בזה וחיידש משום קושיא זו דין חדש בפרט. ברישא דמתני': איזהו פרט הנושר בשעת הבצירה היה בוצר עקץ את האשכול הוסבך בעלים נפל מידו לארץ ונפרט הרי הוא של בעל הבית, כתב: איזהו פרט הנושר כו' היה בוצר וכו' אינו פרט שמחמת אונס נפרט ופרט הוא כשנופל לארץ ונפרט ונעשה כפרוטות מחמת שנתפרדו בשעה שנופל לארץ. ובסיפא כתב: המניח את הכלכלה הרי זה וכו' קשה מאי אתי לאשמעינן פשיטא דזה הוי גזל גמור אבל לפי מה שאמרנו ניחא דפרט אינו עד שנופל לארץ ונפרט הפי' כך הוא שרצונו שישאר שלם ולא יתפרך מניח את הכלכלה דכלכלה הוא נעשה מגמי שהוא דבר רך כדאיתא מסכת כלים פרק ט"ז כו' וא"כ גזל גמור אינו דעל פי דין תורה אינו פרט כשהוא שלם רק שהוא גורם לזה ודמי להא דאיתא לעיל מי שאינו מניח את העניים וכו' על זה נאמר אל תסג גבול עולם. והנה בירושלמי על משנה זו איתא: הדא אמרה פרט בנשירתו קדש, לית הדא פשיטא שאלתיה דאילפא דאילפא שאל לקט בנשירתו מהו שיקדש, אמר רבי שמואל בר אבדומא שנייא היא שהוא גרם לו שלא ירד לארץ. השקלא וטריא בירושלמי היא בדינו של הגר"א שחיידש בפרט. בתחלה אמר הדא אמרה כו', פי' מזה שקורא לו גוזל את העניים אף קודם שיגיע לארץ מוכח שפרט קדש מיד, וכבר הוא שייך לעניים ולפיכך הוא גזל. וכשרצה לפשוט בעיא דאילפא דוחה, שנייא היא שהוא גרם לו שלא ירד לארץ, פי' לעולם לא קדש בנשירתו ולא הוי גוזל את העניים אלא משום גרמא דידיה שלא ירד לארץ, ופרט לא הוי אלא כשיורד לארץ ונפרט ומשום שהוא גרם שלא ירד לפיכך חשיב כגוזל את העניים. והגר"א תפס כהדיחוי בירושלמי, עי' בהג' הרי"פ, וניחא מדוע אין זה גזל גמור. אמנם הרבה מהראשונים סוברים שאין זה אלא דיחוי בעלמא ותופסים כתחלת דברי הירושלמי, עי' בר"ש שכתב: גוזל את העניים, בירושלמי, הל' ג', דייקי הדא אמרה פרט בנשירתו קדש. ובפירוש הרא"ש שם: שאם לא

היה קדוש עד נפלו לארץ מותר להניח כלכלה תחתיו. וכן הרמב"ם, ה' מתנות עניות, פ"ד ה' ט"ו, כתב: אי זהו פרט זה גרגיר אחד או שני גרגרים הנפרטים מן האשכול בשעת הבצירה. ובפאה"ש, ה' לקט פרט ועוללות סי' ח' ס"ק כ"ו, דקדק מלשונו, הנפרטים מן האשכול, דפרט הוי כשנפרט מן האשכול בשעה שבוצר, וכתב דשיטתו נובע מסוגיא דירושלמי הדא אמר פרט בנשירתו קדש, וסובר שמה שאמר שניא היא שהוא גרם לו שלא ירד לארץ דיחויא בעלמא אבל באמת שוה פרט לדין לקט שמבואר בתמורה כה, א שקדש בנשירתו. וכן בפ"י מהרש"ס כתב: דחילפאי שאל לקט בנשירתו מהו שיקדש אם הקדישו בגמרא דילן בתמורה בפרק כיצד מערימין אית להך בעיא דאילפא כו' וקאמר הכא דתיפשוט בעיא דאילפא ממתני' דודאי לא חייל עליה שמא דהפקר דמכי התחיל רובו לינשר מיד זכו בו העניים דקתני דגוזל את העניים ודחי שניא הוא כו' ולא איפשיטא לן הכא והתם פשטה אביי כו'. וא"כ גם בפרט נעשה פרט מיד בנשירתו. וכן ברע"ב כתב: הרי זה גוזל את העניים דפרט בנשירתו זכו בו עניים קודם שיגיע לארץ. והשתא לכל הנך רבוותא, שתפסו כתחלת דברי הירושלמי, אם נאמר שמתנות עניים הוא כבר ממונם אף קודם שבאו לידם כמו במתנות כהונה שהוא ממון השבט הדרא הקושיא למה לא הוי גזל גמור, ומדאין בזה אלא איסור דלא תסיג גבול עולים מוכח שעדיין אין זה ממונם ומשו"ה לא הוי גזל גמור.

ג

ונראה דבשאלה זו, אם מתנות עניים הוא כבר ממונם של העניים אף קודם שבאו לידם כמו מתנות כהונה או לא, נחלקו הבבלי והירושלמי. בגיטין ל, א תנן: המלוה מעות את הכהן ואת הלוי ואת העני להיות מפריש עליהן מחלקן מפריש עליהן בחזקת שהן קיימין. ומקשה בגמ': אף על גב דלא אתו לידיה. ומתריך רב: במכרי כהונה ולויה. ובירושלמי, שם פ"ג ה"ז, איתא: ר' אבהו בשם ר' יוחנן במכרי כהונה ולויה היא מתניתא. ומקשה ע"ז: והא תנינן עני ויש מכר לעני. ופי' בקרבן העדה: ויש מכר לעני, בתמיה הא צריך ליתן לעני שבא ראשון. ובפני משה פי': והא תנינן עני ויש מכר לעני, בתמיה דבעני לא שייך מכירו ואוהבו אלא לכל עני שיודמן נותן לו. ולא ביארו מדוע בעני לא שייך מכר. והמל"מ, ה' מעשר, פ"ז ה"ו, ביאר דברי הירושלמי, ז"ל: והכונה נראה דס"ל לירושלמי דטעם זה דמכרי לא שייך כי אם בדבר דאיכא טובת הנאה לבעלים שנותן למי שירצה ואין המקבלים יכולים ליקח בעל כורחו דבעל הבית ומ"ה כיון דמקבל זה הוא מכרו דבע"ה שאר המקבלים אסחו דעתייהו מניה והוי כאלו זכה זה המקבל ואם כן בתרומות ומעשרות דקי"ל דאיכא טובת הנאה לבעלים כו' שייך לומר דאם הכהן או הלוי הוא

מכרו של המלוה דהוה ליה כאלו זכה הכהן או הלוי משום דשאר הכהנים או הלויים כבר אסחו דעתייהו ממתנות אלו אבל במעשר עני דאין בו טובת הנאה לבעלים וכדאיתא בפ' הזרוע אלא העניים באים ונוטלים הימנו בעל כרחו א"כ אינו מעלה ומוריד אם העני הוא מכרו של המלוה דהא שאר העניים לא אסחו דעתייהו ממעשר עני זה משום דעני זה הוא מכרו של ב"ה אלא באים ונוטלים בעל כורחו דב"ה והנה בתלמוד דידן דלא חששו לקושיא זו אפשר לומר כו' דס"ל לרב דמתני' איירי במעשר עני המתחלק בבית שיש בו טובת הנאה לבעלים דנותנו לכל עני שירצה כו', עיי"ש. וכבר שדו נרגא על פירושו של המל"מ, בתשו' חת"ס, ח' יור"ד סי' רל"ז, הביא דברי המל"מ וכתב: ובאמת דברי הירושלמי תמוהים לכאורה דוודאי יש ויש מכר לעני במ"ע המתחלק בתוך הבית כמ"ש מ"ל עצמו אם אין עניים בגורן ומחלקו בביתו או יש לו בו טובת הנאה ושייך מכיר עוד בהדיא תנן משנה וי"ו פ"ח דפאה היה מציל נוטל מחצה ונותן מחצה וע"ש בתי"ט וא"כ דברי ירושלמי תמוהים. (6) ובספר יד שאול, יור"ד סי' רנ"ז ס"ק ב', תמה ג"כ על המל"מ, ז"ל: ובמחכת"ה תמוהים דבריו גם במעשר עני דוקא אם לקחו בע"כ אין מוציאין מידם אבל אם לא לקחו ובא עני ושאל ממנו אם ירצה לא יתן לו וכמ"ש התוס' בחולין

(6) הנה לכאורה קושית החת"ס לא קשה כלל דהלא המל"מ כתב: והנה בתלמוד דידן דלא חששו לקושיא זו אפשר לומר דס"ל לרב דמתני' איירי במעשר עני המתחלק בבית שיש בו טובת הנאה לבעלים. א"כ הירושלמי שהקשה קושיא זו הוא משום דס"ל דמתני' דסתמא קתני מיירי גם במעשר עני המתחלק בגורן שאין בו טובת הנאה לבעלים, ובזה הלא לא שייך מכיר כפירושו של המל"מ. אבל יש להקשות כיון דבבית יש בו טובת הנאה לבעלים, והעניים אינם יודעים איך יחלק הבעה"ב בבית או בגורן, דאולי לא יהיו עניים בגורן ויחלקו בביתו שיש בו טובת הנאה לבעלים, א"כ מספק יסיתו דעתם בשביל המכר, ושפיר שייך מכיר גם במתחלק בגורן, ואולי זאת היתה גם כונת החת"ס. אך זה קשה רק אם נאמר דגם בזמן שמתחלק בגורן אם מחלק בבית יש בו טובת הנאה לבעלים, אבל לפי מה שנתבאר בדברינו להלן בהערה ז' דבזמן שמתחלק בגורן אף אם יחלק בבית לא יהיה בזה טובת הנאה לבעלים עיי"ש, הלא יש לומר דקושית הירושלמי היא דאם הלוח לעני בזמן שמתחלק בגורן להפריש או מחלקו הלא איך שיחלק או בין שיחלק בגורן בין שיחלק בבית לא יהיה טובת הנאה לבעלים, א"כ העניים לא יסיתו או דעתם בשביל העני המכר, וכיון דמתני' סתמא קתני שפיר הקשה הירושלמי דבאופן זה לא שייך מכיר לעני.

ומה שהקשה עוד ממה דתנן בפאה פ"ח מ"ו היה מציל נוטל מחצה ונותן מחצה וכתב לעיין שם בתוי"ט, הוא מה שכתב שם התוי"ט: היה מציל ר"ל בגורן ומ"ש בפירוש הרמב"ם בביתו נראה שהוא ט"ט ובהדיא כתב בחבורו פ"ו ממתנות עניים בגורן. אך עיין ברמב"ם בהגה' שמגיה דבריו בחיבורו להשוות עם דבריו בפירושו, וז"ל: לכאורה נראה שחזר בו מפירושו ששם כתב בביתו וכאן כתב בגורן ובעתי"ט כתב שנראה לו שהוא ט"ס והכריח הדבר ממה שכתב כאן ואני אומר שיש מקום לבעל דין לחלוק ודוק. גם בפאה"ש, ה' מעשר עני סי' י"ב סעי' י', פסק כן שמציל רק ממעשר עני שיש לו בביתו, ועיי"ש בס"ק ט"ז שהאריך להוכיח שמתני' מיירי במתחלק בבית. וא"כ יש לומר שגם המל"מ הולך בשיטה זו וא"כ במתחלק בגורן שאין בו טובת הנאה לבעלים אין גם דין ההצלה, ושפיר מקשה הירושלמי ממתחלק בגורן וכמ"ש.

דף קל"א ד"ה יש א"כ שייך מכירי כהונה דהבע"ה לא יניח ליקח ממנו בע"כ. אמנם יש להציל המל"מ מתמיהה זו. דאף שדעת התוס' היא כן, וכן היא גם דעת הר"ן בחולין שם, בכ"ז אין כן דעת הרמב"ם, שכתב בה' מתנ"ע, פ"א ה"ח: כל מתנות עניים אלו אין בהם טובת הנייה לבעלים אלא העניים באין ונוטלין אותן על כרחן של בעלים. וכן כתב שם, פ"ו ה"י: ומעשר עני המתחלק בגורן אין בו טובת הנאה לבעלים אלא העניים באים ונוטלין על כרחו. וברדב"ז שם הוכיח מלשונו שאין דעתו כדעת התוס'. ורש"י ז"ל שם בחולין קלד, ב בד"ה אין בהן טובת הנאה לבעלים כתב: אין בידם ליתן לכל מי שירצו אלא כל הקודם זכה. ונראה מדבריו שדעתו היא כדעת הרמב"ם, וכ"כ בפאה"ש, הלכות מעשר עני סי' י"ב ס"ק י"ד, דרש"י ס"ל כדעת הרמב"ם. וא"כ י"ל שהמל"מ אמר פירושו בירושלמי לפי דעת הרמב"ם ורש"י. גם במה שכתב המל"מ בדעת התלמוד דידן דלא חששו לקושיא זו שדו בה נרגא, ע"י בשירי קרבן על אתר ובספר יד שאול שם.

ונראה לבאר דברי הירושלמי ומחלוקת הש"ס דילן עם הירושלמי בזה. דהנה הטעם של מכרי כהונה פרש"י בגיטין שם בד"ה במכרי כהונה: כיון דמלתא דפשיטא היא דלדידהו יהיב להו אסחי להו שאר כהני דעתייהו והוי כמאן דמטו לידייהו דהני, וכן כתב בתוס' רי"ד שם. והריטב"א בגיטין שם ד"ה מתני' כתב על המשנה דשם: דהא ודאי אינו מן הדין אלא משום תקנה דלמ"ד בגמרא דבמכירי כהונה ולויה עסקינן מ"מ אינם זוכים בפ"י מן הדין אלא דרבנן עשאום כזוכים ומשום תקנה. אכן מלשון רש"י והתוס' רי"ד, והוי כמאן דמטו לידייהו דהני, מוכח דזוכים מן הדין והוי כאתי לידי הכהנים המכרים ויצא ידי נתינה. וכן מבואר בשטמ"ק בב"מ, על מה דאיתא בב"מ מט, א: ישראל שאמר לבן לוי כור מעשר יש לך בידי בן לוי רשאי לעשותו תרומת מעשר על מקום אחר, כתב שם בשטמ"ק: כתב ר"מ אע"פ שלא קנאו בן לוי לא במשיכה ולא בהגבהה איירי במכירי לויה דחשיב כאילו בא לידו כדאיתא בגיטין פרק כל הגט. א) הרי מבואר דמכרי כהונה ולויה חשיב כאילו

(א6) ובקצוה"ח, סי' ר"ך ס"ק ג', הקשה על השטמ"ק ז"ל: ואכתי לא אתברר דמ"ש דמיירי במכירי לויה קשה מ"מ אי נימא דמכירי כהונה חשיב כמו קנין ממש א"כ היכי מוכח מינה מתנה מועטת כו' ואי נימא שמכירי כהונה אינו קנין ממש אלא דמכירי כהונה ה"ל כמתנה מועטת דאסור לחזור וכמבואר בתוס' פ' י"ג (דף קכ"ג) ד"ה הכא במכירי כהונה ע"ש שכתבו טעמא דמכירי כהונה משום מתנה מועטת דאסור לחזור ואעפ"י שאם רצה לחזור בו יכול לחזור בו מכל מקום כל כמה דלא הדר הוי מוחזק ע"ש כו' וא"כ אכתי אינו אלא כמו מתנה מועטת דאינו קנין ואינו שלו והיאך יוכל לעשותו מעשר. ויש לתרץ קושית הקצוה"ח דבאמת אנו צריכים לשני הטעמים, להטעם שהוא כקנין ולהטעם שאסור לחזור משום מתנה מועטת. דאם לא היה איסור לחזור במתנה מועטת אזי לא היו שאר הכהנים והלויים מסיחים דעתם ולא היה נעשה קנין, אבל כיון שיש איסור לחזור במתנה מועטת סומכים שאר הכהנים והלויים ע"ז ששארית ישראל לא יעשו עולה ויתן

בא לידם בקנין. אמנם צריך להבין אף דבמכרי כהונה ולויה כיון דשאר הכהנים יודעים שיתן להם המתנות הם מסיחים דעתם מהם, בכל זאת הלא ההיסח הדעת די רק להיות כסילוק ומחילה על הזכות שלהם בהמתנות אבל במה זכו בהם המכרים שיחשב כאלו בא לידם בקנין. ונראה דטעם הדבר הוא, לפי מה שנתבאר לעיל דמתנות כהונה מיד בהפרישו המתנות כבר זכתה להם התורה להכהנים אף טרם שבאו המתנות לידם, א"כ מיד בהפרשתו כבר קנה שבט הכהנים את המתנות, אלא דמה שיש לכל השבט הוא קנין כללי, לפיכך כשאחד מקבל המתנות צריך קנין שיעשה שלו לחוד קנין פרטי, אבל אם שאר הכהנים מסיחים דעתם מהמתנות בשביל המכר א"כ ממילא נשאר הקנין הכללי שהיה לכלל השבט בעד המכר, דהוי כאילו לא היה אלא כהן אחד בעולם דאז היה שלו מיד מטעם הקנין שזכתה התורה לשבט הכהנים בהמתנות. אמנם זהו רק במתנות כהונה שמיד בהפרישו המתנות אף קודם שבאו לידם הם כבר ממון הכהנים, אבל במתנות עניים אם נאמר שקודם שבאו לידם עדיין אין הם ממונם והרי הם כהפקר, אם יהיה עני מכר אף ששאר עניים מסיחים את דעתם ומוחלים על זכותם בהמתנות עדיין יהיה צריך העני המכר זכיה וקנין לזכות מן ההפקר שיעשה שלו. ונראה דזהו ביאור קושית הירושלמי, והא תנינן עני ויש מכר לעני, משום דהירושלמי סובר שמתנות עניים אינם כמו מתנות כהונה שהם כבר ממון השבט אף קודם שבאו לידם, אלא מתנות עניים קודם שבאו לידם אינם ממונם של כלל העניים והרי הם כהפקר, א"כ אף ששאר העניים מסיחים את דעתם מהמתנות בשביל העני המכר, בכל זאת כיון שלא היה קנוי לכלל העניים מקודם אלא הם כהפקר, אף ששאר העניים מוחלים על זכותם אינם נעשים כקנוי לעני המכר שיחשב כאתי לידיה שיוכל להפריש עליה. אבל הש"ס דילן, שלא חשש לקושיא זו וסובר שיש מכר לעני, סובר שמתנות עניים אף קודם שבאו לידי העניים הם כבר ממונם של כלל העניים כמו שמתנות כהונה הם ממונם של שבט הכהנים, וכן בחולין קל, ב וקלד, א מדמה הגמ' מתנות עניים למתנות כהונה לענינים אחרים עי"ש. ומשו"ה כששאר העניים מסיחים את דעתם מהמתנות נשאר גם במתנות עניים ממילא הקנין להעני המכר, ויש מכר לעני. (7)

להמכר ולא יחזור בו ועי"ז נעשה קנין, א"כ שפיר מוכח מינה מתנה מועטת אף אי נימא דמכירי כהונה חשיב כמו קנין. ואם לא היה הטעם דקנין הטעם דאסור לחזור לחוד בלי קנין לא היה סגי שיחשב מוחזק עי"ז, וא"כ סוברים גם התוס' טעם דקנין ושפיר יכול לעשותו מעשר, ועי' בקצוה"ח סי' רע"ח סקי"א ובדברי הנתיבות שם.

(7) גם יש לומר דמשו"ה בש"ס דילן לא חששו לקושיא זו לפי מה שהבאנו לעיל דברי הקצוה"ח דאסבר לן החילוק בין מתנות כהונה למתנות עניים, משום דבמתנות עניים כתיב לעני ולגר תעזוב אותם א"כ אינו אלא עזיבה שיזכו בו בעצמם אבל במתנות כהנים דלא כתיב בהו עזיבה הוי ל"י ממון כהנים ממש. א"כ י"ל דזהו רק בשאר מתנות עניים

ד

מעשה תתבאר גם מחלוקת הבבלי והירושלמי בפירוש המשנה דמאימתי כל אדם מותרין בלקט, שהבבלי סובר שהוא מטעם יאוש והירושלמי סובר

שנאמר בהם תעזוב, אבל משנתנו הלא מיירי במעשר עני, ובמעשר עני יש לנו שני כתובים, בדברים י"ד בפ' ראה כתיב, והנחת בשעריך ובא הלוי וגו' והגר והיתום והאלמנה ואכלו ושבעו, ושם בדברים כ"ו בפ' תבוא כתיב, ונתת ללוי לגר ליתום ולאלמנה ואכלו בשעריך ושבעו. ובנדרים פג, ב תנן: קונם שאני נהנה לבריות כו' ויכולה היא ליהנות בלקט שכחה ופאה. — משום דכתיב בהו תעזוב ולית בהו טובת הנאה לבעלים ולא של בריות הן. — ובגמ' שם פד, א מקשה: ולא קתני ובמעשר עני והתניא בברייתא ובמעשר עני, ומסיק שם, ב: רבא אמר כאן במעשר עני המתחלק בתוך הבית דכתיבא ביה נתינה ונתת ללוי לגר וגו' מש"ה אסור לאתהנוי — משום דיש בו טובת הנאה לבעלים — כאן במעשר עני המתחלק בתוך הגרנות כיון דכתיב ביה והנחת בשעריך שרי ליה לאיתהנוי, — משום דאין בו טובת הנאה לבעלים. — וכן מבואר בחולין קלא, א: ארבע מתנות עניים כו' אין בהם טובת הנאה לבעלים כו' מעשר עני המתחלק בתוך ביתו יש בו טובת הנאה לבעלים. ומפרש שם בגמ': וכולן אין בהן טובת הנאה לבעלים מאי טעמא עזיבה כתיבא בהו, ומעשר עני המתחלק בתוך הבית יש בו טובת הנאה לבעלים מאי טעמא נתינה כתיבא בהו. — אבל במעשר עני המתחלק בתוך הגרנות דכתיב ביה והנחת הוי כמו תעזוב דכתיב בשאר מתנות עניים, וז"ל התוס' בנדרים פד, ב ד"ה במעשר עני המתחלק בתוך הבית: דאמר בפ' הזרוע חולין קלא, א מעשר עני המתחלק בתוך הבית יש בו טובת הנאה דכתיב ביה נתינה כו' ובבית הגרנות כתיב והנחת בשעריך והיינו כמו תעזוב. — רואים אנו מזה דמשמעות הלשון והנחת הנאמר במעשר עני הוא כמו משמעות הלשון של תעזוב הנאמר בשאר מתנות עניים, דוהנחת ותעזוב חדא היא. גמצא דבמעשר עני יש לנו שני כתובים כתוב אחד שנאמר בו והנחת שהוא כמו תעזוב הנאמר במתנות עניים ואותו הכתוב מוקמינן במעשר עני המתחלק בגורן, וכתוב שני שנאמר בו ונתת כמו שנאמר במתנות כהונה ואותו הכתוב מוקמינן במעשר עני המתחלק בתוך הבית. ולפי הסברו של הקצוה"ח היה צריך להיות דבמעשר עני המתחלק בגורן שנאמר בו והנחת שהוא לשון עזיבה כמו במתנות עניים אין זה ממון עניים קודם שבאו לידם, ובמעשר עני המתחלק בתוך הבית שנאמר בו לשון נתינה כמו במתנות כהונה הוא כבר ממוןם אף קודם שבא לידם.

אמנם זה יהיה תלוי בהמחלוקת איזה מעשר הוא קודם המתחלק בתוך הבית או המתחלק בתוך הגרנות. דהנה הר"ן שם בנדרים ד"ה רבא אמר כתב: והתם בספרי רמי כתיב ונתת ללוי ליתום ולאלמנה וכתיב והנחת בשעריך כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים, וה"פ בימות החמה מניחו בגורן וכשמגיעין ימות הגשמים מחלקו בתוך ביתו ואית דמפרשי איפכא דימות הגשמים מחלקו בתוך ביתו והנותר ממנו בימות החמה שאחר ימות הגשמים מניחו בגורן. והתוס' בחולין קלא, א ד"ה מעשר וביבמות ק, א ד"ה מעשר עני מפרשים הספרי כפירוש השני שבר"ן שהזמן שמתחלק בתוך הבית הוא קודם הזמן שמתחלק בתוך הגרנות עי"ש. [ובגוף מחלוקתם נראה דוה"י. דהנה לפי דברי הגמ' כאן והספרי נראה דמה דאמרינן דבמעשר עני המתחלק בתוך הבית טובת הנאה לבעלים העיקר תלוי בהזמן שאמרה התורה להכניסו ולחלקו בבית, היינו בימות הגשמים, אבל בימות החמה אף אם יחלקו בבית לא יהיה בזה טובת הנאה לבעלים. דבר זה נלמד מדברי הרמב"ן הרשב"א והריטב"א בחולין קלא, א שהשיגו על רש"י שכתב שם, על דברי הגמ' שם מעשר עני המתחלק בתוך הבית טובת הנאה לבעלים, דכיון שהוא מתחלק בתוך הבית יש בהם טובת הנאה לבעלים, והשיגו דא"כ אפי' מעשר ראשון גמי. וכוונת השגתם היא דמדברי רש"י משמע דהחלוקה בבית היא גורמת הדין טובת הנאה והקשו דא"כ במעשר ראשון גמי נאמר שרק במתחלק בבית יהיה טובת הנאה לבעלים ולא במתחלק בגורן. ולפיכך פירשו דה"ק בזמן שהוא מתחלק בתוך הבית יש בו טובת הנאה לבעלים לפי ששני זמנים יש

שהוא מטעם לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים. כבר ביארנו דהראשונים שפירשו על פי הסוגיא דב"מ שהוא מטעם יאוש לא פירשו מטעם לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים משום שסוברים שטעם

במעשר עני כדתניא בספרי וכדברי הגמ' כאן, עי"ש. ולא החלוקה בבית גורמת הדין טובת הנאה לבעלים אלא הזמן שצריכים לחלק בבית גורם הדין טובת הנאה. ולדבריהם נראה דבזמן שהוא מתחלק בגורן אף אם יחלקו בבית לא יהיה טובת הנאה לבעלים. ומצאתי כדברינו בערוך השולחן העתיד מבעל ערוך השולחן, הוצאת ילקוט תל-אביב, ה' פאה סי' י"ד סעי' ו', שכתב: יראה לי דדוקא במה שהתורה צותה לו להביא לבית כמו עד הפסח אבל בקיץ כשלא היו עניים והוכרח להכניסו לבית אין לו בה טובת הנאה אלא כשיבואו עניים יטלו ככל דיני מעשר עני המתחלק בגורן כיון דעיקרו של מעשר זה הוא מהגורן ולמה ירויח בעה"ב מזה. ועי' בלשון החת"ס, יור"ד סי' רל"ז, שהבאנו במאמרנו זה בפ"ג שלא נראה כן, ועי' בהערה ו'. ונחלקו ב' הלשונות שבר"ן מתי הוא הזמן של מעשר עני המתחלק בגורן שלא יועיל או אפילו אם יכניס ויחלק בבית שיהיה לו טובת הנאה. משום דבאמת יש שני זמנים שהתבואה היא בגורן האחד הוא מיד אחר הקצירה קודם ל'מאסף בבית, והשני הוא אחר שכבר אסף בבית ומוציא שוב לגורן לאחר הפסח. הלשון הראשון שבר"ן מפרש שהזמן מעשר עני המתחלק בגורן שאין לו טובת הנאה הוא זמן הראשון, והלשון שני שבר"ן מפרש שהוא זמן השני. ונראה דמחלוקתם תלויה בזה, דמצינו בראשונים שני טעמים על החילוק של זמן המתחלק בגורן מזמן המתחלק בבית, הריטב"א בחולין שם כתב הטעם על זמן המתחלק בבית מפני שעד הפסח זמן גשמים הוא והיה נפסד בגורן אם יניחו שם ולפיכך אמרה תורה שיכניסנה לביתו כדי שלא יפסד וכדי שיהא זריו בכך נתנה לו תורה בו טובת הנאה אבל מפסח ואילך שכבר עברו גשמי שנה מוציאו ומניחו בחוץ ועניים נוטלין אותם ואין בו טובת הנאה לבעלים. נמצא דבמעשר עני עיקר הדין הוא שאין לו טובת הנאה, אלא שבזמן הגשמים לזרוו שיכניס לבית כדי שלא יפסד נתנה לו התורה משום זה טובת הנאה. אבל בתוספות הרא"ש יבמות ק, א כתב הטעם על מעשר עני המתחלק בגורן שאין לו טובת הנאה לפי שהוא שעת הביעור והפקר הוא לכל. וכן מבואר גם בדברי התוס' שם ד"ה מעשר עני, עי"ש. ולדבריהם מעיקר הדין גם במעשר עני יש לו טובת הנאה רק בזמן שמתחלק בגורן שהוא שעת הביעור הופקע הדין טובת הנאה משום חובת הביעור. ומעתה המחלוקת מתי הוא זמן המתחלק בגורן תלויה בשני הטעמים אלו. הלשון הראשון שבר"ן סובר כהריטב"א, וא"כ כ"ז שאינו זמן גשמים שאינו צריך להכניס לבית אין לו טובת הנאה, ומשום כן אף בזמן ראשון שהוא בגורן קודם שמכניס לבית כיון שאינו צריך אז להכניס לבית משום שאינו זמן גשמים לא נתנה לו התורה בזה טובת הנאה, דרק בזמן הגשמים נתנה לו התורה טובת הנאה כדי שיהא זריו להכניס לבית. אבל הלשון שני שבר"ן סובר כהתוס' ותוס' הרא"ש שעיקר הטעם שבזמן הגורן אין לו טובת הנאה הוא משום שהוא שעת ביעור והפקר הוא לכל וחובת הביעור הפקיעה הטובת הנאה, א"כ זהו רק בזמן השני שהוא בגורן אחר הפסח שאז הוא שעת הביעור אבל בזמן הראשון קודם שמכניס לבית שפיר יהיה לו בזה טובת הנאה. ומעתה לפירוש הראשון שבר"ן, שמעשר עני המתחלק בגורן הוא קודם למעשר עני המתחלק בתוך הבית, שפיר י"ל דבגורן שנאמר בו לשון והנחת שהוא כמו תעזוב הנאמר במתנות עניים עדיין אין זה ממון עניים כמו במתנות עניים, ואח"כ כשמביאו בביתו שנאמר בו ונתת כמו שנאמר במתנות כהונה נעשה ממון עניים כמו במתנות כהונה. אבל לפי השני שבר"ן והתוס', שמעשר עני המתחלק בתוך הבית הוא קודם למעשר עני המתחלק בגורן, א"כ כיון דבמעשר עני המתחלק בבית שהוא בזמן קודם כבר נעשה ממון עניים תו אי אפשר לומר במעשר עני המתחלק בגורן שהוא בזמן מאוחר שאין זה ממון עניים שהלא כבר זכו ונעשה ממונם מקודם, — ולא דמי לטובת הנאה של הבעלים ששפיר מחלק לזמנים לבי' הפירושים, — ובע"כ שכאן ה"והנחת" אינו מגרע זכות ממון העניים כיון שכבר זכו ונעשה ממונם מקודם ע"י ה"והנחת", אך יש לומר גם לאידך גיסא דכיון שיש

זה לא שייך אלא במקום דליכא עניים ומתחלת העזיבה לא חל החיוב דתעזוב כל עיקר, אבל במקום שהיו עניים וחל החיוב דתעזוב וכבר נעשה מתנת עניים רק אח"כ פסקו העניים לבקש ולחזור עליהם בזה לא שייך הטעם דלא לעורבים ולא לעטלפים. אמנם צריך להבין למה סובר הירושלמי שטעם זה דלא לעורבים ולא לעטלפים שייך גם אחר שכבר נעשה מתנת עניים, ולפי דברינו יש לומר שהבבלי והירושלמי אזלי בזה לטעמייהו. לתלמוד דידן, הסובר שמתנות עניים הם כבר ממונם אף קודם שבאו לידם, כבר פעל הדין דתעזוב הכל, בין להוציא מרשות בעל הבית בין להכניס לרשות העניים, ולא חסר כאן עוד כלום אלא שיבא העני ויטול את שלו, והאיסור על כל אדם מעתה הוא איסור גזל גמור. וא"כ תו לא שייך לומר לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים שהוא נאמר רק על הדין דתעזוב, דמעתה לא נשאר עוד כלום מהדין דתעזוב אלא הוא כבר ממון עניים כמו כל ממון בעלים. ומשו"ה מפרש הטעם מדין יאוש כמו שכל ממון בעלים אינו יוצא מרשות בעליו אלא ביאוש והפקר. אבל לתלמוד הירושלמי, הסובר שמתנות עניים קודם שבאו לידי העניים עדיין

ימן מאוחר שנאמר בו והנחת המגלה שאין זה ממון עניים בהכרח שגם קודם לכן עדיין לא נעשה ממונם, וא"כ אף במעשר המתחלק בתוך הבית לא נעשה עדיין ממונם אף שנאמר בו ונתת, זכיון דכתוב אחד הוא לאו דוקא אין לנו הכרע אם הוא הכתוב הראשון של ונתת או הכתוב השני של והנחת.

לפי זה יש לומר שזה הוא סלע המחלוקת בין הבבלי והירושלמי. הירושלמי סובר כפי הראשון שבר"ן, וא"כ מעשר עני המתחלק בתוך הגורן שנאמר בו והנחת הוא כמו כל מתנות עניים שנאמר בהם תעזוב שעדיין לא הוי ממונם קודם שבאו לידם, וכיון דמתני' סתמא קתני דמפריש עליהן מחלקן אף במעשר עני המתחלק בגורן שפיר מקשה ואית מכר לעני וכמ"ש. או שסובר כפי הבי' שבר"ן והתוס' אך סובר כהצד השני שאמרנו לדבריהם שבכל מעשר בין המתחלק בתוך הבית ובין המתחלק בתוך הגורן לא הוי ממון עניים קודם שבא לידם, וא"כ שפיר מקשה ואית מכר לעני, דבין אם מתני' מיירי במעשר המתחלק בתוך הבית ובין אם מיירי במעשר המתחלק בתוך הגורן לא שייך מכר. אבל תלמוד דידן לא חשש לקושיא זו משום דסובר כפי הבי' שבר"ן והתוס' וכצד הראשון שאמרנו לדבריהם, וא"כ אף במעשר המתחלק בגורן הוי כמו מתנות כהונה, ושפיר יש מכר לעני. ודרך זה מוכרח לומר לפי מה שהתירוץ של מכרי כהונה ולויה אמור בירושלמי בשם ר' יוחנן, וכבר נתבאר לעיל בדברינו שר' יוחנן שמפרש טעם מחלוקת בי"ש ובי"ה לענין הפקר לעניים ולא לעשירים מלעני ולגר תעזוב אותם סובר שמתנות עניים הוא כמו הפקר, וא"כ אין תירץ במכרי כהונה ולויה הלא בעני לא שייך מכר וכמו שביארנו לקושית הירושלמי, ולדידיה הלא אין לומר כמו שאמרנו בפנים בדעת הבבלי שסובר ששייך בעני מכר משום שגם במתנות עניים כבר נעשו ממונם קודם שבאו לידם כמו במתנות כהונה, ותקשי דר"י אדר"י. ובע"כ שר' יוחנן מחלק בין מעשר עני לשאר מתנות עניים כמו שאמרנו כאן בדעת הבבלי דלא חשש לקושית הירושלמי מטעם זה. וכן צריך לומר לשיטת הרמב"ם שפסק בה' מעשר, פ"ז ה' ו', כהתירוץ של רב ור' יוחנן במכרי כהונה ולויה, ולדידיה אי אפשר לומר שהש"ס דילן סובר שמתנות עניים הוי כמו מתנות כהונה שכבר נעשו ממונם קודם שבאו לידם, ולפי מה שיתבאר להלן לשיטתו בענין משילכו הנמושות הש"ס דילן סובר שמתנות עניים קודם שבאו לידם הם כמו הפקר, וע"י בהערה הבאה, ובהכרח צריך לומר לדידיה שהש"ס דילן לא חשש לקושית הירושלמי משום דמחלק בין שאר מתנות עניים למעשר עני.

אינם ממונם, והם רק יצאו מרשות בעלים והרי הם כהפקר, והאיסור על כל אדם להסיג גבול עולים הוא רק מהדין שהוא מיוחד רק לעניים מקרא דלעני ולגר תעזוב אותם, ואיסור זה נמשך עד שיעשו ממון עניים ע"י שיבאו לידם ויזכו בהם, וכיון דעדיין נמשך מהדין דתעזוב היחוד להעניים והאיסור על כל אדם שפיר שייך עוד לומר ולא לעורבים ולא לעטלפים שיבטל יחוד זה להעניים, ומאחר שבטל היחוד להעניים לא נשאר מהדין דתעזוב אלא מה שהעזיבה כבר פעלה, היינו מה שיצא מרשות בעלים ונעשה כהפקר, ושפיר מותרין לכל אדם ויכולים לזכות מן ההפקר, ובמקום שהפטור דלא לעורבים ולא לעטלפים בא בתחלת העזיבה אינו מחויב להניח כלל, ולא היתה כאן עזיבה שתפעול כלום אף להוציא מרשות בעל השדה, ומשו"ה במקום שאין עניים כלל או מתנות שאין העניים מקפידים עליהם הרי הן של בעה"ב, ומעתה נבין גם למה נאדי הירושלמי מטעם הגמ' דידן שהוא מטעם יאוש, וגם בזה לטעמיהו אזלי, דיאוש לא שייך אלא מבעלים ולא שייך יאוש בדבר שאינו שלו, ומשו"ה הבבלי שסובר שמתנות עניים הם כבר ממון עניים אף קודם שבאו לידם שפיר מפרש שהוא מטעם יאוש, דכיון שהם כבר שייכים להעניים העניים הם הבעלים להתייאש מהם, אבל הירושלמי שסובר שהמתנות קודם שבאו לידי העניים עדיין אין הם ממונם, א"כ כיון שאין זה ממון העניים הרי אין העניים בעלים להתייאש מהם, ולפיכך פירש שהדין הוא מהטעם דלא לעורבים ולא לעטלפים.

אכן בשיטת הרמב"ם שפירש ג"כ טעם המשנה דכל אדם מותרין בלקט משהלכו הנמושות משום שאמר הכתוב לעני ולגר תעזוב אותם ולא צוה הקב"ה שיעזובה לאיבוד או לעופות קשה לומר דאזיל בשיטת הירושלמי נגד סתמא דגמ' דידן בהסוגיא דב"מ שמפורש שם שהוא מטעם יאוש, ונראה לומר ששיטה אחרת לו בפירוש הגמ' דידן, ואינו מפרש כשאר הראשונים שפירשו שהוא מטעם יאוש ממש, כי סובר שגם לדידן לא הוה המתנות ממון עניים קודם שבאו לידם, ואין העניים בעלים של המתנות להתייאש מהם.⁸ לכן מפרש הרמב"ם דהיאוש כאן אינו יאוש ממש מדין קנין יאוש, אלא פירושו שהם אבדו תקותם והסיחו דעתם מזה הלקט, וכן בלשון הגמ' שם יב, א: עשאוה כמי שהלכו בה הנמושות דעניים גופייהו מסחי דעתיהו, לא נזכר שהעניים מתייאשים אלא דמסחי דעתייהו, וכיון שהעניים הסיחו דעתם מהלקט ופסקו

(8) וכן מוכח שיטתו ממה שכתב בה' מתנות עניים, פ"ב ה"כ, : בעל הבית שהגית פאה לעניים אלו העומדים לפניו ובא עני אחר מאחוריו ונטלה זכה בה שאין אדם זוכה בלקט שכחה ופאה וסלע של מציאה עד שיגיעו לידו, והוא לשון התוספתא פאה, פ"ב ה"ב, זאף שכאן דנים על הזכות והקנין הפרטי של העניים בכל זאת מהדמיון לקט שכחה ופאה לסלע של מציאה מוכח שאין לעניים כלום במתנות קודם שזוכים כמו בסלע של מציאה.

לבקש ולחזר עליהם אז מותר מטעם דלעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, וכמבואר בסוגית הגמ' דחולין שהרמב"ם מפרש דמיירי בזה האופן שפסקו מלבקש ולחזר עליהם. והא דמקשה בגמ' מזה על אביי, הסובר יאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, הוא משום דאביי ורבא לאו לענין יאוש לחוד נחלקו כמבואר שם בסוגיא דמייתי עלה מתרומה והכשר, והיינו דכמו שנחלקו

(9) אמנם יש לעיין מאחר שהרמב"ם מפרש שטעם המשנה הוא משום דלעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים וכתשובת רב ששת, ועובדא דלוי היתה באופן דמיירי המשנה שפסקו העניים לבקש ולחזר עליהם, אי"כ מה היתה שאלת לוי וכי לא ייע מתני' דמאימתי כל אדם מותרים בלקט, וגם רב ששת למה לא פשט לו ממשנה מפורשת. ומצאתי שכבר עמד בקושיא זו הפאה"ש בה' פאה, סי' ד' ס"ק כ"א, ויישבה. וז"ל: ושיטתו צ"ל דגם שהוא משנה ערוכה כעובדא דלוי דלא הווי עניים למשקל לקט היינו שלא באו עניים שכבר פסקו ושאל לר"ש, דס"ד דמותרין משום גזל דה"ל גתיאשו העניים כמו משהלכו הנמושות אבל בעל השדה שקרא שם פאה ולקט וכו' ולא עישר הוי"מ מהן כדין לשו"פ ס"ד דצריך ליתן דמיהם לעניים כו' עיי"ש. וביתר ביאור גראה, דשם בסוגיא פריך, על תשובת רב ששת, מתרומה דאם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה מפני הפסד כהן, ומשני שאני תרומה דטבלה, ושוב פריך ממתנות דלא טבלי ואם אין שם כהן מעלין אותן בדמים ואוכלן מפני הפסד כהן ומשני שאני מתנות כהונה דנתינה כתיבה בהו, ומסיק ואלא תעזוב יתירא למה לי, ומשני לכדתניא המפקיר כרמו ולשחר השכים ובצרו חייב בפרט ובעוללות ובשכחה ובפאה. רואים אנו מכל השקלא וטריא דעיקר השאלה היתה רק על הבעלים דמשום תעזוב יתירא יהא צריך להעלות בדמים, וכשמסיק דאינו מעלה בדמים שואל ואלא תעזוב יתירא למה לי ומוקי להפקיר כרמו ולשחר השכים ובצרו. וכן בשאלתות דרב אחאי גאון שהבאנו בראש דברינו כתב: ברם צריך למימר אילו היכא זרע במדבר כו' ואי שביק אתי צפרי שקלי ליה מי מחייב למישבק או לא מי אמרינן לעני ולגר כתיב ולא לעופות או דילמא תעזוב יתירא כתב לרבות הגי כו' ת"ש דלוי זרע בכישור כו'. מפורש בזה בדברי השאלתות שכל השאלה היא רק משום תעזוב יתירא. וכיון שכן יש לומר שהשאלה היא רק על בעל השדה ולא על כל אדם, דמה שכל אדם אסורים במתנות עניים הוא רק משום גזל זכות העניים אבל אין עליהם המצוה דתעזוב, אבל על הבעלים יש איסור גוסף ממצוה דתעזוב, ומשום כן היה מקום לפרש המשנה דמאימתי כל אדם מותרין בלקט שההיתר הוא רק לכל אדם, משום דכל איסורם הוא רק משום זכות העניים וכיון שהעניים ויתרו על זכותם תו אין עליהם איסור, אבל על הבעלים שאיסורם הוא ממצוה דתעזוב מרבה התעזוב יתירא שאף במקום שפסקו העניים מלחזר עליהם לא בטלה המצוה דתעזוב וצריך ליתן דמיהן, וזו היתה כל עיקר השאלה דלוי. והשיב לו רב ששת דלעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים מפקיע גם הדין דתעזוב מהבעלים משום דאינו מחויב לעזוב לעורבים ולעטלפים ותעזוב יתירא אתי להפקיר את כרמו כו', וכיון שבטל כל הדין דתעזוב אז מותרים גם הבעלים כמו כל אדם ואינם כחויבים ליתן דמיהם, וגם כל אדם מותרים לא משום ויתור העניים על זכותם אלא משום דכיון שבטל חיוב העזיבה אבדו גם העניים את זכותם. ובזה ניחא גם מה שהרמב"ם הביא בפ"א ממתנ"ע בה"י ובה"א בבי' הלכות מיוחדות הדין האמור בסוגיא דחולין והדין דמאימתי מותרין כל אדם בלקט, אף ששתי הלכות מיירו באופן אחד, שפסקו העניים לבקש ולחזר עליהם, וטעם אחד בשתייהן משום לעני ולגר תעזוב אותן ולא לעורבים ולא לעטלפים. משום דבה"י כתב ההלכה לענין הבעה"ב שאינו חייב ליתן דמיהן, כמבואר בהסוגיא דחולין, ובה"א כתב ההלכה לענין כל אדם שמותרין, ולפיכך כתבם בבי' הלכות מיוחדות. ומעתה ניחא שאלת לוי אף דידע מתני' דמאימתי כל אדם מותרין בלקט, ומה שרב ששת לא פשט ליה ממשנה מפורשת. ולפי מסקנת הסוגיא דחולין פי' הרמב"ם דטעמא דמתני' דמאימתי כל אדם מותרין בלקט הוא משום דלעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, ודעתו היא שכן היא גם כונת הסוגיא דבי"מ.

לענין יאוש אם סגי יאוש בכח או בעינן יאוש בפועל כן במקום דבעינן דעתו וניחותא דידיה ס"ל לרבא דסגי אם יהיה זה רק בכח ולאביי בעינן שיהיה זה בפועל. וכמו כן סוברת הגמ' בפסקו העניים לבקש ולחזור עליהם שתלוי בפלוגתא דאביי ורבא, דלאביי בעינן פסקו בפועל ולרבא סגי פסקו בכח, ושפיר מקשה מינה לאביי נהי דעניים דהכא מיאשי איכא עניים בדוכתא אחריתי דלא מיאשי, ואף דלכי ידעי שכבר הלכו הנמושות גם הם יסחו דעתם ויהיה פסקו העניים מלבקש ולחזור עליה, בכ"ז לאביי בעינן פסקו בפועל שידעו ויסחו דעתם ועי"ז יפסקו מלבקש ולחזור, אבל כ"ז שאינם יודעים לא הוי רק פסקו בכח דלא מהני לאביי, והגמ' מדמה לה למחלוקתם ביאוש כמו שמדמה תרומה והכשר ליאוש, אבל לעולם לאו מדין יאוש ממש הוא אלא מדין לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים.¹⁰

(10) ושם בסוגיא הקשה הרעק"א בגליון הש"ס: קשה לי הא גם לעניים קטנים יש להם חלק ומקרי יאוש שלא מדעת כדלקמן ד' כב, ב ועיין בתוס' ב"ב ד' קמג, ב ד"ה ואם ועדיין צ"ע. וכונתו למה שכתבו שם התוס' שבריוח שעדיין לא בא לידם מחלי שפיר. והנה לפי שאר הראשונים שפירשו דברי הגמ' מטעם יאוש ואז בע"כ צריך לומר דס"ל לש"ס דילן שמתנות עניים הם כבר ממון עניים אף קודם שבאו לידם דאל"כ לא היו העניים בעלים להתייאש מהם וכמ"ש, וא"כ לא דמי לדברי התוס' בב"ב דהתם עדיין לא זכו בהריוח שלא בא לידם אבל הכא דאף קודם שבא לידם כבר זכו בהם ונעשו ממון הוי כהגיע לידם וכיון שיש להם להקטנים חלק בהמתנות וצריך ליאוש כמו בכל ממון שלהם קשה איך מצו מייאשי. אבל לפי שיטת הרמב"ם ולפי מה שביארנו בשיטתו, שמפרש הסוגיא דהכא לאו מדין יאוש ממש, אלא מכיון שנתיאשו ופסקו מליטול בטל כל הדין לקט מטעם דלעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, קושית הרעק"א לא קשה כלל, דרק ביאוש שהוא כמו הפקר והוי חלות הנעשה מדעת האדם בזה קטנים לא מצי מייאשי כמו בכל הקנינים דלאו בני קנין הם משום דלאו בני דעה הם, אבל כאן שהתורה התירה ולא דעתם גרמה זאת, אלא משעה שפוסקים העניים מליטול התורה מתרת לכל אדם, זה שפיר שייך אף בקטנים דכיון שפוסקים מליטול הותר גם חלקם משום שבטל כל הדין לקט.

ספק דבר שיש לו מתירין

ביצה ג, ע"ב, וספיקא אסורה, ואם נתערבה באלף כולן אסורות. וברש"י, קא סלקא דעתך ספק נולדה ביו"ט, ספק בחול, אסורה ביו"ט ואם נתערבה באלף כולן אסורות. ובגמ', בשלמא לרבה דאמר משום הכנה, הוי ספיקא דאורייתא וכל ספיקא דאורייתא לחומרא, אלא לר' יוסף ולר' יצחק דאמרי משום גזירה דשבת אחר יו"ט, ספיקא דרבנן היא וכל ספיקא דרבנן לקולא, סיפא אתאן לספק טריפא. אי הכי אימא סיפא נתערבה באלף כולן אסורות, אי אמרת בשלמא ספק יו"ט ספק חול, הוי דבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף לא בטל, אלא אי אמרת ספק טריפה, דבר שאין לו מתירין הוא תתבטל ברובא וכו'.

וברמב"ם הלכות יו"ט, פ"א, הלכה כ', לענין ביצה שנולדה ביו"ט, וכשם שאסור לאכלה כך אסור לטלטלה, ואפילו נתערבה באלף כולן אסורות, שהרי למחר יותרו הכל, וכל דבר שיש לו מתירין אפילו באלף אלפים אינו בטל. ובלחם משנה, ולא כתב רבנו ז"ל, בדין ספק יו"ט ספק חול. דרבנו ז"ל דפסק כרבה, דאית ליה הכנה דאורייתא, ודאי דספיקא אסורה, דהוי ספק דאורייתא.

ובטור יורה דעה, סי' ק"ב, כל דבר שיש לו מתירין כגון ביצה שנולדה ביו"ט שראוי למחר, אם נתערבה באחרות בין שלמה בין טרופה, אינה בטלה אפילו באלף. אפילו ספק אם נולדה ביו"ט אם לאו, ונתערבה באחרות אסורות. ועיין בב"ת, ס"ל לרבנו דנתערבו אספיקא נמי קאי, ואע"ג דאיכא ספק ספיקא החמירו בדשיל"מ.

מיהו הרמב"ם, בפ"א, מהלכות יו"ט, לא כתב דנתערבה אסורה אלא בודאי וכן פירש הרב המגיד, וזו היא דעת הרשב"א, וכ"כ הסמ"ג, ע"ש ד"ת, ומיהו אפשר דלא חילק אר"ת, אלא אספק דכיון דנתערב היה אסור מן התורה אין להתיר ע"י ספק ספיקא, אבל לגבי דשיל"מ, מודה ר"י דלמסקנא דרב אשי נתערבה קאי אודאי.

ושם בטור, כתב הרשב"א, דלא מקרי דבר שיש לו מתירין אלא דבר שההיתר יבא ודאי ממילא כמו ביצה, אבל דבר שאינו בידו להתירו ואינו בודאי שיבא לא, הלכך ספק ביצת טריפה אע"פ שאם תטעון התרנגולת או תחי' י"ב חודש, מותרות כולם, כיון שספק הוא לא הוי דבר שיש לו מתירין.

והנה ביור"ד סי' ק"ב, בבאר היטב הקשה מוה"ר משה מלבוב, למה כתב המחבר לפי שאין המתיר בודאי, הא דין זה דספק טריפה לא שייך כלל לדבר שיל"מ משום דלגבי ביצה שנולדה ביו"ט שפיר שייך לאמר שהיא דבר שיל"מ דעכשיו היא אסורה ולמחרת תהי' מותרת, משא"כ בביצת ספק טריפה, אף אם ההיתר יהי' בודאי שיבא מ"מ אם נתערב באחרים דין הוא שתבטל ממ"נ, אם תהי' התרנגולת טריפה א"כ הביצה לא נחשב דבר שיש לו מתירין דהא באמת טריפה היא וראוי שתבטל, ואם תהי' התרנגולת כשרה א"כ לא נאסרה הביצה מעולם, ודשיל"מ לא שייך אלא אם הוא עכשיו אסור ולעתיד יהי' מותר, ונ"ל לתרץ דהמחבר איירי כאן מביצה של ספק טריפה שנולדה ביו"ט גם כן וא"כ אף שתהי' התרנגולת כשרה אח"כ מ"מ הביצה אסורה היום שנולדה ביו"ט, וס"ד דאם אותה הביצה נתערבה ביו"ט לא תבטל באלף משום שיש לחוש שמא תהיה התרנגולת כשרה, וא"כ אין לביצה זו שום איסור רק שנולדה ביו"ט, קמ"ל, הואיל שאין המתיר בודאי עתיד לבא דשמא תהי' טריפה, א"כ לא מקרי ביצה זו דשיל"מ ובטלה.

— ב —

והנה לדעתי, קושית מוה"ר ר' משה מלבוב, אפשר לתרץ ב"ה, דהיכא דהביצה אסורה משום ספק טריפה, ואי אפשר בשום אופן לברר כעת הספק, היא טריפה לא מטעם ספק, אלא כיון דספיקא דאורייתא לחומרא, היא טריפה מטעם ודאי, ואי אפשר לאמר שאם תתברר על ידי שאם תטעון התרנגולת, או תחי' י"ב חודש, ונדע שהיא כשרה וא"כ תתברר שהיא כשרה למפרע, כיון דעכשיו ספק אצלנו וספיקא אסורה הוי דבר שהיא ספק טריפה, וספיקא אם תהי' מותרת אח"כ, אם תטעון התרנגולת או תחיה י"ב חודש, דהלא גם זה אם תחי' י"ב חודש אין זה דבר ודאית שאינה טריפה אלא מטעם רובא דרובא, דהלא בס' פ"א, סע"ק ה', בש"ך, אבל ביתרת, או שאר טריפות הבא מן הבטן, מה שנעשה ממנה מעולם אסור, משמע אפילו קודם י"ב חודש, וכ"כ בת"ח כלל ע"ב, ד"ג, בשם או"ה בהדיא, והטעם אע"ג דטריפה אינה חיה י"ב חודש, ה"מ בספק טריפות אבל לא ודאי טריפה, כמ"ש הרשב"א בתשובה סימן ש"ח, ולדעתי כיון דכעת היא ספק טריפה וספיקא אסורה, ואין המתיר בודאי שיבא, ואף אם המתיר יבא לא שייך לאמר שמעולם לא הוי ספק טריפה.

ואפילו להרמב"ם דסובר דספק איסור תורה רק מדבריהם לחומרא, בפ"ט מהלכות טומאת המת, דבר ידוע שכל אלו הטומאות, וכיוצא בהם, שהם משום ספק, הרי הם של דבריהם, ואין טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאת ודאי, אבל כל הספיקות בין בטומאות, בין במאכלות אסורות, בין בעריות ושבתות, אין להם אלא מדברי סופרים, כמו שבארנו בהלכות אסורי ביאה

פי"ח, הלי' י"ז. ושם בהראב"ד זהו ספיקא דאורייתא וקי"ל ספק דאורייתא לחומרה, אלא דוקא בספק ספיקא לקולא. וכתב הכ"מ מה שכתב הראב"ד, זהו שיבוש, שרבנו סובר מה שאמרו ספיקא דאורייתא לחומרה מדרבנן הוא שהחמירו בספיקא, וכתב הר"ן מדאמרינן ספק ממזר יבא, וכן דעת הרמב"ן, והרשב"א, בתורת הבית בית ד', שער א', כותב, וז"ל ומסתברא לי, שאמרו ספיקא דאורייתא לחומרה דבר תורה היא דספיקא דאורייתא כודאי מן התורה, אבל ראיתי להרמב"ם שכתב דס"ד לחומרא מדרבנן הוא שהחמירו בספק והביא ראיה לדבריו, מהא דממזר ספק יבא, אלמא לא אסרה תורה אלא האסורין הודאין, ואין ראיה דאדרבא דוק מינה דבעלמא ספק כודאי, דאי לא לימא משום דהוי ספק וספיקא מותר, ומ"ש ממזר דנקיט, אלא ודאי ספק ממזר דוקא קאמר, אבל שאר ספיקות לא, ודוקא בממזר רבי קרא להתירא.

והנה כיון דפסקינן בסי' ק"י, ובש"ך, בעניני ספיק ספיקא, דספק אחד בגופו וספק אחד בתערובות לא מהני, וזהו מפני, כיון דספק איסור לחומרא, אסור הספק הראשון מטעם ודאי, ואף להרמב"ם שספק איסור אסור מדבריהם, היכא דאתחזק איסורא מן התורה לחומרא.

ובביצה של ספק טריפה, אסורה כעת לא מטעם ספק אלא מטעם ספיקא דאורייתא לחומרא, ואף אם תתברר אח"כ שהיא כשרה כיון דכעת זה דבר שאי אפשר לברר נחשבת כטריפה ממש, וא"כ קושית הרב מהר"י מלבוב, דאם תתברר אח"כ שהיא כשרה אין אנו צריכים לבטול כלל כיון שעכשיו היא ספק טריפה נחשבת כטריפה — וזה ספק אם תהי' מותרת אח"כ אם לאו ולכן אינו בדין דבר שיש לו מתירין כיון שאין המתיר בודאי. ואדרבא גרוע חסרון ידיעה דלא מקרי ספק אלא ודאי. ועיין ביור"ד סי' צ"ח סע"ק ג', באיסור שנתערב בהיתר והוא לפננו ואי אפשר לעמוד על שיעורו אע"פ שהוא מאיסורים של דבריהם אסור, ובמרדכי, שיש חלוק בין חסרון בקיאות לחד דלא מקרי ספק כלל, ומקשה הט"ז, מה שכתב הטור סי' פ"א, להתיר הגבינות בטריפות שע"י סירכה, מפני שאם היינו בקיאים לברר אפשר שהיה להם היתר ע"י בדיקה, ומקשה אמאי הביא כאן הטור הלכך כחל דאזלינן להחמיר והיינו מטעם שאי אפשר לעמוד על שיעורו, וזה כולל לכל הדור, ומתרץ כיון שהספק הוא בשיעור, לא מקרי ספיקא לכל העולם. והנה בדבר שאסור משום ספק טריפה, אף שתבורר בדין שטריפה אינה חיה יותר מיב"ת, שגם זה תלוי בדין רובא או רובא דרובא, דהריאה דבודאי טריפה לא מהני דין טעונת ביצים או חיות התרנגולת וא"כ אפשר שטריפה תחי' י"ב חודש, וא"כ אין זה כלל לאמר שלא היתה התרנגולת תחת דין ספק טריפה עד י"ב חודש, דהוברר הדבר מעיקרו — כיון שיש לנו דינים דספק טריפות טריפה, אין לנו אלא מה שלמדו אותנו הראשונים ז"ל דספק טריפה, טריפה, ואין המתיר בודאי לבא.

— ג —

והנה הב"ח מביא בענין זה תשובה בא"ז — וז"ל חתיכה שנאסרה בתיק"ו, ונתבטלה, אין שייך כאן דבר שיל"מ, אם יבא אליהו ויטהרנה, דאם יטהרנה אגלאי מלתא למפרע דלעולם לא נאסרה, ולא דמי לביצה שנולדה ביו"ט, דאסורה ודאי, ולאחר יו"ט מותרת, וכן כל כיוצא בזה. ומהרש"ל כתב על זה, ולכאורא משמע דלא שייך דבר שיל"מ היכא שהמאכל מתקלקל, ואפשר לאמר בדבר שאינו מתקלקל אפילו לזמן מרובה, או הכי קאמר היום או מחר יבא אליהו, ולפי הרמב"ם דפסק בפט"ו מהלכות מאכלות אסורות, דחמץ בפסח הוי דבר שיש לו מתירין ולא חילק בין יום ראשון או אחרון, לא ס"ל סברת ר"ת אלא אפילו המאכל מתקלקל מקרי דבר שיש לו מתירין.

והנה לדעתי גם כאן אי אפשר לאמר דאם יבא אליהו ויתיר, אגלאי מלתא למפרע דלעולם לא נאסרה — דכעת אין אליהו אצלנו, וצריכים לפסוק הדין לפי ההלכה שנתנה לנו, ויש לנו דינים דספיקא דאורייתא לחומרא לפי הרמב"ם לחומרא מדבריהם, ולפי הרשב"א והראב"ד לחומרא מן התורה, ויש לנו כלל כל תיק"ו דאיסורא לחומרא, וכל זמן שיש דין תיק"ו אצלנו, אף אם יבא אליהו ויברר הדין, לא שייך כאן אגלאי מלתא למפרע, דלא היה ספק כלל, דהלא לפי דעת הראשונים ומה גם בספיקא דתנאים או אמוראים פסקינן תיק"ו, דגם תיק"ו, זה דין, ספיקא דדינא דאזלינן בה לחומרא, דאף המהרש"ל דאומר דבספיקא דדינא לא שייך בה המוציא מחברו עליו הראי', בספק יורשים או לקוחות — באחים שחלקו — בב"ק דף ט, וב"ב קז, זה דוקא בענין ממונו דלא שייך לברר הדין, אבל בספק דאיסורא כיון שספק איסור לא מהני מה שיבא אליהו, ויברר הדין שתהא נחשב כהוברר הדבר מעיקרו, דכל זמן שלא בא אליהו יש לנו כלל תיק"ו דאיסורא לחומרא.

מלבד זה הלא יש לנו כלל דלא בשמים היא, דעכשיו יש לנו דין דספיקא דאורייתא לחומרא, ותשובת א"ז חתיכה שנאסרה בתיק"ו, ונתבטלה לא שייך כאן דבר שיש לו מתירין, דאם יבא אליהו ויטהרנה אגלאי מלתא למפרע דלעולם לא נאסרה, אין הדבר כן, דהלא גם בנדריים אמאי נחשב לדבר שיש לו מתירין כיון דהחכם עוקר הנדר למפרע הלא אפשר לאמר ממ"נ דאם החכם יתיר נמצא שאין כאן נדר כלל, ואם לא יתיר לא הוי דבר שיש לו מתירין ולא תבטל, אלא אמרינן דעכשיו יש נדר כל זמן שלא הותר הנדר, ואם יותר, תחשב לדבר שיש לו מתירין וההיתר נחשב כבא מאליו, כיון שיש מצוה לאתשולי על הנדר.

— ד —

והנה בתשובת צמח צדק, סימן מ"ט, בביצת טריפה שנולדה ביו"ט, ונתערבה דלא הוי דבר שיש לו מתירין כיון דלאחר יו"ט לא יהי' היתר בלא בטול, מכח טריפות, והוא חולק עליו דמ"מ ודאי שיבא לידי היתר קצת דלאחר יו"ט תסתלק איסור הכולל דהיינו נולד, וכל מה דאפשר למיעבד בהיתר עבדינן. והנה בפמ"ג, שכתב והוא הדין במי שאמר קונם עלי אכילת בשר נבלה זו ונתערבה דאיסור נדר הוי על כל פנים דבר שיש לו מתירין ולא בטל.

ואפשר לאמר דאיסור נדר לא חל כלל, כיון דלא הוי בכולל, מ"מ ב' איסורין יש, אלא דאין ללקות שתיים, או ב' חטאות, ובוה יש מחלוקת הראשונים ביור"ד, רט"ו, בהא דנדרים חלים על דבר מצוה, דוקא במצות עשה, אבל על מצות לא תעשה בעלמא אינו חל, לא בבטולו, ולא בקיומו, ומי שנדר קונם אכילת נבלה עלי, אין הנדר חל עליו, ויש אומרים שחל הנדר, וכיון שיש ספיקא אמרינן ספיקא לחומרא, א"כ הוי דבר שיש לו מתירין. ובתשובות רבנו עקיבא איגר, סי' ס"ה, דמכל מקום יש מקור להתיר בנידן דידן כיון דנדרים הוי דבר שיש לו מתירין מבואר בש"ס משום דמצוה לאתשולי, א"כ בענינו פשיטא דליכא מצוה, דלא שייך לאמר, המקיימו כאלו הקריב עליה קרבן, דהא צריך לקיימו מחמת איסור נבלה ואי אפשר לאתשולי, דהוי נדר לדבר מצוה, או אפשר כיון דעל ידי בטול תפקע איסור נבלה, ויש מצוה לאתשולי כעת לכן הוי דבר שיש לו מתירין, או דלמא כיון דלא הוי דבר שיש לו מתירין אלא מכח הבטול ממילא נתבטל בכולו ומותר.

והנה בר"ן, נדרים נב, וקשיא לרבוותא, היכא אמרינן דאם בנותן טעם אסור, והא נדרים הוי דשילמ"ת משום דמצוה לאתשולי עליהן, ויש לאמר דכי אמרינן אפילו באלף לא בטל דוקא מין במינו אבל הכי כי קתני בנתערב באתר במין בשאינו מינו, וכל שאינו מינו אפילו בדבר שיש לו מתירין בנותן טעם. ובש"ך סי' ק"ב ס"ק ד', דמאחר שיהי' לו היתר אח"כ לא רצו חכמים שתבטל, וכל שנתערב שלא במינו, אין ההיתר נקרא על דבר האסור אלא על דבר שנתערב בו, והוי כמי שאין לו מתירין, כ"כ בת"ח כלל מ', ובר"ן, נדרים נב, דכי תנן הכא דדבר שיש לו מתירין בשאינו מינו בטל, דהיינו כל שאסור עכשיו ועתיד להיות ניתר לאחר זמן, כנדרים וכו', דחזינן לרבנן ור' יהודא דאפלגו במין ומינו, אי בטל או לאו, ואמרינן בפרק הקומץ רבה, מנחות כב, דשניהם מקרא אחד דרשו, דכתיב, ולקח מדם הפר, ומדם השעיר, אע"פ שדמו של פר מרובה, קרי ליה דם השעיר, אלמא לא בטל, לפי שכל דבר שדומה לחברו אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו, משום הכי ס"ל לר' יהודה, בכל האסורין מין במינו לא בטל, ורבנן לא משמע להו הכי, דמכל מקום מין

במינו באסור והיתר, אין דומין זה לזה, כיון דחד אסור וחד שרי, שאין ראוי לילך אחר דמיונם, אלא אחר חילוקן באסור והיתר, אלא היינו טעמא דדם הפר אינו מבטל דם השעיר, משום דכיון דשניהם עולין, כלומר שכשרים לזריקה אין מבטלין זה את זה, דכי היכא דר' יהודא אזיל אחר דמיון העצם, אזלי רבנן אחר דמיון ההיתר, ולפיכך כל שחלוקין באסור והיתר, אפילו במין ומינו בטל, דהוי ליה כמין בשאינו מינו, ומשום הכי אמרינן בדבר שיש לו מתירין, נטו רבנן משום חומרא לדרבי יהודא, שכיון שדבר זה אין חלוק מן ההיתר לגמרי באסור והיתר, שהרי אף הוא סופו להיות ניתר כמוהו, אמרינן שאינו בטל כמוהו.

ולפי סברת הר"ן לא שייך שאלת רבי עקיבא איגרא, בענין נדר על איסור נבילה, כיון שיש על הדבר איסור נבילה, ודבר זה חלוק מן ההיתר לגמרי, ואף שעל ידי בטול תסולק איסור נבילה, אבל אין מצוה לאתשולי עליה, ומה שיכול להתיר זה לא מקרי דבר שיש לו מתירין, שהלא בירושלמי נדרים, דגרסינן תמן, זה הכלל היה ר' שמעון אומר משום ר' יהושע, כל דבר שיש לו מתירין, כגון טבל, ומעשר שני, והקדש, וחדש, לא נתנו חכמים שיעור, אלא מין במינו במשהו, ושלא במינו בנותן טעם, וכל דבר שאין לו מתירין כגון תרומה ותרומת מעשר וחלה אע"ג דמצי לאתשולי כיון דליכא מצוה בנותן טעם, הלן נדרי מאי עבידינן, מסתברא כדבר שיש לו מתירין דתנן החכם עוקר הנדר מעיקרו.

וכן ברא"ש, כיון שיכל להתיר את האיסור שבו אמרו חכמים דלא בטל ולכן היכא שיש שני אסורין לא שייך מצוה לאתשולי. וכן גם בספק ביצת טריפה שנולדה ביו"ט ג"כ, שאין כאן סברת הר"ן בדבר שיש לו מתירין דהוה כמו היתר בהיתר, דהלא נשאר הספק אסור, והספק נחשב כעת כמו ודאי.

ביאורים בענינים שונים

— א —

בקידושין ל"ז ע"ב מביא הש"ס פסוק דיהושע ה' ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח. ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול, אלמא דאקריב עומר והדר אכול. ושם בתוס' (ד"ה ממחרת) הקשה ר' אברהם בן עזרא היכי אמרינן דממחרת הפסח דהכא הוי ששה עשר בניסן שנקרב העומר דילמא ממחרת הפסח ממחרת שחיטת הפסח קאמר דהיינו ט"ו בניסן שעדיין לא נקרב העומר. דהכי נמי אשכחן בפרשת מסעי דכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל, והם יצאו בט"ו? וכו'. ור"י מפרש נהי דבעלמא ממחרת הפסח הוי ט"ו אבל הכא (דהיינו ביהושע) ר"ל ט"ז ולשון תורה לחוד ולשון נביאים לחוד ולשון חכמים לחוד. ע"כ. ולכאורה צ"ע מה טעם לחילוק בין לשון תורה ללשון נביאים וחכמים? ונראה לי להסביר על פי מה שנודע מה שנאמר, בשם הגאון הקדוש בעמ"ה ספר קדושת לוי עה"ת רבינו לוי יצחק מבארדיטשוב, הסביר אמאי בתורה נקרא זה היום טוב בשם חג המצות ובגמ' נקרא בשם פסח? והסביר על פי מה דאיתא בש"ס [ברכות ו' ע"א] דבתפילין דמארי עלמא כתיב ומי כעמך וכו' אחד בארץ, ובתפילין דידן כתיב שמע ישראל וכו' ד' אחד. דהיינו שהקב"ה מספר בשבחן של ישראל וישראל מספרין בשבחן של הקב"ה. ובדרך זה יש להבין טעם קריאת השם של היו"ט של פסח. בתוה"ק החג נקרא על שבחן של ישראל "חג המצות" — "כי גרשו ממצרים וגם צדה לא עשו להם", כל כך היה הבטחון שהלכו בלי שום הכנה למזון על הדרך, עד כי הנביא ירמיה (ב'), זמן ארוך אח"ז אמר "זכרתי וכו' לכתך אחרי וכו' בארץ לא זרועה" וכו'. אבל בכתבי הקודש ובתלמוד החג נקרא על שם "פסח" על שבחו של הקב"ה "אשר פסח וכו' על בתי וכו' בתינו הציל", ע"כ תוכן דברי בעל הקדושת לוי. וכן נראה לומר בקריאת שם "פסח". דהשם "פסח" יש להניחו על זמן שחיטת הפסח דהיינו בי"ד ניסן ואז היה נסיון גדול ליקח את השה והעז, המין שהמצרים היו עובדים ולשחטו לקרבן כמאמר הכתוב "הן גזבה תועבת מצרים לעיני המצרים ולא יסקלונו וכו'", וזהו שבחן של ישראל. וגם יש להניח שם "פסח" על זמן אכילת הפסח שאז היה זמן של מכת בכורות ואז "פסח הקב"ה על בתי בני ישראל וכו'", וזהו שבחו של הקב"ה ית"ש. ולכן

בפ' מסעי בתוה"ק של הקב"ה שמדבר בשבחן של ישראל שם "פסח" מונח על יום ארבעה עשר בניסן זמן שחיתת הפסח ומחרתו הוא ט"ו בניסן יום יציאתן ממצרים. אבל בלשון נביאים ביהושע מדבר בשבחן של הקב"ה ושם "פסח" מונח על זמן אכילת הפסח שהוא בט"ו בניסן שבו פסח הקב"ה, ומחרתו הוא ט"ז בניסן.

וכיון דעסוקין אנו באותו ענין ראוי לבאר מה זה הלשון "דאקרוב עומר והדר אכול", מנין אנו יודעים שהקריבו העומר בתחילת ביאתם לארץ? דילמא אכלו בלי הקרבת העומר כיון דעצם היום מתיר? אלא דבש"ס מנחות ס"ח ע"ב יש מחלוקת בין האמוראים אם "עד ולא עד בכלל" ותחילת היום מתיר החדש אם אין עומר, או "עד ועד בכלל" ואם אין עומר כל היום חדש אסור מן התורה. והרמב"ם פוסק (פ"ו מהל' מאכלות אסורות הל' ב') דעד ועד בכלל ואם אין עומר כל היום חדש אסור מן התורה. והכסף משנה מבאר שהרמב"ם פוסק כרבינא דהוא בתרא. אבל מסוגיא זו יש ראייה גדולה להרמב"ם דעד ועד בכלל דדוקא "דאקרוב עומר והדר אכול" אבל בלי הקרבת העומר לא היה היתר לאכול חדש בששה עשר בניסן ממחרת הפסח קודם גמר היום עד שהגיע לשבעה עשר בניסן ודו"ק.

— ב —

יבמות י"א ע"א, אמר רב צרת סוטה אסורה טומאה כתיב בה כעריות וכו'. והיינו שדינה כעריות ופטורה מחליצה ויבום וגם פוטרת צרתה. ומקשה הש"ס ממשנה דסוטה (ה' ע"א) דחולצת, ומשני הש"ס דרב מיירי בסוטה כזו שיש עד טומאה ובה כתיב לשון "טומאה" דעריות משא"כ בסוטה סתם שיש רק קינוי וסתירה בהא ליכא רק עשה וחולצת. והנה הרמב"ם פוסק כרב דהיינו סוטה ודאי ד"טומאה" כתיב בה פטורה מן החליצה ומן היבום (רמב"ם פ"ז מהל' יבום הל' י"ט), והראב"ד משיג ע"ז דאין הלכה כרב מדמקשה הש"ס (סוטה ה' ע"א) "ותתיבם נמי יבומי" דהיינו סתם סוטה ומשני ר' יוסף ג' תירוצים, ואי הוה ס"ל לש"ס דהלכה כרב דודאי סוטה דינה כעריות לפטור מחליצה ויבום א"כ גם סתם סוטה דהיינו סוטה ספק שורת הדין הוא ככל ספק ערוה להיות חולצת ולא מתיבמת ואמאי מקשה סתמא דש"ס "ותתיבם נמי יבומי"? מזה מוכח דסתמא דש"ס לא ס"ל כרב. והנה קושיא זו איתא בתוס' (י"א ע"א ד"ה צרת סוטה) והניחו בקושיא.

אבל לפיענ"ד יש לתרץ הדין של רב והרמב"ם שפוסק כן. דהנה ידוע המחלוקת שבין הרמב"ם וסייעתו עם הצד שכנגדם בענין ספיקא דאורייתא, דקיי"ל דאזלינן לחומרא, הרמב"ם וסייעתו ס"ל דמן התורה ספיקא דאורייתא לקולא, והא דמתרינן הוא רק חומרא דרבנן. אבל הצד שכנגדם ס"ל דספיקא

דאורייתא מן התורה לחומרא. והנה ידוע סברת הש"ך (יו"ד סימן פ"ז ס"ק ג') בענין בשר בחלב דרבנן דגזרות דרבנן הוא דוקא במקום שיש בהם צורך אבל במקום שאין צורך כגון בשר טמא בחלב, או חלב טמא בבשר דיש בלאו הכי איסור תורה לא גזרו רבנן עוד חומרא, עיי"ש.

ולפי זה מיושב פסקו של הרמב"ם, כיון דבסתם סוטה עשתה תורה ספק כוודאי והיא אסורה לבעלה באיסור עשה "דונטמאה ג"פ אחד לבעל ואחד לבעל ואחד לתרומה", א"כ מה צורך להאי חומרא דרבנן לומר ספק ד"ת הוא לחומרא מדרבנן, כיון דכבר יש איסור עשה בספק סוטה. לכן שפיר מקשה הש"ס "ותתייבם נמי יבומי" כיון דאין כאן איסור לא מן התורה ולא מדרבנן. משא"כ הראב"ד ובעלי התוס' וסייעתם דס"ל ספיקא דאורייתא מן התורה לחומרא, ולפי"ז בכל סוטה ספק יש מלבד האיסור עשה גם הספק ערוה, ומדמקשה הש"ס "ותתייבם נמי יבומי" מכלל דגמרא לא ס"ל כרב דיש איסור ערוה בודאי סוטה, ולשיטתם שפיר דחו לדינו של רב.

— ג —

כתובות ד' ע"א, תוס' ד"ה שאם היה לו טענת בתולים היה משכים לבית דין. ותימא דהכא משמע דמשום חששא דזנות תקנו שתהא ניסת ברביעי ובפ"ב דגיטין (י"ח) איכא מ"ד דתקנו זמן בגיטין משום פירי, אבל משום שמא יחפה על בת אחותו לא חיישינן משום דזנות לא שכיחי? ותירצו עיי"ש. ונראה לפיענ"ד לתרץ קושיתם על ריש לקיש. דהנה כתוב בהג"מ (והובא בב"י אבע"ז סי' קכ"ז) דלר"א דס"ל עדי מסירה כרתי כשם דס"ל דכשר באין עליו עדי חתימה כיון דהתקנה לחתום עדים היא רק מפני תיקון עולם, כן כשר לדידיה אם לא כתב זמן בגט כיון דגם תקנה זו היא רק משום תיקון עולם. וכן פירש הרשב"ם (ב"ב קע"ב ע"ב ד"ה דילמא כאבא שאול). אבל הב"י מסיים שם דהרמב"ם והרמב"ן פליגי על זה. ונראה לפיענ"ד ברור דעד כאן פליגי אלא אם יש על הגט עדי חתימה דאז יש אפשרות לקיים החתימות ואם אין זמן בגט אז אפשר לבוא לידי חיפוי או לידי אכילת פירות שלא כדין. אבל באם אין עדי חתימה וכל ידיעתנו תלוי בעדי מסירה ואז כשיעידו על המסירה יעידו גם על הזמן, כולא עלמא מודי דבאין זמן הגט כשר דאין כאן חשש חיפוי ולא חשש דאכילת פירות. שוב מצאתי בתורת גיטין ולמעלה בקודש בשיטה מקובצת כדברינו. וכן מוכח לשון הרמב"ם (בפ"א מהל' גירושין הל' כ"ה) "גט שיש עליו עדים ואין בו זמן וכו'" והאי לישנא "שיש עליו עדים" למאי קתני לה? בשלמא במשנה גופא קתני לה דאזלא אליבא דר"מ דע"ח כרתי וזה תכסיס כל גט. אבל הרמב"ם דפוסק כר"א דע"מ כרתי וגם בזה"ז (עיין בפ"א מהל' גירושין הל' י"ח) "אעפ"י שאין חתום עליו עד כלל הרי זה כשר"

א"כ למאי דייק הרמב"ם לישנא "שיש עליו עדים", אם לא לדיוקא דדוקא ביש עליו ע"ח אז שייכי פסולי זמן אבל באין עליו ע"ח פסולי זמן לא מעלין ולא מורדיין. לפי"ז לר"א דהילכתא כוותיה, קודם תקנת רבן גמליאל הזקן שיהיו עדים חותמין על הגט, תקנת זמן לא היתה עדיין. כי באין ע"מ ואנו צריכין לעדות בעל פה א"כ כשם שמעידין בעל פה על הגט יעידו ג"כ על זמן של הגט. וכן מוכח לשון הרמב"ם, בפ"א מה"ג הל' ט"ו מעתיק התקנה שיהיו העדים חותמין על הגט. ובהלכה כ"ד שיהיו העדים מפרשים שמותיהם. ואח"ז שיחתמו זה בפני זה. ולבסוף מעתיק התקנה דזמן עם כל ענפיו. כל זה לא במקרה רק בכונה פרטית ללמדנו סדר הזמן של התקנות ללמדנו איזו מוקדמת ואיזו מאוחרת.

ולפי"ז נוכל להחליט דתקנת זמן היא מאוחרת ועכ"פ לא קודם לארבעים שנה קודם לחורבן בית שני תובב"א. דהרי אמר מר (שבת ט"ו ע"א) "הלל ושמעון וגמליאל (ופירש"י הוא גמליאל הזקן) ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה". והנה כפי פירש"י (גיטין ל"ד ע"ב ד"ה העדים חותמין). רבן גמליאל הזקן הוא שתיקן שיהיו העדים חותמין על הגט. [ומה שהקשה הרבינו תם על רש"י (שם ל"ו ע"א בתוס' ד"ה התקינו) דהלשון "אמר ר"ג תקנה גדולה התקינו וכו'" משמע דמקודם נתקנה? י"ל אליבא דרש"י דהאי "אמר ר"ג" דברייתא הוא רבן גמליאל השני בן דורו של ר"א ורבי יהושע, אבל מתקן התקנה דהעדים חותמין היה ר"ג הזקן וסייעתו שחיו שני דורות שלפני זה.] והנה איתא בספרי סוף ברכה דהלל נהג נשיאותו ארבעים שנה, א"כ נשאר לשמעון בן הלל ולר"ג הזקן ולרשב"ג ששים שנה. ואם ניחס איזה שנים לשמעון בן הלל אז נשאר לרבן גמליאל הזקן ולרשב"ג קרוב לארבעים שנה, ואז היתה תקנת זמן. [ואין להקשות לר' יוחנן דתקנת זמן היתה שלא להציל בת אחותו ממיתה, והא איתא בש"ס ע"ז (ח' ע"ב) דארבעים שנה קודם לחורבן בית שני גלתה סנהדרין ולא דנו דיני נפשות, וא"כ איך אפשר לומר דתקנת זמן היתה מאוחרת כל כך? י"ל עפ"י תוס' (כתובות ל' ע"א ד"ה מיום) דלפעמים לצורך שעה היו סנהדרין חוזרין ללשכת הגזית. ולשיטת רמב"ם (בפי"ד הל' י"ג מהל' סנהדרין) דדיני נפשות נתבטלו אז לגמרי, מוכרחין אנו לומר דגם לרבי יוחנן החיפוי של הבעל על בת אחותו לא היתה להציל ממיתה אלא להציל בניה מפסול ממזרות. וכשם דלתוס' החשש חיפוי ממזרות היה די לקיומה של התקנה לאחר החורבן (גיטין י"ח ע"א תוס' ד"ה הנהו), כן לרמב"ם החשש דחיפוי ממזרות היה די ליצירתה של התקנה. וזאת לדעת כי ברמב"ם ובמקום ההלכה בשני התלמודים לא נזכר "מיתה" בפירושו]. ועתה ניחוי אנו לפי מה שביארנו דתקנת זמן היתה זמן מה קודם לחורבן בית שני. ואימתי היתה התקנה דבתולה ניסת ברביעי בשבת או ביום

ע"ח

שלמחר יש בי"ד קבוע? עיין בש"ס כתובות (ג' ע"א ובתוס' ד"ה שבתי דינין בשם הר"ת וכו'). דתקנה קדומה היא קודם בית שני כשהתחילו אנשי כנסת הגדולה לטפל ביצרא דעבירה (עיין יומא ס"ט ע"ב). ונמצא דמתחילת התקנה שתהא בתולה ניסת ביום שלמחרתו בית דין קבוע עד תקנת זמן יש קרוב לארבע מאות שנה או יותר. ושפיר ס"ל לר"ל "דזנות לא שכיח" בזמן תקנת זמן, דהגדרים והסייגים שהנהיגו חכמי ישראל הועילו לטהר ולקדש את בית ישראל. ואם היה זנות שכיח ת' שנה מקודם לא היה שכיח לאחר ת' שנה, ונתקיים בנו "וקדשנו במצותיו". לדעת ריש לקיש. כי חיים תחת הנהגת תורה ומצות נפשות ישראל נטהרו ונתקדשו ומה שהיה שכיח קודם לא שכיח תחת הנהגת תורה ומצות.

בענין הרחקה בנזקי שכנים

פסק הרמב"ם בהלכות שכנים, פרק ט' הל' י"א, דאעפ"י שהרחיק השיעור אם יצאת האש והזיקה משלם מה שהזיק, ועיין בנמוקי יוסף ב"ב פ' לא יחפור שם בענין, דמביא בשם הרב בעל העיטור ז"ל, דה"ה לכל הנך דבעי הרחקה, אם הזיק אפילו אחר שהרחיק חייב לשלם, ומשום דהיזקא דנורא מינכרא לכו"ע הוא דנקיט בה, וכן כתב הרא"ש ז"ל שבכולן חייב לשלם, חוץ מן היזק הנמייה, והיזק דמנפצי כיתנא, משום שלא הי' היזק ראוי לבוא מכח מעשה אלא ע"י הרוח והנמיה, לפיכך לא חשיב אלא גרמא בנזקין ופטור. ומסיים, מיהו דעת הראב"ד ז"ל אינו כן, עכ"ל. אבל עיין ברמב"ם, הלכות נזקי ממון פ' י"ד הל' ב', דכתב שם בהיפוך, דאם הדליק בתוך רשותו צריך להרחיק כדי שלא תעבור הדליקה, ואם הרחיק כראוי ועברה והזיקה פטור שזו מכה בידי שמים היא עכ"ל. — ונראה כסתירה מפורשת מדברי רמב"ם אהדדי, ועיין בהגהות מיימוניות שם.

וראיתי, שהרי"ף בב"ק פ' הכונס הקשה קושיא זו, וז"ל, ואי קשיא לך, מ"ש התם גבי תנור דקא יהבי רבנן שיעורא ואפי"ה, אם הזיק משלם מה שהזיק, ומ"ש הכא דפטור, ומתרץ שם, דשאני הכא, דלפי צורך שעה קמדליק, וקמרחיב בשימורה, וקא עברה הדליקה יותר משיעורא וקא מזקא אונס הוא, דמאי הוה ליה למיעבד, הלכך מכה בידי שמים הוא ופטור, דלא הי' יכול להזדהורי, והתם גבי תנור כיון דתדיר הוא מדליק, איבעי לעיוני אי איכא היזקא לחבריה וכיון דלא עביד הכי פושע הוא ולפיכך חייב, תדע, דהא רבנן פליגי עליה דר' שמעון בתנור דקא יהיב שיעורא לפטור, והכא אינהו גופייהו קא יהבי שיעורא לפטור, עכ"ל.

ולענ"ד, נראה שיש לחלק ג"כ, ולהסיר סתירת הרמב"ם אהדדי באופן אחר, וזהו, דבאמת יש חילוק גדול בין דין נזקי ממון, לדין נזקי שכנים, דהאחריות התשלומין של נזקי ממון, תלוי בשמירה, — וחיוב הרחקה, או האיסור, של נזקי שכנים אינו תלוי בתשלומין, — דהא אפילו היכא דפטור מלשלם, כמו בגרמא דנזקין, ג"כ אסור, וצריך להרחיק, או להיפוך, אפילו היכא דחייב לשלם, אינו רשאי להזיק, וזהו, אפשר, סברת פלוגתתם דר"ש ורבנן, דר"ש סובר דהרחקת השיעור בתנור, הוה כמו שמירה כראוי, וממילא אם קיים את השיעור הרחקה, הוה כמו שמירה כראוי ג"כ, ואם הזיק פטור

מלשלם ג"כ. ורבנן סברי, דבהרחקת השיעור הזה, הוא רק להסיר את האיסור נזקי שכנים, ולקיים את הדין הרחקה שאמרו חכמים, אבל עוד לא קיים את הדין שצריך שמירה כראוי, שיהי' נקרא אונס לפוטרו גם מלשלם. דבהרחקה זו לא הי' ודאי, ולא הי' בטח שלא יזיק את חבירו, ולא הוה שמירה כראוי, אף דהרחיק את השיעור, ולכן אם הזיק חייב לשלם. — ולכן כתב הרמב"ם שפיר כאן דהלכה כרבנן, דהרחקת השיעור הי' מועיל רק להסיר את האיסור של הדין נזקי שכנים, ואעפ"י שהרחיק השיעור, אם יצאת האש והזיקה משלם מה שהזיק, דמ"מ שמירה כראוי לא הוה. — אבל התם בהלכות נזקי ממון, כתב בפירוש, ואם הרחיק כראוי, הכוונה, שהי' שמירה מעולה כראוי להיות, דלא איירי שם, בדין נזקי שכנים, רק מצד נזקי ממון, ובודאי אם שמר והרחיק כראוי, צדקו דברי הרמב"ם ג"כ, שזו מכה בידי שמים הוא ופטור. — ומתורץ בזה ג"כ סתירת הרמב"ם אהדדי, כמו שביארנו. אח"כ ראיתי בקצוה"ח הלכות נזקי שכנים סי' קנ"ה, סעיף א', שמביא ג"כ קושית הרי"ף, ותירוצו. — והוא בעצמו כתב ג"כ לתרץ, סתירת הרמב"ם כסברתינו הנ"ל, אף שמשנה קצת ומקצר בלשונו. וכתב שם בפירוש, דבהרחקת השיעור, אכתי אינו מן הנמנע שלא ילך האש להזיק, משו"ה צריך לשלם מה שהזיק. ונהנתי שכוונתי לדבריו הקדושים.

ובזה נראה לי לבאר ג"כ, מה שמביא הרמב"ן, במלחמות, בשיטת החרדל ודבורים, וז"ל שם, ואי קנין דבורים תורה, היינו נמי שן, דאמר רחמנא לתשלומין, כדאמרינן וביער, אלא דלא קני להו, אלא מפני דרכי שלום. — ובאמת נוכל לומר לפי מה שמביא הרא"ש ריש ב"ק, על הקושיא שהקשה על הרי"ף, למה הוצרך לפרש טעמא דפטורי ברה"ר, בשן, משום דאורחיהו הוא, הא קרא כתיב, וביער בשדה אחר ולא ברשות הרבים. ומתרץ, דאפשר שבא לפרש, טעם הפסוק למה פטרתו התורה שן ברה"ר הוא, משום שדרכו לילך ברה"ר, ואי אפשר שילכו הבעלים אחריהם תמיד לכן פטור. ומסיים שם, דנ"מ מטעם זה יהי' לדין, שאם הי' עץ ארוך מונח מקצתו ברה"ר, ומקצתו ברה"י, ודרסה עליו ברה"ר ושברה ברה"י כלים, כיון שדרכה לילך ולדרוס עליו פטורין, עיי"ש. ואף שבפלפולא חריפתא שם הקשה עליו, אבל לשיטת הרא"ש כאן, נראה מדבריו, דחייב תשלומין תלוי בשמירה, וכל שאינו יכול לשמור התורה פטרתו מתשלומין. ושאני דין זה מדין הרחקה, דאינו תלוי זה בזה. דחייב הרחקה תמיד עליו מצד נזקי שכנים, אפילו אם יהי' פטור מתשלומין, או בהיפוך, אף דחייב בתשלומין, אינו רשאי להזיק אפילו ע"מ לשלם. — וממילא נוכל לומר ג"כ הכא סברא זו. דבאמת אי אפשר לו שישמור את הדבורים שלא ילכו לתוך שדה חבירו לאכול את חרדלו. — ולקמן נביא שיטת הרשב"א שכתב בפירוש כן, — והוה כמו שן ברה"ר דפטור, מטעם

שיש לו רשות לילך ברה"ר, ואי אפשר לו לשמור אותו, ולכן פטור. כן הכא נמי, יש לו רשות בשדהו לגדל דבורים תחילה, רק דבעל החרדל יטעון, שבעל הדבורים יהא צריך להרחיק הרבה יותר, עכשיו, לזאת אמרינן כיון שבעל הדבורים הי' תחילה וראשון כאן, לכן הוא אינו צריך להרחיק, ומרחיקין את החרדל מן הדבורים. — וגם בעל הדבורים יהי' פטור מתשלומין, כמו שן ברה"ר, כמו שביארנו.

אך נוכל להקשות, לאידך גיסא, אמאי לא יוכל בעל החרדל לומר לבעל הדבורים הי' להם שלא יאכלו את חרדלי, ואמאי צריך אני להרחיק את עצמי, כיון שבמתכווין מביאים עליהם דבר שמזיקים את עצמם. כמו שמצינו בב"ק דף מ"ז ע"ב, דלכן פטור מלשלם. אבל באמת לפי דברינו, התירוץ פשוט. דדין הרחקה אינו תלוי זה בזה, בדין תשלומין. כמו דגרמא בנזקין דפטור אבל אסור, וצריך להרחיק, כמו כן כאן, אף דהי' יכול לפטור את עצמו בטענה זו מלשלם, דהי' להם שלא יאכלו, אבל לכתחילה צריך להרחיק את עצמו שלא יזיקנו. ולכן מרחיקין את החרדל מן הדבורים, — דדין הרחקה אינו שייך לדין תשלומין, ואינו תלוי זה בזה, כמו שביארנו. אמנם ראיתי, בחידושי הריטב"א ב"ב שם בענין החרדל, דמסביר דלר' יוסי על בעל הדבורים להתרחק טפי דאינון גיריה ובאות לגבולו של חרדל, ותולדה דשן הוא, שהי' לו לשומרם, ז"א, להרחיקם, והי' להם שלא יאכלו. וגם לרבנן דסוברים על בעל החרדל הוא להרחיק, אומר, ולא אמרינן בהא הי' לה שלא תאכל, כיון דדבורים לא אפשר לארחוקינהו, ודרכן בכך, עיי"ש. וכנראה, שתולה דין הרחקה, בדין חיוב תשלומין, מצד הי' להם שלא יאכלו. — וזהו כנראה שהוא נגד סברתינו, שהוכחנו לעיל. — אך באמת נוכל לומר, שאין כוונתו לתלות זה בזה, רק כוונתו, להתחזק הטענה שהשני יצטרך יותר להרחיק, דלר' יוסי טוען בעל החרדל, אתה צריך להרחיק יותר ממני, דדבורך באות לגבולי ומזיקני קודם, והם גיריה דילך והי' להם שלא יאכלו, ולכן אתה צריך להרחיקם, דבוריך ממני. ולרבנן על בעל החרדל להרחיק, ולא אמרינן בהא, הי' לה שלא תאכל, כיון דדבורים לא אפשר לארחוקינהו, — ומתווכחים, — רק בטענת הרחקה על מי, אבל, אין כוונתו לתלות זה בזה.

ואם נכונים אנחנו בסברתינו, נוכל ג"כ לתרץ קושית הרשב"א ז"ל, הובא בשיטה מקובצת שם בענין חרדל. וז"ל, ועל עיקר הרחקת החרדל מן הדבורים, תמיהה לי, אמאי מרחיק כלל, והלא החרדל אינו נכנס לתוך תחומין של דבורים, ודבורים הם שבאות לתוך שדה החרדל, ואוכלות, וא"כ, ה"ל כבוד המיוחדת ברשות המזיק דפטור דא"ל, תורך ברשותי מאי בעי. ונהי דבעל דבורים פטור מתשלומי נזק, שמזקת לחרדל, ואפילו לר' יוסי, דאמר דדבורים מזקי לחרדל "משום שאינם בני שמירה", מ"מ בעל החרדל אמאי

מרחיק, אדרבה, הי' לו לבעל הדבורים להרחיק, כמו שחייבו לבעל השובך להרחיק שובכו מן העיר נ' אמות. ומסיק, דאפשר דלר' יוסי, בעל הדבורים הוא דמרחיק נ' אמות דכיוני שובך הוא. עיי"ש דמסיים, ומ"מ, קושיא הראשונה במקומה עומדת, אפילו לרבנן דאמרי על המזיק להרחיק בעל החרדל למה מרחיק. דאעפ"י שהם ניזוקים, אינם אלא כשור הניזק ברשות המזיק דפטור. ומסיק, וצריך לי עיון. ומתוך הדוחק, יש לי לומר, דריח החרדל מחדד פי הדבורים, וממקומו הוא מזיקים. ועדיין אינו מיושב, דא"כ גיריה נינהו, ואמאי פליג ביה ר' יוסי, דהא מודי הוא בגיריה, עכ"ל הרשב"א ז"ל, עיי"ש.

ולפי דברינו לעיל, נלענ"ד דאפשר דנוכל להקל קצת, לתרץ תמיהת הרשב"א ז"ל, דאמת הוא, דשם בדין בור המיוחדת ברשות המזיק דפטור, מטעם תורך ברשותי מאי בעי, אבל זהו רק מדין תשלומין, דהתורה פטרתו לבעל הבור, משום דהוא הזיק את עצמו, ופטור בעל הבור מהחיוב ממון. — אבל הכא שאני, דמטעם נזקי שכנים קיימינן, דצריך להרחיק הכא אפילו בכה"ג, מטעם, דכמו דבעל הדבורים פטור מתשלומי נזק שמזקת לחרדל, אפילו לר' יוסי דאמר דדבורים מזקי לחרדל "משום שאינם בני שמירה", ולכן פטור הכא, אפילו ברשות הניזק, — כמו כן, אפשר דנוכל לומר, דהכא שאני, דצריך ג"כ בעל החרדל להרחיק את עצמו, אף שלא הי' ריח החרדל מחדד את פי הדבורים, אבל סוף סוף, הבעל החרדל הוא הי' הגורם, שאח"כ יהא הבעל הדבורים ניזק מהדבש שלו, והכא הבעל הדבורים פטור מתשלומין לבעל החרדל, אף שהוא ברשות הניזק, משום שאינם בני שמירה, ולכן אפשר ג"כ דהחיוב מוטל על בעל החרדל להרחיק מטעם זה, שלא לגרום הניזק. — כנ"ל בע"ה.

בענין מוקצה

אמרתי זה בועידה השנתית של הרבנים מוסמכי
ישיבתנו הקדושה ישיבת רבנו יצחק אלחנן ז"ל,
ביום ג' פ' וירא, י"א מרחשוון תשי"ז, בספרינג וואלי.

ביצה דף כ"ט ע"ב במשנה, המביא כדי יין ממקום למקום לא יביאם
בסל ובקופה וכו', ומתחילין בערמת התבן, אבל לא בעצים שבמוקצה. ופירש"י
מתחילין בערמת התבן להסק, אע"פ שלא זימנה מבעוד יום, ולא היה רגיל
להסיק ממנה. והשתא משמע דלית ליה מוקצה עכ"ל. ושם להלן בגמ' מתחילין
בערמת התבן, אמר רב כהנא זאת אומרת מתחילין באוצר תחלה. מני ר' שמעון
היא דלית ליה מוקצה, אימא סיפא, אבל לא בעצים שבמוקצה, אתאן לר'
יהודה דאית ליה מוקצה. הכא בארזי ואשוחי עסקינן דמוקצה מחמת חסרון
כיס אפי' ר' שמעון מודה. איכא דמתני לה אסיפא אבל לא בעצים שבמוקצה,
אמר רב כהנא זאת אומרת אין מתחילין באוצר תחלה. מני ר' יהודה היא
דאית ליה מוקצה, אימא רישא, מתחילין בערמת התבן אתאן לר"ש דלית ליה
מוקצה. התם בתבנא סריא. תבנא סריא הא חזי לטינא. דאית ביה קוצים. עיי"ש.
ועיין בחידושי הגאון ר"ע איגר בתוספותיו על משניות במשנה זו
שהקשה וז"ל: וקשה לי דממ"נ אם אינו אוצר, מה מוקצה בזה, מ"מ כיון שיכול
ליטול ולהאכיל לבהמה יכול לעשות בו כל צרכו, דהא מסיקין באוכלין ובכלים
אף לר"י, וכ"כ המג"א להדיא סי' תקי"ח סק"י. ואי דמיירי באוצר, א"כ למאן
דאית ליה מוקצה אסור להאכיל לבהמה, א"כ למאי הלכתא נקט רש"י דמתחילין
להסיק, ולא בפשוטו, דמתחילין בערמת התבן להאכיל לבהמה, ומה חידוש
יותר בהסקה מלהאכיל לבהמה, וצ"ע. פי' לדבריו, דאי מיירי שעשה אותה
אוצר, היינו שבדעתו שלא להשתמש בה ביו"ט, והוי מוקצה, א"כ למאן דאית
ליה מוקצה אסור להאכיל ממנה לבהמתו, אף שתבן עומד לאכילת בהמה,
ואסור גמי להסיק ממנה. וא"כ למאן דלית ליה מוקצה הוי חידוש גמי בזה
שמותר להאכיל ממנה לבהמתו, ואמאי נקט רש"י החידוש לענין הסקה שמותר
להסיק ממנה אף שאינה עומדת לכך, ומה חידוש בזה יותר מזה. זהו כוונת
קושייתו.

והנה ראשית כל, יש להעיר על לשונו שכתב, דממ"נ, אם אינו אוצר,
מה מוקצה בזה וכו', היאך אפשר לספוקי אם אינו אוצר או אוצר, הא בהדיא

אמרו בגמ' אמר רב כהנא זאת אומרת מתחילין באוצר תחלה, הרי דמיירי באוצר, ומה שייך לספוקי בזה, וצע"ק. אח"כ מצאתי שכבר קדמני בהערה זו בביאור יכין ובוועז לבעל תפארת ישראל על משניות שם, אולם הוא הפריז על המדה, וכתב שכל דברי הגרע"א שם אינם נכונים, וקושייתו אינה קושיא כל עיקר, ולדעתי קושייתו היא גדולה ועצומה, וצריכה עיון גדול.

ולכאורה היה נראה ליישב קושייתו זאת בפשיטות, דבאמת אין שום חידוש בהסקה יותר מלהאכיל לבהמתו, אלא דרש"י נקט לענין הסקה משום דמתני' מיירי בענין הסקה, וכמו שמסיק בסיפא אבל לא בעצים שבמוקצה, והיינו לענין הסקה. וכן מתני' דלקמן דף ל"א ע"א מביאין עצים מן השדה וכו', וכן מתני' דאין מבקעין עצים מן הקורות וכו'. דכולהו מיירי בהסקה, משו"ה נקט רש"י האי דינא דמתחילין בערמת התבן נמי לענין הסקה אע"פ שאין בזה שום חידוש יותר מלענין להאכיל לבהמתו. כן היה נראה לומר לכאורה, אבל נראה דזה אינו מספיק לתרץ הקושיא. דאכתי תקשה, דלמאי הוסיף רש"י המלות ולא היה רגיל להסיק ממנה הא אפי' אי רגיל להסיק ממנה, היינו שעומדת להסקה כמו להאכיל לבהמה, מ"מ כיון דעשאה אוצר אסור להסיק ממנה, ואסור נמי להאכיל לבהמתו למאן דאית ליה מוקצה, ולאיהו צורך הוסיף רש"י ואין רגיל להסיק ממנה, וע"כ דבא להשמיענו חידוש בהסקה יותר מלהאכיל לבהמתו, היינו שאע"פ שאינו עומד להסקה מותר להסיק משום דלית ליה מוקצה, וא"כ אכתי תקשה קושיית הגרע"א מה חידוש הוא בהסקה יותר מלהאכיל לבהמתו.

וראיתי ליישב קושייתו זאת, ונבאר תחלה ענין מוקצה לר' שמעון דלית ליה מוקצה. דהנה בפשוטו משמע דר"ש לית ליה מוקצה כלל, אבל זה אינו דהרי במוקצות ידועות גם ר' שמעון מודה דאסור, כגון מוקצה מחמת חסרון כיס, ומוקצה מחמת איסור היכא דאינו יושב ומצפה אסור גם לר' שמעון, ואי ר' שמעון לית ליה מוקצה כלל אמאי אסור, וע"כ דגם ר"ש אית ליה מוקצה, אלא דסבר דלא מקצה איגוש מדעתיה כל מה דחזי ליה, עיין ריש מכילתין תוס' ד"ה קס"ד ומשמע לכאורה דמשו"ה אינו מוקצה משום דלא מקצה כלל מדעתו, והוי כאלו הוא עומד לאכילה, ומשו"ה במוקצה כזה דידעינן דמקצה מדעתו, גם ר' שמעון מודה דאסור. אבל לענ"ד נראה דאי אפשר לומר דלא מקצה כלל מדעתו, והוי אוכל ממש, דהא בריש מכילתין גבי ביצה שנולדה ביו"ט דב"ה אוסרין, איתא שם בגמ' במאי עסקינן אי לימא בתרנגולת העומדת לאכילה, מ"ט דב"ה, אוכלא דאיפרת הוא, פי' ולא הוי נולד דאוכל הנפרד מן האוכל אפי' ע"י לידה לא נקרא נולד, ואלא בתרנגולת העומדת לגדל ביצים, מ"ט דב"ה מוקצה הוא, ומאי קושיא, דילמא ב"ש לית להו מוקצה, קס"ד מאן דשרי מוקצה נולד אסור וכו', פי' ומשו"ה הביצה אסורה אף שהתרנגולת מותרת

עיי"ש, ואי נימא דמאן דלית ליה מוקצה ס"ל דהוי כאלו הזמינו ממש, א"כ הרי הוא אוכל, ואכתי אמאי הביצה אסורה, הא הוי אוכלא דאיפרת, וכמו בתרגולת העומדת לאכילה דאמרינן דהביצה אינה נולד משום דהוי אוכלא דאיפרת, כמו כן בתרגולת העומדת לגדל ביצים למאן דלית ליה מוקצה הוי אוכל, והביצה הוי אוכלא דאיפרת. וע"כ צ"ל דאפי' למאן דלית ליה מוקצה ומותר לאכול התרגולת העומדת לגדל ביצים, מ"מ לא הוי התרגולת אוכל, דעכ"פ היא עכשיו אינה עומדת לאכילה אלא לגדל ביצים, אלא דמ"מ מותרת באכילה, משום דכיון דהתרגולת בעצמותה היא ראויה לאכילה, ואלמלא שיחדה לגדל ביצים היתה באמת עומדת לאכילה, דכל תרגולות עומדות לאכילה בעצמותן, לא מקצה אינש אותה מדעתו, ודעתו לאכלה אע"פ שאינה נקראת אוכל, ומשו"ה הביצה שהיא באמת אוכל אסורה משום נולד, דלא הוי אוכלא דאיפרת, כלומר אוכל הנפרד מאוכל, דהתרגולת אינה אוכל. כנ"ל לומר. ועוד נראה לי לומר דדבר העומד לאכילה הוי מוקצה לענין הסקה, ומוקצה כזה אסור אפי' לר' שמעון, דכל דבר העומד לאכילה מקצה אינש מדעתו שלא להסיק בו, והא דמותר להסיק בו אפי' לר' יהודה, היינו משום דכיון דלענין אכילה לא הוי מוקצה, דהא הוא עומד לאכילה מותר להשתמש בו בכל תשמישין, אפי' להסקה שאינו עומד לזה, כמו דאמרינן מסיקין בכלים אף דכלים אינם עומדים להסקה, כנ"ל לומר, ומצינו ראייה לזה דדבר העומד לאכילה הוא מוקצה לשאר דברים מגמ' דלעיל דף כ"ז ע"ב גבי בהמה שנתנבלה ביו"ט דאמרינן לחד מ"ד דמודה ר' שמעון בבע"ח בריאים שמתו שאסורין להאכיל לכלבים עיי"ש, והיינו משום דבהמה בחייה אינה עומדת לאכילת כלבים, ואפי' ר"ש מודה דהוי מוקצה, ומשמע דאין הטעם משום מוקצה מחמת חסרון כיס, דהא לא הזכירו בגמ' זה הטעם, והטעם הוא דכיון דהוא מאכל אדם הוא מוקצה מאכילת כלבים אפי' לר"ש, ואסור להאכילם לכלבים כשמתו ואינם עומדים כבר לאכילת אדם עיי"ש, והיינו כסברתנו דמאכל אדם הוא מוקצה מאכילת כלבים, וכמו כן הוא מוקצה מלהסיק בו, ואפי' למ"ד חלוק היה ר' שמעון אפי' בבע"ח בריאים שמתו שמותרים הם, הוא משום דס"ל דאינו מקצה מדעתו מאכילת כלבים, אבל להסיק בו אפשר דגם הוא מודה דאסור דודאי הוא מקצה מזה, וכן בנד"ד בערמת התבן הוא מקצה מלהסיק בו, והא דמותר להסיק בו הוא משום דכיון דהוא עומד לאכילת בהמה מותר נמי להסיק בו, אע"ג דאינו עומד לכך, וכמו שאמרנו.

והנה בהאי דינא דדבר העומד לאכילה ואינו מוקצה, מותר להשתמש בו אפי' לדברים שאינו עומד לכך, לאו כלל הוא בכל מילי, דמצינו זה רק באוכלים ובכלים, דמותר להסיק בכלים אף שאינם עומדים להסקה, כיון שראוין ועומדים להשתמש בהם לשום בהם אוכלים וכדומה, וכן מותר לסמוך כרעי המטה בביצה אף שאינה עומדת לכך אלא לאכילה, עיין לעיל דף ג' ע"ב אחד

ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביו"ט אין מטלטלין אותה לא לכסות בה את הכלי ולא לסמוך בה כרעי המטה וכו', משמע דאם נולדה בחול מותר לסמוך בה כרעי המטה ביו"ט אע"פ שאינה עומדת לכך אלא לאכילה. אבל לא מצינו זאת בשאר דברים שאינם מוקצה, כמו דאמרינן לקמן דף ל"ג ע"א אין סומכין את הקדרה בבקעת, משום דלא נתנו עצים אלא להסקה, דלענין תשמיש זה הוי מוקצה, דאינה עומדת לכך אלא להסקה. וכן מצינו לעיל דף ח' ע"ב דאפר כירה מוכן לודאי ואין מוכן לספק, והכניס עפר לכסות בו דם צפור אסור לכסות בו צואה וכו', ולא אמרינן כיון דלכסות בו דם צפור אינו מוקצה, מותר להשתמש בו לכל דבר אפי' לכסות בו צואה, ואף שלא היה דעתו על זה. הרי חזינן דרק באוכלין וכלים אמרינן דאם אינו מוקצה לאכילה ולתשמיש, מותר להשתמש בו לכל דבר אף שאינו עומד לכך, אבל בדבר שאינו לא אוכל ולא כלי, או לתשמיש שעומד לכך מותר, ולתשמיש שאינו עומד לכך הוי מוקצה ואסור להשתמש בו תשמיש זה.

ומעתה נראה שיש ליישב קושית הגרע"א על רש"י שהקשה איזה חידוש יש בהיתר הסקה יותר מלהאכיל לבהמתו, ולאיזה צורך נקט רש"י לענין הסקה, דלפי דברינו יש חידוש גדול לענין הסקה יותר מלענין להאכיל לבהמתו. דכיון דהוכחנו דאפי' לר' שמעון דמתיר מוקצה, משום דלא מקצה אינש מדעתו מאי דחזי ליה, אין הכוונה דנחשב הוא אוכל ממש, דבאמת הוא אינו אוכל, אלא דלא מקצה מדעתו מלאכול אפי' דבר שאינו אוכל, אם בעצמות הדבר הוא אוכל, אלא שנעשה אינו אוכל מפני שיחדה לדבר אחר, כגון תרנגולת העומדת לגדל ביצים, וכמו שאמרנו, א"כ בערמת התבן שראויה למאכל בהמה אלא שעשאה אוצר, אז היא כבר אינה עומדת לאכילה, ואסור להאכיל לבהמתו ממנה למאן דאית ליה מוקצה, ולמאן דלית ליה מוקצה מותר להאכיל לבהמתו אע"פ שכבר אינו מאכל בהמה, משום דלא מקצה אינש מדעתו מה דחזי ליה, כיון דבעצמות הדבר הרי זה מאכל בהמה. ואין לחלק ולומר דתרנגולת העומדת לגדל ביצים שפיר לא הוי אוכל משום דיחדה לצורך אחר ולא לאכילה, אבל בערמת התבן שעשאה אוצר, אף דגמר בדעתו שלא להאכילה לבהמתו היום מ"מ כיון שלא יחדה לתשמיש אחר אכתי אוכל הוא, דאם לא יאכילנה לבהמתו היום יאכילנה לאחר זמן. דנראה דאין לחלק בהכי דהעיקר תלוי בזה אם גמר בדעתו לאוכלה היום או לא, דאם גמר בדעתו שלא לאוכלה היום לא הוי אוכל. וקצת מוכח כן מדברי הר"ן ריש מכילתין מהא דמקשה שלא בגמ' שבת דעלמא תשתרי, והקשה הא בשבת אסור לשחוט תרנגולת, והוי מוקצה מחמת איסור והיא איך אפשר שהביצה תהא מותרת, ותירץ דכיון דהתרנגולת עומדת לאכילה לא נפקא מתורת אוכל ע"י איסור שחיטה אף דמוקצה הוא, דאיסורא הוא דרביע עליהו כאריה בעלמא, וממילא הביצה מותרת עיי"ש. משמע מלשונו דרק ע"י איסור לא נפקא מתורת אוכל, כיון שהוא יחדה לאוכלה אפי'

היום, אבל אם הוא בעצמו גמר בדעתו שלא לאוכלה היום משמע דנפקא מתורת אוכל, כן משמע מדבריו. — וכל זה הוא לענין להאכיל לבהמתו, אבל לענין להסיק בו ודאי הוי מוקצה אפי' אי לא עשהו אוצר, מפני שאינו עומד לזה, והוי מוקצה אפי' לר' שמעון וכמו שאמרנו. וכיון שאף שאנו מתירין להאכיל לבהמתו אפי' הכי לא נקרא אוכל א"כ אפשר דלהסיק בו אסור מפני שאינו עומד לכך, דרק באוכל ובכלים אמרינן מדהותר לתשמיש שעומד לו מותר נמי לשאר תשמישין שאינו עומד להם, אבל לא בשאר דברים שעומדים לאיזה תשמיש, דמותר רק לתשמיש שעומד לו, ואסור לתשמיש שאינו עומד לו, והכא גבי ערמת תבן שעשאהו אוצר הרי אינו אוכל, וא"כ להאכיל לבהמתו מותר אבל להסיק בו אסור, דדמי ממש לעצים שמותר להסיק בהם, ואסור לסמוך בהם את הקדרה, כיון שהעצים אינם לא אוכל ולא כלי. לזה השמיענו רש"י דאפי' להסיק בו מותר, ואף שהוא אינו אוכל, ובדבר שאינו אוכל הרי לא אמרינן הכי, מ"מ נ"ל דרש"י יסבור, דלא מה שנקרא אוכל הוא המתיר אפי' לתשמישין שאינו עומד להם, אלא מה שמותר באכילה הוא המתיר, וכיון דלהאכיל לבהמתו מותר לר"ש מותר נמי להסיק בו, אבל זהו חידוש גדול, דפשטות הדבר משמע דתלוי בזה אם הוא אוכל או לא, והרי הכא בערמת התבן אינו אוכל אפי' לר"ש, קמ"ל רש"י דאינו תלוי בזה אם הוא אוכל אלא בהיתר אכילה. כנ"ל ליישב קושייתו הגדולה הזאת.

ואין להעיר מנ"ל לרש"י לומר כן, דילמא באמת תליא בזה אם הוא אוכל או לא, דהא היתר זה מצינו באמת רק בכלים, היינו מתני' דמסיקין בכלים, ובאוכלין ממש, והיינו ברייתא דאחד ביצה שנולדה בשבת וכו' שהבאנו, דמוכח משם דאם הביצה נולדה בחול מותר לסמוך בה כרעי המטה ביו"ט, והתם הוי אוכל ממש, והכא בערמת התבן שעשאה אוצר דאינו אוכל, אפשר דבאמת אסור להסיק בו, והא דקאמר במתני' מתחילין בערמת התבן הוא רק להאכיל לבהמתו, אבל לא להסיק בו. דיש לומר דרש"י יסבור דע"כ מתני' איירי לענין הסקה, וכמו שאמרנו, דומיא דסיפא אבל לא בעצים שבמוקצה דמיירי לענין הסקה, וכן המשניות דלקמן מביאין עצים מן השדה וכו', ואין מבקעין עצים מן הקורות, דכולהו איירי לענין הסקה, כן רישא דמתני' דמתחילין בערמת התבן, מיירי נמי לענין הסקה, וכמו שאמרנו, ואתי הכל שפיר.

והנה אחרי כל ההנחות שהנחנו אפשר היה לכאורה לתרץ קושית הגרע"א על רש"י באופן יותר פשוט, והיינו דאפשר לומר דרק בדבר שהוא מאכל אדם אמרינן דמותר להשתמש בו אפי' לדברים שאינו עומד לכך, אבל לא במאכל בהמה, דבמאכל בהמה מותר רק להאכיל לבהמה אבל אסור להשתמש בו לדברים שאינו עומד לכך, וטעמא הוא, דרק במאכל אדם, דהיינו ביצה, מצינו שמותר להשתמש בה אפי' לסמוך בה כרעי המטה, אבל לא מצינו זה במאכל בהמה, וא"כ אפשר דבמאכל בהמה אסור להסיק בו, ולזה השמיענו רש"י

דאפי' במאכל בהמה נמי מותר להסיק בו, משום דמתני' איירי לענין הסקה, וכמו שאמרנו, ותתיישב קושית הגרע"א בפשיטות.

אמנם נראה דאין לומר כן, דאין חילוק בין מאכל אדם למאכל בהמה, דגם במאכל בהמה מותר להשתמש בו, אפי' לדברים שאינו עומד לכך, ומילתא דפשיטא הוא, וא"צ לרש"י להשמיענו דכבר שינוי זה לקמן בגמ' דף ל"ג ע"ב, אמר רב יהודה אוכלי בהמה אין בהם משום תיקון כלי, ופירש"י ומותר לקטום ולתקן קש של שבליים בשבת לחוץ שינוי, איתיביה רב כהנא לרב יהודה מטלטלין עצי בשמים להריח בהם וכו' לחצוץ בו שינוי לא יקטמנו ואם קטמו חייב חטאת וכו' וקשיא לרב יהודה אמר ליה השתא פטור אבל אסור קא קשיא לי חייב חטאת מיבעיא, אלא כי תניא ההיא בקשין וכו', פי' דקשין אינם מאכל בהמה, משמע בהדיא דבמאכל בהמה קא שקיל וטרי בגמ' אם יש בו משום תיקון כלי או לא, ואי נימא דאין בו משום תיקון כלי מותר לקטום ולחצוץ בו שינוי, אף דמאכל בהמה אינו עומד לחצוץ בו שינוי, אלא להאכיל לבהמה, וא"כ יאסר לחצוץ בו שינוי מטעם מוקצה, וע"כ דגם במאכל בהמה אמרינן כיון דאינו מוקצה לענין להאכיל לבהמה מותר נמי לחצוץ בו שינוי אף שאינו עומד לכך, ורק השאלה היא אם אסור מצד תיקון כלי עיי"ש. הרי מוכח מסוגיא זו דאפי' במאכל בהמה מותר להשתמש בו בכל התשמישין אף שאינו עומד לכך, וא"כ מילתא דפשיטא הוא, ואכתי יקשה על רש"י למה לו להוסיף גבי מתחילין בערמת התבן להסיק אע"פ שאינו רגיל להסיק בהן, וע"כ דצריכין אנו לתירוצנו הראשון, כנ"ל לומר.

והנה בהאי כללא דאמרינן דכלי העומד לתשמיש מותר להשתמש בו אפי' לתשמיש שאינו עומד לכך, כגון להסקה, יש לדון קצת דהנה הגר"ע איגר בריש מכילתין כתב דסכין של שחיטה ומילה אין משתמשין בו ביו"ט לחתוך בשר וכדומה, משום דהוי מוקצה מחמת חסרון כיס כיון שהוא רוצה עוד להחזיקו לצורך שחיטה ומילה, ואפי' ר' שמעון מודה בזה עיי"ש דף ב' ע"ב, ולכאורה יש לעיין, כיון דהסכין כלי הוא ועומד לתשמיש לשחיטה ומילה, הרי מותר להשתמש בו בכל התשמישין אף שאינו עומד לכך, ואמאי אסור לחתוך בו בשר, וצע"ק. אמנם נראה שיש לתרץ, והיינו דאימתי אמרינן דכלי העומד לתשמיש מותר להשתמש בו כל התשמישין אף שאינו עומד לכך, היינו דוקא כלי שעומד להשתמש בו בכל התשמישין שראוי להשתמש בו מצד כלי, כגון קערות של עץ שעומדות להשתמש בהן בכל התשמישין שאפשר מצד כלי, כגון לשום בהן אוכלין או דברים קטנים וכדומה, או מותר אפי' להסיק בהם, אבל סכין של שחיטה ומילה אף דכלי הוא מ"מ אינו עומד להשתמש בו בכל מה שראוי לעשות בו מצד סכין, דהרי אינו עומד לחתוך בו בשר אף שראוי הוא לזה, או אין עליו דין כלי ומותר להשתמש בו רק לתשמיש העומד לו, היינו שחיטה ומילה אבל לא שאר תשמישין. כנ"ל לומר.

גירושין בע"כ לב"ש — בירור המקורות

גיטין דף צ. משנה: בית שמאי אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן מצא בה דבר (ערוה, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה תבשילו, שנאמר כי מצא בה ערות דבר. ר' עקיבא אומר אפילו מצא אחרת נאה הימנה, שנאמר והיה אם לא תמצא חן בעיניו. שטת ב"ש אינה ברורה, גם בנוגע לסיבת הגירושין וגם בנוגע לגירושין עצמה. הביטוי, לא יגרש' סובל כמה פירושים. א) שאם גירשה אף בדיעבד אינה מגורשת, בלתי אם מצא בה דבר ערוה. לדעה קיצונית זו באו מפרשי הירושלמי על פי סוגיות הירושלמי וביחוד על פי הסוגיא הסתומה על משנתנו ע"ש. ב) שזהו רק בגדר של עצה טובה ולא בגדר של איסור, וע' במשנה למלך ה' גירושין פ"י הל' כ"א שמביא שזהו דעת כנה"ג י"ד סי' רל"ט ועוד כמה מגדולי האחרונים ע"ש. ג) שמפרשה זו בתורה לומדים איסור גמור לגרש בלתי אם מצא בה דבר ערוה.

גם הביטוי, דבר ערוה' סובל ב' פירושים לכה"פ א) זנות, ב) פריצות. בבבלי שם: אמר ליה רב פפא לרבא לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מהו א"ל מדגלי רחמנא גבי אונס לא יוכל לשלחה כל ימיו... אבל הכא מאי דעבד עבד.

לפי"ז שטת רבא שבדיעבד הוי גירושין, אך עוד לא ברור אם דברי רבא מכוונים לשטת ב"ה או גם לב"ש²).

ובפירושו של דבר ערוה' לכאורה נראה מהברייתא: תניא אמרו ב"ה לב"ש... שהמכוון לזנות וע' בתוס' ד"ה מה, אכן בתשובת הרשב"א סי' תקנ"ז: שאלת על אודות דברי ראובן שראה דברים באשתו שזינתה אם תיקן בזה רבינו גרשום ז"ל שלא יגרשה. תשובה... מסתברא לי דשמעינן לה מדבית שמאי דאמרי לא יגרש... ואע"ג דיליף לה בגמרא בג"ש כתיב הכא כי... דבר וכתוב התם על פי ב' עדים יקום דבר מה להלן בעדים אף כאן בעדים נראה דלאו בעדים ממש קאמר דאם כן למה הוצרך הכתוב לומר לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה והלא אסורה היא לו ותייב לגרשה

(1) במשנת ירושלמי ובכמה כ"י של המשנה רק: מצא בה ערוה וכן הוא בילקוט כי תצא ובספרי פי' רס"ט.

(2) ע' ברש"י שלומד שזה לב"ה.

לכתחילה, ועוד דהא קאמרי לא יגרש אלא א"כ מצא בה ואי בעדים ממש אדרבה בכי הא חייב לגרשה בעל כרחו. אלא הכי קאמרי ב"ש כל זמן שמצא בה דברים מכוערים בשני עדים מצוה לגרשה ולהוציא רשעה מתוך ביתו עכ"ל. ועל זה בגליון הש"ס: וצריך לי עיון גדול. וכוונתו להירושלמי שמובא בתוספות.

הסוגי' בירושלמי היא סתומה ובה פירושים שונים, ולפי מה שנראה לי אין מקום להמסקנות שהסיקו מפרשי הירושלמי מסוגי' זו³, כמו. כן אין מקום לקושית רע"א.

הנה הסוגי' בשלמותה: והא תני ב"ש אומרים אין לי אלא היוצא משום ערוה בלבד ומניין היוצאה וראשה פרוע צדדיה פרומין וזרועותיה חלוצות תלמוד לומר כי מצא בה ערות דבר. מה מקיימין דב"ש, שלא תאמר היוצא משום ערוה אסור משום דבר אחר מותרת. א"ר שילא דכפר תמרתא קרייא מקשי על דב"ש לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה מה אנן מקיימין אם לאוסרה עליו כבר היא אסורה לו. אלא כן אנן קיימין ליתן עליו בלא תעשה.

ברור מהברייתה שלב"ש גם פריצות הוי סיבה לגירושין, על הקשיים שבסוגי' געמוד להלן. ואין לומר שהמשנה והברייתא הוי תרי תנאי אליבה דב"ש, כי ברייתה זו איתא ג"כ בריש סוטה בירושלמי ושם עוד יותר לעניננו: כתיב ועבר עליו רוח קנאה... ר' יהושע אמר בשם ר' אליעזר חובה רבי יושוע אמר רשות. אמר רבי לעזר בן רבי יוסי קומי רבי יסא אתיאי דרבי ליעזר כב"ש ודרבי יהושוע כב"ה. דרבי ליעזר כב"ש דב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו אלא כן אם מצה בה ערוה. מצה בה דברים כאורין, לגרשה אינו יכול שלא מצא בה ערוה, לקיימה אינו יכול שמצא בה דברים כאורין, לפום כן הוא חובה. והא תני משום ב"ש אין לי היוצאת משום ערוה, מניין היוצאה וראשה פרוע... ת"ל כי מצא בה ערות דבר אמר ר' מנא קיימתיה בעדים וכאן שלא בעדים...

ואם הברייתה היא בשטה אחרת שבמשנה לא היה מקשה כלום. אלא לית מאן דפליג דזנות ופריצות הוי סיבות לגירושין.

ומהסוגי' דסוטה ג"כ שלכה"פ איסור גמור לגרשה בלתי אם מצא בה דבר ערוה, והביטוי "אינו יכול" נוטה שאם גירשה בלא סיבה שהגירושין אינן מועילין, אך אין הכרח.

אבל העירותי כבר לעיל שלפי הברייתא בבבלי נראה שרק זנות הוי סיבה לגירושין לב"ש, אכן ברייתא זו איתא ג"כ בספרי פ' רס"ט ובשינוי נוסח

(3) שאף בדיעבד אינה מגורשת לב"ש אם גירשה בלא סיבה.

חשוב וכדאי לעמוד עליו שם: ב"ש אומרים לא יגרש אדם את אשתו א"כ מצא בה ערות דבר שנאמר... וב"ה אומרים... אמרו ב"ה לב"ש אם נאמר דבר למה נאמר ערוה ואם נאמר ערוה למה נאמר דבר. שאם נאמר דבר ולא נאמר ערוה הייתי אומר היוצאת מפני דבר תהי' מותרת להינשא והיוצאת מפני ערוה לא תהיה מותרת להינשא, ואל תתמה אם נאסרה מן המותר לה לא תהיה אסורה מן האסור לה, ת"ל ערוה ויצאה מביתו וגו' ואם נאמר ערוה ולא נאמר דבר הייתי אומר מפני ערוה תצא מפני דבר לא תצא ת"ל דבר ויצאה מביתו...

נראה מספרי שהתשובה ניתנה ע"י ב"ש משא"כ בבבלי תשובה זו ניתנת ע"י ב"ה.

ונראה שב"ה הבינו את הפסוק, ערות דבר' ערות במובן שלא כהוגן, לא נאה, ולפי"ז שמצא בה חסרונות אפילו אם זה שאינה מבשלת כהוגן, ודאי שדברים מכווערים וערוה ממש נכללים בערות דבר.

ולב"ש: ערות — זנות, דבר — דברים מכווערים. לפי"ז קושי' ב"ה אם זנות הוי סיבת הגירושין אז דברים מכווערים לא הוי סיבה מספקת. ואם מעשים מכווערים הוי סיבה לגירושין מה לי לכתוב זנות.

ועל זה מתרצים ב"ש שאם כתב זנות לא הייתי יודע שדברים מכווערים הוי סיבה מספקת. ואם כתב דבר זנות לא הייתי יודע שאם גירשה משום זנות שהיא מותרת להינשא לאחר.

לאור זה נבין סוגית הירושלמי דכאן.

«מה מקיימין דב"ש» זוהי קושי' ב"ה שבספרי. אם לפי ברייתה זו, מוציאה גם משום דברים מכווערין א"כ למה כתב ערוה. ועל זה: «שלא תאמר היוצא משום ערוה אסור...» והוא הוא התירוץ שבספרי.

אחר זה «אמר ר' שילא...»

פירוש: איך אתה יכול לאמר שאם לא דבר הייתי אומר רק ערוה ממש ולא דברים מכווערים א"כ ל"ל הפסוק שאסור להחזירה אחר שנישאת הלא היא כבר אסורה לו. ומתרוץ שהייתי אומר ליתן עליו בלא תעשה.

אבל למסקנא שב"ש לומד דבר שמוציאה ג"כ משום פריצות הלאו של מחזיר גרושתו הוא בעיקר כשמוציאה משום פריצות.

ואין להביא דאי' מר' שילא שגירושין בלא סיבה כלל אף בדיעבד לא מהני כי אחרת צ' הלאו של מחזיר גרושתו אם עבר וגירשה בלא שום סיבה, על זה נהירים דברי הרשב"א בחידושו «דבהכי לא משתעי קרא» וכוונתו שהמשך פרשה של מחזיר גרושתו מכוון להמצא בה ערות דבר'.

לפי"ז לב"ש הביטוי «דבר ערוה» כולל גם זנות וגם פריצות. הביטוי לא יגרש אומר לכה"פ שאסור לגרש בלתי אם מצא בה דבר ערוה. ובדיעבד

אם גירשה בלא שום סיבה נראה שלזה כיוון רב פפא בקושיתו: לא מצא בה לא ערוה ולא דבר מהו. המכוון לב"ש⁴) כי הם דורשים בשני ענינים ערוה לחוד ודבר לחוד. גם מסברה נראה שהקושי היא אליבה דב"ש. שלב"ה שמגרשה באיזה חסרון שהוא אין מקום לשאול⁵) מה הדין אם גירשה בלא סיבה אלא לב"ש שאסור לגרשה יש מקום לשאול אם עבר וגירש הוי גירושין או לאו. ורבא השיב: מאי דעבד עבד.

וגם מן הירושלמי אין ראוי להפך כנ"ל. והנה עוד סוגי הירושלמי שלכאורה סתירה לזה. גיטין פ"ח ה"ט: "ב"ש כדעתהון וב"ה כדעתהון ב"ש דאינון אמרינון לא יגרש אדם את אשתו אלא א"כ מצא בה ערוה אינון דאמרינון מזהמת היא מלפניו ואינו חשוד עלהי לפיכך אינה צריכה גט שני".

ואם נאמר שלב"ש אם גירשה בדיעבד מגורשת א"כ מי אומר שגירשה משום דבר ערוה. אך אין מזה ראוי כלל, כי מכיון שאסור לגרשה א"כ שתי חששות א) שגירשה באיסור וב) שבעלה אחר הגירושין, אין כוששין כלל. ולאור מח' ב"ש וב"ה בסיבת הגירושין להבין המשנה וגמרא בפא. שם: כתב לגרש את אשתו ונמלך ב"ש אומרים פסלה מן הכהונה וב"ה אומרים אע"פ שנתנו לה על תנאי ולא נעשה התנאי לא פסלה מן הכהונה.

לב"ש לא כתיבת הגט פוסלה אלא סיבת כתיבת הגט שזה לכה"פ פריצות. ובירושלמי על משנה זו: המסלדת בבנה ב"ש פוסלין וב"ה מתירין. ולפי"ז מובן ג"כ הדמיון בין דורות הראשונים לדורות האחרונים שמובא כאן בבבלי. "דתניא שבויה אוכלת בתרומה דברי ר' דוסא. א"ר דוסא וכי מה עשה לה ערבי זה מפני שמיעך לה בין דדיה פסלה מן הכהונה". שב"ש משום פריצות פוסלה ימלשונו של ר' דוסא שמתיר, והוא בשטת ב"ה שמובא בירושלמי. עוד יש להעיר, שבמקום שב"ד כופין להוציא או כשהיא נתרצה להתגרש בזה לא נחלקו ב"ש וב"ה. וכמו כן נראה שהשני מגרשה בלא שום סיבה אפילו לב"ש כי סיבת הפריצות של הראשון היא היא הסיבה גם לשני.

אכן לב"ש עוד להסתפק אם יש איסור מחזיר גרושתו כשגירשה בדיעבד בלא סיבה כלל, כיון שהפרשה עומדת בגירושין משום דבר ערוה.

(4) ע' בתשי' הרשב"ש שפוסק כב"ש משום שרב פפא ורבא עומדים בשי"ב ב"ש.
(5) רש"י הרגיש בזה ולפיכך לומד שהשאלה היא אם חייב להחזירה אבל ודאי שהגירושין חלין.

בענין אמירת העדים תנאי היו דברינו

הרמב"ם בפ"ג מהל' עדות הל' ט' פסק וז"ל, אמרו על תנאי היה שטר זה, אם היה כתב ידן יוצא ממקום אחר אין נאמנים, ואם אין השטר מתקיים אלא מפיהם נאמנים, ואומרים לבעלי הדין קיימו התנאי ובואו לדין עכ"ל. ומשיג עליו הראב"ד וז"ל, אמרו על תנאי וכו', א"א לדעת רבינו הוא זה, אבל הגאון ז"ל לא אמר כן, אלא נאמנים בכל ענין וכן עיקר עכ"ל.

עיי' בר"ן כתובות בפ"ב שמביא שם מחלוקת זו באריכות, ולקמן נבאר מחלוקתם. ומתחילה נקדים קושיית הר"ן על עצם הדין, מדוע נאמנים בכלל לומר תנאי היו דברינו, וז"ל בפ"ב דכתובות בסוגיא זו, ותמה אני למה נאמנים בתנאי יותר מבאמנה, הא תנאי גופיה אמנה היא, ומה בין האמינו בנתינת המעות, או האמינו בקיום התנאי, הרי בשניהם לא נשתעבד אלא ע"מ שיתקיים אותו דבר. ונראה לי דהיינו טעמא, משום דבאמנה אכתי לא משתעבד לזה למלוה כלל, שהרי בידו הוא שלא ילוה ממנו, ואין כאן שעבוד, ומשו"ה אסור לו לאדם שישהנו בתוך ביתו, שנמצא משהה שטר שאין לו בו שום זכות, אבל תנאי הוא שמשתעבד לזה אמלוה, אבל ע"מ שידבר עליו לשלטון וכיוצא בו, וכל כהאי גוונא חייל שעבודא מהשתא בעל כורחיה דלוה, שהרי בידו של מלוה לקיים תנאו, ובודאי דלא מיתסר להשהות שטר זה בתוך ביתו כיון דשעבודא מהשתא חייל במקצת עכ"ל הר"ן עיי"ש.

משמע מדברי הר"ן שמחלק בין תנאי שביד הלוח לקיימו, לבין תנאי שביד המלוה לקיימו, אם התנאי ביד הלוח אז דמי לשטר אמנה ואסור לשהותו, ואם ביד המלוה מותר לשהותו.

והקשה ההפלאה, שבשו"ע חו"מ מוכח, דאפילו תנאי שביד הלוח לקיימו ג"כ הדין הוא שמותר לשהותו וליכא שום חילוק, ולא הוזכר בכלל בשו"ע שיטת הר"ן בזה שאסור לשהותו ודמי לשטר אמנה. עיי"ש בחו"מ סי' פ"ב סעיף י"ב, טען הלוח שהשטר נעשה על תנאי שאם אקיימנו איפטר וקיימתיו, ומלוה אומר שלא היה שום תנאי בדבר וכו', נפסקה שם ההלכה כך וכך עיי"ש. אבל סוכ"ס איירי התם שהתנאי הוא ביד הלוח, בזה שכתוב שם שהשטר נעשה על תנאי שאם אקיימנו איפטר וקיימתיו, וסותם באופן דכו"ע סבירא להו כן, הא הלא לדברי הר"ן יש חילוק בין תנאי שביד הלוח, לבין תנאי שביד המלוה. עיי"ש בהפלאה.

וגם הש"ך הקשה שם, שבחו"מ סימן הנ"ל באמצע סעיף הנ"ל נפסקה ההלכה, אם יש ללוה עדים שבתנאי נעשה מקבלין עדותן, ואפילו עדי השטר עצמן נאמנים לומר שנעשה על תנאי, אפילו אם כתב ידם יוצא ממקום אחר, ונפטר הלוה אפילו בלא שבועה עיי"ש. מוכח דהדין הוא, שהעדים נאמנים לומר תנאי היו דברינו, אפילו היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר, ומקשה הש"ך דלעיל סימן מ"ו סעיף ל"ו נפסק הדין להיפך, וז"ל שם, ואם כתב ידם יוצא ממקום אחר, או שיש עדים שזה כתב ידם אין נאמנים בשום דבר שיאמרו לבטל השטר, חוץ מלומר בפנינו מסר מודעא, א"כ מוכח מהתם היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים לומר על תנאי היו דברינו. ומקשה הש"ך הלא תרי פסקי הלכות דסתרי אהדדי.

הנה הר"ן הנ"ל מביא מחלוקת הראשונים, בתנאי היו דברינו, אם נאמנים לומר היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר, רבינו האי ז"ל ור"ן גופיה וכת א' של ראשונים סברי שנאמנים לומר כתב ידינו הוא זה על תנאי אפילו היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר, ורש"י ורמב"ם ורמב"ן וכת א' של אחרונים סברי דנאמנים דוקא היכא שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר, אבל היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים. עיי"ש באריכות.

ולהסביר מחלוקת הנ"ל צריכים לומר פשוט, שחולקים בזמן חלות השעבודים כשנעשה ההלוואה על תנאי, כגון אם אחד לזה על תנאי, שיעשה הלוה איזה דבר, אם יקיים לא ישלם ואם לא יקיים ישלם, ואם התנאי על המלוה, אם יקיים ישלם ואם לא יקיים לא ישלם, אם בזמן ההלוואה לא חל שום שעבוד על הלוה, אלא אם הלוה לא יקיים התנאי, או המלוה יקיים או חל השעבוד למפרע מזמן ההלוואה, ואם הלוה יקיים או המלוה לא יקיים לא יחול עליו שום שעבוד, והמעות ניתנו לא בתורת הלוואה אלא בתורת מתנה, או שהשעבוד חל תיכף בזמן ההלוואה, רק אם הלוה לא יקיים התנאי, או המלוה יקיים ישאר השעבוד, ואם הלוה יקיים או המלוה לא יקיים, יסתלק מעליו השעבוד מטעם מחילה, וקיום התנאי מצד הלוה, או ביטול התנאי מצד המלוה, יהא כפטור וסילוק החוב כמו שפרע.

ובזה חולקים, אלו דסברי שנאמנים לומר תנאי היו דברינו דוקא היכא שאין כתב ידם יוצא ממקום אחר מטעם הפה שאסר הוא הפה שהתיר, אבל היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים, סברי דמעיקרא בזמן ההלוואה לא חל שום שעבודים על הלוה, רק בזמן שהלוה לא יקיים או המלוה יקיים, או חל השעבודים למפרע, אבל קודם לכן ליכא שום שעבוד על הלוה, לכן אינם נאמנים משום עקירת השטר, כי לפני הגדתם איתחזק לנו שהשטר הוא עם שעבודים, ועכשיו לפי הגדתם השטר הוא בלי שעבודים, או אינם נאמנים

לעקור השטר. וכמו באנוסים היינו שקודם היה מוחזק לנו שהשטר הוא עם שעבודים, ועכשיו כשבאים העדים ואמרי אנוסים היינו וליכא שעבודים, הדין הוא שאינם נאמנים מטעם עקירת השטר, כמו"כ הכא בתנאי היו דברינו, שבתחילה היה מוחזק לנו שהשטר הוא עם שעבודים, ועכשיו כשהעדים באו ואומרים תנאי היו דברינו, אז לפי הגדתם הוי השטר בלי שעבודים, כי העדים אינם מעידים שהלוה קיים התנאי או המלוה לא קיים, כי מזה אינם יודעים כלל, אלא אומרים שנעשה על תנאי, לכן סברי שאינם נאמנים, משום שע"י הגדתם יש עקירת השטר, ואינם נאמנים לעקור השטר מדין כיון שהגיד וכו'. אבל אלו הראשונים דסברי שאפילו היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר ג"כ נאמנים, סברי שהשעבוד חל על הלוה תיכף בזמן ההלואה, רק קיום התנאי מצד הלוה וביטול התנאי מצד המלוה, זהו פטור החוב וסילוק השעבוד, אבל עכשיו הוי השטר עם שעבודים לכן נאמנים, כי באופן זה ליכא עקירת השטר, שקודם היה שטר עם שעבודים, וגם עכשיו אחרי הגדתם של תנאי היו דברינו הוי ג"כ השטר עם שעבודים, וליכא עקירת השטר, לכן נאמנים אפילו שכתב ידם יוצא ממקום אחר.

אמנם כל זה אתי שפיר רק לאלו השיטות, אבל שיטת הר"ן שמחלק בין תנאי שביד הלוה לקיימו לבין תנאי שביד המלוה לקיימו, סובר שהאומדנא היא היכא שביד הלוה לקיימו אז הוא משתעבד כשיבטל התנאי למפרע, משום כיון שבידו לקיימו חושב שבודאי יקיים כדי שלא יחול עליו השעבוד, לכן דמי לשטר אמנה, מה שהתם ג"כ משתעבד לכשילוה. אבל היכא שביד המלוה לקיימו, אז משתעבד תיכף בזמן ההלואה, כיון שאין בידו חושב הלוה שבודאי המלוה יקיים התנאי, כדי שיחול על הלוה השעבודים, לכן הלוה משתעבד תיכף. וחשבתי לומר, שכל הדברים הנ"ל, הוי דוקא בסתם הלואה, ובאופן זה פליגי הראשונים, מתי חל השעבודים על הלוה, כל אחד לשיטתו, אבל זה דבר ברור לאלו הראשונים דסברי שבסתם הלואה חל השעבודים בזמן ההלואה, יהא בודאי הדין, אם הלוה יתנה בפירושו, שאין רצונו להשתעבד עכשיו, אלא כשיתבטל התנאי מצד הלוה או כשיתקיים התנאי מצד המלוה או יחול למפרע, יכול בודאי להתנות. וכמו"כ להיפך לאלו הראשונים דסברי שבסתם הלואה לא חל השעבודים בזמן ההלואה, אלא כשיתבטל התנאי מצד הלוה, או כשיתקיים התנאי מצד המלוה או משתעבד למפרע, יסברו אם הלוה נתרצה להשתעבד עכשיו, יכול בודאי לעשות כן, וכן לשיטת הר"ן שמחלק בין תנאי שביד הלוה לקיימו לבין תנאי שביד המלוה לקיימו, היכא שביד הלוה לקיימו חל השעבודים כשיתבטל התנאי למפרע, ואם ביד המלוה לקיימו חל השעבודים תיכף בזמן ההלואה, סובר ג"כ דזהו דוקא בסתם הלואה, או אמרינן שהאומדנא הוי כך כפי שביארנו, אבל זה ודאי היכא שביד הלוה לקיימו יכול הלוה

להשתעבד מעכשיו, וכמו"כ היכא שביד המלוה לקיימו, יכול הלוה להתנות שהשעבוד יחול כשיתקיים התנאי למפרע.

ולפי"ז תתיישב שפיר קושיית ההפלאה הנ"ל, שמקשה על הר"ן, שבחו"מ מוכח שאפילו בתנאי שביד הלוה לקיימו מותר להשהותו, אבל לפי דברינו לא קשה מידי, כי באיזה אופן של תנאי איירי שם בחו"מ, בתנאי כזה שמשמע עכשיו, וכן הוא לשון המחבר שם, טען הלוה שהשטר נעשה על תנאי שאם אקיימו איפטר, משמע מפורש מלשונו דאיירי באופן זה שנתרצה הלוה להשתעבד עכשיו בזמן ההלואה, אלא כשיקיים התנאי יתפטר מן החוב כלשונו איפטר, א"כ שטר כזה אינו שטר אמנה, והא שסובר הר"ן דהיכא שביד הלוה לקיימו דמי לשטר אמנה זהו דוקא בסתם הלואה, או סובר הר"ן דכך היא האומדנא דאימתי הוא משמע רק כשיבטל התנאי, ועכשיו הוי שטר בלי שעבודים, ושטר כזה דמי לשטר אמנה, אבל זה אמרנו שיכול הלוה להשתעבד מעכשיו בזמן ההלואה, והתם בחו"מ איירי באופן זה, שהלוה נשתעבד מזמן ההלואה, וכמו שמוכח מלשון המחבר, א"כ באופן זה הוי עכשיו שטר עם שעבודים, ושטר כזה לא דמי לשטר אמנה.

וגם לפי הנ"ל תתיישב שפיר קושיית הש"ך שהבאנו לעיל דהוי תרי פסקי הלכות דסתרי אהדדי. דבאמת נפסקה ההלכה כאלו הראשונים דסברי היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר אינם נאמנים, משום דסברי דאימתי חל השעבודים על הלוה רק כשיתבטל התנאי מצד הלוה, או כשיתקיים התנאי מצד המלוה, או חל למפרע, אבל קודם לכן ליכא שום שעבודים על הלוה, לכן נפסקה שפיר ההלכה בסימן מ"ו סוף סעיף ל"ו, שאינם נאמנים מטעם עקירת השטר, וכמו שביארנו לעיל, אבל בסימן פ"ב דקדקנו מלשון המחבר דאיירי בתנאי כזה שנתרצה הלוה להשתעבד מעכשיו בזמן ההלואה, כלשונו שם אם אקיימו איפטר, לכן הדין הוא שנאמנים אפילו היכא שכתב ידם יוצא ממקום אחר, משום שבאופן זה אין כאן עקירת השטר, כי קודם הוחזק לנו לשטר עם שעבודים, וגם עכשיו אחרי הגדתם נשאר השטר עם שעבודים, לכן נאמנים באופן זה אפילו שכתב ידם יוצא ממקום אחר.

בענין הפקר

רמב"ם פ' ב' מהלכות נדרים ה' י"ד: ההפקר אף על פי שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לו לחזור בו. וכן הובא בטור חו"מ סי' רע"ג ס"ב. ובקצות החושן סי' רע"ג ס"ק א' הקשה דלפי הנראה מדברי הרמב"ם נמצא דהפקר אינו עושה קנין, דאי עושה קנין מאי ענין איסור נדר לכאן. אלא ע"כ נראה דהפקר אינו עושה קנין, אלא הא דאינו יכול לחזור בו הוא משום נדר, א"כ קשה הא דאמרינן בפ"ק דשבת במה שאמרו שם לב"ש דס"ל ששביתת כלים דנר וגיגית אפקורי מפקיר להו, נראה דהפקר עושה קנין, דאם אינו עושה קנין, אלא משום נדרו הוא דאסור לחזור בו א"כ אכתי שלו הוא ומצווה לב"ש על שביתת כליו. אלא לפי שכתב הרשב"א פ"ק דשבת דאפקורי מפקיר להו היינו הפקר בי"ד, א"כ ניחא דהפקר בי"ד ודאי עושה קנין ויוצאה לגמרי מרשותו.

ועוד הקשה לרבי אליעזר דסובר (שבת קל"א ע"ב) מכשירי מצוה שדוחין את השבת למעוטי ציצית לטליתו ומזוזה לפתחו שאם צייץ טליתו ועשה מזוזה לפתחו בשבת שהוא חייב, מאי טעמא הואיל ובידו להפקירן פי' דש"י דנפיק מרשותי ותו לא רמי חיובי עלי, א"כ משמע דלגמרי יצא מרשותו בהפקר, דאי מטעם נדר אכתי שלו הוא אלא שאסור לו. ומסיק בקצוה"ח אפשר לומר דנהי דהוי שלו מ"מ הרי הוא אינו ברשותו כיון דאסור לחזור בו ודבר שאינו ברשותו חשיב כמו שאינו שלו ולא מקרי כסותך ופטור מציצית.

ויש לעיין על דבריו שכתב דכיון שמצד האיסור אינו יכול לחזור מקרי אינו ברשותו, די"ל דמצד הסברא מקרי אינו ברשותו רק היכא שמצד הדין ממון אינו ברשותו, אבל היכא שמצד הדין הוא ברשותו ורק איסורא דנדר עושהו לאינו ברשותו, היכא מצינן שזה מקרי אינו ברשותו, א"כ ג"כ הכא שמצד הדין נקרא ברשותו, ורק איסורא דנדר עושהו לאינו ברשותו, זה לא נקרא אינו ברשותו.

ובסברא זו נראה לי מה שדנו האחרונים ובראשם הקצוה"ח סי' ת"ה, ובאבני מלואים סי' כ"ח, דאיסורי הנאה מקרי שלו של הבעלים אבל אינו ברשותו, וע"כ הא דאיסורי הנאה מקרי אינו ברשותו הוא מצד האיסור של איסורי הנאה, ולדברינו י"ל דמצד איסור אינו נקרא אינו ברשותו.

ועוד יותר יש לומר דבאיסורי הנאה לא שייך כלל אינו ברשותו, משום דטעמא דאינו ברשותו הוא משום דכל דבר הצריך קנין צריך להיות שלו של הבעלים וברשותו, היינו שיהי' לו בעלות על הדבר לעשות כפי רצונו, וכשאינו ברשותו הרי חסר לו הבעלות, א"כ איסורי הנאה הלא אינו חסר הבעלות ורק הדבר בעצמותו אין לו תשמישין מצד איסור הנאה שאסרה התורה וא"כ אין זה ענין לאינו ברשותו כלל, ונמצא לפי דברינו קושית הקצוה"ח מסוגי' דשבת לר"א במקומה עומדת.

והנראה לי דהאי סוגי' דשבת ופי' רש"י שם אין שום שייכות לענין אינו ברשותו, דלר"א דמכשירי מצוה דוחין שבת הוא משום דההכרחיות לעשות המכשירים בשביל קיום המצוה דרמיא עליו דוחה שבת כמו המצוה עצמה.

ובדינו של עשה דוחה לא תעשה שי' הרמב"ן הובא בשטמ"ק ב"מ ד' ל' ע"א דלא בעינן לדחית העשה את הלאו עשה כזו שהוא חייב לקיימה, ורק מצוה שאם מקיימה עושה מצוה ג"כ נקרא עשה ודוחה לא תעשה, ודעה כזו הובא גם בספר האשכול להראב"ד הל' ציצית סוף סי' ל"ב, ויותר עוד מצינו שיטת הריב"א שהביאו התוס' חולין ד' קמ"א ע"א גבי עשה ולא תעשה ועשה, שרצו לומר דאף דאין עשה דוחה ל"ת ועשה מ"מ אם עבר על אותו לאו אינו לוקה, דהא דלא דחי היינו משום העשה דאין עשה דוחה עשה אבל הלאו כמאן דליתיה, דעשה דחי לי', וזה ודאי דלכתחילה אסור לו לקיים העשה מ"מ אם עבר על הלאו אינו לוקה מדין דעשה דוחה ל"ת אף דעשה כזו שאסור לו לקיים אותה נקרא עשה ודוחה ל"ת, אבל זהו רק לדינא של עשדל"ת אבל בדינא דלר"א דמכשירי מצוה דוחה שבת התם סבת הדחי' היא ההכרחיות בשביל קיום המצוה, ממילא כיון דבידו להפקירו ולפטור את עצמו מן המצוה כדפירש רש"י שם דנפיק מרשותיה ותו לא רמי חיובי עלי' שוב אין כל הכרח עליו לעשות המכשירים כדי לקיים המצוה ולהכי חייב.

הנמצא לפי דברינו דסוגית הש"ס בשבת שאם צייץ טליחו ועשה מזוזה בפתחו בשבת שהוא חייב הואיל ובידו להפקירו, הוא לא מטעם דדבר שאינו ברשותו חשיב כמו שאינו שלו כד"כ הקצוה"ח, אלא כדבארנו כיון שבידו להפקירו ליכא הכרחיות עליו לקיים המצוה.

ובעצם שי' הרמב"ם דהפקר מטעם נדר, נ"ל שאין כונתו דהפקר עושה רק איסור, אלא דודאי הפקר עושה קנין וגם איסור שלא יחזור, ועם כל זה קשה לי הא דכ' הר"ן והסביר הב"י סי' תל"ד דלהכי לא מהני ביטול חמץ ע"י שליח משום דהפקר מטעם נדר ונדר ע"י שליח לא מהני, ואם נימא דבהפקר יש קנין ממון וגם איסור, נהי מה שנוגע להאיסור לא מהני ע"י שליח אבל לקנין ממון הא יש שליחות.

וכמו שאלה בהפקר דמהני לענין איסור אבל לא לקנין הממון וכדכ' הר"ן בנדריים פ"ה ע"א דבאוסר על עצמו הפקירו, ואם זכה בו אחר קנה כזוכה מן ההפקר ואע"פ שאיסור שבו הלך ע"י שאלה קנין ממונו של זה אינו בטל שאינו מוצא שאלה בהפקר, ואף דהרשב"א פליג ע"ז שם הוא משום דס"ל דאוסר נכסיו על עצמו אין בזה כל ענין הפקר, ושי' הר"ן היא דאוסר על עצמו עושה הפקר, הכי נמי הכא לקנין הממון יהני שליחות?
ועוד קשה לי האי איסור שכ' הרמב"ם שהוא שלא יחזור בו, ואם הפקר עושה קנין ויצא לגמרי מרשותו שוב אין לו כח לחזור על דבר שאינו שלו, ומאי שייך איסור נדר שלא יחזור על חפץ שאינו שלו, והענין צריך תלמוד.

חזו"ת מאת מוסמכי חניכי ותלמידי הישיבה

ישעיהו ביילין

בענין התפסה בנדר

הרמב"ם בהלכות נזירות פרק ג הל' יג כותב וז"ל "שמשון לא היה נזיר גמור. שהרי לא נדר בנזיר אלא המלאך הפרישו מן הטומאה. וכיצד היה דינו וכו'". ובהלכה יד כותב וז"ל "לפיכך מי שאמר הריני נזיר כשמשון הרי זה נזיר וכו'".

והקשה בלחם משנה, דמשמע מזה דהרמב"ם אינו מצריך דבר הנדור להתפסה ובהלכות נדרים בפ"א מצריך דבר הנדור, ועוד הגמ' דורש כי ידור נדר לה' עד שידור בדבר הנדור ולא בדבר האסור. ועיין שם איך האריך בזה. עיין בגמ' נדרים דף י"א: בסוגיה שם "בעי רמי בר חמא הרי עלי כבשר זבחי שלמים לאחר זריקת דמים מהו אי דקאמר בהדין לישנא בהיתרא קא מתפיס אלא כגון דמחית בשר זבחי שלמים ומחית דהיתרא גביה ואמר זה כזה מאי בעיקרו קא מתפיס או בהיתרא קא מתפיס." הר"ן פ"י דבעיקרו קא מתפיס הוא באיסורו שהיה קודם זריקת דמים. ועיין בהר"ן שם דאומר דלאחר זריקת דמים האיסורים הם דברים האסורים והשאלה של הגמ' הוא בהתפסה אם הוא מתפיס בדהשתא או בהאסורים שהיה בבשר קודם. כלומר דהשאלה להר"ן הוא שאלה בלשון.

הגמ' בדף יב:ו"ג. חפץ לדמות "הרי עלי כבכור ר' יעקב אוסר ור"י מתיר" להשאלה הקדומה. הגמ' מסיימת דלא דמי השאלה הזו להשאלה בהתפסה והמחלוקת בין ר' יעקב ור"י הוא אם בכור דבר הנדור או דבר האסור. וז"ל הגמ' "ומאן דאסר בכור נמי מתפיסו בנדר דתניא משום רבי אמרו מנין לנולד בתוך ביתו דמצוה להקדישו שנאמר הזכר תקדיש ומאן דשרי כי לא מקדיש ליה מי לא קדיש".

וההסבר הוא דר' יעקב סובר דזה דבר הנדור דאם היה בכור דבר האסור לא היה שייך בזה מצוה להקדישו. ור"י פליג דמ"מ זה דבר האסור ועיין בזה. ולכ"ע אם התפיס בחטאת ואשם אסור דהם דברים הנדורים כמו

שפי' הר"ן וז"ל "דאע"ג דחובה עליו להביאן מיקרו דבר הנדור טפי מבכור לפי שמחמת גדרו הוא בורר בהמה זו וכו'", כלומר דהיה יכול להביא בהמה אחרת לאותה חובה ושפיר מיקרו דבר הנדור.

עיין בהרמב"ם פ"א מהלכות גדרים הל' טו וז"ל "היה לפניו בשר קדש אפילו היה בשר שלמים אחר זריקת דמים שהוא מותר לזרים ואמר הרי הן עלי כבשר זה הרי אלו אסורין. שלא התפיס אלא בעיקרו שהיה אסור. אבל אם היה בשר בכור אם לפני זריקת דמים הרי זה אסור ואם לאחר זריקת דמים הרי זה מותר." ועיין בהשגות שם.

והרמב"ם קשה משום שני טעמים. א) איך יכול להתפיסו לפני זריקת דמים הא הוי דבר האסור כמו שמשמע מהגמ'. ועוד הא פסק כר"י בהל' יג וז"ל "הרי הן עלי כבכור הרי אלו מותרין שאין קדושתו בידי אדם ולגדר אין יכול להתפיסו שנאמר לא יקדיש איש אותו." וב) הא פסק בעיקרו קא מתפיס ואם כן מדוע פסק דלאחר זריקת דמים מותר.

ואפשר לומר דהרמב"ם לומד דהמחלוקת בין ר' יעקב ור"י הוא מחלוקת אחרת, הכל מודים דהוי דבר הנדור אבל ר"י מתיר דאין יכול להתפיסו דהא מוכרח הוא להביאו וחובה עליו. והרמב"ם חידש דמלבד דין של דבר הנדור ולא בדבר האסור יש דין דהדבר הנדור צריך להיות קבלה בלי חיובים. וזה משמע מלשונו דאמר דאין קדושתו בידי אדם ואי אפשר לו באופן אחר וצריך להקדישו רק לבכור כדאמר "שנאמר לא יקדיש איש אותו." וגם כן משמע דזה הפשט בהמילים דאין קדושתו בידי אדם דאמר "האומר הרי הן עלי כמעשר בהמה הרי הן אסורין הואיל וקדושתו בידי אדם." הר"ן הסביר דמעשר בהמה דבר הנדור הוא, באלו מותרין. והרמב"ם מוסיף דאין מעשר בהמה חוב דבידו שלא יבא לידי חוב. ועיין בתוס' בסוגי' שם באלו מותרין דף יח: ד"ה ואם של מעשר בהמה וכו' דהסביר דיכול להתפיס דאם נטל אחד מהעשרה אין קדוש ולכך שפיר מקרי דבר הנדור. משמע משום דיכול להוציא את עצמו מהחוב מקרי רשות.

ובאמת נוכל להקשות על הסברה הזאת מדוע יכול להתפיס בחטאת ואשם הא זה חובה עליו אפילו זה דבר הנדור. ועיין בהל' י דהרמב"ם אומר "דהחטאת והאשם אע"פ שאינן באין בגדר ונדבה וכו' אפשר בגזיר להביאם ולכך יכול להתפיס." משמע דמעיקר דדינא לא היה יכול להתפיס דזה חובה עליו אבל משום דגזיר אינה חובה יכול להתפיס. ומזה משמע דהסיבה היא דקרבת דגזיר שייך בהקבלה.

ועכשיו צריכים להסביר דבזה כזה פוסק הרמב"ם דאסור דשם יש דין רק של דבר הנדור ולא בדבר האסור אבל כאן בהרי עלי כבכור מותר דיש עוד דין של רשות וחובה, ובכור הוי דבר הנדור.

וההסבר הוא דהדין של הרי עלי כקרבן דין בלשון, ולכך הצריכו הרבה ראשונים התפסה לעיקר גדר דמקבלים עליהם איסורים כמו דאחר קבל עליו קרבן. ולכך מסברה בלי פסוק אין יכול להתפיס בדבר האסור וגם מסברה אין יכול להתפיס אם זה חובה, משום דזה תרתי דסתרי דהוא חפץ לקבל עליו גדר ברשות ומדמה לדבר האסור דהיה חובה. והפסוק הוא בהתפסה של זה כזה, דבהתפסה כזו מדמה האסור בזה להאיסור שחפץ לעשות, ובהתפסה כזו היה שייך התפסה בדבר האסור אם לא חידש לנו הפסוק. ולכך פסק הרמב"ם דבזה כזה אסור דמתפיס באסור בכור דהוי דבר הנדור. ובזה אין דין של רשות וחוב דאין מדמה אופן הקבלה אלא האסורים. ובהרי עלי כבכור מותר דיש עוד דין של רשות וחובה.

והרמב"ם לומד דאבעית רמי בר חמא הוא אם מתפיס בהתפסה של זה כזה או בהתפסה של לשון דהא מותר עכשיו. ואם אמר בדבר המותר זה כזה האם אומר זה כזה או הרי עלי כקרבן. ולכך פסק הרמב"ם דלאחר זריקת דמים מותר משום דמתפיס בהרי עלי כבכור אם אומר זה כזה לאחר זריקת דמים, והרי עלי כבכור גם כן מותר.

ובזה נבין את הרמב"ם בנזיר שמשון. דנזיר שמשון הוא כבכור לפני זריקת דמים דאסור, כלומר דבנזיר שמשון אין שייך התפסה אלא בזה כזה וא"כ אסור דהוי נזיר שמשון כאותו המעשה בבכור, אבל כבכור של זה כזה, דבנזיר שמשון חפץ לקבל עליו אסורים דאין דומים לשאר נזירים ואם זה כמו דמיון בלשון היה צריך להיות כשאר נזירים. אבל אם זה כמו זה כזה הוא אומר דמקבל עליו האסורים דיש בנזיר שמשון. ועיין ודו"ק.

בענין אדם פורע בתוך זמנו

ב"ב דף ה. "אמר ריש לקיש הקובע זמן לחבירו ואמר לי פרעתוך בתוך זמני אינו נאמן וכו'. אביי ורבא דאמרי תרוייהו עביד איניש דפרע בגו זימניה, זימנין דמתרמו ליה זוזי אמר איזל איפרעיה כי היכי דלא ליטרדן. תנן בחזקת שנתן עד שיביא ראיה שלא נתן, היכי דמי, אילימא דאמר ליה פרעתוך בזמני פשיטא, אלא לאו דאמר ליה פרעתוך בתוך זמניה, אלמא עביד איניש דפרעיה בתוך זמניה, שאני הכא דכל שפא ושפא זימניה הוא."

לפי פשטות הגמרא, ביאור "שאני הכא וכו'" הוא שהחידוש הוא שבכל שפא הגיע זמנו ונאמן לאמר פרעתוך על השפא ואינו טוען פרעתוך עבור כל הכותל. אך הש"ך (חושן משפט סימן ע"ח ס"ק ה') אומר "יש לדקדק למאי דמשני שאני הכא וכו' הדרא קושיא לדוכתיה פשיטא בחזקת שנתן כיון דזימניה הוא ודוחק לאמר דזה גופא אשמועינן מתניתין דכל שפא ושפא זימניה הוא דכי איצטריך ליה לתנא לאשמועינן מנהגי הפרעון? ועוד דהל"ל הא קמ"ל דכל שפא ושפא זימניה הוא, ומדקאמר שאני הכא וכו' משמע דזה פשוט בלאו הכי דכל שפא ושפא זימניה הוא, וא"כ קשה, פשיטא. אלא ודאי ה"פ... שאני הכא וכו' נהי דר"ל פליג אאביי ורבא היינו בהלואה כיון דאין צריך לשלם אלא בסוף הזמן משום טרדה אבל הכא כל שפא ושפא זימניה הוא ויש לו טרדה בכל שפא ושפא ואם כן עביד איניש דפרע מעיקרא בעד כל הכותל כי היכי דלא ליטרדיה."

ובתומים כתב על זה שהתוס' (ב"ב ה: ד"ה כי היכי דלא ליטרדן) הקשו על אביי ורבא, האומרים עביד איניש דפרע בגו זימניה, מבכור בתוך שלושים יום דאמרינן בחזקת שלא נפדה, ותירצו התוס' דהכא כיון דחייב לו ואיתרמי ליה זוזי פורע תוך הזמן דלא ליטרדן, אבל גבי בכור דאכתי לא איחייב כלל עד לאחר ל' יום ושמא ימות בתוך ל' יום ויפטר. כלו' לפי אביי ורבא, שאינם מבדילים בין טרדה קטנה (מלוה) וטרדה גדולה (כל שפא ושפא) כמו ריש לקיש, כי תמיד יהיה נאמן לאמר פרעתי בתוך זמני, הם יבדילו בין חוב ודאי שאדם פורע תוך זמן, לחוב שאינו ודאי, שאיננו פורע בו. והקשו התוס' מדוע הקשו מכותל חצר שנפל ודייק מיניה דעביד איניש דפרע תוך זימניה דוקא על ריש לקיש? לאביי ורבא נמי תקשי דמודו התם דלא עביד דפרע דשמא לא יבנה זה את הכותל, ועונים התוס' אין הכי נמי היה יכול לשאול אף על

אביי ורבא. מכאן מוכיח התומים שתוס' לא יאמרו כמו הש"ך. כי אם הקושיא היא גם על אביי ורבא, אז התירוץ של כל שפא ושפא זימניה הוא ג"כ על אביי ורבא. אך זה לא יתכן. בשלמא לר"ל שמחלק בין טרחה קטנה (מלוה) וטרחה גדולה (כל שפא ושפא) אפשר לאמר שיהיה נאמן לאמר פרעתי את כל הכותל כי זו טרחה מדי גדולה בשבילי להתעסק בכל שפא ושפא. אך לפי אביי ורבא שאומרים שבין טרחה גדולה ובין טרחה קטנה אין הבדל, כל זמן שהחוב הוא חוב ודאי נאמן ואם החוב איננו חוב ודאי, כמו בכור, אינו נאמן אפילו בטרחה גדולה, אז איך יהיה נאמן לאמר פרעתי על כל הכותל, כפי הש"ך, הלא החוב איננו ודאי, אולי הבעל לא יבנה את יתר הכותל?

יש צורך להבין איך הענין "כותל חצר שנפל" שייך לענין פריעת מלוה. הלא שניהם צריכים להיות שותפים בדבר בכותל חצר ועל שניהם יש חיוב לבנות את הכותל מיד וא"כ מה ענין פריעה בזמן לכותל? ואין כאן הלוואה כלל. וע"ז עונים התוס' (ה. ד"ה מארבע אמות ולמעלה וכו') דאידי כגון דידיעין דקדם חד וארציה לחבריה והיה מסרהב. ומאחר שהאחד התחיל לבנות בעצמו, אומדים אנו את דעתו של הבונה שהוא מלוה את חצי ההוצאות לחבירו עד שיגמור את הכותל כי אין ברצונו לטרוח עכשיו ולהביא את חבירו לב"ד, אלא ראשית יבנה ואח"כ יפרע.

אך קשה הלא אם עד עכשיו אמרנו שאמדנו את דעת הבונה שהלוה עד סוף בנין כל הכותל, מה היא תשובת "כל שפא ושפא זמניה הוא" הלא עדיין שלם תוך זמנו? ועוד, הלא ודאי טוען חבירו ששלם מעצמו ולא היה צריך להביא בפני ב"ד כי אילו הבונה היה רוצה לטרוח ללכת בפני ב"ד, אז היה יכול לכופו לשלם בעד כל הכותל מיד, א"כ מדוע פתאום שנה חבירו את דעתו ושלם?

ואולי יש לפרש כך: בקושיא, אומדים אנו את דעתו של הבונה ואומרים שודאי הלוה עד לסוף בנין הכותל וא"כ הפריעה היתה בתוך הזמן. בתירוץ, אומדים אנו את דעת הבונה שבודאי אין ברצונו להלוות עד לסוף בנין הכותל, אלא עד כל שפא ושפא, ואחרי כל שפא ושפא יתבע הבונה את חובו, אך אם יראה שעדיין מסרהב חבירו, אז יעשה מלוה חדש עד לשפה השניה וכן עד לסוף הכותל, כלו' ישגן הרבה הלוואות. חבירו עכשיו טוען שבתחילת בנין הכותל הוא חשב שבאיזו שהיא דרך יוכל להפטר מלבנות את הכותל, אולי ימכור את חצירו, אולי השגי באמת לא יבנה, וכו'. אבל באותו רגע שהבירו משלם את הפרוטה הראשונה אחרי בנין השפא הראשונה, ועלינו להאמין לו שבאמת שלם כי כל שפא ושפא זמניה הוא, הוא מגלה את דעתו שהוא יישב את הדבר ומוכן להעשות שותף לכותל ולא להיות לוה עוד. ומובן בתור שותף נצטרך להאמין לו ששלם בעד כל הכותל כי כמו שמאמינים לאחד שבנה כן

נאמין לשני. וזה תירוץ הגמרא, שאני הכא דכל שפא ושפא זמניה הוא ועלינו להאמין לחבירו שלם בעד כל הכותל לא בתור לזה הפורע בתוך זמנו, אלא בתור שותף המסייע לחבירו. ולא כמו שכ' הש"ך שנאמין בעד כל הכותל משום טרחה יתירה. ומכאן תתורץ קושית התומים על הש"ך שתירוץ הגמרא שכל שפא ושפא זמניה הוא איננו מתרץ את הקושיא על אביי ורבא כי עד שיבנה את הכותל יודו אביי ורבא שאין אדם פורע כי שמא לא יבנה כלל, דאין זו קושיא דהרי כאן אין ענין מלווה אלא ענין שותפות ובודאי יאמינו לחבירו.

ואולי גם קושית התוס' שהקשו שלאביי ורבא נמי תקשי דמודו התם דלא עביד דפרע דשמא לא יבנה זה את הכותל תתורץ ע"י פירושינו. ובאמת איננו קשה בכלל, כמו שאמרנו לעיל, בקושית הגמרא אומדים אנו שהמלווה היה עד סוף בנין הכותל וא"כ קשה לריש לקיש מדוע שיהיה נאמן לאמר פרעתין בתוך זמני. אבל לאביי ורבא לא תקשי כי אם יאמר פרעתין בתוך זמני, אז לפי אביי ורבא יהיה נאמן עד אותו מקצת הכותל שכבר גבנה כי לפיהם עביד איניש דפרע בגו זימניה כל זמן שהמלווה ודאי ויהיה נאמן עד אותו המקום שכבר גבנה. אבל כפי שאמרנו אם מאמינים לו על מקצת תשלומי הכותל, יכול חבירו לטעון שהוא רצה להעשות שותף בכל הכותל ויותר לא רצה להיות לווה ונצטרך להאמין לו אפי' תוך זמנו לפי אביי ורבא. ולפי זה תתורץ קושית התוס'.

בענין קנין חצר

כתב הרמב"ם פרק יז מהלכות גזלה ואבדה הל' יא. מי שראה אחרים רצים אחר המציאה והרי היא צבי שבור או גוזלות שלא פרחו אם היה עומד בצד שדהו שהן בתוכה ואילו היה רץ היה מגיען ואמר זכתה לי שדי זכתה לו שדהו עכ"ל. וכן כתב שם הל' ח לענין חצר שאינה משתמרת וז"ל ואם אינו עומד שם או שהיה עומד ולא אמר זכתה לי שדי כל הקודם זכה. ולענין קנין ד' אמות פסק שם בהלכה ח שקונה אפילו לא אמר זכתה לי שדי. וטעם הדבר איתא במגיד משנה שם הל' ח דאלימא קנייה דד' אמות טפי מפני שהוא יכול לנטות עצמו וליטלה ע"ש. ובכסף משנה שם מבואר טעם אחר דארבע אמות שאני דכיון דמשום דלא אתי לאינצויי תקינו רבנן דליקני לא ראו לחלק בין אמר ללא אמר דא"כ אכתי הוו אתו לאינצויי עכ"ל.

אמנם מדברי המגיד משנה מבואר דהא דבעינן זכתה לי שדי כדי לקנות בחצר שאינה משתמרת הוא דעל ידי אמירת זכתה לי שדי בהדי מה שהוא עומד בצד שדהו נעשה שדהו חצר המשתמרת, אלא דבקנין ד' אמות לא בעינן אמירת זכתה לי שדי מפני שחשיב כשדה המשתמרת בעמידתו לחוד כיון שהוא יכול לנטות עצמו וליטלה. וכן פירש הר"ן בהדיא בבא מציעא דף יא. וז"ל, ונ"ל דאמרינן דוקא משום דבעי עומד בצד שדהו בחצר שאינה משתמרת טעמא דמלתא כי היכי דלהוי משתמרת שכל חצר שעומד בצדה משתמרת היא וכיון דמ"ה אייתינן לה דוקא היכא דאמר זכתה לי שדי שכיון שצבי וגוזלות הללו מהלכין הן כל שהוא מתעורר לקנותן משתמרות הן לו דאי רץ אחריהם מגיעם ע"ש. וכן איתא ביתר ביאור בבאור שעל המהר"ם שוף דף יא אות א' שכתב דאפשר דלא אסיק אדעתיה לשומרם אם כן ממילא אינו משתמר עד שיגלה דעתו בפירוש במה שאמר זכתה לי דבעי לקנותו ואז ודאי משתמר מצידו משא"כ במשתמר בלא"ה שפיר קונה עכ"ל.

הנה רש"י בב"מ דף יב. דה"מ גבי מתנה דזכות הוא לו כתב וז"ל, ומיהו גבי מציאה כי ליתיה גבה דלא נפקא זכייתא משום יד ליכא לרבוויי משליחות דגבי שליחות איכא דעת השולח או דעת שליח אבל חצר ליכא לא דעת שולח ולא דעת שליח הלכך בעינן חצר המשתמרת ע"ש. והר"ן והנ"י נתקשו בדברי רש"י דאיך קונה חצר המשתמרת במקום שאינו עומד בצד שדהו דמטעם שליחות לא מהני שהרי אין כאן לא דעת שולח ולא דעת שליח ואף

מטעם יד לא מהני דבעינן עומד בצד שדהו דמה ידה בסמוכה לה אף חצרה בסמוכה לה. והם ז"ל פירשו דחצר המשתמרת קונה אפילו במקום שאינו עומד בצדו מטעם יד במקום דניחא ליה והוי כידא אריכתא, אבל על רש"י שפירש בהדיא דחצר המשתמרת קונה מטעם שליחות במקום שאינו עומד בצד שהו ולא מטעם יד נשאר בקושיא. וגם במה שכתבו הר"ן והנ"י דבעינן שלוחו של בעל הממון נראה שדעת רש"י דבמציאה לא בעינן דוקא שלוחו של בעל הממון שהרי נקט בדבריו דלגבי שליחות איכא דעת שולח אבל חצר ליכא לא דעת שולח ולא דעת שליח, הרי מוכח בהדיא מדבריו דאילו היה דעת שולח בחצר היה מהני במציאה אע"ג דלא הוי שלוחו של בעל הממון.

ובישוב דברי רש"י נראה להקדים שבאמת יש שני עניני קנין, שהרי יש קנינים כמו הגבהה ומשיכה וכדומה שהן מעשי הקנין דע"י קנינים כאלו מראה הקונה שהוא מכניס חפץ הנקנה לרשותו ומעשה הקנין הוא הוראת בעלות, ויש סוג שני בקנינים שהם קניני יד וחצר שאינם קונים מצד מעשה הקנין אלא מצד מה שהחפץ נמצא ברשות הקונה שזה גופא מורה על בעלות החפץ ומגיד לנו שעכשיו שייך הוא להקונה ואין זה תלוי במעשה הקנין כלל, וזהו מה שנקרא מציאות הקנין. והנה הבעל תורת גיטין כתב דגט שהבעל יכול ליתן בעל כרחו של המגורשת זהו בקניני יד וחצר לחוד ולא ע"י קנין הגבהה וכדומה, דהיינו אם כפה האשה לעשות מעשה הגבהה בהגט בע"כ אינה מגורשת. וביאור הדבר פשוט הוא שהרי מעשה שנעשה בעל כרחו של הקונה ודאי אינו מורה שום בעלות בהחפץ הנקנה ורק יד וחצר שהם מציאות הקנין שייך בהם דין קנין בע"כ דמה שנמצא הגט ברשות האשה זה בעצמו עושה חלות הגירושין, אבל אם בעינן מעשה מצד האשה או מעשה המתהווה בע"כ לא חשיב מעשה כלל.

אמנם לפי יסוד הנ"ל דאמרינן שקנין חצר הוא מציאות הקנין ולכן שייך בו קנין בע"כ בגט, נראה שזהו דוקא בחצר המשתמרת דמה שהחפץ ברשותו זהו מציאות הקנין, אבל חצר שאינה משתמרת לא שייך בה האי כללא של מציאות הקנין, אלא חצר שאינה משתמרת גדר קנינה נראה שהוא מסוג מעשה הקנין כמו הגבהה ומשיכה דהיינו מה שהמקנה מניח חפץ ברשות הקונה זהו ג"כ הוראת בעלות מצד הקונה. ובאמת בכל קנין חצר אפילו בחצר המשתמרת מלבד מה שהוא מציאות הקנין הוי ג"כ מעשה הקנין במה שמניח חפץ הנקנה ברשותו של הקונה הוי הוראת בעלות ולא גרע מהוראת בעלות של הגבהה ומשיכה. ולכן חצר שאינה משתמרת דלא שייך ביה מציאות הקנין שהרי לא שייך לומר בו שהוא ברשותו במציאות כמו ביד מאחר שאינו משומר לו, הרי היא קונה רק מצד מעשה הקנין. וראיה לדבר מדברי הר"ן בסוגיא דב"מ דף יא. שהקשה איך משכחת שכיח מעיקרא בשדה דהוי שכחה שהרי

כיון שקדמה שכחת בעל הבית לשכחת פועלים מששכחת בעל הבית בא לכלל שכחה ולא נגמרה עד ששכחו פועלים וביני ביני זכתה לו שדהו. ותירץ וז"ל, ג"ל דשדה שאינה משתמרת אינה קונה למציאה שאינו יודע בה ואפילו עומד בתוכה שכיון דשדה זו מצד עצמה אינה משתמרת אף מפני שעומד בתוכה אינה משתמרת למה שאינו יודע שהוא בה עכ"ל. הנה מבואר דחצר שאינה משתמרת אפילו בעומד בצד שדהו אינו מאותו סוג הקנינים כחצר המשתמרת דכיון שעצם השדה מצד מה שהיא שדה אינה משתמרת לא מקרי מציאות של קנין, ואלא הא דבעינן עומד בצד שדהו לעשותה חצר המשתמרת אינו כדי שיועיל קנינו כמו מציאות הקנין של חצר, אלא דאף במעשה הקנין כל שאינה משתמרת אפילו מעשה הקנין של חצר אינו. ועוד יש להביא ראיה מדברי רב פפא שאמר דעת אחרת מקנה אותן שאני, והיינו דהדעת אחרת מקנה לא בעי עומד בצד שדהו וע"י דעת אחרת מקנה לחוד חשיב כחצר המשתמרת. והטעם הוא דמעשה הקנין היינו הוראת בעלות ובמציאה בעי הוראת בעלות נגד כל העולם ואם החצר שבה רוצה לקנות אינה משתמרת אין כאן הוראת בעלות כלל, אבל במקח וממכר בעי רק להראות בעלות נגד המוכר ולזה סגי אפי' חצר שאינה משתמרת. וכמו כן מצינו גם לגבי מציאה בב"מ דף קב. דאם יצא לו שם מציאה בעיר, קונה אפילו בחצר שאינה משתמרת, והטעם איתא שם בהדיא כיון שיצא לו שם מציאה בעיר מיבדל בדילי אינשי מינה, וה"ה בדעת אחרת מקנה מיבדל בדילי מינה כולי עלמא חוץ מהנותן ולכן בעי מעשה הקנין רק להראות בעלות נגד המקנה ולזה סגי בדעת אחרת מקנה אע"ג שאינו עומד בצד שדהו, ואע"ג שאין החצר נעשית משתמרת על ידי דעת אחרת מקנה מ"מ הוי חצר מעשה הקנין נגד הבעלים שהרי הוציא חפץ הנקנה מרשותם לרשות הקונה, וכל זה מובן רק אם נאמר שקנין חצר יש בו ג"כ מעשה הקנין אבל אם הוא מציאות הקנין לחוד מה מהני בזה דעת אחרת מקנה מאחר שאף עכשיו שדעת אחרת מקנה אין החצר משתמרת שהרי אינו עומד בצד שדהו ופשיטא דסברת דעת אחרת מקנה לחודה אינה מועילה למיחשבה חצר המשתמרת.

ולפ"ז מוכרח שדינא דר' יוסי בר' חנינא דחצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו הוא רק בחצר שקונה לו מצד מציאות הקנין, והסברא נותנת דמה שהוא קנין מחמת מציאותו ולא מחמת איזה מעשה לא בעי דעת אבל מה שהוא קנין חצר מצד מעשה הקנין דהיינו חצר שאינה משתמרת בזה פשיטא דבעינן דעת קנין כמו בהגבהה ומשיכה דמעשה שנעשה בלא דעת לא מקרי מעשה כלל והוי כאילו לא נעשה.

ובזה מבוארים דברי הרמב"ם ואין צורך לפרש דבעי אמירת זכתה לי שדי שע"י זה נעשה חצר המשתמרת אלא שיטת הרמב"ם היא דכל מעשה

הקנין מלבד מה שבעי פעולת הקנין וכוונת קנין בעי ג"כ אמירה של קנין וזה הוי חלק ממעשה הקנין גופא, ולכן בחצר המשתמרת לא בעי אמירת זכתה לי שדי מפני שאינו מעשה הקנין כלל אלא מציאות הקנין לא בעי אמירה שהרי לא בעי אפילו כוונת קנין [וזהו בין אם נפרש שחצר לא בעי דעת כלל ובין אם נאמר שמסתמא הוי דעת, או אפי' אם דעת שהיה לו מקודם מהני לקנות עכשיו מ"מ זהו רק בחצר אבל בשאר קנינים פשיטא דבעי דעת בפועל בשעת קנין]. וקנין ארבע אמות דלא בעי אמירת זכתה לי שדי הטעם הוא שלא אתי לאינצויי כמו שכתב הכסף משנה, ואין להקשות דלא מצינו שהגבהה ומשיכה בעי אמירה של קנין, שהרי בהני קנינים יש גלוי דעת שרוצה להכניס חפץ הנקנה לרשותו ממעשה שהוא עושה וזהו גופא חשיב כאמירה, משא"כ בחצר שהקונה לא עשה שום פעולה בזה אין לנו הוכחה על דעת קנין והוי כמו דברים שבלב ולכן צריך לומר בפירוש זכתה לי שדי.

ועל פי דברינו מובנים דברי רש"י שהקדמנו, דמה שכתב רש"י דמהני חצר לקנות בלא דעת קנין בחצר המשתמרת ובחצר שאינה משתמרת כתב שבעי דעת קנין, זהו גופא דעת ר' יוסי בר' חנינא דרק בחצר המשתמרת שהיא קנין חצר מצד מציאות הקנין יש בה דין של חצירו של אדם קונה לו שלא מדעתו, אבל חצר שאינה משתמרת אינה מציאות הקנין אלא מעשה הקנין בלבד ולכן בעי כוונת קנין בפועל וזהו שכתב רש"י שא"י לעשות שליח לזכות מציאה שהרי אין כאן לא דעת שולח ולא דעת שליח, אבל חצר המשתמרת כיון שקונה שלא מדעתו מצד מה שהיא מציאות הקנין ולא בעי לא דעת שולח ולא דעת שליח ג"כ לא בעי שיהא עומד בצד שדהו.

בענין חצי עבד וחצי בן חורין בראייה

תנן במסכת חגיגה דף ב. הכל חייבין בראייה חוץ מחרש שוטה וקטן טומטום ואנדרוגינוס ונשים ועבדים שאינם משוחררים וכו'.

ובגמרא איתא שם: הכל לאתויי מאי? ומתריצין לאתויי מי שח"ע וחב"ח. ומקשה ולרבינא דאמר ח"ע וחב"ח פטור מן הראייה הכל לאתויי מאי? ומתריצים שם כמה תירוצים. ובסוף העמוד אמרו, ואבעית אימא לעולם כדאמרי מעיקרא ודקא קשיא לך הא דרבינא לא קשיה כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה דתנן מי שח"ע וחב"ח עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד אמרו להם ב"ש תיקנתם את רבו ואת עצמו לא תיקנתם לישא שפחה אינו יכל בת חורין אינו יכל ליבטיל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב לו שטר על חצי דמיו וחזרו ב"ה להורות כדברי ב"ש.

מתוך רש"י ותוספות מבואר שלפי משנה ראשונה פטור מן הראייה כיון שהוא עבד ולפי משנה אחרונה חייב שכל העומד להשתחרר כמשוחרר דמי.

לקמן בדף ד. איתא: תנו רבנן זכור להוציא את הנשים זכורך להוציא את טומטום ואנדרוגינוס, אמר מר זכור להוציא את הנשים, הא למה לי קרא מכדי מצוות עשה שהזמ"ג הוא ונשים פטורות? ותריצין, איצטריך סד"א נילף ראייה ראייה מהקהל מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות קמ"ל. אמר מר זכורך להוציא טומטום ואנדרוגינוס בשלמא אנדרוגינוס איצטריך סד"א הואיל ואית ליה צד זכרות ליחייב קמ"ל דבריה בפני עצמו הוא אלא טומטום ספיקא הוא מי איצטריך קרא, אמר אביי כשביציו מבחויך. ובסוף העמוד איתא: בשלמא נשים כדאמרן אלא עבדים מנלן? אמר רב הונא אמר קרא אל פני האדון ה', מי שיש לו אדון אחד יצא זה שיש לו אדון אחר. ומקשינן הא למה לי קרא הא גמרינן לה לה מאשה שכל מצווה שהאשה פטורה בה העבד פטור? אמר רבינא לא נצטרכה אלא למי שח"ע וחב"ח דיקא נמי דקתני ועבדים שאינם משוחררים מאי שאינם משוחררים אילימא שאינם משוחררים כלל ליתני עבדים סתמא אלא לאו שאינם משוחררים לגמרי ומאי נינהו ח"ע וחב"ח

ש"מ. ומהגמרא אנו רואים שרבינא אינו אומר דין בפני עצמו אלא אוקימתא במתניתין וגם מדייק ממנה. ונמצא שהפסוק «אל פני האדון ה'» בא לפטור ח"ע וחב"ח דהא לעבד גמיר לה לה מאשה.

רש"י בערכין דף ב: אומר שעבד שלם פטור מראייה מן הקרא אל פני האדון ה', יצא זה שיש לו אדון אחר. והקשו עליו המפורשים, הא מהגמרא חגיגה משמע שהקרא בא לפטור ח"ע וחב"ח ולא עבד שלם. וקודם שנתרץ את דברי רש"י אקדים מה שיש להקשות על הגמרא.

חדא, במתניתין תנן הכל חייבין בראייה ובגמרא מרבינן מיניה ח"ע וחב"ח (אליבא דמשנה אחרונה), ואח"כ תנן חוץ מעבדים שאינם משוחררים דאוקמי רבינא בח"ע וחב"ח.

שנית קשה הלא לפי משנה אחרונה ח"ע וחב"ח חייב בראייה, וא"כ קרא דאל פני האדון ה' מאי בא לפטור?

ושלישית קשה אם נאמר שעבדים שאינם משוחררים קאי על ח"ע וחב"ח א"כ איפה נזכר עבדים ממש במתניתין. (הרמב"ם, בפ"ב ה"א מה' חגיגה מביא בפירוש נשים ועבדים ואח"כ גם ח"ע וחב"ח שפטורים).

בהמאירי על חגיגה איתא שמשום הקושיא הראשונה ישנם ראשונים שלומדים מהיפך מפירוש רש"י ותוס'. ולפי שיטתם המשנה הראשונה באה לחייב את ח"ע בראייה ומשנה אחרונה באה לפטור אותו מראייה. לשיטתם אתי שמה שאמרו במשנה שהכל חייבים בא לרבות ח"ע להתחייב בראייה זה רק אליבא דמשנה ראשונה אבל בסיפא אתי אליבא דהלכתא למשנה אחרונה. אבל מ"מ קשה שתהיה סתירה כזאת במשנה.

הסברה הפשוטה לשיטה זאת היא שלפי משנה ראשונה כיון שהוא עובד את עצמו יום אחד הרי הוא כבן חורין גמור ואין לו אדון אחר, אבל למשנה אחרונה שרוצים למהר שחרורו הרי יש לומר בשני אופנים או שהוא עבד כל זמן שלא נשתחרר ושפיר קרינן ביה אדון אחר או שספיקא לנו אם הוא כמשוחרר דמי או לא, והוא פטור מראייה מדין ספק. (באופן זה יש בלח"מ.) הנפקה מינה בין שני האופנים היא שנרויח קושית התוס' להלן דף ד. ד"ה לא גצרכה שהקשו שם: (התוספות מיירי אליביה דפירוש רש"י שמ"א בא לחייב), אך קשה הכא משמע בח"ע לפי משנה אחרונה שהוא חייב ובגיטין (מב:) איבעי ליה מי שח"ע יש לו קנס וא אין לו, שלשים שקלים יתן לאדונו אמר רחמנא והאי אדון הוא, ולפי משנה אחרונה קאי התם, ואילו כאן פשיטא לן דאין לו אדון אחר. אבל אם נפרש להיפך מפירוש רש"י ובאופן השני שכאן באמת ח"ע פטור מדין ספק אתי שפיר קושית התוס'. אבל אם נפרש באופן הראשון שלפי מ"א שפיר אדון אחר קרינן ביה עדיין הקושיא במקומה עומדת. הרמב"ם בפ"ב ה"א מה' חגיגה כתב שטומטום ואנדרוגינוס פטורין מפני

ספק אשה, ומי שח"ע וחב"ח פטור מפני עבדות שבו. ובהשגות איתא: א"א לוא כהלכתא דהא כמשנה ראשונה. ותירצו המפרשים שהרמב"ם לומד בהיפך מרש"י ותוס' ואתי שפיר פסק הרמב"ם. וא"כ מלשונו משמע כאופן הראשון שאדון אחר קרינן ביה, דאל"כ היה לו לפרש כמו בטומטום ואנדרוגינוס שהם פטורים משום ספק.

על הקושיא השניה מצאתי במל"מ פ"י ה"ז מה' מלכים שכתב לתרץ על שיטת רש"י בערכין, שכיון לפי מ"א חייב א"כ הקרא איצטריך לעבד גמור. אבל בחדושי רע"א על חגיגה מצאתי שדחה את המל"מ, ונ"ל: ודבריו אינן אלא דברי תימא דאטו משנה אחרונה חולקת על משנה ראשונה בדין והלא גם משנה אחרונה סוברת דלפני התקנה היה ח"ע פטור ושפיר אצטריך קרא לח"ע וחב"ח, אלא לאחר התקנה לכופף את רבו נשתנה הדין. ותו גם לאחר התקנה איצטריך לפטור ח"ע שהוא סריס עכ"ל.

וא"כ עדיין דברי רש"י בערכין צ"ע. ונ"ל ליישב. דהנה הפטור של אשה הוא מהקרא זכורך. ויש לחקור מה אנו רואים בפטור זה האם זה פטור מכיון שהיא אשה ומדין אשה היא פטורה. או שבזכורך אנו רואים זכרות וכיון שאשה חסרה בזכרות משום הכי פטורה. כמו שמצינו במילה שעבד חייב בה, אע"פ שאשה פטורה ולא גמרינן לה לה מאשה, משום שהפטור באשה הוא מדין זכרות, ולכן עבד חייב במילה.

וזהו באמת הפלוגתא שבין רב הונא ורבינא כאן בענין ראייה. לעיל הבאתי את הגמרא בדף ד. שהקשה הגמרא בשלמא נשים כדאמרן אלא עבדים מנלן, ואמר רב הונא מן הקרא דאל פני האדון ה', והקשה הלא גמרינן לה לה מאשה, ועל זה אוקמי רבינא בח"ע וחב"ח.

ובאמת הקשו הראשונים על הקושיא עבדים מנלן, הלא ידע המקשה מן "לה לה" מאשה. (ועיין בשיטה מקובצת ריש פ"ב מאלו מציאות שמביא בשם הרמב"ן שרב הונא בעצמו הוא המקשה). אבל לפי מה שאמרתי אתי שפיר דבודאי ידע רב הונא מן לה לה מאשה אלא הוא סובר שהפטור זכורך שבאשה הוא מדין זכרות ולא מדין אשה, וא"כ לא שייך להקיש עבד לאשה שהרי העבד שפיר איתא בזכורך. וע"כ הקרא מיירי על עבד גמור. אבל רבינא שסובר שהפטור של זכורך הוא מדין אישות שפיר הקשה לה לה מאשה ולכן צריך לאוקמי הקרא בח"ע וחב"ח.

גמצא מזה שרבינא אומר דין בפני עצמו ולא אוקימתא במתניתין. וראיה לזה, שלעיל הקשה הגמרא, ולרבינא דאמר ח"ע פטור מן ראייה הכל לאתויי מאי, ואם נאמר שאין רבינא אומר דין בפני עצמו א"כ אמאי מקשינן מרבינא, הוי ליה לאקשווי מרישא על סיפא. רואין מזה שרבינא בעצמו אמר דין זה, כיון שהוא סובר שהפטור הוא מדין אישות. אבל רב הונא פליג עליה.

רש"י בערכין שכתב שעבד גמור פטור מן הקרא דאל פני האדון ה', קאי אליבא דהלכתא אליבא דרב הונא. ולדידיה הקרא בודאי אתי על עבד גמור. נמצא מזה שבמתניתין שכתוב עבדים שאינם משוחררים קאי על עבד גמור, ולכן מרבינן מיניה ח"ע וחב"ת. וא"כ אליבא דרש"י שפיר נתיישבו כל הקושיות שהבאתי למעלה.

מה שחקרתי בפטור דזכורך אם הפטור הוא מדין אישות או זכרות, באמת מצאתי את זה בחדושי רבינו חיים הלוי זצ"ל מפי השמועה, על הרמב"ם שפטר ח"ע בראייה, והשיג עליו הראב"ד שכתב שלא כהלכתא. וע"ז תירץ הרבי חיים וז"ל: הנה בעבד לבד הך פטורא דיש לו אדון אחר יש עוד פטור משום שילפינן לה לה מאשה. והנה זה דאמרינן שכופין את רבו לשחררו, זה אינו שייך אלא לפטורא דיש לו אדון אחר, אבל להך פטורא מלה לה מאשה אף למ"א כל עוד שלא נשתחרר עדיין כל איסורי עבדות עליו ודינו כאשה. ומה שח"ע חייב אליבא דמ"א, היינו משום צד חירות שבו וכמבואר בראש השנה שבצד חירות יכול להתחייב במצוות. הירושלמי פ"א דחגיגה ממעט מקרא דזכורך דמקצת זכר ומקצת נקיבה פטור מראייה דבעינן זכר שלם. ולפי"ז צריך להבין אמאי ח"ע חייב לפי מ"א, הא כיון דילפינן לה לה מאשה א"כ לא יכול להתחייב אפילו מצד חירות שבו דהוי מקצת זכר. ועל פטור זה לא מהני מה שכופין את רבו. אמנם מדחזינן דבתלמודא דידן קאמר דחייב למ"א, ע"כ לא סבירא ליה דרשא דכל זכורך. אמנם נראה דלא פליגי. דהנה בגמרא קאמר זכורך למעוטי טומטום ופרכינן איצטריך קרא למעוטי ספיקא ומשני בביציו מבחוץ. והיינו דהוא ודאי זכר ואפי"ה ממעט ליה קרא, משום שהוא דין מיוחד שבעינן ניכר זכרותו. וא"כ לפי"ז זה מה דממעטינן אשה מקרא דזכורך אין המיעוט מדין זכר ונקיבה אלא מדין זכרות. וא"כ לא שייך להקיש עבד לאשה, כיון דליכא בו הך חסרון. דוגמת מה שפסק הרמב"ם בעבד לוקה על תגלחת, ומשום דבאשה הפטור משום דלית לה זקן ולא מדין אשה. ומה דפריך בגמרא ותיפוק ליה משום לה לה מאשה, נראה דהנה באמת פריך שם הגמרא ל"ל קרא דזכורך למעוטי נשים תיפוק ליה משום דהוי מ"ע שהז"ג, ומשני דאיצטריך קרא דלא נילף מהקהל. אשר לפי"ז נמצא דלפי האמת איכא באשה תרי פטורי משום קרא דזכורך ומשום מ"ע שהז"ג. ומה דקאמר דמקשינן עבד לאשה היינו מטעם פטור שהוא מ"ע שהז"ג, אבל מפטור דזכורך לא שייך לאקשו"י עבד לאשה, דעבד הוי כל זכורך. ומשום הכי ח"ע יכול להתחייב לפי מ"א מצד חירות שבו, דבזה ליכא מיעוטא דכל זכורך.

הרמב"ם בפ"ב דחגיגה כתב דטומטום פטור משום ספק אשה. וקשה הרי אמרינן בגמרא דאפילו ודאי זכר פטור מקרא דזכורך. והנה קשה ל"ל קרא למעט כשביציו מבחוץ תיפוק ליה משום ערל, וכמו דקאמר בפ' הערל

ביבמות דכשביציו מבחוץ אסור בתרומה משום ערל. וצ"ל שהסוגיא אזלא כרבנן דלא מרבי ערל כטמא, וערל חייב בראייה. אבל לר' עקיבא דמרבי ערל כטמא ליכא לאוקמי הקרא כשביציו מבחוץ דההוא פטור מדין ערל. וקרא ע"כ אתי למעוטי טומטום משום ספק אשה. והפטור לא משום זכרות כ"א מדין אשה. ובזה שפיר יש לאקשוויי עבד לאשה כיון שהפטור הוא משום זכר ונקיבה ולא מדין זכרות. וא"כ כיון דשייך הך פטורא דזכורך גבי עבד שוב הרי איכא דינא דכל זכורך דאינו יכול להתחייב משום צד חירות שבו אף למ"א, משום דהוי בדין חצי אשה קודם השחרור. והגמרא דאמר חייב אזלא אליבא דרבנן דלא מרבי ערל כטמא והמיעוט קאי למעוטי טומטום כשביציו מבחוץ והמיעוט הוא מדין זכרות מה שלא שייך זה בעבד.

וסיוע לזה מה שלא הוזכר ברמב"ם הפטור בעבד משום שיש לו אדון

אחר, ומשמע דהפטור הוא משום זכורך. עכ"ל הגר"ח זצ"ל.

שאלה בנוירות

הרמב"ם בהלכות נוירות כתב דגבי נזיר מצורע העשה של תגלחת דוחה איסורי נזיר משום דכשנצטרע נפקע קדושתו וליכא עשה דקדוש יהיה ואיתא רק הלאו, ועשה דוחה לא תעשה, ומשיג הראב"ד למה לא נקט הרמב"ם טעמא דהגמרא משום דאיתנייהו בשאלה ועשה דוחה עשה ולא תעשה דאיתנייהו בשאלה משום דהוי קיל. ונראה לומר בדרך החידוד דהרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אולו.

במתניתן מכות כב., יש חורש תלם אחד וחייב עליה משום שמונה לאוין ע"ש. וקפריך הגמרא למה לא נקט ט' כגון שנשבע שלא אחרוש בין בחול בין ביום טוב דחל בכלל, ותירץ הגמרא משום דמילתא דאיתא בשאלה לא קתני, וקפריך זהרי נזיר, בנזיר שמשון, נזיר שמשון בר אטמויי למתים, אלא קמתרץ הגמרא האי תנא איסור כולל לית ליה.

והקשו התוס' בשבועות אמאי לא מתרץ כמו שתירץ בשבועות כד. משום דמידי דחל בין על דבר שיש בו ממש בין על דבר שאין בו ממש לא קתני, ותירץ בתוס' דעדיפא מיניה קמתרץ. והקשו הגרע"א ור' אייזעל חריף מאי העדיפותא הא תירוצ' הגמרא הוא לחד מ"ד, [דהיינו כר' שמעון דלית ליה כולל].

ונראה לומר בדרך החידוד, דהנה המנחת חינוך נסתפק היכא דאמר הריני נזיר יום אחד דהוי נזיר ל' יום, או היכא דאמר הריני נזיר מן החרצן דהוי נזיר לכל אליבא דרבנן, אם איכא בל יחל אשאר ימים או אשאר יין טומאה וגילוח, דאפשר דחילול דיבור לא מקרי רק היכא דקיבל בפירוש אבל מה דנעשה נזיר מצד הלכה לא נתחלל דיבורו. ואפשר לתקור ספק זה לענין שאלה, דכבר מבואר במשנה למלך דהיכא דליכא בל יחל ליכא שאלה משום דהילכתא דשאלה ילפינן מלא יחל דברו אבל אחרים מוחלין אותו, ואם יום שני לא נכלל בדיבורו לא מהני שאלה ביום ב', דיום א' מקרי אכלה כולה ואין נשאלין עליה. אע"ג דיש לגמגם בזה דמ"מ הא נוגע לענין שאר ימים דנולדו מדיבורו, אפשר לומר כיון דלא נכלל בדיבורו הוי רק תוצאה וליכא על מה לשאול. ונראה לומר דספק זה תלוי במחלוקת ר"ש ורבנן, דהנה

בגמרא נדרים ילפינן נזירות מהיקישא דנדרים דעבר אבל יחל, והקשה הרשב"א כיון דנזיר מצווה על ג' דברים א"כ כשאמר הריני נזיר לא גרע מקבלה לדבר מצוה [עיין בנדרים ת. ע"ש] א"כ למה בעי היקשא מיוחד דנזיר עבר אבל יחל, ותירץ דנ"מ יהיה היכא דלא קיבל רק אחרצן ולא מקרי קבלה אשאר הנהגות ולכן בעי היקישא דכיון דהוי נזיר אשאר, קעבר אבל יחל. וכל זה לרבנן דסברי דנזיר מן החרצן הוי נזיר לכל אבל לר' שמעון דסובר אינו נזיר עד שיזיר מכולן א"כ למה בעי היקישא, וצ"ל דלדידיה בעינן היקישא היכא דאמר הריני נזיר יום אחד דלא מקרי קבלה לדבר מצוה אשאר ימים. א"כ מוכח דלר' שמעון איכא בל יחל אשאר ימים וא"כ מהני שאלה ונראה לומר דזה דוקא לר' שמעון דיליף היקישא לענין הריני נזיר יום אחד אבל לרבנן דהיקישא אזלא היכא דאמר הריני נזיר מן החרצן יש לחלק בין שני ההלכות, והיינו דהיכא דאמר הריני נזיר מן החרצן הוי נזיר לכל היינו משום דכיון דהמהות דנזירות היא ה"ש שלש הנהגות" א"כ אפילו להיות נזיר מן החרצן הוא צריך להיות נזיר לכל, אבל הלכה דל' יום זה רק שיעור בהנהגת נזירות. לכן אפשר לומר דלרבנן לא ידעינן מהיקישא דעבר אבל יחל רק בהריני נזיר מן החרצן אבל בהריני נזיר יום אחד אפשר לומר דלא עבר אבל יחל בשאר ימים, א"כ לא מהני שאלה בשאר ימים.

ולפ"ו כשתירץ הגמרא במכות דלכן לא חשיב התנא שבועה משום דאיתא בשאלה ולא קתני, מאי מקשה הגמרא והרי נזיר הא איכא לאוקמא כגון דאמר הריני נזיר יום אחד וחרש בבית הקברות ביום שני, א"כ לא מקרי איתא בשאלה. וע"כ צ"ל דקושית הגמרא והרי נזיר אזלא אליבא דר"ש דלדידיה מוכח מהיקישא דאיכא בל יחל אשאר ימים וא"כ מהני שאלה, א"כ א"ש תירוץ הגמרא כיון דכל הקושיא אליבא דר"ש, זר"ש לשיטתו לית ליה כולל. [וזה כונת התוס' דעדיפא מיניה קמתרין].

ולד"ו יש לחקור אם אמר הריני נזיר יום אחד ונעשה מצורע ביום שני, כיון דלא מהני שאלה אליבא דרבנן אמאי דוחה עשה דמצורע לאו ועשה דנזירות, לכן נקט הרמב"ם טעמא משום דליכא עשה דקדוש יהיה. ולא קשה קושית האבני מילואים הא איכא עשה דכל היוצא מפיו יעשה, דאם לא מהני שאלה בשאר ימים לא מקרי יוצא מפיו. והגמרא דנקט טעמא משום דאיתא בשאלה היינו משום דרוצה לאוקמי הברייתא אפילו לר' שמעון ולדידיה איכא עשה דכל היוצא מפיו יעשה אפילו היכא דאמר הריני נזיר יום אחד, אמנם לר"ש לא בעי טעמא דהרמב"ם דאם מקרי "יוצא מפיו" מהני ג"כ שאלה, אבל הרמב"ם דפוסק כרבנן דאינו נזיר עד שיזיר מכולן, א"כ היקישא לענין הריני נזיר מן החרצן אבל אם אמר הריני נזיר יום אחד לא מהני שאלה בשאר ימים ולא שייך סברת הגמרא וסגי בטעמא דליכא עשה דכיון דלא מהני

שאלה לא מקרי יוצא מפיו וליכא עשה דכל היוצא מפיו יעשה ועשה דוחה הלא תעשה.

אמנם הראב"ד סובר דהיכא דאמר הריני נזיר יום אחד מהני שאלה בשאר ימים כמו שמוכח מקושית הגמרא במכות והרי נזיר ולא תירץ הגמרא דאירי באומר הריני נזיר יום אחד, ואין לומר דקושית הגמרא אליבא דר"ש, דהראב"ד סובר דאדרבה לר"ש לא שייך תירוץ הגמרא, והיינו משום דעל תירוץ הגמרא דהאי תנאי איסור כולל לית ליה הקשה השער המלך הא במתני' קחשיב נזיר וכהן בבית הקברות האיך חל איסור טומאה בנזירות על כהן הא אין איסור חל על איסור, ואין לומר משום דנזירות כולל איסור יין וגילוח הא האי תנא איסור כולל לית ליה, ותירץ האבני מילואים דהאי תנא סובר כמ"ד דלית ליה כולל באיסור הבא על ידי עצמו אבל באיסורי תורה אמרינן כולל, ולשיטת המהרי"ט מקרי נזיר איסור תורה דהוי מקבל קדושת נזירות והאיסורים איסור תורה, ולפ"ז מוכח דהסוגיא לא אולא אליבא דר"ש דלית ליה כולל אפילו באיסור תורה כגון בנבילה ביוה"כ, א"כ האיך משכחת כהן ונזיר דחייב אשני לאוין וע"כ אולא אליבא דרבנן, ומ"מ מוכח מקושית הגמרא והרי נזיר דמהני שאלה אפילו היכא דאמר הריני נזיר יום אחד א"כ למה לא נקט הרמב"ם טעמא דגמרא דאיתנייהו בשאלה.

אמנם בא"מ תירץ על קושית השער המלך האיך חל איסור נזירות על איסור כהן הא האי תנא איסור כולל לית ליה, דאפשר לאוקמא כגון שהיה קטן המופלא סמוך לאיש וקיבל נזירות כשיהיה גדול וחל איסור כהן ונזירות בבת אחת, א"כ אפשר לאוקמי דקושית הגמרא אליבא דר"ש דאע"ג דכולל לית ליה בבת אחת אית ליה, א"כ דוקא לר"ש מהני שאלה בשאר ימים אבל לרבנן לא מהני לכן לא נקט הרמב"ם טעמא דהגמרא.

אמנם כל זה לשיטת הרמב"ם דפוסק קטן המופלא סמוך לאיש דאורייתא, א"כ משכחת לר"ש כהן ונזיר בבת אחת, אבל הראב"ד לשיטתו דפוסק קטן המופלא סמוך לאיש לאו דאורייתא [עיין בקצוה"ח סי' קפ"ח], א"כ לא משכחת לר"ש כהן ונזיר בבת אחת וכולל לית ליה אפילו באיסורי תורה, א"כ ע"כ לא אולא הגמרא אליבא דר"ש ומ"מ מוכח דמהני שאלה אפילו היכא דאמר הריני נזיר יום אחד א"כ סגי טעמא דהגמרא משום דאיתנייהו בשאלה.

בענין סמיכות למיצר

תירוץ על קושיית המהרש"א.

ב"ב דף כו. גמרא: רב פפא הוה ליה הנהו דיקלי אמיצרא דרב הונא בריה דרב יהושע. אזל אשכחיה דהוה חפר וקא קאיץ שרשיו. אמר ליה מאי האי? אמר ליה חנן: היו שרשיו יוצאים לתוך של חבירו מעמיק שלשה כדי שלא יעכב המחרישה, וכו'. אמר רב פפא: אמרי ליה מכולהו ולא יכילי ליה עד דאמרי ליה הא דאמר רב יהודה: מצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו. עד כאן לשון הגמרא.

ומקשין התם התוס' (תוס' בד"ה עד דאמרי ליה וכו') תימה מאי מייתי מרב יהודה, דרבים שאני — דאי לאו הכי קשיא מתניתין דקתני קוצץ ויורד? ומפרשים התם ר"ח, וריב"ם תירוץ אחד — שרבים החזיקו במצריה דרב הונא, וכו'.

אבל מקשים עוד התם התוס' מיהו קשה מאי קאמר רב פפא — אמרי ליה מכולהי — מאי כולהי? והרב מנחם תירץ שם וזה לשונו: דמכולהי, היינו מכל הני דתנן — אם האילן קדם לא יקוצץ, ספק זה קדם וספק זה קדם לא יקוצץ. ולא יכילי ליה שהיה דוחה אותו דמיירי באילן עצמו, אבל השרשים יקוצץ. עד כאן לשון הרב מנחם ז"ל.

ומקשה על זה מהרש"א: ק"ק לפירושו, דהדרא קושיין לדוכתין — דמאי מייתי ממתניתין דלא יקוצץ, דעל כרחין באילן עצמו קמיירי אבל בשרשים שרי לקצוץ, דאי לאו הכי קשיא אידך מתניתין דקתני "קוצץ ויורד" אהך מתניתין "דלא יקוצץ".

ולפענ"ד נראה ליישב את פירושו של הרב מנחם מהגמרא (שם דף יח.) ומהתוס' (שם ד"ה היו שרשיו יוצאין).

הגמרא מקשה שם על רבא דאמר — הבא לסמוך בצד המיצר אינו סומך — וז"ל: ת"ש: לא יטע אדם אילן סמוך לשדה אלא אם כן הרחיק ממנו ד' אמות — ותני עלה — ד' אמות שאמרו כדי עבודת הכרם. והגמרא ממשיכה: טעמא דמשום כדי עבודת הכרם הא לאו משום כדי עבודת הכרם

סמך ואע"ג דאיכא שרשין דקא מזקי? ומפרקינן התם: הכא במאי עסקינן דמפסיק צונמא, וכו'. אי הכי אימא סיפא: היו שרשיו יוצאין בתוך של חבירו מעמיק להן שלשה טפחים כדי שלא יעכב המחרישה, ואי דמפסיק צונמא מאי בעו התם? ומתריך: ה"ק — ואי לאו צונמא, והיו שרשיו יוצאין לתוך של חבירו מעמיק שלשה טפחים כדי שלא יעכב המחרישה, עכ"ל הגמרא.

ומקשה על זה התוס' התם: וא"ת היאך סמך — אי שלא ברשות א"כ יקוץ (ומדוע צריך להעמיק להם ג' טפחים?) ותירוץ אחד דצריך לאוקמי בלוקת. אמנם לפי הריצב"א אין נראה להעמיד בלוקת. אלא נראה דמיירי בסמך שלא ברשות, דאינו קוצץ אלא בנתינת דמים, ובזה לא רצה להאריך ולהשמיענו, עכ"ל, ז"ל.

ולפי דברי הריצב"א יבוארו דברי רבינו מנחם: דמתניתין דקתני "קוצץ ויורד" מיירי דסמך שלא ברשות כפי דברי הריצב"א, דאינו קוצץ האילן אלא בנתינת דמים, והכא איירי שלא נתן דמים עדיין, ולהכי, כיון שבאיסור העמיד את האילן — ואם היה נתון דמים היה קוצץ את האילן לגמרי — אינו רשאי לקצוץ האילן אבל השרשים מותר.

ורב פפא העמיד שם אילנו בהיתר, וסבירא ליה כיון שהעמיד בהיתר אסור לקצוץ האילן וגם אסור לקצוץ השרשים. והוא מעמיד המשנה דקתני "אם האילן קדם לא יקוץ" דקאי אאילן וגם אשרשים.

ועל זה מפרש הרב מנחם — "אמרי ליה מכולהי" — דהקשה לו ממתניתין "דלא יקוץ" שאיירי שהעמיד בהיתר, וסבר רב פפא דאסור לקצוץ לא האילן וגם לא השרשים. והמשנה דקתני "קוצץ ויורד" איירי שסמך באיסור כפי הריצב"א, ולהכי סבר רב פפא שרק התם מותר לקצוץ השרשים. אבל רב הונא דוחה אותו ואמר שגם השרשים מותר לקצוץ אפילו העמיד בהיתר.

ובזה מסולק קושיית מהרש"א — שהקשה.

אמנם לפי החילוק הזה בין סמך ברשות לסמך שלא ברשות לא קשה קושיית התוספות הראשונה — מה מייתי מרב יהודה דרבים שאני דאי לאו הכי קשיא מתניתין דקתני "קוצץ ויורד". דנוכל לתרץ שלא תקשה ממתניתין דהמשנה איירי דסמך שלא ברשות ולהכי מותר לקצוץ השרשים אבל בחזקה דרבי יהודה איירי דוקא דסמך ברשות.

אבל כל זה אינו: דמה שאומרים — דרבים החזיקו במיצר לא מיירי שנתן בעל השדה רשות אף דהתוספות אומרים — "שרבים החזיקו — וברשותו דאי לאו הכי אין חזקתו מועלת". רצו לומר בזה שלא עכב על ידם בעל השדה אבל בפירוש לא נתן להם רשות דאי לא נאמר הכי מה חידוש במאמר דרב יהודה דמיצר שהחזיקו בו רבים אסור לקלקלו הא אם נתן להם רשות פשיטא.

אלא בודאי לא נתן להם רשות בפירוש אבל כיון שכבר החזיקו לא יועיל מחאתו.

ובגמרא שלנו גם כן נלמוד הכי. שרב הונא לא נתן רשות אלא שתק עד עכשו. וכיון שהכי הוא החזיק רב פפא בשרשים, וגם כן הכי הוא במשנה "דהיו שרשיו יוצאים" שהחזיק בשרשים שיכנסו לשדה של חבירו, והוא שתק עד עכשו.

הערות בפרק כלל גדול

דף סח. תוס' ד"ה גדול. והנה פליגי רש"י ותוס' בביאור «גדול עונשו של שבת משל שביעית דרש"י לומד דכונת הגמרא לענין אכילה ותוס' אומר דלענין איסורי מלאכות כונה הגמרא.

והנה אפשר לבאר פלוגתתם דאולי לשיטתייהו בביצה דף ב:

דרש"י שם ד"ה לטעמיה אומר דמוקצה הוי אסור מדאורייתא כלומר מידי דאכילה דלא הוכן מערב שבת או יו"ט הוי איסורי מדאורייתא, וא"כ בסוגיא דפה דהנ"מ בין שבת לשביעית הוי בדאו' יתכן דרש"י לומד בענין אכילה דבשבת מוקצה אסורה מן התורה בין במחובר בין בתלוש, אבל איסורי של שביעית הוי רק במחובר, אבל תוס' דלומדים שאיסור מוקצה הוי רק מדרבנן א"א לעשות שייכות בין סוגיא דהתם לשל פה וכיון דפה עוסקים בדאו' צריך לבאר הנ"מ בין שבת לשביעית בענין איסורי מלאכות.

דף סט: בענין מהלך במדבר ואינו יודע מתי שבת, דבכל יום ויום עושה כדי פרנסתו ותו לא.

מן הסוגיא וגם מרמב"ם פ"ב הלכות שבת הלכה כ"ב נראה דכל יום ויום הוי אסור משום ספיקא דאו' דשמא שבת ממש הוי, ורק משום הדוחה דפיקוח נפשות התירו לו לעשות כדי פרנסתו.

וא"כ תמיה לי על רש"י ד"ה בקדושתא וז"ל [דקידוש חייב] לזכרון בעלמא וכו'. ולשיטתו הסכימו שאר הראשונים. דהלא קידוש הוי חיוב דאו' וא"כ נאמר בקידוש ג"כ ספיקא דאו' לחומרא ונחייבנו בקידוש בכל יום ולא רק ביום אחד כמו שנפסק הדין באו"ח סימן שד"מ.

ובזה לא נ"מ איך יוצאים י"ח קידוש דאו' או על הכוס או אפילו באמירת שבתא טבא כסברת רע"א, מ"מ נחייבנו בכל יום כיון דכל יום הוי ספיקו של שבת.

ובפרט לאלו שסוברים דברכה לבטלה הוי איסורא דרבנן בודאי אתי שפיר קושייתנו.

ועיין בשיטה מקובצת למסכת ביצה דף ד: וז"ל... וא"נ כיון דמדאו' חול גמור הוי לדברי הכל וחד להבדלה ליכא משום ברכה לבטלה דאיסור ברכה לבטלה דרבנן היא כדפי' ר"ת ז"ל במסכת ברכות וחיוב הבדלה מדאו' בין קודש לחול, וכיון שכן שפיר איכא לברוכי על הספק דכל ברכות של תורה

אם הוא ספק יכו ללברך על ספקן עכ"ל. מוכח דלשיטות אלו דברכה לבטלה מדרבנן איתסר, נכון לברך ברכה דאוי על הספק, וא"כ בני"ד נמי הכי. ועוד יש לתמוה מדוע השמיט הרמב"ם בהל' שבת פכ"ב, הדין שכתבו התוס' ד"ה עושה בהסכם כל הראשונים דזה דמהלך במדבר מותר להלוך יותר מתחום שבת בכל יום, או משום שיגיע ליישוב או משום דהתירו לו לעבור על איסורי דרבנן. ונ"מ לדינא אם כל שאר איסורי דרבנן נמי מותרים לו, דלטעם הראשון אסורים ולשני מותרים. מג"א ופרמ"ג בסימן שד"מ כך נקטו דלטעם השני אה"נ מותרים למהלך במדבר שאר איסורי דרבנן. ואף דרמב"ם תחלת הלכות עירובין פסק דעירובין דרבנן מ"מ למה השמיט לבאר הדין בהלכות שבת, דאפשר היה סובר טעם הראשון והיה אוסר איסורי דרבנן.

דף עב: אמר מר חומר שבת משאר מצוות זכו. עיין במערכות רע"א מערכה שביעית, וז"ל בהתחלטה "מסתפקנא אם יש חילוק מלאכות ביוה"כ או לא", וכו', ולאחר האריכות מסקנתו שם, "ולפ"ז יהיה מוכח דהיסוד דאין חילוק מלאכות ליו"ט משום דלא ילפינן מלקות מחטאת, וממילא ביוה"כ יש ג"כ חילוק מלאכות לחטאת" עכ"ל.

והנה הגמרא מבארת דחומר דשבת הוי די שבו חילוק מלאכות ובשאר מצוות ליכא, ומטפלת הסוגיא שם להעמיד באיזו מצוה שייך המיעוט, ומסקנת הגמרא עג. "אלא לאו רישא בעכו"ם" דבע"ז ליכא חילוק מלאכות, ולכאורה למה לא אמרה הגמרא דביוה"כ ליכא חילוק מלאכות, אלא נראה דפשיטא לה לגמרא דביוה"כ איתא חילוק מלאכות, וא"כ תמיה על רע"א דלא הביא דיוק זה מן גמרא דילן.

דף עה: אמר רבה בר רב הונא האי מאן דמלח בישרא חייב משום מעבד, רבא אמר אין עיבוד באוכלין. עיין באו"ח הלכות שבת סימן שכ"א סעי' ה' וז"ל המחבר, "אסור למלוח בשר מבושל או ביצה מבושלת להניחה". ובמשנה ברורה ס"ק כ"א אסור למלוח בשר חי... דאע"ג דאין עיבוד באוכלין מדאוי מ"מ אסור דמתחזי כעיבוד... וכו', אבל התיר שם להדיח בשר חי, וז"ל "אבל מותר להדיח הבשר כדי לאכלו אח"כ חי ואין זה מיקרי תיקון שאין התיקון בגוף הבשר אלא שמדיחו משום דם בעין שעליו".

וקשה דהרי ישנם ב' טעמים להדחה קמייתא אחד משום דם בעין שעליו, והשני דלרכך את הבשר. וביו"ד סימן ס"ט סעי' א' וב' מפרשים ש"ך וט"ז דברי הרמ"א דנקטינן ב' הטעמים בפסק.

והנה לטעם ריכוך הבשר הוי הדחה תיקון בגוף הבשר ולמה התיר משנה ברורה הדחה בשבת הלא לטעם ריכוך הוי כמולח ממש.

אלא נראה דיש לדייק מלשונו, דכתב «אבל מותר להדיח הבשר כדי לאכלו אח"כ חי», נראה דהדחה מותרת רק כדי להסיר הדם שעל פני הבשר, אבל זה שההדחה מרככת את הבשר לא איכפת לן כיון שמליחה אסורה בשבת, והדחה בתור מרכך דלהוי מתקן היה שייך רק בתור מכשיר למליחה, אבל בנ"ד כיון דמליחה אסורה לא מיקרי הריוכך תיקון בגוף הבשר, ולטעם האחר של הדחה קמייתא משום דם בעין ודאי לא הוי תיקון בגוף הבשר ונמצא דיפה פסק המשנה ברורה.

בענין מינו במקום חזקה

בפרקן השותפין בבא בתרא דף ה' יש שאלה אם תבעו חוב לאחר זמן והלזה אמר פרעתיך בתוך זמנו מהו? מי אמרינן מה לי לשקר מיגו דאיבעי אמר שפרעתיך בזמן ופטר את עצמו, כן כאשר הוא אמר פרעתיך בתוך זמן הוא נאמן, או דלמא כיון דפסקינן כריש לקיש שיש חזקה שאין אדם פורע בתוך זמנו ויכול לתבוע אפילו מיתומים אף על גב שאנו אומרים הבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה אינו נאמן דמיגו במקום חזקה לא אמרינן. ובגמרא הביאו כמה ראיות ודחו אותם ושאלה זו לא נפשטה. וכתב הרא"ש "ולא איפשיטא ולא מפקינן ממונא אלא משתבע שבועת היסט ומפטר". זאת אומרת כיון דהלזה הוא מוחזק אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה.

ועל השאלה בגמרא אם אמרינן מה לי לשקר במקום חזקה או לא, — תוס' דף ה' ד"ה מי אמרינן הביאו כמה ראיות להוכיח דחזקה עדיפא ממיגו ודחו אותם, ולבסוף הביאו קושיא מן הגמרא יבמות דף קי"א בענין אם קדש יבמה במאמר היינו בכסף או בשטר שהקדושין הם רק מדרבנן כי מדאורייתא צריך רק ביאה ואם הוא רוצה לגרשה צריך ליתן גט וחליצה. יבמה שאמרה תוך שלשים יום לא נבעלתי כופין אותו ליתן לה חליצה כי האשה נאמנת לאמר שלא נבעלתי בתוך שלשים יום, אבל לאחר שלשים יום אין כופין אותו כי עד שלשים יום מוקי איניש אנפשיה אבל טפי יש חזקה דלא מוקי אנפשיה ואין כופין אותו ליתן חליצה רק מבקשים הימנו כי היא שוי' אנפשה חתיכה דאיסורא ואסורה להנשא בלא חליצה אף על גב דאית לה מיגו דאי בעית אמרה אינו יכול לבא עלי דנאמנת כדמוכח בסוף נדרים דף צ"א, ומשם אנו רואים שהחזקה עדיפא ממיגו.

השיטה מקובצת שם רוצה לתרץ קושית התוס' דהם הקשו מאי מבעי בגמרא אם מיגו עדיף מחזקה או חזק העדיפא, פשיטא דחזקה עדיפא כי אנו אומרים חזקה להוציא ממון מיד חבירו כמו שאמר ריש לקיש חזקה אין אדם פורע תוך זמנו וגובה אפילו מיתמי, ואין אנו אומרים מיגו להוציא ממון. והוא מתרץ את הקושיא ומפרש שאלת הגמרא במובן אחר.

השאלה אינה מיגו כנגד חזקה, אלא מיגו ומוחזק כנגד חזקה, כי הלזה יש לו מיגו והוא גם מוחזק. וגמרא רוצה לדעת אם נאמר מיגו ומוחזק עדיפא

מחזקה או לא. ובזה מתורצת קושית התוס' ביבמות כי שם השאלה רק מיגו לחוד כנגד חזקה, כי שם אין השאלה לענין ממון ולא שייך שם מוחזק, ודאי חזקה עדיפא ממיגו, אבל הכא יש מיגו עם מוחזק כנגד חזקה לפיכך שאלה זו לא נפשטה.

ובדרך שהשיטה מפרשת את בעית הגמ', אי אפשר לומר כהרא"ש שאמר שכיון ששאלה זו לא נפשטה אמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה ומוקמינן ביד המוחזק, דאמתי אמרינן היכא שיש ספק המוציא מחבירו עליו הראיה אלא דוקא היכא שיש ספק השקול, דאז מוקמינן ביד המוחזק מפני שיש לו מעלה שהוא מוחזק, וזהו מכריע את הספק לצדו. אבל הכא המיגו נגד החזקה אינו ספק שקול כי החזקה עדיפא ממיגו כמו שהוכיח השיטה, אלא דנעשה ספק השקול רק על ידי זה שאנו מצרפים את המעלה שהוא מוחזק אל המיגו ורק אז נעשה ספק השקול, וכיון שכבר צרפנו את מעלת המוחזק להמיגו לעשותו ספק השקול, הרי עלינו לחשוב שאין כאן מוחזק כלל ונשאר אצלנו ספק שקול בלי מעלת המוחזק, אף שבמציאות הוא מוחזק, וכיון שאין כאן מוחזק אי אפשר לומר המוציא מחבירו עליו הראיה כדברי הרא"ש, אף שבעיא זו לא נפשטה. וצריכים אנו לפסוק פסק אחר, או יחלוקו או כל דאלים גבר. אבל בכל אופן אי אפשר לומר המוציא מחבירו עליו הראיה, ודלא כדברי הרא"ש.

בענין שוה כסף ככסף בקידושין ובירור שיטות הראשונים בזה

המשנה הראשונה בקידושין: "האשה נקנית בשלש דרכים וכו' בכסף בית שמאי אומרים בדינר ושוה דינר ובית הלל אומרים בפרוטה ושוה פרוטה".

(א) ובתוס' בדף ב. (ד"ה בפרוטה וש"פ) הקשו ומנלן דשוה כסף ככסף ותירצו דילפינן קידושי אשה מע"ע ונזיקין, ועל קושייתם דא"כ הו"ו נזיקין וע"ע שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין תירצו דתרוייהו צריכי דאי כתב עבד לחוד לא מצי למילף נזיקין מיניה מפני שמצינו שהקפיד הפסוק לענין מיטב וסד"א נמי כסף דוקא ולא שויו ולכן איצטריך "כסף ישיב" גבי נזיקין, וגבי ע"ע ג"כ צריך קרא דאי מנזיקין ה"א עבד דומיא דנזיקין ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב, לכך צריכין תרוייהו, אי נמי י"ל דאי כתב עבד גרידא ה"א דדין הוא שנקל עליו דיכול לפדות אפי' בש"כ כדי שלא יטמע בין העכו"ם, ולהפך דאי כתב בנזיקין לחוד לא מצי למילף עבד מיניה דס"ד דלא יהיה ש"כ ככסף בעבד לפי שגם הוא גרם לו לימכר על שנשא ונתן בפירות שביעית.

והקשה המהרש"א על התוס' אמאי לא ניחא להו דמטעם סברה לחוד אמרינן דש"כ ככסף בקידושין ומה שאנו צריכים רבויים מיוחדים בע"ע ונזיקין הוא מפני שאודותם ישנן סברות להפך שאין ש"כ ככסף, בע"ע שגם הוא גרם לו לימכר ובנזיקין מצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב, אבל בעלמא ניחא לאמר דש"כ ככסף הוא רק מטעם סברא.

וראיתי בספר המקנה שרוצה לתרץ קושית המהרש"א דס"ל לתוס' דאי מצד הסברה הוא בכ"מ דש"כ ככסף ע"כ צ"ל דאין שום מעלה בכסף יותר מש"כ, דמה לי דמיהן או הן, דאם יש שום מעלה בכסף יותר מה"ת נימא מסברה דש"כ ככסף, א"כ אפי' אי נימא דטעם בעבד משום שגרם לו לימכר ע"כ צ"ל דכסף עדיפא מש"כ, וממילא דאין לאמר מצד הסברה דש"כ ככסף וכו' ועי"ש.

אבל לענ"ד צ"ע על פירוש המקנה לדברי התוס' דאין יכול לומר באופן ודאי דסתם כסף עדיפא מש"כ דמה לי דמיהן ומה לי הן דהרי מ"מ

בסברה הפכית י"ל שש"כ עדיף מכסף מפני ש"מקרבא הנאטייהו" כלומר שמזומנין ליהנות בהם, כדאיתא בגמ' לקמן בדף ת. ועוד לכאור' צע"ג לראשונים שלומדים דש"כ ככסף בקידושין מפני שמתרצית בדבר דלמה לא הביאו סברת הגמ' דמקרבא הנאטייהו, ושמא י"ל שאם כן ה"א שש"כ לא רק ככסף אלא אפילו עדיף מכסף והיו צריכין רבוי אחר ללמד דכסף הוא טוב כש"כ, וג"כ לענ"ד י"ל שאין שוה כסף בכל זמן מזומנין ליהנות בהם או "מקרבא הנאטייהו", כגון אם קידש אשה במלבושי גבר שאינה יכולה להשתמש בהם אלא צריכה למכרם בשביל דבר אחר ובמצב זה הרי ש"כ אפי' גרוע מכסף. ועיין לקמן במאמרינו דלשיטות הראשונים דכסף שנאמר בתורה זה משקל חצי שעורה י"ל שכסף דילפינן מקרא בודאי עדיף מש"כ.

(ב) ומצינו ביסוד דבר זה דש"כ ככסף עוד שיטות הראשונים, כדאיתא בהר"ן והרשב"א והריטב"א והמאירי בריש מס' קידושין, וסברתם דבאמת א"צ פסוק מיוחד ללמד שש"כ ככסף בקידושין אלא ילפינן מסברה דכיון דהיא מתרצית בדבר וניחא לה בש"כ הרי זה ככסף, ולפי דעת הר"ן והרשב"א והריטב"א י"ל דצריכין קרא לגבי ע"ע לאשמועינן דש"כ ככסף מפני שסד"א כיון שמגרע פדיונו ויוצא בע"כ של רבו דלימא ליה רביה זיל טרח וזבין ואייתי לי וה"א שצריך כסף דוקא, קמ"ל "ישיב". ולגבי נזיקין נמי צריכין קרא דמדכתיב "מיטב שדהו ישלם" סד"א דכמו בקרקע בעינן מיטב אף במטלטלין ג"כ צריך לפורעו ממיטב דהיינו כסף, ולהכי איצטריך "כסף ישיב לבעליו" לרבות דש"כ ככסף.

ועיין באבני מלואים סי' כז, ס"ק ג שהקשה דתיפוק ליה דגבי נזיקין נמי צריך לרבות דש"כ ככסף מטעם דבע"כ, דאע"ג שזהו בע"כ דניזק שאינו מרוצה בש"כ מ"מ מרבינן מקרא דיכול לשלם בש"כ, ושמעתי בשעור מוהר"ד ליפשיץ שליט"א שיש לחלק בין נזיקין וע"ע ולישב קושית הא"מ, דרק בע"ע דגופו קנוי נקטו הראשונים הסברה דכיון דהגרעון הוא בע"כ של אדון לא נוכל לדעת מהסברה דין ש"כ ככסף דהפרעון כסף הוא מעשה הקנין של הפקעת העבדות ומדין קנין נגעו בה ולכן הו"א דבע"כ של אדון אין העבד יכול להפקיע את דיני העבדות ולקנות עצמו בש"כ, אבל בנזיקין הממון הוא רק דין פרעון חוב בעלמא וסברה הוא לומר דיכול המזיק לשלם אפילו בע"כ דניזק ש"כ, דכיון דזה אינו עושה דין קנין חדש אלא רק מדין תשלומין ופרעון נגעו בה, ולכן הוצרכו הראשונים לנקוט דהרבו דקרא בנזיקין דשוה כסף ככסף הוא רק מטעם דמצינו בנזיקין דין מיטב ולכן הו"א דמפני זה יצטרך המזיק לשלם לו רק כסף.

אולם עיין בהמאירי בריש מס' קידושין שהוא אמנם נתן טעם אחד לשניהם, וז"ל "ואין צורך לטרוח מהיכן יצא לנו מן המקרא להיות ש"כ ככסף

כמו שטרחו רבותינו בה בנויקין להביאה מ"כסף ישיב לבעליו" ובעבד מ"ישיב גאולתו" שלא הוצרכו להביאם מן המקרא אלא בדברים שהפורע פורע ש"כ ע"כ של מקבל כגון עבד לאדון ומזיק לניזק, אבל אשה ושדה שאין הנותן רשאי ליתן לעיקר קנייתם שלא מדעת המקבל פשוט הוא שכל שהיא מקבלת ש"כ הרי הוא ככסף". וזהו כפי סברת האבני מלואים שהקשה על שאר הראשונים ובודאי שבסברה הנ"ל הם מחולקים.

ברם ישנה עוד שיטה אחת בחידושי הרשב"א והרמב"ן והריטב"א והמאירי דתירצו באופן אחר הרבויים בע"ע ונויקין, שאע"פ דבקידושי אשה ש"כ ככסף הוא מטעם סברה לחוד מכיון שהיא מתרצית, כדנוכר לעיל, צריך רבוי דקרא בע"ע דש"כ ככסף מפני שנכתב "מכסף מקנתו" והו"א כסף דוקא ובנויקין ג"כ כתיב "כסף ישיב לבעליו" והייתי אומר כסף דוקא, אבל בקידושין לא כתיב ביה כסף בהדיא אלא ילפינן מהקישא ד"קחה קיחה".

לענ"ד ג"כ י"ל, בדרך שלילי, שש"כ ככסף בקידושין ולמ"ד שהכסף דנכתב בתורה זו ממון הפחות דיוצא בהוצאה, מפני שאין שום הכרח, בין מסברה ובין מקרא, לומר להפך שאין ש"כ ככסף בקידושין. ועוד נראה קצת מהמשנה בפרק הזהב (דף נה.) שמזכירה רק שאשה מתקדשת בשוה פרוטה, ולא כתיב פרוטה עצמה, דאין שום פקפוק ביסוד דשוה כסף ככסף. ועוד ראיתי בתוספתא על מס' קידושין פ"א (א) דנוכרו שם מפורש המלים "שוה כסף" בנוגע לקידושי אשה וז"ל "בכסף כיצד נתן לה כסף או שוה כסף".

בהריטב"א בריש מס' קידושין מביא בשם יש מי שתירץ דכיון דדרשינן כסף קידושין מדכתיב "ויצאה חנם אין כסף" וגבי ע"ע, וה"ה אמה העבריה ש"כ ככסף דאנן נמי גבי קידושין דרשינן הכי, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף וש"כ לאדון אחר דיציאה דכותה ממעטינן לגמרי. ולבסוף הקשה על זה דלא מיחזור דהא ודאי לאו הכריחא הוא למידרש הכי ושפיר איכא למימר אין כסף וש"כ לאדון זה אבל יש כסף מיהא לאדון אחר, שזו אביה.

והאבני מלואים (סימן כז, ס"ק ג, ד"ה וקשה) הקשה על פירוש זה מהגמ' בקידושין דף ד', "ואיצטריך למכתב "ויצאה חנם" ואיצטריך למכתב "כי יקח" דאי כתב רחמנא "כי יקח" לחוד הו"א קידושין דיהב לה בעל דידה הוי, כתב רחמנא "ויצאה חנם", דלפי מ"ש הריטב"א תיפוק ליה דאיצטריך למכתב "ויצאה חנם" דהא לא ידעינן ש"כ ככסף מו"כ כי יקח" אלא מ"ויצאה חנם", ולהו"א בגמ' שם דכסף קידושין שייך להבת א"כ כן צריך "ויצאה חנם" לדרש שש"כ ככסף מפני שמסברה בלבד לא ידעינן הכי דרצוי דאב לא מהני כיון דכסף שלה והיא אינה מרוצה, שהאב מקדשה בע"כ, אבל במסקנא דמסיק דמאן דמקדש, איהו שקל כספא תו לא איצטריך לימוד לש"כ דהא מסברה

ידעינן כל היכא דמקבל מדעת את הש"כ ה"ל ככסף, ומש"ה אמרו ואיצטריך
 "ויצאה חנם" דה"א קידושין דיהב לה בעל דידה הוי.

והנה עיין בהפני יהושע דגם הוא הקשה אמאי לא ילפינן קידושין
 מאמה העבריה כדילפינן עיקר קידושין מקרא, דאין כסף לאדון זה אבל יש
 כסף לאדון אחר וכי היכי דלאדון זה הוי ש"כ בכלל ה"ה לאדון אחר וכפי
 קושית הריטב"א, ועל זה תירץ דהוצרכו לפרש דילפינן מע"ע ונזיקין בבנין
 אב או בגילוי מילתא דהשתא אתי שפיר דש"כ ככסף בין לענין קידושין בין
 לענין קניית קרקעות משא"כ בקרא ד"אין כסף", דנהי דידעינן לענין קידושין
 אכתי הקושיא במקומה לענין קנין קרקעות, וג"כ ליכא למימר דקנין קרקעות
 ילפינן מקידושין בג"ש דקיחה קיחה דהא זו לאו ג"ש גמורה היא אלא לאשמעינן
 ד"קיחה" דכתיב גבי קידושין היינו בכסף כמ"ש התוס' לקמן, אבל לבסוף דחה
 זאת ועיין שם דלבסוף מסיק דצ"ל כשיטת הריטב"א, ועיין בהפני יהושע
 שהקשה עוד לפי התוס' דה"ל לשנויי דילפינן קידושי אשה לענין שוה כסף
 מהקישא ד"אחרת" דהיינו אמה העבריה שזו גופא ילפינן מהקישא דעבריה
 לעברי, ומסיק שאפשר לתרץ כמ"ד דלית ליה הקישא דאחרת (דלקמן דף טז).
 והנה הרשב"א והריטב"א הנ"ל, בריש מס' קידושין, תירצו למה אנו
 זקוקים לומר בזה "ישיב" אמר רחמנא לרבות שוה כסף ככסף, דהתם לרווחא
 דמלתא קאמר ליה.

וברש"י דף ח. (ד"ה ש"כ ככסף) משמע שלומדים שש"כ ככסף בקידושין
 מן הרבוי של "ישיב", דקרא יתירא הוא דמצי למכתב "לפיהן גאולתו" לרבות
 ש"כ לענין פדיון וכיון דמיפריק ביה איקנויי נמי מקנה ביה דכתיב "גאולתו
 מכסף מקנתו". וא"כ חזינן דיליף לה מע"ע ולא מטעם סברה שנתרצית בדבר.
 ומוסיף רש"י שהלכך כי כסף בעינן דקייץ גם בשוה כסף.

ועיין באבני מלואים בסי' כז, ס"ק ג (ד"ה ובדף ח) שפירש דלדברי
 הרשב"א והר"ן והריטב"א דכל שנתרצה ממילא הוי ש"כ ככסף צ"ל דהא
 דס"ל מה כסף דקייץ היינו אע"ג דנתרצית לש"כ כל שאינו כמו כסף דקייץ
 לא מהני ריצוי דידה דה"ל כמו פחות מש"פ כיון דאינו כסף כלל. ולפי ענ"ד
 צע"ג דבריו דמ"ש מהנאת מחילת מלוה שלפי רוב הראשונים, כמו רש"י ותוס'
 בקידושין דף ו: (מלבד הרמב"ם לפי המגיד משנה [בהל' אישות פ"ה, הט"ו])
 מפני שא"א שתועיל הנאת מלוה יותר ממלוה עצמה, וג"כ י"ל להרמב"ם שדבר
 חדש מדבר ישן לא מהני (מהני) מהני בקידושין, ובריש ספר המקנה פירש שזהו
 מדין ש"כ של ההנאה, ולכן אע"פ שהנאה זו מוכרחת להיות לכל הפחות שוה
 פרוטה מ"מ אפשר לומר שההנאה זו נחשבת בדעת אשה זו המתקדשת להרבה
 יותר מש"פ, ולפי דברי האבני מלואים שבש"כ ג"כ צריכים קייץ (כר' יוסף
 בדף ז:) לא מהני רצוי שלה בלבד, א"כ אמאי מהני בהנאת מחילת מלוה דהלא

א"א להיות קייץ מפני שהדבר תלוי באמת בשיעורי האשה ואין לזה שיעור קצוב. אלא י"ל כדעת הרשב"א דף ז. (ד"ה איתמר גמי) [דהביא שם דעת הר"ח דדין אדם חשוב מהני אף בממון וההיא הנאה חשיבא עליה דיהבה הקונה למקנה, וקנה בה בתור חליפין אותם הנכסים, והלכך לדברי הר"ח אף במטלטלין קנה, אלא בשמועה זו להרמב"ן אין זכר לכלי וחליפין אלא למעות וכסף שקונין באשה ובקרקע, ועל זה הזכיר הרשב"א דזו קשה לו דאטו באשה ובקרקע הנאה זו כסף ממש היא, הנאה יש כאן כסף אין כאן, אלא לפי הרשב"א כדי לקיים כונת המקנה ודעתו אנו רואין הנאתו כאילו יש לה ממש שיתקיים דעתו עלי' והלכך לגבי אשה שהכסף קונה בה אנו רואין אותה כאילו היא כסף, ונמצא דלפירושו הנאה באמת מופקעת מקנין כסף ממ"ש ולכן נדחק קושיתנו דהנאת מחילת מלוה עכשיו א"א להיות בכלל ש"כ (כמ"ש המקנה).

ועוד נראה לאמר, דהלישנא בתרא בגמ' דף ז: דבכל דהו גמי פליגי רבה ורב יוסף אם צריכי שומא או לא, ובעינן גבי כסף עצמו קייץ הטעם הוא לא משום דכך הוא גזירת הכתוב דהכסף יהא קייץ, אלא דבלא קייץ האשה לא סמכה דעתה אפילו בדאמר לה בכל דהו, ומשום דהיא סבורה שחפץ שוה כמה וכמה (ועיין בהר"ן בזה), וא"כ גם בלישנא בתרא פליגי רב יוסף ורבה בסמיכות דעת של האשה, ועכשיו הלא כנ"ל הנאת מחילת מלוה באמת א"א להיות קייץ, ולמ"ד (המקנה) דלא כשיטת הרשב"א דלומד זו מטעם ש"כ, ולרב יוסף דאמר בגמ' "מה כסף דקייץ אף ש"כ גמי דקייץ", איך יכולה אשה לסמוך דעתה בקדושין ע"י הנאת מחילת מלוה, ולענ"ד שמא י"ל דמאי דצריכין קייץ בסתם קידושי שוה כסף זו כפי"ה הא"מ (סי' כז, ס"ק ד, ד"ה ואפשר) דאין צריך ריצוי שלה ובלבד שאינה מוחה בדבר ולכן צ"ל במקום זה קייץ דרך אז אנו בטוחים דהיא סומכה דעתה, אבל בהנאת מחילת מלוה, אע"פ שי"ל שזו בכלל ש"כ, א"צ שום קייץ מפני שיש לנו אומדנא שבודאי היא מרוצה במחילת חובתה, ואת"ל שג"כ בקדושי סתם יש לנו אומדנא שסתם אשה רוצה להנשא (שהיא סבורה "טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו") עוד י"ל שבהנאת מחילת מלוה ישנן שתי מעלות, של מחילת החוב וקידושין עצמן, כנגד מעלה אחת של קידושי סתם, ולכן אפשר לפרש דכל טעם הדבר דצריכין קייץ משום דבלא קייץ אין לנו הוכחה דהיא סומכת דעתה, ולדברי הרשב"א והר"ן והריטב"א לא מהני ריצוי דידה אם לא קייץ דה"ל כמו פחות מש"פ כיון דאינו כסף כלל, וכמו שפירש הא"מ בסי' כז, ס"ק ג, ד"ה ובדף ח, וצ"ע.

ג) בכלל בגדר דין כסף עצמו מצינו עוד שיטות הראשונים, הרי"ף והרמב"ם בפירוש המשניות, והטור (בסי' כז), דזו משקל חצי שעורה שזהו הסכום הפחות מכל שיש לו חשיבות ממון מן התורה, ולפי האבני מלואים (בסי' כז, ס"ק א, ד"ה בכסף כיצד) בין שהוול הכסף ובין שהוקר לעולם הוי

שיעור קדושי כסף משקל חצי שעורה — ומה דמועיל קידושין בפרוטה לב"ה במשנתנו, אע"פ שרוב הפרוטה נחשת היא, מפני שמערבין בה כדי ללבנה משקל חצי שעורה של כסף, כדברי המאירי. והראשונים האלו סוברים כתוס' בדף ב., ד"ה בפרוטה וש"פ, דמצריכים פסוק מיוחד לעיקר הדבר שש"כ ככסף, ולפיהם בלי רבוי התורה אין לומר בכלל דש"כ ככסף שהרי כסף עדיף דהוי מתכת כסף. אבל הרשב"א והריטב"א בדף י"א דסוברים שה"כסף" שנכתב בתורה אינו מתכת כסף, אלא זה שם ממון להריטב"א, או כסף הפחות שיוצא בהוצאה להרשב"א (שבימי משה לא היתה פרוטה אלא הממון הפחות שיצא בהוצאה היה אז מעה או דינר) שסכמו מתחלף לפי תורת הכלכלה בכל דור ודור, ולכן סוברים דא"צ פסוק לעיקר הלמוד שש"כ ככסף בקידושין שי"ל שמ"מ המהות של כסף להם זו שויות ממון, ולכן האשה דמתרצית בדבר וניחא לה בש"כ הוי לה ככסף מצד הסברה.

לענ"ד בזמננו שכמעט כל כספנו בגדר של תמורה היוצאת בהוצאה זאת באמת בכלל שוה כסף מפני שבין בממון שנעשה מגייר ובין ברוב ממון שנעשה ממתכת השויות שלו תלויה בזהב הנמצא באוצר המלוכה, ולכן — כפי הר"ן והרשב"א וראשונים אחרים, וכפי שיטת הא"מ הנ"ל דא"צ היצוי דידה — היום אין צריך הוכחה, כמו בלשון האשה, שהיא מרוצה בש"כ שהרי עכשיו יש לנו אומדנא או חוקה של רצון בכל אשה בשוה כסף.

בענין שעור זמן בין השמשות

בשבת לד: ת"ר בין השמשות ספק מן היום ומן הלילה ספק כולו מן היום ספק כולו מן הלילה מטילין אותו לחומר שני ימים ואיזהו ביה"ש משתשקע החמה כ"ז לפני מזרח מאדימין הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון ביה"ש הכסיף העליון והשוה לתחתון זהו לילה דברי רבי יהודה ר' נחמיה אומר כדי שיהלך אדם משתשקע החמה חצי מיל רבי יוסי אומר ביה"ש כהרף עין זה נכנס וזה יוצא וא"א לעמוד עליו... אמר רבה אמר רב יהודה א"ש כרוך ותני איזהו ביה"ש משתשקע החמה כ"ז לפני מזרח מאדימין והכסיף התחתון ולא הכסיף העליון נמי ביה"ש הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה, ורב יוסף אמר ר"י א"ש ה"ק משתשקע החמה כ"ז לפני מזרח מאדימין יום הכסיף התחתון ולא הכסיף העליון ביה"ש הכסיף העליון והשוה לתחתון לילה וכו'.

והנה החילוק שבין רבה ור' יוסף מפורש בגמרא שהוא פלגא דדנקא ופרש"י שהוא אחד מי"ב במיל דשיעורא דרבה תלת ריבעי מילא היינו תשעה פלגא דנקא ושיעורא דרב יוסף שמנה פלגא דנקא — דנקא שתות. ונראה דהנ"מ הוא בע"ש דוקא דלרבה ביה"ש מתחיל משקה"ח כ"ז לפני מזרח מאדימין, ולרב יוסף עדיין יום הוא וביה"ש מתחיל אח"ז. ותרווייהו סברו דהכסיף התחתון ולא הכסיף העליון שהוא ביה"ש — וממילא אסור במלאכה עד אחר שהכסיף העליון והשוה לתחתון במוצאי שבת שזהו לילה.

וכ"כ החילוק בין רבי יהודה ורבי יוסי בע"ש דאילו במוצ"ש אין ביניהם רק כמו רגע שהוא כהרף עין בהתחלת הלילה לר' יהודה שהוא ביה"ש של ר' יוסי, ואפשר שלכן סתם ר' יוחנן (שבת לה.) ואמר הלכה כרבי יהודה לענין שבת ולא חילק בין ע"ש למוצ"ש. ובאמת כתב רש"י ז"ל, אבל במוצ"ש לא עבדינן כוותיה למימרא דביה"ש דידיה ליליא הוא. ור"י לא חש משום רגע. וא"ת א"כ למה פסק בתרומה כר' יוסי, כקושית התוס' ד"ה אלא, לולא דברי התוס' הי' נ"ל דר' יוחנן אתי לאשמעינן דמה שפסק כרבי יהודה בשבת הי' משום ספיקא ועבד הכא לחומרא והכא לחומרא ופסק כר' יהודה לענין שבת וכו' יוסי לענין תרומה פי' לאכילת תרומה כדמוקים ליה הש"ס.

ומה שכתב רש"י ז"ל „אבל במוצ"ש לא עבדינן כוותיה למימרא דביה"ש דידיה ליליא הוא" צ"ע, דמה"ת יהי' ביה"ש נחשב לילה הלא בפ"י ת"ר

ביה"ש ספק מן היום ומן הלילה. ואפשר שכוונתו דבסיים ביה"ש דיליה הוי לילה תיכף ומיד, א"י דביה"ש דידיה פי' ביה"ש דר' יוסי שהוא לילה לר' יהודה.

וממילא מיושב קושית התוס' ד"ה והא קי"ל (מגילה כ:) שהקשה וא"ת כיון דקי"ל דבצאה"כ הוי ליליא א"כ אמאי פליגי ר' יוסי ור' יהודה בביה"ש לימרו בצאה"כ. ובהנ"ל ניחא דאף שסברו תרווייהו דבצאה"כ הוי ליליא מ"מ זמן התחלת ביה"ש עדיין ספק בידינו ותליא בפלוגתתם כנ"ל.

ובתוס' ד"ה תרי תילתי מיל הקשה וז"ל דהכא משמע דמשקיעת החמה עד הלילה ליכא אלא תלתא ריבעי מיל ור' יהודה גופיה בפסחים (דף צד.) סבר דמשקיעת החמה עד צה"כ ארבע מילין וצאת הכוכבים לילה הוא... ואומר ר"ת דהתם מיירי בתחילת שקיעה והכא משתשקע מסוף שקיעה אחר שנכנסה חמה בעובי הרקיע. וביאור הדברים דמתחילת השקיעה עד ביה"ש הוי ג' מילין ורביעי וביה"ש הוי ג' רביעי מיל ובין הכל עולה ד' מילין כדאיתא בפסחים. וכן דעת הרמב"ן וכמה פוסקים.

ומדברי הר"י בתוס' ד"ה תרי (שבת לה.) שכתב "דלר' יהודה מספקא ליה בכל הכוכבים הנראים משקיעת החמה עד שהכסיף העליון אם הם בינונים אם לא" משמע שהספק בביה"ש הוא שפעמים הוא יום בתחילתו ולילה בסופו. ולפעמים כולו יום ולפעמים כולו לילה. רק שלפניהו ודאי יום ולאחריהו ודאי לילה. ובכן הפי' ת"ר ביה"ש ספק מן היום ומן הלילה פי' לפעמים מתחלק שתחילתו יום וסופו לילה. ספק כולו מן היום פי' לפעמים לא באו הכוכבים עד סוף ביה"ש ואז כולו יום וכן ספק כולו מן הלילה אם נראו הכוכבים מיד בתחילתו.

וכן נראה דברי הר"י בפסחים ב. בתוס' ד"ה והא דקאמר הר"י דפשיטא ליה לגמרא דעד צאה"כ יממא דיליף ליה מקרא [נחמיה ד' ט"ו] דכתיב ואנחנו עושים במלאכה מעלות השחר עד צאת הכוכבים ואומר והיה לנו הלילה משמר והיום מלאכה ומהתם מוכח דעד צאה"כ יום הוא ובפרק במ"מ (שבת לד"ה) משמע שיש זמן גדול לפני צאה"כ ותירץ הר"י דזה מחמת חסרון ידיעה שאין אנו בקיאים בצאה"כ כדאמר התם לא כוכבים גדולים הנראין ביום [פי' אף ביום] ולא כוכבים קטנים הנראין בלילה [פי' רק בלילה בסילוק האור לגמרי] אלא בינונים. ע"כ. ולכן תקנו חז"ל זמן ביה"ש כדי שלא יבא לידי מכשול. ובוה מובן דברי ר' יוסי שאמר ביה"ש כהרף עין זה נכנס וזה יוצא וא"א לעמוד עליו, ולכאורה קשה מה קמ"ל שא"א לעמוד עליו פשיטא. [עיי' הגהות הב"ח]. ובהנ"ל י"ל דר' יוסי לא פליג אר' יהודה או ר' נחמיה רק פרושא קמפרש הטעם להמשך זמן רב דביה"ש שהוא נקבע בין היום ובין הלילה הוא משום שזה נכנס וזה יוצא פי' השי"ת מעביר יום ומביא לילה

הכל ברגע אחד ומכיון שא"א לעמוד עליו להבחין בין היום ובין הלילה לכן צריכין לזמן הזה שנדע בבירור שלפניהו ודאי יום ולאחריהו. ודאי לילה.

וכדברי הר"י נראה מש"ס חגיגה יב: דאר"ל שבעה רקיעים הן ואלו הן וילון רקיע שחקים וכול מעון מכון ערבות, וילון אינו משמש כלום אלא נכנס שחרית ויוצא ערבית ומחדש בכל יום מעשה בראשית וכו'. ופי' רש"י נכנס שחרית — לתוך תיקו והאור נראה. ויוצא ערבית — מתיקו ומתפשט למטה מן האור והרי העולם חשוך. ע"כ. וממילא נראה שזה נכנס וזה יוצא, ולא כפי' ר"ת שהשמש נכנס בעובי הרקיע.

ויש זמן עוד מוקדם לביה"ש והיא שיטת הרא"ם בספר יראים סי' ק"ב ומביאו הב"ח בא"ח סי' רס"א, והפרישה, ופמ"ג, והמרדכי בסוף פ"ב דשבת שכתב "דשקה"ח פי' שמתחלת החמה לשקוע שנכנסת בעובי הרקיע וכשהחמה נכנסת מלמטה להכנס למעלה שמתחלת לעלות, כוכבים נכנסין מלמעלה ומתחילין לירד, גמרה חמה עלייתה שעברה עביו של רקיע גמרו כוכבים ירידתן שעברו בעובי הרקיע ונראין כולן ובאותה עליית חמה וירידת כוכבים מהלך ה' מילין. למדנו משעה שמתחילין כוכבים לירד דהיינו ה' מילין קודם הראותם החוצה הוי לילה מדאורייתא". וכתב עוד שביה"ש דרבי יהודה הוי קודם השקיעה. נמצא לפי דבריו דבערב שבת אסור בעשיית מלאכה כשיעור ה' מילין וג' רביעי מיל קודם הראות כוכבים. והוא לערך 103.5—138.0 מינוטין קודם הראות כוכבים, כפי שנתבאר לקמן בעזהשי"ת.

וכתב הל"מ (פ"ה שבת ד') שדברי ר"ת הם עפ"י הסברה הראשונה שגלגל קבוע ומזל חוזר ר"ל שגלגל השמש לעולם הוא קבוע אבל המזל שהיא גוף השמש הולך ממזרח למערב ואח"כ בלילה ינקב הרקיע ועולה למעלה וחוזר אחורי השמש לא מזרח. ומאחר שחכמי ישראל חזרו מזה וקבעו דינים עפ"י סברת חכמי א"ה, שאמרו בלינת המים בפסח שהמים בלילה מתחממים מפני שהשמש הולך למטה מן הארץ ולכך לא ישאבו המים בלילה, וא"כ נדחה דברי ר"ת בזה. וכ"כ המ"פ בירושלמי פ"ק דברכות. וממילא דברי הרא"ם בספר יראים צ"ע. ומכיון שנדחה דברי ר"ת, קושית התוס' (בד"ה תרי תילתא) ותוס' פסחים (צד. ד"ה ר"י) במקומה עומדת.

והנה הגאון ר"א זצ"ל ברוב חריפתו מתרץ קושית התוס' בדרך פשוט שכתב [ביאור הגר"א בא"ח סי' רס"א ס"ב ויו"ד סי' רס"ב ס"ה] דיציאת הכוכבים דכאן היא בג' כוכבים לבד ובינונים משא"כ בפסחים דחשב יציאת כל הכוכבים גם הקטנים, שאין כל הכוכבים נראין עד שיהא לילה ממש וטהר האור. לגמרי מחמת קטנות הכוכבים. וז"ש בשבת ולא כוכבים קטנים שאין נראין אלא בלילה ר"ל אחר ביאת האור, והן אין נראין בקיץ כלל. וכתב עוד שהזמן של הדי' מילין וג' רביעי מיל הכל על אופק שלהם בא"י ובבבל

אבל במ"א משתנים וכן הזמן על הימים השונים בתקופת ניסן ותשרי שבהן הכל משתער. ובוזו מתרץ שיטת הרמב"ם על נכון. ומחלק הוא ז"ל בין ביאת השמש וביאת האור והיא בדרך זה.

ביה"ש מתחיל תיכף בשקיעת החמה וזהו ביה"ש בין ביאת השמש להתחלת ביאת האור שהוא בהכסיף שאז נשקע אורה וכן דם נפסל בשקה"ח וכן אין להתפלל מנחה או וכן אז יתחיל שבת, וכן לחנוכה, וזה ביה"ש דרבי יהודה. ותיכף ומיד אח"ז מתחיל ביה"ש דר' יוסי והוא צה"כ דאמר שמואל כוכב א' יום שנים בה"ש ג' לילה. והכוכבים עולים זה אחר זה תיכף וזה שאמר כהרף עין. וביאת אורו הוא ד' מילין אחר השקיעה שאז בא האור לגמרי. היוצא לנו מזה דשיעור ביה"ש הוא לרבי יהודה ג' רביעי מיל [לפי רבה, ופחות מזה באחד מי"ב במיל אליבא דרב יוסף], לר' נתמיה כדי הילוך חצי מיל, ולר' יוסי כהרף עין. ורוב הפוסקים ראשונים ואחרונים רובם ככולם פסקו כרבה בפ"י דברי רבי יהודה. והר"י אף שסובר שהלילה ויום נוגעים כמלא נימא פ"י שהלילה בא מיד אחר שהיום חלף הלך לו אעפ"כ מודעה בשיעור ביה"ש דר' יהודה. ועדיין חלקו בזמן ביה"ש דלר"ת הוא בסוף השקיעה דהיינו ג' מיל ורביע אחר התחלת השקיעה, לשיטת הגאונים הוא מיד בהתחלת השקיעה, ולהרא"ם בספר יראים הוא קודם השקיעה. וכפי שנתבאר לעיל הדקדוק על שיטת ר"ת וספר יראים, רוב הפוסקים קיימי בשיטת הגאונים מלבד יחידי סגולה שהתמירו לעצמם בערב שבת כשיטת הרא"ם ומדליקין נר שבת כמו ב' שעות קודם צאה"כ. וכן כתב הב"ח בסי' רס"א, וכן כתב הפמ"ג (בא"ח סי' רס"א סק"י) וז"ל דראוי לנהוג תוספ' ב' שעות קודם צ"ה לאסור במלאכה. ע"כ.

ומדאתיגן להכא נראה לבאר שיעור הילוך מיל בכמה. ובוזו יש ג' דעות: י"ח מינוטין, כ"ב וחצי, שני חומשי שעה דהיינו כ"ד מינוטין. ומקור דין זה מש"ס פסחים (צג: וצד.) דאמר רבה בב"ח א"ר יוחנן כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות מעלות השחר עד הנה"ח ה' מילין — משקה"ח עד צאה"כ חמשה מילין... מיתבי רבי יהודה אומר עביו של רקיע אחד מעשרה ביום תדע כמה מהלך אדם בינוני ביום עשרה פרסאות ומעלות השחר עד הנה"ח ארבעת מילין משקה"ח ועד צה"כ ארבעת מילין...

והנה שיטה א' (הת"ה) חושב הי"ב שעות מעה"ש עד צאה"כ ומחלק י' פרסאות שהן מ' מילין לי"ב שעות ועולה ח"י מינוטין למיל. שיטה ב' (רמב"ם, רע"ב, ומהרי"ל) חושבים הי"ב שעות מנה"ח עד שקיה"ח ומחלקים ה' מילין [שנשארו מן המ' מילין] לי"ב שעות ועולה כ"ד מינוטין למיל. שיטה ג' והוא דעת הגר"א שמחשב הי"ב שעות מנה"ח עד שקיה"ח לל"ב מילין [שסבר כרבי יהודה, מאחר דר' יוחנן איתותב, דמהלך אדם מעה"ש

עד נה"ח ד' מילין וכן משקה"ח עד צאה"כ א"כ ושארו ל"ב מילין ליום] ובכך עולה כ"ב וחצי מינוטין למיל. ולפ"ז יש מעה"ש עד נה"ח שעה וחצי. וכ"ז ביומי גיסן ותשרי ומשתנים לפי המקום והזמן. עיין ח"י שהאריך בזה בא"ח סי' תנ"ט.

ועל דברי המחבר [יו"ד סי' ס"ט ס"ז] "שיעור שהייה במלך אינו פחות מכדי הילוך מיל שהוא כדי שלישית שעה בקירוב" כתב הרב יהונתן אייבשיץ זצוקלה"ה בספרו כו"פ וז"ל בכרתי כן היא דעת הסוברים מהנה"ח עד שקיעתה שמנה שעות והוא מהלך שלשים מיל א"כ היא שלישית שעה בקירוב אבל הרמב"ם ס"ל וכו'. והנה מש"כ בכרתי שמנה שעות צע"ג כי לפי"ז עולה ט"ז מינוטין למיל וזה דלא כמאן. ועוד דלפ"ז יהי' ב' שעות מעה"ש עד נה"ח וכ"כ משקה"ח עד צאה"כ ולפי החשבון של ט"ז מינוטין למיל עולה שבעה וחצי מיל בין עה"ש לנה"ח וזה א"א. לכן נראה שזה טעות הדפוס וצריך להיות תשעה שעות ובוה יבא הכל בשלום על מקומו והוי ממש כדלעיל י"ב שעות למ' מיל מעה"ש עד צאה"כ ועולה שעה וחצי מעה"ש עד נה"ח (ה' פעמים י"ח — שעה וחצי) וכן בין שקה"ח לצאה"כ ושארו ט' שעות בין נה"ח להשקיעה ולי' פעמים ח"י עולה לט' שעות.

וכפי הנראה מהנ"ל וכמש"כ הרב י"מ טוקצינסקי הי"ו בספרו ביה"ש [שכתב לו הגאון הגדול רבי איסר זלמן מלצר הי"ו: עברתי שנית על כל ספרו... בו פרש כשמלה כל הענין... ובכלל מצאתיו לספר נעלה ומועיל למעיינים בו, לברר פרטי ההלכה הרחבה והעמומה הלזו]. דכל הספקות וחילוקי דעות הם בעש"ק דוקא, דאילו במוצש"ק הכל מודים שג' הכוכבים הוא הסי' הבדוק והמוסכם לכל האפוקים ולכל ימי השנה. לכן בנוגע להדלקת הנר במוצש"ק עלינו לדקדק רק לזמן ג' הכוכבים ולא לזמן ג' רבעי המיל. ואף שרבותינו הראשונים כתבו שאין אנו בקיאים בהכוכבים, זאת אומרת שגשתכחה ההלכה הברורה להעמידה על נקודת הדין הודאי, אבל אחרי חומרת חכז"ל להמתין לכוכבים קטנים ורצופין אין מקום לטעות.

והרב הנ"ל טרח ויגע משך שנים רבות להבחין הזמן שהוא בין השקיעה להראות ג' כוכבים בינונים וקטנים באופק א"י, וכתב שבנשף היותר קצר (אינו ביום הקצר אלא קרוב יותר ליום בינוני) הכוכבים הבינונים 22 דק (מינוטין) אחר השקיעה, וקטנים 32 דק, ובנשפים ארוכים: הבינונים — 28, וקטנים — 38 דק (ולמרבה 40 דק), ובדרך הממוצא: הבינונים — 26, והקטנים — 36 דק. ובמוצש"ק עלינו להקפיד רק על זמן הקטנים [וכפי הטבלא שלנו] ע"כ. ה' טבלאות נדפסו שם.

והנה בזמן שבין הדלקת הנר בעש"ק להדה"ג במוצש"ק נתרבו הדעות ונהרא נהרא ופשטיה. וראיתי בספר הנ"ל ובשו"ת בית ישראל מאדמו"ר הרה"ג

יא"א לאנדא זצלה"ה אבדק"ק עדעלין עצ"ו, שנתנו טעם לשבת. ולפי דבריהם אותם שתוששים לשיטת ר"ת [וכן דעת המחבר בא"ח סי' רס"א — ועוד] שסבר דמשקה"ח עד סוף ביה"ש יש ד' מילין ואי נחשב י"ח מינוטין למיל אז עולה שבעים ושנים ושלו שלתוספת שבת סך הכל 75 מינוטין. ואי נחשב כ"ב וחצי מינוטין למיל אז עולה שעה וחצי ועוד לתוס' שבת, או ד' פעמים כ"ד עולה תשעים ושש מינוטין ועוד תוס' שבת. ובפרט לאותם שחושבים לדעת ספר יראים מדליקין קודם שקה"ח ואז יש בין הדלקות קרוב לב' שעות — וכן נהג הב"ח וכמה יחי"ס, וזה טעמם ונמוקם.

ולפי המנהג שנתפשט כדעת הגאונים דביה"ש הוא מיד בתחלת השקיעה, כתב הרב הנ"ל וז"ל בירושלים עיה"ק ובערי אר"י ת"ו נוהגים משנים קדמוניות להדליק נר-שבת בעש"ק 40 דק [מינוטין] קודם השקיעה, וכן נוהגים בקהלות שונות בתו"ל. וברוב תפוצות ישראל מדליקין חצי שעה קודם השקיעה, ובארצות הצפון (בערך 50 מעלה רוחב צפון והלאה) ששם הנשף ארוך הרבה — מדליקין רק רבע שעה קודם השקיעה, ובפחות מרבע שעה אין אף קהלה אחת מקילה ע"כ. והטעם לזה כתב בשם הרב ר' ברוך זלדוויץ הי"ו ממינסק ששמע אומרים ששיטה זו בנוי על יסוד הידוע של "שבירת הנצוצות" שעל פי' אנו רואים את החמה אחרי שקיעתה. והאריך עוד בטעמים שונים.

ולענין מוצש"ק נראה מהנ"ל (ד"ה זהרב) שראוי להמתין 40 מינוטין אחר השקיעה. והברכ"י (רסא) כתב והעיד שבימיו נהגו באר"י שאף המקיל לא הקיל בפחות מב' מיל (היינו לא פחות מן 45 דק אחר השקיעה). ולמעה"ש צריכים להזכיר שזה הזמן הוא מלבד מה שמקדימין הדלקת הנר קודם שקה"ח. טרם אכלה לדבר אזכיר טעם לשבת לקריאת השם ביה"ש, בשם אמו"ר מו"ה שמואל יוסף בן צבי זללה"ה, והוא עפ"י הש"ס פסחים ב. בפ"י הקרא ויקרא א' לאור יום וגו' "ה"ק קרייה רחמנא לנהורא ופקדיה אמצותא דיממא וקרייה רחמנא לחשוכא ופקדיה אמצות דלילא" ופרש"י וז"ל צוהו [לאור] לשמש ביום ולחושך צוה לשמש בלילה — קרא כמלך שקרא לעבדו שיבא לפניו ע"כ. ולפי"ז מובן ביה"ש הוא הזמן שהוא בין שימוש האור לשימוש החושך. וזה שקאמר ר' יוסי ביה"ש כהרף עין זה נכנס וזה יוצא — הקדים זה נכנס משום שאין דרך מלך להיות בלי עבד המשמשו.

וראיתי בספר הנ"ל (ביה"ש) שמברר הענין בנוגע לק"ש, תענית, ספירת-עומר, שאיבת מים שלנו, בדיקת חמץ, טהרה וטבילה, ונולד ביה"ש לדין המילה, זכהנה, וכעת אין להאריך יותר, בפרט שאין להכניס ראשי בין ההרים בהכרעת הדין, שכבר אמרו תו"ל במקום גדולים על תעמוד.

הערות לאוצר הפוסקים, ח"א

הספר היקר אוצר הפוסקים על אבהע"ז שנדפס בארצנו הקדושה, באמת תופעה משמחת להיות כל הדינים המסתעפים מזדמנים לפונדק אחד, ואבא בהערות באיזהו מקומן.

(א) בסימן א' סק"א. זל"ש טריפה אם חייב בפר"ו תלוי אם ראוי להוליד ע"כ.

והנה כבר ה"ר ברורה במפרשים דטריפה אינו מוליד מע"ז דף ה' ודילמא נח טריפה הוי עיי"ש היטב בסוגיא. וע' במאירי בסוטה שכ' דמביאין עגלה ערופה על טריפה חלל משום דנמנע ממצות בהריגתו כמו זקן וסריס, דף מ"ו, (והמנ"ח גסתפק בזה). מוכח דחייב בכל המצות. וצ"ל דמכיון דמצווה שלא להשחית זרע מחויב בפר"ו כמש"כ התוס' סנהדרין נ"ט: דחייב פר"ו נסתעף מאיסור השחתת זרע.

ובמש"כ בענין ממזר צ"ע שלא הביאו דברי בעה"ט פ' תצא דאין ממזר מוליד. וע"ע בספר יד אהרן על בעה"ט שהאריך בזה. וכמובן שאין פה באור מספיק לדברי רבינו בעה"ט ועוד חזון למועד בעז"ה.

(ב) סקכ"ב. נהגו שלא לכוף ובאפי' זוטרי כ' הטעם ע"פ הגמ' סוטה מ"ד. למדה תורה ד"א שיבנה בית ויטע כרם ואח"כ אשה כו'. ע"כ.

הנה יעו"ש במהרש"א דאין זה כלל דוקא וכ"כ הגר"י עמדין בהגהותיו לכתובות ס"ו וה"ר ברורה לזה דחשיב שם כמה נותנין לחתן הבא לישא ויעו"ש. ובעיקר הדבר צ"ע שלא הובא דברי הברכ"י שהסכים דעיקר כהמחבר דאף בזמה"ז יש לכוף. וכן נראה נוטה דעת הגר"א שו"מ כדברינו בספר חופת חתנים עיי"ש.

ועוד יש לה"ר מחודדת מקדושין דף ז'. התקדשי לי לחציי כו' ה"ק דאי בעינא למינסב אחרינא נסיבנא. ובפירוש המיוחס לר"י הזקן נדפס בש"ס ווילנא הביא דהר"ם מקשה פשיטא, ותירץ משום דנושא אדם כמה נשים דוקא כשמצי למיקם בספוקיהו ובל"א אסור, מש"ה התנה דאי בעינא למינסב כו' אפי' לא מצי מיקם בספוקיהו. ע"ש. ומוכח דחודא איתתא בודאי נסיב אף בלא מצי למיקם בספוקה. וז"ב. הרי דעת הר"מ [כנראה מהר"ם מרוטנבורג רבו של הרא"ש] מסכמת להנ"ל.

ג) שם בטק"ב. תדע שהרי מצינו שאם לא רצה האב למול את בנו לחי' ימים ב"ד מלין אותו ולמה לא יכופו את האב כו'. ע"כ.

בעניי איני יודע אנה מצינו כן דאין כופין. ובפשוטו נראה דכופין. והא דאם לא מהליה אבוא מחוייבין ב"ד היינו בדליכא האב או ברח וכדומה. ומש"כ דיוכל לאחרה דעת כמה פוסקים דמצות מילת חי' לא יוכל לקיים אף דעצם המילה מקויים. והדברים באו בארוכה בשו"ת טוב טעם ודעת למהרש"ק. וכ"נ דעת התוס' יו"ט פ"ג מנדרים שלא ניחא ליה בתירוץ התו"ח על קושיתו דמכיון דדוחה שבת ק"ו לנגעים, ומתרץ התו"ח דאפי' מילה של"ב דוחה צרעת, וכ"ה במהרש"א שם, והתיו"ט מיאן בזה, וכנראה דס"ל דעצם המצוה היא מילת חי', ואח"כ אינה אלא תשלומין. (והארכתי בזה במק"א בישוב קושית הרש"ש ברש"י שבת קל"ב דלר"א מילה דוחה שבת מהלכה כו' ע"ש. ואכמ"ל). שו"ר קצת מדברינו בהגהות הגאון ר' ראובן כ"ץ שליט"א סוף הספר. אלא דרצ"ל דחיוב ב"ד משום דעד שנכוף לאב גימהליה ב"ד. ולע"ד אין נראה כן מכמה טעמים.

ועוד נ"ל דיש לצדד דחיוב ב"ד הוא רק לאחר י"ג שנה דפקע חיוב האב כמש"כ הרמב"ם בפיהמ"ש בפר"א דמילה.

ומצאתי כעת בספר אות ברית על חי' מילה ופדה"ב לתלמיד החתם סופר שכ' דכופין במילה וה"ר מפדיון הבן דדעת החכם צבי דכופין (נגד דעת חוט השני). ואף דלע"ד יש לדון בראייתו מ"מ לדינא נראה נכון דודאי כופין האב למול בנו.

ד) טק"ג. ואם היתה הבת טריפה כו'. ע"כ.

הנה כבר כתבנו לעיל מה שנלע"ד בזה. וכעת נזכרתי מדברי הבכור שור חולין דף נ"ח דכעת נשתנו הטבעים. וא"כ צ"ע אם יש לסמוך בספק טריפה על הא דחי' יב"ח להכשירה.

וא"כ אולי גם בנדו"ד נשתנה הטבעים וטריפה מוליד ויולדת. וע"ע בסימן ש"ה ביור"ד (סעיף י"ב) ובש"ך שם דספק טריפה שחי יב"ח חייב בפדיון יעו"ש ביד אברהם ובפתחי תשובה. ולדברי הבכ"ש לכאורה יש להסתפק בזה.

ובר מן דין יש טריפות שחיות לכו"ע ונראה דה"ה שמולידים כגון טריפות דיתרת אבר. ע' פרמ"ג סוף פתיחה לה' טריפות. וצ"ע לברר כל זה. ובעצם חידוש הבכ"ש ראיתי בספר אגן הסהר על קדה"ח לידידי הגאון המופלא ר' חיים צימרמאן שליט"א שהביא דעת מהר"ל מפראג שנראה דעתו ז"ל דלא נשתנה. ובדרכי תשובה על יור"ד שהובאו שם דברי הבכור שור לא נזכר מדברי המהר"ל. וצ"ע.

(ה) סקל"ה. הבנים כו' וע' כס"מ ה' ת"ת פ"א דגם בן בן בנו בכלל בני בנים הם. ע"כ.

והגבורת ארי ריש יומא ה"ר ברורה מקדושין דף ד'. סוגיא דאין לי אלא זרע כשר זרע פסול מנין כו' דה"ה עד סוף כל הדורות, וע"ש.

(ו) סק"מ. חרש ושוטה שהולידו ואח"כ נתפקחו לא גרע מהיו לו בנים בגיותו. מנ"ח. וכ"כ בספר אמרי שפר במי שנולד לו בן בקטנותו.

ונ"ב. בחנם הוצרך הגאון החסיד בעל מנ"ח לה"ר מהיו לו בנים בגיותו דהרי הכא כשנשתפה הרי בנו מתייחס אחריו ובנו הוא לכל דבר ובודאי יצא יד"ח, והתם בנכרי שהיו לו בנים אף בנתגיירו הבנים, כשיטת הרמב"ם שם, הרי אין הבנים מתייחסים אחריו ומש"ה הוצרך לומר דאפ"ה יצא אבל נדון זה ברור הדבר דיצא בלי שום ראיה כלל.

גם מש"כ נולד לו בן בקטנותו צע"ג מסנהדרין ס"ח דמבואר דאין קטן מוליד. (שו"ר להלן באוצה"פ שמביא שיטת הראשונים דע"פ רוב אינו מוליד אבל מיעוט מוליד מבן ט'. אמנם כל כי האי הו"ל לפרש).

(ז) סקמ"ב. בנתעברה באמבטי. ובשאלה אם יוצאים ידי פר"ו בהזרעה מלאכותית וכן אם יש איסור בזה ושאלה זו מסתעפת לכמה פרטים כנודע. ע' בטו"ז וב"ח ה' גדה ביו"ד סי' קצ"ה שמביא דברי הסמ"ק דאסורה לישן על סדין שישן שם אדם אחר משום שלא ישא אח את אחותו אבל בישן שם בעלה מותרת אף בימי נדותה יעו"ש. והוא מקור נאמן דבנו הוא וא"כ לכאורה יוצא ידי פר"ו. וע' בחמ"ח וב"ש ריש אבהע"ז בדין באמבטי נתעברה. ומצאתי בספר דרך פקודיך למהרצ"א מדינוב ז"ל שכי' דהא דיוצא במצות פר"ו אף בלא כוונה משום דדבר שיש בו הנאה לגוף יוצא בדיעבד אף בלא כוונה, כמו גבי אנטוהו לאכול מצה ברה"ש דף כ"ח יעו"ש בר"ן מ"ש בשיטת הרמב"ם. ומסיק בספר הנ"ל ז"ל ממילא אם הוליד בן ובת בלא הודע כלל כגון מעשה דלוט עם בנותיו שהיה בעת השינה בלא ידע כלל לא יצא יד"ח עכ"ל. (ובמ"ש דלוט לא ידע צ"ע מגמ' נויר כ"ג ואכ"מ).

והנה לפ"ז בהא דבאמבטי נתעברה וכן בהזרעה מלאכותית דאינו מתכוין למצוה וגם אין הנאת ביאה ממילא אינו יוצא יד"ח המצוה אף דבנו הוא (וגרע מהיו לו בנים בגיותו ונתגייר ע"ש בספר הנ"ל). והוא חידוש גדול. וע' במשנה דבכורות דף מ"ו. יש בכור לכהן ואין בכור לנחלה. ומדלא מנה המשנה נתעברה באמבטי ש"מ דבכה"ג הוי נמי בכור לנחלה. וז"ב. אבל מ"מ חיוב פר"ו אין לנו, אם יוצא יד"ח או לא. וע' בטו"ז סק"ח.

ובדברי הדרך פקודיך הנ"ל יש ליישב קושית המנ"ח בהא דקי"ל ביבמות כ"ב. ובירושלמי, דממזר בנו הוא לכ"ד אף לחיוב פר"ו. והקשה הא הוי מצוה הבב"ע. ולדבריו ז"ל י"ל דכיון דנהנה אף דבא בעבירה מ"מ המצוה

לא נאבדה ושפיר מיקרי בנו לחיוב פר"ו. ויש לעיין בזה. ומה"ט ג"כ הי' לו בנים בהיותו שוטה וחרש ג"כ יצא. ע' סק"מ.

(ח) ס"ק ט'. עונה בחדש. כו' ובמטייל כ' הח"מ סי' ע"ו והב"ש שם דיכול לישא יותר מד' נשים. ע"כ.

ע' בספר מדבר קדמות להגאון החיד"א ז"ל דבר מחוכם בשם מהר"י אייבשיץ ז"ל בטעם הדבר דמלך נושא י"ח נשים דנמצא עונה א' בחדש דהרי חסידים הראשונים משמשים רק מד' והלאה כנדה דף ל"ח א"כ מנכין י"ב יום מכל חדש. (וערמב"ם וראב"ד פ"ג ממלכים ורמב"ן פ' שופטים אם י"ח כולל פלגשים ג"כ, ודו"ק). וע"ש בהגהות שמי קדם נדמ"ח.

וע"ע בשו"ת זקני יהודא למהר"י ארי' מודינא ז"ל שנדמ"ח שכ' דאין להרבות בנשים מכמה טעמים.

וכ"כ המאירי כתובות דף ס"ב ע"ש דאף בזמן התלמוד קודם תקנת רגמ"ה לא היו רגילין ביותר מאשה א'.

(ט) סימן ב'. מי שרוצה לישא אשה פסולה כו' יעשו איזה דבר לסימן. ובסק"ב. בישועות יעקב ציין לדברי הגמ' כתובות כ"ח. ע"כ.

וכ"כ בביאורי הגר"א. וא"י למה לא הזכירוהו.

(י) שם. בצוואת ר"י החסיד אות כ"ג. ב' אחים לב' אחיות... כו' ובר מן דין גם לרמי בר חמא לא אסתיע מילתא שלא האריך ימים ע' ב"ב י"ב ע"כ. הכוונה להא דבת ר"ח שאמרה דבעינא תרווייהו גם רבא וגם רמב"ח ואמר רבא ואני אחרון ש"מ דמת רמב"ח ונסבה רבא. ובמחכ"ת אישתמיטתיה מש"כ מהרש"א שם בח"א דגירשה רמב"ח ולא מת. וכן יש להשיג על הקרבן נתנאל בביצה פ"ג יעו"ש שכ' דרמב"ח מת קודם רבא וה"ר מגמ' זו. אמנם למ"ש הבית אפרים בשו"ת חא"ח סי' נ"א דרבא כהן הוה (ועתוס' ישנים יבמות ק"ה ומצפה איתן רה"ש י"ח), ע"כ צ"ל דמת רמב"ח דהא גרושה אסורה לכהן ואילו גירשה רמב"ח אסורה היתה עליו וא"כ יש לקיים דברי הקרב"ן.

(יא) סימן ה'. סעיף י"א. אסור להפסיד איברי הזרע כו' בבהמה חיה ועוף. ובס"ק ט"ב. ע' פ"ת בשם שאילת יעב"ץ דאף דגים בכלל איסור הם כו' ובמנ"ח רצ"א כו' דגים וחיות הים אין מבואר בפירוש כו' ע"כ.

תמוה דהגאון מלבי"ם בהתורה והמצוה שם פ' אמור כ' להדיא דאיסור סירוס אינו בדגים דכ' בארצכם יעו"ש פירוש מחוכם בגמ' דחגיגה בהא דשאלו בן זומא מהו לסרוסי כלבא דהכוונה על כלב שבים ומשום דבורח ליבשה. יעו"ש"ה. והובאו דבריו בתפארת יעקב על משניות סוף הפרה.

ולענ"ד טעם הדבר עפמ"ש"כ האור החיים פ' בראשית ז"ל ויברך טעם שהוצרך ד' לברך שר צהמים מה שלא עשה כן בנבראים היוצאים מן הארץ כו' להיות שכפי טבע הנבראים אשר ברא ד' כח המוליד היא יסוד האש כי

טבע הקור יפסיד אדרבה כח ההולדה כו' וכפ"ז הדגים אין להם מציאות כפי טבע הקבוע בנבראים להוליד וברכם שיוכלו להוליד ולא ימנעם קרירות המים כו' עכ"ל. נמצא דבמה דמסרס בהמה ועוף הרי משנה טבעם כידוע, וזוהי כוונת התוה"ק באיסור סירוס כי אין התורה רוצה בהשתנות הבריאה וכמ"ש הרמב"ן ז"ל פ' שופטים בטעם איסור כשוף וכלאים יעושה"ה, (ובמק"א הארכתי בבאור ג"כ הא דאשה פטורה מלהנשא משום דזוהי ג"כ דרכה להשתוות אל האיש ולשנות מהותה כמש"א בכורות ל"א נשאת לת"ח והיתה קושרת תפילין, מת ונשאת למוכס והיתה קושרת קשרי מוכסין, ואין זה בגדר חיוב על האדם לשנות מהותו אף לצורך מצוה.) משא"כ בדגים מכיון שבדגים אין ההולדה בטבע אלא הוא מפליאות תמים דעים אשר לו נתכנו עלילות א"כ אין הסירוס משנה את טבע הדג וא"כ אין זה בכלל האיסור.

ברוך נתן שיינקאפף ומיכאל ארי' זי"ז

בענין ברכת הזימון

איתא במס' ברכות מו. עד היכן ברכת הזימון. פליגי בה רב נחמן ורב ששת, רב נחמן אומר עד נברך, ורב ששת אומר עד הזון.

בחיוב זימון יש שני חלקים — דהיינו ברכת הזימון, וברכת המזון בזימון, זאת אומרת ברכה אחת לכולם. ונראה מרש"י שהם שני מחייבים מיוחדים, ואין ברכת המזון של יחיד דומה בתכונתה לברכת המזון בחבורה, שבברכת המזון בחבורה נוסף עליו ברכת הזימון. ופרש"י באיבעיא דידן דמחלוקת רב נחמן ורב ששת בתכונת ההוספה הזאת, לרב נחמן רק "נברך", ולרב ששת גם ברכת "הזון" בכלל ברכת הזימון. ומכיון דההלכה כרב ששת באיסורי, יוצא מזה דיתיד המברך ברכת המזון מתחיל בברכה שניה, דהיינו נודה לך, ובשום פעם אינו אומר ברכת הזון (רש"י מו. ד"ה קסבר).

בגמרא נימא כתנאי, שתי ברייתות, דתני חדא ברכת המזון שנים ושלשה, ותניא אידך שלשה וארבעה, — ברייתא ראשונה כרב נחמן, וברייתא שניה כרב ששת. ולפי מסקנת הגמרא רב נחמן מתרץ לטעמיה ורב ששת מתרץ לטעמיה (ע"ש). עולה בידינו מזה שבין לרב נחמן בין לרב ששת יש חילוק במספר הברכות בין ברכת המזון דיחיד לברכת המזון בחבורה.

ותוס' ד"ה קסבר הקשו מה שהקשו והעלו למסקנה דאי אפשר שהיחיד מדלג ברכת הזון שהיא דאורייתא, כמו שנזכר בכ"מ. אלא, סוגיא זו נמשכת בהסוגיה לעיל (מב:) "שלשה שאכלו כאחת, אחד מפסיק לשנים וכו'". ובעית הגמרא עד היכן צריך היחיד הזה להמתין כדי לשוב ולגמור סעודתו. לרב נחמן עד שיתחיל המזמן ברכת הזון דהיינו עד נברך, שזהו סוף ברכת הזימון, ולרב ששת עד שיגמרו ברכת הזון, ולא משום שזה חשוב ברכת הזימון, אלא מכיון שנברך אינה ברכה משתייך ברכת הזון לברכת הזימון, ומכיון שההלכה כרב ששת עולה מתוספות שאין הבדל בין מספר ברכות דיחיד לחבורה, ודלא כרש"י.

ולפירוש התוס' קשה לפרש שתי הברייתות דמיירו במספר הברכות אלא שתפס דרך הרי"ף בזה שהשאלה היא על ידי כמה גברי יכול ברכת המזון להתיסד. לרב נחמן שלשה וארבעה (ודלא כגרסת הב"ח), ולרב ששת שנים ושלשה. והסבר מחלוקתם מכיון שאין אומרים ברכה לחצאין, ממילא

א"א לחלק אמירת ברכת המזון ליותר גברי ממספר ברכותיו. א"כ לרב נחמן נוספת מן החבורה על היחיד ברכה אחת דהיינו נברך, וברכת הזימון דחבורה מתחלקת לד' גברי וברכת המזון דיחיד לשלושה גברי. ומה שכתבנו שיש אולם בזה שמסיק הגמ' רב נחמן מתרץ לטעמיה ורב ששת מתרץ לטעמיה, קצת קשה לפרש ב' הברייתות אליבא דתוס', דתוס' הוצרך לפרש דשנים ושלושה היינו לא יותר משלושה אבל שנים לאו דוקא, דאפילו באחד סגי, ולרבותא נקט. וכן בג' וד' לאו דוקא ג', אלא שלד' הוא המספר הגבוה ביותר שמחלקין בברכת המזון. אם כן, לפי הנחתנו (ונכונה היא כנראה) שלתוס' אין שום חילוק במספר הברכות בין ברכת המזון דיחיד לברהמ"ז דחבורה, צריך הוא להשמיט המספר הראשון דשתי הברייתות, דהיינו לתרץ שהגמ' הביאם ללא צורך, והיה נכון יותר ליכתב בברייתות, תני חדא ברהמ"ז שלושה ותניא אידך ברהמ"ז ארבעה.

אלא נלע"ד לפרש באופן אחר, בדרך הגמרא, שהמספר הראשון לצורך הוא, ואתי שפיר הא דרב נחמן מתרץ לטעמיה ורב ששת מתרץ לטעמיה, דלפי רב ששת ברייתא הראשונה למ"ד הטוב ומטיב דרבנן הוא, ששנים הוא בברכת הפועלים, ושלושה הוא ברכת המזון הרגילה, בין ביחיד בין בחבורה; וברייתא השניה סבירא לה דהטוב ומטיב דאורייתא, ששלושה הוא בברכת פועלים, וארבעה בברכת המזון הרגילה יחד עם הטוב ומטיב, שאין הבדל בין ביחיד בין בחבורה. ואין להקשות מהגמ' דף טז. דאין פועלים אומרים הטוב ומטיב, וא"כ אין יתכן שלשה לרב ששת. חדא מוכח מהגמ' בנ"ד שהטעם שפועלים יכולים לעקר הטוב ומטיב הוא משום שזה דרבנן (תדע דהטו"מ דרבנן שהרי פועלים עוקרים אותה) וא"כ למ"ד הטוב ומטיב דאורייתא, בודאי פועלים יאמרוהו אע"פ שכוללין ברכת הארץ וברכת בונה ירושלים בברכה אחת.

ועוד נ"ל להעיר בסוגיא זו, על מה שמביאה הגמ' דף מז. "להיכן הוא חוזר" — אביי סבר חוזר לראש, ורבנן אומרים למקום שפסק, רש"י מפרש לטעמיה, והר"ם מאייבר"א מפרש לטעמיה (ע"ש) כעין רש"י. אבל תוספות מחדש שאין למאמר זה שייכות לסוגיא הנ"ל, אלא שזה בענין אמירת ברכת הזימון. שמקור ברכת הזימון מקרא ד"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו" משמע שברכת חבורה צריך הזמנה, היינו שאחד קורא, וחביריו עונים לו. ואם כן יש להסביר שאביי סובר שנברך היא ברכה בפני עצמה, ולפיכך המזמן חוזר ואומר "גברך שאכלנו משלו ובטובו חיינו" אחרי שהמסובין אומרים "ברוך שאכלנו משלו ובטובו חיינו", ובוה מתחיל ברכת הזן, שברכת המזון היא ברכה חדשה, וצריכה הזמנה לעצמה כדי לקיים הפסוק. ורבנן סוברים שאינה ברכה לעצמה, וצריכים לקשר אותו להזן, שהמזמן חוזר ואומר "ברוך

שאכלנו משלו וכו' אחרי המסובין, שזה המשך למה שהמסובין אומרים, ולא התחלה חדשה, וכן הלכתא.

ואם כן, אפילו לתוס' יש לקשר הסוגיא הזאת לסוגיא הנ"ל, שאפשר לומר שאביי ס"ל כרב נחמן, שנברך ברכה בפני עצמה היא, ולפיכך המזמן מתחיל עוד פעם מנברך בעד ברכת המזון, דהיינו הזמנה חדשה, ורבנן סבירא להו כרב ששת, שצריכים לקשר ברכת הזון לברכת הזימון, שהיא אינה ברכה בפני עצמה, וא"כ סגי בהזמנה אחת. וממילא אתי שפיר הפסק של הגמ' אליבא דהלכתא, כרב ששת.

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA
RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

Label Green, *President*

Samuel Press, *Vice-President*

Israel Reiss, *Secretary-Treasurer*

BETH YITZCHAK

Editors

Bertram Leff

Isaac B. Sadowsky

Editorial Board

Irwin Haut

Israel Perlmuther

BETH YITZCHAK

A Publication Devoted to Studies in Halacha

by the

FACULTY AND STUDENTS OF YESHIVA UNIVERSITY

Published by the

STUDENT ORGANIZATION OF YESHIVA

RABBI ISAAC ELCHANAN THEOLOGICAL SEMINARY

YESHIVA UNIVERSITY

Amsterdam Avenue and 186th Street

New York 33, N. Y.

1 9 5 7

Printed by

TWERSKY BROTHERS

New York 52, N. Y.