

קובץ

עיונים ומחקרים



תשורה

משמחת הנישואין של
הת' מנחם מענדל ומרת מושקא שיחיו קפלן
יום שלישי שהוכפל בו כי טוב
כ"ז תשרי ת'תשפ"ה



קובץ

עיונים ומחקרים



תשורה

משמחת הנישואין של

הת' מנחם מענדל ומרת מושקא שיחיו קפלן

יום שלישי שהוכפל בו כי טוב

כ"ז תשרי ת'תשפ"ה

604 Empire Blvd. Brooklyn, NY 11213

917-940-7162

Levkekaplan@gmail.com

פתח דבר

בשבח והודי' להשי"ת, על כל הטוב אשר גמלנו ובחסדו הגדול זיכנו בנישואי ילדינו הת' מנחם מענדל שי' עב"ג הכלה המהוללה מושקא תחי' קפלן.

תודותינו וברכותינו לידידינו ומכירנו אשר הואילו לבוא להשתתף בשמחתנו ולברכנו בברכת מזל טוב. הא"ל הטוב הוא יתברך יברך אתכם ובני ביתכם שיחיו בתוך כלל אחב"י בברכות מאלופות מנפש ועד בשר, ואי"ה נשיב לכם כגמולכם הטוב ונשמח אתכם בשמחתכם.

לזיכרון טוב מיום כלולת ילדינו הננו שמחים להגיש לפניכם תשורה למזכרת משמחת החתונה כנהוג, אצל אנ"ש ועל יסוד התשורה שחולק בחתונת כ"ק אדמו"ר נשיא דורינו. ועל יסוד בקשת רבינו להדפיס ולהפיץ חידושי תורה של תלמידי התמימים יחיו.

תשורה זו כוללת חידושי תורה מהחתן, וסבו שזכה להיות ראש ישיבה בתו"ת קרוב ליוכל שנים כן ירבו, בסיאטל ובמונטריאל, והחתן הסתופף בצילו בשבת תחכמוני ג' שני חזקה, וכן כמה הערות שנרשמו על גליון הגמרא של הסבא רבא שרגא מלך קפלן ע"ה.

ונזכה לקיום הייעוד "מהרה ישמע בערי יהודה ובחוצות ירושלים קול ששון וקול שמחה, קול חתן וקול כלה", בהתגלות מלכינו משיחנו בגאולה האמיתית והשלימה תכף ומיד ממש.

ברוך בער ודינה עלה גורקין

לוי יצחק ועלקא קפלן

מפתח

דבר מלכותט

העדות מהרה"ג הרב ר' שרגא מלך קפלן ע"ה סבא רבה של החתן

הערות קצרות על מסכת קידושין.....יח

העדות מהרה"ג הרב ר' ארי' לייב קפלן שליט"א סב של החתן

סי' א' זיקת יבמה.....כב

סי' ב' ספק קורב לו ספק קרוב לה.....לב

סי' ג' נגח ואח"כ הפקיר.....לח

סי' ד' רוכב ומנהיג.....מב

העדות מהחזתן

סי' א' החובר חברמו

סי' ב' שגגת עכו"ם.....נב

סי' ג' נפסקו הרצועות.....נה

סי' ד' חשש ב' יב"ש.....נח

סי' ה' חש"ו בשחיטת קדשים.....סה

סי' ו' כיסוי הדם בחולין שנשחטו בעזרה.....סט

סי' ז' נפלה סכין ושחטה.....עג

סי' ח' נזיר מצורע.....עו

סי' ט' היתר מוכרי כסות.....פג



דבר מלכות



תצא

אשתו וכיון שבא עלי' לשם אישות הויא לה אשת איש שחבירו עכו"ם חייב עלי' כנזכר פרק ט'⁵ מהלכות מלכים ומלחמותיהן".

אבל לכאורה אין זה טעם להביא ענין זה בריש הל' אישות, שבהן מדובר רק אודות דין אישות ד' ישראל, והי' לו להביאו בהל' מלכים, ששם מבאר דיני בני נח.

וכמו בדיני גירושין, דבריש הל' גירושין כ' הרמב"ם רק דין גירושין ד' ישראל (מבלי להקדים אופן הגירושין לפני מ"ת) – „אין האשה מתגרשת אלא בכתב שיגיע לה וכתב זה הוא הנקרא גט . . . זה" שנאמר בתורה⁶ ושלחה מביתו אין עניינו שלא יגמרו גירושין עד שתצא מביתו אלא כשמגיע גט לידה גמרו גירושין ואע"פ שעדיין היא בביתו"; ורק בהל' מלכים⁷ מבאר דין גירושין דב"נ – „מאימתי תהי' אשת חבירו כגרשה שלנו משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה או

א. כתב הרמב"ם בריש הל' אישות: „קודם מתן תורה הי' אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לתוך ביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהי' לו לאשה. כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר⁸ כי יקח איש אשה ובא אליה".

וממשיך בהלכות שלאח"כ⁹ ש"ליקוחין אלו מצות עשה כו' הן הנקראין קידושין או אירוסין בכ"מ כו' וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש כו' ואם רצה לגרש צריכה גט".

ולכאורה צ"ע, למה הקדים הרמב"ם כאן תיאור גדר האישות שקודם מ"ת, ולא התחיל בדין אישות שלאחר מ"ת: „אם ירצה האיש לישא אשה צריך לקנות אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה כו'".¹⁰

והנה בפשטות, הנפקותא להלכה בזה"ז היא לגבי בן נח, וכמ"ש במגיד משנה כאן „זה פשוט ומבואר בהרבה מקומות דלעכו"ם בייחוד בעלמא¹¹ הויא

אינו קונה אלא בביאה (וראה לקמן סעיף ה), „ואולי בייחוד דקאמר ר"ל בלא עדים".

(5) ה"ז. – אלא ששם החידוש להיפך, שאינו חייב ע"י אירוסין או כניסה לחופה אלא רק „אחר שנבעלה לבעלה", ואילו כאן החידוש ד„בייחוד בעלמא (גם בלי אירוסין או חופה) הויא אשתו".

(6) ובפרט שענין זה ד„בייחוד בעלמא הויא אשתו" אינו מפורש בהל' מלכים שם, כנ"ל בהערה הקודמת.

(7) שם ה"ה.

(8) פרשתנו כד, ב.

(9) שם ה"ח.

(1) פרשתנו כב, יג. ובסה"מ צ"מ ע"י ריג) מביא הכתוב (שם כד, א) „כי יקח גו' ובעלה". וראה רמב"ם הוצאת פרענקל בשינויי נוסחאות. ואכ"מ.

(2) ה"ב וג'.

(3) וכמו שהקשה הס"מ בדברי הרמב"ם לקמן ה"ד גבי איסור „קדשה", שמקדים „קודם מ"ת הי' אדם פוגע אשה בשוק כו' משנתנה התורה נאסרה הקדשה". – וראה לקמן סוף סעיף ו.

(4) ראה ח' הרש"ש הרמב"ם כאן, דעכו"ם

בהל' מלכים¹³ ש, אין ב"נ חייב על אשת חבירו עד כו' אחר שנבעלה לבעלה, אבל מאורסה או שנכנסה לחופה ולא נבעלה אין חייבין עליה¹⁴.

ועפ"ז יש לומר, שמטעם זה הקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת, כדי להדגיש יותר החידוש שבגדר קידושין דלאחר מ"ת, וכדחזינו, שקודם מ"ת ה' דרך היחידה ליצור גדר אישות היתה רק ע"י שחיים יחד כבעל ואשה – „מכניסה לתוך ביתו ובעלה כו"ו.

אבל ביאור זה אינו מספיק, כי אין בענין זה לכאורה שום נפק"מ להלכה גבי אישות דישאל.

זאת ועוד: מאי שנא קידושין מגירושין, דשם לא הקדים הרמב"ם גדר הגירושין דלפני מ"ת, אף שהחילוקים הנ"ל בין ישראל וב"נ בדין קידושין וגירושין תלויים זב"ז. דכיון שענין האישות גבי ב"נ נוצר ע"י ההכנסה לביתו כו' (היינו חיי אישות בפועל), הרי כך גם שילוחה (או היציאה) מביתו היא העושה את הגירושין, משא"כ בישראל שהאישות נבראה ע"י קנין ו„ליקוחין", ולכן ביטול קנין זה הוא ע"י כתב דוקא. וא"כ כשם שהקדים הרמב"ם דין אישות דקודם מ"ת כדי להדגיש החידוש בליקוחין דמ"ת, כן הו"ל להקדים דין גירושין דקודם מ"ת.

משתצא היא מתחת רשותו ותלך לה שאין להם גירושין בכתב".

וצ"ל, שהקדמה זו בענין האישות דקודם מ"ת נוגע לדין אישות דישאל (שלאחר מ"ת).

ב. לכאורה ה' אפשר לבאר זה ע"פ משנ"ת במ"א¹⁵, שקודם מ"ת לא ה' שייך כל ענין „ליקוחין" אלו דלאחר מ"ת. כי ענין „אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שאשה זו ואיש זה הם כמו מציאות אחת שנעשית ע"י זוג, ע"ד לשון הכתוב „ודבק באשתו". ולכן, לולא ציווי התורה שהאדם „יקנה אותה תחלה . . ואח"כ תה' לו לאשה", אין מקום לומר שיש „ליקוחין" שבכחם לפעול שיחול על האשה שם „אשת איש" כאשר עדיין אינה „אשתו" במובן הפשוט, כי „לא נבעלה ו(אפילו) לא נכנסה לבית בעלה", ורק ציווי התורה עושה מציאות של „ליקוחין" העושה את האשה לאשת איש.

ויש לומר שנפק"מ גם בזמן הזה בב"נ, שבי"נ הקונה אשה בא' מדרכי הקנינים לשם אירוסין כו' – לא נפעל כלום ע"י מעשה זה ועדיין היא פנוי' כמו לפני מעשה הקנין ממש¹². וכדברי הרמב"ם

(10) לקו"ש ח"ל ע' 243 ואילך. – וראה שם (ובהערה 34 שם) ביאור ל' אירוסין שבפרש"י (ויחי מח, ט. וירא יט, יד), וכן מ"ש „הבה את אשתי" (ויצא כט, כא. ובחדא"ג מהרש"א לסנהדרין (יט, ב) שכבר היתה מקודשת והוא אשתו). ועוד.

(11) בראשית ב, כד.

(12) בצפ"ע עה"ת שמות (ב, א) דעמרם „הוסיף דין של נישואין" קודם מ"ת. אבל י"ל דשם הדיוק „נישואין", והיינו כניסה לחופה, וכל' הגמ' שמציין שם (ב"ב קב, א) „הושיבה באפריון כו". אבל במהר"ץ חיות לסוטה (יב, א) מפרש דעמרם

הוסיף „מצות קידושין". וראה לקו"ש שם הערה 42. לקו"ש ח"ח ע' 290 הערה 57.

(13) שם ה"ז.

(14) ומ"ש ש, אין חייבין עלי", דמשמע שלכתחילה אסור – י"ל שאין זה מפני שכבר חל עלי' שם אשת איש, אלא לפי דכיון שנכנסה לחופה כו' ה"ז כמו התחייבות להנשא, וה"ז ע"ד הונאה או גזל כו' (וראה סנהדרין נו, א ובפרש"י שם ד"ה על הגול. רדב"ז להל' מלכים שם ה"ח). ואכ"מ.

המצוה היא „לישא אשה בכתובה וקידוֹ-
שיין“, הרי שהמצוה היא הנישואין¹⁵), וא”כ
תמוה ביותר שלא ביאר ענין הנישואין
תיכף בריש הל’ אישות.

וביותר אינו מובן, שהרי בב’ הפרקים
הראשונים דהל’ אישות ביאר הרמב”ם
עשרים שמות השייכים להלכות אלו,
ובסוף פרק ב’ מונה כל העשרים שמות,
החל משם „קידושין“ (ומסיים „שים כל
השמות האלו לעומתך תמיד כו’ כדי שלא
נהי’ צריכין לבאר כל שם מהן בכל מקום
שנזכיר אותן“) – ואילו שם „נישואין“ לא
הזכיר כלל שם.

ד. ונ”ל, שס”ל להרמב”ם, שעיקר
חידוש התורה בענין אישות דישאל הוא
רק בגדר קידושין, וכנ”ל שכל גדר ליקו-
חין אלו נתחדש ע”י ציווי התורה, אבל
בענין הנישואין, לא נשתנה מהות וגדר
האישות מכפי שהי’ קודם מ”ת. דענין
הנישואין עצמם הוא המציאות דחיי
אישות, בלשון הרמב”ם „מכניסה לתוך
ביתו כו’ ותהי’ לו לאשה“, ובזה אין שינוי
(עיקרי) בין קודם מ”ת ללאחר מ”ת.

וזהו שדייק הרמב”ם בלשונו „כיון
שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה
האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו’
ואח”כ תהי’ לו לאשה“, והולך ומפרט
ענין „ליקוחין“ אלו ולא הענין ד„לישא
אותה“ (נישואין), כי חידוש התורה אינו
בענין „לישא אשה“ („תהי’ לו לאשה“)
גופא, שענין זה נשאר כמו שהי’ קודם
מ”ת, אלא רק בליקוחין הקודמין
לנישואין, „יקנה אותה תחלה (ואח”כ
תהי’ לו לאשה)“.

וזה גופא הטעם שהקדים הרמב”ם

כדי להדגיש החידוש בדין גירושין
שאחרי מ”ת (שמתגרשת ע”י „כתב“, גם
כשהיא עדיין בבית בעלה).

ג. ויובן זה בהקדים עוד דיוק
ברמב”ם כאן:

בגדר אישות דישאל יש שני שלבים
– אירוסין שהם הקנין וליקוחין (ע”י כסף
שטר או ביאה) ונישואין (ע”י כניסה
לחופה). ואע”פ שגם ע”י אירוסין לחוד
כבר חל על האשה שם „אשת איש“, מ”מ,
כו”כ חיובים (גם של תורה) חלים רק ע”י
נישואין¹⁶, שאז הרי הם איש ואשה לכל
הדברים.

ועפ”ז צע”ק, שבריש הל’ אישות מבאר
הרמב”ם רק ענין הקידושין (אירוסין)
ואילו דין נישואין לא הזכיר עד פרק י’,
שרק שם¹⁶ מבאר דכאשר „ביא אותה
לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו
(ו)יחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא
הנקרא נישואין בכל מקום . . והרי היא
אשתו לכל דבר“. ולכאורה הו”ל לבאר
שם „נישואין“ תיכף בריש הל’ אישות,
ביחד עם ביאור שם קידושין ואירוסין.

ואדרבה: קידושין „היא (רק) תחילת
מצות הנישואין . . אירוסין בלא נישואין
ודאי לא השלים המצוה עדיין“¹⁷ (וכדיוק
לשון הרמב”ם בכותרת להל’ אישות, ש-

15) כמו החילוק בין נערה המאורסה שהיא
בסקילה ונשואה בחנק (פרשתנו כב, כ”ד. ספרי
שם. סנהדרין נב, ס”ב. ובכ”מ): החילוק באופן
הפרת נדר דארוסה ודנשואה (מטות ל, ז ואילך
ובפרש”י שם. נדרים רפ”). ועוד.

16) ה”א.

17) תשובת ר”א בן הרמב”ם, הובאה בכס”מ
כאן פ”א סה”ב (ומתרג’ עפ”ז ל’ הגמ’ (מו”ק יח, ב)
„לארס דלא קעביד מצוה . . לישא . . דקא עביד
מצוה“).

18) כמו שמדייק בתשובת ר”א בן הרמב”ם
שם.

שיחול על האשה שם, "נשואה" ה"ז שווה לדרך הנישואין שקודם מ"ת.

ואע"פ שיש נפק"מ בין נישואין דקודם מ"ת ונישואין לאחר מ"ת, דקודם מ"ת (וכן בב"נ אחרי מ"ת) צ"ל חיי אישות ממש ("בועלה כו"), ואילו בישראל מספיק ייחוד בלבד להשוותה נשואה, וכמ"ש הרמב"ם²¹ ד"משתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה" – הרי נוסף לזה שגם ענין הייחוד (לשם אישות) גופא הוא כמו מעשה אישות²² [ובפרט שהרמב"ם מדייק שלא מספיק ייחוד בלבד אלא צ"ל באופן ד"יפרישנה לו", וכמבואר בפוסקים²³ דהיינו שצ"ל באופן של קביעות, ולא שמביאה לתוך ביתו באופן דלפי שעה כו'], הרי כ' הרמב"ם²⁴ שיחוד זה צ"ל "ראוי לבעילה, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין". וע"פ הנ"ל מובן הטעם בפשטות, כי זהו כל גדר ענין הנישואין, ההכנסה לתוך ביתו והחיים יחדיו כאיש ואשה, ולכן צ"ל ייחוד הראוי לחיי אישות.

ו. ע"פ הנ"ל יש לבאר בדרך הדרוש הקשר והשייכות שבין תחילת ספר נשים לסוף ספר זמנים שלפניו.

ובהקדם, שע"פ הידוע גודל הדיוק בסדר העניינים שבספר הרמב"ם, מסתבר לומר, שיש קשר ענייני בין י"ד ספרי הרמב"ם, שתחילת כל ספר היא בהמשך לסיום הספר הקודמו²⁴.

ע"ד סדר ענין האישות, קודם מ"ת, שאין זו (רק) הקדמה להבין החידוש בקידושין של ישראל, אלא כדי לבאר שם נישואין (גם עתה לאחר מ"ת), שזהו עיקר ענין האישות. ונמצא, שלא זו בלבד שהרמב"ם לא השמיט כאן ביאור שם נישואין, אלא אדרבה, זוהי התחלת הל' אישות [אלא שמבאר כיצד ה' "קודם מ"ת", כיון שזה לא נשתנה אחרי מ"ת] – ורק אח"כ מבאר עשרים שמות פרטיים השייכים לענין הנישואין (החל מהשם "קידושין").

ועפ"ז מובן החילוק בין אישות לגירושין, דכאן הקדים הרמב"ם דין אישות קודם מ"ת משא"כ גבי גירושין, כי בנוגע לאישות, הרי גדר האישות דקודם מ"ת נשאר גם לאחר מ"ת בענין הנישואין (והחידוש דמ"ת הוא בהליקוחין שבאים קודם הנישואין); ואילו בגירושין, הרי היציאה (ושילוח) מבית הבעל כפי שהוא אצל ב"נ, לא מהני כלל בישראל.

ה. ויש לומר, שדבר זה (שגדר הנישואין לא נשתנה אחר מ"ת) נוגע להלכה – כי זהו יסוד שיטת הרמב"ם בגדר חופה (שהיא העושה נישואין), שמצינו כמה שיטות¹⁹ מהי כניסה לחופה, והרמב"ם²⁰ פסק שכניסה לחופה היינו "ייחוד", "שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו" – והרי זה קרוב מאד לתיאור האישות דקודם מ"ת, ש"מכניסה לתוך ביתו ובעלה כו". והיינו לפי שס"ל להרמב"ם שענין הנישואין שלאחרי מ"ת הוא ענין הנישואין שקודם מ"ת, דהיינו המעשה דחיי אישות, ולכן כדי

21 שם ה"ב.

22 כפסק הרמב"ם (הל' גירושין פ"י ה"ח. וראה גם הל' אישות פ"ג ה"ה ובמגיד משנה שם) "הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה".

23 ב"ש וח"מ לשו"ע אה"ע שם.

24 ראה גמ' ריש סוטה: מכדי תנא מנזיר

19 שו"ע אה"ע ר"ס נה וברמ"א שם. וראה אנציקלופדי תלמודית ערך חפה בתחלתו. וש"נ.

20 הל' אישות פ"י ה"א.

לילה אבד²⁸; משא"כ לאחר מ"ת, כיון שאינו מכניסה לביתו תיכף ומיד שפוגע בה, אלא רק לאחר ההקדמה ש"קנה אותה תחלה כו", מובן, שיש לזה קיום ותוקף גדול יותר. ועד שאינו יכול לשלח תיכף ומיד כשירצה, אלא, אם רצה לגרש צריכה גט²⁹.

[ועפ"ז מובן גם הטעם שאח"כ³⁰ ממ- שיך הרמב"ם בעוד דין שנתחדש במתן תורה – „קודם מ"ת ה' אדם פוגע אשה בשוק כו' וזו היא הנקראת קדשה, משנת- נה תורה נאסרה הקדשה כו", שגם תוכן דין זה הוא להוסיף שלום, כמו שביאר הרמב"ם במו"נ³¹ בטעם איסור קדשה, שה"תועלות . . מניעת הקטטות . . אלו היתה הקדשה מותרת . . לא היו נמלטים מהמחלוקת וברוב הפעמים היו הורגים זה את זה או היו הורגים אותה כו"י].

ז. ויש לומר, שגם משנת"ל בכוונת הרמב"ם בריש הל' אישות, שחידוש ה- תורה הוא בעיקר בענין הקידושין, ואילו ענין הנישואין הוא כמו ענין האישות דקודם מ"ת, יש לו קשר לדברי הרמב"ם בסוף ספר זמנים.

ויובן זה בהקדים דיוק לשון הרמב"ם „התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", והרי התורה ניתנה לישראל דוקא, „מור- שה קהלת יעקב³² וא"כ הול"ל „לעשות שלום בישראל" (וכיו"ב), ומהו אומרו „לעשות שלום בעולם"?

ובעניננו – ספר זמנים וספר נשים – הקשר ביניהם גלוי ומפורש: ההלכה האחרונה דספר זמנים היא „ה' לפניו נר ביתו ונר חנוכה כו' נר ביתו קודם משום שלום ביתו, שהרי השם נמחק לעשות שלום בין איש לאשתו, גדול השלום שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם שנאמר²⁵ דרכי' דרכי נועם וכל נתיבותי' שלום". והרי זהו תוכן כל ספר נשים, ענין ה"שלום שבין איש לאשתו".

ויש להוסיף עוד, שבהתחלת ספר נשים מודגש לא רק הענין ד"שלום בין איש לאשתו", אלא גם הפרט שענין ה- שלום נפעל ע"י (מתן) תורה, כהסיום ממש דספר זמנים „שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם".

שהרי, בהלכות הראשונות דספר נשים מדגיש הרמב"ם (כנ"ל) החידוש שנתחדש ע"י מתן תורה²⁶ בענין האישות, „קודם מ"ת ה' אדם פוגע אשה בשוק כו' כיון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחלה כו' ואח"כ תהי' לו לאשה". ומובן בפשטות, שסדר זה שצריך קנין קודם שתהי' לו לאשה, מורה על חוזק הקשר והקביעות שביניהם. דקודם מ"ת הרי תיכף ומיד כשרצה הוא והיא „מכניסה לתוך ביתה כו", ומובן שאין כאן קשר חזק, וכמו שהכניסה כך יכול לשלח מביתו תיכף ומיד כשירצה²⁷, ע"ד „בן לילה ה' ובן

(28) יונה ד, י.

(29) להעיר ממז"נ (ח"ג פמ"ט) בטעם שגירושין אינם בדברים בלבד או ע"י שילוחה מביתו אלא רק ע"י שטר.

(30) ה"ד.

(31) שם.

(32) ברכה לג, ד. סנהדרין נט, רע"א. רמב"ם הל' מלכים פ"ח ה"י.

סליק מאי תנא דקא תנא סוטה. ועד"ז בגמ' ריש שבועות. ועוד. תוס' ריש ב"מ וריש ב"ב.

(25) משלי ג, יז.

(26) ראה לעיל הערה 12.

(27) כלשון הרמב"ם (הל' מלכים פ"ט ה"ח)

„משויצאנה כו' או משתצא כו' כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין".

להוסיף בשלום גופא, שיהי' גם ענין ה"נועם"³⁸].

אבל אין זה ביאור מספיק, כי מלשון הרמב"ם, "כל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", מוכח, דמ"ש, "שלום בעולם" אין כוונתו לפעולת ז' מצות ב"ב ב"נ, אלא לפעולת תרי"ג מצות דישראל.

ויש לומר הביאור בזה: בפעולת התומצ"צ יש ב' סוגים: הנהגות בדברים שבקדושה ששייכים אך ורק בבני" ומעיקרא אינם עניני ה"עולם"; וענינים שבכללות יש דוגמתם גם אצל אוה"ע, אלא שבהם גופא נעשה שינוי עיקרי ע"י נתינת התורה, באופן שהתורה עושה "שלום בעולם", שבעניני ודרכי העולם נתוסף ענין השלום³⁹.

וזהו שכ' הרמב"ם, שעיקר כוונת נתינת התורה למטה, אינה (כ"כ) בשביל פעולת התומצ"צ מה שהיא פועלת הת-נשאות אצל בני" ומגבי' אותם למעלה מן העולם, אלא אדרבה, מה שעל ידה נפעל חידוש ותוספת "שלום" בעניני העולם גור-פא ("שלום בעולם").

וענין זה הוא בהדגשה בענין "שלום בין איש לאשתו", שזהו מה שממשיך הרמב"ם בריש הל' אישות, אודות גדר אישות קודם מ"ת, דגם אז הי' גדר של אישות, שיש דרך ליצור ענין האישות, "ותהי' לו לאשה", שזה עצמו הוא ענין של "שלום", אבל בזה גופא פועלת התורה "שלום בעולם", שנתוסף בענין

לכאורה הי' אפשר לבאר זה ע"פ דברי הרמב"ם³³, ד"צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל מצות שנצטוו בני נח", וכן, שב"נ שקיבל על עצמו שבע מצות ונזהר לעשותן אינו מחסידי אומות העולם אלא א"כ עושה אותן "מפני צוה בהן הקב"ה בתורה"³⁴, וא"כ פעולת התורה היא גם בב"נ, שע"י קיום ז' מצות ב"נ נעשה שלום בהם.

[ועפ"ז יש לבאר גם כפל הלשון בכתוב, "דרכי דרכי נועם וכל נתיבותי שלום": החילוק בין "דרך" ו"נתיב" הוא, דדרך היא דרך רחבה וגדולה, ואילו נתיב הוא שביל צר וקטן³⁵. ובענייננו – "דרך" קאי על תרי"ג מצוות התורה ש-ניתנו לישראל דוקא, שזהו החלק הגדול והעיקרי שבתורה, ואילו "נתיבותי" קאי על ז' מצות ב"נ, שהם רק חלק הכי קטן כו'.

וזהו הטעם שגבי "דרכי" נקט "נועם" דוקא, וגבי "נתיבותי" אומר "שלום": פעולת התורה בב"נ היא עצם גדר השלום, משא"כ בבני", ד"כל איש ישראל גו' כאיש אחד חברים"³⁶, "כל ישראל אחים"³⁷, ישנו ענין השלום מצד עצם תכונת נפשם, ופעולת התורה היא

(33) הל' מלכים שם.

(34) הל' מלכים שם הי"א.

(35) ראה אוה"ת לנ"ך ח"א עה"פ משלי שם (ע' תקנ"ד). וש"נ. מאמרי אדמו"ר האמצעי בראשית ע' ה.

(36) ס' שופטים כ, יא. תניא אגה"ק סו"ס כב.

שם סל"א. וראה הערה הבאה.

(37) ראה פ' תצא כב, ב. יחזקאל יח, יח וברד"ק. ועייג"כ תנחומא נשא א. רמב"ם הל' מתנות עניים פ"י ה"ב. ירושלמי נדרים פ"ט ה"ד ובקה"ע שם. רדב"ז להל' ממרים פ"ב ה"ד. תניא פרק לב. ס' המצות להצ"צ מצות אהבת ישראל. ובכ"מ.

(38) ראה מפרשים שהובאו באוה"ת עה"פ משלי שם.

(39) ובעיקרם הם המצות שבין אדם לחבירו. ולהעיר מל' חז"ל (שבת לא, א) "זו היא כל התורה כולה", וברש"י שם (בפ"י ה') "כגון גזלה גנבה ניאוף ורוב המצות".

הקדושה בפנימיות ישנה גם קודם מ"ת (היינו באור האלקי המוגבל, שלפי ערך העולמות); ועיקר חידוש התורה הוא בענין הקידושין, שהיא המשכת קדושה שלמעלה מגדרי העולם, שזו אינה בכחו של אדם מצד עצמו אלא רק בכח התורה:

אלא שלאחרי שניתן לאדם הכח להמשיך קדושה זו, הרי הנישואין הבאים אחר כך, שבהם נמשכת קדושה עליונה זו בפנימיות, הם בדרך ממילא באופן אחר לגמרי, באופן של קביעות וקשר חזק (כנ"ל), כיון שההמשכה בפנימיות היא מקדושה זו שלמעלה מגדרי העולם⁴³.

ואדרבה: תכלית הכוונה היא לא בענין הקידושין (שהאור נשאר בבחי' הבחי' דלה ומקיף), אלא דוקא בענין הנישואין, וכלשון הרמב"ם, "שכל התורה ניתנה לעשות שלום בעולם", שהיא המשכת הקדושה בעולם דוקא, שענין זה יהי' בגילוי לעת"ל, וכמרז"ל⁴⁴ שבעת מ"ת הי' רק ענין האירוסין, וענין הנישואין בין הקב"ה לכנסת ישראל יהיו בגאולה האמיתית והשלימה ע"י משיח צדקנו, יבוא ויגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, במהרה בימינו ממש.

ה"שלום", באופן שיש בו (נוסף על "שלום") גם ענין ה"נועם", ע"י שקודם הנישואין צריך לקנות את האשה תחילה, "ואח"כ תהי' לו לאשה".

ח. ויש לבאר ענין הנ"ל בגדר קידושין ונישואין ע"פ פנימיות הענינים:

ידוע שאיש ואשה, חתן וכלה, הם משל על הקב"ה וכנסת ישראל, שהקשר של ישראל לאביהם שבשמים נמשל לאירוסין ונישואין. והחילוק ביניהם הוא: אירוסין שהם "קידושין" – מלשון "אסר" לה אכולי עלמא כהקדש⁴⁰ – מורה על המשכת קדושה עליונה על האדם, שלמעלה מעלה מגדרי העולם, שלכן היא בהבדלה מן העולם – קדושה מלשון הבחי' דלה⁴¹ – הפועלת באדם פרישות והבדלה מן העולם (איסור, שלילה)⁴²; משא"כ ענין הנישואין הוא, כאשר קדושה זו נמשכת בהאדם בפנימיות, עד שהאדם, גם כפי שהוא בהגבלות הגוף והעולם, נעשה כלי לקדושה זו.

וזהו שענין הנישואין כשלעצמו (היינו היחוד וההמשכה בפנימיות) אינו עיקר החידוש דמ"ת, כי התנועה דהמשכת אור

(משיחת ש"פ תשא תשמ"ט)

(40) קידושין ב, ריש ע"ב.

(41) ראה תניא פמ"ו (סו, א).

(42) להעיר מהמבואר בכ"מ שקידושין הם בבחי' מקיף, שלכן מקדשין בטבעת דוקא (תו"א ס"פ יגש. ובכ"ח).

(43) להעיר מלקו"ת שמע"צ צא, א.

(44) שמור"ר ס"פ טו. נת' ע"ד החסידות בתו"א שם. לקו"ת שה"ש מח, סע"א. ועוד.



הערות

מהרה"ג שרגא מלך קפלין ע"ה

סבא רבה של החתן



הערות קצרות על מסכת קידושין

הרה"ג הרה"ת שרגא מלך קפלן ע"ה
ראש ישיבה בתות"ל לוד אה"ק יצ"ו

[א]

גרסינן קידושין דף ד ע"ב ותנא מייתי לה מהכא דתניא כי יקח איש אשה ובעלה והי' אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו' פרש"י ד"ה ותנא וז"ל קידושי כסף דיליף להו רב יהודה לעיל מאין כסף נפקי ליה לתנא מקיחה שדה עפרון עכ"ל.

ונראה שרש"י חולק על התוס' בדף ג ע"ב ד"ה ואימא שהם פי' שהתנא בסוגיין ג"כ דורש דקיחה קיחה וכן ס"ל להדרשא דאין כסף. ונראה שרש"י ס"ל שבאמת הם חולקים אהדדי רק שהגמ' עושה צריכותא להסביר הפסוק אליבא דידן אבל האי תנא סובר שעיקר קנין כסף לומדים מקרא דאין כסף וקרא דכי יקח לא מדבר בקנין כסף בכלל אלא בקנין ביאה וכמו שכתוב כי יקח איש אשה ובעלה והקיחה היא הביאה.

ומה שאומרת הגמרא שאם לאו דכי יקח הו"א דכי יקח הוא גם כסף דידה וקמ"ל שאינה מועיל ואם כן גם התנא דאין כסף בעי לקרא דכי יקח י"ל שבזה רש"י ס"ל כהתוס' דף ד ע"ב ד"ה כתב שכיון שצריך הקיחה להיות באיש אין לחלק בין קידושי כסף לקידושי ביאה.

אמנם התנא של קיחה קיחה סובר שאדרבה ועיקר הלימוד של קנין כסף לומדים מקיחה והדרשא דאין כסף אזיל על הלימוד כמו הברייטא אלו ימי נערות כו' והוא לא סובר מה שהגמ' אומרת שאולי נאמר שהכסף שנותן לה ולא לאביה סובר שלומדים מדכתיב בנעוריה בית אביה (וי"ל שרש"י אזיל לשיטתו בבא דף נב ע"א עי"ש) שלומד שקדושיה לאביה.

ומה שהגמ' דוחה ההוא בהפרת נדרים הוא דכתיב זהו אם לא הי' לנו

הפסוק של מעשי' ידיה לאביה, אבל לאחר שהתורה חידשה דמעשי' ידיה לאביה, זהו גילוי מילתא שלא דוקא לענין נדרים היא בבית אביה אלא שלכל עניני ממון היא בבית אביה, ולא סובר להסברא דכך מתני' הלא אפי' העדפה של מעשה ידיה שלך ואפי' מתו שלו נותן לה מזונות.

[ב]

גרסין דף י ע"ב רבינא אמר מדאורייתא מיפשט פשיטא לי' דאכלה ומדרבנן הוא דשלים לי' וכו' ק"ו וכו' ולא חיישין לסמפון כו'. ומקשים העולם כיון שהחשש הוא מדרבנן ומן התורה הרי היא אוכלת בתרומה וצריכים לנו רק להביא ראי' שלא חיישין לסמפון מה לכאן הק"ו ולמה לא סגי ליה בזה שלא חיישין לסמפון בשפחה כנענית.

ועל כן נראה שאם היה סתם מביאים ראי' שלא חיישין לסמפון בשפחה כנענית היינו אומרים שכיון שבשפחה כנענית לא שייך נישואין ואם היו חוששים לסמפון היתה נאסרת לאכול בתרומה לעולם והיה נמצא שמפקיעים דין של שפחה אוכלת בתרומה, ואולי בשביל זה גזרו חכמים דבת ישראל מן האירוסין לא תאכל בתרומה ועל זה מפרש לגזור ולא מפקיעים כאן דין של גזירה ועל זה מביא הק"ו שמדרבנן כיון ששמה אף הדבר לא עומד לה יש לנו לגזור לחשוש לסמפון אבל כיון שעומדת גם קודם לזה אין לה ממון וא"כ כ"ש וק"ו שאין כאן לחשוש לסמפון וע"כ צריכים לראי' מהק"ו.

[ג]

התוס' דף יא ע"ב ד"ה והרי טענה הקשו על פרש"י וז"ל ועוד קשה מה דפי' דאתי לאפוקי ממ"ד טענו שתי מחיטין כו' דהא בפרק שבועת הדיינין (דל"ט ע"ב) משמע דהך דרשא דמה כסף דבר חשוב אתי אליבא דשמואל דלרב ס"ל דכסף לכפירה הוא דאתא כו' עי"ש.

ונראה לתרץ דרב אזיל אליבא דרשא דסתם כלים הוי דבר חשוב ואפילו אם לא שוה שוויות כסף ואם היה כתוב בתורה רק כספם פי' משום שכלים מספיק מהא שוויות כל שכן כמו לסברא ראשונה כו' כלי בעצמו הוא דבר חשוב כמו שמבארים התוס' בד"ה דעצמו, ולכן סובר רק שאם הי' כתוב רק כלים לבד הי' יודעים שצ"ל שוה כסף הטענה רק שהכפירה צ"ל שוה כסף זה לא הי' יודעים כי רק בכלים היא דבר חשוב גם בכסף

צ"ל דבר חשוב ושם הוא רק מעה כסף וממילא למה כתוב כסף לומר שהכפירה זו שוה כסף וזהו לכפירה הוא דעתו עכשיו.

ונחזור לקושיית הגמ' אליבא דרב שהמקשן הקשה לפי פרש"י ואין יודעים שצ"ל שוה כסף עיקר הקנין היינו לא שאם הכונה שוי' כסף למה לא כתוב וכספם ולא כסף שבכסף רק מטבע שהוא מעה כוון לכסף שהן מטבע ואין מטבע פורעת וכסף וע"ז בא לתרץ למה כותב כסף ולא כספם וכו' ודוק.





הערוֹת

מהרה"ג ארי' לייב קפלן

שליט"א

סב של החתן



סי' א' זיקת יבמה

גרסינן יבמות דף יז ע"ב אמר רב הונא אמר רב שומרת יבם שמתה מותר באמה אלמא קסבר יש זיקה ובדף יח ע"ב אמר רב יהודה אמר שמואל שומרת יבם שמתה אסור באמה אלמא קסבר יש זיקה הרי מחלוקת רב ושמואל אם יש זיקה.

הנה בדף צו ע"א נחלקו רב ושמואל בדין שומרת יבם שזינתה אסור ליבמה רב אמר הרי היא כשאת איש ומיפסלא בזנות ושמואל אמר אינה כאשת איש ולא מיפסלא ולכאורה הרי רב ושמואל סותרים עצמם דרב שסבר אין זיקה סובר יבמה כאשת איש ושמואל שסובר דיש זיקה סובר דאינה כאשת איש. ומצאתי בספר מי נפתח על מס' יבמות שהקשה ג"כ קושיא זו ורוצה ליישב דבאמת ב' הפלוגתות דרב ושמואל תלויים זה בזה, דמחלוקת רב ושמואל ביש זיקה הפירוש הוא אם הזיקה הוא על האח היבם או על היבמה, דרב שסובר אין זיקה היינו שאין עליה זיקה ולכן מותר באמה ולכן הרי היא כאשת איש שהזיקה היא עליה ולא עליו, משא"כ שמואל סובר יש זיקה עליו ולכן אסור באמה ולכן אינה כאשת איש שאין עליה זיקה עכ"ל. ודבריו אינם מובנים דלא מסתבר לומר שהמחלוקת יש זיקה או אין זיקה זהו אם הזיקה עליו או עליה דבפשטות המחלוקת הוא כמו שרש"י מפרש שהמחלוקת אם זיקה אלימא למהוי כארסתו ומהיכי תיתי לחלק שעליו ולא עליה או להיפך.

והנה זה ודאי שיש אגודות וזכותים ליבם ביבמתו שלכן הרי אסורה היבמה לשוק וראיה מפורשת לזה מגמ' גיטין דף פג ע"ב דמבואר שם דיבם אסר לה וכן מגמ' קידושין דף ד ע"ב מה ליבמה שהיא זקוקה ועומדת עי' ברש"י שם, הרי מפורש דיש אגידות וזכותים יבם ביבמתו, וכן יש להביא ראיה מגמ' סוטה דף יח ע"ב אמן שלא שטיתי חי אמן שלא שטיתי ארוסה ושומ"י ומוכרח מזה שאם זינתה נאסרה על היבם דכל שתבעל ולא היתה אסורה עליה לא היה מתנה עמה ואם נאמר

דאינה אגודה ביכם כלל בצד אישות א"כ מה זה ענין לאוסרה על היכם, והמחלוקת רב ושמואל היא אם הזיקה היא כ"כ עד שהוא אסור באמה.

והנה יש לחקור בזיקה זו שיש ליכם ביבמתו אם זהו מאישות המת שלא נפקע ונתרוקן ליכם והיינו שבמקום יבום אין מיתת הבעל מתרת או שזיקה זו זהו חידוש התורה זיקה חדשה ליכם ביבמתו אבל לא מחמת אישות המת (וראה אתון דאורייתא כלל ח' שחקר כעין זה) ולפי הצד הא' שאישות הבעל נתרוקנה ליכם היינו דהיבם קם תחת הבעל.

ויש לומר שזהו הו"א ומסקנת הגמ' בב"ב דף קח ע"ב אדרבה מרבה אני את האח שכן קם תחת אחיו ליבום ומשני הגמ' כלום יש יבום אלא במקום שיש בן דהו"א סבר שענין יבום שהיבם יורש אישות של אחיו ונהיה במקומו ולכן יש סברא שיהיה בירושה קודם לבן, וע"ז מתרצת הגמ' כלום יש יבום אלא במקום שיש בן דמזה מוכח שאין ענינו שקם תחת אחיו אלא שיש לו זיקה מן התורה להקים לאחיו שם, ולכן במקום בן אין יבום.

אלא שצריך ביאור איך יכתן לומר שאישות הבעל לא נפקע ע"י מיתה הרי לכאורה מיתת הבעל מתיר וא"כ גם במקום יבום יתיר אף שזהו גזה"כ אבל מהו הביאור בזה ויש לבאר זאת בב' אופנים הנה בכלל בקידושין ישנו ב' ענינים א' שע"י קידושין נעשית מיוחדת לו ב' שנאסרת אכו"ע ואותו דבר ישנו גם בענין הגרושין דנכרת מבעלה ומתבטל הקנין של הבעל ב' נעשית מותרת לכולי עלמא.

והנה בפעולת הקידושין והגירושין אפשר לומר ג"כ על ב' אופנים א' שעיקר הפעולה בקידושין וגירושין הוא רק בנוגע שנעשית מיוחדת לו וקנויה לו ובגירושין נפקע ונתבטל הקנין שלו בה, ב' שפעולת הקידושין והגירושין הוא בנוגע לעלמא שהקידושין פועל שנאסרת אכו"ע וממילא נעשית מיוחדת לו וגירושין פועל להתיר אכו"ע וממילא נפקע ונכרת הקשר שיש ביניהם. (ובאמת אפשר לומר בעוד אופן שפעולת קידושין וגירושין הוא על שני הפרטים הן בזה שנעשית מיוחדת והן בזה שנאסרת אכו"ע וכן בגירושין).

אלא שצריך ביאור איך אפשר לומר שעיקר מעשה הקידושין זהו מה שאוסרה אכו"ע ולכאורה איך יכול לאסורה הרי אין אדם אסור דבר שאינו שלו ואם עיקר הקידושין זהו מה שקונה אותה וממילא יכול לאוסרה אבל אם עיקר מעשה זהו מה שאסורה, איך יכול לאוסרה. ובפשטות י"ל דאינו קשה כלל מאחר שהאשה מסכימה לכן יכול לקדשה ולאוסרה אכו"ע,

אמנם לפי דברי הר"ן בנדרים דף ל ע"א דמבאר בענין הקידושין שרצונה של האשה אינו פועל דבר אלא מאחר שמסכמת מבטלת נפשה והוה כמו הפקר והוא זוכה אותה מן ההפקר וא"כ הרי צריך קודם לזכות בה ואח"כ יכול לאסורה, הרי אינו יכול להיות המסובב קודם הסיבה.

ויש לומר שלפי הצד דעיקר הקידושין זהו מה שאסורה אכו"ע לא צריך להגיע לדברי הר"ן כלל דכל הכרח דברי הר"ן זהו משום דאי לאו הרי כתיב כי יקח ולא כי תקח והאי זה מה שהיא מסכימה זהו סיוע למעשה הקידושין אבל אם נאמר שעיקר הקידושין זהו מה שאסורה אכו"ע ומה שמיוחדת לו נעשה ממילא הרי אינה מסייעת בזה כלל במה שנעשית מיוחדת לו שזה הרי נעשה ממילא, והסכמת האשה פועל רק מה שיכול לאסורה אכו"ע, ועי"ז ממילא נעשית מיוחדת לו.

ואין להקשות ע"ז דא"כ מהו הפירוש כי יקח וכו' דאם כי יקח הכוונה מה שאוסרה אכו"ע הרי היא מסייעת בזה לאסורה אכו"ע ומה אכפת לי שאינה מסייעת בזה שנעשית מיוחדת לו כיון דכי יקח איש קאי על איסורא לעלמא ועי"ז אמרנן כי יקח ולא כי תקח, ואם הכוונה כי יקח ע"ז שנעשית מיוחדת למה כתיב כי יקח הרי היה צריך לכתוב כי תלקח בדרך ממילא דיש לומר אף כשאנו אומרים שבקידושין העיקר הוא מה שאוסרה אכו"ע אין הפירוש שבמה שנעשית מיוחדת לו אינו פועל מידי אלא שבעיקר פעולתו בזה, מה שאוסרה אכו"ע וממילא פועל ג"כ ענין המיוחדת לו, ומה שכתוב בתורה כי יקח קאי על זה שנעשית מיוחדת לו ואין זה ממילא שהרי הוא פועל ג"כ בזה, אלא שעיקר מתבטא פעולתו הוא בזה שאוסר אותה אכו"ע וממילא יכול לפועל הכי יקח מאחר שכבר נעשה אסורה אכו"ע והיינו שמקודם צריך להיות האיסור אכו"ע ובזה מתחיל הקידושין ואח"כ המיוחדת לו ועי"ז א"צ דעתה ומה שהיא מסייעת בזה לאסור עצמה אכו"ע לא איכפת לי שהרי לא עי"ז קאי הכי יקח בעיקר כי עיקר הכי יקח שלוקח אותה לעצמו שנעשית מיוחדת, ויש להאריך בזה ואכ"מ.

ולהעיר ממש"כ החידושי הרי"ם ריש קידושין ומאי לישנא דרבנן דאסר לה אכו"ע כהקדש דמדאורייתא יש בקידושין ג"כ ענין שלוקח אותה שנעשית קנין כספו לגבי אכילת תרומה אבל מדרבנן שאין ארוסה אוכלת בתרומה וא"כ כל הקדושין אליבא דרבנן זהו מה שאסורה אכו"ע כהקדש.

איברא דמה שיש להקשות לפי צד זה דעיקר הקידושין זהו מה

שאסור אותה אכו"ע וממילא נעשית מיוחדת איך רוצה הגמ' לומר בריש קידושין אי תנא קונה הו"א בע"כ, דאם הקידושין זהו מה שאוסרה אכו"ע איך יכול לאסור אותה בע"כ הרי אין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו. ובאמת קושיא זו היא בלאו הכי כמו שהקשו המפרשים דאיך יתכן קנין בע"כ ומיישבים לפי דברי הר"ן דשאני קנין קדושין משאר קנינים, דשאר קנינים העיקר הקנין הוא גמ"ד והקנין הוראה על הגמ"ד משא"כ קידושין דהאשה רק מבטלת דעתה ואין הסכמה פועל מידי ולכן יש סברא שיהי' בע"כ. אבל אם נאמר דהעיקר הקידושין זהו איסור הקושיא חזקה איך יתכן בע"כ הרי אין אדם אוסר דבר שאינו שלו עי' רשב"א דע"ז ובשער יתורה באריכות.

ויש לומר בפשטות דהנה התוס' הקשו שם בקדושין ד"ה אי תנא קונה ה"א בע"כ איך תני לקמן האיש מקדש הלא ג"כ איכא למטעי דיכול לקדש בע"כ ותירצו דשם לא נוכל לטעות דכבר אשמעינן הכא ועיין בחידושי הרי"ם שהק' על קושיות התוס' שם באופן אחר. ובאמת יש ליישב בפשטות דהאיש מקדש א"א לומר בע"כ דמקדש ענינו איסור כמו שהגמ' אומרת ומאי לישנא דרבנן דאסר לה אכו"ע וא"כ א"א לומר שיהי' בע"כ משום דאין אוסר דבר שאינו שלו ואי תנא קונה באמת הייתי אפילו בע"כ כי אז היינו לומדים שענין הקדושין אינו איסור כ"א קנין וכנ"ל, אבל מאחר שאינו כתוב כ"א האשה נקנית והאיש מקדש מובן שאפשר לומר שענין הקדושין שאוסרה אכו"ע יובן בפשטות הא דעדות בקדושין הם עדי קיום, מאחר שעיקר הקדושין זהו מה שנאסרת אכו"ע וזהו לא יכול להיות בלי עדים ולא צריך לדברי האומרים שנאסרת אכו"ע וזהו לא יכול להיות בלי עדים ולא צריך לדברי האומרים דהא דעדות הם חלק מהקדושין משום דבלי עדות אינה נאסרת לעלמא ואין אישות למחצה (עיין רמב"ן ורשב"א קדושין דס"ה) דלפי צד זה זהו לא רק אישות למחצה אלא שלא מתחיל בכלל האישות דעיקר האישות מתחיל מזה שנאסרת אכו"ע וממילא נעשית מיוחדת לו.

ובאמת ב' צדדים אלו מהו עיקר הקדושין אם מה שנאסרת אכו"ע או מה שנעשית מיוחדת לו זה ב' אוקימתות בגמ' קדושין דף ה ע"ב ת"ר כיצד בכסף כו' דלפי לישנא הא' נתן הוא והאמר הוא פשיטא דהוה קדושין נתן הוא ואמרה היא נעשה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוה מקודשת ולפי האב"א נתן הוא ואמר הוא מקודשת נתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת נתן הוא ואמרה היא ספיקא וחיישנין מדרבנן, דלכוארה

צ"ע במאי חולקין דלפי האוקימתא קמייתא ודאי לא הוה קידושין ולפי אב"א זהו ספק קידושין (ועיין בר"ן שם שמפרש שזהו ספק דאורייתא וראיתו מהרמב"ם)

ויש לומר שיש ב' ענינים בקידושין נתינה ואמירה וכתבו האחרונים שהנתינה פועל ביטול דעתה והיינו שמסכימה והאמירה הוא האיסור שנאסרת אכו"ע, והיינו שההתינה ואמירה זהו ב' ענינים נעשית מיוחדת לו ע"י הנתינה ונאסרת אכו"ע ע"י אמירה דלפי לישנא קמא שאינו מועיל אמרה היא משום שעיקר הקידושין זהו מה שנאסרת אכו"ע ולכן אינו מועיל אמרה היא שא"ז האי היא פועלת כל מעשה הקידושין ולכן אומרת הגמ' דהוה כמי שנתנה היא ואמרה היא ולא הוה קידושין והיינו שהיא פועלת הכל והא דלא מועיל נתנה היא משום שהנתינה פועלת הסכמה וכשהיא נותנת ה"ה מסייעת, משא"כ לפי איבעית אימא שהעיקר מה שנעשית מיוחדת וזהו ע"י הנתינה אלא שזהו ג"כ ענין מהקידושין מה שנאסרת אכו"ע ולכן הוה ספק בזה אם האשה עושה זאת דהרי עיקר הקידושין נפעל על ידיו, וכן תלוי בסברות הנ"ל אם מועיל טלי קדושין מעג"ק, וד"ל.

המרום מכל האמור שיש ב' צדדים בקידושין א' שעיקר הקידושין זהו מה שנעשית מיוחדת לו וממילא נאסרת אכו"ע ב' שהעיקר זהו מה שנאסרת אכו"ע וממילא נעשית מיוחדת לו, וכמ"כ בגירושין אם העיקר זהו מה שמתירה לעלמא וממילא נכרת הקשר שביניהם או שהעיקר שנכרתת ממנו וממילא מותרת אכו"ע. ואם נאמר שענין הגט זהו מה שמתרת לעלמא פירוש מה שמתירה לעלמא וממילא נכרת הקשר ונפסק הקשר שביניהם, יובן הא דהגט צריך להתירה לכו"ע לכל איש ואיש אליבא דרבנן או עכ"פ לאיש אחד אליבא דר"א ובאם אינו מתירה אינו גט (גיטין דפ"ב) מאחר שזהו עיקר הגט שמתירה לעלמא ולא מה שנכרת הקשר שביניהם, ועיין בלקו"ש ח"כ פ' תצא שמבאר שם שכל ענין הגט ויצאה זו והיתה. (וכן בקידושין אם אינו פועל ע"י הקידושין איסור אינו קידושין גם לפי הצד דעיקר הקידושין מה שאוסר אכו"ע דהא בהא תליא גיטין בקידושין, כנ"ל).

וב' צדדים שאמרנו בגט באמת הם לאו דוקא בגט המתיר אלא ג"כ במיתת הבעל שמתיר אם המיתה מתרת לעלמא וממילא נפקע האישות של בעלה או שמיתה מפקיעה האישות של הבעל וממילא מותרת לעלמא ובכל זאת צריך קרא דמיתת הבעל מתיר (קידושין ד"ג ע"ב) דבלאו קרא הייתי אומר שלא רק שלעלמא אינה מותרת אלא גם לגבי בעלה גופה נשארת האישות ונ"מ טובא כדלקמן שזה ג"כ תלוי בקידושין כנ"ל בגירושין ואם

נאמר שהמיתה מתרת לעלמא וממילא נפקע האישות והקשר של בעלה יש לבאר דבמיתה הבעל במקום יבום מאחר שהתורה גילתה שלא תהי' אשת המת החוצה היינו שאוסרה אכו"ע הרי שכאן המיתה לא מתרת מאחר שנשארת אסורה אכו"ע הרי כאן גילתה התורה שאין מיתת הבעל מתרת ונשארת אישות המת, מאחר שכל ענין היתר זהו מה שנעשית מותרת לעלמא ובמקום יבום זה אינו.

ולכאורה יש להקשות אף לפי הצד דעיקר הגירושין זהו מה שנכרת ביניהם וממילא מותרת לעלמא בכל זאת הרי בעינן שיתיר אותה לעלמא ובאם לאו אינו גט כנ"ל וכן הוא במיתת הבעל, וא"כ במקום יבום הרי אינה מותרת לעלמא וא"כ למ"ד זה נאמר שאין המיתה מתרת. אבל באמת זה אינו, דזה שלפי צד זה בעינן שהגט יתיר לעלמא זהו משום דאם לאו הוי שיור בגט ונשארת קשורה בו בזה שלכל העולם ולו מותרת וא"כ חסר בכריתות שביניהם, ולא שזהו הגט שמתיר לעלמא אלא כדי שיהי' כריתות צריכים ג"כ שתהיה מותרת לעלמא, משא"כ במיתה אינו שייך סברא זאת דהעיקר מה שנפקע ע"י המיתה ולכן מיתת הבעל במקום יבום מתרת את האישות שביניהם. וענין היבום זהו לא מחמת אישות המת אלא שהתורה חידשה זיקה, ולא אכפת מה שהתורה אסרה בעלמא שבזה לא מובן שאישות המת נשארה משא"כ לפי הצד דעיקר הגט שמתיר לעלמא וכן הוא במיתה, הרי מובן שבמקום יבום לא מתרת המיתה ונשארה אישות המת. ובזה יובן שהחקירה שהזכרנו בריש דברינו בנוגע זיקת יבמה תלוי בנוגע מיתה שמתרת וכן גט שמתיר וכן בנוגע קדושין כנ"ל.

ואופן ב' יש לבאר דהנה ידוע החקירה בנוגע מיתת הבעל שמתיר מהו המתיר אם פועלת המיתה מתרת או העדר מציאות של בעל והיינו שאין כאן בעל שיאסור אותה וממילא מותרת, דהחילוק בין ב' צדדים אלו הוא אם מיתה זהו דבר המתיר גמו גט שמתיר כך מיתת הבעל מתיר או שזה ענין של ממילא, ובזה תלוי ההו"א ומסקנת הגמ' קידושין דף יג ע"ב כנ"ל והנ"מ בזה בגמ' גיטין דף לט ע"א גר שמת ובזבזו ישראל נכסיו והיו בהן עבדים בין גדולים וקטנים קנו עצמן בני חורין אבא שאול אומר גדולים קנו עצמן בני חורין קטנים כל הזוכה בהן זכה ע"כ.

וישנו שאלה בנוגע עבדים קטנים אם אף אחד לא זכה בהן עד שהגדילו אם יכולים הם בעצמן לזכות. הרמ"ה הובא בטור יו"ד סי' רס"ז ס"ל דאין להם תקנה ומפרש הט"ז דמאחר שבשעת מיתה לא זכו בעצמן לא מועיל מה שאח"כ הגדילו והב"י חולק וסובר שיכולים לזכות בעצמן

לאחר שהגדילו שלכאורה במאי חולקין. ויש לומר שזהו המחלוקת עם פעולת המיתה מתרת או העדר מציאות, דהרמ"ה סובר שפעולת המיתה מתרת ולכן מאחר שבשעת פעולת המיתה היו קטנים לא התירה אותן המיתה, והב"י סובר שהעדר מציאות ולכן אף לאחר שהגדילו ישנו ענין של העדר המציאות.

ועוד נ"מ יש לומר לכאורה אם מיתת הבעל יצטרכו עדים להתיר עדי קיום כמו בגו"ק, דאם פעולת המיתה מתרת והיינו שיש כאן דבר המתיר יש סברא לומר שיצטרכו עדים אבל אם נאמר שזהו ענין של העדר מציאות של בעל ולא דבר המתיר לא יצטרכו עדים.

אולם א"ז מוכרח דיש בכלל לחקור בהא דאין דבר שבערוה פחות משנים אם זהו מחמת האיסור ערוה, אף דע"א נאמן באיסורים שאני איסור ערוה משאר איסורים, או שזהו מחמת חלות גו"ק ונ"מ בנוגע מיתת הבעל, אם זהו מחמת איסור ערוה ג"כ במיתת הבעל יצטרכו עדים, ובלאו הכי כתב הצ"פ דמיתת הבעל לא בעי עדים משום דאמרינן ריש קידושין דמשמים הוא דקא מקמי וממילא לא בעי עדים, כמו גבי יבום שכתב הרשב"א בשו"ת חלק ו' סי' שכ"ה שאין צריך עדים מאחר דאשה זאת הקנו לו מן השמים (ועיין בשו"ע אה"ע סי' קס"ו סעי' ב' בהגה דהרמ"א סובר דיבום צריך עדים ועיין משל"מ פ"ב מהל' יבום ה"ד) ויש להאריך בכל זה ואכ"מ. ובפשטות נ"מ באם המציאות הזה יתכן שמת הבעל וקם לתחי' אח"כ וכמו שכתבו האחרונים בזה, דאם נאמר שפעולת המיתה מתרת לא מועיל מה שקם לתחי', אבל אם נאמר שהעדר מציאות מתרת הרי עמה נמצא במציאות.

ולפ"ז יש לומר דאם נאמר שפעולת המיתה מתרת לא מסתבר לומר שבמקום יבום לא מתיר מאחר שהיה כאן פעולת המיתה והיינו דבר המתיר ולא מסתבר לומר שבמקום יבום חידשה שאינו מתיר אבל אם נאמר שהעדר מציאות של בעל מתרת ואין כאן דבר המתיר ולכן אם קם לתחי' האישות נשאר יש מקום לומר שבמקום יבום חידשה תורה שהיבם במקום הבעל והוא אוסר אותה שהרי התורה חידשה מציאות המקום הבעל והיא זקוקה אליו מן התורה, א"כ האי הוא במקום בעלה.

המורם מכל האמור שיש ב' צדדים בנוגע הזיקה, א' שזהו מצד אישות המת שלא נפקע ועוברת ליבם, ב' שאישות נפקע והתורה חידשה זיקה חידשה. ובאמת אם נאמר שאישות המת לא נפקע ומצד זה הוא הזיקה יובן בפשטות הא דאין קידושין תופסין ביבמה לשוק, ולכאורה זהו הרי איסור לאו לא תהיה אשת המת חוצה וקידושין תופסים בחייבי לאווין

אלא זהו מצד שהיא עוד נשארת במצב כמו קודם. שהיתה אשת איש ולכן אין קידושין תופסין בה, ובאמת יש ליישב גם לפי הצד שזהו זיקה חדשה, דיש לומר דהא דאין קידושין תופסין בכלל זהו מצד ב' ענינים א' מחמת איסור כרת ב' מחמת שהיא קנויה לבעלה, דבאשת איש י"ל הא דאין קידושין תופסין זהו לא מצד האיסור דוקר אלא מצד שהיא קנויה לבעלה, וכמ"כ הוא ביבמה מאחר שהיא זקוקה ליבם אין קידושין תופסין בה.

ואשר לפ"ז יותרן מה שהקשינו הסתרי' בין רב לשמואל במובן דב' מחלוקת רב ושמואל הא בהא תליא, שרב שסובר אין זיקה סובר יבמת כאשת איש, פירוש שאישות נשארת ולא זיקה חדשה וזהו הפירוש אין זיקה. ושמואל סובר יש זיקה חדשה ואינה כשאת איש דאישות המת נפקע ונתיר על ידי מיתת הבעל כנ"ל.

ובזה אפשר לבאר ג"כ בדף קד ע"א מתני חלצה בלילה חליצתה כשרה ור' אלעזר פוסל, ובגמ' מבואר דהמחלוקת היא מר סבר חליצה כתחילת דין דמיא דנפקא לן בסנהדרין דתחילת דין ביום ע"כ. פירוש דמ"ד חליצה כשרה בלילה סובר שחליצה הוה כגמ"ד ומ"ד חליצה פסולה בלילה סבר חליצה כתחילת דין דמיא וצ"ע במאי חולקים. ובפשטות י"ל שחולקים במהות חליצה מה היא (ועיין בירושלמי פ"ג ה"א מחלקות אם חליצה זהו קנין או פטור), אם ענינה שהיבם מפקיעה מרשותו או שעצם מעשה חליצה מתירה דאם נאמר שענין החליצה זהו מה שהיבם מפקיע הר"ז גמר הדבר משא"כ אם מעשה חליצה מתרת בפ"ע הרי זה תחילת דבר. ולפי דרכנו הנ"ל אפשר לבאר דאם נאמר שאישות הבעל נשארת א"כ חליצה זהו גמ"ד שהרי האישות התחילה וצריך לגמור לפקוע משא"כ אם ענין היבום זהו הזיקה חדשה הרי חליצה זהו תחלת דין, ואפשר לומר על ב' אופנים שחליצה זהו מעשה המתכת בין שהיבם מפקיע מרשותו.

ובחקירה זו יש לבאר ג"כ מחלוקת רבי ורבנן בדף נב ע"ב החולץ ליבמתו וחזר וקדשה רבי אומר אם קדשה לשם אישות צריכה הימנו גט, לשם יבמות אין צריכה הימנו גט וחכמים אומרים בין שקידשה לשם אישות בין שקידשה לשם יבמות צריכה הימנו גט. ומפרש אביי הכא במאי עסקינן כגון דאמר לה התקדשי לי במאמר יבמין רבי סבר מאמר עילוי זיקה קא רמי ואתאי חליצה אפקעתה לזיקה ורבנן סברי האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ועיין בפרש"י שחולקים אם זיקה מהניא למאמר. ולדברינו יש לבאר שהמחלוקת היא במהות זיקה מה היא דרבנן סברי שא"ז מחמת אישות המת אלא שהתורה חידשה זיקה חדשה, ולכן אינה

קשורה אם מאמר, משא"כ רבי סבר שזיקה זהו מחמת אישות המת ולכן קשור בה מאמר דהוה ג"כ קידושין הרגילים ולא זיקה חדשה מהתורה. ובזה תלוי ג"כ מחלוקת שלהם לקמן דף יט ע"ב וקידושין דף מד ע"א אם מועיל מאמר ביבמה שלא מדעתה דלשיטתייהו אזלי.

ולפי הצד דזיקת יבום הוא מחמת שאישות האח המת לא נפקע, יובן בפשטות דברי רש"י לקמן דף נב ע"א שכתב לבאר הא דמאמר ביבמה אינו קונה מן התורה וז"ל שהרי אין קידושין תופסין באשת אח והתורה לא התירתה לו ליצעות כשאר נכרית אלא כסדר המצוה וביאה הוא דכתב רחמנא ע"כ. ולכאורה צ"ב בכוונת רש"י שכתב הטעם שלא מועיל מאמר ביבמה משות דהוי כאשת אח, בלאו הכי נמי הרי אין כסף ושטר גומר דילפינן מקרא.

וצריך לומר שכוונתו לבאר למה לא יקנה הכסף ושטר בתורת קידושין דאינש דעלמא ולא בתורת יבום, ואף דאין קידושין ביבמה לשוק בפשטו הוא רק לאיש זר אבל אמרי לא יקנה היבם בתורת קידושין, וע"ז כתב רש"י דהוה אשת אח, וצ"ע באמת הוי אשת אח במקום יבום נפקע איסור אשת אח, אבל אם נאמר שאישות המת נשאר יובן דבאמת שם אשת אח נשאר מאחר שאישות המת לא נפקע ולכן אם בא לקדש קדושין בתור איש זר פירוש קידושין דעלמא יש כאן איסור אשת אח. ודוקא בתור יבם והיינו שהתורה התירה לו לקחת את אישות האח גופא שיעבור אליו, משא"כ סתם קידושין אינם מועלים פירוש שזהו ענין זיקת יבום שיעבור אליו אישות האח החי וזוהי המצוה.

ובזה יובן הא דיש שאלה באחרונים בנוגע למצות יבום אם הקנין הוא חלק מהמצוה והיינו אם קניית היבמה מעכב במצות יבום, ומביאים ראיה לזה מהא דתנן בדף צו ע"ב קטן בן תשע ויום אחד שבא על יבמתו ומשהגדיל נשא אשה אחרת ומת אם לא ידע הראשונה משהגדיל הראשונה חולצת ולא מבייבמת והשניה חולצות או מתייבמת ואין הראשונה נפטרת ע"י יבמה של שניה משום דעליה עדיין זיקת בעלה הראשון שלא פקע ע"י ביאת הקטן והיינו משום שהקטן לא קנאה (לפי שיטת רש"י בקידושין דף יט ע"א לא קנה מדרבנן ולשיטת התוס' שם לא קנה מדאורייתא), דאילו משום מצות יבמה יבא עליה הרי ביאת בן ט' ביאה גמורה לכל דבר הרי מבואר דמעיקר מצות יבום הוא לקנותה ובלאו הכי עדיין זקוקה לחליצה.

וכן מביאים ראיה מדברי הריא"ז מבוא במל"מ יבום פ"ב ה"ב

שכתב שאם לא כנס היכם יבמתו ולא נתייחד עמה בעדים כו' לא נקנית לו באותה ביאה קנין גמור ואינו יכול לפוטרה בגט בלא חליצה. מבואר ג"כ מכאן דאם לא תפס הקנין לא נתקיים מצות היבום. ויובן אם נאמר שאישות המת נשאר והמצוה על היכם לקנות את אישות המת ולכן אם היה מעשה ביאה והיה כאן ענין של יבמה יבא עליה, בכל זאת מאחר שלא קנאה אותה הרי עוד אישות המת לא עברה אליו ולכן א"א לפוטרה בגט וצריכה חליצה להתיר אישות האח שיקנה אותה הקנין וע"י כך תהי' אשתו ויכול לגרשה ומבין מדוע הקנין חלק מהמצוה ואם לא קנה לא נתקיים המצוה.

ובזה יובן שיש הפרש בין א"א במקום מצות יבום לבין אשת אח שלא במקום יבום, דאשת אח במקום יבום נשארה עליה האישות של האח המת והיבם עומד תחת הבעל והאישות עוברת אליו ואין כאן איסור אשת אח, שזה שייך אם אישות המת היה נפקע והוא היה בא לעשות קידושין מחמת צווי התורה שייך לומר שמקדש אשת אחיו אלא שהתורה התירה במקום יבום משא"כ כשאני אומר שענינו שאישות אחיו תעבור אזי ענינו רק שממשיך אישות אחיו וכאילו אחיו חי משא"כ שלא במקום מצוה פירוש שאין החילוק רק כמו שאומרים בפשטות אם יש כאן איסור אשת אח או שהתורה התירה איסור אשת אח אלא כנ"ל.

ובזה יש לתרץ קושית הגרע"א בתוספותיו למשניות ריש יבמות חמש עשרה נשים פוטרת צרותיהן וצרות צורתיהן מן החליצה ומן היבום עד סוף העלום, ובדף ג ע"ב יליף מקרא דאשה על אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה, פטור ערוה וצרתה, וצרת צרתה. וצע"ג אמאי צריך קרא דצרה פוטרת צרתה היינו דלא במקום יבום הוה הצרה א"א פירוש דהוי ערוה דהתורה גילתה שיש הפרש בין א"א במקום מצוה לשלא במקום מצוה, דשלא במקום מצוה הוי ערוה כשאר עריות כנ"ל ההפרש בזה, אבל בלאו גילוי התורה הייתי לומד שאין הפרש בין א"א במקום מצוה לשלא במקום מצוה והיינו אף שאין מצוה ליבם בכל זאת אינה כערוה לפטור ולא הוה כשאת אח שיש לה בנים אלא שאין עושה מצוה ליבם אבל אינו ערוה שתוכל לפטור צרתה.



סי' ב' ספק קורב לו ספק קרוב לה

הרמב"ם פ"ט מהל' אישות ה"א כתב וז"ל ע"א אומר מקודשת היא זו והיא אומרת לא נתקדשתי הר"ז מותרת אחד אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת לא תנשא ואם נישאת לא תצא שהרי היא אומרת לא נתקדשתי כו' ע"כ. והקשה הר"ן כתובות דכ"ב שסתם הר"מ איך טעונים העדים ומזה משמע דלא איירי דוקא באופן של ספק קרוב לה או לו וא"כ צ"ע אמאי לכתחילה לא תנשא.

והנה גרסינן התם כתובות דף כב ע"ב תנו רבנן שנים אומרים נתקדשה ושנים אומרים לא נתקדשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת לא תצא, שנים אומרים נתגרשה ושנים אומרים לא נתגרשה הרי זו לא תנשא ואם נשאת תצא מאי שנא רישא מאי שנא סיפא אמר אב"י תרגמה בעד אחד ע"א אומר נתקדשה וע"א אומר לא נתקדשה תרויהו הפנויה קמסהדי והאי דקאמר נתקדשה הוה ל"י חד ואין דבריו של חד במקום שנים ע"כ.

והקשו הראשונים מדוע בע"א אומר נתקדשה לא תנשא לכתחלה, והרי ע"א בקידושין לאו כלום הוא כדקי"ל דהמקדש בע"א אין חוששין לקידושין משום דאין דבר שבערוה פחות משנים. ועיין בתוס' שהקשו כן אבל קושיתם היא לא מטעם דע"א לאו כלום הוא, אלא משום דהוה לן לאוקמי אחזקה.

והמהרש"א הקשה על התוס' מדוע לא הקשו מטעם אין דבר שבערוה פחות משנים וכמ"ש התוס' בעצמם בתחילת הדיבור. וכתב המהרש"א לתרץ דההוא אמר שנתקדשה בפני ובפני אחר אע"ג דאכתי אין בעדותו כלום ולא תצא דאין דבר שבערוה וכו' מ"מ לכתחלה לא תנשא דלמיחש מיהא בעי שמא נתקדשה בפני שנים אי לאו משום דאוקמא אחזקה.

ובאמת יש ליישב קושית המהרש"א דמה שהקשו התוס' שתנשא לכתחילה מטעם חזקה ולא מטעם דאין ע"א לאו כלום הוא י"ל שהתוס' רצו להקשות אליבא דכו"ע אפ' למאן דס"ל שם בקידושין דהמקדש בע"א

חוששין לקידושין מ"מ כאן יהי' מותר לכתחילה לינשא מטעם דתרווייהו בפנוי' קמסהדי והי' לן לאוקמה בחזקת פנוי'. וכן מה שתכב המהרש"א דע"א שאומר נתקדשה היינו בפני עוד אחד דיש כאן ב' עדים, הרי בפשטות הסוגיא משמע דע"א אומר נתקדשה וע"א אומר לא נתקדשה הם עידי הקידושין לפי שי' התוס' וש"ר, שע"א אומר קרוב לו וע"א אומר קרוב לה מיירי כאן.

ומוכרחים אנו לומר שתירוצ' התוס' דמיירי שאנו יודעין שזרק לה קידושין ומספקא לן אי קרוב לו אי קרוב לה שלכן א"א להעמיד על חזקה מתרץ ג"כ הקושיא שלא הקשו התוס' מטעם אין דבר שבערוה פחות משנים וצריך ביאור איך מתרץ הרי לכאורה אין כאן ב' עדים על הקידושין וא"כ תנשא לכתחילה דאין דבר שבערוה פחות משנים.

והנה עיין בר"ן שכתב ליישב וז"ל לפיכך נ"ל דהכא במאי עסקינן כגון ששניהם מודים שזרק לה קידושין אלא שהם חלוקין אם קרוב לו או קרוב לה וכיון שיש כאן שני עדים בזריקת הקדושין ועבידי אינשי דטעו בקרוב לו ובקרוב לה אמרינן דמדרבנן לא תנשא דחיישינן שמא בשעת הקדושין שניהם ראו שרקובים לה הוי וזה טועה עכשיו, ובפרק ארבעה אחין (דף לא ע"א) נמי אמרינן דבכת אחת שא' אומר קרוב לו וא' אומר קרוב לה דספיקא דרבנן הוא ע"כ.

הרי כתב הר"ן שכל הטעם שלכתחילה לא תנשא משום דחיישינן שמא בשעת מעשה הקידושין ראו שניהם שהיה קרוב לה וממילא הוי קידושין בפני ב' עדים וגם איתרע חזקת פנוי' והתוס' שלא כתבו כן סוברים שעצם הדבר שהי' כאן מעשה קידושין זרק לה הקידושין מטעם זה לבדו הוי ריעותא בחזקת פנוי' והוי כבמקדש בפני ב' עדים. וסברת מחלוקתם תלוי בעידי קידושין אם העדים צריכים לראות כל הפרטים או שמפסיק שראוים כללות הדבר, שלפי התוס' מספיק שראוים כללות הדבר ולפי' שי' הר"ן צריכים לראות גם פרטי הדבר.

ולתרץ דעת הרמב"ם כתב הלח"מ שם דצ"ל דהע"א אומר נתקדשה בפני שנים דהא לקיום הדבר בעי ב' עדים והמקדש בע"א אין חוששין לקידושין. אבל צריך ביאור איך נאמן הע"א לומר שנתקדשה הרי אין דבר שבערוה פחות משנים.

והנה התוס' רי"ד מפרש סוגיין דמיירי באופן שלא הוחזקה מה היא, כגון בבאה ממדה"י וכן מוכרח מלשון הגמ' דקאמר תרווייהו בפנוי'

מסהדי דמשמע שלא הוחזקה פנוי' אלא על פיהן. ובאופן כזה נאמן ע"א לומר דמקודשת היא אבל באמת אם יש לה חזקת פנוי' ודאי אין ע"א נאמן לומר דמקודשת היא. ומוכיח כן מסיפא ע"א אומר נתגרשה תצא, משום דתרווייהו באשת איש קמסהדי והאי דקאמר נתגרשה הוי לי' חד ואין דבריו במקום שנים דמשמע שאם הי' רק ע"א והי' אומר נתגרשה הי' נאמן, ולכאורה הרי אין ע"א נאמן לומר שנתגרשה עי"ש. ומוכרחים אנו לומר דאיירי באופן שאין לה חזקת א"א ולכן נאמן ע"א לומר נתגרשה. וא"כ גם הרישא ע"א אומר נתקדשה מיירי באופן שאין לה חזקת פנוי' ולכאורה אפשר לפרש דעת הרמב"ם כן.

אולם נראה שא"א לפרש כן דברי הר"מ שהרי כתב בפ"ט מהל' אישות הל"א אמר ע"א מקודשת היא זו והיא אומרת לא נתקדשתי ומפשטות לשון הר"מ משמע שמייירי גם באופן שיש לה חזקת פנוי' ומ"מ כתב דאם ע"א בעיגונא אומר מקודשת ואחד אומר אינה מקודשת לא תנשא לכתחלה. ועוד יש להוכיח שהר"מ מיירי גם באופן שיש לה חזקת פנוי' ממש"כ בפ"ב מהל' גרושין ה"ט וז"ל האשה שלא הוחזקה א"א ובא ע"א ואמר א"א היתה ונתגרשה ובא ע"א ואמר לא נתגרשה וכו' ע"כ. הרי הרמב"ם מדייק דמיירי באופן שלא הוחזקה א"א וא"כ מזה שבהל' אישות סתם הרמב"ם ולא כתב האשה שלא הוחזקה בחזקת פנוי' משמע שמייירי גם באופן שיש לה חזקת פנוי' ומ"מ לכתחילה לא תנשא וצ"ע.

והנה ידוע החקירה בגדר אין דבר שבערוה פחות משנים, אם החידוש בזה הוא דאיסורי א"א שאני משאר איסורים דאמרינן שם דעד אחד נאמן באיסורים וכאן לומדים מדבר דבר מממון דאיסור זה הוי דבר שבערוה ובעי שנים, א"כ מה שדבר שבערוה צריך שנים זהו מצד עצם האיסור, או דלמא דבאמת איסורי א"א הוי באמת כמו שאר איסורים דע"א נאמן והלימוד דבר דבר מממון הוא על המעשה של דבר שבערוה, והיינו שעצם המעשה קידושין וגירושין בעי ב' עדים אבל לא משום האיסור שבזה. ונראה שהרמב"ם ס"ל שדין אין דבר שבערוה פחות משנים אז מצד האיסור אלא מצד המעשה והיינו החלות.

וראיה לזה ממש"כ הרמב"ם פ"א מהל' גירושין הי"ג וז"ל ומנין שיתנו לה בפני עדים ה"ה אומר עפ"י שנים עדים יקום דבר ואי אפשר שתהי' זו היום ערוה והבא עליה במיתת ב"ד ולאחר תהי' מותרת בלא עדים וכו' ע"כ. והקשו המפרשים מדוע אומר הר"מ סברות הרי פשוט דצריך ב' עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים. ומוכרח מזה שהר"מ דאין דבר

שבעורה פחות משנים א"ז מצד האיסור שבזה דאל"כ מדוע מביא סברה הרי פשוט דצריך ב' עדים מטעם אין דבר שבעורה.

אלא הרמב"ם סובר דאין דבר שבעורה פחות משנים זהו מצד המעשה והחלות דבר, ולכן בגירושין זה לא שייך לכאורה שהרי גירושין א"ז גדר חלות קנין, וכמ"ש הרמב"ם פ"ה מהל' מכירה הי"א יש דברים הרבה שאין צריכין קנין ואין לקנין בהם טעם כגון המשחרר את עבדו והמגרש אשתו ע"כ. ונמצא דגירושין אינו דין קנין כ"א איסור היינו התרת האיסור.

וכן מוכרח ממש"כ הרמב"ם פ"א מהל' גירושין ה"ב ומנין שעשרה דברים אלו מן התורה שנאמר והי' אם לא תמצא חן בעיניו וגו' וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו אם לא תמצא חן בעיניו מלמד שאינו מגרש אלא לרצונו ואם נתגרשה שלא ברצונו אינו מגורשת אבל האשה מתגרשת ברצונה ושלא ברצונה ע"כ. הרי שגירושין אינו דין חלות קנין כ"א דין איסור היינו שלבעל אין קנין באשה כ"א דין איסור דאי לאו הכי מדוע מביא הר"מ פסוק שאינו מגרש אלא לרצונו לכאורה אם זה גדר הקנאה הרי מובן בפשטות שצריך להיות רק ברצונו ומוכח שא"ז דין קנין כ"א התרת האיסור ולכן יש סברה שיהי' בע"כ וצריך פסוק שזה רק לרצונו.

ובאמת חקירה הנ"ל בגדר אין דבר שבעורה פחות משנים תלוי בפירוש הגמ' ריש גיטין ה"מ היכא דלא איתחזק איסורא אבל הכא איתחזק איסורא דא"א ואין דבר שבעורה פחות משנים. והרמב"ן הביא שם גריסא אחרת ועוד דאין דבר שבעורה פחות משנים, וזה תלוי אם הגדר שבר שבעורה זהו מצד הקנין והחלות אז צריך ללמוד שזה דבר שבעורה מצד איתחזק איסורא, אבל אם נאמר שגדר דבר שבעורה זהו מצד עצם האיסור של א"א אז צריך ללימוד ועוד שיש כאן ב' דברים א' איתחזק איסורא ב' דבר שבעורה ולשי' הר"מ הר"ז דבר אחד.

ובזה גם תלוי אם מיתת הבעל צריך ב' עדים דהרי ידוע שי' הרמב"ם סוף הל' גירושין דעד אחד במיתת הבעל נאמן מדאורייתא וכבר האריכו בזה האחרונים עיין בשו"ת עיו"ט סי' קל"א ושו"ת חת"ס ח"ג סי' צ"ד ושו"ת נודע ביהודה אבה"ע סי' ל"ג ואילך. דאם גדר דבר שבעורה זהו מצד האיסור הרי גם במיתת הבעל צריך ב' עדים ואם זהו מצד המעשה והחלות קנין הרי במיתת הבעל אין כאן גדר מעשה וחלות קנין כלל א"כ גם ע"א נאמן. ואף שלכאורה הר"ז כמו גירושין כנ"ל שגם בגירושין זהו רק גדר התרת האיסור ומ"מ אין ע"א נאמן בגירושין ואף שזהו מצד

דאיתחזק איסורא וכמו שכתב הר"מ פ"א מהל' גירושין הי"ג הסברה בזה הרי לכאורה שייך זה גם במיתת הבעל ומדוע נאמן ע"א ומאי נ"מ.

ויש לומר דבגט מאחר דאיתחזק איסורא והפירוש הר"מ שא"א שתהי' זו היום ערוה והבא עלי' במיתת ב"ד ולמחר מותרת בלא עדים כנ"ל, זה עושה את גדר הגירושין לדבר שבערוה שיהי' צריך ב' עדים כמו מעשה הקידושין דבעי ב' מצד עצם המעשה מאחר שזה פועל חלות כמ"כ מבאר הר"מ שגם גירושין בעי ב' עדים מצד עצם מעשה אף שזה רק התרת האיסור מ"מ הוי הגירושין גדר דבר וצריך ב' עדים משא"כ מיתת הבעל א"ז מעשה מתרת כלל. ומבואר שי' הרמב"ם דעל עצם האיסור שבגו"ק גם ע"א נאמן כדין ע"א נאמן באיסורים, ולפ"ז מבואר שי' הרמב"ם שע"א אומר מקודשת נאמן מאחר שכל עדותו זהו רק בנוגע לאיסור ולכן הדין דע"א נאמן באיסורין.

ובזה יש ליישב גם מה שהקשה הש"ש שי' פט"ו על הרמב"ם פט"ז מהל' סנהדרין שכתב דעד אחד נאמן לומר גרושה או זונה אשה זו, מהא דתנן בקידושין דף סד ע"ב קדשתי את בתי וגרשתי' כשהיתה קטנה ועכשיו היא גדולה אינו נאמן להחזיקה גרושה, ולכאורה אמאי אינו נאמן להחזיקה בתורת גרושה נהי שאינו נאמן מתורת אב מ"מ יהא נאמן בתורת ע"א. ולפי מה שכתבנו יובן דלהעיד על אשה שהיא גרושה לאסורה לכהן זה חשיב איסורין וא"ז דבר שבערוה ולכן נאמן משא"כ האב כשמעיד קדשתי את בתי וגרשתי הרי מעיד כאן על הגירושין שהא מעשה של דבר שבערוה ע"ז אין ע"א נאמן אע"ג שזה נוגע לענין איסורים, אבל כשאומר על אשה שהיא גרושה אינו חשוב כמעיד על מעשה גירושין אלא שרוצה לומר שיש עלי' איסור של גרושה ואסורה לכהן ע"ז נאמן.

והנה ידוע קושית הפנ"י על הרמב"ם הנ"ל בהל' ו' שכתב וז"ל אינו צריך שני עדים למלקות אלא בשעת מעשה אבל האיסור עצמו בע"א יוחזק, כיצד אמר ע"א חלב כליות הוא זה כלאי הכרם הם פירות אלו גרושה או שונה אשה זו ואכל או בכל בעדים אחר שהתרה בו הר"ז לוקה אעפ"י שעיקר האיסור בע"א וכו' ע"כ. ובפ"א מהל' אסו"ב הכ"א פסק האב שאמר קדשתי את בתי לזה אע"פ שהוא נאמן ותינשא לו, אם זינתה אינו נסקלת על פיו עד שיהיו שם שני עדים שנתארסה בפניהם או תוחזק ע"כ. הרי אף שהאב נאמן לומר שהיא א"א ואסורה אכו"ע מ"מ אינו נסקלת ומדוע בחלב לא נאמר כן שאף שהחתיכה אסורה מ"מ לא יהיה ע"ז מלקות.

ועיין בש"ש ש"ו פ"ב שמחדש מצד קושיא זו פירוש חדש בהרמב"ם שמש"כ שהאיסור בע"א יוחזק משמע שמוחזק כן מצד הע"א עצמו וכן ממה שמסיים שם אע"פ שעיקר האיסור בע"א ולא נקט לשום חזקה. ואף שכתב שאמר קדשתי את בתי נקט גם לשון תוחזק הרי שם זה בא בהמשך להל' הקודמות שמדבר אודות ענין חזקה של ל' יום משא"כ כאן ומפורש יותר ברמב"ם פ"ג מהל' שגגות ה"ב ששם לא הזכיר כלל הוחזק ומשמע שזה רק מצד הע"א והדרה קושית הפנ"י.

ובעצם קושית הפנ"י כבר נאמר הרבה תירוצים עיין שו"ת הגרע"א סי' ק"ז וקובץ שיעורים כתובות אות נ"ח ויש מתרצים שבע"א נאמן באיסורים הוי כמו תרי בדבר שבממון או בדבר שבערוה והוי בירור גמור ולכן לוקה על פיו משא"כ בנאמנות האב על בתו אף שנאמן לאוסרה מ"מ זה הרי דבר שבערוה ובדבר שבערוה צריך באמת ב' עדים, וא"כ אז בירור גמור והיינו שלא נתברר באמת שיהא א"א ולכן אינה נסקלת עיין ביד המלך פ"כ מהל' אסו"ב הל' י"ג באורכה בזה שאצל אב א"ז בירור גמור. ברם לפי האמור לעיל שדין דבר שבערוה זהו רק עצם חלות מעשה הקידושין אבל לענין האיסור גם ע"א נאמן באיסורים וע"כ הר"ז בירור גמור וכמ"כ באב שאמר קדשתי את בתי זהו בירור גמור, וא"כ מדוע אינו נאמן לענין עונשים.

והנה הצמח צדק בשו"ת אבה"ע סי' ר"ו אות ה' כתב וז"ל לפיכך נ"ל דה"פ דדוקא באיסורים דע"א נאמן באיסורים מדינא אמרינן שהאיסור עצמו נעשה מוחזק בע"א כדינו וכו' אבל האיסור ע"כ בחר גופו שדרכן ל' ואיהו מילתא דאיסורא נאמן בו ע"א, ואע"פ שנוגע אח"כ למכות ועונשים לית לן בה, דהרי בשעה שהוחזק לא ה' עדיין רק איסור ובגופו ממש אמנם גבי קדשתי בתי אע"ג דהוא נמי מילתא דאיסורא ממש ורחמנא הינ' מ"מ אין סוקליו כיון דדבר ערוה הוא ובעי תרי סהדי אלא רחמנא הימני' לאב אמרינן לקולא לא הימני' עכ"ל.

וביאור דבריו הוא דבאב שאמר קדשתי הרי יש כאן ב' דברים מצד א' זהו דבר איסור ממש ומאידך זהו דבר שבערוה כי המעשה קידושין זהו דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, וא"כ א"א לומר שלהאב יש לו כאן נאמנות גמורה כמו ב' עדים אלא שנאמן רק לענין האיסור ולא לעיין קטלא שקשור עם המעשה קידושין שזהו הדבר שבערוה אבל לעיין האיסור נאמן ממש.



סי' ג' נגח ואח"כ הפקיר

גרסינן בבא קמא דף יג ע"ב נכסים המיוחדין רבינא אמר למועטי נגח ואח"כ הקדיש נגח ואח"כ הפקיר תניא נמי הכי יתר על כן אמר ר' יהודה אפי' נגח ואח"כ הקדיש נגח ואח"כ הפקיר פטור שנאמר והועד בבעליו והמית איש וגו' עד שתהא מיתה והעמדה בדין שוין כאחד וגמר הדין לא בעינן הא שור יסקל בגמר דין הוא דכתיב אלא אימא עד שתהא מיתה והעמדה בדין וגמר דין שוין כאחד פרש"י שוין כאחד בבעל אחד ומשמע דלאו דוקא נגח ואח"כ הפקיר אלא הוא הדין נגח ואח"כ מכר נמי פטור כיון דאין להשור בעל אחד.

אולם הרמב"ם בפ"ח מהל' נזקי ממון ה"ד כתב וז"ל ולא עוד אלא שור המיוחד לבעלים שהדיק ואחר שהזיק הקדישו או הפקירו הרי זה פטור עד שיהיו לו בעלים בשעת הזיקו ובשעת העמדה בדין ע"כ. וכתב עלה הלחם משנה דמשמע מדברי רבינו דלא בעי שיהיה לו בעל אחד מתחילה ועד סוף אלא שיהיה לו בעלים לבד ואם כן נגח ומכר או הוריש חייב משום דהרי יש לו בעלים.

והקשה שם על רש"י שכתב שצריך בעל אחד דמה דחקו לומר כן והרי מבפשטות הדרשא משמע שהבעלים שהזכיר הוא דבעי העדאה בבעלים כדאמר והועד בבעליו וגם בעליו ימות ומשמע דצריך בעלים מתחילה ועד סוף אבל שיהיה לו בעל אחד מניין לו בכתוב עכת"ד. וכ"כ הרשב"א דנגח ואח"כ מכר חייב ולא מפטר אלא בהפקיר או הקדיש אחר נגיחה ושיון כאחד היינו שיהא לו בעלים מתחילה ועד גמר דין שהיא שור איש.

והנה הרמב"ם פ"ב מהל' נדרים ה"ד כתב וז"ל ההפקר אע"פ שאינו נדר הרי הוא כמו נדר שאסור לחזור בו ע"כ. והקצה"ח סי' רע"ג כתב שהפירוש הוא שהפקר אינו עושה קנין אלא הא דאינו יכול לחזור בו היינו מתורת איסור בל יחל וא"כ הפקיר ומת אפשר שהוא של היורשים, ומשמע דבהפקר עדיין הדבר שלו ואף שמסיק הקצה"ח שם דיצא מרשותו חגמיר מ"מ עדיין מקרי שלו וא"כ צ"ל אמאי פטור בנגח ואח"כ הפקיר.

והנה דעת הרמב"ם הוא דאיסורי הנאה שלו הוא וכמו שהוכיח הקצה"ח סי' ת"ו מדבריו עי"ש. מ"מ אם ינגח שור של איסורי הנאה יהא הדין דפטור. וזהו ג"כ שכתב הרמב"ם בריש הל' נז"מ כל נפש חיה שהיא ברשותו של אדם שהזיקה הבעלים חיבים לשלם שהרי ממונם הזיק. שכונת הרמב"ם דצריך להיות ברשותו ג"כ דלא מפסיק זה שהמזיק שלו לחוד שיהיה חייב בנזיקין אלא צריך שיהא גם ברשותו, וכזה ממעט איסורי הנאה דהוי שלו, ומ"מ פטור מאחר שאינו ברשותו ולא מקרי ממונו גמור. ועד"ז בהפקיר אף דהפקר מטעם נדרר והוה שלו ומ"מ פטור מאחר דאינו ברשותו.

וצריך לומר שהרמב"ם לומד הפירוש בעלים אחד שזהו דין בשור שצריך להיות לו בעלים וצריך להיות שוין כאחד היינו שגם בשעת העמדה בדין צריך להיות לשור בעלים כאלו שאם היה השור נוגח השתא היה חיי ולכן בהפקיר פטור משום שאם היה השור נוגח אז היה הבעלים פטורין משא"כ בנגח ואח"כ מכר אם היה השור נוגח השתא היה הבעלים חייבין, וזהו הפירוש שוין כאחד שצריך להיות אותו סוג בעלות המחייב לענין נזיקין. ובדעת רש"י צ"ל לומד דצריך להיות בעלים אחד ואם יש לשור בעלים אחרים הרי אם היה השור נוגח השתא היה באמת חייב אבל בעלים הראשונים היו פטורים וא"כ א"ז שוין כאחד.

והנה הוא יודע מש"כ בכתבי הגר"ח על מס' ב"ק בהא דמשלם מגופו דזהו דין על השור, היינו שהשעבוד חל על השור מבלי שיחול קודם הבעלים. וראי' לזה מגמ' דידן ליזל וליתי' בשקדם וזכה בו אחר הרי דאי לאו גזרת הכתוב דהפקר פוטר היה נוטל השור מהזוכה אף שלא היה בעלים בשעת הנגיחה, ועיי' בזה בארוכה בספר שערי יהודה ס"ד. ובזה יש ליישב שי' הראב"ד (עיי' בחלקא יואב סי' י"ט) הובא ברשב"א דל"ג בנוגע קנס דפלגא נזיקא שהחויב עליו בלא העמדה בדין רק דהב"ד לא מזדקקים להוציא הקנס רק ע"י עדים ואם הודה המזיק אמרינן ליה זיל שלים. ולכאורה הרי מודה בקנס בכה"ג פטור ומאי שנא פלגא נזיקא אבל אם נאמר דהחויב הוא על השור י"ל בפשטות שהודאתו אינו פוטרת אותו רק משעבוד שחל עליו משא"כ אם השעבוד הוא על השור אין הודאה שלו פוטרת אותו. ומאחר דהחויב בשור תם הוא על השור א"כ מדוע ס"ל לרש"י גנח ואח"כ מכר פטור וצריך בעל אחד, הרי אם היה השור נוגח אצל בעלים השניים היה באמת חייב, ולא שייך לומר שהבעלים השניים

היו חייבים ולא הראשונים שהרי החיוב הוא על השור ומה נוגע מי הוא הבעלים הרי השור הוא אותו השור.

ובפרט לפי מש"כ החת"ס ליישב הא דהקשו הראשונים על מה דאמרינן לקמן ד"צ מועד שהמית ונזיק דנין אותו ד"מ וכו' קדמו ודנוהו דיני נפשות אין חוזרין ודנין אותו דיני ממונות וכי קדמו ודנוהו ד"ה מאי הוי לידהר ולידייני' ד"נ וכו' ובגמ' כריתות דכ"ד אמרינן א"ר יוחנן שור הנסקל שהוזמו עדיו כל המחזיק בו זכה משום דהוי הפקר משנגמר דינו. ולפי מה דאמרינן דנגח ואח"כ הפקיר פטור א"כ מאי מקשה הגמ' ליהדר ולידיינהו דיני ממונות הא משנגח דינו הוי כהפקר ונגח ואח"כ הפקיר פטור וכן הקשו הגרע"א והקצה"ח סימן ת"ו והחת"ס ובשו"ת אדמוה"ז סימן י"ד הקשה השואל כן עיין מש"כ אדמו"ר הזקן שם לתרץ דכל המחזיק בו זכה משום יאוש לחודי' נגעו ביה ועיין בשו"ע הרב הל' פסח סימן תל"ה בקונטרס אחרון שם ובספר שערי יהודה הנ"ל שמיישב בזה ב' המקומות שלא יתרו.

וכתב החת"ס חו"מ סי' קס"ה דהא דממעטינן נגח ואח"כ הפקיר, דילפינן נזיקין ממיתה היינו נזיק שור תם דמגופו משלם וגופו איפטר ליה כיון דלתי ליה בעלים, אבל במועד שהחיוב הוא על הבעלים שממון שלהם הזיק ומשתלם מעליה ליכא למיפטר ממיתה השור. ולדבריו יש ליישב מה שהקשה בפלפולא חריפתא אות מ' דלא משכחת מועד שמשלם מעליה דפשיטא שיפקיר שורו, דבאמת בשור מועד לא מועיל מה שיפקיר רק בשור תם דבלאו הכי מלם רק מגופו. וא"כ הרי הגמ' מיירי בשור תם דמשלם מגופו ואפי' לפי הסברה הפוכה שזה דוקא בשור מועד אתי המיעוט, והטעם כמ"ש רש"י האמת כנ"ל.

וכן כתב בשימ"ק בשם מהר"י כץ וז"ל ותימה לר"ע דאמר יוחלק השור בב"ד ואם מכרו אינו מוכר דאינו יכול להפקיעו, א"כ ה"ה לענין הפקר והקדש הוי מוחלט ואין בידו להפקירו בכך וי"ל דרבינא איירי הכא במועד דכיון דנסקל ל"ש ביה החלטה בב"ד ותדע דמיירי במועד מדקתני עלה והועד בבעליו וכו' ע"כ הרי מפורש מדבריו דאיירי במועד, ועיין בשו"ת אחיעזר סי' מ"א שדן בארוכה על דברי השימ"ק ומוכיח מהראב"ד לעיל מינה שם שגם בסתם נאמר הדין וכן ברמב"ם לא חילק בזה, וכן מוכח משו"ת הרב הנ"ל שלא תירץ כהחת"ס וכ"כ במנ"ח מצוה נ"ה שגם בשן ורגל נאמר דין זה.

אך עדיין צ"ע ממיתה היינו כשאנו דנים לחייב את השור סקילה בעד

שהמית אדם שם הרי בודאי לא בענין חיובא דבעלים הראשונים כלל. וא"כ איזה נ"מ יש אם זהו אותו בעלים או בעלים אחרים הרי לא דנים לחיבתם, ומ"מ פרש"י לקמן דף מד ע"ב דלר' יהודה הוא הדין דנגח ואח"כ מכר פטור השור ממיתה. ולכן צריך לומר לרש"י דהא דבענין בעלים אחד היינו הא דבענין מיתה וגמ"ד בבעלים אחד זהו רק גזה"כ.

והנה הטור סימן ת"ו כתב וז"ל ושל הפקר שנגח פטור שאם קדם אחר וזכה בו הוי שלו ולא עוד אלא אפי' היו לו בעלים בשעת נגיחה והפקירו דוקם שעמד בדין פטור מיהו דוקא אם זכה בו אחר אבל אם הוא חזר בו וזכה בו חייב ע"כ. והקשה שם בהגהות למה כתב הטור בהפקיר וזכה בו אחר פטור הא יש לו בעלים בתחילה וסוף, ומאי שנא הא ממכר והוריש שבא לרשות אחר וא"ל דעיקר הקפידא שיהיו לו בעלים, משו"ה במכר והוריש חייב דמיד שיצא מרשותו, יצא לרשות אחר ולא עמד רגע אחד בלא בעלים, משא"כ בהפקיר וזכה בו אחר שקודם שזכה בו עמד זמן מה בלא בעלים דא"כ למה כתב דבזכה בו הוא עצמו חייב, הא ג"כ קודם שזכה בו עמד בלא בלעים ועיין במנ"ח שם.

ויש לומר שהטור ס"ל שצריך להיות בעלים משעת העדאה עד שעת העמדה בדין ולכן בהפקיר וזכה בו אחר פטור מאחר דהיה רגע בלי בעלים. והא דאם זוכה בו הוא עצמו חייב הוא משום דאי לא משכחת לועד שישלם שיכול להפקיר ולזכות מיד, ומזה מכריח הטור שבודאי שם לא אמרה התורה שיהיה פטור מאחר דהוא הוא הבעלים של השור.



סי' ד' רוכב ומנהיג

הרמב"ם פ"ט מהל' טעון ה"ז כתב וז"ל שנים שהיו אוחזים בכלי אחד או שהיו רוכבים ע"ג בהמה או אחד רוכב ואחד מנהיג וכו' יחלוקו ע"כ. וכ"כ בהל' גזילה פ"ז ה"ז היה אחד רוכב ואחד אוחז במוסירה הרכוב קנה הבהמה וכו' ע"כ. הרי כתב שרוכב קנה ולא הזכיר שזהו דוקא במנהיג ברגליו כדאמרין בגמ' בבא מציעא דף ח ע"ב שרוכב לא קנה ודוקא מנהיג ברגליו קנה. וכתב הרב המגיד שדעת רבינו כדעת הרב אלפס שרוכב קנה בלא הנהגה ברגליו.

אמנם בכ"מ נחלק עליו וכתב שהרמב"ם סובר שרוכב קני דוקא מנהיג ברגליו, וסמך על מה שכתב בהל' מכירה פ"ב ה"ו בהדיא כיצד קונים הבהמה במשיכה אצ"ל אם משכה והלכה או שרכב עליה והלכה בו ע"כ. הרי כתב שרוכב היינו שהלכה על ידו.

והפני יהושע כתב שהרמב"ם הלך בעקבי הרי"ף רבו ובדבריו מבואר בהדיא בכמה דוכתי בחיבורו דרוכב לחודיה קני אפי' בלא מנהיג ברגליו, וברוכב במקום מנהיג יחלוקו ואף שבפיה"מ כתב להדיא דרוכב דמתני איירי במנהיג ברגליו אפי' הכי נראה שבחיבורו בפסקיו חזר בו. ועוד שהרי בהל' כלאים פ"ט ה"ט פסק להדיא שהיושב בקרון סופג ארבעים וא"כ מבואר דיושב לחודי' קני וכ"ש רכוב דתפוס במוסירה, ועיין שם עוד בפנ"י שהאריך בזה. ולבאר דעת הרמב"ם איך יכול להיות שרוכב קונה בלי הליכה שא"ז משיכה וא"כ איזה קנין הוא כתב בש"מ בשם הריצב"ש שרוכב קונה משום שמשתמש בה כדרך שאדם משתמש בבהמתו.

אמנם צ"ע ממה שפסק הרמב"ם בהל' מכירה שקנין רוכב הוא שהולכת על ידי הרכיבה, וצ"ל שיש חילוק בין קנין מחבירו לבין קונה מציאה מהפקר דבקנין מחבירו צריך הקנין לפועל ב' דברים א' להוציא מן המוכר ב' ולהכניס לרשות הלוקח. משא"כ מציאה והפקר צריך רק להכניסה לרשותו ולכן מפסיק מה שמשתמש בבהמה שזה מורה שהיא ברשותו.

אבל בלוקח מחבירו אין זה מספיק וצריך פועלה שמורה שיצא מרשות המוכר דהיינו משיכה שהוא הליכה ממקומו המורה על שינוי מצב הבהמה מרשות לרשות. אמנם זה יתכן רק אם נאמר שהפקר אינו שייך לאף אחד וכבר חקר בזה הצ"פ ועיין בלוק"ש חט"ז וח"ב בנוגע גדר הפקר ואז מובן החילוק.

אבל שיטת הרמב"ם בגדר הפקר הוא שהוא שייך עדיין להבעלים וכמו שכתב הקצה"ח סי' רע"ג בנוגע שיטת הרמב"ם שהפקר הרי הוא כנדר ואסור לחזור בו שמשמע שהפקר אינו עושה קנין ובמילא הוא עדיין שלו עד שיזכה בו אחר ועפ"ז יוצא שגם בהפקר יוצא החפץ מרשות הבעלים לרשות הקונה.

אבל י"ל לשיטת הרמב"ם שהפקר מטעם נדר שעי"ז הדבר נעשה אסור לו לקחת את החפץ בתור בעלים אלא יכול לזכות כמו אחר מן השוק אבל לפני זה החפץ מופקע מרשותו ע"ד איסורי הנאה שאינם ברשותו אבל עצם החפץ עדיין שלו. ולפ"ז הרי כל ענין הקנין הוא להוציא מרשות הבעלים כנ"ל משא"כ בהפקר אין זה ברשות הבעלים וצריך הכנסה לרשותו ולכן קני רוכב בהשתמשות לבד.

אמנם עדיין צריך להבין שהרי פסק הרמב"ם הל' מכירה פ"ד ה"ד שמשכיח קונה אפי' שהוציא מקצת החפץ מרשות הרבים קנה. והראב"ד שם חולק עליו וסובר שאינו קונה עד שיוציא כל החפץ.

ומבאר באבן האזל שנחלקו בדין משיכה שדעת הרמב"ם הוא דדין משיכה אינו מדין הכנסה לרשותו אלא שהוא עושה קנין בעלמא ולכן אפילו משך רק מקצת החפץ קנה אע"פ שאין זה הכנסה לרשותו. והראב"ד חולק וסובר שגדר משיכה הוא הכנסה לרשותו ולכן צריך להוציא כל החפץ ולפ"ז שלדעת הרמב"ם משיכה הוא רק מעשה קנין בעלמא, מה הוא הנ"מ בין זוכה מן ההפקר לזוכה מחבירו.

ואפשר לומר לשיטת הרמב"ם שמשכיח הוא מעשה קנין, והפירוש מעשה הוא שפועל דבר כמו ברוכב שקונה אם הלכה עי"ז שהרכיבה פועל דבר. משא"כ אם אינה הולכת אינו קונה אבל במציאה והפקר שם גדר משיכה הוא הכנסה לרשותו או השתמשות כמו שכתב הרמב"ם הל' גזילה ואביבה פ"ז ה"א אינו זוכה בה עד שתגיע לידו או לרשותו ע"כ. היינו שהעיקר הוא ההכנסה לרשותו.





הערות מהחתן



סי' א' החובר חבר

הרמב"ם פי"א מהל' עבודה זרה ה"י כתב וז"ל איזהו חובר זה שמדבר בדברים שאינן לשון עם ואין להן ענין ומעלה על דעת בסכלותו שאותן הדברים מועילין. עד שהן אומרים שהאומר כך וכך על הנחש או על העקרב אינו מזיק והאומר כך וכך על האיש אינו נזוק וכו' ע"כ. הנה דעת הרמב"ם בפירוש¹ האיסור חובר חבר שונה מדעת רש"י בגמ' סנהדרין דף סה ע"א וכריתות דף ג ע"ב שמפרש הברייטא של החובר חבר אחד חובר גדול אחד חובר קטן שהחבר מחבר החיות יחד זה בזה. והמנ"ח מצוה תקי"ב כתב שפרש"י בהגמ' מוכרחת ולפ"ז הקשה על הרמב"ם למה לא פירש כרש"י ומאיפה למד פירוש, יעוי"ש.

והנראה בישוב שאלת המנ"ח, דהנה גרסין התם כריתות ד"ג ע"ב כדנתיא וחובר חבר אחד חובר גדול ואחד חובר קטן ואפילו חובר לנחשים ועקרבים חייב, אמר אב"י האי מאן דבעי למיצמד זיבורא ועקרבא אסור ואי קאתו בתריה שרי ע"כ. והנה לפום ריהטא פירוש הפשוט של הסוגיא אינו מובן והרי מזה שאב"י השתמש בהלשון אסור משמע שהאיסור הוא של דבריהם² וא"כ מאי שנא בין הנידון שאב"י מדבר עליו כלפי הברייטא, ובפרט שלמדנו בהברייטא שהחבר נחשים עם עקרבים עובר על איסור תורה ואם כן מאי שנא החובר נחשים עם עקרבים, להחבר צרעות עם עקרבים לומר שבזה יש איסור מדאורייתא ובזה יש איסור דרבנן.

והנה יעויין בתוס' ישנים שהקשו וז"ל תימה ה"ד אי דאיכא סכנה פשיטא דאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש ואי ליכא סכנה אמאי שריא ע"כ. ונראה דהנה קי"ל כמ"ש הרב שו"ע יו"ד סימן קנ"ז בהגה שגם אבזרייהו של הג' עבירות נכללו בתוך הדין של יהרוג ועל יעבור

(1) עיין ביד מלאכי כללי הרמב"ם אות י"א אולם עיין תוס' מנחות דמ"ב ע"ב ד"ה תפילין וש"ך יו"ד סי' פ"ז סק"ד וד"ל.

(2) עיין בספר יכהן פאר ועוד עיין בגמ' מנחות דף ע ע"א, ודוק.

ויש לומר שכישוף נחשב כאבזרייהו דע"ז וכמ"ש הרמב"ם בפ"ו מהל' אלו ה"ב שמעשה אוב וידעוני הם עבודה זרה ממש. וכן כתב במו"נ ח"ג פל"ז וז"ל וכן יחשבו שהפעולות ההם אשר בעשותם אותם יעשה להם הכישוף הם מיני עבודות לכוכב ההוא וירצהו הפועל ההוא או המאמר ההוא או העישון ולזה יעשה לנו כל מה שנרצה וכו' כי המכשף הוא עובד עבודה זרה בלא ספק אבל דרכים מיוחדים זרים בלתי דרכי עבודת ההמון לאלוהות ההם ע"כ. ולפ"ז סד"א שיהיה אסור להציל את עצמו על יד כישוף.

וא"ת דא"כ אמאי שרי וי"ל דתרי דינים ישנן בכישוף ומש"כ הרמב"ם שכישוף דומה לע"ז הוא בדוקא על מעשה אוב וידעוני שכתב בסמיכות להפרקים של ההלכות שדנים בהלכות ע"ז משא"כ החובר חבר נכתב בפ"א של הלכות אלו בתוך דיני חוקת הגוים ונאסרה מחמתה. ולפ"ז י"ל שמש"כ הרמב"ם בסוף פ"א שכל אלו הדברים הם הבל וכו' אינו אלא על הדברים שנכתבו שם ולא על מש"כ לעיל בפ"ו.³

ומעתה יש לבאר דעת רש"י בפירוש הסוגיא, דהנה יעויין בד"ה אפילו זיבורא ועקרבא שפרש"י וז"ל דלא חשיבי אסור ללוחשן ע"כ. ומוכן שרש"י גרס אמר אביי האי מאן דבעי למיצמד ואפילו זיבורא ועקרבא אסור ובהגו"צ על הש"ס הגיהו והחליפו מאסור ללוחשן, לאסור לחברן. ויראה לי שלדרכם דברי רש"י הם עמומים וסתומים ויש לקיים הגירסא אסור ללוחשן ולבאר כוונתו שאע"פ שמותר ללחוש על הנחש כדי שלא

(3) ועיין בפיה"מ פ"ק דחולין שיש ב' הגדרות בע"ז ובזמן הש"ס כבר אבד דרכי הע"ז שהועילו. ואצ"ל שלפי הצד שיש שורש אחד להאיסור ע"ז וכישוף אלא אפי' לדעת הרמח"ל בשורשי המצוות כלל ה' ואילך י"ל שהרמב"ם לשיטתו אזיל בזה ובוזה ניחא מש"כ הרמב"ם בפיה"מ פ"ז דסנהדרין. ואין להקשות ע"ז ממש"כ הרמב"ם בפיה"מ הקדמה לפרק חלק ביסוד החמישי לפי שיש נ"מ בין אם יש בהם בחירה לזה שבנ"א יכולים להמשיך מהם בעל כרחם, וד"ל. וא"ת שמדברי הרמב"ם פ"ב מהל' חו"מ הי"ג משמע שזה מועיל ותו קשה שבמו"נ שם כלל חבר עם אוב וידעוני וי"ל דבהל' חו"מ איירי בחובר באופן שאינו על ידי כישוף ואינו הכרחי ובמו"נ איירי בחור בר שנאסרה מכוח ידעוני וכמ"ש מהר"ם שיק כמו שיתבאר בסוף דברינו ועיין בגמ' סנהדרין דף נז ע"ב ובפשטות זוהי מקור הגדרת הר"מ במו"נ. וצ"ע לדעת רבי שמעון שם אמאי בעי למילף להלן דף ס ע"א שבן נח אסור בכישוף אם הר"ז ע"ז וי"ל דלאב-זרייהו בעי קרא ולכאורה יש להביא רא' לזה לשיטת הרמח"ל ולדעת הר"ן סוף דרוש ד' יובן טפי.

ינזק מנשכיתם כמבואר לדעת רש"י בגמ' סנהדרין דף קא ע"א מכל מקום אסור לצייד ללחוש על עצמו להגן את עצמו מנשיכתם.

ומנא אמינא לה ממש"כ רש"י סוטה דף כב ע"א ד"ה רטין וז"ל תרגום חובר להר הוא מגוש לוחש המכשף את לחשיו ואינו מבין מה הם ומה פירושם אלא כך מעשיהם שהמכשפות בא ע"י אותם הלחשים ע"כ. ומבואר שלוחש וחובר הם מילים נרדפות, ועיין יבמות דקכ"א ע"ב ופרש"י שם. ואשר לפ"ז י"ל שרש"י פירש המימרא דאביי כמ"ש הרמב"ם שחובר הוא לוחש ולפ"ז פירש הסוגיא הוא שמתוך הברייתא אנו לומדים שיש איסור דאורייתא לחבר חיות זה בזה והם הכישוף שהתורה אסרה ומדייק אביי שמפני זה גזרו שאסור ללחוש על עצמו אמנם אם קאתו בתריה לא עמדו דבריהם וניחא שבזה יש איסור דרבנן ובזה יש איסור דאורייתא.

ועד נאמן לפירוש זה בהמימרא דאביי מצאתי מתוך דברי הרי"ף סנהדרין דט"ז מדפיו שכתב וז"ל ודוקא נחשים ועקרבם גופיהו אבל לחישה על נשיכתן שריא כדאמרינן לקמן בפרק חלק לוחשין לחישה נחשים ועקרבם בשבת ע"כ. ומזה שסמך הנידון של מי שלוחש על המכה לכאן משמע שפירש הסוגיא כמו שכתבנו דאי לא תימא הכי למה כלל השני דינים יחד והנ"מ בין שיטת רש"י לשיטת הרי"ף הוא שרש"י ס"ל שהגמ' סנהדרין איירי באחד שלוחש על הנחש גופיהו ולא על נשיכתן, ועיין רא"ש.

ובזה יובן מה שלמדנו בגמ' סנהדרין דס"ה ע"א ת"ר חובר חבר אחד חבר גדול אחד חבר קטן ואפי' נחשים ועקרבם אמר אביי הלכך האי מאן דבעי למצמיד זיבורא ועקרבא אע"ג דקא מיכוין דלא לזקו אסור וכו' ע"כ. ונראה ברור שכוונת אביי הוא שאע"פ שהצייד מכוון להגן על עצמו אסור וזהו אותו הנידון מגמ' כריתות והנ"מ בין הלוחש על עצמו לפני שיוצא לצייד למי שכבר התחילו הנחשים לרדוף אחריו הוא שאין דוחים האיסור אלא א"כ הסכנה עומד כנגדו ולא כצעד מניעת.

ובזה יובן מש"כ רש"י סנהדרין דק"א ע"א דתנו רבנן סכין וממשמשינן בבני מעיים בשבת ולוחשין לחישה נחשים ועקרבם בשבת ומעבירין כלי על גב העין בשבת ופרש"י ד"ה ולוחשין וז"ל בשביל שלא יזיקו ואין בכך משום צידה ע"כ. והקשה הבאר שבע שמתוך פרש"י משמע שאם היה בה משום צידה יהיה אסור וזה אינו דתנן עדיות פ"ב מ"ה שלשה דברים אמרי לפני רבי ישמעאל ולא אמר בהם לא אסר והתר ופרשן רבי יהושע בן

מתיא וכו' ועל הצד נחש בשבת אם מתעסק שלא ישכנו פטור ע"כ. ובגמ' שבת דף קז ע"א אמר שמואל דהאי פטור, פטור ומותר הוא וא"כ אפילו אם יש בו משום צייד ממש הר"ז מותר.

ונראה שכוונת רש"י הוא שאין בו משום הלחשה של הצייד שאכן אסור, דהיינו יש סוגים שונים בלוחש ויש מהם שמותר לגמרי ויש מהם שנאסרו מדבריהם. שמצד אחד יש הלחשה שהצייד לוחש על עצמו שחכמים אסרו מיסוד על האיסור של החובר חבר ולא התירו אלא א"כ יש פיקוח נפש. לעומת זאת יש מי שלוחש על הנחש בכדי שלא יזיק אותו שאינו דומה להחובר חבר בכלל אלא לחישה בעלמא ומותר וכוונת רש"י הוא שמי שלוחש על הנחש אינו דוחה איסור דרבנן בכלל, והטעם שצריך לפרש שלוחשין עליהם בשבת הוא דהו"א שיש בזה משום ביטול תורה, ועיין בכ"מ הי"א.

והנה הטור יו"ד סימן קע"ט כתב וז"ל מי שרודפין אחריו נחש או עקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקהו ע"כ. וכתב עלה הבית יוסף שדין זה נלמד מרש"י סנהדרין דס"ה ובעצם הוא פשוט שאין לך דבר שעומד בפני פיקוח נפש וכן פסק בשו"ע שמותר להציל את עצמו באופן זה. אולם מש"כ הב"י שמקור הדין הוא מרש"י בסנהדרין הוא פלא עצום והרי הוא גמ' מפורשת בכריתות ועוד שגמ' זו זוהי לכאורה המקור לדברי רש"י. וכן הקשה הגרע"א בגליון השו"ע על הבאר הגולה שהביא המקור הדין כמ"ש הב"י, ומדייק הגרע"א שהבאר הגולה נמשך אחר הבית יוסף ולפ"ז עצם השאלה הוא על הבית יוסף.

ויש לי לדייק בלשון הטור והמחבר שכתבו שרודפין אחריו, שהלשון רודף שייך דווקא כשהרודף רודף אחר נפשו וכמו שכתוב בראשית פל"ה פ"ה ולא רדפו אחרי בני יעקב וגו' דהיינו לנקום את שכם, וכן כתיב שופטים פ"ג פכ"ח רדפו אחרי כי נתן ה' את איביכם את מואב בידכם והרי אהוד אמר רדפו עמי אחרי מואב וכן כתיב שופטים פ"ד פט"ז וברק רדף אחר הרכב ואחרי המחנה עד חרשת הגוים ויפל כל מחנה סיסרא לפי חרב ולא נשאר עד אחד וגו' וכן יש להביא ראיה מדתנן סנהדרין דע"ג ע"א ואלו הן שמצילין אותן בנפש הרודף אחר חברו להרגו וכו' ומבואר מזה שמילת רודף הוא מי שרודף להורג את הנפש.

מאידך גיסא לשון אביי בגמ' כריתות הוא דקאתו בתריה, ואינו מבואר אם יש בזה משום פיקוח נפש או דלמא אין בו אלא צער ואפי' הכי הותרה. ויש לומר דשאני הלשון בתריה מלשון רודף וראיה לזה מגמ'

שבת די"ב ע"ב אמר רבה בר רב חנה כי הוה אזלינן בתריה דרבי אלעזר לשיולי בפתיחה וכו' וכן בגמ' בבא מציעא דכ"ד ע"ב רב יהודה היה שקיל ואזל בתריה דמר שמואל בשוקא דבי דיסא וכו' וכן בגמ' קידושין דפ"א ע"ב במעשה עם פלימו דעאק וטשא נפשא בבית הכסא אזיל בתריה שטן והא התם דווקא לא הלך אחריו להורגו. וי"ל שאביי מדבר במקרה שאין בו פיקוח נפש ממש אלא שיהיה לו צער מזה. וא"ת שכל זה אינו דחידא לישנא דקרא וחדא לישנא דתלמודא וי"ל דא"כ היה ליה למגרס רצין אחריו וכמ"ש רש"י בסנהדרין ועיין מנחות דק"ט ע"ב ותמיד דכ"ח ע"א.

ואשר על כן נראה שהטור והמחבר מדברים בנידון אחר מהגמ' כריתות וניחא שהבית יוסף הביא שמקור הדין הוא מרש"י בסנהדרין לומר לך שאין לומר כמו שכתבנו, ומיושב שאלת הגרע"א. ובזה יש לתרץ שאלת התוס' ישנים שהם הבינו בדעת אביי דקאתו בתריה היינו באופן שיש פיקוח נפש אבל לפי מה שכתבנו יש לומר שזה גופא קמ"ל שלא זו בלבד שיש היתר אם יש בו סכנה אלא אפילו אם יהיה לו מזה צער לא עמדו דבריהם. ולפי דרך זה מוכרחים אנו לפרש הגמ' סנהדרין שאביי אוסר ללחוש על עצמו לפני שהולך לציד ולדעת רש"י אין מקום לתרץ שאלת התוס' בדרך זה.

וא"ת אם אין בו פיקוח נפש אמאי שרי וי"ל ע"פ מה שלמדנו בגמ' שבת דף קכא ע"ב ההרוג נחשים ועקרבין בשבת אין רוח חסידים נוחה הימנו אמר למה ואותן חסידים אין רוח חכמים נוחה מהם וכו' עיי"ש. ומבואר שלפי שהם מזיקים יש לדחות את השבת אפילו אם אין בו פיקוח נפש גמורה. ולדרכנו יש לפרש כוונת המחבר שמי שרודפים אחריו נחש ועקרב מותר לחבר כדי שלא יזיקוהו אינו שהוא מחברם זה בזה אלא שהוא לוחש על עצמו או על הנחש ועל העקרב וכמו שכתבנו לפרש המימרא לדעת רש"י. ורמז להשערה זה מצאנו מסדר ההלכות שבשו"ע שמתחילה מפרט המחבר חיות זה בזה ולאח"ז שמותר ללחוש על המכה ולאח"ז הדין של מי שרודפים ולא סידר ההיתר למי שרודפין אחריו לאחר האיסור לחברם יחד זה בזה.

ולא אמנע מלהוסיף כאן שלפי מה שכתבו החוקרים (עיין מש"כ בזה וויס בספרו מחקרים בתלמוד) שכמה סוגיות בש"ס באו משיבות שונות ולפיכך יש כמה סוגיות המבואות בב' או ג' מקומות בש"ס בשינוים קלים בסגנון דבריהם, ולפעמים חילוק גדול ישנן בין השני נוסחות יש לומר שבאמת הגמ' בין השני סוגיות בכריתות וסנהדרין אם גורסים חובר בוי"ו או לא

הוא לפי שבאו משתי ישיבות ובזה גופא פליגי אם האיסור חובר הוא כמ"ש הרמב"ם או האם האיסור הוא זה שמחבר חיות יחד זה בזה וכדעת רש"י.

ושגור בפי ספרי האחרונים⁴ לבאר דעת הרמב"ם שהוא פירש החובר חבר ע"פ דרכו לפי שגורס אחד חובר גדול בוי"ו דהיינו שהמעשה היא מעשה גדול או מעשה קטן, ולדרכם עדיין יקשה מה ששאלנו בריש דברינו שלפ"ז מאי שנא בין הברייטא להמימרא דאביי ואין לומר שבזה יש מעשה רבה ובזה מעשה זוטא אם הן בזה והן בזה עכצ"ל שהוא לוחש על העקרב לחוד ע"פ דרכו של הרמב"ם. והמהר"ם שיק בפירושו על ספר המצות כתב שהרמב"ם פירש הברייטא כרש"י ודחה הברייטא מדינא ונקט שכל האיסור הוא על מי שלוחש וכש"נ לפי שכבר למד האיסור חובר חבר ע"פ הדרך שהוא חובר חיות יחד זה בזה מתוך האיסורים של אוב וידועני ובזה יובן היטב זה שהרמב"ם מחליק בין אוב וידועני שהם מעשה כשפים גמורים ויכולים לפועל על ידם משא"כ בלוחש שאין בהם כלום וכמ"ש הב"ח והלכך לא נקט לפרש שהוא מגרין יחד זה בזה. ואין להקשות וכי יש לומר שהרמב"ם דחה ברייתא מפורשת על פי סברת עצמו דעיין בספר עבודת המלך שמבאר שמקור הרמב"ם הוא מתוספתא דמכות פ"ד, ומיושב שאלת המנ"ח.



(4) פרשת הכסף להרה"ג שמואל סורנאגה ז"ל כאן, ועיין שו"ת בני בנים ח"א סי' מ"ד.

סי' ב' שגגת עכו"ם

גרסינן כריתות דף ג ע"א האי שגגת עכו"ם היכי דמי אילימא דעמד בבית ע"ז וסבר בית הכנסת היא והשתחוה הרי לבו לשמים ואלא דחזא וסגיד לה אי דקבליה עליה באלוה בר סקילה הוא ואי דלא קבליה באלוה לאו מידי הוא ע"כ. מבואר בגמ' שמעשה ע"ז אסור בדווקא באופן שיחד לפניו או בשעת מעשה שהוא מכוון לע"ז ולפיכך אם כיון לבו לשם שמים הר"ז פטור ואפילו מקרבן שוגג. אך צ"ע והרי קי"ל נדרים דכ"ח ע"א דברים שבלב אינם דברים ובפרט במקרה שמעשיו סותרים כוונת לבו מאי שגגת עכו"ם דאלים כוונתו להכריע מעשיו כמעשה ע"ז או להפיק לפוטרו מקרבן.

והנה הרמב"ם פ"ג מהל' טומאת אוכלין ה"ז כתב וז"ל פחות מכזית מבשר המת שהשלים עליו כביצה משאר אוכלין הכל צריך מחשבה שהרי בטל הכל אצל כל אדם ע"כ ובהשגות א"א מגמ' כריתות דכ"א ע"ב נראה שאפי' חשב עליו אינו משלים דבטלה דעתו אצל כל אדם ע"כ. ביאור ההשגה שהר"א ס"ל שצריך להוציא בפיו שכך הוא כוונתו.

אך בדעת הרמב"ם נראה שיסוד הדברים הוא שאע"פ שעצם הפעולה הולך נגד דעת רוב בני אדם מ"מ אם כוונתו הוא לענין אחר מועיל כוונתו אע"פ שהוא דברים שבלב משום שאין שייך לומר דברים שבלב אינם דברים אלא אם כן יש איזה צריכות לדברים ועוד שיש מי או מה שטוען נגד הדברים וכמו במי שמוכר קרקע וכדומה אבל במקרה שצריך לדברים אם אין כאן מי שטוען נגד הדברים אינו שייך לומר דברים שבלב אינם דברים וסדר הרגיל של העולם בפני עצמו אינו טוען להכריע פועלת כוונת מעשיו.

ואשר לפ"ז יש לומר שבשגגת עכו"ם אין כאן מי או מה שטוען נגדו כל זמן שלא קיבלה על עצמו ואפילו האיסור ע"ז אינו עומד כנגדו מפני שמעשה השתחוה בפני עצמה אינה מעשה עבודה אלא א"כ כיון לעבודה, ונראה שגם הראב"ד מודה שיש לחלק בין הכשר טומאה שרוצה

לחדש דבר לשגגת ע"ז שרוצה לסלק האיסור מצד זה שנחשב כמו שא"כ הע"ז וכש"כ האיסור.

אולם זה וודאי שאין שייך לומר כן אם יש אחר שטעון נגדו וא"כ יובן בנקל הגמ' סנהדרין דף עד ע"א באנוסהו גוים להשתחוות לע"ז שיהרג ועל יעבור ואינו יכול להשתחוות על מנת לכוון לבו לשמים משום דברים שבלב לא הוה דברים נגד הגוים שאונסים אותו ולהיפך דבריהם מכריעים כוונת מעשיו ומיושב בזה שאלת התוס' סנהדרין דף סא ע"ב יעוי"ש⁵.

ועיין בתוס' שם שהקשו לדעת רבא אמאי לא השתחוה מרדכי להמן ותירצו או שהיה צלמים על לבו של המן או שהיה לקידוש השם יעוי"ש ולפי מש"כ יש לומר שלא השתחוה מרדכי לפי שחשש לכוונת המן אולם התוס' ס"ל שכוונת אדם אינו מועיל וצריכים להגיע לזה שהיה שם צלם אע"פ שהעובד צלם מאהבה ומראה נמי פטור וא"כ מאי שנא בין המן להצלם וי"ל שהתוס' אזלי לפי הי"א בתוס' שם, ואכ"מ.

ואגב אעיר שבנוסף למש"כ הגר"א שו"ע י"ד סי' קנ"ז שהנ"מ בין השני תירוצים בתוס' הוא אם מותר למסור את עצמו במקום שאינו חייב או לא יש לומר ע"פ מש"כ התוס' עבודה זרה דף ג ע"א לחלק בין צלם לע"ז שבעבודה זרה ממש שבזה חייב משא"כ אם זה צלם מעיקר הדין א"צ למסור את עצמו על קידוש השם. ולפ"ז י"ל שת"ר הא' בתוס' אינו הולך כמ"ש בע"ז ואינו מחלק בין צלם לע"ז ומאידך גיסא לפי ת"ר השני של התוס' שאכן מחלקים בין צלם לע"ז י"ל שאע"פ שזה אזיל לפי המדרש שהיה צלם על לבו מכ"מ מעיקר הדין לא הוצרך לזה והיה רק לקידוש השם.

ובזה יש לבאר מש"כ התוס' יבמות דף ו ע"ב ד"ה יכול וז"ל גבי אביו לא הוצרך לומר כן דפשיטא שלא ישתחוה לו לשום אלהות אבל לגבי המקדש איצטריך משום דהוי דבר שבקדוש וכו' ע"כ. ולכאורה צ"ע מהו כוונתם לשם אלהות והרי אם הם מכוונים לשם אלהות ממש הן לאביו והן

(5) עיין בר"ן סנהדרין דס"א שכתב שעבר ועבד ע"ז הר"ז חייב, ועיין ביד רמה שם. אולם התוס' שם כתבו שהר"ז פטור ובמקום אחד כתבתי שבאמת התוס' מודים להר"ן בזה שבטל כוונתו אצל כוונת הגוים ואכ"מ. ולפי מש"כ לדעת התוס' יבמות דף ו ע"ב עכצ"ל דאזלינן בתר כוונת שאר בני"א שעומדים שם אפי' אם הם אינם כופים אותו ואולי הר"ז מחמת הגמ' ע"ז דף יב ע"א יעוי"ש וצ"ע אמאי לא תירצו הכי התוס' בס' נהדרין. ובעיקר מחלוקת אב"י ורבא בעובד ע"ז מאהבה ומראה יש להעיר מגמ' מנחות דף סד ע"א שנחלקו אם אזלינן בתר מעשיו או מחשבתו יעוי"ש.

לבית המקדש הר"ז ע"ז גמורה, ואם כוונת התוס' הוא לאלהות שמלובש בבית המקדש מאי שנא הקדושה המלובש בבית המקדש לאביו. ולפי מש"כ י"ל שבודאי כוונת התוס' לשם אלהות הוא לאלהות שמלובש באביו ובבית המקדש אבל לגבי אביו לא איצטריך ליה לפי שיש אביו שעומד כנגדו ואם נכנס לאביו המחשבה שבנו משתחוה לו לשם אלהות ממש ח"ו לזה יש איסור, משא"כ בבית המקדש אין דבר יש עומד כנגדו להכריע מעשיו לאיסור או להיתר.

ובזה יש ליישב שאלת השימ"ק מגמ' סנהדרין דס"ד ע"א מזורק אבן למרקוליס וכו', דמאי שנא שגגת השתחוה לע"ז שפטור מפני שלא כיון לע"ז מזורק אבן למרקוליס שלא כיון לע"ז ולהיפך מזה כיון לבזיון הע"ז ומכל מקום חייב, דהתם יש דבר שעומד כנגדו והוא מכיר שזה ע"ז והוא מכוון לדבר אחר וממילא אינו מועיל דברים שבלבו ובפרט אם מעשיו סותרים מה שבלבו ואינו דומה לנידון דידן שלא עלה על דעתו שיש שם ע"ז ולהפיך מזה כיון לבו לשמים, וכש"נ.



סי' ג' נפסקו הרצועות

בטור או"ח סי' כ"ה כתב וז"ל וראיתי לא"א ז"ל שמיד אחר שקשר של יד על הזורע היה מניח של ראש קודם שהיה כורך הרצועה סביב זרועו שהיה אומר כיון שברכה שניה חוזרת גם על של יד ומטעם זה אין להפסיק ביניהם יש למעט ההפסק בכל מה שיכול והכריכה סביב הזורע אינו מן המצוה ע"כ. וכן פסק המחבר סעי' י"א שיש להניח התפלה של ראש קודם שיכרוך הרצועה סביב הזורע עי"ש.

והנה בשו"ת משכנות יעקב סי' כ"ט כתב שהרא"ש לשיטתו אזיל בזה דס"ל בסי' י"א מהל' תפילין שזה דקי"ל דלא מהני קשירה ותפירה ברצועה שנפסקה הוא דווקא בחלקי הרצועה שמקיפים הראש והזרוע⁶ לפי שחלקים אלו של הרצועות הוא חלק מקיום מצות תפילין אמנם בשאר אורך הרצועות שאינם חלק מגוף המצוה מהני תפירה ולפיכך ס"ל שכריכת הרצועה מסביב לידו אינו חלק מן המצוה ויש להקדים הנחת התפלה של ראש.

ועל הנחה זו הקשה המשכנות יעקב על מש"כ המחבר בסי' ל"ג סעי' ה' וז"ל אם נפסק הרצועה יש מתירים לתפור מצד פנים וי"א שמקיף ממנה הראש ובשל יד כדי שתקיף הזורע לקשור התפלה עם הזורע וכדי שתמתח עד אצבע אמצעי' ויכרוך ממנה על אותו אצבע ג' כריכות ויקשור אין להם תקנה לא בקשירה ולא בתפירה וכו' עכ"ל. ולפ"ר המחבר פסק כדעת הרמב"ם ספ"ג מהל' תפילין שס"ל שבכל שיעור הרצועות לא מהני תפירה ולפי נימוקו של המשכנות יעקב עכצ"ל שהרמב"ם פליג על הרא"ש בתרתי וס"ל שכל שיעור הרצועות הוא חלק מגוף המצוה ולכאורה

(6) דהיינו מקום הנחת הבית ממש אך עיין בתרומת הדשן סי' מ"ז הובא בט"ז סי' ל"ג סק"ז שכתב לבאר דעת הרא"ש בא"א ועיין בפרמ"ג משב"ז שם. ויש מן האחרונים שכתבו שהרמב"ם והרא"ש אינם חולקים בשל יד ולהעיר ממש"כ הספר התרומה בסי' רי"א, עי"ש.

המחבר פסק בסי' כ"ה כהרא"ש ובסי' ל"ג כהרמב"ם ואיך זכה שטרא לבי תרי.

והנה יעויין בשו"ת הרמב"ם (מכון ירושלים סי' פ"ב) שכתב וז"ל כריכת הרצועה על הקיבורת הוא הקשר הנאמר עליו קשירה ואז צריך להברך. אמנם, קשירת הרצועה על האצבע תהיה אחר הברכה ובה תהיה קשירה תמה ואין הקשר על האצבע מוכרח עכ"ל. וראוי להתבונן במה שכתב הרמב"ם כאן שכריכת הרצועה על אצבעותיו אינו מוכרח דהיינו שאינו מעכב קיום המצוה ומכל מקום בהלכותיו פסק דלא מהני תפירה וקשירה אם נפסק הרצועת כנ"ל והרי לפי מש"כ המשכנות יעקב הרי הרמב"ם סותר את עצמו שמצד אחד ס"ל שא"ז הכרחי כחלק מן המצוה ומכל מקום ס"ל דלא מהני בה תפירה.

ומוכרחים אנו לומר שהרמב"ם ס"ל שהדין תפירה ברצועות התפילין הוא דין בעצם הרצועות ואינו תלוי במצות כריכת הרצועות על ידו ואע"פ שא"צ לחלק זה מן הרצועה מאחר שיש לו רצועות ארוכות הר"ז צריך להיות כהלכתה כמו חלקי הרצועה שמעכבים קיום המצוה. ועוד נראה שאפי' אם יש קיום מצוה בכריכת הרצועות על זרעו ואפילו על אצבעותיו מכל מקום אין להכריע מזה שהוא גוף המצוה אלא זכות ומצוה נוספת על החיוב ולפ"ז נפל שאלת המשכנות יעקב על המחבר דאה"נ שהרמב"ם חולק על הרא"ש אבל לאו למימרא שהשני דינים תלויים זה בזה.

וראי' ברורה לזה מגמ' זבחים דף יט ע"א בעי רבי זירא תפילין מהו שיחוצו אליבא דמאן דאמר לילה לאו זמן תפילין הוא לא תבעי לך כיון דליליה חייצי יום נמי חייצי כי תבעי לך למ"ד ליליה זמן תפילין עי"ש. והנה העולה מתוך השקו"ט הוא שזה פשוט שאם יש ציור שהתפילין מנוחים עליו אבל אינו מקיים בו מצווה זה פשוט שהר"ז חוצץ ולפ"ז אם אנו נוקטים שאין שום מצווה בכל ארוך הרצועות שכרוך על ידו הרי אפי' למ"ד דליליה נמי זמן תפילין הוא יש חלק מהתפילין שאינו מן המצוה ולפ"ז אפי' להך מ"ד פשיטא שהר"ז חוצץ ומוכרחים אנו לומר שאע"פ שא"ז חלק מן המצוה שמעכב מכל מקום יש בו מצוה.

והכי מוכרח לדעת הגאונים הביאו הרשב"א בחידושו ליבמות דף ד ע"ב ורבינו ירוחם הביאו הבית יוסף או"ח סי' י"א שבטלית של פשתן מותר לעשות רק התכלת מצמר ולא החוטים של לבן וזה וודאי שא"א לומר שלדעתם א"א להאריך התכלת עצמם יותר מן השיעור או שלתחילה יעשה החוטין כשיעורים ולאח"ז יקצר החוטין ויסמוך על

ההיתר גרדומי ציצית כדי לקיים המצוה אלא יכול להאריך התכלת עצמה כל מה שהוא רוצה אע"פ שא"צ לכל אורך החוט כדי לקיים המצוה מכל מקום מאחר שהאריכה הרי הוא מוסיף בהמצוה וכן יש לומר בתפילין שאע"פ שא"צ לכל אורך הרצועה מכל מקום יש בה קיום מצוה בפני עצמה.

והנה הגרי"ד הלוי סולוביצ'יק⁷ הביא דברי המשכנות יעקב ולפ"ז הקשה על הרמב"ם דבגמ' מנחות דף לה ע"ב אמר רב פפא גרדומי רצועות כשירות והא תינח לדעת הרא"ש י"ל שכמו בציצית לפי שכבר היה בו שיעורו אע"פ שמעתה נפסקה עדיין נשאר בכשרותה כמו כן לגבי הרצועות יש בה גדר של שיעור ומאחר שבתחילתה היתה בה שיעור עכשיו נמי לא נפסלה אבל לדעת הרמב"ם שיש מצווה מסוימת בכל אורך הרצועות מהו הסברא לומר שגרדומי רצועות כשירות. ואע"פ שדעת רב פפא נדחה מההלכה הטעם הוא לפי שאין שייך דין גרדומין אלא בתשמישי מצוה ותפילין הם תשמישי קדושה ומשמע שלולא זאת היינו מקבלים סברת רב פפא ולפי מש"כ ניחא שיש לומר שגם הרמב"ם מודה שהוא דין שיעור שישנן ברצועות, וכש"נ.



(7) שיעורי הגרי"ד הלוי על הלכות תפילין סת"ם וציצית הוצאת מוסד הרב קוק סי' ח' ובהערה שם הביא מה שנהג הגר"ח ואביו והוא עצמו דלא כמ"ש המג"א סי' כ"ה סק"ח בשם האריז"ל ולפי מש"כ בשו"ת הרמב"ם אין דבריהם מוכרחים. ומש"כ המג"א שכריכה על היד הוא מצוה לאו למימרא שהוא מצוה המעכבת אלא שיש לו זכות, ודוק.

סי' ד' חשש ב' יב"ש

גרסינן גיטין דף ב ע"ב רוב בקיאים הן ואפילו לר"מ דחייש למיעוטא סתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך פרש"י למיחש למלתא משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש ע"כ.

ויעויין בתוס' שהקשו דבהחזק שני יוסף בן שמעון אפילו נכתב לשמו פסול לגרש בו לר' מאיר כדאמרינן בריש כל הגט (דכ"ד) כתב לגרש בו את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה וקאמר בגמ' קטנה הוא דלא מצי מגרש הא גדולה מגרש מוקי לה כר' אלעזר ולא כר"מ משום דבעינן שיהא מוכיח מתוך עדי החתימה הי מינייהו מגרשה עי"ש. ועיין בפני יהושע שכתב לתרץ דעת רש"י שאפי' במקום שלא הוחזקו שני יב"ש חוששים ולפיכך אין מקום לשאלת התוס' ומוסיף שבאמת דעת רש"י הוא שאפי' במקום שהוחזקו שני יב"ש א"צ להיות מוכח מתוכו עי"ש.

אמנם הגרע"א כתב שעיקר שאלת התוס' מבוסס על הגמ' ב"מ דף יח ע"ב וגיטין דף כז ע"ב בנידון של אחד שאבד גט וחזר ומצאה ודעת רבה הוא שאם לא הוחזקו ב' יב"ש ועוד שהיה מקום שאין השיירות מצות מותר לגרש בו. ולפי לישנא בתרא בגמ' ב"מ ר' זירא חולק וס"ל שאפי' מחמת חד מנייהו אסור לגרש בו ומוכרח דלכו"ע לולא הך ריעותא דנפילה אין חוששים לב' יב"ש ועוד שלפי רבה הוא דבר רחוק מאוד לחוש לב' יב"ש אם לאו דהוחזקו.

ולפ"ז נקטו התוס' בדעת רש"י דאיירי במקום שהוחזק ב' יב"ש דאי לא תימא הכי הרי מצאנו להדיא שמן הסתם אין חוששין וע"ז מקשים התוס' על רש"י ממה נפשך שאם לא הוחזק מאי חשש איכא ואם הוחזק הרי צריך להיות מוכח מתוכו עכ"ד. ולפ"ז נסתר דברי הפנ"י ואיך יכול לקיים דעת רש"י במקום שלא הוחזקו לומר שמ"מ חוששין.

ואע"פ שרש"י כתב להדיא בגמ' ב"מ שזה שלא חיישנן לב' יב"ש

הוא דוקא במקום שהוחזק שאין שם ב' יב"ש ומשמע שבלאו הכי אין חוששין לב' יב"ש ובהוה יש ליישב שאלת התוס' כמ"ש השב שמעתא ש"ז פ"כ מ"מ מעצם הגמ' מוכרח שאין לנו חשש ב' יב"ש אלא א"כ יש ריעותא דנפליה אבל מעיקר הדין לומר שחוששין לא נראה, ובפרט שלפ"ז גם כאן יש לחלק שבמקום שהוחזק שאין ב' יב"ש אין צריך לומר בפ"נ בפ"נ וזה לא מצאנו בשום מקום, וצ"ע.

ונראה לבאר דידוע דבהל' אבידה אזלינן בתר רובא ובמקום שרוב העיר הם עכו"ם הוה כל המציאות שלו כמבואר בגמ' ב"מ דף כד ע"א ועיין ברא"ש שם פ"א ס"א. ועיין בגמ' כתובות דף טו ע"ב א' שנמצא בשוק אם רוב העיר ישראל חייב להחזיר לו אבידתו⁸ ולא בעי להביא ראיה שהוא ישראל.

והנה רבה ס"ל בגמ' ב"מ דף כב ע"ב שמקום לא הוה סימן ולפ"ר נימוקו הוא כמ"ש בא"ד דרב מרי שם דף כג ע"ב דמאי טעמא אמרו רבנן מקום לא הוה סימן דאמרין ליה כי היכי דאתרמי לדידך האי מקום אתרמי נמי לחברך. ולרובא דמקום הוה סימן לכאורה הטעם הוא כמ"ש בתוס' שם דכ"ב ע"ב שאין רגילות ששני בני אדם אבדו חפץ זה כזה ובמקום אחד ועיין רמב"ם הל' גזילה פ"ג ה"ה שמקום הוה סימן מובהק (שו"ת אחיעזר ח"א סי"ד).

ולפ"ז יש לעיין לרבה אם מקום לא הוה סימן למה צריך להוחזקו ב' יב"ש ומקום שהשיירות וכו' אם י"ל שכמו שנפל מינך נפל נמי מחברך ועכצ"ל שדעת רבה הוא שמקום אינו סימן המבזהק ואינו יכול להוציא האבידה עם סימן כזה אבל מעיקר הדין גם הוא מודה שאינו דבר רגיל.

8) ולא מיבעיא לדעת הר"ן חולין דף לד ע"א מדפי הרי"ף שע"א נאמן על האבידה ומוכרח שאין לאבידה חזקה שא"א להוציא אלא אפי' לדעת הרא"ש בשמעתא דסימנין וסימנין (ב"מ דכ"ח) שאין ע"א נאמן להוציא ומבואר בשב שמעתא ש"ו פ"ג שהטעם הוא לפי שאינו נאמן להוציא ממון אפי' במקום שאין לא חזקה דילפינן דבר דבר ממון עי"ש מכ"מ דנים ע"פ רוב וחייב להחזיר לו אבידה ולא אמרינן תביא ראיה ועכצ"ל שבדני אבידה אזלינן בתר רובא לכל דבר. אולם נראה שהר"ן והרא"ש חולקים אם יש חזקה בעלים במציאה והא כל מי שמוצא אבידה נחשב כשומר (שם דכ"ט ועיין תוס' שבועות דמ"ד) וא"כ יש מקום לומר שכמו שבזה אומר ק' שלי וזה אומר ק' שלי (ב"מ דל"ז) יש חזקה להבעל האמיתי וכמבואר בפ"ק דפסחים (וע"ש דל"א ע"א ורש"י ב"מ ד"מ) שהמפקיד קונה מקום הפקדון כמ"כ י"ל במציאה ומ"מ קי"ל רובא וחזקה רובא עדיף (טהרות פ"ג מ"ח) ושפיר מוצאין האבידה וחוזרים ליד האסופי, וכעת צ"ע.

ולפ"ז יובן היטב טעמא דרבה דבעי הן הוחזקו והן מקום שהשיירות להוי תרתי לריעותא נגד הרוב ואם לאו אין חוששין.

והנה במשאל"ס כתבו התוס' יבמות דף לו ע"ב ועבודה זרה דף מ ע"ב שהוא מיעוט המצוי ובאיסור חמור דאשת איש חשו רבנן ומאידך גיסא התוס' בכורות דף כ ע"ב והרא"ש שם ובחולין פ"א ויבמות פט"ז כתבו שבאמת משאל"ס הוא מיעוט שאינו מצאוי והתקנה אינו אלא מצד חומרא דא"א אבל מעיקר הדין אפי' ר"מ לא חייש במשאל"ס.

ולפ"ז באבידה אזלינן בתר רובא משא"כ באיסור אשת איש תיקנו חכמים לחוש למיעוטא ואפי' למיעוט שאינו מצוי וא"כ שפיר יש לחלק שמצד דין גיטין חוששין לשמא ימצא א' מבני עירו וכו' משא"כ אם נפל הגט ממנו וחזר ומצאה אין חוששין. וכן נראה מוכרח מתוך הגמ' ואפי' לרבי מאיר דחייש למיעוטא וכו' שכל החשש הוא מצד מיעוט דמיעוטא.

ויש להביא ראיה שיש לפשוט ממשאל"ס לשאר הלכות א"א ובפרט להתקנת חכמים בגיטין ממש"כ התוס' ב"מ דף כ ע"ב ד"ה איסורא וז"ל וא"ת טפי אנן מחמירין בממונא דהא אין אנו הולכים בממון אחר הרוב וכו' וי"ל דמ"מ באשת איש החמירו דמים שאין להם סוף לא תנשא לכתחילה אע"פ שרובם מתים ועוד יש לומר דמדאורייתא לא חיישינן לשני יוסף בן שמעון אבל מדרבנן חיישינן משום לעז וכו' ע"כ הרי מבואר שיש לחלק בין השני דינים.

והריטב"א בחידושי למס' קידושין דף נ ע"ב ד"ה ר"פ כתב וז"ל ואי קשיא לך והא קי"ל כרבנן דלא חיישינן למיעוטא אפילו לחומרא. איכא למימר דהתם הוא ברובא דבחיוב וטבע שאינו תלוי ברצון כגון ההיא דקטן וקטנה שחולצין ומייבמין ולא חיישינן לסריס ואיילונית דהוה מיעוטא וכההיא דאמרין דרוב נשים מעוברות יולדת ומיעוט מפילות אבל ברוב התלוי במנהג שאינו חיוב וכל אדם שרוצה יכול לנהוג כמנהג המיעוט ודאי חוששין למיעוט לחומרא⁹ ע"כ. ויש להביא ראיה מזה

(9) ועיין בחידושי הרמב"ן ובמלחמות, והתוס' דלא תירצו הכי משמע דלא ס"ל כהרמב"ן והריטב"א, ולפ"ז יש לומר שגם מתוס' כאן יש ראיה שהתוס' לא ס"ל להך ג"מ ועוד ראיה יש להביא מתוס' ב"מ ד"כ ע"ב שהבאנו לעיל דהנה עיין בשב שבע-תא ש"ד פ"ו שהביא דברי התוס' סנהדרין ד"ג ע"ב ד"ה דיני וז"ל תימה דבריש פרק המוכר פירות (ב"ב דצ"ב) קאמר שמואל אין הולכין בממון אחר הרוב ואמאי לא נילף בק"ו מדיני נפשות וכו' וצ"ל דרובא לרדיא זבני לא חשיב כי הנך רובא הלכך לא סמ-כינן אהך רובא בדיני ממונות ע"כ. וכתב לבאר כוונת התוס' ע"פ מש"כ הריטב"א

דכי אזלינן בתר רובא הוא ברוב שתלוי בטבע ולא במנהג ודעת בני אדם ואפי' לפי הרמב"ן דס"ל דבעי נמי הטעם משום א"א החמירו מכל מקום חזינן שאינו רוב מעליא ולפיכך לא סמכינן עלה בדיני ממונות עי"ש. אולם ממש"כ התוס' ב"מ ד"כ ליישב דשאני גיטין הואיל ויש בה חומרא דא"א מוכרח שאינם מקבלים סברת הרמב"ן דאי לא תימא הכי הרי הן בממון והן בגו"ק ס"ל דלא אזלינן בתר רובא שתלוי במנהג, ולפ"ז נראה דברי הש"ש קצת דוחקים שהרי התוס' בג' מקומות לא ס"ל הכי, וכעת צ"ע.

ויעויין בגמ' בכורות ד"כ ע"א רבינא אמר אפילו תימא רבנן כי אזלי רבנן בתר רובא ברובא דלא תלי במעשה אבל רובא דתלי במעשה לא, ובתוס' הקשו מהך דיבמות דקי"ט ע"א דלא תינשא ולא תתייבם עד שתדע ולא משני הש"ס שזה תלוי במעשה וכתבו שהר"ז כמו שאינו תלוי במעשה עי"ש. אולם הרמב"ן יבמות שם כתב שבאמת הר"ז דומה לרוב שתלוי במעשה ולכאורה התוס' לשיטתם אזיל בזה שאין לחלק בין רוב שתלוי בדעת ומעשה בני אדם משא"כ הרמב"ן ס"ל שהר"ז רוב גרוע וא"א לסמוך עליה. ויש לומר שעיקר מחלוקת התוס' והרמב"ן אם אזלינן בתר רובא שתלוי בדעת בני אדם או לא, שלפי הרמב"ן א"א לומר שיחול דין חדש על האדם לפי שלשיטתו אזיל ריש בבא בתיאור ועבודה זרה דע"ג ע"א שהיתר אינו בטל באיסור אך דעת התוס' בכורות דכ"ב ע"א הוא שהיתר בטל באיסור וכמ"ש בשו"ת עי"ט סי' ד' עי"ש. ובזה יובן שהתוס' בבא מציעא ד"ו ע"א מקשים לשיטתם דוקא וכבר עמדו בזה האחרונים ואכ"מ. ונחלקו התוס' והרמב"ן בכורות ד"כ ע"א אם אזלינן בתר רובא בתיאור דסתרי ויתכן לומר שזה תלוי במה שחקרו האחרונים אם רוב מברר המציאות או אופן הנהגה, והרמב"ן ס"ל שזה אופן הנהגה ולפ"ז ס"ל שהיתר אינו בטל בתוך האיסור לפי שאין לחדש דינים מיסוד על אופן ההנהגה משא"כ להתוס' שהיתר בטל באיסור ס"ל שזה מבאר המציאות. ועיין גם בתוס' זבחים דע"א ע"א ס"ל דלא אזלינן בתר רובא בתיאור דסתרי עי"ש.

ואגב אעיר על הרמב"ן יבמות דף קיט ע"א שלא הבנתי איך כתב לדעת הרי"ף שרוב נשים מתעברות הוי רוב שתלוי במעשה ובמלחמות קידושין ד"ג כתב לדעת הרי"ף שהר"ז רוב גמור. ועוד צ"ע למה הוסיף שם שהך דקידושין ד"פ תלוי במעשה, ועוד צ"ע שהרי לכאורה שם הן הרוב והן המיעוט תלוי במעשה ולפ"ז לפי מש"כ הרמב"ן חולין דף יא ע"ב ה"ז נחשב כרוב גמור. ובזה יש לשדות נרגא במש"כ האחרונים לבאר כוונת התוס' קידושין ד"פ ע"א שהר"ז רוב גרוע ועוד קשה עליהן שהרי התוס' יבמות שם כתבו להדיא שרבי מאיר לא ס"ל להנ"מ בין רוב שתלוי במעשה. ועיין בשו"ת דברי נחמיה יו"ד סי' ט"ו מה שהקשה על הרמב"ן וכן על אדמו"ר הזקן יו"ד סי' קפ"ז קו"א יו"ד. ובעיקר דברי התוס' קידושין שם עיין בשעה"מ פ"ג מהל' יבום הט"ז שהקשה עליהם מגמ' חולין דפ"ו ע"א ונראה שכן צ"ע איפכא שלפ"ז ההו"א של הגמ' בחולין סותר הך דיבמות דקי"ט, וצ"ע. ועיין שו"ת הגרע"א מהדו"ק סי' קס"ב ולכאורה צ"ע שהרי לפ"ז גם רוב מצויין אצל שחיטה תלוי במעשה וא"כ מאי שנא, ועיין ראש יוסף חולין ד"ט ע"ב. עוד יש להעיר עמש"כ המקנה קידושין ד"ג שהקשה על הרמב"ן מגמ' שם ד"פ ותמהני שהרי הרמב"ן כתב להדיא שהר"ז רוב שתלוי במ-

למש"כ שיש לחלק בין דיני אבידה שהתם תלוי במציאות דהיינו אם נפל שני גיטין במקום אחד ומשני יב"ש משא"כ חשש בפ"נ בפ"נ תלוי אם נכתב לשמה ואם הבעל יבוא ויערער, ומיושב היטב דעת הפ"י.

והנה תנן התם דף ב ע"א המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם וכו' המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו פרש"י וז"ל ואם יעידו העדים על חתימת ידיהם או עדים אחרים יכירו חתימתם כשר ואם אין עליו עוררים מסתמא כשר דהא בקיאיין לשמה ועדים מצויין תמיד לקיימו כדאמרינן בגמ' בתי דינין קבועין ע"כ. ונראה שכוונת רש"י הוא שמאחר שיש עדים שמצאוים תמיד לקיים הגט ממילא אין חוששים כל כך לטענת מזוייף ולפ"ז יש לחלק בין מדינת הים לארץ ישראל שבזה חוששים ובזה אין חוששים.

ובביאור הדברים נראה שאם אין עדים מצויים והבעל טעון נגד השטר ואינם יכולים לקיימו אינו נראה כל כך מזוייף משא"כ אם הוא דבר נקל לקיימו ועל האי שטרא א"א להביא עדים נראה שהוא מזוייף ובאופן אחר י"ל שלפי שאנו יכולים לקיים השטר בנקל ממילא אין אנו חוששים שמא שטרא זייפא הו'. ויש להביא קצת ראי' לזה מדקי"ל בגמ' בכורות דף לו ע"א שכל מילתא דעבידא לאיגלווי לא משקרי והתוס' שם כתבו שמזה גופא שאנו יכולים לקיים ולברר האמת מוכיח שכן הוא האמת.

ועיין בחידושי הריטב"א יבמות דפ"ח דטעמא דע"א נאמן לומר מת בעלה הוא דהוי דבר העתיד לאגלווי ובזה אין חוששין לשקר וכן י"ל כאן שלפי שאנו יכולים לקיימה בנקל אין לחוש לטענת מזוייף. ועיין בפרמ"ג יו"ד שפ"ד סי' צ"ב סוף סק"ב על הא דהעלה הש"ך דבמלתא דאיכא למיקם עלה נאמן במסיח לפי תומו דאינו אלא אם יכול להעמיד ולבדוק מיד אבל אם לאו אינו מועיל יעוי"ש ומבואר שמזה שקרוב הדבר לעמוד על בוריו מחזיק הנאמנות.

ובזה יובן מש"כ רש"י בע"ב ד"ה דאתיוהו וז"ל ושניהם נעשו שלוחים לגרשה והגט יוצא מתחת ידי שניהם לרבה בעי למימר לרבה לא בעי למימר שהרי שנים הם ואם יערער בעל הרי הם מצויין לקיימו ע"כ. ובתוס' הקשו על רש"י דאטו בכיפא תלו להו שיהו מזומנין לקיימו

עשה והך דפסחים ד"ד ע"ב וכתובות דף כד ע"א הוי רק מדרבנן. וכלפי מה שהקשה מהט"ז יו"ד סי' ס"ט סקכ"ד יש לומר דס"ל כרבינו גרשום בכורות שם, וצע"ג.

כשיבא הבעל ויערער ועוד דלמה לי דאתיה בי תרי כך שוים שנים מן השוק שמכירין חתימת העדים ע"ש.

ולדרכינו י"ל שכונת רש"י הוא שלאחר שיש כאן ב' שלוחים והם יכולים לקיים השטר אין לחוש לזיוף ובפשטות רש"י לשיטתו אזיל שהחשש הוא מצד הב"ד שיש פסול בהשטר ולא מצד טענת הבעל, ואין לומר שהחשש בעצם בגט מצד ב"ד אינו אלא לפי רבה שהרי רש"י שתק בהמשך הגמ' ומוכרח שכן ס"ל לרבא. ואין מקום לשאלת התוס' שהרי הוא יכול לקיימן מיד ולפיכך א"צ קיום ואם יבוא הבעל ויערער יקיים השטר כמו בארץ ישראל ובאמת א"צ לכ"ז שרש"י בדף טז ע"ב מישב שאלת התוס' להדיא יעו"ש.

והנה רש"י בדף ב ע"ב ד"ה ורבנן כתב וז"ל למיחש למלתא משום דאיכא דאשכח כתוב ועומד כגון שנכתב לשם א' מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש ע"כ. ויש מן האחרונים שכתבו שכונת רש"י הוא שהחשש הוא מצד הב"ד וכמו שכתבנו לעיל אולם נראה להוסיף בזה שכונתו הוא שזהו הטעם שהבעל נאמן לערער על הגט אבל בלי האי טעמא לא היה נאמן ולאחר שהבעל נאמן לערער על הגט בית דין חוששין שמא יבא ויערער על זה.

ועיין בר"ן שכתב על דרך רש"י אבל בשינוי קצת שהחשש הוא שמא יבא הבעל ונראה שהנ"מ הוא שלפי הר"ן כל התקנה אינו אלא מצד ערעור הבעל ותו לא ולפי רש"י החשש הוא שמפני שיש מקום להבעל לערער אנו חוששין שמא יערער. וניחא מש"כ לעיל לחלק בין ארץ ישראל לחוץ לארץ דבא"י לכתחילה אין מקום לערער הבעל ולפיכך אין לחוש על הגט.

ובזה ניחא סוגיית הגמ' דף ה ע"א בעל עצמו הביא גיטו אצ"ל בפ"נ בפ"נ דטעמא מאי אמור רבנן צריך לומר בפ"נ ובפ"נ דלמא אתי בעל מערער ופסיל ליה השתא מינקט נקיט ליה בידיה וערעורי קא מערער עליה. ואם החשש הוא מצד הבית דין שחוששים על כל גט במדינת הים שנכתב שלא לשמה מה אכיפת לי שלא אתי בעל ומערער והא שמא נכתב שלא לשמה ועכצ"ל כמ"ש שכונת רש"י הוא שלפי שיש האי חשש נותנים להבעל כוח לערער ולאחר שיש חשש.

אמנם לדעת ר"ת הובא בתוס' שהנ"מ בין דינא דלשמה משאר דיני גיטין כמו מחובר וכדומה הוא שלכתחילה לא קיבלו הדרשה מוכח שהחשש הוא חשש גמור מצד הב"ד צ"ע מאי שנא בעל מהשליח לבפ"נ

בפ"נ והא תינח לדעת ר"י בסמוך שאין חשש כל כך אלא מצד ערער הבעל הוי יובן אבל בדעת ר"ת נראה שא"א לפרש כן.

והנה רש"י בדף ב ע"א מבאר על הא דתנן שמהביא גט ממדינת הים צריך לומר בפ"נ ובפ"נ ששליח זה הבעל עשאו שליח להולכה וכתב עלה הר"ן שכונת רש"י הוא שאם השליח הוא שליח לקבלה מן האשה אצ"ל בפ"נ בפ"נ לפי שיסוד תקנת חכמים שהשליח צריך לומר בפ"נ בפ"נ הוא חשש שמא יערער הבעל לאחר נתינת הגט אמנם בשליח לקבלה לאחר שגמר הבעל בדעתו לגרש את אשתו שוב באין לחוש שמא יערער הבעל עי"ש. והפני יהושע כתב שזה לא מספיק אלא לפי הדרך שהחשש הוא מצד ערער הבעל אבל לפי רש"י בע"ב הנ"ל נראה שיש חשש אמיתי מצד הבית דין וא"כ מאי שנא שליח להולכה משליח קבלה ולפי דברינו שכונת רש"י אינו אלא לבאר למה הבעל נאמן לערער והלכך הב"ד חוששים ניחא דעת הר"ן ודברי הפני יהושע צ"ע ובפרט שהבאנו מגמ' דף ה ע"א שהתקנה הוא מצד ערער הבעל, וכעת צ"ע.

ולמדנו בדף ה ע"א תא שמע דבעא מיניה שמואל מרב הונא שנים שהביאו גט ממדינת הים צריכין שיאמרו בפנינו נכתב ובפנינו נחתם או אין צריכין אמר ליה אין צריכין ומה אילו יאמרו בפנינו גרשה מי לא מהימני פרש"י כלומר אם רצו הן אומרים אנו מעידים שגרשה ונתן לה גט או לשלוחה גט ע"כ. והנה בד"ב כתב רש"י דתרי דהביאו גט אינן צריך לומר בפ"נ בפ"נ לפי שהם מצויין לקיימו וצ"ע מאי שנא זה מזה.

ושמעתי פעם מזקני שבכל שליח שאומר בפ"נ בפ"נ יש ב' חלקים באמירתו שהוא שליח ושהגט כשר. דהיינו שבאמת בכל שליח שאומר בפ"נ ובפ"נ חוץ מזה שאנו מאמינים לו לומר כן יש עוד דבר שאנו מאמינים עליו והוא שהוא שליח הבעל. ולפ"ז י"ל שבדף ב ע"ב רש"י מדבר על זה ששנים שמביאים גט אינם צריך לומר בפ"נ בפ"נ אבל אינו מבאר למה ואיך הם נאמנים שהם שלוחי הבעל משא"כ בדף ה ע"א רש"י מבאר על הנאמנות שלהם שהם שלוחים ולזה צריך להגיע להנ"ל.



סי' ה' חש"ו בשחיטת קדשים

גרסיןן חולין דף יב ע"ב א"ר חייא בר אבא בעי רבי יוחנן קטן יש לו מחשבה או אין לו מחשבה א"ל רבי אמי ותיבעי ליה מעשה מ"ש מעשה דלא קא מבעיא ליה דתנן יש להן מעשה מחשבה נמי לא תיבעי ליה דתנן האלון והרמון וכו' ואין להן מחשבה פרש"י ד"ה קטן וז"ל כגון בשחיטת קדשים דבעי כוונה כדילפינן בשמעתא קמייתא דזבחים (ד"ד) ושחט קטן עולה לשמה מי היא כוונה או לא ע"כ.

והנה נחלקו הראשונים אם שחיטת קטן מומחה ויודע לאמן את ידיו ששחט בינו לבין עצמו מותר דעת הרא"ש ס"ד הוא שבדיעבד שרי וכ"כ הטור יו"ד ס"א, ומאידך גיסא דעת רש"י בגמ' סוכה דף מב ע"ב הוא ששחיטתו פסולה. ולדעת רש"י עכצ"ל ששאלת הגמ' הוא בקטן ששחט ואחרים רואים אותו דאי לא תימא הכי אפילו בחולין שחיטתו פסולה. ולפ"ז יש לעיין בזה שמביא רבי אמי ראייה שאין מחשבה לקטן מהכשר טומאה אם י"ל דשאני התם שאין אחרים עומדים על גבן משא"כ לגבי שחיטת קדשים יש אחרים ע"ג וא"כ כמו שמועיל אחרים ע"ג לגבי כתיבת הגט כמו כן הכא בשחיטת קדשים י"ל שאם אחרים ע"ג יש להן מחשבה¹⁰.

עוד צ"ע דעיין בראש יוסף שהוכיח שהשאלה הוא דוקא לגבי קטן לפי שיש בו דעת במקצת משא"כ לגבי חרש ושוטה הוא דבר פשוט שאין שייך בהן מחשבה. ולפום ריהטא נראה שזה דפשיטא ליה להש"ס שאין שייך לאחרים עומדים על גבן בשחיטת חרש ושוטה בקדשים סותר הגמ' לעיל דף ב ע"ב באוקימתא דרבה בר עולא שמפרש מתני' שהכל שוחטין ואפילו טמא בחולין שנעשו על טהרת הקודש והבדיעבד דמתני'.

10) עיין במאירי כאן ובחידושי הרמב"ן לקמן דף לא ע"א שכתבו שאין מחשבה לקטן ודחו שמעתא דגיטין באופן אחר ולדעתם לא קשה מידי. וכמו כן לדעת הרמב"ם פ"ג מהל' גירושין ה"ז שחש"ו אינם רשאים לכתוב תורף הגט אינו קשה. ברם לדעת רש"י ותוס' צ"ע כמו שיתבאר בסמוך.

בטמא ששחט בקדשים וליתא לקמן למבדקיה. ומקשה הגמ' לפ"ז שכולן ששחטו ואחרים רואים אותם אהייא קאי אילימא אחרש שוטה וקטן עלה קאי ואם שחטו מיבעי ליה ומסיק אטמא בקדשים ובדליתיה לקמן, ומשמע שגם חש"ו נכלל למסקנא בזה וא"כ יוצא מסוגיות הגמ' שחרש ושוטה ששחטו בקדשים אם אחרים רואים אותן שחיטתן כשרה וזה סותר משמעות שמעתא דידן.

ועד נאמן¹¹ יש לן לדיוק זה ממש"כ בשו"ת עיו"ט סנ"ה שדוחק לומר שכולן ששחטו הולך אטמא במוקדשים ואחשו"ק בחולין לחדו, ועיין במתני' דזבחים דף לא ע"ב כל הפוסלין שוחטין ולא פירש חוץ מחרש שוטה וקטן ולכאורה אינו מוכרח שבדיעבד פסולים לשחוט בקדשים.

והנה התוס' בשמעתא דמאן תנא דלא בעי כוונה לשחיטה הקשו שמזה משמע דחש"ו לאו בני כוונה נינהו ואפילו אחרים עו"ג וזה סותר שמעתא דגיטין דף כב ע"ב בנוגע כתיבת הגט וכתבו לחלק דהתם מיירי שמלמדים אותן לכתוב לשמה משא"כ הכא לישנא דמתני' ואחרים רואים אותן משמע בעלמא עכ"ד הנוגע לנו. ומשמע שלדעת התוס' הן בקטן והן בחרש ושוטה מהני געע"ג אם מלמדים להן לכוון ולשחוט. ולכאורה יש לומר כן לדעת התוס' אפילו בקדשים וזה מתאים עם מש"כ להוכיח מגמ' בד"ב.

אולם נראה שא"א לומר כן והרי מסקנת התוס' בד"ה קטן הוא שספיקת הגמ' הוא בקטן שמפרש ששוחט לשם קדשים ומכל מקום מקשה הגמ' אם זה מועיל ובפשטות אין מקום לחלק בין קטן לחרש ושוטה בזה, וא"כ למסקנת התוס' חש"ו אין שוחטין בקדשים אפילו אם

11 עיין בראש יוסף בד"ב שכתב לפרש בכה"ג אמנם נראה שלשיטתו אזיל בזה במש"כ בריש מס' לפרש מה שפרש"י במתני' שהכל לאותי או טמא בחולין או כותי או מומר לתיאבון והשמיט השני לשונות דאביי, שכולם דינא הוא, וכדעת הראב"ד פ"א מהל' אבות הטומאה ה"ט שנקט הך דרבה בר עולא להלכה. ואם כן אין דבריו מוכרחים לדעת הרמב"ם פ"א מהל' פסוה"מ ה"א שדחה המימרא מההלכה וא"כ אם אנו סוברים כדעת הרמב"ם יניחא לפרש הגמ' כפשוטו מצד זה ואה"נ שלדעת הפמ"ג אין מקום לכל השקו"ט. ועוד עיין בראש יוסף ד"ב ע"א שכתב שרש"י נמי ס"ל לחלק בין ע"ג לאחרים רואים אותו יעו"ש. ולהעיר שלפי מה שהשיג הראב"ד בהל' אבות הטומאה אינו מוכן למה שתק בהל' פסוה"מ מזה שהשמיט הרמב"ם שטמא ששחט בקדשים צ"ל ברי לי שלא נגעתי ובשו"ת אחיעזר ח"ב ס"א האריך לבאר שהרמב"ם דחה המימרא דרבה בר עולא מההלכה וא"כ גם כאן היה ליה להשיג על הרמב"ם, וכעת צ"ע.

אחרים עו"ג, וכן כתבו התוס' בזבחים דף ב ע"ב עי"ש ושוב יש להקשות מה ששאלנו לדעת רש"י.

ועיין בלח"מ פ"א מהל' פסוה"מ ה"ו ובמשל"מ פי"ד מהל' טומאת אוכלין ה"ב שכתבו שניהם כאחת שקטן ששחט בקדשים תלוי במחלוקת רש"י ותוס' ולפי רש"י קטן ששחט בקדשים אם מעשיו מוכיחים על כוונתו שחיטתו כשרה משא"כ לדעת התוס' שנקטו כלישנא בתרא בגמ' די"ג שאין מחשבה לקטן שחיטתו פסולה ולפ"ז נראה שהתוס' סותרים את עצמן שמתחילה משמע שאחרים ע"ג מהני בשחיטת קטן בקדשים ובסוף סוברים שאינו מועיל.

ונראה שהתוס' לשיטתיהו אזלי בזה ואע"פ שיש מחשבה לחש"ו שאני קדשים דאין להן דעת לחלק בין חולין לקדשים וא"כ ניחא שמתחילה הם מדברים אודות קטן ששחט בחולין ומאח"ז הגמ' מקשה בע"ג בקדשים. ואין להקשות שמזה גופא דשאני קדשים שאינם מבינים החילוק בין חולין לקדשים א"כ איך פריך רבי אמי מהכשר טומאה בכלל. די"ל שהתוס' מפרשים המשך הגמ' דהא תינח אם יש לקטן דעת בפני עצמו י"ל שהוא גם מבין הנ"מ בין חולין לקדשים ומכל מקום צריכים לאחרים ע"ג לפי שרוב מעשיהם מקולקלים.

וליישב משמעות השמעתא דרבה בר עולא נראה לומר דהנה בגמ' דף ב ע"ב פריך האי טמא במוקדשים מהכא נפקא מהתם נפקא ומתרץ בלישנא קמא שהכא עיקר ובזבחים אידי דתנא שאר פסולים תנא נמי טמא ובאב"א דהתם בזבחים עיקר והכא אידי דתנא טמא בחולין תני נמי טמא במוקדשין, ובגמ' דף ג ע"ב מסיק שכולן לא אמרי כרבה בר עולא דל"ק דהכא עיקר אדרבא התם עיקר דאיירי בקדשים ולל"ב נמנו לפי שחולין שנעשו על טהרת הקודש לאו כקדוש דמי.

והנה הנ"מ בין הל"ק להאב"א הוא שלפי הלישנא קמא דהכא בחולין הוא עיקר דיני שחיטה ובזבחים לא בא לפרט אלא שהפסולים לעבודה כשרים לשחוט אין לדייק שמזה שלא קתני חוץ מחש"ו קמ"ל שאכן שוחטין דאדרבא יש לומר שמזה שלא פירש להדיא ששוחטין אם אחרים עו"ג משמע שאין שוחטין בקדשים. משא"כ לפי הלישנא בתרא דהתם בזבחים הוא עיקר דיני שחיטה דקדשים אה"נ שיש לדייק שמזה שלא קתני חוץ קמ"ל שחש"ו שוחטין. ולפ"ז מעתה שנמנו אביי ורבא ורב אשי

ורבינא מהאוקימתא דרבה בר עולא נראה שהם חולקים עליו בזה וסוברים שחש"ו אין שוחטין בקדשים¹².

ולדעת הטור והראשונים שס"ל שקטן מומחה ויודע לאמן את ידיו ששחט בינו לבין עצמו שחיטתו כשרה בדיעבד יש לפרש שכל השקו"ט הוא בקטן ששחט קדשים ואין אחרים עומדים על גביו וא"כ ניחא מה שמקשה רבי אמי ממחשבת קטן בחולין. ולפ"ז אם אחרים עו"ג הן בקטן והן בחרש ושוטה הוי שחיטתן כשרה ואפילו בקדשים וניחא משמעות הגמ' בדף ב ע"ב. וא"ת והרי עכ"פ צריך להיות שם כהן לקבל את הדם שהוא עבודה גמורה וא"כ היכן מצינו בחש"ו ששחטו בקדשים ואחרים לא ראו אותם וי"ל דעיין ש"ך סי' א' סקל"א ונראה שהוא מחלק בדעת הטור אם האחר שעו"ג הוה מומחה או לא. ולפ"ז אע"פ שסתימת דברי הטור בסי' א' משמע שאינו מחלק בין אחרים רואים אותו לגעוע"ג י"ל דהכא שאני¹³.

ולדעת רש"י הן אם אנו נוקטים שס"ל שאין נ"מ בין אחרים רואים אותו לגעוע"ג ומכל מקום בקטן ששחט בקדשים אם כיון להדיא מועיל והן אם אנו נוקטים שהוא מקבל סברת התוס' שיש שני דינים שונים בגעוע"ג נראה שרש"י מסכים לדעת התוס' שהו"א של המקשן הוא שכוונת קטן גרע טפי ולפ"ז הגמ' מכריע דבשלמא אם יש כונה לקטן בפני עצמו יש לומר שגדול עע"ג מועיל גם לגבי שחיטה אבל אם לית ליה כוונה מצד עצמו א"א לשחוט בקדשים ואפילו אם אחרים עו"ג, וכש"נ.



(12) ותעיין ותראה שזהו גם כן הנ"מ בין הל"ק להל"ב כאן בדי"ג, ודוק. ובוזה יובן שנחלקו הראשונים אם הל"ק או האב"א עיקר שלדעת הראב"ד שחולין שנעשו על טהרת הקודש כקודש דמי העיקר הוא הל"ק ולדעת הרמב"ם שאינו סובר כהמימ"א ר' דרבה בר עולא הלישנא בתרא הוא עיקר. ובוזה יובן מה שנקט הרמב"ם כהלישנא בתרא גם בשמעתא דידן וכתב שאין מחשבה לקטן בשחיטת קדשים, שלשיתו אזיל בזה לפסוק כלישנא בתרא. ובוזה יובן שלפי מש"כ הראש יוסף הנ"ל שרש"י ס"ל לה-לכה כדעת רבה בר עולא א"כ הוא סובר של"ק עיקר וא"כ יובן למה נקט רש"י כאן שאם פירש כונתו להדיא לשחוט בקדשים מועיל.

(13) ואינו קשה ממש"כ הטור באבה"ע סימן קכ"ג דעיין ב"ח שכתב שאין זה אלא גזרה משא"כ מעיקר הדין מותרים לדעת הטור, ודבריו מוכרחים הם דאי לא תימא הכי יקשה למה הביא הטור דעת הרמב"ם הנ"ל בסמוך וכמו שהוא דעה אחרת. וכמ"כ אינו קשה ממש"כ הטור או"ח סימן תל"ה דעיין בב"י שם, ודוק.

סי' ו' כיסוי הדם בחולין שנשחטו בעזרה

גרסיןן חולין דף כח ע"א תניא רבי אומר וזבחת כאשר צויתין מלמד שנצטוה משה על הושט ועל הקנה ועל רוב אחד בעוף ועל רוב שנים בבהמה ע"כ. ובתוס' הקשו דבגמ' נזיר דף כט ע"ב מבואר בחד אוקימתא שהן לרבי והן לרבנן הטעם שהאב מדיר את בנו בנזירות הוא כדי לחכנו במצות, ולפ"ז אם נטמא ומייתי קרבן קאכיל מליקה, והא תינח אם רבי ס"ל שאין שחיטה לעוף מן התורה י"ל דאתי האי דרבנן ודחי להאי דרבנן אבל השתא דס"ל לרבי ששחיטת העוף מן התורה מאי איכא למימר, וכתבו ליישב דהתם סתם דיחוי הוא ובאמת רבי ס"ל דהלכה היא בנזיר או שרבי ס"ל שמביאו ואינו נאכל עכת"ד.

והנה לפו"ר הנ"מ בין השני תירוצים בתוס' תלוי בזה שנחלקו רב חסדא ורבא בגמ' מנחות דף קו ע"א אם רבי ס"ל שאיסור חולין שנשחטו בעזרה הוי מדאורייתא או מדרבנן עי"ש, שלפי תירץ הב' בתוס' עכצ"ל שרבי ס"ל שחולין בעזרה אינו מדאורייתא דאי לא תימא הכי מה בכך שאינו נאכל והרי מכל מקום הר"ז עובר על איסור מדאורייתא, וכן הוסיפו הרמב"ן והרשב"א כשכתבו תירץ זה של התוס' וכן מוכרח מלעיל מינה בגמ' נזיר דכ"ט ע"א שלרשב"ל חולין בעזרה לאו דאורייתא הוא מהאי טעמא. ולפ"ז י"ל שתירץ הראשון של התוס' הולך אפילו למ"ד שרבי ס"ל שחולין בעזרה אסור מדאורייתא. ותירץ השני אזיל כמ"ד שרבי ס"ל שחולין בעזרה לאו דאורייתא, ודוחה לתירץ הראשון דדוחק טובא הוא לומר שסתם דיחוי הוא.

אולם קשה דתנן דף פה ע"א השוחט ונמצאת טריפה והשוחט לעכו"ם והשוחט חולין בפנים קודשים בחוץ חיה ועוף הנסקלים רבי מאיר מחייב וחכמים פוטרים ובגמ' מבואר שראה רבי דברי רבי שמעון בכיסוי הדם ושאונו בלשון חכמים. והנה בגמ' דף כז ע"ב פריך למ"ד שאין שחיטה לעוף מן התורה מהא דתנן השוחט ונתנבלה בידו הנוחר והמעקר פטור מלכסות, והשתא אי אמרת אין שחיטה לעוף מן התורה עכצ"ל שנחירתו

זו היא שחיטתו וליבעי כסוי ע"כ. ומוכרח דפישטא ליה להש"ס ששחיטה שכשר מדאורייתא ואסור מדרבנן צריך כיסוי הדם דאי לא תימא הכי אינו מובן מהו שאלת הגמ' בכלל והרי יש לומר בפשטות שאע"פ שאין שחיטת העוף מן התורה כיון שאצרוך שחיטה מדבריהם אם נחר נאסר מדרבנן ופטור מכיסוי הדם, וא"כ מעתה שרבי ס"ל שחולין בעזרה פטור מכיסוי עכצ"ל שאיסורו הוא מדאורייתא. ולפ"ז מש"כ התוס' והרמב"ן והרשב"א לתרץ לדעת רבי שמביא ואינו נאכל אינו מובן שהרי בלאו הכי יש איסור מדאורייתא בזה שמביא חולין בעזרה.

אכן שיש מקום לומר שהגמ' נזיר אזיל לדעת רב חסדא והגמ' חולין דפ"ה אזיל לדעת רבא ונמצא סוגיות מחולקים הם, ולפ"ז יובן שעיקר מחלוקת רב חסדא ורבא הוא באיזה סוגיא עיקר, ועוד יובן למה התוס' בנזיר לא כתבו התרץ הראשון שכתבו בחולין, לפי שעיקר הטעם שכתבו התוס' תרץ זה הוא ליישב דעת רבי עם הגמ' לקמן דפ"ה ומכיון שהגמ' נזיר חולק על האי סוגיא לא רצו לכתוב התרץ שם, ברם לא נהירא דדוחק טובא הוא לומר דתרי סתם סוגיות דתלמודא פליגי אהדדי.

ויש לומר שהתוס' אזלי בעקבי רש"י בגמ' כריתות דף כו ע"ב דכי קאמר דדבר תורה אסור לשחוט חולין בעזרה הוא דווקא בשחיטת בהמה ולא במליקת העוף ולפ"ז אע"פ שרבי ס"ל שחולין בעזרה מדאורייתא מכל מקום במליקת העוף לא עבר על איסור מדאורייתא¹⁴. הן אמת שבשימ"ק כריתות שם ובשעה"מ הל' שחיטה הקשו על רש"י דגמ' נזיר הנ"ל מוכרח שאיסור חולין בעזרה הוי גם במליקת העוף. אבל כבר כתב הערוך לנר שם ד"ז ע"ב ליישב שזה תלוי במה שנחלקו ר"מ ור"י בגמ' זבחים דף סט ע"ב אם מליקה מטעם שחיטה קאתי או לא ונקט ששמעתא דנזיר אזיל כר"מ שמליקה נלמדת משחיטה משא"כ רש"י אזיל כדעת ר"י דמליקה לאו מתורת שחיטה קאתי, וניחא לומר שהתוס' ס"ל כרש"י בזה ודקי"ל עירובין דמ"ד דר"מ ור"י הלכה כר"י ורגלים לדבר בזה שכתבו התוס' שהשקו"ט אזיל כר"י ועיין צל"ח, ופשוט שזה לא מהני להרמב"ן והרשב"א.

א"נ י"ל דבמתני' דפ"ה תרי דינים ישנן, ברישא דמתני' נחלקו רבי מאיר וחכמים בשוחט ונמצאת טרפה והשוחט לעכו"ם וכו' ובסיפא דמתני' שנינו שהשוחט ונתנבלה על ידו והנוחר והמעקר פטור ויש לעיין

(14) ועיין רש"י תמורה דף לד ע"א ד"ה חטאת ובשימ"ק שם.

למה נחלק מתני' לרישא וסיפא ולא נכלל כל הדינים במחט אחד. ויש לומר שבזה מודה רבי מאיר לחכמים שאם שחט ונתנבלה על ידו וכו' פטור מכיסוי הדם, וכן כתב הפרמ"ג בראש יוסף לעיל די"ז ע"א שבסיפא דמתני' מודה רבי מאיר לחכמים עי"ש וזה פשוט.

ומעתה נחזי אנן לרבי מאיר מהו הנ"מ בין השוחט ונמצאת טרפה ושאר דינים של הרישא מהשוחט ונתנבלה על ידו ושאר הדינים של הסיפא לומר שבזה חייב בכיסוי הדם ובזה פטור. ויש לומר שהנ"מ ביניהם הוא שברישא דמתני' הטעם שמחייב רבי מאיר בכיסוי הדם הוא ששחיטה שאינה ראויה שמה שחיטה, דהיינו שאע"פ שבבהמה זו יש פסול שאוסר אותה באכילה מכל מקום מעצם דין שחיטה הוי כשר וממילא חייב בכיסוי הדם. משא"כ בסיפא דמתני' הפסול הוא בעצם השחיטה ולא בדבר צדדי ולפיכך אין לומר שהיא שחיטה שאינה ראויה לפי שאין זה נחשב כשחיטה בכלל.

ולפ"ז יש לומר שבגמ' דף כז ע"ב דפריך מסיפא דמתני' דהנוחר פטור לכו"ע לפי שלא חל עליה שם שחיטה בכלל, וא"כ למ"ד אין שחיטה לעוף מן התורה איך יכול לומר כן אם אה"נ שלרבי מאיר חל עליה שם שחיטה. וא"כ לדעתו גם בזה היה לרבי מאיר לחלוק על רבנן ולפ"ז י"ל שכו"ע לא פליגי שפסול דרבנן פטור מכיסוי הדם. ולפ"ז אין ראייה מדפ"ה שרבי סובר שחולין בעזרה אינו מדרבנן, ומיושב מה ששאלנו על התוס' דשפיר יש לומר שאע"פ שרבי ס"ל שחולין בעזרה מדרבנן מכל מקום חייב בכיסוי הדם, ובזה ניחא לומר שהנ"מ בין השני תירוצים בתוס' הוא הא דפליגי רב חסדא ורבא במנחות אם רבי ס"ל חולין בעזרה מדאורייתא או מדרבנן.

ואין להקשות על זה ממש"כ התוס' בדף פה ע"ב שאם חולין בעזרה מדרבנן היה חייב בכיסוי הדם ולכאורה נסתר דברינו, שיש לומר שהתוס' כתבו כן לפי המסקנא דגמ' מנחות שרבי ס"ל חולין בעזרה מדאורייתא, משא"כ מש"כ התוס' כאן בתירוצים השני הוא לפי המ"ד במנחות שרבי ס"ל חולין בעזרה מדרבנן, וי"ל שבזה גופא פליגי רב חסדא ורבא אם איסור דרבנן פטור מכיסוי או לא.

ובזה יובן מש"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' שחיטה ה"י וז"ל אין חיב בכסוי אלא דם שחיטה הראויה לאכילה שנאמר אשר יאכל לפיכך השוחט ונמצאת טרפה, או השוחט חלין בעזרה, או השוחט חיה ועוף שנגמר דינן לסקילה והשוחט ונתנבלה בידו פטור מלכסות וכו' ע"כ. ומבואר

שחולין שנשחטו בעזרה פטור מכיסוי הדם, אמנם דעת הרמב"ם בפ"ב מהל' שחיטה ה"ג ובפס"ו מהל' מאכ"א ה"ו ובפ"ב מהל' גניבה ה"ח הוא ששחיטת חולין בעזרה אסור מדרבנן¹⁵. והקשו האחרונים שלפ"ז אמאי נפטר חולין בעזרה מכיסוי הדם, והרי מגמ' דכ"ז מוכרח ששחיטה שאסור מדרבנן וכשר מדאורייתא חייב בכיסוי וכנ"ל. ולדרכינו י"ל שאין ראייה מגמ' דכ"ז שפסול מדרבנן אינו פוטר מכיסוי הדם וא"כ אע"פ שס"ל להרמב"ם שחולין בעזרה מדרבנן ניחא שנפטר מכיסוי הדם.

שוב ראיתי בגליון הגרע"א על שו"ע יו"ד סי' כ"ח שהקשה על הפרמ"ג שם בשפ"ד סקכ"ז שכתב שאיסור דרבנן פטור מכיסוי הדם מגמ' דף כז ע"ב וכנ"ל להקשות על התוס' והרמב"ם. וכתב הגרע"א ליישב על דרך מה שכתבנו בדרך הב' ושמחתי. אך הוסיף להקשות על הפרמ"ג מגמ' דף פו ע"א, והניח בצ"ע. ובעיקר שאלת הגרע"א מגמ' דפ"ו כבר הרגיש בזה בשעה"מ פ"ה מהל' אישות ה"א והמשל"מ פ"ז מהל' תרומות ה"א ולפי מש"כ בדרך הא' אינו קשה על התוס'. וחיפשתי בספרים ומצאתי בשו"ת בית הלוי ח"א ס"ב אות ט' שהקשה הב' שאלות על התוס' והשיב ג"כ על דרך הגרע"א להגמ' בדכ"ז והוסיף ליישב ג"כ הגמ' בדפ"ו עי"ש. ואע"פ שמניח הבית הלוי התוס' בצ"ע לפי מש"כ ניחא שיש לומר דשאני מליקת העוף אפילו למ"ד חולין בעזרה לאו מדאורייתא ולפי דרך הב' נמי ניחא דעת התוס' והרמב"ם והפרמ"ג, שיש לומר שהתוס' תולין עצמן בהגמ' מנחות, והרמב"ם חולק על מש"כ התוס' בדפ"ה, והפרמ"ג אזיל כדעת הרמב"ם, וכש"נ.



(15) האחרונים האריכו אם דעת הרמב"ם הוא שחולין שנשחטו בעזרה הוי מדרבנן או מדאורייתא. ואנן אזלינן בעקבי האחרונים שדעת הרמב"ם הוא שחולין בעזרה מד-רבנן, ואכ"מ.

סי' ז' נפלה סכין ושחטה

נתן חולין דף לא ע"א נפלה סכין ושחטה אע"פ ששחטה כדרכה פסולה שנאמר וזבחת ואכלת מה שאתה זובח אתה אוכל, ובגמ' טעמא דנפלה הא הפילה הוא כשרה ואע"ג דלא מיכוין מאן תנא דלא בעינן כוונה לשחיטה אמר רבא ר' נתן היא דתני אושעיא זעירא דמן חבריא זרק סכין לנועצה בכותל והלכה ושחטה כדרכה ר' נתן מכשיר וחכמים פוסלים הוא תני לה והוא אמר לה הלכה כר' נתן ע"כ. מבואר בגמ' דעת ר' נתן ששחיטה לא בעי כוונה אך כוח גברא בעי ועוד מבואר שרבא סובר כדעת ר' נתן.

והנה נחלקו הראשונים בפירוש דעת ר' נתן ששחיטה לא בעי כוונה דעיין ברא"ש סי' ח' שכתב וז"ל ומיהו בלא כוונת שום דבר אי אפשר מדכתיב וזבחת דהוי לכל הפחות כמו ועשית וצריך להתכוין לשום דבר מעשה, ובענין אחר לא מיקרי כח גברא ע"כ. ומבואר בדעת הרא"ש שאפילו אם הפיל הסכין בידו או ברגלו כל זמן שלא התכוון לאיזה דבר הר"ז פסולה ועיקר הדין ששחיטה לא בעי כוונה אינו שאינו צריך שום כוונה אלא שאין צריך כוונה לשחיטה וכן פרש"י כאן והתוס' בדף יב ע"ב עי"ש.

אמנם הרשב"א בתורת הבית הקצר ב"א ש"א כתב וז"ל הפיל הסכין בידו או ברגלו אפילו שלא בכוונה והלך ושחט כדרכו הרי זו כשרה זה הכלל כל שבא מכח ישראל ואפילו מי שאינו בן דעת שחיטתו כשרה ע"כ. ומבואר שהרשב"א חולק על הרא"ש וסובר שכל זמן שהפיל הסכין בידו או ברגלו אפילו אם לא נתכוון לשום דבר הר"ז כשרה, ועיין בטור יו"ד סי' ג' שהוסיף על דברי הרשב"א וכתב שאפילו שלא בכוונה כלל, דהיינו שלא זו בלבד שא"צ כוונה לשחיטה אלא שלא צריך כוונה לשום דבר ועיין בתורת הבית הארוך שם, ובחידושו דל"א עי"ש.

ויש לומר שהרא"ש והרשב"א לשיטתייהו אזלי, דהנה למדנו לקמן דף קז ע"א אמר רב פפא האי אירתא דדלאי אין נוטלין ממנו לידים דלא

אתו מכוח גברא ע"כ. ומפשטות הגמ' משמע שנטילת ידים בעי כוח גברא וכנראה זה הולך כדעת ר"י בספ"ק דמס' ידים, וכן כתב הרא"ש סי' י"ג שנטילת ידים בעי כוח גברא, וכ"כ בשו"ת כלל מ"ח וכ"כ הריטב"א. אולם הרשב"א כתב בשם הבה"ג שלדינא אין צריך כוח גברא לנטילת ידים והביא שכן הוא דעת הרמב"ם פ"ו מהל' ברכות הי"ג והרשב"א הסכים לדעתם. ועיין בביאור הגר"א או"ח סימן קנ"ט ס"ז שכתב לבאר בדעת הרמב"ם שאע"פ שכוח גברא לא בעי כוח נותן מיהא בעי, וכבר רמזו לזה התוס' במש"כ דבעי כוח כלי עי"ש, ובזה השיב השגת הראב"ד ואכ"מ. ונראה שזהו ג"כ כוונת הכסף משנה וי"ל שהרשב"א מסכים שיש שני דינים בזה כוח גברא וכוח נותן.

ועיין בתורת הבית ב"ו ש"ד שהרשב"א כתב דנטילת ידים בעי כוונה, ונראה שהוא סובר שכוח גברא וכוונה הם שני דברים נפרדים ויש כוונה בלי כוח גברא, וכוח גברא בלי כוונה, וזה פשוט. אך בדעת הרא"ש י"ל שהוא סובר שבלי כוונה א"ז נחשב ככוח גברא בכלל. ולפ"ז יש לומר שכמ"כ לגבי שחיטה הרא"ש סובר שבלי שום כוונה א"ז נחשב ככוח גברא משא"כ לדעת הרשב"א ישנן כוח גברא בלי כוונה, וכמו שלגבי נטילת ידים לא בעי כוח גברא ממש אלא כוח נותן כמו כן נמי לגבי שחיטה אפילו בלי כוונה שפיר י"ל שזה נחשב ככוח גברא.

והנה התוס' סנהדרין דף עז ע"א כתבו שמזה שמחלק הגמ' בין הפילה לנפלה נראה ששמעתין הולך כמ"ד אשו משום ממונו, דהא למ"ד אשו משום חציו אפילו הפילה נמי יהיה נחשב ככוח גברא עי"ש. והקשה הגרע"א דהא רבא הוא מרא דשמעתא וסובר שהלכה כרבי נתן, ובגמ' בבא קמא דף כב ע"ב מביא רבא סיוע לדעת רבי יוחנן שאשו משום חציו ומשמע שס"ל כר"י ובלאו הכי מוכרח דרבא ס"ל אשו משום חציו מדקאמר רבא ריש החולץ שרשב"ל ור"י הלכה כר"י בר מתלת, ולפ"ז לפלא על התוס' איך כתבו שהסוגיא הולך כמ"ד אשו משום ממונו, והניח הגרע"א דברי התוס' בצ"ע.

הן אמת שלפי מש"כ הר"ן בסנהדרין שם בע"ב שלא נאמר אשו משום חציו אלא בממון בלבד ולא במיתה מוכרח שלא סבירא ליה לעיקר דברי התוס' שהוכיח מממון לשחיטה מכוח זה ששוה ממון למיתה שדוחק לומר דשאני שחיטה. ולדברי הר"ן מאחר שממון ומיתה אינם שווים אין הכרח לומר שדומה שחיטה לממון יותר ממיתה. ולפ"ז י"ל שש"ר סוברים כהר"ן בסנהדרין ולדינא חולקים על התוס' ולפ"ז יוצא שלפי

התוס' בסנהדרין אפילו אם נפלה הסכין מעצמה יהיה כשרה ואינו קשה מזה שרבא קאמר לה שלא כתבו התוס' עיקר דבריהם אלא על מתני' וא"כ רבא ס"ל כמתני' בחדא ופליג עליה בחדא. אולם באמת גם זה קשה והרי רבא ס"ל להלכה כר"י ור"י אמר שהלכה כסתם משנה ולפ"ז מוכרחים אנו לומר שאפילו לדעת ר"י אם נפלה הסכין ושחטה הר"ז פסולה ועיין פרש"י ב"מ דפ"ו, ושוב צ"ע.

ויש לדייק בדעת הרא"ש ששחיטה בעי שום כוונה שלכאורה צ"ע למה תני תנא דמתני' שנפלה סכין הר"ז פסולה והרי עדיף מיניה היה ליה למתני' שאפילו אם הפילה אבל בלי כוונה הר"ז פסולה. וי"ל שר"ל שכמו שאם נפלה הסכין הר"ז פסולה לפי שלא בא מכוח גברא כמ"כ אם הפילה בלי כוונה הר"ז פסולה כמו אם נפלה ממש וקמ"ל שהפילה נחשב כמו שנפלה. ולפ"ז ניחא לדעת הרא"ש למ"ד אשו משום חציו נמי הוה סוגיות הגמ' מדויקת דאה"נ שהוצרך למתני' נפלה ולא הפילה לאשמעינן שאם הפילה הר"ז כנפלה לפי שזה חוסר כוח גברא ואיפכא מיניה ליכא למימר לפי שזה פשוט שמצד כוח גברא אין נ"מ.

והנה ממש"כ הרשב"א ששחיטה לא בעי שום כוונה יש לעיין והרי למ"ד אשו משום חציו מוכרח שאין נ"מ בין נפלה להפילה, וא"כ יש להקשות למ"ד אשו משום חציו למה מדייק הגמ' הא הפילה כשרה והרי היה ליה להקשות מדוע נאסרה השחיטה, ולכאורה צ"ל שהרשב"א מסכים לדעת התוס' שפתיחת הסוגיא אזיל למ"ד אשו משום ממונו דוקא.

ויש לומר ע"פ מש"כ לעיל שיש ב' דינים כוח גברא וכוח כלי, ואע"פ שאם הפילה הרוח הר"ז ככוח גברא לחיוב נזיקין, מכל מקום לגבי שחיטה א"ז נחשב ככוח גברא. ולפ"ז שפיר מדייק הגמ' שאע"פ שיש כאן כוח כלי מכל מקום הר"ז פסולה לפי שכוח גברא בעי. ולפ"ז י"ל לדעת התוס' שאע"פ שמתחלה מקשה הגמ' בדוקא למ"ד אשו משום ממונו מע"מ למסקנא בסוף הסוגיא מודים שיש נ"מ בין כוח נותן לכוח גברא, ושחיטה בעי כוח גברא ולפ"ז אפילו למ"ד אשו משום חציו אם נפלה הר"ז פסולה, וכש"נ.



סי' ח' נזיר מצורע

הרמב"ם פ"ז מהל' נזירות הט"ו כתב וז"ל וכיצד הוא מותר בתגלחת מצוה נזיר שנצטרע ונרפא מצרעתו בתוך ימי נזירות הרי זה מגלח כל שערו שהרי תגלחתו מצות עשה שנ' במצורע וגלח את כל שערו וגו' וכל מקום שאתה מוצא עשה ול"ת אם יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה את ל"ת. והלא נזיר שגלח בימי נזרו עבר על ל"ת ועשה שנ' קדש יהיה גדל פרע שער ראשו ובכל מקום אין עדל"ת ועשה שכמותו ולמה דוחה עשה של תגלחת הנגע לנזירות. מפני שכבר נטמא הנזיר בצרעת וימי חלוטו אין עולין לו כמו שבארנו והרי אינו קדוש בהן ובטל העשה מאליה ולא נשאר אלא ל"ת שהוא תער לא יעבור על ראשו ולפיכך בא עשה של תגלחת הצרעת ודחה אותו ע"כ. ובהשגות א"א אני שונה בראש מס' יבמות משום דהוה ליה לאו ועשה שישנו בשאלה והיינו דקילי ע"כ.

ונראה שחולקים בתרתי אם יש לן העשה של קדש יהיה גדל פרע בנזיר מצורע וכן מוכרח מזה שצריך להגיע לינשן בשאלה ועוד פליגי אם ישנן בשאלה הוא הטעם להתיר תגלחת מצוה או לא. וצ"ע לדעת הרמב"ם איך כתב שאין כאן אלא ל"ת והרי בכל נזירות יש מצות עשה דכל היוצא מפיו יעשה (פ"א ה"ג) ומאי שנא נזיר מצורע.

עוד צ"ע הן לדעת הרמב"ם והן לדעת הראב"ד מסוגיית הגמ' שם דגרסינן יבמות דף ה ע"א דתניא ראשו מה ת"ל לפי שנאמר תער לא יעבור על ראשו שומע אני אף מצורע ונזיר כן ת"ל ראשו ע"כ. דהיינו יליף ליה מקרא ולא בא הסברא של מה להנך שכן ישנן בשאלה אלא לומר לך שלא ללמוד לשאר מקומות דעדל"ת ועשה וא"כ מש"כ הראב"ד שהטעם הוא דקילי הוא היפך גמרא מפורשת והיה ליה למימר אני שונה בראש מס' יבמות דיליף ליה מקרא וכן צ"ע להרמב"ם איך יכול לכתוב בפשטות שאין כאן עשה נגד ש"ס ארוך.

והנה בפ"י ה"ב כתב הרמב"ם וז"ל ושערו בכל תגלחת ספק אסור

בהנייה מספק, ששער נזיר שנצטרע מותר בהנייה ע"כ. וראיתי לחכם אחד שכתב לבאר דעת הרמב"ם לפי הירושלמי נזיר פ"ח ה"ב שערן מהו רבי יעקב בר אחא איתפלגון רבי יוחנן ורבי שמעון בן לקיש רבי יוחנן אמר שערן אסור רבי שמעון בן לקיש אמר שערן מותר ע"כ. ותלה ב' ההלכות זה בזה, והטעם ששערן מותר בהנאה הוא מפני שנתבטל העשה של קודש יהיה גדל פרע, והגמ' יבמות אב"ד ששער נזיר אסור בהנאה ולא נתבטל העשה ובה חולקים הרמב"ם והראב"ד עכ"ד.

איברא שיש קשר בין העשה של קדש יהיה גדל פרע לאיסור הנאה משער נזיר וכדקי"ל קידושין דף נז ע"ב דאמר קרא קדש יהיה גדל פרע שער ראשו גידולו יהיה קדש ויליף מהאי קרא ששער נזיר אסור בהנאה והמקדש בשער נזיר אינה מקדושת. אבל צ"ע שהרי כל נזיר טמא מת אין עולין ימי טומאתו למנין נזירותו ואינו מתחיל למנות אלא אחר שמביא חטאתו כמבואר בגמ' נזיר דף יח ע"א וכתב המנחת חינוך בדעת הרמב"ם שאין לו העשה של קדש יהיה גדל פרע ואעפ"כ שערן אסור בהנאה כמבואר בגמ' שם דף מה ע"ב ותמורה דף לג ע"ב ולפי דבריו אם אין ימי טומאתו עולין לו למנין ואין לו העשה של קדש יהיה גדל פרע למה שערן אסור בהנאה ועל כרחק א"א לומר דהא בהא תליא.

ועוד קשה עליו מהמשך הירושלמי וז"ל רבי זעירא בעי במצורע שנזר פליגין או בנזיר שנצטרע פליגין וכו' רבי ירמיה פשיטא ליה במצורע שנזר פליגין הא בנזיר שנצטרע דברי הכל אסור ע"כ. ונראה לבאר דעת ר' ירמיה דלכולי עלמא שער נזיר שנצטרע אסור בהנאה דנחזי אנן אם כל נזיר טהור שמגלח הדין הוא שאם הביא קרבנותיו ולא גלח ראשו אין התגלחת מעכבת אלא שותה ומטמא לערב כמבואר בגמ' נזיר שם ואילך וערכין דף כא ע"א ואע"פ שכבר נתבטל העשה של קדש יהיה גדל פרע לפני שגילח שערן שערן אסור בהנאה מפני שבזמן שהיה נזיר היה נתקדש שערן כמ"כ י"ל בנזיר שנצטרע ששערן נתקדש בקדושת נזיר לפני שנצטרע וע"פ סברא צ"ל ששערן אסור בהנאה.

ויש לומר שרבי יוחנן ורשב"ל לשיטתם אזלי בגמ' נזיר דף טז ע"ב בטמא שנזר אם לוקה עליו דר"י ס"ל שכיון דחייל הנזירות לוקה ור"ל ס"ל לשיטתו שאינו לוקה מאחר שלא חל עליו הנזירות כשהיה טהור ולפיכך לא נאסר שערן בהנאה ור"י ס"ל דאפילו אם היה טמא כשנזר חייב ולוקה ושערן אסור בהנאה. ולפ"ז אפילו אם אין בו העשה של קדש יהיה

גדל פרע אינו מוכרח שפקע האיסור הנאה בשערו שהרי כל נזיר טהור שערו אסור בהנאה אפילו לאחר שפקע העשה מפני שכבר היה קדוש.

ולפ"ז עדיין צ"ע מהו המקור הרמב"ם ועוד צ"ע שלפי הנ"ל פסק הרמב"ם היפך הירושלמי. והן אמת שמתוך דברי הקה"ע משמע שלמד הירושלמי כמבואר לעיל ומיוסד ע"ז יש מן האחרונים שכתבו שהרמב"ם החליף הגריסא בהירושלמי וסבר כאוקימתא קמייתא. אבל לענ"ד נראה שהרמב"ם פירש הירושלמי שכל השקו"ט הוא בנזיר ספק מצורע וכמ"ש הפני משה ולכו"ע שער נזיר שנצטרע בספק אסור בהנאה ולא נזיר שנצטרע ודאי. ועפ"ז יש לדייק שבנזיר שהיה טהור ומספק אתה בא להתיר שערו בזה לכו"ע אסור אבל אם הר"ז נצטרע ודאי כו"ע מודים ששערו מותר יעוי"ש היטב. ובזה יובן פסק הרמב"ם וכן שאין לומר שמחלוקת הרמב"ם והראב"ד תלוי בזה.

ובספר אמרי צבי (גרומן) כתב לבאר דעת הרמב"ם שאזיל לשיטתו בפ"י מהל' טומאת צרעת ה"ה וז"ל מי שהיתה בהרת בערלתו ימול ואע"פ שהיא מילה שלא בזמנה שמצות עשה דוחה את ל"ת בכל מקום ע"כ ולא הזכיר שיש בו מצות עשה אע"פ דבגמ' שבת דף קלב' ע"ב מבואר שיש בו ל"ת ועשה לפי שהרמב"ם פירש הגמ' כדעת רבינו נסים גאון שזה שיש עשה ול"ת הוא רק הו"א וכוונת הדרשה הוא לאשמענין שבטל העשה וי"ל שהרמב"ם אזיל לשיטתו שבכל מקום שדורשים פסוק בכהאי גוונא אינו אלא הוה אמינא לומר לן שא"כ עשה עי"ש מה שביאר בזה. ולא נהירא דמוכח בדעת הרמב"ם שלא נקט הדרשה של ראשו לדינא וכמ"ש התוס' יו"ט נזיר פ"ו מ"ה וז"ל דלסברא של הרמב"ם אה"נ דראשו וזקנו לא אתי להקפה כאידך ברייתא דריש יבמות ע"כ. ומבואר להדיא לפי התוס' יו"ט בדעת הרמב"ם שא"א לומר כן ונראה שגם הר"א מודה ואינו דורש ראשו להלכה ולא נשאר לו אלא הטעם שישנן בשאלה ועל זה פליג ולא דנקטינן הדרשה להלכה וכלהלן.

והנה בפ"ה הי"ב כתב הרמב"ם וז"ל העביר על ראשו סם שמשיר את השער והשיר שערו אינו לוקה אבל בטל מצות עשה שני גדל פרע שער ראשו ע"כ. מבואר בדעת הרמב"ם דאם תגלחת מצורע לא היה צריך להיות בתער דוקא היה יכול לקיים העשה של תגלחת מצורע בלי דחיית הל"ת של תער לא יעבור על ראשו. ולפ"ז בנזיר מצורע שלדעת הרמב"ם בטל העשה של קדש יהיה גדל פרע אם היה שייך לקיים המצות עשה של

תגלחת מצורע בסם היה יכול לקיים תגלחתו בלי שום דחייה של מצות עשה או לא תעשה.

ולפ"ז י"ל דבגמ' נזיר דף מא ע"א בשמעתא דשלשה מגלחין ותגלחתן מצוה והמחלוקת רבנן ור"א הובא הך ברייתא דיבמות ד"ה בשינוי קצת וז"ל הש"ס ור"א מאי טעמא יליף מראשו (מנא ליה תגלחת דמצורע צריך להיות דוקא בתער ולא בשאר אופנים כמו סם) דתניא ראשו מה ת"ל לפי שנאמר גבי נזיר תער לא יעבור על ראשו, יכול אף מצורע ונזיר כן (שמשום שאינו צריך מן הדין לגלח בתער, ויכול לקיים מצותו בסם, במילא תהיה אסור לגלח בתער) ת"ל ראשו (שמצורע צריך לגלח בתער דוקא, ולפיכך צ"ל עדל"ת) ובזה יובן שפירוש השקו"ט הוא דמנ"ל שמצורע חייב לגלח בתער אע"פ שאסור לנזיר לגלח בתער ואמרין דעדל"ת בכלל משום דלולא זאת הר"ז יכול לקיים הן העשה של תגלחת מצורע והן הלא תעשה של קדוש יהיה גדל פרע בנזיר ולפי האי תנא אינו מוכרח שיש בו העשה של קדוש יהיה גדל פרע בנזיר מצורע וניחא דברי הרמב"ם.

ובפרק שני נזירים דף נח ע"א שקלי וטרי הש"ס אם הקפת כל הראש שמה הקפה או לא וז"ל ותניא אידך ראשו מה ת"ל לפי שנאמר תער לא יעבור על ראשו יכול אף מצורע ונזיר כן ת"ל ראשו וכו' דכ"ע הקפת כל הראש שמה הקפה ומאן דמוקים קרא למידחי וכו' יליף ליה מכלאים בציצית ע"כ. ולפ"ז אם התנא דהברייתא צריך להילפותא מכלאים בציצית צ"ע על הסוגיא דיבמות איך רצה ללמד דעשה דוחה ל"ת מנזיר מצורע אם התנא דנזיר מצורע סומך על הילפותא מכלאים בציצית וכן השקלא וטריא בהגמ' יבמות הוא דווקא לפי הצד שאין לומדים דעדל"ת מכלאים בציצית, ועכצ"ל שהתנא דראשו ס"ל כהך דנזיר דף מא ע"א, ולפ"ז ניחא גם הסוגיא דיבמות להרמב"ם (עכ"פ לפי הך אוקימתא). וזה שהגמ' שם דוחה שאין ליגמור מנזיר דעדל"ת לפי שיש בו ל"ת ועשה ואם כן הוה מפורש שיש גם מצות עשה בנזיר מצורע ודלא כהרמב"ם יש לומר דזה אזיל על שאר מקומות בנזיר וכמו כהן מצורע ודוחק.

ברם אכתי צריך לפרש הגמ' בדף נח ע"א הנ"ל ונראה לבאר בב' אופנים א' דהעשה שם הולך על קדש יהיה גדל פרע אבל בנזיר מצורע בנתק שיש לו נגעי הראש והזקן, וכתב הרמב"ם בפ"ח הל' טומאת צרעת ה"ג דאפילו נזיר כזה מגלח ולכאורה צ"ע לשיטתו שהרי כאן ימי הסגרו עולין לו למנין וא"כ יש בו גם העשה ואיך מותר לגלח. וי"ל דבזה שקלי וטרי הסוגיא שם, ולמסקנא דלא גמרנן מהתם צריך לומר שיש להרמב"ם

מקור אחר מן הספרי עיין בנו"כ הל' טומאת צרעת שם. ועוד י"ל שבאמת יש מחלוקת הסוגיות אם יש בנזיר מצורע העשה של קדוש יהיה גדל פרע או לא, דהיינו התנא בדף מא ע"א ס"ל דאין בו עשה והתנא בדף נח ע"א פליג וס"ל שיש עשה, אבל לא העשה של קדוש יהיה גדול פרע אלא העשה של כל היוצא מפיו יעשה וכדלקמן.

ובזה יש לתלות המחלוקת הסוגיות אם נזירות הוא לאו השוה בכל או אינו שוה בכל כמו שמבואר באבנ"מ שו"ת סימן כ"ב שבאמת זהו הנ"מ בין התנאים אם דרושים ראשו לנזיר מצורע או לא כמבואר בגמק יבמות ונזיר דף נח ע"א דלמ"ד דאין דורשים הטעם הוא שאין בנזיר מצורע אפי' העשה של כל היוצא מפיו יעשה ולפיכך א"צ ללימוד מיוחדת לגלח ומ"ד שדורשים ראשו לנזיר מצורע ס"ל שיש בנזיר מצורע העשה של כל היוצא מפיו יעשה ולפיכך צריך לימוד מקרא להיתר מיוחדת ועי"ש.

ובפרק שלשה מינין דף לט ע"ב ת"ר תער אין לי אלא תער תלש מירט סיפסוף כל שהוא מנין קדוש יהיה גדול פרע שער ראשו דברי ר' יאשיה ר' יונתן אומר תער אין לי תער מירט וכו' כל שהוא פטור והכתיב קדוש יהיה וכו' למימרא דאם גילח ליה בתער קאים עליה בעשה ול"ת. ובתוס' מסיק בדעת יונתן וז"ל אבל שלא בתער גם כי גילח הכל ליכא לאו ולא עשה ע"כ. ונראה לבאר שלדעת ר' יאשיה העשה של קדוש יהיה גדל פרע הוא מורכב ומיוחדת אם הל"ת של תגלחת שער ועוד אם הקדושת שער בכל אופן שהוא וזהו הטעם שהוא דורש מקודש יהיה גדל פרע האיסור של תלש וכו'. אמנם דעת ר' יונתן הוא שהעשה של קדוש יהיה גדול פרע הוא מצוה בפני עצמו לגדל שער ולא נכלל בזה הקדושה של השער נזיר באופן שיש בו איסור עשה לתלש וכו' ולפיכך אין השני דינים מעכבים זה את זה.

והנה הרמב"ם בפ"ה הי"א כתב וז"ל נזיר שגילח שער אחת לוקה וכו' בין בזוג וכו' וכן עם תלשה בידו ע"כ. והיינו כר' יאשיה ומבואר שהעשה של קדוש יהיה גדל פרע הוא אחת אם האיסור תגלחת ולפ"ז בנזיר מצורע שבטל הל"ת של תגלחת כלפי ההיתר תגלחת מצורע דהיינו יש לו היתר לגלח בתור מצורע ולא בתור נזיר עכצ"ל שאין כאן העשה של קדוש יהיה גדל פרע אם הם מעכבים זה את זה דהא כמו שהוא בטל לגלח שער מצד הל"ת עכצ"ל שיש לו גם היתר לדחות העשה אבל לא מתור עדל"ת אלא מצד שבטל העשה כלהלן. ולפ"ז אין אנו צריכים להגיע למה שכתבנו לעיל שכוונת התנא מה לנזיר שכן ישנן בעשה ול"ת הוא בשאר

דרכים הנ"ל אלא יש לומר דהן יש אליבא דאמת מחלקות תנאים בזה, אבל המחלוקת הוא מפורש כש"נ. ועוד יש לומר שמש"כ הרמב"ם שבטל העשה אינו סברא וחיידוש דנפשיה אלא ביאר דעת ר' יאשיה, וכן מוכח ממה שלא כתב הרמב"ם ויראה לי שהרי הוא הסגנון שלו כשהוא כותב דבר בלי מקור מפורשת.

ובעיקר דברי הראב"ד שהטעם שנזיר מצורע מגלח הוא דעשה ולא תעשה שישנן בשאלה קילי בלבד זאת דבגמ' גופא לא זו היא הטעם שעדל"ת ועשה אלא שזהו הטעם למה לא גמרנין לכל התורה דעדל"ת ועשה ולפ"ז הכריע שלאחר שגם הוא לא נקט הדרשה לדינא לא נשאר ליה אלא הטעם הדחייה בגמ' יש לומר שהרמב"ם ס"ל שאפי' לאו ועשה שישנן בשאלה לא דחינן וראיה מפורשת לזה ממה שכתב בפ"ה מהל' שבועות הי"ח דשבועות בכולל חל לבטל המצות ומזה שלא אמרינן דעדל"ת ועשה לפי שישנן בשאלה הוא בפשטות דלמסקנא לא אמרינן כן. וכן כתב הרשב"א בשו"ת ח"ג סי' שנ"ג שישנן בשאלה הוא סתם דחוי כדי שלא לגמור מיניה לשאר מקומות והיינו דלא כהתוס' ביבמות שכתבו שהוא פירכא גמורא עי"ש וי"ל שבזה פליגי הרמב"ם והראב"ד. ובזה יובן למה לא הביא הרמב"ם מקרא ועוד דלא סבירא ליה דעדל"ת ועשה מפני שישנן בשאלה.

אלא שעדיין צריך להבין למה שער נזיר מצורע מותר בהנייה ואשר יראה לומר בזה הוא שיש תרי דינים באיסור הנאה משער נזיר א' מה שהבאנו לעיל מקידושין דף נז ע"ב דילפינן מקדש יהיה גדול פרע ששער נזיר טמא אסור בהנאה. ב' בירושלמי דע"ז פ"ה הי"ב ושיער נזיר ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים ע"כ. והוא האיסור הנאה משער נזיר טהור. וכן מוכרח מגמ' תמורה דף לד ע"א שער נזיר יקבר רמי ליה טבי לרב נחמן תנן שער הנזיר יקבר ורמינהו הארוג מת"א הסיט מצמר בכור ידלק הבגד משער הנזיר ופטר חמור בשק ידלק השק א"ל כן בנזיר טמא כאן בנזיר טהור ופרש"י שער נזיר ישרף דשרפה כתיבא ביה דכתיב ונתן על האש וגו' שער נזיר טמא לא כתיב ביה שרפה ע"כ. ומבואר דשער נזיר טהור מן הנשרפין משא"כ שער נזיר טמא מן הנקברין.

ויש לומר שאין שער נזיר מצורע נכלל באחד מהב' דינים הנ"ל כדמוכרח מהא דתנן נזיר דף מד ע"ב תגלחת טומאה כיצד וכו' דברי ר"ע א"ל ר' טרפון מה בין זה (טמא מת) למצורע א"ל זה טהרתו תלויה בימיו ומצורע טהרתו תלויה בתגלחתו וכו' ע"כ והנ"מ מובן מעליו וכן מוכרח

מירושלמי דנזיר פ"ז ה"ג א"ר בשם רשב"ל גדל פרע שער ראשו ימים של גידול שיער עולין ימים של העברת שיער אין עולין יעו"ש.

והמורם מכל הנ"ל הוא דימי ספרו שגורמין לו תגלחת שער שאני מסתם נזיר טמא מת, ולא נכלל שער נזיר מצורע באיסור הנאה משער נזיר בעלמא וממילא שערו מותר בהנאה ולא מפני היתר מיוחד אלא מפני שאין בו איסור מתחילתה. ועיין בגמ' פסחים דף כג ע"א קדש יהיה גדל פרע שער ראשו גידול קדוש ואין דבר אחר קדוש פרש"י שיער שלו אסור בהנאה וטעון שריפה כדכתיב ונתן על האש אשר תחת זבח השלמים ע"כ.

ונראה שהוראה לנו יסוד גדול בזה והוא שהאיסור הנאה של קדוש יהיה גדול פרע הוא מורכב עם הדין שריפה שבא עם התגלחת וא"כ אם אין התגלחת בתור נזיר ואין דין איסור הנאה על השער של תגלחת מצורע במילא אין לו האיסור מצד קדוש יהיה גדול פרע לפי שאין תגלחתו תגלחת נזיר טמא או טהור אלא נזיר מצורע וכמו שאין תגלחתו טעון שריפה כמ"כ אינו אסור בהנאה לפני שגילח שערו, ובזה יובן הטעם שאין בו העשה של קדוש יהיה גדל פרע לפי הרמב"ם שמאחר שפקע ממנו האיסור הנאה משער נזיר כמו שביארנו ולפיכך פקע ממנו גם הקום ועשה שמוטל על כל נזיר לגדל שערו, ומאחר שפקע המצות עשה במילא בא עשה של תגלחת מצורע ובטל העשה של תער לא יעבור על ראשו.

ועוד יש לומר שהרמב"ם בפ"א ה"ג כתב נדר בנזיר וקים נדרו כמצותו הרי זה עושה שלש מצות עשה וכו' והשנייה גדל פרע שער ראשו והרי גידל ע"כ. הרי מבואר דיש קיום מצות עשה שמוטל עליו חיוב גידול שער ראשו ואם אינו יכול לקיים מצוה זו במילא נתבטל העשה. וי"ל דבזה חולקים ר' יאשיה ור' יונתן (או הסוגיות לפי דרך הא' שכתבנו) באם יש חיוב לגדל שער ראשו או האם שעובר העשה אם מגלח ואם יש לו חיוב לגדל שער ראשו מובן דכיון שנתבטל העשה דגידל פרע נתבטל נמי העשה של כל היוצא מפיו יעשה. וכלפי העשה של כל היוצא מפיו יעשה ראיתי להצ"פ שכתב שעכשיו אינו יכול לקיים נדרו בכלל אלא אם כן הוא מגלח ולאחר שהוא מגלח הוא מסוגל לקיים נדרו במילא בטל העשה עכ"ד. ולכאורה הוא ירושלמי מפורשת בנדרים פ"א ה"א שכל נדר שבטל מקצתו בטל כולו כלפי העשה של כל היוצא מפיו יעשה יעו"ש.



סי' ט' היתר מוכרי כסות

הרמב"ם פ"י מהל' כלאים הט"ז כתב וז"ל וכן מוכרי כסות מוכרין כדרכן ובלבד שלא יתכוונו בחמה שיציל להם וכו' ע"כ. הנה מקור הדין הוא כלאים פ"ט משנה ג' ובגמ' שבת דף כט ע"ב מבואר דהך תנא ס"ל כמ"ד דבר שאינו מתכוון מותר ולפ"ז צ"ע עמש"כ הרמב"ם בהי"ח לא ילבש אדם כלאים עראי ואפילו על גבי עשרה בגדים שאינו מהנהו כלום ואפילו לגנוב את המכס ע"כ. ומקור הדין הוא משנה א' ובגמ' ב"ק דף קי"ג ע"א מבואר דהך תנא ס"ל שדבר שאינו מתכוון אסור ועפ"ז כתבו כל המפרשים שחולקים הני מתני' אהדדי אם דבר שאינו מתכוון מותר או אסור וא"כ איך נקט הרמב"ם שתייהן לדינא. ועכצ"ל שעיקר השאלה הוא על הי"ח שהרי הרמב"ם ס"ל בפ"א מהל' שבת ה"ה שדבר שאינו מתכוון מותר, ולפ"ז היה צריך להיות מותר ללבוש כלאים לגנוב את המכס כל זמן שאינו מתכוון להנאת חימום.

ועוד כתב הרמב"ם שם בהל' ט' העושה בגד כולו צמר גמלים או צמר ארנבים או קנבס וארג בו חוט של צמר מצד זה וחוט של פשתן מצד זה הרי זה אסור משום כלאים ע"כ. ומקור הדין הוא בתוספתא דכלאים פ"ה הי"ב אמנם הרא"ש פ"ט דנדה (הל' כלאי בגדים סי' ה') פירש התוספתא באופן אחר וכתב שצריך הב' חוטי' להיות זה אצל זה אבל אם תפר א' מהחוטים מצד אחד וא' מצד אחר הר"ז מותר. וכבר דשו רבים בהאי שמעתא ועיין שו"ת נוב"י מהדו"ת יו"ד סי' קפ"ו.

והתוספתא מרפסי איגרא דתניא שם וז"ל בד"א בזמן שטרפן זה בזה והביא פשתן ביניהם (וטרף) אבל העושה חלוק שכולו צמר גמלים וכולל צמר הארנבים וארג בו חוט אחד של צמר בצד זה (אסור). בגד שיש בראשו אחד כלאים לא יתכסה בצד השני אע"פ שהכלאים מונח בארץ ע"כ. והנה בדעת הרמב"ם נראה שהטעם שהשמיט דין השני (וכן הוא בירושלמי דכלאים פ"ט ה"א) הוא מפני שסומך עמש"כ שאפי' אם תפר בבגד של משי חוט א' של צמר בצד זה וחוט א' של פשתן בצד אחר אסור בכלאים ומדויק

מזה שאנו דנים על כל הבגד כאחת וכמו שמשי יכול לחבר הצמר ופשתים לאסור הבגד כמ"כ הכלאים בצד אחד אוסר כל הבגד וכן מוכח מרדב"ז ובפשטות הביאור מקצת אין בו כלאים הוא שהוא של משי כלהלן.

ולפ"ז אם משי אינו יכול לפסוק בין צד א' מהבגד לצד האחר להתיר הטלית מאיסור מכלאים כש"כ וק"ו שאינו יכול לפסוק בינו לבין עצמו להיות בגד כשר בפני עצמו ומאי בא לאשמעינן דין הב' בכלל ומאידך גיסא צ"ע לדעת הרא"ש והרי אם יש כוח בכלאים לאסור חצי הבגד שאין בו כלאים כלל אלא שחיבר עם בגד שיש בו כלאים כש"כ שאין יכול להפסיק בין ב' חוטים כדי להתיר הבגד מאיסור כלאים ומהו הסברא לחלק בכלל.

ונראה לבאר דהנה תנן מכות דף כא ע"א נזיר שהיה שותה יין כל היום אין חייב אלא אחת אמרו לו אל תשתה אל תשתה והוא שותה חייב על כל אחת וכו' היה לבוש בכלאים כל היום אינו חייב אלא אחת אמרו לו אל תלבש אל תלבש והוא פושט ולבוש חייב על כל אחת ואחת ע"כ. וסתימת לשון המשנה משמע שצריך לפשוט ולחזור וללבוש הבגד לחייבו פעם שנית אבל אם שהה ולא פשט הבגד אין מלקין אותו על כל שהיה ושהיה אך בגמ' בע"כ רב אשי אומר אפילו לא שהה אלא כדי לפשוט וללבוש חייב יעוי"ש וצ"ע מהו סברת רב אשי ומהיכא ידע להתהפך פירוש המשנה מצד אחד לצד האחר לגמרי ולפי דבריו למה תני תנא דמתני' בהאי לישנא בכלל.

והנה אע"פ שלשון המשנה משמע שהרגע שהוא לובש הבגד הוא גוף האיסור ולאחר זה א"א לחייבו על כרחך א"א לומר שלאחר שעבר האיסור בליבשת הבגד מותר לשאר מלבוש בהבגד ולא צריך לפשוט הבגד. ולפ"ז י"ל שכל רגע שאינו פושט הבגד הוא עובר באיסור עכ"פ מצד זה שצריך לפשוט הבגד.

והנה התוס' יבמות דף צ ע"כ כתבו לדייק ממה שלמדנו בגמ' ברכות דף יט ע"ב המוצא כלאים בבגדו פושטן אפי' בשוק מ"ט אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה' ומסיק הש"ס שם ד"כ אבל מטמא הוא למת מצוה וכו' שב ואל תעשה שאני ע"כ. ומזה שלא נכלל כלאים בשב ועל תעשה משמע שיש חיוב שמוטל עליו לפשוט הבגד ואם אינו פושט הבגד עובר הל"ת בידים.

ובזה ניחא שכונת התנא הוא שפושט ולובש הוא שיעור זמן שצריך

להמתין בכדי לחייבו וכמו לגבי נזיר שהיה שותה יין כל היום הוא עובר באיסור בכל שיעור שהוא שותה ואינו חייב אלא א"כ אמרו לו אל תשתה כמ"כ י"ל בכלאים שכל זמן שהוא מלבוש בהבגד עובר על איסור וכוונת התנא והוא פושט ולובש אינו שצריך לפשוט וללבוש הבגד אלא שאע"פ שלא פשט הבגד נחשב כמו שפושט ולובש הבגד מחדש ולפיכך מחייבים אותו על כל שהייה.

אכן שיש להקשות שאע"פ שמצינו מקור לזה שלוקין על שהייה בלבישת כלאים עדיין לא נתבאר אמאי א"ז נחשב כלאו שאין בו מעשה אם כל החיוב אינו אלא לפשוט הבגד ונראה שבזה שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה אין הטעם כמ"ש התומים סי' ל"ח שאין לוקין על לאו שאין בו מעשה לפי דקולא נינהו, דאישתמיתה מיניה דברי הרשב"א הובא במשנה למלך הל' אסו"ב שאין מקום לומר שיש קולא מצד זה שיש בו מעשה אלא לפי שאין על מה לחייבו.

ודברי הרשב"א מוכרחים הם מגמ' כריתות דף ג ע"ב שנחלקו רבי יוחנן ורשב"ל אם כפיפת קומתו הוי מעשה ומבואר בגמ' שחולקים אם צריך מעשה רבה או מעשה זוטא. וא"א לפרש שזה תלוי על חומר האיסור דא"כ במה יש לחלק בין זה לזה אלא ודאי שנקודת המחלוקת הוא במה נחשב מעשה כדי לחייבו עליו ודבר ברור וגלוי הוא שהנ"מ בין דיבור למעשה הוא אם זה פועל בדבר חוץ ממנו וזהו הפירוש של מעשה רבה.

ויש לומר שהנ"מ בין לאו שאין או יש בו מעשה הוא אם בתוך זה שהוא עובר על האיסור פועל על דבר חוץ ממנו, ולפ"ז מאחר שהאיסור תלוי בזה שהוא מלובש בהטלית הוא דבר חוץ ממנו ממילא אינו נחשב כלאו שאין בו מעשה ונראה שזהו הביאור בדעת הראשונים שס"ל שלוקין על לאו שיש בו מעשה אפילו אם עבר עליו בלי עשיית מעשה.

ובזה יש לבאר מה שלמדנו בגמ' נדרים דף ד ע"א כגון שנזר והוא בבית הקברות ועובר בבל תאחר אם עמד באותה טומאה וכו' והרא"ש פירש וז"ל וכי פליגי לענין מלקות אם התרו בו לצאת ולא יצא ואלכא דמ"ד לאו שאין בו מעשה לוקין עליו א"נ איסור מלקות איכא ע"כ. ולדרכנו יש לפרש הגמ' כפשוטו ומפני שיכול לעבור על הל"ת ע"י עשיית מעשה אפילו אם עבר בלי עשיית המעשה חייב.

ואין להכריע מזה שיש ב' שלבים באיסור כלאים א' לבישת הבגד ב' כשהוא כבר מלובש בהבגד כל שהייה שאינו פושט הבגד. לפי שלשון

הפסוק הוא לא תלבש שעטנז וגו' ומוכח שעיקר הל"ת הוא הלבשה ועכצ"ל שכל זמן שאינו פושט הבגד נחשב כמו שחוזר לובש הבגד מחדש. ועיין תוס' שבועות דף יז ע"ב, ועיין צמח צדק שו"ת אבה"ע סי' צ"ג סעי' ה' כעין זה שכל זמן שאינו פושט הבגד נחשב כמו שלובש הבגד.

ולפי זה יש לעיין אם יכולים לחייבו על זמנים מחולקים בלבשת שעטנז למה אין אנו יכולים לחייבו בחוטים מחולקים. ומאי שנא אם הוא לובש ב' בגדים שיש בכל א' חוט א' של כלאים או אם הוא לובש בגד א' שיש בו ב' חוטים של כלאים. והא תינח אם הביאור בכלאים הוא שנעשה הבגד חפצא של איסורא וכמו וושט שנמצא בו נקב ונעשה הבהמה טרפה לא מעלה ולא מוריד אם יש עוד נקב בוושט לאחר שנטרפה הבהמה הוה מובן למה אי אפשר לחייבו.

אך אי אפשר לומר כן שהרי דבר ברור הוא שאיסור כלאים הוא על הגברא וזה שהוא לובש כלאים ואינו דומה אלא למי שאוכל נבלה שחייב על כל כזית וכזית ומוכרח שמאחר שתפר חוט אחד של כלאים בהבגד נאסר לבישת כל הבגד. אלא שיש לחקור האם כל הבגד נאסר מטעם שיש בו כלאים ונעשה אסור ללבוש הבגד או דלמא הר"ז נחשב כמו כל חוט וחוט בהבגד מחובר לכלאים ונעשה כל הבגד כלאים ממש ולא אסור משום שיש בהבגד כלאים.

והנה בשערי ישר ש"ג פ"כ כתב וז"ל וכן נראה לענ"ד דגם לענין כלאים אם איכא בבגד צמר ופשתים יחדיו נאסר כל הבגד. דהרי נגעים וכלאים שווהים הם, לענין זה דבשניהם בענין דוקא צמר ופשתים. ועוד יש להוכיח ענין זה מהא דאמרינן בירושלמי הובא ברא"ש מסכת נדה שהבאנו לעיל וז"ל לאיזה דבר נאמר לא יעלה עליך, רבי נתן בר בבא רבי יונה בשם ר' זירא שאם היה בגד גדול מקצתו יש בו כלאים ומקצתו אין בו כלאים לא יתכסה בצד השני עכ"ל. והנה בפשטות נראה לפרש דברי הירושלמי קמייירי שהבגד הוא של שאר מינים דאם הבגד רק מצמר ופשתים איך שייך לומר ומקצתו אין בו כלאים דהרי כל חוט שבו הוא כלאים. לא מיבעיא לשיטת הרמב"ם דסובר דלא בענין שיהיה הצמר ופשתים יחד אלא אם איכא בצד אחר צמר ובצד שני פשתים ובינתיים מין אחר אסור דהבגד מחברן וחשוב צמר ופשתים יחדיו ודאי קשה לפרש דברי הירושלמי בבגד שאין בו רק צמר ופשתים דהרי כל חוט שבו הוא כלאים שהוא מחובר למין השני. ואיך שייך לומר בזה מקצתו יש בו

כלאים ומקצתו אין בו כלאים דאם צדו אחד צמר וצדו השני פשתים, ודאי לא גרע צד אחד מצד השני. וגם אם בצד אחד יש בו צמר ופשתים יחד ובצד השני צמר לחוד ג"כ לא שייך לומר שאין בו כלאים, דהרי גם אם לא היה בצד אחד רק פשתן היה מצטרף להעשות כלאים ע"י הצמר שבצד השני ועל כרחך נלענ"ד דלשיטת הרמב"ם ראוי לפרש דבר הירושלמי דמיירי דבצד אחד יש בו צמר ופשתים ובצד השני הוא של משי או צמר גמלים ועל זה יליף הירושלמי מקרא דאסור להתכסות בצד השני אף שצד אח' הוא מונח בארץ, משום דכל הבגד נאסר. וכן גם לשיטת הרא"ש דסובר דבעינן שהיה הצמר ופשתים יחדיו ממש סמוכים זה לזה דלשיטתו יש לפרש דברי הירושלמי בפשטות דבצד אחד יש בו צמר ופשתים יחד בצד השני איכא צמר בלי פשתים בכ"ז לשיטתו גם כן מוכח דבכל הבגד נאסר דהרי לשיטתו הצמר שבצד השני אינו מחבור לפשתן שבצד הא' דמאי שנא אם מפסיק צמר ביניהם או שמפסיק משי ביניהם דזה דוחק לומר דמינו אינו חוצץ ואינו מינו חוצץ. אלא ודאי הטעם בזה כיון שבצד אחד איכא כלאים נאסר כל הבגד. דאף אם נדחק לומר משום דמינו אינו חוצץ ג"כ קשה הלשון שאמר ומקצתו אין בו כלאים וכו' עכ"ל.

ולא נהירא לי דמש"כ לבאר בדעת הרמב"ם שכל הבגד נאסר כל סותר מש"כ הרמב"ם בהל' כ' ציץ של עור או משי וכיוצא בהן שתלה בו חוטי צמר וחוטי פשתן מדולדלין על פני האדם כדי להפריח הזכוכים אין בו משום כלאים שאין דרך חימום בכך ע"כ. ודיוק לשון הרמב"ם משמע שהטעם שלא נאסר הבגד הוא בדוקא מפני שהבגד נעשה משל עור או משי וזה נותן ההיתר על הבגד ולפי דבריו למה לא נאסר לבישת האי בגד. ובלאו הכי צ"ע מהו הביאור בזה שנאסר כל הבגד והא דבר ברור הוא שאם יש כלאים באיזה מקום בבגד הוא אסור ללבוש הבגד ומהו הנ"מ אם נאסר כל הבגד או לא.

ועוד צ"ע מש"כ להכריע דעת הרמב"ם אינו מובן לפי מה שכתבנו לעיל שהטעם שהשמיט הרמב"ם הך דינא דהירושלמי פ"ט ה"א הוא שסומך עמש"כ בה"ט ולפי דבריו לפני שלימד הדין ה"ל מה היה ההו"א שצריך ליה להדין בכלל ומה מרבה בלא יעלה. ועוד צ"ע שהרי עדיין לא נתבאר מהו שיעור זה אצל זה לדעת הרא"ש וצ"ע ממה נפשך או דבעי לכתוב שיעור מסוים שפחות מזה הוא כלאים ויותר מזה כשר או דבעי להיות ממש מחוברים זה בזה.

ובאמת פלא הוא ליתן שיעור לזה שאם חוט א' מחבר החוט מצד זה

והחוט השני מצד אחר וע"י זה ב' חוטין מחוברים על ידי חוט האמצעי למה יתכן לומר שאם יש כמה וכמה מקום בין השני חוטים א"ז נחשב כלאים. ועוד אינו מובן מש"כ בביאור דעת הרא"ש שאי אפשר לחלק בין מינו ושאינו מינו שזה חוצץ וזה אינו חוצץ צ"ע שהרי דבר ברור שכל חוט של צמר שתפר אם פשתן נעשה כלאים משא"כ משי אי אפשר לעשות כלאים ורק נאסר מחמתה ושפיר יש לחלק בין מינו ושאינו מינו שזה חוצץ וזה אינו חוצץ דמינו א"א להפסיק האיסור לומר שמכאן ולהבא אינו מחובר משא"כ שאינו מינו י"ל שיותר מזה אינו נאסר.

והנה ז"ל הירושלמי וז"ל כתיב לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו. הייתי אומר אינו אסור אלא מללבוש תלמוד לומר לא יעלה עליך. אי לא יעלה עליך הייתי אומר לא יפשיל את הקופה לאחוריו ת"ל לא תלבש מה מלבוש מיוחד דבר שהוא מהנה את הגוף וכו' לאי זה דבר נאמר לא יעלה עליך רבי ניחא וכו' שאם היה בגד גדול קצתו וכו' ע"כ.

ויש לחקור אמאי אסור ללבוש החצי שאין בו כלאים האם הטעם לזה הוא שגילתה תורה שאי אפשר להיות מלובש במקצת הבגד וכיון שהעלה חלק מהבגד נחשב כמו שהוא מלובש בכל הבגד. או דלמא הביאור בזה הוא שנעשה כל הבגד אסור בכלאים עד כדי כך שהוא עובר באיסור כלאים אפילו אם אינו לובש החלק שיש בו הכלאים ממש.

ונראה להכריע כצד הא' מזה שהוא סומך הדין של חצי מונח וכו' על ריבוי של לא יעלה עליך ומשמע שהחידוש של לא יעלה הוא שהעלה נחשב כמו שהוא לובש כל הבגד. ולפ"ז יש לחלק בין הב' דינים בתוסתפא שזה שטרף חוט א' בצד זה וכו' הוא דין במהות האיסור בהבגד וזה שמקצתו יש בו כלאים וכו' הוא מה נקרא ליבשה, אמנם עדיין צריך להבין מהו הביאור במהות איסור בהבגד.

והנה דבר ברור וגלוי הוא דהא דקי"ל בכל התורה כולה שיש איסורים על ידי תערובת וזה שונה זה ופועל לעשות המותר אסור וכו' הוא במקום שנתערב דבר האסור אם דבר המותר משא"כ כלאים הם ב' דברים המותרים בפני עצמן וכשנתערבו נעשה אסור ושאינו מבשר וחלב שהתם בנותן טעם תלה רחמנא ועכצ"ל בנותן טעם ששנה איזה דבר בעצם כל פרט ופרט מהתערבות. משא"כ בשטענז אפילו אם טוע ואריג וכו' צמר ופשתים עדיין נשארו הצמר בפני עצמן ולא נעשה במציאות מין שלישי של שעטנז בפני עצמו שנתחדש על ידי תערבות צמר ופשתים.

ואין להקשות ע"ז מגמ' ב"ק דף צג ע"ב צמר ועשאן בגדים נמטי דהיינו שינוי דלא הדר וכו' ע"כ שיש לדייק שכמ"כ בכלאים על ידי שוע וטווי וכו' יוצא מין חדש שענינו הוא כלאים משום שבודאי בעצם נשאר כל חוט במהותו. אלא צ"ל דאסרה תורה ללבוש בגד שבו נתערב ב' מינים ושוע טווי ונוז וכן תפירה הם אופנים איך יכולים להיות נחשב כמו שנתחברו זה עם זה ובמקום שחבר חוט של צמר וחוט של פשתים חל עליהם שם איסור שטענו. וצריך להבין האם הדין שעטנו חל על העצם צמר ופשתים בהמקום שהם מחוברים זה עם זה ולפיכך אסור ללבוש כל הבגד. או דלמא זה שנעשה בגד שיש בו צמר ופשתים פועל חלות שם איסור שעטנו על כל הבגד מצד הלבוש בלי נ"מ איפה הכלאים בהבגד.

ונראה שזה תלוי איך אנו מגדרים הבגד אם החוטים האם אנו אומרים שאנו הולכים אחרי כל הבגד מפני שכל חוט וחוט בהבגד נחשבים כמו שהם מחוברים זה לזה על ידי החוט שביניהם ולפ"ז יש לומר שכל חוט בהבגד נעשה כלאים. או אם אנו נוקטים שכל חוט בהבגד מחובר עם החוט שלפניו ולאחריו ותו לא ולפ"ז הדין שעטנו חל על הבגד בכלל ולא על הב' חוטים ולאחר זה שנעשה השטנו נאסר לבישת הבגד.

ויש לומר שהרמב"ם ס"ל כצד הא' שכל חוט בהבגד נחשב כמו שהוא ביחד אם כל חוט וחוט בהטלית ולפיכך אם יש בגד של משי ותפר חוט א' של צמר בצד זה וחוט א' של פשתים מצד שני' נאסר כל הבגד משום שכל הבגד נחשב כמו שהוא א'. מאידך גיסא יש לבאר דעת הרא"ש שהביאור בזה אצל זה הוא שצריך להיות חוט א' ביניהם כדי לאסור הבגד ותו לא מפני שכל חוט הוא חבר עם החוט שלפניו ואחריו כמו שביארנו ואם יש חוט של צמר וחוט של פשתן ובניהם חוט של משי החוט משי חובר הב' החוטים לחול איסור שעטנו על כל הבגד. ולפ"ז יש לבאר הדין של חצי מונח וכו' למה אין סותרים הב' דינים זה לזה לפי הרא"ש שאם חל האיסור לבישת שעטנו במילא נאסר כל הבגד אבל משי יכול לפסוק כדי שלא יחול כל הדין לכתחילה.

והנה גרסינן התם יבמות דף ד ע"ב כתב ובגד כלאים שטענו לא יעלה עליך לא תלבש שעטנו למה לי ש"מ לאפנוי הני מצריך צריכי וכו' הוה אמינא כל דרך העלה אסור רחמנא ואפילו מוכרי כסות דומה ללבישה שאית ביה הנאה וכו' אי כתב רחמנא לא תלבש סד"א דוקא לבישה דנפיש הנייתה אבל העלה לא כתב רחמנא לא יעלה ע"כ. וצ"ע דבש"ס דילן סברנין דאם אמר רחמנא לא יעלה לחודיה סד"א שאפילו מוכרי כסות

אסורים בהעלה ובירושלמי סברנין דאם אמר רחמנא לא יעלה לחודיה סד"א שאפילו ישפל קופה לאחוריו הוא אסור וצ"ע מהו הקשר והצד השווה ביניהם. ועוד צ"ע מהו הקשר בין ההיתר למוכרי כסות להאיסור של חצי מונח ע"ג קרקע.

ונהגה נחלקו הראשונים מהו ההיתר של מוכרי כסות דעת רש"י פסחים דף כו ע"ב (ושבת דכ"ט ודמ"ו) הוא דאיירי בלבישה ממש וכ"כ הר"ש בכלאים והטור יו"ד סי' ש"א מאידך גיסא ר"ח בפסחים ס"ל שמוכרי כסות מיירי שמנחים הבגדים על כפסיהם ולא שלובשים הבגדים ממש וכן נקט הר"י קורקוס בדעת הרמב"ם ולפ"ז מתרץ הסתירה בין הב' הלכות שמוכרי כסות הולך על העלאה ולבישה אסור והאיסור לגבות את המכס הולך על לבישה ממש ונ"מ בין העלאה ללבישה שהעלה הוא דבר שאינו מתכוון משא"כ לבישה הוא פסיק ראשיה שלכולי עלמא מודים שהוא אסור ויעויין דיוק לשון הרמב"ם וצדק. אך צ"ע שלפ"ז היוצא מזה הוא שמוכרי כסות אסורים ללבוש אבל לגבות את המכס מותר להעלות על כתפו וא"כ לפליג וליתני בדידה ולמה שנה כב' דינים שונים.

ונראה ע"פ מש"כ הר"ן בשבת ס"פ שמונה שרצים וחולין פי' גיה"נ דאינו מתכוון דמוכרי כסות מותר בפסי"ר משום שכל שאינו מתכוון להנאת חימום נחשב כמשוי ואינו אסור אלא לבישה וי"ל שמקור הר"ן הוא מהדמיון של הב' סד"א של הבבלי והירושלמי. ויש לומר כן אבל בשינוי קצת בדעת הרמב"ם שבאמת אפי' להרמב"ם מוכרי כסות אסורים בפסיק ראשיה וההיתר הוא בהעלה לחוד ולגבות את המכס הוא אסור בכל מקום אפילו בהעלה. משום שכבר הזכרנו לעיל שעיקר החידוש של חצי מונח ע"ג קרקע הוא במה נחשב לבישה.

ויש לומר שיש ב' ענינים באיסור כלאים א' לבישת בגד של שטענז ובזה לא מעלה ולא מוריד אם כיון להנאה או לא או אם יש לא הנאה בפועל או לא. ב' העלאה ובזה רבה רחמנא שהעלה נחשב כמו שהוא לובש כל הבגד ולפ"ז הר"ז פסיק ראשיה ואסור אפילו לגבות את המכס שאינו מכוון להנאת חימום מפני שהוא מכוון להציל ממונו מזה שהוא מלובש בהבגד וממילא חל הדין של העלאה שנחשב כמו שהוא לובש כל הבגד. אך למוכרי כסות הוא נחשב כמשוי ובזה לא גזר רחמנא שהוא נחשב כמו שלבוש כל הבגד ובמילא להאיסר בפסיק ראשיה.

ויש לבאר הנ"מ בין מוכרי כסות למי שרוצה לגבות את המכס ע"פ מה

שכתב הט"ז¹⁶ יו"ד סי' ש"א סק"ז אלא ע"כ ס"ל לתנא דיש חילוק בדבר דבמכס יש לו הנאה מן הלבישה דבלא הלבישה היה חייב ליתן את המכס נמצא דהלבישה היא לו הכרח והוה הנאה זאת כמו שאר לובש מלבוש כלאים שאסרה תורה ודומה למ"ש בסעי' ב' בביצה חמה וכו' משא"כ במוכרי כסות שאין המכירה תלויה בזה אלא שהוא עושה כן להקל במשאו כשהוא עליו או להרטת מדתו והיה אפשר לעשות בדבר אחר ע"כ אין הלבישה הכרחית לו וכו' עכ"ל. ובזה יובן שהשני פסקים של הרמב"ם אינם סותרים זה את זה.

ובזה יובן אמאי השמיט הרמב"ם הדין של חצי מונח מפני שלמדנו שאם כיון המוכר כסות להנאה מהבגד הוא אסור אע"פ שאינו מלובש בכל הבגד וכן למדנו שאם נתן חוט של צמר בצד א' של בגד משי וכו' שהוא אסור והעולה מזה שכל הבגד נחשב כא' להיות אסור. והחידוש של התוספתא הוא המשמעות של הדין מכרי כסות לפי הרמב"ם. ובאמת דבר גלוי הוא שלפי הרמב"ם בלבישה לא צריך להנאה לחייבו משא"כ בהעלה.

וניחא שהנאה מהבגד אסור אבל אינו תנאי וע"ז מחייבו בדעת הרמב"ם ועצם והנאה אינו אלא שצריך להיות ראוי להנאה כדי לחייבו אפילו אם אינו נהנה וכמ"ש ביד המלך הל' מאכלות אסורות פי"ג הי"ד ובשו"ת בית הלוי¹⁷ ח"א סימן א' ואילך. והיתר מוכרי כסות הוא על היסוד שהוא לבישה שאינו שייך להנאה מצד הלובש ומכ"מ מיושב היטב דעת הרמב"ם מהגמ' שבת דכ"ט שאע"פ שיש איסור על הנאת הבגד אין זה גוף האיסור וכן אין להקשות מגמ' ב"ק דקי"ג שמוכר דפליגי מתני'

16) ועיין בשו"ע הרב או"ח סי' י"ט סעי' ג' ולכאורה כוונתו הוא למש"כ הט"ז ולא הבנתי אמאי לא כתבו כן בהגו"צ. ולהעיר שבהל' ציצית אין מקום לומר שדומה לביצה בחמה וכו' וכמ"ש הט"ז להביא רא' לדבריו וחזינן לשיטתו שא"צ לראי' וי"ל שיש ללמוד מה נקרא לבישה מכלאים לציצית.

17) ועיין בשו"ת עיו"ט יו"ד סימן צ"ד שכתב וז"ל דמה שלובשו הוא רק העלאה בעלמא ואין זה שרש האיסור רק מה שמתחמם ממנו ולזה אינו מתכווין כלל וקרינן ליה דשא"מ דהא עצם האיסור הוא הנאת חימום ע"כ. ומבואר לדעת העיו"ט שהאיסור כלאים הוא בדווקא ההנאה מלבישת הבגד ודלא כמ"ש שאר אחרונים. וצ"ע עמש"כ העיו"ט שהוא דבר תמוה מאוד לומר שכל עצם האיסור כלאי בגדים הוא הנאת חימום מהבגד והרי מצות לאו ליהנות ניתניו (ר"ה דכ"ח) ואם כל האיסור הוא הנאת חימום אמאי בעי ללמוד מקרא דעדל"ת להתיר סדין בציצית והרי אפי' בלאו הכי אינו עבור על האיסור.

אהדדי לפי שהגמ' שם אזיל לדעת שמואל בפסי"ר יעוי"ש היטב ואינו מוכרח לדעת הרמב"ם לומר כן ואכ"מ.

ואין להקשות ע"ז¹⁸ ממש"כ הרמב"ם בהל' כ' ציץ של עור או משי

(18) בשו"ת מכתב סופר יו"ד סי' ל"ב הקשה כן על מש"כ הנודע ביהודה דאיסור כלאים הוא על כל הבגד עי"ש ודעתו שם הוא דגם לבישת הציץ אינו באופן שהוא ראוי להנאה דוקא. ולהעיר דא"כ מאי שנא בין זה להלכה דלפני זה (הי"ט) דכל בגד קטנים וכו' ומבואר להדיא דכל הלבשה אינו דרך הנאה ועצם הבגד נעשה מכלאים משא"כ בציץ של עור דאין עצם הבגד כלאים ומזה משמע שהרמב"ם נקט הלשון של עור ומשי דווקא ואם לאו היה אסור.

והנה כתב הרשב"א בחידושו לבימות (ד"ד) והכי איתא במנחות פרק התכלת (דל"ט) וחוטין צמר פוטרין בשל פשתן ואפילו לבן, ושל פשתים פוטרין בשל צמר, ודוקא לבן של צמר בשל פשתים ושל פשתים בדלית ל' מיני' ואי אפשר לקיים מצות ציצית בלא דחיית ל"ת אבל היכא דאיכא ממין הכנף אין מטילין לו אלא מינו ע"כ. והביא בשם גדולי המפרשים דזה איירי דלא כריש לקיש דאם יכול לקיים שניהם מוטב (יבמות ד"כ), והרשב"א דחה דאפילו לר"ל נמי י"ל כן אם אין לו אלא לבן של צמר והתוס' ס"ל שהוא מותר מטעם מינו. וצ"ע אם יש בגד של פשתים, ומטעם עדל"ת נתן בה תכלת של צמר אמאי בעי למיגו או להיות אסור בכלל ליתן צמר להב' חוטין של לבן והרי כבר נאסרה ומה לי אם הבגד אסור בב' חוטין או בד' חוטין. ועוד צ"ע דאפי' לו אם הב' חוטין לבן יהיו פשתים, עדיין יהי' החוטין כלאים כלפי התכלת ומה לי אם הוא מוסיף בכלאים נגד הבגד או נגד החוטין של תכלת. ובחידושי רבי שמואל רצה ליישב ע"פ מש"כ הגרע"א בגליון השו"ע או"ח סי' י"א יעוי"ש בכל דבריו אולם עיין פרמ"ג משב"ז סי' י"ח שחולק על הגרע"א וא"כ שוב צ"ע.

ובפנימיות הענינים יש לומר דהנה ידוע מה שהביא כ"ק אדמו"ר כמה פעמים מרבי' נו בחיי (קדושים יט, יט) דטעם ויסוד איסור כלאים הוא דהמעמיד תולדות למטה מין כשאינו מינו הרי זה גורם הפך השלום כי הוא מערבב הכחות העליונים ומבטל אותן ועוקר אותן ממנויים וכו' על כן נאסר לנו הכלאים כי הוא חבור שני קצוות שהם שני הפכים וכו' ע"כ. ובעצם הענין דצמר ופשתים הם כנגד חסד וגבורה דצמר הוא חסד ופשתים הוא גבורה כתב הצמח צדק (אור התורה פ' קרח - במדבר ח"ב ע' תרפא), וז"ל תכלת עמרא הוא צמר לבן שהוא מבחי' ושער רישי' כעמר נקא שהוא אדרבה אמיתית החסד רק שנצבע במין תכלת היינו ג"כ גבורות דאבא שהם גבורות ממותקות יראת ה' לחיים וכו' ע"כ. וכן הוא מבואר בכמה מקומות דענין התכלת הוא הגבורה. וכמ"ש בד"ה תקעו בחודש תרס"א וז"ל וענין התכלת דאכיל ושתי הוא בחי' ביעור הרע בכדי שיתעלה הטוב שזה תכלית הכונה דין ומשפט ע"כ. וי"ל שבלי זה שבמקום מצוה אין לנו החסרון של תעורבות ב' מינים ולהיפך זהו המעלה י"ל שאם יש לן בגד של פשתים שהוא בחי' גבורה ועצם הענין של תכלת הוא זה שעל ידי הצבע נעשה החוט של צמר שהוא אמיתת החסד, לענין של גבורה א"כ ביסוד הענין אין כאן תעור-בת של חסד וגבורה משום שבין זה וזה הם בחינת הגבורה. ולפ"ז אם מוסיף ב' חוטין

וכיוצא בהן שתלה בו חוטי צמר וחוטי פשתן מדולדלין על פני האדם כדי להפריח הזבובים אין בו משום כלאים שאין דרך חימום בכך ע"כ. לפי שלא אמרין שנאסר כל הבגד אלא במקום שהוא שייך ללבוש חצי האחר של הבגד ששם רבה רחמנא שאפילו אם אינו לובש בחלק של הבגד שיש בו הכלאים ממש נחשב כמו שהוא מלובש בכל הבגד ועובר על האיסור אבל הכא אי אפשר לומר שהוא שייך להיות מלובש בחצי האחר של הבגד מפני שאין זו דרך הנאתם אינו נחשב בהעלת חלק הבגד שאין בו כלאים כמו שלבש החלק שיש בו כלאים ובאמת זה נבנה מתוך הי"ט שכל בגדים קטנים כמו צלצולין קטנים מותרים וק"ל.

אכן שבגמ' מנחות דף לט ע"ב אמר רב נחמן השיראין פטורין מן הציצית איתביה רבא לרב נחמן השיראין והכלך והסריקין כולן חייבין בציצית מדרבנן אי הכי אימא סיפא וכולן צמר ופשתים פטורין בהן אי אמרת בשלמא דאורייתא היינו דמישתרו בהו כלאים אלא אי אמרת דרבנן היכי מישתרי בהו כלאים פרש"י קא ס"ד שני חוטין צמר ושני חוטין לבן של פשתים ע"כ.

ואם אנו נוקטים שהאיסור הוא רק על החלק של הבגד שיש בה כלאים ממש אינו מבין מהו האיסור בכלל אם זה וודאי שאינו מלובש בהציצית עצמם אלא בהטלית של משי ועכצ"ל שאסור ללבוש כל הבגד ואפי' החלק שאינו של צמר או פשתים וא"כ בנידון הנ"ל נמי יש לחלק, וי"ל שזוהי הטעם שהרמב"ם מבאר להדיא דשאני מפני שאין דרך הנאת חימום בכך ויש להוסיף שלאחר שיש חיוב מצות ציצית נחשב דבעי להם מצד הבגד עצמה משא"כ לפרוח את הזבובים אינו צריך החוטים לעצם הבגד.

ולדרכינו בהירושלמי יש ליישב שאלת התוס' בבא מציעא דף ט ע"א ד"ה דאי לא תימא הכי טלית שחציה כו' קצת קשה מנ"ל שלא יחלוק רבי אבהו אף בזה ע"כ. ולפי שיטת רש"י (עיין מגיני שלמה כתובות דל"א וקצה"ח סי' רס"ח ועיין פרש"י קידושין דכ"ו) שאין קנין יד בפני עצמו אלא בהגבהה אם הטלית מונח על גבי קרקע אינו נחשב כהגבהה, מוכרחים לומר שרש"י ס"ל שאינו קונה אלא מה שבידו ממש בתורת חצר משום שחוק מהגבהה יש עוד מקור לקנין יד בתור קנין חצר ויש לומר שקונה מה שבידו לחודיה (נתיב"מ סי' קצ"ח וסי' רס"ח) ואינו קונה מה שעדיין מונח על גבי קרקע. ובזה

לבן של צמר זהו כלאים של חסד וגבורה ולזה צ"ל מיגו דיש לן היתר על התכלת הותר נמי הלבן ועוד זהו החידוש של ההיתר להב' חוטין של לבן מצמר בבגד של פשתים.

יובן שאינו קשה שאלת התוס' לדעת רש"י והתוס' מקשים לשיטתם שיש קנין יד (ועיין תוס' ב"ק דכ"ט). ועיקר השאלה הוא דאמאי אינו קונה החצי שעל גבי קרקע מיגו שקנה החצי שגבה לדעת ר' אבהו.

ונראה ע"פ מש"כ התוס' זבחים דף צה ע"א ד"ה מכניסו וז"ל אפילו למ"ד בריש פרק כל הפסולין (דל"ב) ביאה במקצת שמה ביאה שאני בגד הואיל ויכול לחותכו לא חשיב כאילו נכנס כולו ע"כ. ומשמע שזה שנטל או נכנס חלק מהטלית לרשותו אינו נחשב כאילו נכנס כל הבגד דשאני בגד משום שנחשב כל חלק של ג' על ג' כבגד לפני עצמו. ולפ"ז הר"ז בעי לקנות כל חלק וחלק של הבגד בפני עצמה אם לא קנה כל הבגד בבת אחת וכדקי"ל בגמ' ב"ב דף עה ע"ב שקנין צריך להיות בכל החפץ כמבואר ברא"ש שם.

הן אמת דקי"ל בגמ' ב"מ דף ז ע"א שאם מסר ג' על ג' בקנין חלפין קנה שאני התם שיש מסירה ודעת למסור משא"כ הכא זה שהטלית מונח בקרקע מונע על הקנין כדמוכרח שם דף ח ע"א. ולפי הירושלמי הנ"ל י"ל שמזה שצריך ליה לרבוני מקרא לומר לך שהעלה של חצי הבגד נחשב כלבישה בכל הבגד אפילו בהחצי שעדיין מונח ע"ג קרקע יש לדייק שבשאר מקומות חוץ מהל' כלאים לא אמרנין כן ומה שעדיין מונח על הקרקע אינו שייך לו בכלל ולפיכך לא קנה, ושפיר יש ללמוד דיני קנין מדיני כלאים כדמוכרח מגמ' ב"מ דף ח ע"ב עי"ש.



מוקדש
לזכות חיזוק ההתקשרות
לב"ק אדמו"ר

