

שנה מא  
גליון ה (רמה)  
סיון - תמוז תשפ"ו

# קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל  
שע"י מרכז סטאלין קארלין בארץ הקודש  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101

ב"ה  
שנה מא  
גליון ה (רמה)  
סיון - תמוז תשפ"ו

# קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה והלכה לחו"ר הישיבות והכוללים  
של מוסדות סטאלין קארלין בארץ ובתפוצות



מכון בית אהרן וישראל  
שע"י מרכז סטאלין קארלין בארץ הקודש  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

רח' אבינועם ילין 11, ת.ד. 50197 ירושלים, 9150101  
טל. 02-5370106, פקס. 053-7978992  
E-mail: beisaron1@gmail.com

# קובץ בית אהרן וישראל

מאסף מרכזי לתורה  
והלכה לחו"ר הישיבות  
והכוללים של מוסדות  
סטאלין קארלין  
בארץ ובתפוצות

המערכת והמו"ל:

מכון בית אהרן וישראל למחקר כת"י והו"ל (ע"ר)  
שע"י מרכז מוסדות קארלין סטאלין  
עידית"ק ירושלים תובב"א  
בנשיאות כ"ק מרן אדמו"ר שליט"א

## כוללים ללימוד חושן משפט

בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית  
'קנין המשפט', מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית  
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה

## כוללי הלכה - או"ח יו"ד

בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה  
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק  
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב  
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'תפארת יעקב חיים', לייקוואד  
'שבילי הוראה', בני ברק

## כוללים ללימוד יורה דעה

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים  
'פאר ישראל', ירושלים  
כתר נחום שלמה, ביתר עילית  
נזר הוראה, ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית  
'תפארת אשר', מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה  
בביהכ"נ קרלין סטולין, בני ברק

## כוללים ללימוד אורח חיים

בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים  
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים  
'משנת דוד' בביהכ"נ 'בית אהרן', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'בית יעקב חיים', ביתר עילית  
'קנין הלכה', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית  
'קנין הלכה', מודיעין עילית  
'תפארת אהרן', מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה

## כולל ללימוד אבן העזר

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב

## ישיבות

'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים  
'בית אהרן וישראל', ביתר עילית  
'קארלין סטאלין - בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק  
ישיבת 'בית אהרן', קארלין, בלארוס  
ישיבת 'אהבת אהרן', בני ברק  
ישיבת 'פאר ישראל', לעולי ברית המועצות, גבעת זאב

## ישיבות לצעירים

'זכרון אלימלך', ירושלים  
'בית אשר', רמות, ירושלים  
'תפארת יוחנן', ביתר עילית  
'סטאלין קארלין', מודיעין עילית  
'מתיבתא דרבי יוחנן', טבריה  
'סטאלין קרלין', בני ברק  
'תפארת יוחנן', בורו פארק, ניו יורק  
'תפארת יעקב חיים', לייקוואד

## בית מדרש להשתלמות בהוראה ודיינות

'בית אולפנא דרבינו יוחנן', רמות, ירושלים

## כוללים ללימוד ש"ס

בישיבת 'בית אהרן וישראל', רמות, ירושלים  
כולל עיון, רמות, ירושלים  
בביהכ"נ 'היכל רבינו יוחנן', ירושלים  
'קנין ש"ס', ירושלים  
בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב  
בביהכ"נ 'בית יעקב', רמות, ירושלים  
בישיבת 'בית אהרן וישראל', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'אור ישראל', ביתר עילית  
'קנין ש"ס', ביתר עילית  
בביהכ"נ 'תפארת משה', מודיעין עילית  
'אהל שלמה', מודיעין עילית  
בביהכ"נ 'תפארת יוחנן', טבריה  
כולל ללימוד ש"ס, טבריה  
לימוד ירושלמי, בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב  
בישיבת 'בית אהרן וישראל', בורו פארק, ניו יורק  
בביהכ"נ סטאלין קארלין, סטמפורד היל, לונדון  
בביהכ"נ 'בית אהרן', קארלין, בלארוס

## כוללים ללימוד קדשים

בביהכ"נ בחצר הקודש, גבעת זאב  
בביהכ"נ 'תפארת אברהם אלימלך', ביתר עילית

# התוכן

## גנוזות

ה	רבינו סעדיה גאון זלה"ה (ד'תרמ"ב - ד'תש"ב)	תפסיר על נביאים ראשונים ויחזקאל [הפטרות לפרשת נשא וקרח] בעריכת הרב יהודה זייבלד
טז	רב שמואל בן חפני גאון זלה"ה ( - ד'תשע"ג)	'ספר השמות והתארים' - קטעים חדשים בעריכת הרב ישי רונן
כג	רבי שמואל הלוי זלה"ה מחכמי קושטאנדינא ( - ה'ת' - )	בענין היתר עגונה בעריכת הרב משה חרוז
לא	רבי אלעזר ב"ר אליה הלוי זלה"ה אחיו של בעל 'קול בן לוי', מחכמי ירושלים ת"ו ( - ה'ת"ק - )	בענין לא תאכל כל תועבה - בקדשים שהוממו בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדערייך

## חידושי תורה

מז	הרב שניאור זלמן דישיון ר"כ אבן העזר ור"כ ש"ס סטאלין קארלין גבעת זאב, מח"ס 'זכרון צבי' 'משנת משה' וש"ס	בענין בל תאחר בקרבנות ובמצוות
נח	הרב ישראל שלום ארליך ר"מ בישיבת מאור התורה - קוידינוב, בני ברק	בגדרי ודיני מודה בקנס
סא	הרב יוחנן בלומינג סטאלין קארלין, מודיעין עילית	בענין הודאת בעל דין ומודה בקנס
פח	הרב ברוך מרדכי הכהן פערס כולל עיון סטאלין קרלין, ירושת"ו	בענין לבישת בגדי כהונה
צז	הרב דוד ב"ר אברהם מאיר שור כולל חו"מ סטאלין קארלין, ביתר עילית	בענין עשה דוחה לא תעשה באופן דבעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה
קז	הרב גרשון חנוך ולדנברג מודיעין עילית	בסוגיית בית הצביעה ירושלמי חגיגה ג א
קיג	חיים ב"ר דוד בריזל ישיבת בית אהרן וישראל רמות ירושת"ו	ביסוד חיובי שומרים ושואל

## בירורי הלכה

קכג	הרב שלום מרדכי הלוי סגל אב"ד בביה"ד מיסודו של הגר"נ קרלין זצ"ל, ר"כ 'בית אולפנא דרבינו יוחנן' קרלין סטולין, רמות ירושת"ו, ור"כ 'אהל רבינו יונתן', ירושת"ו, ומח"ס 'משכן שלום'	משכנתא שנלקחה מבנק נכרי שעומד להימכר לישראל והלווים התחייבו שלא לסלק החוב תוך זמן קצוב
-----	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----------------------------------------------------------------------------------------------

<b>קכט</b>	הרב חיים מרדכי דבליצקי מו"צ בבית ההוראה של הגרש"א שטרן שליט"א	בירור מקום הנחת תפילין של ראש
<b>קמ</b>	הרב מנחם מנדל פרידמן סטאלין קרלין, מודיעין עילית	בענין כוונה בקנינים במכירה
<b>קנח</b>	הרב יצחק ליינר מח"ס 'תשלומי שכירות', ירושת"ו	בדין היתר תשמיש בחפץ מושכר כשאירע שהשימוש מקלקל החפץ
<b>קסג</b>	הרב יהושע אלימלך ברש"ז טרכילו בית אולפנא דרבינו יוחנן, רמות ירושת"ו	דין קדימה בשתי אבידות כשאין שתי האבידות שוות
<b>קעד</b>	הרב יוחנן ב"ר שלום סגל כולל חו"מ 'מתיכתא דרבינו יוחנן' טבריה ת"ו	בדין פירעון חוב ע"י שליח
<b>קפא</b>	הרב אפרים רוזנברג כולל חו"מ 'מתיכתא דרבינו יוחנן' טבריה ת"ו	מהות הערב והמסתעף בדין ערב בלא הוצאת מעות
<b>קפח</b>	הרב אברהם צבי ווייל ירושת"ו	בירורים בדיני הנעור בלילה
<b>קצב</b>	הרב אברהם מרדכי ברין בני ברק	דין המזיק בשב ואל תעשה
<b>רה</b>	הרב צבי הערש ווייס כולל ללימוד ש"ס, סטאלין קארלין טבריה עילית ת"ו שמואל חיים לובין ישיבת 'בית אהרן וישראל' רמות ירושת"ו	בענין עשיית מלאכה בראש חודש

## לשון חכמים

<b>ריא</b>	הרב שמואל מאיר שפירא בית שמש	הפרשת חלה מתעורבת טבל - ביאור דברי בעל 'קיצור של"ה' במס' פסחים
<b>ריד</b>	הרב אהרן אריה כהן ירושת"ו	בחשיבות אמירת קדיש לטובת נשמתו של נפטר

## הערות

בענין תוקף פסק אחר שהפוסק חזר בו (בגליון רמ"ד) - הרב מאיר דוד הירשמן, ר"כ יו"ד סטאלין קארלין, בביהמ"ד 'בית יעקב' רמות ירושת"ו / בענין המתנת ו' שעות לאחר אכילת מאכל שטוגן בשמן שטגנו בו בשר (בגליון רכ"ב ורל"ט) - הרב יוחנן ב"ר מאיר בוקשפן, כולל ללימוד יו"ד, סטאלין קארלין מודיעין עילית / בענין קושייתו של הגר"נ אדלר על מנהגנו בפרשיות פתוחות וסתומות (בגליון רמ"ד), ובענין המאמר "הסדר בליל הסדר" (בגליון רל"ח ורמ"ד) - הרב אפרים קרויזר / בענין איסורי ריבית בהלוואות בין חברות (בגליון רמג) - הרב ישראל ננקנסקי, קרית צאנז נתניה / בענין הנ"ל - הרב דוד פישביין / ביאור שיטת רש"י במצות ביעור תרומה טמאה - הרב מאיר אייזנבאך, ישראל כהן

**רלג**

# גנוזות

רבינו סעדיה גאון זלה"ה

## תפסיר המיוחס לרס"ג על נביאים ראשונים ויחזקאל

הפטרות נשא וקרה

בעריכת הרב יהודה וייבלד

מבוא

א. היקף פירושו של רס"ג לנביאים

מקומו של רב סעדיה גאון כראש מפרשי המקרא וכפרשן היהודי בלשון ערבי המרכזי אינו שנוי במחלוקת. אולם שאלת היקף פעולתו הפרשנית - האם אכן פירש את כלל כתבי הקודש - נותרה פתוחה עד היום.

עדויות ממקורות שונים מצביעות על כך שרס"ג עסק בפרשנות כל התנ"ך. בעל חובות הלבבות, בהקדמתו לחיבורו, מונה את רס"ג בין אלה שביארו "פירוש המלות והענינים" ב"רוב ספרי המקרא", ומן הניסוח עולה שהכוונה להיקף נרחב הכולל את הנביאים. כיוצא בזה מוסר ר' פתחיה מרגנשבורג שבבבל נהגו ללמוד "פירוש רבינו סעדיה שעשה מכל הקרייה". ר' יששכר אבן סוסאן מעיד אף הוא בפירוש, בהקדמתו לתרגומו שלו, שרס"ג "עשה פירוש לכל הארבעה ועשרים ספרי המקרא בלשון ערבי". עדויות אלו עולות בקנה אחד זו עם זו, ומציירות תמונה של פרשן שביקש לכסות את המקרא כולו.<sup>1</sup>

ואולם אל מול עדויות אלו ניצבת העובדה שרשימת חיבוריו של רס"ג שערכו בניו - הידועה כ"פהרסת" - אינה כוללת תרגום לספרי הנביאים.<sup>2</sup> פער זה בין העדויות הספרותיות לבין הרשימה הביוגרפית העמיד את החוקרים בפני קושי.

בנוסף,<sup>3</sup> מסורת תימנית שמטר הרב יוסף קאפח העידה כי רס"ג לא תרגם את הנביאים הראשונים כלל. מסקנה זו מצאה חיזוק מסוים בדברי הנרי מלטר, שאף שסבר שרס"ג עסק בפרשנות המקרא כולו, הודה שאין בידינו שרידים מפירושו

1 מקורות אלו ואחרים מתוך מאמרם של הרב דוד יוסף והרב ישי רונן, 'פרקי מבוא לתפסיר רס"ג לתורה וההדרת הקדמותיו וחתימתו לתפסיר', קובץ מתיבות, א (אדר תשפ"ו), עמ' 115-170.

2 הספרייה היהודית בימי הביניים: רשימת ספרים מקהיר, ירושלים תשס"ו, עמ' 312: "ומהנביאים - ישעיהו ו'אלפאט' אלת[...]. יתכן שיש להשלים אלתפסיר, ועדיין דוחק לפרש שהכוונה לתפסיר לכל הנביאים, וכפרט שנראה שהאות אחר 'אלת' היא מ"ם.

3 הדברים דלהלן הם סיכום דברי א' שלוסברג, תפיסות ושיטות בפירושו של רב סעדיה גאון לספר הניאל, ע"ד, רמת-גן תשמ"ט, עמ' 15-16 ועמ' 21.

לספרים אלו. כמו כן הסיק חגי בן-שמאי מהקדמת רס"ג לפירושו על עשר השירות שבמקרא, כי הגאון לא התכוון מלכתחילה לפרש את ספרי שופטים ושמואל.

אף על פי כן, שלושה ממצאים הטילו ספק בתמונה זו:

**ראשית**, ר' אברהם בן הרמב"ם הביא בחיבורו ביאור בשם רס"ג לפסוק "בן שנה שאול במלכו" (שמואל א יג,א). אהרן פריימן סבר שמקורו בפירוש עצמאי של הגאון לספר שמואל, שלא הגיע לידינו.<sup>4</sup>

**שנית**, נחמיה אלוני פרסם קטע מתרגום ערבי לשמואל א ל, המיוחס לרס"ג.

**שלישית**, ר' אברהם בן שלמה הביא בפירושו לנביאים ראשונים שנים-עשר ביאורים בשם רס"ג לפסוקים בשמואל, ושלושה-עשר ביאורים לפסוקים במלכים. שלוסברג הבחין כי רובם מקורם בחיבורים אחרים של הגאון, אך מיעוטם עשוי להצביע על פירוש עצמאי לספרים אלה. הפירושים הארוכים אכן מקורם בחיבורים אחרים, חלקם כבר זוהו, אך בכל הנוגע לפירושים הקצרים, תרגומי מילים, סביר שמקורם בתפסיר.<sup>5</sup> שמואל פוזננסקי, מצדו, הציע לייחס רק מובאה אחת - זו הנוגעת למלכים ב ב,ט - כמקורה בפירוש ייעודי לספר מלכים.

לגבי יהושע ושופטים הסכימו החוקרים שאין בידינו כל ראיה מוצקה לכך שרס"ג פירשם.

מצב דומה, אם כי לא זהה, התקיים ביחס לספר יחזקאל. ציטוטים מפירוש רס"ג לספר זה מופיעים בכתבי הראשונים, אולם פוזננסקי דחה את ייחוסם לגאון. לעומתו, אלוני פרסם תרגום ערבי לפרקים יחזקאל כ ומא-מד, שייחס לרס"ג, אך ממצא זה נותר מבודד, ללא אפשרות לבחון את הטקסט בהקשר רחב יותר.

עם פרסום רשימות הספרים השונות שנמצאו בגניזת קהיר, נמצא שברשימות שונות מופיע תפסיר רס"ג לנביאים ראשונים. אך רשימות אלו אינן נותנות מידע על זיהוי החיבורים אלא על קיומם, ולפעמים גם אין ללמוד מהם על אמיתת היחוס, אלא על כך שכותבי הרשימות סברו שזוהו יחוס החיבור.<sup>6</sup>

4 הפירוש, שהיה בן שנה למלכו בעת המאורע, אינו משתקף בתרגום שלפנינו המתרגם (40ב) "כאבן סנה שאול ענד תמלכה" - והוא תירוץ אחר לקושיה, בתרגומו "כבן".

5 ואכן הפירוש ל"ותכל דוד המלך" (שמ"ב יג, לט) מקביל לתפסיר דנן. ראב"ש כותב: "ופסר רבינו סעדיה ז"ל ותכל דויד המלך וחנה נפס דאוד או אשתאק", ולפנינו (א53): "ואשתאקת". וכן בפירוש "ויחנכו את בית ה'" (מ"א ח, סג) כותב ראב"ש: "ורבינו סעדיה פסר הדא ונחוה תדשינא", ואכן בתפסיר לפנינו מתרגם: "ורדשונו בית אללה" (א80). מאידך, תרגום "ואני ובני שלמה חטאים" (מ"א א, כא) אצל ראב"ש הוא: "אשקיא אי מעאלגתנא באנואע אלעלאג" (נתונים לעינוי, כלומר תקנתניו תהיה באחת ממיני התקנות), ואילו בתפסיר דנן - "כאלקום אלכאטיין" (כאנשים חטאים). כל שאר המובאות אצל ראב"ש הן פירושים ארוכים או שמקומם חסר בתפסיר שלפנינו.

6 הספרייה היהודית, הנ"ל הערה 2. להלן הרשימות שיתכן שהן קשורות לרס"ג. בעמ' 39, רשימת ספרים מהמאה הי"ג: "תפסיר ארבעה אול גמיעהא פשט ללאסדאר, תפסיר מלכים לרבינו סעדיה". הכוונה לתפסיר לארבעת הנביאים הראשונים בשלמותם, לפי הסדרים, לא בהכרח לרס"ג; ותרגום ספר מלכים לרס"ג. ברשימה נוספת, עמ' 94, כנראה מהמאה הי"ב, נאמר: "תפסיר ישעיה לרב סעדיה נ"ע גזו פיה תפסיר ירמיה ויחזקאל ותרי עשר פשט בלא מ[עאני]". יתכן שמה שלא נזכר שם מחבר התפסיר הוא משום שאף הוא רס"ג, כמו החיבור שאחריו (ספר יצירה), ורק כשהזכיר חיבור של מחבר אחר הזכיר את שמו (זאת הברכה לאהרן סרגאדו), ואם כן יש כאן עדות על תפסיר ירמיה ויחזקאל ותרי עשר של רס"ג. "תפסיר שופטים לר' סעאל" שברשימת רבי יוסף ראש הסדר (עמ' 400) הוא תפסיר לפרשת שופטים ולא לספר שופטים.

**ב. גילוי כתב יד פטרבורג EVR ARAB I 4232 וזיהוי**

במסגרת העבודה על פירוש רבי חננאל בר שמואל להפטרות<sup>7</sup> ומקורותיו - נתקלתי בכתב יד שלא זוהה עד כה: פטרבורג EVR ARAB I 4232. כתב יד זה, שדפיו היו מעורבבים, נמצא לאחר מיון ועריכה כמכיל תפסיר ערבי לחלקים נרחבים של כלל הנביאים הראשונים, ואף לחלקים ניכרים של ספר יחזקאל.

ר' חננאל בר שמואל (רחב"ש), שחי כמאתיים וחמישים שנה לאחר רס"ג, מרבה לצטט בפירושו להפטרות מן הגאון תחת הכינוי "אלגאון" - הכינוי שבו הוא מכנה את רס"ג באופן עקבי לאורך כל כתביו ותחת הכינוי "אלמפטר" - הפרשן - שבו כינו הראשונים את רס"ג בתרגומו. כלל הציטוטים הללו תואמים בדיוק לנוסח שבכתב יד זה, מה שמחזק את זיהויו כתפסיר שנחשב במאה השתים-עשרה לחיבורו של רס"ג.

בנוסף, התרגום לפרק יחזקאל כ שפרסם אלוני זהה לתפסיר שבכתב ידנו. לעומת זאת, חלק מן התפסיר לפרקים מא-מד שפרסם אלוני אינו מקביל לכתב ידנו, פרט לפסוקים ספורים, ומכאן שהוא לכאורה ממחבר אחר.

יצויין שאף שלכל אורך הספר אין אלא תרגום, ובכתב היד דנן - יש לפעמים גם הצעת תרגום חילופית, אין בו "שרח" - פירוש רחב. רק במקום אחד, בספר יחזקאל בבניין הבית בפירוש עניין צלעות הבית (מא, ו), ישנו פירוש החורג מתרגום גרידא.

בעמדינו בחודש סיון מפרמים אנו בזאת התפסיר להפטרות פרשת נשא (שופטים יג, ב-כה) וקרח (שמ"א יא, יד - יב, כב), וכן הפירוש הנזכר בספר יחזקאל החורג מהתרגום. להפטרות קרח ישנם קטעי גניזה נוספים של התפסיר: קיימברידג' T-S NS 318.40 ו-T-S NS 38.38 (לטופס זה שייך גם הקטע T-S NS 221.14 ליהושע פרק כד ושופטים פרק ג).

תקוותנו שפרסום זה יוסיף את חלקו לבירור סוגיית פירוש נביאים על ידי רס"ג, ויקדם את בירורה הסופי.

סימני מהדורה -

**א - פטרבורג EVR ARAB I 4232**

**ב - קיימברידג' T-S NS 318.40**

**ג - קיימברידג' T-S NS 38.38**

**מהדורה - מקור****שופטים יג, ב-כה (הפטרות פרשת נשא)**

[19ב] (כ) וכאן תג' ואחר מן צרעה מן עשירה ארדני ואסמה מנות וזוגתה עאקר לם תלד. (ג) ותגלא מלאך אללה אלי אלאמראה וקאל להא הודא אנתי עאקר ולם תלדי סתחבלי ותלדי אבן. (ד) ואלאן תחפצי ולא תשרבי כמר ולא מסכר ולא תאכלי שי ננס. (ה) אן הודאך חאמל וסתלדי בן ומום לא יעדר עלי ראסה לאן נאסך [20א] אללה יכון אלצבי מן אלאחשא והו יבתדי אן יגית אל אסראיל מן יד אלפלסטנין. (ו) ונאת אלאמראה וקאלת לזוגתא קאילא מלאך אללה וקיל נבי אללה אתגלא אליי ומנצטרה כמנצר מלאך אללה היוב גרא ולם אסאלה מן אן הו ואסמה לם יכברני. (ז) וקאל לי אנך חאמל סתלדי בן ואלאן לא תשרבי כמר ולא מסכר ולא תאכלי שי ננס לאן נאסך אללה יכון אלצבי מן אלאחשא אלי יום מותה.

7 רשימת כתבי ידו פורסמה לאחרונה בקובץ חדותא (א, אדר תשפ"ו).

(ח) ואתשפע מנחם קראם אללה וקאל בטלבה<sup>8</sup> יא אללה נבי אללה אלדי אבערתה אלינא נסאל אן יעוד אינא אלינא וירשדנא מא דא נצנע באלעזבי אלמולוד. (ט) וסמע אללה קול מנחם ונא מלאך אינא אלי אלממראה ודי נאלסה פי אלעזרא ומנחם וזנהא לים הו מעהא. (י) ואסרעת אלמראה והאצרת וכברת לזונהא וקאלת לה הודא קד פטר לי אלנבי אלדי נא פי דלך אליום<sup>9</sup> אליי. (יא) וקאם מנחם ומצא ורא מרתה ונא אלי אלנבי וקאל לה הל את אלנבי אלדי כאטבת אלממראה קאל אנא. (יב) וקאל מנחם אלמאן יגנא ועדך מא דא יכון סידה אלעזבי ומא דא יזומה. (יג) וקאל מלאך אללה למנחם מן גמיע מא קלת ללממראה תתחפץ. (יד) מן כל מא יברג מן אלנפן לא תאבל וזמר ומסכר לא תשרב וכל שי נגס לא תאכל גמיע מא אוציתהא תחפצה. (טו) וקאל מנחם למלאך אללה נחבסך אלמאן ענדנא ונצנע קראמך גדי מן אלממענו. (טז) וקאל מלאך אללה למנחם אן תחבסני לא אבל מן מעאמך אן אצערת הדייה פלה תצנעהא לאן לם יעלם מנחם אלי אלמאן אנה מלאך אללה. (יז) וקאל מנחם למלאך אללה מא אסמך חתי אדא לם כלאמך אכרמנאך. (יח) וקאל לה מלאך אללה למא דא תסאל ען אסמי ותו כפי.<sup>10</sup>

(יט) ואכל מנחם גדי אלממענו ואלהרייה ואצער עלי אל [20] צואן ללה ואלמלאך מתענב מן פעלה<sup>11</sup> ומנחם ומרתה ינצרון. (כ) וכאן ענד אלעזר אללהיב מן עלי אלמרב<sup>12</sup> ומנחם ומרתה נאצרון ווקעו עלי וזנהם אלי אלמארץ. (כא) ולם יעאוד אינא מלאך אללה אן יתגלא אלי מנחם ואלי וזנהת חיניד עלם מנחם אן מלאך אללה הו. (כב) וקאל מנחם לזונהת מות נמות לאן מלאך אללה<sup>13</sup> ראינא. (כג) וקאלת לה מרתה לו אוראך אללה אן ימיתנא לם יקבל מנחם קרבאן ולא הדייה ולם יורנא גמיע הודא אלמפאל ולם יסמענא פי הודא אלוקת הודא אלממר. (כד) וולדת אלממראה בן ואסמתה שמשון וכבר אלעזבי ובאךך פיה אללה. (כה) ואבתדת נבוח אללה תמשיה<sup>14</sup> פי עסכר דן בין צרעה ובין אשתאול.

### שמ"א יא, יד - יב, כב (הפמרת פרשת קרח)

[39] (יד) וקאל שמואל דקום<sup>15</sup> תעאלו ונמצי אלי אלננל ונגדר לם אלממלכה. (טו) ומצו גמיע אלקום<sup>16</sup> אלי אלננל ומלכו לם שאול בין ידי אללה פי אלננל ורבתו לם רבאיה סלאים בין ידי אללה ופרה לם שאול וגמיע אל אסראל<sup>17</sup> גרא.

(א) וקאל שמואל לגמיע אל אסראל<sup>18</sup> הודא קד קבלת<sup>19</sup> קולכם לגמיע<sup>20</sup> מא<sup>21</sup> קולתו לי ומלכת עליכם מלך. (ב) ואמאן הודא אלמלך מתסאיר בין ידיכם ואנא פקד<sup>22</sup> שבת והרמת ואולאדי הודא<sup>23</sup> לם מעכם ואני קד תסאירת קודאמכם מן צבאי<sup>24</sup> אלי הודא אליום. (ג) הודא<sup>25</sup> אנא נאגוני וקיל<sup>26</sup> אשהדו עלי הודא<sup>27</sup> אללה והודא מסיחה<sup>28</sup> תור מן אכדת והמאר מן אכדת ולמן נצבת ולמן רצצת

8 כ"כ רחב"ש: קולה בי - טלבה, ותקדירה בבקשה ממך ייי.

9 כ"כ רחב"ש: קולהא ביום תקדירה אשר בא אותו היום.

10 כ"כ רחב"ש: קולה והוא פלאי יעני כפי משתק מן פלא ממא דבר, היפלא מיי דבר, פליאה דעת ממני, יעני אן לא ימכני אן אעלמך באסמי ולא אערף אחד בי.

11 כ"כ רחב"ש: וקולה ומפליא לעשות לים אלצמיר פי לעשות עאיד עלי מא תקדם לאן לם יתקדם ללמלאך פעל כל אלפאעל הו מנחם. אלא הי מקדמה למא בעדה ותקדירה ומפליא לעשות המלאך, והו כונה עלה בלהב האש. ופי דלך אגראב ומתלה פלאות עדותיך יעני עגאבים פיהא. ותדר פלאים נזול עגיב גריב.

12 נראה שהמעתיק דילג מפני הדומות על התיבות ווארתפע מלאך יי פי להיב אלמרבח.

13 כ"כ רחב"ש: וקולה אלהים תקדירה מלאך אלהים.

14 כן הביא רחב"ש: ואלמפסר אשתק פעמו מן אלמשי ואלתלכטי משתק מן פעמי הכן באמרתך מה יפו פעמיך בנעלים, קאל ז"ל ואבתדאת נבוח אללה תמשיה פי עסכר דן, יעני בולך תחרכה למא יפעלה מן אמור פיהא גראבה ועגיבה. ויכון תקדיר אלנץ ותחל רוח יי עליו במחנה דן בין צרעה ובין אשתאול לפעמו.

15 ללקום] ליתא ב

16 גמיע אלקום] אלקום גמיעהם ב

17 אסראל] ישראל ב

18 אסראל] ישראל ב

19 קבלת] סמעת ב

20 לגמיע] פי גמיע ב

21 מא] אלדי ב

22 פקד] קד ב

23 הודא] ליתא ב

24 צבאי] צבאיה א

25 הודא] והודא ב

26 נאגוני וקיל] ליתא ב

27 חדא] קדאם ב

28 וחדא מסיחה] ומסיחה ב

ומן יד מן אֱלֹהֵי דִּייה<sup>29</sup> ואנפלת עיני ענה חתא ארד לכס. (ד) וקאלו לס תנצבנא ולס תרצנא ולס תאכד מן יד רגל<sup>30</sup> שי. (ה) וקאלו דלם<sup>31</sup> ישוהר אללה עליכם וישוהר מסיחה הדה אליום אן לס תגרו בירי שי ממא דכרתה וקאלו<sup>32</sup> שאהר.

(ו) וקאלו שמואל דלקום אללה אלדי אצטנע מוסי והרון<sup>33</sup> ואלדי אצער<sup>34</sup> אבאכס מן ארין מצר. (ז) ואלאן אנתצבו חתי אהאכמכס בין ידי אללה עלי נמיע עראלאת אללה אלדי צנע מעכס ומע אבאיכס. (ח) למה דכל יעקב אלדי מצר וצרכו אבאיכס אלדי אללה ואבעת אללה מוסי והרון ואברגו אבאיכס ממצר ואגלסוהם פי הדה אלמוצע. (ט) ונסו טאעה אלההם ואסלמהם ביד סיסרא רייס גיש חצור ופי יד אלפלסטיניין ופי [440] יד מאב והארבוהם. (י) וצרכו אלדי אללה וקאלו אכמינא דאן תרכנא עבאדה אללה ועבדנא אללאוואן ואלבראד<sup>35</sup> ואלאן כלצנא מן יד אעדנא ונעברך. (יא) ואבעת אללה ירבעל וברן ויפתח ושמואל וכלצנמ מן יד עדאכס מסתירא ונלסתם מטמאנין. (יב) ונצרתם אן נחש מלך בני עמאן נא אליכס וקולתו לי לא אלא מלך ימלך עלינא ואללה אלאהכס מלככס. (יג) ואלאן הודא אלמלך אלדי אבתרתם אלדי סאלתם פיה והודא קך געל אללה אליכס מלך. (יד) אן כפתם מן אללה ואשתתוה וקבלתם קולה ולא תלאפו קול אללה ותכונו איצא אנתם ואיצא מלככס אלדי מלך עליכס ורא טאעה אללה אלאהכס.<sup>36</sup> (טו) ואן לס תסנו קול אללה וכלפתם אמר אללה ותכון אפה אללה פייכס כמא כאנת פי אבאיכס.<sup>37</sup> (טז) איצא אלאן אקפו<sup>38</sup> ואגמרו הודא אללאמר אלעשים אלדי אללה פאעלה קוראמכס. (יז) אליס היצאר אלתנטה אליום הודא ארועו אלדי אללה וינעל אצואת ומטר ואעלמו ואנצרו אן בליתכס כבירה אלדי פעלתם בן ידי אללה פי אלסואל לכס מלך.

(יח) ורעא שמואל אלדי אללה ונעל אללה אצואת ומטר פי דלך אליום וכאפ נמיע אלקום נרא מן אללה ומן שמואל. (יט) וקאלו נמיע אלקום לשמואל צלי בסכב עברך אלדי אללה אללאך ולא נמות אלאן קך אודנא<sup>39</sup> עלי נמיע כפאינא בליה למה מלכנא לנא מלך.

(כ) וקאלו שמואל דלקום לס תלאפו אנתם פעלתם נמיע הודא אלבלייה לכן לא תוולו מן ורא טאעה אללה ואעברו אללה בכל קלובכס. (כא) ולא תמילו ורא אלתיה אלדי לא ינפעו ולא יכלצו דאן תיה הם. (כב) דאן לא יסייב אללה שעבה בסכב אסמה אלעצים אן אללה פי אלאצל עום וקצר אן יצטנעכם לה שעבא.

## פירוש יחזקאל מא, ו

[110] וקאלו אן אלצעות הי אלצעיות הי תכון ממארק ורא אלביות כן היציע התחוננה חמש באמה ונ'. קאלו אהרנא והצלעות שלש ושלישים פעמים ובאות בקיר ונ' באנה תכון<sup>40</sup> תוכן האיט אלבית נפסה אלעשרה אדרע אלסופלי תוכנהא סתה אדרע תם ינקין מן אהרנא דראע ואחד תציר אלעשרה אלתאניה תוכנהא כמסה אדרע תם ינקין דראע תכון תוכן אלעשרה אלתאלתה מן אהרנא אלדי דללית ארבע אדרע והאיט אלממרק מן אספל אלדי פוק ארבע אדרע. פאלא הו בנא עשרה אדרע מן האיט אלממרק רכב אלצאע מתל אלפרש ותכון מולאה עשרה אדרע מנהא ארבעה ערין האיט אלממרק [111] כמסה ערין אלממרק ודראע מוצוע עלי אדראע אלדי נוקין מן האיט אלבית הו קולה כי מנרעות נתן לבית סביב חוצה ונ' הו קולה הנהא והצלעות צלע אל שלש ושלישים פעמים ובאות בקיר אשר<sup>41</sup> לבית ירד בה דאכלי האיט אלממרק. וקולה ולא יהיו אחוים בקיר הבית האיט אלבית נפסה בל אנמא יכונו אלצעיות עלי אדראע אלדי נקין מן האיט אלבית והם בדאלך פי אלמבקה אלתאניה תכון אלצעיות מבניה פי האיט אלממרק מוצועה עלי אדראע אלנאקין מן האיט אלבית נפסה ומתלהא פי אלמבקה אלתאלתה פתכון אלמבקה אלסופלא חמש באמה רחבה בין האיט אלבית ובין האיט אלממרק ופי אלמבקה אלתאניה יכון בין אהרנאין סתה לאנל אדראע אלנאקין מן האיט אלבית ואלמבקה אלתאלתה יכון בין אהרנאין סבעה אדרע הו קולה היציע התחוננה חמש באמה רחבה ונ' ומתלהא פי בית שלישי הו קולה פי אלצעיות ובאות בקיר אשר לבית אלצעיות סביב סביב דהיות אחוים פי קור אלצעיות ולא יהיו אחוים בקיר הבית בל מוצועה עלי אדראע. וקולה ורחבה ונסבה למעלה למעלה אלצעיות פי מא בין האיט אלצעיות ובין האיט אלבית.

29 דייה] הדייה א

30 רגל] אחד ב

31 להם] ליתא ב

32 וקאלו] וקאלו ב

33 רחב"ש הביא באופן אחר: וקאל אלמפסר פי שרח אשר עשה את משה ואת אהרן - אלדי כלק מוסי והארון.

34 אצעד] אצטנע א וכאן מסתיים ב

35 כן הביא רחב"ש: עשתרות נוע מן אנואע ע"ז ופסר פיהא אלמפסר וקאל אלאבראד והדה אלי אליום הי מוגודה פי בלאד אלהנד אעני עבדת אלבר.

36 כן הביא רחב"ש: קולה אחר ייי אלהיכס קאל יונתן ע"ס בתר דחלתא דייי אלהכון וכדלך קאל אלמפסר ורא טאעה אללה רככס. וע"ש שחלק עליו. / כאן מתחיל ג

37 כ"כ רחב"ש: וקולה ובאבותיכם תקדירה כאשר היתה באבותיכם כמא בייז דלך יונתן ע"ס קאל כמא דהות באבהתכון.

38 אקפו] קפו ג

39 אודנא] זדנא ג

40 תכון] כצ"ל כולהלן. ככה"י: תוכן.

41 אשר] ככה"י נוסף: אשר.

תרנום

שופטים יג, כ-כה (הפטרת פרשת נשא)

(ב) והיה איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מנוח, ואשתו עקרה לא<sup>42</sup> ילדה. (ג) ונגלה מלאך ה' אל האישה ואמר לה: הנה את עקרה ולא ילדת, אך את תהרי ותלדי בן. (ד) ועתה הישמרי ואל תשתי יין ולא משכר ולא תאכלי כל דבר טמא. (ה) כי הנך הרה ותלדי בן, ותער<sup>43</sup> לא יעלה על ראשו, כי נזיר<sup>44</sup> ה' יהיה הנער מן הבטן<sup>45</sup> והוא יתחיל<sup>46</sup> להושיע את בית ישראל מיד הפלשתיים. (ו) ובאה האישה ואמרה לבעלה לאמור: מלאך ה' (ויש אומרים נביא ה')<sup>47</sup> התגלה אליי, ומראהו כמראה מלאך ה' נורא<sup>48</sup> מאוד; ולא שאלתיו מאין הוא ואת שמו לא הגיד לי. (ז) ואמר לי: הנך הרה ותלדי בן, ועתה אל תשתי יין ולא משכר ולא תאכלי כל דבר טמא, כי נזיר אלוהים יהיה הנער מן הבטן עד יום מותו.

(ב) ויהי איש אחד מצרעה ממשפחת הדני ושמו מנוח ואשתו עקרה ולא ילדה: (ג) וירא מלאך יהוה אל האישה ויאמר אליה הנה נא את עקרה ולא ילדת והרית וילדת בן: (ד) ועתה הישמרי נא ואל תשתי יין ושכר ואל תאכלי כל טמא: (ה) כי הנך הרה וילדת בן ומורה לא יעלה על ראשו כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן והוא יחל להושיע את ישראל מיד פלשתיים: (ו) ותבא האישה ותאמר לאישה לאמר איש האלהים בא אלי ומראהו כמראה מלאך האלהים נורא מאד ולא שאלתיהו אי מזה הוא ואת שמו לא הגיד לי: (ז) ויאמר לי הנך הרה וילדת בן ועתה אל תשתי יין ושכר ואל תאכלי כל טמא כי נזיר אלהים יהיה הנער מן הבטן עד יום מותו:

(ח) והתחנן<sup>49</sup> מנוח לפני ה' ואמר בבקשתו<sup>50</sup>: אתה, ה', נביא ה' אשר שלחתו אלינו, נבקש שישוב עוד אלינו וידירכנו מה נעשה בנער

(ח) ויעתר מנוח אל יהוה ויאמר בי אדוני איש האלהים אשר שלחת יבוא נא עוד אלינו ויורנו מה נעשה לנער היולד: (ט) וישמע

42 רבינו השמיט האות וא"ו ותרגם 'לא ילדה' ולא 'ילדה', שלדעתו הוא פירוש ולא תוספת. וכן תרגם יונתן 'לית לה ולד' וכ"כ רד"ק שהוא פירוש.

43 כן תרגם רס"ג 'תער' - מוס (במדבר ח, ז), והוא שם הכלי שמגלחים בו. וכ"כ ר"י אבן בלעם שהוא התער - אלמוסי, וע"ש בגורונו (וכ"כ רש"י שהוא תער, ובתרגום יונתן: מספר). וכ"כ רבי תנחום הירושלמי.

44 כתרגום רס"ג לתורה ל"נזיר" - נאסך, מונח המשמש לתיאור אדם ירא שמים הפורש מענייני העולם הזה ומקדיש עצמו לעבודת ה', ראה פירושו לבראשית (מט, כו) ושאר דוכתי.

45 אלאחשא - בטן, מעיים, ובפרט בשימוש העובר במעי אמו. וכן תרגם רס"ג "קרב" בתפסיר ויקרא (ג, ג) ושאר דוכתי.

46 כ"כ רבי תנחום הירושלמי.

47 כפי שנראה מטפסים מקבילים, חילופי הנוסח המוצגים בתוך טופס א יחודיים לו, ובשאר הטפסים מופיע רק אחד מהנוסחים. כאן לכאורה הנוסח "נביא ה'" הוא הנכון, כיון שבתחילה סברו מנוח ואשתו שהוא נביא ורק לבסוף התברר להם שהוא מלאך, כמו שכתב רחב"ש וכפי שנראה גם מהתרגום בתפסיר לאורך כל הפרק. וכן תרגם יונתן: נביא דיי.

48 היוב - נורא, מעורר יראה או מכובד מאוד. וכן תרגם רס"ג 'אימנתי' (דניאל ז, ז). וכ"כ רבי תנחום הירושלמי.

49 אתשפע - התחנן, ביקש רחמים או התפלל לפני ה' למען דבר מה.

50 כ"כ רחב"ש: אמירתו 'בי' היא בקשה, ושיעורו: בבקשה ממך ייי.

הנולד.<sup>51</sup> (ט) ושמע ה' בקול מנוח ובא מלאך עוד אל האישה והיא יושבת בשדה ומנוח אישה אין עמה: (י) ותמהר האישה ותריץ ותגד לאישה ותאמר אליו הנה נראה אלי האישה אשר בא ביום אלי: (יא) ויקם וילך מנוח אחרי אשתו ויבא אל האישה ויאמר לו האתה האישה אשר דברת אל האישה ויאמר ויאמר אני: (יב) ויאמר מנוח עתה יבא דברך מה יהיה משפט הנער ומעשהו: (יג) ויאמר מלאך יהוה אל מנוח מפל אשר אמרתי אל האישה תשמר: (יד) מפל אשר יצא מגפן היין לא תאכל ויין ושכר אל תשת וכל טמאה אל תאכל כל אשר צויתיה תשמר: (טו) ויאמר מנוח אל מלאך יהוה נעצרה נא אותך ונעשה לפניך גדי עזים: (טז) ויאמר מלאך יהוה אל מנוח אם תעצרי לא אכל בלחמך ואם תעשה עלה ליהוה תעלנה פי לא ידע מנוח פי מלאך יהוה הוא: (יז) ויאמר מנוח אל מלאך יהוה מי שמך פי יבא דברך דברך וכבדנך: (יח) ויאמר לו מלאך יהוה למה זה תשאל לשמי והוא פלאי:

הנולד.<sup>51</sup> (ט) ושמע ה' בקול מנוח ובא מלאך עוד אל האישה והיא יושבת בשדה ומנוח אישה אין עמה: (י) ותמהר האישה ותריץ ותגד לאישה ותאמר אליו הנה נראה אלי האישה אשר בא ביום אלי: (יא) ויקם וילך מנוח אחרי אשתו ויבא אל האישה ויאמר לו האתה האישה אשר דברת אל האישה ויאמר ויאמר אני: (יב) ויאמר מנוח עתה יבא דברך מה יהיה משפט הנער ומעשהו: (יג) ויאמר מלאך יהוה אל מנוח מפל אשר אמרתי אל האישה תשמר: (יד) מפל אשר יצא מגפן היין לא תאכל ויין ושכר אל תשת וכל טמאה אל תאכל כל אשר צויתיה תשמר: (טו) ויאמר מנוח אל מלאך יהוה נעצרה נא אותך ונעשה לפניך גדי עזים: (טז) ויאמר מלאך יהוה אל מנוח אם תעצרי לא אכל בלחמך ואם תעשה עלה ליהוה תעלנה פי לא ידע מנוח פי מלאך יהוה הוא: (יז) ויאמר מנוח אל מלאך יהוה מי שמך פי יבא דברך דברך וכבדנך: (יח) ויאמר לו מלאך יהוה למה זה תשאל לשמי והוא פלאי:

51 רבינו תרגם 'היולד' לא כפועל עתיד אלא כתואר (שם הפועל של הביניים הראשון), וכ"כ ר"י אבן בלעם: לנער היולד - במשמעות הילוד, כאמרו 'הילוד החי' (מ"א ג, כו), והוא לדעתי תואר.

52 צחורא - שדה שבמקום פתוח, מחוץ לעיר.

53 כ"כ רחב"ש: אמירתה 'ביום' שיעורה: אשר בא אותו היום, ע"כ. ומקורו ביונתן שתרגם 'ביומא דיכ'.  
54 רבינו מפרש 'עתה יבא דברך' לא על משפטי ההנהגה עם הנער, אלא שתקיים הבטחתו שתלד אשתו בן, וכ"כ בפירוש מחכמי צרפת, וכפי הנראה זו כוונת יונתן שתרגם: כען יתקיימן פתגמך, והכוונה שתקיים הבטחתו (ולא שמנוח הבטיח שיקיימו את משפטי ההנהגה שיאמר). והכוונה שכאשר תקיים הבטחתו ותלד אשתו, יעשו עמו כמו שאמר. וכ"כ רחב"ש: שיעורו 'כי יבא דברך' - הגידה לי עתה מה יהיה משפט הנער, וכן אמר להלן 'כי יבא דברך וכבדנך', עכ"ד. וראה בפירוש רבינו להלן שם. וכ"כ במצוד"ד: רצה לומר, עד הנה הייתי כמסתפק אם יתקיימו דברך, אבל עתה הואיל ובאת שנית על ידי תפילתי, נראה אם כן שדבר ה' הוא, ובודאי יבוא דברך, לזאת אשאלך והודיעני, מה יהיה משפט הנער, איך להתנהג עמו, ומה המעשה אשר אעשה לו.

55 סירה - דרך חיים, הנהגה, התנהגות או משפט. וראה מצוד"ד שבהערה הקודמת.  
56 נחבס - לעצור, להחזיק או לעכב משהו במקום מסוים. וכן הרחיב רחב"ש. ולא כרש"י שפירשו לשון אסיפה, שיאספו אותו אל ביתם.

57 תם - יגמר, יושלם. רבינו מפרש 'כי יבא דברך' שכאשר יתקיימו דבריו יכבדוהו, ולכן ביקש לדעת את שמו כדי לדעת איך יכבדוהו אז. וכ"כ רחב"ש כמובא לעיל הערה 54. וכ"כ ר"ד: "כשנראה שיתקיימו דברך נזכירך לשבח", וכ"כ במצוד"ד, ע"ש. אבל רש"י ובעלי התוספות פירשו שכאשר ישלח להם בעתיד שליח בשמו ידעו לכבדו. ובפירוש ב' מחכמי צרפת הביא פירוש רבינו והקשה עליו: "אינו אומר [כש]יתקיים דברך שנבאת שילד יוולד לנו אז נכבד אותך, שהרי גם עתה רצו לכבדו ולעשות לפניו גדי עזים, אבל הוא לא קיבל".  
58 כפי - נסתר, פלאי או סודי. וכ"כ רש"י, ר"י אברבנאל ומצוד"ד. אבל ריב"ב כתב: פירש בו ר' יונה אבן ג'נאח שהוא מלשון היפרדות. כלומר: אני, כאשר אפרד ממך, מה התועלת תהיה לך בידיעת שמי? וזהו שם תואר

(יט) ולקח מנוח את גדי העיזים והמנחה והעלה על הצור לה', והמלאך מתנהג בפלא<sup>59</sup>, ומנוח ואשתו רואים. (כ) ויהי עם עלות הלהב מעל המזבח<sup>60</sup>, ומנוח ואשתו רואים, ונפלו על פניהם ארצה. (כא) ולא הוסיף עוד מלאך ה' להיגלות אל מנוח ואל אשתו; אז ידע מנוח שמלאך ה' הוא. (כב) ואמר מנוח לאשתו: מות נמות כי מלאך ה'<sup>61</sup> ראינו. (כג) ואמרה לו אשתו: לו חפץ ה' להמיתנו לא קיבל מידנו קרבן ולא מנחה, ולא הראנו את כל המעשים האלה ולא השמיענו בעת הזאת<sup>62</sup> דבר זה. (כד) וילדה האישה בן וקראה את שמו שמשון, וגדל הנער וברכהו ה'. (כה) והחלה נבואת ה' להוליכו<sup>63</sup> במחנה הן בין צרעה ובין אשתאל.

(יט) וַיִּקַּח מְנוּחַ אֶת גְּדֵי הָעִיזִים וְאֶת הַמִּנְחָה וַיַּעַל עַל הַצּוֹר לַיהוָה וּמַפְלֵא לַעֲשׂוֹת וּמְנוּחַ וְאִשְׁתּוֹ רְאוּם: (כ) וַיְהִי בְעֵלוֹת הַלֵּהָב מֵעַל הַמִּזְבֵּחַ הַשְּׂמִימָה וַיַּעַל מֵלֶאֱדָי יְהוָה בְּלֵהָב הַמִּזְבֵּחַ וּמְנוּחַ וְאִשְׁתּוֹ רְאוּם וַיִּפְּלוּ עַל פְּנֵיהֶם אֶרְצָה: (כא) וְלֹא יָסַף עוֹד מֵלֶאֱדָי יְהוָה לְהִרְאֶה אֶל מְנוּחַ וְאֶל אִשְׁתּוֹ אִם יָדַע מְנוּחַ כִּי מֵלֶאֱדָי יְהוָה הוּא: (כב) וַיֹּאמֶר מְנוּחַ אֶל אִשְׁתּוֹ מוֹת נָמוּת כִּי אֱלֹהִים רְאִינוּ: (כג) וַתֹּאמֶר לוֹ אִשְׁתּוֹ לוֹ חֲפִץ יְהוָה לְהַמִּיתֵנוּ לֹא לָקַח מִיָּדֵנוּ עֹלָה וּמִנְחָה וְלֹא הִרְאָנוּ אֶת כָּל אֱלֹהֵי וְכַעַת לֹא הִשְׁמִיעֵנוּ כּוֹזֵאת: (כד) וַתֵּלֶד הָאִשָּׁה בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמִשׁוֹן וַיִּגְדַּל הַנֶּעֱר וַיְבַרְכֵהוּ יְהוָה: (כה) וַתַּחֲל רוּחַ יְהוָה לְפַעֲמוֹ בְּמַחְנֵה דָן בֵּין צְרָעָה וּבֵין אֲשֶׁתְאֵל:

שמ"א יא, יד - יב, כב (הפמרת פרשת קרח)

(יד) ואמר שמואל אל העם: בואו ונלך<sup>64</sup> אל הגלגל ונחדש שם את המלוכה. (טו) והלכו כל העם אל הגלגל, והמליכו שם את שאול לפני ה' בגלגל, וזבחו שם זבחי שלמים לפני ה', ושמו שם שאול וכל בית ישראל מאוד.

(יד) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם לָכוּ וְנִלְכְּהָ הַגִּלְגָל וְנִחַדְשׁ שֵׁם הַמְּלוּכָה: (טו) וַיֵּלְכוּ כָל הָעָם הַגִּלְגָל וַיִּמְלְכוּ שָׁם אֶת שְׂאוּל לִפְנֵי יְהוָה בְּגִלְגָל וַיִּזְבְּחוּ שָׁם זִבְחִים שְׁלָמִים לִפְנֵי יְהוָה וַיִּשְׁמַח שָׁם שְׂאוּל וְכָל אַנְשֵׁי יִשְׂרָאֵל עַד מְאֹד:

בדומה לביטוי 'כבית המרי' (יחזקאל ב, ח). ואחר אמר שהוא מלשון 'נפלאות', כלומר מופלא ונורא, אך הפירוש הראשון ראוי יותר, עכ"ד.

59 מתעגיב - עושה נפלאות או מתנהג באופן המעורר פליאה. וכ"כ רחב"ש: ואמירתו 'ומפליא לעשות' - אין הכינוי (-הנושא הנסתר) ב'לעשות' חוזר למה שקדם לו, כיון שלא קדם למלאך שום מעשה, אלא עושה המעשה היה מנוח. אלא זו הקדמה למה שאחריו, ושיעורו: 'ומפליא לעשות המלאך', והוא היותו עלה בלהב האש. ויש בזה דבר מופלא. וכמותו 'פלאות עדותיך', כלומר, נפלאות שיש בהם. ו'ותרד פלאים' - ירידה מופלאה וזרה.

60 נראה שהמעתיק דילג מפני הדומות את התיבות שיש לתרגמן: ועלה המלאך בלהב המזבח.

61 כ"כ רחב"ש: ומאמרו 'אלהים' שיעורו - מלאך אלהים.

62 יתכן שכוננת התוספת 'בעת הזאת', שרק עתה בישרם על לידת בנם, ואם כן בהכרח יחיו עוד עד שיוולד. 63 כן הביא רחב"ש: 'והפרשן גזר את 'פעמו' מלשון הליכה וצעידה, הנגזרת מן המילים 'פעמי הכן באמרתך' ו'מה יפו פעמך בעלים'. ואמר ז"ל: 'והחלה נבואת ה' להוליכו במחנה דן'. כוונתו בזה היא להנעתו לקראת מה שיעשה מן העניינים שיש בהם פלא וזרות. ויהיה שיעור הכתוב: 'ותחל רוח ה' עליו במחנה דן בין צרעה ובין אשתאל להניעו'. וכן הביא רבי תנחום הירושלמי בשם ה"תפסיר". וכן תורגם בפשיטתא: למהלכותה, וכ"כ הרי"ד: להנהיגו, וכ"כ במצודת ציון: ענין צעדה והלוך, כמו: פעמי מרכבותיו (שופטים ה, כח). ושאר מפרשים פירשו באופנים אחרים.

64 כן כתב רבי תנחום הירושלמי והרחיב: צחות לשון, חיבור שתי משמעותות במטבע לשון אחת. לכו - תעאלו, ונלכה - נמצא. כך כלל הכתוב את ההסתלקות וההליכה במטבע לשון אחת.

(א) ואמר שמואל אל כל ישראל הנה שמעתי בקלכם לכל אשר אמרתם לי ואמליך עליכם מלך: (ב) ועתה הנה המלך מתהלך לפניכם ואני זקנתי ושבת<sup>67</sup>, ובני הנה הם אתכם; ואני אכן התהלכתי לפניכם מנעוריי עד היום הזה. (ג) הנה אני, ענו לי (ויש אומרים העידו עלי) <sup>68</sup> נגד<sup>69</sup> ה' ונגד משיחו: שור מי לקחתי וחמור מי לקחתי, ואת מי עשקתי ואת מי רצצתי<sup>70</sup>, ומיד מי לקחתי כופר והעלמתי עיני ממנו, כדי שאשיב לכם. (ד) ואמרו: לא עשקתנו ולא רצצתנו, ולא לקחת מיד איש<sup>71</sup> מאומה. (ה) ואמר אליהם: יעיד ה' עליכם ויעיד משיחו היום הזה שלא מצאתם בידי מאומה ממה שהזכרתי; ואמר<sup>72</sup>: עד.

(א) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל כָּל יִשְׂרָאֵל הִנֵּה שָׁמַעְתִּי בְקִלְכֶם לְכָל אֲשֶׁר אָמַרְתֶּם לִי וְאִמְלִיךְ עֲלֵיכֶם מֶלֶךְ: (ב) וְעַתָּה הִנֵּה הַמֶּלֶךְ מֵתְהַלֵּךְ לִפְנֵיכֶם וְאֲנִי זָקֵנָה וְשַׁבְתִּי וּבְנֵי הַנֶּהֱם אֵתְכֶם וְאֲנִי הִתְהַלַּכְתִּי לִפְנֵיכֶם מִנְעֹרַי עַד הַיּוֹם הַזֶּה: (ג) הֲנִנִי עֲנוּ בִי נֶגֶד יְהוָה וְנֶגֶד מְשִׁיחוֹ אֵת שׁוֹר מִי לָקַחְתִּי וְחֲמוֹר מִי לָקַחְתִּי וְאֵת מִי עִשְׁקָתִי אֵת מִי רִצַצְתִּי וּמִיָּד מִי לָקַחְתִּי כֹפֶר וְהִעַלְמִתִּי עֵינַי מִמֶּנּוּ כִּדְבַר אֲשֶׁר אָמַרְתִּי לָכֶם: (ד) וַיֹּאמְרוּ לֹא עִשְׁקָתָנוּ וְלֹא רִצַצְתָנוּ וְלֹא לָקַחְתָּ מִיָּד אִישׁ מֵאִוְמָה: (ה) וַיֹּאמֶר אֲלֵיהֶם עַד יְהוָה בְּכֶם וְעַד מְשִׁיחוֹ הַיּוֹם הַזֶּה כִּי לֹא מִצַּאתֶם בְּיָדִי מֵאִוְמָה וַיֹּאמֶר עַד:

(ו) ויאמר שמואל אל העם: ה' הוא אשר בחר<sup>73</sup> את משה ואהרן, ואשר העלה את אבותיכם מארץ מצרים. (ז) ועתה התייצבו כדי שאשפוט אתכם לפני ה' על כל צדקות ה' אשר עשה עמכם ועם אבותיכם. (ח) כאשר נכנס יעקב למצרים וצעקו אבותיכם אל ה', ושלח ה' את משה ואהרן והוציאו את אבותיכם ממצרים והושיבם במקום הזה. (ט) ושכחו את משמעת אלוהיהם<sup>74</sup>, ומסרם<sup>75</sup>

(ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה אֵת מֹשֶׁה וְאֵת אֶהֱרֹן וְאֲשֶׁר הֶעֱלָה אֵת אֲבוֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: (ז) וְעַתָּה הִתְיַצְּבוּ וְאֲשַׁפְטָה אֹתְכֶם לִפְנֵי יְהוָה אֵת כָּל צְדָקוֹת יְהוָה אֲשֶׁר עָשָׂה אִתְּכֶם וְאֵת אֲבוֹתֵיכֶם: (ח) כַּאֲשֶׁר בָּא יַעֲקֹב מִצְרָיִם וַיִּצְעֲקוּ אֲבוֹתֵיכֶם אֶל יְהוָה וַיִּשְׁלַח יְהוָה אֵת מֹשֶׁה וְאֵת אֶהֱרֹן וַיּוֹצִיאוּ אֵת אֲבוֹתֵיכֶם מִמִּצְרָיִם וַיְשִׁיבוּם בְּמָקוֹם הַזֶּה: (ט) וַיִּשְׁכְּחוּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֵיהֶם וַיִּמְכְּרוּ אֹתָם

65 כן תרגם יונתן: "קבלית למימריכון". לפי כ"י ב: שמעתי.

66 לפי כ"י ב: בכל.

67 הרמת - במובן של קשיש.

68 בכ"י ב באה רק המסירה השניה - העידו בי. וכן תרגם יונתן: "אסהידו ביי". רבי תנחום הירושלמי במשמעויות השונות של 'עניה' ומסיק גם כן שכאן היא לשון עדות.

69 פירש רחב"ש שמאמרו "נגד" הוא משום שהיו נוכחים ליד המשכן שבו כבוד ה'. לפי כ"י ב התרגום: לפני. 70 כמו שכתב רש"י: כל לשון מרצה הסמוך לעושה, לשון עשוק ורצוץ (דברים כח, לג) הוא, חומס דלים ורצוץ.

71 לפי כ"י ב: אחד.

72 לפי כ"י ב: ואמרו. ונ"מ אם ה' הוא האומר, וכדברי חז"ל שהופיעה רוח הקודש ואמרה כן (מכות כג, ב), או שהעם הוא שהעיד.

73 אצטנע - פעולת בחירה, עשייה מיוחדת או "עשייה לעצמו". רחב"ש הביא בשם הפרשן (כינויו של רבינו) באופן אחר: והפרשן אמר בביאור 'אשר עשה את משה ואת אהרן' - 'אשר ברא [כלק] את משה ואת אהרן'. וצ"ע.

74 כעין תרגום יונתן: ואתנשיאו ית פולחנא די"י אלהון.

75 וכן תרגם יונתן: ומסר יתהון.

בִּיד סִיסְרָא שֶׁר צָבָא חֲצוֹר וּבִיד פְּלִשְׁתִּים וּבִיד  
 מֶלֶךְ מוֹאָב וַיִּלְחֲמוּ בָם: (י) וַיִּזְעְקוּ אֶל יְהוָה  
 וַיֹּאמֶר וַיֹּאמְרוּ חֲטָאנוּ כִּי עֲזַבְנוּ אֶת יְהוָה  
 וְנִעַבְדָּ אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעֵשְׁתָרוֹת וְעַתָּה  
 הֲצִילֵנוּ מִיַּד אֹיְבֵינוּ וְנִעַבְדְּךָ: (יא) וַיִּשְׁלַח יְהוָה  
 אֶת יִרְבֶּעֵל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יַפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל  
 וַיִּצַּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסְּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בְּטַח:  
 (יב) וַתִּרְאוּ כִּי נָחַשׁ מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן בָּא עֲלֵיכֶם  
 וַתֹּאמְרוּ לִי לֹא כִּי מֶלֶךְ יִמְלֹךְ עָלֵינוּ וַיהוָה  
 אֱלֹהֵיכֶם מִלְּכֶכֶם: (יג) וְעַתָּה הִנֵּה הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר  
 בְּחַרְתֶּם אֲשֶׁר שְׁאַלְתֶּם וְהִנֵּה נָתַן יְהוָה עֲלֵיכֶם  
 מֶלֶךְ: (יד) אִם תִּירְאוּ אֶת יְהוָה וְעַבַדְתֶּם אֹתוֹ  
 וְשָׁמַעְתֶּם בְּקוֹלֹ וְלֹא תִמְרוּ אֶת פִּי יְהוָה וְהִיתֶם  
 גַּם אַתֶּם וְגַם הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר מֶלֶךְ עֲלֵיכֶם אַחֵר  
 יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: (טו) וְאִם לֹא תִשְׁמָעוּ בְּקוֹל  
 יְהוָה וּמִרִיתֶם אֶת פִּי יְהוָה וְהִיתָה יַד יְהוָה  
 בְּכֶם וּבְאַבְתְּחֵיכֶם: (טז) גַּם עַתָּה הִתְיַצְבוּ וּרְאוּ  
 אֶת הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אֲשֶׁר יְהוָה עֹשֶׂה  
 לְעֵינֵיכֶם: (יז) הֲלוֹא קִצִּיר חֲטָיִים הַיּוֹם אֶקְרָא  
 אֶל יְהוָה וַיִּתֵּן קִלּוֹת וּמָטָר וְדָעוּ וּרְאוּ כִּי  
 רַעַתְכֶם רַבָּה אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם בְּעֵינֵי יְהוָה לְשִׂאֹל  
 לְכֶם מֶלֶךְ:

בִּיד סִיסְרָא שֶׁר צָבָא חֲצוֹר וּבִיד פְּלִשְׁתִּים וּבִיד  
 מֶלֶךְ מוֹאָב וַיִּלְחֲמוּ בָם: (י) וַיִּזְעְקוּ אֶל יְהוָה  
 וַיֹּאמֶר וַיֹּאמְרוּ חֲטָאנוּ כִּי עֲזַבְנוּ אֶת יְהוָה  
 וְנִעַבְדָּ אֶת הַבְּעָלִים וְאֶת הָעֵשְׁתָרוֹת וְעַתָּה  
 הֲצִילֵנוּ מִיַּד אֹיְבֵינוּ וְנִעַבְדְּךָ: (יא) וַיִּשְׁלַח יְהוָה  
 אֶת יִרְבֶּעֵל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יַפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל  
 וַיִּצַּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסְּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בְּטַח:  
 (יב) וַתִּרְאוּ כִּי נָחַשׁ מֶלֶךְ בְּנֵי עַמּוֹן בָּא עֲלֵיכֶם  
 וַתֹּאמְרוּ לִי לֹא כִּי מֶלֶךְ יִמְלֹךְ עָלֵינוּ וַיהוָה  
 אֱלֹהֵיכֶם מִלְּכֶכֶם: (יג) וְעַתָּה הִנֵּה הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר  
 בְּחַרְתֶּם אֲשֶׁר שְׁאַלְתֶּם וְהִנֵּה נָתַן יְהוָה עֲלֵיכֶם  
 מֶלֶךְ: (יד) אִם תִּירְאוּ אֶת יְהוָה וְעַבַדְתֶּם אֹתוֹ  
 וְשָׁמַעְתֶּם בְּקוֹלֹ וְלֹא תִמְרוּ אֶת פִּי יְהוָה וְהִיתֶם  
 גַּם אַתֶּם וְגַם הַמֶּלֶךְ אֲשֶׁר מֶלֶךְ עֲלֵיכֶם אַחֵר  
 יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם: (טו) וְאִם לֹא תִשְׁמָעוּ בְּקוֹל  
 יְהוָה וּמִרִיתֶם אֶת פִּי יְהוָה וְהִיתָה יַד יְהוָה  
 בְּכֶם וּבְאַבְתְּחֵיכֶם: (טז) גַּם עַתָּה הִתְיַצְבוּ וּרְאוּ  
 אֶת הַדָּבָר הַגָּדוֹל הַזֶּה אֲשֶׁר יְהוָה עֹשֶׂה  
 לְעֵינֵיכֶם: (יז) הֲלוֹא קִצִּיר חֲטָיִים הַיּוֹם אֶקְרָא  
 אֶל יְהוָה וַיִּתֵּן קִלּוֹת וּמָטָר וְדָעוּ וּרְאוּ כִּי  
 רַעַתְכֶם רַבָּה אֲשֶׁר עֲשִׂיתֶם בְּעֵינֵי יְהוָה לְשִׂאֹל  
 לְכֶם מֶלֶךְ:

(יח) וַיִּקְרָא שְׁמוּאֵל אֶל ה', וְנָתַן ה' קוֹלוֹת  
 וּמָטָר בַּיּוֹם הַהוּא, וִירָא כֹל הָעָם מְאוֹד מֵה'  
 וּמִשְׁמוּאֵל. (יט) וַיֹּאמְרוּ כֹל הָעָם לְשְׁמוּאֵל:  
 הַתְּפַלֵּל בְּעַד עַבְדֶּיךָ אֵל ה' אֱלֹהֶיךָ וְלֹא נָמוֹת,  
 כִּי כַעַת הוֹסַפְנוּ עַל כָּל חַטֹּאוֹתֵינוּ רָעָה  
 בְּבִקְשָׁנוּ לָנוּ מֶלֶךְ.

(יח) וַיִּקְרָא שְׁמוּאֵל אֶל יְהוָה וַיִּתֵּן יְהוָה קִלּוֹת  
 וּמָטָר בַּיּוֹם הַהוּא וַיִּירָא כֹּל הָעָם מְאוֹד אֶת  
 יְהוָה וְאֶת שְׁמוּאֵל: (יט) וַיֹּאמְרוּ כֹּל הָעָם אֶל  
 שְׁמוּאֵל הַתְּפַלֵּל בְּעַד עַבְדֶּיךָ אֵל יְהוָה אֱלֹהֶיךָ  
 וְאֵל נָמוֹת כִּי יוֹסַפְנוּ עַל כָּל חַטֹּאוֹתֵינוּ רָעָה  
 לְשִׂאֹל לָנוּ מֶלֶךְ:

76 צ"ע אם השמטת 'מלך' מכוונת או שהיא השמטת הסופר (בשל מעבר דף).

77 כתרנוס יונתן: ית פולחנא די"ל.

78 כן הביא רחב"ש: 'עשתרות' הוא סוג מסוגי העבודה הזרה, והפרשן פירש אותו וקרא לו 'אלאבדאד', ואלו קיימים עד היום בארץ הודו, כלומר עובדי ה'בוד' [עבדת אלבד - הבודהיסטים], ע"כ. בערבית-יהודית המונח "בד" התייחס לפסל או דמות אלילית, ולעיתים קרובות זוהה עם הבודהה.

79 כן הביא רחב"ש: מאמרו 'אחר ה' אלהיכם' אמר יונתן ע"ה 'בתר דחלתא די' אלהכון', וכן אמר הפרשן: 'אחרי משמעת ה' אלהיכם'.

80 כן תרגם יונתן: מחתא. ובמצו"ד: מכת יד ה'.

81 כ"כ רחב"ש: ומאמרו 'ובאבותיכם' - שיעורו הוא 'כאשר היתה באבותיכם', כפי שביאר זאת יונתן עליו השלום שאמר 'כמא דהות באבהתכון'.

(כ) ויאמר שמואל אל העם אל תיראו אתם עשיתם את כל הרעה הזאת אך אל תסורו מאחרי יהוה ועבדתם את יהוה ככל לבבכם: (כא) ולא תסורו פי אחרי התוהו אשר לא יועילו ולא יצילו פי תהו המה: (כב) פי לא ימש יהוה את עמו בעבור שמו הגדול פי הואיל יהוה לעשות אתכם לו לעם:

(כ) ואמר שמואל אל העם: אל תיראו, אתם עשיתם את כל הרעה הזאת, אך אל תסורו מאחרי משמעת ה' ועבדו את ה' בכל לבבכם. (כא) ולא תיטו אחרי התוהו אשר לא יועילו ולא יצילו כי תוהו הם. (כב) כי לא יימוש ה' את עמו בעבור שמו הגדול, כי ה' התכוון מעיקרו<sup>82</sup> לבחור<sup>83</sup> אתכם לו לעם.

### פירוש יחזקאל מא, ו

נאמר שה'צלעות' הן היציעים<sup>84</sup>, והן מסדרונות<sup>85</sup> מאחורי החדרים, ככתוב: 'היציע התחתנה חמש באמה' וגו'. אמר כאן: 'הצלעות שלש ושלישים פעמים ובאות בקיר' וגו'. כאילו שעובי קיר הבית עצמו - בעשר האמות התחתונות - עוביו שש אמות. לאחר מכן נגרע מן העובי אמה אחת, והעשר השניות עובין חמש אמות. לאחר מכן נגרעת אמה, ועובי עשר השלישיות של קיר הבית הוא ארבע אמות. וקיר המסדרון מלמטה למעלה הוא ארבע אמות.

וכאשר הוא בנה עשר אמות מקיר המסדרון, התקין קורות כמו רצפה, ואורכן עשר אמות: ארבע מהן הן רוחב קיר המסדרון, חמש הן רוחב המסדרון, ואמה אחת מונחת על האמה שנגרעה מקיר הבית.

זהו שנאמר: 'כי מגרעות נתן לבית סביב חוצה' וגו', וזהו שנאמר כאן: 'הצלעות צלע אל צלע שלש ושלישים פעמים ובאות בקיר אשר לבית' - הכוונה היא לחלקו הפנימי של קיר המסדרון. ומאמרו 'ולא יהיו אחוזים בקיר הבית' - הכוונה לקיר הבית עצמו, אלא שהצלעות יהיו על האמה שנגרעה מקיר הבית. ובאופן זה בקומה השנייה, הצלעות בנויות בתוך קיר המסדרון ומונחות על האמה הנגרעת מקיר הבית עצמו, וכך גם בקומה השלישית.

כך יוצא שהקומה התחתונה היא חמש אמות רוחב בין קיר הבית לבין קיר המסדרון; ובקומה השנייה יהיה בין שני הקירות שש אמות בגלל האמה הנגרעת מקיר הבית; ובקומה השלישית יהיו בין שני הקירות שבע אמות.<sup>86</sup>

זהו שנאמר: 'היציע התחתנה חמש באמה רחבה' וגו', וכמוהו בבית שלישי נאמר על הצלעות: 'ובאות בקיר אשר לבית לצלעות סביב סביב להיות אחוזים' - כלומר בתוך קיר הצלעות, 'ולא יהיו אחוזים בקיר הבית' אלא מונחות על האמה. ומאמרו 'ורחבה ונסבה למעלה למעלה לצלעות' - הכוונה למה שבין קיר הצלע לבין קיר הבית.



82 על דרך דברי רבי יהודה במדרש שמואל: אין הואלה אלא התחלה, כמה דאת אמר 'זעתה הואל וברך את בית עבדך' וגו', ע"כ. אך שאר מפרשים פירשוהו לשון שבועה או לשון רצון.

83 ראה הערה לעיל פסוק ו.

84 כן הוא בבבא בתרא סא, א, וכ"כ רש"י ורבינו חננאל.

85 ממרק - לשון חציה ומעבר, כפתח ומוצא, וכשם מקום הוא שם למסדרון וכדומה.

86 כמבואר במשנת מדות (ד, ד): התחתונה חמשה ורובד ששה והאמצעית ששה ורובד שבע והעליונה שבע שנאמר (מלכים א' ו') היציע התחתונה חמש באמה רחבה והתיכונה ו' באמה רחבה והשלישית שבע באמה רחבה. ועי' תוס' יומא (נב, ד א"ה כותל ההיכל).

רב שמואל בן חפני גאון זלה"ה

## 'ספר השמות והתארים' - קטעים חדשים

בעריכת הרב ישי רונן

רב שמואל בן חפני גאון (להלן: רשב"ח), ראש ישיבת סורא בין השנים ד'תשנ"ח-ד'תשע"ג (998-1013), העמיד יצירה ספרותית ענפה ורב-גונית הכוללת פירושים למקרא ולתלמוד, ספרי פולמוס וחיבורים הלכתיים ומחשבתיים רבים.<sup>1</sup> אחד מחיבורים אלו הוא "ספר השמות והתארים" (כתאב אלאסמא ואלצפאת), העוסק בעניין השמות והתארים המשמשים ביחס לה'.

### "ספר השמות והתארים" עניינו ומטרתו

שלא כדרך חיבורים רבים בענייני מחשבה ואמונה שנכתבו כמענה לשאלות פילוסופיות כלליות, "ספר השמות והתארים" נולד מתוך צורך אישי של הבעת הוקרה. החיבור נכתב כמחווה לרב אברהם בן נתן, שהיה "נגיד היהודים" וממנהיגיה ופרנסיה הבולטים של קהילת קירואן ובחצר המלוכה הזירית בתוניסיה בראשית המאה ה-11.

רב אברהם בן נתן היה פטרון מרכזי של ישיבות בבל, ורשב"ח, שביקש להוקיר את פעלו של הנגיד ולשלוח לו דברי שבח, נדרש לשאלה העקרונית: אילו כינויי כבוד מותר לייחס לבשר ודם מבלי שיהיה בדבר משום פגיעה בכבוד שמים. צורך זה הוליד דיון מעמיק בגבולות הלשון והיחס שבין תוארי ה' לתוארי האדם.

בחיבורו, רשב"ח מבצע הבחנה בין שמות שהם "קודש" מוחלט ומיוחדים לה', לבין שמות 'משותפים' המושאלים גם לבני אדם. הוא מוכיח כי מאחר שהתורה עצמה משתמשת בתארים מסוימים כלפי בני אדם (כגון "אלהים" לשופטים, או "מלך" לבשר ודם), הרי שישנם שמות שהשימוש בהם אפשרי גם כלפי האדם.

מטרת החיבור היא להורות דרך סלולה: מצד אחד, לשמור על ייחודו המוחלט של ה', ומצד שני, לאפשר שפה עשירה של כבוד והערכה למנהיגי החיבור. הוא מבאר שאפשרי לכנות אדם גם בתארים הנאמרים כלפי ה' כמו "גדול", "חכם" או "נעלה", משום דאין הכוונה למעלה האינסופית השייכת לה', אלא למעלה יחסית המצויה באדם בזכות חסדו של הבורא.

### זהות המחבר וגילוי שרידי חטיבת הסיום

רובו של חיבור זה פורסם לראשונה במקורו הערבי על ידי י' גולדציהר<sup>2</sup>, בהקדמתו הוא מקדיש דיון קצר, שבו ניסה להוכיח, שמחבר החיבור הוא רב האי גאון. לימים נדפס החיבור מחדש על ידי פרופ' אליעזר שלוסברג בלוויית תרגום עברי ומבוא.<sup>3</sup> כיום ברור כי החיבור יצא מתחת ידו של רשב"ח, אשר כדרכו מצא עילה לכתיבת

1 לרשימה מפורטת של חיבורי ההלכה של רשב"ח ראה ג' ליבון, 'תרומת הגניזה לחקר המונוגראפיות ההלכתיות של רב שמואל בן חפני: מבן, היקפן והתפתחותן', תעודה טו (תשנט) 189-239.

2 י' גולדציהר, "חיבור אנונימי על תורת התארים", ספר זיכרון לא' הרכבי (סנט פטרסבורג 1908), עמ' 114-95. ע"פ כתב יד: Kaufmann GEN 227 (להלן במהדורה: ק).

3 א' שלוסברג, 'קונטרס על שמות ה' ותארו המיוחד לר' שמואל בן חפני גאון', דעת; כתב עת לפילוסופיה יהודית וקבלה 67 (תש"ע), עמ' 38-5.

בירור תיאולוגי-הלכתי שלם אגב עניין מסוים: רצונו לחלוק כבוד לרב אברהם בן נתן הניעו לבחון אילו שמות ותארים הנאמרים כלפי מעלה מותר להשמיע גם כלפי בני אדם נכבדים.

זיהויו הסופי של רשב"ח כמחבר החיבור הוכרע על ידי פרופ' שרגא אברמסון, שמצא קטע גניזה מהקדמת הספר התואם לתוכן שפרסם גולדציהר.<sup>4</sup> אברמסון הצביע על כך שכותרת הקטע חופפת לשם חיבורו של רשב"ח המופיע ברשימת ספרים מן הגניזה. דא עקא, שבמאמרו של אברמסון לא צוין מספר המדף של כתב היד, ומשום כך לא התאפשר המשך זיהוים של שרידים נוספים מן החיבור.

קושי זה בא על פתרונו הודות למסד הנתונים של פרויקט MiDRASH,<sup>5</sup> והתוכנה הנפלאה של ר' הלל גרשוני.<sup>6</sup> באמצעות מערכת זו עלה בידי לאתר את כתב היד של ההקדמה שנזכרה אצל אברמסון, ובעקבותיו נחשפו דפים נוספים השייכים לחטיבת הסיום של החיבור המשתייכים לאותו טופס (Or. 5565E.9-12, להלן: א). קטעים נוספים המשלימים חלקים אחרים של החיבור, יובאו במהדורה השלימה של החיבור העתידה לראות אור אי"ה). קטע זה, המובא כאן לראשונה, מהווה השלמה רציפה לסוף החיבור ללא חסרון, באופן שבידינו מצוי כעת החיבור כמעט בשלימותו.

### תמצית תוכן החיבור בחלקו שפורסם בעבר

כאמור, בחיבורו זה עוסק רב שמואל בן חפני גאון בבירור גדרי השמות והתארים, ובהבחנה בין התארים המיוחדים לבורא לבין התארים האפשריים להיאמר כלפי האדם. בראשית דבריו קבע הגאון עשרה שמות של שבח הראויים להידרש כלפי אישי מעלה (ובפרט כלפי רב אברהם בן נתן שלכבודו נחבר החיבור), ואותם חילק לשתי קבוצות עיקריות: חמישה שמות המבטאים מעלות בחכמה ובתבונה ("שמות בעלי הידיעה"), וחמישה שמות המבטאים מעלות שלטון והנהגה ("השמות השלטוניים").

בקטע שפורסם בעבר הוחל בביאור הקבוצה הראשונה, וממנה באו לידינו שני השמות הראשונים:

א. השם "חכם": תואר המורה על בקיאות האדם בחכמות הטבע ובחכמות התורה. רבינו מדגיש כי חכמת הדת היא העיקרית והנעלה, שכן היא המביאה לידי יראת שמים. למושג 'חכמה' מונה רבינו חמישה תפקודים: הבאת האדם לידי ידיעה; הצלתו מן האבדון; הקניית כוח הזיכרון והדמיון; הרחקה מן הרע; והשקטת לב האדם.

ב. השם "נבון" ו"מבין": תארים המורים על כוחו של האדם להשיג את הידיעה ולהפנימה. גם לשם זה הצמיד המחבר חמישה מאפיינים, אשר בקטע שפורסם בעבר הופיעו רק ארבעת הראשונים שבהם: מעלת התבונה כערך יקר וחזק; תרומתה

4 שרגא אברמסון, 'ספר חדש של רב שמואל בן חפני על שמות ה' ותארו', קרית ספר, נו (תשמ"א), עמ' 721-725. במאמרו שם ציין אברמסון את תוכניתו להדיר את החיבור מחדש בתרגום לעברית ובלוויו הערות. אף שתוכנית זו לא הושלמה ולא ראתה אור, היא החלה לקרום עור וגידים, ובעיזובו הספרותי נשתמרו חומרים שנועדו לשמש תשתית למהדורה זו.

5 Stoekl Ben Ezra, Daniel, Luigi Bambaci, Benjamin Kiessling, Hayim Lapin, Nurit Ezer, Elena Lollo, Marina Rustow, et al. MiDRASH Automatic Transcriptions. Data set. Zenodo, 2025.

6 Genizah Search Pro

לתיקון המידות ומידת ארך האפיים; הדרכת האדם בדרך התורה; ויכולת התבונה "לדלות" עצה ועומק מנבכי לב האדם.

המאפיין החמישי של תואר ה"נבון" נקטע בכתב היד ממנו פורסמה מהדורת החיבור. הקטעים המובאים כאן לראשונה מהווים המשך ישיר ורציף לאותה נקודה; בהם משלים רשב"ח את מאפייני הנבון, וממשיך בבירור שלושת השמות הנותרים בקבוצת מעלות החכמה והתבונה. לאחר מכן פונה רבינו אל הקבוצה השנייה של עשרת התארים - "השמות השלטוניים" - עד לחתימת החיבור.

שלמי תודה לידידי ר' דוד יוסף שליט"א שהואיל להגיה את המאמר כולו, לתקנו ולעטרו בהערות יקרות, ויבא בזה על הברכה.

להלן מובאים הדברים במקורם הערבי ומתורגמים ללשון הקודש. מילים שהופיעו במקור הערבי בלשון הקודש - הובאו בתרגום באות מודגשת, כנהוג.

### מהדורה - מקור

ואלצפה אלה<sup>7</sup> הו אן אלפתם ירחין פי טלב אלסת[דורה] מן אלעלום כק' לב נבון יבקש דעת.

ואלאסם אלנ' משכיל והו אלמטלע באלעלום. ולה איצ'א ה' צפאת.

אלצפת אלואלי הו אנה יריד אלמטלע פי ג'מיע אלעלום כמא וצף אולאה אלמלך מן ישראל כק' ירדים אשר אין בהם כל מוס וגו'.

ואלצפה אלתאניה הו אנה יג'ד בעלמה אלכיר אלואפר כק' משכיל על דבר ימצא טוב.

אלצפה<sup>8</sup> אלתאלתה הו אנה עלמה [י]בין[י] לה במעדן אלתאה כק' מקור חיים שכל בעליו.

ואלצפה אלה' הו אן עלמה יעל לה חצ'א ענד אלמלך כק' שכל טוב יתן חן.

ואלצפה אלה' הו אן תקואה ימדה בה דאימא כק' ראשית חכמה יראת ייי שכל טוב לכל עושיהם וגו' ויג'ד חצ'א עצימא ענד ללה תע'

וענד אלנאם כק' ומצא חן ושכל טוב וגו' ויחד כנור אלכואיב כק' והמשכילים יזהירו כוהר הרקיע וגו'.

ואלאסם אלה' יודע דעת והו אלמערפה (ו)עלי אן אלעלם ואלמערפה אסמין למעני ואחד ולכנא נרי אן אלעלם באלאמור אלעקליה

אשבה ואלמערפה באלאמור אלתיה אליק.

ולמוצוף כאנה יודע דעת איצ'א ה' אוצאף.

פאלוצף אלואל הו אנה מוג'ו אלפין' מג'ור אלמעאני כק' השך אמרו יודע דעת.

ואלוצף אלתאני הו אנה דאימא יכונ<sup>9</sup> טאלב אלעלום כק' ואון חכמים יבקש דעת.

ואלוצף אלנ' הו אן אלתת ואלנצ'ר יודי אן אלי אלמערפה באללה תע' ואלעלם בצפאתה כק' אם תבקשנה ככסף וגו' אלי תרי אן

מערפה ללה תע' לא יוצ' אליה באלכ'בר ולא באלאדראך ואנמא יוצ' אליה באנצ'ר ואלאסתדלאל כק' וידעת היום וגו' ואל שבה

אלקלב אנמא יראד בהא אלפכר ואלנצ'ר כק' פי ד'ם מן לם ינצ'ר פי ד'ךך ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה.

ואלוצף אלה' הו אנה ינפע אלנאם בעלמה כק' שפתי חכמים יצפנו דעת.

ואלוצף אלה' הו אנה יפידהם בעלמה מא הו אנפם מן אלג'ואהר אלתמינה ואנפע מן אלאמואל כק' יש זהב רוב פנינים וכלי יקר שפתי

דעת.

ואלאסם אלה' יודע מוסר ותד'ה אלמערפה באלאדב והי צ'רבאן אדאב שרעיה ואדאב ריאצ'יה.

פאמא אלשרעיה פאנהא אדאב אללה תע' ופיהא קאל אלנבי<sup>10</sup> עליה אלסלם וידעת עם לבבך כאשר ייסר איש את בנו יי אלהיך

מיסדך וקאל אלנבי' מוסר ייי בני אל תמאס ואל תקיץ כתוכחתו וקד קדרו מערפה אל מוסר באלחכמה פי קילה לדעת חכמה ומוסר

וגו וקד נהא באלהשכל פי קילה לדעת מוסר השכל צדק ומשפט ומישרים.

פתד'ה אלה' אסמא ללחכמה ואלפתם אנמא יתרחק אן יסמא בהא מן כתאמלת פיה אלפצאלי פי סמא חכימא פהמא פקיהא עאלמא

מתאדבא ואד'א כאן הד'א אלסייד אלג'ליף קד כרע פי עלם אלטב ואלמבאיע ומא קד בלנה מן עלם אלשראיע אסתחק אן יסמא חכם

ומבין ומשכיל יודע דעת ומומה ומוסר.

7 אלה' אלכאמסה א.2 כאן מסתיים כתב יד ק. ומכאן ע"פ כת"י א.2.

8 א.2.

9 א.2 ב.

10 א.2 א.3.

ואלקסם אלתאני ממא כנא קסמנא בה אלאסמא אלתי ראינא אן נסמיה ונצפה בהא הי אלאסמא אלסלמאניא אלעלויה ותי נגיד ושר וקצין ושוטר ומושל.

פאלאסם אלאול מנהא נגיד ורו אלמדבר לאמור אל אמה<sup>11</sup> בארריים להא וכל מלך עליהא כן אלקום לדוד המלך גם תמוז גם שלשם גם בהיות שאול מלך אתה המוציא והמביא את ישראל ויאמר יי לך אתה תרעה את עמי ישראל ואתה תהיה נגיד על עמי ישראל. ואלאסם אלב' שר אלף וקך כאנו ללאמה שרים ד' מראתב נהם<sup>12</sup> שרי אלפים שרי מאות וגו' פכאן אעלאהם רתבה שרי אלפים כן ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא אשר האלף פכאן אלמלך ירגע אלי ראי שרי האלפים והמאות לכל נגיד פלדלך סמינא הדא ארריים אלפאצ' שר אלף.

וואסם אלג' קצין ורו אלנאצ'ר פי אמור אלהרוב כן ויאמר אל קצני המלך החלכו אתו.

וואסם אלד' שוטר ורו אלד' יעאן אלהאכם מן נהא אל סלמאן בקולה והנה אמריתו כהן הראש עליכם לכל דבר יי וזבדיתו כן<sup>13</sup> ישמעאל הנגיד לבית יהודה לכל דבר המלך ושוטרים הלויים לפניכם חוקן ועשו ויהי יי עם הטוב.

וואסם אלה' מושל ורו אלסלמאן כן אם רוח המושל יעלה ערך מקומך אל תנח ומתלה פי מעני שליש כן ויוסף הוא השליש על הארץ וגו'.

ויתבע הדא אלאסמא נשוא פנים ורו אלוסע אלנאה אלעצים אלקרר אלמשפע פי שפאעתה אלמריצ' פי אפעאלה כן ונשוא פנים ישב בה וקאל יעקוב אבינו עליה אלסלם אולי ישא פני.

ויתבע דלך כונה נדיב ורו אל נאד אלכרים כן ונדיב נדיבות יען ורו על נדיבות יקום.

ויתבע אלנמיע רצוי ורו אל מרצי פי אקואלה ובקולה פי מרדכי ורצוי לרב אחיו.

תם אלתאב.

### מהדרה - תרגום

והתכונה החמישית<sup>14</sup> היא, שהנבון יהיה שוקד על בקשת ה[תוספת] מן המדעים, כמו שנאמר: "לב נבון יבקש דעת" (משלי טו, יד).

והשם השלישי הוא "משכיל", והוא הבקי במדעים. ויש לו גם כן חמש תכונות:

התכונה הראשונה היא, שהוא חפץ בבקאות בכל המדעים, כפי שתיאר את הראויים להיות מלכים מישראל<sup>15</sup>, כמו שנאמר: "ילדים אשר אין בהם כל מום [וטובי מראה ומשכילים בכל חכמה וידעי דעת ומביני מדע]" (דניאל א, ד).

והתכונה השנייה היא, שהוא משיג בידיעתו את הטוב הרב, כמו שנאמר: "משכיל על דבר ימצא טוב" (משלי טז, כ).

והתכונה השלישית היא, שידיעתו מגלה לו את מקור החיים, כמו שנאמר: "מקור חיים שכל בעליו" (שם כב).

והתכונה הרביעית היא, שידיעתו מקנה לו חן אצל המלכים, כמו שנאמר: "שכל טוב יתן חן" (שם יג, טו).

והתכונה החמישית היא, שמשתבח תמיד ביראתו<sup>16</sup>, כמו שנאמר: "ראשית חכמה יראת ה', שכל טוב לכל עשיהם [תהלתו עמדת לעד]" (תהילים קיא, י). והוא מוצא חן עצום אצל

11 א 2 כ.ב.

12 נדצ"ל: מנהם.

13 א 2 א.4.

14 זאת היא התכונה החמישית של השם "נבון", שהוא השם השני מתוך עשרת השמות שבהם קובע רבינו שראויים הם להיזכר גם על שמו של האדם. ראה על כך במבוא למאמר באורך.

15 כלומר שהם היו מזרע המלוכה, כדברי הכתוב (דניאל א, ג-ד): ויאמר המלך לאשפנז רב סריסיו להביא מבני ישראל ומזרע המלוכה ומן הפרתמים. ילדים אשר אין בהם כל מום וגו'.

16 מבואר שהחכמה מחייבת את היראה, וכפי שתרגם רס"ג את הכתוב בתהלים: וראשית מה שהחכמה מצווה הוא יראת ה'. וכ"פ רס"ג בתרגומו למשלי (א, ז) "יראת ה' ראשית דעת" - יראת ה' היא הדבר הראשון

ה' יתעלה ואצל בני האדם, כמו שנאמר: "ומצא חן ושכל טוב [בעיני אלהים ואדם]" (משלי ג, ד), ומזהיר כאור הכוכבים, כמו שנאמר: "והמשכילים יזהרו כזהר הרקיע [ומצדיקי הרבים ככוכבים לעולם ועד]" (דניאל יב, ג).

והשם הרביעי הוא "יודע דעת", והיא הידיעה. ואף על פי ש'ידיעה' (אלעלם) ו'דעת' (אלמערפה) הם שני שמות לעניין אחד, נראה לנו ש'הידיעה' הולם יותר את העניינים השכליים, וה'מדע' ראוי יותר לעניינים החושיים.

ולמי שהוא מתואר בכך שהוא "יודע דעת" ישנן גם כן חמש תכונות:

התכונה הראשונה היא, היותו קצר בלשון ורב בעניין, כמו שנאמר: "חושך אמריו יודע דעת" (משלי יו, כז).

והתכונה השנייה היא, שהוא תמיד דורש את המדעים, כמו שנאמר: "ואזן חכמים תבקש דעת" (שם יח, טו).

והתכונה השלישית היא, שהחקירה והעיון מובילים אל הכרת ה' יתעלה והידיעה במידותיו<sup>17</sup>, כמו שנאמר: "אם תבקשנה ככסף [וכמטמונים תחפשנה, אז תבין יראת ה' ודעת אלהים תמצא]" (שם ב, ד-ה). הלא תראה, שהכרת ה' יתעלה אין מגיעים אליה לא על ידי המסורת (השמועה) ולא על ידי התפיסה החושית, אלא מגיעים אליה רק על ידי העיון וההיקש השכלי (ההוכחה)<sup>18</sup>, כמו שנאמר: "וידעת היום [והשבת אל לבבך כי ה' הוא

שהדעת מצווה עליו. וכתב בפירושו הארוך במשלי שם: אמרו 'יראת ה' ראשית דעת', וכן מאמר דוד "ראשית חכמה יראת ה'" אין כוונתם בכך שתהא יראת ה' קודמת את הידיעה, כי מן המוכחש הוא שתהא יראת ה' בלי ידיעה. אלא כוונתם בכך כפי שקבענו (-בתרגום לכתוב), כי ראשית מה שהידיעה מחייבת והחשוב והיותר נכבד היא יראת ה' יתרום שבתו, וכאשר תושג לאדם הידיעה כבר הושגה לו חובת המשמעת סמוך לה ובעקבותיה מיד. ועוד כתב כן רס"ג בפירושו למשלי (כא, טז) שאין דרך להגיע למשמעת אלא בידיעה. וכן רס"ג בפירושו לשמות (יח, כא) כפי שהובא בשמו בחיבור אחד הקדמונים (פירושי רב סעדיה גאון לספר שמות, מהדורת רצהבי עמ' עז): ובדברי רבנו סעדיה זכרו לברכה [מצינו] ביטול דברי הסובר, שיראי אלהים הם אנשים היראים מאלהים, בלי שים לב [לחכמה]. אבל החכמה תחילה ויראת ה' במעלה שנייה. יתירה מזה, הראיה החזקה ביותר, שהאדם ירא מאלהים היא: מה שסיגל לעצמו מחכמת התורה. וכשאנו רואים אדם המצויין בהלכה ובחכמות התורה אנו בטוחים שהוא ירא ה'. וזהו שנאמר ראשית חכמה יראת ה' (תהלים קיא, י). כלומר, יראת ה' היא מן הדברים הקודמים לחכמה. אם תחול ההקדמה תושג התוצאה. ולהיפך, השגת התוצאה עדות ליראת ה'. כדרך שאתה אומר: אם תזרח השמש יהיה יום. [וכשיהיה יום] תזרח השמש. כך תאמר: אם תושג יראת ה' תושג החכמה. ואם הושגה החכמה הרי יראת ה' מושגת. וזה מובן ראשית חכמה יראת ה'. ע"כ. ועוד כתב בפירושו לשמות (כה, יב-כב עמ' קמא): הדבר הראשון שמצווה עליו החכמה הוא יראת שמים, כאמרו ראשית חכמה יראת ה'.

17 במקור: "אלמערפה באללה תע' ואלעלם בצפאתה", ויש להעיר שלפי מה שכתב לעיל שלשון "מערפה" הוא ראוי יותר על החושי ולשון "עלם" על השכלי, היה לכאורה ראוי לומר כאן להיפך: "אלעלם באללה תע' ואלמערפה בצפאתה", וצ"ב (הרב דוד יוסף).

18 יסוד זה בחשיבותו המכרעת של העיון השכלי, שזאו רבינו בפירושו למעשה שאול ובעלת האוב, ואלו דבריו שם: "והיסוד השמיני הוא שצריך לדעת שביטויי השמע, כלומר דברי המקרא, חייבים להיבנות על ראיות השכל ולהיבחן על ידן ולהישקל במאזניהן, כי באמצעותן ידענו את אמיתות המקרא ואת אמינות אומריו. ומה שהשכל מונע מפשוטו, הרי זה בלתי אפשרי, והכוונה בו היא שונה מהפשוט, וזה כפי שכבר הקדמנו בפירוש הפסוק "כי ה' אלהיך אש אוכלת הוא" (דברים ד, כד) וכדומה לו, ע"ש (י' רונן, 'פירוש רשב"ח גאון למעשה שאול ובעלת האוב', בית אהרן וישראל רלט (סיון-תמוז תשפ"ה) עמ' כה. וראה שם בהערה 58 הרחבה בעניין זה). ומה שכתב שאף המסורת אינה מספיקה לעניין זה, הוא ע"פ מה שכתב

האלהים]” (דברים ד, לט). ו’השבה אל הלב’ (שבפסוק) עניינה המחשבה והעיון, כמו שנאמר בגנות מי שאינו מעיין בזאת: “ולא ישיב אל לבו ולא דעת ולא תבונה” (ישעיהו מד, יט). והתכונה הרביעית היא, שהוא מועיל לבני האדם בידיעתו, כמו שנאמר: “(שפתי) חכמים יצפנו דעת” (משלי י, יד).<sup>19</sup>

והתכונה החמישית היא, שהוא מעניק להם בידיעתו דבר שהוא יקר יותר מאכנים טובות ומועיל יותר ממזון, כמו שנאמר: “יש זהב ורב פנינים וכלי יקר שפתי דעת” (שם כ, טו). והשם החמישי הוא “יודע מוסר”. והיא הידיעה ב’אדב’ (מוסר/הליכות)<sup>20</sup>, והיא שני סוגים: מוסר תורני (שרעיה)<sup>21</sup> ומוסר של הרגל הנפש.<sup>22</sup>

אשר לתורני<sup>23</sup>, הרי הוא מוסר ה’ יתעלה, ועליו אמר הנביא עליו השלום: “יודעת עם לבבך כי כאשר ייסר איש את בנו ייי אלהיך מיסרך” (דברים ח, ה). ואמר האחר: “מוסר ייי בני אל תמאס ואל תקיץ בתוכחתו” (משלי ג, יא). וכבר הוערכה ידיעת המוסר כחכמה באומרו: “לדעת חכמה ומוסר” וגו’ (שם א, ב). וקושר אותה עם השָׁבֵל באומרו: “לקחת מוסר השכל צדק ומשפט ומישרים” (שם ג).

אלה הם חמשת השמות לחכמה ולתבונה. וראוי שייקרא בהם רק מי שהתמזג בו המעלות, עד שייקרא: ‘חכם’, ‘בנון’, ‘בעל הלכה’, ‘מלומד’<sup>24</sup> ו’בעל מוסר’. ומאחר שארון נכבד זה<sup>25</sup> כבר צלל בחכמת הרפואה ומדעי הטבע, ומה שהשיג מחכמת התורה, הרי הוא ראוי להיקרא: חכם, ומבין, ומשכיל, ויודע דעת ומזימה, ומוסר.

החלק השני, ממה שחילקנו בו את השמות שראינו לנכון לכנות ולתאר אותם, הם השמות השלמוניים המעולים, והם: נגיד, ושר, וקצין, ושוטר, ומושל.

השם הראשון מהם הוא “נגיד”, והוא המנהל את ענייני האומה, כראש לה, ומי שמונה למלך עליה, כמו דברי העם לדוד המלך “גם תמול גם שלשם גם בהיות שאול מלך, אתה

בכ”ד, שאף במקום מסורת חז”ל יש לתת עדיפות להבנת השכל כפי שהיא, וכפי שכתב בפירושו לתורה (דברים לב, נא. פירוש התורה לרשב”ח מהדור גרינבאום עמ’ תקכ), ואלו דבריו: “לא יתכן כי נאמין באמתת דבר אשר באו ראיות בבטולו רק בעבור כי אמרוהו איזה מהקדמונים, אמנם צריך כי נתבונן על הדבר בשכלנו, ואם תמצא הוכחה לאמתתו נקבלהו. ואם תבוא ראייה לאפשרותו נאמין בו ככדבר אפשרי. ואם ימצא מן הנמנעות נחשבהו לנמנע”. מקור דעה זאת יסודה בשיטת הגאונים וחכמי ארצות ישמעאל, לפיה הכרעת המושכל היא למעלה מהכתוב וכ”ש מעל המסור מחז”ל, וראת במאמרי הנ”ל הערה 58 שהבאתי מקורות רבים לכך מכתבי רבנו סעדיה גאון, וששיטה זאת יסודית היא במשנתו של רס”ג וחשובה היא להבנת שיטתו בסדר דבריו, שכאשר הוא מציע כמה הוכחות לדעה מסוימת או לפירוש מסוים, מקדים הוא תחילה את הראיה מן המושכל ורק לאחריה מביא את הראיות מהכתוב ומהקבלה, ע”ש באורך.

19 שם: “חכמים יצפנו דעת”, או שכוונת רבינו לפסוק “שפתי חכמים יזרו דעת” במשלי טו, ז.  
20 המילה הערבית אדב (أدب) כוללת נימוסים, דרך ארץ, תרבות, ומוסר. בהקשר זה הכוונה היא לידיעת דרכי ההתנהגות הראויות.

21 הכוונה למוסר שמקורו במצוות ובציווי ה’.

22 המילה ריאציה (رياضية) בימי הביניים שימשה לתיאור “אימון הנפש” או “הנהגה עצמית” (בדומה לאילוף או אימון גופני). הכוונה היא לתיקון המידות באמצעות הרגל ותרגול עצמי (עבודה על האופי), להבדיל ממצוות התורה שהם מחוייבים ועומדים מאת ה’.

23 רבינו מפרש בדבריו דלהלן רק את המוסר התורני, ולא את מוסר הרגל הנפש.

24 ‘בעל הלכה’ הוא כנגד “משכיל”, ו”מלומד” הוא כנגד “יודע דעת”.

25 הכוונה לרב אברהם בן נתן.

המוציא והמביא את ישראל, ויאמר ה' לך אתה תרעה את עמי את ישראל ואתה תהיה נגיד על עמי ישראל" (שמואל ב' ה, ב; דברי הימים א' יא, ב).<sup>26</sup>

והשם השני הוא "שר האלף". וכבר היו לאומה שרים בארבע דרגות, מהם שרי אלפים, שרי מאות [שרי חמישים ושרי עשרות] (שמות יח, כא), והגבוה בדרגה שבהם שרי אלפים, כמו שנאמר: "ואת עשרת חריצי החלב האלה תביא לשר האלף" (שמואל א' יז, יח). והיה המלך חוזר (-פונה) לדעתם של שרי האלפים והמאות, בכל עניין של הנהגה. ולפיכך כינינו את הראש הנכבד הזה "שר אלף".

והשם השלישי הוא "קצין", והוא הממונה על ענייני המלחמות, כמו שנאמר: "ויאמר אל קציני (המלך) [אנשי המלחמה] החלבו אתו" (יהושע י, כד).

והשם הרביעי הוא "שוטר", והוא העוזר לשופט מטעם השלטון<sup>27</sup>, כדבר הכתוב: "והנה אמריהו כהן הראש עליכם לכל דבר ה', וזכריהו בן ישמעאל הנגיד לבית יהודה לכל דבר המלך ושטרים הלויים לפניכם, חזקו ועשו ויחי ה' עם הטוב" (דברי הימים ב' יט, יא).

והשם החמישי הוא "מושל", והוא השליט, כמו שנאמר: "אם רוח המושל (יעלה) [תעלה] עליך מקומך אל תנח" (קהלת י, ד). ודומה לו במשמעות, (הוא הכינוי) "שליט", כמו שנאמר: "ויוסף הוא השליט על הארץ" (בראשית מב, ו).

ולשמות אלו יתלווה התואר "נשוא פנים", והוא בעל סמכות נרחבת, רב המעלה, אשר השתדלותו מתקבלת<sup>28</sup> ומעשיו רצויים, כמו שנאמר: "ונשוא פנים ישב בה" (איוב כב, ח). ואמר יעקב אבינו עליו השלום: "אולי ישא פני" (בראשית לב, כא).

ויתלווה לכך היותו "נדיב", והוא השופע בטובו, האציל<sup>29</sup>, כמו שנאמר: "ונדיב נדיבות יעץ והוא על נדיבות יקום" (ישעיהו לב, ח).

ויתלווה אל הכל התואר "רצוי", והוא שדבריו רצויים, וכפי שנאמר על מרדכי: "ורצוי לרב אחיו" (אסתר י, ג).

נשלם הספר.



26 כוונת רבינו להוכיח מפסוק זה שהתואר "נגיד" הוא תואר החל גם על מלך.

27 כמבואר בכתובים שם שהמלך הוא זה שמינה את השופטים והשוטרים האלו על העם.

28 אפשר: אשר תיווכו מתקבל, אינו מושב ריקם בבקשותיו.

29 במקור: "אלכרים". ל"כרים" יש משמעות כפולה בערבית, גם נדיב בממונו וגם אציל ברוחו. וזה כמו בלשון העברית גם כן: נדיבי העם, הכוונה אצילי העם (הרב דוד יוסף).

## רבי שמואל הלוי זלה"ה

מרבני קושטאנדינא

נולד לערך שנת ש"ע, למד תורה אצל הגאון רבי יוסף מטרנאני זלה"ה המהרי"ט, היה חכם גדול ופוסק והרביץ תורה הרבה בישראל, ומישיבתו יצאו תלמידים רבים וחכמים מובהקים, גם הגאון בעל "משנה למלך" זלה"ה היה תלמידו כמ"ש בהלכות מכירה פרק כ"ט הלכה ז' בזה"ל: "... גם מורי הרב מה"ר שמואל הלוי ז"ל כך היה מלמדינו מסברת עצמו הלכה למעשה". ומזכירו הגרחיד"א זלה"ה בערכו.

כתב הרבה פסקים, אך בשנת ת"ך פרצה שריפה גדולה ורוב פסקיו עלו באש, רק מעט מזעיר מתשובותיו נדפסו בספרי גדולי דורו, בספר שו"ת "פני משה" להגאון רבי משה בנבנשת זלה"ה ח"א סי' י"א, ושם כותב עליו בזה"ל: "הנה על שאלה הלזו כתב עליה החכם המובהק רב ועניו...". ובח"ב סי' כ"ח מביא: "קונטרס החכם השלם הדיין המצויין הרב מכמה"ר שמואל הלוי זלה"ה ששלח אלי", ובתשובתו כותב: "לדכילי ליה בקבא רבא, בקי בחדרי תורה וייתיב בתוונא דלבא דספרא דספרי וכולא תלמודא, אגמרינהו כדרמי במדות שהתורה נדרשת בהם מדה טובה מרובה החכם השלם...". גם בסי' נ"ט הובאה תשובתו.

מתשובותיו הובאו גם בספר "רב יוסף" להגאון רבי יוסף קצבי זלה"ה סי' ה', גם בספר שו"ת רבי ברוך אנג'יל מביא מדבריו, ובספר "בני אהרן" להגאון רבי אהרן לפפא זלה"ה בסי' ס', וכן בספרו של הגאון רבי מאיר די בוטון זלה"ה כן הרב הלח"מ זלה"ה מביאו בסי' א'.

נלב"ע בסביבות שנת תל"ה.

באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א מס' 578 נמצאים שלש מתשובותיו בכת"י, ובאחת מהן רשום בתחלתה סי' ו', וכנראה שהכינם כדי להדפיסם כספר שו"ת ולא איסתייעא מלתא, באחת מהם מזכיר ספרו של זקיננו בזה"ל: "וזקיני הקדמון כמה"ר רבינו כתב בספרו סי' קל"ו תשובה מגדולי קאטאלוניא על הגזרה שהיתה בטרביג'ה...", ויש לברר זהותו. תשובות אלו נדפסו בגליונות פ, פד, צ.

להלן אנו מדפיסים תשובה בענין שאלת היתר עגונה שכבר דן בה מהר"ם די בוטון בסי' א, שם ציין המדפיס - חתנו של המהר"ם בסוף התשובה: אמר המעתיק המאורות הגדלים הרבנים מוהררי"ט בן יע"ש ומהר"א קופינו ומהר"ש הלוי זלה"ה כתבו ג"כ על הענין זה באורך גדול והסכימו כלם בהתר עלובה אשה זו ולאריכות דבריהם לא העתקתים פה, עכ"ל. ב"ה שמסר עולמו לשומרים זכיננו לאורה של תשובה זו, שאותרה ע"י הרב משה מרדכי חרז הי"ו במסגרת עבודתו במכון 'זכרון אהרן' על ההדרת שו"ת מהר"ם די בוטון היו"ל בימים אלו במהדורה מתוקנת. תש"ח להם. התשובה נמצאה בשני כתבי יד - דף אחד בכת"י אחד והשאר בכת"י נוסף, ושומר הדף מחבר את שני החצאים.

## תשובה בענין היתר עגונה

<sup>1</sup>במותב תלתא כחדא הוינא אנחנא בי דינא דחתמי לתתא כד אתא קדמנא החכם ה"ר יוסף חכים יצ"ו וקם על רגליו והעיד בתורת עדות אחר האיום והגזום קומו אישטאנדו בכפר

1 מתחילת התשובה עד המילה 'לענין' מתוך כת"י תשובות הנאספות יו"ד ואבה"ע סימן כג המצוי בספריית המכון למדעי היהדות שבניו יורק ומכונה 'תשובות חכמי המזרח והבלקן' וסימונו הוא 7130 משם והלאה מועתק מכת"י תשובות הנאספות המצוי בספריית המכון למדעי היהדות שבניו יורק ומכונה 'שאלות ותשובות מאת חכמי תורכיה יון וארץ ישראל מאות ט"ז-י"ז' וסימונו הוא 7157.

מארויפוטו בכית השובאש"י וינירון אאי דוש ערלים תושבים די מירויפוטו, אחד שמו מיטרוגאני ואחד שמו קושטאנדה בן שינאנדינו, אי אישטאבאן, גם כן יהודים אאי ה"ר יעקב אשכנזי יצ"ו וה"ר אברהם מזל וה"ר אברהם מיותראנו, אי דישירון לוש דוש ערלים הנזכרים אמי נו שאויש נאדה קומו וימוש לוש דוש אה יוסף איל שישק"ו אפונאד"ו מת אינג'אדו בשפת הים אי אבאשימו"ש אויר און טבעת דיאורו קי לייבאב"ה אינו שילו פאליימוש באצבעו ליש דיש"י ייו וישטי"ש גם כן למושי אי אומרו יאודי קי שי פואירו"ן קוניל איני לקאיק די אקי די שירון נו וימוש אומרו קי אה יוסף איל שישק"ו קי לו קונישימוש קי איל אירה אי דישו איל החכם הנזכר קי אישמו קי דישירו"ן לוש ערלים הנזכרים אה איל אירה פור חדש אב משנת ה"ת.<sup>2</sup>

כל זה העיד בפנינו החכם הנזכר, ומה ששמענו כתבנו. פלוני דיין. פלוני דיין. פלוני דיין. וברור הוא בכפר מירויפוט"י הנזכר שנכנסו קרוב לאותו זמן בקאיק אחד<sup>3</sup> בכפר מירויפוט"ו יוסף כהן, משה ישראל ואברהם שלוקייו ללכת לקושטאנדינה יע"א ונטבע אותו קאיק בים, העיד ה"ר יוסף הנזכר שהיו הגוים קוראים ליוסף הכהן הנזכר שישק"ו.

תשובה. מכיר אני את עצמי כי אין מלה בלשוני אפילו למישרי ביעתא בכותחא כל שכן בערוה החמורה, אכן, ראיתי לישא וליתן בהלכה, לא להכריע את הדין, זה החלי בס"ד, על עדות הגוים פשיטא דמסיח לפי תומו איקרי, אפילו להר"ן זלה"ה [סימן ג] דסבר דלא איקרי מסיח לפי תומו מת איש פב"פ לבד, כל זמן שלא יקדים דברים אחרים דומיא דמאן איכא בי חסא, ומי שהוא מסיח לפי תומו אינו אומר אותו דבר לבד אלא בקשר ענין לפניו או לאחריו, וכל שאינו אומר כן אינו מסיח לפי תומו כמספר דברים בעלמא עכ"ל, בנדון דידן יראה דיודה הרב זלה"ה דמסיח לפי תומו איקרי, דהגוים באו להודיע גם כן איך נתפח ומוטל על שפת הים ונטל טבעת מאצבעו, פשיטא דכהאי גוונא מסיח לפי תומו איקרי, ומה גם כן כי סברת הר"ן דחוויה היא מקדמונינו נוחי נפש ופשטה ההוראה להתיר אפילו במת פלוני בן פלוני לבד, וכן נמי ליכא למיחש שלא אמר קברנו, ומסקנת הר"ף [יבמות מב ע"ב מדפי הר"ף] והרמב"ם [פי"ג מהלכות גירושין הכ"ה] דבמלחמה אפילו שנים ישראלים בעי דלימרו קברנוהו, לאו דוקא קברתיו, אלא כל שאומר דברים שאין לתלות בדדמי די, ומבואר הוא בספרים<sup>4</sup>, ובנדון שהעידו עליו שנתפח פשיטא דסגי, וכן נמי ליכא למיחש משום ההיא דרבי

2 פירוש: כשהיינו בכפר מירויפוט"ו בית השובאשי באו לשם שני ערלים תושבי מירויפוט"ו אחד שמו מיטרוגאני ואחד שמו קושטאנדה בן שינאנדינו, וכמו כן היו שם גם יהודים ה"ר יעקב אשכנזי יצ"ו ואברהם מזל יצ"ו ואברהם מיזיטראנו יצ"ו, ואמרו לי שני הערלים הנזכרים, אין אתה יודע איך שאנחנו שנינו ראינו את יוסף איל שישק"ו נשען מת ונפוח בשפת הים וניסינו לראות טבעת אחת שהיתה אצלו לקחת אותה, ולא מצאנו אותה באצבעו. אמרתי להם, האם ראיתם גם את מושי, [יהודי אחר שאמור היה להיות יחד עם הנפטר] או יהודי אחר שהלך יחד עמו בסירה מכאן, והם ענו לא ראינו אף אחד אחר, אלא רק את יוסף איל שישק"ו שהכרנו שאכן הוא היה. ואמר החכם ה"ר יוסף הנזכר שאלו הדברים שאמרו הערלים הנזכרים אליו, וזה היה בסביבות אב משנת ה"ת.

3 פירוש: סירה אחת.

4 ויעויין בשו"ת דרכי נועם [אבה"ע סי' נד] בתשובת מהר"א ברודו שדן בדברי המהרשד"ם שהצריך שמו ושם אביו ושם עירו, ומסקנת דבריו דכל זה לא נאמר אלא כשאין הדבר ברור אצלנו דעל אותו פלוני הידוע מדבר הגוי, אבל באופן שאנו יודעים בבירור על מי הגוי מדבר סגי בשמו וכינויו ושם עירו, וא"כ בנד"ד בודאי דאין להתמיר, ויעויין בשו"ת לחם רב [סי' לח] שהצריך בדוקא שמו ושם אביו ושם עירו מחשש

ישעיה שכתב שאם יוסף בן שמעון מת אין מתירין את אשתו אם לא הזכיר שם עירו, ובנדרון דידן מסתייא אליבא דכו"ע להתירו אע"ג שלא הזכירו שם עירו, חדא, דכיון שמעידין שהיה לו טבעת בידו ואם אשתו של זה יוסף כהן יודעת שהיה לו טבעת בידו מסתייא בהכי, דלא חיישינן לומר הם היו מכירין ליוסף שישקו אחר ושהיה לו גם כן טבעת בידו, כולי האי לא חיישינן, וזכר לדבר ההיא דאמרינן בפרק גט פשוט [ב"ב קעב ע"א] גבי ההוא שטרא דהוה כתיב ביה אני פלוני לויתי ממך מנה, וחייש אבוי לנפילה, ופריך מההיא דאמרו שני יוסף בן שמעון הדרים בעיר אחת אין יכולים להוציא שמר חוב זה על זה, הא על אחרים יכולין להוציא, ומתריץ תלמודא דאפילו אבוי דחייש לנפילה, לנפילה דחד לא חייש, פירש רשב"ם [שם ע"ב ד"ה ואבוי לנפילה דחד לא חיישינן] היכי איתרמי דמוסף בן שמעון נפל ויוסף בן שמעון מצא, ובנדרון דידן נמי איכא למימר הכי דלא חיישינן לומר דאיתרמי שהם היו מכירין ליוסף שישקו אחר שקוראין לו כן גם כן איתרמי שהיה לו טבעת בידו, כולי האי לא חיישינן, וכן כתב מהר"י קולון ז"ל [שורש קעה] היכא דאיכא אמתלא לא חיישינן לשני יוסף בן שמעון לכו"ע, יע"ש, ועוד מתשובת החכם הנזכר שאמר להם יישטיש ג"כ אמושיקי שיפואירון קוניל איניל קאיק, הנה, החכם הבין שעל הדר במירויפטו הם מעידין, ואם הם היו מעידין על יוסף שישקו אחר ודאי שהיו משיבין לו לא על הדר במירויפטו אנו מעידים, אלא פשיטא שהגויים על הדר במירויפטו הם מעידין.<sup>5</sup>

אמנם, בדברי מהר"ר ישעיה צריך לעיין כאשר אבאר בעז"ה, וקודם אשא ואתן בדברי הרא"ש זלה"ה, כתב הרא"ש בתשובה (סימן) [כלל] נא [סימן א] על עדות שהעידו שנהרג מכלוף בן מלול, וכתב הרב זלה"ה להתיר, והביא ראיה מהא דאמרו בנמרא [יבמות קטו ע"ב] יצחק ריש גלותא בר אחתיה דרב ביבי הוה קאזיל מקורטבא לאספמיא ושכיב, עד והלכתא כרבא דאמר לא חיישינן, ע"כ, תמה מהר"י בן לב [ח"א סימן ד] על דבריו כי קשה לכאורה בתשובתו הרמתה דאיך הוציא הרב מההיא דיצחק ריש גלותא דבשמו ושם אביו סגי, והלא באותו מעשה נזכר שם עירו ועוד נזכר שמו וכנויו ובר אחתיה דרב ביבי דהוה כמו שם אביו, ועוד, דהוה קאזיל לאספמיא (עד) [ובכי האי גוונא אמר רב אשי דילמא איתרמי דיצחק ריש גלותא אחרינא דאיהו נמי בר אחתיה דרב ביבי ואיתרמי נמי דהוה קא אזיל לאספמייא, דכולי האי לא חיישינן], אבל בשמו ושם אביו [בלי הזכרת שם עירו] ודאי חוששין [שמא יש בעולם אחר ששמו בשמו ושם אביו כשם אביו ואף על פי שלא הוחזקו הוא קרוב לודאי שאי אפשר שלא ימצא בעולם שנים שיהיו שמותיהם ושמות אביהם שוים], ותמהתי על דברי הרב זלה"ה דאם איתא דמשום כל הני טעמא הוא דלא חייש רבא, מאי פריך ליה אבוי לרבא ממהוה עובדא דההוא גיטא דאישתכח בנהרדעא וכתיב בצד קלוגיא מתא אנא אנדרולונאי נהרדעא

שמא אין הסימן להכיר על מי מדבר הגוי ברור כל כך, אמנם נראה שבנדר"ד היה אף הוא מתיר, מדלא חשש בנו [שור"ת מהר"ם די בוטון סי' א] לדבריו, והתיר העגונה באמרו שהדברים ברורים שעל יוסף שישקו הידוע לנו הם מדברים.

5 וכעין זה כתב המהרשד"ם [אבה"ע סי' נג] להתיר עגונה כשמדברי הגויים נשמע שעל פלוני המסוים מתושבי אותה העיר הם מדברים, ויעו"ש בהסכמת מהר"א ירושלמי מה שהוסיף שאף אילו היה נשמע מדבריהם שעל פלוני שהיה בא למכור באותה העיר הם מדברים, ג"כ היה אפשר להתיר אשתו אחר חקירה שאין עוד פלוני הנקרא כך הבא למכור באותה העיר, וכש"כ בנדר"ד שבודאי על יוסף שישקו הדר במירויפטו הם מדברים.

6 הושלם ע"פ לשונו של מהר"י בן לב.

פטר[ית] (עד) [ותרכית ית פלונית אנתתי, ושלחה ליה תבדק נהרדעא כולה, ואם איתא דקא בעי כל הני סימנים, מאי קא בעי משהוא גיטא, שאני ההוא גיטא דלא הוו כל הני סימנים ולכך הוא דקא בעי בדיקה, ועוד, דהא רבא יליף לה מההוא שמרא דהוה נפיק במחוזא וכתיב ביה חבי בר נני ונני בר חבי ואיגבי בהו רבא זווי, ונני בר חבי שכיחא במחוזא טובא, ופירש רש"י [ד"ה שכיחא טובא] וכיון דלענין ממונא אע"ג דהוחזקו לא חיישינן<sup>7</sup>, לענין איסורא כי לא הוחזקו מיהא לא חיישינן, שמע מינה כי היכי דגבי ממונא אע"ג דהוחזקו מפיקין ממונא, הכי נמי גבי איסורא היכא דלא הוחזקו לא חיישינן לשני יוסף בן שמעון, וכן נראה בהדיא שהכריע הרא"ש כן, יע"ש בספרו, ותמהני על רבי ישעיה דבעי שזיכר נמי שם עירו, וכן נמי לדברי רבינו ירוחם [אדם וחיה נתיב כג ח"ג דף קצה ע"ד] דמשמע שהיתה לו נוסחא אחרת בההיא דמכלוף ובעו נמי שזיכרו שם עירו, ע"ש.

עוד ראיתי למהר"י בן לב ז"ל שהקשה לרבינו ישעיה דאמר שאם הזכירו שמו ושם עירו ולא שם אביו מפשפשיין באותה העיר, והקשה הרב ז"ל מההיא דתוספתא [יבמות פי"ד ה"ח] דקתני אבל אמרו אחד יצא מעיר פלונית מפשפשיין באותה העיר, אם לא יצא אלא הוא תנשא אשתו, דמשמע דוקא בשלא הזכיר שמו הוא דמחפשיין, אבל אם הזכיר שמו, לא, ע"כ, והרא"ם בתשובה (ע"ו) [ע"ה ד"ה התשובה] נסתפק אי האי דקתני עד שמוזכרין שמו ושם עירו, אי שמו ושם אביו יחד כולן נקראין שמו, ובשטה זו נסתלקה קושיית מהר"י בן לב, דשמעינן ממתניתין דלא מהני שום עדות עד דאיכא שמו ושם אביו ושם עירו, ואחר כך בעי לאשמעינן רבותא דאפילו לא הזכירו לא שמו ולא שם אביו, בפשפוש סגו.

ומה שיש לעיין בנדון דידן כיון שהעידו הגוים שראוהו נפוח(י) יראה דלכו"ע אסורה, דאמרינן כגמרא [יבמות קכא ע"א] ההוא<sup>8</sup> [גברא] ד[א]טבע בדגלת (עד) [ואסקוהו אנשירא דשביסתנא, ואנסבה רבא לדביתהו אפומא דשושביני לבתר חמשה יומי, אי אמרת בשלמא לקולא פליגי, אינהו דעביד כרבי יהודה בן בבא, אלא אי אמרת להומרא פליגי, אינהו דעביד כמאן, שאני מיא, דצמתי, והאמרת מיא מרוז מכה, הני מילי היכא דאיכא מכה, אבל היכא דליכא מכה, מיצמת צמית] והני מילי ד[כי אסקיה] חזיוה בשעתיה, אבל אישתהי מתפח תפח, יראה בהדיא דכשנתפח משתני[ת] צורתו ואינו ניכר.

אמנם יש לחפש לה היתר מהכלל המסור בידינו מפי סופרים ומפי ספרים [ד]היכא דאשה יצתה מחזקת איסור אשת איש מן התורה אוליגן בטר סברת המקל ולא נקמינן כחומר הסברות לענין בנות ישראל, כתב הרא"ם בתשובה סימן (ל') [ל"ט] בההוא עובדא דההוא גוי דהוה מחזר אחר קרובי דוד בן פותו עד אני ראיתו וקברתי אותו ולא נתברר אי חזיוה בשעתיה, ומכ"מ התירה הרא"ם זלה"ה מההיא דכתב (הרא"ש [יבמות פט"ו סימן ב - ג]) [רבינו תם]<sup>9</sup> דההיא דבעינן שיעידו דוקא תוך שלשה ימים היינו מי שיראה הטביעה דוקא, וכן נמי סמך להתיר מהא (דכתבו התוספות [שם קכ ע"א ד"ה אין מעידין אלא על פרצוף

7 עד כאן מתוך כת"י תשובות הנאספות הנ"ל, [ובסופו שומר הדף 'לענין', בו אכן פותח העמוד הראשון בכת"י השני ממנו הושלמה התשובה], מכאן ואילך מכת"י הנאספות השני כנ"ל.

8 הושלם ע"פ לשון הגמרא.

9 כן כתב הרא"ם, רבינו ציין כפי הנראה ע"פ הזכרון לדברי הרא"ש והתוספות שאף הם אמרו סברות אלו.

[פנים]) [דכתב רבינו תם בשם הבה"ג] דהא דאמרינן אין מעידין אלא תוך שלשה ימים, היינו כל שאין כל גופו של מת, יע"ש, ולא חש הרא"ם ז"ל לעשות המעשה שלא כדברי הרשב"א [יבמות קכא ע"א ד"ה והיכא] והריטב"א [שם ד"ה וה"מ] וכמה רבנותא דסברי כוותיהו.

ונראה לי הטעם, דהאי דאמרינן מיתפח תפח ואינו ניכר, חששא דרבנן הוא, נקמינן כדברי המקילים, וכן נמי כתב הריטב"א היכא דאינו ידוע אם הוא תוך שלשה ימים או אחר שלשה, כתב דאזלינן לקולא, דחשש מיתפח תפח מדרבנן בעלמא הוא, ואע"ג דהרשב"א מסתפק בדבר וכן הריטב"א לא קאמר למילתיה אלא כשאינו ידוע אם נתפת, והכי דייק מלישניה יע"ש, מכ"מ היינו להתירה לינשא, אבל מודה הוא דיצתה מתורת אשת איש מן התורה, מצורף לזה היכא דאבד זכרו ונשתכח שמו דמן התורה יצתה מחוקת איסור אשת איש, וכן כתב הרב ר' ישראל ז"ל [תרומת הדשן, פסקים וכתבים סימן קל"ט] ובעוונות הרבים עכשיו בגלותינו אנו מפוזרים ומפורדים, ואילו היה חי היה נודע, ובנדון דידן נמי זה יותר משנתים ימים אבד זכרו ונשתכח שמו, פשיטא דיצתה מחוקת איסור אשת איש מן התורה כדפירישית.

עוד איכא בנדון דידן, דנתברר בכפר מריופיטו שנמבע אותו קאיק שנכנס יוסף הכהן ללכת לקושטאנדינה, ולכאורה יראה דזה אינו (מוציאתו) [מוציאתה] מחוקת אשת איש דאורייתא אם לא שהו עליו עד שתצא נפשו, וכן כתב הרשב"א בתשובות המיוחסות להרמב"ן ז"ל סימן קכ"ח וז"ל, וכדי שנתכונן איך נעשה, ואיך צריך לחקור אם <sup>10</sup>[ראה שמבע ממש ו] שהה כדי שתצא נפשו ולא ראהו, או שמא ראה ספינה מטרת בים וחשבה להשבר, [או שראה שנשברה ספינה בלב ים], כי רוב העולם קוראין לדברים האלה מביעות עין (עד), [ואין מדקדקין בין שנשברה ספינה במקום רחוק מאד מהעיר שיחשבו הרואין שאי אפשר למי שנפל שם להנצל ולצאת אל היבשה, ובין שראהו טובע ממש וכסוהו המים ושהה עליו. ויש הפרש גדול בין זה לזה במים שיש להם סוף. ואפילו אין להם סוף יש הפרש גדול ביניהם. ואם תשאלני במים שאין להם סוף מה הפרש ביניהם, והלא אפילו במעיד ממש שמבע ושהה עליו כדי שתצא נפשו ולא ראהו שעלה אפ"ה לא תנשא אשתו. כל שכן אם אינו מעיד שראהו טובע ממש. דע כי במעיד שמבע ממש ושהה עליו אף על פי שלכתחלה לא תנשא אם נשאת בדיעבד לא תצא. כמו שאמרו בסוף יבמות [קכא ע"ב] אמר רב אשי שמע מינה הא דאמור רבנן מים שאין להם סוף אשתו אסורה, הגי מילי לכתחלה. אבל דיעבד לא. ומכ"מ מי שמתירה לבעלה בר נדוי הוא כדאמר התם בההוא פרקא]. ואם אינו מעיד אלא שנשברה ספינה [בלבד זה אינו כלום ו] אפילו נשאת תצא, [כי שמא ניצל על גבי עץ או קורה כדרך שנצולים הרבה פעמים. ובספינה המטרפת בים הרי הוא בחוקת קיים לכל דבר. ואם נשברה נותנין עליו חומרי חיים וחומרי מתים כמו שהוא במקומו בגיטין פרק כל הגט [כח ע"ב]. וזה שאתה שואל עליו עכשיו אף על פי שמעיד עליו שראהו מת ממש על שפת הים, עם כל זה] (ו) צריך להתיישב [בו מאד ולחקור מאד] מה הלשון שאמר, ע"כ.

וראיתי למהר"ר בצלאל שכתב בתשובות [יו] [סימן כ ד"ה ואי קא מסהיד] דמדברי הרמב"ם נראה דאפילו אם לא עמד עד שתצא נפשו הרי הם בחוקת מתים מן התורה, דכתב הר"ם בפרק כל הגט [מ"ד] שלשה דברים אמר רבי אלעזר בן פרטא לפני חכמים וקיימו את

דבריו, על ספינה המטרפת בים וכו', פירש הר"ם ז"ל, ספינה המטרפת בים הוא שסוער עליה הים ורוצה לאבדה, והמלחים אינם יכולים להנהיגה כפי (רצונה) [רצונם] אבל העצים והכלים שלה קיימים, ספינה שאבדה בים, שנשברו העצים והכלים שלה ונשארה הספינה על פני המים להנהגת המים, ע"כ, ודקדק הרב ז"ל דדוקא בכהאי גונא שנשאר עדיין גוף הספינה הוא דנותנים חומרי חיים, דאיפשר דהמים יוליכוהו אל היבשה, הא אם העידו שנמבעה הרי הם בחזקת מתים מן התורה ואם נשאת לא תצא, ואני תמה על הרב זלה"ה, דאימא רבותא קמ"ל, דאפילו ספינה שעמדה קיימת אלא שנשברו כלים שלה דהוה אמינא דהו"ל כמו ספינה המטרפת בים דאוקמינן להו בחזקת חיים, קמ"ל דיהבינן להו חומרי חיים וחומרי מתים, וכל שכן מי שנמבע בים דיהבינן להו חומרי מתים, אבל לאוקמי בחזקת מת בודאי, לא, אם לא שהה עד שתצא נפשו, וצ"ע.

עוד כתב הרב ועשה סמוכות, וגם בהגהות מיימוניות [גירושין פ"ב ה"ב אות א] כתבו כמה רבנותא דדוקא ישראל המכוון להתיר אמרינן דאמר בדדמי, אבל גוי לא, ודברי הרב צ"ע, דבשלמא במלחמה יש לחלק בין גוי לישראל, דישראל המכוון להתיר יאמר בדדמי אבל גוי לא, אבל מי שפלטו הים דמשתנה צורתו ואינו ניכר אין לחלק בין גוי לישראל, ונראה דאפילו לדברי הרשב"א היינו כשהעד לפנינו, היינו דחוקרין, ואם יאמר שראה שנשברה הספינה או שאמר שלא שהה עד שתצא נפשו, בהני גווי פסק הרשב"א אע"פ שאם נשאת תצא, ובהני גווי פליג עליה הרא"ה [הו"ד בנמוקי יוסף יבמות מה ע"א מדה"ר ד"ה מתני'], הביאו מרן זלה"ה [אבה"ע סימן יז סכ"ז], אבל האומר פלוני טבע סתם, והלך לו, ואין אנו יודעים אם עמד עליו עד שתצא נפשו אם לאו, פשיטא דיצתה מחזקת אשת איש ואם נשאת [לא] תצא, וראיה לדבר מההוא דהוה קרי ואויל מאן איכא בי חסא, טבע חסא, אמר רב נחמן, האלדי"ם אכלוהו כוורי לחסא, מדבוריה דרב נחמן אולא דביתיהו<sup>11</sup> (דרב נחמן) [דחסא ואינסיבא] ולא (אמר להו) [אמרו לה] ולא מידי, (עד) אמר רב אסי [שמע מינה הא דאמור רבנן] מים שאין להם סוף [אשתו אסורה, הני מילי לכתחילה, אבל] אם נשאת לא תצא [יבמות קכא ע"ב], ואע"ג דההוא גוי לא העיד אם שהה שם עד שתצא נפשו אם לאו, היכא דליתיה קמן סמכינן אדיבוריה.

וכן כתב הר"ם, הודענו שהעד שאמר שמעתי שמת פלוני מתירין את אשתו, אבל אם אמר אני ראיתי שואלין אותו היאך ראית וכמה ידעת, ובנדון דידן שנתברר בכל כפר מירויפיטו שנמבע וגם עברו עליו עידן ועידנין ואבד זכרו ונשתכח שמו, וגם הכירו אותו בטביעות עינא, פשיטא דיצתה מחזקת אשת איש מדאורייתא, וכהאי גונא סמכינן אדברי המקילים שכתבו היכא דלא ראו הטביעה או שגופו שלם מעידין עליו אפילו אחר כמה ימים, ואע"פ שפקפק הראנ"ח בתשובתו הרמתה סימן ע"ד [סוד"ה תשובת] דלא קאי אלא אסיפא, כלומר, מי שלא ראה הטביעה או שגופו שלם לא בעו למיחזי סימנים שבגופו אלא בטביעות עין לכד סגי, וכן נראה מדברי רבינו ירוחם יע"ש, מכ"מ כדאי הם הני רבנותא שכתב הרא"ם ז"ל לסמוך עליהם, וכן כתב מהר"י קולון כמה רבנותא דסברי כדברי בעל הטורים דהיכא שגופו שלם שמעידין עליו אפילו אמר כמה ימים, וכל שכן בשעת הדחק.

עוד איכא בנדון, דהו"ל עד מפי עד, וכבר פשט המנהג להתיר ותלינן להקל, וכן כתב הר"י בן לב בתשובה א' ח"א ע"ש [בסופה, ד"ה ואפילו הרב ר' יצחק בר ששת], והראנ"ח בתשובה סימן ע"ד כתב במי שהעיד ואמר דעו איך יאודי אחד נקרא שמו יצחק אלוהר טבע בים וכו', ואני וחברת הקברים אשר במריפולי קברנוהו ואתם תגידו וכו', וכתב הרב ז"ל, [ד"ה] מיהו, כד מעיינינן שפיר נראה לצדד להתיר מתוך תשובת מהר"ם ז"ל שכתב שאם העיד העד לאחר שלשה ימים פלוני נהרג (עד) [לא אמרינן לא תהני עדותו, כדתנן אין מעידין עליו לאחר שלשה ימים דכיון דמעיד בסתם שנהרג אמרינן דידע ודאי שנהרג כגון שראהו מיד והכירו או שהיה עם ההורגים וראה כשהרגוהו, ונראה מדברי מהר"ם שהוא אומר כן אפילו לדעת הסוברים דכשנמצא הרוג ואין ידוע אם עברו עליו שלשה ימים או לא דמסתמא תלינן להחמיר מדהוצרך לומר דמסתמא תלינן לומר שראהו מיד או שהיה עם הורגיו וראה שהרגוהו וכו', ולא אמר דמסתמא תולין לומר שתוך שלשה ראהו, אלא נראה דמייירי אפילו כשתמצי לומר דמן הסתם אין אמרינן שהוא תוך שלשה, ואף על גב דאם היה אומר ראיתי הרוג איפשר דלא היה תלינן להקל, ואפילו הכי סובר מהר"ם ז"ל] דאמרינן כיון שמעיד סתם שנהרג אמרינן ודאי ידע שנהרג, כגון שראה מיד שנהרג או שהיה עם ההורגים, ע"כ, והכריע הרב ז"ל דאיצטריך לומר כן אפילו למאן דסבר דכשנמצא הרוג ואינו ידוע אם הוא תוך שלשה ימים, דתלינן להחמיר, כשאמר נהרג פלוני תלינן להקל לומר שראה בהריגתו, והוא הדין בנדון שלפנינו שידוע בודאי שיצחק אלוהר טבע, כגון ש[ה]עלהו מן הים או שפלטו לפניו, שכל כך שכיח שראהו מיד כמו דשכיח שהיה עם הורגיו, ע"כ דברי הרב, ולכאורה יראה דיש לחלק דהתם בנדון דמהר"ם אף אם היה הגוי בפנינו ומפרש דבריו דנהרג דקאמר היינו דראהו הרוג, עדיין איכא לספוקי דילמא תוך שלשה ימים הוה, הלכך בספיקא תלינן להקל, דאם נאמר דמלת נהרג דקאמר היינו דמצאו הרוג, דילמא תוך שלשה ימים הוה, ועוד, דילמא מלת נהרג ר"ל שהיה עם הורגיו, והכי דייק לישנא דמהר"ם, דקאמר כיון דאמר נהרג, נימא דברור לו דחזייה תוך שלשה ימים או שראה שהרגוהו והיה עם הורגיו, דמ"ש דמשום דאיכא למיתלי כולי האי הוא דתלינן להקל, אבל במי שמעיד שטבע ואין אנו יודעים אם פלטו הים בפניו אין לתלות ולהקל, כיון שאילו היה מעיד שמצאו על שפת הים ולא ראהו שפלטו אמרינן מסתמא (שהיא) [שהיה] יותר משעה, דיותר מצוי הוא דשהה יותר משעה, כמו שכתב הר"ן בתשובה [סימן עא] הביא דבריו מרן ז"ל, הילכך בספקו לא תלינן להקל.

עוד כתב הרב ז"ל וז"ל, וכן לענין מה שאמרנו שכשראה המביעה לא סגי במביעות עין אלא צריך שיכיר על ידי סימנים, י"ל שהכירו על ידי סימנים בדרך המועיל עכ"ד, ולפום ריהטא קשה דתלה מהר"ם ז"ל להקל לא לפרש דברי העד כגון ההיא דנהרג דאמרינן דנהרג דקאמר היינו תוך שלשה או שראה בהריגתו שהיה עם הורגיו, אבל לומר שהכירו על ידי סימנים ואין אנו יודעים אם היו לאיש הזה סימנים בגופו לסמוך עליהן אין לנו לבדות מליבנו ולומר דילמא היה לאיש הזה סימנים בגופו ועל ידי סימנים הללו הוא דהכירו, כולי האי לא אמרינן.

כללא דמילתא, כיון דהעיד הגוי דהכירו במביעות עין ואכד זכרו ונשתכח שמו וגם נתברר שנטבע הקאיך שנכנס יוסף כהן, פשיטא שיצתה מחזקת אשת איש דאורייתא ומתירין אותה לינשא כדברי המקילין דאמרו אם היה גופו שלם או מי שלא ראה את המביעה מעידין עליו

אחר כמה ימים, ועוד, כי פשט המנהג להקל בעד מפי עד כמו שכתב מהר"י בן לב בכמה מקומות, ובנדרון דידן כולהו איתנהו ביה, הילכך יראה דאתתא דא שריא לינשא. אחלה פניך ישקיף ויראה בעין שכלו אי שריא, פתוחי חותם ישים עליו<sup>12</sup>.

נאם הכותב בחשך שותה מימך מתאבק בעפר רגליך

שמואל הלוי



12 אמנם, הכנה"ג [אבה"ע ס' יז הגב"י תמט] תמה על ההיתר וז"ל: והוי יודע שזה בי"ב שנה בא מעשה לידינו בגוי מסיח לפי תומו שהעיד שראה לפלוני מת נפוח בשפת הים, והתירה החכם השלם כמוהר"ר מאיר די בוטון ז"ל, ושוב נדפסו תשובות והנה היא בסימן א'. גם דעת הרב הכולל כמהר"ר י"ט ן' יעיש ז"ל וכמהר"א קופינו נר"ו וכמהר"ר שמואל הלוי, היה להתיר. ואני הצעיר פקפקתי בהיתרא, מטעם שהמעיד לא ראה הטביעה והוי איסור דאורייתא, וכיון דהוי איסור דאורייתא בספק אשתיה תצא כמו שכתב הריב"ש ז"ל, ואפילו למקילים בספק אשתיה היינו דוקא בשלא נתפח, אבל בנתפח איסור דאורייתא ולחומרא, ומטעם זה אין להתיר אעפ"י דהוי עד מפי עד אפילו באשתיה דים, היינו דוקא היכא שהעד לא העיד שנתפח ויש לנו לנו לומר דכיון דהעד ליתיה קמן חזייה בשעתו אלא שלא פירשו, אבל היכא דהעיד שנתפח אין מקום לתלות להקל דודאי אשתיה. וגם הטעם שכתב החכם השלם סיני [ו]עוקר הרים כמהר"ר מאיר בוטון ז"ל להתירה מטעם ס"ס אינו נראה לי, דיש לחוש לכמה רבנותא דסברי דבעיגונא דאיתתא אין להתיר מטעם ס"ס, דכולא חדא ספיקא הוא ספק מת ספק לא מת, ובפרט באיסור דאורייתא. ומה שנשתייע [מ]תשובת הרשד"ם חלק א"ה סימן נ"ו, ומהר"י אדרבי ז"ל סימן י"ד, הרוואה יראה דאדרבא משם סיוע לסברתי, שראינו להר"י אדרבי ז"ל שלא חשש להזכיר מה שהעיד העד שהיה נפוח, והטעם מפני שמתוך השאלה מבואר שהנפוח לא היה בפנים אלא בגוף, וכמו שדקדק מהרשד"ם ז"ל בסימן נ"ו, ומוכח מדברי מהרשד"ם שם שלא התירה אלא מפני שמבואר מן השאלה שלא היה נפוח בפנים, ואפילו בנפוח הגוף צירף כמה טעמים וכמה סברות. גם מתשובת הר"ם אלשיך ז"ל סימן קי"ט אין ראייה, דאפשר דהתחיל להתפח בגוף ולא הפנים. ועוד דהתחיל להתפח שאני דלא הוי כנתפח, כמו שכתב מהר"ם די בוטון ז"ל שם בתשובה. ועוד דשאני אשתיה דיבשה דיש לו זמן מאשתיה דים, וסבור אני שעשו מעשה והתירו אז בימים ההם, ומעיד אני עלי שאחר ששמעתי שהתירו הרבנים כמהר"י ט וכמהורא"ק, נשאני ונתתי עם מהר"א קופינו נר"ו ואמרתי לו שאני אוסרה מטעמים אלו, ועמד כמתמיה איך הסכים להתיר. ועיין בתשובה שהשכתי לשבתי מקפואה שנת התכ"א והיא בסימן י"ט. ועיין בסימן צ"ה וצ"ו.

אמנם, יעויין באוצר שיטות מחכמי שאלוניקי (הוצ' מכון ירושלים) [כרך א יבמות ככ ע"א] שם מבואר דהסכמת התוספות דמה שאמרו בגמרא אין מעידין על המת לאחר שלשה ימים אינו משום דאין יכולים להכירו בודאי, אלא חששא בעלמא, אבל אם הפנים שלמות שפיר יכולין להכירו אף לאחר שלשה ימים, יעו"ש היטב בכל אריכות הדברים, ומכ"מ בנד"ד דאין מוכח שעברו שלשה ימים, אע"פ שהגוים אמרו שהיה נפוח שפיר יש להקל בצירוף זה שאף אילו היה ודאי לאחר ג' ימים לא היה מוחלט הדבר שאין יכולים להכירו אלא גזירה בלבד וכמבואר, ויעויין עוד בשו"ת בית אפרים [סי' יט] שהביא בשם הדעת זקנים עה"ת [פרשת שופטים] שאם העד הכירו בחייו יכול להעיד אף אחר שלשה ימים, וכן נראה ממה שכתב מהר"ש ענגיל [ת"ה ס' יז אות ט] דכן היא הסכמת הפוסקים להקל כדעת ר"ת.

## רבי אלעזר ב"ר אליה הלוי זלה"ה

רבינו "המופלא וכבוד ה' מלא מר דיינא ונחית לעומקא דינא כמוהר"ר ח"ר אלעזר הלוי זלה"ה<sup>1</sup> בן ר' אליה הלוי זלה"ה פעל בירושלים בשנות הת"ק.

אביו ר' אליה זלה"ה הוא המוציא לאור של הספר כנסת הגדולה, וגם סייע בהוצאה לאור של הספר 'בתי כהונה', כמו שמעיד בעל הבתי כהונה בהקדמה לספרו, ר' אליה היה איש צדקה וחסד עד למאד, ונפטר בשנת תק"י. בספר קול יעקב (דרוש כ"ז) מופיע דרוש הספד שאמר "על שמועה כי באה מהגביר המרומם כמוהר"ר אליהו הלוי הקבר באש"י נ"ע", על מצבתו כתבו "ציון זה להישיש ונשוא פנים ורודף צדקות בסבר פנים, הגביר נשא ורם והדר זקנים כמוהר"ר אליהו הלוי תהי נשמתו צרורה בצרור החיים עם עדנים והיתה מנוחתו יום ב' לחודש אב שנת צדיק 'תמים היה' הוא התק"י לרעות בגנים"<sup>2</sup>.

ר' אליה זכה לכמה בנים ת"ח מופלגים, המפורסם מביניהם הוא ר' רפאל בעל ה'קול בן לוי' שנפטר במגפה בהיותו רק בן כ"ב שנה<sup>3</sup>, ואביו הוציא חיבורו לאור עולם, בסיוע בעל הבתי כהונה רבו המובהק של ה'קול בן לוי', אחרי פטירת הקול בן לוי נולד לר' אליה עוד בן שנקרא על שם אחיו 'רפאל'<sup>4</sup>, עוד בן היה לר' אליה ר' אהרן הלוי מחכמי הישיבה הקדושה בית-אל בירושלים.<sup>5</sup>

רבינו היה חתן של ר' אברהם סגרי - מחכמי איטליה שעלה בשנת תצ"ב לצפת ונפטר בירושלים בשנת תקל"ב, בכת"י הנמצא לפנינו מזכיר רבינו את חמיו פעמיים - "מו"ח מהר"א סגרי יצ"ו", גם בנו של רבינו ר' רפאל אשר אליה הלוי כותב בספרו 'ולאשר אמר' מכת"י "וכמו שמצאתי בכתבי הקדוש של הרב מ"ז כמור"א סגרי ז"ל שהביא משם ר' ידידיה כהן"<sup>6</sup>.

נין רבינו ר' אברהם אשר הלוי ב"ר יעקב מרדכי הלוי יצא בשליחות ירושלים לטורקיה בשנת תרכ"ד בכתב השליחות מצינו הרבה פרטים על רבינו ועל משפחתו, "והנה בעתה ישבנו בכינו נועצנו לב יחדיו את מי נשלח ומי ילך לנו וכו', וימן ה' לנו ציר אמונים ברוך מדינים אב בחכמה ורך בשנים, דין הוא הדר בקדש נהדר במעלה הרב הכולל בישראל להלל, אור גולל, חכו ממתקים וכלו מחמדים, זרע קודש בנן של קדושים כמוהר"ר אשר אברהם הלוי נר"ו בן למעלת הרב המובהק מאיר כברק כמהר"ר יעקב מרדכי הלוי זלה"ה ניין ונכד לאותו צדיק המובהק מאיר כברק כמהר"ר רפאל אשר אליה הלוי זלה"ה בעל ספר 'ולאשר אמר' והנו בכ"י, והרב מר אחיו אבי אמו הרב המופלא וכבוד ה' מלא ריש מתא וריש מתיבתא בעיר ואם בישראל רודס יע"א כמהר"ר אברהם הלוי זלה"ה שניהם בני המלך המופלא וכבוד ה' מלא מר דיינא ונחית לעומקא דינא כמוהר"ר ח"ר אלעזר הלוי זלה"ה בעל ספר 'בית דין' תשובות וספר 'בית הלוי' על דיני מיגו והנם בכ"י תחת מעלת הרב השד"ר הי"ו הנזכר הוא ההולך קדמת אשור"<sup>7</sup>

1 לשון אגרת השליחות מנינו, הובא להלן.

2 חלקת מחוקק.

3 למרות גילו הצעיר זכה ספסר "קול בן לוי" התפשט בבי מדרשא וכבר בדורו דנו ופלטו בדבריו גדולי הדור ואפילו בארצות אשכנז הרחוקות הגיע שמעו ראה למשל בתשובות "נודע ביהודה" (קמא אבהע"ז סימן כ"ט) שמציין לתשובתו, "מרכבת המשנה" (הלכות קרבן פסח פ"א ה"ב), רעק"א בכמה מקומות (אחד מהם בהגהות לחו"מ סימן רצ"א) והחתם סופר (חלק ז' סימן פ').

4 תולדות חכמי ירושלים ב' עמוד 33.

5 ראה אודותיו בארזי הלבנון ערך אהרן, והנה בקובץ בית אהרן וישראל גליון ס"ז נדפס חיידושים מר' מרדכי הלוי שהוא כנראה מבנו של ר' אהרן הלוי.

6 פנקס שלוחי ארץ ישראל באדריאנפולי 215.

7 הקדמה לספר שארית יוסף ירושלים תש"ח, וראה ירושלים בין החומות עמ' 386-387.

כאמור לרכיבו היו שני בנים גדולי תורה: ר' רפאל אשר אליה<sup>8</sup> הלוי מחכמי ירושלים בעל מחבר ספר "ולאשר אמר" שנפטר בשנת תקצ"ה, ור' אברהם הלוי רבה של רודוס.

לר' רפאל אשר אליה הלוי נולד בן שנקרא גם ר' רפאל אליהו על אף שאביו בעודו בחיים, ר' רפאל אליה (הבן) היה אביו של ר' חיים חזקיהו מדיני בעל השדי חמד. י"א שרכיבו נפטר בדרך שליחותו בקושטא והוספד ביום י"ג ניסן תקס"א ע"י ר' חיים אישטרושה בעיר קומירג'ינה הסמוכה לאדריאנופולי<sup>9</sup>, וזכה לזרע קודש - דורות של ת"ח מופלגים וגדולי תורה.

כאמור רבינו חיבר שני חיבורים ספר 'בית דין' תשובות וספר 'בית הלוי' על דיני מיגו, שנשארו עדיין בכת"י. באוצר כ"ק אדמו"ר שליט"א (מס' 145) נמצא כרך בכתב ידו ובחתימותיו (בראש כתה"י "זה הספר שלי הצעיר אלעזר הלוי ס"ט" ועוד כמה חתימות), ובו חידושים על הרמב"ם ועל הש"ס, וכמה תשובות.

בכת"י זה (דף 10) מזכיר רבינו את אחיו בעל ה'קול בן לוי" "שוב ראיתי במר אחי ז"ל בספר קול בן לוי... וכתב עוד מר אחי". בכתה"י מופיעים פרטים משליחותו (דף 121) "בעבורי בקפוטקיא יע"א נשאלתי מאת הרב המו' מאיר עיני חכמים ׳ מרגי הי"ו". וכן (דף 123) "בעבורי פה נא אמונ' נשאלתי מאת הרב המו' אדוני אליהו ישראל יצ"ו". על הכרך נמצאים חתימות בעלות נוספות "חיים שלמה אלעזר הלוי" "נסים רפאל פראנקו".

בגליון נ"ה הדפסנו ממנו הערות על הרמב"ם, ובזה אנו מפרסמים בזה פלפול שכתב בענין הלאו דלא תאכל כל תועבה גבי המטיל מום בקדשים, בעריכת הרב אברהם אלימלך לעדערייך הי"ו, הכותרות והאותיות נתוספו בעריכה.

## בענין לא תאכל כל תועבה - בקדשים שהוממו

[א] גרסינן התם בתמורה דף ד' ע"ב, אמר אביי כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אם עביד מהני, דאי ס"ד לא מהני, אמאי לקי. רבא אמר לא מהני מידי, והאי דלקי משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא ע"כ. והקשו התוס' ד"ה רבא וכו' וקשה צרם אוזן בכור ליתסר, ופשיטא לן דאינו אסור אלא ממעם קנס, וי"ל דלא גרע מאילו נפל בו מום מעצמו דשרי, ומזה ניחא למה לא נאסר צרם אוזן בכור מכל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, כמו בשר בחלב, די"ל דדוקא בב"ח נפיק מיניה הואיל ואפי' נפל ממילא הבשר לתוך החלב אסור, אבל צורם אוזן בכור דממילא מותר אינו בבל תאכל אפי' נעשה בידיים עכ"ל. ובמס' חולין דף קט"ו (ע"א) ד"ה כל שתיעבתי הקשו וא"ת צורם אוזן בכור ליתסר אפי' צרמו הגוי, וי"ל דשרי רחמנא קדשים שהוממו כצבי ואיל עכ"ל.

ולע"ד יש לדקדק דמנא להו<sup>1</sup> דשרי רחמנא קדשים שהוממו, הרי איתא בסיפרי כפ' ראה בפיקסא לא תאכל כל תועבה, ר"א אומר מנין לצורם אוזן בכור ואוכל ממנה שעובר בלאו, ת"ל לא תאכל כל תועבה ואחרים אומרים בפסולי המוקדשים הכתוב מדבר וכו' ע"כ, הרי לך בהדיא דהאוכל מפסולי המוקדשין קאי בלאו, ואיך כתבו דשרי רחמנא.

8 יש משערים שרכיבו הניצח אחיו בעל ה'קול בן לוי' בזה שקרא בנו רפאל על שמו, וגם קרא שמו אליה על שם אביו, פנקס שלוחי ארץ ישראל באדריאנופולי עמ' 215.

9 פנקס שלוחי ארץ ישראל באדריאנופולי עמ' 215, וראה שם עוד פרטים על רבינו.

1 לתוס' בחולין.

[ב] וגראה לפרש דהאי דאמרו בסיפרי דהאוכל מפסולי המוקדשין קאי בלאו, היינו דאכל מהם קודם שנפדו, דחד דינא אית להו, והיינו דפליגי בסיפרי, דלר"א מוקי קרא בצורם אוזן בכור, וה"ה לקדשים אחר שנפדו דחד דינא אית להו<sup>2</sup>, ורבנן מוקי קרא לקדשים קודם שנפדו, אבל אחר שנפדו אינו קרוי מתועב, וה"ה לצורם אוזן בכור<sup>3</sup>, ומ"ש התוס' דשרי קדשים היינו לאחר פדיון.<sup>4</sup>

וראיתי להתוס' בפ' כל פסו"ה (בכורות) דף ל"ד (ע"א) ד"ה ומי קנים שכתבו וז"ל וי"ל דבסמוך אשכחן ליה קנסא לרבנן דסברי כאחרים דדרשי התם בפסו"ה הכתוב מדבר וכו' עכ"ל<sup>5</sup>, וצ"ל כדכתי' ובכורות איירי קודם שנפדו<sup>6</sup>, וכפי חילוק הגו' יש ליישב דלפי פשט התוס' אמאי לא הקשו הש"ס בחולין (דף קטו.) מפסו"ה כמו שהקשו ממעשה שבת<sup>7</sup> ודוק.

[ג] איברא דכפי חילוק הגו' יש לדקדק, איך מדמה התוס'<sup>8</sup> בכור לקדשים, הרי קי"ל דבכור לא צריך פדיון, אמנם כד דייקנן שפיר הא ודאי בורכא היא, והוא, דלכאורה יש להקשות דמנ"ל דשרא רחמנא דילמא דהא דשרי רחמנא קדשים היינו כשבא המום מדיליה, אבל היכא דעשאו בידים אין הכי נמי דאסור, ובודאי צריכין אנו לומר דאזלי לשיטתייהו, כמ"ש בתמורה דקרא לא איירי אלא בבשר בחלב דאילו נפל ממילא אסור, אבל צורם אוזן בכור דאילו נפל ממילא כשר ה"ה היכא דצרמו בידים, מעתה כוונת התוס' כך היא דמתחילה מקשו דצורם אוזן בכור ליתסר, ותירצו דכיון דמצינו דשרי רחמנא קדשים שהוממו אחר פדיון, ה"ה היכא דהטיל מום בידים דכשר, בפדיון בכור נמי דשרי רחמנא כשבא המום מדיליה, ואינו קרוי מתועב, ה"ה היכא דהטיל בידים המום דכשר ולא לקי.

[ד] ברם דהאי קדשים שכתבו התוס' הוא שפת יתר, ולא הו"ל למינקט אלא בכור לחוד<sup>9</sup>, וכדכתבו בתמורה, ואי לאו דמיסתפינא הוה אמינא דמ"ש התוס' קדשים וכו' צ"ל בכורות והוא התירוץ דתמורה ממש, וכפי זה אין להקשות מ"ש בתחילת דברינו<sup>10</sup> ודוק.

2 דכל הקדשים שהוממו דוקא נפדו מותרים באכילה, ואסורים בגיזה ועבודה, כמו שמבואר בכורות (דף יד.), ואילו בכור אפילו לא נפדו מותר, ואסור בגיזה ועבודה (עי' שם).

3 כיון ד'אחרים', ס"ל דמיירי בקדשים קודם שנפדו, ממילא לא ילפינן בכור מיניה, דבכור קודם שנפדו הוא כמו שאר קדשים אחר שנפדו.

4 ולכן כתבו שמונת, וילפינן מיניה לבכור כיון שבכור קודם שנפדו הוא כמו שאר קדשים אחר שנפדו.  
5 דהיינו תוס' שם איתא "וא"ת דבספרי בפרשה ראה אנכי תניא רבי אליעזר אומר כו' המטיל מום בבכור ואוכלו עובר שנאמר לא תאכל כל תועבה אלמא דמדאורייתא אסור, וי"ל דבסמוך אשכחן ליה קנסא לרבנן דסברי כאחרים דדרשי התם (בספרי שם) בפסולי המוקדשין הכתוב מדבר או בבישול בשר בחלב כדקאמר בפ' כל הבשר (חולין קיד:): ואין לאסור שחיטה על אותו מום מלא תאכל כל תועבה כמו בשר בחלב וכלאי זרעים ומעשה שבת שיש לחלק עכ"ל.

6 נראה שבא לשלול מה שנראה בפשט דברי התוס', דקרא מיירי בפסולי המוקדשים, ולא בבכור, [כלי טעם למה], ורבינו מפרש דקרא מיירי קודם שנפדו, ולכן בבכור שקודם שנפדו הוא כמו שאר קדשים אחר שנפדו, הינו בכלל כל שתיעבתי.

7 דהיינו דבחולין דף קטו. פריך הגמרא מעשה שבת ליתסרו, דהא תיעבתי לך הוא, ואמאי לא פריך שם נמי "והרי צורם אוזן המוקדשים, דתיעבתי לך הוא", אלא כיון שאחר שנפדו לא שייך תעבתי, ולפני פדיון, באמת הרי הוא בכלל כל שתעבתי, כמו שמבואר בספרי.

8 בחולין.

9 כיון דעיקר תירוצם הוא רק דמה שהותר גם אם נפל ממילא א"א לאסור משום כל שתעבתי - אפילו אם עשה בידים, א"כ אפשר לומר כן בבכור עצמו, ומאי מייתי מקדשים.

10 שבספרי מבואר שקדשים נאסרו משום כל שתעבתי.

### אי תום' פליגי על רש"י שיש לאו לאכול גם בשנוי עשה מום

ה] ודע דרש"י חולק בדברי התום' וז"ל כפי' החומש פ' ראה (דברים פרק י"ד פסוק ג') ד"ה כל תועבה כל שתיעבתי לך שאם צרם אוון בכור וכו' עכ"ל, והיא ס' ר"א דסיפרי, והנה הרא"ם ז"ל הביא דברי התום' דחולין והקשה עליהם וז"ל וצ"ע דמאן לימא לן שאם צרם אוון הבכור אפי' גוי מותר שישחט ויאכל על אותו מום<sup>11</sup>, הרי רש"י (חולין קיד:) חולק על זה, שאמר בין שבא בעבירה בין שלא בא בעבירה, כגון על יד גוי או קטן, מאחר שתיעבתי לך הוא אסור<sup>12</sup>, ומה שתירצו דשרי רחמנא<sup>13</sup>, איכא למימר דקרא בפסולי המוקדשין שנפל מום מעצמו איירי, אבל היכא דהטיל בהם מום לא שנא גוי ולא שנא ישראל אסור לאוכלן, דדבר שתיעבתי לך הוא עכ"ל.

ו] וראיתי להרב פרי חדש ב"ד סי' ס"ד סקכ"ו דעושה נפלאות גדולות לכדו על דברי הרא"ם הללו, וזה יצא ראשונה, ואני תמה עליו שהרי מדברי התום' מתבאר שסבורין כדעת רש"י דאפי' שלא בא בעבירה אסור מכל שתיעבתי לך, ולפיכך הקשו דאפי' צרמו גוי ליתסר ע"כ, ואני תמה על תמיהתו דכוונת הרא"ם ברורה, דמדכתבו התום' ליתסר משמע דהיה מותר ומקשים דליתסר, ומקשה הרא"ם היכן מצינו דיהא מותר כדי שיקשו ליתסר, הרי רש"י כתב דאסור וצ"ע.

ז] תו הקשה וז"ל ומ"ש דמאן לימא לן דמותר, כנראה דאישתמיטתיה משנה שלימה בפ' כל פסו"ה (בכורות לה). דכל שצרם הגוי לדעתו אסור שלא לדעתו מותר, ולהכי איצטריכו התום' לשנויי דמדרחמנא שרינהו לקדשים שהוממו א"כ אינו דבר מתועב עכ"ל, ואחרי הקידה וההשתחוויה אלף פעמים לפני גדולת חכמתו דברים הללו לא ניתנו ליכתב, כבודו במקומו מונח, בהא ודאי כד ניים ושכיב אמרה, דהאי דאמרו במשנה דלדעתו אסור, שלא לדעתו מותר, היינו לרבנן, אבל לר"א דהצורם אוון הוא בכלל כל תועבה אין לחלק בין בא בעבירה לשלא בא בעבירה, והפוסקים שפסקו הלזו היינו טעמא לפי שפסקו כחכמים דקרא דכל תועבה איירי בפסו"ה, אמנם לדעת רש"י דתפס סברת ר"א צ"ל דאין לחלק בין בא בעבירה לשלא בא בעבירה.

ח] מעתה פוק חזי דברי התום'<sup>14</sup> שכתבו וא"ת צורם אוון בכור ליתסר אפי' צרמו הגוי, ובודאי דכוונתם ז"ל לומר לא מיבעיא היכא דצרמו ישראל דודאי דקשה דליתסר, אלא אפי' צרמו הגוי ליתסר, ותירצו דשרי רחמנא קדשים שהוממו כצבי וכאיל, ומש"ה כשר אפי' צרמו ישראל, וכ"כ בתמורה, ומ"ש במשנה שלא לדעת מותר לדעת אסור, צ"ל דהוא ממעם קנס, ומדכתבו הדבר בסתם, משמע דהכי ס"ל לכ"ע, הרי רש"י חולק עליהם, דכיון דכתב בחומש דהלכה כר"א, מוכרח דמ"ש בחולין איירי בבכור, א"כ איך כתבו דכשר בסתם, ומכ"ש דקשיא בישראל גופיה איך כתבו דכשר, הרי כתב רש"י כגון צורם אוון בכור, והרא"ם נקט קושייתו בגוי משום חידוש, ומ"מ כוונתו להקשות גם בישראל ופשוט הוא למדקדק בו.

11 ראה להלן ההוכחה שמוכיח הרא"ם מתוס' שבכהאי גוונא מותר.

12 ז"ל רש"י שם כל שתיעבתי לך הרי הוא בכל תאכל עולמית בכל ענינין שהוא בין שבא בעבירה ובין שלא בא בעבירה כגון ע"י קטן או ע"י עובד כוכבים מאחר שתיעבתי לך אסור.

13 הרי לרש"י באיזה אופן הותר, כיון שגם אם נעשה ע"י גוי אסור, ואולי זהו גופא הוכחת תוס' דלא כרש"י.

14 בחולין.

ט] וראיתי למהר"ש אלגאזי בס' זהב שיבה שכתב דברים תמוהים, וז"ל ואין לפרש דלפי התירוץ שכתבו התוס' דאינו דבר מתועב, שהם הק[שו] בתחילה דצורם אוון בכור ליתסר בכל גוונא לא מיבעיא צרמו ישראל אלא אפי' צרמו הגוי, ותי[רצו] מדשרי רחמנא קדשים שהוממו אינו דבר מתועב, ומותר, אפי' צרמו ישראל, דא"כ היה לו לגאון<sup>15</sup> להקשות שחולקים על רש"י ז"ל בפ' התורה שכתב דצורם אוון בכור לשוחטו במדי[נה] אסור, משום לא תאכל כל תועבה<sup>16</sup> עכ"ל.

ולע"ד כוונת התוס' להתיר אפי' ישראל, ומ"ש דאמאי ל[א] הקשה הגאון שחולקים עם רש"י ז"ל<sup>17</sup>, לע"ד לא הוצרך להקשות, דממילא קשיא כיון דכל קושיתו היא בנויה ממ"ש בפ' החומש והביא הא דחולין משום גוי ממילא דבישראל נמי קשיא.

ומלבד זה קשיא לי איך ס"ד לומר בדעת התוס' דס"ל בישראל דאסור, הרי שפתותם ברור מללו בתמורה<sup>18</sup> דישאל דצורם אוון בכור מותר, וכפי ידידה דברי התוס' סתרי אהדדי<sup>19</sup>, אלא ודאי ס"ל דבישראל נמי מותר, וקושית הרא"ם היא גם כן לישראל, וכדכתיבנא דרש"י חולק בה.

י] ועוד אני אומר לקושית הפר"ח דלו יהיה דר"א ס"ל דשלא לדעת מותר<sup>20</sup>, אכתי בקושית הרא"ם ליכא למישרי בה נרגא דמרפסא איגרי, והמעם דודאי דהמעם דר"א מתיר שלא לדעתו (אפי') (ע"כ] דהו"ל כאילו נפל מדיליה, והתורה התירה היכא דנפל מדיליה, אמנם היכא דצרמו ישראל במתכוון להטיל בו מום, או הגוי וקמן, כמעשה דמתני', בהא ס"ל לר"א דאסור מדין תורה, דלפי דהוא בכלל כל תועבה, ולרבנן מותר דקרא איירי בפסו"ה, ולזה מקשים התוס' צורם אוון בכור ליתסר, אפי' צרמו הגוי, כלומר אמאי אמרינן דאילו צרמו ישראל להטיל בו מום, או גוי וקמן כמעשה דמתני', דכשר, ואינו אסור אלא ממעם קנס, ליתסר מדין תורה, משום לא תאכל כל תועבה, ותירצו משום דשרי רחמנא קדשים שהוממו מש"ה כשר. מעתה מקשה הרא"ם איך כתבו הדבר בסתם, הרי רש"י חולק וסובר דהיכא

15 הרא"ם.

16 מהר"ש אלגזי שולל שאין לומר שכוונת תוס' הוא להתיר אפילו ע"י ישראל, דא"כ למה הוצרך הרא"ם לומר שמתוס' מבואר דלא כרש"י בחולין שכתב שיש לא תאכל כל תועבה גם בעכו"ם, הו"ל לומר שמתוס' מוכח דלא כרש"י על התורה דכתב שיש לא תאכל כל תועבה בצורם אוון הבכור, ולדעת תוס' לא שייך לא תאכל כל תועבה בעושה מום כלל, אפילו ע"י ישראל, [ולמה הביא הרא"ם ממרחק לחמו, כשקאי על דברי רש"י בפירושו על התורה].

17 בפירושו על התורה.

18 שתוס' כתבו להדיה שם 'וקשה צרם אוון בכור ליתסר ופשיטא לן דאינו אסור אלא מטעם קנס וי"ל דלא גרע מאילו נפל בו מום מעצמו דשרי' מוכח דקאי על ישראל.

19 אף שכתבו האחרונים דאין להקשות סתירה דידוע דבעלי התוס' הרבה היו ובפרט בב' מסכתות, עי' ערוך נגר (נדה לג:), וראה שו"ת שבט הלוי (ח"ד סי' פ"ט) 'וכידוע דאין להקשות מתוס' של ב' מסכתות, ועי' בארוכה בספר מאור ישראל (פסחים יא.), מ"מ בודאי היכא דאפשר לתירוצי מתרצינן, וכמו שמצינו לרוב באחרונים.

20 דהיינו דהפר"ח (הוא לעיל אות ז') הקשה על רא"ם דמשנה מפורשת היא דגוי שעושה מום מעצו מותר, ואיך אפשר לומר שרש"י בחולין ס"ל שע"י גוי מותר, ורבינו (שם) כתב ליישב דרש"י כתב דבריו ע"פ ר"א, ולדבריו ודאי ע"י גוי ג"כ אסור, והמשנה הוא אליבא דחכמים, וכאן מביא רבינו ליישב קושית הפר"ח אפילו אי תימא דלר"א נמי ע"י גוי מותר, והמשנה דברי הכל היא - אפילו ר"א.

דבא המום בעבירה כגון על יד ישראל שכונן להתירו, בין שלא בא בעבירה כגון מעשה דמתני' דע"י גוי וקמן שאסרו, דאסור מן התורה, ואיך כתבו הדבר בסתם.<sup>21</sup>

[א] ואם לחשך אדם לומר דהתוס' מקשים בכח דבכורות (דף לר). משמע דהצורם אוון בכור אינו אסור אלא מדין קנס<sup>22</sup>, אף אתה אמור לו דהא ודאי אין לו שחר, דהא דאמרינן התם אליבא דרבנן דקרא איירי בפסו"ה, אמנם לר"א דקרא איירי בכבור אסור מדינא<sup>23</sup>, והא דאמרינן דקנים ר"א היינו בנופל מום אחר אמנם לאוכלו באותו מום שהטיל הא ודאי טעמא דאסור מדין תורה להא כנ"ל פשו[ט].<sup>24</sup>

[ב] וראיתי בס' מדרש אליעזר למהר"א נחום שתירץ לקושית הפר"ח וז"ל ולפי זה כוונת הרא"ם להקשות על התוס' דמדהקשו מצורם אוון בכור, דילמא מאן דדריש כל תועבה כל שתיעבתי לך יסבור דצורם אוון בכור בכלל זה, כדסיפרי, אבל סוגיא דבכורות ס"ל דקרא איירי בפסו"ה קודם פדיון, אבל צורם אוון בכור לאו דאורייתא, ואיסור אכילת בכ"ח נפקא ליה ממקום אחר עכ"ל.

ולע"ד נראה דכוונתו כדכתיבנא דכוונת הרא"ם לתמוה דמאי מקשו התוס' דליחסר הרי רש"י חולק וסובר דרב אשי ס"ל כר"א דצורם אוון בכור אסור מן התורה, וא"כ איך כתבו הדבר בסתם, דמשמע דליבא מ"ד דר"א ס"ל כר"א, הרי רש"י חולק דר"א ס"ל כר"א, בין בא בעבירה בין שלא בא בעבירה, ואין לומר דסוגיא דבכורות משמע דהוא מטעם קנס ומש"ה כתבו הדבר בסתם, דהא ודאי בורכא היא דבאותה סוגיא משמע דבאותו מום אסור לאוכלו מן התורה, לר"א, ולרבנן ס"ל דקרא איירי בפסו"ה קודם פדיון, ואיסור אכילת בכ"ח נ"ל ממקום אחר כנ"ל.

[ג] תו הקשה הפר"ח ומ"ש הרב לזה דההיא כשנפל בהם מום מעצמו איירי וכו', אינו מחזור כלל, דלא מסתבר לפלוגי מדאורייתא בין נפל בהם מום מעצמו להטיל בו גוי, דהא בשניהם לא נעשה עבירה, ואי דאי מקרי מתועב, האי נמי מקרי מתועב, ותדע דהא בבב"ה, אף אם נתערבו על ידי בישול אסורים באכילה, והוי מתועב, אבל בכור היבא דאם נפל מום מעצמו שרי, א"כ גלי קרא דלא הוי מתועב, ומינה דאף במטיל בידים שרי, וכ"כ התוס' בתמורה עכ"ל, ולע[ד] לא על הרא"ם ז"ל תלונתו אלא על רש"י, וכוונת הרא"ם ז"ל להקשות, דלדעת רש"י יש חילוק בין הטיל בידים לכשנפל מאיליו, א"כ מנ"ל להתוס' דרחמנא שרינהו לקדשים שהוממו, הרי רש"י חולק עליהם, ומטיל חילוק בין נפל מאיליו להטילו בידים.

21 תוכן דברי רבינו, שיתכן לומר שלרש"י נאסר רק אם הגוי עשה בשליחות ישראל, ומתני' בבכורות לה. אתיא גם כר"א, וקושית התוס' בחולין היה מגוי שעשה בשליחות ישראל, שבכהאי גוונא יש לאסור, ותירצו שאין לאסור בכהאי גוונא [וה"ה אם עשה ישראל], ולכן כתב הרא"ם דדברי תוס' הם דלא כרש"י, ובזה נתיישב קושית הפר"ח, ראה צרור החיים (פסולי המוקדשים פי"ח ה"ד ד"ה ולענ"ד) שכתב כן נמי ליישב קושית הפר"ח.

22 על מתני' שם הצורם אוון בכבור הרי זה לא ישחוט עולמית, דברי רבי אליעזר וכו', פריך הגמרא ומי קניס רבי אליעזר, וא"כ היה אפשר לומר שמזה דקדקו תוס' שהוא קנס, והקשו למה לא נאסר משום לא תאכל כל תועבה.

23 דע"כ לר"א נאסר מדינא, כמו שמוכח בספרי כאמור לעיל.

24 והלשון 'קניס' ע"כ היינו דאפילו אם נפל מום אחר אסור.

[יד] וראיתי בס' מדרש אליעזר שתירצה באופן אחר קושיא הלזו זו"ל ובוה לע"ד הדין עם הרא"ם, דכוונת הרא"ם דאה"נ דלפום קושמא דמילתא הכי ס"ל, דהא בכב"ה אין אנו מחלקים בכך, אמנם לפי הנחתם, דנקטו דצורם אוון בכור מותר מן התורה, ותירצו דדבר זה אנו למדין מפסו"ה, הקשה על זה, דכיון דהני תרי קראי סתרי אהדדי, דחד קאמר כל תועבה כל שתיעבתי לך הרי הוא בכל תאכל, וחד קאמר דכצבי וכאיל נאכל אעפ"י שנפל בו מום דהוי מתועב, א"כ נימא דמ"ש בפסו"ה איירי בשלא הטיל בו מום הוא עצמו, וקרא דכל תועבה איירי כשעשאו בידים, ומנ"ל לאסור בכ"ה אף היכא דנתבשל מאליו עכ"ל.

ולע"ד אין זה מחזור מכמה אנפי, וחדא מינייהו, דהתוס' מיישבים הפסוקים כמ"ש לעיל, בין קודם פדיון לאחר פדיון, וקרא דכל תועבה איירי קודם פדיון, וקרא דכצבי וכאיל איירי אחר פדיון וק"ל.

שוב ראיתי בס' מדרש אליעזר שחילק כך, זו"ל והנכון בזה בישוב הדבר הוא, דרבנן דס"ל דקרא איירי בפסו"ה, הוא קודם שנפדו, אבל אחר שנפדו, אין לחלק בין הטיל מום בידים, לנפל מאליו, וכמ"ש הפר"ח, השתא א"ש פלוגתא דסיפרי, דר"א מוקי קרא בצורם אוון בכור וה"ה לפסו"ה אחר שנפדו, דחד דינא אית להו, כמ"ש התוס', ואחרים מוקמי ליה בפסו"ה קודם שנפדו, אבל אחר שנפדו אינו קרוי מתועב, וה"ה לצורם אוון בכור ובהכי ניחא דברי התוס' דפ' כל פסו"ה עם דברי התוס' דפ' כל הבשר דלכאורה נראה דסתרי אהדדי<sup>25</sup>, והשתא א"ש דפסו"ה, דאמרי התוס' בבכורות דהוי דאורייתא, היינו קודם שנפדו, אבל אחר שנפדו מותרין, בכל ענין וה"ה לצורם אוון בכור, וכדכתבו בפרק כל הבשר<sup>26</sup> עכ"ל.

### שיטת הרמב"ם שנאסר לאכול בכור שהומם רק מקנסא

[טו] תו כתב הרא"ם אבל מ"ש הרמב"ם (בכורות פ"ב ה"ז) המטיל מום בכור הואיל ועשה עבירה קונסין אותו ו[כו'], דמשמע אם צרם אוון בכור כדי לשוחטו במדינה מותר לשחטו ולאוכלו, ולית ביה משום לא תאכל כל תועבה, אלא משום קנסא בעלמא<sup>27</sup>, צ"ע שהרי בסיפרי שנו בהדיא ר"א אומר מנין לצורם אוון בכור ואוכל ממנה שעובר בל"ת, ת"ל לא תאכל כל תועבה<sup>28</sup>, ושמא י"ל שהרמב"ם זו"ל פסק כאחרים דפליגי עליה דר"א<sup>29</sup>, ואומרים בפסו"ה הכתוב מדבר, ורש"י סובר כר"א עכ"ל.

והרב פרי חדש שדי נרגא בקושיא הלזו זו"ל אף זו מן התימה שהקשה על הרמב"ם על לישנא דקונסים דנקט כאלו הרב למראה עיניו ישפוט ומדיליה הוא, והלא לשון זה מבואר בש"ם (בכורות דף ל"ד.) ובגיטין (דף מד.) ובמ"ק (דף יב:;) דאינו אלא קנסא בעלמא וכו' עכ"ל, וכן הקשה הרב ברכת הזבח ד"ג זו"ל וזה דלא כפי' רש"י בחומש פ' ראה וכו' וכדברי התוס' ודאי מוכחא בשיטת הש"ם דבכורות ומק' דאינו אלא קנס וכו' הרמב"ם דלא כהרב

25 עיי' לעיל הערה 19.

26 בביאור הדברים עיי' לעיל אות ב'.

27 מדכתב הרמב"ם שם המטיל מום בכור הואיל ועשה עבירה קונסין אותו ואינו נשחט על מום זה עד שיפול בו מום אחר מאליו, ואם מת זה החוטא מותר לבנו לשחטו על מום שעשה אביו שלא קנסו בנו אחריו, מוכח שאפילו במום שנעשה באיסור הוא רק משום קנס, ואינו משום לא תאכל כל תועבה.

28 מקשה על הרמב"ם שמבואר בספרי שהוא משום לא תאכל כל תועבה, ולא רק משום קנס.

29 שם בספרי הובא למעלה אות א'.

מזרחי שתמה שם על הרמב"ם [ס] מההיא דסיפרי ובודאי ההיא דסיפרי אינו אלא אסמכתא בעלמא כדמוכח בשיטת הש"ס שכתבתי וכו' עכ"ל, וכ"כ המשנה למלך (בכורות פ"ד ה"א ד"ה ודע) ואני תמיה עליו דאין תלונותיו על רבינו אלא על סוגית הגמ' דמוכח מינה דאין איסורא כי אם קנסא דרבנן וההיא דסיפרי כבר כתבו התוס' דהוי אסמכתא בעלמא עכ"ל.

### למה פסק הרמב"ם ד'וקצתה את כפה' קאי על רודף

[טז] ולע"ד מצאתי און לי לתרץ קושיא הלזו והוא דכתב הרמב"ם ז"ל בה' רוצח פ"א הלכה ז' ואם אינן יכולין לכוון ולהצילו אלא א"כ הרגוהו לרודף הרי אלו הורגים אותו אעפ"י שעדיין לא הרג שנאמר וקצתה את כפה וכו' עכ"ל<sup>30</sup>, והאי דסיפרי (כי תצא פיסקא רצ"ג) הוא מחלוקת ר"י ורבנן דלרבנן וקצותה את כפה מיתה דהיינו ידה ממש ולר"י ממון דיליף נאמר כאן לא תחוס ונאמר להלן בעדים זוממים לא תחוס מה להלן ממון עכ"ל הסיפרי, והסמ"ג (עשין ע"ז, לאוין קס"ד) פסק כלשון הרמב"ם דוקצותה את כפה ממש דהיינו מיתה.<sup>31</sup>

אמנם רש"י בחומש (דברים פרק כ"ה פסוק י"ב) תפס ס' ר' יהודה דהיינו ממון וז"ל וקצותה את כפה דמי בושתו וכו' או אינו אלא ידה ממש נאמר וכו' אף כאן ממון עכ"ל, ויש לתמוה אמאי שבק ס' חכמים דהם רבים.

וראיתי להרב כנה"ג בנימוקיו על הרא"ם (פרשת כי תצא) שתמה כן וז"ל וי"ל עליהם שזה נאמר בסיפרי לדעת ר"י, אבל לדעת חכמים אומר שם בסיפרי דיכולין להציל הנרדף בנפשו של רודף מוקצותה את כפה וכו', ולמה תפסו כס' ר"י שהוא יחיד ולא תפסו כדברי רבנן שהם רבים, ונ"ל דתפסו כר"י מפני שראו דסוגית גמ' דילן אולא כר"י דאמרין התם בפ' בן סורר (סנהדרין) דף ע"ג (ע"א) תנו רבנן מגין לרודף אחר חבירו להרגו שניתן להצילו בנפשו, תלמוד לומר וכו', ואלא ניתן להצילו בנפשו מנלן, ומסיק דמהיקשא דכי יקום איש על רעהו ורצחו נפש נפיק, ואם איתא כדברי חכמים, מאי בעי הש"ס ואלא ניתן להצילו מנלן ת"ל מוקצותה את כפה וכו', אלא ודאי דס"ל לגמ' דליתא לחכמים, אלא העיקר כדברי ר"י, דוקצותה את כפה ממון, מג"ש דעדים זוממין, ולהכי בעי אלא ניתן להצילו בנפשו מנלן, וכיון דרש"י ורבי' בחי' <sup>32</sup> ראו דסוגיין גמ' דילן אולא כר"י תפסו דברי ר"י עיקר עכ"ל.<sup>33</sup>

ולע"ד מהאי סוגיא לא ברירא כלל דאולא כר"י, אמנם איתא בב"ק פ' המניח דף כ"ח ע"א ת"ש וקצותה את כפה ממון וכו' ע"כ, הרי לך בהדיא דסתמא דש"ס אולא כר"י דכפה ממון<sup>34</sup>, אמטו להכי תפס רש"י ורבינו בחי' כר"י, ולע"ד זה הוא כוונת הראב"ד באומרו

30 וכן כתב הרמב"ם בספר המצות (רצ"ג).

31 ושם מביא נמי הספרי, ופסק כחכמים דר' יהודה.

32 שכתב שם (פסוק י"א) כרש"י.

33 הנהגה בהשגת הראב"ד על הרמב"ם בהלכות רוצח כתב "בספרי קדריש לה", ובעל מגדול עוז כתב יישר כח שלמדנו מקומו, וש"ת גליא מסכת י"ד (סי' ה') כ' לדעתם הראב"ד שלום ידבר שהראה מקום להרמב"ם אבל לא כן היא כו' והשגה גדולה השיג ותוכן כוונת הראב"ד להעיר שרק בספרי דריש לה כך אבל בגמרא דילן לא סברי לה הכי ויש בזה נפ"מ רבתי להלכה כו' עיין שם, וכן פירש המרכבת המשנה (הל' רוצח שם) דברי הראב"ד, וכן הוא בשו"ת תורת חסד (אבן העזר סימן מ"ב), ועי' מש"כ רבינו אבאר דברי הראב"ד בסמוך, וע"ע יד דוד (סנהדרין ע"ג). מה שכתב ליישב הרמב"ם מהסוגיא שם, ועי' גם אבן האזל (הלכות רוצח שם) ולחם יהודה (שם).

34 כן העיר נמי בלחם יהודה (הלכות רוצח שם) ועי' גם אבן האזל (שם),

בסיפרי קא דריש לה הכי עב"ל, ולכאורה דבריו בלתי מובנים הם דאטו מורה מקום נעשה הראב"ד, אלא ודאי דכוונתו לתפוס על הר"מ במו"ל דאיך פסק כסיפרי, ושביק תלמודא דילן כנ"ל דעת הראב"ד.<sup>35</sup>

### שיטת הרמב"ם לפסוק כספרי נגד הש"ס שלנו

[ז] וצריכין אנו לומר לדעת הרמב"ם דהיכא דאיכא סיפרי ובש"ס דילן חולק על הסיפרי דהרמב"ם הולך אחר הסיפרי,<sup>36</sup> והנה חדשים מקרוב באו א' לשון ערומים בס' תצא (לשונות הרא"ש) וראיתי שהביא כלל הנו' וז"ל ולע"ד נראה דמעמו של רש"י הוא מההיא דגרסינן בב"ק דף כ"ח דבעינן התם אי עביד אינש דינא לנפשיה או לא, ובעי לאוכוחי תלמודא מההיא דדרש ר"י וקצותה את כפה ממון, דלא עביד אינש דינא לנפשיה וכו', ואע"ג דדחי ליה תלמודא לאו, מטעמא דס"ל לסתמא דתלמודא כרבנן אלא מטעמא אחרנא, ש"מ דהלכה כר"י דסתמא דתלמודא אזלא כר"י דדריש ליה ממון, ולהרמב"ם לא קשיא מידי דדרכו של רבינו לפסוק כס' הסיפרי אפי' נגד תלמודא דידן וכמ"ש מהר"י קולון וכו' עב"ל, וכ"כ הרב כנה"ג בכללי הפוסקים סי' כ"ח וז"ל דרך הרמב"ם ז"ל לפסוק הפך שיטת הגמ' היכא שסיפרא או סיפרי מוכיחים הפך שיטת הגמ' תומת ישרים סי' ק"מ<sup>37</sup> עב"ל.<sup>38</sup>

35 עי' נמי הערה לעיל מש"כ האחרונים לבאר דברי הראב"ד.

36 וכן מצינו בערוך לנר (ראש השנה דף ו: ) ליישב דעת הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד הי"ד) שאשה עוברת על כל תאחר, והעיר הכסף משנה מסוגיא דר"ה (שם) שדנו ר' זירא ואבביי בזה, ולמה לא פסק הרמב"ם כאב"י, וכתב הערוך לנר "אבל נלע"ד שיצא לראשונים כן מספרי מפורש, הביאו הרמב"ן בספר המצות (מצות עשה צ"ד) שאשה עוברת בב"ת ור' זירא ואבביי ע"כ לא ידעו הספרי כמו שמצאנו הרבה פעמים שאמוראים לא ידעו ברייתות ולכן א"ש פסק הרמב"ם שפסק דאשה היא בב"ת".  
והנה בסוטה (דף יח.) ב' שבועות האמורות בסוטה אחת קודם שנמחקה מגילה, ואחת לאחר שנמחקה, והרמב"ם השמיט הסוגיא, ועי' בהערות להגריש"א (שם) וע' בספרי (ע"פ פירוש המלבי"ם אות ס"ג) שהנך ב' שבועות זהו לילפוטא בכל מקום, ולפי"ז הספרי חולק על הש"ס שלנו, וא"כ י"ל דהרמב"ם פסק כהספרי. יש לציין לעוד מקום שמצינו כזה, דהנה בספרי (ואתחנן אות ל"ו) אי' דמהפסוק (דברים פ"ו פ"ו) והיו הדברים האלה אשר אנוכי מצוך היום על לבבך ילפינן דבעי שימה כנגד הלב ע"ש. וכן הביא הרמב"ם (דתפילין פ"ד ה"ב), אכן בגמ' ברכות (דף יג:) מבואר דמקרא זה ילפינן דין הכוונה "והא דבעי שימה כנגד הלב ילפינן מהפסוק דלהלן (י"א, י"ח) ושמתם את דברי אלה על לבבכם וגו'. גם במנחות (דף לו:) מבואר דהדרשה דשימה כנגד הלב ילפינן מפסוק ושמתם וגו', והרמב"ם נקט כספרי ודלא כש"ס דידן.  
וע"ע בשו"ת ושב הכהן (סי' צ"ה) שמיישב כן דעת הרמב"ם גבי שמחה בליל ראשון, ועי' עמק נצ"ב (חוקת עמ' קמ"ה)

37 וז"ל התומת ישרים (שם) וכן מצאנו בכמה מקומות היכא דהסיפרא או סיפרי או תורת כהנים או הירושלמי מוכחים כן אף דשיטת הש"ס לא ריהטא הכי פוסק היפך שיטת הש"ס דוק ותשכח בכמה דוכתי ומכללם הל' מלוה ולוה פ"ה מצוה להשיך לנכרי והשיב עליו הר"א וז"ל ואולי טעה במ"ש בסיפרי הרי לך שהרמב"ם סמך על סיפרי והניח ש"ס דאיהו נשך ואף הראב"ד משמע שהיה נח לו אלא מפני טעמה וכו' עכ"ל.  
והנה ביד מלאכי (כללי הרמב"ם אות ט') הביא דברי התומת ישרים וכתב עליו ועוד שעמד על עיקרן של דברים בתומת ישרים וראיתי שעיקר ראיותיו בזה הוא ממ"ש פ"ה מהל' מלוה וכו' ועל כגון דא לא שייך לומר דרכו של הרמב"ם כיון דאחת היא ופרסמה הכתוב ונסתייע בזה מדברי הר"י די ליאון יעו"ש, ועי' מה שהאריך בזה.

ועי' בספר יצחק רינן (איסורי מזבח פ"א ה"ה) שהעיר עליו, דלאו דוקא בהל' מלוה ולוה אלא דוק ותשכח כמה דוכתי והרי לך שהביא חד מינייהו, ועי"ש שהאריך בזה.  
וראה גם בשדי חמד כללי הפוסקים (סי' ה, אות ב) במש"כ בענין זה דהרמב"ם דרכו לפסוק כש"ס דילן נגד הסיפרי.

38 וכ"כ בעל הלשון לימודים נמי בביאור לשונות הרא"ם (פרשת בראשית דף ב) ליישב מה שכתב הרמב"ם (ע"ז פ"ה) שלא תחמול קאי על ב"ד, והחזות יאיר (סי' קס"ו) הקשה עליו "הרמב"ם כתב שם דכלהו קרא

יח] מעתה ניתנה ראש וגשובה לפרש דברי הרא"ם ז"ל, דכוונתו ז"ל להקשות כיון שדרכו של הרמב"ם ז"ל לתפוס ס' הסיפרי אפי' נגד תלמודא דידן, א"כ הכא נמי לו יהיה דסובר דבגמ' דירן משמע דהוא מטעם קנס, מ"מ היה לו לפסוק כר"א דסיפרי, כיון דהכי דרכו לילך אחר הסיפרי ותירץ דפסק כחכמים דסיפרי כנ"ל.<sup>39</sup>

ושהדי במרומים שאחרי כתבי ראיתי, להר"ב יעבץ בס' לשון לימודים בחי"ד סי' ב' שתירץ עם מ"ש התומת ישירים, וז"ל נראה לע"ד דלא נעלם זה מעיני הרא"ם ז"ל אלא דקושייתו על הרמב"ם ז"ל שדרכו לפסוק הפך שימת הגמ' היכא שסיפרא או סיפרי מוכיחים הפך שימת הגמרא כמ"ש בס' תומת ישירים סי' ק"מ, הביאו הר"ב כנה"ג חלק א"ה בכללי הפוסקים סי' כ"ח יע"ש עכ"ל.

ברם לא אוכל להתאפק מה שראיתי להר"ב לשון ערומים שהקשה, הן אמת דלכאורה קשה על הרמב"ם דתפס סברת רבנן דסיפרי, ופסק דרודף ניתן להצילו בנפשו, מקרא דוקצותה את כפה, ובאותו פ' עצמו כתב מההקש דרוצח ונערה המאורסה, דמהתם ילפינן דרודף ניתן להצילו בנפשו וכמ"ש בפ' בן סורר ואמאי איצטריך תרתי ולכאורה צ"ע עכ"ל, וקושייתו לא יכולתי להולמה.

### קשה על הרמב"ם שיליף מ'וקצתה את כפה' ב' דרשות

יט] והנה הואיל ואתא לידן האי עניינא דרודף נימא בה מילתא במאי דנתקשיתי מימים, והוא דלעיקר זה ההקש דר"י, דלא תחום וקצותה את כפה ממון, ראיתי ברש"י פ' אלו הן הנחנקין דף פ"ו ע"א ד"ה וכי ינצו אנשים דתפס כמותו וז"ל מהתם נפקא לן חיוב בושת דכתיב וקצותה את כפה ממון אתה אומר ממון או אינו אלא ממש נאמר כאן לא תחום עיניך ונאמר להלן בע"ז לא תחום עיניך מה להלן ממון אף כאן ממון עכ"ל, וכ"כ בפ' שור שנגח דו"ה דף מ"ב ע"א ד"ה גבי בושת נמי דקי"ל שורו שבייש פטור ונפקא לן מכי ינצו אנשים יחדו איש וכו' וקצותה את כפה ממון דהיינו בושת נימא הכי עכ"ל, וכ"כ בריש החובל בושת דכתיב וקצותה את כפה ממון עכ"ל, וכלשון הזה כתב רבי' עובדיה בפ' המשניות ר"פ החובל (ב"ק פרק ח' משנה א'), וימצא כתוב בשיטה מקובצת לכבא קמא (דף מב.) כן, והר' ישעיהו כתב וכו' אבל פסוק דוקצותה את כפה כולה משום דין בושת הוא דכתיבא עכ"ל.

לא תחמול וגו' אזהרה למוסת רק הוא גופה ק"ל מנא לי' הא ובגמ' פ' ז"ב כ"ט ע"א ופ' אד"מ ל"ג ע"ב ודף ל"ו ע"ב גם פ' הנחנקין פ"ה מוכח דעל כל ישראל קאי, וכתב הלשון לימודים שהרמב"ם פסק בזה כהספרי וע"פ כלל הנ"ל.

39 דלעיל אות ט"ו הובא קושיית הרא"ם על מש"כ הרמב"ם המטיל מום בכבוד הואיל ועשה עבירה קונסין אותו, דמשמע אם צרם און בכוור כדי לשוחטו במדינה מותר לשחטו ולאכול, ולית ביה משום לא תאכל כל תועבה, אלא משום קנסא בעלמא, והקשה הרא"ם שבספרי דרשינן לה מלא תאכל כל תועבה, והובא שם שהקשו הפר"ח והברכת הזבח והמשנה למלך שבמשנה מפורש דלא כהספרי, אך כיון שנתבאר שהרמב"ם דרכו לפסוק כהספרי נגד ש"ס שלנו מובן שפיר קושיית הרא"ם, למה הכא פסק כש"ס שלנו. [ויש להעיר בזה שאף שנתבאר בדברי אחרונים שהרמב"ם פוסק כהספרי אפילו נגד ש"ס שלנו, מ"מ לכאורה היינו טעמא כמו שכתב הערוך לנו (ר"ה דף ו:), הובא לעיל הערה] כיון שיתכן שהמוראים לא ידעו הספרי כמו שמצאנו הרבה פעמים שאמוראים לא ידעו ברייתות, ולפי"ז בודאי יש להרמב"ם לפסוק כמשנה נגד הספרי, וכאן משנה מפורשת היא, וצ"ע].



אמנם לדעת מרן שכתב כחכמים קשיא<sup>43</sup>, וצ"ל דכוונת מרן לומר דאשתכח האי מציאות דכתב הרמב"ם דעשו חכמים בפ"ה דבכורות, אמנם האי כדאיתיה והאי כדאיתיה דהתם משום קנס והכא מדינא, והכי דייק לישנא דמרן, שכתב כחכמים, ופי' כדכתיבנא, דהתם בבכור אלו אכל באותו מום עצמו ליכא מלקות, וחכמים אסרוהו משום קנס, אמנם בפסו"ה אלו אכל באותו מום חייב מלקות, אלא דכשנפל אח"כ מדיליה חשבינן אותו מום כמאן דליתיה, ופגים חדשות באו לכאן וכשר, אבל איסור אכילתו באותו מום הוא מדינא.<sup>44</sup>

וראיתי למהר"י קורקוס בכ"י פח"י מה' פסו"ה שפי' דברי הרמב"ם ז"ל וז"ל כל קרבן וכו' ת"כ פ' ראה לא תאכל כל תועבה, ר"א אומר מנין לצורם אוזן בכור ואכל ממנה שעובר בלאו לא תאכל כל תועבה, אחרים אומרים בפסו"ה הכתוב מדבר, נאמר כאן תועבה ונאמר להלן לא תזבח לה' א-לדיך שור ושה וגו', מה תועבה האמורה שם בפסו"ה, אף תועבה האמור כאן בפסו"ה ע"כ, ופ"ה דבכורות נחלקו במטיל מום בבכור דר"א סובר שלא ישחט עולמית וחכ"א ישחט במום אחר ומשם כתב רבי' עד שיוולד להם מום אחר וידוע שאין לוקין על הספק עכ"ל, ופי' כדכתיבנא לדעת מרן כ"מ, זאת תורת העולה מלשון הר"ם במו"ל הגו' דפוסק כחכמים דקרא דכל תועבה איירי בפסו"ה.

כב] ודע דבה' בכורות פ"ב הלכה ז' פסק דהמטיל מום בבכור מה שאינו אוכלו הוא מטעם קנס וז"ל המטיל מום בבכור הואיל ועשה עבירה קונסין אותו ואינו נשחט על מום זה עד שיפול בו מום אחר מאיליו וכו' עכ"ל, וכתב מרן במשנה בפ' כל פסו"ה פלוגתא דתנאי ופסק כחכמים עכ"ל, משמע בהדיא דמשום קנס אסור אפי' קודם שנולד בו מום אחר.

ואין לתמוה דבה' פסו"ה פח"י פסק דאסור מדין תורה דהא ודאי בורכא היא דהתם איירי בקדשים והכי דייק לישנא דכתב וכן קדשים וכו' ופסק כרבנן דקרא איירי בפסו"ה והכא איירי בבכור ובבכור לא קרא הפסוק כל תועבה.

ואם ישאלך בנך מחר לאמר מ"ש דבבכור לא קרא הפסוק כל תועבה, אף אתה אמור לו דטעמא רבה איכא לאיפלוגי ביניהו, דבשלמא בכור דאלו נפל בו מום לא צריך פדיון וכשר משום הכי אפי' הטיל בידים המום כשר ומשום קנס אסרוהו, וכ"כ התוס' בתמורה<sup>45</sup> דמשום קנס אסור עד שיוולד בו מום מעצמו, אמנם בפסו"ה דאפי' נפל בהם מום מעצמן אסור לאוכלו בלא פדיון ואם אכלו חייב מלקות מש"ה אם הטיל מום בידים בפסו"ה ואכלו בלא פדיון חייב מלקות, ומ"ש הרמב"ם בה' פסו"ה דאם אכלם חייב מלקות איירי קודם פדיון.

ואל תשיבני ממ"ש התוס' בתמורה (דף ד:): דכשם שאלו נפל מדיליה כשר ה"ה היכא דעשאו בידים, והכא נמי נימא הכי, דהא ודאי אין לו שחר, דבקדשים אפי' נפל מעצמו צריך פדיון, וחייב מלקות היכא דאכלם בלא פדיון, והרמב"ם קאי היכא דאכלם בלא פדיון.

ואחרי כתבי ראיתי בס' מדרש אליעזר שחילק חילוק זה וז"ל ובזה יש ליישב לשון הרמב"ם ז"ל דפ"ב מה' בכורות כתב דהמטיל מום בבכור אינו אסור אלא מטעם קנס וכמ"ש התוס' ואילו בפח"י מה' פסו"ה כתב וכן קדשים שהוממו האוכל מהם כזית לוקה וכו' ע"כ, דמשמע

43 שבדעת חכמים בבכורות שם הוא ע"כ הטעם הוא משום קנס, כמ"ש תוס' בבכורות שם.

44 רבינו מחלק בזה בין בכור לשאר פסולי המוקדשים, וכמו שנתבאר לעיל.

45 אולי צ"ל בכורות והכוונה לתוס' שם דף לד: עיי"ש.

דהוי איסור דאורייתא אלא ודאי דהתם איירי בקדשים שהוטל בהם מום ואכלן קודם פדיון עב"ל ופי' כדכתיבנא.

### סתירת הרמב"ם ממה שכתב בחיבורו לספר המצות

כג] וראיתי להרמב"ם בס' המצות בלאוין ק"מ שהביא סברת ר"א וז"ל ושם אמרו ר"א אומר מנין לצורם אוזן בבכור ואכל ממנו שעובר בלאו ת"ל לא תאכל כל תועבה ומי שאכל ממנו לוקה וכו' עב"ל, ותוהנא דבי"ד<sup>46</sup> פסק כחכמים, וראיתי להפרי חדש בליקוטי י"ד בס' ס"ד שתמה כן וז"ל והן עתה מצאתי להרב בס' המצות לאוין ק"מ שסבור דהמטיל מום בכוונה אסור מן התורה כס' הרא"ם, וליתא כדאיתא שם בבכורות ובמ"ק ובחיבורו חזר בו ועיקר וזה ברור עב"ל, והנה ידוע הוא לכ"ע דספר המצות עשאו אחר הי"ד<sup>47</sup> וצל"ע טובא.

### ישוב קושית המשנה למלך

כד] וראיתי להר"ב משנה למלך פ"ד מה' בכורות שתמה על הרמב"ם וז"ל אך מה שקשה לזה הוא מ"ש בפח"י מה' פסו"ה וכן קדשים שהוטל בהם מום האוכל מהם כזית לוקה הרי הם בכלל כל תועבה עד שיולד להם מום אחר ויאכלו במומן ע"כ, וזה הוא סברת ר"א דסיפרי, והוא דבר תימה, דאנן לא קי"ל הכי, וכמ"ש הוא בעצמו בה' בכורות, ואם הרב רוצה לחלק בין שאר קדשים לבכור לא ידענו מהיכן הוליד זה וכו' עב"ל.

ונוראות נפלאות ואשתומם על דבריו טובא חדא כמ"ש וזה הוא סברת ר"א דסיפרי הא הרמב"ם צווח ואומר הלכה כחכמים, בהלכה ד' מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסו"ה, ותו יש לתמוה במ"ש ואם הרב רוצה לחלק בין שאר קדשים לבכור לא ידענו מהיכן הוליד זה עב"ל, והרי החילוק ברור ופשוט כביעתא בכותחא וכדכתיבנא אנן לעיל.

והתמיהות הללו נופלות גם כן על הר"ב בני יעקב בהגהותיו על הרמב"ם פח"י מה' פסו"ה וז"ל וכפי דבריהם דברי רבי' צ"ע ממ"ש בה' בכורות, וכוונתו להשיג מה שהשיג הרב משנה למלך, והוא תימה דהחילוק ברור ופשוט כדכתיבנא.

וגם ראיתי לעמוד במ"ש הרב בני יעקב על הרמב"ם וז"ל גם צ"ע למה לא מנה לאו זה בפ"ט מה' סנהדרין בכלל הלאוין שלוקין עליהם וכו' עב"ל, ונוראות נפלאות דהרי הרמב"ם בה' סנהדרין פי"ט (ה"ד) צווח ואומר דאוכל מפסו"ה לוקה וז"ל בלאו נ"ד דאוכל מפסו"ה לוקה עב"ל וצ"ע, איברא דכד דייקנין שפיר אשכחנא פתר להר"ב ז"ל, דכוונתו ז"ל להקשות דכיון דהרמב"ם בפח"י מה' פסו"ה פסק דהמטיל מום בבכור ואכל קאי בלאו, כסברת ר"א דסיפרי, דמשום זה הקשה למ"ש בה' בכורות, א"כ אמאי לא מנה לאו זה דבכור דהמטיל מום בבכור ואוכל לוקה ונקט האוכל מפסו"ה לוקה דמשמע כחכמים, ברם כד דייקנין שפיר הא נמי איכא למיפרך וצל"ע סוף כל סוף דברי הרבנים הגו' נפלאו ממני.

כה] וראיתי להסמ"ג בלאוין רנ"ט שלא רצה למנות לאו זה דהאוכל מפסו"ה לוקה מכח ההיא סוגיא דבכורות, וז"ל ונמנה שלא לאכול בש פסו"ה שהוטל בהם מום בכוונה שנאמר

46 היינו בספר הי"ד.

47 אמנם כבר מצינו להרמב"ם בספר המצות בכמה מקומות שכתב על הרמב"ם שחזר בו בחבורו, ראה לדוגמה (מצות לא תעשה ה') "ובחבורו הגדול נזכר ותקן כך", וכן (שורש ה') "ודומה לי שהרב בחבורו הגדול חזר וראה".

לא תאכל כל תועבה ומנאו רבינו משה ואין נ"ל למנות זה הלאו שאין זה דרשה גמורה שהרי בפ' כל פסו"ה משמע גבי בכור שהטילו בו מום שלא ישחוט עליו משום קנס עכ"ל, וכבר כתיבנא לעיל דהרמב"ם פוסק כחכמים ואיירי קודם שנפדו וכו' ע"ש באורך, וצ"ע.

[כ] וכל הקושיות שהקשה המשנה למלך (בכורות פ"ד ה"א) על הרא"ם הרי הם מבוטלות וכדכתיבנא הלא המה, ואני תמיה עליו שאין תלונותיו על רבינו אלא על סוגית הש"ס דמוכח מינה דאין איסור אלא מקנסא דרבנן וכו' כבר תריצנא לה ממ"ש מהר"י קולון והתומת ישרים ע"ש.<sup>48</sup>

תו כתב המשנה למלך ודע דמלבד כל זה, יש לנו על הרב בפיסקא זו דלא תאכל כל תועבה, במה שרצה לחלק בין נפל בו מום מאיליו להיכא דנפל על ידי גוי וישראל, חבילות של תשובות וכבר במקום אחר עמדנו על דבריו והקפנותו בהלכות כתנורו של עכנאי עכ"ל, גם בזה כבר עמדנו לעיל וכתיבנא דכוונתו להקשות דהרי מצינו דרש"י ס"ל דיש חילוק בין נפל מעצמו להטיל הוא א"כ מנ"ל להתוס' דשרא רחמנא וכו' ע"ש.<sup>49</sup>

איברא דיש לדקדק לפי סברתו דיש חילוק בין הטיל בידים לכשנפל מעצמו, א"כ מה יענה לדברי הרמב"ם דמשמע איפכא, דבה' פסו"ה פרק ח"י (ה"ה) פסק דהמטיל מום בקדשים ואכל קאי בלאו, ומוכרח דאיירי קודם פדיון, דאי לא תימא הכי קשה מ"ש בה' איסורי מזבח פ"א הלכה יו"ד מצות עשה לפדות פסו"ה וכו' עכ"ל, הרי לך בהדיא דלאחר פדיון אינו לוקה א"כ מוכרח דמ"ש הרמב"ם בפח"י מה' פסו"ה איירי קודם פדיון משמע הא לאחר פדיון אינו לוקה אפי' הטיל בידים, ואין לומר דכוונת הרא"ם דכשהטילו בידים אסור בלא פדיון דהיינו הך כוונת התוס', ולע"ד אפשר ליישב דס"ל להרא"ם דמ"ש הרמב"ם בה' איסורי מזבח איירי כשנפל מעצמו אבל כשהטילו בידים אפי' בפדיון לא מהני, ומ"ש בה' פסו"ה איירי קודם פדיון ונפל מאיליו ומ"ש בה' בכורות דהטעם משום קנס היינו משום דפוסק כרבנן כנ"ל.

[כ] ואחרי כתיבי ראיתי בס' מדרש אליעזר שכלל כל זה בדבריו רק שינה קצת מתירוצינו, וז"ל ויש ליישב דעת הרמב"ם באופן אחר, דאה"נ דאיסור אכילת הוא עצמו, דהיינו בעליו, הוי דאורייתא, אבל האי חומרא שלא ישחט כלל, אפי' שיאכלוהו אחרים, הוי קנסא דרבנן, ומ"מ מ"ש דהרמב"ם פח"י מה' פסו"ה איירי קודם פדיון, נראה הכרחי דאל"כ היכי לקי, והלא בה' איסורי מזבח כתב דמ"ע היא לפדות פסו"ה, ולדברי הפר"ח משמע דאין לחלק בין נפל מאיליו להטיל הוא אלא ודאי כמ"ש.

אלא שיש לדוחה לומר דלעולם שיש לחלק בכך, וכפשט דברי הרא"ם, ובפח"י מה' פסו"ה דקאמר וכן קדשים שהוטל בהם מום, איירי שהטיל הוא עצמו, ובה' איסורי מזבח איירי שנפל מאיליו, ואע"ג דבה' בכורות קאמר דאפי' הטיל הוא, אינו אלא דרבנן, היינו לענין שלא ישחט כלל, אפי' שיאכלוהו אחרים, אבל אכילת בעליו שהטילו בהם המום, הוי דאורייתא, ומ"ש דקרא איירי בפסו"ה קודם שנפדו, היינו בגוונא שאין בהם מעילה כגון קדשים קלים קודם שנוקד הדם וכיוצא, דאל"כ למה לי קרא דכל תועבה ת"ל משום מעילה עכ"ל, ועיין בצרור החיים פ' ח"י מה' פסו"ה שהאריך בזה הענין וכל דבריו נסתרים עם מאי דכתיבנא לעיל ודוק.

48 כמו שמבואר לעיל אות י"ז-י"ח.

49 כמו שמבואר לעיל אות י"ג.

נשבע שלא לגרש את אשתו, אמאי לא אמרינן דחל הנט משום דאיתקש גמ למיתה כח [ודע דבשמעתין דתמורה (דף ד:)] במחלוקת אביו ורבא, הקשו לרבא מאונס, ותירצו דשאני התם דכתיב כל ימיו, והקשו התוס' וא"ת כיון דלא מהני הגירושין ליחייב הבא עליה משום אשת איש אפי' קודם חזרה, וכהן נמי אמאי לוקה ואינו מחזיר, הו"ל למימר דלא חל הגט כלל, ותירצו דאיתקש גירושין למיתה וכו' עכ"ל.

ויש לרדק לע"ד הקצרה דכפי הא דס"ל דאתקש גירושין למיתה ומהני אפי' לרבא, א"כ למאי מקשו התוס' תמורה דף ו' ד"ה והשתא וז"ל וא"ת נימא דפליגי בהכי כגון אדם שנשבע שלא לגרש את אשתו ואח"כ עבר וגירשה דלאביו מהני הגירושין ולרבא לא מהני גירושין וכו' עכ"ל, ומאי מקשו הא רבא ס"ל דאתקש למיתה ומהני הגירושין.

ונראה דהא ודאי בורכא היא דהאי דכתבו התוס' לדעת רבא דהאי דאינו לוקה ואינו חייב מיתה משום ההקש היינו למ"ד דהטעם דאינו לוקה משום דלא מהנו הגירושין, אמנם לפי האמת דהטעם דאינו לוקה משום דרחמנא ניתקו לעשה, וקרי לגירושין טובים, היינו טעמא דהבא עליה בעודה גרושה אינו לוקה, משום דרחמנא ניתקו לעשה, וקרי לגירושין טובים, והרי היא מגורשת, אמור מעתה היכא דנשבע שלא לגרשה, ועבר על שבועתו וגירשה, ודאי דלרבא לא מהני משום דאיכא טעמא דניתק, ועבר אממרא דרחמנא ולקי, ואמטו להכי מקשו התוס' דלוקמה בכה"ג דנשבע שלא לגרשה דכהא ודאי לרבא לא מהני דאיכא טעמא דניתוק וכו' כנ"ל.

כמ' [וראיתי להרב פרה מטה אהרן בח"א סי' ס"ח שהקשה קושיית הלזו, דדברי התוס' סתרי אהרדי, ותירצה באופן אחר, וז"ל ולזה י"ל דבשלמא דין זה אונס דקרא כתיב, לא יוכל לשלחה אפשר למדרש דקאי ההקש אקרא דלא יוכל לשלחה, ללמדנו דמקשינן גירושין למיתה, לומר דיוצאת מרשות הבעל בגירושין כמיתה, דלא נימא דלא מהני, אבל גבי נשבע שלא לגרש שהוא בדה את האיסור, לא שייך לומר דקרא דהקש קאי עלה, וכיון שכן ה"א למימ' דפליגי בהכי, ומתריצין התוס' דלא פליגי, אלא במילתא דאמר רחמנא לא תעביד, דכגון לא יוכל לשלחה, ולא במה שהוא בדה את האיסור דלכ"ע מהני עכ"ל, ולע"ד דבריו בלתי מובנים אצלי דאטו היכא דאמרינן הקש צריך<sup>50</sup> (חבל שכאן קנתה קולמוסו שביתה).



50 דאה גם ספר שושנת העמקים (עמ' רמ"ג) מה שהקשה על הפרח מטה אהרן בזה, וז"ל ולע"ד דבריו אלו דברי נבואה וכי כל ההקשים האמורים בתלמוד קדם להו קרא דהוה משמע מיניה להפך והוצרך ההקש ללמדנו דלא נימא הכי והלא הקש זה בעצמו הביאו התוס' מקדושין מה גירושין שריא וגומרת אף מיתה שריא וגומרת אטו אקרא קאי דהוה קרא המשמע מיניה שלא תהא מיתה שריא הרי בגמ' לא אמרו אלא במיתת הבעל מנא לן דלא הוינן ידעי אי מיתה שריא או לא וכן מקיש הויה ליציאה מה יציאה בשטר אף הריה בשטר וכן בהקש זה עצמו שאמרו לענין שטר אירוסין שיהא לשמה וכן מקיש עברי לעבריה לענין קנייתה בכסף וכי בכל הני קדם להו קרא דהוה משמע מיניה להפך וכן רבים אין מספר ונדר ההקש הוא כמו שאמרו בעלי הכללים חיבור שני נושאים בכתוב אחד להשוותם יחד לתת בזה כל מה שכתוב בזה זהו גדר ההקש לא שיבוא ההקש דוקא היכא דקדם קרא דהוה משמע מיניה להפך אלא לכל נושא שלא היינו יודעים אם מחוייב בו אותו הדין למדינן ליה מהקשא דכוותה נמי הכא אמרינן אתקוש גירושין למיתה מה מיתה מוציאה מרשות הבעל אף גירושין וכו' ללמד שלא יהא דבר בעולם מונע הפקעת הגירושין מרשות הבעל אלא שהרב ז"ל לחצתו הקושיא שהיא אלימתא ובעא לתרוצה בעל על עכ"ל, עיי"ש עוד.



# חידושי תורה

הרב שניאור זלמן דישון

## בענין בל תאחר בקרבנות ובמצוות

מבואר בתורה בפרשת כי תצא, במי שחייב להביא קרבן, שיש איסור של "לא תאחר לשלמו", וגם יש מצות עשה ד"מוצא שפתיך תשמור", וגם יש עשה של "והבאתם שמה". ומצינו הרבה פרטים במצוה זו, ומקור הסוגיא הוא במסכת ר"ה דף ד' - ז', ואבוא בזה לבאר כמיסת היכולת.

מבואר בגמ' ר"ה (דף ד':) דנחלקו התנאים מתי עובר הלאו, רבי שמעון אומר ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה, רבי מאיר אומר כיון דעבר חג אחד עובר בכל תאחר, רבי אליעזר בן יעקב אומר כיון דעבר ב' רגלים עובר, רבי אלעזר בן ר' שמעון אומר חג הסוכות, ועי' בגמ' שם בביאור הלימודים לכל תנא, ועי' עוד בגמ' ביצה (דף ט).

דבכל הפרשה כלול נדר לקיים. עוד יש לעי' באופן דלא שייך הפרשה כמו בכבוד או דלמא דנימא דהחיוב אחר שהפריש הוא משום דכיון דיש בכיתו דבר דיש חיוב להביא, חייב להביא. אבל בלא אפריש החיוב של כל תאחר הוא מצד חובת קיום הנדר.

ונחלקו בזה באחרונים [עי' בחי' ר' ראובן נדרים (סי' ד')], דבטו"א באבני שוהם (דף ו') דן אי כמו"כ יש עשה בשניהם [עי' לקמן], וכתב דבאפריש בודאי יש עשה דכתיב והבאתם, וא"כ בלא אפריש דחיובו יותר גדול דעדיין לא אפריש בודאי יש עשה, ומדבריו מוכח דהוה שניהם אותו חיוב, דאי נימא דבלא אפריש הוי חיוב אחר אין ראייה מאפריש. וכן לומד בביאור הגמ' שם, מהו דתימא דבאפריש אין בל תאחר משום אמירתו לגבוה וכל היכא דאיתא, קמ"ל דלא אמרינן כל היכא דאיתא, עי' בר' ראובן שם, וממילא חייב דהוה כעדיין לא אפריש, ועי' עוד בפנ"י (דף ו') שדן בצדקה דאין אמירתו כמסירה [ולא שייך הסברא של

### דין בל תאחר בהפריש ובלא הפריש

עי' שם (בדף ו') שמבואר בגמ' דיש שני פסוקים, אחד לאומר ולא הפריש, ואחד להפריש ולא הביא, והגמ' עושה צריכותא, דיש צד דעל אמירה אינו חייב דאמירה לאו כלום [אע"ג דאמירתו לגבוה כמסירה להדיוט עי' לקמן], ויש צד דאי כבר אפריש אינו עובר דכל היכא דאיתא ביה ביה גזא רחמנא איתא, קמ"ל דעובר על בל תאחר. [ויש לציין שיטת הרי"ז הובא בש"ג ריש ר"ה, דאחר שהפריש אינו עובר בכל תאחר רק אחר ג' שנים, דכתיב מקץ שלוש שנים].

והנה אחר דיש דין בל תאחר אפילו אם הפריש כבר, יש לחקור אי הוי דין אחד או שני חיובים. ונבאר יותר, דמצד אחד י"ל דהחיוב הראשון הוא לקיים נדרו, וא"כ י"ל דאפילו אם כבר הפריש עדיין לא קיים את נדרו בשלימות, כיון שהנדר כולל פרט נוסף מלבד ההפרשה, והיינו חובת ההבאה. וא"כ אפילו הפריש הוי אותו חיוב משום דיבורו. [ויש לעי' בהפריש בלי קבלה קודם, אי נימא

וכמו"כ יש לדון, דיש דברים דאין החיוב שלהם בא מצד אמירה (כל שהוא חובה ואינו נדר או נדבה), אי יש להם כל תאחר באמר ולא אפריש. ועי' בשפ"א (דף ו' בתוס' ד"ה תשמור) שצידד דאולי החיוב בהם הוא רק באפריש, דהנה בתוס' מבואר דגם בחטאת חייב אפילו לא אפריש. ונדחה, כיון שחטאת בא ע"י חטא, אבל פסח דדנו התוס' דיש בל תאחר, אולי החיוב הוא רק באפריש, ונשאר בצ"ע. ויש לעי' בזה לפי מה שהבאנו לעיל.

ויש לעי' באמר ולא אפריש ועבר רגל והפריש, אי מצטרפין שני חיובים. עי' בערוך לנר (דף ו' ד"ה חד) שדן בהא דמבואר בגמ' פסוק אחד לאמר ולא אפריש וחד להפריש ולא הביא, ודן דאי נימא דהוה חיוב אחד הו"ל לגמ' למימר דאפילו הפריש עדיין נשאר חייב בחיוב הקודם, ומשמע דאי אפריש הוי כבר חיוב אחר, וממילא אי הפריש ועבר עליו הרגל ולא הביא אין שני החיובים מצטרפים. ודן ג"כ לגבי חיוב העשה (מוצא שפתיך תשמור) אי חייב גם באמר, ודן דאי הפריש באמצע החג אינו מצטרף. [ויש לציין לדברי הפני מנחם (נדפס בתורתך שעשועי על מועדים) בהא דבעינן פסוק בגמ' כריתות (דף כה) דאין יוה"כ פוטר חטאת ואשם, והא לפי ר"ש דבעי ג' רגלים לבל תאחר לא יהא שייך בחטאת ואשם וכאן יש פסוק דיש ע"ז בל תאחר, עי"ש הרבה מקורות לזה]

### דין בל תאחר בקרבן נדבה

מבואר בגמ' (דף ו') דגם בנדבה יש דין של בל תאחר, וילפינן לה מדכתיב "נדר או נדבה". [והא דאיצטריך קרא לשניהם עי' בשפ"א]

אכן רש"י - המפרש בנדרים (דף ט:): סובר שאין בל תאחר בנדבה. ותמה בפנים מאירות (ח"א סי' צט) מהגמ' כאן, עי"ש מה שכתב, ועי' בערוך לנר שהביא דבריו [עי"ש מה שדחה תירוצו]. ותירץ דע"כ רש"י סובר דהפסוק נדבה בא על דבר אחר, והביא

אפריש דהוה כל היכא דאיתא], וא"כ אי באמר יש בל תאחר כ"ש באפריש, והובא בערוך לנר (ד"ה מוצא).

אך הביאו דברי הבית מאיר בכיצה (דף ט:), דהעשה והבאתם הוא רק באפריש, דהחיוב הוא להביא מה שהפריש, משא"כ בלא הפריש, הרי דהוה חיוב אחר, וכן הוא בפנ"י שם, ועי' במקור ברוך (ח"ב סי' כא ס"ק ג'), והעלה מכאן ר' ראובן דע"כ סוברים דהוה שני חיובים. וצ"ע מהפנ"י בר"ה שהבאתי. ועי' עוד מה שהאריך לחלק בין שני חיובים, ועי' בבית הלוי (ח"א סי' יז) [הובא בר' ראובן שם] בקיבל עליו נזירות וטימא את עצמו דעובר כמו"כ על בל תאחר, וזה נכלל בכל תאחר של אפריש ולא הביא, ולא אמר שזה נכלל בכל תאחר של לא אפריש.

ועי' עוד בחידושי ר' ראובן מה שהאריך בביאור הגמ' בנדרים (דף ד'), שהמקבל עליו להיות נזיר יש עליו חובת בל תאחר דנזירות ולא חובת בל תאחר דנדר, הרי דהוה "בל תאחר" אחר. והביאור הוא, דבכל קבלת נזירות מונח ג"כ קבלה לקיימו, וא"כ הוי בל תאחר דנזירות, ועי' מה שדן בתוס' נדרים (דף ג:): באמר הרי עלי להיות נזיר, דזה נקרא בל תאחר דנדר ולא של נזירות.

אך ראיתי באבני נזר (יו"ד סי' שיז) סברא הפוכה, דגם באמר ולא הפריש החיוב הוא מצד דחסר הקרבה ולא מצד דלא קיים נדרו, והביא ראיה מהא דדנה הגמ' להביא ציור של נדבה באמר ולא הפריש, והביאה הגמ' באמר הרי עלי עולה ע"מ שאיני חייב באחריות. [עי' בשפ"א אי יש ציור באמר הרי זו עלי עולה, והביא גמ' בערכין (דף כ:)] ואי נימא דבאמר ולא הפריש הוי החיוב משום נדרו - אתי שפיר דכאן קודם שהפריש הוי נדר, אבל אי הנקודה היא משום דחסר הקרבה, כאן אחר הפרשה הוי נדבה, [אך אי נימא דכלול בנדרו גם להביא ולפיכך גם באפריש שייך לדון מצד נדרו, וא"כ כאן בנדרו יש חלק נדבה ולחלק זה אין אחריות].

ועי' ברשב"א שהרבה להקשות על תוס' שכלל וקיימי עניים עובר עליו מיד, הקשה הרשב"א אטו נימא דאי נדר כשהיה בירושלים חייב מיד דמיחשיב כקיימא עניים, אלא ע"כ הא דאמרי' בגמ' שחייב מיד היינו שעובר מיד על העשה של מוצא שפתיך תשמור, אבל לא על הלאו של כל תאחר. והא דהאריכה הגמ' דהו"א דתלוי ברגלים וקמ"ל שלא, ג"כ קאי על העשה. ועי' עוד דבריו בנדרים (דף ג:).

ובקושיית הרשב"א מהא דבעינן ג' רגלים גם אי קיימא בירושלים [עי' בטל תורה מה שכתב], עי' בפנ"י שכתב שגם על הרשב"א גופיה קשה, אם אמרינן שכיון שהעניים קיימי כאן עובר מיד על העשה, א"כ בקרבנות נמי נימא שעובר על העשה שבו מיד בהגיע הרגל הראשון שלאחר נדרו (דלגבי קרבנות מיחשיב "קיימי" בהגיע רגל הראשון ולא קודם לכן, הילך לשון הפנ"י: דלא מיקרי כהנים קיימי קמיה אלא ברגל דוקא, דאהכי קפיד קרא, ו'באת שמה והבאתם שמה נדריכם ונדבותיכם'. אלמא דעיקר מצוותן בכך ברגל ראשון ולא קודם לכן, או משום כבוד הרגל שמצוה גורת מצוה שיוצאין בהם ידי שלמי שמחה, או משום ברוב עם הדרת מלך ואנן טעמא דקרא ניקום ונידרוש). וכתב דיש לדחוק דאה"נ בקרבנות העשה הוא בחג הראשון עי"ש. אך עכ"פ לגבי הלאו חזינן דאע"ג דכבר הגיע איזה רגל עדיין אין עוברים על הלאו, וכמו"כ בצדקה. ועי' לקמן לענין העשה מה שיש לדון על דבריו.

אכן מצינו שיטה שלישית, והיא דעת הר"ן. דבעניים אי קיימא עובר מיד, ואי לא קיימא עניים אינו עובר כלל אפילו לאחר שלוש רגלים. דכיון דאינו תלוי במקדש לא שייך אצלו כל תאחר דג' רגלים בכלל, ומה דמשמע מדבריו דצריך עכ"פ להפריש, עי' במנ"ח מה שהקשה עליו דסו"ס אינו מרוויח כלום, ועי' באבני נזר (יו"ד סי' שיז).

ולענין אי אמר ולא אפריש וקיימא עניים, עי' בעזרת ישראל [חתן הרה"ק רי"ל אייגר] ר"ה (דף ד') מה שדן בזה.

הסוגיא בזבחים, ומסברא אין כל תאחר משום כל היכא, עי"ש. ועי' בשפ"א שציין ג"כ לדברי השבות יעקב (ח"ב סי' ג') שנדחק בזה, [עי' מה שדנו אי יש חילוק בין שוגג למזיד] וציין לבית ישראל [קאזנין] מה שביאר בדברי רש"י. [ועי' מה שדן לבאר חילוק דיש נדבה שאינו מביא חיוב בכלל על הגברא, ועליו אמרי' שאין בו משום כל תאחר, ויש נדבה באמר הרי זו עלי דיש לו חלק באחריות, וע"ז דן, ועי' בשלמי נדרים שם שהביא חילוק זה משום המהרי"ט. ועי' ברש"י (דף ה: ד"ה נדבה) עי' עוד מה שהביא. עי' עוד בתשו' חזון נחום (ח"א סי' קח ס"ק ו') שהביא בזה צאן קדשים ריש זבחים, ועי"ש בסוף הספר פלפול (קונטרס דברתי בחזון פרפר מג), ועי' עוד בכל"ח פרשת ויצא (אות ג').]

### דבר שאינו תלוי במקדש

מבואר בגמ' (דף ד'), דגם בצדקה ותרומ' יש כל תאחר אע"ג דאינו תלוי במקדש, וה"ה לקט שכחה ופאה וחרמין וערכין, שיש עליהם דין כל תאחר אע"פ שאינם תלויים במקדש. ויש לחקור, האם צריכים בהם ג"כ ג' רגלים, או דלמא כיון דאינו תלוי במקדש חייבים מיד. [ומה שדנו בתוס' (דף ד:) איך שייך כל תאחר בלקט ושכחה, עי' במקור ברוך (ח"ב סי' כא ס"ק א').]

עי' לקמן (דף ו') אמר רבא דבצדקה חייב מיד, מ"ט דקיימא עניים. פשיטא, מהו דתימא דכיון דבענינא דקרבנות כתיבא עד דעברי ג' רגלים, קמ"ל התם הוא דתלינהו ברגלים, אבל הכא דשכיחי עניים לא. עכ"ד הגמ'. הרי מבואר דאע"ג דכל תאחר הוי לאו אחד מ"מ הוא נחלק, יש דברים שעוברים עליו מיד ויש דברים שעוברים עליו רק כעבור ג' רגלים. וכן כתבו תוס' (דף ד') דאדרבה, כיון דאינו תלוי במקדש ושייך לקיים מיד - עובר מיד, משא"כ מקדש. אכן אי לא קיימא עניים הוי כקרבנות, ויש לו ג' רגלים לחפש עניים. [ויש לעי' בלשון התוס' דאחר ג' רגלים חייב לחפש, וראה עוד בזה לקמן].

דכבר חל החיוב אעפ"כ נתנה התורה זמן ג' רגלים.

ותוס' והרשב"א הנ"ל שנחלקו גבי צדקה האם עובר מיד או לא פליגי בנקודה זו, האם בצדקה שכבר חל החיוב מיד אי יש בל תאחר מיד, דאי נימא גבי קרבנות שבאמת חל החיוב מיד ואעפ"כ נתנה לו תורה ג' רגלים, א"כ י"ל דהוא הדין בצדקה, אבל אי נימא דבקרבנות החיוב חל לכתחילה אחר ג' רגלים, א"כ כאן בצדקה דחל מיד החיוב יש בל תאחר מיד [דבל תאחר הוא אחר החיוב].

ועי' בחי' ר' ראובן על נדרים שהקשה ע"ז, דהא יש עשה והבאתם אחר רגל ראשון, ואיה"נ מכח זה בנה רבי מאיר דגם בל תאחר הוא אחר רגל הראשון, [וע"ז דנו אי העשה הוא חיוב בגוף הקרבן, עי' לקמן]. ועי' בקה"י בר"ה ובנדרים בזה אי יש ראייה מהעשה דהחיוב הוא מיד, ועי' בקה"י שהביא ראייה דתוס' סוברים דהחיוב לא חל מיד, עי' דבריהם בדף ו' שדנו לענין כפיה לפני ג' רגלים דהוה כתוך זמנו, הרי דהוה כתוך זמנו. אך עי' בר' ראובן [ולא דן מהא דכפיה] דבודאי נקרא הגיע זמנו, אלא דמתחיל כבר מיד רק מדין זריזין מקדימין, ואחר ג' רגלים דן אי הוי רק עבירה שעבר על דין זריזין, או הוי כהפסיד זמנו, ואף שעדיין מחויב לא רק מדין תשלומין.

ובכל היסוד של הגרנ"ט, עי' עוד באריכות בדברי יחזקאל (סי' יג), ועי' מה שהאריך דלפי תוס' בלא קיימא עניים יש ג' רגלים לחפש אחר עניים. ודן הרשב"א דמהיכי תיתי דיש חיוב לחפש אחריהם, עי"ש מה שהאריך ביסוד כל המצות להשתדל לקיימם.

ועי' מבארים ג"כ הסוגיא בנדרים (דף ג:), באומר יהא נזיר לפני מיתה, וביאר הר"ן שכיון שיש חשש מיתה ממילא חל בל תאחר מיד, ועי' ברא"ש דיש לו ג' רגלים, הרי דאע"ג דחל מיד נחלקו אי יש ג' רגלים, וגם כאן חולק הרשב"א, דאטו בל תאחר תלוי בחשש מיתה הא הוי גזה"כ.

והנה כתבו התוס' דצדקה שפסקו ליתן ליד גבאי יש בל תאחר - אע"ג דגם לאחר נתינתו ליד הגבאי אין הגבאי מחויב לחלקו מיד, מ"מ הנודר עובר עליו. ונחלקו אחרונים בכיבור דברי תוס', עי' בפנ"י דע"כ מיירי בלא קיימא עניים, והו"א דאין נפק"מ אי מונח ביד גבאי או האדם, קמ"ל דחייב ליתן ליד הגבאי. אך הקשה, הרי הסיקו תוס' בריש דבריהם דכשלא קיימא עניים אזי הזמן של בל תאחר הוא רק בג' רגלים, והיינו הכוונה שבהגיע ג' רגלים חייב לאהדורי למצוא עניים, וא"כ אין הגבאי מעלה או מוריד, שהרי בלא"ה מחויב לאהדורי אחר עניים ולתתם להם. ומתוך עפי"ד המרדכי, שאם נדר ליתנו ליד הגבאי א"כ מיד כשתבעו הגבאי נקרא "הגיע זמן", ואי לא נתנו לו מיד עובר בכל תאחר אפי' קודם ג' רגלים. אכן הערוך לנר חולק על הפנ"י בכיבור דין זה, וסובר דדין בל תאחר בנדר ליתנו ליד גבאי מיירי אפילו בקיימא עניים, אך כיון דנדר ליתן לגבאי, והגבאי אינו חייב ליתן מיד הצדקה לעניים, א"כ אפילו בקיימא עניים החיוב שלו הוא ליתן להגבאי ולא לעניים, עיי"ש.

### בזמן הזה דליכא מקדש

הנה אם המצווה היא שלא לאחר הבאת הנדרים ונדבות אחר ג' רגלים שעולים בהם לרגל, א"כ בזה"ז כיון שאין מקדש ואין עליה לרגל אין דין בל תאחר, עי' במנ"ח (מצוה תקעה) שהעלה כן. ועי' בהערות הגר"פ שם מה שהביא.

וכמו"כ יש לעי' בזמן נוב וגבעון, אי נימא דלא היה חיוב לעלות אי היה בל תאחר, עי' בפנים יפות סוף פנחס, ועי' בכתר כהונה על ספרי (אות תריא).

### גדר דין בל תאחר בג' רגלים

הגרנ"ט בחידושו לנדרים דן, האם שיעור הזמן שנתנו "ג' רגלים" הכוונה היא שעד אותו זמן עדיין לא חל החיוב ורק מאותו זמן חל החיוב, או דלמא הביאור הוא דאע"ג

לראותו אך באמצע החג יכול לדחותו. ועי' עוד דבריו בדמאי (סי' ב' ס"ק ב') כמו"כ לענין בל תאחר, דאה"נ בקיימא עניינ עובר מיד, אך אי יש סיבה לדחותו אינו עובר עי' לקמן. ועי' בהמאיר לעולם (ח"ב סי' א'), ועי' באבני נזר (יו"ד סי' שצה), ועי' בקר"א נדרים (דף ד') מה שדן מעולת ראייה, שבפשטות כו"ע מודה דהחויב חל מיד ואעפ"כ לענין בל תאחר יש ג' רגלים.

אך עי' בשפ"א (דף ו') במעוברת דאינו עובר בל תאחר על הפרה, כיון דמתין בשביל הולד נקרא צורך הקרבן, וממילא אינו עובר, ומשמע דאי ממתין משום סיבה אחרת עובר. ועי' בחזון נחום (פרפר מה).

[יודוע חידושו של האבני נזר, דכיון דבניית סוכה הוי מצוה, אי יש שבת בין יוה"כ לסוכות ובשבת א"א לבנות סוכה, נמצא שנכנס לתוך מצב דאינו יכול לקיים המצוה, וא"כ מחדש לדינא שחייב לבנותו קודם השבת. ועי' בחלקת יואב שהקשה עליו מהא דבל תאחר, הרי דיכול להמתין אע"ג דיש שבת, עי' באבני נזר (סי' תנט ס"ק ג') ליישב].

ועי' עוד בדב"א (ח"ב סי' ג') עוד דיונים בממתין בשביל עוד חיוב, כמו בתדיר ומקודש, ובאינו מקודש יש בל תאחר, והקריב המקודש, אי עובר בכל תאחר.

### בקרבת פסח

מבואר בגמ' (דף ה'), בהא דמבואר בדפסח יש בל תאחר, ודנה הגמ' פסח אי אקרביה אקרביה ואי לא אקרביה אידחי. ועי' תוס' שביארו דאי לא אקרבי יש בל תאחר, וכאן לכאורה עובר אפילו לפני יו"ט כיון דזמנו קודם יו"ט, הרי דאי יש זמן קבוע יש בל תאחר מיד. אך בטו"א דן די"ל דכיון דלא שייך תשלומין ואדחי מיד אין בכלל בל תאחר, ועי' בדברי יחזקאל (ס"ק ט') דע"כ הרשב"א שסובר דלעולם בל תאחר הוא בג' רגלים ילמד כהטו"א דאין כאן בל תאחר, ובל תאחר שייך רק בדבר דיש לו תשלומין.

ועי' עוד בר"ן נדרים (דף סג), דבמקבל עליו נדר יש מיד בל תאחר, וכ"כ הר"ן (דף ד') דאי קיבל עליו להביא קרבן מיד יש בל תאחר מיד, ועי' חזו"א (אבהע"ז סי' קלו), ועי' רמב"ן בספר המצות.

ודנו האחרונים בדעת הרמב"ם, דסותר את עצמו, דלגבי צדקה משמע ברמב"ם דחייב מיד וכמו שכתב הר"ן, אבל בלקט שכחה ופאה (פט"ו ממעשה הקרבנות) כתב דבעינן ג' רגלים, ועי' מה שהאריך בזה בשפ"א [ומה שהביא דברי הטו"א לדחוק הדיוק ברמב"ם]. והביא את דברי הפנ"י בר"ה שם שנתקשה בדברי הרמב"ם. ועי' עוד בר' ראובן מה שהאריך לחלק, והביא מתשו' חסד לאברהם תניינא (סי' נה) דחלוק לגמרי צדקה משאר מתנת עניינ, דבצדקה המצוה הוא לתת לו די מחסורו, וא"כ אי העני כאן זהו זמן המצוה, אבל שאר מתנות עניינ אע"ג דהתורה זיכתה להם הכסף שיהיה להם, אבל המצווה אינה נכללת ב"די מחסורו" כמו בצדקה. ועי' עוד בתשו' ד"ח (השמטות סי' ל') שהאריך עד"ו, והביא ראייה דאפילו קיימא עניינ אין החיוב ליתן להם רק לעשות עזיבה.

ועי' עוד במנ"ח, ועי' עוד באגודת אזוב בסוגיא דבל תאחר מה שכתב לחלק בין צדקה למעשר ראשון ושני.

### בל תאחר בשאר מצות וזמן חיובם

ולענין שאר מצות אי יש בל תאחר באינו מקיים, עי' בתניא רבתי בפדיון הבן, ועי' בטו"א החדש ליקוט נפלא ע"ז, ועי' בקר"א תענית (דף יב) לענין בל תאחר בנדרי תענית.

ועי' בקה"י שדן בתו"ד, בכל מצוה שחויבו פעם אחת מתי חייב לעשותו, וי"ל דאין חיוב לעשות מיד, וממילא כאן בכל תאחר איה"נ החיוב אינו חל מיד ואינו חייב לעשותו רק מדין זריזין. עי' מה שהביא מהרי"ט, ועי' עוד בכתבי קה"י לר"ה, ועי' בזה בחזו"א סוף נגעים, דאפילו החיוב מיד, אבל דוחה אותה בשביל איזה סיבה, וכמו דחזינן בראיית נגעים דיש מצוה על הכהן

קבוע אין בל תאחר. אך דן לומר להיפך, דבעצם יכול להביאם שנה הבאה משנה שעברה, וכיון דיש חלק זמן שאינו יכול להביא אין סדר למועדים ולעולם אינו עובר, ועי' בתרועות מלך (סי' ג'), ועי' במנ"ח.

### בככור

הא דקיי"ל שבככור יש בל תאחר יש לדון עליו מב' פנים. גבי בכור תם יל"ד אי איסור בל תאחר חל על הנתינה לכהן שלא לאחר בנתינתו לכהן, או דלמא האיסור מוסב גם על הכהן שלא יאחר מלהקריבו. וכמו כן יש לדון גבי בעל מום אי יש בל תאחר על האכילה. עי' בחכם צבי (סי' יב), והובא בקו"א לטו"א (דף ה'), תרועת מלך (סי' ח' ס"ק ד'), ומנחת סולת (מצוה יח), ועי' בראשית ביכורים (דף כח בדפי הספר), ובאוהל משה שם.

ולענין אי שייך בככור לא הפריש כיון דקדוש ממילא, או דנימא כיון דמצוה להקדישו שייך בל תאחר ע"ז, עי' בטו"א, ועי' בתרועת מלך (סי' ד' ס"ק א'), ועי' מנ"ח.

### במעשרות

עי' תוס' שהביאו שני תירוצים, אי בנגמר הכרי [ועי' בפנ"י דבעי כמו"כ ראיית פני הבית, ועי' בחזו"א דמאי (ס"ס ב'), ועי' ציון הלכה מעשר שני (פי"א ס"ק טו)] ועדיין לא הפריש אם יש בל תאחר על ההפרשה, או רק אחר ההפרשה. וידוע מה שדנו ביש כרי אי יש חיוב להפריש תרו"מ, עי' רש"י גיטין (דף מז), וט"ז יו"ד (סי' א'), עי' בגרי"פ (ח"א דף רעט) באריכות, ואם יש בל תאחר ע"כ יש חיוב להפריש, עי' בתרועת מלך (סי' ג' ס"ק א'), ועי' במנ"ח שם שהביא דתוס' מסתפקים אי יש בל תאחר בלא אפריש, והביא דברי הטו"א דכיון דיש חיוב מה"ת להפריש הוי כאמר ולא אפריש, ועי' בשפ"א מה שדחה זה, וי"ל דע"ז אין בל תאחר.

והוסיפו התוס' דאע"ג דבין כך ובין כך יש חיוב ביעור, מ"מ יש אופנים דבל תאחר

אך דן הטו"א מזבחים (דף ק'), שהגמ' דנה אי טומאת קרובים דוחה פסח, דטומאה אין לו תשלומין ופסח יש תשלומין. ואי בפסח יש בל תאחר א"כ מצינו חומרא בפסח יותר מבטומאה. ודן בברוך טעם והא כמו"כ יש תשלומין לפסח בשני ואין בל תאחר עד לאחר שני, וכן האריך בשפ"א. [ויש לעי' דכיון דיש סיבה למה לא הקריב אולי אין בל תאחר, ועי' לקמן, וכן הוא בתרועות מלך (סי' ט). וכמו"כ יש לדון בדברי המנ"ח (בסוף מצוה ה'), והובא במנחת סולת, אי בפסח ייתן יותר מחומש כיון דיש לאו, ותלוי בהא שהבאנו לעיל דאי אינו מחויב בעשה כמו"כ אין כאן לאו. ועי' עוד בחזו"א הו"ד לקמן]. ולדבריהם לשון הגמ' אידחי הוא הקרבן, אבל בל תאחר אין כאן, אך עי' בערוך לנר שהבין בטו"א דהא גופא מבואר כאן, דכיון דהקרבן אדחי ונפסל הקרבן זהו גופא גורם בל תאחר, עי' מה שנדחק בזה. ועי' מה שהאריך בזה בתרועות מלך (סי' ט), ועי' במנחת סולת (מצוה ה' אות ה' ס"ק ד'), ועי' באבני נזר (סי' שפב) במכתב לחלקת יואב, ועי' עוד בדברי אביו האגודת אזוב בענין בל תאחר, ועי' קבא דקשייתא קושיא קא.

אכן יש לעי' בלשון רש"י שכתב על דברי הגמ' "בבא מחמת פסח שיהא כפסח", כתב רש"י "דיהא כפסח ויעבור ברגל הראשון". ויש לעי' מהו כוונתו ברגל הראשון, כיון דפסח אינו תלוי ברגל הראשון אלא בזמן חיובו.

### בביכורים

כתבו התוס' (דף ד') דבביכורים לא שייך בל תאחר, כיון שזמנו הוא משבועות עד חנוכה. [ועי' בתוס' בימות (דף עג) סברא זו לענין ביעור, והקשו ע"ז] ועי' בשפ"א שדן דאין כוונתם דאין בל תאחר, דאדרבה כיון דיש זמן ועבר הזמן עובר מיד, רק כוונתם שלא נכתב ביכורים יחד עם שאר הדברים שעוברים עליהם משום בל תאחר, כיון דיש לו זמן אחר מכל שאר המצוות. והטו"א חולק ע"ז, והולך לשיטתו, דכיון דיש לו

ולענין שאר מתנות כהונה, עי' עוד בחזו"א בבכורות (סי' יז ס"ק ב'), ומה שדן לענין פטר חמור.

### במעשר בהמה

עי' בטו"א [הובא במנ"ח] דבמעשר בהמה בלא אפריש אין כל תאחר, כיון דאי בעי יכול לעשות מום בכל העדר. ועי' במלחמת יהודה על קדשים (סי' סב) בדבריו, ועי' בבית יצחק (או"ח סי' יג) ע"פ דבריו מה שדן בעוד מקומות, ודן בזה סתירה בדברי הטו"א. ועי' בר' דוב בענייני מועד מה שדן מכאן אי כל תאחר הוא רק אי יש חיוב, או דלמא החיוב נוצר מן הכל תאחר.

### בעשה ד'והבאתם שמה'

מבואר בגמ' (דף ו'), דכיון דעבר רגל אחד עובר בעשה דכתיב והבאתם שמה, ובאמת עי' שם (בדף ד:) דזהו סברת רבי מאיר דגם כל תאחר עובר ברגל ראשון, דכיון דעובר בעשה הרי מוכח דהגיע זמנו, וא"כ עובר גם על כל תאחר. אך רבנן סוברים דא"נ עובר בהבאתם, אבל על כל תאחר אינו עובר. [ועי' בשפ"א (דף ו') ד"ה אמר רבא] דרבנן סברי דמהא שיש עשה מוכח שאין לאון ויש לדון אי חולקים ביסוד גדר המצוה או לא.

וכבר הבאנו לעיל דברי הגרנ"ט שכתב לגבי כל תאחר, שביאורו הוא דעדיין לא הגיע זמן חיובו. ודנו עליו דהא חזינן שבחג הראשון יש והבאתם, וכתבו [עי' בקה"י ועי' בר"ש נדרים] ד"והבאתם" הוי מדיני החג להביא כל הקרבנות, ולא מצד חיובו. [ועי' לעיל בגדר של אפריש ולא הביא] ועי' בחי' ר' ראובן שחולק הרבה ע"ז, ועי"ש ראיותיו. ויש לדון בדבריו מהא דדנה הגמ' כמו"כ ביורש אי כיון שעובר על העשה עובר הלאו, וכמו"כ מהא דרבי מאיר. ועי' לשון הפני"י (דף ד') שהעתקנו לעיל דהחיוב ביו"ט הוא משום כבוד הרגל, שמצוה גוררת מצוה כיון שיוצאין בזה שלמי שמחה, או משום ברוב עם הדרת מלך, וממילא אפילו הוא

בא לפני חיוב ביעור, או לעבור בשני לאוין. אך מצינו בפנים יפות שמות (כב פסוק כח), דכיון דיש זמן ביעור אפילו הפריש אין כל תאחר, ועי' במנחת סולת (מצוה עב) שהקשה עליו מתוס' כאן, אך יותר מזה מצינו בפנ"י ושפ"א שדנו דאדרבה, אולי יש עוד כל תאחר אחר זמן ביעור.

### בחרמים ושאר מתנת כהונה

לענין חרמי כהנים עי' ברש"י דמיירי רק בחרמי גבוה, ועי' בתוס' שחולקין וס"ל דקאי גם על חרמי כהנים. ועי' בטו"א שדן במחלוקתם, דסברת רש"י דערכין וחרמים מרבינן מדכתיב לה', וחרמי כהנים אינם לה'. ונחלקו התוס' וסברו דא"נ אחר שהגיע לכהן הוי חולין, אבל באפריש קודם שהגיע ליד כהן יש עליו קדושה, [עי' עוד בדבריהם ביומא (דף סו) מה שהשיגו על רש"י], ומועלין בו ונכלל בלה'. [ועי' מה שדן האם זה מוסכם לכו"ע, ועי' באמרי צבי על ב"ק (דף ו:) מה שהביא מהכל"ח] ועי' בשפ"א שדן דא"נ יש מעילה עד שבא ליד כהן, אבל כיון שתכליתו הוא שיבוא ליד כהן ויהא חולין, א"כ לא נכלל בכל תאחר להביא לה'.

עוד דנו, דבחרמי כהנים כיון שהולך לכהנים יש רק אפריש ולא אקריב, אבל אמר לבד אין כאן, דהא בהקדש יש אמירה דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ודבר זה ליתא בחרמי כהנים. והביאו הסוגיא בתמורה שם, עי' במנ"ח (מצוה שנו, תקעה). ומשמע דבהפריש נתפס הקדושה גם בלי דין אמירתו לגבוה, או דיש איזה ריבוי, עי"ש בלשונו. אך הביא ציור אחד בגמ' (תמורה דף לב) דחל אמירה לבד בהחרים קרבן, דא"א לחול על הבהמה שכבר קדוש, אך חל חיוב להביאו לכהן עי"ש.

וכמו"כ בחרמי כהנים יהא תלוי בדין צדקה אי עובר מיד או בג' רגלים, כיון דאינו תלוי במקדש.

טו"א, אבני שוהם, ועי"ש בבית מאיר] דהעשה הוא רק באפריש ולא באמר. והאריכו בזה, עי' לעיל ועי' במנ"ח, ועי' בדברי יחזקאל (סי' יג ס"ק ז'), ובפנים יפות סוף פנחס.

וכשנדר בירושלים, עי' בשפ"א ביצה שם שמצדד לומר דהעשה הוא רק כשהיה חוץ לירושלים, דאז יש חיוב להעלותו לירושלים. אבל אם נדר כשהיה כבר בירושלים אין עליו העשה.

ובענין אם יש כפיה על העשה, עי' בשפ"א (דף ו').

### עברה שנה אם עובר בלאו

מבואר בגמ' (דף ו:) דכשעובר עליו שנה יש בל תאחר בכל יום ויום. ואע"ג דלשון הפסוק הוא עשה, צ"ל דכיון דאמר רחמנא להביא ולא הביא בכלל בל תאחר הוא. והוסיף הפנ"י (דף ד') דאע"ג דכלפי העשה אינו סובר כן, דברגל אחד עובר בעשה ואין אומרים שעובר גם בלאו, וע"כ דהעשה הוא בלי הלאו, מ"מ בעבר שנה דשייך דיעבור על בל תאחר י"ל דגם בשנה יש בל תאחר. וכן הוא בטו"א. ודנה הגמ' איך שייך שיעבור עליו שנה בלי כל המועדים, ועי' עוד בפנ"י שם אי הא דיש לאו בכל שנה הוי מוסכם, או דלפי כמה תנאים יש עשה בשנה ולא בכל חג, אבל בכל שנה אין לאו. ועי' בערוך לנר סוכה (דף נד: ד"ה אלא).

ועי' בטו"א שכתב דבקדשי בדק הבית שאינו דומה לבכור אינו עובר בשנה. ועי"ש לענין אמר ולא אפריש, ועי' במנ"ח, ועי' עוד בהשגת הראב"ד על הבעה"מ מה שדן דאינו הלאו דכל קדשים, עי"ש כלל מתי עוברים.

ועי' בטו"א ומנ"ח דשנה אינו תלוי ברגל, ואשה חייבת אע"ג דאינה מחויבת בעלייה לרגל.

### זמן חלות הלאו והעשה

מבואר בתורה דאי עבר ג' רגלים ולא הביא קרבן יש לאו, ואי עבר יו"ט אחד

בירושלים יש ענין להמתין עד החג. ולדבריו שאני מבל תאחר, דהחיוב להקריב קודם שלא יעבור, וכאן אדרבה החיוב הוא להמתין להקריב בחג, [עי' לעיל אי בעשה הוי החיוב להביא קודם הרגל].

ובזה מובן קצת בהא דחייב קרבן עי" נדרו, דמבואר ברמב"ם דאחר ג' רגלים עובר כמו"כ בכל יחל [ועי' בר' ראובן שם]. ודן החת"ס מינה שאחר רגל ראשון אינו עובר אע"ג דיש עשה, כיון דאינו עובר בעשה אי לא הגיע לירושלים [עי' לקמן]. ולאחר ג' רגלים עובר בכל מקום שהוא שם. ואולי יש להוסיף כמו שכתבנו דעשה הוא דין אחר [ועי' מה שכתבתי בנדרים (דף ג'):].

ויש לדון האם עשה זה מוסכם, וכן משמע מהא דרבי מאיר, וכבר הקשו מהו החידוש של רבא, אך עי' בפנ"י (דף ד') שדן אי כל התנאים מסכימים לעשה זה, ועי' לקמן לענין שנה בשנה, ואי הוי רק עשה ע"כ ברגל אחד אין עשה, ובזה דנו בהא דמבואר ברש"י ביצה (דף יט:) שכתב שאין שום חיוב להביא קודם ג' רגלים. ותמהו והא יש עשה, ועי' בשפ"א בהגהה כאן, ועי' עוד בברוך טעם ביצה (דף יב) מה שדן אי יש חולקים על העשה.

והנה בפשטות העשה הוא רק בקרבנות, עי' לשון רש"י, וכן מדייק בדבריו הצ"ח. אך הביא משל"מ שדן בדברי הרמב"ם דמשמע דעובר בעשה בכל הדברים הנזכרים. ועי' עוד ברשב"א שדן בהא דצדקה שעובר לאלתר הוא רק על העשה ולא על הלאו, ובפשטות כוונתו לעשה של מוצא שפתך תשמור, אך עי' בפנ"י (דף ד') מה שהאריך בדבריו דיש את העשה של והבאתם. ועי' עוד בטו"א באבני מלואים, ועי' עוד במנ"ח שמדייק מהגמ' (דף ו') דשני העשין תלויין הא בהא, וכמו"כ מוצא שפתיך אינו עובר עד רגל אחד. ונשאר בצ"ע.

וליישב דברי רש"י בביצה דאינו עובר בעשה, כתבו האחרונים [עי' בפנ"י, שפ"א,

עובר בכל יום, ועי' בהסכמת מחזה אברהם לקרבן ראשית (ס"ק ז') שהאריך בזה, ועי' בטו"א (דף ו') דעובר בכל רגל ובהגהות ברוך טעם שם. ועי' בגרי"פ (ח"א דף שמח), ובתרועות מלך (ס"ס ח') דעובר בכל יום, וכמו"כ יש להביא את דברי הבעה"מ שדן בפסוק של "שנה בשנה" דאינו עובר אח"כ רק בכל שנה, ועי' בהשגת הראב"ד שחולק, ועי' עוד בטו"א בדבריו. ועי' בצ"פ מהד"ת דף כו.

### נדרים ונדבות בשבועות ותודה בפסח

עי' בטו"א שדן, דלכאורה בשבועות אין נדרים ונדבות קריבין ביו"ט, ומתי יש החיוב של והבאתם. ומחדש מכאן דכמו דיש תשלומין לענין בל תאחר כמו"כ יש לענין והבאתם. ועי' בשפ"א שדן עליו בטענה, הרי משום והבאתם היה יכול להביא קודם יו"ט. ועי' בצ"ח ביצה שהביא את דברי הפני" דבל תאחר עובר אע"ג דהוה אונס בחג, כיון שכבר היה חייב להביאו קודם יו"ט. אבל על העשה פטור. ומזה כתב דפסח אינו עובר בעשה על קרבן תודה, משום דאינו יכול להביא תודה דיש חמץ, ובשבועות א"א להקריב דאין נוני"ד קריבין ביו"ט, נמצא דיש עשה בתודה רק בסוכות, עי"ש. וגם בשבועות סובר דאין תשלומין וממילא אינו עובר.

ועי' בהמשך שם שדן אם יש תנא שחולק וסובר שעוברים על והבאתם אפילו כשיש אונס, אך עי' בדברי יחזקאל (ס"ק ח') שהביא מדברי הרמב"ן בסוכה (דף מח) דמבואר מדבריו דבעצרת עובר בעשה אי לא הקריב בעיקר החג, וכן לר"מ עובר בכל תאחר, ומשמע דאין לו תשלומין. ועי' עוד בערוך לנר (דף ד: ד"ה בחג) מה שהביא ירושלמי אי מחויב להקריב לפני החג כדי שלא יעבור, ועי' באו"ש פ"א מהל' שכירות בזה.

ואגב הביא את דברי הרמב"ן, דכיון דשמיני רגל בפנ"ע הוא, עובר בכל תאחר בעבר ז' ימים. [ועי' בטו"א (דף ד:)

מבואר בגמ' דעובר בעשה. אך עי' בפנ"י (דף ד') שכתב לחדש דאה"נ בג' רגלים אפילו אינו בירושלים יש חיוב להדורי להגיע או לשלוח קרבנותיו, אבל העשה אינו עובר רק אם הגיע לירושלים ולא הקריב, אבל בלא הגיע אינו עובר. וכמו"כ לענין ג' רגלים אי לא מגיע חייב לשלוח ע"י שליח, משא"כ לענין העשה.

ובזה כתב לדון בהא דמבואר בתוס' (דף ו:): דאי היה חולה ברגל אין בל תאחר, וע"ז חולק הפנ"י דבשלמא העשה הוא דווקא ביו"ט ואי היה פטור ביו"ט כבר אין חיוב, אבל בל תאחר אחר ג' רגלים - ברגע שיכול להביא ואינו מביא חייב, וא"כ אי אח"כ נהיה בריא ולא הביא חייב. אך דן, דנמצא דלרבי מאיר שסובר דהא דעובר ברגל אחד הוא מחמת העשה, א"כ באופן דאין עשה כמו כן אין לאו, עי"ש.

אכן מדברי התוס' עולה, דלשיטת תוס' אם היה אונס דהבהמה היתה חולה בחג - כבר אינו חייב. עי' במנ"ח שם מה שדן לענין תודה דאינו יכול להביא בפסח, ועי' בתרועות מלך (סי' ח') שהביא ג"כ טו"א (דף ד' ד"ה צדקות) דכמו באשה אם פטורה מעלייה לרגל אין עליה בל תאחר. כמו כן בטמא דפטור מראיה. וע"ז חלקו דטמא חייב לשלוח, [עי' מה שכתבתי בנדרים (דף ג')], ועי' בדברי יחזקאל (שם ס"ק ח'), ועי' בטל תורה שכל דברי התוס' הוא באופן דאי הקריב פסול, אבל אי בדיעבד כשר עובר בכל תאחר.

### אחר יו"ט

מבואר בגמ' דאחר ג' רגלים עובר בכל יום עוד לאו, [כבר הארכתי אי עובר כל רגע, עי' בקובץ באו"י (גליון עד), ועי' בפנ"י ברכות (דף כו) דהא דעובר כל יום ולא כל רגע דכתיב דבר יום ביומו] ודן בפנ"י, הניחא שעובר על הלאו, אבל על העשה עובר רק בחג, ואי עבר ולא הביא כבר אינו עובר בכל יום. עי' במנ"ח (ס"ק ו'), וכבר הקשה עליו מתמורה (דף יח) דגם עשה

אשי) דכיון דידע לכתחילה שיגיע זמנו בתוך החג עובר.

### קטן שהקדיש ונתגדל

ע"י באגודת אזוב בענין כל תאחר, מה שדן גבי קטן שהקדיש ונתגדל אי מצטרפין היו"ט מלפני שהגדיל, או לא. וע"י במנ"ח בסוף המצוה דפשיטא ליה דמצטרף.

### באין לו מעות

ע"י באגודת אזוב שדן אם לא היו לו מעות להפריש קרבן, האם מיחשבי כאונס.

### הומם אחר הרגל

ע"י בשפ"א (דף ה: ד"ה כגון) מה שדן בהומם אחר החג, אי עדיין עובר או כבר פקע חיובו.

### ולד קדשים ותמורה

ע"י בתוס' בתמורה (דף יח ד"ה אפילו) שכתבו דבוולד קדשים דלא הוי קדושת פה אין עליו כל תאחר. ודנו בזה האחרונים, ע"י בחזון נחום (פרפר מד - מה) וכמו"כ משמע בדבריהם דבתמורה אין כל תאחר, והקשה מהסוגיא דר"ה (דף ה:): דמשמע דבתמורה יש כל תאחר, וע"י מה שהביא ירושלמי בזה. וע"י חק נתן תמורה שם ובר"ה (דף ה:): וע"י במקור ברוך (ח"ב סי' כא ס"ק ב') מה שדן, וראיתי בדרך אמונה (פ"ד מעשר שני הל' ו') בביה"ל דאה"נ אין לאו אבל עשה יש, וצ"ב. וע"כ דהעשה אינו תלוי בהלאו, ועצם הדבר שיש בידו קרבן חייב להביאו. וע"י לעיל.

### בספק

ע"י בנדרים (דף ז') לענין ספק צדקה אי הולכין לקולא או לחומרא. ודנו והא הוי ספק כל תאחר, ע"י בעמק יהושע (סי' טז) בענין צדקה באריכות, אי נימא דכיון דמספק פטור משום הממע"ה כמו"כ אין עליו כל תאחר.

### ביורש

ע"י בגמ' (דף ו:): שדנו אי יורש חייב בכל תאחר. ולענין העשה ע"י במנ"ח, וע"י

ובהגהות ברוך טעם בזה], ובאמת יש לדון דאפילו בלי דברי הרמב"ן כיון דבין כך א"א להקריב בשמיני כיון שנדרים ונדבות אינן קריבין ביו"ט, א"כ עובר בהגיע שמיני. ע"י בשפ"א (דף ז:), [וע"י מה שדן דאי נדר שעה אחת קודם יו"ט אפילו לא היה לו שעות להקריב נקרא יו"ט לג' רגלים]. וע"י בגליוני הש"ס יומא דף ג' מה שכתב בזה.

ואגב מבואר ברמב"ן, דבעינן שגם הרגל השלישי יהיה בשלימות. ורק לאחר שעבר כל הרגל עובר עליו. אבל הריטב"א שם חולק, דמיד בתחילת הרגל השלישי עובר עליו. וע"י בערוך לנר סוכה דף מח' מה שהקשה עליו.

### חלק מהחג אם נחשב לחשבון הרגלים

ע"י בגמ' שם (דף ז:): דבחסר חלק מיו"ט אינו עובר. וע"י בתוס' דאפילו חסר לילה, אי כשהקדיש כבר נכנס החג אינו מצטרף לחגים אחרים. וע"י בערוך לנר דתלוי אי לילה מחוסר זמן. ומצינו שאלה זו בכמה מקומות, אך ציין לדבריו לעיל (דף ה:): במה שדנה הגמ' בעבר שני רגלים והומם והחליפו לאחר אי מצטרף, והא חסר הזמן באמצע עד שחללו, אם לא שנאמר דהומם בלילה ולילה אינו מצטרף.

ע"י בטו"א חגיגה (דף יז:): שדן אי ראיית פנים נוהג בלילה, והביא ראייה מכאן דאי נימא דאינו נוהג א"כ בלילה אין זמן ביאה ואינו מצטרף לבל תאחר כמו באשה, וע"כ דנוהג בלילה. וע"י בגרי"פ (ח"א דף ריא) בזה, וע"י שם מה שדן בדברי הטו"א (וגם בדף רי:). וע"י עוד בערוך לנר סוכה דף מז' בדבריו, וע"י באבני נזר (חומ"מ סי' קפג), וע"י מה שדן בהא דיכול להקריב נו"נ לשלמי שמחה גם ביו"ט, וע"י בדבריו באגודת אזוב בענין כל תאחר.

וכן יש לעיין בזה באופן שכתחילת יו"ט עדיין לא היה בן שמונה ימים וא"א להקריבו, אי עובר, וע"י בטו"א (דף ו:): דאינו עובר. וע"י בשפ"א (דף ו: ד"ה ורב

ס"ק יג), ועי' בסברתו] אי הבעל יש לו בל תאחר בקרבנות אשתו והמקור בשאגת אריה בקו"א ס' סו'], ועי' בקו"א בטו"א (דף ו:), ועי' במהר"ם שיק (או"ח סי' רפה) אי האשה מחויבת בהעשה, ועי' עוד בבית יצחק שם (סי' יג) מה שדן כמו"כ לגבי אב על קרבנות בתו.

ואם בעל הפר לאשתו, להצד דמיעקר עקר, אם האשה עוברת, עי' במשך חכמה פר' מטות בפסוק "ואשה".

### טמא וערל

עי' הר צבי בתוס' גיטין (דף כח:): מה דמשמע מתוס' דיש בל תאחר אף דאין לו חיוב ראייה, אך בחגיגה (דף ד') משמע שמוטל עליו חיוב לשלוח קרבן ראייה. ועי' לעיל דברי הפנ"י, ועי' הדרת קודש [פראנק] על מילה (סי' טז) מה שהביא מהרב מטעפליק לתרץ ע"פ הט"ז יו"ד (סי' רסד).

### הביאו לעזרה

ידוע מה שדנו ע"פ דברי התוס' בחולין (דף כב:): דאי הביא את הקרבן לעזרה כבר נפטר מאחריות, ויש לעי' כמו"כ אי פוטר משאר לאוין. ועי' בדב"א (ח"ב סי' ג'), ועי' באבני נזר שם.

### עגלה ערופה

עי' במנ"ח מצוה תק"ל דפשיטא ליה דבעגלה ערופה ליכא דין דבל תאחר, ועי' בנחל איתן (סי' ז' אות א' סקי"ח) מה שדן בדבריו.

בשפ"א (דף ו'), עי' בטו"א (ע"א), ועי' בר' דוב ב"מ (דף לה:): לענין פסק ב"ד מה שדן בזה. והביא הטו"א דלמ"ד שעבודא דאורייתא אפילו בלא אפריש יש בל תאחר ביורש, ודן דאה"נ הנכסים משועבדים אבל אין חיוב על יורש. [ויש לעי' בגדר חיוב של יורש, וידוע דברי התומים בהא דירוש חייב לשלם] ועי' במנ"ח מצוה שע"ו בנוזירות אביו ונתגדל וטימא את עצמו אי עובר בבל תאחר, ועי' בר' דוב מה שחולק על ראייתו מכאן.

### מי שאין לו קרקע

עי' בתוס' פסחים (דף ג:): דמי שאין לו קרקע פטור מלעלות לרגל. ולענין בל תאחר עי' בתוס' ר"ה (דף ו: ד"ה הא) ובפנ"י אי בל תאחר תלוי בעלייה לרגל וכמו שדנה הגמ' באשה, והפנ"י ציין לדבריו לעיל (דף ד') שהאריך בזה.

### אשה

עי' בגמ' שדנה דבאשה כיון שאינה מחויבת בעלייה רק יש דין של בעלה משמחה, וממילא אינה בכלל בל תאחר. ועי' בספרי שהביא בזה פסוק, ועי' בעמק הנציב שם ובמשך חכמה פר' מטות בזה. ועי' בתוס' רי"ד שמבאר דברי הגמ' באריכות, ועי' בגרי"פ (ח"א דף רי) בדבריו. ועי' בשאג"א (סי' סו) שהעיר מנדרים (דף ד') דמשמע דאשה בקרבן יולדת יש בל תאחר, ועי' כדכיון דמחויבת בשמחה, וזהו דעת הרמב"ם. ועי' בבית יצחק (או"ח ח"א סי' יב

הרב ישראל שלום ארליך

## בגדר ודיני מורה בקנס

או נימא דהוא דין בחיוב הקנס, דאם קדמה הרשעת הבעלים את עצמו, מלבד שלא נתחדש בה חיוב עפ"י הודאת בע"ד, לא חידשה התורה מכאן ואילך שום נאמנות המחייבת בדרך כלל, [ולשמאל נימא רק החלק הראשון דבקנס לא נתחדש כלל דין הודאת בעל דין].

ונפקא מינה בחקירה זו איך נידון באופן שהחייב הודה בממון ולא בקנס, ואחר שבאו עדים נתברר שהחיוב אינו ממון אלא קנס. דאי נימא כהצד הראשון דהתורה יפתה כח המורה בקנס, ככה"ג הא לא הודה בקנס אלא בממון, וא"כ יתחייב. אך אי נימא דהוי דין בקנס, ועתה הא נתברר לנו ע"י עדים שחייב קנס ולא ממון, א"כ הודאתו בתחילה תפטרנו דסוף סוף הרשעת עצמו קדמה לעדות.

ואחר העיון נמצאו ב' דוגמאות לשאלה זו, האחד באופן שבא אחד לבי"ד ואמר שורי מועד הזיק שורו של פלוני, וחייבוהו בי"ד בסכום הנזק. אח"כ באו עדים ואמרו דהשור לא היה מועד אלא תם. ולמאי דקיי"ל פלגא ניקזא קנסא באנו לשאלה הנ"ל, דהודאת הבעלים היתה בממון [ואף אי אמרינן צד תמות במקומה עומדת כתבו התוס' בכמה דוכתי (לט. ד"ה אין, מ. ד"ה ולימא, מה: ד"ה לא) דבמועד הכל הוי ממון ולא קנס, כיון דאייעד אינו בחזקת שימור]. ואחר העדות בוודאי נתברר לנו שחייב בקנס ולא בממון.

ועוד דוגמה לדבר להסוברים דשור מועד שנגח עבד שלא ככוונה ליכא קנס שלשים של עבד, ואי נימא דכשאין כופר וקנס איכא חיוב דמים (עיי' היטב כל הסוגיא ב"ק דף מג וברמב"ם וראשונים). ובא בעל השור לפני בי"ד ואמר שורי הרג עבד שלא ככוונה, וחייבוהו דמים. ואח"כ באו עדים ואמרו

א.

הנה בדין מורה בקנס ואח"כ באו עדים, נחלקו רב ושמאל במרובה (עה.), דשמאל סובר דחייב ופטור מודה בקנס רק אם לא באו עדים אח"כ, ורב יליף מקראי דפטור אף אם באו עדים אח"כ. ובתוס' (כ"מ לד. ד"ה דלמא) כתבו דהלכה כרב, עיי"ש.

ומבואר מזה דלשמאל נתחדש בדין מורה בקנס חידוש אחד, דאע"פ דקיי"ל הודאת בע"ד כמאה עדים ומחייבתו ממון, הודאת קנס שאני ואינו נתחייב על ידה. אך אם אח"כ יתברר לנו חיובו ע"י עדים, לא נוכל לפוטרו. ולרב נתחדשו ב' דינים, האחד כשמאל דבקנס לא מחייבין ליה עפ"י הודאתו, והשני פטור מחודש ומיוחד דאם קדמה הודאתו לעדות העדים שוב אין כח בידי העדים לחייבו. [ובקצוה"ח (שנ ב) כתב דהודאת בע"ד אינה פוטרת כלל, אלא דאותו בי"ד ששמעו הודאת עצמו שוב אין יכולים להרשיעו, אך בי"ד אחר שפיר יכולים לחייבו. וכל דברינו להלן אינם מתאימים עם שיטה זו, אלא כהנתיבות (שם) ורוב האחרונים דהודאת בע"ד הוי פטור].

והנה יש לחקור בגדר וסיבת פטור מודה בקנס האם הוא מכח ההודאה, והיינו שאמרה תורה שהמודה בקנס מייפים אנו כחו שמכאן ואילך לא יתחייב ע"י שום חיוב [ולקרב אל השכל נבאר, דהוא כמו פרס שנתנה לו התורה על זה שהודה בממון שאינו חייב עליו בדעת בני אדם]. ולשמאל לא יפתה התורה כחו כ"כ נגד העדים, ולכך אם אח"כ יבואו עדים יתחייב, אך נגד דין הודאת בע"ד שפיר יפה כחו בזכות ההודאה [והיינו אף ששייך בקנס דין הודאת בע"ד, מ"מ א"א לחייבו ע"י הודאה זו עצמה בה נהג לפמשהוה"ד].

אך באופן שבא וסיפר כי הנזק היה בסכום מסויים, והשורר התם שהזיק דמשתלם מגופו שווה פחות מחצי הנזק, ושוב באו עדים שהשורר המזיק אינו אותו שאמר הבעלים, אלא אחר השווה יותר ויש בו כדי לשלם כל חצי הנזק. ככהאי גוונא באנו לשאלה הנ"ל.

ואופן זה תליא בפלוגתת הקצות (סי' ת סק"א) והתומים בגוונא שבאו עדים ואמרו שורו תם הזיק, ולא ידעו אם הגדול או הקטן, ובא הבעלים ואמר שהגדול. דהקצות ס"ל דנפטר מדמי הגדול, דלגבי חיוב זה נחשב מודה בקנס דעפ"י העדים לא יכלו לחייבו בזה. אך התומים ס"ל דאינו נחשב מודה בקנס, שכן חיובו היה ידוע כבר עפ"י עדים ורק לא ידענו אם יש מהיכן לגבותו, והוא רק בא וגילה לנו מצפוניו שיש לו כדי תשלומים, עיי"ש בקצות.

ובציור שלנו יהיה הדין להיפך, דלהתומים שהחוב ידוע מתחילה ורק נתוודע לנו מקום גבייתו ע"י העדים, ודאי הוי בכלל מודה בקנס. אך להקצות הסובר דחיוב בי"ד בחצי הנזק אינו אלא כערך השורר התם, הדרנא לספיקא דידן, דבכהאי גוונא הא הודה רק בחלק מהקנס ובאו העדים והוסיפו בחיובו.

### ג.

ואם מתחילה טען שהיה בכוונה וחייב עצמו בקנס, ופטור מדין מודה בקנס, ושוב חזר וטען שהיה שלא בכוונה וחייב דמים, יתחייב בסך הגבוה מהם. שכן מפיו אנו חיים ואף שמתחילה חייב עצמו בקנס ונימא ששוב אין שום כח יכול לחייבו, הא שוב טען שאינו קנס ולדבריו עתה ההודאה הראשונה לא היתה כלל הודאה בקנס, לכן יתחייב מדין הודאת בעל דין.

אך אם עתה יבואו עדים ויעידו שהנגיחה היתה בכוונה, וא"כ נתברר לנו שאכן חיובו קנס הוא, שפיר תהני לו הודאתו הראשונה שהודה בקנס לפוטרו אף להצד השני לעיל

ששיקר, והנגיחה היתה בכוונה, ורוצים לחייבו ל' של עבד.

ואי נימא דפטור מודה בקנס נאמר רק אם ההודאה היתה בקנס, ודאי דיש לחייבו עפ"י הודאתו בחיוב ממון ככל דין הודאת בע"ד [ובאופן הראשון יתחייב לשלם כל הנזק מן העליה, ובאופן השני יתחייב בסכום הגבוה יותר שלשים או דמים]. אך אי נימא דהוא דין בקנס, עתה שנתברר לנו בעדים דחייב קנס ולא ממון, א"כ לא יתחייב כלל כיון שכבר הרשיע עצמו.

### ב.

ובאופן שהדמים פחותים מל', יש להסתפק בתלתא צדדי. א. שמא אינו בכלל מרשיע עצמו, דהעדים הא הוסיפו בהרשעתו ואולי ככה"ג אינו בדין מודה בקנס כלל, כיון דלא אמר כל מה שהעדים אמרו ונימא דיתחייב בכל השלשים. ב. שמא נימא דאף מודה במקצת קנס חשיב מודה בקנס, ומסך דמי העבד שהודה יפטר, אך המותר עליהם עד ל' ישלם, דעל המותר הא אין הודאה הפוטרת. ג. שמא נימא דיפטר לגמרי אף מהמותר על הדמים, שהתורה לא כתבה כמה צריך להרשיע עצמו, וסגי בהרשעה כל דהוא בחיוב הנוכחי.

וברוב דיני הקנסות אין דוגמה לשאלה זו שכן קנסות התורה הן סכומים קצובים, ולא שייך להודות רק בחלק מהם. אך למ"ד עדים זוממים קנסא שייך ספק זה, באופן שבאו הזוממים לפני בי"ד אחר ואמרו שחייבו אותם מדין הזמה בסך מסויים, ושוב באו עדים אחרים לבי"ד ואמרו דהסכום היה גבוה יותר, ותליא בשאלה הנ"ל.

ואם בא אחד לבי"ד ואמר שורי תם הזיק בסך מסויים, ואח"כ באו עדים ואמרו שהיה יותר מזה. לכאורה אינו ענין לכאן, דאין אנו מתחשבים כלל בסכום שאמר, דהדבר תלוי בשומת בי"ד, והוי כאילו לא אמר סכום כלל, ובוודאי נחשב מודה בקנס - שמודה בכל מה שיחייבוהו בי"ד בנזק זה.

דין בקנס ה"נ יפטר דכעת נתברר לנו שהוי קנס ובכל אופן פטור. אך אי נימא דהוי דין בהודאה, מסתבר דאין כח בהודאת קנס לפטור רק המחייבים הבאים אחריה, ואילו כאן הודאת הבע"ד המחייבת דמים קדמה להודאת הקנס, וממילא יתחייב בתשלום הדמים עפ"י הודאתו.

ויל"ע בכל זה ולמצוא ראיות מש"ס ופוסקים, וה' יאיר עיני.

באות א, דאף שאח"כ הודה בדמים, יש כח בהודאת קנס הבאה תחילה לפטור כל המחייבים הבאים אחריה.

ואם מתחילה טען שהיה שלא בכוונה וחייב עצמו דמים, ושוב חזר וטען שהיה בכוונה וחייב קנס. עד שלא יבואו עדים בוודאי נחייבנו בסך הגבוה מביניהם. אך אם באו עדים והעידו שהיה בכוונה וחייב קנס, תליא בשני הצדדים באות א', דאי נימא דהוי



הרב יוחנן בלומינג

## בענין הודאת בעל דין ומודה בקנס

### שיטות הקצות והמהר"י בן לב

בלא אתם עדי, ועל כרחך דלאו מטעם התחייבות הוא. ומכח כ"ז לומד דהוא נאמנות. ונסתייע גם מרש"י בקידושין דף ס"ה ע"ב ד"ה הודאת בע"ד כמאה עדים וז"ל דכ' אשר יאמר כי הוא זה, הרי שסמך על מקצת הודאתו, עכ"ל. והיינו דהתורה מחדש בזה שסומכין על דבריו ומאמינים לו. ורק נשאר בקושיא דמנ"ל דנאמן יותר מעדים. דלמא רק שלא במקום עדים נאמן, אבל במקום עדים לא. דקרא דכי הוא זה הרי אינו מדובר במקום הכחשת עדים, וברש"י מבואר דבלי קרא לא ידעי דין הודאת בע"ד. וא"כ במקום עדים הרי אין לנו הוכחה דקרא, ומנ"ל דנאמן, עיי"ש. ועכ"פ אלו הן ראיות הקצות לדרכו, נגד המהר"ן לב.

ולתרץ המהר"ן לב נראה לומר, דהתחייבות, אין הכוונה שהוא מחייב עצמו בהמון מדין התחייבות. דבאמת אי אפשר לומר כך, דאטו המודה שלוה, ומשלם, וכי לא יפטר מחובו בזה. ואם יעידוהו עדים אח"כ על המלוה הזו, מי יתחייב לשלם עוד פעם, שהרי התשלומין הראשון היה בעד חיוב החדש, ולא בעד המלוה, אתמהה. אלא הכוונה דכיון שמודה הוא על המעשה, הרי הוא מודה שהוא חייב, דמשמעות לויתי היינו לויתי ואני חייב. ואף דב"ד אין מאמינים אותו שלוה, שהרי אינו נאמן, מ"מ מקבלים מה שאומר ואני חייב. דכיון דבכוחו לחייב עצמו בממון גם באינו חייב באמת, ע"י קנין התחייבות, א"כ גם במודה שלוה והוא חייב, א"א להתעלם מדבריו, כיון שבתוך דבריו אומר שהוא חייב, והרי יש לו כח להתחייבות. והיינו דודאי לא מדובר כאן בהתחייבות חדש, דאין בהודאת בע"ד ענין התחייבות חדש, דהאומר לויתי אין מונח בזה שרוצה להתחייב חיוב חדש של מלוה. אלא דעצם

הנה ידועה מחלוקת הקצות עם המהר"ן לב בענין הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, דלהקצות הוי מדין נאמנות, ולהמהר"ן לב הוא מדין התחייבות. נאמנות היינו כפשוטו, שהוא נאמן כשמודה לחובתו, והוא ממש כמו עדות, שיש דין נאמנות לעדים, וה"נ להודאת בע"ד. והוא כמאה עדים, דהיינו שהוא נאמן יותר מעדים. דאין לך עדות גדולה מזו, כשאדם מעיד לחובת עצמו. והתחייבות, היינו שאינו נאמן. ובפשטות נראה שהכוונה הוא שהוא מתחייב בהמון שהודה מדין התחייבות. דהיינו שאם הודה שלוה מאה זוו, לא מתחייב משום שלוה, אלא משום החיוב החדש שהתחייב בו, באומרו שלוה. דכשאומר שלוה מאה זוו, מונח בזה התחייבות כמו האומר הריני מתחייב במאה זוו.

והנה הקצוה"ח בסי' ל"ד סק"ד הקשה על המהר"ן לב, דבמודה במקצת אמרינן דחייב שבועה על השאר משום רגלים לדבר, דמדמקצת התביעה אמת, חיישינן דגם השאר אמת, ולכן חייב שבועה. ואם הודאת בע"ד אינו נאמנות, רק התחייבות, א"כ במה ראינו שמקצת הטענה הוא אמת. הרי לא נאמן הוא כלל, ורק התחייב בחיוב חדש, בסכום של מקצת הטענה, ואין זה מאלים הטענה כלל. והרי זה דומה לכופר הכל ומתחייב בחיוב חדש, דאין בזה דין מודה במקצת. עוד הק' מגמ' ריש ב"מ, מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה, תאמר בעדים וכו', ואם מדין התחייבות הוא, איזה הכחשה והזמה שייך ביה כלל, ומה פירכא היא זו. עוד הק' מהאומר לא לויתי, דהוי כאומר לא פרעתי. וכזה הרי ודאי לא בא לחייב את עצמו, ואיך מדבריו נעשה התחייבות. עוד הק' דבהתחייבות הרי בעינן אתם עדי, והודאת בע"ד מהני גם

מאמינים שלוה, מ"מ כיון דסוף סוף מתחייב במקצת המלוה, הרי יש כאן אלימות לטענת התובע. ודברי רש"י בקידושין, הרי שסמך על מקצת הודאתו, יכול להתפרש ג"כ עד"ז. דסוף סוף סמכינן על הודאתו לענין החיוב, לחייבו במה שהודה, ומכח כן מתחייב גם שבועה על השאר. ומזה ילפי' לדין הודאת בע"ד, דכי הוא זה מחדש בדבר שבכחו להתחייב, מקבלים החיוב ממנו גם כשבא מתוך הודאה על מעשה, דסמכינן עליה לענין החיוב. ולכן במודה במקצת, מאחר שקיבלנו ממנו שהוא מחוייב במקצת הטענה, הרי זה גופא, בלי להאמינו על עצם המעשה, הוי אלימות וחיזוק לטענת התובע, כיון שסוף סוף חלק ממנו בא לחיוב בפועל, וזהו המחייב שבועה על השאר.

וכן הא דאי' בב"מ, מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה, ודאי מוכן. והוא המודה ודאי מתחייב מצד הודאתו. ואילו היה מתברר באמת, בדרגת בא הרוג ברגליו, שאין הודאתו אמת, ודאי הוה מיפטר, שהרי בטלה הודאתו עם החיוב שבו, והוא הרי לא התחייב בחיוב חדש, וכנ"ל. וא"כ בעצם כן שייך להכחשה והזמה. ומה שבאמת אינו בהכחשה והזמה הוא משום שכיון שב"ד מקבלים דבריו לא מצד נאמנות המעשה, אלא מצד החיוב שיש בהודאתו, ולא על המעשה הם סומכים החיוב, אלא ע"ז שהמודה אומר שהוא חייב, ויש לו כח להתחייב בדבר זה, א"כ זה יש גם אחר ההכחשה וההזמה. דכל שלא בטל הודאתו בעצם, והמודה עדיין בדעתו יכול לעמוד, כלומר שלא בטלו דבריו בדרגת בא הרוג ברגליו, א"כ הרי הוא אומר שהוא חייב, וכח זה יש לו. ואין זו סתירה למה שב"ד יאמינו לעדים המכחישים, שהמעשה לא היה. כי לא על המעשה הם סומכים, אלא ע"ז שהבע"ד מודה בהמעשה שיש בו החיוב.

וממילא מתורץ מה שהק' הקצות על עצמו, דמנ"ל באמת דהודאת בע"ד מהני גם במקום עדים. ושלל צד לומר דסברא הוא, דהא ברש"י בקידושין חזינן דבעינן קרא דכי

ההודאה על מעשה שיש בו חיוב, הרי מודה שהוא חייב. וב"ד, מצד המעשה שמודה בו, לא מקבלים דבריו, דהא אינו נאמן. אבל מצד החיוב שמודה בו, ב"ד כן מקבלים דבריו, כיון דכח חיוב על עצמו יש לו. וזהו חידוש התורה דהודאת בע"ד, דכשמודה על חיוב שבידו ובכוחו להתחייב בה ע"י קנין, צריכים לקבל החיוב שבדבריו, כיון שכח לחיוב על עצמו יש לו.

ונמצא שהחילוק בין נאמנות להתחייבות הוא, דנאמנות היינו שב"ד מאמינים שלוה, ומכח כן מחייבים אותו, דהיינו שאומרים לו הרי לות, וא"כ ממילא אתה חייב. ואילו התחייבות הוא, שב"ד מקבלים דבריו מצד החיוב שבו, ואומרים לו הרי אתה חייב המאה זו שהודית שלית. והיינו דודאי הוא הודה על מעשה, על מלוה, וזהו מה שיהיה חייב בסוף, ורק דכחו בב"ד אינו מצד נאמנות על המעשה, אלא מצד החיוב שבדבריו. וב"ד באמת אינם מאמינים דבריו שלוה, אלא מקבלים ממנו שהוא חייב על שלוה, דהיינו שמקבלים הענין מצד החיוב על המעשה, ולא מצד המעשה עצמה. אבל ודאי החיוב הוא החיוב שהודה עליה, לא חיוב חדש. ונמצא דלמעשה הוא חייב ע"פ הודאתו מחמת ההלואה שהודה בה. ורק דב"ד אין מאמינים כלל ההלואה, אלא שומעים ממנו החיוב שבדבריו.

ולשון המהרי"ן לב מורה כן, וז"ל, דאתינן עלה מתרת חיוב ומתורת מתנה כיון דיכול אדם לחייב עצמו כשאינו חייב וזה שמודה שחייב הוי כאילו אמר חייב אני לך מנה ויכול לחייב עצמו, עכ"ל. והיינו כנ"ל דלא שהוא באמת מחייב עצמו ורק דאתינן עלה מכח זה, דכח זה לחיוב יש לו. וכל שבדבריו מונח חיוב שבכחו להתחייב בה, מקבלים מדבריו החיוב הזה, ומתחייב ע"י הודאתו במה שהודה בו.

ומעתה נתיישב הכל. דבמודה במקצת ודאי יש כאן אלימות לטענת התובע. דהרי באמת מתחייב ע"י הודאתו לשלם מקצת התביעה, מקצת המלוה. ואף שב"ד אין

שהוא נודר, אלא שכיון שבכחו לנדור, בכחו גם להודות על איסור, וב"ד יקבלו האיסור. וכמו שביארנו מדין התחייבות לענין הודאת בע"ד דממונות.

ויתורן ממילא הא דלא מהני ביה שאלה. דודאי לא איסור נדר חדש הוא, אלא הודאה על איסור שקיימת כבר. ורק דקבלת דבריו בב"ד היינו מכח דין נדר, שבכחו לאיסור איסור על נפשו ע"י נדר, לכן מקבלים ב"ד האיסור שיש בדבריו. אבל האיסור שבדבריו הרי היא איסור נבילה וכדו', לא איסור נדר, ולא מהני ביה שאלה.

### לענין נפשות

ולענין הודאה על חיוב מיתה, דאינו חייב מיתה בזה, להקצות היינו משום דלענין מיתה אין לו נאמנות, דהתורה האמינו רק לענין ממון או איסור. ולהמהרי"ן לב היינו משום דכיון דכח זה להתחייב מיתה אין לו, דגם אם יעשה קנין להתחייב מיתה, עם לשון חיוב, ואתם עדי, הרי לא יתחייב מיתה בזה, א"כ אין ב"ד צריכים לקבל החיוב מיתה שבדבריו. דרק כמה שבכחו להתחייב, כגון ממון, ע"י קנין, או איסור, ע"י נדר, בזה אין ב"ד יכולים להתעלם מהחיוב או האיסור שבדברי הודאתו, ומקבלים ממנו שהוא מחוייב ממון, או האיסור, וכנ"ל. אבל במיתה דאין בכחו להתחייב בחיוב הזה, אין לב"ד שום ענין לקבל החיוב שיש בתוך דברי הודאתו.

### לענין קנס

והנה לענין מודה בקנס, דהדין הוא מודה בקנס פטור, דילפי' מדכ' אשר ירשיעון אלוקים, פרט למרשיע א"ע, וכדאי' בב"ק דף ס"ד ע"ב. ושם, וכן בדף ע"ד ע"ב, מבואר, דלרב גם אם אח"כ באו עדים, פטור. והכי קיי"ל. ורבא בר אהילאי מפרש טעמיה דרב, דיליף ליה מקרא דאם המצא תמצא. ושם בדף ע"ה מבואר דאח"כ באו עדים דפטור היינו רק אם חייב עצמו בקרן בהודאתו. ויש לבאר הענין לפי ב' השיטות הנ"ל בהודאת בע"ד.

הוא זה. וכיון דמהקרא לא חזינן אלא דנאמן, ולא דנאמן יותר מעדים, במקום הכחשתם, א"כ מנ"ל האי. ולהנ"ל להמהרי"ן לב ניחא. דודאי מסברא לא הוה ידעי' להאי חידושא, דבמודה על מעשה שיש בו חיוב, נקבל החיוב שבו. וזה ילפי' מקרא דכי הוא זה, דבמודה, מקבלים החיוב שבהודאתו, וכנ"ל. אבל מאחר דגלי לן קרא זאת, א"כ כבר ממילא הוא דיהא נאמן גם במקום הכחשת עדים, כיון שאינו סתירה בעצם, וכנ"ל. ואין זה תוספת חידוש. דהרי זה פשוט לן דהעדאת עדים אינו בגדר בא הרוג ברגליו. ופשוט לן דהוא בדעתו יכול לעמוד גם במקום עדים. וא"כ ממילא יש להודאתו דין התחייבות הרגילה, כמו שלא במקום עדים.

ומה שהק' מאומר לא לויתי, וכן מדין אתם עדי, פשוט שלהנ"ל ל"ק, דודאי אין כאן התחייבות חדש מצד המודה, אלא הודאה. ורק קבלת דבריו בב"ד בא מכח החיוב שבהם, שב"ד מקבלים החיוב שבדבריו, כיון שכח התחייבות יש לו, וכנ"ל.

### לענין איסורא

ועד"ז יתבאר גם לענין איסורא. דיש דין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. והקצות שם מביא מקצת מפרשים שפי' שהוא מדין נדר. והביא המהרי"ט שהק' ע"ז דא"כ יועיל בה שאלה. ולומד ע"פ דרכו, דהוא מדין הודאת בע"ד דנאמנות. דכמו שנתנה התורה נאמנות לבע"ד על עצמו לענין ממון, כן הוא גם לענין איסור.

ולפי מה שביארנו בהמהרי"ן לב לענין ממון, י"ל ג"כ עד"ז לענין איסור. דכמו דבממון, כיון דבידו להתחייב ממון, לכן א"א להתעלם מהחיוב שבהודאתו, ה"נ באיסור, כיון שבידו לאיסור הדבר על עצמו, ע"י נדר, לכן א"א להתעלם מהאיסור שבדבריו, ולכן יקבלו ב"ד האיסור שבהודאתו. וזה יהיה כוונת המקצת מפרשים, שפירשו מדין נדר, לא

בחייב עצמו בקרן, יש לדבריו שם הודאה, ומתחייב בהקרן ע"פ דבריו, דבקרן, הודאת בע"ד כן נאמן, והודאה זו פוטרתו מהקנס שהודה בה בהודאה זו, אף אם אח"כ באו עדים.

וא"ת ומאחר שנאמן בהודאתו לענין הקרן, א"כ ממילא לענין הקנס שבו ג"כ נאמן, דאם משלם קרן משום שנאמן שגנב, ממילא ישלם כפל על הגניבה הזו. וא"כ למה בזה מודה בקנס פטור, וכי בזה באמת פטור רק משום הפוטר. וי"ל דודאי גם בחייב עצמו בקרן, כגון שאמר גנבתי, שנאמן לענין הקרן שבגניבה, מ"מ לענין הכפל הקנס אינו נאמן, דפלגינן הנאמנות. ולכן חייב ע"י הודאתו רק הקרן ולא הכפל.

ומ"מ זה כן הועיל החיוב בקרן, דאף דפלגינן הנאמנות של ההודאה, מ"מ כיון דהודאה אחת היא, שמודה בקרן הממון ובכפל הקנס, והודאה זו מקבל שם הודאה ע"י שמחייבתו בקרן, לכן יכול הודאה זו לפוטרו מאח"כ באו עדים דקנס. דאף דחילקנו הנאמנות, מ"מ הודאה אחת היא על ממון וקנס.

ויש ללמוד כן מהאומר גנבתי, וטבבתי או מכרתי, דמיקרי חייב עצמו בקרן גם ליפטר מאח"כ באו עדים דטו"מ. אף דטביחה ומכירה עצמה אין בה חיוב קרן כלל, וכולה קנס היא, ואינו נאמן בה כלל, מ"מ כיון דבהודאה אחד הודה גם על גניבה, ובה יש קרן, הוי כל ההודאה הודאה הפוטרת מקנס שבה.

ואין לדחות דהתם פטור באח"כ באו עדים גם מהדו"ה משום שאם אין כפל אין דו"ה, דדו"ה אמר רחמנה ולא גוד, ולעולם רק כפל פטור משום מודה בקנס, משום שכפל היא על הגניבה שיש בה גופא קרן. זה אינו, דרש"י שם דף ע"ה ע"ב פ"י בד"ה לימא כתנאי, וז"ל, הודאה דטביחה אי הודאה הויא בלא הודאה דגניבה דלא מחייב עצמו בקרן, לפוטרו אם באו עדים, או לא, עכ"ל. ומשמע דבהודאה דטביחה עם הודאה

והנה הקצות בסי' א' סק"ו מוכיח דיש בזה ב' דינים. א' דין פוטר, שע"י שמודה בקנס, מיפטר ממנה גם אם באו עדים אח"כ. וב' העדר נאמנות, שאינו נאמן בהודאתו, ונשאר פטור, גם בלא דין הפוטר, וגם באופן שאין דין הפוטר. והיינו שבקנס לא ניתן לו נאמנות דהודאת בע"ד. ומוכיח כן מגמ' ב"מ דף ג', מה לפיו שאין מחייבו קנס, דחשיב ליה גריעותא במה שאינו חייב קנס ע"י הודאתו, וחזינן דדין מודה בקנס פטור אינו רק פוטר, אלא גם חיסרון נאמנות.

ולכאורה היה יכול להוכיח כן גם מהא דבלא חייב עצמו בקרן ג"כ פטור מקנס בהודאתו עד שיבואו עדים, אף דבזה אין הפוטר של מודה בקנס, שהרי לכן באח"כ באו עדים חייב בזה. ואם הודאת בע"ד נאמן גם בקנס, ורק משום הפוטר מיפטר, א"כ בזה דלא חייב עצמו בקרן, הו"ל להתחייב בקנס גם בלא באו עדים אח"כ, מצד הודאתו, דהרי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, ופוטר אין כאן. וע"כ דבקנס אין דין נאמנות להודאת בע"ד. ועיין בשערי יושר שער ז' פרק י"ט שהק' כן.

ועכ"פ כך לומד הקצות, שיש ב' דינים במודה בקנס. ולכאורה זהו התרי קראי דאשר ירשיעון אלוקים, ואם המצא תמצא, הב' דינים הללו. והיינו דלפי הקצות אין הב' פסוקים בגדר בא זה ולימד על זה שפטור אפי' אח"כ באו עדים, ולעולם רק דין א' יש, אלא הב' פסוקים כ"א מלמד דין אחר. אשר ירשיעון מלמד שבקנס אינו נאמן, ומצד דין זה באח"כ באו עדים יהא חייב. ואם המצא תמצא מלמד דין פוטר, שלכן גם באח"כ באו עדים הוא פטור. ודין זה דאם המצא תמצא יש רק בחייב עצמו בקרן, וכנ"ל.

והא דבעינן חייב עצמו בקרן לדין הפוטר, יתכן דהיינו משום שבזה יש להודאתו שם הודאה. אבל בלא חייב עצמו בקרן, כגון שמודה בטביחה ומכירה, הרי אין להודאתו שום תוקף, שהרי לענין קנס אינו נאמן כלל, ופטופטי דברים בעלמא הן, ובמה יפטר מהקנס בבאו עדים אח"כ. אבל

שבדבריו, ולעולם אינו נאמן כלל, לפי"ז יש ללמוד גם בקנס עד"ז. והיינו דנאמר דמודה בקנס פטור משום דבקנס אין חיוב בדבריו. והיינו משום דחלות חיוב קנס בעצם אינו חל בשעת המעשה המחייב, כגון הטו"מ, אלא בשעת ההעמדה בדין. ואם כך הוא, דהחיוב בעצם חל רק ע"י ההעמדה בדין, כב"ד, א"כ בזה לבד מובן למה מודה בקנס אינו חייב. כי כל דין הודאת בע"ד הוא לקבל החיוב שבדבריו, ובקנס אין חיוב בדבריו. וכשאומר לויתי הרי אומר הריני חייב. אבל כשאומר טבחתי אינו אומר הריני חייב, דגם אם באמת טבח, עדיין אינו חייב דו"ה עד ההעמדה בדין. ונמצא שבדבריו אין מונח חיוב דו"ה. וכיון שכל דין הודאת בע"ד הוא התחייבות, בקנס אין חיוב, ופשוט.

ונאמר דזהו גופא מה שלומדים מאשר ירשיעון אלוקים, דהחיוב חל רק בב"ד, ולכן ממילא במודה, הרי אינו אומר חיוב, ואין מקום לחייבו, וזהו פרט למרשיע את עצמו. ונמצא דלא נתמעט קנס מדין התחייבות דהודאת בע"ד, וגם לא מסתבר לחלק בדין התחייבות בין ממון לקנס, אלא דעצם דין קנס חלוק בחלות חיובו מדין ממון, וממילא נפק"מ לענין הודאה. ורק ע"י עדות, שיש להם נאמנות, וב"ד מקבלים המעשה, בזה עושים גמר דין על המעשה, ואז חל החיוב קנס. אבל הודאה, דהוא התחייבות, אין חיוב במעשה דקנס, ולכן נשאר פטור. וזהו בלא באו אח"כ עדים.

ובבאו אח"כ עדים, דג"כ פטור, י"ל ג"כ עד"ז. והיינו דלא דין פטור הוא, דלהמהרי"ן לב לא מצאנו כח בהודאה לא לנאמנות, ולא להיות פטור, ורק כח חיוב מצאנו לה, כיון שיש לו כח לחייב א"ע, וכנ"ל. אלא הענין הוא, דכיון דהודאתו פועל בעצם גם בהודאה בקנס, כמו בהודאה בממון, דהרי אין חילוק בין מודה בקנס למודה בממון מצד ההודאה, וכל החילוק הוא רק מצד עצם דין קנס, וכנ"ל, אבל עצם ההודאה כחו בקנס כמו בממון, ונמצא שכשמודה בקנס,

דגניבה, ודאי הוי הודאה דטביחה הודאה, ומיפטר בבאו עדים אח"כ מדו"ה, ולא רק משום דאם אין כפל אין דו"ה. דאל"כ לא הו"ל לכתוב תיבות בלא הודאה דגניבה, והבן. וכן מבואר שם ברש"י ד"ה הודאה דטביחה וז"ל דלאו מחמת ביעתותא אודי, מיהא הודאה היא ופטור מדו"ה, אע"ג דפטר עצמו מכלום בהודאה זו, דהא הודאה שגנבתי כמאן דאמר לא גנבתי דמי דמחמת קמאי אודי וכו', עיי"ש. והיינו דרק משום דהודאת גנבתי כמאן דליתיה היא, חשיב הודאת טביחה פטור עצמו מכלום, הא בסתם מודה גנבתי וטבחתי, הוי הודאת טביחה הודאה שחייב עצמו בקרן. והיינו כדברינו דכיון דהודאה אחת היא, גנבתי וטבחתי, הוי כל ההודאה הודאה שחייבו בקרן, ויש לה שם הודאה לכולה, ופטור מקנס בכלה.

וה"נ לענינינו, באומר גנבתי, אף אם נחלקנו לענין הנאמנות, והוי כאילו ב' ענינים, קרן וכפל, מ"מ כיון שהוא הודה בהודאה א' גם על ממון, ובה הוא נאמן ומחייב עצמו, מקבל כל הודאה זו שם הודאה, ובכחו לפוטרו מאח"כ באו עדים דקנס. זהו דרכו של הקצות בזה.

אכן ברור דכל זה פירש לשיטתו, דהודאת בע"ד הוא נאמנות, ולכן בקנס ע"כ צריך לפרש דבזה אין נאמנות. דאילו יש נאמנות, הרי הוא כמו עדות, וכמאה עדים, וא"כ ירשיעוהו ב"ד ע"פ הודאתו, כמו שמרשיעים ע"פ עדות. ואין לדחות שפטור מצד הדין פטור, וכנ"ל שהרי מבואר דגרועותא היא מה שאינו חייב קנס ע"פ הודאתו. וגם בלא חייב עצמו בקרן, דאין הפטור, אינו חייב בהודאתו. וע"כ דבקנס אין נאמנות. וגם מוכח דיש דין פטור, מדפטור גם בבאו עדים אח"כ. ומצד העדר הנאמנות אין מקום לפוטרו כלל באח"כ באו עדים. וע"כ דדין אחר הוא, דין פטור. וזהו התרי קראי, וכמשנת"ל.

אמנם לפי המהרי"ן לב, דהודאת בע"ד הוא התחייבות, דב"ד מקבלים החיוב

והא דבעינן חייב עצמו בקרן להיות פטור באח"כ באו עדים, היינו ג"כ עד"ז. דבאומר טבחת, כיון שאין בדבריו שום חיוב, לא מיקרי שכבר נתחייב במה שהמעשה מחייב, כי הרי לא נתקבל הודאתו בכ"ד כלל, כיון שרק חיובים מתקבלים, ואין כאן מה לקבל. אבל בחייב עצמו בקרן, ונתקבל חיוב הקרן שבדבריו, בזה חלה דין הודאת בע"ד, לחייבו בהחיוב שבדבריו, ונמצא שאחר הודאתו, יוצא מב"ד מחוייב במה שהמעשה מחייב. ונמצא שהוא מורשע בהמעשה כבר, ובכ"ז יצא פטור מהקנס. וממילא י"ל דתו אין מה להרשיעו ע"י עדים וב"ד וכנ"ל.

וא"ת א"כ במודה שלוה והרג את הנפש בהודאה א', נמי נימא שיפטר מהמיתה גם בבאו אח"כ עדים על הרציחה, כיון שכבר נתחייב במה שבדבריו מחייבים, ותו אין מה להרשיעו. י"ל, דבמודה על רציחה, חוץ ממה שאין בדבריו חיוב מיתה, כי בעינן העמדב"ד, גם אין בכחו להתחייב על מיתה כלל. ואין דין לקבל חיוב מיתה שבדבריו גם במודה שהרג ונגמר דינו, וכמשנת"ל, דרק במה שבכחו להתחייב ע"י קנין או נדר וכדו' צריכים לקבל החיוב שבדבריו. ולכן בזה לא מיקרי שכבר נתחייב במה שהרציחה שהודה עליה מחייב. ופשוט.

נמצינו למדים, דבדין מודה בקנס, להקצות יש שני דינים נפרדים, א' העדר נאמנות, וב' דין פוטר, ואינם שייכים זה לזה. ולהמהרי"ן לב יש שני שלבים בדין אחד. הדין הוא בעצם קנס, דהחיוב חל רק בהעמדב"ד וממילא מודה פטור, וגם באח"כ באו עדים, ישאר פטור, כי כבר הורשע בהודאתו, ואין מה להוסיף, וכמש"נ. ולפי המהרי"ן לב לא שייך העדר נאמנות, כי לעולם אינו נאמן. ודין התחייבות אין בו חילוק בין ממון לקנס. וגם דין פוטר אין בהודאת בע"ד לדידיה. וכל כח הודאה הוא רק לענין חיוב, כי בכחו להתחייב ע"י קנין, וכש"נ. ולפי הקצות לא מצאנו בדין מודה בקנס ענין שעת חלות חיוב קנס. דלא מעלה ולא מוריד שעת חלות החיוב לענין דין

גם בזה ב"ד מקבלים החיוב שבדבריו, ורק שאין בהם חיוב. ובחייב עצמו בקרן, שאומר גנבתי, יקבלו ב"ד החיוב קרן שבדבריו, וחיוב כפל אין בדבריו. וא"כ י"ל דאחר שהודה בקנס, וקיבלו ב"ד החיוב שרק יש בדבריו, א"כ הרי כבר נתחייב במה שהמעשה יכול לחייבו. וא"כ י"ל דתו לא יוסיף עוד הגדת עדות על המעשה, שיאמינו ב"ד המעשה, ויעשו העמדב"ד עליה, כיון שהרי כבר נתחייב מה שהמעשה מחייב. ורק בלא הודה, ולא נתקבל בכ"ד חיובו על המעשה, בזה אם יבואו עדים, וירשיעוהו על המעשה, יש מקום לב"ד להעמידו בדין ולחייבו. אבל בהודה והרשיע את עצמו כבר, ובאמת יש הדין לחייבו במה שהמעשה מחייב, ועכ"ז נשאר פטור, כיון דמעשה זו אינו מחייב מעצמו, וכנ"ל, דזהו דין מודה בקנס פטור בלא באו עדים, א"כ נמצא שהוא כבר הורשע ונשאר פטור, ותו אין מה להרשיעו ע"י עדים והעמדב"ד. ולכן ישאר פטור גם באח"כ באו עדים. ונמצא דדין אח"כ באו עדים דפטור אינו דין חדש, דין פוטר, אלא תוספת חידוש בדין הראשון. דדין הראשון הוא דקנס אינו חל חיובו עד ההעמדב"ד, וממילא במודה אין מה לחייבו, ונשאר פטור. ודין השני הוא דמכיון שנקבע כך, שכביכול חייבוהו במה שהודה, ובכ"ז נשאר פטור, כי עדיין אין בהודאתו חיוב, תו אין מה להוסיף בה. כי כבר הוציאו החיובים על המעשה הזה, בהודאתו, ואין מה להוסיף עם העדאת עדים על המעשה. ולכן נשאר בפטורו הראשון גם בבאו עדים אח"כ.

ולפי זה, התרי קראי, אשר ירשיעון אלוקים, ואם המצא תמצא, אינם ב' דינים נפרדים, אלא א' מוסיף על השני. ואין מקום לדין הב' דאח"כ באו עדים פטור, בלי דין הראשון, דכל הפטור באח"כ באו עדים אינו אלא המשך לפטור הראשון. והתרי קראי, צ"ל דהם בגדר בא זה וגילה על זה. דאילו ידענו מקרא א' דפטור באח"כ באו עדים, הוה ידעינן ממילא הכל. דהפטור אז אינו אלא המשך פטור הראשון, וכנ"ל.

מדברי רש"י אלו דלומד כהמהרי"ן לב. זה אינו, דאילו כך הוה, לא הוה שייך בזה ענין בא זה ולימד ע"ז, דהיכי כתב לן קרא מידי דלא הוי, וכלשון רש"י בקידושין דף ד' ע"א באד"ה אבל הכא, עיי"ש. ורק בדבר שקיימת באמת, ורק דאפשר לשמעו מק"ו או מבכלל מאתים מנה, בזה יש לומר בא זה ולימד ע"ז. וע"כ דרש"י לומד בדרך המהרי"ן לב, דלפי"ז באמת יש כאן שני שלבים, א' עצם הפטור, וב' המשך הפטור, וכתבתו התורה בתרי קראי, בדרך בא זה ולימד ע"ז, אף דאילו הוה כתיב המשך הפטור להדיא, הוה ממילא שמעינן דין עצם הפטור, מכח בכלל מאתים מנה. והבן.

ובאמת על הקצות יש להקשות למה לא הוכיח שיש גם דין העדר נאמנות, ולא רק דין פטור, מהא דיש תרי קראי. ואילו רק דין פטור היה, לא היה מקום לתרי קראי. דגם בא זה ולימד ע"ז לא שייך בזה, וכמשנ"ת. ואולי היה מקום ללמוד שיש שתי שלבי פטור, א' בלא באו עדים, וא' בבאו עדים. וכדי לשלול גם את זה, הוצרך להוכיח מגמ' ב"מ דחשביה קולא לפיו. דאילו מצד התרי קראי עדיין היה יכול ללמוד שתי שלבי פטור. ועיין בשערי יושר הנ"ל, שער ז' פרק י"ט, שתירץ כעיי"ז על מה שהק' על הקצות למה לא הוכיח דין העדר נאמנות מהא דבלא חייב עצמו בקרן פטור עד שיבואו עדים, ואכמ"ל.

ואגב אורחא מתיישב בזה מה שיש להק' לכאורה על דברי רש"י אלו, דאילו הוה כתיב להדיא הפטור בבאו עדים, לא הוה צריכין קרא דפוטור בלא באו עדים, משום דבכלל מאתים מנה הוא. וקשה דהא דין אח"כ באו עדים פטור הלא מבואר דהיא רק בחייב עצמו בקרן. ובלא חייב עצמו בקרן ליתא להאי דינא. ודינא דפטור בלא באו עדים אח"כ ישנה גם בלא חייב עצמו בקרן. וא"כ מנא הוה ידעי' להאי חידושא, דגם בלא חייב עצמו בקרן פטור בלא באו עדים אח"כ, ממה שפטור אפי' בבאו עדים אח"כ

המודה. כי אם נאמן, יתחייב גם אם צריך העמדב"ד, כי ב"ד יעשו העמדב"ד ע"פ, וכמו בעדים. ואם אינו נאמן, או שיש פוטור, אז יהא פטור גם אם החיוב חל עם המעשה, ופטור. ולקמן יתבאר עוד בזה.

והשתא דאתינן להכי, יתבאר דמחלוקת הקצות והמהרי"ן לב הוא מחלוקת רש"י ותוספות כבר. והוא בכמה מקומות, ונבאר כמה שהשיגה ידינו. ראשית כל בהאי סוגיא גופא, בב"ק דף ס"ד ע"ב ברש"י ד"ה הוהא מבעי ליה למודה בקנס דפטור, וז"ל אם לא באו עדים אחרי כן, ואייתר ליה אם המצא תמצא לפטור אפי' באו עדים, דאי לא כתיב אלא חד קרא הוה מוקמינן ליה בלא באו עדים, עכ"ל. והיינו דהוקשה לו דכיון דידעינן דפטור אפי' בבאו עדים, א"כ למ"ל קרא דפטור בלא באו עדים. וע"ז תירץ דבא זה וגילה ע"ז. וזהו להדיא דלא כהקצות, אלא כהמהרי"ן לב וכפי מה שביארנו. דלהקצות יש כאן שני דינים באמת, וכמו שביארנו לעיל. וגם אילו הוה כתיב להדיא דפטור אפי' בבאו עדים, היינו צריכים הפסוק השני לדין השני, העדר נאמנות. אבל להמהרי"ן לב דהפטור באח"כ באו עדים אינו דין פטור, אלא המשך פטור הראשון, ע"י סילוק העדות שבאים אח"כ, בסברא דתו אין מה להרשיעו, מאחר שכבר נעשה בו פעולת ההרשעה כאילו, ע"י הודאתו שחייב עצמו בקרן, א"כ מובן דאילו הוה כתיב להדיא הפטור הזה של אח"כ באו עדים, ממילא הוה ידעי' שבלא באו עדים ג"כ פטור, כיון שהוא אותו פטור, ובבאו עדים שפטור רק ממשיך הפטור הראשון. ונמצא שרש"י כאן מבואר שהולך בדרך המהרי"ן לב.

וגם אין לדחות דרש"י לומד דיש רק דין פטור, ודלא כהמהרי"ן לב, ודלא כהקצות, ואילו הוה כתיב חד קרא היינו לומדים דין העדר נאמנות, ומכח ב' הפסוקים, הייתור, בא זה ולימד ע"ז, דהוא דין פטור, ורק דין זה יש. ולכן אילו הוה כתיב להדיא האי דינא לא היינו צריכים קרא הב'. וא"כ אין ראייה

וז"ל דשוב אין נסקלין הבהמות, דמודה בקנס פטור, עכ"ל. וכן משמע בב"ק דף מ"א ע"ב ברש"י ד"ה מודה בקנס, עיי"ש. ותוס' בזבחים שם ובב"ק שם, בד"ה ע"פ, הקשה על פירוש רש"י, דהיכן מצינו דהריגת שור הוי קנס, ודחו דברי רש"י. ובלשון רש"י משמע דהמודה ששורו הרג, יפטר שורו ממיתה גם בבאו עדים אח"כ. דכ' לשון איפטר, ולשון שוב אין נסקלין. ובאמת תמוה היכן מצאנו כזאת, וכקושיית תוס'.

אמנם לפי מה שביארנו בדין מודה בקנס להמהרי"ן לב, דהוא דין דמודה בדבר שאין חיובו חל עד העמדב"ד, י"ל דזהו כוונת רש"י גם לענין הריגת שור. דבעצם גם בדיני נפשות שייך האי עניינא, דהחיוב חל רק בשעת העמדב"ד ולא בשעת המעשה עבירה, והמודה בהמעשה לא יתחייב, וכמו בקנס. ורק דבמודה שחילל שבת וכדו', ודאי לא מיפטר באח"כ באו עדים, אפי' אם חייב עצמו בקרן באותה הודאה, משום דמיתה אין בכחו להתחייב כלל. וגם אילו הודה שנגמר דינו למיתה, לא היה מתחייב ע"פ הודאתו, כי אין בכחו לחייב א"ע מיתה. ולכן לא שייך בזה דין אח"כ באו עדים פטור, משום שכבר נתחייב בהחיוב של ההודאה, כיון דבאמת אין דין לחייבו בהחיוב של ההודאה, כיון דאין בכחו להתחייב מיתה וכנ"ל. אמנם בהריגת שורו, זה כן בידו לחייב א"ע, להפסיד שורו, שהרי בידו להרגה או לאסרה. ואילו הודה שנגמר דינו של שורו למיתה, ודאי היה שורו נהרג ע"פ, כי ב"ד יקבל החיוב שבדבריו, כיון שבידו להתחייב בזאת. ורק בהודה על המעשה, שהרג שורו את האדם, בזה אין שורו חייב מיתה, ומשום שאין שור מתחייב מיתה אלא ע"י העמדב"ד, וכדין מיתת הבעלים. וזהו בדיוק כמו בקנס, שבכחו להתחייב בכזאת, ורק המודה פטור, כי אין חיוב בדבריו, משום דבעינן העמדב"ד לחלות החיוב. ומעתה שפיר פירש רש"י בזה משום דמודה בקנס פטור. והכוונה להנקודה דמודה בקנס, דמודה

בחייב עצמו בקרן, הלא אין זה בכלל זה, ואין כאן בכלל מאתים מנה.

ולפי ביאורינו הנ"ל ניחא. דמאחר דחזינן דיש המשך הפטור עכ"פ בחייב עצמו בקרן משום שבזה אין מקום להעדאת עדים, והוי כלא באו עדים, ממילא חזינן דבלא באו עדים יש פטור. והפטור הזה הרי היא מחמת דחיוב קנס חל רק בהעמדב"ד, ונמצא שאין חיוב בדברי הודאתו. וא"כ ודאי יפטר גם בלא חייב עצמו בקרן, מהאי טעמא. ורק דלהמשיך הפטור גם בבאו עדים, ע"י סילוק העדות, זה שייך רק בחייב עצמו בקרן, משום דבזה באמת נעשה פעולת ההתחייבות כביכול במה שדבריו מחייבים, ותו אין מה להוסיף בהמעשה, וכנ"ל. אבל לא שבזה שחייב עצמו בקרן יש כח חדש של פטור, באופן שלא נדע אם גם בלא חייב עצמו בקרן יש דין פטור. אלא שהמשך הפטור שייך רק בזה. אבל עצם הפטור ודאי יש בכל אופן, גם בלא חייב עצמו בקרן, כי הפטור היא מחמת שחלות חיוב קנס בא רק בהעמדב"ד, ובזה אין לחלק בין חייב עצמו בקרן או לא, והבן.

עוד דבר מצאנו בדברי רש"י אלו, דפי' דהב' פסוקים הם בגדר בא זה וגילה ע"ז, ולא מסיימי קראי. וחזינן בזה דלאו דוקא קאי קרא דאשר ירשיעון על לא באו עדים, ואם המצא תמצא על באו עדים. ולכאורה נכון זה גם לפי הקצות, אף דלדידיה אין הפסוקים בדרך בא זה ולימד ע"ז, והיה עולה יפה התרי קראי גם אילו הוו מסיימי, מ"מ משיטת רש"י נשמע לשיטת הקצות, דלפי האמת לא מסיימי קראי, דלא מצינו שחולקים בזה. ולקמן נצטרך לזה, ויתבאר בהמשך בס"ד.

### לענין שור הנסקל

עוד מצאנו רש"י במס' זבחים דף ע"א ע"א ד"ה או ע"פ הבעלים וז"ל דשור שהמית ע"פ הבעלים איפטר ליה מסקילה, דמודה בקנס פטור, עכ"ל. וכן הוא בבכורות דף מ"א ע"א סוד"ה והני בני קטלא נינהו

דהודאת בע"ד מדין נאמנות. ודין מודה בקנס פטור היא רק במה שיש בו שם קנס, דבזה יש דין העדר נאמנות, ודין פטור. ובהריגת שורו לא מצאנו שיהיה בו שם קנס וכטענת תוס', וא"כ לא שייך בזה ענין מודה בקנס.

### הודאה ועדות בבת אחת

ובאמת כן משמע שם בתוס', דדין מודה בקנס אינו דין שלילי, שאין חיוב בהמעשה עצמה, וכדרך המהרי"ן לב, אלא דין חיובי, שפוטר עצמו ע"י הודאתו כבע"ד, וכדרך הקצות. עיי"ש בתוס' ב"ק שהק' גם מפלוני רבע שורי, הוא ואחר מצטרפין, משום שאינו נחשב קרוב אצל ממונו בזה. והק' דאף דיכול ליחשב רחוק, וכשר לעדות, מ"מ גם בע"ד הוא, ויפטר מדין הודאת בע"ד בקנס, אם הריגת שור חשיב קנס. ודחו דברי רש"י. וצריך ליישב שיטת רש"י, ולבאר במה נחלקו כאן רש"י ותוס'.

ונראה דבאופן הזה, דהוי גם עד, וגם בעל דין, בבת אחת, יהיה תלוי במחלוקת הקצות והמהרי"ן לב אם יהיה בזה דין מודה בקנס פטור או לא. דהנהגה להמהרי"ן לב דמודה בקנס פטור רק משום שאין חיוב בהמעשה, א"כ ביכול לבוא מכח רחוק כעד, ולהצטרף עם אחר, כודאי יעשו ב"ד העמדב"ד על פיהם. דאף אם מצד הודאה בתורת בע"ד הרי אינו מודה על חיוב, מ"מ מכח העדות שבו, יעשו ב"ד העמדב"ד על המעשה. דרק אם אחר שנקבע שהודה ונתחייב במה שהמעשה מחייב, כביכול, אז באו עדים, אמרי' דתו אין מה להוסיף, וזהו דין אח"כ באו עדים פטור. אבל בזה דבב"א הוי ההודאה והעדות, ודאי יתחייב מצד העדות. כי מתקבל העדות לפני שנקבע שכבר נעשה בו פעולת ההתחייבות במה שהמעשה מחייב, כיון שהעדות בא ביחד עם ההודאה.

אבל להקצות, דהודאת בע"ד הוא דין חיובי, שפוטר א"ע ע"י הודאתו, א"כ רק אם מודה אחר שכבר נתחייב ע"פ עדות, לא חשיב הודאה כלל, ואינו נפטר. וכך במודה

במעשה שאין בו חיוב מצד עצמו עד ההעמדב"ד. וממילא גם באח"כ באו עדים יפטר, וכמו בקנס, כיון שכבר נתחייב כאילו במה שהמעשה מחייב.

ומצאתי סעד לזה, מרש"י ב"ק דף מ"ג ע"ב, וז"ל בד"ה מאי לאו כופר, ואע"ג דאין השור בסקילה שהרי הודה, ואמרו כמיתת בעלים כך מיתת השור, ואדם בהודאתו אינו נהרג, עכ"ל"ק. והיינו שמה שפי' בשאר מקומות דהודאה על הריגת השור פטור משום קנס, פירש כאן משום כמיתת הבעלים. ולדברינו אתי שפיר, דבאמת גם בהריגת הבעלים שייך האי עניינא דקנס, שהחיוב חל רק בהעמדב"ד. וממנו למד להריגת השור, מכח דין כמיתת הבעלים. וזהו ענין קנס, שחל רק ע"י ב"ד. וודאי אין כוונת רש"י דאדם בהריגתו יפטר ע"י הודאה גם באח"כ באו עדים. וכש"נ דאדם אינו מתחייב מיתה בהודאה גם במודה על גמר דין דמיתה כיון דאין זה בכחו. ורק מאדם הביא דהחיוב חל רק בב"ד, דגם מה"ט אינו נהרג בהודאתו, וכש"נ. ודברי תורה עניינם במקום אחד ועשירים במקום אחר. ועכ"פ בהריגת שורו, שכן בכחו להתחייב בכזאת, כן ימשיך הפטור גם בבאו עדים אח"כ, וכש"נ.

ואף דבעינן לזה חייב עמו בקרן, י"ל דמיירי שהודה באותה הודאה גם על איזה קרן, א"נ במועד שחייב כופר, א"נ בתם ולחצי כופר להסוכרים כן. א"נ י"ל דזה שע"י הודאתו יעשה אח"כ מועד בהצטרף נגיחה זו לשאר נגיחות, והיינו במודה ששורו הרג ושהועד ע"י עדים בב"ד על הנגיחה הזו, דבכך יוכל להצטרף לעוד נגיחות וליעשות מועד, זה ג"כ מיקרי חייב עצמו בקרן. ועיין תוס' ב"ק דף מ' ע"ב ד"ה אי תם. ועכ"פ עצם היסוד בדברי רש"י מבואר לפי דרכו של המהרי"ן לב, וכש"נ.

ותוס' בזבחים ובב"ק שלא ניח"ל בזה, י"ל דהיינו משום שלמדו כדרך הקצות. ולדידיה אין זה שהחלות חיוב חל רק בהעמדב"ד סיבה להיות המודה פטור, כיון

קנס היא ג"כ מחמת סוברו כהמהרי"ן לב, וכמשנת"ל, דנקודת קנס היא במה שחיובו חל רק בהעמדב"ד. ותוס' לומד כהקצות, וס"ל דאילו היתה הריגת שורו קנס, הוה מיפטר גם בכה"ג דהוי בב"א עם העדות. ומוכיח מזה דע"כ אינו קנס. ובאמת לפי שיטתו, שלומד כהקצות, פשוט שאינו קנס. כי לפי הקצות נקודת קנס היא במה ששמו קנס, והריגת שורו ודאי לא מצינו ששם קנס עליו, וכש"נ. נמצא דשני הנידונים הללו, אם הריגת שורו הוי בגדר קנס, ואם במודה עם עדות בב"א שייך הפטור של מודה בקנס, דתלויין זה בזה בחשבון הסוגיא, מכח דין פלוני רבע שורי, וכדמבואר בתוס', תלויין נמי זה בזה בשורש הטעם דדין מודה בקנס, כהקצות או כהמהרי"ן לב, וכש"נ. ובזה נחלקו כאן רש"י ותוס'.

### עוד בענין שור הנסקל

ובהמשך התוס' שם מתבאר דנחלקו על רש"י בעוד נקודה, ויתבאר דמחלוקת זו תליא ג"כ בשיטתם כהקצות או כהמהרי"ן לב, בעיקר דין הודאת בע"ד. ויש להקדים במה שנתבאר לנו בשיטת רש"י שם בענין הריגת השור ע"פ הבעלים, עד הנה. בהמית ע"פ הבעלים, פרש"י דפטור משום מודה בקנס. ובפלוני רבע שורי הרי מבואר בגמ' סנהדרין דהוא ואחר מצטרפין. והיינו דיכול לחייב שורו מדין עדות. וביארנו החילוק, דשם בסנהדרין שיש עדות, ביחד עם ההודאת בע"ד, לא יפטר מחמת דין מודה בקנס, כיון שבב"א יש עדות שנאמנת על המעשה ומחייבת השור ממיתה ע"י ההעמדב"ד. אבל בב"ק, בשור שהמית ע"פ בעלים, שאין כאן עדות, ורק באנו לחייבו מכח הודאת בע"ד, בזה יש דין מודה בקנס פטור, כיון שאין עדות עמו בהודאתו בב"א. והודאתו אינו מחייבתו, כיון שאין חיוב מיתת השור חל עד העמדב"ד, וכמו בקנס. וגם נתבאר דשוב לא יתחייב עוד בבאו עדים אח"כ, וכמו במודה בקנס ואח"כ באו עדים. דכיון דמצד הודאתו היה כאן דין לחייבו

מחמת ביעתותא דעדים, מבואר בב"ק דף ע"ה ע"א דאין בזה דין אח"כ באו עדים פטור, כי אין בכח הודאה כזו לפטור. אבל בגוונא דידן, שרק ע"י הודאתו יש העדות, ולא מודה מחמת ביעתותא דעדים, ודאי הויא הודאה גמורה לפטור מקנס שהעדות מעיד עליה. כי בשעת הודאתו אין כאן עדיין עדות, ולא ביעתותא דעדות, והודאה גמורה היא. וא"כ יש בה דין החיובי, שפוטור מקנס שהעדות בא לחייב.

ונמצא, דבמודה ואח"כ באו עדים, ודאי פטור, וכדקיי"ל כרב, להקצות משום דין הפוטור, ולהמהרי"ן לב משום שאין שומעים עוד להעדות, וכש"נ. ובבאו עדים ואח"כ מודה, ודאי חייב, להקצות משום שאין לזה שם הודאה, ולהמהרי"ן לב משום דסוף סוף כבר נתקבל המעשה בב"ד ע"י העדות, ועל פיהם יעשו העמדב"ד. ובמודה מחמת ביעתותא דעדים ג"כ חייב ודאי, וכדאי' בגמ', להקצות משום שגם בזה אין לה שם הודאה, ולהמהרי"ן לב צ"ל דכיון דכל מה שהודה הבע"ד הוא רק מחמת העדים, ובזכותם, א"א לדחותם בטענה שכבר נתקבל בב"ד החיובים על המעשה ע"י ההודאה, כיון שכל ההודאה התחיל רק בגללם. וצריכים לתת להם להוציא ביעתותם לפועל, כיון שהיא מה שהחילה הכל. ובמודה עם עדות בב"א, וכגון בכה"ג דהוא ואחר מצטרפין להעיד פלוני רבע שורי, דאין בזה משום ביעתותא דעדים, בזה יהיה תלוי במח' הקצות והמהרי"ן לב אם שייך הפטור של מודה בקנס, וכמו שביארנו לעיל, דרק הפוטור דהקצות שייך בזה, כיון דשם הודאה יש כאן, אבל לא הענין שאין חיוב בעצם המעשה דהמהרי"ן לב, כיון דסוף סוף יש גם קבלת עדות על המעשה בבת אחת עם ההודאה.

ונאמר דבזה נחלקו כאן רש"י ותוס'. רש"י לומד כהמהרי"ן לב, וס"ל דלא שייך הפטור של מודה בקנס בכה"ג. ולכן בפלוני רבע שורי חייב מצד העדות, אף דהריגת שורו חשיב קנס. וזה שהריגת שורו חשיב

שורי, דכן כשר להצטרף, דהתם מעיד גם על פלוני, ופלגינן לא אמרי' לענין ממונו, ולכן נאמן גם על ממונו. משא"כ בזה, שמעיד רק על ממונו, אינו כשר לעדות. והיינו דאפי' אם יהיו שני בעלים על השור, דהיינו שותפין, לא יוכלו להעיד על ממונם, משום דקרובים הם. וזהו פי' הגמ' דהמית ע"פ בעלים פטור. עד כאן תוכן דברי תוס' בתירוץ, עיי"ש.

והשאלה עולה מאליה, דאף דמתורת עדות פסלתו התוס', גם אילו יהיו שני בעלים, היכן אבל נפל דין הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, דעליה פרש"י דהוי מודה בקנס, ותוס' דחו דבריהם, ומה הביאו במקום זה ענין פסול תורת עדות.

והמבואר בזה, וכן אי' בקהילות יעקב על מס' זבחים, דתוס' ס"ל דמצד הודאת בע"ד בכלל אין מקום לדון לחייב שור מיתה, כי אין הודאת בע"ד מהני לענין נפשות. וגם במיתת שור הוי כדיני נפשות, דכמיתת הבעלים כך מיתת השור. וכן פירש הים של שלמה שיטת תוס'. וכל הנידון הוא רק מצד דין עדות. ועל כרחך ע"פ בעלים היינו בבי' בעלים, שותפין, ומתורת עדות. וכן בפלוני רבע שורי, דהוא ואחר מצטרפין, בלי האחר לא היה מקום לחייב כלל. ורק עם אחר, בתורת עדות, יש לדון. ולמדו התוס' שבזה הוא דפרש"י דפטור משום מודה בקנס. וע"ז טוען שאינו קנס, ומוכיח מהוא ואחר מצטרפין. ומפרש דהתם כשר לעדות, והכא בב"ק שמעיד רק על ממונו, שהשותפים שניהם בעלים על כל השור, ושניהם מעידים רק על ממונם, בזה הוי קרובים ופסולים לעדות, וממילא נשאר השור פטור ממיתה, כי עדיין אין כאן עדות כשירה. ופשוט דאם יבואו אח"כ שני עדים ויעידו, יתחייב השור, דפטור אין כאן. אמנם ברור, שלא כן הוא כוונת רש"י, כמו שלמדוה תוס'. אלא רש"י שפי' שהמית ע"פ בעלים פטור משום מודה בקנס מיירי כפשוטו, בבעלים א', ומתורת הודאת בע"ד. חדא דהא על כמה שבאנו לחייבו מדין עדות

בהחייב מיתת השור שבדבריו, כי בכחו להתחייב בכזאת, ורק משום שלא חל החייב עד ההעמדב"ד איפטר ליה, א"כ תו אין מקום להעדאת עדים על המעשה, לעשות עליה העמדב"ד ולחייבו, כי כבר נתחייב בהחייבים של המעשה, ע"י הודאתו, כביכול. וזהו דין מודה בקנס ואח"כ באו עדים. ול"ד למודה בחייב מיתה, דבאח"כ באו עדים יהא חייב, כי במיתה אין בכחו להתחייב כלל, ולא נעשה בזה דין לחייבו בהחייב מיתה שבדבריו כלל, ולא נקרא מורשע ע"י הודאתו כלל. אבל בהריגת שור, כן בכחו להתחייב בכזאת, ונעשה בהודאתו חלות דין התחייבות, לחייבו בהחייב הזה, להריגת שורו. ולכן לולא יסוד מודה בקנס פטור, דהיינו שהחייב חלה רק בהעמדב"ד, היתה שורו נהרג ע"י הודאתו. ורק דכיון דהחייב חלה רק בהעמדב"ד, נמצא שבדברי הודאתו אין חיוב בנמצא. וזהו דין מודה בקנס פטור. ולכן גם בבאו עדים אח"כ יהיה פטור.

ונמצא דלפי רש"י, כשבאים לדון הריגת שור, אם יש רק הודאת בע"ד, היה מקום לחייבו משום דין הודאת בע"ד, התחייבות, ורק מיפטר משום דין מודה בקנס, כי החייב חל רק בהעמדב"ד. ואם יש גם עדות, ביחד עם ההודאה של הבע"ד, אז אף דמצד ההודאה לא יתחייב, כי עדיין אין חיוב בדבריו, יתחייב ודאי מחמת העדות, שנאמנת על המעשה.

ובזה נבוא לדברי התוס' שדחו דברי רש"י. תוס' ע"פ דרכו טוען שהריגת שור אין שם קנס עליו, ואין בזה דין מודה בקנס פטור. ועוד הוכיח כן מפלוני רבע שורי, דהוא ואחר מצטרפין, וחייב משום העדות, ולא מפטר משום דין הפטור של מודה בקנס. והיינו משום דאינו קנס. וזהו ביאור הגמ' בסנהדרין. והגמ' בב"ק, דהמית ע"פ בעלים, דפטור, אף דהלא אינו קנס, ע"ז תי' תוס' דהיינו משום דאדם קרוב אצל ממונו. והיינו דלכן אינו יכול לבוא מדין עדות, כי הוא קרוב, ופסול לעדות. וחילק מפלוני רבע

שפוטר. והיינו שהפוטר בהודאה דקנס היינו בהודאה שאינו נאמן לענין הקנס שבו. וכן למד ברש"י, שהודאה על הריגת שור אינו מחייב כלל, ורק בא לפטור מדין מודה בקנס, במקום עדים. אבל לרש"י שלומד כהמהרי"ן לב, דאח"כ באו עדים דפטור היינו שממשיך פטור הראשון, זה שייך רק בהודאה שבכוחה לחייב. וא"כ גם מזה יהיה מוכח דרש"י ס"ל דהודאה על הריגת שור יכול לחייב אי לאו ענין היותה בגדר מודה בקנס, דהא ברש"י מדוייק שגם באח"כ באו עדים, שוב אין נסקלין הבהמות, וכשנ"ל.

ועכ"פ מכל הנ"ל מוכח דיש כאן עוד מחלוקת רש"י ותוס'. רש"י ס"ל דיש מקום לחייב הריגת שור מכח הודאת בע"ד, ותוס' ס"ל דלא שייך, ומשום דכמיתת הבעלים כך מיתת השור. ויש לבאר במה נחלקו.

ונראה ברור דתליא בהך מח' דהקצות והמהרי"ן לב, בעיקר דין הודאת בע"ד. לפי הקצות דהוא נאמנות, ובמודה על חיוב מיתה לעצמו דאינו נאמן היינו משום דלענין מיתה לא ניתן לו נאמנות, א"כ ודאי י"ל דכיון דגם הריגת שור שם מיתה ודיני נפשות עליה, מדין כמיתת הבעלים כך מיתת השור, א"כ גם בזה אין לו נאמנות, וכטענת הים של שלמה. אבל להמהרי"ן לב דהודאת בע"ד מדין התחייבות, והא דבמודה ע"ע שחייב מיתה שאינו מתחייב, היינו משום שאין לו כח זה לחייב א"ע מיתה ע"י קנין או נדר וכדו', א"כ נמצא דבהריגת שורו, שזה כן בכחו להתחייב, שהרי יכול להפסיד שורו מעצמו ע"י הפקר, או שיהרגנה, או שיאסרנה ע"ע, ונמצא שבכחו להתחייב בכזאת, א"כ ודאי יתקבל חיוב זה שבדבריו, אם ישנה. ולא שייך בזה ענין כמיתת הבעלים, דהא גם במיתת הבעלים לא נפקעה מדין הודאת בע"ד מצד השם מיתה ודיני נפשות שבו, אלא משום שאין בכחו להתחייב בזה. וא"כ במיתת השור, שבכחו להתחייב בכזאת, אינו חלוק מעצם דין מיתת הבעלים במה שהמודה בה יתחייב בה, כי גם במיתת הבעלים הוא הדין כן, לו יצוייר. ולכן

הלא לא אמרי' דין מודה בקנס בזה, וכדמוכח מהוא ואחר מצטרפין דסנהדרין, וכמו שביארנו לעיל לתרץ קושיית תוס' על רש"י. ועוד דברש"י בסנהדרין שם בדף י' ע"א בד"ה הדר פשטה כ' וז"ל לא אמרי' אדם קרוב אצל ממונו לענין פלגי דיבורא והשור יסקל. וכי אמרי' בתמורה רובע או נרבע ע"פ הבעלים אסור לגבוה ומותר להדיוט דאינו נסקל הני מילי היכא דלא העידו הבעלים על הרובע מי הוא או העידו ולא היה עד שני עמהם, אבל הכא דגברא מיקטיל ע"פ בעל השור לא פלגינן דיבורא משום ממון, עכ"ל. והיינו שלהדיא פרש"י כמו תוס' דהכא, דיש חילוק זה לענין דין קרוב אצל ממונו, דרק במעיד גם על אחר אינו כקרוב, דלא פלגינן מחמת ממון, אבל במעיד רק על ממונו, הוי קרוב, ופסול לעדות. וא"כ הא דפרש"י בזבחים ובככורות, וכן שם בתמורה, וכמו שהביא תוס' בב"ק, וכן משמע ברש"י בב"ק, דהמית ע"פ בעלים פטור משום מודה בקנס, ע"כ היינו גם בגוונא השניה שהביא רש"י בסנהדרין, שלא היה עד שני עמו, ומדין הודאת בע"ד בא לרון.

ובאמת על כמה שנניח שרש"י ס"ל כהמהרי"ן לב לענין מודה בקנס, וכמו שהוכחנו לעיל, א"כ בודאי לא שייך למימר כמו שלמדו תוס' ברש"י, דהודאת בע"ד לא שייך כלל בהריגת שורו, ובמקום עדים יהיה מקום לדין הפטור דמודה בקנס. דהא להמהרי"ן לב, מודה בקנס שפטור גם בבאו עדים אח"כ, היינו רק בהודאה שיש בו דין התחייבות דהודאת בע"ד, וכמו שביארנו לעיל, דרק בזה שייך למימר דהוי מורשע כבר, וכמשנת"ל. ואי נימא דהודאת בע"ד לא שייך כלל בהריגת שורו, לחייבו, א"כ גם במקום עדים לא יפטר מחמת הודאתו זו. ותוס' שלמד ברש"י כן, היינו משום שתוס' ס"ל כהקצות בענין מודה בקנס, ולדידיה כן יתכן שההודאה יהיה בו דין הפוטר אף במה שאינו נאמן לחייב. ואדרבה, כל מודה בקנס כך הוא, שיש ב' דינים, א' שאינו נאמן, וב'

שור קנס. ומה"ט הוי גם כופר קנס. כי גם החיוב כופר חל רק בב"ד, וכדפרש"י עה"ת בקרא דאם כופר יושת עליו וז"ל שישיתו עליו בב"ד כופר, עכ"ל. והיינו דפי' לפי תומו כביכול, דהחיוב כופר חל ע"י ההשטה דב"ד. ולכן המודה בהריגת שורו, לא יתחייב לא השור מיתה, ולא הבעלים כופר, מכח יסוד דין מודה בקנס. ואין זה ענין לפנ"ק כלל, וכן גם במועד יהיה כן.

ובתי' הגמ' קסבר כופרא כפרה, י"ל עד"ז, דאף דהחיוב ממונות חל רק בהעמדב"ד, כעין קנס, מ"מ, הצורך לכפרה, יש כבר מיד בהמעשה. ואם לא יעמוד בדין, ישאר מחוסר כפרה. ולכן, המודה במעשה כזה, אף שאין שום חיוב ממון בהודאתו, מ"מ יש בהודאתו הודאה שהוא מחוסר כפרה. וענין זה נקבל מהודאתו. ואף שאין בכח אדם להתחייב בכזאת ע"י קנין וכדו', שיהיה מחוסר כפרה, י"ל דכיון דענין זה דחיסרון כפרה אינו עולה לו ליותר מממון, כי ע"י שיתן ממון לא יהיה עוד מחוסר כפרה, א"כ אין דחיסרון כפרה אלא פחות מממון. וכיון שבכחו להתחייב ממון, הוי בכלל מאתים מנה, כאילו בכחו להתחייב בכזאת, בכפרה, דהיינו שאינו חייב ממון, אלא שאם יתן ממון יהיה לו כפרה. וכיון שמקבלים זאת מהודאתו, נמצא שהוא מחוסר כפרה. ואף שחיוב ממון אין כאן, מ"מ כדי שיהיה לו כפרה, וכלשון רש"י כי היכי דתהוי ליה כפרה, לכן חייב כלפי שמיא לשלם הכופר. ומסתבר דהיורשים לא יוכלו לתבוע אותו בכה"ג, כי אין זה חיוב להם, חיוב ממוני, אלא היכא תמצא לא להיות הוא מחוסר כפרה. וחיוב זה, דכפרה כלפי שמיא, בא הכתוב לשלול באומרו ובעל השור נקי. אבל לעולם עיקר החיוב, חיוב הממוני שבכופר נשאר כבהקושיא בגדר קנס, שחל רק בב"ד.

ועי' ברש"י דף מ"ב ע"א סוד"ה משכח זוטרי, שכ' הדר ביה מקמייתא, כלומר שיתכן שתי' זה דכופרא כפרה אינו למסקנא. ולדרכינו י"ל דאין זה משום דסבר כופרא

גם אחרי דין כמיתת הבעלים כך מיתת השור, שפיר יהא הודאתו מחייבתו בהריגת שורו, לולא ענין מודה בגדר קנס. ומעתה ודאי נאמר שבה נחלקו רש"י ותוס', דרש"י ס"ל כהמהרי"ן לב, ותוס' כהקצות. והיינו בעיקר דין הודאת בע"ד, אם הוא התחייבות או נאמנות, וכש"נ.

נמצינו למדים, דבהאי סוגיא דהריגת שורו יש ג' מחלוקות רש"י ותוס'. א' אי הוי בגדר קנס או לא. ב' אם במקום עדות בב"א שייך הפטור דמודה בקנס. וג' אם יש מקום לחייב מכח הודאת בע"ד כלל. וכולהו תליין הא בהא בחשבון הסוגיא. וביארנו דתליין במחלוקת הקצות ומהרי"ן לב, או בעיקר דין הודאת בע"ד, או בדין מודה בקנס, שבעצם זה תלוי בזה גם, וכמשנת"ל, ולאורך כל הדרך רש"י כהמהרי"ן לב ותוס' כהקצות.

### לענין כופר

ובהמשך הסוגיא שם בב"ק, הק' הגמ', ע"פ בעלים מודה בקנס הוא, כלומר ולא שייך כופר, ותי' כופרא כפרה. ותוס' פירש בהקושיא דהוי קנס משום דפלגא נזקא קנסא. ומסתבר דבהתי' דכופרא כפרה לומד, דכיון דהוא כפרה לא שייך סברת סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ולכן הוי ממונא לכו"ע. אמנם רש"י לא פי' כך. אלא פי' דהו"א דכי היכי דתהוי ליה כפרה, יתחייב. ומשמע דנשאר קנס, כבקושיית הגמ'. וגם בהקושיא מודה בקנס הוא, לא הזכיר ענין פנ"ק, אלא דכמו שפטור ממיתה כך יפטר מכופר. ומשמע דמאותו טעם הוא. דכמו שמיתה ע"פ הבעלים ליכא, משום דהוי בגדר מודה בקנס, ה"נ כופר. וכן מבואר להדיא ברש"י דף מ"ג ע"ב, בד"ה והיכי דמי, דגם במועד פי' דמשלם ע"פ עצמו כופר רק משום דכופרא כפרה, הא לא"ה הוה מיפטר משום דהוי קנסא. והיינו דלאו משום פנ"ק אתי עלה.

וע"פ דברינו הנ"ל עולה יפה, ולשיטתייהו אזלי. לרש"י הוי ענין קנס שהחיוב חל בהעמדב"ד. ולכן הוי הריגת

דמים ע"פ עצמו משלם בעל כרחו, ככל תשלומי נזיקין, שהחיוב הממוני, וזכות התביעה, חלה מיד עם המעשה, לפני העמדב"ד.

ועכ"פ מבואר בכל זה, דענין הקנס בכופר היינו מה שהחיוב חלה רק בהעמדב"ד. וזהו שי' רש"י, לפי דרכו, כשיטת המהרי"ן לב.

אבל לתוס' הוי ענין קנס דבר ששם קנס עליו, ויש בו דין העדר נאמנות, ודין פוטר, וכשי' הקצות, ולכן הריגת שור אינו קנס. וא"כ כופר ג"כ אינו קנס. ורק חצי כופר למ"ד פנ"ק הוי קנס אי לאו דכופרא כפרה, וכש"נ. וענין כופרא כפרה הוא, דכיון דהוי לכפרה, לא הוי קנסא, ולא שם קנס עלה, וכנ"ל. ולכן ודאי יתחייב ע"פ עצמו וע"פ ע"א, מדין נאמנות. וכיון דקיי"ל כופרא כפרה, ודאי שפיר קיימא תי' הגמ' קסבר כופרא כפרה. דבעל השור נקי בא למעט תם מחיוב גמור של כופר. ועי' תוס' שם דף מ"ב ע"ב בד"ה אלא שכ' בסוה"ד וז"ל אבל אטעם דהמית ע"פ ע"א וכו' דטעמים חשובין הן וליכא למפרך עליהו מידי, עכ"ל. ולכאורה זהו דלא כרש"י שפירש הדר ביה מקמייתא. ועולה יפה לשיטתו, וכש"נ. ועכ"פ נמצא דרש"י ותוס' לענין כופר אזדו לטעמייהו.

### בדין עד אחד

ועיין שם לענין ע"פ ע"א, דתוס' טורח לפרש דגם בזה שייך שם מודה בקנס, עכ"פ כשמודה להע"א ואינו רוצה לישבע, כיון שלמעשה מודה במקום שיכול לכפור ולישבע נגד הע"א. ואילו רש"י סתם ופירש וז"ל וה"ה דהו"מ למיפרך אע"א פשיטא דפטור, עכ"ל. ונראה דכוונתו דגם בע"א י"ל דכי היכי דמיפטר מקטלא, מפטר נמי מכופר, כמו דאמר' לענין מודה.

והנראה בזה דגם בדין ע"א נחלקו רש"י ותוס' עד"ז. תוס' לומד דהע"א נאמן, ורק דיכול לישבע כנגדו ולהכחישו. אבל כל שלא נשבע, נאמן הע"א על המעשה כמו שני עדים. ולכן יוכל לחייב גם בדבר שאין

ממונא, ואין ענין כפרה בכופר, אלא משום דלא מסתבר דהקרא בא למעט חיוב כזה דכלפי שמיא, שאינו חיוב ממון. אבל ודאי יש החיוב הזה כלפי שמיא דכופרא כפרה מיד עם המעשה, ומיחייב בה ע"י הודאתו. ועי' בגמ' דף מ"ג דנקט בפשיטות דכופר משלם ע"פ עצמו. ולרש"י דיתכן דהדרו מת' קסבר כופרא כפרה יוקשה. ולהנ"ל ניחא, דלא מעצם הדין קהדר ביה, אלא מאוקימתא דקרא בהכי, וכנ"ל דלא מסתבר ליה דנקי בא למעט חיוב של כפרה, שאינו חיוב ממוני לחבירו.

ועכ"פ נמצא דהתי' אינו חוזר בו ממאי דס"ל בהקושיא, דהחיוב ממון של כופר חל רק בהעמדב"ד. אלא מוסיף שיש עוד ענין, של כפרה, שזה כן חל מיד עם המעשה. וכי היכי דתהוי ליה כפרה ישלם גם לפני העמדב"ד, ע"פ עצמו. ועיי"ש ברש"י מ"ג ע"ב ד"ה והיכי דמי, שכ' וז"ל, דהכא ודאי משלם כופר, דכופרא כפרה ולא קנסא דליפטר משום הודאת עצמו, עכ"ל. ומשמע דענין כופרא כפרה היא דאינו קנסא. ולכאורה זהו דלא כדפרש"י לעיל, דענין כופרא כפרה היא דמשלם כי היכי דתהוי ליה כפרה. אבל לדבריני ניחא. דודאי לא הדרי' בעצם מה דאמר' מעיקרא דעיקר החיוב ממון הוי כקנסא, דחייל רק בב"ד. ורק מוסיפים ענין של כפרה שחל מיד, וכנ"ל. וממילא הוא דמעשה יש כבר חיוב לפני העמדב"ד. וזהו שפרש"י דכופרא כפרה ולא קנסא, לא שכפרה הוא סתירה לקנסא, אלא דמאחר שיש ענין כפרה, וכי היכי דתהוי ליה כפרה יש מה לשלם מיד, א"כ ממילא תו לא דמי לקנסא, ויש מה לחייב ע"פ עצמו.

ועי' ברש"י בע"א, ד"ה לא דמים, שמחלק בין כופר לדמים, במשלם ע"פ עצמו, ובכופר כ' דניבעי כפרה, ובדמים כ' על כרחו משלם דמים. ויתכן שמכוון לדבריני, דכופר ע"פ עצמו משלם רק אם רוצה כפרה, ואין להיורשים זכות תביעה. כי עד ההעמדב"ד אין חיוב ממוני בכופר. אבל

פטור, עכ"ל, כוונתו דלהוציא ממון מכח נאמנות על המעשה הרי בעיני שני עדים, שעל פיהם יקום דבר. אבל ע"א אינו נאמן כלל. ומה שמחייב שבועה, לא שייך בזה שהחייב חל רק בהעמדב"ד. וא"כ פשיטא דפטור. ולכן גם במועד לא יתחייב, כי גם במועד חל החייב רק בהעמדב"ד, ולא שייך לחייב אלא מדין נאמנות, שלזה בעיני שני עדים. ועכ"פ נמצא שיש ללמוד המחלוקת רש"י ותוס' לענין עד אחד ג"כ עד"ז דנאמנות והתחייבות, וכ"א ע"פ דרכו ושיטתו.

ויש להוסיף, דאילו היה רש"י לומד דע"א כן נאמן, כדרך תוס' בזה, לא היה יכול לפרש שיש כאן ענין מודה בקנס, גם במודה להעד ואינו רוצה לישבע. דהרי אף דחידש תוס' דגם אחר העדאת העד, יש מקום עוד להכניס כאן הודאת בע"ד, ומשום דיכול היה עדיין להכחישו להעד, ובזה שלא הכחישו, והודה לו, הרי הוא המודה, מ"מ גם עדות יש כאן. דהרי על כמה שמודה ואינו מכחיש העד, הרי הוא נאמן כשנים, ונמצא שכח העדות ג"כ פועל כאן. ומה מאד זה דומה להסוגיא בסנהדרין, שהוא ואחר מצטרפין, דבשעה שמעיד הבע"ד עם אחר, בא לפנינו כח עדות וכח הודאת בע"ד כא', בב"א. ושם נתבאר יפה, דבזה תלוי במח' קצות ומהרי"ן לב אי שייך הדין מודה בקנס פטור. דלהקצות שהודאת בע"ד פטור, יהיה פטור, כיון ששם הודאה יש כאן. ולהמהרי"ן לב שרק לא מצאנו חיוב בדבריו, יהיה חייב, משום דדל הודאתו מהכא, ויגיע לחיוב ע"י נאמנות העדות. וה"נ כאן, במודה לע"א, הע"א מעיד, ועדיין רוחא שבק להודאת בע"ד, ולמעשה מגיע לפנינו שני הכוחות כא', עדות והודאת בע"ד. ולכן גם בזה, להקצות שייך מודה בקנס פטור, דשם הודאה יש כאן, ולהמהרי"ן לב לא שייך, כי מ"מ העדות יחייבו. ונמצא דתוס' רק לשיטתו כהקצות יכול לפרש דבע"א יש ענין מודה בקנס מצד הודאת הבע"ד, אבל רש"י, שלומד

החייב חל עד ההעמדב"ד. והא דאינו מחייב מיתה כ"ז שלא ישבע כנגדו אין זה אלא משום דלענין מיתה אינו נאמן. אבל לממון, נאמן על המעשה כ"ז שלא הכחישו הנתבע בשבועה. ולכן ודאי יוכל ע"א לחייב קנס. ורק מצד מודה בקנס פטור הנתבע, עכ"פ כשמודה להע"א. ואף דעל כמה שלא נשבע, הרי העד נאמן, וא"כ אין כאן הודאה, אלא עדות, ע"ז הרי פי' תוס' וז"ל דאין סברא לומר שלא יחשוב מרשיע עצמו כשמודה ואין רוצה לישבע, ואע"ג דע"י העד בא עליו חיוב זה, עכ"ל. והיינו שהוקשה לו כנ"ל, שכ"ז שלא נשבע הרי העד נאמן. וא"כ אין כאן שם הודאה. וע"ז כ' דמ"מ אין סברא שלא יחשב מרשיע א"ע. והיינו משום דכיון דלמעשה יכול להכחישו, ואינו מכחישו אלא מודה, הרי זה מרשיע א"ע, ויש לזה שם הודאה. ולכן שייך בזה הדין פטור של מודה בקנס. דשם קנס יש מצד פנ"ק, ושם הודאה יש מצד יכלתו להכחישו, וכש"נ.

אבל רש"י לומד דע"א אינו נאמן. אלא דהדין הוא, דכל שהע"א אומר חיוב, חייב הנתבע לישבע או לשלמו. ובמעיד על חיוב מיתה, אם מעיד על המעשה, הרי אינו אומר חיוב, דהחייב הרי חל רק בב"ד. ואם מעיד על גמר דין של חיוב מיתה, דג"כ אינו מחייב שבועה, צ"ל דחיוב זה אין בכחו להגיד. ועכ"פ במעיד ששור הרג, אף שחיוב הריגת שור, ותשלומי כופר, בכחו להגיד, הרי מ"מ אין בדברי עדותו חיוב, כי החייב לא חל עד ההעמדב"ד. ולכן לא יחייב שבועה בזה. ונמצא דע"א דומה למודה בזה, דאינו מחייב במה שהחלות חיוב הוא רק בהעמדב"ד, כגון קנס, או מיתת השור, או כופר. ולכן סתם רש"י והניחו בגדר וה"ה, כי הוא הדין והוא הטעם בין לענין מיתת השור ובין לענין כופר בין בע"פ עצמו ובין בע"פ ע"א, בין בתם ובין במועד, וכש"נ. ומה שפרש"י בסוף העמוד וז"ל, ובע"א נמי איכא למימר פשיטא דלא מחייב דהא תרי בעינין לאפוקי ממונא, ואפי' גבי מועד נמי

דהוא מרשיע א"ע בממון ולא קנס, לדרך הקצות, א"נ מרשיע א"ע במעשה שיש בו חיוב, ולא במעשה שאין בו חיוב, לדרך המהרי"ן לב. ובאמת דרש"י כן מתחיל במילים ומההוא שעתא ממונא הוא גבייהו, והיה נראה שכוונתו כנ"ל שאינו מודה בקנס, או במעשה בעלמא, אלא בממון, או במעשה שיש בו חיוב ממוני, אבל המשך דבריו שאינו מרשיע א"ע, צ"ע, חדא דהא כן מרשיע א"ע, וכנ"ל, ועוד דמה איכפת לן אי הוי מרשיע א"ע, מאחר דממונא הוא גבייהו, א"כ הרי זה הודאה בממון, ובחיוב, ובזה הרי מרשיע א"ע כן חייב.

אמנם לכשנעייץ ביסוד הדרשה אשר ירשיעון אלוקים פרט למרשיע את עצמו, יתבארו דברי רש"י, ולשיטתו כהמהרי"ן לב. דהנה בפ"י האי דרשה הרי נתבאר דחלוקים הקצות והמהרי"ן לב. להקצות באנו בזה להחיל דין על הודאת בע"ד לענין קנס, מרשיע א"ע בקנס. ואשר ירשיעון אלוקים הכוונה שב"ד יצליחו לחייב הבע"ד בלי להצטרך להגיע להודאתו. ועוד דוקא בלי שיתערב הודאתו, וכמו שנלמד ממה דכ' גם אם המצא תמצא, דיש גם דין פוטר, וגם באין צריכים להגיע להודאתו, כגון באח"כ באו עדים, מ"מ אם התערב כאן הודאה, פטרתו. ועכ"פ ירשיעון אלוקים מורה שיבוא הדבר לב"ד מכח עדות, ולא מכח הודאה. וזהו הדין דקנס, שההודאה בו אינו מחייב ועוד גם פוטר, דין בהודאה דקנס. וירשיעון אלוקים היינו ע"י עדות, בלי הודאתו.

ואילו להמהרי"ן לב, אשר ירשיעון אלוקים הוא דין בעצם דין קנס, לא בעדותו והודאתו, אלא בעצם חלות חיוב קנס, שחלה רק בב"ד, וזהו אשר ירשיעון אלוקים. ופרט למרשיע א"ע, היינו דכ"ז שלא היה העמדב"ד, אין עוד חיוב ממונות. ובזה מונח גם דמי שגנב, אינו חייב כפל אפי' כלפי שמיא בינו לבין עצמו לצאת יד"ש עד שיהיה העמדב"ד. וגם שכשיבואו עדים, לא יתחייב בב"ד עם קבלת העדות מיד, אלא אחר שיהיה העמדב"ד וגמ"ד. וגם

כהמהרי"ן לב, לא הוה מצי לפרש כך. והוכרח לפרש דעצם העדאת הע"א אינו מחייב קנס, וע"פ דרכו, דאינו נאמנות, אלא אומר חיובים, וכש"נ.

### קנס לאחר נמר דין

ובמודה שנגמר דינו בב"ד על שטו"מ, מבואר במס' מכות דף ג' ע"א, דבאומר העדנו והזמנו בב"ד פלוני וחוייבנו ממון, כלומר שנגמר דין כבר, חייב בהודאתו, ואין בזה דין מודה בקנס פטור. וכיאר הדבר יהיה תלוי במחלוקת הנ"ל. והיינו דלהקצות שמודה בקנס פטור משום שאינו נאמן לענין קנס, או משום הפוטר שיש במודה בקנס, א"כ צ"ל דאחר הגמר דין תו אינו קנס, אלא ממון. ונמצא שמודה בממון, ובזה יש לו נאמנות, וגם אין דין פוטר. דאילו נאמר דעדיין שם קנס עליו, א"כ הרי אינו נאמן בקנס, ויש בו דין פוטר גם, ולמה חייב. וע"כ צ"ל דקנס אחר ההעמדב"ד נעשה ממון, ופקע השם קנס, ורק לכן נאמן המודה, ולא מיפטור. אבל להמהרי"ן לב דמודה בקנס פטור משום שאין המעשה שהודה בו מחייב מעצמו, א"כ פשוט דבזה שמודה שנגמר דינו, הרי מעשה זו דגמר דין שמודה בו, כן מחייב מעצמו, וא"כ ודאי חייב. ואף אם נאמר דעדיין שם קנס עליו. דשם קנס לא מעלה ולא מוריד לדין הודאת בע"ד דהתחייבות, אלא ההודאת בע"ד שוה בכל, וענין קנס הוא רק דאין החיוב חל עד גמ"ד. וא"כ במודה על גמ"ד, הרי מודה על חיוב, ומתחייב בו ככל הודאת בע"ד דממון.

ועי' רש"י במכות שם, ד"ה וחוייבנו ממון, וז"ל, ומההוא שעתא ממונא הוא גבייהו, ואין זה מרשיע את עצמו, שכבר הרשיעוהו אלוקים, עכ"ל. והיינו שמפרש דהא דמודה בגמר דין של קנס חייב, הוא משום שאין זה מרשיע א"ע, שכבר הורשע בב"ד. ובהשקפה ראשונה יפלא, הלא כל מה שידעי' שהרשיעוהו ב"ד, זה רק מהודאתו, והרי הוא הוא המרשיע א"ע, ואין פרש"י דאין זה מרשיע א"ע. ולא הו"ל לפרש אלא

היא בממון ולא בקנס. דענין ממון וקנס לגבי מודה בקנס הרי היא דממון חל חיובו בהמעשה, וקנס בהעמדת ד. ובמודה על גמ"ד דקנס, הרי ג"כ החיוב חל רק בהעמדת ד, והרי זהו הגדרתו של קנס. ונמצא דהודאתו ודאי בקנס היא, כלומר בחיוב שחל רק בהעמדת ד. ורק מעלתו היא, דכיון דמודה על גמ"ד של הקנס, הרי הצליח להגיע להחיוב גם ע"י הודאתו דהתחייבות. דכיון שהודה על גמ"ד, ומההיא שעתא חלה החיוב ממון, א"כ גם בהודאת בע"ד דהתחייבות, שמוציאים רק החיובים שבדבריו, מגיע להחיוב של קנס, שחלה בהעמדת ד, כדכ' אשר ירשיעון אלוקים, כיון שעליה הודה, על ההרשעה דב"ד. ונמצא דהוא בהודאתו על הגמ"ד דקנס, הצליח לעשות מה שעדים עושים בהעדאתן, שאיכשהו מגיעים לגמ"ד, ע"י שב"ד מקבלים המעשה, ועושים גמ"ד עליה, ומחייבים אותו, וה"נ הוא בהודאתו על הגמ"ד גופא, בידים הגיע עצמו עד להחיוב של קנס, שחלה בהגמ"ד. ונמצא שבמודה על גמ"ד דקנס, שחייב, אין זה מחמת היותו כעין ממון, שהחיוב חל בהמעשה עצמו, אלא מחמת שהצליח להגיע להרשעה דב"ד שהיא המחייבת הקנס. דתו אינו במצב מרשיע א"ע, לפני העמדת ד, אלא במצב אשר ירשיעון אלוקים, דהיינו העמדת ד, כיון שעליה הודה, וזהו מעלתו. ומה שבא להגמ"ד ע"י הודאה ולא ע"י עדות, אין זה חיסרון כלל, כי לא נגד הודאה באה התורה, וכנ"ל, אלא דהתורה דחתה החלות חיוב עד הגמ"ד, וממילא הוא דנפלה לה כח הודאת בע"ד דהתחייבות בקנס, כי לא הצליחה להגיע להדרוש לחיוב, דהיינו גמ"ד. אבל במודה על הגמ"ד, והצליחה להגיע להחיוב, ודאי יתקבל בברכה כמו בעדות, דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, וגם בקנס, וכנ"ל.

ומעתה מאירים דברי רש"י, שהולך בשיטה זו דהמהרי"ן לב, וזהו שכ' ומההוא שעתא ממון הוא גביהו, כלומר חלה החיוב אז, ואין זה מרשיע א"ע, כלומר

שכשמודה על המעשה, שמוציאים מדבריו החיובים שבהם, לא יתחייב הקנס בזה, כיון שעדיין לא הורשע בב"ד, כלומר שלא היה כאן העמדת ד, ועדיין אין כאן חיוב. ונמצא דפרט למרשיע א"ע אינו מכוון דוקא על הודאה דקנס, אלא הוא דין בקנס, בחלות חיוב קנס, שמצד המעשה עדיין אין חיוב. ומרשיע א"ע אין פירושו שמודה, אלא פירושו שעדיין לפני העמדת ד הוא. ורק שבמודה על המעשה, ישאר לפני העמדת ד גם כשישמעו ב"ד הודאתו, כיון שמוציאים מדבריו רק החיובים שבהם, ואין מקבלים עצם המעשה שיעשו עליה העמדת ד, וזהו דין מודה בקנס פטור. והיינו שאין הפי' אשר ירשיעון אלוקים, שיחייבוהו עדים שיש להם נאמנות, ופרט למרשיע א"ע, שלא יתחייב ע"י הודאתו שאינו נאמנות אלא התחייבות, זה אינו. דלא לזה נחתה התורה, ואין כאן שום התנגדות להתחייבות בקנס ביחס לנאמנות. אלא הפי' הוא אשר ירשיעון אלוקים, שהחיוב יחול בהעמדת ד, פרט למרשיע א"ע, כלומר לא בלי העמדת ד. ורק ממילא הוא, דכיון דבקנס חל החיוב רק בהעמדת ד, א"כ ע"י עדות יתחייב, כי יצליח להגיע להעמדת ד, וע"י הודאה לא, כי לא יגיע להעמדת ד.

ומעתה, במודה שנגמר דינו על טו"מ וכדו', שמבואר בגמ' שבזה כן חייב, ואין בזה הדין מודה בקנס. ונתבאר לן, דלהקצות היינו משום שאחר גמ"ד פקע שם קנס, ונעשה ממון. ולהמהרי"ן לב היינו משום שמהגמ"ד כבר כן יש חיוב בדבריו. ועתה יתבאר, דלהקצות ודאי עדיין במצב מרשיע א"ע הוא, כי מרשיע א"ע הכוונה הודאה. וגם בזה הרי צריכים להגיע להודאתו. וגם אם לא, וכגון שיבואו עדים אח"כ, מ"מ הרי יש הודאתו הפוטרת בקנס. ונמצא דגם במודה על גמ"ד הוא במצב מרשיע א"ע. וכל מעלתו הוא רק משום שאינו מרשיע א"ע בקנס, אלא בממון, כי החיוב שמודה בה שם ממון עליה כבר. אבל להמהרי"ן לב, במודה על גמ"ד דטו"מ, אין לומר דהודאתו

זהו סימן שאין עדיין חיוב ממון עד ההעמדה. וזהו כוונת דברי ר"ש, שאינו משלם קנס ע"פ עצמו, לסימן הביאו לזה שאין כאן חיוב ממון, וממילא פטור מקרבן שבועה.

אמנם בתוס' שם בסוגיא מבואר אחרת. עיי"ש בתורה א"ד שכ' באה"ד וז"ל, דהא בהא תליא, דאי מיחייב בהודאתו א"כ כפר ליה ממונא, ומיחייב קרבן שבועה, ואי מיפטר בהודאה, א"כ לאו מידי כפר ליה, עכ"ל. והיינו דדין קרבן שבועה תליא בדין הודאת בע"ד דקנס. ודין מודה בקנס פטור היא הגורמת לדין פטור דקרבן שבועה. וכן בתוס' בע"ב, בד"ה לא, בא"ד וז"ל, וא"ת אי בלא עמד בדין פשיטא דלא מיחייב קרבן שבועה, דלא מידי כפריה, דאי מודה מיפטר, ומה צריך קרא דוכחש לכך, והו"ל לאקשווי ת"ל וכחש, [ת"ל] אשר ירשיעון אלוקים מבעי"ל, עכ"ל. וכן שם בד"ה א"ה, כ' בסופו וז"ל, וא"צ קרא דוכחש על כך, דפשיטא דכיון דאי מודה מיפטר פטור נמי מקרבן שבועה, עכ"ל. ומבואר מכ"ז דתוס' לומד דדין מודה בקנס פטור הוא סיבה לזה שאין קרבן שבועה. והיינו דמשום שיכול ליפטר מחיובו, ע"י שיודה בקנס, ויחייב עצמו בהודאתו באיזה שהוא קרן, ובזה תו לא יתחייב גם אם יבואו עדים אח"כ, נמצא שעדיין אין חיובו ברור, כי עד העמדה בידו עוד ליפטר לגמרי מחיוב זה. ולכן לא מיקרי חיוב ממון, והכופר בו אין זו כפירת ממון, ולכן פטור מקרבן שבועה. וכוונת דברי ר"ש הוא, דכיון דאינו משלם ע"פ עצמו, והיינו דלא רק אינו חייב, אלא פוטר עצמו, לכן לא חשיב חיוב ממון גמור, ולכן הכופר בו פטור מקרבן שבועה. ולא לסימן הביאו, אלא לסיבה.

וביאור המח' ודאי עולה יפה, לשיטתייהו בדין מודה בקנס. רש"י שלומד כהמהרי"ן לב, דמודה בקנס פטור משום שעדיין לא חל החיוב וכשנ", א"כ מודה בקנס פטור הוא סימן שאין חיוב עדיין, דהא רק מהאי טעמא פטור. ותוס' שלומד כהקצות, דמודה בקנס

לפני העמדה, שע"ז אמרה התורה שעדיין לא חל החיוב אז, ומשום שכבר הרשיעוהו אלוקים. דכיון שמודה על הגמ"ד הרי הוא מגיע בהודאתו גופא למצב של אשר ירשיעון אלוקים, ומההיא שעתא ממונא הוא גבייהו, כלומר שחלה החיוב ממון. וכיון שהודאתו מגיע להחלות חיוב, מתחייב בהודאתו, ככל דין התחייבות דהודאת בע"ד. אילו היה עדיין במצב שמרשיע א"ע, א"כ לא היתה ממונא גבייהו, כלומר דהחיוב לא היתה חלה עדיין, כי הלא כ' אשר ירשיעון אלוקים, ולא היה מתחייב בהודאתו. אבל כיון דשייך לומר שכבר הרשיעוהו אלוקים, כיון שמודה על הגמ"ד, לכן הוי שפיר ממונא גבייהו, והוי הודאה על החיוב של קנס שחלה כבר, ושפיר מתחייב בהודאתו, כי אין הודאתו במצב שמרשיע א"ע.

ועכ"פ נמצינו למדים, דלרש"י ולהמהרי"ן לב, הוי היסוד דחיוב קנס חל רק בגמ"ד, ולכן מודה בקנס פטור, ומודה בגמ"ד של קנס חייב. ולתוס' והקצות הוי היסוד דבמה ששמו קנס אין הודאה נאמן לחייב, וגם פוטר, ולכן המודה בקנס פטור. ומודה בגמ"ד של קנס שחייב היינו משום שאז הוי ממון ולא קנס.

### לענין קרבן שבועה

ויעויין בריש נערה שנתפתתה, לענין קרבן שבועה, דבקנס אינו חייב. וז"ל הגמ' שם בכתובות דף מ"ב ע"א, ר"ש פוטר, שאינו משלם קנס ע"פ עצמו. ופרש"י וז"ל שאינו משלם קנס ע"פ עצמו, אלא ע"פ עדים, וכיון דאילו אודי ליה קמן כשתבעו הוה מיפטר, כי כפריה נמי אין זו שבועת כפירת ממון, עכ"ל. ומשמעות דבריו הוא, דמזה שאילו מודה מיפטר, הרי זו סימן שאין כאן חיוב ממון. דזהו משמעות לשון דאילו. וכן מבואר שם ברש"י בריש העמוד, בד"ה מת האב, וז"ל, ול"ד לקנס דלא הוי ממון עד שעמד בדין ויעידוהו, דהא אי מודה מיפטר, עכ"ל. הרי שלמד שזה שמודה בקנס פטור,

בד"ה מאי לאו, בסופו, ובד"ה א"ה, ובד"ה כי, ובד"ה הא.

ונקודת המחלוקת ברירא, דהיא בחיוב קנס אחר העמדב"ד באופן ששמו קנס, אם יש בזה דין מודה בקנס פטור או לא. ובודאי תליא בהאי מח' דהקצות ומהרי"ן לב. דלהקצות, דמודה בקנס פטור משום ששמו קנס, ואחר גמ"ד שחייב היינו משום ששמו ממון, א"כ בזה שכן שמו קנס גם אחר העמדב"ד, ודאי ימשיך דין מודה בקנס פטור. וזהו שיטת תוס', לשיטתו כדרך הקצות. וגם ממילא לא יחול החיוב לגמרי עדיין. דהרי בגמ"ד לא חל החיוב יותר מלפני הגמ"ד מחמת עצם הגמ"ד. דהא בעצם היה חל החיוב מיד עם המעשה, ורק דהדין פטור שבקנס מעכבו, וכל עוד שלא יפקע האי דינא, לא יוכל לחול החיוב לגמרי. ורק, דבדרך כלל פקע האי דינא בגמ"ד, דאז פקע השם קנס, ותו אינו יכול ליפטר, וממילא חלה החיוב לגמרי. אבל בזה שהשם קנס ממשיך גם אחר העמדב"ד, וממילא גם הדין מודה בקנס פטור ממש, א"כ עדיין לא יחול החיוב לגמרי, ולא יהא בו דין קרבן שבועה על הכפירה, וכן לא יוכל להורישו לבניו. ורק בשעת נתינה, שאז יקרא שמו ממון, ויפקע הדין מודה בקנס פטור, אז יחול החיוב לגמרי. והיינו דכל ענין העמדב"ד אינו אלא שמשנתנה שמו לקנס, ובוה שנשאר בו שם קנס, לא נעשה בהעמדב"ד כלום. דהכל תלוי בשם קנס. דבשם קנס יש דין מודי מיפטר, וממילא מתעכב החלות חיוב, וממילא אינו מורישו לבניו, ואין הכופר חייב קרבן שבועה, וכמש"נ.

אבל להמהרי"ן לב, הכל מתחיל מזה שהחיוב לא חל עד ההעמדב"ד. דלכן אין המודה חייב, כי עדיין אין חיוב מחמת המעשה. וגם ממילא אין יכול להורישו לבניו, ואין הכופר חייב קרבן שבועה. וזה יש עד העמדב"ד. ובהעמדב"ד, אז חל החיוב, כדכ' אשר ירשיעון אלוקים. ובדרך כלל הוי החיוב חיוב ממון, דאחר גמ"ד הוי

פטור משום ששמו קנס, ובהודאת קנס יש דין העדר נאמנות, ודין פטור, א"כ אין בזה שום סימן והוכחה שהחיוב לא חל עדיין. דאף אילו חל החיוב מיד, שייך ענין העדר נאמנות, וגם ענין הפוטר. ולכן פירשו באמת דאדרבה, זה גופא שיש דין פטור, ויכול ליפטר מחיובו, זה מגרע כח החיוב, כי כבר אינו חיוב ברור, ולכן לא חשיב חיוב ממון וכפירת ממון. והיינו דבאמת בעצם חל החיוב קנס מיד עם המעשה, דהמעשה בעצם בכחו לחייב מצד עצמו, בלי העמדב"ד, ורק שעל החיוב הזה יש מקום ליפטר, ע"י הודאה, וזהו מה שדוחהו ומעכבו מלחול לגמרי, ונשאר עדיין בגדר אינו מחוייב.

ויעויין שם עוד בסוגיא, בע"ב ברש"י ד"ה ת"ל וכחש וז"ל באה"ד, תיפוק ליה דהשתא נמי לאו ממונא הוא דרחמנא אמר ונתן, דלא זיכתה לו תורה עד שעת נתינה, עכ"ל. והיינו דבקנס אונס ומפתה דכ' ונתן, גם אחר העמדב"ד אינו ממון, ואינו רק עיקרו קנס, כשאר קנסות אחר גמ"ד, אלא קנס ממש הוא עד שעת נתינה. ואח"כ בד"ה שאינו משלם קנס וכו', וז"ל, ואי הוה מודי הוה מיפטר, אלמא טעמא דר"ש משום דאי הוה מודי מיפטר הוא, והא ליתא אלא כשלא עמד בדין, עכ"ל. והיינו דנקט בפשיטות דאף בקנס אונס ומפתה, אף דגם אחר העמדב"ד אינו ממון, אלא קנס, מ"מ לענין מודה מיפטר, ודאי אין זה אלא כשלא עמד בדין. ואחר העמדב"ד, אף ששמו קנס ולא ממון, ואינו מורישו לבניו, ואין הכופר בו כופר חיוב ממון, דעדיין לא זכה האב עד שעת נתינה, מ"מ המודה בו ודאי חייב.

אמנם בתוס' שם בסוגיא מבואר שבאמת חולק ע"ז, ולומד דיש דין מודה בקנס פטור גם אחר העמדב"ד בזה ששמו קנס. והיינו במודה בב"ד אחר. דאילו בהב"ד שעמד בדין, הרי כבר באו עדים שם, ולא שייך עוד להודות שם, אלא בב"ד אחר מיירי. וקאמר כן באב"י, וברכה בההו"א, וגם במסקנא לענין קנס אונס ומפתה כשהולך להאב. עיי"ש בע"א בד"ה או, ובד"ה א"ל, ובע"ב

הראשון, כי הפוטר שבהודאת קנס פוטרו גם במקום עדות, על כמה שמצליח להודות, כגון בב"ד אחר. וכיון שיכול להודות וליפטר, כי עדיין הודאה בקנס היא, לכן אין החיוב נגמר עליו, וממילא אין בה קרבן שבועה, ואין אדם מורישו לבניו.

### לענין לצאת ידי שמים

ובזה נבוא להתוס' בכתובות דף ל"ג ע"ב ד"ה לאו וז"ל, דהכא אפי' לצאת יד"ש אינו חייב דדוקא בממון הוא דאמר רבא וכו' דמיחייב בבא לצאת יד"ש, אבל קנס לא מיחייב אלא ע"פ ב"ד, כדאמר' אשר ירשיעון אלוקים פרט למרשיע עצמו, עכ"ל. והיינו דתוס' מביא ענין מודה בקנס פטור לענין זה שאין חיוב קנס חל אפי' לצי"ש עד העמדב"ד. ומתחילה היה נראה דכוונתו כמו שלמדנו בהמהרי"ן לב, דדין מודה בקנס פטור היינו משום שאין החיוב חל עד ההעמדב"ד, וזהו מה שנלמד מקרא דאשר ירשיעון אלוקים. וזהו שהביא תוס' האי קרא, והאי דינא דמודה פטור, הכל להורת דהחיוב חל רק בהעמדב"ד, ולכן אין חיוב אפי' לצי"ש עד ההעמדב"ד. דזהו הנלמד מהאי קרא, וזהו טעמא דמודה פטור.

אמנם לפי מה שנתבאר, שתוס' הולך בדרך הקצות, בב"ק ובזבחים, וכן בכתובות, ודאי צריך ליישב התוס' כאן שילך ג"כ על דרך הקצות. ובאמת מצאנו דהקצות עצמו, שם בסי' א', אחר שהביא בסק"ו שיטתו במודה בקנס, שהוא לא רק פוטר, אלא גם העדר נאמנות, מיד אח"כ בסק"ז מביא האי ענינא, דקנס חיובו חל רק בהעמדב"ד. ומביא האי תוס' דכתובות ל"ג. והיינו שלמד שהתוס' מתאים עם שיטתו. וכן למדנו אנו שתוס' הולך בשיטת הקצות, וכש"נ מכמה מקומות. וצריך ליישב האי תוס' עם שיטת הקצות. דלכאורה לא מתאים, כי לפי הקצות אין מודה בקנס פטור שייך לשעת חלות חיוב הקנס, דהא לאו מהאי טעמא הוא. וכן קרא דאשר ירשיעון אלוקים, לא מלמד על שעת חלות החיוב, אלא דין בהודאת קנס

ממון, אבל בזה דאונס ומפתה מצאנו שהחיוב שחל בגמ"ד היינו חיוב קנס. ועכ"פ לענין הודאה, ודאי מתחייב, כי כבר יש חיוב בדבריו. ולענין קרבן שבועה ולהורישו לבניו, כיון ששם קנס עליו, והיינו שאין התובע תובע כבע"ד, ועדיין אין לו זכות ממוני, ורק שהחוטא חייב חיוב קנס, לכן לא שייך כפירת ממון בזה, ואינו חייב קרבן שבועה. וכן אינו יכול להורישו לבניו, כי אין לו זכות, שוירישנה. אבל לענין הודאה, לא בעינן חיוב ממוני דוקא, וגם חיוב קנס מתחייב בהודאה. ולא גרע מדין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, שמתחייב בענין איסור. וכן לענין כפרה, מצאנו שמתחייב בהודאתו, בכופרא כפרה, וכמשנת"ל בסוגיא דב"ק. וה"נ כאן בקנס אחר העמדב"ד שיש כבר חיוב, אף אם החיוב הוא קנס, המודה בו יתחייב בו. וזהו שיטת רש"י, ולשיטתו אזיל, כדרך המהרי"ן לב.

נמצינו למדים, דלרש"י ולהמהרי"ן לב, מודה בקנס פטור רק עד העמדב"ד, שאז חל חיובו. ודין פטור קרבן שבועה, ואין מורישו לבניו, כשאין החיוב עדיין, פשוט הוא. וגם כשיש כבר חיוב, אם עדיין שם קנס עליו, כבסוגיא דכתובות, יהיה פטור מקרבן שבועה, ולא יורישנו לבניו, כי עדיין אין להתובע זכות ממוני. ולתוס' והקצות, כל דין אין אדם מוריש קנס לבניו, ופטור קרבן שבועה, הוי רק משום שאין החיוב חל לגמרי עדיין, מחמת שעדיין יכול להודות וליפטר. וזה שיכול להודות וליפטר הוא מחמת השם קנס, שיש בו הדין מודה בקנס פטור. והשם קנס, בדרך כלל היא רק עד העמדב"ד, ובסוגיא דכתובות מצאנו שממשיך גם אח"כ. והיינו לאביי, וכן לרבה באונס ומפתה כשהולך להאב. ובזה, גם אחר העמדב"ד יהיו כל הדינים הללו. דכיון דעדיין שמו קנס, עדיין יכול להודות וליפטר. והיינו שיודה בב"ד אחר, שנגמר דינו בב"ד פלוני, ובזה יש לו שם הודאה, ופוטר עצמו מהחיוב גם אם יחזור לב"ד

לחייבו בחיוב הקנס שבדבריו, גם אילו היה חיוב מצד המעשה בלי העמדב"ד. ועכ"פ, אם זה שאינו חייב אפי' לצי"ש הוא מחמת שיכול להודות וליפטר, כביאורינו בתוס', א"כ בזה"ז כן יתחייב לצי"ש, כיון שהרי אינו יכול להודות וליפטר. ויש ליישב בדוחק דכיון דמ"מ בעצם אילו היה מודה לפני ב"ד סמוכין, כן היה פוטר עצמו, א"כ אף שבפועל לא יוכל לעשות כן בזה"ז, מ"מ החיוב כבר מידיחי בהכי. כי עצם הדין פוטר הוא הדוחה החיוב, לא המציאות בפועל שיכול להפטר. ומ"מ לשון הקצות שם בסק"ז לא משמע דמחמת הדין פוטר הוא דלא חל החיוב, אלא דהכי הוא דינא דקנס, דחל רק בב"ד, וכדכ' אשר ירשיעון אלוקים, עיי"ש, וצ"ע. ועכ"פ בתוס' ודאי נראה לומר כדברינו.

### לענין כאשר זמם

וסוגיא דמכות דף ה' ע"א, שם מבואר דעדים שהעידו על א' שלוה, והוזמו, אם נמצא אח"כ בעדים כשרים שבאמת כן ליה כבר בזמן העדאת הזוממין, אין הזוממין חייבין, משום דגברא בר תשלומין הוה. ומ"מ במיתה וקנס אינו כן, דאכתי גברא לאו בר קטלא הוא, ולא בר תשלומין הוא. ורק בנמצא שכבר נגמר דינו על המיתה, ועל הקנס, בזה הוי בר קטלא, ובר תשלומין, והעדים זוממין פטורין.

ועיי"ש ברש"י ד"ה מ"ט דבעידנא דקא מסהדי, וז"ל, כשבאו יום שלישי בשבת להעיד עליו, אכתי גברא לאו בר קטלא, שלא הועד עליו בב"ד, ואילו הוה אתי ומודה הוה מיפטר, נמצא שהם היו מחייבין מיתה את מי שאינו ראוי למות, עכ"ל. ואח"כ בד"ה וכן לענין תשלומי קנס, וז"ל, שהמודה בו פטור, דינו נמי בזה כדיני נפשות, ויש חילוק בין עדות גוף המעשה, לעדות של גמר דין, עכ"ל. ואח"כ בד"ה ה"ג וכו' גברא לאו בר תשלומין הוא, וז"ל, ופירושו משום דהו"מ למיפטר נפשיה בהודאה, אישתכח דאינהו הוו מפסדי ליה.

קאמר, או העדר נאמנות, או פוטר, אבל לא על עצם דין קנס מיירי. ומה הביא תוס' מהאי קרא, ומהאי דינא, לענין שעת חלות חיוב הקנס.

אמנם לפי מה שנתבאר במה שלמדנו בריש נערה שנתפתתה בדעת תוס', דמה שיכול ליפטר ע"י הודאתו, הוא סיבה לעכב החיוב מלחול לגמרי, לענין קרבן שבועה, ולהורישו לבניו, עד שלא יוכל עוד ליפטר בהודאתו, א"כ י"ל כן גם כפי' האי תוס'. והיינו דנאמר שלא מקרא דאשר ירשיעון אלוקים הביא תוס' הדחלות חל רק בב"ד, דלא בזה איירי קרא. אלא מעצם דין מודה בקנס פטור הביא. ולא בתורת סימן, אלא בתורת סיבה וגורם. ובאמת בתוס' נקט לשון כדאמר' אשר ירשיעון אלוקים פרט למרשיע עצמו. ולא נקט לשון כדכתיב אשר וכו'. והיינו כנ"ל דלא מהקרא קאמר כן. אלא ממה דאמר' מכח האי קרא, דהיינו הדין פוטר דמודה בקנס. ואף דבמרוכה מבואר דהדין פוטר נלמד מקרא דאם המצא תמצא, ומקרא דאשר ירשיען ילפי' רק הדין העדר נאמנות, ואנן, לדחות החלות חיוב, הרי בענין הדין פוטר. ע"ז י"ל כמו שביארנו כבר, דבאמת לא מסיימי קראי. ותוס' הקרא הידוע נקט. אבל ודאי כוונתו לדין הפוטר שנלמד מהאי קרא. והיינו שמביא מזה שיש דין פוטר, שזה יהיה הסיבה שלא יחול החיוב עד ההעמדב"ד, שאז יפקע הדין פוטר, בהפקע השם קנס. ולכן עד אז, לא יהא חייב אפי' לצי"ש. כי איך יתחייב לצי"ש בזמן שבידו ליפטר לגמרי. כן צריך לבאר פי' האי תוס', בדרך הקצות, שזהו שיטת תוס'. ובצדק הביא הקצות האי תוס'.

אמנם בהקצות גופיה ק"ק לפרש כך. דהא בזמן הזה איירי, ובזמן הזה הרי מבואר שם בס"א דאין דין הפוטר דמודה בקנס, כי ההודאה לפני ב"ד שלנו אינו הודאה הפוטרת, כיון שאין ב"ד שלנו דנין דיני קנסות. להקצות חסר בשם הודאה, ולהמהרי"ן לב לא מיקרי מורשע ומחוייב בהחיוב שיש בהודאתו, כיון שאין דין הב"ד

זממה. ולכן הוצרך לפרש דלא בודאי יתחייבו, ונמצא שהעדים רצו להפסידו.

אמנם בזה כבר אפשר לתרץ קושיית תוס' על רש"י, שהק' דהלא אין מודה במיתה פטור. ונראה לתרץ דלעולם אין כוונת רש"י דמודה יפטר גם אם אח"כ יבואו עדים, ונמצא שלא ודאי יתחייב. אלא כוונתו, דגם אם מודה שהרג, ושטו"מ, אין זה מחייבו, והיינו משום דאין החיוב חל עד העמדב"ד, וכמשנת"ל בשיטת רש"י, דמודה בקנס פטור משום דאין חיוב חל עד העמדב"ד. והיינו ממש חילוק הרעק"א. דמזה שמודה אינו מתחייב, חזינן שאין החיוב חל עדיין, וא"כ אינו בר חיובא. ולכן חייבין הזוממין, וכחילוק הנכון והברור של רעק"א. ומודי מיפטר אינו עניו שיכול ליפטר, אלא סימן שאין כאן חיוב, מדאינו מתחייב ע"י הודאתו.

ויש להוסיף, דבאמת במיתה, המודה שהרג נפש וכדו', שאינו חייב מיתה, אין זה רק משום שעד העמדב"ד אין חיוב חל, אלא גם משום דאין דין התחייבות במיתה, כיון דאין זה בכוחו, לחייב א"ע מיתה. וצ"ל דכוונת רש"י הוא, דגם אילו כן הוה בכוחו להתחייב, לא היה חייב בזה. וזהו משום דהחיוב חל רק עם גמ"ד, וכנ"ל. וזהו כעין מה שפרש"י בב"ק דהמודה במיתת השור פטור משום דין כמיתת הבעלים, דהמודה בחיוב מיתה אינו חייב, דכוונתו דגם אילו היה בכחו לחייב א"ע מיתה, דומיא דמיתת השור, לא היה מתחייב בהודאתו, ומשום דהחיוב מיתה חל רק בב"ד. וה"נ כאן, וכש"נ.

אמנם אין להכחיש האמת, ולכשנדייק בלשון רש"י, נראה דלא כן הוא לגמרי. והיינו, דלענין מיתה באמת משמע כנ"ל, דאינו בר קטלא בעצם. ולסימן וסיוע הביא ואילו הוה אתי ומודה, כלומר, אילו היה מצליח לחייב עצמו בחיוב רציחה, הוה מיפטר, כלומר לא היה חייב בזה, כי אין חיוב בעצם עדיין. נמצא שהם היו מחייבין מיתה את מי שאינו ראוי למות, כלומר

ודוקא קנס, אבל בעדות ממון פטורין, שהרי לא היו מפסידין אותו כלום, אחר שהוא מחוייב ועומד, עכ"ל. וד"ה גברא בר תשלומין הוא, וז"ל, כשהעידו אלו עליו כבר חייבוהו ב"ד, ואי הוה מודי לא הוה מיפטר, עכ"ל פרש"י בסוגיא. והיינו שפ"י במיתה, ובקנס, דאינו בר קטלא ותשלומין, משום דאי מודי מיפטר.

ותוס' שם הק' על רש"י, היכן מצינו במיתה דהמודה בו פטור, וא"כ יפטר כל חייבי מיתות ע"י שידודו. ומפרש הגמ' דאינו בר קטלא, דהיינו משום דמ"מ לא ברירא שיבוא לידי חיוב, כי יתכן שלא יתקיים העדות אחר הדרישה וחקירה שיש בדיני נפשות. ובקנס שאין בו דרישה וחקירה, בזה באמת הוה לאו בר תשלומין משום דאי מודי מיפטר, ובודאי לא ברירא שיבוא לידי חיוב. וזהו ענין לאו בר קטלא ותשלומין, שאינו ברור שיבוא לידי חיוב. אלא שבמיתה אין זה משום שיכול ליפטר בהודאה, אלא משום שיש דרישה וחקירה רבה. וצ"ע איך ליישב רש"י מקושיית תוס', דאטו לרש"י מודה במיתה פטור, וכטענת תוס'.

ועיי"ש בגליון הש"ס שתמה על תוס' שנדחק לפרש דבמיתה אינו ודאי שיתחייב, משום הדרישה וחקירה שיש בד"נ יותר מבד"מ, ולמה לא פ"י הסוגיא בפשיטות. דהו"ל לפרש דבקנס ומיתה אינו בר חיובא עד העמדב"ד. דזהו דין קנס ומיתה, דכ"ז שלא עמד בדין לא חל חיוב באמת כלפי שמיא. דהיודע שחילל שבת במזיד ר"ל, אינו חייב להרוג א"ע. וכן בקנס, גם כלפי שמיא פטור עד העמדב"ד. ומציין להתוס' כתובות ל"ג. וא"כ אינו בר קטלא ותשלומין. משא"כ בממון, או בעדות גמ"ד, בזה יש חיוב בעצם. וסיים וז"ל והחילוק נראה נכון וברור בעזה"י, עכ"ל. ונשאר בתמיהתו על התוס'.

ולתרץ תמיהת רעק"א על תוס', נראה דצ"ל דתוס' ס"ל דלענין זממה, לא די בזה דבעצם אינו בר חיובא, אם סופו ודאי להתחייב. דזממה להפסידו אין כאן, כיון דסו"ס יפסיד בלא עדותן. נמצא דאין כאן

לחייב הע"ז רק משום שיכול ליפטר בהודאה, וכנ"ל.

ורעק"א שתמה והק', ס"ל דגם בזממה דממונות, שהוא על הפסד חברו, כל שבעצם אינו בר חיובא, אף אם סופו להתחייב, כיון שבדין אין לו חיוב עדיין, הרי זה מפסידו בדין, וזהו זממה. ולכן כל שאינו בר חיובא בעצם, יתחייבו הזוממין כאשר זמם.

ונמצא דהכל מודים להיסוד, דבקנס ומיתה אין חיוב חל עד ההעמדב"ד. וזהו לכאורה כוונת רש"י במה שפי' לענין מיתה, אילו מודי מיפטר. וגם בקנס בעצם הוא כך. ורק דס"ל דזממה שאני, לענין ממונות. ותוס' ס"ל דגם בנפשות זממה שאני. ורעק"א נקט דזממה לא שאני, ולכן תמה שיש הלא לחלק בחילוק נכון וברור, וכנ"ל.

ועכ"פ הרווחנו בכ"ז לתרץ רש"י מקושיית תוס', דלא מצינו מודה במיתה פטור, דכוונת רש"י הוא לא להפטר דבאח"כ באו עדים, אלא לדין פטור בהודאה, שהוא משום שעדיין לא חל החיוב, וכמו שפירשנו לענין מודה בקנס, כדרך המהרי"ן לב, שזהו שיטת רש"י, וכנ"ל. ותוס' שהק', לשיטתו הק'. דתוס' לומד מודה בקנס פטור, שהוא דין לעצמו, או העדר נאמנות, או פטור, ולא משום שעדיין לא חל החיוב. ולכן פירש דברי רש"י במודה במיתה ג"כ עד"ז. ודין העדר נאמנות, אף דאמת היא גם במיתה, מ"מ ודאי אין זה מועיל לענין לומר שאינו בר קטלא. וע"כ כוונת רש"י לדין הפטור, דזה יועיל שלא יחשב בר קטלא, כי אין החיוב ברור. וע"ז הק' דהיכן מצינו דין פטור במודה במיתה. אבל רש"י שלומד גם בקנס שהמודה פטור משום שעדיין לא חל החיוב, ודאי שייך האי מילתא גם במיתה, דכיון דעדיין לא חל החיוב, לכן המודה בו לא יתחייב ע"י הודאתו. ואיה"נ במיתה אין הדין של אח"כ באו עדים פטור, ומשום דבאמת אינו בכחו לחייב א"ע מיתה, וכמשנת"ל. אבל הא מיתה, דגם אילו היה בכחו

דבעצם אינו ראוי למות, דאינו בר קטלא, וכחילוק רעק"א. אמנם לענין קנס פרש"י משום דהו"מ למיפטר נפשיה בהודאה, אישתכח דאינהו הוו מפסדי ליה. והיינו כדרך תוס', דכיון דיכול ליפטר ע"י הודאה, נמצא שהם זממו להפסידו. אבל אילו היה ודאי מתחייב, היה נחשב בר תשלומין אף בקנס, אף דבעצם לא חל החיוב עדיין, ומשום דזממה להפסידו מיתה אין כאן, וכנ"ל בדעת התוס'.

וצ"ל דרש"י מחלק בין זממה דעדות ממונות לזממה דעדות נפשות. דבממונות ס"ל דהזממה הוא על מה שרצו להפסיד להנידון. ולכן בזה, כל שודאי יתחייב, אין כאן זממה להפסידו, וכדרך התוס'. אבל בנפשות, אין הזממה מצד שרצו להפסיד להנידון חייו, אלא מצד שרצו להרוג נפש מישראל, בעדותם. וכלשון רש"י, נמצא שהם היו מחייבין מיתה את מי שאינו ראוי למות. וא"כ לא יועיל בזה מה שסופו למות ודאי, כמו שלא יועיל לענין מי שהורגו. דכל שלא נגמר דינו, ושלא חל בו דין טריפה, ההורגו חייב, אף אם סופו ודאי למות. וה"נ עדים זוממין, הרי זממו להרוג נפש מישראל. והכאשר זמם הוא להורגם. ולכן בזה די לו לרש"י בזה שבעצם אינו בר קטלא, כחילוק רעק"א, לחייב העדים זוממין.

והמעייין בתוס' שם יראה, דגם תוס' צידדו לומר כן במיתה, דיש חילוק בין לפני גמ"ד, שההורגו חייב, ובין לאחר גמ"ד, שההורגו פטור. כלומר, רצו לדמות זממה להורג. ורק שלא כ' זאת לעיקר החילוק, אלא לועוד, ולא רצה לסמוך ע"ז. ולכן תמה רעק"א, דלמ"ל לדחוקי בחילוקים דדרישה וחקירה, יחלק בפשיטות בעצם החיוב. ותוס' נקט, דבזממה, כל שיתחייב ודאי, אין כאן זממה להפסידו. ולכל היותר לועוד הביא חילוק הרעק"א לענין מיתה, כי במיתה י"ל דהזממה הוא על הנפש מישראל, ולכן פשוט דלפני המדב"ד אינו בר קטלא, וחייבים הזוממין. ובממונות, דהזממה הוא על ההפסד לחברו, הוי לאו בר תשלומין

ובאמת, בגמ' מדוייק כן, דקאמר מאי ממון קנס, ומה פיו וכו'. דלכאורה אינו מובן לשון הגמ' מאי ממון קנס. דלא הו"ל למימר אלא הכי, אלא ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה וכו'. ומהו דקאמר ומאי ממון קנס, כאילו בא להעמיד דבריו הראשונים שאמר מתחילה ומה פיו שאין מחייבו ממון. וכן יש לדייק עד"ז ברש"י ד"ה פיו שאין מחייבו ממון, וז"ל, בהודאתו, ולקמיה מפרש לה, עכ"ל. ולכאורה הגמ' אינו מפרשה, אלא חוזרת בה. והו"ל לרש"י למימר ולקמיה פריך עלה. ומשמע מכ"ז דלא חזר בו הגמ' ממה שהתחיל בממון. אלא פרושי קמפרש לה, מאי ממון, קנס. וצ"ע מהו ביאור הדברים, דהלא שפיר פריך והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, וא"כ פיו כן מחייבו ממון, ורק קנס לא, וא"כ רק מקנס יש ק"ו.

אבל לפי דברינו בהמהרי"ן לב א"ש. דהגמ' מתחילה כבר התכוון דפיו אין בכחו נאמנות לחייב ממון, ורק מדין התחייבות דהודאת בע"ד חייב, וזהו הקולא. והמקשה שהק' והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, לא הביין כוונתו. אלא הביין כפשוטו, שאינו חייב כלל. וזהו שהק' ותמה, והא הודאת בע"ד כמע"ד. וע"ז בא התרצן לפרש ולבאר, דאין הכוונה שאינו חייב כלל, אלא שאינו מדין נאמנות, רק מדין התחייבות. וזהו שמביא קנס, כלומר, באיזה ממון תוכל להבחין הקולא שיש בפיו, בקנס. דבממון, אף שאינו נאמן, חייב מדין התחייבות. אבל בקנס שמצד התחייבות הרי אין לחייב, ורק מדין נאמנות יתחייב, שם יבחן הקולא דהודאת פיו. וזהו מאי ממון קנס. דמקנס רואין דבכל ממון אין כח פיו ככח עדים, דעדים יש להם נאמנות, ופיו אינו נאמן. וזהו הקולא של פיו נגד העדאת עדים, שאינו נאמן, ורק מדין התחייבות הוא.

ועכ"פ נמצא, שלפי המהרי"ן לב, אין הקולא בפיו ענין צדדי, דלענין קנס יש לו גריעותא, אלא ריעותא הוא בכל דין פיו. ומעתה הק"ו מפיו אינו סתם דכיון דלעדים יש מעלה צדדית, לענין קנס, הו"ל חמור

להתחייב, מ"מ ע"י הודאה ברציחה לא היה מתחייב, כיון דהחויב אינו חל עד ההעמדב"ד, וכמו שהוא בקנס לפרש"י. ומה"ט נחשב אינו בר קטלא, כי בעצם אינו ב"ח, כסברת רעק"א, ולכן חייבין הזוממין. והא דבסוגיא שם פרש"י בקנס בדרך אחר, היינו משום דס"ל דזממה דממונות שאני, וכש"נ.

### ביאור הקל וחומר מפיו לעדות

ובסוגיא דריש ב"מ, דפיו אינו מחייבו ממון, והק' הגמ' והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, ות"י מאי ממון קנס. והיינו דהגמ' קאמר דיש קולא בפיו שאינו מחייבו ממון, ומאי ממון קנס. והקצות הוכיח מזה, דמודה בקנס פטור אינו רק פוטר, אלא גם העדר נאמנות דהודאת בע"ד לענין קנס. וזהו דקאמר הגמ' שיש קולא בפיו, שלענין קנס אין לו נאמנות. אמנם לפי המהרי"ן לב הלא ביארנו דהא דפיו אין מחייבו קנס, אין זה משום לתא דפיו, אלא משום לתא דקנס. דדין קנס הוא דבעינן העמדב"ד לחלות החיוב, וכיון דהודאת בע"ד הוא רק התחייבות, במודה בקנס לא הודה בחיוב, ואין כאן התחייבות, ולכן ודאי פטור. וא"כ קשה לכאורה, מהו הקולא שמצאנו בפיו בזה שאינו מחייבו קנס.

אמנם י"ל ודאי, דזהו גופא כוונת הגמ', לומר דפיו קילא מעדות, דעדות הוי נאמנות, ופיו אינו נאמן, ורק התחייבות הוא. וזהו כוונת הגמ' דפיו קילא שאין מחייבו קנס, דכיון דאינו נאמנות, רק התחייבות, לכן אינו מחייבו קנס. דבממון, אף דאינו נאמן, חייב מדין התחייבות. אבל בקנס, שמצד התחייבות הרי אין לחייב, ורק מצד נאמנות שייך, שם באמת אינו חייב. והיינו משום דפיו אינו מדין נאמנות כלל, וזהו גופא הקולא. ונמצא שאין הקולא בפיו קולא לענין קנס, אלא שמקנס נבחן הקולא שיש בפיו בכלל דין הודאת בע"ד, דאינו מדין נאמנות, אלא מדין התחייבות. וזהו הקולא והחיסרון שבו ביחס להעדאת עדים.

אבל למאי דנתבאר בשיטת המהרי"ן לב א"ש. דודאי החומרא שעדים מחייבים ממון והקולא שפיו אינו מחייב ממון, הוי גם למסקנא באותו המעשה של השבועה שאנו דנין. הממון על חלק שהודה והעידו, והשבועה על השאר. דהחומרא והקולא הם גם בהודאה ועדות דממון, לא רק בקנס. וקנס אינו מקום החומרא והקולא, אלא מקום ההבחנה. אבל הק"ו עצמו נשאת בממון גם למסקנא. והק"ו הוא ומה פיו שבחלק שהודה אינו נאמן, וחייב רק משום שבהודאתו מונח חיוב על המקצת שהודה בו, ובכ"ד התקבל החיוב על המעשה, ולא המעשה בעצמה, ובכל זאת די בזה לחייבו שבועה על השאר, עדים שכן נאמנים על עצם המעשה, וחייב המקצת שהעידו בו משום שנתקבל המעשה עצמה בכ"ד, כ"ש שזהו סיבה שיתחייב שבועה על השאר. וכנ"ל, דבזה הוי רגלים לדבר בעצם המעשה, ולא רק מצד החיוב של המעשה. ונמצא דהק"ו הוא מממון, ומחלק שהודה והעידו בא ללמוד לעל השאר. ושפיר פרש"י על השאר. ורק דזה שפיו הוא רק מדין התחייבות, ועדות הוא מדין נאמנות, זה הוכיח מקנס, שיש לחייבו בה רק מדין נאמנות, ולכן באמת חייב בה רק ע"פ עדים, וכש"נ.

כן נראה ללמוד הגמ' הזו לפי המהרי"ן לב. והדיוקים ברש"י עולים יפה לשיטתו, דס"ל כדרכו של המהרי"ן לב, וכמשנת"ל.

### ראיה להמהרי"ן לב

ונסיים באשר התחלנו בו. הקצות הוכיח דהודאת בע"ד אינו מדין התחייבות אלא מדין נאמנות, מהא דהגמ' פריך שם בהמשך מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה, תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה. וטוען הקצות, דאם הודאת בע"ד הוא התחייבות, הרי לא שייך כלל הכחשה והזמה ביה, ומה חומרא היא זו. ולעיל יישבנו ע"פ דברינו, דגם להמהרי"ן לב אינו התחייבות חדש, אלא הוא מודה בהמעשה, ורק דב"ד

מפיו ויחייב שבועת מודה במקצת. אלא הק"ו הוא ברור, מצד הרגלים לדבר דדין מודה במקצת. דמה פיו שאינו מדין נאמנות, אלא מדין התחייבות, מחייב שבועת מודה במקצת, אף דלא נתאלם טענת התובע בעצם, מצד המעשה, שהרי אינו נאמן, ורק דמ"מ כיון שנתחייב בחיוב מקצת הטענה, הו"ל אלימות ורגלים לדבר לטענת התובע, ולכן חייב שבועה על השאר, א"כ כ"ש עדים, שנאמנים על עצם המעשה, דבזה יש אלימות לעצם המעשה, ודאי יתחייב על ידם שבועה על השאר. והיינו דהחומרא של עדות על פיו אינו רק חומרא בעלמא, בקנס, אלא מעלה במעשה זה גופא של מודה במקצת ועדות במקצת, שעליה אנו דנין הק"ו.

ומדויק גם זה ברש"י, וז"ל, פיו שאינו מחייבו ממון, בהודאתו ולקמיה מפרש לה. מחייבו שבועה, על השאר. עדים שמחייבין אותו ממון, במה שהעידו. אינו דין שיחייבוהו שבועה, על השאר. עכ"ל. והיינו שמפרש דפיו שאין מחייבו ממון, ועדים שמחייבין ממון, היינו באותו מעשה של השבועה שאנו דנין. דהממון דנין בחלק שהודה והעידו, והשבועה על השאר. דהא לא פ"י מחייבו שבועה, במודה במקצת, אלא על השאר, כלומר בחצי השני של התביעה. ומשמע שמפרש כן גם למאי דמסיק הגמ' מאי ממון קנס. שהרי כבר הזכיר שהגמ' מפרש לה לקמיה, וכוונתו למאי דקאמר מאי ממון קנס, ועדיין ממשיך לפרש מחייבו שבועה על השאר. ואם למסקנא אין זה נכון, א"כ למה נקט לישנא הדין, שאינו הולם המסקנא שכבר הזכיר ורימוז לה. אלא משמע דגם למאי דאמר'י מאי ממון קנס, הוי הפ"י מחייבו שבועה, על השאר. ולכאורה אין זה נכון, שהרי השבועה של מודה במקצת לא מיירי במודה בקנס, אלא בממון דוקא. ואם פיו שאינו מחייבו ממון היינו בקנס דוקא, א"כ מחייבו שבועה אינו על השאר של התביעה ההיא, אלא במעשה אחרת, במודה במקצת תביעת ממון. ואיך נקט רש"י לישנא דעל השאר.

זה שפיו מחייבו נגד עדים, אין בזה עדיין מעלה לפיו יותר מלעדים המכחישים.

ורק מה שכן פריך הגמ' היינו תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה. והיינו דבענין הכחשה והזמה מצאנו מעלה לפיו יותר מעדות. דפיו מחייבו אף במקום הכחשה. והיינו דאף דאינו התחייבות חדש, אלא חיוב מבוסס על הודאה במעשה, וכמשנת"ל, וא"כ שייך בו הכחשה, מ"מ מצליח להעמיד דבריו גם במקום הכחשת עדים. ואילו עדות, אין נאמנים במקום הכחשת עדים. והיינו באמת משום דעדות כן מדין נאמנות, ואילו הודאת בע"ד מדין התחייבות. ובאמת זהו המעלה והחומרא שבעדות יותר על פיו, וכמשנת"ל, דזה הוכיח מקנס. דבעצם, נאמנות כחו גדול וחזק יותר מהתחייבות, ויותר מסתבר שיחייב שבועה על השאר בנאמנות מבהתחייבות, וכשנ"ל. ומ"מ פריך הגמ' דמצאנו מעלה בהתחייבות דפיו, יותר מנאמנות דעדות. דהתחייבות על מעשה מצליח להתקיים גם נגד הכחשת עדות, כי המודה בדעתו יכול לעמוד, וכל שדבריו קיימים אצלו, צריכין ב"ד לקבל ולקיים החיוב שבדבריו, ואילו נאמנות על עדות, לא מצליחה להתקיים נגד הכחשת עדים. וא"כ מצאנו פירכא להק"ו, דאף דנאמנות חמירא מהתחייבות, והרגלים לדבר של נאמנות חזקה יותר משל התחייבות, וזהו הק"ו, מ"מ פירכא מיהא איכא. כי מצאנו מעלה להתחייבות הדקה שאין בנאמנות הגסה. דבמקום הכחשת עדות, התחייבות על מעשה שמודה בו מצליח להתקיים, ומצליח להעמיד דברי הודאתו נגד עדות, ואילו נאמנות, כיון שצריך להתקבל העדות בב"ד, בתורת נאמנות על המעשה, לכן במקום הכחשת עדות, לא תוכל להתקבל. וזהו הפירכא על הק"ו.

כן הוא לדרך המהרי"ן לב, לפי מה שלמדנו בו. ואילו להקצות קשה כנ"ל, דמה שפיו נאמן נגד עדים הוא משום שנאמנות פיו על עצמו הוא יותר מנאמנות עדים,

מקבלים הדבר מצד החיוב שבו, מדין התחייבות, ולא מצד המעשה. אבל סו"ס, החיוב שלו הוא החיוב של המעשה. ועל כמה שיסתר המעשה בגדר בא הרוג ברגליו, ודאי יפקע חיובו ג"כ. וא"כ בעצם כן שייך בהכחשה והזמה. ומ"מ למעשה אינו בהכחשה והזמה. וזהו צד חומרא שיש בפיו יותר מעדות, שבכחו להתחייב על מעשה אפי' כשהמעשה הוא נגד עדים, משא"כ עדות, אינו נאמן נגד עדים.

ועתה נוסף, דאדרבה, מגמ' זו יש לדייק דוקא כהמהרי"ן לב, ודלא כהקצות. דהנה יש להקשות על הגמ', מאחר שאמר מה לפיו שכן אינו בהכחשה ובהזמה, הרי לנו הכל, דחזינן בזה דפיו נגד עדים, פיו עדיף. ובעצם זהו דין הודאת בע"ד כק' עדים דמי, שכבר הוזכר למעלה בסוגיא זו שם. וא"כ זה יהיה הפירכא על הק"ו, שרואין שפיו עדיף מעדים כשפיו ועדים מכחישין זה את זה. ולמה הוצרך הגמ' להוסיף, תאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה.

אמנם זה קשה רק לפי הקצות, דלדידיה פיו הוא מדין נאמנות, וכשפיו ועדות מכחישין זא"ז, יש כאן סתירה במה להאמין. ואם חזינן דמאמינן לפיו לגבי עצמו יותר מלעדים, א"כ הרי זה גופא מעלה לפיו יותר מעדים. אבל לפי המהרי"ן לב, דהודאת בע"ד הוא מדין התחייבות, א"כ כשפיו ועדים מכחישין זא"ז, אין זו סתירה לפנינו, כי אפשר לקבל החיוב שבדברי המודה, והמעשה של העדות. ונמצא שמה שחייב בהודאתו נגד עדים, אין זה מעלה לפיו יותר מעדות שכנגדו. כי כמו שדין התחייבות שלו קיים בזה, כן דין נאמנות של העדות קיים בזה, ואין זו סתירה. כי כל עוד שלא נסתר דברי המודה כבבא ברגליו, ואין דבריו בטלים ממש מחמת הכחשתם במציאות, והוא עדיין בדעתו יכול לעמוד, כמה שהודה, א"כ עדיין קיימים הדברים שלו, וממילא מקבלים ממנו החיוב שבדבריו. ובד בבד נקבל מהעדות היקום דבר, שהמעשה עצמו לא היה. ונמצא שעצם

הסוגיא, שהק' הגמ' ופיו אין מחייבו ממוץ, והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי, בזה כבר נסתר הק"ו שמוצא אח"כ מצד דין נאמנות דפיו ועדות בקנס. ולא הוה צריך כל המשך הסוגיא לחפש חומרות שיש בפיו יותר מעדות, כדי לפרוך מה לפיו שכן כך או כך, אלא הו"ל לתמוה דכיון דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, איפרכא לה הק"ו לגמרי. וזהו ראייה גדולה להמהרי"ן לב.

וא"כ הרי זה פירכא על הק"ו כשלעצמו. דאף שמצאנו מעלה לנאמנות עדים, שנאמנים גם לענין קנס, ואילו פיו לא, וזהו הק"ו, מ"מ עצם הנאמנות שיש בפיו היא פי מאה מהנאמנות שיש בעדים, דהודאת בע"ד הרי כמאה עדים דמי. וא"כ איפרכא לה הק"ו בפשיטות, ולא איצטריך ליה להגמ' להביא הא דתאמר בעדים שישנן בהכחשה ובהזמה כלל. ומיד בתחילת



## הרב ברוך מרדכי הכהן פּערים

## בענין לבישת בגדי כהונה

נאמר בתורה (שמות כח, ב): ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת. והנה, אודות לבישת בגדי כהונה נחלקו הראשונים, האם מצות עשה בפני עצמה היא, והיינו שמוטל חובת גברא על הכהנים ללבוש בגדי כהונה, או שאינה מצוה בפני עצמה אלא הוי רק הכשר מצוה, וכלומר שהבגדים הללו מכשירים את הכהנים לעבוד עבודתם במקדש, והיינו דכהן ששימש בלא בגדי כהונה נחשב כזר ופסול לעבודה.

כתב הרב, המצוה ל"ג, שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים לגדולה וכבוד, ואז יעבדו במקדש, והוא אמרו יתעלה ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך, ושאר דבריו בזה, ומצוה זו עם פשיטותה בכתוב ואריכות התורה בביאורה, לא ראיתי לבעל הלכות שימנה אותה, אבל מנה בלאוין מחוסר בגדים ששימש, ודעתו זאת לומר דכיון שאין בלבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה, ואינן אלא הכשר העבודה, שאם עבד בפחות מהן או ביותר תפסל עבודתו וכו', אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו יתעלה בימים הנאמרים בהן, וכבר נתבאר שאין מונים חלקי המצות, עכ"ל.<sup>1</sup>

ב. ובנוסף מצינו עוד מחלוקת בנידון זה, האם כהנים שלבשו בגדיהם שלא בשעת העבודה לוקין משום איסור כלאים, [ומה ששייך איסור כלאים בזה זהו משום שהאבנט של הכהנים נעשה מכלאים וכמבואר ביומא סט.], דהרמב"ם בהלכות כלאים (פ"י הל"ב) ס"ל דלוקין, שכתב וז"ל: כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה, אפלו במקדש, לוקין מפני האבנט שהוא כלאים, ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה שהיא מצות עשה כציצית, עכ"ל.

א. דעת הרמב"ם בספר המצוות (מצוה ל"ג) שלבישת בגדי כהונה נחשבת כמצות עשה בפני עצמה, שכתב שם בזה הלשון: הוא שצוה הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש, והוא אמרו ועשית בגדי קדש לאהרן (שמות כח, ב), ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות (שמות כט, ח), וזאת היא מצות בגדי כהונה, שמונה בגדים לכהן גדול וארבעה לכהן הדיוט וכו', וכבר בא בספרי שלבישת בגדים אלו היא מצות עשה, והוא אמרם מנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמו מקיים גזרת המלך וכו', והוא שילבש בגדים אלו תמיד במקדש, עכ"ל. וכן כתב בשנית בהלכות כלי המקדש (פ"י ה"ד): "מצות עשה לעשות בגדים אלו ולהיות הכהן עובד בהן שנאמר "ועשית בגדי קדש" (שמות כח, ב). "ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות" (שמות כט, ח), ע"כ. ומשמעות דבריו בפשטות שבעצם לבישת בגדי כהונה מקיים בזה הכהן מצות עשה.

אולם דעת הבה"ג, הביאו הרמב"ן שם בהשגותיו, שאין למנות לבישת בגדי כהונה למצוה. ומבאר הרמב"ן טעמו דזהו משום דסבירא ליה שלבישת הבגדי כהונה משמש כמכשיר למצוה, היינו כדי לעבוד עבודה במקדש, וז"ל הרמב"ן שם:

1 וכמו"כ יש להוסיף דדעת התוס' ביבמות (ה: ג"כ נראה כדעת הרמב"ם דאיכא מצות עשה בלבישת בגדי כהונה, שכתבו שם בזה"ל: דאתי עשה דבגדי כהונה ודחי לאו דכלאים, ע"כ. ומדלא כתבו "אתי עשה דעבודה" מבואר שדעתם דאיכא עשה בלבישת בגדי כהונה [והוא המתיר כלאים]. ולכאורה דעת רש"י ג"כ דאיכא מצוה בלבישת בגדי כהונה, שביאר על הכתוב בשיר השירים (ד, יא) "נָפֶת תִּשְׁפָּנָה שְׂפֹתַיִךְ פֶּלֶא דָּבֶשׁ וְחֶלֶב תַּחַת לְשׁוֹנֶךָ וְרִיחַ שְׁלֵמֶיךָ כְּרִיחַ לְבָנוֹן", "וְרִיחַ שְׁלֵמֶיךָ: מִצֹּת הַגִּינוֹת הַנְּהוֹגוֹת בְּשִׁלְמוֹתַיִךְ, צִיצִית, תְּכֵלֶת, בְּגָדֵי הַנָּהָ, אֶסוּר שְׁעִטָּנוֹ", ע"כ. מבואר מדבריו דלבישת בגדי כהונה מצוה בפני עצמה היא וכדעת הרמב"ם והתוס' הנ"ל.

הוא: "והוא שילבש בגדים אלו תמיד במקדש". ועי' בזה לקמן.]

תו צריך עיון, דהא מבואר בכמה דוכתי, הן במתני' והן בש"ס (כלאים פ"ט משנה ה'; שבת כ"ט; פסחים כו'; יבמות ד'), וכן נפסק להלכה בטור וש"ע (י"ד סי' ש"א), שאין אדם עובר על איסור כלאים בסתם העלאה על גופו אלא רק באופן שגופו נהנה מחימום הבגדים, ואף אם גופו נהנה כל עוד שאין כוונתו להנאה ג"כ פטור [וכגון במוכרי כסות, עיי"ש במפרשים]<sup>2</sup>, וא"כ האיך ס"ל להרמב"ם שיש חיוב מלקות על לבישת בגדי כהונה שלא בשעת עבודה משום איסור כלאים, והא הרמב"ם גופיה ס"ל דעצם לבישת בגדי כהונה מצוה בפני עצמה היא, וגבי מצוות קיימ"ל ד"מצות לאו ליהנות ניתנו" (נדרים טז; וש"נ), והיינו שהמצוות שנתן לנו הקב"ה לא נתנם ליהנות מהם, ואין ההנאה מהם נחשבת להנאה, וכיון שלבישת בגדי כהונה מצות עשה בפני עצמה היא, א"כ נמצא שאין לבישת הבגדים נחשבת כהנאה, ואמאי לוקין על הלבישה משום איסור כלאים שלא בשעת העבודה.

ויותר מזה, דהא הרמב"ם בסוף המצוה כתב בזה"ל: "מנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמו מקיים גזירת המלך, תלמוד לומר (אח"מ טז, לד) ויעש כאשר צוה ה' את משה", והיינו שאהרן לא נהנה כלל מלבישת הבגדי כהונה, ורק לבשם משום קיום גזירת הקב"ה, ועי' הערה.<sup>3</sup>

אמנם דעת הראב"ד שאין לוקין על לבישת הבגדים שלא בשעת עבודה, וז"ל: אמר אברהם, טעה בזה, שהרי אמרו ביומא בפרק בא לו כהן גדול, במקדש אפילו שלא בשעת עבודה מותר, עכ"ל. וכן נחלקו בשנית הרמב"ם והראב"ד בהלכות כלי המקדש (פ"ח הי"א).

ג. ברם שני דעות הרמב"ם שהבאנו טעונים עיון רב, חדא, דהא מבואר ברמב"ם שהטעם שאין עוברין על איסור כלאים בלבישת בגדי כהונה בשעת עבודה הוא מפאת דקיימא לן 'עשה דוחה לא תעשה', והיינו שה'עשה' של לבישת בגדים בשעת העבודה דוחה [או מתיר] 'הלא תעשה' של "לא תלבש שעטנז" (דברים כב, יא), וכפי שמבאר הרמב"ם "ולא הותרו בו אלא בשעת עבודה, שהיא מצות עשה כציצית" דכפי שמצות לבישת ציצית דוחה איסור כלאים מדין 'עשה דוחה לא תעשה' (כמבואר ביבמות ד:-ה): כמו"כ מצות עבודה דוחה איסור כלאים, וא"כ יקשה אמאי ס"ל להרמב"ם שכהנים לוקין על לבישת בגדי כהונה שלא בשעת עבודה, והא הרמב"ם גופיה ס"ל שלבישת הבגדי כהונה מצות עשה בפני עצמה היא וכמובא לעיל מסהמ"צ, ולפי זה 'מצות העשה' של לבישת בגדי כהונה ידחה 'הלא תעשה' של איסור כלאים אפילו שלא בשעת עבודה. [ואין ליישב דהרמב"ם ס"ל שהמצות עשה קיימת רק בשעת עבודה, דהא סיום דבריו

2 ובעת הרמב"ם בנידון זה יש להאריך, יעויין ברמב"ם הלכות כלאים (פ"ה הט"ז-י"ח) בנו"כ שם, ועי' ש"ך (י"ד שם סק"ח). ואחר העיון בהסוגיא תתיישב דעת הרמב"ם על פי שיטתו.

3 נחלקו הראשונים במסכת נדרים (טז): האם "מצות לאו ליהנות ניתנו" ביאורו הוא רק שאין קיום המצות נחשב להנאה מיהו אם מתהני גופו בעת קיום המצות מיקרי הנאה, או שמא גם אי מתהני גופו כשמקיים המצוה אמרינן "מצות לאו ליהנות ניתנו" ואינו נחשב להנאה. ולפי"ז לדעת הר"ן (טז): דס"ל שבהנאת גופו לא אמרינן "מצות לאו ליהנות ניתנו" מיושבת הקושיא שפיר, דהא בלבישת בגדי כהונה שפיר איכא הנאת הגוף ושפיר מיקרי הנאה שיהא אסור כלפי הכהן באיסור כלאים. ברם, לדעת הרשב"א (שם טו): והנימוק"י (שם) דס"ל שאף אם גופו נהנה אמרינן "מצות לאו ליהנות ניתנו" ואין הלבישה נחשבת להנאה קשיא, דאף לענין לבישת בגדי כהונה נימא שאינו נהנה מהלבישה ולא ילקה.

ויעויין עוד בבית הלוי (ח"א ס"א אות ח') שדן בכמה אנפי, דאי נימא שהאיסור הוא ההנאה מהכלאים, שפיר יש להתיר הלבישה משום "דמצות לאו ליהנות ניתנו", ברם אי נימא דהאיסור הוא הלבישה אלא דאיכא תנאי להאיסור שדוקא לבישה שיש בה הנאה אסורה, א"כ אין להתיר הלבישה משום ד"מצות לאו

והכהנים, והבגדי זהב שלובש באים לסימן על כך שיהיה מכובד ומפואר, וכפי שביארו המפרשים את התיבות 'לכבוד ולתפארת'. וזהו לשון הספורנו: לכבוד האל יתברך בהיותו בגדי קודש לעבודתו, תפארת שיהי' כהן מורא נורא על כל סביבו וכו', ע"כ. וכמו כן כתב לבאר הרמב"ן בארוכה ענין בגדי קודש אלו שהם בגדי מלכות, "לכבוד ולתפארת: שיהיה נכבד ומפואר במלבושים נכבדים ומפוארים, כמו שאמר הכתוב כחתן יכהן פאר (ישעיה סא, י), כי אלה הבגדים לבושי מלכות הן, כדמותן ילבושו המלכים בזמן התורה, כמו שמצינו בכתנת ועשה לו כתנת פסים (בראשית לז, ג) וכו', והציץ נזר המלכים הוא, וכתוב (תהלים קלב, יח) יציץ נזרו וכו'", ע"כ.

ה. וכן נראה להוכיח מהא דמצינו בגמ' זבחים (פח:): שהשמונה בגדים שלבש הכהן גדול היה מכפרים על חטאי עם ישראל "מה קרבנות מכפרין אף בגדי כהונה מכפרין", ומוכח כהנ"ל שאצל הכהן גדול עצם לבישת הבגדים הוי ענין ומצוה בפני עצמה, משא"כ אצל הכהן הדייט אין לשון המקרא לגבי בגדיו 'לכבוד ולתפארת', וזאת משום שלבישתם לא הוי מצוה, כיון שהבגדים לא באו להראות לשאר העם שהם מכובדים ומפוארים יותר, אלא היו משמשים רק כהכשר לעבוד העבודה במקדש, ועל ידי לבישת הבגדים אינם נחשבים למחוסרי בגדים.

ומקור נוסף לדברינו נראה להביא מזה שחילק הכתוב בין בגדי אהרן הכהן לבגדי בניו, כפי שנאמר בציווי הקב"ה (שמות לא, י): "ואת בגדי הקדש לאהרן הכהן ואת בגדי בניו לכהן", והיינו שרק בגדי הכהן גדול נקראים "בגדי קודש", מה שאין כן בגדי הכהן הדייט אינם נקראים אלא "בגדי בניו", והטעם כנ"ל שבגדי הכהן גדול חלוקים

ד. ויתבאר הנידון אחר העיון במקראות של פרשת תצוה, דבראשית הפרשה לענין ציווי של הקב"ה למשה רבינו לעשות הבגדי כהונה לאהרן אחיו, לשון המקרא: "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך לכבוד ולתפארת" (שמות כח, ב), וכלומר שהתורה כוללת כל הבגדי כהונה של הכהן גדול שהם 'לכבוד ולתפארת'. משא"כ באמצעות הפרשה לענין ציווי של הקב"ה למשה רבינו לעשות הבגדי כהן הדייט לבני אהרן לשון המקרא: "ולבני אהרן תעשה כתנת ועשית להם אבנטים, ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת" (שמות כח, מ), כלומר שאין התורה כוללת כל הבגדי כהונה של הכהן הדייט שהם 'לכבוד ולתפארת', ורק המגבעות נכלל ענין עשייתם שהם 'לכבוד ולתפארת'. וכן איתא באבן עזרא (כח, ב) שכתב בזה"ל: "ובגדי אהרן כולם הנזכרים לכבוד ולתפארת שיתפאר בהם וכו'". ויש שהביאו כת"י קדמון שכתב האבן עזרא בפירושו: "הם הנזכרים [בגדי אהרן הכהן] לכבוד ולתפארת, והמגבעות לבניו לברם הם לכבוד ולתפארת". וצריך ביאור מהו טעם החילוק שהבדילה התורה בין בגדי הכהן גדול לבין בגדי הכהן הדייט.

אלא נראה לבאר, שהתורה באה להשמיענו שענין לבישת הבגדי כהונה אצל הכהן גדול מובדל ביסודו מענין לבישת הבגדי כהונה אצל הכהן הדייט, שאצל הכהן גדול עצם הליבישה מצוה בפני עצמה היא, ואינה הכשר לעבודה בלבד, שבלא הבגדים היא מחוסר בגדים, משא"כ אצל כהן הדייט לבישת בגדיו אינה מצוה בפני עצמה אלא רק הכשר כדי לעבוד העבודה, והטעם הוא כפי ביאור במקרא לגבי בגדי הכהן גדול, שכל הבגדים הם 'לכבוד ולתפארת', והיינו שמהות הכהן גדול שיהא נראה לכל שאדם מורם מעם הוא, וקדושתו יותר משאר העם

ליהנות ניתנו" דכיון שעצם האיסור הוא הליבישה, נמצא שאי אפשר להתיר הליבישה ע"י מצות לאו ליהנות ניתנו", דכלפי התנאי שיהיה בליבישה הנאה, מתקיים התנאי אף בהנאה כזו, דסו"ס הוי לבישה שיש בה הנאה, ועיי"ש שמוכח כן מכמה סוגיות.

שילבש בגדים אלו תמיד במקדש, משמע מזה שהמצוה היא שיהיה לבוש בבגדי כהונה במקדש אפילו שלא בשעת העבודה.

ויבואר הענין שבסיום המצוה מבאר הרמב"ם השמונה בגדים של כהן גדול, וזה כללות לשונו שם: "וכבר בא בספרי שלבישת בגדים אלו היא מצות עשה, והוא אמרם מנין שאין אהרן לובש בגדים אלו לגדולתו אלא כמו מקיים גזרת המלך שנאמר ויעש כאשר צוה ה' את משה כלומר לבישת הבגדים, ואע"פ שהם בתכלית היופי שהם מזהב שהם וישפה וזולתם מהאבנים הטובות והיפות לא יכוין בהם היופי אלא לקיים הצווי שצוה השם יתעלה למשה לבד והוא שילבש בגדים אלו תמיד במקדש, וכבר התבארו משפטי מצוה זו כלם בזבחים ביומא ובסוכה", ע"כ. מוכח מדבריו מדקאמר "מנין שאין אהרן לובש בגדים אלו" וכן מכל המשך לשונו שם דאיירי בבגדי כהונה של הכהן גדול שלגביהם יש מצות עשה ללבוש בגדים אלו תמיד במקדש. ומשא"כ בראשית המצוה איירי בבגדי הכהן הדיוט שלגביהם יש מצוה ללבוש לצורך עבודה במקדש. נמצא שלשונות הרמב"ם מראים באצבע כפי הביאור שביארנו, שבגדי כהונה של הכהן גדול חלוקים ביסודם מבגדי כהונה של הכהן הדיוט, וכן ביאר בשו"ת עטרת חכמים (יו"ד סי' כ"ג).

מבגדי הכהן הדיוט, שבגדיו הם כדי שיהיה מכובד ומפואר משאר העם, ולהגדילו בעיני העם, והיו הבגדים מורים על דרגת כהונתו.

והטעם לכך שלשון התורה לגבי המגבעות של הכהן הדיוט הוא "לכבוד ולתפארת" מבאר הרשב"ם (שמות כח, מ): "לפי שהמגבעות מונחות על הראש הן צריכות יפוי נאה ביותר", ע"כ. ולכאורה כוונתו שמגבעת אינו בגדר מלבוש, אלא עניינו הוא רק לנוי, וכפי שנאמר בהם (שמות לט, כח) "ואת פארי המגבעות שש", ופירש רש"י "המגבעות המפוארות" [פי' שהמגבעות עצמם היו מפוארים ולא שהוסיפו דבר מפואר למגבעות], והיינו שרק בהמגבעות היה דין מיוחד של 'לכבוד ותפארת', ברם הבגדי כהונה של הכהן הדיוט בכללותם לא שימשו 'לכבוד ולתפארת'.<sup>4</sup>

ו. וביאורינו נראה מוכח מדברי הרמב"ם בספר המצוות, דהנה לשונות הרמב"ם שם נראים כסותרים זה את זה, דבראשית לשונו כתב: "ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבוד במקדש", משמע מזה שהמצוה היא לבישת בגדי כהונה, ברם לצורך עבודה בלבד, וכן כתב בראשית הלכות כלי המקדש במנין המצוות שיש מצוה "ללבוש בגדי כהונה לעבודה", שגם כן משמע כנ"ל. מיהו בסיום המצוה כתב "והוא

4 יעויין בצפנת פענח הלכות כלאים (פ"י הל"ב) וכן ברדב"ז סוף הלכות כלאים מה שחילקו בין בגדי כהן גדול לבגדי כהן הדיוט.

וזהו שלא כדברי החזקוני (כח, מב) דס"ל שזולת המכנסיים שימשו כל בגדי הכהן הדיוט כבגדי כבוד ותפארת. וכן דלא כהאור החיים הקדוש (שמות כח, ב) שכתב דס"ל שהלשון עולה על כל הבגדים, ולשון לכבוד בא לפסול בגדים הקרויים, ולשון לתפארת בא להצריך בגדים חדשים. ובכגון זה אמורים דברי האוה"ח הקדוש עצמו [בפרשת ויגש (מו, ח) ועוד דוכתי]: "ולא יקשה בעיניך שיהיה פרושינו הפך דברי חז"ל, כי כבר הודעתך כי בפשטי התורה שאין הלכה יוצאה מהם רשות נתונה לתלמיד ותיק לחדש, ועליהם נאמר (שיר השירים ה, טז) חכו ממתקים וכולו מחמדים".

וביסוד מוסד זה תתיישב קושיית האחרונים שהקשו אמאי כפלה התורה לשונה (פסוק מ) שגם בגדי הכהן הדיוט יהיו 'לכבוד ולתפארת', והרי בגדי הכהן הדיוט הינם ארבעה מתוך שמונת הבגדים של הכהן הגדול [ואמנם יש הרבה מקום לעיון ביסוד המונח כאן] וכיון שנאמר על בגדי הכהן הגדול 'לכבוד ולתפארת', לכאורה כלולים בו גם בגדי כהן הדיוט. ולפי הנ"ל מבואר שכוונת התורה במה ששנתה 'לכבוד ולתפארת' בבגדי כהן הדיוט הוא להשמיענו שה'לכבוד ולתפארת' האמור אצל הכהן הדיוט שייך בהם 'לכבוד ולתפארת' בכל הבגדים, וזהו להשמיענו שיש לגבוי מצוה בעצם הלבישה, ומה שאין כן בבגדי כהן הדיוט שאין בהם דין 'לכבוד ולתפארת' [אלא בהמגבעות].

ואמאי איכא חיוב מלקות על לבישת 'האבנט' בלבד, ומיישב הכסף משנה דברי הרמב"ם: "רבינו לא נקט מילתיה בבגדי כהן גדול שאינו לובש אלא מימים ימימה, אלא בבגדי כהן הדיוט מיירי שהם נוהגים תמיד", ע"כ. והיינו שאין דברי הרמב"ם אמורים דוקא לענין בגדי כהן הדיוט, אלא נקט כן משום שנוהגים ללבשם תמיד בביהמ"ק. ברם הוא הדין שיש חיוב מלקות לכה"ג על לבישת בגדיו שלא בשעת העבודה.<sup>5</sup>

אכן לפי דברינו הנ"ל מיושבים שפיר דברי הרמב"ם אמאי נקט בלישניה "כהן הדיוט", דהא הרמב"ם איירי רק לענין בגדי כהן הדיוט, שהחושן והאפוד לא היו בכלל מלבושיהם אלא האבנט בלבד, ורק לגביהם יש חיוב מלקות על לבישת בגדי כהונה שלא בשעת העבודה, מיהו באמת אין חיוב מלקות על הכה"ג בלבישת החושן או האפוד שלא בשעת העבודה, ולפיכך לא נקט הרמב"ם בלישניה חושן ואפוד ג"כ. [וקצת לא ניחא דברי הכס"מ בדיוק לשון הרמב"ם, דהא הרמב"ם שם בפ"ח מבאר דינים שונים בבגדי כהונה, ובהלכה ח' איירי מבגדי כהן הדיוט ובהלכה י' איירי מבגדי כהן גדול, ואם נאמר שכוונתו בהלכה י"א אף לגבי כהן גדול, לא היה לו להזכיר "כהן הדיוט", והו"ל לכתוב סתם "בגדי כהונה מותר ליהנות בהן וכו' חוץ מן האבנט שאסור ללבושו אלא בשעת עבודה", וממילא יהא מוכח מדברי הרמב"ם שכוונתו הן לכהן גדול הן לכהן הדיוט, אלא יש לומר דמזה שכתב הרמב"ם דווקא כהן הדיוט, בהכרח שכוונתו לכהן הדיוט בלבד ולאפוקי כהן גדול].

ט. וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם בענין מינוי כהן גדול (כליהמ"ק פ"ד הי"ב): "וממנין כהן גדול, הוא ראש לכל הכהנים, ומושחין אותו בשמן המשחה, ומלבישין

ז. ובוזה יתיישבו ההדורים בדברי הרמב"ם, ראשית, קושייתנו שהעשה של לבישת בגדי כהונה ידחה ה'לא תעשה' של איסור כלאים אפילו שלא בשעת עבודה, ויתיישב דהרמב"ם בהלכות כלאים איירי רק לענין בגדי כהן הדיוט שלגביהם אין מצות לבישה בפני עצמה, לפיכך העבודה בלבד דוחה האיסור של כלאים וממילא לוקין על לבישתם שלא בשעת העבודה, משא"כ בבגדי הכהן גדול שיש מצות עשה לכה"ג בעצם לבישת הבגדים באמת אין חיוב מלקות על לבישתם אף שלא בשעת העבודה, ולפיכך לא איירי הרמב"ם מזה כיון שהעשה שיש לכה"ג בלבישת בגדיו מתיר ה'לא תעשה' של איסור כלאים אף שלא בשעת העבודה.

ומדוקדק כן בלשון הרמב"ם: "כהנים שלבשו בגדי כהונה שלא בשעת עבודה", ע"כ. ומשמעות דבריו מורה דאיירי ב'כהנים' סתם שלובשים בגדי כהן הדיוט. ובהלכות כלי המקדש כתב הרמב"ם בפירושו "בגדי כהונה מותר להנות בהן, לפיכך לְבָשָׁם ביום עבודתו ואפילו שלא בשעת עבודה, חוץ מן האבנט מפני שהוא שעטנו, אסור לכהן הדיוט ללבושו אלא בשעת עבודה", ע"כ. מפורש בזה להדיא שכהן הדיוט בלבד אסור ללבוש שעטנו שלא בשעת העבודה.

ח. ועפ"י ז' תתיישב ג"כ קושיית הראב"ד (הלכות כלאים פ"י הל"ב) שהקשה על דברי הרמב"ם שם בהאי לישנא: "ומאי דקאמר (נמי) מפני האבנט שהוא כלאים אינו, דאטו חושן ואפוד מי לית בהו כלאים", ע"כ. ויעויין בכסף משנה שם שמבאר שקושיית הראב"ד על הרמב"ם היא, דלפי שיטתו שיש איסור כלאים שלא בשעת העבודה משום האבנט, צריך ביאור אמאי לא קאמר שחייב מלקות אף על לבישת 'חושן' ו'אפוד' שלא בשעת עבודה שגם כן עשויים מכלאים,

5 וביתר ביאור הכסף משנה בהל' כלי המקדש כוונת הרמב"ם במש"כ הדין "בכהן הדיוט" בלבד, דזהו רק לאפוקי לבישת בגדי לכן של כה"ג ביום הכיפורים שאין בהם משום איסור כלאים, אך באמת ה"ה לענין כה"ג בשאר ימות השנה שג"כ אסור ללבשם שלא בשעת העבודה, עיי"ש.

ביום הכפורים מצוה אחרת כמות זה כן מות זה, וכן ראוי למנות בגדי כ"ג מצוה ובגדי כהן הדיוט מצוה שניה, אבל כולן חלקים מחלקי העבודה המצווה ממנו יתעלה בימים הנאמרים בהם וכבר נתבאר שאין מונים חלקי המצות, עכ"ל. והיינו שכונת הרמב"ן להקשות שאם כן הוא שלבישת הבגדי כהונה מצוה בפני עצמה היא, היה מן הראוי למנות לבישת כל מין מבגדי כהונה למצוה בפני עצמה, בגדי יום הכפורים לחוד ובגדי הכהן גדול לחוד ובגדי הכהן הדיוט לחוד, אלא מכאן כתב הרמב"ן להוכיח שלבישת בגדי כהונה משמש כמכשיר לעבודת המקדש והוא חלק מעשיית העבודה, ולפיכך אין למנות ענין לבישתם בספרי המצוות וזהו משום שאין מונים חלקי המצוות.

איברא דלפי דברינו קושיא זו ליתא, דהן אמת שאין מונים למצוה את לבישת בגדי הכהן הדיוט ולבישת הבגדי לבן של יום הכיפורים, וזאת משום שלבישת בגדי כהן הדיוט באמת לאו מצוה בפני עצמה היא אלא הוי הכשר לעבודה [ולא כתיב בה 'לכבוד ולתפארת'], וכן לגבי הבגדי לבן ביום הכיפורים לבישתם לאו מצוה בפני עצמה היא, אלא הוי הכשר לעבודת יום הכיפורים, ברם לבישת בגדי הכהן גדול במשך שאר ימות השנה מצות עשה בפני עצמה היא ללבשם 'לכבוד ולתפארת', ולפיכך מנה הרמב"ם מין אחד של בגדי כהונה בלבד, והיינו בגדי הכהן גדול של שאר ימות השנה. [וע"ע בלב שמח ומגילת אסתר על הרמב"ם שם מה שכתבו ליישב דעת הרמב"ם.]

יב. ובספר שאגת אריה (סי' כ"ט) הקשה כמה קושיות על דעת הרמב"ם שכהנים לוקין על לבישת בגדי כהונה שלא בשעת עבודה משום לבישת האבנט שיש בו איסור כלאים, חדא, לדעה דס"ל (יומא ו.) שבאבנטו של הכהן הדיוט לא היה בו משום איסור כלאים, וסיבת ההיתר לכה"ג בלבישת אבנטו ששייך בו איסור כלאים זהו

אותו בגדי כהונה גדולה, שנאמר "והכהן הגדול מאחיו וכו'", והמשך דברי הרמב"ם שם: "כיצד מרבין אותו בבגדים, לובש שמונה בגדים ופושטן וחוזר ולובשן למחר שבעת ימים יום אחר יום וכו'" ע"כ. ומדבריו אלו נמצא סיוע לכך דס"ל להרמב"ם שמותר לכה"ג ללבוש שמונה בגדי כהונה אף שלא בשעת העבודה, ורק לשם ריבוי הבגדים מותר לו ללבשם. ועכ"פ מבואר מהכא ג"כ שבגדי כה"ג יש בהם קדושה יתירה לעשותו מכובד ומפואר מבין אחריו. ומשא"כ אצל הכהנים ההדיוטים שלא נתקדשו לכהונה ע"י לבישת הבגדים בעת שהבדילם משה רבינו, וכמבואר ברמב"ם בריש פ"ד.

ומדויק כן גם מלשון הרמב"ם שם (פ"ח הלכה י') שכתב: "כהן גדול מניח בגדי זהב בלשכה שלו בלילה או בעת שיצא מן המקדש", ע"כ. משמעות דבריו שהכה"ג היה לובש בגדי כהונה שלו בכל שעות היום ואף שלא בשעת העבודה, ואין שייך חיוב מלקות על לבישתם, ורק בלילה ובעת שיצא מן המקדש פשט הבגדי כהונה, וכנ"ל.

י. ואף תתיישב קושייתנו השניה האין שייך חיוב מלקות על לבישת האבנט שלא בשעת העבודה משום איסור כלאים, והא קיימא לן ד"מצות לאו ליהנות ניתנו". אלא הביאור הוא שהבגדי כהונה של הכהן גדול בלבד יש בהם מצוה בעצם הלבישה, ובאמת אינו לוקה הכה"ג על לבישתם משום איסור כלאים, ודברי הרמב"ם שיש חיוב מלקות על לבישת בגדי כהונה שלא בשעת עבודה משום איסור כלאים איירי לענין לבישת בגדי כהן הדיוט שלגביהם אין מצוה בעצם לבישתם, ובהו לא אמרינן "מצות לאו ליהנות ניתנו", וכפי שדייקנו בדברי הרמב"ם לעיל.

יא. ולאור ביאורינו נראה ליישב גם מה שכתב הרמב"ן שם להקשות על דעת הרמב"ם שלבישת בגדי כהונה מצוה בפני עצמה היא בהאי לישנא: "ואם היינו מונין זה מצוה היה ראוי שתמנה מצות בגדי לבן

שלא בשעת העבודה, ולפיכך הותר לו ללבוש תחילה, וק"ל.

יג. וסיוע לכל דברינו הנ"ל נראה מדברי הרמב"ם עצמם בספר המצוות, זה שבראשית המצוה מביא הרמב"ם שני מקראות בפרשת תצוה האמורים בענין לבישת בגדי כהונה: וז"ל "הוא שצוה הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש, והוא אמרו ועשית בגדי קדש לאהרן (שמות כח, ב), ואת בניו תקריב והלבשתם כתנות (שמות כט, ח)", ע"כ. והיינו חדא על בגדי אהרן הכהן וחדא על בגדי בניו. ויש להקשות, אמאי מביא הרמב"ם הך קרא של לבישת בניו: "ואת בניו תקריב והלבשתם כתנת" שאמור הוא בפרק כ"ט ואינו מביא הא דכתיב לעיל מיניה בפרק כ"ח (פסוק מ'): "ולבני אהרן תעשה כתנת וגו' ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת", דהוא גם כן דומיא דהך קרא דכתיב באהרן הכהן, או לחילוף יביא הא דכתיב בראשית הפרשה: "ועשו בגדי קודש לאהרן אחיך ולבניו לכהנו ליי" (שם כח, ד) שנכללים במקרא שניהם יחדיו.

ואליבא דאמת הך "תקריב" שמביא הרמב"ם דכתיב בפרק כ"ט (פסוק ח'): "ואת בניו תקריב והלבשתם כתנת" מן הקושי יש בזה, דהא כבר כתיב לעיל מיניה בפסוק ד' שהקריבו הכהנים אל פתח אוהל מועד: "ואת אהרן ואת בניו תקריב אל פתח אוהל מועד ורחצת אותם במים", ולכאורה אמאי שנה שוב שקירבו את בני אהרן.

אלא נראה לבאר בדרך חידוש דהמקרא של "תקריב" דכתיב לעיל בפסוק ד' ביאורו כפשוטו של מקרא, והיינו לקרבם אצל פתח אוהל מועד, ברם הך "תקריב" דכתיב בבני אהרן בפסוק ח' ביאורו שתכשירם להקריב, וזהו ע"י שתלבישם הבגדי כהונה "והלבשתם כתנת", וכלומר שהמקרא בא להשמיענו שלבישת הבגדי כהונה לכהן הדיוט זהו לשם הכשרתו לעבוד עבודת ביהמ"ק, משא"כ אצל כהן גדול שלבישת

משום "עשה דוחה לא תעשה", וא"כ האיך רשאי הכהן גדול לעבוד עבודה בשאר ימות השנה, והלא שאר ימות השנה ביכולת הכהן הדיוט לעבוד העבודה, וממילא לא יצטרך הכה"ג לדחות הלא תעשה של איסור כלאים [וכפי המוכח מסוגיית מילה בצרעת (שבת קלג). "אי איכא אחר ליעביד אחר כדר' שמעון בן לקיש דאמר כל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם אתה יכול לקיים את שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה ל"ת"], ואפילו לדעה דס"ל שאבנטו של כהן הדיוט ג"כ היה עשוי מכלאים, והלא זולת האבנט שאר בגדיו של הכהן הדיוט לא היו עשויים מכלאים, ואילו בכהן גדול גם החושן והאפוד היו עשויים מכלאים, ולבישת כלאים יש בו לא תעשה על כל בגד ובגד, וא"כ אמאי לא יעבוד הכהן הדיוט את עבודת שאר ימות השנה.

וקושיא נוספת הקשה מהא דתנינן (סנהדרין מט:): "כהן גדול משמש בשמונה בגדים וההדיוט בארבעה, בכתונת ומכנסים מצנפת ואבנט, מוסיף עליו כהן גדול חושן ואפוד ומעיל וציץ", ומדייק דמדנקט תנא "מוסיף" הכהן גדול על בגדי הכהן הדיוט ד' בגדי כה"ג, נמצינו למדים שלבישת האבנט קדמה ללבישת הציץ, ולכאורה הו"ל לכהן גדול ללבוש הציץ שאין בו כלאים קודם להאבנט, כדי שתהא לבישת האבנט שיש בו משום איסור כלאים בכמה שאפשר יותר בסמיכות לעבודה שלא יעבור לחינם על איסור כלאים.

ולדברינו שיש חילוק בין ענין בגדי הכהן גדול לבין בגדי הכהן הדיוט יתיישבו הקושיות הללו שפיר, דכיון שבגדי הכהן גדול עצם לבישתם היא המצוה לכן אין בהם איסור כלאים כלל, והיינו אפילו שלא בשעת העבודה, ולפיכך ביכולת הכהן גדול לעבוד עבודה במקדש גם בשאר ימות השנה, וגם מה ששובש הכהן גדול האבנט קודם לשאר הבגדי כהונה לא קשיא, וזאת משום שאין לכה"ג משום איסור כלאים בלבישת האבנט

הבגדים שיהא כהן ליי, ע"כ. מבואר מדברי רש"י הללו שקדושתו של אהרן הכהן לכהונה חלה על ידי לבישת בגדי הכהונה, וכלשון הכתוב "לקדשו לכהנו ליי". אמנם קדושתם של בני אהרן אינה חלה ע"י לבישת הבגדים כי אם בהקרבת הקרבנות, וכפי שתרגמו התרגום אונקלוס ותרגום יונתן לשון הכתוב (שם מ-מא): "ולבני אהרן תעשה כתנת וגו' והלבשת אתם וגו' וקדשת אתם וכהנו ליי", שכתבו: "וקדשת אתם - ותקריב ית קרבנהוון ותקדיש יתהוון". וטעון הבנה מה טעם לא תרגמו המתרגמים גם את הנאמר בבני אהרן "וקדשת אתם" שיש לקדשם בלבישת הבגדי כהונה כפי הנאמר אצל אהרן אביהם. אלא נראה כפי כל הנ"ל שבגדי הכהונה של אהרן הכהן היה כח מיוחד בעצמותם לקדשו בהכהונה וכאשר הוכחנו לעיל שנקראו "בגדי קדש" (שמות לא, י) ונעשו 'לכבוד ולתפארת'. משא"כ בגדי בניו לא היה להם מעלה זו לקדש בהכהונה את הלובשים אותם, אלא רק באו להכשיר הכהן הדיוט לעבודה, ולפיכך נתקדשו בניו ע"י הקרבת הקרבנות.

ולהאמור יתיישב קושייתנו על דברי הרמב"ם אמאי אינו מביא הפסוק לעיל מיניה בפרק כ"ח (פסוק מ') "ולבני אהרן תעשה כתנת וגו' ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת", אלא זהו משום שלבישת בגדי כהונה חלוק ביסודו בין כהן גדול לכהן הדיוט, לפיכך נקט הרמב"ם לענין כהן הדיוט המקרא של "ואת בניו תקריב והלבשתם כתנת" דייקא, וזאת להשמיענו שלבישת הכהן הדיוט את בגדיו הוי רק ענין של הכשרה והקרבה כדי לעבוד העבודה במקדש, וכפי שכתבנו להוכיח שזהו כוונת הכתוב באומרו שוב "ואת בניו תקריב", מיהו אצל כהן גדול נקט הרמב"ם הכתוב של "לכבוד ולתפארת", וזהו משום שבגדי כהן גדול יש בלבישתם מצוה בפני עצמה 'לכבוד ולתפארת' [וכן חלה קדושת כהונה גדולה בלבישתם, מאידך שאר הכהנים מתקדשים ע"י הקרבת הקרבנות].

הבגדי כהונה אצלו נחשב לענין ומצוה בפני עצמה 'לכבוד ולתפארת', ואינם משמשים להכשירו לעבודה, ולפיכך שנה הכתוב שוב אצל בני אהרן הלשון "תקריב" להשמיענו שלגביהם יש הקרבה נוספת והיא 'להכשירם'. שוב מצאתי שהמלבי"ם (צו אות קעה) ביאר המקראות כנ"ל. [ודומים הדברים לדברי הרמב"ן עה"ת ריש פרשת ויקרא (א, ה) על הפסוק "ושחט את בן הבקר לפני ה' והקריבו בני אהרן הכהנים את הדם וגו' שהרמב"ן חולק שם על רש"י שפירש על תיבת "והקריבו" שזו קבלת הדם והולכתו, וביאר: "שאינ לשון והקריבו קריבת הדם למזבח שהיא ההולכה אלא הוא לשון קרבן, שיעשו מן הדם קרבן והוא לקבלו ולזרקו על המזבח", ע"כ. וה"נ נראה לבאר ד"תקריב" הוא להכשירם לעבודה כשתלבישים הבגדי כהונה ("אפיקי מגינים").]

ובפרשת פקודי נראה לבאר ג"כ כנ"ל, דכתיב (מ, יב-יד): "והקרבת את אהרן ואת בניו אל פתח אהל מועד וגו', והלבשת את אהרן את בגדי הקדש ומשחת אתו וקדשת אתו וכהן לי, ואת בניו תקריב והלבשת אתם כתנת". ויש להקשות כנ"ל אמאי שנה שוב בבני אהרן להקריב אותם אע"ג דכתיב כבר "והקרבת את אהרן ואת בניו". אלא דאיכא ליישב כדלעיל, דלשון המקרא "והקרבת את אהרן ואת בניו" ביאורו לקרבים אצל פתח אוהל מועד, ולשון המקרא "ואת בניו תקריב" ביאור להכשירם לעבוד העבודה ע"י הבגדי כהונה. [ואדרבה, מפרשת פקודי מוכח טפי כדברינו, מדנקט המקרא בתחילה לשון "והקרבת" ורק לבסוף נקט המקרא לשון "תקריב"].

יד. וכיצב"ז יהא חילוק כנ"ל בין כהן גדול לכהן הדיוט איך תהא חלה עליהם קדושת הכהונה, דלשון הכתוב (שמות כח, ב-ג) הוא: "ועשית בגדי קדש לאהרן אחיך וגו' לקדשו לכהנו ליי, ופירש רש"י (ד"ה לקדשו): "לקדשו להכניסו בכהונה ע"י

ולתפארת" (שמות כח, מ), וא"כ אפשר שלבש אחשוורוש בגדי כהן הדיוט.

ושפיר תתישב הקושיא לאור ביאורינו, דלפי שאצל הכהן גדול בלבד נאמר המקרא של 'לכבוד ולתפארת' על כלל בגדי כהונתו, והטעם כפי המבואר לעיל שהמהות של הבגדי כהן גדול היה להתכבד ולהתפאר, וזהו דלא כפי שהיה אצל שאר הכהנים שלבישת בגדיהם לא היה 'לכבוד ולתפארת' [אלא המגבעת בלבד], וא"כ כיון שכוונת אחשוורוש היה להראות את כבוד מלכותו, ובגדי הכהן גדול בלבד היו מראים ענין זה, וממילא ביאר רש"י שפיר שכוונת הגמ' בדבריה "מלמד שלבש בגדי כהונה" איירי בבגדי כהן גדול ולא בבגדי כהן הדיוט.<sup>6</sup>

ובעזהי"ת כל הנזכר הוא סיוע לדברינו מעצם דברי הרמב"ם בספר המצוות.

טו. וטרם נסיים דברינו נציין מה שיש מקשים אהא דאיתא במסכת מגילה (יב.) על הכתוב במגילת אסתר (א, ד): "בהראותו את עושר כבוד מלכותו" (אסתר א, ד): אמר רבי יוסי בר חנינא: מלמד שלבש בגדי כהונה, כתיב הכא "יקר תפארת גדולתו" וכתיב התם "לכבוד ולתפארת". וברש"י שם (ד"ה בגדי כהונה): "שהיו בידו שם בגדי כהן גדול שהביאן מירושלים", ע"כ. וצריך לדעת דמהיכא תיתי לרש"י שאחשוורוש לבש בגדי כהן גדול, והא המקרא של "לכבוד ולתפארת" נאמר גם כן לענין כהן הדיוט "ולבני אהרן תעשה כתנת ועשית להם אבנטים, ומגבעות תעשה להם לכבוד



6 ואפשר שרש"י דייק בלישנא דגמ' דקאמר "בגדי כהונה", והיינו בלשון רבים, וכפי הנ"ל שאצל בגדי הכהן גדול בלבד היו כלל הבגדים 'לכבוד ולתפארת', משא"כ בבגדי הכהן הדיוט היה רק המגבעת 'לכבוד ולתפארת'.

הרב דוד ב"ר אברהם מאיר שור

## בענין עשה דוחה לא תעשה באופן דבעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה

א. בגמ' ביצה דף ח ע"ב, אמרינן "אימר דאמרינן אתי עשה ודחי את לא תעשה כגון מילה בצרעת, אי נמי סדין בציצית, דבעידנא דקא מעקר לאו קא מוקים לעשה". והנה יש לחקור בעיקר הדין מה הסברא דבעינן בעידנא, אי משום שדוקא "קיום מצות עשה" שמקיים עכשיו המצוה בפועל יש לו כוח לדחות את הלאו, אבל "חיוב מצוות עשה" שרק מחויב לעשות כדי שיכול לקיים את העשה, אבל אינו מקיימו עכשיו אין לו כוח לדחות את הלאו, או דילמא דאפי' החיוב שמוטל עליו יש בכוחו לדחות כיון שהעשה מחייב לעבור, אלא שחוששים שאחר שיעבור על הלאו יארע מקרה שלא יוכל לקיים את העשה, ונמצא שעבר על הלאו בחינם. וכן פ' ר"ח בשבת דף קל"ב, וריטב"א ר"ה דף ל"ב.

וכן נראה לתלות במח' הראשונים ע"פ מה שחקר קובה"ע בסי' י"ד אם קיום העשה דוחה את הלאו, ואע"פ שאם לא יקיים לא יבטל העשה ולא יעבור, או דילמא דדוקא במקום שתבטל העשה נדחה הלאו כדי שלא תבטל העשה, ומוכיח מרמב"ן בב"מ שמפרש שיכול להטמא להשיב אבידה אע"פ דאינו מחויב בהשב תשיבם עד דאתי לידיה, אלא משום דמ"מ יקיים עשה, מוכח דקיום העשה דוחה את הלאו אע"פ שלא תבטל העשה, וא"כ מהרשב"א והר"ן שם שלא תירצו כרמב"ן מוכח שסברו שנדחה דוקא כדי שלא יתבטל, ומקשה בקובה"ע שלשיטתם גם ציצית אפשר לעשות כנף עגולה ויבום אפשר בחליצה ולא יעבור על העשה ואמאי דחי, וע"כ צ"ל (וכן מפרש בחי' ר' נחום) שסברו שיש בכח החיוב לדחות, ולכך בציצית ויבום דמחויבים אע"פ שיכולים להיפטר מהחיוב מ"מ דחי ודוקא התם בב"מ הרי השתא אינו מחויב כלל, הרי להדיא דהרמב"ן סבר דקיום העשה דוחה, אבל הראשונים סברו דגם החיוב דוחה ולשיטתם צ"ל דמה שצריך שגם הקיום יהיה בעידנא דמיעקר לאו, הוא משום שחוששין שלא יקיימו לבסוף.

ונראה להוכיח כצד הראשון מתוס' בפסחים (דף נ"ט ד"ה אתי עשה) שמפרש בתי' ב' ור"י מתרין דדוקא בלא תעשה דחמיר מעשה בעינן בעידנא, אבל עשה דחמיר דחי עשה הקל בכל ענין אפילו לא מקיים עשה חמור בעידנא דקא עבר אעשה הקל, וכן מבואר בחידושים המיוחסים לר"ן שבת, דאם הייתה עבודה חמורה הייתה דוחה את הלאו אפילו לא בעידנא, וכן במג"א (סי' תמ"ו

א. בגמ' ביצה דף ח ע"ב, אמרינן "אימר דאמרינן אתי עשה ודחי את לא תעשה כגון מילה בצרעת, אי נמי סדין בציצית, דבעידנא דקא מעקר לאו קא מוקים לעשה". והנה יש לחקור בעיקר הדין מה הסברא דבעינן בעידנא, אי משום שדוקא "קיום מצות עשה" שמקיים עכשיו המצוה בפועל יש לו כוח לדחות את הלאו, אבל "חיוב מצוות עשה" שרק מחויב לעשות כדי שיכול לקיים את העשה, אבל אינו מקיימו עכשיו אין לו כוח לדחות את הלאו, או דילמא דאפי' החיוב שמוטל עליו יש בכוחו לדחות כיון שהעשה מחייב לעבור, אלא שחוששים שאחר שיעבור על הלאו יארע מקרה שלא יוכל לקיים את העשה, ונמצא שעבר על הלאו בחינם. וכן פ' ר"ח בשבת דף קל"ב, וריטב"א ר"ה דף ל"ב.

ונראה שזה תלוי במחלוקת הידועה בגדר עשה דוחה לא תעשה, דברמב"ן על התורה (פרשת יתרו) מפרש על הפסוק "זכור את יום השבת" שהאבה גדולה מהיראה כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעניו ולכך אמרו דאתי עשה ודוחה לא תעשה, מבואר שדוקא קיום המצוה שעושה רצון אדוניו דוחה הלא תעשה, ולפירושו נראה לפרש כפי הצד הראשון, שכיון שעדיין אינו מקיים המצוה אינו דוחה.

ורב ניסים גאון (שבת דף קל"ג) מבאר דהעשה הוא תנאי בלא תעשה, וכי לא בא להזהיר אלא על לבישת כלאים חוץ ממצות ציצית, אבל מה שהוא מעורב חוטי פשתן עם הטלית של צמר שהוא מצוה אינו נכנס באזהרה זו ולכן הוא מותר, דהיינו שכל מקום שמחויב לעשות את העשה לא נאמר הלאו. ולשיטתו צריך לומר שסבר כצד ב'

לדחות את הלאו, אלא שנחלקו באופן שאינו גומר את המעשה מצוה, שדעת הר"ן שגם בכה"ג דוחה, והר"י מיגאש חולקים כיון שעדיין לא גמר את מעשה מצוה. ועוד היה אפשר לומר ע"פ דרכו שנחלקו בזה גופא אם מכשירי המצוה דוחים את הלאו.

אך קשה שבנמוק"י מוכח דלכו"ע מכשירי המצוה אינם דוחים את הלאו, שאחר שמביא שי' הר"ן מבאר שהוא הולך לשיטתו שסבר דגוף העשה של השב תשיבם מתחיל משעת ראיתה. ומוכח מזה שמחלוקת הראשונים הוא בדיני השבת אבדה, שדעת הר"ן שכל מה שמתעסק בהשבתה הוא גוף המצוה, והר"י מיגאש סבר שגוף המצוה הוא רק ההשבה לבית הבעלים. אבל מכשירי מצוה לכו"ע אינם דוחים את הלאו ודלא כקובה"ע.

### שיטת הפסקי תוס'

#### ש"הכשר מצוה המוכרח" הוא בעידנא

ג. בגמ' זבחים דף צז ע"ב איתא שהיה ראוי להתיר שבירת עצם בקרבן פסח לצורך אכילת המוח משום עשה דוחה ל"ת, אי לאו דאין עדל"ת שבמקדש. והקשה בתוס' שם (ד"ה ואחד) דהא לא הוי בעידנא, ובפסקי תוס' שם (סי' סט), כתב לתרץ שכיון שאי אפשר לקיים את העשה בענין אחר לא בעינן בעידנא דמיעקר לאו לקיים עשה. ויש לעיין מה הסברא בזה, דלכאורה לפי ב' הטעמים שנתבאר לעיל בטעמא שצריך בעידנא, אין נפק"מ אם מוכרח לעשותו, דסו"ס הוי רק הכשר מצוה, וגם יש לחשוש שלא יקיים את העשה לבסוף.

### ביאור הקובץ הערות

#### ש"הכשר המוכרח" הוי מעשה מצוה

ועי' בקובה"ע שם שכתב כלל לגבי בעידנא, שמה שמוטל על האדם לעשות הוי מעשה מצוה ודוחה את הלאו, ולפ"ז יש לומר בכוננת הפסקי תוס', שהכשר המוכרח דוחה ל"ת, כיון שמעשה ההכשר מוטל עליו לעשות, אך יש לעיין בכיבור דבר זה, דבין

סק"ב) כתב דעשה דרבים דוחה לא תעשה אפילו לא בעידנא, ומכל אלו מוכח כצד א' דאם נימא כצד ב' אין לחלק אם העשה חמור, כיון דמ"מ יש לחשוש שמא לא יקיימו לבסוף, אבל לצד א' אפשר לפרש שבמקום שהעשה חמור אין צריך להגיע לדיני עשה דוחה לא תעשה דהוי חידוש דהרי באמת הלאו חמור מהעשה כמבואר לקמן ודוקא בקיום מצוה חידשו דדוחה הלאו החמור, אלא דהכא מסברא עדיף לעבור על הלאו הקל כדי לקיים העשה החמור, ונדחה הלאו אפילו אינו מקיים את העשה בעידנא אלא כדי שיוכל לקיימו לבסוף.

### האם הכשר מצוה חשוב בעידנא

ב. הנה בגמ' ב"מ דף ל ע"א אמרינן שאם יש אבידה בבית הקברות, אין עשה דהשבת אבידה דוחה לא תעשה דטומאת כהנים, משום דהוי לא תעשה ועשה. והקשה הנמוק"י שם, וז"ל איכא דמקשו למה לי טעמא דאין כהן מיטמא להשיב אבדה שבביה"ק משום דאין עשה דוחה ל"ת ועשה, תפול"ל דלא הוי בעידנא דאפי' עומדת על פתח ביה"ק כי מטמא עבר ליה ללאו ולא מקיים העשה עד דהדר ליה למרה, ומתרץ בשם הר"ן דהכא נמי בשעה שעבר הלאו קיים העשה כמילה בצרעת דהא מתעסק הוא במצות ההשבה בשעת עקירת הלאו, ואע"פ שלא גמרה מה בכך גם מצות מילה לא גמרה עד דפרע דקיי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל, ולא ממעטינן אלא כההיא דאמרינן בפ' ר"א ויקוצ' בהרתו ויעבוד שבשעה שקוצץ בהרתו אינו מתעסק בגופה של מצוה דהיינו עבודה אלא במכשיריה, אבל מביא שהר"י מיגאש בנמוקיו כתב, וז"ל י"מ חולקים על זה דלא דמיא למילה, דמילה כל מה שנעשה בה הוא גוף המצוה עצמה וכו', אבל גבי השבת אבדה עיקר גוף המצוה השבה לידי בעלים שזהו עיקר גוף כוננת המצוה והשאר הוי כעין מכשירי מצוה וכו' ע"כ.

ובקובה"ע (ס"ט-כ"ח) מבאר מחלוקת הראשונים דלכו"ע גם מכשירי המצוה ראוי

דעדל"ת הוא כלל בעשה, ולפי דבריהם נראה לבאר באופן אחר דכל שאי אפשר בענין אחר נחשב מעשה ההכשר כחלק מגוף המצוה, ובקה"י מביא דוגמא ליסוד לזה מכתובות ל"א שמפורש שם שאם לא היה אפשרות לאכילת חלב בלא הגבהה היה נחשב ההגבהה חלק מגוף האיסור דאכילת חלב, לענין פטור קלב"מ, וה"ה במצוה הוי הכשר מצוה שאי אפשר בענין אחר חלק מגוף המצוה לענין עדל"ת, ובטורי אבן חגיגה דף ב ע"ב כתב דכיון דאין מקום למצות עשה זו לעולם בלתי המעשה הקדום, המעשה עצמו 'אתחלתא דמצות עשה' זו ומן המצוה עצמה יחשב.

אלא בפשטות יש להוכיח שתוס' לא סברי מיסוד זה, שהרי לא תירצו בזבחים לגבי אכילת המוח כפסקי תוס', דכל דהוי מוכרח הוי מגוף המצוה, והטורי אבן כתב שהסופרים השמיטו התירוץ מן הספרים, וגם תוס' סברי שהכשר המוכרח דוחה ל"ת. אך הוא דוחק גדול, וגם מתוס' בגיטין דף מא ובב"ב לגבי פרו ורבו, מוכח דלא ס"ל כהפסקי תוס', וכ"כ הטורי אבן שם, ועי' להלן מה שכתבנו בדעת התוס'.

### כשאנו מקיים "גוף כוונת המצוה"

#### אם הוי בעידנא

ביאור אחר במחלוקת הר"ן ור"י מיגאש

#### לגבי השבת אבידה

ה. הנה הובאה לעיל מחלוקת הר"ן והר"י מיגאש לגבי השבת אבידה בבית הקברות אם חשוב בעידנא, והר"ן הוכיח שגם אם לא נגמרה המצוה חשוב בעידנא, שגם מצות מילה לא נגמרה עד דפרע דקיי"ל מל ולא פרע כאילו לא מל, והנמוקי"י כתב בשם הר"י מיגאש דלא דמיא למילה, דמילה כל מה שנעשה בה הוא גוף המצוה עצמה וכו', אבל גבי השבת אבדה עיקר גוף המצוה השבה לידי בעלים שזהו עיקר גוף כוונת המצוה והשאר הוי כעין מכשירי מצוה וכו', ויש לעיין בביאור המחלוקת, אם שייך להוכיח ממילה.

לרמב"ן בין לרב ניסים גאון שהבאנו לעיל בביאור עדל"ת אינו מובן למה מעשה מצוה דוחה ל"ת, שהרי אינו גוף המצוה.

ונראה בביאור דברי הקובה"ע שפירש דרך שלישית בגדר עדל"ת שסבר שעשה דוחה לא תעשה אינו תנאי בל"ת דלא נאמר במקום העשה, אלא להיפך דהתנאי הוא בעשה, ועי' בס"י ז' אות א' שביאר בהדיא דאע"פ דל"ת חמור מעשה ילפינן מקרא דכך ניתנה העשה לקיימה אפי' במקום ל"ת, ולא כפי שנראה לפרש כפשוטו דחידשו דלענין דחיה עשה עדיף אע"פ שבאמת הוא קל, וכן מפרש בפנ"י בקידושין דף ל"ח שמפרש שכל מקום שנאמר העשה סתם משמע שאפי' במקום דאיכא ל"ת אפ"ה יקיים העשה כיון דעדל"ת, משמע שהמעלה של עשה היא שכשמצווים אותו לעשות צריך לעשות בכל אופן ואפי' שאינו עדיף יותר, וכן מבואר בשאגת אריה ס"י ל"ג שמוכיח בדעת הרמב"ם דאע"פ דלעולם אין עשה דוחה עשה דמאי אולמיה האי מהאי, מ"מ עשה שהוא בקום ועשה דוחה עשה שמצוותה הוא בשב ואל תעשה, וביאר הטעם דעשה בשב ואל תעשה דומה לל"ת דרובן ככולן בשב ואל תעשה הן ואתי עשה ודחי להו אע"ג דל"ת חמור מעשה, אלמא דמ"ע דקום ועשה אלימא למידחי אפי' לל"ת של שוא"ת דחמיר מיניה, כ"ש דעשה דקום ועשה ראוי לדחות לעשה הקלה בשוא"ת, הרי מבואר שמה שהוא דוחה הוא משום שצוהו לעשות בקום ועשה.

ולפי סברא זו נראה שיש לבאר דברי הקובה"ע, שדין עשה דוחה ל"ת אינו תלוי דוקא בקיום המצוה, אלא כל מקום שצוה והטילו על האדם לעשות סתם, הרי הוא צריך לקיימו בכל אופן ואפי' במקום ל"ת, ואינו דוקא כשמקיים מצוה.

### ביאור אחר "דהכשר המוכרח"

#### נחשב חלק מהמצוה

ד. אבל לדעת הרמב"ן ורנ"ג נראה שאין שום מעלה במעשה מצוה, שהרי לא למדו

יהושע נשתנה הפירוש בחיוב שנאמר לאברהם ונמלתם את בשר ערלתכם, אלא שניתוסף במצות מילה חיוב נוסף של פריעה], ובקובה"ע (ס"ד-ה) הביא ג"כ ראיית הנוב"י ונראה שביאר כדברינו בלשון אחר קצת וז"ל דמוכח דהא דכאילו לא מל הוא לענין ערלות שהוא עדיין ערל מפני חיסרון הפריעה, אבל מ"מ גם מצות המילה לבדה יש בה מצוה ואין הפריעה מעכבת מצות מילה, דהיינו שחידש דהוי ב' מצוות נפרדות ואפי' מקיים מצות מילה רק שנשאר ערל. ולדברינו הוי הכל מצוה אחת אלא שכוללת ב' חיובים נפרדים.

והשתא דאתית להכי אפשר לפרש שצדקו דברי מהר"ש לנדא (בן הנוב"י) בהגהתו, ולפי זה יש לפרש מחלוקת הר"ן ור"י מיגאש הכי דלכו"ע הגבחה האבידה הוי חלק מגוף מצות השבת אבדה, אלא שברור שאינו חיוב לעצמו אלא כל הפעולות שעושה עד ההשבה הוא בכלל הצווי השב תשיבם, וכוונת המצוה היא ההשבה ליד הבעלים שיעשה לבסוף, ולגבי מילה נחלקו במחלוקת הנ"ל שהר"ן סבר כמהרש"ל שגם מילה אינה חיוב לעצמה ואפי"ה דחי כיון דהוי מגוף המצוה ולכך אפשר להביא ראייה גם להשבת אבידה דדחי, ור"י מיגאש סבר כנוב"י ולכך סבר שדוקא מילה כיון שמקיים החיוב בשלמותו ועושה את כוונת המצוה דחי את הלאו, אבל השבת אבדה כל זמן שאינו מקיים את החיוב שעדיין אינו מקיים את עיקר גוף כוונת המצוה שהיא ההשבה ליד בעלים אינו דוחה. [וזה כוונת ר"י מיגאש דמילה הוי לכה"פ חצי מצוה, ועי' ביש"ש שג"כ השתמש בלשון זה דמילה אם לא פרע לבסוף אפי' חצי מצוה אינה]. ויוצא לפ"ז שיסוד מחלוקת הראשונים הוא במקום שמקיים את המצוה, אבל אינו מקיים את גוף עיקר כוונת המצוה, אם חשוב בעידנא.

**ביאור שיטת תוס' בענין הכשר המוכרח**

ז. ולפי"ז אפשר לפרש שגם תוס' סברו כיסוד הפסקי תוס', דכל מה שמוכרח לעשות

והנה יל"ע מה היחס למצות מילה לבדה בלא פריעה, ובנוב"י (מהדו"ת או"ח סי' כב) מביא בשם מהרש"ל בים של שלמה פרק הערל דהמל ואינו פורע בעצמו בשבת אע"פ שאחר פורע חייב כרת כיון שהמל ולא פרע כאילו לא מל, והנודע ביהודה חולק עליו דמה שאמרו המל ולא פרע כאילו לא מל היינו בלא פרע אח"כ אבל אם פרע אח"כ בין הוא בין אחר הותחל המצוה למפרע גם במילה, ובהגה מבין המחבר כתב לדעתי דבר זה אי המילה בלא הפריעה הוי חצי מצוה או לא נפתח בגדולים במח' הר"ן ורבינו יהוסף הלוי הובא בנמוק"י במס' ב"מ דף ל, ונראה שהוא סבר בביאור שי' הר"ן כקובה"ע שהביא הר"ן ראייה ממילה למעשה מצוה, וא"כ מוכח שסבר שגם מילה הוי כעין הכשר מצוה ולכך גם אינו דוחה שבת, ור"י מיגאש חלק משום דסבר דמילה הוי מגוף המצוה ולכך גם דוחה שבת, ובהגהות ברוך טעם הקשה ע"ז שהראשונים לא נחלקו אם מילה היא מגוף המצוה, אלא להיפך אם הגבחה אבידה הוי חלק מגוף השבת אבידה, וכמו שהוכחנו שם מדברי הנמוק"י, ועוד הוכיח השואל ומשיב דהרי גם למהרש"ל אם הוא עצמו גם פורע מותר למול בשבת ואין המילה הכשר מצוה ככריתת עצים דאסורה אפי' אם ימול אח"כ.

ו. ונראה בביאור מחלוקת האחרונים, שהמהרש"ל סבר שמילה ופריעה הוי כמצוה אחת וחיוב אחד ממש שיהיה מהול לגמרי ומילה לבד אינה כלום, והנוב"י סבר שהם שני חיובים נפרדים וכל אחד הוי חיוב בפנ"ע ותכלית ומטרה בפני עצמה אחד שיהיה מהול ואחד שיהיה פורע, אלא שמעכבות זו את זו שאם עשה רק אחד מהם כאילו לא עשה כלום שעדיין לא קיים מצות מילה בשלימותה, [ומה שהוכיח נוב"י ממה שלא מלו במדבר נראה שאינו ראייה כלל שהרי לא נתחייבו עדיין בפריעה, אבל יש להוכיח להיפך ממה שמתחילה היה רק מצות מילה בלא פריעה שלא ניתנה מצות פריעה לאברהם אבינו, ולא נראה שבימות

ולכן נראה לבאר בדעת תוס' והראשונים שסברו דבכיבוד אב כל ההתעסקות בכבודו הוי גוף המצוה ולכן הו"א דדחי, אלא דדחו בגמ' שכן הכשר מצוה דהיינו דכיון דהוי הכל חיוב אחד וכוונת המצוה היא שיהנה האב בסוף, לכן כשאינו מקיים את גוף כוונת המצוה אינו דוחה ואע"פ שעושה את גוף המצוה, וכן מפורש בתוס' ישנים דמפרש שכן הכשר מצוה כלומר מה ללאו דמחמר שכן אינו עיקר מצות כיבוד דעיקר מצות כיבוד האכילני השקיני ועשה גרוע כזה אינו דוחה ל"ת אבל עשה גמור ודאי דוחה ל"ת ע"כ, מבואר בדבריו דודאי דגם החימור הוי מגוף העשה אלא דנחשב עשה גרוע דהיינו כמו שביארנו דאע"פ דהוי מגוף המצוה מ"מ אינו עיקר גוף כוונת המצוה.

#### קושיית התוס' גורניש

#### דתגלחת מצורע לא הוי בעידנא

ח. במסכת יבמות דף ה ע"א, כשדנים מנ"ל דעשה דוחה לא תעשה, מביאה הגמ' המקור לדעת רבנן, דנפקא להו מראשו, דתניא ראשו (דכתיב בתגלחת מצורע יגלח את כל שערו הרי ראשו בכלל למה לי דכתיב ראשו - רש"י) מה ת"ל לפי שנאמר לא תקיפו פאת ראשכם שומע אני אף מצורע כן (שיהיה אסור להקיף) ת"ל ראשו, ופרכינן דלא שייך למילף לכל התורה משום דאינו שוה בכל, ואומרת הגמ' אלא אתיא מזקנו, דתניא זקנו מה ת"ל לפי שנאמר (בכהנים) ופאת זקנם לא יגלחו שומע אני אף מצורע כן ת"ל זקנו.

והקשה בתוס' גורניש וז"ל קשה לי עשה דמצורע היכי דמי והא בעידנא דמיעקר לאו לא מקיים עשה, וא"כ ניליף מהכא דדחי אפי' בכה"ג, והא בכל דוכתי אמרינן דלא דחי היכא דבשעת דחיית הלאו לא מקיים העשה כדמשמע בביצה (דף ח ושבת דף קלב).

#### ביאור האמרי משה בגדר מצות תגלחת

כדי לבאר קושיא הנ"ל שתגלחת מצורע לא חשוב בעידנא, יש לבאר מהו גדר מצות

הוי חלק מגוף המצוה, משום שמוכרח לקיום המצוה, ואפ"ה סברי דשבירת עצם אינו דוחה אע"פ שמוכרח ונחשב מגוף המצוה, כיון דסברי כר"י מיגאש דאפי' מה שהוא מגוף המצוה ממש אינו דוחה, אם אינו מקיים עדיין את עיקר גוף כוונת המצוה, שאינו גומר עכשיו את החיוב שמחויב בו, ולכן אע"פ דשבירת עצם הוי כחלק ממצות האכילה הרי אינו חיוב לעצמה ואינו מקיים את החיוב וגוף כוונת המצוה עד שיאכל.

ונראה דתוס' למדו יסוד זה מסוגיית הגמ' ביבמות דף ו ע"א כשדנים אם עשה דוחה ל"ת שיש בו כרת, מביאה הגמ' תיתי מכיבוד אב דתניא יכול יהא כיבוד אב דוחה שבת ת"ל איש אמו ואביו תראו ואת שבתותי תשמורו כולכם חייבים בכבודי, וסברו דאיירי באמר לו אביו שחוט לי בשל לי דיש עמו כרת, וטעמא דכתב רחמנא את שבתותי תשמורו הא לאו הכי דחי, ודוחים דאיירי בלאו דמחמר דאין עמו כרת, ומקשה הגמ' דא"כ ניליף מהכא לכל התורה דאין עדל"ת, ודוחים דאיכא למיפרך מה להנך שכן הכשר מצוה, והראשונים מפרשים דלמסקנא נשאר דאיירי במחמר ואפ"ה לא דחי משום הסברא דהוי הכשר מצוה.

ובביאור הסברא דהכשר מצוה אינו דוחה נחלקו הראשונים, המאירי מפרש דבכיבוד אב אין המצוה אלא מה שמהנה את אביו בפועל אבל מה שמתעסק להזמין ולהכין אינו מגוף המצוה, ולכן אינו דוחה משום דלא הוי בעידנא, והוא דוחק שיוצא לפי"ז שיש לימוד מפסוק דבעינן בעידנא, והגמ' בביצה ובשבת לא הביאה פסוק, ומשמע דהוא סברא בעלמא, עוד הוכיחו האחרונים שתוס' לא פירשו כן, דתוס' מוסיף ואומר ר"י דכיבוד אב אפי' עוסק בגוף המצוה לא דחי והינו משום דרוב עניני כיבוד רגילים להיות ע"י הכשר, ואם נאמר שהכשר מצוה הוי רק הכנה למצוה, הרי בהרבה מצוות ההכנות למצוה מרובה מגוף המצוה, ובכל זאת גוף המצוה דוחה.

ולפי ביאורו של האמר"מ התי' שני שתירצו תוס' א"נ כל שערו ממש ובנמרטו פאות זקנו וראשו, סובר דהחיוב לגלח הוא על כל השיער שיש לו וכל שערו הוי בכלל המצוה, ולכן מפרש דנמרטו מעצמם, ולפי"ז נמרטו היינו דנמרטו קודם שנתחייב, דאחר שנתחייב לגלח כל שערו וגם הם בכלל, אם נמרטו הרי לא קיים גילוח כל שערו, שלא גילחם בתער.

### הוכחות לצד שמצוות הגילוח

#### הוא בב' שערות האחרונות

ט. ויש להוכיח דמצוות הגילוח הוא בב' שערות האחרונות מהא דאיתא בב"ק (דף ק"ה) ובנזיר (דף מ"ב) אמר רבא הרי אמרו נזיר שגילח ושייר ב' שערות לא עשה ולא כלום, בעי רבא נשרה אחת וגילח אחת מהו מי אמרין השתא מיהא ליכא שיער או דילמא לאו גילוח הוא כו', הדר פשטה אע"פ ששיער אין כאן מצות גילוח אין כאן, ואם נפרש דכל השיער מחויב בגילוח למה בעי רק בב' שערות אחרונות, ה"ה אם נשרה שיערה אחת מכל הראש לאחר שנתחייב בגילוח אין כאן מצות גילוח, אלא מוכח דהמצוה רק בב' האחרונות, וכן הוכיח החת"ס מתוס' שבועות דף ג' שאומר שאם הניקף אינו עובר בלאו דלא תקיפו, אפשר לקיים שניהם שיגלח על ידי אשה ונכרי, והקשה בשעה"מ דהרי בעינן גילוח על ידי כהן, וע"כ צריך לומר בדעת תוס' שגם בתירוץ השני מצות גילוח הוא רק בב' שערות האחרונות, וכזה בעי גילוח ע"י כהן אבל השאר אפשר אפי' על ידי אשה וקטן.

ויוצא מדברי האמר"מ שנחלקו ב' תירוצי התוס' מה המצוה בגילוח, דלתי' א' המצוה הוא רק בב' שערות האחרונות, ולתי' ב' כל השיער שהיה בשעת החיוב הוא הכל מצוה אחת גדולה וחייב לגלח כל שערו ממש, ומ"מ לב' הפירושים אין המצוה מתקיימת אלא לבסוף, וקשה קושית התוס' גורניש דלא הוי בעידנא שבתחילת הגילוח עובר בלאו והעשה אינו מתקיים אלא לבסוף.

תגלחת, הנה בספר אמרי משה (סי' יב אות ג') מפרש דגדר מצות תגלחת תלוי בשני תירוצי התוס' (יבמות דף ג ע"ב ד"ה לא תעשה), שהקשה ואמאי לא ילפינן דעדל"ת מעשה דיבום דדחי ל"ת דאשת אח, ומתרץ ואור"י דמאשת אח לא מצי למילף בעלמא דלידחי עשה ל"ת שיש בו כרת דשאני אשת אח דמצותו בכך ואי אפשר בענין אחר לקיים מצות יבום דאל"כ בטלה מצות יבום, אבל מכלאים בציצית ילפינן שפיר בעלמא דאי לא מתקיימת מצות תכלת בפשתים מתקיימת בצמר ואפ"ה דחי, וכן וגילח את כל שערו דמצורע מיקיים בשיער דהיתר, דכל שערו קרינא ביה כמו כל מלאכה לא תעשו דשבת דלא קאי אלא אמלאכות דלא דחו שבת, א"נ כל שערו ממש ובנמרטו פאות זקנו וראשו, עכ"ל. וקשה על התירוץ הראשון של תוס' שתירץ שיכול לקיים העשה דוגילח את כל שערו בשיער ההיתר, והרי בהדיא כתיב וגילח את ראשו ואת זקנו, והרי ומצות גילוח הראש (דמרבינן מיניה הפאות) והזקן כולל את כל השיער, ואי אפשר לקיים רק בשיער ההיתר, ואין לומר דאין לו פאות וזקן שהרי זה הוא תירוצם השני.

ולכן מפרש האמר"מ דסבירי ליה לתוס' דמצות גילוח הוא רק ב' שערות האחרונות וכל שאר השערות יכול לגלחם מקודם גם על ידי סם ומספריים, דהיינו שוודאי שצריך להיות מגולח לגמרי וזה ילפינן מאת ראשו ואת זקנו, אבל מצות גילוח דהוי רק בתער הוא דווקא על האחרונות כשמסיים התגלחת. וזה כוונת תוס' דאפשר לקיים בשיער ההיתר שמתחילה יגלח הפיאות והזקן על ידי סם שגם אינו עובר בלאו דלא תקיפו כדאיתא בקידושין, ואח"כ יקיים הגילוח בשיער ההיתר, וממה שאפ"ה התירה תורה לעבור על הלאו מוכח דעדל"ת, ויל"ע בדבריו דאם כן הא גופא מנ"ל דילמא לעולם צריך לעשות דווקא באופן הנ"ל ובאופן זה לא יעבור על הלאו, ואיך ילפינן מכאן דעדל"ת, ועיין באמר"מ שכתב דאיירי באין לו סם ועי' לקמן בזה.

השערות הוי הכשר המוכרח, אמנם החת"ס (יו"ד סי' קמ) הקשה עליו שהרי לשיטה זו דהמצוה היא רק ב' שערות האחרונות, הא אפשר ואפשר שיגלח השערות האסורות ע"י סם או מספריים ויקיים מצות תגלחת מצורע שהיא בתער בשאר שערותיו, ואפי' אם לא ימצא עכשיו זוג ומספריים לגלח שערות זקנו מ"מ כיון שעכ"פ אפשר שיתקיים המצות עשה בלא דחיית ל"ת בשום פעם אם יהיה מצוי זוג ומספריים תו לא דחי דאינו בעידנא, ומבואר בדברי החת"ס שרק אם אי אפשר לקיים את המצוה בלא שיעבור על האיסור, חשוב אי אפשר בענין אחר, ועי' חת"ס ב"ב דף י"ג שהוסיף דאפי' אם באדם זה אינו יכול להתקיים בהתיר מ"מ אם אצל אחרים מתקיים בהתיר אינו דוחה, ונראה שלמד כביאור הקובה"ע הנ"ל בדעת הפסקי תוס' שאע"פ שהוא בגדר הכשר מצוה, הרי הוא דוחה, כיון שזהו המעשה המוטל עליו, ולכן סובר החת"ס שזהו רק אם אין לו אפשרות אחרת כלל, אבל לפי מה שביארנו באופן אחר דהוי כמעשה מצוה, ולא כהכשר מצוה, אתי שפיר מסתבר שאי אפשר בענין אחר, אינו תלוי אם יעבור על האיסור או לא, אלא כל שפעולה זו הכרחית לקיום המצוה, הרי זה חלק ממעשה המצוה.

וכן מפורש במאירי לקמן דף ו דמפרש בדעת רש"י לגבי הכשר מצוה דבאמר לו אביו בשל לי ושחוט לי בשבת אע"פ דאין הבישול והשחיטה גוף המצוה אלא הזמנה והכשר לגוף הכבוד דהוא ההאכלה, מ"מ אי לאו קרא דאת שבתותי תשמורו שלא ישמע לו הו"א דדחי עשה דכיבוד ללאו דשבת אע"פ דאינו אלא הכשר מצוה, והוא משום דאי אפשר לקיימה אלא בכך, ומסיים המאירי ולמדנו מפי' זה דהכשר מצוה הואיל ולא אפשר למצוה בלאו הכי כגוף המצוה הוא וקרינן ליה בעידנא ע"כ, והרי אם יש לו בשר שחוט ומבושל מאתמול אינו צריך לעבור על ל"ת לצורך כיבוד אב, ואפ"ה נחשב א"א בע"א ומוכח מזה כהנ"ל דכיון דמעשה הבישול מוכרח בשביל

וצריך ליישב את הקושיא לפי ב' התירוצים של תוס'.

### יישוב קושיית התוס' גורניש

י. והנה לפי תי' ב' בתוס' שמצוות גילוח הוא בכל השער, מתרץ הקובה"ע (סי' ז אות ו וסי' ס"ט אות כ"ו) שכל שמקיים חלק מהמצוה הרי זה חשוב בעידנא, אע"פ שעדיין לא גמר את כל המצוה, ולכן כיון שגילוח כל שער הוי חלק מהמצוה, הרי זה חשוב בעידנא. ועי"ש שכן מוכח בירושלמי שהקשה שיבוא עשה דבערב תאכלו מצות ולידחי ל"ת דחדש, ואע"פ דחצי שיעור אסור מן התורה, והעשה אינו מקיים רק כשמסיים לאכול את כל הכזית, מ"מ כיון שכל משהו שאוכל הוא חלק מהמצוה מיקרי בעידנא. ויש לברר מה הסברא באמת שידחה שהרי למעשה עדיין לא לקיים את כל העשה.

ונראה שתלוי במה שכתבנו לעיל בביאור הטעם שצריך בעידנא, אם משום שדין עשה דוחה תלוי בקיום המצוה דוקא, או משום שיש חשש שלא יקיים אח"כ את המצוה, ולפי צד א' שייך לומר שגם חלק מהמצוה דוחה את הלאו, כיון שמ"מ מקיים עשה ועושה רצון אדוניו, אבל לצד ב' אינו מובן, דסו"ס יש לחשוש שלא יכול לקיים את החלק האחר ולא מתקיימת המצוה כלל. אלא דיש ליישב גם לפי צד ב' ע"פ האחרונים דס"ל שגם בקיום מצוה יש דין חצי שיעור, ואם כן גם אם לא יגמור בסוף הרי קיים חצי מצוה. אולם במנ"ח מצוה א' חולק על הקובה"ע וס"ל שחלק מקיום מצוה אינו דוחה לא תעשה, וכמו שכתב בקובה"ע שם.

יא. אך לפי תירוץ א' בתוס' דמצות תגלחת היא רק בב' שערות האחרונות עדיין קשה קושיא הנ"ל דלא הוי בעידנא, שתחילת הגילוח אינה חלק ממצוה כלל אלא הוי הכשר מצוה, ולא הוי בעידנא. ועי' ברעק"א שתירץ הקושיא ע"פ יסוד הפסקי תוס' דלעיל שהכשר המוכרח דוחה ל"ת, אע"פ דלא הוי בעידנא, וה"נ גילוח כל

לקיים את העשה שהוא במקום לאו, ומפרש תוס' שבדבר שמצוותו בכך דיינו שמהות המצוה הוא לקיים רק במקום לא תעשה, ואם לא היו מצווים על העשה במקום לאו, הייתה נעקרת מצוה מן התורה לגמרי, אם כן אין ללמוד מזה לכל התורה כולה דעשה דוחה לא תעשה.

אלא שהוקשה לתוס' דלגבי תיגלחת מה שמרבים מראש הוא מצוה אחרת, ואינו רק אופן לקיום המצוה, ומצות הקפת כל הראש אינה מתקיימת אלא על ידי דחיית לאו, והוי כמו בגדי כהונה שחלק מהמצוה מתקיים ע"י האיסור, וזה מפרש דגם אם היה מחויב רק שיער ההיתר הייתה מתקיימת מצות גילוח כל הראש, ולזה מביא ראייה ממלאכת שבת דכתיב לא תעשה כל מלאכה ובפשטות הכונה לכל מלאכה ממש, ואפ"ה האמת שהכוונה רק לאותם ל"ט מלאכות האסורות בשבת וקרינן ליה כל מלאכה, ומוכח מזה ששייך לקרוא לקבוצה מסוימת מתוך הכלל בלשון "כל", ויש להוסיף דהשתא דאתית להכי מוכרחים לפרש ד"כל" איירי רק על הקבוצה, דמנ"ל דכוונת הפסוק ליותר מזה ולא בא הכתוב לסתום אלא לפרש, וה"ה הכא שייך לקיים העשה בשיער היתר ונפרש שמה שנאמר כל שערו הוא רק על הקבוצה של שיער ההיתר, ואם כן ממה שלמדנו מ"ראשו" דהמצוה הוא לגלח גם את השיער האסור, מזה מוכח דעשה דוחה לא תעשה, ועי' בחידושי הגרש"ש סי' ו' בד"ה בתוס' דף ד', שנראה שפירש גם כן כפי הנ"ל, ומפרש שגם לפי האמת מכל שערו נלמד רק לגבי שיער ההיתר, אלא דאחר שילפינן מראשו דעשה דוחה לא תעשה, אם כן במקום קיום מצוה הוי הכל שיער מותר, ועוד י"ל בפשטות דאחר שלמדנו דעשה דוחה לא תעשה, אם כן אין קבוצה של שיער היתר כיון שהכל מותר, וע"כ "כל שערו" הוא כל שערו ממש, (דפשיטא שלפי האמת אינם ב' מצוות "כל שערו" הוא שיער המותר, ו"ראשו" מוסיף את הפאות, אלא דהכל מצוה אחת, רק שראשו מגלה שגם

ההאכילה נהיה כחלק מגוף הכיבוד ולכן כשא"א לו עכשיו בע"א דוחה שבת.

(ועדיין יש לדון מצד דינא דר"ל דאם אפשר לקיים שניהם, ואפי' כשאין לו סם ידוע בזה מח' רשב"א ורמב"ן אם מה שאירע שאין לו עכשיו חשוב אי אפשר לקיים שניהם ואכמ"ל). וגם לתי' זה צריך לביאור שנתבאר לעיל בפירושי השני שהרי מ"מ אינו מקיים אלא חלק מהמצוה.

אך עדיין קשה קו' התוס' גורניש לפי שיטת תוס' דס"ל שהכשר מצוה אינו דוחה ל"ת, אע"פ שהוא הכשר המוכרח, כיון שאינו מקיים את עיקר גוף כוונת המצוה, וכן קשה לפי הר"י מיגאש דלעיל.

### מהלך חדש בביאור דברי התוס' ביבמות

יב. אלא שכל מה שביארנו עד עתה הוא דווקא לפי האמר"מ בדברי התוס' ביבמות, אך יש לעיין בעיקר קושייתו, שהקשה שאחר שבהדיא כתיב "ראשו" ו"זקנו" זה כולל את כל שערו, ואותה מצוה אי אפשר לקיים בשיער היתר, והרי גם לגבי כלאים בציצית אפשר להקשות כן, שכתב תוס' שיכולה להתקיים בצמר יש להקשות דלאחר שריבתה תורה בגדיהם ותנא דבי רבי ישמעאל כל בגדים צמר ופשתים וגם בגד של פשתן חייב בציצית, אם כן המצוה של ציצית בבגד פשתן אי אפשר לקיים באופן המותר, וכדאיתא בתוס' בכתובות דף מ' ד"ה כגון שכלאים בציצית אי אפשר לקיים שניהם משום שהטלית של פשתן ג"כ מחויב ובו אי אפשר לקיים שניהם.

ונראה שאפשר לבאר דברי התוס' באופן אחר, דהרי בכל הסוגיא לא מצאנו פסוק שאומר בהדיא דעשה דוחה לא תעשה, אלא ילפינן ממה שהתורה מצווה לקיים את העשה אע"פ שיעבור על ל"ת, ומוכח מזה שמצות עשה עדיף מלא תעשה, ומינה ילפינן דבכל מקום שיהיה סתירה בין עשה ללא תעשה עדיף לקיים את העשה אע"פ שיעבור על הלאו, ולפי זה הנידון בתוס' הוא מה היה הדין אם לא היה כתוב שצריך

שיגלח גם אותם, וכמובן גם דסגי בב' שערות לקיים בזה המצוה ואם השיר כל השערות בסם או במספריים כל זמן ששייר ב' שערות מגלחם ודיו בכך שהרי אין כאן שערות שחייבות בגילוח שיעכבו, ולכך לא קשה מתוס' בשבועות דאפשר ע"י אשה ונכרי דאע"פ דיש עליהם חיוב כל זמן שיכול לפטור עצמו מהחיוב בלא לבטל מצות עשה חשיב אפשר לקיים שניהם כמבואר בדברי רש"י כתובות דף מ' וכפי שנתבאר בשאג"א סי' צו, ולכך אם יוכל לגלח את ב' האחרונות לשם מצוה ודיו בזה נחשב אפשר לקיים שניהם מה שיעשה הראשונות ע"י אשה ונכרי.

ויש להביא לזה סמך גדול לזה מגמ' נזיר דף מב, בעי אביי נזיר שגילח ושייר ב' שערות צמח ראשו וחזר וגילחן מהו, ומפרש בתוס' דאחר שחזרו וצמחו חזר וגילחן לאותם ב' שערות לבד, ולב' המהלכים באמר"מ אין הבנה מה הצד דהוי גילוח, דלפי' א פשוט דבעינן ב' שערות האחרונות דהיינו שיהיה מגולח כולו והמצוה היא לגמור הגילוח וכאן אינו מגולח כולו, וכן לפירוש ב שהמצוה היא לגלח כל שער נראה שאם חזרו וצמחו קודם שגילח כל שערו שלא עשה המצוה אינו כלום וצריך לחזור ולגלחם, (כמו בנשרו ב' האחרונות דפשיטא שאחר שחזרו וצמחו מגלחם לשם מצוה, עי' ב"ק דף ק"ה), אבל אם נפרש דמצוות גילוח הוא על כל שער, אבל כל ב' שערות הוי חיוב בפנ"ע, אם כן בכל ב' שערות שמגלח כבר מתקיים החיוב שיש על אותם ב' שערות, ומה שצריך לגלח את הכל הוא רק משום שעדיין נשאר כאן שערות שחייבות בגילוח ומעכבות שאינו יוצא יד"ח עד שיגלחם, לא מוכרח דצריך לגלחם בפעם אחת שהרי כשחזרו ומגלח ב' שערות האחרונות אין כאן שערות שמחויבות שאפי' מה שחזרו וצמחו כבר נתקיימה מצותן.

ולפי"ז אפשר דגם תי' ב' בתוס' סבר בדין תגלחת כתי' א, ונמרטו היינו אפי' לאחר שנתחייב, ומה שפי' שנמרטו שמשמע

הפאות הוא בכלל שיער היתר, וגם הוא נלמד מ"כל שערו", ועי' בערוך לנר שמביא מתוס' גורניש בשם הר"י ומה שדוחה ראייתו, ונראה שזה הוא שני המהלכים.

### ביאור מחדש בגדר מצוה

#### שמחייבת לעשות כמה פרטים

יג. ולפי מהלך זה נראה דאפשר לבאר גדר מצות תגלחת באופן אחר וקושיא מעיקרא ליתא, דהנה ע"פ מה שנתחדש בדברי הר"י מגאש והנוב"י בגדר מצוות מילה דהוי מצוה אחת שכוללת שני חיובים נפרדים שכל אחד מהם הוא מטרה ותכלית לעצמו, נראה שאפשר לפרש כן בכל מצוה שמחייבת את האדם לעשות כמה פרטים, שאין המצוה חיוב אחד גדול שיקיים את כולה, ומטרה אחת שמתקיימת רק אחר שעשה את כל המצוה, ואם לא קיים את כולה לא עשה כלל את כוונת המצוה, אלא הוי כל פרט חיוב בפנ"ע, ובכל פרט יש תכלית ומטרה כשמקיים אותו בפנ"ע, אלא דמעכבים זה את זה שלא יצא ידי חובת המצוה עד שיקיים כל הפרטים שמחויב בהם, כגון מצות תקיעת שופר (שהובא בר"י מגאש) כל תרועה הוי חיוב בפנ"ע ויש מטרה נפרדת שיתקע כל תקיעה ואינו רק הזמנה לקיום המצוה שתתקיים לבסוף לאחר שיתקע את כל התקיעות, אלא דאינו יוצא ידי חובת מצות תקיעת שופר עד שיתקע כל התקיעות שחייב בהם.

### ביאור חדש בגדר מצות גילוח

#### לפי מהלך זה

יד. וע"פ זה אפשר לפרש גם במצות גילוח דאין הכי נמי מצות גילוח הוא על כל שער, וכל שער חייב בגילוח, אלא שאין הכל חיוב אחד גדול אלא שכל ב' שערות הוי כחיוב בפנ"ע, ובכל ב' שערות יש תכלית ומטרה בפנ"ע שיהיה מגולח אותם ב' שערות, אלא דמעכבות זו את זו ואם שייר ב' שערות לא עשה ולא כלום שעדיין יש שערות שחייבות ולא יצא מצות גילוח עד

ואפי' לדעת הראשונים שביארו הטעם שצריך להיות בעידנא הוא משום שחוששים שלא יקיים את המצוה לבסוף, שנתבאר שלשיטתם חלק מקיום המצוה לא דחי, אבל כאן שאפילו אם לא יגמור לא יקיים את כל המצוה, מכל מקום נחשב שקיים חצי מצוה, כיון שבמילה יש מטרה ותכלית שיהיה מהול אע"פ שעדיין לא פרע, ולפי"ז גם כאן שיש על כל ב' שערות חיוב לגלחם ויש מטרה ותכלית נפרדת לגלחם, כיון שמקיים החיוב ומקיים התכלית והמטרה לגלח אותם ב' שערות דוחה את הלאו ואע"פ שעדיין לא נתקימה המצוה, כיוון שמ"מ בכל ב' שערות מקיים חצי מצוה כיון שיש בהם תכלית ומטרה בפנ"ע.

### המורם מהאמור:

הכנה והזמנה למצוה כגון כתישת עפר לצורך כסוי הדם וקציצת צרעת לצורך עבודה - אינו דוחה הלאו כיון דאינו בעידנא. והטעם: לריטב"א ולר"ח משום דחיישינן שלא יקיים העשה, ובדעת הרמב"ן נראה משום שדווקא לקיום מצוה יש כח לדחות, (ולמאירי בדף ו' ילפינן מהפסוק את שבתותי תשמורו אני ד').

הכשר המוכרח דוחה אפי' שאינו בעידנא כדאיתא בפסקי תוס' זבחים. והטעם: כתב הקובה"ע משום דהוי מעשה מצוה, ובשאר אחרונים מבואר דמשום דהוי אתחלתא דמצוה ונעשה כחלק מגוף המצוה.

לדעת החת"ס הכשר המוכרח הוא כשאינו יכול לקיים בלא לעבור על הלאו, ובשאר אחרונים משמע דהכשר המוכרח הוא שאי אפשר לקיים בלא לעשות את הפעולה, ונתבאר דתלוי מה הטעם שדוחה.

חלק מקיום המצוה תלוי בטעם דבעינן בעידנא, אם הוא משום דאין בכוחו לדחות, הוי בעידנא, ואם משום חשש שלא יקיים ה"נ חיישינן ואינו דוחה דלא הוי בעידנא.

חצי מצוה כגון מילה ותקיעת שופר וכן כל מצוה שיש בה כמה פרטים, מבואר בר"י מגאש בב"מ דהוי בעידנא, משום שבכל פרט יש מטרה ותכלית בפנ"ע ונחשב שמקיים לכה"פ חצי מצוה.

מעשה מצוה (מה שמוטל על האדם לעשות), לטעמם של הפנ"י וקובה"ע בגדר עדל"ת הכא נמי דוחה, (וחלק ממעשה מצוה הוי מח' ר"ן ור"י מגאש-קובה"ע), ולטעמם של הרמב"ן ורב ניסים גאון אין בכוחו לדחות ואינו בעידנא.

חיוב לקיים העשה תלוי במח' רמב"ן ורב ניסים גאון בגדר עשה דוחה לא תעשה, וכן תלוי במח' רמב"ן והראשונים אם קיום העשה דוחה או שלא יתבטל.

כשאינו מקיים את כוונת המצוה למהר"ש לנדא נחלקו בזה הר"ן ור"י מגאש בב"מ, ולשאר אחרונים שלא פירשו את מחלקותם הכי, נראה שוודאי חשוב בעידנא, ובדעת תוס' נראה לבאר וכן בתו"י דילפינן מכיבוד אב דלא הוי בעידנא.

הרב גרשון חנוך ולדנברג

## ירושלמי חגיגה ג א - סוגיית בית הצביעה

סוגיה זו קשה ביותר, מילה דנגר בר נגריין לא מפרק לה. הנדון דין בית הצביעה לטומאת ידים, ונקדים עליו בקצרה.

א. במשנת כלים כה ז שנינו, 'כל הכלים יש להם אחוריים ותוך ויש להן בית צביעה. ר' טרפון אומר לעריבה גדולה שלעץ. ר' עקיבה אומר לכוסות'. ובירושלמי חגיגה ג א, 'אמר ר' יוחנן בית צביעה שאמרו בין בפנים בין בחוץ, כדרך שהנקיים תופסין בו'. פירוש, בית צביעה הוא מקום בכלי מיוחד לאחיזה, שלא יתלכלך מה שבכלי מזוהמת הידים<sup>1</sup>. הנקיים תופסים בכלי בבית הצביעה בלבד, ושאינם נקיים תופסים והיד נכנסת לתוך הכלי. אמר ר' יוחנן שדין בית הצביעה עליו בין נמצא לצד תוך הכלי בין נמצא לצד אחוריו, כדרך שהנקיים תופסין בכלי כך בית צביעה עליו (עיין עוד בבלי חגיגה כב ב, ושם הלשון 'בית הצביעה'). נחלקו התנאים אם דין בית הצביעה נאמר לכל הכלים, או לעריבה גדולה של עץ בלבד, או לכוסות בלבד.

ומה דינו של בית הצביעה. אמרו בכלים שם ח, 'היו ידיו טהורות ואחורי הכוס טמאין, אחזו בבית צביעתו אינו חושש שמא ניטמו ידיו'. כלומר בית הצביעה חלוק מאחורי הכלי, והאוחז בו אינו כנוגע באחורי הכלי (ועיין תוספתא כלים ב"ב ג ט, משנה אחרונה שם). בתוספתא ובירושלמי שם ושם, העמידו ר' מאיר ור' זעורה את הדין בכלי שעליו משקה טופח, כלומר על כולו, באחוריו וגם בבית הצביעה.

ב. עוד בכלים שם ז, 'ר' מאיר אומר לידיים הטמאות והטהורות. אמר ר' יוסה לא אמרו אלא לידיים הטהורות בלבד'. כלומר ר' מאיר סובר שחילוק בית הצביעה מן הכלי נאמר בין לידיים טמאות, לטמא את הכלי<sup>2</sup>, בין לידיים טהורות, לייטמא מן הכלי. ור' יוסה סובר שדין זה נאמר לידיים טהורות בלבד לייטמא מן הכלי, אבל לידיים טמאות לטמא את הכלי, דין בית הצביעה

1 הרמב"ם פירש שהוא מקום אצבע השוקע בשפת הכלי, וצביעה מלשון אצבע (פיה"מ כלים כה ז [וע' חגיגה ג א], הל' כלים כח א, שאר אבות הטומאות יב ב. ועיין ר"ח אלבק בהשלמות למשנה חגיגה שם). פירוש זה עיקר ומתיישב עם כל דברי חכמים. המכוון לכמין מדרגה שבשפת הכלי כלפי פנים או כלפי חוץ סביב סביב, על ידה האצבעות אוחזות בכלי, ויכולה לקבל משקה. כך מצוי בכלים שלהם (כלים מתקופת התלמוד, עמ' 20-23). ובזה יתבאר דברי ר' עקיבא בתוספתא 'לא הזכירו בית הצביעה אלא לכוסות, שלא יהא שותה וראשון ראשון מטמא' (כלים ב"ב ג ח), כלומר בעת השתייה עובר המשקה בבית הצביעה, וכדי שלא יטמא המשקה בכל גמיעה וגמיעה הקלו ואמרו אפעלפי שאחורי הכלי טמאים אין בית הצביעה מיטמא.

רש"י חגיגה כב ב פירש שהוא בית קיבול חקוק בשולי הכלי לשים בו חומץ לטבל, וצביעה לשון טיבול בארמית. ברם קשה להעמיד את הדברים בשיטת ר"ע שבית הצביעה נאמר בכוסות בלבד, ובדברי התוספתא 'נטילתו באחת צביעתו באחת, נטילתו בשתיים צביעתו בשתיים, מקום אחיזתו שם צביעתו' (שם יא), ובדברי ר' יהודה על כלי שיש לו שתי אוזנים ובית יד שאין לו בית הצביעה (שם), וכן בדברי ר' יוחנן המובאים בפנים. ועוד הקשו עליו בתוס' חגיגה שם. הגאונים פירשו 'מקום און הכלי וסביבותיו' (אוה"ג חגיגה תשובה לב, ר"ח שם כב ב), וגם זה קשה בדברי ר' יהודה הנזכרים. לפירוש אחר עיין בראנד, כלי החרס פרק טז, ואין דבריו נראים כלל.

2 בתוספתא ברכות ה כו (ירושלמי שם ח ב, בבלי שם נב א) אמרו בית הלל 'לעולם אחורי הכוס טמאין', ומסתבר שלא נחלק עליהם ר' מאיר. אלא טמאין היינו בחזקת טמאין, ואילו בנדון דידן ידוע בוודאי שלא טמאו.

כדין שאר הכלי. [לטעם המחלוקת עיין ר"ש להלן משנה ט, תי"ט כאן בשם מהר"ם (מרוטנבורג), רא"ש, משנה אחרונה הנזכר ד"ה מוכח. ועיין להלן].

בירושלמי חגיגה שם הביאו משנה זו, ועליה אמרו:

וכר' מאיר, היו ידיו טמאות ואחורי הכוס טהורין, משקה (לחויץ) [נתון] על גבי הכוס ואחזו בבית צביעתו, פשיטא שאין משקה מיטמא מן היד לטמא את הכוס. כשם שאין משקה מיטמא מן היד לטמא את הכוס, כך אין משקה מיטמא מן היד לטמא ככר במקום אחר? נישמעניה מן הדא, משקין טהורים נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טמא טימאן. לאי זה דבר טימאן, לא לטמא ככר במקום אחר? מפני שהן על גבי הקרקע, הא על גבי הכוס לא. אלא משקה [נתון] על גבי היד ואחזו בבית צביעתו, אפילו כן אין משקה מיטמא מן הכוס לטמא את היד? נישמעניה מן הדא, משקין טמאין נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טהור ניטמא. לא אמרו אלא ככר, הא יד לא.

תחילה אמרו כי האוחז בידים טמאות בבית צביעתו של כלי טהור שמשקה על גביו, פשיטא שאין המשקה מיטמא לטמא את הכלי, שכן זה עיקר דין מגע בית הצביעה<sup>3</sup>. ושאלו אם דין זה נאמר דרך כלל, וכשם שהמשקה שעל אחורי הכלי אינו נטמא מאחיזת בית הצביעה לטמא את הכלי, כך אינו נטמא לטמא אוכלין שבמקום אחר, או שמא הדין דווקא במקומו דהיינו לטמא את הכלי האחזו, שלצורך כך תיקנו דין בית הצביעה, אבל נטמא המשקה למקום אחר לטמא אוכלין. לזה הביאו ראיה מברייתא 'משקין טהורים נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טמא טימאן' [הוא הדין נגע בהן אדם, ונקט כיכר משום הסיפא שיביאו להלן<sup>4</sup>], ודאי טימאן לטמא אוכלין שבמקום אחר. ולמה אמרו חכמים נתונין בקרקע דווקא, להשמיענו שנתונין על גבי כלי אפשר שלא טימאן לטמא כיכר במקום אחר. וכיצד אפשר שלא טימאן לטמא, אין זה אלא כשנגע הכיכר בבית צביעתו של כלי<sup>5</sup>. הרי נפשטה הבעיה כצד ראשון שאמרנו, ודין בית הצביעה נאמר דרך כלל. עד כאן מבוארים הדברים קרוב לפירוש קרבן העדה.

הלשון 'אלא משקה נתון על גבי היד ואחזו בבית צביעתו, אפילו כן אין משקה מיטמא מן הכוס לטמא את היד?' קשה מאוד. מן הדברים עולה שהמשקה נתון על יד טהורה ואחזו כלי טמא בבית הצביעה, היינו בהיפוך ממה שדנו עד כאן. אם כן תמוה מהו 'אלא', 'אפילו כן', והרי לר' מאיר אין הפך בין ידים טמאות וכוס טהור לבין ידים טהורות וכוס טמא, וכשם שאמרו בתחילה פשיטא, אף כאן פשיטא שאין המשקה מיטמא מן הכוס לטמא את היד, ומה צריך ראיה לדבר כזה.

גם קשה מאוד הראיה מן הברייתא 'משקין טמאין נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טהור ניטמא', ודקדקן 'לא אמרו אלא ככר, הא יד לא'. הלא אנו דנים על מגע בית הצביעה, ואיך אפשר להביא ראיה ממגע שאין בו בית צביעה. גם גוף הענין תמוה, למה ישתנה דין יד הנוגעת מדין כיכר הנוגע.

3 הרמב"ם הביא מכאן ראיה כי משקין שטומאתן באה מחמת יד אינן מטמאין את הכוס (הקדמה לסדר טהרות [מהד' קאפח עמ' יט]). ותימה שהרי הנדון מצד אחיזה בבית הצביעה (ע' מי נפתוח פרפר סי' נח א, משנה אחרונה שם, חזו"א כלים כט ו). ליישוב עיין עצי אלמוגים הל' נטילת ידים קנח א ז (ד"ה אך עדיין). דברי לוי הל' כלים (לר' ברוך יצחק לויץ, ירושלם תשח), דף צג א. וקרובים דבריהם.

4 לפירוש אחר עיין ספר ניר כאן, ד"ה נשמעניה (שבתוך ד"ה אלא משקה).

5 בתוספתא שם, 'משקין טהורין שהיו (נותנין) [נתונין] על גבי הארץ, נגע בהן כוס שאחריו טמאין (אין בית) אביית] צביעתו נטמאו המשקין'. ועיין.

ג. חצי הסוגיה השני מקביל ברובו לחצי הראשון, בהיפוך:

וכר' יוסה, היו ידיו טהורות ואחורי הכוס טמאים, משקה נתון על גבי היד ואחוזו בבית צביעתו, פשיטא שאין משקה מיטמא מן הכוס לטמא את היד. כשם שאין משקה מיטמא מן הכוס לטמא את היד, כך אין משקה מיטמא מן הכוס לטמא ככר במקום אחר? נישמענינה מן הדא, משקין טמאים נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טהור ניטמא. לאי זה דבר ניטמא, לא לטמא ככר במקום אחר? מפני שהן על גבי קרקע, הא על גבי היד לא. אלא משקה נתון על גבי הכוס ואחוזו בבית צביעתו, אפילו כן אין משקה מיטמא מן היד לטמא את הכוס? נישמענינה מן הדא, משקין טמאים נתונים בבית צביעתו שלכוס, נגע בהן כוס שאחוריו טהורים בבית צביעתו ניטמא.

כאמור ר' יוסה סובר שדין בית הצביעה נאמר לידיים טהורות בלבד, ליטמא מן הכלי, אבל לידיים טמאות, לטמא את הכלי, דין בית הצביעה כדין שאר הכלי. אמרו, האחוזו בבית צביעתו של כלי טמא בידים טהורות שמשקה עליהן, פשיטא שאין המשקה מיטמא לטמא את היד, שכן זה עיקר דין מגע בית הצביעה<sup>6</sup>. ושאלו אם דין זה נאמר דרך כלל, וכשם שאין המשקה שעל היד נטמא מן הכלי לטמא את היד, כך אינו נטמא לטמא אוכלין שבמקום אחר, או שמה הדין דווקא במקומו דהיינו לטמא את היד האוחזת, אבל נטמא משקה שעליה לטמא אוכלין שבמקום אחר. לזה הביאו ראיה מברייתא 'משקין טמאים נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טהור ניטמא', ודאי נטמא לטמא אוכלין שבמקום אחר. ולמה אמרו חכמים נתונין בקרקע דווקא, להשמיענו שאם נתונין על היד אפשר שלא נטמא הכיכר. וכיצד אפשר שלא נטמא, אין זה אלא כשאחזה היד בכלי טמא בבית צביעתו, לפיכך לא נטמאו משקין שעליה<sup>7</sup>. הרי נפשטה הבעיה כצד ראשון שאמרנו, ודין בית הצביעה נאמר דרך כלל.

המשך הדברים 'אלא משקה נתון על גבי הכוס ואחוזו בבית צביעתו, אפילו כן אין משקה מיטמא מן היד לטמא את הכוס?' קשה ביותר ואין לו תחילת ביאור. מן הדברים עולה שהמשקה נתון על כוס טהור והיד טמאה, והלא אנו דנים לר' יוסה, ולשיטתו לא אמרו בית הצביעה אלא לידיים טהורות בלבד, ומה מקום יש לשאול על יד טמאה.

גם הראיה מן הברייתא 'משקין טמאים נתונים בבית צביעתו שלכוס, נגע בהן כוס שאחוריו טהורים בבית צביעתו ניטמא' תמוהה ביותר. מה ענין כלי שנגע בכלי, בית הצביעה שנגע בבית הצביעה, לשאלתנו שדנה ביד האוחזת בבית הצביעה.

ד. מתוך הדחק הגדול מצא רבנו הגר"א לכתוב סוגיה אחרת (בביאורו לתוספתא כלים ב"ב ג ג). החליף את הברייתות שבירושלמי לברייתות אחרות מן התוספתא, והחליף את השאלות זו בזו. אכן הסוגיה שכתב רבנו מתיישבת יפה<sup>8</sup>, אבל אין דרך לבאר כיצד נשתבשו הדברים בירושלמי עד כדי כך. ואנו לבאר את הירושלמי באנו.

אחר יגיעה גדולה וכשלונות רבים עלה בידי בעזר הצור פתרון לסוגיה בלא לשנות בה כמעט מאומה. מתוך שימת לב על הקבלת שני חצאי הסוגיה, מצייאת שיבוש אחד שנפל בה בחילוף לשונות בין הצדדים כמצוי בירושלמי, ועמידה על טעמי הדינים.

6 פשוט כי הוא הדין גם לר' מאיר, שהרי אמר לידיים הטמאות והטהורות. אלא אמרו כן לר' יוסה בלבד מפני ההמשך כמו שיתבאר.

7 הדקדוק 'משקין טמאין נתונין על היד' היינו שהיו ראויים להיות טמאים אילו נגע בכלי שלא בבית הצביעה. הדברים יובנו יותר על פי מה שיתבאר להלן אותה, שאם אין היד נוגעת בדבר טהור בשעה שהיא נוגעת במשקין הטמאים, אינה נטמאת.

8 עיין פירוש סדרי טהרות א דף רכב ב-רכג א, פירוש ר"ח קניבסקי לירושלמי. ועיין רש"ג, הירושלמי והגר"א עמ' 154-155.

תחילה נערוך קטעי הסוגיה זה לעומת זה.

א	וכר' מאיר, היו ידיו טמאות ואחורי הכוס טהורין, משקה (לחוך) [נתון] על גבי הכוס ואחזו בבית צביעתו, פשיטא שאין משקה מיטמא מן היד לטמא את הכוס.	וכר' יוסה, היו ידיו טהורות ואחורי הכוס טמאים, משקה נתון על גבי היד ואחזו בבית צביעתו, פשיטא שאין משקה מיטמא מן הכוס לטמא את היד.
ב	כשם שאין משקה מיטמא מן היד לטמא את הכוס, כך אין משקה מיטמא מן היד לטמא ככר במקום אחר?	כשם שאין משקה מיטמא מן הכוס לטמא את היד, כך אין משקה מיטמא מן הכוס לטמא ככר במקום אחר?
ג	נישמעינה מן הדא, משקין טהורים נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טמא טימאן. לאי זה דבר טימאן, לא לטמא ככר במקום אחר? מפני שהן על גבי הקרקע, הא על גבי הכוס לא.	נישמעינה מן הדא, משקין טמאים נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טהור ניטמא. לאי זה דבר ניטמא, לא לטמא ככר במקום אחר? מפני שהן על גבי קרקע, הא על גבי היד לא.
ד.א	אלא משקה [נתון] על גבי היד ואחזו בבית צביעתו,	אלא משקה נתון על גבי הכוס ואחזו בבית צביעתו,
ד.ב	אפילו כן אין משקה מיטמא מן הכוס לטמא את היד?	אפילו כן אין משקה מיטמא מן היד לטמא את הכוס?
ה	נישמעינה מן הדא, משקין טמאין נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טהור ניטמא. לא אמרו אלא ככר, הא יד לא.	נישמעינה מן הדא, משקין טמאים נתונים בבית צביעתו שלכוס, נגע בהן כוס שאחוריו טהורים בבית צביעתו ניטמא.

ה. למעלה נתקשינו מאוד בקטע ד. באות ב ביארנו את הקושי אליבא דר' מאיר, ובאות ג נתבאר שהלשון 'אפילו כן אין משקה מיטמא מן היד לטמא את הכוס' אין לו מקום לדעת ר' יוסה, שהרי לשיטתו אין דין בית הצביעה לידים טמאות. לפיכך נראה שנתחלפו הצדדים בלשון הירושלמי כמצוי (מתוך מסירה שבעל פה),<sup>9</sup> ויש להחליף את הלשונות שבקטע ד.ב בין הצדדים. כך גרס גם הגר"א ואחוריו בעל ניר וסדרי טהרות, אבל אין צורך לשאר תיקונייהם.

את הקטעים א-ג אליבא דר' מאיר ביארנו באות ב, ועתה נבאר את ההמשך על פי החילוף.

למעלה ביררו כי האוחז בידים טמאות בבית צביעתו של כלי טהור שמשקה על גביו, לא נטמא המשקה כלל, בין לטמא את הכלי (פשיטא) בין לטמא אוכלין שבמקום אחר (ראיה). עתה חזרו ושאלו על מקרה רחוק יותר, שבו המשקה נתון על הדבר המטמא (היד הטמאה) והכלי נגוב, ואחזו את הכלי בבית הצביעה<sup>10</sup>. אפילו כך אין המשקה מיטמא מן היד לטמא את הכלי, מפני שאחזו בבית הצביעה, או שמא כיון שהמשקה נטמא מן היד בטרם אחזו בכלי, הריהו טמא בפני עצמו ומטמא את הכלי ככל משקה טמא שנגע בכלי, ואין חילוק היכן נגע.

9 'והרבה דברים יש בירושלמי שצריך להפכם' (תוס' יבמות קד א ד"ה מר).

10 וכן פירש בחזו"א כלים כט ז.

לזה הביאו ראיה מן הברייתא 'משקין טמאין נתונין בקרקע, נגע בהן ככר טהור ניטמא', ודקדקו 'לא אמרו אלא ככר, הא יד לא'. ולמה אין היד נטמאת מן המשקין, מפני שטומאת ידים ממשקין אינה אלא הכשר לטמא דבר אחר שהיד נוגעת בו, וכיון שאין היד אוחת בדבר אחר בשעה שנוגעת במשקין אינה נטמאת<sup>11</sup>. ובוה שונה היד מן הכיכר, שהכיכר נטמא בעצמו<sup>12</sup>. אם כן הוא הדין בהיפך, כשם שהיד אינה נטמאת ממשקין שעליה כך אינה מטמאת משקין שעליה עד שתאחו בכלי, וכשתאחו מיד נטמאין ממנה המשקין לטמא את הכלי. וכאן שאחו בבית צביעתו אין הכלי נטמא ואף לא בית הצביעה, לפיכך לא נטמאו המשקין לטמא את הכלי.

ו. נראה כי בדבר זה גופו נחלקו ר' מאיר ור' יוסה. ר' יוסה אומר, טומאת ידים ממשקין עניינה שהמשקה מכשיר את היד לטמא דבר אחר. לפיכך אף דין בית הצביעה שהוא קולא בטומאה זו אינו אלא לידים הטהורות, אין היד הטהורה נכשרת לטמא אם נגעה בבית הצביעה של כלי טמא. אבל לידים הטמאות שהיד כבר טמאה ואין כאן הכשר, חזר הדין הרגיל וכל שנגע נטמאו אחורי הכלי אפילו אחזו בבית צביעתו. ור' מאיר אומר, מאחר שאמרנו כי בית הצביעה נבדל מגוף הכלי והקלנו על היד שלא ליטמא באחיזתו, יעלה הדין גם לצד השני, ואף היד הטמאה אינה מטמאה לכלי באחיזת בית הצביעה.

נמצא שהראיה מן הברייתא 'משקין טמאין' נכונה אך לדעת ר' מאיר שדנו אליביה. אבל לר' יוסה אין למדין מן היד הנטמאת ליד המטמאת, אלא יד המטמאת מטמאת בכל מקום שנוגעת.

ז. באות ג ביארנו את הקטעים א-ג אליבא דר' יוסה, ועתה נבאר את ההמשך על פי החילוף. למעלה ביררו כי האוחז בידים טהורות שמשקה עליהן בבית צביעתו של כלי טמא, לא נטמא המשקה כלל, בין לטמא את היד (פשיטא) בין לטמא אוכלין שבמקום אחר (ראיה). עתה חזרו ושאלו על מקרה רחוק יותר, שבו המשקה נתון על הדבר המטמא (הכלי הטמא) והיד נגובה, ואחו בבית הצביעה. אפילו כך אין המשקה מיטמא מן הכלי לטמא את היד, מפני שאחו בבית הצביעה, או שמא אין דין בית הצביעה אלא כלפי יד האוחזת בו, וכאן שהמשקה היה נתון על הכלי בטרם נגעה בו היד, נטמא מכל מקום על אף שהוא בבית הצביעה.

לזה הביאו ראיה מברייתא 'משקין טמאים נתונים בבית צביעתו של כוס, נגע בהן כוס שאחוריו טהורים בבית צביעתו ניטמא'. זו נגיעת כלי בכלי ואין שם יד, ואפילו נגע בית הצביעה בבית הצביעה נטמא הכלי השני. הרי אין דין בית הצביעה בלא יד<sup>13</sup>. אף כאן שהיה המשקה על הכלי בטרם נגעה היד, נטמא הגם שהוא בבית הצביעה.

וכן מוכח בתוספתא כלים ב"ב ג ט 'משקין טמאים שהיו נתונים על גבי הארץ ונגע בהן כוס שאחוריו טהורין אבית צביעתו, נטמאו אחורי הכוס. משקין טהורין שהיו נתונין על גבי הארץ [ו] נגע בהן כוס שאחוריו טמאים אבית צביעתו, נטמאו המשקין'. הרי בלא יד חזר דין בית הצביעה להיות חלק מאחורי הכוס<sup>14</sup>. ודברים הללו מוכיחים אף על הרישא שם 'משקין

11 מה שאמרנו במשנת ידים ב ג 'וחזרו ליד טמאה וכיוצא בזה, יש לפרש שלא נטהרה בנטילה וטמאה טומאת סתם ידים כאילו לא נטל, ולא מפני שהמשקין טמאים. דבר זה נוגע לטעם מים ראשונים ושניים שנחלקו בו הראשונים, ואין כאן מקומו.

12 עיין חזו"א שם ו. חלק מן הדברים שם תמוהים עד מאוד ואכמ"ל (ועיין שם בראש סי' ז).

13 וכן כתבו משנה אחרונה כלים כה ח סוף ד"ה אחזו, חזו"א כלים כט י.

14 וכן כתב במנחת בכורים לתוספתא, ד"ה וראשון ראשון. חזו"א שם ד בסופו וכן י בסופו, מחלק בין גב בית הצביעה לתוכו. הדברים תמוהים שכן לבית הצביעה אין אחורים או תוך ואין לזה רמז בדברי חכמים, ועיין למעלה הערה 1.

טמאין שהיו נתונים אבית צביעתו של כוס ונגע בהן ככר טהור, נטמא הככר. משקיין טהורין שהיו נתונים אבית צביעתו של כוס ונגע בהן ככר טמא, נטמאו המשקיין,<sup>15</sup> שאף כאן הענין מצד שאין דין בית הצביעה בלא יד.

בזה נתיישרה הסוגיה כמות שהיא, למעט החילוף הקטן הנזכר (שנתחלף כמסתבר בזכרונו של בעל התלמוד שהכתיב לסופר). הלכ"ט כל"ח.

### תוספת

נחלקו הראשונים עם האחרונים בדין משקה שבבית הצביעה. לשיטת הר"ש והרמב"ם במשנת כלים כה ז', המשקה נטמא ומטמא אלא אינו מטמא את אחורי הכלי מפני שהוא במקום נבדל. אבל במשנה אחרונה (כלים כה ח) ובניר (יר' חגיגה שם ד"ה אפשר לומר וד"ה וכו"י היו) פירשו שהמשקה שבבית הצביעה אינו נטמא ואינו מטמא. וכן משמע מביאור הגר"א לתוספתא כלים שם (ע' משנה אחרונה).

בדבר זה נחלקו האמוראים בירושלמי, לעיל בהלכה זו. ר' זעורה אמר כדברי ר' מאיר בתוספתא 'איפשר לומר (כמלוא) [במלא] משקה, שמכיון שנגע בו טימהו', כלומר אי אפשר להעמיד בבית הצביעה מלא משקה, שהרי מכיון שנגע האדם במשקה טימאהו עוד בטרם נגע בבית הצביעה גופו, ונטמאו כל אחורי הכלי. הרי לדבריו משקה שבבית הצביעה נטמא. ובמסקנה העמיד במלוכלך במשקה, היינו במשקה טופח כלשון התוספתא, והידים נוגעות במשקה תוך כדי נגיעת בית הצביעה, ולכך אינו נטמא.

ואילו ר' יוחנן בשם ר' בנייה אמר, עשו משקיין שבבית הצביעה כמשקיין בית המטבחים שטהורין במקומן (מש' עדיות ח ד). הלכך אין צורך להעמיד במשקה טופח אלא הנדון אף במלא משקה, ומשקיין שבמקום זה טהורין.

אם כן אפוא דברי ר' מאיר בתוספתא הן דחד תנא, ור' בנייה תנא ופליג, ואלו תרי תנאי אליבא דר' מאיר. לתנא דתוספתא ור' זעורה, משקה שבבית הצביעה עומד בטהרתו רק כאשר היד נוגעת בבית הצביעה ובמשקה כאחד, והנגיעה גורמת. ואילו לר' יוחנן בש"ר בנייה, משקה שבבית הצביעה עומד בטהרתו אפילו נגעה היד בו לבדו, והמקום גורם. שתי הדעות אינן כדברי הראשונים, ור' יוחנן בש"ר בנייה כדעת האחרונים<sup>16</sup>.

ביאור הסוגיה שנכתב למעלה, מטה שהסוגיה מהלכת בשיטת ר' זעורה. שכן לדעת החולקים משקיין שבבית הצביעה נידונים כטהורים במקומן, ואין מקום להסתפק אם נטמאו לטמא במקום אחר וכיוצא בזה. אם כן אף החילוק הנזכר בדין בית הצביעה אם יש שם נגיעת ידים או אין שם, שכתבנו לדעת התוספתא ומסקנת הירושלמי, נכון לשיטת התוספתא ור' זעורה לבדם. ומסתבר שר' בנייה חולק, ולשיטתו דין בית הצביעה ישנו אף כשאינן שם ידים. נראה שהלכה כר' זעורה דשקלו וטרו אליביה.



15 'נטמאו המשקיין - גם הכוס נטמא, אלא נקט משקיין לדיוקא דדוקא ככר, אבל נגע ביד טמאה גם המשקיין טהורין לר"מ' (תו"א שם ו).

16 ועיין סדרי טהרות א, דף רכב ב סוף ד"ה אמור.

חיים ב"ר דוד בריזל

## ביסוד חיובי שומרים ושואל

טעם חיוב השומרים אם חיובו בגדרי מויק בגרמא או מפני שקיבל עליו אחריות

א. ידועה השאלה בגדרי חיוב שומר שפשע או נגנב ונאכד שחייב לשלם, מהו טעם חיובו, שהרי לא הזיק את החפץ בידיים שנוכל לחייבו מטעם מזיק, אלא רק לא שמרו כראוי ומטעם מה חייב. ובשו"ת הריטב"א (סי' קצ"ט) מבואר שלומד טעם החיוב משום גרמא, דבשומר חייבה התורה גרמא, ואה"נ מטעם מזיק א"א לחייב, וז"ל: דפשיעה גרמא בנויקין היא שהוא פטור מדיני אדם כדאיתא בבבא קמא (נ"ה ע"ב) ובכמה דוכתי, אלא שהתורה חייבה שומרין בפשיעה מפני שסמך עליהן בעל הפיקדון והבטיחו שומר לשומרו, וזה ברור ע"כ. וכן כתב האבנ"ז (חור"מ סי' י"ט) שחיובו משום שגרם להפסד. וכן כתב החתם סופר בשו"ת (חור"מ סי' ק"מ), והאבנ"ז והחת"ס מחדשים לפי זה שחייבים אף על דברים שהזיקם הוא רק גרמא כגון שטרות שגורמים לממון, [ואע"פ שנתמעטו שטרות משמירה כדילפינן בבבא מציעא נ"ז ע"ב, מחדשים האבנ"ז והחת"ס שנתמעטו רק מפשיעה ולא מהזיק בידיים, שאם קרע השטר חייב, ואע"פ שאדם אחר שקרע שטר פטור למאן דלא דאין דינא דגרמי, ואפי' למאן דדאין כתבו התוס' בב"ק שזה רק מדרבנן, מ"מ שומר שחייב על גרמא חייב גם על קריעת שטר].

שמרו, דהרי בשואל דחייב באונסין ליכא למימר הכי, ועוד דלמה שומרים חייבים כשנגנב החפץ, דהרי זה נראה לי ברור דאם אחד יזרוק חפץ חבירו ליד הגנב שיפטר דעדיין לא מקרי שהחפץ הוזק מה שהוא ביד גנב, דאם נימא דכשהחפץ ביד גנב נקרא שהחפץ הוזק כבר, למה בגזל ולא נתיימשו הבעלים ובא אחר ואכלו חייב השני משום מזיק כמבואר בב"ק (ק"א ע"ב) הרי מנא תבירא תבר, אלא ודאי דעדיין נקרא החפץ שלם רק דלא הוי ברשות בעלים, ומ"מ שומר חייב על זה אף שהחפץ בעין אצל הגנב, אלא נראה דשומר חייבתו תורה על מה שנטל חפץ מרשות הבעלים ומשום זה חייבתו תורה להשיבהו השבה ברשות הבעלים, ודרכי השבתו הוא, ראשונה שישלם שיעבוד שמירתו, דהיינו שישמור את החפץ שלא יאונה בו כל גרעון, וכשלא השלים חיובו זה, חייבתו תורה להשלים שילומים אחרים כל אחד לפי דרכו, שומר שכר נקרא השלמתו אם שמרו כל זמן קיום החפץ, שהבהמה כל זמן חיה נשמרה מכל גרעון ואח"כ שמתה כדרכה נשלמה חיובו בשלימות, ושואל משלים חיובו רק בזה

והנה השו"ע הרב סי' תמ"ג בקונטרס אחרון ס"ק ב' כתב טעם אחר מדוע שומרים חייבים כשלא שמרו, וז"ל: מה ששומר חנם חייבים על הפשיעה אין חיובו בא מחמת הפשיעה עצמה, אלא משעה שנמסר לו הפיקדון נשתעבר ונתחייב להחזיר לו בשלימות כשיגיע הזמן, אלא שאם בתוך הזמן נאבדה ממנו שלא על ידי פשיעתו בשמירתו, חסה עליו התורה ופטרתו דמה היה לו לעשות, ובשומר שכר החמירה יותר ובשואל יותר ובלוה יותר, ע"כ. ומבואר בדבריו ששומרים חייבים להשיב את החפץ לבעלים, אלא שבגניבה ואבידה בש"ח ואונס בשומר שכר יש להם פטור שהתורה נתנה להם, ועל מה שלא פטרתם התורה חייבים להשיב החפץ וזהו טעם חיובם.

הגרש"ש ז"ל לומד מהלך דומה לזה (בחידושי הגרש"ש על ב"מ סימנים כ"ה וכ"ו, ויותר בהרחבה בספר הזיכרון להגר"י פונקל בקונטרס 'בגדרי שומרים להגרש"ש'), וז"ל שם: ענין שמירה נראה לעניות דעתי דהוא חיוב השבה בכלל, והא דליכא למימר דחיוב שומרים הוא מפני שהפסידו את הבעלים בגרמתם ע"י שלא

### ראיות למעם חיוב שומרים

ב. הגמ' בב"מ (ל"ו ע"ב) מביאה מחלוקת אביי ורבא בפשע בה ויצאה לאגם ומתה כדרכה, אביי סובר אוריא דאגמא קטלא, ורבא סובר מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, ולא מתה מחמת שיצאה לאגם. ומקשה השיטמ"ק בשם הראב"ד והרשב"א לפי רבא שמלאך המות מה לי הכא מה לי התם מדוע שואל חייב באונסים הרי היתה מתה גם אם לא שאלה עי"ש בדבריהם. והנה לפי מה שכתבנו הטעמים של חיוב שומרים בתשלומים אפשר להבין קושייתם רק אם סוברים כהריטב"א שטעם חיובם משום גרמא, ולכן מקשים שלפי רבא לא הם גרמו המיתה, ומדוע חייבים, אבל לפי מהלך האחרונים שחייבים משום שיש להם חיוב השבה אין מובן קושייתם שהרי גם בשואל אפשר לומר שטעם חיובו משום חיוב השבה, ולכן אפי' לרבא חייב אע"פ שלא מתה מחמתו, וכמו בשומרים, וכן לפי הקוב"ש ששומרים קונים לגבי אחריות ג"כ אין מובן קושיית הראשונים, שהרי אין חיובם משום שמתה בגללם, אלא משום שקנוי לו לגבי אחריות, [ואף שבתירוצים מתרצים כנ"ל וכמו שנכתוב לקמן בעזה"ת, מ"מ משמע בלשונם שזה דוקא בשואל אבל בשומרים אי"צ לומר כיסוד זה], וע"כ שסוברים כהריטב"א שטעם חיוב שומרים משום שגרמו להפסד.

הקה"י (ב"מ ס' ל"ח אות ד') מביא ראייה דלא כהריטב"א, שהגמ' בב"מ (נ"ז ע"ב) לומדת מכלל ופרט למעט שמירה בשטרות, וקשה מדוע צריכים פסוק למעט, הרי אפי' בהיזק שטרות בידיים פטור למאן דלא דאין דינא דגרמי, ואפי' למאן דדאין דינא דגרמי אי"ז אלא דרבנן כמש"כ התוס' בב"ק, וא"כ כ"ש שפטור בלא שמרן, (ומביא שכמו כן הקשו התוס' (בב"ק ס"ב ע"ב ד"ה יצאו שטרות) לגבי המיעוט של שטרות מכפל בטוען טענת גנב, מדוע צריכין פסוק למעטן הרי אפי' במזיקן בידיים פטור, ותירוצם לא

דהשלים ליד הבעלים את החפץ או דמי החפץ, ע"כ. (ועיין שם שמביא הרבה ראיות לזה). ומבואר בדבריו שחייב בהשבה וזהו טעם חיובו, אלא שיכול להשיב גם ע"י ששומר כראוי וזה ג"כ נקרא השבה, ולכן כשלא שמר חייב בהשבה הרגילה של החפץ או דמיה.

והנה איתא בב"מ (נ"ו ע"א) ששומר על קרקעות אינו חייב בחיובי שומרים, וכתוב בספר שיעורי רבינו חיים הלוי (ב"מ שם) שיסוד הדין דליכא חיובי שומרים על קרקע, משום שדומה לדין דקרקע אינה נגזלת משום דבחזקת בעליה קאי, והיינו דלא שייך מציאות של גזילה בקרקע, משום דהקרקע עומדת כל הזמן ברשות הבעלים ואינה נכנסת להיות ברשות הגזול, וזהו גם יסוד הדין דליכא חיובי שומרים על קרקעות כיון דלא שייך לקיחה של שומר בקרקע דהרי היא נשארת ברשות הבעלים ואינה נכנסת לרשות השומר, ולכן אינו מתחייב בהשבה, ע"כ. ולפי הגר"ח צ"ל טעם הפטור של גניבה ואבידה בש"ח ואונסים בשואל כהשו"ע הרב או כהגרש"ש.

ובקובץ שיעורים (בפסחים דף ו' אות י"ז) כתב שטעם חיובם משום שהשומר קונה את החפץ לגבי ההפסדים שיגיעו לחפץ מחמת פשיעה או גניבה ואבידה, שאם יפסד מחמת פשיעה או גניבה ואבידה יהיה נחשב ששלו נפסד, וחייב לשלם לבעלים. וכתב שבוזה תלוי המחלוקת ראשונים לגבי חמץ עכו"ם שהוא שומר עליהם, שיש ראשונים הסוברים שדוקא בחייב אחריות אונסים נחשב כשלו, ויש ראשונים הסוברים שאפי' הוא חייב רק על גניבה ואבידה נחשב שלו, וי"א שאפי' חייב רק על פשיעה הוי שלו. וביאר הקוב"ש שנחלקו מהו טעם חיוב ש"ח על פשיעה ושומר שכר על גניבה ואבידה, שאם זה מטעם שקנה לגבי אחריות פשיעה נחשב שלו, שהרי זה שלו לגבי פשיעה, ואם אי"ז טעם חיובו אינו נחשב שלו, וכן לגבי חיובשומר שכר על גניבה ואבידה עי"ש.

חנם שאין לו חיוב שמירה כל הזמן, ולכן אינו כפועל שיכול לחזור בו, אבל שומר שכר שכן חייב לשמור כל הזמן יכול לחזור כדין פועל, ולפי זה אין ראיה מהראב"ד לגבי טעם חיוב שומרים, שאפשר שגם הוא לומד טעם החיוב משום גרמא אלא שש"ח אין יכול לחזור כיון שאינו פועל. וכן לפי מה שכתב המחנ"א בהלכות שכירות פועלים סי' ב' ששומר יש לו חיוב הגוף ואין יכול לחזור מזה עיי"ש אין הראיה וכנ"ל. אמנם לפי ביאור הקצוה"ח בדעת הראב"ד מוכח שלמד ביסוד חיוב שומרים כמהלכים האחרים.

ונראה שגם מהרשב"א אין להוכיח שסובר שהטעם משום גרמא ולא משאר הטעמים, שאפשר שסובר שיש לו חיוב השבה או קנין לאחריות, ואעפ"כ מהני חזרה, כיון שסובר שהחיוב השבה והקניין חייבה התורה רק כל זמן שהוא שומר וחייב בשמירה, ובחזר בו מהחיוב שמירה הפקיעה התורה את החיוב השבה והקנין, כך שמעתי ממו"ר הגה"ח ר' צבי חיים דישון שליט"א.

### טעם חיוב שואל

ג. השיטה מקובצת (ב"מ ל"ו ע"ב) מקשה בשם הראב"ד והרשב"א לפי רבא הסובר מלאך המות מה לי הכא מה לי התם מדוע שואל חייב באונסים הרי היתה מתה אפי' בלא היה שואלה, (וגם אביי אינו חולק אלא במציאות ולא בהלכה), ומתרץ הרשב"א דכיון דכל הנאה שלו אוקמה רחמנא ברשותיה לגמרי כאילו היא שלו, ע"כ. ומבואר בדבריו שהתורה עשתה שכאילו הוא בעל הבהמה וחייב כדין בעלים, וזה פשוט שאינו הבעלים ממש שהרי צריך לשמור הבהמה ואסור לו למכרו ולהזיקו, אלא צ"ל כמו שכתב הנתה"מ בסי' שד"מ ס"ק א' דעשאו רחמנא כשלו בתוך ימי השאלה לענין דכשנאנס אמרינן דידיה נאנס, וכ"כ הקוב"ש פסחים (דף ו' אות י"ז) ובבית אהרון (ב"מ דף צ"ו), וכן מבואר באור שמח (פ"ז משאילה ופקדון ה"ד).

שייך לכאן), ובשלמא אם נאמר שטעם חיוב שומרים משום שקנו לאחריות או משום חיוב השבה מובן למה צריכים פסוק למעט, שאע"פ שבמזיקן פטור מ"מ שומר קונה לאחריות וה"ה בשטרות, וכן חייב בהשבתן, ולכן צריכים פסוק למעט שטרות משמירה, אבל אם נאמר שחיובן משום גרמא קשה שהרי אפי' מזיק בידיים פטור. ונשאר בצ"ע. ונראה שלפי מהלך האבנ"ז והחת"ס שנתבאר לעיל שאה"נ שמזיק שטרות פטור, מ"מ כל זה הוא דוקא באדם אחר, אבל שומר שחייב אפי' בגרמא חייב מעיקר הדין על היזק שטרות ולכו"ע, ולכן צריכים פסוק למעטן משמירה.

והנה המגיד משנה (בפ"ז מהלכות שאילה הי"א) כתב ששומר אין יכול לחזור בו באמצע הזמן שקבעו שאין רוצה לשמור עוד, וחייב לשמור עד הזמן שקבעו. והמשנה למלך מביא כן מבעל התרומות בשם הראב"ד והריטב"א בשם הראב"ד. והרשב"א בקידושין י"ג ע"ב מצדד לומר שהשומר יכול לחזור בו, שהרי שומר הוא כפועל, ופועל יכול לחזור בו בחצי היום.

והקצוה"ח (סי' ע"ד ס"ק א') מישב שיטת הראב"ד שאין יכול לחזור בו, ואינו דומה לפועל שכן יכול לחזור משום ששומר יש לו גם חיוב אחריות אם יפסד החפץ, ואה"נ שעל החיוב שמירה יכול לחזור בו, כדין פועל, מ"מ מהחיוב אחריות אין יכול לחזור ולכן חייב עי"ש. ובקהילות יעקב שם כתב לתלות את מחלוקת הראשונים לגבי חזרה ביסוד חיוב השומר, שהרשב"א סובר שטעם החיוב משום שחייב לשמור, וכיון שלא שמר גרם להפסד, ולכן כשחזר בו ואין לו עוד את החיוב שמירה פטור. אמנם הראב"ד סבר כמהלכים האחרים ולכן סובר שאין מועיל חזרה, וכמו שכתב הקצוה"ח, שמהחיוב השבה, או הקנין אחריות לא מועיל חזרה, ולכן חייב. אלא שמביא מהמחנה אפרים הלכות שומרים סי' י"ח שמבאר אחרת מהקצוה"ח את שיטת הראב"ד, שהראב"ד סובר כן רק בשומר

תירוץ הראשון הוא שמזלו גרם ומתה בגללו, אלא שלתירוץ א' מזלו גרם כיון שהוא משתמש בה, ולתירוץ ב' מזלו גרם כיון שהוא חייב במיתה].

החידושי הרי"מ (ב"מ ל"ה ע"ב) ביאר בדעת רבנן שם שהתורה מחייבת לשואל לשלם אונסים בתמורת ההנאה בחפץ, שזהו תשלום של השואל שנהנה בלא תשלום שחייב באונסים, ולפי"ז לא קשה קושיית הראשונים שהרי אינו חייב בגלל שמתה בגללו אלא בתמורת השימוש, אמנם זהו רק בדעת רבנן, אבל לר' יוסי שם החולק על רבנן אין אומרים כן, וקיימ"ל כר' יוסי, ולכן אי"ז טעם נכון לגבי חיוב שואל באונסים.

האמרי בינה (הלכות שבת סי' ג') מביא מרש"י בע"ז (דף ט"ו ע"א ד"ה שאלה קנייה) שכתב דכיון דחייב באונסין הרי היא שלו, ע"כ. ומסביר האמרי בינה שסבר רש"י שכדי להיות חייב באונסים צריך להיות שלו ואז אפשר לומר שמזלו גרם, דאם לא כן מדוע חייב באונסין, הרי מלאך המות מה לי הכא מה לי התם, אלא כיון שזה שלו מזלא דידיה גרם וחייב, וכך ביאר בכוונת הרמב"ן בב"ב ובכוונת הראב"ד בדף ל"ו, ומבואר שלמד כהמיוחס להריטב"א שחיובו משום שמזלו גרם, ובגללו מתה, אלא שסובר שצריך להיות שלו כדי שנוכל לומר שמזלו גרם. וצ"ע דממנ"פ אם סובר שנחשב כלוקח ושלו הוא, מדוע הוצרך לומר שהחיוב משום מזלו גרם, תיפו"ל משום שחייב בהשבתה, ואת"ל שלמד שלא הוי כלוקח סתם שחייב בהשבה, אלא הוי שלו בלא חיוב השבה, כאילו נתן לו מתנה, א"כ מדוע כשמזלו גרם חייב, הרי הוי כאילו נתן לו במתנה. והאמרי בינה מביא שהריטב"א בקידושין (דף מ"ז ע"ב) כתב להיפך שלוקח פטור מאונסים ורק אינו לוקח חייב באונסים, ולפי"ז מסביר מדוע שאילה אינה נקנית במשיכה. כיון שאין מקנה לו החפץ, וכ"כ הרא"ש בסוכה

והנה הראב"ד מתרץ משום דאמר ליה משאל לשאול אי נמי שבקה מלאך המוות בביתך היה קיימא, ודידך הוה משעבדא כל ימי שאילתה, הילך כי מתה לדידך מיתה ולדידך קיימא, ע"כ. ומבאר הדברי משפט (סי' ש"מ סק' ד') שכוונת הראב"ד הוא שבשעה ששאל נתחייב בהשבת הבהמה לבעלים, ולכן חייב להשיב בכל מקרה ואפי' שלא הוא גרם ההיזק, כמו לזה שחייב לשלם חובו אפי' שנאנסו המעות בידו, כיון שהחיוב הוא חיוב השבה. וכן מבואר ברמב"ן (ב"ב קס"ח ע"א) שכתב דמשום הכי שואל חייב באונסין דכלוקח הוא עד דמחזירה, ע"כ. ולומד מזה הדברי משפט ג"כ כנ"ל שהחיוב הוא ההשבה, שהוא כמו לוקח שחייב לשלם על המקח אפי' שנאנס החפץ ולכן חייב באונסים אפי' שמתה כדרכה ולא מחמתו, (כך ביאר הדברי משפט בכוונת הרמב"ן, אמנם האולם המשפט בסי' ש"מ ס"ק ח' ביאר בכוונת הרמב"ן כהרשב"א).<sup>1</sup> וכ"כ השו"ע הרב והגר"ח והגרש"ש שטעם חיובו משום השבה וכמו שהבאנו למעלה.

והנה במיוחס להריטב"א שם כתב לתרץ, משום דאמר ליה משאל לשואל אי נמי לא הוה מלאך המות היית משתעבד בה כל ימי שאילתה, הילכך כי מתה לדידך מתה וכי קיימא לדידך קיימא, אי נמי משום הכי שואל חייב במתה כדרכה דהתם כיון דמקבל השואל על עצמו חיוב מיתה מזלו גרם, ע"כ. מבואר בתירוץ השני שאין קשה כלל, שבאמת מוגדר כמתה בגללו, שכיון שחיובי מיתה עליו אומרים שמזלו גרם, ובגללו מתה, ואילו לא היה שואלה לא היתה מתה כיון שלא היתה תחת מזלו, ולכן חייב כיון שמתה בגללו. ולפי"ז אין כאן טעם חדש לחייב שואל באונסים, [ובתירוץ הא' של הריטב"א משמע כהראב"ד, אמנם בצ"ח (ב"מ ל"ו ע"ב ד"ה והך) משמע שלמד שגם

1 והדברי משפט לומד כן גם ברמב"ן במלחמת ב"מ מ"א ע"א, אמנם הנתיחה בסי' רצ"ב ס"ק ב' והמתנ"א שומרים סי' כ"ח והתרומת הכרי ביארו שם בכוונת הרמב"ן באופן אחר.

על הרמ"א ולכאורה תימה הא בשאלה אפי' מתה הבהמה חייב אע"ג דמלאך המות מה לי הכא ומה לי התם וכן אפי' שאל כלי לעשות בו מלאכה בבית בעל הבית ונאנס שם חייב, וכן אי לא מיעט רחמנא קרקעות היה חייב אף דודאי בלאו הכי היה ג"כ נאנס דהא קרקע במקום אחד עומד, ע"כ.

והנה הצ"ח (ב"מ ל"ו ע"א ד"ה והך קושיא) כתב לבאר בדעת המרדכי והרמ"א שסוברים כהמיוחס להריטב"א בטעם חיוב שואל, ולכן במקום שהחפץ משמש גם למשאל א"א שמזל השואל גרם ופטור מאונסים של מלאך המות, ורק במקום שאי"ז משמש למשאל אז מזלו גרם וחייב, וכן כתב המשנת ר' אהרן (ב"ק מילואים לפ"ז אות ט'). והנתיבות החולק ע"ז לשיטתו בסי' שד"מ שלומד בטעם חיוב השואל משום שקונה לאחריות, ולכן לא שייך לחלק בין משמש גם למשאל או לא. אולם קשה מה שייך לומר שאין מזל השואל גרם משמש גם למשאל, הרי הטעם שמזלו גרם כתב הריטב"א משום שחיוב מיתה עליו, וא"כ גם במשמש למשאל חיוב מיתה על השואל, ובמה שונה משמש למשאל לאין משמש, ובאמת שהצ"ח מתרץ ע"פ תי' הא של הריטב"א שאין מזל השואל גורם משום שחיוב במיתתה, אלא משום שהוא משתמש בה, ולפי"ז ניחא שכיון שמשמש גם למשאל אין מזל השואל גורם, אלא שכבר נתבאר לעיל שבריתב"א משמע שתי' הא אינו משום שמזלו גרם וכוונתו הוא כתירוץ הראב"ד, וצ"ע.

ובביאור דעת המרדכי שהרמ"א מביא שבמשכון משמש גם למשאל פטור מסביר הנתיבות שמדובר באופן שלא משך עיי"ש. אמנם על הרמ"א שכתב כן בכל מקום שלא נאנס מחמת השואל חולק. והדברי משפט (ס"ק ג') מסביר את דברי המרדכי ע"פ הראב"ד שטעם חיוב שואל משום שחיוב בהשבה, לכן כאן שלא הוציא מרשות משאל אלא רק הרשה לו המשאל

דף מ"א בשם רבינו ישעיה דלכך יוצא באתרוג במתנה על מנת להחזיר וחשיב שלו הואיל דאינו חייב באונסין, ובשאלה אינו יוצא דלא הוי שלו הואיל דחייב באונסים, ע"כ. וצ"ל שראשונים אלו אין סוברים כהריטב"א שמזלו גרם לפי דעת האמרי בינה שמצא שייך רק בקנוי לו, אלא סוברים כשאר המהלכים.

הרעק"א (ב"מ צ"ה ע"א ד"ה שם ור"י) דן לגבי מתנה שומר חנם להיות חייב כשואל, וכתב דהקנין הוא על שמשעבד נפשו לשמור מהאונסא ולהיות כשואל ע"כ. ובפשטות נראה מדבריו שחיוב שואל הוא משום שלא שמר, שחייב לשמור ואם לא שמר חייב בהפסד, אמנם א"א לומר כן וכמו שהקשו הראשונים שמלאך המות מה לי הכא מה לי התם, ולכן נראה בכוונתו, שבאמת חיוב שואל הוא משום הטעמים הנ"ל של הראשונים, אלא שגם הראשונים מודים שחייב בשמירתה כדין שומר, שהרי שואל נכלל בד' שומרים, אלא שלא זהו טעם חיוב שמירתו, וש"ח המתנה להיות כשואל מתחייב בעצמו את ב' החיובים, לשמור לפי מה שידו משגת וכו נעשה שואל שחייב בשמירה, ולהיות חייב באונסים משום מזלו גרם או חיוב השבה או קנין כנ"ל, וזהו מה שכתב רעק"א שמשעבד נפשו לשמור מהאונסים ולהיות כשואל, שגם חייב לשמור, וגם הוי כשואל שחייב באונסים.

### דברי המרדכי והרמ"א

#### באופן שהאונס אירע מכח המשאל

ד. בשו"ע בסי' ש"מ (סעיף א') כתב: השואל מחבירו בהמה או מטלטלים ונאנסו בידו כגון שמת או נשבר או נשבה חייב, וכתב הרמ"א: ודוקא שאירע האונס מצד השואל, אבל אם אירע האונס מכח המשאל פטור, ולכן מיש יש לו משכון אצל עובד כוכבים והשאלו לחבירו ליקח עליו עוד מעות ונשרף המשכון פטור השואל, דהא בלאו הכי היה נשרף מכח המשאל, מרדכי פרק השואל, ע"כ, ומקשה הנתי"מ סק"א

שהרי חייבים רק בזממו לעשות ולא בכבר עשו, ולכן מתרצים שבממון חייבים עדים זוממים אפי' דכבר עשו ולכן שייך למנותם באבות נזיקין כיון שחייבים אף בכבר הזיקו, ומקשה האילת השחר סוף סוף אין חיוב עדים זוממים משום שהזיקו, שהרי אפי' בלא הזיקו חייבים ומוכח שאין זהו טעם חיובם, ומדוע נמנים באבות נזיקין, אלא מוכח מכיון שאין מונים דוקא אלו שטעם חיובם משום מזיק אלא כל מי שחייב באופן שהזיקו, ולכן מונים עדים זוממים, וגם ד' שומרים. אע"פ שטעם חיובם מטעם אחר.

והקהילות יעקב (ב"מ סי' ל"ח אות ב') מביא ראיה מהגמ' ב"ק שם שאומרת הטעם שתנא דמשנתנו לא מנה הד' שומרים באבות נזיקין, שבנזקי גופו לא מיירי, וכתב רש"י דד' שומרים נזקי גופו חשיב שהן עצמן הזיקו הואיל ולא שמרו כראוי, ומבואר שטעם חיוב שומרים משום שהזיק בגופו, בין בשומרים ובין בשואל. וכן מביא מרש"י בב"ק דף י' ע"ב שהגמ' עושה צריכותא למה צריכים כמה פסוקים לבעלים מטפלים בנבילה ומבואר בגמ': ואי אשמועינן והמת יהיה לו משום דממונא קמזיק, אבל הכא דבגופא המזיק אימא לא, וכו', ופירש רש"י שומר שכר שפשע ונטרפה ע"י זאב כנזקי גופו חשיב ליה שהרי היה עליו לשמרו, ע"כ. ומתוך הקה"י על הראיה משואל שאפשר לדחוק שאין הכוונה שחיוב שואל באונסים משום מזיק, אלא חיוב פשיעה וגניבה ואבידה של שואל משום מזיק ונכלל בנזקי גופו לגבי פשיעה וגניבה ואבידה. ולפי הרמב"ם הסובר שפושע כמזיק ולכן אפי' שטרות שנתמעטו משמירה חייב בפשיעה מדין מזיק, אפשר ג"כ לדחות הראיה בין משומרים בין משואל שכוננת רש"י לגבי פשיעה שחייבים משום מזיק, ואה"נ שגניבה ואבידה ואונסים אין טעם חיובם משום מזיק אלא כשאר המהלכים, וכבר כתב הרמב"ן בב"מ נ"ז ע"ב שדעת רש"י כהרמב"ם ולפי"ז ניהא.

ללוות על זה אין לו חיוב השבה, ומחדש הדברי משפט שטעם חיוב השבה הוא רק לגבי אונסים שלא ארעו מחמת השואל, ולכן צריכים להגיע לטעם חיוב השבה, אבל באונסים שבאו מחמת השואל אי"צ להגיע לזה וחייב משום שלא שמר או משום שבגללו נפסד, (וכמהלך המיוחס להריטב"א בטעם חיוב שואל, אלא שבלא ארעו מחמתו יש חיוב חדש של חיוב השבה) ואילו היה נשרף המשכון מחמת השואל היה חייב אפי' שלא הוציאן מרשות משאיל ואין לו חיוב השבה, וזהו מה שכתב המרדכי 'דהא בלאו הכי היה נשרף מכח המשאיל', ומחמת חיוב השבה ג"כ א"א לחייב כנ"ל, אלא שעל הרמ"א שכתב כן בכל האופנים אפי' בהוציאן מרשות בעלים קשה, וצ"ל כתירוף הצל"ח והמשנת ר' אהרן.

### בדברי הגמ' בב"ק ששומר ושואל

#### נחשבים כאבות נזיקין

ה. בגמ' ב"ק (ד' ע"ב) איתא, תני רב אושעיא י"ג אבות נזיקין שומר חינום והשואל נושא שכר והשוכר וכו', מבואר שחיוב שומרים ושואל נכללים באבות נזיקין וחיובם משום מזיק, וכמהלך הריטב"א והאחרונים בטעם חיוב שומר, שחייבים משום גרמא, ובטעם חיוב שואל ג"כ מבואר שזה משום שגרמו ההפסד ע"י ששאלו, וכדברי המיוחס להריטב"א.

וקשה על הראשונים והאחרונים שאין לומדים כן, ומתוך האילת השחר (ב"ק פ' ע"ב ד"ה ומכל זה) שאין כוונת הברייתא שחייבים מדין מזיק, שאפשר שחייבים משום טעם אחר וכו"ל, אלא שהברייתא כתבת כל מי שחייב באופן שאחר נזוק, ולכן שייך למנות הד' שומרים בתוך האבות נזיקין, ומביא ראיה מתוס' שם בד"ה עדים זוממים שמביאים מהריב"א ור"י שעדים זוממים על ממון חייבים אף דכבר שילם הנידון על פיהם, וביאר התוס' הרא"ש שהוקשה להם מדוע נמנה עדים זוממים באבות נזיקין הרי חיובם לא משום שהזיקו

השבה, ובהערות מילואי חושן על הקצה"ח דוחה שאפשר שבין בשומרים בין בשואל הטעם החיוב משום גרמא או משום שקנוי לו לאחריות, ואעפ"כ יש צד שמתחייב משעת משיכה, כיון שבשעת משיכה התחייב לשאר וקיבל על עצמו החיובים לכן משתעבדים נכסיו בשעת משיכה אם יפסד לבסוף, ואמנם האבני"ז והחמד"ש והקה"י אין סוברים כן.

### נדרון הפוסקים

#### במחילת המפקיד והמשאיל

ז. והנה הרמ"א (בסי' שד"מ סעיף א') כתב שמועיל מחילה של משאיל להשואל שיהא פטור מתשלומים אם מחל בשעת שאילה, אבל אח"כ לא מהני מחילה בלא קניין, וכן מביא מהמרדכי בפרק החובל, וכתב הנתיב"מ (ס"ק א') שהמרדכי סובר כן בכל השומרים, אבל הרמ"א סובר כמותו רק בשואל, שהרי לא כתב כן רק בשואל, וטעם החילוק מסביר הנתיב"מ משום שחיוב שואל הוא שקנוי לו לגבי האחריות, ולכן לא שייך מחילה על זה, שלא שייך מחילה על הקניין שיש לשואל בחפץ לגבי אחריות, משא"כ בשאר השומרים סבר הרמ"א שטעם חיובם משום שחייבים בשמירה ולא שמרו, ולכן שייך מחילה על זה, שמוחל החיוב שמירה, וממילא נפטר אם לא שמר. ובדעת המרדכי הסובר שגם בשומרים לא מהני מחילה מוכח שסובר שגם בשומרים טעם החיוב משום שקנוי לו לגבי פשיעה וגניבה ואבידה ולכן לא שייך מחילה.

ובמחנ"א (הלכות שומרים סי' כ"א ד"ה איברא) חולק על הנתיב"מ וסובר שמהני מחילה אף בשואל, ומה שכתבו המרדכי והרמ"א שלא מהני, כוונתם באופן שמחל על החיוב תשלום ולא את החיוב שמירה, שאת החיוב תשלום א"א למחול כיון שעדיין לא בא לעולם, אבל את החיוב שמירה ודאי שאפשר למחול, ונפטר שואל מתשלומים אם מחל על החיוב שמירה. וכן כתב השושנת יעקב (בסי' ש"ה ס"ד) לתרץ

### אימתי חל החיוב משעת המשיכה

#### או משעת השמירה

ו. והנה בגמ' בכתובות (ל"ד ע"ב) ובב"ק (ק"ב ע"א) איתא ב' לשונות בדעת רבא מתי מתחייב שואל באחריות נכסיו, אם בשעת משיכה או בשעת אונסים. וכתב הקה"י שם שלכאור' זה תלוי בטעם חיוב שואל שאם טעם חיובו משום שחייב בהשבה וכהראב"ד, מתחייב משעת משיכה שאז נתחייב בהשבה, ואם טעם חיובו משום שבגללו נפסד חייב משעת אונסים שאז נפסדו על ידו, וכן אם טעם טעם חיובו משום שקנוי לו לאחריות, ג"כ חייב משעת אונסים כיון שאז נפסדו לו. ודוחה שגם לפי הראב"ד אפשר להבין הצד שמתחייב משעת אונסים, שכיון שהוא שומר ויד שומר כיד בעלים הוא כאלו עדיין ברשות בעלים ולא יצאו מרשותו עד שעת האונסים שאז יוצא מרשות בעלים לרשות שואל ומתחייב בהשבה, ולכן משתעבדים נכסיו בשעת שלא אונסים. אמנם אם סוברים כהראב"ד או כהמיוחס להריטב"א ע"כ שמתחייב משעת אונסים ולא משעת משיכה ע"ש.

והנה הקהילות יעקב הבין מסברא ששואל חייב משום חיוב השבה, ושומרים משום שגרם להיזק, ולכן מחדש שהמחלוקת בגמ' מתי מתחייב הוא דוקא בשואל, ונחלקו מתי מתחייב בהשבה, אבל בשומרים שטעם חיובם משום שגרמו להפסד פשוט שמתחייבים בשעת ההיזק. וכן כתבו האבני נזר (באבע"ז סי' רצ"א) והחמדת שלמה (ב"מ צ"ז אות ג') ובשו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' י"ג) ששומר פשוט שמתחייב משעת ההיזק, ולפי"ז מתרצים קושיית הקצה"ח (סי' רצ"א סק"א) על המגיד משנה שמביא סתירה במ"מ בין שואל לשומרים, מתי מתחייב, ולפי שיטתו ניחא ששואל מתחייב משעת משיכה, ושומרים משעת הפסד ע"ש בדבריהם. ומזה שהקצה"ח לא חילק מוכח שלמד גם בשומרים שטעם חיובם משום חיוב

פטור, ולכן חולק הערך ש"י על הנתייה"מ והאולם המשפט, וסובר שאין כוונת המחבר שבכל דיניהם שווים החזרה לשאילה, אלא דוקא לגבי מה שכתב המחבר בפירושו, משא"כ א"ל והיפטר מהני, שמחילה מהני, [ונראה שמכאן ראה שדעת הרמב"ן בטעם חיוב שואל משום חיוב השבה וכהדברי משפט ולא כהאולם המשפט שלומד בדעת הרמב"ן כהרשב"א, שהרי ברמב"ן שמביא הבעל התרומות הסובר שמהני מחילה מוכח שלמד טעם חיובו משום חיוב השבה ולכן מהני מחילה].

והיוצא מזה שהסוברים שלא מהני מחילה סוברים שטעם חיובו משום שקנוי לו לאחריות, והסוברים שמהני סוברים שטעם חיובו או משום חיוב השבה, או משום שגרמו להפסד בזה שלא שמרו. אלא שאפש"ל בדעת הסוברים שמהני מחילה כמו שכתבנו לגבי חזרה, שבאמת טעם חיובו משום שקנוי לו לאחריות, ומ"מ מהני מחילה כיון שהתורה חייבתו כאילו קנהו רק כשהוא שומר, ויש לו חיוב שמירה, ולכן במחל החיוב שמירה הפקיעה התורה הקניין ונפטר, אלא שבנתייה"מ ובאולם המשפט מבואר שסוברים שאם טעם חיובו משום שקנוי לו לא מהני מחילה.

והנה כל הנ"ל הוא דוקא אם לומדים שהתורה מחייבת לשומרים ושואל את חיובם, אמנם אם נאמר שהשומרים והשואל מתחייבים בעצמם את החיובים, פשוט מהו טעם חיובם, משום שהתחייבו, ובאמת שהמחנ"א בהלכות שאילה ופיקדון פ"ו מסתפק בזה מי הוא המחייב את השומרים, התורה או השומרים בעצמם, ונשאר למסקנא שהתורה מחייבת עיי"ש. אמנם ברשב"א (ב"מ צ"ד ע"א) מבואר שהם עצמם מתחייבים, שהגמ' שם אומרת שש"ח המתנה להיות כשואל צריך קניין, וכתב הרשב"א: הקשה הראב"ד ז"ל כיון שתנאי בשעת משיכה הוא למה לי קניין, והא כל תנאי שהוא בשעת מעשה מתקיים בלא קניין ונשאר לו ז"ל בקושייא, ונראה לי שאין כאן

קושייתו על הסמ"ע שכתב שמהני מחילה בשומר, (ולהנתייה"מ פשוט דברי הסמ"ע, שחלוק שומרים משואל), וכע"ז כתב הדברי חיים (הלכות שומרים סי' כ"ג), אלא שכתב טעם אחר מדוע לא מהני מחילה על התשלום כיון שהוי פטומי מילי עיי"ש.

ומביאים המחנ"א והדברי חיים ראה מהשלטי גבורים בפרק המפקיד בסוגיא דשומר שמסר לשומר שכתב ז"ל ופשוט פרק החובל דהנותן לחבירו מידי לשמור או שהשאלין או שהפקיד אצלו שבתחלה בא לידו בתורת שמירה או השאלה או פיקדון, אע"פ שאמר לו אח"כ דבר כגון שאינו חושש באבידה וכיוצא בזה והלך זה ואבדה, אפ"ה חייב כי אין המעשה משתנה בחילוף דברים ולא מחל לו על חיוב שמירתם באמירה זו, מיהו אם א"ל בפירוש הריני מוחל לך על שמירתך ואתה פטור אם תאבדם אז ודאי הוא פטור, ע"כ. ומוכח שתלוי מה מחל.

והנה המחבר (בסי' ש"מ סעיף ח') כתב שבאומר המשאל לשואל שלחה ביד עבדך הכנעני ומתה בדרך חייב, שיד עבד כיד רבו ועדיין לא יצאה מיד השואל עיי"ש. ומדייק הנתייה"מ (ס"ק י"ד) בלשון המחבר שכתב בתחילת הסעיף וכן בשעה שמחזירה וכו', שדיני החזרה הוי כמו דיני שאילה, וכיון שלגבי שאילה לא מועיל אפי' אמר שלח ביד עבדך הכנעני ואתחייב, וכמש"כ הש"ך ס"ק י', כמו"כ לא מהני אמר משאל לשואל שלח ביד עבדך הכנעני והפטר, ומקשה הנתייה"מ מדוע בחוב הדין הוא שנפטר באמר לו זרוק לי חובי והיפטר כמש"כ המחבר בסי' ק"כ ס"א, ומתריך הנתייה"מ שבחוב מתי מחילה כיון שיסוד חיובו הוא השבה, ועל השבה שייך מחילה, משא"כ שואל יסוד חיובו הוא שקנוי לו לאחריות ולכן לא מהני מחילה, וכן מתריך האולם המשפט שם.

אמנם הערך ש"י מביא מבעל התרומות (שער נ' חלק ג' אות ז') שמביא בשם הרמב"ן שכתב בפירושו שבא"ל והיפטר

יתחייב, והילכך לשמואל עד שיקנו מידו וכו', ע"כ, ומבואר מדבריו ששומרים ושואל מתחייבים בעצמם, ולפי"ז פשוט מדוע חייבים, אלא שיש להעיר שברשב"א בדף ל"ו שכתבנו למעלה מבואר שהתורה חייב לשואל, וכן הוא לשון שאר הראשונים, וצ"ע.

קושיא שלא מצינו שיתחייב אדם אלא מחמת שנהנה מחבירו בהלוואה או שנעשה לו שומר שכר או שואל שהנאה שלו וכו' ואדרבה יש לתמוה ש"ח שחייבה תורה בפשיעה, אלא שכיון שקיבל על עצמו וזה נשען על שמירתו ונאבד בפשיעתו והרנ"י קרוב למזיק אבל להתחייב באונסין במה





# בירווי הלכה

הרב שלום מרדכי הלוי סגל

נר זכרון לנשמת אמי מורתי הצוה"ח מרת ציפה צפורה ע"ה הכ"מ  
בת הר"ר חיים הכהן ז"ל נלב"ע ט' תמוז תשפ"ה ת.נ.צ.ב.ה.

## משכנתא שנלקחה מבנק של נכרי שעומד להימכר לישראל והלווים התחייבו שלא לסלק החוב תוך זמן קצוב

בענין השאלה שעלתה כעת לפני דייני ביה"ד 'כדתיא' לונדון הבירה, בבנק מסויים השייך לנכרים, שהרבה מבני ישראל לקחו מהם הלוואות ומשכנתאות [מארגיטש בלע"ז] בריבית קצוצה לשנים רבות, וכעת עומד הבנק להימכר לבעלים יהודיים, והיות ולפי הנוהל המקובל בהלוואות אלו, הלוה רשאי לסלק את החוב תוך הזמן, ולהיפטר מהמשך תשלומי הריבית, ובאופן זה, הרי כשבעלות הבנק תעבור לידי ישראל, יחול איסור להמשיך ולהחזיק החוב כנגד ישראל ולשלם לו ריבית, ודייני הבי"ד שליט"א הכניסו עצמם לעובי הקורה להסדיר עם הנהלת הבנק שטר היתר עיסקא, אך אין הזמן מספיק לגמור כל ההליכים עד לחתימת הבנק על שטר היתר עיסקא לפני שהבנק יעבור לבעלות הישראל, ועלה הרעיון, כי הלווים יוותרו על זכותם לסלק את החוב במשך 5 שנים הקרובות, כך שגם במקרה של סילוק מוקדם בתוך תקופה זו לא ייפטרו מתשלומי הריבית על תקופה זו, וכך לא יהיה עליהם איסור להמשיך לשלם הריבית לבעלים היהודים במשך תקופה זו, מתוך תקווה כי עד תום תקופה זו כבר יוסדר היתר עיסקא, ויוכלו להמשיך את ההלוואה על בסיס ה"ע".

ובדו"ד עם הנהלת הבנק על רעיון זה, לא הסכימו לשנות את תנאי ההלוואה מצד הבנק, כך שללואה לא תעמוד הזכות לסילוק מוקדם, [כי זה נוגד את כללי התנהלות השוק, ותקנות הרשויות], אך הסכימו לקבל הצהרת והתחייבות עצמית מצד הלוה, לוותר על זכות הסילוק לתקופה זו, ולהתחייב להחזיק את ההלוואה לפחות למשך 5 שנים הבאות.

ועלתה השאלה האם יש איזה תוקף להתחייבות זו של הלוה, והאם מועיל זה להתיר להמשיך להחזיק בהלוואות אלו גם אחרי שהבנק יעבור לבעלות יהודית, ולשלם הריבית העולה עליו.

וזה החלי בעזהשי"ת.

דבאופן שלעולם אין הלוה אינו יכול לסלק הקרן ולהפטר מהריבית, נמצא דהנכרי כבר זכה בחוב על הישראל שיתן לו כל שנה י' דינרין, וחזר והקנהו לישראל, ואין כאן ריבית המתרבה על הישראל ומותר לישראל הקונה לגבות הריבית, אבל באופן שיכול

חוב ישראל לנכרי שנמכר לישראל

א. הנה הריב"ש בשו" (סי' ש"ה) דן בדין נכרי שהלוה לישראל מנה על מנת שיתן לו כל שנה י' דינרין בריבית, ואח"כ מכר הנכרי החוב לישראל, והעלה בדינו,

לעולם, ויעוי' במהרי"ק (שם) שצייד דכל כה"ג גם הרא"ש [דפליג על המרדכי לפי דרכו] מודה בזה דהחוב חייל מעיקרו, וייתכן דבאופן שהחוב הוא לזמן, אלא שא"י לסלקו תוה"ז לית ליה סברת המרדכי.

### חלות חיוב הריבית

#### בחוב שא"א לסלקו תוך הזמן

ב. ובמחנ"א (ריבית סי' מ"ב) הביא דברי הב"י במחלו' המרדכי והרשב"א, והעלה לדינא כדעת המרדכי, וכתב להכריח כן מסברא: 'גם נראה לע"ד, דלא אמרינן בכה"ג ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף, אלא כיון שלקח המעות וזכה בהן והרי הן ברשותו לכל דבר נתחייב ברבית, ולא אמרינן ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף אלא בשכירות בתים או פועלים, שהרי אם יפול הבית בחצי הזמן ה"ז פטור מהשכירות מאותו זמן ואילך, וכ"ג בפועלים שאם לא יגמרו מלאכתם אין להם ליטול אלא כפי מה שעשו, משא"כ במלוה דלא שייך להני, כיון שאינו רשאי להחזיר המעות בחצי הזמן ולחשוב עמו יום יום'.

וכוונת הדברים ברורה, דאף דלעולם כל ריבית היא בגדר תשלומי אגר נטר, מ"מ כיון דכבר קיבל זכות ההמתנה, ולא שייך שיהיה בזה איזה סיבה שתיבטל, שהרי כבר זכה בהמעות ואין המלוה יכול לתבעו פרעון החוב תוך הזמן, הרי זה כאילו העמיד לו מיד את כל ההמתנה, ומיד נתחייב בכל הריבית, ורק בשכירות בתים ופועלים דעדיין תלוי ועומד אם המשכיר והפועלים יעמידו השכירות, וכן בריבית המתרבה לפי הזמן, והיינו באופן שהלוה יכול לסלק החוב תוך הזמן ולהפטר מהריבית דלהבא, דבזה הוא תלוי ועומד בדעתו אם ירצה לנצל זכות ההמתנה, דנמצא דלא נגמר בתחילה העמדת הדבר המחייב, בזה אמרינן דמתחייב מתחילה ועד סוף יום יום לפי חלקו.

ובספרי משכן שלום (ריבית סי' ה') אות ז') כתבתי, כי דברי הרשב"א בתשובה ניכר שהם קטועים בסופם, ואכן כעת נדפס מחדש

הלוה לסלק הקרן באיזה זמן שירצה, הרי הנכרי לא זכה עדיין בריבית שיעלה לאחר זמן אם לא יסלק החוב, וכשמכר החוב להישראל והוא ממתין לו בפרעונו, נמצא הריבית מתרבה לישראל בעל החוב, ואסור לו לגבות הריבית מהישראל הלוה. ודברי הריב"ש הובאו בב"י והביאו הרמ"א להלכה (סי' קס"ח ס"כ).

ומה שכתב לאסור באופן שיכול לסלקו, מבואר ע"פ דברי הרשב"א בתשו' (המיוחסות להרמב"ן סי' רכ"ג) המובא בב"י (שם סי"ח) שכתב: 'דכל שלוה ק' בק"כ לשנה, אף על פי שנתחייב עכשיו בק"כ, אין אומרים דמשעת כתיבת השטר זכה בכל העשרים וזמן הוא שהרויח לו עד סוף שנה, אלא ישנה לשכירות מעותיו מתחלה ועד סוף, ויום מרויח לפי חשבון'.

ויעוי' בב"י (שם ובסו"ס ק"ע) דהבין ככוונת הרשב"א, דאיירי אף באופן שלוה ק' בק"כ לזמן מסוים, באופן שאין הלוה יכול לסלקו תוה"ז, ומ"מ צידד דלא חייל חוב הריבית מתחילה, והביא הב"י דבמרדכי (ב"מ סי' של"ד) בעובדא דהמלצר ובמהרי"ק (שורש קל"ו) ובתרוה"ד (סי' ש"ג) מבואר, דכל שנזקפה הריבית באופן שא"י להיפטר מהריבית גם אם יסלק החוב תוה"ז, הרי כבר חל חיוב כל הריבית משעה הראשונה, [ועי' בדברי מהרי"ק ותרוה"ד, דעולה להדיא מדבריהם, דלא בעינן זקיפה גמורה, אלא כל שקצץ הריבית לזמן ההלואה, ואין הלוה יכול לסלק תוה"ז, חייל חוב כל הריבית מיד], וע"ש שנחלקו בדעת הרא"ש, דמהרי"ק נקט בדעתו דלית ליה סברת המרדכי, וגם בכה"ג לא חייל החוב מעיקרו, והתרוה"ד ס"ל דגם הרא"ש ס"ל כדעת המרדכי.

והנה גם בדברי הריב"ש מבואר, דהיכי דאין הלוה יכול לסלקו כבר חל כל חוב הריבית מיד, אכן דברי הריב"ש הם באופן שהלוה מנה על מנת שיתחייב כל שנה לעולם י' דינרים, ולא יוכל הלוה לסלקו

להתברר למי או מתי יחול, ויש בו שני צדדים, אבל כשאין ידוע אם יהיה מנה או מאתים, הרי זה בגדר תנאי, דכל מנה ומנה תלוי במה שיתברר אח"כ, ואכמ"ל].

ומסתברא דאם הנכרי הלווה לנכרי לשנה בריבית כו"כ לכל חודש, והתנה עמו שבחצי שנה הראשונה א"י לסלקו, הרי שהריבית העולה על חצי שנה הראשונה כבר נתחייב מיד, וכן אם התנה דלא יוכל לסלקו רק תוך מחצית שנה הראשונה, הרי כשעבר מחצית שנה כבר נתחייב בכל הריבית של כל השנה, כיון דכעת כבר א"י לסלקו, ואם מכרו אז לישראל מותר לו לגבות כל הריבית, וכן אם התנה שכעבור ג' חודש לא יוכל לסלק במשך ג' חודש הבאים, הרי כשעברו ג' חודש ומכרו לישראל, הרי הריבית של עד עבור ג' חודש נוספים מותרת, כיון דבתקופה זו א"י לסלק החוב, והריבית שתעלה אח"כ כשיכול שוב לסלקו, אסורה.

### שינוי חוב שלא יוכל לסלקו

ד. וכעת נבוא לדון בנכרי שהלווה בריבית לישראל לעשר שנים, באופן שהלווה יכול לסלק החוב מתי שירצה, האם אפשר אחר ביצוע ההלוואה לשנות את תנאי ההלוואה, כך שלא יעמוד ללווה זכות הסילוק תוך זמן מוגדר, והאם יועיל זה להתיר אח"כ לשלם הריבית אף לישראל שקנה החוב מהנכרי.

והא פשיטא דהלווה יכול להתחייב בקנין, שגם אם יסלק החוב באמצע הזמן, יצטרך להמשיך ולשלם תשלומי הריבית עד סוף זמן ההלוואה, אכן זה ודאי לא יועיל להתיר להמשיך לשלם לישראל הקונה חוב זה, רק אם באמת יסלק את החוב, דאז הריבית שיתחייב בה כבר נתחייב מעיקרא להנכרי, אבל כל עוד שלא סילק החוב, הרי הריבית שמשלם הוא מכח מה שמחזיק בהחוב כפי שנתחייב בעת ההלוואה לשלם ריבית על כל הזמן שיחזיק בהחוב, וריבית זו מתרבה מיום ליום, ואחר מכירתה לישראל הרי היא מתרבה לישראל, ומה שיתחייב בריבית גם

תשו' הרשב"א (הוצאת מכון ירושלים) עם השלמות מכת"י, ונמצא שם השלמת התשובה הנ"ל, ושם מפורש להדיא דאיירי רק באופן שיכול לסלקו בתוך הזמן, יעו"ש שכתב לחלק בין מזון האשה דחשיב ככתובין בשטר אף שהחוב חל כל יום לפי הצורך, משום דהתם משעת נשואין חל עליו חיוב המזונות מתנאי בית דין כל הימים אשר תשב תחתיו אי אפשר לו שלא יתן, אבל מלווה דלגוביינא קיימא, משכח שכיחא דפרע ליה כי היכי לא ליפסיד בריבית, וכיון דאי בעי פרע ליה השתא ופקע ליה ריבית, הכא לא חשבינן ליה ככתוב אע"פ שכתבו בשטר, ע"ש, הרי להדיא דכל דברי הרשב"א שדן בריבית דמתחייב בכל יום ויום לפי חשבון הוא דוקא בריבית המתרבה שיכול לסלק תוך הזמן ולהפטר מהריבית דלהבא, ובזה קאמר דחל בכל יום לפי חשבון, אבל באופן שאינו יכול לסלק תוך הזמן בזה ס"ל להרשב"א להדיא כדעת המרדכי דהחוב חל מעכשיו.

### הברעת ההלכה בנכרי שמכר חוב

#### שא"א לסלקו תוך הזמן

ג. ולמעשה הרי הרמ"א בשו"ע (סי' ק"ע סוס"ב) סתם כדעת המרדכי, וכדנקטו מהרי"ק ותרוה"ד, דאף בחוב לזמן, כל שאין הלווה יכול לסלק תוך הזמן, כבר חייל כל חוב הריבית משעה הראשונה, ע"ש. וברור לפי"ז דה"ה לענין דינו של הריב"ש, הרי אף בלווה מנכרי לזמן, כל שאין הלווה יכול לסלק תוה"ז, אף במכר החוב לישראל תוה"ז, אין איסור לשלם לישראל אף את הריבית העולה אחר המכירה, כיון שכבר נתחייב בה להנכרי.

[ופשוט, דאף אם גובה הריבית תלויה ועומדת בשערי הריביות שבשוק, כך שלא ידוע מראש מה יהיה גובה הריבית במשך כל זמן ההלוואה, אין בזה גריעותא, וכל מה שיתחייב בסוף, איגלאי מילתא שכבר חל עליו מתחילה, אף שלא היה ידוע, ואין בזה חשש ברירה, דזה לא שייך רק כשצריך

לוה היה, שלא יהא כח ביד המלוה להכריחו לפרעו עד הזמן, וכי קאמר ליה לזמן פלוני, כמו מראה מקום היה, כאדם האומר לחברו מכל מקום לפחות לזמן פלוני תהיה נפרע, וכ"ש אם יזדמנו לי מעות תוך זמני שאפרעם לך אם ארצה. שאם אי אתה אומר כן, נמצאת אומר שקביעות הזמן שקובע לו הלוה לתקנתו, נמצאת תקנתו קלקלתו, כי כמה קלקולין מצויין במעות, ולפעמים יוציאם ולכשיגיע זמנו לא יהיה לו מומן לפרוע ויצטרך למכור עדית שלו, ודוק ותשכח כי בכל מקום אריכות הזמן חובה למלוה וזכות הלוה.

ובהמשך דבריו כתב עוד: גם מתוך פירוש הר"א בר"ד ז"ל מתברר שדעתו נוטה לכך, וזה לשונו, גרסינן בפרק מי שמת, חמשה דברים נאמרו בשושבינות, וחדא מיניהו וחוזרת בעונתה. פירוש, בחופתו שאין יכול לכופו קודם לכן, ואף הוא אינו רשאי להחזיר לו קודם לכן. גם כתב דמפרש טעמא בגמרא משום דכמלוה דמיא, ופירש הוא כמלוה שקבע לה זמן דמי, ולפיכך אינו יכול לכופו קודם זמנו, אך רשאי זה להחזירו לו הלואתו קודם זמן שקבע עמו בעלמא, והכא היינו טעמא דלא, משום דהוה ליה כאותן מקומות שאינו רשאי הלוה לפרעם אלא מדעת המלוה, והוא כגון הלוהו ביישוב לא יחזיר לו במדבר, וגם זה שלא בשעת חופתו כמדבר הוא, שהרי לא יתכבד בו ולא תעלה לו בהוצאתו. ממה שפירש נראה שדעת הרב זה דאי לא הוי דומיא דמדבר יכול הוא לפרעו תוך זמנו, והכי מסתבר טעמא.

### בזמן שנקבע גם למוכת המלוה

ו. ובד"מ ציין לדברי הר"ן (כתובות מ' ע"א מדפי הרי"ף) שכתב: 'וגרסינן עלה דהא בגמ' (פ"א ע"ב) ואי ס"ד ניתנה כתובה לגבות מחיים ניחד לה שיעור כתובתה וליזבן, כלומר יפרע לה כתובתה, דבשלמא אי לא ניתנה לא מצי פרע לה. ויש שסמכו מכאן ללוה שרצה לפרוע חובו תוך זמנו כדי

אם יסלק את החוב, אינו משנה את אופן חלות הריבית כשאין החוב מסולק.

אך מה שיש לדון הוא, האם הלוה יכול לוותר על זכות הסילוק, ולהתחייב שלא לפרוע החוב במשך תקופה מסויימת, והאם התחייבות זו בכחה לשנות את אופן חלות חיוב הריבית, כך שהריבית שנתחייב בה מכח ההלוואה למשך תקופה זו, תחול עליו מיד.

### פרעון תוך הזמן

ה. הנה, יעוי' טור (חו"מ סי' ע"ד) שכתב: 'ואם קבע המלוה ללוה זמן, ורוצה הלוה לפרעו תוך הזמן כדי שלא יעמוד הממון באחריותו עד הזמן, והמלוה אינו רוצה לקבלו לפי שכמה קלקלות ואונסים מצויין במעות, בזה כתב בעל התרומות (שער ל' ח"ב), ודאי אם הגיע הזמן אע"פ שהלוה ממהר לפרוע חובו כדי להציל עצמו מן האונסים העתידים לבא, כמו חילוף המטבע וגזירת המסים והתשחורת, הדין עמו, שאין עתה נראית הקלקלה, אע"ג שעתיד לבא למחר או ביום לאחר הפרעון, אין לו להשגיח על תקלת חבירו, לפי שאין דומה לפריעת מדבר ששם הסכנה מצויה וגלויה. אבל אם לא הגיע הזמן, אם מצוי וניכר לעינים חילוף המטבע מיד וגזירת המסים והתשחורת, ומפני זה רוצה הלוה לפרוע מיד כדי להציל עצמו מן הסכנה ולהכניס בה חבירו, ועדיין לא הגיע זמן הפרעון, הרי זה כפריעת מדבר ואין ראוי לפרעו קודם זמנו לקלקלתו ולהפסדו של מלוה, אבל אם אין שם אחד מכל החששות האלו אע"פ שטען המלוה כי אין רצונו לקבל מעותיו כדי שלא יהו באחריותו, הלוה יכול לכופו לקבלם תוך הזמן, שקביעות הזמן הוא לתקנת הלוה בכל מקום'. ובב"י ציין דהבעה"ת כתב דכן הסכים עמו הרמב"ן.

ויעוי' בגו"ד בעה"ת שהאריך בזה, ובתו"ד כתב: 'שקביעות הזמן אע"פ שאין המלוה יכול לדחוק לפרעו, הלוה יכול לכופו לקבל את שלו, שקביעות הזמן להנאתו של

תוך הזמן, דהרי זה כהותנה מתחילה שיוכל לפרעו גם תוך הזמן, [כל שאין הפסד ניכר], אכן באופן שהזמן נקבע גם לטובת המלוה, [וכגון שהיה חשש חילוף מטבעות בשעת הלואה, וכן בכתובה שהזמן נקבע גם לטובת האשה שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וכן בשושבינות שנקבע זמנה בעת היכנסו לחופה שיתכבד בקבלתו ויקל עליו בהוצאות החופה, וכ"ש במשכנתא שאוכל פירות], א"י לפרעו תוה"ז, [עכ"פ כל שעדיין יש למלוה תועלת זו שמחמתה נקבע הזמן], ואף בסתם הלואה, כל שבא לפרעו תוה"ז בשעה שיש חשש ניכר לעינים של חילוף המטבעות, א"י לכופו על כך, [דגם בסתמא נעשה קביעות הזמן גם לטובת המלוה לענין זה].

ומבואר, דהלוח יכול להתחייב בשעת ההלואה, שלא יוכל לפרוע החוב עד זמן ידוע, כשיש בזה תועלת למלוה, ומשמעות הדברים הוא, דאין זה כהתחייבות נפרדת, [וכאילו התחייב שאם יפרע תוך הזמן, יחול עליו חוב לחזור ולפרוע בהגעת הזמן, אם המלוה ייפסד מהקדמת הפרעון], אלא קביעת גדר החוב וחיוב פרעונו, שאפשר לקבוע אופן חיוב הפרעון כשיש בו טובת המלוה, ולא חשיב קנין דברים, כל שיש בקביעה זו צד זכות למלוה, דכמו שאפשר לקבוע מקום הפרעון באופן שיש למלוה צד זכות בכך, וכהא דהלווהו בישוב לא יחזיר לו במדבר, ה"נ אפשר לקבוע זמן הפרעון באופן שיהיה למלוה בזה צד זכות.

ומסתברא לפי"ז, דמי שלוה מנכרי בריבית לזמן, באופן שיכול לסלקו תוה"ז, ואחרי ההלואה רוצה הלוח להתחייב שלא יוכל לסלק החוב תוה"ז, דמועיל לזה התחייבות בקנין, דכיון דקביעות זמן זו שלא יוכל לסלק תוה"ז היא גם טובת המלוה שיקבל הריבית על משך זמן זה, הרי דכמו שבתחילת ההלואה אפשר לקבוע זמן שלא יהיה רשאי הלוח לפרוע תוה"ז, כיון שהוא טובת המלוה, ה"נ גם כשבתחילה לא נקבע

לסלק שעבוד שעליו שאינו רשאי, ולא ראייה היא דהכא הזמן אף לתקנת האשה הוא, שהיא רוצה שלא יוכל לפרוע כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, אבל בחוב דעלמא, כיון שהזמן אינו אלא לתועלת הלוח כל שאמר טול מעותיך שאיני רוצה בו רשאי. וכלשון הזה כתב הרמב"ן ז"ל בתשובה (סי' ל"ד) אין המלוה יכול לעכב מלקבל חובו תוך זמנו, מדאמר' (ב"מ ס"ז ע"א) האי משכנתא באתרא דמסלקי, ופירשו ראשונים כגון שהלווה על שדהו לזמן קצוב ואיכא אתרא דמסלקי תוך זמנו, דסברי זמן מלוה הוא דקבע ליה ללוה הא אם רצה לוח לפרעו תוך זמן רשאי, ואע"ג דאתרא דלא מסלקי סברי זמן תרוייהו קבעי ליה, ואין זה תובע ולא זה פורע עד מישלם זמנו, התם הוא משום דהוה משכנתא דקא אכיל מיניה פירי, וכלוקח פירות תוך הזמן דמי, הא כבע"ח הכל מודים שפורע בתוך זמנו, ועוד דסוגין בגמ' היכא דליכא מנהגא הלכתא כאתרא דמסלקי, הילכך פורעו תוך זמנו ונפטר הימנו ע"כ. [ועי' בנו"כ השו"ע (אה"ע סי' פ"ה ס"ג) בדין סילוק נדוניא תוך הזמן].

ודברי הטור הובאו בשו"ע (שם ס"ב), והש"ך (סקי"א) הביא מהב"ח, דהיכי דהיה חשש חילוף המטבעות בעת ההלואה, סתמא קביעות הזמן היתה גם לטובת המלוה, ולכן אף אם בשעת פרעון עבר החשש, מ"מ כיון דקביעות הזמן נעשה גם לטובת המלוה, שוב א"א לכופו המלוה להיפרע תוך הזמן, כשאינו רוצה שהמעות יהיו באחריותו מחמת איזה חשש. והש"ך נחלק עליו [והסכים עמו התומים (סק"ו) ובנתי"מ (חי' סקי"א)], דאף שקביעות הזמן היתה גם לטובת המלוה היינו כדי להנצל מחשש חילוף המטבעות, אבל כל שעבר החשש שוב א"י לעכב הפרעון, ע"ש.

### סיכום וגדר הדברים

ז. והעולה מכל האמור, דסתמא קביעות הזמן נעשה לטובת הלוח, ולכן יכול לפרעו

זמן לטובת המלוה, כך שיש ללוה זכות הזמן, כיון שיש בהתחייבות זו טובת לפרוע מתי שירצה, עדיין יכול כעת המלוה, יכול גם אחר הלוואה לקבוע אופן להתחייב שפרעון החוב יהיה רק בהגעת וזמן פרעונו באופן שיש בו צד זכות למלוה.

### מסקנת החלכה בנדונינו

ח. ומעתה מסתברא, דכי היכי דנקטינן להלכה, דנכרי שהלווה לישראל בריבית לזמן מסוים, באופן שאין הלוה יכול לסלק תוך הזמן, ואח"כ מכרו לישראל, דמותר לשלם הריבית שיעלה אחר מכירה לישראל, ומשום דכיון דהלוה א"י לסלק תוך הזמן כבר נתחייב בכל הריבית להנכרי שהעמיד לו את ההלוואה למשך תקופה זו, [ולא אמרינן דבאמת הריבית מתרבה בכל יום, אלא דהלוה נתחייב שגם אם יסלק החוב תוך הזמן ישלם הריבית, דלפי"ז אם מכרו לישראל לא יהיה רשאי לקבל הריבית כשלא סילק החוב תוך הזמן, אלא אמרינן דעצם חוב הריבית שנתחייב בעת ההלוואה חל מיד כנגד המלוה הנכרי], ה"נ כשבתחילת ההלוואה הותנה שהלוה רשאי לסלק תוה"ז, אם אח"כ התחייב הלוה שלא יוכל לפרוע תוך זמן מסוים, הרי ממילא כל הריבית של זמן זה חל עליו מיד.

ויסוד הדבר הוא עפ"ד המחנ"א הנ"ל, דבאמת המלוה העמיד לו את ההלוואה למשך כל הזמן, ומה"ט היה מן הדין שיחול מיד כל חוב הריבית שקצצו על כל הזמן, אלא דכל עוד שיש ביד הלוה לסלק החוב ולא לקבל ההמתנה שהעמיד לו המלוה, אין סיבה שיתחייב בהריבית, אך אחר שפקע כחו של הלוה לפרוע תוך הזמן, ואין צד שייפטר מתשלומי הריבית, הרי ממילא חל החיוב מיד כנגד הנכרי.

ומעתה נראה לענ"ד כי העצה שהוצעה ע"י דייני ביה"ד נכונה ומועילה, והגם שמצד נהלי ותקנות הרשויות כל לוח רשאי לסלק החוב תוך הזמן, והבנק אינו רשאי לסרב לכך, מ"מ מסתברא דאין זה מונע מהלוה להתחייב שלא יוכל לסלק תוך הזמן, וכל שהבנק מוכן לקבל התחייבות זו, ואינה נעשית בכל כרחם, [דזה ודאי אינו מועיל, דכמו שא"א לזכות ממון עבור אחר בעל כרחו, ה"נ א"א להתחייב לו בע"כ], שפיר חייל התחייבות זו, כשהתחייב ע"י חתימה על הצהרה המועלת ע"פ הנוהל המקובל, שמועיל הלכתית מדין סיסומתא, וכיון שחלה ההתחייבות, ואינו יכול לסלק תוה"ז בע"כ של הבנק, הרי ממילא מה שהבנק מעמיד את ההלוואה למשך תקופה זו, מחייבת מיד את תשלומי הריבית כלפי הבנק, שהרי כבר זכה הלוה בזכות ההמתנה למשך תקופה זו, וגם אין צד שתיפקע, כיון שא"א לו לפרוע החוב תוך זמן זה.

ואף דמסתמא אם אח"כ יבוא הלוה וירצה לסלק החוב, הרי שהנהלת הבנק לא תמנע זאת ממנו, ולא תמשיך לגבות הריבית, מחמת שאינן רוצים לשנות את הנהלים המקובלים, מסתברא דאין זה מגרע את התחייבות הלוה, כיון שנעשה בהסכמתם ועל דעתם.

הנלענ"ד כתבתי אם יסכימו עמי חכמי התורה וגדולי ההוראה.



הרב חיים מרדכי דבליצקי

## בירור מקום הנחת תפילין של ראש

תוכן המאמר

א. הצעת הצדדים / ב. בירור מה שאמרו בגמ' 'מקום יש בראש להניח ב' תפילין' / ג. המשך בירור הגמ' הנ"ל ודעת הראשונים והאחרונים / ד. מה שיש לתמוה על האומרים שיש שטח מסוים באמצעות הראש הנחשב כולו לבין העינים / ה. בירור שיטת החוות דעת והדברי חיים / ו. סיכום להלכה למעשה

לחוות דעת בקונטרס אחרון שבסוף ספר גט מקושר טיב גיטין (סימן יג ואילך), ע"ש.

ויש בזה נפק"מ לקולא ולחומרא. לקולא, שאם התפילין קטנות משטח זה אין חיוב להניחם באמצע הראש ממש אלא העיקר שיהיו בתוך אותו שטח אף מימינו או משמאלו ויתכן שהשטח הזה מחזיק ברחבו אף ב' תפילין. ולחומרא, שאם יש תפילין גדולות שחורגות מהשטח הזה לא יצא יד"ח.<sup>1</sup>

משא"כ לפי הפירוש הפשוט של אמצע הראש, שיהיה דוקא באמצע הראש, אין נפק"מ בין תפילין גדולות או קטנות, תמיד צריך להניחם באמצע ממש - הגדול לפי גדולו והקטן לפי קטנו - ויוצא יד"ח.

וראיתי לברר דבר זה מש"ס ופוסקים.

ב. ראשית יש לברר מה שאמרו שמקום יש בראש להניח שני תפילין, האם הפירוש הוא זה מעל זה, או זה לצד זה, או לכה"פ גם זה לצד זה.

ואחר שגמרתי חיפוש מחיפוש בספרי הראשונים לא מצאתי אפי' לאחד מהראשונים שפירש בדברי הגמ' שהכוונה זה לצד זה (מלבד מה שיש שהבינו כן בדעת רש"י בע"ז ולרוב האחרונים א"ז הפי' בדברי רש"י וגם א"ז פשטות הגמ' שם כפי שיבואר בהמשך). ולעומת זאת כל הראשונים שפי' דברי הגמ' פירשו שהכוונה

א. לגבי מקום הנחת תפילין של ראש כתב השו"ע (סימן כז סעיף י) וז"ל, צריך לכוון הקציצה שתהא באמצע כדי שתהא כנגד בין העינים וגם הקשר יהיה באמצע העורף ולא יטה לכאן ולכאן, ע"כ. ופשטות דבריו שהתפילין צריכים להיות באמצע הראש ממש בין אם יהיו התפילין גדולות ובין יהיו קטנות.

והטעם בשימת התפילין באמצע, כתבו הפוסקים שהוא כדי לקיים מה שאמרה תורה 'בין עיניך', ואחר דרשת חז"ל שאין הכוונה לבין העינים ממש, א"כ הכוונה ממול בין העינים, ומקום זה הוא אמצע הראש.

והנה ידוע מש"כ בשו"ת דברי חיים (סי' ו) דהא דאמרו (עירובין צ"ה ע"ב, ע"ז מ"ד ע"א) מקום יש בראש להניח שנים, היינו ברוחב הראש (ולפיכך א"צ להסתכל במראה ע"מ לכוון מקומם) והבינו בדבריו שא"צ לדקדק שיהיו באמצע הראש ממש, ורבו עליו המתמיהים.

ויש שרצו ליישב דבריו ע"י שפירשו הדין שצריך להניח תפילין של ראש באמצע, שאין הכוונה שהתפילין עצמם יהיו מונחות באמצע הראש ממש אלא הכוונה היא שיש איזה שטח מסוים באמצעות הראש שהוא מקום הנחת תפילין, וכל שהתפילין מונחות במקום זה נקרא באמצע. ותלו דבריהם ע"פ מה שנראה בהתכתבות שבין מהרא"ל צינץ

1 ואמנם אין משמע כן בדברי חיים שאחר שכתב מקום יש בראש להניח שני תפילין הוסיף לכתוב שאין שיעור לרוחב התפילין, ומ"מ לחומר הקושיא אפשר לדחוק גם זה בתוך דבריו, ונאמר שאכן יש איזו הגבלה לרוחב, רק שהיא גדולה מאוד ובמציאות אין עושים תפילין כאלו.

ובאגודה (שם), בתוס' ישנים יומא (עב, א) ברא"ש (סדר תיקון תפילין) ובמרדכי.

ולעומת חבל ראשונים אלו לא מצינו אפי' לאחד מראשונים שיפרש להדיא בפירוש הגמ' שמקום יש בראש להניח שני תפילין הכוונה לרוחב הראש, ומה שמצינו רק שלבית יוסף (כז, ט) היה צד לפרש כן דברי הרמב"ם ולבסוף מסיק שדברי הרמב"ם כשאר ראשונים.

עוד מצינו באליה רבא (סימן כז ס"ק ז) שמפרש כן דברי רש"י במסכת ע"ז (מד ב), ומ"מ לענין הלכה גם הוא סובר שמקום יש בראש הוא רק לגובה הראש ולא לרוחבו ושכן דעת שאר ראשונים, ויובאו דבריו בהמשך. והנה האליה רבא יחיד בפירוש זה בדברי רש"י, ולעומתו בשו"ת בנימין זאב (סי' קפט) ביאר דברי רש"י כשאר ראשונים שמקום יש בראש הכוונה זה מעל זה, וכן פירש הגינת ורדים (גן המלך קנג), והגדילו לעשות התפארת שמואל (חידושי טור אור החיים) ומהרא"ל צינץ (שם סי' טו) שהקשו על הה"א של הב"י הנ"ל לפרש שיטת הרמב"ם שמקום יש בראש להניח שני תפילין הוא ברוחב מהגמ' הזו גופא, הרי שתפסו כדבר פשוט שכוונת מה שאמרו בגמ' כאן שמקום יש בראש, הוא לגובה ולא לרוחב.<sup>4</sup>

ויש שרצו להוכיח כן מדברי הריטב"א (עירובין צה, ב) שכתב שראוי שלא יפחות שיעור תפילין מב' אצבעות ושלא להוסיף על שיעור ד' אצבעות כשיעור שני תפילין, לפי מה שאמרו בגמ' מקום יש בראש להניח שתי תפילין, עכת"ד. והוכיחו דאף דמשמע

אחד מעל השני, ובכולם מבואר לענ"ד שדוקא אחד מעל השני ולא אחד לצד השני וכמו שכתב להדיא האור זרוע (סי' תקע"ג).

וזה סיכום שיטות הראשונים, הרא"ש (הלכות תפילין סימן יט) מיישב את הגמ' במנחות דף לו, שבעמוד א אמרו שמקום הנחת תפילין הוא במקום שמוחו של תינוק רופס ובעמוד ב מבואר שהוא מתחילת מקום השערות, שהמקום מתחיל ממקום השערות ונמשך למעלה עד המקום שמוחו של תינוק רופס, ומוכיח כן מהגמ' בעירובין שמקום יש בראש להניח שני תפילין, הרי שפירש שמקום יש בראש הוא זה למעלה מזה. וכן הוא בספר התרומה (סי' ריג) במרדכי (הלכות תפילין ד"ה בין עיניך)<sup>2</sup> ובכל בו (סי' מא). וכן הוא באור זרוע (סימן תקעג), וז"ל, אמר רב שמואל בר רב יצחק מקום יש בראש להניח שני תפילין, שאין לומר דהיינו לצדדים כלפי הצדעין, שאין כאן בין עיניך, אלא ודאי ממקום התחלת השיער וכו' עד למעלה לגבי גובה וכו', ע"כ.

וכן מבואר בתוס' עירובין (צ"ה ב) שהוכיחו מדין זה שיעור התפילין, והוכחתם בקיצור, שבגמ' ערכין (ג, ב) אמרו ששערו של כהן גדול היה נראה בין ציץ למצנפת ששם מניח תפילין, והבינו התוס' שהציץ היה מונח על השיער במקום תפילין ומעליו היה מניח תפילין, עולה ששיעור התפילין כשתי אצבעות, דאם היה השיעור אצבע והיה מקום פנוי מעל הציץ אצבע, א"כ היה מקום בראש לג' תפילין, שניים במקום הציץ ואחד למעלה ממנו.<sup>3</sup> והובאו דברים אלו בתוס' רבינו פרץ (שם)

2 רק שאינו ברור כ"כ אם הביא זה לראיה למש"כ לפנ"ז על הימשכות מקום התפילין מתחילת השיער כלפי מעלה, או כדי לרונן בשיעור גדול התפילין, בין כך ובין כך פ"י שהכוונה זה מעל זה, ובב"י (סי' כ"ז י"א) הבין שהביא זה לראיה למקום התפילין כדברי הרא"ש דלעיל.

3 הסברתי דברי תוס' ע"פ דברי הרא"ש בסדר תיקון תפילין.

4 והטעם שתפסו בפשיטות שמבואר בגמ' ע"ז שמקום יש בראש הכוונה לגובה הראש ולא לרוחבו, לפי שאם נאמר שברוחב יש מקום לכתר וגם לתפילין יוצא שהיה מניח הכתר מוטה לגמרי על צידו לכיוון האוזן והיה מסתים הכתר בחצי רוחב ראשו ולצידו היה מניח תפילין, ואף אם נפרש כדברי הא"ר שבמקום החרץ היה נכנס השריבט שהיה עובר מדופן לדופן של הכתר ולא סביבות הכתר, א"כ יוצא שהיה מניח התפילין מתחת לכתר. תורף הדברים שמעתי מידי רמ"ש כץ שליט"א.

ולעומת זאת כל הראשונים פירשו שהכוונה זה מעל זה ובאור זרוע נמצא מפורש שהוא בדוקא זה מעל זה וגם נמצא טעמו של דבר שא"א לומר זה בצד זה, ילמד סתום מן המפורש, ובפרט שידוע שהרא"ש והמרדכי משותי מימיו של האור זרוע היו.

וליתר שאת ויתר עוז, הנה לשון ספר התרומה והרא"ש והמרדכי במקומות אחרים מוכיחים כמעט בכיורו שא"א להניח תפילין זה בצד זה. עי' בספר התרומה (סימן ר"ו) שהביא מה שהקשה ר"ת על שיטת רש"י בסדר הפרשיות, אמאי חילקו בברייתא (מנחות לד, ב) קדש והיה כי יביאך מימין, שמע והיה אם שמוע משמאל, ותי' וז"ל, ויש לתרץ דלא דמי לתפילין לפי שתפילין מכוונין באמצע הראש, הווי להן חציין מימין הראש וחציין משמאל הראש, ולהכי קרי שני בתים אלו מימין ושני בתים אלו משמאל. וכעיי"ז תי' הרא"ש (הלכות תפילין סימן ה) וז"ל, ויש לדחות לפי שהתפילין מונחים באמצע הראש ושתי פרשיות מימין האדם ושתיים משמאלו. וכעיי"ז לשון המרדכי (הלכות קטנות, תפילין) וז"ל, ועוד דבין עיניך משמע אמצעית הראש ושנים מכאן ושנים מכאן קרינא והיו לטוטפות בין עיניך וגו'.

הרי שספר התרומה, וכעיי"ז הרא"ש והמרדכי, בירר לנו בדיוק נמרץ מהו 'אמצע', והוא, שיהיה חצי בית - שתי פרשיות, מצד ימין של הראש, וחצי בית - שתי פרשיות, מצד שמאל של הראש, ולזה קרי אמצע, והרי אם מניח שני תפילין באמצע כל תפילין הם רק בצד אחד של הראש, או כולם בצד ימין או כולם בצד שמאל, וזה לא יתכן.

וזה ודאי לא נשמע מעולם לדחוק כל הראשונים ולמיעל פילא בקופא דמחטא כדי לעשות מחלוקת בין הראשונים, על מנת להצדיק שיטה יחידאית שספק אם קיימת וכפי שיבואר לקמן.

מדברי הריטב"א<sup>5</sup> שקאי על משך התפילין בגובה הראש, מ"מ אם מרחיב הגובה עד שיעור ד' אצבעות גם הרחוב מתרחב לד' אצבעות, ואם כל זה הוא מקום תפילין ותפילין קטנות שיעור רוחבן חצי מתפילין גדולות א"כ אפשר להניח שני תפילין זה לצד זה, ועוד הוסיפו דמנא ליה לריטב"א להרחיב השיעור ברוחב אם לא שהיה ברור לו ע"פ הגמ' הנ"ל דמקום יש בראש, שגם לרוחב יש מקום שני תפילין.

ולא זכיתי להבין טיבה של הוכחה זו, שכולה בנויה על ההנחה המוקדמת שמה שנאמר 'בין עיניך' הכוונה לאיזה ריבוע מוגבל בין העינים וע"כ מקשים מנ"ל להרחיב שיעור הריבוע וגם חישובו שלפי דבריו יש מקום להניח שני תפילין לרוחב.

אבל אם נפרש כפשוטו שאין ריבוע מוגבל ואין כלל הגבלה ברוחב הראש להנחת תפילין ויהיה איזה שיהיה גודלם צריכים להיות באמצע הראש ממש אין הוכחה לכולם.

גם לא זכיתי להבין מה ראו במיוחד בריטב"א הלא להרבה ראשונים אין שיעור כלל לגודל התפילין ויכול לעשותם באיזה גודל שירצה גם ו' אצבעות וגם אצבע אחת, א"כ באותה צורה אפשר להוכיח גם מהם להרחיב שיעור המקום שאפשר להניח בו תפילין, ויוכיחו דמקום יש בראש להניח ברוחב ברוחב ששה תפילין. ואדרבה יותר יש כאן ראייה לסתור.

ג. ויש שרצו לומר שאמנם מבואר בכל הראשונים שפירשו הגמ' מקום יש בראש להניח שני תפילין הכוונה זה מעל זה, מ"מ אין כוונתם לשלול שאפשר גם זה לצד זה אלא כוונת הגמ' הוא גם זה מעל זה וגם זה בצד זה.

ולענ"ד אך למותר לפלפל בזה מאחר שלא מצינו אפי' שיטה מבוררת אחת בראשונים שתפרש שהכוונה זה בצד זה,

ונראה דזה באמת קשיא לתוס' שם וכו' ולכן פירשו פי' אחר ופליגו על רש"י וכו', ע"כ. הרי שפסק שדוקא זה מעל זה ולא זה אצל זה והבין שכן דעת הראשונים הנ"ל ושכן דעת הבית יוסף והלבוש.

וכ"כ מעשה רקח (תפילין פרק ד ה"א) שתמה על הב"י שהובא לעיל, וז"ל, הנה הגם שהרב ב"י הוצרך לידחק בדברי רבינו (הרמב"ם) והתי' הראשון דחוק מאוד וכמעט אין לו העמדה כלל דהא בין עיניך כתיב ובעינין שיהא במקום המכוון כנגד בין העינים באמצע הפנים, ע"כ. הרי שהיה תמוה בעיניו לקבל דבר זה אפי' כהווא אמינא בדברי הרמב"ם ואף שבלא"ה צריך לידחק בדברי הרמב"ם וגם פי' השני של הב"י דחוק.

וכן מבואר במהרא"ל צינץ והחוו"ד (שם סימן טו טז) שא"א להניח שני תפילין לרוחב, אמנם מטעם אחר.<sup>6</sup>

ובפרט שגם באחרונים לא מצאתי לעת עתה מי שיפרש להלכה למעשה שאפשר להניח תפילין זה לצד זה, ואדרבה חבל אחרונים כתבו שאי אפשר להניח תפילין זה בצד זה, ראש וראשון הרדב"ז (שו"ת ח"א סימן תקטז) לגבי תפילין דרש"י ור"ת, שכתב וז"ל, וצריך להניחם זה למעלה מזה דמקום יש בראש להנחת שני תפילין, ולא זה אצל זה, לפי שאין אחד מהם בין העינים, ע"כ.

וכן דברי האליה רבא, וז"ל, משמע (היינו בלבוש) דמפרש הש"ס (עירובין) מקום יש בראש ויד להניח שתי תפילין, היינו להניח זה על זה, ולא זה אצל זה, וכן כתב ב"י בלא שום חולק. ובאמת שכן משמע מהרא"ש והמרדכי וכן מבואר בתוס' עירובין (דף צה, ב) וספר התרומה וכו'. אך צ"ע מפרק כל הצלמים וכו' פירש רש"י וכו' הרי מבואר מדברי רש"י אלו דזה אצל זה קאמר וכו',

6 ואף שכאמור אין מן הצורך לפלפל בזה אחר שנמצאה שיטה מבוררת בראשונים ובחמישה מגדולי האחרונים שאין מקום בראש להניח שני תפילין ברוחב ולא נמצא אף חולק מבורר בזה, מ"מ ראיתי להשיב כאן על מה שיש שרצו לומר דילמא שאר ראשונים שרק פירשו הגמ' שהתפילין זה על זה אבל לא שללו להדיא שא"א שיהיו זה לצד זה, סוברים שאפשר שיהיו גם זה מעל זה וגם זה לצד זה. הנה הראשונים הוכיחו ממקום יש בראש לשני תפילין שני דינים, מהם שהוכיחו מכאן שמקום הנחת תפילין אינו רק בתחילת השער סמוך למצח אלא עולה למעלה כלפי גובה הראש, ומהם שהוכיחו מזה שיעור גודל התפילין ע"י חשבון עם גודל הציץ, וגם חשבון זה קיים לפי מה שאפשר להניח תפילין זה ע"ג זה לגובה. ואם אפשר לפרש מקום יש בראש היינו לרוחב אזלא הוכחתם דמנ"ל שהכוונה גם לגובה דילמא הכוונה רק לרוחב.

ואין לומר דמדסתמו בגמ' מקום יש בראש להניח שני תפילין משמע גם באורך וגם ברוחב, דלא שייך לומר כן, דאלו שסברו שמקום יש בראש הכוונה גם לרוחב ע"כ הבינו שהפי' של בין עיניך ושפירשו כל הראשונים והאחרונים שהכוונה לאמצע, אין הכוונה שהתפילין עצמם באמצע אלא שיש איזה שטח בראש שנחשב אמצע ובתוך גבול השטח הזה שייך להניח תפילין בכל מקום שירצה ולכן יש מקום לשני תפילין, וא"כ לא שייך לומר כאן מדסתמו בגמ', שעל כרחק אין סתימת הגמ' אלא בתוך השטח הראוי וכמו שודאי לא יפרשו שהמקום הזה שאפשר להניח בו ב' תפילין הוא באחד מקצוות רוחב הראש, וא"כ מנא להו להרחיבו גם לרוחב דלמא היה פשוט שאותו שטח הנחשב אמצע רחבו צר מאד כדי תפילין אחד שיהיה יותר בין עיניך שהרי לכו"ע בין עיניך הכוונה אמצע, ועל אותו שטח אמרו שיש שם מקום להניח ב תפילין זה ע"ג זה.

ועל כרחק שהיה פשוט לראשונים מאיזה טעם שיהיה שלא שייך כלל לומר שמקום יש בראש לשני תפילין הוא לרוחב, רק למעלה, וכמו שנמצא מפורש באו"ז. וע"כ גם המהרא"ל צינץ וגם החוו"ד שאולי פירשו כפי' הנ"ל, מ"מ הבינו שאין לפרש הגמ' שיש מקום לשני תפילין ברוחב.

ועוד, שאם יש מקום להניח שני תפילין גם לגובה וגם לרוחב למה אמרו מקום יש בראש להניח ב' תפילין הלא יש מקום להניח ד' תפילין, ואף המהרא"ל צינץ והחוו"ד (שם) לא מצאו תשובה לדבר זה מלבד לומר שאכן אין מקום בשטח זה להניח תפילין לרוחב. אמנם ראיתי בספר מחזה אברהם (סי' ו) שיישב שכשמניחים ד' תפילין קשה לצמצם שלא יצאו מהשטח המיועד להנחת תפילין. והנה הוא מיייר לדברי הריטב"א שגודל התפילין מוגבל בין שני אצבעות על שני אצבעות לבין ד' על ד', והיינו שהגביל שיעור

ד. ועתה נברר ששיטה זו יש בה כמה קושיות גדולות ונפרטם אחת לאחת.

א. כל הפוסקים, מראשון שבראשונים ועד אחרון שבאחרונים, כתבו שתפילין צריכים להיות באמצע, מהם שהוסיפו ש'יכוין הקציעה' ומהם שהוסיפו 'שלא

יטה לכאן או לכאן', מהם שאמרו 'מכוונין באמצע הראש חציין מימין הראש וחציין משמאל הראש' ומהם שאמרו 'כנגד בין העיניים ממש' לשונות ברורים של צמצום וכיוון מדוייק של המקום.<sup>7</sup> השתא ממ"נ, אם נאמר שהשטח המיועד להנחת תפילין הוא קטן כדי תפילין אחד ומעט יותר ונמצא

מקום השטח לרוחב לפי הבנת הסוכרים שיש מקום להניח זה בצד זה, ואכן קשה להבין איך אפשר להניח שם ד' תפילין הרי רצועות יוצאות מצדי התפילין וכשמניחים זה לצד זה מתקפלות הרצועות מתחת או מעל התפילין או שעוקפות הרצועות את מקום התפילין כך שאפי' נימא שמתקפלות ברוחק עצום, מ"מ מרחיבות המקום ליותר משני תפילין.

והנה כל דבריו לדברי הריטב"א שהגביל המקום לד' על ד', אבל לדברי שאר ראשונים שלא נתנו שיעור כלל או שלכה"פ לא נתנו שיעור מקסימום לתפילין, רק אנו רוצים לומר שמה שאמרו בגמ' מקום יש בראש, הוא גם לאורך וגם לרוחב, א"כ אדרבה אם אין התפילין יכולים לעמוד זה לצד זה דחוקים, א"כ מה שאמרו בגמ' מקום יש וכו', ואנו מפרשים שהכוונה לרוחב ע"כ שנאמר בגמ' שהשיעור רחב יותר מד' אצבעות כך שיש מקום בטוב להניחם זה בצד זה בלא שידחקו הם ורצועותיהם זה את זה ממקומם, וא"כ חזרה קושיא למקומה למה לא אמרו שיש מקום להניח ד' תפילין.

וכן משמע פשוט ב"י שכתב למסקנא שהרמב"ם אינו חולק לדינא על הראשונים, ובפשטות כוונתו שאינו חולק על מה שמבואר בראשונים שא"א להניח שני תפילין לרוחב הראש, כי אין לומר שאינו חולק על שיעור מקומם בגובה הראש, שהרי בפשוט נשאר בזה מח', דלהרא"ש ודעימיה המקום הוא כל גובה הראש, ולרמב"ם המקום הוא רק בחלקו של הגובה (שאמנם נכנס בו שני תפילין) הסמוך למצח, ע"י היטב. ומכל זה פשוט למה כתב האליה רבא שמבואר בראשונים אלו שהמקום רק לגובה ולא לצד ושכן כתב הבית יוסף 'לא שום חולק'.

7 והנני מעתיק חלק מלשונות הפוסקים ראשונים ואחרונים.

זה לשון הרמב"ם (פרק ד מהלכות תפילין ומזוזה הלכה א), היכן מניחין התפילין, של ראש מניחין אותן על הקדקד שהוא סוף השיער שכנגד הפנים והוא המקום שמוחו של תינוק רופס בו, וצריך לכוין אותם באמצע כדי שיהיו בין העינים ויהיה הקשר בגובה העורף שהוא סוף הגולגולת, ע"כ.

וז"ל רבי אברהם בן הרמב"ם (המספיק לעובדי ה'), ואחר כך ילבש תפילין שלראש, וזאת כשיתקן הרצועה שיקיף בה על סביב ראשו ותהיה התפלה על קצה השיער בקדמת ראשו באמצע בין שתי אזניו, באופן שתהא כנגד אמצע מצחו ואפו אשר הוא בין שתי עיניו.

ועי' בספר התרומה (סימן ר"ו) שהביא מה שהקשה ר"ת על שיטת רש"י בסדר הפרשיות, אמאי חילקו בברייתא (מנחות לד', ב) קדש והיה כי יביאן מימין, שמע והיה אם שמוע משמאל, ות"ל, ויש לתרץ דלא דמו לתפילין לפי שתפילין מכוונין באמצע הראש, הווי להן חציין מימין הראש וחציין משמאל הראש, ולהכי קרי שני בתים אלו מימין ושני בתים אלו משמאל.

וכע"ז ת"י הרא"ש (הלכות תפילין סימן ה) וז"ל, ויש לדחות לפי שהתפילין מונחים באמצע הראש ושתי פרשיות מימין האדם ושתי משמאלו.

וז"ל המרדכי (הלכות קטנות, תפילין), ועוד דבין עיניך משמע אמצעית הראש ושנים מכאן ושנים מכאן קרינא והיו לטוטפות בין עיניך וגו'.

ולשון השו"ע (סעיף י), צריך לכוון הקציעה שתהא באמצע כדי שתהא כנגד בין העינים וגם הקשר יהיה באמצע העורף ולא יטה לכאן ולכאן, ע"כ.

והמשנה ברורה (ס"ק לו) כתב ע"ז וז"ל, שתהא באמצע. רוחב הראש, ולא יטה אותם לצד אחד כדי שיתקים והיו לטטפת בין עיניך. והרבה מהאחרונים כתבו דאם שנה בזה לא קיים מצות הפלין וצריך לזהר בזה. וז"ל הלבוש (סעיף י), וכן צריך גם כן מטעם זה שיהא הקשר מול עורף ממש מכוון באמצע הראש, ולא שיטה לצד הפנים לכאן ולכאן, שבאופן זה יהיה הקציעה מכוון ממש כנגדו מלפניו ויהיה מכוון במקומה המיוחד לו מן התורה והוא כנגד בין העינים ממש, כדכתיב והיו לטוטפות בין עיניך.

וז"ל העטרת צבי (סקכ"א) על דברי השו"ע שכתב כנגד בין העינים, לקיים ולטוטפת בין עיניך. ובס"ק כב אמש"כ השו"ע ולא יטה לכאן ולכאן, כדי שיהא הקציעה מכוון בין העינים אבל אם אין הקשר ממול עורף אלא נוטה לכאן ולכאן אז הקציעה אינה מכוון כנגד בין העינים.

ומחציתו מצד שמאל, ונניח ששיעור תפילין הוא שתי אצבעות כ"ס"מ, ולפי שיטה זו אפשר להניח התפילין בכל רוחב השטח א"כ אפשר להניח התפילין בקצה השטח באופן שכל התפילין מונחות כולם רק בצד אחד של הראש מחציו של ראש ולחורץ, הלזה יקרא 'אמצע'? הבכזה רוחב צריך 'לכוין' הקציעה? הלזה יקרא חציין לימין הראש וחציין לשמאל הראש? [והקושיא תתעצם כמובן אם נאמר שאפשר לעשות תפילין קטנות יותר כגון אצבע או פחות ובאופן זה יהיה אפשר להניח התפילין במקום הרחוק מאמצע הראש].

ונראה שקושיא זו היא המכריעה ביותר לפסק הלכה, מאחר שאף אם נמצא יישוב לכל הקושיות שלהלן לא נוכל לזוז מפשטות השו"ע וכל הראשונים והאחרונים אפי' נמצא שיטה יחידאית שתסבור אחרת.<sup>8</sup>

כמובן באמצעית רוחב הראש וע"כ צריך לצמצם מקום הנחת התפילין, זה לא יתכן, כי שיעור גודל התפילין רפוי בידינו להלכה אם ישנו, ואם ישנו כמה הוא, ע"י סימן לב סעיף מא בטוב"י שו"ע ונו"כ, ולא מצינו דינו ורגלינו לצאת ידי חובה בהנחת תפילין וכמו שהקשה מהרא"ל צינץ (שם).

ואם נאמר ששיעור השטח מרווח תחזור התמיהה שפשטות דברי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים שהתפילין צריכים להיות באמצע ממש ובפרט מאותם שהוסיפו לשונות של צמצום כנ"ל.

ולסבר את האוזן בחומר הקושיא, נניח ששיעורו של השטח הקרוי אמצע שבו אפשר להניח תפילין הוא ד' אצבעות שזה 10 ס"מ (לשיטת חזו"א) הממוקם באמצע הראש מחציתו כ"ס"מ מצד ימין של הראש

וז"ל שו"ע הרב (סעיף יח), צריך לכוין הקציעה שתהא באמצע רוחב הראש, כדי שתהא כנגד בין העינים. ובסידורו (הלכות תפילין) כתב וז"ל, ויזהר שיהיה באמצע רוחב הראש ממש, שהרי אמרו קדש והיה כי יביאך מימין ושמע והיה אם שמוע משמאל, ובתפילין דרש"י שהפרשיות כסדרן אין בין ימין לשמאל אלא משהו, דהיינו החריץ שבין והיה כי יביאך לשמע, ע"כ צריך ליהרר בזה מאד. וז"ל השלחן שלמה (סעיף ז), וצריך לכוין שתהא הקציעה באמצע שתהיה כנגד ב' העינים שלא יטה לכאן או לכאן וכו'. וצריך ליהרר בכל זה מאד כי מי שאינו מניח תפילין כנ"ל הוא קרקפתא דלא מנח תפילין. וזה לשון קיצור שו"ע (סימן י סעיף ג), והא דכתיב בתפילין של ראש בין עיניך, קבלו רז"ל שאין זאת בין עיניך ממש, אלא כנגד בין עיניך וכו', וצריך ליהרר מאד שתהא מונחת במקומה הראוי ואם מניח אפילו מקצתה על המצח במקום שאין שערות גדלות, או אפי' הניחה כולה במקום שיער אלא שהוא מן הצד ולא כנגד בין העינים, לא עשה את המצוה ובירך לבטלה, ע"כ.

8 ויש שרצו להוכיח מדברי הב"י (סימן כז, ט) שאין לדקדק הלשון אמצע הראש שהכוונה דוקא לאמצע ממש, ואפשר לפרשו שהבין ג"כ שיש איזה שטח ועכ"פ שאין זו שיטה מחודשת, דהב"י הסביר מתחילה בדברי הרמב"ם שמה שאמרו בגמ' מקום יש בראש להניח שני תפילין שהכוונה זה לצד זה ואח"כ כתב א"נ שגם לרמב"ם הכוונה זה מעל זה והסיק כן רק כדי לא לעשות את הרמב"ם חולק על הרא"ש והתרומה והמרדכי, ולא מעצם לשון הרמב"ם באותה הלכה ממש שצריך לכוין התפילין באמצע. ובאמת שהמעשה רקח (תפילין ד, א) כבר תמה על הב"י איך אפשר לפרש כן, ונראה ליישב שדוקא בדברי הרמב"ם שייך לפרש כך ולא יקשו ע"ז כ"כ כל הקושיות שלמעלה. דמה שקשה מלשון הרמב"ם עצמו שכתב לכוין באמצע, ודאי שפשטות הלשון מורה שצריך באמצע ממש, אלא שהרמב"ם כתב וז"ל, של ראש מניחין אותן על הקדקד שהוא סוף השיער שכנגד הפנים והוא המקום שמוחו של תינוק רופס בו, וצריך לכוין אותם באמצע כדי שיהיו בין העינים. הרי שברישא כתב מקום מדוקדק כלפי הגובה שהוא רק במקום סוף השער, ובסיפא כתב מקום מדוקדק כלפי הרוחב שהוא באמצע, וא"כ קשה מה שאמרו בגמ' מקום יש בראש להניח שני תפילין, וע"כ מ"מ מה שנפרש נצטרך לדחוק דבריו ולהוציאם מפשוטם, או שנפרש ריש דבריו כפשוטם ונצטרך לפרש שמקום יש בראש הוא רק לרוחב ואז סוף דבריו שכתב להניחם באמצע לא יתפרשו כפשוטם, או שנפרש סוף דבריו כפשוטם וע"כ נפרש שמקום יש בראש הוא רק לגובה ונצטרך לפרש ריש דבריו שלא כפשוטם, ועל כן לא היה לב"י ראייה מלשון הרמב"ם והכריע הספק ע"פ דעת שאר ראשונים שמפרשים שהכוונה זה מעל זה, והשתא ריש דבריו שלא כפשוטם אבל סוף דבריו שכתב לכוין התפילין באמצע מתפרשים כפשוטם.

ואף אם נעשה מח' בין הפוסקים ונאמר שהפוסקים שסברי שיש שיעור לגודל התפילין סוברים גם שיש שטח אמצעי שבו מניחים התפילין, מ"מ הלא לעיקר דינא נפסק בשו"ע (סימן כז סעיף ט וסימן לב סעיף מא) שאין הגבלה לגודל התפילין ושכל גובה הראש הוא מקום הנחת תפילין, ויוצא לנו מזה שאף אם יש שיטה כזו, מ"מ קשה להולמה לפי מאי דקי"ל לדינא.

ה. וכיון שכל רואה ביושר יראה שכמעט אין התכנות לומר שיש שיטה האומרת שיש איזשהו שטח הקרוי בין העינים כמו שרצו תלות בדברי החו"ד, מצווה עלינו לפרש דבריו ודברי הדברי חיים באופן המתיישב.

ומתחילה נציג את תמצית הדברים שהיו בין המהרא"ל צינץ לחו"ד שממנה הוציאו שיטה זו, המהרא"ל צינץ (תשובה יג) הבין שודאי יש הגבלה על גודל התפילין ועל מקומם, שהרי אמרו בגמ' מקום יש בראש להניח שני תפילין, משמע ולא יותר, וע"כ הקשה כיון שאפשר לעשות תפילין קטנות מאוד אין אנו יוצאים בתפילין שלנו שהם גדולות, הלא הם חורגות בגודלם משתיים הקטנות ביותר שאפשר.

ב. אם יש שטח מסויים לרוחב שהוא מקום הנחת תפילין איך יתכן שלא נזכר שיעורו בשום מקום לא בש"ס ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים לעומת השיעור כלפי גובה הראש המבואר בפירוט בגמ' פוסקים, ובפרט שיש בו נפק"מ גדולות למעשה לקולא ולחומרא, אם נאמר ששיעורו מצומצם הרי צריך לצמצם לפ"ז שיעור גודל התפילין וכמו שתמה המהרא"ל צינץ על תפילין של זמנו אם יוצאים בהם יד"ח. ואם נאמר שהשיעור גדול נוכל להגדיל שיעור התפילין, וגם נוכל להניח התפילין שלא באמצע הראש. והתמיהה מתעצמת אחר ששיעור התפילין רפוי בידינו.

ג. קשה מאוד לקיים שיטה כזו לפי הפוסקים שאין שיעור מקסימום לגודל התפילין וגם סברי שמקום התפילין הוא בכל גובה הראש, שהרי אם אין שיעור לתפילין ומקומם בכל גובה הראש א"כ אפשר לעשות תפילין רחבות כרוחב כל הראש, וא"כ לא שייך לומר שיש איזה שטח מוגבל באמצע הראש לרוחבו שהוא מקום תפילין, ואף הפוסקים שסברי שיש הגבלה בגובה הראש או בגודל התפילין מה"ת שחלקו גם בענין זה וסברי שיש שטח מוגבל ברחבו.

---

ומה שהקשתי על שיטה זו מלשונות שאר פוסקים א"ז קושיא כמוכן, שהרי הרמב"ם תנא ופליג, אכן עדיף לפרש בדברי הרמב"ם כשאר פוסקים ולא שיטה יחידאית ומחודשת ואכן מפנ"ז הכריע הבי"י כפי' שאר ראשונים.

ומה שהקשתי לשיטה זו היכן נזכר שיעור זה, עיקר הקושיא אם נפרש שמקום יש בראש הוא גם זה מעל זה וגם זה לצד זה, אבל לפי מה שרצה הבי"י לפרש דברי הרמב"ם דרק זה בצד זה אפשר ולא זה מעל זה לא קשה כ"כ, דהנה בגמ' אמרו שני שיעורים בגובה הראש האחד מקום שמוחו של תינוק רופס והשני מקום השער, וכדי ליישב הדברים כתבו הראשונים שהכוונה שהשיעור מתחיל ממקום התחלת השער ונמשך עד סוף מקום שמוחו של תינוק רופס והיינו כל גובה הראש, אבל אם נפרש ברמב"ם שסובר שהמקום הוא רק בתחילת מקום שער כמו שרצה הבי"י לפרש מתחילה, א"כ צריך לפרש ששני השיעורים האלו הם באותו מקום ממש, שמוחו של תינוק רופס במקום תחילת השער, וא"כ צריך ביאור למה נקטו בגמ' ולמה הזכיר הרמב"ם שני הדברים, ונוכל לפרש בפשיטות שאכן שניהם באותו מקום אלא שהמקום של תחילת השער נאמר לתת שיעור בגובה הראש, והמקום שמוחו של תינוק רופס נאמר כדי לתת שיעור ברוחב המקום, והרי לנו שיעור מבואר בש"ס וברמב"ם.

והקושיא שהקשתי לפי מאי דקי"ל שהשיעור הוא בכל גובה הראש וגם אין הגבלה לגודל התפילין ודאי לא קשה אם אנו מפרשים ברמב"ם שהמקום הוא לא בכל גובה הראש רק בתחילת השער.

ונחזור להדגיש מש"כ מתחילה, פשטות הלשון 'לכיון באמצע' ודאי מתפרשת אמצע ממש, ברמב"ם אנו מוכרחים לדחוק הלשון אבל בשאר פוסקים שאין לנו הכרח לזה ודאי לא נדחוק הלשון בחינם, וגם ברמב"ם עצמו לבסוף לא הוצרכנו לדחוק לשון זו ויתפרשו דבריו כפשוטם.

עצמו לא קבע מסמרות לא בשיעור התפילין ולא בשיעור השטח בראש הראוי להם, לא בגובה הראש ולא ברוחב הראש, וכל דבריו לא באו אלא שלא לפקפק על מנהג כל ישראל שעושים תפילין יותר מאצבעיים, אבל להקל מחמת זה שלא להניח הפלין באמצע ודאי אי אפשר. וכמו שכתב שם (סי' טז) וז"ל, והנה נא הואלתי לדבר, מה שכתב רום מעלת כבוד תורתו להשיב על שהרבתי בשיעורן, מחמת שלא היה דעתי כלל מעיקרא על ריבוי שיעור, רק לקיים מה שנהגו בו אבותינו ואבות אבותינו, וכל דברי הראשונים והאחרונים, שעל כל פנים כשרים ברוחב שני אצבעות, ולא היה מכתבי בראשונה רק לומר שאין לרום מעלת תורתו הוכחה אפילו למעטן מעשר, לזאת לא ירדתי לדקדק אחר רום מעלת כבוד תורתו נ"י, ע"כ.

ולא פלא הוא, דהרי שיעור התפילין אינו מבורר אם ישנו, ואם ישנו כמה הוא, ורבו בו הדעות ורבתה בו המבוכה. וכ"ש שלא נזכר בשום מקום שיעור רוחב המקום בראש.

ולפ"ז עדיין צריך לכוין התפילין שיהיו באמצע הראש ממש שהרי אין אנו יודעים לא שיעור גודל התפילין ולא שיעור גודל השטח הראוי להם, ודלמא שיעור התפילין אצבע ושיעור השטח הראוי להם אצבעיים וחצי, ולפ"ז כשאנו מניחים תפילין של אצבעיים נותר לנו כמה מ"מ מכל צד וצריך ליהזר שיהיו בדיוק באמצע כדי שלא יצאו ממקום זה.

ואחר כל הדברים דלעיל קשה להאמין שיצאו הדברים מרבינו החו"ד, ונראה לפרשו באופן פשוט וברור שלא יסתור

וע"ז השיב החו"ד (תשובה יד) בכמה וכמה ראיות שהשיעור גדול הרבה, ואחת מראיותיו מדברי הריטב"א עירובין שאפשר לעשות תפילין ב' על ב' או ד' על ד'. וע"ז השיב המהרל"צ (טו) ובתוך דבריו הקשה דלפי דברי הריטב"א למה אין מקום להניח ארבע תפילין הלא אם אפשר בגודל ב' על ב' וגם ד' על ד' הלא ארבעה תפילין של ב' על ב' תופסים מקום ד' על ד'.

והחו"ד (טז) השיב בתוך דבריו גם על קושיא זו וז"ל, גם מה שהקשה רום מעלת כבוד תורתו דאם כן אפשר להניח ד' תפילין, לא ידעתי, דבב' תפילין ברוחב איכא ד' תיתורות, וכולט תיתורא אחת חוץ למקום הנחתן, כללא דמילתא אין דעתי נוחה לשנות מנהג ודברי רבותינו הראשונים והאחרונים למעטן משני אצבעות, ע"כ.

ונראה מדברי החו"ד שלא שלל כלל את האפשרות שאפשר להניח שני תפילין זה בצד זה, אלא מסיבה צדדית שכולט תיתורא אחת, ומבואר שיש איזה שטח רבוע באמצעית הראש שאפשר להניח תפילין בכל שטחו גם אם לא יהיה התפילין באמצע הראש.<sup>9</sup>

ולפני שאנסה ליישב דבריו נאמר, דאפי' אם אכן כוונת החו"ד כמו שרצו לפרש דבריו שיש מקום ברוחב הראש שהוא מקום תפילין ואפשר להניח תפילין קטנות בכל המקום הזה, מ"מ מלבד מה שכבר הראתי שהיא שיטה יחידאית ומלבד מה שכבר כתבתי שלפי מאי דקי"ל להלכה שאין הגבלה לגודל התפילין ולמקומם בגובה הראש, אין כ"כ קיום לשיטה זו, זאת ועוד, אפי' לשיטה זו אין בזה נפק"מ למעשה, שהמע"י בדברי החו"ד יראה שהחו"ד

9 ויש לעי' במש"כ שאיכא ד' תיתורות ותיתורא אחת תצא חוץ למקומה, הלא בפשטות השיעור שנתן הריטב"א כולל גם את התיתורא מדהסתפק בסוף דבריו רק על המעברתא, וא"כ מש"כ שגודל התפילין יהיה ב' על ב' או ד' על ד' כוונתו עם התיתורא, וא"כ אינו מובן מה למה תיתורא אחת בולט חוץ למקומו. וגם אם נדחוק שכוונת הריטב"א ללא התיתורא, מ"מ לפי מש"כ בסו"ד שאפשר שהמעברתא בכלל א"כ ודאי גם התיתורא בכלל וחזרה קושיא למקומה. וראיתי שגם המגיהים על הגט מקושר העירו כן וחייפתי בספרים ולא ראיתי מי שמבאר דבריו, וצ"ע איך נוכל להוציא מדברי החו"ד הלכה למעשה לקולא כל עוד לא זכינו לירד לסוף דעתו ולהבין כוונת דבריו.

שניים. והנה הרי א"א ללבוש שני תפילין בחול לצאת יד"ח דאיכא בל תוסיף ומה הרווחנו שהוא מקום תפילין, אלא הפירוש הוא שכיון שהמקום הזה ראוי להניח בו תפילין באיזה אופן ולצאת יד"ח א"כ אף שמניחם באופן שא"א לו, מ"מ הוי תכשיט, משא"כ אם מניח במקום שאין ראוי להנחת תפילין כלל, לא הוי תכשיט.

וא"כ גם דברי החו"ד כך הם, שכאמור יתכן שיש איזה שטח הראוי לרוחב וכל הנפק"מ בשטח הזה שא"א לעשות תפילין רחבים יותר ממנו ולא שיהיה אפשר להניח תפילין קטנות בצידו וכנ"ל, ומ"מ תפילין אחד יכול להגדילם ככל השטח, וא"כ אם שיעור התפילין קטנות הוא לכל היותר כרבע מהשטח הזה כיוצא מדברי הריטב"א, א"כ בשבת יוכל להציל ד' תפילין, שאע"פ שהם מונחות בצורה שא"א לצאת בה יד"ח בחול כיון שמונחות בצד הראש, מ"מ כולן מונחות ב'מקום תפילין' והיינו במקום הראוי לתפילין אחד גדולות, וממילא הוי תכשיט. אבל זה פשיטא ולא עלה על דעת איש שמקום יש בראש זה לצד זה שיוכל לצאת יד"ח בתפילין שבצד אחד.

וברש"י שם (ד"ה מקום תפילין) מבואר יותר מזה, שהטעם שא"א להציל בשבת תפילין שלא במקומם אינו מטעם שבחול א"א לצאת בהם מצד הדין, ומשמע ברש"י שבאמת היה אפשר להתיר להציל תפילין גם אם מונחות במקום שא"א לצאת בהם בחול, אלא הטעם הוא כיון שאם הם לא במקום הראוי לצאת אינם עומדים בטוב, ולא הוי תכשיט אלא משאוי, הרי להדיא כמו שכתבתי שאין הנידון שם תליא אם יוצאים בתפילין ככה"ג אם לאו אלא תלוי במקום הראוי לתפילין.<sup>10</sup>

וסייעתא גדולה יש לכל מה שכתבתי בפרק זה מדברי החוות דעת עצמו בחיבורו

דברי כל הראשונים והאחרונים ויוסרו מעליו התמיהות. שיש לומר שמה שלכאורה מבואר בדבריו שיש איזה רוחב שטח שבו אפשר להניח תפילין, אין הכוונה שאפשר להניח תפילין בכל השטח אף אם התפילין קטנות וממילא אינם באמצע הראש ממש, שזה ודאי שהתפילין צריכים להיות באמצע הראש ממש כמו שכתבו כל הפוסקים ורק ככה"ג יחשב ל'בין עיניך', ולא באו גבולות השטח האמצעי אלא להגביל המקום שבו אפשר להניח תפילין אחד, והיינו שאי אפשר לעשות תפילין רחבים יותר מהשטח הזה, דאם יהיו רחבים מאוד אף שיהיו באמצע הראש מ"מ כבר א"ז נחשב כנגד בין העינים, שכיון שאמרה תורה להניח בין העינים ופירושו אמצעית הראש כנגד בין העינים, אם יהיו התפילין רחבים מאוד וחלק חשוב מהם אינו באמצע הראש ולא כנגד בין העינים א"ז נחשב בין עיניך.

והמהראל"צ חשש שגובולות השטח הזה מצומצמים מאוד ולכן הקשה שלא מצינו דינו ורגלינו לצאת יד"ח בהנחת תפילין גדולות יותר מאצבעיים, וע"ז השיב החו"ד שאף אם נסכים שאכן יש שטח מוגבל לתפילין אחד, מ"מ יתכן שהוא שטח רחב מאוד ואין לנו ראייה אפי' למעטו מעשר, וממילא אין לנו לפקפק על הנחת התפילין המצויות של כלל ישראל.

ומה שדן באפשרות להניח ד' תפילין בראש אין הכוונה שיהיה אפשר להניח תפילין בצידי הראש כדי לצאת בהם יד"ח, אלא כל נידונו שם לגבי הצלת תפילין בשבת, דבגמ' כתוב מקום יש בראש וכו' כדי להסביר שיטת רבן גמליאל שהמוצא תפילין מושלכים בשבת יכול להצילם ע"י שילבש שנים שנים, ופירושו בגמ' שהיתר הוא דרך מלבוש במקום תפילין ומקום יש בראש להניח שני תפילין וע"כ יכול ללבושם

10 ואולי אפשר להסביר עפ"ז דברי הב"י הנ"ל שהעלה צד (ודחאו מהלכה) בדעת הרמב"ם שמקום יש להניח היינו זה לצד זה, שהכוונה לא כדי לצאת יד"ח אלא שהכל שם מקום תפילין לתפילין אחד וממילא להצלה יכול להכניס שם שני תפילין, ויש בפי' זה בב"י קצת קושי ואכמ"ל.

תפילין ואפילו ברוחב ואין שיעור לתפילין ברוחב וכו', וכוונתו כנ"ל שידוע ששיעור המקום שאפשר להניח בו תפילין אחד גדולות כדי לצאת יד"ח גדול בשיעור לפחות כמו שני תפילין. ויותר מזה, להרבה שיטות אין שיעור כלל לרוחב התפילין, ועל כרחך שאין איזה מקום מוגבל ברוחב הראש שנאמר שצריך לצמצם המקום בדקדוק עצום ככל שיעורי תורה, אלא רק נאמר שיהיו באמצע, ובזה גם אם יחרגו מהאמצע שיעור שאינו מורגש יוצאים ידי חובה, וזה אפשר לעשות גם ללא הסתכלות במראה.<sup>11</sup>

ומוכרחים אנו לפרש דבריו כן, שהרי כתב וז"ל, 'אפילו אינם מכוונים ממש כשר', ומשמע שאכן התפילין צריכות להיות באמצע אלא שא"צ לדקדק שיהיו מכוונים ממש, ומצד שני כדי להוכיח דבריו כתב וז"ל, 'דיש מקום בראש להניח שני תפילין ואפילו ברוחב ואין שיעור לתפילין ברוחב', והיינו שיכול לעשות תפילין רחבות כמה שירצה, ולפ"ז אין צריך אמצע כלל ויכול להניחם בכל מקום שירצה ברוחב הראש, אפי' בקצוות הראש ממש, וסתרי דבריו אאדדי, ועל כרחך צריך לפרש דבריו כדפירשתי.

### ו. סיכום המאמר

א. אין אפילו שיטה אחת ברורה בראשונים שפי' בגמ' שמקום יש להניח שני תפילין הכוונה זה לצד זה, לעומת זאת התוס', תוס' רבינו פרץ, תוספות ישנים, ספר התרומה, האור זרוע, הרא"ש, המרדכי, הכל בו והאגודה, כולם פירשו שהכוונה זה מעל זה.

פשטות דברי הראשונים שבדוקא פירשו זה מעל זה כי א"א זה בצד זה, ואין סיבה ולא טעם ולא ריח למיעל פילא בקופא דמחטא ולדחוק דבריהם בפרט שבא"ז מפורש שהוא בדוקא.

גם באחרונים לא מצאתי לע"ע אפי' אחד שיפרש שמקום יש בראש להניח הוא זה לצד זה, אדרבה נמצאו חמשה מרבתינו האחרונים שכתבו להדיא שזה מעל זה בדוקא. ונסיים חלק זה בלשונו הברורה של האליה רבא, וז"ל, משמע (היינו בלבוש) דמפרש הש"ס (עירובין) מקום יש בראש ויד להניח שתי תפילין, היינו להניח זה על זה, ולא זה אצל זה,

דרך החיים (דין מקום הנחת תפילין סעיף ז), שכתב וז"ל, הקשר צריך שיהיה מאחורי הראש באמצע העורף, והקציצה יהיה נגד בין העינים ולא יטה לכאן ולכאן, ע"כ. [והמעין בדברי השו"ע יראה שמקודם כתב על הקציצה שתהיה באמצע ואח"כ כתב על הקשר שיהיה באמצע ואח"כ כתב ו'לא יטה לכאן ולכאן' שהוא לשון של כיוון וצמצום המקום, וא"א להוכיח מלשונו אם מילים אלו קאי על הקשר או על הקציצה (ובכ"י ובכס"מ מבואר לכאן) דהיינו הך, והדרך החיים הפך הסדר ושפתיו ברור מיללו שה'לא יטה לכאן ולכאן' קאי על הקציצה.]

והשתא יש לפרש גם מש"כ בשו"ת דברי חיים כן, ואדרבה אפשר לפרשו שהתכוין לסתור רעיון זה שיש איזה שטח מוגבל להנחת תפילין ברוחב. וכך ביאור דבריו, שלהסתכל במראה צריך רק אם נאמר שיש שיעור ברוחב ואנו הרי לא יודעים שיעורו, וא"כ אדרבה צריך לצמצם התפילין באמצע בדקדוק עצום ונורא, דמסתבר שאם יש שיעור א"א לחרוג ממנו אפי' כמלא הנימא כמו כל שיעורי תורה, וודאי שלכה"פ יש להסתכל במראות הצובאות כדי לצמצם השיעור. וע"ז גופא כתב שאין הדין כן, וז"ל, דידוע דיש מקום בראש להניח שני

11 ואכן אפשר לעשות כן ע"י שמכוונים הקשר שאחורי הראש שיהיה באמצע בדיוק, וזה נקל לעשות כי מקום מסויים לו מעל הגומא, וכן ע"י מישוש היד. ומ"מ ידוע על רבים מגדולי ישראל אף מלפני כמאתיים שנה ויותר הסתכלו במראה וכדומה.

וכן כתב ב"י בלא שום חולק. ובאמת שכן משמע מהרא"ש והמרדכי וכן מבואר בתוס' עירובין (דף צה, ב) וספר התרומה וכו'. אך צ"ע מפרק כל הצלמים וכו' פירש רש"י וכו' הרי מבואר מדברי רש"י אלו דזה אצל זה קאמר וכו', ונראה דזה באמת קשיא לתוס' שם וכו' ולכן פירשו פי' אחר ופליגו על רש"י וכו', ע"כ. וגם מש"כ בדעת רש"י כבר הבאתי שאין דעת שאר אחרונים כן.

ב. יש שרצו לפרש שיש איזה שטח שהוא נחשב אמצע ובכולו אפשר להניח תפילין אף שאינם באמצע הראש ותלו דבריהם בבעל החו"ד ועפ"ז מפרשים דעת הדברי חיים, וע"ז יש להקשות מדברי כל הראשונים והאחרונים שכתבו שהתפילין צריכות להיות באמצע ולפי דבריהם יתכן שיהיו התפילין כולם בצד אחד של הראש וזה לא יתכן. ועוד שתמוה לומר שיש שיעור שלא נזכר בשום מקום, לא בש"ס, לא בראשונים ולא באחרונים. ועוד ששיטה זו קשה לקיימה להלכה לפי מאי דפסקינן לעיקר דינא שכל גובה הראש כשר לתפילין ואין הגבלה על גודל התפילין.

ומה שרצו לסמוך עצמם על אילן גדול רבינו בעל החו"ד, הוברר שאף אם נפרש כדבריהם, מ"מ א"א להשתמש בשיטה זו להלכה ובלא"ה נצטרך לצמצם מקום התפילין. ועוד והוא העיקר, שיש לפרש, שלא יצאו דברים אלו מפי החו"ד, ונפרשם במישור באופן שיעלה בקנה אחד עם שאר פוסקים ראשונים ואחרונים, וכפי פשוט לשון החו"ד עצמו בספרו דרך החיים ועפ"ז יפורשו גם דברי הדברי חיים שגם ממנו לא יצאו הדברים מעולם.

ומן הראוי לסיים מאמר זה בדברי החו"ד בתשובתו למהרא"ל צינץ, וז"ל:  
 אם אמנם אין דעתי נוטה להחמיר על עצמי ולעיין בדבר שנתפשט המנהג ואבותינו ואבות אבותינו נהגו כן, ומהראוי להניח ישראל על מנהגיהם ואם אינן נביאים בני נביאים הם. והנה החו"ד כתב כן שלא להחמיר בדבר שנהגו, וק"ו בן בנו של ק"ו שיש לומר כן שלא להקל בדבר שנתפשט המנהג ואבותינו ואבות אבותינו נהגו כן.



## הרב מנחם מנדל פרידמן

לעילוי נשמת זקני הרה"ח ר' אביגדור שלמה בן ר' שמואל ברוך ז"ל  
הנו"מ מרים רחל מירל לאה חיה, נלב"ע כ"ו תשרי תשפ"ב ת.נ. צ. ב. ה.

## בענין כוונה בקניינים במכירה

בתהליך הקניין במכירה בהלכה ישנם כמה חלקים, כל חלק ופרט הוא סוגיא בפני עצמה, במאמר שלפנינו נתמקד בחלק הג' של הכוונה לקניין, ויתבאר בסייעתא דשמיא כמה פרטי דינים וחידושי הלכות בזה, וכמובן בדרך חידוד ולא בדרך הלכה למעשה.

החלקים בקניין הם כדלהלן:

א. הסיכום הראשי על הסכום ועל הסכם המכירה, שללא הסכמה מפורשת על פרטי העסקה לא חל קניין.<sup>1</sup>

ב. המעשה קניין - כל דבר לפי עניינו, קיימים קניינים מסויימים לקרקעות, למטלטלים, ולעבדים, לבעלי חיים ולספינה. קניינים לישראל וקניינים לגויים, חלק מהקניינים הם מדאורייתא וחלק מהקניינים הם מדרבנן.<sup>2</sup>

ג. דין נוסף בקניין הוא הכוונה לקניין, כוונת מקנה להקנות וכוונת קונה לקנות. והיינו לא מיבעי שיעשה את המעשה בכוונה למה שעושה ולא כמתעסק בעלמא, אלא אף נצרך סוף מעשה במחשבה תחילה להקנות ולקנות. (ישנם קניינים שקיים בהם אף דין אמירת המקנה קודם המעשה קניין, וכגון בחזקה 'לך חזק וקני', ובמשיכה 'לך משוך וקני', או שעושה הלוקח הקניין בפני המוכר שאז מועיל אף ללא אמירה).<sup>3</sup>

ד. דינים נוספים: לאחר הקניין נצרכים פרטים נוספים המעכבים את הקניין בקניינים מסויימים, וכגון בנוסף לקניין כסף נצרך שטר במקום שכותבים שטר בקרקע לטובת הלוקח שיהיה לו הוכחה על הקניין.<sup>4</sup> או כסף בנוסף לשטר לטובת המוכר לסמיכות דעתו.<sup>5</sup> ובכל הקניינים קיים תנאי שלא יהיה המוכר עייל ונפיק אוזוי, שבאופן זה אינו קונה. כמו כן באופן שתובע המוכר המעות והלוקח אינו רוצה ליתן המעות כעת אינו חל - כן כתב בנתי"מ (סימן ק"צ ס"ק ז') בשם תשובת הרי"ף.

והנה בענין חלק הכוונה לקניין יש לברר: מהי הכוונה שצריך הקונה לכוון / האם צריך אמירה לבטא הכוונה / באלו קניינים צריך כוונה / דין כוונת המקנה / האם, ובאלו קניינים קיים דין אמירת המקנה לקנות מעבר לדין כוונה / האם קיים דין יד בקניינים באופן שאין מפרש דבריו בברור כפי שמצינו בנדריים / האם מועיל כוונת המקנה ללא כוונת הקונה / באופן שכיוון לקניין מסויים המועיל ועשה קניין אחר האם מועיל כוונתו / באופן שכיוון לקניין שאינו מועיל האם מועיל הכוונה לקנות על ידי קניין המועיל / כיוון לקנות בכוונה כללית ולא כיוון לקניין מסויים האם מועיל / קטן האם שייך בו כוונה לקנות ולהקנות / גוי הקונה האם צריך כוונה / שלח שליח לקנות האם מועיל כוונת משלח או צריך כוונת שליח

1 שולחן ערוך (סימן ר' סעי' ז').

2 כמבואר בשו"ע חו"מ (סימנים ק"צ-ר"ג).

3 שו"ע (קצ"ב סעי' ב') לעניין חזקה. ו(קצ"ז סעי' ג') לעניין משיכה. ולעניין מסירה שו"ע (קצ"ח ח') ורמ"א (קצ"ח א').

קניינים נוספים הטעונים אמירה יבואר להלן בסייעתא דשמיא.

4 שו"ע (סימן ק"צ סעי' ז').

5 שו"ע (סימן קצ"א סעי' ב').

ומה הדין בפועל בכהאי גוויי / כיוון לקנות ולא כיוון עבור מי האם מועיל הכוונה עבור אחר כשמפרש לאחמ"כ שהקניין עבור אחר / האם צריך לכוון למה רוצה לקנות החפץ, והיינו האם יקנה החפץ לעולם או לזמן או לשאלה ושכירות, ומה הדין בכוונה הפכית, והיינו באופן שהסיכום היה שקונה החפץ לעולם ובקניין כיוון לשאלה ושכירות או להיפך / האם צריך כוונה ממי רוצה לקנות, ובאופן שכיוון לקנות מהפקר ונתברר שהוא של חברו או להיפך האם מועילה כוונתו / האם מועיל אומדנא כשאינו מכוון להדיא.

חיסרון של מתעסק, קיים דין שיכוון לקנות ובלאו הכי אין המעשה קונה.

ב. בבדק הבית (סימן קפ"ט) הביא מדברי הטור (סי' קצ"ד) שכתב על הדין שהקונה מגוי אין קונה בכסף לחוד אלא על ידי הכסף מסתלק הגוי וקונה בו המחזיק ראשון, ולא מועיל שטר לאחר נתנת המעות, מכיוון שכבר הסתלק הגוי ואינו ברשותו להקנותו. שאם כתב לו השטר אחר שקיבל המעות והחזיק בו כמה שנים אבל לא לשם קניה כי היה סבור שיספיק שטרו ובא אחר והחזיק בו זכה. ולומד מדבריו שאם משך או הגביה מטלטלים ולא נתכוון לקנות לא קנה.<sup>7</sup>

ולכאורה צריך ביאור מדוע לא הביא גמרא מפורשת שהעודר בנכסי הגר וכסבור שהוא שלו לא קנה.

ונראה לבאר שהעודר בנכסי הגר היינו שעשה מעשה קניין ולא כיוון כלל לקנות אלא סבור שהוא שלו, משא"כ בשטר הא רוצה לקנות אלא שלא כיוון לקנות בחזקה שסבור שיספיק שטרו ואפילו בכהאי גוויי אינו קניין. הרי שמעבר לדין כוונה לקניין צריך כוונה לקנות בשעת הקניין שקונה על ידו, ולא מספיק שרוצה לקנות וסבור על קניין אחר הנעשה בזמן אחר שיועיל.<sup>8</sup>

ג. בבית יוסף (סימן ר' סעי' י"ג) הביא עוד מדברי הטור בשם הראב"ד שאפילו מדד לוקח על החמורים לא קנה שלא נתכוון

סוג הכוונה - ד' דרגות בכוונה לקניין

א. דין כוונה לקניין מצינו בגמרא בכמה מקומות, תחילה היא הגמרא הידועה (יבמות דף נ"ב ע"ב) שהעודר בנכסי הגר וכסבור שהם שלו אינו קונה. ולכאורה החיסרון בעודר בנכסי הגר אינו בדין כוונה לקניין לחוד אלא בעצם אינו מעשה קניין שעשה מעשה בעלמא, שהמעשה של חפירה אינו שייך לקניין באופן ובזמן שלא נעשה לקניין, דוגמא לדבר מתעסק בכל התורה שאינו כלום.

ונראה שטמון בגמרא חידוש נוסף וחיסרון נוסף מעבר לחיסרון של מתעסק, שבשלמא בקניינים כמשיכה והגבהה אם עשה המעשה קניין ללא מחשבה לקנות אלא כסבור שהוא שלו הרי הוא מתעסק בעלמא שהזות חפצים בעצם אינו מעשה חשוב אלא מעשה טכני הנעשה דרך אגב ולא מצינו שהחשיבו הזות חפצים כמעשה<sup>6</sup>, אלא כשמושכו בכוונה לקנות הכוונה לקניין מחשיבה את המעשה משיכה למעשה קניין ולמעשה הכנסה לרשותו.

לעומת זאת בעודר בנכסי הגר שהקניין הוא חזקה, וההוראת בעלות בחזקה הוא תיקון הקרקע, והתועלת לקרקע באה בין אם מתכוון ובין אם אינו מתכוון, שבכל מקרה נעשה פעולת השבחת קרקע, ובכל זאת אינו קונה מחמת חיסרון שלא היה כוונה לקנות הרי שמעבר לדין מעשה קניין והיינו ללא

6 מלבד בשבת לעניין מוציא מרשות לרשות ומוקצה, ועי' תוספות שבת (דף ב' ע"א) שהוצאה מלאכה גרועה היא והיינו משום שבאותו רשות אין ההזזה כלום ומרשות לרשות חשיב מלאכה, ומוקצה שהוא טלטול בעלמא הרי מבואר בראב"ד שהוא גדר להוצאה. ואף אם הוא איסור חדש מבואר ברמב"ם כמה טעמים מיוחדים בשבת לאסור ואכמ"ל.

7 הובא בב"ח סימן ר'.

8 ועי' רעק"א (קמא ל"ז) שלמדו הטור מעודר בנכסי הגר הרי שהוא אותו הדין, ואפשר ששורש הדין הוא משם.

כוונתו שעושה מעשה שעניינו דבר שאינו מסמל הקניין.

ויש לדון אם הדין כך בכל הקניינים וכגון במושך וסבור שהמשיכה היא הזזת חפץ בעלמא ואינו מעשה הכנסה לרשותו אלא שמתכוון לקנות בפעולה זו האם לא יקנה וכמו שכתב רשב"ם לענין חזקה, או שהוא דין מסויים בחזקה שעניינו תיקון הקרקע וכשאינו מתכוון לתקן הקרקע אלא ללקוט הפירות אין המעשה מעשה חזקה אלא מעשה לקיטת פירות ואף שמיתקן הקרקע ממילא אין המעשה נחשב מעשה תיקון הקרקע.

והנה ביאור הדין כוונה בקניין יש לבאר ע"פ המחלוקת בגדרי קניין שהחזו"א הביא (חו"מ סי' כב ד"ה כלל גדול) מאביו "כלל גדול יהיה לך בקניינים דעיקר הקניין הוא שיגמור בליבו להקנות הדבר לחברו וחברו יסמוך ליבו עליו". ובאחרונים העלו צדדים נוספים שעניין הקניינים מעשה הוראת בעלות, או מעשה הכנסה לרשות, ויש שחילקו הקניינים שיש מהם עניינים גמירות דעת ויש מהם שעניינם הכנסה לרשות ויש מהם שעניינם הוראת בעלות ואכמ"ל. ועל כל פנים לכל המהלכים בקניינים נצרך כוונה לא מיבעי לגמירות דעת שללא כוונה אינו גומר בדעתו, בין אם נניח שהמעשה קניין הוא סימן על גמירות דעת ובין אם המעשה יוצר את הגמירות דעת, ללא כוונה אין את הגמירות דעת המספקת, אלא אף אם עניינו הוראת בעלות

למשיכה ולקנות במדידה זו הרי שאין קניין ללא כוונה.

ויש לדחות שבמדד על החמורים מעבר לחיסרון ככוונה לקניין הרי אינו כלל מעשה קניין אלא מעשה מדידה בעלמא ולכאורה דומה למתעסק, וכנ"ל אות א'.<sup>9</sup>

דרגא מעבר לכך הוא באופן שיודע שאינו שלו וצריך לקנותו אבל בשעת הקניין לא נתכוון לקניין<sup>10</sup>, ומסתבר פשוט שהוא בכלל הנ"ל וצריך כוונה לקנות.

ד. בגמרא בבא בתרא (דף נ"ד ע"א) אמר שמואל האי מאן דפשח דיקלא אדעתא דדיקלא קני, אדעתא דחיותא לא קני, מבואר חידוש נוסף בדין כוונה לקניין, שמתכוון הוא להחזיק בדקל ולקנותו בחזקה זו, אלא שאינו מתכוון לתקן הקרקע דומיא דנעל וגדר אלא ללקיטת פירות מתכוון לא הוי חזקה וכמחזיק שלא מדעת דמי, ואף שאומר הרי אני מתכוון לקנות בלקיטה זו הרי הוא כמי שהולך בשוק ואומר אני רוצה לקנות שאינו מועיל, כן פי' רשב"ם.

וז"ל רבינו ירוחם (מישרים נתיב יא חלק א דף לו) "מחזיק צריך לכוון שני דברים להחזיק ולהועיל בקרקע או בדבר שמחזיק בו".<sup>11</sup>

הרי שאף אם מתכוון בפירוש לקנות ועל ידי מעשה זה, אם לא מתכוון לתועלת אינו קונה, ומבואר שצריך לכוון על מהות הקניין, ולא סגי סתם כשעושה המעשה אם

9 אמנם יעוי"ש פתחי תשובה מה שהביא מהרעק"א ונראה מדבריו שבמדד יש כוונה לקניין אלא שמתכוון לקנות בקניין אחר, שנתקשה מאי שנא מדידה מבונה בנכסי הגר דלא קנה אפילו האבנים הואיל ולא כיוון לזכות בהם רק על ידי בניין, כמו"כ מאי שנא מנפל על המציאה שקונה בד' אמות, וכתב ב' חילוקים אחרים או שיש חילוק בין הפקר לדעת אחרת מקנה אותו, או שיש חילוק בין מתכוון לקנות בקניין אחר ללא נתכוון כלל, הרי שיש כוונה לקניין אלא שמכוון לקנותו בקניין אחר.

10 המעלה באופן זה הוא שוודאי יחפוץ לקנות לפי שיודע שאינו שלו וצריך קניין להכניסו לרשותו, ואין דבר נגדי כנגד הכוונה כמו בסבור שהוא שלו, ולעומת זאת קיימת מעלה בסבור שהוא שלו שאם היה יודע האמת ודאי היה רוצה לקנות ולהכניסו לרשותו, מה שאין כן באופן שידע המציאות ולא כיוון אפשר שהוא כגילוי דעת שלא יקנה בקניין זה (וכעין מה שכתבו התוספות ב"ב נ"ד גבי מחזיק בשטרותיו של גר שביודע שהשטרות שם ואינו מתכוון לקנות גרע טפי ואין חצרו קונה לו שלא מדעתו).

11 ובהמשך דבריו כתב וז"ל "יש מי שכתב כי כל אלו הדקדוקים צריכים לקנות בנכסי הגר אבל לא בנכסי חברו כגון במכר או במתנה וכן נראה עקר בתרא".

וכגון בשלא לשמה ובפיגול שבא לאפוקי מהסתמא לשמה, מה שאין כן בקניינים מכיוון שהסתמא שהוא קניין אין צריך דיבור לפירוש הקניין, ואף לסוברים שבמגביה מציאה לחברו צריך דיבור היינו משום שבסתמא מגביה עבור עצמו וצריך דיבור להוציא מהסתמות ולפרש שהגבהה היא עבור חברו.

### באלו קניינים צריך כוונה - והמעמים

הדין כוונה בקניינים הוא דין כללי בכל הקניינים, אמנם מצינו קניינים שאין בהם דין כוונה וכדלהלן:

בחצר מבואר בבבא מציעא (דף י"א ע"א) ובעוד מקומות שחצרו של אדם קונה לו שלא מדעתו.

והנה ביאור עניין קניית החצר שלא מדעתו יש לבאר בכמה אופנים וכדלהלן:

א. שהכוונה נצרכת לייחד המעשה לקניין אבל אינה נצרכת לעצם הקניין, וממילא בחצר שאינו מעשה קניין אלא הקניין הוא בעצם ההימצאות ברשותו מה יתן ומה יוסיף הכוונה שהרי קניין אין צריך כוונה.

ב. מהלך נוסף יש לבאר שלעולם הקניין בעצם צריך כוונה, אבל עניין הכוונה הוא לגמירות דעת והיינו כנ"ל או שהקניין עם כוונה יוצר גמירות דעת או שמורה על גמירות דעת, וכל זה הוא בסתם קניינים שעניינם גמירות דעת, ואף להוראת בעלות צריך כוונה להראות בעלותו, אבל חצר שאני מחמת שחצר עניין הקניין שבו הוא עצם ההימצאות ברשותו ותחת שליטתו על ידי זה נעשה שלו ולזה אין צריך כוונה.<sup>12</sup>

לא סגי במעשה הוראת בעלות אלא צריך לשייך את ההוראת בעלות לבעלים והיינו על ידי הכוונה לקנות כמו"כ ההכנסה לרשותו אינה מעשה טכני אלא כוונתו להכניס לרשות מחשיב את המעשה להכנסה לרשות ופועל את הקניין.

### האם צריך אמירה לביטוי הכוונה

הנה בדין שלא לשמה ופיגול כתבו התוספות בכמה מקומות (בבא מציעא מ"ג ב' וזבחים ב' א' בד"ה כל הזבחים וד' ב' בד"ה מחשבה בעלמא) וכן דעת רש"י (זבחים ד' א' ועוד) שצריך אמירה, ולא מועיל מחשבה לחוד, ביאור העניין שבמחשבה לחוד אין מספיק גמירות דעת, וצריך לבטא המחשבה על ידי דיבור.

בחו"מ מצאנו גם כן הדין דיבור במגביה מציאה לחברו שנחלקו הפוסקים בסי' רס"ט דעת הסמ"ע (ס"ק א') שצריך אמירה שמגביה עבור חברו, ודעת הש"ך (ס"ק א') שאין צריך.

ביאור מחלוקתם נראה שנחלקו במחלוקת הנ"ל האם צריך אמירה לבטא המחשבה לאלימות המחשבה ולהוציאה מהכוח אל הפועל בכדי שתהיה בלב שלם וכעין בפיגול ובשלא לשמה או לא.<sup>12</sup>

ולהאמור יש לדון האם לדין כוונה לקניין צריך גם כן דיבור לאלימות המחשבה ובכדי שתהיה גמירות דעת שלימה.

אמנם לא מצינו בקניינים שהצרכי דיבור, ביאור העניין נראה שדיבור נצרך לכוונה הפכית והיינו להוציאו מהמעשה הסתמי,

12 היה מקום לבאר שנחלקו האם המעשה שעושה מתפרש עבור עצמו וצריך דיבור להוציא המעשה מסתמותו, או שהמעשה חסר משמעות בעצם וסגי במחשבה לייחד המעשה עבור מי הקניין, ויותר נראה כהנכתב בפנים, ולפי זה צריך ביאור מצדקה והקדש שחלים במחשבה, וצריך לומר שהוא חומרא בצדקה והקדש, ואכמ"ל.

13 בדרך פלפול אמרתי להוסיף שלא שייך כוונה בחצר לדעת הסוברים שאין מועיל כוונת משלח, ונצרך כוונת שליח, שהרי חצר איתרבאי משום שליחות ולא שייך בו כוונה, שלא מועיל כוונת משלח. (אמנם עי' רבי עקיבא איגר מסכת גיטין דף ע"ז ע"ב וז"ל ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי, קשה הא דבגט מדעתה מהני חצר מדין שליחות ולא בעי עומדת בצידה, הא מכל חצר משום שליחות לאו בר גיטין וקדושין ולא מהני שליחות בכאי גוונן, כמו בעבד דאינו נעשה שליח לגיטין וקדושין מהאי טעמא, ומצאתי אח"כ דעמד בזה הפני יהושע לעיל (דף כ"א עיין שם), ולזה ההכרח לומר דכלל הוא בשליחות דחצר דכל מה דיוכל לעשות

ד' אמות בכבא מציעא (דף י' ע"א) מבואר שתיקנו חכמים שיקנה, ומדברי הגמרא בבא מציעא (שם ע"ב) נראה שמטעם חצר הוא קונה, שנחלקו האם קטנה יש לה חצר וד' אמות או לא, והיינו האם חצר משום ידה איתרבאי או משום שליחות. הרי שד' אמות גם כן מתורת חצר, ולפי זה יקנה ד' אמות שלא מדעתו, וכן פסק הט"ז ריש סימן רס"ח.<sup>16</sup>

אמנם מצינו שיטות בראשונים שאין קונה שלא מדעתו, כן נראה מדברי רש"י שכתב בעניין נפילה ניחא ליה דליקני ולא בד' אמות, שאין לו כוונה לקניין ד' אמות הרי שצריך כוונה חיובית לקניין ד' אמות, וכן כתב בשיטמ"ק בשם ר' יהונתן שצריך אמירה שיקנו לו ד' אמות, וכן הוא בשו"ת ר"י מיגאש (סי' ק"ו) לעניין נפל על המציאה שאינו קונה על ידי ד' אמות.<sup>17</sup>

וכן יש להוכיח מדברי רעק"א (הובא בפתחי תשובה) שכתב ע"פ מהלך המשנה

ג. מהלך נוסף כתב בפסקי הרי"ד (בבא מציעא שם) לבאר שמועיל הכוונה מתחילה בשעה שקנה החצר שיקנה כל המטלטלים שיבואו לאחמ"כ לחצרו.

ד. בנתיח"מ (סי' ר') כתב לבאר מהלך נוסף שאין צריך דעת מכיוון שחצר משום שליחות איתרבאי וכמו ששליח קונה ללא כוונה הכי נמי קונה ללא כוונה. וכתב לפי זה שכל זה אינו אלא אם חצר משום שליחות אבל אם חצר משום יד איתרבאי אין קונה שלא מדעתו,<sup>14</sup> וכן כתב במחנה אפרים (הלכות משיכה ה') שאם חצר משום שליחות זוכה שלא מדעתו וחצר משום יד אין זוכה שלא מדעתו, אמנם במוהרי"ט (מובא להלן) מבואר להדיא שיד קונה שלא מדעתו.

נפק"מ בין הסברות אפשר באגב שאינו מעשה קניין ולפי זה לסברא א' לכאורה אין צריך כוונה, ולסברא ב' מסתבר שצריך כוונה שאין הקניין ההימצאות ברשותו כחצר.<sup>15</sup>

על ידי שליח יכול לעשות על ידי חצר ולא בעי שיהיה בחצר כל פרטי דברים דצריכים להיות בשליח, העולה מדבריו שאינו כשליחות דעלמא ועניין השליחות בו הוא רק שאינו כידו שהוא חלק ממנו אלא כדבר נספח).  
14 ונחלקו הראשונים (בב"מ י"ב) כמה שיטות נאמרו בנידון אימתי חצר משום יד ואימתי משום שליחות (עי' קצוה"ח ונתיח"מ בהקדמה לסימן ר').

15 והיינו אף באופן שצבור בתוכה, ועדיין אפשר שאף לצד א' אגב חשיב מעשה קניין לא מיבעי לצד שעניין האגב שהמעשה על הקרקע הוא כאילו נעשה במטלטלים גם כן, ולכל הפחות בצבורים בתוכה מועיל כהאי גווני, אלא אף אם עניינו שחלות המטלטלים נטפל אגב חלות קניין הקרקע לא מהני לקנות ללא כוונה שעניין טפילות זו הוא גם כן כמעשה שצריך כוונה להטפיל, ועדיין אפשר שיועיל הטפלת המקנה, אבל מסתבר שהוא ככל הקניינים הצריכים קניין מצד הקונה ואף ההטפלה והכוונה צריך מהקונה.

16 כן כתבו הראשונים הלא הם הרשב"א והריטב"א בביאור הגמרא בבא מציעא. הט"ז מביא ב' ראיות למה שפסק שקנה שלא מדעתו. א. מהנימוק"י (הובא בסמ"ע ושו"ך ריש סימן ר') שלא אמרו חכמים שיקנה ד' אמות במקח אלא באופן שנותן לתוך ד' אמות של הלוקח, אבל כשמניח המוכר החפץ בתוך ד' אמותיו אין קונה להלוקח, מכיוון שכבר נקנה הד' אמות למוכר, ואף שכל כוונת המוכר למכור ולהוציא מרשותו ועדיף משלא מדעת שהוא במצב סתמי, ואיך קונה עבורו. ויש לדחות על פי מה שכתב רעק"א (ריש סימן רס"ח) שאין המוכר קונה מקום הד' אמות אלא שמעכב הזוכה מלזכותו וזה שייך דווקא במוכר.

ב. טענה נוספת טוען הט"ז שמכיוון שטעם התקנה הוא דלא ליתי לאינצויי אם צריך כוונה בד' אמות הא אתו לאינצויי.

ויש לדחות שלכאורה עניין הלא ליתו לאינצויי הוא בכוח, שאם לא כן מה הועילו בתקנת הד' אמות הרי אתו לאינצויי מי בא קודם לד' אמות, אלא ודאי עניין האינצויי הוא בכוח ואינו שייך אלא במעשי קניינים, אבל בכניסה לד' אמות ובכוונת קניין לא שייך אינצויי. ובדעת הט"ז נראה שעניין האינצויי הוא ריב על דברים שאינם מספיק ברורים, וכנראה כניסה לד' אמות ברור יותר מאשר תפיסת חפץ, ובוודאי מאשר כוונת קניין שאין לו הוכחה לכך, ואין אחד מוחזק בחפץ, ואף אם תפס הוא תפיסה לאחר שנולד הספק.

17 בטעם הדבר שאין קונה ד' אמות שלא מדעתו מצינו כמה טעמים, א. טעם ר' יהונתן הוא משום שהוא כמו חצר שאינה משתמרת שאע"פ שעומד בצידה לא קנה עד שיאמר תזכה לי חצרי. ובפני יהושוע הביא

יד שקונה מטעם חצרו, במוהרי"ט (חלק א סי' ק"ג) כתב שקונה שלא מדעתו, הובא בקצוה"ח (סי' רס"ח ס"ק ב'), (וכתב לתלותו במחלוקת רש"י ותוספות כתובות (דף ל"א) שנחלקו האם יד הוא קניין, ובנתייה"מ שם (ס"ק ב') שלא נחלקו בו רש"י ותוספות ולכו"ע קונה).

והנה התוספות בבא בתרא (דף נ"ד ע"א) כתבו להקשות גבי מחזיק בשטרותיו של גר שמדוע לא יקנה אף שלא מדעתו כמו חצרו דחצר מתורת יד איתרבאי, ונראה מדברי התוספות שיד קונה שלא מדעתו, ותירצו התוספות שמכיוון שיודע שהוא שם ואינו מכון לקנות לא קנה, ובפשטות נראה כוונתם שכשיודע על החפץ שהוא שם ואינו מכון לקנות הוי ככוונה הפכית ולכך לא קנה, אמנם יש שביארו כוונתם שיד אינו קונה שלא מדעתו.<sup>18</sup>

אמנם בתוספות גיטין (דף ס"א ע"ב) מבואר שיד קונה שלא מדעתו שכתבו גבי עני המנקף בראש הזית הרבותא שקונה אף שכל מה שהוא בידו הוא בכדי לצאת מידו, ובלאו הכי פשוט שקונה משום יד, דידו של אדם קונה לו שלא מדעתו.<sup>19</sup>

למלך (יבואר להלן בס"ד) שאף שמועיל כוונה לקניין שאינו מועיל צריך כוונה בשעת הקניין, ועפ"י זה כתב לחלק בין ד' אמות לבניין לבנים, שבד' אמות נפסק ברמ"א (סי' רס"ח) שקונה אף שנפל עליה מכיוון שנתכוון לקנות בזמן שנמצא בד' אמות, משא"כ בהגביה לבנים וכיוון לקנות בבניין ולא בהגבהה אינו מועיל (כמבואר בטושו"ע סי' ער"ה ומקורו מהרמ"ה). וכתב רעק"א לפי דבריו דין חדש בנכנס לתוך ד' אמות ואומר שרוצה ליפול שאין קונה מקודם הנפילה, ובא אחר ונכנס והחזיק בה קודם הנפילה קונה האחר, ולכאורה אם מועיל ד' אמות שלא מדעתו מדוע לא חשיב שעת כניסה לד' אמות שעת קנין ויקנה, והרי הוא מקודם הנפילה שיהיה גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דליקני, אלא משום שאין הד' אמות קונות לו שלא מדעתו.

ויש לדחות שבאמר בנפילה ניחא לי דליקני ולא בד' אמות גרע יותר לפי שקיים גילוי דעת דלא ניחא ליה דליקני בד' אמות בשעת האמירה שרוצה ליפול מיד עם כניסתו לד' אמות ומקודם הנפילה ולכך אינו קונה, אבל שלא מדעתו שפיר קונה.

מהירושלמי שצריך אף אמירה וכמו בחצר שאינה משתמרת. ב. בר"י מיגאש כתב הטעם משום שלא תיקנו חכמים ד' אמות ככהאי גווי, וכמו שמבואר בגמרא לעניין בנפילה ניחא ליה דליקני ולא בד' אמות, וסבר שבכהאי גווי לא תיקנו חכמים הד' אמות, שעדיין לא נעשה הד' אמות כחצרו. ג. טעם נוסף ראיתי בספר תורת הקניינים (פרק ט' ענף א) על פי הפסקי רי"ד שהטעם שחצר קונה שלא מדעתו הוא משום שמלכתחילה זוכה בחצר על דעת שיקנה כל מה שיבוא לחצרו וזה לא שייך בד' אמות. ד. טעם נוסף כתב על פי התוספות (בבא בתרא נ"ד ע"א) שכשיודע שיש חפץ בחצר ואינו מתכוון לקנותו לא קנה שגרע טפי והוי ככוונה הפכית, וכמו כן בד' אמות שיודע שיש חפץ בחצרו אינו קנה בד' אמות.

18 עי' ש"ך ריש סי' ר"ב.

19 האריכו בזה בסמ"ע ובש"ך (סי' ער"ה) עיין בדבריהם שנחלקו בכוונת התוספות, ובנתייה"מ שם נראה שהבין שלתוספות אין יד קונה שלא מדעתו וכ"כ מחנ"א (משיכה ה') שלתוספות אין קונה יד שלא מדעתו, וכתב לתלותו שהיינו משום שחצר מטעם יד איתרבאי, אבל משום שליחות שפיר קונה באופן שידע שהוא שם ולא נתכוון לקנות. הרי שכונת התוספות שיד אינו קונה שלא מדעתו.

ודרך אגב יש לציין בנידון הארה כמה שהקשה רעק"א שם מדברי התוספות גיטין (דף ס"א) שנתקשו גבי עני המנקף בראש הזית שיש בו גזל גמור לר' יוסי, שהרי קונהו כשהיה מונח בידו של אדם קונה לו שלא מדעתו, וכתבו התוספות שאיצטריך לאשמועינן אע"פ שלא נתעכבו בידו שנתכוון להפילם בכל זאת קונה. עכ"פ מוכח מדברי תוספות אלו שידו של אדם קונה לו אף באופן שיודע שהחפץ מונח שם ואינו מתכוון לקנות.

ויש ליישב שדווקא בשטרותיו של גר שיש סיבה שאינו חפץ להחזיק בשטר שדעתו על הקרקע וכל החזקתו בשטר אינו אלא אדעתא דארעא לכך אינו קונה שלא מדעתו באופן שיודע ואינו מתכוון לקנות, אבל בסתמא לא אומרים שבידע ולא נתכוון לקנות יהיה ככוונה הפכית.

שלא מדעתו, והביא שם בדברי רבנו מנוח סתירה בנידון.<sup>21</sup>

באור זרוע בבא מציעא (סי' כ"ה) כתב חידוש נפלא שהגבהה למעלה מג' טפחים קונה בהפקר אפילו בלא כוונה, ולמטה מג' אי מתכוון לקנות קנה ואי לא לא קנה. והגבהה באופן שהיה בטעות שסבור שהוא שלו, מסיח דעתו מלקנות ולא קונה, אבל כשיודע שהוא של הפקר והגביהו בסתם ג' טפחים קונה, משא"כ בפחות מג' טפחים לא קונה.

וצריך ביאור ב' החילוקים שחילק א. בין פחות מג' למעלה מג'. ב. בין מציאה והפקר למקח.

בביאור החילוק בין מציאה למקח נראה לבאר שמקח צריך קניין אלים יותר שצריך להוציאו מרשות המוכר משא"כ להכנסה ברשותו מספיק קניין קלוש. וכמו שמצינו שיטה בגמ' (בבא מציעא דף קט"ז) שהבטה בהפקר קונה אף שבמקח ודאי לא קני והיינו משום שאין צריך להוציאו מרשות ומבעלות מסויימת.

והחילוק בין למעלה מג' לפחות מג' נראה לבאר בהקדם דברי הסמ"ע (סי' קצ"ח ס"ק ד') שעניין הגבהה הוא כיד דהיינו הכנסה לרשותו, וזהו דווקא למעלה מג' אבל למטה מג' שהוא עדיין בתורת לבוד אינו הכנסה לרשות אחרת ואינו אלא מעשה הגבהה ולמעשה קניין צריך כוונה (ואינו ממש כדברי הסמ"ע שכתב שהגבהה מתורת יד אף לעניין למטה מג' כל שגבוה טפח).<sup>22</sup>

ובמשנה למלך (גזלה פרק י"ז הלכה ח') כתב לדחות וביאר דברי התוספות שהרבנות הוא שאף שנמצא בידו בדרך לצאת מידו קונה בזמן שהוא בידו כשמכוון לקנות, ולעולם אין קונה שלא מדעתו.

הגבהה מבואר בקצוה"ח (שם) שאינו קונה שלא מדעתו שעניינו מעשה קניין ככל הקניינים.

אמנם בנתיה"מ (סי' ר' ס"ק ט"ו) כתב שקונה שלא מדעתו כיוון שהגבהה מטעם ידו וידו רשותו הוא וקונה שלא מדעתו.

והנה יש לעיין אם כוונתו במה שכתב שהגבהה מטעם יד שהוא ממש יד והיינו במונח כולו בידו כמו שכתב הנתיה"מ (סי' קצ"ח ס"ק ב') שליד צריך שיהיה כולו בידו ולא יבלוט לחוץ. או כוונתו להגבהה אלא שעניין קניין הגבהה הוא כקניין יד.<sup>20</sup>

ויש לציין לדברי הנתיה"מ (סי' קצ"ו ס"ק ב') שכתב שם באופן שהגביה בידו לא נחלקו אם קונה הגבהה בעבד, לפי שהגבהה גופיה משיכה היא, הרי שהגבהה אינו קניין חדש, ולכאורה אין כוונתו למשיכה כפשוטו אלא כסיום דבריו שידו עדיף מחצרו והיינו שהוא ברשותו ותחת שליטתו.

בביאור הלכה (או"ח תקפ"ו בד"ה והוא שלא נתכוון לזכות) הביא מהרא"ש בראש השנה לעניין גזל שופר והגביה שדווקא במגביה על מנת שלא לזכות לא קנה הא בסתמא נקנית בהגבתו, הרי שהגבהה קונה

20 ע' תוספות בבא בתרא נ"ד (ד"ה המחזיק) בעניין מחזיק בשטרותיו של גר שהקשו שיקנה מדין חצר ולכאורה אינו כולו בידו, ועי' אם אפשר להוכיח מהתוספות שהגבהה היינו יד וקונה שלא מדעתו. (ומצאתי בפרי יצחק סי' קמ"ז שהקשה כן ונשאר בצריך עיון).

21 ביאור מחלוקתם לכאורה נחלקו האם עניין הגבהה הוא מעשה הגבהה או הכנסה לרשות כיד וחצר. ואף לנתיה"מ (קצ"ח ס"ק ב') שחילק ביניהם שביד צריך להיות כולו בידו, עניין שניהם הוא הכנסה לרשותו, אלא שב' סוגי הכנסה לרשותו הם.

22 דהנה יש לדון בהגבהה שהגביה בידו (והיינו לא בהוגבה מכוחו שהוא חידוש בפני עצמו בעניין טרוף אקן כי היכי דליגביהנהו וליקנינהו) האם צריך בהגבהה מעשה שמגביה או מספיק שיהיה מוגבה, והיינו כגון שמזוי בידו חפץ משולחן ומוגבה מכוחו ג' טפחים.

במנחת פיתים ( ) נראה שאין צריך מעשה ומספיק מה שהוא מוגבה מהארץ ג' טפחים, וכן הוא בחלקת יואב (אהע"ז י"ג) ובאבני נזר (אבן העזר סימן ק"ס).

מ"מ לא שייך בו דין כוונה לקניין שהקניין מוכיח מתוך הנייר שכתוב בו שמכר השדה.<sup>23</sup>

כסף לכאורה אין מקום לכוונת קניין שכסף במהותו עניינו תמורה לחפץ והוא קניין בעצם במכר. וכן מצאתי בחידושי ר' שמעון הכהן שקאפ (הערות ליבמות מ"ב).<sup>24</sup>

שטר לכאורה פשוט שאין שייך בו כוונה לקניין, לא מיבעי אם שטר אינו מוגדר כמעשה קניין שהקניין הוא הראיה שבשטר, אלא אף אם עניינו מעשה קניין ככל הקניינים ולא ההוכחה הקניין אלא מסירת השטר שכתוב בו שמוכר לפלוני הוא מעשה קניין

נידון נוסף יש לדון אף לצד שאין צריך פעולה המגביה האם צריך מעשה אלא שאין צריך מעשה המגביה ומספיק מעשה הזזה משולחן או אין צריך מעשה כלל, וכגון בנתן חברו לתוך ידו, או בהיה בידו מקודם לכן האם קונה בהגבהה.

בט"ז (א"ח סי' ש"ו) כתב בעניין זכיית עירוב בנתן חברו לתוך ידו שלא קנה וכן כתב בספר המקנה, ולעומת זאת מדברי רשב"ם בב"ב (דף פ"ה) שכתב בנתן לתוך קלתה דדמי להגבהה נראה שמועיל אף ללא מעשה ויש לדחות שאינו ממש הגבהה אלא דומה להגבהה.

ולכאורה יש להוכיח שמועיל הגבהה ללא מעשה מטלית המונחת חציה על גבי עמוד שמועיל ההגבהה, ויש לדחות שעושה מעשה הגבהה על החצי שבארץ ומעשה הגבהה אין צריך בכל החפץ הנקנה ומספיק מעשה בחצי חפץ.

והנה המחבר (סי' קצ"ח סעי' ב') הביא ב' דעות האם דין ההגבהה בטפח או בג' טפחים, ויש להוכיח מהשיטה שצריך הגבהה טפח, ולכאורה אין הטעם משום שצריך שיוגבה מהקרקע שאם כן היה צריך הגבהה ג' טפחים שלא יהיה לבוד, וכן מוכח מהסמ"ע ששיטה זו סוברת שבמה שמחזיקו בידו נחשב שנכנס לרשותו אף שאינו גבוה ג' טפחים מהקרקע, הרי שאין עניין בהגבהה לעניין שיחשב ברשותו, ומוכר שהטפח נצרך למעשה הגבהה, הרי שיש דין מעשה הגבהה.

אלא שלא מסתבר שנחלקו השיטות ב' מחלוקות, האם בהכנסה לרשותו בסמוכה לקרקע חשיב ברשותו או חשיב מונחת בקרקע מחמת הלבוד, כמו כן האם יש דין מעשה הגבהה, (זה אפשר שהשיטה של ג' טפחים מודה לדין מעשה אלא בנוסף למעשה צריך שיהיה ברשותו אבל אין נראה לומר כן שקיימים ב' דינים בהגבהה), וכן מסברא צריך ביאור שאם העניין הוא הכנסה לרשותו כמו שכתב הסמ"ע (סי' קצ"ז ס"ק ד'), וביאר לפי זה הדין שהגבהה קונה בכל מקום ואף ברה"ר כיון שבכל מקום שנמצא רשותו הוא, מה העניין במעשה הגבהה.

ואפשר שבזה גופא נחלקו השיטות, ודלא כמו שכתב הסמ"ע שאף לשיטות של הגבהה טפח עניינו הכנסה לרשותו, אלא לשיטות של טפח אין עניין ההגבהה ההכנסה לרשותו אלא המעשה ולכן מועיל אף שהוא לבוד לקרקע מכיוון שיש מעשה במציאות, משא"כ לשיטות שצריך ג' טפחים עניינו הכנסה לרשותו ואין עניין כלל במעשה ולא חשיב ברשותו כל זמן שהוא לבוד לקרקע, ולהאמור מבורא היטב מה שחילק באור זרוע בין הגבהה טפח שאין מועיל ללא כוונה שעניינו מעשה להגבהה ג' טפחים שמועיל אף שלא מדעתו שעניינו הכנסה לרשותו וידו קונה לו שלא מדעתו.

23 כמה נפק"מ בין אם שטר מוגדר כמעשה קניין או שהראיה שבו קונה.

א. האם מועיל שטר ביכול להזדייף כן נראה בדעת הסמ"ע (ריש קצ"א), ועי' ב"ח שהצריך כתב ידו או עדי מסירה, ולכאורה תלוי אם הקניין הוא הראיה שבשטר ביכול להזדייף אין השטר מוכיח על המכירה, מה שאין כן אם עניינו מעשה קניין אף ביכול להזדייף המעשה הוא עצם מסירת נייר שכתוב בו מעשה המכירה, (ועי' עוד רעק"א ואמרי ברוך ריש קצ"א).

ב. נפק"מ נוספת מה שפסק המחבר (סעי' ב') ששטר דידן שכתוב בהם לשון עבר מכרתי ונתתי שטרי קניין הם, ולכאורה אם עניין השטר הראיה שבדבר אתי שפיר ששטרי קניין הם, משא"כ אם עניינו המעשה מסירה איך מועיל לשון עבר למעשה קניין, ויש לדחות.

ג. נפק"מ נוספת שהרעק"א הביא דברי מקור חיים (סי' תמ"ח ס"ק ט') שכתב לגבי שליח שלא מועיל שחתם שמו על שטר מכירה, (והצד שמועיל אינו בגדרי שליחות ששלוחו חשיב כמותו ממש, אלא משום שקונה עבורו ואף בדין זכין עבורו יועיל). ומסקנתו שאינו מועיל משום שעניין השטר הוא ראייה ומכיוון שאין השטר מוכיח על עצמו שצריך צירוף עדים שיעידו שהוא שלוחו אינו מועיל. ולכאורה תלוי בהנ"ל שאם עניינו הראיה שבשטר אינו מועיל אבל אם עניינו מעשה קניין מאי איכפת לן שאין הוכחת השטר אלא בצירוף גורם חיצוני דהיינו ראייה שהיה שלוחו.

24 והנה לדעת הסמ"ע (ריש סי' ק"צ) שקניין כסף עניינו כסף תמורה פשוט שהדין נכתב בפנים, ולדעת הט"ז (שם) שהוא כסף קניין יש מקום להצריך כוונה, ויש לדחות על פי מה שביאר האחרונים שאף לדעת הט"ז

או צריך כוונה מיוחדת שיקנה מעשה זה שעושה, והנה מסברא נראה שמועיל כוונה כללית לקנות.<sup>27</sup>

ונראה להביא ראיה מהגמרא בבא מציעא (דף י' ע"א) שאמרו בנפילה ניחא ליה דליקני בד' אמות לא ניחא ליה דליקני שדווקא משום שבנפילה ניחא ליה דליקני ולא בד' אמות אינו קונה אבל בלאו הכי היה קונה אף שלא נתכוון לקנות בד' אמות הרי שכוונה כללית לקניין מועילה.

ויש לדחות דשאני ד' אמות שקונות לו שלא מדעתו דכחצר חשיבי, ולכך כל החיסרון הוא בכוונה הפכית והיינו באופן שבנפילה ניחא ליה דליקני ולא בד' אמות, אבל בלאו הכי קונה שלא מדעתו.

אמנם לכאורה תלוי במחלוקת רעק"א ובנו הגר"ש, שנחלקו האם תקנת הד' אמות הוא שחשובים ממילא כחצרו וקונים שלא מדעתו או שצריך כוונה לשייך אליו הד' אמות ולאחר שחשוב חצרו קונה שלא מדעתו, שאם הוא ממילא כחצרו וקונה שלא מדעתו אין להוכיח מבנפילה ניחא ליה דליקני, משא"כ אם צריך כוונה לשייך אליו הד' אמות שפיר יש להוכיח משם מדהוצרכו לבנפילה ניחא ליה דליקני שבלאו הכי קונה, והיינו משום שהיה לו כוונה כללית לקנות ועל ידי כך משייך אליו הד' אמות שלעניין לשייך אליו הד' אמות אינו כחצר שקונה שלא מדעתו.

ואף לדברי הרעק"א אפשר לחלק שבקניין המקום של הד' אמות מועיל שפיר בכוונה כללית לקנות שמספיק רצון

אמנם מסתבר שצריך כוונה מסויימת לקניין, והיינו שיתן את הכסף במטרה לקנות על ידו ולא בסתם.

בקניין חליפין להאמור לכאורה יהיה תלוי בחקירה האם עניינו תמורה שאם כן אין צריך כוונה או עניינו מעשה וצריך כוונה ככל מעשה קניין, ואפשר שתלוי בחליפי סודר או שווה בשווה שחליפי שווה בשווה מסתבר שעניינו תמורה משא"כ סודר עניינו מעשה.<sup>25</sup>

ויש לדחות שאף תמורה בחליפין צריך כוונה לפי שאינו תמורה במהות ככסף שבמהותו הוא תמורה על דברים הנקנים, אלא צריך לעשותו תמורה לחפץ האחר ונצרך כוונה לעשותו תמורה.

סיטומתא הוא לכאורה קניין נוסף שאין צריך בו כוונה, והיינו סוג סיטומתא שאינו מעשה מיוחד כתקיעת כף אלא הוא בדרך אגב כרשימה בחביות וכדו'. ביאור העניין שזה גופא הסיטומתא והמנהג שקונה אף ללא כוונה.

אמנם אינו ברור כל הצורך שהרי עניין הסיטומתא הוא לגמירות דעת, ומה שייך גמירות דעת ללא כוונה לקניין.<sup>26</sup>

## כיוון באופן כללי לקנות

### ולא כיוון לקניין מסויים

יש לדון האם מועיל כוונה כללית לקנות וכל הדרגות הנ"ל הם לאפקי שלא יכוון להיפך והיינו שלא יכוון למהות חזקה שאינה תיקון הקרקע אלא אדעתא דדיקלא וכדו', אבל אם כיוון בסתמא לקנות מועיל

אינו מעשה גרידא אלא ודאי עניינו תמורה אלא שנחלקו האם הוא פירעון או שהוא מעשה שעניינו תמורה, ומכיוון שעניין המעשה הוא תמורה אין עניין לכוונה.  
25 ודנו האחרונים בארוכה בעניין הסודר האם עניינו מעשה או תמורה, בחידוה"ר (קצ"ה ה') העלה שהוא מעשה וכן בחזו"א (ליקוטים ט') נקט בפשיטות שענינו מעשה, אמנם כמה וכמה אחרונים כתבו שאף סודר עניינו תמורה ככל חליפי שווה בשווה, וראייתם מהסוגיא בבא מציעא (י"א ע"ב) שמבואר בגמרא גבי קניין סודר שמתנות כהונה נתינה כתיב בהו וחליפין דרך מו"מ הוא ואכמ"ל.  
26 ואגב אציין מה שמצאתי בחידושי הגאון ר' דוב לנדו שליט"א בעניין סיטומתא שכתב לטעון שמכיוון שעניינו גמירות דעת יועיל אף מדאורייתא, ומחדש שכל הסיטומתא אינו אלא מדרבנן כמבואר בגמרא ובראשונים שהוא מדין מנהג והפקר בית דין, וצ"ע לשו"ת חתם סופר (סי' שי"ד).  
27 והיינו כשאין חיסרון של מתעסק שאז הוא חיסרון בעצם המעשה ולא בכוונה אחר.

כהאי גוויי מדין עבד כנעני, מ"מ יש חיסרון בכוונת מקנה שלא נתכוון להקנות אלא לבעל המעות.

ולדברי הרא"ש שנחלקו אמוראים שם בדין זה יש לדחות דברי הקצוה"ח, אמנם אפשר דשאני התם שמתכוון להקנות לבעל המעות אלא שאין יודע מיהו בעל המעות ובוזה נחלקו האם מועיל, אבל באופן שאין כלל כוונת מקנה להקנות ודאי לא מועיל.

אמנם בכיוון להקנות לבעל הממון בסתמא ואינו יודע מי הוא לכאורה פשוט שמועיל.

### אמירת המקנה

לא מצינו דין נוסף של אמירת המקנה לביטוי הכוונה וכו"ל, אמנם מצינו ברוב הקניינים דין אמירה מקודם הקניין כהסכמה שיעשה הקניין, כן כתב בשו"ע (סי' קצ"ב סעי' ב') לעניין חזקה, וכ"כ בשו"ע (סי' קצ"ז סעי' ג') לעניין משיכה, כמו כן בקניין סיטומתא כתב בשו"ע (סי' ר"א סעי' ב') שצריך אמירה או בפניו.

ביאור הדבר במה שנצרך אמירה היינו משום שצריך הסכמה מהמוכר, והיינו לא הסכמה לקנות בלחוד אלא הסכמה לקנות בקניין זה.

והנה יש קניינים שהדין אמירה פשוט יותר והוא בקניין מסירה לדעת רש"י ור"י החולקים על ר"ת וריב"ם (בבא בתרא דף ע"ה, וקידושין דף כ"ה) הסוברים שצריך מיד ליד אלא סוברים שאין צריך מסירה מיד ליד מ"מ צריך אמירה, לדעת הרמב"ן מועיל בפניו כמו בחזקה שבפניו אין צריך לומר לו לך חזק וקני, ויש הסוברים שצריך דווקא אמירה ולא מועיל לזה בפניו אף שבחזקה מועיל בפניו<sup>28</sup>, שהאמירה היא השתתפות המוכר בקניין המסירה והיא מדין המעשה קניין של המסירה.

לקנות שחכמים יתקנו שישתייך אליו המקום ויקנה על ידו, משא"כ לקניין אין ראיה שיועיל כוונה כללית ואף שאין ראיה מסברא נראה שמועיל.

### כוונת מקנה

בנוסף לדין כוונת הקונה לקניין הדין הוא שיתכוון המקנה להקנות, ולא מועיל בסתם כוונה להקנות אלא צריך כוונה להקנות לקונה זה. מקור הדין בגמרא בבא קמא (דף ק"ב ע"ב) גבי בגדים שצבע לשמן, אחד המקדיש נכסיו ואחד המעריך את עצמו אין לו בכסות אשתו ולא בכסות בניו ולא בצבע שצבע לשמן ולא בסנדלים חדשים שלקחן לשמן, ואמאי לימא הכא נמי מי הודיע לצבע שיקנה צבעו לאשה, אלא לאו משום דאמרינן שליחותיה קעביד וכיד אשתו דמי הכי נמי שליחותיה קעביד וכיד בעה"ב דמי הרי שצריך כוונה להקנות לאשה. ויש לדחות שלעולם אין צריך כוונה עבור מי מקנה אבל כוונה עבור אחר מקלקל, ובא לאפוקי כשכיוון להקנות עבור הבעל שאז הוא בכלל ההקדש שהקדיש הבעל נכסיו.

והנה תחילת הגמרא שם הוא בשליח לקנות חיטים והמוכר החליף ונתן לו שעורים ומחכו עליה בני מערבא שאם חשיב שינוי הרי אינו שליח ואין כוונת קניין מהמקנה לקונה השעורים, והוכיחה הגמרא דין זה שצריך כוונת מקנה מבגדים שצבע לשמן.

וברא"ש שם נקט שבני מערבא נדחו, ואע"ג שר' אבא מיישב המשנה דבגדים שצבע, שאני התם שאם מזכה לבעל, הבעל עצמו אין יכול לזכות לאשה על ידי עצמו.

והנה הקצוה"ח (סי' קפ"ג ס"ק ב' וסי' רס"ט ס"ק א') הביא מרבנו ירוחם שצריך כוונה להקנות לאשה זו, וכתב לפי זה בקנה במעות עבור חברו ולא פירש שהוא עבור חברו לא קנה חברו, ואף שמועיל קניין כסף

28 כן נראה דעת ר"י בתוספות שלא הזכיר אלא אמירה, ולכאורה אמירה אלים יותר להשתתפות כחלק מהמסירה.

משלים דיבור וממילא עדיין אין הכוונה מבוררת מספיק.

בחידושי ר' דוד פוברסקי (בנדרים שם) ביאר שעניין הקניין הוא גמירות דעת, ולגמירות דעת צריך ביטוי מושלם, ולא מועיל תורת יד לקניין, משא"כ לקידושין ונדרים שעניינם איסור דאסר לה אכולי עלמא כהקדש שייך בהם תורת יד.<sup>30</sup>

### כוונת מקנה ללא כוונת קונה

כוונת קונה ללא כוונת מקנה אינו מועיל, וכוונת מקנה לחוד כתב הרשב"א (גיטין כ' ע"ב) לחדש שדעת אחרת מקנה מועיל לקניין אף כשאין הקונה מכיוון לקניין. וביאר עפ"י זה הסוגיא בהיה זקן מלווה לבני הכפר שמועיל אף דבעינן ספר מקנה מכיוון שהזקן מכיוון להקנות ואף שלא כיוונו הלוויים לקנות הרי שמועיל דעת אחרת מקנה לקנות ללא כוונת קניין. כמו כן כתב הנימוק"י בשם הראב"ד (ב"ב כ"ב ע"ב) גבי רב ענן שקל בידקא בארעיה שמועיל דעת אחרת מקנה אף ללא כוונת קונה. וכן פסק מחנה אפרים (ה' זכיה ומתנה ט"ז).

האחרונים נתקשו סתירה בדעת הראב"ד שבמדד ולא משך הביא הטור בשם הראב"ד (סי' ר') שאינו קונה מכיוון שלא נתכוון לקנות במשיכה והרי הראב"ד סובר שבדעת אחרת מקנה אין צריך כוונה לקניין, בקצוה"ח (ס"ק ז') כתב דתרי ראב"ד נינהו.

בנתיה"מ (סי' ר' ס"ק י"ד) כתב בדעת הרשב"א והראב"ד הגבלות בדין דעת

כמו"כ באגב באינו צבור לדעת הרמב"ם ולדעת הראב"ד אף בצבור צריך אמירה, ומדין המעשה קניין לשיך החפצים לקרקע.

בקניין חליפין מצינו גם כן בשו"ע (סי' קצ"ה סעי' א') שצריך אמירה, והרמ"א שם הביא שאין נוהגים כן כי מסתמא אדעתא דהכי הוא נותן לו, אמנם אינו נצרך כחלק מהמעשה קניין אלא שנצרך לאלימות הקניין, והיינו משום שקניין חליפין קליש שאינו בגוף החפץ (ואף שכסף גם כן אינו בגוף החפץ, כסף הוא שוויות בעצם ואלים טובא, עי' סמ"ע (ס"ק) שכתב לחלק כן בין סודר לכסף לעניין חזרה לאחר כדי דיבור בעסוקים באותו עניין).<sup>29</sup>

### יד בקניינים

במאירי בנדרים (דף ו' ע"ב) כתב שבקניינים פשוט שאין יד וספק הגמרא בנדרים הוא האם דומה לקניינים שאין בהם תורת יד או ילפינן מקידושין שעניין קידושין הוא דאסר לה אכולי ע"כ כהקדש ודמי לנדרים שיש בהם תורת יד.

בביאור החילוק בין קניינים לנדרים וכדו' כפשוטו אפשר לומר שהדין יד מועיל להשלמת הדיבור ולהבנת כוונתו, אבל בעצם להבנת כוונתו צריך שיהיה מבוטא היטב וברור כוונתו וכל הדין יד הוא השלמת הדיבור ועל ידי השלמת הדיבור מובן כוונתו, ואם כן לא שייך אלא כשיש דין דיבור, אבל בקניינים שכל הנושא הוא הבנת כוונתו ואין מעבר לכך דין דיבור אין היד

29 בעניין קלישות החליפין מצינו סתירות, מצד אחד מצינו שקליש לעניין אמירה, כמו כן בבית יוסף הביא דעת הראב"ד שצריך עדים לקניין חליפין אף שבשאר קניינים אין צריך עדים מחמת שקניין סודר קליש, כמו כן יכול לחזור בו כל זמן שעסוקים באותו עניין אף שבשאר קניינים אין יכול לחזור בו אלא בתוך כדי דיבור, וביאר הסמ"ע הטעם משום שחליפין קליש שאינו בגוף הדבר, (בעיר שושן הובא שם בסמ"ע כתב טעם אחר), כמו כן מבואר בגמרא שטובת הנאה אינה ממון להיקנות בחליפין ואגב קרקע (וכן הביא המחבר שיטה בסי' קצ"ה סעי' ט'), ומאידך לעניין האם צריך כסף בנוסף לחליפין דעת הרמב"ם והרשב"א וכן יש צד במהריב"ל הובא בפתחי תשובה (ריש סי' ק"צ) שאין צריך כסף מחמת שחליפין הוא קניין אלים ואף שבשטר צריך, ודעת הרמב"ם גופיה שבחזקה צריך כסף ואף שהוא בגוף הדבר חליפין עדיף מחזקה ואין צריך כסף. ומצאתי בגליון מהרש"א שנתקשה בזה.

30 יעווי"ש שנתקשה לפי דבריו איך קונה האשה את הכסף מלכתחילה על ידי יד והרי לקניינים אין מועיל יד, ורוצה לומר שבקידושין הכסף הוא חלק מהקידושין יעווי"ש.

והנה הקצוה"ח (סי' ער"ה ס"ק ד') כתב לבאר דין זה של דעת אחרת מקנה שהוא מדין זכין שמזכה עבור הזוכה את הכוונה לקניין, ולפי זה כתב שבגוי אין מועיל דעת אחרת מקנה לפי שאין זכין לגוי (עי' הערה 33).<sup>33</sup> בביאור הזכין בכוונה).

אמנם ברעק"א (קמא ל"ז) נראה גדר אחר, שכתב חידוש נוסף בדעת אחרת מקנה שמועיל אף אם המקנה התכוון להקנותו בקניין אחר, לעניין ישראל שמכר בהמה ספק מבכרת לגוי לפטרה מבכורה בכסף, משום שסבר שכסף קונה, ולאחמ"כ משכה הרועה עם שאר בהמות ללא כוונת קניין במשיכה לפי שסבור שיספיק כספו קונה במשיכה, ואף שאין כוונת קונה לקנות הא המקנה כיוון להקנות ומועיל מדין דעת אחרת מקנה. ואף שהמקנה גם כן היה סבור שמועיל כסף ולא כיוון להקנות במשיכה קונה. הרי שדין דעת אחרת מקנה אינו על גוף הקניין אלא הוא אלימות של מקנה שרוצה להקנות ולכאורה מועיל מדין אלימות ולא מחמת שמכוון המקנה.

מקום נוסף שמצינו עניין דעת אחרת מקנה הוא בדעת אחרת מקנה להקנות לקטן שמועיל אף שאין לו יד.<sup>34</sup>

וכתב הרשב"א (גיטין פרק התקבל דף ס"ד) לחלק שבמציאה שאין דעת אחרת מקנה אינו קונה מן התורה, משא"כ בקניין

אחרת מקנה ועל פי זה מיישב הסתירה בראב"ד, א. שצריך דעת מקנה בשעת המעשה קניין, ובמדד אינו מכוון להקנות בזמן המדידה שאז המוכר מכוון גם כן למדידה בעלמא.

והנה להבנת הקצוה"ח שאין לחלק בין שעת הקניין למקודם לכן, אם נניח שהוא ראב"ד אחד ליישב הסתירה בראב"ד יש ליישב ולומר שמדידה היינו כוונה הפכית גרעה טפי ומנגד לכוונת המקנה להקנות, ואפשר באופן פשוט יותר שהחיסרון במדד הוא שמעשה מדידה אינו יכול להתפרש כהכנסה לרשותו אף שמונח במדידה משיכה מכל מקום המעשה הוא מעשה מדידה (דוגמא לדבר אינו מתכוון שמתר לר' שמעון).

ובדברי הרשב"א שם מוטעם דין מדד באופן אחר וכתב לבאר שבמדד הרי הוא עושה פעולה בין לטובת מוכר ובין לטובת לוקח ולכן אינו מועיל ולא דמי לסתם מעשה קניין שעושה הלוקח לטובתו.

ב. הגבלה נוספת כתב הנתיב"מ ליישב הסתירה בראב"ד שאין מועיל דעת מקנה אלא במתנה שוודאי זכות הוא לו אבל במכר לא מועיל.<sup>32</sup>

אמנם ברשב"א וראב"ד בכא בתרא (דף פ"ד בד"ה מתני' המוכר פירות) מבואר שאף במכר מועיל דעת אחרת מקנה.

32 הקצוה"ח (סי' קצ"ה ס"ק ב') כתב בדעת השו"ע שמכר הוא ודאי זכות (וכן דעתו בסי' ק"צ ס"ק ג'), ואף לדעת רמ"א בסי' קצ"ה שחילק בין מתנה למכר מכר בזול ודאי חשיב זכות, אמנם בנתיב"מ שם פליג שמכיוון שצריך ליתן מעות אפשר שרוצה לחזור מקודם נתינת המעות ולא חשיב זכות עבורו.

33 ומיישב לפי זה סתירה בדעת הטור שבסי' ר' חולק על הראב"ד וסובר שבמדד קונה, וביור"ד (סי' קל"ב) סובר שאינו קונה בכהאי גוונא גבי גוי.

34 ועפ"י זה מיישב הסתירה בין המשנה שמציאת חש"ו יש בהם גזל מפני דרכי שלום ולרבי יוסי גזל גמור, לסוגיא בגיטין שמבואר שיש לקטן זכיה ומחלקים שם בין הגיע לדרגת צרור וזורקו אגוז ונטלו ללא הגיע לשיעור זה.

ולהבנת הדברים בביאור דברי הראשונים שחילקו בין דעת אחרת מקנה למציאה, להקצוה"ח הנ"ל הביאור שדעת אחרת מקנה הוא מדין זכין וזכין לקטן אף שאין שליחות לקטן.

אמנם בשו"ת חוט המשולש (ח"ב ס"ה) חולק וסובר שדעת אחרת מקנה מועיל, שנחשב שהמקנה פועל את הקניין עבור הקטן ואינו מדין זכיה.

ויש להוסיף בדעת קצוה"ח שהוא מדין זכין מה שכתב בחידושי ר' דוב לנדו שאי אפשר לפרש כפשוטו שמזכה עבורו את הדעת והכוונה לקניין, שאם כן יועיל אף סתם אדם בעלמא שמכוון הקניין עבור הקונה,

שעושה שלא בשעת הקניין וזה אין מועיל, ויש לדון מה הדין כשמתכוון לקנות בשעת הקניין על ידי קניין אחר.

בשלחן ערוך (סימן קצ"ח סעי' י"ב) נפסק היתה עומדת הבהמה ברה"ר ולא אמר לו המוכר כלום מכיוון שהתחיל למשוך גלי דעתיה שאינו רוצה לקנות במסירה, ואינו קונה במסירה אף שמסירה קונה ברה"ר ומסירה אינה צריכה מיד ליד.

מאיך דין זה נסתר מדברי המחבר ורמ"א (סימן רס"ח סעי' א') גבי בנפילה ניחא ליה דליקני ולא בד' אמות, שכתב שם רמ"א שקונה אף שגילה דעתו שבנפילה ניחא ליה דליקני ולא בד' אמות ובסוגיין לא הגיה רמ"א שלא יקנה, וברעק"א תמה על כך ונשאר בצע"ג, בפתחי תשובה (ט') הביא שתמה על כך במשכנות יעקב (ח"מ סוף סי' נ"ח).

קושיא נוספת היא מהטור (סי' ער"ה) שהביא בשם הרמ"ה שאם הלבנים היו של גר אע"פ שהגביהם הראשון לא קנה כיוון שלא כיוון לקנותם אלא על ידי בניין ובבניין הרי אינו קונה.

במשנה למלך (פ"ב מה' זכיה דין ט') כתב ליישב ולחלק בין מקום שרוצה לקנות באותה שעה שקונה למקום שאין רוצה לקנות באותה שעה, שבלבנים אין רוצה לקנות באותה שעה, כמו"כ במשיכה אינו רוצה לקנות באותה שעה, שמסירה קונה לאלתר ומשיכה אינה קונה עד שיכניסנה כולה לרשותו ולכך אינו קונה<sup>35</sup>, משא"כ בנפילה ולא בד' אמות רוצה לקנות באותה שעה ולכך קונה.

עם דעת אחרת מקנה קונה מן התורה, וכן דעת הר"ן פרק התקבל, וכן פסק הרמ"א (סי' רמ"ג סעי' ט"ו)<sup>35</sup>.

### כוונה לקניין אחר שאינו מועיל

נחלקו הראשונים בכיוון לקנות בקניין שאינו מועיל האם מועיל הכוונה לקניין המועיל, ומצינו ג' שיטות בנידון הובא בבית יוסף (הל' אבדה ומציאה סי' רס"ח).

דעת רמב"ם רי"ף ורא"ש שמועיל, דעת הר"ן שדווקא בקניות דרבנן שייך גלי דעתיה מכיוון שהוא כאומר אי אפשרי בתקנת חכמים, דעת הרשב"א שאף בקניות דאורייתא בגלי דעתיה לקנות בנפילה אין קונה בקניין המועיל, ולמעשה המחבר פסק כשיטה א' שקונה וכן פסק רמ"א, וכתב רמ"א ודלא כיש חולקים.

הרעק"א (ת' צ"ו) כתב סברא לחלק בין ד' אמות לשאר קניינים שבד' אמות כשמכוון לקניין אחר אינו נעשה כחצרו לקנות על ידו משא"כ בשאר קניות הרי הוא קונה בעצם, ובוודאי כשמונח בחצרו ונפל עליה לא נאמר גלי דעתיה דבנפילה ניחא ליה דליקני ולא בחצר כמו כן בשאר קניות שקונים בעצם לא שייך בנפילה ניחא ליה ולא בקניין משא"כ להיות חצרו אינו נעשה חצרו (ולשיטתו שחולק על בנו ר' שלמה איגר ביסוד קניין ד' אמות וכנ"ל).

### כיוון לקנות בקניין שעושה

#### בתורת קניין אחר המועיל

הנידון הנ"ל (בחלק סוג הכוונה הנצרך אות ב') הוא באופן שכיוון לקנות עם קניין

ומזכה עבורו את הכוונה, אלא הוא דין מיוחד שבין מקנה וקונה שבדעת אחרת מקנה מזכה המקנה עבור הקונה את הכוונה, וכן נראה שהרי אי אפשר להקנות על ידי עצמו ואין מועיל על ידי זכיה, אלא הוא דין שהמקנה מייחס אליו הכוונה ושורשו מדין זכין אבל אינו באמת זכין.

35 ולעומת זאת הש"ך שם (ס"ק ו') האריך לחלוק, ומסיק שאין לחלק בין מציאה למתנה, אלא בקטן הפחות משיעור של צרור וזורקו אין לו זכיה אלא מדרבנן, ובהגיע לדרגת צרור וזורקו יש לו זכיה מדאורייתא ואף בלא דעת אחרת מקנה. והמשנה של מציאת חרש שוטה וקטן אין בהם גזל אלא מפני דרכי שלום איירי בקטן שלא הגיע לדרגת צרור וזורקו אגוז ונטלו.

36 והוא חידוש נוסף שלא חשיב אותה שעה אף שמתחיל המשיכה מעתה, ואף שהוא ברה"ר הרי מועיל שאין צריך הכנסת כולה לרשותו אם עקרה ברה"ר מכל המקום שהיתה בו בתחילה, ומוכרח כן שכלאו הכי לא

שאינו קניין ואפילו הכי אינו קונה לדעת הראב"ד.

כמו"כ קשה גם על מהלך המשנה למלך שהרי במדד המדידה בשעת הקניין ואפילו הכי לא קני. ונתקשה בזה הגרעק"א.

### קמ"ן - האם מועיל בו כוונה לקנות ולהקנות

לכאורה פשוט שקטן אין כוונתו כלום ואין מועיל קניינו אלא אם כן דעת אחרת מקנה אותו, וכן נפסק בשו"ע (סי' רמ"ג סעי' י"ד ט"ו וט"ז) שקטן אינו זוכה לא לעצמו ולא לאחרים.

ומעירים לפי זה על הערכות שקונים בערב סוכות אצל קטנים איך מועיל והרי אין כוונת מקנה להקנות, ואפשר שהם כשלוחים בעלמא והמקנה הוא הבעלים ומקנה לבעל הממון.

### שלח שליח לקנות האם מועיל כוונת משלח - והדין בפועל

כוונת שליח ודאי מועיל, שעשאו שליח לכל ענייני הקניין, וכוונת משלח נחלקו בו הקצוה"ח ונתיה"מ (סי' ער"ה ס"ק א') לדעת הקצוה"ח מועיל כוונת משלח ולדעת נתיה"מ אין מועיל.<sup>38</sup>

בביאור מחלוקתם יש לבאר בב' אופנים, אפשר שנחלקו בגדר שלוחו של אדם כמותו אם היינו שהשליח הוא יד אריכא של המשלח ולפי זה שפיר מועיל כוונת משלח

ולהאמור כתב רעק"א הובא בפתחי תשובה (ריש סי' רס"ח) וז"ל "דעל פי זה יהיה דין חדש בנפל על המציאה, אם הוא רץ ואומר שרוצה ליפול ולקנות בנפילה ובא אחר והחזיק בה קודם שנפל שקנה האחר, כיון שדעתו לקנות בנפילה וקודם הנפילה לא היה דעתו לקנות כלל, לא קנו לו הד' אמות" עכ"ל.

בפתחי תשובה הביא מהרעק"א חילוק נוסף שבדעת אחרת מקנה קונה, משא"כ באין דעת אחרת מקנה כגון בלבנים ובנפילה אינו קונה. וכתב דתרווייהו מועיל דעת אחרת מקנה או כוונה לקנות באותה שעה.

בנתיה"מ (קצ"ז ס"ק א') כתב ליישב אפילו לדעת רמ"א שאין אומרים בנפילה ניחא ליה דליקני ולא בד' אמות אלא בנפילה שאינו קניין ולכך אין בו גילוי דעת שלא יקנה, אבל במסירה ומשיכה ששניהם הוא מעשה קניין אינו קונה כשגילה דעתו שרוצה באחד מהם, ולפי זה כתב ברכוב שקונה לחודיה ובמקום מנהיג אינו קונה, אף בד' אמות לא יקנה, לפי שאומרים גלי דעתיה דברכיבה ניחא ליה לקנות ולא בד' אמות.<sup>37</sup>

ומהלך הנתיה"מ עדיין אינו מיישב את הרמ"ה של לבנים שבדבריו מבואר שאף אם בונה שהוא דבר שאינו קניין מכל מקום אינו קונה.

כמו"כ קשה על דברי הנתיה"מ ממדד ללוקח שהביא הטור (סי' ר') מחלוקת רמ"ה וראב"ד האם קונה, והרי במדד עושה פעולה

חשיב התחיל במשיכה אם לא חשיב משיכה ברה"ר, ומכל מקום מכיוון שעיקר המשיכה ההכנסה לרשותו וכוונתו לקנות מקודם לכן לא חשיב כוונה באותה שעה.

37 והנה בעשה קניין המועיל ושאינו מועיל ביחד ונתכוון לקנותו בקניין המועיל לכאורה יש לדון מה נחשב קניין המועיל האם דווקא אם מועיל כעת או אף אם הוא קניין בעצם אף שאינו מועיל כעת, וכגון במסירה ברה"ר ועושה משיכה גם כן, וכיוון לקנות במשיכה, ואין מועיל משיכה ברה"ר האם חשוב קניין המועיל, כמו כן רכוב שאינו קונה בעיר שאין דרכו לרכוב, וכיוון לקנותו ברכיבה האם קונה בד' אמות. ולכאורה יש להוכיח מדברי הנתיה"מ (הנ"ל) שחילק ברכוב שאינו קונה בד' אמות מכיוון שגלי דעתיה לקנות ברכיבה, ולכאורה הרי במקום מנהיג אינו קונה ברכיבה ואפילו הכי חשיב קניין המועיל מכיוון דלחודיה קני. אמנם הנתיה"מ לא חילק שם בין קניין המועיל לשאינו מועיל אלא בין קניין לנפילה שאינו כלל קניין.

38 והוכחתו מהרמ"א (בסעי' כ"א) שכתב ולא כיון לזכות או שבנה על ידי פועלים ובסמ"ע (ס"ק כ"ו) דהיינו שלא נתכוונו הפועלים לזכות ומוכח שכוונת המשלח מספקת.

האומר חציה שלי הגביהו שניהם יחד וטוען  
האומר חציה שלי שבעל הכולה שלי נתכוון  
להגביה עבורי.

ויש לבאר על פי דברי הריטב"א ישנים  
שכתב בשנים שהגביהו דלא איירי בהגביה  
לצורך חברו, שבסתמא אין אדם מגביה לצורך  
חברו, אלא שדנים דעתו לומר שהגביהו היא  
לצורך חברו שאם לא כן לא יזכה, והכי נמי  
אף אם טוען כולה שלי אילו ידע שהאמת היא  
שהגביה עם חברו כפי שטוען חברו שרק  
חציה שלו היה מגביה על דעת חברו.

העולה מדבריו שכשנתכוון לקנות ולא  
נתכוון לאדם מסויים אין חיסרון בכוונה  
לקניין ושפיר קונה, ואף אם נתכוון לעצמו  
קונה לחברו, ואינו כחשב לקניין מסויים  
שאין קונה עם הקנין השני דהוי ככוונה  
הפכית, אלא כשחשב לקניין לא איכפת לן  
למי חשב לקנות ומועיל הקניין עבור חברו,  
שאם לא כן לא היה שייך לדון אומדנא.<sup>40</sup>

אמנם לכאורה דין זה נסתר מהדין שצריך  
המקנה להתכוון להקנות עבור הקונה,  
ולכאורה מאי שנא המקנה מהקונה,  
ובדוחק אפשר לומר שלהוציא מרשותו  
יותר בדוחק אדם מוציא מרשותו וצריך  
כוונה עבור מי משא"כ לקנות.

ויש לדחות הראיה מהראשונים הנ"ל  
שלעולם במתכוון לקנות עבור אחד ודאי אין  
מועיל עבור אחר, ואין כוונת הריטב"א  
והר"ן אלא שבכהאי גווי אמדינן לדעתיה

שהוא חלק מהקניין, או שמעשה השליח  
מתייחס למשלח ולפי זה אין מועיל כוונת  
משלח שאין המשלח חלק מהמעשה קניין  
אלא שלאחר הקניין הדין שליחות מייחס את  
הקניין למשלח.<sup>39</sup>

אפשרות נוספת שנחלקו בגדר הדין כוונת  
קניין האם הוא חלק מהמעשה ובכדי  
שיחשב מעשה קניין, או שהוא דין נוסף  
בכדי לקנות על ידי המעשה קניין, שאם הוא  
חלק מהמעשה קניין לא סגי בכוונת משלח  
שבלא כיוון השליח אין מעשיו חשוב מעשה  
קניין משא"כ אם הוא דין נוסף לקנות על ידו  
שפיר מועיל כוונת משלח אף בלא כיוון  
השליח שהמעשה בכל אופן מעשה קניין  
ובשביל הדין כוונה לחלות הקניין מועיל  
כוונת משלח.

לגבי פועל, כתב נתיח"מ סימן קפ"ח  
שלפי שידו כיד בעל הבית מועיל בין כוונת  
פועל ובין כוונת בעל הבית.

### בעניין כיוון לקנות ולא כיוון עבור מי

יש להוכיח מדברי הריטב"א בבא מציעא  
(דף ח' ע"א) שמועיל בלא כיוון לקנות עבור  
מי, בהקדם דברי הגמרא שם שמוכיח מזה  
אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי זה  
נוטל ג' חלקים וזה נוטל רביע שהמגביה  
מציאה לחברו קנה חברו, ולכאורה צריך  
ביאור שהרי לטענת האומר כולה שלי לא  
הגביה לדעת חברו שהרי הגביה מקודם  
חברו, ולא מסתבר שמועיל מכיוון שלטענת

אמנם בקניין חזקה כתב (בסי' קפ"ח) שחזקה והגבהה מועיל על ידי פועלים ואף שהם לא נתכוונו לזכות  
כיוון שהבעה"ב נתכוון להקנות, ומשום שבחזקה סגי מה שבגרמתו נתקן השדה ואין צריך לזה דין שליחות.

39 באור שמח (הלכות גירושין הלכה י"ב) כתב לתלות בזה המחלוקת הרמב"ם והטור באופן שנשתטה המשלח  
האם מועיל השליחות שאם הוא מדין ידא אריכתא אין מועיל מכיוון שהשליחות חלה מדין ידא אריכתא של  
המשלח נצרך שיהיה המשלח בר דעת, משא"כ אם הוא מדין שמעשה השליח מתייחס למשלח שפיר מועיל  
מכיוון שהשליח בר דעת ואף שהמשלח שוטה אין צריך שיהיה המשלח חלק מהקניין אלא מייחסים אליו  
את הקניין, ועי' עוד זה בעניין מת המשלח במחלוקת קצוה"ח ונתיח"מ ס"ו קפ"ח, והנ"ל הוא נפקא מינה  
הפוכה האם הכוונה צריך לבוא מהשליח שהוא העושה הקניין אלא שלאחמ"כ מייחסים הקניין למשלח, או  
מספיק כוונת המשלח ולפי שהשליחות מדין ידא אריכתא מועיל השתתפות המשלח בקניין.

40 כדברי הריטב"א מבואר ג"כ בדברי הר"ן שכתב הטעם שהוצרכה המשנה להשמיענו דין מגביה מציאה  
לחברו לרבה שהוא מטעם מינו דוכי לנפשיה והרי מפורש הוא בבבלייתא דב' שגנבו חייבים משום מינו דוכי  
לנפשיה זכי לחבריה, משום שבמשנה אינו מגביה להדיא לדעת חברו.

אמנם לכאורה אף לדעת רבנו ירוחם חידוש זה לחלק בין שאלה לשכירות הוא חידוש בקניין אגב שקניין שאלה קשה להטפיל למכר יותר מקניין שכירות, ולא במהות החילוק בין מה שיצר השאלה למה שיצר השכירות ששניהם עניינם קניין להשתמש בגוף ואינו קניין בגוף הדבר לעולמית שבו.

ובחידושי הגאון ר' דוב לנדו שליט"א בכבא מציא (י"א ע"ב) הביא מחלוקת הפוסקים בנידון ואעתיק לשונו "דהנה בת' רעק"א (ס"ו ס' קכ"ד) מייתי מדברי התרומת הדשן דשוכר אלים משואל דשכירות ליומיה ממכר הוא ויכול לקדש בגוף החפץ משא"כ בשואל הרי שדווקא שכירות ליומיה ממכר הוא ולא שאלה וכן הוא ביש"ש (בבא קמא פרק ה' ס' ל"ד). ואמנם הגרעק"א תמה שם בדבר וכתב וז"ל "ואנכי לא ידעתי מאין לנו חילוק בין שואל לשוכר דאם שכירות ליומיה ממכר הוא הכי נמי שואל ליומיה מתנה הוא ולא מצאתי רמז חילוק בשום מקום, ועיין עוד שו"ת רעק"א (מהדו"ק ס' ס"ו ד"ה והנה) שכתב דשואל כשוכר לכל דבר".

והביא שם עוד מהחזו"א (חו"מ ליקוטים י"ז ט') שהביא דברי הריטב"א שיש הפרש בין שאלה לשכירות לעניין קניין משיכה שבשוכר קנה במשיכה ובשואל לא קנה מכיוון ששכירות ליומיה ממכר הוא הרי ששאלה ליומיה אינה מתנה, והחזו"א תמה עליו שגם שאלה ליומיה ממכר הוא דמה לי נוטל שכר ומה לי נותן במתנה את ההשתמשות" עכ"ל.

ולנידון דידן לעניין לקנות בשאלה בכיוון לשכירות או להיפך לכאורה תלוי בהנ"ל שלדעת הריטב"א ותרומת הדשן לכאורה לא יקנה כמו בכיוון למכר, ולדעת רעק"א וחזו"א מסתבר שיקנה.

שאלו הוה ידע הוה מתכוון עבור חברו ומשום שבלאו הכי לא יזכה ואומדנא זו מועילה לקנות.<sup>41</sup>

### כוונה בגוי

בגיליון מהרש"א (ריש סי' קפ"ט) כתב שנכרי קונה גם ללא כוונה, וראיתו עמו ממה שסומכים לפטור הבהמה מבכורה, ואפשר לא נתכוון הגוי לקנותו במשיכה, וגוי אינו נאמן על כוונתו, (עיי"ש שדחה שהיה דעת אחרת מקנה ובכהאי גווי אין צריך כוונה). אמנם ביאור הדין צריך ביאור. ובשערי תשובה לרבנו יונה (חלק ג') כתב להדיא גבי גוי שקונה בכור במשיכה שצריך הקונה להתכוון לקנות.

### האם צריך כוונה לאיזה עניין קונה החפץ - לעולם או לשאלה ושכירות

מסתבר שאין צריך כוונה למה קונה החפץ, שהקניין נפעל על הסיכום מראש.

אמנם באופן שכיון לקנותו לדבר אחר, וכגון שכיוון לקנותו לשאלה ושכירות וקונהו לעולמית דהיינו מכירה או להיפך, מסתבר שאינו קונה.

מה שיש לדון הוא בכיוון לקנות לשאלה וקנה לשכירות, או להיפך בכיוון לשכירות וקנה לשאלה האם הוא ככוונה הפכית שמקלקל הקניין.

שורש הנידון הוא האם שאלה ושכירות הם ב' סוגי קניות או שעניין שניהם הוא קניין שאינו עולמית, והנה נחלקו הפוסקים האם שאלה ושכירות נקנה באגב, בש"ך (סי' ר"ב ס"ק ב') הביא מדברי רבנו ירוחם שקרקע מושאל ומטלטלים במתנה יש מי שכתב שלא קנה, ומדברי התוספות נראה שקנה וכתב עלה הש"ך ולא ידעתי למה יגרע שאלה משכירות.

41 עוד יש לדחות להצד שהדין מגביה מציאה לחברו אינו דין שמועיל חלות עבור חברו, אלא שהדין מגביה מציאה לחברו עושה שלא יעכב תפיסת הלה בקנייתו, ולפי זה אין צריך לחלות זכיה, ואין צריך לבאר דברי הריטב"א משום אומדנא אלא דבכהאי גווי שאם היה יודע שבכדי לזכות צריך להגביה עבור חברו היה מגביה עבור חברו גם כן אינו מעכב בזכייתו.

שהקניין בכל מקרה עבור הקונה, הלשון לך משוך וקני הוא עבור העושה הקניין ולא עבור מי שהקניין חל עבורו.

### האם מועיל אומדנא במקום כוונת קניין

בספר מכתלי בית דין להגרמ"מ פומרנץ (סימן ח"י) הביא בשם מוהר"ם (בשו"ת ליקוטים סימן תתל"ו) על לאה שישבה בחצר שאינה שלה וראובן השליך אליה טבעת קידושין ולא ניערה את הטבעת מבגדיה, חלים הקידושין, ואף שבעלמא אינו חל באומר לאשה התקדשי לי במנה וזרקתו לים, היינו משום שמראה שאינה רוצה להתקדש שזורקת הטבעת, אבל כשהיה מעשה קידושין גמור אין מועיל חזרה בתוכ"ד משום חומרא דאשת איש, ואין מועיל מה שאומרת האשה שלא חזרה בה רק לאחר שקיבלה המנה אלא מראש התכוונה לשחוק לפי שדברים שבלב אינם דברים.

וכאשר ידוע בכירור שלא התכוונה לקניין כתב הנודע ביהודה (קמא אבן העזר סימן נ"ט) שאין הכוונה שאין אנו מאמינים לאשה שלשחוק נתכוונה, והרי עד אחד נאמן באיסורים, אלא המחשבה היא דברים שבלב שאינם דברים,

אך הב"ח חולק על הנוב"י וסובר שאם אנו יודעים שהתכוונה רק לשטות לא חל הקניין.

### וזאת תורת העולה בדיני כוונת קניין:

- א. הכוונות הנצרכות בקניין: א. שיתכוון למה שעושה ולא יהיה מתעסק. ב. בנוסף לכך צריך כוונה לקנות. ג. בנוסף לכך צריך כוונה לקנות בקניין זה בשעה זו. ד. בנוסף לכך צריך כוונה למהות הקניין, ולכל הפחות בחזקה הדין כן שצריך כוונה לתיקון הקרקע.<sup>42</sup>
- ב. אין צריך אמירה לביטוי הכוונה.
- ג. בקנין חצר, ויד, וסיטומתא, ושטר, וכסף - אין צריך כוונה לקניין. בחליפין - לרש"י ור"י מיגאש צריך כוונה, לט"ז אין צריך כוונה. בהגבהה - לקצוה"ח אין קונה שלא מדעתו, לנתיה"מ קונה שלא מדעתו. לאור זרוע: במציאה והפקר צריך כוונה ובמקח אין צריך. בפחות מג' אין צריך כוונה בלמעלה מג' צריך. (בקנין אגב - יש לדון האם צריך כוונה).
- ד. כיוון לקנות באופן כללי מסתבר שמועיל.

### כיוון לקנות מחברו ונתברר שהוא של הפקר - או להיפך

הבית יוסף (סימן קצ"ד) הביא מדברי הרא"ש בעניין נתן דמים לגוי שהדין הוא שהנכסים הפקר, שנסתלק הגוי והישראל עדיין לא זכה, ולאחמ"כ החזיק הישראל ולא בתורת זכיה מהפקר אלא בתורת זכיה מחברו שסבור שהוא של חברו אינו קונה, והבית יוסף חולק וסובר שקונה, מכיוון שלמעשה נתכוון לקנות קונה.

ויש לדון לדברי הבית יוסף האם הדין כן אף להיפך בכיוון לקנות מהפקר ונתברר שהוא של חברו, או שמא בכהאי גווי שהוא של חברו, והקניין נצרך להוציאו מרשות חברו צריך כוונה על ההוצאה מרשות חברו, ולא מספיק כוונה על זכיה מהפקר.

כתב הנתיה"מ סימן קפ"ב ס"ק ב' שבמציאות כמסירת חפץ מהמקנה לקונה ודאי מועיל על ידי שליח קטן או גוי, כמו כן במציאות כמסירת מעות לקניין מועיל על ידי שליח גוי או קטן, מכיוון שמעשה בעלמא קעביד.

והמשיך שבאופן שהשליח אינו בר קניין והמשלח אמר לשליח לך משוך וקני או לך חזק וקני אינו מועיל אף אם יעשה אח"כ הלוקח הקניין בעצמו, שלך משוך וקני כוונתו לשליח דווקא ולא ללוקח, ואף

42 והיינו לכל הפחות שלא יכוון למהות קניין אחר וכדלהלן שכוונה כללית לקנות מועיל

- ה. צריך המקנה לכוון עבור מי הוא מקנה, וכוונה עבור בעל הממון מועיל.
- ו. בחזקה במשיכה ובמסירה נצרך בנוסף לקניין - אמירת המקנה לקניין. ובחליפין באגב ובמסירה נצרך אמירת המקנה כחלק מהמעשה קניין.
- ז. יד בקניינים כתב המאירי שאינו מועיל.
- ח. דעת הרשב"א והראב"ד שמועיל דעת אחרת מקנה במקום כוונה. לדעת הקצוה"ח לשיטת הראב"ד אין מועיל דעת אחרת מקנה. מחלוקת קצוה"ח ורעק"א האם הוא כוח ואלומות של דעת אחרת מקנה או שהוא מדין זכין. לנתיה"מ קיימים ב' הגבלות בדיון דעת אחרת מקנה: א. שאין מועיל במכר אלא במתנה. ב. שצריך דעת מקנה בשעת הקניין. מדידה ודאי לא מועיל לקנות על ידה.
- ט. נתכוון לקנות בקניין שאינו מועיל - לדעת מחבר ורמ"א מועיל. לרעק"א בד' אמות אינו מועיל.
- י. קטן אין בו כוונה לקנות ולהקנות.
- יא. בשלח שליח - מחלוקת קצוה"ח ונתיה"מ האם מועיל כוונת משלח לקנות. ובפועל מועיל אף לנתיה"מ.
- יב. בכיוון לקנות מהפקר ונתברר שהוא של חברו - מחלוקת בית יוסף ורא"ש האם קונה. בכיוון לקנות מהפקר ונתברר שהוא של חברו - יש לדון האם קונה.
- יג. יש לדון האם כוונת קונה עבור אחד מועילה עבור אחר.
- יד. גוי האם צריך כוונה לקניין - מחלוקת גיליון מהרש"א ורבינו יונה.
- טו. בפשטות אין צריך כוונה לאיזה עניין קונה החפץ, אמנם בכיוון לשאלה וקנהו לעולמית מסתבר שאינו קונה. ובכיוון לשאלה וקנה לשכירות או להיפך - לכאורה תלוי במחלוקת שהביא הש"ך מרבנו ירוחם והתוספות האם שאלה ושכירות הם ב' קניינים. לדעת ריטב"א ותרומת הדשן - לא יקנה, ולדעת רעק"א וחזו"א - קונה.
- טז. לשון לך משוך וקני לשליח שאינו בר קניין אין מועיל עבור הקונה שיעשה הקונה בעצמו הקניין.
- יז. אומדנא - כתב המהר"ם שמועיל, ובאופן שכיוון אחרת מהמעשה קניין מחלוקת נוב"י וב"ח.

הרב יצחק ליינר

## בדין היתר תשמיש בחפץ מושבר כשאירע שהשימוש מקלקל את החפץ

ראובן שכר רכב משמעון, ובאמצע הדרך התחמם המנוע באופן חריג, וכתוצאה מכך עלול המזגן ברכב להתקלקל, באם לא יעצור, וישלח את הרכב לתיקון במוסך. ועוד מקרה כע"ז, בראובן ששכר עגלת משא, ובאמצע הדרך אירע שנתרועעה מחמת שימוש רגיל, באופן שמעתה באם ימשיך להשתמש בה עלולה להשבר לגמרי, ומבחינת עגלת המשא הרצוי הוא שתמסר לתיקון וחיזוק, ושוב יוכלו לשאת עליה משאות כבדים.

והשאלה, האם מותר לשוכר להמשיך ולהשתמש בחפץ במצבו זה, אף שכאמור עלול הוא להנזק עוד ובאופן בלתי הפיך.

### בדברי הרא"ש

#### בדין שימוש בחמור שנעשה פיסח כשנחוץ לשובר להמשיך בדרכו

והנה מקור הדין ברא"ש (שו"ת צ"ב א), ויעוין בדבריו שהשואל נקט שאף בגוונא שלא היה נחוץ יש לפוטרו מדינא דמתה מחמת מלאכה, וכן מדינא דחמור שמת מוכרים הנבילה אף בכליזי הקרן. והרא"ש דחה דבריו, שכאן אין לפטור משום מתה מחמת מלאכה, כיון שהקלקול בא מכח ששינה ופשע. שמכיון שלא היה נחוץ לו לילך לדרכו, לכן במה שלא חדל מלהשתמש במצב זה, נחשב ששינה, ושוב אין לפטור מדינא דממח"מ.

א. יעוין ברמ"א (ש"ט ג') וז"ל "השוכר את החמור ונעשה פיסח בדרך, ולא חש לכך והניח עליה משוי ונתקלקל, הוי פשיעה, דלא ה"ל להניח עליו משוי. אבל אם היה נחוץ לדרכו ולא היה אפשר לשכור חמור אחר, לא הוי פשיעה, ופטור".

דהיינו שבגוונא שהיה נחוץ לילך לדרכו, שבזה אף הרא"ש הסיק שפטור, לא סגי לזה אלא בצירוף ב' טעמים, א' שאף מוכרים הנבילה לקיום השכירות, ב' שנחשב הקלקול כמתה מחמת מלאכה. [שהרי הרא"ש נקט לדחות דברי השואל שדימה אף שימוש שאינו נחוץ לממח"מ, וכתב דלא דמי שכאן פשע ששינה. וא"כ מבואר שכשהשימוש נחוץ ולא פשע כשינה, אזי אף להרא"ש יש לפטור משום מתה מחמת מלאכה, אלא שעדיין לא סגי אלא בצירוף דינא דמת החמור מוכרים נבלתו]

וגדר נחוץ לדרכו, נראה שענינו הוא, שבכה"א אף הבעלים עצמם היו משתמשים כך בממונם. שכך הוא מצב הממון, שפעמים שנאלצים להעדיף את תשמיש החפץ, על פני שמירת וקיום עיקר החפץ.

דהיינו שכשהבעלים כך היה משתמש במצב זה בחפץ, הרי שאין כאן פעולת היזק, אלא רק הנזק רק הוא כתולדה מהשימוש עצמו. כי במה שהרגילות הוא להמשיך ולהשתמש אף במצב זה, א"כ יש לדון שהשימוש כביכול הוא מצב קבוע, ורק עולה ממנו היזק לחפץ.

ואילו כשהבעלים היו עוזבים את התשמיש במצב זה, נחשב שהנזק אינו רק כתולדה מהתשמיש אלא הוא עומד לעצמו, וכבא מפעולת היזק מצד המשתמש. שהרי הרגילות היא לעזוב את התשמיש במצב זה, וא"כ כביכול אין התשמיש מוכרח כלל, ולכן ההיזק עומד לעצמו וכבא מפעולת היזק.

#### גדר דין פטור פחת מחמת מלאכה ומתה מחמת מלאכה

ב. ובביאור צירוף הטעמים, נראה להקדים שהנה מצינו בשוכר [ואף בשואל] ב' עניני פטור על חסרון הבא מחמת

אלא אף בגוונא שהשימוש נחרך, וא"כ אין כאן פעולת היזק לעצמה, אלא ההיזק רק נגרם כתולדה מהשימוש. אך מ"מ מאי אולמיה זכות שימושו של השוכר להשתמש, ודממילא יעלה היזק, יותר מזכותו של המשכיר שתתקיים בעלותו על עיקר החפץ, ואדרבה יעוכב השוכר מלהשתמש בכה"ג.

ובזה באו דברי הרא"ש, שבדיון זה שבין המשכיר לשוכר, שפיר מצינו בדין מכירת הנבילה, שהשוכר עדיף על המשכיר, ואין עליו להמנע מלהשתמש. וממילא שוב באנו לפטור דמתה מחמת מלאכה דעלמא, שאין על השוכר חיוב אחריות על היזק העולה מהתשמיש כל שאין עליו תביעה להמנע מעצם השימוש.

### בנתיח"מ שהסיק מדין מכירת הנבילה שעסק שכירות משום שעבוד גופו של המשכיר

ג. ובביאור כוונת הרא"ש במה שהביא ראייה מדין מכירת הנבילה, נראה דהנה כבר הסיק הנתיח"מ בכמה מקומות (סי' שי"ב ה' ובסי' שט"ו א' ובשאר מקומות) שגדר עסק השכירות אין ענינו שהשוכר מבקש להשיג קנין שכירות בחפץ של בעלים. דהיינו שעפ"י עיקר עסק השכירות הוא על קנין תשמישין, אשר על ידו לא יהיה השוכר נדחה מקימתו על רשות הבעלים.

דא"כ באם מת החמור, אין מקום לחייב את המשכיר למכור את הנבילה ולשכור חמור אחר [באופן שאין בדמיה לקנות אלא רק לשכור, וכדשמואל דקיי"ל כוותיה דמכלינן קרנא (ב"מ עט.)]. כי בכך השוכר כנוטל את קרנו של הבעלים, ולא רק את התשמישין, שהרי אדרבה בזה מתחילה מכלינן קרנא, ועי"ז שוכרים חמור להעמיד את התשמיש. והרי מתחילה לא ביקש השוכר אלא את התשמיש בשל בעלים, ולא את כילוי הקרן לצורך תשמיש.

אלא ע"כ שגדר עסק השכירות הוא, שהשוכר מבקש את שעבוד גופו של

מלאכה. א', פטור פחת מחמת מלאכה, שענינו שהשימוש עצמו מחסר, כהא דחוסכא דנחשא (ב"מ ע.) וכהא דרפיסתא דספינה (רשב"א ב"ק צז.). ותוכן הפטור בזה הוא, שאין כאן שם נזק כלל, אלא כך הוא איכות החפץ שיש בו סך שימושים מסוים ועם כל שימוש ושימוש הוא נחסר מעט עד שכלה לגמרי. ועי"ז אין מקום לחייב את השוכר כלל, כי הרי זכה בגוף השימוש, ואדרבה באם יחויב לשלם על הפחת, הרי שזהו כאחריות על עיקר הממון שבחפץ ולא על גוף החפץ, ובאנו בזה לידי אחריות כהלוואה, ואפשר אף שהשוכר הוא ריבית, וכמבואר בדינא דספינה אגרא ופגרא (ב"מ טו:) עיי"ש.

ב', פטור מתה מחמת מלאכה, שענינו שכשאיירע שנגרם נזק לחפץ כתוצאה מהשימוש, אולם ההיזק אינו מצוי, ומעיקרא לא היה מקום לתבוע מהשוכר שלא להשתמש בכך, דמהיכ"ת שיעלה היזק. וא"כ לכל היותר רק באנו לידי תביעת אחריות על תוצאת הנזק, ובה שפיר נפטר השוכר בטענת לאו לאוקמא בכילתה שאילתה (ב"מ צו:).

ומעתה בנידו"ד גבי שימוש בחמור שנעשה פסח, והמשך השימוש בו עלול להזיקו נזק שאינו חוזר, הנה אין לפטור בזה משום פחת מחמת מלאכה, כי בכאן אי"ז פחת שימוש אלא היזק חדש הנגרם לחפץ. ואף משום מתה מחמת מלאכה לכאן אין לפטור, כי כאן ההיזק מצוי, ואין התביעה רק על שיהיה אחראי על תוצאת ההיזק, אלא התביעה מעיקרא היא על שהשוכר ימנע מהלשמש באופן זה אשר מצוי ושכיח שבכך ינזק החפץ.

כלומר, שלא מבעיא בגוונא שימוש שאינו נחרך לשוכר, שבזה הרגילות היא שבמצב זה יש לעזוב את השימוש, וא"כ אם מ"מ הוא משתמש הרי שהוא כמזיק בידים. כי אין ההיזק רק כתולדה מהשימוש, אלא הוא עומד לעצמו, ויש כאן פעולת היזק גמורה, שהרי אין השימוש מוכרח כעת כלל.

דמוכרים את הנבילה, משום שהיא כקיום השכירות שכבר חלה על החמור, ולא שהיא תחילת השכירות.

ובזה מתבארים דברי הראשונים (עי' בסמ"ע ש"ב ל') שחילקו בין דינא דנבילת חמור שמוכרים אותה לקיום השכירות, לבין בית שנפל שאין מוכרים אבניו לקיום השכירות. וכתבו, שזהו משום שבית שנפל עומד להבנות ע"י אבנים אלו בעצמם שנפלו. ולכן באם ימכרו את האבנים לקיום השכירות, יחשב כאילו תחילת השכירות היא מהבית החדש, ע"י שימכרוהו לקיום השכירות, ולזה לא נשתעבד המשכיר לכלות קרנו להעמיד את תחילת השכירות.

ועפ"ז כשנשוב לדברי הרא"ש שהתיר להשתמש בחמור שנעשה פסח אף שיתקלקל בכך, כל שנחוץ לשוכר לילך לדרכו. הנה שפיר מתבאר שמכח דינא דמכירת הנבילה גרידא, אין די בכדי להתיר את השימוש המזיק. כי אם משום הא, עדיין יש לדון ששימוש המקלקל את החפץ הריהו כפעולת היזק החפץ ולא כפעולת תשמיש, וזה לא נכלל בדין שעבוד הגוף לקיום השכירות, וכ"ש הוא מהא דאין מוכרים אבני בית וכנ"ל.

אלא עיקר ההיתר הוא מדינא דפטור מתה מחמת מלאכה. שמכח שהשימוש נחוץ לשוכר, ונחשב שהדרך להשתמש בחפץ אף במצב זה, ולכן אין כאן פעולת היזק אלא רק שהנוק נגרם מחמת עצם השימוש.

רק שכנגד קימת המשכיר לתבוע שהשוכר יעוכב מלקום בכח זכות שכירותו, ולהשתמש בחפץ במצב זה אשר בכך הוא כמתאלם נגד עיקר כח בעלותו של המשכיר על החפץ, שזכאי הוא שהחפץ לא ינוק. כנגד זה קם השוכר בדין שעבוד הגוף שיש לו על המשכיר לקיום עיקר השכירות, ושמחמת זה אף גוף החפץ משועבד לקיום השכירות, והבעלות של המשכיר על עיקר החפץ אינה עומדת כמעכבת את קיום השכירות, ואף כשבא זה ע"י כילוי הקרן והפסידו.

המשכיר על שיעמיד מממונו תשמיש שכירות, שעכ"פ מרשותו יעמוד לשוכר תשמיש שכירות. אלא שבשכירות חמור זה, הגביל השוכר את הנכסים המחויבים לדין שעבוד גופו של המשכיר, שלא יהיה אלא חמור זה משועבד לכך, והוא הנקרא אפותיקי מפורש. ואילו בחמור סתם, לא הגביל את מחויבות הנכסים, אלא רק העדיף את החמור הזה להעמיד את התשמיש, והוא הנקרא אפותיקי סתם.

ומעתה שפיר מכלינן קרנא ומוכרים את הנבילה אף כשאין בדמיה אלא לשכור חמור, ומקיימים את שעבוד הגוף דמשכיר להעמיד לשוכר שימוש שכירות מממונו. שמכיון שמכירת הנבילה היא היכ"ת מצד המשכיר להעמיד את השכירות, לכן אין כאן נטילת גוף מצד השוכר, וכנטילה יתר על מה שביקש.

### בדברי הרא"ש שצירף בין דין ממה"מ לדין מכירת הנבילה להיתר השימוש בחמור הפסח

ד. והנה אף שנתבאר שמשום דין שעבוד גופו של המשכיר להעמיד את השכירות, שפיר אף הנכסים מחויבים לקיום דינו ואף ע"י כילוי הקרן וכנ"ל. מ"מ כ"ז הוא בגוונא שעם מכירת הנבילה תתקיים השכירות דמעיקרא, שיש להחשיב שמכירת הנבילה היא כקיום השכירות שכבר חלה בחמור דמעיקרא, שהנבילה משויכת לחמור דמעיקרא.

ואילולי זה, בוודאי שאין מקום להעמיד את תחילת השכירות ממכירת הנבילה, דא"כ הוי ככילוי קרן לצורך העמדת תחילת עסק השכירות, ולזה לא נתחייב המשכיר. שהרי בוודאי שבאופן שהמשכיר נשתעבד להעמיד שכירות ואין לפניו אלא נבילת חמור ואין בדמיה לקנות אלא לשכור, אין מוכרים את הנבילה להעמיד את השכירות, כי בכך נחשב שתחילת השכירות באה מכילוי קרן ולזה לא נשתעבד. אלא היינו טעמא

לשכירות, נשלם חיוב שעבוד גופו, ובאנו לדין שכירות ממכר ולכן כשנפול הבית מזלו, דשוכר גרם וישלם אף על תשמיש העתיד, עכתו"ד הנתיחה"מ.

ומעתה י"ל שאף לגבי דין שימוש בבית באופן שעולה ממנו היזק, מכיון ששכירות ממכר, אין בידי השוכר להתאלם בזכות שכירותו נגד בעלותו של הבעלים על שלו. כי רק בגוונא ששכירות אינה ממכר, ושהשוכר בקימתו להשתמש הריהו כמעמיד בכך את שעבוד גופו של המשכיר לקיום השכירות, בכך אלים הוא בכח זכות שכירותו נגד עיקר בעלותו של הבעלים בגוף החפץ. ומשא"כ כששכירות ממכר, וכבר נשלם שעבוד גופו של משכיר, בוודאי שבדיון בין כחו של השוכר על זכות שכירותו לבין כחו של הבעלים על עיקר החפץ, עדיף הבעלים על השוכר, ולא מכלינן קרנא.

אמנם נראה שזה אינו, כי רק כלפי בית שנפל בזה הוא ששכירות ממכר, שאין עוד מקום לשעבוד הגוף לקיום תשמיש השכירות, כיון שאין לה על מה לחול שהרי אין מוכרים את האבנים. ומשא"כ בעוד שהתשמיש קיים, ורק שהמשכיר בא לחייב את השוכר לעזוב את התשמיש, בכדי שלא לקלקל את בעלותו על עיקר החפץ. בזה בוודאי ששכירות לאו ממכר, וקיים בזה דין שעבוד הגוף דמשכיר לקיים את השכירות. וא"כ שוב דמי לחמור שנעשה פסח, שאין על השוכר לעזוב את תשמישו בכדי שלא יעלה לקלקל מחמתו לגוף החפץ.

וראיה, ממה שמצינו (שי"ב י"ז ושם בסמ"ע ובנתיחה"מ) שבבית שנתרועע עד שמסוכן לגור בו, על המשכיר לתקנו, וכדינא דמוכרין את הנבילה. שמכיון שהבית עומד להיות נתקן, ובכך יתקיים הבית דמעיקרא, ואי"ז כבית שנפל שהבית עומד להבנות מחדש, לכן שפיר שווה דין שכירות בית לדין שכירות חמור, והמשכיר מחויב לקיים את שעבוד גופו לתקן את הבית. וא"כ ה"ג בבית המתקלקל ע"י ההבל העולה משימוש החיטין, והדק"ל.

## צ"ע מדינא דשכירות בית לשמור חיטין ונתקלקל מחמת ההבל

ה. והנה יעוין בשו"ע (ש"ז ג') וז"ל "ראובן שכר בית משמעון ונתן שם חטה, ומחמת שעמדה שם ימים הרבה נתקלקלו הכותלים ונפלו והזיקו לשמעון ולשכניו, אם היה ניכר וידוע קלקול הכותלים, והתרו בו לסלק החטה ולא סלקם, פושע הוא וחייב לשלם כל ההיזק", עכ"ל. ומקור הדין ברא"ש (שו"ת פ"ז ו), ויעו"ש שנקט שחיובו של ראובן לשלם על ההיזק הוא אף כלפי שמעון המשכיר, ולא רק כלפי שכניו.

ולכאוי צ"ע, דמ"ש מדינא דסי' ש"ט ג' הנ"ל שמותר להשתמש בחמור שנעשה פסח אף שבכך הוא מתקלקל עוד, כל שנחוץ לשוכר לדרכו, וה"נ מיירי אף בנחוץ לשוכר בכך.

## חילוק בין שכירות בית שהיא כממכר לבין שכירות מטלטלין שאינה כממכר ומו"מ בנידו"ד

ו. ושמעתי ליישב ע"פ דברי הנתיחה"מ (שי"ב י"ג) שנקט שאף שבחמור שמת אף כשאין בדמי הנבילה לשכור חמור, מ"מ לא ישלם השוכר את תשלום העתיד, מ"מ בבית שנפל אפשר שיחייב השוכר אף לשלם על העתיד. וזהו משום שי"ל ששאני שכירות בבית שהיא כממכר, ומשא"כ שכירות חמור אינה כממכר.

שבשכירות בחמור שאף כשמת עדיין מחויב המשכיר לקיים את השכירות ע"י מכירת הנבילה, א"כ במה שהמשכיר את החמור מתחילה לקיום השכירות, עדיין לא נשלם בזה חיוב שעבוד גופו להעמיד את בקשת תשמיש השכירות מצד השוכר. אלא עדיין משועבד הוא לקיום עצם התשמיש, ולכן שכירות בזה אינה כממכר. ומשא"כ בשכירות בית, שבאם נפל אין המשכיר מחויב עוד להעמידו, אזי עם העמדת הבית

כאן פעולת היזק, כל שהשימוש נחוץ לשוכר, ובוזה אלים השוכר בזכות דין שעבוד גופו של המשכיר לקיום השכירות. ומשא"כ בשימוש שעל ידו הבית יהרס ויפקע שמו, בזה לעולם יש לדון שההיזק עומד לעצמו ואינו רק כתולדה מהשימוש. כלומר שבהכרח יש בזה פעולת היזק העומדת לעצמה, וזה לא הותר בדין מתה מחמת מלאכה, אף במקום שקאי דין שעבוד הגוף על המשכיר. כי לא באנו בתביעת מניעת התשמיש, אלא בתביעת מניעת פעולת ההיזק, ולזה לא יועיל דין שעבוד הגוף לקיום השכירות, כי אין בכך בכדי להתיר פעולת היזק.

### חילוק בין שימוש

#### אשר רק מפחית את החפץ

#### לבין שימוש המקלקל את החפץ לגמרי

ז. ואשר נראה בזה שיש חילוק בין שימוש בחמור שנעשה פסח, שמסתמא לא ימות מחמת המשך השימוש, אלא רק יתקלקל קלקול שאין סופו לחזור, לבין שימוש בבית באופן שעל ידו יפלו כתלי הבית ויהרס עיקר הבית.

שבאופן שרק יתקלקל החפץ, שפיר יש לדון שהנזק רק הוא כתולדה מהשימוש, ואין

#### מסקנת הדברים

ח. והנה העולה מהדברים, א. השוכר רכב ובאמצע הדרך התחמם המנוע עד שבאם ימשיך השוכר להשתמש בו עלול הרכב להנזק בקלקול שאינו חוזר. הדין חלוק, שאם אין השימוש נחוץ לשוכר, עליו להמנע משימוש זה עד שתתוקן התקלה, ובאם לא נמנע והחפץ ניזוק עליו לשלם כדין מזיק בידיים.

ב. ובאם השימוש נחוץ לו, אזי באופן שהרכב רק עלול להנזק כגון שהמנוע יחלש מעתה ואילך, או שיתקלקל המזגן, אך לא יהרס עיקר הרכב, בזה שפיר מותר לשוכר להמשיך ולהשתמש בכך. ואילו אם אפשר שיתקלקל בכך עיקר הרכב ויהרס, אין להתיר לשוכר להשתמש בכך, ובאם ישתמש יחויב כדין מזיק.



הרב יהושע אלימלך טרבילו

## דין קדימה בב' אבידות לפי שווי האבידה

במתני' בסוף אלו מציאות (ב"מ לג.) תנן כמה דינים במקום שמצא ב' אבידות בבת אחת, שיש בזה סדר למי להשיב, דרבו קודם לאביו כשלא לימדו תורה, ושניהם קודמים לכל אדם, וכן בסוף הוריות תנן דהכהן קודם ללוי בהשבת אבידה, והלוי לישראל.

ויש לברר האם דיני קדימה אלו נאמרו דווקא כשב' האבידות שוות בשווי הממון, או שבכל אופן יש להקדים עפ"י קדימה זו.

שתקדום היא להשבה ואחריה ישיבו האבידה הזולה. ונכרר עניינים אלו בעז"ה.

### גדר הדין דשלו קודם לשל כל אדם

(ב) בב"מ (ל.) מבואר דבמקום שמצא אבידה, ואם יתעסק בה היא בטל ממלאכתו כשהיא שוה יותר מדמי האבידה, הדין הוא שא"צ להתעסק באבידה, ואמרי' בגמ' דמדרב יהודה אמר רב נפקא, דא"ר יהודה אמר רב אפס כי לא יהיה בך אביון שלך קודם לשל כל אדם, ופרש"י דמקרא ילפי' שיזהר שלא יביא עצמו לידי עניות.

ובמתני' שם מבואר ביותר, והוא שאם היה בטל מסלע והשיב את האבידה לא יאמר לו לבעל האבידה תן לי סלע, אלא נותן לו שכרו כפועל בטל, ומבואר בגמ' (לא:): כפועל בטל של אותה מלאכה שבטל מינה, ואם יש שם ב"ד יכול להתנות בפני ב"ד שיקבל שכרו משלם, ואז יקבל שכרו משלם, ומסיים תנא דמתני' ואם אין שם ב"ד בפני מי יתנה, ואין יכול להתנות על שלו, הדין הוא דשלו קודם וא"צ להשיב האבידה ולהפסיד.

עוד מבואר בגמ' (לג.) דאפי' במקום מצות כיבוד אב וכבוד רבו הדין הוא דשלו קודם, ומבואר בגמ' דהא נמי נפקא מדרי' יהודה אמר רב, דאפס כי לא יהיה בך אביון כתיב.

[ועיין בערוך השולחן רס"ד ס"ג שכתב דמה שאבידה מקרי שלו קודם הוא רק כשכבר נמצא האבידה שלו, אבל אם של חבירו נמצא ושלו לא נמצא אין הדין דשלו

(א) ראשית יש לעיין מה יהא הדין באחד שמצא ב' אבידות יחד, במקום ובאופן שחייב בהשבה, ונתחייב בהשבת שניהם באותה דרגת חיוב, אלא שאחת זולה ואחת יקרה, ויש לדון אם יש עדיפות להשיב היקרה. ויש בזה ב' נידונים, א' האם בעל האבידה הזולה מחוייב לוותר ממונו המועט בכדי שינצל ממון חבירו המרובה, וכאזנה שאמרו (ב"ק פא:): שופך את היין ומציל את הדבש, ב' אפילו אם בעל האבידה אין מחוייב לוותר ולהפסיד ממונו, מ"מ אפשר שהמוצא מחוייב להחזיר האבידה היקרה, ולהעדיף מצוות השבה זו, כיון שעדיף הצלת ממון מרובה ממוון מועט.

ויש להגדיר ספק זה בג' ציורים: א - להכריז: במקום שאין יודע מי הם בעלי האבידה, וצריך להכריז של מי האבידה, ויש לו אפשרות להכריז רק על אחד מהם, ואז יש לדון אם חייב להכריז ולברר על האבידה היקרה, ולא על האבידה הזולה.

ב - להחזיר: במקום שידוע מי הם בעלי האבידה, וצריך להחזיר האבידה לבעליה, ויש לו האפשרות להחזיר רק אחד מהם, ואז יש לדון אם חייב להחזיר ולהשיב האבידה היקרה לבעליה, והאבידה הזולה לא תוחזר לבעל האבידה הזולה.

ג - להקדים: במקום שידוע או שאין יודע מי הם בעלי האבידה, ויש לו האפשרות להשיב שני האבידות אך לא ביחד, וצריך להקדים אחת לחברתה, ואז יש לדון האם יש דין קדימה על האבידה היקרה, דהיינו

ומדברי שניהם נלמד, דאפי' בשלו מועט משל חבריו שלו קודם ועושה ב"ד לעצמו, ולא חייבוהו להפסיד ממונו, אלא דכשלו מרובה אין צריך להתנות ואין מועיל התנאי, דהא כשיציל לא יקבל שכר יותר משווי האבידה ושלו מרובה וא"כ לא יקבל כל הפסדו, ואז א"צ להשיב האבידה ולהפסיד ממנו וכדתניא דשלו מרובה משל חבריו פטור, ולא חייבתו תורה להפסיד ממנו בעבור הצלת ממון חבריו (תורי"ד לא:).

ועיין בדברי הרמב"ן שהקשה דמאי הווי"א שמחויב להפסיד ממון בשביל הצלת ממון חבריו, ומאי ס"ד דחייב בהשבת אבידה, וכי מגרע גרע מחבריה, ות"י דס"ד אמינא הואיל וכי מהדר ליה איכא מצוה ומקיים עשה ול"ת, של חבריו תקדום, קמ"ל, ועוד ת"י דהווי"א דכיוון דבפני ב"ד הוא ואינו מפסיד אלא מה שדמי אבידתו [ומלאכתו] יתר על של חבריו, והפסד חבריו מרובה [יותר מהפסדו] ע"כ.

ומבואר בדבריו בתי' ראשון דרק בהשבת אבידה כיון דמקיים מצוה הווי"א שהפסד חבריו עדיף, ובתי' הב' מבואר דהווי"א דבכל הפסד כיון שחבירו מפסיד יותר, עליו לוותר על הפסדו, ומ"מ לדברי שניהם קמ"ל קרא דאפס כי לא יהיה בך אביון דשלו עדיף משל חבריו בהשבת אבידה, וא"צ להעדיף הפסד חבריו מהפסידו ואפי' גדול יותר.

**דין קדימה בהלואה לעכו"ם ובנתניה לגר**

(ד בגמ' (ב"מ עא.) אמרי' תני רב יוסף אם כסף תלוה את עמי את העני עמך, עמי ונכרי עמי קודם, ואמרי' עלה בגמ' פשיטא, ות"י לא נצרכא דאפי' לנכרי בריבית ולישראל בחינם, דהיינו שכשילוה לישראל הרי הוא אסור להלוותו בריבית, וכשמלוה לנכרי מצוה להלוותו בריבית ונמצא משתכר במעות אם מלוה לנכרי, ואפי' אמר קרא את העני עמך עמי קודם.

והק' הפנ"י הא גמ' מפורשת היא, דבפסחים פרק כל שעה (כא:) ובחולין (קיד:) אמרי' אהאי דכתיב לא תאכלו כל

קודם, דכיון דשל חבריו כבר נמצא והוטל עליו להשיבה אין שלו קודם רק בהפסד, ואבידה אינה הפסד, אולם מסתימת הדברים אין נראה כן, והלשון הוא בכ"מ אבידתו ואבידת חבריו שלו קודם, ועיין בפתחי חושן פ"א מאבידה ס"ק ל"ז שכבר השיג עליו מדברי ההלכה למשה יעו"ש, וכן מצאתי במאירי במס' ב"ק קיד:].

### שלו מועט משל חבריו

(ג) והנה, מריהטא דגמ' דף ל. מבואר דפטור דהשבת אבידה כששלו קודם הוא רק כששלו מרובה משל חבריו, וכלשון הברייתא היתה שלו מרובה משל חבריו.

אלא, דבמתני' שם מבואר דאפי' היה בטל מסלע פטור מלהשיב, ולא חילקו בין שלו מרובה או מועט, ואדרבה, מזה שיכול לתבוע שכרו משלם במקום שיש ב"ד מוכיח דהכא בשלו מועט משל חבריו עסקי', ואפי' תנן אם אין שם ב"ד שלו קודם.

והראשונים (הריטב"א החדשים ל., תוס' הרא"ש ל., תוס' והרמב"ן לא:; ח"י הר"ן לב.) הקשו כיון דמבואר במתני' דשלו מועט משל חבריו ה"נ דדחי ליה לדין השבת אבידה מדינא דשלו קודם, א"כ אמאי בברייתא תניא היתה מלאכה שלו מרובה משל חבריו, הא במועטת משל חבריו הוי הדין נמי הכי.

ובריטב"א ת"י דכל דאית ליה פסידא קרינן שלו מרובה משל חבריו, ואפי' שלו מועט משל חבריו מ"מ שלו קודם לשל כל אדם, וכן ת"י בחי' הריטב"א הישנים יעו"ש.

עוד ת"י הריטב"א וכן ת"י שא"ר, דברייתא דתניא שלו מרובה משל חבריו, כשיש שם ב"ד מיירי, ולהכי רק בשלו מרובה משל חבריו פטור, אבל שלו מועט משל חבריו תליא אם יש שם ב"ד דאז מתנה בפניהם ואם אין שם ב"ד גם בזה שלו קודם, ואפי' בשוין [מלאכתו לדמי האבידה] יכול להציל של חבריו, וישלם לו כל הדמים, ורווח הוא לבעל האבידה משום כושרא דחיותא.

אביון כתיב, ואמאי בהלואה הדין הוא להקדים ישראל לעכו"ם ועי"ז יפסיד מן הריבית, ותירץ דהכא בעשיר לזה עסקינן, שלוה לזמן מועט, וא"כ אין כאן ריבית גדולה, ואין ההפסד בסכום גדול אלא בסכום מועט, ולהכי חייב להפסיד הפסד מועט לטובת הישראל.

וכתב השעמ"ש דלפי זה גם בהשבת אבידה כשיש לו הפסד מועט יצטרך להפסיד, וכדמוכח בהלואת עכו"ם שדבר מועט מחויב להפסיד בשביל ישראל אחר, ה"נ בהשבת אבידה מחויב להפסיד דבר מועט בשביל ישראל אחר, וסיים דזהו נגד סתימת כל הפוסקים.

[ובסוף דבריו רצה לחלק דשמא בהלואה שאם ילוה לעכו"ם לא ילוה לישראל, לפיכך הזקיקוהו להפסיד ממונ מעט, אבל בהשבת אבידה דאפשר שישלם לו בעל האבידה שכרו, ועדיין יהיה בו מצות השבת אבידה על השווי הנותר באבידה, א"כ א"צ להפסיד כלום. ומ"מ בעיקר הדין בדבר מועט צריך להפסיד].

### לפנים משורת הדין

#### מחויב להפסיד דבר מועט

ו) ואפי' לולא דברי השער משפט מצינו להתקיים בדין זה, דבגמ' (ב"מ לג.) אחר שהביאו מימרא דרב יהודה אמר רב, הוסיפו בזה, ואמר רב יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו סוף בא לידי כך, ופרש"י שיש לו לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק שלו קודם, וכן נפסק להלכה דאיכא בזה דין דלפנים משה"ד.

והראב"ד (ב"ק קיז: ושם בשיטמ"ק) הקשה דאי דינא הוא דשלו קודם לשל כל אדם, אמאי לפנים משה"ד כן חייב להפסיד, ומאי גרע ממונא דידיה מממונ דחבירה.

ותי', א, דדין דלפנים משה"ד קאי על אבידתו ואבידת אביו או רבו שגם בזה הדין דשלו קודם, ואתא רב יהודה למימר שלפנים משה"ד יחזיר אבידת אביו ורבו, אבל שאר

נבילה לגר אשר בשערך תתננה ואכלה או מכור לנכרי, שנחלקו בזה תנאי בפירוש הכתוב, דר"מ יליף מדכתיב "או", להקדים נתינת נבילה לגר בלא קבלת תשלום, קודם למכירת הנבילה לעכו"ם שזהו בתשלום, ור"י ס"ל דזה פשיטא, דהא אתה מצווה להחיותו וא"כ פשיטא שיתן קודם לגר משימכור לעכו"ם, הרי מבואר בגמ' שראוי להקדים נתינה לישראל בחינם יותר ממכירה לעכו"ם, וא"כ ה"ה הלואה שישראל קודם לנכרי.

ותירץ הפנ"י דאי מהתם הוור"א דרך נבילה דהפסד מועט הוא, וכמו"ש שם התוס' (חולין קיד:): ולהכי ישראל קודם, אבל ריבית דהפסד מרובה הוא אין הישראל קודם, וקמ"ל דאפ"ה ישראל קודם, ויפסיד הפסד המרובה.

והקשה הפנ"י הא גבי השבת אבידה ילפי' מדכתיב אפס כי לא יהיה בך אביון דשלו קודם לשל כל אדם, וא"כ אמאי הכא צריך להפסיד ממונו, ותי' הפנ"י דהא כדיניה והא כדיניה, גבי השבת אבידה שעיקר מצות התורה הוא הצלת ממונ חבירו מהפסד א"כ א"צ להפסיד כלום, וכי מגרע גרע הפסידו מהפסד חבירו, אבל גבי נתינת נבילה שהוא מדין צדקה וכן הלואה מדין צדקה היא, פשיטא שמצוה להחיות הישראל קודם לעכו"ם וכדברי הגמ' (שם) דלר"י פשיטא דגר קודם שהרי אתה מצווה להחיותו, ובמצות צדקה פשיטא שיש לו הפסד בזה, שכל דין צדקה הוא נתינת מעות ממנו לאחר, וודאי שמוציא ומפסיד ממונ מדיליה, אבל אין ענין זה להשבת אבידה.

### דברי השער משפט

#### דדבר מועט יש לו להפסיד

ה) והשער משפט (סי' צז סק"א) לא ס"ל לחלק בין הלואה לעכו"ם להשבת אבידה, וס"ל דבתרווייהו הדין אחד הוא, ודלא כדברי הפנ"י.

ולפ"ז הקשה הא בהשבת אבידה הדין הוא שא"צ להפסיד ואפס כי לא יהיה בך

חייבתו תורה להפסיד ממונו בעבור הצלת ממון חבריו, אבל בדבר מועט כתב השעמ"ש שמחויב להפסיד מדינא, והשועה"ר כתב שמ"מ מדין לפנים משורת הדין צריך להפסיד, וכן צידד הראב"ד, ויש לעיין מהו דבר מועט.

ולפ"ז בהאי גוונא שמצא ב' אבידות ואין יודע של מי הן, אין החיוב על בעל האבידה המועטת להפסיד ממונו לטובת בעל האבידה המרובה, דשלו קודם לשל כל אדם, חוץ מכשהאבידה היא בדבר מועט דאז צריך להפסיד מדינא או לפנים משורת הדין.

### שופך את יינו ומציל את הדבש כשנוטל שכר

(ח) אלא, שיש שרצו לומר דכאן מחויב מדינא ליטול האבידה הגדולה, דהא בב"ק (פא.: קטו:) תנינן ר' ישמעאל בנו של ר"י בן ברוקא אומר וכו' ותנאי ב"ד הוא שיהא זה שופך את יינו ומציל דובשנו של חבריו, ונוטל דמי יינו מתוך דובשנו של חבריו, ופירש"י דהיינו כשזה בא בכדו של יין וזה בא בכדו של דבש, והדבש דמיו יקרים משל יין, ולזה הדין מתקנת יהושע הוא שזה מחויב לשפוך היין בשכר דמי היין.

וראיתי בספר כסאות לבית דוד ח"ב סי' צ"ט שכתב בשם א' מגדולי הדור זצ"ל שמהכא ילפי' שמחויב להפסיד שלו כשהוא מועט בכדי שחבירו ינצל מהפסד גדול, ולפ"ז פסק במקרה דנן שמצא ב' אבידות ואין יודע של מי הן וצריך להכריז עליהן, ויכול להכריז ולהשיב רק על אחד, שמחויב בעל האבידה הקטנה להפסיד את שלו לטובת חבריו בעל האבידה הגדולה מתקנת יהושע וכדינא דשופך את היין, [והמוצא ודאי ששייב האבידה הגדולה], וכן ראיתי בחידושי תלמידי החזו"א עה"ת פרשת כי תצא.

אכן ודאי דין זה הוא רק כשמקבל בעל היין דמי יינו, ואז מחויב, וכן משמע מלשון

אבידות שאין בהם איסור (שהרי אין חייב להפסיד בשביל חבריו) אין בהם דין דלפנים משורת הדין.

ב, עוד תי' וז"ל: וי"ל אפילו על כל אדם, כי איך יחוס על סלע שלו יותר ממאה סלע של חבריו, והיה לו לבטוח על הבורא לשלם גמולו בכמה כפילות על מצות השבת אבידת חבריו, עכ"ל. והיינו דהדין דלפנים משוה"ד נאמר אף על שאר אבידות ולא דווקא על אביו ורבו, ובאופן שהפסד שלו שוה סלע ושל חבריו ק' סלעים, דאז היה לו להפסיד סלע שלו בכדי שירויח חבריו מאה סלע, ומן השמים ישולם בכפל כפליים.

[ומש"כ שהיה לו לבטוח ע"כ לא בכ"מ הדין הוא כך, דהא כששלו מרובה על של חבריו לא אמר זה, והראיה מגוונא דנקט בהפסד קטן, וע"כ דרק כששלו מעט היה לו לבטוח]

ובשו"ע הרב פסק כתירוץ זה, וכמו שכתב שהדין הוא שאפילו הפסד הריוח שלו אינו אלא דינר, והאבידה או שאר הפסד של חבריו הוא מאה מנה, שלו קודם, שנאמר אפס כי לא יהיה בך אביון שלך קודם לשל כל אדם, והוסיף על זה הדין, דיש לו לאדם להתנהג לפנים משורת הדין ולוותר על חלקו אם לא בהפסד המוכיח וכדאמרי' סופו בא לידי כך ע"כ.

הרי לנו מדבריו כד' הראב"ד בתי' השני שבהפסד בדבר קטן צריך להפסיד מדין לפנים משוה"ד [ועי' בהערות אמרי יעקב (להגרי"מ שטרן שליט"א) על שו"ע הרב שביאר באופ"א ד' השועה"ד] אולם עי' באבנ"ז (או"ח סי' ב' סק"יח) שהביא פסק הלכה זו ששלו קודם ואף בפרוטה ולא הזכיר דינא דלפנים משוה"ד.

### לדינא א"צ להפסיד ואפי' כששלו מועט אם לא בדבר מועט

(ז) מכל זה נתבאר לנו שא"צ להפסיד ממונו על השבת אבידה, ואפי' שלו מועט משל חבריו מ"מ א"צ להפסיד דבר זה, שלא

משלם וכמבואר לעיל, ומאי שנא בשופך את היין שנוטל רק שכר כלי ופעולה ולא שכרו משלם דהיינו דמי היין ככל דין השבת אבידה, וכי מגרע גרע השבה זו משאר השבות שנוטל שכר שלם.

ותי' הרא"ש דהא דאין לו אלא שכרו, ולא אמרינן שיטול כל מה שהפסיד בהשבתו, כי היכי דאמרינן הכא אם היה בטל מסלע שאינו מפסיד כלום בהשבתה, אלא נוטל כמו ששמין שאדם היה נוטל על מלאכה קלה כזו, אלא היינו טעמא, כיון שבפני בעלים הוא, היה לו להתנות ומדלא התנה הפסיד ולא יטול אלא שכר טרחו, וכן תי' בתוס' רבינו פרץ ובריטב"א ובר"ן (לא:).

ולפ"ז מה שנוטל רק שכר פעולה ולא דמי היין הוא משום שויתר על ממונו ולכן אין נוטל דמי היין, [או י"ל דדין תשלומי ההוצאות הוא מצד התקנה, ובמקום שהיה לו להתנות לא תיקנו, שהרי בידו לקצוץ עם הבעלים את שכר פעולתו] אבל כשלא ויתר על דמי היין נוטל דמי היין, דהא א"צ להפסיד ממונו, וא"כ כשלא היו הבעלים שם ולא היה עם מי להתנות, מה שלא התנה אינו ויתור, ולא הפסיד דמי היין משו"ה, וכן סיים הרא"ש וז"ל ומינה שמעינן דאם אין הבעלים שם צריך ליתן לו דמי חמורו, עכ"ל. וכן פסק בטור (סי' רס"ה) ובשו"ע (רס"ד ס"ג בהג"ה).

והוא הדין בכל השבת אבידה שאין בעל האבידה שם, והפסיד המוצא דמי מלאכתו או אבידתו שאז משלם לו כל מה שהפסיד, כיון שמן הדין שישלם לו הוצאותיו, ולא ויתר על זה, שלא היו שם בעלים שיתנה עמהם, ועדיין חייב לו כדינו.

[אבל בשלטה"ג (ב"מ י"ז: מדפה"ר) הביא בשם הריא"ז שמי שהניח אבידתו בשביל להציל אבידת חבירו היקרה יותר, שאין לו אלא שכרו ואין נותן לו דמי אבידתו שהפסיד, והוא דלא כמוש"כ כאן, אלא שדבריו אינם כשיטת הרא"ש וש"ר וכמו

המחבר בשו"ע (רס"ד ה), אבל כשאין נותן לו דמי יינו אין מתחייב, ואפי' נותן לו מעט כשכר פעולה מ"מ אין חייב, דהא היה בטל מסלע שלו קודם ואין חיוב להפסיד ממונו בשביל ממון חבירו, וכמו שהארכנו בס"ק הקודמים (א-ג), ואם כן פשיטא דאין בעל האבידה הקטנה מחויב להפסיד משלו באופן שלא יקבל דמיה לא מדינא ולא מתקנה.

ומה שיכול המוצא לעשות בכהאי גוונא, שירשום סימניה של האבידה הקטנה לעצמו ויכריז עליה, וע"י כך ידע מי הוא בעל האבידה, ובעל האבידה הגדולה ישלם לו דמי האבידה, ושוב אתינן לדין שופך את היין ומציל את הדבש, וכל מה שנתבאר הוא באופן שא"א לו להכריז [ושמא זו היא כוונת הגאון הנ"ל], אך יש להסתפק אי בכה"ג חייב לשפוך את היין כיון שאין בטוח בדמי הדבש.

### כשיודע מי הם בעלי האבידה

ט) ויש לנו לדון בענין זה באופן הב' שכתבנו, דהיינו כשיודע מי הם בעלי האבידה וצריך רק להחזיר, ומצינן למימר לבעל האבידה הגדולה שישלם לבעל האבידה הקטנה דמי אבידתו, ויתחייב לשלם לו כדין היה בטל מסלע שמשלם על אבידת המוצא, וה"נ ישלם גם על האבידה הקטנה שזה מה שהפסיד בשביל השבת האבידה. ויש לדון האם מחויב בעל האבידה הקטנה להפסיד את שלו, כיון שנוטל דמים מבעל האבידה הגדולה.

והיה נראה דהא דמיא לדין דשופך את יינו ומציל את הדבש שנתבאר לעיל, שהדין מתקנת יהושע הוא שיפסיד היין כיון שנוטל דמיה, והכא נמי צריך בעל האבידה הקטנה להפסיד את שלו בדמי אבידתו.

והנה, במתני' (ב"ק קטו:) איתא דשופך את היין ואין לו מבעל הדבש אלא שכרו ופירש"י שכר כלי ושכר פעולה, עכ"פ דמי היין אין משתלם. והקשו הראשונים דהא בהשבת אבידה הכלל הוא שאינו מפסיד כלום על הצלת ממון חבירו ונוטל שכרו

בתשו' משכנות יעקב חו"מ סי' ס"ג שהכריע כשי' הרי"ף והביא שם ראייה לזה יעושה.

ולפי שיטות אלו, לא יתחייב בעל הכריות לוותר על שלו לטובת בעל היהלומים, וממילא שאם כבר נתחייב בהשבת הכריות אינו רשאי להיבטל ממנה ולהשיב היהלומים, ועיין לקמן סק"א שהבאנו ד' הסמ"ע שאף הרי"ף מודה במקום שאין שם בעל היין שהוא בעל האבידה שאינו כאן, וא"כ אף לד' הרי"ף כן יתחייב.

והסמ"ע (סקי"ח) ביאר טעם הראשונים דס"ל דאין חיוב לשפוך היין, דאדם רוצה בקב שלו ובעל היין רוצה ביין שלו, ואין מחוייב להפסיד משלו לטובת חברו, ולפ"ז כתב באולם המשפט (עדר) שבדבר העומד לסחורה שאין הבעלים רוצים בגוף הדבר ממש אלא ברווח היוצא מזה, ואין לו הפסד במה שיקבל דמיה ולא החפץ, וממילא בדבר העומד לסחורה לכו"ע חייב להפסיד את החפץ ואף לשי' הרי"ף כיון שאין לו ענין בחפץ אלא בדמיה, וכן כתב בעל ההשלמה (ב"ק פ"י אות ז'), וה"ה בהשבת אבידה בכה"ג שהחפץ הקטן עומד לסחורה ודאי שיטול החפץ הגדול שאינו עומד לסחורה, דאז לכו"ע מחוייב לשפוך את היין, ואפשר שבכה"ג אפי' כבר נטל החפץ הקטן ונתחייב בהשבתו, מ"מ יניח החפץ הקטן ויטול החפץ הגדול וישלם לו מביתו וכדין שופך את היין ויל"ע.

### כשאין בעל הדבש שם

יא) אלא, דאפי' למאן דס"ל דהלכה כתקנת יהושע ומחוייב לשפוך היין, אין הדברים מוכרחים דס"ל נמי דבכה"ג בהשבת אבידה נוטל את הגדולה ולא את הקטנה, דאכתי איכא למימר דאפי' לשיטת הרא"ש והמחבר שפסקו כתקנת יהושע שמחוייב לשפוך את היין, מ"מ שמא דין זה הוא רק כשבעל הדבש שם ותובע ממנו שישפוך את יינו ואז מחוייב לשפוך, או נימא שדין זה הוא בכ"מ שרואה ממון חברו נפסד ובידו להצילו ע"י שישפוך את שלו

שנפסק להלכה, רק שדבריו לשיטתו דידיה נאמרו, שהוא אינו סובר כד' הרא"ש גם בישוב הקושיא].

ובגמ' מבואר דדין זה חיוב מתקנת ב"ד הוא, וכן פסק הטור בשם הרא"ש (עד"ר), וכן פסק המחבר בשו"ע (רס"ד), וחיוב הוא בכל גוונא.

וא"כ בנידו"ד שיודע מי הוא בעל האבידה הקטנה, ואין בעל האבידה הגדולה שם שיוכל להתנות עמו, ואינה מחילה ע"י שתיתו וכו"ל, וממילא בעל האבידה הקטנה יקבל שכרו משלם, ולהכי מחוייב לוותר על שלו וכדין שופך את היין ומציל את הדבש כשמקבל דמי היין.

וראיתי בספר חשוקי חמד (להגר"י זילברשטיין) סנהדרין דף ח ע"א שכתב כה"ג, במי שמצא שק מלא בכריות ושקית קטנה של יהלומים, שמחוייב ליקח השקית הקטנה, ובעל הכריות יטול חלקו מבעל היהלומים, כדין שופך את יינו ומציל את הדבש, והוא כמו שכתבנו.

והוסיף שם שכיון שדין זה הוא מכוח מה שבעל האבידה הקטנה מחוייב לוותר על שלו, א"כ הוא הדין כשכבר נטל את האבידה הקטנה שמחוייב לוותר על הקטנה לטובת הגדולה.

### האם להלכה מחוייב לשפוך היין

י) אלא, שאין הדבר מוסכם, דהרי"ף בב"ק שם לא פסק כההיא דר"י בן ברוקא, וכן גם הרמ"ה, והביא הרמ"א (רס"ד ס"ג) שיטה זו. ועיי"ש בבאר הגולה שכן הוא גם שיטת הרמב"ם, ולפ"ז אין בעל היין מחוייב לשפוך היין להציל דבש חברו, ואפי' ישלם לו כל דמי היין מ"מ מחוייב אינו.

ובשו"ע הרב (הל' שאלה ושכירות אות ו) הביא ב' השיטות ולא הכריע, אלא כתב דירא שמים יחמיר על עצמו, ומ"מ אינו חיוב למעשה.

והיש"ש (ב"ק פ"י סי' כ"ט) פסק כדברי הרי"ף והעתיקו הש"ך (רס"ה סק"א), ועיין

הרא"ש והרי"ף אי קיי"ל כתקנה או לא, ושם לא היה בעל היין שם, ואפי"ה נתחייב בעל היין ומקרי ברשות ב"ד, וכ"מ מדברי החי"ה הרי"ם כתובות יח.:

וביותר כתב הסמ"ע (ש"ח סקי"ד) דאפי"ה לשיטת הרי"ף דאין מחויב לשפוך את היין, מ"מ זהו רק כשבעל היין שם ומצי מעכב, אבל אין בעל היין שם, ואפי"ה גילה דעתו דלא ניח"ל בזה, מ"מ מצי לשפוך היין בלא דעתו, וכל דין הרי"ף הוא רק לזכות עיכוב. [יש מקום עיון בדבריו אם כוונתו רק לבעל הדבש או לכל אדם].

[וחדוש הוא, כיון דתקנת יהושע היא לחייב השבת אבידה ואף במקום הפסד כיון שיקבל שכרו משלם, א"כ בעל היין הוא המוצא, ולפי מש"כ הרי גם כשאין כאן בעל היין יכול בעל הדבש לשפוך ואפי"ה שכשאין בעל היין אין המוצא כאן, והיינו דאחור התקנה כיון דממצות השבה שיפסיד ממונו למען הצלת ממון חבירו [ע"מ שיטול מעותיו] חל שעבוד על ממונו לקיים מצותו, וכמו שממונו נתחייב בהשבת אבידה].

### חייב הצלת ממון חבירו ע"י הפסד חבר אחר - כששניהם אינם כאן

יג) ולפי כל האמור הרי שחייב בעל היין בשפיכת היין תמורת דמיה, עכ"פ לשיטת הרא"ש והמחבר, ואפי"ה בעל היין או בעל הדבש אין שם, מ"מ י"א דאיכא דינא דשופך את היין ומציל את הדבש.

ומינה ילפינן לכל הצלת ממון במקום שיש הצלה גדולה או קטנה חיובא רמיא על בעל הקטנה להפסיד את שלו, ודין זה נאמר אף במקום שאין א' מן הבעלים שם.

וכ"כ החי"ה הרי"ם (כתובות יח: ד"ה או י"ל) במקום שאנסוהו אונס ממון בסכום גדול בכדי שיחתום שקר על ממון מועט של חבירו, וכתב שם החי"ה הרי"ם דרשאי לחתום מדין שופך את היין ומציל את הדבש.

מחויב ואפי"ה אין בעל הדבש שם, וממילא ה"ה גם בהשבת אבידה ואפי"ה שאין שם בעל האבידה הגדולה, נוטל את הגדולה ובעל הקטנה ישפוך את שלו [בדמי היין].

ומלשון הרא"ש והטור היה נראה לומר דדוקא כשבעל הדבש תובעו לבעל היין מחויב בזה, וא"כ בהשבת אבידה שאין הבעלים שם אין מחויב, וכן כתבו הנ"י בשם הרא"ש, והמאירי אליבא דנפשיה.

אבל מפשטות לשון המחבר שהביא דין זה לאו דוקא כשהלה תובעו שישפוך היה נראה דגם כשאין שם בעל הדבש ואין תובעו שישפוך חייב, וכן משמע קצת בדברי הסמ"ע (ס"ק ט"ז-י"ז) דבכל השבת אבידה שנותן לו דמי הפסדו חייב להשיבה לדברי הרא"ש, וכן נקט המאירי (קיד): בשיטת הרא"ש, וכן הראב"ד (קיי"ז: בשיטמ"ק) כתב בהדיא דתקנת יהושע להציל את הדבש היתה אף במקום שאין בעל הדבש שם, יעו"ש שכתב דאף אי לא קיי"ל כתקנה וכד' הרי"ף, מ"מ כשבעל הדבש שם מחויב בעל היין להציל, [וכתב שם דה"ה גבי כל השבת אבידה במקום שמשלם לו על כל הפסידו חייב להיטפל בזה, ועל כה"ג אמרה תורה לא תוכל להתעלם], ומ"מ כל הפוסקים ס"ל דלא כהראב"ד, דאף במקום שתובעו בעל הדבש מ"מ להרי"ף דלא ס"ל מתקנה אין חייב לשפוך.

### כשאין בעל היין שם

יב) אבל מה שאין בעל היין שם אין נ"מ ולד' הרא"ש מחויב אף כשאין שם בעל היין, וכן איתא בראב"ד (ב"ק שם), וכ"מ מדברי התרוה"ד (שט"ז) שהביא מעשה באחד שהיה צריך להציל ממונו עבור ק' ליטרין, ונטל חמורו של חבירו שלא מדעתו שהיה צריך לו לעסק עבור י' ליטרין, ונתחייב לו לשלם על הפסד היו"ד, ונאנס בדרך, האם חייב או לא, וכתב שזה תלוי אם הוא ברשות ב"ד דאז הוי מדעת והוי שוכר גמור שפטור על אונסין, ואם שלא ברשות הוי שוכר שלא מדעת וגולן הוא, וכתב דהא תליא בפלוגתת

וכהא דשופך את היין ומציל את הדבש, ונתבאר בשם הרא"ש דחיוב הוא, ואם בשומר נמי חיוב הוא לשפוך את היין, היה לו ליפטר מדין שומר [ועכ"פ יתחייב מדין נוטל דמי היין מתוך דובשנו של חברו, אבל מדין שומר לא יתחייב, ובדברי הפוסקים מבואר דהוי מדין שומר וכנ"ל] כיון שכדין עשה, דהרי אם היה באדם אחר היה מחויב וכ"ש בשלו, וע"כ ששומר אסור בזה, ויש לדון הרבה בראיה זו].

### מדינא אין בעל האבירה הקטנה

#### נוטל דמים ואין כאן שופך את היין

טו) ואחר העיון נראה, דלא מבעיא דבמקום שכבר נטל האבירה הקטנה אין דין דשופך את היין, אלא אפילו כשלא נטלה אין דינא דשופך את היין, דהא ודאי דכל דינא דשופך את היין הוא רק כשבעל הדבש יתחייב ליתן לו דמי יינו וכמש"כ בסק"ח, וכאן בב' אבירות לא יתחייב ליתן לו דמי יינו, דמה שנותן לו דמי היין הוא על הפסידו, וכאן שממילא היה אבוד ונפסד לא יתחייב ליתן לו, ואפי' דגבי הניח אבירתו כדי להציל את של חברו נוטל דמי אבירתו כד' הראב"ד (ב"ק קיז בשטמ"ק), מ"מ זהו רק בהניח מלחפש אבירתו שאז הוי הפסד שלו מה שאינו עושה בשביל אבירתו, אבל כשדיינינן במוצא שאינו מבעלי האבירה הרי שאין זה הפסד, וביותר דהא המוצא יכול ליטול להשיב איזה מהם שירצה ואין זה הפסד לבעל הקטנה מה שיטול את הגדולה כיון שבלא"ה אין מוכרח ששייכו לו אבירתו.

ואפי' שיש לבעל דין לחלוק דהא דנטל גדולה ולא קטנה מחמת גדולתה היא, וא"כ שוב הוי דין זה תולדה מדין שופך את היין שהדין הוא שנוטל דמי היין, מ"מ כאן אינו כך, כיון שמהידור המצוה ומן המוכרח הוא שיחזיר הגדולה [וכדלקמן], א"כ בלא"ה יחזיר הגדולה והקטנה נפסדת ממילא, ומה שנוטל הגדולה אינו במקום הקטנה, וא"כ אינו כשופך את היין כיון שהיין שפוך

וכ"כ השער משפט (סי' ש"ס) באדם שטעה ובנה קצת לתוך של חברו, שאין לו לסתור כל הבנין, כיון שבעל הקרקע הפסידו מועט ובעל הבנין הפסידו מרובה, ושייך בזה דין דשופך את היין ומציל את הדבש.

ולפ"ז כשמצא ב' אבירות ואין יכול להחזיר אלא א' מהם, ויודע של מי האבירה הקטנה, יעדיף את האבירה הגדולה מדין דשופך את היין.

### כשנמלה ונעשה עליה שומר אבירה

יד) והיה נראה, דאף אם הרים החפץ הקטן ונתחייב בהשבתו, מ"מ רשאי לוותר על החפץ הקטן ולהשיב החפץ הגדול [כשישלם בעל הגדול לבעל הקטן כל הפסדו], דהא בעל החפץ הקטן מחויב בזה מדין שופך את היין, וכמו שנתבאר דהחיוב הוא אף כשאין בעל הדבש תובעו, ואף כשאין בעל היין שם מ"מ רשאים לשפוך את יינו שלא מדעתו וכנ"ל, וכן כתבנו לעיל בס"ק י"ב.

אלא שיש לערער ולומר שמדין שומר אבירה אסור בזה, דשמא שומר על היין אסור לשפוך את היין ואף בכסף מלא, ומחובתו לשמור על חפץ הבעלים, וכעין מה שמצינו שאף שיפסידו הבעלים כל דמי החפץ מ"מ אין השומר רשאי לוותר על החפץ משום כושרא דחיותא (ב"מ צ"ג:).

[ואפשר שראיה לזה מהרמ"א בתשובה (ק"ו) שנשאל בשומר שפרצה דליקה בביתו והיה יכול להציל רק מעט, והציל את שלו במקום להציל את של המפקיד, האם הוי הדליקה אונס, והשיב דכיון שהיה יכול להציל של מפקיד ולא הציל פושע הוא, ואפי' במקום שיש לשומר הפסד מרובה, והעתיקו הש"ך (סי' ש"ג סק"ז) וכן הנתיה"מ (סק"ה), אלא שהנתיה"מ ס"ל דהוי פשיעה בגדר גנו"א ושומר חנם פטור בה עיי"ש.

ולכאורה יש לעיין בזה אמאי פושע הוא, הא שרי ליה לאיניש במקום שממונו מרובה נפסד להציל את ממונו ע"י ממון חברו,

והנה גבי אביו ורבו תנן דאיכא דין קדימה לפי חיוב המוצא בכבודם, וכן גבי כהן ולוי איכא דין קדימה משום 'וקדשתו', וע"כ שהמוצא יכול להעדיף איזה מהם שירצה לפי ענייניו.

ולפ"ז נראה דבמקום שמדיני ההשבה אין עדיפות לאיזה מהם שישבי, שהרי מצא שניהם כאחת, א"כ עליו להקדים האבידה הגדולה קודם לקטנה, שהרי כל ענין השבת אבידה הוא הצלת ממון ישראל, וא"כ כשיציל הצלה גדולה יותר ודאי שמהידור המצוה היא.

### דין פרוטה כדין מאה בהשבת אבידה

(יז) ואם נפשך לומר הא כתיב 'כקטן כגדול תשמעון' וילפי' מינה דין פרוטה כדין מאה (סנהדרין ח). וא"כ אף על המוצא אין דין להקדים האבידה הגדולה לקטנה וכמו שאין על הדיין להקדים דין קטן לגדול.

איברא, שזה אינו, דרק בדיינים נאמר דין זה, ועי' בטור (סט"ו) דיליף מזה דין קדימה בדין תורה לזה שבא קודם, ועיין בערך ש"י (שם) שכתב דודאי דמסברא הו"א דדין מאה חשיב יותר, דיותר חשובה הצלת מאה מהצלת פרוטה, ודימה לזה ענין מ"ש בספ"ק דפסחים (כ). להפסד מרובה חששו להפסד מועט לא חששו, אלא דגזירת הכתוב הוא, ודין מיוחד הוא גבי דיינים, שדין על הדיין שידון דין אמת ולא יקדים דין מאה לדין פרוטה, וילפי' לה מכקטן כגדול תשמעון, ולעולם בדין הצלת ממון והשבת אבידה מאה עדיף מפרוטה.

ויש להביא ראיה ליסוד זה מדברי המאירי בסנהדרין לב: דאמרינן שם בגמ' בשתי ספינות אחת טעונה ואחת שאינה טעונה, הדין הוא שתדחה ריקנית מפני טעונה, ובא המאירי לדון בזה מן החדש, דמינה לילינן לכל מקום שיש שני בעלי דינים ואחד דינו חשוב יותר מחבירו קודם לחבירו, והביא שם לדוגמא כהן ולוי אלמנה ויתום וכיוצ"ב, ואילו מה שהובא בגמרא דלאחד יש הפסד גדול כטעונה ולאחד אין הפסד כ"כ

ועומד, ואינו חייב ליתן לבעל היין חלקו שהרי לא ע"י הציל את ממונו, ואם אין נוטל דמי היין שוב אין צריך להפסיד מממונו וכמשנ"ת (סק"ח).

וע"כ דמדינא אין שום עיכוב אם יחזיר הקטנה, ואין שום חיוב מדינא להחזיר הגדולה, לא במקום שיודע מי הם בעלי האבידה ששייך בזה תשלומין ולא במקום שאין יודע מי הם וצריך להפסיד אין עדיפות לגדולה מן הדין.

[ויש לחלק עוד מטעם אחר, דלכאורה י"ל בטעם חיוב התשלומין בדמי היין דמדין נהנה הוא וכדאשכחן בדברי הראשונים בכמה דוכתי שדימו עניינים אלו (ע' תוס' ב"מ לא:; ב"ק נח. ועוד), וא"כ אין שייך לומר שיתחייב בתשלומי נהנה למי שלא ההנהו כיון שאחר [המוצא] היה שותף במעשה ההצלה ולא בעל האבידה הקטנה, ובכה"ג שנטל ממון חבירו כדי לשכור סוס יל"ד בזה, ומ"מ שייך שם לומר נהנה כיון שהוא עצמו נהנה.]

וביותר שהרי כתבו התוס' ב"ק קב. דאם צבע קוף בסממנים של ראובן את צמרו של שמעון דאין חיוב נהנה כלפי בעל הסממנים, כיון דליכא מעשה הנאה והיה רק ע"י בהמתו, ולא שנא קוף מאדם המוצא בעלמא שגם שם אין מעשה הנאה לנהנה מידי המהנה].

### דין קדימה על המוצא בהשבת אבידה

(טז) אלא, שיש להסתפק באופן זה האם המוצא חייב להקדים בהשבה אבידה גדולה לאבידה קטנה, ולא מפני שצריך בעל האבידה הקטנה להפסיד, אלא דין על המוצא, וכ"ש שאם כבר נתחייב בהשבת הקטנה לא יבטל להציל הגדולה, כיון שע"ז יפסיד בעל האבידה הקטנה והוא אין מחויב להפסיד וכמשנ"ת, וכשנתחייב המוצא להשיב אין רשאי ליבטל ממנה אם לא מדעת ומהסכמת האובד, ומה שיש להסתפק כשעדיין לא נתחייב בהשבה, ומצא שני אבידות כאחד הא' גדולה והא' קטנה.

ומש"ה כופין על מדת הדין ומחויבין לעשות פשרה, ועיי"ש שכתב שזהו כוונת הגמ' ב"מ שחרבה ירושלים על שהעמידו דיניהם על דין תורה שלא רצו בפשרה. (דבריו שם אין ברורים כל הצורך והנראה כתבתי) ומדברי המאירי (שם, הובא לעיל) נמי משמע כדבריו ממה שדימה ענין זה לקדימת יתום ואלמנה בד"ת שאינו מן הדין אלא מצוה גרידא, אבל לא כן סתימת השו"ע (ער"ב סי"ד).

### אבידת רבו ואביו באינן שוין

יט) ולפי מה שהוכחנו שאין חיוב מן הדין להקדים אבידה גדולה לקטנה יתיישב בזה מה שיש להעיר בסוף אלו מציאות, דתנן אבידת רבו ואבידת אביו רבו קודם וכו' ואי דינא הוא דעדיפא קטנה מגדולה איך פסיק ותני רבו קודם, ודוחק לאוקמי בשוין ב' האבידות, וכן העירו כבר בחי' תלמידי חזו"א הנ"ל (סק"ח).

ולפי דברינו אתי שפיר, כיון דכל ענין קדימה בהשבת אבידה בגדולה וקטנה אינו מדינא ורק הידור מצוה, אזי במקום שיש מצוה להקדים כגון כבוד רבו ודאי ישייב של רבו ואפי' שוה פחות משל אביו, כיון שקדימת גדולה לקטנה אינה אלא הידור וקדימת רבו לאביו מצוה היא.

וכן צ"ל בקדימת הכהן והלוי דגם שם מצוה דוקדשתו איכא, וכיון דכל ענין הקדימה בגדולה וקטנה הידור הוא, פשיטא דמצות קדימת הכהן עדיפא.

והעירוני, דלפי משנ"ת לעיל (סקט"ו) דמה שאין בכל ב' אבידות דין שופך את היין הוא משום שממילא היה מופסד ושפוך, א"כ גבי אביו ורבו שהיה מחזיר של רבו, ורק משום ששל אביו גדולה יחזיר של אביו והרי זה ממש שופך את היין, כיון שבלא שפיכתו ובלא שהיה נוטל הגדולה היה נוטל הקטנה מדין כבוד רבו, והדרינן לדין שופך את היין, וצ"ע בזה, ועיינן מש"כ שם עוד.

ובאופן שיכול להחזיר את שניהם גם אביו וגם רבו והנידון הוא להקדים וכס"ק לעיל, תליא בפלוגתא המפרשים שם אם

כריקנית, לא הביא המאירי, והוא משום שבציור כזה ודאי אין קדימה ועדיפות בדני תורה וכמו שאמרו בגמ' (ח). דדין פרוטה כדין מאה, ואפילו דלענין ב' ספינות איכא קדימה מ"מ לענין דין תורה אין קדימה וכמו שכתב הערך שי [ושמא בדין תורה הוא משום דיני הצדק שבשופטים וסנהדרין].

וביותר כתב שם בערך ש"י דבר חידוש, דאם היו לפניו ב' דינים לזה פרוטה ולזה מנה [ושניהם עשירים] ויש זמן רק לא' מהם, דנים דין המנה ולא דין הפרוטה, דהפסד דמנה עדיפא, והוא מחודש. ולדבריו נאמר כן גם בהשבת אבידה, דכשיש לו למוצא אפשרות להשיב רק א' מהם, ישיב הגדולה ולא הקטנה וכמו שכתבנו.

### כשיכול להחזיר שתי האבידות

#### והנידון הוא להקדים

יח) ואכתי פש גבן לברורי מה יהא הדין כשיכול להחזיר שניהם, והאבידה הגדולה וגם הקטנה יחזרו לבעליהם בשלימות, ויש לדון אי יש דין או חיוב קדימה לגדולה כיון שמ"מ שתי האבידות יחזרו לבעליהן, או דכיון דגם הגדולה תושב לבעליה מה לי קדימה בזו יותר מבזו. [ויש לציין לדברי הגמ' (ב"מ ל"ב): שאפשר שיהא חסרון כיס בהמתנה, דאפשר שאדהכי והכי בטיל משוקיה].

ונראה לדמות ענין זה למה שאמרו בסנהדרין (ל"ב). צדק צדק תרדוף א' לדין וא' לפשרה, כיצד שתי ספינות אחת טעונה ואחת שאינה טעונה דאמרי' התם תדחה שאינה טעונה מפני טעונה, ומבואר בזה דאף לקדימה קודם הפסד מרובה, וכ"כ שם התורת חיים.

אלא, דגם שם יש אומרים שאינו מדינא וכמו שכתב בשו"ת משיב דבר (ח"ה סי") בכיאר הברייתא ששם שואל התנא כיצד כופין לעשות פשרה ומפרש כגון ב' ספינות, וע"פ עומק הדין אין לנו במה לכופף את שאינה טעונה, אלא שאין זה משפט שלום

מפשרה הוא וכד' המשיב דבר, דאז רבו אם מדינא הוא כדברי התורת חיים דאז בעל קודם לאביו אף בכה"ג כיון שהוא מדינא, האבידה הגדולה קודם.

### וזה דבר המשפט

- א. מצא ב' אבידות אחת גדולה ואחת קטנה ויכול להחזיר או להכריז רק א' מהם, שורת הדין אין קודם א' לחבירו, ומ"מ הידור מצוה יש על המוצא אם ישיב הגדולה, ואם הקטנה היא קטנה ביותר, שהפסדה מועט, מן הדין שיקדים הגדולה.
- ב. מצא ב' אבידות שיש עליהם מצוה להקדים כגון רבו ואביו, אפי' אין האבידות שוות מ"מ הדין הוא שרבו קודם לאביו, כיון שאין קדימת הגדולה מן הדין וקדימת רבו מן הדין הוא [חוץ מדבר מועט וכנ"ל].
- ג. מצא ב' אבידות כב"א ויכול להחזיר שניהם רק תקדום א' לחברתה, נחלקו המפרשים אם מן הדין תקדום הגדולה, ולאותם שכתבו שהוא מן הדין, לכאורה גם באביו ורבו הדין יהיה כך, ותקדום הגדולה לקטנה.



## הרב יוחנן ב"ר שלום סגל

לעילוי נשמת זקנתי מרת ציפה צפורה סגל ע"ה בת ר' חיים הכהן ז"ל  
נלב"ע ט' תמוז תשפ"ה ת.נ.צ.ב.ה.

## ברין פירעון חוב ע"י שליח

## שלח לי ע"י פלוני

לשלוחו תולידן זו הפרה לפלוני היאך נעשו שלוחיו של שואל, והלא השואל לא דיבר עמהם והמשאיל הוא שמצוה עליהם להוליכה אצלו והלא הם שלוחיו של משאיל ולא של שואל. ועל כן אני אומר כי הוא על ידי זיכוי, שיאמר להם המשאיל זכו בפרה זו לפלוני לשאלה כי כן רצה שתזכו לו, והם כיון שקבלו אותה לשום זיכוי כבר נעשו שלוחי השואל וידם כידו הואיל ומדעתו היו, ואע"פ שיש לו בזה הזיכוי ענין צד חובה להתחייב באונסיה ובמזונותיה מיד, לפי שחבין לו לאדם שלא בפניו מדעתו. ועוד אני אומר, אפילו תימא שלא ע"י זיכוי, אלא שאמר לו שלחה לי ביד בנך או ביד עבדך כלומר אמור לו בשמי שיביאנה לי ואומר לו, והוא קבל על עצמו להביאה לו ולמסרו בידו, נמצא שהוא שלוחו של שואל שעשאו שליח ע"י בעל הפרה. עכ"ל.

והנה קודם שנבא לדון במש"כ דמהני מדין שליחות יש לעמוד על מש"כ בתחילת דבריו, דנראה דס"ל דאי אפשר למנות שליח אלא א"כ דיבר עמו ואמר לו שיהא שלוחו, ולכך הקשה דאף אם מינה השואל שליח והשליח נמצא במקום אחר, אף שהמשאיל יודיע לו אח"כ אין הוא שלוחו של שואל אלא של המשאיל.

אך ענין זה נראה כמוסכם בדברי הראשונים דמינוי שליחות א"צ שיהא בפני השליח, וכל ששמע השליח אח"כ וקבל עליו להיות שלוחו מהני, כמבואר בראשונים בהא דאומר אמרו [גיטין ס"ו] ע"י ברמב"ן שם. וכן דעת רוב הפוסקים ואכמ"ל.

ג. ונראה דאף הראב"ד בשיטה אחת הוא עם הרמב"ן דמצי לשווי שליח שלא בפניו, והא דהוקשה לו היאך נעשו שלוחיו של

א. תנינא במתני' [ב"מ צ"ח:] 'השואל את הפרה ושלחה לו ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו, או ביד בנו ביד עבדו ביד שלוחו של שואל ומתה פטור. אמר לו השואל שלחה לי ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי, או ביד בנך ביד עבדך ביד שלוחך, או שאמר לו המשאיל הריני משלחה לך ביד בני ביד עבדי ביד שלוחי, או ביד בנך ביד עבדך ביד שלוחך, וא"ל השואל שלח ושלחה ומתה חייב, וכן בשעה שמחזירה.'

מבואר במתני', דאף ששלח לו המשאיל פרתו לא נתחייב השואל באחריותה עד שבאה לידו, ואפילו שלחה לו ביד שלוחו של שואל. אלא א"כ אמר לו שלח לי ביד שלוחך וכו' דאז נתחייב באחריותה מיד כשמסרה המשאיל לשליח.

ובגמ' [ב"ק ק"ד.] מבואר דהא דלא נתחייב באחריותה כששלח לו ביד שלוחו של שואל, הוא משום דמירי בשלא מינהו השואל לשליח אלא שלחו שימציא את עצמו אצל המשאיל והוא ימנה אותו לשליח, ולכן לא נתחייב מדין שליח לקבלה. אא"כ אמר למשאיל שלח לי ביד שלוחך או שלוחי דאז אף אם לא אמר לשליח היה שלוחי לקבלה חייב. ובפשטות נראה דהא דמהני באומר לו שלח לי וכו' הוא משום דלשון זה הוי מינוי שליחות לקבלה שלא בפני השליח, וכיון שהגיע ליד שלוחו זכה בה ונתחייב באחריותה מדין שליחות.

## דעת הראב"ד

ב. וז"ל הראב"ד [הו"ד בשיטמ"ק ב"מ שם]: 'עוד צריך אני לברר על זו המשנה כי היא צריכה לפנים. כי כשאומר לו שלחה לי ביד בנך וכו' והמשאיל אומר לבנו או

שלא בפניו מדעתו והשליח נעשה שלוחו מדין זיכוי. ולבסוף כתב דמהני מדין שליחות, דלשון שלח לי וכו' הוא לשון מינוי שליחות, דכשאומר לו כן הוא כאומר אמור לו בשמי שיביאנה לי שמיניתו לשליח.

ד. עכ"פ מבואר מדברי הראב"ד דהא דמהני שלח לי ע"י פלוני הוא מדין שליחות, אלא דלתי' א' אין כאן מינוי שליחות אלא שגילה דעתו שרוצה לזכות בה ולהתחייב באחריותה ולכך מהני ע"י זיכוי, ולתי' ב' לשון זה הוא מינוי שליחות. ולדבריו דין זה יש לו גדרי שליחות ולא מהני אם אמר לו לשלוח עם מי שאינו בר שליחות.

וכן עולה מדברי הרמב"ן שהביא בעה"ת [שער נ' ח"ג ס"ז] שכתב שאין המחזיר פקדון או מלוה נפטר אע"פ שאמר לו בעל הממון שלח עד שישלח ביד אדם הראוי להיות שלוחו אא"כ אמר לו שלח והפטר. ולמד כן מדאמרינן בגמ' שלא ישלח לו ביד עבדו הכנעני משום דאינו ראוי להיות שלוחו דידו כיד רבו.

### דעת הר"ן

ה. אך הר"ן כתב [שם] דהא דמהני שלחה לי לאו מדין שליחות הוא, וז"ל הר"ן אחר שהקשה מסוגיא דשליח שעשאו בעדים [הובא להלן]: 'ויש לומר דהכא לאו מדין שליחות הוא אלא מדין ערב, שכיון שאמר לו להוציא פרתו מרשותו ולשלחה ביד עבדו נתחייב מדין ערב, דכל מוציא מומן מרשותו על פי חבירו נתחייב לו חבירו כדן ערב, והכי מוכח בפ"ק דקידושין [ז.], עכ"ל.

ולדבריו אף אם אמר לו שלח לי ע"י פלוני עכו"ם אף שאין שליחות לעכו"ם מ"מ מהני, כיון דדין ערב איתא אף בעכו"ם. ודעת הרמב"ן [שם] הוא דמדין ערב א"א לפטרו אא"כ אמר לו והפטר, אבל אם לא אמר לו והפטר א"א לפטרו אלא מדין שליחות.

עלה בדינינו ב' דרכים בדברי הראשונים. דעת הראב"ד והרמב"ן הוא דמהני מדין שליחות. ודעת הר"ן הוא דמהני מדין ערב.

שואל הוא משום דס"ל דהיינו דוקא באומר אמרו, דהיינו שאומר אמרו לסופר בשמי שיכתוב לי גט, ור"ל שהוא ממנה אותו לשליח לכתוב לו גט ורוצה שיודיעו לו שמינה אותו לשליח בזה י"ל דמהני אף שלא בפניו. משא"כ הכא דלא אמר למשאל אמור לבנך וכו' שיביא לי, שיהא במשמעותו שהוא ממנה אותו לשליח לקבלה ורוצה שהמשאל יודיע לו. אלא אמר למשאל שלחה לי, דמשמע שרוצה שהמשאל ימנה אותו לשליח וא"כ הוי שלוחו של משאל.

וע"ז כתב בתי' השני, 'ועוד אני אומר, אפילו תימא שלא ע"י זיכוי, אלא שאמר לו שלחה לי ביד בנך או ביד עבדך כלומר אמור לו בשמי שיביאנה לי ואומר לו, והוא קבל על עצמו להביאה לו ולמסרו בידו, נמצא שהוא שלוחו של שואל שעשאו שליח ע"י בעל הפרה'. עכ"ל. וכוונת דבריו, דכשאמר לו שלחה לי ביד בנך וכו' כוונתו אמור לו בשמי שאני מניתי לשליח להביאה לי, וכיון שקיבל על עצמו נמצא שהוא שלוחו של שואל, כיון דמינוי שליחות מהני אף שלא בפניו.

אך לפי"ז תיקשי מה שכתב הראב"ד בתירוצו הראשון דמהני ע"י זיכוי. דלפי מה דס"ד דמשמעות לשון זה הוא שהמשאל ימנה אותו לשליח א"כ אין דעתו להתחייב כלל בקבלת השליח, ואין חבין לאדם שלא בפניו שלא מדעתו.

ולכך נראה לתרץ באופן אחר. דאף דלכו"ע מצי לשווי שליח שלא בפניו, מ"מ קשיא ליה להראב"ד דהיינו דוקא אם אמר 'פלוני יהא שלוחי' שלא בפניו דהוא לשון מינוי שליחות, אבל אם אמר למשאל שלח לי ע"י פלוני אין בדבריו לשון מינוי שליחות, אף שאנו אומרים ממשמעות דבריו שדעתו להתחייב מיד עם קבלת השליח מ"מ אין כאן מינוי שליחות.

ולכן כתב דמהני ע"י זיכוי, דאף שאין כאן מינוי שליחות מ"מ כיון שגילה דעתו שרוצה להתחייב בה ע"י שליח חבין לאדם

אמר לו בפירוש שדעתו שיהא שליח לקבלה נחלקו אי מהני בעדים. אך אם נאמר דאף אם אמר לשליח שיאמר ללוה בשמו שישלח על ידו נחלקו, תיקשי הרי במתני' מבואר דאם אמר למשאל בעצמו שלח לי ע"י פלוני מהני ואפילו שלא בעדים כלל, וא"כ הוא הדין כשלא אמר לו כן בפניו אלא שלח לו ע"י השליח שלח לי ע"י פלוני יועיל אפילו בלא עדים דמאי שנא. ואף אם נאמר דדוקא שלא בפניו צריך עדים דזולת כן לא ידע הלוה שעשאו שליח אך אם עשאו בפניו הרי ידוע לו, מ"מ תיקשי דעכ"פ בעדים ליהוי שליח ותיקשי לרבה דס"ל דלא מהני אפילו בעדים.

### דעת רש"י והר"ן

ז. וברש"י כתב: 'שליח שעשאו בעדים. ראובן שיש לו מעות ביד שמעון ומינה שליח בעדים לקבלם הימנו ונתנם לו. הוי שליח. ואם נאנסו בדרך פטור בעל הבית שנתנם לו.'

ומשמע מדבריו, דאף שמינה אותו לשליח לקבלה [כגון שאמר לו הריני עושה אותך שליח לקבל מעותי מפלוני, ש"ך קכ"א סק"י] מ"מ כל שעשאו שליח בלא עדים לא הוי שליח, ואמרינן דלא נתכוון למנותו לשליח לקבלה שיפטר הלוה מאונסין בקבלתו אלא בקש ממנו להביא לו המעות, ולרבה אפילו בעדים לא מהני, עד שיקבל עליו אחריות בפירוש. ולפי זה כ"ש באומר לו 'אמור לפלוני שישלח לי מעותי על ידך' דלא מהני אפילו בעדים לכו"ע דאין זה לשון שליחות, וכ"כ התוס' בדעת רש"י.

והא דמבואר במתני' דמהני באומר ללוה שלח לי ע"י פלוני, צ"ל לדעת רש"י דלא מהני מדין שליחות, אלא דהתם מהני מדין ערב וכמש"כ הר"ן, דכיון דאמר ללוה שלח לי מעותי ע"י פלוני נפטר הלוה מדין ערב, אבל מדין שליחות לא מהני כיון דאין במשמעות לשון זה שדעתו שיהא שלוחו לקבלה באחריותו. והא דלא מהני הכא מדין ערב צ"ל דזה אינו אלא כשאמר לו כן בפניו,

ובשו"ע [קכ"א ס"א] כתב דאם המלוה אמר ללוה שלח לי מעותי ע"י פלוני, אפילו שאמר לו לשלוח ע"י עכו"ם ושלח לו על ידו ונאבדו המעות פטור הלוה כיון שאמר לו לשלוח על ידו. ומבואר דעת המחבר דס"ל דאין לדין זה גדרי שליחות דהרי אין שליחות לעכו"ם, ונראה דס"ל דמהני מדין ערב וכדעת הר"ן, וכ"כ בסמ"ע ובש"ך שם. והוא דלא כדעת הרמב"ן.

### שליח שעשאו בעדים

ו. והנה כל זה הוא בשאמר השואל למשאל שלח לי ע"י פלוני. ובגמ' [ב"ק קד.] נחלקו רבה ורב חסדא במלוה ששלח שליח להביא לו מעות פרעונו מן הלוה, אי אמרינן שדעתו הוא שיהא שלוחו לקבלה ולהתחייב באחריות המעות מיד כשקיבלם השליח, או לא עשאו שליח אלא להביא לו המעות בלא קבלת אחריות עליהם.

וזה"ל הגמ': 'איתמר שליח שעשאו בעדים רב חסדא אמר הוי שליח להכי טרחי ואוקמיה בעדים דליקו ברשותיה, רבה אמר לא הוי שליח ה"ק איניש מהימנא הוא אי סמכת סמוך אי בעית לשדוריה בדיה שדר בדיה'.

ומבואר דאם עשאו שליח שלא בעדים לכו"ע לא הוי שליח, דודאי אין דעתו שיהא שלוחו לקבלה אלא שלחו להביא לו מעותיו בלא קבלת אחריות. אלא דאם עשאו בעדים ס"ל לרב חסדא דאמרינן שדעתו שיהא שלוחו לקבלה ולכן טרח ואוקמיה בעדים כדי שע"י הקול ישמע הלוה שהמלוה מינהו לשלוחו ויתן לו מעותיו כיון שיודע שבנתינתם לשליח יפטר מחובו. ורבה ס"ל דאף בעדים אין אומרים דזה דעתו אלא כוונתו הוא שיביא לו המעות באחריות הלוה, והא דאוקמיה בעדים כדי לשדל את הלוה שאיניש מהימנא הוא ואם רוצה לשלוח המעות בידו יכול לסמוך עליו, אך עדיין המעות יהיו באחריותו.

ולא נתבאר בגמ' באיזה לשון שליחות נחלקו. ובפשטות נראה דבכל אופן שלא

ולא נתבאר בדבריהם האם בכה"ג מהני אפילו שלא בעדים או דאף לשון זה לא מהני אלא בעדים אלא דמהני אף לרבה.

### מחלוקת הסמ"ע והש"ך בדברי המחבר

ט. ובשו"ע [קכ"א ס"ב] פסק כדעת רב חסדא ובבב" דברי הגמ' הכריע כדעת התוס' והרא"ש וז"ל: 'אפילו לא אמר לשליח אמור לפלוני שישלח על ידך מעות שבידו, אלא אם אמר לו בפני עדים מעות יש לי ביד פלוני לך ואמור לו שדעתך לבא לכאן ואם יתנו לך הביאם לי, ונתנם לו הלוה ונאכדו בדרך פטור'. ומבואר דב' הלשונות מהני, אך עדיין לא נתבאר בפירוש האם באמור לפלוני וכו' בעיני עדים או מהני אף בלא עדים.

ובסמ"ע כתב וז"ל: 'אלא אם אמר לו וכו'. ר"ל שלא אמר לו שלח על ידו אלא אם יתנם לך הביאם לי, בזה צריכין דוקא שאמר לו כן בפני עדים ואז אמרינן מדטרח ויחד עדים לזה להכי העמידו בעדים כדי שיצא קול ששלוחו הוא ויאמין לו הלוה ויתנהו לו נמצא שדעתו היה שיהא שליח גמור, ומשום הכי פטור הלוה אפילו לא הזכיר לשון שליחות כלל אלא 'הביאם לי'. אבל אם לא אמר ליה כן בפני עדים אפילו אמר לשליח 'אמור לפלוני שישלח לי ואם יתנם לך הביאם לי' מ"מ כיון דלא אמר לו 'שלח על ידו' אין כאן שליחות גמור ולא נפטר באבידת השליח' עכ"ל.

ומשמע מדבריו, דבאמר לו אמור לפלוני שישלח לי על ידך מהני אפילו בלא עדים, [וזה שכתב 'שלח על ידו' ר"ל אמור לפלוני שישלח על ידך', דהסמ"ע קאי אמש"כ המחבר אפילו לא אמר לו אמור וכו', וכן משמע ממש"כ אפילו אמר לשליח אמור לפלוני וכו' כיון דלא אמר לו שלח ע"י וכו']. וכן כתב בנתי"מ ס"ק ג\* דכן מבואר בפרישה. אלא דבאמר לו אם יתנם לך הביאם לי אפילו אמר לו אמור לו שישלח לי ואם יתנם לך הביאם לי לא מהני אלא בעדים כיון דאין כאן לשון שליחות גמור כיון דלא

אבל כשאמר לשליח שיאמר לו בשמו לשלוח לו מעותיו על ידו לא מהני מדין ערב, ולא שייכא ביה אלא שליחות ולכך בעינן לשון שליחות גמור [ולהלן יתבאר טעם הא דלא מהני דין ערב שלא בפניו].

ומדברי הר"ן משמע דס"ל דנחלקו עכ"פ באופן שאמר לשליח 'אמור לפלוני שישלח לי מעותי על ידך'. דהקשה אמתני' בב"מ דקתני דשלח לי ע"י פלוני מהני, מהאי שמעתתא דשליח שעשאו בעדים. דמבואר דלכו"ע לא מהני אלא בעדים ובמתני' לא משמע דבעינן עדים, ואף אי נימא דכיון שאמר לו כן בפניו הוי כעדים מ"מ תיקשי לרבה דס"ל דאף בעדים לא מהני. ומשמע דס"ל דאף בכה"ג מיירי ואעפ"כ לא מהני, ולכן כתב דבמתני' מהני מדין ערב. וגם לדבריו צ"ל דשלא בפניו לא מהני מדין ערב אלא מדין שליחות ובוזה נחלקו רבה ור"ח באיזה לשון מהני.

### דעת התוס' והרא"ש

ח. אך התוס' [שם] כתבו, דאם אמר לו אמור לפלוני שישלח לי על ידך לכו"ע הוי שליח, והוכיחו כן ממתני' הנ"ל דבאמר ללוה שלח על ידי פלוני דמהני ומה לי אמר לו כן בפני הלוה מה לי שלא בפניו. [ובסו"ד כתבו דיש לחלק דשלא בפניו לא מהני, וע"י מהרש"ל דהעיקר כהתי' הראשון וכ"כ בנתי"מ קכ"א סק"ד]. אלא דנחלקו באופן שלא אמר לו בלשון זה, אך לא כתבו התוס' בפירוש באיזה אופן נחלקו.

וכן כתב הרא"ש [ב"ק פ"ט סי' כ"א], דאם אמר לו אמור לפלוני שישלח לי על ידך לכו"ע הוי שליח. וכתב דפלוגתא דרבה ור"ח הוא באומר לשליח לך והבא לי מעותי שביד פלוני, דלשון זה לא משמע כ"כ שכוונתו שיהא שלוחו לקבלה, אלא שביא לו מעותיו. אבל אמור לפלוני שישלח לי על ידך משמע יותר שכוונתו שיהא שלוחו ומהני לכו"ע.

ובדעת הש"ך דס"ל דבעינן עדים כתב דס"ל להש"ך דלא מהני מדין ערב אלא מדין שליחות, דדין ערב לא מהני אלא באומר תן מנה לפלוני דמיד שנתן לפלוני יצא מרשותו ואינו יכול לחזור בו, והוי מוציא ממון מרשותו על פיו. משא"כ באומר לו שלח ע"י פלוני דכתב הש"ך [ס"ק מד] דאף שנתן לפלוני יכול לחזור בו לא הוי מוציא מרשותו על פיו, ולכך לא מהני אלא מדין שליחות, ובשליחות צריך עדים כיון דלא הוי לשון שליחות גמור.

ועיי"ש שכתב עוד דנפק"מ אי מהני מדין ערב או מדין שליחות, דלהסמ"ע דמהני מדין ערב אף אם שלח ע"י עכו"ם לומר לו שישלח על ידו מהני, דדין ערב מהני אף בעכו"ם. אך להש"ך דמהני מדין שליחות לא מהני אלא כבר שליחות.

יא. והדברים מפליאים וקשה להולמם, דלפימש"כ בדעת הש"ך דלא מהני דין ערב בשלח ע"י פלוני צ"ל דגם הא דאיתא בסעי' א' באמר ללוה עצמו שלח ע"י פלוני לא מהני מדין ערב אלא מדין שליחות. והוא פלאי דהרי להדיא כתב הש"ך [סק"ד] דשלח על ידי פלוני מהני אף בעכו"ם וכמש"כ בשו"ע ודחה דעת הרמב"ן דס"ל דלא מהני, וע"כ דס"ל דלא מהני מדין שליחות אלא מדין ערב<sup>1</sup>, ומבואר דאף דגם בשלח על ידו ס"ל דמהני מדין ערב אפ"ה כתב דשלא בפניו בעינן עדים.

ומה שכתב עוד בדעת הסמ"ע דמהני בלא עדים משום דמהני מדין ערב, קשה להלום כן בדבריו דלא הוזכר שם דין ערב כלל.

### דין ערב שלא בפניו

יב. ולכך נראה דגוף דין זה שהוליד הנתיחה"מ דדין ערב מהני אף שלא בפניו יש לערער בה, די"ל דכיון דהחוב מדין ערב הוא מטעם שהוציא הוצאות על פיו שאמר לו תן לפלוני ואתחייב לך, היינו דוקא בידוע

אמר שישלח לי על ידך' דאז אמרינן שדעתו שיהא שליח גמור.

ועיין תומים [סק"ה] שכתב כדברי הסמ"ע, אך במש"כ דאף אם אמר לו 'אמור לו שישלח לי ואם יתנם לך הביאם לי' לא מהני בלא עדים פליג עליה, וכתב דלשון זה הוי לשון שליחות גמור ומהני אפילו בלא עדים, דמאי שנא אם אמר לו שישלח על ידך או לא, כל שאמר לשון שליחות מהני בלא עדים. והא דנקטו התוס' והרא"ש שישלח לי על ידך לאו דוקא נקטו. [ואף דבאמר ללוה בעצמו 'שלח לי' סתם לא הוי שליח, מ"מ כשאמר כן לשליח ואמר לו אם יתנם לך הביאם לי הוי לשון שליחות].

אך דעת הש"ך [סק"ט וסקט"ו] הוא דאף ב'אמור לפלוני שישלח לי על ידך' לא מהני אלא בעדים, ופי' כן גם בדברי הסמ"ע.

### מהלך הנתיחה"מ

י. ובנתיחה"מ [סק"ד] כתב דהעיקר כדעת הסמ"ע דבכה"ג מהני בלא עדים. והביא ראייה לדבריו דהרי התוס' הוכיחו דין זה ממתני' דשלח על ידו דמה לי בפניו מ"ל שלא בפניו, ומשמע מדבריהם דאין חילוק בין בפניו לשלא בפניו וכי היכי דבפניו אי"צ עדים ה"ה שלא בפניו דמחד טעמא הוא.

אך בטעם הדבר כתב, דכיון דהפטור באמר ללוה בעצמו שלח ע"י פלוני הוא מדין ערב וכדעת הר"ן במתני' וכמו שנתבאר לעיל מדברי המחבר. ה"נ כשהמלוה אמר לו כן שלא בפניו מהני מדין ערב, דהרי אם שלח ע"י שליח 'תן מנה לפלוני ואתחייב לך' ודאי דחייב מדין ערב. וא"כ עדים לא נצרכו אלא בלשון דמהני מדין שליחות אלא דאינו לשון שליחות גמור וכיון דטרח ועשאו שליח בעדים אמרינן דלהכי טרח וכו' ודעתו שיהא שלוחו. אבל בערב כל שאמר לו תן מנה לפלוני מתחייב מדין ערב.

1 ועי' כסף הקדשים שם ונראין דבריו שר"ל דלדעת הש"ך מהני מדין מחילה ולכך מהני אף בעכו"ם. אך עי' נתיחה"מ ק"כ סק"א מש"כ בזה.

מהני בלא עדים משום דהוי לשון שליחות גמור, ובאם יתנם לך הביאם לי לא מהני כיון דלא הוי לשון שליחות גמור. והיינו דאף דבאמר ללוה בעצמו שלח לי ע"י פלוני מהני מדין ערב מ"מ שלא בפניו לא מהני מדין ערב אלא מדין שליחות כיון דהוי לשון שליחות גמור דודאי אמרינן שדעתו שיהא שלוחו. ודעת הש"ך דהצריך עדים הוא משום דס"ל דאף אמור לפלוני וכו' לא הוי לשון שליחות גמור.

וכן מוכח ממש"כ התומים דאם אמר לו אמור לפלוני שישלח לי ואם יתנם לך הביאם לי דמהני, ופשיטא דהתם לא שייך דין ערב כיון דלא אמר לו שלח ע"י פלוני. אלא דלדעת הסמ"ע לשון זה לא הוי לשון שליחות גמור, וע"ז כתב התומים דגם זה הוי לשון שליחות גמור.

ולפי"ז דלכו"ע לא מהני אלא מדין שליחות אף לשון זה לא מהני אלא בבר שליחות אבל בעכו"ם לא מהני ודלא כהנתי"מ.<sup>2</sup>

יד. עוד נראה להוכיח כן מדברי המחבר. דהנה לדעת הנתי"מ דאמור לפלוני וכו' מהני מדין ערב, נמצא דבאמר לו שלח על ידו בין שאמר כן ללוה בפניו ובין ע"י שליח, שוין הם דמהני מדין ערב ואף במי שאינו בר שליחות. וא"כ צ"ב במש"כ המחבר בסעי' א' וז"ל: 'אם אמר לו המלוה לשלחו על ידו ונאבדו פטור אפילו לא אמר לו פה אל פה אלא ששלח לו בכתב שלח לי ע"י פלוני ושלחם על ידו ונאבדו פטור' ע"כ. ולדבריו אמאי לא כתב המחבר נמי דבשלח לו שלא בכתב אלא שאמר לשלוחו אמור לפלוני שישלח לי על ידך דפטור, ולמה סידר המחבר דין זה בסעי' ב'.

ולפי מה שכתבנו יתבאר היטב לשון המחבר על נכון. דבסעי' א' דמייירי באמר ללוה בפניו מהני מדין ערב, ולכך מהני אף בעכו"ם כמש"כ המחבר שם. וכן אם שלח

לו בבירור שנתחייב כן, אבל כששמע כן מפי השליח כל שאינו ידוע לו בבירור שהמלוה אמר לו כן לא חשיב שהוציא מעות על פי המלוה אלא על עצמו סמך. ולכך אף שאמר לשליח אמור לפלוני שישלח לי מעותי על ידך לא מהני מדין ערב, רק באמר כן ללוה בעצמו.

וכן מוכח מדברי הר"ן שכתב דבמתני' מהני כשאמר ללוה שלח לי ע"י פלוני מדין ערב, דאילו מדין שליחות לא מהני לדעת רבה כמבואר לעיל. ולכאורה צ"ב דאכתי תיקשי א"כ דמהני מדין ערב ה"נ בשליח שעשאו בעדים נימא דמהני מדין ערב ואמאי ס"ל לרבה דלא מהני אפילו בעדים משום דאמרינן דאין דעתו שיהא שלוחו תיפוק ליה מדין ערב. ועל כרחך דס"ל להר"ן דשלא בפניו לא מהני דין ערב, וא"א לפטרו אלא מדין שליחות וזה אינו אלא בלשון שליחות גמור. והוא פלא איך שיישב דברי הסמ"ע עפ"י דברי הר"ן אחר שדברי הר"ן מוכיח מתוכו דלא מהני שלא בפניו.

וכן מוכח מדברי רש"י הנ"ל שכתב דלא מהני אפילו לר"ח אלא היכא שמינה שליח בעדים וכמו שנתבאר דהיינו בלשון שליחות גמור ולרבה אף בעדים לא מהני. ונתבאר לעיל דלרש"י צ"ל דהא דמהני במתני' כשאמר ללוה שלח לי ע"י פלוני הוא מדין ערב וכמש"כ הר"ן, וא"כ תיקשי נמי אמאי לא מהני מדין ערב. ומוכח דשלא בפניו לא מהני מדין ערב אלא מדין שליחות.

וכיון דחזינן דעת רש"י והר"ן דלא מהני דין ערב שלא בפניו, מהיכי תיתי לומר דהתוס' והרא"ש חולקים ביסוד זה לומר דהיינו טעמיהו דס"ל דמהני שלא בפניו.

### מהלך אחר בדברי הסמ"ע והש"ך

יג. ודברי הסמ"ע מוריין דאין כוונתו דמהני מדין ערב, אלא ביאור דבריו נראין דר"ל דבאמור לפלוני שישלח לי על ידך

2 אך עדיין יל"ע איך הוכיחו התוס' דין זה ממתני' דהתם מהני מדין ערב וכמש"כ הנתי"מ וצ"ע.

לו בכתב ידו מהני נמי מדין ערב שסומך על כתב ידו. אך באמור לפלוני וכו' לא מהני אלא מדין שליחות, ואף דאי"צ עדים לדעת הסמ"ע, היינו משום דהוי לשון שליחות

גמור אך עכ"פ לא מהני אלא מדין שליחות ובכר שליחות דוקא אבל לא בעכו"ם, ולכך סידרו המחבר בסעי' ב' גבי שליח שעשאו בעדים דאיירי בדין שליחות.



הרב אפרים רוזנברג

## מהות הערב והמסתעף בדין ערב בלא הוצאת מעות

### מקור דין ערב

והנה יש אופנים שהערב הוא המתחייב הבלעדי לנותן, דהיינו שזה שקיבל את המעות אינו צריך כלל לפרוע ורק הערב מתחייב לפרוע לנותן, וזהו ערב שלוף דוץ. ויש אופנים שהמקבל והערב שניהם מתחייבים והנותן יכול לתבוע ממי שרוצה, וזהו ערב קבלן. ויש אופנים שהנותן צריך לגבות קודם מהמקבל, ורק אם אין למקבל גובה מהערב, וזהו ערב סתם. ולקמן יתבאר פרטי הדינים בזה.

עוד מבואר בפוסקים שהנותן יכול לקנות בקנין כסף (דבר הנקנה בכסף) מהערב, אף שלא קיבל הערב כלום רק ע"י קבלתו של אחר מדין ערב, וכמו שמצינו בקידושין (ז). תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב.

בגמרא ב"ב (שם) איתא: אמר אמימר ערב דמשתעבד מחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי לרבי יוסי דאמר אסמכתא קניא ערב משתעבד לרבי יהודה דאמר אסמכתא לא קניא ערב לא משתעבד אמר ליה רב אשי לאמימר הא מעשים בכל יום דאסמכתא לא קניא וערב משתעבד אלא אמר רב אשי בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה, עכ"ל הגמרא.

מבואר בגמרא שלמ"ד אסמכתא לא קניא, משתעבד בההיא הנאה דמהימן ליה שסומך עליו ומוציא ממון ע"פ הערב. ויש לדון למ"ד אסמכתא קניא, איך משתעבד הערב בלי שהגיע לידו כלום, וכן יש לדון באופנים דלא הוי אסמכתא כגון ערב שלוף דוץ שהלוח אינו מתחייב כלל רק הערב, וכן בערב דקידושין, איך מועיל התחייבותו של הערב בלי קבלת תמורה.

ומצאנו בזה כמה מהלכים בדברי הראשונים, ונבארם אחד לאחד עד כמה שידינו מגעת.

בגמרא ב"ב (קעג:) איתא: אמר רב הונא מנין לערב דמשתעבד דכתיב "אנכי אערבנו מידי תבקשנו", מתקיף לה רב חסדא הא קבלנות היא דכתיב "תנה אתו על ידי ואני אשיבנו", אלא אמר רבי יצחק מהכא "לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו", ואומר "בני אם ערכת לרעך תקעת לזר כפיך נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעיך", אם ממון יש לו בידך התר לו פיסת יד ואם לאו הרבה עליו ריעים, עכ"ל הגמרא.

מבואר בגמ' שערב קבלן למדים מ"אנכי אערבנו" דכתיב ביהודה, וערב סתם למדים מהפסוק במשלי "בני אם ערכת לרעך", וצ"ע שדברי תורה מדברי קבלה לא ילפינן, וקשה לומר שערב הוא מדרבנן, והנה בב"י (סימן קכט) כתב שמקור דין ערב הוא מהפסוק "אנכי אערבנו" והקשו האחרונים שלמסקנת הגמ' הרי לומדים מ"לקח בגדו" ובפרישה תירץ שלמסקנת הגמ' לא חזר מ"אנכי אערבנו" אלא מיייתי קרא לפרש שערב סתם גם מהני שהרי מצאנו שם ערב סתם, ולפי"ז מתיישב ג"כ דהוי דין דאורייתא. הט"ז (שם ס"ב) מתרץ דלרב הונא ודאי שלומדים מ"אנכי אערבנו" ורב חסדא פליג עליה שזה הוי קבלן, ופליגי לשיטתם לקמן בגמ' (קעד.) ב'הלווהו ואני נותן' אם הוי ערב או קבלן, עיי"ש.

### מהות הערב

ביסוד המחייב של הערב, מבואר בגמ' ובפוסקים שכל שמוציא ממון ע"פ ציווי הערב, עי"ז מתחייב הערב, אפי' שהערב בעצמו לא קיבל הנאה כלל מהמוציא רק אדם אחר, מתחייב הערב בכך.

הרי זו מקדושת. אף על פי שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה ונהנה פלוני בגללה. (ועי' באבן האזל שם שביאר באופ"א).

המתבאר מדברי הרמב"ם שיסוד חיוב הערב הוא שבאמירה בעלמא משתעבד, ובקידושין הוא דין אחר שמתקדשת בה היא הנאה.

בקצה"ח (סימן מ' סק"א) ביאר דברי הרמב"ם בהלכות מכירה (שם) שבאמת אינו מתחייב באמירה בעלמא, אלא מדין קנין אודיתא, והק' האחרונים (אמרי בינה קה"י קידושין סי' יב') על דבריו דא"כ מאי קאמר הרמב"ם 'כמו שישתעבד הערב' וצ"ע.

מהלך ב' מצאנו בדברי הריטב"א קידושין (שם) וז"ל: ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידי' משתעבד. פי' לאו למימרא דלא מטי ליה שום הנאה דא"כ במאי משתעבד אלא לומר דאע"ג דלא מטי לידיה הנאת מעות שהוציא המלוה ולא הגיע לידו של ערב לא כסף ולא שו"כ אפ"ה משתעבד בהנאה דמטי ליה במה שהלוה לזה על אמרתו דהנאה בכל דוכתא בכל דוכתא חשיב ככסף כדפרישנ' בכמה דוכתי הכא נמי אע"ג דלא מטי לידה הנאת מנה עצמו מקניא נפשה בהיא הנאה דשויה פרוטה דיהיב מנה לפלוני בדבוריה. מיהו כל מקודשת דאמרינן בשמעתין היינו כשאמר הוא שאמר לה בזו הרי את מקודשת לי באותה הנאה שנתתי מנה לפלוני בדבורך, עכ"ל. והמתבאר מדבריו הוא שיסוד חיוב הערבות הוא בהיא הנאה שעושה ציוויו, דהוי כקנין כסף. וכן משמע ברא"ש ב"ב (פ"י הלכה מ') וז"ל: אמר רב אשי הא דאמר דערב משתעבד בלא קנין היינו משום דבהיא הנאה דקמהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה, עכ"ל. מבואר בדבריו דהא דקאמר 'בהיא הנאה' הוא ל"ד לענין אסמכתא, אלא זה יסוד חיובו של ערב. וכן משמע בר"ן כתובות (סא. מדפי הרי"ף) וז"ל: דליכא לפרושה במי שבא להתחייב עכשיו לחבירו ולומר שאם אמר אתם עדי חייב בדברים בעלמא אי אפשר שיתחייב אלא או

מהלך א' מצאנו ברמב"ם פרק יא מהלכות מכירה וז"ל: המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל אף על פי שלא היה חייב לו כלום הרי זה חייב שדבר זה מתנה היא ואינה אסמכתא כיצד האומר לעדים הוו עלי עדים שאני חייב לפלוני מנה או שכתב לו בשטר הריני חייב לך מנה אף על פי שאין שם עדים או שאמר לו בפני עדים הריני חייב לך מנה בשטר אף על פי שלא אמר אתם עדי הואיל ואמר בשטר הרי זה כמי שאמר הוו עלי עדים וחייב לשלם אף על פי ששניהם מודים והעדים יודעים שלא היה לו אצלו כלום שהרי חייב עצמו כמו שישתעבד הערב וכזה הורו רב הגאונים, עכ"ל.

מבואר בדבריו שהערב באמירה בעלמא מתחייב, ואינו מתחייב כלל ע"י הוצאת ממון של זה. ובמחנ"א (ח"ב הלכות ערב סימן א) דייק כן מלשון הגמרא שלא איצטריך לטעם דבהיא הנאה אלא משום אסמכתא.

אלא שלפי"ד צ"ע דברי הגמ' בקידושין (שם) תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ואם חיובו של הערב הוא משום שבאמירה בעלמא מתחייב, איך מועיל בקידושין הא אשה אינה מתקדשת באמירה בעלמא, ומת' המחנ"א (שם) שממה שמצינו בערב שבהיא הנאה דמיהמן ליה מסלק אסמכתא ה"נ האשה מתקדשת בהיא הנאה שמוציא ממון ע"פ.

וצ"ב ששונה הנאה דערב להנאה דקידושין, שבערב ההנאה שיש לו לערב הוא שהמלוה מאמינו וסומך עליו שמסכן את ממונו ע"פ, משא"כ בקידושין ההנאה שיש לאשה הוא שהבעל מקיים ציוויה, ומבואר מדברי המחנ"א (ערב סימן ב') שבאסמכתא בעינן בהיא הנאה שמסכן את ממונו ע"פ לסלק חסרון דאסמכתא. ולהדיא מצאנו ברמב"ם פ"ה מהלכות אישות הכ"א שמתקדשת בהיא הנאה שמוציא ע"פ וז"ל: האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך ונתן ואמר לה הרי את מקדשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך

דהיינו כיון שהמלוה מלווה ללווה בשליחות הערב, נחשב כאילו הערב עצמו הלווה. ומתבאר מדברי הקצה"ח (סימן קכט סק"א) שדברי רשב"ם אינם סותרים את מהלך הרמב"ם, שאה"נ שהערב יכול להשתעבד בדברים בעלמא, ולא הוצרך לומר שליחותא קעביד רק לסלק חסרון דאסמכתא. ולהחולקים על הרמב"ם וכן למהלך הקצה"ח בסימן מ' שטעם הרמב"ם הוא משום אודיתא, כל יסוד חיובו של ערב הוא משום שליחותא קעביד. אולם באבנ"ז (יו"ד סימן קנא) חולק על הקצה"ח שודאי להרשב"ם 'שליחותא קעביד' זהו יסוד חיובו של ערב. (ועי' בספר משפט הערב מהרה"ג צבי חיים די שון (ביאורים סימן א) שביאר פלוגתתם בטוטו"ד). בנתה"מ (שם סק"א) הק' על מהלך הרשב"ם דהא איכא תנאי דסברי שערב לאחר מתן מעות משתעבד, ובכה"ג ל"ש שליחות, ואפי' להחולקים שאינו משתעבד היינו משום שלא על אמנותו הלווה. ובמשובב תי' שאה"נ לדעה זו אי"צ שליחות, אבל לדין שערב לאחר מ"מ צריך קנין מועיל מדין שליחות.

בשער המשפט (סימן קלב סק"א) הביין דברי הרשב"ם כפשוטו, והוציא מזה דין מחודש שקטן ועכו"ם אין יכולים להתחייב בערבות, וגם א"א להתערב לקטן ועכו"ם, שאינם בדין שליחות. וכן הוכיח מתשובת הרשב"א הובא בב"י ושו"ע (סו"ס קעז) ששותף שאמר לחבירו גנוב וכל נזק שגייע לך אשלם לך פטור, שאין שליח לדבר עבירה. ואמאי אינו מתחייב מדין ערבות שגגב ע"פ ציוויו, אלא מכאן ראייה שכל שאינו בדין שליחות אינו בדין ערבות. וכן משמע מדברי הקצה"ח שהובא לעיל שצריך דין שליחות ממש, אלא שבקצה"ח מבואר שרק משום חסרון אסמכתא הוצרך לדין שליחות, ומדברי השער המשפט מוכח שכל מהות חיוב הערבות הוא מדין שליחות.

הערך שי (סימן קלב סק"א) הקשה שבב"מ (עא:) מוכח ששייך ערב לעכו"ם

בקבלת כסף או בקנין או בשטר דהא בערב נמי בעינן או קנין או מתן מעות ובההיא הנאה דקא מהימן ליה. ובקה"י (קידושין סימן יב) מבאר שודאי המתחייב העיקרי תמורת מעות המלווה הוא הלווה שהוא עיקר החייב, אלא שהנאה שיש לו לערב הוא כעין קנין כסף, שס"ל להריטב"א שאפשר לקנות בכסף גם אם אין זה תמורת החפץ, עיי"ש. (ועי' מה שכתבתי לעיל שלסלק חסרון דאסמכתא צריך בההיא הנאה שמסכן מעותיו ע"פ, ולענין הקנין סגי בהנאה כל דהוא שעושה רצונו).

מהלך ג' מצאנו בדברי התוס' ב"מ (עא): ד"ה מצאו, וכן בריטב"א ב"מ (שם) שכתבו שם דין מחודש בראובן שהלווה מנה לשמעון ומעלה ריבית ללוי אסור מדין ערב, דהיינו שקבלת לוי הריבית כיון שהיה ע"פ ציווי ראובן נחשב כאילו קיבלו ראובן.

ומדבריהם דייק המחנ"א (ריבית פרק יב) שיסוד חיוב הערבות הוא שכיון שצויה לתת לפלוני ה"ז כאילו קיבל בעצמו. ולכך הוי ריבית קצוצה ומוציאים מראובן. (ועיי"ש שאף לפי דעת הרמב"ם והריטב"א בקידושין הוי ריבית קצוצה כשיעור ההנאה שיש לו שעושה ציוויו, ומוציאים ממנו כשיעור זה). עוד הק' המחנ"א שהריטב"א סותר עצמו שבקידושין כתב שחיוב הערב הוא בההיא הנאה וכו' דאל"ה במאי משתעבד, ובב"מ כתב כאילו קיבל, ונשאר בצ"ע.

וכמהלך זה מדייק המחנ"א מדברי הרא"ש קידושין (פ"א ה"ו) וז"ל וכשנתן המנה לאותו פלוני אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני מקודשת מדין ערב, עכ"ל. וכ"ה לשון הטור אבה"ע (סימן כט). הרי שלא אמר כלשון הרמב"ם הרי את מקודשת בהנאת מתנה זו. שדעת הרא"ש כתוס' והריטב"א שהקידושין הן בגוף המנה.

מהלך ד' מצאנו בדברי הרשב"ם ב"ב (שם) וז"ל: בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד. בלב שלם ושליחותא דערב קא עביד מלווה כאילו הוא עצמו הלווה, עכ"ל.

מדבריו, וכן משמע לשון רבינו גרשום ב"ב (קעו): והלכתא ערב בשעת מתן מעות לא בעי קנין. ומשתעבד דמצי אמר ליה אי לאו את לא נפיק זוזי מתחת ידי. ובכתונת פסים מק' שאין זה אלא גרמא, ובקה"י (שם) מת' דהוי גרמי כמו במראה דינר לשולחני ונמצא רע, כיון שע"פ הלווהו, וסומך על התחייבותו, (וכ"כ במרכבת המשנה (פכ"ה ממלוה ולווה ה"ז) שטעם שהערב בשעת מ"מ אי"צ קנין, שחיובו מדין מזיק כמו מראה דינר לשולחני עיי"ש).

ובכתונת פסים שם הק' מדוע לא אמר שמתחייב מטעם בההיא הנאה דמהימן ליה, כמו שמצינו בב"מ (צד). מתנה ש"ח להיות כשואל אפי' בלא קנין בההיא הנאה דנפיק עליה קלא וכו' ומיישב שסובר כתי' קמא דהתוס' שם (נח). שדוקא באופן שהיה חייב שבועה יכול להתחייב בההיא הנאה.

בקה"י (שם) מק' שאם חיובו מדין מזיק מאי מק' בגמ' ב"ב (קעג): דהוי אסמכתא, ומוכיח מכאן שאין כוונת הנמו"י מדין מזיק, אלא שהוקשה לו איך יתחייב הערב בלא קנין, וע"ז מתרץ כיון שבציוויו הלווה לו, ובלא"ה לא היה מלווה, גמר הערב בדעתו להשתעבד ומשו"ה אי"צ קנין קנין.

דאיתא התם אל תקח מאתו נשך ותרבית אבל אתה נעשה ערב לנכרי וכו', ומשו"ה חולק על השעה"מ, ומציין למה שכתב סו"ס קלא, שאין כוונת הרשב"ם שליחות ממש מדין שלוחו של אדם כמותו, רק לשון שליחות, שכיון שעושה על פי שליחות וציווי שלו גמר ומשעבד עצמו בההיא הנאה, והיינו דלא חשיב הנאה רק כשעושהו שליח, וביארו האחרונים שכיון שעשה בשליחותו וע"פ ציוויו נחשב כאילו הוא עצמו השתמש במעות, שנעשה רצונו במעות אלו, ואין זה מדין שלוחו של אדם כמותו, א"כ אף בקטן ונכרי שאינם בני שליחות חייב. ודוחה ראיית השער המשפט מתשובת הרשב"א ששם שמצווה לחבירו לגנוב כיון ש'דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין' נמצא שלא עשה כלל על פי ציוויו רק מדעת עצמו עשה כן, וכדבריו ממש כתב האמרי בינה (דיינים סימן יז).

מהלך ה' מצאנו בדברי הנמו"י ב"ב (שם) וז"ל: אמר רב הונא הלווה ואני ערב הלווה וכו' ואע"פ שאין שם קנין אלא באמירה בעלמא משתעבד ליה דמצי א"ל המלוה אם לא היית אתה לא הייתי מלוה אותו כלל, עכ"ל. ומבואר שחיוב הערב הוא מדין מזיק שבגרמתו הלווה. וכן דייק הכתונת פסים

## שער ב'

חולק שבקנין משתעבד. המחבר (אבן העזר סימן קב' ס"ו) פסק כהרמב"ם והרמ"א הביא דעת הראב"ד.

בקבלן דכתובה כתב הרמב"ם (שם) להדיא שמשעבד בלא קנין.

### ערב וקבלן לאחר מתן מעות

במתני' ב"ב (קעה): נחלקו רבי ישמעאל ובן ננס אם ערב לאחר מתן מעות משתעבד, לרבי ישמעאל משתעבד, ולבן ננס אינו משתעבד, ואיפסיק בגמ' (שם קעו): הלכתא כרבי ישמעאל שמשעבד, אלא שצריך קנין.

לפי השיטות שנתבאר לעיל יש לדון בכמה אופנים דליכא הוצאת ממון בשעת חיוב הערבות, ובע"ה נביא הדין בכמה אופנים, ונבארם עד כמה שידינו מגעת.

### ערב וקבלן דכתובה

בגמ' ב"ב (קעד): ובגיטין (מט): איתא ערב דכתובה (שאמר לה הנשאי לזה ואני פורע כתובה) לא משתעבד, מ"ט מצווה קעביד, ולאוי מידי חסריה, קבלן דכתובה משתעבד. ונחלקו הראשונים בערב דכתובה בקנין, דעת הרמב"ם (מלווה ולווה פכ"ה ה"ו) שאף בקנין אינו משתעבד, והראב"ד

מעמד שלשתן נתחייב מטעם דהוי כמו ערב דבשעת מ"מ, וברישי שער ל"ה כתב בסתם תשוב' הראב"ד דאם קנה 'בקנין גמור' להיות ערב במתנה שאדם עושה לחבירו משתעבד ואף על גב דלאו מידי חסריה כיון דלאו מצוה קעביד משתעבד, עכ"ל. אלמא דבערב במתנה צריך קנין, אלא ודאי צריך לחלק כמו שכתבתי וצריך עיון.

### ועתה נבוא לבאר טעם הדינים.

**ערב דכתובה** - מבואר בגמ' (שם) ב' טעמים שאינו משתעבד א' מצוה קעביד ב' לאו מידי חסריה, וכבר נתבאר שלדעת הרמב"ם לא מהני קנין, ולדעת הראב"ד מהני קנין, ונחלקו הראשונים בערב למתנה יש שלמדו מערב שאינו משתעבד, כיון דלאו מידי חסריה. וי"א שדוקא בכתובה דאיכא תרתי מצוה קעביד ולא מידי חסריה לא משתעבד, משא"כ הכא דליכא מצוה משתעבד.

והנה לפי רוב הראשונים שחלות הערבות חל בהוצאת ממון ע"פ, מסתברא שבאופן שהנותן לא הוציא כלום ע"פ, ולא עשה ציווי אין הערב משתעבד, ואפי' לדעת הרמב"ם שהערב באמירה בעלמא מתחייב אפ"ה בעינן הוצאת ממון ע"פ משום אסמכתא. ובמג"מ מבאר טעם הרמב"ם שקנין לא מהני בזה שלסלק אסמכתא בעינן קנין בכי"ד חשוב, ודעת הראב"ד שאי"צ קנין בכי"ד חשוב.

**ערב למתחייב לחבירו מתנה** - נתבאר לעיל שנחלקו הראשונים בזה, והרמ"א הביא ב' הדיעות, וצ"ע דעת הסוברים שמתחייב לחבירו במתנה והעמיד משתעבד הערב, דהא ליכא הוצאת ממון ע"פ, ובמחנ"א (ערב סימן א') כתב שאם ס"ל כהרמב"ם שבערב דכתובה אינו משתעבד אפי' בקנין, אפשר ליישב שאה"נ במתנה משתעבד רק בקנין. ואם ס"ל כהראב"ד שבערב דכתובה נמי מהני קנין, הרי שבמתנה מהני אפי' בלא קנין, ומיישב דהוי כהוציא ממון ע"פ דאי לאו דעביד ליה נייה נפשיה לא היה נותן לו מתנה.

בקבלן לאחר מתן מעות, כתבו הטור והמחבר (קכט' ס"ה) שצריך קנין, ובד"מ הביא דעת המרדכי שאי"צ קנין.

### ערב למתחייב מתנה לחבירו

המתחייב לחבירו מנה במתנה בקנין, והעמיד ערב על זה, נחלקו הראשונים בזה, ודעת התוס' (גיטין שם) שדוקא היכא דאיכא תרתי, דלא חסריה ומצווה קעביד משתעבד, אבל היכא דאיכא חדא לחוד משתעבד, ורבינו ירוחם (נתיב טו' ח"א) הביאו הבי"י (מחודש ה') הביא ב' דיעות בזה, והרמ"א (שם ס"ה) הביא ב' הדיעות, בע"ש ובש"ך פסקו שאינו משתעבד אלא בקנין, ובש"ך הוסיף שאין ראה מהתוס' שאי"צ קנין, שהתוס' מודים שמשתעבד בקנין לאפוקי ערב דכתובה שאין מועיל קנין, ובסמ"ע פסק שמשתעבד בלא קנין.

### ערב במעמד שלשתן

בסימן קכו' (סכ"ה) כתב הטור וז"ל תשובה לגאון ראובן הקנה לשמעון מנה שיש לו ביד לוי במעמד ג' ונתן לוי לשמעון ערב אף על פי שאינו ערב בקנין משתעבד לפי שהוא ערב בשעת מתן מעות שמשתעבד בלא קנין שהרי לוי לא היה חייב לשמעון כלום ועכשיו הוא מתחייב לו בזה המעמד וכיון שנתערב לו באותו מעמד עצמו מתחייב לו בלא קנין. ובכ"י הביא שברבינו ירוחם כתב שיש חולקין וכן דעת התוס' גיטין (שם). וכן נפסק במחבר (סי"ט) שערב במעמ"ש משתעבד ומוסיף שיש חולקין. ובש"ך (סקע"ח) תמה על דברי המחבר שיש חולקין, שבר"י ובתוס' לא איירי רק בנתחייב לחבירו במתנה שלא נחסר כלל, משא"כ הכא שחסריה מעיקרא להממחה, והשתא שנכנס זה המקבל במקומו, והמומחה מתחייב ליתן הוי כמו שעת מתן מעות, והוי כערב בשע' מתן מעות וחסריה, (שוב ראיתי שגם בס' גד"ת פקפק על הבי"י בזה ע"ש) וכן מוכיח הש"ך מדברי בעל התרומות שהרי בשער כ"ח כתב בסתם דברי תשובות לקמאי דערב של המחצת

דוקא הנאה שהוציא ממון ע"פ, שסמך עליו עד כדי שסיכן את ממונו, וזה ליכא באשה דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, ומשו"ה 'ערב' דכתובה דהוי אסמכתא לא משתעבד, 'קבלן' דלא הוי אסמכתא משתעבד.

אלא לדעת הקצה"ח צ"ע דאי בההיא הנאה שמסר לו שפחה לשמשו מועיל לסלק אסמכתא בערב נמי ישתעבד, ואי לא מהני לסלק אסמכתא מ"ט בקבלן משתעבד, ואולי צ"ל שערב הוי יותר אסמכתא מקבלן, וצ"ע.

ערב לאחר מתן מעות - בגמ' ב"ב (קעה:): נחלקו רבי ישמעאל ובן ננס אם ערב לאחר מתן מעות משתעבד, ואיפסיק הלכתא בגמ' (קעו:): כרבי ישמעאל שמשתעבד, אלא שצריך קנין.

ולדעת הרמב"ם שהערב באמירה בעלמא משתעבד, טעם הקנין הוא משום אסמכתא, ולדעת הראשונים טעם הקנין הוא משום חלות הערב, וגם משום אסמכתא.

והק' האחרונים דהא אינו מועיל קנין לסלק אסמכתא אלא בבי"ד חשוב, ובסמ"ע (סק"ד) תי' שגם בזה יש קצת הימנות והנאה, ומועיל בצירוף הקנין אף שאינו בבי"ד חשוב. ובביאור דבריו צ"ל שאף שהוציא כבר הממון מעיקרא ולא סמך על הערב בזה, אעפ"כ הרי אנו רואים עכשיו שהוא מחזר אחר ערב, ונחה דעתו בערב זה, ומשו"ה איכא קצת הימנות והנאה.

והש"ך (סק"ד) תי' ע"פ דברי בעל התרומות (הובא בכ"י לעיל סימן קיב') שאין זה אסמכתא גמורה, כיון שתולה בדעת אחרים, ובאסמכתא כהאי מהני קנין.

הט"ז תי' וז"ל: נ"ל דאין זה אסמכתא למלוה, מכח הנאמנות שהאמין לו ולא תבעו ללוה בשבילו, רק שאינו גומר ומקנה באמירה לחוד בלא קנין, משא"כ בשעת מתן המעות שרוצה זה שהמלוה ממציא לו ממון בשבילו, עכ"ל. ונראה בכוננת דבריו שערב שלא בשעת מ"מ אין בזה אסמכתא כלל, בההיא הנאה שהוציא ממון ואינו תובע את הלווה בשבילו, אלא דאכתי צריך קנין

ודבריו צ"ע שלפי המתבאר מדברי המג"מ טעם דלא מהני קנין בכתובה שלסלק אסמכתא בענין בי"ד חשוב, א"כ מ"ש ערב למתנה דמהני קנין, הא נמי הוי אסמכתא, וכן הא דמתרץ אליבא דהראב"ד דמהני בלא קנין משום דאי לא דעביד ליה נייה נפשיה כו', צ"ע דא"כ הוי כערב שלא בשעת מ"מ, דאף דעביד ליה נייה נפשיה זה היה מכבר, ואיך מהני בלא קנין, ואולי אפשר לתרץ דס"ל כהרמב"ם שבכתובה לא מהני קנין, וערב במתנה מהני רק בקנין, ואף דהוי אסמכתא הכא מהני קנין בלא בי"ד חשוב, כיון דאיכא נייה נפשיה דהוי כמו חסריה, הוי כערב שלא בעת מ"מ שמבואר בגמ' דמהני קנין. אלא שבערב שלא מ"מ גופא צ"ע איך מהני קנין בלא בי"ד חשוב, ולקמן יתבאר ישוב ע"ז.

קבלן דכתובה - מבואר בגמ' משתעבד, וכתב הרמב"ם שא"צ קנין. וטעם הדבר, אליבא דהרמב"ם שערב באמירה בעלמא משתעבד, וטעם דבעינן הוצאת ממון ע"פ הוא רק משום אסמכתא, לפי"ז יש לבאר ע"פ המחנ"א שקבלן לא הוי אסמכתא, כיון שיכול לגבות מהקבלן תחילה ומשו"ה אי"צ הוצאת ממון או קנין. אלא לדעת הקצה"ח קכט' סק"א שקבלן נמי הוי אסמכתא, (ואף שגובה מהקבלן תחילה י"ל בדוחק לפי המבואר בסט"ו שאם הלווה רוצה לשלם אינו גובה מהקבלן) צ"ע דמ"ש קבלן משתעבד בלא קנין.

ואף לדברי המחנ"א שאין זה אסמכתא צ"ע לדעת רוב הראשונים שאין הערב משתעבד באמירה בעלמא רק בהוצאת ממון, איך משתעבד הקבלן בכתובה, הא ליכא הוצאת ממון ע"פ.

ועי' ברמב"ם (אישות פ"י ה"ט) ובשו"ע אה"ע (שם) דאיירי שאומר לה הנשאי לזה ואני קבלן, ומבאר המחנ"א (ערב ב') שמתחייב בההיא הנאה שע"פ נתרצית להינשא, ושפחה מסר לו לשמשו. ומתבאר מדברי המחנ"א שם שזה מועיל דוקא עבור חלות חיוב ערב, אבל לסלק אסמכתא בעינן

לאחר מ"מ נמי לא יועיל הקנין, ובהכרח ליישב שבזה נמי איכא הימנות והנאה.

קבלן לאחר מתן מעות - הטור והמחבר (ס"ה) כתבו שקבלן לאחר מתן מעות צריך קנין, ובד"מ הביא דעת המרדכי שאי"צ קנין. ובביאור הדבר, לדעת רוב הראשונים שאין הערב משתעבד באמירה בעלמא, פשיטא דבעינן קנין, אלא לדעת הרמב"ם שהערב באמירה משתעבד אלא משום אסמכתא צריך הנאה והוציא ממון ע"פ, צ"ב מ"ט בקבלן צריך קנין ולכאורה זה תלוי בפלוגתת הקצה"ח והמחנ"א, שלדעת הקצה"ח שקבלן נמי הוא אסמכתא ניחא הא דבעינן קנין, (אלא שצ"ע קבלן דכתובה מ"ט אי"צ קנין וכבר הארכתי בזה לעיל), ולדעת המחנ"א שקבלן לא הוא אסמכתא, צ"ב מ"ט הכא צריך קנין, ומיישב המחנ"א שא"א להתחייב באמירה אלא בלשון התחייבות וקבלן לא הוא לשון התחייבות.

ויוצא לנו דבר נפלא, שלאחר מתן מעות הערב והקבלן שווים ששניהם צריכים קנין, ובכתובה לדעת הרמב"ם הערב אינו משתעבד אפי' בקנין, והקבלן משתעבד בלא קנין. וצ"ע שערב דכתובה גרע מערב לאחר מ"מ, וקבלן דכתובה עדיף מקבלן לאחר מ"מ, ולפי מה שנתבאר לעיל לא קשיא, שבערב לאחר מ"מ יש מעליותא דחסריה מעיקרא, ובקבלן לאחר מ"מ יש מעליותא שנשאת ע"פ ומסר לו שפחה לשמשו, (וזה אינו מועיל בערב דהוי אסמכתא דבעינן הנאה שהוציא ממון ע"פ).

להתחייב שאינו מתחייב באמירה בעלמא, (וצ"ע לדעת הרמב"ם שהערב מתחייב באמירה) משא"כ בשעת מ"מ הוצאת הממון הוי גם כקנין לגבי הערב, דהוי כאילו קיבל הערב בעצמו.

והנה במג"מ (מלווה ולווה פכ"ה ה"ו) מביא ראייה להראב"ד שבערב דכתובה מהני קנין, מערב לאחר מתן מעות דמבואר בגמ' (שם) דמהני קנין, ואף דליכא הוצאת ממון ע"פ, ודוחה המג"מ ראייתו, וז"ל: ויש לדחות טעם זה דשאני התם (ערב לאחר מ"מ) דמ"מ היתה שם הלואה וחסרון כיס למלוה מעיקרא, עכ"ל. ולכאורה כוונת דבריו הוא כדברי הסמ"ע שיש בזה קצת הימנות והנאה ומשו"ה מהני בצירוף הקנין. ואין לפרש כוונתו כדברי הט"ז דליכא אסמכתא בערב לאחר מ"מ וטעם הקנין הוא משום שאין מתחייב באמירה בעלמא, דהא דעת הרמב"ם שהערב מתחייב באמירה בעלמא.

בלח"מ שם מק' על המג"מ דמאי מדמה כלל ערב לאחר מ"מ לערב דכתובה, בערב דכתובה איכא תרתי מצוה קעביד ולא מדוי חסריה' ובערב לאחר מ"מ ליכא מצוה, ומיישב שלאחר מ"מ נמי איכא מצוה כמבואר במשנה שם "הרי שהיה חונק את חברו וא"ל הנח לו ואני ערב" ובדואי כל שמציל את חברו הוי מצוה. ודברי הלח"מ צע"ק דאף דלא הוי מצוה על כרחך צריכים אנו לישב המג"מ, דהא דעת הרמב"ם הוא דלא מהני קנין לסלק אסמכתא א"כ בערב

הרב אברהם צבי ווייל

## בירורים בדיני הנעור בלילה

א. היה נעור בלילה אם יברך ענט"י

כל זה מבואר בדברי הרשב"א בתשובה סי' קצ"א וז"ל: ואם תשאל מאי שנא תפילת השחר מתפילת מנחה וערבית יש לומר לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך וכמו שבא להם ז"ל במדרש וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו עכ"ל.

מה שכתב וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר, זה על כל ברכות השחר, כמבואר בלשונו, והיינו לבאר את חשיבות היות בריה חדשה, שמשום כך תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר.

ומה שציין דה"ח לדברי הרשב"א בסימן קנ"ג, דעל חידוש העולם צריך לברך אף שאינו נהנה, שם דברי הרשב"א על ברכות השחר שהם ברכות השבח, ובהם כתב דעל חידוש העולם צריך לברך אף שאינו נהנה, ובברכת ענט"י שהיא ברכת המצוות לא שייך לומר זאת כלל.

זה לשון הרשב"א שם, והרב רבי יהודה בר ברזילי ברצלוני ז"ל כתב דלא למימרא שצריך לברך כל זמן שעושה כך אלא בעת שזמן העולם בכך ואף על פי שלא נהנה בהן עכשיו זולתו נהנו ולדידיה נמי הגיע זמן חדוש זה עכ"ל, ודבריו על מה שכתב בתחילת אותה תשובה וז"ל: ולענין מה שאמרו בפרק הרואה כי מיתער לימא הכי וכי שמע קל תרנגולא לימא הכי וכן כולם ושאלת אם צריך ליטול ידיו תחילה כיון שצריך להזכיר את השם בברכות אלו או

בשו"ע סי' ד' סי"ג 'אם היה נעור כל הלילה יש להסתפק אם צריך ליטול ידיו שחרית להתפלל ולהעביר רוח רעה מידי, וכתב במ"ב שם סק"ל 'אבל אם עשה צרכיו קודם התפלה הסכמת אחרונים דבזה צריך ליטול ידיו ולברך וכן נכון לעשות לכתחילה במי שניעור כל הלילה כגון בליל שבועות יעשה צרכיו או יטיל מים וישפשף שאז לכו"ע יתחייב לברך ויברך ענט"י ואשר יצר'.

וציין בשעה"צ שהאחרונים הם אליה רבה ודרך החיים וחדושי ר' עקיבא איגר וארצות החיים וחיי אדם.

בא"ר סק"ח כתב 'ומשמע דאם טינף ידו בלילה אף הלבוש והרמ"א מודים דיברך', ולא פירש כוונתו מה יועיל טינף ידו לדעת הרשב"א. [ויעויין חי' הגרע"א כאן בהגה מבין המחבר].

עוד ציין בשעה"צ לדה"ח, בדה"ח סי' א' סע' י"ז כתב וז"ל: אם עשה צרכיו או נגע במקום המטונף צריך ליטול להרא"ש וגם לטעם הרשב"א שכתב הטעם שנטילת שחרית משום שנעשה בריה חדשה מכל מקום אף שלא ישן צריך לברך משום דעל חידוש העולם צריך לברך אף שאינו נהנה כמ"ש הרשב"א בתשובה סימן קנ"ג עכ"ל.

דברים אלו אינם מוכנים כלל, כי ברכת ענט"י לדעת הרשב"א אינה על חידוש העולם, אלא היא ברכת המצוות, אלא שלדעת הרשב"א תקנו מצוה זו של נט"י שחרית על תחילת העבודה, והטעם שבשחרית היא תחילת העבודה כתב הרשב"א משום שבשחר נעשה בריה חדשה, וכשהיה נעור בלילה לא נעשה בריה חדשה ואין תחילת העבודה בשחר ועל כן בטלה ממנו מצות נט"י בשחר זה.

חייב ליטול בנטילה והיאך יאמר ציונו על הנטילה והיכן ציונו וליותר יספיק לו רחיצה במים או אפילו נקיון בעפר ובצורות עכ"ל. עוד כתב שם שאם אדם מטביל ידיו בנהר בשחר או בשעת אכילה אינו מברך אשר קדשנו וציונו על טבילת ידים דעל טבילת ידים לא נצטוינו.

וכן פשוט בדברי הפוסקים שהביאם בב"י בסי' ו' שדנו אם יכול לברך ברכת ענט"י בבית הכנסת ולא בסמוך לנטילה, ופשוט היה לכל הדעות שם שברכת ענט"י היא ברכת המצוות יעו"ש. ועוד ששם נדחקו הפוסקים היאך אין מסמיכים ברכת ענט"י לנטילה ואם י"ל שיש לברך ענט"י על דרכו של עולם א"כ אין צורך להסמיך.

וכבר קדם הט"ז לדה"ח ולהגרע"א בזה שלדעת הרשב"א אפשר לברך ענט"י על דרכו של עולם, שהט"ז סי' ד' סק"ט פירש את טעם דברי הבי"ש שכתב לדעת הרשב"א שאפשר לומר שבהיה נעור כל הלילה צריך ליטול משום לא פלוג ולא כתב די"ל לא פלוג גם לטעם הרא"ש, וכתב הט"ז וז"ל: ונ"ל דדוק להרשב"א שהטעם משום דצריך אדם ליתן שבת והודיה על חסדי הש"י שמחזיר נשמותיהם של אחרים שהיו ישנים דוגמא לדבר בברכת לשכוי בינה דאי' לקמן על מנהגו של עולם מברך מה שא"כ לטעם הרא"ש שאין זה חוק ליתן הודיה אלא להציל אדם מעבירה שלא יתפלל בידים מזהמות וכיון שזה א"צ לזה לא בעי נטילה עכ"ל, וגם לדברי הט"ז יקשה דהלא ברכת ענט"י היא ברכת המצוות ואינה ברכת השבת ואין שייך לגבי ברכת המצוות ברכה על מנהגו של עולם.

ויותר מזאת צ"ע בלשון הט"ז דמשמע מדבריו שברכת ענט"י היא ליתן שבת והודיה על חסדי השם יתברך שמחזיר נשמתו וכשהוא לא ישן יש לברך זאת על שמחזיר נשמותיהם של אחרים שהיו ישנים, לא עלה בידי להבין כוונתו, כי על החזרת הנשמה מברך אלקי נשמה עד המחזיר נשמות לפגרים מתים ולא ענט"י.

אפילו בלא נטילת ידים ואם איתא עובר לכולן היה לו ליטול ידיו ולברך כן וכו' אלא אין נטילת ידים עד לאחר כל אלו שהדברים אמורים על הסדר ועל סדר מעשה האדם משהוא נעור וזוקף ולובש ונועל ונוטל מים לידי ולהרחצת פניו עכ"ל, ועל זה כתב שהרב רבי יהודה בר ברזילי ברצלוני ז"ל כתב שאינם בדוקא על הסדר, וכל דבריו על ברכות השחר וכלל לא על ברכת ענט"י.

עוד ציין בשעה"צ לחי' הגרע"א, יל"ע בזה, בחי' הגרע"א כאן כתב י"ל דהמחבר מסופק רק לשיטתיה לקמן סי' מ"ו ס"ח אבל לדעת הרמ"א שם י"ל הכא נמי דמברך [היינו שכתב שם בשו"ע כל הברכות האלו אם לא נתחייב באחת מהן כגון שלא שמע קול תרנגול או שלא הלך או לא לבש או לא חגר אומר אותה ברכה בלא הזכרת השם, וכתב הרמ"א שם בהגה' וי"א דאפילו לא נתחייב בהן מברך אותן דאין הברכה דוקא על עצמו אלא מברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם וכן המנהג ואין לשנות], ועפ"ז לדברי הרמ"א לדעת הרשב"א צריך לברך על דרכו של עולם, ואם טינף ידיו א"כ אף לדעת הרא"ש צריך ברכה.

וצל"ע בזה, כי לכאור' לא דמי כלל, כי בסי' מ"ו שם דברי הרמ"א בברכות השבת ובזה אמרו שמברכין שהקב"ה ברא צרכי העולם, אבל ברכת ענט"י היא ברכת המצוה, ובברכת המצוה ודאי שאם אין מצוה אין מברך.

נמצא שדברי הגרע"א כדברי דה"ח שגם בברכת ענט"י שהיא ברכת המצוה אפשר שמברכים על דרכו של עולם, וצ"ע כי לכאורה אין לזה הבנה.

ומפורש בתש' הרשב"א סי' ק"צ שברכת ענט"י היא ברכת המצוה, דבריו שם לענין היוצא מבית הכסא ששאלוהו אם צריך לברך על נטילת ידים כיון שצריך ליטול ידיו על מנת לברך אשר יצר, והשיב וז"ל: הדבר ברור בעיני שאינו צריך [היינו לברך על ענט"י] שאין מברכין על הנטילה אלא אם כן

שהרי דעת הרשב"א שקודם מברך ברכות השחר ולבסוף נוטל ידיו, כמבואר בתשובה סי' קנ"ג וז"ל: ולענין מה שאמרו בפרק הרואה כי מיתער לימא הכי וכי שמע קל תרנגולא לימא הכי וכן כולם ושאלת אם צריך ליטול ידיו תחילה וכו' אלא אין נטילת ידים עד לאחר כל אלו שהדברים אמורים על הסדר וכו' ומכל מקום מסתבר ודאי שאדם ישן על מטתו ערום והידיים עסקניות גרועות הן מסתם ידים וחזקה מטונפות הן בנגיעת בית הסתרים ופסולות הן להזכרת השם אלא שאינו צריך לנטילת ידים אבל מנקה ידיו ברחיצת מים או בצרורות או בכל דבר דמנקה ואחר כך עושה צריכין אלו [דהיינו זוקף ולובש ונועל ומברך לכל אחד את ברכתו] ולבסוף נוטל את ידיו עכ"ל.

שו"ר שכך כתב הב"י בסי' ו' בדעת הרשב"א שנט"י היא לקדש עצמו עבור ברכות השחר, זה לשונו יש לומר דכיון דנטילת ידים לא אתיא אלא כדי להתקדש לברך ברכת ההודאה בתרייהו גיריא ומאחר שהן נסדרות בבית הכנסת גם ברכת נטילת ידים יכול לסדרה בבית הכנסת עכ"ל, אלא שכאמור לעיל אי אפשר שכך דעת הרשב"א שהרי לדעת הרשב"א נט"י אחר ברכות השחר.

עוד כתב הגרע"א וז"ל: וגם י"ל דאנן מספקי' אם כהרשב"א או כהרא"ש מש"ה אין מברכי' בעשה צרכיו ומתפלל מנחה דדלמא כהרשב"א ואין מברכין מספק וא"כ הכא בניעור כל הלילה דהב"י מסופק אי אמרי' לא פלוג י"ל אם עשה צרכיו דמברך דהוי ספק ספיקא ספק כהרא"ש וספק דלהרשב"א ג"כ מברך משום לא פלוג עכ"ל.

אם מטעם זה, לדין לא יועיל לענין מעשה, כיון שבמ"ב סי' רט"ו סק"כ כתב וז"ל: כתבו האחרונים דאפילו יש ספק ספיקא להצריך ברכה כגון ספק אכל כזית או לא ואת"ל לא אכל שמא הלכה דעל בריה אפילו פחות מכזית מברכין אפ"ה ספיקו להקל ולא יברך עכ"ל.

עוד יל"ע בעיקר מה שהוצרך הט"ז ליתן טעם מאי שנא שכתב הב"י שאפשר דלא פלוג וצריך נט"י גם בנעור בלילה דווקא לדעת הרשב"א ולא לדעת הרא"ש, כי לדעת הרא"ש ודאי שאין לומר דלא פלוג וצריך נט"י גם בנעור בלילה כיון שלדעת הרא"ש זו אינה תקנה קבועה משום השחר, שהרי דעת הרא"ש שבכל פעם שידיי מטונפות ונוטל ידיו לתפילה וגם כשאינו בשחר צריך אותה נטילה ואותה ברכה, וא"כ תלוי הוא רק בטינוף ואינה תקנה קבועה.

לישב דברי עמודי העולם אלו, י"ל שכוונתם, שכתב הרשב"א בסי' קצ"א וז"ל: ואם תשאל מאי שנא תפילת השחר מתפילת מנחה וערבית יש לומר לפי שבשחר אנו נעשים כבריה חדשה דכתיב חדשים לבקרים רבה אמונתך וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר ובוקר ולפיכך אנו צריכין להתקדש בקדושתו וליטול ידינו מן הכלי ככהן שמקדש ידיו מן הכיור קודם עבודתו עכ"ל, שמא פירשו בדבריו שנט"י צריך רק עבור ברכות השחר ואם לא ישן ולא מברך ברכות השחר אין יכול לברך ג"כ ענט"י, וכתבו שכיון שמי שלא ישן מברך ברכות השחר על דרכו של עולם ממילא יכול לברך ג"כ ענט"י. אמנם לא משמע כל זה בלשונם.

אלא שאי אפשר לפרש כך את דברי הרשב"א, שהרי כתב בתחילת דבריו "ואם תשאל מאי שנא תפילת השחר מתפילת מנחה וערבית" ועל זה תשובתו, הרי שנט"י עבור תפילת השחר ולא עבור ברכות השחר. ומה שכתב הרשב"א "וצריכין אנו להודות לו יתברך על שבראנו לכבודו לשרתו ולברך בשמו ועל דבר זה תקנו בשחר כל אותן ברכות", היינו לבאר את חשיבות היות בריה חדשה, שמשום כך תקנו בשחר כל אותן ברכות שאנו מברכין בכל בוקר.

ועוד מוכרח בדעת הרשב"א שאי אפשר שנט"י היא לקדש עצמו עבור ברכות השחר,

## ב. ברכות התורה לנעור בלילה

כתב הגרע"א סי' מ"ז על המג"א ס"ק י"ב וז"ל: וה"ה בישן ביום וניער כל הלילה שלאחריו דמברך בבקר בממה נפשך לר"ת צריך לברך דלא נפטר רק מעל"ע ולהרא"ש גם שינת היום הוי היסח הדעת. עכ"ל.

ויל"ע בזה, שכתב בשו"ע סי' מ"ז סי"א שנהגו שרק שינת לילה הוי הפסק לברכת התורה ולא שינת יום, ועפ"ז הנעור בלילה וישן ביום לענין הלכה אין לו ממה נפשך, כי אין הלכה כר"ת דלא נפטר רק מעל"ע, ואין הלכה ששינת יום הוי הפסק לברכת התורה.

עוד ציין בשעה"צ לארצות החיים, שכתב בלב הארץ ס"א 'וטוב שיביא א"ע לחיוב נטילה מצד אחר שיעשה צרכיו או יטיל מים וישפשף שאז לכ"ע יתחייב', אלא שארצות החיים לטעמיה שכתב שם בסע' י"ג שלדעת הרשב"א אמרינן ודאי לא פלוג, והב"י כתב שלדעת הרשב"א 'אפשר' דאמרינן לא פלוג, וכן הגרע"א שהובא לעיל כתב שהוא ספק.

עוד ציין בשעה"צ לחיי אדם, חיפשתי בדבריו ולא מצאתי.

העולה מכל הנכתב כאן, שלא עלה בדינו להבין טעם ברור למי שהיה נעור בלילה שאם טינף ידיו שיהא אפשר לו לברך ענט"י.



הרב אברהם מרדכי ברין

## דין המזיק בשב ואל תעשה

נשאלה שאלה, במשכיר שלא העביר ברישומי העירייה את חשבון הארנונה על שמו של השוכר, אך סיכם עם השוכר שהוא יפרע את הארנונה בזמנה, והשוכר התעצל ולא שילם בזמן והחוב צבר ריבית, ותובע המשכיר את השוכר שישלם גם את הריביות, והשוכר טוען שהואיל והחוב הוא על המשכיר, והוא רק התחייב לשלם את קרן הארנונה א"כ אין הוא צריך לספוג את הריביות. ויש לדון בגוף טענותיו מה באמת התחייב, אך קודם יש לדון דגם אם נאמר שהתחייב רק את הקרן, האם יש מקום לחייבו מדין מזיק.

והנה היזק זה נעשה בשב ואל תעשה, דהרי לא עשה מעשה שהביא את הנזק, אלא ע"י מניעת מעשה שהיה לו לעשות גרם היזק לחברו, ויש לדון האם יש חיוב נזק גם בשב ואל תעשה. ודיון זה מצוי בכל שליח ששולח חברו לפרוע חוב, והתירשל השליח ולא פרע, והחוב צבר ריביות, ויש לדון אם חייב השליח בנזק שגרם למשלח, ויש לדון בחיובו גם מדין ערב וגם מדינא דגרמי.

### ערבות

הריטב"א וכתב דבעינן התנה והוי כמתנה עמו שאם לא יקנה יתן לו משלו, וגם המרדכי (ב"ק סי' קט"ו) כתב דבעינן התנה, ומהני כיון שקיבל על עצמו להתחייב בגרמא, ולא צריך לזה קניין, וכן ר"י המובא בריטב"א שם כתב דבעינן התנה, וביאר החזו"א (ב"ק סי' כ"ב סק"א) דמועיל מדין התחייבות בקניין כסף, והיינו דבמעות שנתן לו אמרינן דנתן לו המעות בשביל שהתחייב לו אם לא יקנה. ועי' בשו"ת חסד לאברהם (תאומים חו"מ סי' מ"ט) מה שישב את דברי כל הראשונים עם פסק הנתיחה"מ. ועי' באמרי בינה (הלואה סי' ל"ט) דגם הוא פליג על הנתי' והביא מהראשונים דפליגי על הריטב"א.

ועוד כתב שם החזו"א דהראשונים פליגי על הריטב"א במה שסובר ששייך דין ערב בכה"ג, וס"ל דאין לחייב מדין ערב בביטול כיס, ובפרט לדעות דבזרוק מנה לים ליכא חיוב ערבות, (עי' קידושין ח' בראשונים, וחו"מ סי' ש"פ), ובמקו"א כתב החזו"א (ב"ק סי' כ"ג סקכ"ה) די"ל דדעת החולקים על הריטב"א הוא משום דס"ל דמסתמא לא כיונו להתחייב ולשלם את הפסדו, ואין חילוק בין ביטול כיס לשאר נזק.

וא"כ בנידון דידן דיש הפסד של גרמא תליא בב' הפירושים של החזו"א, דלמה

מצאנו בריטב"א (ב"מ ע"ג): דכתב דכל פועל שלא עשה עבודתו ומחמת זה מנע רווח מהמשלח, והרווח ברור, [דאל"ה הוי אסמכתא, כיון שאינו בידו], חייב השליח לשלם את ההפסד, ואף שמבטל כיסו של חברו פטור, מ"מ חייב הפועל מדין ערב, דאמרינן דכל פועל אומר לבעה"ב שלא יעשה את פעולתו בעצמו, והוא ישלם לו את כל הנזקין שיגרם לו מחמת זה. וא"כ ה"נ בנידון דידן אף אם נימא דאינו חייב מדינא דגרמי, מ"מ יתחייב מדין ערב.

וכדברי הריטב"א פסק הנתיחה"מ בכמה מקומות (קע"ו סקל"א, קפ"ג סק"א, ש"ד סק"א, ש"ו סק"ו), אמנם לדעת הנתיחה"מ (קפ"ג סק"א) כל זה דווקא בקבלן בשכר, אבל בפועל או בקבלן בחינם כיון שיכול לחזור בו, אינו חייב מדין ערבות, וע"ע בזה גם בערך ש"י (סי' ס"ו סל"ב), אמנם המחנ"א (שכירות פועלים סי' ו') והחת"ס בשו"ת (חו"מ סי' קע"ח) והחזו"א (ב"ק סי' כ"ב סק"ב) כתבו דדברי הריטב"א אמורים גם בפועל בחינם. וגם החת"ס (שם) פסק כהריטב"א, אך כתב דטוב לפשר.

אמנם הנחלת צבי (סי' רצ"ב ס"ז) תמה על הנתיחה"מ והחת"ס, כיון דהרא"ש פליג על

וא"כ להנ"ל גם בנידון דידן דפשע השליח ועי"ז ניזוק המשלח, יהיה חייב השליח לשלם את הנזק וכדברי ההג"א, אמנם כבר כתבו הנתיחה"מ (של"ג סקי"ד) והחזו"א (ב"ק סי' כ"ג סקכ"ה) דמהראשונים מוכח דלא כהג"א, דהרי הרשב"א והנמו"י כתבו דבמקום שלא היה מוצא מאתמול פועלים לשכור, אין גם דין שוכר עליהם, וא"כ לדבריהם כל דברי הגמ' איירי בהיה מוצא, ומ"מ אינו חייב יותר מכדי שכרן, וכדבריהם פסק השו"ע (של"ג ס"ה) [והש"ך עשה מזה ספד"ד מחמת הג"א והרמב"ן], וגם הרמב"ן דסובר דלעולם שוכר עליהם, מ"מ הוכיח החזו"א דלא ס"ל כהג"א, ועי"ש בחזו"א דהרחיק לכת וכתב דאין לומר קי"ל כהג"א.

אמנם החזו"א (שם) ביאר את טעמם של הראשונים דפליגי על הג"א, דזה מחמת דס"ל דאינו מצוי שיחזרו בהם הפועלים ולא ימצאו אחרים תחתיהם, ומש"ה אינם יורדים על דעת לשלם אם יחזרו בהם, ובוזה יישב דברי הראשונים הנ"ל עם הריטב"א הנ"ל, דלכאורה להריטב"א נחייב מדין ערבות, ולדברי החזו"א את"ש כיון דהריטב"א איירי באופן שלא עשה הפועל מלאכתו ולא הודיע לבעה"ב על חזרתו, אבל באופן שהודיע לבעלים כיון שמצוי לשכור פועלים, א"כ אין דעתם להתחייב בתשלומי הנזק.

וא"כ לדברי החזו"א בנידון דידן שפשע השליח ולא עשה שליחותו, כיון שלא הודיע לבעה"ב לכו"ע יתחייב לשלם הנזק. ומה שהריטב"א היה צריך לבוא לחיוב ערבות, זה משום דהוא איירי בביטול כ"ס דאין בו חיוב מזיק, משא"כ בנזק כו"ע יודו דאיכא חיוב נזק.

אמנם לכאורה היה נראה לומר דטעם החולקים על הג"א זה משום דס"ל דאין לחייב על נזק במניעה, וחיוב נזק זה רק ע"י עשיית מעשה, וכן מצאתי בצמח צדק (שניאורסון ב"מ פ"א מ"א ד"ה "מיהו") ובחי' מהר"ל מפראג (ב"מ ע"ו: ד"ה אין, הובא בספר זכרון שלמה) דכתבו דטעם

שכתב דאין ערבות על ביטול כ"ס, מ"מ י"ל דעל נזק גם בגרמא יש חיוב ערבות, משא"כ למה שכתב בסי' כ"ג א"כ אין הפרש בין ביטול כ"ס לשאר נזק, ולעולם אינם מתכוונים לשלם את ההפסד, אמנם לדעות דזרוק מנה לים ליכא חיוב ערבות, א"כ וודאי שאין לחייב, ובאמת צ"ע איך סתם בזה הנתיחה"מ.

### תקנה

אמנם גם לרשב"א (ב"מ ע"ג:) חייב הפועל אם לא התנה, ומדין תקנה, ומדמה לאוביר ולא אעביר דג"כ חייב, וא"כ מבואר דכל דבר דבידו חייב הפועל לשלם הנזק מדין תקנה, וכ"ש שישלם ההפסדים. מ"מ גם דעת הרשב"א אינה מוסכמת וכמבואר ברא"ש ובר"י המובא בריטב"א ובמרדכי שהצריכו התנה, ועוד דכבר כתב החוות יאיר (סי' קס"ח) הובא בפת"ש (חו"מ סי' שכ"ח סק"א), דבזמננו גם בשדה לא אמרינן דהוי כהתנה כיון שאין דרכנו להתנות, א"כ וודאי דלא שייך דינו של הרשב"א האידנא.

### דינא דגרמי

אך מה שיש לדון בעניינינו האם יש לחייבו מדינא דגרמי, ומצאנו להג"א (ב"מ פ"ו אות ב') דפועלים שחזרו בדבר האבד, צריכים לשלם את הנזק, ומבואר דיש חיוב דגרמי גם במניעה שלא ע"י מעשה, וכדברי ההג"א פסק הרמ"א בחו"מ (סי' של"ג ס"ו),

הן אמת דהמשיב דבר (ח"ג סי' י"ח) למד שכל דברי הג"א אמורים רק באופן שהפועלים עצמן השרו את הפשתן במשרה, אבל באופן שהפשתן היה שרוי מקודם, ושכרם רק להעלותו, בזה גם הג"א יפטור כיון שלא עשו מעשה, מ"מ דבריו דחוקים, ומהג"א נראה דאיירי בכל גווני, דהרי ההג"א הקשה מ"ט הבעה"ב שוכר עליהם רק עד כדי שכרן, הרי הם מזיקים לו, ות"י דאיירי באופן שלא היה מוצא פועלים גם מאתמול, ואם כדברי המשיב דבר, מ"ט לא אוקים את הגמ' באופן שהפשתן כבר היה שרוי, וע"כ דאינו מחלק בהכי.

אמנם מה שיש לדון האם כל דברי המהרי"ק הוא דווקא בחזור בו ומודיע לבעה"ב, אבל אם לא מקיים את פעולתו ואינו מודיע לבעה"ב, אפשר שגם המהרי"ק יודה שחייב, ועי' שם בש"ך (סקל"א) ובנתיח"מ (סקי"ב) דנחלקו באם מציע הבעה"ב שכר לפועל אם יכול לחזור בו, ועדיין יש לדון באם חוזר בו ולא מודיע מה יהיה הדין,

ונחלקו בזה האחרונים דדעת הנתיח"מ (סי' קפ"ג סק"א) דגם בחזור בו ולא הודיע פטור, ומש"ה כתב שגם לריטב"א שמחייב פועל שחוזר בו מדין ערב, מ"מ בפועל בחינם אינו חייב, ויישב בזה שם הדין המובא בשו"ע (חו"מ סי' קפ"ג ס"א) בשליח שלא קנה לבעליו שאין כאן אלא תערומת, ולא מחייבים מדין ערב, וכתב הנתיח"מ דזה משום דהוי שליח בחינם, והוכיח כן מהמהרי"ק הנ"ל, אמנם החזו"א (ב"ק סי' כ"ב סק"ב) פליג על הנתיח"מ, וס"ל דבכה"ג שאין מודיע לבעה"ב גם המהרי"ק יודה שחייב, וא"כ לריטב"א יהיה חיוב מדין ערב, ולהג"א יהיה חייב מדינא דגרמי.

עכ"פ היוצא מהנ"ל דגם לדעת ההג"א דמחייב בנזק שבא בשב ווא"ת, עדיין אם עושה שליחתו בחינם יהיה תלוי במח' הנתיח"מ והחזו"א אם יש לחייבו כשחזר בו ולא הודיע לבעה"ב.

### הכובש עדותו ומחיצת הכרם שנפרצה

עוד יש להוכיח מדברי הרמב"ן בקונטרסו דינא דגרמי, דביאר את טעם הפטור של עדים שכבשו עדותם וכמבואר בב"ק (נ"ו.), משום דאין לחייב בנזק שנגרם ע"י מניעה, וכמו שאין לחייב למי שלא החזיר אבידה,

אמנם מדברי הרמב"ן נראה שרק בדבר שחייב לקיימו מכח גמ"ח, בזה דווקא פטור אם נמנע, משא"כ בדבר שחייב לקיימו מן הדין יהיה חיוב אם נמנע ולא עשהו, ובזה חילק בין הכובש עדותו שפטור, לבין מחיצת הכרם שנפרצה, שחייב, וזה לשון הרמב"ן "וטעמא דמילתא שאף הוא אינו

החולקים זה משום דהוי נזק בשב ואל תעשה, וזה כדברינו, (וע"ע בחי' רע"א ב"מ ע"ט. ד"ה ובסמ"ע סק"ח), עוד כתב שם המהר"ל דהבעה"ב לא היה צריך לסמוך על הפועל ומש"ה פטור הפועל בחזרתו, וטעם זה לכאורה שייך רק בהודיע לבעה"ב על חזרתו וכדברי החזו"א, עכ"פ לטעם דאין חיוב נזק בשב ווא"ת, א"כ גם בנדו"ד פטור השליח על הנזק.

וע"ע במחנ"א (הל' שכירות פועלים סי' ז') דכתב דטעם החולקים על הג"א הנ"ל זה משום דאין הנזק בא מיד ומש"ה אין דינא דגרמי, ויל"ע אם לדבריו גם המשרה את פשתן חברו יפטור כיון שאין הנזק בא מיד כשמשרה, וזה דבר זר, וע"כ דאנו אומרים דכיון שהשרה ולא העלה זה עצמו מעשה נזק, וא"כ יש להבין דגם במניעתו נימא דמיד שנמנע נחשב כדבר הניזוק,

אמנם החילוק פשוט דרק בהשרה אנו אומרים שזה עצמו מעשה נזק, משא"כ באם השרה ע"ד להעלות, א"כ אין בשרייתו מעשה נזק, והנזק נעשה רק מתי שהפשתן ניזוק, ומש"ה פטור.

אך לכאורה לדברי המחנ"א אם חוזר בו ולא מודיע לבעה"ב א"כ כל רגע ורגע נחשב למזיק, דהרי המחנ"א לא ס"ל לפטור מחמת שמזיק בשב ווא"ת, וא"כ אם בשעת הנזק עדיין לא חזר בו א"כ עתה הוא מזיק והנזק בא מיד, וא"כ בנדו"ד שלא הודיע לבעה"ב אין יכול לפטור עצמו לסברת המחנ"א.

### הו"ל לאסוקי אדעתיה שיחזור בו

וגם למה שהעלינו דלהג"א חייב על נזק גם בשב ווא"ת, עדיין יש לדון באופן שהיה שליח בחינם, דמבואר במהרי"ק (שורש קל"ג) ונפסק ברמ"א (חו"מ סי' של"ג ס"ה) דפועל בחינם יכול לחזור בו אף בדבר האבד, דהו"ל לבעה"ב לאסוקי אדעתיה שיחזור בו הפועל, וא"כ אין כאן דין שוכר עליהם או מטען, וכן לא נחייב בנזקים לדברי ההג"א,

וכן כתב להדיא המאירי (ב"ק נ"ו). דאין לחייב בכובש עדותו כיון שאין מזיק ע"י מניעה, ושאיני מחיצת הכרם שיש בה מעשה כיון שגפניו הם האוסרים, ועוד תי' בשם חכמי הדורות דשאני מחיצת הכרם שנודע ודאי שהאיסור בא ע"י כך הרי הוא כגורם בידים, ות"י זה צ"ב, וראיתי בשו"ת תשורת ש"י (ח"ב סי' נ"ה) שביאר שמחיצת הכרם הפסידה ברור, משא"כ כובש עדותו, דאפשר שגם בלעדיו יודה הבע"ד, ואין זה נזק וודאי, ע"ש, ולפי"ז חכמי הדורות מחייבים בנזק הבא ע"י מניעה.

ובפסקי הרי"ד (ב"ק נ"ו) הובא בשלט"ג (שם) כתב דעדים הכובשים עדותם חייבים בדיני אדם, ולא פטרה הגמ' אלא בעד אחד, ודלא כהרמב"ן. ולדבריו חזינן וודאי דאף אם חיובו הוא מגמ"ח, מ"מ אם נמנע חייב לשלם, ולדבריו גם מי שלא ישיב אבידה יתחייב לשלם, אמנם להלכה לא קי"ל כוותיהו, וכמבואר בחו"מ (סי' כ"ח ס"א).

ובר"ן ובנמו"י (ב"ב כ"א). כתבו דסופר שטעה וכתב בשטר מנה במקום מאתיים פטור דהוי גרמא בעלמא, ונפסק ברמ"א (סי' שפ"ו ס"ג), וע"י בקצוה"ח (סי' נ"ה סק"ב) שביאר מ"ט לא דמיא לשורף שטרותיו של חברו, ודימה לדברי הרמב"ן דמי שלא מחזיר אבידה או שלא העיד לחברו פטור, ע"ש, ולכאורה יש להבין דהרי הרמב"ן פטר רק כשחייב מגמ"ח, והכא בסופר ששוכרו חייב מן הדין, וצ"ל דס"ל לקצות דחיוב מחמת שכירות אינו חיוב מחמת ממון שיתחייב להרמב"ן בדינא דגרמי, ורק כשמזיק נחשב כחיוב שלא מחמת גמ"ח, אך זה דחוק ויותר היה צ"ל דהרמ"א ס"ל כהרא"ש דלעולם פטור מזיק בשווא"ת,

ומדברי הרמ"א אלו מבואר נמי דלא פוסק כהריטב"א שמחייב כל פועל בגרמא, דא"כ היה לו לסופר להתחייב בגרמא שלו, וכן ממה שכתב שם הרמ"א דשליש שהחזיר שטר למלווה פטור, ולריטב"א היה צריך להיות חייב, וע"כ דהרמ"א אינו פוסק כהריטב"א, וצ"ע על הנתי' והחת"ס

חייב להעיד לו אלא מדין גמילות חסדים שחייבה תורה להעיד, ואם לא רצה לקיים אותה מצוה אין מן הדין לחייבו ממון, מה שאין כן בנתיאש הימנה ולא גדרה דכיון שהוא חייב ממון לגדור ולא גדר ונתיאש חייב, שהרי הוא מזיקו ביאושו וגפניו הם האוסרין והוא גורם האיסור, אבל מי שאינו רוצה להעיד פטור שאין עליו חיוב ממון אלא מדרך גמילות חסדים ואם אינו רוצה לטרוח ולהצילו לזה אינו חייב."

אך דברי הרמב"ן אינם ברורים, שהרי אם לדעתו בחיוב ממון שאינו רק גמ"ח, יש חיוב על מזיק גם בשב ווא"ת, א"כ מ"ט הוצרך לומר שהחיוב במחיצת הכרם שנפרצה הוא מכח שגפניו הם האוסרים ומזיק ביאושו, ועוד דהרמב"ן קודם כתב להדיא דהחיוב במחיצת הכרם זה מחמת שמזיק במחשבתו, וא"כ מה מכריח אותו לחלק בין מניעה שחייב בה מכח גמ"ח או מן הדין, היה לו לומר שלעולם מזיק ע"י מניעה פטור, ושאיני מחיצת הכרם שמזיק ע"י מחשבתו, ומש"ה אין אני ברור בדברי הרמב"ן, וצ"ע.

וע"ע באבנ"ז (יור"ד סי' ת"ע סק"ו) דהקשה לדעת רש"י (גיטין נ"ג). דס"ל דמזיק במחשבה הוי רק גרמא, ומש"ה הכניסה לרבקה ודשה פטור, א"כ מ"ט מחיצת הכרם שנפרצה חייב, דהרי הרשב"א (שם) הקשה על רש"י ממפגל, ות"י דשם נעשה הנזק ע"י מעשה, וזה לא שייך במחיצת הכרם, וכתב האבנ"ז דלרש"י החיוב הוא מחמת שלא גדר והוי כמעשה, ושאיני מכובש עדותו דהוי רק גמ"ח, וכדברי הרמב"ן.

אמנם מדברי הרא"ש (ב"ק צ"ח, וב"ב כ"ב) מבואר להדיא דטעם החיוב במחיצת הכרם, זה משום דמעורב שלו בשל חברו ונתיאש, ומבואר דמצד המניעה אין לחייבו, אם לא שמעורב שלו בשל חברו וכן יאושו גורם, וע"כ דס"ל דמזיק בשב ווא"ת פטור.

מחמת שחייב לגדור א"כ גם בשעת הנזק ממש מוטל עליו החיוב לגדור ושוב הוי ברי הזיקא.

ומ"מ ברא"ש ואולי גם ברמב"ן מבואר דפליגי על כל זה, דהרי מבארים דטעם החיוב במחיצת הכרם זה מחמת יאוש, ונחשב כמזיק ע"י מחשבתו, וא"כ מבואר דבלאו הכי אין לחייבו מחמת זה שהיה חייב לגדור ולא גדר, ומבואר שאין לחייב מחמת מניעתו לגדור.

וגם לדברי הרמ"ה מבואר מדבריו שאין לחייב במה שנמנע, אלא"כ התרו בו, וכמו שמצאנו במחיצת הכרם שנפרצה, דאינו חייב אלא"כ אמרו לו גדר, וכמבואר בתוס' (ב"ק ק. וב"ב ב.), ועי' שיעורי ר' שמואל (ב"ב אות ל"ה) שביאר דטעם התוס' דכל נזק דנעשה ע"י מניעה, אינו חייב אלא"כ התרו בו, וכדבריו מבואר גם במהרש"ך (ח"א סי' נ"ד), אמנם הרמב"ן דינא דגרמי ביאר דהטעם דבעינן התראה, הוא משום דבלא"ה לא יאסר משום כלאים, ומבואר דבלא"ה, אם היה נאסר, היה חייב לשלם גם אם לא התרו בו.

ולפי"ז צ"ל דטעם הגהות אשר"י דמחייב פועל בדבר האבד גם בלי התראה, זה או משום דס"ל כהרמב"ן, או דפועל שאני ששכרו בשביל כך, ולא גרע מהתרה בו.

וא"כ להנ"ל אין לחייב את השליח מחמת מניעתו כיון דנחלקו בזה הראשונים וגם למחייבים, עדיין יהיה תלוי במח' ראשונים אם לחייב בלי התראה.

### מצמצם

עוד יש לדון לפטור מחמת דברי הטור חו"מ (סי' שפ"ג) דמצמצם על אף דקי"ל דחייב מחמת דינא דגרמי, מ"מ אם לא עשה מעשה בגוף החפץ פטור, וא"כ לדבריו כל פועל שנמנע ולא עשה מלאכתו, א"כ רק צמצם את החפץ במקום הנזק, דהרי החפץ כבר היה מונח שם, והרי לא עשה מעשה בגופו, ויפטר, ובמקום שהפועלים עצמם השרו את המשרה יש לדון דאולי נחשיב את

שפסקו כדברי הריטב"א, ולא שתו ליבם דהרמ"א פוסק להדיא דלא כוותיהו,

אמנם עוד יקשה סתירה בדברי הרמ"א, דהרי הרמ"א פסק כהג"א, וא"כ כל פועל חייב בדבר האבד, ומ"ט לא יתחייב הסופר שלא עשה מלאכתו כמו כל פועל שחוזר בו בדבר האבד, והיה מקום לומר דרק במקום שאי עשיית פעולתו גורמת נזק ישיר לחפץ, וכמו בפשתן שלא העלה מהמשרה, דווקא אז חייב גם על מניעת פעולתו, משא"כ באי כתיבת שטר שאין בזה נזק ישיר למעות, א"כ אינו חייב במניעתו, אך זה אינו כיון דמחיקת שטר נחשבת לנזק, וכל הפטור שלו כאן זה רק מחמת שהנזק בא ע"י מניעה וכמ"ש הקצות, א"כ שוב הדרא קושיא לדוכתא דלהג"א חייב בכה"ג, וצע"ג,

ובטור חו"מ (סי' קנ"ז ס"ה) הביא בשם הרמ"ה דמאן דמחייב לגדור בינו לבין חברו ולא גדר ובאו גנבים וגנבו, חייב לשלם את נזקו, הרי מבואר דאף שלא עשה מעשה אלא רק לא גדר מ"מ חייב לשלם. ובטור שם הביא דהרא"ש פליג, והיה מקום לומר דהרא"ש לשיטתו דגם הפורץ גדר בפני בהמת חברו פטור (עי' חו"מ סי' שצ"ו) אך מלשון הטור מבואר דגם בלא"ה פטור דכתב דאפילו הפורץ גדר פטור, ומשמע דכ"ש בנפרץ מאיליו, וע"כ דס"ל לרא"ש דיש גירעותא במה שנפרץ מאיליו, אך אין זה מוכרח.

ועי' ש"ך חו"מ (סי' קנ"ה סקכ"ב) דפליג על הרמ"ה וס"ל דפטור מחמת דאין זה ברי הזיקא, וא"כ מבואר דלדבריו יש חיוב בנזק הבא ע"י מניעה, ורק בנידון הרמ"ה פליג מחמת שלא ברי הזיקא, אך באמת המעיין ברמ"ה יראה דהוכחתו הוא ממחיצת הכרם שנפרצה ולא גדר שחייב לשלם הנזק ואף שבא ע"י מניעה, (רק דהש"ך ס"ל דשאני מחיצת הכרם דברי הזיקא), ועי' בשו"ת הר צבי חו"מ (סי' ס"ג) דיישב עפי"ז את קושיית הרא"ש והש"ך על הרמ"ה, דאף שפורץ גדר בפני בהמת חברו פטור, וכן על אף שאינו ברי הזיקא, מ"מ כיון שחיובו זה

ס"ל הכי, ומש"ה במסלק כרים כיון שעל עצם הסילוק אינו חייב כיון שאינו מעשה בחפץ, ומה שנמנע ולא הציל החפץ אינו חייב, כיון דאין חייב לסלק הנזק מחמת דינא, ואף דמזיק בגרמא משמתינן ליה, מ"מ כל עוד לא נידהו אינו חייב, וא"כ דמיא חיובו לחיוב מכח גמ"ח. משא"כ במקום שחייב עצמו לפעולה ולא עשה אפשר דגם הראב"ד יודה דכיון שחייב עצמו ולא עשה חייב בנזק שנגרם מחמת מניעתו.

ואף שאין בזה הכרח כיון די"ל דאף שפטור מהנזק, מ"מ אסור לו להזיק, מ"מ י"ל דגם החיוב מחמת האיסור להזיק דמיא לחיוב מחמת גמ"ח, ובפרט אם האיסור להזיק הוא מחמת "ואהבת לרעך כמוך" (עי' יד רמ"ה ב"ב כ"ו.), ורק במקום שמחייב עצמו לפעולה וחייב מחמת שחייב עצמו, בזה דווקא חייב אם נמנע.

ולהנ"ל מתורץ מה שהקשינו סתירה ברמ"א דפסק בשל"ג (ס"ו) כהג"א, ובסי' שפ"ג (ס"ה) פסק דמצמצם ולא עשה מעשה פטור, ולהנ"ל את"ש דרק במקום שחייב עצמו לפעולה שייך לחייבו על מה שנמנע, משא"כ בעושה נזק בגרמא, אין לחייבו כשלא עשה מעשה וכמו בסילק את הכלים, וגם לרמב"ם שמחייב בסילק את הכרים י"ל דדווקא התם דסילק את המונע, משא"כ בנמנע ולא הציל או צמצם ולא עשה מעשה, גם הרמב"ם יודה שפטור וכמו שמוכח ברמב"ן שיש לחלק בין כובש עדותו לצייר פומא דסהדי, אמנם במצמצם כיון שעושה מעשה בזה שסגר הדלת א"כ נראה דמיא למסלק מניעה, וא"כ לרמב"ם יהיה חייב גם במצמצם ולא עשה מעשה, וכ"כ באוה"מ (סי' שפ"ג ס"ה).

ולפי"ז נראה לומר דאם לא התחיל במלאכה או עשו קניין, ולא עשה מלאכתו ונגרם נזק אין לחייבו, כיון שאינו חייב לבעה"ב מידי, וא"כ מה שחייב ההג"א פועל שחוזר בו בדבר האבד וכמבואר לעיל, איירי דווקא בהתחיל במלאכה או עשו קניין, ולא משמע כן מסתימת ההג"א והרמ"א, וצ"ל

שרייתם כנזק בידים, אך אינו מוכרח כיון דבזמן זה עשו כן ע"פ בקשת הבעה"ב, ועכ"פ בהשרה בעה"ב וודאי פטורים.

ובאמת תמוה לי דברי הרמ"א שסותר עצמו כיון דבסי' שפ"ג (ס"ה) סתם כדברי הטור, ובסי' של"ג (ס"ה) סתם כדברי הג"א, וצ"ע, וע"ע באולם המשפט (סי' שפ"ג ס"ה) דס"ל דלדעת השו"ע (סי' שפ"ו ס"ג) דהזורק כלים מראש הגג והיה תחתיו כרים ובא אחר וסילקן חייב, א"כ יחלוק גם על הטור בשפ"ג דחזינן דלא בעינן מעשה בחפץ, ואינו מוכרח די"ל דמצמצם גרע.

### סילוק כרים

ובב"ק (כ"ו): אמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר וסילקן פטור, וכתב הרי"ף (שם) דלהלכה דקי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, חייב המסלק, וכך פסק הרמב"ם (פ"ז מחובל ה"ז), והראב"ד פליג על הרמב"ם וס"ל דכיון שלא עשה המסלק מעשה בגוף החפץ אין כאן חיוב דגרמי, וכ"כ הרא"ש (שם), ולהלכה דעת השו"ע (סי' שפ"ו ס"ג), כהרי"ף והרמב"ם, ודעת הרמ"א כהראב"ד והרא"ש.

וא"כ מבואר בראב"ד, דאין לחייב מזיק בשב ווא"ת, דאם במסלק את המונע סובר הראב"ד דפטור כ"ש בנמנע ולא עשה, וגם הרי"ף והרמב"ם שמחייבים, אפשר שזה רק משום שסילק בידיו את המונע, משא"כ בנמנע ולא עשה מעשה לכו"ע פטור, וכמו שחילק הרמב"ן בקונטרסו בין כובש עדותו דפטור לבין צייר פומא דסהדי דאפשר לחייבו, ואף דמסקנת הרמב"ן שם דגם ככה"ג פטור, זה רק משום דעדות העדים היא מצד גמ"ח ודמיא למונע מליתן מתנה לחברו, משא"כ בסילק הכרים גם הרמב"ן יודה שחייב, ובאמת כן פסק הרמב"ן שם להדיא כדברי הרי"ף והרמב"ם, וע"כ כהנ"ל.

אמנם נראה דאין הכרח מהראב"ד לפטור מזיק בשב ווא"ת, וע"פ חילוק הרמב"ן דאם נמנע מחיוב שהוא רק מחמת גמ"ח אינו חייב במה שנמנע, א"כ י"ל דגם הראב"ד

אך עי' בט"ז (אבהע"ז סי' נ' סק"ה) דכתב ליישב את קושית הראב"ד על הרמב"ם מזרעוני גינה, וביאר דטעם הרמב"ם לחייב את האישה זה משום דבחזרתה גורמת נזק לבעל, וא"כ הוי כמזיקה בדיבור, מה שלא שייך בזרעוני גינה, וכדברי הט"ז כתבו השער משפט (סי' שפ"ו סק"א) והאור שמח (פ"ו מזכור"מ הכ"ד), וא"כ לדברי הט"ז שליח שחוזר בו חייב על הנזק כיון שמזיק בדיבור,

ואין לומר דכל זה בחזרו בו ומודיע לבעה"ב, משא"כ בלא מקיים שליחותו אין לחייבו כיון שלא דיבר, דא"א לומר כך, דא"כ אין שום נזק בדיבור כיון שגם אם לא דיבר היה נגרם הנזק, והדיבור לא מעלה ולא מוריד, וע"כ דעת הט"ז דגם חזרה בלי להודיע חייב, דכמו שיש מזיק בדיבור יש גם מזיק במחשבה, וכמו שכתב הרמב"ן בדינא דגרמי, (אמנם רש"י גיטין נ"ג סובר דאין מזיק במחשבה), וא"כ כל שליח שלא יעשה שליחותו יתחייב לדעת הט"ז מחמת חזרתו.

ולדברי הט"ז צריך להבין את דעת הראשונים החולקים על הג"א המובא לעיל, ופוטרים מתשלומין פועל החזרו בו בדבר האבד, ולדברי הט"ז צריכים להתחייב מחמת חזרתם, וע"כ צ"ל או כהחזו"א שהבאתי לעיל, דטעמם דמתחילה לא התחייבו לזה כיון שמצוי פועלים, או דנימא דיסברו כהראב"ד,

וכן יש להקשות לדברי המקנה (סי' נ' סק"ח) דישב את קושית הראב"ד מזרעוני גינה, וחילק בין זרעוני גינה שהו"ל לברר לפני שזרע, לבין אישה שחזרה בה שלא היה לבעל מה לעשות, וא"כ גם בפועלים שחוזרים בהם נחייב אותם לדעת הרמב"ם, וע"כ או כהחזו"א, או דס"ל כהראב"ד.

אמנם לדעת המ"מ (שם) דיישב דברי הרמב"ם מזרעוני גינה וחילק שאם הניזק התכוון להרווחתו כמו בזרעוני גינה גם הרמב"ם מודה שפטור, א"כ בפועל שחוזר בו כיון שהבעה"ב התכוון להרווחתו, גם

דגם במקום שלא חייב עצמו הפועל בקניין, מ"מ כיון שסיכמו בדיבור בדבר ששייך בו חיוב ממון, א"כ לגבי נזק במניעה כבר שייך לחייבו, משא"כ בדבר דלולא דינא דשמיא אין לו שום שייכות לזה.

אמנם הצ"צ (שם) כשביאר את דעת החולקים על הג"א, כתב דהם ס"ל כהראב"ד דפטור בסילק כרים וס"ל דאין לחייב בנזק בלי מעשה, וכן בשו"ת מהריט"ן (סי' קל"ה) הוכיח מהראב"ד שאין גרמי בשב ואת, ולדברינו אין הכרח מהראב"ד שיחלוק על הג"א, ואפשר שיחייב בגרמי בשב ואת.

### הוצאות חתונה - בחזור מלהינשא

וברמב"ם (פ"ו מזכור"מ הכ"ד) באישה שחוזרת בה מלהינשא וגרמה נזק לבעל שכבר הוציא הוצאות על דמי הסעודה, חייבת האישה לשלם לבעל את נזקו, והראב"ד פליג עליו והוכיח ממוכר זרעוני גינה שלא צמחו דפטור המוכר מהנזק כיון שהלוקח עשה הנזק לעצמו, והכ"נ עשה הבעל הנזק לעצמו. וכדברי הרמב"ם פסק השו"ע (אבהע"ז סי' נ' ס"ג), ובשו"ת רע"א (סי' קל"ד) כתב דהוי ספד"ד, וכ"כ המהרש"ם (ח"ו סי' קצ"ח), אמנם האמרי בינה (הל' דינינים סי' כ"א) תמה על רע"א כיון שהשו"ע פסק כהרמב"ם, וכן נקט העין יצחק (אבהע"ז סי' ס"ח ענף ג' אות י"ט).

ומבואר, דהרמב"ם מחייב גם נזק הבא בשב ואת, דכאן רק חזרה בה ואינה רוצה להינשא, וגם הראב"ד שפטור זה רק משום שהבעל גרם הנזק לעצמו, ובלא"ה היה מחייב על אף שנגרם רק ע"י מניעה,

אמנם נראה שזה אינו, והרמב"ם מחשיב את מה שהוציא הבעל כגרמת האישה וכמו במראה שדה לליסטים, ולאחר שחזרה בה האישה התברר שההוצאות של החתונה היו נזק, וא"כ אינו נזק במניעה, אלא גורם להוצאה עצמה, והראב"ד שפטור, זה רק מהטעם שאין לחייב נזק הנעשה ע"י הניזוק,

## חזרת בעה"ב משכירות פועל

בתוס' ב"מ (ע"ו:) כתב דלמה דקי"ל כר"מ דדאין דינא דגרמי, בעה"ב שיחזור בו ויגרום נזק לפועל שמעתה לא ימצא להשתכר, יצטרך הבעה"ב לשלם לו את הפסדו, וא"כ מבואר דאף שגרם להם את הנזק בשב ווא"ת מ"מ חייב הבעה"ב לשלם, אמנם דעת הנתיחה"מ (סי' של"ג סק"ג) דאין כוונת התוס' מדינא דגרמי, אך דעת המחנ"א (הל' גזילה סי' י"א) דטעם התוס' מדינא דגרמי, וכ"כ הקצוה"ח (של"ג סק"א) והשער משפט (סי' ס"א סק"ב),

אמנם אין הכרח לומר דסברת התוס' הוא משום מזיק בשב ואל תעשה אלא י"ל כדברי הט"ז דנחשב למזיק בחזרתו ע"י דיבורו ומחשבתו.

אך כל הראשונים פליגי על התוס' וס"ל דחייב הבעה"ב הוא מדין דבר האבד, וזה מכח תקנה, וכ"כ הרמב"ן, הרשב"א, הריטב"א, הר"ן, הנמו"י, והמ"מ, וא"כ דברי הט"ז הנ"ל נסתרים מדברי רוב הראשונים, ודבריו את"ש רק עם תוס', וכן יהיה מוכח דאינם מחייבים על נזק הנעשה בשב ווא"ת, אך זה אינו דאפשר דטעמם דאין שייך גרמי בשבת וכמ"ש הקצוה"ח (שם) בשם הרמ"ה המובא בטור (ח"מ סי' ש"ח), ולעולם כו"ע יודו לט"ז, וכן אפשר שיחייבו בנזק הנעשה בשב ווא"ת.

וכן מבואר בדרו"ח לרע"א (ב"מ ע"ט ד"ה ובסמ"ע סק"ח) דטעם החולקים על התוס' זה משום שאינו בגוף הניזק, וציין לתוס' ב"ק (כ. ד"ה זה), ושם איירי במגרש אדם מביתו ונעל הדלת דפטור כיון שאינו רק ביטול כיס, ומשמע דדעת רע"א לומר דגם כאן לא הוי רק ביטול כיס, ואף דיש שבת באדם, צ"ל דס"ל דהוי רק גרמי בשבת ולכו"ע פטור, וכוונת רע"א במה שכתב שאינו בגוף הניזוק, הכוונה - דתוצאת הנזק אינה בגוף הניזוק, כיון שזה רק ביטול כיס, אך אין כוונתו דבעינן דגם הפעולה תהיה בגוף הניזוק.

לרמב"ם פטור ואת"ש דעת הראשונים, שפוטרים,

אך עדיין יקשה למה דפסק השו"ע (ח"מ סי' רל"ב סכ"א) דהמוכר זרעוני גינה ולא צימחו חייב במזיד, א"כ לא קשה כלל קושיית המ"מ כיון דהרמב"ם מחייב גם בזרעוני גינה, וס"ל לרמב"ם שאשה שחזרת בה נחשבת למזידה, וכך ישבו כמה אחרונים את דברי הרמב"ם, ע"י במנחת פתים (סי' ר"ט ס"ד) ובשו"ת בית מאיר (סי' י"ז) ובישועות מלכו (אבהע"ז סי' מ"ה) וכן בספרו ישועות ישראל (סי' י"ד סק"ד), וא"כ גם פועל שחזור בו יתחייב, ואין לומר שבחזרתו נחשב לשוגג, דלא גרע מאישה שחזרת בה, וע"י בישעו"י (שם) דס"ל דבהא גופא נחלקו הראב"ד והרמב"ם אם החזרה נחשבת לשוגג או למזיד. וצ"ע.

אמנם למעשה הראב"ד פליג על הרמב"ם ולרע"א והמהרש"ם אפשר לומר קי"ל כוותיה, וגם בזרעוני גינה על אף שפסק השו"ע שחייב במזיד מ"מ דעת האמרי בינה (דיינים כ"א) דאפשר לומר קי"ל כראשונים שפטרו אף במזיד, וכ"כ המשפט שלום (שם ס"כ) מהרדב"ז (ח"א סי' קצ"ז) דסתם דלא כהשו"ע, וכן הביא מהתועפות ראם (ח"מ סי' כ"א) דכתב דאפשר לומר כאן קי"ל נגד השו"ע, (וע"ע במהרש"ם (ח"ה סי' י"א) דג"כ כתב כן ומטעם אחר), וא"כ שוב נוכל לחזור לחילוק המ"מ דזרעוני גינה שאני שנתכוון להרווחה, וזה יהיה טעם החולקים על הג"א, ויש עוד לדון בזה.

ובנידון דידן ששלח שליח לפרוע את חובו יש לדון אם נחשב להרווחה, או כיון דהוי רק מניעת הפסד, יהיה חייב לדברי הרמב"ם, אמנם נראה דלמה שכתבתי לעיל י"ל דדעת המ"מ דהחייב בהוצאות חתונה הוא מה שגרמה האשה לבעל להוציא הוצאות ודמיה לליסטים מזוין, ואין לחייב מחמת מזיק בשב ווא"ת, או מחמת חזרה וכדברי הט"ז, וא"כ בשליח החוזר בו לעולם יהיה פטור גם בלא מתכוון להרווחה.

אמרינן דאדעתא דהכי נחית השומר דגם אם יפשע לא יצטרך לשלם, וא"כ אינו נחשב למזיק בשב ואת. וא"כ אין לנו רק ראייה מהרמב"ם דוודאי ס"ל דשייך מזיק גם בשב וא"ת.

אמת שראיתי בבית אהרן (וואלקין ב"מ צ"ה.) דכתב דהרמב"ם מחייב רק על פשיעה הבאה במעשה, ולא במניעה, כיון דאין חיוב נזק בשב וא"ת, מ"מ גם הוא הודה דמדברי השו"ע (חור"מ סי' ש"א ס"א) מבואר דלא כוותיהו, וגם סתימת דברי הרמב"ם לא נראה כדבריו.

שו"ר בשו"ת אבנ"ז (או"ח סי' שכ"ו סקט"ז) דהוכיח מדברי הרמב"ם כהרמב"ן, דיש חיוב מזיק בשב וא"ת, ועי"ש (סקי"ח) שהעלה דחיוב זה שייך רק לגבי ישראל ולא לגבי גוי, דבגוי אין חיוב מזיק בשב וא"ת, עי"ש. וכן ראיתי לרב החר"ף הובא דבריו בשו"ת פני יצחק (אבולעפיא סי' כ"ד) ובספרו שערי רחמים (סי' י"ג) דהוכיח מהרמב"ם דיש חיוב מזיק בשב וא"ת, ומה שדחה דבריו הפני יצחק דשאני נידון הרמב"ם דהוא שומר, דבריו תמוהים, כיון דמדן שומר ליכא לחיובי, כיון דאין שמירה בקרקעות, וכל חיוב הרמב"ם זה רק מדין מזיק, וע"כ דאיכא חיוב מזיק גם בשב וא"ת.

### שוותף שלא מכר

ובמהריט"ץ (שם) הוכיח מדברי הרמב"ם שכתב ששוותף שמכר סחורה קודם זמנה ועי"ז ניזוקה, דחייב השותף לשלם ההפסד, ולא כתב הרמב"ם דאם השהה ולא מכר בזמנה שחייב למלאות ההפסד, עי"ש. וע"כ הטעם דאין חיוב נזק בשב וא"ת.

והנה מה שכתב בשם הרמב"ם אין זה מהרמב"ם אלא מהב"י בשם ר' ירוחם (נתיב כ"ז ריש ח"א) ובעל העיטור (אות ש' שיתוף מ"ב ע"ד), והובאו דבריהם ברמ"א (חור"מ סי' קע"ו ס"ד) על דברי הרמב"ם הנ"ל. ומה שכתב המהריט"ץ לדייק דבעיכב הסחורה אינו חייב, עי' בשער משפט (סי' קע"ו סק"ד) והובא בפת"ש (שם סק"כ) דדן בזה

עוד אפשר לומר דס"ל לכל הני ראשונים כדעת הראב"ד דפטר בהוצאות תחונה כיון שעשה הנזק לעצמו, וגם כאן עשה הפועל הנזק לעצמו במה שלא השכיר עצמו למלאכה, אך לדברי רע"א בשו"ת (סי' קל"ד) דבאופן שמצווה את הניזק להזיק את עצמו גם הראב"ד יודה שחייב, ומש"ה ב"לך ואני אבוא אחר"ך לכו"ע חייב, וכמבואר בטוחו"מ (סי' י"ד), וא"כ בעה"ב ששוכר פועל הוי כמצווהו להתבטל ממלאכתו, ולכו"ע חייב, ויש לחלק, ועי' במהרש"ם (ח"ו סי' קצ"ח) דפליג על רע"א מכח דברי המהרי"ק (שורש קל"ג), אך דבריו תמוהים דגם בנידון המהרי"ק לא היה ציווי מפורש, ועי"ש דהוכיח גם מהמהר"ם מינץ, ואכ"מ.

### פשיעה בקרקעות להרמב"ם

ברמב"ם (פ"ב משכירות ה"ג) כתב דשומר הפושע בעבדים שטרות וקרקעות חייב, ואף שאין בהם חיוב שמירה, מ"מ הפושע הרי הוא כמזיק. ומבואר דשייך לחייב מדין מזיק גם בנזק הבא ע"י מניעה, אמנם הראשונים דפליגי על הרמב"ם ע"כ ס"ל דאין חיוב נזק במניעה, וא"כ דין מזיק בשב וא"ת תליא במח' ראשונים הנ"ל, וכ"כ המהריט"ץ (סי' קל"ה) ומש"ה הכריע כדעת רוב הראשונים דליכא חיוב מזיק בשב וא"ת.

אך נראה די"ל דאין ראייה מהראשונים דפליגי על הרמב"ם, דס"ל דליכא חיוב מזיק בשב וא"ת, דאפשר לומר דהואיל ואין חיוב שמירה בקרקעות, אין מוטל עליו לשמור, ואין זה רק פטור תשלומין, וא"כ אינו חייב על מניעותו, ובאמת כ"כ הנתיה"מ (סי' רצ"א סקל"ד) דאין חיוב שמירה בקרקעות, ומש"ה כתב הב"י (סי' רצ"ו) דליכא בהם שליחות יד.

אמנם בברכת שמואל (ב"ק סי' ל"ב אות ד') בשם הגר"ח כתב דיש חיוב לשמור בקרקעות, דאף דפטרה אותו התורה מתשלום, מ"מ חייב לשמור, אך עדיין י"ל דכיון דליכא חיוב תשלומין בקרקעות, א"כ

## לווה שלא שילם בזמן והוול

והנה בירושלמי (כתובות פ"ב ה"א) מובא דהמתחייב לזון את בת אשתו ה' שנים, ולא זן והוול חייב לשלם כשעת היוקר, ונפסק להלכה בשו"ע (אבהע"ז סי' קי"ד ס"א), וא"כ מוכח דחייב על הנזק שלא שילם בזמן והוי נזק בשב וא"ת, אמנם המחנ"א (הל' מלווה ולווה סי' מ') הביא שראה בספרי האחרונים דטעם הירושלמי זה מדין מזיק, וכתב המחנ"א שזה אינו כיון דהוי רק גרמא, ואפשר דכוונתו מחמת דהוי נזק בשב וא"ת, ומש"ה ביאר דשם חייב מדין גזלן, וגזלן משלם כשעת הגזילה, וזה שייך רק בלווה שלא שילם, אך בשליח לפרוע חוב אין שייך לחייב מדין גזלן דהרי אין החוב אצלו.

וע"ע בש"ך חו"מ (סי ע"ד סקכ"ז) דהביא מהמרש"ל (יש"ש ב"ק פ"ט סי"ג) בלווה שלא שילם בזמן ונפסל המטבע דחייב מטבע טובה, והש"ך פליג עליו, ועי' תומים (שם סק"ב) דהסכים עם הש"ך וכתב שאין לחייב מדין מזיק כיון דהוי גרם בעלמא, ולכאורה יש לכאר בכוונתו דזה משום דהוי מזיק בשב וא"ת.

וע"ע בשער משפט (סי ע"ד סק"ה) דהסכים עם הש"ך, וע"ע מהרי"ל דיסקין (פסקים אות כ"ד) דחייב לווה שלא שילם בזמן והוול, אך כבר כתבתי דשם אפשר לחייב מדין גזלן, וכן י"ל עוד דשם חייב משום דאדעתא דהכי נתחייב בתחילה, ועי' מחנ"א (שם) דהזכיר סברא זו, ועי' חזו"א (ב"ק סי' י"ז סקכ"ח) דביאר באופן זה את מחלוקתם של המהרש"ל והש"ך, וע"ע בער"ש (סי ע"ד) דביאר כך והביא כך הנתי' (סי' ס' סק"ה) ומהתורת גיטין (ע"ז:), וא"כ אין הכרח לומר דמי שמחייב זה מדין מזיק, ואדרבא משמע באחרונים שם דמדין מזיק ודאי אין לחייבו.

## דעת הפוסקים במזיק בשב וא"ת

ומצאתי בשו"ת מהרש"ך (ח"א סי' נ"ד) דכתב בנידון שותף שלא פרע חוב ועי"ז

ופטר רק מטעם היזק שאינו ניכר באם נתכוון לטובה דהוי כשוגג, ומבואר דבלא"ה חייב, וכן הביא מהרדב"ז (ח"א סי' שצ"ט) דחייב באופן דאין מתכוון לטובה,

אמנם י"ל דהחוב הוא מדין שומר, ובשומר וודאי דחייב גם בנזק דממילא, ככל פשיעה וגנו"א, אך מדברי הרדב"ז מבואר דחייב מדין מזיק דהרי חילק בין ברי הזיקא ללא, ובאמת השע"מ שם תמה על הרדב"ז דכיון דחייב מדין שומר ליכא חילוק בין ברי הזיקא ללא ברי הזיקא, וא"כ י"ל דכל דברי השע"מ מתחילה היה רק לחייב מדין שומר, וא"כ אף דמהרדב"ז מוכח דמחייב בנזק דממילא, מ"מ מדברי השע"מ ליכא להוכיח מידי,

ובאמת תמוה לי דברי המהריט"ץ, איך עלה על דעתו לומר דשותף שע"כ סחורה פטור מחמת דהוי נזק דממילא, הרי שותף הוא שומר וחייב מדין שמירה, וצ"ל דס"ל למהריט"ץ כדברי הש"ך (בסי' קע"ו סקט"ז) דסתם שותף אינו אפי' לא ש"ח אלא"כ אומר שמור לי ואשמור לך (ודלא כהרמ"א שם ס"ח), ומש"ה אין לחייב מדין שומר, ובאמת על השע"מ קשה מה תמה על הרדב"ז דחייב מדין שומר, כיון דלש"ך אין חיוב שמירה, ולכן כל החוב זה מדין מזיק ושייך לחלק ביו ברי הזיקא או לאו.

ועוד נראה לדברי הנתייה"מ דפסק כהריטב"א דשליח ושותף חייב גם על ביטול כ"ס, א"כ שותף שמע"כ סחורה והוול, וברור שהיו יכולים להרויח, חייב השותף לשלם ההפסד דהרי מתחייב גם על ביטול כ"ס, ולא גרע מה דיש נזק שאינו ניכר בסחורה, ובפרט דעת המשיב דבר (ח"ג סי' ט"ז) דלא כהשער משפט, וס"ל דהוולת הסחורה נחשבת להיזק ניכר, וא"כ לדברי הנתייה"מ ע"כ דברי הרמ"א שם לאו דווקא והה"נ דיש חיוב על השותף גם כשע"כ ולא מכר את הסחורה, וא"כ אודא ראית המהריט"ץ, שו"ר דכ"כ התשורת ש"י (ח"ב סי' נ"ה) בדעת הנתייה"מ.

נגרם נזק לשותפות, וכתב דאף שהוא מזיק בשב ווא"ת מ"מ לר"מ דדאין דינא דגרמי, חייב גם בשב ווא"ת, והסכים עימו בשו"ת כרם שלמה (אמארייליו חו"מ סי' פ'),

וע"ע במהרשד"ם (חו"מ סי' קע"ט) דנשאל ממש כנידון שאלתינו, בשותף שלא פרע את החוב ועי"ז נוסף ריבית, ופסק המהרשד"ם שחייב לשלם הנזק, כיון דאיכא חיוב גרמי גם בשב ווא"ת.

ובאמת יש לדון האם בכל מזיק דממילא יש חיוב לצי"ש כמו שמצינו בכובש עדותו, והנה לגבי הנמנע ולא מחזיר אבידה נראה מדברי הרמב"ן בקונטרס דחייב לצי"ש, דהרי הוכיח דכובש עדותו ליכא חיוב בדיני אדם כמו דנמנע ולא השיב אבדה לא חייב בדיני אדם, וע"כ דהבין דמי שלא משיב אבדה לא גרע ממי שכבש עדותו, וא"כ כמו במי שכבש עדותו יש בו חיוב לצי"ש, א"כ ה"ה בנמנע ולא השיב אבדה, וכ"כ בשו"ת חוות יאיר (סי' ר"ח), ובמנחת שלמה (ח"א סו"ס פ"ב),

ובש"ך (סי' ס"ו סקנ"ג) חייב במוכר שט"ח ומת, ואין הירוש רוצה להישבע שלא פקדנו אבא, דחייב הירוש מדין מזיק, ואף דהוי שב ווא"ת, ומבואר דדעת הש"ך דלא לחלק בהכי, אמנם דברי הש"ך תמוהים כיון דנידונו דומה לכובש עדותו דהרי אין הירוש התחייב לקונה מידי, וכבר תמה על הש"ך בזה התומים (שם סק"ל) והקצוה"ח (שם סקכ"א), וע"ע בפרח מטה אהרן (ח"א סי' ל"ד) דג"כ נראה מדבריו כהש"ך, וכבר כתב התשורת ש"י (ח"ב סי' נ"ה) דדבריו תלויים בדברי הש"ך והתומים.

אמנם כבר כתבנו דהמהריט"ץ (סי' קל"ה) פסק דליכא חיוב מזיק בשב ווא"ת, והכחנו כן מהרא"ש והמאירי, וכן הבאנו לעיל מהמהר"ל מפראג והצמח צדק, ובפני יצחק (שם) העלה דהוי ספד"ד והביא גם מהמגיד מראשית (חו"מ סי' ד' תשובה מאחיו) דהעלה לפטור גרמי בשב ווא"ת, ועי' במהרש"ם (ח"ג סי' צ"ו) דגם הביא מהרמב"ן והמאירי וגם הביא את דברי הפני יצחק דהעלה דהוי ספד"ד. ועי' גם בשו"ת דברי ריבית (סי' קכ"ג) דג"כ כתב להדיא דאין לחייב מזיק בשב ווא"ת, וכן נראה מדברי הקצוה"ח (סי' י"ד סק"ב) דכתב דגם לרמב"ם דמחייב בזורק מטבע של חברו לים, מ"מ לוה שהלך למקום רחוק והגיע זמן פירעון, אינו צריך לשלם שכר השליח המודיע לו - עכ"פ מדין מזיק - כיון שהלך כדין ומה שלא חזר הוי רק היזק הבא ע"י מניעה.

ולפי"ז יש לדון בכל פשיעה בשטרות וקרקעות יהיה חייב לצי"ש, ובאמת כ"כ האמרי בינה (הל' פסח סי' ה'), אמנם אין זה מוכרח דאפשר דבשטרות וקרקעות אינו חייב לשמור כלל וכמ"ש הנתיב"מ (סי' רצ"א סק"י"ד) וא"כ נחשב כאדם דעלמא ואין חיוב כלל על פשיעותו, וכ"כ הערך ש"י (סי' צ"ה ס"ד). וע"ע באוה"ח פ' משפטים (שמות כ"ב י"ד) דיש חיוב לצי"ש בפשיעה בבעלים, אמנם שם אפשר דהוי פטור של התורה ולא פטרה רק בדיני אדם.

### חיוב לצאת ידי שמים

ועתה נשאר לדון האם עכ"פ איכא חיוב לצי"ש, ולכאורה כמו דמצינו (ב"ק נ"ו).

את הריביות, אמנם למהרש"ל דאמרינן דהתחייב גם לשלם מטבע שנפסל י"ל דמתחייב גם את הריביות, וכן למה שכתב המרחשת (ח"ב סי' ל"ד) בישוב דברי הש"ך, דרק בהתחייבות לזון את בת אשתו יש לחייב מחמת שכירות, ושכירות משמלמת ממיטב, משא"כ סתם לווה אין לחייב, עיי"ש ביאורו, א"כ בנידונינו דזה חוב שכירות יהיה חייב בתשלומי הריביות, אמנם יש לחלק ולומר דהריביות כיון שאינם מתשלומי הקרן והוי כחוב אחר אין להוכיח מכל הנ"ל שמתכוון להתחייב את הריביות,

אך מטעם אחר נראה לומר דחייב השוכר לשלם את הריביות, דכיון שהתחייב לשלם את חוב הארנונה, א"כ זה כולל גם את הריביות שזה גם חלק מחוב הארנונה,

אך באופן שמראש סוכם שישלם השוכר למשכיר, ולאחר מכן אמר המשכיר לשוכר שישלם לעירייה, בכזה אופן חוב הארנונה על המשכיר, והשוכר פשע בשליחותו שלא פרע את החוב, ובזה יש לדון האם חייב השוכר מדין מזיק, ותליא בהנ"ל.

שו"ר שלפי "פקודת העירייה" (סעיף 326) החוב מוטל בעיקרו על השוכר, והעירייה גובה מהמשכיר רק מחמת שהוא ערב על החוב, והא לך לשון החוק: נעשה אדם בעלו או מחזיקו של נכס שמשלמת עליו ארנונה, יהא חייב בכל שיעורי הארנונה המגיעים ממנו לאחר שנעשה בעל או מחזיק של הנכס, אלא שאם היתה כאן מכירה או העברה חייבים המוכר או המעביר או נציגיהם - ואם היתה כאן השכרה לתקופה של שנה או יותר חייבים המשכיר או נציגו - למסור לעירייה הודעה על העסקה כאמור, ובה יפרשו שמו של הקונה, הנעבר או השוכר; כל עוד לא ניתנה הודעה כאמור, יהיו המוכר, המעביר או המשכיר חייבים בארנונה שהקונה, הנעבר או השוכר היו חייבים לשלם ולא שילמו; בהשכרה לתקופה הקצרה משנה אחת, יהיה המשכיר חייב בארנונה, ע"כ.

המורם מהנ"ל דאין לחייב את השליח בנזק, כיון דנזק ע"י מניעה תליא במח' ראשונים ואחרונים, ומ"מ יש לכאורה חיוב לצי"ש לשלם את הנזק.

### שוכר שלא שילם ארנונה

ולפי דברים אלו, גם בשאלה שפתחנו בה את המאמר, במשכיר שהארנונה רשומה על שמו וסוכם עם השוכר שהוא ישלם אותה, והשוכר איחר בתשלומים וחוב הארנונה צבר ריבית, לכאורה אין לחייב את השוכר כיון דהוי ספד"ד, וכנ"ל, וחייב רק לצי"ש.

אמנם עדיין יש לומר דכשקיבל השוכר על עצמו לשלם את חיובי הארנונה קיבל ע"ע את כל חיובי הארנונה, וממילא זה כולל הן את עליית מחיר הארנונה והן צבירת ריביות, ויש להרחיב בזה הנידון,

דכבר כתבתי לעיל דבלווה שלא שילם יש מקום לחייב את הלווה אם הוזל או נפסל, וכמבואר באבהע"ז (סי קי"ד ס"א), וא"כ כאן שהשוכר התחייב לשלם ממון שלו א"כ הוי לווה ויש לחייבו את הריביות, אך כבר הבאתי לעיל דיש ב' טעמים לדין שחייב הלווה לשלם את היוקר, דהמתנ"א כתב דזה משום שהוא גולן, וכן י"ל דזה משום דאדעתא דהכי נתחייב, וא"כ אם החיוב זה מדין גולן א"כ זה לא שייך בנידון דידן, דדווקא בהוזל אמרינן דהגולנים משלמים כשעת הגזילה, אך בנזק חיצוני שנגרם מחמת הגולן זה אין לחייבו מדין גולן רק מדין מזיק, ושוב הדרנא לדינא דליכא חיוב מזיק בשב ואל תעשה,

אך אם נימא דהחיוב זה מחמת דאדעתא דהכי נתחייב יש לומר דגם בנידון דידן הכי ונימא דהשוכר התחייב לשלם גם את הריביות, אך כבר כתבתי דעת הש"ך (סי' ע"ד סקכ"ז) בלווה שלא שילם ונפסל המטבע דאי"צ לשלם מטבע היוצא, ולשיטת הש"ך צ"ל כמ"ש הערך שי (סי' ע"ד) דרק בהתחייב לזון והוזל אמרינן שמתחילה התחייב דמי מזונות, משא"כ מטבע שנפסל אין חייב, וה"ה שאין לחייב

הרי לפניך שהמשכיר צריך לשלם את החוב שהשוכר היה חייב לשלם ולא שילם, וא"כ אין נפק"מ בכל הנ"ל כיון שהריבית חלה על השוכר, ונידוננו יהיה שייך באופן שהמשכיר לא שילם ונצבר חוב, האם יוכל להטיל את החוב על השוכר, ולומר שהחוב הוא על השוכר ואין לחייבו מדין מזיק, וזה תליא בהנ"ל, וזה חידוש גדול שכל משכיר שהארנונה רשומה על שמו, וסוכם עם השוכר, שהמשכיר ישלם את הארנונה, והשוכר ישלם למשכיר, אם נתעצל המשכיר ולא שילם, ומחמת זה צבר החוב ריבית, יוכל המשכיר לתפוס מנכסי השוכר גם כנגד הריבית (וכגון שמחזיק צ'ק ביטחון) ולומר קי"ל כדעות שפוטרים נזק בשב ווא"ת, וא"כ החוב על השוכר והמשכיר לא חייב לו על הנזק, ושילם רק מדין ערב, וחייב השוכר לשלם לו את מה ששילם בעדו.



הרב צבי הערש ווייס  
שמואל חיים לובין

## בענין עשיית מלאכה בראש חודש

הנה מצינו בנביאים שכבר נהגו להימנע מעשיית מלאכה בראש חודש, ומאידך מצינו בכמה מקומות בגמרא דראש חודש מותר בעשיית מלאכה, וכבר כתבו הראשונים לבאר ענין זה, האם יש להימנע מעשיית מלאכה בראש חודש או לא, והאם נהגו כן לפנינו בישראל, והאם יש הבדל בין אנשים לנשים. וראינו לעמוד על מקורו של מנהג זה, ובהגדרתו, ובמנהגים הכלולים בו.

המעשה' ובתרגום יונתן תרגם 'ומא דחולא'. וא"כ מדקרא הכתוב לער"ח יום המעשה דהיינו יום מלאכה, הרי דראש חודש עצמו לאו יום המעשה הוא ואין עושים בו מלאכה. והרי לנו עוד מקור דאין עושים מלאכה בראש חודש, וצ"ב איך נקטינן.

**ב. דעת הראשונים דר"ח מותר בעשיית מלאכה לאנשים ואסור לנשים**

וברש"י במס' מגילה (שם, ד"ה ראשי חדשים) ביאר דההיא לנשים קאמר שהן בטילות ממלאכה בראש חודש (אבל האנשים מותרים במלאכה), והכי קאמר, דר"ח אין בו ביטול מלאכה 'כל כך' לעם דהא אין הנשים עושות בו מלאכה. וכן הא דכתיב בספר שמואל דערב ראש חודש הוי יום המעשה מכלל דר"ח עצמו לאו יום המעשה הוא, צ"ל דלא קאי על האנשים אלא על הנשים. וכ"כ התוס' (שם, ד"ה ושאינן בהן) דמותר בעשיית מלאכה לאנשים, אבל הנשים אסורות בו במלאכה.

והכי נמי איתא בירושלמי בפ"ק דתענית (הלכה ו), "הני נשי דנהיגי דלא למיעבד עבידתא בריש ירחא, מנהגא". הרי דמנהג קדום היא שהנשים אינן עושות מלאכה בראש חודש, והיינו דוקא הנשים ולא אנשים. (והביאו זאת הר"ף במס' פסחים (דף יז.), והרא"ש בריש מס' מועד קטן פ"א סימן א').

והטעם דר"ח אסור בעשיית מלאכה דוקא לנשים, מבואר בפרקי דר' אליעזר (סימן

**א. מקורות בחז"ל ובתנ"ך**

**בענין עשיית מלאכה בראש חודש:**

הנה בשלושה מקומות בש"ס מצינו שראש חודש מותר בעשיית מלאכה. א. במס' חגיגה (דף יח): "ראש חודש יוכיח שיש בו קרבן מוסף ומותר בעשיית מלאכה" ב. במס' ערכין (דף י): "ראש חודש אינו אסור בעשיית מלאכה". ג. במס' שבת (דף כד): בעי "מהו להזכיר ראש חודש בברכת המזון וכו' או דילמא כיון דלא אסור בעשיית מלאכה לא מדכרינן".

אך במס' מגילה (דף כב): איתא בענין מספר העליות בקריאת התורה: זה הכלל כל שיש לו ביטול מלאכה לעם כגון תענית ציבור ותשעה באב קורין שלושה, ושאינן בו ביטול מלאכה לעם כגון ראשי חודשים וחולו של מועד קורין ארבעה". ומבואר דאיכא ד' קרואים לקריאת ראש חודש משום דאין בו ביטול מלאכה לעם, והרי דראש חודש אסור בעשיית מלאכה. וא"כ צ"ב דהא משמע ברוב מקומות בש"ס דר"ח מותר בעשיית מלאכה.

עוד מצינו בנביאים דר"ח לאו יום מלאכה הוא, דהא כתיב בשמואל א' (פרק כ') פסוקים יח-ט) "ויאמר לו יהונתן מחר חודש ונפקדת, כי יפקד מושבך. ושלשת ותרד מאד, ובאת אל המקום אשר נסתרת שם ביום המעשה, וישבת אצל אבן האזל". והנה הכתוב מדבר בערב ראש חודש דהא כתיב בה 'מחר חודש', וקרא הכתוב לערב ראש חודש שהיא 'יום

שבת (דף כד. ד"ה או דילמא) דהא אמרינן במס' מגילה 'יום שאין בו ביטול מלאכה לעם כגון ראש חודש', היינו מנהג בעלמא שאין רגילות לעשות מלאכה. ע"כ. וכ"כ המרדכי (שם, סימן רע"ז). ומשמע מדבריהם שמנהג בעלמא שאין רגילות לעשות בו מלאכה הוי גם לאנשים.

ובתוס' במס' ראש השנה (דף כג. ד"ה משום) כתבו וז"ל: "כי לא היו רגילין לעשות מלאכה בר"ח כדאמרינן בפרק הקורא וכו', ורגילין לומר שהוסיף המקום יום טוב לנשים בר"ח בשכר שלא נתרצו על מעשה העגל" וכו', עכ"ל. וכתב החיד"א (ספר טוב עין, סי' י"ח אות ע"ה)<sup>3</sup> דמוכח מלשון התוס', שגם האנשים לא היו רגילין לעשות מלאכה, אלא שהיו"ט עצמו ניתן

מ"ה) לפי שלא רצו נשים לתת נזמיהן לבעליהן במעשה חטא העגל, לכן נתן להם הקב"ה שכרן שיהיו משמרות ראשי חודשים יותר מהאנשים<sup>1</sup>.

ברם יש להקשות על דעה זו, חדא, דאי האי ביטול מלאכה היינו משום שאין הנשים עושות מלאכה, א"כ אמאי מוסיפין בקריאת התורה לאנשים. ועוד, דמהפסוק בספר שמואל שמשמע דר"ח לאו יום המעשה הוא, קאי על האנשים - דוד ויהונתן.<sup>2</sup>

### ג. דעת הראשונים שגם האנשים

#### אין עושים מלאכה בראש חודש

אמנם מצינו בראשונים דעה אחרת שלפיה גם האנשים נוהגין שלא לעשות מלאכה בראש חודש, שכתבו התוס' במס'

1 עיין בטור (סימן תי"ז) שהביא בשם אחיו הר' יהודה עוד טעם מדוע ניתן ראש חודש לנשים. והיינו לפי שהמועדים נתקנו כנגד האבות, פסח כנגד אברהם, דכתיב 'לוי ועשי עוגות' ופסח היה. שבועות כנגד יצחק, שתקיעת שופר של מתן תורה היה בשופר מאילו של יצחק. סוכות כנגד יעקב, דכתיב 'ולמקנהו עשה סוכות'. וי"ב ראשי חודשים שגם הם נקראים מועדים כדכתיב 'וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חודשיכם' (במדבר י'), הם כנגד הי"ב שבטים. וכשחטאו בעגל ניטלו מהאנשים וניתנו לנשותיהם לזכר שלא היו באותו החטא. ועיין בב"י ובשאר נו"כ מה שנתקשו בטעם זה, ומה שביארו בזה.

2 הנה הטורי אבן כתב בזה מהלך אחר, שבזמן שביהמ"ק היה קיים היה ראש חודש אסור בעשיית מלאכה גם לאנשים מפני המוספין שקריבין בו. ומהאי טעמא מצינו איסור מלאכה גם ערב פסח אחר חצות יותר מבשאר ערב יו"ט וערב שבת כדאמרינן בריש פ"ד דפסחים (דף נ). ועיי"ש שהאריך בראיות דיום שהקריבו בו קרבן מוסף יש בו איסור מלאכה. והביא מהתוס' בפסחים שאף בזמן הזה דליכא הקרבה, מ"מ כיוון שנאסר בזמנו בעשיית מלאכה אסור לעולם, וכן מבואר שם בהר"ן. וגם בזמנינו שאין מקריבין הקרבן מוסף בר"ח - ואינו אסור בעשיית מלאכה, וא"כ יש בה ביטול מלאכה לעם, אפילו הכי קורין ד' קרואים בראש חודש דתקנה ראשונה לא זזה ממקומה. ואתי שפיר גם מה שקרא הכתוב לערב ראש חודש 'יום המעשה' מכלל דר"ח עצמו לאו יום המעשה הוא גם לאנשים, והיינו משום שבימים ההם היו מקריבין בו הקרבן מוסף והיה בו איסור מלאכה.

אמנם החיד"א במחזיק ברכה (סימן תי"ז) הביא דברי הרא"ם בתוספותיו על הסמ"ג (הל' ערביפסחים יום טוב), שהוקשה לו אמאי לא אסור מלאכה בר"ח משום הקרבת המוסף. ותירץ, שכיון דלא מצו חכמים לאסור מלאכה בקרבן ציבור של תמיד, לא חלקו חכמים בתקנתם וממילא כל קרבנות ציבור מותרין במלאכה.

והאור החיים הק' בספרו נחפה בכסף על הסמ"ג (דף קנג). ביאר כוונת הרא"ם, דלמד שאיסור זה הוא מדאורייתא ואפשר לפרשו שהיא 'דבר שהיה בכלל ויצא מן הכלל ללמד, דלא ללמד על עצמו יצא אלא ללמד על הכלל כולו יצא', וא"כ כיון שיצא קרבן התמיד מכלל שאר הקרבנות שיהא מותר במלאכה, לא יצא דין זה אלא ללמד על שאר קרבנות ציבור וביניהם גם קרבן מוסף של ראש חודש שאינם אסורים במלאכה. ולכן כתב הרא"ם שיום הקרבת קרבן מוסף אינו אסור במלאכה.

וכתב החיד"א לפי"ז שגם בזמן ביהמ"ק לא היה איסור מלאכה בראש חודש משום הקרבת המוסף, וחולק על דעת הטורי אבן. ועיין מה שהבאנו להלן מהחיד"א שבזמן ביהמ"ק היו כולם בטלים ממלאכה אבל לא משום איסור מלאכה של הקרבן מוסף.

3 החיד"א במחזיק ברכה (סי' תי"ז) נוטה לפרש שאין לדייק מהתוס' דר"ח אסור במלאכה גם לאנשים. אולם בשו"ת יוסף אומץ (סימן כ') חזר בו מדבריו וכמו שכתב בספרו טוב עין, דמשמע מדברי התוס' שגם האנשים נמנעים מעשיית מלאכה בראש חודש.

עושות מלאכה. אלא שלא ביאר הרטב"א מדוע נשתנה המנהג.

וכתב החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סימן כ), כי נראה שבזמן שבית המקדש היה קיים והיו מקריבין קרבן מוסף, גם האנשים לא היו עוסקים במלאכתם, מפני שבעת הקרבת המוספין היו רבים פנויים ממלאכתם ובאים להשתחוות לפני ה', ומנהג זה לא היה מצד שיש איסור עשיית מלאכה בר"ח, וגם לא מצד איסור עשיית מלאכה ביום שקריבין בו המוסף, אלא שנמשך הדבר ממילא להיות כי רבים התאוו להשתחוות לה' בפרק הקרבנות של מוסף. ע"כ.

ולפי"ז יתבאר שפיר הטעם שדווקא בימים קדמונים היו נוהגין שהאנשים אינם עושים מלאכה.

וכתב החיד"א דלדעת התוס' במגילה ודעימייהו דקסברי שרק הנשים נוהגות שלא לעשות מלאכה בר"ח, אפשר לומר דגם הם מודו דבזמן שביהמ"ק היה קיים גם האנשים לא היו עושי מלאכה משום האי טעמא דהקרבת המוסף (המובא לעיל), וזהו מה שקראוהו בשמואל לער"ח 'יום המעשה' (ולרש"י אי אפשר לומר כן, שכבר ביאר דהפסוק קאי דוקא על הנשים).

### ו. הלכה למעשה:

כתב השו"ע סימן תי"ז, "ראש חודש מותר בעשיית מלאכה, והנשים שנוהגות שלא לעשות בו מלאכה הוא מנהג טוב". וכתב הפרי חדש, אבל לאנשים הוא ראש חודש כשאר ימות החול, ואם נהגו שלא לעשות בו מלאכה הוא מנהג בורות ולא בעי התרה. ובכרכי יוסף (אות ד') כתב, דנראה כהפר"ח, דהא קיי"ל דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט. אמנם בספרו יוסף אומץ (סימן כ) חזר בו מדבריו, וכתב דאיש הרוצה שלא לעשות מלאכה בר"ח רשאי ותחשב לו לצדקה כיוון דאיכא כמה מרבוותא דסברי הכי<sup>4</sup>.

לנשים. וכן משמע בפסקי התוס' שם, דכתבו "בראש חודש אין רגילים במלאכה, והוא יום טוב של נשים שלא נתנו לעגל נזמיהם".

ולפי"ז אתי שפיר מה דתני בבבוייתא במגילה דבר"ח תקנו ד' קרואים בקריאת התורה משום דאין בו ביטול מלאכה לעם, וכן מה שקראו דוד ויהונתן בספר שמואל לער"ח 'יום המעשה' מכלל דר"ח עצמו לאו יום מעשה הוא, אלא שלדעה זו דברי הירושלמי מוקשים דמשמע שרק הנשים היו נוהגות שלא לעשות מלאכה בר"ח.

### ד. דעת הר"י

#### שהמנהג הוא במלאכות כבידות

כתב המרדכי במס' מגילה (סימן תת"ו), דדעת הר"י שאנשים מותרים בעשיית מלאכה בר"ח אבל לא במלאכות כבידות כגון לחרוש ולזרוע. ולפי"ז אתי שפיר כל המקורות הנ"ל, דהא מדינא ראש חודש הוא מותר בעשיית מלאכה, אלא שכיוון דאין עושים בה מלאכות כבידות אינו 'יום המעשה' גם לאנשים, והלכך תיקנו ד' קרואים בקריאת ר"ח דהא אין בו כ"כ ביטול מלאכה.

אך משמע שהנשים אסורות בכל מלאכה, כמבואר בירושלמי דנוהגין שהנשים אינן עושות מלאכה בר"ח.

### ה. מהלך הריטב"א וביאור החיד"א

#### בביאור המנהג

אולם הריטב"א כתב במס' מגילה (דף כב:): "וז"ל: "דהא אמרינן כל שאין בו ביטול מלאכה לעם, לפי מנהגם אמר כן שהיו נוהגין שלא לעשות מלאכה בראש חודש, ומנהג הראשונים כמו שכתב בדוד ויהונתן וכו' אבל אנו אין אנו נוהגין בכך אלא הנשים בלבד". ומבואר דדעת הריטב"א שאין הכי נמי בזמן חז"ל גם האנשים היו נוהגים שלא לעשות מלאכה, אמנם בזמנינו אין אנו נוהגין כן, ורק הנשים בלבד אינן

4 הנה מצינו עוד כמה דעות במנהג זה של עשיית מלאכה בראש חודש, ולא ראינו להביאם בפנים מפני הקיצור והבהירות ולמען שירוך הקורא בו, וגם דלא קיי"ל כוותיהו וכדמבואר בביאור הלכה.

## ז. האם מנהג זה הוא מצד הדין או מצד המנהג

הלקט (סי' קס"ט) כתב, שאין לנשים רשות לבטל מנהגן 'שהרי כבר קבעוהו לחוק מימות משה רבינו עליו השלום'.

ובביאור הלכה כתב (ד"ה והנשים שנוהגות), דמשמע קצת מדברי המג"א (סק"ג) כדעת רבינו ירוחם דבנשי דידן הדבר תלוי, דהא כתב המג"א 'אזלינן בתר המנהג, דמעיקרא הכי קבילו עליהו', הרי שבידן של הנשים לקבל על עצמן מנהג זו. וכתב הביאור הלכה, שמרוב הפוסקים הראשונים משמע שאינו כן, והנשים מצוות ועומדות הן במנהג זו מזמנים קדמונים, וכמש"כ השבלי הלקט (הנ"ל) שקבעוהו לחוק מימות משה רבינו, וכן מבואר בעוד הרבה ראשונים וביניהם שיטת רש"י ותוס' במס' מגילה (הנ"ל), וכן דעת הרוקח והאור זרוע. ולפיכך אין להקל בזה כי מרוב הפוסקים מבואר דהוה מנהג קדום.

והא דכתב המג"א 'דמעיקרא הכי קבילו עלייהו', לאו למידק מיניה דבנשי דידן הדבר תלוי, אלא כוונתו לפרש שמנהג קדום היא וכל אשה מחוייבת בה, אבל לעניין באיזה מלאכות תימנע מהן בר"ח ובאיזה מלאכות

ועתה שהתבאר לנו שרק הנשים בלבד נוהגין להימנע מלעשות מלאכה בראש חודש, יש לעיין אם איסור זה הוא משום שהוא מנהג קדום שאימותיהם החזיקו בו כבר ויש בו משום 'אל תישו תורת אמך', והוי כשאר הדברים המותרים שבנות ישראל קבלו עליהן מזמנים קדמונים ובודאי בכל הדורות מחוייבות לנהוג כן. או דילמא אינו אלא מנהג טוב להאישה שנוהגת כן, אבל לכתחילה אין כל אשה מחוייבת לנהוג כן אף מצד המנהג, ורק אם קבלה עליה אין רשאי לחזור ממנהג זה וכמו כל מנהג של מצווה שאין להתירו.

ובבית יוסף (סימן ת"ז) הביא דברי רבינו ירוחם (נתיב י"א, ח"א), דמשמע מדבריו שאף מצד המנהג אין האשה מחוייבת בה אלא מי שכבר נהגה במנהג זה. שכתב 'דלאותן שנהגו לעשות מלאכה...', הרי מבואר מלשונו שלא כל הנשים נהגו שלא לעשות מלאכה בראש חודש. אך בשבלי

דעת הב"ח - דמדינא גם הנשים מותרות בעשיית מלאכה בראש חודש, אלא שיש נשים שנוהגות שלא לעשות מלאכה בראש חודש וכדמבואר בירושלמי, והרשות בידן, ואין הבעל רשאי לכופן לעשות מלאכה. והא דכתבו במגילה שהוסיפו ד' קרואים, אינו אלא להזהיר האנשים אינן עושות מלאכה ביום זה ואסור להן לכופן.

ומה שכתב הר"י דראש חודש אסור בעשיית מלאכה גם לאנשים במלאכות כבידות, היינו גם כן על דרך זה שאין הבעל יכול לכופן משרתיו לעשות מלאכות כבידות ביום זה, אבל ודאי אנשים שרצו לעשות מלאכות כבידות מותר. ולכן קרא הכתוב לערב ראש חודש 'יום המעשה', שגם האנשים לא עושין כ"כ מלאכה בראש חודש.

אולם בביאור הלכה (ד"ה מנהג טוב) כתב על זה, דמכל הפוסקים משמע דיש מצווה לנשים למנוע מלאכה בראש חודש וממילא בודאי אינו יכול לכופה לעשות מלאכה בר"ח. וגם מה שמבואר בדעת הר"י דלאנשים אסור במלאכות כבידות בר"ח, היינו דאי אפשר לבעל ליכופן משרתיו, לא משמע כן מדבריו, דאילו מפשטות לשונו משמע דס"ל דמלאכות כבידות מדינא אסור לכל, ובין כך ובין כך הוא דבר חדש שלא נזכר בפוסקים. דעת היעב"ץ - הנה במשנה תחילת פרק אין עומדין (דף כא.) "בראשי חדשים ובחולו של מועד קורין ארבעה, אין פוחתין מהן אין מוסיפין עליהן". וכתב הרע"ב הטעם דאין מוסיפין עליהן, "דבראשי חדשים וחולו של מועד נמי איכא ביטול מלאכה, דמלאכת דבר האבד מותרת". ע"כ.

והנהגה במור וקציעה (סימן ת"ז). שמבואר מדברי הרע"ב דר"ח וחולו של מועד שווין לעניין מלאכה, וכן נקט היעב"ץ להלכה בסידורו בשער החדש (פשפש ב' פתח ז' דין א') שאין להקל בר"ח אפילו לאנשים. אך החיד"א במחזיק ברכה (סימן ת"ז) כתב שהרע"ב לא נקט אלא לשון רש"י במתני' (שם ד"ה אין מוסיפין) שכתב דבראש חודש מלאכת דבר האבד מותרת כמו בחולו של מועד. וא"כ, כיון דדעת רש"י להלן בדף כ"ב מבואר שראש חודש אינו אסור במלאכה אלא לנשים, א"כ מסתבר דזהו גם כוונת הרע"ב דראש חודש אינו אסור במלאכה אלא לנשים בלבד.

הנשים להימנע מהן. אלא שברש"י במגילה (דף כא.) במתני' כתב דר"ח הוי כחול המועד שמותר רק דבר האבד, והיעב"ץ במור וקציעה (סי' תי"ז) האריך בזה והוציא מדברי רש"י דינים מזה להלכה, וכתב ע"ז בביאור הלכה שאינו יודע אם נהגו בכל זה. ועוד מצינו בתשב"ץ (סימן רמ"ד) שכתב דלא נהגו הנשים איסור אלא במלאכת טוויה בלבד, ומשום שבמלאכת המשכן זו היתה עיקר מלאכתן כדכתיב 'וכל אישה חכמת לב בידיה טוו ויביאו מטוה'. אמנם בזמנינו מצאנו בדברי הפוסקים דלא נהגו הנשים להימנע בראש חודש אלא מכביסה ותפירה. ונביא הדברים, אך ראשית יש לציין לדברי התשב"ץ, "וזה תורתם של נשים היא, נשאל מהם מהו מנהגם, ואין לנו אלא מה שנהגו".

תפירה:

כתב האשל אברהם (בוטשאטש מהדו"ק סי' תי"ז), דנשים העושות בראש חודש בתי רגלים שעושים על ידי עניבות זו בזו כידוע, אין למחות בידם דיש על זה זכות מוכרע לכו"ע, דהא עניבה קיי"ל שאינה כקשירה ואין זה בגדר אריגה. אך מה שעושין ע"י חוטים כרוכים על עצים עגולים נראה שהוא בגדר אומן בהחלט ואין להקל בר"ח. עכ"ל. ומבואר דעניבה לא הוי בכלל התפירה שאסרו לנשים בראש חודש, ודוקא אריגה וסריגה הוא דאסרו בזה. (ועיין בליקוטי מהרי"ח סדר ראש חודש, שבמדינתנו המנהג לאסור גם תפירה וגם עניבה).

ולצורך פרנסה כתב הבית יוסף שלא יעשו כדי להשתכר, וכן משמע באליה רבא (סק"ה) [וכן פסק הגר"נ קרליץ (חוט שני הל' שבת ח"ד, הל' ראש חודש)]. ומאידך, כתב הערוך השולחן שמותר להן לעשות מלאכה להשתכר, כיוון שלא קבלו עליהן הנשים להפסיד פרנסתן.

כביסה:

א) כביסה ביד - הנה לכאורה העיקר שצריכות הנשים להימנע היא מכביסה ביד שהיא טירחא יתירא. (אור לציון, הל' ר"ח

תעסוק בהן בר"ח, זה תלוי במה שקבלו עליהן מעיקרא, שבוה לא היה מעולם מנהג שווה בכל ישראל, וגם בימים קדמונים יש שנהגו לעשות קצת מלאכות ויש שקדשו עצמן ולא עשו שום מלאכה.

ולפי פירוש זה בדברי המגן אברהם נמצא דאם אשה משעה שגדלה נהגה לעשות מקצת מלאכות, אין לאסור עליה, שעל זה אינה מצווה כלל. ואם היא עצמה נהגה מתחילה שלא לעשות שום מלאכה או אם נהגה בסתם, הוי כקבלה עליה לפרוש מכל מלאכה.

והיוצא לנו מדברי הביאור הלכה, שכל בת ישראל מחוייבת לנהוג לפרוש על כל פנים ממקצת מלאכות, ושיהא הבדל בין יום זה לשאר ימות החול.

ח. בעניין איסור עשיית מלאכה בב' ימים ר"ח, ועשיית מלאכה בליל ר"ח.

והנה כתב הרוקח (סי' רכ"ח) שאם היה ראש חודש שני ימים, שצריכין להיות בטלין שני ימים ממלאכתן. ובשבלי הלקט (סי' קס"ט) כתב דזה תלוי במנהג המקום. ובמשנ"ב (סק"ד) כתב, דלדעת המקילין אין להקל אלא ביום ראשון של ראש חודש שהוא השלמת חודש העבר, אבל לא ביום שני שהוא עיקר ראש חודש. והורה הגר"נ קרליץ (חוט שני הל' ראש חודש) שנהגו הנשים איסור מלאכה בב' ימים ראש חודש. ובהליכות שלמה (ראש חודש, פ"א, הכ"ב) הביא שכן נהגו בבית הגרש"ז אויערבאך.

ולענין עשיית מלאכה בליל ראש חודש, היעב"ץ כתב במור וקציעה (סי' תי"ז) דמסתברא דבלילה מותרים במלאכה דהוי בצנעא, ולא נאסרה בר"ח אלא מלאכת פרהסיא. ובחוט שני (שם) כתב שנהגו הנשים להחמיר שלא לעשות מלאכה גם בלילה מזמן השקיעה, וכן הובא בהליכות שלמה (שם).

ט. אלו מלאכות נוהגין שלא לעשות

הנה בדברי הראשונים לא מצינו הרבה באיזו המלאכות נקטינן להלכה שצריכות

שיש לקיים את המנהג כפשוטו ולא לחפש עצות והערמות, ולכן אין להתיר שהאשה תכין את המכונה והבעל רק יפעילה. אך הוסיף שלכבס בגדי תינוקות לצורך ר"ח אפשר להקל.

ג) לתלות כביסה לייבוש - באור לציון (שם) כתב שזו חלק מן הכביסה עצמה ולכן אין להקל, אבל מותר לייבש במכונת ייבוש.

ד) גיהוץ - בבית הגרש"ז אויערבאך (הליכות שלמה, שם) החמירו בזה. ועיין שם בדבר הלכה שרבים מקילים בזה.

פ"א תשובה א. שו"ת). אמנם בגד אחד בשעת הצורך התירו (מקור חיים להחוות יאיר, קיצור הלכות סי' תי"ז. הגרש"ז אויערבאך, שם). ומקורב באו רבים להקל בזה, ובבית הגר"י קנייבסקי הקילו לגמרי בכביסה בר"ח.

ב) כביסה במכונה - רבים הקילו בזה, משום דאין בזה שום טירחא (הגרש"ז אויערבאך, שם), ובשו"ת אור לציון (שם) כתב שטוב שהאשה תסדר הכל במכונה ותבקש לבעלה או לאחר להפעיל את המכונה. אולם הגר"ג קרליץ (שם) כתב,



# לשון חכמים

הרב שמואל מאיר שפירא

## הפרישת חלה מתערובת טבל

בבירור מקחו של צדיק

א

כתב בספר קיצור של"ה מסכת פסחים:

אם נשכח מליקח חלה מהעיסה אחד ואינו יודע איזה הוא, אחר האפיה ישימו המצות בסל או במפה ויקח חלה מאחד [על] כולם בלא ברכה.

ובשו"ת שאילת יעבץ ח"א סי' קל"ד:

ואגב אודיעך לשמרך מטעות עצומה בענין זה, מצאתי לאחד מן המלקטים שרובן של בעלי בתים במדינה זו מתנהגים אחריו בלי פקפוק, ולא יחושו לשאול לחכם בדבר הנזכר בו, הוא ספר קיצור של"ה, בהלכות פסח בדין החלה כתב שאם נשכח מליקח חלה מעיסה אחת ואינו יודע איזו היא וכו' יטול חלה מאחד על הכל בלא ברכה עד כאן. ונכשל בטעויות גדולות, כי ברור הוא לכל בר בי רב דחד יומא, שאין יכול להפריש מאחת על הכל בנתערבה אחת שלא ניטלה חלתה באחרות המתוקנות, דילמא אתי לאפרושי מן הפטור על החיוב, ועל כן אין תקנה אלא שיטול מכל אחת ואחת. אם לא בשיש לו פרנסה ממקום אחר שאז יוכל להפריש מעיסה החייבת על כולן, וכל זה בכרכה בלי ספק. שהרי יש כאן חלה ודאית, והרי זו טעות כפולה. הרי לפנינו פליאה עצומה. איך אפשר לקחת מעיסה אחת ולהפריש על כולם, שמא היא כבר פטורה, ובפרט שרוב העיסות פטורות ומסתבר שמרים מאחת מהן, ונמצא מפריש מן הפטור על החיוב.

וכדברי הריעב"ץ מפורש בטור ושו"ע במקומו בהל' חלה, יו"ד סי' שכ"ד סי"ב:

מי שנתערב לו פת שהפריש ממנו חלה עם פת שלא הופרש ממנו... ואם רוצה להפריש מיניה וביה, צריך להפריש מעט מכל ככר וככר. או ... כגון אם חמשה שהופרש עליהם נתערבו בעשר שלא הופרש עליהם, יפריש משה, שאז ודאי הפריש מאחד שלא הופרש עליו.

ומקורו בתשובת הרא"ש (כלל ב' סי' ב').

וכבר הדברים למשל מפי ספרים וסופרים, מדי דיבורם כנגד ספרי הקיצורים, מציינים "עי' שאילת יעבץ סימן קל"ד".

ב

אמנם נראה שדברי הקיצור של"ה מבוארים היטב, ומקורם בדברי גדולי הפוסקים.

ולפני שנביא את דברי הפוסקים בענין, נקדים את היסוד עצמו:

מן התורה חד בתרי בטל ברוב. אלא שמדרבנן טבל אוסר במשהו. וגדר מה שחכמים אסרו במשהו, הוא לדון כאילו כל התערובת היא טבל, ולכן יכול להפריש מכל עיסה שהיא.

[ניתכן לפרש ע"פ הטעם המובא בגמ' ע"ז עגב, דטבל אוסר במשהו, משום דכהתירו כך איסורו דחטיטה אחת פוטרת את הכרי, וא"כ כשם דהתירו היינו דנהפך מטבל לחולין ה"נ איסורו נהפך מחולין לטבל.]

משא"כ בדברי הטור ושו"ע הנ"ל, מדובר באופן שהרוב הוא טבל, כמבואר בסוף הסעיף שנקט ציור של חמשה שפטורים ועשרה שחייבים. ואין כאן ביטול, וצריך הפרשה מעיקר הדין, וא"כ אינו יכול להפריש רק מאחד, שחוששים שמא הוא [מהמיעוט] הפטור.

## ג

ועתה נפנה למקור הדברים.

כתב הרא"ש הלכות חלה סימן ו', לגבי תערובת עיסת נכרי וישראל:

ויראה דאי אפשר להפריש מיניה וביה, דבשיעור חלה שיפריש אי אפשר שלא יהא בו מעיסת עובד כוכבים ונמצא שמפריש מן הפטור על החיוב... ומיהו נראה דיוכל להפריש מיניה וביה דיש בילה בדבר לח לכולי עלמא.

וכתב עליו בתרומת הדשן סימן ק"צ:

נראה ד"ל דבשאר מודה הרא"ש דאין בילה, וההיא דכתב בספרו בהלכות חלה לא איירי בשאר.

והקשה הש"ך (סי' שכ"ד סק"ח) מדברי המשנה חלה פרק ג' משנה ח':

הנוטל שאור מעיסה שלא הורמה חלתה ונותן לתוך עיסה שהורמה חלתה, אם יש לו פרנסה ממקום אחר מוציא לפי חשבונו. ואם לאו, מוציא חלה אחת על הכל.

והרא"ש בהלכות חלה סי' ט' פסק כמשנה זו.

ותירץ הש"ך:

היינו דוקא בשאר שלא הורמה חלתה כדמיירי התם להדיא, והיינו מטעם דכתב התם דטבל אוסר בכל שהוא במינו ונעשית כולה טבולה לחלה. ולפ"ז בשאר של עובד כוכבים שנתערב בעיסה אין להפריש מיניה וביה להרא"ש, דהא אין בילה ואיכא למיחש דלמא אתי לידי שאור של עובד כוכבים ומפריש מן הפטור על החיוב, והשתא ליכא למימר דנעשית כולה טבולה דהרי שאור של עובד כוכבים אינו טבל שיאסר בכל שהוא.

והיינו, שמחלק בין שאור של חיוב בעיסה של פטור [כבמשנה בחלה] שאפשר להפריש מיניה וביה שהרי נעשית "כולה טבולה לחלה" [לשון השו"ע והוא מהרא"ש סי' ט' ועוד ראשונים], לבין שאור של פטור בעיסה של חיוב שאי אפשר להפריש מיניה וביה שמא יפגע בשאר של פטור.

ותמה בגליון רעק"א:

תמיהני כיון דמכח טבל דאוסר בכל שהוא מקרי כולו בחיובא, מכל שכן היכא דעיקר העיסה טבל דפשיטא דאין העיסה בטל בשאר.

וכן תמהו בבית מאיר, שו"ת בנאות דשא (סימן מ"ב ד"ה שלישית), בעמודי אור (סי' ע"א סק"ט), ובחזו"א (י"ד סי' קצ"ו סק"ד).

## ד

וביאור דברי הש"ך בפשיטות, דהך דינא ד"כאילו כולה טבל", אינו מדאורייתא, שהרי מן הדין ודאי הטבל נשאר בעינו והפטור נשאר בעינו, אלא שהם מעורבים זב"ז. ולכן כשהרוב של חיוב א"א להפריש מיניה וביה, שהרי חיובו בהפרשה הוא מן הדין, וחוששים שמא יפגע ויפריש מן הפטור.

ורק כשהמיעוט חיוב, דמעיקר הדין בטל ברובא, אלא שהחמירו חכמים בטבל שאוסר בכל שהוא, בזה אמרינן שגדר החומרא הוא שנעשה כולו טבל, וממילא אפשר להפריש מיניה וביה. וכ"כ בחדרי דעה, ובספר גידולי ציון סי' צ"ג בסוף ההערה, עי"ש.

ולפ"ז מבוארים היטב דברי הקיצור של"ה, שהרי מדובר שנשכח להפריש חלה מעיסה אחת, דמן הדין בטלה ברוב, אלא שהחמירו כאילו הכל טבל וא"כ יכול להפריש מיניה וביה, וכמש"נ לעיל.<sup>1</sup>

## ה

ואמנם לענין דינא בודאי שאין להקל כן. חדא, דמצינו לגדולי האחרונים שלא הסכימו לדברי הש"ך וכנ"ל (וכן נקט בפשיטות החזו"א לאורך כל דבריו, ואחריו בדרך אמונה פ"ז הי"ב ותרומות פ"ב הי"ג).

ושנית, שכן מפורש גם בתשובת מהר"ם (דפוס ברלין סי' ט"ו ועוד, ובקצרה בהגמ"י סוף זרעים סי' כ"ה, ובב"י סי' ש"ל ס"ו בשם מצאתי כתוב), שכתב דאין להפריש מיניה וביה לא כשהמיעוט של פטור ולא כשהמיעוט של חיוב. ואילו את המשנה שמתירה להפריש מיניה וביה העמיד כמ"ד דיש בילה ולא קי"ל כן. והנה בפרט זה נקטינן לעיקר הדין כהכרעת השו"ע שעיסה הוי כדבר לח ויש בילה, אבל מבואר עכ"פ שגם במיעוט חיוב אם אין בילה א"א להפריש מיניה וביה, ולא נאמר "כאילו כולו טבל" לקולא. ובתערובת מצות ודאי שאין בילה. ומסתבר שיש לפסוק ולהחמיר כדברי המהר"ם המפורשים, ולא כחידוש הש"ך שהוכרח לו כדי ליישב דברי התרומת הדשן.

עוד תירץ המהר"ם דשאני שאור דלטעמא עביד וטעמא לא בטיל. ואפשר לפרש כוונתו או דטעם כעיקר דאורייתא, ואפי' מדרבנן מ"מ י"ל גדרו כאילו האיסור משותף בכל התערובת. (ועי' בעמודי אור סי' ע"א הנ"ל ובשו"ת חוט המשולש סי' ל"ה ואילך ועוד ואכמ"ל.) אבל בתערובת יבש ודאי דאי אפשר להפריש מיניה וביה.

וגם בתשובת הרא"ש משמע דמיירי גם במיעוט חיוב (ממה שהקשה היאך אפשר להפריש ממקום אחר מאי שנא מהא דמנחות לא, ואכמ"ל).

## ו

ולענין השגת הריעב"ץ השניה: "וכל זה בברכה בלי ספק, שהרי יש כאן חלה ודאית, והרי זו טעות כפולה".

אמנם מצינו כן בחינוך מצוה שפ"ה:

עיסה מתוקנת, כלומר שהורמה ממנה חלה, ונתערבה בה עיסה אחרת שלא הורמה ממנה חלה... ואם אין לו עיסה אחרת נוטל ממנה חלה "בלא ברכה לפי הדומה".

ולכאורה הטעם משום דמדאורייתא בטל ברוב. אם כי עדיין יל"ע, דסו"ס מדרבנן אסור, והרי בכל חיוב מדרבנן ג"כ מברכים.

ובספר דרך אמונה (פ"ז צה"ל סקל"ח) הביא דברי החינוך והניח בצ"ע.



1 אך עדיין יש להעיר קצת, שאמנם דברי השל"ה אמורים בנתערבה עיסה אחת שלא הורמה ממנה חלטה ככמה עיסות שהורמה מהן, בכל זאת היה לו להדגיש שדבריו אמורים דווקא בכה"ג, אך אם אין ההיתר מרובה על האיסור יש להרים מכל אחת לחוד.

הרב אהרן אריה כהן

## בחיובות אמירת קדיש לטובת נשמתו של נפטר

במקור הענין של אמירת קדיש לא מצאנו לו מקור בתלמוד, וגם לא הוזכר ברבותינו עמודי הוראה ר"ף רא"ש ורמב"ם, ויעויין בספר גשר החיים (להרב יחיאל מיכל טוקצינסקי זצ"ל, ח"א עמוד שיד) שכתב, דלרוב פשיטותו שהוא מנהג קבוע ומיוסד לא היה צורך לחז"ל להודיע לנו אותו, וקצת סייעתא לדבריו הוא ממה שכתב הרמב"ם בפירושו למשנה (מנחות פ"ד) דדברים שהיו ידועים בזמן חיבור המשניות, והיו נהוגים בידי כל אדם לא הוצרכו חכמינו להודיע לנו זה.

אך באמת יש בזה בחז"ל בכמה מקומות, כמ"ש בביאור הגר"א (יו"ד סימן שעו ס"ק ו') שנמצא במדרשות, והוא בתנחומא פ' נח ומסכת כלה מעשה בר"ע כו' והביאו במנורת המאור (נר א' כלל א' חלק ב' פרק א'). [אבל אינו בתנחומא ומס' כלה שלנו כידוע שחסר מהם בדפוס הרבה], ועוד כתנא דבי אליהו (ספר אור זרוע סוף פי"ז) מעשה בריב"ז וכו' ועוד בזהר חדש רות (כ"ה ד') ר' זמירא כו' ארחב"א כה"ג אירע לר"ע, עכ"ל.

והביאם הרמ"א בשולחן ערוך יו"ד הלכות אבילות סימן שעו וז"ל: "ונמצא במדרשות לומר קדיש על אב, ע"כ נהגו לומר על אב ואם קדיש בתרא י"ב חדש".

ונכון להביא כאן המעשה הנורא הנ"ל בשלימותו (כפי שהובא במסכת כלה רבתי פ"ב וביתר הרחבה באור זרוע הגדול ח"ב סוס"י נ' ומחזור ויטרי ח"א סי' קמ"ד) מעשה ברבי עקיבא בהיותו מתבודד במדבר וחוזר על משנתו, פגש באדם אחד ערום ושחור כפחם רץ כמרוצת הסוס וחבילת עצים גדולה על כתפיו, גזר עליו רבי עקיבא והעמידו, ושאלו על מעשיו במקום זה, ענה לו מת אנכי ובכל יום פוקדים עלי מלאכי חבלה הממונים עלי לחטוב עצים ושורפים אותי בהם, וכל כך למה, מפני שעברתי על מצוות התורה, א"ל ר"ע כלום שמעת מן הממונים עליך אם יש לך תקנה להפטר מפורענות זו, א"ל שמעתי שהיו אומרים אלמלי היה למסכן זה בן שעומד בתוך הקהל ואומר קדיש וברכו את ה' המבורך והקהל עונים אחריו אמן ויהא שמיה רבא וברוך ה' המבורך מיד היו פוטרים אותי מן העונש, שאל אותו ר"ע על עירו ושער מקומו, ולאחר חקירה ודרישה מצא ר"ע את בנו של אותו האיש שעודנו ערל, נטלו ר"ע ומל אותו והושיבו לפניו ללמוד תורה, ולא היה מקבל תורה, עד שישב עליו ר"ע בתענית מ' יום והתפלל עליו עד שיצאה בת קול ואמרה נתקבלה תפלתך, והלך ולימדו תורה ק"ש וברהמ"ז, והעמידו בתוך הקהל ואמר קדיש וברכו וענו הקהל אחריו, ובא המת לר"ע בחלום ואמר לו רבי תנוח דעתך בגן עדן כשם שהנחת את דעתי והצלתני מדינה של גהינום.

ובזוהר חדש (פרשת אחרי מות דף מט ע"ב) איתא במעשה הנ"ל, שרבי עקיבא לימדו לומר ההפטרה בבית הכנסת, וכן עשה, והמשיך ולימדו תורה עד שגדל בתורה ונסמך בתואר רבי, ואז נגלה המת בחלום אצל רבי עקיבא ואמר לו, רבי, הקדוש ברוך הוא ינחמך כפי שניחמתני, כי בשעה שאמר בני ההפטרה, הפקיעו ממני דין גהינם, ובשעה שעבר להתפלל ואמר קדיש, קרעו לי גזר דיני מכל וכל, ובשעה שנתחכם בני והוסמך על ידך, עטרוני בכתרם של צדיקים והושיבוני עמהם בגן עדן. ע"ש.

ובזוהר חדש (רות, דף פד ע"ג) מסופר מעשה כיוצא בזה, ומסיים שם, שהבן שנתחכם וגדל בתורה והוסמך הוא רבי נחום הפקולי, שנקרא כן על שם הכתוב (ישעיה כח ז) פקו

פליליה, שהוציא את אביו מדין גיהנם וכו'. אמר רבי חייא בר אבא, כיוצא בזה אירע לרבי עקיבא. ע"ש.

ובספר ארחות חיים חלק ב' (עמוד תרא), ובכל בו (סוף סימן קיד דף פח ע"ב), נאמר במעשה הנ"ל, שאמרו לו בשמים שהצלת הנפטר תהיה אם בנו יאמר עליו קדיש, או שיפטיר כנביא, ועל ידי כך ניצול מדינה של גיהנם. ע"ש. וכן כתב הריב"ש בתשובה (סימן קטו). וכן כתב הבית יוסף יורה דעה (סימן שעו). וכתב הרמ"א בדרכי משה, שכן כתב רבינו בחיי. עיי"ש.

ובספר אור זרוע שם סיים: וכן מצא מורי רבינו אליעזר מגרמיזא בתנא דבי אליהו רבה שקטן יתום האומר קדיש מציל את אביו מן הפורענות. ע"כ.

### מעלת הקדיש

ומעלת הקדיש לא רק להוציאו מגהינם, אלא להעלותו בגן עדן ממדרגה למדרגה, כפי אשר מפורש בדברי האר"י ז"ל (שער הכוונות דרוש הקדיש דף ט"ו ע"ב) וז"ל: "שמעתי ממורי ז"ל שטוב לומר קדיש יתום על מיתת אביו ואמו כל השנה כולה אפילו בשבתות וי"ט, לפי שאין הטעם כפי מה שחושבים המון העם שמועיל להציל נפש המת מדינה של גיהנם לבד [והרי הגיהנם שובת בשבת ויו"ט]. כי הנה עוד יש בו תועלת אחת והוא להכניסו לגן עדן ולהעלותו ממדרגה למדרגה, וכפי זה גם בשבתות וי"ט יש לאומרו. ואני ראיתי למורי ז"ל שהיה אומר קדיש בתרא בכל שנה ושנה ביום שמת בו אביו בשלש תפלות" עכ"ל.

וכ"כ עוד בשער המצוות פרשת ויחי בסופו (דף י"א ע"ב). וכתב שם האר"י ז"ל שטעם זה אומרים קדיש גם בשבתות ובימים טובים, הגם שאז אש של גיהנם שובתת, והנשמות יש להן נייחא ועולות לגן עדן, בכל זאת מועיל הקדיש להעלותם עוד ממדריגה למדריגה. והרי הן שלש תועליות באמירת הקדיש, הראשונה להצילו מדינה של גיהנם, והשנית להכניסו לגן עדן, והשלישית להעלותו עוד ממדריגה למדריגה עד אין קץ.

ובשו"ת יוסף אומץ (היה בדורו של האריז"ל, חלק ב' דיני שלושים וי"ב חודש) כתב וז"ל: "עניני הקדישים וברכו ולמנצח וברכת המזון לאבלים, ידוע שמעלים המת על ידי כן מגהינם. ולהתפלל כל התפילה טוב יותר ויותר. אכן תיקון זה אינו רק לעמי הארצות, אבל לימוד תורה מועיל שבעתיים מכל הנ"ל, ועל ידי כן מכניסין את המת לגן עדן. ואם הבן מחדש חידושי תורה אין ערך להכבוד שזוכה אביו על ידי כן בשיבה של מעלה, כן מוכח במדרש הנעלם דרות. לכן כל אבל על אב ואם יזדרז בהשתדלות גדול להרבות בלימוד כל מה דאפשר לו לפי חכמתו" עכ"ל.

משמע מדבריו שקדיש אינו אלא להוציאו מגהינם, אך להכניסו לגן עדן בעי שילמד תורה לעילוי נשמתו, אך מדברי רבינו האר"י משמע שהקדיש ג"כ מעלהו בגן עדן ממדרגה למדרגה, אך י"ל דלא פליג אדברי רבינו האר"י אלא דס"ל דבלימוד תורה מהני טפי, ודו"ק בדב"ק שכתב דמועיל שבעתיים, משמע שגם קדיש מהני להכניסו לגן עדן, אלא דלימוד תורה מהני יותר, דתלמוד תורה כנגד כולם, ועי' לקמן בלשון הזהר חדש (אחרי) שכרי להכניסו לגן עדן בעי שילמד תורה.

אך ברור הדבר שלימוד תורה וכ"ש שמחדש בדברי תורה מעלה נשמת אביו בגן עדן, וכמ"ש הגאון החיד"א בנחל קדומים ויקרא פרשת קדושים וז"ל: "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו. דרשו רז"ל והביאו רש"י איש למעוטי אשה שרשות אחרים עליה ואפשר שלזה סמך ואת שבתותי תשמרו לומר כשם שפטרתי לאשה מכבוד אב ואם לפי שרשות אחרים עליה כך אתה פטור מלכבד אביך אם יאמר חלל שבת לפי שרשותי עליך

וכמ"ש רו"ל וז"ש ואת שבתותי תשמרו אני ה' אלהיכם שאני מושל בכם. ורבינו האר"י זצ"ל פירש כי המחדש חידושי תורה בשבת גורם כבוד גדול לאביו בעוה"ב כמ"ש בזהר הקדוש וז"ש איש אמו ואביו תיראו לכבדם על ידי חידושי תורה בשבת וזהו ואת שבתותי תשמרו, עכ"ל.

וכן משמע מהמעשה דרבי עקיבא, שאע"פ שאמרו לו הממונים שכדי להוציאו מגהינום צריך שיאמר קדיש ואיש"ר וברכו, לא לקחו קודם לזה, אלא לקחו דבר ראשון ללומדו תורה. וכ"כ הפלא יועץ - ערך חידוש וז"ל: "ובפרט בשבת חשוב מאד כשמחדש חידושי תורה כאשר הפליג בשבחו בזה"ק מה מגיע אליו ומה נעשה יקר וגדולה לנפש אביו ואמו".

### כיבוד אב ואם

וכתב בשו"ת רב פעלים חלק ב' (חלק אורח חיים סימן יד) כתב, שהואיל ובאמירת הקדיש גורם נחת רוח לנשמת הוריו, ואצל העולם אמירת הקדיש יש בה צורך גדול לעילוי נשמת הנפטרים, לפיכך המחסר אפילו קדיש אחד, נחשב למזלזל בכבוד אביו ואמו הנפטרים, ולכן חובה גדולה היא לאומרם כולם, ואין לך כבוד גדול לאב ואם הנפטרים יותר מאמירת קדיש. עיי"ש.

וכתב בספר מאמר מרדכי להגר"מ אליהו זצ"ל כשאומר קדיש יש לכוון לקדש שמו הגדול יתברך, ושבוכות זה יינצל הנפטר מדין גהינום.

ובתועלת הקדיש, כתב בספר החיים, לאחיו של המהר"ל מפראג חלק ב' (סוף פרק ח'), שמצינו לזה רמז בתורה, והוא מה שאמר בלעם תמות נפשי מות ישרים, ר"ת יהא שמיה רבה מברך. וגם מה שנאמר ולא ימותו אבות על בנים, רמז כי האבות לא ימותו מיתת הנפש על ידי הבנים שיצילו את האבות. ועיקר הטעם נראה לפי שאין מיתה בלא חטא, ורובם מתים בשביל עוון חילול ה' שלא יכופר אותו עון מיד עד תמותו, וכשהקב"ה נפרע מן החוטא אז שמו של הקדוש ברוך הוא נתקדש, שנאמר ונשפטי וגו' ואח"כ והתגדלתי (יחזקאל לח). ולכן עומד הבן של החוטא הזה שמת ואומר לפני התיבה יתגדל ויתקדש וכו', כלומר מתנחם אני על מיתת אבי הואיל ושמו של אבי שבשמים מתגדל ומתקדש ע"י מיתתו. ומיד מתכפר עוון חילול ה' שעשה, וזהו דוגמת הנידונים בבית דין שהוצרכו בני משפחתו לבא ולומר לבי"ד יפה דנתם. (סנהדרין מו א) להורות שאין בלבם על הבית דין כלום, וזהו גם כן מה שמסיים בחייכון וביומיכון וכו' כלומר אתם בית ישראל הזהרו במעשיכם שלא תגרמו מיתה לנפשיכם רק תחיו ביראת ה'. ע"כ.

והטעם של חיוב הבן באמירת קדיש, הנה מצאנו חיוב הבן בכבוד אביו גם אחר מותו מפורש בש"ס (קדושין דף ל"א ע"ב) וז"ל: מכבדו בחייו ומכבדו במוותו וכו'. במוותו כיצד, היה אומר דבר שמועה מפיו, לא יאמר כך אמר אבא, אלא כך אמר אבא מרי הריני כפרת משכבו. (ופירש רש"י: עלי יבוא כל רע הראוי לבוא על נפשו). והני מילי תוך שנים עשר חדש, מכאן ואילך אומר וזכרונו לברכה לחיי העולם הבא, (ופירש רש"י: כבר קבל מה שקבל, שאין משפט רשעי ישראל בגיהנם אלא י"ב חדש), עכ"ל הגמרא. ונפסק בשלחן ערוך (יו"ד סימן ר"מ סעיף ט'). הרי מבואר שאחריות הבן על אביו מפאת החיוב לכבדו אפילו במוותו, כשכל מין סבל הבא עליו מקיל הדין מעל האב.

וכ"כ הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס (קידושין לא): שאמירת הקדיש על אב ואם הוא משום מצוות כיבוד אב ואם במוותם, שאין לך כבוד גדול מזה שיזכה אותם לגן עדן ע"ש.

# הערות

## בענין אם יש תוקף לפסק אחר שחזר בו הפוסק

כבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל.

בגליון האחרון (רמ"ד) נתפרסם מכתבו של ידידי הרב אפרים סגל שליט"א, בענין האם יש תוקף לפסק, אחר שחזר בו הפוסק מפסקו זה.

ומן הענין לציין דבר נפלא שכתבו בזה הפרי חדש והפמ"ג.

והוא על מה שנפסק בשו"ע (י"ד סי' צ"ד סעי' ז'): בשר רותח שחתכו בסכין חולבת... אבל אם אינו בן יומו, או אם אינו יודע שהוא בן יומו, אינו אוסר אלא כדי קליפה.

והט"ז (סקי"ג) האריך בזה, והסיק שאם אין שישים כנגד השמנונית שעל הסכין, כל החתיכה אסורה, ולא שגי בקליפה לחוד.

והש"ך בנקודות הכסף (סק"ג), כתב על דברי הט"ז: ומכל מקום לענין דינא דבריו אמת... וגם אני בש"ך ס"ק כ"ט כשכתבתי דהשמנונית שעליו אינו אוסר יותר מכדי קליפה כיון שהוא דבר מועט כו', נשמרתי מזה, ולא כתבתי אפילו אין בו שישים, וכוונתי בזה כיון שהוא דבר מועט מסתמא איכא שישים נגדו וכו'.

והפרי"ח (סקכ"ה) האריך לחלוק על כך, דאף דליכא שישים שגי בקליפה, והוסיף: 'ודלא כספר נקודות הכסף שהודה לדברי הט"ז, ואין הודאתו כלום, שכיון שהגיד בש"ך [ס"ק כט] שוב אינו חוזר ומגיד'.

והעתיקו הפמ"ג (שפ"ד סקכ"ט), וז"ל: ועיין נקודות הכסף, ובפרי חדש כתב כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד, והאמת יראה דכאן חולק הש"ך אט"ז.

והוא דבר חידוש נפלא עד למאוד, שלא רק שאין כח לפוסק לבטל את פסקו הקודם מחמת שחזר בו, אלא אף אינו יכול לפרש את דבריו הקודמים ולהוציאם מפשטותם.

ודברי הפרי"ח עצמם עוד יתכן לדחוק שכוונתו לענין האמת, כלומר, עיקר פסקו של הפרי"ח נובע מפני שכך הוא סובר מעצמו, אלא שמתבטא שנוקט כדברי הש"ך הסתומים, ואין סומך על פירושו.

אך לשון הפמ"ג 'והאמת יראה דכאן חולק הש"ך אט"ז מורה, שאינו מקבל מה שפירש בנקה"כ כוונת דבריו בש"ך.

אך העירני ידידי הרב שלום שמש שליט"א, דהנה גם במשב"ז (סקי"ג) העתיק הפמ"ג דברי הפרי"ח, וכתב שדבריו כנים הואיל ודברי הנקה"כ נסתרים מדברי הש"ך, ולא יתכן לפרש כוונתו בש"ך כפי שביקש לפרשם בנקה"כ, עיי"ש בדבריו, וסיים שם: 'ואני תמה על עצמי איך השהו הש"ך דבריו שבש"ך לנקודות הכסף, ואי אפשר, כדאמרן'. וא"כ זו גם כוונתו בשפ"ד 'והאמת יראה דכאן חולק הש"ך אט"ז, דהיינו עיקר כוונת הפמ"ג דאמנם בנקה"כ הודה הש"ך לדברי הט"ז, אך בש"ך גופיה מבואר דלא כהט"ז.

אך אחר כל הדברים, אף אי נימא שהביטוי החרוף 'ואין הודאתו כלום' - שכיון שהגיד בש"ך שוב אינו חוזר ומגיד' היא שפת מליצה, בכל אופן המשמעות בדברי הפרי"ח והפמ"ג היא, שדברי הש"ך כפשוטם [שחולק על הט"ז] שרירים וקיימים גם אחר שחזר בו הש"ך עצמו בנקה"כ שלו, ושפיר יש לנקוט כך להלכה.

בברכת התורה

מאיר דוד הירשמן

## בענין המתנת ו' שעות לאחר אכילת מאכל שמוגן בשמן שמוגנו בו בשר (בגליון רכ"ב ורל"ט)

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, שלום וברכה. ראיתי בקובץ בית אהרן וישראל (גליון רכ"ב) מה שכתב הרב אליהו למברגר שליט"א בדין שמן שמוגנו בו בשר, ושוב טגנו בשמן הזה תפוחי אדמה, ומסקנתו שאין צריך להמתין ו' שעות לאכילת מאכלי חלב אחרי אכילת התפוא"א. (וכן שב והעלה הרב אהרן אייזין שליט"א בגליון רל"ט).

ומסקנה זו נבנית על 2 יסודות:

א. ב' הטעמים שמחמתם החשיבו תבשיל של בשר כבשר - אינם שייך ככה"ג.  
ב. עפ"י היתרו של הש"ך, שבמקום שאינו מכוין לטעם הבשר אין צריך המתנת שש שעות.  
ולענ"ד נראה יסוד הא' אינו מוכרח, דיש לומר שמאחר שאסרו בתבשיל של בשר הכל בכלל האיסור, ולא פלוג. אלא שיש לדרון האם באמת נידונינו נחשב בכלל תבשיל - דנחשב כאוכל השמן עצמו שבלוע בתפוא"א, והשמן הרי הוא תבשיל, או אפשר דכאן הוא רק תבשיל דתבשיל.

ולכאורה מצינו בזה מחלוקת בין הבית יוסף להדרכי משה, בכל תבשיל שנטגן בשמן אם הוא כמאכל השמן, דבבית יוסף (אורח חיים סימן קע"ג) כתב וזה לשונו: "והמרדכי כתב ראיתי מורי שאסר לאכול גבינה אחר ביצים מטוגנות בשומן, משום גזרה אטו בשר בחלב. וכן נהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל, ואין לפרוץ גדר".

ומשמע מדברי הבית יוסף שסובר שביצים המטוגנות בשומן נחשב לתבשיל, ולא כמו שאוכל השומן בעין, שהרי דימה אותו למה שנהגו להחמיר בתבשיל. ומשמע שסובר שאינו נחשב כאוכל השומן בעין, רק הביצים. ואם כן, ה"ה לענייננו, נחשב התפוחי אדמה כתבשיל שני, דהיינו שאינו נחשב כאוכל השמן בעין רק התפוחי אדמה. ואם כן לכאורה להבית יוסף יש מקום להתיר אם נימא שבתבשיל שני אין צריך המתנת שש שעות.

אולם בדרכי משה כתב בסימן פ"ט וזה לשונו: "אף על גב שבסמ"ק (בהגהות) הביאו הגהות מימוניות פרק ט' דמאכלות אסורות, כתב דאפילו בשומן של בהמה שרי, דהוה כתבשיל של בשר ואחר כך גבינה, ולכן מותר על ידי קניוח והדחה, וכן כתב בהגהות שערי דורא משם הסמ"ק". עכ"ל.

והמבואר שם בדרכי משה שיש מחלוקת בשומן של בהמה, האם צריך להמתין שש שעות כבשר, או כיון שאינו משאיר בשר בין השיניים, או משום שאינו מושך טעם, אין צורך והוא כתבשיל. וכתב שהרשב"א והמרדכי אסרו משום לא פלוג, אולם דעת הסמ"ק להתיר בזה, והנה כשמעיינים בדברי הסמ"ק בפנים, וכן בהגהות סמ"ק, מתבאר דאירי שם בביצים המטוגנים בשומן. ואם כן קשה, איך הביא הדרכי משה ראייה מזה ששומן של בהמה שרי, אלא על כרחך שסבר הד"מ שכשאוכל הביצים שמטוגנים בשומן נחשב כאוכל השומן עצמו, ואם כן, כיון שהתיר הביצים שמטוגנים בשומן, על כרחך שמוותר גם השומן עצמו.

נמצינו למדים שלדעת הדרכי משה נחשב כאוכל השומן עצמו, אם כן בניד"ד יחשב האוכל התפוחי אדמה שטיגנו בשמן של שניצל כאילו אוכל השמן עצמו, והוא תבשיל ראשון וצריך להמתין שש שעות.

ועל היסוד השני יש לדרון האם באמת צריך שתהא כוונה בטעם הבשר כמו שהבין הרב הכותב, או דיש לומר דמאחר דודאי מכוין לשמן א"כ די בזה לחייב המתנת שש שעות מאחר דאם אכל השמן לבד ודאי דהוה צריך המתנת שש שעות, וכיון שמכוין להשמן מה בכך שאינו מכוין לטעם הבשר שבו. (ומלבד שיש לדרון, שהרי יש חולקים דס"ל דכל דברי הש"ך אמורים רק כשיש שישים).

ועפ"י דברים אלו נראה שיש להחמיר בדבר ולהמתין ו' שעות.

עוד העיר אבי מורי הרב הגאון מאיר בוקשפן שליט"א, שכל המדובר רק כשלא נשאר מהבשר בעין, ויש להזהר בזה משום שהרבה פעמים יכול להישאר מהבשר בעין, ובזה ודאי יש להמתין ו' שעות.

### דעת פוסקי זמנינו

שאלתי את הגאון הרב יעקב מאיר שטרן שליט"א, והשיבני שצריך להמתין ו' שעות, (והכחיש את דברי האומרים בשמו שאין צריך המתנת שש שעות). וכן השיבני הגאון הרב משה שאול קליין שליט"א. אולם הגרש"ז אולמן זצ"ל התיר בזה (כך שמעתי בשם בנו). והגאון הרב מאיר סירוטה שליט"א השיבני להמתין שעה.

יוחנן בן הרה"ג מאיר שליט"א בוקשפן

## בענין קושייתו של הגר"נ אדלר על מנהגנו בפרשיות פתוחות וסתומות (בגליון רמ"ד) ובענין המאמר "הסדר בליל הסדר" (בגליון רל"ח ורמ"ד)

לכבוד מערכת קובץ בית אהרן וישראל, נהייתי ללמוד בקובץ רמ"ד שהגיע אלינו לבית המדרש, ובצרוננו להתייחס לשניים מהמאמרים.

### א. בענין קושייתו של הגר"נ אדלר על מנהגנו בפרשיות פתוחות וסתומות

במאמרו של הרב דב הולצברג שליט"א הביא קושיא אלימתא בשם הגרנ"א מה הטעם לעשות פרשיות באופן שיתאימו גם לשיטת הרא"ש, שהלא מקור מנהגנו בסוג הפרשה הוא על פי הרמב"ם כפי שראה בן אשר, והרמב"ם הלא שפט לשיטתו את הפרשיות שראה בספר בן אשר, ויתכן שלשיטת הרא"ש במקום בו הרמב"ם שפט שיש פרשה פתוחה יש פרשה סתומה ולהיפך, ובמה שאנו עושים פרשה סתומה באופן שמתאים לשיטת הרא"ש הנה לא יצאנו מכלל ספק, שאולי פסלנו את הספר בעצם זה שעשינו כשיטת הרא"ש כיוון שלדעת הרא"ש צריכה להיות פרשה פתוחה.

והרב כותב המאמר מיישב שזמה שאנו רואים שלא נחלק הרא"ש במקום הפרשיות מוכח שלא חלק על הרמב"ם בזה, ומעלה אפשרות להסבר שאולי זה משום שיש סברא מתי צריך להיות פרשה פתוחה או סתומה, והרא"ש שפט מדעתו שבכל המקומות שכתב הרמב"ם הרי זה מתאים עם הסברא ולכן לא נחלק עליו.

והנה, עצם תשובה זו היא דברי המלאכת שמים שהוזכר, ורק הוסיף הסבר שסוג הפרשה תלוי בסברא. ותירוצו זה נדחה על ידי הקסת הסופר. ותירוצו נוסף העלה המלא"ש שאולינן בתר הרוב שלא היתה צורה נתונה במחלוקת בפרשה זו וממילא ראוי לעשות כדברי כולם, והקסת הסופר דחה גם תירוצו זה.

ומכיון שכיום כתר ארם צובה שעל פי המקובל הוא ספר בן אשר, זמין לצפיה בקלות, בדקתי את כל הפרשיות שיש לנו את כתר אר"ץ בהם (מ"ומשארתך" שבכ"י תבוא), ומצאתי שהרבה פרשיות אכן הן בצורה שבמחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש. למען האמת רוב הפרשיות הסתומות בספר הן בצורה שמסיים מעט לפני סוף השיטה וממשיך לאחר שמניח חלק בשיטה שאחריה. וכן פרשת וזאת הברכה שהרמב"ם מונה כפתוחה היא באופן שהאזינו מסיימת בסוף שיטה ופרשת וזאת הברכה מתחילה בתחילת השיטה לאחר שיטה ריקה, באופן שהוא סתומה לדעת הרא"ש.

וא"כ בהנחה ואכן זהו ספר בן אשר, לכאורה וודאי שאי אפשר לסמוך על הרוב או על ספק שהצורה הייתה באופן שאין בו מחלוקת.

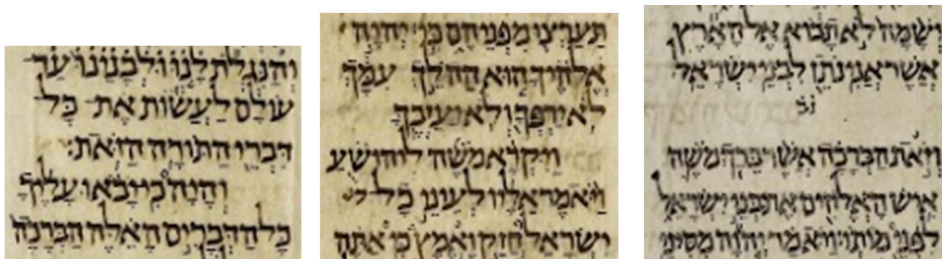
אמנם לענ"ד נראה שקושיא מעיקרא ליתא, דהנה המעיין בכתר אר"ץ יראה לעין שבהרבה מקומות, אף שפרשה מסתיימת קרוב לתחילת השיטה, באופן שאין שום בעיה מצד שיעור ההפסק בין פרשיות להתחיל הפרשה בתחילת השיטה הבאה, ולמרות זאת הכותב מתחיל מעט לאחר התחלת השיטה ומניח חלק. וכן הוא ב"אלה דברי הברית", "כי המצוה", "ראה נתתי לפניך" ולכאורה עוד. (כתבתי לכאורה כי אפשר להסתפק אם יש שיעור הפסק בסוף השורה).

וכמו כן יש כמה פרשיות שהיה אפשר להתחיל מיד בשיטה הבאה והכותב הניח הפסק שורה, כמו "ויידבר ה' אל משה", "וללוי אמר".

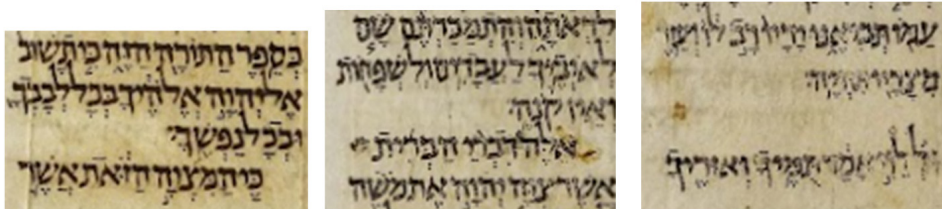
ובהנחה שמספר זה העתיק הרמב"ם, וגם אם לא, הרי יתכן שגם בספר בן אשר האמיתי היה כך. אם כן נראה פשוט שאין מקום להסתפק בסוג הפרשה, שהרי הכותב של ספר זה ודאי שלא סבר כהרא"ש בצורת הפתוחה והסתומה. וגם הרא"ש לו היה בא ללמוד ממנו סוג הפרשה היה שופט כך.

ועם זאת ודאי שהרא"ש היה עומד בדעתו גם לו ראה את בן אשר, שהרי בהלכות קטנות הוא מביא את מסכת סופרים שמשמעו כהרמב"ם וחולק מכיוון שהירושלמי מתפרש אחרת לשיטתו, ולא יאה בן אשר עדיף על מסכת סופרים. וממילא ברור מנהגנו שיש לעשות הפרשיות באופן שהוא לכולי עלמא.

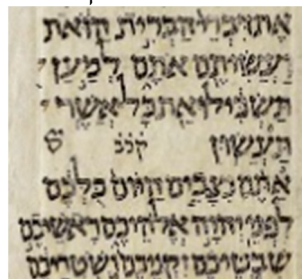
מצרף תמונות בדוגמה לפרשיות שנמחלוקת



והנה דוגמה לפרשיות שאפשר היה להתחיל בתחילת שורה לו הייתה זו פתוחה לדעת הרא"ש



ובאן אפשר לראות שפתוחה אכן מתחלת בתחילת השורה



ב. בעניין המאמר "הסדר בליל הסדר"

בגיליון הנוכחי פורסמה תגובה על המאמר שהתפרסם בשנה שעברה. ומכיוון שבחלק מטענותיו נראה לי שלא ירד לנקודה האמיתית של המאמר המקורי, אמרתי אכתוב, ומיני ומיניה תסתיים שמעתא.

הנה במאמרו של הרב מאיר רוטר, אפשר לענ"ד לתמצת שבא לחדש שני דברים, א' והוא העיקר, שבזמן המקדש היה סדר ההגדה נאמר בתוך הסעודה ולאחר הבאת קרבן הפסח. ב' שהשינוי לסדר הנהוג כיום לפיו ההגדה נאמרת קודם הסעודה, התחדש על ידי התנאים הקדושים באותו מעשה עליו מסופר בתחילת ההגדה. וכל עניינו של המעשה הנ"ל בא בהגדה רק משום שהם חידשו וביססו את השינוי הזה. כל שאר הדברים שבאו במאמר אינם בהכרח חידושים ואינם תלויים בחידוש המרכזי כלל.

והנה, באשר לחידוש השני, אין בכל המאמר ראייה כי אם התמיהות ב' וג' בתחילת המאמר ששואל מה בא לחדש המעשה ובמה הוא קשור להגדה, וכן מה קשורים דברי רב"ע בעניין הזכרת יציאת מצרים בלילות. ולענ"ד לשון ההגדה בורה שהמעשה בא כהוכחה למה שנאמר לפניו, "ואפילו כולנו חכמים וכו' מצוה עלינו לספר ביציאת מצרים וכל המרבה לספר הרי זה משובח". שמעשה דר"א וכל התנאים שכולם חכמים ויודעים את התורה ובכל זאת האריכו לספר כל הלילה, מראה את שני הדברים הנ"ל.

ולכאורה אין זו רק דחיית הראייה, כי אם פירכא גמורה לכל חידוש ב' הנ"ל, שהלא אם עיקר המעשה בא לספר שהשינוי המחודש מבוסס על ידי אותם תנאים, אין צורך בהקדמה ואפילו כולנו חכמים וכו' ומה שייכות המאמר הזה למעשה דהתנאים.

ואשר על כן הנושא היחיד הוא החידוש הראשון, לפיו בזמן המקדש היתה ההגדה נאמרת תוך כדי הסעודה. ולענ"ד הראיה מתוס' רבינו פרץ והמרדכי ראייה אלימתא היא ונכון יותר להגדירם כדברים המפורשים. והנה הרב רבינוביץ הקשה שדברי בעלי התוס' הרי נאמרו על המשנה "הביאו לפניו" שמדברת לאחר החורבן כפי שהוכח במאמר המקורי, ואיך יפרש שהביאו בתוך הסעודה? וכן על הראיה מהעלם זמן רחצה במתניתין, הקשה שהרי המשנה נאמרה לאחר החורבן, ובכלל הרי בכל מקרה לא נזכר רחצה במתניתין, ומה נפקא מינה אם היא מוקדמת או מאוחרת.

ולענ"ד נראה (וכנראה זאת גם כוונת הרב רוטר במאמרו) שאם אכן הסדר בזמן המקדש היה שמגיד נאמר בתוך הסעודה לא היה "רחצה" בכלל. שהלא כל הסיבה שאנו נוטלים ידים שוב היא משום שהסחנו דעתנו ממאכל, אבל אם מיד לאחר הכרפס בא מוציא מצה, לשם מה ייטלו ידים שוב? ואם תאמר שבביל לברך על נטילת ידים, הנה בזמן המקדש לכו"ע נטלו ידיים בברכה גם לדבר שטיבולו במשקה, ובודאי נטילה זו עולה על הפת שיאכלו מיד לאחר מכן כמבואר בסימן קס"ד.

וביאור המשנה בערבי פסחים הוא, "הביאו לפניו מטבל בחזרת עד שמגיע לפרפרת הפת", כלומר שנוטל ידיו ומטבל ומיד לאחר מכן מגיע לפרפרת הפת שאוכל מצה ופרפרת. ואחר כך, בתוך הסעודה "הביאו לפניו מצה וחזרת וחרוסת.. ובמקדש גופו של פסח. מזגו לו כוס שני", כלומר שבתוך הסעודה לאחר שאכלו כבר מצה הביאו מצה נוספת וחזרת ופסח, ועליהם עונים ההגדה ורק אז אוכלים.

ואם כן, ברור מדוע נעדרת "רחצה" מן המשנה, וגם מובן מדוע המשנה מיד עוברת לאחר 'גאל ישראל' ל'מזגו לו כוס שלישי'. וכן ברורים דברי בעלי התוס' שבזמנם ש"היו עושין הסדר לאחר סעודתן ולכן לא היו צריכין אלא מצה אחת שלימה" משום שהביאו לפניו השני הוא לאחר שאכלו פרפרת עם הפת.

וככל הנראה מה שגרם לטעות זו, שבתחילת המאמר המקורי כתב הרב רוטר "ככלות כרפס רחצה מוציא מצה, כאן בשילוב עם המרוז מזגו לו כוס שני", ולכן הבין שגם בזמן המקדש היתה נטילת ידים נוספת. וכנראה שהייתה זו טעות משיגרא דלישנא.

וגם מה שכתב שדברי המשנה הם לאחר החורבן, אין הכוונה שנכתבו רק לאחר החורבן, אלא שנוספו שינויים לאחר החורבן, ולכן רש"י פירש את המשנה לפי מנהגנו שלאחר החורבן. אך לשון המשנה מבוסס על המנהג שבזמן המקדש.

## אפרים קרויזר

# בעניין איסורי ריבית בהלוואות בין חברות (בגליון רמג)

לכבוד קובץ הנכבד בית אהרן וישראל שלום וברכה

ראיתי את המאמר ההלכתי בגליון רמ"ג שכתב הרה"ג איסור זלמן ננקנסקי, בעניין איסורי ריבית בהלוואות בין חברות, והראיתי את המאמר להרב אשר מוטצן מקרית צאנו נתניה, שהפליא מאוד את המאמר, וצייץ לי שאלה הלכתית שנשאל בה, מעניין לעניין באותו עניין.

שתי חברות שהיתה ביניהם הלוואה בריבית, אחרי שהם התעוררו על האיסור ריבית, רצו לעשות היתר עיסקא כדי למנוע איסור ריבית להבא. כדי לעשות היתר עיסקא על הלוואה קיימת צריכים לעשות קניין, שהמלווה קונה מנכסי הלווה, ובוה עושים העיסקא. במקרה זה מורשה החתימה משתי החברות, היה אותו אדם, ונמצא שהמורשה חתימה הוא שליח של הקונה וגם של המקנה, ומבואר בשו"ע (ח"מ סימן קפ"ה סעיף ב') שמוכר ששלח שליח למכור, השליח אינו יכול לקנות לעצמו, ועיין בסמ"ע (שם) שהביא מהטור הטעם בזה, כיון שהחפץ אינו יוצא מרשות לרשות, שהשליח במקום הבעלים עומד, והשליח אינו יכול לייצג באותו מעמד גם את צד המוכר, וגם את צד שלו. ולפי"ז יש לדון גם בעניינינו, אם המורשה חתימה יכול לייצג באותו מעמד גם את הצד של הלווה המקנה, וגם את צד של המלווה הקונה. וצ"ע.

ביקרא דאורייתא

ישראל ננקנסקי

קרית צאנו נתניה

## בענין הנ"ל

באתי להעיר בזה על המאמר הנפלא בדבר חשש ריבית לעובדים בחברות בע"מ (בגליון רמ"ג) הכתוב בשפה ברורה ובסברות ישרות ונכוחות וישר כח לכותב הנכבד.

במש"כ בשאלה ג' בענין העובדים האחראים על מאזן כספי החברה.

לענ"ד אין ברישום ועריכת מאזן שום פעולת "סופר ועדים" של נקיטת ריבית, וכדלהלן.

החובה לתשלום ריבית שעליה מדובר במאמר, אינה באמת ריבית הננקטת בין השותפים, אלא ריבית רעיונית כפי שרואה אותה מס הכנסה. וכאמור בגוף המאמר, הזכות נתונה ביד הבעלים לקבוע את הריבית הזאת להכנסה אישית. (ואם אין להכנסה זו השפעה על חלוקת הרווחים בעתיד, אז אין שום ריבית. גם אם יש השפעה, ניתן לפתור בעיה זו באמצעות רישום נוסף ופנימי לצורך חלוקת אמת.)

יתרה מכך, גם במקרה של אי תשלום החוב והריבית עד סוף שנת המס. או אז רשות המיסים תקבע בעצמה את היחס לחוב, כדיבידנד או כהכנסה מיגיעה אישית, תלוי במצב רווחי החברה.

נמצא לפי זה, שהרישום של מנהל החשבונות וכן החישוב של רו"ח אינם מייצרים הלוואה, ואף לא חיוב ריבית אמיתי ביחס לשותפים, הכל בכל הוא רק כלפי מס הכנסה, שבכוח החוק מייצר הכנסות פיקטיביות ורעיוניות, אשר ניתן להתחמק מהם באמצעות רישומים מתאימים כאמור.

לסיכום, מנ"ח ורו"ח רושמים מאזן שאמור לעמוד בתקינה של רשות המיסים. ואין בזה שום עילה לחוב ולתביעה של ריבית. אדרבה, שותף שיפנה לבית דין המתנהל על פי ד"ת (ואולי אפילו בבית משפט כללי) ויבקש החזר על הריבית שנוצרה, יוכל לקבלה דווקא בזכות הרישום המדוקדק של החשבונאים, ובכך נמנע איסור ריבית.

בברכה מרובה

דוד פישביין

## ביאור שיטת רש"י במצות ביעור תרומה טמאה

א. בגמ' שבת (כ"ה, א') אמר רב כשם שמצוה לשרוף את הקדשים שנטמאו, כך מצוה לשרוף את התרומה שנטמאת, ופירש"י (ד"ה מצוה) דמיא לקודש, ועוד משום תקלה. ובתוס' (ד"ה כך אתה) הביאו מרש"י רק טעמא דתקלה גרידא, וכתבו וז"ל: ולפי טעם זה נראה דלאו דוקא שריפה אלא ה"ה שאר ביעור, וכן פי' (רש"י) בהדיא בפ' אלו עוברין, היינו מה שכו' רש"י (מו, - שם א, ד"ה כיצד) וז"ל ולשורפה ולהאכילה לכלבים אי אפשר (חלה שנטמאת), שאין שורפין קדשים ביו"ט, עכ"ל. משמע דרק ביו"ט אי אפשר אך בחול לא בעי' דוקא שריפה אלא אפשר נמי להאכילו לכלבים, ומזה הוציאו התוס' דלאו דוקא שריפה אלא הוא הדין שאר ביעור.

והק' התוס' (בשבת שם) מהא דתנן בתמורה (לג, ב- לד, א) ואלו הן הנשרפין... תרומה טמאה, ומפורש שם בהמשך המשנה דכל הנשרפין לא יקברו, הרי דאי אפשר לבער אלא בעי' דוקא שריפה.

ולכא' יש להקשות עוד על שי' רש"י מההיא דתמורה, דהנה אי' שם בגמ' דכל הנשרפין אפרן מותר, ופי' שם התוס' (לג, ב ד"ה הנשרפין), הטעם בשם מורי הרמ"ר דהוא משום דנעשית מצותו ע"י שריפה ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, וע"כ מותר בהנאה, ולפי שי' רש"י דאין דאין דוקא בשריפה ובע"כ דאין מצות שריפה האין מותר באפרן ולא שייך טעמא דהתוס'.

והנראה ליישב שי' רש"י דאזיל לטעמיה, דהנה שם במתני' דתמורה אהיה דינא דכל הנשרפין לא יקברו פי' שם רש"י (ד"ה כל הנשרפין דהוא משום דחיישינן דלמא אתי איניש ואשכח להו ואכיל להו, והק' שם הגרעק"א בגלה"ש למה הוצרך טעם זה תיפול' כיון דמצותו בשריפה פשיטא דלא יקבר לבטל מצותו, אמנם בדעת רש"י מוכח דליכא איסור בזה שמבטל מצות שריפה, ובחתם סופר ביאר דס"ל לרש"י דהמצוה אינה מצוה חיובית אלא מצוה קיומית שאם שרפו קיים מצוה אך לא מוטל עליו לשרפו, ולכן ס"ל לרש"י דליכא איסור בקבורה רק משום חשש תקלה.

ועפ"ז אפשר ליישב דברי רש"י בפסחים דכתב דלאו דוקא שריפה אלא אפשר להאכילו לכלבים, והק' התוס' מהמשנה בתמורה דלא יקברו, ולשי' רש"י לק"מ כיון דכל האיסור לקבור הוא רק משום תקלה שמה אכלנו מי שימצא, והרי זה לא שייך כשמאכילו לכלבים, דנאבד ע"י הכלבים מן העולם. ובדעת התוס' שהק'

נראה דפי' מתני' דתמורה כפי' הגרעק"א דטעמא דלא יקברו הוא משום דמבטל מצותו, ולפי"ז אסור נמי להאכילו לכלבים כיון דמבטל בזה מצות שריפה.

וכן קושייתנו הב' על רש"י אמאי הנשרפין דתרומה טמאה אפרן מותר, הא הטעם רק משום נעשית מצותו, ולרש"י הרי אין מצוה דווקא בשריפה. ולהנ"ל א"ש, שהרי גם רש"י מודה דמקיים מצוה בשריפה וא"כ שייך שפיר נעשית מצותו להתיר אפרו, רק דסובר דאין חיוב לשרוף דוקא ולכן מותר להאכילו לכלבים וכמשנ"ת.

אכן עדיין יש לעיין בלשון רש"י בשבת (כה, א) הנ"ל, דלשונו הוא דהטעם דצריך לשרוף תרומה שנטמאת הוא משום דמאי לקודש, ועוד משום תקלה, ובשלמא לטעם א' דמאי לקודש הרי דאיכא בזה מצות שריפה וכבקודש (ועיין תוס'), אך לפי מה שהוסיף טעם אחר משום תקלה, הרי משמע דליכא שום מצוה בשריפה, שהרי מפרש שזהו כל הסיבה שצריך לשרוף, וא"כ הדק"ל אמאי אפרן מותר הא לא נעשית מצותו בכך.

וצריך ליישב שי' רש"י בשני אופנים:

א. דס"ל דהטעם דאפרן מותר הוא לא כפי' התוס' שם משום נעשית מצותו אלא כטעמא שביארו הראשונים. משו' דכל האיסורין אסורים דוקא כדרך הנאתו [ואין דרך ליהנות מאפר].

ב. או י"ל דאין כונת רש"י בשבת במה שכתב משום תקלה לומר דזהו כל מצות שריפה אלא לומר שאין בו רק מצות שריפה דרבנן דמאי לקודש, אלא יש בו נמי סייג לדאורייתא משום חשש תקלה, וכיון דאיכא נמי עכ"פ מצוה דרבנן דשריפה א"כ שייך בזה נעשית מצותו וע"כ אפרן מותר. ועדין צ"ע.

ובזמן הזה שמקילים במצות שריפה, עי' תשובות והנהגות סימן תע"ר, וכן עי' בדרך אמונה פרק ה' מביכורים ס"ק כ"ה וציון ההלכה אות נ"ט שצ"י להחזו"א דבזמן הזה יש לתת טעם לאילו שהקלו בזה.

**מאיר אייזנבאך - ישראל בהן**

הופיע ויצא לאור עולם על כל המסכת

ספר

# נעימות נצה

הארות והערות חידושים וביאורים  
ומערכות בביאור הסוגיות  
על סדר הדף

על מסכת  
בבא בתרא



בעזר החונן לאדם דעת  
צבי הירש חיים בלאאמו"ר הרה"ח שמואל שליט"א דיסון

פעיה"ק ירושלים תובכ"א  
שנת תשפ"ו לפ"ק

להשיג בחנויות הספרים המובחרות