

ספר

לכבוד של מלך



ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש

קרית גת, ארץ-הקודש

שנת חמשת אלפים שבע מאות שבעים ואחת לבריאה
מאה ותשע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר, ושישים ואחת שנים לנשיאותו

כתובת המערכת:

ישיבת תות"ל קרית גת

אליהו הנביא 5, 82106

פקס: 08-6885562

אימייל: haoros@chabadkg.org

פתח דבר

בשבח והודיה להשי"ת, מתכבדים אנו להגיש בפני קהל שוחרי התורה את הספר "לכבודו של מלך" חלק י"א – ובו חידושים וביאורים בתורת הנגלה ובתורת החסידות, מפרי עטם של הרבנים ותלמידי התמימים דישיבתנו – "תומכי תמימים ליובאוויטש" בקרית גת.

ספר זה, יוצא לאור על פי הוראתו הקדושה והמפורסמת של הוד כ"ק אדמו"ר מליובאוויטש נשיא דורנו, שדרש שוב ושוב, ובמיוחד מתלמידי התמימים, להוסיף בשקידה והתמדה בלימוד התורה ולחדש בתורה, ולאחר מכן לפרסם את חידושי התורה בדפוס.

גודל מעלת כתיבת חידושי תורה והפצתם, נתבארו בשיחותיו של הרבי ובאגרות הקודש שלו, על הוספתם בהבנת הסוגיא לארכה ולרחבה והבאתם לעומקה של הלכה, כמו"כ מוסיפים הם חיות ותענוג בלימוד התורה. בשנים האחרונות הדגיש הרבי שחידושי התורה מהווים גם הכנה לביאת המשיח אז יתקיים הייעוד "תורה חדשה מאיתי תצא".

ראוי לצטט בהקשר לכך את דברי הרבי בש"פ נשא, י"ב סיון ה'תשנ"א: ". . . ההוראה למעשה לפועל שהזמן גרמא היא בהכנה (מעין ודוגמא והכנה בפועל ממש) לקיום היעוד "תורה חדשה מאיתי תצא". ובפשטות - התחדשות והוספה בלימוד התורה מתוך חיות ותענוג עד שמחדש חידושים בתורה...".

ס

"אין כבוד אלא תורה שנאמר כבוד חכמים ינחלו ותמימים ינחלו טוב, ואין טוב אלא תורה שנאמר כי לקח טוב נתתי לכם תורתי אל תעזובו" (אבות פ"ו מ"ג). ופי' רע"ב: "תמימים הם התלמידים ינחלו טוב. וכיון שזוכים התלמידים לקבל "לקח טוב" שהיא התורה. . . הרי גם הם צריכים לנהוג כבוד במלמדיהם".

אכן, נתקיימו בנו, תלמידי "תומכי תמימים" דברי הפסוק "ותמימים ינחלו טוב". "נחלה בלי מצרים" הנחילונו רבותינו. וכדברי כ"ק אדמו"ר הרש"ב נ"ע מייסד ישיבת תו"ת, שמטרת הישיבה היא שבה ילמדו תורת הנגלה ותורת החסידות בהבנה והשגה חדורים ביראת שמים.

ספר זה - פרי עמלם של תלמידי התמימים שיגעו ועמלו, בררו ולבנו סוגיות בתורת הנגלה ובתורת החסידות, מוקדש איפוא - "לכבודו של מלך" - "מאן מלכי רבנן" - כ"ק אדמו"ר נשיא דורנו.

חלק גדול מהפלפולים עוסקים בביאור סוגיות במסכתות בבא קמא ופסחים שנלמדו בשנתיים האחרונות בישיבות חב"ד ברחבי תבל. וכמה מתוכם התפרסמו כבר בקובץ 'הערות

התמימים ואנ"ש – קרית מלך רבי' היו"ל ע"י ישיבתנו, ובאו כאן בעריכה מחודשת ובתוספת מרובה על העיקר.

נא

כידוע אשר "פותחים בדבר מלכות", בהתאם למסכת שנלמדה בישיבתנו, הצבנו בראש הספר שיחת כ"ק אדמו"ר – הדרך על מסכת פסחים, בה מפלל רבינו בסוגי' האחרונה במסכת, העוסקת בדין ברכת פדיון הבן, ומבאר יסוד מחלוקת הבבלי והירושלמי במקור הלימוד דקטן שלא פדאו אביו חייב לפדות עצמו כשיגדיל, שתלוי במחלוקת על מי מוטל עצם החיוב דפדיון הבן, וכן מבאר עפ"ז את השייכות דסוגי' זו לכללות המסכת.

בנוסף לכך, הבאנו כאן בפרסום ראשון תצלום מגוכתי"ק כ"ק אדמו"ר, מענה על שאלותיו של ראש הישיבה הרב משה שי' הבלין, בנוגע לדו"ד שהי' לו עם מערכת הקובץ "אור תורה" בקשר לפלפול שכתב על 'מבצע נש"ק', לתרץ את קושיות המתנגדים למבצע קדוש זה.

נא

בראש הפלפולים מופיעים שני ביאורים של ראש ישיבתנו, בתשובת הצמח-צדק להדברי-נחמי' על שאלתו כי לכאורה לא די במכירת החמץ לנכרי בלבד על-מנת להפטר מחיוב הבדיקה בליל י"ד, כפי הראיות שמביא לכך, ובתשובתו מחדש הצמח-צדק בגדר בדיקת חמץ ומבאר לפ"ז כמה סוגיות במסכת פסחים. מקצת מביאורים אלו נאמרו על-ידו בשיעור כללי בעת עסקו בישיבה בסוגיות אלו, ונדפסו בשעתו בקובץ "קרית מלך רב", כאן מופיעים הם בעריכה מחודשת שנעשתה על-ידי א' התלמידים, ונחלקו לפי סדר הסוגיות.

לאחמ"כ הכנסנו תשובה מאת הראשון-לציון והרב הראשי לישראל הרב שלמה משה שי' עמאר – אשר חלקים מתוכה נאמרו בשיעור שמסר בישיבה בעת ביקורו בה בחורף האחרון – בה דן באריכות במקורי הדינים ושיטות הפוסקים בדין ברכת העירוב, בנוגע למעשה שארע לו בטקס שנערך לרגל הגדלת העירוב באחת הערים בארץ, שכובד ע"י הרב המקומי לומר את ברכת עירובי החצרות על אף שאינו מבני העיר.

ע"פ הוראת הרבי להנהלת תות"ל המרכזית ב-770, לא חולקו הפלפולים לפי נושאים, אלא לפי סדר הא-ב, בתחילה פלפולי הרבנים ולאחר-מכן של התלמידים, שע"י זה מודגש הענין של תורה אחת היא. אך כדי להקל על המעיינים סדרנו את תוכן העניינים גם לפי נושאים, כך שכל אחד יוכל למצא בקלות את ה"מקום שלבו חפץ".

נא

תודתנו העמוקה נתונה בזאת לכל אלו שסייעו בכתיבה ובהו"ל של הספר, ובמיוחד להרב אברהם מענדל שי' פרידלאנד, הרב לוי יצחק שי' גראנער, התי' ישעיהו אבא שי' יהודה, והתי' אהרן שלמה שי' אופן, על טרחתם ועזרתם הרבה במשך כל השנה.

כאן גם המקום להודות לחברי הנהלת הישיבה, הגה"ח משה הבלין שליט"א, הגה"ח משולם זוסיא אלפרוביץ שליט"א, הגה"ח מנחם מענדל גרונר שליט"א, וכן למנהל הגשמי הרה"ח לוי יצחק שיי הבלין – על מסירותם ונתינתם להחזקת והרחבת הישיבה במשך השנים ובאופן דמעלין בקודש.

נושאים אנו רינה ותפילה שיתקבל ספר זה בחביבות בקרב ציבור לומדי התורה ואוהביה, ויהא לנחת רוח כ"ק אדמו"ר ולכבודו.

ויהי רצון אשר כל זה ימהר ויזרז את הגאולה האמיתית והשלימה, ויקויים במהרה היעוד "תורה חדשה מאתי תצא", תיכף ומיד ממש.

בברכת התורה

המערכת

ימי הגאולה י"ב-י"ג תמוז ה'תשנ"א
מאה ותשע שנה להולדת כ"ק אדמו"ר, וס"א שנים לנשיאותו
קרית גת, ארץ הקודש תובב"א

תוכן ענינים

שער המלך

- 21 גוף כתי"ק כ"ק אדמו"ר בפרסום ראשון
- 25 הדרן על מסכת פסחים

שער הפלפולים

- 37 בדין בדיקת חמץ בחדרים הנמכרין לנכרי
- 48 בדין המפרש והיוצא בשיירא
- 54 בדין ברכת העירוב
- 78 בדין מעילה בבגדי כהונה והמסתעף
- 100 בירור שיטת הרמב"ם בקדימת ניחום אבלים לביקור חולים
- 105 צמצום כפשוטו - שורש הטעות
- 108 בענין יאוש - אם הוי קנין
- 118 בענין זה נהנה וזה לא חסר
- 126 בענין בעלות בגזל
- 137 ביסוד חיוב תשלומי מיטב
- 144 בגדר מצוה הבאה בעבירה
- 148 שינוי השם בטלה ונעשה איל
- 161 אחרותם של ארבעת המינים
- 174 בטעם דפושע הוא מזיק
- 178 בענין קנין יאוש בגזילה
- 186 בענין כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה
- 192 בענין תשלומין בקידוש והברלה
- 199 בדין אין ספק מוציא מידי ודאי
- 224 שיטת אדה"ז בשומת פרועון בע"ח ונוזיקין
- 236 בדין הפת שעפשה
- 243 בענין לאו הניתק לעשה
- 249 הסדר בלימוד ובתפילה - והחילוק שביניהם
- 255 בגדר שם מזיק דאש
- 263 בענין העבד ואמה שהזיקו

| | | |
|-----|-------|---|
| 273 | | בגדר ביטול חמץ |
| 282 | | בענין כאשר זמם ולא כאשר עשה |
| 288 | | ביאורים והערות בדברי הפני יהושע בסוגי' דמשכיר ושוכר |
| 306 | | בענין הנ"ל |
| 312 | | שואלין ודורשין בהלכות הפסח |
| 320 | | בענין יאוש דמהני בגזילה ואבירה |
| 325 | | שיטת אדה"ז בדין חם מקצתו חם כולו |
| 332 | | ביסוד המחייב ממון בנזיקין |
| 339 | | דין מזיק הנלמד בהצד השווה |
| 349 | | בענין כח אחר מעורב בו |
| 354 | | בדין ביטול חמץ בשיטת אדה"ז |

מפתח נושאים

חסידות

א. צמצום כפשוטו – שורש הטעות

הרב אלישיב שיי הכהן קפלון

מביא דברי אדה"ז בשער היחוד והאמונה בש"י המועים בענין הצמצום / מבאר שיסוד טעותם הוא שתפסו הדברים כפשוטם / מבאר שגם טעותם הנוספת יסודה בזה / מצריך ביאור בעיקר סברתם / מתרץ שטענו בעוד ענין ודוחה / מתרץ באו"א ע"פ ביאור הבנתם בענין הסילוק

ב. אחדותם של ארבעת המינים

הת' בנימין שיי גליס

מביא מד"ה וחג האסיף תשמ"ג שבד' מינים ובסוכה יש ב' אופני אחדות, ע"י פרטים ושלמעלה מהתחלקות / מקשה אודות האופן הנעלה באחדות של הד"מ מהמבואר בלקו"ש חי"ט ומסברא / מבאר ההפרש בין האחדות שבד"מ לאחדות בסוכה / מיישב הקושי' הנ"ל שיש ב' אופנים באחדות שלמעלה מהתחלקות / מוכיח כביאור הנ"ל מד"ה ולקחתם לכם / מעיין בטעם שבד"ה וחג האסיף לא מבואר כן / מברר הכוונה בענין האחדות שבאתרוג / מבאר ע"פ המשך הדברים בלקו"ש שם ומקשה ע"ז מלשון המאמר / מדייק מהמשך וככה תרל"ז שיש ב' אופני אחדות באתרוג / מקשה באיזה אופן אחדות מדובר במאמר הנ"ל / מבאר הדברים / מוסיף ביאור בג' הדרגות באחדות ע"פ המבואר בלקו"ש חכ"א / ממתיק לפ"ז תי' הנ"ל / הן בהפרש בין אחדות הד"מ יחדיו לבין אחדות הלולב עד"מ / מביא ראי' לחילוק זה / מבאר את תוכן החילוק / מוכיח כביאור החילוק מב"מ

ג. הסדר בלימוד ובתפילה – והחילוק שביניהם

הת' ישעיהו אבא שיי יהודה

מביא מלקו"ש חי"ז שבסדר הלימוד דרב ותלמיד ד' שלבים / מביא מדרך מצוותך שבעבודת התפילה ג' שלבים / מקשר את ב' הענינים ע"פ המבואר בתו"א / מוכיח כן מהמבואר בד"ה ואלה המשפטים תשל"ח / מבאר ההפרש בין תורה לתפילה ע"פ הידוע בחילוק בין מוחזן למידות / מקשה ע"ז ומתרץ בב' אופנים

בבא קמא

ד. ביסוד המחייב ממון בנוזקין (ב, א)

הת' שניאור זלמן שיי רבינוביץ

מביא לשונות הרמב"ם והמור בטעם החיוב על נזקי ממון / מדקדק דלכאו' סתירה בדברי הרמב"ם מרישא לסיפא / מבאר היטב שיי' הרמב"ם ע"פ חקירת האחרונים בענין זה / מעמיק בש"י הרמב"ם ומבאר הנפק"מ

מזה / מקשה מכ"מ שמשמע ברמב"ם דלא כן / מקשה מהמשנה ריש ב"ק ומפלפל בה / מקשה בעצם הסברא / מכריח שב' האופנים שייכים זל"ו / מיישב לפ"ז כל הקושיות / מפלפל בהנפק"מ הנ"ל ע"פ חידושי זה / דן בביאור הגר"א לשו"ע ע"פ הנ"ל / מעיר בדומה לזה מפרש"י ב"ק ט, ב

ה. בענין כח אחר מעורב בו (ג, ב)

הת' שניאור זלמן שמואל שי' הכהן ריבקיין

מביא מחלוקת רש"י ותוס' בענין כח אחר מעורב בו / מביא קושיית תוס' ר"פ על פירוש רש"י / מבאר יסוד מחלוקת רש"י ותוס' בחקירת האחרונים הידועה בענין חיוב ממון בנוקין / מסיק לפ"ז בשי' רש"י שאין ללמוד ממוזיק א' לאחר / מדייק שהתור"פ ס"ל כתוס' / מקשה על שי' הרשב"א בד"ן קרן מחוברת / מבאר שהרשב"א ס"ל כרש"י והתוס' שחולקים עליו אולי לשיטתייהו / מבאר לפ"ז מחלוקת רש"י והר"ף בביאור איבעיית הגמ' אי תולדותיה כיו"ב או לאו

ו. בענין העבד ואמה שהזיקו (ד, א)

הת' נחום אליהו שי' הכהן כהן

מביא דברי הרמב"ם לענין נזקי עבד ומקורו כמ"ש המגיד משנה / מעיין במעם שהביא הרמב"ם דין זה בהל' גניבה / מביא תי' הגר"ח הלוי ומקשה עליו כמה קושיות / מביא תי' הגרנ"ם ומקשה עליו כמה קושיות / מביא תי' מחודש מהקובץ רשימות שיעורים והדוחק שבדבריו / מוסיף קושיית האחרונים בעיקר מעם הפמור דעבד / מוכיח דא"א לפרש ברמב"ם כשי' העמודי אור / מחודש דמקור הרמב"ם הוא במכילתא דרשב"י / מיישב לפ"ז כמה דיוקים וקושיות בשיטתו / מפלפל בד"ן עבד שאינו בר דעת שהזיק / מביא מאבן האזל שאין זה שייך לחקירה ביסוד החיוב בנוקין ממון / מביא עד"ז משיעורי ר' דוד לענין עבד קמן שהזיק / מבאר דע"פ הנ"ל אפשר לומר דב' ענינים אלו שייכים להחקירה הנ"ל

ז. בענין כאשר זמם ולא כאשר עשה (ד, ב)

הת' שלמה שי' הכהן כהן

הת' מנחם מענדל שי' שמולביץ

מביא סוגיית הגמ' דכ"ד אבות נזיקין ודברי התוס' / מבאר כוונת התוס' בב' אופנים ע"פ הרא"ש והמהר"ם וע"פ הפנ"י / מפרש דברי התוס' ריש מסכתין ע"פ מחלוקת ר"י והריב"א כאן / מבאר בכמה אופנים שאי"ז מוכרח / מעלה משי' הריטב"א שבנמוקי"ב בב"ב אופן נוסף לבאר שי' הריב"א / מביא השגת הראב"ד על הרמב"ם הל' עדות / מביא ב' אופנים בכוונת ההשגה ממביאר ברדב"ו / מדייק שהתוס' הנ"ל חולק על תי' הרדב"ו / מביא מהכס"מ ב' אופנים בביאור שי' הרמב"ם / מבאר כוונת הכס"מ בתירוצו / מבאר מחלוקת ר"י והריב"א באופן נוסף ע"פ מחלוקת קצות החושן ונתיבות המשפט

ח. דין מוזיק הנלמד בהצד השווה (ו, א)

הת' שמעי' שי' רוזנברג

מביא מחלוקת הרא"ש וימה"ג בד"ן מוזיק הנלמד בהצד השווה / מקשה בביאור שי' הרא"ש / מביא ביאור הגרי"ו במחלוקתם / מבאר מחלוקת רש"י ותוס' בב"מ ע"פ יסודו / מקשה דסתירה בשי' התוס' / מקשה ג"כ בשי' הרא"ש שבמק"א כתב כשי' הימה"ג / מבאר דהרא"ש וימה"ג חולקים רק בהנידונים בסוגי' שם

ודל"א כהגרי"ז / חוקר בגדר המחייב של בור אם דומה לשאר המוזיקים / מדייק רבוה חולקים ב' השיטות
בראב"ד / מסביר לפ"ז מחלוקת הרא"ש וימה"ג / מבאר כיצד מתאים זה בד' האוקימתות בסוגיין / מראה
שבשאר מקומות לא שייך לחלוק ומתורץ כל הקושיות הנ"ל

מ. ביסוד חיוב תשלומי מיטב (ו, ב)

הת' יצחק מרדכי ש"י בק

מביא סוגיית הגמ' וב' תי' התוס' / מצריך ביאור בכל א' מהם / מקדים שי' הריטב"א והרמב"ן בטעם
החיוב לשלם מיטב / מקשה ע"ז משי' הגמ' / מבאר דיש ב' ענינים בשייכות למיטב ושמינה / מביא שי'
הרבינו קרשקש בטעם החיוב / חוקר בעיקר חיוב התשלומין ומבאר מחלוקת הנ"ל לפ"ז / מבאר לפ"ז ב'
המחלוקות בין ב' תי' התוס' / מדייק בלשונות רש"י בפ"י הסוגי' ומבאר דאזיל בשי' הראב"ד / מקשר
מחלוקת הנ"ל לחקירת האחרונים בנוגע לחיוב האדם על נוקי ממונו

י. שימת אדה"ז בשומת פרעון בע"ח ונוזיקין (ז, א)

הת' מנחם מענדל ש"י זילברשטרום

מביא דברי המור בד"ן אופן השומא / מביא פ"י הפרישה בכונת המור / מביא קושיות המ"ז על ביאור זה
וביאורו שלו' / מבאר דברי אדה"ז בקו"א הל' הלואה / מוכיח דס"ל אופן שלישי בדרך השומא / מבאר
לפ"ז כו"כ חילוקים בין ראיות אדה"ז לראיות סמ"ע

יא. בגדר שם מוזיק דאש (יט, ב)

הת' מנחם מענדל ש"י ירוסלבסקי

מביא מחלוקת רש"י ותוס' אם חייב בדליל משום אש / מביא כעין זה מהסוגי' דהצד השווה / מביא ביאור
הפנ"י והמהר"ם בשי' רש"י / מביא סוגיית הגמ' בסנהדרין עז, ב לענין מוזיק במים / מביא קושיית הגרש"ש
שיתחייב משום אש ותירוצו / מקשה על תירוצו / מתרץ הקושי' ע"פ שי' רש"י / מתרץ גם לשי' התוס'
ע"פ דברי הרמ"ה שם / מביא ביאור הנחלת דוד בשי' רש"י / מייסד דבריו על דברי הרשב"א בב"ב /
מבאר באופן נוסף עד"ז ע"פ עיון בטבע האבן / מקשר מחלוקת רש"י ותוס' לחקירת האחרונים ביסוד החיוב
דבור ואש / מבאר עפ"ז כל הקושיות הנ"ל

יב. בענין זה נהנה וזה לא חסר (כ, א)

הת' אברהם ש"י אלפרוביץ

מביא מחלוקת תוס' כנגד הרי"ף והרא"ש בד"ן זה לא נהנה וזה לא חסר / מבאר ע"פ יסוד הברכת שמואל
דחלוקים בד"ן הנאה דאכילת חסרון / מדייק דב' מחלוקות בין התוס' בסוגיין להתוס' בכתובות / מקשה
על התוס' בסוגיין / מקדים יסוד החיוב בזה נהנה וזה לא חסר לשי' הפנ"י והושע ולשי' הגר"ש שקאפ /
חוקר בכללות גדר תשלומי הנאה ותולה בזה ב' אופנים הנ"ל / מבאר עפ"ז המחלוקת בין תוס' כאן לתוס'
בכתובות / מיישב קושי' הנ"ל בשימת התוס' / מבאר ג"כ מחלוקת תוס' ושאר הראשונים בריש הסוגי' /
מביא קושיות הים של שלמה על תוס' בהמשך הסוגי' / מתרץ ע"פ הנ"ל בפשיטות / מבאר מחלוקת
התוס' והיש"ש

יג. בענין כל הגולנין משלמין כשעת הגזילה (סה, א)

הת' שניאור זלמן שיי הרשקוביץ

מביא מחלוקת רש"י ותוס' בפי' מימרא דרב קרן בעין שגב / מקשה כמה קושיות בשי' רש"י / מביא תי' חי' ר' נחום ומקשה עליו / מוסיף להקשות בכללות הסוגי' / מביא ביאור המחנה אפרים ומדייק שאי"ז מספיק כאן / מקדים חקירת הפרי יצחק והעונג יום טוב כמעט דשינוי קונה / מסיק לפ"ז ב' שימות בשעת החסרון שנעשה בגול / מבאר לפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' / מקשה בשי' העיו"ם ומבאר ע"פ המבואר בלקו"ש בשי' הרמב"ם / מתרץ עפ"ז הקושיות על שי' רש"י

יד. שינוי השם במלה ונעשה איל (סה, ב)

הת' בנימין שיי גליס

מביא השקו"מ בגמ' לענין מלה שנעשה איל / מביא דברי הרא"ש דיש בזה שינוי השם / מביא קושיית היש"ש על הרא"ש ותי' התפארת שמואל / מבאר סוגיית הגמ' אליבא דב' השיטות וע"פ המנחת שלמה / מדייק שבשי' המור א"א לתרץ בג"ל / מביא תי' הש"ך וקושיות הנתיבות המשפט / מקשה אף לביאור הנתיבות המשפט / מפרש הסוגי' באו"א שלא יקשה להרא"ש והמור / נושא ונותן בזה מהמשך הסוגי' / מקשה על עיקר הסברא בזה / מתרץ בב' אופנים / מבאר עפ"ז הערת כ"ק אדמו"ר בלקו"ש

מו. בענין קנין יאוש בגזילה (סו, א)

הת' משה שיי הוס

מביא מתוס' שמשווה יאוש בגזילה לשל אבידה / מביא מקצות החושן שהרמב"ן חולק על תוס' / מבאר שתלוי בגדר באיסורא אתא לדי' / מביא קושיית הגרע"א ביסוד דברי הרמב"ן / מביא חידוש הקצה"ח ומצריך ביאור בזה / מפרש שי' הרמב"ן באופן מחדש לפי האמרי משה / מפלפל לפ"ז במחלוקת התוס' והרמב"ן / מבאר באו"א בדומה לזה שי' הרמב"ן / מעיין ע"פ הנ"ל בדין מכרה הגולן / דן בענין שינוי רשות ואח"כ יאוש / מוכיח לפ"ז כביאור האחרון בשי' הרמב"ן

מז. בענין יאוש דמהני בגזילה ואבידה (סו, א)

הת' מנחם מענדל שיי סלונים

מביא מחלוקת רש"י ותוס' במקור דין יאוש בגזילה אבידה / מצריך ביאור בשי' רש"י / מקשה בעיקר הענין דיש לחלק בין גזילה ואבידה / מפרש התוס' ע"פ נתיבות המשפט ומבאר לפ"ז מחלוקת רש"י ותוס' / מפרש התוס' באו"א ומבאר לפ"ז המחלוקת / מקדים לתרץ עוד קושי' על רש"י / מדייק בעי"ז משי' הרמב"ם / מיישב עפ"ז שי' רש"י

יז. בענין בעלות בגול (סו, א)

הת' בועז בנימין משה שיי בן יעקב

מביא דברי הרא"ש דיאוש לא קני והמקדש בגול אינה מקודשת / מביא קושיית היש"ש שצ"ל מקודשת / מביא ביאור הקצות החושן במחלוקת הרא"ש והרמב"ם / מביא ההגדע"א הקשה בעין קושיית היש"ש / מביא קושיות הקובץ שיעורים בשי' הרא"ש / מקדים ביאור והסברה בתי' הקצות החושן לא' הקושיות / מתרץ עפ"ז כל הקושיות / מבאר עפ"ז מחלוקת הר"ן והרא"ש עם הריטב"א והרמב"ן / מבאר דלא שייך

להקשות מכאן על הדין במצוות / מיישב לפ"ז מחלוקת הקצה"ח והחק יעקב / מבאר באופן נוסף שי' הקצה"ח ומתירן עפ"ז כל הקושיות / מדייק בביאור הנ"ל מדברי התיבות המשפט

יח. בענין יאוש – אם הוא קנין (סו, א)

התי' ישעיהו שי' אבני

מביא ביאור קצות החושן שהרמב"ם והרא"ש חולקים בגדר שינוי רשות / מעיין בגדר יאוש לשי' קצה"ח / מוכיח מהנתיבות המשפט שיאוש הוא קנין – כמתנה / מוכיח עד"ז מקושיית תרומת הכרי / מדייק מדברי קצה"ח במ"א שיאוש לא הוא קנין / מבאר לפ"ז מחלוקת הקצה"ח והנתה"מ בדין קנין אגב / מבאר ג"כ מחלוקתם בענין מכירת שמרות ומציאת שמרות / מקשה על שי' הרמב"ם / מקדים ביאור הגרע"א שם / מבאר שי' הרמב"ם והגרע"א

יט. בגדר מצוה הבאה בעבירה (סו, א)

התי' אפרים שמואל שי' גורנשטיין

מביא מחלוקת ר"י ור"ת בדין יאוש קונה והמסתעף לענין מצוה הבאה בעבירה / מביא קושיית התוס' בסוכה בענין מצהב'ע ותי' המנחת חינוך / מבאר שחולקים תוס' והמנ"ח בגדר מצוה הבאה בעבירה / מבאר לפ"ז מחלוקת ר"י ור"ת הנ"ל / מדייק מדברי הרמב"ם כשי' ר"ת / מבאר מדברי אדה"ז אין להוכיח לשום צד

פסחים

כ. בדין בדיקת חמץ בחדרים הנמכרין לנכרי

הגה"ח הר"ר משה הבלין שליט"א

מביא קושיית הדברי נחמ' גבי בדיקת חמץ בחדרים הנמכרין לנכרי / מביא תי' הצ"צ ומצריך ביאור בכונתו / מקדים יסוד חיוב בדיקת חמץ לשי' אדה"ז / מבאר בארוכה הפרטים בזה / מבאר לפ"ז כוונת הצ"צ / מביא קושיית הדברי נחמ' מדברי אדה"ז בשו"ע / מבאר מחלוקת ב' השיטות בהלכה שם ע"פ הב"ח / מבאר מחלוקת הנ"ל ע"פ שי' הט"ז המג"א ואדה"ז / מיישב לפ"ז קושי' הנ"ל / מעלה ע"פ כ"ז כמה נפק"מ למעשה

כא. ביאורים והערות בדברי הפני יהושע בסוגי' דמשכיר ושוכר (ד, א)

התי' יוסף שי' הלוי לוין

מביא דברי הפנ"י בביאור שי' רש"י בפי' האיבעיא דהמשכיר בית להכירו / מפלפל בביאור חמשת האופנים שם ובסוגיות המסתעפות מזה

כב. בענין הנ"ל (שם)

הנ"ל

מביא דברי הפנ"י בביאור דברי רש"י שם בנוגע לראי' ממוזהו / מברר לפי איזה מן האופנים הנ"ל הוא מתאים

כג. בגדר ביטול חמץ (ד, ב)

הת' נחום אליהו שי' הכהן כהן

מביא שי' רש"י בגדר ביטול חמץ וביאורה ע"פ הרבינו דוד / מביא קושיות התוס' וכותב לתרצם / מביא ח' קושיות הרמב"ן על תוס' / מבאר דלפי דברי הר"ן מתורצות קושיות הנ"ל / מקשה מהאבני נזר שכתב לא כן / מבאר מחלוקת רש"י ותוס' ע"פ הקצות החושן / מצריך ביאור בשי' אדה"ו / מקשה בביאור דברי התוס' ב"ק לענין יאוש / מקדים חקירת האחרונים בגדר הפקר ומבאר לפ"ז מחלוקת הנ"ל / מוסיף ביאור בדברי קצה"ח / מתרץ הקושי' הנ"ל על תוס' / מבאר שי' אדה"ו בב' אופנים ומתרץ קושיית הפנ"י / מיישב לפ"ז קושיות הרמב"ן הנ"ל

כד. דין ביטול חמץ בשיטת אדה"ו (ד, ב)

הת' מנחם מענדל שי' שפיצר

מביא פסק אדה"ו לענין ב"י תשכיתו וביטול / מסביר שזהו בשי' התוס' שביטול הוא הפקר נמור / מקשה מהמשך דברי אדה"ו שכותב בשי' הר"ן שהוא גילוד' / מפלפל בשי' התוס' / מדייק בלשון אדה"ו לענין ביטול / מבאר שהוא בדומה לשיטתו בדין יאוש / מחדש שאף התוס' ס"ל כן / מתרץ עפ"ז מה שהוצרך אדה"ו לכתוב כהר"ן / ממתיק משי' הר"ן בפרק כל שעה / מקשה על ביאור הנ"ל / מתרץ ע"פ דברי הגרע"א

כה. במעם דפושע הוא מוּזק (ה, ב)

הת' מרדכי שי' גראנער

מביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין שבועה בעבדים שמרות וקרקעות / מקשה במעם הרמב"ם דפושע מוּזק הוא / מביא פסק הרמב"ם בדין חמץ שקיבל עליו אחריות / מביא דברי אדה"ו בענין זה / מקשה כמה קושיות בשיטתו בגדר החיוב דשומרים / מבאר הגדר דקבלת אחריות בשומר הנם ובשומר שכר / מבאר לפ"ז אריכות לשון אדה"ו / מתרץ לפ"ז שי' הרמב"ם / מקשה על שי' אדה"ו שבמק"א כותב בהראב"ד

כו. בדין המפרש והיוצא בשיירא (ו, א)

הגה"ח הר"ר משה הבלין שליטי"א

מביא מחלוקת אב"י ורבא בדין המפרש והיוצא בשיירא / מביא ביאור הצ"צ במחלוקת זו / מדייק כמה פריטים לפי דבריו / מבאר מחלוקת הנ"ל ע"פ המהרש"ל וע"פ המהרש"א / מבאר המחלוקת ע"פ יסוד חיוב בדיקת חמץ לשי' אדה"ו / מתרץ לפ"ז כל דיוקים הנ"ל

כז. שואלין ודורשין בהלכות הפסח (ו, א)

הת' אליעזר שלמה שי' מזרחי

מביא סתירה בין הגמ' בפסחים לגמ' במגילה / מביא שי' הרמב"ם ב' בישוב ב' המימרות נגמ' / מקשה נגמ' נוספת במגילה על דברי הרמב"ם / מדייק בחילוקי הלשונות בין ב' המקומות / מביא תי' הא' דהב"י ומקשה עליו / מבאר לפ"ז מה ששינה בשו"ע שלו / מביא תי' הב' והג' דהב"י ומקשה עליהם / מביא שי'

אדה"ז בשו"ע ומבאר החילוק בינו לתני' הב' דהב"י / מתרין לפ"ז הקושיות בסתירת הגמ' ועל הרמב"ם / מראה שאין קשה ע"ז כל הקושיות שעל הב"י

כה. בדין אין ספק מוציא מידי ודאי (ט, א)

הת' נחום שמר"י שיי' זאיאנץ

מביא סוגיית הגמ' בדין אין ספק מוציא מידי ודאי / מקשה כמה קושיות ביסודות הסוגי' / מביא תי' האחרונים ומקשה עליו / מאריך לפלפל בכמה אופנים בהגדרים דאין ספק מוציא מידי ודאי וברניו ספיקות בכלל / מבאר עפ"ז שימת הגמ' / מוסיף ביאור בדעת רב זירא ע"פ כמה דוגמאות מדיני ספיקות

כז. לאו הניתק לעשה (כא, ב)

הת' לוי שיי' טלזנר

מביא קושיית המשנה למלך על פסק הרמב"ם שלוקין על האיסור דב"י / מביא תי' החכם צבי ודברי אדה"ז בקו"א שא"א לפרש בן / מביא תי' הגר"ח הלוי דהרמב"ם לשיטתו דפסק כחכמים במצות תשבתו / מבאר לפ"ז דתוס' ג"כ אויל לשיטתו שפסק כר"י / מבאר היטב דברי הגר"ח ע"פ חקירת המנחת חינוך / מחלק בין ב' הביאורים דהגר"ח והמנחת חינוך / מתרין קושיית המל"מ באופן נוסף ע"פ המבואר בלקו"ש ע"פ הרוגז'ובי / מפרש הביאור בשיחה ע"פ שימת הכסף משנה שב"י ובי' הם ב' לאוין / מוכיח דדברי אדה"ז כנגד החכם צבי נכונים גם לשיטה זו / מקשה דעפ"ז אין מצות תשבתו מועלת כלום / מיישב ע"פ המשך השיחה שם בענין מאכלי המין לכלבי הפקר / מתרין עפ"ז הקושי' בשי' אדה"ז לענין מצות תשבתו / מוסד דבריו לפי המובא בלקו"ש במ"א

ל. בדין מעילה כהונה והמסתעף (כו, א)

הרב אברהם מענדל שיי' פרידלאנד

מביא כמה מדיני בגדי כהונה שבלו השייכים להמשך הדברים / מביא קושיית המל"מ על פסק הרמב"ם / מתרין באופן א' ע"פ התוס' בשבת וכסברת המקנה / מדייק שיש חילוק בין בגדי כה"ג וכהן הדיוט ומבאר לפ"ז דין הנ"ל / מעיין בדברי התוס' בשבת ובמ"ש עליו המל"מ / מוכיח מתוס' הרא"ש והרימב"א שמפרשים הגדר בזה באו"א / מיישב עוד קושי' במל"מ / מוסיף ביאור בזה / מביא התוספת חידוש שבדברי הגר"ח מהמקור חיים / מעיין בדבריו ומפרש ע"פ דיוק בלשון הרמב"ם / מביא התוספת חידוש שבדברי הגר"ח הלוי על המק"ח / מסביר שיש עוד חידוש בדבריו / מעיר עליו כמה נקודות / מביא תי' ג' לקושי' הנ"ל משער המלך / מבאר מחלוקת הדבר שמואל עליו / מבאר שי' רש"י בנדרין זה // חוקר במעם שאין מעילה בדבר שנעשית מצותו / תולה במחלוקת רש"י ותוס' / מבאר שי' התוס' / מביא שי' התוס' ישנים / מפלפל בגוף השק"מ דהתו"י / חוקר אם שייך דין זה גם בחולין / תולה במחלוקת רש"י ותוס' הנ"ל / מחדש בשי' רש"י במעם שהגשרפין אפרן מותר / מתרין לפ"ז קושיית הגרע"א על המור והרא"ש / מעמיק בסוגי' ע"פ דברי בית האוצר / מייסד המחלוקת ע"פ פירושי הראשונים בענין ב' כתובים הבאים כא' / מביא תי' ד' לקושי' הנ"ל מהמאירי / מפלפל אם יש להוכיח מהירושלמי לשיטתו / מביא מחלוקת ר"י והריצב"א לענין תרומת הדשן והנפק"מ מזה לבגדי כהונה / דן בשימת הרמב"ם בזה / מחדש סברא לחלק בין תרומת הדשן לבגדי כהונה / מתרין קושיית המל"מ על הרימב"א

לא. בדין הפת שעפשה (מה, ב)

התי' מנחם מענדל שיי' זילברשטרום

מביא מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין חמיץ ושאור שנפסלו מאכילה / מבאר סוגיית הגמ' פסחים מה, ב
אליבא דב' השיטות / מדייק דהר"ן אויל בשי' הרמב"ם / מקשה דלכאון סתירה בשי"ע אדה"ז / מביא
מחלוקת הרמב"ם והראב"ד בדין נסרחה בפסח / מבאר ע"פ דברי המאירי דאולי לשיטתיהו וכן משמע גם
מהר"ן / מקשה בשי' אדה"ז גם בדין זה / מפרש מחלוקת הנ"ל באו"א ע"פ דברי המ"מ / מוכיח לפ"ז
שהראב"ד והר"ן אויל בשי' א' וכ"ה שי' אדה"ז / מעיר דלכאון משמע מדברי אדה"ז שדין זה הוי מדאורייתא
/ מתרין לפ"ז קושי' נוספת בשיטתו לפי יסוד הלח"מ / מצריך ביאור בשי' הראב"ד בנתחמצה ולבסוף
נסרחה ומיישב ע"פ דברי הר"ן / מדייק בשי' הרמב"ם ואדה"ז אם נפסל מאכילת כלב חשוב כמבוער

לב. בענין תשלומין בקידוש והבדלה (קו, א)

התי' יוסף שמחה שיי' וואלף

מביא מחלוקת רב עמרם גאון והרמב"ם בדין תשלומין לקידוש וביאור הב"ח בזה / מביא מחלוקת הטור
ושי"ע ואדה"ז בדין תשלומין בהבדלה ומבארה / מסיק שיש כאן ג' שיטות / מקשה בסברת מחלוקתם /
מביא ביאור החת"ם בזה / מקשה לפ"ז מדברי המנ"ח על שי' אדה"ז / מביא מלקו"ש שיש ג' אופנים
ושיטות במצות זכור את יום השבת לקדשו / מתאים ג' אופנים אלו עם ג' השיטות הנ"ל / מתרין לפ"ז
הקושי' מהמנ"ח / מקשה על הביאור בשי' הרמב"ן עה"ת ממ"ש הר"ן על הרי"ף בשמו / מיישב ע"פ
ההפרש בין שי' הרמב"ם ושי' הרמב"ן / מבאר לפ"ז ג' השיטות בעומק יותר

הלכה

לג. בדין ברכת העירוב

הרה"ג הר"ר שלמה משה עמאר שליט"א

מביא דברי רב א' שאף מי שאינו בן העיר יכול לברך על עירובי חצרותי' / מביא יסודו מפסק הביאור הלכה
וסברתו בזה / מקדים שדברי הביאור"ל הם חידוש ואין להוסיף עליהם / מבאר באריכות החילוקים בדיני
ערבות במצוות / מחלק בין הדין במזווה לדין בעירוב שמוה משמע דלא כביאור"ל / מביא מחלוקת
החיד"א והקול אליהו ומבאר שאין להוכיח מכך כנגד סברא הנ"ל / מביא הוכחת הרב הנ"ל מדין תקיעת
שופר ודוחה / מביא הוכחת הרב הנ"ל ממנהג העולם בברכת אירוסין ומבאר הטעם שם / מרחיב בשיטות
השונות בדין ברכה זו ומבאר שאין לך בו אלא חידושו / מביא קושיית הרב הנ"ל מדין ברכת השחיטה
בשוחט אלם / מתרין הקושי' ע"פ דברי הפוסקים / מבאר דברי העיב"ץ / מקשה על דברי כף החיים /
מסכם הדינים העולים מכ"ז / מבאר ממבע ברכת החליצה ומאריך בהעולה מזה

לד. שיטת אדה"ז בדין חם מקצתו חם כולו

התי' יהושע שיי' פיש

מביא פסק השי"ע והרמ"א בדין חם מקצתו חם כולו / מבאר שיש בזה ג' שיטות – רבינו פרץ הש"ך
והמנ"א / מבאר הנפק"מ בין השיטות / מביא קושיית הפרמ"ג מדין טיפה שנפלה ותירצו / מביא תירוץ

החזות דעת / מקשה בשימת אדה"ז בדין זה שלכאורה סותר את עצמו / מעיין כיצד מתריץ אדה"ז קושיית הפרמ"ג / מדייק בלשונו שמחלק בדרך משלו / מקדים תירוץ הרעק"א לקושי' הנ"ל / מסכם את ג' התירוצים / מבאר את תי' אדה"ז / מיישב ומבאר את סתירת ההלכות בשו"ע אדה"ז

לה. בירור שימת הרמב"ם בקדימת ניחום אבלים לביקור חולים

הרב יעקב יוסף ש"י קופרמן

מביא דברי הרמב"ם הלכות אבל שניחום אבלים קודם לביקור חולים / מביא קושיית ותירוץ האור שמח / חוקר בפ' דברי הרמב"ם / מביא מהב"ח והש"ך שפירשו באופן א' שלפ"ז לא קשה קושיית האו"ש / מדייק מהאו"ש שלמד באופן הב' / מקשה על ראיית האו"ש מלשון הרמב"ם במ"א ומלשון השו"ע / מפרש כוונת הגמ' והרמב"ם והשו"ע דלא נחתו כלל לענין הסדר שבמצוות הנ"ל משא"כ בכרייתא דסוכה / מבאר חילוקי הלשונות שביניהם / מוכיח מדברי הכלבו והרמ"א שנחלקו על הב"ח והש"ך / מביא ראי' לדעת הכלבו מגירסת הרא"ש בסוכה

שער

המלך

גוף כתב יד קודש כ"ק אדמו"ר

– פרסום ראשון –

בשלהי שנת תשל"ד יצא כ"ק אדמו"ר במבצע חדש, במטרה להאיר את חשכת הגלות המתגברת משנה לשנה, דרך הדלקת נרות שבת קודש ע"י כל בת מבנות ישראל מיד בהגעתה לגיל חינוך (כולל החוגים בהם נהוג להדליק רק לאחר החתונה, ועד אז לצאת יד"ח בהדלקה ובברכת האם). המבצע ידוע בשם 'מבצע נש"ק' – ר"ת נרות שבת קודש, וכן מלשון כלי-נשק, כיון שההדלקה היא הנשק על ידו יבטלו את חושך העולם.

בעת ההיא יצאו כמה מגדולי ישראל בטענות שונות כנגד המבצע, לפיהן אין ראוי שקטנה תדליק נש"ק קודם חתונתה. במענה לטענותיהם, בחשון תשל"ו, פרסם ראש ישיבתנו הרב משה ש"י הבלין מאמר בעד הדלקת נרות שבת קודש, בקובץ התורני "אור תורה" שיצא-לאור בשנים ההם על-ידי הרה"ג מאיר מאזוז שליט"א.

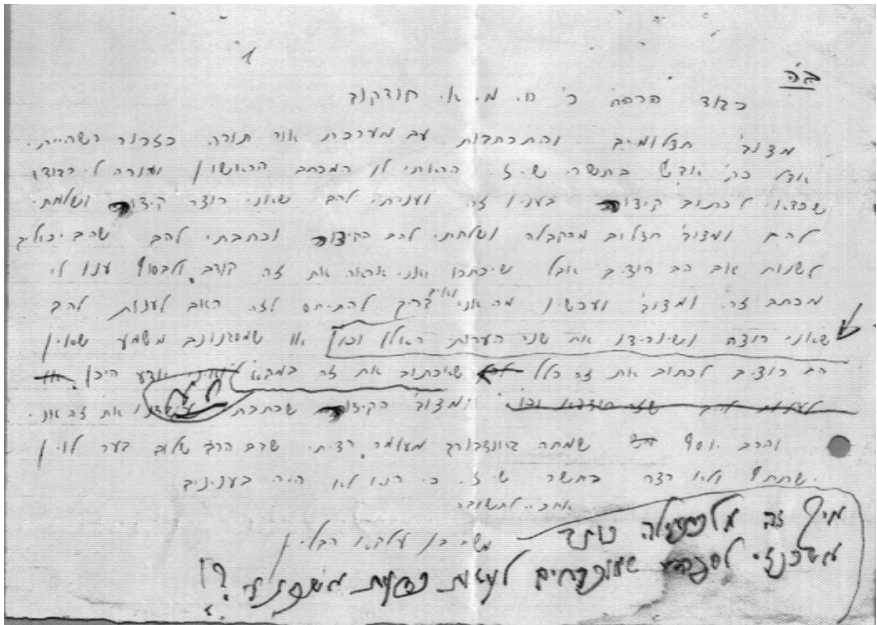
בחודש אייר שאחריו התפרסמו באותו קובץ התקפות גדולות כנגד הדלקת נרות, וע"כ שלח להם הרב הבלין מאמר נוסף בו עונה הוא באריכות לכל הטענות, אך הם לא רצו לפרסמו מחמת האריכות, לכן, ערך הוא יחד עם רב הישוב עומר הרב יוסף שמחה ש"י גינזבורג קיצור דברים מהמאמר ושלח להם, בציינו כי יכולים הם לערוך שינויים במה שכתב, אך לפני ההדפסה חפץ הוא לראותם.

כאשר הראו לו את שינוייהם נוכח כי השמיטו את ההערות המוכיחות שקטנות **מחויבות** להדליק בברכה. על-כן, שלח מכתב להרב חדקוב כי מסופק הוא כיצד לנהוג, האם להבין מתשובתם כי בכוונתם למנוע מלפרסם זאת בקובצם ועליו לחפש מקום אחר בו יוכל להדפיסו, או שמא לקבל את רצונם, ולהסכים להשמטת ענין זה, או אולי להתעקש ע"כ ולכתוב להם כי זאת חוצפה.

בחורף האחרון, בהיות הרב הבלין בחצרות קדשנו, נתן לו הרב שד"ב ש"י לוי ספרן ראשי בספריית אגו"ח חב"ד ליובאוויטש העולמית את המכתב הנ"ל ששלח למזכירות, אשר עליו כתב כ"ק אדמו"ר את תשובתו.

הנדפס כאן הוא: א. מכתב הרב הבלין להרב חדקוב עם הוספות בגוכית"ק כ"ק אדמו"ר.
ב. מכתב המזכירות, בו כתובות המסקנות העולות מן דברי הרבי, כפי שנשלח בשעתו.

תצלום מכתב הרב הבלין עם הערות כ"ק אדמו"ר בכתי"ק



פענוח המכתב

כבוד הרה"ח ר' ח. מ. א. חודקוב

מצוי"ב תצלומים והתכתבות עם מערכת אור תורה זכור כשהייתי אצל כ"ק אדי"ש בתשרי ש.ז. הראתי לו המכתב הראשון והורה לי כבודו שכדאי לכתוב קיצור בענין זה ועניתי להם שאני רוצה קיצור ושלמתי להם ומצוי"ב תצלום מהקבלה ושלחתי להם הקיצור וכתבתי להם שהם יכולים לשנות אם הם רוצים אבל שיכתבו ואני אראה את זה קודם, ולבסוף ענו לי מכתב זה ומצוי"ב ועכשיו מה אני ואיך צריך להתייחס לזה האם לענות להם שאני רוצה ושיורידו את שני הערות האלו וכי או שמסגנונם משמע שאין הם רוצים לכתוב את זה כלל לכן שאכתוב את זה במק"א ואיני יודע היכן או לענות להם שזה חוצפה וכו'. ומצוי"ב הקיצור שכתבתי עיבדו את זה אני והרב יוסף שמחה גאנצבורג (גינבורג) מעומר, רציתי שגם הרב שלום בער לויין ישתתף ולא רצה בתשרי ש.ז. כי הוא לא היה בענינים

אחכה לתשובה.

משה בן עלקא הבלין

כ"ק אדמו"ר הוסיף בכתב-יד-קדשו ג' פרטים: א. צייר חץ לעבר המילים "שאני רוצה ושיורידו את שני הערות האלו וכו'", ב. מחק את התיבה "לכ"ן" שהופיעה כהקדמה ל"שאכתוב את זה במק"א". ג. מחק את המילים "או לענות להם שזה חוצפה וכו'".

ובשולי המכתב: "איך זה מלכתחילה כותב אשכנזי לספרדי שמוכרחים לעשות כדעת אשכנזי?!"

תצלום מכתב המזכירות

Tel: HYacinth 3-8250

הבלין - קריה גה

Cables LUBAVITCH NEWYORK

מזכירות

כ"ק אדמו"ר מנהם מענדל שליט"א שניאורסאהן
ליוזפאוויטש

1941

SECRETARIAT of RABBI MENACHEM M. SCHNEERSON
the Lubavitcher Rabbi

770 EASTERN PARKWAY, BROOKLYN 13, N. Y.

ב"ה, י" אייר תשל"ז
ברוקלין, נ.י.

הרה"ח אי"א נו"נ עוסק בצ"צ וכו'
מוה" משה שי

שלום וברכה!

במענה לשאלותיו במכתבו בצירוף צילומי ההתכתבות עם
מערכת "אור תורה", הנה:

(א) במקום אחר לא לכתוב.

(ב) בליה ברירה-להסכים להשטתה שתי ההערות וכו'.

בבכתב כט"ס



הרב ח.מ.א. חקוב

נ.ב. לפלא שלכחחילה כתב - כאשכנזי לספרדי - שמכרחים לעשות
כדעה אשכנזי!?

הדרך על מסכת פסחים

ב. והנה יש הפרש, בתוכן ובענין, בין הציווי של פדיון הבן האמור בפרשתנו ובין זה הנאמר בפ' קרח: א) בפרשתנו נאמר "וכל בכור אדם בבנין תפדה", "וכל בכור בני אפדה"⁹, – מפורש בה שהאב הוא שצריך לפדות את בנו הבכור, משא"כ בפ' קרח שנאמר סתם: "אך פדה תפדה את בכור האדם". ב) בפרשתנו בא הציווי בהמשך להענין דיציאת מצרים, והוא הטעם לציווי זה: "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרג ה' כל בכור בארץ מצרים... על כן... כל בכור בני אפדה"; בפ' קרח נאמר פדה"כ בפרשת מתנות כהונה (ובהוספת פרטים: "מבן חודש", "חמשת שקלים"¹⁰).

ועפ"ז יל"פ טעם ההפרש שבין הבבלי והירושלמי בנוגע למקורו של הדין באם לא פדאו אביו שהבן חייב לפדות א"ע, אלא שיש להקדים פירוש וביאור הסיום דמסכת פסחים בענין פדיון הבן.

ג. בסוף מס' פסחים איתא: "רבי שמלאי אקלע לפדיון הבן, בעו מיני: פשיטא על פדיון הבן אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך, ברוך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה כהן מברך או אבי הבן מברך – כהן מברך דקמטי הנאה לידי' או אבי הבן מברך דקא עביד מצוה"¹⁰? לא הוה בידי'. אתא שאיל בי מדרשא, אמרו לי' אבי הבן מברך שתיים. והלכתא אבי הבן מברך שתיים".

א. מהפסוק "וכל בכור אדם בבנין תפדה" שבפרשתנו¹ למדין בירושלמי² (נוסף על עצם חיוב האב לפדות את בנו בכורו)³ שאם לא פדה האב את בנו, חייב הבן לפדות את עצמו⁴ (כשיגדיל⁵). אמנם בבבלי⁶ למדין דין זה מהפסוק "פדה תפדה גו"⁷ הנאמר בפ' קרח⁸.

וצריך להבין: א) מאי בינייהו מאיזה פסוק ילפינן שאם לא פדאו אביו חייב לפדות עצמו; ב) מאי טעמא בבבלי נלמד הוא מהפסוק "פדה תפדה", ובירושלמי – מהפסוק שבפרשתנו?

¹ יג, יג.

² קידושין פ"א ה"ז.

³ וכן הוא בקה"ר פ"ט, ט. אבל בבבלי (קידושין כט, א) למדו שהאב חייב לפדות את בנו מפסוק (תשא לד, כ) "כל בכור בנין תפדה" (וראה בתו"ש פ' בא שם אות ענה). וראה לקמן סוף הערה 19.

⁴ "דאדם מיותר, קרי ב'י' וכל בכור אדם עצמו או בבנין תפדה" (קה"ע בירוש' שם). במכילתא (עה"פ) וביל"ש (רמז רכה) למדין מהכתוב "וכל בכור בני אפדה" שבפרשתנו (יג, טו).

⁵ פרי"ש על הרי"ף קידושין שם. רמב"ם הל' בכורים פי"א ה"ב. טושו"ע יו"ד סי' שה סט"ו. וראה פתחי תשובה שם.

⁶ קידושין שם.

⁷ כ"ה הגיטא בגמרא, וכן הוא בב"י ובדרישה יו"ד סי' שה. רדב"ז (לרמב"ם הל' בכורים פי"א ה"ב). לבוש סש"ה ס"י. עץ יוסף לתנחומא פרשתנו יב (ובפשטות הכוונה היא ליתורא דקרא). אבל ראה פירוש רש"י (קידושין שם) ד"ה תיפדה ובב"ח שם (אבל גם בפרש"י י"ל שהכוונה היא להפסוק דפ' קרח כמו שהובא בקה"ע לירוש' שם. וראה מהרש"ל ומהרש"א בפרש"י). ר"ן ד"ה לפדותו. הל' בכורות להרמב"ן פ"ח. רי"ט אלגזי שם סע"ז (וראה בהמובא בתו"ש בא שם אות קפ).

⁸ יח, טו.

⁹ יג, טו.

¹⁰ יח, טו.

¹⁰ מזה משמע דכהן לא "עביד מצוה" – וראה לקמן מהצל"ח, הרא"ש וכו'.

שהחיינו כיון שע"י שניהם נעשית המצוה והכהן הרי (גם) מטי הנאה לידיו.

אבל יסוד פירושו זה – שהספק של ה"בעו מיני" אינו אלא מדיוק הלשון על פדיון הבן – אינו מתיישב כ"כ בסגנון והמשך הענין בגמרא:

(א) מה"ניגוד": פשיטא כו' ברוך כו' כהן מברך או אבי הבן כו' – משמע דהפשיטותא היא באותו הנושא שבו הבעיא (המברך).

(ב) אם עיקר ההדגשה הוא (לא בזה דפשיטא שהאב הוא המברך על הפדיון, אלא) בנוסח הברכה – א"כ הול"ל בסדר הפוך: "פשיטא (ש)אבי הבן מברך (בנוסח) על פדיון הבן", ולא כפי שהיא לפנינו "פשיטא על פדיון הבן כו' אבי הבן (הוא) (ה)מברך", דמשמע דלא נחתי לדייק בהברכה, אלא מי הוא המברך.¹⁵

(ג) הול"ל בקיצור: כיון דעל פדה"ב מברך על פדה"ב ברוך שהחיינו כו' כהן מברך כו'.

וא"כ הדרא קושי' לדוכתא, מה טעם להקדמה שאבי הבן מברך על פדיון הבן?

ועד"ז יש להקשות גם בסיפא דענינא, במה שאמרו לר' שמלאי בבי' מדרשא ש"אבי הבן מברך שתיים". וגם בהסיוס בגמ' "והלכתא אבי הבן מברך שתיים" – וכי מנינא אתא לאשמעינן? והלא לא היתה הבעיא בשתי הברכות, אלא באחת (שהחיינו), ולא הול"ל אלא "אבי הבן מברך שהחיינו".

ד. גם צריך להבין: מהי השייכות של מצות פדיון הבן וברכתה (שלכן סודרה בסיוס) למסכת פסחים?

בפי' הרשב"ם מבואר, "משום דאיירי מתניתן בשני מיני ברכות באדם אחד ומעשה אחד התלוי זה בזה כגון פסח וזבח שחגיגה

וצריך להבין: הרי הבעייתא "כהן מברך או אבי הבן מברך", היא רק בנוגע לברכת "שהחיינו" – ומה מקום להקדמה (ודמילתא – דפשיטא) "פשיטא – על פדיון הבן כו' אבי הבן מברך"?

והנה קושיא זו הקשה הצ"ח, ומתריך דהכוונה בזה להדגיש שהבעייתא בברכת שהחיינו באה מצד הדיוק בנוסח הברכה של פדיון הבן¹¹ – ומבאר את זה בשני אופנים: (א) מזה שמברכים "על פדיון הבן" (ולא לפדות) מוכח שאפשר לפדות גם ע"י שליח¹², ומכיון שכן מתעוררת הבעיא מי מברך ברכת שהחיינו: אבי הבן מברך אותה – אעפ"י שמפ"ז תבוטל לפעמים ברכה זו, היינו בעשותו שליח לפדות את בנו¹³ – מ"מ האב מברך משום "דקא עביד מצוה"; או שטעם זה, ביטול הברכה כשנעשה ע"י שליח, מכריע לתקן שהכהן מברך שאז מברך בכל פדיון מאחר "דקמטי הנאה לידיו" בכל פעם. (ב) הנוסח "על" (פדיון הבן) מוכיח שאין מצות הפדיון נעשית ונגמרת ע"י אבי הבן לחוד, כי אם בסיוע הכהן שמקבל הפדיון¹⁴, ולכך מספקא לי' מי מברך

¹¹ ראה עד"ז בשו"ת חת"ס יו"ד ס' רצ"ד.

¹² ע"פ הרא"ש (בשם הריב"א) פ"ק דפסחים ס' י. ר"ן שם.

¹³ אבל ראה דרישה שם ס"ה שה סק"ג. שו"ת חת"ס שם ס' רחצ.

¹⁴ תשובת הריב"ש ס' קלא.

וי"ל הביאור: וצונו לפדות – מדגיש שיש כאן ענין א' (והפדי' – היא רק פעולה שלו); וצונו על פדה"ב – מדגיש שיש כאן ב' ענינים נפרדים והא' נצטווה על הב' (ע"ד "להזהיר גדולים על הקטנים"). ועפ"ז (שהפדי' וכיו"ב שברכתם ב"על" ענין נפרד מהאדם שנצטווה עלי') – אפשרי גם ע"י שליח; שייך יותר כשאב פודה את בנו, משא"כ כשהבן פודה את עצמו (ראה לקמן הערה 18); ברכת עיקר מצות תפלין (מצוה שבגופו) "להניח תפלין" וההוספה – על מצות תפלין. ואכ"מ. וראה אנציק' תלמודית ערך ברכת המצות. וש"נ.

¹⁵ וכדמוכח עוד יותר מל' הרא"ש (והרי"ף) "על פדיון הבן ודאי האב מברך".

ובזה יש לבאר החילוק שבין הבבלי והירושלמי בנוגע למקורה של הלכה זו בקרא:

לסוגיית הירושלמי שגם דין זה, שאם לא פדאו אביו חייב לפדות עצמו, נלמד הוא מאותו הפסוק "וכל בכור אדם בבניך תפדה" שממנו למדין שהאב חייב לפדות את בנו, – היינו שבראשית מקורה של מצות פדיון הבן בכתוב ונכללו ב' החיובים (של האב והבן) כאחד²¹ – מסתבר שהמצוה בעיקרה היא חובת הבן ושממנה מסובכת גם חובת האב המפורשת בתורה: מכיון שהמצוה היא לפדותו בקטנותו, שאז א"א לו לפדות עצמו, לכן אמרה תורה שהאב יפדה את בנו (במקום הבן).

משא"כ לפי סוגיית הבבלי, שהלכה זו (שהבן חייב לפדות א"ע אם לא פדאו אביו) לפינן מפסוק אחר (הנאמר כפרט אחד בפרשת מתנות כהונה)²², ולא מאותו הפסוק שבפרשת פדה"ב שבו נאמר דין פדיון על האב²³ – מזה מוכח שחיובו של הבן אין לו מקום וקשר בחיובי דקרא שעל האב, אלא שהוא לימוד נוסף במקרא בתורה²⁴ שגם הבן יכול לפדות את עצמו כשיגדל. ז.א. שעצם המצוה דפדיון הבן הוא חובת האב, ולא של

הבן, אלא שלאחר שגדל הבן הרי (לא שנפקע עי"ז משהו, ובנדוד – חיובו וזכותו של האב, דמהיכא תיתי, אלא ש)נעשה הבן מחויב בכל המצות ובהן ג"ז שבאם (לא פדאו האב, ופשיטא באם) אין האב רוצה²⁵ לפדות את הבן, הטילה התורה חיוב זה על הבן.

ו. ועפ"ז תתיישב גם התמיהה הנ"ל בסיומא של מסכת פסחים – טעם ההקדמה "פשיטא . . . אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך" – כי דוקא לאחר הקדמה זו מובנת הבעיני מי מברך ברכת שהחינו:

הדיוק הוא: כיון ד"פשיטא" (בלי כל תנאים) דעל פדיון הבן האב מברך – היינו לעולם, גם לאחר שגדל הבן (ובנוסח שהאב אומר – "אשר קדשנו במצותיו וצונו")²⁶.

כלומר: אם אין האב מברך ברכה זו (כשגדל הבן) אלא הבן, והיינו מפני שהמצוה היא חובת הבן (אלא שהתורה הכניסה את האב בחיוב זה כשאי אפשר להבין) – אז לא היה מיבעי להו מי מברך שהחינו (בפדיון שבקטנותו של הבן), כי פשיטא שהכהן מברך כיון שהברכה שלו תהיה על ההנאה דמטי לידו, דאין סברא לומר שאבי הבן

²⁵ ראה ל' החינוך שם "עבר האב ולא רצה לפדותו כו".

²⁶ וי"ל שעד"ז הוא בנוגע למילה דלשיטת הירושלמי היא מצות" דהבן, כי מה שהאב חייב למול את בנו נלמד בירושלמי מהכתוב "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" שלא נזכר בזה (ציווי) שהאב ימול את בנו, (וי"מול" – פשוטו היינו בעצמו) אלא שמוכן שביים השמיני א"א לו (להקטן) למול א"ע (ראה קה"ע שם), משא"כ להבבלי (קידושין שם) שנלמד מהכתוב "וימל אברהם את יצחק בנו", י"ל שהיא מצותי דאב (אבל ראה לעיל הערה 19). ועפ"ז י"ל שמה הנפק"מ כשיגדיל הבן אם ישנו עדיין החיוב על האב, ראה פיה"מ להרמב"ם סופ"ט דמס' שבת "דכשיגדיל הילד ריגיע לזמן חיוב המצוה נפטר כל אדם ממילתו כו". וראה מניח מצוה ב.

שכא (הובא בב"י ובב"ח יו"ד סי' שה). וכן משמע בלבוש שם.

²¹ ראה קה"ע שם (והובא לעיל הערה 4).

²² ראה בהנסמן לעיל הערה 7.

²³ ועפ"ז יש להוסיף ביאור (נוסף על המבואר במנ"ח) כמה שמסיים בחינוך (הובא לעיל הערה 20) "וכן נראה בקידושין".

²⁴ ראה שו"ת חת"ס שם סי' רצג: "אלא עיקר המצוה על האדם לפדות את בנו והוא את בכור בניך תפדה ואי לאו ריבוי תפדה לא ה' הגדול יכול לפדות את עצמו כלל ורחמנא רבה". וראה בארוכה ציונים לתורה (להר"י ענגיל) כלל לו, דחיוב הפדיון על האב לפדות את בנו הוא חיוב עצמי ופדיון (לכשיגדיל) הוא רק חיוב השלמה, עיי"ש. וראה צפ"ע (מהדורת מז, ד. השלמה ע' 46 הובאו במפענת צפונות ע' כגד-).

יברכה, מאחר שאין זו מצותו מעיקרא דינא אלא שהוא רק עושה מצות בנו²⁷ (וע"ד שהעושה מצוה לאחרים אין מברכים שהחיינו²⁸).

אבל מכיון ד"פשיטא" שברכת "אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן" אבי הבן מברך (לעולם), שמזה מוכח הפדיון הבן מצותו של האב היא – א"כ מיבעי לן מי מברך שהחיינו, האב או הכהן, מאחר ששניהם שוים בה לכאורה: האב יברך ד"קא עביד מצוה", שאותו זיכה הקב"ה במצוה זו (הבאה מזמן לזמן²⁹), או שהכהן יברך כיון ד"מטי הנאה לידיו", ו"כל שמחת לבב הבאה לאדם כו' חייב לברך עליה"³⁰.

[וא"ת: א"כ יברכו שניהם "שהחיינו", אבי הבן על הנתינה (מצד זכות המצוה) והכהן (על הקבלה) משום ד"מטי הנאה לידיו"? י"ל, מאחר שנקטינן דאין מברכין "שהחיינו" על כל הנאה הבאה לו לאדם אלא רק בהנאת דבר חשוב ומיוחד (שלכן מברכין רק אם קנה בית חדש או בגד חדש וכו')³¹, לכן בנדוד, אין על הכהן לברך "שהחיינו" מצד הנאתו בקבלת ה' סלעים בלבד, אלא משום שהנאה זו באה לו ממצות פדיון הבן³², והמצוה (אף

שנעשית ע"י אחר – האב) הוא דאחשבי³³ להנאה³⁴ – ואם האב יברך שהחיינו, היינו שמברך על עצם המצוה, אין מקום להכהן לברך שהחיינו בקשר עם הטפל שבה (ד"אחשבי" להנאה), וא"כ אין הברכה אלא על ההנאה לבדה³⁵].

ועפ"י הסבר הנ"ל יובן ג"כ דיוק הלשון (לאחר ש"שאל בבי מדרשא") "אמרו ליה אבי הבן מברך שתיס", ולא (דיים לפשוט את הבעיא לבדה) ש"אבי הבן מברך שהחיינו": להדגיש דהטעם אחד הוא בשניהם; שעיקר מצות פדה"ב דילי" היא (ולא שבאה במקום הבן, ולכן מברך על פדה"ב גם כשיש מקום חיוב על הבן); עיקר ברכת שהחיינו דילי" היא (ולכן מברכה אף דמטי הנאה לידי כהן, בדוגמת חיוב הבן, וכנ"ל).

באם היה נאמר "אבי הבן מברך שהחיינו", לא הוי ידעינן טעמא דמילתא והיה אפשר

³³ וי"ל שזהו דיוק לשון הרשב"א שכתב (תשובות הרשב"א ח"א סי' שלח): "ומאן דבעי לה (אם הכהן מברך שהחיינו או האב) משום דאיכא ברכת שהחיינו בהאי מצוה מספקא לנא מאן מנייהו מברך". ומה שלא מצינו סברא זו בשאר מתנות כהונה י"ל עפ"מ ש בריב"ש (שם בסוף התשובה): דבשאר מתנות כהונה אין עושה הכהן כלום רק כשזוכה במתנות משלחן גבוה אבל בפדיון אע"פ שאין עושה מצוה .. מ"מ זכה בבן ונותנו לאב בפדיונו.

³⁴ וגם לדעת רש"י והרא"ש הסוברים שעצם הפדיון הוא ע"י הפרשה והנתינה לכהן היא רק כעין תנאי (ראה רי"ט אלגזי המסומן בהערה 17) הרי מ"מ שייך לומר שהמצוה אחשבי" להנאה כי "לא נעשית המצוה עד שיבוא הפדיון ליד כהן" (ב"י יו"ד סי' שה). שלכן מברך קודם שיתן הפדיון לכהן כיון דכל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן (ב"י שם).

³⁵ וע"ד איסורא אחשבי" – בכורות י, א. רש"י ד"ה חלה (ביצה כז, ב). ולכאורה עפ"ז אם הוא ספק בכור שאז אין האב יכול לברך, גם הכהן אינו יכול לברך שהחיינו; אבל י"ל דגם ספק מצוה אחשבי" להנאה ומברך. וראה שו"ת חת"ס שם סי' רצט.

²⁷ דלכאורה כ"ז מיותר כאן והול"ל על פדיון הבן אבי הבן מברך (ע"ד לשון הרא"ש והרי"ף).

²⁸ ראה בשו"ת חת"ס שם סי' רצ"ג בתחילתו (מש"כ הר"ש להחת"ס) "אך בקטנותו אין יכול לפדות א"ע שוי' רחמנא האב שליח לבן משום הכי כשיגידל ויכול לפדות א"ע פסקי' שליחות דאב".

²⁹ רמב"ם ה"ל פסקי' ברכות פ"א ה"י. אבל ראה בהנסמן לעיל הערה 13.

³⁰ ראה תוס' ד"ה לאחר בכורות מט, א. מאירי סוף פסחים. ר"ן סוכה פ"ד.

³¹ סדר ברה"ג לאדה"ז רפ"ב. וראה רמב"ם ה"ל ברכות פ"י ה"ז.

³² טושו"ע אור"ח סי' רכג. ברה"ג שם סי' ובה'.

לומר דזהו משום שאין די בהנאה זו דמטי לידו דכהן לברך עלי' שהחיינו³⁶ (כשם שאין מברכין רק אם קנה בית חדש וכו'; וע"ד שאין הכהן מברך על כל מתנות כהונה³⁷, וכיו"ב).

ז. ועפ"ז יל"פ השייכות של הענין דפדיון הבן למסכת פסחים, כשם שמצותה (העיקרית) של פדיון הבן ("וכל בכור אדם בכניך תפדה") נאמרה בתורה שבכתב בהמשך לטעמו וסיבתו של הציווי – "ויהי כי הקשה פרעה לשלחנו ויהרוג ה' כל בכור בארץ מצרים"³⁸ והציל את "בני בכורי ישראל"³⁹, ולכן מחוייב כל אב מבנ"י לפדות את בנו בכורו – עד"ז הוא הסדר והענין (בתושבע"פ) במס' פסחים, שעיקרו ותוכנו של הפסח הוא "אשר פסח על בתי בני ישראל במצרים בנגפו את מצרים (במזמ"ת בכורות) ואת (בכורות) בתינו הציל"⁴⁰ – הרי הוא הוא הטעם למצות פדיון הבן, ולכן הרי היא המסובב והסיוס של מס' פסחים.

ובשייכות סיוס זה למס' פסחים מרומז גם הטעם הנ"ל בהא שהאב מברך שהחיינו: כיון שהצלת "בני בכורי ישראל" (סיבת הציווי) היתה ע"י ש"פסח הווי"⁴¹, ולאחרי זה "הוציא הווי", הקב"ה בעצמו פדה בנו בכורו מארץ

מצרים, מזה מובן שגם מהמסובב, במצות פדיון הבן⁴², המצוה היא על האב לפדות בנו בכורו.

ח. עפ"י כל הנ"ל יש לבאר את הסיוס דמסכת פסחים בפנימיות הענינים – הסיוס והשלימות דהפדיון של "בני בכורי ישראל" (מהגלות, היינו מהגלות הזה האחרון),

שהרי "חוקיו ומשפטיו לישראל כו' הוא עושה (בעצמו)"⁴³, ובודאי יקיים הקב"ה מצות פדיון הבן^{43*}, לפדות בנו בכורו (מהגלות).

והתחלת הסיוס⁴⁴: "ר' שמלאי"

שהוא בעל השמועה והפס"ד⁴⁵: לעולם יסוד" אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ יתפלל, וכללות סודו שבחו של הקב"ה הוא בשנים: בנגלה ובנסתר, וכנוסח הברכות⁴⁷ ברוך אתה כו' אשר קדשנו; "אתה" (לנוכח) – בנגלה (ממכ"ע – סדר השתלשלות), ו"קדשנו" בנסתר (סוכ"ע – למעלה מהשתלשלות).

והנה סודו השבח צ"ל כמה פעמים בכל יום. ובענין עקרי – "לאהבה את את ה"א

⁴² ראה עד"ז בשו"ת חת"ס שם ס"ס רצג לענין פדיון הבן ע"י שליח.

⁴³ שמו"ר פ"ל, ט.

^{43*} ראה במד"ר ר"פ יז.

⁴⁴ גם בפנימיות הענינים דלקמן בפנים – כי לימוד הל' פדיון הבן וגאולה ה"ז ענין דפדיון וגאולה וכמרו"ל כל העוסק בתורת עולה כו' (סוף מנחות. שו"ע אדה"ז מהדו"ק ס"א סי"א. מהדו"ת שם ס"ט).

⁴⁵ ברכות לב, א.

⁴⁶ ועפ"ז יובן (בפנימיות הענינים) מה שהקדימו בשאלתם "כהן מברך" קודם ל"אבי הבן מברך" אף שבנוגע לברכת על פדיון הבן פשיטא להו דאבי הבן מברך – כי בסודו שבחיו של הקב"ה, הסדר הוא: אתה בנגלה – כהן שבבחי' השתל' (ככפנים בארוכה), ואח"כ קדשנו בנסתר – "אבי הבן" שלמע' מהשתל'.

⁴⁷ ראה בזה זח"ג רפט, א. רשב"א בע"י ברכות מ, ב. אבודרהם בסדר תפלות של חול (ברכת השחר ע' לג) בשם ריב"א. לקו"ת מסעי (צא, סע"ב, ג). ועוד.

³⁶ ע"פ המבואר בפנים וע"פ תשובות הרשב"א (המובא בהערה 33) מובן שא"א לפרש האיבעי' כמו"ש בספר חוט המשולש בההדרן למס' פסחים.

³⁷ ונפק"מ בין שני הטעמים – בספק בכור כו' לדעת החת"ס – דלעיל בהערה 35.

³⁸ תשובת הרשב"א (ח"א ס' של"ח). וראה מאירי סוף ערבי פסחים עוד טעם שאין הכהן מברך שהחיינו במתנות כהונה (וראה רא"ש בכורות פ"ח ס' ח (הובא בטור שם) לענין ברכת הכהן בפרה"ב: אין הכהן מברך כלום וכן מסתבר דכהן לאו מצוה קעביד אלא מקבל מתנות כהונה).

³⁹ שמו"ר ד, כב.

⁴⁰ פרושתנו יב, כז.

⁴¹ שם כג.

וכמו שהי' בגאולה הראשונה של בניי – מארץ מצרים – שהקב"ה בכבודו ובעצמו גאלם⁵⁵, ואף שמצד סדר השתל' הי' מקום לטענה "אלו עובדי כו' ואלו עובדים וכו"⁵⁶.

ועל אחת כמה וכמה בגאולה השלימה מגלותנו זה האחרון, דדבר פשוט הוא, שפדייתנו וגאולתנו תהי' ע"י אבינו שבשמים בכבודו ובעצמו – שלמעלה מסדר השתל'.

אלא שהבעייא היא בנוגע לברכת "שהחיינו וקיימנו והגענו לזמן הזה", היינו לא במקורה ושרשה של המשכת עצם הגאולה אלא באופן ואיכות המשכתה בזמן (ומקום) למטה, הנה בזה מיבעי' מי מברך כהן דמטי הנאה לידו' או אבי הבן מברך דקעביד מצוה:

"כהן מברך": דברכתה והמשכתה של הגאולה תהי' ע"י הכהן איש החסד. ז.א. עם היות ששרשה הוא מלמעלה מסדר השתלשלות בכ"ז המשכתה "בזמן הזה" תהי' ע"י מדת החסד, בדרך סדר השתלשלות.

והטעם ע"ז: "דקמטי הנאה לידו'" – שהרי "שכינתא בגלותא", מדרי' אלקות (ממכ"ע) שהיא, ככיכול, בגלות, וכמרז"ל⁵⁷ "גלו לאדום שכינה עמהם" (ובהגאולה נאמר) "ושב ה"א את שבותך"⁵⁸ והשיב לא נאמר אלא ושב מלמד שהקב"ה שב עמהן כו"⁵⁹ – מטי הנאה לידו' – ד"אלקיתם כהן הוא"⁶⁰;

ולעברו ככל לבככם⁴⁸ איזו היא עבודה שבלב הוי אומר זו תפלה"⁴⁹. ומובן שתנויי דר' שמלאי בענין זה הווי. ולכן כאשר

"אקלע לפדיון הבן" – אקלע לידו' ג"כ שקו"ט השייך גם לנדו"ז – דוגמת פדה"ב דעובדא שבש"ס – בנוגע לפדיון "בני בכורי ישראל", פדיון כללות בניי כדורותינו אלה שהם עקבתא דמשיחא (וכדמוכח מכל הסימנים דסיום מס' סוטה), הזמן ד"אקלע לפדיון הבן" שהקב"ה עומד לפדות בנו בכורו מהגלות.

וממשיך בסיום (הגלות) ואומר: "פשיטא אשר קדשנו במצותיו וצונו על פדיון הבן אבי הבן מברך" והאיבעי' היא מי מברך שהחיינו, כהן מברך או אבי הבן מברך:

דהנה החילוק בין בחי' אב ובחי' כהן הוא האור א"ס ב"ה שלמעלה מהשתל⁵⁰ (וכידוע דאב הוא בחי' חכמה⁵¹ שהו"ע אלפיים שנה קדמה תורה לעולם – בחי' אאלפך חכ"⁵²), ו"כהן" שהוא איש החסד⁵³, הוא מדריגת האור שבאה בהשתלשלות.

וזהו ופשיטא דעל פדיון הבן אבי הבן מברך, ברכה מל' המשכה⁵⁴ דהמשכת הגאולה עצמה תהי' מבחי' "אב" שלמעלה מסדר השתלשלות.

⁴⁸ עקב יא, יג.

⁴⁹ תענית בתחלתה.

⁵⁰ ראה לקו"ת שה"ש יג, ב. כשנמשך אוא"ס להתלבש בח"ע נק' אבינו. פירוש המלות להצ"צ (דרמ"צ ח"ב) רס, א.

⁵¹ תניא פ"ג. ובכ"מ.

⁵² ראה ספר המאמרים תש"ח ע' 272 ואילך ובהנסמן שם.

⁵³ ראה זח"ג קמה, ב. תניא רפ"ג. ובכ"מ. וראה אגה"ק סי"ב (קיא, א).

⁵⁴ ראה לקו"ת עקב טז, ב. דרמ"צ ע' 295. ובכ"מ.

⁵⁵ הגדה ש"פ.

⁵⁶ מכילתא שמות יד, כט. וח"ב קע, ב. ילקוט ראובני

שמות יד, כז.

⁵⁷ ספרי מסעי לה, לד. וראה אגה"ק סכ"ה (קמ,

רע"א).

⁵⁸ נצבים ל, ג.

⁵⁹ מגילה כט, א. פרש"י נצבים שם.

⁶⁰ סנהדרין לט, סע"א.

גם י"ל, ענינה של גאולה הוא (גם) "הנאה" (בתור שכר⁶¹) דמטי ע"י גאולתן של בני, ולכן אפשר שהגאולה תעבור דרך לבושי הטבע וכו', שהרי גם באופן זה "מטי הנאה" – ישנה הנאת הגאולה.

אמנם מאידך סברא ש"אבי הבן מברך": שגם המשכתה ופעולתה של הגאולה "בזמן הזה" תהי' ע"י ה"אב" – אבינו שבשמים.

והטעם: "דקעביד מצוה". היינו שענינה של הגאולה הוא לא רק ה"הנאה" דמטי על ידה, אלא שגם עצם (ואופן) הגאולה עיקר הוא⁶², שה"ה מצות הקב"ה⁶³. ולכן האב עצמו מברך וממשיך את הגאולה כמו שהיא למעלה מהשתל' בתוך גרדי "הזמן (ומקום) הזה" שגם אופן הגאולה יהי' בדרך למעלה מהטבע לגמרי⁶⁴.

ובע"ז איפשטא באמרם "אבי הבן מברך שמים": מכיון שפדיון הבן בכורו היא מצותו של אבינו שבשמים, הרי כמו שראשית המשכת הגאולה (ברכה ראשונה), היא למע' מסדר השתל' – כמו"כ הוא באופן המשכתה והגעתה למטה תהי' ע"י ה"אב" – שלא תעבור דרך סדרי הטבע וכו', כ"א בשעתא

חדא וברגעא חדא⁶⁵ ובחסד וברחמים עד שתתבטא גם ברגש השמחה והעונג של הגוף כפשוטו⁶⁶.

ומרומז הוא גם בהשייכות של פדיון הבן למס' פסחים (נוסף על המבואר לעיל שענין מס' פסחים הוא מה שהקב"ה בעצמו פדה את "בני בכורי ישראל" ביצי"מ, יש בזה רמז גם הגאולה העתידה) שפסח הוא גם מל' פסח⁶⁷ (הקב"ה עלן) שזהו ל' תרגום וכן תרגום אונקלוס עה"פ "ופסחתי" – "ואיחוס", "ופסח הוי" – "ויחוס ה'",⁶⁸ והיינו שהפדי' של בנו בכורו תומשך גם ב"תרגום" (בלשון ולבושי העולם⁶⁹) באופן של רחמים רבים⁷⁰ וחמלה גדולה.

ומתחלה אמרו זה בבי מדרשא היינו בד' אמות של תורה, ואח"כ מסיים "והלכתא אבי הבן מברך שמים", שנמשך הענין גם בהליכות עולם⁷¹ ש"אבי הבן מברך שמים" – שבין עצם הפדי', ובין המשכתה למטה, מעשרה טפחים תהי' מלמע' מסדר השתל',

⁶⁵ וכפס"ד הרמב"ם (הל' תשובה פ"ז ה"ה): הבטיחה תורה בסוף ישראל לעשות תשובה בסוף גלותן ומיד הן נגאלין.

⁶⁶ שאז דוקא מברכים שהחיינו. ראה בהנסמן בלקו"ש ח"י ע' 47 הערה 30. וראה לענין פדה"ב תוס' ד"ה לאחר בכורות מט, א. וברא"ש שם ס"ח (הובא בב"י שם) ד"ל דאין מברכין שהחיינו (גם) אם מזכיר צערו.

⁶⁷ מכילתא עה"פ "ופסחתי עליכם" (פרשתנו יב, יג) וראה שם עה"פ "ופסח הוי" (שם יב, כג).

⁶⁸ וראה גם פרש"י "וחמלתי", "וחמל".

⁶⁹ ראה תו"א פ' משפטים.

⁷⁰ ששייכים במיוחד ל"אב" כמ"ש כרחם אב. וראה פסיקתא דר"כ (ע"פ "אנוכי כאנכי הוא מנחמכם"): דרכו של אב לרחם כו'. וראה לקו"ש ח"ד (ע' 1081) ש"אב" מורה על גילוי הרחמים המשלים לגמרי את החסרון עיי"ש. וראה פיה"מ לאדהאמ"צ סקי"א.

⁷¹ נדה – בסיומה.

⁶¹ ראה שו"ת חת"ס שם סי' שנו.

⁶² ראה פיה"מ להרמב"ם סנהדרין פ"י.

⁶³ ראה לקו"ש ח"ה (ע' 244 ואילך) שגילוי העצמות לע"ל (נח"ר לנברא) אין זה רק שכר על עבודת התומ"צ דעכשיו, אלא שנוגע לעצם קיום התומ"צ והמשכת העצמות שנועשה על ידם (– נח"ר לבורא) עיי"ש.

⁶⁴ ע"פ המבואר בלקו"ש לוי"צ (לקוטים על מארז"ל ע' קיד ואילך) שר' שמלאי שייך בעיקרו לחלק הנגלה שבתורה כי שמלאי פירושו כמו שמלה דהיינו לבוש, ומגיע בבחי' זו"נ (ולכן לא רצה ר"י ללמוד עמו ספר יוחסין – אגדה שמוגי בחו"ב) – יובן מה שר' שמלאי בעצמו "לא הוה בידי", שלא הי' יכול להגיע לזה חסרון הבן הוא ע"י האב – בחי' לחכמה (שלמע' מהשתל').

באופן של דילוג (שגם זה מהפירושים של
"ופסח ה'"⁷²),

בטוב הנראה והנגלה, בקרוב ממש.

(משיחת י"א ניסן תשכ"ב. נדפס בלקו"ש חיי"א פרשת בא שיחה ב')

⁷² פרש"י. וראה גם מכילתא ופרש"י עה"פ "ופסחתי
עליכם".

שולי הגליון להערה 19 :

(* בנוגע לת"ת ע"י לשון אדה"ז (הל' ת"ת בתחילתו):
"אבל ת"ת מ"ע מן התורה על האב ללמד את בנו הקטן
תורה אעפ"י שהקטן אינו חייב כו" (וי"ל שזה קמ"ל
בהוספה זו: אעפ"י כו').

וראה פסקי דינים להצ"צ (חידושים על הרמב"ם בתחלתו
(שלט, ב) ביאור לשון הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א הי"ג) ב"מי
שלא למדו אביו חייב ללמד את עצמו כשיכיר") "כיון
דת"ת מחוייב האב מדאורייתא ללמד את בנו . . . אי"כ שמא
גם על הקטן יש חיוב מדאורייתא". והא דלא אמרינן כן
גם בפדיון הבן ומילה (שיתחייב הבן כשיכיר – עוד
קודם שיגדיל) י"ל:

בת"ת החיוב דאורייתא הוא שהאב ילמוד עם (וביחד
עם) בנו (היינו שהבן עצמו יכיר וילמוד תורה) ולא עוד
אלא שהלימוד הוא באופן שהבן "ירגיל עצמו לקרות
בתורה" (שו"ע אדה"ז שם – מהרמ"א סרמ"ה ס"ח) –
משאי"כ בפדיון הבן ומילה שכל מעשה הפדיון והמילה
הוא מצד האב ורק שהמצוה מתקיימת ב(גוף) הבן, ודוק.
נוסף לזה י"ל ע"ד המבואר בתשובת זכרון יוסף (הובא
בפתחי תשובה ליר"ד סי' שה סקכ"ה) דבפדיון הבן ומילה
אם יקיימנה עכשיו לא יוכל לקיימה כשיגדל, משאי"כ
בת"ת.

(** אבל לפי מש"כ בריב"ש טעם הרמב"ם ובפודה את בנו
מברך על כו' (ראה בהערה 18) – מבואר להיפך דהרי
במילה כתב הרמב"ם (רפ"ג מהל' מילה) "ואם מל את בנו
מברך למו"ל את הבן". אבל עפ"י צ"ע דברי הרמב"ם
בפיה"מ וכי', ראה לקמן סוף הערה 26.

שער

הפולמוסים

בדין בדיקת חמץ בחדרים הנמכרים לנכרי

הגה"ח הר"ר משה הבלין שליט"א¹
ראש הישיבה, ורב העיר קרית גת

א.

שו"ת דברי נחמ"י סי' לה "הנה בענין מכירת החמץ שנוהגין למכור בערב פסח, וכן בנוסח שטר המכירה שבשו"ע מוח"ז רבינו ז"ל, סיים היום יום י"ד כו', והיה קשה לי מכבר, דא"כ יהיו אותן החדרים צריכין בדיקה אור לי"ד כדינו. ועתה ראיתי בספר מקור חיים ססי' תל"ו וחיי אדם כלל י"ח סי"ח פסקו כן למעשה בפשיטות, ולפי הנראה אין נוהגין כן...

וגם קשה להפריש בין זה למשכיר ביתו לחבירו שבגמרא וטוש"ע סי' תל"ד דמשמע ודאי דאם הקנין וגם מסירת המפתח היה בי"ד, לכ"ע על המשכיר לבדוק, והרי גם שם מה שישכור מחר הרי הוא כביעור לגבי המשכיר (שגם החתיכות יקנה השוכר ממילא), ומה תועלת בבדיקה נגדו, אלא דמ"מ כיון שבשעת חלות חיוב הבדיקה היה שלו כו', הוטל עליו תקנת חכמים, והכא נמי דכוותיה. ודוחק לומר דהתם רק מצד דמ"מ שייכא בדיקה לאותו בית בשביל השוכר כו'".

אולם בשו"ת כ"ק אדמו"ר הצמח צדק סי' מז' מביא שי' המקו"ח והח"א שצריך לבדוק "משום דחל חיוב הבדיקה מעתה, אור לי"ד, קודם שישכור למחר, וס"ל דאף שדעתו ודאי להשכיר לא"י זה² מפקיע ופותר חיוב הבדיקה".

וכותב ע"ז "ולפענ"ד אין בדברי המק"ח והח"א שום הכרח נגד המנהג הפשוט, כי חיוב הבדיקה לא חל רק על מקומות שיהי' שלו, כמ"ש לא יראה בכל גבולך, לא במה שלא יהי' בגבולו כ"א של אחרים, ואף שעכשיו עדיין הוא גבולו, מ"מ כיון שלמחר לא יהי' זה גבולו, הנה בתר סוף אזלינן, דהיינו מה שיהי' גבולו מעת התחלת איסור חמץ זה צריך לבדוק אור לי"ד, ומה שיצא מגבולו קודם התחלת איסור חמץ א"צ לבדוק אף שעדיין לא יצא מגבולו. ולא [דמי] למשכיר בית לישראל דסוף סוף יהי' החמץ בגבול שעוברים עליו

¹ נערך ע"י א' התלמידים, ללא אחריות.

² מהדורה אחרת מתשובה זו נדפסה בשו"ת דברי נחמ"י סל"ו, ומשמם בשו"ת הצ"צ סצ"ז.

² אצ"ל: אין זה.

ב"י וב"י ומוכרח לבדוק, ע"כ טורח זה מוטל עליו, עיין רש"י. משא"כ הכא. ולכן נקט המשכיר בית לחבירו דוקא ולא לא"י³.

ולכא"ו צ"ע כוונת הצ"צ בתירוצו, דמהיכי תיתי לחלק ולומר שאם יהי' החמץ בגבול ישראל אחר בזמן האיסור יש חיוב על המשכיר לבדוק את החמץ, והרי החמץ אינו ברשותו בשעת הביעור, דמה הפרש יש בין המוכר את ביתו לנכרי שא"צ לבדוק חמץ כיון שנמצא החמץ בגבול של אחרים⁴.

ב.

והנראה בזה, דהנה מקור דין בדיקת חמץ הוא במשנה ריש פסחים "אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר", ופירש"י דהטעם לחיוב זה הוא "שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא", ובתוס' הקשו "וקשה לר"י כיון דצריך ביטול כדאמר בגמ' (דף ו:ו) הבודק צריך שיבטל, ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי, אמאי הצריכו חכמים בדיקה כלל".

ובר"ן כתב ליישב שי' רש"י דאכן מדאו' אי"צ בבדיקת חמץ שלא לעבור על ב"י וב"י, דמה"ת סגי או בבדיקה או בביטול, רק שחכמים הצריכו שגם המבטל יבדוק, "מפני שביטול זה תלוי במחשבתן של בני אדם, ואין דיעותיהן שוות, ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאוהו מלבן לגמרי", רק ע"י בדיקה, שמבער החמץ לגמרי, יכול לינצל מאיסור ב"י.

ומשמעות דבריו דחיוב בדיקת חמץ הוא רק מדרבנן, שהטילו מצוה על האדם שלא יבטל חמצו וילך לו כ"א ג"כ יבדקו ויבערנו. ומ"ש רש"י "שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא" הכוונה בזה היא לבאר את טעם התקנה, שההכרח לכך שיבדוק אדם חמצו הוא דאל"כ עלול לעבור על ב"י וב"י אם לא יבטלו בלב שלם.

אמנם מאדה"ז בסי' תל"א ס"ג-ד משמע שמפרש דברי הר"ן באו"א, דז"ל "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום. . . אלא הוא צריך לחפש אחריו.. ומפני ב' דברים נזקקו חכמים לכך, הא' לפי שהביטול וההפקר תלוי במחשבתו של אדם, שיפקירנו בלב שלם ויוציאנו מלבנו לגמרי, ולפי שאין דעת כל בני אדם שוין ואפשר מי שיקל בדבר ולא יפקירנו בלב שלם ולא יוציאנו מלבנו לגמרי, לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו (עיין סי' תמ"ה)".

³ וראה בשד"ח מערכת חו"מ ס"ה אות ד בשם החת"ס (שו"ת או"ח סי' קלא) שאין דומה למשכיר ביום י"ד ד"התם חיוב הבדיקה על החרד עכ"פ, ובזמן הבדיקה שהיא אור לארבעה עשר עורנו ביד המשכיר, לכן החיוב על המשכיר להוציא הבית מחיוב בדיקה".

⁴ ועיין במג"א סי' תמ"ג סק"ה ובכ"ח שם שאחרים הכוונה גם ישראלים. ובביאור הגר"א שם חולק על זה, וכן שי' הצל"ח דף כט.

היינו שיסוד התקנה הוא שביטולו חכמים את הביטול, ואמרו שביטול חמץ אינו מועיל כלום והרי המבטל ואינו בודק עובר על איסור ב"י. ולפ"ז מ"ש רש"י "שלא יעבור עליו בכל יראה ובל ימצא" היינו כפשוטו, דללא הבדיקה יעבור על החמץ שביטל והפקיר בכל יראה (מדבריהם).

ראה ג"כ סי' תל"ה סוס"ד "כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים⁵, הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל ועובר עליו בכל ויראה ובל ימצא מדברי סופרים, וגם יש בו מצות תשבתו מדברי סופרים⁶.

ג.

ויתירה מזו, מצד תקנת חכמים זו שאין הביטול מועיל ועובר על ב"י, הרי אפי' אם יוציא החמץ ברשותו ויניחנו ברשות ישראל אחר עדיין עובר הוא על איסור ב"י מד"ס, וכמבואר בסי' תמ"ה ס"ב "אם הפקירו והניחו במקום שאינו מופקר לכל, כגון שהניחו בחצר שהיא מיוחדת לאנשי החצר הדרים שם בלבד ואין שום אדם יכול לעבור שלא ברשותם, אע"פ שמה"ת אינו עובר עליו בב"י וב"י שהרי כבר הפקירו ואינו שלו כשמגיע זמן הביעור, מ"מ מד"ס חייב לבערו...⁷".

והביאור בזה, דתקנת חכמים בבדיקת חמץ היתה שכל זמן שאינו מבער החמץ מרשותו לגמרי הרי הוא שלו, וע"כ אפי' כשהוציאו מרשותו - אם העמידו ברשות שעוברים בה על ב"י וב"י ג"כ הרי הוא כשלו וברשותו, וכמ"ש שם "והרי זה כאילו היה מונח במקום שהוא שלו ממש".

כמבואר בפ"י בסי' ת"מ ס"א גבי המטמין חמץ ברשות חבירו שלא מדעתו "ומ"מ מד"ס חייב לבערו או למכרו לא"י בערב פסח קודם שעה ששית, כיון שגוף החמץ הוא שלו אלא שאינו מונח ברשותו, ואם לא מכרו עד שהגיע שעה ששית חייב לבערו מן העולם לגמרי,

⁵ להעיר שרק כאן ובסי' תל"א ס"ד נזכר שענין זה הוא גם מצד הטעם שמא יבוא לאכלו ולא רק מפני שחששו שמא לא יבטל בלב שלם.

⁶ ומעלה מזה לדינא שהבודק אחר שעבר הרגל אינו מברך על הבדיקה, דרק כשבודק קודם הרגל שעי"ז ניצול מאיסור ב"י מד"ס צריך לברך, משא"כ אחר הפסח שהביעור הוא רק שלא יקרא עובר על דברי חכמים שאסרו להשהותו שלא יבוא לידי איסור אכילה.

וראה ג"כ סי' תל"ד ס"ו, סי' תל"ו ס"ב, וסי' תמ"ו קו"א סק"א.

⁷ אמנם אם יוציא החמץ למקום שהוא ברשות הכל אינו עובר בב"י, כמבואר שם ס"א "אם קודם שהגיע זמן הביעור הוציא החמץ מרשותו והפקירו והניחו במקום שהוא מופקר לכל... אין צריך לבערו, כיון שאינו שלו - שכבר הפקירו, וגם מונח במקום שאינו שלו, והתורה אמרה בכל גבולך, וגבול זה אינו שלו אלא הפקר לכל".

וכל רגע ורגע שאינו מבערו הוא עובר עליו כבל ימצא מד"ס. שגם כאן צ"ל שהוא ע"ד המבורר בסי' תמ"ה הנ"ל שכיון שמונח בגבול ישראל שעוברים עליו בבי" וב"י הוא כאילו מונח ברשותו.

משא"כ אילו יעמיד את החמץ ברשות שאין עוברים עלי' בבי" אי"צ לבער, כמ"ש בסי' תל"ו ס"כ "ולא גזרו חכמים שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ אלא כשהחמץ לאחר שהפקירו הוא מונח בפסח בגבול המיוחד לישראל זה בעל החמץ, או בגבול המיוחד לישראלים אחרים, או אפילו בגבול המיוחד לנכרי אלא שאין הנכרי יודע שהפקירו ישראל ולא יטלנו לעצמו, אבל כשהדבר ידוע שהנכרי יטלנו לעצמו כשימצאנו בגבולו הרי אין לך הפקר גדול מזה, ולא גזרו חכמים אלא שמה שהאדם מפקיר החמץ בפיו ובלבו זה אין מועיל כלום, אבל כשהחמץ הוא הפקר מאליו כגון . . . בהפקר גדול כזה לא גזרו חכמים אם הפקירו קודם שעה ששית בערב פסח, עיין סימן תמ"ה".

וזהו הביאור במ"ש הצ"צ שהטעם דהמשכיר לחבירו ביום י"ד צריך לבדוק הוא משום "דסוף סוף יהי' החמץ בגבול שעוברים עליו ב"י וב"י", דהיינו כמשנ"ת שמה"ת כמה שמפקיר או מבטל חמצו אינו עובר על ב"י, דלפי"ז גם המשכיר ביתו שהחמץ לא יהי' ברשותו בזמן האיסור אינו עובר על ב"י מה"ת, וכל הנידון כאן הוא גבי חיוב בדיקה לבטל את האיסור ב"י שמד"ס.

אשר ע"כ, במשכיר לישראל, אע"פ שע"י יציאתו את הבית נעשה החמץ מופקר עדיין עובר הוא על ב"י מד"ס, משום שכאשר החמץ ברשות ישראל אין זה חשוב הפקר מדבריהם והרי החמץ עדיין שלו⁸, ולכן חייב הוא בבדיקה⁹. דוקא במוכר לנכרי, שהחמץ לא יהי' ברשות שעוברים עלי' בבי", שאז לא אמרו חכמים שאין ההפקר מועיל כלום, אז דוקא אי"צ לבדוק¹⁰.

ד.

עד"ז נראה לישב עוד קושי' שכתב הדברי נחמי' שם, "ועיין סוף סי' תל"ו ביוצא מבית העובר כוכבים, די"א דכל תוך ל' יום חל עליו חובת הבדיקה אף שאינו מועיל כלום

⁸ ואע"כ אם נכנס השוכר לבית קודם ליל י"ד אין המשכיר חייב לבדוק, אע"פ שהי' הבית ברשותו תוך ל', כיון שהשוכר בודק החמץ גם לצרכו, כפשוטו.

⁹ וכהלשון בסי' תמ"ה ס"ב "שהרי הוא מונח במקום שאינו מופקר לכל, והרי זה כאלו היה מונח במקום שהוא שלו ממש מטעם שנתבאר בסי' ת"מ, לפיכך גם עתה שהפקירו לא נפטר מגזירת חכמים, שהרי גזרו חכמים שאין ביטול והפקר מועיל לחמץ הידוע כמו שנתבאר בסי' תל"א".

¹⁰ וראה בס' לכבודו של מלך ח"ז עמ' 11 ואילך ביאור הסוגי' דמשכיר ושוכר עד הנ"ל.

שהעובד כוכבים יכניס לתוכו חמץ כו'. ואע"ג דהתם דוקא כשלא יקיים מצות בדיקה כלל אח"כ כו', מ"מ מתוכו יש ללמוד ענין חומר חובת הבדיקה בעת חלות חיובה, דעכ"פ באור לי"ד נראה דכ"ע מודו דאין לפטור את עצמו מזה (ע"י מה שבדעתו לעשות מחר), אף שמקיים מצות בדיקה בחדרים אחרים.

וע"ש בלשון מוח"ז רבינו ז"ל סעיף כ"א וי"א שא"צ לבודקו כו', ואף אם בתוך ל' יום יש לו בית כו' וידוע לו שכשיגיע הפסח לא יהיה לו, אינו מחוייב לבער קודם זמן שתיקנו חכמים כו', מזה משמע יותר דאבל בזמן שתיקנו חכמים מחוייב אף שידוע לו שכשיגיע הפסח לא יהיה לו בית כו".

היינו שמדייק מלשון אדה"ז שאפי' לדיעה שהיוצא תוך ל' יום אי"צ לברוק הוא דוקא כשיצא קודם הזמן שתיקנו חכמים לבדיקה, אך אם יוצא אחר שנתחייב בבדיקה, היינו אחר ליל י"ד, לכ"ע מחוייב לברוק (וא"כ קשה מדוע המוכר לנכרי ביום י"ד פטור מלברוק)¹¹.

ויש להקדים ביאור ב' השיטות שם, דהטור סי' תל"ו כתב "כתב אבי העזרי ישראל היוצא מבית עו"ג תוך ל' יום צריך לבער, אע"פ שהעו"ג יתן בו חמץ, שהמצוה מוטלת על ישראל לבער כשיוצא ממנו, וה"מ במפרש ויוצא בשיירא, אבל אם נכנס הישראל בבית אחר בעיר הזאת, או אפי' הלך לעיר אחרת, בודק שמה וא"צ לברוק כאן. ונ"ל שא"צ לברוק, כיון שהעכו"ם נכנס בביתו אף אם נשאר לישראל חמץ ודאי מתייאש ממנו, ואין לך הפקר גדול מזה".

ומתחילה יש לבאר מחלוקת הטור והראב"ה, דמצינו בזה ב' שיטות, דעפ"ז ימצא שדוקא לפי שי' אדה"ז בביאור מחלוקתם הן הטור והן הראב"ה מודו שאין בכך שהי' בבית בזמן חובת הבדיקה לחייבו בבדיקה אף אחר יציאתו, כדלקמן.

ה.

דהנה הב"ח שם מבאר דעת הראב"ה "נראה בעיני שפסק כן מדקשיא ליה דנקט המפרש ולא נקט יוצא לדרך סתמא, ולכך פירש דהא דצריך לברוק תוך שלשים אפילו

¹¹ וכן יש להקשות מכאן על מ"ש באג"ק כ"ק אדמו"ר חט"ו ע' קנו "ואת"ל שהדיוק בסידור נכון הוא (ולא שהועתק הל' משו"ע. ולא נחית בסי' להעתיק פרטי דינים), י"ל הטעם דס"ל דמצוה לזכות את ב"ב ג"כ במצוה זו, שהרי בבדיקתם מצוה עושים (ראה שו"ע שם סוס"ט), אף שאין החיוב עליהם. ז.א. שלא רק א"ע, כ"א גם אחרים מצוה לזכות גם בקיום מצוה שאינה חובת גברא".

דבפשטות מקורו בשו"ע אדה"ז סי' תל"ב ס"ח "חובת הבדיקה היא על בעה"ב, אבל בני ביתו האוכלים משלו אין חיוב הבדיקה חל עליהם כלל (אא"כ אין האיש בביתו כמ"ש סי' תל"ו), כיון שאין החמץ שלהם".

אין דעתו לחזור לפי שחל עליו חובת ביעור אינו אלא כשלא נכנס בשום בית שיוכל לקיים בו מצות ביעור, משא"כ ביוצא לדרך סתמא שיקיים מצות ביעור בבית שיהיה בו כשיגיע הפסח...".

ומוסיף "ומ"ש דין זה ביוצא מבית גוי, נראה דלרבנותא קאמר הכי, דלא מיבעיא בישראל היוצא מבית ישראל תוך שלשים דצריך לבער חמץ. . אלא אפילו ביוצא מבית הגוי שהגוי יתן לתוכו חמצו בפסח, אפ"ה צריך לבער דצריך לקיים עכ"פ מצות ביעור".

לפ"ז נמצא דשי' הראבי"ה היא שדין בדיקת חמץ הוא על הגברא, היינו של' יום קוה"פ חל על האדם חיוב לבדוק את חמצו, ולכן אין נוגע אם אח"כ יכניס הגוי חמץ לבית או לא, אלא העיקר הוא שהיוצא יוכל לקיים חובתו בבדיקת חמץ, ואם יהי' לו בית במקום אחר בליל י"ד אי"צ לבדוק ביציאתו מן הבית, אך אם לא יבדוק במ"א צריך לבדוק ביציאתו להשלים חובתו.

כלומר, הראבי"ה לא ס"ל בגדר בדיקת חמץ כמשנ"ת למעלה מדברי אדה"ז שחובת הברדיקה היא מצד החפצא, שהחמץ חשוב כשלו עד שיבערנו לגמרי, דאם הי' ס"ל כן הרי הי' צריך לבדוק את הבית קודם יציאתו אפי' אם יהי' לו מק"א לבדוק בו, כיון שעל החמץ שנשאר בבית עובר הוא בכ"י מד"ס עד שיבערנו לגמרי מבית זה.

וכן יש להוציא ג"כ ממ"ש שאפי' אם ישראל אחר יכנס לבית ויבער החמץ משם קוה"פ מ"מ היוצא צריך לבדוק, משום דס"ל שהגם שעל החמץ שהי' שלו אינו עובר, אעפ"כ צריך לבדוק מצד החובת גברא שחלה עליו בל' יום לבדוק חמץ.

ובשי' הטור מבאר ס"ל לרבינו דמאחר שלא הצריכוהו לבדוק אלא מפני שאדם רגיל בו כל השנה וכו', א"כ ביוצא מביתו של גוי ואין דעתו לחזור ליכא למיחש להא, ובכי הא ודאי כיון שבטל הטעם בטל גם הדין. ומאי דצריך לבדוק במפרש לים מתוך ביתו שאני התם דבני ביתו אוכלין כל החמץ הנשאר, וא"כ דעתיה עילויה ושמא ישאר ממנו כזית בתוך הפסח, וה"ה אפילו אין לו בני בית כלל אלא נועל ביתו ויוצא לא מתייאש מן החמץ שבתוכו, ומאחר שהוא תוך שלשים יום לפני הפסח דחל עליו חובת ביעור, והו"ל הוא יומא כליל י"ד צריך לבער, אבל כאן שנכנס בו הגוי ודאי מתייאש ממנו ואין לך הפקר גדול מזה".

היינו דס"ל שחיוב הברדיקה הוא מצד החפצא של החמץ (ומצד הבית), ואין כאן חובת גברא לבדוק חמץ, ולכן דוקא אם לא יכנס אדם אחר בביתו, ויש חשש שמא ישאר בו כזית חמץ, אז דוקא חייב לבדוק, כיון שמה שיבטל את החמץ בע"פ אינו מועיל, שמד"ס אין ביטול והפקר מועיל כלום והרי הוא עובר על ב"י מדבריהם.

משא"כ כשיכנס נכרי לבית, בהפקר גדול כזה לא גזרו חכמים, ואפי' אם ישאר מן החמץ בפסח מ"מ אינו עובר עליו כיון שאינו שלו. וכן אם יכנס לתוכו ישראל, הרי ודאי שיבדוק הוא את הבית קוה"פ, והביעור שלו מועיל שהישראל היוצא לא יעבור על ב"י דאין לו שום חמץ (וגם מצות בדיקה אין לו).

.1

אמנם הט"ז והמג"א שי' אחרת עמהם כפי' מחלוקת הטור והראבי"ה¹², ובדרכם אזיל אדה"ז ג"כ, ולדבריהם אליבא דהראבי"ה אם יכנס ישראל אחר לדור בבית זה אין הישראל היוצא צריך לבדוק הבית (ודלא כמ"ש הב"ח בשם הראבי"ה).

וז"ל אדה"ז שם סכ"א גבי היוצא מבית הנכרי תוך ל' יום קוה"פ "אם לאחר שיוצא מבית זה דעתו לפרש לים או לצאת בשיירא קודם הפסח, בענין שלא ידור בבית בפסח ולא יוכל לקיים מצות תשביתו שאור מבתיכם, י"א שהוא חייב לבדוק בית הנכרי שהוא יוצא ממנו ולבער החמץ מתוכו, אם הוא יוצא ממנו בתוך שלשים יום ואין ישראל אחר נכנס תחתיו לדור בבית זה שהוא יוצא ממנו, אלא הנכרי בעה"ב בעצמו או נכרי אחר (אבל אם ישראל אחר נכנס תחתיו האחרון חייב לבדוק ולבער חמצו של ראשון כמ"ש בסימן תל"ז ע"ש¹³).

כן יש לדייק מכך שלא הזכיר אדה"ז (והט"ז והמג"א) שדין זה, דהמפרש ויוצא בשיירא צריך לבדוק קודם יציאתו, הוא דוקא אם אין לו בית במק"א, משמע שה"ה אם יש לו בית לבדוק בו אבל לא נכנס ישראל אחר לתוך ביתו שצריך לבדוק¹⁴ (וג"ז דלא כמ"ש הב"ח בשם הראבי"ה שאם יש לו מק"א לבדוק אי"צ לבדוק ביציאתו).

ויש לבאר דלשי' הראבי"ה יש בחיוב בדיקת חמץ ב' פרטים, מחד גיסא, אה"נ דחיוב הבדיקה זהו מצד החפצא, שכ"ז שאינו בודק חמץ ומבערו עובר על ב"י מד"ס, שלכן אפי' אם יש לו בית אחר אם לא יכנס אדם לביתו ויש לחוש שמא ימצא שם חמץ בפסח צריך

¹² וז"ל הט"ז סק"ז "נראה דבישראל היוצא מבית עכו"ם לשיירא, וישראל אחר נכנס תחתיו לבית זה, שא"צ לבדוק בתוך ל', דהא אותו הישראל יבדוק החמץ הנשאר מישראל הראשון...". ובמג"א סק"ז "משמע דבבית ישראל א"צ לבער, דעל השני חל חובת ביעור כמ"ש סי' תל"ז...".

¹³ כמבואר שם ס"כ שאפשר שיעשה אחר שליח לבדוק את החמץ. וראה שם ס"ג שיש חיוב בדיקת חמץ מדין כל ישראל ערבין זב"ז.

¹⁴ ראה ג"כ סכ"ב שם שאם לא נכנס הגוי לבית קודם חמש שעות אע"פ שיש לו בית אחר "שיוכל לקיים שם מצות תשביתו, מ"מ אם לא יבדוק ומבער החמץ מבית זה שהוא יוצא ממנו יעבור עליו בפסח בכל ימצא מד"ס שגזרו שמה שהאדם מבטל ומפקיר החמץ בפיו ובלבו אין מועיל כלום".

לבער, דמצד חלות חובת הבדיקה בתוך ל' יום אין מועיל הביטול שיעשה ועובר על ב"י מד"ס.

אלא שכנוסף לזה, לאירך גיסא, נכלל בחיוב זה דל' יום ג"כ חובת גברא לבער החמץ, אלא שאי"ז חובת הגוף ממש שאין להפטר ממנה כ"א חיוב מצד הבית לקיים המצוה דתשביתו.

לפיכך היוצא מבית הנכרי וידור שם הנכרי עצמו, הגם שאינו עובר בב"י מד"ס על החמץ שהשאיר שם, כמבואר שם ס"כ "כשהדבר ידוע שהנכרי יטלנו לעצמו כשימצאנו בגבולו הרי אין לך הפקר גדול מזה. . בהפקר גדול כזה לא גזרו חכמים", עדיין יש לו לקיים ג"כ את חובת הגברא שחלה עליו לבדוק חמץ, א"כ, אם יהי' לו בית אחר שיוכל לבדוק בו יבדוק כמצותו בליל י"ד, אך אם לא יהי' לו בית לבדוק בו חייב לבדוק את החמץ קודם יציאתו כדי לקיים חובה זו.

ומ"מ אם יכנס ישראל אחר לתוך ביתו אינו צריך לבדוק אפי' אם לא יהי' לו מק"א לבדוק בו, והטעם לזה פשוט, שהרי לבר זאת שמצד החפצא, היינו האיסור ב"י מד"ס, אינו עובר כיון שהישראל האחר ביער את החמץ, הנה עוד זאת שגם את חובת הגברא שחלה על הראשון לבדוק הפקיע הוא ממנו, כיון שחובה זו באה לו רק מצד הבית¹⁵, ואילו כאן שבבית זה נתקיימה מצות חכמים שחייבו לבדוק אי"צ הוא יותר לבדוק במ"א.

ז.

אח"כ מביא אדה"ז שי' הטור "וי"א שאי"צ לבדוקו כלל, ואפילו יש שם חמץ ודאי הרבה אינו זקוק לו, שאף שהגיעו ל' יום לא חלה עליו מצות תשביתו וגו', כיון שיהיה פטור ממנה כשיגיע הפסח ולא ידור בבית, שמצות תשביתו אינה חובת הגוף שיתחייב אדם להיות לו בית לבער החמץ מתוכו, אלא אם יש לו בית ובתוכו חמץ יש עליו מצות תשביתו, ואם אין לו בית אין עליו מצוה כלל, ואף אם בתוך ל' יום יש לו בית ובתוכו חמץ וידוע לו שכשיגיע הפסח לא יהיה לו, אינו מחוייב אפילו מד"ס לבער החמץ מביתו קודם זמן שתיקנו חכמים, כיון שכשיגיע הפסח לא יהיה עליו מצות תשביתו כלל, ואם יהיה לו אז חמץ בלא בית יבערנו אז כמצותו".

והרי זה כמ"ש הב"ח בפ"י שי' הטור, שמצות בדיקת חמץ אינה חובת גברא כלל, שלכן היוצא מבית ויכנס אחריו נכרי אי"צ לבדוק בשום אופן, מפני שאינו עובר על חמץ זה

¹⁵ אלא שי"ל, שגם לפי הב"ח ס"ל להראבי"ה שחובת הגברא באה לו מצד הבית, רק דס"ל שאחר שחלה עליו אינה נפקעת אפי' אם אחר יבדוק שם, וצריך גם הוא לבדוק חמץ במקום אחר.

לכבודו של מלך

בב"י מד"ס שאין לך הפקר גדול מזה, וגם מצות הבדיקה שיש לו כשיש לו בית אי"ז חובה עליו אלא רק מצד הבית.

אכן שלפ"ז צ"ע מדיוק הדברי נחמי', שלפ"ז נמצא שלשי' זו אין כלל חובת גברא של בדיקת חמץ¹⁶ (אפי' לא כשי' הראבי"ה שהיא חובת גברא מצד הבית), וא"כ מהו ביאור הלשון "אינה חובת הגוף" . קודם זמן שתיקנו חכמים", דמשמע אבל בזמן שתיקנו חכמים דהיינו ליל י"ד יש עליו חובת הגוף.

וי"ל שאמת דלשי' הטור אין זה חובת הגוף, אך כ"ז דוקא קודם לליל י"ד, ואז נתחדש עוד חיוב, שכל אדם שיש לו בית מחויב בבדיקת חמץ¹⁷, ואפי' לא יהי' לו בית בפסח עצמו מ"מ מחויב הוא בבדיקה.

נראה סי' תל"ג ס"ז שהבודק קודם ליל י"ד לכתחילה צריך לשייר מק"א לבדוק בליל י"ד, "ומ"מ אף אם בדק כל חדריו ולא שייר כלום צריך הוא לחזור ולבודק פעם אחרת לא פחות חדר אחד בליל י"ד, כיון שבלילה זה חל חיוב הבדיקה על כל ישראל שלא בדקו עדיין חל החיוב גם על זה שברק כבר, שלא לחלק בינו ובין כל ישראל".

ע"פ כ"ז מתורץ הקושי' הנ"ל דמשמע שבלייל י"ד חלה חובת גברא, שאין בזה כדי לחייב את אותם החדרים הנמכרים לנכרי בבדיקה אור לי"ד, משום שעל החמץ אינו עובר בב"י מד"ס כיון שנמצא אצל הנכרי כנ"ל, וכל הטעם שיש להצריך בדיקה הוא רק מפני שחלה עליו חובת גברא, הרי לצאת ידי חובה זו אי"צ לבדוק בדוקא חדרים אלו, אלא די בכך שהניח חדר אחד ולא מכרו לנכרי ובו יקיים חובת הבדיקה¹⁸.

¹⁶ והיינו דלא כבהדלקת נש"ק שיש חיוב על כנו"א להדליק אלא שכשנמצאות בבית א' "נפטרת בנרו של בעה"ב" (שו"ע אדה"ז סי' רס"ג סט"ו), כלומר שיש חיוב אך נפטרת ממנו, אלא שכאן אין חיוב כלל.

¹⁷ וי"ל שזהו הטעם שמבכרים על בדיקת חמץ, דלכא"ו כיון שמוכרים את כל החמץ לנכרי וכן משכירים לו את מקום החמץ, כיצד אפשר לברך "על בדיקת חמץ". [ואף שאין מחיצה לחמץ (ראה סי' ת"מ ס"ה), ויש חשש שמא יבוא לאכלו - הרי משום חשש זה לכד אין מברכים על הבדיקה (סי' תל"ה ס"ד)].

ואולי יש להוסיף שבעצם מעשה הבדיקה מגלה הבודק דכוונתו שלא למכור את אותו המקום, ומסתבר ביותר לומר כן גבי העשרה פתיתים שהמנהג לשורפם דוקא. ועצ"ע.

¹⁸ ובביאור שי' הדברי נחמי', דע"פ המבואר כאן נפקא דא"א להביא ראי' מהיוצא מבית ונכרי יהי' שם בפסח לבין אם יהי' שם ישראל, דדוקא בנכרי מחויב לבדוק אם לא יהי' לו היכן לבדוק בליל י"ד משא"כ ברשות ישראל, אפ"ל דס"ל כשי' הוסיף, שחיוב בדיקה הוא מחשש תקלה, וע"כ כיון של' יום לפני הפסח לחיוב בדיקה על הבית שוב לא פקע, ואין חילוק בין ישראל לנכרי.

ח.

ויש לדון ע"פ הנ"ל בכמה ענינים להלכה למעשה: דהנה מקצת קהילות בישראל ההולכים בשי' המקו"ח והח"א הנ"ל, המצריכים בדיקה בליל י"ד גם אילו ימכור חמצו לנכרי למחר, ומבקשים עצה ליפטר מן הבדיקה בחדרים שמוכרים, לכך מוכרים הם את החמץ ביום י"ג, שבהגיע זמן הבדיקה בליל י"ד כבר אין החמץ ברשותם.

אולם צ"ע מה הועילו חכמים בתקנתם, שהרי חלות החיוב בדריקת חמץ הוא בל' יום קוה"פ, וא"כ כדי ליפטר מהבדיקה אין מועיל למכור את החמץ ביום י"ג וצריכים למכרו ל' יום קוה"פ (דאל"כ עוברים על ב"י מד"ס, שהרי לא סבירא להם התי' דהצ"צ שבמוכר לנכרי אי"צ לבדוק כי לא יהי' החמץ ברשותו וגבולו. ואם ס"ל דמצות הבדיקה היא חובת גברא מ"מ לא יצאו ידי חובתה כי המצוה רק בליל י"ד, ואולי כוונתם ליפטר לגמרי מהחובת גברא דליל י"ד)¹⁹.

גם אי"מ לדעתם מה החילוק בין מוכר לנכרי למשכיר לחבירו שתלוי בליל י"ד²⁰, דבשלמא הצ"צ מחלק בין אם ימצא החמץ ברשות נכרי שהרי הוא כמכוער, שלכן אי"צ לבדוק בליל י"ד, לבין כשימצא ברשות ישראלי שאי"ז כביעור, אלא שכיון שעיקר חיוב הבדיקה הוא בליל י"ד הוי הדין שאזלי' בתר מי שבידו המפתחות בלילה זה.

משא"כ לשיטתם שמשכיר לישראל ומוכר לנכרי דין אחד להם, א"כ לכאו' ע"פ הנ"ל גם במשכיר לישראל צריך להיות הדין שתלוי בל' יום ולא בליל י"ד, היפך המפורש בגמ'.

עוד יש להסתפק בהמשכיר בית לישראל אחר שידוע לו בבירור שלא יבדוק, וכגון שאינו שומר תומ"צ, ובפשוטות הי' מקום לומר שכאשר משכיר לו את הבית קודם ליל י"ד, שהדין הוא שעל השוכר לבדוק, שוב לא יצטרך המשכיר לבדוק ולא אכפת כלל ממה שידוע שהשוכר אינו בודק.

אך אליבא דשי' הצ"צ (וע"פ אדה"ז) שהחל מל' יום לפני הפסח יש גזירת חכמים שאין ביטול והפקד מועיל כלל וחשוב החמץ ברשותו, ואם אינו מבער את החמץ קוה"פ הרי

¹⁹ אולם ראה בס' נטעי גבריא אל' פסח פכ"ז ס"ד דכתב "היוצא לדרך תוך שלושים יום, מוטל עליו חיוב בדיקה בלילה שלפני יציאתו, אך אם מוכר הבית לעכו"ם . . . לכ"ע אין עליו חיוב בדיקה". ובהע' ז שם כתב שהיינו אפי' לשי' המקו"ח והח"א.

ומשמע מדבריו דס"ל בשיטתם שחובת הבדיקה מצד שנתחייבו כל ישראל בבדיקה היא דוקא בליל י"ד ולא בל' יום, דבליל י"ד אפי' אם יכול לבדוק במק"א צריך לבדוק גם בבית שיוצא ממנו, משא"כ בחיוב דל' יום אם יהי' לו בית במק"א אי"צ לבדוק קודם יציאתו. ודא"א לפרש דבריו לענין מי שלא יהי' לו בית אחר לבדוק כן, דמפורש בס' תל"ז סכ"א הנ"ל לדיעה הא' שצריך לבדוק.

²⁰ כמו שהקשה הרברי נחמי' הנ"ל, וכמבואר בס' תל"ז.

לכבודו של מלך

הוא עובר על ב"י מד"ס, א"כ פשוט שבמקום שאין השוכר בודק צריך המשכיר לברוק ולבער כדי שלא יעבור הוא עצמו על ב"י מדבריהם.²¹

וכן לפ"ז נמצא שאלו הנוסעים מביתם ואינם נמצאים בו בפסח (וגם אינם נמצאים במ"א שיוכלו לברוק שם בשליחות הבעה"ב), אע"פ שמוכרים את החמץ לנכרי שע"ז אינם עוברים עליו בב"י מד"ס, מ"מ כיון שמכירת הבית נעשית רק בע"פ, ואילו בליל י"ד עדיין הוא ברשותם, הרי חלה עליהם החובת גברא דליל י"ד, ומוכרים לברוק בליל י"ד קודם יציאתם.²²

²¹ ואין ענין לכאן בזה שחייב הבריקה בליל י"ד מוטל על השוכר, דכל הנידון שם הוא לגבי החיוב בדיקה המסוים של ליל י"ד, כנ"ל שאז נתחדש חיוב גברא (מצד הבית) בבדיקה, וכאשר מי מהם בודק ממילא אין המשכיר עובר על חמצו בב"י מדבריהם, אך כשאין השוכר בודק ונמצא שהמשכיר עובר בב"י פשוט שחייב לברוק.

²² ואם נוסעים מביתם קודם ליל י"ד יברקו בלילה שקודם יציאתם בלא ברכה (או ישלחו שליח לברוק בליל י"ד בברכה), או שיקיימו החובת גברא במקום שמתארחים בו ע"י שישכיר להם הבעה"ב חדר (ויברקו בברכה).

וא"כ בבחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם, שאין להם בית אחר מלבד חדרם בשיבה, לדיעה הא' - שהיוצא מבית הנכרי בתוך ל' יום צריך לברוק קודם יציאתו, כמו"כ כאן עליהם לברוק את חדרם בשיבה בליל י"ד כיון שמוכרים אותו לנכרי, ובאם אינם יכולים לברוק בליל י"ד עכ"פ יברקוהו קודם יציאתם.

בדין המפרש והיוצא בשיירה

הני"ל

א.

פסחים ו, א "אמר רב יהודה אמר רב המפרש והיוצא בשיירה קודם שלשים יום אין זקוק לבער תוך שלשים יום זקוק לבער. אמר אביי הא דאמרת תוך שלשים יום זקוק לבער לא אמרן אלא שדעתו לחזור אבל אין דעתו לחזור אין זקוק לבער, אמר ליה רבא ואי דעתו לחזור אפילו מראש השנה נמי, אלא אמר רבא הא דאמרת קודם שלשים יום אין זקוק לבער לא אמרן אלא שאין דעתו לחזור אבל דעתו לחזור אפילו מראש השנה זקוק לבער".

והנה בשו"ת כ"ק ארמו"ר הצמח צדק או"ח סי' מ"ז מביא מהמק"ח והח"א שהמוכר חדר לנכרי ביום י"ד צריך לבדקו אור לי"ד כדינו, וכותב שאין בזה שום הכרח, כי חיוב הבדיקה חל רק על מקומות שיהיו ברשותו בפסח, אך מה שיצא מגבולו קודם התחלת איסור חמץ אי"צ לבדקו.

ומביא ראי' מסוגי' דידן "וגם כמו לאביי אף במפרש בשיירה תוך ל' יום חל עליו להזהר בחובת הפסח, ולכן צריך לבער אם דעתו לחזור קודם הפסח, ועכ"ז אם אין דעתו לחזור אין צריך לבער - עשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת, הרי דנפקותא גדולה ממה שאין דעתו לחזור, כ"ש הכא שיהיה נפקותא ממה שדעתו למכור ולהשכיר בודאי למחר שלא יהיה חל ע"ז חיוב הבדיקה.

ואף דרבא פליג עליה דאביי¹, הנה עיקר טעמו משום דאי דעתו לחזור כו', ואע"ג דממילא פליג גם באין דעתו לחזור, הרי דלא נפקע חיוב הבדיקה תוך ל' משום דאין דעתו לחזור, זהו משום שגם כשלא יחזור מ"מ יהיה החמץ בגבולו וברשותו, ע"כ אינו נפקע כשחל חיוב הבדיקה, ועכ"ז קודם ל' אינו זקוק כו', אבל הכא דלא יהיה החמץ בגבולו כלל ודאי אין שייך חיוב בדיקה וכו'".

היינו שכותב להביא ראי' מדעת אביי שאפי' כשחל עליו חובת הבדיקה (ל' יום קוה"פ) אי"צ לבדוק אם לא יהי' בביתו בפסח, כמו"כ וכ"ש בנידון זה שמשכיר ביתו ומוכרו.

¹ והלכה כדבריו - טוש"ע סי' תל"ו.

ומוסיף שגם רבא, עיקר טעמו שחולק הוא משום דס"ל שבדעתו לחזור חייב לבדוק בכל אופן, ולכן חולק ג"כ ביוצא תוך ל' יום ואין דעתו לחזור משום שיהי' החמץ בגבולו.

ויש לדקדק, דמשמעות דברי הצ"צ שהדין של היוצא קודם ל' ודעתו לחזור צריך לבער והדין דיוצא תוך ל' ואין דעתו לחזור שצריך לבער משום שהחמץ יהי' בגבולו שייכים זה לזה, שדוקא מפני שבדעתו לחזור אפי' מתחילת השנה נמי צריך לבער לכן אין חילוק ביוצא תוך ל' בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור שצריך לבער משום שהחמץ יהי' בגבולו, וצ"ב בזה.

כן צלה"ב לפ"ז דעת אב"י, הלא בל' יום קודה"פ חל עליו חובת הברדיקה, וא"כ מה הפרש יש בין דעתו לחזור לבין אין דעתו לחזור, והרי החמץ עומד עדיין ברשותו וגבולו.

גם צ"ב במ"ש בדעת רבא "ועכ"ז קודם ל' אינו זקוק כו", דמשמע שעיקר הראי' מרבא היא שלדעתו היוצא קודם ל' אי"צ לבער אע"פ שהחמץ יהי' בגבולו, וזה שאינו מחלק בתוך ל' בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור הוא דין מיוחד.

ב.

ויובן זה בהקדים ביאור מחלוקת אב"י ורבא, דעל דברי רבא כתב רש"י "אפילו מראש השנה נמי - דכי הדר ביה בימי הפסח עבר עליה, וההיא שעתא לאו ברשותיה היא דליבטליה, שהרי איסור הנאה הוא ואינו שלו, וכשראהו עובר עליה".

ומפרש המהרש"ל "משמע דעל מה שמצא אינו עובר עליו כל זמן שלא ראה אותו עד עתה, אפי' לא בטלו, ודבר תימה הוא, נהי שלא היה בידו לבער, מ"מ חמץ שלו בביתו הוא ועובר בכל יראה כל זמן שלא ביטלו. והנראה בעיני לפרש דמיירי בספק שלא ידע בודאי שיש לו חמץ בביתו, וכן איתא בירושלמי, ומש"ה אינו עובר אלא משעת הידיעה".

ובשו"ע אדה"ז סי' תל"ו ס"ו אחר שפוסק כרבא מביא שי' המהרש"ל "כד"א באותן חדרים שחייב הברדיקה בהם כליל י"ד אינו אלא מד"ס, שמה"ת אין חוששין כלל שמא יש שם כזית חמץ . . ואי"צ לבדוקן כלל מה"ת אפילו לא ביטל חמצו, אלא שחכמים תקנו לבדוק בהן, והן אמרו שהיוצא מביתו קודם ל' יום לא חלה עליו עדיין תקנתן ומעמידן אותו על דין תורה.

אבל הבית וחדריו שרגילות לאכול בהן חמץ כל השנה ואי אפשר שלא נתפרר ונפל שם פירור חמץ שיש בו כזית, והרי הוא חייב לבדוקן ולבער החמץ שבתוכם מה"ת . . הרי בשעה זו שהוא מפליג מביתו חל עליו מצות תשביתו מה"ת, שמה"ת אין חילוק בין תוך שלשים יום לקודם שלשים, וכיון שחל עליו מצות תשביתו חל עליו גזירת חכמים שגזרו

שהשבתה זו אינה מתקיימת בביטול והפקר בלבד אלא עד שמוציא את החמץ מביתו ומכל גבולו".

ולשי' זו נמצא דלענין חמץ ידוע כ"ע לא פליגי שחייב לבערו, משום שיש עליו חיוב מה"ת, ואין בו חילוק בין תוך ל' לקודם ל', לכן גם גזירת חכמים לקיים מצות תשבתו ע"י בדיקה וביעור דוקא ולא ע"י ביטול והפקר חלה עליו, וצריך לבערו קודם יציאתו.

רק בחמץ שאינו ידוע, שמצות תשבתו בו היא מד"ס, תקנו חכמים שאם יוצא מן הבית קודם ל' לא חלה עליו תקנתם ופטור מבדיקה, ודוקא כשאין דעתו לחזור לביתו בפסח, אך אם דעתו לחזור שיש חשש שמא יבוא לאכול מן החמץ שאפשר שנמצא בביתו חייב לבדוק את הבית קודם יציאתו².

ג.

אך המהרש"א פליג ומפרש דאיירי נמי בחמץ ידוע, וז"ל "ולי נראה דודאי איירי אף בשיש לו ודאי חמץ בביתו, ואפ"ה כשאין דעתו לחזור אין זקוק לבער, דעשאוהו כנפלה עליו מפולת דמבטלו ודו . . וכשדעתו לחזור בימי פסח חששו כיון דהוא בים ובמדבר בשיירא ואין כאן מקום בדיקה ושמא יפשע ולא יבטל . . וכשיבא לביתו בימי הפסח עובר בכל יראה".

וכמ"ש אדה"ז שם "ויש חולקין על זה, ואומרים שאפילו יש ודאי חמץ הרבה מאד בתוך ביתו אינו זקוק לו אם יוצא קודם ל' יום, ודי לו בביטול שיבטל במקום שיהיה שם כשיגיע ערב פסח, וגם ביטול זה אינו אלא מד"ס, שמה"ת אינו עובר כלל בב"י וב"י על החמץ שבביתו כיון שאין מצוי אצלו בימות הפסח, והתורה אמרה לא ימצא - מי שמצוי בידך, והרי חמץ זה נחשב אצלו כחמץ שנפל עליו מפולת, וכדברי האומרים שהוא כמבוער מן העולם לגמרי ואין צריך אפילו לבטלו מד"ת אלא מד"ס, שמה"ת אינו עובר עליו כלל בב"י וב"י, אף חמץ זה שאינו מצוי אצלו בימות הפסח הרי הוא אצלו כמבוער, אלא שחכמים גזרו שאין יוצא ידי חובתו לכתחלה בביעור כזה אלא חייב הוא לבערו ביעור גמור כדינו קודם שיצא מביתו, אם יוצא בתוך ל' יום, אבל קודם ל' יום לא חלה עליו גזירת חכמים, ומה"ת יכול הוא לבערו לכתחלה בביעור כזה, דהיינו במה שמפליג מביתו, שכשיגיע הפסח לא יהא החמץ מצוי אצלו ויהיה אצלו כמבוער".

² כמ"ש בס"ח (גם אליבא דשי' המהרש"א דלקמן בפנים) "אבל אם דעתו לחזור בתוך הפסח, אפילו יוצא מביתו בתחלת השנה דהיינו אחר פסח העבר, חייב הוא לבדוק קודם יציאתו את כל החדרים הצריכים בדיקה בליל י"ד, אפילו אותן שאינן צריכים בדיקה אלא מד"ס, שהרי יחזור לביתו בתוך הפסח, ויש לחוש שמא ישכח ויאכל מהחמץ שימצא בביתו ובשאר חדריו שדרך להכניס בהם חמץ לפעמים".

ולשי' זו הביאור בדעת רבא הוא, דאם דעתו לחזור אין חמץ זה כחמץ שנפלה עליו מפולת, וחייב לבערו מה"ת, וכיון שמה"ת אין חילוק בין קודם ל' לתוך ל' ממילא חייב לבערו אפי' מתחילת השנה, שגזירת חכמים שאין ההשבתה מתקיימת בביטול והפקר לבר עד שיוציא את החמץ מרשותו וגבולו³.

אלא שעדיין צ"ב בדעת אביי שס"ל שהיוצא קודם ל' יום אי"צ לבער אפי' בדעתו לחזור, וכן בסברתו לחלק בתוך ל' יום גופא בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, ולאידך דעת רבא שבתוך ל' אין לחלק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור.

ד.

והנה בטעם שכשאין דעתו לחזור אי"צ לבער, כ"א לפי דעתו, הוא משום ש"עשאוהו כחמץ שנפלה עליו מפולת", ולפ"ז נראה לבאר לשיטתו את מחלוקת אביי ורבא.

דהנה לענין תקנת בדיקת חמץ כתב אדה"ז בסי' תל"א ס"ג-ד "אבל חכמים גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום. . . אלא הוא צריך לחפש אחריו. . . לפיכך גזרו שאין ביטול והפקר מועיל כלום עד שיוציא את החמץ מכל גבולו". ומשמעות הענין' הוא שמהות חובת הבדיקה היא דאל"כ עובר הוא על ב"י מד"ס, שהעמידו חכמים את החמץ ברשותו אף אחר הביטול וההפקר.

וי"ל שזהו כדעת רבא (שהלכה כמותו), דלכך ס"ל שבדעתו לחזור חייב לבער אפי' מתחילת השנה, דהביאור בזה, כיון שחלה עליו מצות תשבייתו מה"ת, הרי מה"ת אין חילוק בין תוך ל' לקודם ל', כנ"ל מאדה"ז, וא"כ אף גזירת חכמים שאין ביטול והפקר מועיל כלום חלה עליו, וצריך להוציא החמץ מרשותו וגבולו לגמרי כדי לקיים מצות התורה.

משא"כ באין דעתו לחזור, דהוי כחמץ שנפלה עליו מפולת ולא חלה עליו מצות תשבייתו מן התורה, רק שעדיין חייב לבערו מתקנת חכמים שלכתחילה אין זה שנפלה עליו מפולת דרך ביעורו, הנה בזה יש חילוק בין תוך ל' לקודם ל', שמה שהצריכו חכמים ביעור גמור דוקא מתחיל בל' יום קוה"פ, ואילו קודם ל' לא חל חיוב זה⁵.

³ ע"ש בקו"א סק"ח שזהו שי' הסמ"ק.

⁴ ראה בארוכה בשיעור הקודם אות ב. וש"נ.

⁵ וזה שייך גם לפי השי' שעסקי' כאן בחמץ שאינו ידוע, שגם עליו נאמרה תקנת חכמים שאין ביטול והפקר מועיל כלום, כמפורש בסי' תל"ז ס"ב גם על חיוב הבדיקה בחמץ שאינו ידוע - הלשון "שיעבור על ב"י ובי' מד"ס" ע"ש.

ומ"מ מוכן שבתוך ל' א"א לחלק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, כי תקנת חכמים זו שחלה בל' יום היא שיש איסור ב"י על החפצא של החמץ, שאם יבטלו או יפקירונו לא יועיל לו לינצל מהאיסור, ממילא גם מה שאין דעתו לחזור וכאילו נפלה מפולת על חמצו ג"ז אינו מועיל אלא חייב לבער.

אמנם אביי י"ל דפליג ע"ז, ולדעתו תקנת הבדיקה אין ענינה שיעבור בב"י מדרבנן, כ"א שראו חכמים לתקן מצוה על האדם שיברוק חמצו⁶, מחשש שמא יבוא לאכלו וכה"ג⁷.

לפ"ז מוכן הטעם שביוצא קודם ל', אפי' בדעתו לחזור, אינו חייב בבדיקת חמץ, שאף שמה"ת אין חילוק בין תוך ל' לקודם ל' והרי נתחייב בביעור חמץ מה"ת, מ"מ הרי לקיים מצות התורה די לו בזה שיבטל ויפקיר החמץ בע"פ, וגם חכמים לא גזרו שהביטול וההפקר לא יועילו ויעבור על החפצא של החמץ בב"י.

והגם שחייבו בדיקה מצד אחר, שיש מצוה על הגברא לברוק חמץ קוה"פ, הא מצוה זו לא חלה אלא בל' יום קוה"פ והוא יצא מביתו קודם לכן (שדוקא לדעת רבא שחובת הבדיקה היא דאל"כ עובר בב"י מד"ס מוכן שכל מקום שנתחייב בביעור מה"ת נתחייב בבדיקה מדרבנן, כי תקנתם היתה שאין הביטול מועיל לקיים מצות התורה אלא רק הבדיקה, ולכן בשעה שחייב בביעור מה"ת חייב בדיקה מד"ס, משא"כ לדעת רבא שחובת הבדיקה היא מצוה שיברוק האדם ללא שייכות כ"כ לאיסור ב"י, א"כ אין לומר שכ"מ שחלה החובה מה"ת חל גם החובה דרבנן, אלא רק בל' יום).

לכן ג"כ מחלק אביי בתוך ל' יום גופא בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור, כי טעם החיוב בדיקה דל' יום הוא שיש מצוה על הגברא לברוק מחשש שמא יאכל (שמחמת זה לא די בביטול והפקר, וכן לכתחילה לא בנפלה עליו מפולת⁸), שזה שייך רק במקום שדעתו לחזור שיש לחוש שמא יבוא לאכלו, אבל כשאין דעתו לחזור, שאין חשש זה שייך, אי"צ לברוק.

ה.

וזהו מ"ש הצ"צ להביא ראי' מדברי אביי, שלדעתו אפי' במקום שכבר חל עליו חובת הבדיקה (תוך ל') אם אין דעתו להיות בביתו בחה"פ אי"צ לברוק, מפני שלא שייך החשש

⁶ אך מ"מ אי"ז כחיוב בדיקה בשאר איסורים (ראה מקו"ח פתיחה לסי' תל"א), אלא שזה מצוה אך ורק מצד הגברא.

⁷ ראה תוס' ב, א ד"ה אור לארבעה עשר. ובשו"ע שם טעם הב'.

⁸ ובפשטות הטעם לזה כמבואר בשו"ע אדה"ז סי' תל"ג ס"ל שבנפלה עליו מפולת צריך לבטל מדרבנן שמא יתפקח הגל, וא"כ י"ל דלכן לכתחילה אי"ז דרך ביעורו.

לכבודו של מלך

שמחמתו נתקנה הבדיקה, א"כ כ"ש במשכיר ומוכר חדריו לנכרי שיהי' החמץ בפסח ברשות נכרי ולא ברשותו שלא יצטרך לברוק.

וממשיך שם שעיקר טעמו של רבא שפליג הוא מפני שבדעתו לחזור חייב לברוק אפי' מתחילת השנה, כמשנת"ל שהפי' בזה הוא שתקנת הבדיקה היא שהביטול וההפקר לא יועילו, ולכן במקום שחלה עליו מצות תשביתו מה"ת אינו יכול לקיימה כ"א ע"י בדיקה וביעור, ממילא כשדעתו לחזור חייב לברוק כיון שחלה עליו המצוה מה"ת.

רק שמצד זה נמצא שבתוך ל' אין לחלק בין דעתו לחזור לאין דעתו לחזור⁹, כי אחר שתקנת הבדיקה היא שעובר על החמץ בב"י מד"ס, א"כ בתוך ל' שחלה עליו חובת הבדיקה מדרבנן אין מועיל מה שאין דעתו לחזור, שמ"מ עובר על ב"י מדבריהם וצריך לברוק. - וא"כ לכאור' כיצד יש להביא ראי' מדעת אביי.

הנה ע"ז כתב הצ"צ שבמשכיר ומוכר לנכרי, שלא יהי' החמץ בגבולו כלל, גם רבא מודה לדברי אביי שלא יתחייב לברוק.

והביאור בזה, כשם שלאביי אחר שחובת הבדיקה היא מחשש שמא יבוא לאכלו דלכן צריך לברוק ולבער החמץ, הנה באפשרות שאין מקום לחשש זה (אין דעתו לחזור) אי"צ לברוק, הרי כמו"כ יהי' לדעת רבא שחובת הבדיקה היא שצריך לבער החפצא של החמץ כדי שלא יעבור עליו בב"י מד"ס, הנה במקום שבפסח יהי' החמץ מבוער (ברשות נכרי) אי"צ לברוק חמץ.

כמ"ש הצ"צ שם שרבא אינו מחלק משום שגם כשלא יחזור יהי' החמץ בגבולו ורשותו, והיינו שכיון שחל החיוב על החפצא של החמץ שיעבור עליו בב"י מד"ס, לכן אפי' כשאין דעתו לחזור יש חמץ ברשותו וגבולו ועובר עליו, שדוקא מחמת זה חייב בבדיקה כי לא קיים את הביעור, משא"כ כשלא יהי' החמץ ברשותו אינו עובר ואי"צ לברוק.

⁹ כדמשמע לשון הצ"צ שב' דינים אלו תלויים זב"ז.

בדין ברכת העירוב

הרה"ג הר"ר שלמה משה עמאר שליט"א
הראשון לציון והרב הראשי לישראל

א.

כבוד ידידי וחביבי, ליש ולביא, דיתיב בתוונא דלבי, איש חי ורב פעלים פריו קדש הלולים, עמל בתורה דולה ומשקה לעדרים, באורות בהירים ומזהירים. קיבלתי אגרתו היקרה מעולפת ספירים, בדברי תורתו המאירים ומזהירים, בדבר ה' זו הלכה, סדורה וערוכה, אשרי העם שלו ככה, שכל אורחותינו המה הלכה, מתוך תורת ה' מבורכה, חכמה וגם מלאכה, ושם ציוה ה' את הברכה.

באגרתו ממשיך כת"ר בשיחה שהיתה לנו בביתו ובנוהו, עת ישבנו יחד שבת אחים במותב רבנן ואישי צבור, לגומרה של מצות העירוב סביב ישובו. וכת"ר בעינו היפה נתן לי לברך על מצוה יקרה זו, על מצות עירוב. כמ"ש בש"ע א"ח (סימן שס"ו סי"ד), וביקשתי שכת"ר שהוא מרא דאתרא יברך ולו נאה לברך, כי הוא מתושבי המקום והוא שותף עמם למצוה זו, לכל לראש.

ועוד הוספתי שאני לא יכול לברך, משום שאיני דר שם ולא שובת שם לא שבת ולא יו"ט, ועל כן אין לי שייכות לברכה.

ועתה כת"ר מבסס דבריו על אדני פז ביסודות נאמנים, על נטעי נעמנים, והם דברי הביאור הלכה שם (ד"ה על מצות עירוב) שמסיק, שלפי מנהגינו שאין מקבצים קמח מבני החצר, אלא אחד מהם נותן פת ומזכה את הפת לכל בני החצר, אפילו אם אינו מבני העיר יכול לברך, דהזיכוי שמזכה לאחרים חשוב כמעשה, עכתד"ק.

וא"כ כל אחד שמזכה לבני העיר יכול לברך אפילו שאינו מבני העיר. עוד הוסיף כת"ר נר"ו וכתב, דנראה לו, שרק לרווחא דמילתא כתב הביאור"ל שצריך לזכות לבני העיר, כדי שיוכל לברך על מצות עירוב, וכן מ"ש שם דשאני הקובע מזוזה בבית של אחר שמברך, משום דעביד מעשה. אבל בלי מעשה אינו יכול לברך על מצוה שעשה חבירו. וכב' כותב דבאמת יכול בעה"ב עצמו לקבוע המזוזה בפתחו, ואדם אחר העומד באותו מעמד יברך, וכן בעירוב יכול לזכות אחד מבני העיר לכולם, ואיש אחר שאינו מבני העיר וגם לא זוכה עבורם, יברך באותו מעמד על מצות עירוב.

והטעם של כת"ר הוא, משום דהטעם שאדם יכול לברך ברכת המצות לאחר, הוא מדין ערבות, כשם שמי שיצא ידי חובתו במצוה מסויימת, יכול לעשות טוב אותה מצוה וגם לברך בשביל אחר שעדיין לא יצא י"ח, מדין ערבות, ובתנאי שתהיה מחשבתו ניכרת שמברך לשם אותה מצוה, דישאל ערבין זל"ז וערבין גם על ברכת המצות. וע"כ א"צ שיעשה מעשה, אלא אפילו שבעה"ב עושה המעשה של קביעת מזוזה או זיכוי העירוב, יכול לברך ע"ז גם מי שאינו גר שם, עכת"ד. וכתב להביא הוכחות לדבריו כדרכה של תורה.

ב.

ובטרם אדון בדב"ק של גאון עולם בעל הביאור הלכה זיע"א. אקדים ואדון בחידוש דחדית לן מר שליט"א, ואחר המחילה רבה נלע"ד דא"א לומר שהגאון ביאור הלכה כתב כן רק לרווחא דמילתא, דאין ספק שברוקא כתב כן, ובלי שהוא עושה מעשה עצמו בודאי שאי אפשר לברך גם לשיטת ביאור הלכה.

דהנה רבינו במשנה ברורה שם (ס"ק ע"ט), פסק דרק אחד מאנשי אותה העיר יכול לברך, או לפחות איש שהוא רוצה לשבות שם, דעי"ז הו"ל כאחד מבני העיר, שאם לא יערבו גם הוא אסור לטלטל, נמצא דגם הוא שייך לאותו עירוב. וע"כ יכול לברך, אבל אם אינו שייך לאותו עירוב לא יברך. ואיך נבא לומר שאפילו אינו שייך לעירוב יכול לברך, וזה היפך פסק הרב ע"ה.

ובביאור"ל הנ"ל חידש עוד דאפילו שלא יהיה שם בשבת, אלא ביו"ט דמותר לטלטל גם בלי עירוב, מ"מ יש דברים שאין בהם צורך כלל שאסור לטלטל בלי עירוב (כמבואר רי"ס תקי"ח בהגה) ואהני ליה העירוב לאותם דברים, ויכול לברך.

ושב וכתב להדיא: אבל אם לא יהיה שם לא שבת ולא יו"ט לא יברך. דלא דמי לקובע מזוזה וכה"ג דשם עושה מעשה. משא"כ בזה שהוא רק ברכה בעלמא. שהעירוב כבר נתקבץ ע"י אחר. ע"כ. והנה מבואר ומפורש שנים מקרא אחד ממילא, וגם מנומק בטעמו, דאם לא עושה מעשה לא מברך. ואיך נוכל לומר שרק לרווחא דמילתא כתב כן.

אלא שאחר כל אלה הדברים חתר בביאור"ל שם ומצא אפשרות שגם אדם שאינו מבני העיר, ולא שובת שם לא שבת ולא יו"ט יכול לברך, ובתנאי שיעשה מעשה, שיכול לזכות הפת לכל בני העיר והזיכוי הזה שמזכה לאחרים חשיב כמעשה, וכיון שעושה מעשה יכול לברך, וכ"נ מהמגן אברהם ושאר אחרונים. עכ"ד. ויצא להם זה מכח מה שהקשו ממזוזה, שמצינו שיכול לכבד אחר לברך עליה, ותירצו דשאני מזוזה שהוא עושה מעשה שקובע

אותה ומברך, ועל יסוד זה חידש הביאור הלכה, שגם בעירוב נמי אם יעשה מעשה יכול לברך.

ולא אעלים מכת"ר שגם בדברי הביאור"ל יש לי מקום לדון כדרכה של תורה עפ"י סופרים ועפ"י ספרים, ולהלן אבאר שיחתי בעה"ו.

אבל בודאי שאין מקום להוסיף בהם, והבו דלא לוסיף על דב"ק, ולומר שאפילו בלא מעשה כלל יכול לברך, זה בודאי אינו. ומה שטוען כת"ר מדין ערכות אין הדבר פשוט כלל. כי לא אמרו רבותינו שיכול להוציא אחר אעפ"י שהוא כבר יצא, אלא בדבר ששייך בו, שגם הוא חייב באותה מצוה, אלא שכבר יצא ידי חובתו, ויש אחר שעדיין לא יצא באותה מצוה, בזה אמרו, שזה מוציא מדין ערכות. אבל אם אינו שייך במצוה, כגון בן עיר שחובת המגילה עליו ב"ד באדר, אינו יכול להוציא בן כרך שקורא בט"ו באדר, ואע"ג שהוא גדול גם פקח וחייב בכל המצות, מ"מ בט"ו אין עליו חיוב כלל, והו"ל כמו מי שאינו חייב במצות לענין זה, ופסקו בירושלמי שאינו מוציא.

ומזה למדתי להלכה ולמעשה, שגם בן ארץ ישראל אינו יכול להוציא בן חו"ל בקידוש של יו"ט שני, דאינו שייך במצות יום טוב שני כלל. והארכתי בזה בתשובה, והיא נדפסה בשו"ת שמע שלמה ח"א (חא"ח סימן ז') יע"ש.

וה"נ בדין עירובי חצרות או עירובי תחומין, אין זה שייך אלא לבני העיר או למי ששוכת שם בשבת או לפחות ביו"ט, דגם הוא נזקק לעירוב וממילא הוא שייך באותו עירוב, וע"כ יכול לברך על כולם, אבל מי שאינו שייך לא יכול לברך אא"כ עושה מעשה, וכמו שקובע מזוזה בפתח ביתו של חברו, דיכול לברך. ומשו"כ פסק במשנ"ב ושנאה בביאור"ל דאם לא גר שם ואינו שוכת שם, לא יברך. ואח"כ חידש דאם עושה מעשה שמזכה לכל בני העיר את הפת שבו מערבים יכול לברך, דומיא דקביעת מזוזה הנז'. אבל עכ"פ אם לא שייך במצוה הזו, ולא עושה מעשה, ודאי שאינו יכול לברך כלל.

ג.

וע"ש באותה תשובה שהזכרתי מחלוקת גדולי האחרונים במי ששכח לספור ספירת העומר ביום מימי העומר, דשוב אינו מברך על ספירת העומר, באותה שנה, אם יכול לברך כדי להוציא חברו, שהוא חייב בברכה, או להוציא את הרבים, ובאותה תשובה הארכתי גם בזה ע"ש. ולהלכה קי"ל כדעת רוב מנין ובנין של הפוסקים, שאינו יכול לברך כדי להוציא אחרים, ולא דמי לאדם שחייב בברכה, אלא שכבר בירך באותו לילה ויצא כבר ידי חובתו, שיכול לברך כדי להוציא אחר. דזה שלא ספר יום אחר כלל, ששוב לא

מברך בשנה זו כלל, נמצא דבשנה זו נחשב כמי שאינו מחוייב בדבר, אחר שכבר אינו יכול לברך בשנה זו. והוי כבן עיר שאינו יכול להוציא בן כרך ביום ט"ו באדר.

ורבים נתלבטו בטעם החילוק שבין דין זה ובין מי שחייב בברכה אלא שכבר בידך לעצמו, שיכול להוציא אחרים ידי חובתן כי הרי גם זה שכבר יצא י"ח אינו יכול עוד לברך, ואם חזר ובירך בודאי שהיא ברכה לבטלה, ועם כל זאת מצינו שרשאי לברך כדי להוציא את מי שעדיין לא יצא י"ח, ואם כן היה מקום להקשות גם בכן עיר שיצא י"ח ביומו, שיוכל לברך ולקרא ביום ט"ו, כדי להוציא בן כרך. מדין ערבות שכל ישראל ערבין זל"ז.

ופירשתי שם בס"ד, דהערבות שערכים זל"ז בחיוב המצות, אינה ערבות כללית וכוללת, אלא שבכל מצוה יש דין ערבות זל"ז בין כל ישראל, והערבות הזאת חלה בעת חלות חיובה של אותה מצוה, שברגע שמתחייב במצוה חלים עליו שני חיובים, הראשון החיוב העצמי שהוא חייב במצוה, והשני החיוב של כל ישראל שהוא שותף עמם בחיוב האישי של כל אחד ואחד, וכל זמן שיש יהודי שעדיין לא יצא יד"ח, עדיין לא סר מעל כל יהודי חיוב זה שבא מכוח הערבות שאנו ערכים זל"ז. וע"כ יכול להוציא את חברו ידי חובתו במצוה ההיא ובברכה שלה. שהרי גם הוא עצמו עדיין חייב, כי אעפ"י שיצא ידי חובתו שכבר קיים המצוה, מ"מ לא יצא אלא ידי החלק האחד הפרטי, אבל החלק השני של כלל ישראל המוטל עליו מכוח הערבות עדיין לא יצא, ומיקרי עדיין מחוייב בדבר, ויכול להוציא אחר ידי חובתו.

אבל בן עיר ביום ט"ו באדר, לא חל עליו שום חיוב בדין קריאת המגילה כלל ועיקר, שיום זה עברו הוא כמו שאר ימות השנה. וכן נמי בן א"י ביו"ט שני לא חלה עליו שום מצוה ממצות היום, וממילא גם לא חלה על אלה שום חיוב של ערבות כלפי עם ישראל השייכים בקריאה של ט"ו באדר, או החייבים ביו"ט שני, וע"כ מיקרי שאינו מחוייב בדבר, ואינו יכול להוציא את החייבים בברכתו.

והכא נמי בעירובי חצרות, אעפ"י שכל יהודי במקומו חייב בזה, הני מילי בעירו ובמקום מגוריו, שיוכל לטלטל מבית לחצר וכו'. אבל במקום שהוא לא גר בו ולא שובת בו, הו"ל שאינו מחוייב בדבר, כמו בן עיר ביום ט"ו באדר, וכמו בן א"י לענין י"ט שני. דאעפ"י שמחוייב בכל המצות, וגם יש לו דין יו"ט ודין חיוב מגילה, מ"מ ביום זה אינו חייב כלל ואינו שייך בו, ועל כן לא יכול להוציא את החייבים בדבר ידי חובתם. והכא נמי בעיר הזאת אין לו שייכות, וממילא אין לו שייכות בחיוב מצוה זו במקום הזה.

ד.

אלא שהביאואה"ל חידש דאם עושה מעשה שמזכה העירוב לבני העיר, יכול לברך ודימה את זה למי שקובע מזוזה בפתח ביתו של חברו, שיכול לברך. אמנם יש לי מקום לעיון בזה, דיש מקום לומר שבקביעת מזוזה, אפילו שאין זה ביתו הוא עושה מצוה, דאע"ג ד"חובת הדר" היא, מ"מ אין חובה על הדר שיקבע מזוזה, אלא חובת הדר היא לדור בדירה שיש בה מזוזה כדין. ואם שכר או קנה בית עם מזוזות כשרות, אינו חייב לקבוע מזוזות אחרות או להוציא את המזוזות הקבועות ולשוב לקובעם, אלא הכל נשאר על כנו והוא פטור שהרי בפועל יש לו מזוזה בפתחו. וע"כ זה הקובע הוא מקיים מצוה ועושה מעשה, על כן יכול לברך.

אבל מצות עירוב שונה היא, דאין זו מצוה שכל אחד יעשה ויקיים מצות עירוב, אלא היא תיקון ליושבי העיר שיוכלו לטלטל, וכל מי שגר שם או בא לשבות שם הרי הוא שייך למצוה הזו, וצריך להשתתף עמם בעירוב שלהם. וכן נמי כל ישראל חייבים במצוה זו במקום מגוריהם בעריהם ובמושבותם, ולכל מקום צריכים לעשות תיקון זה כדי שיוכלו לטלטל שם כרצונם, אך אין התיקון של מקום זה קשור לאנשי אותו המקום האחר כלל, אלא תיקון כל מקום שייך לאנשי המקום ותו לא. וזאת הסיבה שפסקו האחרונים כולם, שאין יכול לברך אלא אחד מבני המקום הדרים שם, או אחד שמתכוין לשבות שם באופן שגם הוא צריך לעירוב של המקום הזה.

תדע שכל אחד צריך להשתתף בעירוב, ואם בא אדם לגור במקום, אחר שכבר עירבו כדין, מעיקר הדין הוא צריך להשתתף עמם, ולא דמי למזוזה שכשיש מזוזה בפתחי הדירה כדין מותר לכל אדם לדור בה, דכאן חייב כל אחד מבני המקום להיות שותף בעירוב עם כל בני העיר, ובלי זה אין לו היתר לטלטל. ועיין בשו"ע א"ח (סימן שס"ו ס"ט) וז"ל, אם אחד מבני החצר רוצה לתת פת בשביל כולם שפיר דמי, ובלבד שיזכנו להם ע"י אחר, וכשזוכה בו צריך להגביהו מן הקרקע טפח, וצריך לזכות לכל בני החצר או המבוי, ולכל מי שיתוסף מיום זה ואילך, וי"א שאע"פ שלא יזכה בפירוש למתוספים עליהם, לב ב"ד מתנה עליהם. ואם נתוספו דיורין לאחר שנתמעט העירוב מן השיעור, צריך להוסיף מחמתן. עכ"ל. וע"ש במשנה ברורה (ס"ק נ"ב) דשיעור שתי סעודות מהני אפי' לאלף. ושם (ס"ק נ"ג), כתב, שמעיקר הדין בודאי דאינו כמו הי"א (שאמרו שלב ב"ד מתנה עליהם, אלא צריך לזכות בהדיא גם לכל המתוספים). אלא שהלשון מקוצר, דמיירי על זמנינו דנוהגין להניח העירוב על כל השנה בזה אמרו דמסתמא מכוונים גם על אנשים

לכבודו של מלך

שמתוספים במשך השנה, וכן הוא הלשון בב"י, וכן כונת המחבר כאן. עכ"ל. ועיין עוד שם בס"ק נ"ד.

העולה מהקובץ דאין העירוב דומה למזוזה, שדירה שעשו בה מזוזה כדין, בכל גוונא אין הדר חייב עוד במזוזה, אבל כאן כל אחד חייב להשתתף, ואפילו שכבר עשו ואח"כ בא לגור לא מהני ליה, אלא שלתיקון העולם נהגו שמזכים לכל התושבים לשנה אחת, ומזכים גם למתוספים עליהם במשך השנה. והזיכוי הזה פוטר אותם מלהשתתף בפועל כשיגורו שם.

ואשר על כן יש מקום לדון ולומר שגם כשעושה מעשה, כמו לזכות העירוב לכל בני העיר, עדיין יש לומר שאינו יכול לברך על העירוב. ולא דמי לקובע מזוזה בדירת חברו, שהוא מברך עליה, שכאמור אין קביעת המזוזה מוטלת על הדר דוקא, רק חובתו היא לגור בבית שיש בו מזוזה. אבל כאן בדין עירוב הלא חובת ההשתתפות מוטלת על כל אחד ואחד מאנשי המקום בדוקא, ומי שאינו גר ולא שוכת שם אינו שייך במצוה זו של מקום זה, וגם אם יזכה להם הפת של העירוב, אינו יכול לברך. תדע שהרי דין עירובי חצרות ושיתופי מבואות ועירובי תבשילין, כולם דומים זה לזה, שבכולם באים לשתף את החצרות יחד, או את המבואות יחד כרשות אחת, וז"ל השו"ע (רי"ס שס"ו) שעל ידי כך אנו רואים כאילו כולם דרים באותו בית, וכאילו כל החצר מיוחד לאותו בית. שבזה מתירים הטלטול מזה לזה כמו ברשות אחת. וכן בתבשילים מערבים התבשילים של יו"ט ושל שבת הסמוך, ובוזה הותר לנו לאפויי ולבשולי ולמעבד כל צרכנא מיום טוב לשבת. והלכה היא שאפשר לברך על כל העירובין הנ"ל ברכה אחת, וכמו שמבואר בשו"ע שם. (סימן שס"ו סעיף ט"ו, ובמשנה ברורה שם ס"ק ע"ט). ומזה משמע שכל העירובין דומים זל"ז במהותם ובהלכותיהם.

ה.

והנה מרן החיד"א ע"ה בשו"ת חיים שאל ח"ב (סימן ע"ד אות נ"ד) הביא דברי מהר"א ישראל ז"ל בשו"ת קול אליהו (סימן ל"א), שנשאל בכך א"י העומד בחו"ל ביום טוב הסמוך לשבת, אם יכול לעשות עירוב תבשילין לצורך בעה"ב, והסיק דלא מצוי עביד, דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את חברו י"ח. ומייתי לה מהירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך. ואע"ג די"א שהבבלי (בר"ה כ"ט סע"א), שאמרו אעפ"י שיצא י"ח, יכול להוציא למי שלא יצא עדיין, (ופירש"י שם שזה מדין ערבות) חולק על הירושלמי (דמה לי בן עיר שלא מוציא בן כרך ומה לי זה שכבר יצא, ועיין בשו"ת שמע שלמה ח"א ח"א

סימן ז', שם הארכתני בזה). מ"מ מי יעשה נגד כמה פוסקים דפסקו כהירושלמי. זת"ד ע"ש.

ולדברי הרב קול אליהו הנז' עולה, שהוא הדין והוא הטעם שגם בנ"ד אין יכול לעשות עירובי חצרות ושתופי מבואות, אלא בן העיר ההיא או מי שבא לשבות שם, אבל אדם זר שלא גר שם וגם לא שובת שם, לא יכול לברך על העירוב.

ואולם מרן החיד"א ז"ל שם חלק על הקול אליהו, וכתב דאין זה ענין למי שאינו מחוייב בדבר, דזה עושה לו עירוב תבשילין מדין שליחות, ולא שבא להוציא ידי חובתו, שהרי בעה"כ בפיתו ותבשילו הוא מערב. ומה לנו אם המערב מחוייב בדבר או לא. וע"ש שבסופו של ענין נשאר החיד"א בצ"ע אם יכול זה המערב לברך או לא. ע"ש.

והנה לא מיבעיא לסברת הרב קול אליהו ז"ל דאין בן א"י רשאי לערב עירובי תבשילין עבור בני חו"ל, דבודאי גם בנ"ד לא יערב אלא מי שגר בעיר הזאת, או לכל הפחות מי ששוכת שם שבת או יו"ט. ולא יועיל מה שעושה מעשה ומזכה להם, דלאו במעשה תליא מילתא, אלא הוא מצריך שיהיה מחוייב בדבר ממש. והרי גם שם נוטל בידו את פיתו ותבשילו של בעה"כ, ומברך, ואומר בדין עירובא יהא שרא לבעל הבית הזה וכו', לאפויי ולבשולי וכו'. ולא מהני מידי, דמצריך שיהיה בר חיובא בעירוב הזה. וכאן נמי אינו בר חיובא בעירובי חצרות של העיר הזאת, ואינו יכול להוציאם י"ח כלל.

אלא אפילו לדעת מרן החיד"א ז"ל דס"ל שיכול לערב עבורם מדין שליחות, וי"ל דהכא נמי יכול להיות שליח לערב עירובי חצרות לבני העיר אעפ"י שאינו שייך בחיוב שלהם, אם עושה מעשה וכדברי הביאור הלכה הנ"ל, מ"מ אינו יכול לברך על העירוב, ודלא כהביאור הלכה הנז'. דהרי גם בעירובי תבשילים עושה מעשה ונשאר החיד"א בספק אם יכול לברך, וספק ברכות להקל, והכא נמי בעירובי חצרות, לא יכול לברך גם להחיד"א. וק"ו שדעת הקול אליהו דבודאי לא מצי לברך. זה הנראה לעניות דעתי.

1.

והנה כב' הרה"ג השואל שליט"א, כתב שמצא ראייה לדבריו, בהלכות שופר (סימן תקפ"ה ס"ג), בתוקע שבירך ולא הצליח להשלים התקיעות כהלכתן, או שבכלל לא הצליח לתקוע. דיכול אחר להשלים, או לתקוע כל התקיעות במקומו, וכן אפילו שלשה וארבעה שמתחלפים ומוציאים את הרבים ידי חובתן, ואין שום אחד מהם צריך לחזור על הברכה, אלא כולם סומכים על הברכות של הראשון. והוא שהיו שם בשעה שהראשון בירך. ומרן הב"י שם, העלה דאפילו שזה שבירך לא יצא ידי חובתו בתקיעות של אלה, כגון שיצא משם קודם שיתקעו, או אטם אזניו משמוע, אפ"ה הם יוצאים בכרכתו, ודלא

כהטור שכתב שם, דאם הוא עצמו לא יצא הויא ברכתו לבטלה, וגם הם לא יוצאים בברכותיו. ע"ש. והב"ח שם פירש דברי הב"י, (דטעמו הוא) דברכה זו היא חובה על השומעים בעת תקיעת שופר, וברור שאין זו ברכה לבטלה ומטעם דכל ישראל ערביין זל"ז. עכ"ל הב"ח.

וכתב הרב נר"ו, הרי זה ממש כדברינו, אחד מברך והוא בעצמו אינו יוצא ידי חובה כעת, אבל הוא מוציא בברכתו את האחרים, שכן יוצאים ידי חובת המצוה מדין ערבות כאמור. עכ"ל.

ואחר המחילה מכת"ר אין זה נוגע לעניינינו, דשם גם התוקע הראשון וכן שאר התוקעים, וגם כל השומעים, כולם חייבים בתקיעת שופר ביום הזה, ועדיין לא יצא אחד מהם ידי חובתו, והראשון בירך כדי להוציא את הרבים י"ח, וגם להוציא את עצמו יחד עמם, ולקח השופר בידו ותקע ולא עלתה בידו להוציא הקולות הראויים, ועומד אחר שגם הוא מתוכם וגם הוא יצא י"ח הברכה ההיא ותוקע, שכולם מחוייבים בדבר זה באותה מדה, וכולם יצאו י"ח הברכה שבירך הראשון, והנה אם הראשון לא יצא י"ח התקיעות ההם, אין הברכה לבטלה, שהברכה היתה לרבים והוא רק אחד מהם, ואם הוא עצמו לא יצא הרי הרבים יצאו יד"ח, ובודאי דלא חשיבא ברכה לבטלה, ודינו כמו כל אחד אחר שיצא מהמקום ולא יצא י"ח התקיעות. ואולם מ"ש משם הב"ח דהוא מדין ערבות צריך לי עיון בדבריו אלו בעה"ו.

ועוד אני אומר, אפילו אם היה מברך רק לעצמו בלבד, ולא תקע בסוף, לא הויא ברכה לבטלה. וכדלהלן. וק"ו שזה בירך לעצמו ולכל הקהל, והם יוצאים בברכתו ששמעו התקיעות ויצאו בהם ידי חובתן, והברכה היא הברכה שבירך הראשון, ובודאי דאין כאן ברכה לבטלה.

אבל הנידון בעניינינו הוא שונה לגמרי, דמיירי באדם שאין לו חיוב במצוה שמכבדים אותו לברך עליה, או לעשותה, וכההיא דבן עיר שנתבקש להוציא בן כרך ידי חובתו, דלגבי ידידה יום ט"ו אינו חייב בכלום, וכן במי שהוא בן א"י שאין לו שום חיוב ביו"ט שני. ובזה אמרינן דאינו יכול להוציאם ולא משום שהוא אינו יוצא י"ח בזה, אלא משום שאין לו בזה שום חיוב, והוא מופקע מזה מראש ומעיקרא, ואין לו שום שייכות עם המצוה הזו.

אבל התוקע הזה שבירך ולא יצא ידי חובתו, הרי הוא חייב באותם תקיעות ובאותם ברכות כמו כל אחד ואחד מן הצבור, ועל כן שפיר מוציא אותם י"ח, ובאמת כונתו היתה להוציא גם את עצמו יחד עם כולם, ומה שלא יצא הוא ידי חובתו, זו החלטה שהחליט

אח"כ. אבל בשעה שבירך דעתו היתה גם על עצמו, ועל כן הם יצאו, ובודאי דלא היא ברכה לבטלה.

וכבר כתבתי שאפילו אם היה לברו ובירך כדי לתקוע רק עבורו בלבד, ואח"כ לא הצליח לתקוע, או שהוכרח ללכת וכיוצ"ב, אינה חשובה ברכה לבטלה, דהנה בחי' הריטב"א (חולין קו:): כתב על אחד שנטל ידיו לסעודה ובירך על נטילת ידים, ואח"כ לא יכל לאכול כביצה פת, או שנמלך ברעתו ושוב אינו רוצה לאכול, והעלה דאין ברכתו לבטלה, כי בשעה שבירך היה ברעתו לאכול כביצה פת, שזה נחשב קביעות סעודה, ועל זה מברכים ענט"י. ומה שנמלך או נאנס ולא אכל אינו עושה את ברכתו ברכה לבטלה. וכן פסקו האחרונים גבי יוצא לדרך, והיה ברעתו ללכת פרסה (שהוא שעה וחומש 72 דקות), ונמלך וחזר בו אחר שבירך תפלת הדרך בשם, דלא היא ברכה לבטלה, ובתשובה אחרת הארכתני בזה, והבאתי דברי השרי חמד, וכה"ח ועוד. ונדפס בשו"ת שמע שלמה חלק ג' או"ח סוף סימן ה'. ע"ש¹.

וה"נ גם אם היה מברך לעצמו בלבד, ולא היה תוקע ולא יצא ידי חובתו, ג"כ לא היא ברכתו ברכה לבטלה, וק"ו ככה"ג שמברך בשביל הרבים, והרבים יצאו י"ח התקיעות וגם י"ח הברכה של התקיעות, ובודאי דאין זו ברכה לבטלה, וא"צ בזה לדין ערבות, כי גם זה שבירך היה צריך לצאת ידי חובתו בעצמו, ולא הוצרכו לטעמא של ערבות, אלא כשזה שבא להוציאם ידי חובתם, הוא כבר יצא י"ח עצמו, שבזה אסור לו לחזור לברך לעצמו, ואם יברך בודאי היא ברכה לבטלה, בזה הוא שאמרו שיכול לברך כשמוציא אחרים משום הערבות שכל ישראל ערבים זל"ז, דאילולי הערבות, לא היה יכול לברך שכבר יצא ידי חובתו. אבל זה שעדיין לא יצא ידי חובתו, ובא לתקוע כדי להוציא את עצמו ואת הקהל עמו, אין אנו צריכים לדין דכל ישראל ערבים זל"ז. ופשוט.

ז.

עו"כ הרב הכותב נר"ו, דהנה מעשים בכל יום שהרב מסדר הקידושין ומברך ברכת האירוסין, וזאת עפ"י דברי הרמ"א ז"ל באהע"ז (סימן ל"ד ס"א), ולא כהמחבר שם, וכתב שנחלקו בזה קמאי, דלהרמב"ם ברכת האירוסין היא ברכת המצות, ולהרא"ש היא ברכת השבח, וציינן שהמנהג היום שלא כהרמב"ם שהרי גם הספרדים נוהגים שהרב מברך. וציינן

¹ א"ה חתן הרהמ"ח שליט"א, וע"ע בשמע שלמה שם חיו"ד סי' כג אות ו' ובחלק ב' אה"ע סי' יג אות ז' מ"ש עפ"ד הריטב"א. אמנם עיין למו"ז שליט"א בשו"ת יביע אומר ח"א (יר"ד סי' כא בהערה, ובח"ב או"ח סי' ט' סק"ב ובח"ג ס"ס כח) די"ל דהריטב"א מיידי דוקא לגבי נט"י שהברכה חלה על הנטילה עכ"פ. ואין ללמוד ממנה לשאר מילי. ע"ש.

מ"ש באוה"פ בשם נהר שלום (וצ"ל נהר מצרים), דכן פשט המנהג בא"י ובמצרים, והגם שהרמב"ם הוא מרא דאתריין במצרים, מ"מ נהגו שאין החתן מברך כדי לא לבייש מי שאינו יודע, וכתב שלפ"ז אפשר שגם להרמב"ם שפיר דמי שיברך המסדר. וכתב בזוה"ל: והנה להרמב"ם הוא ברכת המצות, ואיש אחר שלא שייך כעת לאותה מצוה, ולא עביד בה שום מעשה, והוא מברך, וזאת שלא כפי דברי הביאוה"ל בתחלת דברינו. עכ"ל.

והוא פלא שכותב כאילו היה זה הרמב"ם ז"ל עצמו שפסק שברכת האירוסין היא ברכת המצות, ואיהו גופיה פסק שאחר יברך ברכה זו ולא החתן. וזה אינו, דבפירוש פסקו גם הרמב"ם ז"ל וגם מרן ז"ל בשו"ע בעקבותיו, דהחתן עצמו יברך. ובתשובת הרמב"ם כתב, שאם בירך אחר ברכת אירוסין, הויה ברכה לבטלה, וא"כ לא ידעתי מה ראה מביא כת"ר מזה לנדו"ד. והרי היא ראה בהיפך שכיון שהיא ברכת המצות, אין אדם אחר יכול לברך אותה אלא מי שעושה המצוה הוא המברך. שהרי גם ברכת העירוב היא ברכת המצות, שכמו שהרמב"ם סובר שברכת האירוסין היא ברכת המצות, שכ"פ בפ"ג מהלכות אישות הכ"ג, שאם קידש ולא בירך שוב לא יברך אחר הקידושין, שהיא ברכה לבטלה, מה שנעשה כבר נעשה. עכ"ל. וכ"פ מרן בשו"ע אהע"ז סי' ל"ד. הכי נמי ס"ל שברכת העירוב היא ברכת המצוה. שגם בזה פסק מרן ז"ל כן (בסימן שס"ו סט"ו) וז"ל, אימתי מברך בשעה שמקבץ אותו מבני החצר, או בשעה שמזכה להם ואומר בדין עירובא יהא שרא לנא לאפוקי ולעיולי מן הבתים לחצר, ומן החצר לבית, ומבית לבית לכל הבתים שבחצר. ואם גבו העירוב ולא בירכו עליו אין הברכה מעכבת, ומותרים לטלטל. עכ"ל. הרי מפורש בדברי מרן ז"ל בש"ע שא"א לברך אחרי עשיית העירוב, והוא ממש כפי שפסק באהע"ז דא"א לברך אחרי שקידש, וכדעת הרמב"ם ז"ל.

א"כ מעתה מה שקשה לכת"ר הוא, איך נוהגים שלא כהרמב"ם ז"ל, ובאמת שהיא תמיהא, אך לכל קושיא יש תירוץ ולהלן נבאר, וכבר מצא כת"ר שדיברו על קושיא זו. ועל כל פנים בענין ברכת אירוסין מצאנו שכתבו הפוסקים שגם הספרדים נהגו שהרב המסדר הקידושין הוא שמברך, אעפ"י שלדעת הרמב"ם ומרן ז"ל ברכת האירוסין היא ברכת המצות, מ"מ נהגו שהרב מברך, ונשאו ונתנו בדבר ליישב את התמיהה הזאת. ואיך נקום אנחנו ונוסיף עוד תמיהה על תמיהת הקדמונים, ונאמר שגם בברכת העירוב שפסק מרן ז"ל שהיא ברכת המצות, אפשר שאחר יברך אותה, ובשלמא דגבי ברכת האירוסין כתבו כל האחרונים שכן המנהג בזה דלא כהרמב"ם, וצריך ביאור למה נהגו כן. אבל מ"מ כן המנהג רק בברכת האירוסין לבדה, אבל בברכת העירוב לא ראינו ולא שמענו שנהגו אחרת בשום מקום בעולם, וא"כ אנו הספרדים שקיבלנו דעת מרן לכל אשר יאמר לנו, כי יוסף הוא המשבי"ר לכל הארץ, ובפרט בביתו בא"י אתריה דמרן ז"ל, איך יעלה בדעת

שבמקום להבין הפליאה הראשונה שהיא בברכת האירוסין, עוד נהפוך אותה לאות ולדוגמא שנלמד ממנה לעבור ע"ד מרן ז"ל בדברים אחרים. היעלה ברעת לומר כן. בודאי ופשיטא שלא זו הדרך ולא זו העיר. אלא ישאר הכלל על כנו שברכת המצות יברך רק מי שעושה המצוה, ובנדר"ד עושי המצוה בענין העירוב, הן המה אנשי העיר שצריכים התיקון הזה שיוכלו לטלטל, וכן מי שבא לשבות עמם שבזה הוא גם צריך לאותו הענין ממש.

ח.

והרב ביאורה"ל חידש שגם מי שעושה מעשה ומזכה לרבים יוכל לברך. ויצא לו חידוש זה מהדמיון שדימה דין העירוב, לדין קביעת המזוזה. ובאמת אינם דומים דהגם דמזוזה חובת הדר היא, מ"מ אינו חייב לעשות מזוזה, אלא לגור בדירה שיש מזוזה בשעריה, ואם קנה או שכר בית שיש בפתחיו מזוזה כשרה, קיים המצוה בשלמותה, אעפ"י שהוא לא עשה את המזוזה ולא נגע בה, ואולם בודאי יש מצוה בקביעת המזוזה, אך מצוה זו היא לא שייכת אך ורק אל הדר בלבד, ויכול לכבד בה לאחר, וכפי שנהוג עלמא שמכבדים לחכם ורב חשוב, ויש שרואים בזה גם ברכה והשפעה רבה, ומי שקובע אותה הוא מקיים את המצוה, כמו מי ששוחט בפועל אפילו שהבשר הוא של בעה"ב ולצורכו הוא נשחט, מ"מ נותן לשוחט ושוחט, והוא שמברך. כי אין המצוה הזו מוטלת על האוכל, אלא מצותו שיאכל רק מן הזבוח כדת וכדין. וה"נ חובת הדר לדור בבית מתוקן שיש מזוזות בשעריו, ויכול לתת המצוה לאחר, ומי שקובע אותה הוא מברך.

אבל העירוב אין הענין שאדם ידור בעיר שהעירוב מתוקן, אלא כל אחד מבני העיר צריך להשתתף בעירוב, או שיזכו לו את הפת של העירוב, ואם יבא חדש לגור בעיר צריך שיזכו לו, או שמזכים מראש למי שישבות ולכל מי שיבא לגור. אבל עכ"פ לא דמי למזוזה. זאת ועוד אחרת, דזה כבר פסקו במשנ"ב בשם המגן אברהם ושאר אחרונים ושנאה בביאורה"ל, דמי שאין לו שייכות למצוה לא יוכל לברך, וביארו דהשייכות היא בזה שגר בעיר, או לכל הפחות בא לשבות בה שבת או יו"ט, וראו צורך להבהיר דגם ביו"ט אהני ליה תיקון העירוב, שיוכל להוציא גם מה שאין בו צורך כלל וכנ"ל. אבל בלא"ה לא מצי לברוכי, אמנם במזוזה אין שום תנאי בדבר ויכול בעה"ב לכבד לכל מי שירצה, ומעולם לא ראינו ולא שמענו תנאי בדבר לאמר שרק מי שדר בבית זה או בא ללון בו איזה פעם הוא זה שיוכל לברך על המזוזה. ועל כן עצם הדמיון של הגאון רבינו בעל ביאורה"ל של עירוב למזוזה אינו ברור.

לכבודו של מלך

ועוד שכבר הבאתי מדברי הרב קול אליהו ומרן החיד"א ע"ה, בענין עירובי תבשילין וכנ"ל.

ועל כן נלע"ד שגם העושה מעשה לזכות העירוב לבני העיר וכיו"ב, לא יברך, אלא א"כ הוא גר בעיר הזאת, או ששובת בה שבת או יו"ט, דבזה הוא מכלל בני העיר שגם הוא זקוק לעירוב. והרי הוא מכלל מקיימי המצוה ויכול לברך. והראיה שמביא מברכת האירוסין אינה ראייה כאמור.

ועוד שכת"ר הגדיל לעשות ולהוסיף ולחדש יותר מחידושו של הביאווה"ל, לומר עוד שגם אם אינו שייך ולא עושה מעשה, יכול לברך, וכמו שמצאנו בברכת האירוסין, ואדרבא היא גופא קשיא, ובודאי לא נלמד ממנה, ועוד דשאני בברכת אירוסין שיש מנהג בזה דלא כהרמב"ם ומרן ע"ה, אבל בזה שאין מנהג כלל, יש להעמידה על הדין ועל האמת. ופשוט.

ט.

וכיון דאתא לידן ארחיב מעט בענין ברכת האירוסין, דבאמת דעת הרמב"ם פשוטה שהיא ברכת המצות, וכמו כן פשוט שברכת המצות לא מברך אותה אלא זה שמקיים אותה מצוה, ועיי' בספר הליקוטים על הרמב"ם שם, שכתבו משם ספר קובץ, דהרמב"ם ז"ל בתשובה כתב שאם אחר מברך ברכת האירוסין, היא ברכה לבטלה. ולמעשה כן פוסק מרן ז"ל בש"ע אהע"ז שהמקדש או שלוחו אם מקדשה בשבילו, הם שמברכים מפני שהיא ברכת המצות. ולמעשה אין מי שיחלוק לומר שגם ברכת המצות אפשר שאחר יברך, אלא הטעם של החולקים על הרמב"ם ז"ל ואומרים שגם אחר יכול לברך, טעמם הוא משום דסבירא להו, שאין זו ברכת המצות, אלא ברכת השבח, שמשבחים לה' שציינו על העריות ואסר לנו את הארוסות, והתיר לנו את הנשואות לנו ע"י חו"ק כדת משה וישראל, ומהנוסח עצמו למדו שהיא שבח והודיה, שאם היתה זו ברכת המצות, היו חז"ל מתקנים אשר קב"ו לקדש את האשה. ולא להאריך בכל הענינים הללו.

ולא עוד אלא שגם הסוברים שהיא ברכת השבח, מ"מ מודים הם שעכ"פ עדיף טפי שהמקדש הוא שיברך וגם שיברכוהו קודם האירוסין, אלא שהיו להם טעמים שונים, או כמו שכתב הראב"ד ז"ל בהשגתו על הרמב"ם ז"ל שם, דזה תלוי בדעת אחרים, שצריך גם רצון האשה, וחיישינן שמא תתחרט, ונמצא שבירך ברכה לבטלה, על כן תיקנו שיברכוהו אחרי שקידש. והוסיפו עוד טעם בגהמ"י ועוד מפרשים, שנהגו שאחר מברך, כדי שלא לבייש למי שאינו יודע לברך.

ובאוצה"פ (סי' ל"ד או' ג'), כתבו, שהריטב"א ז"ל בחידושו למס' כתובות, כתב שהרמב"ם ז"ל סובר שברכת האירוסין היא ברכת המצות, ושכ"כ רבינו אברהם בן הרמב"ם ז"ל דאין ראוי לברך ברכה זו אלא המקדש או שלוחו שמקדש לו, לא דיין ולא זולתו, וע"ש שאין ברכת האירוסין דומה לשבע ברכות של הנישואין שהם שבח להי"ת ותפלה בעד החתן והכלה וישראל, שברכות הנישואין ראוי והגון שיברך אותם הגדול שבנמצאים ככל ברכות השבח, משא"כ זאת הברכה שהיא ברכה על המצוה ואין ראוי שיברך אותה אלא עושה המצוה. עו"כ שם לפני כן שהסמ"ג והגמ"י כתבו שכן נוהגין במערב, שהמקדש אשה הוא מברך ברכת אירוסין.

ובאמת שכן נוהגים עד היום יוצאי ג'רבה, וכן נוהג ובא ידידי הגאון המובהק רבינו מאיר מאזוז שליט"א ראש ישיבת כסא רחמים בעיה"ק ב"ב ת"ו. וכן מורה ומלמד לכל תלמידיו העי"א.

וכן נהגו בני תימן ההולכים אחר הרמב"ם ז"ל, ושם בספר הליקוטים כתב שגם הט"ז (י"ד סימן א') והתבו"ש שם, הסכימו למ"ש הגהמ"י וסמ"ג שלכתחילה יותר טוב שהחתן יברך אלא כדי שלא לבייש מי שאינו יודע. ע"ש עור.

ובהגמ"י וסמ"ג כתבו עור, אבל במלכויות אלו אין המקדש מברך בעצמו אלא אחר. והריטב"א (כתובות דף ז' ע"ב) כתב, שהרמב"ם ז"ל סובר שהוא ברכת המצות, אך הרא"ה ז"ל כתב שאינה ברכת המצוה וע"כ מברך אותה אחר, ושכ"כ בארחות חיים (הל' קידושין סימן כ"א), וביש"ש סס"י י"ז דהאידנא נהגו שאין המקדש מברך. והובאו באוצה"פ שם (או' ד'). עו"כ שם שבהגהת סמ"ק ובארחות חיים כתבו דהטעם שאין המקדש מברך הוא שלא לבייש מי שאינו יודע לברך. וכ"כ באה"ט (שו"ע אהע"ז סי' ל"ד) משם הדרישה (אות ו'), וכן הוא בכל בו וביש"ש. ע"ש.

עו"כ המרדכי (בכתובות סי' קל"א), דרש"י כתב משם ר"ה גאון דהחתן לא יברך דמיחזי כיוהרא, ובס' המנהיג (סי' ק"י) כתב עוד טעם, שהחתן טרוד ולא יכוין לבו לברך. וע"ש עוד שהאריכו בכל זה.

ומהר"א בן שמעון ז"ל בספר נהר מצרים בסדר חופת חתנים כתב, ששמע שבארץ תימן החתן מברך כהרמב"ם, אך בא"י ובמצרים פשט המנהג שהרב מסדר הקידושין מברך ולא החתן, והגם כי הרמב"ם הוא מאריה דאתרין בארץ מצרים, עכ"ז נתפשט המנהג, וכתבו הטעם שלא לבייש וכו'. עו"כ שנוכל לומר שגם לדעת הרמב"ם האידנא שפיר דמי שיברך המקדש, כי רבים עתה עמי הארץ שאינם יודעים לקדש כלל, ורק הרב המסדר מקריא לו

מלה במלה, וזה קורא אחריו. וכפי זה לא גרע משליח שמקדש לו דס"ל לרמב"ם ז"ל שהשליח מברך. ע"ש.

י.

ואחר המחילה כראוי להדר"ג ע"ה, שתי תשובות בדבר, הראשונה היא, שאם כבר מקריא לו הרב את נוסח הקידושין, א"כ למה לא יקריא לו גם נוסח הברכה והחתן יברכה בעצמו, מה גם שעפ"ר כל עמי הארץ יודעים לומר ברוך אתה ה', וא"כ ימשיך עמו בהקראה תיבה בתיבה ויקיימו דברי הרמב"ם ומרן ע"ה. ועוד שהדמיון לשליח המקדש אינו דומה, ששם מינה שליח לקדש לו אשה וכדתנן האיש מקדש בו ובשלוחו, וכיון שהוא עושה מעשה הקידושין הוא מברך, ועוד דחייב לברך עובר לעשייתו ולהרמב"ם ומרן בש"ע, אם לא בירך קודם הקידושין שוב לא יברך, והשליח הלך למרחק לקדשה, ואם לא יברך הוא קודם שיתן לה טבעת של המקדש ויאמר לה הרי את מקודשת לפלוני, מי יברך. ולא ידעתי איך מדמה זה לכאן, ומוסיף שגם להרמב"ם שפיר דמי שיברך המקדש. (וכן כתבתי שם בגליון אוה"פ). ועדיין צ"ע למה רוב העולם גם הספרדים שפוסקים כהרמב"ם ומרן ז"ל, אין החתן מברך, אלא הרב שהוא מסדר הקידושין הוא גם מברך ברכת אירוסין ועוד חזון למועד אי"ה.

ואפשר שמנהג זה קדם למרן ז"ל וכיון שנהגו לסמוך על שאר הגאונים והראשונים דס"ל שהיא ברכת השבח, וגם שלא רצו שיתבייש החתן כשאינו יודע. ובאמת שהרב מעשה רקח ז"ל בפ"ג מהל' אישות הלכה כ"ד כ' שמנהג טראבליס שהחתן בעצמו מברך ברכת האירוסין, וכ' ומ"מ בשאר כל מקומות נוהגים שהחזן או הרב המסדר שאר ברכות הוא מברך ברכת אירוסין ג"כ, וכתבו ז"ל הטעם, שלא לבייש את מי שאינו יודע. וקצת קשה דלמה לא חשו לזה בברכת להכניסו שמברך אבי הבן דוקא, ואף אם אינו יודע מלמדין אותו כנהוג, ומעשים בכל יום, והרי גם הקדושין הוא עצמו עושה המצוה וק"ו הדברים שהרי במילה על הרוב אין האב בעצמו מל אתבנו ואפ"ה הוא עצמו מברך מכ"ש הקדושין שהוא בעצמו מקדש. אם לא שנאמר, דברכת להכניסוהיא קצרה ובקל יתלמד משא"כ ברכת אירוסין שהיא ארוכה קצת. ועוד י"ל דבקדושין יש לחוש פזיתבייש מבני אדם כי חתן דומה למלך ולפי מעלתו תתרבה חרפתו, ויותר יתבייש מכלתו על שאינו יודע אפילו ברכה אחת, ויש לחוש לפירוד הלכות וגדול השלום, משא"כ בברכת להכניסו שכבר הם נשואים וגם על הסתם אין האשה שם במקום המילה ממש, ומנהגן של ישראל תורה היא. עכ"ל.

עוד י"ל עפ"י היעב"ץ שאביא להלן באלם ששוחט, שכתב דהיה אפשר שיתקנו שאחר
יברך והוא ישמע וישחוט, אלא כיון דאפשר ע"י שוחט אחר, לא תיקנו. וי"ל דבברכת
אירוסין שחוששין למי שאינו יודע, מיקרי לא אפשר ע"י אחר, וע"כ תיקנו שהרב מברך.

ועל כל פנים אין לך בו אלא חידושו, דרק בברכת אירוסין שנהגו כן, הנח להם
לישראל, אבל בשאר מצות אין לברך אלא קודם המצוה, ואין לתת הברכה לאחר, אלא זה
שמקיים המצוה הוא יברך, ועל כן גם בעירוב אין לכבד אחר שיברך, אלא אחד מבני העיר
הוא שיברך או לכה"פ אחד ששובת בעיר.

יא.

עוד כתב הרה"ג השואל שליט"א, וז"ל ואמנם חזינא בה תיוהא בפסק הלכה זה, והביא
דברי המחבר ביו"ד (סי' א' ס"ז), שכתב במי ששומע ואינו מדבר אם הוא מומחה שוחט
לכתחילה אם אחר מברך, ומבואר בט"ז דזה מברך והאלם שוחט, אבל הש"ך שם (ס"ק
ל"ד), מפרש שהאחר שהיה לו בהמה או עוף לשחוט ומברך על השחיטה שהוא שוחט,
ומוציא את האלם בברכתו, והט"ז שכתב שהאחר מברך אפי' אינו שוחט הנה הוא ביאר
הטעם דס"ל שברכת השחיטה אינה ברכת המצוה אלא ברכת השבח, שמשבחים לה'
שהבדילנו מן הנבלות והפיגולים, וכתב דחזינן דהט"ז והש"ך מודים שבברכת המצות
עושה המצוה הוא שמברך ולא אחר, ולא אמרינן בזה כל ישראל ערבים זל"ז, וכתב שלא
נימקו מדוע, ונראה לו שטעמם הוא שרצוי שהברכה תהיה באופן מוכח שהמברך מתכוין
לאותה מצוה ולא כברכה ערטיאלית. ועפ"י הסבר זה שהעלה מדעתו, בא לחזק דבריו,
דבברכת עירוב שאחרי הברכה אומרים בדין עירובא דין וכו', דאופן שזה מוכח בבירור
שפת זה הוא לשם עירוב, וע"כ גם הביאווה"ל שכתב שרק אם המברך יזכה עירובו לכל
בני העיר אז יכול לברך. יודה שאם אמר בדין עירובא וכו' כנהוג, דשפיר מצי לברך אפילו
בלא זיכוי כנלע"ד. עכ"ל מע"כ נר"ו.

והנה ההסבר שכתב שצריך להיות מוכח שמתכוין לאותה מצוה וכו', א"א לאומר,
דשם מברך על השחיטה ואין הוכחה גדולה מזו שמברך בשביל מצות השחיטה, שזה עומד
על הבהמה וחרבו שלופה בידו לשוחטה, ואינו יכול לברך כי אלם הוא ורומז לזה, והוא
מברך על השחיטה והלה שוחט, היש הוכחה יותר מזה. ואדרבה מה שכתב הוא דבאמירת
בדין עירובא יהא שרא וכו', היא הוכחה, ע"ז יש לפקפק דבשעת הברכה אין הוכחה,
דנוסח זה אומר לאחר הברכה, אבל כאן ההוכחה ברורה בשעת הברכה.

אך א"צ לכל זה, דאין זה הטעם, אלא פשוט דלא אמרו דין ערבות אלא במי שחייב
באותה מצוה אלא שיצא ידי חובתו, שבזה דווקא אמרו שחוזר ומברך להוציא חברו מדין

לכבודו של מלך

ערבות, ולא במי שאינו מחוייב באותה מצוה, וכבר ביארתי לעיל את הענין כראוי לו, ולכן אם רוצה לכבד חברו, יתן לו לשחוט ויברך וישחוט, כמו שמצינו בקביעת מזוזה שנותן לו לקבוע המזוזה והקובע מברך. אבל שזה שוחט ואחר יברך זה פשוט שהוא בכלל מה שאמרו במשנה, כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם.

ובאמת כל הפוסקים שוו בדיון זה שאין האחר יכול לברך בשביל שהאלם ישחוט, מלבד הט"ז דס"ל שאין זו ברכת המצות אלא שבח והודיה לה'.

יב.

ואעפ"י שהרמב"ם ז"ל בהלכות שחיטה (פ"ד ה"ט) כתב, מומחה שנשתתק והרי הוא מבין ושומע, ודעתו נכונה הרי"ז שוחט לכתחילה, וכן מי שאינו שומע הרי זה שוחט. עכ"ל. ומשמע דבשניהם שוחט לכתחילה גם בלי שאחר יברך. מ"מ זה קשה לאומרו, ובע"כ צריכים לומר דכונתו ז"ל לומר שכיון שהוא שומע או מדבר, אינו בכלל חרש שנחשב כשוטה בכל מקום, וכמ"ש במשנה דתרומות (פ"א מ"ב) חרש שדברו בו חכמים בכל מקום, הוא שאינו שומע ואינו מדבר. והביאה מרן בכסף משנה שם, וסיים בה, אבל כל שיש בו אחת מאלו (או שומע או מדבר) שוחט לכתחילה עכ"ל. אבל לא דיבר כאן מצד הברכה, ולא יעלה על הדעת שהרמב"ם מתיר לו לשחוט לכתחילה בלא ברכה.

אלא מיירי בכה"ג שיש אחר שגם הוא רוצה לשחוט ומברך ומוציא לזה שנשתתק, וגם זה האילם שוחט על סמך הברכה ששמע מחברו המברך, וכמבואר בדברי הגהות אשרי בשם האו"ז, דאלם לא ישחוט לכתחילה משום שאינו יכול לברך, כדתנן פ"ק דתרומות האלם והערום לא יתרמו, ואם תרמו תרומתן תרומה. ומפרש בירושלמי שם (ה"ד) משום הברכה, עו"כ שאין אחר שעומד על גביו יכול לברך על השחיטה, אבל שנים ששוחטים אחד מברך על שניהם. (וע"ש שנסתפק אם האילם יוצא בברכת חברו ששוחט ג"כ, דהא אינו ראוי לביילה ע"ש). ומרן ז"ל בכ"י הביא דבריו ולא העיר בהם מאומה, רק העיר שם על דברי הרא"ש ז"ל כיון שלמד מתרומה שמי שאינו שומע לא ישחוט לכתחילה, למה לא למד משם ג"כ דכשנשתתק נמי לא ישחוט לכתחילה וילמוד ממה שאמרו אלם לא יתרם. וי"ל דהרא"ש ס"ל דמתני' לא תני תקנתא, אבל אין הכי נמי שאם בירך לו אחר כיון שהוא שומע, לכתחילה נמי תורם.

וכ"כ מרן ז"ל בכ"י שם (לפני כן) על דברי הרמב"ם ז"ל, ואע"פ שהרמב"ם השווה נשתתק לאינו שומע, שכן כתב, וכן מי שאינו שומע, וכי היכי דנשתתק שוחט לכתחילה ה"ה לאינו שומע, ועוד דהרי זה שוחט שכתב באינו שומע, לכתחילה משמע, י"ל דהיינו

מדיני תורת שחיטה, אבל מטעם הברכה יש חילוק ביניהם. ובעל העיטור כתב כן, ודחה דברי האומר דמדבר ואינו שומע שוחט לכתחילה. עכ"ל.

ומשמע מדברי מרן ז"ל דגם באלם בעינן שישמע הברכה ממי שחייב בה, שהמברך היה עומד לשוחט ג"כ ומברך בשבילו ומכוין על האלם וכמו שכתב בשם הגה"א הנ"ל. ופשוט.

וכן הוא בב"ח ג"כ שכתב, דבשומע ולא מדבר יש לו תקנה אם אחר מברך כשהאחר ג"כ שוחט ומברך, וזה (האלם) שומע ממנו ושוחט. אבל אחר שאינו שוחט אינו יכול לברך על מה שחברו שוחט, ואם בירך הו"ל ברכה לבטלה כמ"ש הגה"א. והב"ח דקדק כן גם מדברי הטור שכתב, "אם אחר מברך", ולא כתב, ואחר מברך. אלא אם אחר מברך בלאו הכי על שחיטתו ופשוט הוא.

וע"ש שכתב דא"א לברך על שחיטת חברו כמו שמצינו ברכת הנהנין, ובפר"ח (ס"ק ל"ג) פירש שזה דומה לברה"נ שאינו יכול לברך בשביל חברו, אם אינו מברך לעצמו, דלא ליתנהי ולא ליבריך, והכא נמי לא ישחוט ולא יברך, דאין כאן חיוב לברך כמו בשאר מצות.

עו"כ הב"ח דאע"ג דהגה"א מסתפק אם אפשר להוציא את האלם שאינו יכול לברך, לא שבקינן פשיטותא דהרמב"ם ורבינו הטור מפני ספיקו של האו"ז.

ובב"ח שם בקונטרס אחרון, תמה על הדרישה שפירש ד"אחר מברך" היינו זה שעומד על גביו, דפשוט דבעינן שגם האחר שוחט לעצמו. וכאמור גם מרן הב"י ז"ל פשוט לו כן. ובמגיד משנה להרב יהודה כלץ ז"ל על הרמב"ם שם, ג"כ מיפשט פשיטא ליה דמיירי באחר ששוחט. ע"ש.

וכל הפוסקים האחרונים מסכימים לזה דאין אחר יכול לברך אא"כ ששוחט לעצמו, מלבד הט"ז שם (ס"ק י"ז) וטעמו עמו, דס"ל דברכת השחיטה אינה ברכת המצות, אלא ברכת השבח למקום ב"ה על שאסר לנו את הנבלות וכל ישראל שייכים בזה, וע"כ באלם שיודע לשחוט ואינו יכול לברך, כל אחר יכול לברך ולשבח לה, והוא שומע ושוחט. אלא שאין מקום לשבח זה אלא בשעת השחיטה, דומיא דמילה וברכת אירוסין. והש"ך שם (ס"ק ל"ב), חלק עליו והעלה דרק כשהאחר שוחט יכול לברך. וכמ"ש מרן הב"י והב"ח וכנ"ל. (ולמעשה גם הט"ז למעשה מודה שבכל ברכת המצות אין אחר יכול לברך, אלא מי שעושה המצוה, ובודאי יודה שאין אחר שלא גר בעיר, יכול לברך על העירוב של אותה עיר).

יג.

והלום ראיתי בטור הנדפס מחדש שכתבו בילקוט מפרשים שם בשם היעב"ץ שכתב ע"ד הרמב"ם הנ"ל שמי שנשתתק יכול לשחוט לכתחילה, ר"ל ע"י שישמע ברכה מאחר. עו"כ שם היעב"ץ דברי הגה"א שאין אחר העומד על גביו יכול לברך, היינו משום שאין זה עושה מעשה והאחר מברך, אבל בשנים ששוחטים יחדיו, מיגו דנפיק בה לנפשיה מפיק נמי לחבריה, והוא מהתוספתא דברכות (פ"ו ה"כ).

עו"כ שם שהגה"א חולק על הרא"ש בזה, ואע"ג דטעמא דהרא"ש, משום דקי"ל בכל הברכות אדם מוציא את חברו, שכל ישראל ערביין זל"ז. מ"מ סברת הג"א נכונה, די"ל דלא אמרו כן אלא בברכת המצוות המוטלת על האדם כגון טלית ותפילין ומצה וסוכה, דלא סגי דלא עביד להו, בזה שייך טעמא דכל ישראל ערביין זל"ז, ומיבעי ליה לסיועי לחבריה שאינו בקיא שיוכל לקיים המצוה, אבל הכא, ישחטו אחרים שיכולים לברך, שאין חובה שרק זה הוא שישחוט.

ועוד הוסיף שם, דאם אחר יכול לברך על מצוה שחברו עושה, כ"ש שיכול לברך על מצוה שלו כששלוחו עושה את המצוה, כמו מילת בנו שמוסרו למוהל, א"כ האב יברך והמוהל ימול, וקי"ל בשבת (קל"ז ע"ב) דמוהל מברך "על המילה".

עו"כ היעב"ץ דאפשר לחלק, דשאני המוהל שהוא יכול לברך וגם למול, ואילו האב לא יכול למול כי אינו יודע למול ולכן מיהא יברך דהא עכ"פ מצווה למול את בנו, אבל בשוחט שנשתתק למה יברך חברו והוא ישחט, והלא אפשר שהשוחט המברך הוא שיתקן הדבר וישחוט הוא.

וע"ש דכתב דאע"ג דאפשר שאין בקיא אחר, י"ל דאפילו הכי לא פלוג במצוה שאפשר ע"י אחר ודו"ק. וגם לשון הרמב"ם דנקיט "נשתתק" צריך ישוב, דאטו מי סגי למימר אילם, ואולי יש לחלק ביניהם. עכ"ל.

ובכונתו של היעב"ץ ז"ל אפשר דר"ל, דנקט "נשתתק", לומר דאע"פ שבא לו שיתוק בפתע פתאום ואין עדיין אחר, אולי רק בכה"ג התירו לשחוט לכתחילה, וכיון דמ"מ בעינן ברכה, על כן יברך אחר ששוחט גם הוא ויוציא את זה.

ומיהו י"ל דהא דנקט הרמב"ם "נשתתק", משום דבסתם אלם לא מצוי שיהיה בקיא בהלכות שחיטה ומלאכת השחיטה, משא"כ "נשתתק" שהוא איש רגיל ונשתתק, דזה יכול להיות מומחה. תדע שכתב הרמב"ם ז"ל, מומחה שנשתתק, וכו'.

והנה לדברי היעב"ץ ז"ל יש טעם נוסף שלא יברך אלא אחד מבני העיר, משום דאין זו מצוה הכרחית דאם לא ירצו לטלטל לא צריכים עירוב, וגם דאפשר שיברך אחד מהם.

יד.

ומרן ז"ל בשו"ע כתב, השומע ואינו מדבר, אם הוא מומחה שוחט אפילו לכתחילה, אם אחר מברך. עכ"ל. וכבר כתבתי לעיל שגם מרן ז"ל מפרש בדעת הרמב"ם ז"ל דמיירי בשומע ברכה מאחר ששוחט, דפשיטא ליה בב"י שאם אינו שוחט אינו יכול לברך על שחיטתו של אחר.

וכ"כ בכף החיים שם (אות קס"ג) בשם הש"ך (ס"ק ל"ב) ודוקא שהאחר שוחט ג"כ, ומכוין להוציא את זה, הא לא"ה אינו יכול לברך. ושכן כתב הפר"ח (אות ל"ג) ופר"ת (או' י"ג) ולה"פ, ובל"י, ושמ"ח, וכרתי, וערך השלחן, וזב"ת, ור"ז, וחכ"א, וזב"ש, וזבח"צ, ויד אליהו. ע"ש.

עו"כ הכה"ח שם (אות קס"ה) דאם עבר ובירך מי שאינו שוחט, לא ישחוט האלם על פי ברכתו, שמ"ח שם (אות ל"ד) ותיו יהושע, ודרכי תשובה (אות קפ"א). ומיהו דעת הט"ז (ס"ק י"ז) דאפילו שאין האחר שוחט יכול לברך להוציא את זה, והגם דאין זה דעת האחרונים וכנ"ל, מ"מ נראה דאם כבר בירך האחר וכיון להוציא את האלם, וגם האלם התכוין לצאת בברכה זו, בזה יש לסמוך על הט"ז משום דקי"ל סב"ל ואין לעשות ברכתו לבטלה. עכ"ל כה"ח.

ולא זכיתי להבין דבריו ז"ל בזה, דמה יועיל שישחט האלם, על סמך ברכתו של זה, שאין לו שום שייכות לשחיטה ולא עשה שום מעשה, ואם יברך, ברכתו ברכה לבטלה, ואסור לאלם או לכל אדם אחר לשחוט עפ"י ברכה זו, ומה יועיל שהתכוונו להוציא ולצאת יד"ח, דהא אין אדם יכול לברך ברכת המצות כשאינו עושה המצוה, ואין בכוח שחיטת האלם להפוך ברכה זו לברכה כשרה, אלא אדרבה מוסיף חטא, ששוחט בלא ברכה, כי ברכה זו אינה כלום וזה מה שכתב הרב כה"ח מקודם באות הנז', משם שמ"ח ועוד, שאם בירך מי שאינו שוחט, לא ישחוט האלם ע"פ ברכתו, וכונתו פשוטה דאותה ברכה אינה כלום. כי בירך אותה מי שאין לו שום שייכות עם מצוה זו. וגם הט"ז מודה בברכת המצות דא"א לברך רק זה שמקיים המצוה, ומה שחלק בדין זה, הוא משום דס"ל דברכת על השחיטה, היא ברכת השבח ולא ברכת המצות. וכנ"ל. ואחר דרוב הפוסקים חולקים עליו והכי קי"ל דברכת השחיטה היא ככל ברכות המצות, נמצא שברכה זו שבירך מי שאינו שוחט, אינה ברכה, ואיך יאמר הרב ז"ל דעם כל זה ישחוט שלא לעשות ברכתו לבטלה, והיא ברכה לבטלה באמת, ואין בכוחה של השחיטה להכשירה, אלא מוסיף חטא, ששוחט בלי ברכה, וצע"ג דבריו אלה של הגאון כה"ח ז"ל.

ובהיותי בזה ראיתי להעיר עוד בדב"ק של הרב כה"ח ע"ה, במה שכתב עוד שם (אות קס"ו) באחד שהיה שוחט בהמה והאלם שחט עוף, יברך שוחט בהמה על השחיטה ויוציא את האלם, ואחר השחיטה יברך הוא או אחר על כיסוי הדם והאלם יכסה, כיון דבשעת ברכה האלם חייב בה, דומיא דבהמ"ז שהבקיא מוציא את שאינו בקיא. והתב"ש (אות ס') כתב דאפילו לבה"ג והרמב"ם דס"ל שאפילו בברהמ"ז אינו מוציא כשלא אכל, י"ל דטעמייהו שם כמו שאמרו בירושלמי שהביאו שם, אבל הכא כ"ע מודו. ע"ש. עכ"ל.

ואי לאו דמסתפינא הייתי אומר לאידך גיסא, דגם הסוברים שיכול להוציא בבהמ"ז למי שאינו יודע לברך, י"ל דלא אמרו כן אלא בבהמ"ז דמ"מ האוכל חייב לברך ואינו יודע, על כן אמרו דיוציאנו אחר, אבל כאן כו"ע יודו שלא יברך זה ברכת המצות על מצוה שאין לו בה שום חלק, ויש אפשרות שהאלם יתן לזה לקיים מצות הכיסוי והוא יברך ויכסה, וברהמ"ז שאני דלא סגי בלא"ה. ודו"ק.

טו.

והשתא נחזור לברכת העירוב שכפי שכתבתי לדעת מרן ז"ל בש"ע, היא ברכת המצוה, ועוד שאין זו מצוה חיובית, דהוא תיקון כדי שיוכלו לטלטל, ומי שאינו רוצה לטלטל אינו חייב לעשות עירוב. ועל כן אין יכול לברך אלא אחד מבני המקום, או מי ששוכת שם וכנ"ל, אבל איש שאינו מהמקום ולא שוכת שם, לא יוכל לברך על העירוב, ואפילו שמזוכה להם י"ל דלא מהני, ולכל הפחות הוי ספק, וכמו שכתבתי משם מרן החיד"א ז"ל בשם קול אליהו לגבי עירובי תבשילין. וכנ"ל.

וכבר כתבתי דלא דמי מצוות עירוב לקביעת מזוזה, דאעפ"י שהיא ברכת המצות, מ"מ הוא נותן לחברו לקיים המצוה שהוא עצמו יקבענה והוא מברך. ואע"ג דמזוזה "חובת הדר" היא, מ"מ אין חובתו של הדר לקבוע את המזוזה, אלא חובתו לגור בבית עם מזוזה, ואם קנה בית עם מזוזה כשרה, או שכר בית עם מזוזה כשרה, יכול לדור בו בלי שיקבע מזוזה מחדש. והכא נמי גם אחר יכול לקיים מצוה זו, ומאחר ומכבדו לקבוע המזוזה הקבוע גם מברך, ודומה לדין כיסוי הדם שיכול השוחט לכבד לאחר בקיום מצות הכיסוי והמכסה גם מברך על כיסוי הדם בעפר. אבל כאן מברכים על המצוה של העירוב שהשתתפו יחד תושבי המקום, כדי להתיר להם הטלטול, ומי שלא גר ולא שוכת שם, לא הותר לו דבר ולא שייך לעירוב זה. וע"כ גם לא יכול לברך עליו, וכמו שמצאנו בעירובי תבשילין הנז'.

ועוד דשאני מזוזה שהיא חשובה כמצוה חיובית אע"פ שלכא"נ נראית כמצוה קיומית בלבד שהרי אינו חייב במזוזה אא"כ יש לו בית, אך אינו מחוייב לבנות בית כדי לקבוע

מזווה, מ"מ הרי זה יותר קרוב לגדר "מצוה חיובית", שהרי א"א לאדם שידור כחיה ברחוב, וממילא הדרא חיובא עליה דבכל מקום שיגור חייב לקבוע בו מזווה, ובכה"ג אם אינו יכול לברך יכולים להוציא, אלא שעדיף שיתן למברך שיקבע. אבל העירוב דומה לשחיטה שהיא מצוה "קיומית בלבד" דהרי יכול לא לאכול ולא לשחוט, וכו"ע מודו דאין אחר יכול לברך על השחיטה כשאינו שוחט בעצמו, והט"ז שחלק ע"ז הנה טעמו עמו, דס"ל שברכת השחיטה היא ברכת השבח ולא ברכת המצות. וכן"ל. והכא נמי אם לא ירצו לטלטל לא חייבים לעשות עירוב, וע"כ אין אחר יכול לברך. וכבר כתבתי בשם הגאון יעב"ץ ז"ל דרק בטלית ותפילין ומצה וסוכה, דלא סגי דלא עביד להו, שייך שאחר יוציאנו מדין ערבות וגם זה רק אם אינו יודע לברך. אבל כשיודע לברך בודאי שהדין נותן שיברך הוא בעצמו. אבל עירוב הוא כמו שחיטה דאפשר בלי עירוב אם לא רוצים לטלטל, ובפרט שבגדון זה היו ת"ח ומעלת כת"ר בראשם, שהוא מרא דאתרא, והוא הכין וזיכה לכולם, בודאי דאין לאחר שלא גר ולא שובת שם לברך על מצות עירוב.

וכבר כתבתי לעיל דהרמב"ם ז"ל דס"ל שברכת האירוסין היא ברכת המצות פסק שרק החתן עצמו הוא שמברך אותה, ובתשובה כתב שאם יברך אחר במקומו הויא ברכה לבטלה.

ואע"ג דלא נוהגים בזה כהרמב"ם הוא מנהג שצריך יישוב. מ"מ שם נהגו כך. אבל היכא שלא נהגו, יתד היא שלא תמוט, שאין לברך על המצוה, רק זה שמקיימה.

ובברכת האירוסין וכן ברכת על נטילת לולב וכדו' היא ברכה של היחיד שמקיים אותה מצוה. אמנם בעירוב אחד מברך על כל בני העיר הזאת, וכולם שוים בקיום המצוה, אך מי שאין לו קשר לעיר ולא מטלטל שם כלל, אין לו קשר למצוה הזאת כלל ולא יכול לברך. וגם אם עושה מעשה הוא לא מקיים בזה המצוה לעצמו דאין לו שום קשר למצוה הזאת.

משא"כ במזווה וכסוי הדם שכשנותנים לו לקבוע המזווה או לכסות הדם, הרי הוא מקיים את המצוה, וכיון שהוא מקיימה, על כן הוא יברך על המצוה ולא אחר.

טז.

עוד כתב מע"כ נר"ו, שיש לו תמיהה גדולה בדברי מרן בש"ע אהע"ז (סימן קס"ט סעיף נ"ז) בסדר החליצה, וז"ל מצאתי כתוב בסדר אשכנז, וכשיעמדו יאמר הרב, ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם, אשר קדשנו במצותיו, וציונו במצות וחוקים של אברהם אבינו. והטעם כדאמרינן בפרק כסוי הדם בשכר שאמר אברהם אבינו ע"ה "ועד שרוך נעל", וכו' בניו למנעל של חליצה, ויש לאומרו בלא הזכרת שם ומלכות. עכ"ל השו"ע.

וכבוד הרב שליט"א תמה דכאן דמקיימי מצות חליצה הם היבם והיבמה, והרב שכעת לא שייך למצוה זו הוא המברך, והוא מותיב לה והוא מפרק לה דזו ברכת השבח, ומחמת נדירותה תיקנו לברך עליה, ולא תיקנו לברך על כסוי הדם וחוט של תכלת, ורצועה של תפילין, אע"פ שגם בהם זכינו בזכות אברהם אבינו ע"ה, שהן מצויות יום יום.

והוסיף וכתב מע"כ נר"ו, אבל אי קשיא הא קשיא, מטבע ברכה זו, "אשר קדשנו במצותיו, וציונו במצוות וחוקים של אברהם אבינו", נפלאות ממני ורחוקה היא, ואפרש שיחתי, דבחולין פרק גיד הנשה (ק' ע"ב) נחלקו אי גיד הנשה נוהג בבהמה טמאה, לת"ק נוהג רק בטהורה, ולרבי יהודה נוהג גם בטמאה. ואמר רבי יהודה והלא מבני יעקב נאסר ועדיין בהמה טמאה מותרת להם, אמרו לו בסיני נאסר אלא שנכתב במקומו. והרמב"ם ז"ל בפירושו המשנה כתב, שים לבך על העיקר הגדול הנכלל במשנה הזאת, שכל מה שאנו מרחיקין (לא תעשה) או עושין היום (מצות עשה), אין אנו עושין אלא במצות הקב"ה ע"י משה רבנו ע"ה, לא שאמר זה לנביאים לפניו, כגון זה שאין אנו אוכלין אבר מן החי, אינו מפני שהקב"ה אסרו לנח, אלא לפי שמשה רבינו אסר עלינו איבר מן החי במה שצווה בסיני שיתקיים איסור איבר מן החי. וכמו"כ אין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה ציוה אותנו ע"י משה רבנו ע"ה שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה, וכן גיד הנשה, אין אנו הולכים אחר איסור יעקב אבינו ע"ה, אלא מצות משה רבינו ע"ה, הלא תראה מה שאמרו (מכות כ"ג ע"ב) תרי"ג מצות נאמרו לו למשה מסיני. וכל אלו מכלל המצות. עכ"ל.

ועפ"י הכלל הגדול הזה פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה, מי הוא זה אשר הטביע מטבע כזה של ברכה אשר קדשנו במצותיו וציונו במצות וחוקים של אברהם אבינו, ושפתי הרמב"ם ברור מללו, שרק מצות משה רבינו בהר סיני הם מצות וחוקי דתנו, ולא נביאים זולתנו. ולפי ענ"ד פליאה גדולה היא. עכ"ל.

יז.

ובעיני אני הקטן לא נפלאות היא ולא רחוקה מדברי הרמב"ם ז"ל הנפלאים בטעמם ובסגנונם. שכן כתב בפירושו, שאין אנו מלין מפני שאברהם אבינו ע"ה מל עצמו ואנשי ביתו, אלא מפני שהקב"ה ציוה אותנו ע"י משה רבנו ע"ה, שנמול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה.

וגם בנוסח זה כתוב בא"י א-ל-הינו מלך העולם, אשר קדשנו במצותיו, וציונו במצות וחוקים של אברהם אבינו. כלומר שאנו מברכים לה' המבורך בנוסח הרגיל בכל הברכות, על: אשר קדשנו במצותיו, והיכן קדשנו במצותיו, הרי זה היה במעמד מתן תורה ע"י משה

רבנו ע"ה בסיני. ומוסיפים ואומרים: וציונו במצות וחוקים של אברהם אבינו. והכונה פשוטה לפניה דהכי קאמר, וציונו (ע"י משה רבנו בסיני) במצות וחוקים שנהג אותם אברהם אבינו ע"ה, והוא ממש כלשון הרמב"ם הנ"ל, שאנו מליץ מפני שהקב"ה ציוה אותנו ע"י משה רבינו שנימול כמו שמל אברהם אבינו ע"ה, והכא נמי אומרים ממש אותו נוסח, וציונו (ע"י משה רבנו בסיני) במצות וחוקים של אברהם אבינו, שכמו שציונו ע"י משה רבנו ע"ה בסיני, למול כאשר מל אברהם אבינו. כמו כן ציונו ע"י משה רבנו ע"ה בסיני, על מצות חליצה שזכינו בה ע"י מעשיו של אברהם אבינו ע"ה, וע"י אמירתו משרוך ועד חוט נעל. שמזכירים בשעת עשייתה של המצוה הזו, שזכינו לה ע"י אברהם אבינו ע"ה. והכל יבא על מקומו בשלום.

ומה גם שאין זו ברכה ממש, שהרי שנו לנו רבותינו (ברכות י"ב ע"א) כל ברכה שאין מזכירין בה שם ומלכות אינה ברכה, ובודאי שהיא רק לסיים בשבח המקום ב"ה, שנתן לנו חוקים ומשפטים ישרים, וכשמזכירים שבחו של המקום ב"ה, מוסיפים להזכיר גם שבחו של אברהם אבינו אהובו של הקב"ה שבזכות מעשיו זכינו למצוה הזאת.

ואולי נתקנה אמירה זו כנגד המלעיגים, שרבים ממחרחרי ריב על התורה ועל מקיימיה משתמשים במצוה זו בדרכים של ליצנות בעוה"ר, וכאשר היה גם בימינו, והוא רחום יכפר. ואפשר שגם בימיהם של ראשונים היו מקומות כאלה, ותיקנו לשבח את ה' בסיומה של מצוה, ולהזכיר הזכות של עם ישראל במצוה נשגבה זאת, אשר סודותיה גדולים מאד, ולא זכינו בה אלא בזכות אברהם אבינו ע"ה, וזה כעין סתימת פיהם של המקטרגים, שאנו מכריזים שאנו רואים בזה מתנת שמים (לאלה שנזקקו לכך), ונותנים שבח, וגם תולים בזכותו של אברהם אבינו ע"ה, להראות יקר גדולתה של המצוה, וגודל הזכות שעמדה לנו לקבלה, תדע שלא נזכרה לא בתלמוד ולא בגאונים, וגם אינה ברכה ממש רק אמירת שבח ותהלה לה' יתברך.

ועפ"י דברי הרמב"ם ז"ל הללו, יונח לנו במה שהתקשיתי מאיזה זמן, בכמה מצות כמו גיד הנשה, וכן מצות מצה בפסח ואיסור אכילת חמץ, ועוד, שכפי הנראה לכאורה בפסוק, ניתן להבין שמשום המעשה שהיה ליעקב אבינו ע"ה במאבקו עם המלאך, כדכתיב וַתִּקַּע כף ירך יעקב, על כן לא יאכלו בני ישראל את גיד הנשה, ומשמע שאז נתחדש הענין.

ואילולי מעשה זה ונגיעה זו אשר נגע המלאך בכף ירכו של יעקב, לא היתה באה מצוה זו לעולם, וזה דבר שלא יתכן כלל, שהרי התורה קדמה לבריאת העולם תתקע"ד דורות, בכל מצותיה ודקדוקיה, ואין בה חידוש ושינוי, וגם במצות חמץ ומצה בפסח, נאמר שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ בצאתם ממצרים, כי כבהילות ובחפזון יצאנו, בלחצם

של המצריים ופרעה בראשם, באומרם קומו צאו מתוך עמי ולא יכלו להתמהמה, ועל כן נצטוו בתורה לאמר, זכור את היום הזה אשר יצאתם וגו', ולא יאכל חמץ. ועוד נאמר שם, שבעת ימים תאכל מצות וגו'. והרי בודאי שגם מצוה זו נקבעה בתורה תתקע"ד דורות קודם בריאת העולם ולפי דבריו הנפלאים של הרמב"ם ז"ל הנ"ל יובן היטב. דבאמת המצוות הללו היו בתורה מאז ומקדם, וחלותם של המצוות עלינו הם מכוח הציוויים שה' ציוה למשה בסיני, אלא שיש מצות שאנו צריכים זכות כדי לקבלם לרוב עומקם והתיקונים התלויים בהם, וכמו מצות חליצה ורצועה של תפילין וכו', והזכות שעמדה לנו באלה, היתה זכותו של אברהם אבינו ע"ה, שבזכות שעמד בניסיון ובטח בה', ואמר ואם מחוט ועד שרוך נעל, זכינו אנו בניו למצות אלו, ומצות גיד הנשה זכינו בזכות המאבק הנורא שנאבק יעקב אע"ה עם המלאך ולא נתיירא ולא חת, כדי לעמוד על משמרת הקדש של בניו לדורותיהם, בזכות זה זכינו וציונו להבדל מגיד הנשה, והוא אומר: על כן לא יאכלו בני"י את גיד הנשה. וכן מילה שמשלימה את יצירת האדם בכל אבריו וכו', זכינו על ידי אאע"ה שהשלים עצמו בעבודת ה' תמה וזכה עד שלא חסר בשלמות אלא מצות מילה, ואז אמר לו הקב"ה, התהלך לפני והיה תמים. ובזכות זה גם אנו בניו זוכים למילה להשלים נפשנו.

אבל עכ"פ המצות מוכנות ומזומנות מיום שהקב"ה ברא את התורה וקבע חוקותיה מצוותיה ומשפטיה, הכל היה מושלם, אחת מהנה לא נעדרה, והוא קורא דורות מראש, ותלה איזה מצות במאורעות שהיו לאבותינו, כדי שנזכה בהם בזכותם, ויתקיימו בידינו. כנ"ל בס"ד.

בדין מעילה בבגדי כהונה והמסתעף גדרים בדבר שנעשית מצותו*

הרב אברהם מענדל ש"י פרידלאנד
ר"מ בישיבה

א.

במסכת פסחים דף כו, א מובאת מחלוקת לענין בגדי כה"ג שעבד בהם ביוה"כ, רבנן סברי שטעונין גניזה, ודורשים זאת מהפסוק "והניחם שם" - "מלמד שטעונין גניזה", ור' דוסא פליג עליהו וסובר שראויין הן לכהן הדיוט כל השנה¹, "ומאי והניחם שם, שלא ישתמש בהם ביום הכפורים אחר".

עיין ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח ה"ה שפסק כחכמים וז"ל "בגדי לבן שעובד בהם ביום הצום אינו עובד בהם פעם שניה לעולם, אלא נגנזין במקום שיפשוט אותם שם שנאמר והניחם שם, והם אסורין בהנאה".

דייק בהשו"ט בסוגיין שמשמע שחכמים שדורשין "והניחם שם" שטעונים גניזה ס"ל שבנוסף על האיסור ליהנות מבגדי כה"ג אחר יוה"כ יש ג"כ מעילה בבגדי כה"ג לאחר יוה"כ, שהרי כללות הסוגי' שם היא לענין דבר שנעשית מצותו שאין מועלין בו, וקאמר הגמ' שבגדי כהונה לשי' חכמים הוי יוצא מן הכלל, שאע"פ שנעשית מצותו [ביוה"כ] מועלין בו לאחר יוה"כ².

עיין ברמב"ם (שם) שפוסק ג"כ "בגדי כהן גדול שבלו גונזין אותן", מכאן דבגדי זהב של כה"ג דשאר ימות השנה³ נאסרין ג"כ בהנאה לאחר שבלו, ויתכח⁴ שדין זה נלמד מהא דבגדי לבן דכה"ג לאחר יוה"כ אסורין בהנאה, כדמסיק הרמב"ם שם "והם אסורין

¹ בכמה פרטים נעזרתי באנצ'י' תלמודית ערך דבר שנעשית מצותו.

² "שהן הן הבגדים הראויין לשימוש [בכהן הדיוט כל השנה], כתונת ומכנסים ומצנפת ואבנט" - רש"י.

³ כן משמע מפשטות לשון הגמ', דקאמר גבי בגדי כה"ג לאחר יוה"כ דאע"פ שנעשית מצותן מועלין בהן.

וכ"כ המל"מ הל' מעילה שם. אולם לקמן (אות כד) נביא דיון בזה, ונרחיב בזה ביתר שאת.

⁴ הכה"ג משמש במשך כל השנה בבגדי זהב [שמונה בגדים], וביוה"כ משמש בבגדי לבן.

⁵ שו"ר בקרית ספר (להמבי"ט) שכ"כ, אולם הקדים תיבת "אפשר", היינו שאי"ז מוכרח.

כהנאה⁵, וכחכמים דפסקינן כוותייהו. ומסתבר לומר שבבגדי כהן גדול שבלו יש ג"כ מעילה ע"ד בגדי כה"ג לאחר יוה"כ. וכן פסק הרמב"ם הל' מעילה (פ"ה הי"ד) "כתנות כהונה" שבלו מועלין בהם כשאר קדשים", משמע שכל בגדי כהונה בכלל, שאם בלו מועלין בהן⁷.

יש להבהיר שבדין "בגדי כהונה שבלו מועלין בהם" כולל הרמב"ם [כל בגדי כהונה כנ"ל] גם בגדי כהן הדיוט שבלו דמועלין בהם, אולם גבי בגדי כהן הדיוט לא שייך לומר גונזין אותם, שאין להם דין גניזה, ומה"ט לא מצינו בספר יד החזקה של הרמב"ם דין גניזה בבגדי כהן הדיוט.

ב.

הנה הרמב"ם פוסק (הל' מעילה שם) "כתנות כהונה שבלו מועלין בהם כשאר קדשים", ובמשנה למלך מקשה "אני תמיה בדין זה טובא, דהא קי"ל דכל דבר שנעשית מצותו שוב אין מועלין בו, וכדאיתא בפ' כל שעה ובכמה דוכתי".

ע"ש שקו"ט בענין "וכי תימא שאני בגדי כהונה דכיון דרחמנא אמר בבגדי כה"ג והניחם שם, ואמרינן בפ"ק דיומא שטעונים גניזה, וכיון דאשמועינן קרא בבגדי כה"ג דאף שנעשה בהם מצותם שיש בהם מעילה, מינה ילפינן נמי לבגדי כהן הדיוט שאף שנעשה בהם מצותם שיש בהם מעילה. הא ליתא, דא"כ יהיו טעונים בגדי כהן הדיוט גניזה דומיא דבגדי כה"ג שטעונים גניזה, ואילו⁶ בפרק החליל תנן מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהם מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין".

⁵ אע"פ שיש מקום לפרש דברי הרמב"ם על בגדי לבן דכה"ג ביוה"כ, אולם נ"ל דהרמב"ם קאי על ב' הדינים, א', בגדי כהונה שבלו, ב', בגדי יוה"כ, ע"ש היטב.

⁶ דייק היטב שהרמב"ם לא חילק כאן בין בגדי כה"ג לבגדי כהן הדיוט, ויבואר בהמשך.

⁷ וצע"ק מדוע לא פירש הרמב"ם את דין בגדי כה"ג לאחר יוה"כ לענין מעילה, כפי שפירש גבי כהונה שבלו.

ובדוחק י"ל דמוכן דין בגדי כה"ג לאחר יוה"כ בק"ו מבגדי כהונה (שכולל כה"ג) שבלו, ראה לקמן אות ט בזה.

⁸ בהמשך דברי המשנה למלך (שם) מביא שי' הירושלמי בזה, "מבלאי מכנסי כה"ג היו מדליקין את הנרות שבכפנים, ומבלאי מכנסי כהן הדיוט היו מדליקין את הנרות שבחוץ", ולפ"ז כותב שלשי' הירושלמי בגדי כה"ג וכהן הדיוט שוין ורק שלבגדי כה"ג שקדושתו יתירה יחדו אותם למנורה, ובגדי כהן הדיוט יחדו לשמחת בית השואבה, אבל בעצם יש ללמוד איסור הנאה בבגדי כהן הדיוט שבלו מבגדי כה"ג לאחר יוה"כ.

אמנם מסיק שאין הרמב"ם סובר כן, דס"ל דרק מבגדי כהן הדיוט עשו פתילות ולא מבגדי כה"ג, ולקמן נרחיב בזה.

וא"כ נשאר הקושי' מדוע לא אמרי' בבגדי כהן הדיוט שבלו דכיון שנעשית מצותן אין מועלין בהן, ומסיק המל"מ על קושי' זו "והדבר צריך אצלי תלמוד"⁹.

ג.

לכאור' יש לתרץ דכיון דבגדי כהן הדיוט שבלו דינם הוא כמבואר ברמב"ם (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ו) "מכנסי כהנים הדיוטים שבלו ואבנטיהם, היו עושין מהן פתילות ומדליקין בהן במקדש בשמחת בית השואבה, וכתנות כהנים הדיוטים שבלו היו עושין מהן פתילות למנורת תמיד", וכ"ה במאירי בסוגיין, ומבאר בתוס' (שבת כא, א ד"ה שמחת) גבי פתילות לבית השואבה "דהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין, דכתיב ושאתם מים בששון, צורך קרבן השיב ליה", א"כ עדיין לא נחשב לנעשית מצותן.

וקצ"ע על המשנה למלך שהביא בדבריו מענין זה [מבלאי מכנסים עשו פתילות לשמחת בית השואבה] אך לא תי' עפ"ז קושייתו, דנימא דכיון דעושין ממנו פתילות לבית השואבה מועלין בו, ולא נחשב כנעשית מצותו וראה באותו ביאור בשי' המל"מ].

ועיין בספר המקנה (קידושין נד, א) שמביא סברא זו, ומוסיף "ומסתמא הקדיש אותם ע"ד כן, דלאחר שיבלה יעשה מהן פתילות למקדש"¹⁰. עפ"ז יומתק יותר הא דמועלין בהן, משום דמלבד זאת שעדיין בקדושתן קיימין, גם לא נעשית מצותן, משום שהקדישו אותם מעיקרא ע"מ שיעשה מהן פתילות¹¹. [ועיין לקמן אות זו עוד בזה].

ד.

הנה בדברי הרמב"ם בהל' זו מודגש חילוק גדול בין בגדי כה"ג שבלו לבגדי כהן הדיוט, דגבי בגדי כהן הדיוט מפרט שהמכנסים והאבנטיים היו משמשים לפתילות ומדליקין בהן במקדש בשמחת בית השואבה, ואילו גבי בגדי כה"ג אינו מזכיר לענין דין זה שום השתמשות במנורה או בשמחת בית השואבה.

ועכצ"ל דכיון שנאמר בהן "והניחם שם" גבי בגדי כה"ג, ע"כ אין לעשות בהם שום שימוש. וכן כותב המל"מ דבלאי כה"ג לא היו עושין מהן שום דבר אלא נגנזים.

⁹ בגוף דין זה ושהיו עושין ממכנסי כהנים פתילות למקדש בשמחת בית השואבה, נקט המל"מ בשי' הרמב"ם שזה רק מבגדי כהן הדיוט ולא מבגדי כה"ג שנאמר בו והניחם שם [מובא בביאורנו כמ"פ].

¹⁰ ע"ש שממשיך לפלפל אם נחשב זה למקדיש דבר שלא בא לעולם.

¹¹ אולם לכאור' גם בלי הוספה זו מתורץ קושיית המל"מ, שהרי עדיין לא פקע קדושת הבגדי כהונה. תי' זה מתחזק ע"פ המבואר לקמן דלכגדי כהונה יש קדושת דמים ורק בהוספה לזה יש ג"כ קדושת הגוף, א"כ ע"ז שמתמשים איתם לפתילות בביהמ"ק עדיין קדושתן [קדושת הרמים] במקומה עומדת.

מכאן יש להבין בבגדי כה"ג יש ב' דינים, א', שאין משתמשים עמהם כלל, ב', גזה"כ שאע"פ שאין להם שום שימוש בביהמ"ק אסורין בהנאה ומועלין בהן¹². אולם בבגדי כהן הדיוט, שאין כאן גזה"כ שאין להשתמש אתם כלל, א"כ גוף השימוש עמהם לפתילות של ביהמ"ק מפקיע מהם את הדין דנעשית מצותן, ושפיר אסורין בהנאה ומועלין בהן, גם בלי הפסוק (שנאמר לענין כה"ג) "והניחם שם".

ה.

אולם בגוף דברי התוס' הנ"ל במסכת שבת יש לעיין, הדנה ז"ל התוס' "תימה היכי שרי להדליק [פתילות מבלאי בגדי כהונה] והא לאו צורך קרבן הוא, ואמר בפ"ב דקידושין (נד), א) בגדי כהונה שבלו מועלין בהן. ודוחק לומר לב ב"ד מתנה עליהן, דמה צורך יש להן להתנות בשביל זה. ונראה לר"י שהואיל ולכבוד הקרבן היו עושין, דכתיב ושאתם מים בששון, צורך קרבן חשוב ליה".

ולפום ריהטא משמע לשון התוס' דר"ל דאי"צ להטעם דלב ב"ד מתנה עליהן, ומותר להשתמש עם הפתילות דבגדי כהונה עבור שמחת בית השואבה משום דהוי צורך קרבן.

אמנם עיין במשנה למלך שמקשה על דברי התוס', דמ"מ "הלוקח פתילה של הקדש ומדליקה פשיטא שאין לך מועל גדול מזה", ומוכיח שלא התירו איסור לצורך קרבן מהא דלא התירו אפי' איסור דרבנן דתקיעת חליל לצורך ניסוך המים, ומחמת הקושי' מסיק בכיבוד תירוצו של ר"י דצורך קרבן אין זה מתיר בפ"ע, אלא שבהצטרפות עם לב ב"ד מתנה עליהן.

אלא שהקשה התוס' תחילה מה צורך יש להם להתנות בשביל זה, ולזה תי' ר"י דהואיל ולכבוד קרבן היו עושין צורך קרבן חשיב, ומשום האי צורך קרבן התנו והתירו דומיא דמלח ועצים של ביהמ"ק דמשום צורך קרבן התנו והתירו [לכהנים ליהנות בהם], ה"נ צורך קרבן חשיב ומשו"ה התנו והתירו.

לפי ביאור המל"מ יוצא שאין הדלקת שמחת בית השואבה נחשב לצורך קרבן מדאורייתא, ואין בהם די להתיר שימוש בקדושת בגדי כהונה, וא"כ נופל התי' שכתבנו למעלה [שלא נגמר מצוותן של הבגדי כהונה, שהרי עדיין ראויין הן לפתילות לביהמ"ק, שהרי עשיית פתילות לביהמ"ק אינו היתר דאורייתא], ולא הוי כהמשך למצותו כדי לומר דעדיין לא נעשית מצותו. ויתכן דמה"ט נמנע המל"מ מלתרץ כן [ומתורץ מה שהקשנו באות ג].

¹² כנ"ל שזהו לפי פשטות הסוגי', וכ"כ המל"מ, אולם בהמשך נדון בענין מעילה בבגדי כהונה לאחר יוה"כ.

ו.

אמנם דייק בתוס' הרא"ש שמביא דברי התוס', ומשמע מדבריו שההיתר לצורך קרבן לא חשיב לי' כטעם לכך שלב בי"ד מתנה עליהם אלא שהוא טעם בפ"ע.

וז"ל "תימה היכי שרי להדליק מבלאי מכנסי כהנים, הא אמרינן בפרק שני דקידושין דבגדי כהונה שבלו מועלין בהם, ושמחת בית השואבה לאו צורך קרבן הוא. . ודוחק הוא לומר לב בי"ד מתנה עליהם כדאמרינן בפרק שני דשבועות (יא, ב) גבי פרה אדומה דיכול לפדותה כשמצא אחרת נאה ממנה משום דלב בי"ד מתנה עליהם, דהתם הוא צורך לפדותה, אבל הכא מה צורך לב בי"ד על דבר מועט כזה".¹³

וי"ל הואיל ולכבוד הקרבן עושין, משום דכתיב ושאתם מים בששון, צורך קרבן חשיב ליה ושרי".

הרי ברור מדבריו ששולל את הסברא דלב בי"ד מתנה עליהם, ומתיר אך ורק מחמת הנימוק דהוי צורך קרבן.

וכן משמע מהריטב"א החדשים, ז"ל "וא"ת והיאך היו מדליקים מבגדי כהונה לשמחת בית השואבה, דהא תשמישי קדושה נגנזים. וי"ל דכיון דשמחת בית השואבה מצוה היא, ושריפתם לצורך מצוה זו, אין לך גניזה כמוה". הרי ברור שההיתר הוא מחמת גוף המצוה בשריפה לצורך מצוה, ולא מחמת לב בי"ד מתנה עליהם.

ועוד יש להכריח הדבר מהמשך דברי הריטב"א, שמקשה כקושיית התוס' מאשה בוררת חיטין לאור בית השואבה¹⁴, ומביא תי' בשם התוס' "דלב בית דין מתנה בכך"¹⁵, משמע דבתחילת דבריו לא צריך ללב בי"ד מתנה עליהם. ועכצ"ל שדברי התוס' אתיין כפשטות לשונם, דהוי היתר גמור להדליק את בגדי הכהונה לצורך שמחת בית השואבה, משום דנחשב לצורך קרבן.

¹³ לכאור' הכוונה שהרי יכול להדליק בפתילה של חולין, ולפדות בגדי כהונה ע"י ההיתר דלב בי"ד מתנה עליהן כדי להדליק פתילה נחשב לדבר מועט.

¹⁴ היינו כיון שהאור נעשה מבלאי מכנסי כהנים ומהמינייהם, והי' לצורך קרבן, מדוע הותר לאשה ליהנות מהאור. וע"ז תי' דאה"נ מעצם הדין הי' צריך להיות אסור ליהנות מהאור, אלא שלב בי"ד מתנה שיהנו ממנו.

¹⁵ ועוד מתרץ בשם הירושלמי "דראויה לברור קאמר", וכן תי' התוס', ובשם הירושלמי כותב תי' אחר, וז"ל התוס' "ובירושלמי, "דייק מהכא דקול ומראה וריח אין בהן משום מעילה".

.ז.

ובקושיית המל"מ מחמת ההשוואה לחליל¹⁶, נראה לחלק, דתקיעה בחליל הוא בעצם איסור [עכ"פ מדרבנן], משו"ה לא הותר לצורך שמחת בית השואבה, משא"כ שריפת בגדי כהונה בעצם מותר, כדכתיב ושאתם מים בששון, וזה נכלל בששון, דכיון דהוי צורך קרבן אין כאן איסור מעיקרא, ומתורץ בפשטות קושיית המל"מ.

ויש להמתיק זה ע"פ דיוק בדברי המקנה הנ"ל, דלאחר שכותב דעשיית הפתילות הוי צורך קרבן, ממשיך לכתוב¹⁷ "ומסתמא הקדיש אותם ע"ד כן, דלאחר שיבלה יעשה מהן פתילות למקדש", נמצא שמלכתחילה כשהקדיש את הבגדי כהונה הקדישו אותם ע"מ להשתמש בבלאות לפתילות לביהמ"ק, ולא שייך לומר כאן שיש איסור מעילה, כיון שזה גופא הי' גדר ההקדש. ויתכן שהמקנה הוכרח להוסיף נימוק זה כדי לתרץ קושיית המל"מ.

הדבר מתחזק ע"פ מה שיתבאר בהמשך דברינו שבבגדי כהונה שבלו נפקע קדושת הגוף [דנעשה מצותן, ואין בהם קדושת כלי שרת] ונשאר בהם קדושת דמים, וגבי קדושת דמים סגי ההדלקה דשמחת בית השואבה להחשיכו צורך קרבן, ולהתיר הדלקת הבגדי כהונה שבלו.

*

.ח.

הנה בספר מקור חיים¹⁸ מתרץ "נלענ"ד לחלק, דהא דדבר שנעשית מצותו אין מועלין היינו כגון עגלה ערופה וקדשי מזבח, דמעולם לא היה בהו אלא קדושת הגוף, וכיון דנעשית מצותן ואזדא לה הקדושה אזדא לה המעילה, משא"כ בקדושת דמים שבא ממעות הקדש לא שייך לומר נעשית מצותו, דלעולם עכ"פ היא ממעות הקדש.

ובגדי כהונה מתחילה קדשי קדושת דמים, דממעות הלשכה הן¹⁹, כמבואר ברמב"ם הל' כלי המקדש פ"ח, ועבודה מחנכתן לקדושת הגוף²⁰, ואחר שנעשה מצותן, נהי דאזדא

¹⁶ היינו שמקשה מדוע התירו לעשות פתילות לביהמ"ק דלכאו' הוי מעילה בהקדש, ולא התירו איסור לצורך קרבן, כפי שמצינו גבי החליל שלא התירו תקיעה בחליל ביו"ט לצורך ניסוך המים.

¹⁷ כמוכא לעיל אות ג.

¹⁸ נכתב ע"י הרב יעקב משה מליסא, אבי בעל נתיבות המשפט, על מסכת כריתות.

¹⁹ עיין רמב"ם הל' כלי המקדש (פ"ח ה"ז) "כל בגדי כהנים אינן באים אלא משל ציבור".

²⁰ דלאחר הלבשה והעבודה חל עליהם גם קדושת הגוף.

קדושת הגוף²¹, מ"מ קדושת דמים במקומו עומד, דלא יהא אלא עצים ואבנים של הקדש, דהא עדיין ראוין למכירה²².

והיינו דדין נעשית מצותו שייך רק בקדושת הגוף, אבל בקדושת דמים אין דין נעשית מצותו, משום שיש לו עדיין דמים הרי הוא קדוש וכאילו לא נעשית מצותו].

ט.

ניתן להעיר דלפי שי' זו לכאור' יוקשה מדוע צריך פסוק גבי בגדי כה"ג ללמדנו דמועלין - מ"והניחם שם²³, הרי כיון שנקנו מתחילה מתרומת הלשכה, וקדושת דמים חל עליהם מתחילה, א"כ אף שנעשית מצותו אין להשתמש בהם מחמת קדושת הדמים.

דייק במקור חיים שמתרץ וכותב שהפסוק ד"והניחם שם" מגלה לנו שגם קדושת הגוף לא נפקע וא"א למוכרו, אבל אה"נ גם בלי הפסוק נשאר המעילה, מחמת קדושת הדמים.

עפ"ז יש לתרץ דיוק בדברי הרמב"ם הל' כלי המקדש ומעילה (הנ"ל²⁴), מדוע אין הרמב"ם מפרש דין מעילה לענין בגדי כה"ג לאחר יוה"כ, די"ל משום שיש מעילה בלאו קדושת הגוף מחמת קדושת דמים. ויש להוסיף, דהוי פשיטא דלא גרע מבגדי כה"ג שבלו שיש בהם מעילה, כנ"ל.

ע"ש במקור"ה שכותב לפי ביאורו "וקושיית תוס' [שבת] הנ"ל אתי שפיר, שהקשו אהא דמשתמשין בו בלא פדיון". וכוונתו לתרץ קושיית התוס' "היכי שרי להדליק, והא לאו צורך קרבן הוא", די"ל דקדושת הגוף נפקע, שהרי נעשית מצותו, וקדושת דמים שפיר מותר להשתמש עמו לבית השואבה, דהוי כמו להשתמש עם הדמים לכבוד קרבן. ויתכן לומר לפירושו דאה"נ אם הי' נשאר בו קדושת הגוף לא הי' היתר להשתמש אתו לשמחת בית השואבה.

ועיין אות ז שכתבנו [לפי אופן אחד] שזה גופא כוונת התוס' שהתיר עשיית פתילות מבגדי כהונה שבלו ולהדליקם, משום דלקדושת דמים סגי צורך כשמחת בית השואבה להיות נחשב כצורך קרבן.

²¹ היינו כשנעשית מצותן נפקע רק קדושת הגוף שחל ע"י הלבשה ועבודה, אבל קדושת הדמים שהי' בהן מעיקרא לא נפקע.

²² ניתן לקשר תי' הנ"ל, שלא נעשית מצותו מחמת שעדיין עושים מבגדי כהונה [שבלו] פתילות לביהמ"ק, לדברי המקור"ה שלא נעשית מצותו מחמת שנשאר עליו קדושת דמים, דרוקא מחמת שנשאר [רק] קדושת דמים עושים מהם פתילות לביהמ"ק וקדושת דמים במקומה עומדת.

²³ כפשטות הסוגי' בפסחים כו, א.

²⁴ ראה לעיל בהע' באות א ביאור נוסף בדברי הרמב"ם לתרץ דיוק זה.

י.

הנה חילקנו [ע"פ המקור"ח] בין קדושת דמים דלא אמרי' בזה בדבר שנעשית מצותו הותר במעילה, משא"כ בקדושת הגוף שלאחר שנעשית מצותו הותר המעילה, להלן דברי הגר"ח הלוי בהל' מעילה (פ"ב ה"ה) לענין פרה אדומה²⁵, ובהמשך נקשר דבריו לדיוננו בכגדי כהונה.

וז"ל "הנה באמת נראה דלא שייך דין נעשית מצותו רק בקדשי מזבח או גם בקדושת דמים של מזבח, דעיקר קדושתו למצותו, משא"כ בקדשי בדק הבית דנעשה ע"י ההקדש קנין גבוה בעצם הדבר המוקדש, ולא איכפת לן כלל אם חזי למצותו אם לא, וא"כ הרי לא שייך בו לומר שוב נעשית מצותו, כיון דאין קדושתו תלוי' במצותו". וזה ע"ד המבואר בספר מקו"ח "שקדושת דמים במקומו עומד".

אולם בגר"ח הנ"ל יש חידוש בנוסף להמבואר לעיל, דהנה מבואר במסכת מעילה (טו), א) דרק קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה, אבל קדשי בדק הבית אף לאחר שמתו אית בהו מעילה, משום "דלא יהא אלא דאקדיש אשפה לברק הבית דמועלין בה". ובתוס' שם מקשה²⁶ על הדמיון בין קדשי בדק הבית שמתו לאשפה שהוקדשה, דמאי דמיון הוא, הא אשפה ראוי' לפדות אבל קדשים שמתו לא חזיין לפדי', כיון דאינן בני העמדה והערכה²⁷, ותי' דאתי' כמ"ד קדשי בדק הבית אין צריכין העמדה והערכה, כלומר שקדשי בדק הבית שמתו ואשפה שהוקדשה דומים [למ"ד זה] ששניהם ראויים לפדי'²⁸.

ומקשה הגר"ח, הרי הרמב"ם פסק (הל' ערכין פ"ה הי"א) דגם קדשי בדק הבית צריכין העמדה והערכה, ומ"מ משמע דנקט גבי קדשי בדק הבית שמתו שאית בהו מעילה, שהרי פסק בפ"ג דהל' מעילה ד"קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה", משמע דוקא קדשי מזבח שמתו יצאו מידי מעילה, אבל קדשי בדק הבית, גם בהמה שצריכה העמדה והערכה, אית בהו מעילה אף לאחר שמתו.

²⁵ הגר"ח אינו מזכיר בביאורו דין כגדי כהונה, אולם יש להסיק ממ"ש לענין פרה אדומה גם לזה, כיון שדומים הם דהו שניהם קדשי בדק הבית, ושניהם עומדים למצוה מסויימת, כגדי כהונה לעבודה ופרה אדומה למי חטאת (גוף עבודה עם פרה אדומה ויצירת מי חטאת).

²⁶ הקושי' מתייחסת לרבנו חיים הכהן, מבעלי התוס'.

²⁷ כפי שפוסק הרמב"ם הל' ערכין פ"ה הי"א "כל המקדיש בהמה בחייה, בין טהורה בין טמאה, בין קדשי הבית בין קדשי מזבח שנפל בהן מום, או תמימה הראויה ליקרב, כמו שיתבאר, הרי זו צריכה העמדה בבית דין, שנאמר והעמיד את הבהמה, לפיכך אם מתה הבהמה קודם שתערך ותפדה אין פודין אותה אחר שמתה אלא תקבר.

²⁸ ע"ש עוד תי' מי לא עסקינן דהעמידן מחיים ולא הספיק לפדותן מחיים עד שמתו".

ומתריך "ודאי משום דרק קדשי מזבח שקדושתן למצותן להכי כשמתו ולא חזיין תו למצותן פקע מינייהו דין קדשי ה' ולית בהו מעילה, משא"כ קדשי בדק הבית דהן של הקדש בקנינם א"כ לא שייך בהו כלל דין מתו, ולא איכפת לן כלל מה דלא חזיין תו למצותן, כיון דעכ"פ הרי הן קנין גבוה שפיר מועלין בהן.

ואשר לפי זה גם לענין הך דינא דנעשית מצותן נראה דהיינו רק בקדשי מזבח, דקדושתן היא למצותן, וע"כ כשנעשית מצותן פקעה קדושתן, משא"כ בקדשי בדק הבית דאין הקדש תלוי במצותן לא שייך כל דין נעשית מצותן, כמו דלא שייך בהו דין מתו.

הרי הדבר ברור שנקט שחל קדושת הגוף על קדושת דמים שהי' להחפץ קודם לכן, ושוב כשנפקע קדושת הגוף מהחפץ עדיין דין מעילה עליו, וא"כ ה"ה בבגדי כהונה, וכנ"ל בכיאורו של המקור חיים.

יא.

המעין היטב בדבריו יבחין בחידוש נוסף בדברי הרמב"ם [נוסף על גוף החידוש דכשנפקע קדושת הגוף קדושת דמים במקומה עומדת] דגם אם הקדושת דמים אינה ראוי' להשתמש בה לרמי', כמו קדשי בדק הבית שמתו, דלשי' הרמב"ם אין לפדותן משום שצריכין העמדה והערכה, מ"מ יש בהן מעילה משום שהן קנין גבוה.

עפ"ז בעניננו, בגדי כהונה, שבעיקרן הוה קדושת דמים [ע"פ סברת המקו"ח], גם באופן שא"א לפדותן וליהנות מהדמים ג"כ מועלין בהן, ואי"צ לבאר [כביאורנו הנ"ל] דנשאר שם דמים עליהן משום דראויין לעשות מהן פתילות לביהמ"ק.

אולם יש להעיר על דברי הגר"ח שאם קדשי בדק הבית מתו וא"א לפדותן משום שצריך העמדה והערכה א"כ ירד שוויותן לפחות משה פרוטה, שהרי אינן ראויים לכלום, ומה שייך מעילה בהן. וכן בעניננו, שצריך שיהי' בגדי כהונה ראויים לפתילות עכ"פ כדי ששויותן יהי' שוה פרוטה ושייך בהן מעילה.

ועוד נראה להעיר שביאור הנ"ל של הגר"ח זהו לפי שי' הרמב"ם, כפי שמרומז בדברי הגר"ח גופא, אבל התוס' (במסכת מעילה הנ"ל) חולק²⁹, וס"ל שגם קדושת דמים צריך שיהי' ראוי לפדי' ולהשתמש בה כדי שיהי' בה דין מעילה, ויתכן מטעם שכתבנו דאל"כ יורד שוויות הבהמה לפחות משה פרוטה.

²⁹ דמה"ט מקשה התוס' מדין העמדה והערכה, ואינו מתריך כדברי הגר"ח.

לכבודו של מלך

יב.

בשער המלך³⁰ מתרץ קושי' הנ"ל "דהא לא מקרי דבר שנעשית מצותו, דאי לאו משום דבלו חזי למצותן", כלומר, דבגדי כהונה שבלו לא נחשב נעשית מצותן, כיון שבעצם יש אפשרות להמשיך לעשות המצוה בבגדי כהונה אלו, רק מחמת המצב הגשמי שלהם, שבלו, אין מתאפשר המשך המצוה, וזה לא נקרא נעשית מצותו.

ובספר דבר שמואל מעיר על תירוצו "אינו מוכן, שהרי אין מעשה המצוה מתירו, אלא במה שאין עומדים עוד למצותו תו לא מיקרי קדשי ה', וכמ"ש רש"י, וא"כ מה נפ"מ מחמת איזה סיבה אין עומדין למצותן, אי מצד קיום המצוה או מחמת שבלו".

והיינו שנקט הדבר שמואל בפשטות שנעשית מצותו אין מועלין בו הוי משום דתו אינו עומד למצותו, ואין נפ"מ אם נעשה המצוה או שאין עומדים למצוה, וא"כ קשה תירוץ השעה"מ. וי"ל שהמל"מ נקט כטענת הדבר שמואל, ומה"ט נמנע מלתרץ כדברי שעה"מ.

יג.

הנה במה שהדבר שמואל מביא מרש"י, כוונתו לרש"י בסוגיין מסכת פסחים כו, א ד"ה היא, שכותב "דמשום שנעשה מצותו ואין צורך גבוה עוד בה יצתה מכלל קדשי ה'", וא"כ גם בגדי כהונה שבלו יצאו מכלל קדשי ה'.

שו"ר בהגהות הר"ב פרענקיל תאומים (בעמח"ס ברוך טעם) שעל התוס' המפורסם סוף מסכת תמורה ודמפרש הטעם דכל הנשרפין אפרן מותר משום דהוי דבר שנעשית מצותו, שמצייין לרש"י מסכת חולין קיז, א (ד"ה מה), וז"ל רש"י "אין לך דבר שנעשה מצותו ומועלין בו - שהרי כבר נעשה צורך גבוה ממנו ולא קדשי ה' קרינא ביה". וכן מצייין למסכת סוכה מט, ב (ד"ה א"ד לימא), וז"ל רש"י "הא דקתני ירדו לשיתין אין מועלין - דאין בהו מעת צורך גבוה". ע"ש שמצייין לרש"י שהבאנו מסוגיין ולתו"י המובא בהמשך דברינו.

עכ"פ יוצא ברור ששי' רש"י בכ"מ היא דדבר שנעשית מצותו אין מועלין בו משום דשוב לא מיקרי קדשי ה'. ולשיטתו צריך לתרץ קושיית המל"מ כא' התירוצים האחרים שכתבנו, אבל א"א לתרץ כדבר שעה"מ, שהרי ס"ל לרש"י שאין המצוה בפועל מפקעת מן המעילה, אלא במה שאינו עומד עוד למצותו.

³⁰ בשם הרב בחידושו פ' האיש מקדש (קידושין נב, א). ע"ש ב' תירוצים והראשון [דילפי' מבגדי כה"ג] כלול בדברי המל"מ.

יד.

והנה³¹ יש לחקור בגדר אין מעילה בדבר שנעשית מצותו, האם זה מחמת דתו אינו בבחי' קודש לה' [שהרי לאחר שנעשית מצותו תו אינו עומד לעבודה או למצוה], או נימא שהמצוה מפקיע את [האיסור] והמעילה.

מרש"י הנ"ל משמע דטעם הדבר הוא משום דלא הוה קדשי ה'. ועפ"ז קשה כקושיית הדבר שמואל מדוע אין בגדי כהונה שכלו בבחי' נעשית מצותו, שהרי סו"ס תו לא הוה קדשי ה'.

אמנם מתוס' מסכת תמורה (לג, ב ד"ה הנשרפין) משמע שנקטו דגדר הענין הוא שע"י המצוה נפקע [האיסור] ומעילה מהחפץ [ובאות הבא נרחיב בשיטתם]. וע"פ שיטתם יש לבאר כוונת השער המלך שלא נחשב לדבר שנעשית מצותו כשכלו, משום שאין כאן גמר קיום המצוה שמפקיע את הבגדי כהונה ממעילה, ואע"פ שכבר קיים ריבוי מצוות בהבגדי כהונה, אולם כל זמן שלא גמר המצוה לא נחשב לנעשית מצותו, וכיון דאי לא משום שכלו חזו למצותו תו לא נחשב לגמר קיום המצוה.

טו.

ביאור דברי התוס': התוס' במסכת תמורה עומד על המשנה דקתני הנשרפין אפרן מותר והנקברין אפרן אסור, וכותב "צריך עיון, טעמא מאי. ואמר מורי הרמ"ר דנשרפין כיון שצוה הכתוב לשורפן אחר שעשה כאילו נעשית מצותו³², ואין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, ה"נ כיון שנעשית מצותו הלך איסוריה. . אבל הנקברין, דלא הטעין הכתוב לשורפן, משוך איסוריהו לעולם".

היינו שבנשרפין יש מצוה לשורפן, משא"כ בנקברין הטעם שנקברין הוא כדי שלא יכשלו בהנאתו, ולא מטעם מצוה, משו"ה בנשרפין שנעשה בהן מצותן אפרן מותר, שאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, ואילו נקברין שלא נעשית בהם מצוה באיסורן עומדין.

ע"ש היטב במשנה שמובאים כמה דוגמאות מאיסורים שאינן קדשים, כגון ערלה וכלאי הכרם, דלא שייך לומר בהם הסברא (שכותב רש"י הנ"ל) שאינן קודש לה', משמע דס"ל לתוס' שהכלל דאין מועלין בדבר שנעשית מצותו היינו גם בדבר שאין בו קדושת קרבן,

³¹ להלן ביאור רחב בדיון הנ"ל בין שער המלך והמשנה למלך [וע"פ הדבר שמואל], האם הפקעת המעילה נעשית ע"י עשיית המצוה בפועל או די במה ששוב אינו עומד למצוה.

³² ע"ש בתוס' שממשיך גבי שריפת ע"ז, "והא דאמר אשירה אסורה לעולם אע"פ שהזקיק הכתוב לשורפה (דברים יב), היינו משום דכתיב (שם יג) לא ידבק בידך מאומה מן החרם".

וע"כ ס"ל שהמצוה הוא המתיר, והתוס' חולק על רש"י דס"ל הטעם שאין מועלין בדבר שנעשית מצותו הוא דלאחר שנעשית מצותו אינו קודש לה' [כנ"ל באריכות בפ"י רש"י].

טז.

בתוס' ישנים מסכת יומא (נט, ב) עומד על הכלל "אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו", ומקשה "וא"ת מנא לן הא דאין מועלין, דאדרבה לעולם אימא לך שמועלין כיון דליכא קראי, וכ"ת משום דאיכא שני כתובין הבאים כאחד ואין מלמדין, אדרבה כיון דליכא מיעוטא אימא לך שלעולם ימעלו בהן, וכי תימא דאיכא תרי מיעוטא, הערופה ושמו, הא תינח למ"ד דהוה שני כתובין ומלמדין, אלא למ"ד דהוה שני כתובים ואין מלמדין אין אנו צריכין להני מיעוטי. ואמר רבי דנפקא ליה מחטאות המתות, דרש"י בת"כ שאין מועלין בהם שאינן למצוה, ה"נ דבר שנעשית מצותו אין מועלין בו. מ"ר".

היינו למסקנא מסיק ברומה לשי' רש"י שביאר הכלל דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו משום שאינו עומד למצוות, ולא שהמצוה מפקיעה את האיסור. דייק ג"כ בדבריהם שלומדים דין זה מחטאות המתות דאין מועלין בהם. [באות הבא נעיין בשקו"ט שבדבריהם, ושוב נחזור לשקו"ט בגוף הסוגי'].

יז.

ויש לבאר השקו"ט שבדבריהם: "וכי תימא...", נראה לפרש שהי' הו"א לומר שלומדים את הדין דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו מהא דיש ב' כתובים הבאים כא', בגדי כהונה ותרומת הדשן, שאע"פ שנעשית מצותו מועלין בהם, ומהם יש ללמוד שבשאר מקומות דבר שנעשית מצותו אין מועלין בו.

אלא שע"ז הקשו 'אדרבה כיון דליכא מיעוטא אימא שלעולם ימעלו בהן', פי', דהתו"י נקטו דב' כתובים הבאים כא' אינם מלמדים על מקומות אחרים לנהוג באופן הפכי, אלא רק מורה לנו שאין ללמוד מב' מקומות אלו למקומות אחרים.

וכבר דנו גדולי עולם בזה, ועיין בספר מלא הרועים (ערך שני כתובין) שמביא בזה מחלוקת רש"י ותוס' במסכת קידושין (לד-ה), רש"י ס"ל דב' כתובין הבאים כא' דאין מלמדין ה"ה דלא ידעי' בעלמא להיפוך מהלמד מב' כתובין אלו, ואילו התוס' ס"ל דב' כתובין הוי כמו מיעוטא, דדוקא בהנהו חייבין, אבל בכלהו פטורין.³³

עפ"ז ס"ל להתו"י כשי' רש"י, ולפיכך אע"פ שיש ב' כתובים הבאים כא' בדבר שנעשית מצותו שמועלין בו, מ"מ א"א ללמוד מזה מיעוט למק"א.

³³ ובגוף הדין דמלא הרועים נרחיב לקמן אות כב.

שוב שקו"ט התו"י "וכי תימא דאיכא תרי מיעוטי, הערופה ושמו, הא תינח למ"ד דהוה שני כתובין ומלמדין, אלא למ"ד דהוה שני כתובין ואין מלמדין, אין אנו צריכין להני מיעוטי", פי', דיש הו"א לתרין דלומד דאין מעילה בדבר שנעשית מצותו מב' המיעוטים, דגבי עגלה ערופה כתיב "הערופה" ודרשי' ולא לדבר אחר, וגבי תרומת הדשן כתיב "ושמו" ודרשי' לזה ולא לאחר. וע"ז פריך דלמ"ד ב' כתובין הבאים כא' אין מלמדין דרשי' ב' פטוקים אלו לענין אחר, וא"כ למ"ד זה עדיין מנ"ל דדבר שנעשית מצותו אין מועלין בו. [כעת נחזור לכללות הסוגי'].

ח.י.

ע"פ המובא לעיל חולקים הראשונים בגדר אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, דרשי' ס"ל שהמעילה נפקת משום שאינו בכלל קדשי ה', ואילו התוס' ס"ל שהמצוה היא המפקעת את המעילה. אולם עדיין לא מוסבר מהו מקור המחלוקת, מהיכן למדו הדין וגדר שבשיטתם.

והנה יש לחקור אם הא דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו הוי דין בהקדש או גם בחולין שנאסר שהמצוה מפקעת את המעילה.

ולכא' תלוי במחלוקת הנ"ל, דלרשי' דשורש הדין דנעשית מצותו אין מועלין בו הוא דיצאה מכלל קדשי ה', ונלמד הדין מחטאות המתות כמ"ש התו"י, הוי דין בקרבן והקדש, ואילו לתוס' דנעשית מצותו אין מועלין בו הוא מחמת קיום המצוה א"כ יש מקום לומר ד[הוי דין גם בחולין]. ועיין לעיל שהוכחנו ששי' התוס' הוא דכלל זה נאמר גם באיסור שחל על חולין, וע"כ לתוס' לשיטתייהו, שלומדים שכל איסורים [גם חולין] נפקעין ע"י מצותו שנעשה בהם.

עיין בסוגיין כמה דוגמאות לדבר שנעשית מצותו, עגלה ערופה ותרומת הדשן, ולשי' רש"י ותו"י צ"ל שהם קדשים, אולם יש להבין, דבשלמא תרומת הדשן הוי הקדש, שהדשן נעשה מעצים שנקנו עבור עבודת המזבח, אלא עגלה ערופה שנעשה בחוץ לכא' הוי כחולין, וקשה לשיטתם.

אמנם עיין בתוס' ישנים שכותב "ועגלה ערופה אע"פ שמעשיה בחוץ כתיב בה כפרה בקדשים"³⁴, ולשיטתו אזיל שדין דבר שנעשית מצותו נלמד מחטאות המתות והוי דין בקדשים. עיין בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כ"ג אות ה) שהעיר לזה³⁵.

³⁴ אולם מציין למסכת קידושין (נו, א) שציפורי מצורע נלמד מעגלה ערופה לאסור בהנאה, ומקשה הרי אפשר לחלק ביניהם ולומר דאיסור עגלה ערופה הוא משום קדושה, וציפורי מצורע אינם משום קדושה.

לכבודו של מלך

יט.

ע"פ הנ"ל יוקשה לכאן לרש"י דס"ל דדין דבר שנעשית מצותו הוי דין בקדשים, מדוע מובא במשנה סוף תמורה דנשרפין שאינן קדשים (כמו כלאי הכרם וערלה) אפרן מותר, ובשלמא לתוס' דס"ל שדין כל הנשרפין אפרן מותר מיוסד ע"כ שאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו - מובן, אבל לרש"י מאי איכא למימר.

ונ"ל דס"ל לרש"י³⁶ שדין כל הנשרפין אפרן מותר אינו שייך כלל להא דאין לך דבר שנעשה בו מצותו ומועלין בו, וחולק על תוס' בזה, אלא ס"ל דהוי דין מסוים בנשרפין דאפרן מותר³⁷. וטעם הדבר, דס"ל שגוף הציווי לשרוף מראה שהאיסור נאסר רק עד גמר השריפה, וכשנעשה אפר וכבר נשרף האיסור שוב אין כאן איסור כלל. ועייין³⁸ בצפנת פענח הל' תרומות פ"ב (עמ' 98) שכותב "וערלה וכלאי הכרם שם הוה חיוב שריפה כדי לכלות הדבר, ולכן אפרן מותר, דהדבר כלה", וזה ע"ד שכתבנו.

ולפ"ז הטעם דנקברין אפרן אסור אינו משום שאין כאן מצוה, אלא משום שאין כאן גילוי ששריפה מהני, וא"כ נשאר הדבר אסור.

כ.

ע"פ ביאורנו בשי' רש"י ותו"י, נראה בדא"פ לתרץ קושיית הגרע"א, דהנה הרא"ש והטור (או"ח סי' תמ"ה. וכ"פ אדה"ז שם) פסקו דאפר חמץ בפסח אסור לשי' חכמים דס"ל מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, משום דלשיטתייהו חמץ הוי מן הנקברין, וכל הנקברין אפרן אסור.

מפורסם קושיית הגרע"א בזה³⁹, דלפי מה שכתבו התוס' דהא דנשרפין אפרן מותר ונקברין אפרן אסור, הוא משום דנשרפין איכא מצוה בשריפתן, וע"כ הוי נעשית מצותן, משא"כ נקברין דליכא שום מצוה בקבורתן, ורק משום תקלה, ולא הוי נעשית מצותן,

³⁵ ועייין בקרן אורה מסכת מעילה (יא, ב) שכותב במפורש "דכלל זה אינו אלא בקדשים" ויעגלה ערופה כפרה כתיב בה בקדשים, ע"ש שצייין ג"כ לתו"י הנ"ל.

³⁶ ברשימות שיעורים להרב קלמנסון מביא סברא דומה לזה בפירושי שי' התוס' בתמורה, אולם לכאן דוחק לומר שכך כוונת התוס' כיון שכותב במפורש שהיתר האפר הוא מחמת דבר שנעשית מצותו.

³⁷ דברין דבר שנעשית מצותו מצינו בכ"כ מצוות בביהמ"ק שאינן בשריפה, דם קדשים לאחר שנוזק ע"ג המזבח (מעילה יא, א), נסכים לאחר שירדו לשיתין (פי' רגמ"ה מעילה שם), ועוד.

³⁸ צייין לזה ברשימות שיעורים הנ"ל.

³⁹ בהגהות רעק"א על שו"ע סי' תמ"ה. ועייין ג"כ בשו"ת אבני מילואים סי' יט. ובחי' ר"ח הלוי על הרמב"ם כתב לתרץ קושי' זו.

וא"כ בחמץ דגם את השבתתו בכל דבר, הלא איכא מצוה בתשבייתו, א"כ הא צריך להיות לכ"ע אפרן מותר.

ע"פ ביאורנו בשי' רש"י, שדין דבר שנעשית מצותו מותר הוי בקדשים או בדבר ששריפה כתובה בתורה, יתכן לומר שגם הרא"ש והטור נקטו כן, לפיכך חמץ שאינו קדשים, ההיתר יכול להיות אך ורק מחמת שהתורה הקפידה בשריפתו, וא"כ לשי' חכמים שהשבתתו בכל דבר אע"פ שמקיים המצוה בשריפתו מ"מ כיון דשריפה לא כתובה בתורה לענין חמץ, הרי דין אפרן נקברין שאסור. וביארנו בעז"ה גוף דברי הטור והרא"ש ביתר שאת במ"א.

כא.

בגוף הענין נראה לתרץ בעומק יותר קושיית הגרע"א על הרא"ש והטור ומדוע אין מתירין את האפר דחמץ לאחר שריפתו גם לחכמים, הרי דבר שנעשית מצותו הותר מאיסורו, ע"פ יסוד בהא דכל הנקברין אפרן אסור.

דהנה לפי פשוט הסוגי' דף כז, ב משמע דמ"ד אין ביעור חמץ אלא שריפה הוי חומרא, ואכן כן הוא משום שמגביל האופן דהשבתת החמץ לשריפה בלבד, אולם יש פרט א' של חומרא למ"ד השבתתו בכל דבר. והדברים המופשטים כתובים באר היטב ע"י הג"ר יוסף ענגיל בספרו בית האוצר (ערך אפר).

וז"ל "זה דקבורה גם בהיותה מצוה מפורשת עכ"פ לא שייך שתתיר ההנאה מפאת נעשה מצותו, דהא קבורה איננה מצות ביעור רק ענין המצוה שיהי' האיסור קבור וגנוז, וא"כ ענין זאת המצוה הרי א"א שיעשה בשום פעם, שהרי אם קבר האיסור ונתגלה הרי צריך לקוברו שנית, וכמובן, וא"כ לא שייך בזה כלל הך דנעשה מצותו, דרק בשריפה דהמצוה על מעשה השריפה, ומכי שריף חדא זימנא קיים כל מצותו, שפיר שייך נעשה מצותו, ושפיר מיפקע האיסור, משא"כ קבורה הרי אין המצוה מעשה הקבור, כי היכא דנימא דבעשותו מעשה זאת פעם אחת נעשה מצותו, רק ענין המצוה שיהי' האיסור קבור וגנוז לעולם, ולא יהי' מצוי ביד האדם, ובכל עת שיטלנו ממקום שהוא קבור שם ויניחנו במקום שבני אדם מצויין הרי ביטל מעשה זאת, וא"כ הרי תמיד מצותו עליו שיהי' קבור וגנוז, ולא שייך בזה ענין נעשה מצותו כלל".

ובהמשך מוסיף לבאר דלשי' חכמים לא שייך נעשה מצותו גם אם שורפו, וז"ל "ואין לומר דא"כ עכ"פ אם שרף איסור דנקברין, דמעתי א"א שימצא עוד, א"כ הא נעשה מצותו ולישתרי אפרו, דהא אינו, דכיון דעצם המצוה איננה על מעשה האדם פעם אחת כשריפה, ורק היא מצוה נמשכת ותמידית שיהי' הדבר קבור לעולם, וא"כ אף אם הוא שת

עצה בנפשו לעשות מעשה אשר על ידה יוכרח הדבר להיות בלתי מצוי לעולם, ולא יצטרך עוד להשגיח ע"ז, והיינו מעשה השריפה, עכ"פ הרי בשביל זה לא נשתנה ענין המצוה, ואכתי שפיר גם מצותו עליו שיהי' קבור, אלא דהוא שת עצה בנפשו שתהי' המצוה מקוימת בהכרח ולא תתבטל, אבל ענין המצוה הרי הוא עדיין עליו ולא שייך נעשה מצותו, ודו"ק היטב מאד".

שוב מחדש עוד סברא, "ועוד דכיון דעצם המצוה היא תמידית, וכנ"ל, א"כ מנין לך לומר דאם שת עצה בנפשו ושורף ניתר האפר, אדרבה אמור שלא ניתר האפר, ועדיין גם האפר מצותו עליו שיהי' קבור וגנות, וא"כ הרי עדיין לא נעשה מצותו כלל, ודו"ק היטב". ומסיק "ולפי זה גם חמץ, נהי דהפירור כו' או ההטלה לים מצוה, עכ"פ הרי ענין המצוה שלא יהי' החמץ מצוי בידו, וזאת המצוה הרי נמשכת כל ימי הפסח, ותמיד מצותו עליו לבלתי ילקט הפירורין אח"כ או לבלתי יעלהו מן הים, וכמובן, וא"כ הרי לא שייך בזה נעשה מצותו כלל..."

ע"פ יסוד זה מתורץ קושיית הגרע"א על הרא"ש והטור, וכפי שמוסבר היטב בדברי בית האוצר, שא"א לומר נעשית מצותו כששורף דבר שטעון קבורה, משום שהמצוה הוי מצוה תמידית, ונחשב כלא נעשית מצותו.

כב.

מוסבר לעיל באריכות דרש"י ס"ל ד"אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו" הוי דין בקדשים [וכל הנשרפין אפרן מותר הוי דין בפ"ע], ונלמד מ"קודש לה" שנאמר במעילה, וכשנעשה מצותו או שוב כשאינו ראוי למצותו דשוב אינו עומד למצותו תו לא מיקרי קדשי לה' ואין מועלין בו. ואילו התוס' ס"ל דהוי דין כללי באיסור העומד למצוה, שהמצוה מפקיע את האיסור, ולא שנא קדשים ולא שנא חולין האסורין.

ונראה לפרש מחלוקת הנ"ל בהקדם ביאור הלימוד דמיני' ילפי' דבר שנעשית מצותו אין מועלין בו. דהנה במס' פסחים כו, א קאמר הגמ' דריח הקטורת לאחר שעלה תמרתו אין מועלין בו משום שנעשית מצותו, וממשיך הגמ' בשקו"ט "למימרא דכל היכא דנעשית מצותו אין בו מעילה, והרי תרומת הדשן דנעשית מצותה ויש בה משום מעילה, דכתיב ושמו אצל המזבח . משום דהוה תרומת הדשן ובגדי כהונה שני כתובין הבאין כאחד, וכל שני כתובין הבאין כאחד אין מלמדין".

הנה בגדר ב' כתובים הבאים כא' אין מלמדין יש ב' פירושים בראשונים, כמובא לעיל אות יז. א', אין למדין ענינים אחרים מב' הכתובים, אולם גם אין ממעטין מהן ענינים אחרים. כגון בסוגיין, אין למדין מתרומת הדשן ועגלה ערופה לאיסורין אחרים

שכשנעשית מצוותן מועלין בהן, אולם גם אין ממעטין מהן איסורים אחרים, לומר שאין מועלין בדבר שנעשית מצותו.

ב', אין מלמדין היינו שבנוסף שאין למדים ענינים אחרים מב' הכתובים גם ממעטין ענינים אחרים. כגון בסוגיין, שבנוסף שאין למדין מתרומת הדשן ועגלה ערופה גם למדין מהם מיעוט דבכל שאר איסורין כשנעשית מצוותן אין מועלין בהן והיינו שהם שונים מתרומת הדשן ועגלה ערופה מחמת המיעוט].

עיין בס' מלא הרועים (ערך שני כתובין) שמביא בזה מחלוקת, וז"ל "רעת רש"י בקידושין ל"ד דב' כתובין הבאין כא' דאין מלמדין מהם ה"ה דלא ידעינן בעלמא להיפך מהלמד מב' כתובין . . . ודעת התוס' שם דב' כתובין הוי כמו מיעוטא, דדוקא בהנהא חייבין, אבל בכולהו פטורין", ע"ש נ"מ בדין ממחלוקת הלזו.

עפ"ז י"ל דתוס' לשיטתיהו ורש"י לשיטתו. התוס' דס"ל דב' כתובים הבאים כא' מיעוט (וכנ"ל במלא הרועים), ס"ל דלאיסורים אחרים הדין דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו נלמד מהמיעוט דב' הכתובים דתרומת הדשן ובגדי כהונה.

ואילו רש"י לשיטתו דב' כתובים אינו מיעוט אלא רק שאין מלמדין, לפ"ז א"א ללמוד מתרומת הדשן ובגדי כהונה דאין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. וי"ל דמה"ט לרש"י ותו"י מקור אחר לדין זה, ומחדשים [וכנ"ל] דהטעם שאין מעילה משום דלא הוי "קודש לה" כפירש"י, או שנלמד מחטאות המתות כמבואר בתו"י, ועיין בזה בקוב"ש ח"ב סי' כ"א.

ויוצא מהמחלוקת במקור הלימוד נ"מ לדינא אם צריך מעשה מצוה להפקיע האיסור, או די במה שכבר אינו עומד למצוה, ועד"ז עוד נ"מ הנ"ל.

*

כג.

הנה במאירי⁴⁰ במסכת קידושין (גד, א) מקשה כקושיית המשנה למלך⁴¹, וז"ל "ושמא תאמר מאחר שבלו הרי נעשית מצותם, וקיימא לן אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו. תירצו בה שכבר יצאו מכלל זה תרומת הדשן ובגדי כהונה, [ומסיק] שהלכה שטעונין גניזה, וכן כל בגדי כהן שבלה", משמע דס"ל שגם בגדי כהן הדיוט שבלה טעונין גניזה,

⁴⁰ תי' זה הי' צריך לבוא תחילה [משום שהוא תי' של ראשון], אולם הקדמנו תירוצים שיש בהם כללים ויסודות בסוגי' דדבר שנעשית מצותו.
⁴¹ וכנראה שלא נדפס בתקופת המל"מ.

וכהו"א של המל"מ [הבמובא לעיל אות ב]. ויוצא חידוש גרו לפי המאירי, שדין גניזת בגדי כהונה נאמר גם בבגדי כהן הדיוט [וראה בזה לקמן אות כז]⁴².

וצ"ל לשי' המאירי דהא דמבואר במשנה פרק החליל "מבלאי מכנסי כהנים ומהמייניהם, מהן היו מפקיעין ובהן היו מדליקין", אין סתירה להא דכתב המאירי דהיו נגנזין, דס"ל להמאירי דמתקיים גניזה ע"י הדלקה בבית השואבה, משום דגדר גניזה הוא שלא להשתמש בהן חול, וא"כ כששתמש בהן תשמיש קודש שפיר דמי. ומתורץ בזה הוכחת המל"מ [באות ב] שא"א לומר שבגדי כהן הדיוט נלמד מבגדי כה"ג דא"כ כיצד משתמשים בהם בכיהמ"ק, די"ל כנ"ל, שגניזה בא למנוע שימוש של חול ולא שימוש של קודש, ועדיין טעון בירור.

עיין בריטב"א החדשים מסכת שבת (מובא לעיל) שכותב סברא הנ"ל, וז"ל "וא"ת והיאך היו מדליקים מבגדי כהונה לשמחת בית השואבה, דהא תשמישי קדושת נגנזים. וי"ל דכיון דשמחת בית השואבה מצוה היא, ושכיפרה לצורך מצוה זו אין לך גניזה כמורה".

ניתן להוכיח סברא זו ע"פ דברי הירושלמי (סוכה פ"ה ה"ה) דאמרו ש"מבלאי מכנסי כהן גדול היו מדליקין את הנרות שבפנים", היינו את המנורה שבהיכל [ומבלאי מכנסי כהן הדיוט היו מדליקין את הנרות שבחוץ], היינו בשמחת בית השואבה. והרי גבי בגדי כה"ג כתוב כפי' "והניחם שם", ואעפ"כ השתמשו בהם לנרות שבפנים, וע"כ דס"ל להירושלמי "טעונין גניזה" בא לשלול רק תשמיש חול ואינו שולל תשמיש קדושה כמו הדלקת המנורה.

אולם לכאו' יש לדחות ולומר שהירושלמי אויל בשי' ר' דוסא דס"ל דבגדי כה"ג אינו נגנזין אלא עובד בהן כהן הדיוט בימות השנה, ואליבא דשיטתו קאמר הירושלמי ששתמשין בהן לפתילות. אמנם זה דוחק, א' שהרי קיי"ל כחכמים שבגדי כה"ג נגנזין לאחר יוה"כ, ב' הא דהשתמשו עם הבגדי כה"ג עבור הנרות [לפי הירושלמי] הי' דבר מפורסם, ולא מסתבר שחולקים ר"ד וחכמים במציאות ידוע ומפורסם.

כל זה לשי' המאירי, אך כבר נתבאר ששי' הרמב"ם לא כן, שהרי פוסק (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ה) "בגדי לבן שעובד בהם ביום הצום אינו עובד בהם פעם שניה לעולם, אלא נגנזין במקום שיפשוט אותם שם שנאמר והניחם שם, והם אסורין בהנאה. מכנסי כהנים הדיוטים שכלו ואבנטיהם, היו עושין מהן פתילות ומדליקין בהן במקדש בשמחת

⁴² היינו דלשי' המאירי שכל בגדי כהונה דין א' להן, שנגנזין, שפיר מוכן הטעם שמועלין גם בבגדי כהן הדיוט שכלו דנלמד דינו מבגדי כה"ג, וכסברא המובאת במל"מ בהו"א.

בית השואבה, וכתנות כהנים הדייטים שבלו היו עושיין מהן פתילות למנורת תמיד". וא"כ לשי' הרמב"ם אין דין גניזה על בגדי כהן הדייט, כפשטות הגמ' ד"הניחם שם" קאי רק על בגדי כה"ג.

*

כד.

עיקר ביאורנו הנ"ל הוא לענין בגדי כהונה שבלו, שמפורש ברמב"ם (הל' מעילה פ"ה הי"ד) דמועלין בהן, אולם לענין בגדי כה"ג לאחר יוה"כ, לפי מאי דקיי"ל דטעונין גניזה ואסורים בהנאה אין הדבר פשוט כ"כ. הנה מפשטות לשון הגמ' דמביא בגדי כה"ג כדבר שנעשית מצותו ומועלין בהן משמע שיש מעילה בבגדי כה"ג לאחר יוה"כ ונכפי שמוכא בתחילת ביאורנו.

אמנם עיין בס' מעיל שמואל (להרב יודלביץ) שמביא מ"ש הרמב"ם הנ"ל לענין בגדי כהן גדול שעבר בהן ביוה"כ "שנגנזין והם אסורים בהנאה", ומדייק מדלא כתב דמועלין בהן, וכן מדלא הביא זה בהל' מעילה, משמע דאין בו רק איסור הנאה אבל מעילה ליכא.

שוב מפרש שיטתו, שהטעם בזה הוא דכיון דתו ליכא עבודה בהם שוב לא קדשי ה' נינהו וליכא מעילה. דבריו מיוסדים [כפי שרמז שם] על דברי התוס' בענין תרומת הדשן (יומא נט, ב ד"ה והרי), "דהא דאמרינן מועלין בתרומת הדשן לאו דוקא, אלא איסור הנאה בעלמא הוא דאיכא", א"כ כמו"כ גבי בגדי כה"ג לאחר יוה"כ שמוכא יחד עם תרומת הדשן.

ביאור הענין: הנה בתוס' הנ"ל מביא מחלוקת ר"י וריצב"א לענין תרומת הדשן, להר"י יש מעילה, וכפשטות לשון הגמ', ואילו להריצב"א אין מועלין בה, היינו אע"פ שאסור בהנאה מדאו' מ"מ מעילה לית בה. ע"ש שכותב "ואל תתמה על שפירש דתרומת הדשן לית בה מעילה אלא איסור הנאה, אע"ג דהכא קאמר מועלין בו", הא קאמר נמי עגלה ערופה מועלין בה, ובהיא לית בה מעילה, אלא איסור הנאה קאמר", והיינו דלשי' הריצב"א כוונת הגמ' במה שאמרו מעילה בתרומת הדשן לאסור בהנאה בלבד ולא למעילה, ולחדש שאע"פ שכבר נעשית מצותו אסור בהנאה, אך לא לחייב במעילה. עפ"ז ס"ל להמעיל שמואל דכ"ה בבגדי כה"ג לאחר יוה"כ דאסור בהנאה אבל לא מועלין בהן.

כה.

אמנם לכאו' הרמב"ם פסק גבי תרומת הדשן (הל' מעילה פ"ב הי"ד) "דשן המזבח החיצון, בין קודם הרמת הדשן בין אחר הרמה, מועלין בו", אלמא ס"ל דיש מעילה

לכבודו של מלך

בתרומת הדשן, כפשטות לשון הגמ' ודלא כהריצב"א הנ"ל, וא"כ לכאור' ה"ה בבגדי כה"ג לאחר יוה"כ.

ובדוחק יש לחלק בין בגדי כה"ג דתו לא הוו קודש לה' משום שנעשית מצותו, לבין תרומת הדשן דנחשב קודש לה' גם לאחר קיום המצוה, משום שעדיין טעונין הוצאה חוץ לעיר⁴³, אולם אין הדברים מוכרחים, שהרי גם בגדי כה"ג כיון שטעונין גניזה אפ"ל שחשובים קודש לה'.

ובמה שמוכיח מלשון הרמב"ם שלא הביא דין זה בהל' מעילה ואינו מזכיר בו הלשון מעילה, כבר כתבנו לעיל שזה נלמד מק"ו מבגדי כהונה שבלו.

עיי' ג"כ במשנה למלך הל' מעילה שם שכותב בפשטות "דאשמועינן קרא בבגדי כה"ג דאף שנעשה בהם מצותם ושוש בהם מעילה", משמע שנקט בפשטות הסוגי' בשי' הרמב"ם, ודלא כמעיל שמואל.

כו.

הנה כמעיל שמואל הנ"ל לענין בגדי כה"ג לאחר יוה"כ נקט בפשטות דשייך להשוות בגדי כה"ג לאחר יוה"כ לתרומת הדשן, וכמו דס"ל להריצב"א דבתרומת הדשן אין מעילה (ורק איסור הנאה יש בו) כמו"כ בבגדי כה"ג לאחר יוה"כ.

אולם נראה שאין השוואה בין הדינים, כמדוייק בתוס' יומא שם דרק לענין תרומת הדשן כותב שאין בו מעילה ולא נזכר ענין זה לענין בגדי כה"ג לאחר יוה"כ.

וי"ל שיש חילוק גדול ביניהם, שבתרומת הדשן לאחר הרמת הדשן נחשב נעשית מצותו, אבל בגדי כה"ג אין מן ההכרח שנעשית מצותן, שהרי הבגדי כהונה מצד מצבם הגשמי ראויין הן לעבודה בעוד יוה"כ, אלא שמצד הדין א"א להשתמש עמהן, ויתכן לומר שלא נקרא ככה"ג נעשית מצותן, ושפיר מיקרי קודש לה' אע"פ שטעונין גניזה. ועוד דכיון דטעון גניזה י"ל שבכה"ג, שעדיין ראויין הן למצוותן מצד המצב הגשמי, לא הוי נעשית מצותו עד לאחר גניזה.

⁴³ עיי' ברמב"ם הל' כלי המקדש שפוסק גבי בגדי כה"ג "נגנזין במקום שיפשוט אותם שם", וגבי תרומת הדשן משמע שצריך להוציאה חוץ לעיר [דלא כפרש"י בפסחים כו, א ד"ה תרומת הדשן שכותב "והיא נבלעת במקומה"].

דייק בהל' תמידין ומוספין (פ"ב הט"ו) דמשמע שהפסוק "ושמו" דכתיב גבי תרומת הדשן היינו [ג"כ] הוצאה חוץ לעיר, וענין דנבלעת במקומה לא מוזכר ברמב"ם כלל וכדרכו בקודש לא להזכיר בספר הלכה ענין הנס בהגדרת הדין, ע"ש היטב ובמפרשי הרמב"ם, ובמ"א בעז"ה הרחבנו בזה.

הסברא מתחזקת ע"פ מה שכתבנו לעיל בשם המקו"ח שבגדי כהונה קדושת דמים עליהו, ובהוספה לזה חל קדושת הגוף לאחר עבודה, וא"כ אפי' נימא שפקע קדושת הגוף מנ"ל לומר שפקע קדושת דמים, ושפיר שייך מעילה מצד הקדושת דמים שלא נפקע בנעשה מצותו, וע"ד שכתבנו באריכות גבי בגדי כהונה שבלו⁴⁴.

כז.

הנה במל"מ ה' כלי המקדש מביא מחלוקת בגדר קדושת בגדי כהונה⁴⁵, שי' התוס' (קידושין שם) היא כשעדיין לא נתחנכו אין להם דין קדושת כלי שרת אלא קדושת ברך הבית, אבל אם נתחנכו יש להן דין כלי שרת שקדושים קדושת הגוף, ושי' הריטב"א דאינן קדושים לעולם בקדושת הגוף, משום שאין משתמשין בהן בגופן רק מכשירי עבודה הן. ונפק"מ לדינא אם יש מועל אחר מועל בבגדי כהונה, שאם יש קדושת הגוף אינן יוצאין לחולין, אבל אם יש רק קדושת דמים ה"ה כמועל בהקדש דמים היוצא לחולין כשמועלין ב⁴⁶.

ומסיק שם בקושי' על שי' הריטב"א, דא"כ מדוע בגדי כה"ג דשאר ימות השנה שבלו נגנזין ולא נפדין⁴⁷, אא"כ ריש להם קדושת הגוף היינו טעמא דנגנזין, משום דאין להם פדיון ככל כלי שרת שאין להם פדיון (כמ"ש הרמב"ם פ"ו מהל' איסורי מזבח ה"ו), אלא אי אמרת דדינם כקדושת דמים אמאי אין פודין אותם, ומניח בצ"ע.

אולם לכאו' קושייתו תמוהה, שהרי גבי בגדי כה"ג ברור הדבר שנגנזין ואסורין בהנאה ואינן נפדין, אע"פ שיש להם קדושת דמים להריטב"א, כפשטות דברי הש"ס והרמב"ם (הל' כלי המקדש), א"כ כמו"כ בבגדי כה"ג דשאר ימות השנה שבלו, שהרי המל"מ כותב במפורש דאע"ג שהאי קרא בבגדי לכן משתעי מ"מ ס"ל דכל בגדי כה"ג דין אחד יש

⁴⁴ ויש לעיין בעצי הקדש ושמהם נעשה רשן המזבח, האם חל עליהם קדושת דמים קודם קדושת הגוף, ויש מקום לומר דגבי עצי הקדש יש רק קדושת דמים, וכשי' הריטב"א גבי בגדי כהונה, אמנם עפ"ז יל"ע מדוע אמר' באיסור הנאה בעצים אין לך דבר שנעשית מצותו ומועלין בו, ויש לפלפל, ובעו"ה נחזור לעיין בזה. ⁴⁵ עיין בס' דבר שמואל שם שתולה המחלוקת בחקירה אם בגדי כהונה הם חלק ודין בעבודה, דכמו שצריך כהן וסכין ומזרק כמו"כ צריך לעבודה בגדים, דלפ"ז הוי כלי שרת, או דהבגדים אינם מדיני העבודה, אלא שהם מכשירים את הגברא בקדושת כהונה, דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, ולפ"ז לא הוי כלי שרת, ע"ש.

⁴⁶ ראה אנצ"י תלמודית ערך בגדי כהונה הע' 7-206.

⁴⁷ הקושי' היא רק על בגדי כה"ג שבלו, שהרי גבי בגדי כהן הדיוט מפורש ברמב"ם שעושין מהן פתילות לשמחת בית השואבה, לפיכך אין פודין אותן, ואה"נ יתכן דלשי' הריטב"א יכולים היו (מצד הדין) לפרותן.

לכבודו של מלך

להם. עיין ג"כ בשער המלך שם שמתרץ "ול"נ דלא קשה, דשאני בגדי כה"ג דגזירת הכתוב היא כדילפינן מרכתיב והניחם שם, מלמד שטעונין גניזה"⁴⁸.

ובפשטות, אע"פ שלבגדי כה"ג קדושת דמים בלבד [לשי' הריטב"א], מ"מ אינן נפדין מחמת גזה"כ שטעונין גניזה.

דהנה יש לחקור בהא דבגדי כה"ג לאחר יוה"כ טעון גניזה, האם זה מחמת מעלת יוה"כ או מחמת מעלת הכה"ג, ומדברי המל"מ יש לדייק דהוי מחמת מעלת הכה"ג⁴⁹, שהרי לומד בגדי כה"ג דשאר ימות השנה מבגדי לבן ביוה"כ. וכן מדויק מדברי הרמב"ם שפסק (הל' כלי המקדש פ"ח ה"ה) ד"בגדי כהן גדול שכלו גונזין אותן", ומשמע דטעונין גניזה, דאיירי בכל בגדי כהונה כולל בגדי כה"ג בשאר ימות השנה. וכן משמע מהא דפוסק (שם ה"ו) דרק בבגדי כהן הדיוט עשו פתילות לביהמ"ק ולא הזכיר בגדי כה"ג דשאר ימות השנה, וע"כ משום שנגנזין ע"ד בגדי כה"ג ביוה"כ.

ויש להעיר על הנ"ל דלשי' המאירי הנ"ל [אות כג] יש חידוש גדול שגם בגדי כהן הדיוט טעונין גניזה, ולשיטתו צ"ל שדין גניזה הנאמר גבי בגדי כה"ג ביוה"כ הוי דין בכגדי כהונה ולא ביוה"כ או בכה"ג.

⁴⁸ ע"ש שכותב שכצ"ל לדעת התוס' שכלי שרת יש להם פדיון ד"ת, ומציין לתוס' במנחות ר"פ המנחות והנסכים.

⁴⁹ אולם בעצם הענין הי' מקום לומר שהגזה"כ שייך למעלת יוה"כ ולא למעלת כה"ג.

בירור שיטת הרמב"ם בקדימת ניחום אבלים לביקור חולים

הרב יעקב יוסף שי' קופרמן
ר"מ ומשפיע בישיבה

א.

כתב הרמב"ם בפ"ד מהלכות אבל ה"ז "יראה לי דנחמת אבלים קודמת לביקור חולים, שנחום אבלים גמילות חסד עם החיים ועם המתים".

ובאור שמח עמד ע"ד הרמב"ם שנחום אבלים קודם לביקור חולים ובתחילה מביא ראי' לזה "וכן בשבת פ"ק בקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים, דהקדים ניחום אבלים", אך מקשה ע"ז ממה שמצינו גם להפך "אבל בסוכה מ"א חשיב בקור חולים קודם", וכוונתו להא דתניא בסוכה שם "כך הי' מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו וכו' הולך לבקר חולים ולנחם אבלים לולבו בידו" הרי שביקור חולים קודם לניחום אבלים.

ומתרץ האו"ש "משום דברגל אינו נוהג גם דברים שבצינעא כפסק רבינו, לכן שם ביקור חולים קודם, משום דברגל זוטא צערייהו דאבלים, ודו"ק" כלומר שבאמת הסדר הוא שקודם יש לנחם אבלים ולאח"ז לבקר חולים ודוקא ברגל יש טעם מיוחד שבו יש לבקר חולים קודם.

ב.

והנה הי' אפשר לתרץ הסתירה מהברייתא דסוכה באו"א, דיש לחקור בכוונת הרמב"ם שניחום אבלים קודם לביקור חולים, האם כוונתו כשכא לקיים שניהם אלא שהשאלה היא איזה מצוה יקדים בסדר הדברים, וע"ז אומר הרמב"ם שילך קודם לניחום אבלים ואח"כ ילך לביקור חולים. או דילמא כוונתו באופן שאינו יכול לקיים את שניהם, והוא צריך לבחור א' מהם, השאלה היא איזה מצוה נדחית, וע"ז נתכוון הרמב"ם שמצות ניחום אבלים קודמת, ומצות ביקור חולים נדחית מפניה.

ובאמת בכ"ח ביו"ד סי' של"ה מבואר שלמד בדעת הרמב"ם כאופן הב' שביארנו, שהעתיק שם דברי הרמב"ם הנ"ל, ומבאר "והיינו כשאי אפשר לקיים שניהם מניח את

החולה ועוסק בנחמות אבלים, אבל כשאפשר לקיים שניהם בקור חולים קודם, כדי לבקש רחמים עליו שיחי' או לרבץ ולכבד לפניו, דחשוב כאילו מחייהו" וגם הש"ך ביו"ד (שם ס"ק יא) העתיק את דברי הב"ח להלכה.

וא"כ לדברי הב"ח והש"ך אין כל סתירה על הרמב"ם מהברייתא דסוכה, דהרמב"ם מיירי לענין קדימה במובן של דחי', כשאינו יכול לקיים שניהם, דניחום אבלים קודם, ומצות בקו"ח נדחית, משא"כ הברייתא דסוכה שהזכירה ביקור חולים לפני ניחום אבלים, מיירי בסדר הדברים בשעה שיכול לקיים שניהם, שהסדר הוא שקודם ילך לבקו"ח (כדי לדאוג לחולה, וכנ"ל מדברי הב"ח) ולאח"ז ילך לנחם אבלים.

אמנם האו"ש כנראה משאלתו לא פירש כהב"ח, אלא פירש שגם הרמב"ם מדבר בסדר הדברים כאופן הא' שביארנו, ובפשטות אפשר לומר בדעתו, דמאן לפרש כהב"ח משום דבסברא קשה לחלק דמצד אחד מצות בקו"ח חשובה שיש להקדימה לפני הניחום אבלים מצד הדאגה לצרכי החולה וכו', ומצד שני כשאנו יכול לקיים שניהם אזי נדחית מצות בקו"ח לגמרי מפני מצות הניחום אבלים.

ובאמת כבר העיר הרדב"ז שם על אתר על דברי הרמב"ם שניחום אבלים קודם "אם לא שאמרה רבינו הייתי אומר איפכא, דביקור חולים קודם שיש בו כאילו שופך דמים, דאמר רב דימי כל המבקר את החולה גורם לו שיחי', ונחמת אבלים לית ביה חד מהני" ולכאו' צריך לפרש ברמב"ם שלא מיירי באופן שיש ממש חשש שחסר משהו בעניני רפואתו, ויש צורך להחולה כדי שזה יבקר, אלא שיש מי שדואג לצרכי החולה, והוא בא לבקר כדי להנעים את זמנו וכיו"ב, אבל סו"ס גם באופן כזה כתב הב"ח דחשוב כאילו מחייהו, וא"כ מהי הסברא שענין זה חשוב רק לענין הקדימה בסדר, אבל כשא' נדחה מפני השני, הרי שאז הניחום אבלים חשוב יותר, ועד שרוחה לגמרי את הענין דבקו"ח ולא איכפת לן מהענין ד"חשיב כאילו מחייהו"¹.

וראה גם בדרכי משה על הטור שם שהרמ"א מביא את דברי הכלבו "היו לפניו ביקור חולים וניחום אבלים מנחם אבלים תחילה שניחום אבלים ג"ח עם המתים ועם החיים" ומסיים הרמ"א "והמה דברי הרמב"ם ספי"ד" ומשמע להדיא דמיירי באופן שבא לקיים

¹ אבל יש להעיר מדברי התוס' בשבת (כג, ב ד"ה הדר) שהענין ד"תדיר" קודם לענין דפרסומי ניסא "אבל היכא דלא אפשר למעבד תרוייהו, פרסומי ניסא עדיף" ומשמע מזה ע"ד סברת הב"ח הנ"ל. אך באמת יש לחלק דאינו דומה לנדו"ד, כיון דשם אין שום חסרון בפרסומי ניסא בזה שמקדים את התדיר, משא"כ כשצריך להעדיף א' על השני ויכול להתבטל הפרסומי ניסא לגמרי, אזי יש להעדיף את הפ"נ, משא"כ בנדו"ד קשה להבין איך החשיבות של ביקור חולים רק נוגעת לענין קדימה, ולא כשאחת מהמצוות צריכה לידחות. ויש להאריך בזה עוד ותן להכם ויחכם עוד.

שניהם וע"ז אומרים שמנחם האבלים תחילה (דאילו היה רוצה לומר שא' נדחה היה צורך לומר רק מנחם האבלים ולא להוסיף תחילה, וכפשוט). ולא כהב"ח והש"ך שפירשו בדעת הרמב"ם דכשיכול לקיים שניהם יבקר חולים תחילה?²

ג.

והנה מה שהביא האו"ש ראי' לדברי הרמב"ם מהגמ' בשבת שבקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים, הרי שהקדימו להזכיר ניחום אבלים. הנה באמת ברמב"ם עצמו בהל' שבת כשמביא את הדין הנ"ל שינה מלשון הגמ' וכתב בפכ"ד ה"ה שבשבת "מבקרין חולין ומנחמים אבלים" הרי הקדים ביקור חולים לניחום אבלים. ולפלא על האו"ש שלא הרגיש בזה, שאם באמת מהגמ' שם יש להוכיח כדעת הרמב"ם שניחום אבלים קודם, איך זה שהרמב"ם דוקא שינה והקדים ביקור חולים לניחום אבלים.

וכן יש לדקדק לכאן בשו"ע"ר (בענין זה דניחום אבלים וביקור חולים בשבת), דבסימן רפז כותב בסעיף א' "מותר לבקר חולים בשבת וכו'" ואח"כ בסעיף ב' "ומותר לנחם אבלים בשבת וכו'" ואח"כ בסעיף ג' "ובקושי התירו לנחם אבלים ולבקר חולים בשבת שמא יבוא להצטער וכו'" הרי שבתחילה כשבא לומר את הדין שמותר לעשות מצות אלו בשבת כתב תחילה שמותר לבקר חולים ואח"כ כתב שמותר לנחם אבלים (ושינה בזה מהמחבר בשו"ע שם שכתב "יכולים לנחם אבלים בשבת וכן יכולים לבקר את החולה"), ואח"כ בסעיף ג' הקדים ניחום אבלים לביקור חולים.

ד.

וע"כ נלפענ"ד לומר דבאמת בכל הנוגע לשבת לא נתכוונו כלל לא הגמ' ולא הרמב"ם ולא השו"ע ושוע"ר לדבר בענין סדר הקדימה, אלא באו להשמיע עצם הדין שבשבת מותר לעשות את המצוות הנ"ל, בניגוד לדעת ב"ש שאין מנחמין אבלים בשבת ואין מבקרין חולים בשבת, אבל מה הסדר כשבא לקיים שניהם, מה קודם, לא דיברו בזה כלל, וולדעת הרמב"ם אכן יש להקדים (כמו בחול) ניחום אבלים לביקור חולים, אבל כאן לא נגעו בשאלה זו כלל. אך מ"מ צ"ב פשר שינויי הלשונות הנ"ל.

ואפ"ל דבגמ' בשבת והוא בדף יב, ב שאמרו שבקושי התירו זאת בשבת הנה תחילה אמרו את מה שיותר מסתבר הקושי להתירו, שהוא הדוגמא יותר פשוטה, והיינו שבניחום אבלים יותר מובן שיש מקום לסברת ב"ש שאין לנחם אבלים בשבת (שהובא שם לעיל)

² ולהעיר שבאנצ"ת ע' ביקור חולים הביאו רק דעת הב"ח והש"ך, ולא הרגישו שאין זה פשוט ומוסכם לכו"ע. ולפענ"ד ברור מדברי הכלבו (והרמ"א שהעתיקו דבריו וכתב ש"המה דברי הרמב"ם") שלא ס"ל כהב"ח והש"ך, וכנראה שכך גם הבין האו"ש שלכן העיר מהברייתא דסוכה, וכנ"ל.

וע"ז אמרו שהגם שלמעשה הלכה כב"ה שכן מנחמים אבלים בשבת אבל "בקושי" התירו זאת.

ואח"כ הוסיפו שגם ביקור חולים שיש יותר סכרה להתיר זאת בשבת שהרי יש ענין "לחיותו" עכשיו כנ"ל ע"י ביקורו, משא"כ באבילות שאפשר בד"כ גם לנחמו לאחר השבת, וגם האבילות בשבת היא במידה פחותה מבחול לענין אבילות כפרהסיא וכו' (וכיו"ב עוד כמה סברות שנראה להתיר יותר בקו"ח בשבת מאשר ניחום אבלים, ולהעיר גם מהמנהג הנהוג היום שאין הולכים לנחם בשבת, אבל כן מבקרים חולים) וא"כ יש יותר צד להתיר ביקור חולים בשבת, וכלן הוסיפו שגם ביקור חולים "בקושי" התירו בשבת ולכן הקדימו בגמ' ניחום אבלים שזה פשוט ומוכן יותר למה ש"בקושי" התירוהו, ולאח"ז הוסיפו את הדין היותר מחודש שגם ביקור חולים "בקושי" התירוהו בשבת.

משא"כ הרמב"ם שלא הזכיר כלל הלשון ש"בקושי התירוהו" אלא הולך ומונה באותה הלכה כל מיני עניני מצוה שמותר לעשותם בשבת [אף שיש בהם לכא' איזה חשש ע"ש] הנה תחילה נקט את היותר הפשוט "ומבקרין חולים" שזהו פשוט יותר כנ"ל שמותר לקיימה בשבת, ולאח"ז מוסיף חידוש "ומנחמים אבלים" שגם זה מותר בשבת, ולכן שינה מלשון הגמ' כיון שבסגנונו הרי ניחום אבלים הוא החידוש, ואילו בלשון הגמ' ש"בקושי התירו" ביקור חולים הוא חידוש.

ובנוגע לשוע"ר הנה נראה פשוט שזהו מצד שבביקור חולים היה לו הרבה פרטים לומר בזה (ע"ש) לכן בסעיף א' פתח בזה, ואח"כ הביא בסעיף ב' גם הענין דניחום אבלים שבזה אין אריכות דברים ואח"כ בסעיף ג' הביא את מאמר הגמ' הנ"ל, ככתבו וכלשונו ששם הזכירו קודם את זה ש"בקשי התירו" לנחם אבלים ואח"כ גם ביקור חולים וכמשנת"ל מה שיש לומר הטעם בזה וכך גם העתיקו אדה"ז מכלי כל שינוי (ובשו"ע המחבר גם כן הלך לפי סדר הגמ' אף שלא העתיק ממש לשון הגמ'). ובכל אופן זה נראה לפענ"ד ברור שבכל המקומות הנ"ל שדובר אודות שבת לא נגעו כלל בנוגע לסדר הדברים מי קודם למי כשבת לקיים שני המצוות, וממילא אין כאן לא סיעתא ולא קושיא לרמב"ם הנ"ל שכתב שניחום אבלים קודם.

ואמנם מהברייתא דסוכה משמע שכן נתכוונו לדייק בסדר הדברים שהרי כל שאר הדברים שנקטו בברייתא הם אכן לפי סדר הראוי "יוצא מביתו כו' הולך לבית הכנסת כו' קורא קריאת שמע ומתפלל כו'" ע"ש בפרטיות וא"כ מסתבר שגם בנוגע למצות ניחום אבלים וביקור חולים נתכוונו לסדר הדברים לפי הסדר הראוי ולכן הקשה מזה האו"ש על הרמב"ם, ששם מבואר שקודם ביקור חולים ולאח"ז ניחום אבלים.

ה.

והנה לעיל הובא תי' האו"ש דהיות שברגל אינו נוהג גם דברים שבצינעא "כפסק רבינו" לכן שם ביקור חולים קודם, משא"כ בשאר ימות השנה ניחום אבלים קודם. ולפי"ז י"ל שיש לכאן עוד ראי' למה שדייקנו מדברי הכלבו והדרכי משה שבמקום שיכול לקיים שניהם יקדים ניחום אבלים לביקור חולים, ודלא כהמפורש בב"ח וש"ך שיקדים ביקור חולים לניחום אבלים:

ובהקדים, דהרא"ש בסוכה שם וכן הטור בסתורנ"כ גרסו בכרייתא הנ"ל (להיפך מגירסתנו וגירסת הרמב"ם) שקודם מוזכר לנחם אבלים ואח"כ לבקר חולים (ולגירסא זו הרי אדרבא יש כאן ראי' לשי' הרמב"ם שניחום אבלים קודם), אבל הרמב"ם עצמו גרס שם קודם ביקור חולים כמבואר בדבריו בהל' לולב פ"ז הכ"ד. ולכן אנו צריכים להגיע לתי' האו"ש שחילק בין החג לשאר ימות השנה.

אמנם באמת י"ל לפי ביאורו של האו"ש דזהו מתאים דוקא ל"פסק רבינו" שברגל אינו נוהג גם דברים שבצינעא, אך הטור והרא"ש הרי באמת ס"ל כדעת הרמב"ן דדברים שבצינעא כן נוהגים ברגל (כמבואר ברא"ש פ"ק דכתובות, ובטור ביור"ד ששצ"ט) וא"כ לשי' אין סיבה לחלק לענין זה בין סוכות לשאר ימות השנה. ולכן גם ברגל יש להקדים ניחום אבלים לביקור חולים.

ולפי"ז נמצא שיש כאן לדעת הרא"ש והטור ברייתא מפורשת שבמקום שיכול ורוצה לקיים שניהם, מנחם את האבלים תחילה ואח"כ מבקר חולים, ואף שלדעת הרמב"ם עצמו, הרי באותה ברייתא מבואר להיפך, שתחילה מבקר חולים, הרי כדי שלא יסתור לדבריו בהל' אבל עכצ"ל שבחג שאני כביאור האו"ש, והרמב"ם לשי' בענין דברים שבצינעא, משא"כ לדידן דקיי"ל דגם ברגל נוהג דברים שבצינעא, יש לגרוס כהרא"ש והטור דגם בחג שהאבילות פחותה יש להקדים ניחום אבלים, וא"כ כ"ש וק"ו בשאר ימות השנה שנוהגים אבילות בפרהסיא, שיש להקדים ניחום אבלים לפני הביקור חולים. [וצל"ע בדעת הב"ח והש"ך שנקטו ובפשיטות שיש להקדים את הבקור"ח].

צמצום כפשוטו – שורש הטעות

הרב אלישיב ש"י הכהן קפלון
משפיע בישיבה

בשער היחוד והאמונה פ"ז כתב אדה"ז על "שגגת מקצת חכמים בעיניהם ששגו וטעו בעיונם בכתבי האריז"ל, והבינו ענין הצמצום המוזכר שם - כפשוטו, שהקב"ה סילק עצמו ומהותו ח"ו מעוה"ז, רק שמשיגה מלמעלה" (עיי"ש באריכות).

הצמצום המוזכר כאן הוא הידוע בשם "צמצום הראשון" שענינו נתגלה בכתבי האריז"ל, ולא נתפרש לפניו, אם כי יש לזה רמזים בזהר בכמה לשונות וכמבואר בחסידות.

כיון שענין עיקרי בלימוד סודות התורה, הוא הפשטת הדברים מגשמיותן (וכמובא בדרמ"צ שרש מצות התפילה פ"ב אזהרת הבעש"ט בזה) מובן איך ניתן לטעות בדברים אלה, כאשר תופסים את הדברים כפשוטם. ולענין הצמצום: התפיסה היתה שההגדרה "צמצום" משמעה סילוק הכל¹. ומה שחזק את הרעיון הזה היתה סברא אנושית הגיונית שהיתה קשורה גם בשמירה על "כבוד אלוקים": היתכן שהקב"ה ימצא "בגשמיים השפלים"?

והנה על אף שענין הצמצום נעשה ביחס לכל העולמות שהעולמות לא היו יכולים להתהוות אילולא הצמצום, מכל מקום טענו הטועים שהקב"ה צמצם עצמו רק מעוה"ז, בגלל הסברא הנ"ל. ולפי זה הם טעו בדבר נוסף - בכך שנתנו הגבלה בדרגת הקב"ה שבה היה הצמצום, לומר, שאינו אין סוף ובלי גבול, והראיה - שהוא יכול לשכון בעולמות העליונים שהם גבוליים - ללא צמצום (לשיטתם שהצמצום הוא רק מצד "הגשמיים השפלים", שהקב"ה צריך להתרחק מהם כביכול), או אף בעוה"ז במקום המקדש (ושכנתי בתוכם)²; אף שכידוע, הצמצום הי' נחוץ גם לצורך העולמות הרוחניים (כולל העולמות הכלליים שלפני אצ"ו וכמבואר בדא"ח), כיון שהאור הוא בלי גבול והם גבוליים כנ"ל.

¹ אף שאין זה כל כך במשמע הלשון "צמצום", שהרי "צמצום" נשמע יותר כמו מיעוט הענין ולא סילוק לגמרי. וע"פ תורת החסידות שהצמצום ענינו התעלמות, מובן למה נקטו בלשון צמצום ולא סילוק, כדי לשלול טעות הנ"ל. וגם כשנמצא בדא"ח הלשון "צמצום" בדרך סילוק, הכוונה היא - התעלמות.
² ראה בהערת כ"ק אדמו"ר (הערה 18) בשיעורים בס' התניא, בפרק זה.

ומזה גם מובן שטעותם בענין הצמצום נבעה מנקודה זו: אם סבורים שהקב"ה הוא כח עליון גבולי, כעין מלך המלכים, אכן קשה להבין כיצד יכול הוא לשכון "בגשמיים השפלים", וכשישנו "פתרון" לדבר בכתבי האריז"ל³, אין בעיניהם פירוש אחר מלבד - כפשוטו וכי פירוש אחר לא יעזור בפתרון ה"בעיה".

אמנם בתורת הבעש"ט והה"מ ואחרי זה בהרחבה ע"י אדה"ז נתבאר כאמור, שהצמצום היה בבלי גבול שלמעלה ועניינו - התעלמות (מהמקבלים) וגם זה רק באור ולא בעצומ"ה.

ועדיין צלה"ב (לשיטתם) מדוע אצלם הצמצום מלכתחילה מתייחס לבעיית עוה"ז והגשמיות השפלה שבו, הרי כל ענין הצמצום מתחיל לפני כל ההתהוות? ואף שסוף מעשה עלה במחשבה תחלה, אבל ב"שלב" שהוא הרי אין תפיסת מקום לעולם, כיון שעדיין לא נברא?!

כיון שבכל זאת הם תולים את ענין הצמצום במצב המקבלים, ה' אפשר לפרש בב' אופנים: הא' - שהם טעו גם בדבר שלישי, והוא: הם הבינו שכל ענין הצמצום המבואר בכתבי האריז"ל הוא על הקב"ה בדרגת בורא העולם.

אך אי אפשר לפרש כך, כי קשה לחשוד באלו שעיינו בכתבי האריז"ל וידעו על כל מדריגות העולמות, מאדם קדמון ואצ"י וכו', ויחשבו שהצמצום הוא רק בדרגה זו. ועוד: הם הרי סבורים שהקב"ה סילק "עצמו ומהותו"⁴.

האופן השני שיש לבאר הוא שתפיסתם היתה שהצמצום שבכתבי האריז"ל מדבר לאחר ההתהוות, שהרי גם לשיטתם (ואר"בא - במיוחד לשיטתם שאין הקב"ה מהווה בכל רגע) עכ"פ בהתהוות עצמה היה הקב"ה קשור בעולם ובדברים הגשמיים השפלים שברא (שהרי מה שמבואר שהעולמות נבראו בדרך ממילא כביכול, ג"ו נתחדש בחסידות, ולשיטתם ה"ז בהתלבשות). וא"כ נמצא שאחר ההתהוות ה' הקב"ה צריך לסלק עצמו מעוה"ז שהרי נסתיימה ההתהוות והעולם מתחיל להתגשם כיון שלא נמצא בו כח המהווה (לשיטתם) (וע"ד סילוק האלקות ע"י חטא עה"ד והחטאים שלאחריו).

זאת אומרת ששיטתם היא (לא כמו שמבואר בחסידות שכדי שיתהוו כל העולמות ה' צ"ל צמצום) אלא שלאחר שנאצלו ממנו כל העולמות ללא צמצום עצום וכו' (כשיטת

³ די"ל שהיו סבורים שהאריז"ל גילה את סוד הצמצום משום שגם הוא לא הבין כיצד יתכן שהקב"ה ישכון בגשמיים השפלים.

⁴ ראה הערת כ"ק אדמו"ר (הערה 19) בשיעורים בסה"ת שם.

לכבודו של מלך

המקובלים הקודמים), ובהמשך לזה גם נברא העולם, אז - לדעתם בהבנת דברי האריז"ל - "סילק הקב"ה עצמו ומהותו מעוה"ז".
וצ"ע בכל זה.

בענין יאוש – אם הוי קנין

הת' ישעיהו שי' אבני
תלמיד בישיבה

א.

רמב"ם פ"ב מהל' גניבה ה"ג "נתייאשו הבעלים מן הגניבה, בין שנתייאשו ואחר כך מכר הגנב בין שנתייאשו אחר שמכר, קנה הלוקח ביאוש ושינוי רשות, ואינו מחזיר הגניבה עצמה לבעליה אלא נותן להם הדמים, אם לקח מגנב מפורסם, או אינו נותן כלל לא חפץ ולא דמים מפני תקנת השוק, אם לא היה זה המוכר גנב מפורסם".

ובטור סי' שנ"ג "ואם יש עם היאוש שינוי רשות קונה, פירוש שמכרה או שנתנה לאחר . . ודוקא שנתייאשו הבעלים קודם שמכר או נתן, אבל אם מכר או נתן קודם יאוש אינו קונה אע"פ שנתייאשו הבעלים אח"כ, והרמב"ם כתב שקונה, ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב כסברא הראשונה" [ועי' בשו"ע סי' שנ"ג ס"ג].

והנה בקצות החושן (סי' שנ"ג סק"א וסי' שס"ב סק"א) חוקר בגדר הדין דשינוי רשות (הבא עם יאוש), שאפשר לפרש שאי"ז כלל קנין אלא שמועיל מחמת דבהתירא אתי' לידי, היינו שקונה מחמת היאוש וכל הש"ר הוא רק להסיר המונע מן הקנין לחול (את ה"באיסורא אתי לידי"), ואפשר לפרש שהש"ר גופי' חשיב קצת קנין, וע"ד ששינוי מעשה או שינוי השם הוי קנין, רק דמ"מ כדי שיחשב קנין ע"י שינוי זה צריך להיות ג"כ יאוש.

ולפ"ז מבאר מחלוקת הרמב"ם והטור, שהטור ס"ל כאופן הא', שהש"ר אינו קנין בעצמו, ולכן איכא קנין רק כשקדם היאוש לש"ר, שע"ז נמצא שבהתירא אתא לידי, משא"כ כשקדם הש"ר לא יועיל היאוש שאח"כ כיון דמ"מ אתא לידי' באיסורא, משא"כ הרמב"ם ס"ל שהש"ר הוא קנין, ולכך אין חילוק אם נעשה קודם היאוש או אחריו, דבכל מקום שנצטרפו שניהם מהני (ולא אכפת שאתי לידי' באיסור, שהרי זה ככל קנין (ע"ד דוג' שינוי מעשה) שמועיל גם כשבאיסורא אתי לידי')¹.

¹ אלא שעכ"פ צריך לשלם הדמים מצד הדין - להרמב"ם, מצד זה שזכה באיסורא. וע"ש דמבאר בזה כ"כ פלוגתות בראשונים בדין ש"ר, כגון, אם מהני לקדושי אשה דבעי' "ונתן מכספו", וכן אם יש כח ביד הגולן להקדיש ולתרום, וכן אם בא אחר ונטלו בע"כ דהגולן (וכן גבי קטן אם חשיב כדעת אחרת מקנה, כדלקמן). ע"ש באורן.

אכן, דיש מקום להסתפק בזה בדינא דיאוש גופי', דמדבריי הקצה"ח עדין אין מבואר כה"צ אם ביאוש עצמו יש איזה "קנין" מהבעלים, או דכל קנין הלוקח הוא רק בהשינוי רשות, והיאוש הוא רק סילוק הבעלים מהממון וכו'.

ב.

הנה מצינו בנתיבות המשפט (סי' רס"ב סק"ג) שכתב "לכן נראה לענ"ד דבזה חילוק בין יאוש להפקר, דבהפקר פליגי ר"י ורבנן בנדרים דמ"ג דר"י סבר דהפקר כמתנה, מה מתנה עד דאתי לרשות זוכה אף בהפקר עד דאתי לרשות זוכה, והנה אף דקי"ל בהפקר דהוי הפקר אע"ג דלא אתי לרשות זוכה, מ"מ ביאוש נראה דלא מהני עד דאתי לרשות זוכה".

כלומר דס"ל להנתיבות דקנין היאוש אינו כקנין ההפקר אלא כמתנה, היינו דבהפקר קיי"ל דסגי בפעולת ההפקר ע"מ שיצא החפץ מרשותו ואי"צ שינטל ע"י אחר ע"מ שיועיל ההפקר [ודלא כר"י בנדרים (מג, א) דאמר שאינו יוצא מרשות בעלים עד דמטא לידי' דזוכה, כמתנה] אך ביאוש אין החפץ יוצא מרשותו עד דאתי לידי' זוכה, וכמתנה שיוצאת מהנותן רק כשכאה לרשות המקבל.

ומדבריו נראה להוכיח דס"ל שיאוש הוי קנין, שהרי כותב לדמות יאוש למתנה (היינו להפקר למ"ד דהוי כמתנה), שמפני זה הוא הדין שצריך לבוא לרשות זוכה בכדי שיחול פעולת היאוש, א"כ משמע שעצם היאוש הוא קנין לצורך כל אדם, כביכול שגמרו הבעלים בדעתם להקנות החפץ לכל מי שיבוא ליטלו, ולכן מהני דוקא אם בא אדם זוכה בזה, ואל"כ עדיין לא חל היאוש כיון שבשביל קנין צריך להיות מלבד מקנה ג"כ קונה?²

[וכמ"ש בהמשך הדברים שבכה"ג שעדיין לא זכו בהחפץ אין הבעלים צריכים לעשות איזה פעולה כדי לקנות הדבר שנתיאשו ממנו, אלא מיד כשרוצים בו שב החפץ לבעלותם, כיון שהיאוש לא חל, וזאת מחמת עצם הענין שכלל לא הי' קנין במקרה כזה, ולא נפעל שום דבר].

ג.

ועד"ז יש להוכיח ממה שהקשה התרומת הכרי (סי' רס"ב ס"ה) להדיעה שביאוש אין יוצא מרשותו עד שבא לרשות זוכה,³ שכתב "לפ"ז למה אמרו מציאת חש"ו אין בהם גזל

² ובהמשך דבריו כותב הנתיבות כסברא זו ביאוש גם גבי יאוש דגזילה.

³ ע"ש שחקר אי יכולים הבעלים לחזור בהם מיאושם קודם שזכה אחר בחפץ, וכתב שאחיו (הקצות) הביא לו ראי' שהיאוש חל רק כשזכה אחר בחפץ, אבל קודם שבא לרשות אחר שיזכה לא נפק מרשות הבעלים, וכתב על דברים אלו "ונכונים הם".

אלא מפני דרכי שלום, ומשמע דבכל מציאה הוא, והרי מציאה הנקנה ע"י יאוש ראוי שיהי' הקטן זוכה בזה מדאורייתא, שהרי היכא דאיכא דעת אחרת מקנה, כמו מתנה, קונה הוא מדאורייתא.. והאי נמי, כיון דלא נפיק מרשות בעלים עד דאתי לרשות זוכה, הוי דעת אחרת מקנה אותו...".

ולכן ביאר שם התרומת הכרי שהגדר דיאוש אינו ממש כמתנה, דבמתנה הקנין נעשה ע"י הבעלים, ואילו ביאוש הוא שהתורה התירה את החפץ שיהיו הכל זכאים לקחתו, וא"כ מחד גיסא הרי הוא כמתנה שאינו יוצא מרשותו עד דאתי לידי זוכה, שהרי התורה לא הפקיעה ממנו אלא רק התירה לזכות, ולאידך גיסא אי"ז כמתנה שיש דעת אחרת מקנה כי כאן הקנין הוא רק ע"י התרת התורה⁴.

עכ"פ יש משמעות בקושייתו דהיאוש הוא קנין, לפיכך אילו נפרש שאין היאוש מוציא מרשותו עד שיבוא לרשות זוכה, ונדמה זה למתנה, יהי' כאן דעת אחרת מקנה, היינו קנין ממש. ובפשטות כסברא זו ס"ל להנתיבות למסקנא, כמובא לעיל מדבריו שיאוש הוי כהפקר אליבא דמ"ד הפקר כמתנה.

ולפ"ז י"ל דאע"ג דהתרומת הכרי איירי לגבי דין יאוש באבידה מ"מ כמו"כ הוא ביאוש דגזילה, שפעולת הקנין של היאוש ושינוי רשות הוא ע"י שהיאוש עצמו הוי ג"כ קנין (והטעם לזה כיון שדין יאוש בגזילה ילפי' לי' מדין יאוש באבידה, בב"ק סו, א).

ד.

והנה מדברי הקצות עצמם לכאור' אין להוכיח לשום צד, היינו דאין הכרח לומר דס"ל שיאוש הוי קנין או לא, שהרי במ"ש לחקור אם הקנין דשינוי רשות הוא בש"ר בהצטרפות היאוש או בש"ר לבד כתב להכריע (סי' שנ"ג סק"א פסקא המתחלת מיהו נראה) שהקנין הוא ע"י הש"ר לבד, והיאוש אינו אלא בכדי שיהי' אתי לידי' בהתירא ובפשטות משמעות דבריו היא רק שהשינוי רשות אינו קנין.

אמנם נראה להוכיח שיטתו מ"מ ש"ב ס"ב סק"א להסתפק בדיון גזולן שאחר יאוש הבעלים נתן גזילתו לקטן במתנה, אם קונה הקטן את הגזילה ביאוש וש"ר או לא, משום שקטן אינו יכול לקנות מצד עצמו וצריך דעת אחרת מקנה אותו, ויש לדון אם נחשב הגזולן לדעת אחרת מקנה לענין החפץ שאינו שלו.

⁴ והביא בהמשך שם דברי הקצות בענין אחר, משמע שלמד שזה ג"כ סברת הקצות (וכפי שאכן משמע מכ"מ בקצות, כדלקמן).

וכתב שם לתלות זה במחלוקת הנ"ל בגדר יאוש וש"ר, שלדעת התוס' והרא"ש (וכן משמע שדעתו, כנ"ל) שהקנין הוא מצד שבהתירא אתא לידו, והש"ר עצמו אינו קנין כלל, נמצא שקנין הלוקח אינו אלא ע"י היאוש שגרם שבהתירא אתא לידו ולא ע"י המוכר לו, ממילא בנדו"ד אין דעת אחרת מקנה, כיון שכל הקנין הוא קנין עצמו ולא שייך למוכר, משא"כ לדעת הרמב"ם שהש"ר הוא קנין (בצירוף יאוש), גם כאן קנה, כיון שיש דעת אחרת מקנה.

ולכאור' יש להוכיח מכאן ששי' הקצות היא שגם ביאוש ליכא קנין, דאל"כ היה נחשב כאן ד"א מקנה מצד היאוש עכ"פ⁵. וכמו שאכן כתב בהמשך דבריו שם בשיטתו "אלא יאוש הוי סילוק רשותו" - ע"ד שראינו בדברי התרומת הכרי ביאוש דאבידה (וכנ"ל ששייכים דבריו שם גם לדברי הקצות)⁶.

דאילו להרמב"ם הקנין כאן הוא לאו דוקא מצד הש"ר אלא גם מצד היאוש (כיון דס"ל שהקנין הוא ע"י הצטרפות היאוש והש"ר, שהמשמעות בזה שבין היאוש ובין הש"ר הוו קנינים), שגם ע"י היאוש יש דעת אחרת מקנה, וכן לשיטת הרא"ש והקצות לא רק שהשינוי רשות לא הוי קנין אלא גם היאוש לא הוי קנין.

ה.

וע"פ יסוד זה, שנחלקו הקצות והנתיבות בגדר הפעולה שביאוש, דלהנתיבות הרי זה קנין לכל דבריו, ואילו להקצות הגדר בזה הוא ע"ד זכ"י מן ההפקר, ללא קנין, וכביכול שהתורה התירה לו לזכות בהחפץ, כנ"ל בתרומת הכרי - נראה לבאר כו"כ מחלוקות ביניהם בדיני יאוש, כדלקמן.

בשו"ע חו"מ סר"ב ס"ב איתא "בד"א (שאפשר לקנות מטלטלין "אגב" קרקע) כשהיו אותם המטלטלין צבורים באותה קרקע, אבל אם היו במקום אחר צריך שיאמר קנה מטלטלין אגב קרקע" ובהגהה שם "וי"א דאפילו הם צבורים בתוכה צריך שיאמר קנה אגב קרקע, וכן נ"ל עיקר".

ולשי' הקצות (סי' ער"ה סק"א - מובא בנתיבות סק"ב) לדעת הסוברים (הרמב"ם) שבצבורים בתוכה אי"צ לאמירת "אגב", דלא כמ"ש הרמ"א, יהי' אפשר לקנות בקנין אגב גם בהפקר, כלומר אע"פ שבהפקר אין אמירת אגב, שהרי אין בו דעת אחרת מקנה (שהרי

⁵ וכנ"ל לשון זו ד"א מקנה ביאוש - בדברי הנתיבות.

⁶ והטעם, י"ל בדבריהם שלא נעשה שינוי (בחפץ) - בש"ר, בשונה משינוי מעשה ומשינוי השם ויאוש ששם קונה אכן מצד הקנין של השינוי, שבו יש שינוי ברבר, וכמ"ש הקצות בסי' רס"ב סק"א דבשינוי השם ויאוש הקנין הוא בשינוי השם, והיאוש הוא טעם צדדי, ואכ"מ.

הפקירו סתם - לכ"ע), מ"מ קונה את כל הדברים המונחים בקרקע ההפקר, כיון שאי"צ לומר אגב במה שצבור בקרקע הנקנית. והוכיח כן מדברי רש"י (ב"ק קיז, א) בנוגע לגזל שדה מחבירו והיתה פרה רבוצה עליו, שמפרש ברש"י שהקנין הוא מדין אגב.

אכן הנתיבות חלק עליו, וכתב שא"א להיות קנין אגב ללא דעת אחרת מקנה, ומוכיח זה מכ"מ, ובנוגע לראי' שהביא הקצות מדברי רש"י כותב שיש לפרש דבריו באו"א, והוא, "ועוד אפ"ל, דר"א (בעל המימרא שם) ס"ל סתם גזילה יאוש בעלים, והתוס' בב"ק דף ס"ט בר"ה כל שלקטו כתבו דיאוש הוי כמו מתנה לגזולן, ושפיר הוי דעת אחרת מקנה".

ותי' שי' הקצות נראה ע"פ מה שכתבנו למעלה, דמ"ש הנתיבות לפרש שבגזל שדה מחבירו יש דעת אחרת מקנה ע"י היאוש הוא רק ע"פ שיטתו, דס"ל שיאוש הוי קנין כמתנה, ממילא יש כאן דעת אחרת מקנה, משא"כ להקצות שיאוש קונה משום שהתירה התורה לזכות בגזילה, אפי' אם נאמר שר"א ס"ל ש"סתם גזילה יאוש בעלים" אין כאן דעת אחרת מקנה, לכך יש להוכיח מרש"י שהקנין הוא מדין אחר, מדין אגב דמהני גם כשאין דעת אחרת.

1.

ועד"ז בריש סי' ס"ו לענין מכירת שטרות, כתב הקצות (סק"א) שהמוצא שטר חוב לאחר שנתייאשו הבעלים זכה בגוף החוב הכתוב בשטר, ומבאר הטעם שהמוצא זוכה ולא הלואה משום שלידי הלואה בא באיסור משא"כ ליד המוצא, ומוסיף שאין להקשות כיצד אפשר שהחוב יעבור מרשות מלוה לרשות מוצא הא עכשיו אינו ברשות המלוה, כיון שיאוש עדיף ממכירה ומהני אפי' כשאינו ברשותו.

ובנתיבות כתב שאע"פ שמועיל יאוש כשאינו ברשות הבעלים מ"מ כאן לא יזכה המוצא בהחוב, משום שאי"ז ברשות המוצא כדי שיזכה בזה⁷, ולכן פשיטא שאין המוצא יכול לזכות בהחוב, ואילו היינו אומרים שזוכים בחוב שנתייאשו בעליו הי' הדין שהלואה זוכה⁸.

ונראה לבאר שגם במחלוקת זו אזלי הקצות והנתיבות לשיטתייהו, ובכ' הפרטים שנחלקו כאן, היינו הן אם המוצא יכול לזכות בדבר שנתייאשו בעליו ממנו בשעה שלא

⁷ ובמשוכב נתיבות שם חלק על הקצות ואמר שאכן זוכה המוצא גם כשאינו ברשותו.

⁸ ומ"מ הדין הוא שאף הלואה לא זכה, ומבאר שם שהוא מפני שלא הי' כלל יאוש, ע"ד הדין במקום שרובו ישראלים דאמרי' שלא נתייאש כיון שיודע שהמוצא ודאי יחזיר, כמו"כ בנדון שם (מקום שאין שירות מצויות שיש לתלות שנפל מאדם אחר, ו) הספק הוא אם נפל מהמלוה (קודם פרעון), או מהלואה (אחר פרעון), וסבור המלוה שהלואה יודה על האמת שלא פרע.

הי' ברשותם כיון שדומה למכירה, או לא כיון שלא הי' ברשותם בזמן שצריך לקנות, והן אם הלוה יקנה את החוב בשעה שהמלוה יתייאש.

ותחילת הענין, להקצות אין הלוה יכול לזכות בהחוב אע"פ שבשעת היאוש הי' החוב ברשותו, ואדרבה דוקא מפני זה אינו יכול, כיון שאתי לידי' באיסורא⁹, וא"כ לא שייך שיקנה ביאוש שענינו הוא בכדי לפעול שיבוא לידיו בהתירא, משא"כ להנתיבות שהיאוש הוא קנין, וחלותו הוא גם כשבאיסורא אתי לידי' (כנ"ל גבי שינוי מעשה וכו'), פשוט שקונה לחוב.

וכן כלפי המוצא, שלהקצות אין צריך שתהי' המציאה (שעבוד החוב) בידיו בשעת היאוש ע"מ שיזכה בו, משום שלאחמ"כ בשעה שיזכה במציאה (בשעבוד החוב ע"י השטר) תופס את היתר התורה לזכות בחפץ, ועי"ז גורם להוציא החפץ מהבעלים (מחמת היאוש) ולזכות בו, ואילו להנתיבות מוכרח להיות החפץ בידיו בשעת היאוש, שכן הוא הדין בכל קנין, שלחלותו צריך שיהי' החפץ ביד הקונה - שאז ישנה המציאות של קונה ומקנה.

ז.

ועד"ז בסי' ס"ה (ס"ק י"ח) בנוגע למציאת שטרות כותב הנתיבות וז"ל: "ונראה דאף דלא מהני יאוש בחוב מ"מ מהני יאוש לקנות גוף השטר . . והטעם דכשנותן לו הלוה השטר מקנה לקנות השעבוד צריך להקנות לו גם השטר כמו בכל שטר מקנה . . ומלא הוא בש"ס ופוסקים דמהני מכירת או משכונת השטר שיחזיק בו ולא לגבות בו אפילו בלא כתיבה, וכמו שמהני מכירה ה"נ מהני יאוש דיאוש כמתנה כמ"ש בתוס' בב"ק ס"ט (ע"א ד"ה כל שלקטו)".

היינו, כשם שבכל הלוואה מלבד שמשעבד הלוה למלוה נכסים כנגד סכום ההלוואה משעבד לו ג"כ גוף שטר ההלוואה, שלכן יכול המלוה למכור את גוף השטר לאחרים (כל זמן שלא נפרע החוב), כמו"כ אפשר לקנות גוף השטר ע"י יאוש המלוה, שאם מצא אדם את השטר אחר יאוש המלוה קונה אותו ע"י יאוש הבעלים, דהיאוש הוי כמתנה.

ולאחמ"כ מביא מה שהקשה בקצות (שם סק"י) דאין שום תועלת למוצא בכך שהנייר שלו, כיון שאם ירצה המלוה לתבוע את הלוה על חובו יצטרך המוצא להביא את השטר לבי"ד להראות הראי', וע"ד הדין שהטוען (ללוה) - שט"ח שבדרך זכות יש לי בו שמחויב הלוה להביא ראי' זו לבי"ד.

⁹ כמ"ש זה בס"ה, מובא לקמן בפנים.

ומתרחץ שאי"ז דומה לדין ההוא, כיון שכאן הוא כמתנה, ובמתנה פשיטא שאין מחויב מקבל השטר להראותו בכי"ד, "דהא הקנהו לו לזה", שנתן המלוה את השטר בכדי שיוכל לעשות בו כרצונו, וכמו"כ הוא כאן שהמוצא זוכה בשטר לכל חפציו.

ובמשוכב נתיבות (שם) כתב "ואינו, דודאי לא עדיף משטר שבידך זכות יש לי בו דג"כ הוא שלו ואפ"ה מחויב להראות".

ח.

ויש לבאר גם מחלוקת זו לשיטתייהו, דלנתיבות דסבר דיאוש הוי קנין, כמתנה, נמצא שע"ז שמצא את השטר וקונהו ע"י היאוש הרי זה כאילו המלוה עצמו נתן לו את השטר במתנה, וכשהוא עצמו מקנה לו את השטר לא מסתבר שיחויב המקבל להראות את השטר בכי"ד, "דהא הקנהו לו לזה", ולא שייך טענת המלוה "זכות יש לי בו", כי הוא עצמו נתן (כביכול) זכות זו לאחר¹⁰, למוצא.

משא"כ לקצות שסובר שיאוש הוי זכי' ע"י שהתירה התורה ליטול את החפץ, הרי אינו זוכה בזה ע"י נתינת והקניית הבעלים (לא הוי דעת אחרת (בעלים) מקנה), ולכן דומה מקרה זה לסתם שטר של כל אדם ("ודאי לא עדיף משטר שבידך"), שע"י הטענה "זכות יש לי בו" יכול המלוה לחייב אותו להראות את השטר שלו בכי"ד, כי לא קנה זכות זו מהבעלים.

וכן לאחמ"כ מביא דברי הקצות "דכיון שקנה השטר ביאוש, שוב אינו יכול לגבות בשטר", ופריך "ליתא, דהא יאוש כמתנה, והוי כמוכר ונותן שט"ח דגובה בו", ובמשוכב נתיבות כתב "ודבריו הם כתפל מבלי מלח ואין בהם טעם, דאי"ז ענין למוכר ונותן שט"ח, דהתם אית ליה זכות המוכר ..". היינו שנחלקו כשנתייאש המלוה אם הוי כנותן השטר במתנה שיוכל לגבות בו או לא.

דג"ז י"ל כנ"ל, דהקצות ס"ל דע"י היאוש הפסיד המלוה את זכותו בהשטר, שכן התורה התירה למוצא לזכות בזה, "ואז"י אין לו בנייר כלום דהוי של מוצאו . . וכיון דאין לו בנייר הדין הוא שלא להחזיר", ולכן לא יוכל המלוה יותר לגבות את חובו ע"י השטר, מפני שאין לו שייכות לשטר, וגם המוצא לא יוכל להחזיר את השטר למאבד לגבות בו כי אינו מחזיק בשטר מחמת המאבד.

¹⁰ אף דלשיטתו ודאי שלענין החוב גופא (ולא לענין השטר) לא קנה המוצא, כנ"ל.

¹¹ גוף דברי הקצות (שם סק"י).

משא"כ הנתיבות ס"ל דיאוש הוי קנין שמקנה המלוה למוצא, ממילא הדין כאן שווה לדין המוכר שטר חובו לחבירו, שעליו כתב הקצות במשובב "אית ליה זכות המוכר", היינו שגם למוצא יש זכות הבעלים, שלכן יכול לחזור ולתת השטר כולל הזכות שיש לו בו למאבד.

ט.

והנה בשי' הרמב"ם הנ"ל (הל' גניבה פ"ה ה"ג) "נתייאשו הבעלים מן הגניבה בין שנתייאשו ואח"כ מכר הגנב בין שנתייאשו אחר שמכר קנה הלוקח ביאוש ושינוי רשות ואינו מחזיר הגניבה עצמה לבעליה אלא נותן להם הדמים..."

שנת"ל בשם הקצות שיסוד ב' הפרטים בהלכה זו הוא שלשי' הרמב"ם הקני' ביאוש וש"ר היא מחמת הקנין (וכנ"ל הן מצד הש"ר והן מצד היאוש), לפיכך אין הפרש בסדר הפעולות, ובכל אופן נעשה הקנין, ולכן ג"כ חייב בתשלומי דמים, מפני שבאיסורא אתא לידו' וחל עליו חובת השבת הדמים מצד החיוב "והשיב" של הגזלן, שחיוב זה עובר אל הלוקח, וכל קניני הגניבה קונים לו רק לענין שהחפץ יהי' שלו אך לא שיפטר מתשלומי דמים¹².

וצריך להבין בשי' זו, בשלמא אם הי' היאוש לאחר הש"ר מוכן הטעם שחייב בדמים, משום שאתא לידו' באיסורא ואינו זוכה בזה לגמרי אף לאחר היאוש, אולם כשנתייאשו הבעלים קודם מכירת הגזלן, שבכגון דא אתא לידו' דהלוקח בהתירא, מדוע יתחייב לשלם דמים, וכי איזה טעם יש בכך שיאוש וש"ר הוי קנין לפעול שגם בכה"ג שאתא לידו' בהתירא - דלכאור' לא חל עליו חיוב ההשבה של הגנב - יתחייב לשלם דמים¹³.

י.

ויובן בהקדים שיטת הגאון רעק"א אייגר דכתב על הרמב"ם (שם) וז"ל: "ונותן להם הדמים - לכאורה נ"ל אף דכבר אכלו הלוקח, כיון דמיד שקנה מהגנב זוכה בה מתחייב בדמים לא נפטר במה דאכלו אח"כ, ואינו דומה לסי' שס"א ס"ו דהתם ליכא ש"ר ולא נתחייב בה".

כלומר, אף הוא ס"ל כשי' הרמב"ם שחייב הלוקח לשלם דמים להבעלים, ואפי' אם הגניבה כבר אינה בעיני - מפני שאכלה הלוקח, מ"מ כיון שחל עליו חיוב תשלומי דמים

¹² ומ"ש שבגנב שאינו מפורסם פטור מדמים ג"כ - הוי משום טעם אחר - "מפני תקנת השוק", כמש"ש, ראב"מ.

¹³ וכמש"ש המ"מ (באופן הב') לבאר את השגת הראב"ד "שכיון שקנה הלוקח ביאוש וש"ר למה יתן דמים".

משום חובת ההשבה של שעת הגניבה, לשיטתו שיאוש וש"ר הוי קנין¹⁴, תו לא פקע ממנו החיוב.

ומבאר שחלוק הנידון כאן מסי' שס"א, גבי גנב שמת וירשו בניו את הגניבה אחר יאוש בעלים, שרק אם הגניבה היא בעין חייבים להשיבה ואם נשתנית חייבים לשלם דמיה, אך אם אכלוה פטורים, מפני ששם אין הירושה חשובה כש"ר שהרי ברא כרעא דאבוה הוא, ממילא פטורים גם מדמים, משא"כ בנדו"ד אם אכלוה חייבים דמים כיון שהי' ש"ר.

אמנם לכאן צ"ע, דאיפכא מסתברא, אמאי אי הש"ר בנידון ההתם גורם שיפטרו מדמים, אדרבה אילו יש ש"ר הוא קנין יותר, וכ"ש שצריך ליפטרו מדמים.

יא.

וי"ל שלשי' זו שהש"ר הוי קנין, זה גורם שלא יועיל הש"ר לקנות לו עד כדי שיפטרו מדמים. והביאור בזה, דהנה הטעם לכך שאין הגזולין קונה לעצמו את הגזילה, אע"פ שנתייאשו הבעלים, הוא מפני שבאיסורא אתא לידו', שענין זה מונע אותו מלזכות בהחפץ, ולפ"ז יש לדון כל מקרה לגופו אם אתא לידו' בהתירא וקנה או לא.

הנה מצינו בנתיבות (סל"ד סק"ה) בנוגע לגזולין שגזל מגזולין הראשון ועשה שינוי, דחשיב גזולין לגבי בעלים, וביאר שהוא משום שע"י השינוי בגזילה פעל "גזילה חדשה", כיון שע"י השינוי קנה את החפץ שעד אז הי' של הבעלים רק שלא הי' ברשותם ("ואין לך גזולין יותר מזה").

ונמצא שע"י קנין נוסף, לאחר גזילת הגזולין, חלה כביכול גזילה חדשה מבעלים, ולכן אפשר לקרות למעשה זה גזילה, אף ש"אין גזולין אלא מרשות בעלים". א"כ ביורשים, אליהם הגיע הגזילה בדרך ממילא, נחשב כבהתירא אתא לידו' ופטורים לגמרי (אם הגזילה אינה בעין, אך אם היא בעין יחזירוה, ואם נשתנית יחזירו דמיה), משא"כ בלוקה

¹⁴ ולהעיר מהמשנה ב"ק קיד, א נטלו מוכסין את חמורו ונתנו לו חמור אחר . . . הרי אלו שלו, מפני שהבעלים מתייאשין מהן, ובגמ' שם "תנא אם נטל מחזיר לבעלים הראשונים, קסבר יאוש כדי לא קני ומעיקרא באיסורא אתא לידו", ואי' שם דמתני' כוותי' דעולא.

ובתוס' (סז, א) ד"ה אמר עולא פי' ר"ת שהמשנה והברייתא איירי ביאוש לכו, שהנתינה שהיתה בע"כ אינה חשובה שינוי רשות, ודעת עולא שקני, ור"י פי' דאיירי שהי' גם ש"ר, במשנה קודם היאוש ובברייתא אחר היאוש. וידוע הביאור בזה דלר"ת יאוש וש"ר מהני מדין קנין, וצריך שיהי' קונה, היינו שלא בע"כ, ולר"י מהני משום שבהתירא אתא לידו'.

והנה רש"י על המשנה שם כתב "הרי אלו שלו - דמסתמא נתייאשו הבעלים מיד וקננהו היאך ביאוש ושינוי רשות", ובגליון הש"ס הקשה רעק"א שצריך לפרש כשי' ר"י שהי' יאוש כדי. והיינו ע"ד שיטתו בקוש' על הרמב"ם שמשמע שס"ל לרעק"א שיאוש הוי קנין.

שהי' ש"ר, והש"ר הוי קנין, הר"ז כאילו נעשה כאן מעשה גזילה חדש, והרי הוא כלוקח את החפץ מידי הבעלים, ע"כ חלה עליו חובת ההשבה כשל הגזלן, שגם הוא כמכונה בתורה "והשיב . . אשר גזל".

וזהו מ"ש רעק"א "דמיד שקנה מהגנב . . מתחייב בדמים", דע"י הקנין דש"ר שקנה החפץ מתחייב בחובת ההשבה, משא"כ בסי' שס"א "דהתם ליכא ש"ר ולא נתחייב בה" (אלא שמ"מ ודאי שאת גוף החפץ קנה אף כשהי' ש"ר, שהרי נעשה קנין, וחובת ההשבה שעברה אליו היינו רק לענין דמי הגניבה).

ועפכ"ז אפשר לבאר ג"כ בכללות השיטה דהרמב"ם (ועוד) דגם במקרה שהיה יאוש ואח"כ ש"ר חייב בדמים, משום שע"י הקנין דש"ר נפעל כביכול גניבה חדשה ונתחייב מחדש בחובת ההשבה לבעלים (וכאילו באיסורא אתא ליד' בגניבה זו האחרונה).

וכן לאידך, להשי' שש"ר אינו קנין (אלא היתר זכי') שלכן קונה רק אם היאוש קדם לש"ר, נמצא עוד הכרח לומר שגם היאוש לא חשיב קנין (המקנה לקונה מהגזלן), דאל"כ, צריך ליחשב "גזילה חדשה" משום שהי' כאן פעולת קנין ביאוש (לאחרי גזילת הגזלן), ובמילא חלה עליו ג"כ חובת ה"והשיב"¹⁵.

¹⁵ אמנם זה אפ"ל בשי' הקצות עצמו, כיון שהוא חולק על דין זה (דהנתיבות) ד"גזילה חדשה" (ע"ש סל"ד), אמנם בשיטת הר"י הנ"ל (שקאי כנ"ל בשי' הקצות שש"ר לא הוי קנין) צ"ל כן, שהרי כתב (שם בתוס') שכשאמרי' קני בשבאיסורא אתא ליד' (כבדברי רבה) אז חייב לשלם, ומשמע שכשבהיתרא אתא ליד' כבהמשנה דמוכסין, פטור משלומין ג"כ, וע"כ צ"ל שגם היאוש לא חשיב קנין, שלא יחשב "גזילה חדשה" (כבפנים).

בענין זה נהנה וזה לא חסר

הת' אברהם ש"י אלפרוביץ
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא כ, א "אל רב חסדא לרמי בר חמא לא הוית גבן באורתא בתחומא דאיבעיא לך מילי מעלייתא. אמר מאי מילי מעלייתא, אל הדר בחצר חבירו שלא מדעתו צריך להעלות לו שכר או אין צריך, היכי דמי אילימא בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר, זה לא נהנה וזה לא חסר. אלא בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר, זה נהנה וזה חסר. לא צריכא, בחצר דלא קיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר, מאי מצי אמר ליה מאי חסרתין, או דלמא מצי אמר הא איתנהנית...".

ובתוס' בד"ה זה אין נהנה וזה אין חסר הוא כתבו דאע"ג ובגמ' נזכר דינא דפטורא רק גבי זל"נ וזל"ח ליכא למידק מינה בזל"ח וז"ח יהיה חייב דה"ה דבהא נמי פטור, וז"ל התוס': "אפילו בחצר דקיימא לאגרא וגברא דלא עביד למיגר הו"מ למימר דפטור - כיון שלא נהנה, אע"פ שגרם הפסד לחבירו. דאפילו גירשו חבירו מביתו ונעל דלת בפניו אין זה אלא גרמא בעלמא".

אמנם הרא"ש בפרקין (סי' ו) פליג עלייהו וס"ל דבכה"ג אע"ג דאינו נהנה מ"מ מחייב ע"כ שאכל חסרונו של חבירו, וז"ל "ורב אלפס ז"ל כתב אבל בחצר דקיימא לאגרא צריך להעלות לו שכר ואף על גב דלא עביד למיגר דהא חסריה ממונא . . ומיהו כבר הוכחתי שעל החסרון אין חייב דלא הוי אלא גרמא בעלמא, ואי איכא לחיוביה, מהאי טעמא איכא לחיוביה, משום שאכל חסרונו של זה . . אף על גב שלא נהנה שהיה מוצא דירה אחרת בחנם מ"מ השתא מיהא קאכל מה שחבירו נפסד וכ"נ".

ובביאור סברת הרא"ש, דלכאורה אמאי מחייב על אכילת החסרון¹, כתב הברכ"ש (סי' יד) דהוא משום שיש לו הנאת הגוף, דאילו לא הוי נהנה מאכילת החסרון אלא דנעשה חסרון ע"י לבד לא הוי מתחייב, משום דמדין מזיק א"א לחייבו כיון שהוא גרמא בעלמא,

¹ ניהא להנך ראשונים דמחייבי משום מזיק את"ש דפליגי בגדר גרמא וגרמיי' כו', אמנם ש"י הרא"ש צ"ע.

לכבודו של מלך

אמנם ע"י דאכל חסרונו ע"כ גם הנאה כזו בת תביעה היא, דיכול לתבעו על מה שנהנה הנאת הגוף מחסרונו דמוני גבך ע"י דאכלית חסרוני.²

לפי"ז נפקא לשי' הרא"ש דאיכא ב' אופנים דתביעות הנאה באכילת חסרון בז"נ, הא' דהיא הנאה דיש בה חיוב ממון מצ"ע דדמי הנאה, והוא מה שנתחייב לשלם כשנהנה מממון חבירו, והב' בל"נ, דהיא הנאה דליכא עלה חיוב ממון מצ"ע, כיון שלא נהנה בזה, ומ"מ כיון דיש בו חסרון לכך מתחייב אף על הנאה זו (אף דאילו לא הי' כאן חסרון לא הי' מחייב כלל על הנאה זו כו').³

א"כ נראה דלשי' התוס' ליכא בהנאה דאינה רק אכילת החסרון חיוב כלל, והטעם פשוט כיון ומצ"ע לולי החסרון לא הי' בה חיוב באכילה זו, הלכך גם השתא לא משני מידי במאי דאיכא חסרון.

אלא דאכתי צ"ב במאי פליגי, ולכאו"צ ע"ע בעיקר סברת הרא"ש, דמחייב אהנאת הגוף אי איכא חסרון, דהא כיון דלא שייכי החסרון וההנאה הלמאי גורם החסרון לחיוב על ההנאה.

ב.

והנה בביאור ספק הגמ' דזה נהנה וזל"ח, הקשו התוס' בד"ה הא איתהנית "ואם תאמר ההוא דתחב לו חבירו בבית הבליעה דריש אלו נערות (כתובות דף ל:), אמאי חייב האוכל, זה נהנה וזה לא חסר הוא, שאם היה מחזיר היתה נמאסת ואין שוה כלום. וי"ל דלא דמי הואיל ונהנה מחמת החסרון שהיה מתחילה, מידי דהוי אהא דתנן מתוך הרחבה משלם מה שנהנית, דאלעיסה לא מחייב דהוי שן ברה"ר, אלא אהנאת מעיו מחייב אע"פ שאם מחזירו אין שוה כלום".

ומתבאר מדברי התוס' דהא דאמרי' דז"נ וז"ח חייב, אין מוכרח שיהי' החסרון בשעת ההנאה כדי לחייבו מהא טעמא, אלא ה"ה אי אתי החסרון אחר ההנאה דהעיקר הוא שנהנה מחמת החסרון שהיה מתחילה, והיינו דכיון ונהנה מחמת החסרון הרי אע"ג דאינם בב"א מ"מ חשיב כז"נ וז"ח, דע"י שההנאה באה מהחסרון נעשה כאילו ההנאה והחסרון באים כאחד.

² ובפשטות נפק"מ מזה לענין איכות התשלומין, דאילו הי' מתחייב מדין מזיק הי' משלם מעידית נכסיו כמבואר בריש מסכתין, משא"כ מדין נהנה אינו משלם אלא זיבורית וכמש"כ הקצה"ח סי' שצא סק"ב לעניין שן ברה"ר.

³ ועיין בברכ"ש שם במה שנסתפק לפי ביאור זה בדעת הרא"ש.

אמנם התוס' במס' כתובות (ל, א ד"ה לא צריכא) פליגי אתוס' דידן, שכתבו "וואפילו אי זה נהנה וזה לא חסר פטור, מ"מ' כיון דשוין כל שהוא אז מיחייב בכל, כדאמרינן התם (ב"ק דף כ:): משום דא"ל את גרמת לי היקפא יתירתא מיחייב בכל הנאה, או משום שחורריתא דאשיתא מיחייב לכולי עלמא בכל...".

ומהא דלא הביא התוס' תי' הנ"ל משמע דפליג על תוס' דידן, וס"ל דאף דנהנה מחמת החסרון אין ההנאה והחסרון שייכי אהדדי עד שנ' ז"נ וז"ח, אלא כיון דבשעת ההנאה ממש לא חסרו כלום חשיב ז"נ וזל"ח.

ועד"ז פליגי לענין תי' התוס' התם, דס"ל לתוס' כתובות דחסרון מיקרי כל היכא דחיסר מיני' מידי אפי' דשוה החסרון פחות מש"פ, דסגי בהכי לחייבו בתשלומי כל ההנאה, אולם לתוס' דידן אי הוי פחות מש"פ לאו כלום הוא, וכאילו דלא חסרי' מיד⁵.

עוד צע"ק בשי' התוס' בסוגיין, דהנה לקמן בסוגי' (כא, א) כתבו התוס' דע"י הנזק דשחורריתא דאשיתא מגלגלין עליו חיוב כל ההנאה⁶, והיינו דדי בחסרון משהו לחייבו ביותר מן החסרון, ולפ"ז אי"מ מש"כ הכא דבפחות מש"פ לא מהני החסרון לגלגל עליו כל חיוב ההנאה, דלכאו' הו"ל לגלגל עליו הכל אף דבשעת ההנאה לא היה חשוב כ"כ כיון דלעסי', הואיל ומ"מ חסרי' כ"ש בהאי שעתא.

ובברכ"ש (הנ"ל) כתב לחלק, אשר בשחורריתא דאשיתא הא ודאי דהחסרון שנגרם הוא ש"פ, ולכך ע"י חסרון מועט זה יש לגלגל עליו כל חיוב ההנאה⁷, אמנם גבי תחב לו חבירו בבית הבליעה דהחסרון לבד לא הוי ש"פ, משו"ה כתבו התוס' דלא יגלגלו עליו תשלומי כל ההנאה מפני חסרון זה. אלא דהא גופא טעמא בעי, מה"ת לחלק בין ש"פ לפחות מזה, דלכאו' אי אמרי' דמגלגלין עליו את הכל ליכא סברא דנאמר כן רק היכא דאיכא חסרון דש"פ.

ג.

ולבאר כ"ז יש להקדים תחילה ביאור יסוד חיוב האדם בז"נ וזל"ח, דהנה הקשה הפנ"י בריש שמעתין דכיון דאין לחייב את האדם על החסרון אלא חשבינן לי' כגרמא בעלמא⁸,

⁴ ובגליון הש"ס שם "עי' בב"ק דף כ' ע"ב בתוד"ה הא איתהנית".

⁵ וכמש"כ "אמאי חייב האוכל, ז"נ וזל"ח הוא, שאם הי' מחזיר היתה נמאסת ואין שווה כלום", היינו דהיכא דנמאסת ואין ש"פ חשיב כאין שווה כלום. ומתוס' בכתובות משמע דשווה משהו.

⁶ ע"ש בד"ה ויהבינן.

⁷ דכ"ה בכל סוגיין גבי יתומים ועוד כו', עיין בתוס' הנזכ"ל.

⁸ עכ"פ לשיטת התוס' דבזל"נ וז"ח פטור.

א"כ אמאי פשיטא ליה להש"ס בחצר דקיימא לאגרא וגברא דעביד למיגר דחייב ונימוקם עמם דז"נ וז"ח הוא, הא כיון וע"י שחסרו ליכא חיוב כלל דגרמא הוא, ואמאי מחייב.

ואין לומר דחיובו הוי ע"כ דנהנה, דהא בז"נ וזה אינו חסר קא מיבעיא ליה אי מחייב, משמע דהחיוב במה שנהנה לחוד אינו פשוט. ודוחק לומר דאע"ג דבכ"א מהטעמים אין לחייבו, מ"מ מסייע הא דנהנה לחייבו בשביל כן על החסרון אע"ג שהוא גרמא, דמצטרפין ב' הסברות לחייבו אע"ג דבכל חדא לא מחייב.

וכתב הפנ"י דצ"ל דמתחייב על ההנאה, משום דעל החסרון כבר כתבו התוס' דאין לחייבו דהוי רק גרמא בעלמא, עכצ"ל דחיובו הוי על ההנאה, דבזה לחוד שנהנה בגוף ממונו של חברו סגי לחייבו, ואי"צ לטעם דמזיק. והא דמספק"ל בז"נ וז"ח, דמשמע דאין להתחייב על ההנאה, היינו משום דאיכא למימר בכה"ג כופין על מידת סדום, כיון שהלה אינו מפסיד כלל, וחייב רק כשחסר דא"א לומר כופין, חייב.

אמנם בחי' הגר"ש שקאפ (סי' י"ט) הקשה על ביאור זה, דהא מדמי הש"ס הקדש לדין דזה נהנה וז"ח, והתם לא שייך לומר דכופין על מדת סדום כו', אלא ע"כ דהא דנהנה אינו טעם מספיק לחייב כלל, ולא כמ"ש הפנ"י דיש לחייב על ההנאה רק דפטור מטעם דכופין. ולכך ביאר באו"א דהוא סברא שלא יתחייב הנהנה רק אם חבירו חסר ע"י, היינו שאין תביעה על הנאה אי בעל הממון לא מתחסר כו'. ונפקא מביאור הגרש"ש, דכל ענין ההנאה הוי חיובו רק היכא דאיכא חסרון, היינו דאע"ג ואין התשלומין על גוף החסרון אלא על ההנאה, מ"מ החסרון מצטרף אל ההנאה וגורם לחיוב עלה, ומבלעדי החסרון הרי א"א לחייב על ההנאה.⁹

משא"כ לביאור הפנ"י הרי אין כלל קישור לתשלומי ההנאה עם גוף החסרון, דחיוב ההנאה הוי בכל ענין שנהנה מממון חבירו דחייב לתשלומי ההנאה, רק דהיכא דליכא חסרון אע"ג דמחויב חבירו לשלם בעד הנאתו מ"מ אין כו"ד גובין ממון זה, ואף לא יתנו לו לגבות, כיון דכופין על מדת סדום, אמנם חיובו עדיין קיים כו'.

ד.

והנה בגדר דין תשלומי נהנה יש לחקור¹⁰, אי חיובו הוי חיוב חדש שחייבו חכמים לשלם על הנאת האדם, וכמו שמצינו גבי תשלומי נזיקין שחידשה התורה שהאדם מחויב לשלם על נזקיו¹¹, הנה כמ"כ מחויב לשלם על הנאתו, והיינו דאין זה שמסתעף החיוב

⁹ ובל' הפנ"י יקרא דב' הסברות מצטרפין לחייבו, דין מזיק ודין נהנה יחדיו.

¹⁰ ראה בזה גם בחי' ר' אריה לייב (סי' ט) באריכות, ועוד.

¹¹ ראה תוס' כתובות נו, א ד"ה הרי.

דנהנה מדין חיוב אחר אלא שהוא חיוב חדש שאמרה תורה שמשלם הנהנה, ולכך גם תביעתו היא כדין מחודש דחייב אדם לשלם על הנאת ממון חבירו.

או דנימא דחיובו הוא מטעם דממוני גבך, והיינו דע"י ההנאה הרי משתמש בממון חבירו, וכאילו שלקח ממון חבירו והביאו לרשותו, דבכה"ג שייך תביעת ממוני גבך על הנאתו, א"כ הוא תביעתו ככל תביעת מלוה דתובעו חבירו על החזרת הממון שנלקח ממנו ע"י השתמשות חבירו, כמו"כ בנדרו"ז ה"ה תובעו על ממונו דברשותו.

והנה אם נאמר האופן הב' עכצ"ל דהביאור דחייב משום שנהנה בחצר דקיימא למיגר, דרק בכה"ג יש לחייב הנהנה על הנאתו כיון שגרם חסרון לחבירו, דבלא"ה הא ליכא כל סברא לחייב הנהנה, דכיצד נאמר דממונו דהיאך גבי' בה בשעה שלא נעשה שום חסרון לחבירו וכל ממונו ברשותו, רק בחצר דקיימא לאגרא דנעשה חסרון לבעל החצר והוציאו ממון ברשותו נתחייב הנהנה לשלם על הנאתו ככל תביעת ממון.

אמנם לאופן הא' דחייב נהנה הוא חיוב עצמי דאינו שייך לממוני גבך, אלא ע"ד הא דמשלם על נזקיו אף דלא הוציא מיד חבירו כלום, כמו"כ יתחייב לשלם על שנשתמש בממונו יהי' איך שיהי' דבהשתמשותו קבל עליו חיוב תשלומין על עצם השימוש, א"כ אין הדבר תלוי בחסרון של חבירו דהתשלומין אינם על החסרון, אלא בהנאת הגברא, וע"כ משלם בכל ענין.

ונראה דזהו הנפק"מ במחלוקת הפנ"י והגר"ש בביאור החיוב דזה נהנה וז"ח, דלשיטת הפנ"י חיוב נהנה הוא חיוב מצ"ע דחייב אדם לשלם ע"כ, וממילא ס"ל דשייך חיוב זה בכל ענין, גם היכא דלא גרם שום חסרון לחבירו, כיון דלא החסרון הוא הגורם לחיוב התשלומין אלא עצם ההנאה, וכאן כיון שנהנה ה"ה מתחייב לשלם. משא"כ לשיטת הגר"ש הרי חיובו הוא ככל תביעת ממוני גבך, ולכך ס"ל דחייב זה שייך רק היכא דגרם חסרון לחבירו דבזה הכניס ממונו לידו, משא"כ בשלא גרם כלל חסרון לחבירו, א"כ הרי אין כאן תביעה כלל, דאם אין לו ממון בידו דהשני א"י לתבעו כלום על שנשתמש בחצירו, דהוי כאילו נהנה מן ההפקר וכיו"ב¹².

ה.

ובזה יש לבאר מחלוקת התוס' בסוגיין עם שיטת התוס' במס' כתובות בגדר תשלומי הנהנה, דלתוס' דידן י"ל דסב"ל כפנ"י דהחיוב בז"נ וזל"ח הוא חיוב עצמי דמתחייב על גוף ההנאה, רק שבכללות הוא פטור מדין נוסף דכופיין. ולפי"ז צ"ל דכל היכא דלא שייך לומר

¹² כ"כ בדרכי דוד לבאר הטעם דפטור הנהנה היכא דליכא חסרון.

כופין שוב יתחייב על הנאתו, והיינו בנדו"ד שהי' חסרון קודם שנהנה, אין שייך כאן כופין כו' מחמת החסרון, דאע"ג שהחסרון וההנאה אינם באים כאחד מ"מ הרי הוי חסרון ואין לכפותו, ולכך חייב הנהנה.

משא"כ לשי' התוס' בכתובות י"ל דסב"ל דחיוב נהנה הוא מטעם דמוני גבך וכגרש"ש, א"כ מאחר שגוף ההנאה והחסרון הם בזה אחר זה, אין באפשרות לחייב את הנהנה על הנאתו, דמלכתחילה הרי אין כל חיוב ע"כ שנהנה, ורק מאחר שע"י ההנאה נחסר ממון והוי כאילו נמצא ממון הניזק אצל הנהנה מחייב לשלם. משא"כ הכא דהחסרון אינו בשעת ההנאה אינו שייך כלל לההנאה ואין חיוב עלה, ולכך יש למצוא טעם אחר לחייב הנהנה.

כמו"כ מבואר מחלוקתם גבי חסרון בפחות מש"פ, דלתוס' דידן לא מהני מידי בכך, דגם אילו נחסר פחות מש"פ אינו משלם על ההנאה, דכשם שפטור בשעה שלא נתחסר השני מידי מדינא דכופין, אע"פ שמן הדין היה לו להתחייב על עצם ההנאה, ה"ה בשעה שחיסר פחות ש"פ יש לפטרו מאותו הטעם גופא, דכיון שלא הי' חסרון אלא פחות מש"פ שייך הטעם דכופין ופטור.

משא"כ לתוס' בכתובות דחיוב הנאה הוא ככל תביעת ממוני גבך, דלפ"ז הפטור בז"נ וזל"ח הוא היכא דמעיקרא ליכא ב' חיוב כלל כיון דאינו בר תביעה, לכך י"ל דאחר שנעשה חסרון כ"ש דשייך תביעת ממון כיון שהוא המחסר ממון חבירו, הרי י"ל דמחייב לשלם כל ההנאה, דמשום שיש לתבעו על משהו מגלגלין עליו את הכל ומשלם כל ההנאה, דהיינו כל הנחשב כממון גבי'.

ובזה ארווח לן ג"כ הקושי' על דברי התוס' דידן, דס"ל לחלק בין היכא דההנאה נעשית בחסרון ש"פ להיכא דנתחסר פחות מש"פ, דכל האי דאמרי' דמגלגלין עליו את הכל, והיינו שכיון שנתחייב לשלם משהו משלם כל ההנאה, הוי דווקא היכא ששייך לחיבו, משא"כ כשחיסר פחות מש"פ דכופין שלא לתבעו אין מגלגלין עליו. משא"כ לשי' התוס' התם דלא תליא בהכי כו'.

.1

וע"פ כהנ"ל יתבאר ג"כ מחלוקת הראשונים בריש סוגיין גבי זל"נ וז"ח, דכיון דבכה"ג אין דין הנאה מצ"ע דלא נהנה מידי מחצירו, ומ"מ יש מקום לגלגל עליו התשלום עבור הנאת גופו מאכילת החסרון, דלכאו' תלוי ענין זה בב' הדרכים הנ"ל בכללות חיוב נהנה כו'.

דשי' התוס' נתבאר דס"ל כהפנ"י בחיוב נהנה דחיובו הוא חיוב מצ"ע, דמיחייב על עצם ההנאה מממון חבירו, מפני חידוש התורה שחייב אדם על הנאותיו, ממילא חיוב זה שייך בכל גווני דקיימא הנאה זו, ואי"ז מקושר כלל להחסרון שנגרם ע"י הנאתו, כיון דמלכתחילה לא חל החיוב מחמת החסרון.

וע"כ פסיקא לי' להתוס' למימר דעל החסרון ליכא חיוב כלל, דאף כאשר החסרון נגרם ע"י אכילתו ע"י השני, מ"מ לא משני מידי בכך כיון דמ"מ אי"ז בגדר חיוב ההנאה, והיינו דלהיות ולא שייך החיוב דנהנה כלל להא דנחסר בעל הממון ע"י ההנאה, א"כ אף כאשר יחסר לי' אין דין תשלומין על החסרון, דהחסרון אינו כלל ענין להתשלומין.

משא"כ הרא"ש ושאה"ר ס"ל בכללות חיוב ההנאה דהוא חיוב הבא ע"י החסרון, שע"כ שייך תביעת ממון, ולכך שפיר סבירא להו אשר גם היכא דבהנאה מצ"ע ליכא חיוב כלל, מ"מ מחייב לשלם ע"י דאכל חסרונו של חבירו ונהנה בהנאת הגוף (עכ"פ), דע"י החסרון שייך לתובעו על ההנאה שנהנה בהנאת גופו כו'.

כלומר, היות וכל יסוד החיוב בנהנה הוא מאחר דיש חסרון בהנאה, א"כ אין שייך כלל להקשות אמאי פועל החסרון להתחייב על ההנאה, דהוא הוא הטעם לחיוב הנהנה, דכל מה שמתחייב הוא כיון דממוני גבר, וע"כ רק כשנתחסר איכא לחיובי להנהנה, הרי כמו"כ י"ל בז"נ וז"ה, דאע"ג דלא נהנה בהחסרון מ"מ כיון דיסוד החיוב הוא בהחסרון יש לחייב אף בשעה שלא חסר.

ואת"ש משנת"ל דאית ב' מיני חיובי הנאה אליבא דהרא"ש, הא' בז"נ וז"ה, דמחייב על הנאתו דנטל ממון של חבירו, דכיוון דממוני' דהיאך גבי' בהנאה מיחייב לשלם לו, והב' בז"נ וז"ה, דאף דליכא בזה הנאה מ"מ חייב, אחר דיסוד החיוב הוי בהחסרון, ע"כ עצם הנאת הגוף דהיא אכילת החסרון גרמא לי' להתחייב.

ז.

והנה לקמן בשמעתין איתא "ת"ש א"ר יוסי אם עמד ניקף וגדר את הרביעית מגלגלין עליו את הכל. טעמא דגדר ניקף הא מקיף פטור, ש"מ זה נהנה וזה לא חסר פטור. שאני התם דאמר ליה לדידי סגי לי בנטירא בר זוזא".

ובתוס' כתבו "טעמא דניקף הא מקיף פטור - ואפילו רבנן לא פליגי אלא משום דא"ל את גרמת לי הקיפא יתירא. וא"ת ואי זה נהנה וזה לא חסר פטור אפילו עמד ניקף נמי. וי"ל שאני עמד ניקף דגלי אדעתיה דניחא ליה בהוצאה, ולא דמי לדר בחצר חבירו דלא גלי אדעתיה אלא בחנם".

וביש"ש (סי' טז) הקשה על שי' התוס' "לא הבנתי סברתו כל עיקר, מאחר דעיקר טעמא לפי האמת דפטור הדר בחצר חבירו משום דלא חסריה מידי, וכמו שפי', מאי חלוק בגילה דעתו". גם הקשה משי' ראבי"ה דבז"נ וזל"ח כופין את בעל הדירה ליתן לדור בחצירו כיון דלא חסר, א"כ ק"ו דליכא שום ה"א שחייב הדר היכא דגלי אדעתיה דניחא לי'.

ולכך כתב "אלא העיקר לעולם זה נהנה וזה לא חסר מקרי עד דמחסר ליה, וזה הוא העיקר, וכן הרא"ש לא הביא דברי ר"י ולא חילק בזה, וכן הרי"ף והרמב"ם פסקו סתמא שהדר בו פטור, וכן נ"ל עיקר".

ונראה דהיש"ש פי' ענין החיוב דנהנה כגרש"ש, שהוא חיוב דמוני גבך דאיכא לחייב עלה דווקא במקום דיש חסרון, דרק בזה יש לומר דנמצא ממונו בידיו דהיאך, וע"כ הקשה על שי' התוס' דכתבו דבגיל"ד דניח"ל בתשלומין חייב לשלם, דכיון דבליכא חסרון לא שייך כלל חיוב על שנהנה, א"כ אין כל סברא לחלק ולומר דבגיל"ד מיחייב, שהוא כאילו שנאמר דיכול מאן דהו לחייב אחר בתשלומין ע"כ שנהנה מחפצי הפקר מאחר דגיל"ד דרצונו אף בתשלומין, ופשיטא מילתא שכיון שלא נתחסר עי"ז אין כאן ממוני גבך ואינו שייך לתבוע יותר משאר אדם.

אמנם לשי' התוס' דנתבאר דסב"ל כפנ"י שהחיוב דנהנה אינו תלוי בהחסרון אלא שהוא חידוש תורה שמתחייב על עצם ההנאה, רק דבכללות אמרי' דכופין לבעה"ב מלתבוע הנהנה כיון שלא נתחסר רק שהשני נשתכר ע"י, א"כ שייך לומר דכ"ז דווקא אם אין ברצונו לשלם על ההנאה, אמנם אילו יצויר דגיל"ד דניח"ל בתשלומין שפיר שייך לבטל הדין דכופין וישלם על ההנאה דבת תביעה היא מחמת עצמה.

בענין בעלות בגזל

הת' בועז בנימין משה שיי בן יעקב
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא סו, א "אמר רבה . . יאוש אמרי רבנן דניקני, מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן. אי דאורייתא, מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידיה קני ליה, האי נמי כיון דמייאש מרה קני ליה, אלמא קני. או דלמא לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידיה כהתירא אתיא לידיה, אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידיה מדרבנן הוא, דאמור רבנן ניקני מפני תקנת השבים. ורב יוסף אמר יאוש אינו קונה, ואפילו מדרבנן".

והרמב"ם בפ"א מהל' גניבה הי"ב פסק כר"י דיאוש לא קני בגנב וגזלן, וז"ל "הגניבה עצמה שהיא ביד הגנב ולא נשתנית חוזרת לבעליה, בין לפני יאוש בין לאחר יאוש". וכ"ה בהל' גו"א פ"ב ה"א "הגזילה שלא נשתנית אלא הרי היא כמו שהיתה, אע"פ שנתיאוש הבעלים ממנה, ואע"פ שמת הגזלן והרי היא ביד בניו, הרי זו חוזרת לבעליה בעצמה"¹.

ויעויין ברא"ש (סי' ב') שכתב "וקיימא לן כרבה, וקני יאוש לחומרא בעורות של בעל הבית, ואם קידש אשה בגזילה אחר יאוש צריכה גט, דרבה סבר דלכל הפחות קני מדרבנן, אבל מדאורייתא קיימא לן דיאוש לא קני כעולא ורב נחמן ורב ששת וכרבי יוחנן. אבל יאוש ושינוי רשות או יאוש ושינוי השם גרוע, קונה מדאורייתא".

ומבואר מדבריו² דהלכתא כרבה דיאוש קני, ובהא דמספק"ל לרבה אי יאוש קני מדאוריית' או מדרבנן הלכתא דקני רק מדרבנן, דכיון דאית לן כנגד רבה כמה אמוראי דסב"ל דיאוש לא קני מדאורייתא קיי"ל כוותיהו בזה. ומסיים דאי איכא עם היאוש אף שינוי רשות או שינוי השם כ"ש קונה מדאורייתא³.

¹ וכן פסקו הטור והשו"ע סי' שנ"ב ס"ב, וסי' שס"א ס"א. עיי"ש.

² כ"כ היש"ש (סי' ז) בביאור כוונת הרא"ש, אמנם מהטור משמע דמפרש דהרא"ש נסתפק אי יאוש ל"ק ככל הנך אמוראי או דקני כרבה, וע"כ מחייב גט מספק דחייש לדעולא, ועיי"ש ביש"ש דמקשה על הטור כיון דמפורש בדברי הרא"ש דעכ"פ קונה מדרבנן (וכ"פ הטור גופי' בכ"מ) צ"ל הדין דמקודשת, דכיון שקנה אינו מחויב רק להחזיר הדמים, ומפרש דברי הטור באו"א, וכפי' ברא"ש, ככפנים.

³ ומש"כ הרא"ש "קני יאוש לחומרא" כתב היש"ש ששכ"א אינו, ולדעתו צ"ל "לחורא".

ב.

וביש"ש (סי ז) מקשה על הרא"ש "אבל זה פלא בעיני על הרא"ש שכתב יאוש קונה מדרבנן ואם קדש בו את האשה כו'. הלא לכ"ע מקודשת קידושין דאורייתא משום יאוש ואח"כ שינוי רשות לידה דקני לכ"ע. ובודאי דסבר הרא"ש דאין זה קידושין דאורייתא אם לא קנה כבר בקניין ממש, דהא קודם שנתן לידה לא הוי שלו והיא לא קנתה אלא כשהגיע לידה, ונמצא כמי שקידש במה שאינו שלו".

היינו, דממש"כ הרא"ש הדין דהמקדש בגזל אחר יאוש צריכה גט בהמשך להדיון אי יאוש קונה מדאורייתא או דרבנן משמע דתלוי בזה, אמנם לכאור' אין הדין דהמקדש בגזל תלוי בזה, כיון שבקידושין איכא ש"ר מלבד היאוש, וביאוש ושינוי רשות ודאי קונה אף אם יאוש לכר לא קונה, א"כ צ"ל דמקודשת אף אם יאוש לא קני, ואמאי כתב הרא"ש דצריכה גט.

אע"כ, כותב היש"ש, דס"ל להרא"ש דלא מהני הש"ר להיות הקידושין גמורין, כיון שנעשה הש"ר ביד האשה ואילו אצל הבעל לא ה"י ש"ר ולא נקנה לו, והר"ז כאילו קבלה המעות מעלמא.

ומ"מ קשה שי' הרא"ש כיון דאי"ז טעם מספיק, דמוכרח דאף בכה"ג חשיב קנין, וכמו שמצינו למאן דמחייב דו"ה רק היכא דמכר אחר יאוש, משום דס"ל דצריך דאהנו מעשיו, ולכאור' אף בזה לא אהני מידי כיון דלא ה"י ש"ר בידו דהגזלן, ועכצ"ל דקנין הלוקח מהני אף למוכר, לפיכך לא אמרי' הכא דהלוקח קנה מעצמו ואי"ז "מכרה" אלא חשיב כנמכר לו ע"י הגזלן, א"כ הכ"נ בנדוד צ"ל דקנין האשה מהני לבעל⁴.

וע"ש שמביא ראי' לדבריו, דהרי"ף פסק דיאוש ל"ק [משמע אפי' מדרבנן], ואעפ"כ כתב שהמקדש לאחר יאוש מקודשת, וע"כ משום דהוי יאוש וש"ר.

וכ"כ הרה"מ [פ"ה מאישות ה"ז] על מש"כ הרמב"ם שהמקדש אישה בגזל לאחר יאוש מקודשת, וז"ל "אע"פ דק"ל יאוש בלבד אינו קונה, הכא שהיא ביד האשה הרי יש כאן יאוש ושינוי רשות כשהוא בידה, וכיון שקנתה היא אף הוא קונה אותה"⁵.

⁴ וכן הקשו כו"כ אחרונים (ראה פלפולא חריפתא ועוד).

⁵ ואף דהיש"ש גופי' סב"ל בדעת הרמב"ם דיאוש קני, מ"מ מוכיח מהמ"מ שאפי' אי נימא דיאוש ל"ק תהי' מקודשת ביאוש וש"ר וולהלכה כותב היש"ש שיאוש קונה מדרבנן, והמקדש אישה בגזילה לאחר יאוש מקודשת מדאורייתא. ואעפ"כ אם בא אחר וקידש אותה שניהם יביאו גט "מאחר שכמה קדמאי ובתראי פסקו דלא קני אפילו מדרבנן מי יכנס ראשו להקל באיסור אשת איש בדבר שיכולים לתקן ע"י גט או חליצה אם מת".

ג.

ובקצה"ח (סי' שנ"ג סק"א) מבאר מחלוקת הרא"ש והרמב"ם, שלהרא"ש כיון שהבעל לא הי' יכול לקנות את הגזילה, דבאיסורא אתיא לידיו, אין מועיל הקידושין כיון שלא נתן לה כלום, והרמב"ם פליג ע"ז וס"ל דמאחר שהש"ר והקידושין באים כאחד מהני הקנין של האשה לקנות גם לבעל, ומקודשת.

ולבאר זה מקדים מש"כ הרשב"א גבי גזל בהמה והקדישה דאמרי' דהקדשו הקדש דקני לה ביאוש ושינוי השם, ד"מעיקרא חולין והשתא הקדש", ומק' דלכאור' הרי שינוי השם נעשה ע"י ההקדש והרי א"י להקדיש כיון שאינו שלו, ומתריך "משום דאיכא שינוי השם קנאה הגזלן בזה השינוי, וקנייתו והקדשו באים כאחד".

אמנם כ"ז הוא ביאוש ושינוי השם, משא"כ ביאוש וש"ר פליגי התוס' והרמב"ן והרא"ש עם הרמב"ם, דהנה הרמב"ם ס"ל דש"ר ואח"כ יאוש קני, והרא"ש ושאה"ר סב"ל דל"ק, ומשמע דפליגי בהיסוד דש"ר, דלהרמב"ם יאוש וש"ר הוי כ"א "קנין חלש", ולכך מהנו יחד ואין חילוק מה קודם, ולהרא"ש וכו' יאוש הוי קנין גמור, רק דל"מ היכא דאתיא לידיו באיסורא, ולזה מועיל הש"ר דללוקח אתיא בהתירא, אך בהיפוך פשיטא דלא מהני.

ועפ"ז מבאר הקצות החילוק בין יאוש ושינוי השם ליאוש וש"ר אליבא דהרא"ש, דבשינוי השם דקונה מחמת עצמו אמרי' קניינו והקדשו באים כאחד, משא"כ בש"ר דאינו קנין רק שפועל דבהתירא אתיא לידיו, לא אמרי' בי' דהשינוי והקנין באים כאחד, דאמת דלמקבל מהני הש"ר אך לא להגזלן, ולכן אינו נחשב כנותן.

וע"כ, המקדש אשה בגזל אחר יאוש, להרא"ש דש"ר ענינו לבטל הא דבאיסורא אתיא לידיו, אינה מקודשת, דאף דנקנו המעות להאשה ביאוש וש"ר מ"מ כיון דלא ניתנו לה מהבעל (דלא היו קנויים לו) אינה מקודשת, ולהרמב"ם דש"ר הוא קנין חלש, הרי בהצטרפות עם היאוש קונה הגזל, וקידושיו וקניינו באים כאחד.

ד.

גם הגאון רעק"א מביא קושיית היש"ש, כיון דלמ"ד דחיוב דו"ה הוא דווקא היכא דאהנו מעשיו דצריך מכירה ממש, א"כ משמע שגם הגנב קונה במכירה, דאל"כ אין כאן מכירה דהגנב רק קנין דהלוקח, דלכן כתב היש"ש דע"י המכירה קונה גם הגנב. וכותב ע"ז "ולענ"ד דמה שכתב מהרש"ל בהחלט דגם הגנב קנה אותו אינו מבורר, דהרמב"ן והר"ן כתבו בהיפוך...".

דהנה אי' בספ"ב דקידושין המקדש בדמי איסורי הנאה מקודשת, וכתב רש"י "דאין הדמים נתפסים באיסור", ומביא הר"ן מרש"י בחולין (ד, ב) "רכי אמרינן דדמי איסורי

הנאה שאין תופסים דמיהם מותרים ה"מ לאחרים, אבל למוכר עצמו אסורים..." ועכצ"ל דמקודשת כיון שהדמים מותרים לה וקונה מחמתו, וכמקדש בגזל, דסתם גזילה יאוש בעלים היא, ואע"ג דיאוש לא קני וכל זמן שהיא בידו לא קונה, כיון שהיא קונה מנתינתו תהיה מקודשת, מפני שזה הנאה שבאה מחמתו.

א"כ "הרי מפורש דאף דאין קני לו רק הוא בגרמא דיליה מחמתו מקודשת . . וגם דעת הרמב"ן במלחמות פרק הגזול . . הרי שני עדים נאמנים הרמב"ן והר"ן דגנב ל"ק. אבל הריטב"א אומר כיש"ש בפ"ב דקידושין . . וע"כ דגם הוא קונה הגזילה במה שמסרה לידה".

וביאור שי' הרא"ש דאי יאוש כדי ל"ק אינה מקודשת, וכנגד כל שאה"ר כהר"ן והרמב"ן דס"ל דאעפ"כ מקודשת⁶, הנה הר"ן והרמב"ן פליגי עם הריטב"א בשנים, א', אי הגנב קונה המעות ע"י הש"ר דהקידושין, להר"ן והרמב"ן ל"ק ולהריטב"א קונה, ב', אי אפ"ל דאע"פ דלא היו המעות של המקדש בכ"ז מקודשת בהנאה שבאה מחמתו, דלהריטב"א אפ"ל כן.

ועפ"ז מבאר דבהא דיקנה הגנב המעות ע"י הקידושין סב"ל להרא"ש כהר"ן והרמב"ן דאי"ז קונה, אמנם פליג עלייהו בהא דסברי דיכול לקדש אע"פ שאין המעות שלו כיון שבאים לרשותה ויש לה הנאה מחמתו, וסב"ל בזה כהריטב"א דהיכא דאין המעות שלו לא אכפ"ל בהנאה שבאה מחמתו ואינה מקודשת.

ה.

ובקוב"ש (אות טו) מביא דברי הקצות והגרע"א בשי' הרא"ש הרמב"ן והר"ן דאין הגזולין קונה המעות ע"י השינוי רשות (אלא דלהרמב"ן והר"ן אי"צ לקנינו למעשה הקידושין), ואת העולה מזה דהלוקח קונה מצד עצמו ולא מפני הקנאת הגזולין, והרי"ז כמוצא מציאה אחר יאוש - ומקשה ע"ז כמה קושיות, כדלקמן⁷.

דהנה כתב הרשב"א⁸ דאין הלוקח יכול לקנות החפץ אלא מדעת הגזולין, ובלוקח שלא מדעת אי"ז שינוי רשות, אמנם ע"פ הקצות והרעק"א עולה לא כן, דאחר דאין שום קנין

⁶ וראה ג"כ בזכרון שמואל סי' נח שהקשה כן על ביאור הקצות בשי' הר"ן ומכח זה דחה לביאורו, וקצת תימה דלא הזכיר דברי הגרע"א.

⁷ ועל קושייתו הא' שמביא מתוס' סז, ד"ה מעיקרא אכ"ה, דהקצות גופי' מביא זה ומוכח דאי"ז קשיא לשיטתי'.

⁸ בשו"ת סי' תתקס"ח, וכ"ה בטור סי' שס"א ס"ה, וכ"כ הקצות בשס"ב.

להגזלן בהחפץ כיצד יכול לעכב, הא זה ביד הלוקח כאבידה לאחר יאוש דנקנית לכל המוצאה.

ועוד, דלדבריהם אין מתורץ מה שהביא ראי' ביש"ש ממ"ד דאין הגנב חייב ברו"ה רק במוכר אחר יאוש דאהנו מעשיו, דנקנית ללוקח בש"ד והוי מכירה גמורה, והא כיון דאמר' לדעתם דלא נקנה להגזלן א"כ אין כאן מכירה כלל, דנקנה להלוקח מדין מגביה מציאה לאחר יאוש ולא מדין מכירה, דאין להגזלן בעלות למכור.

ועוד, מה שהביא הרעק"א ראי' מהר"ן בקידושין דכתב "אע"ג דיאוש כדי לא קני וכל זמן שהוא בידו אינו קנוי לו, אפ"ה כיון שקנאתו היא בנתינתו מקודשת, והכ"נ הנאה הבאה לה מחמתו היא", ופירש כוונתו שכמו בגזל דמקודשת אע"פ שיאוש ל"ק כיון דקונה מעצמה ה"נ באיסו"ה, קשה "ותימה איך תתקדש כיון שלא נתן לה כלום, ומ"ש ממקדשה בכסף היכא דאפקעינהו רבנן לקידושין ע"י הפקר ב"ד דאינה מקודשת מפני שזכתה מהפקר ולא משלו".⁹

ועוד, דאיכא פלוגתא בר"פ הגזול ומאכיל אי רשות יורש כרשות לוקח דמי או לאו, וטעמא דמ"ד דלאו כרשות לוקח דמי פי' רשב"ם (כ"ב מד, א) משום דברא כרעא דאבוה ואי"ז שינוי רשות, אמנם ע"פ הקצות והרעק"א דאין לגזלן קנין בחפץ, הא כיון דא"י להקנותו לאחר כמו"כ לא יוכל להוריש לבנו, וא"כ בנו קונה זה מעצמו ולא מדין ירושה, ומה שייך כאן "ברא כרעא דאבוה"¹⁰.

.1

והנראה בכ"ז¹¹, ע"פ מש"כ הקצות (סי' שס"ב סק"א) בתי' הקושי' הא' דלעיל, "והא דאין לוקח זוכה בעל כרחו של הגזלן, היינו כמ"ש תוס' במרובה¹² דמכל מקום אסור להחזיק בה מפני שהיא צריכה לגזלן ליפטר מן הנגזל, ע"ש, אבל כיון שנתנו מדעתו הרי המקבל זוכה מחמת עצמו ביאוש, וכמ"ש".

הק' על תי' זה בקוב"ש דאכן אסור לכ"א לזכות בה כיון שצריך הגזלן לה לקיים בה מצות השבה, אמנם א"א לומר דזו טענה מצד הגזלן לעכב חלות הקנין, דכיון דאינה

⁹ ומפרש דברי הר"ן באו"א.

¹⁰ ומבאר הקוב"ש שי' דהגזלן קונה משעת הגזילה וכו', ואכ"מ.

¹¹ ובזכרון שמואל הנ"ל תי' שיש לגזלן בעלות ע"י הקניני גזילה, היינו מזה שיש לו הכח לקנות הגזילה ע"י שינוי מעשה וכו', ולכאן אי"ז בעלות ממש רק כח לבעלות, עכ"פ כאן יתבאר באו"א.

¹² ט, א ד"ה כל שלקטו עניים.

לכבודו של מלך

ברשותו א"י לעכב האחר מלקנות דבר שאינו שלו, ומ"מ יוכל לטעון שגורם לו הפסד, אבל זה לא חשיב אלא תביעת תשלומי היזק.

וי"ל דלהקצות מה שיש להגזלן החיוב השבה בהחפץ זה גופא מין בעלות על החפץ, כלומר, אע"ג דבאמת לא קנה את הגזילה ואין לו בעלות בה, מ"מ קנה לגזילה לענין המצות השבה שבה, ובזה הוא בעלים על החפץ.

והסברא בזה, דכיון שיש לו מצוה בהחפץ, מחמת זה אמרה תורה דיהי' הבעלים עליו, אלא דאין זה רק לענין המצוה שחשיב כבעל החפץ, אמנם כאשר אינו מקיים את המצוה, בזה ממילא נפקע ממנו הבעלות, כיון דכל הבעלות לא הוי אלא לענין אותה המצוה, ועכשיו דא"י לקיים יותר המצוה אחר דהוציאה מרשותו אינו הבעלים, ולכן קונה הלוקח מחמת עצמו.

וא"כ מבואר מה שא"א ללוקח לזכות שלא מדעת הגזלן, דכתב הקצות שזה מפני שצריכה לגזלן ליפטר מן הנגזל, והיינו לקיים החיוב השבה דעליו, ולענין המצוה הרי נתנה לי' התורה בעלות בהחפץ וא"י לבא אחר ולבטל ממנו האפשרות לקיימה וממילא אינו קונה, אך לאידך גיסא אם נותן הגזלן ללוקח החפץ מדעתו בטלה כל הבעלות שהיתה לו מעיקרא, דמבטל בזה את קיום המצוה, ולכן אין הלוקח קונה ע"י הגזלן אלא מעצמו¹³.

ז.

ועפ"ז נראה לישב ג"כ שאר הקושיות. דלמ"ד דצריך להיות אהנו מעשיו ע"מ להתחייב בתשלומי דו"ה, ולכאור' כיון דלא קנה הגזלן אין זה מכירה גמורה אלא הגבהת מציאה אמאי מתחייב. ובקובץ ביאורים כתב¹⁴ שזהו גזה"כ דמתחייב על אף דלא הי' מכירה מצידו, ודוחק.

אך ע"פ דברינו מתיישב שפיר, אחר דנתברר לן דאין הלוקח יכול לקנות שלא מדעת הגזלן מחמת בעלות הגזלן הבאה מצד החיוב השבה, הנה האפשרות לקנות הגזילה הוי רק כשימכור החפץ ללוקח, דבזה מותר הוא על החיוב השבה וממילא על בעלותו בהחפץ, ורק עבור זה יכול הלוקח לזכות בהחפץ, א"כ שפיר יש לקרוא זה מכירה גם מצד הגזלן, עכ"פ בשביל לחייבו בדו"ה כיון דהי' תלוי בו.

¹³ וזהו הביאור במש"כ שם הקצות דלהרא"ש והרמב"ן לא יוכל הקטן לקנות החפץ מהגזלן, דכיון דגלי דעת' דאינו חפץ לקיים המצות השבה נפקעת ממנו הבעלות למפרע, ואין הקטן יכול לקנות ללא דעת אחרת מקנה.

¹⁴ וז"ל "וצ"ל דגזה"כ הוא ובהכי חייבי רחמנא".

גם מה שכתב הקוב"ש לרמות המקדש בגזל אחר יאוש והמקדש באיסור"ה להא דאמרי" דאפקעינהו רבנן לקידושי כסף וכאילו זכתה מההפקר, אין זה דומה, דבהפקר יכלה האשה לקנות מצד עצמה ללא עיכוב, משא"כ הכא דהגזילה קנויה להגזולן מחמת המצות השבה, ואם לא יבטל הגזולן בעלותו לא תוכל האשה לזכות בזה כלל, וא"כ אף שלא נתן לה כלום (כיון שמבטל בעלותו למפרע), מ"מ נתן לה האפשרות לזכות בהם¹⁵.

אלא שבזה גופא פליגי הר"ן והרמב"ן עם הרא"ש והריטב"א, להר"ן והרשב"א מקודשת כיון שבאה לה הנאה ע"י, שנתן לה האפשרות לזכות בהמעות, אמנם להרא"ש והריטב"א בהנאה זו לבד אינה מקודשת ווע"ד מ"ש בקידושין (נח, א) דטובת הנאה אינה ממון (לקדש בו אשה - רש"י).

ועד"ז את"ש ג"כ מ"ד רשות יורש לאו כרשות לוקח דמי כיון דברא כרעא דאבוה, ואע"פ שלא הי' קנוי להגזולן וא"י להקנותו לשום אדם וממילא אין כאן ירושה, מ"מ הרי הבעלות לענין המצוה גורמת שלא יוכל אף אדם לזכות בזה, וכיון שלא הוציא זה מרשותו עד יום מותו, הרי א"א לא יכל לקנות ובנו יורשו.

ומ"ד רשות יורש כרשות לוקח דמי הרי"ז משום דלא קיים הגזולן מצות השבה בימיו, וממילא בטלה בעלותו מלכתחילה, ומה שבנו קונה הוא מעצמו, משא"כ מ"ד רשות יורש לאו כרשות לוקח ס"ל כיון דמצוה על הבנים להחזיר גזל אביהם לכן אפ"ל ש"ברא כרעא דאבוה", ואין כאן שינוי רשות כלל.

ח.

אמנם לכאור' יש להקשות על ביאורנו, כיון דנתבאר דהמצוה שיש לו להאדם בחפץ מקנה לו את החפץ לענין המצוה, הרי כמו"כ צריך להיות נמי לענין קידושין, כיון שע"י מעות אלו מקיים מצוה, נאמר דהמעות יחשבו ברשותו לקדש בהם, דקידושין נמי הוי מצוה, וא"כ תהי' מקודשת אף לשיטת הרא"ש.

הנה עד"ז הי' יתכן להקשות מהא דאין אדם יוצא יד"ח בלולב הגזול בסוכות ולא במצה גזולה בפסח כיון שאינם שלו, דלכאור' ע"פ דברינו ג"כ בהם אוקמה התורה ברשותו של מקיים המצוה שיוכל לקיימה, ואעפ"כ אמרי' דאינו יוצא בהם ידי חובתו.

¹⁵ ועד"ז בדמי איסור"ה די"ל דיש לו בעלות עליהם לצורך המצוה לזרקם לים, וע"י שנתנם לה מבטל בעלות זאת, וא"כ נותן לה ההנאה בזה שיכולה לקנות מעצמה הדמים, ומ"מ אין זה חשיב כנותן משלו כלום. או דנימא דאי"צ התם לטעם זה, כיון דאית לי' בעלות בעצם החפץ רק שאסור לי' בהנאה, ולכן יכול לעכב מצד עצם הבעלות דילי' (רכ"ה לרוב הראשונים דיש גזל באיסור"ה, והיינו דיש לו בעלות בעצם החפץ), רק שמצידו א"י לקדש דאי"ז ש"פ לגביו.

אך פשיטא דלא דמיא כלל, כיון דבכל אותם המצוות אין המצוה תלויה באותו הגוף שגזל דרך בו יכול לצאת יד"ח, דמה"ת ליכא הפרש כלל בין ב' לולבים ומצות כו', וע"כ בנדרו"ז לא אמרי' דחשוב הדבר שלו מחמת המצוה, כיון שיכול לקיים אותה גם בלולב ומצה אחרים, לכן מצד כל לולב אין מצוה בו וממילא אינו קנוי לו. וכמו"כ לענין מצות קידושין, דכיון שיכול לעשות הקידושין בממון אחר, הנה אין שום שייכות בין ממון זה להמצוה, ולכן לא מקבל בעלות עליו לקדש בו אשה.

ויע"ד ממון שאין לו תובעים, דמשום שיכול לומר המחזיק לכ"א לאחר אתננו, ע"כ אין בעולם מי שיכול לתבוע הממון¹⁶, כמו"כ הוא בנדרו"ד דיכולה המצוה להתקיים לולא זה הגוף, א"כ א"א לומר דמחויב הוא לו לצורך המצוה כדי שיועמד ברשותו לצרכה].

ט.

ונראה לבאר עפ"ז ג"כ דברי הקצה"ח (סי' שס"ג סק"א) גבי גזל חמץ ועבר עליו הפסח, דמביא מש"כ החק יעקב (סי' תמ"ג סק"ח) "דאם תובעו תוך הפסח לא מצי אמר הרי שלך לפניך, לפי שהכל מצווים לבערו באותו פעם וכאילו שרוף ועומד דמי, ונמצא שאינו מחזיר לו כלום. ומהאי טעמא נקטו בש"ס ופוסקים חמץ ועבר עליו הפסח כו', וכדאיתא בב"ק דף צ"ח גזל חמץ ובתוך המועד בא אחר ושרפו פטור דהכל מצווים לבערו".

אמנם הקצה"ח פליג וס"ל דאא"ל שחמץ בפסח כשרוף דמי, "והא דאמרו בב"ק דף צ"ח גזל חמץ ובא אחר ושרפו [במועד פטור] דהכל מצווין לבערו, היינו דכיון דמצוה לבערו משו"ה אע"ג דמפסיד בזה לגזלן שיצטרך ליתן דמים מכל מקום מצוה לבערו".

ולכא' אינו מובן, בשלמא להח"י דפירש דכיון שהכל מצווין לבערו כשרוף דמי ואין לו דמים, ניחא הא דהשורף חמצו של אחר בפסח פטור מלשלם, אלא להקצות דמפרש דלא אמרי' דכשרוף דמי, אמאי פטור השורפו, הא אפי' דיש עליו מצוה לבערו מ"מ גרם הפסד לחברי', דהי' שווי להחמץ בפסח (משום גורם לממון)¹⁷.

ואין לומר דפטור כיון דיש על הגזלן מצוה לשורפו, וכל זמן שאינו שורף להחמץ עובר על "בל יראה ובל ימצא", א"כ נמצא שבשעה ששורף החמץ נעשה בזה תועלת להניזק (הגזלן), דעיי"ז אינו עובר על האיסור, ולכן יהי' פטור מתשלומי מזיק, דהדין הוא דהמזיק בכה"ג דבא תועלת להניזק ע"י הנזק פטור מלשלם¹⁸.

¹⁶ ראה רש"י ב"ק סו, א ד"ה עד שצבעו.

¹⁷ ואואפ"ל שאפי' חשיב זה כמצוה הבאה בעבירה ואין לו רשות לשורפו, וכל מה שמצווה לשורפו הוא בכה"ג דלא נעשה עי"ז הפסד ממון.

¹⁸ ראה לקו"ש חל"ד עמ' 52 והע' *20.

דאאפ"ל כן, דלפי"ז אם הוציא החמץ מרשות הגזלן קודם שריפתו צ"ל הדין דחייב, שכן הוא הדין בגזילה דחייב אף אם עי"ז נעשה תועלת להגזל¹⁹, ולא מצינו בשום מקום חילוק בין היכא דהוציא השורף מרשות הגזלן קודם השריפה או לא, ובפשטות נראה שבכ"מ השורף פטור²⁰. ועוד שמהאי טעמא (דנעשה תועלת להגזלן) הו"ל להגמ' למימר "כיון דמצוה על הגזלן לבערו", ולא "כיון דהכל מצווין לבערו".

אך ע"פ מה שנתבאר לעיל דמי שמחויב במצוה בממון מסוים חשוב אותו הממון שלו לענין אותה מצוה, ניחא, דכיון שהכל מצווין לבערו, הרי שלענין מצוה זו חשוב החמץ כשל כל אדם, וכששורף אותו כאילו ביער החמץ שלו, ופשוט שאין לחייב לשלם ע"כ למאן דהו (אך כשלא שרף הרי אין לו בחמץ שום בעלות)²¹.

י.

ואפשר לבאר דברי הקצות הנ"ל ג"כ באו"א, דהאיסור דאיכא ללוקח בע"כ דגזלן הוא דהוציא ממנו דבר הגורם לממון, וגרם הלוקח הפסד ממון להגנב בלקיחתו, וא"כ אפ"ל דאף להלוקח אתיא לידיה באיסורא, רק דהאיסור לא הוי כלפי הנגזל אלא כלפי הגזלן. משא"כ היכא דנותן הגזלן החפץ לאחר מדעתו יש כאן מחילה על הגורם לממון, וע"כ מהני המכירה, אלא דמ"מ אין גוף החפץ קנוי להגזלן (דאתיא לידיה באיסורא), דלכך לא מהני המכירה להקנות החפץ ללוקח ע"י הגזלן, רק צריך הלוקח לקנותו מעצמו.

ועפ"ז מתורצים קושיות הקוב"ש הנ"ל, דאמרינן דאע"ג דלא קני הגזלן להגזילה מ"מ יכול לעכב הלוקח בע"כ מלקנות, כיון דצריך לו הגזילה והוי דבר הגורם לממון, והלוקח ממנו באיסורא אתיא לידיה, וכן מתחייב ד' וה' על הא דלא עיכב הלוקח לקנות, דהמכירה תלויה ברצונו שיבטל זכות הממון דאית ליה בה.

ועד"ז מש"כ הר"ן והרמב"ן דמקודשת בהנאת הממון שנתן לה אע"פ שלא היו המעות שלו, הא כיון דיכול לעכבם ברשותו חשיב זה כממון שלו, ולכן ג"כ אפ"ל דאין כאן ש"ר בירושה, עד שרשות יורש לאו כרשות לוקח דמי, משום דלענין מסוים הוי ברשותו דא"א להוציא מידו.

¹⁹ ראה לקו"ש הנסמך בהע' הקודמת.

²⁰ אלא דבזה אפ"ל דכיון דהוי רק גורם לממון א"כ מיד בשעת ההוצאה מרשותו קודם ההבערה יתחייב מדין מזיק.

²¹ אמנם ראי' לביאורנו אין מכאן, כיון דאפ"ל טעם הפטור באו"א, דהוא משום דעשה ברשות, וע"ד הדין במזיק במרצונו בערב שבת דפטור כיון שרץ ברשות, והכ"נ כיון ששרף ברשות פטור.

ואף דהקשה שם הקוב"ש דלא משמע כן מדברי הגמ', והיינו דאי נימא דמתחייב המוציא מן הגזלן כיון דהוי דבר הגורם לממון, א"כ, אין החיוב מדין גניבה אלא מדין גרמי בניזקין וכמזיק בעלמא כיון דאי"ז ממון, אולם מהגמ' משמע דהוא מדין גניבה, וכדילפי' מקרא ד"גונב מבית האיש" ולא מבית הגנב, דמהא דבעי' קרא למיפטר כפל משמע דחייב בקרן²².

אמנם ע"פ שיטת הקצות במק"א לק"מ, דכתב בסי' ל"ד סק"ג דאין מציאות דגניבה אחר גניבה, והמוציא מרשות הגנב אינו חשוב כגנב וכל חיובו הוי מדין מזיק, ומבאר שם דהא דאמרי' (קיא, ב) דגזל ובא אחר ואכלו רמ"ג רמ"ג הוא מדין מזיק, ולפ"ז הא פשוט דכל החיוב הוי מדין מזיק ולא גניבה, ושפיר שייך לומר דמתחייב על גורם לממון.

ובאופ"א קצת אפ"ל, דההפסד ממון בהלקיחה בע"כ דהגזלן היא בהא דמצות השבה שויה ממון, דמצוות שוות ממון ווע"ד שמצינו (לקמן צא, ב) ד"א"ל אנן בעינן למיעבד הא מצוה, דתניא "ושפך וכסה", מי ששפך יכסה, ומעשה באחד ששחט וקדם חברו וכסה, וחייבו ר"ג ליתן לו עשרה זהובים²³, ומ"מ אין גזלן בעלות ממשית בהחפץ דהנגזל, ואינו יכול להקנותו מכוחו רק לבטל עיכוב הקנין, וכדלעיל.

יא.

ויש להביא סמך מדברי נתיבות המשפט למש"כ דכל הבעלות של הגזלן בהחפץ היא מצד המצות השבה שיש לו, אך אילו יצויר דלא יהי' לו בהגזילה חיוב השבה אה"נ שלא יוכל לעכב בידי אחר לזכות בע"כ, אלא יהיה דין השני כמגביה אבידה אחר יאוש²³.

דהנה מקשה הנתיבות (סי' שס"א סק"ב) על מ"ש בשו"ע "לא הוי שינוי רשות א"כ מכרו או נתנו לאחר, אבל אם בא אחר ונטלו מבית הגזלן שלא מרצונו, כאילו נטלו מבית הבעלים...", וז"ל "תמוה לי, דהא מבואר בסי' שס"ח דהמציל מיד ליסטים ישראל הרי אלו שלו מפני שנתיאשו הבעלים, וקשה דמה בכך שנתיאשו, מ"מ הא אין כאן ש"ר כיון שלקחו בע"כ, וכן קשה בסי' קפ"א בשיירא שעמד עליהם גייס ועמד אחד והציל הציל לעצמו ע"ש, הא אין כאן ש"ר".

ותי' "לכן נלפענ"ד לחלק, דדוקא כשנתיאש אחר שבא ליד גזלן מיקרי יאוש דגזילה ולא קנה, ושוב אסור לכל אדם לזכות בו כמ"ש התוס' בב"ק ס"ט בד"ה כל שלקטו ע"ש, והוא מטעם שכבר נתחייב הגזלן בהשבה, אבל אם ראה אנס בא כנגדו והמטלטלין מונחים

²² והיינו כחד מ"ד בגמ', ואילו איכא למ"ד דיליף לה מקרא אחרינא (ראה סו, ב תוד"ה אין).

²³ ויתכן זה גם ע"פ מש"כ שמתחייב מצד גורם לממון, דהיכא דליתא למצות השבה ליכא נמי גורם לממון, דלא יתחייב לשלם דמים תחת החפץ.

עדיין לפניו ונתייאש, דזה ג"כ הוי יאוש כשא"י להציל, כמבואר בב"ק קט"ו בראה אנס בא כנגדו שא"י לחלל עליו מע"ש מפני שהוא הפקר, ויאוש זה הוי ממש כמו יאוש דאבירה דהא נתייאש קודם שבא ליד הגזלן. . מ"מ כיון שנתייאש קודם שבא ליד הגזלן, כבר נעשה על המטלטלין שם יאוש דאבירה, ואף דהגזלן ודאי נעשה גזלן עליו דהא מחמתו בא היאוש כיון שבא לגזלו, מ"מ כיון שכבר קודם שבא ליד הגזלן נעשה אבירה, לא הוי יותר מגזל דאבירה דאין עליו שום חיוב השבה כמ"ש הרמב"ן...".

והיינו ממש כמו שביארנו, דאחר דאין על הגזלן חיוב השבה, כיון שנתייאשו הבעלים קודם שגזלן, וכל חיוב השבה הוי רק היכא דנתייאשו הבעלים אחר שבא ליד הגזלן (כמש"כ הנתיבות סי' רנ"ט סק"א), הנה ע"כ הוי יאוש בגזל זה כיאוש דאבירה, ויהי' הדין דהלוקח בע"כ דהגזלן אין הגזלן יכול לעכב בידו, כיון שאין לו שום בעלות בהחפץ.

אמנם לקוב"ש א"א לומר כך, דע"פ דבריו הגזלן נעשה בעלים של הגזילה כבר משעת הגזילה, אך כל זמן שלא היה יאוש הרי לבעלים יש ג"כ בעלות בחפץ, אבל ברגע שיש יאוש הרי הוא של הגזלן, וא"כ הכא נמי שצ"ל של הגזלן בקנין גמור וא"א לקחת ממנו בע"כ, ודלא כנתיבות²⁴.

²⁴ וראה במחנה אפרים סי' כ"ח שג"כ מביא שאלה זו דמ"ש מהמציל מגייס, ומחלק שם בין תפס בע"כ של הגזלן בידיעתו שקונה לתפס שלא מיריעתו של הגזלן שאין ש"ר, ולא זכיתו להבין טעם בדבריו לחילוק זה.

ביסוד היוב תשלומי מיטב

הת' יצחק מרדכי שוי בק
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא ו, ב "ת"ר מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם, מיטב שדהו של ניזק ומיטב כרמו של ניזק, דברי רבי ישמעאל. ר' עקיבא אומר לא בא הכתוב אלא לגבות לניזקין מן העידית, וק"ו להקדש. ור' ישמעאל, אכל שמינה משלם שמינה, אכל כחושה משלם שמינה. . . אלא אמר רב אחא בר יעקב הכא במאי עסקינן כגון שהיתה עידית דניזק כזיבורית דמזיק, ובהא פליגי רבי ישמעאל סבר בדניזק שיימינן, ורבי עקיבא סבר בדמזיק שיימינן".

והנה בביאור הקושי' דאכל שמינה כו' כתבו התוס' (ד"ה ולר' ישמעאל) "פירוש, בשלמא אכל שמינה משלם שמינה, אלא אכל כחושה אמאי משלם שמינה. אי נמי ה"פ, כיון דבשמינה אין משלם אלא שמינה כמו שהזיק ולא קנסינן ליה לשלם יותר ממה שהזיק, א"כ כשאכל כחושה נמי לא לקנסייה לשלם יותר ממה שהזיק לשלם שמינה".

ומתבאר בתי' הא' דהא דאמר ר' בגמ' "אכל שמינה משלם שמינה" לא הוה מגוף הקושי', רק להביא כעין דוג' דיש בנמצא אפשרות שהתשלומין הראויים הוו שמינה, והיינו דמקשו בשלמא היכא דאכל שמינה הא ודאי שישלם שמינה כיון דמתחייב לשלם אמאי דחיסרה בהמתו, אמנם אי אכל כחושה מה"ט יש לו לשלם שמינה, דאמר רי"ש שישלם מיטב.

ולכאו' קשיא להך פירושא, דלפי"ז לא הול"ל אלא "אכל כחושה משלם שמינה", דבזה בלחוד סגי להקשות אמאי משלם שמינה אי אכל כחושה, דפשיטא מילתא דאינו מתחייב לשלם רק מה שהזיק, א"כ אמאי האריכו בגמ' ד"אכל שמינה משלם שמינה" לומר דאיכא גוונא דמשלם כדהזיק, דלכאו' דברי מותר הם.

ולפו"ר נראה דמשו"ה הוצרכו התוס' לתי' אחר, דבתי' הב' מפרשים דאליבא דאמת אכן איכא ס"ד לחייב שמינה בראכל כחושה, וא"כ לא הו' להגמ' להקשות מידי ארי"ש, אמנם לאחר דקיי"ל אכל שמינה משלם שמינה, דמוכח דליכא לחיובי טפי מהזיקה, כמו"כ יהי' הדין באכל כחושה דישלם כחושה, דמה"ת לחלק בין אכל כחושה לשמינה דבזה מתחייב לשלם יותר על מה שהזיק ובזה לא.

אלא דהא גופא טעמא בעי, דמנא לי' לתוס' הסברא דהמזיק יש לו לשלם יותר ממה שהזיק, דמשמע מל' התוס' דאלמלא הא דפשיטא לן דאכל שמינה משלם שמינה, הי' נראה שישלם יותר משמינה, ועד"ז בכחושה דישלם שמינה, דהוא תימה.

עוד צ"ב במחלוקת ב' התי' בתוס', דנראה דפליגי בתרתי, א', בהו"א, דלתי' הא' ליכא קס"ד דאכל שמינה ישלם טפי משמינה, ולתי' הב' איכא הו"א דישלם יותר משמינה. ב', במסקנת הסוגי', אי הא דאכל כחושה משלם כחושה אינו אלא כיון דחזינן דאכל שמינה משלם שמינה, או דהוא סברא פשוטה.

ב.

ויובן כ"ז בהקדים ביאורי הראשונים בסברת הגמ' בהו"א¹, דלר"י אכל כחושה משלם שמינה, דאי"מ כלל, וכי מצד איזה טעם מחייבינן למזיק לשלם יותר על מה שהזיק, דהא ודאי שאין אדם מתחייב על מה שלא הזיק.

דהראב"ד (מובא בשיטה) כתב "ורבי ישמעאל אכל שמנה וכו' משלם שמנה. דקס"ד דבהא פליגי, דרבי עקיבא סבר לא בא הכתוב אלא לגבות שוה בשוה מן העדית, ורבי ישמעאל סבר ערוגה בערוגה בין שמנה בין כחושה, והיינו תימה, מהיכי תיתי דישלם יותר ממה שהזיק".

וכ"כ הרמב"ן² (גיטין מח, ב) "ולר' ישמעאל אכל שמנה משלם שמנה אכל כחושה משלם שמנה. פי' לר' ישמעאל כיון דכי אכל שמנה אינו משלם אלא כיוצא בה ואין אתה מחייבו לשלם יותר ממה שהזיק, כשאכל כחושה היאך אפשר שמשלם שמנה ששוה יותר ממה שהזיק. וק"ל מנ"ל דלר' ישמעאל לפי מדה משלם ולא לפי דמים טפי מלר' עקיבא, כיון דפשיטא ליה דלר' עקיבא לפי דמים לר' ישמעאל נמי לפי דמים...". עכ"ל.

והיינו דס"ל להנך ראשונים דיסוד החיוב לשלם שמינה תחת כחושה הוא מדין ערוגה בערוגה, דאינו משלם לפי דמי מה שהזיק אלא לפי מדה.

¹ ובנמוק"י כתב "של ניזק. שאם אכלה ערוגה בין הערוגות של שדהו שמין הערוגה משוכחת של ניזק כמה היא יפה עכשיו עם פירותיה וכמה תהיה יפה אם לא יהיו בה פירות ונותן לו מן העידית. משל מזיק דשמין ערוגה של ניזק לפי מה שהיא ואם בא מזיק ליתן לו קרקע ברמי ניזקו נותן לו במיטב שדהו בשוה אותם דמים, והכי תניא בהדיא במיטב שדהו דהיאך דקא משלם דהיינו מזיק. ופסק רבינו אלפסי כר"ע דהלכתא כוותיה מחבירו".

הרי דנקט הביאור דההו"א למסקנא, וראה ביד דוד שביאר טעם שבהו"א הי' נראה להגמ' לפרש כן ברי"ש הוא משום דכן הביין רע"ק בדבריו. אמנם ראה בחי' אנשי שם שפי' באו"א.

² וכ"ה ברשב"א ובריטב"א שם.

הוא ע"ד הא דמצינו פלוגתא בגמ' (פסחים לב, א) אוכל תרומה אי משלם לפי דמים או לפי מדה, דאיכא למ"ד לפי מדה משלם, דע"ז דאכל תרומה אינו מחויב להחזיר פירות בשווי הפירות שאכל, אלא כיון דע"ז אכילתו כילה כזית של פירות מקודשים חל עליו חיוב להשיב לעולם אותה המדה של פירות קודש, ולכך מתחייב לשלם כזית תרומה אפי' בדהוקרו הפירות (אמנם בהוולו ודאי שלא יפטר במדה דקיי"ל כל הגזלנין משלמין כו').

וכמו"כ יהי' הדין לשיטת ר"י לענין מזיק, דחידשה התורה דמחויב לשלם מיטב, דהביאור בזה הוא דאינו יוצא ידי חובתו בתשלומי דמים אלא דאיכא עלי' חיוב לשלם מדה, והיינו דבכגון דא שהזיקה בהמתו ערוגה לא סגי לי' בהא דמשלם שווי' רק דצריך להשלים להניזק ערוגה תחת הערוגה שניזוקה.

ג.

אמנם אכתי אי"ז מספיק לבאר טעמא דר"י, דאף דאמרי' דחיובי' הוי ערוגה תחת ערוגה דלפי מדה משלם, מ"מ אין בזה בכדי לבאר הא דאכל כחושה משלם שמינה, דכיון דמתחייב להשלים החפצא הניזוק, היינו להחזיר הערוגה, די לו בערוגה כחושה, דהוא מה שהזיק ומדה זו ישלם, ומה"ת שיוסיף ליתן ערוגה שמינה, וא"כ הדק"ל.

והנראה, ע"פ דיוק לישנא דגמ', דהנה בהך קושי' אדרי"ש נקטו הל' "כחושה" ו"שמינה", ולא כהל' בכל הסוגי' (וכ"ה בדוכתי טובא בש"ס) "זיבורית" ו"עידית".

ובפשוטו צ"ל דהם ב' ענינים מחולקים, דעידית וזיבורית הוו ב' מינים בגוף הקרקע, דיש ארץ משובחת ומצמחת פירות טובים, ויש שאינה מוציאה הרבה אלא פירות מועטים וגרועים, משא"כ שמינה וכחושה קאי על מצב הקרקע בשעה הזאת, דיתכן ב' קרקעות עידית אלא דערוגה אחת עשתה כראוי לה, וערוגה אחת מאיזה סיבה שתהי' העלתה פירות שרופים.

ולפי"ז יובן, דהכא עסקינן בשדה עידית, אלא דבזה גופא אכלה הבהמה ערוגה כחושה, וכיון שכן, אי אזלינן בתר דמים, הי' לו לשלם השווי דהערוגה שניזוקה, ואי אכל ערוגה שוה מנה זה הוי התשלומין, אחר דמשלם לפי דמים.

אמנם ע"פ מש"כ הראשונים דאזלינן בתר מדה, הרי לא אכפ"ל מה הי' שווי הערוגה, אלא אחר שאכל משדה עידית עליו לשלם עידית, וזה גופא ישלם כשווי' של הערוגה שעשתה פירות כראוי לה, היינו ערוגה שמינה, ואף שאכל כחושה, הא אין אנו דנין על מה שהזיקה דמים אלא על המדה, ומדה כזו של עידית הוי כשמינה³.

³ ומ"מ לא ישלם כעידית דעלמא רק כעידית שלו, וי"ל דאזלי' בתר הניזק דוהו השדה שמתחייב עליה.

ד.

והנה ע"כ נתבאר סברת הגמ' לשי' הראב"ד והרמב"ן וכו', דמד' מבואר שחיוב תשלומי שמינה הוא על מה שהזיק, אמנם בחי' רבינו קרשקש (גיטין שם ד"ה והא - הב') כתב לבאר באופ"א שמתחייב לשלם אף על מה שלא הזיק.

והיינו דאע"פ דמה שהזיק הוא כחושה לכד אעפ"כ משלם שמינה, והוא מטעם דקנסוהו שישלם ג"כ על מה שלא הזיק, וכמו שמצינו בגנב דחייבה תורה שישלם כפל, הגם שהזיקו הוא הקרן בלבד קנסה תורה בכפל יתר על הגניבה. והיינו דיסוד הגמ' מעיקרא לחייבו בתשלומי מיטב הוא בתורת קנס (ואין הספר תח"י כעת לעיין בזה).

א"כ נפקא לן ב' שיטות בביאור הסברא דתשלומי מיטב הוא דאכל כחושה משלם שמינה. דהראב"ד וכו' ס"ל שהוא מדין ערוגה בערוגה, דהתשלומין ענינם להשלים החסרון בהחפצא הניזק, וכיון שכן יש לו להתחייב בערוגה שלימה כדחזי לה, דעיקר ערוגה דעידית הוי שמינה.

אולם הרבינו קרשקש ס"ל שיסוד הדין בזה אינו משום דאפ"ל דתשלומי השמינה הוא התשלום האמיתי על הנזק, היינו דהנזק חשיב כשמינה, אלא דבאמת משלם יותר על מה שהזיק, דקנסי' לי' שישלם נמי מה שלא הזיק.

ה.

ובעומק יותר, הנה בכל חפץ ב' ענינים, עצם הדבר והשוויות שלו, והנה כאשר הזיק אדם לחבירו ואיבד ממנו את כליו כו', הרי פעל לו חסרון בב' הפרטים, דלכל לראש גרם לו העדר בעלות על מה שהוא מרשותו ע"י הוצאתו מן העולם (עכ"פ את חשיבותו הקודמת), ונוסף לזה ג"כ הפסיד מן הממון שהי' לו, דכעת אינו בעל המאה כמו שהי' לפני זה.

ובזה יש לחקור מהו עיקר התשלומין, אם מה שמשלם לו הוא מאחר שהוריד ממנו את עצם הבעלות על נכסיו, רק דכיון שא"י להשיב את הדבר כמות שהי' מחליף זה בתשלום ממון, או שמא מלכתחילה אינו מתחייב אלא על הפסד הממון שעשה, דלפי"ז הממון המשתלם הוא הוא הדבר שמחזיר את הנזק לקדמותו.

ועפ"ז מבואר המחלוקת, דהראב"ד והרמב"ן וכו' ס"ל שהתשלום הוא על עצם הדבר, וע"כ החיוב דרמי עלי' הוא על שהזיק ערוגה, ולפיכך גם אילו אכל כחושה משלם שמינה, כיון דערוגה סתם היא שמינה הרי במה שנתחייב לשלם לו ערוגה מתחייב בשמינה.

אמנם הרבינו קרשקש ס"ל שהתשלום הוא על שוויות הדבר, א"כ בכל מעשה היזק החיוב הוא לפי שווי הדבר הניזוק, ולכך התשלום באכל ערוגה כחושה הוא דמים של אותה הערוגה, ופשוט שאין לחייב אותו בערוגה שמינה, רק מטעם קנס אפשר לומר שישלם שמינה אע"פ שהוא יותר מההיזק.

1.

וע"פ כהנ"ל נל"פ שיטת התוס', די"ל דב' הפי' בתוס' תלויים במחלוקת הנ"ל, הפי' הא' הוא כשיטת הראב"ד דהך דינא דמשלם ממיטב, והיינו דאכל כחושה משלם שמינה הוי מעיקר הדין, דיש לו להתחייב להשלים חסרון דערוגה, והפי' הב' בתוס' הוי כשיטת רבינו קרשקש שהחייב דמיטב הוי מדין קנס, דאף דהזיק רק ערוגה כחושה קנסינן לי' לשלם יתר על ההיזק.

וא"כ את"ש הא דהעלנו למעלה דפליגי ב' התי' אי איכא סברא באכל שמינה לחייב יתר על שמינה, דלפי' הא' ליכא סברא כיון דתשלומי שמינה באכל כחושה לא הוי יתר על מידת הדין רק השלמת החפצא דהערוגה, דלכך משלם שיווי ערוגה שמינה גם באכל כחושה, ופשוט דכמו"כ הוא באכל שמינה שישלם שמינה שמשלים בזה החסרון.

משא"כ לפי' הב' דתשלומי שמינה באכל כחושה הוי מדין קנס, הא איכ"ל דה"ה דיש לקנסו גם באכל שמינה, דאפי' דהנזק ל"ה רק שמינה מ"מ ישלם יתירה מזה.

ועד"ז מבואר הפלוגתא השניה, דלפי' הב' כל הטעם (במסקנא דמילתא) דאכל כחושה משלם כחושה הוא מכח דאכל שמינה משלם שמינה, דאחר דחזי' דלא קנסי' בחדא גוונא לשלם יותר ה"ה דלא קנסי' באכל כחושה לשלם שמינה.

אמנם לפי' הא' הוא סברא פשוטה מצ"ע, ואי"צ ראי' לזה מהא דאכל שמינה כו', דבהו"א סברי' דצורת התשלומין הוי באופן דמדה ולכך אפי' אכל כחושה משלם שמינה, אך במסקנא שנתחדש דהתשלומין הוי לפי דמים, פשיטא מילתא דכל היזק דיני' לנפשי', ואכל כחושה ישלם כחושה דזהו הדמים שלו, ומוכחא מילתא מבלעדו דוג' מאכל שמינה דמשלם דמים.

ועפ"ז מיושב נמי הא דהקדימו בגמ' התיבות "אכל שמינה משלם שמינה" אף לפי' הא', דבזה אתא הגמ' לאשמועינן דלפי מדה משלם ולא לפי דמים.

וכמו"כ מיושב מה שהקשנו על הפי' הב', אמאי צריך ראי' דלא חזי' בשום דוכתא לחייב יותר על מה שהזיק, דלכאור' מה"ת לחייבו יותר, דאי"ז קושי' כלל, דמדין קנס שפיר יש לנו לחייב לו על מה שלא הזיק.

.ז

ואחר כל הנ"ל נראה לבאר שיטת רש"י בסוגיין, דהנה פירש"י "מיטב שדהו של ניזק - שאם אכל ערוגה בשדהו, שמין ערוגה משובחת של ניזק כמה יפה עכשיו עם פירותיה וכמה תהא יפה בלא פירות, ונותן לו".

וצלה"ב אמאי איצטריך רש"י למיטרה ולהאריך באופן השומא דהנזק, דלא הו"ל למיכתב אלא רואין כמה פירות אכל וישלם, ומדוע כתב "כמה יפה עכשיו עם פירותיה וכמה תהא יפה בלא פירות", דלכאוי' לא נפקא לן בזה מידי בידיעת הדמים אותן מיחייב לשלם על הנזק.

עוד כתב רש"י באוקימתת הגמ' דפליגי רי"ש ורע"ק ב"אכל ערוגה בין הערוגות ולא ידעינן אי כחושה אכל אי שמינה אכל", (ד"ה בין הערוגות) "ויש שם ערוגות שמינות וטעונות פירות הרבה, וכחושות וטעונות מעט, ולא ידעינן הך ערוגה הנאכלת מהי ניהו".

ויש לדקדק בהא דנקט בהחילוק בין ערוגה שמינה לכחושה, ההפרש ביניהו בכמות הפירות, אי הוי הערוגה מרובה בפירות או דאית בי' מעט, דלכאוי' יותר הי' לו לכתוב החילוק באיכות הפירות, אי הוו פירות משובחים או הוו פירות כחושים.

ואי נימא דס"ל ל'י' לרש"י דהחיוב דתשלומי מיטב בהו"א הוא מדין ערוגה בערוגה, דעי"כ דמשלם שמינה משלים את החסרון שנעשה להניזק ע"י בהמתו, כהראב"ד כו', יש לישב כ"ז.

והיינו דאחר דאמרי' דהתשלומין דשמינה אפי' דאכל כחושה הוי מטעם דמחייב להחזיר לו הערוגה הניזוקה, הא ודאי דדייני' ל'י' לשלם ע"פ הערוגה ולא ע"פ שווי הפירות שאכלה, וא"כ שפיר כתב רש"י "כמה יפה עכשיו עם פירותיה וכמה תהא יפה בלא פירות", דבאנו לשום את הערוגה היפה לפ"ע שוויה היא ולא לפי הפירות.

וכמו"כ מדויק קצת מה דנקט לענין החילוק דערוגה שמינה כחושה נמי דאית ערוגה מרובה בפירות וכו', כיון דלכל ראש חשב'י ל'י' להערוגה ע"פ מדת הפירות דאית בה, דבראי' אחת לא נראה איכות שלהם רק הכמות, וזהו העיקר ההפרש ביניהם כלפי השומא.

ואכן יש להעיר דמשמע כן מל' רש"י דכתב "וקפריך ורבי ישמעאל אכל ערוגה שמינה - ודאי דין הוא דלשלם שמינה". דמד' אלו משמע כהפי' הא' בתוס' דאי"ז הוכחה על הקושי' ד"אכל כחושה ישלם שמינה", דכבר נתבאר למעלה שהוא כשי' הראב"ד דהבי' הוא דמשלם לפי מדה.

ח.

ולחידודא דמילתא נראה דב' אופנים אלו בבי' שי' הגמ' הם ב' שיטות בהיסוד כללי בנוגע חיוב האדם על נזקי ממונו, דלכאור' אמאי יש לו להתחייב כיון שלא הוא עצמו המזיק, וע"ד דוג' הנה גבי קטן שהזיק אין אביו מתחייב בתשלומין כיון שלא נעשה הנזק ע"י, וכמו"כ הי' צ"ל בשורו שהזיק דלא הוא הזיק ויפטר.

ובאחרונים כתבו לבאר טעם החיוב בב' אופנים, א', דהתורה רמיא עלי' חיוב שמירה על ממונו שלא יזיק לאחרים, וחיוב התשלומין הוי הסתעפות מדין זה, באופן כזה אשר אילו יצויר דעבר הבעלים על ציווי זה וביטל השמירה, הנה מיד⁴ מתחייב הוא לשלם על הנזקים שבאו מהעדר שמירתו⁵.

ב', דהחיוב הוא על עצם הנזק שנעשה ע"י ממונו, והיינו דנתחדש חיוב התשלומין על נזקי ממון כמו חיוב התשלומין באדם המזיק, דבי' נמי מצד הסברא הפשוטה לאו דווקא דאיכא טעם לחייבו⁶, רק שאמרה תורה שישלם וכמו"כ בממון המזיק.

וי"ל דבכך פליגי הראשונים דלמעלה אי מה שמתחייב לשלם ממיטב, והיינו שפעמים שיקבל הניזק דמים יותר מן הדמים שנפסד, הוי מטעם דהוא התשלומין האמיתי על הנזק, שבזה דווקא ממלא את החסרון שעשה, א"ד הוא מדין קנס, ואי"ז התשלום הראוי.

דהראב"ד ס"ל שהוא חידוש התורה שמתחייב על נזקי ממונו כמו שמתחייב על נזקי עצמו, וי"ל דהחידוש הוא להשלים את המדה שגרם לחבירו להתחסר, ומבואר הטעם דאכל כחושה משלם שמינה (כמשנת"ל אות ג).

והרבינו קרשקש סב"ל דהוא חיוב שמירה, דהכוונה בזה שלא יפקיר את ממונו עד שיוכל לבא נזק ע"י, וע"כ ליכא למימר דיתחייב לשלם יותר על השווי שהפסיד לחבירו, רק אי נאמר דקנסוהו ע"מ שישמור אפ"ל דמתחייב לשלם אף מה שלא ניזוק, דע"כ יבוא לשמור על ממונו.

⁴ משמע שחיוב התשלומין הוא מיד בהעדר השמירה דמתחייב על הנזקים למפרע, ויל"ע אם כן הוא.

⁵ ויל"ע בדין הנזקים שבאו שלא מחמת זה, אי הוי תבו"ב כו'.

⁶ וראה תוס' בכתובות (נז, ב).

בגדר מצוה הבאה בעבירה

הת' אפרים שמואל שי' גורנשטיין
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא סז, א "אמר עולא, מניין ליאוש שאינו קונה, שנאמר והבאתם גזול את הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח, מה פסח דלית ליה תקנתא כלל, אף גזול דלית ליה תקנתא, לא שנה לפני יאוש ולא שנה לאחר יאוש..."

ובתוס' בד"ה אמר עולא "משמע הכא דסבר עולא דיאוש לא קני . . . וקשה לר"ת דבהגזול בתרא (לקמן ד' קיד). גבי פלוגתא דרבי שמעון ורבנן דגנב וגזלן, קאמר עולא מחלוקת בסתם אבל בידוע ד"ה יאוש קני. ואור"ת דבכל מקום יאוש קונה, רק לענין קרבן משום דהוי מצוה הבאה בעבירה . . . וקשה לר"י לפי' דאם כן מאי פריך לעיל אביי לרבה מקרבנו ולא הגזול דלמא בקרבנו מודה רבה כמו עולא . . . ע"כ נראה לר"י דבכל מקום לעולא יאוש לא קני. וההיא דהגזול בתרא (לקמן ד' קיד). הוי יאוש ושינוי השם...". עכ"ל התוס'.

ומתבאר מדברי התוס', דפליגי בגדר דינא דיאוש הקונה בגזלן לשיטת עולא, אי בכ"מ יאוש קונה ורק דגבי קרבן דהוי מהב"ע לא מהני לצאת י"ח, או להיפוך, דבכ"מ ס"ל לעולא דיאוש אינו קונה בגזילה, ורק היכא דנעשה שינוי השם יחד עם היאוש קונה.

והנה בהמשך התוס' הקשו לשיטת ר"י דיאוש עם שינוי השם קני, "ואע"ג דגבי קרבן נמי הוי יאוש ושינוי השם, כדאמר לעיל דמעיקרא חולין והשתא הקדש, מכל מקום כיון דאין קנוי לו אלא מחמת שהקדיש, ולא היו לו קנוי קודם, פסליה רחמנא להקרבה משום מצוה הבאה בעבירה".

ולפי"ז נמצא, דפליגי בתרתי, חדא בשיטת עולא בכ"מ גבי יאוש לחוד אי מהני בגזלן, ועוד גבי יאוש ושינוי השם בנידון דמהב"ע, אי נימא דמ"מ הוי מהב"ע ולא יוצא בזה י"ח, או דתלוי היכא נעשה השינוי ובכה"ג שהשינוי קודם למצוה מהני.

ולכאו' יש לעיין בשורש פלוגתא זו, אי בכה"ג שנעשה שינוי קודם לעשיית המצוה הוי מהב"ע, דלכאו' יסוד הענין תלוי בדין מהב"ע, דלכאו' יש בו כמה חילוקים במעשה המצות. וצ"ב במאי פליגי.

ב.

ולבאר זה יש להקדים תחילה גדר האיבעיא דמהב"ע, דהנה בגמ' סוכה (ט, א) איתא דממעטינן סוכה גזולה מהפס' "חג הסוכות תעשה לך". ובתוס' בד"ה ההוא הקשו "תימה תיפוק ליה משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה".

והמנחת חינוך (במצוה שכ"ה) כתב ליישב קושיית התוס', ובהקדם דהנה שני מינים יש במ"ע, א' שהוא חיוב אקרפתא דכל איש מישראל כמו תפילין ואתרוג וכיו"ב, דמצוה כזו אם מקיים אותה עושה רצון הבורא ואם מבטל המצוה ואינו מניח תפילין או שלא נטל לולב ביטל המצוה ועשה נגד רצונו ית' וענוש יענש. והב' מצות שאין חיוב לעשותם כגון ציצית דהתורה לא חייבה אותו ללבוש בגד של ד' כנפות, ואם רוצה הולך הלא בגד של ד' כנפות ואינו נגד רצון הבורא ב"ה. אך אם מביא עצמו לידי חיוב, שלובש ד' כנפות לקיים מצות ציצית זה דרך טוב וישר.

ודכותה מציינו גבי סוכה, דב' חלקים יש במצוה זו, א' כליל א' של סוכות דמ"ע לאכול כזית בסוכה ומחויב לחזר אחר סוכה ואם אינו רוצה לאכול אינו מועיל כי הוא מחויב לאכול ואם לא קיים המצוה כלילה הראשונה עושה נגד רצונו ית'. והב' בשאר הלילות וימים דאם רוצה אינו אוכל ואינו יושב בסוכה ואין שוב חיוב עליו כמו ציצית, אך אם אוכל מ"ע לאכול בסוכה.

והנה נראה הא דמהב"ע אינו יוצא יד"ח, הטעם דהקב"ה אינו רוצה בכך ולא לרצון לפניו דסניגור יעשה קטיגור, ומשום זה שייך שפיר לומר דלא יצא ידי המצוה כי זה אינו רצון הבורא ית' וא"כ לא קיים המצוה.

האמנם, דזה שייך שפיר במצוה החיובית דכיון דלא יצא י"ח המצוה, ממילא לא עשה המצוה וביטל המצוה כי זב"ז תליא כמ"ש. אבל במצות שאינם חיוביות כגון ציצית וכיו"ב אם הם באים בעבירה, אמת דלא קיים רצון הבורא ב"ה כי אין זה רצונו ית', אבל מ"מ לא ביטל המצוה, רק דלא קיים, וה"ל כמי שאינו לובש בגד כלל או לא אכל כלל, דלא ביטל ולא קיים. ה"נ נהי דלא קיים המצוה כי לא לרצון לפניו בזה אבל מ"מ לא ביטל. ולא נוכל לדון אותו כמו שאוכל חוץ לסוכה או שלובש בגד בלא ציצית, רק הוא כמו שאינו עושה המצוה כלל, כי באמת ה"ה אוכל בסוכה ורק שאינו לרצון לפניו ית' ולכך ה"ל כאילו לא קיים המצוה, ומ"מ לא נוכל לדון אותו כאילו ביטל המצוה כו'.

¹ והנה יש ג"כ נ"מ לדינא, כי אם אינו רוצה לאכול בסוכה ואוכל חוץ לסוכה או לובש בגד ד' כנפות ואינו רוצה להטיל בו ציצית כופין אותו עד שתצא נפשו ככל מ"ע, אבל ככה"ג דה"ל כמי שאינו לובש כלל או אינו אוכל א"כ אין כופין אותו אם רצה לאכול בסוכה כזו כיון דאינו מבטל המצוה.

אכן, דכ"ז דוקא אי אמרינן דא"י מחמת מהב"ע, אבל אם התורה פסלה גזול בפי', ה"ל כמי שסיכך בסכך פסול שאין גידולו מן הארץ. . דלאו סוכה כלל, ואם אוכל הו"ל כמי שאוכל בבית. כיון דהתורה גזרה דזו לא הוי סוכה כלל. א"כ ניחא דאי מחמת מהב"ע נהי דבחג אם ישב בסוכה כזו לא קיים המצוה אבל לא ביטל, אבל עתה התורה גילתה דגזול פסול, א"כ ה"ל כאילו ביטל העשה, כמו שאוכל בביתו. לכך כתבה התורה "לך" למעוטי גזול גבי סוכה וגבי ציצית. ע"ש.

ג.

והנה מדברי המנ"ח עולה לכאור', ביסוד האי דינא דמהב"ע דתלוי בהגברא המקיים המצוה, וכיון דבהמצות דסוכה וציצית אינו מחויב (דהחויב הוא בהמצוה עצמה, והיינו דאם לובש ד"כ מחויב הבגד בציצית, ועד"ז בסוכה דאם אוכל חייב בסוכה), להכי לא שייך מהב"ע, דהגברא מצ"ע אוכל בסוכה, וכל החיוב הוא מפני החפצא דהמצוה לחוד.

האמנם דהתוס' לא תי' כן, ובטעמו נראה לומר דמצוה הבאה בעבירה הוי דין בחפצא, וממילא נחשב החפץ לחפץ פסול, וביטל המצוה, וכאילו אכל בבית ולבש בגד עם ד"כ ללא ציצית. ולפי"ז נפקא לן פלוגתא ביסוד האיבעיא דמהב"ע, אם הוא דין בהגברא המקיים מצוה, דנחשב כאילו אינו מקיים המצוה, מאחר ועלתה בידו ע"י העבירה. או דתלוי במה שהחפץ שבו מקיים המצוה נעשה עמו עבירה, ומשום הכי אינו יוצא בזה י"ח.

ולפי"ז יש לבאר גם פלוגתת התוס' לעיל, דהנה ר"ת לא חילק אם נעשה השינוי קודם הקנין לנעשה השינוי לאחר הקנין, שאם זו מצוה הבאה בעבירה בכ"מ אינו קונה. ונראה לומר שס"ל דמצוה הבאה בעבירה הוא דין בחפצא, וע"כ חפץ זה שבא ליד הגזולן בעבירה פסול למצוה (כבגד בלא ציצית), ולא יועיל כל שינוי שיהי' לאחמ"כ, שהרי החפץ עצמו בא בעבירה ופסול מתחילה, ומה שהגזולן קונה הגזילה בעת השינוי זהו אינו מועיל כלל לעינן המצוה שנעשית על ידי העבירה.

משא"כ ר"י ס"ל דיש לחלק בין נעשה השינוי קודם הקנין או לא, דלשיטתו דין מצוה"ע הוא דין בגברא, וא"כ החפץ מצ"ע אינו פסול למצוה, וכשישתנה החפץ קודם שנעשה הקנין, אי"ז אותו החפץ ויוכל הגזולן לקנותו. ומאחר והגברא אינו עובר עבירה בשעת קיום המצוה, שכבר נשתנה החפץ בשעה שבא לקנות, לא מקרי זה מצוה"ע.

ד.

והנה כתב הרמב"ם בפ"א מציצית (הלי' י"א) וז"ל: "חוטי הציצית בין לבן בין תכלת צריכין טויה לשם ציצית. . ואין עושין אותן מצמר הגזול ולא משל עיר הנדחת ולא משל קדשים ואם עשה פסול". עכ"ל.

ולכאור' יש לדייק דס"ל כשיטת ר"ת, דלענין מהב"ע לא נפקא לן מידי היכא דנעשה שינוי השם, ומ"מ אינו יוצא בזה י"ח דחיישינן למהב"ע, דהא גבי צמר ועשאן חוטינן נעשה שינוי השם, והכא נעשה שינוי השם קודם לקיום המצוה, ומ"מ ס"ל להר"ם דפסול מדין מהב"ע. וכ"ה בשו"ע (סי' י"א ס"ו) "אם עשאם מצמר גזול פסולים דכתיב ועשו להם משלהם".

אמנם בשו"ע אדה"ז (סי' י"א ס"א-ב) נראה דס"ל דלא כן, וז"ל "גזל חוטינן שנטו לשם ציצית והלך הגזלן ועשה מהם ציצית הרי הם פסולין שנאמר ועשו להם משלהם פרט לגזול ואם מכר הגזלן את הציצית לאחר אם כבר נתייאשו הבעלים מהם הרי הם כשרים מפני שקנה אותן הלוקח ביאוש בעלים ושינוי רשות מהגזלן ללוקח כמו שכתוב בחושן משפט סי' שס"א.

גזל צמר שלא נטווה וטוואן הגזלן לשם ציצית אם עדיין לא נתייאשו הבעלים ממנו הרי הם פסולים לציצית מפני שהם עדיין גזל ואינם של גזלן כלל שהרי לא קנה אותן בשינוי זה שעשאן חוטינן מפני שהוא שינוי החוזר לברייתו שהרי החוטינן אפשר לחזור ולעשות אותן צמר.

אבל אם כבר נתייאשו הבעלים ממנו או אפילו אם לא נתייאשו עדיין אלא שהגזלן עשה בצמר זה שינוי גמור שאין חוזר לברייתו כגון שליבן את הצמר בגפרית ועל דרך שנתבאר בח"מ סי' ש"ס ע"ש כיון שהגזלן קנה את הצמר לגמרי דהא אפילו אם הצמר הוא בעין אין צריך להחזיר להגזלן אלא דמי הצמר א"כ הרי היא כשלו ממש לכל דבר ולכן הציצית שעשה ממנו הרי הם כשרים...². וכ"ה דעת הרמ"א ע"ש.

אכן, דיש לדחות דשיטת אדה"ז אתיא גם כדעת ר"ת, דהא אף ר"י ור"ת לא איפליגו בתוס', אלא היכא דנעשה יאוש עם שינוי השם, משא"כ הכא דנעשה שינוי מעשה בהחפץ, י"ל דאף ר"ת מודי דמהני לקיומי מצוה. והסברה בזה אפ"ל, דהנה כל גדר האיביעיא דמהב"ע לר"ת הוא בהחפץ שנעשה בו המצוה, וכנ"ל דכיון ונעשתה עבירה בחפץ זה, להכי לא מהני לקיום מצוה.

אכן, דבשו"ע אדה"ז דמיירי בשינוי מעשה, הא שפיר י"ל דכיון ונשתנה החפץ מכמות שהי', א"כ אי"ז אותו החפץ שנעשה בו עבירה, ומודי ר"ת דיכול לצאת בזה י"ח קיום מצוה³ [ורק דמ"מ לא יברך מטעם דבוצע בירך וכמבואר בשו"ע אדה"ז שם].

² וכעין זה נחלקו לענין סוכה ועוד.

³ ועי' באחרונים השו"ט בשיטת ר"ת בנידון זה. ואכ"מ.

שינוי השם בטלה ונעשה איל

הת' בנימין שיי גליס
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא סה, ב "אמר רבי אילעא גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור, נעשה שינוי בידו וקנאו. טבח ומכר, שלו הוא טובח שלו הוא מוכר. איתיביה רבי חנינא לר' אילעא, גנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור, משלם תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כעין שגנב. ואי ס"ד קנייה בשינוי אמאי משלם, שלו הוא טובח שלו הוא מוכר".

היינו, דנחלקו ר"א ור"ח בגנב טלה ונעשה איל אם בשינוי זה נעשה קניין¹, וקנה הגנב את הגנבה או לאו. דבאם נעשה קניין, יפטר הגנב מתשלומי ד' וה'. והוכיח ר"ח לשיטתו דמצינו בברייתא שיתחייב גנב זה לשלם תשלומי ד' וה', ומוכח שלא נעשה קניין.

ומקשה ר"א לר"ח "אמר ליה ואלא מאי שינוי לא קני, אמאי משלם כעין שגנב, לשלם כי השתא. אמר ליה כי השתא היינו טעמא דלא משלם, משום דא"ל תורא גנבי ממך דיכרא גנבי ממך (בתמיה. רש"י). א"ל רחמנא ניצלן מהאי דעתא, אמר ליה אדרבה רחמנא ניצלן מדעתא דירך".

והיינו שלמד ר"א, דברייתא זו משבשתא היא בלאו הכי². שאל"כ יקשה לן אף לשיטת ר"ח, מדוע משלם כעין שגנב, והרי לא נעשה כל קניין. ומתרץ ע"כ ר"ח, שאף שלא היה קניין, מ"מ נעשה שינוי (כללי) בגניבה, וממילא אינה אותה הגניבה שגנב, וע"כ משלם כעין שגנב. והיינו, שאף שנעשה שינוי בגניבה, אין זה שינוי הפועל קניין.

וממשיכה הגמ' להקשות לשיטת ר"ח "מתקיף לה רבי זירא וניקניניהו בשינוי השם. אמר רבא שור בן יומו קרוי שור, איל בן יומו קרוי איל. שור בן יומו קרוי שור דכתיב שור

¹ וראה רש"י שכתב: "נעשה שינוי בידו וקנאו. בשינוי להא מילתא דאם טבח ומכר שלו הוא טובח וכו' ופטור מד' וה' אבל קרן וכפל משלם קרן כי השתא וכפל כעין שגנב או כשעת העמדה בדין", והיינו שאף לשיטת ר"א אי"ז קניין לכל דבר, כ"א לענין זה שאינו משלם דו"ה.

² עיין מהר"ם שביאר כך את דברי ר"א, וראה ברשב"א ובראב"ד. ועיין עוד בפנ"י שביאר באפן אחר.

או כשב או עז כי יולד, איל בן יומו קרוי איל דכתיב³ ואילי צאנך לא אכלתי, אילים הוא דלא אכל כבשים אכל, אלא לאו ש"מ איל בן יומו קרוי איל".

כלומר, ר"ז תמה על שיטת ר"ח, דהרי יש כאן שינוי השם, שהוא שינוי הפועל קנין. וע"ז מתרץ רבא שמקרה זה אין שינוי שם, וא"ש דברי ר"ח.

ב.

והנה, אף שלמסקנת הגמ' אמרינן, דבטלה ונעשה איל ליכא שינוי השם כלל, מצינו דבברי הרא"ש שכתב (סי' ב', ד"ה אמר רבא שינוי השם קונה כתיבא ותנינא) "ושינוי השם מעליא כגון טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור קנה מדאורייתא".

וכבר הקשה על דברי הרא"ש בתפארת שמואל, וכן הקשה המהרש"ל (ביים של שלמה, סי' ה'), דדבריו תמוהים ביותר, שהרי למסקנת הגמ' אף איל בן יומו שם איל עליו (כדתירץ רבא), וליכא שינוי השם כלל. וכיצד זה למד הרא"ש בפשטות שבטלה ונעשה איל איכא שינוי השם מעליא.

וז"ל הי"ש"ש "כתב הרא"ש (סימן ב') דשינוי השם שהוא חשוב. כגון טלה ונעשה איל, קונה לבד. ודבר זה אין לו שורש בתלמוד. רק דפריך תלמודא (סי"ה ע"ב) לר' חנינא, דפליג אדר' אילעא דלעיל. וסבר אינו קונה, ולקניניהו בשנוי השם כו'. א"כ מהא דייק הרא"ש דשינוי השם חשוב קונה לכ"ע. דאי לאו הכי, לא היה פריך בפשיטות וליקניניהו כו'. וכעין זה פירשו התוספת (ס"ז ע"א ד"ה הא').

ותימא גדול בעיני, כי אף שהיה דעת המקשן דטלה ונעשה איל הוה שינוי השם חשוב. מ"מ המסקנא אינה כך. דהא רבא דהוא בתראי משני עגל בן יומו קרוי שור. איל בן יומו קרוי איל, ואין בו שינוי השם.

ומביא ראייה מקראי, דכתיב (ויקרא כ"ב, כ"ז) שור או כבש או עז כי יולד. ועוד נאמר גבי יעקב (בראשית ל"א, ל"ח) אילי צאנך לא אכלתי. וכי אילים הוא דלא אכל, אבל כבשים אכל. אלא הכל קרוי איל".

³ בראשית לא, לח. וברשי" על הפס': "ואילי צאנך. מכאן אמרו איל בן יומו קרוי איל, שאם לא כן מה שבחו, אילים לא אכל אבל כבשים אכל, אם כן גזלן הוא".

⁴ וכן פירש במהר"ם את דברי התוס', שכתב "וכן משמע לעיל דשינוי השם חשוב גרידא קני דפריך גבי גנב טלה ונעשה איל ונקניהו בשינוי השם דהוי שינוי השם חשוב", ופירש המהר"ם דכוונת התוס' בדבריו לחלק שינוי השם לג' חלקים, ושינוי השם חשוב דוקא עושה קנין בלא יאוש וכו'. וכדוגמא לשינוי השם חשוב, מביא הא דטלה ונעשה איל. עיי"ש.

ובתפארת שמואל תירץ את שיטת הרא"ש, ולמד שהא דנקט הרא"ש "טלה ונעשה איל" הוא רק כדוגמא, ורצה ללמוד מההו"א של ר"ז. והיינו, שמההו"א של ר"ז, שחשב שאכן בטלה ונעשה איל איכא שינוי השם, מוכח לן ששינוי השם פועל קנין, וכמו שהקשה ר"ז שם.

ג.

הנה היש"ש דלא תירץ את דברי הרא"ש, למד ביאור פלוגתת ר"א ור"ח באופן זה "וא"כ מאחר דליכא ביה שינוי השם, ע"כ ר' אילעא ור' חנינא בשינוי מעשה חולקים. דמתחילה היה קטן, ועכשיו נעשה גדול. ואין לך מחוסר מעשה גדול מזה. ורבי חנינא סובר, שינוי מעשה דממילא לא קני. אם לא דעבד הגזלן מעשה בידים". והיינו, דלשיטתו פליגי ר"א ור"ח אם שינוי דממילא פועל קנין, או דמוכרח שינוי בידים⁵.

ולפי תירוץ התפארת שמואל על דברי הרא"ש, יתכן שאף הרא"ש למד כן בביאור פלוגתתם. דגם לשיטתו הרי מסקנת הגמ' היא שליכא שינוי השם, וכל לימודו הוא מההו"א של רבא. וא"כ אין כל חילוק בין צורת הלימוד דהרא"ש בדברי הגמ', לאופן שבו לומד היש"ש את הגמ', ואפשר שיסבור הרא"ש בביאור פלוגתתם כדפירש היש"ש.

אכן, על ביאור זה הקשה המנחת שלמה "אלא שעיקר דרך זו דיסוד פלוגתא דר' אילעא ור' חנינא הוא בכל שינוי דממילא, צ"ע א"כ מאי פריך לקמן בגמ' ונקנינהו בשינוי השם, דלר' חנינא דשינוי דממילא לא קני בשינוי מעשה, מהיכי תיתי שיקנה בכהאי גוונא ע"י שינוי השם, כיון דהוי שינוי דממילא".

וע"כ מבאר באופן אחר, דפליגי ר"א ור"ח בשינוי שלא נעשה בבת אחת, וז"ל: "לכן נראה לבאר פלוגתייהו באופן אחר, דבטלה ונעשה איל השינוי נעשה קמעא קמעא, וס"ל לר' אילעא דלא בעינן שיהיה השינוי בבת אחת, אלא כיון דסוף סוף נשתנה ממה שגזל חשיב שפיר שינוי, ואילו ר' חנינא פליג וסבר דבכהאי גוונא לא חשיב שינוי כיון דקמא קמא בטיל וממילא כל מה שגדלה שייך לנגזל"⁶.

⁵ ובאופן זה למד בתוס' רבינו פרץ, עיי"ש.

⁶ וראה שם שמביא אופן נוסף לביאור פלוגתייהו: "עוד אפשר, דהאי שינוי טלה ונעשה איל הוא טבוע בעצמותו של הטלה, וכך הוא דרך גדילתו, ומהאי טעמא ס"ל לר' חנינא דלא חשיב שינוי. . . והא דמקשינן בגמ' משינוי השם, אף דגם שינוי השם הוא טבוע להיות בכל טלה, נראה דענין שינוי השם אינו דבר הטבוע בעצמותו של הטלה ששמו ישתנה, דענין השם הוא תלוי בהסכמת העולם ולא בטבעו של הטלה".

ולפי ביאור זה בפלוגתתם מתרץ קושייתו דלעיל משאלת הגמ' "ולקנינהו בשינוי השם" ו"גם אתי שפיר לפי"ז קושיית הגמ' משינוי השם, דכיון דהשינוי נעשה בכת אחת, שפיר הקשו בגמ' דר' חנינא יודה דקונה בשינוי השם".

ד.

והנה הטור (ריש סי' שנ"ג) כתב כדברי הרא"ש "נשתנית שם הגניבה ביד הגנב כגון שגנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור קנאה בשינוי השם וא"צ להחזיר אלא דמיה ומשלם הכפל כמו שהיתה שוה בשעת הגניבה לפיכך אם טבחן ומכרן אח"כ פטור מד' וה'".

ובשו"ע (שם) הביא לשון הטור "נשתנה שם הגניבה ביד הגנב, כגון שגנב טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור, קנאה בשינוי השם".

ועל-כורחך לא נוכל לתרץ דבריהם כפי שתירץ התפארת שמואל בדברי הרא"ש, שהרי חילוק גדול איכא בין לשון הרא"ש "ושינוי השם מעליא כגון טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור קנה מדאורייתא", ללשון הטור והשו"ע.

שהרא"ש אזיל על דברי הגמ', ויתכן שכוונתו לומר דשינוי השם כגון אותו שהוזכר בהור"א של ר"ז כו'. אמנם בטור ושו"ע, דדבריהם הם להלכה למעשה כתבו בפירוש ש"קנאה בשינוי השם".

ובפשטות, ברא"ש לא כתב דטלה ונעשה איל קונה, כ"א ד"שינוי השם חשוב" קונה, ונקט דוגמא לשינוי השם חשוב "כגון כו'". אמנם בטור ושו"ע לא נקטו ש"שינוי השם חשוב" - קונה, וכגון כו', כ"א ד"גנב טלה ונעשה איל" - קונה, ומטעם דשינוי השם כו'.

ואכן בתפארת שמואל נשאר בצ"ע על לשון הטור והשו"ע, דליכא למימר בדבריהם כדתירץ לדברי הרא"ש⁷.

⁷ וראה גם בביאור הגר"א שמתרץ דברי הרא"ש כבתפארת שמואל, ולאורך מתקיף דברי הטוש"ע, וז"ל "נשתנה כו'. דברי הטוש"ע לקוחים מדברי הרא"ש שם ס"ב ושינוי השם מעליא כגון כו'. אבל הרא"ש לא נקט אלא לדוגמא ר"ל לס"ד דר"ז וכ"ה דברי תוס' שם ס"ז א' בד"ה הא ובסוכה ל' ב' בד"ה וליקנייה כו' אבל טעמיה דר' אלעאי משום שינוי מעשה ור"ח ס"ל דלאו שינוי מעשה הוא ועתוס' שם ד"ה ואי אמרת כו' וכן הקשה רש"ל".

אלא שבתפארת שמואל תירץ דברי הרא"ש, ונשאר בצ"ע שלא הצליח להבין דברי הטור והשו"ע, ואילו בביאור הגר"א קבע מתחילה שמקור הטור והשו"ע הוא מהרא"ש, ולאחמ"כ מכריח טעמו כביכול בהכנת דברי הרא"ש. וודאי שח"ו לומר כן על רבינו בעל הטורים ומרן רבי יוסף קארו, ומי אנו שנאמר דבר על חיבוריהם שנכתבו כולם ברוח הקודש (ראה היום-יום ו' שבט).

ה.

הנה בש"ך תירץ דברי הטור והשו"ע (ובזה מתרץ אף את שיטת הרא"ש, באופן אחר מכפי שלמד בתפארת שמואל), דלשיטתם אזלינן בתר לשון בנ"א. וע"כ מחמת ובלשון בנ"א נשתנה שמו מ"טלה" ל"איל" (שהרי בלשון בנ"א אין איל בן יומו קרוי איל), הוי שינוי השם מעליא. ולמד שכן היא טענתו של ר"ז, ומבאר לפי"ז את תירוץ רבא, דיתכן ובזמן ר"א היה לשון בנ"א כלשון התורה.

וז"ל הש"ך "כגון שגנב טלה ונעשה איל כו' - מהרש"ל פרק מרובה תמה ע"ז דבש"ס פ' מרובה מסיק להדיא דאע"ג דשנוי השם חשוב קונה מ"מ טלה ונעשה איל לא הוי שינוי שם דאיל בן יומו קרוי איל כדכתיב את אילי צאנך לא אכלתי וכן עגל ונעשה שור לא הוי שינוי שם דשור בן יומו קרוי שור כדכתיב שור או כשב כו' כי יולד אלא דטלה ונעשה איל עגל ונעשה שור קונה משום שינוי מעשה ע"כ דבריו ע"ש שהאריך.

"ולפע"ד דברי הרא"ש והטור (וכ"פ רבי ירוחם נל"א ח"ג וח"ד) והמחבר נכונים דודאי בכ"מ הולכים אחר ל' בני אדם אפי' לקולא והכא הרי עינינו רואות שאין קורין לבן יומו איל או שור ובש"ס שם נמי משמע הכי דאל"כ לא הוי מתקיף ר' זירא כולי האי וליקנינהו בשינוי השם משמע דפשיט' ליה דאין קורין שור ואיל רק לגדולים.

"ורבא הכי קמשני שור בן יומו אשכחן דקרי שור כדכתיב שור או כשב כו' ואיל בן יומו אשכחן דקרי איל כדכתיב אילי צאנך גו' וכיון דאשכחן בקרא הכי א"כ י"ל דבזמן ר' אילעאי נמי הוי קורין כן אבל ודאי השתא אין קורין כן וא"כ הוי שינוי שם".

אמנם בנתיבות המשפט (ביאורים, שם סק"א) לא קיבל את דברי הש"ך, ובטענה דא"כ נצטרך ללמוד אף בדברי הגמ' (סו, ב) לענין "מריש" כאופן הזה (עיי"ש), והוא דחוק. וע"כ מדייק הנתיבות ללמוד (בשונה מהש"ך), שדוקא בשינוי השם הבא מחמת שינוי מעשה אזלינן בתר לשון בנ"א, משא"כ בשינוי השם סתם (וסרה קושייתו מדברי הגמ' לקמן).

וז"ל הנתיבות " . . . ולדבריו צ"ל ג"כ בהא דב"ק דף (ס"ד) [ס"ז ע"א] מריש שמו עליו, כפירוש, והוא דחוק גדול. ולפענ"ד נראה דשינוי השם בלא שינוי מעשה [ד]קונה מדאורייתא מכח שינוי השם לחוד, בעינן שינוי השם דקרא . . . והכא נמי י"ל כן, רק כונת הטור [סעיף א'] והמחבר בשינוי השם שבא מחמת שינוי מעשה דמבואר בסימן ש"ס סעיף

אלא פשוט א"כ שצ"ל בא' מב' האופנים: או שמקורם אינו מדברי הרא"ש, או שלמדו את דברי הרא"ש באופן אחר (שלא זכה להבינו), וכמו שתי' בש"ך, וכמו שנרצה לבאר לקמן. אך לומר כדבריו, שדבר ודאי הוא שמקורם מדברי הרא"ש, וכן ברור שלא הבינו את דברי הרא"ש, ח"ו לומר כן.

לכבודו של מלך

ו' בהג"ה דבעינן שנשתנה שם הגזילה מחמת שינוי מעשה ע"ש, ובזה ודאי סגי בשינוי השם בלשון בני אדם, דשינוי השם גמור בלא שינוי מעשה סגי, ואתי שפיר".

כלומר, דהקשה הנתיבות מדוחק לשון הגמ' לקמן לפי"ז, ולפי אופן לימודו ליכא כל דוחק. אך לכאור' אף בדברי הגמ' אצלנו דחוק תירוץ הש"ך כדלקמן, ובזה לא מתורץ לשיטת הנתיבות ולא מירי, דהנה:

א. פשטות לשון הגמ' "איל בן יומו קרוי איל", דוחק קצת לפרשו, שרק בלשון התורה הוא נקרא כן, ואילו בזמן הגמ' כבר לא היה נקרא כן בלשון בנ"א. ובגמ' לא מוזכר כל חילוק⁸.

ב. לדברי הש"ך, הוא גופא סברתו של ר"ז, דאזלינן בתר לשון בנ"א. ותירוצו של רבא א"כ, לא בא לומר לר"ז כיצד נקרא איל בן יומו, כ"א בא לומר (כדברי הש"ך) שיתכן ובזמן ר"א ור"ח עוד היה לשון בנ"א כלשון התורה. ולפי"ז העיקר חסר מן הספר הכא, דזה שבלשון התורה איל בן יומו קרוי איל כבר ידע ר"ז, ולא נזקק לדברי רבא לזה. ואילו מה שיתכן שבימי ר"א ור"ח עוד היה לשון בנ"א כן, לא נזכר בתירוצו כלל⁹.

ג. לפי הבנה זו נפקא לן, דקושיית ר"ז הינה קושיא חמורה כ"כ, שאין להשיב עליה, וליכא כל תשובה בדבר. ומוכרחים לומר (בתור תירוץ יחיד לזה) שכנראה בימיהם היה לשון בנ"א שונה מהלשון היום, ובאם יוכח אחרת, ליכא כל תירוץ לקושייתו של ר"ז. וקשה לומר כן¹⁰.

ו.

וע"כ נראה לבאר באופן אחר דברי הגמ', ופולגת ר"א ור"ח, ולפי"ז לא יקשה כלל בשיטתם של הרא"ש הטור והשו"ע.

⁸ והא דאמר הש"ך "ובש"ס נמי משמע הכי...", הוא בדברי ר"ז, ואילו בתשובת רבא קצת קשה לכאור' לפרש כן.

⁹ וקושיא זו לא היתה קשה כלל, אם היה לומד הש"ך שגם בזמן ר"ז ורבא עוד היה לשון בנ"א כלשון התורה, ורק שמזמן הרא"ש והלאה נשתנה הלשון. אלא שלא למד כן, ולכאור' אף אינו יכול ללמוד כן, שהרי כל דבריו - דאזלינן בתר לשון בנ"א בשינוי השם, ולא בתר לשון התורה, הסמיך והוכיח מקושיית ר"ז "וליקנינהו בשינוי השם" (שלמד בטעם קושייתו, שאף שידע ר"ז פסוקים אלו, שאל מחמת שינוי השם בלשון בנ"א).

¹⁰ ובפרט, שבהוספה על הנ"ל, פרק הזמן שעבר ממ"ת עד לימיהם של ר"א ור"ח גדול בכ"כ ממה שעבר מימיהם עד לימי ר"ז ורבא. וקצת דוחק לומר, שעד לימי ר"א ור"ח עוד היה הלשון כפי שהוא בלשון התורה, ואילו בפרק הזמן שלאחמ"כ השתנה הלשון באופן ברור (ועד שאין כאלו שעוד משתמשים באותו הזמן בלשון זה, שאל"כ אין זה לשון בנ"א היחיד).

דהנה אפ"ל שנחלקו ר"א ור"ח האם בטלה ונעשה איל איכא שינוי השם מדאורייתא או לא¹¹. והיינו, שנחלקו מהו לשון התורה. דלשיטת ר"ח ליכא שינוי השם בלשון התורה, ולשיטת ר"א איכא שינוי השם בלשון התורה¹². וע"כ, לשיטת ר"א שאיכא שינוי השם בלשון התורה, ממילא איכא קנין ולא משלם דו"ה, ואילו לשיטת ר"ח שליכא שינוי השם בלשון התורה, ליכא קנין, ומשלם דו"ה¹³.

ולפי"ז, מה שתירץ רבא דאיל בן יומו קרוי איל, וליכא שינוי השם בלשון התורה, הוא תירוץ לשיטת ר"ח בלבד, ואינו לכו"ע. וממילא פשוט ומובן דיתכן לומר שבטלה ונעשה איל איכא שינוי השם, שהרי קיי"ל כר"א. ומובן בפשטות שיטת הרא"ש והטושו"ע.

ואף מה שהקשה שם ביש"ש (לשיטת הרא"ש) "דהא רבא דהוא בתראי משני עגל בן יומו קרוי שור. איל בן יומו קרוי איל, ואין בו שינוי השם", אי"ז קשה כלל לפי ביאור זה, שהרי למדנו דכל תירוצו דרבא הוא רק לשיטת ר"ח, וממילא יתכן דרבא אליבא דר"ח אמר כן, וליה לא ס"ל.

ז.

אלא שצריך עיון באופן לימוד הנ"ל:

א. אם נאמר כנ"ל דהוא גופא פלוגתתם - האם ישנו כאן שינוי השם בלשון התורה או לאו, צלה"ב מהלך הגמ' לפי"ז. דעפ"י הנ"ל אינו מובן מה הקשה ר"ז לאחמ"כ

¹¹ כלומר, שכך למדו הרא"ש הטור והשו"ע עכ"פ בביאור פלוגתתם (ואף בשיטת תוס' (ד"ה והא סז, א) ניתן לבאר כן). אך אינו מוכרח שאף שיטת רש"י היא כן, אף שאפשר לבאר דבריו גם עפ"י הנ"ל, ואכמ"ל.

¹² ופשוט שאא"ל שנחלקו אם שינוי השם פועל קנין או לאו (וכו"ע מודו דאיכא שינוי השם), דלפי"ז צלה"ב מהי קושיית ר"ז "וליקנינהו בשינוי השם", וביותר צלה"ב א"כ מהי תשובת רבא לדבריו, דליכא שינוי השם. והרי אם נלמד כן, היה צריך לתרץ לר"ז, שלשיטת ר"ח אין שינוי השם פועל קנין וכו'. ופשוט ומוכח א"כ שלא בזה פליגי.

¹³ דעסקינן בשינוי השם מעליא, שפועל קנין אף בלא יאוש וכו', וכמו שביאר המהר"ם דברי התוס' הנ"ל. (וכפי שלמד הש"ך, בבארו קושיית ר"ז).

וכן כתב בתוס' ר"פ (סה, א ד"ה מה לי קטלא כולה) "דלא חשיב שינוי זה לקנותה, למימר שלו הוא טובח וכו', דאכתי שם הראשון עליה גם לאחר הכחשה, שקורין אותה פרה כבתחילה". ומובן א"כ, שאם היה משתנה שמה היה שינוי זה פועל קנין. [ובהמשך דבריו משווה הנידון בו עוסק לסוגייתנו "מכל מקום לענין שלומי לא משלם כהשתא כיון דאיכא שינוי כלל בגוף הגניבה. וכהאי גוונא אמרינן לקמן גבי טלה ונעשה איל (דקדיש) [דקאמר] היינו טעמא דלא משלם כי השתא משום דא"ל תורה גנבי ממך דכרא גנבי ממך, פירוש בתמיה. אף על דבעי למימר דלא חשיב שינוי לקנותם להפטר אטביחה ומכירה".]

וכן איתא בכ"כ מקומות, דשינוי השם חשוב עושה קנין בלא שינוי מעשה ובלא יאוש. וכן הוא בטלה ונעשה איל, דשינוי זה פועל קנין ולא בעי יאוש (ראה קצוה"ח סי' ר"ב סק"א, סי' ש"ס סק"ה).

(ו"ליקנינהו בשינוי השם"), והרי כל פלוגתתם מעיקרא מבוססת על כך שלדעת ר"ח אין כאן שינוי השם כלל.

אלא שעל קושיא זו יש להשיב בפשטות, שהרי לא נחלקו ר"א ור"ח במחלוקתם הראשונה, כ"א בתוצאה ממחלוקתם, והיינו שנחלקו אם משלם דו"ה או לאו (אם נעשה קנין או לאו). ואף שלכו"ע פלוגתתם נובעת מפלוגתא נוספת ביניהם¹⁴ (או דנחלקו בשינוי דממילא, או דנחלקו מהו לשון התורה כנ"ל וכו'), מ"מ נחלקו לפועל בתוצאה - אי הוי קנין ומשלם דו"ה או לאו.

ומאחר וראה ר"ז פלוגתא זו, הקשה בטעמי הפלוגתא - מדוע לר"ח לא הוי קנין, והרי ה' כאן שינוי השם¹⁵. וע"ז תירץ לו רבא, שאכן סובר ר"ח דלא הוי כאן שינוי השם (ובזה היא פלוגתתם).

ב. לקמן בגמ' אמרינן "עד כאן לא פליגי אלא דמ"ס שינוי עושה קנין כו", ולא שינוי דפליגי אם הוי כאן שינוי השם, אלא אם שינוי עושה קנין. ומוכח מזה שפלוגתתם אינה בסוג השינוי שנעשה, אלא האם שינוי זה שנעשה פועל קנין או לאו.

ואף קושיא זו ניתן לסלקה עפ"י דברי התוס' (סה, ב) בד"ה "ואי ס"ד שינוי קונה", וכי לר"ח אין שינוי קונה בכ"מ. ותירץ ע"ז, שאף שהלשון משמע שמדובר על כל שינוי באופן כללי¹⁶, אעפ"כ דבריו הם רק לגבי שינוי זה המיוחד (דטלה ונעשה איל).

ובאם נבאר עפ"י יסוד הנ"ל כוונת הדברים לקמן בגמ', אתי שפיר. דמה שאמרו "עד כאן לא פליגי אלא דמ"ס שינוי עושה קנין כו" - כוונתם אינה לשינוי בכללותו אם עושה קנין או לאו, כ"א לשינוי זה המיוחד דטלה ונעשה איל, האם שינוי זה עושה קנין או לאו. וטעם פלוגתתם ניתן לומר כדפירשנו, דנחלקו אם נעשה בזה שינוי השם מדאורייתא או לאו.

ג. עוד יש להקשות עוד לביאור זה האחרון כדהקשה הים של שלמה לשיטת הרא"ש "ומביא ראייה מקראי, דכתיב שור או כבש או עז כי יולד . . . אילי צאנך לא אכלתי...".

¹⁴ ליש"ש פלוגתתם היא אם שינוי דממילא קונה, ולמנחת שלמה פלוגתתם היא אם שינוי שלא נעשה בבת אחת קונה, ולפי הנ"ל פלוגתתם היא אי איכא שינוי השם בלשון התורה וכו'. ולכו"ע, הא דנחלקו אם משלם דו"ה הוא תוצאה מהפלוגתא העיקרית ביניהם.

¹⁵ ובטעם קושיית ר"ז, מדוע אכן ה' פשוט לו שישנו שינוי השם, יש לומר בכ' אופנים א. דלמד בפשטות כר"א, שישנו שינוי השם מהתורה, וכמו שיתבאר לקמן. ב. שסבר דאזלינן בתר לשון כנ"א, וע"ז תי' רבא שאינו שינוי השם, כי לשון התורה הוא הקובע לענין זה.

¹⁶ ולהעיר, שקושיית התוס' הינה רק לגירסתו בגמ', דגרס "ואי ס"ד שינוי קונה". ואילו לגירסא בגמרות שלפנינו "ואי ס"ד קנייה בשינוי", ליכא כל קושיא, ופשוט שדברי ר"ח אמורים על שינוי זה לבד.

ובאמת צלה"ב שיטת ר"א דאיכא שינוי השם הכא מדאורייתא, והלא רבא הביא פסוקים מן התורה כהוכחה לשיטתו.

והנראה לומר דהנה כתבו התוס' (סה, ב ד"ה איל) "איל בן יומו קרוי איל. מיהו ודאי לענין קרבן אמרינן דאיל בן שתי שנים מדכתיב במקום אחר ככש בן שנתו (ויקרא יב)". ומדבריהם מבורר, דאף שהביא רבא פסוקים שלבשו התורה נקרא איל בן יומו בשם איל, מ"מ מוכח שאף התורה מחלקת פעמים בשמותיהם של טלה ואיל, ואינה נותנת לאיל בן יומו את השם "איל". וא"כ סמיך ר"א על פסוקים אלו דקרבתו, בהם איכא שינוי שם בתורה בין טלה ואיל¹⁷.

ח.

אמנם עדיין צ"ע בזה, דלכאור' עפ"י הנ"ל חסר היסוד למחלוקתם. דהנה אף שיש מקומות בתורה שהלשון הוא כך וכך, ובמקומות אחרים שונה הלשון, וכ"א אוחז בפסוקים דלשיטתו, אך הא גופא טעמא בעי, ובשתיים א. כיצד באמת נבאר את חילוקי הלשונות ממקום למקום בתורה. ב. אין כל סברא לומר שנצמדו ר"א ור"ח לפסוקים ללא כל הסבר. ולא יעלה על הדעת לומר שראשית טען כ"א מהו הלשון בתורה, ואח"כ חיפש מקור לשיטתו ח"ו. אלא מוכרח, שידעו שניהם מחילוקי הלשונות, ואעפ"כ נקט כ"א לשון מסוים, וטעמו בצידו. וצלה"ב מהם טעמיהם.

והנראה לומר בזה, דביאור חילוקי הלשונות בתורה לכאור' אפ"ל בכ' אופנים:

א. סתם לשון התורה הוא לחלק בין טלה לאיל, וכן בין עגל לשור, וכפי שמצינו בקרבנות שחלוקים שמותיהם, ושם איל קאי על איל בן ב' שנים. אלא שודאי דאף טלה נכלל ב"מין האיל", וכן עגל נכלל ב"מין השור". ולפי"ז, כאשר תדבר התורה על טלה

¹⁷ ולפי"ז נוכל להבין בטוב כוונת התוס' בדבריהם, שללא-כן יוקשה קצת מה באו התוס' לומר, שהרי א. דבר זה הוא ענין פשוט, ולכאור' אינו מוסיף דבר לענייננו. ב. ובפרט שעפ"י שיטת היש"ש, הרי למסקנת הגמ' (לכו"ע) ליכא שינוי השם מדאורייתא בין טלה ואיל, ובלשון התורה חד הם. ולפי"ז הו"ל להתוס' להקשות מהא דקרבתו בצ"ע, ואילו לפועל הביאו כ"מיהו ודאי", ואינו מובן.

אמנם עפ"י הנ"ל פשוטים ביותר דברי התוס', שהרי נחלקו ר"א ור"ח מהו לשון התורה בזה, ובפשטות לכאור' הלשון הפשוט יותר הוא כדברי ר"א, שע"כ הקשה ר"ז "וליקנינהו בשינוי השם, ולכן הביאה הגמ' את הפסוקים עליהם נסמך ר"ח בשיטתו. ואילו את מקור שיטתו דר"א לא הביאה הגמ', וע"ז באו התוס' לומר ד"מיהו ודאי" אי"ז הלשון היחיד בתורה, ולענין קרבנות מצינו לשון אחר, וזהו מקורו של ר"א. ולפי"ז מובן א. שלא באו התוס' לציין ענין פשוט, כ"א להביא את מקור שיטת ר"א. ב. לא הקשו התוס' בצ"ע, שהרי באמת בזה נחלקו, בתר איזה פסוקים אזלינן.

שאינו בן ב' שנים, לא תשתמש התורה בלשון "איל" עליו, כ"א בלשון "טלה", ורק כאשר כוונת התורה היא לכל מין האיל, ניתן להשתמש בלשון "איל" כשם כולל¹⁸.

ולפי"ז, הא דאמרינן "שור או כשב או עז כי יולד", הרי נתפרש בפסוק זה שכוונתו ל"כי יולד", והיינו שכוונתו לכל מין ה"שור", מרגע לידתו, וע"כ לא הו"ל למינקט לשון "עגל". ובפרט עפ"י תוכן הפסוק "שור כו" כי יולד והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה", והא ודאי שאין כוונתו שמיום השמיני והלאה ירצה, עד שיצא מכלל עגל שאז לא ירצה כו'. אלא פשוט דהכא הו"ל למינקט לשון "שור", כשכוונתו לכללות מין השור, וכפי שמפורש בפסוק.

וכן בפס' "זה עשרים שנה אנכי עמך, רחליך ועזיך לא שכלו, ואילי צאנך לא אכלתי", הרי לשון זה נקט ככולל לכל מין האיל, ול"ל להאריך בלשונו ולומר "טלאי ואילי צאנך

¹⁸ ועפ"י"ז שיטת ר"א היא שטלה (קודם שנעשה בן ב' שנים) יש לו ב' שמות: א. שמו המיוחד לו - טלה. ב. שם הכולל לכל המין - איל. ולמד, שבשינוי זה מ"טלה" ל"איל" נחשב שינוי השם, אף שגם הוא מורה דאף לטלה ניתן לקרוא לפעמים בשם "איל".

אכן, הנה כתב היש"ש לבאר שיטת הרא"ש "ואין לומר, דבעבור זה כתב הרא"ש דקנה בשינוי השם, אף דבן יומו קרוי שור ואיל. מ"מ אחר דנעשה הטלה והעגל בן שנה. אז אחר השנה, לא נקרא כלל לא טלה ולא עגל, אלא שור ואיל. כמו שנאמר (ויקרא ט', ג') ועגל וכבש בני שנה. ובוה הסברא פליג רבי חנינא. וסבר, סוף סוף מאחר שבתחילה היה ג"כ שם שור ואיל עליהם. א"כ אין זה שינוי ממש. וכ"ע סברי כרבא, דבן יומו קרוי שור ואיל".

והיינו, שמביא סברא לביאור שיטת הרא"ש, דיאמר שנחלקו ר"א ור"ח אם הורדת שם נחשב כשינוי השם או לא. דאף שכדברי רבא איל בן יומו קרוי איל, אך איל גדול כבר לא קרוי טלה, ואולי י"ל דסבר ר"א שבהורדת שמו הראשון יחשב שינוי השם.

ודוחה סברא זו "זה אינו, דבודאי אין זה שינוי השם. מאחר שבתחילה היה ג"כ שם שור ואיל. מה בכך שהיה להם עוד שם מיוחד. . . אין הסברא נותנת שיהיה זה שינוי השם, מאחר שיש לו שם כולל" (ובתוך דבריו מוסיף דהוספת שם ודאי וודאי שאינה נחשבת כשינוי השם, באם היה לו שם מיוחד שנשארו מתחילה).

ועכ"פ נפקא לן מדברי היש"ש, דמופרך לומר שמחמת וירד שמו הראשון יחשב שינוי השם, בשעה ושמו השני היה עליו גם בזמן הראשון. וא"כ כיצד ניתן לומר בשיטת ר"א, שאף לשיטתו היה שם איל עליו גם בשעה שהיה טלה, אלא שכעת ירד לו שם איל.

אלא ששונה הדבר בענייננו, ששינוי השם הכא אינו מחמת וירד שמו הראשון והמיוחד, אלא שאף השם השני לא היה שמו מתחילה. דהא דאמרינן שניתן לקרוא בשם איל עוד בהיותו טלה, הוא רק כאשר נכלל בתוך כל מין האיל, ויחד עם אילים בני ב' שנים ויותר. אך כאשר המדובר הוא בטלה לברו, אין שייך להחיל עליו שם איל, שהרי אין זה שמו. וא"כ, הא דאמר היש"ש שאי"ז שינוי השם קאי כאשר יה לו שם א' מתחילה ועד סוף, רק שהיה בתחילה שם נוסף שירד וכו', ואילו הכא לא היה לו שם אחד מתחילה ועד סוף, כ"א שכאשר נכלל יחד עם אילים גדולים, ניתן לכוללו בשם איל. וע"כ סברא חזקה היא לומר דהוא שינוי השם.

כו". אמנם, פשוט שבשעה שרוצה התורה לדבר על איל לבד (בן ב' שנים), מספיק שתאמר התורה "איל", ואינה צריכה לפרט שהמדובר הוא בגדול וכו', שהרי לשון התורה כן הוא.

ואפ"ל שכן למד ר"א, ובזה מיושב שיטתו וטעמו שאזיל בתר לשון התורה בקרבנות. ב. סתם לשון התורה לקרוא לטלה בשם איל, שהרי הוא חלק ממין האיל. והא דאפשר להחיל עליו שם נוסף ("טלה") השייך רק לו, אינו מוריד ממנו את השם איל שעליו. וכן לשון הפשוט בתורה לקרוא לעגל בשם שור.

אמנם בקרבנות גילתה לנו התורה דין מיוחד, שבדיני קרבנות ניתן להקריב איל מגיל שנתיים ומעלה, ואמרה התורה שבכ"מ שיזכר שם איל בדיני קרבנות, כוונת הדברים היא לאיל בן ב' שנים¹⁹, וכן לענין שור.

ואפ"ל שכן למד ר"ח, ובזה מיושב שיטתו וטעמו שאזיל בתר לשון התורה בשאר מקומות.

ט.

בלקו"ש חכ"ז (עמ' 1 ואילך) מביא כ"ק אדמו"ר את דברי הרמב"ם (הל' מעשה הקרבנות, פט"ז ה"א) "הנודר גדול והביא קטן לא יצא. קטן והביא גדול יצא. כיצד אמר הרי עלי עולה או שלמים כבש והביא איל. או שנדר עגל והביא שור. גדי והביא שעיר יצא". ומקשה ע"ז דישנו ציווי (תצא כג, כד) "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת"²⁰, והרי כאשר נדר להביא קטן (טלה) והביא גדול (איל), לא קיים הציווי ד"ועשית כאשר נדרת", וכיצד זה יצא.

ותירצו ע"ז במפרשים בכמה אופנים:

א. מצד הגברא - בשעה שנדר קטן, לא היתה כוונתו להביא דוקא קטן ולא גדול, כ"א שלא יביא פחות מקטן. כלומר, נדרו הי' שיביא לכה"פ קטן²¹. וע"כ כאשר מביא גדול ה"ה מקיים נדרו, שהרי גם לזה היתה כוונתו.

¹⁹ ואולי אפ"ל שבזה מדייקת התורה בלשונה, שלא להאריך בכ"מ ולפרט "איל בן שנתו כו", אלא לומר פ"א שכן כוונת הדברים בכל דיני קרבנות.

²⁰ והרמב"ם מונה אותה במנין מ"ע של תורה (הל' נדרים פ"א ה"ד. סהמ"צ (ומנין המצות בריש ס' היד) מ"ע צד).

²¹ ראה ביאור הרי"פ פערלא לסהמ"צ רס"ג ח"א עשה קפד-קפה בסופו (תג, א).

ב. מצד החפצא - אמנם האדם (הגברא) אכן התכוון להביא דוקא קטן, אך "יש בכלל מרובה מועט"²² (ע"ד "יש בכלל מאתיים מנה"²³), וכאשר הוא מביא גדול (איל במקום כבש וכיו"ב), נכלל בזה אותו קטן שנדר להביא, וא"כ נתקיים נדרו, ורק שהוסיף עליו.

אמנם כ"ק אדמו"ר אינו מקבל ב' אופני ביאור אלו בדברי הרמב"ם, עיי"ש שמאריך לבאר מכמה טעמים. וא' מהטעמים שאינו מקבל ביאורים אלו הוא, שעפ"י נפקא לן דאף כאשר נדר להביא קטן, מצוה מן המובחר שיביא גדול, ומלכתחילה עדיף שיביא כן, שהרי כתב הרמב"ם (סוף הל' איסורי מזבח): "הרוצה לזכות עצמו, יכוף יצרו הרע וירחיב ידו, ויביא קרבנו מן היפה המשובח ביותר שבאותו המין שיביא ממנו..." (ועוד כתיב לגבי קרבנות (ראה יב, יא) "מבחר נדריכם"). ואילו לשון הרמב"ם הוא "קטן והביא גדול יצא", והיינו שלשיטתו אי"ז מצוה מן המובחר, כ"א שבדיעבד אם הביא גדול יצא, אך אי"ז מלכתחילה²⁴.

וזה לשון כ"ק אדמו"ר בקושייתו²⁵: "דארף מען האבן א הסברה: ווי אזוי איז מען יוצא מיט אן איל בשעת ער זאגט "הרי עלי עולה או שלמים כבש" (וכיו"ב) - ס'איז דאך פאראן דער ציווי "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת". און וויבאלד אז ער האט געזאגט "קטן" (א כבש), דארף ער דאך מקיים זיין נדרו (ועשית כאשר נדרת), און ווען ער ברענגט א גדול ("איל" במקום "כבש") האט ער דאך ניט געטאן "כאשר נדרת"?"

ועל תיבות "איל במקום כבש" מציין כ"ק אדמו"ר (הע' 9): "ראה ב"ק (סה, ב): טלה ונעשה איל עגל ונעשה שור נעשה שינוי בידו. וראה תורה איל שם". ובפשטות מציין לדברי הגמ', שמוכח דאיל וטלה הם ב' דברים שונים²⁶. והא דהפנה לתורה איל, לכאור' בפשטות אתא למימר שלענין קרבנות בפרט מצינו דישנו שינוי בין טלה לאיל, והרי בנדרי קרבנות עסקינן הכא.

²² ל' רש"י מנחות קז, ב ד"ה ממה נפשך. רע"ב מנחות פי"ג מ"ו בטעם דרבנן. וכ"כ בקרית ספר להמב"ט על הרמב"ם כאן הטעם דיצא.

²³ ב"ק עד, א. ב"ב מא, ב. וש"נ. רמב"ם הל' עדות פ"ג ה"ג.

²⁴ ועיי"ש בהמשך הדברים מה שמתרין כ"ק אדמו"ר בביאור דברי הרמב"ם.

²⁵ תרגום חפשי: "דרושה הסברה, כיצד הוא יוצא י"ח עם איל בשעה שאמר "הרי עלי עולה או שלמים כבש" (וכיו"ב) - הרי ישנו הציווי "מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת". ומכיוון שאמר "קטן" (כבש), הרי הוא צריך לקיים נדרו (ועשית כאשר נדרת), וכאשר הוא מביא גדול ("איל" במקום "כבש") הרי אינו עושה "כאשר נדרת"?"

²⁶ ונראה להוסיף, דהנה יש שלמדו את דברי הרמב"ם כאן באופן שלישי (ערוך השלחן העתיד סי' צד). דזה שנדר להביא קטן והביא גדול יצא, הוא מחמת ואין כל שינוי ביניהם. דטלה ואיל הם דבר א', שהרי איל בן יומו קרוי איל, כדברי הגמ'. ולכאורה ע"מ לשלול ביאור זה מציין כ"ק אדמו"ר לדברי הגמ' שם.

אמנם עפ"י אופן הלימוד הנ"ל בפלוגתתם, ניתן לבאר הא דהפנה להתוס' בפשטות:
דכבר נת"ל שנחלקו אם איכא הכא שינוי השם מדאורייתא או לאו. וא"כ כל טעמו של
ר"א ש"נעשה שינוי בידו" נעוץ בתוס' זה, ששם "איל" בתורה ניתן לאיל מב' שנים
ומעלה. וא"כ כשמביאים את דעת ר"א להוכיח שהיה כאן שינוי, זהו חלק משיטתו,
והטעם דשיטתו. ובמילא אפ"ל בפשטות, דכשמציין כ"ק אדמו"ר לשיטת ר"א בגמ', מציין
אף לביאור טעמו דר"א בתוס'.

אחדותם של ארבעת המינים

הנ"ל

א.

בר"ה וחג האסיף ה'תשמ"ג (סה"מ מלוקט ח"א) מבואר בענין האחדות שבד' מינים שנוטלים בחגה"ס שיש בזה ב' אופנים: א' האחדות כפי שמתבטאת בכל מין ומין בפני עצמו. ב' האחדות כפי שמתבטאת בר' המינים יחד. ועד"ז נתבאר במאמר שגם במצות סוכה מתבטאים ב' אופנים באחדות.

ובלשון כ"ק אדמו"ר "ענין האחדות שבד' מינים אלו הוא באופן שמריבוי נעשה אחדות. וכמו באתרוג, שהאירים דו' תקופות השנה הם שונים זה מזה (ועד שהם הפכים), ואעפ"כ הם מתאחדים אח"כ ונעשים דבר אחד (מציאות האתרוג). וכ"ה גם בלולב, שמזה גופא שאומרים שצ"ל כפות מוכן שיש בו עלים נפרדים וצריך לכפותם. וכ"ה גם בהדס שצ"ל ג' עלים נפרדים ושאעפ"כ יתאחדו זה עם זה (בחד קינא). וכ"ה גם בערכי נחל, שהם ריבוי ערכות (ערכי לשון רבים) ואעפ"כ הם מתאחדים וגדלים באחזה".

כלומר, מבאר כ"ק אדמו"ר שהאחדות שבד' מינים היא באופן כזה שמריבוי נעשה אחדות, היינו שזוהי התאחדות של כמה פרטים. וכמו"כ ממשיך לבאר בנוגע לסוכה:

"וזהו הקשר דמצות נטילת ד' מינים עם חג הסוכות, כי ענין הסוכה הוא שלום, היינו מה שמריבוי נעשה אחדות. דמזה מוכן גם בנוגע לחג הסוכות, שהוא (כנ"ל בתחילת המאמר) על שם בסוכות תשבו, שענינו הוא מה שמריבוי נעשה אחדות. דזהו חג הסוכות שבעת ימים, שבעת ימים הו"ע ההתחלקות, דכל יום הוא משונה מזולתו. ועד שהם כוללים התחלקות דכל משך הזמן. כי שבעת ימי השבוע הן שבעת ימי ההיקף. דזהו מה שבכל שבוע אומרים היום יום ראשון, היום יום שני וכו', דלכאורה הלא מברה"ע עד עתה כבר יש אלפים ורבעות ימים ולמה אנו מונין יום ראשון שני ושלישי וכו', וידוע הביאור בזה, שזהו לפי שהם ימי ההיקף שחזורין חלילה. וענין חג הסוכות שבעת ימים הוא, שכל שבעת הימים נעשים ענין אחד, חג הסוכות".

ע"כ מבואר שבד' מינים ובסוכה האחדות היא באופן כזה שכמה פרטים מתאחדים יחד. לקמן מבאר כ"ק אדמו"ר בעומק יותר, שבד' מינים - וכמו"כ בסוכה - ישנה אחדות באופן נעלה יותר, אחדות כזו שלמעלה מהתחלקות.

”וביאור הענין (השייכות דנטילת ד’ מינים עם חג הסוכות) בעומק יותר, דענין האחדות שבשניהם הוא לא רק באופן ההתאחדות של דברים נפרדים, אלא אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות. דבמצות נטילת ד’ מינים הנה נוסף על האחדות שבכל אחד מד’ המינים (כמו שהוא בפני עצמו), שהיא התאחדות של דברים נפרדים, הרי כל ד’ המינים נעשים מצוה אחת, ענין אחד. דהגם שהם ד’ מינים שונים, ומן הקצה אל הקצה, כדאיתא במדרש דד’ מינים שכלולב הם כנגד ד’ סוגים שבישראל, מהסוג שכנגד אחרוג שיש בו טעם וריח (תורה ומעשים טובים) עד להסוג שכנגד ערבה שאין בה לא טעם ולא ריח, מ”מ הם נעשים כולם (כל הד’ סוגים) אגודה אחת לעשות רצונך, דאחדות זו (מה שכולם נעשים אגודה אחת לעשות רצונך) היא אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות. ועד”ז הוא בענין האחדות דסוכה, דלאחרי שאומר בסוכות תשבו שבעת ימים, ענין האחדות דנפרדים (מה ששבעת ימים מתאחדים בסוכה אחת), מוסיף כל האזרח בישראל ישבו בסוכות (ישבו סתם, ואינו אומר שבעת ימים), אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות”.

ולסיכום, בד’ מינים ב’ אופנים באחדות. א’ שמריבוי נעשה אחדות - זהו בכל מין בפ”ע. ב’ שלמעלה מהתחלקות - זהו כאשר כל המינים מצטרפים יחדיו לאגודה אחת.

וכמו”כ בסוכה ב’ אופנים באחדות: א’ שמריבוי נעשה אחדות - נרמז בפס’ ”בסוכות תשבו שבעת ימים”. ב’ שלמעלה מהתחלקות - נרמז בפס’ ”כל האזרח בישראל ישבו בסוכות”.

ב.

ולכא’ יש לעיין בזה, דבאופן הנעלה יותר באחדות שבר’ מינים מבאר כ”ק אדמו”ר שהוא ”לא רק באופן שהתאחדות של דברים נפרדים, אלא אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות”. היינו, שבכל מין ומין בפני עצמו זוהי אחדות של פרטים, שמריבוי נעשה אחדות, משא”כ באחדותם של הד’ מינים יחד, זוהי ”אחדות אמיתית שלמעלה מפרטים”.

אמנם בלקו”ש חי”ט (עמ’ 359) איתא: ”סוכה איז העכער פון התחלקות . . . און אויך די ד’ מינים איז ענינם אחדות: א) די אחדות פון די פרטים אין יעדן מין גופא . . . (ב) די אחדות פון די ד’ מינים צוזאמען - פון די אלע מינים צוזאמען ווערט איין מצוה. אבער

¹ תרגום חפשי: ”סוכה היא מעל להתחלקות . . . וגם ענינם של ארבעת המינים הוא אחדות א. האחדות בין הפרטים בכל מין גופא. ב. האחדות של הד’ מינים יחדיו - מכל המינים ביחד נעשית מצוה אחת, אך גם בענין האחדות יש חילוק בין סוכה לבין ד’ המינים בסוכה אין מלכתחילה שום פרטים מחולקים, משא”כ בד’ המינים קיימים פרטים מחולקים (ההתחלקות של ד’ מינים שונים, ואף הפרטים השונים בכל מין גופא), אלא שהפרטים מתאחדים.

אויך אין דעם ענין האחדות איז א חילוק צווישן סוכה און ד' מינים: אין סוכה זיינען מלכתחילה ניטא קיין פרטים מחולקים; משא"כ אין ד' מינים זיינען יע דא פרטים מחולקים (די התחלקות פון פיר פארשידענע מינים און אויך די התחלקות הפרטים אין יעדן מין גופא), נאר די פרטים ווערן נתאחד".

ומהנ"ל מובן שגם האחדות המתבטאת בחיבורם של ד' המינים ביחד הינה אחדות כזו - שמריבוי נעשה אחדות, ולא "אחדות שלמעלה מהתחלקות", בשונה מסוכה שדוקא היא "למעלה מהתחלקות". ולכאן כן מחויב גם מהמציאות, שאחדותם של הד' מינים היא אחדות כזו שמריבוי נעשה אחדות, שהרי כמה פרטים שהיו נפרדים - התאחדו.

ולפי"ז לכאן האחדות המתבטאת בחיבורם של ד' המינים יחדיו, שווה היא לאחדות המתבטאת בהצטרפות הפרטים שבכל מין ומין בפני עצמו.

ג.

אלא שנצטרך לומר בפירוש דברי כ"ק אדמו"ר במאמר, אשר האחדות דד' המינים יחד היא "אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות" - כך:

אכן אין המדובר ברמת האחדות שמתבטאת במצות סוכה (כפי שהוזכר בלקו"ש דלעיל) שהיא נעלית לגמרי מפרטים, והיינו שמלכתחילה אין כל מציאות של פרטים. ובאמת מדובר באחדות כזו - שמריבוי נעשה אחדות, בדיוק כפי סוג האחדות של כל מין בפני עצמו, אלא שהחילוק ביניהם הוא כך:

בכל מין בפני עצמו, אחדותם של הפרטים היא באופן שהדברים נצרכים, זקוקים ומסייעים האחד לשני. כלומר - אין הם נהפכים לדבר אחד, כ"א נשארים פרטים שונים, רק שהם "מאוחדים".

משא"כ באחדות של ד' המינים יחדיו מתבטאת דרגא נוספת באחדות - דאף שישנם פרטים מלכתחילה, הם (לא רק זקוקים ומסייעים האחד לשני, אלא) נהפכים למציאות אחת ממש (מצוה אחת).²

ונקודת הדברים: באחדות שבכל מין בפני עצמו, גם בשעת האחדות הפרטים נשארים פרטים מחולקים, אלא שהם מאוחדים. משא"כ בד' המינים יחד, בשעת ההתאחדות אין כאן פרטים מחולקים (אף שמלכתחילה היו).

ולפי"ז אין כוונת כ"ק אדמו"ר בלשון "אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות" גבי האחדות דד' המינים, שמלכתחילה אין כאן פרטים כלל, רק כוונתו היא שבשעת האחדות

² וכלשון כ"ק אדמו"ר (הערה 39): "דשני ענינים אלו הם דוגמת "לאחדים" ו"כאחד".

הם למעלה מהתחלקות. בשונה מהאחדות של כל מין בפני עצמו, שגם בשעת האחדות אי"ז למעלה מהתחלקות³, כנ"ל.

ד.

והיוצא מכהנ"ל שב' אופני האחדות שבד' מינים הינם אחדות כזו שמריבוי נעשה אחדות, אלא שחלוקים באופן ההתאחדות.

ומפורש הוא בדברי כ"ק אדמו"ר, בד"ה ולקחתם לכם ה'תשל"ט (סה"מ מלוקט ח"ד): "ויוכן זה בהקדים החילוק שבין סוכה לד' מינים. דעם היות ששניהם מורים על ענין האחדות (כדלקמן), אעפ"כ חילוק ביניהם. שהאחדות דסוכה היא אחדות בעצם, שאין בה (מלכתחילה) התחלקות פרטים. שלכן כל ישראל ראויים לישב בסוכה אחת, לפי שסוכה היא למעלה מהתחלקות, משא"כ ענין מצות נטילת ד' מינים הוא שמריבוי נעשה אחדות. דהגם שהם ד' מינים שונים ומן הקצה אל הקצה, כדאיתא במדרש דד' מינים שבלולב הם כנגד ד' סוגים שבישראל, מהסוג שכנגד אתרוג שיש בו טעם וריח (תורה ומעשים טובים) עד להסוג שכנגד ערבה שאין בה לא טעם ולא ריח, והם נעשים כולם אגודה אחת."

ובהערה 12: "וגם האחדות שבכל מין גופא הוא שמריבוי נעשה אחדות. וכמו באתרוג - ההתאחדות של האוירים דו' תקופות השנה. ועד"ז בשאר המינים. - ראה בארוכה ד"ה וחג האסיף ה'תשמ"ג...".

³ לחביבותא דמילתא: בענין זה ניתן לראות שינוי מענייני בספר המצוות להרמב"ם בין תרגום משה אבן תיבון לבין תרגום קאפח.

בתרגום משה אבן תיבון מובא בשורש הי"א: "פעמים יהיה ציווי אחד, שהוא מצווה אחת, ויש לו חלקים רבים. כמו מצוות לולב, שהיא ארבע מינים. הנה לא נאמר "כי פרי עץ הדר" מצווה בפני עצמה, "וכפת תמרים" מצווה בפני עצמה, "וענף עץ עבות" מצווה בפני עצמה, "וערבי נחל" מצווה בפני עצמה, לפי שאלו כולם הם חלקי המצווה, כי הוא ציווה לחברם, ואחרי חיבורם תהיה המצווה לקיחת הכל ביד ביום הירוע".

ובתרגום קאפח איתא בכלל הי"א: "יש לפעמים, שדין אחד שהוא מצווה אחת יש לו חלקים רבים. כגון: מצוות לולב שהיא ארבעה מינים (ויקרא כג, מ); הרי אין אומרים, שפרי עץ הדר מצווה בפני עצמה, ועץ עבות מצווה בפני עצמה, וערבי נחל מצווה בפני עצמה, וכפות תמרים מצווה בפני עצמה, לפי שכל אלו הם חלקי המצווה; שכן הוא צוה לאחדם, ואחרי איחודם תהיה המצווה לקיחת הכל ביד ביום הירוע".

הנה בתרגום משה אבן תיבון איתא: "ציוה לחברם"; "ואחרי חיבורם". ואילו בתרגום קאפח איתא: "צוה לאחדם"; "ואחרי איחודם".

והנראה אולי לדייק בהבדל זה, שבאם נאמר "ואחרי חיבורם" - יתאים להמבואר בנוגע לכל מין בפני עצמו, שהפרטים השונים מתחברים, ואין זה משמע שנהפכים למציאות אחת, וע"ז אומר שלאחר שמחברים הפרטים ישנה המצווה לקחתם. אך ללשון "איחודם", נראה יותר שהפרטים נהפכים למציאות אחת שאז ישנה המצווה "לקיחת הכל ביד". ואין זה מוכרח כלל.

לכבודו של מלך

ומכאן מוכח כנ"ל שגם אופן האחדות שבד' המינים יחדיו הוא אחדות כזו שמריבוי נעשה פרטים, וע"כ מוכרח שפירוש "אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות" שנתבאר במאמר הוא כנ"ל.

ה.

והנה מהמוכח בלקו"ש חי"ט (דלעיל) ובר"ה "ולקחתם לכם" מבואר, שישנו חילוק עיקרי בין האחדות כפי שמתבטאת במצות סוכה לבין האחדות כפי שמתבטאת במצות ד' מינים. שבסוכה מתבטאת אחדות בעצם, שמלכתחילה אין התחלקות פרטים, ואילו בד' מינים מתבטאת אחדות כזו שמריבוי נעשה אחדות.

ולפי"ז יש לעיין מה שבמאמר משהו את הסוכה לאחדות שבד' מינים בלבד, שכשם שבד' מינים מתבטאים ב' אופנים באחדות, כמו"כ מתבטאת אופני אחדות אלו בסוכה. והלא האחדות שבסוכה נעלית יותר מהאחדות דהד' מינים.

אלא שאין זה קשה, דהן אמת שישנה מעלה באחדות כפי שמתבטאת בסוכה, שמלכתחילה אין כל פרטים, אולם במאמר זה אינו מדבר אודות דרגות אלו, כ"א דן אודות אופנים שונים באחדות כזו הנעשית מריבוי.

ומכאן ראי' נוספת למבואר לעיל, שכוונת רבינו בלשון "אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות" אינה ל"אחדות בעצם", שמלכתחילה אין פרטים, כ"א שבתוך רמה זו של אחדות (שאודותה נסוב המאמר) - שמריבוי נעשה אחדות - זוהי אחדות אמיתית שלמעלה מהתחלקות, והיינו שבשעת האחדות אין כאן פרטים, כנ"ל בארוכה.

ו.

לאחר שהוברר כי האחדות המתבטאת בכל מין ומין בפ"ע, היא אחדות כזו שאף בשעת האחדות נותרים הם פרטים שונים, יש לעיין ולברר שכן הוא הדבר בכאו"א מהמינים.

ונראה בפשטות כן בנוגע לערכות, שאחדותם מתבטאת בזה ש"גדלים באחווה"⁴. והוא פשוט כהביאור הנ"ל שהם נשארים ערבות נפרדות, ויתירה מזו עצים נפרדים, שכל א' גדל ממקום אחר, אלא שגדלים בסמיכות זה לזה. וזהו אופן אחדותם, שנשארים פרטים שונים גם כשמאוחדים.

⁴ ומטעם זה נקראו במס' שבת (ב, ב) "אחוויןא", לפי שגדלים באחווה.

ובהרס גם ניתן לראות במוחש, דהלא האחדות בו היא בג' עלים בחד קינא⁵. והיינו שהם נשארים ג' עלים נפרדים (ואינם נהפכים למציאות של עלה אחד), אלא שהם ב"חד קינא".

וכמו"כ פשוט הוא כלולב, שעלי הלולב נשארים עלים נפרדים אלא שהם כפותים יחדיו⁶.

אמנם, בנוגע לאתרוג צריך לעיין, דהנה לשונו של כ"ק אדמו"ר כך היא: "שהאזורים דו' תקופות השנה הם שונים זה מזה (ועד שהם הפכים), ואעפ"כ הם מתאחדים אח"כ ונעשים דבר אחד (מציאות האתרוג)". ולכאורה נראה שזהו ע"ד אופן האחדות דד' המינים יחד, שהרי תקופות השנה הינם פרטים מחולקים ונפרדים, אלא שהם נהפכים למציאות אחת באתרוג. ומדוע כולל כ"ק אדמו"ר האתרוג באופן הראשון באחדות, שגם בשעת האחדות הם נשארים פרטים מחולקים.

ז.

וביאור הענין, נראה לומר עפ"י דברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (שם)⁷: "דער ענין פון התאחדות הפרטים בחיצוניות איז בלויז וואס די פרטים זיינען בטל צו אחדות (און ניט אז די פרטים גופא זיינען אחדות)...". ובהערה 36 כותב: "התכונה לסבול (ולהיות גדל מ)קור נפרדת (ומנגדת) מהתכונה לסבול (ולהיות גדל מ)חום, ובאתרוג בטל זה ע"י "הרגש" האחדות וביטול טבע פירוד (וניגוד) התכונות".

ומזה נראה, שהאחדות שישנה באתרוג, אינה בנוגע לעונות השנה המתאחדים בו, שהרי עונות השנה אינם נמצאים בפועל באתרוג, כ"א האחדות הוא ענין אחר לגמרי, וזהו מה שבאתרוג מתאחדים התכונות המנוגדות של גידול מחום וגידול מקור.

ולפי"ז יובן שגם באתרוג האחדות היא באופן כזה, שגם בשעת האחדות הפרטים נשארים פרטים מחולקים אלא שהם בהתאחדות. שהרי התכונה לגדול מקור והתכונה

⁵ וכמ"ש בסה"מ תקס"ח עמ' תמו, ושם מוסיף ע"ז "וגם נק' ענף עץ עבות מפני שענפיו חופין את עצו, שהוא מורה היחוד שא' מחפה על חברו עד שנראה כחיפוי א' כאשר כל אחד עולה ע"ג חברו כידוע, דלכך נק' עבות...".

⁶ וכמו שדרשו במס' סוכה (לב, א) "כפות תמרים" (בחולם) תמרים" מלשון "כפות" (בשורוק) - שעליו "כפותים" יחדיו.

⁷ תרגום חפשי: "הענין של התאחדות הפרטים בחיצוניות הוא רק שהפרטים בטלים לאחדות (ולא שהפרטים עצמם מתאחדים)...".

לגדול מחום לא נהפכו להיות תכונה אחת, כ"א נשארו ב' תכונות שונות, אלא שאינם מנגדות זו לזו, ואף מסייעות זו לזו.

אלא שביאור זה קצת קשה בלשון המאמר: "שהאזורים דו' תקופות השנה הם שונים זה מזה (ועד שהם הפכים), ואעפ"כ הם מתאחדים אח"כ ונעשים דבר אחד (מציאות האתרוג)", שמלשון זה נראה יותר שהביאור הוא אודות התאחדותם של האזורים למציאות אחת של אתרוג.

ח.

ואכן נראה לפי הנ"ל שיש באתרוג ב' אופני אחדות. אופן הא' הוא מה שתכונותיו אינם מנגדות זו לזו, ומסייעות זו לזו, (והוא סובל ע"ע את כל העונות). והאופן הב' הוא מה שהאתרוג גדל מהם, ובזה הוא מאחד לא את תכונותיו, כ"א את תקופות השנה והאזורים, שנהפכים למציאות א' - מציאות האתרוג. ובזה לכאור' מתבטאת בו אחדות נעלה יותר מבשאר ג' המינים.

והנה זה שהאתרוג אכן נעלה יותר מהאחדות של שאר ג' המינים מפורש הוא בכ"מ, ומקורו בהמשך וככה תרל"ז (ד"ה ועפ"ז יובן שרש ענין ד"מ שבלולב, עמ' קג): "וע"פ הקדמה זו יובן מעלת ד"מ שבלולב שעם היות שהם צמחים גשמיים שלכאור' אין להם שום יתרון על שארי כל הצמחים ואמנם אחרי העיון בגידולם ה"ה משונים משארי הצמחים כנ"ל שהלולה ה"ה כפות וההדס תלתא בחד קינא, והערבות גדלים באחוה, והאתרוג יש בו עוד יתרון שמאחד האזורים ג"כ, שכ"ז מורה שבהם מאיר בחי' האיין יותר עד שמתבטלים מהגבלת ההגשמה להיות נושאים וסובלים ההיפך...".

ובעמ' קנא (פצ"ד): "ולהבין בתוס' ביאור ענין משנת"ל בענין האתרוג שיש בו יתרון על הג' מינים שבלולב כמה שהוא דר באילנו משנה לשנה שנמצא בו כח לאחד גם האזורים דקור וחום או קר ולח קר ויבש, חום ויבש חום ולח...".

והנה מדבריו בתחילת הענין ניתן לדייק - כנ"ל - שיש באתרוג ב' ענינים, שמביא שם (עמ' קמא ואילך): "הנה נודע מארוז"ל על ד"מ שבלולב אלו שכולם רומזים על האחדות. והאתרוג הנה גדל באילנו משנה לשנה שנק' פרי עץ הדר שדר באילנו כו' וסובל ע"ע כל שינוי האזורים מד' תקופות השנה ואינו מתפעל מזה כלל, ולא כמו כל הפירות שא"י לסכול אור הקר או גם הלח כו'. אבל התארוג סובל ע"ע כל האזורים המנגדים זל"ז. . . עד שהאתרוג מאחד האזורים הנגדיים וההפכיים כו'".

ונראה מזה שישנם באתרוג ב' ענינים, ומבאר במאמר בכ' שלבים. בתחילה מבאר הענין הא' שבו דומה האתרוג באחדותו לג' המינים "וסובל ע"ע כל שינוי האזורים מד'

תקופות השנה ואינו מתפעל מזה כלל" - היינו שהדגש הוא על האתרוג, שהוא סובל, והוא איננו מתפעל, ובזה הוא האחדות שבו. שזהו איחוד התכונות שבאתרוג.

וממשיך שם: ("האתרוג סובל ע"ע כל האוירים) . . עד שהאתרוג מאחד האוירים הנגדיים וההפכיים". וכאן נראה שמדבר כבר בשלב נעלה יותר, שבו האתרוג מאחד את האוירים ג"כ, ולא רק סובלם.

וכן נראה מדיוק הלשון (דלעיל): "והאתרוג יש בו עוד יתרון שמאחד האוירים ג"כ", שנראה שהוא עוד דבר באתרוג גופא, ודו"ק.

וראה גם בלקו"ש ח"ט שם בתחילתו, שכותב אודות תכונת האחדות שישנה בד' המינים⁸: "לולב . . הדס . . ערבות . . און (מכש"כ) אתרוג וואס איז דר באילנו משנה לשנה - אין אים ווערן פאראייניקט די אלע פיר אוירים פון די ד' תקופות השנה". וגם במקום זה רואים במוחש, שכשמבאר כ"ק אדמו"ר אודות האתרוג שהוא ב"מכש"כ" משאר המינים, המדובר הוא אודות אחדות האוירים שבאתרוג (ולא אודות אחדות התכונות שבאתרוג המוזכרת בהמשך השיחה).

וראה גם בלקו"ש ח"ט (עמ' 389): "להעיר שהאתרוג לא רק "מקבל קור וחום כו" (אוה"ת סוכות ע' א'תשלט) ו"אינו מתפעל" מהם (סידור רסה, א), אלא יתרה מזו: "גדל" ומקבל מכולם "תוס' צמיחה" (וככה תרל"ז פצ"ד)".

וגם כאן נראה מפורש שיש ב' אופני אחדות באתרוג. אופן א' הוא האחדות שבאתרוג עצמו, בכך ש"אינו מתפעל". ואופן הב' - שהוא "יתרה מזו" - שצומח מהם, ובזה הם מתאחדים בו. ודוקא על אופן זה השני מפנה כ"ק אדמו"ר ל"וככה תרל"ז פצ"ד" ששם כתוב כנ"ל: "שיש בו יתרון על הג'..." משא"כ באופן הראשון של "ואינו מתפעל" שהוא ענין אחר מהמבואר שם.

ט.

מכהנ"ל מורם, שבמאמר "וחג האסיף" מתכוון כ"ק אדמו"ר (אף) לאופן האחדות הנעלה יותר שבאתרוג, שבזה הוא נעלה יותר משאר הג' מינים.

וצריך לעיין, כנ"ל, דאם ה' הפשט במאמר בפירוש האחדות הזו "שמריבוי נעשה אחדות", שהמדובר הוא על אחדות של כמה פרטים - שמלכתחילה היו פרטים, ונתאחדו - ניחא. דאף האתרוג שמאחד בתוכו תקופות השנה, מאחד כמה פרטים.

⁸ תרגום חפשי: "לולב . . הדס . . ערבות . . ו(מש"כ) אתרוג שדר באילנו משנה לשנה - בו מתאחדים כל ארבעת האוירים של ד' תקופות השנה".

אך מאחר ונראה מוכח (כנ"ל) במאמר שהכוונה בזה שמריבוי נעשה אחדות היא (לא לאחדות שהפרטים נהפכו למציאות א', דהוא רק בד"מ יחד, באגודה אחת, אלא) שגם בשעת האחדות ה"ה פרטים "שצריכים" א' לשני, אזי נראה לכאור' שהי' מתאים יותר לדבר אודות האחדות שבתכונות האתרוג (שבזה הוא דומה לשאר ג' מינים), ולא אודות האחדות של תקופות השנה, כפי שמתאחדים באתרוג (שבזה הוא לכאור' דומה יותר לאחדות כל המינים יחדיו).

י.

והנראה לומר בזה:

החילוק שמבאר בהמאמר בין האחדות שבכל מין בפ"ע לאחדותם של כל הד' מינים יחד, היא (כנ"ל) שבכל מין בפ"ע - גם בשעת האחדות ה"ה פרטים. משא"כ בד' מינים יחד, שאמנם המצוה היא לקחת כמה פרטים, אך הם רק היו פרטים, וכעת הם מציאות אחת.

ואכן בנקודה זו (האם הפרטים נשארו פרטים מחולקים גם בשעת האחדות) נראה בפשטות (כנ"ל) שהאתרוג דומה בזה לאחדות של כל הד"מ יחד⁹, מאחר ובשעת האחדות, זוהי מציאות אחת ממש (שהורכבה - בעבר - מפרטים).

אמנם, באמת ישנו הבדל גדול בין האתרוג לאגודת הד"מ. דהנה באתרוג, אף שכבר אינם פרטים, אך סוכ"ס נרגשת מציאותם של הפרטים. היינו, שה"מציאות אחת" של התארוג נתהוותה דוקא ע"י הפרטים, ומהפרטים, ובפרטיות יותר - מהניגודיות של הפרטים דוקא.

והיינו שמלבד מציאותם של הפרטים - שנשארת קיימת, יוצרים הם יחדיו מציאות נוספת חדשה. וא"כ גם בשעת האחדות הרי נגרשת מציאותם של הפרטים. ובזה דומה האתרוג לאופן האחדות של כל מין בפ"ע, כבשאר הג' מינים.

אמנם במצות אגידת הד"מ, אף שה"אגודה אחת" וה"מצוה אחת" באה לאחר הפרטים, ומורכבת מהפרטים, אי"ז אלא רק שהפרטים באים בתור תנאי והקדמה בלבד להמצוה. והיינו שכאשר ישנם כל הפרטים אזי נמשכת שם קדושת המצוה, אך אי"ז ע"י הפרטים, כ"א לאחר הפרטים. ולאחר שהתאחדו שוב (לא רק שלא ישנם להפרטים, אלא אפי') לא נרגשת מציאות הפרטים. וכדלקמן.

⁹ ואולי אף יותר מהם, עפ"י המבואר לקמן, שבד"מ המציאות אחת היא רק בהסתכלות התורה, משא"כ באתרוג שזוהו במציאות הגשמית ג"כ.

יא.

לשלימות הענין:

בלקו"ש חכ"א (עמ' 252) מביא כ"ק אדמו"ר ג' אופנים במהות התכללות הפרטים בהכלל, וזלה"ק¹⁰: "די אופנים וואס מען קען זאגן בנוגע יעדן כלל וואס ווערט צונויפגעשטעלט פון פרטים:

א) יעדער פון די פרטים איז ניט קיין מציאות בפני עצמו, זיין גאנצע מציאות איז נאר וואס דורך דער התאחדות כולם יחד ווערט איין מציאות - דער כלל. בנוסח אחר: די מציאות הפרטים איז נאר א הכשר צו דער מציאות הכלל...

ב) אויך די פרטים זיינען א מציאות בפני עצמם, נאר דורך זייער הצטרפות יחד, שאפן זיי אויך א נייעם ענין, וואס פריער, ווי יעדער פרט איז פאר זיך, איז דאס ניט געווען...

ג) די פרטים זיינען ניט קיין מציאות חשובה יעדערער פאר זיך; בשעת אבער זיי ווערן נתאחד און עס ווערט פון זיי א כלל, באקומט דערנאך יעדער פרט אויך א חשיבות לעצמו...".

לסיכום: אופן ראשון: הפרטים כבר אינם פרטים נפרדים, כ"א מציאות אחת, והפרטים היו רק "הכשר" לכלל. אופן שני: הפרטים נשארים פרטים, אלא שיוצרים מציאות נוספת כללית שלא היתה קודם. אופן שלישי: האחדות נותנת חשיבות לכל א' מהפרטים בפני עצמו (שלולי האחדות לא הי' חשוב), ולא נוצרה כאן שום מציאות חדשה.

יב.

והנה לכאור' ג' מדריגות אלו באחדות תואמות לג' האופנים המבוארים לעיל: א' האחדות של הד"מ. ב' האחדות שבאדרוג. ג' האחדות שבשאר ג' המינים, כ"א בפ"ע. ומלמטה למעלה:

¹⁰ תרגום חפשי: מהאופנים שאפשר לומר בנוגע לכלל כלל המורכב מפרטים: א. "כל אחד מהפרטים אינו מציאות בפני עצמו, כל מציאותו היא רק בכך שעל ידי התאחדות כולם יחד נעשית מציאות אחת - הכלל. בנוסח אחר: מציאות הפרטים אינה אלא הכשר בלבד למציאות הכלל. ב. גם הפרטים הינם מציאות בפני עצמם, אלא שעל ידי הצטרפותם יחד, מהווים הם גם ענין חדש, שלא היה קודם לכן כאשר כל פרט היה בפני עצמו. ג. הפרטים אינם מציאות חשובה כל אחד בפני עצמו; אבל כשהם מתאחדים ומתהווה מהם כלל, מקבל אחר כך כל פרט גם חשיבות לעצמו".

האופן השלישי, בו לא נוצרה מציאות חדשה, הוא האחדות של כל א' מג' המינים בפ"ע. שאחדותם היא כמבואר לעיל, שהם צריכים א' לשני, ע"מ לתת חשיבות א' לשני. אך גם באחדותם הם רק נמצאים יחד, ולא שנהפכו למציאות אחת.

האופן השני, בו נוצרה מציאות חדשה, אך היא אינה תחליף לפרטים כ"א מציאות חדשה נוספת שכהוספה על הפרטים, ונובעת מהפרטים (שנשארו פרטים), הוא האחדות של האתרוג. שאכן, כפי שכתב במפורש במאמר, נוצרה בו מציאות חדשה. אך הפרטים שבו נשארו פרטים מורגשים, והם יוצרים את המציאות הנוספת של האתרוג.

האופן הראשון, בו כבר לא קיימת מציאותם של הפרטים, ויש כאן רק מציאות אחת ממש, זהו האחדות שבאגידת הד"מ למצוה. שזהו מציאות אחת ממש, ולא נרגש כבר הפרטים¹¹.

יג.

ומכנה"ל נפקא לן, שבאתרוג ה"מציאות אחת" היא תוצאה מהפרטים. ואילו במצות אגידת הד"מ, הפרטים הינם רק תנאי להמשכת המצוה¹².

וע"כ כאשר החילוק במאמר, בין אחדותם של כל מין ומין בפ"ע לאחדותם של כל הד"מ יחד הוא האם נשארת מציאות של פרטים גם בשעת האחדות, אזי מתאים יותר לשייך את האתרוג לאחדות של כל מין בפ"ע¹³.

ולפי"ז יומתק שפיר מה שהביא כ"ק אדמו"ר בהמאמר דוקא אופן האחדות הנעלה יותר שבאתרוג גופא (כדלעיל, באיחוד האוירים, ולא באיחוד התכונות), ללמדנו חידוש גדול יותר¹⁴ שאף אחדות זו שבאתרוג, שהיא נעלית יותר ויוצרת מציאות חדשה, ובזה האתרוג

¹¹ ועל אופן זה הראשון מביא כ"ק אדמו"ר דוגמא (הערה 23): "יש לומר דוגמא במצוה . . חוט א' מארבע חוטי הציצית, שאין עליו שם בפ"ע, כי ענינו הוא שרק ע"י צירוף ד' חוטינן נעשה למציאות אחת". ולכאור' הוא ממש ע"ד הד"מ, שענינו של כ"א מהם הוא רק שע"י הצירוף נעשה למציאות אחת.

¹² וע"ד המבואר בחסידות (ראה לדוגמא לקו"ת תזריע כא, א) שישנם ב' סוגי אתעדל"ע. דישנה אתעדל"ע שבאה כתוצאה מהאתעדל"ת, והיא לפי האתעדל"ת. וישנה אתעדל"ע שאין אתעדל"ת מגעת שם, והיינו שאין כח באתעדל"ת להמשיך המשכות אלו, ואעפ"כ באה המשכה זו דוקא לאחר קרימת העבודה באתעדל"ת. והיינו, שע"מ שתימשך המשכה זו נדרש קיום תנאי, אך המשכה עצמה נעלית מאתעדל"ת זו, ולא נמשכת על ידה.

¹³ משא"כ באם הדין הי' האם נוצרת מציאות חדשה באחדות זו, שאז הי' האתרוג שייך לאופן האחדות של הד"מ יחד.

¹⁴ וכהלשון הירוע בגמ' "רבותא אשמעיןן".

נעלה יותר משאר הג' מינים, אעפ"כ בנידון דידן אף אחדות זו ה"ה כהאחדות של כל מין בפ"ע, ואינה שווה להאחדות של אגודת הד"מ מינים יחד.

יד.

ולכא' עדין יש לדקדק במהות המעלה המיוחדת, שמתבטאת דווקא באחדות הד' מינים כמצוה אחת (מציאות אחת). דבהשקפה ראשונה קשה, שהלא גם עלי הלולב (ע"ד דוגמא), אמנם כעלים הם עלים נפרדים, אך הם מרכיבים מציאות אחת של לולב. והוא ע"ד הד' מינים לכא', שהם ד' מינים שונים אך מרכיבים מצוה אחת, ומהו החילוק ביניהם. ועל קושיא זו יש להשיב בב' אופנים: הא' בהוכחה לחילוק זה, והב' בתוכן ובסברת החילוק.

הנה הראי' לחילוק זה פשוטה היא. דבמצות ד' מינים ללא א' מד' המינים ליכא למצוה כלל. דיתכן לומר (בטעות) שד' המינים הם ד' מצוות, ובנטילת שלושה מהם מקיימים שלוש מצוות מתוך ארבע. וכמו"כ ניתן לומר (בטעות) שאף שהם מצוה אחת, בנטילת שלושה מהם מקיימים שלושת-רבעי מצוה. והאמת, שבנטילת שלושה מהם לא מקיימים מצוה כלל, ולא חלק מהמצוה¹⁵, מאחר והם מציאות אחת ממש.

משא"כ בלולב שגם ללא חלק מ'עליו' נשארת מציאותו כלולב, אלא שהיא מציאות קטנה יותר. כלומר, הורדת עלה אחד לא מבטלת את מציאותו כלולב, ושאר העלים ממשיכים לתפוס מקום (חלק מ)לולב¹⁶ (ולא כמו במצוה שהורדת א' מבטלת את כל המצוה, ושאר ג' המינים כאילו אינם קיימים).

טו.

ותוכן החילוק בזה יש לבאר:

דהנה כל דבר ודבר בעולם יוצר יחד עם דברים נוספים מציאות כוללת יותר. ונביא כמה דוגמאות בענין: כמה עצים יוצרים יחד מציאות כוללת של "יער". כמה בתים יוצרים יחד מציאות כוללת של "מקום ישוב/עיר". כמה ערים יוצרים יחד מציאות כוללת של "מדינה". כמה אנשים יוצרים יחד מציאות כוללת של "ציבור". וכהנה רבות.

אכן, ודאי דא"א לומר שהעצים שיצרו יחד מציאות של יער, הינם מציאות אחת, ולהוכיח זאת מכך שניתן להחיל על כולם יחד שם אחד שיכלול את כולם. דאמירה כזו

¹⁵ כמוכא לעיל מהרמב"ם.

¹⁶ וא"כ כאשר מדברים על אחדות העלים - מדברים על העלים עצמם ולא על הלולב.

נובעת מתפיסה לא נכונה של "מציאות אחת". אמירה זו נובעת מתפיסה ש'שם' כולל לכמה דברים יחדיו הינו מציאות. וטעות היא זו, ד'שם' אין פירושו מציאות, ומציאות לא מתבטאת דוקא ב'שם'.

ועד"ז בלולב, זה שעל קיבוץ העלים יחדיו נופל שם "לולב" אינו הופך אותם למציאות אחת. העלים נשארים עלים נפרדים, ומספר מציאויות נפרדות¹⁷, אלא שעל כולם יחדיו ישנו שם כולל שניתן להם והוא "לולב".

אמנם עפ"ז לכאור' גם כאשר נבאר שהד' מינים נהפכים יחד ל"אגודה אחת" לכאור' ישוה זה להאמור לעיל, שזהו רק שם כולל אך אין זו מציאות אחת באמת. וע"כ לא מסתפק כ"ק אדמו"ר לומר שבנטילת הד' מינים נהפכים הם ל"אגודה אחת", אלא מבאר שזהו ("דבר אחד" -) "מצוה אחת".

וזהו מאחר וכאשר מדברים על מצוה, לא מדברים על "שם כולל". דהמדובר כאן הוא על מציאות אחת מצד התורה. דאכן, בגשמיות הם נשארים לולב, אתרוג, הדס, וערבה, אך מצד התורה נהפכים הם לדבר אחד ומציאות אחת, ודוקא כך היא המצוה. ולולא אחד מהם חסרה כל המצוה, כנ"ל. והיינו, שאכן במציאות אי"ז דבר א', אלא מצד המצוה. וכזה הוא ההבדל בין הד"מ יחד לבין הלולב לכשלעצמו.

ודבר זה מפורש הוא בתורת כ"ק אדמו"ר בכמה מקומות, ולדוגמא בלקו"ש ח"ב (עמ' 433 ואילך)¹⁸ "די אחדות פון די' ד' מינים איז ניט אין זייער עצם מציאות. ד. ה. אז אפילו בשעת התאחדותם, איז ידערער פון זיי א באזונדער סוג, און פארבלייבט ביי זיין מציאות, עס איז מער ניט וואס אין דעם ענין המצוה זיינען זיך מתייחד. נאך מערער - די מצוה איז דאך אז מען זאל נעמען פיר באזונדערע מינים דוקא, קומט דאך אויס אז אפילו אין דעם ענין המצוה גופא הערזט זיך אויך אן זייער התחלקות, עס איז מער ניט וואס די דברים מחולקים פאראייניקן זיך צוזאמען אין איין מצוה"¹⁹.

¹⁷ כפי שהוכח לעיל שבהורדת מספר עלים, לא נופל שם הלולב ממנו.

¹⁸ תרגום חופשי: "אחדות ארבעת המינים אינה בעצם מציאותם. כלומר, אפילו בשעת התאחדותם מהוה כל אחד מהם סוג מיוחד ונותר במציאותו, ואינם מתאחדים אלא לגבי ענין המצוה. יתר על כן: המצוה היא, הרי, לקחת ארבעה מינים נפרדים, ונמצא, איפוא, שאפילו בעצם המצוה השוני שביניהם אלא שדברים שונים אלו מתאחדים במצוה אחת".

¹⁹ וכ"ה בלקו"ש ח"ט עמ' 233 הערה 50 "שזה שכל המינים . . . מתקשרים באגודה אחת, הוא רק בנוגע למצוה נטילת ד' מינים, ולא בנוגע לעצם מציאותם (ואדרבה: ענינה של המצוה היא - ליטול ד' מינים שונים דוקא)".

בטעם דפושע הוא מזיק

הת' מרדכי שי' גראנער
תלמיד בישיבה

א.

רמב"ם פ"ב משכירות ה"ג "יראה לי שאם פשע השומר בעבדים וכיוצא בהן חייב לשלם, שאינו פטור בעבדים וקרקעות ושטרות אלא מדין גניבה ואבידה ומתה וכיוצא בהן, שאם היה ש"ח על מטלטלין ונגנבו או אבדו ישבע, ובעבדים וקרקעות ושטרות פטור משבועה.

וכן אם היה שומר שכר שמשלם גניבה ואבידה במטלטלין פטור מלשלם באלו. אבל אם פשע בה חייב לשלם, שכל הפושע מזיק הוא. ואין הפרש בין דין המזיק קרקע לדין המזיק מטלטלין, ודין אמת הוא זה למבינים וכן ראוי לדון".

ובהשגת הראב"ד "א"א ואם אמת הוא זה ק"ל למה אינו נשבע על טענתו שלא פשע שהרי אם פשע משלם, ואם נפשך לומר הלא מודה במקצת שאם יודה ישלם ואעפ"כ אינו נשבע, הרי אמרה תורה כלל ופרט בש"ח ופרט וכלל בש"ש מה ש"ש מיעט את אלו מעיקר התשלומין ולא מן השבועה לברא אף ש"ח שמייעט את אלו אף מעיקר התשלומין מיעטן ולא מן השבועה לברא. ואין פושע מזיק שאם היה כן פשיעה בבעלים למה פטור אלא שאין פושע דומה למזיק, עכ"ל".

ובעצם צ"ע בעיקר סברת הרמב"ם במש"כ שהפשע מזיק הוא, הא לא עשה כאן שום מעשה בידים שע"י הוזקו העשו"ק, א"כ כיצד אפשר לקרות אותו בשם מזיק.

ולבאר זה צריך להקדים מ"ש הרמב"ם פ"ד מחמץ ומצה ה"ג, וז"ל "עכו"ם שהפקיד חמצו אצל ישראל אם קבל עליו ישראל אחריות שאם אבד או נגנב ישלם לו דמיו הרי זה חייב לבערו, הואיל וקבל עליו אחריות נעשה כשלו. ואם לא קיבל עליו אחריות מותר לקיימו אצלו ומותר לאכול ממנו אחר הפסח שברשות העכו"ם הוא".

היינו דמחלק הוא לענין חמץ של נכרי שקבל עליו אחריות אם חייב לבערו בפסח, וכותב שבשומר שכר ע"י הקבלת אחריות חשיב החמץ כאילו הוא חמץ שלו וחייב לבערו, משא"כ אם אינו אלא שומר חנם, הנה אע"פ שגם עליו יש אחריות שאם יפשע יתחייב לשלם מ"מ אי"ז חשיב כחמץ שלו ואינו חייב לבערו, וצ"ע הסברא בזה.

ב.

והנה בשו"ע אדה"ז סי' ת"מ ס"י מביא דברי הרמב"ם שדוקא היכא שקבע"א של ש"ש חייב לבער החמץ אבל בש"ח אינו חייב לבער, ובהגה"ה שם מבאר טעם החילוק, "אע"פ שקיבל עליו לשמרו שמירה מעולה כדרך השומרים ואם יפשע בשמירתו ולא ישמרנו כדרך השומרים יתחייב לשלם לו, איך זה נקרא קבלת אחריות להיות הפקדון נחשב כשלו על ידי כן כיון שקבל עליו אחריותו, אלא זה נקרא קבלת השמירה בלבד שקיבל עליו שישמור חמצו של נכרי ואם יפשע ולא ישמרנו יפה חייב לשלם לו, שהפושע הוא כמזיק בידים כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו".

וצלה"ב בדבריו, דבתחילה אומר ש"אע"פ שקיבל עליו שמירה מעולה כדרך השומרים ואם יפשע ולא ישמרנו כדרך השומרים יתחייב לשלם לו", היינו שחיוב התשלומין של ש"ח הוא מחמת קבלת השמירה שלו, וע"ד כל שאר השומרים שבזה שנתחייבו לשמור על ממון הבעלים - ממילא חייבים לשלם אם אח"כ יארע שום דבר להפקדון (אלא שבהם החיוב הוא אף בגניבה ואכידה או אונסין כו'), וא"כ אי"צ לבוא להיסוד שהפושע כמזיק בידים הוא.

משא"כ בסיום דבריו כותב להיפך, "שהפושע הוא כמזיק בידים", היינו שיסוד החיוב הוא מחמת שעשה מעשה פשיעה וחשיב זה כאילו הזיק בידים ממש, וא"כ משמע דלא איכפת לן כלל אי קבל ע"ע אחריות שמירה או לא, דהמזיק צריך לשלם ללא חילוק בין אם השומר של החפץ או לא.

ועוד יל"ע באריכות לשונו "כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו" דלכאור' דברי מותר הם, דכיון שנת' הטעם שחייב לשלם על הפשיעה (אם משום שקבל עליו אחריות או משום שהזיק) למאי נפק"מ בזה שהמזיק סמך עליו ולא שמר הוא עצמו על החפץ שלו.

ג.

והנראה דבכ"ז מבאר אדה"ז שיסוד החיוב בש"ח מחולק מיסוד החיוב בשאר שומרים, וכולם חייבים מטעם שקבלו עליהם אחריות על זה החפץ, משא"כ שומר חנם שאינו מקבל אחריות על החפץ (וכמשי"ת), אלא שמ"מ חייב לשלם בפשיעתו כיון שקבל עליו שמירה.

ביאור הענין, הנה הגדר דקבלת אחריות הוא שמשעבד השומר את ממונו להמפקיד שישלם לו אם יתחסר הפקדון באחת הדרכים שחייב עליהם, והיינו שבזה שא"ל שישמור על ממונו לא חשיב כמקבל אחריות, רק בזה שיש ממון שלו שעתיד לשלם להמפקיד אילו

יגנב הפקדון מאתו וכו' חשיב כקבלת אחריות'. משא"כ ש"ח אף בשעה שמתחייב בתשלומין אי"ז משום שנשבעד ממונו, והרא"י דכל זמן שלא יעשה מעשה פשיעה אין עליו שום חיוב, ע"כ שחיובו על הפשיעה הוא מדין אחר, וכדלקמן.

דהנה ע"פ משנ"ת שדוקא הש"ש שיעבד ממונו לבעלים אי"מ מאי טעמא מתחייב ש"ח בפשיעה וכגון שלא נעל בפני הבהמה כראוי, הא אי"ז אלא גרמא בעלמא², וא"כ בשלמא ש"ש מתחייב מפני הממון שלו המשועבד למען שמירת הפקדון, וכאשר נחסר בפקדון ממילא צריך ליתן את אותו הממון המשועבד כתמורה להפסד המפקיד, משא"כ ש"ח אין טעם לחייבו דהרי אין כאן שעבוד מתחילה ובאותה שעה הוא רק גרמא.

וזהו מה שהאריך אדה"ז "כיון שקיבל עליו לשמור כדרך השומרים והמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו", שבזה בא הוא לבאר שמ"מ הש"ח אינו חשיב כגרמא מפני שקבל עליו לשמור, דאחר שקבל ע"ע לשמור הרי הוא זה שסילק את הבעלים משמירתן, דהמפקיד סמך על השמירה שלו ולא הוסיף לשמור בעצמו, ולכן היכא שהוא עצמו לא שמר אע"פ שמעשהו הוא רק כגרמא בניזקין מ"מ מפני שקבל לשמור חייב לשלם.

א"כ מבואר דרישא וסיפא אינם ב' ענינים שבסתירה זל"ז אלא ב' פרטים ביסוד החיוב המשלימים זא"ז, דתחילה כותב שצריך שיקבל עליו שמירה שהוא עיקר הטעם שיתחייב אח"כ, אלא דמ"מ בזה לחוד לא סגי כיון שלא קבל עליו אחריות וא"כ ההיזק הבא מחמתו אינו אלא גרמא וצריך ליפטר, וע"ז מוסיף שהמפקיד סמך עליו ולא שמרו בעצמו, שזהו הביאור ע"כ שאינו גרמא (שנכנס תחת הבעלים), והמורם הוא שכיון שקבל שמירה חייב כיון שהבעלים לא שמר.

ועפ"ז מתורץ דברי הרמב"ם מקושיית הראב"ד, שאפי' בפשיעה בבעלים מ"מ חייב כיון שהמפקיד סמך עליו, והוא משום שבש"ח אין העיקר קבלת האחריות אלא מה שהוא כמזיק, וממילא אין חילוק אם מזיק כשהבעלים אתו או לא.

¹ ובסגנון אחר קצת: הא עסקינן הכא לענין איסור ב"י והחיוב לבער חמץ, דבזה נאמר "לא יראה לך" ודרש"י "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה" דכל האיסור הוא על חמץ שלו וא"כ שומר צ"ל פטור. אלא שנתחדש בגמ' (פסחים ה, ב) דאע"פ דקיי"ל דבר הגורם לממון לאו כממון דמי מ"מ לענין איסור חמץ בפסח דהג"ל כממון דמי, דלכך במקום שקבע"א ואילו יגנב או יאבד יתחייב לשלם צריך ג"כ לבער את החמץ קוה"פ.

אמנם בזה גופא אפשר לחלק, דאפ"ל דהחידוש נאמר דוקא היכא דהממון שלו משועבד למפקיד, שבזה אמרי' דהג"ל כממון דמי וחייב לבערו, משא"כ במקום שאין הממון שלו משועבד למפקיד אי"ז חמץ שלו ופטור מביעור.

² וראה קו"א לשו"ע אדה"ז סי' תמ"ג סק"ב.

ד.

אלא דלפ"ז עולה שסברא זו ד"הפושע הרי הוא כמזיק בידיים" מתאימה עם דעת הרמב"ם, משא"כ הראב"ד שפליג על הרמב"ם וס"ל שש"ח שפשע פטור א"א לו לחשוב את הפושע כמזיק, וא"כ צ"ע בזה שאע"פ שעיקר דברי אדה"ז הם אליבא דהרמב"ם מ"מ מאריך להתאימם ג"כ עם שי' הראב"ד.

דהרמב"ם פוסק (הל' חו"מ שם ה"ד) "עכו"ם אנס שהפקיד חמצו אצל ישראל, אם יודע הישראל שאם אבד או נגנב מחייבו לשלמו וכופהו ואונסו לשלם אע"פ שלא קבל אחריות הרי זה חייב לבערו, שהרי נחשב כאילו הוא שלו מפני שמחייבו האנס באחריותו".

ועיין במ"מ "שם (דף ה') אמר רבא לבני מחוזא בעירו חמירא דבני חילא כיון דאילו מיגנבי או מיתביד ברשותיכו קאי ובעיתו לשלומי כדידכו דמי ומחייביתו לבעורי. ומפרש רבינו שתשלומין אלו היו שלא מן הדין אלא משמע באונס ואעפ"כ נקרא החמץ שלהן וצריכין לבערו או להחזירו להם קודם הפסח. ובהשגות כתוב שאין אחריות מן האונס אחריות שיתחייב לבערו בשביל כך, וכן כתבו מקצת המפרשים ז"ל שזה האחריות מדין ומחק המלכות היה שהיה עליהם לפרנס אנשי החיל שהיו שומרים העיר".

היינו דנחלקו בפי' דברי הגמ' גבי בני מחוזא שהי' להם לבער החמץ דבני חילא, דהרמב"ם מוציא משם דין שאפי' אי האחריות באה באונס מ"מ חייב, והראב"ד מפרש ששם הוא מטעם שדין המלכות הוא שיקבל עליו אחריות.

ומלשון אדה"ז בס"ט "לא יתחייב הישראל לשלם לו מדין תורה ולא מדין המלך וחוקיו על עמו", וכן ממ"ש שהדין הוא "אפי' לא קנה ממנו אלא שדין המלך הוא שישלם לו", ובס"י "והוא פטור מדין תורה ומדין המלך", משמע שאזיל הוא כהראב"ד שהיכא שמדין המלך חשיב כקבלת אחריות חייב לבער החמץ³.

א"כ צ"ע כיצד מתיישבת סברא זו עם שי' הראב"ד. ואוי"ל דהראב"ד פליג עמ"ש הרמב"ם שכל פושע מזיק הוא, אך מ"מ מסכים הוא שהיכא שהמפקיד סמך עליו כן הוי כפושע. ועצ"ע.

³ ועוד שבסעיף זה גופא פוסק דלא כהרמב"ם לענין גוי אלם שאי"ז חשיב כקבלת אחריות א"כ הוא מדין המלכות וכיו"ב.

בענין קנין יאוש בגזילה

הת' משה ש"י הוס
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא טו, א "אמר רבה שינוי קונה כו', יאוש אמרי רבנן דניקני, מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן, אי דאורייתא מידי דהוה אמוצא אבידה, מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיית לידיה קני ליה, האי נמי כיון דמייאש מרה קני ליה, אלמא קני. או דלמא לא דמיא לאבידה, אבידה הוא דכי אתאי לידיה בהתירא אתיא לידיה, אבל האי כיון דבאיסורא אתאי לידיה מדרבנן הוא, דאמור רבנן ניקני מפני תקנת השבים. ורב יוסף אמר יאוש אינו קונה ואפילו מדרבנן".¹

ובתוס' בד"ה הכא נמי כיון דמייאש כו' - "אע"פ שאין יאוש מועיל באבידה בתר דאתי לידיה, כדקאמר לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דאתי לידיה קני ליה, וכדאמר באלו מציאות (ב"מ דף כא:): בהדיא, מ"מ בעי למילף שפיר דיאוש קני בגזל בתר דאתי לידיה. דבמציאה נמי נהי שלא היה קונה לענין זה שלא יצטרך להשיב ולהפטר לגמרי הואיל וכבר נתחייב בהשבה, מ"מ היה קונה לענין זה שלא יתחייב לשלם כי אם דמים כמו לגבי גזל". עכ"ל התוס'.

וחזינן דשיטת התוס', דדין באיסורא אתא ליד' דגבי אבידה הוא אותו הדין באיסורא אתא ליד' דבגזילה, ותלוי באותה הפלוגתא דפליגי אמוראי לענין גזילה אי יאוש כזו קני או לא, ואם מהני בגזילה כ"ה הדין באבידה, ואם נימא דלא מהני בגזילה כיון ובאיסורא אתא ליד', הנה עד"ז הוא באבידה דלא מהני יאוש.

והביאור בזה הוא, דגדר הדין דבאיסורא אתא ליד', הוא, דע"י דבא ליד' בשעה שאסור לזכות בה לא מהני היאוש, וכמו דבגזילה לא מהני יאוש משום דאתא ליד' באיסורא, ה"נ באבידה ג"כ לא מהני יאוש מכיון דאתא ליד' בשעה שאסור לזכות בה, ושוב ליכא בה אותם דיני האבידה שהיו עליו שיקנה ביאוש, דמשום דאתא ליד' בשעה

¹ ויעויין ברמב"ם פ"א מגניבה הי"ב ופ"ב ה"א, ובטור ושו"ע סי' שנו"ג ס"ב וש"א ס"א דפסקו הלכתא כר"י דיאוש לחוד ל"ק כו'. ואכ"מ.

לכבודו של מלך

שאסור לזכות בה, ע"כ שוב ליכא בה דיני אבידה לענין שאח"כ יזכה, אלא נעשה כפקדון בידו אשר לא מהני יאוש גבי².

ב.

והנה בקצה"ח סי' שס"א סק"ב כתב ליישב קושיית התוס' באופ"א, ובהקדים מ"ש הרמב"ן בב"מ (מלחמות כו, ב) גבי מוצא אבידה ונתכוון לגזולה, דאיתא בגמ' התם דאיסורא דעבד בשעת נטילת האבידה עבד, ומעתה מתנה בעלמא יהיב ליה כו'.

וכתב הרמב"ן בביאור שיטת הגמ', וז"ל: "...והכי הוא סברא דגאון ז"ל, דגזילה ואבידה היא זו, ואבידה נקנית ביאוש היכא שלא נטלה, וגזילה אינה נקנית מדאורייתא ביאוש לעולם, ואם תמצא לומר נקנית, דמים מיהא משלם, וזו כיון שנטלה לגזולה ולא להשיבה, הרי היא כמונחת בקרקע, ונקנית ביאוש מטעם אבידה, דבשלמא היכא שנטלה בתורת אבידה, ולא ע"מ לגזולה, קודם יאוש, דא"א לקנותה ביאוש מפני שידו כיד הבעלים ושומר שכר שלהם הוא, הלכך לעולם אינה ניקנת ביאוש, הואיל וישנה ברשות הבעלים, אבל בזו שע"מ לגזולה נטלה, הרי היא לבעלים כמונחת בקרקע ונקנית ביאוש לגמרי, כדן מוצא מציאה לאחר יאוש, ואינו חייב לשלם דמים כלל, כדי לקיים והשיב את הגזילה, שהרי נקנית לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה, הלכך אע"פ שהחזירה עובר בכולן, וזה הפירוש נכון וברור". עכ"ל.

והיינו דאף דבגזילה יאוש כדי לא קנה, מ"מ הא כתיב בי' ג"כ אבידה דיאוש קונה בה, ורק דמ"מ אבידה מעלמא היכא דבא לידו קודם יאוש ל"ק ביאוש של אח"כ, דכיון ונטל ע"מ להחזירה ה"ה כשומר לבעלים, והוי כמו פקדון בידי' ולכך לא מהני יאוש, והתם דנטל ע"מ לגזולה אין ידו כיד הבעלים וקני ביאוש.

ולפי"ז מבוארת קושיית התוס' בפשיטות, דלשיטת הרמב"ן באבידה כדאתא לידי' קודם יאוש, לא מהני יאוש כלל, ובכ"מ נעשה כשומר לבעלים לבר, וכל הספק הוא דווקא בגזלן אי מהני בי' יאוש כו'.

ג.

אמנם ביסוד שיטת הרמב"ן דבגזילה ואבידה ביחד מהני יאוש, הקשה הגאון רעק"א (שם כא, ב) דלכאוי' צ"ע, בטעם שקונה הגזלן ככה"ג ע"י יאוש.

דנהי ויכול המוצא לזכות מצד יאוש של אבידה, אע"פ שבא לידו קודם יאוש, וכמו שנתבאר טעמו של דבר, דבנטלה ע"מ לגזולה ולא נעשה שומר של הבעלים - מועיל

² כן בארו בקצה"ח סי' שנג סק"ב ובברכ"ש ב"ק סי' לה.

יאושו של בעל האבידה, מ"מ הא הכא מצורף עמו גזילה, ובאה לידו האבידה באיסורי, ומשום זה הי' ראוי לומר דל"ק ביאוש, וככל גזלן בעלמא דל"ק ביאוש בעלים מחמת דבאיסורא אתא לידיה³.

ויעויין בקצה"ח (סי' קס"ג סק"א) שכתב לחדש ביסוד זה, דכל דינא דבאיסורא אתא לידיה שייך רק באם עצם המעשה דלקיחת הממון הוא באיסור, ואילו הכא שרק מחשבת הלוקח הוא לאיסור (נתכוון לגזולה), ומ"מ מעשה הגזילה בנטילת הממון הוי בהיתרא (דמוצא אבידה הוא).

ולפי"ז נמצא דבר חידוש, דענין הגזילה שייך דווקא היכא שמעשה הקנין הוא באיסור, ואילו הכא שמעשה קנין הממון הוי בהיתרא דמיירי באבידה, ורק שמחשבתו לאיסור דנתכוון לגזולה, ומהני יאוש הבעלים כו'.

ולכא' דבריו צ"ב דמה"ת לומר דאע"ג שעבר באיסור גזילה, ונתחייב בכל דיני גזלן ע"י מחשבתו לגזולה, מ"מ רק משום שבפועל לא גזל ממש מחצר הבעלים, ורק דמצא אבידה ונתכוון לגזולה, הוי כבהיתרא אתא לידיה.

והא דינא דבאיסורא אתא לידיה בגזלן, תלוי לכא' באיסור הגזילה, דגזלן הרי מעכב ממון חבירו באיסור, ומאי נפקא לן אי לקיחתו בפועל הי' שלא באיסור, מ"מ כיון ויש בו דיני גזילה ומחויב בהשבה וכו', אין כלל סברא שיאוש מהני הכא לקנות לו הממון⁴. וצ"ע.

ד.

והנה בס' אמרי משה (סי' ל"ב אות לח) כתב ליישב שיטת הרמב"ן באו"א, דהכא בנדו"ד אין הגזלן גורם ליאוש ע"י גזילתו, הלכך אע"ג דשם גזלן גמור עליו להתחייב באונסין וכו', מ"מ לא נימא דבאיסורא אתא לידיה.

דהנה בכל גזילה שהגזלן עושה מעשה איסור בלקיחה, הרי בשעת לקיחתו גורם הוא ליאוש הבעלים, דע"י שראוהו גוזל ממנו מתייאשים, אמנם הכא גבי מוצא אבידה ורק נתכוון לגזולה, הרי יאוש הבעלים בא כתוצאה מפועלה אחרית, דע"י אבוד ממנו

³ ובחרושי הר"ן (שם) הקשה על דברי הרמב"ן וז"ל: "דקולא דאבידה מגזילה אינו אלא משום דבהיתרא אתא לידיה, אבל זו שנטלה ע"מ לגזולה ומתחילתה עבר על לאו ועשה דאבידה גופא, ודאי דבאיסורא אתא לידיה ומחוייב בהשבתה או בהשבת דמיה כגזילה גמורה". עכ"ל. ולכא' הי' נראה דהא גופא הוא קושיית הרעק"א, אמנם נראה דינו כן, וכוונת הר"ן להקשות דבעצם ענין האבידה שייך הכא טעמא דבאיסורא אתא לידיה. ולא להקשות על כך דמ"מ מעורב באבידה זו גם גזילה כו'. ואכ"מ.

⁴ וכן הקשה גם הגר"ח מטעלז בחידושו ועוד.

מייאשי. ולכך הכא י"ל, דאף כאשר יאוש הבעלים יבוא לאחר הגזילה, מ"מ מהני היאוש לקנות החפץ לגזלן, דעכ"פ ענין היאוש לא בא כתוצאה מממעשה ואיסור הגזילה.⁵

והנה בגמ' מספקא ליה לרבה - אי מהני קנין יאוש בגזילה, דמחד הרי מייאשי הבעלים וע"ד באבירה דקני, ולאידך הא בגזילה אתא לידיה באיסור ובכך י"ל דל"ק.

ולפ"ר הי' נראה לבאר יסוד הגמ' גבי גזלן דל"ק ביאוש, היכא דבאיסור אתא לידיה, דכיון ונוטל הממון באיסור, לכך אינו קונה בשום ענין ע"י גזילתו, דאין חל מעשה הקנין בשעה שנוטל הממון באיסור, (ולהתוס' מבואר יותר דאף שאי"ז איסור ממש ורק שנוטל בשעה שאסור לזכות בה ל"ק ביאוש).

אמנם משיטת הרמב"ן לכאור' ביאור הגמ' הוא באו"א, דטעמא שיאוש הבעלים בגזלן לא מהני, אינו מפני דע"י שלקח הממון באיסור, לכך אינו יכול לזכות ביאוש הבעלים, דמ"מ הימצאות הממון ברשותו ה"ה באיסור.

אלא דבאיסורא אתא לידיה בגזלן, הוא מפני שע"י לקיחתו ה"ה גורם להיאוש, דכיון ויאוש הבעלים כאן בא כתוצאה ממעשה גזילתו, הא וודאי שאין סברא לומר שביאוש זה קונה.

אכן בכה"ג דיאוש הבעלים בא מחמת עצמם, וכגון הכא שהיאוש הוא כתוצאה מאיבוד הבעלים ממונם, א"כ אף שעבר על איסורי גזילה ושם גזלן עליו לכל מילי, מ"מ מהני יאוש הבעלים לקנות לו החפץ, דעכ"פ הבעלים מצ"ע מייאשי - ויאוש מעליא הוי.

ה.

האמנם דהתוס' לא סברי הכי, ומשיטת התוס' עולה יסוד דין הגזילה דבאיסור אתא לידיה, שהביאור בזה הוא, דכיון ונטילת החפץ באופן זה מצורף בה איסור, לא מהני יאוש דלאחמ"כ לקנות הגזילה, ומשו"ז הוצרכו התוס' להעמיד הסוגי' באופ"א דגם באבירה קונה החפץ, לענין שיהא מחויב בהשבת הדמים לבר.

ולפי"ז נמצא דפליגי התוס' והרמב"ן, ביסוד דינא דגזלן ל"ק ביאוש - כיון דאתא לידיה באיסורא, דהתוס' סברי שטעם הדבר אשר גזלן לא קונה ביאוש, הוא, ממעשה נטילת החפץ דכיון ולקח באיסור ועבר על איסורי גזילה, א"כ לא מהני יאוש הבעלים לקנות החפץ.

⁵ וכן פירשו האור שמח בחידושו על הש"ס ועוד, ועיין בנתיבה"מ סי' שס"א סק"ב שכתב דבכהאי גוונא שראו הבעלים הגזלן ונתייאשו קודם שבאה לידו נגזילה, אין הגזלן קונה בגזילתו, כיון דיאוש הבעלים נגדם ע"י הגזילה וכתוצאה ממנה, ומזה נשמע ג"כ כיסוד סברת האחרונים.

אמנם הרמב"ן פליג, וס"ל דגדר האיסור שיש בלקיחת הגזלן המבואר בגמ' דלכך לא מהני בו יאוש, אינו תלוי בעצם האיסור שיש בנטילת הממון, אלא ביאוש הבעלים, והיינו דביאוש כזה שנגרם ע"י הגזלן לא שייך לומר שע"י קונה הגזלן החפץ.

דהסברה בזה פשוטה, כיון וענין היאוש בא כתוצאה מפעולת הגזלן, הרי אין כלל סברה לומר, דע"י שגרם לחבירו להתייאש, קונה הממון לעצמו ביאוש חבירו.

ובסגנון אחר, הנה שיטת התוס' בביאור יסוד הגמ' - דגזלן לא קונה ביאוש, הכוונה שבעצם נטילת החפץ יש מניעה לקנין שיבוא לאחמ"כ ע"י היאוש, דכיון ואתא לידיה באיסורא ונטל הממון שלא כדין, לכך לא מהני היאוש לקנות לו הממון.

אמנם משיטת הרמב"ן מתבאר יסוד הגמ' באו"א, דמניעת היאוש לקנות הממון לגזלן, אינו תלוי בחסרון במעשה הקנין או היאוש, אלא בהצטרפות יאוש הבעלים ע"י מעשה הגזלן, והיינו דכיון וכל ענין היאוש נגרם כתוצאה ממעשה הגזלן, הלכך אין ביאוש זה כח להקנות הממון לגזלן כו"ו.⁶

1.

ונראה לבאר כיסוד דבריו ובאופ"א קצת, דהיכא שהגזלן גרם ליאוש הבעלים נמצא דלא מייאשי כלל, דהא בשעה שאדם מאבד ממנו, הרי באותה שעה אינו יודע היכן ממנו וממילא מתייאש, משא"כ בגזלן הרי הבעלים יודעים היכן ממנו, ורק שכיון והגזלן הוא גברא אלימא, לכך אין יכולים להוציא ממנו הממון, וא"כ נמצא דהכא כל סיבת היאוש תלוי רק בהגזלן, ואילו מהבעלים לא הוי יאוש כלל.⁷

ובתוס' ביאור, הנה ברגע שהאדם מאבד חפץ ומתייאש ממנו, הרי יאוש זה בא כתוצאה ממנו, והיינו שהבעלים מצ"ע מייאשי מהשבת החפץ, ולכך באבירה קונה המוצא לאלתר ע"י יאוש הבעלים.

⁶ ולפי האמת נראה דפליגי ביסוד נוסף, בטעם דלא מהני (להלכה) יאוש באבירה, דהתוס' סברי דכי היכי דגזלן ל"ק ביאוש כיון ואתא ליד' באיסורא, והיינו דנטילת הממון באיסור, ה"נ באבירה ל"ק כיון ואתא ליד' בשעה שאסור לזכות בה, דזהו הטעם שנעשה כשומר לבעלים. אמנם הרמב"ן ס"ל דבאבירה לא מהני יאוש כלל מפני שנעשה שומר לבעלים בכל מילי, והיינו דבעצם נטילת הממון אינה באיסור דהא לא גרם ליאוש הבעלים, ומ"מ נעשה כשומר לבעלים וכו'.

⁷ וצע"ק מב"ק סו, ב פלוגתא דרבנן ור"ש אי סתם גניבה יאוש או דסתם גזילה יאוש, ולפי"ז הא כנגב אינו יודע היכן ממנו, ונמצא דכל היאוש הכא הוי מעצם ממון הבעלים, וצ"ל דמ"מ הדבר תלוי בדעת הגנב, והיינו דמ"מ יש חילוק היכא דהיאוש נפעל כתוצאה מאיבוד הבעלים ממנו, והיכא דהיאוש נפעל מצד ענין אחר (הגנב או הגזלן) דהוא הגורם ליאוש הבעלים כו'. ועי'.

אמנם הכא הרי אין מייאשי כלל, דכיון ומצ"ע לא היו מתייאשין, כיון שלולוי הגזילה הי' הממון נשאר ברשותם, נמצא דמה שבפועל נראה הכא דאיכא יאוש, לא מהני כלל לקנות הממון, דבכל גוונא שאין היאוש מיוחס להבעלים אלא למעשה הגזלן, לא הוי יאוש הבעלים אמיתי - וממילא דלא הוי קנין דליכא להיאוש.

ולפי"ז א"ש סברת הרמב"ן דקנין הגזלן תלוי ביאוש, והיכא שהגזלן גורם להיאוש ל"ק, הוה פשוט, דכיון וכל ענין היאוש שייך להגזלן, הרי מצד הבעלים לא חל יאוש כלל, וממילא נמצא דליכא יאוש הגורם לקנין הבעלים, משא"כ בגזילה ואבידה דהיאוש בא מצד הבעלים כו'.

ונמצא דסברת הרמב"ן יש לפרש בב' אופנים, דמדברי האמר"מ עולה דחסרון הקנין תלוי בצירוף מעשה הגזילה ליאוש הבעלים, וכיון והכא הגזלן גרם להיאוש ל"ק, או דאפ"ל בעומק יותר דהכא שהגזלן גרם להיאוש הבעלים לא מייאשי כלל וכו"ל.

ולפי"ז מצינו ג' אופנים בביאור יסוד הגמ' דגזלן ל"ק ביאוש כיון דבאיסורא אתא לידיה, דהתוס' סברי דמעשה הקנין לא מהני בכה"ג לקנות הממון, והרמב"ן ס"ל דתלוי במה שנגרם היאוש ע"י הגזילה, או דהכא דחסרון תלוי ביאוש דלא מהני לקנות הגזילה.

ז.

והנה היכא דמכרה הגזלן לאחר דנעשה שינוי רשות בהחפץ הגזול, נפסק להלכה דמהני הש"ר לקנות החפץ לקונה, ואף דהגזלן עצמו אינו יכול לזכות בחפץ ביאוש זה, מ"מ הכא דלבר מהיאוש נשתנה רשות החפץ מהני היאוש לקנות הממון [עיי' בשו"ע סי' שנג ס"ג וברמב"ם פ"ה מגניבה ה"ג].

ובטעם דמהני יאוש עם ש"ר, לכאו' צ"ל דקאי במחלוקת הראשונים שהבאנו לעיל, בטעם דגזלן ל"ק ביאוש לחדו, ולפי"ז כאשר מכר לאחר דליכא לטעמא דבאיסורא אתא לידיה צ"ל דליקני.

דהנה התוס' כתבו דגזלן ל"ק מטעם דאתא ליד' בשעה שאסור לזכות בה, והיינו דמעשה הקנין לא קונה בגזלן כיון דהוא מעשה איסור, ולפי"ז היכא שמכר הגזלן לאחר או נתנו במתנה וכיו"ב, דהשתא כיון דכבר נתייאשו הבעלים מהממון, נמצא דאתא ליד' השני בהיתר ולכך מהני ב' יאוש.

אמנם להרמב"ן נ"ל דמהני הש"ר מטעם אחר, דכיון והשתא לאחר יאוש הבעלים איירינן, נמצא דהלוקח השני לא גרם ליאוש הבעלים, דהיאוש הוי מכה מעשה הגזלן, וא"כ השני קונה מטעם דהוא אינו הגורם ליאוש הבעלים.

ולפמ"ש לעיל ביאור הרמב"ן באופן הב' דבכה"ג לא נחשב יאוש הבעלים, הא אין הכוונה לומר דליכא יאוש, אלא רק דגבי מעשה הגזלן לא הוי יאוש כלל, והיינו דדין התורה אשר מוצא אבידה וכל לוקח כיו"ב דקונה ביאוש, לא נאמר כלל גבי גזלן כיון דהוא גרם ליאוש, וא"כ לגביו לא נחשב ליאוש כלל.

משא"כ גבי לוקח שני דלא גרים ליאוש הבעלים, הא וודאי דהוי יאוש מעליא ואין נפקותא כלל אי מעשה הגזלן גרם להיאוש, או דמתייבשין מטעם אחר, וכיון דהוי יאוש מעליא קני. דבפועל השתא מייאשי. וע"י.

ח.

אכן יש להסתפק בכה"ג שנעשה שינוי רשות קודם היאוש, אי מהני הכא יאוש הבעלים להצטרף עם השינוי, ולפ"ר נראה דזה תלוי בשיטות הראשונים לעיל בטעמא דגזלן לא קני ביאוש לחוד, דביארנו בזה יסוד הגמ' דבאיסורא אתא לידיה לשיטות הרמב"ן והתוס'.

דהנה בשיטת התוס' לכאו' צ"ל דהכא לא מהני השינוי, דהא טעם שגזלן ל"ק ביאוש תלוי במעשה הקנין, וכיון ואתא לידיה בשעה שאסור לזכות בה ל"ק, דכ"ה נמי באבידה דל"ק היכא דמוצאה קודם יאוש דאסור לזכות בה באותה שעה, ולפי"ז הכא דמכרה הגזלן קודם יאוש ואתא ליד אחר בשעה שאסור לזכות בה, עכצ"ל דלא קני, ואף דהבעלים מייאשי מ"מ מעשה הקנין הוי באיסור, והוי כאילו באיסורא אתא לידיה.

אכן, לשיטת הרמב"ן נראה דתלוי בב' האופנים שהבאנו לעיל בביאור סברתו, דבאופ"א הא' צ"ל דהכא מהני היאוש להצטרף עם שנוי הרשות, דהא בכל דינא דגזלן ל"ק ביאוש, אי"ז חסרון במעשה הקנין או בהיאוש, ורק דכיון והגזלן הוא גרם לבעלים להתייבש י"ל דלא קני.

ולפי"ז הכא דמכרה לאחר והוא לא נטלה באיסור, הרי הלוקח אינו הגורם ליאוש ובשעה שבאה לידיה לא נגרם יאוש הבעלים צ"ל דקני, דכל דינא דבאיסורא אתא לידיה תלוי בהגזלן לחוד, דהוא גרם ע"י גזילתו ליאוש הבעלים, ולכך אותו היאוש לא מהני בי' משא"כ במכרה לאחר פשיטא דקונה בש"ד.

משא"כ לביאור הב' לכאו' צ"ל דלא מהני, דבשלמא היכא שנעשה היאוש קודם דאתא לידיה, י"ל דכיון והשתא בעלים מייאשי ועוד דאין הוא גרים להיאוש לכך מהני, משא"כ היכא שהיאוש נעשה לאחר הש"ד, הרי אף שהוא אינו הגורם ליאוש, מ"מ בשעה שאתא לידיה לא הוי כלל יאוש.

והנה הרמב"ן לקמן (קיד, ב) במלחמות כתב להדיא דיאוש לאחר שינוי רשות לא מהני, וז"ל: "...דאה לא מהני יאוש אלא היכא דבהיתרא אתא לידיה, אבל היכא דבאיסורא אתא

לידיה לא מהני למ"ד יאוש כדי לא קני ואפי' בהדי שנוי רשות. דשנוי רשות ואח"כ יאוש לא קני, דכיון דבההיא שעתא דאתא לידיה עדיין רשות בעלים עליו, כ"ש לגזולן עצמו דאתא לידיה באיסורא דלא קני, ואפי' בהדי שנוי השם ואפי' מאן דפליג בהא מודה בהא. וכשאמרו יאוש ושנוי רשות דקני, משום דבהיתרא אתא לידיה מאחר דכבר נתיאשו דומיא דאבירה...". עכ"ל.

ומוכח להדיא כאופן הב' שכתבנו לעיל לבאר שיטת הרמב"ן, דטעם דלא מהני יאוש בגזילה, הוא, כיון והיאוש נגרם ע"י הגזולן לכך הוי כאילו הבעלים מצ"ע אינו מייאש כלל, משא"כ היכא שימכרנה לאחר פה י"ל דמהני היאוש. והיינו טעמא דכל מה שלא נחבש כיאוש לגבי הגזולן, כיון דהוא הגורם ולכך לגביו נחשב שהבעלים לא נתיאשו כלל⁸.

⁸ אכן, בקצה"ח סי' שנג סקי"ח וסי' שסב נסתפק בזה. עיי"ש באורך. ואכ"מ.

בענין כל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה

הת' שניאור זלמן שי' הרשקוביץ
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא סה, א "גופא אמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין, מאי טעמא דרב אמר קרא גניבה וחיים, אמאי קאמר רחמנא חיים בגניבה, אחייה לקרן כעין שגנב . . אמרי כי קאמר רב כגון דמעיקרא שויה ד' ולבסוף שויה זוזא, קרן כעין שגנב תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין".

ובתורה גופא הקשו מאי קמ"ל רב הא מתני היא בריש הגזול דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה, ותי' "וי"ל דעיקר רב לא אתא לאשמועינן אלא תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין, והא דקאמר מ"ט דרב אתשלומי כפל ותשלומי ד' וה' קא בעי, וה"פ אמר קרא גניבה וחיים אחייה לקרן כעין שגנב, ומשמע ליה דוקא לקרן ולא תשלומי ד' וה'".

אמנם מפרש"י לעיל (סד, ב) דכתב "אחייה לקרן כעין שגנב - לקמן היא בשמעתין, דאם גנב בהמה והוכחשה או הוזלה משלם כשעת הגניבה, דכתיב חיים, אחייה לקרן של גניבה שיהא שלם", משמע דחולק אתוס' וס"ל דחידושי' דרב לא הוי על התשלומי ארבעה וחמשה דמשלם להו כשעת העמב"ד אלא על הקרן דמשלם לה כעין שגנב.

וצ"ע לישב שי' רש"י מקושית התוס', דלכאו' מפורש דיני' דרב במשנה דכל הגזלנין ואמאי איצטריך לי' למילף זה מקרא דגניבה וחיים דאחייה לקרן כעין שגנב.

ועוד דהנה במסכת פסחים לב, א כתב רש"י בד"ה כל היכא דמעיקרא וז"ל "ולא גרע משאר ממונא דחולין שהדיינין גובין ממנו כשעת גזילה כדכתיב (ויקרא ה) אשר גזל כמו שגזל". היינו דנפקא לי' לרש"י דינא דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה מהפס' אשר גזל כמו שגזל, וקשה דלמה הוצרך רב למילף מקרא אחרינא דחיים בגניבה הא ילפי' לה מכאשר גזל.

ב.

ובחי' ר' נחום כתב ליישב ע"פ יסוד דחלוקים הם גניבה וגזילה, והוא ע"פ מה שמדויק ברמב"ם שהביא בריש הל' גזילה שאין הגזלן לוקה משום דהוי לאו הניתק לעשה

דוהשיב, ואילו בריש הל' גניבה כתב שאין הגנב לוקה משום דהוי לאו הניתן לתשלומין, ומשמע דס"ל דגבי גניבה ליכא כלל לחיוב השבה¹.

ועפ"ז מבאר הטעם דבעינן למילף בתרוויהו לדינא דכעין שגנב, דמתני' דכל הגזלנין איירי בגזילה דהתם ילפי' מכאשר גזל דמשלם כעין שגזל, ואילו רב אשמועינן דהך דינא הוי נמי בגניבה, דהתם נמי משלם קרן כעין שגנב, וילפי' לי' מגניבה וחיים. והתוס' פליגי ע"ז וסברי דאין לחלק בין גניבה לגזילה אלא ילפי' לתרוויהו מחד קרא.

אמנם לכאור' יש להקשות על דבריו, דהנה אחר שנתבאר דאיכא חילוק בין גניבה לגזילה, ורב אתא לאשמועינן דהדין המסוים דגזילה קיים גם בגניבה, והוצרך לכך פסוק מיוחד, כיון דאין ללמוד הדינים דגזילה לגניבה דחלוקים הם ביסודם, א"כ כיצד הקשו בגמ' על רב דאיירי בגניבה מרבה דאיירי בגזילה, והא פשיטא דאיכא לחלק ביניהו.

ולאידך גיסא, אף את"ל דאיכא חילוק בין גניבה לגזילה אין בזה לבאר הטעם דאיצטריך ב' פסוקים למיגמר דב תרוויהו משלם כשעת הגניבה או הגזילה, דאמנם מצינו דאין דיניהם שווים לענין השבה דחיוב זה הוי רק בגזילה, מ"מ לית בזה שום הכרח לחלק ביניהם אף בנוגע לשעת התשלומין, ולומר דאע"פ שבגזילה משלם כשעת הגזילה בגניבה ישלם כשעת העמב"ד.

ג.

ובעיקר הענין צלה"ב מה שלכאור' תמוה, דמבואר בסוגיין דתשלומי דו"ה הוו כשעת העמב"ד, ולשי' רש"י יתירה מזו דכן הי' צ"ל הדין בקרן אילולא חידש רב הגזה"כ דמשלם כעין שגנב, ולכאור' כיון דחיובו הוא על מעשה הגניבה צריך לשלם על כשעת חיובו שהוא שעת הגניבה, דלא מצינו בשום דוכתא שישלם על מה שלא הזיק אלא על שעת העמב"ד [וע"ד דוג' המזיק שור פשיטא מילתא דמשלם השווי דשור בשעת היזקו].

ויש להוסיף דמדברי התוס' נמי משמע דאלמלא חידושי' דרב הו"א דמשלם הכל כשעת העמב"ד, דהא דמקשו אדברי רב פשיטא אי"ז מכח הסברא, דמצד הסברא הי' נראה לשלם כשעת העמב"ד, רק דמפורש במתני' דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה וע"כ הקשו לרב פשיטא, אע"פ שמצד הסברא הוא החידוש הכי גדול.

עיין ברא"ש (סי' ב) שכתב "קרן כעין שגנב מילתא דפשיטא הוא, דאילו איתברה ממילא על כרחך משלם ארבע, דבשעת שבירתה לאו מידי קעביד . . ומגניבה וחיים דריש דוקא אחייה לקרן כעין שגנב הא כפל ארבעה וחמשה כשעת העמדה בדין. דלגופיה לא

¹ וראה שם שמדייק כן גם מהפסוקים דפרשיות גניבה וגזילה.

איצטריך כדפריש' אלא לדיוקא. ועוד דסברא הוא דקרוך נתחייב בשעת גניבה אבל כפל ארבעה וחמשה לא מחייב עד שעת העמדה בדין דאי מודה מיפטר".

ומתבאר מדבריו דחידושה דרב הוי לענין כפל וד' וה' דמשלם כשעת העמב"ד, דמעיקרא דינא הי' נראה כנ"ל דמשלם הכל כשעת הגזילה, כיון דלא עביד מידי אחר כן, והיינו דהזמן שנתחייב בתשלומין הוא שעת הגזילה, וע"כ צריך לשלם כאותה שעה, אולם דמקרא דרשי' דכ"ה אך בקרוך משא"כ ד' וה' ישלם כשעת העמב"ד. וצ"ב במאי פליגי.

ד.

ובמחנ"א (פ"א מנז"מ) כתב בכיבור שי' רש"י דס"ל דהוא משום דלפי מידה משלם, והיינו דודאי פשיטא דמשלם כשעת הגניבה, אמנם התשלומין לא הוו על הדמים שגנב אלא על המידה שגנב, ותשלום הדמים הוי להשלים את המידה, ומשו"ה הדמים שמשלם השתא דנתייקר החפץ יהיו יותר ע"מ שיוכל להשלים בהם המידה דשעת התשלום.

ואכן דבר זה עולה יפה בכיבור הטעם דביוקרא וזולא משלם כשעת העמב"ד, דהתם הא משלם את המידה ממש שגנב ושייך שפיר למימר דתשלום המידה יהי' ע"פ הדמים דשעת העמב"ד, משא"כ לענין השמינה או הכחישה עפ"ז צ"ל שישלם כעין שגנב, כיון שהמידה נשתנה בין הגניבה לשעת החיוב, והחיוב הרי הוי על שעת הגניבה.

האמנם דמסוגיין מבוואר דאף לענין השמינה והכחישה שייך לחיובי כשעת העמב"ד, ורק משום טעמא דאנא מפטימנא ואת שקלת ומה לי קטלה כולה כו' לא אמרינן הכי². וכן עולה ג"כ מדברי רש"י הנ"ל דגם לענין דהוכחשה משלם כשעת הגניבה בעי' לקרא דאחייה לקרוך כעין שגנב, ואל"ה הי' משלם כחושה כשעת העמב"ד.

א"כ חזי' דיסוד דינא דמשלם כשעת העמב"ד אינו משום דלפי מידה משלם, דלפום הך טעמא היכא דהוכחשה או השמינה הי' משלם כשעת הגניבה אף אילולי הפס' דגניבה וחיים, ומאחר דמהגמ' ורש"י נראה דגם בהנך גווני הלימוד דמשלם כשעת הגניבה הוא רק מכח הפס', משמע, דיסוד דינא הוא דמשלם כמו שהגניבה בשעת העמב"ד, וצ"ב בטעמא דמילתא וכנ"ל.

ה.

ויובן בהקדים הא דאיתא בגמ' לקמן טו, א "אמר רבה שינוי קונה כתיבא ותנינא, כתיבא והשיב את הגזילה אשר גזל, מה ת"ל אשר גזל, אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו

² ולכאור' מתורצת קושיא זו ע"פ שי' ר"י בסוגיין (ראה לקמן טו, א ד"ה טלאים, וכאן בד"ה ותניא וד"ה אנא) דלמסקנא איירי רב אך לענין יוקרא וזולא, ועצ"ע.

דמים בעלמא בעי שלומי, תנינא הגוזל עצים ועשאן כלים צמר ועשאן בגדים משלם כשעת הגזילה, א"נ לא הספיק ליתנו לו עד שצבעו פטור, אלמא שינוי קונה".

והנה באחרונים חקרו ביסוד דינא דשינוי קונה, דהפרי יצחק (ח"ב סס"ג) כתב דהקנין נעשה ע"י השינוי, דרבר שנשתנה נעשה כגוף אחר (כדילפי' מקרא דהם ולא שינוייהם האמור גבי אתנן) ולא מיקרי כעין שגזל, ובקרא כתיב אשר גזל ודרשי' אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי.

משא"כ העוי"ט (סי' כט) כתב דאינו משום דהשינוי הוי קנין בגזילה וע"י השינוי הוא דקני לי' להגזילה, אלא השינוי מהני רק להפקיע מיני' המ"ע דוהשיב וממילא קני לי' ע"י המעשה גזילה דקודם, היינו דהקנין נעשה ע"י הגזילה רק דמיתלא תלי דרמי עלי' חיוב השבה דמעכבי' מליקני, וע"י השינוי מבטל המצות השבה וקנאה.

והיינו דחלוקים לענין שעת הקנין דהגזילה, דלדברי הפרי יצחק שהשינוי גופי' הוא הקנין דע"י החפץ אינו כעין שגזל הא לא נעשה שלו עד השינוי, ורק בשעת השינוי דנעשה גוף אחר קונה את הגזילה, ולדברי העוי"ט שהקנין נעשה ע"י הגזילה רק דרמיא עלי' חיוב השבה המעכב לקנין נמצא דע"י השינוי חל הקנין למפרע משעת הגזילה.

ו.

וע"פ הנ"ל נפקא ב' שיטות בשעת החסרון דגזל, דלפרי יצחק לא נעשה חסרון להבעלים עד שעת השינוי, כיון דאף בשעה שנמצאת הגזילה בידי הגזולן לא נעשית שלו, א"כ אע"פ שאין הנגזל יכול להשתמש בה חשיב דקיימא ברשותי', ורק בשעה שעשה הגזולן שינוי בהחפץ וקנה לי' נחסרו הבעלים, משום דבאותה שעה נפקא הגזילה מרשותיהו ועברה לרשות הגזולן.

אולם לעוי"ט החסרון נעשה ממש בשעת הגזילה, דסב"ל שקנין הגזולן חייל כבר משעה שהוציאה מרשות הבעלים, וטעמא דצריך הגזולן לשינוי אינו ע"מ לקנות הגזילה אלא להפקיע מינה המ"ע דוהשיב, א"כ אין כל שייכות בין השינוי לענין הקנין דנעשה בהגזילה, רק ע"י השינוי נתגלה דהקנין חל למפרע משעת הגזילה.

ולפי"ז יש לבאר המחלוקת הנ"ל, דרש"י והתוס' סברי דמעיקר הדין הי' נראה לחייב הכל כשעת העמב"ד אלא דנתחדש ע"י רב דקין כעין שגנב, והרא"ש ס"ל להיפך דהי' נראה לחייב הכל כשעת הגניבה אלא דחידש רב לענין כפל וד' וה' שמשלם כשעת העמדה בדין.

דרש"י והתוס' אזלי בכיבור הגדר דקניני גזילה כהפרי יצחק, ולדידהו סבירא להו שלא נעשה שום קנין להגזולן ע"י גזילתו, דאי לא עשה הגזולן שינוי בהחפץ אכתי ברשותי'

דמארי' קאי, וע"כ ליכא סברא לחייב להגזולן כשעת הגזילה דבאותה שעה לא נעשה חסרון להנגזל, וחייב דירי' צ"ל כשעת השינוי דקנה בי' או כשעת העמב"ד דפסקי בי"ד לשלם להבעלים עבור החפץ דע"ע הי' ברשותם, אלא שחידש רב שאינו כן לענין קרן.

והרא"ש אזיל בשי' העוי"ט, דבשעת הגזילה הוא שנעשה החפץ לקנינו של הגזולן ולא ע"י השינוי וכו', וע"כ פשיטא מילתא דשעת החיוב בכל מילי צ"ל כשעת הגזילה, דלית מאן דפליג דהתשלום הוא על החסרון שנעשה להגזולן, וכיון דהחסרון כבר נגרם בגזילה גופא (אע"פ שרמיא על הגזולן חיוב השבה אי"ז נוגע ו)משלם הכל כשעת הגזילה, לולי חידושי' דרב בתשלומי כפל וארבעה וחמשה.

ז.

אלא דאכתי צריך ביאור בטעמא דהעוי"ט, דמה"ת שע"י הגזילה יקנה להחפץ, נחא מש"כ הפרי יצחק שהשינוי הוא הקנין מבואר שפיר, כי בשעה שנשתנה גוף הדבר אינו כבר מה שגזל, וא"כ פשיטא שליכא עלי' חיוב השבה, דמה שגזל כבר אינו בעולם ומה שברשותו הא לא גזל, אך לומר שהגזילה גופא היא הקנין אי"מ.

והנראה ע"פ ביאור דברי הרמב"ם בספ"א מהל' גזילה ואבידה, שכתב "כל הגזול את חבירו שוה פרוטה כאילו נוטל נשמתו ממנו, שנאמר כן ארחות כל בוצע בצע את נפש בעליו יקח".

ויש להקשות, אחר דמקורו הוא מאמר ר' יוחנן בסוף מסכתין אמאי לא מביא המשך דבריו "ואומר ואכל קצירך ולחמך [ואכלו] בניך ובנותיך, ואומר מחמס בני יהודה אשר שפכו דם נקי בארצם, ואומר אל שאול ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים". ומפרש בגמ' דה"ואומר" הוא לרבות שהגזול כאילו שופך גם דם בניו ובנותיו, ואשר איסור זה הוא גם בחמסן, ואף בגרמא.

ומבאר כ"ק אדמו"ר³ שהרמב"ם ס"ל שהטעם דכאילו נוטל נשמתו הוא לא משום שמעשה הגזילה עלול להביא לידי שפיכות דמים בפועל, אלא מצד גוף לקיחת ממון האדם בחזקה בע"כ של הבעלים, דלקיחת ממון האדם בחזקה אינה רק פעולה של נטילת ממון חבירו, אלא בפעולתו זו הוא מבטל ומפקיע את בעלותו של האדם מעל רכושו, ולכן ה"ז כאילו נוטל נשמתו ממנו⁴.

³ לקו"ש חל"ב שיחה א' לפרשת קדושים, וראה שם בארוכה ביאור כמה אופנים בענין הגזול את חבירו כאילו נוטל נשמתו ממנו, וכאן הובא רק הביאור בדברי הרמב"ם.

⁴ ומדייק זה דלמד מהכתוב נפש בעליו יקח, שכיון שבעלותו מחפץ זה מופקעת ע"י הגזילה ה"ז כנטילת נשמתו.

וע"כ לא הביא הרמב"ם המשך דברי הש"ס, כי ס"ל דגוף הדין נלמד רק מהכתוב הראשון, וכוננת ר"י בהביאו שאר הפסוקים היא להוסיף חומרא נוספת ששייכת רק בתנאים מסויימים, אם ימותו בני הנגזל כתוצאה מהגזילה מתייחסת מיתתם להגזול, חידוש מיוחד בחמסן שאינו מבטל כ"כ הבעלות כיון שנותן דמים, וכשגורם למיתה בפועל המיתה מתייחסת אליו.

ובזה את"ש יסודו והעווי"ט, דלקיחת הממון בחזקה בע"כ של הבעלים היא הפקעת בעלותם מהחפץ, וזהו מה שהקנין נעשה בשעת הגזילה, דמיד באותה שעה היא שנפקע בעלותם ועבר הבעלות אליו.

ח.

ויש לומר דרש"י אזיל בשיטה זו, וס"ל שהקנין דהגזילה נעשה מחמת הפקעת הבעלות בחזקה, דלפיכך אי"ז אלא בגזול חבירו ולא בגנב מיני' או הוציא ממון מרשותו באיזה אופן שיהי', דכל היכא דלא הי' הפקעת הבעלות בע"כ של השני לא הוי נטילת נפשו, ואין מעשה זה חשיב כקנין, נמצא דהחסרון לא נעשה רק בשעת השינוי כו', ועד אז הגניבה ברשותי' דמארי' קיימא.

א"כ מיושב קושיית התוס' אדברי רש"י, דאע"פ דמתני' היא בר"פ הגזול דכל הגזלנין משלמין כשעת הגזילה איצטריך לי' לרב למילף זה מקרא דגניבה וחיים, משום דהדין בגזילה אינו ענין כלל למיגמר מיני' לגניבה, דבגניבה לא הי' הוצאת הממון בחזקה מרשות הנגנב, ואין הגונב כנוטל נשמתו של הנגנב, לכן לא נעשה קנין בשעת הגניבה, ואין אומרים שישלם כשעה זו כיון שלא נעשה בה שום חסרון להנגב.

וכמו"כ מתבאר דאין זה בסתירה למש"כ רש"י בפסחים דילפי' לדינא דכל הגזלנין מקרא דאם גזל כעין שגזול, וכנ"ל דפס' זה בא ללמד לענין גזלן שמשלם כשעת הגזילה ואכתי לא גמירי מידי בגנב, די"ל דישלם לפי השעה שעושה הוא את החסרון היינו העמב"ד, ומהדרשה דרב אחייה לקרן כעין שגנב ילפי' דין זה לענין גנב.

בענין תשלומין בקידוש והבדלה

הת' יוסף שמחה שי' וואלף
תלמיד בישיבה

א.

פסחים קו, א "ת"ר זכור את יום השבת לקדשו, זוכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא ביום, בלילה מנין, ת"ל זכור את יום השבת לקדשו... ה"ק זכור את יום השבת לקדשו, וזכרהו על היין בכניסתו, אין לי אלא בלילה, ביום מנין, ת"ל זכור את יום השבת".

וכתב הטור סי' רע"א "ואם לא קידש בלילה יש לו תשלומין למחר כל היום. וכתב רב עמרם ז"ל אם לא קידש בלילה מחמת שכחה או אונס יקדש למחר, אבל הרמב"ם ז"ל (שם ה"ד) כתב לא קידש בלילה בין בשוגג בין במזיד יקדש למחר, והכי מסתבר טפ"י¹."

והב"ח שם מבאר סברות מחלוקתם "ואחר כך אמר, דרב עמרם כתב אם לא קידש בלילה מחמת שכחה או אונס יקדש למחר, משמע מלשונו דוקא בשכח או נאנס אבל לא בהזיד, וטעמו מידי דהוי אמי ששכח להתפלל דאין לו תשלומין אלא בשכח ונאנס אבל לא במזיד, כדלעיל בסימן ק"ח."

אבל דעת הרמב"ם דלא דמי לתפילה דעבר זמנה ובא להשלים אותה בזמן תפילה שלאחרי', ומדין תשלומין הוא, הילכך דוקא בשכח או נאנס, אבל קידוש זמנה כל השבת, אלא דעיקר המצוה לקדש מיד כשיכנס היום, מדכתיב זכור את יום השבת לקדשו, אבל אם עבר ולא קידש משקידש היום, אפילו עבר במזיד, יקדש למחר, דלאו מתורת תשלומין נגעו בה אלא דעדיין לא עבר זמן קידוש".

ב.

והנה מלבד המצוה דקידוש היום בכניסת השבת יש גם מצות הבדלה ביציאתו. ובלשון הרמב"ם פכ"ט מהל' שבת ה"א "מצות עשה מן התורה לקדש את יום השבת בדברים, שנאמר זכור את יום השבת לקדשו, כלומר זכרהו וזכירת שבת וקידוש. וצריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו, בכניסתו בקידוש היום וביציאתו בהבדלה".

¹ וכן המחבר פסק כהרמב"ם, וכן פסק אדה"ז שם סט"ז.

ובדין מי שלא הבדיל במוצ"ש שדינו הוא שיכול להבדיל עד יום שלישי, מצינו בפוסקים ג"כ כמחלוקת הנ"ל לענין קידוש, אם אפשרות זו של תשלומין נאמרה דוקא בשכח או נאנס או אפי' אם הזיד.

דהטור בסי' רצ"ט גבי דין תשלומין בהבדלה כתב בריש דבריו "שכח ולא הבדיל במוצאי שבת", וכ"כ המחבר בשו"ע, ומשמע שהיינו דוקא בשכח אך אילו הזיד אינו יכול להשלים. אמנם בשו"ע אדה"ז סי' תרצ"ט סעי' ח' כתב "עיקר מצות הבדלה בלילה, שכח או הזיד ולא הבדיל בליל מוצאי שבת יבדיל למחר"², ומסיים שם שיכול להבדיל עד סוף יום ג'.

ובפשטות, ע"ד ביאור הב"ח הנ"ל במח' הרמב"ם ור' עמרם גאון לענין קידוש יתכן גם במחלוקת הטוש"ע ואדה"ז לענין הבדלה, דהטוש"ע סוברים שהבדלה עד יום שלישי הוי רק השלמה להבדלה שצריכה להיות במוצ"ש, ולכן דוקא בשכח או נאנס יכול להבדיל, ואילו אדה"ז סובר שהבדלה עד יום שלישי לא מתורת תשלומין נגעו בה אלא דעדיין לא עבר זמן הבדלה, וכאילו דהבדלה נתקנה מלכתחילה שיבדיל בא' מג' הימים. וכן כתבו האחרונים³.

ג.

המורם מכ"ז ג' שיטות בדין תשלומין דקידוש והבדלה: ר' עמרם גאון - דאפי' בקידוש, המקדש שלא בכניסת השבת אי"ז כדין קידוש בזמנו אלא רק בתורת תשלומין (שלכן יכול לקדש רק בשכח או נאנס). שי' אדמוה"ז - להיפך לגמרי, דאפי' בהבדלה, המבדיל שלא בזמנו לא חשיב כתשלומי הבדלה אלא שזהו עיקר זמן המצוה (ולכן יכול להבדיל גם במזיד). והשי' הממוצעת היא שי' הטוש"ע דמחלקים בין קידוש והבדלה, דבקידוש הוי עיקר המצוה שיקדש אפי' ביום (ולכן יכול לקדש אפי' כשהזיד), משא"כ בהבדלה הרי זה מדין תשלומין (ויבדיל רק כששכח).

וצלה"ב סברת מחלוקתם - מהו יסוד הצד לומר דקידוש הוא דוקא בליל שבת ומהו הצד לומר דזמן קידוש הוא כל השבת, וכן אצל הבדלה. גם להבין סברת הטוש"ע לחלק בין קידוש והבדלה, ולאידך סברת אדה"ז שלא לחלק.

עוד יל"ע במ"ש המנ"ח (מצוה ל"א) "ואפשר לומר דאף למאן דסובר דהבדלה לאו בתורת תשלומין - זה דוקא בהבדלה דרבנן, דאפי' למ"ד הבדלה דאו' מ"מ על הכוס

² מקורו של אדמוה"ז בפשטות הוא הרמב"ם, אע"פ שברמב"ם אינו כתב בפירושו. עיין שד"ח אסיפת דינים מערכת ה' אות ט"ו (תתקכ"ח).

³ שו"ת חת"ס אור"ח סי' י"ז דלקמן, שו"ת בנין שלמה סי', מנ"ח מצוה ל"א.

דרבנן, א"כ הם תקנו עד יום רביעי, אבל לענין מ"ע דאו' אם נאמר הברלה דאו' אני מסופק, דאפשר דוקא ביציאתו היא מ"ע מה"ת, אבל אח"ז עבר זמנה ולא מקיים מצות התורה כלל, ואף תשלומין לא שייך בהברלה מה"ת דאין לנו קרא ע"ז דיהי' לה תשלומין", אם אכן זה מוכרח.

ד.

ובשו"ת חת"ס או"ח סי' י"ז דן בסוגי' זו ומבאר סברת הטוש"ע לחלק בין קידוש להברלה, וז"ל "אע"ג דלכאור' זכור בכניסתו משמע, מ"מ כיון שהקדושה מוספת והולכת, וכבוד יום עדיף מכבוד לילה, והיה ראוי לקדש ביום על תוספת קדושתם. . מי שלא קידש בלילה ומקדש ביום איננו רק תשלומין, כי על שינוי קדושה הנכנסת עתה ג"כ מברך". היינו, כיון שביום השבת יש תוספת קדושה לגבי הלילה יתכן לקדש מעיקר המצוה, ולא רק כהשלמה ללילה (ולכן שייך אפי' בהזיד).

"משא"כ בהברלה דלא שייך אלא ברגע פרידת שבת מהחול, ועל אותה רגע מברך, ושוב כל ימי החול שוים, ואם הבריל אח"כ אינו כמו פורע חובו שהרי חייב לברך בזמנו ואיננו אלא תשלומין, ע"כ בהזיד ולא הבריל אין לו תשלומין". היינו כיון שבחול אין חילוקי מדריגות אין שייך הברלה בהם גופא, כ"א בשעת יציאת הקדושה שזה במוצאי שבת, ולאח"כ הוא רק תשלומין.

אבל עדיין אין זה מספיק, דהחת"ס ביאר רק מתי יש את האפשרות לקדש (בהוספת קדושה) ומתי יש את האפשרות להבריל (בגרעון קדושה), אבל בזה גופא צלה"ב - מהי מצות קידוש והברלה שלכן שייכים דוקא בזמנים אלו של שינוי דרגת הקדושה. גם, ע"פ דבריו, נראים מוכרחים עוד יותר דברי המנ"ח דלעיל, דבהברלה לא שייך שיהי' עיקר המצוה כ"א במוצ"ש, וצ"ע לפ"ז בסברת אדה"ז.

ה.

ונראה לומר הביאור בזה, דהנה בלקו"ש חל"א שיחה לפ' יתרו מבאר כ"ק אדמו"ר את מהות המצוה ד"זכור את יום השבת לקדשו", ואם נכלל במצוה זו מלבד החיוב דקידוש גם החיוב דהברלה, ומבאר דיש בזה ג' אופנים המתאימים לג' שיטות, ואפשר דע"פ ג' אופנים ושיטות אלו יתבאר ג' שיטות הנ"ל בזמן קידוש והברלה.

וז"ל שם "א) גדר המ"ע הוא - "לקדשו", כלומר, שע"י מעשה הדיבור מקדשים את השבת. וכעין וע"ד קדוש החודש וקדוש היובל, שמקדשין אותם (בדיבור), והוא דבר שנעשה בכניסתם פעם אחת, כן ע"ז מקדשים בדברים את השבת בכניסתו.

ולפ"ז אין בהבדלה מענין קידוש היום דשבת, אלא הוי שם וחפצא אחרת לגמרי. (ב גדרה הוא - זכור את יום השבת - לקדשו, כלומר לזכור בדביבור ע"ד קדושתו והבדלתו (כי קדושה פירושה הבדלה) משאר הימים - כנ"ל מספר המצות - ועי"ז לקבוע את גבוליו מלפניו ומלאחריו.

ולפי זה קידוש והבדלה הם שני חלקים של מצוה אחת, שקיום מצות זכור את יום השבת לקדשו הוא דוקא כאשר מזכירין הבדלתו הן מהימים שלפניו (בכניסתו) והן מהימים שלאחריו (ביציאתו).

אמנם, גם לפי אופן זה, תוכן שני חלקי המצוה - קידוש והבדלה - שונה זמ"ז, דהזכרת "הבדלו" של יום השבת בכניסתו הוא ע"י קידוש היום (שעתה נכנסים ליום קדוש), ואילו הזכרת "הבדלו" ביציאתו הוא ע"י נוסח הבדלה (שיוצאים מקודש לחול).

1.

ולכאן' שי' הר' עמרם גאון, שהן קידוש והן הבדלה מוכרחים להעשות דוקא בזמנם, היינו בכניסת השבת וביציאתה, היא כאופן הב' בשיחה, שענין הקידוש וההבדלה הוא לזכור את ההבדלה של שבת משאר הימים, ולקבוע את הגבול המחלק בין המעת לעת דשבת להימים שלפניו ושלאחריו.

א"כ, צריך להיות זמן הקידוש וההבדלה בשעת הכניסה והיציאה בהכרח, דהרי לא יתכן לומר שיבדיל בין שבת לימים שלפניו בשעה שכבר עומד בתוך השבת, וכן א"א להבדיל בין שבת לימים שלאחר' כשעומד כבר בתוך ששת ימי המעשה, וע"כ אם הזיד ולא קדש או הבדיל בזמנו אין לו תשלומין⁴.

ושי' הטוש"ע, דזמן הקידוש נמשך גם ביום, ואפי' המזיד יכול לתקן ולקדש ביום, ואילו זמן ההבדלה הוא דוקא ביציאת שבת, ורק השוגג יכול להבדיל בתורת תשלומין, י"ל (וע"פ דברי החת"ס דלעיל) דהיא כאופן הא' בשיחה, שהמצוה היא להכניס קדושת השבת.

ולכן, לענין קידוש, הרי אע"פ שלכתחילה מצוה לקדש את השבת בכניסתה, מ"מ כיון שלאח"כ ביום יש ג"כ "תוספת קדושה", א"כ הקידוש באותה שעה הוא כעיקר המצוה, שמקדש בזמן שנוסף בו קדושה, ולא רק מדין תשלומין (שאז יוכל לקדש רק בשוגג), משא"כ בהבדלה, "כל ימי החול שוים", ואין ההבדלה שייכת אם לא ממש ביציאת השבת, רק אם שגג ולא הבדיל יכול להבדיל בתורת תשלומין.

⁴ וגם כששכח או נאנס ומקדש או מבדיל שלא בזמן היינו רק מתורת תשלומין.

.ז

ואח"כ מבאר הרבי ש"י הרמב"ם⁵, (ג) גדר המ"ע היא רק זכירת קדושתו בדיבור בלשון הרמב"ם בספר היד "זכרהו זכירת שבח וקידוש" - באיזה אופן שיהי'. ולאופן זה נמצא דזכירתו בקידוש וזכירתו בהבדלה הוי שם וגדר אחד - "זכירת שבח וקידוש".

ומוסיף בהע' 33 "ואולי י"ל דס"ל להרמב"ם (בספר היד) דהמ"ע מן התורה היא רק עצם הדבר "לקדש את יום השבת בדברים", אלא דרבנן קבעוהו בכניסתו וביציאתו, וכן תוכן שתי הזכירות - נוסח הקידוש וההבדלה".

לפ"ז נמצא דיש חילוק יסודי בין ב' האופנים הנ"ל לשי' הרמב"ם, דלב' אופנים הראשונים יש זמן מיוחד לקדש (או בכניסת המעת לעת דשבת אין אפי' בכל תוספת קדושה בתוך השבת) וזמן מיוחד להבדיל (או בסיום השבת או ביציאת קדושתה), משא"כ לאופן זה האחרון אין זמן מיוחד להפריש ביניהם אלא שחכמים תקנו ב' זמנים.

ולבאר הטעם שתקנו חכמים ב' זמנים אלו מקדים להקשות "לפי שיטת הרמב"ם בס' היד (ע"פ המבואר לעיל) - הרי מכיון שתוכן מצוה זו (זכור גו' לקדשו) הרי הוא - זכרהו זכירת שבח וקידוש (כמו הקידוש שבכניסת שבת), מהו ההכרח לומר שהמצוה כוללת זכירת הדברים הללו גם בעת יציאת השבת?

ויש לומר הביאור בזה בהקדם מ"ש הרמב"ן דבפסוק זה (זכור גו' לקדשו) יש ב' מצוות - מצות "זכור" ומצות "לקדשו": מצות זכירת שבת היא מצוה תמידית, לזכור את יום השבת תמיד בכל יום, ואילו מצות קידוש (שלמדין מתיבת "לקדשו") היא הזכירה שביום השבת עצמו.

והנה אע"פ שלפי הרמב"ם מצות זכירה ומצות קידוש היינו הך, כלשונו "זכרהו זכירת שבח וקידוש", י"ל, שגם הרמב"ם ס"ל מעין דברי הרמב"ן, דהיינו שמכיון ש"זכור" משמעו זכרון תמידי (כנ"ל), לכן ס"ל להרמב"ם, שיש במצוה זו שני חלקים, חלק השייך לשבת עצמה, וחלק השייך לימים שלאחרי השבת. וזהו מ"ש "צריך לזכרהו בכניסתו וביציאתו" - שע"י הזכירה ביציאתו נמשך זכרון השבת גם בימי החול שלאחרי'. ובפשטות, שעל ידי זכירת קדושת שבת בעת שיוצאים משבת לחול, זוכרים את יום השבת גם בימי החול".

עפ"ז יש לבאר ג"כ שי' אדה"ז שקידוש ביום השבת והבדלה ביום א' אינם רק כהשלמה אלא עיקר המצוה, כיון שענין המצוה דהבדלה הוא שיהי' זכירה תמידית (בימות

⁵ ומעיר שם רכ"ה שי' אדה"ז. וכבר כתבנו למעלה שי' אדה"ז מקורה בדברי הרמב"ם, א"כ היינו הך.

לכבודו של מלך

החול) על שבת, א"כ אין חילוק אם יזכיר ענין השבת בצאת השבת ממש או בהמשך השבוע, ולכן אפי' אם הזיד יכול להבדיל⁶.

כן יש להעיר מכאן על מ"ש המנ"ח דלעיל דאי נימא דמצות הבדלה מה"ת לא שייך בה תשלומין עד יום ג' כ"א זמנה דוקא בצאת השבת, דלפי ביאור זה שפיר מצות הבדלה היא מה"ת ואעפ"כ זמנה הוא עד יום ג', והטעם משום דמהות ההבדלה היא להזכיר את השבת בימות החול, ולא כ"כ ביציאתה.

ח.

אך עדיין צריך ביאור, דהנה ממה שהבאנו לעיל מהב"ח דיש לפרש התשלומין דקידוש והבדלה בב' אופנים, או שהם בתורת תשלומין הוא שהם עיקר המצוה - יש כו"כ נפק"מ, ומהם, בדין הבדלה בט"ב שחל להיות במוצ"ש, דאם נאמר דחייב הבדלה ביום ב' וג' הוא רק בתורת תשלומין, הרי בנדון זה, שלא נתחייב כלל בהבדלה בזמנה (שהרי אז חלה עליו חובת תענית), פטור מהבדלה לגמרי, דא"א לומר שישלים מה שלא נתחייב בו, אך אם נאמר שההבדלה בימים אלו היא כחלק מעיקר מצות הבדלה, הרי גם כשלא נתחייב בהבדלה במוצ"ש צריך להבדיל לאחר התענית.

אמנם הרמב"ן פוסק (הובא בר"ן פסחים שם ד"ה ומי שלא הבדיל) "דאפילו למאן דאמר מבדיל והולך כל השבת כולה, הבדלה של מוצאי שבת של תשעה באב אינה צריכה תשלומין, שלא נתחייב אותו מוצאי שבת בהבדלה על הכוס..."⁶, נמצא, דלומד דתשלומין של הבדלה הוא רק כהשלמה.

וקשה, דהוא עצמו בפ"י עה"ת מבאר שגדר ההבדלה הוא המצוה תמידית לזכור את יום השבת בכל יום, דלפ"ז עולה (כמבואר בשיחה) שמצות הבדלה אינה דוקא בצאת השבת אלא גם בשאר ימים, ואילו כאן פוסק הוא שבשאר הימים היא רק מדין תשלומין. ועוד, כיצד מבאר הרבי יסוד זה שהבדלה כל השבוע היא חלק ממצות זכירה ע"פ פ"י הרמב"ן עה"ת, בשעה שהוא עצמו סובר שהבדלה היא דוקא במוצ"ש ואילו עד יום ג' הרי זה רק השלמה.

ט.

אך הביאור פשוט, שהרי נתבאר בשיחה הנ"ל שיש חילוק בין שי' הרמב"ם לשי' הרמב"ן, דלשי' הרמב"ם מצות זכירת השבת היא מצוה א', אלא שיש בה ב' חלקים, החלק

⁶ לב' אופנים הראשונים א"א לומר שמצות קידוש הוא לזכור את השבת במשך כל השבוע, כיון דמצותם הוא דוקא בכניסת ויציאת השבת, ופשוט.

השייך לשבת והחלק השייך לימים שאח"כ, ואילו לשי' הרמב"ן הם ב' מצוות נפרדות, המצוה של כל יום והמצוה של יום השבת עצמו.

וע"כ, לדעת הרמב"ם דהוי מצוה א', א"כ המצוה של קידוש (הכלולה מקידוש והבדלה), צריכה להיות באופן שיזכור את יום השבת כל ימות השבוע, ולכן קידוש והבדלה שייכים בעצם לכל ימות השבוע.

משא"כ לדעת הרמב"ן, דהמצוה של זכירה והמצוה של קידוש הינם ב' מצוות נפרדות, נמצא דאין המצוה של קידוש שייכת כלל לימות השבוע רק לשבת עצמה (שהרי המצוה של זכירת השבת בימות השבוע היא מצוה אחרת). ולכן פסק הרמב"ן גבי ט"ב שחל להיות במוצ"ש שפטורים מהבדלה, משום שהבדלה שייכת ליום השבת בצאתו דוקא (כב' האופנים הראשונים בשיחה) ולא לימים שאח"כ.

י.

לפ"ז יש לבאר עומק חדש בסברת הג' שיטות, דע"כ נתבאר רק שג' שיטות אלו תלויים ביסוד הב"ח (שיש ב' אופנים בגדר קידוש והבדלה שלא בזמנם - תשלומין ועיקר המצוה), שיש לחלקו ע"פ ג' האופנים שביאר הרבי (במהות מצות קידוש והבדלה), אבל הא גופא טעמא בעי, מדוע נחלקו בהבנת מהות מצות קידוש והבדלה.

וי"ל שחילוק זה תלוי האם מפרשים דמצות "קידוש" ו"זכירה" היא מצוה א' או שהם ב' מצוות נפרדות.

דהרמב"ם ס"ל שהיא מצוה א', היינו דיש מצוה לקדש את השבת באופן שיזכור השבת כל ימות השבוע, ולכן למד שמהות מצות קידוש אינה להכניס את הקדושה דשבת או להפריד שבת מחול, דפרטים אלו אינם שייכים כלל לזכירת שבת כל ימות השבוע, וא"א לפרש אלא שהמצוה היא "זכירת שבח וקידוש" של שבת, להזכיר מעלתו, שענין זה אכן שייך כל ימות השבוע.

ואילו הרמב"ן (וכן הטוש"ע ור' עמרם גאון) ס"ל דהווי ב' מצוות נפרדות, שהמצוה לקדש את יום השבת אינו קשור לכל ימות השבוע, דלפ"ז י"ל או כר' עמרם גאון שהמצוה הוא להבדיל שבת מחול, או כהטוש"ע שהמצוה הוא להכניס ולהוציא קדושת השבת.

בדין אין ספק מוציא מידי ודאי

הת' נחום שמריהו שי' זאיאנץ
תלמיד בישיבה

א.

פסחים ט, א "מתני'. אין חוששין שמא גיררה חולדה מבית לבית וממקום למקום, דא"כ מחצר לחצר ומעיר לעיר אין לדבר סוף: גמ'. טעמ' דלא חזינא דשקל, הא חזינא דשקל חיישינן ובעי בדיקה, ואמאי נימא אכלתיה, מי לא תנן מדורו' העכו"ם טמאים, וכמה ישהה במדור ויהא המדור צריך בדיקה ארבעים יום ואע"פ שאין לו אשה, וכל מקום שחולדה וחזיר יכולין להלוך א"צ בדיקה, א"ר זירא לא קשיא הא בבשר והא בלחם, בבשר לא משיירא בלחם משיירא, אמר רבא האי מאי בשלמא התם אימור הוה אימור לא הוה ואם תמצא לומר הוה אימור אכלתיה, אבל הכא דודאי דחזינא דשקל מי יימר דאכלתיה, הוי ספק וודאי ואין ספק מוציא מידי ודאי".

הנה משמעות ההו"א ודברי ר"ז היא דבספק הרגיל אמרי' דמוציא מידי ודאי, וכדאמר ר"ז שדוקא בלחם דמשיירא שאין כאן ספק הרגיל אסממ"ו אבל אם הי' זה ספק הרגיל הי' מוציא, אולם רבא ס"ל שאפי' בספק הרגיל דנים עליו ככל דין ספק שאסממ"ו¹, ויל"ע ביסוד הפלוגתא דלר"ז דנים כאן מדין ספק ולרבא אין שייך כאן דין ספק כלל.

ונראה לבאר בהקדים ברור הדין דאסממ"ו בסוגיין, דיל"ע בהאי דינא דאסממ"ו אם זהו דין מיוחד או שהוא נכלל בהאי כללא דאזלי' בתר חזקה, ודבר שאתחזק באיזה אופן א"א להוציא מחזקתו מספק. ובפשטות משמע דהוא דומה לכל החזקות דמוקמי' אחזקתם, דכל האופנים שהביאו כאן בגמ' לעניין אסממ"ו יש לדמותם לשאר חזקות בעלמא².

אולם ע"כ צ"ל דזה אינו, ואין זה שייך כלל להאי כללא דמוקמינן כל דבר אחזקתו. ובהקדם, דיש לברר בטעמא דהאי מילתא דנקטו בגמ' דוקא דוגמאות אלו ולא מייתי מכל

¹ ועיין תוס' ד"ה ואת"ל, תור"פ ומהר"ח כאן, רמב"ן חולין י, ב, ריטב"א ע"ז מא, ב.

² כגון גבי חמץ היכא דחזי' דשקל החולדה חמץ וספק אכלה ספק לא אכלה, שי"ל העמד בית על חזקתו, וכמו שבתחילה הי' בו חמץ כן גם עכשיו, וכן בחבר שמת והניח מגירה מלאה פירות, דהפירות היו ודאי טבל וספק עישר ספק לא עישר ומוקמי' להו אחזקת טבל, ומספיקא לא נוציאם מחזקתן, וכן בהטילה נפל לבור דודאי היתה טומאה בבור וספק גררוהו וספק לא גררוהו, אמרי' מוקמי' בור אחזקה קמייתא, דכמו שהטומאה היתה שם כן היא עכשיו.

החזקות שבעולם דמוקמי' לכל דבר אחזקה קמייתא, ומאי שנא הכא דנקט חזקות אלו יותר משאר חזקות.

ועוד, דהא בחבר שמת והניח מגירה מלאה פירות דאמרי' אסממ"ו, כלומר דאין ספק מעושר מוציא מידי ודאי טבל, כתב רש"י (ד"ה ודאי טבילי) דאף שיש כאן רוב, דרוב חברים מעשרין תיכף, מ"מ אכתי הוי ספק ואסממ"ו טבל, ואי נימא דהוה כמו שאר חזקה דעלמא ומספק מוקמי' לפירות בחזקת טבל, א"כ כיון דיש כאן רוב הרי רוב עדיף מחזקה³, ואמאי לא נימא כן ה"נ דרוב חברים מעשרין תיכף מוציא מידי חזקת טבל, וע"כ דהא דאסממ"ו הוא ענין אחר שאינו ענין ככל החזקות.

ועוד הקשה בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת ח"ג סי"ח) בתי' הגמ', דהכא הוי ודאי משום דחזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, "והרי קיי"ל דרובא וחזקה רובא עדיף, ובמה נחשב חזקה כאן יותר ודאי מרוב..."

ועוד צלה"ב מה שפרש"י דסברת המקשן דחזקת חבר הוא מצד דרוב חברים מעשרין הם מיד קודם שיניחו מתחת ידם, ומ"מ הי' סבור דהוא רק ספק, לכן הקשה שאין להוציא מודאי, וכן סובר האב"א, ולתי' א' שאמר התם ודאי וודאי הוא, כדר"ח חוואה, פי' כי היכי דפשיטא לן דטבילי מעיקרא ה"נ פשיטא דעשרינהו, ואין גמגום והלוך אחר הרוב בדבר אלא חזקה ודאי על כל החברים, וכי בדין רוב שאמרה תורה איכא איזה גמגום, הא חזינא שרוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן ומוציא מידי ודאי איסור אינו שחוטה של הבהמה, וכן מצוינו בכמה דוכתי.

ועוד יש להקשות על זה דהוא מדין חזקה - מדין דמאי, דהנה מה"ת אומרים דדמאי מותר כיון שיש חזקה דרוב ע"ה מעשרין הן, והיאך זה מוציא מדין הודאי טבל, וכמו שרוב דחבר אינו מוציא מידי ודאי טבל כמו"כ צריך להיות בדמאי⁴.

ב.

והנה יש שתירצו⁵ דזהו דין דרבנן, דרבנן אמרי' סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע לה רובא וחיישינן למיעוטא להחמיר [עכ"פ במיעוט השכיח⁶], וא"כ אפשר דהא דאין אנו מתירין

³ כגון גבי שחיטה דרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם מוציא מידי ודאי חזקת איסור אינה שחוטה (ראה חולין ט, א), ובנגע לחזקת אבמה"ח ומחזיקין מאיסור לאיסור ואכ"ה. ועיין בקוב"ש ועוד.

⁴ ועיין בתוס' רי"ד.

⁵ ועיין ראש יוסף, וראה שם שמבאר שזהו הפי' "ואין גמגום והילוך אחר הרוב".

מטעם רוב חברים מעשרין מיד היינו מטעם סמוך מיעוטא דאין מעשרין לחזקת טבל ואיתרע לה רובא והוי לי' פלגא ופלגא, ושפיר מקשה דמספיקא היאך מותרין לאכול, היינו דאפשר דלעולם אסממ"ו הוא משום דמעמידים על החזקה, ומה שרוב חברים כאן אינו מועיל הוא משום דסמכיי מיעוט שאינם מעשרים לחזקת טבל ולא אזלי בתר רובא [ונמצא דכל דין זה דאסממ"ו הוא דין דרבנן].

אבל לכאורה הוא דוחק, ומכמה טעמים, א', דהנה הרמב"ם פ"ט מהל' טומאת מת הי"א כתב בפירוש דבור דמפילין נפל דין תורה דטמא (אם לא שנחלק בין טומאה לשאר איסורין).

ב', לכאוי רוב הראשונים דחו שיטה זו וס"ל דרק ר"מ ס"ל סמוך מיעוטא לחזקה ולא רבנן (עיין רא"ש בכורות פ"ג).

ג', דמ"מ ע"כ מה שהוא אסור (דהיינו מה שמקשה הגמ' שהפירות יאסרו משום אסממ"ו) הוא משום דספיד"א לחומרא⁷, אבל חזקה ודאי אין כאן, דהא החזקה מכלל הספק היא. כלומר, דע"י החזקה נעשה הספק לספק השקול, דלולי החזקה לא הי' כאן ספק, שהרי יש כאן רוב והרוב מברר הספק, אלא משום דאיכא חזקה אמרי' סמוך מיעוטא לחזקה והו"ל פלגא ופלגא, וא"כ הו"ל כמו ספק בלא חזקה, ולישנא דגמ' משמע [מוכח] דאכתי הוי ודאי, כלומר דאכתי הוי חזקה, דהא קאמר והא הכא דודאי טבילי הנך פירי וספק מעושרין וספק לא מעושרין וקאתי ספק מוציא מידי ודאי.

ד', לשי' הרשב"א⁸ יש ב' סוגים של מיעוט, והמיעוט שיכול להועיל (לדין דסמוך מיעוטא) הוא רק מיעוט שמחליש וממעט את הרוב ממש, דהיינו היכא שבכלל הרוב עצמו

⁶ דהוא הטעם דמכשירין גבי שחיטה מטעם רוב מצוין אצל שחיטה מומחין הן, ולא אמרי' סמוך מיעוטא דאין מומחין לחזקת איסור ואיתרע לה רובא, היינו דהוי מיעוטא דלא שכיח כלל (ועיין ברא"ש פ"ק דחולין ט"ז).

⁷ מדא' או מדרבנן, ואכ"מ.

⁸ דהנה בהרשב"א [יבמות ק"ט, ב] מבואר דיש שני סוגים של מיעוט. איכא מיעוט שמחליש וממעט את כח הרוב ממש, דהיינו היכא שבכלל הרוב עצמו יש חלק מיעוט המנגד לרוב וצריך אתה לסלקו מתוך הרוב, וכגון בההיא דיבמות דאמרי' רוב נשים מתעברות ומיעוט מפילות, הרי המיעוט מפילות מגרע את הרוב ממש, שהרי מאותו הרוב עצמו שמתעברות אתה מסלק ממנו מיעוט המפילות ודוקא במיעוט כזה הוא דס"ל לרבנן דיש בכוחו להצטרף עם החזקה ולעמוד עמה כנגד הרוב, לפי שהמיעוט ההוא מגרע ומחליש את כוח הרוב ממש.

משא"כ בההיא דתינוק שנמצא בצד העיסה, התם המיעוט אינו מגרע את הרוב ממש, שהרי ברוב המטפחין אין נכלל המיעוט שאין מטפחין, רק המיעוט דאין מטפחין עומד כנגדו ומנגד לו, אבל הרוב עצמו נשאר

יש חלק מיעוט המנגד לרוב וצריך אתה לסלקו מתוך הרוב, ולכאור' זה דוחק (עכ"פ דוחק קצת) דהוה הפשט בהמיעוט שלנו (ויל"ע בזה, וצריך לעיין בכל מקום שאומרים אסממ"ר¹).

ובפשוטן של דברים משמע שהוא לא מדיני חזקות אלא זה כאילו דין חדש, דכשיש ודאי אינו יכול להיות כאן ספיקות דהיינו ולא דיש כאן ספק אלא דכיון דיש כאן חזקה (דמעיקרא וכו') אנו מכריעים כמו המצב הקודם (כיון דיש כאן חזקה), אלא דמשמע דכשיש כאן ודאי א"י ספק להיכנס ולעשות כאן שכאילו צריך להסתכל עליו מהו דינו ומהן החזקות כאן וכו'.

ג.

ויובן זה בהקדים, דהנה מצאנו בכ"מ בש"ס דבכה"ג שיש ריעותא לפנינו לא מוקמי' אחזקה, דביקדושין (עט, א) איתא "קידשה אביה בדרך וקידשה עצמה בעיר, והרי היא בוגרת, רב אמר הרי היא בוגרת לפנינו, ושמואל אמר חיישינן לקידושי שניהם", והקשו התוס' אמאי לא נעמידינה אחזקת הגוף שהיתה נערה ונימא דאהני קדושי אביה. ות' דכיון דהיא עשו' להשתנות באותו יום מנערה לבוגרת אין להעמידה על חזקת נערה. והוא צ"ב

בחזקו ואינו נגרע כלל מחמת המיעוט, ומש"ה ס"ל לרבנן דמיעוט כזה אין בכוחו להצטרף עם החזקה לעמוד כנגד הרוב, כיון דאינו מחליש את כוח הרוב ממש.

ומביא הרשב"א עוד דוג' למיעוט העומד נגד הרוב ואינו מגרע את הרוב, מההיא סוגיא דיבמות גופא, דלכד מהמיעוט דמפילות איכא עוד מיעוט אחר דהיינו מיעוט שאינן מתעברות ויולדות כלל, ומיעוט זה אינו מגרע את הרוב שמתעברות ויולדות אלא רק עומד כנגדו ומנגד לו.

והיינו, דהנה באמת צריך להבין אמאי קאמר הגמ' ביבמות סמוך מיעוטא דמפילות לחזקת איסור (דיבמה) לשוק, דלכאורה הול"ל סמוך מיעוטא דאינן מתעברות ויולדות כלל לחזקת יבמה לשוק, אמנם ע"פ יסוד זה את"ש משום דההוא מיעוטא דאינן מתעברות אינו מגרע ממש את הרוב שמתעברות אלא רק עומד כנגדו, ובכה"ג אינו חשיב להצטרף עם החזקה כנגד הרוב, ומש"ה הוצרכה הגמ' לומר סמוך מיעוטא דמפילות לחזקת יבום, דכיון דהמיעוט דמפילות מגרע את הרוב ממש מש"ה מצטרף שפיר עם החזקה לעמוד עמה כנגד הרוב.

[כלומר, מאותו חלק המרובה שמתעברות יש עוד מיעוט שמפילות דהרי לא כל הנשים מתעברות דאיכא נמי עקרות, ומרוב המתעברות איכא עוד מיעוט דמפילות המגרע כוחו ומחסרו, לפיכך חשוב להסמיכו לחזקה ולעמוד כנגד הרוב, אבל הכא ובעיסה בבית, המיעוט של הצפרדעים אינו מגרע הכח של שרצים רק עומד כנגדו, ומיעוט כזה אינו חשוב להצטרף].

וסברא זו כתבה ג"כ הנמוק"י בר"פ האשה שהלך בעלה וצרתה (יבמות מד, ב מדפי הרי"ף ד"ה אינה חוששת) שהקשה על הא דבכל הסוגי' דשם מזכירה הגמ' רק למיעוט המפילות ולא הקשה אמאי לא אמרה מיעוט שאינן מתעברות דמנגד להרוב לא אמרי' בו סמוך לחזקה, ע"ש. ועיין ש"ש ש"א פ"כ.

¹ וראה גם רמב"ן יבמות קיט.

דמ"מ אמאי לא נימא דנעשתה בוגרת רק אחר קידושי אביה, דלזה גופא מהני החזקת נערה שלה, ועכצ"ל דכיון דהסיבה להשתנות כבר נמצאת, רק שאין יודעים מתי נעשה השינוי, בכה"ג הוי ריעותא בהחזקה, וא"א לאוקמה אחזקת נערה.

וכן מצינו בגיטין (כה, ב) באשה שנסע בעלה בספינה ועמד נחשול בים ואין אנו יודעים אם הוא חי או מת איתא במשנה דנותנים עליה חומרי חיים וחומרי מתים, וקשה, אמאי לא נוקמי' לבעל בחזקת חי, ומוכח גם מזה דהיכא שכבר נמצאת הסיבה להשתנות בכה"ג א"א לאוקמיה החזקה. וכן הוא פשוט בזרק חץ על חברו להורגו וספק אם הרגו כבר או לא בודאי נוקמי' אחזקת חי כיון דיש ריעותא לפנינו¹⁰.

והנה בעולם מבארים [ובאופנים שונים] דיש ב' סוגי ספיקות [ושורש הדברים הוא בשעה"מ הל' מקוואות פ"י כלל ז' והמל"מ שמביא שם, אלא ששם הנידון הוא בספיד"ר לקולא¹¹].

א', יש ספק שהוא ספק לפנינו, כמקוה שנמדרר ונמצא חסר והיינו שלפנינו יש כאן חסרון וריעותא, וכל הספק הוא מתי הי' לידת הספק, אך עכשיו בודאי המקוה פסול (כיון דחסר מ' סאה), א"כ השאלה היא מתי הי' השינוי והתחיל החסרון. וכן בזרק גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה, דראו הנתונה אבל אין יודעים בה גופא אם היתה באופן הראוי.

וכן בשחיטה שהסכין נמצא פגום ולא יודעים מתי הי' השינוי להכשרות של הסכין, ובמילא יש ספק שצריך לרדן עליו מדיני ספיקות וחזקות וכו'¹², ובכל ספק מכריעים באופן המיוסד על איזה חזקה מכאן ומכאן, ובספק כזה יהי' גם הדין דרובא וחזקה רובא עדיף.

ב', ספק שאינו לפנינו [ולא ראינו ולא שמענו] אלא דיש סברא דאפשר הי' כאן איזה ריעותא, כגון כאן בתרומה שלא ראינו מעשה הפרשה אלא דמסתבר שהי' כאן הפרשה כיון שהוא חבר, דהיינו שרוצים לחדש כאן חזקה מכח סברא דמסתבר, וע"ז אומרים אסממ"ו, דהיינו דאף דאזלי' בתר רובא בכ"מ, וגם רובא עדיף, וענין רוב מצויין אצל שחיטה מומחים הם מועיל להתיר ולהפקיע מחזקת איסור.

אולם כ"ז הוא במקום שיש דבר המספק לפנינו, וכמו התם שנשחטה הבהמה, אבל הכא אין לנו מעשה המספק אלא הנידון הוא להתיר ע"י עצם הדבר שיש בזה רוב בסברא, וע"ז נאמר דין אסממ"ו.

¹⁰ וראה לקמן יותר דוגמאות דיש ריעותא לפנינו וההכרעה בזה והשינויים והגדרים.

¹¹ וראה לקמן יותר בנוגע המחלוקת בין המל"מ והשעה"מ והדרכים בזה.

¹² וראה כמה דרכים בזה לקמן.

ובסגנון אחר, דיש ב' מיני חזקות, א', שמצד החזקה הדין הוא שלא נסתפק בזה, וכהא דהלך למדה"ה הוא בחזקת קיים, שאין לנו להסתפק שמה נעשה שינוי מכפי שהי' תחלה, ב', שמוכרח להסתפק אף שיש חזקה, אלא שהדין הוא לא להוציאו מהחזקה שהי' ע"ע, אלא שבזה יש דינים, דפעמים יש רוב וא"כ רובא וחזקה רובא עדיף, או דיש חזקות וספיקות אחרים אבל עכ"פ החזקה כאן הוא [לא שלא להסתפק, אלא] דבספק זו יש הכרעה לצד ז'¹³.

והיינו זה שיש דין רוב הוא היכי דאינו בא להוציא מידי ודאי, אבל נגד דין שחל בודאי ואנו דנים אם נשתנה בזה אין כח בהספק או הרוב לשנות הודאי [גם אם זה נוטה] (בסברא וכו') להיות הכין, דהיינו לשנות דין ודאי או מציאות ודאית בעי' דין ודאי או ריעותא או מעשה ודאי, כי לעולם זה נשאר בחזקת הודאי כבתחילה.

[וצריך לומר דבהאי דינא דהטילה נפל לבור אי לאו משום דחשבינן ליה לאסממ"ו לא היינו יכולים לאתויי עלה מטעם הזה לומר דמוקמינן לבור בחזקת טומאה שהי' כבר, משום דכאן איכא חזקה אחרת כנגדה, דהעמד כהן על חזקתו דהרי לכהן זה הי' חזקת טהרה, והו"ל חזקה כנגד חזקה, והוי כאילו יש כאן ספק בלא חזקה, אבל כאן מקום להסתפק בדבר כלל, ואפי' חזקת טהרה של הכהן לא מהני לאשווי ספק כנ"ל¹⁴].

ולפ"ז מתורץ גם זה שבדמאי אומרים דמדאו' אזלי' בתר רוב כיון דבתבואה זו יש לנו ספק לפנינו, דהיינו דלא ידוע לנו דקודם הי' בודאי טבל, אלא דלא יודעים כלל אודותי' או עכ"פ אנחנו לא מוציאים את התבואה מאיזה חזקה הקודמת, ובמילא הולכין אחר הרוב. אבל הכא ידעו בודאי דהי' ודאי טבל, אלא דרוצים להרעות הודאי ע"י רוב, דרוב חברים מעשרים, ולעשות ספק, וכאן שייך הדין דאסממ"ו.

וזהו גם הפשט ברש"י שכתב ואין גמגום והילוך אחר הרוב, דהיינו שעל רוב זה הי' גמגום כיון דכח הרוב הוא להכריע הספק, כלומר לעשות לא כפי הגדר לפנינו וכלי ריעותא לפנינו, והרי אולי מצד החזקה הקודמת ליכא ספק כלל, דהיא חזקה שאומר לנו דאי ליכא שום שינוי שיהי' ריעותא, שלא נסתפק בשביל זה.

¹³ ועיין בדברות משה סי' ז' ע"ב שמוכיח זה מסוגי' דהשולח גט ממדה"י, עש"ב.

¹⁴ והנה צריך לומר דהבור הי' עמוק כ"כ שא"א לברוק אח"כ מה נעשה בנפל, דאם הי' אפשר אח"כ לברוק, אם נמצא הנפל אח"כ בבור, אין כאן ספק שהכהן נטמא, ואם לא נמצא בבור אח"כ, וספק שבשעה שהציל הכהן לבור כבר גררוהו או לא, לא הי' זה בגדר אסממ"ו, דהרי יש כאן ספק, דהרי כן רואים אנו את השינוי שאין הנפל בבור, ואופן זה הי' העמד דבר על חזקתו דעלמא, וכיון דיש כאן חזקה כנגד חזקה, היינו חזקת טהרה דכהן, ויש כאן ספק מעליא, ודאי היינו מטהרים אם הי' ברשות הרבים, וכמו כל ספק טומאה ברשות הרבים, דטהור אפילו היכא דאין כאן חזקת טהרה, כנ"ל, ולכאו' ז"פ.

ד.

והנה ידוע יסוד שמבארים באחרונים¹⁵ דכלל הדין הזה דרובא וחזקה רובא עדיף, הוא לא דכח רוב עדיף מכח החזקה, אלא הגדר הוא דמכיון דחזקה הוא דין שמכריע היאך לנהוג, ענין כזה שייך רק אם אין כאן בירור (להספק), אבל אם יש כאן בירור [או מע"א או מרוב] אין שייך כאן ההכרעה של החזקה, אבל אם המקרה דהרוב לא בא באופן של בירור, לאו דוקא דיכול להכריע כנגד החזקה¹⁶.

ועד"ז בסוגי' דידן, דהנה אם יש כאן מעשה או שינוי וכדומה, הרוב בא לברר לנו מה הי' ואיך הי', אבל אם אין כאן מעשה אין שייך לבירור, כיון דבירור הוא כשודאי הי' מעשה אלא שאין יודעים כל הפרטים שבו, וע"ז בא הרוב ללמד ולברר לנו מה הי', אבל אם אין כאן כלל מעשה אין שייך בירור, אלא דאפ"ל דכיון דיש רוב צריכים להסתכל על הכח אחר החזקה שיש לה דין אחר, ולזה אומרים דבנוגע זה אינו שייך הדין דרובא וחזקה רובא עדיף, וצריך להכריע כהחזקה. דהיינו שגדר החזקה הוא (לא שיש כאן בירור על גוף הספק אלא) דין שאין אנו יכולים להורות ולשנות את דינו מכמות שהי' ע"ע, אלא מוקמי' לי' בחזקתו הראשונה מספק להשאיר דינו כמות שהי' בתחילה¹⁷. ועד"ז בהסוגי' שלנו דאין כאן איזה מעשה או שינוי, אלא רק השערה מהדין דרוב.

ה.

והנה לקמן בדף כ"א ע"א כתבו התוס' בד"ה ואי אשמעינן דיש חילוק בין ההצנעה של החולדה וההצנעה של החי', ויש ב' אופנים בראשונים לבאר החילוק, א', דהוא חילוק בהצנעה עצמה, היינו אם זה הצנעא ממש או לא, ב', החילוק הוא בין אם יש בכלל מעשה הצנעה או לא, היינו שהחי' אינה מצנעת אלא אוכלת [וראה בתוס' הרא"ש]. וצ"ב דלכאור' יש כאן חמץ ודאי וספק אכילה, ולכאור' ע"ז נאמר הדין דאסממ"ו.

ולפ"ר יש לבאר זה בב' אופנים: א', דהדין אסממ"ו שייך רק אם אין כאן מעשה המספק לפנינו, אבל כאן יש מעשה אלא הנדון הוא מהגדר של מעשה זו, ב' דאין כאן חמץ [היינו דלא ראינו איזה הבאה, אלא דאין כאן חמץ אצל החי'], אלא דהי' איזה מעשה

¹⁵ עיין קובץ הערות סי' ס"ז ס"ד, וסי' ע"א ס"ה, ובש"ש ש"ז ועוד.

¹⁶ וצריך לעיין עוד בזה, ויש לעיין באחרונים בנוגע גדר של הדין ברוב.

¹⁷ דהיינו שדין החזקה (היינו הספק דין של חזקה) אינו משנה את עצם דינו של החפצא, דהרי אם אח"כ נתברר שהי' אסור או הי' תמיד אסור ולא מהני מה שהיתה בזה מעיקרא חזקת היתר. והגדר כך הוא, דחזקה היא פסק בהלכות ספיקות, אכן הספק הוא רק כלפי הגברא ולגביה מהני החזקה. אבל החפץ מצ"ע אינו בספק ולהכי לגבי עצם החפץ לא מהניא חזקה כלל.

של הבהמה שמשום מעשה זו אין רואין את החמץ דהיינו דהחשש תלר' במעשה של החי' וא"כ צריכין לדון בדינו של החי'¹⁸.

וביאר לי אמו"ר דיש כאן כבר איזה דבר מעשה, משצריך לפעול איזה פעולה בפועל מדבר זה, אלא דיש כאן ספק אם יהי' שינוי במעשה זו, ולכאו' אין לנו להסתפק בזה. וכמו אם יש שריפה רגילה, אין אנו אומרים דכיון שיש כאן ודאי חמץ, ולהשריפה יש ספק (כיון שיכול להיות כאן רוח שאינה מצוי'), ואין אנו מסתפקין בזה עד שרואין בודאי מעשה ודאי כנגד מעשה זו אלא דכאן הוא יותר מזה כיון דתחילת ספק נולד ממעשה של החי' עצמו. והגדיר לי: דא', כל הדיון והצדדים כאן הוא משום דיש כאן מעשה, דהיינו פעולת החי' על האוכל, וב', דלמעשה כאן יש לנו יותר לתלות דהיינו דיש לנו תלי' דזהו ההנהגה של החי'.

.1

וכלל הדבר כך הוא: ובשני אופנים, א', דאם יש ודאי ואין אנו רואים ספק אלא מסברא מה"ת לומר ספק להסתפק כלל, וע"ז הוא הדין דאסממ"ו. ומבואר בזה בשם הגר"ח¹⁹, דזה לא דין דיש ספק וודאי והודאי מכריע את הספק, אלא דאין כאן לידת שם ספק, דמה"ת לומר ספק. דהיינו הגדר הוא דאין כאן ספק, אבל אם יש ספק לפנינו א"כ יש כאן חלות שם ספק, ובמילא אנחנו פוסקים מדיני רוב וספיקות וחזקות וכדומה, וצריך להתעסק עם הספק.

דהיינו דיסוד הדין דאסממ"ו הוא דכ"ז דלא מצינו ריעותא לפנינו מחזיקין הודאי ואין כח ברוב לעשות ספיקות, והא דרוב וחזקה רובא עדיף הוא במקום שיש בלא"ה לידת הספק, וכגון בשחוט לפניך, דהיינו דהגדר של רוב הוא לברר ספיקות, וגדר של ספק הוא דיש מעשה או שינוי לפנינו. והיינו דזה שאין כאן דין של רוב הוא משום דאין כאן דין של ספק ובמילא אינו שייך כאן הדין של רוב.

ואופן הב' הוא דיש כאן ספק, אלא דהגדר של ספק כזה הוא שההכרעה בספק זה הוא לפי גרדי הודאי, והודאי מכריע הספק ומכריע כמה הכח שיש בהספק, היינו שבפועל יש

¹⁸ ולכאו' אופן הב' הוא יותר מתאים עם פשוט דברי התוס', דיש נפק"מ בנוגע להנהגה של הבהמה, ולא אם הי' כבר מעשה. וראה בפר"ח סי' תמ"ג "דיש לנו לתלות יותר" דמשמע כאופן הב' ועיי"ש.

¹⁹ עיין ברכת שמואל ב"מ ס"ב. וראה שם שלפ"ז לא יהי' חל תפיסה שע"ז יהי' דין דספק וספק. וי"א שאי"ז דין תורה אלא חומרא מדרבנן (דהיינו בהצד דאין כאן חלות הספק) ותקנו חז"ל שלא יהא ספק מוציא מידי ודאי דלא סיבה, ולכן גם לא נאמר ענין זה אלא במקום ודאי, ולכאו' לא נראה כך אלא דאם הי' הדין דין דרבנן יהי' כמו שכתב הזכר יצחק דלקמן.

כאן ספק, אלא דבכדי שיוכל הרוב (או דינים אחרים) לברר ולהכריע הספק, צריך להיות ספק כזה שיש בו כח דזה אומר לנו שצריך דינים מיוחדים בפ"ע, וכיון שכאן יש רק ספק מסברא, אין בזה כ"כ כח לומר דלא כהכרעת הודאי, כיון דכל הספק הוא אם בודאי זה יש ריעותא, ולא אם בריעותא זה (שלפנינו) יש לו כח. והיינו דזה שאין כאן כח להרוב, הוא משום דבמקרה זו הספק הוא צמוד להודאי, ואין כח להרוב להכריע, משום דשייך כאן רוב אלא שאין כאן כח להרוב להכריע כנגד הודאי.

ונמצא לפ"ז בהנפ"מ בין הב' אופנים הוא גם בנוגע לדין של הרוב דלאופן הא' אינו שייך דין של רוב, וכיון דהגדר של הרוב הוא לברר הספיקות שכבר יש כאן, והיינו דאינו נוגע כאן דיני רוב ומדריגות הכח של הרוב, וכל הדיון שנוגע כאן הוא בנוגע לספק והכח של הספק, ולאופן הב' דין זה נוגע בכח של הרוב, אם יש בו כח להכריע הספק.

ואפי' לשיטה זו (שיש כאן חלות שם ספק) זהו כיון דכאן מדברים אודות ספק הרגיל שהוא גדר אחר של ספק, דהוא קרוב לודאי וגדר רוב, אלא דמכיון שזה רק סברא, ההכרעה בזה הוא כמו הודאי שע"ז רוצים לומר שהי' ריעותא²⁰.

ובתוס' בחולין (כו, אד"ה טבל ועלה) משמע כאופן הא', וכן משמע מכמה לשונות בר"ן. אך בבעל המאור שם משמע כאופן הב', וראה שם הלשון דמוטב נתפוש את הודאי ונניח את הספק, לומר דספק יש כאן אלא דמוטב לתפוש הודאי ונניח על הצד את הספק.

ז.

והנה כתב הגר"א מישקובסקי (בספר הזכרון לגר"ח שמואלביץ) לבאר דהדין דאסממ"ו פירושו דאין כח בספק לערער את הודאי ולעשותו לספק ודאי, אלא הודאי נשאר בודאותו, בלי ספק. ולא דמי להא דבעלמא מוקמי' אחזקתו, דהתם הוי ספק אלא שהדין הוא להעמיד הספק בחזקתו, ומשא"כ כשהספק בא להוציא מן הודאי [דהיינו לעשותו לספק ודאי] לא נתפס הספק כלל, ובמילא הודאי במקומו עומד, ומש"ה בחבר שמת וכו' אע"פ שרוב חברים מעשרין הם מ"מ אי נימא דאסממ"ו היינו שלא נתפס הספק כלל לא שייך למיזל בתר רוב, דבאמת אין כח רוב להוציא מהודאי, דודאי עדיף מרוב, רק כשנתערער הודאי ע"י חלות הספק שבו אזי הרוב מכריע, אבל אי נימא דאסממ"ו ואין כאן ספק אין הרוב יכול להוציא מן הודאי. ורוצה להכריח דזה הפשט בהרע"א שלקמן.

²⁰ והנה בהזכר יצחק (נ"ו וע"ו) כתב דדין זה הוא רק דאין להתירו מספק אבל מ"מ ספק נשאר, וע"ש שמכריח זה מסוגי' שלנו, דהיינו כפי אופן זה וראה לקמן.

עכ"פ לפי שיטתו הגדר כך הוא, דזה דאין ספק יכול להוציא מן הודאי הוא דאינו יכול לשנות גדר הודאי, דהיינו אם הי' חלות הספק הי' הדין ההודאי הוא ודאי טהור אלא דהוא ספק ודאי, דמכיון שכאן במקרה זה כל הספק הוא בהודאי ולעשות פעולות בהודאי במילא לא יכול הספק לחול ולהיות נתפס. והדין דאסממ"ו הוא דכיון דאין הספק נתפס (דאין כאן חלות שם ספק) ובמילא הודאי כאן הוא ודאי חזק ודלא רק דלא חשוב הספק, אלא דאם הי' אכן נחשב לא הי' נחשב לרעותאבהודאי, וא"כ אם לא יכול להכריע כנגד הודאי אינו נחשב לכולם].

והיינו דזה שילוב מב' האופנים דלעיל, דמחד גיסא אין כאן דין של ספק ונלפועל זהו עיקר ענין והגדר כאן, ומאידך גיסא הגדרה זו הוא משום שאין כאן כ"כ כח להספק להכריע במקום הודאי, ומכיון שאינו יכול להכריע, א"כ אינו נתפס ואינו חל. אבל אין הגדר כאן דההגדרה של הספק הוא לפי הכרעת הודאי, אלא שאין כאן חלות דין ספק, וחלות דין ספק הוא תלוי אם יש נפ"מ בפועל ועכ"פ להוות ספיקות ולעורר דינים ודברים]. ומאידך זה שאינו יכול הספק לחול אינו (לגמרי) מצד החסרון של הספק, אלא כוחו של הודאי. דמחד גיסא יש חסרון בהספק דאינו יכול לחול בלי לעשות שינוי בגדר של הודאי ודהיינו לעשות הודאי לספק ודאי, ומאידך גיסא זה שלפועל אינו יכול לחול, הוא מצד זה שאין בכוחו לעשות שינוי בגדרי הודאי, ובמילא אין כאן חלות שם הספק.

ולפ"ז נמצא דזה שאין כאן כח להרוב הוא לפי אופן הב' דלעיל, דאין שייך כאן רוב, כיון שהגדר של הרוב הוא להגדיר הספק, וכאן אין כאן חלות שם ספק וזה שאין כאן חלות שם ספק הוא משום ב' האופנים דלעיל]. או די"ל דזה שאין כאן כח בהספק לחול, הוא משום שאין כאן כח בהרוב לעשות הספק דין ספק בפ"ע. וזה דוחק, כיון דגדר הספק בכלל הוא לא לעשות עצם המציאות הספיקות של החזקות אלא הגדר של דין רוב הוא להגדיר הספק לאחר שכבר נמצא בפועל, ועצ"ע].

ולפ"ז יש לתרץ קושיית השו"מ דמאי עדיפות חזקה על רוב, כיון דהפשט הוא דרוב הוא דין היאך להלך בספק, אבל יש כאן צדדים ויש בזה גמגום וספק, אבל החזקה כאן הוא מדין ודאי דכל החברים ודאי מעשרים ואין כל צד אחר²¹.

²¹ ובשו"ע אדה"ז סי' תל"ג בהגה"ה סוף סכ"ה "והוא קרוב לודאי, אלא שספק זה בלבד אינו יכול להוציא מידי ודאי גמור, דהיינו חזקת חמץ שהי' שם, שודאי גמור עדיף מקרוב לודאי".
ואולי יש לבאר דבריו, דיש כאן רק עדיפות על הקרוב לודאי אבל אינו נדחה לגמרי ויש לו חלות. או להיפך דכיון דכאן הוא ודאי גמור, דאין כאן איזה ענין לפנינו לומר שלא כהודאי - מכריעים כהודאי, וזה יתכן בב' אופנים, או דשייך רק הודאי כיון שזה ודאי גמור, או דכיון דהודאי הוא ודאי גמור הספק לא יכול להיות

ח.

והנה בסוגי' דראוה מעוברת (כתובות יג, א) מבואר מתוך דברי רע"א דאיכא שני סוגי חזקה, יש חזקה שאומרת מה"ת להסתפק וכגון חזקת טבל שאין אצלנו ספק מה"ת לומר שנשתנה, אבל יש חזקה שבאה על הספק שכבר נזה"ס והחזקה אומרת אוקי אחזקה²².

ולפ"ז גם בסוגי' דידן, הא דאמרי' בעלמא רובא וחזקה רובא עדיף היינו דוקא בחזקה שבאה לאחר שנוה"ס, כגון מקוה שנמדד ונמצא חסר שהספק לפנינו, דגם בשעה שהגברא טבל מסתפקין אם המקוה הי' חסר או מלא, ולולי התרתי לריעותא אמרי' העמד מקוה על חזקתו, אבל כשהחזקה אומרת מה"ת להסתפק בכה"ג ל"א רובא וחזקה רובא עדיף.

ולכן גם בנדר"ד כיון שראינו שהחולדה הכניסה חמץ לבית אמרי' מה"ת להסתפק ולומר דשמא אין כאן חמץ, ואין לומר שהרוב עצמו יעורר ספיקות, דרוב הוא רק הכרעה בספיקות ואינו יוצר ספיקות, דהיינו דוקא באופן דאילו הי' מחצה על מחצה הי' ספק, ע"ז אומרת התורה דאם צד אחד רוב יש לתלות בצד הזה שהוא רוב. והנה משמע מהסגנון כמו אופן הא', דהיינו דמה"ת להסתפק.

והנה במהרי"ט (ח"א סמ"א) הביא תשובת הרשב"א דבקטנה שיש ספק אם היא בת י"ב אע"פ שנבדקה ואין לה סימנים חיישי' שמא נשרו, ומדין ס"ס אין להקל משום חזקה דרובא דמסתמא הביאה סימנים. ובמק"א (סנ"א) הביא דהמהר"ם קאטאשליץ תמה על מש"כ דחזקה דרובא הויה כודאי ואין בה דין ס"ס, דבגמ' (נדה טו, ב) מוכח דהוא רק בספיד"א ולחומרא, ותי' המהרי"ט דר"ל דהחזקה דינה כרוב, דספק רחוק הוא לומר שלא הביאה, דרגילות הוא דמשבאה לכלל שנים מביאה סימניו, ובכ"ד אשכחן שהקילו בספק הרגיל, כבפ"ק דפסחים גבי שפחתו של מציק ברימון שהטילה נפל לבור ובא כהן והציץ ובא מעשה לפני חכמים וטהרוהו מפני שחולדה וברדלס מצויים שם, וכתבו תוס' דגררוהו ואכלו הוי ספק הרגיל.

והקשה הש"ש (ש"ה פט"ו) דהא דמסקי' בנדה ובפסחים דאין ספק הרגיל ממ"ו, וא"כ חזקה דרובא נמי כיון דאינו אלא ספק אלא דקרי ליה ספק הרגיל, והרי מבואר דאפי' ספק

נתפס, דהיינו להיות תופס מקום כנגד ודאי גמור לא סגי בקרוב לודאי. וצ"ע היטב בזה. (ועכ"פ מהמשך דבריו משמע שעצם הדין דאסממ"ו הוא דין תורה).

²² ועיי"ש בדבריו שכתב לפ"ז דהא דאמרי' דאין ע"א נאמן נגד חזקה היינו דווקא לומר שנשתנה אבל במקום שנולד הספק שפיר ע"א נאמן.

הרגיל אינו מוציא מידי ודאי, וא"כ ה"ה בודאי קטנות, דהא עד השתא בחזקת קטנות היא, אין ספק שערוות מוציא מידי ודאי קטנות, ואפי' ספק הרגיל²³.

ויש שרוצים לתרץ לפמשנ"ת לחלק בין שני סוגי חזקות, וא"כ למה דמסקי' דאסממ"ו ואפי' בספק הרגיל - חזקה זה דוקא בחזקה שאומרת מה"ת להסתפק, כגון שודאי הטיילה נפל לבור, אז אין יסוד לעורר ספיקות שמא אין נפל, והרוב לא יוכל לעורר ספיקות - דרוב הוי הכרעה בספיקות ולא יוצר ספיקות, משא"כ בנידון של המהרי"ט, גם לפי דברי הש"ש דחזקת קטנות חזקה שלימה היא, מ"מ ודאי יש ספק אם היא קטנה או גדולה, ורק אמרי' דאוקי אחזקה שהיא עדין קטנה, אבל כשיש ספק הרגיל וקרוב לודאי, דהוי רוב שהביאה שערוות, שפיר אזלי' בתר הספק הרגיל ולא בתר חזקה.

ט.

והנה בתוס' כתבו (ד"ה כדי) "ותימה דמ"מ הוי ודאי טבל מדרבנן לענין אכילת קבע אפי' הכניסה במוץ שלה, כדאמר כדי שתהא בהמה אוכלת משמע אבל הוא עצמו אסור, ובתוספת' תניא ומייתי לה בפ"ק דביצה (דף יג.) הכניס לבית שבולין לעשות מהן עיסה אוכל מהן עראי ופטור, וקאתי ספק ומוציא מידי ודאי דרבנן, וחשיב להו בחזקת מתוקנים, גבי חמץ אמאי לא אתי ספק ומוציא מידי ודאי בדיקה דרבנן, דמדאו' בביטול בעלמא סגי".

ומשמע מהקושי' דכל הדין אסממ"ו הוא רק בדאו', אבל לא בדרבנן, וא"כ קשה דכאן דהבדיקה הוא דרבנן (דאיירי לאחר ביטול), ובמילא אין כאן הדין דאסממ"ו, דמשמע דברבנן קאתי ספק ומוציא מידי ודאי²⁴. ובמהר"ח משמע דהדין הוא לא דספק מוציא, אלא דספיד"ר לקולא, דהיינו דבדיני דרבנן אינו שייך הדין דאסממ"ו.

אמנם אע"פ דמשמע מכ"ז דהולכין כפי אופן הב' דיש כאן לידת הספק, אלא דצריך להכריע כהודאי, ובמילא יש חילוק בין ודאי דרבנן או דאו'²⁵. מ"מ י"ל דאי"ז כ"כ מוכרח, כיון די"ל דזה שהודאי אומר דאין כאן לידת הספק זהו רק כשהודאי מכריח לנו איזה דין, דהיינו שיש כאן חלות של איזה דין, ובמילא כיון שמכריח שחל דין כזה, לא יכולים ספיקות בעלמא ליתן בו ריעותא, אבל בדין דרבנן י"ל דהדין לכתחילה נותן מקום

²³ ועיין בש"ג פ"י דשם מבואר בחזקת קטנות חזקה שלימה היא כמו כל החזקות אע"ג דעשויה להשתנות.
²⁴ ובשעה"מ (הובא לעיל) משמע מקושייתו על המל"מ דהדין כאן הוא דספיד"ר לקולא. אבל במל"מ משמע דהוא סובר דסממ"ו בדין דרבנן.

²⁵ וראה זכר יצחק (הובא לעיל) דאיירי כאן בנוגע ספק הרגיל (כיון דדין אסממ"ו בד"כ הוא גם על ספק הרגיל הקרוב לודאי), כאן בדרבנן אין אומרים אסממ"ו.

לספיקות, ואין מוכרח כ"כ שאין סברות יכולות לדחותו, אלא דלזה צריך סברות חזקות וכמו ספק הרגיל, והגדר הוא, שהדין ודאי שבא מדין דרבנן, נותן מקום לספיקות. ועצ"ע²⁶.

והנה ידוע דלפי שיטת הרמב"ם זה דיש חזק לדין דאו' ואולי' לחומרא, זהו מכח דין דרבנן. וא"כ לפי האמור לעיל נמצא דזה שיש דין אסממ"ו בדין תורה, הוא מכח דין דרבנן, ובעצם אין כאן דין כזה. וזה דוחק מאד ללמוד כך, כיון דלא ראינו ולא שמענו סברא כזו בדברי ראשונים והאחרונים, וא"כ צריכים לומר דהרמב"ם לא מסכים ליסוד זה, ועצ"ע היטב.

וברש"י כתב דגבי איסור דרבנן סמכי' אחזקת חבר שעישורן, ובר"פ מביא פירש"י ולאח"ז מביא תי' התוס' דהנידון כאן הוא בדין דרבנן, דמשמע שהם ב' תירוצים שונים. וכן ממ"ש הרמב"ן בע"ז (מא, ב) שמביא דברי רש"י וכותב דלפ"ז נתיישב קושית התוס', משמע ג"כ דהם ב' תי' אחרים.

והנה ברש"י בע"ז שם כתב לשון דכאן אין כאן סממ"ו, והיינו לא שאומרים דסממ"ו אלא דאין שייך לומר כאן דהספק מוציא מידי ודאי, אלא שהאופן של הספק הזה לא מוציא מהודאי, דהודאי גם נשאר. וכתב דכיון דכאן הדין הוא משום תקנת חכמים, והימנוהו חכמים אחזקת חבר, דהיינו דודאי זה נותן מקום לספק כזה. ונראה שהביאור בזה כמ"ש בר"ד כאן דבחזקה כאן יש נאמנות מיוחדת.

ועכ"פ מבואר דלפי שיטתו הדין דאסממ"ו הוא אפי' בדרבנן, אלא דכאן הודאי נותן מקום להספק. ונראה בפשטות דהוא סובר כאופן הא' לעיל. אבל לפמשנ"ת לעיל לתוס' אין כאן ודאי. והגדר הוא, לא שהספק נותן מקום לספיקות, אלא דבנוגע לפרט זה, זה לא מסתיר על הודאי.

י.

והנה בתוס' ע"ב ד"ה ספק גררוהו הקשו "ואם תאמר האי בור היכא קאי, אי ברשות הרבים אפי' בספיקא אחת טהור, ואי ברשות היחיד מאי משני שהטילה כמין נפל לבור והתנן (טהרות פ"ו מ"ד) כל ספיקות וספיקי דספיקות שאתה יכול להרבות ברשות היחיד טמא", ע"ש שתי' שהבור הי' ברה"י, והאי ספק ספק הרגיל הוא, ומשו"ה טהור אפי' ברשות היחיד, ורגלי הכהן היו ברשות הרבים, עיי"ש.

ומקשים²⁷ דהא הא דספק טומאה ברה"ר ספיקו טהור (והיינו אפי' היכא דליכא חזקה), היינו באופן זה שיש כאן ספק לפנינו, היינו שנעשה איזה מעשה שעל ידו אנו מסופקין

²⁶ וא"כ אין כ"כ נפ"מ בין המהר"ח לתוס'.

היאך הי' המעשה, ובאופן זה אמרה תורה דספיקו טהור, אבל היכא שאין אנו רואין שום שינוי בדבר, אין לנו להסתפק כלל בדבר, ונכנס זה בגדר אסממ"ו, דכיון דודאי הטילה, ויש כאן ודאי טומאה, ואין אנו רואים שום שינוי בהדבר, אמרי' אסממ"ו, כלומר דאמרי' דלא נשתנה הדבר כלל, ואין להסתפק בדבר, וטמא אפי' ברה"ר. ולפ"ז אין כאן קושי' לומר דמיירי הכא שהבור הי' ברה"ר, דאפ"ה לא אמרי' ספיקו טהור, דהכא אין מקום להסתפק כלל, דאסממ"ו וטמא אפי' ברה"ר כנ"ל.

והיינו דהם (המקשים על תוס') סוברים כאופן הא' הנ"ל, דהודאי דוחה את הרוב שאין להתחשב בו כלל וחל כאן הדין בודאות גמורה, וכאילו לא קיים כאן רוב כנגדו. וכ"כ הרבינו דוד (וראה ג"כ במהרש"א שם, ובתוס' הרא"ש שם). ובמהר"ם בע"ז משמע דמה"ט התוס' בע"ז חולק על תוס' זה, דשם מוכח דלא אכפת להם קושי' זו דספק טומאה ברה"ט הור"ר.²⁸

ומשמע לפי תוס' דס"ל כאופן הב' הנ"ל, דהספק הוא ספק, אלא דהודאי מכריע הספק. וראה לעיל דביארנו דאפ"ל דזהו הפשט בא' התי' של תוס' לעיל ווע"פ זה אין כאן ראי' גם מר"ד וע"ש בר"ד היטב, ובאמת מהר"ד משמע בהמשך הסוגי' דסובר כצד הא' כדלעיל. אלא דצ"ב קצת כיון דלא' התי' בתוס' הם סוברים דאין כאן ספק כלל ולא אמרי' ספיד"ר לקולא.

וי"ל דאם יש אפשרות לתלי', דהיינו צד לכאן ולכאן, המשמעות של דין הודאי היא דלא להסתכל עליו, כיון דהודאי אומר דאין כאן תליות שמנגדים על הודאי, אבל בספק ברה"ר י"ל דזה אכן תלי', אלא דתלי' זה אומר לנו דבהדין ודאי זה אומרים טהור ולא מסתכלים על הודאי כודאי, היינו דהדין ברה"ר הוא, שבכדי להיות ודאי, הודאי צריך להיות באופן שאין כאן מקום לספק (ואפי' בסברא אם לא הי' כאן ודאי). והגדר הוא, דברה"ר אינו שייך להדין של ודאין, אא"כ אינו שייך כאן ספיקות (דהיינו בלי הודאי).

ובסגנון אחר י"ל, דברה"ר הדין הוא, דאם יש סברא לספק על דין הודאי (אפי' אם ספק זה אינו לפנינו) לא יכול הודאי לטמא, והגדר הוא, דברה"ר צריך הודאי יותר כח לטמא, שצריך להיות ודאי כזה שאין עליו ספיקות אפי' מסברא.

²⁷ רבנו דוד כאן. המהרש"א בנדה טו, ב. וראה מהר"ם ע"ז מא, ב.

²⁸ ועייין דף מב, א בתוד"ה משני שחולדה. ובמהר"ם בסוף דבריו "יש לתרץ בדוחק כו", דס"ל דאם איתא דאסממ"ו לא הוי ספק טומאה ברה"ר אלא ודאי טומאה ברה"ר.

ואולי יש לתרץ עוד דברי קושיית התוס' (לאופן הא'), ע"פ מה דמבואר ברמב"ן בחולין שהביא את תי' התוס' דמיירי ברשות היחיד, והכא הוי ספק הרגיל דחולדה וברדלס גוררים, ולהכי טהור מס"ס.

והקשה ברמב"ן דכי היכי דברה"י ספק הרגיל לטהר, שיהי' כן נמי ברה"ר ספק הרגיל לטמא טמא. ומשיג ע"ז דהא בסוטה אמרי' דברה"ר ספיקו טהור, והתם הוי רגלים לדבר, ואפ"ה טהור, וכדאי' בחולין (ט, ב) הלכתא גמירי ליה מסוטה, וכי איצטריך הלכתא להיכא דאיכא רגלים לדבר, דאל"ה משום העמד דבר על חזקתו הוא טהור, וחזי' דבאיתא רגלים לדבר לטומאה, טהור ג"כ ברה"ר²⁹.

והנראה מהרמב"ן דהקושי' היא רק לפי אופן התי' של תוס'. ונבאמת צ"ע בזה, וגם דצריך לעיין בגדר הדברים בספק דרה"י.

[או עכ"פ הדין של ספק טומאה הוא גדר אחר של ספק, וא"כ מה שמקילין בו אי"ז שמקילין בספיקות אלא דהוא הלכתא גמירי לה מסוטה, ובמילא אינו נוגע אם יש חזקות, הן לטהרה והן לטומאה. ועיין ש"ש פ"ז ופ"ט, וראה שם פי"ז די"ש ב' חידושים בספק טומאה, דהספק כודאי (וזה יותר כאופן הב' דלעיל), ודלא מהני חזקת טהרה וראה גם בתוס' הרא"ש לפסחים טו, ב].

ועפ"ז אולי אפ"ל, דדין זה של ספק טומאה, זה לא דין של ספק סתם, אלא דאם יש סברא (אפי' סברא שלא באה ע"י מעשה שלפנינו) דנגע לטומאה, הדין הוא כך וכך, וברה"ר כך וברה"י כך.

ויש לבאר זה בכמה אופנים, א', דכל סברא לומר שנגע הוא לידה של ספק, ובאופן שלפנינו, דדין של ספק זה הוא כמו הדין דספק לפנינו, דהסברות כאן הם כמו ריעותא לפנינו, ויש להם דינים כאילו היו בפנינו. והגדר הוא, דבספק טומאה, לכל סברא יש הדין דכאילו היא לפנינו.

ב', דאדרבא, בספק טומאה, הדין של הספק זה, הוא כמו דין ודאי, וזהו כאילו ודאי כנגד ודאי. דהיינו דזה שלא מסתכלים על רגלים בדבר, מראה לנו דבספק טומאה התורה פוסקת דכאילו זה דין ודאי. והגדר הוא, דבספק טומאה, לכל סברא יש הדין דכאילו היא ודאי³⁰.

²⁹ ועיין גם בתוס' בחולין ט, ב ד"ה התם הלכתא, ובסוטה כח, ב ד"ה מכאן אמרו ובגדה ב. ובש"ש ש"א פ"א.

³⁰ ועיין ש"ש ש"א פי"ב.

ג', וזהו כמו ספק וספק שהתורה מסתכל על החזקות והספקות כאן באופן אחר מכמו הכלל, וכאילו יש להם החזוק, כמו החזוק דכל ספק, ובמילא יש הכרעה בהספק דברה"ר כך וברה"י כך (וזהו דוחק). וכ"ז בד"א ועצ"ע³¹.

והנה מבארים לקמן דכל דין של הודאי הוא דין של חלות דין, ועפ"ז קרוב יותר לומר, דכיון דכל הדיונים בכל הסברות והחזקות והספקות הם לפעול גדר של חלות דין, א"כ י"ל דזה שבד"כ אין מסתכלין על הספק, הוא מכיון שאין כאן כ"כ כח לחולת הספק, אבל כאן שיש דין תורה י"ל דהכח כאן להספק לחול היא כח אחר.

ואוי"ל בסגנון אחר, דכמו שמבארים דהדין דאסמ"ו הוא דוקא כשיש חלות דין ודאי, דגם כאן בספק טומאה לכתחילה אין כאן חלות דין ודאי, כיון שמדברים כאן בספק טומאה, שיש הלכות מיוחדות מדין תורה, ובמילא לא הועיל אפי' רגלים בדבר. או די"ל דהדין דספק טומאה עושה שכאן יש חלות דין ודאי. וגם י"ל דהתורה אמרה לכלל חזקה ורוב (בספק טומאה) יש ריעותא, וזה כאילו דאינו גמור, וכיון שאין לאף אחד כח, כח גמור (דיש כאן ריעותא), כאן הספק הוא מדין ודאי. או די"ל עוד, דברה"ר הדין הוא לכתחילה לא מסתכלין על החזקות הקודמות.

ועוד י"ל, ובהקדים דיש יסוד באיזה ראשי ישיבות³² דלפי כמה ראשונים הדין דספק טומאה כודאי, הוא דהתורה חשבה סיבת הספק כסיבה ודאית. וא"כ אפי' אם למעשה לא יכריע לנו במה שנאמר דספק טומאה כודאי, משום דיש עוד ספק על החפץ, אשר אין לו שייכות לטומאה, מ"מ האי כללא דספק טומאה כודאי במקומו עומד, כיון שעל הסיבה גזרה התורה למיחשב ספק סיבה כודאי סיבה. א"כ מהך ספק סיבה בטומאה ראי' עכ"פ לחשב כודאי בכדי לסלק הס"ס וישאר רק ספק אחד.

והנה דיון גדול באחרונים בהגדר של ספק טומאה ברה"ר אם זהו כמו ברה"י, ואם יש דין טהרה חדשה, כמו ברה"י שיש הדין דטומאה חדשה. ועוד דיונים אחרים, ואם נכריע כצדדים איסור הדין ברה"י. ואולי י"ל בד"א דאם יש כאן סיבה ודאית להתיר, אע"פ שלפועל יש חזקה דאין כאן ספק, מ"מ כיון דספק סיבה כודאי, מכריעים כהסיבה, וזה כודאי, דהיינו לפועל אינו יכול לחול הספק, אבל במהות הענין יכול, ובמילא מכריעים כודאי, וה"ה כאן בספק גררוהו.

³¹ וצריך לעיין בארוכה בדין ספק טומאה בהראשונים והאחרונים, ובגדרי החזקות הן ברה"י והן ברה"ר. ועדיין צריך לבאר את לידת הספק, שעושה את הנידון לגדר של ספק, וגם יש לעיין גרדי הספיקות בטומאה וסוגי' ארוכה היא.

³² אין זה דבר המוסכם, וסוגי' ארוכה היא.

אמנם בפשטות דמשמע דצריך לצד זה - דוחק, משום דגם הסיבה אינו סיבה, כיון דלכאור' גדר של הסיבה, הוא דיכול להיות אלא דלפועל יש חזקה כנגד זה אבל כאן אפי' לידת הסיבה לאו דוקא יש כאן. וצ"ע. ובפרט לפי הגרא"מ שהבאנו לעיל דזה שאינו נתפס כהספק הוא כיון שזה נוגע להודאי, וכאן גם הסיבה נוגע להודאי, ובמילא אינו יכול לחול ולעשות לידת הספק. וצ"ע.

ולאידך אם מכריעים - לא על הסיבה נאמר, רק על החפץ, דהיינו בספק דין ראוי, לפסוק ודאי על החפץ. משו"ה לא דייני' הספק כודאי גבי טומאה, רק אם נוכל לקבוע דין ודאי על החפץ אבל אם גם לאחר שנדון ספק כודאי על ספק האחר, ישאר עכ"פ עוד ספק על החפץ, מפאת שיצטרף עם הספק של טומאה עוד ספק אחר שלא נוכל ליחסו לספק טומאה, רק כספק איסור, אז גם הספק של הטומאה אין אנו דנין אותו לודאי רק כספק ומצטרף שפיר לס"ס.

ולפ"ז י"ל בד"א ולהיפך מהאמור לעיל דבכדי שיהי' למעשה גדר של טומאה בנוגע החפץ לא יוכל להיות איזה פגם מכל צד, ואם יש ספק למעשה זה ספק בדרך ממילא (בלי חלות) על סיבת הספק, ובאם יש כאן למעשה ספק דאפשר גררוהו, יש בדרך ממילא שאלה על כל סיבת הספק, ובמילא אין כאן ודאי לומר דעליו יחול הספק, ועצ"ע.

יא.

ויש שמקשים על יסוד זה של אופן הא' ודבודאי, כ"ז דלא מצינו ריעותא לפנינו אין כאן חלות שם ספק עד כדי כך שאפי' ברוב אין כח לעשות ספיקות, ורק כשיש לידת הספק (וכגון בשחוט לפניך) יש הכלל דרובא וחזקה רובא עדיף מהא דיבמות (קיט, א) דמי שהלך בעלה וצרתה למדה"י ובאו ואמרו לה מת בעליך, דלרבנן מותרת לשוק כיון דרוב נשים מתעברות ויולדות, הרי דגם באופן דלא חזינן מידי וליכא ספיקא אלא ע"י הרוב, מ"מ אמרינן רובא וחזקה רובא עדיף, ולכאור' יש בכח הרוב לחדש ספיקות.

ואולי יש לבאר בזה כמה נקודות (וש"כ"ז). (א) דכאן הרוב הוא בהחפץ שיש לו החזקה ולא צריך מעשה אחר, לעשותה רוב דהיינו באותה האשה שיש לה חזקה שהיא לא מעוברת עכשיו (ובמילא בחזקת זקוקה ליבם ואסורה לשוק), יש חזקה שתהי' מעוברת אבל בד"כ הגורם ספק הוא ענין אחר שמתערב כמו בשחיטה, שהשחיטה מתערב בחזקה של הבהמה³³.

³³ ויל"ע בסברא זו בנוגע למקוה שנמדד ונמצא חסר שהוא ע"ז שחסר והלוך [אף דכאן יש ספק לפנינו].

וב' ענינים בזה, דאין בהודאי דיין של ודאי, או יותר דאין חלות שם ודאי, ועוד, דאי"ז דיין של רובא וחזקה אלא רוב היאך נוהג החזקה עצמה³⁴. והגדר בזה הוא, דהרוב הוא לא רוב שמתערב כאן מצד אחרת, ומכריע את הודאי, אלא שרוב זה הוא בעצם הודאי, דהגדר של הרוב כאן, הוא שמגדיר את הדין של הודאי³⁵.

והגם דבר"כ אומרים שאף שהרוב הוא חלק מהודאי, אי"ז כ"כ פשוט דאמרי' דמוציא את הודאי (וראה לקמן), דמ"מ כאן זה דיון אחר, ששם (בהדין של החולדה) הגם דהלחם הוא כפה של אותו החולדה שהביאה את הלחם, מ"מ צריך עוד ענין לבטל המעשה הראשון של ההבאה (דהיינו המעשה אכילה), אבל כאן איירינגן על אותו הודאי עצמו, דהיינו מהו הדין של אותו הודאי (כלי מעשה אחר שמבטלו), דהיינו מהו הדין (כלי מעשה אחר) באותו הודאי של האישה שע"ע לא היתה מעוברת, מכיון שצריך להיות שינוי בהודאי מצד הודאי עצמו (כלי מעשה אחר שמתערב), אין הודאי ודאי אמית³⁶.

ב) ואולי י"ל שאין כאן חזקה כיון דהי' כאן מעשה שכנגד (המעשה ביאה³⁷), אלא דצריך זמן בפועל להביא לידי גילוי, אבל המעשה להרעות החזקה כבר הי' כאן, וצריך רק את להגדיר מה הי' הגדר של אותו מעשה. כלומר שהגדר של הרוב כאן הוא להגדיר לנו מהו הגדר של המעשה ביאה, כלומר שהרוב לא בא להגדיר החזק של החזקה, אלא שבא להגדיר הגדר של המעשה ביאה, וריעותא זה הוא כבר כאן.

ג) הנה הבאנו לעיל מהרשב"א דיש ב' סוגי רוב, והבאנו דבסוגי' שלנו הרוב הוא רוב גמור (ועיין לעיל הע' 7), דהיינו גדר הרוב כאן הוא רוב אחר, דזהו כמו ודאי, דהמיעוט כמעט אינו בחישוב והוא רוב גמור וואע"פ דזה לא תי' גמור אבל זה נותן חזק לכל הגדרים של התירושים דלעיל, ואפשר גם להתי' הבאן, ועצ"ע.

ד) דיין רוב זה, הוא דיין רוב אחר מכל דיין רוב, דברין רוב בר"כ הרוב הוא לא שיש לכולם (דהיינו לכל הבהמות), כל האברים, אלא דיש חסרון באופן הפעולה של אותו האבר שיש, אלא דרוב הבהמות יש להם כל האברים במקומות המתאימים, ויש מיעוט שאין כאן איזה אבר, או אפי' אם יש אבר אבל זה אבר אחר כיון שיש לו חור וכדומה.

³⁴ וצריך לעיין בזה בנוגע לחזקה העשוי' להשתנות, אבל עכ"פ יש מקום דרוחה החזקה שמונע ללדת הספק, ועצ"ע.

³⁵ וראה לעיל בנוגע (ובכלל) החזקה העשוי' להשתנות של הנערה.

³⁶ ואולי יש לומר דזהו כמו נהרות שנפסקין פעם אחת לשבוע (שמיטה) פסולין למי חטאת - כי המציאות של המים אין (המים) חיים, כי אם "מכזבין" (פרה פ"ח מ"ט), שאם בכל פעם (שמיטה) נפסקים אי"ז דריעותא הוא בהמים, אלא דמציאות המים הוא כזב גם עכשיו. ועד"ז כאן.

³⁷ וכידוע דהן עדי יחוד הן עדי ביאה.

משא"כ כל אישה שיש לה גדר של אישה (דהיינו לא איילונית), וכבר הי' מעשה ביאה, בודאי תהי' מעוברת וכל השאלה היא אם הכל יהי' יכול לבוא לידי פועל³⁸. ועצ"ע.

וזהו כמו החבר במסקנת הגמ' דשם אם לא הי' יכול לדבר לא הי' עושה הפרשה וכדומה, וגם כאן בעצם אם היא אישה ויש מעשה ביאה יהי' עובר (והמיעוט דמפילות הוא מיעוט אחר). וי"ל דכאן הודאי הוא יותר מחברים כיון דשם (בחברים) צריך לעשות להם טבע שני (להפריש בזמן הכי מוקדם), אבל באשה לא צריך איזה פעולה כלל וכלל (לעשות הטבע שלהם), אלא דמי שהיא נערה זהו הטבע שלה בעצם].

והגדר כאן הוא, דדין רוב זה, הוא לא דין בסברא, רק שמגדיר לנו מהי המציאות ומגדיר היאך נהג אותה המציאות. אומר לנו שזהו הטבע של הענינים. ואולי י"ל בד"א שיש לרוב זה איזה גדר של עדות (וראה לקמן).

ה (ההרשב"א ביבמות (קיט, א ד"ה הא דאמרינן) כתב "וק"ל דכיון דרוב נשים יולדות ולד של קיימא א"כ יבמה מעוברת לא תהא צריכה להמתין עד שתלד מדאו' וכו', ועוד דכתוב דרכי' דרכי נועם ואי שרית לי' לשוקא כשהיא מעוברת לכשתלד ולד שאינו של קיימא אתה מוציאה מבעלה אין כאן דרכי נועם, ומה"ט עבדינן מתים כחיים".

והקשה בקובץ הערות (סכ"ד) דדוקא לענין מתים כחיים שבאמת היתה פטורה שייך טעמא דדרכי נועם, אבל הכא איגלאי מילתא שההיתר הי' בטעות, וכמו שהתורה אמרה לסמוך על עדותן להתירן דאין זה דרכי נועם לחזור לאוסרה, וה"ה אם התירוה ע"פ רובא ואח"כ נודע שהיתה מהמיעוט וקמי שמיא גליא שהוא אסור עיי"ש.

וצ"ל דיש להרוב הזה, דין כמו עדות [או יותר] דאל"כ (אף דלא מתרין הקושי' של הקובץ הערות) לא הי' עולה על הדעת כלל וכלל להתיר ע"י דין זה דדרכי' דרכי נועם, וצ"ל שכאן יש להרוב דמעוברת דין אחר³⁹. והגדר (עכ"פ להרשב"א) הוא, דמאיזה סיבה שתהי' יש לדין רוב זה יותר כח מכל דינים של רוב. ובפשטות דין זה הוא יותר חזק מדיני חזקות, ובאמת נראה שזה לא רק יותר חזק, אלא דהוי סוג אחר לגמרי, שע"כ יש בו כח של עדות עד כדי כך שיהי' שייך הדין דדרכי' דרכי נועם.

ו) ועוי"ל דכמו שבארנו לעיל בנוגע לדמאי דיש הדין דמה"ת רוב ע"ה מעשרים הם, דאם יש ספק לפנינו מהו גדרו של ההגן הזה [וזהו הגדר של דמאי], עד"ז כאן כשהי' כבר

³⁸ וכמו עד"מ בגרעין יש הכל, ואם יש מים ועפר צריך להיות מהם עץ, אבל פעמים יש מניעות ועיכובים אם יבא לידי פועל.

³⁹ וצריך לעיין ברוב דלא מפילות ויולדות.

ביאה יש כאן ספק לפנינו מהו גדר של האישה זה לאחר המעשה ביאה, וזהו לפנינו (וע"ד משנ"ת קודם). והגדר כאן הוא, דנידון זה הוא נידון שיש ספק לפנינו.

(ז בקובץ הערות [סי' מ' אות ח' וי"ן] מבואר (עכ"פ זהו ההבנה שם) דלכמה ראשונים דין דאסממ"ו בעי' חלות דין ודאי, ולא סגי בודאי סיבה גרידא⁴⁰. ועפ"ז אולי י"ל בד"א דלפי ראשונים אלו (רש"י והריטב"א) כאן לא שייך הדין דאסממ"ו, כיון [ראין האשה בעצם זקוקה להיבם ואסורה להשוק, אלא] שאם אין כאן שבעל וגם אין כאן ילדים מש"ה תהי' זקוקה ליבם (אבל לא שהיא בעצם זקוקה (ולידת הבן מפקיע הזיקה והאיסור לשוק) אלא דאין לה דין יבם כלל). וכמו דבודאי בת או אח דאין לו דין יורש כלל, ולא דהספק יורש מפקיע את הדין יורש מהודאי, ואין שייך שם דין אסממ"ו (לפי הראשנים אלו). והגדר הוא דאינו שייך כאן הדין דאסממ"ו כיון דאין כאן חלות שם ודאי. ועצ"ע בדיני זיקה.

(ח) ועוד י"ל דכאן לא הי' רגע של ודאי, כיון דקודם המיתה לא הי' שייך לדיני יבום⁴¹, ובו ברגע שהי' שייך דיני יבום, ברגע זה שייך הספק [שהוא רוב גמור] שמנגד לחלות דין הודאי. וגם שכאן הי' קודם הגדר של אשה שיכולה להתעבר, ובכלל ידוע [ראה לעיל] יסוד האחרונים בחזקות אינם משנים את עצם דינו של החפצא, אלא זהו פסק איך להתנהג, ובמילא אינו יכול לפסוק סתם, אם יש רוב גמור כנגדו ובפרט בהרגע של הלידה של הספק] שיש שייכות לפסק זה ובפרט זה, ועצ"ע.

והגדר הוא, דאין כאן חלות שם ודאי (אלא דאופן זה שונה מאופן הקודם, דבאופן הקודם בארנו דזה שלא שייך בחלות שם ודאי, הוא משום דאין כאן זיקה בעצם, וכאן מתבאר דאין כאן חלות כיון שזה לא שייך לפועל). וגם בזה יש לעיין בדיני זיקה.

יב.

והנה לפמשנת"ל (באופנים שונים) בדין הספק כאן (הספק דלפנינו) משמע דהגדר כך הוא, שאם יש כאן דבר המסופק לפנינו, דנין בכללות המעשה מדין אחר, דהיינו מדיני חזקות וספיקות וכדומה, דהיינו אם יש דבר המספק, א"כ אנחנו דנין כל הנידון כדין ספק. והגדר הוא, דאם יש כאן דבר המספק לפנינו, יש כאן ריעותא בכל המעשה.

ואולי י"ל דרך אחרת קצת בדין זה, דדוקא בספיקא או שינוי ומעשה לפנינו מחזיקים ספיקות, וצריך לרדן עליו (מדיני חזקות וכדומה). דיי"ל שאם נעשה שינוי בהדבר ואין ידוע אם השינוי נעשה באופן המוציא מידי החזקה הראשונה או לא, עכשיו דנין עליו

⁴⁰ ומבאר עוד שם דאם אין לבת דין יורש בעצם אין כאן דין שהבן מפקיע מהבת ומוציא ממנה הראוי לו מדין יורש ובמילא אין למוקדם כח על המאוחר ולא אומרים שאסממ"ו אא"כ יש חלות דין.

⁴¹ אלא הי' רק חזקה, דהיינו חזקת הגוף. אבל חזקה זו היא רק בעניין, אבל זה לא הי' תלוי בדין.

בדיני ספיקות וחזקות, ובאם למסקנא דמספיקא אין להוציא מהחזקה קיימתא (מדיני חזקות), כגון אם נשחטה הבהמה (דיש מעשה לפנינו), ואין אנו יודעין אם נשחטה כראוי או לא, הרי חזי' שנעשה שינוי בהדבר, אלא דאז מוקמי' אחזקה קמייתא⁴², שהיתה אינה שחוטתה, ובאופן כזה אם יש לנו רוב, כגון רוב מצויים אצל שחיטה מומחין הן, אולי בתר הרובא, דבדין רוב יש כח להוציא מידי החזקה.

אבל היכא שאין אנו רואים שום שינוי בדבר, אלא שחוששין שמא נעשה שינוי, זה נכנס בגדר אסממ"ו. כלומר שאין לנו להסתפק בשמא נשתנה המציאות, ולומר חזקות וספיקות ורוב עלי'. וכגון באופנים שהביאה הגמ' כאן דראינו חולדה שלקחה חמץ, ואנו חוששין שמא אכלה, ובוזה אמרינן אסממ"ו, כלומר אין להסתפק בזה כיון שאין אנו רואין שום אכילה, דהיינו שום שינוי. וכן בחבר שמת כיון שאין אנו רואין שום שינוי, ואין אנו יודעין כלל אם עישר או לא, אמרי' אסממ"ו, כלומר דלא נכנס בגדר ספק, שצריך להביא עליו רוב על החזקה (או להיפך) וכדו'.

ובאופן זה אפי' רוב לא מהני להוציא מיד הודאי, כגון הכא דרוב חברין מעשרין הם, דרוב כזה לא מהני, אלא שאם יש לפנינו ספק הראוי לדון עליו אז יכול הרוב לברר הספק (דהיינו השינוי) אפי' אם עי"ז יהי' זה מגרע להחזקה וא"כ זהו רוב ודאי].

אבל היכא שאין לנו שינוי לפנינו להסתפק עליו, גם רוב לא יועיל לנו לעשותו לספק. כיון דכל גדרו של הרוב הוא לברר ולהגדיר לנו מה הי' המעשה שינוי שראינו, דהיינו דכל הריון הוא לא על הספק בכללותו, אלא על מעשה מסוים זה. דהיינו שודאי הי' כאן מעשה ושינוי, אלא דיש לנו ספק אם המעשה הי' כראוי או חזק כ"כ לעשות שינוי בהדין (ובהחזקה) הקודמת, ועל מעשה זה אנו דנין. והגם דהחזקה קמייתא של הבהמה לא שייך למעשה באופן ישיר, מ"מ זה נוגע עד כמה יש חזק לשינוי וכמה כח צריך השינוי לשנות את הדינים.

ובסגנון אחר, הגדר של החזקה הוא שממנה משמע לנו עד כמה כח הענין שרוצים לסלק, דכאשר רוצה ליתן דין חדש לבהמה מחמת השינוי, והחזקה אומרת לנו שכיון דיש כאן חזקה א"א לסלקו מגדרו ודינו סתם, א"כ צריך לדון עליו מדין רוב להיפך, כלומר שהי' כאן שינוי חזק.

דהיינו, דזה שיש כאן דבר המספק לפנינו לא מגלה כלום על כללות הנידון, אלא רק שצריך להסתכל על השינוי גופא ולפסוק דין על השינוי, שאם הי' חזק כ"כ או לא אלא

⁴² ואין דוג' זו ממש כיון דבשחיטה ברגע שיש כאן שחיטה, יש להבהמה גדר אחרת אלא דיכול לעשות ע"י מעשה ההריגה ב' ענינים. ואכ"מ.

שאם הי' כ"כ חזק, יש תוצאה על כללות הנידון, אבל לא זה הוא הדין, אלא הדין הוא שאם יש ספק לפנינו צריך להתייחס אליו, שהשינוי אומר שיש לו דין בפני עצמו, ולא מוגדר בזה שיש כאן ודאי].

[ואולי י"ל דלאופן של הגרא"מ אופן זה יותר מובן, דהיינו דלפי דבריו הדין דאסממ"ו אומר לנו דלא יכול הספק לעשות שינוי בהדין הודאי לעשותו ספק ודאי, אבל כאן שהוא לפנינו י"ל דיש להשינוי דין בפני עצמו וגדר בפני עצמו, ובמילא צריך להתחשב עליו.

ויש לבאר זה בב' אופנים או דבשינוי לפנינו נותן לנו הסתכלות אחרת על כל הנידון, כולל הודאי, או דכיון שיש שינוי לפנינו צריך להתחשב בו, ורק עליו, ולא על עניינים אחרים, שהם רק התוצאות מהדין של השינוי, והיינו דזה שלא מסתכלין על השינוי שאינו לפנינו הוא מכיון ששינוי כזה אין לו גדר בפ"ע, ובמילא כל גדר בהשינוי יהי' גדר בהודאי (וע"ז הוא הדין דאסממ"ו), אבל עכשיו דהשינוי הוא לפנינו יש לו גדר מסויים בפ"ע ומש"ה יש צריך להחשיבו כו'].

יג.

עכ"פ יש לנו ב' אופנים להגדיר הדין דזה שצריך להתחשב אם הספק לפנינו, א', דהשינוי לפנינו הוא דבר המספק, ובמילא יש הסתכלות אחרת על כל הנידון, דהיינו שיש כאן ריעותא בכללות הדבר והגדר הוא דהם כולם פרטים של אותה נקודה, והם לא עניינים נפרדים. ב', דהשינוי דלפנינו אומר לנו שצריך להתחשב עליו (על השינוי), ולא יכולים לומר דכיון דיש כאן חזקה לא מסתכלים בכלום בלי זה, דזהו ענין ודאי, והגדר הוא דהם ב' עניינים נפרדים אינם פרטים באותה נקודה עצמה.

ועפ"ז אולי י"ל בדא"פ דבזה מחולקים ר' זירא ורבא, דר' זירא סובר דשינוי לפנינו מדבר על כללות הנידון ורבא סובר דשינוי לפנינו מדבר רק על השינוי. י"ל דר"ז סובר שכיון דכל ענין של הריעותא לפנינו הוא דצריך להסתכל בכל הנידון באופן אחר, י"ל שכיון דכל גדרו של השינוי הוא לא ענין כשלעצמו אלא הוא בא להגדיר כללות הנידון, א"כ לא צריך שיראה מעשה לפנינו אלא צריך שיהי' כאן סיבה חזקה מאוד, כמו הודאות, לומר דיש ריעותא להודאי והוא ודאי גרוע (או אפי' דאין כאן חלות שם ודאי), וכדלקמן.

דהנה גדר של הספק הרגיל זה י"ל שהוא דבר המוחזק לו שדרך החולדה לאכול מה שבפיה (וראה ר"ד ד"ה טעמא). ומבאר בשו"ע אדמה"ז סי' תל"ג סעיף כ"ה בהגהה דספק הרגיל הוא גדר ספק אחר מכל ספיקות, דהוא ספק דקרוב לודאי⁴³. ולכאו' הגדר הוא,

⁴³ וראה גם קו"א סק"ו ואכ"מ.

דהוא רוב בעצם או עכ"פ רוב גמור. וראה ש"ש (פ"ה וי"ד) דמשמע שלגבי דיני ספיקות לא חשבי' ספק הרגיל כספק אלא כודאי⁴⁴.

א"כ כאן, בזה שיש ודאות שנכנסה חולדה עם הלחם, יש ג"כ ודאי רוב גמור שאין כאן לחם, דבאותה החולדה יש חזקה שתאכל מה שבפיה, שיש חזקה בהדבר שנכנס (בודאי) שיש כאן חמץ, וא"כ יש לנו סיבה חזקה לומר דלא הוי ודאי חזק (או אפי' דלא הי' כאן חלות שם ודאי, או עכ"פ דאין כאן חלות דין שהוא כ"כ חזק עד כדי כך שלא יכול להיות כאן ספיקות שהוא בעצם של הודאי). והגדר הוא, דהוא ספק מתחילתו, דיש כאן ספק על עצם הכנסה של החמץ לתוך הבית (וראה ר"ד).

ויש כאן ב' פרטים, א', דהוא ספק הרגיל שהוא ספק אחר לגמרי מכל ספיקות, אולם אפי' ספק כזה לא יכול לעשות כלום כיון דיש כאן ודאי גמור והספק הוא לא לפנינו, ב', דבאותו ודאי שנכנס כאן חמץ יש ספק אם לפועל נכנס החמץ לחדר ובמילא יש ריעותא בהודאי, וריעותא זה הוא לפנינו, דהיינו לא דהספק הוא לפנינו אלא שבהודאי עצמו יש ריעותא לפנינו, אבל אם הי' רק ספק השקול לא הי' מועיל, כיון דספק סתם לא יכול לעשות כלום ולהרעות הודאי.

אלא דכאן כיון דיש ב' הפרטים המחשבי' הספק, כיון דהוא בהודאי וזה ספק הרגיל, במילא אזלי' בתר הרגילות שהוא בגדר רוב. והגדר הוא דכיון דכל גדרו של הגריעותא הוא חלק של אותו גדרים של הודאי, יש כאן מקום לספק בתור חלק של אותו ודאי, כיון דכל הגדרים של הספק (אפי' אם הוא לפנינו) הוא להגדיר את כללות הנידון.

אכן, רבא סובר דמסתכלים רק על השינוי (דהיינו על גדרי השינוי), ולא על הודאי (או כללות הנדון) היאך הוא, כיון דכל ענינו וגדרו של דין זה - שצריך להתחשב עם השינויים ולדון על השינוי (ולא שצריך להסתכל הנדון באו"א), ובמילא לזה צריך שינוי דלפנינו ולא רק דבהודאי יש ספיקות, כיון דכל הדין שספק לפנינו מוציא מידי ודאי הוא שמסתכלים על הספק ומהו גדרו. והגדר הוא דהדבר והמספק בהדבר הם ב' ענינים נפרדים, ובמילא אין גדרו של ענין א' גדר של אותו גדר השני.

אבל אם אומרים דכל דין הספק הוא (וכמו שי"ל בד"א שר' זירא סוברן לדבר על הודאי ומה דינו, אולי י"ל דאם יש בהודאי איזה ריעותא חזק יש חסרון בהודאי, או עכ"פ חסרון בחלות הודאי (או עכ"פ דאין כאן חלות דין שהוא כ"כ חזק עד כדי כך שלא יכול להיות כאן ספיקות שמדברים בעצם של הודאי).

⁴⁴ וראה תוס' ד"ה ואת"ל, ובראשונים.

והנה לפי מה שביארנו לעיל בנוגע לדינו של ההצנעה של החי', יש להבין עוד יותר בהבאת דברי ר"ז. דכיון דכל הספק הוא במעשה ההבאה, יש לנו להסתפק, כיון דזהו הגדר של אותו מעשה. אלא דרבא סובר דזהו רק אם הדיון הוא מה הוא הגדר של אותו מעשה אבל אם חי' מעשה הבאה בודאי, וכל הנדון הוא אם חי' גריעותא במעשה ההבאה, אין אומרין דמוציא הודאי, אא"כ הגריעותא הוא לפנינו.

יד.

והנה יש להביא כמה דוגמאות להבין יותר ההגדרה בדברי ר"ז⁴⁵, דהנה בהדין דספק טומאה ברה"י דטמא הוא יש דיון בהאחרונים⁴⁶ לדון ולומר דהא דודאי טמא, היינו דוקא אם אנו באין לדון על הדבר הנטמא לחוד, ולא על דבר המטמא. כלומר דיש כאן טומאה ודאית וע"ז אין אנו דנין כלל, אלא דהספק הוא אם נגע האדם בטומאה או לא.

אבל היכא שאנו דנין מתחילה אם יש כאן דבר המטמא או לא, ועדיין אין כאן דבר הנטמא, והדבר הנטמא בא אח"כ, בזה לא אמרי' דספיקו ברה"י טמא, ואפי' היכא דאיכא חזקה דע"י החזקה, אפשר לומר דאין כאן דבר המטמא כלל, וממילא אין כאן דבר הנטמא. אלא הוי כמו שאר ספיקות דעלמא, דאם יש חזקה או רוב לטהר אנו מטהרין, ואם יש חזקה או רוב לטמא אנו מטמאין (ולמדין דין זה מסוטה דמשם גמרינן הדין דספק טומאה).

ואפי' אם לא נודע לנו כלל מן הספק עד אחר הנגיעה, ונמצא שאנו באין לדון על שניהם בבית אחת, מ"מ כיון שעכ"פ במציאות היה הספק על דבר המטמא קודם שהיתה הנגיעה גם בזה דינו ליטהר. ועוד דאפי' אם הספק על דבר המטמא בא במציאות ביחד עם הנגיעה, כלומר דבשעה שאנו רוצים לדון אם יש כאן דבר המטמא, כבר היתה הנגיעה, דיש רוב לומר דאין כאן דבר המטמא כלל, דין דבר המטמא נשאר כמו שאר דיני התורה.

דהיינו הדין של ספק טומאה ברה"י הוא רק אם חי' קבלת שם טומאה, ולא אם חי' ראוי או מוכשר לקבלת הטומאה או חי' יכול לטמא אחרים, דהגדר דספק טומאה הוא ספק אם היה קבלת טומאה.

והנה בהדפוס החדש של חדושי הב"ח בחולין (ט, ב ד"ה מתיב) כתב וז"ל "י"ל דשאר ספק טומאה ברה"י, כגון אדם שעבר אצל שרץ אדם איתרע דהספק נולד בו אחר שהוא

⁴⁵ ואין הם ראיות אלא דוגמאות בעלמא להבין הגדרת הדברים וכמה מהם הם לפלפולא וחידודא בעלמא.

⁴⁶ וכנראה היסוד הוא מדברי ר' חיים. ועי' בתוס' בסוטה כח: ד"ה ברה"ר ובר"ן נדה ב. ד"ה מ"מ.

עבר אצל השרץ, ודילמא נגע בשרץ, אבל הכא הכרות לא זוו ממקומן אלא השרץ בפי חולדה, וחולדה מהלכת ע"ג ככרות דהספק נולד בחולדה תלינן לקולא".

ומשמע מלשונו דהגדר כאן הוא דיש חילוק בין אם האדם איתרע לבין שעלה בגדרו של הדבר המספק. דהגדר של הדין דספק טומאה הוא ביחס להאדם שאיתרע דינו, ובנוגע להדבר המספק והמטמא דינו הוא ע"פ דיני ספיקות חזקות ורוב.

והנה הגם דהדין דספק טומאה אינו סברא אלא דגמרי' מסוטה, עכ"ז יש לנו דוג' מאיזה דין שגדרו הוא דאין מסתכלים לצדדים וספיקות וחזקות, שדין זה הוא רק ביחס לדבר שאיתרע אבל בנוגע לדבר המספק צריכין להסתכל מדין רוב וספיקות וחזקות.

דהנה מבואר בש"מ כתובות (ט, א) דכי אמרינן ס"ס ברה"י ספיקו טמא היינו דוקא כשהחזק שם טומאה, אבל אם בעצם לא החזק לנו לפנינו ספק טומאה, דייני' בזה ככל איסורים דעלמא, ובס"ס אין אוסרים ובחדא ספיקא אסור. דאם החזק הדבר אין כאן צד לשנות הדין, אא"כ יש ראי' ממש לפנינו אבל אם אינו מוחזק, זה תלוי בחזק הטענה, דבס"ס אין אוסרין ובספק אוסרין.

והנה בזה שבגדרו של דבר שבערוה בעי' שנים ועכ"ז צריכין שאיתחזק האיסורא, ובלוי זה נאמן ע"א (כמו שע"א נאמן באיסורין בלא איתחזק איסורא), יש יסוד באיזה אחרונים בהצריכותא לשנים להחזיק את הדשב"ע הוא (לא משום דאיתחזק אינו נאמן - דאינו נאמן להוציא דבר מחזקתו, אלא) דע"י איתחזק נחשב להיות דין של דבר שבערוה. מניעת נאמנותו אינה מפני החזקה, אלא מצד עצם הדין שהוא דבר שבערוה, דאין דשב"ע פחות משנים.

דביחס להדין של דשב"ע צריכים דינים מיוחדים, אבל בכדי שיהי' הגדרה כאן של דשב"ע צריכים לדינים רגילים של נאמנות. דהיינו שצריכין לאיתחזק תורת דשב"ע עליה, ועד"ז בההגדרות כאן בהסוגי' שלנו.

ומאידיך יש גם יסוד דזה שאין ע"א נאמן נגד איתחזק איסורא שאין בכוחו לשנות מה שהחזק לנו, בזה יש אומרים יסוד דה"מ היכא דהחזקה מנהיג שלא נשתנה כלל, ומהני שלא נסתפק כלל שמא נשתנה, דבכה"ג אין בכונתו של ע"א לשנות החזקה, אבל בגוונא דודאי נשתנה והנידון הוא אי חיל' איסורא, כל כה"ג שפיר נאמן ע"א, כיון דאינו מעיד לשנות את המצב והמציאות. ואף שהוכרע הדין בתורת ודאי, מ"מ א"ז מונע נאמנות העד, ועוד דבמקום שיש חסרון בעצם החזקה, כמו במקוה מהני שפיר ע"א לקבוע, דאינו מעיד לשנות ולהוציא מן החזקה. ועד"ז כאן שצריך קודם איזה גדר של חזקה, שיוציא הנאמנות שלה (הכח אחר), אבל אם בהחזקה עצמה יש חזקה לשנות, נאמן כנגדו כח שלא כ"כ חזק.

שיטת אדה"ז בשומת פרעון בע"ה ונזיקין

הת' מנחם מענדל שי' זילברשטרום
תלמיד בישיבה

א.

גמ' ב"ק ז' ע"א "רמי ליה אביי לרבא, כתיב מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם מיטב אין, מידי אחרינא לא, והתניא ישיב לרבות שוה כסף ואפילו סובין. לא קשיא כאן מדעתו, כאן בעל כרחו. אמר עולא בריה דרב עילאי דיקא נמי דכתיב ישלם, בעל כרחו. א"ל אביי מי כתיב ישולם ישלם כתיב, מדעתו משמע. אלא אמר אביי . . . אלא, כי אתא רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע מבי רב, פרשוה כל מילי מיטב הוא, דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתי, לבר מארעא דליתבי ליה ממיטב, כי היכי דלקפוץ עלה זבינא".

וברא"ש סוף סימן ה' כתב וז"ל: "אף על גב דאמרינן כל מילי מיטב הוא ואפילו סובין [דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתא], יש לשום כל מה שנותן לו בשומא שיוכל המלוה למוכרו מיד באותה שומא אפילו בביתו, ולא יצטרך לחזור בעיירות ובשווקים כדי למוכרם, דאל"כ נעלת דלת בפני לוויין, שיתן לו הפחות שבביתו אם אין לו מעות, והמלוה לא יוכל למוכרו לאלתר".

ובטור חו"מ סימן קא סעיף ט' "וכל מה שיתן לו מקרקעי או מטלטלי ישומו לו כפי מה שיוכל למוכרן מיד ואפילו בביתו לפי השער ולפי הזמן, ולא שיצטרך לחזור ולמוכרו בעיירות ובשווקים או לעכבו עד שימצאו לו קונים או שיתייקר, שאם לא כן נעלת דלת לפני לוויין, שיתן לו הפחות שבביתו אם אין לו מעות והמלוה לא יוכל למוכרו לאלתר". וכעין זה הביא גם המחבר בשו"ע עיי"ש.

ובפרישה עמד על דברי הטור "ישומו לו כפי מה שיוכל למוכרן מיד ואפילו בביתו", ומפרש שאין כוונתו שאכן יוכל המלוה למכור מטלטלין אלו בביתו ממש, "דהא במטלטלי אין צריך הכרזה (לקמן סי' ק"ט ס"ה), ואם כן מי יודע שיש לו מטלטלין למכור בביתו, ואפילו אם יתנם לו בחצי שוויין אין יכול למוכרן מיד בביתו, אלא אם כן יצא לשווקים ולרחובות ויודיע לעם שיש לו מטלטלין למכור".

וע"כ מבאר הוא את דברי הטור באופן אחר "אלא רצונו לומר, שאלו היה אחד בכאן שהיה צריך לו היה שווה לו כך, כך ישומו אותו, אף שאין כאן עכשיו מי שירצה לקנותו

אף אם היה נותנה בחצי דמיה". והיינו שלשיטת הפרישה שומת בי"ד נעשית באופן ד"רואין", שאין שמין את החפץ לפי המחיר הראוי לקבל על חפץ זה כעת, אלא מעריכים אותו כפי המחיר שהיה שווה הוא אם היה מגיע לכאן אדם שחפץ זה דרוש לו.

לאחמ"כ מביא הוא ראייה לשיטתו מדברי הטור בסי' ק"ג (ס"ה-ו) גבי שומת שדה שהכריזו בי"ד שהמשלם כפי השומא יקחנה, ואם לא מצאו מי שיקחנה בכך מחליטין אותה למלוה במחיר זה, וכתב הטור "הרי ששמו אותה בשומא שאין שום אדם רוצה ליקחנה בכך ואפילו הכי צריך המלווה ליקחנה בכדי שומתן, והרי על כרחך צריך לומר שהם שמוהו אלו היה אחד בכאן שהיה צריך לו היה נותן לו כך וכך, וק"ל".

והיינו שמדברי הטור שיתכן אפשרות בה ישומו בי"ד את השדה במחיר מסוים ואעפ"כ לא ימצא קונה לשדה זו, משמע, שהשומא לא נעשית לפי המחיר שיכולים לקבל על שדה זו ע"פ הקונים הנמצאים כאן כעת, אלא בי"ד שמין את השדה או המטלטלין כפי המחיר הראוי לה כאשר ימצא אדם שחפץ בשדה זו, שלכן פעמים ולא ימצא קונה לשדה זו מפני שהעריכוה ע"פ האפשרות שיבוא אדם ויקחנה ולא ע"פ הנמצאים במקום.

ומוסיף ש"כן משמע כבעל תרומות שער ג' ח"ג (ע"ג), וכן משמע מתשובות הרא"ש כלל פ' דין ד', זה לשונו, ששאלת היאך שמין לבעל חוב ולכתובת אשה כפי שנמכרין בשוק או כפי שוויון, דע לך ששמין כמו שהיה נמכר ביום השוק, כי חייב להם מעות או דבר שיוכלו למוכרו ולקבל ממנו המעות, וכמו שימצא לו קונים אף אם היה נמכר בימים שעברו יותר ביוקר, השתא מיהא אינו שווה יותר, עכ"ל".

ומסיים הפרישה "ואף שסיים הרא"ש ורבינו וכתבו זה לשונם, שאם [לא] כן נעלת דלת כו' עד והמלווה לא יוכל למוכרו לאלתר, וגם כזה כתב הרא"ש בתשובה סוף כלל פ' (סי' ח) עיי"ש, מכל מקום יש לדחוק ולפרשו גם כן על דרך שכתבתי". והיינו שמהלשון "דאל"כ לא נעלת דלת בפני לוויין", והלשון "והמלווה לא יוכל למוכרו לאלתר", נראה שצריך לשום באופן שיוכלו למוכרו מיד, מ"מ יש לדחוק לפרש לשונות אלו כנ"ל.

ב.

והנה כמו"כ כתב גם בסמ"ע על השו"ע (ס"ק י"ב), וז"ל: "...אלא שמין אותו כפי מה שהיה שווה אם היה לפנינו קונה שהיה צריך לו ורוצה לקנותו.

ואין ראייה במה שאין עתה בני אדם שרוצים לקנותו ואין רוצים ליתן כ"כ בהשומא, דיש לומר דמשום שרואים שמכריזין עליה ושצריכים למוכרו כדי לשלם בדמיו, סבורים לדחוק המוכר או להבי"ד שיתן לו בזול וכדרך בני אדם, לא בא אלא למעט שישמו אותו

כפי שהיה יכול למוכרו עתה ולא אם היה מוליכו לעיירות אחרות או בשעה שנתייקרו וכדמסיק. וק"ל". עכ"ל.

אמנם הט"ז (ס"ק ט') כתב "מה שכתב הסמ"ע בס"ק י"ב שעכשיו אין קונה מ"מ שמין אילו בא אחד לקנותו כמה היה נותן לא עמדתי על דעתו. דאם כן יהיה נעילת דלת בפני לוויין, דמה יעשה המלווה במידי דלית ביה קונה שצריך לזה. ותו דהרא"ש כתב (בשו"ת הרא"ש כלל פ' סימן ח) שלא יהא שום דיחוי בדמים, דא"כ נעלת דלת בפני לוויין. ואפי' בהקדש אמרינן אין להקדש אלא מקומו ושעתו. וזו היא שומא דבי"ד שמין את הנכסים כמה הן שווין למכור מיד שברור שימצא המלווה קונה במעות.

ועוד קשה לי במ"ש רמ"א בסימן ק"ט סעיף ב' בעת מגיפה וכו' ויש חולקין וכו', מטעם דאז אין שעת מכירה, ולדברי הסמ"ע הא שמין כאילו בא אחד לקנות.

גם לא הרגשתי בראייתו מסימן ק"ג דהתם בוודאי עושים השומא בזול כפי הקונים הנמצאים שם, מ"מ אפשר אפילו באותו הזול לא ימצא מי שיקנה, אז יקבלנו המלווה. עיין דברינו בסימן ק"ט, תמצא לעניין הלכה הנראה לעניות דעתי". עכ"ל.

כלומר, מכח אותם דיוקים שכתב הסמ"ע שנדחק ביאורו מהם, כותב הט"ז שיש להכריח שלא כביאור הסמ"ע שמיד היינו ששמין כמה היה נותן אחד אילו בא לקנותו, אלא פי' מיד הוא דברים ככתבן שצריכים לשום את השדה באופן כזה שיוכל המלווה למכור את השדה מיד.

והיינו שמאחר ויסוד הדין דשמין לו באופן שיוכל למכרה מיד הוא בכדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, הרי יש לבי"ד לשום את השדה באופן שאכן לא יחוש המלווה להלוות מחשש שמא לא יוכל לגבות את חובו, וישומו את השדה במחיר שברור הדבר שימצא המלווה קונה במעות אלו. וכן משמע מכך שאפי' כששמין נכסים השייכים להקדש למכירה אין ממתנים שיעלה שווים אלא שמין אותם בשווי העכשווי.

ומביא לכך הט"ז מס' ראיות לברר מסברתו ביסוד דין הנ"ל השומא, חדא מדברי הרא"ש שכתב דלא יהא דיחוי בדמים כו', וכן מהקדש בו מציינו ששמין כמה שווה עכשיו שזהו שוויו העכשווי, ומוסיף להוכיח עוד ממה שמצינו גבי שעת מגיפה שהמכירה קיימת לפי השווי שהקונה רוצה לתת בזמן זה, משא"כ לשיטת הסמ"ע הרי צריך להמתין שמא יבוא קונה הצריך לו ולפי"ז לקבוע השומא.

ג.

ובשולחן ערוך אדה"ז הלכות הלוואה סעיף יט "וכיצד שמין השמאין את המשכון או מטלטלין אחרים או קרקע שהלוה מגבה למלוה, שמין כפי מה שהמלוה יוכל למכרם מיד אפילו כשיושב בביתו לפי השעה ולפי הזמן, ולא שיצטרך לחזור בעיירות ובשווקים למכרם, ולא להמתין אפילו על יום השוק שבעיר זו שימצאו קונים הרבה ויוסיפו זה על זה בדמים, אלא שמין כמה דמים היה נותן עכשיו (ג) מי שצריך לו חפץ זה ורוצה לקנותו, ובסכום זה יקבלנו המלוה כי זהו שוויו עכשיו.

ואף שעכשיו אין לפנינו מי שרוצה לקנותו בסכום זה, זהו מפני שרואים דחקו של הלוה שמוכרח למכרו סבורים הם לדחקו יותר שימכור בזול, אבל שוויו הוא כפי מה שהיה נותן עכשיו מי שצריך לו חפץ זה ורוצה לקנותו עכשיו."

ובקונטרס אחרון (סק"ג) האריך רבינו להביא ראיות לשיטתו שפסק כסברת הסמ"ע ולהקשות על שיטת הט"ז דלא סבירא ליה הכי, "וזהו כוונת הש"ע סי' ע"ג סט"ו כמוכר בשוק, שבני השוק אינם יודעים שזה נישום בחוב וכל מי שצריך לו יקנה ולא ידחוק (ואין כוונתו בשוק שיש בו הרבה קונים דהא אין מחייבים לחזור בשווקים, אלא ודאי כונתו כמ"ש. ועיין ביו"ד סי' קע"ג ס"ב ע"ש).

ובשעת המגפה גם מי שצריך לו כגון שכבר חלה חולי הדבר ונתרפא הוא קונה בזול הואיל ואין קונים אחרים מצויים, וכמו שקונים בזול שלא ביום השוק מהאי טעמא.

ולהט"ז צריך עיון גדול, אם אין מי שקונה בסך זה הוה להו לשום בזול יותר, שאם ישומו שוה מנה בפרוטה בודאי ימצאו קונים, ואיזו קצבה יש להזיל כיון שצריכים להזיל כל כך עד שימצאו קונים בבירור.

ועיין ב"מ דף צ"ט ע"ב דלהקדש משלם נ', אף על גב דאין להקדש אלא שעתו ולמכור בחנות אחד אחר צריך זמן מה. ואין לחלק בין זמן רב למעט, דהא אפילו יום השוק למחר אין ממתניין דסתמא קתני בסוף פ"ו דערכין (וע"ש בפרש"י דביתומים מחמירים. והפוסקים שלא כתבו כן ר"ל כפירוש הרמב"ם, דאף על פי שאמרו קאי אתגרים שאמרו כן ולא חכמים, עיין שם ברמב"ם הלכות ערכין).

ועל כרחק צריך לומר כיון שהוא שער ידוע אחד אחד בפרוטה לכל מי שצריך לקנות אחד או ב', רואין כאילו יש לפניו חמשים בני אדם שצריך כל אדם לקנות אחד.

ולא דמי לכפר או שלא ביום השוק במרגלית ופרה, דמשום מיעוט הקונים משתנה השער לזול אם כן זהו שיוויין עכשיו, אבל כאן לקונה אחד שקונה אחד או ב' קונה גם כן

אחד אחד בפרוטה כמו חמשים שבאים לקנות כל אחד קונה אחד, אם כן זהו שיוויין עכשיו אם היו חמשים לפנינו.

ואף שאינן לפנינו בשעה זו לא איכפת לנו דרואין כאילו באים כולם בשעה זו, הואיל וזהו השער לכל מי שצריך לקנות אחד מהן, והיינו כסברת הסמ"ע דאית ליה רואין, ודלא כט"ז, ודו"ק היטב".

ולכאור' נראה שאדה"ז אויל בשיטת הסמ"ע, שאע"פ שאין לפנינו קונים המוכנים לשלם סכום מסוים על החפץ, מ"מ רואין אנו כאילו בא אדם שצריך חפץ זה ומוכן לשלם עליה כפי שומת הבי"ד, לכן לא יעריכו בי"ד את הדבר הנישום ע"פ השו"י שמוכנים העומדים כאן לשלם אלא כאילו עומדים אנשים המוכנים לשלם מחיר גבוה יותר.

אמנם מהוכחותיו של האדה"ז בקו"א, וכן מכמה דיוקים בלשונו, נראה שלשיטתו יש גדר חדש בשומת בי"ד, אך גם לשיטתו מחיר השומא בפועל יהיה כשיטת הסמ"ע, אלא שע"פ שיטתו בגדר שומא לא קשים כלל קושיות הט"ז וכו', וכדלקמן¹.

ד.

הנה מתחילה כותב האדה"ז "וזהו כוונת הש"ע סי' ע"ג סט"ו כמוכר בשוק, שבני השוק אינם יודעים שזה נישום בחוב, וכל מי שצריך לו יקנה ולא ידחוק,

את שיטתו מייסד אדה"ז על דיוק לשון בשו"ע, שם מבואר שהמוכר משכון של חבירו צריך למכרו ע"פ בי"ד של שלושה הדיוטות, ואופן השומא צריך להיות כמוכר בשוק, שמשמעות הדבר הוא שרק כך יוכלו לבוא ע"פ השומא לשווי האמיתי של המשכון, וטעם הדבר, כיון שבשוק אין האנשים יודעים מההכרח למכור חפץ זה, ולכן יסכימו ליתן עבורו את המחיר הראוי לו, ולא ידרשו שיוזילו להם ממחירו.

(ואין כוונתו בשוק שיש בו הרבה קונים, דהא אין מחייבים לחזר בשווקים, אלא ודאי כונתו כמ"ש).

אמנם כנגד זה מציע אדה"ז אפשרות שונה בביאור לשון השו"ע, שאפשר לומר שהטעם לכך שיש לערוך את השומא כמוכר בשוק הוא בכדי לקבל מחיר גבוה יותר עבור המשכון, שהרי בשוק ישנם הרבה קונים ועי"כ רבים המבקשים לקנותו וכל הרוצה לקנות מעלה את הסכום שמוכן לשלם.

¹ לשלימות הענין, מבואר כאן כל דברי אדה"ז בקו"א במילואם, אף בפרטים שאין בהם תוס' בנדו"ד. ביאור אחר בקו"א זה נמצא בס' רב להושיע. וראה בשוה"ג לשו"ע"ר (במהרורה חדשה).

אך דוחה הוא סברא זו, כיון שכבר מפורש שאין מחייבים לחזור בשווקים, וא"כ מוכח לנו שאין הבי"ד גורמים להעלות את מחירו של הדבר הנמכר ע"י אלא משאירים אותו כמות שהוא, וא"כ פשוט הדבר שלא זהו הטעם לשומא כמכירה בשוק אלא אדרבה מחמת שאין הבי"ד גורמים להעלות את מחיר החפץ אלא רוצים למכרה בשוויו האמיתי, ששווי זה יכול להתברר דווקא כאשר נעשית מכירתו בשוק.

ועיין ביו"ד סי' קע"ג ס"ב ע"ש).

ראיה נוספת (לכאן) מביא הוא מהל' ריבית, שנפסק בשו"ע "היו לו פירות שאם ירצה למכרם בשוק וליקח דמיהם מיד מוכרם ב", ואם תבע אותם הלוקח לקנותם ויתן המעות מיד יקנה אותם ב", הרי זה מותר".

ובפשטות כוונת רבינו בזה הוא להוכיח שע"י ההליכה לשוק לא זו בלבד שלא ניתן למכור במחיר גבוה יותר אלא אדרבה המחיר בשוק הוא נמוך יותר, וכמפורש בשו"ע שכשבא אדם למכור פירותיו בשוק יקבל עליהם תמורה נמוכה מאשר אם יבוא אדם לקנותם ממנו. וא"כ מוכח שאי"צ לחזור בשווקים כיון שע"כ לא יתווסף במחיר המשכון.

אמנם נראה לבאר ראיה זו בעומק יותר (וכלשונו - ועיין), דהנה כתב הש"ך בפירושו ההלכה (סק"ו) "הרי זה מותר למכרן לו לזמן ב", מאחר שהם שווין עכשיו י"ב, שכן יקנם כל הבא לקנותם, אלא שהמוכר בשוק בפחות אוזלי הוא דקא מוזיל מפני שצריך למעות...".

ומבואר דאע"פ שמחירים של פירות אלו בשוק הינו י' בלבד, מ"מ מותר לבעל הפירות למכרם ב"ב ואין בזה משום ריבית, והטעם לזה כיון שמחירים האמיתיים של פירות אלו הוא י"ב, כפי שמוכח לנו מכך שהבא לקנות את הפירות משלם עליהם י"ב, אלא שהמוכר בשוק אינו מוכרם במחירים זה מוזילם בכדי שיקפצו עליהם קונים, ולכן מותר לו למכרם ב"ב שזהו המחיר האמיתי.

ולתוספת ביאור, הנה בהלכה שקודם לכן מבואר ש"מכר לחבירו דבר ששווה עשרה זהובים ב"ב בשביל שממתין לו אסור...", ומקור דין זה הוא בגמ' ב"מ (סה, א) לענין טרשא, דמבואר שם כמה אופני מכירה האסורים משום ריבית, והיינו דאסור לאדם למכור לחבירו דבר במחיר גבוה יותר משוויו מפני שמשעה את החפץ אצלו לשמירה לתקופת זמן, או שמוכר למי שיוליך את החפץ למקום אחר במחיר גבוה כפי המחיר של אותו מקום ג"כ אסור.

והיינו שאיסור ריבית במכירה חל בכל סוג העלאת המחיר, בין אם מוכר ביוקר מפני הזמן שממתין לו עד שיקח ממנו את המקח, וכן אינו יכול למכור במחיר גבוה יותר מפני

שינוי המקום. הרי שכל התייקרות מחמת שינוי המקום או הזמן נחשבת כריבית, יוצא דופן הוא המקרה הנ"ל שבבית יכולים למכור יותר ביוקר מבשוק, ומוכרחים לומר שזהו כיון שהשווי האמיתי הוא כבבית.

וא"כ מוכח לנו ב' ענינים מהלכה זו בשו"ע, שהמחיר בשוק אינו גבוה יותר מאשר המחיר בבית, ועוד שהמחיר האמיתי של דבר אינו נמדד ע"פ מה שמוכן הוא למכרם אלא ע"פ השווי שלהם מצד הקונים.

ובשעת המגפה גם מי שצריך לו כגון שכבר חלה חולי הדבר ונתרפא הוא קונה בזול והואיל ואין קונים אחרים מצויים, וכמו שקונים בזול שלא ביום השוק מהאי טעמא.

ומוסיף ומבאר אדה"ז גדר זה באופן שלא יקשה עליו מהדין בשעת המגפה, שלכאורה משם מוכח שמתחשבים אנו באנשים הנמצאים במקום והרוצים לקנות את הדבר, שלכן בשעת המגפה יחשב מחיר השדה לנמוך יותר מאשר בזמן רגיל, מפני שאין במקום ריבוי רגיל של אנשים הבאים לקנות את השדה, וכפי שהקשה הט"ז על הסמ"ע.

אך מבאר שגם דין זה מתאים עם שיטתו, מאחר ששם השווי האמיתי של החפץ הוא כפי השער הנמוך, וזאת מפני שכל אדם, ואף אותם שחלו ונתרפאו שמוכרחים להם ששוב לא ישוכו לחוליים, אינם קונים את השדות אלא במחיר נמוך, מאחר ויודעים הם שמלכרם אין כמעט מי שיקנה את השדה, וסוכ"ס יהיה בעל השדה מוכרח למכרה להם אף במחיר נמוך.

וא"כ נמצא שהשווי האמיתי של החפץ במצב זה הוא נמוך, שכל הקונים מוכנים לשלם כך בלבד, והרי זה כמוכר שלא ביום השוק שהשווי הוא פחות מאשר ביום השוק. ומתבאר לך שמקושיית הט"ז על הסמ"ע מוכיח אדה"ז להיפוך כשיטתו.

ולטה"ז צריך עיון גדול, אם אין מי שקונה בסך זה הוה להו לשום בזול יותר, שאם ישומו שוה מנה בפרוטה בודאי ימצאו קונים, ואיזו קצבה יש להויל כיון שצריכים להויל כל כך עד שימצאו קונים בבירור.

לאחמ"כ מביא אדה"ז הוכחה מסברא כנגד שיטת הט"ז, דהנה ע"פ שיטת הט"ז שיש לשום ולקבוע את המחיר כך שודאי הדבר שיוכל המלוה למצוא קונים למשכון באופן מידי, הרי אין כאן גדר וגבול מסוים למידת ההוזלה, כיון שיתכן אפשרות בה שלמרות שהוילו את המחיר לא ימצאו בשום אופן מי שיקנה את המשכון, ורק אם ימכרו חפץ יקר במיוחד בשווי אפסי יואיל מישוהו לקחתו, וודאי שאין לומר שכך ישומו את המשכון.

אלא ע"כ שצריכים לברר את שווי האמיתי של החפץ, ולא לקבוע את המחיר ע"פ מצב הקונים הנמצאים בסביבה, לכן לא אכפת זה שלא יבוא אדם לקנות את החפץ שהרי

קיבל המלוה את התשלום עבור הלואתו, ואף שאין זה בכסף אלא במטלטלין אין זה נוגע כיון ששווי מטלטלין אלו הוא בדיוק כפי חובו.

ה.

ועיין ב"מ דף צ"ט ע"ב רלהקדש משלם נ', אף על גב דאין להקדש אלא שעתו, ולמכור בחנות אחד אחד צריך זמן מה.

לאחר שהוכיח אדה"ז כיצד נקבע השווי האמיתי שב להוכיח שענין זה קיים אף כשאין הקונים לפנינו (כדברי הסמ"ע דאית ליה רואין), מדין הגוזל חביצא דתמרי, דהיינו קבוצה של חמישים תמרים המדובקים יחד הנמכרים בארבעים ותשע פרוטות ואילו כאשר נמכרים תמר תמר בנפרד נמכרים בחמישים פרוטות, שאם גזל מהדיוט משלם לו ארבעים ותשע בלבד, אולם כשגזל מהקדש משלם חמישים פרוטות.

ולכאורה קשה דהא אין להקדש אלא מקומו ושעתו, שאף נכסי הקדש אינם נערכים ע"פ אופנים שונים הגורמים להעלות את מחירם, אלא קובעים את המחיר ע"פ אפשרות המכירה בשעה הנוכחית, ודבר פשוט הוא שבכדי למכור את כל חמישים התמרים כבודדים נדרש זמן ארוך, וא"כ היה מקום לומר שלא ישלם להקדש אלא ארבעים ותשע פרוטות בלבד, כיון שע"פ השעה העכשווית אין אפשרות לקבל עבור תמרים אלו כ"א ארבעים ותשע, ואעפ"כ הדין הוא שמשלם להקדש חמישים.

ואין לחלק בין זמן רב למעט, דהא אפילו יום השוק למחר אין ממתניין דסתמא קתני בסוף פ"ו דערכין

והנה היה אפשר לתרץ קושיא זו ולומר שיש חילוק בין משך הזמן הדרוש בשביל להעלות את מחיר הדבר הנישום, שאם לא יעבור זמן רב עד אשר יוכלו למכרו במחיר גבוה יותר אין מוכרים מיד אלא ממתנינים לשעה שיעלה מחירו, אך אם שהות מועטת לא תועיל ע"מ לגרום להעלאה במחירו אין ממתנינים אפילו זמן מועט ומוכרים את החפץ מיד.

וע"כ מובן שבמכירת חביצא דתמרי, בזה אפשר למצוא חמישים קונים בזמן לא רב, הרי נקבע השווי כחמישים, וכך ישלם מזיק ההקדש. ויש להוסיף, שבזה ההמתנה היא בשביל דבר ברור וידוע, משא"כ בשומת הבי"ד ע"מ למכור את המשכון אין זמן מוגבל עד מתי יהו אותו.

אך אדה"ז דוחה ראייה זאת מכה דברי המשנה ספ"ו דערכין בה אין מחלקים כלל בזמנים ואפי' במטעט זמן וכגון להמתין למחר שהוא יום השוק, אלא סותמת המשנה

שאינן להקדש אלא מקומו ושעתו, דמזה משמע שמעריכים לפי השעה והמקום הנוכחיים, ואינן מחכים אפי' מעט זמן.

(וע"ש בפרש"י דביתומים מחמירים. והפוסקים שלא כתבו כן ר"ל כפירוש הרמב"ם, דאף על פי שאמרו קאי אתגרים שאמרו כן ולא חכמים, עיין שם ברמב"ם הלכות ערכין).

ביאור הדברים, לאחר שביאר אדה"ז שאין לחלק בין זמן רב למועט, ואפי' אם יום השוק למחר אין ממתנינים בשביל זה, מוסיף במוסגר שעל המשנה בערכין מפרש רש"י שלגבי יתומים אכן טורחים הבי"ד ליפות ולהעלות את המחיר של נכסיהם, ומכאן מוכח שוב שבאמת בכל שאר המקרים אין מעריכים אלא כשווי העכשווי, ויוצא מן הכלל הוא ביתומים בהם תקנו חכמים תקנות רבות ליפות כוחם, לכן גורמים הבי"ד להעלות את מחיר נכסיהם.

ואף שלא מצינו ענין זה מוזכר בפוסקים, אלא כתבו הם בפשיטות שאין ממתנינים ליום השוק בכל מקרה, צריך לומר שמפרשים הם את לשון המשנה "אע"פ שאמרו עבדים נמכרין בכסותן לשבח, שאם תלקח לו כסות בשלשים דינר משוכח מנה. . . אין להקדש אלא מקומו ושעתו" כפי הרמב"ם שהתגרים הם המציעים להעלות את המחיר בכל מיני אופנים, אך בנוגע לפועל לא קבלו חכמים את דבריהם וסוברים שאין עושים דבר זה.

ועל כרחק צריך לומר כיון שהוא שער ידוע אחד אחד בפרוטה לכל מי שצריך לקנות אחד או ב', רואין כאילו יש לפניו חמשים בני אדם שצריך כל אדם לקנות אחד.

ועפ"ז מוכרחים לומר, שאף שברגע זה ממש אין יכולים למכור תמרים אלו בחמישים פרוטות, מאחר שלא מצוי ולא רגיל שיבואו חמישים איש בבת אחת לקנות מן התמרים, מ"מ מאחר שידוע לנו השער שלהם, שכאשר נמכרים הם כתמרים בודדים כ"א שווה פרוטה, א"כ נמצא לנו שהשווי של כל החמישים יחד הוא חמישים פרוטות.

וע"כ, אע"פ שאין לנו יכולים למכרם עכשיו כך, מ"מ רואין אנו כאילו עומדים לפנינו חמישים איש הבאים לקנות תמר, מפני שבאמיתית הענין זהו השווי האמיתי של כל תמרים אלו יחד, כיון שהשווי אינו נקבע ע"פ מצב הקונים בהווה, אלא ע"פ השווי בכלל, רק שבכדי לדעת אכן מהו צריכים לראות כאילו עומדים כאן האנשים הרוצים לקנות שע"ז מתברר לנו מהו באמת השווי.

ולא דמי לכפר או שלא ביום השוק במרגלית ופרה, דמשום מיעוט הקונים משתנה השער לזול אם כן זהו שיוויין עכשיו, אבל כאן לקונה אחד שקונה אחד או ב' קונה גם

כן אחד אחד בפרוטה כמו חמשים שבאים לקנות כל אחד קונה אחד, אם כן זהו שיוויין עכשיו אם היו חמשים לפנינו.

אמנם קשה מדברי המשנה בערכין שם, דמבואר שם גבי שומת מרגלית ופרה, שאם ימתינו ליום השוק ע"י שיתרבו הקונים יוכלו להעלות את מחירם, ואעפ"כ שמין אותם כערכם היום, וא"כ יש להוכיח שאין השומא נקבעת ע"פ ראייה כאילו באים לפנינו קונים רבים, אלא לפי מצב השוק בשעת השומא.

והביאור בזה, שם מדובר על מצב בו כיון שאין קונים יורד מחיר הדבר, ולכן השומא היא ע"פ השער הנמוך שהוא השווי האמיתי באותה שעה, משא"כ בנדר"ד בחביצא דתמרי המחיר אינו יורד מחמת העדר הקונים, אלא שוויו נשאר בדיוק אותו הדבר, פרוטה לתמר, וא"כ גם כאן השומא היא ע"פ השווי האמיתי.

ואף שאינן לפנינו בשעה זו לא איכפת לנו דרואין כאילו באים כולם בשעה זו, הואיל וזהו השער לכל מי שצריך לקנות אחד מהן, והיינו כסברת הסמ"ע דאית ליה רואין, ודלא כט"ז, ודר"ק היטב".

וכמו"כ מוכח מענין זה, שלא אכפת לנו מכך שאין לפנינו קונים כדרוש למכירת החפץ הנישום, שהרי מחשבים אנו את שווי החביצא כאילו עומדים לפנינו קונים בשביל כל חמישים התמרים, והיינו שמאחר וידוע לנו השער שלהם, וכל קונה ישלם עליהם סכום זה, הרי ידוע לנו השווי האמיתי של החפץ, ואחרי שידועים אנו אותו שוב אנו צריכים לדבר נוסף ע"מ לקבוע את שוויותו של חפץ זה.

1.

והנה כאן מקום אתי להעיר על מספר דיוקים וחילוקים בהוכחות וראיות אדה"ז המתבארות ע"פ מה שבארנו שאין שיטתו כשיטת הסמ"ע ממש אלא בדומה לו, וכמו שאכן נראה מלשונו בסיום הקונטרס אחרון "והיינו כסברת הסמ"ע דאית ליה רואין", ומסיים "ודר"ק היטב", והיינו שאין שיטתו עולה בקנה אחד ממש עם דברי הסמ"ע אלא רק לענין מסוים בלבד.

א. הנה הסמ"ע הקשה על שיטתו מדברי הרא"ש (פ"ק דב"ק ס"ה) "אף על גב דאמרין כל מילי מיטב הוא ואפילו סובין [דאי לא מזדבן הכא מזדבן במתא אחריתא], יש לשום כל מה שנותן לו בשומא שיוכל המלוה למוכרו מיד באותה שומא אפילו בביתו, ולא יצטרך לחזור בעיירות ובשווקים כדי למוכרם, דאל"כ נעלת דלת בפני לוויין, שיתן לו הפחות שבביתו אם אין לו מעות, והמלוה לא יוכל למוכרו לאלתר".

והיינו שמלשון הרא"ש מוכח שיש לשום באופן שלא יהיה על המלוה שום טורח למכור את המטלטלין, בכדי שלא תנעול דלת בפני לוויין, וא"כ ודאי שאין אנו יכולים לומר דרואין אנו כאילו עומדים לפנינו קונים, מאחר שאין המלוה יכול למכור לאלתר את המטלטלין שקיבל. ואכן דברי הרא"ש אלו הינם מקושיות הט"ז על הסמ"ע.

אמנם לשיטת אדה"ז אין מדברים אלו קושיא כלל, דלשיטתו הרי השומא היא בכדי לידע את שווי האמיתי של כל חפץ, וא"כ נמצא שכאשר קיבל המלוה מטלטלין בסכום מסוים הרי זה כמו שקיבל את התשלום המלא על הלוואתו, ואכן יכול המלוה למכרם לאלתר, כיון שזהו השווי האמיתי שלהם.

דהנה כל קושיא זו הרי היא לשיטת הסמ"ע בלבד, דלדעתו רואין אנו כאילו באו לפנינו קונים ועי"כ קובעים אנו את השומא, וע"כ יתכן מצב בו לא ימצאו קונים המוכנים לקנות את המטלטלין בשווי שנקבע להם, אך לשיטת אדה"ז שמבקשים לידע את השווי האמיתי והעכשווי, הרי ודאי שכל אדם שיבוא יקנה במחיר זה, וכן הוא המחיר.

ב. חילוק נוסף ישנו בין הסמ"ע לאדה"ז בלשון בו מתרצים הם הקושיא מכך שאין בני אדם שרוצים לקנות את החפץ בסכום זה של השומא, דלכאורה יש להוכיח מזה שאין מחיר זה ראוי ליקבע כמחירו של הדבר בשעה שאין אנשים המוכנים לשלם עליו כך.

הסמ"ע נוקט בלשון לא כ"כ מוכרחת "דיש לומר דמשום שרואים שמכריזין עליה ושצריכים למוכרו כדי לשלם בדמיו, סבורים לדחוק המוכר או להבי"ד שיתן לו בזול וכדרך בני אדם", ואילו אדה"ז נוקט בודאות "זהו מפני שרואים דחקו של הלוח שמוכרה למכרו סבורים הם לדחקו יותר שימכור בזול".

והביאור בזה, דלשיטת הסמ"ע אין הבי"ד דורשים לדעת את השווי האמיתי בשעת המכירה, אלא שמתייחסים הם למחיר הניתן לקבל עבור החפץ אילו היו לפנינו בני אדם המבקשים לקנותו, ולכן עליו לבאר מדוע אין אותם האנשים הנמצאים לפנינו מוכנים ג"כ לשלם סכום זה, וע"כ מתרץ דבאופן כללי כיון שיוודעים שמוכרה המוכר למכרו רוצים הם להוזיל את המחיר.

משא"כ לשיטת אדה"ז שבי"ד שמין את הדבר ע"פ שווי האמיתי באותו הזמן, א"כ דרוש ביאור ביתר שאת מדוע אין בני האדם העומדים לפנינו לשלם מחיר זה, וע"כ מתרץ שודאי הדבר שבנ"א אלו אינם מחפשים לשלם את השווי העכשווי בשעה שיוודעים שיכולים לשלם ע"כ אף פחות ממנו.

ג. כמו"כ יש לבאר טעמו של אדה"ז שבחר שלא להביא את ראיות הסמ"ע, שהוכיח הסמ"ע את שיטתו מכך שבמטלטלין אין צריך הכרזה, וא"כ אם לא נאמר שרואין כאילו

עומד כאן אדם שרוצה לקנות אין אפשרות למכירה. וכן הוכיח מכך שישנו מצב שלא היה אדם שרצה לקנות את השדה, שחייבים לומר שלא קבעו השומא במחיר שודאי שימצאו קונים, כשיטת הט"ז.

דהנה שיטתו של אדה"ז שמטרת השומא היא להודיע כמה הוא שוויו האמיתי של החפץ, ולאחר שידוע לנו מחירו הרי אין אנו צריכים שיבוא מי שהוא לקנותו, אלא מאחר שכן הוא השווי של החפץ בנתינתו למלוה הרי זה כאילו קבל ממון ממש, וע"כ אינו יכול להוכיח שיטתו מכך שפעמים לא דווקא וימצאו קונים, שענין זה אינו נוגע כלל לשומא.

ד. ועד"ז מבואר יפה כיצד מהוכחת הט"ז כנגד הסמ"ע מהדין בשעת המגיפה מוכיח אדה"ז לשיטתו, דלשיטת האדה"ז שהולכים אחר השווי האמיתי הרי מכאן ראייה מוכחת לדבריו, שברור הדבר שאין שוויה של שדה בזמן רגיל כשוויה בשעת המגיפה, ומכך שהדין הוא שמחיר השדה נמוך יותר מבר"כ מוכח שהולכים אחר השווי האמיתי.

אמנם לשיטת הסמ"ע שבכל מקרה רואין אנו כאילו באים לפנינו מי שצריך לשדה זו ורוצה לקנותה, קשה מדוע במקרה זה יהיה מחירה של השדה נמוך מן הרגיל, שהרי גם כאן צריכים אנו לראות כאילו בא לפנינו מי שצריך לקנות, שהרי מצד הרואין אין כל חילוק בין זמן רגיל לשעת המגיפה.

ה. ואי"צ לבאר כלל מדוע לא הביא הסמ"ע הוכחה מהדין בריבית שמותר למכור לאדם הבא לקנות במחיר גבוה יותר מהשוק, מפני שמדין זה מוכח שלכל דבר ישנו את מחירו האמיתי, ענין אשר הסמ"ע לא הזכירו כלל וכלל, אלא סובר שרואין אנו כאילו באין קונים, שמצד ענין זה נפעל שהשומא תקבע כמחיר שמשלמים על החפץ.²

² ויש להאריך בזה, ובביאור כמה פרטים היוצאים משיטת אדה"ז כאן באופן השומא, ויתבאר במק"א.

בדין הפת שעפשה

הני"ל

א.

רמב"ם פ"א מהל' חמץ ומצה ה"ב "החמץ בפסח אסור בהנייה, שנאמר לא יאכל חמץ לא יהא בו היתר אכילה. והמניח חמץ ברשותו בפסח אע"פ שלא אכלו עובר בשני לאוין, שנאמר לא יראה לך שאור בכל גבולך ונאמר שאור לא ימצא בבתיכם. ואיסור החמץ ואיסור השאור שבו מחמיצין אחד הוא".

ובהשגות "כתב הראב"ד ז"ל דוקא לשיעוריהן, אבל לענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש ביניהם, שהחמץ אם נפסל מאכילת הכלב אין זקוק לבער, והשאור אע"פ שהוא נפסל חייב לבער לפי שהוא ראוי לשחקו ולחמץ בו כמה עיסות, אלא א"כ יחדו לשיבה וטח פניו בטיט. ומה ששנו בתוספתא הפת שעפשה חייב לבער מפני שהוא ראוי לשחקה וכו', בפת של שאור קאמר, דאי בחמץ לא היה צריך לזה הטעם, עכ"ל".

ומקור דבריהם בגמ' פסחים מה, ב, דאי' שם "תניא הפת שעפשה חייב לבער - מפני שראוי לשחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות". ועוד אי' שם "ת"ר הפת שעפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה, מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח".

הנה לענין פי' דברי הברייתא כתב הראב"ד דאיירי בפת של שאור, ונימוקו עמו דבפת של חמץ לא הי' צריך לזה הטעם, כלומר אילו בחמץ עסקי' וכשנפסל מאכילת אדם הרי יש עליו חובת ביעור מצ"ע, כמבואר בהמשך הגמ' שם שפת שהכלב יכול לאכלה יש עלי' תורת אוכל לכ"ד, א"כ עכ"ל דאיירי' הכא בפת שאור שנפסלה מאכילת כלב ואעפ"כ חייב לבערה מפני שראוי לחמע בה עיסות אחרות.

והיינו דלשי' הראב"ד ב' הברייתות בגמ' דנים בב' מיני פת שעפשה נפרדים, א' גבי פת שאור שעפשה מאכילת כלב שחייב לבער מפני שראוי לשחקה ולחמע בה, ואילו הב' גבי פת חמץ שעפשה מאכילת אדם ועדיין חזי' לכלב שחייב לבער מפני שלא ירד ממנה תורת אוכל.

¹ ראה מ"מ וכס"מ אי גרסי' ל"ש והוי מחלוקת במציאות או גרסי' ל"צ. וראה שם אריכות הביאור במחלוקתם לענין דין שאור.

אמנם הרמב"ם, שכתב שאיסור חמץ ושאור אחד הוא, צ"ל דס"ל שגם לענין חמץ צריך לבוא לטעם דראוי לחמץ עיסות אחרות כדי לחייב ביעור.

היינו דלשיטתו ב' הברייתות בגמ' הם לענין חמץ, דבברייתא הא' מבואר הטעם שפת שעופשה חייב לבער, ובברייתא הב' מבואר עד כמה חייב לבער, דטעם זה שייך רק כשראוי עדיין לאכילת כלב, משא"כ כשנפסלה אפי' מאכילת כלב וא"א לחמץ בה פטור מלבער.

וראה בר"ן שם "וכי תימא אמאי צריכה ביעור, והא נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה, ונותן טעם לפגם שרי אפילו בחמץ בפסח כמו שכתבתי למעלה בפרק כל שעה בס"ד. י"ל דהכא שאני מפני שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות, והכי איתא בגמרא דהא שאור לא חזי לאכילה ואפילו הכי אסרה רחמנא מהאי טעמא, והכי איתא במכילתא".

אף הוא אזיל בשי' הרמב"ם דב' הברייתות איירי' באותו הנידון, שהרי קושייתו היא על הברייתא הא' ומתורץ לפי מ"ש בברייתא הב'. ומדבריו מתורץ קושיית הראב"ד על הרמב"ם, שהקשה דבפת חמץ שעופשה תורת אוכל עלי' ואי"צ לטעם דראוי לחמץ, אך ע"פ הדין דנבלה שא"ר לא שמה נבלה י"ל שאלמלא הטעם דראוי לחמץ לא הי' מקום לחייב ביעור בפת שעופשה?²

ובשו"ע אדה"ז סי' תמ"ב סכ"א כתב "הפת של חמץ או של שאור שעופשה ומלוגמא (פירוש מלא לוגמא שלועס חטים ונותנם על גבי מכתו) שנסרחו ונתקלקלו מאכילת אדם חייב לבערם מן התורה, אא"כ נפסלו מאכילת כלב קודם שעת הביעור, דהיינו קודם שעה ששית, דכשיגיע זמן הביעור אין עליהם תורת אוכל שיתחייב לבערם והרי הן כעפר בעלמא".

ולכאו' צ"ע בדבריו, דלענין שאור פוסק מפורש כהרמב"ם, דכשנפסל מאכילת כלב קודם שעת הביעור פטור מלבער, דאילו לשי' הראב"ד אפי' כשאינו ראוי למאכל כלב חייב לבער, מפני שראוי לחמץ בה עיסות אחרות.

משא"כ לענין חמץ משמע דפוסק כהראב"ד, שהפת של חמץ שעופשה מאכילת אדם חייב לבער מפני שעדיין לא נפסלה מאכילת כלב, שרק אז אין עלי' תורת אוכל שיתחייב לבערה, משא"כ כשנפסל מאכילת אדם יש עלי' תורת אוכל וחייב לבער (ואי"צ להטעם דראוי לחמץ עיסות אחרות).

² ובישוב שי' הראב"ד ראה אחיעזר ח"ג ס"ה שכתב שהדין דנבילה שא"ר לגר לא שמה נבילה נאמר רק באיסורי אכילה, אמנם באיסור"ה אפי' היכא דא"ר לאכילה מ"מ אסור שכן נהנה.

ב.

והנה לקמן פ"ד הי"א כתב הרמב"ם "הפת עצמה שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער". ו"כתב הראב"ד ז"ל בירושלמי מפרש בשנסרחה ולבסוף נתחמזה, עכ"ל".

ובמגיד משנה כתב "ובאמת שכן הוא בירושלמי, ולא הביאו בהלכות וגם רבינו לא כתבו, לפי שדברי הירושלמי הם בנתחמזה בפסח, ובכה"ג בעינן נסרחה ולבסוף נתחמזה, ודברי התוספתא הם בנסרחה קודם הפסח, דכי אתא פסח לא חל עליה איסור חמץ, דהא הות סרוחה, והוה לה כפת שעפשה ונפסלה מלאכול לכלב דודאי נתחמזה ולבסוף עפשה".

אולם מהראב"ד שהביא דברי הירושלמי בסתם, משמע שאינו מחלק בין נתחמזה קוה"פ לנתחמזה בתוך הפסח, ובכל גווני שנתחמזה ואח"כ נסרחה צריך לבער ולא סגי בהא שנפסלה מאכילת כלב ואין עלי' תורת אוכל. משא"כ לרמב"ם בכה"ג שנתחמזה בתוך הפסח אכן לא די במה שנפסלה מאכילת כלב וצריך לבערה לגמרי מן העולם, אך אילו הי' זה קוה"פ אכן סגי בכך שאחר שנתחמזה נפסלה מאכילת כלב.

ונראה לבאר בזה, דהנה כתב המאירי "מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער, ופירשו בה בתלמוד המערב שנסרחה קודם זמן האיסור, שהרי מלוגמא עיקרה עיסה של שאור, וכל שהוא עיסה אף בנפסל לאכול הכלב ראוי לחמץ בו עיסות אחרות לפי מה שכתבו גדולי המפרשים, מ"מ כל שנפסל לכלב נפק ליה מתורת אוכל לגמרי, הא לא נסרחה קודם זמן איסורו לא פקע איסורא אף בפסול הכלב הואיל וראויה לחמץ בה"³.

א"כ י"ל שהרמב"ם והראב"ד לשיטתייהו אזלי בדין שאור, שכבר נת' למעלה שלהרמב"ם שאור שנפסל מאכילת כלב פטור מלבער, ולהראב"ד חייב לבער מפני שראוי לחמע בו, וכמו"כ יהי' הדין לענין מלוגמא, שלהרמב"ם כיון שנפסל מאכילת כלב לא אכפת לן במה שנתחמץ לפני זה, שאע"פ שמקודם הי' חייב לבער מ"מ אחר שנסרחה ונפסלה מאכילת כלב שוב אי"צ מלבער⁴, משא"כ לשי' הראב"ד דכל שאור שנפסל מאכילת כלב חייב ג"כ לבער, א"כ ל"ש נתחמזה בפסח ל"ש נתחמזה קוה"פ, שכל מקום שיש שאור אפי' שנסרח מאכילת כלב חייב לבער, רק בכה"ג שנסרחה ולבסוף נתחמזה, דמעולם לא הי' כאן שאור, ובשעה שנעשה לשאור כבר לא הי' ראוי פטור מלבער.

³ אמנם מדברי המ"מ ואדה"מ משמע דאי"ז מוכרח, כדלקמן.

⁴ ומה שבתחמזה בפסח חייב לבער אע"פ שנסרחה, ולכאו' אחר שנסרחה צ"ל פטור - ראה לקמן.

ואכן יש להעיר מדברי הר"ן שגם כאן אזיל בשי' הרמב"ם, דז"ל "מלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער - פירוש שנסרחה קודם הפסח, ואע"פ שהחמיצה ולבסוף נסרחה, דהוה ליה כחרכו קודם לזמנו שמותר בהנאתו אחר זמנו, אבל נסרחה בפסח, אם נתחמצה ולבסוף נסרחה, חייב בביעור, דכיון דחל עליה איסורא לא פקע, אבל אם נסרחה ולבסוף החמיצה הוי כחרכו קודם זמנו, דהא לא חל עלה איסורא, הילכך אינו חייב לבער, והכי איתא בירושלמי".

וגם בזה צ"ע בשי' אדה"ז, דבפשטות נראה דס"ל כהרמב"ם והר"ן, שהרי כנ"ל מחלק בין נסרחה קודם שעת הביעור שפטור מלבערם משום שכשיגיע זמן הביעור אין עליהם תורת אוכל והרי הן כעפר בעלמא, לבין נסרחה אחר שעת הביעור שחייב לבערם, אמנם בשוה"ג מציין ל'ראב"ד מ"מ ר"ן, ולכאו' הם ב' שיטות.

ג.

וי"ל הביאור בכ"ז, ע"פ מ"ש המ"מ שם בסו"ד לפרש דברי הרמב"ם באו"א⁵, "ואפשר דמלוגמא שנסרחה אינה ראויה אף לכלב, וכן עיקר, ולזה סתמו⁶ ההלכות ורבינו".

כלומר, טעמו של הרמב"ם שהשמיט דין מלוגמא שנתחמצה ואח"כ נסרחה בתוך הפסח, הוא משום דס"ל שגם בכה"ג אי"צ לבער⁷, והביאור בזה, דהרמב"ם מפרש שמלוגמא שנסרחה אינה ראוי' אף לכלב (אע"פ שבפשטות ראוי' היא⁸), ולכך אי"צ לבער כדין שאור שנפסל מאכילת כלב.

עפ"ז עולה שדברי אדה"ז מוכרחים דלא כשי' הרמב"ם, דאילו להרמב"ם אין כל חילוק בין נתחמצה ואח"כ נסרחה קוה"פ לבין תוך הפסח שאי"צ לבער, משא"כ אדה"ז מחלק ופוסק שדוקא בנתחמצה קוה"פ אי"צ לבער משא"כ תוך הפסח⁹.

ותירר מזה י"ל לפ"ז, שאף הראב"ד מפרש דברי הירושלמי דנתחמצה ואח"כ נסרחה חייב לבער דוקא היכא שנתחמצה בתוך הפסח¹⁰, דלפ"ז צ"ל שמ"ש להשיג על הרמב"ם

⁵ ראה לח"מ שם.

⁶ ודוחק לפרש סתמו היינו שלא חילק בין נפסלה מאכילת אדם לנפסלה מאכילת כלב, דע"כ לא איירי כלל בענין זה אלא במחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם יש לחלק בין נתחמצה קוה"פ לתוך הפסח.

⁷ וראה קוב"ש שם, אבנ"ז אר"ח סי' שיז, חי' ר' שמואל סי' ב.

⁸ דדברי הירושלמי הינם בנפסל ממאכל אדם משא"כ מלוגמא לשיטת הרמב"ם הוי נפסל ממאכל כלב. וצ"ע ק.

⁹ ועוד, שהרי מפורש כתב אדה"ז שנפסלו מאכילת אדם ולא מאכילת כלב. אלא שבזה י"ל שקאי על הפת ולא על מלוגמא, ורא"ג נקטי'.

הוא רק בדין נתחמצה ולבסוף נסרחה בתוך הפסח דלהרמב"ם אי"צ והוא ס"ל שחייב לבער, כפשטות לשון הירושלמי.

א"כ את"ש מה שציין אדה"ז בשוה"ג לראב"ד דוקא, דלפי ביאור זה (דהמ"מ) נמצא שהראב"ד הוא המחלק בין נתחמצה ולבסוף נסרחה קוה"פ שאי"צ לבער לבין בתוך הפסח שחייב לבער. [וכן הר"ן שהובאו דבריו לעיל דמחלק בין קוה"פ לתוך הפסח אזיל בשי' הראב"ד, וזהו מה שמציין אדה"ז בנוסף לראב"ד גם לר"ן, דשי' אחת עמהם].

אלא שעדיין צ"ע דברי אדה"ז (כמ"ש למעלה), שבדין שאור שנפסל מאכילת כלב קודם שעת הביעור כותב שאי"צ לבער, כנגד שי' הראב"ד (שבשיטתו אזיל) ששאור שנפסל מאכילת כלב חייב לבער מפני שראוי לחמץ בו עיסות אחרות. גם כשי' הר"ן קשה להולמו, שהרי הר"ן כתב שחמץ שנפסל מאכילת אדם חייב לבער משום שראוי לחמץ בו, ואילו בשו"ע אדה"ז לא נזכר מענין זה, משמע שחייב לבערו מפני שעדיין יש עליו תורת אוכל¹¹.

ואפ"ל כמ"ש הלח"מ בפ"א שם "וי"ל דודאי אפילו לדעת הראב"ד ז"ל מאי דקאמר חייב לבער אינו אלא מדרבנן, דמן התורה ודאי אינו חייב לבער כיון שאין בו חמץ כלל, דאין אנו מצריכים לבערו אלא מפני שראוי לשחקה ולחמץ בו עיסות אחרות, אבל השתא ליכא ביה איסור חמץ כלל". ואפשר דמשו"ה לא הביא אדה"ז סברא זו כאן דהוי דאורייתא.

ד.

ועדיין צריך ביאור בדין הפת שנתחמצה ולבסוף נסרחה בתוך הפסח לשי' הראב"ד, שהביא מירושלמי שחייב לבער, אע"פ שבכה"ג שנפסלה מאכילת כלב אין עלי' תורת אוכל והוי כעפרא בעלמא, דמה חילוק יש בין זה להפת שנתחמצה ולבסוף נסרחה קוה"פ שאי"צ לבער מטעם זה גופא.

אך כבר הובא למעלה דברי הר"ן בסוגי' דמלוגמא, "אבל נסרחה בפסח, אם נתחמצה ולבסוף נסרחה, חייב בביעור, דכיון דחל עליה איסורא לא פקע, אבל אם נסרחה ולבסוף החמיצה הוי כחרכו קודם זמנו, דהא לא חל עלה איסורא, הילכך אינו חייב לבער". וכ"כ

¹⁰ שהרי דברי הירושלמי מוכרחים שאיירי בתוך הפסח, דז"ל הירושלמי "מלוגמא שנסרחה, אית תנוי תני זקוק לבער, ואית תנוי תני אין זקוק לבער, מאן דאמר זקוק לבער בשנתחמצה ואחר כך נסרחה, ומאן דאמר אין זקוק לבער בשנסרחה ואחר כך נתחמצה". ראה קרה"ע ופנ"מ שמוכחים כן, ועוד שבמשנה, עלי' קאי הירושלמי, מדובר בפסח.

¹¹ ויש להעיר דבשו"ע אדה"ז לא נזכר כלל מענין ראוי לחמץ.

בסוגי' דחרכו 'ודוקא שחרכו קודם זמנו, אבל לאחר זמנו לא פקע אסוריה עד דשריף ליה לגמרי'.

דמתבאר מדבריו דאחר שירד חלות איסור וחיוב שריפה על הפת, א"א לאיסור שיפקע, ולכן לא סגי בהא דעכשיו אינו ראוי לכלב וצריך לשרפו לגמרי.

וע"פ יסוד זה, דאחר חלות האיסור אינו נפקע אלא בשריפה, כתב אדה"ז "חייב לבערם מן התורה . . . אא"כ נפסל מאכילת כלב קודם שעת הביעור, דהיינו קודם שעה ששית", היינו דאי"ז גזירה דרבנן שיתחייב לשרוף חמצו אלא שמדין תורה אין האיסור נפקע [ודלא כמ"ש הפרמ"ג (א"א סק"ג וי"ד) דהוא מדרבנן]¹².

[ועצ"ע בזה, דאם הי' ראוי לאכילה בשעה שישית חייב בביעור אפי' אם נפסל מאכילת כלב, ולכאור' דומה הנידון למפרר וזרה לרוח או לשרופו ונעשה פחמין, שעיי"ז שוב אינו יכול להינות ממנו, ומה"ת שיתחייב בביעור.

וי"ל שדוקא בפירור וזרי' לרוח א"א להינות לגמרי וכאילו אין החמץ במציאות בעולם, משא"כ בנפסל מאכילת כלב אע"פ שאינו ראוי לאכילה מ"מ אפשר שיאכל, דלא נתבטלה מציאותו לגמרי.

וראה שוע"ר סי' תמ"ה ס"ג-ד "ואם הוא מבער חמץ בזמן הביעור דהיינו מתחילת שעה ששית עד כלות ימי הפסח צריך לבערו מן העולם לגמרי . . . דהיינו שישליכנו לאיבוד בענין ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו ואע"פ שבריות אחרות יכולות ליהנות ממנו מכל מקום כיון ששום אדם לא יוכל ליהנות ממנו הרי זה נקרא ביעור מן העולם.

כיצד מבער שורפו עד שנעשה פחמים (אבל אם לא נעשה פחם אע"פ שנחרך ונפסל מאכילת כלב אסור להשהותו בפסח כיון שלא נפסל מאכילת כלב עד לאחר זמן הביעור כמו שנתבאר בסי' תמ"ב) או פוררו לפירורין דקים וזורה אותו לרוח...".

ה.

ולהעיר משו"ע אדה"ז בסל"ב "חמץ שנתעפש ונפסל מאכילת כלב, או ששרפו באש קודם זמן הביעור ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, אע"פ שמותר לקיימו בפסח אסור לאכלו בפסח, ואע"פ שאינו נחשב לאוכל כלל מ"מ כיון שהוא רוצה לאוכלו הרי הוא מחשיבו לאכילה, והרי הוא נחשב לו מדברי סופרים כאוכל גמור על ידי מחשבתו שהוא מחשב לאכול ממנו".

מפורש דבנפסל מאכילת כלב קודם זמן הביעור סגי ואי"צ לבער.

¹² וראה משנ"ב סי' תמ"ב בשעה"צ סק"ט שכתב שהוא דעת יחיד דאדה"ז.

ויש לדייק בשי' הרמב"ם שכתב בפ"ג הי"א "כיצד ביעור חמץ, שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים . . . ואם שרפו קודם שעה ששית הרי זה מותר ליהנות בפחמין שלו בתוך הפסח, אבל אם שרפו משעה ששית ולמעלה, הואיל והוא אסור בהנייה, הרי זה לא יסיק בו תנור וכירים ולא יאפה בו ולא יבשל, ואם בשל או אפה אותה הפת ואותו התבשיל אסור בהנייה. וכן הפחמין שלו אסורין בהנייה הואיל ושורפו אחר שנאסר בהנייה".

ומשמעות לשונו שלא די בנפסל מאכילת כלב כ"א צריך שיקיים בחמץ יותר מזה עד שיעשה פחמין (וכלשון המ"מ "ואם שרפו קודם שעה ששית וכו'. מימרא שם (דף כא:)) אמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אפילו אחר זמנו, מאי טעמא עץ בעלמא הוא", והוא כנגד דבריו המובאים למעלה שדי בנפסל מאכילת כלב, וצ"ע.

בענין לאו הניתק לעשה

הת' לוי שיי טלזנר
תלמיד בישיבה

א.

רמב"ם פ"א ה"ג "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא אלא א"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה, אבל אם היה לו חמץ קודם הפסח ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אף על פי שעבר על שני לאוין אינו לוקה מן התורה מפני שלא עשה בו מעשה, ומכין אותו מכת מרדות".

והקשה המשנה למלך דהנה בגמ' פסחים צה, א אי' "ת"ר ככל חוקת הפסח יעשו אותו, יכול כשם שהראשון אסור בכל יראה ובל ימצא כך שני אסור בכל יראה ובל ימצא, ת"ל . בפרטיה מאי קא ממעט ליה, לא יראה ולא ימצא דדמי ליה, דהאי אינו לוקה דהוה לאו שניתק לעשה והאי אינו לוקה דהוה ליה לאו שניתק לעשה".

נראה ברש"י "ולא יראה - ואם נראה תשביתוהו, לעולם הוא בעמוד והשבת כל ימות המועד". וכ"ה בתוס' "בפרטיה קא ממעיט בל יראה - כאן משמע כמו שפירש ר"י בכל שעה (לעיל כט): דלא יראה הוי ניתק לעשה".

"ולפי זה יש לתמוה על רבינו שכתב דאם קנה חמץ בפסח או חימצו דלקי, משום דעשה מעשה, והרי לפי סוגיא זו מוכח דטעמא דאינו לוקה היינו משום דלא יראה הוי ניתק לעשה, וא"כ אפילו עשה בו מעשה אינו לוקה, דלגבי לאו הניתק לעשה אין חילוק בין עשה בו מעשה ללא עשה בו מעשה".

ותי' "והנראה דרבינו ז"ל דחה סוגיא זו מהלכה, משום דאתיא דלא כהלכתא... וסמך רבינו על התוספתא דקתני המשייר חמץ בפסח והמקיים כלאים אינו לוקה, ומשמע דהיינו טעמא דהמשייר חמץ לית ביה מעשה - דומיא דהמקיים בכלאים, ותוספתא זו נראה דפליגא על אותה סוגיא הנזכרת, וזה פשוט".

ובשו"ת חכם צבי (סי' מב) תי' שדברי הרמב"ם אמורים לענין חמץ בשביעי של פסח, דס"ל להרמב"ם דמה שהלאו דב"י ניתק לעשה דתשביתו הוא דוקא כשמבער החמץ בתוך זמן איסורו, משא"כ המחמץ בשש"פ שאינו יכול יותר לבערו (דלאחר פסח מותר אפי' בהנאה ואי"ז חשיב כמבער חמץ).

אבל ראה קו"א אדה"ז סי' תמ"ו סק"ב, דהוכיח דלא כן, וז"ל "ובלאו הכי הרי הרמב"ם חולק על זה כמבאר בהדיא בדבריו פרק י"ט מהלכות סנהדרין, שמנה כל חייבי לאוין הלוקים, וכשהגיע לכל לאו הניתק לעשה התנה אם לא קיים העשה ולא נתנו לעני כו' ולא שילח את האם כו', וגבי המקיים חמץ בפסח התנה ג"כ כגון שחמץ עיסה, כדי שיהיה בו מעשה, ולא התנה ג"כ אם לא ביערו בתוך הפסח - כמ"ש החכם צבי...". עכ"ל.

ב.

והנה בחי' הגר"ח הלוי כתב לתרץ באופ"א, ומתחילה כתב לבאר המחלוקת במשנה ר"פ כ"ש (כא, א) ר' יהודה אומר אין ביעור חמץ אלא שריפה, וחכמים אומרים אף מפרר וזורה לרוח או מטיל לים, דמבאר בזה, דלר"י מצות תשביתו היא על החמץ שיעשה בו מעשה שריפה, ואילו לחכמים המצוה היא על הבעלים שלא יהי' להם חמץ.

א"כ, לר"י דהמצוה היא על החמץ, הר"ז לאו הניתק לעשה, דהאפשרות לינצל מהאיסור דב"י וב"י היא ע"י קיום המצוה דתשביתו, משא"כ לחכמים, דהמצוה היא שלא יהי' להבעלים חמץ, הר"ז ממש אותו הציווי כמו ב"י, ואי"ז לאו הניתק לעשה אלא איסור עשה, וכדרך כמה מצוות שיש בהם עשה ול"ת.

לפ"ז מתבאר, דמ"ש הרמב"ם כאן דאיסור ב"י לאו הוי לאו הניתק לעשה הוא לשיטתו בפ"ג הי"א דכתב "כיצד ביעור חמץ שורפו או פורר וזורה לרוח או זורקו לים", והיינו כשי' חכמים דהמצוה דתשביתו היא על הבעלים שלא יהי' להם חמץ, ממילא הוו תשביתו ובי' עשה ול"ת ולא לאו הניתק לעשה.

ויש להוסיף, דגם התוס' דס"ל (כנ"ל) שב"י הוי לאו הניתק לעשה דתשביתו, אזיל לשיטתו, דברף כז, א (ד"ה אין) כתבו "נראה דהלכה כרבי יהודה, דסתם לן תנא כותיה בפרק בתרא דתמורה", וכיון דפסק כר"י דהמצוה היא לעשות מעשה שריפה בהחמץ משו"ה ס"ל דהוא לאו הניתק לעשה.

ג.

והנה כעיי"ז חקר המנחת חינוך (מצוה ט), אם המצוה דתשביתו היא בשב ואל תעשה, שבזה שאין לו חמץ סגי כדי לקיים המצוה ואי"צ יותר לשום מעשה כיון שהחמץ מושבת, או שהמצוה היא בקום ועשה להשבית החמץ, שמצוה לחזור קודם פסח שיהי' לו חמץ כדי שיוכל להשביתו ולקיים המצוה.

אך מ"מ מבאר שם שמחלוקת ר"י וחכמים אין ראי' לנידון זה, דאפשר דתרווייהו ס"ל דהמצוה היא בקו"ע ופליגי בהמעשה גופא, אם צריך להיות דוקא שריפה או דשפיר יש

להשבית בכל דבר, וכן אפשר דתרווייהו ס"ל דהמצוה בשוא"ת, אלא שאעפ"כ יליף ר"י מנותר שאם רוצה לבער חמצו יעשה זאת דוקא שריפה.

וע"פ דבריו ימצא לנו שהגר"ח מפרש גדר הענין דקו"ע ושוא"ת באופן אחר, דלר"י דהמצוה היא בקו"ע, לבער חמץ, מוכרח שיהי' המעשה בגוף החפצא דהחמץ, ולא כמ"ש המנ"ח שכל מעשה מהני, ואילו לחכמים שהמצוה היא בשוא"ת, שלא יהי' להבעלים חמץ, מוכרח שמ"מ יהי' בזה מעשה כל שהוא (מפרר וזורה לרוח), ודלא כמנ"ח שאי"צ שום מעשה¹.

ובחי' הר"ש היימן על פסחים כתב להקשות על הגר"ח, דלפ"ד דלחכמים המצוה דתשבתו היא שלא יהי' לבעלים חמץ, א"כ למה צריך לפרר ולזרות ברוח, הא כדי שלא יהי' לו חמץ סגי שיבטל ויפקיר חמצו (וכתב לתרץ ע"פ דברי השאג"א סי' פג דמהני ביטול שלא יעבור על ב"י וב"י אך אינו מקיים בזה תשבתו אחר שש שעות).

ולכאור' י"ל שבאופ"א שלגר"ח ודאי שגם חכמים ס"ל שצריך להיות מעשה, והיינו כמשנ"ת דאע"פ שלחכמים עיקר המצוה היא שלא יהי' לו חמץ מ"מ קיום המצוה הוא ע"י שעושה מעשה קטן, לפיכך אילו רק יבטל חמצו שאין בזה אפי' מעשה קלוש אי"ז חשיב כמקיים תשבתו. ועצ"ע מדוע אכן מוכרח שלחכמים צריך לעשות מעשה.

ד.

ונראה לבאר באופן נוסף, דהנה בלקו"ש חט"ז (עמ' 88 ואילך) מבאר כ"ק אדמו"ר גדר החילוק בין איסורי אכילה, איסורי הנאה וב"י וב"י (וביעור).

ונקודת הענין, אכילה שייכותה היא אל צורת הדבר מאכל, היינו לא אל חומר הדבר כפי שהוא בפ"ע כ"א כמו שעומד בציוור גמור הראוי לאכילה, הנאה - הגם ששייכת לחומר הדבר, אך כיון שקשורה להשתמשות בו, שזה דוקא כשהחומר עומד בצורה מסוימת, הרי זה מורה שגם היא שייכת לדבר כמו שהוא בציוור, וב"י וב"י היינו שנאסר חומר וצורת הדבר כמו שהוא מופשט מכל ציוור, דעצם מציאות החמץ אסורה.

בדרך זו מסביר הרוגצ'ובר את מחלוקת ר"י וחכמים, לפי ר"י צריכים להשבית את עצם מציאות החמץ, שזה נעשה דוקא ע"י שריפה, דאילו בפירור וזרי' לרוח עצם החמץ עדיין קיים, משא"כ חכמים סוברים שדי להשבית את תואר החמץ, לבטל את האפשרות שאדם יוכל לאכול או ליהנות ממנו, וזה יכול ליעשות גם ע"י פירור וזרי' לרוח.

¹ ובסגנון אחר, הגר"ח מפרש שהמפרר וזורה לרוח חשיב כאיסור עשה, שעושה דבר ע"מ שלא לעבור על איסור, והמנ"ח הוי בקו"ע, שהוא מצוה בפ"ע.

ומוסיף, שזה גופא, השיעור דחיוב תשביתו, תלוי באיזה אופן חדר האיסור להדבר, שאם האיסור חדר בפנימיות עד לעצם מציאות החמץ, צריכים ע"י ההשבתה לבטל את עצם מציאות החמץ, ואם האיסור מגיע רק בתואר וצורת החמץ מספיק להשבית את האפשרות לאכילה, ולא את העצם (שבו אין איסור).

עפ"ז יש לתרץ קושיית המל"מ באופן נוסף, כיון שפסק הרמב"ם כחכמים דביעור חמץ הוא ע"י פירור וזרי' לרוח, ומשמעות הדבר שמשביתת רק את צורת החמץ, הרי אין בעשה זה לנתק את הלאו דב"י, שהאיסור דב"י שייך גם עם עצם מציאות הדבר, דהאפשרות לבטלו היא דוקא ע"י שריפה².

ה.

ויש להוסיף בזה, ובהקדם דבכו"א לשו"ע אדה"ז סי' תמ"ו סק"ב מוכיח שיטת הרמב"ם דלאו דב"י אינו ניתק לעה דתשביתו (וכמ"ש במשל"מ) "וכן הוא מוכרח ודאי להאומרים דכל יראה ובל ימצא הן ב' לאוין על איסור אחד (עייין בכ"מ ריש פ"ק), וכל היכא דאיכא ב' לאוין אף הניתק לעשה לוקה על לאו אחד, כדאמרינן ריש פ"ק דתמורה. ועיין במהרש"א ריש פ"ק דחולין".

דהנה בכס"מ שם מביא "כתב רא"ם, ויש לתמוה דהא בשורש ט' נראה שאין לוקין וכו', ובאמת כי ליישב זה היה אפשר לפרש דאינו לוקה אלא אחת אע"פ שהזכיר שני הלאוין, וכן היה אפשר לפרש הסמ"ג, כי אע"פ שהוסיף ללקות עליהם היינו לפי שהתחיל אינו עובר ולא התחיל אינו לוקה, אבל אכתי קשה היאך מנאין בשני לאוין".

אכן, הכס"מ גופי' סבירא לי' דלא כן, "והנראה בעיני דלא יראה לא משמע אלא כשהוא נראה לעינים דוקא³, וכן משמע בספר המצות מצוה ר' ומצוה ר"א. ומ"ש בפ"ד עובר משום בל יראה ובל ימצא - לאו למימרא דבכל אחד מהנזכרים לעיל עובר בשניהם, אלא היכא דשייכי תרוייהו עובר בשניהם, דכל היכא דעבר על לא יראה עבר נמי על לא ימצא, אבל בטמון לא עבר אלא על לא ימצא".

ונראה לומר דהביאור בהשיחה קאי רק על דינא דכל ימצא ואינו שייך כלל לכל יראה, שהרי א"א לומר בגדר איסור כל יראה שעצם מציאות החמץ אסורה, דאם כל האיסור הוא רק שלא לראות חמץ פשוט שאין הוא אסור מצ"ע (גם הלשון בשיחה הוא "וואס דערפאר, איז דער "ימצא", די עצם פאראנענקייט פון דעם חמץ אין זיין רשות אסור").

² והיינו ג"כ ע"ד המתבאר בכל התי' דהגמ' בדף צה היא לשי' ר"י.

³ אמנם ראה פנ"י ריש מסכת פסחים.

עפ"ז, הרי נמצא שהמצוה דתשבתו מנתקת רק להלאו דבל יראה, שע"י שמפרר וזורה לרוח מבטל צורת החמץ ואת האפשרות לראותו, משא"כ גבי הבל ימצא אין היא מועלת כלום, כיון שעצם החמץ עדיין קיים. וזהו מ"ש הרמב"ם דלוקין על הלאו דבל ימצא, שהרי רק הלאו דבל יראה הוא ניתק לעשה.

ולפי"ז הרי גם לשיטת הכס"מ דב"י וב"י הם ב' לאוין שונים זמ"ז, מ"מ שפיר אפ"ל דעשה דתשבתו אינו מנתק לב' הלאוין, דפשוט שאינו מתקן האיסור דלא ימצא. ודברי אדה"ז (דפליג אחכם צבי) מדוקדקים גם לפי שיטה זו.

.1

אמנם לכאור' צ"ע בזה, דנמצא מביאור הנ"ל שע"י קיום מצות תשבתו לא נפקע האיסור דב"י וב"י, והלא יפלא הדבר, דהמפרר וזורה חמצו לרוח ביום י"ד לקיים מצות התורה עדיין עובר הוא בכניסת ליל ט"ו על ב"י וב"י⁴.

וי"ל ע"ד המבואר שם בהמשך השיחה שגם בהנאה ישנם ב' אופנים, יש הנאה המביאה לאדם איזה שהיא תועלת, ויש הנאה שאינה מביאה תועלת לאדם, כגון להאכיל כלבי הפקר, ומביא מהירושלאמי שאכן יש מחלוקת אם מותר להאכיל חמץ בפסח לכלבי הפקר.

ומבאר שאם האיסור שורה על עצם הדבר רק כפי שיש לו שייכות לתואר וציור - הרי האיסור הנאה הוא דוקא בדבר המביא לידי תועלת, אבל אם האיסור שורה על עצם הדבר כפי שאינו שייך לתואר וציור - אזי הדבר אסור בהנאה מצ"ע, היינו כל השתמשות אפי' שאינה מביא לידי תועלת.

ומוסיף (בהע' 19) דלצד שהאיסור הוא רק כפי שיש לעצם שייכות לתואר וציור, "אף שחמץ אסור בב"י וב"י (שמורה שהאיסור הוא בעצם המציאות כנ"ל) - יש לומר, שלדיעה זו האיסור דב"י וב"י הוא רק סייג (מה"ת) שלא יבא לאכלו, כמ"ש הר"ן ריש פסחים. פרמ"ג פתיחה להל' פסח ח"א פ"א אות ט"ו".

כלומר, איסור ב"י, שלא יהי' קיים אפי' עצם החמץ, אינו ענין בפ"ע, אלא כל תכליתו הוא שלא יבואו לאכול חמץ, היינו שאם לא יבערו גם את עצם החמץ יתכן שיאכלוהו. וא"כ, כאשר מפרר וזורה לרוח, שע"כ אין אפשרות לאכול את החמץ, אין צריך יותר לבער את עצם החמץ, מפני שנתבטל סיבת הסייג⁵.

⁴ ולהוסיף, דלפ"ז מה יעשה מי שורה חמצו לרוח לקיים תשבתו ועכשיו עובר הוא על ב"י, היתכן לומר דחל עליו חיוב לקבץ הפירוים בכל מקום שהם ולשרפם.

⁵ וצ"ע שלא מביא זה מיד בכיבור הרוגצ'ובי דלפ"ד נמצא דלרבנן לא מבטלים הלאו דב"י.

.ז

וראה ג"כ בלקו"ש שם עמ' 135 הע' 41 ד"לכאורה י"ל שזהו גם המחלוקת אם ביטול ענינו השבתה בלב שיחשוב אותו כעפר כו' או שהוא מחמת הפקר: ביטול הדבר בלבו ומחשבתו כו' מתאים בהתואר, משא"כ כשמפקירו הרי עצם הדבר יצא מרשותו. ודעת אדה"ז דענינו הפקר - ראה סתל"א ס"ב. וכן בס"ג-ד מדייק "ביטול והפקר" "ולא יפקירנו כו'" (וראה סתל"ד ס"ו-ח).

ולכאו' צ"ע במ"ש כאן דשי' אדה"ז הוא שצריך להשבית את עצם החמץ, דבסי' תמ"ה ס"ד-ז פוסק "כיצד מבער שורפו עד שנעשה פחמים . . . או פוררו לפירורין דקים וזורה אותו לרוח או פורר וזורק לנהר . . . והלכה כסברא הראשונה שהרי נאמר ושרפת את הנותר באש ודרשו חכמים הנותר טעון שריפה ואין כל איסורי הנאה שבתורה טעונין שריפה, ואעפ"כ המנהג במדינות אלו כסברא האחרונה, מפורש להדיא שהלכה כחכמים שהמצוה להשבית את צורת החמץ.

וכן בסי' תמ"ח ס"א פוסק "חמץ דגן גמור של ישראל שעבר עליו הפסח, בין שעבר עליו כל הפסח ובין שלא עבר עליו אלא מקצת הפסח, אפילו מקצת יום טוב האחרון של גליות, הרי הוא אסור בהנאה לכל אדם מישראל, לפי שקנסוהו חכמים לבעל החמץ על שעבר עליו בכל יראה ובל ימצא...".

ולפי המבואר בשיחה הנ"ל (הע' 20) מחלוקת ר"י ור"ש אם חמץ שעבר עליו הפסח אסור בהנאה מהתורה או שהוא רק קנס שקנסוהו חכמים תלוי גם במחלוקת הנ"ל אם האיסור הוא רק בתואר או גם בעצם, ומשמע גם כאן שאדה"ז פוסק שהאיסור הוא רק בתואר והצורה.

ולזהעיר מלקו"ש חכ"ב עמ' 106 הע' 21 דמביא דשי' אדה"ז בחמץ שעבר עליו הפסח שמותר מה"ת, והיינו שחמץ בפסח הוא רק איסור חפצא, אך לאידך כותב לענין חמץ בפסח "ועכשיו הוא כחתיכת נבילה", דמשמע מזה שס"ל שחמץ בתוך הפסח הוא איסור חפצא, והניח בצ"ע].

וע"כ צ"ל כמשנ"ת, שאין איסור ב"י תכלית כשלעצמו אלא סייג שלא יבוא לאכלו, וע"כ, אילו יבטל את החמץ בלבד, הרי לא נסתלק מכאן החשש שיבוא לאכלו, כיון שהחמץ עדיין עומד בצורתו בעין, משא"כ ע"י פירור וזרי' לרוח שכבר אין באפשרות לאכלו יוצאים יד"ח מצות תשביתו ואין עוברים על ב"י. ועצ"ע.

הסדר בלימוד ובתפילה – והחילוק שביניהם

הת' ישעיהו אבא שיי יהודה
תלמיד בישיבה

א.

בלקו"ש חי"ז שיחה א' לחה"פ (אות ג') מבאר כ"ק אדמו"ר את סדר הדברים כשרב מלמד לתלמיד דבר שכל, שהתלמיד מצ"ע לא מסוגל להגיע אליו.

סדר הדברים: לכל לראש - דבר ראשון נדרש מהתלמיד להיות בתנועה של ביטול, כמאחז"ל¹ ש"בת"ח שיושב לפני רבו צריך להיות "שפתותיו נוטפות מר" (מרירות מחמת אימה²), וכי בכוחותיו ושכלו לכד אין ביכולתו לקלוט שכל חדש . . דוקא ביטול - לא מציאות - הוא כלי לזה³, וע"ד לשון חז"ל⁴: "כלי ריקן מחזיק".

בשלב שני - צריך התלמיד להשתדל להבין ולהשיג את הסברא השכלית, אולם בשביל זה עליו להשתמש בכח שכלו - המציאות שלו.

(ועי"ז) תכלית הלימוד (השלב השלישי) - שבסופו של דבר יגיע התלמיד ל"קאי איניש אדעתיה דרביה"⁵. ואף שבמצבו כעת עדיין אינו בגדר "קאי אדעתיה דרביה", מ"מ צריכה להיות בו תנועה של יציאה ממדידת והגבלת שכלו ועליה לשכל הרב, ע"מ שסו"ס תתבטל מציאותו לגמרי ושכלו יכלל בשכל הרב.

ועל סדר זה, שמתחילה צ"ל בביטול ורק לאחמ"כ צריכה להיות - בשלב שני - תנועה של מציאות (כלי), מקשה (אות ד') מהא דאיתא בגמ'⁶ "רבה⁷ מקמי דפתח להו לרבנן אמר מילתא דבריהותא וברחי רבנן לסוף יתיב באימתא ופתח בשמעתיא", שמכאן רואים

¹ שבת ל, ב. פסחים קיז, א. וראה אוה"ת מסעי ע' א'תב. ועוד.

² פירש"י שבת שם ד"ה נוטפות.

³ ראה המשך תער"ב פקל"ט ופקצ"ט (ושם, שע"י הביטול מקבל עצם השכל, ע"ש).

⁴ ברכות מ, א. וראה ד"ה היושבת בגנים הישי"ת פ"ו (וש"נ).

⁵ ע"ז ה, ב.

⁶ שבת ופסחים שם.

⁷ בתניא פ"ז - "רבא". והוא ע"פ גירסת היל"ש מ"ב רמז רכו. ר"ח פסחים שם (וראה דק"ס שבת ופסחים שם). נת' בשיחה יו"ד שבת תשכ"ד.

שראשית צ"ל בתלמידים הרגש מציאותם ("ברחי רבנן") ולאחמ"כ להתבטל ("יתיב באימתא").

ומבאר, שענין ה"מילתא דבריהותא" שצריכה להיות "מקמי דפתח להו לרבנן" היא רק בגדר הכנה כללית לכללות הלימוד, שיהיה בכלל בגדר "מקבל", אבל היא איננה פועלת בו שיהיה ראוי לקבל את השכל עצמו - והיא איננה חלק מסדר השפעת השכל גופא.

נמצא להמבואר בהשיחה, שישנם ד' שלבים בכללות בלימוד תורה מפי הרב: שלב א' - הכנה כללית של התלמיד שיהיה כלי לקבלת השפעה (מציאות); שלב ב' - ביטול שכלו ע"מ שיוכל לקבל את שכל הרב (ביטול); שלב ג' - השתדלות בהבנת שכל הרב ע"י שימוש בשכלו שלו (מציאות); שלב ד' - לאחר השגת שכל הרב יציאה משכלו והתאחדות עם שכל הרב (ביטול).

ב.

והנה בדרך מצותיך מצות "יעוד ופדיון אמה עבריה", מבאר את עניינם הפנימי של עבד כנעני, עבד עברי, אמה עבריה ומצות ייעודה (נשואין), וביטויים בעבודת התפילה.

דעבד כנעני - "הנחת שלו הוא בפריקות עול, והעבודה עליו משא גדול, אבל אעפ"כ מוכרח לעבוד שלא ברצונו מחמת אימת רבו שלו יכהו בשבט,

"כמ"כ חלק אלוקה השורה בנפש החיונית דנוגה כשאין בהשראה בהתגלות השכל ומדות של הנפש האלוקית, אלא שכלו ומדותיו בתאוות העולם שזהו כל הנח"ר שלו, ואעפ"כ עובד במעשה בפו"מ בסו"מ ועש"ט מאימת רבו יראת עונש שלא יכהו בשבט. זהו הנקרא עבד כנעני שכל נפשו האלוקית כמעט בגלות בנפש הבהמית זולת בחי' עשיה כפועל ממש כנ"ל". ובעבודת התפילה הוא בחלק התפילה שעד "ברוך שאמר".

עבד עברי - "היינו שמאיר בחי' מידות של הנפש אלוקית בגילוי בנפש הבהמית ויש לו אהבה לה' להימשך אחריו, ולא ניחא ליה כלל בפריקת עול, אע"פ שכשבאים לו עניני העולם הזה הוא מתענג מהם, אבל אין רצונו להימשך בהם לכתחילה". ובעבודת התפילה, הוא בחלק התפילה שמ"ברוך שאמר" עד "יוצר אור".

אמה העברייא - "הוא בחי' מי שיש לו מוחין דגדלות בחי' בינה ליבא ובא הלב מבין כשהוא נתפס בעמקי הלב ואז נהפכו מדותיו מטבעם שיהי' התשוקה לאלוקות בשינוי ממהות תשוקתו לחמדי עוה"ז ובהתפכות המדות...". ובעבודת התפילה, הוא בחלק התפילה של ברכות ק"ש וק"ש. והיינו, דעבודת האמה שווה לעבד בכך שעובדת עם 'מציאות' - אהבה, רק שבעבד יש מקום עדיין לתענוגי עוה"ז, משא"כ באמה.

ייעוד (אמה העבריה) - היות שבעבודת האמה אינה מהפכת "גסות נוגה דבינה עצמה שהיא דקה ביותר" - לכן צריך לייעוד, והוא "שתעשה כלה וה"ז בחי' עליה מבריאה הנקראת אמה לאצי' הנקראת כלה, והוא כשיהיה נמשך עליה בחי' שלהבת י"ה מלמעלה בהתגברות הרצון ותענוג שלמעלה מבינה שבנפש ואז יתבטל בחי' מקצת היש שהיה בהשגה, ואז תקרא כלה ע"ש כלות הנפש ולא תקרא עוד אמה לעסוק באש של הדיוט כו". ובעבודת התפילה הוא תפילת שמונה-עשרה.

נמצא להמבואר כאן, שישנם ג' שלבים (שהשני בהם מחולק לשנים, כנ"ל) בעבודת התפילה: שלב א' - עד 'ברוך שאמר' עבודת עבד כנעני (ביטול); שלב ב' - מ'ברוך שאמר' עד 'שמו"ע' עבודת עבד עברי ואמה העבריה (מציאות); שלב ג' - תפילת 'שמו"ע' עניין ייעוד אמה העבריה' (ביטול).

ג.

ולכאורה יש לקשר עניין זה (מדרמ"צ) בסדר התפילה למה שנתבאר לעיל (משיחת כ"ק אדמו"ר) בסדר הלימוד, ובהקדם:

הנה בתורה אור⁸ מבואר, ד"אנו רואים שכל מי שמתחיל בעבודת ה' בעבודה שבלב זו תפלה א"א לו בלתי אמצעות מדות הגסות, והוא במה שעושה א"ע ל'בחי' יש ודבר מה".

ומבאר זה ממשל החיטה שכל גדילתה יכולה להיות דווקא ע"י המוץ והקליפה (הפסולת), ובדוגמת המובא לגבי ת"ח שצ"ל אחד משמונה בשמינית בהרגשת עצמו כו', דכ"ז הוא באדם מן השורה שאינו דבוק בעצמות אלוקות - עכ"פ בתחילת עבודתו - ה"ה צריך שירגיש עצמו, וזה יחזק אותו לעבוד ע"י שחושב שעבודתו יהיה נחת רוח למעלה.

ודווקא ע"י הרגשתו, היינו ע"י אתעדל"ת אתעדל"ע, הנה עי"ז נעשה באותה הדוגמא ממש כי רוח אייתי רוח ואמשיך רוח כו' . . . באתעדל"ת זה בת"ח נעשה אתעדל"ע להיות למעלה ג"כ בחי' גיאות והתנשאות בקדושה העליונה כי ע"י שנמצא בחי' גסות בת"ח במה שאינו רוצה ליפרד כנ"ל וחפץ בקירוב כו'.

כך למעלה נתעורר ג"כ להיות מואס בהרשעים וכמ"ש ואת עשו שנאתי מפני כי גאה גאה כלומר מתגאה ומסתלק מן הגיאים והם הרשעים כו' ולא כאברהם שיצא ממנו ישמעאל לפי שמצד הרוממות כלא חשיב כו', דהיינו דוקא כשאנינו מתגאה ומתרומם אבל כשמתגאה ומתרומם אזי נותן לב לדקדק שלא יצא אור ההשפעה להרשעים".

⁸ ד"ה ויקח המן את הלבוש ואת הסוס (הוספות מג"א, קיט, ד ואילך).

דכמו"כ הוא בעבודת התפילה שא"א לו להתחיל העבודה אלא ע"י שיעבוד תחילה בגסות מדותיו, והיינו מה שעושה עצמו בבחי' יש ודבר מה. אלא שכ"ז הוא רק בתחילת העבודה - כי אז זקוק לזה, אבל בהמשך העבודה א"צ לזה וממילא אין לזה מקום. עיי"ש כל הענין באריכות.

עפי"ז נמצא, שגם בעבודת התפילה ישנם ד' שלבים, וכבלימוד תורה גם כאן - השלב הראשון הוא הכנה לתפילה, והוא שיחשיב עצמו למציאות דרוקא עי"ז יוכל להתחיל בעבודה, שזהו רק הכנה לתפילה ומגיע קודם ענין העבד כנעני שעבודתו היא בבחי' ביטול.

ולפי"ז הרי הביאור בשיחת כ"ק אדמו"ר לגבי הסדר דלימוד תורה, מתאים עם המדובר בדרמ"צ גבי עבודת התפילה.

ד.

בד"ה ואלה המשפטים ה'תשל"ח (סה"מ מלוקט א') מובא דרשת המכילתא במ"ש כ"י תקנה עבד עברי גו", אם הכוונה ב"עבד עברי" היא עבד שהוא עברי, או עבדו (כנעני) של עברי, ומסיק במכילתא שקאי על עבד שהוא עברי. ומבאר שם, דמכך שישנו קס"ד שקאי על עבד כנעני, הרי יש מקום לומר (בתור קס"ד) דקאי גם על עבד כנעני, ובעבד כנעני הוא תחילת העבודה.

ובהערה 20 מבאר, דאף שפשט הקרא מדבר בעבד עברי (כמסקנת המכילתא), י"ל שהוא ע"ד המבואר בקונטרס העבודה (פ"ב ואילך) דהתפילה ענינה הוא פולחנא דרחימותא - אהבה (מציאות), "ואף שצ"ל עבודת היראה ה"ז קודם לזה" - ובעניננו הוא עבודת עבד כנעני - ולא זו היא העבודה דתפילה.

נמצא מכאן, דעבד כנעני הוא לא חלק מעבודת התפילה אלא (גם) הוא הכנה לתפילה. וזוהי שהובא לעיל מדרמ"צ שעבד כנעני הוא בתוך וחלק מהתפילה, י"ל דהוא מפני שסו"ס הרי הכנה זו (דעבד כנעני) אינה כהכנה המובאת לעיל מתו"א והיא באמת חלק מהתפילה.

אלא שמ"מ היא גם בגדר הכנה, שהרי עד 'ברוך שאמר' אי"ז ממש חלק מן התפילה דהוא רק הקדמה דהודאה קודם השבח כו'. וכן ע"ד ההלכה, הרי כל דיני הפסק בתפילה מתחילים מ'ברוך שאמר' דווקא⁹.

⁹ ו'גזירת' אדה"ו באגה"ק סי' כ"ד - "שלא לשוח שיחה בטלה משיתחיל הש"ץ להתפלל התפלה עד גמר קריש בתרא כו" - הוא לגבי "שיחה בטלה" דווקא, והוא מפני כבוד ביהכנ"ס כו'.

ה.

ובביאור החילוק בין תורה לתפילה - שבתורה הרגש המציאות הוא ההכנה, ותחילת הלימוד עצמו הוא בביטול, משא"כ בתפילה, הביטול (שלאחרי ההכנה בהרגש המציאות (דתו"א)) הוא גם הכנה ואינו חלק מהעבודה דתפילה עצמה, ובהקדם:

הנה מבואר בכ"מ בחסידות¹⁰ החילוק בין מוחין למידות, דמוחין עניינם ביטול, דאף שענין ההכנה וההשגה (במוח) צ"ל כפי שהוא מבין ומשיג דווקא, מ"מ הרי השכל עניינו להשכיל ולהבין דבר שלמעלה ממנו. ובנוסף לזה, השכל עצמו מחייב ומבין שישנם דברים שהם מעל השכל, וממילא הוא מסכים להתבטל להם ולהסכים להם רק מצד ענין האמונה.

אמנם ענין המידות הוא בהרגשת עצמו דווקא, דהוא אוהב והוא מפחד דווקא, והיינו שהשכל יכול להסכים שצריך לאהוב דבר זה או לפחד ממנו (כי השיג שכן הוא הדבר או כי מבין שישנם ענינים שלמעלה מן השכל), אך כל זה הוא בהסכמה שכלית בלבד (שלכן היא יכולה להיות גם כשלא יבין וישיג), אבל בשביל שהדבר יתאחד עמו הרי לזה צריך את המידות, דדווקא כשהוא מרגיש האהבה או הפחד - שייך לומר שהוא אוהב, הוא מפחד, דהמידות הם האדם עצמו¹¹.

וכמבאר בהמשך "בשעה שהקדימו" תער"ב (פל"ג), ד"זהו הפרש בין מוחין למידות דהמוחין הם בבחי' ביטול והעדר הרגש עצמותו להיות דענין המוחין בכלל הן העלי' וההתקשרות לדבר שלמעלה ממנו, שזה פועל ביטול מציאות עצמו כו' . . והמידות הן בבחי' הרגש עצמו דוקא כו', וע"כ הגילוי דהמידות הוא למטה הרבה מהמוחין כו'".

ו.

ועפ"י החילוק שבין מוחין למידות י"ל החילוק בין תורה לתפילה, דהנה במאמר ד"ה "לא תהיה משכלה" ה'תשי"ב מבאר, שעבודת התפילה היא 'עבודה שכלב' - מידות, ועיקר ענין עבודת התפילה הוא לעורר האהבה¹², ומכיון שענין המדות (ובמיוחד מדת האהבה) הוא בהרגש המציאות (כנ"ל), א"כ עיקר ענין התפילה הוא הרגש המציאות, ולכן עבודתה מתחילה בהרגש המציאות משא"כ בתורה.

¹⁰ ראה המובא לקמן בהמשך תער"ב, ובכ"מ.

¹¹ אמנם בכ"מ מבואר להיפך - שמידות פחות קשורות עם האדם עצמו, שהרי הם ביחס לדבר אחר (זולת) דוקא, משא"כ שכל שהוא לעצמו. אלא שתלוי במה מדברים. ואכ"מ.

¹² כנ"ל בהערה של כ"ק אדמו"ר ב'קונטרס העבודה'.

אלא שלכאורה אי"מ, מדוע צריך לעבוד דוקא עם המידות שזה בהרגש המציאות, ולכאורה צריך לעבוד רק עם המוחין בלימוד פנימיות התורה ובסגנון דמוחין, שזה הרי ביטול.

והביאור בזה: א. הקב"ה רוצה במעשה המצוות שזה מגיע בעיקר ע"י המידות, שזהו הגורם לקיום המצוות בהידור כו' [ראה תניא פט"ז "דחילו ורחימו שבהתגלות לכו הם המתלכשים במעשה המצוות וכו'", עיי"ש].

ב. הנה"ב עניינה מידות - ישות, וכשהעבודה היא רק במוחין - ביטול - הרי הנה"ב לא תשתנה [ראה במאמר הנ"ל (לא תהי' משכלה) דעבודה מיראה וקבעומ"ש - ביטול - אינה פועלת זיכוך ובירור הנה"ב והגוף, משא"כ העבודה מאהבה].

בגדר שם מזיק דאש

הת' מנחם מענדל שיי' ירוסלבסקי
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא יט, ב "התרנגולין מועדין להלך כדרכן ולשבר וכו'. אמר רב הונא לא שנו אלא שנקשר מאליו, אבל קשרו אדם חייב. נקשר מאליו מאן חייב, אילימא בעל הדליל, היכי דמי, אי דאצנעיה אנוס הוא, ואי לא אצנעיה פושע הוא, אלא חייב בעל תרנגול.

מאי שנא כוליה נזק דלא - דכתיב כי יפתח איש בור ולא שור בור, חצי נזק נמי איש בור ולא שור בור, אלא מתני' בדאדייה אדויי, וכי אתמר דרב הונא בעלמא אתמר, דליל הפקר, אמר רב הונא נקשר מאליו פטור, קשרו אדם חייב. משום מאי חייב, אמר רב הונא בר מנוח משום בורו המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה". עכ"ל הגמ'.

ופירש רש"י "אלא מתני' - לא מתוקמא אלא באדייה אדויי, שזרק התרנגול הדליל ושיכר בזריקתו כלים, דהווי צרות, ואפילו קשרו אדם נמי לא משלם אלא ח"נ בעל התרנגול, והקושר פטור - שלא נתקל אדם בכורו. ודרב הונא לא מתוקמא אמתני' אלא בעלמא אתמר, והכי אתמר דליל הפקר כו". עכ"ל.

ובתוס' בד"ה וכי אתמר הקשו וז": "דלא מתוקמא אמתני', דקשרו אדם חייב משמע הכל. ובדאדייה אדויי נמי חייב בעל תרנגול. ובקונטרס פי' דלא מתוקמא אמתניתין משום שהקושר היה פטור כיון דאדייה אדויי, שלא נתקל אדם בכורו, וקשה לפי' מ"מ ליחייב משום אשו, דהוי כאבנו וסכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו בהדי דאזלי, דהאי תרנגול הוי כרוח מצויה, מדפריך אי דלא אצנעיה פושע הוא".

ומבואר דפליגי, היכא שהזיק התרנגול בדאדיי אדויי, דלשיטת רש"י פטור בעל התרנגול מדין אש, משא"כ התוס' סברי דהתרנגול חשיב כרוח מצוי' ומחייב בעליו, וככל חיוב אש שמתחייב בעל האש בנזקין שיבואו ע"י הדלקתו.

ב.

והנה לעיל בגמ' ו, א איתא "הצד השוה שבהן. לאתווי מאי, אמר אביי לאתווי אבנו סכינו ומשאו שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו. . רבא אמר לאתווי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה. ה"ד אי דאפקרינהו, בין לרב בין לשמואל היינו בור,

מאי שנא בור שכן תחילת עשייתו לנזק ושמירתו עליך, הני נמי תחילת עשייתן לנזק ושמירתן עליך. אלא דלא אפקרינהו, לשמואל דאמר כולם מבורו למדנו, היינו בור. לעולם דאפקרינהו ולא דמי לבור, מה לבור שכן מעשיו גרמו לו, תאמר בהני שאין מעשיו גרמו לו - שור יוכיח. מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק - בור תוכיח. וחזר הדין, לא ראי זה כראי זה".

ופירש רש"י בורו המתגלגל - כגון הניה אבן ברה"ר ובעודה במקומה לא הזיקה וגלגלה רגלי אדם ובהמה למקום אחר והזיקה שם. אי בהדי דאזלי מזקי כו' - לא גרס והכי גרסינן היכי דמי אי דאפקרה בין לרב בין לשמואל כו'.

אמנם בתוס' בד"ה לאתויי בור המתגלגל כתבו וז"ל: "בכל הספרים כתוב אי בהדי דקא אזלי קמזקי כחו הוא. ופירש הקונטרס דלא גרס ליה, וטעמא משום דאמרינן לקמן בהמניח (דף כז:): אין דרכן של בני אדם להתבונן בדרכים. ובעל התקלה נמי אין לחייבו מטעם אדם המזיק אלא משום דחשיב כרוח מצויה והוי אשו. ואין למוחקו בשביל כך דלענין כדי שלא ילכו כ"כ בחוזק שיתזו ויזיקו ורכו להתבונן שפיר ולהכי פריך כחו הוא ויתחייב המגלגל הכל ולא בעל התקלה..." עכ"ל.

ומשמע מדברי התוס' דהיכא שהיזק בשעת גלגול האבן, חייב בעל התקלה מדין אש דהוי כרוח מצוי, אמנם בשיטת רש"י י"ל דפטורין שניהם ובעל התקלה מיפטר נמי מחיובי אש, דלכך לא גרס כלל הך מימרא בגמ'¹.

ונמצא מתבאר, דס"ל לרש"י דבכ"מ שנגרם הנזק שלא ע"י רוח מצוי, אלא שאדם אחר או הבהמה גרמו להתפשטות האש, פטורין הבעלים מחיובי האש, ולכאור' צ"ע בזה וכקושיית התוס', דכיון וגלגול האבן ברה"ר דבר המצוי הוא, א"כ צריך להתחייב בעל התקלה מדינא דאש.

והפנ"י כתב דלשיטת רש"י פטור משום דהוי כרוח שאינה מצויה, וז"ל: "...דודאי אין זה מצויה שגורור התרנגול הדליל מרה"ר לחצר הניזק ושם יזרקנו בכח על הכלים, לכך לא רמי החיוב על בעל הדליל כיון שהנזק נעשה לגמרי מכח התרנגול..." עכ"ל.

וכעין זה פירש בחי' מהר"ם בשיטת רש"י גבי בורו המתגלגל, דפטור בעל התקלה בגלגול האבן מטעם הנ"ל, דאין דומה גלגול האבן ע"י אדם ובהמה לרוח מצוי, וממילא פטור בעל התקלה דליכא להמחייב.

¹ וכן כתב מהר"ם בפירושו דברי תוס', דמה שמחייב בעל התקלה מדין אש, הוא לשיטת התוס' דגרסינן ל"י בגמ' כו', משא"כ בשיטת רש"י דלא גרס ל"י כלל פטור בעל התקלה. עיי"ש.

ג.

והנה איתא בגמ' (סנהדרין עז, ב) "אמר רב פפא האי מאן דכפתיה לחבריה ואשקיל עליה בידקא דמיא גירי דידיה הוא ומיחייב. הני מילי בכוח ראשון, אבל בכוח שני גרמא בעלמא הוא".

ופירש רש"י "גיריה דידיה הוא - הן הן חציו, והרי הוא כזורק בו חץ וכדמפרש ואזיל שהמים באים בכוח ראשון עליו מיד, כגון שהניחו סמוך לשפת הים והשפה מדרון. בכח ראשון - כשפינה להם דרך לצד זה מיד נפלו עליו, דהוי כוחו. אבל בכוח שני - שהניחו רחוק קצת ולא נפלו המים מיד בצאתו מגדרותיהן עליו, אלא לאחר מכאן הלכו על המקום שהוא שם, גרמא הוא ולא מכוחו"². עכ"ל רש"י.

[והביאו התוס' ב"ק ד, ב בד"ה ואימא ליישב קושיית הגמ' דמבעה זה המים, דהו"א דחייב בהו אע"ג דהוי גרמא בעלמא, וקמ"ל דפטור משום גרמא בנזקין כו עיי"ש].

ובחי' הגר"ש שקאפ (ח"ב עמ' קיט) הביא קושיית נכדו, דלכאורה הו"ל להתחייב לכה"פ משום אש, דכשם שמתחייב אדם על נזקי אשו אע"ג דכח אחר מעורב בהם, ואזלי למקום שלא יכלו לבא אליו ללא הרוח, כמו"כ יש לחייבו על המים שהלכו למקום רחוק ע"י הכח המעורב בהם, מדין אש.

ולמ"ד אשו משום חציו יתחייב מיתה לשיטת הסוכרים כן, דאין חילוק כלל בין אש דמעורב בו כח אחר למים דאזלי בהערבות כח, ובשניהם הו"ל גירי דידיה וצריך להתחייב.

ותי' שם, דיש חילוק בין מים לאש, אשר באש כח המצטרף להוליך הדליקה אינו מחמת האש עצמו, אלא הוא דבר נוסף על האש, ולכן חשבינן כל מה שהאש עושה ע"י הרוח המעורב בו כאילו עשה האדם, משא"כ במים שכח ההליכה שלהם הוא מצד המים עצמם, ולכך פטור האדם כו'.

ד.

האמנם דיש להקשות לביאור הנ"ל, דלכא"ל הא בכל כח המצוי בדרכי הטבע י"ל דחשוב כרוח המצויה בעולם, וא"כ אין סברא כלל לחלק בין הרוח המעורב באש לכח ההליכה המוטבע במים, דאף שהצטרפות הכח האחר הוא באופנים שונים ומחולקים, מ"מ הך סברא דהו"ל לאסוקי אדעתיה שייך שפיר גם בכה"ג שהכח שבמים מוליכם להיזק (וכמו שהקשו התוס' לעיל בשיטת רש"י גבי דליל ובורו המתגלגל).

² ועיין ב"ק ד, ב בתור"ה ואימא.

ונראה דלשיטת רש"י ביסוד חיוב דאש א"ש, וכמ"ש הפנ"י והמהר"ם (לעיל) דסב"ל לרש"י דרגל התרנגול ובורו המתגלגל לא הוי כרוח מצוי, ולא שייך ביה לחיובי מדין אש.

וכמו"כ י"ל גבי הולכת המים דלא הוי כרוח מצוי, דכל ענין רוח מצוי' שחיבו חכמים בשמירה יתירה בהכי, הוא רק כאשר הרוח מצוי' הוא רוח ממש המצטרף עם המזיק לעשות הנזק כו', משא"כ בשאר גווני דרוח מצוי' דמיפטר.

אמנם בשיטת התוס' ליכא לפרושי הכי, ולשיטתם צ"ל דסבירא להו כמ"ש הרמ"ה בסהנדרין (שם), וז"ל: "היכא דמיית מחמת מיא דאתי מכוח ראשון כי סלקיה להווא מדעם דמפסיק בינתיים והיינו מיא דמקרבי לדבר המפסיק, אבל מיא דאתו בתר הכי והיינו כוח שני פטור, דגרמא בעלמא הוא".

ומבואר דגדר כח שני, אינו תלוי במה שהמים אזלי מכח שפיכת האדם או מאיליו, אלא דבשעה שהאדם פותח המים, יש לחלק בין זרם המים הראשון שבא ממש מפתחתו, ומה שיבוא אח"כ ע"י שפיכתו לא הוי ככוחו אלא ככח שני ופטור מדין גרמא בנזקין, ועפ"יז מיושב סברת התוס' דפטור בכח שני, ולא שייך לחייב בו מדין אש³.

אכן דיש להסתפק בזה, דהא לרעת רש"י דכח אחר מעורב בו באש הוא חומרא⁴, הא וודאי י"ל דכיון שמחויב הוא לשמור על אשו שלא ילך ויזיק, כ"ש דמחויב לשמור כאשר

³ והנה בשו"ע אדה"ז או"ח סי' קנ"ט סי"ד פסק: "צריך שיבאו המים על ידיו מן הכלי מכוח נותן ולא מאליהם, שכן מציינו במי חטאת שנאמר בהם והזה הטהור על הטמא. לפיכך, צינור שדולין מים מן היאור, ושופכין בו ונמשכין ממנו המים להשקות השדה, אינו יכול ליתן ידיו לתוכו או תחתיו כדי שיקלחו המים עליהן כשיגיעו להן, מפני שאינן באים על ידו מכוח אדם, שכבר פסק כוח השופך, ואם משים ידו קרוב למקום השפיכה, אף על פי שאינו משים תחת השפיכה ממש עלתה לו נטילה, שכל זמן שהמים קרובים למקום השפיכה עדיין מכוח אדם הם באים...". ומשמע דסב"ל כדעת רש"י בדין כח שני.

אמנם שם בס"ח פוסק: "...אבל אם הטייר הברזא וקבל המים על ידיו, נחשבת הסרתו דבר המונע שפיכת המים כאילו שפך המים בידיו, ומכל מקום צריך להחזירה ולהסירה בכל שפיכה ושפיכה היוצאת מהנזק, שקילוח ראשון לבד נחשב כאלו בא מכוחו, ואח"כ מקלח מאליו. לפיכך, הנוטל מכיור שמתוקן ע"י תרנגול כעין ברזא, צריך להפך התרנגול כמה פעמים בכל נטילת יד ויד, לפי שהקילוח הוא דק ואין מספיק לשפוך על כל הפרק הצריך נטילה בקילוח ראשון היוצא מהנזק". ולכאן' משמע להיפוך כשיטת הרמ"ה דתלוי במים עצמם ולא בכח הניתן בהם ע"י פעולת האדם.

ואולי יש לחלק בזה בין הגדרת כוח ראשון לכוח נותן, דבנט"י צ"ל כח נותן ולכן יש לחוש לב' הדיעות, משא"כ גבי נזקין דצ"ל כח ראשון ובוה שפיר יש להסתפק אם הוי המים הראשונים או כח האדם שיש במים וכו'. ועצ"ע. ועיין בזה עוד לקמן מ"ש בפנים לבאר שיטת רש"י.

⁴ עיין בזה בב"ק ג, ב, ו, ב. ובביאורי האחרונים ביסוד שיטתו בזה.

הכח הוא בגוף המזיק עצמו, והיינו דאף שיש לחלק דרוח מצוי' הוי רק ברוח ממש ולא בע"א, מ"מ יסוד המחייב שמירה לכאו' שווה בכלום (ואדרבא בזה יש להחמיר יותר דהכח המוליך את הנזק גם שייך למזיק כו').

ה.

והנה הנחל"ד כתב ליישב שיטת רש"י באופ"א, דכאש הא הנזק נעשה ע"י האש בעצמו בלי סיוע דבר אחר, וכל פעולת הרוח אינו אלא לקרב האש אל הדבר הניזק, וכוותיה באבנו סכיננו ומשאו דהאבן עצמו הוא המזיק מפני הכובד שיש בו, וכמו"כ הסכינ' בחידודו וכיו"ב, ובהם הרוח אינו פועל רק לקרב המזיק אל הניזק, והיינו דהאש מקרבתם אל קצה הגג, ומ"מ בנפילתם בפועל הרי הנזק נעשה רק ע"י כובד האבן וכו'.

אמנם גבי דליל, הרי הדליל עצמו אין בכוחו להזיק כלל בלא כח ההתזה, ואילו היה נתקרב הדליל אל הכלי בלא כח ההתזה לא היה מזיקו כלל, ונמצא כי עיקר ההיזק נעשה ע"י כח ההתזה והדליל לא הוי אלא כגרזן ביד החוצב, והיינו דהרוח אינו מצטרף רק בהולכת הנזק אלא אף בגוף הנזק ה"ה מצטרף, דע"י כח ההתזה נגרם הנזק.

וכמו"כ י"ל גבי בורו המתגלגל, דכיון והכא הנזק לא נגרם ע"י כובד האבן לבד, אלא בהצטרפות הכח המוליכה, ודווקא עי"ז שנתווסף כח באבן יכול להזיק, נמצא דאינ' הנזק מיוחס רק לבעל האבן, אלא דעצם ההיזק שייך גם להמגלגל, ולכך פטור בעל האש ודהכא יש תרתי לריעותא שהמגלגל מוליך האש וכמו"כ מזיק עי"ז וכו'.

לכאו' נראה דמקור שיטתו בזה, מיוסד לפי מ"ש הרשב"א (ב"ב כו, א) בסוגיא דרקתא דאזלא ע"י הרוח ומזקי, דהתם בגמ' איתמר דלא מחייב מדין אש, והקשו הראשונים התם דלכאו' הו"ל להתחייב כדין אסו"מ שנפלו מראש הגג דמחייבי מדין אש, ותי' הרשב"א וז"ל: "...דשאני התם דממונו ממש הוא דמזיק, שהאש היא שמזקת ששורפת, וכן כובד האבן והסכינ' הן שמזיקין, והילכך אפי' כח אחר מעורב בו חייב דממונו הוא דאזיק, אבל הכא הרקתא בעצמה אינה מזקת אלא שהרוח הוא שמסער אותה ומכה בה על פני העוברים". עכ"ל.

ומבואר כסברא שהביא הנחל"ד דכיון והרוח עצמו מצטרף עם הנזק לכך פטור, משא"כ באסו"מ שהרוח מצטרף רק בהולכת הנזק, ואילו הנזק עצמו ה"ה ע"י כובד האבן או הסכינ' יש לחייבו מדין אש.

ולפי"ז נראה לע"ד דיש לבאר שיטת רש"י בדין כח שני, דכיון והמים לא מזקי כדין בור - שהמים עומדים והאדם ניזק מגוף המים, אלא דהכא מת ממרוצת המים ע"י הלוחם,

ולכן פטור מדין אש, דה הילוך המים בכח שני בא מצ"ע, ופעולת האדם רק גורמת לכך, וא"כ הוי גרמא בנזקין ומיפטר.

1.

ונראה לבאר באופ"א על יסוד סברא זו, ע"פ הידוע⁵ שבטבע האבן שני ענינים: הא' טבעו הכללי דהוא כובד האבן, והב' הוא טבעו הפרטי להיות במנוחה (היינו מה שאינו מתנענע אלא במנוחה כו'). אמנם כאשר האבן נופל ומתמוטט ממקום מנוחתו אינו היפך טבעו ומנוחה, אלא רק מה שבאותו הרגע התגבר טבעו הכללי שהוא הכובד שבו וגרם להאבן ליפול למטה כו'.

והנה בעת הילוכו של האבן מלמטלמ"ע, הרי מתבטל האבן מב' טבעיים אלו שבו, שהרי בעת הליכתו הוא מתנענע וממילא אינו בטבע המנוחה והתיישבות, וכן הרי הוא קל דהא בזריקת אבן מלמטלמ"ע אין זה שהאבן מונח על הכח הזורק והכח הולך מלמטלמ"ע, כי אם שהכח פועל אשר האבן ילך למעלה ויצא מטבעו הכללי להיות בכובד.

ועפ"ז יש לבאר דהנה כאשר האדם מדליק אש, הרי משעת ההדלקה כבר קיים המזיק - דבאפשרותו להזיק, ואילו בהכח המצטרף אין משום יצירת המזיק אלא הולכתו לבד, וכמו"כ באסו"מ שהניחזן בראש הגג, אף שהכח המצטרף פועל גם בגוף המזיק, והיינו שמגביר טבע הכובד שבו על טבע המנוחה שבו להיות מתנועע, מ"מ כיון ובפועל האדם ניזק מכובד האבן, דטבע זה הוא עצמי באבן, ובכך לא משני מידי הכח המצטרף לכך הוי כאש⁶.

משא"כ גבי דליל דאזיק ע"י דאריי אדויי, הרי הכח המצטרף משויי להדליל להיות מזיק דאש, והיינו דקודם היה באופן מסוים וכעת שינה אותו הכח להיות באו"א ובכך יצר את אפשרותו להזיק, וממילא כיון והרוח מצטרף גם ביצירת המזיק והיינו דהוא הגורם להיותו מזיק, לכך אין שייך לחייבו מטעם אש.

ובסגנון אחר, הנה, כאשר הניח אדם אסו"מ על ראש הגג, הרי בשעת מעשה יכולים ליפול ולהזיק, ללא שיגרם שינוי מסוים בגוף האסו"מ, והיינו דמשעת הנחה הרי באפשרות האסו"מ להזיק, משא"כ גבי דליל הרי בשעת קשירת האדם להדליל ברגל

⁵ ראה בכ"ז ספר הערכים חב"ד ערך "אבן הנזרק מלמטלמ"ע", ובהערות שם.

⁶ ואולי הנפק"מ מכך הוא ברוח שאינה מצוי, דבאש כאשר הדליקה באופן שיכולה לילך ולהזיק ברוח מצוי' ולבסוף באה רוח שאי"מ, נימא דתחילתו בפשיעה וסופו באונס ומחייב, משא"כ באסו"מ כיון וברוח שאי"מ הרי"ז גורם להאבן לבטל גם טבעו, והיינו דכעת אין האבן הולך בכובדו העצמי אלא בהתערבות הרוח המוליכה אותו, לכך י"ל דאע"ג דתבוס"ב מ"מ פטור, ועיין בזה בחי' צ"צ ב"ק ו' א. ואכ"מ.

התרנגול, אע"ג דיכול ליגרם נזק ע"י דליל זה, מ"מ הרי נזק זה יגרם ע"י שיפעל בו התרנגול שינוי, והיינו ע"י שישנה את תכונותיו להיות קל ומתנועע, ולכך מיפטר האדם.

ז.

ונראה דיש לקשר זה בחקירת האחרונים בטעם חיוב אדם בנזקי בור ואש, דהא בכל נזק שאנו מחייבים לשלם דמים צ"ל בו ב' תנאים לחיוביה, א' שנגרם איזה חסרון להניזק, ב' דבעל הבור או האש אשם בזה.⁷

ומעתה כאשר נבוא לברר יסוד החיוב כאש בור, יש ללמוד בכ' אופנים: דהחיוב בא על הנזק שנגרם ע"י הבור או האש, או דהחיוב בא ע"כ שהבעלים יצר את הבור והדליק את האש, והיינו האם עיקר החיוב בא על הנזק ואשמת הבעל הוא פרט בחיוב, או דעיקר התשלומין בא על הפשיעה ביצירת הבור, ואילו החסרון הוא תנאי המחייב כו'.

ולפי"ז י"ל דרש"י והתוס' איפליגו בזה בכולה שמעתין, אי יסוד חיובא דאש ובור בא ע"י מעשה הבעל ביצירת המזיק, או דהחיוב בא ע"י הנזק בפועל שיש להניזק מממון הבעלים.

ובזה יתיישב שפיר שיטת רש"י, דבכ"מ סב"ל דעיקר החיוב בא על יצירת המזיק, ולכן בדליל לא שייך לחייב בעל האבן מדין אש, כיון דאף האבן שייכת איליו, מ"מ הוא לא יצר את האש, וממילא בטל יסוד החיוב.

וכמו"כ מיושב שיטתו גבי בורו המתגלגל ברגלי אדם, דאף דבשעת הנחת האבן מתחייב על כל נזק שיבוא אח"כ מדין בור, מ"מ לחיובי מדין אש לא שייך כלל, כיון דזה בא ע"י אדם אחר שיוצר האש, ויסוד החיוב לא שייך הכא.

וכמו"כ מיושב בפשיטות קושיית הגרש"ש, דהכא גבי כח שני כיון שאין האש נעשה ע"י האדם בעצמו אלא ע"י כחו בלבד, והיינו דכח האדם יוצר אש, לכך י"ל דבאש כזאת לא חייבה התורה כלל כיון דאין עליו שם מזיק דאש, ומגזירת שם מזיק דאדם ליכא לחיובי דכח שני הוא, ולכך מיפטר.

ח.

ובזה נ"ל ליישב ל' התוס' התם (ב"ב נו, א) בישוב הקושיא דלא מחייבינן ברקתא מדין אש אע"ג דדמי לאסו"מ שהניחן בראש הגג, דכתבו התוס' התם בד"ה זיקא וז"ל: "...ואומר ר"י דלא דמי לאש, דאין חייב משום אש אלא כשעשה האדם את האש לברו,

⁷ ולהעיר מחקירת האחרונים ביסוד המחייב ממון בנזקין, האם הוא עצם הנזק בפועל, או פשיעת המזיק בהעדר שמירתו.

כדכתיב המבעיר את הבערה בלא סיוע הרוח, ואח"כ הולכת על ידי רוח מצויה, אבל הכא אין עושה לברו כל עיקר אלא ע"י הרוח, דאי לאו רוח לא הוה רקתא אזלא כל עיקר, ודמי לליבה וליבתו הרוח דפטור...".

ומשמע דלא דמי לאסו"מ דברקתא אין האדם לברו יוצר את המזיק אלא ע"י הרוח, והיינו שבגוף האש ויצירתו להזיק יש הצטרפות של הרוח, משא"כ באסו"מ דהמזיק קיים כבר ללא הרוח ומוכן להזיק ע"י האדם, אלא שחסר הצטרפות הרוח ע"מ לגרום הולכת המזיק מראש הגג כו'. ע"ע.

וכמו"כ יש ליישב שיטת רש"י מקושיית הרמ"ה, דלעיל כתבנו דאיפליגו רש"י והרמ"ה בדין כח שני, אם החילוק תלוי בכח מרוצת המים, דתלוי אם אזלי מכוחו ממש או רק שכוחו גורם למים להיות הולכים מכח עצמם.

אמנם הרמ"ה הקשה ע"ז דכיון הוא גרם למרוצתם נעשה כבעל המים וצריך להתחייב, ופירש גרר כח שני באופ"א דהחילוק הוא במים עצמם אם היו קרובים לשפת הנהר או מרוחקים, דהמים הקרובים לשפה נחשב ככחו, משא"כ המים שיבואו אח"כ נחשב ככח שני.

ולפי מ"ש א"ש, דהא בעצם פתיחת סכר הנהר הרי"ז יצירת המזיק, ואילו הנזק בפועל זהו ע"י הילוך המים, וא"כ לרש"י דיסוד החיוב הוא במעשה פשיעת הבעלים, הרי כל מה שיבוא אח"כ ע"י מה שפתח הסכר ג"כ נחשב ככוחו וגירי' דידי' בוא וחייב, ומשא"כ הרמ"ה סב"ל דהכא הוי ככח שני כיון ובפועל אי"ז המים שהוא הבעלים עליהם.

ועד"ז לאידך גיסא, דכאשר יגמר הכח שנתן במים וילכו המם בכח עצמם, מצד פשיעת הבעלים יש סברא לפטור, משא"כ בנוגע לעצם הנזק שבא ע"י המים יש סברא לחייב כיון שבא ע"י המים שלו. ופשוט.

בענין העבד ואמה שהזיקו

הת' נחום אליהו ש"י הכהן כהן
תלמיד בישיבה

א.

רמב"ם פ"א מהל' גניבה ה"ט "העבד שגנב פטור מן הכפל, ובעליו פטורין, שאין אדם חייב על נזקי עבדיו אע"פ שהן ממונו, מפני שיש בהם דעת ואינו יכול לשומרן, שאם יכעיסנו רבו ילך וידליק גדיש באלף דינר, וכיוצא בזה משאר נזקין". עכ"ל.

ובמ"מ כתב דמקור דברי הרמב"ם אלו הוא במשנה מס' ידיים (פ"ד מ"ז) "אומרים צדוקים, קובלין אנו עליכם פרושים מה אם שורי וחמורי שאני חייב בהם במצות הרי אני חייב בנזקן, עבדי ואמתי שאני חייב בהן במצות אינו דין שאהא חייב בנזקו. אמר להם לא אם אמרתם בשורי וחמורי שאין בהם דעת, תאמרו בעבד ואמה שיש בהם דעת שאם יקניטנו ילך וידליק גדישו של אחר ואהא חייב לשלם". עכ"ל. [והובא דין זה גם בגמ' ב"ק ד"ד ע"א. עיי"ש].

והנה יש לעיין בטעם שכתב הרמב"ם הך הלכה דהאדון פטור על נזקי עבדו בהל' גניבה גבי גניבת העבד, ולא הביאו קודם בהל' נזק"מ לומר דפטור האדון על נזקי עבדו, ובפרט אשר במקור דברי הר"ם מיירי בנזקי העבד ולא בגניבה [וכן הובא בגמ' ב"ק ד, א], וצ"ע בטעם ששינה הרמב"ם ממקורו והביאו בהל' גניבה כו'.

ובחי' הגר"ח הלוי ריש פ"ט מהל' גזילה הקשה עוד, דהנה המשנה התם מיירי בנזקי ממונו לענין עבדו שהזיק, דכיון דהוי ממונו לכך יש סברא שיתחייב האדון על נזקי עבדו, דזהו כלל גדול בנזקין, דכל שהוא ממונו שמירתו עליו וחייב בנזקיו, וחידוש המשנה דמ"מ פטור האדון בנזקי עבדו, מפני שיש בהן דעת ואינו יכול לשומרן, ולכך חיישינן לשמא יקניטנו וילך וידליק גדישו של אחר וכו'.

אמנם מענין גניבה, הא וודאי דליכא לחיובי האדון על גניבת עבדו, דכיון וחויב גניבה הוא רק מחמת עצמו, לכך אף אי נימא דהבעלים מחויב בשמירת עבדו, מ"מ אין לומר דעיי"ז מתחייב בגניבתו, ולא נאמר הדין דשמא יקניטנו אלא לענין נזקין, וזה תימה לדעת הר"ם שהביאו בהל' גניבה.

ומחדש הגר"ח לפי"ז, דגם בגניבה וגזילה יש חיוב נזק, והיינו דאף ולענין ההשבה ליכא חיוב על הארון, דלא חל ביה חיוב השבה וכדלעיל, מ"מ חיוב הממון בעד הגניבה הוי מדין מזיק, ולכך שפיר יש לחיובו מדין שמירתן עליך, ועכצ"ל דהא דמיפטר עבד ואמה הוא משום שיש בהן דעת וכו', ולפי"ז א"ש טעם שקבעה הר"ם בהל' גניבה לאשמועינן דחיוב גניבה הוי גם מדין מזיק, ולכך שייך ביה דין שמירתן עליך וכו'. עיי"ש.

אמנם תירוצו של הגר"ח צע"ג, אשר מלבד הדוחק לומר שעייב הר"ם דין זה מהל' נזק"מ וקבעו בהל' גניבה אך לאשמועינן יסוד זה שחיוב גניבה הוי מטעם מזיק, אע"ג דעי"כ הוצרך הרמב"ם לשנות ממקורו¹.

הנה עוד זאת דמדברי הגר"ח עולה דבלאו טעמא דשמא יקניטנו וכו', הי' מקום לחייב הארון עבור הקרן דגניבת עבדו, מדין מזיק דשמירתו עליך, אמנם על הכפל הא וודאי דפטור, דזה וודאי שלא הוי מחיוב מזיק, אלא בתורת קנס על גניבת העבד.

אכן מלשון הרמב"ם נראה, אשר טעם הנ"ל דשמא יקניטנו פוטר הארון גם מחיוב הכפל, וכלשון הר"ם "העבד שגנב פטור מן הכפל ובעליו פטורין שאין אדם כו", וצ"ב דמה"ת לומר דחייב הארון על הכפל, עד שהוצרך הר"ם לטעמא דשמא יקניטנו כו'.

ב.

והנה בחידושי הגרנ"ט ועוד כתבו ליישב טעם שנקט הר"ם פטור העבד מכפל, אף דמעיקר דינא לכאו' לא הי' מקום לומר שיתחייב הארון בכך, דלא חל ביה דין דשמירתן עליך כו'.

דהנה בכל חיוב ארון על נזקי עבדו, י"ל דאין הארון מתחייב על מעשה עבדו, וע"ד שמתחייב בכל גוונא שממונו הזיק, דע"י שממונו הזיק נעשה הוא המחויב לשלם ההיזק.

אלא דהחיוב מעיקרא חל על העבד עצמו, ורק כיון דהעבד הוא ממנו של האדם, לכך מחויב הארון לשלם כל החיובים המוטלים על עבדו, דאחריותו על העבד גורמת לחייבו לשלם את חובות עבדו.

¹ עוד צ"ב דהא חידוש הנ"ל דחיוב העבד בגניבה הוי מטעם מזיק וכדמוכח ממה שהביאו הר"ם בהל' גניבה, יש להוכיחו גם ממק"א, דבחייב גניבה איכא נוסף על חיוב ההשבה גם חיוב תשלומין, ולפי"ז נמצא דמ"מ יש בחיובו לשלם על גוף החפצא וכרין מזיק.

ולפי"ז הא וודאי דיש לחייב הארון, בכל מילי שיתחייב עבדו, וגם בחיוב הכפל המוטל על עבדו, דאע"ג והחייב חל על העבד לבדו, מ"מ אחריות הארון היא לשלם כל חיובי העבד.

ומדבריו משמע דכ"ה בכל מילי דהעבד, דמה שהארון מחויב לשלם בחיובי עבדו, היינו בכל גוונא שיבוא לעבד חיוב תשלומין, ובכל אופני ההתחייבות מזיק גנב גזלן וכיו"ב, ולכאו' הוא חידוש יסוד גדול ברעת הר"ם, ולא משמע הכי בשום מקום.

ועוד דלשון הר"ם גופיה אקשיתיה לביאורו, דכתב להדיא טעם פטור הארון מתשלומי עבדו דהוי מפני שאינו יכול לשומרו, אשר זהו תנאי המחייב כל ממונו המזיק, וכיון דבעבד חסר לתנאי זה - הלכך פטור הארון, אמנם אי נימא דחיובו הוא חיוב מחודש באחריות הארון בחיובי עבדו, לא משני מידי במה שאין שמירתן עליך.

ועכצ"ל דהטעם שיש מקום לחייב הארון בכפילת עבדו, אין הכוונה דהחייב רמי אעבד, והארון אחראי בעד חיובו, אלא דמעשה העבד בגניבה הוא המחייב אדונו בתשלומי הכפל, וככל ממונו המזיק המחייב בעליו לשלם על הנזק, ומ"מ פטור הארון בנוקי וגניבת עבדו מטעם דיש בהן דעת ואם יקניטנו כו'.

ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתא, דכיון וחיוב הכפל לא שייך מידי להנזק, הא וודאי דלא הי' מתחייב הארון לשלם ע"כ, גם לולי טעמא דשמא יקניטנו, וצ"ב בטעם שכתב הר"ם לפטור הארון מחיוב הכפל מפני הך חששא דשמא יקניטנו.

ג.

והנה "בקובץ רשימות שיעורים" (ב"ק סי' יח) מבאר שיטת הרמב"ם באו"א, דהנה בכל חיוב נזיקין שהארון מתחייב על נזקי ממונו, טעם החיוב וודאי הוי מפני שממונו הזיק, וכמפורש ברמב"ם ריש הל' נזק"מ "דכל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק".

ולפי"ז נראה דהא דכלא גז"ש לא הוה מחייבין אלא בשור לחוד, עכצ"ל דאין הטעם מפני דלא הוה ממונך, דבזה ליכא חילוק כלל בין שורו לחמורו, ואף דתורה חייבה בשור לבד, מ"מ מפני הך טעמא דהוי ממונו, יש לחייב אף חמורו דהוי ממונו כו'.

אלא וודאי צ"ל הטעם בזה, דאי לאו גז"ש הווי"מ לומר אשר בכל שאר בע"ח ליכא דין מזיק עליהו, דהתורה קבעה שם מזיק המחייב רק גבי קרן וכיו"ב, אמנם בנוקי שאר בע"ח לא חל שם מזיק עלייהו ולכך פטירי [והיינו דבכל מזיק המתחייב בתשלומין צ"ל בו גם שם מזיק המחייב, ולבר מכך שהוי ממונך].

והנה בעבר המזיק, הא לא הוכלל בהך גז"ש דשור שור משבת, כיון ואינו בע"ח (וכמבואר בגמ' ב"ק נ"ד, ב), ואאפ"ל דנתמעט מגז"ש מהיות ממונך, דזה פשוט שיש בו חיוב ממונך וכדלעיל, ועכצ"ל דנתמעט מהיות בו שם מזיק דשור, ולכך לא שייך ביה חיוב מדין מזיק.

אמנם מ"מ י"ל דמחוייב משם מזיק דאדם, וא"כ שפיר יש לחייבו בתשלומי נזיקין, כיון שהוא ממונך, ושם מזיק המחייב נמי שייך ביה, דחייב מדין אדם המזיק.

ועפי"ז א"ש טעם שקבע הרמב"ם הלכה זו בהל' גניבה, דשם מיירי בחיובי אדם המזיק, אשר זהו שם מזיק המחייב העבד, ולא שייך כלל לנזק"מ, דשם מיירי בחיובי שור המזיק וכו'.

ולאידך במקום הא' ששייך לדון בחיובי אדם המזיק [הל' גניבה] שנה הר"ם הלכה זו כו'. עיי"ש באורך.

ודבריו צע"ק, דאף שלענין מה שפירש דאין מקום לדון בעבד שהזיק גבי נזק"מ, דחיובו הוי מגזירת שם מזיק דאדם כו' - א"ש ביאורו, אמנם מ"מ עדין תקשי דלפי"ז הר"ל להר"ם לשנותו בהל' חובל ומזיק דשם מיירי מדיני אדם המזיק, ולכה"פ בהלכות העוסקות בדיני עבדים וכיו"ב.

ודוחק לפרש, אשר דרך הר"ם לשנות כל הלכה במקום הא' ששיכת שם, ולכך קבע דין זה בהל' גניבה דזהו פעם הא' בו דן גבי אדם המזיק, דמ"מ אי"ז גנב אלא מזיק וכמפורש בדברי המשנה התם, ולא מסתבר להוציא דברי המשנה מפשטם כו'. (וע"ד שהקשה הוא עצמו על ביאור הגר"ח).

ד.

והנה באחרונים הוסיפו להקשות עוד, בעיקר דין המשנה לפטור האדון בנזקי עבדו, דלכאוי' הא בפרשת נזיקין שם שור כתיב, וחיוב שאר בע"ח הוא דילפינן כולהו בגז"ש דשור שור משבת, וכמבואר במכילתא פ' משפטים "וכי יגח שור אין לי אלא שור, מנין לעשות כל בהמה כשור, הריני דן נאמר כאן שור ונאמר להלן [גבי שבת] שור, מה שור האמור בסיני עשה בו כל בהמה כשור, אף שור האמור כאן דין הוא שנעשה כל בהמה כשור". עיי"ש.

ובגמ' ב"ק נד, ב "...אי הכי אפילו אדם ליתסר, אלמה תנן אדם מותר עם כולן לחרוש ולמשוך, אמר רב פפא פפואי ידעי טעמא דהא מילתא, ומנו רב אחא בר יעקב, אמר קרא למען ינוח עבדך ואמתך כמוך, להנחה הקשתיו ולא לדבר אחר". עכ"ל הגמ'.

ומבואר דעבד נתמעט מהך גז"ש דשור שור, דרק להנחה הקשתיו ולא לד"א, וא"כ מעיקר דינא לא שייך לחייב הארון על נזקי עבדו, כיון ולא הוכלל בהגז"ש דשור שור, וצ"ב בכך שהוצרך התנא לטעם דשמא יקניטנו ע"מ לפטור הארון מנזקי העבד, אע"ג דגם בלאו הך טעמא הוה מיפטר, וכדמוכח בגמ' דעבד לא הוקש לשור כו'. וצ"ע.

והנה בשו"ת "עמודי אור" (סי' ט' או"ק ד) כתב ליישב דאיה"נ דפטור הארון מנזקי עבדו הוא מעיקר דינא, דלא חל עליה חיוב כלל - דלא הוכלל בהגז"ש דשור שור משבת, ואילו טעם הגמ' דשמא יקניטנו הוי דיחויא בעלמא מטענת הצדוקים, לומר דאין פטור העבד גזיה"כ, אלא דיש עמו טעם הגון כו' עיי"ש.

אמנם בשיטת הר"ם ע"כ א"א לפרש הכי, דמשמע דס"ל שיסוד פטור עבד ואמה הוי מטעמא דשמא יקניטנו, שכתב "שאינ אדם חייב על נזקי עבדיו אע"פ שהן ממונו, מפני שיש בהם דעת ואינו יכול לשמרן, שאם יכעיסנו רבו כו'", אשר נראה מפורש כוונתו דטעמא "שמא יקניטנו", הוא יסוד פטור הארון מנזקי העבד (וכן הביא טעם זה בלשון "שאים" ולא "שמא" וכפי שהובא בגמ' (ב"ק ד, א). וצ"ע.

ה.

ונראה לכאור כהנ"ל באו"א, ובהקדים בירור מקור דברי הר"ם בהלכה זו, דהנה בשו"ת "עמודי אור" (שם) כתב דמקורו של הרמב"ם הוא מהמכילתא (משפטים פ' כ"א פס' כ"ח) ובב"ק נ"ד ע"ב, וכנ"ל.

אמנם במכילתא דרשב"י (פ' משפטים כ"ב ג') הובא הלימוד דעבד אינו בכלל שור באו"א, וז"ל: "משור עד חמור עד שה . . . יכול הגונב את בנו ומכרו יהיה חייב לשלם תשלומי כפל, ודין הוא ומה אם אלו שאין חייב על מכירתם מיתה משלם תשלומי כפל בנו שחייב על מכירתו מיתה אינו דין שישלם תשלומי כפל, ת"ל משור עד חמור עד שה מה אלו מיוחדין שזכאי במכירתם יצא בנו שאין זכאי במכירתו מוציא אני את בנו שאין זכאי במכירתו.

ועדאן לא הוציא את ביתו שזכאי במכירתה ת"ל משור עד חמור עד שה, מה אלו מיוחדין שזכאי במכירתם לעולם יצאת בתו שאין זכאי במכירתה לעולם מוציא אני את בתו שאין זכאי במכירתה לעולם.

ועדאן לא הוציא את הקרקעות שזכאי במכירתם לעולם, ת"ל משור עד חמור עד שה. מה אלו מיוחדין שיש בהם שבר ושבי' ומיתה יצאו קרקעות שאין בהם שבר ושבי' ומיתה מוציא אני את הקרקעות שאין בהם שבר ושבי' ומיתה.

ועדאן לא הוציא את העבדים שיש בהם שבר שבי' ומיתה ת"ל משור עד חמור עד שה מה אלו מיוחדין ששמירתן עליך יצאו עבדים שאין שמירתן עליך מוציא אני את העבדים דאין שמירתן.

ועדאן לא הוציא את השטרות ששמירתן עליך ת"ל משור עד חמור עד שה מה אלו מיוחדין שמתנתם גמורה יצאו שטרות שאין לך בהן אלא ראייה" עכ"ל.

ומבואר דהגונב עבד פטור מן הכפל, מדכתיב משור עד חמור עד שה - ומשמע דווקא אלו כי נגנבו משלם כפל, יצאו עבדים שפטורים עליהם מכפל דאינם בכלל שור, דאין בהן הצד השווה ד'שור חמור ושה', כיון ואין שמירתן עליך.

.1

ונראה לומר דמקור דברי הרמב"ם בהלכה זו, דעבד הובדל משור לפטור בעליו מגניבתו ונזקיו, הינו במכילתא דרשב"י הנזכ"ל, ומכאן למד הר"ם דעבד לא בכלל הפס' ד"כי יגח שור", וע"כ ס"ל דפטור מעיקרא ויסוד החיוב לא שייך ביה.

ולפי"ז יובן בטו"ט, טעם שקבע הרמב"ם דין זה דהעבד שהזיק בהל' גניבה דווקא, אע"ג דדברי המשנה נשנו גבי נזיקין, והיינו משום דמקורו הוא מהמכילתא דרשב"י, ושם הלימוד ע"כ דפטור הארון מנזקי עבדו קאי בדיני גניבה ולא בנזיקין.

ומיושב בפשיטות קושיית הגר"ח, דאין ענין עבד שהזיק להל' נזק"מ משום דלא חל ביה גזירת שם מזיק דשור, ורק דמתחייב מדינא דאדם המזיק, ומ"מ קבע הר"ם הלכה זו בהל' גניבה ולא המתין לדיני חו"מ, כיון ומקורו עוסק בדיני גניבה ויכידוע דרך הרמב"ם בכ"מ להיות נצמד למקורו כו'.

והנה לכאו' יש להקשות על דברינו, דהא במכילתא דרשב"י מיירי מענין עבד שנגנב, אמנם בנדר"ד עסקינן גבי דין העבד שנגנב, ולפי"ז קשה לפרש דמקור דין זה בר"ם הוא מהמכילתא דרשב"י, דוודאי אפ"ל דשוין דיני עבד שנגנב להכי.

אמנם נראה דאינו כן, דהנה מהמכילתא דרשב"י איו אנו למידים כלל פטור העבד, אלא רק יסוד הסברא לחלק דעבד אינו בכלל שור, דלולי כן הו"א דעבד בכלל שור מ"שור שור משבת", ורק דמ"מ יצא מפני דלהנחה הקשתיו ולא לד"א, אכן מדברי המכילתא דרשב"י יצא לנו יסוד חדש דעבד מעיקרא אינו בכלל בע"ח.

ולפי"ז א"ש טעם שכתב הר"ם, פטור דעבד ואמה הוי מעיקר דינא, והיינו משום דמקורו למדנו דעבד אינו בכלל בע"ח, וא"א לדון בו מחיובי שור אלא משם מזיק דאדם

לכד, ולכך קבע הר"ם הלכה זו בדניי אדם המזיק, ומ"מ לא שייך חו"מ אלא בהל' גניבה משום דמקורו משתעי בהכי כו'. ופשוט².

ז.

ולפי"ז א"ש דיוק לשון הר"ם בהלכה זו, דהעבד פטור מן הכפל ושינה בכך מל' המשנה שם, ולכאו' הו"ל למינקט בפשיטות דהעבד פטור, ולא הוצרך להזכיר כלל ענין הכפל, וביותר הנה עיי"כ יש לדייק איפכא דמשמע אשר דווקא מכפל מיפטר אמנם על הקרן מתחייב.

ואף דמ"מ מחייב על הקרן מפני חובת ההשבה דרמי עליה להחזיר הגניבה (וכיסוד הגר"ח נזכ"ל), מ"מ כאשר בטל חובת ההשבה וע"ד דוג' שאבד החפץ שנגנב צ"ל פטור, ומדקרוק הר"ם דפטור מן הכפל משמע דעל הקרן מתחייב.

אמנם לפי המבואר לעיל בשיטת הר"ם א"ש, דבכך איירי במכילתא דרשב"י, ווודאי דא"א לדייק מכאן שעל הקרן מתחייב, דכוונת הר"ם היא רק להביא מקורו דפטור על הכפל, אך מ"מ וודאי דאף על הקרן פטור.

ולפי"ז גם אין מקום לקושיית הגרנ"ט הנזכ"ל, בטעם שפירש הר"ם פטור הכפל, אף דמעיקר דינא אין חיובו חל על האדון, דכ"ה במקור דברי הר"ם לפטור האדון מכפילת עבדו. (ודרו"ק).

² והנה איתא בגמ' (ב"ק מ"ט, א) "אמר רב פפא שור שנגח את השפחה ויצאו ילדיה משלם דמי ולדות, מאי טעמא חמתא מעברתא בעלמא הוא דאזיק, דאמר קרא שבו לכם פה עם החמור - עם הדומה לחמור". ולפונ"ד הי' נראה להקשות דמשמע מדברי הגמ' דעבד בכלל בהמה הוי, וא"כ צ"ב בדברי המכילתא דרשב"י דעבד הובדל משור, ואאפ"ל דהמבואר בסוגיין גבי עבד שהזיק מיירי בעבד עברי, דהא סתם דכתיב היינו עבד כנעני כו'.

ולכאו' הי' נראה ליישב דסמיך ע"מ דכתב "אמה", והיינו דרין המשנה בעבד שהזיק כליל גם אמה עבריה, ומאמה נילף דעבד דאירינן ביה הוא עבד עברי, אמנם ע"כ דאינו כן, דהא מ"מ איירי באמה כנענית, דאמה עבריה נמכרת עד- 12 ומתחת ל 12 אינה בר דעת, ועכצ"ל דמיירי באמה כנענית, דכיון וכל יסוד פטור האדון הוי מטעם שיש בהן דעת, ולכך ילכו וידליקו גדישו של אחר כו', א"כ וודאי דלא עסיק באמה עבריה שאין בה דעת (ומיום היות בה דעת איננה נמכרת לעבדות).

ואו"ל הביאור בזה, לפי מה שפירש מהר"ם התם על שיטת הגמ', וז"ל: "...דעבד כנעני אין לו יחס כחמור, ואין מתייחס אחר האב, ואין הולדות של הבעל, ולכך חייב לשלם לאדון. דלא מיעט הכתוב שוורים מדמי ולדות, אלא במקום שהולדות מתייחסים אחר האב...".

ולפי"ז הרי עבד דומה לחמור, רק בענין יחוסו, אע"פ דבכללותו אינו דומה לבהמה וכדלעיל, אמנם כ"ז מפורש במהר"ם בדעת הרא"ש משא"כ בשיטת התוס' כו'. ועצ"ע.

והנה הר"ם שינה מלשון המשנה (וכן הובאה בגמ'), דהתם מיירי בעבד ואמה, ואילו הר"ם נקט עבד לחדוד והשמיט תיבת האמה, ולפי דרכינו הביאור בזה פשוט, דהא מקור דבריו הוא במכילתא דרשב"י והתם מיירי לענין גניבה בעבד, ולכך נקט עבד לחדוד - דכן הובא דין זה במקורו.

וכמו"כ א"ש לשון הר"ם "שאינ אדם חייב על נזקי עבדיו אע"פ שהן ממונו, מפני שיש בהם דעת ואינו יכול לשומרן", והיינו דאע"ג שהעבד ממונו של אדם וצריך להתחייב עליו ככל דיני ממונות, שהאדם מתחייב על נזקי ממונו, מ"מ מפני שיש בהן דעת א"כ ליכא בהם חיוב שמירה, ולכאן ענין השמירה לא הוזכר כלל במשנה (ידים) ובגמ' ב"ק ד"ד כו'.

אמנם לביאורנו יומתק מאד, דזהו לשון המכילתא דרשב"י בטעם שפטור על הכפל מגניבת העבד, דזהו מפני שאינו יכול לשומרן, והיינו דחיוב השמירה הוא תנאי בחיוב האדון.

ח.

והנה לכאן יש לעיין בדיון עבד שאינו בר דעת כאשר ילך וידליק גדישו של חבירו, האם שייך לפטור בכהאי גוונא האדון על נזקי העבד, ולפ"ד הי' נראה לחייב האדון כיון דבהאי עבד לא שייך חששא "דילך וידליק גדישו של חבירו", כיון דאינו בר דעת.

או דלמא אפ"ל, דמ"מ לאחר שפטרה התורה האדון על נזקי העבד, לא פלוג וכל גוונא שהעבד הזיק פטור האדון, הלכך הכא נמי בנדר"ד אע"ג שאינו בר דעת מ"מ פטור האדון.

ויעויין באבן האזל (פ"א מהל' נזק"מ ה"א סקט"ו) שתלה סברות הך דינא, בחקירת האחרונים הידועה³ גבי חיוב דבעלים על ממונם המזיק, האם חיובם הוי על שעת הפשיעה בהעדר שמירתן על הממון, דהתורה רמי עליהו חיובא לשמור ע"מ שלא יזק ובהעדר השמירה מתחייבין הבעלים.

ובאופן אחר יש ללמוד החיוב, דהוי על עצם הנזק שנגרם ע"י ממונו, והיינו דחידוש התורה לחייב האדון על נזקי ממונו, וע"ד שחייבתו על נזקי עצמו כו'.

דאת"ל דהחיוב הוי מדין השמירה, א"כ באופן שאין יכול לשמור (ובנדר"ד עבד שיכול להדליק גדיש פטור), א"כ גם באופן דיכול לשומר דהיינו עבד שאינו בר דעת, פטור, דכיון ודין העבד יצא מכלל חיוב שמירה, ע"כ פטור גם היכא שיכול לשמור.

³ עיין בזה גם בחי' הגרש"ש ב"ק ס"א, ובאבהא"ז שם סקי"ד, ועוד.

אמנם אם החיוב הוא מפני שממונו מזיק, א"כ הא וודאי דיסוד פטור הבעלים הוא מדין אונס, דע"י שמירתן נעשו כאנוסים על הנזק - ואונס דרחמנא פטרי', ולכך בכהאי גוונא דליכא להאונס, וכגון הכא שהעבד אינו בר דעת ויכול לשומרו, או כגון בעבד קטן שיכול לשומרו ע"מ שלא יזיק, הא וודאי שמחייב האדרון.

ט.

אמנם באהא"ז הסיק דאין לפרש כן, דהא בגמ' הי' ס"ד שעבד בכלל שור (שור שור משבת), ולמסקנא אמרינן דעבד לא הוי בכלל שור, וכל מה שהוקש לשור הרי"ז להנחה בלבד כו', דמזה מובן אשר עבד פטור מחיובי שור, א"כ נימא דבכל אופן שהעבד מזיק - פטור האדרון, שהרי יצא מכלל חיוב שור.

ובשעורי ר' דוד (אות צ"ג) כתב, דיש לכוון דין הנ"ל גבי עבד קטן שהזיק, במה שיש להסתפק עוד בעיקר דינא דהאדרון פטור על נזקי עבדו, האם הוא מדאורייתא דאינו בכלל חיובי נזקין או דרבנן פטרוהו וכנ"ל.

דאת"ל דהפטור הוא מדרבנן, א"כ גם בעבד קטן יש לפטור האדרון דלא פלוג רבנן בתקנתו, אמנם אי נפרש הפטור בעבד דהוא מהתורה, עכצ"ל דבעבד קטן מתחייב האדרון, דכדיני התורה פלגינן דינא, ולכך רק באופן דשמא יקניטנו פטור.

וגם הוא הסיק לבסוף דאין לפרש כן, וע"ד שכתב אבהא"ז, דכיון שפטור העבד הוא מפני שיצא מכלל שור, א"כ מה"ת לחייב עבד בכל אופן שיבוא ע"י נזק, דמ"מ יצא מכלל חיובי השור, ואין עליו כלל חיוב בנזקין. עכת"ד.

י.

ונראה לקיים ב' חקירות הנ"ל, דהנה כל הפירכא הוא רק מפני שלמדו פטור העבד מהתורה, דמקורו הוא בגמ' ב"ק (נד, ב) "דלהנחה הקשיתו ולא לד"א". ומשו"ז סברו האחרונים לומר דעבד אינו בכלל שור כיון דדרשינן "ולא לד"א", וא"כ גם באופן דיכול לשומרן נפטור, דלא הוכלל כלל במזיק דשור, ומ"ש בגמ' ד"שמא יקניטנו" זוהי רק דחי' בעלמא.

אמנם לפי מה שביארנו לעיל דהפטור מדאורייתא הוא מהמכילתא דרשב"י דש"נ "משור עד חמור...", ולא הוזכר העבד, דהטעם בכך הוא כמפורש במכילתא דרשב"י שם מפני דאין שמירתן עליך א"ש, דכ"ז דעבד יצא מכלל שור הוא רק משום "דאין שמירתן עליך...". וא"כ באופן שיכול האדרון לשמור על העבד ע"כ מתחייב.

וא"כ נפקא לך, דאם פטור העבד הוי דאורייתא יהי' חילוק בין עבד קטן לעבד גדול, להיות ועבד קטן יכול אדונו לשומר, ע"כ לא יצא מכלל שור, וחייב, ונהיינו דיציאת העבד מכלל השור לא הוי מפני שאינו בע"ח, אלא כיון דאינו יכול לשומרן כו'.⁴

ולפי"ז יש לכוון גם חקירה קמייתא דהאבהא"ז שלהצד דהחיוב הוא ע"כ שממונו הזיק, חייב גם בקטן שאינו בר דעת. דכ"ז שיצא העבד מכלל חיוב שור הוא רק מטעם דאין יכול לשומרן, וא"כ אפ"ל אשר רק באונס פטרי' רחמנא, אמנם בזמן דיכול לשומרן לא פטור האדון על חיוב ממונו שהזיק.

ונמצא מתבאר בשיטת הרמב"ם (דס"ל שפטור העבד הוא מדאורייתא), וכן נמי ס"ל שהחיוב מצד ממונו המזיק וכדלעיל, א"כ באופן שעבד קטן מזיק או שהעבד אינו בר דעת מתחייב האדון. ועדיין יש לעיין בזה.⁴

יא.

ולפי כהנ"ל, יתבאר בפשיטות קושיית האחרונים ביסוד פטור העבד ואמה שהזיקו, דלכאור' אם הפטור הוי מדאורייתא, מהו הצורך בטעם "דשמא יקניטנו" (ובפשוטו אפ"ל דבא ליתן טעם לפטור התורה, או לדחויא בעלמא מטענת הצדוקים כו').

אמנם לפי דברינו א"ש דכ"ז שהתורה לא כיילא עבד בדיני שור, הוא רק משום "דאין יכול לשומרן" וכנ"ל מהמכילתא דרשב"י, וא"כ מובן בטו"ט דסברא ד"שמא יקניטנו" היא גופא כוונת המכילתא דרשב"י, דמשו"ז שיקניטנו וילך וידליק כו' - לכך הוי בכלל המזיקין שלא רמי בהן התורה חיוב שמירה. ופשוט.

⁴ דלכאור' משמע מכאן דסובר הרמב"ם שהחיוב בנזיקין הוא מצד ממונו ובאבהא"ז שהסיק בהרמב"ם שהפטור דאורייתא הוא מצד שלמד בהרמב"ם שהחיוב הוא מצד שלא שמר וע"כ במקום דא"א לשומר, כי הכי, אין כלל החיוב. ומזה הסיק שהפטור מדאורייתא. ונ"ל דהוכחה שהפטור דאורייתא להרמב"ם הוא מזה שהביא בל' "שאם" ולא "שמא" כנ"ל הע' 14.

בגדר ביטול חמץ

הני"ל

א.

פסחים ד, ב "דמדאורייתא בכיטול בעלמא סגי", ופירש"י "בכיטול בעלמא - דכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו והשבתה דלב היא השבתה", כלומר דס"ל לרש"י דבחמץ מדאורייתא ביטול מהני בלב הגם דהוי ברשותו [ואינו מפקיר].

ומתבאר ע"פ מ"ש בחידושי רבינו דוד ו, ב "הביטול הוא דלא יהא דעתו על החמץ, ודעת הראשונים שיאמר בפירוש שאין דעתו עליו אלא שהוא עושה אותו כעפרא בעלמא, וטעם הביטול - מפני שהחמץ מאיליו יוצא מרשותו בימי הפסח שיהא אסור בהנאה, וכל שהוא אסור בהנאה אינו שלו ולא קרינא ב"י לך, ושעובר עליו אינו אלא חידוש, כדר"י שאינו ברשותו על האדם ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, וודאי מאחר שאינו ברשותו אינו עובר אלא מפני שדעתו עליו, א"כ כל זמן שיאמר שאין דעתו עליו לא לו שום חיוב [ובלבד שיאמר כן קודם זמן איסורו עיי"ש]."

ומבואר מדבריו דלהראשונים דס"ל דהשבתה בלב מהני הוא מדין דאין דעתו עליו ועשאה כעפרא ומהני דהרי אינו ברשותו לאחר זמן איסורו ולפיכך מהני ביטול. ועיי"ן שו"ת אחיעזר סי' א' או"ק ג' ד"ה "ומה"¹.

אמנם התוס' (ד"ה מדאורייתא) כתבו "מטעם דמאחר שביטלו הוי הפקר ויצא מרשותו ומותר מדקאמרינן אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה והא דאמרינן בנדרים (דף מה). הפקר בפני שלשה מדאורייתא אין צריך"². כלומר דס"ל דביטול מהני מדין הפקר, דכיון שביטלו הוי הפקר, ומש"ה מהני ביטול דלא יעבור בב"י וב"י ועיי"ן ד"ב ע"ב תוס' "בודקין".

¹ ויעויין בריטב"א ו, ב ד"ה "אמר רב יהודאי" - "רתו ליכא עלייהו תורת לחם" והוא מטעם דלעיל דחמץ אינו ברשותו ולכן כשמבטל אינו עובר. וע"ע ברמב"ן ריש מסכתין. ולהמבואר בלקו"ש חט"ז ע' 136 ואילך ועיי"ן בהע' 41, דלרש"י החמץ הוא בתואר אך לא בעצם ודעיי" בלקו"ש חט"ז דמבאר יסוד הפלוגתא היכן חל האיסור דחמץ בחפצא דאפשר דהוא רק בתוארו, ונראה כי הוא דין בגברא כחכמים (עיי"ן ח' ר"ח הלוי הל' חו"מ פ"א ה"ג), וא"כ כשבעל החמץ מבטלו אין עליו תורת חמץ, ורש"י קאי לשיטתו ומש"ה "אין עליו תורת לחם" ודקודם זמן איסורו אינו עליו שם חמץ אלא "לחם".
² וכ"כ בתוס' הרא"ש בשם ר"ת, וכן בתוס' ר"פ עיי"ש.

וועיין במה שהקשה התוס' על רש"י דכתב דביטול ילפי' מתשביתו, והרי לקמן בגמ' אמרי' על הלימוד דר"י שחמץ אסור מחצות י"ד מהכתוב ד"לא תשחט על חמץ דם זבחי" ואמר רבי עקיבא "אינו צריך, הרי הוא אומר תשביתו, ומצינו להבערה שהיא אב מלאכה", ואילו לרש"י א"א להוכיח מכאן דהרי תשביתו הוא ביטול, וא"כ מותר ביו"ט, "ועוד דתשביתו אמרינן לקמן מאך חלק שהוא משש שעות ולמעלה ואחר איסורא לא מהני ביטול".

ונראה לישב ע"פ דיוק לשונו של רש"י דכתב "והשבתה דלב היא השבתה", אך תוס' בהעתיקו דברי רש"י כתב "אלמא השבתה בלב היא".

ואפ"ל דרש"י ר"ל דבכלל תשביתו ישנו גם ביטול בלב, אך בודאי שתשביתו הוא גם כפשוטו דהיינו הבערה, דכתב השבתה בלב היא השבתה, כלומר דגם בלב חל שם השבתה. אך תוס' גריס ברש"י אלמא השבתה בלב היא, כלומר דאופן ההשבתה הוא דוקא בלב, וע"ז הקשה א"כ לר"ע מאי קאמר, אך רש"י ס"ל דאכן השבתה היא הבערה כפשוטה וא"כ א"ש לר"ע דתשביתו היא מלאכה, וע"כ צ"ל דאיסור חמץ הוא מחצות די"ד³.

ועד"ז יש לתרץ ג"כ קושייתם הב', דבכלל תשביתו ישנו גם ביטול, אך אה"נ דגם שריפה בכלל דאיירי לאחר שש, ומ"מ מהני גם קודם שש. ועיין מנ"ח מצווה ט' ועיין רמב"ן בריש פירקין].

ב.

והנה הרמב"ן בחידושו למסכתין כתב להקשות על דברי התוס'.

א. "וקשה א"כ למה הזכירו כמה פעמים בכל מסכתא זו לשון ביטול, מי סני הפקר ששנו חכמים בכ"מ, ולא אישתמיט תנא למימר בחמץ הפקר, ולא למימר ביטול במקום הפקר בשום מקום בעולם.

ב. וכן נמי ביטול רשות שהזכירו לענין עירוב (עירובין עא, א. ובכ"מ) אינו מפקיר ביתו שישבו בו אחרים, אלא שהוא עוקר דעתו מלדור עם השותפין בימו, כדי שיהיו הם כמי שדרים לברם.

ג. ועוד קשה לי שהביטול דבר פשוט הוא בגמ' בלא מחלוקת דמדאורייתא ביטול בעלמא סגי ואלו בהפקר איתמר. . דלריה"ג. . הפקר עד דאתא לרשותו זוכה לרשות לא נפיק מרשות מפקיר.

³ ועיין ברמב"ן ריש מסכתין דע"כ איירי בשריפה, דהרי לאחר זמן איסורו א"א לבטלו, וא"כ רש"י ס"ל ג"כ כר"ע דמצינו תשביתו שהיא אב מלאכה.

לכבודו של מלך

ד. ועוד סתם הפקר בפני ג' הוי הפקר . . והכא מבטלו בליבו.
ה. ועוד קשה לי שהתירו ביטול בשבת, כדתניא (ז,א) מבטלו בלבו אחד שבת ואחד ו"ט, והלא הפקר נראה שאסור לאדם להפקיר נכסיו בשבת, כעין ששנינו (ביצה לו, ב) אין מקדשין וכו' גזירה משום מקח וממכר⁴.
ו. ועוד קשה לי ששנו חכמים ז"ל בכ"מ מבטלו בלבו והפקר בפה הוא ולמה הזכירו בלבו כאן.

ז. ועוד אני מסתפק בענין הזה שהראשונים כולם אמרו כביטול . . יהא בטיל וחשיב כעפרא דארעא, ובגמ' ירושלמי (פ"ר ה"ב) נמי כלשון הזה פירשו . . ואיני יודע אם אדם מפקר בלשון הזה שיאמר כל נכסי יהיו בטלים וחשובים כעפר.
ח. ועוד יש לי ספק בהפקר, לפי שהצריכו בגמרא (הב, תרי קראי, חד לשלא כבשתו וחד לשכבשתו, ואילו הפקר לא אתי מניייהו דכיון דלית לי' בעלים ולא דאחרים הוא אע"פ שאינן שלך אינו בכלל היתר זה, דאיהו מצי זכי בי' בנפשי' טפי מכבשתו. עיי"ש.
ג.

ומשמעות הדברים נראה דהם יסוד דברי רש"י, דע"כ פי' דביטול הוא דעשאה כעפרא דארעא מהכתוב תשבינתו ודלאחרי הדברים כתב הרמב"ן "ואפשר ונכון הוא לומר כדברי רש"י. וצע"ג מהיכי תיתי לי' לר"י דמאחר שביטלו הוי הפקר, ולא ביאר כרש"י.
והנה הר"ן (על הרי"ף) כתב להקשות על דברי התוס' כקושי' ג' וה', ועיי"ש דביאר כי האי גוונא חמץ שאני, לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, ומשו"ה בגילוי דעתא בעלמא דלא ניחא לי' דליהי זכותא בגויה סגי וביאר שם דמשו"ה מהני לי' ביטול הכי הגם שבכ"מ לא מהני, ואי"ז כקושי' הז' דהרמב"ן].
ולפ"ר בזה מבוארים רוב קושיות הרמב"ן על תוס', דנמצא שהוא גדר אחר בהפקר דהכא דהרי אינו ברשותו אלא דעשאו הכתוב. אך צ"ע בדבריו, דמלשון התוס' דידן לא משמע דמהני ביטול זה מטעם הפקר, משום דאינו ברשותו ובגילוי דעתא בעלמא סגי. ועיין באבנ"ז סי' ש"ז דכתב דבאמת חלוקים ביטול דתוס' ודהר"ן, דלהר"ן הוא "ביטול מטעם הפקר" אך תוס' "בעי הפקר גמור"⁵.

⁴ וראה ברבינו דוד ו, ב שהקשה כן בלשון "שאם היה הפקר אסור לו לאדם להפקיר נכסיו בשבת". ולהעיר מסה"מ תו"מ תשי"ד ע' רכ"ז הע' 11 "מה שאצלך בדרך אפשר נעשה אצלי דבר וודאי".

⁵ וצ"ע דהרי לא נקטו התוס' הל' "גמור", ועיין ב"ק סו, א תוד"ה "כיון דבאיסורא אתי לירי" דנקטו לשון "הפקר גמור".

ובמהר"ם חלאווה (ו, ב) כתב לבאר באריכות שי' התוס' דמהני ביטול מדין הפקר ד"חמץ אסור הוא לכל . . . שכ"א מבטלו מרשותו, ומשו"ה מהני גם לשון ביטול, וכן מבואר מזה דאי"צ בזה שיבוא לרשות זוכה כריה"ג, כי במתנה והפקר וכיוצא באלו יש אחר דזוכה בזה, לכן צריך שיבוא לרשותו, משא"כ כאן "כיון שאין כאן זוכה ואין טעם הזכי' אלא כדי שלא יחזור בו, והכא לענין איסורא אנן סהדי דאינו חוזר בו דאם חוזר בו אין כאן ביטול". ועיי' שם דתי' הקושי' איך מהני ביטול בפ"ע ד"איכא מ"ד דכמידוי דאיסורא לא בעינן ג'".

אך צ"ע בביאור דברי התוס' דלא כתב הכי, דהוא משום דאין אחר זוכה, ועוד צ"ב דלגבי הקושי' איך מהני לעצמו ביטול תי' התוס' דמדאורייתא מהני גם בביטולה לעצמו, ולא כמ"ש המהרמ"ח דבמילי דאיסורא מהני, ולפי"ז לא מסיק כהמהרמ"ח ומהני גם בממונות ביטול לעצמו, וצ"ע טעמו.

המורם מכל המבואר דצ"ע מהו ביאור הפלוגתא דתוס' והרמב"ן, דלתוס' מהני מדין הפקר, ובפרט דמקושיות הרמב"ן הקשה רק הקושי' איך מבטל כשלעצמו, וא"כ קשה מה יבאר, ולכאור' דלא קשה לו הקושיות וכמוכח מדלא נקט לבארם, וצ"ע. ועוד תמוה דרק הקושי' דאיך מהני ביטולו כשהוא לעצמו בא לתרץ דמדאורייתא מהני ביטול, אך כל הני קושיות לא בא לבארם וצ"ע.

ד.

ובקצות החושן (סי' רע"ג סק"א) כתב לבאר פלוגתת רש"י ותוס' דסוגיין, דרש"י ביטול מתשבתו יליף ולא לומדו מדין הפקר, וזהו "כיון דהפקר אכתי של בעלים וכמוכח מל' הרמב"ם דהפקר ה"ה כנדר, ובנדר עדיין רשות בעלים ע"ז, וכמוכח מהא דאם נדר ומת אין מחוייבים בניו ליתן הנדר] אלא דרביע עלי' האיסור בל יחל, וא"כ אכתי שלו הוא ולא הוי של אחרים". וע"ש בדבריו דהפקר אין עושה קנין ולכן בעי למילף מנדר.

לפ"ז עולה דלתוס' דמהני הביטול מדין הפקר, מובן דס"ל דאכן יש קנין בהפקר, דאל"כ כיצד מהני הפקר לחמץ דאכתי שלו הוא, וע"כ דהוי קנין. אך צ"ע בזה, דמה"ת דלרש"י לא מהני חמץ בהפקר דלא הוי קנין ולתוס' הוי קנין.

והנה דברי הקצה"ח הם על מ"ש המחבר ס"א שם "ההפקר אע"פ שאינו נדר ה"ה כמו נדר שאסור לחזור בו", והוכיח הקצה"ח דע"כ לדבריו אין בהפקר קנין. וכ"ה ברמב"ם הל' נדרים פ"ב הי"ד דיאמר אדם כיון דלא הוי קנין יחזור בו קמ"ל דכנדר דלא הוי קנין, וכן ביאר הב"ח ברמב"ם.

אך א"כ צ"ע במ"ש בשו"ע אדה"ז בהל' פסח סי' תל"א סעי' ס"ב וועי' סי' תל"ד ס"ז ובכ"מ דפסק דביטול מדין הפקר כשיטת התוס', כלומר דהפקר הוי קנין, ולאידך גיסא בהל' הפקר והשגת גבול ס"א ס"א כתב דהפקר ה"ה כנדר, כלומר דהפקר כשלעצמו אפשר לחזור בו רק כשנידון כנדר ודאל"כ מה הוי למילף לי' מנדרן ואינו חוזר משום "כל יחל". וא"כ צ"ע איך מהני הפקר בחמץ ולכאור' ה"ה עדיין ברשותו⁶.

ה.

והנה בב"ק סו, א כתבו התוס' "כיון דבאיסורא אתי לידוי' - מכאן משמע דיאוש אינו כהפקר גמור, דא"כ אפי' בתר דאתי לידוי' באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר".

ומבואר שם בדין הגזול חפץ ונתייאשו ממנו הבעלים דנסתפקו אם הוא מהני מדרבנן או גם מדאורייתא דאפשר דכמוצא אבידה דמתייאש מרה מקמי דאתי לידוי' קונה או דילמא הכי בגזילה באיסורא אתי לידוי', דהיאוש חל לאחר שבא לידו באיסור, ואינו כאבידה דמהני יאוש וביאר בזה תוס' דמשמע מכאן דיאוש לא דמי להפקר דבהפקר מהני גם לאחר איסורו.

ולכאור' צ"ע מאי ס"ד דדמיין להרדי, דכתב התוס' "מכאן משמע" הא לא"ה ה"ה ענין א', ולכאור' חולקים הם בגדרים דדין הפקר לא נעשה אלא א"כ הוא ברשותו דהרי הפקר הוא "הקנאה", ועיי' בב"ק סט, ב דכשם דאינו יכול להקנות דבר שאינו ברשותו כך אינו יכול להפקירו. אך יאוש הוא דווקא כשהחפץ לא ברשותו דה"ה כשמסלק דעתו ואין כאן דעת מקנה, כמובן מיאוש דגזילה ואבידה, ולפ"ז צ"ע איך הוא קס"ד דתוס' דדמיין יאוש והפקר.

ו.

ויש לבאר כ"ז עפ"י המבואר באחרונים מהו גדר הפקר⁷, האם פעולת ההפקר היא שהחפץ המופקר לא יהי' שייך לאדם כלל, או שלכל העולם יהי' מקצת זכות בו. ובאופ"א קצת האם הא דהפקיר הבעלים החפץ פועל רק שייצא מרשות הבעלים הראשון, או שנוסף לזה הוא פועל דגם לכל העולם יש עי"ז זכות, כלומר אם הוא רק פעולת הגברא כלפי החפץ דמפקיע בעלותו מן החפץ, או אפשר שהוא גם פעולה בגוף החפצא, דהחפצא עוברת לרשות אחרת דהיינו דנעשה בה השייכות לכל העולם.

⁶ ולשיטת הרמב"ם א"ש דלפיו לא מהני הפקר ועיי' במנ"ח מצווה י"א.

⁷ עיי' צפע"ג נדרים פ"ב הי"ד, מתנ"ע פ"ב ופ"ד. שו"ת מחנ"א ח"ב חו"מ סי' מ"א. ספר המקנה ח"א כלל ב' פרט יו"ד. לקו"ש ח"ב ויקרא א', לקו"ש חט"ז ע' 136 ואילך.

ובזה נראה לבאר מחלוקת רש"י ותוס', דרש"י ס"ל דהפקר פועל שעי"ז תהי' זכות לכל העולם בהחפץ, ולכן כשמפקירו הרי יש לכל העולם זכות בו, וא"כ הרי עדיין הדבר שייך לו, ובחמץ זהו איסור דהרי יעבור על "לא יראה לך", ולכן א"א לו לפרש דביטול מהני מדין הפקר, שאז לא יועיל ביטול בחמץ.

אך תוס' ס"ל דהפקר ענינו הוא שבעליו מוציא החפץ מרשותו, ולא שמשעת ההפקר יש לכל העולם זכות בו, ולכן אכן ההפקר מועיל בחמץ, דכשמפקירו מוציא מרשותו וא"כ אין כאן "לך", ומש"ה מהני לי'.

ועיי' בלק"ש חי"ב ע' 8 הע' 48 דכתב "י"ל שאדמוה"ז ס"ל כהתנחומא [דאומרו דהא דהתחייב אדם] שאא"פ שיגזול מפני שהי' יחידי בעולם, אבל לא הי' הכל שלו כ"א רק זה שהחזיק בו, משא"כ מה שביערים וכו' - הפקר הי"ל. ומבואר שם דשיטת אדה"ז בהפקר הוא דאין בזה זכות לאחרים אלא שפעל שיצא מרשותו, ובוה אזיל לשיטתו דבחמץ מהני הפקר, כי רק הוציאו מרשותו אך אי"ז דהוי זכות לכל העולם בי"ז.⁸

ומתבאר ע"פ הנ"ל מ"ש הקצה"ח דלעיל דלרש"י לא הוי קנין ולתוס' נעשה קנין, דכפשטות קנין הוא פעולה של העברת החפץ מרשות א' לאחרת, דפעולה כזאת נעשית קנין וגם באם לא עשה מעשה קנין, כמבואר שם בקצה"ח בשם הרשב"א שבת יח, ב דגיגית לב ב"ד מפקירו ושם אין בזה פעולה, וכיו"ב הדברים].

ולפי דברינו לרש"י אי"ז קנין כי עדיין נשאר ברשותו החפץ דהרי עדיין זכות הבעלים בהחפץ דכשמפקירו כ"ע זכי בי' וא"כ איזה קנין הי' בזה, ולכן יליף הפקר מנדר, דדוקא מצד דהוא כנדר אינו יכול לחזור בו, כי הא דהפקר הוא לא יצא מרשותו משו"ה אין בזה קנין, ולפ"ז זהו לאו דוקא בחמץ אלא דבכל דיני הפקר דאין בזה קנין [ובחמץ אי"צ דלא יועיל מהא דלא הוי קנין דהרי עדיין ברשותו].

ז.

ובזה י"ל לבאר דברי התוס' ב"ק הנ"ל דדמי יאוש להפקר [אלא דאי"ז הפקר גמור], כמו שנתבאר דלשי' התוס' הפקר אין ענינו דמקנה לכל העולם אלא דמוציאו מרשותו, וא"כ גדר א' להפקר ויאוש, ומש"ה אפשר לתוס' לדמותם, דהרי יאוש ה"נ דענינו להמפקיע בעלותו מן החפצא דכשם דבהפקר מהני אפי' באתא ליד' בתר איסורי' ה"נ ביאוש,

⁸ וכן מבואר בזה דרש"י אזיל לשיטתו דפי' דלא כהתנחומא אלא ד"הכל היה שלו", ומש"ה לא מועיל לרש"י הפקר דענינו הוא דזוכים בו כ"ע.

ולכאור' לפי"ז ל"ש נתייאשו הבעלים קודם דאתי לידי' ול"ש לאחר דאתי לידי'. וע"ז כתבו תוס' "מכאן משמע דלא דמי".

ומ"ש התוס' הוא - הגם דהם א' דמוציא מרשותו - דשונה הפקר מן היאוש דבהפקר הוי קנין, כמבואר בקצה"ח הנ"ל, משא"כ יאוש אין הוא פעולת קנין, ומשו"ה כשאתי לידי' באיסורא א"א לו לקנות, דבעה"ב כשהתייאש פעל רק אי בעלות בחפץ ולא קנין דהוא רק דעת סילוק, ולכן כשאתי לידי' בהיתרא הרי ע"י הגזילה נפעל קנין, אך כשאתי לידי' באיסורא ורק כשנמצא בידי נתייאשו הבעלים אין כאן שום קנין, לא קנין דהנגזל ולא קנין דהגזלן, דהרי כבר הוצאה מרשותו היתה.

ואת"ש מה שכתבו התוס' בהמשך דבריהם שם דבעבד מהני יאוש בעליו כבהפקר, ולכאור' צ"ע דאם באיסורא לא מהני יאוש בעליו משום דלא דמי להפקר כיצד מהני יאוש בעבד כהפקר, איברא לפי דברינו דכשמתייאש בעליו ממנו אזי הקנין נפעל ע"י העבד דיוצא מרשותו דיש כאן דעת הקונה (ע"ד דגזלן דפועל קנין), והוא כאתי לידי' בהיתרא⁹.

המורם מכהנ"ל, דהפקר חילוקו מיאוש הוא לא דבהפקר יש דעת מקנה וביאוש נעשה רק פעולת סילוק, אלא דתוס' ס"ל דבשניהם העיקר הוא פעולת הסילוק, רק דבהפקר בנוסף ע"כ ישנו גם קנין, דהרי נעשה ההפקר בכוונה תחילה, וא"כ ישנו בכוחו לפעול קנין, אך ביאוש חסר כאן הקנין דמוציאו מרשותו דהרי אי"ז אלא על כרחך דהבעלים.

וואזיל תוס' לשיטתו במ"ש בב"מ יב, א (ד"ה ויצא) דאיירי' התם בזורק חפץ לרשות חבירו ונתגלגל לרה"ר, ומסתפקא שם דאם גלגול חשיב כמונח או לא, ומבואר שם דאם הי' נזרק באופן דאפשר לו לנוח אכן זוכה גם באם לא נח. ועיי"ש דרש"י גורס "ואפקרי" להחפץ שהשליך, ותוס' ל"ג כן.

והיינו דתוס' לשיטתו דהפקר הוא הוצאה מרשותו (הגם שזה קנין, אך רק קנין להוציאו מרשותו לגמרי) ומשו"ה א"א לגרוס "אפקרי", דא"כ איך קונה ע"י שאפי' האפשרות שיונח, הרי קנין נפעל רק באם יש קונה הקנין, אמנם רש"י ס"ל דע"י הפקר נעשה לכל העולם זכות בו, וא"כ בהפקר קונה כשבא לרשותו¹⁰.

ח.

ובביאור שי' אדה"ז, דמחד גיסא ס"ל שביטול מהני מדין הפקר, דהמשמעות בזה דהוי קנין, והיינו כשי' התוס', ולאידך גיסא פסק דה"ה כנדר, דלפ"ז אין מובן כיצד מהני ביטול

⁹ ועיי' ברשימות שיעורים הגרי"ד סולובייצ'יק ב"ק עו, א תוד"ה מכיון.

¹⁰ ועיי' בקצות החושן סי' שס"א סק"א דרש"י ותוס' לשיטתייהו.

בחמץ, שהרי אם הוא מדין הפקר ויליף מנדר - הרי בנדר הא מטעם בל יחל, שאין דין זה בחמץ, כנ"ל¹¹.

ונראה לומר בדא"פ שמה דיליף אדה"ז מנדר ר"ל שהפקר ה"ה כנדר, אך אי"ז דיליף דמועיל מנדר רק שדינם דומה. כמדויק ג"כ מכך שמשנה מלשון הרמב"ם שכתב "דינו כנדר" ואילו אדה"ז כתב "הרי הוא כנדר" וצייין לרמב"ם רק על פרט זה שהרמב"ם אכן למד הפקר מנדר, אך שי' אדה"ז דרמייין הפקר ונדר, והא למדה מהרמב"ם, ועיי' דלעיל כתב דלא ידע מקורו איך ילפי' הפקר מנדר].

עוד אפ"ל דאכן יליף מנדר, אולם אין הילפותא לענין עצם חלות ההפקר אלא רק לענין גדר ההפקר, דכמו שנדר שייך לחפצא הנידר¹², ה"נ בהפקר אין זה רק שהבגברא פעל להוציא את בעלותו מן החפץ, אלא עוד זאת שהחפצא יצא מרשותו. לפ"ז מובן בטוב מדוע אין עובר בפסח על חמץ מופקר.

לפי"ז יש לתרץ ג"כ קושיית הפנ"י על תוס', שהקשה היכי יליף מ"לך" והרי לגבוה ולהקדש, ולפי"ז א"ש דאי"ז דרק יצא מרשות בעלים אלא דגם נעשה רשות לעצמו, דהוא שם אחרים עליו (אך אי"ז דפעל דהוי לכ"ע זכות בו), ויומתק לשון התוס' "דבשל אחרים הוא", ועצ"ע.

ט.

ע"פ כל הנ"ל נראה לבאר שי' התוס' מקושיית הרמב"ן. דמה שהקשה אמאי נקט ל' ביטול כאן ולא הפקר (קושי' הא'), אפ"ל דמכאן יליף מהו מהות הפקר, דכאן הוא היסוד לכך שמבטלו היינו שמוציאו מרשותו, כמבו' בראשונים, וילפי' מ"לך", וא"כ זהו ענין הפקר [ומכאן יש ללמוד לכ"מ דהפקר מוציא מרשותו].

וזהו הדמיון בין ביטול חמץ לביטול רשות בעירוב (כקושי' הב'), שכתב הרמב"ן דבעירוב ענין הביטול הוא דמוציא הרשות ממנו, ואכן לפי שי' התוס' א"ש דכמו"כ בהפקר ה"ה מוציא מרשותו [דקושיית הרמב"ן היא רק להשיטות דס"ל דהפקר ענינו דלכל העולם יש זכות בו, דלכאו' אין זה בדומה לביטול בעירוב, אך לתוס' זהו אכן גדר הביטול]¹³.

¹¹ וא"א לומר דס"ל שענין ההפקר בחמץ הוא שמוציאו מרשותו ומשו"ה מהני, שהרי בלקו"ש ח"ב דלעיל מבואר דלאדה"ז כל הפקר ענינו שמוציא מרשותו, וא"כ למה צריך הלימוד מנדר.

¹² וכמ"ש בלקו"ש חכ"ט ע' 134.

¹³ וקושייתו הג' אינה ברוקא על שי' התוס' כאן, אלא בכללות על המושג דהפקר מוציא מרשותו. ואכ"מ.

ובקושי' הד' אפשר דכבר התוס' רמזו בדהקשה והרי בעי ג' אלא שהוא מדאורייתא מהני, ואפשר שהוא עפ"י מ"ש הר"ן דמדאורייתא הרי אינו ברשותו וא"כ מבאר בזה גם קושיא ו' וז', ודו"ק.

ומה שהקשה באם הוא הפקר איך התירו בשבת והרי ישנו גזירת מקח וממכר וקושי' הה', י"ל לפי שיטת התוס' דהפקר הוא דרך מוציאו מרשותו אא"כ אין כאן מקח וממכר דמקדיש ומחרים ה"ה פועל דיהי' שייך להקדש וא"כ הרי"ז כמו"מ, דהרי יש כאן ב' גברא המוכר והקונה וה"נ במקדיש ישנו המקדיש וההקדש אך כנגד זה בהפקר אינו אלא דמוציאו מרשותו וא"כ הגברא כאן הוא א', ואין כאן גזירה דמקח וממכר.

ואפשר דלפ"ז דהפקר אפשר דהוא רק מוציאו או אפשר דיש עיי"ז לכל העולם זכות בהדבר המופקר, מתבאר פלוגתת האחרונים באם מותר להפקיר בשבת, דבשער המלך הל' לולב כתב בשם הריטב"א דאסור, ואכן הוא לשיטתו הכא דא"א להפקיר החמץ דפליג על תוס', ובשור"ת רעק"א סי' קע"ד הוכיח ממג"א שמותר להפקיר, ואפשר דס"ל דבהפקר הוא רק מוציאו מרשותו.

וסליק בזה גם הקושי' הח' דהא דמצי זכי כ"י לפי מכבשתו משום דס"ל דהפקר ענינו דמזכה לכל העולם, וא"כ שייך לומר לפי מכבשתו ונפרט דברשותו הוא, אך לתוס' דס"ל דהפקר הוא כדלעיל דמוציא מרשותו, א"כ בוודאי לא גרע מכבשתו דלא עובר וה"נ בהפקר לא יעבור, ומהר"ם חלאווה גם בסייעת הראשונים דהפקר מוציא בעלותו ממנו, ונתבאר לתוס' איך מהני הפקר דלא יעבור בכ"י וב"י בחמץ.

ומבואר הטעם דהקשה התוס' דוקא הקושי' דהפקר בעי ג' ואיך מפקיר בינו לבין עצמו, ולכאור' לפי"ז משמע דרק הקושי' הז' הוקשה לשיטתו, וצ"ע מכל קושיות הרמב"ן דלעיל וכשאה"ר, ולפי דברינו מתבאר דאכן כל הקושיות דלעיל לא הוקשה לשיטתו, אלא דקשה ע"י דאיך מפקיר בינו לבין עצמו דהרי מ"ש דהפקר מוציאו מרשותו או דמזכה בזה לכ"ע. וע"ז תי' דמדאורייתא ביטול סגי כשהוא לעצמו.

בענין כאשר זמם ולא כאשר עשה

הת' שלמה ש"י הכהן כהן
הת' מנחם מענדל ש"י שמולביץ
תלמידים בישיבה

א.

בכא קמא ד, ב "תני ר' חייא עשרים וארבעה אבות נזיקין, תשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה, וגנב וגזלן, ועדים זוממין, והאונס והמפתה ומוציא שם רע, והמטמא והמדמע והמנסך, והני תליסר, הא עשרים וארבעה".

ובתוס' בד"ה ועדים זוממין "פירש ריב"א דאפילו שילם על פי העדים זוממין חייבין דלא שייך בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה דאפשר בחזרה, ור"י מפרש דלא צריך להאי טעמא דגבי ממון מחייבין ליה בק"ו דגבי ממון עונשין מן הדין והא דאמרינן במכות (דף ה:) הרגו אין נהרגים היינו משום דהתם אין עונשין מן הדין". עכ"ל.

ובביאור כוונת התוס' כתב הרא"ש (בתוס') "ועדים זוממים. תימה מה שייך למיתני עדים זוממין בהדי אבות נזיקין, והלא לא עשו שום היזק, דאילו שילם כבר על פיהם פטורים דאמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה. לכך פירש ריב"א וכו' כמו שכתוב בתוספות".

כלומר, דהביאור בכך שייך למיתני עדים זוממין בהדי שאר האבות נזיקין, אע"ג דהעדים בשעשו מעשה אין נענשין ד"כאשר זמם ולא כאשר עשה", ולאידך חיוב שאר האבות הוי כאשר הזיקו בפועל, מ"מ הכא מיירי גבי ממון ונענשין בו אף בשעשו מעשה מפני דאפשר בחזרה כו'.

ועד"ז כתב גם המהר"ם דהוקשה להתוס' דמפני מה תני לי' לעדים זוממין בהדי אבות דנזיקין הא לא דמי להו כלל, דהא בעדים זוממין הוה איפכא מכולהו, דכשלא עשה ההיזק עדיין הוא חייב, ואם כבר נעשה ההיזק הוא פטור דכתיב כאשר זמם ולא כאשר עשה, ולכך פירש ריב"א דאפי' שילם ע"פ עדים זוממין חייבין וכו'.

אכן, הפנ"י מבאר כוונת התוס' באו"א, דהנה לקמן בגמ' איתא דעדים זוממין הוו חיוב ממון ולא קנס, ולכאור' קשה דהא עדים זוממין מחייבי רק בשלא עשו מעשה, ועוד דאם

עשו מעשה פטורים דדרשינן כאשר זמם ולא עשה, וא"כ הוי חיובם קנסא ולא ממונא, וע"ז מבאר התוס' דאירי בשעשו מעשה ולכך משלמי דאז שפיר י"ל דחיובם הוא ממון.

[ולהעיר דשיטת ר"י יש לפרש בב' אופנים, א' דאע"ג דממון אפשר בחזרה, מ"מ כיון וכבר נעשה מעשה החיוב תו לא אמרינן בי' זמם, אף שבפועל יתקן המעשה ע"י החזרה. ב' או דסב"ל נמי כהריב"א דממון אפשר בחזרה ולהכי לא אמרינן בי' עשה, ומ"מ לא צריך להאי טעמא כיון דיש לפרש באופן היותר פשוט דבממון עונשין מן הדין. ועי' לקמן בפנים].

ב.

והנה במסכתין ב, א בתוס' ד"ה ולא "וקצת קשה דמשמע דעונשין ממון מן הדין ובמכלתין תניא כי יפתח וכי יכרה אם על הפתיחה חייב על הכרייה לא כל שכן אלא ללמדך שאין עונשין ממון מן הדין ומיהו בפרק הפרה (לקמן מט: ושם) דריש ליה לדרשה אחרניא שעל עסקי פתיחה וכרייה באה לו או להביא כורה אחר כורה שסילק מעשה ראשון (לקמן נא)."

ולכא' נראה דדבר זה תלוי בפלוגתת ר"י והריב"א שהזכרנו לעיל, דלשיטת ר"י ה"נ דגבי ממון לא אמרינן דאין עונשין בו מן הדין וזהו כשיטת התוס', אכן, הריב"א פליג ע"ז וסב"ל כהמכילתא דאף בממון אמרינן דאין עונשין בו מן הדין.

האמנם דיש לפרש דעת הריב"א באו"א, דאה"נ ולשיטתי' עונשין מן הדין בממון וכמ"ש התוס', ורק דהכא גבי עדים זוממין אין עונשין, ומתרי אנפין א' דהכא ילפינן מגזיה"כ דקרא דכאשר זמם ולא כאשר עשה, דהחיוב הוא דוקא באופן שלא נעשה מעשה, ולכך גבי עדים זוממין אין עונשין מן הדין.

והב' דהנה יעויין ברשב"א לקמן ב, ב דהוקשה לו כעין קושיית התוס' ותי' באופ"א, וז"ל "ואי קשיא לך דמשמע דאין עונשין מן הדין אף בנזיקין, וכדאמרי' במכילתא תניא כי יפתח איש בור או כי יכרה אם על פותח חייב על כורה לא כ"ש ללמדך שאין עונשין מן הדין. מסתברא לי דלא אמרו כן אלא בנזקי בור מפני שהוא חדוש וליכא בכלהו נזיקין דכותיה, לפי שאין דרכו לילך ולהזיק, ועוד שאינו שלו ואפ"ה עשאו הכתוב כאילו הוא שלו, ועוד שהנזיק בא לרשותו של מזיק דהיינו חלל הבור, ואין עונשין מדין כזה שאין לך בו אלא חדושו, אבל שאר נזיקין שממונו הולך ומזיק עונשין בהן מן הדין".

ועד"ז י"ל בנדר"ד דכיון ועדים זוממין הוו קנס, והיינו דאי"ז חיוב ממון רגיל וככל שאר דיני ממונות שחייבה התורה, אלא דהוא עונש דרמי התורה בעדים זוממין לשלומי

ממון אע"ג דלא עשו מעשה, ולכך אין עונשין בהן מן הדין, משא"כ בשאר חיובי ממון דעונשין מן הדין.

ג.

והנה איתא במס' ב"ב נו, א "מתני' היו שנים מעידין אותו שאכלה שלש שנים ונמצאו זוממים משלמין לו את הכל".

וכתב הנימוק"י "משלמין. וא"ת היכי דמי אי כשהוזמו קודם גמר דין אין להם לשלם כלום כדאיתא במס' מכות (דף ה:): ואם לאחר גמר דין כיון דקא מחזיק בגויה זכה בה מיד והוה ליה כאשר עשה. ותיריך אחד מגדולי רבני צרפת שאין אומרים בממון כאשר זמם ולא כאשר עשה כיון שאפשר בחזרה. והריטב"א ז"ל תירץ דאירי שהמחזיק הוא חוץ לקרקע כשדן עליו ואחר שנגמר הדין הוזמו עדיו קודם שהחזירוהו שם והשתא הוא כאשר זמם".

ולכא' משיטת הריטב"א נראה יסוד חדש בסוגיין, דמשמע דבממון לא אמרינן דכיון ואפשר בחזרה הו"ל כאשר זמם, וכן דבממון עונשין מן הדין, ולכך פי' דאירי באופן שלא החזירוהו ולכן הו"ל כאשר זמם ולא עשה.

ולפי"ז צ"ל דהריטב"א מפרש באו"א טעם שנזכר עדים זוממין בהדי אבות נזיקין, ואי"צ למה שכתבו התוס' דממון אפשר בחזרה ועונשין בו מן הדין, דאף את"ל דפעולת המעשה והחיוב כבר נעשה ושוב לא הוי זמם, וכן נימא דבממון לא עונשין מן הדין, מ"מ שפיר איכא למיכללי בהדי שאר אבות נזיקין.

והביאור בזה, אפ"ל לפי המבואר לקמן בגמ' (ה, א) דעדים זוממין "אע"ג דלית ביה מעשה רחמנא קרייה מעשה דכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו", והיינו דאליבא דאמת אירי בשלא עשו מעשה כלל, ומ"מ שוו לשאר מזיקין דברייתא דר' חייא דהא רחמנא קרייה מעשה¹.

ד.

והנה כתב הרמב"ם בפ"כ מהל' עדות הל"ב "נהרג זה שהעידו עליו ואח"כ הוזמו אינן נהרגין מן הדין. שנאמר כאשר זמם לעשות לאחיו ועדיין לא עשה ודבר זה מפי הקבלה. אבל אם לקה זה שהעידו עליו לוקין. וכן אם יצא הממון מיד זה ליד זה בעדותם חוזר לבעליו ומשלמין לו".

ובהשגות הראב"ד: "א"א שיבוש הוא זה".

¹ ועי' במרומי שדה להנצי"ב מוואלאז'ין בסוגיין. ואכ"מ.

וכתב רדב"ז הרוקשה להראב"ד במה שנקט הר"ם בלשונו "נהרג זה שהעידו עליו ואחר כך הוזמו", דלכא"ו כיצד שייך לומר שאחר שנהרג הנידון יקבלו העדים הזמה, הא קיי"ל דאינן נהגין מן הדין וא"כ נמצא דאין כלל נפקותא בהזמה זו, ולמאי נקט הר"ם דהעדים מוזמין דמשמע דיש צורך בקבלת העדות להזים העדים אף לאחר שעשו מעשה. (וכתב שם הרדב"ז דזה יש ליישב בפשיטות, דאף דהכא מיירי לאחר שעשו העדים מעשה, מ"מ יש נפקותא בהזמה זו, לענין פסול עדות שיפסלו העדים מלהעיד יותר בכי"ד וכי"ב).

אכן, נראה דהראב"ד בהשגה כיון לענין אחר, וכמ"ש הרדב"ז והכס"מ דהוקשה לו טעם שבמלקות לוקין אף בשעשו מעשה, דבשלמא גבי ממון י"ל כמ"ש התוס' בסוגיין דאפשר בחזרה, מ"מ במלקות לא שייך לומר סברא זו. ועוד דהא קיי"ל דאין עונשין מן הדין וא"כ א"א למילף המלקות מממון, ולפי"ז א"מ מפני מה כתב הר"ם דלוקין העדים אף בשעשו מעשה.

ולת' זה, כתב הרדב"ז וי"ל דדרשינן מדכתיב ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו משמע עדיין אחיו קיים הלכך אם נהרג אין נהרגין אבל אם לקה לוקין שהרי קיים הוא אחיו וצריך תלמוד".

וְלַהֲעִיר דְּבַמְתַּנִּי בְּמִכּוֹת אֵיתָא "אֵין הָעֵדִים זּוֹמְמִין נְהַרְגִין עַד שִׁיגְמַר הַדִּין, שְׁהָרִי הַצְדוּקִין אֹמְרִים עַד שִׁיִּהְרַג שְׁנֵאמַר נֶפֶשׁ תַּחַת נֶפֶשׁ. אִמְרוּ לֵהֶם חֲכָמִים וְהֵלֵא כֵּבֶר נֹאמַר וְעֵשִׂיתֶם לוֹ כְּאִשֶּׁר זָמַם לַעֲשׂוֹת לְאַחִיו וְהָרִי אַחִיו קִיִּים...". וּפִירֵשׁ רַשִּׁי "לַעֲשׂוֹת לְאַחִיו. מִשְׁמַע שֶׁהָרִי אַחִיו עַדִּין קִיִּים".

האמנם דהתוס' לא סברי הכי, מדהקשו בטעמא דכליל עדים זוממין בהדי אבות נזיקין, ש"מ דמעיקרא עדים זוממין לא הוו מחייבי בעשו מעשה, ורק דבממון דאפשר בחזרה לא אמרינן הכי, או דבממון עונשין מן הדין, אלא דלשיטת הרדב"ז הא אין כל נפקותא בין עשו מעשה אם לאו, דבכל מילי יש לנו לומר דמחייבי כיון שעדיין אחיו קיים.

והנה הכס"מ מיישב ההשגה באו"א, "דלא אמרינן כאשר זמם ולא כאשר עשה אלא היכא דהרגו על פיהם, משום דגדול עונשם מנשוא אין ראוי לתת להם מיתת ב"ד שתכפר עליהם, אלא ראוי להניחם שיהיו נדונין אחר מיתת בעונשים נוראים, דוגמא לדבר נותן כל זרעו למולך שהוא פטור, מה שאין לומר כן בהלקו ע"פ עדותם.

ועוד י"ל טעם אחר שמאחר שאלקים נצב בעדת אל אילו לא שהיה חייב זה מיתה לא היה מניח הקב"ה להסכים שתאבד נפש אחת מישראל ומאחר שהניח הקב"ה לב"ד שייסכימו להרוג את זה ונהרג חייב מיתה היה הילכך אין לעדים משפט מות, מה שאין לומר כן במלקות".

ולכאור' צ"ל דאין בכוונת הכס"מ להביא דרשא בטעם שפטירי העדים בשעשו מעשה, אלא דסב"ל דע"י שעשו מעשה נשתנה החטא, ושוב לא הוי זמם שחייבה בו תורה אלא עשה, וכיון דהחטא חמור יותר י"ל דלא סגי ב'י' מיתה, או דאיתברר לן דה'י' חייב מיתה מדיני התורה וכו'. [משא"כ לשיטת הרדב"ז דההוספה בשעשו מעשה אינה נוגעת כלל בזממם של העדים וכדלעיל].

ה.

והנה הקצה"ח בסי' ל"ח סק"ד דן בנוגע לעדים שהעידו על אחד שיינו נסך והוזמו, דפסיקא ל'י' להקצות דחייבים לשלם דמי היין, ואע"פ שלא מעידים עליו עצמו אלא על היין (ובפס' נאמר "כאשר זמם לעשות לאחיו"), מ"מ מחייבי כדין עדים זוממין.

והביא אסמכתא לזה מגמ' סנהדרין (י, א) "פלוגי רבע שורו של פלוני נהרגין ומשלמין דמי השור לבעלים", ונפקא לן דאף דעדוהם ה'י' על השור, מ"מ היכא שהוזמו משלמין לבעליו.

והקשה ע"ז לפי מה שכתב הר"ם בפ"כ מהל' עדות ה"ח "העידו על שורו של זה שהרג את הנפש והוזמו הרי הן לוקין ואין משלמין את הכופר", דלכאור' מ"ש והיכי דקיי"ל גבי פלוני רבע לשורו של פלוני דמשלמי לבעל השור, הכי י"ל גבי שורו של פלוני שהרג דיתחייבו לבעל השור.

האמנם דבנתיבות המשפט נחלק ע"ז, וסב"ל דאין לדמות יין נסך ושור, דהא יין נסך אינו צריך הגדה בבי"ד וכיון דאינו מחויב בהגדה לית ב'י' דין דכאשר זמם ולא עשה, משא"כ בשור דמצריכין ל'י' בהגדה, חל ב'י' דינא דכאשר זמם ולהכי מחייבי בתשלומין לבעל השור.

וב'משובב נתיבות' ת'י' הקושי' מדברי הר"ם בה"ח, ובהקדם, דבכריתות (כ"ד, ב) איתא "שור הנסקל שנגמר דינו והוזמו עדיו כל הקודם זכה בו דכשנגמר דינו אפקריה בעליו". ומכאן דיש חילוק היכא שהבעלים יודע דהעדים משקרי או לא, דהא גבי שור הנסקל כיון דנגמר דינו מיד מפקירו ולהכי פטירי העדים.

אכן, דגבי פלוני רבע את שורי, כיון דיודעים דאין העדות אמת דהא מעידים עליהם, הלכך אינו מפקיר השור אף משנגמר הדין, וממתין ומצפה לזמן שיוזמו בו העדים.

ומכנה"ל מוכרח לפרש דיש חילוק בין היכא שנעשה מעשה ע"י העדים או לא, דבשור הנסקל דהבעלים מייאשי הוי מעשה, דיצא השור מרשותו ושוב אינו שלו, דאף אם יתפסנו הרי"ז כזוכה מן ההפקר ותו לא. משא"כ היכא דלא מייאשי בעלים, אז י"ל דהוי זמם לחוד, כיון דמ"מ השור ברשותם קאי.

ואולי אפ"ל דבהא פליגי ר"י וריב"א בדינא, דהנה הכא בשעת היאוש לא ידעו הבעלים
דהעדים שקרנים, וכיון דע"י היאוש השור יוצא מרשותם הרי שוב א"א בחזרה, ולא
אמרינן בי' הסברא שכתב הריב"א.

משא"כ לשיטת הר"י דטעמא דמחייבי בממון כיון שעונשין בו מן הדין, אין חילוק כלל
אם נתייאשו או לא, דמ"מ אף שעשו מעשה דלית בי' חזרה מ"מ נילף חיובם בק"ו, דכמו
דבזממו מחייבי כ"ש בשעשו מעשה.

ומ"מ יש לדחות דמה שנתייאשו והפקירו השור לא הוי עשה דא"א בחזרה, כיון דאי"ז
מעשה שבא מעדות העדים, אלא דדינא דהעדים מצ"ע שייך בי' חזרה, ורק שהבעלים
שהפקירוהו גרמו לכך דא"א שיחזור השור, ולהכי לא שייך לומר דהעדים עשו מעשה
ומחייבי. ועי'.

ביאורים והערות בדברי הפני יהושע בסוגי' דמשכיר ושוכר

הת' יוסף שי' הלוי ליון
תלמיד בישיבה

פסחים ד, א "שם בעא¹ מיניה מרבי נחמן בר יצחק המשכיר בית כו' או דלמא² דאיסורא ברשותיה קאי. ופרש"י שהרי עתה הבית שלו. ומשמע לכאורה מזה דפשיטא ליה לבעל האיבעיא שהבית הוא של השוכר דשכירות קניא, ואפ"ה מיבעיא ליה אם על המשכיר לבדוק, דאע"ג דאין הבית שלו אפילו הכי חמירא דידיה הוא³. וקשה דלקמן דף ו' (ע"א) מסקינן דשכירות לא קניא, ומוכחינן לה ממתניתין דעבודת כוכבים⁴ לא ישכיר ביתו לעובד כוכבים כו' ע"ש⁵.

ואם נפרש דמה שכתב רש"י שהרי עתה הבית שלו, היינו לענין איסור חמץ גופא כדמסקינן התם⁷ דמיקרי מצוי בידך לגבי השוכר ולא לגבי המשכיר⁸. אלא דלפ"ז קשה⁹

¹ בגמ' לפנינו: בעו (וראה גם בהמשך דברי הפנ"י: "בעל האיבעיא").

² לכאו' צריך להוסיף: כו' (דלשון הגמ' "א"ר על השוכר לבדוק דאיסורא ברשותי קאי").

³ והיינו דלגמ' פשוט שמי שעובר בב"י צריך לבדוק, אלא דהגמ' מסתפקת מי עובר בב"י - האם מי שהחמץ שלו (המשכיר) או מי שהבית שלו (השוכר - דשכירות קניא).

⁴ "כוכבים": כצ"ל, וכן הוא בדפוסים הישנים (והכוונה למס' ע"ז), ולא כפי שנדפס בטעות בכמה דפוסים: עכו"ם.

⁵ זהו תוכן דברי המשנה בע"ז (כא, א). לשון המשנה עצמה הוא: "אף במקום שאמרו להשכיר לא לבית דירה אמרו" וכו'.

⁶ אולי אפשר לתרץ קושי זה שלבעלני (עי' הע' 1) [האיבעיא הי' נראה מסברא ששכירות קניא, אבל לאחר שהגמ' כאן הביאה דברי ר' משרשיא שכל הטעם שהשוכר חייב במזוזה הוא משום דמזוזה חובת הדר, ומשמע שאם מזוזה היתה חובת בעה"ב - המשכיר הי' חייב בה, מוכח דשכירות ל"ק, וזהו כפי מסקנת הגמ' לקמן (ו, א)].

אבל א"ז מספיק לתרץ קושיית הפנ"י, משום שאם כל הסברא לחייב את השוכר בבדיק"ח היא שניש לחייב את בעה"ב (ושכירות קניא, א"כ לאחר שהביאה הגמ' דברי ר' משרשיא שמהם מוכח ששכירות ל"ק שוב אין מקום להסתפק שמא השוכר חייב, ומדוע המשיכה הגמ' ושאלה "הכא מאי").

⁷ בדף ו, א. וע"ע בהע' 35.

לכבודו של מלך

מאי פשיט ליה ממזוזה דשכירות קניא¹⁰, אדפשיט ממזוזה ליפשוט ממתניתין דעבודת כוכבים דשכירות לא קניא. ועוד דבסמוך מסיק רש"י גופא דכיון דבדיקת חמץ מדרבנן מספקא ליה לבעל האיבעיא טורח זה על מי מוטל, אלמא דלאו משום דהבית עתה שלו מספקא ליה¹¹.

⁸ והיינו שזכות השימוש בבית מסורה לשוכר ולא למשכיר, ולכן השוכר עובר בכל יראה וכל ימצא.

אך לכאן צ"ב - אם הגמ' בדרף ו, א מסיקה להדיא שהשוכר עובר בכ"י ולא המשכיר - ומכח הדרשה לא ימצא מי שמצוי בידו, א"כ פשיטא שהשוכר חייב לברוק ומה מסתפקת כאן הגמ'. והי' אפ"ל שכיון ששם מיירי שגם החמץ של השוכר, לכן מסתפקת הגמ' כאן שהחמץ של המשכיר מי עובר בכ"י (דבכה"ג הבית מצוי ביד השוכר, אך הרי החמץ של המשכיר וא"כ יכול לבוא וליטלנו והוי כמצוי בידו. וא"כ יש להסתפק האם "לא ימצא - מי שמצוי בידו" קאי א"שאור" או א"בבתיכם"). אבל מהמשך דברי הפנ"י מוכח לא כך -

אלא שלהגמ' הי' פשוט שרק מי שהבית שלו (וגם החמץ שלו) עובר בכ"י, אלא שהגמ' מסתפקת האם דרש"י "לא ימצא - מי שמצוי בידו" והשוכר עובר בכ"י, או לא דרש"י והמשכיר עובר שהרי החמץ שלו (וגם הבית שלו - דשכירות ל"ק. ומה שלא כתבה הגמ' דביתא דידי' - עי' לקמן בפנ"י שמבאר שזהו משום שאם הי' רק הבית שלו - לא הי' עובר בכ"י) וע' בכ"ז בהע' 46.

⁹ מלשונו משמע שהקושי' שבא להקשות עכשיו קשה רק לפי הפי' המחודש שבי' בדברי רש"י, וזה נכון בנוגע לקושיא שמביא מיד בסמוך דאדפשיט מהברייתא דמזוזה דשכירות קניא לפשוט ממתניתין דע"ז דשכירות ל"ק, דלפ"מ שבי' הפנ"י שהסוגיא כאן גם סוברת כמסקנת הסוגיא בדרף ו' ששכירות ל"ק, קשה למה הגמ' מביאה ברייתא לסתור מסקנא זו ולא הביאה את המשנה בע"ז להוכיח כמסקנא זו. אבל אם נפרש כהבנת הפנ"י בהתחלה שהגמ' כאן סוברת ששכירות קניא א"כ שפיר מביאה הגמ' את הברייתא במזוזה להוכיח כשיטתה ולא את המשנה בע"ז שסותרת לזה.

אמנם ב' הקושיות שמקשה הפנ"י אח"כ קשות גם לפי הבנת הפנ"י בהתחלה, דוק ותשכח (ועיין ג"כ הע' 12).

¹⁰ והיינו דהפנ"י למד בפשטות שהראי' ממזוזה היא שחזי' ששכירות קניא (לגמרי ולא רק לעניין חמץ), וא"כ גם בבדיקת חמץ יש לחייב את השוכר. ובקושיא הג' יקשה הפנ"י שאין מובן כלל איך אפשר לפשוט ממזוזה. אבל הפנ"י הקדים את הקושי' הנוכחית משום שרק קושי' זו קשה על מה שתירץ קודם בשיטת רש"י, וכנ"ל בהע' 9.

¹¹ והיינו דהסברא "משום שהבית שלו" זו סברא שבגללה השוכר יעבור בכ"י ולכן הי' מחויב לברוק, ולפ"ז הספק הוא בדאו' גופא - מי עובר על ב"י (וכנ"ל בהע' 3). ואילו מפירש"י מובן שהגמ' לא מסתפקת מי עובר בכ"י, אלא הגמ' ידעה מי עובר בכ"י (ועיין במהרש"ל שביאר שזהו המשכיר), אלא שכאן ליכא ב"י ויש רק חיוב בדיקה מדרבנן - ובזה מסתפקת הגמ' על מי מוטל החיוב.

ועוד דמאי פשיט כלל כיון דבעל האיבעיא גופא הוי ידע נמי דשכירות קניא¹² ואפ"ה סלקא דעתיה דעל המשכיר לבדוק דחמירא דידיה הוא, וזה לא שייך במזווה¹³.¹⁴

ולולא פרש"י כאן היה באפשר לפרש דהשתא נמי סבר בעל האיבעיא דשכירות לא קניא, ועל המשכיר נמי אע"ג דמקרי ביתו אפ"ה אי לאו דחמירא דידיה לא היה מוטל עליו לבדוק¹⁵, דהא רואה הוא של אחרים וכ"ש הכא שאינו עתיד לראותו, והו"ל חמץ של אחרים בגבולין דשרי לגמרי שהרי אין מצוי בידו כלל. אלא דעיקר האיבעיא אם על המשכיר לבדוק כיון דחמירא דידיה הוא, או דלמא על השוכר לבדוק כיון דאיסורא ברשותיה קאי וצריך לבדוק דלמא אתי למיכל מיניה אם ימצאנו בפסח¹⁶.

ואף לשיטת רש"י שכתבתי במתניתין שהיא עיקר¹⁷ דחייב הבדיקה לאו משום שמא יאכל אלא משום חשש בל יראה¹⁸, איכא למימר דכל זה היינו לפי המסקנא דפשטינן

¹² מלשונו משמע ששכירות קניא לגמרי וזהו כהבנת הפנ"י בהתחלה. וגם לפי ביאורו בד' רש"י ששכירות קניא רק לענין חמץ, ג"כ קשה קושי' זו.

¹³ קושי' זו אינה קשה על הבנת הפנ"י בספק עצמו, אלא על ההבנה של הפנ"י בראי' ממזווה - שבאים להוכיח ששכירות קניא. אך מכיון שכך הבין הפנ"י בפשטות (כנ"ל בהע' 10), לכן הקשה זאת כאן, אע"פ שא"י קשה על הבי' בספק עצמו, וע' בהמשך דברי הפנ"י ששייך לפרש את הראי' ממזווה באו"א - אפי' אם את הספק עצמו נפרש כמו שבי' הפנ"י כאן (דשכירות קניא לענין חמץ), ולפ"ז לא תקשי קושי' זו (ולא הקושי' הא' (-) "אדפשיט ממזווה ליפשוט ממתני' דעבור"כ)).

¹⁴ ויש להעיר, שבאמת רש"י (בד"ה לעשות לו מזווה) כתב שממזווה אנו מוכיחים שמדיד דמצוה רמיא על השוכר, ולא פי' שממזווה מוכיחים ששכירות קניא.

¹⁵ הפנ"י כאן מדייק מזה שהגמ' כתבה "דחמירא דידיו" ולא כתבה "דביתא דידיו" - שאם הבית שלו ואין החמץ שלו - אינו עובר בב". אבל אינו כותב מה הדין כשהחמץ שלו והבית אינו שלו. ולכאור' יש לדייק ממה שהגמ' כתבה רק "דחמירא דידיו" ולא הוסיפה דגם ביתא דידיו, משמע שבשביל לעבור בב"י מספיק שיהי' החמץ שלו. אבל מהמשך דברי הפנ"י מוכח לא כן, אלא דבשביל שיעבור בב"י בעינן לב' התנאים - שיהי' הבית שלו, ושיהי' החמץ שלו. (ועי' בזה לקמן בהע' 30. ושם גם יבואר מדוע הזכירה הגמ' רק "דחמירא דידיו").

¹⁶ לכאור' אינו מובן, דאפי' אם מדרבנן יש לחשוש שמא יאכל (השוכר), מ"מ כיון שהמשכיר עובר בב"י, פשיטא שהוא צריך לבדוק. וי"ל - עפמש"כ רש"י בד"ה חובת הדר - שאין כאן ב"י מה"ת, דלזה בביטול סגי, ורק רבנן תקנו בדיקה.

וא"כ מסתפקת הגמ' האם הטעם שתקנו רבנן בדיקה הוא מחשש שמא יעבור בב"י (-יתבאר יותר בהע' הבאה) וא"כ המשכיר חייב לבדוק, או מחשש שמא יאכל וא"כ השוכר חייב לבדוק.

¹⁷ דבריו לא נתחווירו לי, דלא מצאתי היכן כתב במשנה שפירש"י הוא עיקר. (ואפשר שכוננתו למה שהעיר שם ע"ד הר"ן שכתב שאפי' חמץ שאינו ידוע חייב בבדיקה מה"ת, והעיר ע"ז הפנ"י דמסברא נראה שמה"ת א"צ לחשוש שמא יש חמץ. ואלו על פירש"י זה ל"ק, שיש לפרש

דתליא במסירת המפתח, א"כ ע"כ שאין עיקר הבדיקה משום שמא יאכל אלא משום ב"י דתליא במי שהבית שלו¹⁹, משא"כ בעל האיבעיא בהא גופא מספקא ליה אי טעמא דבדיקה משום ב"י או משום שמא יאכל²⁰. ולפ"ז מייתי שפיר ת"ש ממזווה, ואין כוונתו

דברי רש"י "שלא יעבור בב"י" שזהו חיוב דרבנן מחשש שיעבור בב"י - וכמו שבאמת פ"י הפנ"י (וע' בהע' הבאה 18)).

ויותר נראה שכוונת הפנ"י במש"כ כאן "לשיטת רש"י שכתבתי במתני' שהוא עיקר", שמה שרש"י פ"י במשנה שבודקין שלא יעבור בב"י - הרי פ"י בזה הפנ"י במשנה - שרש"י פ"י כן בדוקא - ובעיקר שרש"י ס"ל שאין לחשוש שמא יאכל, כיון שיש בזה כמה ס"ס. וא"כ לכאור' לפ"ז יקשה (ביותר) איך סברה כאן הגמ' שטעם הבדיקה הוא מצד חשש שמא יאכל. וע"ז ממשיך הפנ"י - "דכל זה (-סובר רש"י שאין לחשוש לשמא יאכל) היינו לפי המסקנא וכו'".

¹⁸ היינו דרבנן חששו שמא לא יבטלנו בלב שלם (וכמש"כ הר"ן) ונמצא עובר על ב"י - כ"פ הפנ"י בדף ב, א על התוד"ה אור ל"ד (בקטע הראשון שם).

ופ"י נוסף כתב שם - שרבנן חששו שמא ישכח לבטל ויעבור בב"י (ולכן תקנו שיבדוק - שהוא מעשה חשוב ואין לחשוש שישכחנו), ע"ש.

¹⁹ וקשה, שלעיל כתב הפנ"י שלגמ' ה"י פשוט (לפי ב' הצדדים) שמי שאין החמץ שלו - אף שהבית שלו - אינו עובר בב"י.

וע"כ שדעת הפנ"י (לפי הסוגיא כאן) דבשביל שיעבור בב"י בעינן לב' התנאים - שיהי' הבית שלו והחמץ שלו. ושפיר כתב לעיל שאם אין החמץ שלו אינו עובר. ומש"כ כאן שהב"י תליא במי שהבית שלו, היינו בתנאי שהחמץ שלו (ואע"פ שאינו מצוי בבית בפסח, וע"ע בהע' 30).

²⁰ והנה הסברה לומר שטעם הבדיקה הוא משום ב"י ולא משום שמא יאכל - כבר ביאר הפנ"י בריש המס' שבחמץ שא"י אין לחשוש שמא יאכל שהרי יש בזה כמה ס"ס (והובא בהרחבה לקמן בהע' 42).

אמנם צ"ב מה הסברה לומר שטעם הבדיקה הוא רק משום שמא יאכל - אבל לחשש ב"י לא חיישי' (ובאמת ששאלה זו קשה כבר על התוס' - מדוע נקט את הטעם של חשש אכילה (שיש בזה כמה ס"ס) ולא את החשש ב"י (ובפרט שלפי הטעם דחשש ב"י יובן היטב מדוע רק בחמץ תקנו חז"ל דין בדיקה וביעור ולא בשאר אסורה"ג ולא נצטרך (להדחק) לטעמים שכתב התוס')).

וי"ל - והסברה בזה היא, שאין לחשוש שמא לא יבטל בלב שלם, שהרי מה ירויה בזה. והרי בלא"ה החמץ יאסר עליו בהנאה. ואדרבה, הביטול רק יועיל לו שלא יעבור בב"י. וכן ל"ח שמא ישכח מלבטל, שכיון שזהו חיוב של קו"ע ודאי לא ישכח לעשותו (בשונוה מהחשש שמא יאכל - שזהו חיוב של שול"ת, שיש לחוש שישכח ויאכל חמץ). (ועוד - שביטול זהו חוב חד פעמי, ומתוך כך הוא זוכר לקיימו. אבל איסור חמץ - שנוהג שבעה ימים, יש לחוש שמא בתוך כל הז' ימים, ישכח האיסור לרגע א', ובאותו רגע יאכל חמץ).

ואילה"ק ממש"כ בגמ' דף ו, ב "דילמא פשע ולא מבטל ל"י" ומבו' להדיא דחיישי' שישכח לבטל משום ששם לא פ"י הגמ' שזהו הטעם להצריכו בבדיקה, כיון ששם הגמ' באה לבאר

לפשוט שיטת בעל האיבעיא באחד משני צדדין²¹, דבלא"ה יש לדרקק כיון דבעיא דרב²² נחמן בר יצחק וקפשיט א"כ למה הפסיק בעל התלמוד בענינא דת"ש.

ולמאי דפרישית א"ש דהאי ת"ש הוי כמו קושיא לסתור האיבעיא לגמרי, דאפילו לא הוי טעם הבריקה משום דאיסורא ברשותיה וחששא דשמא יאכל²³ אלא שהחיוב על הבית²⁴, אפ"ה אין כאן מקום ספק שהחיוב הוא על השוכר כדאשכחן במזוזה, דאע"ג דשכירות לא קניא כדמוכח ממתניתין דעבורת כוכבים דמייתי לקמן²⁵ אפ"ה על השוכר לעשות מזוזה, משום דלענין מילי דמצוה מיקרי ביתו אי מדאורייתא²⁶ ואי מדרבנן דהו"ל כאילו התנו כן²⁷, וא"כ תפשוט מיניה לחמץ ממ"נ²⁸ דאי מיקרי ביתו לענין מצות

מדוע תקנו רבנן שיבטל מיד אחרי שיברוק (בליל י"ד) ולא בשעה רביעית או חמישית (ביום י"ד) - ומבאר הגמ' שיש לחשוש "דילמא פשע". וא"כ י"ל שמחמת החשש ד"דילמא פשע" יש להקדים את זמן הביטול לזמן הבריקה, אבל א"ז חשש מספיק להצריך בדיקה (ומהטעם שנת"ל).

(ואדרבה, מהגמ' הזו יש הוכחה שחשש ש"דילמא פשע" אינו הטעם להצריך בדיקה - שהרי אם זהו הטעם להצריך בדיקה, הרי ודאי שהגמ' (בדף ו') כבר ידעה טעם זה, ואיך הקשתה "וניבטלי בר".)

וי"ל שזהו גם טעמו וראייתו של הר"ן שלא הזכיר חשש זה. ומ"מ בדברי הפנ"י שהביא (בריש המס') חשש זה - י"ל שהביא חשש זה בנוסף להחשש ששמא לא יבטלנו בלב שלם. וא"כ י"ל שבהתחלה ידעה הגמ' רק את הטעם שלא יבטל בלב שלם, ובדף ו', ב נתחדש גם הטעם ד"דילמא פשע".

ואפ"ל עוד - שרק שם שכבר בדק ושוב אינו עובר כב"י מה"ת, יש לחוש שיפשע בתק"ח לבטל - ולא יבטל. אבל כאן שלא בדק ה"ה זריז לבטל כרי שלא יעבור כב"י מה"ת, ול"ח שיפשע.

(ולד' רש"י אפ"ל עוד, שמה שמבואר לקמן בדף ו', ב דחיישי דילמא פשע, זהו רק למסקנת הגמ' כאן שהבריקה היא משום חשש ב"י (שזה תליא במי שהבית שלו - וכמש"כ הפנ"י בסמוך) אבל כאן מסתפקת הגמ' בזה, אמנם בד' התוס' אפ"ל כן)).

²¹ כלומר - להוכיח האם הבריקה היא מחשש ב"י או מחשש שמא יאכל.

²² בדפוסים ישנים: "מרב" וכן נראה יותר נכון. אף שעפ"ז צריכים להגי' "דבעו" (במקום "דבעיא").

²³ זהו הפי' בהא ד"איסורא ברשותי".

²⁴ עי' בהע' 19.

²⁵ וקס"ד השתא דחיוב המזוזה מוטל על בעל הבית.

²⁶ דסברא הוא שהמצוות שהתורה מטילה על בעל הבית, היינו למי שיש בידו את השימוש בבית (כיון שיש לו יותר אפשרות לקיים את המצוות שבבית). וע"ע בהע' 30.

²⁷ כלומר דאף דמה"ת, המצוה מוטלת על מי שהוא הבעלים ממש של הבית (וכ"ה בפשטות) רבנן התנו שכל שוכר בית יתחייב במ' הבית (אם עדיין לא עשאם המשכיר) - והיינו שהשוכר

יקיים בשביל המשכיר את המצוות המוטלות עליו בבית - ואדעתא דהכי שכר השוכר את הבית.

והנה, בעניין זה - שיש מצוה המוטלת על הבעלים, ואדם אחר מקיימה - כיון דאתא לידן נימא בה מילתא: דהנה, באמת במצוות שקיומם מוטל על הבעלים מצינו ב' סוגים, דיש מצוות שאם אדם אחר קיימם, אינו מועיל כלל. וכגון תרו"מ - דאם אדם אחר - שאינו הבעלים - הפריש תרו"מ, אין לזה דין תרו"מ כלל, והפירות עדיין בטיבלם (אם לא שמינהו לשליח, או מדין זכין) ויש מצוות שמעשה האחר ג"כ מועיל. וכגון מצוות מעקה - דאף שהוא חייב על הבעלים (וכנא' "ועשית מעקה לגגך") - אם אחר עשה מעקה, שוב אין הבעלים צריך לחזור ולהניח מעקה. וצריך א"כ להבין מהו החילוק.

ונראה, דבמקום שצריך להחיל חלות דין מסויים - וצריך לזה בעלים, אין כח אדם אחר להחיל חלות זו. וכבמעשר - שצריך להפוך את הפירות מהמצב של "פירות טבל" ל"פירות תרומה".

אבל כשהמצוה היא רק עשיית מעשה "יבש", וכבמעקה - שצריך להניח מעקה על הבית וראין כאן שינוי ב"שם" הבית, רק שמקודם הבית הי' בלי מעקה, ועכשיו יש עליו מעקה, גם אם אדם אחר הניח מעקה - הרי ס"ס המעשה נעשה, ולכן הבעלים ל"צ לחזור ולעשות מעקה. (אמנם, במצוות שבגופו וכתפילין, אף שהם מעשה בלבד, אך כיון שהחייב הוא על גופו של כל אור"א, לכן אין האחד יכול לקיימם בשביל השני (ואפי' שליחות לא מהני) (ומ"מ עצם הפעולה - כגון הנחת התפילין על אדם אחר - יכולה להעשות ע"י אדם שני, שהרי יש כאן רק מעשה בלבד, וכנ"ל)).

וכן בנדוד - דמצוות מזוזה - אף שהיא מוטלת על הבעלים (להה"א בסוגיין) מ"מ מועיל מה שהשוכר עושה אותה - כיון שהיא רק עשיית מעשה. אלא שמ"מ יל"ע, האם כשאחר מניח מעקה וכד' האם זה נחשב שקיים מצוה (שמה שהתורה חייבה את הבעלים, זהו משום שרק אותו שייך לחייב. אבל גם אחר שעשה את מעשה המצוה, יש כאן קיום מצוה). או שא"ז נחשב לקיום מצוה כלל רק שמ"מ בעה"ב פטור ממעקה כיון שבפועל יש כאן מעקה (וכמו לדוגמא - אם קוף הי' עושה מעקה, שאף שאין כאן קיום מצוה, בעה"ב פטור ממעקה).

והנה, נת"ל - בדברי הפנ"י - שרבנן התנו שהשוכר יקיים את המצוה המוטלת על המשכיר (מזוזה) ולפ"ז יהי' יותר ניחא לומר כצד א' - שיש כאן קיום מצוה ע"י השוכר (משא"כ לצד ב' יצא, שבזה שרבנן הטילו את החיוב על השוכר, הם רק הפקיעו מהמשכיר את חיוב המצוה). ועכ"פ, בהטעם שרבנן תקנו לחייב את השוכר - אף שמה"ת המצוה מוטלת על המשכיר (ובפרט שלפני שהמשכיר השכיר את הבית - הוא הי' חייב במצוה), י"ל, שחששו שמא המשכיר לא יקיים את המצוה כיון שהשימוש בבית אינו ברשותו ואינו מצוי בבית, ומשום הכי רמי המצוה על השוכר.

(ועוד, שיכול להורות היתר לעצמו, ולומר שאינו מחוייב כ"כ במצוה כיון שהוא אינו מצוי בבית) ולכן הטילו על השוכר (ובבדיק"ח, יש להוסיף, שבדיק"ח היא טורח גדול (וגם נעשית כלילה - בזמן שבנ"א הולכים לישון. ובוראי שלא הולכים בחוץ (לבתים אחרים). איברא, דבגמ' כאן נא' "המשכיר . . . ביד" ופי' תוס' - בי"ד ביום. אמנם הר"ן פי' שהכוונה לצורך י"ד).

מדאורייתא הכ"נ לא משגחינן בהא דחמירא דידיה,²⁹ דעיקר חיוב בדיקה בבית תליא דכתיב לא ימצא בבתיכם,³⁰ וכ"ש אי הוי מדרבנן הכ"נ דכוותה דהו"ל כאילו התנו³¹.

²⁸ כלומר לא רק אם נימא דחיוב הבריקה משום חשש שמא יאכל וכצד ב', אלא אפי' אם נימא כצד א' - שהבריקה היא מחשש ב"י - מ"מ יתחייב השוכר.

²⁹ לכאור' צ"ל: דחמירא לאו דירי'. ויותר נראה שא"צ להגי' וכוונת הפנ"י דלא משגחי' בהסברא דחמירא דירי' - דמשכיר. וכ"נ ממש"כ לקמן "ותו לא איכפת לן בסברא דחמירא דירי'".

³⁰ כאן כתב הפנ"י דעיקר חיוב הבריקה בבית תליא - דהיינו בבעה"ב, ומכח הפס' "לא ימצא בבתיכם". והיינו דבעה"ב עובר בב"י (ולכן חייב בבדיקה). ואילו לעיל כתב הפנ"י שלגמ' הי' פשוט שאם אין החמץ שלו - אפי' אם הבית שלו - אינו עובר בב"י (ורק הסתפקה האם טעם הבריקה מחשש ב"י או מחשש שמא יאכל). וכבר כתבנו לעיל בהע' 19 לתרץ זאת, שלעולם בעי' לב' התנאים - שיהי' הבית והחמץ שלו, ורק אז עובר בב"י, ע"ש.

אלא שלכאור' לפ"ז א"מ הראי' ממזוזה, דהפנ"י ביאר שממזוזה חזי' שהמצוה שהתורה מטילה על בעה"ב היינו למי שהשימוש בבית שלו - דזהו השוכר, ולכן גם דין ב"י וחייב בדיקה - שזהו מוטל על בעה"ב - השוכר נחשב לבעה"ב ולא המשכיר. דזה א"ש רק אם ב"י תלוי רק בבעלות על הבית, ולא בעי' שיהא החמץ שלו, ולכן השוכר חייב - אע"פ שאין החמץ שלו. אבל לפמשנ"ת דבעי' שיהא גם החמץ שלו, א"כ מה אכפת לן שהשוכר נחשב לבעה"ב לגבי מצוות, הרי סו"ס החמץ לא שלו ואיך יעבור עליו בב"י.

ואכן נראה שהפנ"י חש לזה ולכן כתב שעיקר הבריקה בבית תליא, ולומד זאת מהפס' "לא ימצא בבתיכם". והיינו דהגם דבעי' לב' התנאים, מ"מ מה שבעי' שיהי' הבית שלו זהו ענין עיקרי ומבלעדי לא מתחיל כלל דין ב"י, ואילו מה שהחמץ צ"ל שלו זהו רק תנאי צדדי. והיינו דגדר הדין הוא, דאם הבית שלו - יש עליו דין "לא ימצא" בתנאי שהחמץ שלו. וואין לומר שכוונת הפנ"י במש"כ "שעיקר הבריקה בבית תליא" היינו שהבריקה היא פעולה בבית, דלזה לא הי' צריך להוכיח מהפס' ד"לא ימצא", דה"ה מילתא דפשיטא.

אלא שלכאור' עדיין אינו מובן, דאף דזה דהחמץ צ"ל שלו, זהו רק תנאי, מ"מ הרי בעי' לתנאי זה, וא"כ איך השוכר יעבור בב"י. הא אין החמץ שלו.

ולכן נ"ל: דהנה במש"כ הפנ"י דלענין מילי דמצוה מקרי ביתו - של השוכר - מדאורייתא, הי' לכאור' נראה דהביאור הוא - דבכ"מ שהתורה הטילה את המצוה על בעה"ב, הכוונה למי שהשימוש בבית - בידו. וכ"כ בהע' 26.

אבל יש לבאר באור"א - דבאמת כשהתורה כותבת שהחיוב על הבעלים, אין מקרא יוצא מידי פשוטו והכוונה למי שהבית שלו ממש, אלא שסברא היא שבמקום שהשימוש בבית מסור לאדם אחר (-שוכר), שהוא יתחייב במצוה (כיון שיותר קל לו לקיימה), וסברא דאו'. אך כיון שהרי התורה כתבה להדיא שהחיוב הוא על הבעלים, אז ע"כ שהגדר הוא שבפועל השוכר צריך לקיים את המצוה המוטלת על המשכיר.

(והביאור בזה: בכל מצוה יש ב' עניינים - החיוב והשלילה. וכגון במזוזה - חיוב לקבוע מזוזה, ואיסור להשאיר הבית בלא מזוזה. וא"כ למרות שהאיסור הוא על בעה"ב - המשכיר (להה"א בגמ'), מ"מ החיוב לקבוע מזוזה חל על מי שהשימוש בבית שלו - השוכר.

והיינו שהשוכר מחוייב לקבוע מזוזה בכדי שהמשכיר לא יעבור את האיסור (ואם לא קבע מזוזה, אזי יש עליו תביעה שבגללך עבר המשכיר באיסור (והמשכיר עצמו עבר את האיסור באונס, שהרי חיוב הקביעה הוטל על השוכר, ואין חיוב למשכיר לבדוק אם השוכר קבע המזוזה (אך אם ידע שהשוכר לא יקבע או נודע לו שלא קבע, ה"ה מחוייב לקבוע מצד האיסור המוטל עליו)).

וכן גם בכדיק"ח שהחיוב הוא הבדיקה, והשלילה היא שאסור שישאר בכיתו חמץ. וא"כ למרות שהאיסור ב"י חל על המשכיר, אך מ"מ חיוב הבדיקה חל על השוכר (ואם לא בדק, התביעה עליו היא, שבגללו המשכיר עבר באיסור ב"י (אם יש באמת חמץ בבית), וכנ"ל).

וה"ז בדיוק כמשנ"ת בהע' 27, אלא ששם ביארנו זאת לפי האופן שכתב הפנ"י שזהו דין דרבנן, והיינו דאף דמה"ת המצוה מוטלת על המשכיר, רבנן התנו שהשוכר יקיים עבורו את המצוה, ואילו כאן אנו מבארים שזהו הגדר מדאו' גופא, וזהו חידוש. ועכ"פ לפ"ז יוצא שב' האופנים שכתב הפנ"י - "אי מדאורייתא ואי מדרבנן" - דמיין להדדי.

ועפ"ז תובן הפשיטות ממזוזה - שכיון שממזוזה חזי' שמצוות שהמשכיר חייב לעשותם משום שהם מוטלות על בעה"ב - השוכר צריך לקיימם בשבילו, א"כ דין ב"י שהוא דין המוטל על בעה"ב, אזי מחוייב השוכר בו עבור המשכיר. ולא אכפת לן ממה שהחמץ אינו של השוכר, שהרי אי"ז חיוב על השוכר מצ"ע, אלא הוא חייב לקיים את המצוות המוטלות על בעה"ב - של המשכיר, והרי יש דין ב"י על המשכיר - שהרי החמץ שלו.

וה"מ הוצרך הפנ"י להדגיש שעיקר הבדיקה בבית תליא, משום שאם זה לא הי' מעיקר הבדיקה - אלא היו כאן סתם ב' תנאים (שיהי' הבית שלו והחמץ שלו), א"כ לא היינו אומרים שב"י זהו דין המוטל על מי שהוא בעה"ב, שהרי זה מוטל רק על מי שהוא בעה"ב ובעל החמץ, ולגבי זה אין לנו לומר שהשוכר חייב לקיים דין זה. אבל כיון שעיקר הבדיקה בבית תליא הוי דין המוטל על בעה"ב, וא"כ השוכר חייב לקיימו בשביל המשכיר.

ואמנם הפנ"י בהמשך דבריו, שוב חוזר על סברא זו, ומסיים: "ועצ"ע". דצ"ע בעיקר הדבר שמה"ת גופא צריך השוכר לקיים מצוה המוטלת על המשכיר. ועוד, דאפי' לפ"ז, לכאו' אפ"ל שמה שהשוכר חייב במצוות המוטלות על בעה"ב, זהו רק במצוה שהתנאי היחיד לקיומם הוא הבעלות על הבית (וכמו במזוזה (לה"א) - שמשם באנו להוכיח), ולא במצוה שצריך תנאי נוסף - וכגון בנידוד' שהחמץ צ"ל שלו. וזכאן לא כתב הפנ"י "ועצ"ע", משום דבלא"ה כל מש"כ זהו לולא פרש"ן.

ועכ"פ לפמש"כ הפנ"י יובן ג"כ מדוע בסוגיין נקטה הגמ' שהמשכיר חייב לבדוק משום "דחמירא דירי" ולא הוסיפה גם "דביתא דירי" - משום שזהו פשוט שהבית צ"ל שלו וזהו מעיקר הדין, שהרי זוהי המשמעות הפשוטה בפס' "לא ימצא בכתיכם", ולא הייתה הגמ' צריכה לכתוב זאת. אבל הא דחמירא דירי' שאי"ז מבואר בפס' להדיא (ואף שנא' גם "לא יראה לך" ויש לדרוש לך - שלך, מ"מ א"ז המשמעות הפשוטה בפס'), הוצרכה הגמ' לכתוב זאת ולהשמיענו שבעי' שצריך גם שיהא החמץ שלך (דררשי' לך - שלך, כנ"ל).

³¹ והיינו דגם בכדיק"ח רבנן התנו שכל השוכר בית יתחייב בכדיקתו. וכוננת הפנ"י במש"כ שזהו "כ"ש" יובן עפמשנ"ת בארוכה בהע' הקודמת, שהביאור באופן הראשון - שהשוכר נחשב בעה"ב לגבי מצוות, היינו שמה"ת השוכר מחוייב לקיים את המצוות המוטלות על המשכיר

כך היה נראה לי לכאורה³², אלא כיון דרש"י ז"ל גופא מפרש הא דאיסורא ברשותיה קאי היינו שהרי עתה הבית שלו, א"כ לא משמע דאיירי בחששא דשמא יאכל אלא לענין דמיקרי ביתו³³, וא"כ הדק"ל³⁴.

והנלע"ד דודאי שיטת רש"י ז"ל במ"ש שהרי עתה הבית שלו, היינו כדפרישית דאע"ג דשכירות לא קניא אפ"ה עובר דכתיב לא ימצא ודרשינן לקמן³⁵ מי שמצוי בידך לענין

וזהו חידוש גדול – שהרי בתורה לא נתפרש כל זה. וחידוש נוסף – שאפי' שבשכיל לעבור בכ"י צריך שגם החמץ יהא שלו – אעפ"כ זה נחשב למצוה המוטלת בבית כיון שעיקר הבדיקה בבית תליא (וכן עצם זה שעיקר הבדיקה בבית תליא – זהו חידוש) אבל אם נימא שזה תק"ח שוב ל"צ לומר שעיקר הבדיקה בבית תליא, אלא אפי' אם זהו תנאי בעלמא (ויתירה מזו – אפי' אם נימא שבזה שהחמץ שלו סגי לעבור עליו בכ"י) מ"מ כיון שס"ס הבדיקה היא פעולה בבית, יתקנו רבנן להטילה על השוכר, שהוא מצוי בבית – ולא המשכיר (ומהטעם שנת' בסוף הע' 27). וי"ל שזה גופא נתפרש במש"נ כברייתא שהשוכר חייב במזוזה.

³² ולפי ביאור זה ל"ק כל הקושיות שהקשה הפנ"י בתחילה.

וכן מה שהערנו בהע' 14 – מדברי רש"י בד"ה "לעשות לו מזוזה", א"ש השתא – שההוכחה ממזוזה היא, שמצות הבית מוטלות על השוכר, וכלשון רש"י: "אלמא מידי דמצוה עלי' רמיא". והנה, רש"י בד"ה "חובת הדר" כתב: "דמבעי לן טורח זה על מי מוטל" – אבל מלשון זה ל"ק על ביאור הפנ"י שאף רש"י לא כתב שהספק הוא בטעם הבדיק"ח, י"ל שרש"י כתב את ההשלכה המעשית של הספק.

³³ והיינו דמלשון רש"י משמע שהסכרא לחייב השוכר בבדיקה, זהו משום שמצד הדין הבית נחשב שלו, ולא משום שבמצאות החמץ מונח במקום שהוא נמצא ולכן יש חשש שיאכלנו. ³⁴ כוונתו בעיקר לקושי' שהקשה בתחילת דבריו – שבסוגיא בדף ו, א מסקי' דשכירות ל"ק. שזה סותר ממש לד' רש"י אלו. וכ"כ תקשי לקושי' שהקשה הפנ"י מרד"ה חובת הדר שפי' שהספק הוא רק משום שבדיק"ח דרבנן.

אבל הקושי' שהקשה הפנ"י בנוגע לראי' של הגמ' ממזוזה (שלא כאו' לא מובן כלל מהי הפשיטות ממזוזה) כבר ל"ק, שהרי השתא אפשר לפרש את הפשיטות באופן שביאר הפנ"י במהלך שרצה לבאר לולא דברי רש"י, והפנ"י באמת יחזור ויפרש כך גם בשי' רש"י – עי' בדבריו.

³⁵ בכמה דפוסים ציינו כאן לדף ה, ב, אבל לא נמצא שם דרשה זו. אלא הכוונה לדף ו, א שמסיקה שם הגמ': "שאני הכא דאפקי' רחמנא כלשון "לא ימצא" – מי שמצוי בידך, יצא זה שאינו מצוי בידך", והיינו שהמשכיר בית – אין הבית מצוי בידו, וכפרש"י שם. וכן מוכח ממש"כ הפנ"י בתחילת דבריו "כדמסקינן התם דמיקרי מצוי בידך לגבי השוכר כו", ו"התם" ודאי הכוונה לדף ו, א שהזכירו קודם לכן.

שכירות ואע"ג שאין החמץ שלו, כנראה מפרש"י לקמן בשמעתין³⁶, וכאינך סוגיא דלא אימעט אלא של אחרים ושל גבוה ואחרים היינו עכו"ם דוקא כמו שאבאר.

וראיתי בספר תורת חיים שכתב דקיי"ל כל היכא שהבית שלו אע"פ שאין החמץ שלו עובר, והיינו כדפרישית³⁷. אלא דבמ"ש דקיי"ל, לא ידעתי מהיכא פשיטא ליה כ"כ, ואדרבה מלשון הפוסקים משמע להיפך³⁸.

ועוי"ל³⁹ דכיון שהחמץ מצוי אצלו נהי דמשום חששא דשמא יאכל לא הוי מצרכינין לברוק חמץ שאינו ידוע כדפרישית במתני', אפ"ה חיישינן לענין ב"י גופא שמא ימצא

³⁶ בכמה דפוסים ציינו כאן לרש"י ד"ה לפי - שבדף ה, ב שפי' "אתה רואה . . של אחרים - כגון נכרי" ולפ"ז דברי הפנ"י כאן מוסבים על המשך דבריו - "דלא אימעט אלא של אחרים . . היינו עכו"ם דוקא".

אבל לא אדע איך קורא הפנ"י לרש"י שבדף ה, ב "רש"י לקמן בשמעתין" - כשאנו נמצאים בדף ד, א. גם מהמשך דברי הפנ"י לא משמע כן, שכתב "וכאינך סוגיא דלא אימעט אלא של אחרים" וכו' - דזה קאי ודאי על הסוגיא בדף ה, ב ומשמע שמש"כ לפנ"כ גבי רש"י לקמן בשמעתין - אין כוונתו להרש"י שבדף ה, ב. וצ"ע.

³⁷ יש להעיר, שמלשונו של התו"ח (כפי שהובא בפנ"י) משמע שמירי במי שהבית שלו לגמרי. והפנ"י רוצה כאן לחדש שאפי' מי ששוכר בית - אע"פ ששכירות ל"ק - והחמץ הוא של המשכיר (שהוא הבעה"ב האמיתי) - השוכר עובר ולא המשכיר.

³⁸ הפנ"י ביאר עד כאן את הסברא לחייב את השוכר, אבל לא ביאר את הצד הראשון בגמ' לחייב את המשכיר, משום שהוא מבואר בגמ' עצמה - "על המשכיר לברוק דחמירא דידיו" והיינו דכיון שהחמץ של המשכיר ה"ה עובר בב"י וצריך לברוק ונמצא שהגמ' מסתפקת האם המשכיר עובר בב"י כיון שהחמץ שלו או השוכר כיון שהחמץ מצוי במקום שהוא משתמש בו. והנה, כיון שהגמ' סוברת דשכירות ל"ק, נמצא דגם הבית שייך למשכיר. וא"כ לכא' קשה מדוע נקטה הגמ' "דחמירא דידיו" ולא "דביתא דידיו".

וכבר ביאר בזה הפנ"י לעיל, שהגמ' סוברת שאם אין החמץ שלו אינו עובר עליו. (אלא שבעי' גם שיהי' הבית שלו, וכן מוכח מהמשך דברי הפנ"י (עי' לקמן הע' 46), ומה שהגמ' לא כתבה גם "דביתא דידיו" כבר נת' בהע' 30 שזוהו משום שזוהו מעיקר הדין ומילתא דפשיטא).

והיינו דהי' פשוט לגמ' - לפי כ' הצדדים שאם האדם אינו מצוי בבית אינו עובר בב"י אא"כ החמץ (והבית) שלו. אלא שמסתפקת הגמ' שמא אדם שמשתמש בבית - בו מצוי החמץ, עובר בב"י אע"פ שאין החמץ והבית שלו - דרש"י לא ימצא - מי שמצוי בידו. או דלמא לא דרש"י (לצד א').

אלא שלכא' קשה, כיצד מפרש הפנ"י כך ברש"י, והרי כבר לעיל רצה לפרש זאת ודחה פי' זה מכה מש"כ רש"י בד"ה חובת הדר, שהספק הוא רק משום שאין כאן ב"י - דלזה סגי בכיטול - אלא חיוב בדיקה דהוי מדרבנן. ומבואר שהספק בגמ' הוא לא מי עובר על ב"י מדאו'. וצ"ע.

גלוסקא יפה ודעתו עלה ואע"ג דלאו דירדיה הוא, ואפ"ה כיון שהמשכיר מסתמא בטלו או שבטל ממילא דכיון שיצא מהבית נתייאש ממנו כמו שכתב הטור סי' תל"ג לענין שוכר עובד כוכבים, ואפשר דהוא הדין אם השכירו לישראל כמ"ש בעל מג"א וסי' תל"ז סק"כ, וא"כ יוכל השוכר לזכות בו ממילא⁴⁰ ואתי לידי ב"י כדאיתא לקמן^{41, 42}. כך סברת

³⁹ הקושי שבפ"י הקודם, הוא כמו שהעיר הפנ"י בעצמו - שעצם הדין שהשוכר עובר בב"י אע"פ שהחמץ הוא של המשכיר וגם שכירות ל"ק, אינו ברור כ"כ, ואדרבה מלשון הפוסקים משמע להיפך.

ועוד, דאם כוונת הגמ' לחייב את השוכר מצד הדרשה לא ימצא - מי שמצוי בידו, לכאן הו"ל לרש"י להזכיר דרשה זו להדיא, וכדרכו בכ"מ שהגמ' מסתמכת על דרשה המבוארת במ"א. אבל לביאורו הבא של הפנ"י - שהגמ' רוצה לחייב את השוכר מצד החשש שמא ימצא, כיון שחשש זה מובן בסברא לבד, לא הוצרך רש"י לפרשו להדיא (וגם לא חש להזכיר את הגמ' בדף ו, ב שם מבואר חשש זה. ובפרט שיש קצת הבדל בין הציור שם לכאן - ששם החמץ שלו ואילו כאן אין החמץ שלו וע"י שיהיב דעתו עלי' זוכה בה - וכמשי"ת בהע' 40).

⁴⁰ והיינו ע"י קנין חצר (דאף דשכירות ל"ק - זהו לגבי דברים התלויים בבעלות על גוף הבית, אך קנין חצר שייך למי שהשימוש בבית בפועל שלו).

וכ"כ אדה"ז בסת"ז ס"א שבזה שהמשכיר נותן לשוכר (אפי' ישראל) את הבית - נחשב שמפקיר כל החמץ. והנה אדה"ז כתב שם עוד שמיד כשהשוכר קונה את הבית בקנין שכירות - ה"ה קונה את כל החמץ המונח בבית, מדין "חצר". אלא שלגבי זה, מבואר בפנ"י שלא ס"ל הכי, דהרי כתב שהחשש הוא שמא ימצא גלוסקא ויהיב דעתו עלה ועי"ז יזכה בה. ואם הי' סובר כדאדה"ז, הי' כותב בפשיטות שהטעם לחייב את השוכר הוא משום שבזה שקנה את הבית זכה בחמץ וא"כ יש עליו ב"י (ואף דבביטול סגי מ"מ יש לחוש שמא לא יבטל בלב שלם, או ישכח מלבטל (וכנ"ל בהע' 18) ונהרי באמת גם לפמש"פ הפנ"י שחיישי' שמא ימצא גלוסקא יפה וכו' - צריכים להוסיף דבביטול לא סגי דחיישי' שמא לא יבטלנו לגמרי - עי' בזה לקמן בהע' 41). אלא ע"כ דס"ל שלא זכה מיד בכל החמץ (ורק כאשר מוצא גלוסקא ויהיב דעתו עלה - זכה בה ואז עובר בב"י).

ובסברת הפנ"י י"ל דמה דאמר' דהשוכר זוכה בכל דברי הפקר שבבית, זהו רק כשיש אומדנא שניחא לי' בזכי' זו אבל כאן שמירי שהשכיר ב"ד (עכ"פ לפי פי' התוס') א"כ לא מסתבר שהשוכר ירצה לזכות בחמץ, שהרי בזה הוא רק גורם לעצמו לעבור בב"י. ורק כשמוצא גלוסקא ומשהה מלשרפה, ובוה מגלה שחשובה היא בעיניו, הרי אז זוכה בה ע"י קנין בחצר. ובאמת יל"ע בסברת אדה"ז.

⁴¹ לכאן כוונתו להגמ' בדף ו, ב דהבודק צריך שיבטל, דשמא ימצא גלוסקא יפה ויהיב דעתו עלי' ויעבור בב"י. ובמכ"ש - דאם שם שכבר בדק, מ"מ עדיין חיישי' דשמא ימצא גלוסקא וכו', כ"ש כאן שלא בדק שיש לחוש שימצא גלוסקא.

והנה, רש"י שם פי' "ודעתו עלי' - חשובה היא בעיניו וחס עלי' לשורפה ומשהה אפי' רגע א' ונמצא עובר עלי' בב"י", וזה שייך גם בנדו"ד - דע"י שהוא חס עלי' ומשהה אותה, הוא זוכה בה בקנין חצר ועובר עלי' בב"י, וכנ"ל בהע' הקודמת. אבל התוס' שם פי' "ודעת' עלוי' -

ולא בטל מאליו כמו פרוורין, והיינו דמיד כשמוצאה - אפי' לא חס עלי' מלשורפה עובר עלי' בב"י, אבל לא חיישי' שיהוס עלי' מלשורפה, ולפ"ו בנדר"ד ל"ש העניין ד"היהב דעת' עלי' שהרי החמץ לא שלו ואינו עובר עליו בב"י. ורק אם תהי' חשובה בעיניו יזכה בה ויעבור בב"י. אמנם, הפנ"י כאן עוסק לפרש את ש"י רש"י.

אלא שלכאו' קשה, הרי בגמ' שם מבואר דמחמת החשש ש"שמא ימצא" וכו' הוא צריך לבטל, וע"י הביטול ליכא לחשש זה, וא"כ איך רוצה הגמ' כאן לחייב את השוכר בבדיקה מחמת חשש זה, הרי מצד זה בביטול סגי.

(ואף דלד' התוס' (בד"ה דחמירא) השוכר לא יכול לבטל, אך הפנ"י - מפרש לקמן בש"י רש"י (בד"ה חובת הדר (ושם בד"ה "אבל הכא")) - שהשוכר יכול לבטל) וי"ל, דמ"מ הרי רבנן חששו שלא יבטל בלב שלם, או שישכח מלבטל, ולכן הצריכו שיבדוק דוקא (וכנ"ל בהע' 18).

ואבל אין לתרץ שמש"כ בגמ' שם שהביטול מהני, זהו רק משום שמיידי שהבעה"ב עצמו מבטל, והרי בזה הוא מוציא החמץ מרשותו ולכן אפי' אם אח"כ משתהה הוא קצת בשריפת הגלוסקא, אינו עובר עלי' כיון שאינה ברשותו. אבל כאן שמיידי שהשוכר מבטל, וא"כ אינו מוציא החמץ מרשותו, ורק שמסיה דעתו מהחמץ שלא יזכה בו, וא"כ כשמשעה החמץ מלשורפו הרי מגלה שאינו מסיח דעתו, וממילא זוכה בו.

זה אינו, דהרי הפנ"י סובר שביטול השוכר מהני (וכנ"ל), ואין לומר שכוונתו שביטולו מהני רק לזה שלא יזכה מיד בחמץ אבל היכא שמצא גלוסקא, ויהיב דעתו עלה - הביטול ל"מ שהרי הפנ"י סובר שממילא אין השוכר זוכה מיד בכל החמץ, וכנ"ל בהע' הקודמת. וע"כ שהביטול מהני שאם ימצא גלוסקא ויתן דעתה עלה לא יעבור בב"י.

⁴² הנה הפנ"י ביאר שאף שבחמץ שאינו ידוע, ל"ח שמא יבוא לאכלו, מ"מ חיישי' שמא ימצא גלוסקא יפה ויהיב דעתו עלה.

ולכאו' אינו מובן, והרי הטעם שבחמץ שא"י ל"ח שמא יבוא לאכלו, זהו כפי שהפנ"י עצמו פירש בריש המס' - משום שיש כאן ג' ספקות - מי יימר דאיכא חמץ (ואפי' את"ל שאיכא-) מי יימר שימצאנו בפסח (ואפי' את"ל שימצאנו-) מי יימר שיאכלנו. ולכן ל"ח לזה.

וא"כ מטעם זה עצמו צ"ל שלא ניהוש שמא ימצא גלוסקא וכו'. דהרי גם כאן איכא ג' ספיקות - מי יימר דאיכא גלוסקא יפה וכזו שיש מקום לחשוש שתהא חשובה בעיניו ויהוס עלי' מלשורפה (עי' הע' הקודמת) (ואפי' איכא-) מי יימר שימצאנו בפסח (ואפי' ימצאנו-) מי יימר שיתן דעתו עלי' (ובפרט, לפמשנ"ת בהע' הקודמת שע"י הביטול ליתא להטעם ד"שמא ימצא" אלא דחיישי' שמא לא יבטל בלב שלם, וא"כ יש כאן חשש נוסף).

ובאמת, שלכאו' כבר בגמ' ברך ו, ב מפורש דלא כהפנ"י - שהרי שם מבואר שהטעם שהבורק צריך שיבטל זהו משום שחיישי' שמא ימצא גלוסקא יפה ויהיב דעתה עלה - ומבואר דאף שיש ג' ספיקות (כמשנת"ל, ובפרט ששם מיידי שכבר בדק וא"כ החשש שמא עדיין נשארה גלוסקא יפה - הוא רחוק עוד יותר) - חיישי'. אלא שעל קושי' זו, אפשר לתרץ, שמש"כ הפנ"י שלג' ספקות ל"ח, היינו, דמחמת ג' ספיקות, רבנן לא יחייבו לבדוק - שיש בזה טירחה מרובה. אבל בביטול - שאין בזה טירחה - רבנן הצריכוהו, אפי' שיש בזה ג' ספיקות.

אמנם תי' זה לא יתרץ את הקושי' בסוגיין, שהרי כאן מפרש הפנ"י שמחמת החשש דשמא ימצא וכו' - יש לנו לחייב את השוכר בבדיקה. וצ"ל שמש"כ הפנ"י של"ח לכמה (ג') ספיקות,

האיבעיא⁴³ ו⁴⁴ ומייתי ת"ש לסתור האיבעיא כדפרישית⁴⁵. ומייתי ממזוזה דלענין מצוה מיקרי ביתו לגמרי ולא של המשכיר, וכיון דקרינא ביה לא ימצא בבתים א"כ פשיטא

זהו דוקא לגבי החשש ד"שמה יאכלנו" שהוא חשש רחוק, שהרי ודאי ל"ה שיאכל במזיד, רק שחיישי' שמה ישכח (שחמץ אסור בפסח, או שפסח היום), וזה רחוק, ולכן כשבנוסף לזה יש עוד ב' ספיקות - ל"ה.

אבל החשש דשמה יששה - אפי' רגע - מלשרוף הגלוסקא (מתוך שיחוס עלי') הוא חשש קרוב, ולכן אפי' כשיש עוד ב' ספיקות - חיישי'. ובה מתורצת גם הקושי' מהגמ' בדף ו, כ וע"ע בהע' הבאה.

⁴³ היינו זו הסברא לחייב את השוכר, והפנ"י קורא לסברא זו "סברת האיבעיא" משום שהסברא הפשוטה היא לחייב את המשכיר. רק שהגמ' מסתפקת שמה יש לחייב את השוכר מטעם "שמה ימצא" וכו'.

ובאמת הסברא בגמ' לחייב את המשכיר, היא, משום שהוא עובר בב"י - כיון שהחמץ שלו. ואמנם, מצד ב"י בביטול סגי, אך חיישי' שמה לא יבטל בלב שלם או שישכח לבטל (וכנ"ל בהע' 18) ולכן הצריכיהו לבדוק.

אלא דלכאו' צ"ב, כיון שאצל המשכיר יש חשש ב"י, ואצל השוכר יש חשש שמה ימצא ואין עדיפות לא' על השני, הי' צ"ל ששניהם יחד יתחייבו לבדוק, ומדוע פשוט לגמ' שרק א' מהם חייב לבדוק אלא שמסתפקת הגמ' האם להעדיף את המשכיר או השוכר. [ואין לומר שהגמ' מסתפקת שמה ל"ה שמה לא יבטל בלב שלם וא"כ המשכיר פטור, שהרי זהו הטעם לכך שבעלמא הצריכו רבנן בדיקה (שהרי לשי' רש"י ל"ה לחשש אכילה בחמץ שא"י)].

וי"ל דהנה בהחשש ד"שמה ימצא" יש ג' ספיקות - האם יש חמץ, האם ימצאנו, והאם יהיב דעתו עלי'. וכמשנ"ת בהע' הקודמת, ולפ"ז מוכן הצד בגמ' שהמשכיר חייב ולא השוכר - שהרי אצל המשכיר יש רק ספק א' - שמה לא יבטל בלב שלם (או ישכח מלבטל).

אלא שלפ"ז צ"ב מהו א"כ הצד בגמ' לחייב את השוכר ולא את המשכיר. ועוד, הרי נת' בהע' 41 שמה שאנו באים לחייב את השוכר בבדיקת חמץ מצד החשש שמה ימצא וכו' ואין אנו מסתפקים שביטלנו, זהו משום שיש לחשוש שלא יבטל בלב שלם. נמצא א"כ דחשש זה נמצא בין אצל המשכיר ובין אצל השוכר, ובנוסף לזה יש אצל השוכר החשש "שמה ימצא", וא"כ פשוט שיש לחייב את המשכיר שאצלו יש רק חשש א' (שמה לא יבטל לגמרי).

וי"ל: דהנה הפנ"י ביאר דהמשכיר בית לחבירו, מסתמא ביטל החמץ או שבטל ממילא, ונמצא דלהצד שבטל ממילא - אין כאן כלל חשש שמה המשכיר יעבור בב"י. וא"כ צ"ב מה בכלל הסברא בגמ' לחייב את המשכיר. וי"ל (דהי' פשוט לגמ') שגם כשלא שייך הטעם שמה יעבור בב"י, ל"פ רבנן ותקנו תקנו כללית - שבכל בית שהכניסו בו חמץ אין להסתפק בביטול, אלא צריך לבדוק דוקא, ואפי' כשודאי ביטלו בלב שלם.

ולפ"ז י"ל שהגמ' מסתפקת האם להעדיף את השוכר כיון שאצלו יש בפועל חשש ב"י (אף שיש כאן כמה ספיקות) או להעדיף את המשכיר כיון שהחשש ב"י ששייך אצלו (אף שאיננו נמצא בפועל - אך הרי זה גורם לחיוב בדיקה מצד ל"פ רבנן) - הוא רק חשש א'.

דעיקר החיוב עליו ותו לא איכפ"ל בסברא דחמירא דידיה דעיקר החיוב בביתו תליא⁴⁶. כן נ"ל, ועצ"ע וע"ע בסמוך⁴⁷, ודו"ק.

ואו י"ל, שאם הי' פשוט לנו שיש לחשוש ל"שמא ימצא" - אף שיש כאן ג' ספיקות, ודאי שהיינו מחייבים את השוכר כיון שיש כאן בפועל חשש ב"י - ולא את המשכיר. אלא שהגמ' מסתפקת האם באמת חיישי' ל"שמא ימצא" או לא ולפ"ז צ"ל שמה שמבואר בגמ' לקמן ו, ב שחיישי' שמא ימצא, זהו למסקנת הגמ' כאן שהשוכר חייב בדיקה אם הבית הי' שלו בליל י"ד.

או י"ל ששם הצריכו ביטול מחמת חשש זה, אבל כאן מסתפקת הגמ' האם מחמת חשש זה יש לחייב בדיקה שהיא טירחה מרובה (ועי' בהע' הקודמת).

או י"ל ששם הוי רק ג' ספיקות, אבל כאן איכא ד' ספיקות, שהרי מצד החשש שמא ימצא - בכיטול סגי רק שיש לחשוש שלא יבטל בלב שלם.

אמנם כ"ז שפיר להצד שכתב הפנ"י שכשהשכיר הבית - החמץ בטל ממילא. אמנם להצד שנקט הפנ"י שמסתמא ביטל החמץ - ומשמע של"א שבטל ממילא, א"כ הדק"ל - מה הצד בגמ' לחייב את השוכר והרי פשוט שיש לחייב את המשכיר שיש אצלו חשש א' של ב"י. (ולכאו' הביאור הנוכחי של הפנ"י אינו מתאים עם צד זה), ואפשר, שהגמ' סוברת שכיון שמי שמצוי בבית זהו השוכר ויותר קל לו לקיים את הבדיקה - לכן רבנן יטילוה עליו).

⁴⁴ הנה, הפנ"י ביאר שמש"כ בגמ' "א"ד על השוכר לבדוק באיסורא ברשותי' קאי" אין הפי' דכיון שהחמץ נמצא ברשותו איכא חששא דשמא יאכל, דבחמץ שא"י ל"ח לשמא יאכל. אלא הפי' דכיון שהחמץ מצוי ברשותו איכא חששא דשמא ימצא גלוסקא יפה וכו'.

וקשה לי טובא, דהרי לפנ"כ כתב הפנ"י שאע"פ שבחמץ שא"י ל"ח לשמא יאכל (לד' רש"י בריש המס') מ"מ לעולם אפשר היה לומר רק למאי דפשיט רבנ"י שהבדיקה תליא במי שהבית שלו, אבל בהתחלה הסתפקה הגמ' האם איכא למיחש לשמא יאכל. ודוחה פשט זה רק מכח לשון רש"י שפי' הא דאיסורא ברשותי' קאי היינו שהרי עתה הבית שלו - דלא משמע דאיירי בחששא דשמא יאכל אלא לענין דמיקרי ביתו. וא"כ מהו שכותב הפנ"י שכוונת הגמ' בהא דאיסורא ברשותי' קאי, היא, שכיון שהחמץ אצלו יש לחוש שמא ימצא גלוסקא וכו'. הרי אכתי א"ז מתאים ללשון רש"י - "שהרי עתה הבית שלו" דמשמע דהחיוב הוא מצד שמיקרי ביתו, ולא מצד איזשהו חשש. ועצ"ע.

ואולי הפנ"י מפרש כעת שכוונת רש"י שהבית שלו לענין קנין חצר וממילא שייך בי' החשש שמא ימצא גלוסקא ויהיב דעתו עלי' ובוה יזכה בה בקנין חצר, וכנ"ל הע' 40. ועצ"ע.

⁴⁵ עי' הע' 21. ובנדו"ד הכוונה היא: לפי הפירוש הראשון של הפנ"י - שהספק הוא מי עובר בב"י (עי' הע' 38) - הרי הגמ' לא באה לפשוט מי עובר בב"י, ולהפי' השני של הפנ"י - שהספק הוא - האם חיישי' שהשוכר ימצא גלוסקא יפה וכו' (עי' הע' 43) - הרי הגמ' לא באה לפשוט האם יש לחשוש לזה.

⁴⁶ זהו הביאור שכתב הפנ"י גם לעיל - שסברא היא שהמצוה שהתורה מטילה על בעה"ב, הכוונה למי שהשימוש בבית בפועל - שלו (ועי' מש"נ בזה הע' 26 ו-30).

ויותר נראה דמ"ש רש"י ז"ל שהרי עתה הבית שלו, לאו משום דשכירות קניא⁴⁶ או דמיקרי ביתו⁴⁹, אלא משום דאע"ג דחייב ודאי על השוכר⁵⁰ דחמירא דידיה, אפ"ה כיון

והנה לעיל כתב הפנ"י לבאר באופן נוסף - שאף שמה"ת מצוה הבית מוטלות על המשכיר, אך רבנן התנו שהשוכר יעשם (וע' במש"נ בזה בעה' 27). ועכ"פ יל"ע למה לא הביא הפנ"י אופן זה גם כאן (ובפרט שיותר קל לומר שזהו דין דרבנן, וכמ"ש הפנ"י עצמו לעיל "וכ"ש אי הוי מדרבנן" (עי' משנ"ת הע' 31)). ושמא הפנ"י קיצר והזכיר רק את האופן הא' וסמך על מה שכבר לעיל הביא ב' אופנים.

ועכ"פ כאן מוכח שלפי מש"פ הפנ"י שהצד בגמ' "דאיסורא ברשותי קאי", הוא, שהשוכר עובר בכ"י משום דררשי' "לא ימצא" - מי שמצוי בידו, מ"מ אין כוונתו שגם הצד בגמ' לחייב את המשכיר הוא מצד דרשה זו ("לא ימצא" - מי שמצוי בו), והיינו שהגמ' מסתפקת בדרשה זו גופא האם הקפידא היא שהחמץ יהי מצוי בידו - והרי החמץ של המשכיר והוי כמצוי בידו (והי' עובר בכ"י אפי' לא הי' הבית שלו), או שהבית יהי' מצוי בידו - והרי הבית מצוי בידי השוכר.

שהרי לפ"ז א"מ ראיית הגמ' ממזוזה, שהרי ממזוזה רק חזי' שמצוות שתלויות כבעה"ה - חייב השוכר לעשותם, וא"ז שייך לדין ב"י, שהרי ב"י לא תלוי כלל כבעלות (על הבית) רק תלוי במי שנחשב "מצוי" (רק שיש ספק האם דין מצוי הוא בחמץ, או בבית - ואת"ל שזה דין בחמץ, ונימא שחשיב שהחמץ מצוי ביד המשכיר כיון שהוי שלו, ויכול לתבעו מהשוכר א"כ אין שום סברא לחייב את השוכר).

אלא עכצ"ל שמש"פ הפנ"י דררשי' לא ימצא - מי שמצוי בו, זה שייך רק להצד בגמ' שהשוכר חייב, אבל להצד שהמשכיר חייב א"ז מצד דרשה זו, אלא זהו משום שגם הבית וגם החמץ שלו. והיינו, דזה הי' פשוט לגמ' שבאופן שאדם אינו דר בתוך הבית - אפי' אם החמץ המונח בבית שלו - אינו עובר בכ"י, אא"כ גם הבית שלו, אלא שהגמ' מסתפקת שמא דררשי' לא ימצא בו ולפ"ז אם יש אדם המתגורר בבית - כגון שוכר - הוא העובר בכ"י (וחייב לכדוק), או לא דררשי' דרשה זו ואז בעה"ב - המשכיר עובר.

[או: שלפי ב' הצדדים דררשי' דרשה זו, רק שמסתפקת הגמ' האם דרשה זו באה ללמדנו שאפי' במקום שהחמץ והבית שייכים לאדם אחר (המשכיר) - אפ"ה רק מי שהחמץ מצוי בידו (השוכר) עובר בכ"י ולא בעה"ב. או שהדרשה הזו שייכת רק במקום שאין הבית והחמץ שייכים לאותו אדם, אבל כשהחמץ והבית שייכים לאותו אדם - פשוט שהוא זה שעובר בכ"י ולא מי שהחמץ רק מצוי בידו].

ועפ"ז מוכנת הראי' ממזוזה, שכיון שהצד בגמ' לחייב את המשכיר הוא משום שהבית (והחמץ) שלו - א"כ כיון שהשוכר מחוייב לקיים את המצות התלויות בבית - ה"ה חייב גם בבדיקה, שהרי עיקר הבדיקה בבית תליא (ועי' הע' 30).

⁴⁷ לא נתברר לי מהו ה"סמוך" שאליו מתכוון.

⁴⁸ היינו או דקניא לגמרי או (אע"פ דבעלמא ל"ק, אך קניא) לענין חמץ - משום דררשי' "לא ימצא" - מי שמצוי בידך. וזהו כהביאור הא' שכתב הפנ"י ברש"י.

שהמשכיר⁵¹ נכנס לתוכו והבית שלו לכל תשמישו⁵² שייך לגביה טפי ענין הבריקה והו"ל כאילו התנה⁵³ ע"כ⁵⁴ ⁵⁵ ובהכי בעי למיפשט שפיר ממזוזה דאע"ג דחיוב⁵⁷ על המשכיר דשכירות לא קניא אפ"ה על השוכר לבדוק,

⁴⁹ לכאו' הכוונה להסכרא שכתב הפנ"י לעיל שמה"ת הבית נחשב של השוכר לגבי מידי דמצווה. אך קצת צ"ע, שהרי מעולם לא רצה הפנ"י לפרש כן בדברי רש"י "שהרי עתה הבית שלו" - שהרי פי' כן רק בביאור ההוכחה ממזוזה.

ואולי, לעיל לא פי' כן הפנ"י בדברי רש"י הנ"ל רק משום שהעדיף לפרש שהראי' ממזוזה אינה הכרעה כא' מצדדי הספק, אלא זהו כראי' לסתור - שבזה יובן מדוע הביאה הגמ' ת"ש ממזוזה, וכאן מוסיף הפנ"י שגם מצד לשון רש"י עצמו לא נראה לפרש כן. או אולי כוונת הפנ"י לביאור השני שכתב ברש"י - שהסכרא לחייב את השוכר דחייש' שמא ימצא גלוסקא יפה וע"י שיהיב דעתו עלי' יזכה בקנין חצר - וזהו שכתב רש"י - שהבית שלו לענין קנין חצר (ע' לעיל הע' 44).

⁵⁰ צ"ל "על המשכיר".

⁵¹ צ"ל "שהשוכר".

⁵² וזהו כוונת רש"י במש"כ שהבית שלו (וע"פ לשון הגמ' "ברשותי"), והיינו שזכות השימוש בבית שייכת לו. וע"ע לקמן הע' 55.

⁵³ המשכיר.

⁵⁴ היינו שזה אומדנא בדעת בנ"א, שלזה נתכוון המשכיר אע"פ שלא פי' זאת להדיא (ואין זה הביאור שביאר הפנ"י לעיל שחכמים תקנו להטיל את מצוות הבית על השוכר - והוי כדעת ב"ד מתנה ע"ז).

⁵⁵ לכאו' הטעם שהפנ"י מעדיף פי' זה, משום שמלשון רש"י "שהרי עתה הבית שלו" משמע שזהו דבר פשוט שהבית של השוכר (וכמ"ש הפנ"י בתחילת דבריו - "משמע לכאו' מזה דפשיטא לי' כו"). ולכן מסתבר לפרש שכוונת רש"י לענין השימוש בבית - שזהו דבר פשוט (שהשימוש בבית הוא של השוכר), ולא לענין זה ששכירות קניא (לענין חמץ), או שמה"ת נחשב ביתו לגבי מידי דמצווה (או שנחשב ביתו לענין קנין חצר) (עי' לעיל הע' 48 ו-49) - שהרי א"ז דבר הפשוט.

אלא שיל"ע: דלכאו' הרי גם הביאור שכתב הפנ"י לעיל ברש"י - שחייש' שמא ימצא גלוסקא וכו' - מתאים עם הפי' הנוכחי בדברי ברש"י - "שהבית שלו - לענין השימוש", והיינו שכיון שהבית שלו לענין השימוש, לכן שייך בי' החשש דשמא ימצא וכו'. ויתירה מזו - אפי' הביאור שרצה הפנ"י לפרש קודם שהשוכר יבדוק משום החשש דשמא יאכל, ודחהו לגמרי מכח ל' רש"י הנ"ל, גם הוא יכול לכאו' להתאים שכיון שבית שלו לענין השימוש לכן שייך בי' החשש דשמא יאכל.

ואולי י"ל דהפנ"י סובר שאם עיקר הטעם שהשוכר יצטרך לבדוק הוא מצד חששות צדדיות - ששמא יאכל או שמא ימצא, הי' לו לרש"י להזכירם בפ"י, ולא להסתפק במש"כ שהבית שלו (לתשמישו), משום שזה השימוש הבית שלו א"ז מחייב שיבוא לאכול או למצוא החמץ, אלא זה רק מהוה את האפשרות לכך.

משא"כ הסברא שהמשכיר מתנה עם השוכר שהוא יבדוק כיון שיותר קל לו לבדוק, ה"ז דבר המתחייב וישנו מיד מעצם זה ששימוש הבית בידי השוכר. ולכן יכול היה רש"י להסתפק בכתיבת המציאות - "שהבית שלו" ולסמוך שמוזה תובן הסברא שהמשכיר מתנה עם השוכר וכו'.

⁵⁶ לכאן גם כאן יקשה משה"ק בהע' 38 - ממש"כ רש"י בר"ה חובת הדר - שהספק בגמ' הוא רק משום שאין כאן ב"י מה"ת (דלזה בביטול סגי) אלא רק חיוב בדיקה מדרבנן. - דאילו לפי מ"ש כאן הפנ"י, הספק בגמ' שייך אפי' אם לא ביטל ויש כאן ב"י מה"ת, דנהי דהב"י חל ודאי על המשכיר, מ"מ מסתפקת הגמ' שמא הוי כאילו התנה המשכיר עם השוכר לקיים את הבדיקה המוטלת עליו מה"ת.

ואולי י"ל, שאם ה'י מיירי כאן בבדיקה מדאו' - כדי שלא יעבור בב"י, פשוט שהמשכיר חייב ולא השוכר, ולא אמרי' שכשהשכיר בסתם ה"ז כאילו התנה שהשוכר יבדוק - שכיון שזו מצוה מה"ת ודאי שלא יתנה להעבירה לאחר (אא"כ אמר זאת בפ"י), ולכן פרש"י שהספק הוא רק משום שבדיקה הוי מצוה מדרבנן ולכן אפ"ל שהוי כאילו התנה המשכיר שהשוכר יבדוק (אבל שם שהקשה על הביאור הראשון של הפנ"י ברש"י - א"א לתרץ זאת). וע"ע הבאה.

⁵⁷ כאן כבר חוזר לדבר על חיוב הבדיקה (וכמו שמסיים "על השוכר לבדוק") וכוונתו דמזוזה בעי למיפשט כצד ב' בהספק - "דאע"ג דחיוב על המשכיר" כו'.

אלא שלפי דבריו כאן שה"ת ש"ש" (שהביאה הגמ') לא בא לסתור האיבעיא, אלא לפשוט כצד הב' בהאיבעיא, וא"כ יחזור ויוקשה מה שהעיר הפנ"י בעצמו לעיל - "כיון דבעו מרנב"י וקפשיט א"כ למה הפסיק התלמוד בענינא דת"ש".

ולתרץ זאת (בדא"פ), יש להקדים מש"כ בהע' הקודמת, שמבואר מרש"י שאם הבדיקה היתה מוטלת על המשכיר מה"ת ה'י פשוט לנו שלא היינו אומרים שכאילו התנה עם השוכר שיבדוק. ולכאן לפ"ז קשה, איך רצתה הגמ' לפשוט מהא דחזינן דמזוזה השוכר חייב הגם שמעיקר הדין המזוזה מוטלת על המשכיר, והרי, אם מזוזה מוטלת מה"ת על המשכיר לא יתכן שהשוכר יתחייב בה (כשלא התנה ע"ז המשכיר בפירושו) וע"כ שמעיקר הדין המזוזה מוטלת על השוכר. וא"כ מה הקס"ד בגמ'.

ולכן י"ל: שבאמת בהתחלה סברה הגמ' שאפי' אם בדיק"ח הוי מה"ת יש להסתפק שמא הוי כאילו התנה עם השוכר שיעשנה. וזהו שרצתה לפשוט ממזוזה שאף שמה"ת על המשכיר לעשותה אמרי' דכאילו התנה עם השוכר שיעשנה. ודחתה שבמזוזה השוכר חייב מה"ת. וכמו שאמר רב מרשיא להדיא.

ועתה הוקשה לי' לרש"י, א"כ מדר"מ נוכל לפשוט שהמשכיר חייב לבדוק. שהרי מזה שנוזקק ר"מ להטעם ד"מזוזה חובת הדר" משמע דבל"ז ה'י המשכיר חייב, ולא היינו אומרים שהוי כאילו התנה המשכיר שהשוכר יקיים את המצוה.

או באו"א (אפי' אם נימא שמה שהוצרך ר"מ לומר דמזוזה חובת הדר, זהו משום דאיכא עוד נ"מ בזה, וכגון שמי שאינו דר בביתו - פטור ממזוזה. ועוד די"ל דר"מ קושטא קאמר, מ"מ) - יש להוכיח שלא אמרי' "כאילו התנה".

דנהה לכאן גם לפי מאי דמסקי' דמזוזה חובת הדר היא עדיין א"מ מדוע השוכר חייב במזוזה ולא המשכיר, דהרי ס"ס עשיית מזוזה היא מעשה אומן, וכ"ד שהוא מעשה אומן חייב המשכיר

והיינו נמי דמילי דמצוה עליה רמיא כיון שהבית שלו לכל תשמישו הו"ל כאילו התנה דמסתמא לא קפיד במילי דמצוה⁵⁸. ואהא דחי שפיר דשאני מזוזה דאיכא למימר דעיקר החיוב מן התורה על השוכר, כפירש"י⁵⁹. כן נ"ל נכון".

(כדאי' בב"מ קא, ב. (והסברא בזה - שכיון שהמשכיר התחייב לשוכר "בית", נכלל בזה כל דבר - שעשייתו מצריכה אומן - הנצרך לבית)).

וע"כ, שמכיון שמה"ת חיוב המזוזה מוטל על השוכר (דמזוזה חובת הדר היא), שוב אין להטיל החיוב על המשכיר, שהרי בזה יצא שהוא רק מקיים את המצוה של השוכר, וודאי עדיף שהשוכר עצמו יקיים את המצוה שלו ולא המשכיר.

וא"כ מזה מוכח דודאי דלא נימא שכשאחד משכיר בית בסתם, הרי זה כאילו מתנה שהשוכר יקיים עבורו את המצוה. דאי"ז המצוה שלו אלא של השוכר, והרי עדיף לאדם לקיים בעצמו את המצוה שלו מאשר שאחר יקיימה עבורו.

ולכך פירש"י שמזוזה היא מה"ת, אבל בדיק"ח מדרבנן, והיינו דרוקא במצוות שהם מה"ת אמרי' דאין להטיל המצוה על מי שלא מחויב בה, אבל במצוה דרבנן, יש מקום להטיל את המצוה גם על מי שאינו מחויב בה (כשיותר קל לו לקיימה), ומשום הכי מסתפקת הגמ' שמא כשמשכיר הבית ה"ז נחשב כאילו התנה עם השוכר שהוא יקיים המצוה דרבנן, כיון שכעת הבית ברשות השוכר ויותר נקל לו לקיים המצוה.

ועפ"ז מתורצת קוש"י הפנ"י - למה הפסיקה הגמ' בה"ת"ש" - משום שהגמ' באה לצמצם את הספק - רק למצוה מדרבנן ולא למצוה דאו' (ונמצא שמטרת הגמ' בעיקר להביא את דברי ר"מ - שמהם מוכח שבמצוה דאו' אין להסתפק, ולכן הביאה גם את ה"ת"ש" ממזוזה). (ועפ"ז יומתק לשון הגמ' ("התם הא אמר ר"מ מזוזה חובת הדר היא". ומוסיפה הגמ':) "הכא מאי" - שלאחרי דבריו של ר"מ, יש כאן ספק קצת שונה).

ווע"פ הנ"ל יובן ג"כ מדוע רק לאחר שהגמ' הביאה דברי ר"מ, פירש רש"י שהספק לגבי בדיק"ח הוא משום שהיא מדרבנן - ולא פי' זאת כבר בתחילת הסוגיא, דזהו משום שבאמת בתחילת הסוגיא הסתפקה הגמ' אפי' לגבי מצוה מה"ת, ורק לאחר דברי ר"מ, הספק הצטמצם רק לגבי מצוה דרבנן. וי"ל, דמקורו של רש"י הוא מלשון הגמ' עצמה שהוסיפה בסיום הסוגיא "הכא מאי", כנ"ל].

⁵⁸ היינו דאע"ג דלא שמענו בפירוש מהשוכר שהוא מתרצה לשכור את הבית ע"מ שיצטרך לברקו, מ"מ מסתמא התרצה לזה דהרי לא יקפיד ע"ז שמוטל עליו מידי דמצוה (ע' גם לקמן ד, ב דניח"ל לאיניש לקיומי מצוה בגופי' ובממוני').

אלא שלשונו של הפנ"י כאן צ"ב, דפתח במשכיר - "כאילו התנה", וסיים בשוכר - "דמסתמא לא קפיד וכו'". ומטין הדברים שר"ל שמה שאמרי' בדעת המשכיר ש"כאילו התנה" - ואע"פ שלא אמר זאת לשוכר להדיא (כנ"ל הע' 54) - זהו משום שהי' פשוט לו שהשוכר לא יקפיד במידי דמצוה, ולכן לא נזקק לפרש זאת להדיא. ועצ"ע.

ועכ"פ, יש להעיר שכבר לפני"כ - כשביאר הפנ"י את הצד בגמ' לחייב את השוכר - הזכיר רק "והוי כאילו התנה על כך" (- המשכיר), ולא הוסיף "דמסתמא לא קפיד כו'", ויל"ע בזה.

⁵⁹ בר"ה חובת הדר.

בענין הנ"ל

הנ"ל

א.

פסחים ד, א "בעו מיניה מרב נחמן בר יצחק, המשכיר בית לחברו בארבעה עשר על מי לברוק על המשכיר לברוק דחמירא דידיה הוא, או דלמא על השוכר לברוק דאיסורא ברשותיה קאי. ת"ש המשכיר בית לחברו על השוכר לעשות לו מזוזה, התם הא אמר רב מרשיא מזוזה חובת הדר היא, הכא מאי, אמר להו רב נחמן בר יצחק תנינא, המשכיר בית לחברו אם עד שלא מסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על המשכיר לברוק, ואם משמסר לו מפתחות חל ארבעה עשר על השוכר לברוק".

וברש"י ד"ה חובת הדר "לפי שהיא משמרתו, וכתוב ביה - ביאתך, נכנס ויוצא בה, אבל הכא בדיקת חמץ דרבנן, דאי משום בל יראה ובל ימצא הא אמר לקמן דסגי ליה בכטול בעלמא אי מסיח דעתיה מיניה ומשוי ליה כעפרא ואמר כל חמירא דכביתא הדין כו', ורבנן הוא דאצרוך בדיקה, והשתא כי האי גוונא מיבעיא לן טורח זה על מי מוטל".

וכתב הפנ"י (ד"ה בפירש"י חובת הדר) "דניפשוט מדרב מרשיא גופא מדאיצטריך לאסוקי דמזוזה חובת הדר היא, א"כ משמע דבלאו הכי שכירות לא קניא אפי' לענין מצוה וקרינן ביתו של המשכיר, וא"כ פשיטא דהחיוב על המשכיר דהא חמירא דידיה ורשותיה דידיה, וע"ז כתב דאפי' הכי לא תפשוט נמי לאידך גיסא כיון דבדיקת חמץ מדרבנן".

ביאור הדברים, הנה במש"כ רש"י דבדיקת חמץ מדרבנן בא ליישב קושי' - דלכאור' מדברי רב מרשיא שחיוב השוכר לקבוע מזוזה הוא מחמת שמזוזה חובת הדר משמע שאלמלא טעם זה החובה היתה על המשכיר, א"כ מוכח ששכירות לא קניא (אפי' לענין מצוה¹), וא"כ יש לפשוט ספק הגמ' שחובת הבדיקה חלה על המשכיר (ומדוע אמרו בגמ' "הכא מאי").

וזהו שכתב רש"י שהבדיקה היא מדרבנן, היינו שאכן אם הבדיקה היתה מן התורה - כדי שלא יעבור בכ"ו וב"י, הי' אפשר לפשוט שהמשכיר חייב בבדיקה, אך כיון שהבדיקה היא רק מדרבנן, ואילו מדאורייתא סגי בביטול, לכך יש ספק.

¹ היינו שהי' אפ"ל שאע"פ ששכירות לא קניא מ"מ מצוות הבית מוטלות על השוכר, כיון שהוא המשתמש בבית, אך מדברי רב מרשיא משמע שאפי' לענין מצוה החובה על המשכיר.

והנה הפנ"י בדבריבור שלפנ"כ (ד"ה בעא מיני' מרנב"י) ביאר ספק הגמ' בה' אופנים (ודחה האופן הא' מסוגיית הגמ' גופא, והאופן הב' מלשון רש"י בסוגי', ולמסקנא הסיק כאופן הה' בפ"י האי שמעתתא), א"כ יל"ע, אליבא דאי אלו מן ה' הביאורים הנ"ל כתב הפנ"י דבריו כאן בביאור כוונת רש"י. כמו"כ צלה"ב בעצם הביאור, מה הביאור בתי' רש"י, דאם הבדיקה היא מה"ת אפשר לפשוט הספק, ואילו אם הבדיקה מדרבנן א"א לפשוט את הספק.

ב.

האופן הא' הוא דלגמ' פשוט ששכירות קניא, דלכן מסתפקת הגמ' שמא השוכר עובר בב"י אף שאין החמץ שלו - כיון שהבית שלו, או שמא המשכיר עובר בב"י כיון שהחמץ שלו, אע"פ שאין הבית שלו.

ואכן לפי"ז אפשר לפשוט את הספק, שהרי מדר' משרשיא מוכח דשכירות ל"ק, וא"כ פשיטא שהמשכיר עובר בב"י - שהרי החמץ והבית שלו, ועליו לברוק.

אמנם (לפי"ז) צ"ב בתי' רש"י שבדיק"ח היא מדרבנן, שלכאו' אי"מ - ומה בכך שבדיק"ח דרבנן, ס"ס כיון שכל הצד לחייב את השוכר הי' משום שהגמ' הניחה ששכירות ל"ק - א"כ עתה שיש להוכיח ששכירות קניא - פשיטא שהמשכיר חייב.

ולכאו' הי' אפ"ל שרש"י מפרש שאמנם הספק הראשון בגמ' נפשט, אבל עכשיו מסתפקת הגמ' ספק חדש - שכיון שבדיק"ח היא מדרבנן, שמא רבנן הטילו את חיוב הבדיקה על השוכר.²

[ומ"מ א"א לפרש שזה הי' הטעם שהגמ' רצתה לחייב את השוכר כבר בתחילת הסוגי', משום דמפורש בגמ' "א"ד על השוכר לברוק דאיסורא ברשותי' קאי", הרי שרצתה לחייב השוכר מחמת ששכירות קניא].

אלא שזה נסתר מדברי הפנ"י גופי', דכשהביא³ את האופן הא' הקשה עליו, וז"ל "ועוד דבסמוך מסיק רש"י גופא דכיון דבדיק"ח מדרבנן, מספק"ל לבעל האיבעי' טורח זה על מי מוטל, אלמא דלאו משום דהבית עתה שלו מספק"ל", ולכאו', לפמשנ"ת אי"ז קושי' כלל (שבתחילה סברה הגמ' לחייב השוכר משום שהבית שלו (ששכירות קניא), אך לאחר דברי ר"מ, באה לחייבו משום שבדיק"ח דרבנן).

² וי"ל הטעם בזה, דחששו חכמים שהמשכיר לא יברוק כיון שאינו נמצא בבית בפועל.

³ סיום דברי הפנ"י - "ואע"ג דלמאי דפרישית בעל האיבעיא נמי הוי פשיטא לי' דשכירות לא קניא והו"ל ביתו של המשכיר, אפי' הכי כיון שלא נזכר בהדיא ומדרכי משרשיא ודאי מוכח לה, משו"ה כתב רש"י כן" - יבואר לקמן.

ונראה הטעם לזה, שהפנ"י לא ניחא לי' כלל לומר שבתחי' הסתפקה הגמ' בספק א' ואח"כ בספק אחר, וע"כ שמש"כ רש"י שהספק הוא מחמת שבדיק"ח דרבנן שייד לביאור הספק כפי שהובא בתחילת הסוגי', ושפיר הק' על האופן הא'.

ונמצא, שהאופן הא' (לכד הקושיות שהפנ"י מקשה עליו מכח דברי הגמ' עצמה, ג"כ) אינו מתאים עם פירש"י כאן.

ג.

והאופן הב' הוא, דלגמ' פשוט ששכירות לא קניא, וכן פשוט לגמ' שבעל החמץ שהוא המשכיר עובר בב"י, שאיסור זה הוא על מי שהחמץ שלו, אלא שהגמ' מסתפקת מהו טעם הבדיקה, האם מחשש ב"י, ולפי"ז יתחייב המשכיר, או מטעם דשמא יאכל, ולפי"ז יתחייב השוכר.

ולפי"ז, צ"ב איך אפשר לפשוט את הספק מדברי ר"מ, הרי אף ששכירות ל"ק, מ"מ הרי שמא השוכר חייב לבדוק מצד "שמא יאכל", וכנ"ל.

וי"ל, שזהו גופא מה שכתב רש"י, שאמת אם הבדיקה היתה מה"ת, כדי שלא יעבור בב"י, אכן הי' אפשר לפשוט הספק, אבל כיון שבדיק"ח מדרבנן, לכן יש להסתפק על מי הטילו את הבדיקה, והיינו ד(כיון שבדיק"ח דרבנן) יש להסתפק מה הי' טעם התקנה - אם משום ב"י או מחשש אכילה, וכנ"ל.

כלומר, מה שנזקק רש"י לפרש כאן שספק הגמ' הוא משום שחייב הבדיקה הוא מדרבנן, הוא מחמת שלא מפורש זה להדיא בגמ', וא"כ הי' מקום לטעות שהסברא לחייב את השוכר היא כי שכירות קניא, וזה אינו, שאם מצד סברא זו אפשר לפשוט הספק מדברי ר"מ (דמוכח ששכירות ל"ק), ולכן כתב רש"י שהספק הוא משום שבדיקת חמץ דרבנן⁴.

ונראה שלזה נתכוון הפנ"י בסוף דבריו שכותב - "ואע"ג דלמאי דפרישית בעל האיבעיא נמי הוי פשיטא לי' דשכירות ל"ק, והו"ל ביתו של המשכיר, אפי' הכי כיון שלא נזכר בהדיא, ומדר' משרשיא ודאי מוכח לה, מש"ה כתב רש"י כן".

נמצא שהאופן הב' מתאים עם פירש"י (וכפי שהתבאר ע"י הפנ"י) כאן. אלא שכנ"ל הפנ"י דחה אופן זה מכח דברי רש"י בריש הסוגי' (עי' בפנ"י שם).

⁴ ומה שלא פירש"י כן לעיל בריש הסוגי' הוא כיון שרק מכאן יש להוכיח שהסברא בגמ' לחייב את השוכר היא לא משום ששכירות קניא.

ד.

והאופן הג' הוא, שהצד לחייב את השוכר הוא משום שדרשי' לקמן "לא ימצא" - מי שמצוי בידך, והיינו השוכר, וא"כ הוא עובר בב"י (ואע"פ ששכירות ל"ק, וגם אין החמץ שלו)⁵.

וגם לפי"ז אי"מ איך אפשר לפשוט את הספק מד' ר"מ, שהרי הצד בגמ' לחייב את השוכר הוא משום שדרשי' לא ימצא - מי שמצוי בידו, שלכן השוכר שעובר בב"י צריך לברוק, ומה אכפ"ל ששכירות ל"ק.

והשתא א"א לתרץ כמו שכתבנו באופן הב' - שזה גופא מה שתי' רש"י, והיינו שרש"י בא רק לשלול שלא נטעה לפרש שהצד בגמ' לחייב את השוכר הוא ששכירות קניא, ולכן ביאר שבדיק"ח (אינה מה"ת אלא) מדרבנן.

דבשלמא לאופן הב' - הנה בזה שרש"י כתב שבדיק"ח מדרבנן בא לומר שלכן יש להסתפק מה הי' טעם התקנה, אם מחשש ב"י או מחשש אכילה, וא"כ גם לפי מה שמוכח מדר"מ ששכירות ל"ק, יש מקום לחייב השוכר, מחמת חשש אכילה, וכמשנת"ל. משא"כ לאופן זה הצד בגמ' לחייב את השוכר (אע"פ ששכירות ל"ק) הוא מצד הדרשה "לא ימצא", ואין נוגע כאן כלל שבדיק"ח היא מדרבנן⁶. ונמצא שאופן הג' אינו מתאים עם ד' רש"י כאן.

ה.

והאופן הד' הוא, שהצד לחייב את השוכר הוא דחיישי' שמא ימצא גלוסקא יפה בפסח ויהיב דעתו עלי' ויזכה בה ויעבור בב"י, והיינו דזה פשיטא לגמ' שבעל החמץ (המשכיר) עובר בב"י, אלא שהגמ' מסתפקת שמא השוכר יצטרך לברוק כיון שלגביו יש חשש ב"י (שמא ימצא וכו').

ואין להקשות שלכא' פשיטא שהמשכיר יצטרך לברוק, כיון שעליו יש ב"י גמור - שהרי להנצל מב"י מועיל ביטול, א"כ גם עליו נשאר רק חשש ב"י, ולכן מסתפקת הגמ' האם לחייב את המשכיר מצד חשש ב"י או לחייב את השוכר מצד החשש "שמא ימצא"

⁵ ואת הצד לחייב את המשכיר לא ביאר הפנ"י - ולכא' נראה שלהצד הא' בגמ' לא דרשי' מי שמצוי בידך, אלא בעה"ב עובר ובתנאי שהחמץ שלו.

ועי' במש"כ בזה לעיל ב"הערות וביאורים בד' הפנ"י" - הע' 38.

⁶ ואפי' אם ביטול לא הי' מועיל מה"ת יש להסתפק מי עובר בב"י, וגם אליבא דאמת שביטול מועיל מה"ת, וכמש"כ רש"י, מ"מ יש להסתפק אצל מי יש חשש ב"י - שזה נובע מההשאלה מי הי' עובר בב"י מה"ת אם לא הי' ביטול.

וכו', היינו אף שבעלמא מחייבים בחשש ב"י לבדוק כאן שמא יחויב השוכר שנמצא בבית ויותר קל לו לקיים המצוה (אלא שאם לא הי' קיים אצלו החשש "שמא ימצא" לא הי' בכח הסברה שיותר קל לו לקיים המצוה מהמשכיר לחייב אותו בבדיקה, כיון שס"ס הסיבה לבדיקה שייכת רק למשכיר⁷).

גם לפי"ז אי"מ איך אפשר לפשוט את הספק מדברי ר"מ, שהרי הצד בגמ' לחייב את השוכר הוא שיש לחוש שמא ימצא וכו', ומה אכפ"ל ששכירות ל"ק. וי"ל (כמשנ"ת באופן הב') שזהו גופא מה שתי' רש"י, והיינו שרש"י רק רצה שלא נטעה לחשוב שהצד לחייב את השוכר הוא ששכירות קניא, שהרי עפ"ז יקשה למה לא פשטה הגמ' מדר"מ ששכירות ל"ק והמשכיר יתחייב, ולכך הוצרך לבאר שבדיק"ח מדרבנן - ממילא י"ל שטעם הבדיקה הוא מחשש "שמא ימצא" כו', וממילא יש צד לחייב את השוכר.

א"כ לפי"ז מובנים דברי רש"י - שרש"י מפרש שאם הבדיקה היתה מה"ת, כדי שלא יעבור בב"י, היינו פושטים את הספק שהמשכיר יבדוק, כיון שעליו יש ב"י מדאו', אבל כיון שהבדיקה היא מדרבנן, ממילא יש להסתפק האם להטיל הבדיקה על המשכיר או על השוכר.

ואף שכבר בהו"א לא היתה הסברה בגמ' לחייב את השוכר מצד זה ששכירות קניא, אלא משום שהבדיקה היא דרבנן ומחשש ב"י, והיינו שמא ימצא גלוסקא וכו', מ"מ מדברי ר"מ זה מוכח להדיא, ולכן פירש"י זאת רק כאן, וכמשנ"ל (באופן הב'). נמצא שאופן הד' מתאים עם פירש"י כאן.

.1

והאופן הה' הוא, דלגמ' פשוט ששכירות ל"ק, וכן פשוט לגמ' שהמשכיר עובר בב"י כיון ש(הבית ו)החמץ שלו, אלא שהגמ' מסתפקת שמא אמרי' דבזה שהמשכיר השכיר את הבית ה"ז כאילו התנה שהשוכר יצטרך לבדוק (כיון שהוא מצוי בבית ויותר קל לו לבדוק).

ולכאו' לפי"ז אכן אפשר לפשוט את הספק מדברי ר"מ, שמדר"מ מוכח שלייתא להאי סברא, שהרי א"כ אי"צ להטעם ד"חובת הדר", תיפוק לי' שכאילו התנה, כנ"ל (שהרי גם במזווה - כיון שהשוכר מצוי בבית - יותר קל לו לקובעה). אך מ"מ קשה מהו שתי' רש"י שבדיק"ח דרבנן, הרי ס"ס כל הספק נבע מההנחה שאמרי' "כאילו התנה", ומדר"מ מוכח שלא אמרי' הכי.

⁷ וע"ע במשנ"ת בזה לעיל ב"הערות וביאורים בד' הפנ"י" הע' 43.

ואפשר, שהתי' של רש"י הוא שדוקא ממזווה שהיא מה"ת, א"כ לא אמרי' שכאילו התנה המשכיר, שכיון שהמצוה מוטלת עליו מה"ת אין סברא לומר שכשהשכיר בסתם ה"ז כאילו התנה להעביר המצ' לשוכר, דהרי ניח"ל לאיניש לקיים מצוה מה"ת (אא"כ התנה זאת בפירושו), משא"כ בבדיק"ח שהיא מצוה דרבנן (דמצד האיסור ב"י דאו' - בכיטול סגי), שמא בזה אמרי' כאילו התנה, כיון שהיא רק מצוה דרבנן.

ויעכצ"ל⁸ שסברא זו נתחדשה רק לאחר דברי ר"מ, ואילו בריש הסוגי' הוה מספקא לן אם אמרי' "כאילו התנה" אפי' במצוה מה"ת, שהרי באנו להוכיח ממזווה שהיא מצוה מה"ת שאמרי' "כאילו התנה" (דקס"ד שהיא חובת בעה"ב, והשוכר מחויב בה רק משום דאמרי' "כאילו התנה"). יוצא א"כ שלאחר דברי ר"מ, הספק נשאר רק על מצוה דרבנן⁹.

אמנם לכאו' אאפ"ל שזו כוונת הפנ"י, שהרי לשונו הוא "דניפשוט מדר"מ גופא . . . (ד)שכירות ל"ק אפי' לענין מצוה", ולא כ' "דניפשוט מדר"מ שלא אמרי' כאילו התנה". ואין לומר שזה גופא כוונתו במה שהוסיף - "אפי' לענין מצוה"¹⁰, שהרי בהמשך דבריו כתב "ואע"ג דלמאי דפרישית בעל האיבעיא נמי הוי פשיטא לי' דשכירות ל"ק", וכאן א"א לפרש ש"שכירות ל"ק" משמעותו שלא אמרי' "כאילו התנה", שהרי בעל האיבעיא לא הוי פשיטא לי' שלא אמרי' "כאילו התנה" - אלא הי' מסתפק בזה.

ואוי"ל שסיום דברי הפנ"י אינו אלא לאופן ב' ולאופן ד', אבל לאופן הה' אכן מובן למה רק כאן פירש"י שבדיק"ח מדרבנן - ולא בריש הסוגי', שהרי בריש הסוגי' לא נוגע כלל שבדיק"ח היא מדרבנן (שהרי שם הסתפקנו אפי' במצוה מה"ת), ורק לאחר דברי ר"מ שמהם מוכח שלא אמרי' "כאילו התנה", ואפשר לפשוט הספק, הוצרך רש"י לפרש שבדיק"ח היא דרבנן, והגמ' עכשיו מסתפקת רק במצוה דרבנן¹¹.

המורם מכל הנ"ל דפירש"י כאן מתאים עם האופן הב' (אך אופן זה הינו לולי פירש"י שבריש הסוגי' - עי' בפנ"י שם), האופן הד' והאופן הה'. סיום דברי הפנ"י קאי על האופן הב' והד'.

⁸ וכ"כ לעיל ב"הערות וביאורים בד' הפנ"י" - הע' 57, ושם הרהבנו בזה.

⁹ ואי"ז דומה למש"כ לעיל בפנים - בס"א, שהפנ"י לא ניח"ל לומר שלאחר דברי ר"מ משתנה ספק הגמ' מכפי שהי' בריש הסוגי' - ששם באמת משתנים טעמי הספק, ואלו כאן הספק רק הצטמצם למצוה דרבנן.

¹⁰ אלא, כוונתו בהדגשה זו כמו שנת"ל בס"א (במוסגר).

¹¹ ואולי זהו מה שדקדק לכתוב "ואע"ג דלמאי דפרישית", היינו שכל מה שכותב כאן זהו לביאור שלו (האופן הב' והד'), אבל לפי מ"ש בדברי רש"י שזהו האופן הה' - שעליו כותב שהוא יותר נראה בדברי רש"י - אי"ז שייך.

שואלין ודורשין בהלכות הפסח

הת' אליעזר שלמה שי' מזרחי
תלמיד בישיבה

א.

פסחים ו, סע"א "תניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלשים יום, ר' שמעון בן גמליאל אומר שתי שבתות, מאי טעמא דתנא קמא שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני, שנאמר ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, וכתוב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם".

והנה במגילה לב, א איתא "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מצותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג".

ופירש"י שם "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת - למה הוצרך לכתוב כאן וידבר משה, וכי כל המצות כולן לא אמרן משה לישראל, מהו וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמנו, להודיע חוקי האלקים ותורותיו".

ולכא' יש סתירה בין המימרא דפסחים למימרא דמגילה, דבפסחים מבואר שהחובה ד"שואלין ודורשין" היא ל' יום קודם הפסח, ואילו במגילה איתא שהתקנה היא ללמד את הלכות המועד במועד עצמו.

ואכן ברמב"ם (הלכות תפילה פי"ג ה"ח) "ומשה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד ענינו, ושואלין ודורשין בענינו של יום בכל מועד ומועד, ומה הן קורין בפסח בפרשת מועדות..." (ומונה שם את סדר הקריאות בכל מועד).

כלומר, הרמב"ם מפרש דב' המימרות נאמרו כלפי ענינים חלוקים, שבפסחים איירי' בהחובה ללמד הלכות המועד, שזמנה הוא כבר ל' יום קודם החג, ובמגילה מדובר אודות קריאת התורה, ופשיטא שהכוונה היא על הזמן דהמועד עצמו, שקריאת התורה שלו צריכה להיות מענין המועד. אלא דלשי' רש"י קשה, כנ"ל.

והיינו שנחלקו רש"י והרמב"ם בפ"י הגמ' מגילה אי קאי אהלכות החג או אקריה"ת¹. ואין לדייק ברש"י שמפרש כעין זה אף את המימרא שקודם לכן בגמ', "מצותן שיהו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו", שקאי על הלכות, מכך שרש"י מעתיק בד"ה "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל", שבגמ' נא' זה על המימרא הראשונה, זה ודאי אינו, שברף לא, א פי' רש"י (בר"ה שנאמר וידבר כו') "שכולה מתני' קאי ללמוד, מכאן שמצוה לקרות ביום המועד מעניני המועדות", וזה ודאי על קריה"ת, כהמתני' שם].

ב.

והנה איתא במגילה ד, א "אמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום (מעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש אגרת פורים ברכים - רש"י), מאי אריא פורים אפילו י"ט נמי, דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, פורים איצטריכא ליה, מהו דתימא נגזור משום דרבה, קמ"ל".

ולכאו' קשה מכאן על פי' הרמב"ם בגמ' דף ל"ב שבכרייתא זו עסקי' בנוגע לקריאת התורה, שהרי כאן מפורש שכרייתא זו עוסקת בריני דרשה בהל' חג², דאל"כ אין מובן קושיית הגמ' "אפי' יו"ט נמי", דמה שייכות בין הידוע שבכל יו"ט קוראין בתורה לדברי ריב"ל שבפורים שחל להיות בשבת דורשין בהל' פורים במקום קריאת המגילה³.

ועוד קשה על הגמ' בפסחים, דכאן איתא "במועד" ושם "ל' יום קודם". ובתוד"ה "מאי איריא" תי' בפשטות "אפילו בי"ט דדרשין שלשים יום לפניו ואפילו הכי דורשין בו ביום, כדתניא וידבר משה את מועדי ה' וכו'", היינו דאה"נ ויש ב' פעמים דרשי' הלכות החג, ל' יום קודם לו וכו' ביום (ומשמעות "דורשין" שכאן הוא על דרשה, שהוא דומה לשל ל' יום)⁴.

¹ להעיר שבעין משפט במגילה לב, א ברישא ("משה תיקן כו") לא ציין כלום, ובסיפא ("שואלין") מציין לרמב"ם הנ"ל (וכן בדרף ד, שם וברף ל, ב במשנה דקאי על סדר הקריאות). ועוד שאל"כ ל"ל להרמב"ם לצטט המימרא הב' כאן (ובפרט שהכס"מ שם מציין המקומות של ב' המימרות משני מקומות אחרים (לא), א, ד, א. ולא לב, א ששם הם מופיעים יחד).

² בהל' מגילה (פ"א הי"ב) כתב "ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותה שבת (שחל בה פורים) כדי להזכיר שהוא פורים".

³ כמו שפירש"י שם, וכן משמע מתור"ה "מאי איריא". ע"ש.

⁴ ובשיטת רש"י יל"ע כיצד מפרש "שואלין ודורשין" דכאן, האם קאי בהלכות או ב'דרשה'. שמחד גיסא כתב "לדרוש אגרת פורים", "דרשה אלו קרייה", שמשמע לכאו' שלא קאי בהלכות אלא 'בדרשה', אלא שלפ"ז לא מובן כ"כשקוט"ר דהגמ' שמקשה מהלכות ביו"ט, לדרשה בפורים (משא"כ להרמב"ם) (שכתב בהדיא "הלכות פורים") ולתוס' (משמע כן מכך שהשווה זאת לל' יום קודם, כנ"ל) השקוט"ר מובן). ואינ"ל

ג.

ובבית יוסף (או"ח סי' תכ"ט ס"א) הביא קושי' הנ"ל, וכתב "וי"ל בהא דתניא שואלין ודורשין קודם הפסח ל' יום לאו למימרא דאנו מחויבים לשאול ולדרוש בהלכות הפסח, אלא משום דקי"ל בשני תלמידין ששואלין - אחד דשואל כענין ואחד שלא כענין נזקקין לשואל כענין, אתא לאשמועינן בכל ששואל בהלכות הפסח ל' יום⁵ קודם חשיב שואל כענין, וכן פירש הר"ן".

כלומר, שהמבואר בפסחים אינו לענין החיוב לדרוש בהלכות הפסח, שודאי שהוא רק בחג עצמו כמבואר במגילה, אלא הנידון שם הוא גבי הדין של "שואל כענין", שעל הרב להשיב קודם לתלמיד ששואל כענין, וזהו החידוש בגמ' שהל' פסח (מל' יום קודם לפסח והלאה), חשובים כשואל כענין⁶.

אך לכאור' בל' הגמ' לא משמע כן, שהרי בב' המקומות נקטו ל' "שואלין ודורשין", א"כ ממ"נ, אם הפי' בגמ' בפסחים הוא ש"שואלין" התלמידים לרובם צ"ל ו"דורשין", היינו שמחוייב לענות להם בהלכות אלו, מדוע א"א לפרש כן גם במגילה; ואם הפי' הוא ש"שואלין ודורשין" בהלכות כפשוטו, גם בגמ' פסחים אפשר לפרש כן.

וי"ל דמשום הכי נקט בשו"ע "שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח ל' יום". דנקט כל' במגילה כט, ב, (ו"ל הרי"ף בפסחים) בהשמטת "ודורשין", ומשמע שאלה לחכם. וכן במה שהעתיק בפ"י על הטור כתב: "שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלוש יום בפ' קדפסחים (ו:)", שכן גורסים (גם) בפסחים⁷ וְלַהֲעִיר שֶׁלֹּפֶז מִשְׁמַע שְׂקִיבֵל תִּי זֶה (להלכה).

ש"הלכות הפסח כו" הכונה גם דרשה, שכן זה סותר את הבנתו בדף לב, א כנ"ל, שכתב בהריא שמדובר בהלכות כפשוטו. לכן יש לדחוק שרש"י סובר כאן (כהרמב"ם ותוס') שקאי בהלכות פורים. ודו"ק.

⁵ יל"ע למה ענין זה דוקא בפסח, דלכאור' יכלו להיות גם בעצרת ובסוכות, שכאן לא מפרש הב"י במה שונה פסח משאר מועדים. ואולי אפ"ל שבאמת תי' זה קאי אכל המועדים, של' יום קודם לחג חשיב שואל כענין. או שדוקא בפסח מפני ריבוי ההלכות בו, כמבואר בתי' הב'.

⁶ אפשר להוכיח לתי' זה מהראי' שהובאה בגמ' דידן (לחכמים): "שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר לפסח שני", ששם מדובר ששאלו את משה (תוד"ה ומזהיר).

⁷ וזה שאח"כ נקט: "והא דתניא ששואלין בהלכות הפסח בפסח היינו לדרוש בטעמים וכו', וגם כן לדרוש, וכן שואלין בפסח, לא קאמר על הלכות אלו, אבל קודם לכן שואלין ודורשין בהם קודם לפסח שלשים יום", משמע לכאור' שאין כל דיוק בל' "שואלין" (בהשמטת "ודורשין") שכן כותב "שואלין היינו לדרוש", י"ל דסמך על מה שהביא קודם ממגילה וכתב שם "שואלין ודורשין", אבל הכוונה "שואלין ודורשין", ובסתמא (במקור) אפשר לדייק כנ"ל בפנים.

עוד כתב בב"י לתרץ "דדיני פסח עכ"פ צריך להודיע לעם קודם לפסח שלושים יום, כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתייהו מקמי הכי, משא"כ בשאר מועדים, בעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יום טוב, ובסוכות אף על גב דאיכא מצוות סוכה ולולב אין צריך ללמוד בהם כל כך דינים. והא דתניא ששואלין הלכות הפסח בפסח והלכות החג בחג היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטווינו במועד ההיא, וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביו"ט כו".

אמנם יש להקשות, א', מפשטות הגמ' משמע שאין הדין ששואלין ודורשין בהל' הפסח שייך לריבוי ההכנות שצ"ל קודם פסח, דהא הביא התנא ראי' לדבריו מהא דמשה עומד בפסח ראשון ומצוה לישראל דיני פסח שני, שבו אין את כל הדינים של טחינת חיטים ואפיית מצה וכו', שהרי בפסח שני מצה וחמץ עמו בבית, וא"כ משמע שהוא דין כללי בכל המועדים.

ב', במגילה משמע דלא קאי רק על טעמי החג או הלכות יו"ט אלא הלכות המועד עצמו, כפי שרש"י פי' שם "הלכות כל מועד ומועד להודיע להם חקי האלוקים כו". ואע"ג שהוכיח "דומיא דעצרת" אבל מ"מ מ'ל' רש"י משמע אחרת.

וי"ל, שאכן הב"י חולק על פירש"י (או שכך לומד ברש"י) בסוגיא שם, וסובר שהברייתא מדברת בטעמי החג או בהל' יו"ט. וא"כ גם בסוגיא בדף ד, א שם, צ"ל שהבין דקאי על שדורש בטעמי פורים בפורים שחל בשבת, כיון שהביאו שיטת הברייתא הנ"ל ש"הלכות פסח בפסח", שהיא מדברת לשיטתי' בטעמי החג הוא בהל' יו"ט, צ"ל שגם מה שאמר ריב"ל הוא בזה בטעמי החג (אבל לא בהל' יו"ט, שזה לא שייך בפורים). ובזה הוא לא סובר כרש"י שם (לעיל), וכתוס' שם (לעיל). וכן לא סובר כהרמב"ם שכתב "בהלכות פורים" (לעיל).

ובאמת בשו"ע שלו (או"ח סתרפ"ח ס"ו) כלל לא הזכיר ענין דרשת הרב, ורק כתב "וביום שבת מוציאין שני ספרים ובשני קורין ויבוא עמלק", שאולי בזה הביא את דברי הגמ' על הדרישה "לדרוש בטעמים שבעבורם נצטווינו במועד ההיא" (מחיית עמלק)!

ועוד י"ל, דלכן נקט "אבל שאר הלכות קודם" לכן שואלין ודורשין קודם לפסח שלושים יום". דלכא"ו זה לא כפי מה שהעתיק בתחילת הד"ה (שכנ"ל העתיק "שואלין" ללא "דורשין"), כי כאן בתי' הב' לא ס"ל (כתי' הא') את הענין של שואל כענין (שמפניו נקט "שואלין" כנ"ל), וממילא לא צריך להשמיט את המילה "דורשין", לכן כתב בל' מלא "שואלין ודורשין", כי עד כאן לא הביא את ענין ה"דורשין" לגבי ל' יום קודם הפסח.

ואולי לפ"ז אפ"ל שב"טעמים שעבורם כו" – קאי על כל המועדים, ואזי בענין זה הוא כשי' הרמב"ם כנ"ל.

ומביא תי' נוסף "דכפ"ק דעבודת גילולים (ה, ב) אמרינן דטעמא דבעינן קודם לפסח ל' יום מפני הקרבן כדי לבודקו ממומין, כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג זה צריכין ל' יום לדרוש להם בהלכות פסח כדי שיהא שהות לכולם ליקח קרבנות בדוקים, ואע"ג דהשתא בעוונותינו אין לנו קרבן כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהיו דורשין שלושים יום קודם, תקנה לא וזה ממקומה"⁸.

וגם על תי' זה יש להקשות, מה נשתנה פסח משאר מועדים לענין קרבנות, הלא בכל חג חובה להביא ג' קרבנות (עולת ראי', שלמי חגיגה ושלמי שמחה), וא"כ גם בהם יהי' צריך ליתן שהות רב קודם החג להכין הקרבן.

ד.

והנה אדה"ז בשו"ע כתב (או"ח סתכ"ט ס"א-ב) "חכמים הראשונים תקנו בזמן שבית המקדש היה קיים שיתחילו הדרשנים לדרוש ברבים הלכות הרגל שלשים יום לפני הרגל, דהיינו שמפורים ואילך ידרשו הלכות פסח, ומחמשה באייר ואילך ידרשו הלכות עצרת, ומי"ד באלול ואילך ידרשו הלכות החג, לפי שכל אחד ואחד הדר בארץ ישראל חייב להביא ברגל ג' קרבנות, עולת ראייה ושלמי חגיגה ושלמי שמחה, וכל קרבן צריך להיות נקי מכל מום ומשאר דברים הפוסלים את הקרבן, לפיכך תקנו חכמים לדרוש הלכות הרגל שלשים יום לפניו, כדי להזכיר העם את הרגל, שלא ישכחו להכין בהמות הכשרים לקרבן, ויהיה להם שהות כל שלשים יום. ותקנה זו לא נתבטלה מישראל אף לאחר שחרב בית המקדש, שכל חכם היה שונה לתלמידיו הלכות הרגל שלשים יום לפניו כדי שיהיו בקיאים בהלכותיו וידעו המעשה אשר יעשון".

היינו שמפרש דברי הגמ' בפסחים⁹ דקאי על הלכות החג, שענין זה שייך לא רק בפסח כ"א בכל חג (ודלא כדברי הב"י בתי' הב' והג'¹⁰), והטעם שהוצרכו לדרוש בהלכות החג הוא מפני תקנת הקרבנות (ובזה דומה לתי' הג' דהב"י), שבכל חג מצוה להביא ג' קרבנות.

⁸ בפשטות תי' זה הוא המשך לתי' שלפניו, אלא שתמורת ההכנות לחג בענין חמץ ומצה נקט ההכנה בענין קרבן פסח, אך לענין הגמ' במגילה מפרש כתי' הקודם שהוא דרשה על טעמי החג.

⁹ ובמגילה כט, ב. ר"ה ז, א.

¹⁰ בנוגע לתי' הא' ראה לעיל הע' 6.

ובס"ד שם כותב "משה רבנו עליו השלום תיקן להם לישראל שיהיה כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום, נס הנעשה בו ביום, כגון בפסח ביציאת מצרים ובעצרת במתן תורה ובחג בהיקף ענני כבוד, וגם כן ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לכו ביום, שיודיע להם האסור והמותר בו ביום, הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, אף על פי שדרש להם הלכות הרגל שלשים יום לפניו"¹¹. וכוונתו להביא הדין דמגילה (לב, א), דמפרש בו ב' פרטים, שצריך לדרוש בטעמי החג שנעשה בו ביום¹², וכן ההלכות הצריכות לכו ביום, להודיע להם האסור והמותר.

אע"פ שלפ"ר אדה"ז אזיל כתי' הב' דהב"י, מ"מ נראה שיש חילוק ביניהם, והוא, דמהב"י משמע שאין הדרשה דל' יום והדרשה בו ביום שוים, שקודם החג דורש בהלכותיו, כגון טחינת חיטים וכו', ובפסח עצמו דורש בטעמי החג או הלכות יו"ט, ולאדה"ז¹³ הדרשה דיו"ט היא היא הדרשה דל' יום קודם, כדמשמע ממ"ש "אע"פ שדרש להם הלכות הרגל שלשים יום לפניו", היינו שאע"פ שדרש ידרוש שוב, ועוד שהרי בעצרת אין עוד מה לדרוש.

המורם משי' אדה"ז בנוגע לענינינו דיש ב' תקנות בדין שואלין ודורשינן בהל' החג, תקנת חכמים הראשונים בזמן ביהמ"ק הראשון לדרוש ברבים הל' החג ל' יום קודם כל חג¹⁴ מפני הקרבנות¹⁵, ותקנת מרע"ה לדרוש בו ביום (א) ענינו של יום (וב) ההלכות הצריכות לכו ביום, ופי' ענינו של יום בנדרו"ד הוא קריאת התורה בענינו של יום¹⁶ (ראה הע' 13). ועפ"ז מיושבים כל הקושיות, כדלקמן.

¹¹ ראוי לציין שכ"ז מעיקר הדין, אך למעשה כתב (ס"ג) בנוגע לל' יום "מצוה על כאור"א שילמוד הלכות הרגל קודם הרגל עד שיהיה בקי בהם ויידע את המעשה אשר יעשה", וכן לענין בו ביום כתב (ס"ד) "ועכשיו אין נוהגין לדרוש הלכות בחג עצמו (לפי שהכל כתוב בספר) אלא דורשינן באגדה מענינו של יום...".

¹² וכנראה שהכוונה היא על קריה"ת בענינינו של יום, להעיר שמ"מ (כד) מציין לרמב"ם בהל' תפילה עי"ש ה"ח (הובא לעיל), ששם העמיד בקריה"ת.

¹³ דס"ל כמג"א.

¹⁴ וזאת למרות שכתוב בפסחים במגילה ובר"ה - "הלכות פסח", וזאת גם בסוכות (ולא כתי' הב' של הב"י שכתב לגבי סוכות "יום או יומיים קודם", וכן גבי עצרת (וכאן אין את הלימוד "דומיא דעצרת", כיון שמדובר גבי קרבנות דאיכא נמי עצרת. ראה בב"ח).

¹⁵ ברבים - ולא בתלמידים היושבים לפני רבם שיהי' לזה הדין דשואל כענין (כתי' הא' בב"י). כל חג - ולא רק בפסח (כתי' הב' והג' בב"י). מפני הקרבנות - ולא מפני טחינת החיטים וכדומה (כתי' הב' בב"י).

¹⁶ ובוה דוקא דומה לב"י, שמשמע מתי' הב' שמ"ש "טעמים שנצטוינו במועד ההיא" קאי בקריאה בתורה, מכך שבשו"ע (לעיל) כתב לגבי פורים שחל בשבת שקורין בתורה "ויבא עמלק", ולא כתב שדורש הלכות פורים, שהבין הסוגיא במגילה (ד, א) בנוגע לקריאה בתורה, משמע שסובר בברייתא ההיא ("הלכות החג

ה.

א. הנה גבי הקושי בראשית דברינו, הסתירה בין הגמ' בפסחים ובמגילה אינה קיימת כלל, דב'ל' יום קודם דורש בהלכות הרגל ("הלכות הצריכות" ו"שידעו את המעשה אשר יעשו"), משא"כ בו ביום "דורש לבני עירו בעניינו של יום נס שנעשה בו ביום" - דקאי על קריאת התורה (כנ"ל), כשי' הרמב"ם.

ועוד ועיקר - אה"נ, "אף על פי שדרש להם הלכות הרגל שלשים יום לפניו" דורש שוב "הלכות הצריכות בו ביום", היינו שאדה"ז אינו רואה סתירה בזה שדורשים ב' פעמים, כיון שהדרשה דל' יום היא מחמת התקנה מימי ביהמ"ק (שלא בטלה), והדרשה בו ביום היא מפני תקנת מרע"ה, וא"כ אין כאן סתירה כלל מזה שדורשים ב' פעמים¹⁷.

ב. כן מה שכתבנו להקשות על שיטת הרמב"ם מהגמ' במגילה, שבסוגי' דפורים שחל להיות בשבת משמע שהדרשה בו ביום עוסקת בהלכות המועד ולא בקריאה בתורה, דקושי' זו קשה גם לאדה"ז באם נפרש בדבריו שהדרשה בו ביום היינו קריאת התורה, הרי גם זה אינו קשה, כיון שנוסף על הענין דקריאת התורה בו ביום נכלל בזה ג"כ לדרוש בהלכות הצריכות לכו ביום, ועל ענין זה בכרייתא הקשו שם.

ווי"ל שכך גם הרמב"ם ס"ל (רישנם ב' עניינים בכרייתא), וכמדוייק מלשונו בהל' מגילה "שואלין ודורשין בהלכות הפורים באותה שבת", דמשמע שמפרש את הסוגיא בנוגע להלכות פורים (ולא לקריאה בפ' זכור, כהב"י), וא"כ גם הכרייתא שהובאה עוסקת (אף) בהלכות החג ולא רק בקריה"ת.

ג. כל הקושיות בתירוצי הבי' אינו קשות לדעתו, א', הלשון "שואלין ודורשין"¹⁸ הוא בב' הגמרות, אע"פ שיש חילוק כלשהו ביניהם, מפני שבשניהם יש אותו ענין, ממילא

בחה"ג - בנוגע לקרוא בתורה כמש"כ ברמב"ם! אלא שלהרמב"ם זהו גם בנוגע לקריה"ת וגם בנוגע להלכות, מכך שכתב "הלכות פורים", כשי' אדה"ז.

¹⁷ אדה"ז נוקט כאן לימוד כמו התוס' במגילה שהובא לעיל, שכתב "אפילו ביי"ט דרשינן שלוש יום לפניו ואפילו הכי דורשין בו ביום", שמשמע שלשי' התוס' - ל' יום קודם זה לגבי כל מועד, כשי' אדה"ז (ולא כתי' הב' וג' בב"י), ולמרות זאת הוא לא רואה בכך סתירה - "ואפי' הכי כו'". ממילא מיושב שי' רש"י בסוגיא (מובא לעיל הע' 5), שכן אפ"ל דס"ל בכרייתא דקאי גם על הלכות וגם על דרשה (אבל לא על קריאה, שכתב "דרשה אטו קרייה").

¹⁸ להעיר שבכל זה הסימן (משא"כ מקומות אחרים שכן הזכיר) לא הזכיר אדה"ז ל' הגמ' "שואלין (ודורשין) בהלכות הפסח קודם הפסח ל' יום" (דלכאו' זהו דבר פלא זהוהכר בגמ', הרי"ף הטושו"ע) וזה יובן עפ"י דברינו שלא רצה להכניס אפשריות לטעות וכו', אלא נקט כדרכו בלשון ברור.

לכבודו של מלך

נקטו אותו לשון¹⁹. ב', הראי' שצריך לדרוש ל' יום קודם היא מפסח שני, שהרי הטמאים היו צריכים להביא קרבן פסח, וממילא היא ראי' לכל הרגלים דגם בהם טעם תקנת הדרשה היא מפני הקרבנות²⁰. ג', לשון רש"י במגילה משמע שקאי על כל מועד - ואכן כן הוא. ד', בכל חג מקריבים קרבנות, ולכן דין זה הוא בכל ג' הרגלים.

¹⁹ להעיר, שבנוגע לעניין הא' בדרשה בו ביום, קריה"ת - כתב הרמב"ם "שואלין ודורשין", ולא מהווה סתירה.

²⁰ יל"ע בזה לפי מ"ש אדה"ז בנוגע לדרשה ל' יום קודם ההג' "חכמים הראשונים תקנו בזמן שביהמ"ק היה קיים", שתקנת הקרבנות התחילה מתקנה בזמן ביהמ"ק ולא בימי משה!! וי"ל שתקנה בתור תקנה תקנו בימיהם, והביאו אסמכתא מדרשת משה רבינו (כפי שזה נראה מהגמ', ועוד שאז שאלו את מרע"ה (כמו שמביא תור"ה ומזהיר) ולכן ענה להם, ולא הי' זה בתור תקנה וכיו"ב).

בענין יאוש דמהני בגזילה ואבידה

הת' מנחם מענדל שי' סלוניס
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא סו, א "אמר רבה שינוי קונה וכו' יאוש אמרי רבנן דניקני מיהו לא ידעינן אי דאורייתא אי דרבנן אי דאורייתא מידי דהוה אמוצא אבידה מוצא אבידה לאו כיון דמייאש מרה מינה מקמי דתיתי לידי קני' לי' האי נמי כיון דמייאש מרה קני' לי' אלמא קני או דלמא לא דמייאש לאבידה אבידה הוא דכי אתי לידיה בהתירא אתי לידי' אבל האי כיון דבאיסורא אתי לידיה מדרבנן הוא דאמור רבנן ניקני מפני תקנת השבים".

ובפרש"י מוצא אבידה כו' "...אם נתייאשו בעלים קודם שמצאה זה קנה. דתניא באלו מציאות (ב"מ דף כב:) מנין לאבידה ששטפה נהר הואיל ונתייאשו הבעלים שהיא מותרת ת"ל אשר תאבד ממנו שאבודה ממנו ומצויה לשאר בני אדם יצתה זו אלמא קני. והכא בגזילה דאתי לידיה מקמי יאוש והדר אייאוש סגי ליה בדמים".¹

והתוס' בד"ה זה נחלקו ע"ז, וז"ל: "אור"י דנפקא לן דיאוש קונה באבידה מהא דאמר באלו מציאות (ב"מ דף כז. ושם) מה שמלה מיוחדת שיש לה סימנין ויש לה תובעים, פי' ע"י שיש לה סימנין יש לה תובעים שאין הבעלים מתייאשין כיון שיש בהם סימן. ולא כמו שפ"ה שם שיש לה תובעין שאינה של הפקר דשמלה דבר הנעשה בידי אדם הוא דהא ל"ל קרא להכי פשיטא דשל הפקר פטור דלמי ישיב...". עכ"ל.

ונפקא לן פלוגתת הראשונים במקור דין יאוש דמהני בגזילה ואבידה, דרש"י סב"ל דילפינן מאבידה ששטפה נהר, דאיתמר התם "הואיל והתייאשו הבעלים ממנה מותרת" וילפינן לה מקראי, דה"נ גבי גזילה דמהני יאוש. אכן התוס' פליגי וילפי לי' ליאוש בגזילה משמלה דיש לה סימנין ואין לה תובעין ולכך לא מייאשי ממנה, משא"כ היכא דמייאשי דמהני באבידה ודכוותה גבי גזילה. וצלה"ב במאי פליגי.

והנה לשיטת התוס' דילפינן לה משמלה, כתבו התוס' דרש"י לא רצה לפרש הכי משום דלשיטתו' משמלה ממעטינן הפקר לבד, האמנם דרש"י כתב שם להדיא בד"ה "אף כל

¹ וכן כתבו התוס' ב"מ כז, א בד"ה מה "...ומיהו בירושלמי יליף מניין ליאוש מן התורה אמר רבי יוחנן אשר תאבד ממנו מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצאה זו כו'".

שיש לו תובעין. למעוטי מידי דידעין ביה דמיאש". וכמו"כ (שם) בע"ב בד"ה תובעין "ולמעוטי מידי דאיאוש ואפקריה", ולפי"ז צ"ב טעם דלא פירש כהתוס' במקור דין יאוש באבירה דילפינן לה משמלה כו'.

ב.

והנה לכאור' צ"ע בעצם הילפותא ביאוש דמהני בגזילה מדאורייתא מידי דהוה אמוצא אבירה, דלכאור' יש לחלק בין גזילה לאבירה, דהא בשעה שאדם מאבד אבירה, הרי אבירתו אבודה ממנו לגמרי, ובעל האבירה אינו יודע כלל היכן אבירתו נמצאת, וא"כ אף דמהני יאוש גבי אבירה, מ"מ מנא לי' דגבי גזילה מהני, הרי יתכן שבעל הגזילה יודע היכן הגזלן וגזילתו נמצאים אלא שאינו יכול להוציאה מיד הגזלן, וא"כ לכאור' צ"ב בילפותת הגמ' יאוש בגזילה מאבירה אף שלכאור' יש לחלק ביניהם.

ויעויין בגמ' לקמן (קיד, א) דמצינו דאיפליגו רבנן ור"ש גבי יאוש בגנב וגזלן, ד"תנן התם עורות של בעל הבית מחשבה מטמאתן ושל עבדן אין מחשבה מטמאתן של גזלן אין מחשבה מטמאתן ושל גנב מחשבה מטמאתן ר"ש אומר חילוף הדברים של גזלן מחשבה מטמאתן של גנב אין מחשבה מטמאתן לפי שלא נתיאשו הבעלים".

ופירש רש"י "של גזלן אין מחשבתו מטמאתן. דלאו דידיה הוא דכיון דידע מאן שקליה מיניה לא מייאש. ושל גנב מחשבתו מטמאתן. דאייאוש מרייהו דלא ידעי למאן יתבעו. חילוף הדברים גזלן כיון דשקליה מיניה בהדיא ולא מצי קאי באפיה מייאש גנב סבר בחישנא ליה ומשכחינא ליה".

ועד"ז יש לחלק הכא בין גזילה לאבירה, דבאבירה כיון דאינו יודע מאן שקלי' (ואינו יודע מאן יתבע) הלכך מייאש מיני', ואילו בגזילה דידע מאן דשקלי' לא מייאש כלל, וא"כ אף דנפקא לן יאוש דמהני באבירה מ"מ מנא לי' דמהני בגזילה². וצ"ב סברת הגמ' דדמי גזילה לאבירה.

ג.

והנה בגמ' איתא דאפשר דגזילה לא דמי לאבירה כיון דבאיסורא אתא לידי', והתוס' בד"ה כיון כתבו ד"מכאן משמע שיאוש אין כהפקר גמור דא"כ אפי' בתר דאתא לידיה באיסורא יוכל לקנות מן ההפקר...". ובנתיבות המשפט סי' רסב סק"ג ביאר כוונת התוס',

² ועד"ז יש לפרש בהיפוך, דאף אם התורה היתה מלמדת דין יאוש דמהני בגזילה, מ"מ לא נילף מזה לאבירה כיון וחלוקים בדניהם וכשיטת ר"ש בגמ' התם כו'.

דאף שהגזלן נטל החפץ באיסור מ"מ יוכל לזכות מההפקר ככל אדם, משא"כ ביאוש דאינו יוצא מרשות בעלים עד דאתי ליד זוכה י"ל דל"ק הגזלן וכו'. ועי' בקצה"ח סי' תו.

האמנם דמפרש"י בכ"מ משמע דפליג ע"ז וסב"ל דיאוש הוי כהפקר ממש, דהא בריש ב"מ תנן "אלו מציאות שלו ואלו חייב להכריז, אלו מציאות שלו מצא פירות מפוזרין וכו'". ופירש רש"י "מצא פירות מפוזרין. נתיאשו הבעלים מהן, כדאמר בגמרא, והפקר הן". וכ"ה בגיטין לח, א "יאוש. הוי הפקר". ועוד. [נראה מחנ"א זכיה והפקר סי' ז].

ולפי"ז צ"ב בישוב שיטת רש"י מקושיית התוס', דהא אע"פ שהגזלן נטל החפץ באיסור, מ"מ ע"י שהפקירו הבעלים ממונם יוכל לזכות בזה מן ההפקר, ובמה נשתנה דין הגזלן מכל אדם שזוכה מההפקר (ועיין בזה בנתי"מ סי' רסב סק"ג באריכות).

ואף דכוונת התוס' יש לפרש נמי באו"א, דיאוש נמי נפיק מרשותו ומהני כהפקר גמור (וכ"מ בשו"ת אדה"ז סי' י"ד, ע"ש), והתוס' דחלקו בין יאוש להפקר הרי"ז רק בנוגע להאופן שבו נפיק מרשותו, וכמבואר הסברא בזה באחרונים דיאוש הוא חידוש התורה דמהני, ולכך גבי גזלן דבאיסורא אתא ליד' לא חדשה התורה דבר זה, משא"כ בהפקר דסברא הוא דמהני כיון דיוצא מרשותו ולכך מהני אפי' בגזלן.

ולפי"ז ה'י אפ"ל גם בפרש"י דיאוש ה"ה כהפקר, ומ"מ חלוקים הם באופן שיוצא מרשותו וכנ"ל, אבל מ"מ משמע ממ"ש בגיטין לח, א "דיאוש הוי הפקר" דהוא הפקר גמור, והדרק"ל דכיון ויאוש הוי הפקר מהי סברת הגמ' לחלק בזה דיאוש לא מהני בגזלן ולא קני כיון דבאיסורא אתי ליד', הא מ"מ יכול הוא לקנות מן ההפקר ככל אדם.

ד.

ונראה הביאור בכ"ז, ובהקדים בירור ענין אחד לשיטת רש"י, דלשיטתי ילפינן לה ליאוש בגזילה מאבידה ששטפה נהר, דאיתמר התם גבי מוצא אבידה "אשר תאבד ממנו" ומשמע שאבודה ממנו לבד ומצוי' לשאר האדם, דכיון ומצוי' לכו"ע לא מייאש ממנה ובעי להכריז, ומכאן למדנו דהיכא שאבודה גם מכל אדם (וכגון הכא ששטפה נהר) בוודאי מייאש ממנה ומותרת לכל אדם כו'.

ולכאו' צ"ע בזה, דהא התם בגמ' מבואר הטעם דמהני היאוש מגזיה"כ, דהבעלים הא עומד וצווח ואע"כ הוי יאוש דוודאי אי"ז כסתם יאוש באבידה, ולכך אפי' לאביי דס"ל דיאוש שאינו מרעת אינו יאוש מ"מ בהא מודי דהוי יאוש, וא"כ וודאי דאא"ל דנילף מהתם גבי גזילה דמהני יאוש, והיינו דאף את"ל דרמי גזילה לאבידה (עי' לעיל ס"א), מ"מ אי"ז דומה לנדוד דאבידה ששטפה נהר, דהתם מהני היאוש מגזיה"כ אע"ג דבעלים עומד וצווח כו'.

ואעפ"כ כתב רש"י דמהני "הואיל ונתייאשו הבעלים", וחזינן להדיא דסב"ל גבי אבידה ששטפה נהר דמהני ככל יאוש דעלמא, ובמילא הרי חזינן בשיטת רש"י שיש בו "דין יאוש בעלים" אע"פ שעומד וצווח, ולא כמ"ש לעיל דהיכא דעמיד וצווח לא מהני יאוש דעלמא ונזקקנו לגזיה"כ כו'.

והסברא בזה אפ"ל, דכיון והבעלים יודעים בודאי שלא ימצאו האבידה, אע"ג דכעת הגזילה עומדת בעין ויודעים היכן מקומה, מ"מ אי"ז לא מעלה ולא מוריד מהיאוש, דמ"מ יותר לא יוכלו לזכות בהאבידה ועכ"פ מאיזה סיבה אחרת.

ולכא' יש לדייק כן גם בשיטת הרמב"ם בפ"א מהל' גזו"א הל"י "המוצא אבידה בזוטו של ים ובשלוליתו של נהר שאינו פוסק אע"פ שיש בה סימן הרי זו של מוצאה שנ' אשר תאבד ממנו ומצאתה, מי שאבודה ממנו ומצויה אצל כל אדם יצאת זו שאבודה ממנו ומכל אדם שזה ודאי נתיאש ממנה". [ועי' בנו"כ בפ"י הל"א].

ה.

ועפ"ז יש ליישב שיטת רש"י בגמ' דילפינן יאוש בגזילה מאבידה, דאע"ג דבאבידה אינו יודע היכן אבידתו ואילו בגזילה יודע מקומה, ורק שאינו יכול להוציאה ממנו, דמ"מ יליף רש"י מאבידה (ששטפה נהר) דמהני.

דהנה לפמ"ש לעיל דהא דיליף בגמ' יאוש באבידה גופי' מאבידה ששטפה נהר, אע"ג דהתם הוי יאוש מגזיה"כ וכו', דמ"מ לאחר שלמדנו דין יאוש מה"ת, אין כל סברא לחלק באופן היאוש, וכל היכא שיאבד ממנו ממונו, ואינו יודע כיצד ישוב אליו הוי יאוש וקני'.

ולפי"ז י"ל דה"נ גבי גזילה, אף שיודע מקום גזילתו ורק שאינו יכול להוציאה ממנו, שבזה חלוק היאוש בגזילה מבאבידה, מ"מ לאחר שילפינן דין היאוש באבידה י"ל כן גם בגזילה, וכל החילוק הוא רק בהפרטים שביאוש, אך במהותו הוא ענין אחד, דהבעלים יודע שלא ישוב אליו ממונו יותר ולכך מייאש הימנו.

וקצת קשה לפירוש רש"י בטעם שנצרך להראי' משמלה להא דמהני יאוש, אף שילפינן לה מאבידה ששטפה נהר. ומ"מ מבואר בפשיטות טעם שהביא הכא רק הראי' מאבידה ששטפה נהר, דזהו עיקר הילפותא הכא דמהני יאוש בגזילה³.

ולפי המבואר לעיל, יש לבאר גדר הדין דבאיסורא אתא ליד', דאף דלפירוש רש"י יאוש הוי הפקר מ"מ לא מהני יאוש בגזלן כהפקר, דהא כיון דכל דין היאוש הוא במילי דעלמא, דהבעלים יודע שלא תשוב עוד אבידתו. אכן בגזלן דבאיסורא אתא ליד', יש

³ ובזה קצת ישוב למה שנצרך לב' טעמים בהא דמהני יאוש. ויש עוד להאריך בזה.

לפרש מסברא אחריתי דלא מייאש הימנו, והיינו טעמא - דכיון ונטלה באיסור, חיישינן שמא יעשה תשובה ויחזיר גזילתו, או דיחוייב ע"י הבי"ד בהשבה וזוהו מה שממשיכה הגמ' דאמנם דבאיסורא אתי ליד' ולא יקנה ביאוש⁴, ואעפ"כ כיון שעושה תשובה יש תקנת השבים ויזכה מדין אחר וכו'. ועי'.

⁴ ואף שלעצם היאוש אין מניעה כלל, דמ"מ הבעלים מתייאשין הימנו, מ"מ מחמת שהגזלן יכול שיתרצה ויחזיר הגזילה יש לעקור היאוש למפרע כו'.

שיטת אדה"ז בדין חם מקצתו חם כולו

הת' יהושע שי' פיש
תלמיד בישיבה

א.

שו"ע יו"ד סימן צ"ד סעיף א "התוחב כף חולבת בקדרה של בשר או איפכא, משערים בכל מה שנתחב ממנו בקדירה (רמ"א - אם הכף בן יומו, דהיינו ששמשו בו בכלי ראשון תוך מעל"ע). ויש מי שאומר שאם הכף של מתכת משערים בכולו, משום שחם מקצתו חם כולו (רמ"א - וסברא ראשונה עיקר, וכן נוהגין)".

הנה מבואר כאן ב' שיטות בדין "חם מקצתו חם כולו": א. שיטת ה"ש אומרים שבמחבר, והיא שיטת הרבינו פרץ, שמשערים בכל הכף, מפני שבמתכת האיסור נבלע בתוך כל הכף, ממילא יש לאסור את כולה ולא רק את החלק שנכנס לתוך הקדירה. ב. פסק הרמ"א והמחבר, כמבואר בש"ך ש"אע"פ שחם מקצתו חם כולו מ"מ אין מוליד בליעתו בכולו, דהיינו שע"י תחיבת הכף (בפעם הא') לא בלעה הכף כולה חלב, כ"א רק החלק שנמצא בתוך הקדירה, ולכן אין לשער בכל הכף רק במה שנתחב, כי אינו מוליד בליעתו (או פליטתו) בכולו.

ויש שיטה שלישית בדין זה, והיא שיטת המג"א בהלכות פסח (סי' תנ"א ס"ק כ"ד) ש"מוליד בליעתו בכולו ומ"מ אין מוליד פליטתו בכולו, והיינו דאכן כאשר תחב בתחילה את הכף בחלב נבלע ממנו בכל הכף חלב, אבל כאשר בא אח"כ ותחבה בקדרת הבשר, אין הכף פולטת כי אם מה שבלוע בחלק שבקדירה, ולא את כל בליעת הכף.

והנפק"מ בין שיטת הרבינו פרץ לשיטת הש"ך והמג"א: אם יתחוב את הכף פעם שני' אחר התחיבה הראשונה (בה נאסרה הכף ע"י תחיבתה בתבשיל בפעם הא') - לפי ר"פ האיסור נתפשט בכולו וצריכים לשער כנגד כל הכף, ולפי הש"ך והמג"א צריכים לשער רק כנגד מה שנתחב.

הנפק"מ בין שיטת הש"ך לשיטת המג"א: כאשר אח"כ יתחבו את החלק השני של הכף, מה שלא נתחב מקודם, בתוך קדירה של בשר - לפי הש"ך שאין מוליד בליעתו, לא גרע עי"ז ואין הכף נאסרת, משא"כ לפי המג"א שמוליד בליעתו אבל אין מוליד פליטתו, הרי

גם בצד השני של הכף בלוע חלב, וא"כ יש לאסור את הכף, וצריכים לשער כנגד מה שנתחב.

ובין שיטת הר"פ לשיטת המג"א, הגם שלכאורה אין ביניהם שום נפק"מ בהלכות אלו, כיון שלפי שניהם כאשר תוחבים את הצד השני של הכף נאסר התבשיל, מ"מ יש חילוק ביניהם לענין הגעלת הכלי, כדלקמן.

הנה בהגעלת כלים הדין הוא ש"כבולעו כך פולטו", דלפי אופן השימוש בכלי כך היא דרך הכשרתו (ע"ד דוגמא - כלי שנשתמשו בו ע"י האש צריך ליבון, כלי שהשתמשו בו ע"י בישול צריך הגעלה וכו'). א"כ, בנדר"ד, כף שבלעה איסור מצד א' ומהצד השני לא (כי אם ע"י חם מקצתו חם כולו), יש לדון האם נאמר "כבולעו כך פולטו", ומספיק הגעלת הצד שבלע את האיסור, או שנאמר שכיון שבלע הכלי כולו משום שהקדירה רותחת צריך הגעלה בכולו.

וזהו החילוק בין שיטת הר"פ לשיטת המג"א - לר"פ שע"י ש"חם מקצתו חם כולו" מוליך בליעתו ופליטתו בכולו, ממילא כלי שבלע איסור (או חמץ) ע"י "חם מקצתו" גם יפלוט את כולו ע"י "חם מקצתו", שהרי "כבולעו כך פולטו" ו"מוליך בליעתו ופליטתו בכולו"¹, משא"כ לשיטת המג"א ש"אע"פ שמוליך בליעתו מ"מ אין מוליך פליטתו", א"כ לא יועיל הגעלה של צד א' של הכלי, כי הבליעה הקודמת נשארת בצד השני, ולכן צריך הכלי הגעלה בכולו (וכדלקמן ס"ג שיטת אדה"ז בזה).

ב.

ולבאר זה יותר יש להקדים את קושיית הפרי מגדים ריש סימן צ"ד אודות הכף החולבת, דהנה בסימן צ"ב ס"ה נפסק ד"טיפת חלב שנפלה על הקדירה שאצל האש מבחוץ, אם נפלה כנגד התבשיל אין צריך אלא שישים כנגד הטיפה, שמפעפת לפנים והוי כאילו נפלה בתבשיל. ואם נפלה במקום הריקן והיא מפעפת ברופן הקדירה עד סמוך לרוטב כל כך שאין ס' כנגד הטיפה הרי נאסר אותו מקום הקדירה וכו'".

ומקשה ע"כ הפרמ"ג דלכאורה יש סתירה בין סימן צ"ב לסימן צ"ד, מסימן צ"ב מובן בפשטות שהטיפה מתפשטת ברופן הכלי, וצריך לילך לחומרא, משא"כ בסימן צ"ד יש דיון האם אומרים "חם מקצתו חם כולו", והרי היה צריך להיות אותו הדין בשניהם, או שמתפשט בהכל או שלא מתפשט כלל, וגם בסימן צ"ב היינו צריכים לומר שלא מתפשט.

¹ ולפי שיטת הש"ך וראי שהצד השני לא צריך הגעלה היות ואינו בולע כלל, וא"כ זה נפק"מ בין שיטת רבינו פרץ והש"ך לשיטת המג"א.

ומתרץ שם שיש לחלק בין הסוגיות, שבסימן צ"ב מדובר שהכלי היה חם ממש (גם החלק העליון במקום נפילת הטיפה), ואילו בסימן צ"ד מדובר שהכלי לא היה חם (רק מה שנתחב, מכח התבשיל), ולכן, במקום שהכלי עצמו רותח כולם מודים שהטיפה מתפשטת בכולו, אך במקום שרק מה שבפנים הקדירה הוא חם משא"כ חלקו העליון של הכלי קר, בזה חולקים האם "חם מקצתו (שבתוך התבשיל) חם כולו (גם החלק הקר)", וכדלעיל ג' השיטות בזה.

וכן משמע מדברי החוות דעת בסימן צ"ב סקט"ז שעוסק בענין זה ומחלק ע"ד מ"ש הפרמ"ג², רק שלהלכה הוא פוסק כשיטת המחבר והרמ"א (כהסבר הש"ך) ש"במקום שהצד השני קר לא בולע בכלל".

עוד תירוץ לקושיא זו יש במג"א, שמחלק בין הבליעה לפליטה, וכמשנת"ל שיטתו שבנוגע לבליעה מוליך את הבליעה בכל הכלי, וזהו המדובר בסימן צ"ב, משא"כ בסימן צ"ד מדובר בנוגע לפליטה, ולכן משערים רק במה שנתחב, כי אין מוליך פליטתו, כנ"ל.

ג.

והנה בשיטת אדה"ז מצינו לכאורה סתירה בכ"מ שכתב בדין "חם מקצתו חם כולו". דבשו"ע שלו סימן תנ"א סעיף כ"א כתב "...ואפילו אם לא הגעיל כלל את הידות ותחבן בפסח לתוך התבשיל הרי זה מותר באכילה, כיון שאין דרך להשתמש חמץ בידות הכלים, ומכל מקום לכתחילה צריך להגעיל גם את הידות ע"י עירווי מכלי ראשון לכל הפחות, לפי שלפעמים כשמדיחין את הכלים מלכלוך חמץ שבהן בתוך מים חמין נבלע קצת מלכלוך החמץ לתוך הידות".

משמע מדבריו שפוסק כמו הש"ך ור"פ שסוברים (כנ"ל ס"א) שלא צריך להגעיל הצד השני שנתחב (שהרי מחייב להגעיל את הצד השני רק מחשש שנגע בזה חמץ ממש, ולא מצד הולכת הבליעה בשעת התחיבה). ועכ"פ ודאי שאינו פוסק כהמג"א, דהרי המג"א כתב בפירוש שרק כאשר תחב הצד שכבר הוגעל אפשר להקל שלא יפליט, אבל אם תחב הצד השני נאסר התבשיל גם בדיעבד, וממילא פוסק שצריך להגעיל את כל הכף.

אמנם בסעיף כ"ב שם כתב וז"ל "ואם לא הגעיל כלל אפילו את גוף הכלי ותחב את יד הכלי לתוך התבשיל, יש אוסרין את התבשיל אם הכלי וידו הן של מתכות, לפי

² בספר "פסקי אדה"ז בהלכות איסור והיתר" להרב אריה לייב קפלן (קה"ת, תשנ"ח) כתב שהחוו"ד היא שיטה רביעית החלוקה משיטת הש"ך (כהסבר הפרמ"ג), אבל מפשטות לשון החוו"ד נראה שמחלק כחילוק הפרמ"ג, ואף שלמעשה פוסק שכשהצד השני קר אין בליעה (כהש"ך), אמנם גבי החילוק עצמו מסכים עם הפרמ"ג.

שכשנשתמש חמץ בחמין בגוף הכלי נבלע החמץ ביד הכלי, שכל מתכת שחם מקצתו חם כולו, וכמו שנבלע החמץ בהיד ע"י גוף הכלי כך הוא נפלט ממנו ע"י גוף הכלי, אבל כשלא הגעיל אפילו את גוף כלי הרי נשארה בליעת החמץ בתוך היד, ונפלט ממנו לתוך התבשיל, ויש חולקין ע"ז, ואומרים שאע"פ שכל מתכת שחם מקצתו חם כולו אעפ"כ הבלוע בכלי אינו מתפשט בכולו על ידי חום זה, ויש לסמוך על דבריהם במקום הפסד מרובה או במקום מניעת שמחת יו"ט".

ומבואר כאן שרק בהפסד מרובה מיקל הוא כשיטת הש"ך, אולם כאשר אין את הטעם של הפסד מרובה פוסק להחמיר כשיטת ר"פ (בהמשך להלכה הקודמת).

ובסעיף ע"ה כתב בנוגע לכלי כסף המצויירים "...ואף שלפעמים עירו לתוכו חמץ ורתח, וכלי מתכות שחם מקצתו חם כולו, ונתחמם גם צד החיצון של הכלי ונבלע שם טעם החמץ בזכוכית הקבוע שם (כמ"ש למעלה שיש הסוכרים כן), מ"מ כשישתמש בו בפסח לא יהיה נפלט כלום מהזכוכית למשקה שבתוכו אף אם יהיה משקה ורתח ועל ידי כן יתחמם גם הצד החיצון של הכלי, שכלי מתכות שחם מקצתו חם כולו מ"מ מקצת חום זה שאינו חם אלא מחמת חום מקצת השני אין לו כח להפליט הגיעול הבלוע שם ולהוליכו למקצת השני, כמו שנתבאר ב"ור"ד סי' צ"ד (ואין חוששין שמא ירתיה בו משקה אצל האש בתוך הפסח ויתחמם צד החיצון של הכלי חום גדול מחמת האש ויפלוט מעט החמץ הבלוע בהיתוך זכוכית הקבוע בו, לפי שאין דרך כלל להרתיה אצל האש כלי כסף חשובים המצויירים)".

הרי שפוסק כשיטת המג"א ש"כלי מתכת אע"פ שחם מקצתו חם כולו מ"מ אין מוליד פליטתו בכולו".

א"כ צ"ע, כדעת מי פוסק אדה"ז, דכשיטת הש"ך קשה לפרש דבריו שהרי סומך עליו רק במקום הפסד מרובה, וכשיטת המג"א ג"כ קשה לפרש, שהרי פוסק שאין הכלי צריך הגעלה בכולו אלא רק בצד הבליעה, וכן לומר שפוסק כהר"פ א"א מחמת דבריו בסעיף ע"ה "אין לו כח להפליט הגיעול הבלוע שם".

כן יש לעיין בשיטת אדה"ז בתירוץ הסתירה הנ"ל בפרמ"ג בין הדין חם מקצתו חם כולו בסיומן צ"ד למפורש בסיומן צ"ב שע"י נפילת הטיפה מתפשט האיסור בכל הקדירה, שלכאורה אין משמעות מדבריו לתרוץ הקושיא ע"ד מ"ש הפרמ"ג והחור"ד לחלק בין כלי חם לקר כנ"ל³.

³ וא"ת שאפשר לדייק מלשונו בסוף סע"ה שכותב "ואין חוששין שמא ירתיה . . לפי שאין דרך כלל להרתיה אצל האש כלי כסף חשובים המצויירים", אבל במקרה רגיל ולא בכלי כסף המצויירים (שזה יכול

ד.

ונראה לומר, שלאדה"ז שיטה אחרת בתי' הסתירה הנ"ל, ומחלק באופן שונה מהם, כמדוייק בלשונו שמצד אחד אינו מזכיר שיש חילוק בין דבר שחם ע"י עצמו לדבר שחם ע"י "חם מקצתו חם כולו", אך מ"מ כן כותב "שנתחמם".

וי"ל שנקודת ההבדל הוא בין חם מ"חום האש ממש" (כהלשון בסעיף ע"ה) לבין שנתחמם מחום חיצוני. דבסעיף כ"ב (וע"ה) כשמזכיר הדיעות ד"חם מקצתו" כותב "על ידי חום זה", או "מקצת חום זה שאינו חם אלא מחמת חום מקצת השני", ובאופן חום זה אכן פוסק שאינו יכול להעביר הבליעה לצד שני⁴, משא"כ כשמדבר אודות הולכת הבליעה (שדומה להדין הנפלה טיפה על הקדירה שבסימן צ"ב) כותב הלשון "ויתחמם צד החיצון של הכלי חום גדול מחמת האש", שאז ודאי שפוסק שמוליך הבליעה והפליטה.

ויש לבאר זה יותר, בהקדים תי' הרעק"א (בסימן תנ"א על דברי המג"א) על הסתירה הנ"ל, וז"ל "...היה נראה לי דהחילוק רק דבסימן צ"ב הקדירה כולו חם⁵, אבל בסימן צ"ד דהכף אינו חם...", ובפיסקא שלפנ"ז כתב "...וא"כ היד ג"כ בכלל עובי הדופן, זולת שנאמר דהיד מסתמא אינו גוש א' עם הכלי אלא שנתחבר בתיירות, והוי כב' כלים שאין מפעפע מזה לזה וכו'".

משמע שהרעק"א מחלק בין ידות הכלים המחוברים לידות הכלים שאינם מחוברים, כלומר, בסימן צ"ב מדובר שהדבר שנתחמם (הקדירה) הוא חלק אחד עם הדבר שמקבל חום מהאש, ולכן שם זה מתפשט גם בידות הכלי, משא"כ בסימן צ"ד מדובר על שני דברים נפרדים, והחלק שנתחב אינו מחובר לקיבול החום מהאש (כמ"ש לגבי ידות עם יתירות שנק' דבר נפרד ואינו מעביר לו הבליעה)⁶.

א"כ עולה בדינו ג' אופנים בתי' הסתירה מסימן צ"ב: א. שיטת הפרמ"ג והחוו"ד לחלק בין כשהכלי חם שמתפשט לכ"ע לבין כלי שאינו חם אלא שע"פ הלכה חשוב חם משום ש"חם מקצתו חם כולו" שבזה יש מחלוקת. ב. שיטת המג"א לחלק בין ההבלעה לפליטה, שבסימן צ"ב מדובר על הבליעה שהיא מתפשטת בכולו לכ"ע (לדעתו), ואילו

להיות גם כף) אם התחמם לגמרי יעביר את כל הבליעה (ויצטרכו לשער כנגד כל הכף). א"א לומר כן כדמוכח ממה שכתב לפנ"ז "ויתחמם צד החיצון של הכלי חום גדול מחמת האש", וכדלקמן ס"ד. והוא כשיטת הש"ך כדלקמן.

⁴ לכאורה זהו כמו חילוק הפרמ"ג.

⁶ הרע"א מסתפק בחילוק זה, וע"כ למעשה פסק לחלק כמו הפרמ"ג והחוו"ד בין חם לקר, רק שכותב עוד חילוק מצד הסברא.

בסימן צ"ד מדובר על הפליטה מהכף לתבשיל, שאין הפליטה הולכת. ג. שיטת הרע"א לחלק בין מה שהוא חלק מן הדבר המתחמם למה שאינו מחובר.⁷

אמנם ע"פ משנ"ת בשיטת אדה"ז מחלק הוא באופן רביעי, שאין הבדל בין חם ממש לחם "הלכתית"⁸ אלא יכול להיות מקרה שהכלי יהיה חם ממש אבל מכיוון שזה לא מחום האש ממש לא יאסור. וכן אין הבדל בין ההבלעה להפליטה⁹ אלא מתי שחם מחום האש¹⁰ אז מבליע ומפליט, ומתי שלא חם מחום האש אז גם בליעה אין פה¹¹. כמו"כ זה לא ממש אותו חילוק כמו הרע"א כי הוא מחלק בין מחובר ללא מחובר ולפי אדה"ז יכול להיות שההתחממות תהיה בכלי שמחובר אבל כל עוד שלא התחמם מחום האש לא מפליט ומבליע, וכן לאידך יכול להיות שלא יהיה מחובר אבל אם יתחמם מחום האש זה כבר יהיה שאלה¹².

ויש לומר נפק"מ לדינא, כגון שיניח אדם כף של בשרית בתוך תבשיל של חלב בכלי ראשון שאינו על האש עד שהצד השני גם נהיה חם, שלפי המג"א ושאר הפוסקים צריך לשער כנגד כל הכף בתבשיל, אבל לפי החילוק הנ"ל עולה ששיטת אדה"ז היא שכיון שלא נתחממה הכף מחום האש, לכן אין בליעה ופליטה בכולו, וצריך לשער רק כנגד מה שנתחב.

ה.

לפי זה אתי שפיר החילוק בין ההלכות בשו"ע אדה"ז בסימן תנ"א, כידוע שברביבו מקומות בשו"ע כאשר ההלכה היא כדעת המקילים עדיף להחמיר לכתחילה ולסמוך על המיקל בהפס"מ או בצירוף עוד דיעה שמתירה, ועד"ז בעניינו, י"ל ששיטת אדה"ז היא

⁷ לכא' כ"ה מוכרח מצד הסברא.

⁸ כהפרמ"ג והחור"ד.

⁹ כהמג"א.

¹⁰ וכן כתב הפרמ"ג בסימן צ"ד לחלק בין חום האש ממש לחום אחר, אבל אינו מקבל סברא זו בהחלט, משא"כ אדה"ז (והטעם שלא כתב כן בסעיפים שלפנ"ו עיין הערה 11) ועצ"ע.

¹¹ וכמו שפסק הש"ך, יוצא שאדה"ז פוסק כהש"ך כנ"ל הערה 4 וא"כ צריך להבין עדיין למה פסק כמוהו רק בהפ"מ, ולקמן יתבאר.

¹² ואוי"ל שביאור זה מתרץ את קושיית רעק"א על המג"א בסי' תנ"א, שהקשה שלכאורה יש הבדל בין ידיית של קדירה לכף (ומזה הגיע למסקנא שיש חילוק בין מחובר ללא מחובר ככפנים). וי"ל שההבדל הוא בין נתחמם מחום האש או מחום אחר, ככפנים. או י"ל שכיון שבסכ"א וכ"ב לא הזכיר אדה"ז החשש ד"נתחמם מחמת האש" כבסע"ה, משמע שמדובר שם בידות הכלים ושם יפסוק אדה"ז שבשעה שחם מחום האש אז גם בידות שאינן מחוברים נאמר חם מקצתו חם כולו ונאסרו הידות ג"כ, וצ"ע.

כהש"ך¹³ שאין בליעה כלל, אך דוקא כשלא נתחמם מחום האש (כדמוכח לעיל מלשוננו), אבל ע"מ להקל כמותו צריכים לצרף עוד דעה כי לכתחילה עדיף להחמיר שמוליך הבליעה, ולכן יש לפרש שג' ההלכות הם המשך אחד בשלושה מקרים:

דבסכ"א מדובר כשהגעיל את הכלי עצמו ולא את ידותיו, ורוצה להשתמש כעת בפסח בצד הראשון של הכלי, וא"כ דעת הש"ך היא להתיר לכתחילה כי אין בליעה, דעת המג"א היא להחמיר לכתחילה כי בליעה בפועל יש¹⁴, ודעת אדה"ז היא לצרף את דעת רבינו פרץ שמספיק בהגעלת צד אחד בלבד (כדלעיל ס"א) לדעת הש"ך, ומותר לכתחילה אפילו באין הפס"מ.

בסכ"ב מדובר שתחב בתוך הפסח את הצד השני, דהיינו הידית, לתוך התבשיל, וגם לא הגעיל כלל את הכלי אפי' לא את הצד שנתחב, א"כ גם לפי ר' פרץ יהיה אסור וגם לפי המג"א יהיה אסור לכן כך ינהגו לכתחילה, אבל בהפס"מ יש לסמוך על הש"ך להתיר.

בסע"ה מדובר על כלי רגיל שבצד החיצון שלו יש זכוכית¹⁵ (כלי כסף המצויירים), והגעילו אותו בע"פ, אבל לדיעות הפוסקים שהגעלה אין מועלת לכלי זכוכית, יש לחשוש שלא להשתמש בזה בפסח¹⁶ מפני בליעת החמץ בזכוכית. ובזה מצרף אדה"ז את דעת המג"א להקל אפילו בלא הפסד וגם לכתחילה שאין מוליך פליטתו בכולו.

מסקנא: בדין חם מקצתו חם כולו פוסק אדה"ז כשיטת הש"ך שאין מוליך בליעתו בכולו¹⁷, אלא אם כן נתחמם מחום האש ממש שאז מוליך הבליעה והפליטה. והנפק"מ תהיה לגבי דיני הגעלת כלים¹⁸ כי בסימן צ"ד הפסק הוא שווה בין הש"ך והמג"א.

¹³ ועיין פרמ"ג משב"ז סי' ס"ט סקי"ש שכל מקום דאזלינן לקולא בהפס"מ להלכה נפסק כהדיעה המקילה.

¹⁴ אמנם בדיעבר מיקל כנ"ל ס"ב.

¹⁵ וי"ל שהבליעה בכלי זה הייתה ע"י עירוי מכלי ראשון ואז גם החלק של הזכוכית בולע.

¹⁶ כי בקשר לבליעה תשאר דעת הש"ך יחידי כי גם ר' פרץ וגם המג"א סוברים שבולע ע"י "מקצת חום זה".

¹⁷ וכן פסקו הפרמ"ג הפתחי תשובה ועוד. דלא כהמג"א.

¹⁸ חוץ מהנפק"מ שהובא בס"ד בנוגע למצקת, תהיה נפק"מ האם צריך להגעיל הצד השני שפוסק אדה"ז שלא צריך (אם היה הטעם משום חם מקצתו חם כולו לבר אבל מכיוון שיש חשש גם שאולי נבלע ישר חמץ בידית לכן צריך) להגעיל.

ביסוד המחייב ממון בנוזיקין

הת' שניאור זלמן שי' רבינוביץ
תלמיד בישיבה

א.

רמב"ם ריש הל' נזק"מ "כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה, הבעלים חייבין לשלם שהרי ממונם הזיק, שנאמר כי יגוף שור איש את שור רעהו וכו', אחד השור ואחד שאר בהמה חיה ועוף, לא דיבר הכתוב בשור אלא בהווה"¹.

ובטור (חו"מ סי' שפט) כתב בנו"א "כשם שאסור לאדם שיזיק את חברו ואם הזיק חייב לשלם, כך צריך לשמור ממנו שלא יזיק ואם הזיק חייב לשלם, לא שנא יש בו רוח חיים ל"ש אין בו רוח חיים כו'".

הנה מדקדוק לשון הר"ם "שהיא ברשותו של אדם", דלא נקט בפשיטות "כל נפש חיה של אדם" (וכלשון הטור), משמע לכא' דכדי לחייב אדם בתשלומי ממנו שהזיק לא בעי' שתהא הבהמה שלו אלא די בכך שקיימא ברשותי' ע"מ לחייבו בנוזיקה, לפיכך דקדק בלשונו דהחיוב ע"כ שהבהמה ברשותו, וממילא שמעינן מכאן דהחיוב אינו תלוי בכך שתהא הבהמה שלו.

ונראה דיש בזה גם נפק"מ לדינא, כגון שומר הנכנס תחת הבעלים, דאף דלא נפקא מרשות הבעלים² מ"מ חשובה ג"כ (בפרט אחד) דקיימא ברשות השומר, ולכך יתחייב השומר בנוזיקה, או כגון הנך בע"ח דאינן ברשותו של אדם מעיקר הדין אלא מפני דרכי שלום הוו ברשותו (עיי' רמב"ם פ"ו מגניבה הי"ד), דמ"מ חל עליהו חיוב ממון המזיק כיון דברשותי' קיימי'.

ולכא' עדין צ"ע ממה שסיום ל' הרמב"ם הוא ד"הבעלים חייבים שהרי ממונם הזיק", ומשמע שחיוב הבעלים תלוי בזה שממונם (שלהם דייקא) הזיק, ומזה יש לדייק רשיטת הרמב"ם היא להיפך, דחיוב האדם בממון המזיק תלוי בכך שממונו ממש הזיק, וכלי"ז

¹ ומקורו במכילתא דרשב"י כא, לה.

² כדקיי"ל (ראה תוס' ב"ק ע, א ד"ה לא כתבינן) שהבעלים יכולים להקדיש הפקדון, משא"כ היכא דאינו ברשותו א"י להקדיש, כדאי' בב"ק סח, ב "אמר רבי יוחנן גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו".

ליכא חיוב כלל (ומכך נשמע דבשומרין וכיו"ב לא שייך כלל חיוב נזיקין, דהא אי"ז ממונם שהזיק). וצ"ע.

ב.

ונ"ל דאין בכוונת הר"ם לומר דהחיוב הוא ע"כ שממון הבעלים הזיק, היינו שהחיוב הוא רק היכא שממונו ממש הזיק משא"כ ממון שברשותו ואינו שלו, אלא ר"ל דעצם חיוב נזיקין שייך גם היכא שממון האדם מזיק, דאע"ג דאין האדם עצמו מזיק, מ"מ מחייב הוא על נזקי הממון כיון שקיים ברשותו.

וזהו כוונת הר"ם בדבריו "שהרי ממונם הזיק", לבאר דכיון שהממון מזיק וחיוב התורה קאי אף על ממונו של האדם, א"כ נמצא דבנזקי הממון מתחייב הבעלים לשלם, ומ"מ אי"ז בסתירה לכך דהחיוב חל אף היכא דאין הבהמה שלו וכגון בשומרין ובע"ח דאין שלו מעיקר הדין, כנ"ל].

והביאור בזה, הנה באחרונים חקרו ביסוד החיוב שיש לאדם על ממונו שהזיק, אי החיוב קאי על העדר שמירתו, דהתורה רמיה על האדם חיוב שמירה על ממונו שלא יבואו נזקין ע"י, ובפשיעת הבעל בהעדר שמירתו מתחייב לשלם על כל ההזיקות שיבואו בגין כך, או דהחיוב קאי על עצם הנזק שנגרם ע"י ממונו, היינו דחייב כל מזיק לשלם על נזקיו, ובאדם המזיק שאפשר לתבעו חייב הוא לשלם, ובממון המזיק דא"א לתבוע את המזיק עצמו חל החיוב על בעל הממון (או מי שהממון ברשותו)³.

ונראה לחלק בזה, דבאופן הא' חיוב הבעלים בנזקי ממונו, אינו מחדוש, דלא מסתבר לחלק בין פשיעתו בשמירת ממונו וכשמזיק בידים, משא"כ באופן הב' שמתחייב על הנזק עצמו הוא חידוש, דנוסף על חיובו לשלם בעד פשיעת עצמו חייב לשלם גם במקום שממונו מזיק.

וא"כ מדברי הרמב"ם יש ללמוד לכאור' כאופן הב', דס"ל דהחיוב הוא על שממונו הזיק, היינו דחיוב האדם הוא על עצם החסרון שנגרם להניזק, ולכך דקדק הרמב"ם להוסיף תיבות אלו, ע"מ ללמדנו את שיטתו ביסוד חיוב הבעלים, דהוי ע"כ שהממון מזיק, ולא על פשיעת הבעל כו'.

ג.

ויש להוסיף ולדייק ביאור זה, דהנה הובא לעיל מהטור ריש הל' נזק"מ דכשם שיש איסור על האדם להזיק חבירו כן צריך לשמור ממונו שלא יזיק, ומהא דכלל הטור האיסור

³ ראה אבהא"ז ריש הל' נזק"מ, חרושי הגרש"ש ב"ק ס"א, ועוד.

להזיק וחיוב השמירה יחד עם החיוב לשלם על הנזקין, משמע דס"ל שהחיוב קאי ע"כ שפשע הבעל ועבר על איסור התורה בהעדר שמירתו.

אמנם הר"ם לא הזכיר כלום מזה דחל על הבעלים איסור שמירה, ומשמע דלשיטתו אין בהחיוב שייכות לפשיעת הבעל, רק חיוב על הבעלים לשלם על נזקי ממונם. לפי"ז מבואר בעומק כוונת הרמב"ם במה שהוסיף טעם החיוב שהוא מפני שממונם הזיק, והיינו דזהו סיבת החיוב ולא מפני העדר שמירת הבעל כו'.

והנה בביאור הנפק"מ בין ב' אופנים הנ"ל הביאו באחרונים דיש לדון בכה"ג שאנו מסופקים אם שמר הבעלים כראוי וכיו"ב, דאי נימא דהחיוב קאי על שפשע הבעל בהעדר שמירתו, נמצא דהספק הוא עצם החיוב, היינו האם שייך לחייבו בנזק זה, הלכך על הניזק להביא ראיה שפשע הבעל, דהמע"ה.

אמנם לאופן הב' דהחיוב הוא על הנזק שממונו הזיק, י"ל דבכהאי גוונא שאנו מסופקים בשמירתו, ה"ה ספק בפטור שנתנה התורה כאשר שמר הבעל כראוי, ונמצא דעל חיוב האדם ליכא פירכא כלל, וכל הספק קאי על הפטור שיש בשמירתו, וא"כ וודאי דיש לו לשלם, דהניזק כבר מוחזק בזכות החיוב לתבוע ממנו תשלומי נזקי ממונו.

ובאופן נוסף כתבו האחרונים לכאור הנפק"מ בחקירה זו, גבי היכא דהבעלים לא שמרו בהמתן ובא אחר ושמרה, וכגון שהניחה אצל הדלת ובא אחר וסגרה וחתרה הכותל והזיקה (דאין לומר דהוי תבוס"ב דעכ"פ היתה שמורה ע"י אחר), דבאופו הא' ליתא כאן המעשה המחייב דהא שמרה אחר, ואף דהבעלים עצמו פשע בשמירתה מ"מ אין הנזק נגרם עי"כ אלא באונס.

אמנם באופן הב' נ"ל דחייב, דכיון ובכל מקום שהזיק ממנו חייבתו תורה, ורק דהיכא ושמר כראוי פטרתו התורה מטעם אונס, א"כ הכא שהוא עצמו פשע ולא שמר כראוי, הא וודאי דלא נימא דפטור מדין אונס דהוא עצמו פשע ולא יוכל לטעון הפטור מטעם האונס, הלכך תבוס"ב הוא וחייב לשלם.

ד.

והנה בפ"א מגניבה ה"ט כתב הר"ם "העבד שגנב פטור מן הכפל ובעליו פטורין, שאין אדם חייב על נזקי עבדיו אע"פ שהן ממונו, מפני שיש בהן דעת ואינו יכול לשומרן, שאם יכעיסנו רבו וילך וידליק גדיש באלף דינר וכיו"ב בשאר נזקין..." משמע דחיוב האדון לשלם על נזקי עבדו הוא מטעם שהוי ממנו המזיק, ולא מצד חיוב השמירה שרמי על האדם לשמר ממנו שלא יזיק.

אלא דאכתי יל"ע בדברי הר"ם הכא, במה שכתב דאין האדון מתחייב בנזקי עבדו מפני שיש בהן דעת ואינו יכול לשומרו, הרי אע"פ שבסכרת החיוב נקט מפני דהוה ממונו, וכדלעיל ההחייב הוא ע"כ שממונו הזיק, מ"מ כתב דטעם הפטור הוא מפני שאין בו חובת שמירה, ומזה לכאו' יש לדייק להיפך גגורם החיוב הוה העדר השמירה, והכא דמעיקרא לא רמי ביה התורה חיוב שמירה נמצא דליכא להמחייב בנזקי ממונו.

ועוד קשה דהר"ם כתב להדיא דאיכא איסור על לאדם לגרום היזק לחבירו, ולפי"ז קשה מה שבארנו לעיל בשיטתו דכל החיוב הוה ע"כ שממונו הזיק, ואילו מדיני האיסור לא איירינן כלל.

דהנה ז"ל ברפ"ה מנזק"מ "בהמה שהיתה רועה ופרשה ונכנסה בשדות ובכרמים, אע"פ שעדיין לא הזיקה, מתרין בבעליה שלשה פעמים, אם לא שמר בהמתו ולא מנעה מלרעות, יש רשות לבעל השדה לשחוט אותה שחיטה כשרה ואומר לבעליה בואו ומכרו בשר שלכם, מפני שאסור לאדם להזיק ולשלם מה שהזיק, אפילו לגרום הנזק אסור", מפורש להדיא דיש איסור על האדם להזיק ממון חבירו בכל אופני ההזיק כו'.

וכן נראה ממש"כ בהל' חר"מ פ"ה ה"ט "אינו דומה מזיק חבירו בגופו למזיק ממונו, שהמזיק ממון חבירו כיון ששלם מה שהוא חייב לשלם נתכפר לו, אבל חובל בחבירו אע"פ שנתן לו חמשה דברים אין מתכפר לו, ואפילו הקריב כל אילי נביות אין מתכפר לו, ולא נמחל עונו עד שיבקש מן הנחבל וימחול לו", ומדכתב ענין הכפרה בנזקין מוכח דס"ל דחל בנזקין איסור התורה להזיק, דאל"כ מה ענין כפרה שייכא ב'.

ועד"ז כתב נמי בריש הל' תשובה "...וכן החובל בחבירו והמזיק ממונו אף על פי ששילם לו מה שהוא חייב לו אינו מתכפר עד שיתודה וישוב מלעשות כזה לעולם, שנאמר מכל חטאות האדם".

עכצ"ל דגם לשיטת הרמב"ם יש איסור תורה שיזיק ממונו, ובפשטות הכוונה בזה הוא דחל עלייהו חיוב שמירה, וכשבטלו עבר על איסור התורה וצריך לכפרה ודא"ל דהאיסור הוא על עצם ההזיק, דזה הוה ככל תביעת ממון שבתורה שאדם מחויב על לקחת ממון חבירו. וצ"ע בזה.

ה.

והנה במתני' ריש ב"ק איתא "ארבעה אבות נזיקין, השור והבור והמבעה וההבער, לא הרי השור כהרי המבעה ולא הרי המבעה כהרי השור, ולא זה וזה שיש בהן רוח חיים כהרי האש שאין בו רוח חיים, ולא זה וזה שדרכנן לילך ולהזיק כהרי הבור שאין דרכו לילך

ולהזיק, הצד השווה שבהן שדרכן להזיק ושמירתן עליך, וכשהזיק חב המזיק לשלם תשלומי נזק במיטב הארץ".

ובגמ' מפרש לא הרי דקתני במתני', דהיינו דבכ"א מהד' אבות יש חומרא שאינה בשאר האבות, דשן "יש הנאה להזיקה" קרן "כוונתה להזיק" וכו', ומבואר דאי לאו דנתפרש בתורה החיוב בכ"א מהאבות לא הו"מ למילף חד מחברי' משום הנך פירכות.

ולכאו' יש להקשות מכאן דבשלמא לאופן הא' הנ"ל דחיוב נזיקין קאי על ביטול השמירה שרמי התורה, א"כ ודאי דא"א למילף חיוב משן לקרן, דהא בשן יש הנאה להזיקה, ואיכא למימר שרק בו הטילה התורה חיוב שמירה מפני שתאב להזיק, משא"כ בקרן דאינו נהנה מן ההזיק י"ל דלא חייבה תורה לשמור על בהמתו מנזקי הקרן, ועד"ז להיפך, דאת"ל שחייבה התורה בנזקי קרן אין ראי' כלל שהחיוב הוא אף בשן, די"ל דכיון ואין בה כוונה להזיק, לא רמי עליה התורה חיוב שמירה כו'.

אמנם לאופן הב' אשר חיוב האדם תלוי בכך שממונו הזיק, אי"מ כלל מאי חומרא איכא בכך שיש הנאה להזיקה או שכוונתה להזיק הא מ"מ שניהם הוו מזיקין, ואם חדשה התורה חיוב תשלומין בו ע"כ שכן הוא בכל המזיקין, דמה"ת לחלק בסוג המזיקין ולומר שלא חדשה התורה חיוב תשלומין בכלהו.

ולפו"ר הי' נראה ליישב ולומר דע"מ לחייב תשלומין לא סגי בהא דיש כאן מזיק, רק מיבעי דיהי' עליו ג"כ שם מזיק המפורש בתורה, ולפ"ז אפ"ל דכל הנך תכונות דמתני' לא מהני מידי לומר דרק זה הוי מזיק ולא אחר, דבעצם הנזק שוים כולם, מ"מ התכונות דכ"א מחלקות את השם מזיק שלהם, וע"כ אין ללמוד ממזיק לחבירו.⁴

אמנם עדין קשה, דהא גבי אדם המזיק מצינו שמועד לעולם בכל מילי, ולא חלקה בו התורה היכא שהזיק בכוונה וכיו"ב, ולפי"ז צ"ב בטעם שחלקה התורה בממון המזיק לד' מזיקין שונים, ועכצ"ל דהוא מטעם השמירה שיש לאדם בכל מזיק, שבזה שפיר יש לחלק באופן השמירה הנדרשת בכ"א מד' אבות נזיקין.⁵

.1

והנראה לבאר בזה, ובהקדם קושיה נוספת ביסוד טעם הב' דהתורה חייבה כשממון האדם הזיק שהאדם יהי' מחויב לשלם בעד זה, דזה תימה, דכיון ואין הוא עצמו המזיק -

⁴ וכן נקטו בפשיטות בחי' ר' נחום ס"א ובקונטרסי שיעורים (גוסטמאן), ועוד.

⁵ וברשימות שיעורים להגרי"ד סולובייצ'יק הסיק מהכא דיסוד החיוב בנזקי ממנו הוי מהעדר השמירה, ואילו בחיובי אדם המזיק הגורם הוא מעשה הנזק עצמו כו', ועיי"ש שהוכיח כן מפירוש רש"י בדף ג, ב בגדר דין כוח המזיק אי הוי אב או תולדה, דגבי אדם הוי אב ואילו גבי בהמה הוי כתולדה כו'. ועיין לקמן.

מה"ת לומר שישלם על נזק שגרם הממון ואף דהוי ממונו מ"מ לא יהא אלא כבנו המזיק שפטור וכו'.

ואף דכ"ה חידוש התורה דחייב ממון האדם תלוי בחיוב האדם, וכשם שחידשה התורה דאדם המזיק מחויב לשלם ע"כ כמו"כ ה"ה בממונו המזיק מ"מ טעמא בעי ו'ובתוס' בכתובות נו, ב כתבו דגם חיוב אדם המזיק נלמד מחידוש התורה ולא מסברא, אמנם לאחר חידוש התורה הרי יש מקום לבאר זה שמחויב לשלם בעד מעשיו משא"כ בממונו כו'.

ואשר מוכרח לומר בזה הוא, דגם להדעה דחייב נזיקין תלוי בכך דהוי ממונו, מ"מ צ"ל דחייבו בא מהעדר השמירה, והיינו דהתורה הטילה בו חיוב שמירה כדי שלא יזיק, ורק שבפועל החיוב בא כתוצאה מכך שהממון מזיק.

והביאור בזה, הנה אע"ג דחדשה התורה דממון המזיק מתחייב, מ"מ הרי הממון בפועל אינו בר תשלומין, וכל חיובי רמי הבעלים, ובטעמא דמתחייבי י"ל דהוי מפני שלא שמרו על הממון, והיינו דהעדר השמירה מייחס הבעלים אל הנזק.

ולפי"ז נמצא דב' צרדי החקירה פליגי בענין אחר, דלכו"ע איכא בחיוב נזיקין חיוב לשמור הממון שלא יזיק, וכל הפלוגתא הוי אי חיוב השמירה הוא גורם החיוב בפועל, או דהחיוב בפועל הוי מפעולת הממון דממון האדם מזיק, וענין השמירה הוא רק לייחס הבעלים אל הנזק, דכיוון ומעורב פשיעתם בהנזק לכך מתחייבים לשלם על נזק הממון.

ולפי"ז מיושב בפשיטות טעם שחלקה התורה הממון לג' מזיקין שונים, דמ"מ בגורם חיובו מעורב גם פשיעת הבעל בהעדר השמירה, ולכך י"ל דאף שכולהו הוי מזיקין, בזה לא שייך לחלק כלל בין כל המזיקין, מ"מ ע"מ לייחס הנזק אל הבעלים ולחייבם, צריך להיות מעורב עמו פשיעתו, ובזה שפיר יש לחלק וכו'.

ז.

והנה לפי"ז מתבאר דאף היכא דאיכא ספק בחיוב הבעלים אם שמרו כראוי לכו"ע פטורים, והיינו דלכו"ע ענין השמירה הוא פרט בגורם החיוב ולא בהפטור, ולכך בשעה שנסתפק אם שמר כראוי, ודאי דהספק קאי על עצם החיוב בתשלומין דהבעלים.

וכמו"כ היכא דבא אחר ושמרו דלכו"ע פטורים הבעלים, דכיון ויסוד החיוב תלוי בהשמירה, והכא דבא אחר ושמר הרי לא שייך לחיובי מפני העדר שמירתו כו' [ומ"מ יש לחלק דלאופן הב' כיון וענין השמירה הוא ביחס הבעלים אל תשלומי הנזק, א"כ הכא דהבעלים לא שמרו כראוי מתחייב, ויש לעיין בזה].

ולפי"ז יש ליישב שיטת הר"ם ביסוד המחייב ממון בנזיקין, דאע"ג דס"ל דהחיוב הוי ע"כ שממונו הזיק וכאופן הב', מ"מ ס"ל דאיכא חיוב שמירה (ואיסור) בנזיקין, דזהו חלק מסיבת חיוב הבעל על נזקי ממונו.

ומדוייק היטב בלשון הר"ם גבי העבד שהזיק, דאע"ג דהווי ממונו ולכך יש לאדון להתחייב בו, מ"מ כיוון דאינו יכול לשומרן ולא רמי ביה התורה חיוב שמירה, נמצא דפטור האדון, והיינו דהפטור הוי מצד טעמא אחרינא ולא מחמת דלא הוי ממונו וכו'.

ח.

ויעויין בשו"ע (שפט, א) "כל נפש חיה שהוא ברשותו של אדם שהזיקה, חייבים הבעלים לשלם, שנאמר כי יגוף שור איש את שור רעהו (שמות כא, לה), אחד השור ואחד שאר בהמה חיה ועוף, לא דבר הכתוב בשור אלא בהווה".

ובביאור הגר"א (ס"ק ב) "שהיא ברשותו כו'. מתני' ריש ב"ק ושמירתו עליך ושם (ט, ב) כל שחבתי כו'". עכ"ל.

ובאחרונים מבואר כוונתו, דדקדק הל' "ברשותו" דמשמע דאי"צ שיהא שלו, וביאר הגר"א דכיון דהחיוב בא ע"י העדר שמירתו כו', הלכך מחייב אע"ג דאינה שלו.

אכן, לפי מה שעולה מדברינו לעיל, יש לדחות, דאי"ז בסתירה כלל להצד דהחיוב בא ממעשה ההיזק עצמו, דמ"מ מעשה השמירה הוא חלק מחיוב הבעלים, ובלאה"כ גם כשממונו מזיק א"א לחייב הבעלים לשלם בעד הנזק.

ולהעיר בפירוש רש"י על המשנה (ט, ב) "שחבתי בשמירתו. שנתחייבתי לשומרו. הכשרתי את נזקו. כלומר אם הזיק הכשרתי וזימנתי אותו הזיק שלא שמרתיו יפה כך מצאתי. לישנא אחרינא הכשרתי את נזקו עלי להכשיר ולתקן את נזקו כלומר אני חייב לשלם. מפי מורי".

ולכאן ב' פירושים אלו מכונים כב' צדדי החקירה שהזכרנו לעיל ביסוד חיוב הממון בנזיקין, דלפי' הא' החיוב בא ע"י ומצד שלא שמרתיו יפה, והב' בא ע"י שהזיק ועליו לתקן ולהכשיר הנזק כו'.

ואעפ"כ במתני' קתני להדיא כל שחבתי בשמירתו (שנתחייבתי לשומרו - רש"י), ומפורש דהחיוב בא ע"י חיוב השמירה שיש לו לאדם על ממונו. ועכצ"ל כדפירשנו לעיל בנוגע לאופן החיוב בצד הב' דהחקירה כו'.

דין מזיק הנלמד בהצד השווה

התי' שמעי' שי' רוזנברג
תלמיד בישיבה

א.

בבא קמא ו, א "הצד השווה שבהן לאתויי מאי, אמר אביי לאתויי אבנו סכיננו ומשאו שהניחין בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו. היכי דמי אי בהדי דקא אזלי קא מזקי, היינו אש, מאי שנא אש דכה אחר מעורב בו וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כה אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך. . לעולם דאפקרינהו ולא דמו לבור, מה לבור שכן אין כה אחר מעורב בו, תאמר בהני שכה אחר מעורב בהן אש תוכיח, מה לאש שכן דרכו לילך ולהזיק בור תוכיח, וחזר הדין".

ויעויין ברא"ש סי' א דפליגי הראשונים בהדינים דמזיקים אלו "ומסקינן דילפינן אבנו וסכיננו ומשאו שהניחין בראש הגג ונפלו לרה"ר ברוח מצויה והזיקו בתר דנייחי מבור ומאש, ויש מן הגדולים שכתבו דלא מחייב אלא מה שחייב בשניהם ופטירי מנזקי כלים וממיתת אדם כמו בור ומטמון [כמו באש דכיון] דאתו במה הצד ייהיבין להו הקל שבשניהם. ויש שנסתפקו בדבר. ולי נראה דכל דין בור יש להם.

תדע דהני אינך שלש אוקימתות דילפינן להו מבור ושור לשמואל דאמר תנא שור לרגלו ומה הצד דמתני' קאי אד' אבות השנויין במשנתינו. . והיכי מצי שמואל לאיתויינהו מבור ורגל לחייבינהו ברה"ר כיון דיהבינא להו הקל שבהן, הלכך נראה דעיקר תלמודא הוא מבור לחודיה דבור גמור הם. . אלא דלא מצינו למילף מבור לחודיה משום דלא דמי לגמרי לבור בתחלת עשייתו לנזק או משום דכה אחד מעורב בהן בעשייתן או שלא גרמו לו מעשיו או שעשייתן ברשותו הוצרך להביא יוכיח משאר נזיקין שאין לחלק ביניהם ובין בור משום הני פירכות שאינם מונעות חיוב בהם הלכך גם אלו לא יצאו מכלל בור בשביל אלו פירכות ובור גמור הוא וכל דין בור להם קולות וחומרות שבהן ולא ייהיבין להו קולות של אש ורגל". עכ"ל.

ומתבאר מדברי הרא"ש דאיכא ב' שיטות כיצד הוא הדין בכל המזיקים הלמדים חיובם מהצד השווה, אחר דחלוקים אבות הנזיקין בהדינים שלהם, דקרן משלם ח"נ, ושן ורגל פטורים ברה"ר וכו', דע"כ הא יש לדון מה יהא הדין בהמזיק דחיובו תלוי בב' אבות,

הימה"ג סברי דכיון דילפי' להו מב' אבות יש ליתן להם ב' הקולות, ואילו הרא"ש ס"ל דהוי כבור גמור, ואינם פטורים אלא על אדם וכלים.

ב.

והנה סברת הימה"ג מבורר היטב, דפשוט דאין להחמיר על הלמד יתר מן הלמד, דדיו לבא מן הדין להיות כנידון, א"כ כל הנך דאין לחייב להם מכה חד אב אלא איצטריך למיגמר חיוביהו מב' אבות לא יחמירו עליהם אלא כב' האבות, וכגון אסו"מ דהניחן בראש גגו וכו' דילפי' להו למיחייב מבורר ואש יהי' להם הקולות דבור ואש, דפטורים אאדם וכלים וכן אטמון.

אמנם בשי' הרא"ש צ"ע, דס"ל דאסו"מ הנלמד מבורר ואש יש לו כל דין בור כבור גמור, ולכאור' ביון דמבורר לחודי' א"א ללמדו, כיון דאינו שווה לבור בהא דכאמ"ב, ולכך צריך ללמוד ג"כ מאש, א"כ היאך אפשר לחייבו גם באופן שעל אש גופא פטור, כגון בטמון דבאש פטור כיצד סב"ל להרא"ש שבאסו"מ חייב על טמון, יותר מן החיובים דהמלמד שלו.

ובחי' הרי"ז הלוי (על הרמב"ם ריש הל' נז"מ) כתב לבאר דלאחר שגילתה תורה שחייב על כל המזיקין כאש בור ושור וכו', הנה אין חילוק בין שם מזיק דאש ובור כו', דכולהו מזיקין מיחייבי מטעם דממונך ושמירתו עליך, אלא דמגזה"כ חלוקים בדינים, דפטרה תורה שם מזיק דאש מטמון ועד"ז שם מזיק דבור מכלים ושן ורגל פטירי ברה"ר מגזה"כ, אבל הא מיתה דיסוד החיוב בכלל המזיקין הוא אחד, משום דממונך ושמירתך עליך¹.

ולכן ס"ל דבדבר הנלמד משני מזיקין כגון אסו"מ כו' הנלמד משור ובור, יש לדון מה הוי שם מזיק שלו, אם דומה יותר לשור וזה השם מזיק שלו או שדומה יותר לבור והיה דינו כמותו, וכיון דאסו"מ דומה יותר לבור דהזיקו לבתר דנייחי, א"כ הוי להו שם מזיק דבור בלבד ופטורים אך בכלים, דאין לנו ליתן למזיק אחד ב' הקולות אחר דזה תלוי בהשם מזיק שלו, ופשוט דלא הוי לי' ב' שמות.

¹ ובעצם יסוד זה עולה מדברי הרבינו יחיאל (בשטמ"ק ד"ג ע"ב בתנ' קושיית התוס' ד"ה משורו) וז"ל: "אי לא אפקרינהו לרב דאמר משורו למדנו היינו שור דמשור ובור יליף, דאחר שנכתבו תרויהו שור ובור אין תלות חיובן לצדדין, לא חיוב דשור משום דבע"ה דהא בור יוכיח, ולא חיובא דבור משום דתחילת עשייתו לנזק דהא שור יוכיח, אלא משום דבור נחשב כממונו לפי שפשע בו . . והואיל וטעמא משום ממונו א"כ אבנו וסכיננו ילפינן משור דאינהו נמי ממונו, ועוד לחומרא ילפינן . . אלא ודאי בתר דאיכתבו תו ליכא למילף ולמיתלי אלא במה שהן ממונו, וא"כ מה דילפינן מינייהו כל צד חמור של שני מלמדין, דלחומרא ילפינן מכל חד".

ועפ"ז נמצא דהימה"ג סב"ל דהחיוב דכל מזיק הוא עצמי ומחולק מכל הנך אבות הנזיקין, דחייבה תורה על מזיק דשור לשלם משום דהוא שור, ועל מזיק דבור משום דהוא בור, היינו דלא רק שהפטורים דכל מזיק לא שווים לכל המזיקין אלא גם החיוב בהם אינו שווה, דכל מזיק מתחייב מחמת עצמו.

ויע"ד דוג' החילוק בין ב' האופנים, הנה הא דאי' (ה, ב) "אמר רבא וכולהו כי שדית בור בינייהו, אתיא כולהו במה הצד . . אלא למאי הלכתא כתבינהו רחמנא להלכותיהן כו", יש לפרשו בב' אופנים הנ"ל, דלהימה"גיתפרש דהחידוש דאית בכל חד מהאבות גורם דמוכרח ליכתב ללמד החיוב, ולהרא"ש לא הי' צריך ליכתב ללמד החיוב רק הפטור, וק"ל².

ג.

והנה כד נעיין בדברי התוס' לענין זה יראה לכא' דסתרי דבריהם אהרדי, דזימנין אזלי בש"י הרא"ש וס"ל דיש ליתן להמזיק הלמד מב' אבות הדינים של האב היותר דומה, ופעמים אזלי בש"י הימה"ג דיש ליתן לו הקולות דב' המלמדים.

דהרא"ש הביא בסיום דבריו "וכן מוכח מתוך התוספות, שהקשו היאך קאמר שור יוכיח שכן ברשות הא אליבא דשמואל שור דמתני' היינו רגלו במקום שהוא מהלך ברשות

² והנה שי' התוס' דתמות שייך רק בבע"ח, וכמ"ש בתוד"ה משורו למדנו (ג, ב) "היינו קרן, דשן ורגל פטורין ברה"ר. ובאבנו וסכיננו אין לחלק בין תמות למועדות, דלא שייך לחלק אלא בבעלי חיים". וכן בר"ה "למשחביה בהדי מועדין (ד, א) "וא"ת אמאי לא חשיב אש ובור גבי מועדים, וי"ל דלא חשיב אלא בעלי חיים, אבל בור ואש כך לי פעם ראשונה כמו פעם ג' וד".

אמנם מרש"י נראה דשי' אחרת אתו, דכתב (ד, א ד"ה רגל ובור) "דרגל ובור שן ואש - מועדין מתחילתן לשלם נזק שלם, דלא פליג רחמנא בין תם למועד אלא בנגיחה". נפקא מדבריו דאיכא סברא למימר החילוק דתמות ומועדות אף באש ובור שאינם בע"ח, ומ"מ לא אמרה כן התורה וממילא מועדין מתחלתן. (וראה בחי' ר' נחום שהרגיש בזה).

ועפ"ה הך יסוד נראה לבאר הפלוגתא אי איכא לחלק בין תמות למועדות במזיקים שאינם בע"ח, דהתוס' ס"ל כהרא"ש דכתבה התורה האבות ללמד אך הפטורים, וא"כ אין שייך למילף הפטור דקרן להנך אבות, דאל"כ הדק"ל אמאי כתבה ל' התורה אחר דאין בו חידוש. אמנם לרש"י שעיקר מה שכתוב בתורה הוי גם למילף חיובי, הנה לא אכפ"ל בהא דבשאר אבות איכא נמי אותו הפטור, דמ"מ נתחדש במזיק זה החיוב.

ושי' הרמב"ם בפ"ג מנז"מ ה"ב "בור מאבות נזקים הוא ותולדותיו כמוהו מועדין מתחלתן, וכל המניח תקלה הרי זה תולדת הבור". וממש"כ תולדות הבור כמוהו מועדין מתחילתן משמע שהוא חידוש, ויכלו לומר חילוק בין תמות למועדות בבור. אמנם בפ"ד שם הט"ז כתב "כל תולדות האש הרי הן כאש, כיצד, הניח אבן או סכין או משא בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו חייב לשלם נזק שלם שכל אלו וכיוצא בהן תולדות הבערה הן, ואם נפלו ברוח שאינה מצויה והזיקו פטור", משמע דגבי אש אין כלל הו"א לחלק בין תמות למועדות. וצע"ק.

דהיינו ברה"ר הוא פטור, ותירץ בעץ ארוך שדרסה עליו ברה"ר והזיקה ברה"י, אבל הא לא הוה קשיא להו היכי ילפינן מרגל לחייבינהו ברה"ר, אלא ודאי כדפרישית דעיקר חיובינהו מבור".

והיינו דמוכיה הרא"ש דאף התוס' סברי כוותי', דעל דברי הגמ' דפותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן בעי' יוכיח משור ע"מ לחייב, דאל"כ יש לפטרן מטעם דברשות, ושור יוכיח דאע"פ דברשות חייב, ואי כשי' הימה"ג דיהבי' לי' ב' הקולות לא מהני הילפותא משור, דהא שור לשיטת שמואל דהוא רגל פטור ברה"ר, א"כ ה"ה דכפותקין כו' יהי' פטור דקיבל גם הפטור דשור, ומכך דאעפ"כ לא הק' זאת התוס' משמע דס"ל כרא"ש דיהבי' לי' כל דין בור דלפיכך לק"מ.

אמנם מדברי התוס' במק"א משמע להיפך³, דהנה בדברי רב (ג, ב) דאסו"מ שהניחן ברה"ר דלא אפקרינהו דהוי ממונו משורו למדנו, וביארו התוס' (ד"ה משורו) דהכוונה למה הצד דשור ובור (דמשור לחוד ליכא למילף דהא בע"ח וכוונתו להזיק), והקשו ע"כ דא"כ הי' צ"ל הדין דפטור באסו"מ על כלים כמו בור, והא רב מחייב בהו על כלים בהמניח, והניחו בקושיא.

א"כ נפקא מכאן דהתוס' אזלי בשי' הימה"ג, דרק ע"פ דבריהם דיש ליתן ב' הקולות צ"ל הדין כן דפטורים על כלים כבור, דאילו להרא"ש דס"ל התם דכל דין בור יש להם צ"ל הכא כל דין שור להם, ומבואר הטעם דמחייב רב בהם בכלים, ומוכח דסברי התוס' כהימה"ג להיפך ממה שהוכיח הרא"ש מדבריהם לשיטתו.

וכן משמע נמי מדברי התוס' בר"ה ע"ב (ד"ה להלכותיהן) דכתבו שאי לא הוה כתיבי כל האבות אלא נפקי מחד מהנך ובור הוה פטרי בהו כלים, ואי יליף מחד מהנך ומאש הוה פטרי בהו טמון, (ובר"ה אש כתבו) ואם לא יכתב אש וילמד מבור ועוד אב יהי' פטור על כלים כבור, דכ"ז הוי כהימה"ג דנותנים להם ב' הקולות.

ד.

והאמת דכזה מצינו ג"כ בדברי הרא"ש דבכ"מ נראה דסב"ל דיהבי' להמזיק הנלמד בהצד השווה הקולות דב' המלמדים, דזה סותר למה שביאר הגר"י ברא"ש דס"ל דכל

³ וז"ל המהרש"א בר"ו ע"א אתוד"ה תאמר בהני: "מדבריהם אלו, שלא הקשו היכי ילפינן מרגל לחיובינהו ברה"ר הוכיח הרא"ש דעיקר חיוב דידהו מבור דהוא תחילת דינא, ולא יהבינן להו הקל של רגל אלא של בור, אבל דברי התוס' לעיל בר"ה משורו למדנו כו' אין מוכיחין אלא דבכה"ג יהבינן להו הקל של שניהם, וצ"ע".

היכא דילפי' החיוב מב' מזיקים הכוונה בזה רק על עצם החיוב משא"כ לענין הפטור החלוק בכ"א דהוי מצד גזה"כ לא יהבי' אלא פטור אחד ע"פ שם המזיק של הלמד.

דהנה כבר הבאנו למעלה קושיית התוס' בד"ג דהיכי מחייב רב באסו"מ שהניחן ברה"ר כו' על נזקי כלים כיון דס"ל דילפי' לחיוביהו מבור ושור, וכמו"כ הק' בשטמ"ק בשם הרא"ש (ותי' שם דילפי' לה מבור ט' דחייב בכלים), וצ"ע מאי קשיא לי', הא בפסקיו בסוגיין הכריע שלא כד' הימה"ג, ופסק דהנך מזיקים הנלמדים מהצד השוה לא יהבי' להו הקל שבשניהם.

ועד"ז עולה מדבריו בד"ה ע"ב, דהק' השיטה בשם הראב"ד על הא דאמרו בגמ' דאיצטריך למכתב אדם לחייבו בארבעה דברים, אכתי תקשי למאי איצטריך למכתב אדם דאזיק שור, ותי' בשם תוספי תוס' להרא"ש "דאיצטריך לחייבו אף בטמון וכלים ובר"ה, והא דלא קאמר אדם לחייב בו כלים משום דמצי למילף אדם משן ורגל ואש בלא בור".

היינו דאכן מצי' למילף החיוב דאדם לענין כ"א מההלכותיהן כגון כלים לחד או טמון לחד, כלים משן ואש וטמון משן בור, אולם אכתי איצטריך למיכתב אדם בכה"ג דנצטרפו ג' הפטורים בכ"א, כגון הזיק כלי טמון ברה"ר, דבזה יש לפטרו אי ילפי' מבור שן ואש יחד, ולהכי איצטריך למיכתב אדם.

ומבואר מדבריו דאילו הוה ילפי' לאדם משאר המזיקים הוה פטרי' לי' בכל הפטורים שבב' המלמדים, עד שבהצטרף נזק מג' הפטורים יחד א"א לחייבו, ודבריו אלו סתרי למש"כ בפסקיו בסוגיין דכל המזיקים הנלמדים מהצד השוה אית להו דין בור, ולא יהבי' להו את הקל שבשניהם.

ה.

ואשר ע"כ יראה כוונת הרא"ש ב"כל דין בור יש להם" דלא איירי אלא לענין הם בלבד, והיינו דבכלל ס"ל דאי' ילפי' חיובי' דמזיק מב' אבות צ"ל הדין דיהבי' לי' הקולות דתרוייהו, כשיטת הימה"ג, אחר דהנך ב' אבותיו נינהו וליכא למימר דיתחייב לשלם בכה"ג דהאב דילי' הוי פטור, אלא דמ"מ בנדר"ד (וכל דדמי להו) כל דין בור יש להם אף דילפי' מבור ושור או אש.

והביאור, הנה כל היכא דפרכי' דלית למילף מין היזק מחד מאבות הנזיקין רק מהצד השווה דמייתי' יוכיח מאב אחר, משמעות הדבר הוי דמזיק זה אינו ככל תולדה, דכולהו תולדות מיחייבי מדין אב דידהו ולכך תולדותיהן כיוצ"ב, רק מזיק זה הוי כעין תולדה דב' אבות, דמחד אב לא מצי' לחייבו אלא מב', וא"כ לענין דינא יהי' כב' האבות.

אמנם בנדר"ד ס"ל להרא"ש דאינו כן, היינו דבפירכא לא סגי לבטל ממנו השם אב שלו, כיון דהם פירכות גרועות אין בהם לומר דאין זה תולדה דידי', אלא דיש בהם להצריך אסמכתא להחיוב דאלמלא כן הי' קס"ד לפטרם, אך אחר דמייתי היוכיח דאין בפירכא זו ממש הוי חיוביהו חיוב גמור בהמלמד הראשון, דכיון דדמי לי' ממש ראוי להיות הדין כהאב שלו אחר שנתברר דליכא פירכא עלה.

משא"כ הימה"ג סברי דאין חילוק בין הפירכות דכאן לכל פירכות, אלא כשם אשר בכל דוכתי מהני הפירכא לבטל הילפותא עד דאיכא יוכיח, והיוכיח חדית לן על עצם החיוב דהלמד, דע"כ יהי' דין הלמד דיהבי' לי' הקולות דב' המלמדים, ה"ה בנדר"ד דע"י הפירכא נתבטל כללות החיוב דהלמד וממילא אחר היוכיח יהי' הדין דיהבי' לי' ב' הקולות.

ולפי"ז יסוד הפלוגתא דהרא"ש והימה"ג לא הוי כמש"כ הרי"ז דלהרא"ש כל המזיקין מיחייבי מדין ממונך ושמירתן עליך ולהימה"ג כ"א מדין משם מזיק שלו, אלא דתרוייהו סב"ל דהם ד' חיובים נפרדים, אלא דפליגי אי הכא בעי' למילף מב' מזיקים, היינו אי הפירכות הוו פירכות גמורות או לאו.

.1

ואכתי פש גבן לברורי בענין המזיקין דסוגיין מה יסוד מחלוקת הרא"ש ויש מן הגדולים אי הפירכות דסוגיין הוו גמורות או גרועות. ונראה לבאר זה בהקדים מה שבכללות נחלקים ההיזקים לג' סוגים, היזק שנעשה ע"י גוף האדם, מה שממונו מזיק, והיזק שבא ע"י תקלתו שמעשי' גרמו, וא"כ יש לדון בעיקר חיובא דבור.

דיש לפרש דחיובא דבור דמי להנך אבות נזיקין דתנן במתני' דעימי' השור וכו', דכשם דבכולם החיוב הוא ע"כ שהמזיק שלו הזיק, דבשור המזיק דווקא בעל השור הוא המשלם את ההיזק מפני שהוא שלו, עד"ז הוא ג"כ בהמזיק דבור, דהא דמחייבי' לי' לשלם על נזקי בורו הוא מפני שהוא ממונו, והרי הוא כשאר ממון שלו שהיזק שמשלם עליו.

אלא שבבור נתוסף חידוש על שאר האבות, דבהם אינו חייב על דבר שאינו שלו, ואילו בבור חייב כורה הבור גם אם כרהו ברה"ר כך שלא הוי בעל הבור, והטעם בזה הוא דעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו, דאע"פ שאין בור זה שייך לי', מ"מ לענין נזיקין חשוב הוא כבעל הבור, והיינו דחשיב הבור כממונו, דהנפק"מ מזה דמתחייב על נזקי בורו מאחר שחייב אדם על נזקי ממונו.

או דנימא דחיובי' לא דמיא להו, דהחיוב עליו לא הוי מטעם שהוא ממונו אלא משום דהוא הוי כורה הבור והנזק בא ע"י, והיינו דאע"ג דבכל דוכתא אמרי' דגרמא בנזיקין

פטור, וא"כ ה"ה בנדו"ד חופר הבור הי' ליפטר דלא הוי אלא גרמא בעלמא, ומ"מ חידשה תורה דחייב אדם על נזקי בורו, דמצד מעשה החפירה מתחייב על הנזקים הבאים מזה דמעשיו גרמו.

ולפ"ז שפיר יש לחייבו אף על בור ברה"ר שאינו שלו, כיון דהחויב על הנזקים הוי מטעם שהוא חופר הבור, הרי כבר אין כל חילוק בין שהוא ברשותו לשהוא ברה"ר, דמצד עצם מעשה החפירה שני הבורות שווים, ומאותו הטעם שיש לחייב על בור ברשותו יש לחייב ג"כ על בור שחפר ברה"ר.⁴

והנפ"מ דבין ב' האופנים י"ל דהוא ככה"ג דנעשה הבור שלא ע"י פשיעתו, דכריית הבור היה באופן דמן הדין היה רשאי לעשות מעשה כעין זה רק שע"ז בא אח"כ בור, אם נא' דמתחייב על הנזקים כיון שהוא בורו הרי לא אכפת לן בזה שלא הי' כאן מעשה פשיעה, אמנם אי מחייבי' לי' מטעם דנעשה נזק ע"י פשיעתו דמעשיו גרמו הא כאן לית לן אמה לחייבו.

ז.

והנה בשיטה בסוגיין מביא ל' הראב"ד "שכן תחלת עשייתו לנזק. פירשו בו הראשונים והיינו שכל דבר שהוא מונח במקום פשיעה שמגיע נזק ממנו קרי תחלת עשייתו לנזק. ואין זה מחוור דאם כן כל דבר שפושע בשמירתן יהא עליו שם זה ולא מצינו זה השם אלא לבור והדומה.

אלא כ"ד שאין רשות ב"א להניחו שם והנזק מצוי לו משם קרי ליה תחלת עשייתו לנזק, וזהו בור ברה"ר שאין רשות לבני אדם לעשותו ברה"ר מפני שהוא מקלקלו והנזק מצוי בו, וכן אבנו וסכיננו שהניחן בראש גגו אין דרך בני אדם להניחן בראש הגג מפני שהנזק מצוי משם דאינו מקום הצנעה כלל, וכשהניחם שם ויכול הרוח מצויה להפילם ברשות הרבים הרי הוא כאילו הניחם בידיים והרי הוא כחופר בור והנזק מיד מצוי שם (וכשהפקירן ברה"ר הרי הוא כחופר בור ברה"ר). "עכ"ל.

והיינו דמצינו ב' שיטות בראשונים כפי' האמור גבי בור דתחלת עשייתו לנזק, דאיכא דסברי דהוא ענין התלוי בעצם החפצא דהבור, דאחר שהוא מונח במקום פשיעה חשיב עשוי לנזק, ואית דמפרשי דתחילת עשייתו לנזק הוא מצד הגברא, דכל דעביד מידי דלית לי' רשותא למיעבד הכי משום דמקלקל ר"ה לנזק, קרוי כן.

⁴ ולהעיר מחקירת האחרונים בגדר חיוב ממון המזיק אי הוי על כל שממונו הזיק, או שהוא מהעדר שמירת האדם כו' (עיין בחי' הגר"ש סי' א ובאבהא"ז ריש הל' נזק"מ להרמב"ם), ומ"מ יש לחלק דהמבואר כאן הוא לענין הגורם המחייב בבור לחור. ואכ"מ.

ונראה דאלו ב' שי' פליגי בהחקירה הנ"ל. דהפי' דתחילת עשייתו לנזק הוא מצד החפצא דהבור דמונח במקום פשיעה עולה בקנה אחד עם האופן המבואר לעיל דחויבא דבור הוי משום דהוא ממונו ככל המזיקין, דע"כ כל היכא דעומד ממונו במקום הראוי להזיק מתחייב מדין ממונו (וע"ז הקשה דא"כ כל דבר יקרא בור).

אמנם הראב"ד סב"ל כהאופן דהחויב הוא משום דמעשיו גרמו להנזק, וכמו שמאריך לבאר דתחילת עשייתו לנזק דבור הוא מצד הגברא דהניח החפץ במקום שאין רשות לבנ"א להניחו, דבזה מקלקל הוא את רה"ר וממציא בה נזקין, וכ"ה באסו"מ שאחר שהניח במקום שיכולין ליפול ברוח מצוי' ולהזיק ברה"ר הרי"ז כחופר בור.

ח.

והנה כבר נתבאר למעלה דאית ב' מיני פירכות להכריח הלימוד מהצד השוה, אית פירכא דע"י נתבטל עיקר הלימוד מהמזיק האחד עד דלית לן למילך חיוב מיני' אלא אי מיית' יוכיח, דמהנך ב' יחד איכא למילף, ואית פירכא דלא מהני לבטל עיקר הלימוד דהחויב, רק דבעי' יוכיח למימר דלית כלום בהפירכא.

ונראה דיסוד המחלק בין ב' הפירכות תלוי בגדר המזיק המלמד, דבנדר"ד היינו בור, דכיון דנתברר לן דאיכא ב' שי' בהגדר דבור, אי הוי מצד שהוא ממונו דהחפצא של הבור חשיב מזיק דמונח במקום הראוי לנזק, או דהוי מצד דעשה תקלה ע"י שפשע לקלקל רה"ר, דבכל פירכא יש לרון אי מבטל העיקר דבור או דלא הוי אלא פירכא בעלמא.

והיינו דאילו יצויר דהפירכא הוא על עצם החשיבות דבור זה כבור המזיק, הנה להנך דסברי דזהו העיקר דבור הוי זה פירכא גמורה עד דמיית' יוכיח, אולם להנך דסברי דהעיקר דבור הוא דפשע המניח ברה"ר הא לא אכפ"ל כ"כ בהא דלאו דווקא דהוי זה בור המזיק גמור, כיון דמ"מ נעשה פשיעה ותקלה ע"י.

ועד"ז לאידך גיסא, אי הפירכא מצד זה שלא נעשה הבור ע"י פשיעתו, הא להשי' דבזה הוא החויב דבור בטל הילפותא, אמנם להשי' דמתחייב על שממונו הזיק הא הכא ליכא למיפרך מידי, רק דאעפ"כ הוי זה פירכא להצריך יוכיח למיגמר החויב.

ואפ"ל דבזה פליגי הרא"ש והימה"ג, דהרא"ש דכתב דכל דין בור יש להם הוא כיון דס"ל דחויבא דבור הוי מטעם ממונו שהזיק, ומשו"ה לא מהני הנך פירכי לבטל ממנו שם בור, כיון דאינם על עצם הענין דבור, ואילו הימה"ג סברי דהחויב הוי משום דפשע לעשות תקלה ברה"ר, וע"כ מהני הפירכות להצריך ב' מלמדים על עצם החויב, וכדלקמן.

ט.

הנה בסוגיין אמרי' דהצד השווה לאתויי מאי, ומייתי ד' מזיקין דמבור לחוד ליכא למילף חיוביהו, ומשו"ה בעי' לאתויי להו מהצד השווה דבור ואש או בור ושור יחד, אמנם כולהו פירכי הוו על הא דבור זה לא נעשה ע"י פשיעה גמורה דהאדם הכורה את הבור דאין זה מכריע גבי בור, ולכך אי"ז מבטל את עיקר הילפותא רק דמהני להצריך יוכיח.

דהנה באסו"מ דהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצוי' והזיקו בדלא אפקרינהו פרכי' בגמ' מה לבור שכן אין כאמ"ב, והיינו דמצד עצם הימצאות היזק ברה"ר ליכא חילוק בין בור לאסו"מ כו', אלא דמ"מ איכא פירכא מצד מעשה הגברא דהבעלים, דאילו בבור איכא נמי פשיעה ביצירתו משא"כ באסו"מ כו', דלשי' הרא"ש דבר זה אינו מעלה ואינו מוריד.

ועד"ז באוקימתא ד"רבא אמר לאתויי בור המתגלגל ברגלי אדם וברגלי בהמה . . דאפקרינהו, ולא דמי לבור מה לבור שכן מעשיו גרמו לו תאמר בהני שאין מעשיו גרמו לו, שור יוכיח מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח וחזר הדין לא ראי זה כראי זה". וברש"י "בורו המתגלגל - כגון הניח אבן ברה"ר ובעודה במקומה לא הזיקה, וגלגלה רגלי אדם ובהמה למקום אחר והזיקה שם". דהכא נמי הפירכא היא בהא דלא נעשה הנזק ע"י פשיעתו.

וכן בהא ד"רב אדא בר אהבה אמר לאתויי הא דתניא כל אלו שאמרו פותקין ביבותיהן וגורפין מערותיהן בימות החמה אין להם רשות בימות הגשמים יש להם רשות אע"פ שברשות אם הזיקו חייבים לשלם, היכי דמי . . דאפקרינהו ולא דמי לבור מה לבור שכן שלא ברשות תאמר בהני דברשות, שור יוכיח מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח וחזר הדין". הרי דהפירכא לא הוי דהבור אינו מזיק אלא דלא הי' כאן מעשה פשיעה.

וכמו"כ ד"רבינא אמר לאתויי הא דתנן הכותל והאילן שנפלו לרה"ר והזיקו פטור מלשלם, נתנו לו זמן לקוץ את האילן ולסתור את הכותל ונפלו בתוך הזמן והזיקו פטור לאחר הזמן חייב, היכי דמי . . דאפקרינהו ולא דמי לבור מה לבור שכן תחילת עשייתו לנזק תאמר בהני שאין תחילת עשייתן לנזק, שור יוכיח מה לשור שכן דרכו לילך ולהזיק, בור תוכיח וחזר הדין". דפרכי' דפעולת הבעלים לא הי' בה עשיית נזק.

משא"כ להימה"ג דחיובא דבור הוי משום פשיעת הבעלים ועשיית התקלה ולא משום שהוא ממנו הרי יש בפירכות אלו לבטל כל שם המזיק, וע"כ אחר דמייתי' היוכיח נמי אין דין בור להם אלא יהבי' להו ב' הקולות.

אמנם כ"ז הוא בסוגיין משא"כ בכל הנך דוכתי דהבאנו לעיל אין לומר כן, אלא התם יהי' הדין דיהבי' להו ב' הקולות אף לשי' הרא"ש, משום דאותם הפירכות דאיכא התם מהני להפקיע כל שם המזיק דאית עלייהו, דלא דמיא הלמד להמלמד לגמרי, ולכך אחר דמייתי' להו בהצד השווה היינו דעיקר חיובם נלמד מב' האבות, וכדלקמן.

י.

דהנה מ"ש רב דאסו"מ דהניחן ברה"ר ולא אפקרינהו משורו למדנו ודאי דלא נתכוון דהוי זה שור ממש, דהא שור הולך ומזיק ואילו אסו"מ אינם הולכים ומזיקים, א"כ לא דמו לשור, רק זה מזיק חדש דנלמד חיובו מהצד השווה דשור ובור⁵, דבוה יודה הרא"ש דלא הוי דינם כשור לבד אלא כב' המלמדים, ולכך הק' התוס' (והרא"ש) האיך מצי' לחייבן בכלים⁶.

וכ"ה בסוגיית הגמ' ד"כולהו כי שדית בור בינייהו אתיא כולהו במה הצד . . . אלא למאי הלכתא כתבינהו רחמנא, להלכותיהן", דכתבו התוס' דאילו ילפי' כולהו מבור וחד מהנך הוי פטרי בהו כלים, ואילו ילפי' מאש וחד מהנך הוי פטרי בהו טמון, דכיון דאז לא הי' הלמד דומה ממש להמלמד אלא דמ"מ הווי ילפי לי', א"כ הי' הדין צ"ל דלא יהי' עליו שם המזיק וחד אב דלא דמי לי' אלא הקולות דב' האבות.

וה"ה אילו הוה ילפי' אדם מהצד השווה הוה פטרי' לי' בכלים הטמונים ברה"ר (כמ"ש בתורהא"ש ד"ה ע"ב הנ"ל), דכיון דהרא"ש מודה בכל הצד השווה בעלמא דיש ליתן לו ב' הפטורים, א"כ שהוא מין מזיק בפ"ע ואינו בכלל שאר האבות הי' לו הדין דפטור בהם, מדין דיו לבא מן הדין להיות כנידון.

⁵ דזה פשוט שלא הוי כבור לבד כיון דהווי ממונו - ואילו חיוב התורה גבי בור הוא דווקא כבור שאינו ממונו.

⁶ ועיין ביש"ש סי' ח, דכתב דאין נראין דברי הרא"ש היכא דהפירכא היא על ממונו שאין בו חיוב בור, ובכך יישב שיטת התוס' בדף ג, ב בד"ה משורו למדנו, ולכאור' יש לכוון דבריו כפי ביאורנו בשיטת הרא"ש ובכך לא יקשה מידי מסתירת התוס' והרא"ש כו'.

בענין כח אחר מעורב בו

הת' שניאור זלמן שמואל שי' הכהן ריבקיין
תלמיד בישיבה

א.

איתא בגמ' בבא קמא (ג, ב) "תולדה דאש מאי ניהו, אילימא אבנו סכיננו ומשאור שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח מצויה והזיקו, היכי דמי אי בהדי דאזלו קא מזקי, היינו אש, מ"ש אש דכח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתו עליך, הני נמי כח אחר מעורב בהן וממונך ושמירתן עליך".

ופירש"י "דכח אחר מעורב בה - והוה ליה לאסוקי אדעתיה".

ומשמעות דבריו דהא דכח אחר מעורב באש הוי טעם לחיוב, דיש לו לבעל האש להתחייב על נזקי אישיו כיון דהו"ל להעלות בדעתו האפשרות לנזק מחמת הכח המעורב באישו, וע"כ כמו"כ בכל הנך היוזקים הבאים בהצטרפות כח יש לו להתחייב דהו"ל לאסוקי אדעתיה.

אמנם התוס' פליגי ע"ז וסב"ל דהא דכאמ"ב הוי טעם לפטור, דזהו קולא במה שאין הנזק בא ע"י ממון הבעלים לבד אלא בהצטרפות כח אחר, וכמ"ש התוס' לעיל (ב, א בד"ה ולא זו"ז) "...דראי משום דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו כמו שורו, אין זה חומרא, מדלא חשיב לה גבי חומר באש מבשור. והא דאמרינן לקמן (דף ג: ודף ו.) גבי אבנו וסכיננו מאי שנא אש דכח אחר מעורב בו ואין הולך לדעתו, ה"ק מאי שנא אש שאע"פ שכח אחר מעורב בו ראוי להתחייב בו משום שהוא ממונך ושמירתו כו".

והנה, בתוס' ר"פ הקשה על שיטת רש"י, וז"ל: "מ"ש אש דכח אחר מעורב בה. פ"ה דהוה ליה לאסוקי אדעתיה דכח אחר מעורב בו, ומשמע דחומרא היא. וקשה דלקמן פריך מה לבור שכן אין כח אחר מעורב בו. לכן נראה דודאי קולא היא, וה"פ מ"ש אש שאע"פ שכח אחר מעורב בו ראוי הוא להתחייב".

והיינו דמהגמ' לקמן (ו, א) שם איתא דליכא למילף החיוב דאסו"מ שהניחן בראש גגו ונפלו ברוח שאינה מצויה והזיקו בתר דנייחי מהחיוב דבור, דבור חמיר טפי דאין כאמ"ב ולכך י"ל דמיחייב עלי' משא"כ באסו"מ כו' דקילי דכאמ"ב, ומוכחא מילתא דהוא טעם לפטור.

ב.

ולבאר שי' רש"י יש להקדים ביאור המחלוקת דרש"י ותוס' אי כאמ"ב הוי קולא או חומרא, דאין נראה דפליגי התוס' על סברת רש"י דהו"ל לבעל האש לאסוקי אדעתיה ביאת הרוח, או דכל דבריהם הם מחמת ההוכחה מדברי הגמ', אלא פשוט דנחלקו בעיקר הענין דנזיקין ומזה מסתעף ג"כ הפלוגתא לענין כאמ"ב.

דהנה כללות חיוב תשלומי הבעלים על נזקי הממון איכא לפרש החיוב כב' אופנים, או דהוא תוצאה מחיוב שמירה על הממון, שהטילה התורה חיוב לאדם לשמור לבלתי יבואו נזקים ע"י ממונו, וע"מ שאכן יעשה המוטל עליו חייבוהו לשלם אם לא ישמור וממונו יזיק, או שהוא חיוב על עצם הנזק שנעשה ע"י ממונו, רק שנתנה התורה אפשרות לאדם ליפטר מתשלומין ע"י שמירה.

ועפ"ז יש לבאר המחלוקת, דרש"י ס"ל דהוא חיוב שמירה, וכמש"כ הו"ל לאסוקי אדעתיה" שיבוא הרוח ולכך יש לו לשמור על אישו, וכל שאר דברים היכולים להזיק ע"י הרוח, דהוא חומרא הקיים באש שיכול להזיק אף בהצטרפות כח, ועליו לשמרו מזה.

משא"כ התוס' ס"ל הוא על עצם מעשה הממון, ולכך יש מקום דלא יתחייב אלא בנזקים הבאים מחמת ממונו לבד, דאף שידוע שיכול לבא רוח מצוי' מ"מ אין לחייב ע"ז, כיון דבהצטרפות הרוח נמצא דלא נעשה הנזק ע"י ממונו רק בשיתוף ענין אחר, א"כ כאמ"ב הוי קולא דיש לפטור על מה שנעשה לא רק ע"י ממונו, משום דהחיוב הוא על מעשה ממונו.

ג.

ומעתה נתברר לן דברי רש"י דליכא למילף החיוב במזיק מחיוב דמזיק אחר איזה שיהי', אף דהאי מזיק דידוע לנו דמשלם הוא קל יותר מהלמד.

דהנה מהא דנתבאר דס"ל לרש"י דחובת התשלומין על נזקי ממונו הוא תוצאה מחיוב השמירה שהטילה עליו תורה הרי נפקא לן דאין ללמוד ממזיק לחבירו, דאחר דלמדנו דאין זה חיוב על עצם מעשה הנזק, אלא שהוא תשלומין היוצאים מחיוב השמירה אין לחייב על מה שנתפרש עליו זה.

והביאור בזה, אילו הי' התשלומין חיוב על עצם מעשה הנזק היינו למדים דהוא דין ממון, אמנם לאחר שנתבאר שהם תולדה מחיוב האדם לשמור נפקא דאינו בגדר ממון אלא בגדר איסור, והיינו שבעצם הוא איסור תורה לאדם שלא יזיק ממונו ואילו יזיק יחויב

לשלם, והיינו שהוא ע"ד קנס שאמרה תורה דישראל אדם שלא שמר ממונו עד שבא היזק ע"י, רק שלא יתן התשלום לשמים אלא לאותו שניזוק מחמתו.

ולפיכך אין לחדש חיובים אף באותם שלא נתפרשו בתורה, כיון שאין מזהירין מן הדין, דא"א ללמוד האיסור להפקיר הממון באופן דאש מהאיסור דבור, ואע"ג דאש חמור טפי דכאמ"ב כו'.

וא"כ נראה דהר"פ פליג וס"ל כשי' התוס' דהחיוב הוא על עצם מעשה הנזק הבא ע"י ממונו, וכיון דאינו איסור לא שייך לומר דאין ללמוד מזיק חד מחברי', דפשוט דאחר שנא' חיוב תשלומין על מעשה הממון אין חילוק בין אופן המעשה והממון, רק דאפשרי הלימוד רק אי הלמד חמור מן המלמד דמחייב בכ"ש, (או בהצד השווה), משא"כ אי הוי קל א"י ללמוד, ולכך מוכרח לפרש דכאמ"ב הוי קולא דאל"ה הי' יכול ללמוד.

ד.

ויש להביא אסמכתא לזה, דפליגי הראשונים אי איכא שייכות איסור בענין תשלומין נזיקין אי לאו, מהא דנחלקו התוס' והרשב"א בדינא דספיקא דנזיקין.

דהנה הקשה הרשב"א על הא דאמרו בגמ' לעיל (ב, ב) דבעי' ב' פסוקים למילף דאין נגיחה אלא בקרן, חד לקרן תלושה וחד למחוברת, ד"מהו דתימא כי פליג רחמנא בין תם למועד ה"מ בתלושה, אבל במחוברת אימא כולה מועדת היא", וכתב "ק"ל אדרבה אימא כולה תמה היא לשלם חצי נזק בלחוד, דכל לאפוקי ממונא קולא לתובע וחומרא לנתבע, וי"ל דאדרבה בנזיקין ספיקי דידהו להחמיר כאיסורין, ועוי"ל כו'.

ולכאור' מ"ש ד"בנזיקין ספיקא דידהו להחמיר כאיסורין" והיינו דאי מספק"ל מידי בדין תשלומי נזיקין אזלינן לחומרא, ע"ד הדין דספיקא דאיסורין להחמיר, אין לו הבנה כלל, כיון דכלל זה לא נאמר אלא באיסורין דווקא, אמנם בממונות כלל גדול בדין דהמע"ה, א"כ אזלינן לקולא כל היכא דאיכא ספק ולית ראי' לחייב המזיק.

ואכן התוס' כתבו (ג, א ד"ה דומיא דרגל) "וא"ת ונימא איפכא דהא דמקשינן לחומרא הנ"מ באיסורא אבל בממונא לא, ואומר ר"ת דמדה היא בתורה לא שנא באיסורא ול"ש בממונא".

ומתבאר מדברי' דאין חילוק כלל בין נזיקין לכל ד"מ, וכי היכא דבממונות אזלינן לקולא ה"ה בנזיקין (רק דלענין היקש מדה היא בתורה דמקשינן לחומרא ואי"ז דין בנזיקין, וכמו"כ בממון).

וא"כ צ"ע בשי' הרשב"א דסב"ל דבנזיקין ספיקא דידהו להחמיר כאיסורין אע"ג דהמע"ה, ופליג אתוס' דכתבו בפ' דספק נזיקין לקולא, דנראה דחלוק הוא על יסוד התוס' בענין תשלומי נזיקין.

ה.

והנראה דהרשב"א ס"ל כשי' רש"י דלעיל, דתשלומי נזיקין אינו חיוב התלוי בעצם מעשה הנזק אלא הוא כתוצאה מפשיעתו בהעדר השמירה שחייבה תורה, וא"כ יתכן ספיקא דנזיקין דהוא ספיקא דאיסורין, כדלקמן.

דהנה הא דאמר' בכ"מ המע"ה היינו בספק אי נעשה נזק ע"י ממונו אי לאו, דבכגון דא אין לחייב כיון שאין בירור שממונו הזיק,

משא"כ מש"כ הרשב"א דבנזיקין ספיקא דידהו להחמיר כאיסורין הוא כד מבורר לן דממונו הזיק, אלא דמספק"ל אי דינ תמות נא' אף בנגיחת קרן מחוברת א"ד רק בתלושה, דהך ספק הוא אף באיסור, בדיני תמות ומועדות, דכל דיני התשלומין אינם אלא תולדה מדיני השמירה דהם חיובי תורה, ולכך אין לילך בו לקולא כד"מ אלא להחמיר ככל ספיקי דאיסורין.

אמנם התוס' כבר נתבאר למעלה דס"ל שהתשלומים הם על עצם מעשה הנזק, דבזה נמצא דאין שייכות לענין איסור בכל ספק נזיקין, ולכך אף בגוונא דאית לן תרי אנפי בההיקשא דשן ורגל, אי ניזיל בתר רגל להחמיר בשניהם או דניזיל בתר שן להקל בשניהם, הו"ל למילף לקולא כיון דהכא דיינינן לענין ממון בי' אזלינן לקולא (ומ"מ תי' דמידה היא בתורה).

ו.

וע"פ הנ"ל בשיטת רש"י יש לתרץ ג"כ מש"כ בביאור איבעיית הגמ' אי תולדותיהן כיו"ב או לאו כיו"ב, דאי' (ב, א) "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן . . הכא מאי, אמר רב פפא יש מהן כיוצא בהן ויש מהן לאו כיוצא בהן".

וכתב רש"י (ד"ה הכא מאי) "תולדות דשבת הוי כאבות, תולדות דטומאה לא הוי כאבות, והכא תולדות דנזיקין מאי, מי אמרינן תולדות כיוצא בהן לא שנא אב ל"ש תולדה אם הזיק משלם, או דלמא לא".

אכן, והרי"ף כתב "מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות, תולדותיהן כיוצא בהן או לא. פירוש, כיון דקיימא לן דנזק שלם ממונא הוא וחצי נזק קנסא הוא, ומועד שהזיק משלם

נזק שלם מן העליה ותם משלם חצי נזק מגופו, בעינן למידע הני תולדות דהני אבות אי כיוצא בהן נינהו, דכל מועד מינייהו תולדה דיליה כוותיה ומשלם נזק שלם מן העליה, ותם תולדה דיליה כוותיה ומשלם חצי נזק מגופו, או דלמא תולדותיהן לאו כיוצא בהן".

ולפ"ר ד' רש"י צ"ע, דמשמעות דבריו דלהך גיסא דתולדותיהן לאו כיו"ב פטור לגמרי אם הזיק, דאי' אמרי' דהוי כיו"ב משלם ואי לאו כיוצ"ב אינו משלם, וא"כ אי"מ מה"ט חשיב תולדה כיון דלא דמי כלל לאב.

וניחא לר"ף דאיבעיא לן אי כיו"ב לכל ענין התשלומין או לא, דהיינו דיתכן דאתולדה אינו משלם כאב ממש ומ"מ מאחר דמשלם משהו הוי תולדה, אמנם לרש"י דפטור לגמרי קשיא.

אמנם מאחר שנת"ל דלרש"י חיוב התשלומין ראשיתו הוא בהא דאמרה תורה דחייב אדם לשמור על ממונו, ונמצא דאיכא ב' ענינים באבות נזיקין, ענין איסורי וענין ממוני, הנה אפ"ל דפי' איבעיית הגמ' אי תולדותיהן כיו"ב או לאו, היינו אי יש בהם את ב' הענינים או את ענין האיסור בלבד, דחשיב תולדה כיון שאף עלי' נא' חיוב שמירה, ובהעדרה עובר על איסור כו'.

בדין ביטול חמץ בשיטת אדה"ז

הת' מנחם מענדל שי' שפיצר
תלמיד בישיבה

א.

שו"ע אדה"ז סי' תלא ס"א-ב "אע"פ שאין אדם עובר על חמצו בכל יראה ובל ימצא אלא מליל ט"ו בניסן ואילך, כמ"ש שבעת ימים שאור לא ימצא בבתים וגו' ולא יראה לך שאור בכל גבולך שבעת ימים וגו', אבל קודם שבעת ימים אינו עובר בלא תעשה כשהיה החמץ בביתו, מ"מ עובר על מ"ע מחצות יום י"ד ואילך בכל רגע ורגע שאינו מבער החמץ מן העולם. . ומה היא השבתה זו שאמרה תורה הוא שישבית ויבער החמץ מן העולם לגמרי עד ששום אדם לא יוכל עוד להנות ממנו וע"ד שיתבאר בס' תמ"ה, אבל אם רוצה לבטלו ולהפקירו אין זה מועיל כלום.

בד"א לאחר שהגיע זמן איסור אכילתו והנאתו מן התורה דהיינו מחצות היום י"ד ולמעלה. . וכיון שאסור לו להנות ממנו הרי אין לו שום זכות בו ואינו שלו כלל ולפיכך אינו יכול לבטלו ולהפקירו, אבל קודם שהגיע זמן איסור הנאתו יכול הוא לבטלו ולהפקירו ומותר לו מן התורה להשהותו עמו בבית כל ימי הפסח, שאינו עובר מן התורה בכל יראה ובל ימצא אלא על חמץ שלו שלא הפקירו, שנאמר ולא יראה לך שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל הפקר".

ומפורש שיטתו דקיום מ"ע ד"אך ביום הראשון תשביתו שאור מבתיכם" הוא ע"י שריפה דוקא, וזמן חלות המצוה הוא ביום י"ד מחצות ואילך¹. אלא דמ"מ בכדי שלא יעבור אדם באיסור בל יראה אינו מחויב לקיים מצות השבתה, ויש באפשרותו ג"כ לבטל את החמץ, ומהני הביטול מדין הפקר שמותר לראותו בפסח, כדרשי' "שלך אי אתה רואה אבל אתה רואה של אחרים ושל גבוה".

ובעצם זהו כשי' התוס' במסכתין ד, ב ד"ה מדאורייתא שכתבו דמ"ש בגמ' "מדאורייתא בביטול בעלמא סגי" היינו מדין הפקר. אכן דרש"י שם (ד"ה בביטול) כתב דמאי דמהני ביטול הוא מדין תשביתו, "מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, והשבתה בלב

¹ וראה סי' תמ"ה ס"א. וסי' תמ"ו ס"ב.

נמי השבתה היא", ולדבריו הוא דין מחודש שהיכא שביטל את החמץ אינו עובר עליו בב"י².

וכן בסי' תל"ד ס"ז כתב אדה"ז "ועיקר הביטול הוא בלב, שישים בלבו כל חמץ שברשותו הרי הוא כאלו אינו ואינו חשוב כלום והרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל, וכשגומר בלבו כך הרי הסיח דעתו מכל חמץ שברשותו ונעשה הפקר גמור, ושוב אינו עובר עליו בכל יראה ובל ימצא כמו שנתבאר לעיל בסי' תל"א". וזהו לשיטתו לעיל כדעת התוס' דביטול הוא הפקר גמור.

ב.

אמנם דצ"ע ממש"כ מיד לאח"ז בהמשך הסעיף "ומ"מ תקנו חכמים שיוציא דברים הללו בפיו ויאמר כל חמירא דאיכא ברשותי דלא חזיתיה ודלא בערתיה לבטל ולהוי כעפרא דארעא (פי' לפי שהזהב נקרא גם כן עפר, שנאמר ועפרות זהב לו כמ"ש ביו"ד סי' כ"ח, לכך צריך לפרש עפרא דארעא).

ואע"פ שמי שרוצה להפקיר נכסיו ואמר הרי נכסי כעפר אין זה כלום, מ"מ כיון שזה החמץ בשעה שעובר עליו בכל יראה אינו שלו כלל ואין לו שום חלק וזכות בו שהרי אסור לו ליהנות ממנו, אלא שהכתוב עשאו כשלו שיהא שמו נקרא עליו שיעבור עליו בכל יראה ובכל ימצא, לפיכך אין צריך להפקירו בלשון הפקר גמור, אלא כשהוא מסיח דעתו ומבטל בלבו ומחשבו כעפר דיו בכך להפקיע שמו מעליו שלא יהא נקרא שלו ולא יעבור עליו כלום...".

ודבר זה מפורש הוא בר"ן ריש מכילתין (ד"ה ומהו) דז"ל "ומהו ענין בטול זה מוכח בגמ' גבי הא דאמרינן הבודק צריך שיבטל דביטול מדין הפקר הוא . . . ואע"ג דהפקר כה"ג לא מהני דודאי מ"ד בנכסי דידיה דלבטלו ולהו כעפרא לא משמע דהוי הפקר, ותו דבגמ' (ז.) אמרינן מבטלו בלבו ובודאי דלענין הפקר ממונו הפקר בלבו לא מהני דדברים שבלב אינם דברים (נדרים כח). . . אלא היינו טעמא משום דנהי דמאי דהוי ברשותיה דאיניש לא מצי מפקר ליה כה"ג, חמץ שאני לפי שאינו ברשותו של אדם אלא שעשאו הכתוב כאילו הוא ברשותו (ו:), ומשו"ה בגלויי דעתא בעלמא דלא ניחא ליה דליהוי זכותא בגווייה כלל סגי...".

² ועד"ז כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' חו"מ ה"ב "ומה היא השבתה זו האמורה בתורה היא שיבטלו בלבו ויחשוב אותו כעפר וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל. ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר וכדבר שאין בו צורך כלל". משמע דעי' שמבטל החמץ ומחשיבו כעפר אינו עובר עליו בב"י וביי. ועי' כס"מ שם.

א"כ צ"ע בשיטת רבינו בדין ביטול, דממש"כ בריש דבריו דביטול מהני מדין הפקר ולא פי' טעם לזה משמע שהוא כהפקר גמור, וכמו שמשמע מלשון התוס', משא"כ מהמשך דבריו שמבאר הטעם דהפקר כה"ג מהני משום שאינו ברשותו ורק עשאו הכתוב ברשותו להתחייב עליו משמע דס"ל כדעת הר"ן שאינו הפקר גמור אלא גילו"ד דמהני כאן.

ועוד יש להקשות דלקמן סי"ד כתב אדה"ז "טוב ליזהר שלא לבטל החמץ פעם ב' ביום עד שיבער תחלה מן ביתו כל החמץ הידוע לו, כדי שיקיים מצות ביעור חמץ בחמץ שלו, שלאחר הביטול אין החמץ שלו שהרי בטלו והפקירו".

וזהו כדעת התוס' דביטול הוא הפקר גמור, לכך צריך לבער החמץ קודם הביטול לקיים מצות תשביתו, דאילו להר"ן שהפקר כזה מהני רק מפני שאיסור"ה אינם ברשותו של אדם ע"כ דחלות ההפקר הוא בזמן האיסור (שש שעות), דאך באותה שעה נתברר דלא ניח"ל דעשאו הכתוב ברשותו ונעשה הפקר. א"כ כיצד מביא אדה"ז ביאור הר"ן בטעמא דהפקר.

ג.

ומתחילה צריך לבאר שי' התוס' דביטול מהני מדין הפקר, דהקשו הראשונים מהא דקי"ל דברים שבלב אינם דברים, דכוותה גבי הפקר לא מהני מה שמפקיר בלבו, אך לקמן בגמ' משמע דביטול בלב מהני, דאיתא (ז, א) "תניא היה יושב בכיהמ"ד ונזכר שיש חמץ בתוך ביתו מבטלו בלבו", ואם ביטול מדין הפקר הי' צריך להוציאו בשפתיו³.

ולכאן הי' אפ"ל בזה עפ"י המחלוקת הידועה אי יאוש מהני להוציאו מרשותו כהפקר, דבנתה"מ⁴ (סי' רס"ב) כתב דחילוק בין הפקר ליאוש, דהפקר יוצא מרשותו לאלתר משא"כ יאוש לא נפיק מרשותו עד דאתי ליד זוכה, ודה"ז פליג וס"ל דביאוש נפיק מרשותו כבהפקר⁵. א"כ הכא כיון דכי מטא זמן איסורא ודאי מייאש (כדאי' בב"ק סו, ב) לכך אי"צ להפקירו בפיו, דביאוש גרידא נפיק מרשותו'.

³ והר"ן תי' דחמץ בפסח אינו ברשותו של אדם וכו' וכנ"ל, ועי' ברמב"ן שהקשה כן ותי' באופ"א. ואכ"מ.

⁴ ע"פ מ"ש התוס' ב"ק סו, א ד"ה כיון דיאוש אינו כהפקר גמור. וראה ג"כ קצה"ח סי' תו.

⁵ עי' בשו"ת או"ח סי' י"ד. ואזיל בזה לשיטתו בסי' תלו ס"כ-א גבי ישראל שהי' דר בבית גוי, שבוודאי נתייאש ישראל מחמת שהגוי יטלנו לעצמו, ואין לך הפקר גדול מזה, ומהני לגבי חמץ בפסח כו'. אשר זהו גם שיטת הטור התם בסי' תלו. ע"ש. ובמק"א נבאר כיצד יפרש אדה"ז החילוק שכתבו התוס' התם בין יאוש להפקר והנפק"מ מזה גבי גזלן. ואכ"מ.

אמנם קשה לבאר כן, דא"כ אי"מ אמאי צריך לבטלו בלבו ואל"כ עובר עליו בב"י, הא כיון דמטא זמן איסורא בודאי נתייאש ממנו ונעשה הפקר ואי"צ להפקירו, ועכצ"ל דאינו מתייאש אלא לאחר זמן איסורו - דאז אינו יכול להנות ממנו, וכיון שהוא בשעת איסורו לא מהני היאוש כדי שלא יעבור עליו.⁶

ועוד ועיקר, דלפי"ז אינו מתרץ מידי ממה שהקשנו לעיל, דכיון וס"ל לאדה"ז דההפקר מהני מטעם דודאי נתייאש ממנו כשהגיע זמן איסורו, א"כ נמצא דחלות ההפקר הוא בזמן האיסור ולא קודם לכן, והדק"ל דאדה"ז ס"ל בשיטת התוס' דביטול הוא הפקר גמור כו'.

והנה ברמב"ן הקשה עוד על דברי התוס' דביטול הוא הפקר ממש, דבכ"מ שנינו בגמ' לשון ביטול, ואם ביטול מהני מדין הפקר הו"ל לחכמים למיתני הפקר, ככל המקומות בש"ס ששנינו דהפקר מהני להוציאו ברשותו, וממה שנקטו לשון ביטול דוקא משמע דהוא ענין אחר.⁷ ועוד דגבי הפקר מצינו דאיפליגו ר"י ורבנן בנדריים (מג, א) אם הפקר כמתנה דלא נפיק מרשות נותן עד דאתי ליד מקבל כו', ואילו הכא גבי ביטול פשוט לכ"ע דנפיק מרשותו. ע"ש עוד ריבוי קושיות.

ע"כ נראה מוכרח שיטת התוס' דס"ל דביטול אינו כהפקר ממש אלא דין בפ"ע שנתחדש גבי חמץ בפסח, ורק דמ"מ אופן הפעולה שבה מועיל הביטול הוא ע"ד הפקר שהחמץ יוצא מרשותו, ולכך אינו עובר עליו בב"י בפסח כיון שאינו שלו. וכדלקמן.

ד.

הנה יש לדייק בלשון אדה"ז לענין גדר ביטול חמץ, דתחלה מבאר ענין הביטול, דהוא שישים בלבו כאילו אינו וכאילו הוא עפר כו', ואח"כ מסיים שפעולת הביטול היא שכיון שהסיה דעתו מן החמץ "נעשה הפקר גמור". משמע שלענין אופן הביטול ס"ל כרש"י שצריך שיבטלו בלבו (ולא שיפקירו), אך בפעולת הביטול פליג הוא, דרש"י ס"ל שזה חשיב השבתה וע"כ אינו עובר בב"י, ואדה"ז ס"ל שע"ז נעשה החמץ הפקר ולכן אינו עובר בב"י.

והביאור בזה, הנה כבר נתבאר דס"ל לאדה"ז בדין יאוש שבענינו חלוק הוא מהפקר אך פעולתו היא ממש כהפקר, דע"י יאוש הממון יוצא מרשותו, והיינו דע"מ שחפץ מסוים יהי' הפקר אפשר בכ' אופנים בהפקר או ביאוש, דאי"צ להפקיר הממון דוקא ע"י מעשה הפקר אלא אפשר להפקירו גם ע"י שמגלה ברעתו שאינו חפץ בו.

⁶ ועי' פלפול התלמידים ו' (770) ע' מט ואילך מ"ש בזה.

⁷ ואף "ביטול רשות" שנזכר גבי עירוב (עירובין עא, א) אינו מפקיר ביתו שישבו בו אחרים ורק שע"י הביטול הוא עוקר דעתו מלדור עם השותפין ביומו כדי שיהו הם כמי שדרים לבדם.

כמו"כ י"ל גבי ביטול, דמחד גיסא מעשה הביטול אינו שוה למעשה הפקר, דבהפקר צריך לומר שהיו נכסים אלו מופקרים ובביטול די שיחשוב בלבו שהרי הם כעפר וכדבר שאין בו צורך, אמנם לאידך גיסא פעולת הביטול היא ממש כהפקר, דע"י מחשבה וגילוי דעת זה נעשה החמץ מופקר ויוצא מרשותו ממש.⁸

ואפ"ל דגם התוס' נתכוונו לזה, וכמדויק בלשון התוס' "דמאחר שביטלו נעשה הפקר", היינו שאי"ז הפקר ממש אלא שע"י הביטול נעשה החמץ הפקר. ובוזה מיושבים כל קושיות הרמב"ן שאילו הי' הפקר לא הי' מהני, דודאי אי"ז הפקר אלא ביטול, רק שע"י הביטול נפעל אותו הענין שנפעל ע"י הפקר, שיוצא מרשותו כו', ממילא אינו עובר בב"י.

ולהעיר דבסי' תל"א ס"ב-ג (ובכ"מ) נקט אדה"ז בלשונו גבי ביטול "ולפיכך אינו יכול לבטלו ולהפקירו", ולפי הפשטות הוא קשה, כיון דס"ל דביטול הוא הפקר הו"ל למינקט רק לשון ביטול (או הפקר).⁹ אלא ע"כ דהביאור כמו שכתבנו שביטול והפקר הם ב' ענינים מחולקים, דהביטול פועל שהחמץ יהי' מופקר.

לפי"ז יש ליישב מה דהוצרך אדה"ז לטעמא דהר"ן, דכ"ז דהביטול מהני הוא היכא שמבטלו בלבו (ע"ד יאוש הנ"ל), משא"כ אחר שתקנו חכמים שיוציא הביטול בפיו, היינו שאמרו על הביטול שבלב שאינו ביטול, וא"כ מעתה צריך להפקיר החמץ בפועל ממש, שוב אי"מ כיצד מהני הביטול הרי לשון כזו ושלא בפני שלשה לא מהני להפקיר, ולזה צריך למש"כ הר"ן שלאיסור"ה שאינן ברשותו של אדם די בהפקר כזה.

ויומתק ע"פ מ"ש הר"ן בפרק כ"ש (דף ט מדפי הרי"ף) "אמר רב חסדא וצריך שיבטל בלבו. איכא מאן דפריש דלבו לאו דוקא אלא לומר שאין צריך להשמיע לאזניו אבל צריך שיוציא בשפתיו דדברים שבלב אינן דברים", היינו דס"ל שהביטול הוא דוקא בפה, א"כ כשמביא אדה"ז שתקנו חכמים להפקיר את החמץ ולא רק לבטלו, מבאר שזה צריך להיות בפה, כמ"ש הר"ן בדיון ביטול¹⁰.

⁸ ועי' בתוס' שבועות (כג, א) ברה"ד דילמא ד"אע"ג דבעלמא דברים שבלב אינן דברים היינו היכא דכלב סותר מה שמוציא בפיו אבל היכא דאין סותר הוויין דברים". [וכ"ה ברשב"א קידושין מט, ב ד"ה ואסיקנא דכי אמרינן דברים שבלב אינן דברים, היינו שאינן דברים לבטל מה שאמר בפיו, אבל כל שהדברים שבלבו אינן מבטלין מעשיו אלא מקיימין הוו דברים]. וכ"כ שם המאירי לגבי ביטול חמץ, שלא אמרו דבשב"ל אינן דברים רק כשסותר מה שאמר בפיו, וכאן אין דיבור שיהי' דבשב"ל סותרים אותם. ועי' בש"ך סי' רס"ט סק"א לענין המגביה מציאה לחבירו דמהני במחשבה להוציא מרשותו כו', והסמ"ע נחלק ע"ז.

⁹ וראה במ"מ וציונים שהרגיש בזאת הקושי ועי' שם מה שתיי.

¹⁰ היינו שלענין פסק הלכה ס"ל לאדה"ז דלא כהר"ן אלא שדי בביטול בלב, ומהני כיון שע"י פעולת הביטול נעשה הפקר, אלא שאעפ"כ צריך ג"כ להפקיר בפה מתקנת חכמים, ועי' בקו"א סק"ג.

ה.

אכן עדיין יש לעיין בזה, דבסיום דבריו כתב שם אדה"ז "אלא כשהוא מסיח דעתו ומבטל בלבו ומחשבו כעפר דיו בכך...". ומשמע שמביא סברת הר"ן לפרש הטעם דמהני מה שמבטלו בלבו, ולפמ"ש לעיל לא נצרך רבינו לזה לשום טעמא, ומהני כמו דמהני יאוש וכנ"ל. ועכצ"ל דאינו בא לבאר בזה טעם דמהני ביטול בלב דאי"ז מה שהקשה, וצלה"ב מה מוסיף בזה.

ונראה, ובהקדם מה שכתב בחידושי רעק"א בריש מסכתין בר"ה מ"ש חתני מעכ"ת וז"ל: "בר"ן כתב טעמא דבריקה לפי שביטול תלוי במחשבתן של בני אדם ואין דעותיהן שוות ואפשר שיקלו בכך ולא יוציאו מלבן לגמרי. ולכאו' קשה הא כיון שאומר בפיו דמבטלו אף דבלבו אינו כן הוי דברים שבלב, ולא ביטל מחשבתו את דבריו.

וצ"ל דכיון דבאמת לשון ביטול לא הוי הפקר ממש רק גילוי דעת למה שבלבו שאינו חושבו ושנחשב לו כעפרא וכיון דאילו דנין על מה שבלבו דהיינו בדרך גילוי מילתא מה שברעתו ואם בדעתו אינו כן אין על הביטול כלום. ואפשר שזהו שמדקדק הר"ן דביטול זה תלוי במחשבתן והיינו כנ"ל".

והיינו שאף לאחר שתקנו חכמים שיוציא הביטול בפיו, ומהני לשון זו לעשותו הפקר, מכח הסברא הנ"ל דאסה"נ אינן ברשותו של אדם והתורה עשאו ברשותו כדי להתחייב עליו, מ"מ יסוד הדין בזה תלוי במה שמבטלו בלבו, דזהו יסוד עיקר ושורש הביטול שמבטל בלב ומחשיבו כעפר, ורק שעיי"כ שמגלה ענין זה בפיו חל הביטול.

ובסגנון אחר, הנה כל מהות ויסוד הביטול הוא בדברים שבלב, והיינו דאף שבכ"מ בש"ס דברים שבלב אינן דברים מ"מ כאן גבי ביטול הרי כל הענין הוא במה שמגלה בלבו ואל"כ אי"ז ביטול כלל, וכנ"ל בסברת אדה"ז.

ולפי"ז גם במה שתקנו חכמים להוציא הביטול בפיו מ"מ נזדקקנו לומר דמהני עי"ז שמבטלו בלבו ומחשיבו כעפר, ועיי"כ כשמוציא דברים אלו בפיו מהני לקיים תקנת חכמים להפקיר החמץ בפסח¹¹.

¹¹ והנה כאן נתבאר דלשיטת הר"ן ביטול הוא הפקר גמור, ומצאתי דאיפליגו בזה אשלי רברבי ה"ה הפמ"ג והמקו"ח אם הוא ג"ד בעלמא דמהני לענין ב"י, או הפקר (קטן) המועיל באסה"נ.

מוקדש
לחיזוק ההתקשרות
לכ"ק אדמו"ר נשיא דורנו

ולז"נ
הרבנית הצדקנית
מ' חי' מושקא נ"ע זי"ע

מוקדש לזכות
חברי הנהלת ישיבתנו הק'
הגה"ח ר' משה שי' הבלין
הרה"ח ר' מנחם מענדל שי' גרונו
הרה"ח ר' משולם זוסיא שי' אלפרוביץ
ומנכ"ל המוסדות הרב לוי יצחק שי' הבלין
להצלחה רבה ומופלגה בעבוה"ק



ולעילוי נשמת
תלמידי ישיבתנו
הת' יונתן ביטון ז"ל
הת' משה גולן ז"ל
ועמהם
הת' לוי הכהן הנדל ז"ל
ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

מ' ציפורה פייגא ב"ר משה הלוי ז"ל

לאופר

גלב"ע ט"ו מר-חשון ה'תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' ישראל רפאל ב"ר ארי' זאב ז"ל

ליפסקר

גלב"ע כ"ח אייר ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' לוי ב"ר אברהם ז"ל

פרסמן

גלב"ע מוצש"ק פ' ויהי, אור לי"ב טבת ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' ישעיהו אבא ב"ר משה צבי ז"ל

נלב"ע ד' כסלו ה'תשמ"ט

ולעילוי נשמת

מ' חי' דבורה ב"ר יהודה אלימלך ז"ל

נלב"ע ו' אדר ראשון ה'תשמ"ט

יהודה

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' שלמה ב"ר שמעי' ז"ל

רוזנברג

מונכ"ל ישיבת תומכי תמימים ליובאוויטש – בני ברק

נלב"ע י"א תמוז ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש ע"י משפחת פלמן – עומר

לעילוי נשמת

הרה"ח ר' אהרן ב"ר מאיר ז"ל
גלב"ע י"ג טבת ה'תשנ"ב

ולעילוי נשמת

מ' בתי' ב"ר ברוך ז"ל
גלב"ע כ"ט מנחם-אב ה'תנש"א

אופן

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' מנחם מענדל ב"ר יעקב יוסף ז"ל

רסקין

גלב"ע ליל ש"ק פ' חיי-שרה, ז"ך מר-חשוון ה'תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

ר' דוד ב"ר יוסף ז"ל
גלב"ע ח"י אלול ה'תשנ"ד

ולעילוי נשמת

מ' שרה ב"ר יוסף ז"ל
גלב"ע י"ג מנחם-אב ה'תשל"ו

נאבול

ת.נ.צ.ב.ה.



לעילוי נשמת

הרה"ח ר' ברוך ב"ר שמעון ז"ל

קופרמן

גלב"ע ל' מר-חשוון ה'תשס"ג

ת.נ.צ.ב.ה.

לעילוי נשמת

ר' דוד ב"ר יצחק ז"ל

נשיא

נלב"ע י"ב סיון ה'תש"ע

ת.נ.צ.ב.ה.

ולעילוי נשמת

מ' שרה ב"ר אברהם ז"ל

נשיא

נלב"ע י"ח אייר – ל"ג בעומר ה'תשע"א

ת.נ.צ.ב.ה.

הוקדש ע"י בני משפחתם שיחיו

לזכות תלמידי התמימים דישיבתנו – 'קבוצה' ה'תשע"ב

| | |
|---------------------------------|-----------------------------|
| הת' דובער שי' אברהם | הת' ינון יגאל שי' הכהן כהן |
| הת' דוד צמח שי' אליטוב | הת' שניאור זלמן שי' כץ |
| הת' אברהם שי' אלפרוביץ | הת' יוסף שניאור שי' לבל |
| הת' יהודה שי' אנקווה | הת' לוי שי' מוזיקנט |
| הת' שניאור זלמן אהרן שי' ביטון | הת' דוד חי שי' מונסטירסקי |
| הת' יצחק חנינא שי' גולן | הת' מנחם מענדל שי' מורדכיוב |
| הת' ישראל דובער שי' גלאס | הת' שמואל שי' מנדלזון |
| הת' סעדי' לוי יצחק שי' גלויברמן | הת' לוי יצחק שי' מעטוף |
| הת' בנימין שי' גלים | הת' שניאור שלמה שי' מעטוף |
| הת' שניאור זלמן שי' גרוזמן | הת' משה שי' סויסא |
| הת' יצחק מאיר שי' הנדלס | הת' מנחם שי' הכהן סרצ'וק |
| הת' לוי יצחק שי' הרשקוביץ | הת' יהודה שי' פבזנר |
| הת' משה מנחם מענדל שי' זיו | הת' יהושע שי' פיש |
| הת' משה שי' זקלס | הת' מנחם מענדל שי' פלדמן |
| הת' מנחם מענדל שי' חסקינד | הת' אשר שלמה שי' פריז |
| הת' פינחס ישראל שי' חלילי | הת' רועי שי' צנעני |
| הת' יוסף יצחק שי' טובול | הת' מנחם מענדל שי' קעניג |
| הת' אברהם שי' ירוסלבסקי | הת' נתנאל אשר שי' רויטמן |
| הת' יוסף יהודה שי' הכהן כהן | הת' יעקב יוסף שי' רסקין |
| הת' מנחם מענדל שי' שמולביץ | |