ספר

# חסדי דוד

"טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף"

ע"פ הכתוב "**חסדי דוד** הנאמנים" (ישעיה, נה' – ג')

ביאורים הערות והארות

במסכתות

## סוכה, קידושין, גיטין
## בבא קמא, בבא מציעא

אשר נלמדו ונתבארו בדיבוק חברים

נכתבו בעזרת החונן לאדם דעת ע"י

הצב"י **אליהו חיים** בלאאמו"ר הרה"ג רבי **ישי** שליט"א **בר חן**

שלהי חודש שבט

שנת "**בִּטְחוּ בַיהוָה עֲדֵי עַד כִּי בְיָהּ יְהוָה צוּר עוֹלָמִים**" (ישעיה כו', ד') תשע"ו לפ"ק

הקלדה: 02-6420535
גרפיקה ועיצוב כריכה: מילר פלוס – 02-5022418

---

הערות והארות ניתן לשלוח בכתב
לכתובת המייל: EHBH1919@GMAIL.COM
או בפלאפון: 052-7191965

מכתב ברכה ממורינו הגאון הגדול

# רבי עזריאל אויערבאך שליט"א

רבה של שכונת בית וגן

בס"ד


**חרב עזריאל אויערבאך**

**בית וגן, ירושלים ת"ז**

*Rabbi Ezriel Auerbach*

*Bayit Vegan, Jerusalem*

מכתב ברכה מהסבא הגה"צ

# רבי משה איבגי שליט"א

בעמחה"ס "חכמת המצפון" (טז' חלקים) ו"ישרי לב" (ב' חלקים)


**הרב משה אבגי**

ראש מוסדות יאור ישראלי - יצחק ישראלי

בני ברק - תל אביב

מחבר הספרים יחכמת המצפוןי ויישרי לבי


בני ברק____ר"ה שבט תשע"ו_

**הסכמה**

תגל נפשי וישמח לבבי בראותי את פרי עמלו של נכדי היקר והחביב כמר **אליהו חיים** נ"י בן חתני המופלג והמפואר בחן ובחסד **הרב ישי בר-חן** שליט"א. אשר בעת שמחת ליבו לקראת היכנסו תחת חופה וקידושין נשאו ליבו לשמח אלוקים ואדם על ידי הוצאת הספר **''חסדי דוד''**- חידו"ת על מסכתות סוכה, גיטין, קידושין.

ניכר מבין השיתין העמל ויגיעת התורה שהחתן היקר נ"י השקיע על מנת להוציא מתחת ידו חיבור נפלא וחשוב זה שבודאי יביא תועלת רבה ליושבי ביהמ"ד כפי שהיה עם חיבורו הראשון על מסכתות בבא קמא ובבא מציעא.

כפי הכרתי אותו מיום עמדו על דעתו שאיפותיו ורצונותיו תמיד היו לגדול בתורה ויר"ש ולשקוע בד' אמות של הלכה, וחביב ביותר היה על סבו הגה"צ רבי דוד בר חן זצ"ל אשר השתעשע עמו רבות בד"ת ,ובעה"י עדיו לגדולות "בוצין בוצין מקטפיה ידיע".

וביום שמחתכם שיר מהלל אל יגל יעקב ישמח ישראל לכבוד החתן היקר המסולא בפז ברכתי נתונה שיזכה יחד עם נו"ב לבנות את ביתו בית ועד לחכמים מתוך בריאות, שלום, אושר ועושר ודור ישרים מבורך וימשיך ויתעלה במעלות התורה והיראה.

בברכה מעומקה דליבא

משה אבגי

RAV MOCHE IBGUI
27, RECHOV HABAKOUK
B.O.P. 436 BNE BERAK
ISRAEL

מכתב ברכה ממורינו הגה"צ

# רבי חיים וואלקין שליט"א

מנהל רוחני בישיבת "עטרת ישראל"


**הרב חיים וואלקין**
רחוב קאסוטו 7
ירושלים

**Rabbi Chaim Walkin**
7 Kassuto St.
Jerusalem

מכתב ברכה ממורינו הגה"צ

# רבי יצחק זונדל שטרן שליט"א

מנהל רוחני בישיבות "ברית יעקב - קמניץ"

## ישיבת ברית יעקב

**רחוב שערי תורה 22 בית וגן,**
**ירושלים**

*הרב יצחק זונדל שטרן שליט"א*
*מנהל רוחני*

בס"ד

ותאריך: יב' כסליו תשע"ו

## מכתב ברכה

לכבוד החתן היקר אליהו חיים בר חן חי"ו

בשמחה חובא לפני הספר היקר "חסדי דוד" על סוכה גיטין וקידושין, אשר ניכר בהם היגיעה והתמדה שהשקעת בתורה הק', וזכית לחדש חידושים נפלאים ומערכות שלמות אשר רבים יהינו לאורו, וזה תמשך לספר "חסדי דוד" על ב"ק ובב"מ.

ועתה זכית להשתדך עם בת תלמיד חכם, והספר יצא לקראת החתונה בעזרת ה'.

אני מאחל לכם, שתבנו בית נאמן בישראל, ותמשיך לעסוק בתורה מתוך הרחבה, ביחד עם עזות ביתך. ותמשיך להרביץ תורה, ותורה וגדולה יתאחדו על שולחנכם, והשכינה תחי' שרויה בביתכם, ותזכו לדורות ישרים.

ויתקיים הפסוק, "וחי' כעץ שתול על פלגי מים, אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא יבול, וכל אשר יעשה יצליח".

מצא,
הכותב למען כבוד התורה
יצחק זונדל שטרן
ברית יעקב

מכתב ברכה ממורינו הגה"צ

# רבי שבתי שעפטיל וייס שליט"א

מרבני ישיבתינו הק' ובעמחה"ס "משבצות זהב" על הנ"ך

בס"ד

אור ליום ג' לספי' ואתה שמורת היטב אשרי אמך
יה כפרי משען

שמחתי ויגלו לבי בהשמעתי אות חיבתו של המתן היקר
והמעולה שקדן ותרוץ נצר מיוחס יקרות הלה יפיפי ואהובי
אליהו חיים שוטנר למשפחת ברוך מעלימרה. נפש עלי עלה
לו ונכה לראות היכה בשעור חיבתו שלא מלבו ברוחו לו חיבשים
משמחים על כמה מכתבות בשם "חסדי דוד" אשרהו שכלה לן.

ועתה הבורו לפרקן שהאיש מרגש" כצ"ל משעשוע
אילמה נפשו להעלות זכר תוכנותיו לאור עולם, לשמח בהם לב
משפחות היקרות ויפיפיו, אין שמחה אלוי מרה, ומשריהם
שבטו לראות בקץ גדול בתורה.

ולמי נישר כי אלוקי לברוך יתן לו ויכנה לבלות ביג נאמן
לב ולתורתו, ויחד עם עקירתו בחוש יבנו שהמעיין היכה שלפתח
עתה ימשיך להשקות ולהרויח טובה עברה חיפושים מאירים
ומשמחים לראות בהם לב הבאיחים לעבדו ה', להרים תורה
ויראה בטהרה כל הימים מחתיק מעמקו פשוטו.

מלאכי הכבוד בכל לב
שושה שערטיל וחס
ירושלים

# הרב ישי בר חן

**מלפנים רב אזורי חבל עזה**

**רב הישוב ניצן**


בס״ד, כ״ט טבת התשע״ו

## ברכת אב

״הביאני אל בית היין ודגלו עלי אהבה״ (שיר השירים, פרק ב׳ פסוק ד׳)

״אמרה כנסת ישראל, הביאני הקב״ה למרתף גדול של יין - זה סיני, ונתן לי שם דגלי תורה ומצוות ומעשים טובים ובאהבה גדולה קבלתי אותם״.

ממדרש זה אנו למדים, שדרגת מתן תורה בהר סיני, היא בדרגת יין המשכר. ובביאור עניין זה ביאר מרן הגר״ש רוזובסקי זצ״ל משם מרן המשגיח הגר״י לוינשטין זצ״ל, שמה שדימו חז״ל את התורה למרתף גדול של יין, הוא משום שבמפעל לייצור יין גם אלו שאינם טועמים ממנו מגיעים לדרגת שכרות, וזאת מחמת ריחו החריף של היין, מה שאין כן בבקבוק יין הפתוח בבית שאין ריחו משכר. וכמו״כ הדבר בתורה, תורה היא בחינת מרתף של יין, ומי שזוכה להגיע לדרגה זו נהיה ״שיכור מתורה״, ורק אז זוכים למה שאמרה כנסת ישראל ״ובאהבה גדולה קבלתי אותם״.

חושבני, שדברי מרן הגר״ש רוזובסקי אלו, ראויים להאמר על תלמידו אאמו״ר ועט״ר **הגה״צ רבי דוד יוסף בר חן זצ״ל**, שגם כשהיה למוד בייסורים קשים ומרים - הן הייסורים שבגוף והן הייסורים שייסרוהו מחריבי התורה, היה יושב ועוסק בתורה - עד שהיה ״שיכור מתורה״, ״ובאהבה גדולה קיבל את התורה והייסורים״, כעניין שנאמר בגמרא (ברכות, דף ה.) ״אמר רב ואיתימא רב חסדא, אם רואה אדם שיסורין באין עליו יפשפש במעשיו שנא׳ נחפשה דרכינו ונחקורה ונשובה עד ה׳, פשפש ולא מצא יתלה בביטול תורה שנאמר אשרי הגבר אשר תיסרנו י-ה ומתורתך תלמדנו, ואם תלה ולא מצא בידוע שיסורין של אהבה הם שנאמר כי את אשר יאהב ה׳ יוכיח״.

ובודאי שמה שזכה אאמו״ר להגיע לזה, הוא ע״י מרת אמי **הרבנית הצדקנית רות רדואה ע״ה**, שדאגה וטיפלה בו במסירות ובנאמנות אין קץ כדי שיהיה שקוע כל כולו בעבודת ה׳.


**טלפקס: 08-6612089 פלאפון: 0545625984**

**דוא״ל: 5625984@gmail.com**

**כתובת: משעול הבז 2, ניצן ב׳ ת.ד. 53 מיקוד: 7928800**

# הרב ישי בר חן

**מלפנים רב אזורי חבל עזה**

**רב הישוב ניצן**

והנה, קם בני חביבי ואור עיני, יושב ועוסק באורייתא תדירא לאהדורי סברא, כמר **אליהו חיים** נ״י, אשר זכה לשמש את אאמו״ר זצוק״ל, לעשות לעילוי נשמתם הטהורה יד ושם בהיכלי התורה כעניין שנאמר (ישעיהו, פרק נ״ו פסוק ה׳) ״ונתתי להם בביתי ובחומתי יד ושם טוב מבנים ובנות, שם עולם אתן לו אשר לא יכרת״. והוציא לאור עולם - זו עולמה של תורה, מחידושי תורתו אשר נתייגע בהם בדיבוק חברים, תחת השם ״**חסדי דוד - טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף**״(עיין בהקדמה הטעמים לזה).

ובעזהי״ת כאשר זוכים אנו להביאו בברית הנישואין עב״ג כלתנו היקרה רבקה תחי׳, בת מחותנינו הרה״ג ר׳ מיכאל אסולין שליט״א, עלה בדעתו להוציא את הספר לשמחת הנישואין. ובודאי שזכות אבותינו הקדושים זיע״א היא שעמדה ותעמוד לו בעז״ה, מפני שמובטחים אנו ע״י חז״ל (בבא מציעא, דף פ״ה.) ״אמר ר׳ פרנך אמר ר׳ יוחנן כל שהוא תלמיד חכם ובנו תלמיד חכם ובן בנו תלמיד חכם, שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר ואני זאת בריתי וגו׳ לא ימושו מפיך ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה׳ מעתה ועד עולם. מאי אמר ה׳, אמר הקב״ה אני ערב לך בדבר זה. מאי מעתה ועד עולם, אמר ר׳ ירמיה מכאן ואילך תורה מחזרת אחר אכסניא שלה״.

אשר ע״כ אברכך, שתזכה יחד עם נו״ב כלתנו שתחי׳, שיהיה הבית שאתם בונים בניין עדי עד, בדרכי אבותינו הקדושים זיע״א, בית שיזכה לקדש שמו יתברך ב-ג׳ עמודי עולם: תורה, עבודה וגמילות חסדים. ותזכו להתברך בכל מילי דמיטב שבאורייתא, ולדורות ישרים ומבורכים עוסקים בתורה ובמצוות, אמן.

כה דברי אביך קנך,
המצפה ומייחל להצלחתך,
**ישי** בלאאמו״ר הגר״ד זצ״ל **בר חן**


**טלפקס: 08-6612089 פלאפון: 0545625984**

**דוא״ל:5625984@gmail.com**

**כתובת: משעול הבז 2, ניצן ב׳ ת.ד. 53 מיקוד: 7928800**

# ברכת אב

בס"ד, ר"ח שבט תשע"ו

"מודים אנחנו לך ה' אלוקינו על שאנו מודים לך" (מסכת סוטה מ ע"א). ופירש רש"י שנתת בלבנו להיות דבוקים בך ומודים לך. עכ"ל. והנה על הפסוק "לך אזבח זבח תודה" כתב האלשיך הק' וז"ל: ממה שלא אמר בלשון "לך אזבח תודה" אלא "זבח תודה", משמע שמזכיר ב' זבחים. והיינו על כל אלה אני נודר ב' זבחים: אחד על כל הטובות שגמלתני, ואחד על התודה, על שזיכתני להודות לך, שהוא על דרך "מודים אנחנו לך", על שאנו מודים לך. עכ"ל.

ובזוהר פרשת תרומה דף קס"ט ע"א ז"ל ובשבת דלא אשתכח דינא, וכו', אומר רצה והחליצנו, למיהוי תרוויהו חסדי דוד הנאמנים, ועל דא ואל תהי צרה ויגון ביום מנוחתינו, דהא רצה ומודים אינון חסדי דוד הנאמנים.

שמחה כפולה ומכופלת לנו על שזוכים אנו להכניס את ביתנו רבקה שתחי' בברית הנישואין עם חתנה הרב אליהו בר חן שליט"א, חמד בחורים עדיו לגדולות שזכה כבר בצעירותו להוציא לאור עולם ספר חידושי תורה הנקרא בשם "חסדי דוד" על מסכתות הש"ס בפלפול ובבקיאות נפלאה, ומשנתו סדורה לפניו. ועל דא אמרינן רצה ומודים אינון "חסדי דוד".

וחייב אני להזכיר את האהבה הגדולה ששררה בין מו"ר חמי הרב הצדיק ציון תורג'מן זצ"ל לבין הרה"ג רבי דוד עובדיה זצוק"ל כל השנים. ומצאתי דבר פלא, דכתב בספר חסידים אות תק"מ וז"ל דפעמים שני אנשים אוהבים זה את זה, והטעם הוא, כי אחר ימים רבים זרעו של זה יתחתנו עם זרעו של זה, ומזלם של האבות ידע, ולכן רוח אהבה דבוקה בלב של האבות.

וידי רצון מרבון כל העולמים שהזיווג יעלה יפה, ותתן בלבנו להיות דבוקים בך, דזה כל מטרתינו ושאיפתנו, ועל זה אנו מודים לך.

**בברכת התורה באהבה רבה**
**מיכאל אסולין**

# הקדמה

אודה ה' מאוד בפי, ובתוך רבים אהללנו (פסוק המתחיל ומסתיים בשמי. תהילים, קט' - ל'), על שזיכני ברחמיו הרבים ובחסדיו הגדולים והעצומים לישב ולעסוק בתורה, ולהיות טרוד בה לדעת סודה. וכמו שכתב רש"י על הא דאיתא בשבת (פח' ע"ב) "אמר רבא למיימינין בה סמא דחיי, למשמאילים בה סמא דמותא", וז"ל: "עסוקים בה בכל כוחם וטרודים לדעת סודה". ובסייעתא דשמיא זיכני הבורא ית"ש להוציא לאור עולם זאת הפעם השנית ממנחת ביכורי על מסכתות "סוכה, קידושין וגיטין", בבחינת "ובתורתו יהגה יומם ולילה" (תהילים, א' - ב'), וכמאמרם ז"ל בקידושין (לב' ע"ב) "אמר רבא, אין תורה דיליה היא, דכתיב ובתורתו יהגה יומם ולילה" - וכתב רש"י שם וז"ל: "בתחילה היא נקראת תורת השם ומשלמדה וגרסה היא נקראת תורתו".

עוד אודה להבורא יתברך, על כל חסדיו ונפלאותיו אשר עשה עימדי, כאשר הביאני לעת הזאת "עת מצוא" (תהילים, לב' - ו'), וכמאמרם ז"ל בברכות (ח' ע"א) "אמר ר' חנינא, לעת מצוא זו אשה שנאמר מצא אשה מצא טוב", עב"ג רבקה תחי' - בת מו"ח הרה"ג ר' מיכאל אסולין שליט"א, אשר כל חפצה ורצונה הוא לעמוד לימיני בהקמת בית של תורה ויראה, ולהיות לי לעזר ולאחיסמך בעמלה של תורה אשר זה כל האדם, יה"ר מלפני העליון ית"ש שיהיה זה הבית בניין עדי עד, בית שתשרה בו השכינה, ונזכה לדורות ישרים ומבורכים, אמן.

והנה, כדרכי בראשונה כך דרכי בשנית, קראתי שם הספר "חסדי דוד" לע"נ הטהורה של סבי מו"ר המובהק הגה"צ ר' דוד יוסף בר חן זצוקללה"ה, רבה של העיר שדרות במשך לח' שנים [ומלפנים, ממקימי עולה של תורה ויראה בעיר אשדוד, ראש ביהמ"ד לרבנים של הגר"ש אבן דנאן זיע"א ברבאט ור"מ ישיבת "עץ חיים" בטנג'יר], שנסתלק מעימנו למנוחות ועזבנו לאנחות ביום המר והנמהר כו' אלול התשע"א. אשר לשמו ולזכרו תאוות נפש, וכל ימיו ושנותיו היו מקשה אחת של תורה ועבודת ה'. ואף על ייסוריו כי רבו, הן ייסורי הגוף והן ייסורים שייסרוהו מחריבי ושונאי התוה"ק, אשר עליהם אמר דהע"ה "הלא משנאך ה' אשנא ובתקוממיך אתקוטט, תכלית שנאה שנאתים, לאויבים היו לי" (תהילים, קלט' - כא', כב') לא פסיק פומיה מגירסא כלל. וכאשר ניטל ממנו בסוף ימיו כוח הראיה היה יושב וממרר בבכי בבחינת "במחשכים

הושיבני כמתי עולם" (איכה, ג' - ו'), וכמאמרם ז"ל בנדרים (סד' ע"ב) שהסומא שחשוב כמת נלמד מזה הפסוק.

וכל תורתו זאת נקנתה לו בעמל רב וביגיעה עצומה, שמגיל עשר כשנתייתם מאביו חסידא קדישא ופרישא הרה"צ ר' מאיר זיע"א, (בכמה וכמה הזדמנויות סיפר לי סבי זיע"א, שהוא מיוחס להמקובל הא-להי רבי סולימאן אוחנה זיע"א - מתלמידי האר"י הקדוש זיע"א. ועיין עוד בקונטרס "איש יהודי היה" לתולדות הגה"צ ר' יצחק אוחנה זצ"ל רבה של קרית שמונה, בעריכת בנו הרה"ג ר' אברהם אוחנה שליט"א, שכתב בעמ' 44 בערך "ר' סולימאן אוחנה" וז"ל: "אבי משפחת אוחנא. חי במחצית השניה של המאה ה-16. נולד בעיר פאס שבמרוקו. יש אומרים כי נולד במכנס ומשם עבר לעיר פאס. בצעירותו עלה לארץ-ישראל והתיישב בעיר צפת שבה התרכזו כל חכמי המקובלים בימים ההם. היה מתלמידי האר"י, ונחשב לשני במעלה אחרי ר' חיים וויטאל (1620 - 1542). עסק בנגלה ובנסתר, חסיד וקדוש, פרשן בעל-שם של ספרי, ספרא ומכילתא, כתב חידושים על הש"ס, הצטיין במלאכת כתיבה יפה, סופר סת"ם מעולה שכתב למעלה מאלף תפילין בקדושה ובטהרה", עכ"ל. יש בנותן עניין לציין כאן, שכשלמד סבי זיע"א במקנס - ישן בביתו של הגה"צ ר' יצחק אוחנה זצ"ל משך חצי שנה), שלחתו אמו הצדקנית מרת חנה ע"ה [אשר על גודל צדקותה, יעידו המילים שחרט סבי על גבי מצבתה, "פה נטמנה, אשת חיל היא עטרת, יפה לשתיקה ולשון של זהורית, תעניות וסיגופים מכרזת ואומרת, הכ' חנה אוחנונא לשם ולתפארת"] ללמוד אצל הרב הדומה למלאך ה' ה"ה הגה"צ ר' רפאל ברוך טולידאנו זיע"א ראב"ד מקנס, ולאחמ"כ אצל הגה"צ ר' רפאל עבו זיע"א מייסד רשת הישיבות "אוצר התורה" במרוקו. ורבו הנ"ל, שלחו מקץ כשנתיים ללמוד בעיירה פובליין שבצרפת, עם תום מלחמת העולם השניה אצל "רבינו" ה"ה הגה"צ ר' גרשון ליבמאן זיע"א, שהקים עולה של תורה ויראה במדינת צרפת. ובשנים אלו עלה ונתעלה בהתמדה אין קץ במעלות התורה והיראה, בעניות ובחוסר כל, וזכורני שסיפר לי כמה וכמה פעמים שבזמן חורף אחד סיים בלימוד קודם התפילה את הספר "שב שמעתתא" ב"פ. ובשנים אלו כאשר ראה רבינו לגדלותו, שלחו למרוקו להציל בחורים שנלכדו ברשתם של "עליית הנוער" ולהביאם לישיבה, מתוך מסירות נפש כפשוטו, (עיין בספר "דגל המוסר - איש על דגלו" להרה"ג ר' דוד שניאור שליט"א, את דברי סבי זיע"א בכנס בוגרי ישיבת "אור יוסף" - של "רבינו". ובודאי שזכויות אלו של הצלת אותם עשרות נערים וזרעם אחריהם מרדת שחת, היא שעמדה לו ולזרעו אחריו). וכאשר בא לצרפת הרב מפוניבז' זיע"א, ביקר בישיבה ועמד על טיבו של סבי, והעלהו עימו לישיבתו שבבני ברק, שם למד

בחברותא בסדר שלישי עם מורו ורבו הגר"ש רוזובסקי זיע"א, (ובעוונותינו הרבים, לקחו אינשי דלא מעלי מסבי זיע"א עוד בחיים חיותו כתבים שכתב מחידושיו של רבו הגר"ש רוזובסקי, ורבותיו ה"ה מרנן ה"אבי עזרי" וה"ישועות דוד" זיע"א).

עוד אזכיר בזה, את סבתי הרבנית הצדקנית אשת חיל עטרת בעלה מרת רות רדואה ע"ה, [בת להגאון הצדיק, מר דיינא דנחית לעומקא דדינא, אור נערב עצום ורב, כמוהר"ר דוד מסעוד עובדיה זיע"א, ראב"ד מקודש בערים צפרו - פאס ומראקש, ובעמחה"ס "נתן דויד" ו"נהגו העם" ועוד. בן לא"צ, בוצינא קדישא נהורא דשמשא, לבש עוז הדר בקודש נהדר, ראב"ד מקודש שקידשוהו משמים, סבא דמשפטים שמו נודע בשערים, כמוהר"ר ישועה שמעון חיים עובדיה זיע"א, ראב"ד צפרו ובעמחה"ס "ישמח לבב" ו"תורה וחיים". בן לא"צ, חסידא קדישא ופרישא אבן הראשה, מקהיל קהילות ברבים פריו קודש הילולים, זכה ורבים זיכה, כמוהר"ר מסעוד עובדיה זיע"א. חתן א"צ, הרב הדומה למלאך ה', כל רז לא אניס ליה, קדוש יאמר לו, המקובל הא-להי כמוהר"ר אליהו בן הרוש זיע"א, בעמח"ס "כוס אליהו". והרבנית הצדקנית מרת מרים רמו ע"ה, אשר "פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה", ובודאי שהמשך הפסוק "רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה" תואם ומאפיין להפליא את דמותה], שעבדה את בוראה בתמימות ובדביקות מתוך ייסורים קשים ומרים שנתייסרה בהם רוב ימיה, ועל אף מחלותיה טיפלה במסירות ובנאמנות בסבי זיע"א. נפטרה לבית עולמה, ביום המר והנמהר ט' חשון התשע"ד, לסדר "למען ידעתיו את אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט" (בראשית, יח' - יט'), בקדושה ובטהרה כששם שמים בפיה. ולזכר נשמתה הטהורה הוספתי לשם הספר את השם "טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף" (תהילים, קיט' - עב') שהוא בגימטריא 1514, וכמו"כ "רות רדואה בת מרים" עולה בדקדוק כך, ובאמת שפסוק זה מאפיין את אישיותה להפליא, שכן נתנה את כל כספה וזהבה למען עמלי תורה, וכן הייתה עסוקה רוב זמנה בשירים ותשבחות שכתב דהע"ה בתהילים. ובפרט ששמה קא גרים, וכמאמרם ז"ל בבבא בתרא (יד' ע"ב) "דאמר רבי יוחנן למה נקרא שמה רות, שיצא ממנה דוד שריוהו להקב"ה בשירים ותשבחות", א"כ בוודאי ובוודאי שיהיו הדברים הכתובים בספר מליצי יושר בעד נשמתה הטהורה. כמו"כ אזכיר עוד, את זקנתי הרבנית הצדקנית מרת סוליקא איבגי ע"ה, אשת חבר כחבר לזקני חסידא קדישא ופרישא הרה"צ ר' אליהו איבגי זיע"א - שזכיתי ונקראתי על שמו, נפטרה לבית עולמה ביום ד' שבט התשע"ה, מתוך אריכות ימים ושנים

מופלגת, ומתוך מקשה אחת של מעשה צדקה וחסד כל ימיה ושנותיה. יה"ר שיהיו הדברים הכתובים בזה הספר מליצי יושר בעד נשמתה הטהורה עד ביאת גוא"צ, אמן.

חסדי ה' אזכירה, על שזיכני ללמוד בישיבה המפוארה, בית היוצר לתורה בטהרתה בדרך המסורה מרבותינו מצוקי ארץ זיע"א, ישיבת "ברית יעקב" בעיה"ק ירושלים תובב"א, בראשותו של מורינו רה"י מו"ר הגאון ר' יואל טולידאנו שליט"א (שזכיתי לשמוע ממנו שיעורים מידי יום ביומו משך ארבע שנים רצופות), ואחיו מו"ר מורינו הגאון ר' שמואל שליט"א. ועימם אביהם "אבי הישיבה" מקים עולה של תורה ויראה למעלה מיובל שנים, הגה"צ ר' מיכאל שליט"א. אשר משקיעים עצמם עד כלות הנפש ממש לאלפינו ולגדלינו בתורה ויראה. יברכם העליון ית"ש בשפע סייעתא דשמיא בכל מעשה ידיהם, ויזכו להעמיד תלמידים הרבה מתוך רחבות הדעת ומתוך בריות גופא ונהורא מעליא בזה ובבא, אמן.

וכמו"כ אודה בזה, למורי ורבותי ה"ה, מורינו הגה"צ ר' יצחק זונדל שטרן שליט"א, מנהל רוחני בישיבתינו הק' ובישיבת קמניץ, ומורינו הגה"צ ר' שבתי שעפטיל וייס שליט"א, מרבני ישיבתינו הק' ובעמח"ס "משבצות זהב" על הנ"ך. שדמותם ואישיותם מקרינות בנו דמות "עובד ה' " - מהו. וכן שיחותיהם והדרכותיהם שנמסרות מתוך קדושה וטהרה, ומתוך אהבת אמת, מגדלות אותנו בתורה ובירא"ש. ובזה אברכם, שיזכו להעמיד תלמידים הרבה, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ומתוך שפע סייעתא דשמיא ורחבות הדעת בכל מעשה ידיהם, אמן.

וכן אודה ואברך, לכל רבותי, הן בישיבה הקטנה "עטרת מאיר" - אשדוד, והן בישיבה הגדולה "ברית יעקב" - ירושלים, שירחיב הקב"ה גבולם בתלמידים, ויצליחם בכל מעשה ידיהם ברו"ג, וירווים נחת רוח מכל יוצ"ח, אמן.

ובהזדמנות זאת, אודה לסבי מקים עולה של תורה ויראה בארץ ובחו"ל הגה"צ ר' משה איבגי שליט"א, בעמחה"ס "חכמת המצפון" (טז' חלקים) ו"ישרי לב" (ב' חלקים), שמתעניין באופן תמידי בלימודי ומחזקני בעצותיו ובהנהגותיו הנפלאות - שקיבלם ממורו ורבו המובהק "רבינו" הגה"צ ר' גרשון ליבמאן זיע"א, וכמו"כ סייע בהוצאת הספר ביד נדיבה (לע"נ זקנתי הצדקנית מרת סוליקא איבגי ע"ה). יה"ר מלפני העליון ית"ש, שיחזקהו ויחלימהו וירפאהו רפוא"ש ברמ"ח אבריו ושס"ה גידיו במלואם, ושיזכה ביחד עם הסבתא מנב"ת לראות את כל יוצ"ח זרע ברך ה', אמן.

"חייב אדם לומר מתי יגיעו מעשי למעשה אבותי" (תדא"ר פכ"ה). ברגשי גיל מודה אני לאאמו"ר שליט"א, אשר מכתת רגליו להעמיד את חומת הכשרות על תילה וללמד

לעם ה' "דבר ה' - זו הלכה", מתוך מאור פנים ומתוך עזרה ונתינה לזולת בהסתר ובהצנע בתכלית השלימות. שיחד עם אמי מנב"ת אשר פותחת את דלתי הבית לכל נצרך ושואל, מגדלים אותנו לאהבת תורה ולירא שמים אמתית, מתוך דאגה שלימה לכל צרכינו ברוחניות ובגשמיות על הצד היותר טוב. יזכם הבורא ית"ש לראות את בניהם ובנותיהם ואת כל יוצ"ח, גדלים בתורה ובירא"ש כשאיפתם הטהורה - בבחינת "ענף הדומה לשורשים", מתוך שפע סייעתא דשמיא ברו"ג, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ומתוך רחבות הדעת. ויזכו להמשיך בעול הציבור במסירות ובאהבה, ולראות שפע ברכה והצלחה בכל מעשה ידיהם בזה ובבא, ובכל אשר יפנו ישכילו וכל אשר יעשו יצליחו, אמן.

כבר הקדמתי בטעם קריאת שם הספר "חסדי דוד", והאמת היא שכמה וכמה טעמים יש בדבר. דהנה, "חסדי דוד" הוא ע"פ הפסוק "חסדי דוד הנאמנים" (ישעיה, נה' - ג'), ודוד הוא שמו של סבי הגה"צ רבי דוד יוסף בר חן זיע"א, אשר מלבד גדלותו והיקף ידיעותיו בכל מקצועות התוה"ק היה כל כולו נתינה וחסד.
וכן דוד הוא שמו של סבי מצד אמי, הרה"ג ר' דוד נסים רוזיליו זצ"ל. ושל זקני הגה"צ רבי דוד מסעוד עובדיה זיע"א, ראב"ד מקודש בערים צפרו - פאס - מראקש במדינת מרוקו, ובעמח"ס "נתן דויד" ושא"ס.
וכמו"כ "חסדי דוד" עולה בגימטריא גדולה 96, ו"אליהו חיים בן הרב ישי" עולה בגימטריא קטנה גם כן כך. וכמו שכתב בספר חסידים (סי' תקל') בשם ספר הרוקח שיש לרמוז שם המחבר בשם הספר.

ובצאתי מן ה"כרך", אפיל תחינה לפני א-ל נורא עלילה, "הערב נא ה' אלוקינו את דברי תורתך בפינו ובפיפיות עמך בית ישראל, ונהיה אנחנו וצאצאינו וצאצאי עמך בית ישראל כולנו יודעי שמך ולומדי תורתך לשמה", וזכינו "ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי תלמוד תורתך באהבה", ולעשות רצונך כרצונך, מתוך בריות גופא ונהורא מעליא, ומתוך שפע סייעתא דשמיא ברו"ג, ולא ימצא בנו ובזרעינו ובזרע זרעינו שום פגם ושום פסול. ואזכה להוציא לאור עולם את כל חלקי התורה שיתחדשו על ידי, מתוך חתירה לדברי אמת, ומתוך אסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא.

"תִּיקַר שְׁרַת רֹשׁ בְּעֵינֶיךָ, כַּשִּׁיר יוּשַׁר עַל קָרְבָּנֶךָ. בִּרְכָתִי תַּעֲלֶה לְרֹאשׁ מַשְׁבִּיר, מְחוֹלֵל וּמוֹלִיד צַדִּיק כַּבִּיר. וּבִבְרָכָתִי תְּנַעֲנַע לִי רֹאשׁ, וְאוֹתָהּ קַח לְךָ כִּבְשָׂמִים רֹאשׁ. יֶעֱרַב נָא שִׂיחִי עָלֶיךָ, כִּי נַפְשִׁי תַעֲרֹג אֵלֶיךָ". (שיר הכבוד).

הצב"י **אליהו חיים** נר"ו בלאאמו"ר הרה"ג ר' ישי שליט"א **בר חן**

# מפתחות

בדין ברכת חתנים והמסתעף בדין פנים חדשות ..... כא

## מסכת סוכה

סימן א דברים הפוסלים בסוכה [ב' ע"א] ..... לט
סימן ב בביאור קושיית הגמ' דמ"ש סוכה ממבוי [ב' ע"א] ..... מז
סימן ג בדין ידיעה שדר בסוכה וידיעה לדורות [ב' ע"א] ..... מט
סימן ד בגדרי דירת קבע ודירת עראי [ב' ע"א] ..... נב
סימן ה בעניין הנ"ל, ובביאור שיטת תוס' בהא [ב' ע"א] ..... נז
סימן ו בדין חינוך קטן למצוות [ב' ע"ב] ..... ס
סימן ז עוד בענין הנ"ל [ב' ע"ב] ..... סג
סימן ח בפלוגתת ב"ש וב"ה גבי ראשו ורבו ושולחנו [ג' ע"א] ..... סו
סימן ט בעניין שוא"ת דרבנן במצוות סוכה [ג' ע"א] ..... ע
סימן י בגדר הדין בבית שאין בו דע"ד [ג' ע"א] ..... עב
סימן יא בדין חיוב מזוזה בבית שיש בו דע"ד [ג' ע"א] ..... עד
סימן יב בדין חיוב מעקה בבית שיש בו דע"ד [ג' ע"ב] ..... עו
סימן יג בדין מיעוט שיעור הסוכה ע"י כרים וכסתות וכיו"ב [ג' ע"ב] ..... עז
סימן יד בדין הוצין היורדין לתוך עשרה, והמסתעף בדיני דירה סרוחה [ד' ע"א] ..... עט
סימן טו בדין מיעוט שיעור הסוכה ע"י אצטבא, ובדין דופן עקומה [ד' ע"א] ..... פב
סימן טז בדין חקק בקרקע הסוכה והשלימה לעשרה,
ובדין מחיצות סוכה ומחיצות שבת [ד' ע"א וע"ב] ..... פה
סימן יז בדין מיעוט סוכה הגבוהה מעשרים אמה ע"י עמוד [ד' ע"ב] ..... פט
סימן יח הארה בדברי התוס' בד"ה "אבל" [טז' ע"א] ..... צא
סימן יט בדין לולב היבש, אי פסולו מדין "ואנוהו" או מדין "הדר",
והמסתעף בדין "זה קלי ואנוהו" [כט' ע"ב] ..... צב

## מסכת קידושין

סימן כ ביאור כמה עניינים במתני' דהאשה נקנית [ב' ע"א] ..... צז

סימן כא בדברי התוס' בד"ה בפרוטה ובשווה פרוטה, ובגדרי דין פרוטה [ב' ע"ב] ..... קד
סימן כב בדיני קידושין שבעל כורחו [ב' ע"ב] ..... קח
סימן כג בדין אתרוג במעשר ובשביעית והמסתעף [ב' ע"ב, ג' ע"א] ..... קיא
סימן כד בדברי הראשונים בשקו"ט דהגמ' גבי קניין אשה בחליפין [ג' ע"א] ..... קיג
סימן כה בגדרי זכות וכוח האב בקידושי ביתו [ג' ע"ב] ..... קטו
סימן כו בגדרי קטנות נערות ובגרות והמסתעף בדיני אילונית [ד' ע"א וע"ב] ..... קכ
סימן כז בדין פדיון הקדש ומעשר שני [ה' ע"א] ..... קכג
סימן כח בדין כריתות בתנאי [ה' ע"א] ..... קכו
סימן כט בדיני קניין חופה, והמסתעף בדיני חופת נדה [ה' ע"א וע"ב] ..... קל
סימן ל בעניין נתנה היא ואמר הוא [ה' ע"ב] ..... קלו
סימן לא בעניין נתן הוא ואמרה היא, והמסתעף גבי ספיקא דדינא [ה' ע"ב] ..... קלח
סימן לב בגדרי לשונות הקידושין [ו' ע"א] ..... קמב
סימן לג בעניין מקדש במלוה [ו' ע"ב] ..... קמה
סימן לד בדין קידושין שע"י הנאת מלוה [ו' ע"ב] ..... קמח
סימן לה בגדרי הדין במתנה ע"מ להחזיר, והמסתעף בדיני תנאים [ו' ע"ב] ..... קנא
סימן לו בדיני קניין "ערב" וקניין "עבד כנעני" [ז' ע"א] ..... קנח
סימן לז בגדרי ובטעמי ברכות האב בפדיון ומילת בנו [כט' ע"א] ..... קסח
סימן לח בעניין החיוב בכבוד אבי אביו [לא' ע"א] ..... קעא
סימן לט בביאור דין מצווה בו יותר מבשלוחו [מא' ע"א] ..... קעד
סימן מ בהאיסור לקדש את האשה עד שיראנה [מא' ע"א] ..... קעח
סימן מא בגדרי דין שליחות באיש ובאשה [מא' ע"א] ..... קפ
סימן מב בדין שליח עושה שליח [מא' ע"א] ..... קפג
סימן מג בקרא ד"ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" [מא' ע"ב, מב' ע"א] ..... קפח
סימן מד בדיני שליחות לדבר עבירה [מב' ע"ב, מג' ע"א] ..... קצא


## מסכת גיטין


סימן מה בביאור שם גט, ובעניין כוח העדים החתומים בו [ב' ע"א] ..... קצז
סימן מו בדין בפ"נ ובפ"נ בשליח קבלה [ב' ע"א] ..... רא
סימן מז בדברי התוס' בד"ה "אף המביא מרקם", ובדיני רוב ומיעוט [ב' ע"א] ..... רה
סימן מח בהא דתנן "ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו", [ב' ע"א] ..... רח
סימן מט בעניין מוכח מתוכו אליבא דר"מ ור"א [ב' ע"ב] ..... ריג
סימן נ בעניין הנאמנות בכתב ידו [ג' ע"ב] ..... ריז

סימן נא בדין מזוייף מתוכו אי הוי מדאו' או מדרבנן, והטעמים בזה [ד' ע"א] ..... רכא
סימן נב בדין גוששת בספינה לעניין תרו"מ שביעית, והמסתעף גבי גיטין [ז' ע"ב] ..... רכו
סימן נג בדין כיבוש יחיד [ח' ע"א וע"ב] ..... רלא
סימן נד בדיני אמירה לנוכרי בשבת, והמסתעף בדיני ישוב ארץ ישראל [ח' ע"ב] ..... רלה
סימן נה בדין פלגינן דיבורא והמסתעף [ח' ע"ב] ..... רמב
סימן נו בדברי הקצה"ח בעניין זכיה מטעם שליחות [ט' ע"ב] ..... רמט
סימן נז בעניין זכיה בשטר שחרור, ובדברי הראשונים בהא [ט' ע"ב] ..... רנג
סימן נח בדין לשמה בגיטין ובשאר מצוות, ובדין שימור במצה [י' ע"א] ..... רנט


## מסכת בבא קמא


סימן א בעניין בור ט' ובור י' [ג' ע"א] ..... רסז
סימן ב בגדר חיוב נזיקין [ד' ע"א] ..... ער
סימן ג בדין קלב"מ [ד' ע"א] ..... עדר
סימן ד בגדר תשלומי חבלות [ד' ע"ב] ..... רעח
סימן ה בדין אסו"מ דהזיקו בהדי דאזלי ובדין אשו משום חציו והמסתעף [ו' ע"א] ..... רפג
סימן ו בדין כופר ברגל פעם ראשונה [ז' ע"א] ..... רצו
סימן ז בסוגיא דבעל חוב [ז' ע"ב] ..... שא
סימן ח בדין כמה חייב אדם להוציא בעבור מצוות עשה [ט' ע"ב] ..... שו
סימן ט בדין הוצאה יותר מחומש במ"ע ול"ת [ט' ע"ב] ..... שט
סימן י בעניין עדל"ת ואפשר לקיים שניהם ע"י שיבזבז יותר מחומש [ט' ע"ב] ..... שטו
סימן יא בעניין הידור מצווה עד שליש [ט' ע"ב] ..... שיט
סימן יב בדין ד"חיה בכלל בהמה" [יז' ע"ב] ..... שכג
סימן יג בביאור הסברא הפשוטה לחלק בתוד"ה זרק [יז' ע"ב] ..... שכט
סימן יד בדין צרורות ובתר מעיקרא [יז' ע"ב] ..... שלג
סימן טו בדין דרשות משנה [מ' ע"א] ..... שלח
סימן טז בדין התוקף ספינתו של חבירו [צז' ע"ב] ..... שמא


## מסכת בבא מציעא


סימן יז בדינא דיחלוקו [ב' ע"א] ..... שמז
סימן יח בהא דתני ר' חייא מנה לי בידך וכו' [ג' ע"ב] ..... שנג
סימן יט בשו"ט דהגמ' מפני מה אמרה תורה וכו' ובביאור מח' רש"י ותוס' [ג' ע"א, ע"ב] . שנז

סימן כ בשו"ט דהגמ' והאי בכולי בעי דלודי וכו' ובביאור מח' רש"י ותוס' [ג' ע"ב] ... שסא
סימן כא בדין חיוב קנס ע"י פיו [ג' ע"ב] ..... שסה
סימן כב בדין חיוב קורבן ע"י פיו והמסתעף גבי אשם [ג' ע"ב] ..... שסז
סימן כג בסוגיא דר' חייא בתרייתא [ד' ע"א] ..... שעא
סימן כד בדין שבועה על כפירת שיעבוד קרקעות [ד' ע"ב] ..... שעו
סימן כה בעניין דמי קרקע היכא שחפר בה בורות שיחין ומערות [ה' ע"א] ..... שפג
סימן כו בענין טענו חיטים והודה לו בשעורים [ה' ע"א] ..... שפז
סימן כז בעניין תקפה אחד בפנינו [ו' ע"א] ..... שפט
סימן כח עוד בביאור הספק דר' זירא והמסתעף גבי מסותא ותקפו כהן [ו' ע"א, ע"ב] .... שצג
סימן כט בדברי התוס' בסוגייא דתקפו כהן, ובכהן החוטף מתנות כהונה [ו' ע"א, ע"ב] .. שצט
סימן ל בביאור הפלוגתא דתקפו כהן והמסתעף גבי כוח התפיסה [ו' ע"ב] ..... תא
סימן לא במסקנת התוס' בדינא דתקפו כהן והמסתעף [ו' ע"ב] ..... תה
סימן לב בדין ביטול ברוב [ו' ע"ב] ..... תז
סימן לג בעניין ספיקא דאו' לחומרא אי הוי מדאו' או מדרבנן [ז' ע"א] ..... תי
סימן לד בדיני פדיון ספק פטר חמור [ז' ע"א] ..... תיג
סימן לה בדינא דשניים אדוקין אי נשבעים על כולה או רק על השאר [ז' ע"א] ..... תטו
סימן לו בגדרי התפיסה בכרכשתא [ז' ע"א] ..... תיז
סימן לז עוד בעניין הנ"ל בהרחבת יתר [ז' ע"א] ..... תיט
סימן לח בעניין השבת אבידה לעכו"ם [פרק אלו מציאות] ..... תכג
סימן לט בעניין דבר שלא בא לעולם והמסתעף גבי דבר הגורם לממון [לג' ע"ב] ..... תכו

# חסדי דוד

בדין
ברכת התנים
ופנים חדשות

מאמר פתיחה מעניינא דיומא

# בדין ברכת חתנים, והמסתעף בדין פנים חדשות

נכתב לרגל שמחת האירוסין עב"ג שתחי', י"ד בכסלו התשע"ו

## ענף א' - יביא להתרי לישני בגמ' גבי ברכה ושמחה, ויבאר לגדרי הדין דפנים חדשות

**א.** בכתובות (ז' ע"א) גרסינן, "אמר רבי חלבו אמר רב הונא א"ר אבא בר זבדא אמר רב, אחת בתולה ואחת אלמנה טעונה ברכה, ומי אמר רב הונא הכי, והאמר רב הונא אלמנה אינה טעונה ברכה, לא קשיא - כאן בבחור שנשא אלמנה כאן באלמון שנשא אלמנה, ואלמון שנשא אלמנה לא, והאמר רב נחמן אמר לי הונא בר נתן, תנא מנין לברכת חתנים בעשרה שנאמר 'ויקח עשרה אנשים מזקני העיר ויאמר שבו פה וישבו' - ובועז אלמון שנשא אלמנה הוה. מאי אינה טעונה ברכה, דאמר רב הונא אינה טעונה ברכה כל ז' אבל יום אחד טעונה ברכה. אלא הא דתניא שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה ג' ימים, במאי, אי בבחור האמרת שבעה - אי באלמון האמרת יום אחד, איבעית אימא באלמון יום אחד לברכה ושלושה לשמחה, ואיבעית אימא בבחור שבעה לברכה ושלושה לשמחה".

**ומבואר** מהנ"ל, דבאלמון שנשא אלמנה איכא רק יום אחד לברכה אך שלושה לשמחה, ברם, בבחור שנשא אלמנה איכא שבעה לברכה ושלושה לשמחה, והקשתה הגמ' "מיתיבי מברכין לבתולה שבעה ולאלמנה יום אחד, מאי לאו אפילו אלמנה שנשאת לבחור (שמברך יום אחד), לא לאלמון, אבל לבחור מאי שבעה".

**ב.** הנה, יעויין ברשב"א ובר"ן, שאייתו לי"מ הסוברים דהנך תרי לישני לא פליגי אהדדי, ולכו"ע מסקינן דבאלמון שנשא אלמנה איכא יום אחד לברכה ושלושה לשמחה (וז"ל הר"ן, "הלכך ליכא אלמנה דיתירה לשמחה מ-ג'") - ברם, בבחור שנשא אלמנה איכא שבעה לברכה ושלושה לשמחה.

**וכעי"ז** ס"ל להרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם בפ"י מאישות הי"ב, וז"ל: "וכן תקנו חכמים שכל הנושא בתולה יהיה שמח עמה שבעת ימים, אינו עוסק במלאכתו ולא נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, בין שהיה בחור בין שהיה אלמון. ואם היתה בעולה אין פחות משלושה ימים, שתקנת חכמים היא לבנות ישראל שיהיה שמח עם הבעולה שלושה ימים בין בחור בין אלמון", חזינן בדבריו הק' דבבחור שנשא אלמנה איכא שלושה לשמחה. ובפ"ב מברכות ה"ט, גבי דיני השמחה, כתב הרמב"ם וז"ל: "בבית חתנים מברכין ברכת חתנים אלו בכל סעודה וסעודה שאוכלין שם, ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים. ועד כמה מברכין אותה, אם היה אלמון שנשא אלמנה מברכין אותה ביום ראשון בלבד, ואם היה בחור שנשא אלמנה או אלמון שנשא בתולה מברכין אותה כל שבעת ימי המשתה", כלומר דס"ל להרמב"ם דבבחור שנשא אלמנה איכא שבעה לברכה וכהי"מ.

**ובדברי** הרמב"ם אלו יל"ע, דהיאך אפשר שהולך לשוק למלאכתו ומברך.

**עוד** כתבו הרשב"א והר"ן לבאר בשיטת הי"מ הנ"ל, מ"ט דנפישא ברכה בבחור מבשמחה - ובאלמון שנשא אלמנה נפישא שמחה מברכה, דגדר התקנה שתקנו חכמים באלו הברכות הוא מחמת שמחת הלב, וממילא כשהוי בחור אית ליה שמחה יתירה שהרי מעולם לא נשא אשה - ולכך ליכא נפקותא אם האשה בתולה או אלמנה ומברכין שבעה ימים, ברם, לגבי השמחה שצריך לשמחה כשהויא אלמנה סגי במה שמשמחה ג' ימים מחמת שאינה צריכה פיתוי, ומשא"כ באלמון שנשא אלמנה שאין שמחת ליבו גדולה כ"כ סגי לו ביום אחד בשביל הברכה, ושלושה ימים בשביל מה שמשמחה - **שכך היא התקנ"ח גבי אלמנה** (לעיל, ה' ע"א. "דתניא, מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי, שאם אתה אומר תיבעל בחמישי - למחר משכים לאומנותו והולך לו, שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלושה ימים, חמישי בשבת וערב שבת ושבת") **כדי לחבבה על בעלה.**

**ג.** והנה, ידועים ומפורסמים דברי רבינו הגרי"ז הלוי סאלאווייציק זיע"א (חידושי הגר"ח עהש"ס, הוצאת מישור עמ' קנד'. ובמהדורה קודמת עמ' נו' סי' ק'), **לבאר במה** שחילק הרמב"ם גבי בחור שנשא אלמנה שמברך ז' ימים ומשמחה ג' ימים -

שסו"ס צ"ב בזה, דהיאך אפשר שהולך בשוק למלאכתו ומברך, וכמו"כ דעפ"ז יתיישבו לו שפיר דברי הרשב"א והר"ן. די"ל דס"ל להנך רבוותא, דדין ברכה תלוי הוא בהאיש ומשא"כ דין שמחה תלוי הוא בהאשה - שבאלמנה שקדו חכמים בתקנתה שיהא משמחה ג' ימים בין באלמון ובין בבחור, ובבתולה משמחה ז' ימים בין בבחור ובין באלמון, דדין שמחה ודין ברכה אינם תלוים אחד בהשני אלא דתרי דיני נינהו.

**ואמר** רבינו הרב זיע"א, דזה החילוק מתבאר להדיא מדבריו הק' דהרמב"ם, דהנה כתב הרמב"ם בפ"י מאישות הנ"ל הי"ג, וז"ל: "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולם כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה. אם בתולה שבעה ואם בעולה שלושה. ואין מערבין שמחה בשמחה", ומבואר מדבריו, דהיכא שנשא נשים רבות כאחת איכא דין ברכה לכולם רק ב-ז' ימים הראשונים דזה מקרי בית חתנים - אולם, לגבי הדין שמחה מחוייב לשמוח עם כל אחת ואחת ז' ימים בנפרד מחמת הדין של "אין מערבין שמחה בשמחה".

**ועפ"ז** ביאר רבינו הרב זיע"א (יעויין עוד בחידושי הגרי"ז עהש"ס, כרך "מסכת סוטה, עניינים בסוגיות הש"ס", סי' יח' שטיקע'ל ב'), **דהנה, ס"ל להתוס'** (לעיל, ז' ע"ב בד"ה "והוא שבאו פנים חדשות") **דשבת נחשבת פנים חדשות, משום שאמרינן באגדה "מזמור שיר ליום השבת, אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן נאמר שירה" וכו'**, [יעויין בהגהת הגר"ש רפאל זצ"ל - ברשב"א שע"י הוצאת מוסד הר"ק, הערה 400, שכתב דבספר המנהיג אייתי זאת משם הירושלמי ומבראשית רבה, והמהדיר שם - ר' יצחק רפאל ז"ל כתב בהערה 44 שאינו לפנינו. עוד כתב שם, שבבית הבחירה בסוגיין כתב שהוא במדרש תהילים, והמהדיר שם ציין שנעלם מקורו], כלומר ששבת אינה צריכה פנים חדשות משום שהיא עצמה מרבה שמחה - באופן, שמדבריהם משמע שדין הברכה תלוי הוא בדין השמחה.

**אולם,** בפ"ב מברכות ה"י כתב הרמב"ם, וז"ל: "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין, במה דברים אמורים בשהיו האוכלים הן שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברכת המזון שבע ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין, והוא שיהיו

עשרה וחתנים מן המניין", ובדבריו מבואר, דס"ל דפנים חדשות חשיבי אותם שלא שמעו ברכת הנישואין בשעת נישואין - ולא תלוי הדבר כלל וכלל במה שמרבים בסעודה בשבילם, וכמו"כ דשבת אינה נחשבת פנים חדשות כלל.

**נפי**ק לן, שהתוס' לשיטתם אזלו דמכיוון שהברכות תלויות בדין השמחה אמרינן דשבת נמי חשיבא פנים חדשות - דמ"מ איכא אפושי שמחה. ומשא"כ להרמב"ם דס"ל שאין הברכות תלויות בדין השמחה וכמשנ"ת לעיל, ולדידיה הדין דפנים חדשות תלוי בהשומעים א"כ איכא חיוב ברכה על כאו"א - וכמש"כ הרמב"ם גופיה בפ"ב מברכות הנ"ל בה"ט "ואין מברכין ברכה זו לא עבדים ולא קטנים", ולהכי לא תלוי הדבר כלל בדין ריבוי בסעודה אלא בהפנים חדשות שבא לסעודה.

**ד.** ובחתונת הגר"מ הלוי סאלאווייציק שליט"א, ביאר רבינו הרב זיע"א בהך **עניינא** (חידושי הגרי"ז עהש"ס, הנ"ל, שטיקע'ל א'). דהנה, אייתינן לעיל לדברי הק' דהרמב"ם בפ"י מאישות הי"ג, שכתב וז"ל: "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראויה לה, אם בתולה ז' ואם בעולה ג', ואין מערבין שמחה בשמחה", ובהי"ד כתב וז"ל: "מותר לארס בכל יום חול ... ואין צריך לומר שאסור לישא אשה בשבת, ואפי' בחולו של מועד אין נושאין נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, שנאמר 'מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת'". ולכאו' דצ"ב בזה (יעויין עוד בחידושי הגר"ש רוזובסקי, סי' ח' אות א', שהביא קושיא זו משמיה דהמקנה - קונטרס אחרון הלכות קידושין, סי' סב' ס"ב), **דכי היכי** שמותר לאדם לישא נשים רבות ביום אחד - ורק השמחה משמח כל או"א בפ"ע השמחה הראויה לה, ה"ה נמי שבחוה"מ יוכל לישא ורק השמחה יעשה לאחר המועד.

**אלא,** דלהמתבאר לא תקשי כלל, משום דעיקר הדין ד"אין מערבין שמחה בשמחה" הוא דווקא היכא שהוו ב' שמחות החלוקין מיסודן, אך כשהוו ב' שמחות שלא חלוקין מיסודן לא נאמר הך דינא, והביאור בזה - דאם היה יכול לחול ב' חגים יחד כגון פסח וסוכות, בכה"ג לא אמרינן להדין ד"אין מערבין" דסו"ס השמחה אתיא מאותו הפסוק ד"ושמחת בחגך" (דברים,

טז' - יד'), וא"כ כשנושא נשים רבות דגבי דידיה איכא שמחת חתן אחת ה"ה דלא אמרינן להדין ד"אין מערבין", ברם, גבי יו"ט איכא ב' שמחות השונות מיסודן - שמחת יו"ט ושמחת חתן, ומשו"ה אינו יכול לישא אשה דהגם שישמחה לאחר המועד מ"מ השתא בהמועד איכא שמחת חתן, ודוק.

רק דאכתי צ"ע, דא"כ אמאי אמר לו לבן ליעקב "מלא שבוע זאת ונתנה לך גם את זאת" (בראשית, כט' - כז'. שממנו ילפינן במדרש רבה פרשה ע' פי"ט, להדין ד"אין מערבין שמחה בשמחה". ע"ע מו"ק ט' ע"א, דילפינן להך דינא מהפסוק דשלמה "ויעשה שלמה בעת ההיא", וכו', וכתבו התוס' בדף ח' ע"ב בד"ה "לפי שאין מערבין שמחה בשמחה", דבירושלמי מו"ק פ"א ה"ז ילפינן לזה מהפסוק שאייתינן אצל יעקב, וכתבו עוד דהוי גזה"כ - ודמי קצת לדין "אין עושין מצוות חבילות חבילות"), הא יכל יעקב לישא לרחל למחרת נישואי לאה וכמש"כ הרמב"ם הנ"ל "יש לו לאדם לישא נשים הרבה ביום אחד", וכהמתבאר השתא, ורק השמחה יעשה לאחר ז' ימי המשתה של לאה, (יעויין עוד בספר שיעורי רבינו משולם דוד הלוי עה"ת, כרך "בראשית שמות", עמ' קכ').

ה. והנה, יעויין בטור (אהע"ז, סי' סב', ס"ב ו-ג') שכתב וז"ל: "ואם יש שני חתנים מתברכין כאחד וכן הורה אדוני אבי ז"ל הלכה למעשה לברך לשני חתנים כאחד. וכן כתב הרמב"ם יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחד ביום אחד ומברך ברכת חתנים כאחד, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה" וכו'. ובב"י ציין למקור דבריו, וז"ל: "בפרק י' מהלכות אישות", והיינו הרמב"ם דדייניגן ליה השתא (ובישש"ע עמ"ס כתובות, פ"א סי' יח', כתב בסו"ד וז"ל: "ודעתי נוטה -ציטוט דברי הרשב"א בתשובות, ח"א סי' תנא', ח"ז סי' קכז'- שכל כת וכת מהחתנים מכניסין לחדר אחד לעצמו, כדי שיהיה ניכר שם ב' חתונות, ואין מברכין לזה בפני זה, וזה בעניין ז' ברכות שעושין מחמת כניסתן לחופה, ובברכת אירוסין, אבל לענין ז' ברכות שנוהגין אין צריך, עד כאן. ובתשובת תשב"ש, כתב וזה לשונו, ואני הצעיר ראיתי, דמשום עין הרע נמנעו להכניס שני חתנים לחופה אחת"). עכ"פ חזינן, דדמי הטור דין ב' חתנים לדיניה דהרמב"ם גבי נשים רבות, והקשה בזה הב"ח "איכא לפקפק דשמא לא דמי, דחתן אחד שנושא נשים רבות לשני חתנים - אע"פ שכל אחד נושא אשה אחת בלבד, דהתם סבירא ליה לרמב"ם נמי דיש לברך לכל אחד ואחד כיון דגופין מחולקין".

**וכשהרציתי** הדברים לפי מו"ר הרה"ג ר' מאיר בירדוגו שליט"א, עלה בדעתי בסייעתא דשמיא לתלות פלוגתתם דהטור והב"ח בהנתבאר בדברי רבינו הרב זיע"א, דהטור ס"ל דכיוון שהוי ב' חתנים אע"ג דאיכא גופין מוחלקין - מ"מ לא חשיב ב' שמחות החלוקין מיסודן, ובהא לא שייך הדין ד"אין מערבין שמחה בשמחה" וכמשנ"ת, ומשא"כ הב"ח ס"ל דבנושא נשים רבות מצי לעשות השמחה לכאו"א - מחמת הדין ד"אין מערבין שמחה בשמחה", אולם ב-ב' חתנים חשבינן להגופין מוחלקין כ-ב' שמחות החלוקין מיסודן, ודוק.

**ו.** ועתה, נהדר אנפין לדברי הרשב"א והר"ן הנ"ל. דלאחר שאייתו להי"מ הנזכר, כתבו די"מ דהך תרי לישני פליגי אהדדי, וללשנ"ק סבירא דבבחור שנשא אלמנה איכא שבעה לשמחה - משום דימי השמחה לא בצירי מימי הברכה, וכתב הרשב"א (וכ"ה בר"ן) וז"ל: "ונראים הדברים, דהיאך אפשר דמשכים למלאכתו וחבילתו על כתיפו ומברכין לו ברכת חתנים" וכו'.

**ענף ב' - יביא לדברי רבינו הקה"י זיע"א גבי גדרי הדין דפנים חדשות, והוא כהשורש הנתבאר לעיל - אך בגוונא אחריתי. ובנוסף, יביא היאך עבדינן להלכה גבי הספק שהניח רבינו הקה"י זיע"א בסו"ד**

**א.** בהמשך השקו"ט בגמ' (ח' ע"א) אשכחן "רב אשי איקלע לבי רב כהנא, יומא קמא בריך כולהו, מכאן ואילך אי איכא פנים חדשות בריך כולהו - ואי לא אפושי שמחה בעלמא הוא" וכו'. ומתבאר בזה, דהך חיוב ד-ז' ברכות כל שבעה תלוי הוא בפנים חדשות.

**יעויין** בקה"י (סי' ו'), שכתב לחקור בהך דינא הנתבאר לן השתא - שכשאיכא פנים חדשות מברכין ז' ברכות כל שבעה, אי הוי חיוב שחל על כל המסובין, או דלמא דהך חיוב הוי מחמת הפנים חדשות - שכיוון שאצלו הויא הסעודה סעודה ראשונה חייבו חז"ל לברך אלו הברכות כדרך שהיה בנישואין. והנה, חקירה זאת תלויה בחקירה נוספת, דיל"ח אי חיוב הברכות תלוי הוא במה שלא שמעו הפנים חדשות את אלו הברכות, או דנימא שהך חיוב הוא מחמת ריבוי השמחה שבאה ע"י אלו הפנים חדשות.

**ב.** בפ"ב מברכות ה"י, כתב הרמב"ם וז"ל: "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין. במה דברים אמורים, בשהיו האוכלים הן שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברכת מזון שבע ברכות - כדרך שמברכין בשעת נישואין, והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין", (יעויין לעיל בענף א' אות ג', מה שאייתינן בזה), חזינן מדבריו דהרמב"ם דס"ל שיסוד הך דינא דפנים חדשות הוא מחמת בואם של הפנים חדשות - שמכיון שלא שמעו להברכות בשעת נישואין איכא עליהם חובה של ברכת חתנים.

**ברם,** יעויין מש"כ הרא"ש (סי' יג'), וז"ל: "וי"א הא דמברכין ע"י פנים חדשות דהיינו דווקא לאחר סעודה". וכ"פ הטור (אהע"ז, סי' סב' ס"ז) "ומברכין אותה כל שבעה אחר אכילה, והוא שיהא שם פנים חדשות שלא אכלו בחופה - אפילו היו בשעת ברכה" - והנה, בשו"ע (הנ"ל) אייתי לב' השיטות, וכתב וז"ל: "במד"א כשהיו האוכלים הם שעמדו בברכת הנישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלים אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילם אחר בהמ"ז ז' ברכות כדרך שמברכין בשעת נישואין, והוא שיהיו י' וחתן מן המניין. וי"א שאפילו היו בשעת החופה ושמעו הברכות, אם לא אכלו שם עד עתה מקרי פנים חדשות ומברכים בשבילם ז' ברכות אחר ברכת המזון. וכן פשט המנהג".

[**ברם,** יעויין בבית שמואל סק"ז ובט"ז סק"ד וכן בפרישה סקי"ב, שאייתו לדברי המהרש"ל שכתב, וז"ל: "ואני כתבתי בספרי בפ"ק דכתובות (ישש"ש, סי' יח') דוקא שלא היו בשעת הברכה", וכהרמב"ם. והנה, בישש (הנ"ל) כתב בריש דבריו, וז"ל: "ופי' פנים חדשות היינו שלא היו שם אתמול, ונראה דוקא שלא היו גם כן בברכת נישואין, אבל אם היו בברכת נישואין במקום חופה, ושמעו הברכות אין מברכין בשבילם, וכן כתב הרמב"ם (ה' ברכות פ"ב ה"י), ולא כהרא"ש (סי' יג') והוא דעת הרמב"ן, שכתב, אפילו היו גבי ברכת נישואין, רק שלא אכלו עדיין בסעודה, קרוי פנים חדשות. ולא מסתברא

כלל, דלא מקרי פנים חדשות אלא כשלא שמעו הברכות, דומיא דגבי אבילות" *].

**עכ"פ** חזינן מדבריהם דהרא"ש וסייעתו דס"ל דיסוד הך דינא דפנים חדשות, הוא, שע"י בואם איכא התווספות שמחה להחתן והכלה - דהוי חיוב על כל המסובין כהחיוב דסעודה ראשונה.

**ג.** כלומר, שהרמב"ם ודעימיה (הב"ש הט"ז והפרישה משם המהרש"ל) ס"ל בהחקירה הראשונה כצד ב', שהך חיוב הוי מחמת הפנים חדשות - שכיוון שאצלו הויא הסעודה סעודה ראשונה חייבו חז"ל לברך אלו הברכות כדרך שהיה בנישואין, ומאידך, בחקירה השניה ס"ל כהצד הראשון דחיוב הברכות תלוי הוא במה שלא שמעו הפנים חדשות את אלו הברכות. ומשא"כ להרא"ש וסייעתו סבירא בהחקירה הראשונה כצד א', דהוי חיוב על כל המסובין,

---

* וכתב עוד, וז"ל: ופנים חדשות כתב התוספות (ז' ע"ב, ד"ה "והוא") ורש"י, היינו אנשים חשובים, שמרבים שמחה בשבילם, פי' שיודע ששמחים בעלי הסעודה לקראתם, וקל וחומר קרובי החתן והכלה". ובזה יל"ע, חדא, דברש"י דבסוגיין לא אשכחן כלל ועיקר להדין של "אנשים חשובים" - ורק התוס' הם שהזכירו לדין זה, ובפרט שבמש"כ רש"י בד"ה "פנים חדשות" (ז' ע"ב) וז"ל: "בכל יום שלא היו שם אתמול", אייתינן בהמשך דברינו [ענף ג'] לפלוגתת המאירי והשמ"ק בביאור דבריו - דלהמאירי סבירא דכוונת רש"י היא שאף כשהפסיק יום אחד חשיב פנים חדשות והגם ששלשום היה בבית חתנים, ולהשמ"ק סבירא דאתי רש"י בזה לאורויי לן על אדם אחד ל"פנים חדשות" - דהלשון רבים ד"פנים חדשות" אזיל על מניין הימים. וביארנו בזה, דלהמאירי סבירא כתוס' דטעם אמירת הברכות כשיש פנים חדשות הוא משום שמחה, ומכיוון שאיכא הפסק בנתיים איכא חידוש בהדבר וריבוי שמחה, אולם להשמ"ק שכתב דמלשון רש"י משמע - שלא בעינן בני אדם המרבים שמחה ובכל אדם סגי, משמע דאין הטעם משום ריבוי שמחה וכתוס', אלא דהוי דין בברכה. וא"כ, בשלמא לשיטת המאירי בדברי רש"י מצינן למימר דדעתו כדברי התוס', ברם, לשיטת השמ"ק דפליג רש"י אשיטת תוס' - האיך מצינן למימר הכי, ויל"ע.

ובסייעתא דשמיא מצאתי תנא דמסייעא לי בהך קושיא, דהנה כתב השמ"ק (ז' ע"ב, בד"ה "והוא שבאו פנים חדשות"), וז"ל: "ועוד משמע מלשון רש"י דלא בעי בני אדם המרבים בשבילם", ודוק ותשכח.

ואידך, שהנה התוס' הנ"ל, כתבו וז"ל: "אור"י דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר", ולא הזכירו כלל מעניין "אנשים חשובים" - ובאמת, שאילולי שהמשיך רבינו המהרש"ל לדבריו "פי', שיודע ששמחים בעלי הסעודה לקראתם, וקל וחומר קרובי החתן והכלה", דייינינן להך דינא כסוגיא דאדם חשוב (קידושין, ז' ע"א), ויל"ע.

ומאידך, בחקירה השניה ס"ל כצד ב' שהך חיוב הוא מחמת ריבוי השמחה שבאה ע"י אלו הפנים חדשות.

**ד. והנה, כבר אייתינן** (בענף א', ובענף זה בהגהה) **לשיטת התוס'** (ז' ע"ב, בד"ה "והוא שבאו פנים חדשות"), **שכתבו וז"ל: "ושבת דחשבינן פנים חדשות, דאמרינן באגדה מזמור שיר ליום השבת, אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן, נאמר שירה". ובאמת, דזה נמי שיטת הרא"ש שכתב** (סי' יג'), **וז"ל: "ושבת חשובה כפנים חדשות, דאמר במדרש מזמור שיר ליום השבת, אמר הקב"ה פנים חדשות באו לכאן",** (יעויין מה שאייתינן בענף א' אות ג', משם הגר"ש רפאל זצ"ל שלא מצא לזה במדרש, יעו"ש). **וכ"פ הטור** (סי' סב' ס"ח), **שכתב וז"ל: "ושבת ויום טוב ראשון ושני הוי כפנים חדשות",** (המשך דברי רבינו הטור הוא, "בסעודת הלילה ושחרית אבל לא בסעודה שלישית". והטעם ביאר רבינו הבית יוסף "מפני שאינה עיקר כ"כ, דהא איכא למ"ד דיוצא בה מיני תרגימא" - ומשמע מדבריו, דלחיובא דפנים חדשות בעינן שיאכלו לחם - יעויין בארחות חיים ח"א הלכות ברכת המזון דין ס', ובטור או"ח סי' תקמו', ובב"י שם ד"ה "כתב" וד"ה "והרשב"א", ובתשובות הרשב"א חלק ז' סי' ט'. ובב"ח פירש עוד טעמא אחרינא בדברי הטור, והוא, דהנה קי"ל בפסחים -קה' ע"א- ד"כבוד יום עדיף מכבוד לילה" וא"כ היום חשיב פנים חדשות במה שמרבים שמחה ומנות יותר מבלילה, והלילה חשיב פנים חדשות מחמת בוא השבת, ומשא"כ סעודה ג', ומ"מ כתב "מיהו האידנא דעיקר השמחה היא בסעודה ג', דמרבים בשמחה ומנות, ועיקרי הקהל באים לסעודה לכבוד הדרשה שדורש החתן, ומרבים במתנות להחתן אחר הדרשה, הוי פנים חדשות ומברכין ז', וכ"כ במנהגים וכן נוהגין". וכ"כ הרמ"א "ועכשיו נהגו במדינות אלו לברך ז' ברכות בסעודה ג', ואפשר משום דרגילים לבוא פנים חדשות. וי"א מטעם דרגילין לדרוש, והדרשה הוי כפנים חדשות". ברם, השו"ע פליג על הנ"ל וס"ל כהטור "אבל לא סעודה שלישית וכן פשט המנהג"), **וכן אייתי השו"ע בדעה שניה ע"ש.**

**ולכאו',** דבזה ילה"ק "אטו שבת גברא הוא להתחייב בברכות חתנים" [לה"ק דרבינו הקה"י זיע"א]. ובע"כ, שס"ל להנך רבוותא כהצד השני שבחקירה השניה - שהך חיוב הוא מחמת ריבוי השמחה שבאה ע"י אלו הפנים חדשות, ומשו"ה ס"ל ששבת חשיבא פנים חדשות משום שעל ידה איכא ריבוי ותוספת שמחה, ולהכי ס"ל להתוס' ולהרא"ש (הנ"ל) "דפנים חדשות אין קורא אלא בבני אדם שמרבים בשבילם השמחה יותר". וכמשנ"ת בדברינו בהרחבה בענף א', דלהנך רבוותא סבירא דחיוב הברכות תלוי הוא בדין השמחה - ולא הוי כתרי דיני, ונפלאים הדברים עד למאוד.

**ה.** ויעויין עוד, שכתב רבינו הקה"י זיע"א להסתפק בזה, היכא שהפנים חדשות שמרבים בשבילו השמחה הוא קטן - אי חשיב כפנים חדשות המחייב ז' ברכות או לאו. וצדדי הספק הוו, דלצד הראשון שבחקירה השניה שחיוב הברכות תלוי הוא במה שלא שמעו הפנים חדשות את אלו הברכות - א"כ בכה"ג לא יהני בואו של הקטן בשביל חיוב ה-ז' ברכות דסו"ס לא הוי בר חיובא, אולם להצד השני שבחקירה זו שהך חיוב הוא מחמת ריבוי השמחה שבאה ע"י אלו הפנים חדשות - א"כ בכה"ג יהני לן בואו של הקטן בשביל חיוב ה-ז' ברכות, דסו"ס איכא ריבוי שמחה ע"י בואו, וסיים בזה דלדינא צ"ע.

**ולעניין** הלכה, יעויין בשו"ת יבי"א להגרע"י זיע"א (כרך ג', חאה"ע, סי' יא' אות י').

שהביא לדברי הגר"ח פלאג'י (בספר רוח חיים, אה"ע, סי' סב' סק"ו) שנשאל בכה"ג, והשיב שלכאו' כיוון שאינו מצטרף לקדיש וקדושה אינו ראוי לחלוק לו כבוד מצד עצמו. ברם, אייתי לדברי המהרי"ט אלגאזי (בשו"ת שמחת יו"ט, סימנים ט' ו-י'), שנראה מדבריו דאין להקפיד בזה משום שסו"ס עבדינן ליה חופה ומברכין לו כל ז' ימים. והקשה בזה הרהמ"ח, דהנה כתב הריטב"א בשם התוס' (בד"ה "אמר ר' יהודה והוא שבאו פנים חדשות") וז"ל: "עוד כתבו בתוספות, שאין קרוי פנים חדשות אלא כשבא לשם אדם חשוב דלא הוה תמן מעיקרא שראוי להרבות שמחה בשבילו. ואשה לאו בת הכי אף על פי שהיא חשובה, שאין פנים חדשות אלא למי שראוי להמנות בעשרה של ברכת חתנים" [יעויין בחידושי הריטב"א, שע"י הוצאת מוסד הר"ק, מש"כ העורך ר"מ גולדשטיין בהערה 148, "ל"מ חבר לרבינו בזה"], ולפ"ד ה"ה בקטן שאינו נמנה בכלל עשרה של ברכת חתנים, ודלא כהמהרי"ט אלגאזי. ועיי"ש עוד שהאריך להוכיח כדבריו ודלא כהמהרי"ט אלגאזי, ובסו"ד (אות יב') כתב וז"ל: "ואין קטן או אשה מצטרפים לעשרה לברך ז' ברכות. ואפי' יש עשרה בלעדיהם אינם נחשבים לפנים חדשות".

## ענף ג' - עוד בעניין הנ"ל, בהרחבת יתר

**א.** הנה, אשכחן בגמ' (ז' ע"ב) "תנו רבנן, מברכין ברכת חתנים בעשרה כל שבעה, אמר רב יהודה והוא שבאו פנים חדשות". וברש"י ד"ה "פנים חדשות", כתב וז"ל: "בכל יום שלא היו שם אתמול". ומשמע מדבריו דשם

"פנים חדשות" תלוי הוא במי שלא היה שם אתמול - ודווקא כשהיה שם ביום האתמול איכא חיסרון של פנים חדשות, אולם, היכא שיום קודם האתמול היה בבית חתנים ואתמול לא היה - תו חשיב "פנים חדשות" להיום השלישי. ובזה יל"ע טובא, דהא פנים חדשות הוא כשלא היה בחופה, להרמב"ם בפ"ב מברכות ה"י בשעת הברכה, ולהרא"ש בסי' יג' בשעת סעודה.

**ויעויין בשמ"ק** (בד"ה "והוא שבאו פנים חדשות"), **שביאר לדבריו הק' דרש"י,** שהוקשה לו לרש"י בהלשון "פנים חדשות" - שהרי לשון זה הוי לשון רבים ומיעוטו הוא שניים, וא"כ משמע דבעינן לכה"פ שניים לפנים חדשות. ומשו"ה כתב רש"י שפנים חדשות הוא מי שלא היה שם אתמול, דבזה אתי למימר לן רש"י - דהלשון רבים הנשמע מלשון "פנים חדשות" קאי על ימי ה-ז' ברכות, דבכל יום בעינן אדם חדש, (וז"ל השמ"ק, "יש מי שאמר דבעינן לכל הפחות שנים מדנקט ר' יהודה פנים חדשות ומיעוט רבים שנים. וטעותא היא, דרב יהודה קאי על הא דתניא מברכין ברכת כו' כל שבעה, ופירש דהא דתניא מברכין כל שבעה היינו שבכל יום ויום באו פנים חדשות שלא היו שם אתמול - פי' ביום שלפניו, וריבוי הפנים דנקט לפי רוב הימים ומיהו בכל יום בחד סגי. ואפשר, דלהכי כתב רש"י פנים חדשות בכל יום שלא היו שם אתמול").

**ברם,** המאירי פליג אדברי השמ"ק, וכתב משם גדולי הרבנים (רש"י) וז"ל:

"שלא היו שם אתמול, אע"פ שכבר אכל שם באחד מן השבעה, הואיל והפסיק יום אחד בנתיים שלא אכל". באופן, שלדברי המאירי אכתי צ"ע בהך פנים חדשות - שסו"ס לא דמו לפנים חדשות דהרמב"ם (שעת ברכה) ודהרא"ש (שעת סעודה), וצע"ג.

(ועיין עוד, מה שהארכנו בסייעתא דשמיא בפלוגתת המאירי והשמ"ק, בהגהה שבענף ב').

**ב.** והנה, כבר אייתינן (ענף א' אות ב', ענף ב' אות ב') לפלוגתת הרמב"ם והרא"ש בהדין דפנים חדשות, דהרמב"ם בפ"ב מברכות ה"י ס"ל, דאפי' שהיה רק בשעת ברכה בהחופה תו לא חשיב לפנים חדשות, (וז"ל הרמב"ם, "ברכה זו שמוסיפין בבית חתנים היא ברכה אחרונה משבע ברכות של נישואין. במה

דברים אמורים, בשהיו האוכלים הן שעמדו בברכת נישואין ושמעו הברכות, אבל אם היו האוכלין אחרים שלא שמעו ברכת נישואין בשעת נישואין מברכין בשבילן אחר ברכת המזון שבע ברכות - כדרך שמברכין בשעת נישואין, והוא שיהיו עשרה וחתנים מן המניין). ומאידך, הרא"ש בסוגיין סי' יג' ס"ל, דכה"ג דהרמב"ם חשיב פנים חדשות משום שרק ע"י שהיה בסעודה אינו נחשב לפנים חדשות, (וז"ל הרא"ש, "ת"ר ברכת חתנים כל שבעה, א"ר יהודה והוא שבאו פנים חדשות - שלא אכלו עד עתה אפי' היו שם בשעת חופה).

**ובהך** פלוגתא דרבוותא קמאי, נתבאר לעיל (ענף א' אות ב', בהרחבת יתר בדברי רבינו הרב זיע"א), דהרמב"ם אזיל לשיטתו בפ"י מאישות הי"ג שדין הברכות אינו תלוי בדין השמחה, וז"ל הרמב"ם: "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים לכולם כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת ואחת שמחה הראויה לה, אם בתולה שבעה ואם בעולה שלושה, ואין מערבין שמחה בשמחה", ומהא אפקינן דס"ל להרמב"ם דשבת אינה נחשבת לפנים חדשות - וזה, מחמת שאין השמחה גורמת להברכה, ותו לא אכפ"ל דבשבת איכא אפושי שמחה. ומשא"כ להתוס' (בד"ה "והוא שבאו פנים חדשות") ולהרא"ש (סי' יג') סבירא שהשמחה היא היא הגורמת להברכה, ומשו"ה שבת נחשבת לפנים חדשות, דבשבת איכא אפושי שמחה, [עיין עוד מה שהארכנו בזה, בענף ב' אות ד']. ומכיוון, שס"ל להרא"ש כהתוס' דדין הברכה תלוי בהשמחה, והשמחה היא היא הגורמת להברכה, תלה הרא"ש להך חיובא דפנים חדשות דווקא בשלא היה בשעת סעודה - דפנים חדשות הוא משום תוספת וריבוי השמחה.

**ולכאו'**, דה"ה נמי בפלוגתת המאירי והשמ"ק שאייתינן בריש דברינו בדברי רש"י. דלהמאירי ס"ל כהתוס' דטעם אמירת הברכות כשיש פנים חדשות הוא משום שמחה, ומכיוון שאיכא הפסק בנתיים איכא חידוש בהדבר וריבוי שמחה. אולם, להשמ"ק שכתב דמלשון רש"י משמע - שלא בעינן בני אדם המרבים שמחה ובכל אדם סגי, משמע דס"ל דאין הטעם משום ריבוי שמחה, אלא דהוי ב' דינים שונים - וכמשנ"ת בענף א' אות ב' בדברי רבינו הרב זיע"א, [ועיין עוד בזה בהגהה שבענף ב'].

**ואף** לאחר המתבאר השתא, תקשי לן בדברי המאירי - שסו"ס לא דמי דיניה לדין פנים חדשות דהרמב"ם ודהרא"ש, ויל"ע.

**ג.** ונפק"מ בזה, היכא שהיה רק בשעת סעודה ולא היה בחופה ולא שמע הברכות של הסעודה, דלהרמב"ם והשמ"ק הא פשיטא דחשיב פנים חדשות. אולם להרא"ש - התוס' והמאירי איכא לספוקי כה"ג, דכיוון שס"ל שעיקר פנים חדשות הוא במה שנתווסף שמחה בשבילו, א"כ כיוון שהיה בסעודה ליכא השתא תוספת שמחה והגם שלא שמע להברכות. איברא, דבשבת שלא בעינן אדם שמרבים שמחה בשבילו (תוס' והרא"ש), כה"ג שהיה רק בשעת סעודה לכו"ע מהני, דלהרמב"ם והשמ"ק מברכין מחמת שסו"ס לא שמע להברכות, ולהרא"ש - התוס' והמאירי מברכין מחמת השמחה שבאה מעצמותו של יום, ודוק.

[**כעיקרן** של דברים - יעויין בשיעורי ר"ד פוברסקי, עמ' קפט' אות תעה'].

## ענף ד' - יביא ויבאר לכל הדינים והנפק"מ שנתבארו בדברינו

**א.** להי"מ הראשון בדברי הרשב"א והר"ן וכ"ה דעת הרמב"ם, באלמון שנשא אלמנה איכא יום אחד לברכה ושלושה לשמחה, ומשא"כ בבחור שנשא אלמנה איכא שבעה לברכה ושלושה לשמחה.

**ב.** בהנ"ל, טעמא דנפישא ברכה בבחור מבשמחה, ובאלמון שנשא אלמנה נפישא שמחה מברכה, נתבאר בראשונים שגדר התקנ"ח באלו הברכות אזיל בתר שמחת הלב. ובגדרי הדברים ביאר מרן רי"ז הלוי, שדין ברכה אזיל בתר האיש, ומשא"כ דין שמחה אזיל בתר האשה, ואינם תלויים זב"ז, וכמשנ"ת לעיל.

**ג.** שיטת התוס' דשבת חשיבא פנים חדשות, ובביאור דבריהם העלינו דס"ל שהברכות תלויים בהשמחה ואינם ב' דינים נפרדים. ולפ"ז, דלהנך רבוותא דאייתינן סבירא דשבת אינה נחשבת פנים חדשות.

**ד.** בגדרי הדין ד"אין מערבין שמחה בשמחה", אייתינן לדברי מרן רי"ז הלוי לחלק בזה - שדין זה הוא בדווקא שהוו ב' שמחות החלוקין מיסודן, אולם

היכא שאיכא ל-ב' שמחות אלו שורש אחד לא אמרינן להך דינא. (ובזה אכתי יל"ע, מדוע לא נשא יעקב לרחל אחר ז' ימי השמחה של לאה).

ה. ב-ב' חתנים, דעת הטור בשם אביו הרא"ש דמתברכין כאחד משום דדמי לדיניה דהרמב"ם גבי נושא נשים רבות, אך המהרש"ל ביש"ש פליג וס"ל דלא נהגינן הכי מטעמא דעין הרע. והב"ח פליג אדברי הטור דלא דמי כלל לדיניה דהרמב"ם - מחמת שהוי גופין מוחלקין, וביאור פלוגתתם הוא ע"פ דברי רבינו הרב זיע"א בהדין ד"אין מערבין שמחה בשמחה".

ו. להי"מ השני שהובא בדברי הרשב"א והר"ן, להלשנ"ק סבירא דבבחור שנשא אלמנה איכא שבעה לשמחה, וטעם הדבר נתבאר בראשונים שימי השמחה לא בצירי מימי הברכה - דהיאך אפשר שמשכים למלאכתו וכו'.

ז. להרמב"ם, פנים חדשות חשיב מי שעדיין לא שמע את הברכות בשעת נישואין, וכ"ה דעת המהרש"ל הפרישה הב"ש והט"ז, ומשמע מדבריהם שגדר הדין דפנים חדשות הוא מחמת בואם של הפנים חדשות שאיכא עליהם חובה של ברכת חתנים. להרא"ש, פנים חדשות חשיב מי שלא אכל בסעודת חתן ואע"ג ששמע הברכות בשעת נישואין, וכ"ה דעת הטור - ובשו"ע כתב "וכן פשט המנהג".

ח. במה שאייתינן השתא באות ג' לשיטת התוס' דשבת חשיבא פנים חדשות, כן הוא נמי דעת הרא"ש - הטור והשו"ע בדעה שניה, אולם, גבי סעודה שלישית שיטת הטור והשו"ע דלא מברכין ז' ברכות, ובזה אשכחנא לטעמא דהבית יוסף מחמת שיוצא בה מיני תרגימא (ומשמע מדבריו, דלחיובא דפנים חדשות בעינן שיאכלו לחם), ולטעמא דהב"ח שסעודה ג' אינה שייכת בהדין "כבוד יום עדיף מכבוד לילה". ומשא"כ שיטת הב"ח והרמ"א בזה דמברכין ז' ברכות, ובזה אשכחנא ג' טעמים, להב"ח מחמת שמרבים בשמחה ומתנות וכו', להרמ"א משום שרגילים לבוא פנים חדשות, ולהי"א דאייתי הרמ"א משום שדרשת החתן נחשבת לפנים חדשות.

ט. היכא שבא קטן שמרבים שמחה בשבילו, מספק"ל לרבינו הקה"י זיע"א אי חשיב כפנים חדשות או לאו, וצדדי הספק, אי חיוב הברכות הוי מחמת

שהפנים חדשות לא שמעו להברכות - וממילא דכה"ג לא יהני דקטן לאו בר חיובא הוא, או"ד דחיוב הברכות הוא מחמת ריבוי השמחה שבא ע"י בואם של הפנים חדשות - ובכה"ג יהני דסו"ס נתרבתה השמחה. ולעניין הלכה, ס"ל להגר"ח פלאג'י דאינו מהני לפנים חדשות מחמת שאינו מצטרף לקדיש וקדושה, אך המהרי"ט אלגאזי פליג וס"ל דמהני לפנים חדשות מחמת שעבדינן ליה חופה ומברכין לו כל ז' ימים, וביבי"א להגרע"י זיע"א העלה ד"אין קטן או אשה מצטרפים לעשרה לברך ז' ברכות, ואפי' יש עשרה בלעדיהם אינם נחשבים לפנים חדשות".

**י.** היכא שאחד מן הפנים חדשות היה כבר באחד משבעת ימי השמחה - אלא שהפסיק יום אחד, להשמ"ק בדברי רש"י אינו נחשב לפנים חדשות, והטעם בזה משום דס"ל שדין השמחה ודין הברכה תרי דיני נינהו, ומשא"כ להמאירי בדברי רש"י נחשב כה"ג לפנים חדשות, והטעם בזה משום דס"ל שהשמחה היא הגורמת להברכה - ומכיוון שאיכא הפסק בין שני הימים איכא חידוש וריבוי בהשמחה. (ובזה אכתי יל"ע, בדברי המאירי דסו"ס לא דמי דיניה לפנים חדשות דהרמב"ם ודהרא"ש).

**יא.** היכא שהיה רק בשעת סעודה ולא היה בחופה ולא שמע לברכות הסעודה, להרמב"ם ולהשמ"ק חשיב אותו אדם לפנים חדשות. ומשא"כ להרא"ש - התוס' והמאירי יש להסתפק בזה, דכיוון שס"ל שפנים חדשות תלוי בתוספת שמחה - מצינן למימר דלא מהני לפנים חדשות דסו"ס ליכא תוספת שמחה.

**יב.** היכא שהיה רק בשעת סעודה ולא היה בחופה ולא שמע לברכות הסעודה, ועכשיו שבא בפעם השניה הוי אותו היום שבת, כה"ג מהני לכו"ע. להרמב"ם והשמ"ק מברכין משום שסו"ס לא שמע להברכות בשעת חופה, ולהרא"ש - התוס' והמאירי מברכין מחמת השמחה שבאה מעצמותו של יום.

**והי"ת** יאיר עיני בתורתו, ויזכני לעובדו בלבב שלם, ולראות בנים ובני בנים עוסקים בתורה, מתוך רחבות הדעת, ומתוך שפע סייעתא דשמיא. ונזכה שיהיה זה הבניין - בניין עדי עד, לתפארת המשפחות, אמן כי"ר.

# חסדי דוד

סוכה
קידושין
גיטין

# מסכת סוכה

## סימן א

## דברים הפוסלים בסוכה [ב׳ ע״א]

**ענף א׳ - בגדר הפסול בסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה**

**א.** במתני׳ תנן ״למעלה מעשרים אמה״, ובהא יל״ע אמאי תנינן ״למעלה מעשרים אמה״ הא כל שהיא גבוהה עשרים אמה פסולה. וכתב הר״ן לבאר בזה, דהנה בעירובין (ג׳ ע״ב) אשכחן, דלא בעינן שהסכך יהיה בתוך עשרים אמה אלא בעינן שיהיה חלל עשרים, ולהכי סוכה שהיא גבוהה מעשרים אכתי הויא כשרה, ומשו״ה נקטינן למעלה מעשרים דהסכך הוא למעלה מעשרים.

**ב.** ולקמן (ט׳ ע״ב) חזינן, דהיכא שהיו ב׳ סוכות זו ע״ג זו והתחתונה תוך עשרים אמה אך העליונה למעלה מעשרים אמה וחמתה מרובה מצילתה אינה נחשבת כסוכה ופסולה ואילו התחתונה כשרה. ובתוד״ה ״הא קא מצטרף״ (התם) מייתו לשיטת ר״ת, דסבר דאפי׳ היכא שרק ע״י שנצרף את סכך העליונה לסכך התחתונה יהיה צלתה מרובה מחמתה מהני, משום דאין הפסול בסכך עצמו אלא בגובה הסוכה העליונה.

ולקמן (ד׳ ע״א) תנן, דהיכא שהיתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה איצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה ויש בה הכשר סוכה כשרה. וביאר שם רש״י, שכל הסוכה נעשית כשרה, ואע״פ שאין האיצטבא על כולה מ״מ כיוון שבנאה כנגד דופן האמצעי וקצוותיה נוגעות גם בצדדיהן חשיב כסוכה קטנה וכשרה, ולקמן (יט׳ ע״א) ילפינן דפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה. ויעויין ברא״ש (סי׳ ג׳) דמייתי לזה, והביא לקושיית ה״ר ישעיה - דכל מה שאמרינן דפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה הוא רק כשיש סכך אך כשעשה אצטבא מה שלא נמצא בתוך העשרים אמה הוי כשיפודין של ברזל ופסול. ולהכי כתב ליישב את פרש״י כר״ת שהפסול בגובה ולא בסכך ומשו״ה כיוון

שהאצטבא הויא על פני כולה מכשיר את כל הסוכה.

**ג.** ומ״מ תקשי לן למימר הכי, דהא לקמן (ט׳ ע״א) חזינן להדיא, דפליגי רש״י ותוס׳ אהדדי. וע״כ נראה דצ״ל, דנפיק מדברי ר״ת תרתי, חדא, דלא הוי סכך פסול, ואידך, דמכשיר את הסוכה. ורש״י יליף כוותיה דהסכך אינו פסול, אך פליג עליה דאינו מכשיר את הסוכה.

**ד.** ובביאור מחלוקתם נראה, דר״ת סבר דבסכך גופיה ליתא חיסרון כלל - אך בסוכה איכא חיסרון שהיכא שהסכך הוי למעלה מעשרים חשבינן לסוכה כגבוהה למעלה מעשרים אמה, אולם כאשר יהיה רוב סכך בפחות מעשרים מהני הסכך שלמעלה מעשרים להצטרף לצל - דהא בגובה הסוכה ליתא כלל פסול. ומשא״כ לר׳ ישעיה [ולרש״י] סבירא דכל היכא שאין סכך על כולה לא מצינן למימר שחשבינן לסוכה כתחומה.

**ה.** ולנתבאר בדברינו, א״ש מה שדימה הרא״ש דין זה לדין פסל היוצא, דהא תנן התם דאם מקצת מן הסכך הוי בתוך עשרים אך מקצתו למעלה מעשרים כשר.

**והנה** לקמן (ד׳ ע״א) תנן, היתה גבוהה מעשרים אמה והוצין יורדין בתוך כ׳ אמה אם צלתה מרובה מחמתה כשירה ואם לאו פסולה, וכתב הר״ן דבהוצין דלא חשיבי כסכך בעינן שיהיה צלתה מרובה מחמתה ומשא״כ סכך דחשיב מהני להצטרף. ולאחר כל המו״מ בדברינו א״ש דברי הר״ן, דהא בהוצין שאין עיקרן סכך לא מהני לעביד תחום סוכה אלא רק בגוונא שצלתה מרובה מחמתה ומשא״כ בסכך, ודו״ק.

**ו.** ולחדודי שמעתתא, אפשר, דמחלוקת זו תלויה בפלוגתא דבריש מסכתין, דר׳ ישעיה [ורש״י] ס״ל כרבה דיליף מהפסוק של ״למען ידעו דורותיכם״ - וכמו״כ כר׳ זירא דיליף מהפסוק של ״וסוכה תהיה לצל יומם״ דהפסול בסוכה גבוהה הוא הסכך, ומשא״כ ר״ת סבר כרבא דיליף מהפסוק של ״בסוכות תשבו שבעת ימים״ דעיקר הפסול בסוכה הגבוהה הוי בגוף הסוכה ולא בסככה.

**ז.** ולקמן (טז׳ ע״ב) תנן, ״החוטט בגדיש ועשאה סוכה פסול, משום תעשה ולא מן העשוי״, ומהא תקשי אליבא דרבי ישעיה [ורש״י], דהיאך מהני כאשר עשה אצטבא הא איכא לפסולה ד״תעשה ולא מן העשוי״.

**ענף ב׳ - בגדר הפסול בסוכה שאינה גבוהה עשרה טפחים**

**א.** הנה לקמן (ה׳ ע״ב), מייתא הגמ׳ דלר״י שיעורין חציצין ומחיצין הלל״מ, אך לעיל מיניה (ד׳ ע״ב) אשכחן שסוכה שהיתה גבוהה י׳ טפחים והוצין יורדין לתוך עשרה - סבר אביי למימר דאם חמתה מרובה מצלתה כשרה - וא״כ אין להוצין אלו כוח למעט משיעור הסוכה, אך רבא פליג עליה וסבר דהוי דירה סרוחה ואין אדם דר בדירה סרוחה [ומהפסוק ד״בסוכות תשבו שבעת ימים״ דרשינן - ״תשבו כעין תדורו״].

**וגבי** סוכה תחת הסוכה, אשכחן פלוגתא לקמן (י׳ ע״א), בכמה פוסל לסוכה התחתונה, דר׳ הונא סבר טפח מכיוון שמטפח מקבל טומאה, ור׳ חסדא ורבה בר רב הונא סברי ארבעה טפחים דמשיעור זה חשוב כמקום, אך שמואל סבר עשרה משום דכהכשרה כך פסולה. ויעויין לקמן (טז׳ ע״א), דבחוטט בתוך הגדיש ועשה סוכה סבר רב הונא דאי יש חלל טפח וכו׳ חשיב כסכך. נפיק, דלשמואל שסבר עשרה, חוטט בגדיש לעולם פסול משום דאין סיכוך בפחות מעשרה [תוס׳].

**אך** מהרמב״ם פ״ה מהלכות סוכה ה״ט, וכן מהשו״ע (סי׳ תרלה׳) חזינן דלא כהתוס׳, דהא נקטו כרב הונא דלקמן (טז׳ ע״א) - ומאידך גיסא נקטו להלכתא כשמואל דבדף י׳ ע״א, ומהא משמע דלא תליא חדא בחדא.

**ב.** ומשו״ה בעינן למימר, דהרמב״ם והשו״ע סברי אליבא דשמואל - דבגזה״כ של ״תעשה לך״ נאמר דאין סיכוך בפחות מעשרה. וראיה לזה, מהא דאיתא לקמן (ה׳ ע״ב), גבי הכרובים שהיו סוככין בכנפיהן עשרה טפחים.

**ובהקשר** לזה, יעויין בריטב״א שכאשר ביאר למתני׳, כתב, דהפסול בשאינה גבוהה עשרה טפחים הוא משום דאין סיכוך בפחות מעשרה.

**ענף ג׳ - בגדר הפסול בסוכה שאין לה שלוש דפנות**

**א.** במקור דין זה אשכחן לקמן (ז׳ ע״א) גז״ש של ״בסוכת בסוכת בסוכות״, דרבנן סברי יש אם למסורת, ומכיוון דחד אזיל לגופו פש גבן ג׳, ואתי גזה״כ ומיעטה לדופן השלישית דסגי לה בטפח שוחק.

**ב.** והנה יל״ח, אי נאמר הכא שיהיה דין מחיצות או דבעינן גם דפנות. וידוע משם מרן רי״ז הלוי (קונטרס למס׳ סוכה, ומפי השמועה) להוכיח מזבחים (לה׳ ע״א), דחזינן התם, דב״ה סברי דיש אם למסורת ויש נמי אם למקרא, והקשתה

הגמ׳, אלא מעתה בגז״ש של ״בסוכת״ וכו׳ נעביד חמש דפנות דהא יש אם למסורת ולמקרא. ומהא משמע דבעינן גם דין דפנות, דאל״ה אמאי הוו״א דנעביד חמש הא תו ליכא בהא טעמא.

**ולפ״ז** יבואר מש״כ הר״ן, דהנה גבי שבת אשכחן דצורת הפתח מהני לגבי רה״ר, אך בסוכה לא מהני. ולנתבאר שפיר דהא בסוכה בעינן גם דין דפנות.

**והביא** לזה הגרי״ז עוד ראיה, דהנה, לקמן (ז׳ ע״א) אשכחן לשיטת ריב״ל דסבר דבדופן השלישי עושה לו טפח שוחק ומעמידו בפחות משלושה טפחים, והביאור בזה, הוא כהנתבאר דלבד ממחיצה בעינן דפנות נמי.

**ענף ד׳ - בגדר האיסור להינות מעצי הסוכה כל שבעה, אי הוי רק בסכך או דבדפנות נמי**

**א.** הנה כתב הרא״ש (סי׳ יג׳), הא דאסרי עצי סוכה היינו סכך דכל הפסולים נאמרו בסכך ולא בדפנות [דהא מהפסוק של ״חג הסוכות תעשה לך״ - ילפינן ״תעשה ולא מן העשוי״ ומיעוט זה הוי דווקא בסכך], וא״כ בדפנות ליכא שם סוכה כלל.

**אך** יעויין בפ״ו מהלכות סוכה הט״ו, שכתב הרמב״ם וז״ל: ״עצי סוכה אסורין כל שמונת ימי החג, בין עצי דפנות בין עצי סכך אין נאותין מהם לדבר אחר כל שמונת הימים״ וכו׳. ומדבריו חזינן להדיא, דעצי הסוכה הוו אף עצי הדפנות ולא רק עצי הסכך כדכתב הרא״ש. וכמו״כ אשכחן הכי בהתוס׳ בזבחים (לז׳ ע״ב) שילפו כהרמב״ם מהגז״ש ד״בסוכת בסוכת בסוכות״.

**ב.** ובהקדם דבריהם, הנה חזינן במסכתין (לקמן ט׳ ע״א), ״דאמר רב ששת משום ר״ע, מניין לעצי הסוכה שאסורין כל שבעה ת״ל חג הסוכות שבעת ימים לה׳, ותניא ר׳ יהודה בן בתירא אומר כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, שנאמר חג הסוכות שבעת ימים לה׳ מה חג לה׳ אף סוכה לה׳״.

**ואפשר,** דבהכי פליגו הרמב״ם והרא״ש, אי עצי הדפנות הוו נמי בכלל האיסור או לאו.

**ג.** ולכשיהיה, תקשי אשיטת הרמב״ם והתוס׳, מהא דהוכיח הרא״ש מהמיעוט של תעשה ולא מן העשוי דהוא דווקא בעצי הסכך ולא בעצי הדפנות.

**ולכאו׳** היה צריך לומר, דהרמב״ם ס״ל דשם סוכה הוי שם כללי וממילא דחל אף בעצי הדפנות, אך

הרא״ש דפליג סבר דשם סוכה הוי שם פרטי ולהכי חייל דווקא בסכך.

**ד.** ובחידושי הגר״ח (פ״ו מסוכה הט״ו) כתב לבאר, דהנה לקמן (ז׳ ע״ב) אשכחן לפלוגתא דר׳ יאשיה ורבנן אי דפנות איכללו בהדי סכך או לאו, ומ״מ אנן קי״ל כרבנן דדפנות לאו בכלל סכך נינהו, ולפ״ז בעינן למימר דהרמב״ם נמי לא פליג דהסכך הוא דחשיב עיקר סוכה. אלא דסבר הרמב״ם דכשאמרה התורה ״שבעת ימים לה׳״ (וכהדרשה שהבאנו לעיל אות ב׳) - הוי גם על תשמישי הסוכה דכל דבר המעמיד את הסוכה והוי מהכשרי המצווה אסור שבעת ימים, ד״חג הסוכות תעשה לך״ נאמר על מצוות הסוכה [וכעין מה דאיתא בשבת (כב׳ ע״ב) שלא יהיו מצוות בזויות עליו]. אך הרא״ש פליג וסבר, דכי היכי ששם הסוכה הוי רק בסכך (וכדלקמן ז׳ ע״ב), ה״ה דכאשר אמרה התורה ״שבעת ימים לה׳״ הוי רק בסכך.

**ה.** ומשו״ה נקט האבני נזר, דאף קרקע הסוכה אסורה דהא אליבא דהרמב״ם גם הקרקע הוי דבר המעמיד את הסוכה. אך יעויין באבי עזרי פ״ה מסוכה הכ״ה, שפליג וסבר דגם לשיטת הרמב״ם אליבא דהגר״ח אין הקרקע אסורה משום דלנתבאר נפיק דהדפנות הוו דבר המעמיד את הסוכה ומהכשרי מצווה ומשא״כ בקרקע דלאו - דהא בסוכה ליתא כלל לדין קרקע.

### ענף ה׳ - בגדר הפסול בסוכה שחמתה מרובה מצילתה

**א.** ברש״י ד״ה ״ושחמתה מרובה מצלתה״, כתב וז״ל: ״המועט בטל ברוב והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרויה סוכה״, ובר״ן כתב בשם יש מפרשים בשיטת רש״י, דכוונתו דמיעוט הסכך בטל ברוב האויר הלכך הוי פסולה והוי כמי שאין לה סכך כלל. ולקמן (כב׳ ע״ב) הקשתה הגמ׳, דמסוגיין משמע דדווקא חמתה מרובה מצלתה פסולה אך כי הדדי כשרה, אולם התם אשכחנא במשנה דצלתה מרובה מחמתה כשרה ומשמע דכי הדדי פסולה. ותירצה הגמ׳, ״לא קשיא, כאן מלמעלה כאן מלמטה, כדאמרי אינשי כזוזא מלעיל כאסתרא מלתחת״. ופרש״י, דהא דדייקינן דכי הדדי פסולה, היינו מלמעלה כשרואים למעלה בסכך דהם כי הדדי בין קנה לקנה פסולה, משום דחמת האויר נראית בארץ רחבה יותר מן הצל של הסכך והוי חמתה מרובה מצלתה - והא דדייקינן דכי הדדי כשרה, היינו מלמטה דכשרואין על הארץ דהצל והחמה כי הדדי בידוע שהקנים של הסכך רחבים יותר מהאויר. והקשה הר״ן דמבואר התם דאיירינן דהחמה

מרובה מן הצל מלמטה אע״ג דהסכך והאויר שווים, וא״כ לא שייכא הכא דין ביטול ברוב דהא שווים הם.

**ובתום׳** (התם) הקשו על פרש״י, דהא ר״פ גופיה אית ליה דפרוץ כעומד מהני, ולעיל (טו׳ ע״א) איתא דה״ה בסוכה היכא דהוו כי הדדי ס״ל לר״פ דכשר, וא״כ היאך פרש״י הכא דאליבא דר״פ פסול. ולהכי פירש ר״ת, דלעולם היכא דהוו כי הדדי כשר וכדר״פ, אך היכא דנראין בקרקע כי הדדי פסול דבידוע הוא שחמתה מרובה מצלתה.

**איברא,** דברא״ש (פ״ב סי״ג) כתב בשיטת רש״י (דבדף כב׳ ע״ב), דכל מה שאמרינן לדינא דפרוץ כעומד - הוא כל כמה שהוי חצי סכך כשר וחצי סכך פסול, אך כשיש חצי סכך וחצי אויר לא אמרינן פרוץ כעומד.

**ב.** נפיק דסבר רש״י, דלבד מדין מחיצה בעינן דין נוסף והוא שיהא הצל מרובה, אך ר״ת סבר, דדין סכך הוי מדין מחיצה ולהכי אף שהוו כי הדדי כשר וכמחיצה דעלמא.

**ג.** ולפ״ד הרא״ש, צ״ב במש״כ ״והמיעוט בטל ברוב״, תיפו״ל דליכא צל.

**ויעויין** בקה״י שכתב לבאר, דהנה, יש לפשפש בלשון ״והמיעוט בטל ברוב״ דהא לא הוי מדיני תערובות וכיוצ״ב, ובע״כ דכתוב כאן דלא הוי מדין ביטול ברוב דעלמא אלא מדין רובו ככולו, והביאור בזה הוי, דבעינן סוכה מוצלת ובדין זה מהני דין רובו ככולו, דכי היכי דבנזיר שגילח רוב ראשו אמרינן שחשיב דגילח כולו, ה״ה בסוכה דהיכא שאין רוב הסוכה מוצלת חזינן לכל הסוכה כמי שאינה מוצלת כלל.

**ד.** והנה הקשה הרא״ש בשיטת ר״ת, דהא קי״ל דמהני דין לבוד בדין מחיצה - וכמו״כ קי״ל דלבוד לא מהני בדין סכך, ומוכח מהא דלא הוי מדין מחיצה. ועוד, דהלשון ״חמתה״ ו״צלתה״ לא שייכות בדין זה.

**אלא** דצ״ל, בהקדם קושיית הר״ן אליבא דרש״י (וכמשנ״ת לעיל באות א׳). דהנה, ס״ל לר״י דלמעלה מ-כ׳ אמה כשרה, וצ״ב דא״כ ה״ה בחמתה מרובה מצלתה דיהני דסו״ס לא בעינן שיהא הסכך מיצל בפועל, אלא דהביאור בזה - דלעולם הוי מהלכות מחיצה אלא דאיכא תנאי שיהא דבר המסכך ומיצל. ולפ״ז י״ל, דר״ת נמי מודה בהא לרש״י דבעינן סכך המיצל, אך פליג על רש״י היכא שנראין

בקרקע כי הדדי דלא אמרינן פרוץ כעומד.

**ה.** אלא דאכתי תקשי מלקמן (טז׳ ע״א), דהתם אשכחן במ׳ דהיכא שאיכא סכך כשר וסכך פסול אמרינן דכשר משום דפרוץ כעומד מהני, ואליבא דרש״י תקשי - דאמאי כשר הא בעינן דהסכך המיצל יהא סכך כשר.

**והנראה** בזה, דכיוון דהסכך הפסול מונע את החמה א״כ מעתה איכא חשיבות לסכך הכשר דהשתא הוי מיצל, אך לר״ת שפיר אמרינן דכשרה וכדנתבאר לעיל.

**ו.** ומדברינו נפיק, דלהרא״ש הוי דין בצל דבעינן סוכה מוצלת, ובגוונא דחמתה מרובה ליכא צל ומשו״ה פסולה, אך להר״ן הוי דין בסכך דבעינן שיהא מיצל.

**ונפק״מ,** בסכך העשוי מזכוכית, דלהרא״ש לא מהני כיוון דאין זה סוכה מוצלת, אך להר״ן אע״פ שמיצל קצת מ״מ עביד צל ולהכי מהני. וכמו״כ נפק״מ, היכא דאיכא חצי סכך כשר וחצי סכך פסול, דלהרא״ש לא מהני דסו״ס הסכך הכשר נעזר ע״י הסכך הפסול, אך להר״ן מכיוון שהסכך עביד צל מהני.

**ז.** איברא, דהרמב״ם פ״ה מסוכה הט״ז, כתב דבעינן סכך כשר טפי מהסכך הפסול, ולכאו׳ דהוי כהרא״ש. אומנם דמ״מ מלשונו מדוייק כהר״ן, דהא כתב בהי״ט * (התם), וז״ל: ״וכל שהחמה מרובה על הצל אינו סכך״, ואי נימא דס״ל כהרא״ש הול״ל אינו צל.

**ואפשר** דנפק״מ תהוי, בסוכה ע״ג סוכה שבעליונה צלתה מרובה אך בתחתונה חמתה מרובה, דבכה״ג כיוון שהעליונה כמאן דליתא אמרינן דהתחתונה כשרה. אולם בגוונא

---

* ובחידושי הגר״ח (סטנסיל) מבואר, דדין סוכה גזולה אין פירושו דהוי פסול בחפצא דסוכה, אלא דהוי חסרון במצווה שמתקיימת ע״י גזילה.

וברע״א (יח׳ ע״א) כתב ליישב קושיית התוס׳ דבדף ט׳ ע״א, דהנה הקשו התוס׳ ל״ל קרא ד״לך״ תיפו״ל דהוי מצווה הבאה בעבירה, וע״ז יישב, דהנה קי״ל דאויר סכך פוסל ב-ג׳ טפחים וסכך פסול פוסל ב-ד׳ טפחים, ובכה״ג דאיכא ב׳ טפחים סכך פסול ו-ב׳ טפחים סכך גזול אי נימא משום מצווה הבאה בעבירה פירושו דאין יכול להכשיר את הסוכה ע״י עבירה וא״כ הסכך הוי כמי שאינו וכשר, ולהכי קמ״ל קרא דהוי פסול בחפצא וא״כ הסוכה פסולה.

ולכאו׳ דהדברים לאו כדברי הגר״ח, דהא אנן חזינן בדברי הגר״ח דאף לאחר שמיעטה התורה ״לך״ למעוטי גזולה הוי פסול כעין מצווה הבאה בעבירה אך מדאו׳. והכי חזינן בקוב״ש להגרא״ו (ח״ב, סי׳ לג׳ א״ג) שתי׳ בשם ח״א כהרע״א, ודחה דלא הוי פסול של חפצא בסכך וכהגר״ח.

שהתחתונה הויא כי הדדי אך בעליונה צלתה מרובה, דלרש"י שכי הדדי חשיב סכך אית ביה פסול דהא הוי סוכה ע"ג סוכה, אך להרמב"ם דכי הדדי לא חשיב סכך א"כ העליונה מהניא לתחתונה וכשרה.

ח. ויעויין בתורי"ד (כב' ע"א) בד"ה "לא קשיא", שכתב וז"ל: "וכל זמן שחמתו מרובה מצלתו אפי' אם היה נכון שלא נכנס אלא מחמת חור קטן פסול שכיוון שחמתו מרובה מצלתו פסול האי סכך וחשיב כמי שאינו", ומשיטתו משמע כרש"י בחד וכהרמב"ם באידך.

## סימן ב

# בביאור קושיית הגמ׳ דמ״ש סוכה ממבוי [ב׳ ע״א]

**א.** בגמ׳ אשכחן, ״תנן התם מבוי שהוא גבוה מעשרים אמה, ימעט, ר׳ יהודה אומר אינו צריך, מאי שנא גבי סוכה דתני פסולה ומאי שנא גבי מבוי דתני תקנתא, סוכה דאו׳ תני פסולה מבוי דרבנן תני תקנתא, ואיבעית אימא בדאו׳ נמי תני תקנתא - מיהו סוכה דנפישי מילתא פסיק ותני פסולה, מבוי דלא נפיש מיליה תני תקנתא״.

**ובד״ה** ״תני פסולה״ כתב רש״י, וז״ל: ״שייך למיתני בה לשון פסול כלומר לא נעשית כתורה וכהלכה״. ומדבריו משמע, דקושיית הגמ׳ הויא גבי מבוי דאמאי לא נקט במבוי לשון פסול, ולזה תירצה הגמ׳, דדווקא בסוכה שייך לשון פסול וכו׳ ומשא״כ במבוי.

**ב.** אך יעויין במהר״ם שביאר בדברי רש״י, דהקושיא היא ממ״נ, דאי ניחא ליה לתנא למתני לשון פסולה כבסוכה ליתני הכי במבוי - ואי ניחא ליה למתני לשון ימעט כבמבוי ליתני הכי בסוכה. ולזה תירצה הגמ׳, דלעולם ניחא ליה לתנא למתני לשון פסולה כבסוכה, אך במבוי שהוי מדרבנן לא מצינן למתני הכי. ואב״א, דלעולם ניחא ליה בלשון ימעט אך סוכה דנפישי מילתא וכו׳.

**ג.** **ובתוס׳** (בד״ה דאורייתא תני פסולה) הוקשה להם על פרש״י, דלנתבאר (באות א׳) דקושיית הגמ׳ היא אמאי לא נקט במבוי לשון פסול, אכתי תקשי דהא למה שתירצה הגמ׳ בתירוץ הראשון דמכיוון שמבוי הוי דרבנן תני תקנתא - אינו מיושב דא״כ הוי לן למימר בסוכה ימעט כבמבוי, דממילא בין בסוכה ובין במבוי תנן לאותו לשון. אולם, דלאב״א דהגמ׳ אליבא דרש״י לא תקשי, דהא סוכה נפישי מילתא.

**וכמו״כ** במש״כ המהר״ם בדברי רש״י (הובא באות ב׳) תקשי, דהנה מלשון האב״א דהגמ׳ משמע דאיבעית אימא בדאו׳ נמי תני תקנתא אך לשינויא קמא לא מצינן למימר הכי, וזה אינו, דהא גם לשינויא קמא מצינן למימר בדאו׳ תקנתא, אלא מכיון דהוי דאו׳ ניח״ל למיתני לשון פסולה.

ד. ומשו״ה ביארו התוס׳, דבלשנ״ק דהגמ׳ ניחא ליה למימר לשון ימעט משום דהוי לישנא מעליא, ומה שבסוכה לא אמרינן הכי, הוא, מכיוון דסוכה הויא דאו׳ וחיישינן דלמא טעי איניש וכו׳. אך להאב״א דהגמ׳ סבירא לעולם גם בדאו׳ מצינן למימר תקנתא, ברם סוכה דנפישי מילתא וכו׳.

## סימן ג

# בדין ידיעה שדר בסוכה וידיעה לדורות [ב׳ ע״א]

**א.** בגמ׳ אמר רבה דכתיב ״למען ידעו״ וכו׳, ופרש״י דאין זה פשטיה דקרא אלא מדרשא וכו׳. והביאור בזה, דהנה סבר רבה דמה שפסול בסוכה שהיא למעלה מעשרים אמה, הוא, דכתיב ״למען ידעו דורותיכם כי בסוכות הושבתי את בני ישראל״ - וקי״ל דעד עשרים אמה אדם יודע שהוא דר בסוכה, אך למעלה מעשרים אמה אין אדם יודע שהוא דר בסוכה.

**ומש״כ** רש״י דאין זה פשטיה דקרא, הוא, דהנה לקמן (יא׳ ע״ב) אשכחן פלוגתא דר״ע ור״א, אי מה שאנו עושים סוכה הוי זכר לענני כבוד או דבנ״י עשו סוכות ממש, דר״ע סבר דהוי זכר למה שבנ״י עשו סוכות ממש, אך ר״א דפליג סבר דהוי זכר לענני כבוד. וא״כ נפיק לן, דנקט רש״י כשיטת ר״א דהוי זכר לענני כבוד.

**ולכאו׳** דדברי רש״י מרפסן איגרי, דהא קי״ל דהלכה כר״ע מחבירו, ועוד, דבב״מ (נט׳ ע״ב) אשכחן דר״א שמותי הוא - גבי סוגיא דתנורו של עכנאי, וא״כ היאך נקט רש״י כדברי ר״א.

**שו״מ** בביכורי יעקב (סי׳ תרכה׳) שהקשה הכי בדברי השו״ע, וכתב דקשה הכי בדברי רש״י נמי וכקושיין, ועיי״ש מה שתירץ בזה.

**ובסוגיין** (בע״ב) איתא, ד״כולהו כרבה לא אמרי, ההוא ידיעה לדורות היא״, כלומר דהחולקים על רבה ס״ל דהפסוק אזיל גבי ידיעה לדורות, וכמש״כ רש״י עיי״ש.

**ב.** ובמתני׳ חזינן, דר״י פליג וס״ל דסוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה כשרה, וא״כ יל״ח מאי ס״ל, האם ס״ל כהחולקים בשיטת רבה דבעינן ידיעה לדורות, או דס״ל דאף בלמעלה מעשרים אמה איכא ידיעה שדר בסוכה.

**ג.** ובטור (סי׳ תרכה׳) כתב, וז״ל: ״בסכת תשבו שבעת ימים וגו׳ למען ידעו דורותיכם כי בסכות הושבתי את בנ״י בהוציאי אותם מארץ מצרים. תלה הכתוב מצוות סוכה ביציאת מצרים, וכן הרבה מצוות, לפי שהוא דבר שראינו בעיננו ובאזנינו שמענו, ואין אדם יכול להכחישנו, והוא המורה על מציאות הבורא יתעלה

שהוא ברא הכל כרצונו", וכו'. וכתב הב"ח, דכוונת הטור היא, שבשעת ישיבתו בסוכה צריך שיכוין זכר ליציאת מצרים שהקיפנו בעננ כבוד וכו' וכטלית ותפילין.

**ויעויין** בפמ"ג דסבר, דלא הוי לעיכובא. אך בביכורי יעקב כתב וז"ל: "ולענ"ד אין זה ראיה, דזה דווקא בשאר מצוות שלא צוותה התורה כוונה פרטית בהם, אבל בסוכה שצווי הכתוב הוא שיכוין כן מ'למען ידעו' כדכתב הב"ח, י"ל דאפי' בדיעבד לא יצא ולכן אם אכל בלילה ראשונה בסוכה בלא כוונה זו יש להחמיר לאכול שוב כזית בכוונה, ועכ"פ יזהר כל אחד ללמוד ולספר לבניו ולבני ביתו בלילה ראשונה כוונת מצוות סוכה, כמו שצריך ללמוד להם טעם המצוות בליל פסח", עכ"ל.

**ד.** ולענ"ד נראה לבאר בדברי הבכור"י, דהנה,כל מצוות חינוך האמורה בתורה נאמרה ד' פעמים וביציאת מצרים, והם: א. "והיה כי יאמרו אליכם בניכם ... ואמרתם זבח פסח" (שמות, פי"ב כו' - כז'), ב. "והגדת לבנך" (שמות, יג' - ח'), ג. "והיה כי ישאלך בנך" (שמות, יג' - יד'), ד. "כי ישאלך בנך מחר לאמר" (דברים, ו' - כ'). ומכיוון שנאמר בתורה "למען ידעו דורותיכם ... בהוציאי אותם מארץ מצרים", יליף הבכור"י, דחשיב עניין אחד כמצוות ההגדה בפסח, וכדכתב הטור.

**אומנם** דאכתי תקשי, דהא הפסוק של "והיה כי יאמרו אליכם בניכם ... ואמרתם זבח פסח", וכמו"כ הפסוק של "והגדת לבנך" ו"והיה כי ישאלך בנך" הוו כולהו בעניין פסח, יעוי"ש. ובשלמא לפסוק של "כי ישאלך בנך" דבחומש דברים א"ש, דהא חזינן התם דאזיל גבי יציאת מצרים לחוד.

**איברא,** דטפי תקשי, דהנה, הקשה הגר"ח (בחידושיו, פ"ו מחמץ ומצה) - דלכאו' לא נתחדש דבר בסיפור יציא"מ, דהא בכל יום ויום מזכירין אנו יציא"מ בק"ש, והוא בפסוק "אני ה' אלוקיכם אשר הוצאתי אתכם מארץ מצרים" וכו'. וביאר, דממה שכתבה התורה ד' פעמים את ענין הבנים, ילפינן, דאיכא בסיפור יציא"מ דפסח ג' דינים, והם: א. שיהיה בדרך של שו"ת, ב. שמתחיל בגנות ומסיים בשבח, ג. שצריך לומר "פסח מצה ומרור". וא"כ דמהא חזינן דגם הפסוק דבחומש דברים אזיל לעניין סיפור יציא"מ דפסח, וממילא דהדרא קושיא לדוכתא, דמניין לו להביכור"י דאיכא מצוות סיפור אף בחג הסוכות.

**אלא** דבהכרח בעינן למימר, דסבר הביכור"י כרבנן (דבע"ב), דס"ל

דההוא [״למען ידעו״] ידיעה לדורות היא, ולמד בזה - דההיכי תמצי שתהיה ידיעה לדורות הוא ע״י שיספר לבניו, ודוק.

**ומ״מ,** ממוצא דברינו חזינן, דהוי פשטיה דקרא כרבנן דהוי ידיעה לדורות, וא״כ תקשי מאי ס״ל לרבה.

**ה.** והנראה בזה, דהנה, כתב רש״י בד״ה ״למען ידעו״ וז״ל: ״עשה סוכה שישיבתה ניכרת לך״, היינו שהוי דין חדש בהסכך שצריך לישב באופן שיוכל לראות את הסכך. וע״ז פליגי אמוראי וס״ל, דהוי דין במצוות הסוכה שבעינן שתהא ידיעה לדורות שהושיבנו הקב״ה בעננ כבוד. ולהכי סבר הבכור״י, שצריך לספר לבניו מדוע עבדינן סוכה וכמו בסיפור יציא״מ דפסח.

## סימן ד

# בגדרי דירת קבע ודירת עראי [ב׳ ע״א]

**א.** בגמ׳, ״ורבא אמר מהכא ׳בסוכות תשבו שבעת ימים׳ אמרה תורה כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי, עד עשרים אמה אדם עושה דירתו דירת עראי, למעלה מעשרים אמה אין אדם עושה דירתו דירת עראי אלא דירת קבע. א״ל אביי, אלא מעתה, עשה מחיצות של ברזל וסיכך על גבן הכי נמי דלא הוי סוכה. א״ל הכי קאמינא לך, עד כ׳ אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי, כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק - למעלה מכ׳ אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק״.

**רש״י** בד״ה ״עד עשרים אמה דאדם עושה״, כתב וז״ל: ״שפיר דמי, דודאי יש בכלל קבע עראי והרי עשה כתורה, ועל כורחך לא הקפידה תורה על העראי אלא לשם שיעור לתת לך שיעור בגובהה, שתהא יכולה לעמוד ע״י יתדות עראי״.

**ב.** ומדברי רבא נפיק, דלמעלה מעשרים אמה כבר חשיב דירת קבע, וצ״ב, דסו״ס הוי דירת עראי. ועוד, דמאי קושייתו של אביי גבי מחיצות של ברזל, הא הפסולים הוו בסכך ולא בדפנות. ועוד, דבתירוץ רבא אכתי יל״ע, דסו״ס אמאי נפיק הא עביד ליה דירת קבע.

**ג.** והנה, בריטב״א כתב לפרש, דאתא רבא למימר דאין דין שיהיה עראי בפועל אלא שתהיה הסוכה ראויה לעראי, וכדר׳ זירא דס״ל במנחות (יח׳ ע״א) - ״כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת בו, וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו״. אך דחה זאת בתרתי, חדא, דאי הכי אמאי יליף ר׳ זירא מהפסוק של ״וסוכה תהיה לצל״ וכו׳, ואידך, דבסוגיין (בע״ב) אמרה הגמ׳ דכולהו כרבא לא אמרי משום קושיא דאביי - והא הדר ליה רבא ד״עד כ׳ אמה אדם עושה״ וכו׳, וא״כ קושיית אביי כבר אינה ואמאי לא אמרי רבנן כרבא. ולהכי כתב לבאר בע״א, והוא, דבתורה לא נאמר שצריך לישב בדירת עראי, אלא שהתורה נתנה שיעור שהסוכה צריכה להיות לשבעת ימים, וזה באופן שבונים דירת עראי עד עשרים אמה. ולפ״ז נפיק, דהוי דין בגובהה וכל כמה שלא הויא יותר

מעשרים אמה חשיבא כעראי ואף שיעשנה מחיצות של ברזל.

**ולאחר** מחילה מדברי קודשו, נלע"ד דאכתי תקשי לן מה שהקשה הריטב"א גופיה למהלך הקודם, והוא, דבסוגיין (בע"ב) אשכחן דכולהו כרבא לא אמרי מחמת קושיא דאביי, והשתא חזינן דהדר ביה רבא ממה דס"ל בהוו"א, וא"כ קושיא דאביי כבר כמאן דליתא, ואמאי לא אמרי כרבא, וצ"ע.

**ד.** ולמעשה, במש"כ רש"י "דודאי יש בכל קבע עראי", צ"ב, דהא לא הוי כהדין של בכלל מאתיים מנה, משום דכאשר חשיב קבע תו פקע מיניה שם עראי, וא"כ היאך ס"ל דיש בכלל קבע עראי. ועוד, דלקמן (כ' ע"ב) במתני' "דהישן תחת המיטה" ס"ל לרבנן דלא יצא ידי חובתו - אך לר"י דפליג סבירא דמהני, ובגמ' איתא דר"י סבר דבסוכה בעינן דירת קבע וא"כ המיטה הויא עראי ולא אתי עראי ומבטל לקבע, אך לרבנן סבירא איפכא ולהכי לא יצא ידי חובתו, נפיק, דלרבנן בעינן דהסוכה תהוי סוכת עראי ולא הוי דין בעשרים אמה, וא"כ תקשי דמנ"ל לרבא הכי [אליבא דהריטב"א במהלכו השני].

**וכמו"כ** תקשי לן מיומא (י' ע"ב), דהתם ס"ל לרבנן דסוכה פטורה ממזוזה משום דלא הויא דירת עראי, וא"כ שוב חזינן דהוי דין בדירת עראי ולא דין בעשרים אמה.

**ובשעה"צ** (סי' תרלג' סק"ה) כתב, שהיכא שהדפנות הוו פחות מעשרים והסכך עומד למעלה מעשרים ונתמך ע"י שיפודין פסול - משום שאותן שיפודין צריכים להיות חזקים ועבים כשל בית כדי שלא ישתברו. וצ"ע בדבריו, דהא כתב רש"י שהתורה נתנה שיעור בגובהה כדי שיהיו היתדות עראי, וא"כ הכא שהדפנות הוו פחות מעשרים תו חשיבי עראי. ועוד, דמשמע מדבריו שהיכא שיהיו השיפודין דקים תהיה הסוכה כשרה, והא לא קי"ל הכי דהא הויא למעלה מעשרים אמה.

**ה.** ולכך נראה לבאר בדברי רש"י, דהנה מפשטות דברי רבא שאמר "כל שבעת ימים צא מדירת קבע ושב בדירת עראי" תקשי, דהא בתורה כתיב "בסוכות תשבו שבעת ימים" וא"כ הוי ליה לרבא למימר "אמרה תורה כל שבעת ימים שב בדירת עראי" ותו לא, דהא לא כתיב בתורה "מבתיכם תצאו שבעת ימים".

**אך** יעויין לקמן (ג' ע"ב), שכתב רש"י בד"ה "לימא רבי היא", וז"ל: "דלא חשיב סוכה בציר מד' אמות. ולא רבנן, דכי היכי דמכשרי בסוכה -

אלמא דירה היא והוא הדין לכל מילי דבית", עכ"ל. ומדבריו נשמע שיש דין דירה בסוכה, וממילא דא"ש אמאי כשיש הוצין (לקמן ד' ע"א) פסולה, ולהכי סבר רבא "צא מדירת קבע ושב בדירת עראי" - משום דלא הוי דין בעשיה אלא דין בישיבה שצריך שיצא מדירת הקבע שבעת ימים וידור בדירת עראי. ומשו"ה יליף רבא מהפסוק של "בסוכות תשבו שבעת ימים", שכשהסוכה גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, דהא כשהסוכה הויא למעלה מעשרים אמה תו לא הוי כעין דירת עראי אלא דהוי כעין דירת קבע. וע"ז הקשה אביי, דמדבריו נפיק, דהיכא שעשאה לסוכה פחות מעשרים אמה אך עביד לדפנותיה מברזל תהיה כשרה, ולכאו' דזה אינו דהא בכה"ג כבר חשיב דירת קבע. והדר ליה רבא, ד"עד כ' אמה דאדם עושה דירתו דירת עראי כי עביד ליה דירת קבע נמי נפיק, למעלה מכ' אמה דאדם עושה דירתו דירת קבע כי עביד ליה דירת עראי נמי לא נפיק".

**ולהכי** כתב רש"י, דיש בכלל קבע עראי, דהא סו"ס דר בדירת עראי. וכדאיתא לקמן (כח' ע"ב), "ת"ר כל שבעת ימים אדם עושה סוכתו קבע וביתו עראי, כיצד, היו לו כלים נאים מעלן לסוכה, מצעות נאות מעלן לסוכה, אוכל ושותה ומטייל בסוכה, מה"מ, דת"ר 'תשבו כעין תדורו'" וכו'.

**ולנתבאר** בדברינו, לא תקשי מהא דהקשה הריטב"א מסוגיין (בע"ב) - דחזינן התם כולהו כרבא לא אמרי משום קושיא דאביי, והא הדר ליה רבא לאביי, וא"כ תו ליכא קושיא דאביי ואמאי לא סברי כרבא. דהא לא הדר ביה רבא מחמת קושייתו דאביי אלא דרק ביאר לדבריו, אך אביי לא קביל להאי תירוצא דרבא, ולהכי איתא בע"ב דכולהו כרבא לא אמרי וכו'.

ו. ולאחר הנתבאר בדברינו, בעינן למימר, דמה שכתב רש"י בסו"ד "שתהא יכולה לעמוד ע"י יתדות עראי" הוא לסימנא בעלמא, דבמקום שהוא למעלה מעשרים אמה בעינן יתדות חזקים, אך היכא שהוי עד עשרים אמה דיכולה ליחשב דירת עראי יכולה לעמוד ע"י יתדות עראי.

ז. וברי"ף פסק כרבא, והוכיח כן מסוכה ע"ג סוכה ומאצטבא. והקשה ע"ז הראב"ד, דהא התם הוו הדפנות למעלה מכ' ואפ"ה כשרה - ואילו לפ"ד רבא בכה"ג פסולה. ועוד, דבגמ' חזינן שהיכא שהוי למעלה מכ' אמה ובנה אצטבא דהסוכה כשרה, וכמו"כ בהוצין, ולכאו' דלפ"ד רבא

תקשי אמאי כשרה הא סו״ס הוו הדפנות למעלה מעשרים.

**אולם** להנתבאר בדברינו, לא תקשי קושיית הראב״ד מעיקרא, דהא בעינן דיורין של עראי, וא״כ כל כמה שחלל הסוכה הוי עשרים אמה הויא הסוכה כשרה.

**אך** מדברי הראב״ד נפיק, דיליף כנתבאר בשינויא קמא דהריטב״א, דבעינן שיהיה ראוי לעראי, וא״כ דתקשי בדברי הראב״ד קושיות הריטב״א דלעיל, וצ״ע. [וכמו״כ בדברי השעה״צ דלעיל נמי נימא הכי, ודוק].

**ח.** ונראה דנפק״מ, במש״כ ר״ת לקמן (כב׳ ע״ב) – דבסוכה ע״ג סוכה היכא שהסכך של התחתונה חמתה מרובה מצלתה, ורוב הסכך כשר אך הנותר פסול, אולם העליונה צלתה מרובה מחמתה אך הויא למעלה מעשרים, דכשר, משום דסו״ס הסכך הכשר חשיב כתוחם את הסוכה, ולהכי מהני להצטרף עם העליונה. דאי נימא כדברינו דבעינן דיורין מצינן למימר כר״ת, דסו״ס הוי דיורין של עראי. אך אי נימא כמו שיליף הראב״ד, א״א למימר לדברי ר״ת, דהא הסכך הוי למעלה מעשרים וא״כ אינו ראוי לעראי.

**ט.** עוד צ״ב, בדברי אביי (לקמן, ז׳ ע״ב) דאמר דכולהו תנאי ס״ל סוכה דירת קבע בעינן, והביא התם לדברי ר״י דמכשיר בלמעלה מעשרים אמה, וצ״ע דמאי ראיה מר״י – הא מכשיר הוא אף בפחות מי׳ טפחים, וא״כ הול״ל דמכשיר רק היכא שגבוהה מעשרים אמה, ובע״כ דלר״י סבירא דאין דירת קבע פוסלת אך גם בעראי מהני. ועוד קשה, מיומא (י׳ ע״ב) דסבר ר׳ יהודה דסוכה צריכה מזוזה, ומדבריו משמע דאף בי׳ טפחים בעינן מזוזה, וכמו״כ מפלוגתייהו גבי הישן תחת הסוכה – דבשלמא אי הוי למעלה מעשרים אמה אתי אוהל קבע ומבטל אוהל עראי, אך בפחות אמאי.

**י.** אלא דבעינן לומר בזה, דלר״י שמכשיר למעלה מעשרים אמה א״א לעשות בגובה זה דיורין עראי, וא״כ ע״כ דסבר ר״י דבעינן בסוכה דיורין של קבע, ולהכי אף בלמעלה מעשרים אמה מהני. ומה שמהני בפחות, הוא, דגם בפחות מצי לעשותו דיורין של קבע, ובהא פליגו הני תנאי דלקמן (ז׳ ע״ב) – דיש דברים שלולי שהוו, מפקיעים הם משם דיורין של קבע.

**ולקמן** (כח׳ ע״ב), מייתא הגמ׳ להא דת״ר, שכל שבעת הימים עביד

אדם לדירתו עראי ולסוכתו קבע וכו׳. ואי נימא דבהא נמי פליגי הני תנאי, היאך מקיימינן ל״תשבו - כעין תדורו״. אולם רבנן דפליגי סברי, חדא, ד״תשבו״ הוא ״שבעת ימים״ וזה באופן של עראי - ולהכי בלמעלה מעשרים אמה פסולה, אך מאידך גיסא ילפו ד״תשבו״ יהיה בצורת קבע.

סימן ה

## בעניין הנ״ל, ובביאור שיטת תוס׳ בהא [ב׳ ע״א]

**א.** בתוס׳ ד״ה ״כי עביד ליה״ כתבו, דלרבא סבירא דקרא אתא לשיעורא להורות לך מידת גובהה, כלומר בסוכה שאפשר לעשותה עראי. ומריש דבריהם משמע כהנתבאר בדברי רש״י, אך מסוף דבריהם משמע כהראב״ד וכשינויא קמא דהריטב״א. ומ״מ הקשו התוס׳, דבתענית (ב׳ ע״א) חזינן, דכאשר יורדין גשמים בחג הוי סימן קללה, וצ״ב דהא יכול לקובעו במסמרים וא״כ גם כשיורדין גשמים יכול לקיים את המצווה, וממילא דלא הוי סימן קללה. ותירצו התוס׳, דכיוון שהסוכה הויא על שם הסכך אי עביד ליה הכי הוי דיורין של קבע, והא אנן בעינן דיורין של עראי.

**ב.** וביאר רע״א בקושיית תוס׳, דכיוון שבשעה שירדו גשמים יכול לקובעה במסמרים ולישב, יכול לקיים לכה״פ ידי דאו׳. וצ״ע בדבריו, דהא לקמן (ג׳ ע״א) כתבו התוס׳ להדיא דכל מקום שגזרו רבנן גזירה לדאו׳, אפי׳ מדאו׳ לא יצא [וכן הוא ברבינו יונה, ריש ברכות, גבי ק״ש]. **ולהכי** י״ל, דדווקא היכא שיכול לקיים אף את הדרבנן ולא קיים - אמרינן דאף את הדאו׳ לא יצא, אך היכא שאין יכול לקיים את הדרבנן [כמש״כ המשנ״ב (סי׳ תרכט׳) דרבנן לא גזרו בשעת הדחק] אמרינן דדאו׳ מיהא יצא.

**איברא,** דדבר זה דחוק טובא בלשון רע״א, דהא כתב ״עכ״פ יצא מדאו׳״, ולנתבאר בדברינו הול״ל דקיים המצווה מדאו׳, דהא מה שגזרו רבנן לא עביד ב׳ מצוות.

**ג.** ויעויין בערול״נ שכתב, דכוונת התוס׳ היא שיבנה ב׳ סוכות, האחת עם מסמרים והאחת ללא מסמרים, וכשירדו גשמים יכנס לסוכה עם המסמרים ויצא מדאו׳, אך מכיוון שרבנן אסרו בהא להכי אינו בונה. ואין לומר דהרע״א יליף, דאיכא איסור לעשות סוכה שפסולה מדרבנן משום מכשול ותקלה, דהא הוי גזירה חדשה. אולם יעויין בפנ״י שתירץ על קושיית התוס׳, דרובא דעלמא אינם עושים סוכה של קבע אלא של עראי, ולהכי הוי סימן קללה - וממילא אפשר דלהכי לא הסכים רע״א עם פירוש הערול״נ.

**אלא** דלכאו׳ דברי הפנ״י צ״ב, דהא לולי שיבנה סוכה עם מסמרים חשיב מביא עצמו לפטור ותו לא חשיב אנוס. ודבר זה מפורש בדברי ר״ת, שכתב דאם היה מותר לקובעה במסמרים ממילא היה חייב. ומהא היה אפשר לפרש לדברי רע״א, דמכיוון שהסוכה פסולה אין אנו מצויים לחייבו לבנות סוכה נוספת שתהיה כשרה היכא שיורדין גשמים.

**ובמש״כ** הערול״נ שמדרבנן אסור ולהכי אינו בונה, צ״ל, דמכיוון שמשמיא לא מנעוהו דהא יכול לקובעה במסמרות - להכי כשפסלו חכמים בכה״ג תו לא חשיב סימן קללה.

**ד.** והנה תירצו התוס׳, דבסככה בעינן שתהא עראי בפועל. ובהא צ״ב, דהיאך נחלק הפסוק לתרתי. וצ״ל, דבפסוק נאמרו ב׳ דרשות: א. ״בסוכות״ דהיינו סכך, ב. ״תשבו שבעת ימים״ היינו ראוי לעראי בדפנות.

**איברא,** דלשיטת ר״י הסובר דמהפסוק דרשינן רק את זמן המצווה [כמצה] משמע שגם בסכך בעינן שיהא קבוע, וצ״ע דהא פשטות המשנה בתענית גבי סימן קללה אזלא ככו״ע - ובגמ׳ התם מייתי לדר״י. עוד צ״ב, ממש״כ התוס׳ דלר׳ זירא דדריש מ״וסוכה תהיה לצל יומם״ לא בעינן שתהא מגינה מזרם וממטר, וקשה, דמאי אולמיה האי מהאי, ועוד, דהא רבא פליג אדר׳ זירא.

**ובאמת** נראה, דכוונת התוס׳ שעיקר הסוכה שיושב בסכך לא אתי מדרשא, אך שם הסוכה הוא הסכך ולא הוי סוכה עד דהוי עראי, וכמו״כ דלר״י ס״ל דבעינן סיכוך עראי - אף דמכשיר בלמעלה מעשרים אמה. ולהכי לא דרשינן מ״זרם וממטר״ דזה הוי סוכה לעתיד לבוא, אך בזה״ז לא הוי סוכה.

**ונפק״מ** היכא דהוי פסל היוצא - דחצי מן הסכך קבוע במסמרים אך החצי השני לא. דלנתבאר בדברינו (בסימן דלעיל) דבעינן דיורין של עראי מצינן להכשיר, אך לנתבאר בדברי התוס׳, לא מצינן להכשיר דהא עיקר הסוכה הוא הסכך.

**ה.** ובמרדכי (סי׳ תשלב׳) כתב, דמשמע מרש״י לקמן (ח׳ ע״ב), דהיכא שהסכך מיגן מפני הגשמים הסוכה כשרה. אך ר״ת למד דפסולה. ומש״כ מעובה כשרה אליבא דב״ה, הוא, אם יש נצנוצי חמה אך אם אין נכנסים גשמים פסולה. והוכיח זאת, מהא דאמרינן לקמן כדי שתסרח המקפה,

דאם יכול לעשותה מעובה אמאי יפטר ממצוותה, ועוד, דממה דאשכחן שגשמים הוו סימן קללה משמע דבעינן שתהא הסוכה באופן שיכולים להיכנס גשמים.

**ובפשטות** משמע, דלר"ת פסולה מדאו', דאי רק מדרבנן הא ליכא סימן קללה מדרבנן [וכדאיתא בתוס']. ויעויין בהרא"ש (סי' יב'), דאייתי להא דא"ר חסדא "והוא שעשאה לצל להתלונן תחתיה מחורב וממטר".

**והנה** יל"ח בהך פסולא, האם משום שעשאה קבועה כ"כ עד שאין גשמים יורדין תחתיה פסולה - דהגשמים הוו סימן שקבוע הוא, או דלמא דהוי סיבה - דכיוון שאין גשמים נכנסים בסוכה פסולה. ונפק"מ, אם קיבע את הסכך במסמרות והגשמים יורדין לתוכה, דאי הוי סימן לא מהני בכה"ג דסו"ס קבעו במסמרים, אך אי הוי סיבה כשרה דהא יורדין לתוכה. אומנם יעויין במשנ"ב (סי' תרכט' סקכ"א), שכתב וז"ל: "ומטעם זה מותר ג"כ לקשור הכלונסאות בחבלים, אך יזהר שלא יקשור הסכך גופא בחבלים משום מעמיד בדבר המקבל טומאה".

**והנה,** השו"ע (סי' תרלד') דהכשיר סוכה מעובה, לא הזכיר להך דינא שבעינן שיכנסו גשמים לסוכה [ובב"י כן כתב לזה]. וכתב המשנ"ב בשם הט"ז, דאם אין הגשמים יורדים לסוכה יש לפסול משום גזירת בית. וצ"ע, דהא למשנ"ת לעיל בשם ר"ת דהוי דאו', גזירת בית הוי דרבנן, ובדרבנן לא שייך סימן קללה כדנתבאר, וצ"ע.

## סימן ו

# בדין חינוך קטן למצוות [ב׳ ע״ב]

**א.** הנה, אשכחן בסוגיין דבעי רב יהודה לאתויי ראיה לדבריו, ממעשה דהילני המלכה שישבה עם בניה בסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה, וכו׳, יעויי״ש.

**ביומא** (כט׳ ע״א) אשכחן, דאיכא מצווה לחנך לקטנים כדי שיהיו רגילים במצוות. והקשו התוס׳ ישנים, דהיאך תנן דמחנכים לקטנים, הא תנן שקטן האוכל נבילות לתאבון אין ב״ד מצווין להפרישו, ״והשתא חנוכי מחנכינן אפרושי מאיסורי מבעיא״. ותירצו בתירוצם השני, דאין על הב״ד ציווי לחנך אלא על האב - ומה דחזינן במעשה דהילני המלכה, י״ל, שמא היה להם אב וחינכם, ואפי׳ אם לא היה להם אב אימם חינכתם למצווה בעלמא.

**ויעויין בגלהש״ס** (לרע״א, בסוגיין) שהקשה, דהיאך בעיא גמ׳ דידן להוכיח דהיתה אמם חייבת לחנכם הא לית לה מצווה לחנך את בניה, ונשאר בצע״ג.

**ב.** ויעויין בקה״י שרצה לבאר בזה, בהקדם מח׳ רש״י ותוס׳ בברכות (מח׳ ע״ב), דהתם תנן דאחד שאכל שיעור כזית ובכה״ג חייב בברהמ״ז רק מדרבנן - יכול להוציא אחד שאכל כביצה דמחוייב בברהמ״ז מדאורייתא, כדאיתא גבי ינאי המלך ושמעון בן שטח. והקשה רש״י, דלפ״ז נפיק דה״ה בקטן דיכול להוציא לגדול, וזה אינו, דהא מה שקטן מחוייב הוא רק מדרבנן ואילו הגדול מחוייב מדאורייתא, ותירץ רש״י, דמכיוון שחל על אביו חיוב לחנכו א״כ תו לא חשיב בר חיוב ולהכי אינו מוציא ובאמת מצי דרבנן להוציא לדאורייתא. ובתוס׳ (שם) הקשו, דאשכחן לעיל (בדף כ׳, התם) שהיכא שאכל האב שיעור דרבנן מצי הבן להוציאו משום דדרבנן מפיק לדרבנן, וא״כ תקשי שיטת רש״י, דהא לקטן ליכא כלל חיוב דאף מדרבנן אינו מחוייב, ולהכי פליגו על שיטת רש״י, וסברי דקטן חשיב בר חיובא, ומה שדרבנן מוציא לדאו׳ הוא מדין ערבות דמכיוון שכבר אכל כזית יכול למימר ״ברוך שאכלנו משלו״, ולהכי בקטן שאין לו דין ערבות אינו מוציא, ומכיוון שמחוייב מדרבנן יכול להוציא למי שנתחייב בברהמ״ז מדרבנן.

**ובגלהש"ם** (התם), הקשה לפרש"י שכתב שקטן אינו מחוייב אפי' מדרבנן, דהא, באותו הברייתא חזינן דאשה מוציאה את בעלה בדרבנן, ולנתבאר בדבריו תקשי, דהא כתב להדיא דהמחוייב מדרבנן מוציא למחוייב מדאו', וא"כ אמאי מוציאתו רק מדרבנן. וצריך לומר בקושיא זאת, דהנה כתיב "על הארץ הטובה אשר נתן לך", ובנשים לא נתחלקה הארץ דהא לית להו נחלה, ולהכי אינה מוציאה לבעלה היכא שחייב מדאורייתא, דהא כל חיוב הנשים הוא דרבנן שעיקרו דרבנן ולא דרבנן שעיקרו דאו'.

**ומ"מ** כתב הקה"י, דמהתוס' נפיק שהקטן הוא בר חיובא, ועוד, דעל האב איכא חיוב לדאוג שיקיים הקטן לחיובו, ולהכי אין הב"ד מצווים להוכיחו דאינו בר דעת גמור, ולפ"ז א"ש מה שהוכיחה הגמ' דידן ממעשה דהילני המלכה דעשתה סוכה כשרה כדי שיוכל בנה הגדול לקיים את המצווה שמחוייב מדרבנן.

**ג.** ודבריו צ"ע, דהא עד כמה שהחשיבוהו רבנן כגדול לעניין חיוב, צריכים להחשיבו כגדול לעניין תוכחה. ועוד צ"ע בסוגיין, דאמאי הויא האם טפי מב"ד לעניין תוכחה.

**ד.** ובתו"י הנ"ל בשינויא קמא תירצו בשם ר"א ממיץ, דחינוך לא שייך אלא שיעשה מצווה אך לאפרושי מאיסורא לא, ומה שביוה"כ חשיב חינוך כאשר נותנים לו לצום - הוא משום שהוי קיום מ"ע של "ועניתם את נפשותיכם".

**בפי"ז** ממאכלות אסורות הכ"ט כתב הרמב"ם, דשבת הוי עשה אך אין הב"ד מצווים להפרישו. ובהא יש לחלק, דבשבת מהות השביתה היא העדר פעולה, ולהכי אין הב"ד מצווים להפרישו, ומשא"כ ביוה"כ דאיכא אף מעשה עינוי. וברמב"ם הנ"ל כתב וז"ל: "אע"פ שאין הב"ד מצווין להפריש את הקטן, מצווה על אביו לגעור בו ולהפרישו כדי לחנכו" וכו', ומשמע מדבריו להדיא, שאיכא מצוות חינוך אף בהפרשה ודלא כהתוס'.

**ה.** וביאר בזה הגרי"ז (בסטנסיל), דבמצווה זו נאמרו ב' גדרים: א. דכל דבר שאין הקטן מחוייב בו בתורת מצווה תו לא חייב לקיימה, ועל כורחך שחכמים נתנו שם תורת מעשה על מעשה הקטן, ועי"ז הטילו חכמים על הקטן את קיום המעשה, אולם מצווה זו מתחלקת, שהקיום יעשה ע"י הקטן, אך חיוב המצווה צריך שיעשה ע"י האב, ובדין זה ילפו הרמב"ם והתוס' דהוי רק במצוות עשה, ב. דכל מה

שמחוייב האב, הוא כדי להרגיל את הקטן במצוות ש"גם כי יזקין לא יסור ממנה". ולפ"ז, א"ש מש"כ הרמב"ם דבהא אין מצוות חינוך על הב"ד אלא על האב, וזה מדוייק ממש"כ הרמב"ם שקטנים פטורים מק"ש ומלמדים אותם לקרוא בעונתם כדי לחנכם.

ו. ומדברינו נפיק, דלמהלך קמא היכא שאיכא קיום למצווה איכא נמי חיוב לב"ד, אך היכא שאין קיום למצווה הוי חיוב רק לאבא. ובתורה אשכחן דחינוך הוא דבר שנעשה בפעם ראשונה, כגון חנוכת המזבח וכיו"ב, וזה שייך רק היכא שאיכא עשיה, ולהכי כשאיכא רק הימנעות תו ליכא חיוב לב"ד לחנכו. אך למהלך בתרא ליכא חילוק בין מ"ע למצוות ל"ת, דכל דבר שמופקד על האב שיקיימו הבן הוי מצוות חינוך, ובזה איכא חינוך על האב בלבד, וממילא ד"חנוך לנער" לא קשור כלל לב"ד, אלא דהוי מצוות חינוך, ולהכי מוטלת המצווה על האם נמי, דהיא מופקדת על שיקיים בנה את המצווה.

**ולפ"ז** נפיק, דבסוגיין איירי הגמ' על מה שמופקדת האם שיקיים בנה את המצווה. וכן א"ש מה שהקשה רע"א - דהיאך מצווים לחנך את הקטן הא אינו יודע לכוין, דלדברינו נפיק דעל הבן מוטל רק קיום המצווה והאב הוא שמכוין בשבילו. ולזה סבר רש"י בברכות שיכול להוציא רק בדרבנן, משום שהחיוב מופקד על האב, ודוק.

## סימן ז

# עוד בענין הנ"ל [ב' ע"ב]

**א.** ברמב"ם, פי"ז ממאכלות אסורות הכ"ז, כתב וז"ל: "קטן שאכל אחד ממאכלות אסורות או שעשה מלאכה בשבת, אין ב"ד מצווין עליו להפרישו, לפי שאינו בן דעת. בד"א בשעשה מעצמו, אבל להאכילו בידים אסור, ואפי' דברים שאיסורן מדברי סופרים, וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד ואפי' בדברים שהן משום שבות".

**ב.** וכדי ליישב את קושיית התו"י (דלעיל) דאין נשים מחוייבות בחינוך, כתב הערול"נ דלרמב"ם ולכס"מ הנ"ל א"ש - דהאם מוזהרת שלא לספות להם בידים.

**אך** עכ"פ תקשי, דהא "בל תאכילום" הוי איסור דאו', ובגמ' חזינן דהאיסור הוי מדרבנן. אלא דיעויין מש"כ הפמ"ג, ש"בל תאכילום" הוי רק בשרצים וטומאה אך בשאר דברים הוי דרבנן. איברא, דאכתי תקשי דהא בכל קטנים הוי איסור של "בל תאכילום", וא"כ אמאי בסוגיין אשכחן דרק לאותו אחד שא"צ לאמו הוי איסור.

**ג.** במג"א, כתב שלפי מה דקי"ל שאין האם מחוייבת על בנה, איכא איסור לתת לקטנים לאכול ביוה"כ בידים, ולא דמי לסוכה שמותר לאם לתת לקטנים לאכול מחוץ לסוכה, משום דבסוכה ליכא איסור אלא מצווה - דהא אין האם מחוייבת בחינוך, אך ביוה"כ הוי איסור ביידיים שמאכילתן איסורים, והוי איסור של "בל תאכילום". ויעויין בשעה"צ (סי' תרטז') שכתב, דאין דברי המג"א מוכרחים, דהא בקטן מחוייב להאכילו אחר ג' שעות [מדין חינוך] וא"כ דלא הוי איסור, אבל על האם שאין עליה מצוות חינוך יכולה להאכיל בידים גם לפני ה-ג' שעות. ובדברי המג"א אפשר לבאר, דס"ל דע"י שיש מצוות חינוך חשיב כמוזהר על הדבר, וא"כ חל בו איסור ד"בל תאכילום". ומ"מ גבי סוכה חזינן בדברי המג"א דליכא איסור של "בל תאכילום".

**ד.** ולקמן במתני' (כה' ע"א) חזינן, דעוסק במצווה פטור מן המצווה, וכתב רע"א (בחידושיו) דהקשו לו בזה, דאה"נ שעוסק במצווה וא"כ פטור מן הסוכה - אך מ"מ נהי דלא עביד מצווה

עביד עבירה דהא אוכל מחוץ לסוכה, ותירץ רע"א, דבסוכה הוי מ"ע, ולהכי כשאוכל מחוץ לסוכה מבטל מצוות עשה אך מ"מ לא עביד לאו ומשו"ה לא עביד עבירה. אך בפנ"י כתב, דאע"ג שעביד מעשה איסור, מ"מ נתחדש דעוסק במצווה פטור מן המצווה. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא דסו"ס מבטל בידים.

**אלא** דהביאור בזה, הוא, דרע"א סבר דלא הוי איסור אלא דחשיב מבטל עשה, אך הפנ"י פליג ע"ז וס"ל, דכשמבטל את העשה בידים הוי מעשה איסור - אולם בסוכה נתחדש דאעפ"כ הוי עוסק במצווה ופטור מן המצוה.

**ה.** בעירובין (מ' ע"ב) איתא, דביוה"כ שמברך על הזמן אין יכול לברך על הכוס, והקשתה הגמ', דניתיב לקטן, ותירצה, לא - דלמא אתי למסרך. וכתבו שם התוס', דאם אירע מילה בביהכנ"ס ביוה"כ יהבינן ליה לקטן לשתות מן היין.

**וא"כ** למג"א דלעיל בעינן למימר, דמה שאמרה הגמ' דבקטן לא, איירי בקטן שהגיע לשעות, ומה שכתבו התוס' דבברית מילה יהבינן לקטן, הוא בקטן שאין מחנכים אותו לשעות דבו לא חיישינן דלמא אתי למסרך.

**ו.** ממעשה דהילני המלכה הוכיח הריטב"א, דבקטן שמחנכים אותו למצוות בעינן לעשות לו סוכה עם כל ההכשרים שבה, ועוד, דלמא אתי למסרך. ומה שהביא ב' טעמים, הוא, דכיוון שסו"ס יושב בסוכה מה אכפ"ל אי הויא גבוהה טפי מעשרים אמה, אלא דכיוון דחיישינן דלמא אתי למסרך בעינן לעשות לו סוכה כהלכתה.

**ז.** ובשו"ע (סי' תרנח' ס"ו) כתב וז"ל: "לא יתננו ביום הראשון לקטן לפני שיצא בו, מפני שהקטן קונה ואינו מקנה לאחרים מן התורה" וכו'. ולפ"ז תקשי בשני ימים טובים של גלויות דבתרווייהו איכא חיוב של "שלכם", היאך עבדינן גבי קטן, אומנם בשו"ע (שם) הוסיף דהיכא שתופס עם הקטן שפיר דמי. אך מ"מ המשנ"ב (שם) הביא בזה פלוגתת הפוסקים, דהמג"א סבר, דא"א לחנכו בשאול, אך הבגד"י סבר, דאפשר לחנכו בשאול.

**וע"פ** הנ"ל א"ש, דאי נימא דהוי חיוב (יעויין בסימן הקודם) א"כ גם הקטן אינו יוצא בשאול משום דהוי כגדול, ולהכי סבר המג"א דא"א לחנך לקטן בשאול, אך הבגד"י דפליג סבר דלא הוי חיוב אלא רק להרגילו במצוות. ובהא יש לחלק, דאי הוי פסול בחפצא אתי למסרך, אך בשאול דאין זה פסול

בחפצא - אי נימא דהמצווה הויא רק להרגילו לקטן כדסבר הבגד״י אפשר דיודה המג״א, דהא כבר ליכא לסברא של אתי למסרך.

ח. ויעויין עוד בחכמת שלמה שכתב, דהנה, חסר הוי פסול דהיום הראשון אך בשאר הימים כשר, דפסולו הוי דרבנן גרידא. וכתב, דלפ״ז ביום הראשון היכא דאית ליה חסר שיקיים לכה״פ המצווה דרבנן. ולדבריו נפיק, דיכול לתת לקטן בתורת שאילה בכדי שלכה״פ יקיים המצוה דרבנן.

סימן ח

## בפלוגתת ב״ש וב״ה גבי ראשו ורבו ושולחנו [ג׳ ע״א]

**שם** בגמ׳, ״אמר רב שמואל בר יצחק, הלכה, צריכה שהתא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו. א״ל רבי אבא, כמאן, כב״ש. א״ל, אלא כמאן. איכא דאמרי, אמר רבי אבא, דאמר לך מני ב״ש היא ולא תזוז מינה״. ובסו״ד הגמ׳ תנן, ״לעולם בתרתי פליגי, פליגי בסוכה קטנה ופליגי בסוכה גדולה, וחסורי מחסרא והכי קתני, מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ב״ש אומרים לא יצא וב״ה אומרים יצא, ושאינה מחזקת אלא כדי ראשו ורובו בלבד ב״ש פוסלין וב״ה מכשירין״.

**וממסקנת** דברי הגמ׳ נפיק, דאיכא בנייהו ב׳ פלוגתות, והם: א. בשיעור הסוכה, ב. היכא ששולחנו בתוך הבית. והא פשיטא לן דהלכה כב״ש בפלוגתא דשיעור הסוכה, דהא איפסיקא הלכה כוותייהו בגמ׳, כדתנן בדברי רב שמואל בר יצחק. אך עתה ניתי ונחזי, כמאן הלכתא בפלוגתת ב״ש וב״ה היכא ששולחנו בתוך הבית.

**א.** הנה הרי״ף (בפ״ש, יג׳ ע״א, מדפי הרי״ף) הביא לדברי הגמ׳ דידן ופסק דבתרווייהו הלכתא כב״ש, משום דחד טעמא נינהו, דגזרינן שמא ימשך לתוך הבית, ובעינן בהכשר סוכה זע״ז.

**ב.** וצ״ב, דהא הגמ׳ לא פסקה הלכתא כב״ש בסוכה גדולה, דכל מה שאמר רב שמואל בר יצחק וכו׳, הוא רק גבי סוכה קטנה. ובפשטות היה ניתן לומר, דכיוון שבסו״ד הגמ׳ חזינן דחסורי מיחסרא א״כ כולה הלכתא כב״ש.

**אלא** דיעויין בר״ן שהקשה: א. דסו״ס לא נפסקה הלכה אלא בסוכה קטנה [אך לפי דברינו דלעיל, אפשר דלא תקשי, ודוק], ב. דלקמן (ז׳ ע״ב) אשכחן דאמר אביי ״רבי ור׳ יאשיה ... וב״ש ... סבירא להו סוכה דירת קבע בעינן ... ב״ש דתנן, מי שהיה ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית״ וכו׳, וחזינן מהא דהטעם בסוכה גדולה הוא משום סוכת קבע (ובס״ד נראה לי לבאר בזה, דהנה, תנן התם בלשון המח׳ פוסלין ומכשירין, ולנתבאר בסוגיין דחסורי מחסרא - אזיל האי לישנא גבי סוכה קטנה), וגם אי נימא דסבירא לן כרבנן דבעינן דירת עראי, מ״מ קצת קבע בעינן דאל״ה הויא סוכה סרוחה, ג. וא״ת, דמה שמנה

אביי להנך שיטות הוא כדי למימר דלית הלכתא כהנך שיטות וא"כ לית הלכתא כב"ש, מ"מ אכתי חזינן דטעמא הוי משום דבעינן דירת קבע, וממילא דלא הוי חד טעמא כדברי הרי"ף - וא"ת, דבהא פליגי ר"ש בר יצחק ואביי, אכתי תקשי, דסו"ס אפשר דכל מה שאמרינן לטעמא של גזירא שמא ימשך הוא רק כל כמה שהוי סוכה קטנה שאין לו להיכן למשוך השולחן אך בסוכה גדולה לאו, וראיה לזה, דאל"ה נימא רק לדין דסוכה גדולה דבו גזרינן וכ"ש בסוכה קטנה.

**ג.** הנה, הרז"ה (המאור הקטן, ג' ע"ב, מדפי הרי"ף) תמה על דברי הרי"ף דבסוכה קטנה לא קתני שהיה לו שולחן בתוך הבית, דלפי"ז צ"ב בלשון הגמ' "שתהא מחזקת", דבשלמא אי טעמא הוי משום דירת קבע בעינן שיעור סוכה הראויה לדירה, אך לשיטת הרי"ף דהוי רק גזירה שמא ימשך לא בעינן "שתהא מחזקת" דהא מדאו' סגי בוע"ו. וצ"ל דאה"נ אין זה לשון מדוקדק, דהא אין דין שתהא מחזקת זע"ז, אלא, דאין היכי תמצי אחר - דאל"ה הוי שולחנו בתוך הבית, וא"כ חיישינן שמא ימשך (דאין דין "שתהא" מחזקת אלא ד"חייבינן" שתהא מחזקת).

**עוד** קשיא בשיטת הרי"ף, מהשו"ט דהגמ' "מתקיף לה רנב"י ממאי דבסוכה קטנה", דמשמע מהא דטעמא דשמא ימשך שייך רק בסוכה גדולה דאל"ה מאי קא מחלק הא חד טעמא נינהו.

**ד.** ובביה"ל (ח"ג, סי' נג') הקשה, דאמאי פסק הרי"ף כב"ש דבעינן זע"ז, הא היכא שליכא להאי סברא דשמא ימשך, ליכא למיחש להא, וכגון שעביד סוכה שאית בה וע"ו ופסל, או היכא שעביד סוכה קטנה וע"ו ובכניסתה עביד סוכה גדולה, דבכה"ג תו ליכא חשש. עוד ילה"ק בזה, דמה שחזינן לקמן (ז' ע"ב) שהכשר סוכה הוי ב' דפנות ובדופן השלישית רוב ז', תקשי לדברי הרי"ף דאמאי בעינן לרוב שבעה הא סו"ס איכא בסוכה וע"ו.

**וביאר** בזה הביה"ל, דס"ל להרי"ף דאע"פ שסגי לן בוע"ו, מ"מ כיוון דתנן דצריכה שתהא מחזקת ראשו ורובו ושולחנו וחיישינן שמא ימשך, סברו רבנן דשם סוכה לא הוי אלא בזע"ז. וא"כ דלא תקשי מה שהקשה הביה"ל דסגי לן בוע"ו, דהא כך גזרו רבנן. וע"ז הקשה רנב"י דאפשר דב"ה מודו דבעינן שיעור זע"ז, ומשא"כ בגדולה פליגו בגזירה בעלמא, ואין האחד תלוי בשני - משום דבסוכה קטנה הוא מדין שיעור סוכה

דרבנן ובסוכה גדולה הוא משום גזירה בעלמא.

**ולפ"ז** א"ש קושיית בעה"מ, דכיוון שקבעו רבנן שהשיעור הוא זע"ז דחיישינן שמא ימשך, להכי בוע"ו אמרינן דפסולה.

**ה.** איברא, דגבי הקושיא דדופן שלישית יל"ע, דהא מה שחידשו רבנן זע"ז הוא במשך סוכה אך בדופן סגי אפי' בו' טפחים. ובדוחק בעינן למימר, דכיוון שחידשו בסוכה - חידשו בדפנות נמי. עוד יל"ע, דמהיכי תיתי שקבעו רבנן שיעור חדש בסוכה, הא כי היכי שבגדולה לא קבעו אלא אמרו שלא יצא ה"ה דנימא הכי בקטנה.

**ברמב"ם** פ"ד מסוכה ה"א, כתב וז"ל: "שיעור הסוכה, גובהה אין פחות מעשרה טפחים ולא יתר על עשרים אמה, ורוחבה אין פחות משבעה טפחים על שבעה טפחים", חזינן מדבריו שכתב לשיעור דזע"ז בכלל השיעורין דאו', ולפ"ז תקשי לכל הנתבאר בדברינו דהשיעור דזע"ז לא הוי אלא דרבנן.

**ו.** ובמלחמות (להרמב"ן, ג' ע"ב, מדפי הרי"ף) ביאר בשיטת הרי"ף, דאה"נ דהשתא ליכא שולחן אך מ"מ גזרינן שמא יהא שולחן וימשך אחריו (משמע, דלמד בדברי הרי"ף דהוי רק גזירה דרבנן), ואפי' לישון בה פסולה דכיוון דאינה ראוייה לאכילה אינה סוכה (משמע, דלמד בדברי הרי"ף דהוי מדאו'). ובשעה"צ (סי' תרלד' סק"ו) כתב, דהרמב"ן למד בשיטת הרי"ף דבכה"ג פסולה מדאו', וכתב עוד, דלפ"ז א"ש מה שחזינן בגמ' דשיעור הכשר סוכה הוי זע"ז. אך עכ"פ תקשי לן לשון הרמב"ן, דהא בדברי הרי"ף חזינן דלמד דהוי רק גזירה שמא ימשך, ועוד, דסותר הרמב"ן את דבריו מיניה וביה.

**אלא,** דכתוב בדברי הרמב"ן שבתורה נתחדש שצריך דיורין בסוכה, וא"כ פיתו בידו לא חשיב אכילה של דיורין, אלא דירה סרוחה, ודירה סרוחה פסולה מדאו'. ואילולי טעמא דשמא ימשך ראויה הסוכה אף לאכילה, דהא יכול לאכול באופן שיהא השולחן בתוך ביתו, אך מכיוון שדרך האדם שנמשך בשעת אכילתו חשיבא הסוכה כאינה ראויה. וכך לכאו' הוי פשטות לשון הרמב"ן, וא"כ א"ש מה שפסק הרי"ף כב"ש דגם בסוכה יש לחוש לדרך האדם, ויליף הרי"ף לזה - ממה שהכלילה הגמ' גם לשיעורין וגם לדיורין בהדי הדדי דהוי חשש אחד.

**ז.** בביאוה״ל (סי׳ תרלד׳) כתב, דלרי״ף דפסק כב״ש בתרווייהו, מדאו׳ סגי בוע״ו ומה דבעינן זע״ז הוי גזירה דרבנן, אך להחולקים על הרי״ף מה דבעינן זע״ז הוא מדאו׳. ונפק״מ הויא בספק ז׳, דלסוברים דהוי דאו׳, הוי ספק דאו׳, וספק דאו׳ לחומרא.

**ח.** ובפרק הישן כתב המרדכי, שהיכא שעביד סוכה במקום שא״א לו לישון שם, כגון שמתירא מליסטים וכיוצ״ב פסולה הסוכה [ובפשטות דבריו משמע דאף מדאו׳]. ובשע״ת מייתי להחכם צבי - דקא מתמה על המרדכי דהיכא שעשה סוכה לאכילה וסוכה לשינה לא פסלינן, ולמאי דנפיק מדברי המרדכי תקשי אמאי לא ניפסול.

**אך** יעויין בביה״ל (דלעיל) שתמה על קושיית החכם צבי, דלהדיא כתב הרמב״ן במלחמות (דלעיל) דבעינן שתהא הסוכה ראויה לכל צרכי האדם. אולם דלביאורינו דלעיל בדברי הרמב״ן לא תקשי וא״ש, ודוק.

## סימן ט

# בעניין שוא"ת דרבנן במצוות סוכה [ג' ע"א]

**א.** הנה כתבו התוס' בד"ה "דאמר לך מני" וכו', דאליבא דב"ש נפיק דכיוון דפסלו רבנן לסוכה משום האי גזירה דשמא ימשך - אפי' מדאו' לא יצא. וראיה לזה, מהא דאשכחן לקמן (כח' ע"א) במתני', "מעשה שהלכו זקני ב"ש וזקני ב"ה לבקר את ר' יוחנן בן החורנית, ומצאוהו שהיה יושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בתוך הבית ולא אמרו לו דבר, אמרו להם ב"ש משם ראיה [בתמיה], אף הם אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצוות סוכה מימיך". ובריטב"א פליג וס"ל, דמה שאמרו לו רבנן לא קיימת מצוות סוכה מימיך הוא גבי הדינים דרבנן, וא"כ פשט הדברים הוא, שלא קיימת את המצווה כהלכתה אליבא דרבנן.

**ב.** ובערול"נ כתב לבאר בזה, דהוי כדירה סרוחה משום דחיישינן שמא ימשך, וממילא דלא הוי כעין תדורו הנאמר בקרא, ולהכי פסלו רבנן כשיש לו סוכה גדולה אך אוכל באופן ששולחנו נמצא בתוך הבית. וצ"ב, דהא סו"ס הויא סוכה גדולה, וא"כ מה סרוחה אית ביה. ועוד, דא"כ היאך אתיא הגמ' בברכות (יא' ע"א) ראיה מר' יוחנן בן החורנית - להאי דינא דאמרינן התם "אמר רב יוסף עשה כדברי ב"ש לא עשה ולא כלום", הא הכא מה דלא נפיק הוא משום דהוי סרוחה. וצ"ל בזה כדכתב הפמ"ג, דכיוון שגזרו ביה רבנן ממילא נתבטלה בכה"ג המצווה דאו', וכדכתב רבינו יונה בריש ברכות גבי ק"ש לאחר חצות.

**איברא,** דזה מחודש טפי בדברי הגמ', וכדיעויין בר"ן (פרק שני, דף יב' ע"ב, מדפי הרי"ף) שכתב בד"ה "אמרו לו אם כן היית נוהג לא קיימת מצוות סוכה מימיך", וז"ל: "לאו דווקא, דהא מדרבנן הוא דמתסר שמא ימשך אחר שלחנו, אלא הכי קאמר לא קיימת מצוות סוכה כראוי וכרצון חכמים, וכדתנן בפרק ערבי פסחים (פסחים, קטז' ע"ב) כל מי שלא אמר שלושה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, כלומר שלא קיים מצוותן כראוי". הרי לנו מדבריו, שהוכיח מלשון הגמ' בסוגיין ובסוגיא דפסחים דלא קיימת אינו אלא מדרבנן.

**ג.** בקובה"ע (סי' סט') כתב, דהנה ביבמות אשכחן דמה דאיכא כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה הוא רק בשוא"ת אבל לא בקו"ע, ופשטות הדברים הוא דמצו חכמים למימר לן לא לעשות את המצווה - אך בלאו ליכא להו כח למימר הכי, ונפק"מ בהא, דבלאו איכא מלקות וכן איכא קורבן [היכא שזדונו כרת] ומשא"כ בעשה. וא"כ היכא שהביטול עשה הוי ביידיים כגון היכא שאוכל מחוץ לסוכה או היכא שהולך בבגד פשתן ללא ציצית, אי נימא כהפמ"ג (דלעיל) סו"ס הכא הוי ביטול עשה, [ובתוס' ביבמות (צ' ע"ב), הקשו דהיאך הוי שוא"ת, הא כשלובש לסדין הוי בקו"ע. ויעויין בשאגא"א (סי' לב') שכתב, דסדין בציצית חשיב שוא"ת דהא הלבישה גופא לא אסורה אלא מצד חסרון הציצית, יעו"ש].

**אלא** דיל"ח בזה, אי הפשט הוא שיש כוח ביד חכמים לבטל את המצווה ומשא"כ בלאו, או דנימא דהביאור בזה הוא דאיכא כוח בידם למימר שוא"ת [שאם יעשה, יעבור על דברי חכמים בידים]. ונפק"מ בזה, דאי נימא כצ"א ליכא כלל לדאו', אולם אי נימא כצ"ב איתא לדאו' - אך אין יכול לקיימה כדבואר. ולהכי קא מקשו התוס' דיבמות שפיר, דסו"ס עביד איסור בידים.

**ויעויין** שם שכתב, דכשהציע את הדברים קמיה דמרן הגר"ח, אמר לו, דגם לצ"א חשיב כעובר על האיסור בידים, משום שמה שהאדם מצווה לעשות את העשה, הוא הדוחה, אך כיום שאינו מצווה לא דחי.

**ד.** עכ"פ אפשר, דהכא אזלו התוס' כצ"א - ולהכי כתבו דאפי' מדאו' לא יצא, אך הריטב"א והר"ן אזלו כצ"ב - ולהכי ס"ל דרק מדרבנן לא יצא, ודוק.

## סימן י

# בגדר הדין בבית שאין בו דע"ד [ג' ע"א]

**א.** הנה אשכחן בסוגיין, דבעיא הגמ' לאוקים להאי ברייתא של "בית שאין בו ד"א על ד"א פטור מן המזוזה" וכו', כרבי דס"ל דסוכה צריכה שתהיה בה דע"ד וכו'.

**ובתום'** בד"ה "בית שאין בו ד"א" מייתו לירושלמי, שכתב לעוד ב' אופנים דבעינן בהו שיהיה בית שיש בו דע"ד [והם: א. גבי מעשר שאין טובל אלא עד שיראה פני הבית, ב. הנודר מן הבית שהיכא דאיכא פחות מדע"ד יכול להיכנס בו], וכתבו: "ועוד הול"ל לעניין פתח בית אב של נערה המאורסה". ובביאור דבריהם כתב המהר"ם, דהוקשה להם, דבשלמא סוגיין א"ש משום דתנא ושייר, אלא להירושלמי שכתב לכל גווני א"כ הוה להו לכתוב נמי גבי נערה המאורסה - שכתיב בה (דברים, כב' - כא') "פתח בית אביה".

**ב.** ויעויין בערול"נ שהקשה, דבשלמא במה דאייתו התוס' מהירושלמי וממה דחזינן בסוגיין בעינן שיהיה ראוי לדירה, אך בנערה המאורסה מה אכפ"ל דלא הוי בית הא סו"ס כיוון שהאב דר שם שייך למימר לו 'ראו גידולים שגדלתם' [וכמו דפרש"י עה"ת]. ועוד הקשה, דביפת תואר נמי בעינן בית דהא כתיב (דברים, כא' - יב') "והבאת אל תוך ביתך", וכמו"כ גבי משכון דכתיב (דברים, כד' - י') "לא תבוא אל ביתו" וכו' נימא דווקא דע"ד, וכמו"כ גבי קור"פ כתיב (שמות, יב' - מו') "בבית אחד יאכל" ומשמע דהוי דין בבית, ויעו"ש שנשאר בצ"ע.

**ג.** ולהכי נראה בס"ד לבאר בזה, דיש לחלק בין היכא שהוי דינים "בבית" עצמו לבין היכא שהוי דין "בגברא שיעשה בתוך הבית". דהיכא שהוי דין בבית עצמו כה"ג דמייתי הגמ' וכהאי דמייתי הירושלמי [טובל למעשר - משום דהוי דין בבית שכאשר רואה את פני הבית מתחייב במעשר, נודר מן הבית - משום דנמי הוי דין בבית, ואף אם נחזי אנשים שדרים בבית שהוא פחות מדע"ד בטלה דעתם כדכתב הערול"נ בריש דבריו] מייתי לזה הגמ', אמנם היכא שהוי דין בגברא שיעשה בתוך הבית - כי האי דאשת יפת תואר וכי האי דמשכון וקור"פ לא מייתי הגמ'.

ולביאור המהר"ם הנ"ל א"ש ולא תקשי, דמה שחזינן בירושלמי שאייתי לכל גווני דהוו דין "בבית" ולא אמרינן תנא ושייר - תו הקשו התוס' שפיר דנימא הכי אף גבי נערה המאורסה.

ואעפ"כ אכתי צ"ע במאי דהקשו התוס' בנערה המאורסה כדהקשה הערל"נ, דסו"ס לנתבאר בדברינו הוי דין בגברא שיעשה בתוך הבית ולא הוי דין בבית עצמו, ודוק היטב.

## סימן יא

# בדין חיוב מזוזה בבית שיש בו דע"ד [ג' ע"א]

**שם** בגמ', "מאן תנא להא דת"ר, בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה" וכו'.

**א.** הנה, כתב הרמב"ם פ"ו ממזוזה ה"ב, וז"ל: "בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה, ואם יש בו כדי לרבע ארבע על ארבע אמות בשווה אע"פ שהוא עגול או בעל חמש זויות - ואין צריך לומר שאם היה אורכו יתר על רוחבו הואיל ויש בו כדי לרבע ארבע אמות על ארבע אמות חייב במזוזה".

**ומפשטות** לשונו משמע, שאין הבית חייב להיות דע"ד בדווקא, אלא דכל היכא שאית בו כדי לרבע חייב במזוזה.

**איברא,** דבסוף מסכת מנחות כתב הרא"ש (הלכות קטנות, סי' טז'), דרק היכא דהוי דע"ד בדווקא חייב במזוזה, ודלא כהרמב"ם, וכתב עוד, דכך משמע מפשטות סוגיין, יעו"ש.

**ובביאור** פלוגתייהו כתב בעמק ברכה [להגרא"ל פומרנצ'יק, על הרמב"ם הנ"ל], דהנה יל"ח, אי מה שבעינן דע"ד הוא דכך נאמר למשה מסיני, או דנימא דכך שיערו חכמים שהוי שיעור דירה. ולפ"ז א"ש, דלהרמב"ם סבירא דכך נאמר למשה וא"כ לא בעינן דע"ד בדווקא - אלא דכל היכא דאית בבית חמש מאות שבעים ושש טפחים הוי דירה מעליא, אך להרא"ש סבירא דכך שיערו חכמים שיעור דירה וא"כ כל כמה שהוי דע"ד בדווקא לא מהני למקרי בית. (ונפק"מ בנייהו היא כפשוטו, גבי דכל הא דמייתי הגמ' דבעו בית).

**ואין** להקשות, מהא דסבר הרמב"ם הנ"ל (בה"ז) שבית האוצרות פטור ממזוזה - וא"כ היכי מחייב הכא במזוזה הא סו"ס ל"ש מבית האוצרות, דתרווייהו לא חזו לדירה. דהא, הרמב"ם גופיה כתב התם (בה"ז), וז"ל: "שנאמר ביתך, ביתך המיוחד לך" וכו', ודוק.

**ב.** איברא, דמלישנא דהגמ' לא משמע כהרמב"ם, דהנה בע"ב כתבה הגמ' "אפי' רבנן מודו דאי אית ביה ד' אמות על ד' אמות דיירי ביה אינשי, ואי לא, לא דיירי ביה אינשי". ויעויין בב"י

שכתב, דלהרמב"ם סבירא דגם בכה"ג דיירי ביה אינשי דסו"ס איכא דע"ד.

**ג.** ובאמת נראה, דלהרמב"ם סבירא, דכי היכי ששיערו חכמים בסוכה שהוי עראי דבעינן זע"ז, ה"נ שיערו בבית שהוי קבע דבעינן שיהיה דע"ד, ואורך הבית תלוי בצורת מגוריו של האדם, וא"כ מכיוון שסו"ס הוי חמש מאות שבעים ושש טפחים לא אמרינן דבטלה דעתו. אך להרא"ש סבירא, דבכה"ג לא גרע מהא דכתבו התוס' בד"ה "כמאן" (לעיל, ב' ע"ב) דהוי לול של תרנגולין ואע"פ שלא הוי כלול - וגדול הוא טפי, מ"מ כה"ג לא הוי מגורי אדם.

**ד.** אך בט"ז (סי' תרלד') תמה על כל הנתבאר, דהנה בלשון הרמב"ם קשיא: א. במש"כ "ואם יש בו כדי לרבע ד"א על ד"א בשוה", הא לשיטתייהו דסברי בדברי הרמב"ם דלא בעינן דע"ד בדיוק, מה שייך לשון "בשוה". ב. במש"כ "ואין צריך לומר", צ"ב דמהי"ת להו שאורכו יתר על רוחבו הוא בגוונא של צר וארוך.

ג. ממש"כ הרמב"ם בפ"ד מסוכה ה"ז, וז"ל: "סוכה עגולה, אם יש בהיקפה כדי לרבע בה שבעה טפחים על שבעה טפחים, אף על פי שאין לה זויות כשרה", חזינן שהחידוש בדבריו הוא שכשרה ואע"פ שאין לה זויות, וא"כ ה"ה גבי מזוזה נמי.

**ולחכי** כתב לבאר, דהא פשיטא לן דסבר הרמב"ם דבעינן דע"ד בדווקא [בשוה], ואע"פ שהוא עגול כלומר שאין לו זויות, ואצ"ל שהיכא שיש חמש אמות על ארבע אמות [ארכו יתר על רחבו] חזינן לחמישי כאינו וממילא דסו"ס איכא דע"ד בדיוק.

**ה.** ובאמת צ"ל, שהא פשיטא דבסוכה עצמה בעינן זע"ז, אך הוו"א שכדי שיהיה דופן בעינן שיהיו זויות. ברם הרא"ש והב"י סברי דמש"כ הרמב"ם "עגול", הוא לאפוקי מהא דאיתא בנזיר (ח' ע"א) דבית עגול אינו מטמא בנגעים, דלא נימא דה"ה דבמזוזה אינו חייב, ודוק.

## סימן יב

# בדין חיוב מעקה בבית שיש בו דע"ד [ג' ע"ב]

**שם** בגמ', "מאן תנא להא דת"ר בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזוזה ומן המעקה".

**א.** יעויין ברמב"ם פי"א מרוצח ושמירת נפש ה"א, שכתב וז"ל: "מצות עשה לעשות אדם מעקה לגגו, שנאמר ועשית מעקה לגגך. והוא שיהיה בית דירה, אבל בית האוצרות ובית הבקר וכיוצא בו איננו זקוק לו, וכל בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המעקה".

**וצ"ב** בזה, דהא לאחמ"כ (ה"ד) כתב וז"ל: "אחד הגג ואחד כל דבר שיש בו סכנה וראוי שיכשל בו אדם וימות. כגון שהיתה לו בור או באר בחצירו, בין שיש בו מים בין שאין בו מים חייב לעשות חוליא גבוהה עשרה טפחים", ולכאו' מ"ש מבית שדווקא היכא שאית בו דע"ד חייב במעקה.

**ב.** והיה אפש"ל, דבמצוות מעקה אמרה התורה מ"ע ומצוות ל"ת, מ"ע דכתיב (דברים, כב' - ח') "ועשית מעקה לגגך", ומצוות ל"ת (שם) "ולא תשים דמים בביתך", וא"כ מה שמתחייב בבור ובשאר דברים הוי רק מצד המצוות ל"ת.

**וראיה** לזה אפשר לאתויי, מהא דאיתא בשלהי שור שנגח דו"ה (ב"ק, מו' ע"א), "ר' נתן אומר, מניין שלא יגדל אדם כלב רע בתוך ביתו ואל יעמיד סולם רעוע בתוך ביתו, שנאמר ולא תשים דמים בביתך", ומהא משמע להדיא כהנתבאר בדברינו.

**ג.** אלא דאכתי תקשי, דסו"ס נחייב בבית שאין בו דע"ד מצד מצוות ל"ת ד"ולא תשים דמים בביתך".

**ויעויין** בחת"ס (או"ח) שכתב, דבית שאית בו דע"ד אפי' אם אין מצוי בו המכשול חייב במזוזה מצד המ"ע, אולם בשאר מקומות רק היכא שמצוי בו המכשול מתחייב - והוא מצד המצוות ל"ת, והדברים פשוטים ודוק.

סימן יג

## בדין מיעוט שיעור הסוכה ע״י כרים וכסתות וכיו״ב [ג׳ ע״ב]

**שם** בגמ׳, ״היתה גבוהה מעשרים אמה ובא למעטה בכרים וכסתות, לא הוי מיעוט, ואע״ג דבטלינהו לכולהו, משום דבטלה דעתו אצל כל אדם״, וכו׳.

**א.** הנה, דברי הגמ׳ צ״ב, אמאי לא נקטינן בגוונא שמעיקרא בנה את הסוכה מעל גבי כרים וכסתות. ולכאו׳ י״ל, דהכא קמ״ל דאע״פ שמיעט לאחר שבנה להסוכה ליכא חיסרון של ״תעשה ולא מן העשוי״. אומנם לשיטת ר״י דסכך למעלה מעשרים פסול וצריך לנענעו, אכתי תקשי דמצי לאשמעינן נפקותא טובא מהאי, וליכא למימר דבכה״ג חשיבי הכרים והכסתות קרקע הסוכה משום דאין לחלק, וצ״ע.

**ב.** והנה, יל״ע היכא שהניחם באופן שא״א להוציאם אא״כ יסיר לסוכה, דלכאו׳ יהני, וכמ״ש רש״י בד״ה ״לא הוי מיעוט״ וז״ל: ״דאין סופו להניחם שם כל ז׳, מפני הפסד ממונו״.

**ועיין** בביאה״ל (סי׳ תרלג׳) שדן לגבי שטיחים שמציעים בבתי עשירים, דשפיר הוי מיעוט, משום דבכה״ג לא שייך הטעם של כל שבעה דהא עומדים הם לכך. אומנם כתב שם דמדברי המאירי לא משמע כן, דהא כתב המאירי דאפי׳ בכרים פחותים שמבטלם לא מהני, משום דחכמים לא יהבו לדברייהו שיעור. ובפשטות דבריו נראה, דאיירי אף באותם שטיחים הנ״ל, אך אכתי איכא לחלק ולמימר - דאיירי המאירי בכרים פחותים ולא בשטיחים, וצ״ע.

**ג.** ובד״ה ״תבן וביטלו״ כתב רש״י, וז״ל: ״בפיו לשבעה״. והקשה הריטב״א ע״ד רש״י: א. דהכא ליתא לדין של ״דברים שבלב אינם דברים״, דהא דין זה הוי רק בשבועות ונדרים וכו׳, ומשא״כ הכא חשיב אמירה גם אם יהרהר בליבו, וכמש״כ הר״ן (פסחים, ה׳ ע״א) גבי ביטול חמץ שמבטלו בליבו ומהני (ויעויין בפנ״י שכתב, דדברי רש״י לאו דווקא הוו), ב. דאין דרכם של בנ״א לבטל רק ל-ז׳ ימים. ולהכי פליג וס״ל דהוי ביטול עולמית.

**ד.** ובשיטת הריטב"א דסבר דבעינן ביטול עולמית, צ"ב מאי סברתו, ובפשטות י"ל, דבעינן שהמיעוט יהא כחלק מן הקרקע - ולהכי כל זמן שלא מבטלו עולמית לא חשיב קרקע. אולם דמשיטת הריטב"א לא משמע הכי, דהנה הקשה הריטב"א, דבב"ב (כ' ע"ב) אשכחן דהיכא דאיכא חלון בין בית לבית שיש בו מת - מניח תינוק שנולד ל-ח' חודשים ומהני לחצוץ מפני הטומאה וא"כ תקשי הכא דמ"ש, ותירץ הריטב"א, דהתם הוי ביטול משום דהוי בשבת וממילא דהוי מוקצה ולהכי לא יטלנו, ומשא"כ הכא חיישנן שמא ימלך ויטלנו. חזינן מהא דבאמת בדיני ביטול גם ביטול לזמן מהני רק דחיישינן שמא ימלך (ויעויין שם בתוס' דילפו, דהוי מדיני ביטול).

**ה.** ואכתי צ"ב בדברי רש"י דסבר דמהני ביטול ל-ז' ימים (כדכתב בד"ה "לא הוי מיעוט" וז"ל: "שאין סופו להניח שם כל ז' מפני הפסד ממונו"), ואע"פ דהוי ביטול לזמן, דא"כ נימא דיהני ביטול אף ליום אחד.

**ואפשר** לומר דסבר רש"י, דמכיוון דבעי להגביה לקרקע הסוכה, א"כ בעינן שיבטל לדבר הממעט לכל זמן שהסוכה מצריכה והוא ז' ימים, ולהכי בפחות לא יהני ביטולו.

סימן יד

## בדין הוצין היורדין לתוך עשרה, והמסתעף בדיני דירה סרוחה [ד׳ ע״א]

**בגמ׳,** ״היתה גבוהה עשרה טפחים והוצין יורדין לתוך י׳, סבר אביי למימר אם חמתם מרובה מצלתם כשרה, א״ל רבא הא דירה סרוחה היא ואין אדם דר בדירה סרוחה״. ופרש״י, דסברת אביי הויא, דכי היכי שבסוכה הגבוהה למעלה מעשרים אמה ואיכא בה הוצין - אמרינן דממעטין ההוצין רק היכא שצלתה מרובה מחמתה, ה״ה דבעשרה טפחים נימא הכי.

**א.** ובפשטות דברי הגמ׳, דין עשרה הוי מדיני מחיצה. ולכאו׳ ילה״ק, דהא הסכך נחשב כנמצא בתוך עשרה, וא״כ היאך סבר אביי למימר דהיכא שחמתו מרובה מצלתו כשירה, הא לא דמיא לעשרים, דבגוונא דעשרים סו״ס איכא חלל ואין יכול למעטו דהא הוי סכך פסול, ומשא״כ השתא דהוי סכך כשר.

**וברי״א** כתב, דסבר אביי דהוצין של חמתן לא הוו ולא מידי, משום דטפלים הם לעיקר הסכך, ולהכי לא תקשי כלל קושייתנו.

**ומדברי** רבא דאהדר ליה דהוי דירה סרוחה, צ״ב מאי קסבר אביי.

**ב.** והנה, הרמב״ם פ״ה מסוכה ה״ב, כתב וז״ל: ״סיכך בדבר שאין גידוליו מן הארץ ... אבל אם עבר וסיכך בדבר הנובל ונושר או בדבר שריחו רע כשרה ... וצריך להזהר שלא יהיו הוצין ועליו של סכך יורדין לתוך עשרה טפחים, כדי שלא יצר לו בישיבתו״.

**והקשה** רבינו מנוח, דלא משמע מדברי רבא בגמ׳ כמו שכתב הרמב״ם לשון ד״וצריך להזהר״, ותירץ, דמהמשך דברי רבא ״ואין אדם דר בדירה סרוחה״ משמע כשיטת הרמב״ם דהוי דין לכתחילה, ולהכי בדיעבד ״צריך להזהר״, וא״כ א״ש מאי קסבר אביי.

**ג.** ויעויין בחידושי מרן רי״ז הלוי (הלכות סוכה עמוד ט׳), שכתב לבאר בע״א. דמייתי להטור ולהשו״ע דפסקו כרבא, ומאידך גיסא אייתי להרמב״ם הנ״ל דמשמע מדבריו דלא הוי אלא דין לכתחילה (והקשה, דצ״ב בדברי

הרמב"ם, אמאי נקיט להא בהלכות הסכך ולא בהלכות ישיבת הסוכה).

**אלא** דלקמן (כא' ע"ב) תנן, "הסומך סוכתו בכרעי המיטה - כשרה, ר"י אומר אם אינה יכולה לעמוד בפנ"ע פסולה", ובטעמיה דר"י פליגו בגמ' ר' זירא ור' אבא בר ממל - אי הוי מחמת שאין לה קבע או דהוי מחמת שמעמידה בדבר המקבל טומאה. **ובתוס'** (התם) אייתו להירושלמי שביאר, דטעמא דאין לה קבע הוא דאין עשרה טפחים מן המיטה לגג, ודייקו התוס', דמשמע שאם סמכה על יתדות בפנ"ע אע"פ שאין מן המיטה לסכך עשרה כשירה, דהא איכא עשרה מן הקרקע לסכך. נפיק מדבריהם, דאם הסכך מקובע למיטה חשיב דירה סרוחה אע"ג שלא נתמעטו המחיצות מעשרה. ומשמע דזה הוי טעמא דר"י לחוד. וצ"ע, דהא דין דירה סרוחה לא תלי כלל בפלוגתת ר"י ורבנן. ועוד, דהדין של שיעור עשרה אינו כלל מעניין דירת עראי ודירת קבע.

**ויעויין** ברא"ש (פרק שני סוס"ב) שכתב, דליכא פלוגתא בין ר"י לרבנן, אלא דר"י אתא לפרושי לדברי רבנן. **אולם** בפיהמ"ש (להרמב"ם) תלי זאת בפלוגתא דר"י ורבנן (וכרש"י).

**ולהכי** ביאר זאת מרן הגרי"ז בתרי אנפי: המהלך הראשון הוא, דגם לרבנן איכא דין דירה, אך לרבנן דסברי דבעינן דירת עראי אין ההוצין מבטלין את השיעור. ומשו"ה נקט הרמב"ם לישנא ד"יזהר שלא יצר לו בישיבתו" דהא אין זה פסול בהסוכה, ולהכי בהסומך סוכתו הוי פסול רק אליבא דר"י, דהא לשיטתו בעינן דירת קבע. אך המהלך השני הוא, דלכו"ע הויא דירה סרוחה, ורבנן סברי דלא נאמר כלל שבהחפצא של הסוכה יהא חפצא של דירה, ולהכי הסוכה פסולה, אולם ר"י סבר שכל היכא שאין הסוכה ראויה לדירה פסולה. (ומהפסוק של "תשבו כעין תדורו", ילפו רבנן אליבא דהרמב"ם דהוי דין בהגברא ולא בהחפצא. ולהכי כשירדו גשמים דהוי תנאי בהכשר הסוכה - אע"פ שהוי דירה סרוחה, מ"מ הוי דין בהגברא שלא יכול לקיים את המצוה).

**ולפ"ז** א"ש סוגיין אליבא דהרמב"ם, דסוגיין אזלא אליבא דרבנן, וא"כ לאביי סבירא דבסוכה שהיא גבוהה עשרה ואיכא הוצין - אי חמתה מרובה כשרה דהא לא ממעט משיעור המחיצה, ועל זה אהדר ליה רבא, דבכה"ג הוי דירה סרוחה, אך זה לא הוי פסול בהחפצא אלא פסול בהגברא. ולהכי כתב הרמב"ם, ללשון

"וצריך להזהר". וממילא דא"ש, אמאי לא אהדר ליה רבא בלשון פסול דהא בכה"ג לא הוי פסול בהחפצא, ומשא"כ בסומך סוכתו סבר ר"י שאם אינה יכולה לעמוד בפנ"ע פסולה דזה הוי דין בהחפצא, ודוק.

**ולפי** הנתבאר בדבריו דהגרי"ז, א"ש מה דהקשו האחרונים אמאי לעיל (ה' ע"ב) אמרה הגמ' דהטעם שפחות מעשרה טפחים פסולה הוא מכרובים - תיפו"ל דהוי דירה סרוחה. אולם להמתבאר השתא לא תקשי, דהתם טעמא דהגמ' הוי בהחפצא דהסוכה אך דירה סרוחה הוי פסול בהגברא, ודוק.

סימן טו

# בדין מיעוט שיעור הסוכה ע״י אצטבא, ובדין דופן עקומה [ד׳ ע״א]

**א.** תנן, ״היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה אצטבא כנגד דופן האמצעי על פני כולה ויש בה הכשר סוכה כשרה, ומן הצד - אם יש משפת האצטבא לכותל ד״א פסולה פחות מארבע אמות כשרה״.

**יעויין** ברש״י, שפירש דמחמת האצטבא אמרינן דכל הסוכה כשרה, מהאי דינא דלקמן (יט׳ ע״א) דפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה.

**ובראי״ש** (סי׳ ג׳) הביא קושיית ה״ר ישעיה, דכל מה שאמרינן פסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה הוא רק היכא שאיכא הכשר דפנות - אך הסכך פסול משום דאינו נמצא במקום הכשר והוי כשפודין של ברזל, ולהכי פליג ה״ר ישעיה עליה דרש״י וס״ל, דרק היכא שהויא האצטבא אמרינן דהסוכה כשרה. ועוד, דהדין של פסל היוצא הוא היכא דאיכא ב׳ דפנות והשלישית הויא טפח, ומחמת האי דינא חזינן לדופן השלישית כאילו היא נמשכת על פני כל הסוכה, אך הכא מהי״ת שנחזי לאצטבא כאילו הויא על פני כל הסוכה.

**ב.** וכתב הרא״ש דנראה לו לקיים פרש״י (והטעם שמקיים, הוא, דלפי ה״ר ישעיה אמאי בסוגיין דיינינן מדין דופן עקומה), דהא דדמי רש״י האי דינא דהכא לדינא דפסל, הכי הוא, דבפסל היוצא איירינן היכא שעביד לדופן אחת (מהדפנות דאורך הסוכה) על פני כולה ודופן אחת עד לאמצע הסוכה, דבכה״ג גלי בדעתיה שעד סוף דופן זאת הויא סוכתו, ולהכי אתי הלכתא דפסל היוצא למימר דחזינן להכשר דפנות עד סוף הסוכה (כאותה הדופן הארוכה).

**והביאור** בזה, דכדי להכשיר סוכה בעינן שיהיה הכשר דפנות, אך נתחדש שפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה, משום דנטפל הוא להסוכה [כן נתבאר בתוס׳ לקמן (יז׳) וברש״י הכא]. ומשו״ה יליף רש״י, דאחר שנתבאר בדברי רבא (לעיל ב׳ ע״א) שעשרים אמה הוא שיעור בהסוכה א״כ היכא שהוי למעלה מעשרים לא הוי פסול בהסכך (כר״ת, לקמן, ט׳ ע״ב), ולכן כשעביד אצטבא תו

לא הוי פסול בגובהה - ומה שאין בו אצטבא נכשר מדין פסל היוצא וכו׳. אך ה״ר ישעיה סבר, שהפסול הוא בהסכך וא״כ בכה״ג ליכא למימר פסל היוצא מן הסוכה וכו׳ דהא ליכא סכך, ולהכי לא מכשרינן מדין פסל דסו״ס יושב מתחת לעשרים (היכא שאין אצטבא) והוי ליה סכך פסול.

**ג.** **ובטור** (סי׳ תרלג׳) בסוגיא דחקק [״היתה פחותה מי׳ טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה״] כתב, דכשר לשבת בחקק. והקשה הב״י, ולא ידעתי למה - דהא קיי״ל דפסל היוצא מן הסוכה נידון כסוכה וא״כ דכשר לשבת אף בשפת החקק. וכתב הט״ז, דליכא לדמויי דהא הוי דירה סרוחה ולהכי לא מכשרינן ע״י פסל [ודלא כהתוס׳ דלקמן (יט׳ ע״ב), שכתבו שם גבי סוכה העשויה כעין צריף שאע״פ שהוי דירה סרוחה מכשרינן ע״י הפסל].

**ולנתבאר** בסימן הקודם בדברי הגרי״ז דבעינן שם דירה, מצינן להכשיר מדין פסל היוצא דסו״ס הוי שם דירה, אך להחולקים דהוי דין בהגבהה בכה״ג ליכא ״כעין תדורו״.

**ד.** גבי אצטבא מן הצד כתב רש״י, דחזינן לסכך הפסול (היכא דליכא אצטבא והויא למעלה מעשרים) כאילו הוא חלק מן הדופן [וכן הוא ברש״י לקמן (יז׳ ע״א) בד״ה ״פסולה״], ובר״ן כתב לפרש כפרש״י, והביא דיש מפרשים דהא דאמרינן הכא דופן עקומה הוא שהדופן נעקמת מתחת לסכך הפסול. והקשה עלייהו הר״ן, דא״ה אמאי היכא שאיכא אויר אם הרחיק פסולה הא מונע לאויר הוי [כ״ה לקמן ברש״י הנ״ל].

**ואיתי** הר״ן נפק״מ, אי אפשר לאכול באותו המקום שאין בו אצטבא, דלפרש״י א״א דהא אכילתו הויא מתחת לדופן, ומשא״כ להי״מ מצי לאכול - דהא חזינן לדופן כנעקמת ואוכל הוא מתחת להסכך [ומהא משמע, דלא למד הר״ן בהי״מ שסברי דאזלא הדופן באלכסון, דאי לא נימא הכי אכתי אוכל מתחת לדופן, כך נראה לענ״ד].

**ובפמ״ג** (סי׳ תרלג׳) כתב, דנפק״מ בגוונא אחריתי, והוא, היכא שהסכך שסיכך בו גזול, דלרש״י סו״ס נעשה דופן גזול וגם בדפנות פסיל האי דינא דשלכם, אך להי״מ מהני דסו״ס לא נשתמש באותו הסכך כלל [ואכתי יל״ע בהא, דסו״ס מחמת סכך זה אמרינן להאי דינא].

**ה.** ובמה שכתב הר״ן נפק״מ, צ״ב, דהא לקמן (יט׳ ע״א) חזינן דהעושה

סוכתו כמין צריף כשרה ומ״ש מהכא (כ״פ הרמ״א בסי׳ תרלד׳ משם רבינו ירוחם). והנראה בזה, די״ל דיסוד הדין דדופן עקומה הוא, שרואים כאילו הדופן מתעקמת והולכת לסכך, ולהכי בצריף שהוי דופן א״ש, ומשא״כ הכא אי יאכל תחת הסכך הפסול גלי בדעתיה דלא חזינן הכי, ודוק.

**ולמעשה,** בתורא״ש פליג על שיטת הר״ן בטעם הפסול היכא שאוכל מחוץ לאצטבא, וס״ל דמכיוון דהוי דופן עקומה אי יאכל תחתיה הוי כמי שאוכל חוץ לסוכה, וצ״ב בדבריו - דהא בחידושיו כתב להדיא כדברי רש״י.

**והנה,** בפ״ה מסוכה הי״ד, כתב הרמב״ם וז״ל: ״דיחשב זה הסכך כאילו הוא מגוף הכותל״. ומשמע מדבריו דס״ל כהנתבאר. אמנם צ״ב, דהא בפ״ד מסוכה הי״ד, כתב וז״ל: ״ורואין כאילו הדפנות נוגעות באצטבא״, ומהא משמע כהי״מ דאייתי הר״ן, וצ״ע כמאן סבירא ליה [ויעויין בכס״מ שכבר הקשה הכי].

**וכמו״כ** צ״ע בדברי רש״י בסוגיין, שכתב וז״ל: ״וכאן מודדין את גובהן משפת האצטבא״, וצ״ב, דאע״פ שלמעלה אית ליה סכך כשר מ״מ אותו הסכך אינו באצטבא.

**אלא** דבע״כ בעינן למימר, דבאצטבא נתחדש שדופן זאת נמצאת באצטבא מדין דופן עקומה, ומה שנהיה דופן עקומה, הוא משום שהסכך הפסול נהפך לדופן, וממילא דא״ש מש״כ הרמב״ם, ולהכי כתב התורא״ש דחשיב כאוכל מחוץ לסוכה, וכן א״ש מש״כ רש״י - דמכיוון שהדופן חשיבא באצטבא מודדין את גובהו משפת האצטבא, ודוק.

סימן טז

## בדין חקק בקרקע הסוכה והשלימה לעשרה, ובדין מחיצות סוכה ומחיצות שבת [ד׳ ע״א וע״ב]

**שם** בגמ׳, ״היתה פחותה מי׳ טפחים וחקק בה כדי להשלימה לעשרה, אם יש משפת חקק ולכותל ג׳ טפחים פסולה, פחות משלושה טפחים כשרה. מאי שנא התם דאמרת פחות מארבע אמות [גבי אצטבא דאמרינן דופן עקומה] ומאי שנא הכא דאמרת פחות משלושה טפחים, התם דאיתיה לדופן פחות מארבע אמות סגיא - הכא לשוויי לדופן פחות משלושה טפחים אין, אי לא לא״.

**א.** הנה מדברי התוס׳ בסוגיין מבואר דגם ביותר מג׳ טפחים אפשר לצרף ב׳ חצאי מחיצות להיות אחת, אומנם דבסוכה בעינן שיהיו המחיצות סמוך להסכך. ואפשר לאתויי ראיה להא, דהנה הקשתה הגמ׳ דאמאי לא נימא הכא דופן עקומה, וצ״ע דהא דופן עקומה מהני רק שתהא הדופן סמוכה לסכך ולא שנצרף ב׳ מחיצות. ומתירוץ הגמ׳ על הקושיא הנ״ל צ״ב, דהנה תרצה הגמ׳ הכא לשווי דופן וכו׳, ולמשנ״ת בדברי התוס׳ תקשי דהא גם ב-ד׳ חצאי מחיצות (דפנות) בעינן לאכשורי.

**ב.** וכתב רש״י דאיירינן דאיכא שיעור הכשר סוכה בתוך החקק, עוד כתב דאיכא לבוד וחשבינן כאילו החקק לבוד ומגיע עד הכותל. אומנם דבראשונים מבואר איפכא, דחשבינן כאילו הדפנות מגיעות לסכך.

**ויעויין** בתוס׳ לקמן (יט׳ ע״א), דהיכא דאיכא דבר המפסיק לא אמרינן לבוד בפחות מ-ג׳ טפחים, ומה שאמרינן הוא רק באויר. ולכאו׳ דזה א״ש רק לשיטת הראשונים, אך לשיטת רש״י דהחקק מגיע לדופן - משמע דפליג על שיטת התוס׳ וס״ל דגם היכא שאיכא דבר המפסיק אמרינן לבוד.

**ועיין** מש״כ ר״א מן ההר, דלא כשיטת רש״י אלא דחשבינן שהדופן מגיעה לסכך. ומדבריו משמע, דבעינן שיהיה הכשר סוכה בתוך החקק, ולפ״ז תקשי בשיטת רש״י, דכיוון שהחקק מתקרב א״כ אמאי הצריך רש״י שיהיה שיעור הכשר סוכה.

**ובר״ן** אשכחן, שכתב דטעמא הוא משום דהוי דירה סרוחה, והיינו

דאע״ג שהחקק מגיע לדופן ואיכא שיעור י׳ טפחים מ״מ איכא דירה סרוחה. ובספר המכתם כתב, דאפי׳ שליכא שיעור הכשר סוכה כשרה, וע״כ דס״ל כרש״י דהחקק מגיע לדופן ושפיר איכא מחיצות י׳ טפחים, דאי ס״ל כר״א מן ההר דהדופן מגיע לחקק ליכא שיעור סוכה. וא״ת דהוי דירה סרוחה, י״ל כדיליף רבינו מנוח בשיטת הרמב״ם דדירה סרוחה כשרה בדיעבד (גבי סוגיא דהוצין).

**ג.** במאירי כתב, דמצי לאכול בשפת החקק. אומנם הטור (סי׳ תרלג׳), פסק דכשר לאכול רק בחקק. והקשה הב״י (התם), מ״ש מאצטבא דאמרינן דכל הסוכה כשרה, כדקי״ל פסל היוצא וכו׳, ותירץ הב״ח, דשאני התם דאיכא מחיצות וסכך כשר דאינו נפסל אלא מחמת גובהו אך הכא דליכא מחיצות ליכא סוכה. ומדברי הב״ח משמע, כשיטת ר״א מן ההר דחשבינן כאילו הדופן מתקרב לסכך, ומשו״ה מחוץ להסוכה ליכא דפנות (וצ״ע ממש״כ הרא״ש -סי׳ ג׳- דבפסל היוצא לא בעינן מחיצות כלל). אומנם תקשי, ממש״כ הב״ח בריש דבריו כרש״י דחשבינן כאילו החקק מגיע לדופן, ותירץ הפרישה, דשאני הכא דהו״ל דירה סרוחה, והקשה הפרישה, דמ״ש מסוכה העשויה כעין צריף דכשירה כולה מדין פסל היוצא.

**ויעויין** מש״כ המהרל״ח, דאי נימא דהדופן מגיעה לחקק א״כ א״א לישב שם דחשיב כמחוץ לסוכה. ולפ״ז יכול לישב ברוח רביעית, ורק ב-ג׳ רוחות א״א לישב [ומצד הדין דדירה סרוחה א״א לישב כלל, אומנם מסוכה כעין צריף מוכח דליכא חיסרון דדירה סרוחה] משום דלא בעינן דופן ברוח רביעית, וכ״כ הבכור״י (סי׳ תרלג׳) עיי״ש.

**והכי** משמע, ממש״כ הרא״ש בדין דופן עקומה, דכיוון שמתקרבת להסכך הכשר חשיב שאוכל מחוץ לסוכה. אומנם לשיטת הר״ן, שפיר מצי לאכול שם מדין פסל היוצא מכיוון דהוי רק דינים דחשיב שיש להסכך דפנות, אך אכתי חשיב שנמצא בתוך הסוכה. וא״כ ה״ה הכא גבי לבוד, דחשיב כבתוך הסוכה.

**ד.** אומנם לתירוץ המהרל״ח דבדופן רביעית יכול לישב, יל״ע מה חשבינן דופן רביעית.

**והנה,** השעה״צ (סי׳ תרלג׳ סקכ״ג) כתב בשם הדגמ״ר, דאם בנה אצטבא באמצע הסוכה ואיכא דופן עקומה מ-ד׳ רוחות יכול לישב בכל הסוכה, דבאותו מקום שיושב שם הוי

פסל היוצא והשאר הוי דופן עקומה. ולפ״ז א״ש הכא גבי חקק, דבאותו מקום שיושב שם הוי פסל היוצא דהא השאר חשיב כדופן. ובבכור״י כתב, דבכה״ג כשר רק ב-ב׳ בנ״א שהאחד יושב בצד זה וחבירו יושב בצד אחר, אך באחד נשאר בצ״ע (וצ״ב מאי הבדל איכא בנייהו).

[**ובשם** הגריש״א ידוע להסתפק בכה״ג אי יכול האחד להוציא את חבירו, דהא חשיב האחד כמחוץ לסוכה].

**ה.** ובתוס׳ הקשו, מ״ש סוכה מבית לגבי שבת דלא בעינן ג׳ טפחים, ותירצו, דשאני בית וכו׳. ומבואר מדבריהם, דבאמת אפשר לצרף ב׳ חצאי מחיצות אפי׳ ביותר מ-ג׳ טפחים, ומה שבעינן הכא ג׳ טפחים, הוא, כדי שיהיו המחיצות סמוכות להסכך, אך בשבת לא בעינן אלא למנוע את רגל הרבים. וצ״ע דהא בתירוץ הגמ׳ מבואר דבעינן פחות מ-ג׳ טפחים כדי לשוויי לשם דופן ולא כדכתבו התוס׳ דהטעם הוא שיהיו המחיצות סמוכות להסכך, (וייעויין בריטב״א בסוגיין, וברשב״א בשבת ז׳ ע״ב).

**והנראה** לבאר בדבריהם עפמש״כ הגר״ח (פי״ז משבת), דהנה כתב הרמב״ם בהלכה הנ״ל, דלחי דשבת כשרה אפי׳ משל אשירה משום דאין לה שיעור אך קורה דיש לה שיעור טפח פסולה משום דכתותי מכתת שיעוריה. והקשה הראב״ד, דהא גם בלחי איכא שיעור בגובה של עשרה טפחים ואע״ג דבעביו סגי בכל שהוא. ולהכי ביאר הגר״ח, דכו״ע סברי דהסברא בדין כתותי מכתת לא הוי שאינו נמצא כאן כלל דא״כ גם עביו כל שהוא ליכא, אלא דהביאור בזה, הוא, דהשיעור מכתת ונבצר לשיעוריה אך עצם הדבר נמצא. ולפ״ז בקורה דהשיעור טפח הוא בעצם הקורה - אמרינן כתותי מכתת וחשיב כאילו אינו, ומשא״כ בלחי דבעצמותו ליכא שיעור כלל והשיעור הוא רק בהמקום לא שייך להאי סברא דסו״ס חשיב הגברא כמוקף במחיצות ולהכי ס״ל להרמב״ם דגם בשל אשירה כשר.

**ובתב** העמק ברכה (סי׳ ה׳), וכ״ה בדברי הגר״ח (פט״ז משבת הט״ז), דבסוכה בעינן את עצם המחיצות ואין זה רק דין שהמקום יהא מוקף במחיצות, ולהכי בדפנות של אשירה הסוכה פסולה משום דכתותי מכתת שיעוריה. ולפ״ז אפשר, דזה הויא כוונת הראשונים הנ״ל דהיכא שבעינן שיהיה מוקף מחיצות מהני גם ע״י צירוף וכשבת, אך בסוכה דבעינן את עצם המחיצות לא מהני.

ו. ובפ״ד מסוכה אייתי הגר״ח, דשיטת הרמב״ן לגבי תל ברה״ר גבוה עשרה - דהתל חשיב רה״י וליכא גוד אסיק בתל ולהכי אינו עולה עד לרקיע, ומהרמב״ם משמע, דס״ל שליכא גוד אסיק בתל אך מ״מ סבר שהתל עולה עד לרקיע. וביאר בזה הגר״ח, דמה שעולה לא הוי מדין גוד אסיק אלא דמכיוון שהמקום מגודר למטה אמרינן דעולה עד לרקיע, אך בסוכה שבעינן גוד אסיק לא מהני דהוי מגודר. וכתב, דראיה לזה מתל המתלקט (כעין שיפוע) דאי איכא י׳ טפחים בתוך ד״א הוי מחיצה, ואע״ג דלא הוי מחיצה אחת אלא כמה וכמה מחיצות, מ״מ המחיצה מתלקטת מכמה וכמה מחיצות יחד (וכעין הא דאיתא בשבת - ז׳ ע״ב - גבי בית שחקק בו והשלימה לעשרה), דבהא מצטרף אע״פ שא״א למימר גוד אסיק דהא לא הוי מחיצה אחת.

ולפמש״כ הגר״ח בשבת (הובא לעיל אות ה׳), א״ש האי דינא, דכיוון דהדין הוא שיהיה ״מוקף״ במחיצה עשרה א״כ מהני נמי בתל המתלקט ומשא״כ גבי סוכה דאיכא דין ״דופן עשרה״ לא מהני האי דינא דתל המתלקט [דבסוכה איכא דין שהדופן תהיה עשרה והגברא ישב בתוך עשרה, ומשא״כ בדופן דשבת איכא דין רק בהגברא שיהיה במקום המוקף עשרה].

סימן יז

## בדין מיעוט סוכה הגבוהה מעשרים אמה ע״י עמוד [ד׳ ע״ב]

**א.** בגמ׳, ״היתה גבוהה מעשרים אמה ובנה בה עמוד, סבר אביי למימר גוד אסיק מחיצתה, אמר ליה רבא בעינן מחיצות הניכרות וליכא״. ובתוס׳ הקשו, מאי שנא מאכסדרא שאין לה פצימין - דאמרינן לקמן (יח׳ ע״ב) פי תקרה יורד וסותם ולא בעינן מחיצות הניכרות. והקשה הפנ״י, דמאי הוקשה לתוס׳, הא לשיטתייהו התם סבירא דאיירינן היכא שאיכא ב׳ מחיצות שלימות - ורק לגבי המחיצה ה-ג׳ אמרינן להאי דינא דפי תקרה, ואילו הכא ליכא מחיצות כלל.

**ולכאו׳,** דקושיית הפנ״י תליא בפלוגתא דרבוותא קמאי, דפליגי מה הוא החיסרון במחיצות שאינן ניכרות, וכדלקמן.

**ברש״י** ד״ה ״גוד אסיק״ מבואר, דהגביהם עשרה, ומשמע דלא בעינן שהמחיצות יגיעו עד להסכך. אולם בראשונים מבואר, דבעינן שיגיעו עד להסכך, דהא קי״ל לקמן (יד׳ ע״א) ״הרחיק את הסיכוך מן הדפנות ג׳ טפחים פסולה״.

**ב.** ובגוף דברי רבא בעינן לעיין, אי הוי דינים מדיני גוד אסיק או דהוי דין בהסוכה.

**ויעויין** בהר״ן שכתב, דאע״ג דלגבי שבת אמרינן גוד אסיק, מ״מ שאני הכא דבעינן דיהא כעין דירה. ומדבריו משמע, דאין זה דין מדיני גוד אסיק אלא דין בהסוכה, דבכדי שיחשב דירה בעינן שיהיו המחיצות ניכרות בעין. אומנם ילה״ק לשיטתו, ממש״כ בסוגיא דפי תקרה יורד וסותם, כהתוס׳ דחשיב מחיצות הניכרות, דבכה״ג לא הוי כעין דירה, וצ״ע.

**ובריטב״א** מבואר כעין דברי הר״ן, דבסוכה שאני משום דבעינן נראות וניכרות [ובפשטות הטעם הוא, משום דהוי דין במחיצות שיהיו ניכרות].

**אך** בדברי המאירי מבואר, דלא כהר״ן והריטב״א, אלא דהוי דין מדיני גוד אסיק, משום דלא אמרינן להאי דינא אלא במחיצות הניכרות וא״ה ה״ה גבי שבת. והקשה המאירי, דאי בעינן מחיצות הניכרות גם בשבת,

א״כ אמאי קי״ל דזורק אבן לתל גבוה י׳ ורחב ד׳ דחייב [דמשמע מהא דבשבת לא בעינן מחיצות הניכרות], (ולדברי הר״ן לא תקשי מידי, כיוון דאיכא גוד אסיק גם היכא שאינן ניכרות), ותירץ המאירי, דבשבת ליכא דין מחיצות אלא דבעינן שיהיה מובדל מהרבים. (וכעין מש״כ התוד״ה ״פחות משלושה טפחים כשרה״).

**ג.** הנה, לעיל אייתינן לקושיית הפנ״י על דברי התוס׳, ולפי הראשונים הנ״ל יש לומר, דאי הוי דין בהסוכה איכא מקום לחלק בין ב׳ מחיצות ל-ג׳ אך אי הוי דין מדיני גוד אסיק ליכא לחלק דסו״ס אינה ניכרת, ודוק.

**ובמהרש״א** נתקשה, אמאי הכא תני עמוד ולא תני אצטבא כדתנן לעיל, ותירץ, דעמוד דרכו לעשותו י׳ טפחים אך אצטבא פחות מ-י׳ טפחים. וכתב שם, דדבר זה תלוי בפלוגתת הראשונים אי אצטבא הויא י׳ טפחים אי לאו. ונפק״מ תהוי, אי שייכא בהא דופן עקומה.

**ויעויין** מש״כ הרא״ש משמיה דהרי״ץ גיאות, דאיירינן באצטבא שאינה גבוהה י׳ טפחים, דאי גבוהה הכי לא שייך הכא דופן עקומה, כיוון דחלק רשות לעצמו והוי רשות אחרת. אך הרא״ש פליג, וס״ל דליכא בכה״ג נפק״מ. וממילא דהדרא קושיית המהרש״א לדוכתא מחמת דברי הרא״ש.

**ד.** ויעויין מש״כ הר״ן, דכיוון דעמוד לעניין שבת חולק רשות לעצמו והרי כאילו הוא מוקף מחיצות - ה״נ הכא א״א למימר דופן עקומה [ונפק״מ, היכא שרוצה לאכול חוץ לעמוד מדין פסל היוצא מן הסוכה].

**ולשיטתו** דרבא נמי לא מצינן למימר הכא דופן עקומה, דהא כבר איכא מחיצות ע״י גוד אסיק (ומ״מ איכא חיסרון מחמת שם דירה).

**איברא,** דברש״י מוכח דלא כהרי״ץ גיאות, דהנה, כתב בסוגיין דהעמוד רחוק הרבה מן הדפנות, ומשמע מדבריו, דאי קרוב הוא בתוך ד׳ אמות להמחיצות אמרינן לכו״ע דופן עקומה (ואע״ג דאיכא גוד אסיק), [וכן הוא בדברי הרא״ש בסוגיין ע״ש]. ויעויין מש״כ השו״ע (סי׳ תרלג׳ ס״ז), דהיכא שבנה אצטבא באמצע ויש פחות מ-ד׳ אמות לכל רוח כשרה אפי׳ אם גבוהה יותר מעשרה. וכתב הגר״א דס״ל דלא כהרי״ץ גיאות, אך תמיהה בהא מילתא טובא - היאך תלי הגר״א את פלוגתת הראשונים דלעיל לפלוגתת אביי ורבא, וצ״ע.

## סימן יח

# הארה בדברי התוס׳ בד״ה ״אבל״ [טז׳ ע״א]

**במתני׳** תנן, ״החוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה״. ובסוגיין, ״אמר רב הונא, לא שנו, אלא שאין שם חלל טפח במשך שבעה, אבל יש שם חלל טפח במשך שבעה הרי זה סוכה״.

**והביאור** בזה הוא, דסבר רב הונא דהא דתנן במתני׳ דהחוטט בגדיש לעשות לו סוכה אינה סוכה, הוא דווקא שליכא חלל טפח במשך שבעה דבכה״ג לית ליה שם סכך, אך היכא שאיכא חלל טפח במשך שבעה הוי סוכה, משום דאית ליה שֵׁם אוהל (יעויין פרש״י).

**ובתוד״ה** ״אבל אם יש שם חלל טפח״, כתבו וז״ל: ״מצינן למימר רב הונא לטעמיה דאמר לעיל גבי בין סוכה לסוכה טפח, ושמא מאן דאמר התם ארבעה הכא מודה, דהא לשמואל דאמר התם עשרה הכא לא שייך״.

**ובמ״ד** נראה לי, דביאור הדברים הכי הוא, דהנה לעיל (י׳ ע״א) כתב הריטב״א, דלשמואל דסבירא ליה עשרה (בסוגיא ד״כמה יהא בין סוכה לסוכה ותהא תחתונה פסולה״) היינו משום דבעינן ״שֵׁם דירה״, אך רב הונא ורבה בריה סברי תרווייהו דבעינן ״שֵׁם אוהל״. ומה דפליגי התם רב הונא ורבה בריה, הוא, דאפשר דמה שבטומאה סגי בטפח הוי משום דכך גזרו רבנן בטומאה ומשא״כ בעלמא, יעו״ש. וא״כ ה״נ אפשר דמש״כ התוס׳ דלשמואל דאמר עשרה הכא לא שייך, הוא, דלשמואל בכה״ג נפיק מ״שֵׁם אוהל״ ל״שֵׁם דירה״, ודוק.

## סימן יט

# בדין לולב היבש, אי פסולו מדין "ואנוהו" או מדין "הדר", והמסתעף בדין "זה קלי ואנוהו" [כט' ע"ב]

**מתני'**, "לולב הגזול והיבש פסול".

יעויין ברש"י ד"ה "יבש", שכתב וז"ל: "דבעינן מצווה מהודרת דכתיב ואנוהו". ובתוס' בד"ה "לולב יבש פסול" הקשו לדברי רש"י, ממה דאשכחן בגמ' דאיתקש לולב לאתרוג לענין הדר, וכתבו, דדין "ואנוהו" לא הוי אלא לכתחילה.

**א.** בעובדי בזה בדברי הראשונים והאחרונים, חזיתי בהא ב' מהלכים ליישב דברי רש"י מקושיית התוס', וכדלהלן.

**בספר** כפות תמרים (למהרב"ח) וכן בערוה"נ (וכן משמע מדברי הפנ"י ורע"א) כתבו, דהא פשיטא לן דלרש"י נמי ס"ל כהתוס' דלולב היבש פסול מדין הדר, אלא דאתי רש"י למימר דמה שתקנו חכמים פסול הדר בשאר ימים הוא משום "אנוהו".

**אך** בשפת אמת כתב לבאר בעניין אחר, והוא, דיש לחלק בין תוספת הידור לבין הידור שהוא בגוף המצווה. וביאור הדברים הוא, דדווקא הידור שהוא כאגד (כדלעיל, יא' ע"ב) אמרינן דאין הדין ד"אנוהו" מעכב בו משום דהוא דבר חיצוני, ומשא"כ היכא דאיכא יבשות בלולב גופיה סבר רש"י דהוי מיאוס - ומיאוס זה הוא מדין "אנוהו" ולהכי לא נפיק ביה אף בדיעבד [ועיין לקמן מה שיקשה בזה].

**ב.** והאמת היא, שבהשקפה ראשונה נראה לחלק בדברים כדכתב רבינו השפת אמת. דהנה אפשר למימר דאיכא ב' גדרים בדין נוי מצוה, והם: א. כי הא דאשכחן בשבת (קלג' ע"ב) "דתניא זה א-לי ואנוהו התנאה לפניו במצוות עשה לפניו סוכה נאה ולולב נאה ושופר נאה" וכו', כלומר דבעינן שיהיה תוספת נוי באופן ובצורת עשיית המצוה, ב. שבתורה נצטווינו לעשות את המצווה באופן שלא יהיה בזיון במצווה.

**ונפק"מ** בזה, דלגדר השני הנתבאר בדברינו לא בעינן שיהיה תוספת בההפצא דהמצווה, אלא דכל כמה שראוי החפץ לצאת בו חשיב "אנוהו".

**ולפ"ז** אפשר, דסבר רש"י כשני הגדרים, אך הכא סבר דגבי לולב היבש לא מבעיא שלא הוסיף נוי בהחפצא דהמצווה אלא דעביד עובדא דבזיון בהמצווה. ולכאו' שכך גם ס"ל להרז"ה, דהנה כתב (בחיבורו המאור הקטן, יד' ע"ב מדפי הרי"ף), דהפסול בלולב היבש הוא משום הקריבהו נא לפחתך, כלומר דזה הוי גדר מגדרי המצווה, שיעשה את המצוה ללא צורת בזיון.

**ג.** אלא דמשמיה דהגרי"ז הלוי סאלאווייציק, ידוע להביא ראיה מסוגיין, דסבר רש"י ד"זה קלי ואנוהו" הוי דין ואופן קיום בכל מצווה ומצווה, אך לא כהנתבאר בדברינו.

**דהנה** יל"ח בהך דינא ד"זה קלי ואנוהו", אי הוי מצווה בפנ"ע או לאו. וביאור החקירה היא, האם נתחדש בפסוק זה שבכל מצווה ומצווה איכא עוד מצווה - והיא "זה קלי ואנוהו" דבעינן שיהדר ויעשה נוי בהמצווה, או דבדין זה נתחדש שבכל מצווה ומצווה חד מהכשרי המצווה הוא שיעשה נוי (ועיין מש"כ בזה בס"ד בהרחבה בספרי "חסדי דוד" עמ"ס בבא קמא ובבא מציעא, סימן יא').

**ובבית** הלוי (לא מצאתי היכן הוא, אך כך שמעתי ממו"ר הגר"ש טולידאנו שליט"א) כתב בשם בנו הגר"ח (יעויין בספר אסופות רבינו חיים הלוי עמ' קלו'), דהיכא שיש לו לאדם ב' אתרוגים, אתרוג אחד שהוא בחשש מורכב אך אי לא הוי מורכב הוי מהודר טפי, ואידך לא הוי מורכב אך לא הוי מהודר, דבכה"ג אמרינן ליה שיטול את הספק כשר ואח"כ את הכשר, דאי לא נימא הכי כבר קיים את המצווה אך ללא הידור, ודוק (ובס"ד מצאתי שנסתפק הבית הלוי בכה"ג - אך בלולב, יעויין ח"ב סי' מז' סס"א).

**ומשמע** מהא, דסבר הגר"ח כצד בתרא בחקירתינו דלא הוי אלא מצווה אחת, ודוק ותשכח. (שו"מ, בספר חזו"ע - סוכות להגרע"י זיע"א, עמ' רמד', שכתב שם וז"ל: "אם יש לפניו שני אתרוגים האחד כשר בודאי ואינו מהודר כל כך, והשני ספק מורכב והוא מהודר ביותר, כשיברך 'על נטילת לולב', יקדים ליטול את האתרוג הכשר בודאי ואחר כך את המהודר". ובסק"ב שם הביא לדברי הגר"ח והבית הלוי הנ"ל -וכתב, דלכאו' מקור דברי הגר"ח הוא מדברי אביו הבית הלוי דאייתינן לעיל-, וכתב דהטעם דפליג עלייהו הוי מחמת שנטילת הספק פסול קודם מהוה הפסק בין הברכה להמצווה - ואע"פ שהפסק בשתיקה בלא דיבור לא חשיב הפסק

מ״מ אם עביד מעשה אחר הוי הפסק, ע״ש מה שהאריך בזה).

**אומנם,** משמיה דהגרי״ז ידוע להביא בזה ג׳ ראיות, וכדלהלן: א. ברמב״ם פ״ב ממילה ה״ו, כתב וז״ל: ״עושין כל צרכי מילה בשבת, מולין ופורעין ומוצצין, וחוזר על הציצין המעכבין אע״פ שפירש, ועל ציצין שאין מעכבין כל זמן שלא פירש, ונותן עליה אספלנית״, ואי נימא דהידור מצווה של ״אנוהו״ הוי מצווה חדשה וכצ״א, היאך שרינן ליה לחלל שבת בציצין שאינם מעכבין, ב. בגיטין (כ׳ ע״א) תנן, ״הרי שהיה צריך לכתוב את השם ונתכוין לכתוב יהודה וטעה ולא הטיל בו דלת, מעביר עליו קולמוס ומקדשו דברי רבי יהודה, וחכמים אומרים אין השם מן המובחר. אמר רב אחא בר יעקב דילמא לא היא, עד כאן לא קאמרי רבנן התם אלא דבעינן זה קלי ואנוהו״. הרי לנו דסברת חכמים הויא משום ״זה קלי ואנוהו״, ואי נימא דהוי מצווה בפנ״ע וכצ״א, סו״ס ליכא חסרון בגוף האותיות ואין כאן נוי, ובע״כ דנתחדש כצ״ב דבעינן את הלכתחילה שבמצווה, ג. מסוגיין, שכתב רש״י דהפסול של לולב היבש הוא מדין ״זה קלי ואנוהו״, הרי לנו להדיא כצ״ב, ודוק.

**ולפ״ז** אפשר, דבהא פליגי רש״י ותוס׳, דלרש״י סבירא דזה דין מדיני המצווה, אך להתוס׳ סבירא כצ״א דהוי מצווה בפנ״ע, ומשו״ה כתבו דא״א לפסול מהטעם דרש״י דאינו אלא לכתחילה, ודוק.

**איברא,** דאי נימא הכי צ״ב בשיטת התוס׳ מ-ב׳ הראיות הראשונות של הגרי״ז, דגבי הראיה מציצין יעויין בכס״מ דהוי ברייתא ומשנה, וכן גבי הראיה דגיטין דהוי גמרא ערוכה דלא כתוס׳, וצ״ע.

**ד.** ולכאו׳ דשיטת הרמב״ם הויא נמי כשיטת רש״י, דהמעיין יחזי דבסהמ״צ שלו לא כתב למצווה ד״זה קלי ואנוהו״ כמצוה בעלמא. ובשרשי המצוות בשורש השני, כתב וז״ל: ״ולא ידעו כי הפעולות האלו כולם והדומים להם נכנסים תחת מצווה אחת״, כלומר שיש מצוות שכלולות הם בשם אחד. וממילא אפשר, דס״ל להרמב״ם כצ״ב ד״זה קלי ואנוהו״ הוי סניף בכל מצווה, ולהכי לא כתב להך מצווה כמצווה בפנ״ע, ודוק.

**ה.** מיהו צ״ע, דהא בפ״ח מלולב ה״א כתב הרמב״ם, וז״ל: ״ובשעת הדחק או בשעת סכנה לולב היבש כשר״. וכתב שם המ״מ, דמקור דברי הרמב״ם הוי מלקמן (לא׳ ע״ב), דהתם

(בע״א) איתא ״כמושין כשרין יבשין פסולין, ר׳ יהודה אומר אף יבשין, וא״ר יהודה מעשה בבני כרכין שהיו מורישין את לולביהן לבני בניהן. אמרו להם משם ראיה [בתמיה], אין שעת הדחק ראיה״. חזינן מיהא להדיא, דאף החולקים על ר״י ס״ל דבשעת הדחק יוצא בלולב יבש. וצ״ב, דבשלמא להתוס׳ דסברי דהדין ד״זה קלי ואנוהו״ הוא דאיכא מצווה נוספת של נוי א״ש אמאי בשעת הדחק יוצא, אך להנתבאר בדברי רש״י והרמב״ם דסבירא להו כצ״ב שבהמצווה נאמר שצריך שיעשה בה הידור - מ״ש דהוי שעת הדחק הא סו״ס לא חשיב שקיים את המצווה דהא לא עשה את המצווה ״כולה״, וצע״ג.

**וא״כ** בין לשיטת רש״י והרמב״ם ובין לשיטת התוס׳ תקשי, דלשיטת רש״י והרמב״ם תקשי האי דהקשנו השתא [ובפרט להרמב״ם, שכתב להדיא את הגמ׳ הנ״ל להלכתא, וכדבואר], ולשיטת תוס׳ תקשי ב׳ הראיות דאייתי הגרי״ז וכדלעיל.

# מסכת קידושין

## סימן כ

## ביאור כמה עניינים במתני׳ דהאשה נקנית [ב׳ ע״א]

**ענף א׳ - בגדרי קניין כסף**

**א.** במתני׳ תנן, ״האשה נקנית בשלוש דרכים, וקונה את עצמה בשתי דרכים. נקנית, בכסף בשטר ובביאה״ וכו׳.

**והנה** יל״ח, אי קבלת קניין כסף הוי גמירות דעת או דהוי פרוטה המחייבת. וביאור הדברים, דהנה, אשכחן בשטר - שהמוכר נותן ללוקח את מקחו הוי גמירות דעת, וכמו״כ אשכחן הכי בקניין סודר דבשעה שהגביה הקונה את הסודר איכא גמירות דעת. אך מאידך גיסא אפשר, דהכא נתחדש שע״י שקיבל המוכר פרוטה לידיו פרוטה זו מחייבתו לתת את המקח או להחזיר את הממון - ובלשון האחרונים ד״ז נקרא ״כסף החוזר״.

(**והשתא** לפי צד בתרא נפיק, דפרוטה המחייבת לא דמי לקנין סודר, משום דבקניין סודר או בשטר אפשר שהקניין יעשה אף בפחות משו״פ דהא לית ליה שום חיוב).

**ונפק״מ,** היכא שנתן לו פרוטה באופן שאינו מחייבו, דלצד קמא דבעינן קבלה שתעשה גמירות דעת סו״ס היתה קבלה, אך אי נימא כצד בתרא דבעינן התחייבות לא מהני.

**ב.** ובב״ק (ע׳ ע״ב) איתא, דגנב ומכר בשבת פטור מדו״ה, והוא, באופן שאומר לו עקוץ תאנה מתאנתי ותיקני לי גניבותיך. דבכה״ג שנתחייב במלאכת קוצר, חייב מיתה וקלב״מ. והקשתה שם הגמ׳, דבכה״ג ליתא מכירה דהא אינו מצי למימר ליה זיל שלים. וביאר רש״י, דכיוון שאם הלוקח יתבע חזרה את תאנתו אין צריך המוכר להחזירה לו משום קלב״מ, ממילא על המקח נמי אין יכול לתובעו. נפיק לן מדברי רש״י, דאם קבלת התאנה לא מחילה חיוב לא חל קניין כסף, דס״ל דהקניין הוא פרוטה המחייבת.

**אומנם** יעויין בשמ״ק (התם), שהביא לשיטת הר״פ שביאר, דהקושיא היא שאילו היה הלוקח תובע את המקח אינו צריך לתת לו (ודלא כפרש״י דאזיל גבי התאנה). ומדבריו נפיק, דאף ללא קבלת התאנה קיים המקח, וכל מטרת קבלת התאנה היא לעשות גמירות דעת.

**ג.** ולכאו׳ נראה, דאפשר לבאר בתרי אנפי אמאי כתב רש״י דאזיל גבי התאנה. א. כדלעיל, דרש״י יליף דקבלת התאנה היא המחייבת, ולהכי היכא שאינו יכול לתובעו תאנה אין יכול לתובעו מקח, ולזה הקשתה הגמ׳, דאין יכול לומר זיל שלים תאנה דהא קלב״מ וא״כ אין המקח קיים וחייב, אולם הר״פ למד, דגם לולי התאנה המקח קיים אך מכיוון שקלב״מ אינו יכול לתובעו, ב. דאפשר למימר בע״א, דהנה, בברכ״ש (ב״ב, סי׳ ז׳) כתב דהקשה קמיה דהגר״ח, אמאי בתוחב חלב לתוך בית הבליעה של חבירו (כתובות, ל׳ ע״ב) פטור על ההנאה שהנהו חבירו מדין קלב״מ, הא לא דמי אלא למלוה שאינה כתובה בתורה, דהא הכא נמי הוי בטענת ממוני גבך. ותירץ הגר״ח, דהנאה זאת באה לו שלא מרצונו, ולהכי אמרינן קלב״מ, אך היכא שביקש מחבירו שיתחוב לו לתוך בית הבליעה לא אמרינן קלב״מ. וממילא ה״נ לא יהני לו פטור קים ליה לגבי המקח דהא הוא שרצה לגניבה, ולהכי אמר רש״י דאזיל גבי התאנה, דזה חשיב כאינו מרצונו, ודוק.

**ד.** ובאפיקי ים (סי׳ טז׳) הקשה, דבגמ׳ (דידן, נו׳ ע״ב) חזינן דהמקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת אך מכרן וקידש בדמיהן מקודשת. ובר״ן כתב משמיה דרש״י בחולין, דכל מה דשרי בהנאה הוא לכו״ע אך לו עצמו אסור, וא״כ קשיא - אמאי הכא אמרינן דמקודשת הא לגביו אסור בהנאה, ותירץ הר״ן, דכיוון שקיבלה ממון מחמתו ובממון זה שרי לה לאשתמושי איכא קניין כסף. ויליף מינה המשנה למלך (בפ״ה מאישות), דהיכא שנתן לאישה איסורי הנאה לאוכלם בגוונא דהוי פיקוח נפש וקידשה בהם מקודשת דסו״ס קיבלה ממון. ולפ״ז הקשה, דמ״מ לגבי הבעל הוי איסורי הנאה ובכ״ז חזינן דמקודדשת, ולהנתבאר דבעינן כסף החוזר סו״ס ליכא דהא לגביו הדבר אסור.

**ה.** ולגבי קניין כסף, אשכחן דכתב הסמ״ע (סי׳ קצ׳), דבעינן שהפרוטה תהיה כתמורה [שיווי] על הדבר הנקנה (כדאשכחן באברהם ״נתתי כסף השדה״), והקשה בזה הט״ז, דהא מהפסוק דאברהם ילפינן קנין אשה בכסף, וא״כ מה שייך באשה לומר

שמשלם את דמי שיווי המקח דהא לא קני לגופה כלל.

**ויעויין באבני מילואים** (סי׳ רט׳ סק״ב) שכתב, דלהסמ״ע סבירא דאף באשה הוי קניין שיווי, ואכתי יל״ע בהא. אך באפיקי ים תריץ משמיה דהגרח״ע, דכל דברי הסמ״ע לא הוו אלא בקנייני קרקע ושא״ד אך לאו לגבי קנייני אשה, ולפ״ז אמר הגרח״ע, דממילא גם לרש״י סבירא דבקידושין הוי כסף קניין וא״צ כסף החוזר, ולהכי מותר לקדש בדמי איסורי הנאה דכיוון שנתנם לה בתורת קניין מהני.

**ובדברי** המל״מ הנ״ל י״ל, דבאיסורי הנאה כשהוי פיקו״נ לא מהני לקידושין, כי היכי דאין יכול אדם לומר בפחות משוו״פ לדידי חזי.

**ענף ב׳ - בגדרי קידושין באשה**

**א.** ברמב״ם ריש אישות, כתב וז״ל: ״קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק ... כיוון שנתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים״ וכו׳, ובה״ב כתב וז״ל: ״וליקוחין אלו הם הנקראים קידושין או אירוסין בכל מקום״.

**ומהתורה** איכא תרתי, חדא, קידושין [אירוסין], ואידך, הוא שמביאה לביתו ומתייחד עמה [נישואין] (וחזינן להא בפרשת נדרים, שחלקה התורה בין נודרת מן האירוסין לנודרת מן הנישואין).

**ב.** אולם אכתי צ״ב, היאך שייך באשה לשון נקנית, הא אינה חפצא דהבעל.

**ולקמן** (ד׳ ע״ב) חזינן, דאילולי שכתבה התורה ״כי יקח איש אשה״ אמרינן דגם האשה יכולה לקדש את בעלה, ואי נימא דקני לה לאישות היאך מצינן למימר דאיהי מקדשא ליה, ובע״כ דלית ליה באשה שום קניין כלל. ויעויין בהגהות רא״מ הורוויץ שכתב, דאילולי הגז״ש של ״קיחה - קיחה״ אמרינן דשניהם משועבדים זה לזה ולא שייך כלל קניין, דהא הוא נמי משועבד לה ל״שאר כסות ועונה״. וא״ת, דברמב״ם דאיתינן לעיל חזינן, דכיוון שנתנה תורה נצטוו לקנותה בפני עדים ודלא כהנתבאר. י״ל, דהביאור בזה, שאין האשה קנויה בעלמא אלא בעינן שיעשה הבעל מעשה קניין. והכי משמע מהרמב״ם גופיה, שכתב בהמשך דבריו, וז״ל: ״וליקוחין אלו הם הנקראין קידושין״. ולהכי כתב רש״י בד״ה ״האשה נקנית״ - ״לבעלה״, משום דהוי חלות קניין כדי שתהא לבעלה.

**ובדרך** כלל, כל מעשה קניין מתבצע ע״י שני צדדים, וממה שהכא אין האשה נעשית שותפה במעשה הקניין, הוי לן ראיה דלא הוי כקניין בעלמא. ויעויין בר״ן (לקמן, ל׳ ע״א) שכתב, דכיוון שאמרה התורה ״כי יקח״ לית לן הכא דין קונה ומקנה, אלא כל פעולת הקניין הוי מעשה של הבעל לחוד ולא בעינן אלא לרצון האשה, וא״כ נפיק לן, דכל צורת הקניין הוא רק כדי לפעול חלות.

**ענף ג׳ - אי בעינן שתהא אמירה בשעת הנתינה, או דנימא שקודם תהא הנתינה ולאחמ״כ תהא אמירה**

**א.** הנה כתב רש״י בד״ה ״בכסף ובשטר״, וז״ל: ״נותן לה כסף או שווה כסף, ואומר לה הרי את מקודשת לי״. ובתוספתא איתא, ״נתן לה כסף או שווה כסף אמר לה״ וכו׳. ויעויין מה שעורר בזה החסדי דוד (להגר״ד פארדו), דנקט לשון דיעבד, עפמש״כ הכנה״ג - שלא יתן הקידושין ואח״כ יאמר הרי את מקודשת משום דהוי כמקדש במלווה, וכ״ז לכתחילה אך בדיעבד מהני שיתן ואח״כ יאמר, ולהכי אייתי התוספתא לשון דיעבד לרבותא (אולם יש חולקים, וס״ל דגם בדיעבד לא מהני).

**ויעויין** שתירץ עוד, דמה שנקט לשון דיעבד, הוא, דלא אמר לאשה ״בכסף זה״. והקשה, דאמאי בשטר נמי תני התוספתא לשון דיעבד, הא מהגמ׳ משמע דאפי׳ כשאין בשטר שוו״פ הוו קידושין לכתחילה, ותירץ, דלכתחילה בעינן שיאמר לה ״הרי זה לקידושין״.

**וברש״י** הנמצא בדפי הרי״ף כתב, דגם בשטר בעינן אמירה, אומנם דמרש״י בסוגיין (כדלעיל) משמע דאף לכתחילה קודם נותן ואח״כ אומר - וגם באמירה לא בעינן שיאמר ״בזה״. איברא, דיעויין בפ״ג מאישות, שכתב הרמב״ם דבעינן שיקדים אמירה לנתינה וכן שיאמר ״בזה״.

**ב.** והנראה לומר בזה, הוא, ע״פ מה דאייתי הרע״א (אבהע״ז, סי׳ כז׳ ס״א) להמבי״ט שסבר, דהיכא שאמר לאשה ״הרי את מקודשת לי״ ולא אמר ״בזה״ מקודשת בדיעבד, אך כשאמר לאשה ״תהא לי מקודשת״ ולא אמר ״בזה״ אינה מקודשת אף בדיעבד. והביאור בזה, דהיכא שאמר ״הרי את מקודשת לי״ - אע״פ שלא אמר ״בזה״ סו״ס איכא לשון קידושין בשעת הנתינה, ומשא״כ כשאמר לשון ״תהא לי מקודשת״ דאמירת הקידושין הוי דבר עתידי ולא בא בחדא מחתא עם הנתינה. וא״כ דלא יקשו כלל דברי רש״י, דהא בכסף ובשטר לא בעינן לשון ״בזה״, דהא מעשה האמירה נעשה יחד עם מעשה הנתינה, אולם

בביאה שאין העדים רואים בפועל את הביאה - אלא רק רואים שמתייחד עמה הוי לעיכובא הלשון "בזה" משום דהוי דבר עתידי, ומשו"ה כתב רש"י "בביאה זו", ודוק.

**ולהכי** לא תקשי אליבא דרש"י מהתוספתא הנ"ל, דהא הלשון שכתב רש"י "נותן לה ואומר לה" נופל בשעת הנתינה, וא"כ דאינו צריך לומר "בזה" אף לכתחילה [ודלא כהחסדי דוד בשיטת התוספתא]. ומה שנקט הרמב"ם דלא כדברינו בשיטת רש"י, הוא, דס"ל דלא אכפ"ל שהוי בשעת נתינה, ולהכי בעינן שיאמר ויתן, וממילא דצ"ל גם "בזה" דאכתי לא הוי בשעת נתינה.

**אומנם,** דמדברי השו"ע משמע דלא כדברינו בשיטת רש"י, דהא כתב (אבהע"ז, סי' כז' ס"א) וז"ל: "בכסף כיצד, נותן לה בפני שנים פרוטה או שוו"פ, ואומר לה הרי את מקודשת לי בזה", הרי לנו, דסבר דאף היכא שמקדים נתינה לאמירה (ואף הוי כלשון רש"י "נותן - ואומר") בעינן שיאמר "בזה".

**ענף ד' - אי בעינן שיהא בשטר שוו"פ היכא שמקדש בשטר**

**א.** הנה כתב רש"י בד"ה "בכסף ובשטר", וז"ל: "שטר, כותב לה על הנייר אע"פ שאינו שווה פרוטה הרי את מקודשת לי". ובתוספתא תנא, "ובשטר כיצד, צ"ל (בתמיה) בשטר שאין בו שווה פרוטה" וכו', ולהכי נתחדש, דאע"פ שאין בו שוו"פ מקודשת. וברי"ף (דף ג' מדפיו במהדורת עוז והדר, ובשאר מהדורות דף א' ע"ב) **אייתי** להירושלמי - ד"הדא דתימא בשטר שאין בו שווה פרוטה, אבל אם יש בו שווה פרוטה כסף הוא". ובר"ן (שם), האריך מאי קא אתי לאשמועינן הרי"ף בהא, ובסו"ד כתב, דאי יהיב לה שטר פסול מתקדשת בנייר מדין שווה כסף, ולהכי אשמועינן דנקנית אף כשאין בהשטר שוו"פ - דאל"ה לא הוי לן ג' דרכים שהאשה נקנית בהן.

**ובמקנה** כתב, דמדברי רש"י והרמב"ם חזינן, דא"צ אמירה כלל בשעת נתינת השטר, אך יש דפליגי (ובטעמם צ"ל, דס"ל דכתיבה לאו כאמירה, או דס"ל דבשעת הנתינה אינה רואה מה כתוב בשטר). ולפ"ז תקשי בדברי הר"ן, האיך יקנה להאי אשה בשוו"כ דהשטר, הא הוי קניין ללא אמירה. ולהכי תריץ, דמכיוון שכתוב בשטר שמקדש לאשה מהני מדין אמירה.

**ובחידושי** רע"א (למשניות) הקשה, דלר"מ דס"ל עדי חתימה

כרתי ממילא הכא שיהיב שטרא לאשה ליכא עדים, ואי ליכא שטרא (כשאין השטר שוו"פ) ליכא עדים, וא"כ היאך תתקדש בשווי השטר.

**ב.** ויעויין מש"כ הרמ"א (אבהע"ז, סי' מב' ס"ד), וז"ל: "מצאו כתוב בשטר פלוני קידש פלונית ועדים חתומים בו, כל זמן שאין השטר מקויים אין לחוש לקידושין". ולפ"ז, לולי שנתחדש דין שטר יהנו העדים לקידושין דהא לאו פסולין הוו, ולהכי יליף הר"ן דזה החידוש בדברי הרי"ף. איברא, דבחלקת מחוקק (שם) אייתי להרשב"א שסבר, דבשטר ראיה בעינן שיהיה נעשה מדעת המתחייב - ומכיוון שהכא האשה היא המתחייבת צריך שיהיה מדעת האשה אך הבעל הוא הכותב, וא"כ הכא לא הוי מדעת האשה ולא יהני. ובע"כ בעינן למימר בדבר הרמ"א (הנ"ל), שאיירינן בגוונא שכתב לשטר מדעת האשה.

**אולם,** יש שרצו ליישב, דבקידושין לא היה מועיל שטר ראיה (היכא שהשטר אצל האשה, דאנן סהדי שהיה השטר אצל האשה), משום דאשה מתקדשת רק לדעתה ואולי יהיב לה בע"כ - ובאמת דתירוץ זה קשה טובא, דהא כשאיכא לן שטר בפנינו לא חקרינן עד הכא.

**ענף ה' - בהא דהיבמה נקנית בביאה**

**א.** במתני' תנן, ד"היבמה נקנית בביאה וקונה את עצמה בחליצה ובמיתת היבם". ופרש"י בד"ה "היבמה נקנית" - "ליבם", וצ"ב מה בא לאפוקי, הא קי"ל כשמואל דתפסו קידושין ביבמה לשוק [כשאר חייבי לאוין דקידושיהם תפסו וצריכים להוציאה בגט], ואפשר, דאתא רש"י לאפוקי דרק ליבם נקנית בביאה אך לשאר איניש דעלמא לא.

**אולם,** לגבי שקונה את עצמה חזינן דהוי בחליצה ובמיתת היבם, וכ"ז רק שאינו רוצה לשאת אותה, אך כשנשאה יוצאת בגט ובמיתת הבעל כשאר אינשי, ובהא צ"ב, דסו"ס הויא ברשותא כדשמואל וא"כ אמאי צריכה לקנות את עצמה.

**ובריש** הלכות יבום, כתב הרמב"ם, וז"ל: "מצוות עשה שייבם ... מן התורה אינו צריך לקדש את יבמתו שהיא אשתו היא שהקנו לו מן השמים", ומכיוון שהויא אישות פחותה מאישות דאשת איש אמרינן דהבא עליה אינו אלא במלקות. וא"כ מה שחזינן דהיבמה נקנית בביאה, הוא רק כדי לעשות את גמר האישות, אך "וקונה את עצמה בחליצה ובמיתת היבם" הוא, כדי להתירה לרשותה ממה שהיא קנויה ליבם מן השמים.

**ב.** ולנתבאר דאיכא תפיסת קידושין ביבמה, יל״ע, אמאי כשיקנה אותה היבם בפרוטה לא הוי ולא מידי, הא אשתו היא שהקנו לו מן השמים, ומ״ש מאחר שיקדשה שצריך לגרשה בגט. והביאור בזה הוא, דהנה, כתב רש״י ביבמות (נב׳ ע״א) דכי היכי שהמקדש אחותו לא תפסו בה קידושין, ה״ה ביבמה שהיא אשת אחיו והויא לגביו ערוה גמורה כאחותו דלא תפסי בה קידושין, ומה שהתירה התורה ליבמה הוא רק כסדר שסדרה התורה, אך לקדשה כאשה בעלמא סו״ס אשת אחיו הויא [יעויין בחידושי הגרש״ש, שהגדיר זאת, שהכא סיבת האיסור קיימת אך צורת האיסור לאו].

## סימן כא

# בדברי התוס׳ בד״ה בפרוטה ובשווה פרוטה, ובגדרי דין פרוטה [ב׳ ע״ב]

**א. בהא דהקשו התוס׳ דלא הוה ליה למתני אלא בשווה פרוטה**

**הנה,** תנן במתני׳ דחד מהדרכים דאשה נקנית בהם הוא כסף, ועליה תנו ב״ה דהוא פרוטה ושווה פרוטה. ובתוס׳ נתקשו, דלא הוי ליה למיתני אלא בשווה פרוטה כי הא דקתני (ב״מ, נה׳ ע״א) דהאשה מתקדשת בשווה פרוטה, ותירצו, דמשום דתנן במתני׳ דהאשה נקנית נמי בכסף מפרש מהו כסף - ובהא קמיפלגי ב״ש וב״ה, וכדי שלא נימא דכסף הוא בדווקא דהא ילפינן קניין דכסף מגז״ש ד״קיחה - קיחה״, תני נמי שווה כסף. ובחידושי הריטב״א (לקמן, יא׳ ע״א) הקשה כדהקשו התוס׳, ותירץ, דלב״ה פרוטה נמי לא הויא כסף ממש אלא ממון השווה פרוטה, ומה שאפילו הכי חזינן דס״ל פרוטה ושווה פרוטה, הוא, דכיוון שבסברת ב״ש תנינן דינר ושווה דינר, תנינן כי האי לישנא גבי ב״ה.

**ובביאור** מחלוקתם, יעויין באבני מילואים (סי׳ כז׳ ס״א) שביאר זאת ע״פ פלוגתת הראשונים, גבי השיעור דכסף. דהנה ס״ל להרמב״ם (בפיהמ״ש) ולהרי״ף, דשיעור פרוטה הוא חצי שעורה כסף, אך הרשב״א ס״ל, דמכיוון שבימי משה לא היה אלא מעה או דינר א״כ פרוטה לא אזלא על כסף הכתוב בתורה וממילא דפרוטה הויא ממון. ולפ״ז, אפשר דהתוס׳ סברי כהרמב״ם והרי״ף, ולהכי תירצו דמה שתנן שוו״פ - הוא דלא נימא דכסף הוא בדווקא דהא פרוטה הויא כסף, אך הריטב״א ס״ל כהרשב״א, ומשום דפרוטה נמי לא הוי כסף האמור בתורה אלא ממון - תירצו שאגב דברי ב״ש תנינן האי לישנא בסברת ב״ה.

**ובב״י** כתב דאיכא נפק״מ לדינא, היכא שהמתכת של הכסף התייקר, דלהרמב״ם דהשיעור הוא במשקל הכסף, אע״פ שהערך הממוני של המתכת התייקר - מ״מ מביא את אותו המטבע דהוא המשקל האמור בתורה, ומשא״כ להרשב״א ולהריטב״א דהשיעור הוא פרוטה שהוא ממון, חזינן לפרוטה כשווייה החדש.

**ב. בהא דהוכיחו מרב כהנא ששקל סודרא בפדיון הבן דשווה כסף ככסף** עוד הקשו התוס׳, דמנ״ל דשווה כסף ככסף, הא לקמן (טז׳ ע״א. ויעויין מהרש״א שכתב, דהוי דף ח׳ ע״א, משום דהתם מוכח דשווה כסף ככסף, אף לגבי הקניין ולא רק גבי גירעון כסף) גבי עבד עברי בעינן פסוק כדי למילף שנקנה אף בשווה כסף [״ישיב״ - לרבות שווה כסף], וכמו״כ תקשי מפדיון הבן דכתיב ביה כסף, דהיאך אשכחן לקמן (ח׳ ע״א) דשקל רב כהנא סודרא בפדיון הבן (יעויין התם, דסבר לדידי שויה לי), וכתבו התוס׳ דמיהו אפשר דבפדיון הבן איכא כלל ופרט וכלל דאפשר אף בשווה כסף (כדאיתא בשבועות, ד׳ ע״ב) ולהכי לא תקשי כלל מפדיון הבן.

**וצ״ב** בדבריהם דהתוס׳, חדא, אמאי מייתו ראייה מרב כהנא, הא לעיל מיניה אשכחן ברייתא דאי ״אמר עגל זה בחמש סלעים לפדיון בני, או טלית זו בחמש סלעים לפדיון בני, בנו פדוי״. ואידך, דהא ידעו התוס׳ לגמ׳ דשבועות, וא״כ אמאי הקשו מהא דרב כהנא.

**והנראה** בזה, דיל״ח גבי פדיון הבן, האם נימא דבתורה נאמר דין כסף ולאחר שאיכא כלל ופרט וכלל נתחדש דאף כל מילי מהני בפדיון הבן, או דלמא דליכא נפק״מ אי הוי כסף או דהוי שווה כסף ומה דכתבה התורה בפסוק כסף - הוא למימר דשווה כסף ככסף (ולמעוטי קרקעות). ולפ״ז נפיק, דאי לא נתחדש דשווה כסף ככסף וכצד קמא, לא שייך שיאמר על חפץ כל דהו לדידי שווה לי (דהחפץ נמדד אצל כל אחד ואחד בפנ״ע). וממילא, דהתוס׳ בקושייתם סברי כצד קמא, דלא נתחדש הדין דשווה כסף ככסף, ולהכי הקשו היאך שקל רב חסדא סודרא בפדיון הבן, דהא הכלל ופרט לא מרבה לדין דשווה כסף ככסף, אלא דמרבה דאף כל מילי מהני, ומשו״ה לא מייתו התוס׳ ראיה מהברייתא דעגל זה לפדיון וכו׳ - דאפשר, דמה דמהני הוא מדין כל מילי, אך לבסוף סברו התוס׳ דהכלל ופרט וכלל מרבה להדין דשווה כסף ככסף, ומשו״ה לא תקשי הא דרב חסדא. (יעויין חידושי רא״ל מאלין סי׳ כד׳, שכתב זה. וכתב דלפ״ז הוי לן נפק״מ בסוגיא דפדיון הבן, לקמן ח׳ ע״א).

**ג. בשני תירוציהם על הקושיא הנ״ל** ויעויין בתוס׳ שתרצו דילפינן מעבד עברי, והקשו, דהא בנזיקין נמי נאמר ״ישיב״ וממילא דהוו שני כתובים הבאים כאחד, וקי״ל דאין מלמדים (ממה שכפלה התורה לזה) - וא״כ תקשי האיך נילף מע״ע. ותירצו, דתרווייהו צריכי דאי כתיב ״ישיב״

בעבד גרידא לא מצינן למילף מיניה נזיקין דהא בנזיקין בעי הכתוב "מיטב" - וא"כ ה"נ נימא דדווקא כסף ולא שווה כסף, ולהכי כתיב בנזיקין נמי "ישיב". ובעבד עברי נמי בעינן פסוק, משום דאי ילפינן ליה מנזיקין הוו"א דאם נקנה העבד בקרקע בעי למיתב ליה מיטב, ולהכי לא נכפלו הכתובים בחינם. וצ"ב בדבריהם, דהא דין מיטב הוא בקרקע, ויעויין בר"ן שכתב דכסף נמי הוי מיטב דמטלטלין, אולם, אכתי תקשי לן, דהא קי"ל (בבא קמא, ז' ע"ב) דכל מילי מיטב הוא, וצ"ע.

**עוד** תירצו התוס', א"נ, דאי כתבה לנו התורה "ישיב" בעבד עברי גרידא, הוו"א דדין הוא בעבד דווקא שיכול לפדות עצמו בשווה כסף והוא כדי שלא יטמע בין העכו"ם ומשא"כ בנזיקין, ואי כתיב בנזיקין הוו"א דלא מצי ע"ע למילף מיניה משום דהוא גרם לעצמו לימכר (יעויין לקמן, כ' ע"א) וממילא דלא יהני ביה שוו"כ, ולהכי אצטריך.

**ולכאו'** אפשר, דמה שהוצרכו התוס' להך שינויא, הוא, כקושיין דלעיל דקי"ל דכל מילי מיטב הוא.

**ובמהרש"א** הקשה, על הא דאמרו התוס' דילפינן מע"ע, דהיאך מצינן למילף מיניה, הא להא"נ לית לן למילף מע"ע, דהא איכא סברא שיהני ביה שוו"כ והיא כדי שלא יטמע, וכדלעיל, ותירץ דאה"נ, ולהך סברא לא ילפינן מע"ע אלא מנזיקין. והקשו בזה הרש"ש והעצמו"י, דהיאך מצינן למילף מנזיקין, הא איכא למיפרך דניבעי אף בקידושין מיטב (לאותם הסוברים, דאשה מתקדשת בקרקע, משום שמה שהוקשה הויא ליציאה הוא דווקא בקידושי שטר).

**ותירץ** בזה האבני מילואים (הנ"ל), דבקידושין לא מצינן לומר דצריך מיטב, דהא גבי נזיקין דכתיב בהו להדיא מיטב אי בעי הניזק בינונית או זיבורית יהבינן ליה, וממילא כיוון דהאשה מתרצה בזיבורית חשיב לדידה מיטב, אולם בשוו"כ אי לאו דאיתרבי אמרינן דלא מהני בקידושין (משום, דאף אי נימא שמתרצה, מ"מ לא כתיב לן בתורה שיכול לקדשה בהכי), וחשיב כאילו קדשה בפחות משוו"פ, [עוד יעויין דמייתי התם, להראשונים דפליגי אתוס', וס"ל דבקידושין דין שוו"כ הוי מסברא, והאריך בזה].

**אולם,** שמעתי בזה ממורינו רה"י שליט"א, דאפשר לבאר בתרי אנפי: חדא, דאחר שאשכחן גבי עבד עברי "ישיב" א"כ מסברא אמרינן ד"מיטב" הוא דין דווקא בנזיקין. ואידך (כן מצאתי לאחמ"כ בחידושי הגר"ש

היימן זצ״ל, כתבים סי׳ מב׳. ובחידושי הגר״ר גראזאוובסקי זצ״ל, למסכת ב״ק - סי׳ ז׳ אות ג׳), דבקידושין לא שייך כלל למימר מיטב, דהא מיטב אינו דין בחלות קניינים אלא דין בפרעון ובתשלומים, ודוק.

## סימן כב

# בדיני קידושין שבעל כורחו [ב׳ ע״ב]

**שם** בגמ׳, ״וניתני האיש קונה ומקנה, משום דאיכא מיתת הבעל דלאו איהו קא מקני - משמיא הוא דמקני לה, ואב״א אי תנא קונה הו״א אפילו בע״כ - תנא האשה נקנית דמדעתה אין, שלא מדעתה לא״. והביאור בזה, הוא, ממה דשינה התנא לשונו ואיירי בנפעל ולא בפועל.

**ענף א׳ - בדיני דעת ורצון בקידושין**

**א.** והקשה הרשב״א, מאי קמ״ל תנא, הא כל קניין הוי בדעת מקנה ולא בע״כ, ותירץ, דהנה מצינן (ב״ב, מח׳ ע״ב) דתליוהו וקדיש קידושיו קידושין וכאמימר דמהני כזביני, אולם ר״א ס״ל דאיכא הפקעה דרבנן משום דעביד שלא כהוגן, וא״כ סוגיין אזלא כר״א דאינה מקודשת מדרבנן.

**וכן** הוא בדברי הרמב״ם, פ״ב מאישות ה״א, שכתב וז״ל: ״אין האשה מקודשת שלא לרצונה, והמקדש אשה בע״כ אינה מקודשת״. וכתב המ״מ, דבע״כ היינו דתליוהו עד שנתרצה, ואפקעינהו רבנן לקידושין מיניה.

**אומנם,** מפשטות דברי הגמ׳ משמע דלא כהרשב״א, דהא לר״א נמי מהני מדאו׳ רק דרבנן אתו והפקיעו להנך קידושין, ודוחק למימר דסוגיין איירי בדרבנן, דהא לשון הגמ׳ הוא ״תנא האשה נקנית, דמדעתה אין שלא מדעתה לא״, ובתליוהו איכא מדעתה רק שהשיג זאת בדרך שאינה מהוגנת.

**ב.** ומבארים האחרונים באו״א [לשיטת רש״י] - דהנה לקמן (מד׳ ע״ב), גבי נערה אשכחן דלר״י אביה מקבל קידושיה ולא היא ומשא״כ בגירושין בין היא ובין אביה מקבלים, דקידושין דמדעתה אביה ולא היא גירושין שבע״כ בין היא ובין אביה, וצ״ב בזה דאדרבא בעינן לתת לה כדי שיהא מדעתה. וביאר רש״י, משום דבעינן דעת מקנה וכיוון שזיכתה התורה לאב בביתו א״כ הוא הוא דמקנה, אך מ״מ בעינן רק לדעתה. ויעויין ביבמות (יט׳ ע״ב), גבי מאמר דלרבי א״צ לדעתה כביאה דיבמה, ומשא״כ לרבנן הוי כקידושין בעלמא ובעינן לדעתה, וכתב רש״י, מדכתיב בקידושין ״והלכה והייתה לאיש אחר״

משמע מדעתה, וצ״ב אמאי בעינן דרשה ומ״ש משאר קניינים דבעינן דעת מקנה.

**אלא** דאיכא בהא ב׳ דינים: חדא, דעת. ואידך, רצון. וגמירות דעת הוי הסכמה לדבר, אך רצון הוא על הדבר. ובכל הקניינים הצריכה התורה גמירות דעת בכדי שיהא קניין, ולכך מהני בתליוהו וזבין דסו״ס איכא הסכמה ולא אכפ״ל היאך נוצרה, אך מ״מ ליכא רצון, אולם בתליוהו וקדיש נתחדש בגזה״כ דלא מהני ובעינן גמירות דעת ורצון. ולהכי א״ש דברי רש״י (לקמן, מד׳ ע״ב), במש״כ דבעינן דעת מקנה, דהא לא גרע משאר קניינים, ומשא״כ בהא דיבמות איירינן ביבמה הקנויה לו מן השמים - וממילא דלא בעינן דעת מקנה דהא כבר קנויה היא לו - אך מ״מ הצריכו רבנן קידושין וקידושין בגוונא דליתא רצון אינם קידושין [ואע״פ דהשתא הוו קידושין מדרבנן], ולהכי הצריכו רבנן שיהא המאמר מרצונה, ודוק היטב.

**ענף ב׳ - בגדרי הדין של תליוהו וקדיש**

**א.** הנה, פליגי הראשונים היכא שאנסוהו לאיש שיקדש, דהרמב״ם ס״ל דמקודשת, אך בעל העיטור ס״ל דאינה מקודשת - דתליוהו וזבין אמרו תליוהו וקדיש לא אמרו. וברשב״א אייתי להאי פלוגתא, וכתב וז״ל: ״ונראין דברי הרמב״ם, דאי אגב אונסיה גמר וזבין כל שכן דגמר וקני״.

**ובשו״ע** (סי׳ מב׳) כתב, וז״ל: ״אין האשה מתקדשת אלא לרצונה והמקדש אשה בע״כ אינה מקודשת, אבל האיש שקידש בע״כ הרי זו מקודשת, וי״א שאינה מקודשת. הלכך הוי ליה ספק״. ובהא דאייתי השו״ע להי״א דאינה מקודשת סבר החלקת מחוקק דהיינו מדרבנן, דאל״ה תקשי בדברי השו״ע (סי׳ תרה׳) שכתב גבי מכר (תליוהו וקני) דלא כבעל העיטור. אולם בבית שמואל וכן בהגהות הגר״א ילפו, דהוא מדאו׳, וראיה לזה ממה דחייש השו״ע לשיטת בעל העיטור רק בקידושין. והקשה האבני המילואים (סי׳ מב׳ אות א׳), דבשלמא אי נימא דסבר בעל העיטור דלא מהני מדרבנן א״כ משמע דס״ל דמדאו׳ מקודשת, אך אי נימא דסבר דלא מהני מדאו׳, תקשי, דהא סבר הרמב״ם גבי אונס שכופין אותו שישאנה, וצ״ע דהיאך מהני הא תליוהו וקדיש אינו מהני מדאו׳.

**ב.** ומכוח זה פליג האבנ״מ על דברי הרשב״א, דמה שסבר בעל העיטור, הוא, דבקידושין לא בעינן רצון מצד הבעל דאין זה מעשה קניין להכניס לרשותו - וא״כ מה שלא מהני הוא מדרבנן ומשו״ה לגבי אונס כפינן, ומשא״כ בקנין בעלמא בעינן רצון טפי

(כי הא דאשכחן בעודר בנכסי הגר דלא קנה).

**והקשה** הגרנ"ט, דא"כ היאך מהני מדאו' לכפותו, הא מצד מה שהאשה מקבלת את הכסף בצורת קניין הוי תליוהו וקני.

**ג.** ומגוף דברי הרשב"א בסברת בעל העיטור נראה, דפלוגתת הרמב"ם ובעל העיטור הויא פלוגתא באומדנא, דהא אין אדם רוצה למכור את נכסיו ובכ"ז אמרינן דהיכא שכפוהו ומכרם מהני מכירתו, וא"כ אם למכור את נכסיו - מהני סבר הרמב"ם דכ"ש גבי קידושין שלא מכר כלום אלא קיבל (אשה, ואע"פ דזה בעל כורחו) דיהנו קידושיו. אך בעל העיטור סבר, דגבי מכירה מה שמהני, הוא, ע"י שסו"ס קיבל מעות ומשא"כ בקידושין שלא די שאינו מקבל מעות אלא נתן מעות דלא יהנו קידושיו.

**אך** האבנ"מ הבין בפלוגתתם, דלא הוי דין באומדנא אלא דין בגדרים, ולהכי סבר להנתבאר לעיל (ולדבריו, ליכא כלל בדברי הרשב"א מקום להאי כ"ש).

**ומעתה** א"ש קושיית הגרנ"ט, דאע"פ שמחזי כתליוהו וקני, מ"מ איכא נתינת מעות ואיכא אומדנא וממילא דהוי כתליוהו וקדיש.

**ואפשר** דנפק"מ בהא תהוי בגוונא שתליוהו וקיבל מתנה, דלדברי האבנ"מ לא מהני דהא כדי שיכניס לרשותו בעינן רצון טפי, אך לדברינו השתא בדברי הרשב"א מהני - משום דסו"ס איכא אומדנא.

## סימן כג

# בדין אתרוג במעשר ובשביעית והמסתעף [ב׳ ע״ב, ג׳ ע״א]

**בגמ׳,** ״והא דתנן אתרוג שוה לאילן ב-ג׳ דרכים, ליתני דברים, משום דבעינן מתני סיפא ולירק בדרך אחת. סיפא נמי נתני דבר, התם הא קמשמע לן דדרכיה דאתרוג כירק - מה ירק דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו, אף אתרוג דרכו ליגדל על כל מים ובשעת לקיטתו עישורו״.

**ומדאו׳,** כל עבודות הקרקע אסורות בשביעית וממילא דבפירותיהם חלה קדושת שביעית, ומשו״ה נתחדש בגזה״כ דמותרים הם באכילה אך לא בסחורה. אולם, כשהגיע זמן ביעורם אסורים הם באכילה, ודין זה נתחדש בירקות נמי, אך בירקות אטו רבנן ואסרו אף ספיחים, שמא יבוא ויורה היתר לעצמו שהנך פירות גדלו קודם השמיטה.

**והיכא** שאתא נוכרי וגידל פירות בא״י, פליגו רבוותא קמאי, אי איכא בהו קדושת ארץ ישראל או לאו. דהמבי״ט ס״ל, דשייכא בהו קדושת שביעית משום דסו״ס איכא קדושת קרקע, אך לב״י, סבירא דלא שייכא בהו קדושת ארץ ישראל דסו״ס מנוכרי קאתו.

**א.** הנה, כתב הרמב״ם פ״י ממתנו״ע ה״ה, וז״ל: ״הלכה למשה מסיני, שיהיו מפרישין מעשר עני בעמון ומואב ובארץ שנער לפי סדר השנים״. ויעויין שם בכס״מ שכתב, דהא דס״ל להרמב״ם דהוי הלל״מ לאו דווקא קאמר - והביאור בזה, משום דהוקשה לו דמעשר עני לא הוי אלא דרבנן, ודוק.

**וצ״ע** בדבריו דהכס״מ, דהיאך ס״ל דהרמב״ם לאו דווקא קאמר, הא כתב הרמב״ם בפיהמ״ש להדיא דהוי הלל״מ (הגרי״ד הלוי סאלאווייציק). ובאמת נראה לומר בדוחק דהלל״מ לא איירי בהדיא גבי עמון ומואב, אלא אתא הלכתא למימר איזה שם איכא במעשר דשביעית, ועלה קא אתי הרמב״ם במתנו״ע - למימר דקרויים הם מעשר עני.

**איברא,** דאכתי תקשי, דסו״ס פטורה שביעית מן המעשר. ולהכי בעינן למידחק ולאוקים, דנפק״מ באתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעת, דכשאנו באים לדון לגבי השביעית אזלינן בתר חנטה, וממילא דליכא קדושת שביעית וחייב במעשר,

ולהכי קאתי הלכתא למימר דהוי מעשר עני.

**ובדבר** זה תמיהה מילתא טובא: א. דבדברינו נתבאר, שההלכתא אתא למימר שחייב במעשר, וקשה, דא"כ אמאי חשיב לה הרמב"ם גבי עמון ומואב דהוו דרבנן, הא הו"ל להרמב"ם למימר בשאר ישראל דהוי מדאו', ב. דא"כ, אמאי סבר הרמב"ם דבארץ שנער מעשרים לפי השנים, הא לדברינו בעינן לעשר מעשר עני, דהא חניטתו הויא בשישית ובתר חנטה אזלינן, ג. דאי הנפק"מ באתרוג הויא, משמע דאזלינן בתר חנטה, וא"כ אמאי ס"ל להרמב"ם בפ"א ממעשר שני ה"ה, דהוי ספק ולא ידעינן.

**ב.** ובע"כ בעינן למימר בגוונא אחריתי, דהנה כתב הקה"י (בחידושיו למסכת ר"ה, סי' א'), דגבי אתרוג קי"ל דאזלינן בתר חנטה - ולגבי מעשר אזלינן בתר לקיטתו, ובידוע הוא שט"ו בשבט הוי ר"ה לאילנות - אך א' בתשרי הוי ר"ה לירקות. וא"כ יל"ח בשביעית לעניין מעשר, אי הוי כט"ו בשבט, או דנימא דדמי דיניה לשאר ירקות דהוו בא' בתשרי.

**ובר"ה** (טו' ע"א) כתב הר"ח, שלעולם בשביעית אזלינן בתר ט"ו בשבט, ומאידך הרמב"ם פליג וס"ל דאזלינן בתר א' בתשרי. ויעויין בסוכה (מו' ע"א), דאתרוג הנלקט אחר ר"ה של שביעית איכא ביה קדושת שביעית, וא"כ תקשי מהא טובא, אדברי ר"ח דס"ל דבתר ט"ו בשבט אזלינן. וביאר בזה החזו"א, דאתרוג שאני, דמכיוון שבתר לקיטתו אזלינן - וגדל בשביעית לא תקשי אדר"ח. ובמקדש דוד (להגר"ד ראפאפורט הי"ד) כתב, דבדברי הרמב"ם נמי לא תקשי (אחר שיושבו דברי ר"ח), דלעולם ס"ל דאזלינן בתר א' בתשרי, אך מ"מ לא מתחייב במעשר משום דשביעית לא הויא שנת המעשר, אולם החזו"א פליג בהא.

**ולפ"ז** אפשר למימר, דההלכתא אתיא גבי שאר אילנות שחנטו אחר א' בתשרי של שנה שמינית, דלנתבאר בדברי החזו"א שחייב במעשר אך לא ידעינן איזה סוג מעשר - חדשה ההלל"מ דהוי מעשר עני.

**עוד** אפשר למימר, דהנה פסק השו"ע (סי' שלא' ס"ט), די"א שאם מכר העכו"ם פירות לישראל וגמר מלאכתו נעשה ביד הישראל - חייב בתרומות ומעשרות ומעשר כעמון ומואב דהיינו מעשר עני, וממילא מצינן למימר, דההלכה אתיא למימר דהיכא שלא חל בהא קדושת שביעית כגון הכא יהיב מעשר עני, ודוק.

סימן כד

## בדברי הראשונים בשקו"ט דהגמ' גבי קניין אשה בחליפין [ג' ע"א]

**בגמ'**, "ולרב הונא דאמר חופה קונה מק"ו למעוטי מאי, למעוטי חליפין. ס"ד אמינא, הואיל וגמר קיחה קיחה משדה עפרון - מה שדה מקניא בחליפין אף אשה נמי מקניא בחליפין, קמ"ל. ואימא ה"נ, חליפין איתנהו בפחות משוו"פ ואשה בפחות משוו"פ לא מקניא נפשיה".

**א. שיטת רש"י:**

**הנה** כתב רש"י, דהגמ' בהוו"א סברא שנילף אשה משדה, דכי היכי ששדה נקנה בחליפין אשה נמי מקניא בחליפין, וקמ"ל דלא. וקא מקשה הגמ', דנימא ה"נ, ותירצה, דכיוון דחליפין הוו פחות משוו"פ הפקיעו רבנן תורת חליפין ממנה משום דגנאי הוא לה, ואע"פ דאיכא שוו"פ.

**ובדבריו** תקשי: א. מה ההו"א למילף אשה משדה, והא גז"ש ד"קיחה - קיחה" נאמרה דווקא בכסף, (דמשום שבאשה כתיב "קיחה", ובשדה כתיב "קיחה" שהוא כסף, מדמינן אשה לשדה), ב. במש"כ דפחות משוו"פ גנאי הוא לה, תקשי, דהא היכא שאיכא שוו"פ ליכא גנאי, ג. אמאי בטיל הקניין, והא כל מה שבטיל הוא מחמת קפידתה של האשה, אך מ"מ גוף הקניין מהני. ולהכי ביאר הרשב"א בדבריו דרש"י, דאה"נ לא איירי הגמ' גבי קיחה הכתובה בתורה - אלא דכיוון שבתורה נאמר קניין כסף בלשון קיחה, ממילא הוקשו מקצת קניינים של שדה לאשה וא"כ הוו"א דנימא דאף קניין חליפין בכלל, ולזה קמ"ל מתני' דלא. (ומה שלא הקשתה הגמ' דנימא אשה אף לקניין חזקה, יעויין תוס'. וברשב"א כתב דאה"נ וחדא מנייהו נקט).

**ב. שיטת הראשונים** (רמב"ן, ריטב"א ור"ן): **בראשונים** אשכחן, דההוו"א בגמ' היא, דמכיוון שיסוד קניין חליפין מקורו בקניין כסף, וכי היכי שכסף יהיה תמורת הדבר ה"ה בחליפין שהוי תמורת הדבר, וא"כ נימא דבאשה נמי יהני חליפין, ולזה קמ"ל דלא. והקשתה הגמ', דנימא ה"נ, ותירצה, דחליפין איתנהו בפחות משוו"פ ופחות משוו"פ אינו מהני באשה ולא מקניא.

**אומנם** הרמב"ן והריטב"א, סברי כהתוס' דלא גרסינן מקניא נפשא, אלא מקניא בסתמא. והביאור בזה, הוא, דלשיטתם לא תלינן ליה בקפידתא דאשה, אך הר"ן סבר בהא כרש"י וכדלעיל.

**ובהא,** לא תקשי אמאי באשה לא אמרינן קניין חזקה נמי, דדווקא חליפין דהוו בתורת כסף מדמה הגמ', אך חזקה לאו.

**והנה** יל"ח בגדר הדין של קניין חליפין, האם נימא דפעולת הקניין מחילה גמירות דעת, או דהוי כקניין כסף היוצר התחייבות. ונפק"מ, היכא שיהיו החליפין לאחר ל' יום, דאי הוי כקניין כסף מהני אף לאחר ל' יום ואפי' כשהכסף אינו בעולם דאכתי קיים השיעבוד, אך אי נימא דהוי בתורת גמירות דעת אינו מהני, (יעויין ברכ"ש סי' ה' סק"ה, מש"כ להוכיח מנדרים מח' ע"א).

**ג. שיטת התוס' בתרי אנפי:**

**בדברי** התוס' אפשר למימר, דהגמ' בהוו"א סברא כהראשונים דלעיל דחליפין הוו בתורת כסף, ולזה קמ"ל דלא. והקשתה הגמ', דאימא ה"נ, ותירצה, דאשה בפחות משוו"פ לא מקניא ולאו כסף הוא.

**ובהא** תקשי: א. דאי סברי כהראשונים אף בפחות משוו"פ נימא דקנה, דאף בפחות משוו"פ מקניא נפשא, ב. דהא כתבו התוס' שבשטר לא בעינן שיהיה בו שוו"פ, וצ"ב מה הוו"א בדבריהם - וכי בגוונא דאיכא בשטר שוו"פ נמי נימא דהוי ככסף, ג. דהתוס' לא הזכירו כלל מעניין קניין כסף.

**ולהכי** נראה, דכוונת התוס' היא, שבקניין כסף נתחדש דלא בעינן שיהיה קניין גרידא אלא דבעינן שיהיה כסף, ולהכי שפיר קא מקשה הגמ' - דכיוון שחליפין בתורת כסף הוו נימא דאשה תתקדש בחליפין נמי. ולזה חילקו התוס', בין שטר לחליפין - דבשטר השטר הוא הכסף וממילא היכא שמקדש בשטר מהני בתורת כסף, אך באותיות לא מהני דאינו כסף, ומשא"כ בחליפין בעינן שיהיה סודר דבלא סודר לא הוי קניין.

סימן כה

## בגדרי זכות וכוח האב בקידושי ביתו [ג׳ ע״ב]

**בגמ׳,** ״בכסף: מנלן, ותו הא דתנן האב זכאי בבתו בקידושיה בכסף בשטר ובביאה, מנלן דמיקניא בכסף וכסף דאבוה הוא. אמר רב יהודה אמר רב דאמר קרא ׳ויצאה חינם אין כסף׳, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר, ומאן ניהו, אב. ואימא לדידה, השתא אביה מקבל קידושיה דכתיב ׳את בתי נתתי לאיש הזה׳ ואיהי שקלא כספא. ואימא ה״מ קטנה דלית לה יד לקבל קידושין - אבל נערה דאית לה יד לקבל קידושין תקדיש איהי נפשא ותשקול כספא, אמר קרא ׳בנעוריה בית אביה׳ כל שבח נעורים לאביה. ואלא הא דאמר רב הונא אמר רב מנין שמעשה הבת לאב שנאמר ׳וכי ימכור איש את בתו לאמה׳ מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לרבה, תיפוק ליה מ׳נעוריה בית אביה׳. אלא בהפרת נדרים הוא דכתיב, ה״נ בהפרת נדרים הוא דכתיב. וכ״ת נילף מיניה, ממונא מאיסורא לא ילפינן. וכ״ת נילף מקנסא, ממונא מקנסא לא ילפינן. וכ״ת נילף מבושת ופגם, שאני דבושת ופגם דאבוה שייך בגווייהו. אלא מסתברא דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט״.

**א.** הנה ביאר רש״י, דמה שאזיל הכסף לאב הוא מסברא, דאפשר שעל חינם זיכהו הכתוב. וצ״ב אמאי חשיב זכות, הא אית ליה זכות מחמת דאית ליה כוח לקדש.

**אך** הריטב״א פירש בביאור הגמ׳ ״אימא לדידיה״, דאי מקדש לבתו ודאי דהוא שקיל כספא, אלא דהוו״א דחשבה התורה לאב כהיד של ביתו - ובפועל היא היא המתקדשת ומשו״ה נימא דהכסף שלה הוי, ולהכי דחתה הגמ׳, דמה שמקבל האב לכסף הקידושין אינו מדין יד, וראיה לזה, ממה שיכול לקדש את ביתו אף בע״כ. איברא, דדבריו צ״ב, דא״כ הוה ליה להגמ׳ למימר שמצי לקדשה בע״כ, דהדין של בע״כ הוא עיקר תירוץ הגמ׳ לשיטתו.

**ויעויין** ברש״י ובתוס׳, דילפו להפסוק ״את בתי נתתי לאיש הזה״ היכא שמסרה לאישות בקטנותה, דאל״ה תקשי לן ממה דהפסוק איירי בנערה ולא בקטנה.

**עוד** אשכחן בהמשך השו"ט דהגמ', דהוו"א למילף מקנסא, ובהא צ"ב, דהא כל מה דמצינן למילף מיניה אינו אלא לעניין קבלת כסף הקידושין - אך סו"ס לעניין מה דמצי לקדשה בע"כ כדכתב הריטב"א מי יימר לן.

**ולאחר** דבעיא הגמ' למילף מקנס, ודחתה, דממונא מקנסא לא ילפינן, אשכחן דבעי למילף מבושת ופגם. והקשו בזה התוס', דבושת ופגם גופייהו דאזלו לאביה לא ילפינן אלא מקידושין וא"כ היאך מצינן למילף.

**ומשו"ה** יש מן הראשונים, דילפו לסוגיין, בעניין מעשה ידיה דאזלו לאביה ולא לעניין קידושין. וממילא דלא תקשי מה שבעינן למילף מבושם ופגם, וכן א"ש כל הנך דוחקי דלעיל, ודוק.

**ב.** אלא, דבדברי רש"י ותוס' חזינן להדיא דבעינן למילף קידושין ולא מעשה ידיים, וא"כ אכתי בעינן לבאר שיטתייהו. ובמסקנת סוגיין אשכחן, דיציאה דכוותה קא ממעט ומינה ילפינן דאזיל כסף הקידושין לאביה, ולכאו' דאכתי תקשי לן, דסו"ס מהיכא נילף דמצי לקדשה כשהיא נערה - נימא דאיהי תקדש עצמה אך רק הכסף אזיל לאביה. ויעויין בכתובות (מו' ע"ב) שביארו התוס' (בד"ה "יציאה דכוותה"), דהוי סברא, משום דהשתא אביה שקל כספא ואיהי תקדש נפשא, והקשה רע"א, דבשלמא לאיפוך היכא שהוא מקדש א"ש, אך הכא נימא דהוי כמעשה ידיים בעלמא דלאביה אזלו. עוד הקשו התוס' (התם, ד"ה "ממונא מאיסורא לא ילפינן"), דלמה שדחתה הגמ' דממונא מקנסא לא ילפינן - מצינן למילף מהפרת נדרים שמצי האב לקדש לבתו, דבכה"ג הוי איסור מאיסור ומהנך מצינן למילף ממון מסברא, ותירצו התוס', דסו"ס הוי איסור המביא לידי ממון, והדרא האי פירכא דממונא מקנסא לדוכתא. וכתב רע"א, דהשתא דידעינן במסקנת הגמ' דאזיל הממון לאב, א"כ הוי איסור מאיסור גרידא, ושפיר ילפינן מנדרים - דכי היכי דזכאי בהפרת נדריה זכאי נמי בכסף קידושיה.

**ג.** והנה, התוס' בהמשך דבריהם, וכן אשכחן בחידושי הרמב"ן בשם רבותינו הצרפתים, כתבו, דאע"פ שמצי האב לקדשה כשהיא נערה מ"מ אית לה יד, והקשתה הגמ', דאי הכי מהי"ת דאיהי לא מציא לקדש נפשא ונימא דאזיל הכסף לדידה, ומשו"ה בעיא הגמ' למילף מקנסא ולא ילפינן, ולהכי בעינן למילף מבושת ופגם דמצי לקדשה אף למוכה שחין - וממילא דאזיל הכסף לאביה.

**וממילא** א״ש, דנמצא דלעולם יכול לקדשה מדכתיב ״את בתי״, ושפיר ילפינן מקנס ומנדרים את עניין הממון גרידא, וכן מבושת ופגם דהא כבר ידעינן דמצי לקדשא.

**ד.** ובאמת נראה, דמה שמיאנו רש״י ותוס׳ מביאור הריטב״א, דהנה אשכחן לקמן (מג׳ ע״א) לפלוגת ר״י ור״ל, אי יכולה הבת לשקול נמי לכסף הקידושין, דר״י אית ליה דרק לאביה אזיל, אך ר״ל סבר דאף איהי מציא. ולכאו׳ אי נימא כביאור הריטב״א, נפיק לן מסוגיין דמדאו׳ אזיל האי כסף לאביה - אך מ״מ אית לה נמי זכות לקבלו (אף דבפועל לא הוי שלה), וא״כ אזלא סוגיין דלא כר״י. ויעויין בהתורא״ש שכתב דאה״נ קי״ל הלכתא כר״י אך סוגיין אזלא כר״ל ודלא כהלכתא. ודחיקא בהא מילתא טובא, חדא, ממה שאזלא סוגיין דלא כהלכתא, ואידך, דא״כ מהיכא יליף ר״י דרק אביה שקיל להאי כסף קידושין, ועוד תקשי, דלדבריו דהריטב״א בעינן למילף כסף קידושין ולא קידושין גופייהו, וא״כ היאך בעינן למילף מנדרים.

**ה.** ולאחר כל המו״מ בדברינו, נפיק לן ז׳ דוחקי, וכדלהלן: א. דדברי רש״י צ״ב, אמאי חשיב זכות לאב מה שמקבל להקידושין, הא אית ליה כוח לקדש, ב. דלדברי הריטב״א שהאב הוי בע״ד ומקנה בקידושי ביתו - משום דאית ליה זכות וכוח לקדשה בע״כ, העיקר חסר מן הספר, ג. דהיאך מצינן אליבא דהריטב״א למילף מקנסא שמצי לקדשה בע״כ, הא אינו עניין אלא לקבלת כסף הקידושין, ד. הא דהקשו התוס׳ דהיאך בעינן למילף מבושת ופגם, הא אינהו גופייהו לא ידעינן אלא מקידושין, ה. הא דתריץ התורא״ש, דסוגיין אזלא כר״ל ודלא כהלכתא, ו. להנתבאר בדברי הריטב״א, היאך יליף ר״י דרק אביה שקיל כספא, ז. להנ״ל היאך מצינן למילף מנדרים הא בעינן למידע כסף קידושין ולא קידושין גופייהו.

**ו.** אשר ע״כ, נראה לבאר לדברי רש״י ותוס׳ בגוונא אחריתי, דהנה בריש סוגיין אייתו התוס׳ להירושלמי דזכות האב בבתו כאשר מתקדשת בביאה - הוא ע״י שקוצץ דמים על הביאה. וצ״ב, דסו״ס נימא הכי אף בשטר ומאי זכות איכא בהא. ויעויין בברכ״ש (סי׳ ג׳) שכתב בשם הגר״ח, דעל כורחך שזיכתו התורה בגוף בתו לקידושין. ובכתובות (מז׳ ע״א) ילפינן, דמעשה ידיה הוו של אביה ממה שמבטל לה בשעה שמקדשה, ולהכי סבר הירושלמי דמכיוון שגוף ביתו הוי שלו מצי למוסרה לביאה בכסף, ומשו״ה

חזינן בסוגיין דהאב זכאי "בבתו" ולא "בקידושי בתו". וכ"ה ברש"י שכתב "שמסרה לביאה ע"כ", וכן הא דכתב "דבנעוריה היא של אביה".

**ולפ"ז,** א"ש מסקנת הגמ' "יציאה דכוותה" וכו', דהביאור בזה, הוא, דכי היכי שגוף האמה הוי של האדון והוי הכסף שלו - ה"ה נמי דיש כסף לאדון אחר דהיינו האב בגוף ביתו. וא"ש פלוגתת ר"י ור"ל, דר"י יליף דגופה הוי של אביה ומשו"ה רק הוא שקיל לכסף הקידושין, אך ר"ל יליף כהריטב"א דאינו הבעלים אלא רק מקנה ובע"ד - ולהכי איהי נמי יכולה לשקול לכסף הקידושין. ומה שילפינן מהפרת נדרים, הוא, דכי היכי שהויא שלו לעניין הפרתם ה"נ הויא שלו לעניין קידושין.

**ומקנסא** נמי לא תקשי, דהנה כתב הרמב"ם פ"ב מנערה הי"ז, וז"ל: "אני אומר, שזה שנאמר בתורה 'אל תחלל את בתך להזנותה', שלא יאמר האב הואיל ולא חייבה תורה מפתה ואונס אלא שיתן ממון לאב - הריני שוכר בתי הבתולה לזה לבוא עליה בכל ממון שארצה" וכו'. ומבואר מהתם, דמה שזכי האב בקנס בתו הוא משום שגופה הוי שלו, וא"כ הוו"א למילף דה"ה לעניין קידושין. ויעויין מה שהקשה הרע"א (לקמן, ד' ע"א) דאמאי קס"ד למילף מעשה ידיה דאזיל לאביה מכסף קידושיה, דבשלמא בקידושין דהוא המקנה אזיל הכסף לאביה אך במעשה ידיים מהי"ת. ולהנתבאר, לא תקשי ולא מידי, משום דהס"ד הוה דמכיוון שהוי בעלים על גופה נימא דליזיל ליה מעשה ידיה דלא גרע מקידושין.

**ומצינן** לאתויי לזה ראיה, ממש"כ הרמב"ם פ"ג מאישות הי"א, וז"ל: "האב מקדש את בתו שלא לדעתה כל זמן שהיא קטנה, וכן כשהיא נערה רשותה בידו, שנאמר 'את בתי נתתי לאיש הזה לאשה'". חזינן מהא, דמכיוון שאית ליה בעלות בגופה מצי לקדשה אף כשהיא נערה.

**והנה,** ממה דאייתינן לקושית תוס', דהיאך בעינן למילף מבושת ופגם, הא אינהו גופייהו לא ידעינן אלא מקידושין, נראה, דאע"ג דכל הנך קושיין דלעיל אתו שפיר אכתי תקשי הך קושיא. אך אי נימא, דבהא גופא פליגו רש"י ותוס' א"ש. דהנה, המעיין בחידושי תלמיד הרשב"א יחזי דכתב, דמה שמקבל האב לכסף הקידושין, ילפינן ממה שיכול למוסרה למוכה שחין ולקבל בושת ופגם, ומה שמוסרה למוכה שחין ילפינן מקידושין דעלמא, וקידושין דעלמא מקישינן

להפרת נדרים. וממילא אפשר, דסבר בהא רש"י כתלמיד הרשב"א - וא"כ הא דבעיא הגמ' למילף מבושת ופגם אינו אלא לעניין החלק הממוני שבו, אך התוס' פליגי וסברי, דבעינן למילף את האיסור שבו, ומשו"ה קא מקשו דהיאך בעינן למילף מבושת ופגם שיכול למוסרה לקידושין, הא בושת ופגם גופייהו לא ידעינן אלא מקידושין, ודוק.

## סימן כו

# בגדרי קטנות נערות ובגרות והמסתעף בדיני אילונית [ד׳ ע״א וע״ב]

**שם** בגמ׳, אלא אמר אביי לא נצרכה אלא לבגר אילונית וכו׳.

**א.** הנה קי״ל, דכאשר מוכר אדם לביתו כשהיא קטנה, משתחררת, או לאחר שש שנים, או כאשר תגיע לגיל שתים עשרה. דעד גיל שתים עשרה נחשבת הבת לקטנה, ומגיל זה עד גיל שתים עשרה וחצי נחשבת לנערה, ולאחר מכן נעשית גדולה. אך כ״ז אינו, אלא, כאשר מביאה ב׳ שערות דאז משתחררת ומאז מונין לה ששה חודשים, וכל זמן שלא הביאה ב׳ שערות נחשבת כקטנה עד גיל עשרים, ובגיל עשרים אי אית לה סימני אילונית חזינן לה כאילונית, ואי לאו נחשבת כקטנה עד גיל שלושים וחמש, ואם עד גיל זה לא הביאה ב׳ שערות - אע״פ שאין לה סימני אילונית חזינן לה כאילונית (וכדכתב הרמב״ם בפ״ב מאישות). וביבמות (פ׳ ע״ב) אשכחן דסימני אילונית הם: שאין לה דדין, שמתקשה בשעת תשמיש, שאין לה שיפולי מעיים, שקולה עבה ואינו ניכר בין אשה לאיש (יעויין ברמב״ם פ״ב מאישות ה״ז שהביא עוד שמונה סימנים, ומקורו, מנדה מז׳ ע״א). עוד אשכחן התם (בע״א) לפלוגתא דרב ושמואל היכא שלא הביאה ב׳ שערות עד גיל שמונה עשרה ונולדו בה סימני אילונית, דרב ס״ל דנעשה סריס למפרע, אך שמואל פליג וס״ל, דקטן היה באותה שעה. ומ״מ נפיק לן, דבאילונית ליתא כלל לדין נערות, אלא שכאשר נפקא מקטנות נכנסת לבגרות.

**ב.** ובדברי אביי בסוגיין חזינן, דהפסוק של ״ויצאה חינם״ אייתר לן למילף בגר דאילונית - דאין לה נערות ואפ״ה יוצאת בבגרות.

**ויעויין** באחרונים, דאייתו לפלוגתת רב ושמואל (הנ״ל) - בקטנה שלא הביאה ב׳ שערות עד גיל שמונה עשרה ונולדו בה סימני אילונית, דרב ס״ל דנעשית גדולה למפרע מגיל שתים עשרה, אך לשמואל סבירא דקטנה היתה באותה שעה, והקשתה הגמ׳, אמאי לא מנינן לה אליבא דרב ששה חודשים מגיל שתים עשרה כדיני נערות (ונפק״מ לעניין קנס, דדעת ר״מ היא דאילונית אין לה קנס), ותירצה

הגמ׳, דמקטנותה יצאה לבגר. והקשו שם התוס׳, אמאי לא מקשינן נמי בשיטת שמואל דנמנה לקטנה ששה חודשים משעה שהביאה לסימני אילונית - דהיינו מגיל שמונה עשרה עד גיל שמונה עשרה וחצי, ותירצו, דנערות לא חשיב אלא ששה חודשים הסמוכים לגיל שתים עשרה, ואילו הכא כשמביאה להנך סימנים כבר הויא בת שמונה עשרה, ומשו״ה נפקא מקטנות לבגרות (ובהא פליגי התוס׳ על שיטת הרמב״ם, דהנה יעויין מש״כ הרמב״ם בפ״ב מאישות ה״ג וז״ל: ״וכשתביא שתי שערות, אפילו בשנת עשרים תהיה נערה ששה חודשים ואחר כך תקרא בוגרת״, ולדבריו, אכתי תקשי קושיית התוס׳ אליבא דשמואל, וצ״ע). חזינן מיהא מדברי התוס׳, דכאשר מייתא ב׳ שערות לאחר גיל י״ב ומחצה נחשבת כבוגרת וליתא בה דיני נערות כלל, ולפ״ז תקשי, אמאי קא מקשה הגמ׳ בסוגיין ״כי נפקא לה בנערות, בגרות מאי בעיא גביה״, הא אית לן אופן דלית לה נערות ויוצאת בבגרות.

**ובערוך** לנר (דסוגיא דהתם) תריץ, דלהתוס׳ נמי סבירא דאי מייתא ב׳ שערות לאחר גיל שתים עשרה ומחצה אכתי נערה הויא, דהשערות הוו סימני נערות, אך באילונית שלא הביאה ב׳ שערות וכל סימני הגדלות שלה הוו ע״י סימני אילונית - אמרינן דאין נערות אלא בששה חודשים שלאחר י״ב שנה.

**ויעויין** בחידושי רא״ל מאלין (סי׳ לא׳ אות ה׳) שכתב, דסימנים גופייהו הם מוציאים לנערה, אך מ״מ כאשר מביאה לה-ב׳ שערות לאחר גיל י״ב ומחצה א״א שיחול על אותם סימני נערות דין נערות, ואעפ״כ אמרינן דכיוון שיש בה להסימני נערות יוצאת לחירות מדיני בגרות.

**ג.** והנה נתקשה הראב״ד (יעויין רשב״א וריטב״א), דהיאך מצינן למימר דאילונית יוצאת בבגר, הא כל מה שנחשבת אילונית הוא רק בגוונא דמייתא להסימנים בגיל עשרים [ולא הביאה ב׳ שערות], אך קודם עשרים שנה גם אי מייתא לסימני אילונית לית לה דיני אילונית וכדנתבאר, וא״כ אי נימא דנמכרה קודם גיל י״ב הרי צריכה היא לצאת לאחר שש שנים שעבדה לאדון דהיינו בגיל שמונה עשרה. וגם אי נימא שמכרה כבת ט״ו או ט״ז דעדיין נחשבת קטנה משום שלא הביאה ב׳ שערות, הניחא לשמואל דס״ל דנעשית גדולה מכאן ולהבא משו״ה לא חשיב מרשות אדון - אלא לרב דס״ל דנעשית גדולה מלמפרע נתברר לן דנהייתה גדולה כבר מגיל

י״ב, וא״כ הוי מקח טעות דהא כבר נפקא מרשות אביה.

**ולהכי** פירש הראב״ד, דמה שנעשית גדולה מלמפרע, הוא רק ממתי שמתחילה להביא להנך סימנים דאילונית, ומשו״ה בעינן לפסוק שגם בכה״ג דהויא בוגרת נפקא. אולם הרמב״ן פליג עליה, וס״ל, דאיירינן בגוונא שמכרה בגיל עשר ויצאה בשש, וכשהגיעה לגיל עשרים נתברר שהויא אילונית, וממילא נפיק דבעי האדון להחזיר לה מה שעבדה אצלו מגיל י״ב וחצי. ולפ״ז, צ״ב בדברי הראב״ד, אמאי לא ביאר ביתר פשטות כהרמב״ן. וכתב החזו״א דס״ל להראב״ד, דכשאמרה התורה יציאת אמה העבריה בבגרות, הוא כדי למימר שיותר לא תשתעבד ומכוח זה נפקא מרשות האדון שנתיים קודם זמנה, ומשא״כ הרמב״ן ס״ל דהפסוק אתא למימר דהדרינן לה מעות מה שנשתעבד בה שלא כדין.

**ד.** ובאמת נראה לבאר באופן אחר, דהנה, יש לדון מהו היציאה של סימני נערות: דהא פשיטא לן, שאין הגדלות מוציאה, דא״כ אמאי בעינן פסוק לאילונית הא סו״ס נעשה בה בגרות. אך אפשר, דהנערות הוא המוציא, וממילא אילונית שלית בה מציאות זאת הוו״א דלא תצא ולהכי בעינן פסוק לזה. אולם, אכתי איכא להסתפק, האם הנערות הוא המוציא או דסימני הנערות הם המוציאים, ולפ״ז לרב דס״ל דחזינן להו מלמפרע אכתי לית בה סימני נערות, ומה שסובר שמלמפרע - הוא דבאילונית נאמר דדין הגדלות נקבע ע״פ השנים ולא ע״פ השערות, אך שמואל דפליג, וס״ל דמכאן ולהבא, הוא משום דבאילונית נמי בעינן שיגמרו הסימנים ורק אז הוו סימני גדלות. ומ״מ לדברי רב סימני הבגרות נמי לא הוו אלא גיל עשרים, אך ס״ל דהבגרות עצמה חלה כבר מגיל שתים עשרה.

**וא״כ,** אי נימא דהנערות והבגרות הם המוציאים - בעינן להוציאה לחירות כבר מגיל שתים עשרה, אך אי נימא דהסימנים הם המוציאים אי לית לה סימנים אכתי לא נפקא.

**ומשו״ה** אפשר, דהראב״ד ס״ל דהסימנים הם המוציאים, ולהכי סבר דאכתי ליכא יציאה ולהכי בעינן יצאה דבגרות. ומשא״כ הרמב״ן ס״ל, דהשנים הם המוציאים, ולהכי סבר דאתא הפסוק למימר דצריך להחזיר את אותם מעות שיעבוד.

## סימן כז

# בדין פדיון הקדש ומעשר שני [ה׳ ע״א]

**בגמ׳**, ״ומנין שאף בשטר, ודין הוא - ומה כסף שאין מוציא מכניס שטר שמוציא אינו דין שמכניס, מה לכסף שכן פודין בו הקדש ומעשר שני - תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני דכתיב ״ונתן הכסף וקם לו״ וכו׳.

**א.** בד״ה ״שטר שאין פודין בו הקדשות״, כתב רש״י, וז״ל: ״אם כתב לגזבר שטר על מעות פדיון הקדש, אין הקדשו פדוי, דבעינן ונתן הכסף וקם לו״. ומדבריו משמע דאיירינן בשטר חוב על המעות. ויעויין ברשב״א, שדייק מדברי רש״י דהוי חיסרון בהקדש אך בשאר קידושין ליתא חיסרון, דאל״ה, אמאי מייתה הגמ׳ לפסוק ד״ונתן הכסף וקם לו״, ועוד, דאי נימא דאינו מהני אף בשאר קניינים - א״כ לולי הדרשא נמי ידעינן דאינו מהני בהקדש.

**והקשה** הרשב״א, דזה אינו, ובקידושין נמי לא מהני, דהא כשיכתוב לה על שטר שחייב לה מנה על קידושיה אינה מקודשת, משום דכסף אין כאן ושטר נמי אין כאן, שהרי אינו מתכוין לקדשה בשווי השטר, אולם לקמן (ח׳ ע״א) חזינן דכשמקדשה בשטר חוב של אחרים מקודשת, דחוב חשיב כסף, וא״כ תקשי - מ״ש שטר חוב דידיה משטר חוב דאחרים. ותירץ הרמב״ן, דהכסף ״אגיד גביה״ דהמקנה וא״כ הוי חיסרון בגוף הכסף שהרי עדין לא נתנו.

**ומה** שבשטר חוב דאחרים ליכא להחיסרון של ״אגיד גביה״, נראה, דשטר חוב דאחרים חשיב ממון בעין, ושֵׁם ממון - הוא מה שחייבים לו האחרים ממון, אך שטר חוב דידיה אינו חשיב כממון עבור הבעל המקנה אלא רק חוב. ואע״פ דלגבה חשיב ממון, מ״מ נתחדש הכא דבעינן שיחשב ממון כלפי הבעל, ומשו״ה אית ביה חיסרון של ״אגיד גביה״, דסו״ס לא יהיב ולא מידי.

**ובר״ן** אייתי, דהחיסרון של ממון אין כאן שטר אין כאן, הוא משום דלא עביד כלום ולא חל שום התחייבות, אך אי נתן לה משכון ואמר לה קני במשכון שיעבוד מנה מקודשת (ולהרמב״ן אינו מהני).

**ב.** ברמ"א (סי' כט' סק"ו) איתא, דאם כתב שטר על הדינר אינו מהני. ובבית שמואל ובחלקת מחוקק תמהו, דזה ניחא להרמב"ן דאינו מהני, אך להראב"ד דמהני היאך מתיר אשת איש לעלמא. ולהכי סבר הבית הלוי, דגם להראב"ד סבירא דבסתם שטר אינו מהני. ומדבריו נפיק, דהראב"ד לא פליג אשיטת רש"י, ואפשר דיודה לו דכאשר יהיב שטר התחייבות בעלמא מהני.

**ולמעשה,** היה אפשר למימר ע"פ המל"מ (פ"ב מאישות), שחקר, היכא שקידש אשה באיסורי הנאה, ואיירינן בגוונא שהיתה אשה מסוכנת והיה מותר לה לאכול מהם ונהנתה בשוו"פ, דיש להסתפק האם סגי במה שקבלתם ממנו - או דבעינן שיהא נחסר מהנותן, ויעו"ש שהוכיח מרש"י בכמה דוכתי דסגי בקבלתה. וא"כ לרש"י דסבירא דסגי בקבלתה, אפשר דכיוון שקיבלה הימנו ממון אע"פ שלא נתחסר הנותן כלום מקודשת. אך הראשונים דפליגי עליה, סברי, דבעינן שיהא נחסר (כעבד כנעני, לקמן ז' ע"א).

**ג.** בכתובות (קב' ע"א) אשכחן, דאם כתב שטר חוב לכהן בפדיון הבן אינו מהני. והוכיח הרשב"א (בסוגיין) מהא, דבכל הקניינים לא מהני שטר במקום כסף. וצ"ב, דהא בריש מסכתין כתבו התוס', דבפדיון הבן נמי איכא כלל ופרט וכלל שבעינן שיהיה גוף השטר ממון, וא"כ הוי כהקדש ודלא כשאר שטרות בעלמא ומאי ראיה, - וצ"ל דהרשב"א סבר דבשטר חוב דידיה ליכא חיסרון שיהיה גופו ממון, וכל מה דכתבו התוס' הוא רק בשטר חוב דאחרים, דבשטר חוב דאחרים אותם האחרים אינם חייבים למקבל השטר השני כלום אלא זכות גוביינא, אולם מ"מ שטר דידיה חשיב גופו ממון ואעפ"כ חזינן דאין יכול לעשותו שטר ושפיר ראיית הרשב"א, דהא אי שטר שגופו ממון אינו מהני כ"ש שטר שהוי גוביינא בעלמא אינו מהני.

**והנה** יעויין במנח"ח (סי' שצב' אות ח') שכתב, דמפדיון הבן ליכא ראיה לשאר שטרות, דהא כשאנו דנים שחוב חשיב ממון - הוא משום דמעיקרא לית ליה והשתא אית ליה, ומשא"כ בפדיון הבן מעיקרא כבר אית ליה חוב, וא"כ מאי מהני דיהיב ליה שטר חוב.

**ובברכ"ש** (סי' כד' אות ה') כתב שפדיון הבן לא הוי כסתם קניין, אלא שמחיל את הקדושה מהגוף לדמים, וא"כ א"א להחיל קדושה לשטר, וה"ה בהקדש משום דאינו מהני לחילוי.

**אך** אכתי תקשי, דהא בגמ׳ חזינן דבכסף איכא מעליותא טפי משטר - לגבי הפדיון, ואי אמרינן דשטר דהכא הוי כסף מאי מהני כסף טפי משטר לגבי שמכניס האשה לקידושין. ובדוחק י״ל בזה, דאה״נ, אך אתיא הגמ׳ למימר שאיכא חיסרון בהשטר, שאינו מחיל ממון בשטר שבו לגבי מעשר ופדיון ומשא״כ במעות.

סימן כח

# בדין כריתות בתנאי [ה׳ ע״א]

**בגמ׳,** ״ולר׳ יוסי הגלילי דאפיק ליה להאי קרא לדרשא אחרינא, שאינה מתגרשת בכסף מנא ליה, אמר קרא ׳ספר כריתות׳ ספר כורתה ואין דבר אחר כורתה, ורבנן האי כריתות מאי עבדי ליה, מבעי ליה לדבר הכורת בינו לבינה, כדתניא הרי זה גיטך ע״מ שלא תשתי יין - ע״מ שלא תלכי לבית אביך לעולם אין זה כריתות - כל שלושים יום הרי זה כריתות״.

**א.** בתוס׳ בד״ה ״על מנת״ וכו׳, מייתו לפרש״י וז״ל: ״פירש בקונטרס שכל ימיה נאגדת לקיים תנאי זה מחמתו״, כלומר, דמה שחזינן שהיכא שאמר לה לאשה הרי זה גיטך ע״מ שלא תלכי לבית אביך לעולם אין זה כריתות, הוא משום שכל ימיה נאגדת בו לקיים את אותו התנאי.

**והקשו** בזה התוס׳, אמאי כתב רש״י דנאגדת בו כל ימיה, הא בגוונא דמת אביה - יכולה היא להיכנס לבית אביה, כהא דאשכחן בנדרים (מו׳ ע״א) יעו״ש. [ובדבריהם צ״ב, דסו״ס האי קושיא הויא נמי בדברי הגמ׳, ואמאי מקשו לה בפרש״י]. ותירצו, דבית אביה קרואים כל יוצאי חלציו של אביה, כדמוכחי קראי בתמר.

**והא** דמוכחי קראי, הוא, דהנה בסוף פרשת ״תולדות״ עה״פ ״אחות נביות״ (בראשית, כח׳ - ט׳), מביא רש״י דנטמן יעקב בבית עבר י״ד שנים, ותמה השפתי חכמים היכן היה שֵׁם, ותירץ, שבאותה שעה כבר מת. והנה כשנאמר במעשה דתמר ״הוציאוה ותישרף״ (בראשית, לח׳ - כד׳) אייתי רש״י לאפרים מקשאה אמר ר״מ דביתו של שֵׁם היתה שנאמר בו ״והוא כהן לאל עליון״ (בראשית, יד׳ - יח׳) ולהכי דינה בשריפה כדין בת כהן שזינתה, וא״כ א״ש דהיתה ביתו של שם ובאותה שעה כבר מת.

**אולם,** יעויין בשפתי חכמים, עה״פ ״הוציאוה ותישרף״ שלאו ביתו של שֵׁם היתה אלא ממשפחתו, ולפ״ז צ״ע דא״כ היאך מוכחי קראי.

**עוד** צ״ב, דבמדרש איתא דשֵׁם עצמו דנה לשריפה, אך זה לא תקשי, דכבר תירץ בעל הטורים דכוונת המדרש על ב״ד של שֵׁם, יעו״ש.

**אומנם,** המעיין יחזי, דבסוטה (י' ע"א) - דריש ר' שמואל בר נחמני עה"פ "ותשב בפתח עינים" (בראשית, לח' - יד') דאמרה תמר ליהודה יתומה אני, וביאר רש"י, דהיתה קטנה כשקידשוה אחיה ואמה לער, וממילא אכתי אין אוסרין נישואין אלו ליהודה משום כלתו, עוד כתב שם רש"י, דלסברא זו לאו ביתו של שֵם היתה. והביאור בזה, דאי הויא ביתו של שֵם היתה תמר צריכה להיות לכל הפחות בת חמישים ושמונה - בשעה שנתקדשה לער [דהא, בשעת ירידת יעקב למצרים היה יעקב בן מאה שלושים, ויוסף היה בן שלושים ותשע באותה שעה. משום שבשעה שנמכר יוסף היה יוסף בן שבע עשרה שנה, וכשנוסיף לזה עוד עשרים ושניים שנים שלא ראה את יעקב יצא החשבון הנ"ל. וא"כ נפיק, דבשעה שנמכר יוסף היה יעקב בן מאה ושמונה שנים. ולפי חשבון הפסוקים דבסוף פרשת "נח", וכן לפי דברי רש"י הנ"ל דבסוף פרשת תולדות, היה יעקב בן חמישים כשמת שֵם, וממילא גם אם נימא דנולדה תמר לשֵם בשנתו האחרונה הויא בת חמישים ושמונה]. ולפ"ז א"ש מה דהקשינו לעיל מדברי השפתי חכמים, ודוק.

[**ואע"ג,** דהפסוק ד"שבי אלמנה בית אביך" (בראשית, לח' - יא') נאמר קודם הפסוק ד"ותשב בפתח עינים", מ"מ כשקידש יהודה את תמר לער בכורו כבר ידע דאין לה אב שכן קידשוה אחיה ואמה, וקל להבין].

**ב.** ובדברי התוס' שתירצו דיוצאי חלציו נמי קרואים בית אביה, נראה דיל"ח, אי הדין של יוצאי חלציו הוא בבית אביה בדווקא, או דבבית יוצאי חלציו נמי.

**והנה** בגיטין (פג' ע"ב), הקשו התוס' כדהקשו הכא, אך הוסיפו להקשות עוד דכשמכרו נמי לא חשיב אביה, ויעו"ש שתירצו כתירוצא דידן. ודבריהם צ"ב, חדא, דמאי שייכא האי תירוצא דיוצאי חלציו במכרו, ואידך, אמאי הכא לא הזכירו לעניין "מכרו". וע"כ, דבהאי דגיטין בעינן למימר דבבית יוצאי חלציו נמי, ומשא"כ הכא דלא מצינן למימר הכי.

**וברשב"א,** הקשה נמי "ממכרו". ולכאו' דאפשר לבאר בזה, דהנה מה שימכור האב לביתו לא יהני כלום - דהא סו"ס קונה בדמיו בית אחר, וא"כ אכתי הוי "בית אביה".

**אולם,** יעויין בקוב"ש שתירץ, דכשמת אביה חשיב דבר הנהיה מאליו ולהכי לא הוי כריתות, ומשא"כ במכרו הוי מציאות אחרת וע"כ דהוי כריתות.

**ג.** ובגוף דברי התוס׳, בעינן לעיין מ״ש האי דנדרים דכשמת בטל תנאו מהכא. ויעויין ברשב״א, דאייתי לשיטת התוס׳ (עירובין טו׳ ע״א, סוכה כד׳ ע״ב) דדווקא בנדרים אמרינן הילך אחר לשון בני אדם, ולהכי כשמת כבר ליתא איסור להיכנס לביתו, ומשא״כ בקידושין כל יוצאי ירכו חשיב בית אביה - והחילוק בזה הוא, דבנדרים איכא לן דינא של פיו וליבו שווים, וא״כ אע״פ שהלשון מחיל את כל יוצאי חלציו, מ״מ לא נתכוין לדבר, ולהכי אזלינן בתר לשון בני אדם, ומשא״כ בקידושין.

**אך** הרשב״א גופיה אוקים, דאיירינן בגוונא שאמר לה ״על מנת שלא תכנסי לבית זה של אביך לעולם״, דבכה״ג אמרינן דמה שאמר ״של אביך״ הוא שֵׁם התואר, דכל הקונם הוא על ה״בית הזה״ שהוא ״של אביך״, וא״כ כשמת אביה אכתי הוי ״בית אביה״.

**ובברית** יעקב (לרבינו יעקב טולידאנו, המהרי״ט) אזיל בגוונא אחריתי, דקידושין שנו מנדרים משום דהכא אמר לשון ״לעולם״. ובביאור דבריו נראה, דע״י שמוסיף לאותו הלשון, חל האי לשון אף על יוצאי חלציו, ומשא״כ בנדרים שלא אמר להאי לשון - כשמת אביה כבר שרי לה.

**ד.** וכשנעיין בדברי הרמב״ם, בפ״ח מגירושין הי״ב, נחזי שכתב וז״ל: ״ה״ז גיטך על מנת שלא תנשאי לפלוני אינו גט״. ודבריו צ״ב, דהא למעשה תנאו הוי כל זמן שאותו הפלוני חי אך כשמת כבר הוי כריתות. וכתב הר״ן, דהרמב״ם יליף לדיניה מהתוס׳ דנדרים, דהוקשה לו להרמב״ם כקושיין דמ״ש סוגיא דהכא מהאי דנדרים, ותריץ, דנפיק מהתם דלעולם לא הוי כריתות אף אחר שימות - דהא כשתיכנס לבית אביה לאחר מיתתו תו לא הוי בית אביה, וא״כ כשאמר לה ״על מנת שלא תנשאי לפלוני״, לא הוי כריתות, דלעולם אינה יכולה להינשא לו (קודם שמת וכ״ש לאחר שמת) ואכתי חשובה כאגודה בו ואינה יכולה לקיים את התנאי.

[**והנה** יל״ע בהא, דסו״ס כשמת אינה אגודה בו בפועל, אומנם כ״ז להראשונים, אולם להרמב״ם ס״ל דלא בעינן אגודה בפועל - אלא כל שאגודה בתנאו אין היתר להתנאי. ולפ״ז, מצינן לתרץ הא דהקשנו לעיל - אמאי קא מייתו התוס׳ לדברי רש״י וקא מקשו עליה, ולהנתבאר לא תקשי, דכוונת התוס׳ הויא - דלדבריך שהוי חיסרון

מחמת שאגודה בו תקשי דבנדרים חזינן דלא הוי חיסרון, ודוק].

**ה.** וידוע לבאר את דברי הרמב"ם הנ"ל, ע"פ מה שביאר הגרי"ז הלוי (הובא בכתבי הגר"ח סי' קנב), דתנאי לא הוי חלות צדדי של תנאי, אלא דהתנאי חל בגוף המעשה. וביאור הדברים הוא, דכשאומר לאשה "הרי את מקודשת לי על מנת שאתן לך מאתיים זוז", נתינת המאתיים זוז הם הפועלים את חלות הקידושין [ויל"ע בהא, אי בכה"ג בעינן עדי קיום], וא"כ כשאומר לה "הרי את מגורשת על מנת שלא תלכי לבית אביך לעולם", קיום התנאי הוא ע"י שלא תלך לבית אביה, דהם חלות הגירושין בפועל (ומשא"כ כשמגביל את תנאו לשלושים יום וכיו"ב), ולהכי אף כשאביה אינו - מ"מ קיום התנאי "שלא תיכנס לבית אביה לעולם" הוא מקיים הגירושין. ומשא"כ להתוס' והרשב"א סבירא, דמכיוון שבכה"ג אינה אגודה בו בפועל נתבטל התנאי, אך מ"מ כשאין התנאי "לעולם" לא פליג עלייהו הרמב"ם, דתו לא אגידה ביה האשה כלל.

**ונפק"מ** בהא, דהנה חקר המל"מ בדברי הרמב"ם הנ"ל, היכא שאמר לה "על מנת שלא תלכי לבית אביך כל ימי חייו", דלהתוס' והרשב"א כשמת האב תו לא אגידה ביה, ומשא"כ להרמב"ם דלא בעינן אגידה בפועל אכתי אינה יכולה לעבור על התנאי, אולם למה שביאר הגרי"ז בדברי הרמב"ם הוי כריתות - דסו"ס לא הוי תנאי דלעולם.

## סימן כט

# בדיני קניין חופה, והמסתעף בדיני חופת נדה [ה׳ ע״א וע״ב]

**א.** בגמ׳ אשכחן, דסבר רב הונא דחופה קונה מק״ו, ולאחר המו״מ בגמ׳ האיך עבדינן להק״ו, חזינן ד״אמר רבא שתי תשובות בדבר, חדא, דשלוש תנן ו-ד׳ לא תנן, ועוד, כלום חופה גומרת אלא ע״י קידושין - וכי גמרינן חופה שלא ע״י קידושין מחופה שע״י קידושין. א״ל אביי, הא דקאמרת ג׳ תנן וד׳ לא תנן, תנא, מילתא דכתיבא בהדיא קתני - מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני, ודקאמרת כלום חופה גומרת אלא ע״י קידושין, רב הונא נמי ה״ק - ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה, חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה״.

**ולעיל** מיניה, כשבעיא הגמ׳ היאך עבדינן להק״ו דרב הונא, הוו״א דהק״ו הוא ״ומה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה״. ויעויין בהתוס׳ בד״ה ״חופה״ וכו׳, שהקשו בקושייתם השניה, דלדידן דאמרינן דחופה אינה קונה, נימא דכסף יהני לגמור באשה הקידושין אחר כסף, והוא ע״י שנעביד ק״ו מחופה ד״מה חופה שאינה קונה גומרת, כסף שקונה אינו דין שיגמור״. ותירצו, דלא מצינן למימר הכי, משום דמאי אולמיה האי כסף מהאי כסף. והביאור בדבריהם הוא, דא״א לעשות את אותה צורת הפעולה כדי לגמור הקידושין, משום דאי הכסף הראשון לא גמיר ה״ה דבהכסף השני נמי. ובמהרש״א אייתי למהריב״ל שהקשה, דאמאי לא נימא לפי תירוץ התוס׳ דכסף יגמור אחר שטר - דהא התם א״א למימר להסברא של ״מאי אולמיה״, ותירץ, דשטר וכסף נמי שווין לעניין תחילת הקניין, והקשה עוד, דלפ״ז לרב הונא נמי היאך יהני שתקנה החופה, נימא מאי אולמיה האי חופה מהאי חופה. ומכוח זה יסד המהריב״ל, דע״כ בעינן למימר דמשום שיש כוח בהחופה לגמור - אי נימא דלקנות נמי אית לה כוח לא אמרינן להאי סברא.

**איברא,** דממש״כ רש״י בד״ה ״אף אני אביא״, וז״ל: ״שגומרת ליורשה ולהפרת נדריה, יקנה נמי כאן בלא אירוסין״, אפשר לדייק, דאי לא

חשיב האי קניין ב׳ חופות אלא חופה אחת אית ביה כוח לגמור את הקניין.

**וביבמות** (נז׳ ע״ב), משמע מדברי רש״י דאליבא דר״ה חשיב האי קניין ב׳ חופות, וכ״כ המהרש״ל - דאי לא נימא הכי תקשי ד״דיו לבא מן הדין להיות כנידון״.

**ב.** ברמב״ם פ״י מאישות ה״א, כתב וז״ל: ״הארוסה אסורה לבעל מדברי סופרים כל זמן שהיא בבית אביה ... וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל מקום״. ובה״ב, כתב וז״ל: ״כיוון שנכנסה הארוסה לחופה, הרי זו מותרת לו לבוא עליה בכל עת שירצה, והרי היא אשתו גמורה לכל דבר. ומשתכנס לחופה, נקראת נשואה אע״פ שלא נבעלה, והוא שתהיה ראויה לבעילה, אבל אם הייתה נדה אע״פ שנכנסה לחופה ונתייחד עמה - לא גמרו הנישואין והרי היא כארוסה עדיין״. ומדברי הרמב״ם אלו נפיק לן, דס״ל דבעינן יחוד הראוי לביאה.

**והקשה** המהרי״ט (על הרי״ף, ג׳ ע״א, ד״ה ״ולי נראה״), דלמה שסבר הרמב״ם, היאך נימא אליבא דר״ה שחופה קונה, הא אין החופה מועילה משום דאין כאן יחוד הראוי לביאה. (וכמו״כ אפשר להקשות כעין זה, דהנה קי״ל דכסף קונה אף בנדה ומשא״כ חופה, וא״כ כסף עדיף טפי, ואמאי לא נימא דיקנה כסף אחר כסף).

**וברי״ן** (ריש כתובות, ד״ה ״או שפרסה נדה״) הקשה (מהתם, ב׳ ע״א - ה׳ ע״א), דהנה אשכחן שהיכא שהגיעה זמנה ולא נישאו מעלה לה מזונות, אולם כאשר פרסה נדה אין מעלה לה מזונות משום דאינה ראויה לביאה. והביאור בזה הוא, דאין כאן חופה משום דלא הוי יחוד הראוי לביאה וכשיטת הרמב״ם, (אומנם פליג על הרמב״ן, דזה רק לכתחילה). ובכתובות (יא׳ ע״ב) אשכחן, דהיכא שנכנסה לחופה אע״פ שיש עדים שלא נסתרה כתובתה מנה כדין בעולה, וצ״ע בזה, דאי לא נסתרה ליכא יחוד ואי ליכא יחוד ליכא חופה - דהא לא הוי יחוד הראוי לביאה. ויעויין שם שהביא הר״ן לחלוק על שיטת הרמב״ם, שחופה היא שמוציאה מרשות אביה (ולהכי מעמידין ד׳ כלונסאות וסודר עליהן), ומשו״ה כתובתה מנה כיוון דנכנסה לחופה.

**עוד** הקשה הר״ן, מהא דאיתא ביבמות (נז׳ ע״ב), דיש חופה לפסולות ומדרבנן אינן אוכלות בתרומה, ולפי דברי הרמב״ם הנ״ל, ליכא הי״ת שתהיה חופה דהא אין זה יחוד הראוי לביאה. ובלח״מ כתב ליישב בזה, שמכיוון שאותו כה״ג

שמכניס להאי פסולה מתכוין לבוא עליה איכא חיסרון, דהא חופה הוא מעשה אישות וקירוב, ומשו"ה כיוון שבדעתו לבוא עליה - כלפיו הוי מעשה חופה, ולהכי גזרו רבנן שאינן אוכלות בתרומה.

**ובשעה"מ** (קונטרס חופת חתנים פרק עשירי, סעיף ד', ד"ה "האומנם") הקשה מהירושלמי (הובא בתוד"ה "ולחדא", יומא יג' ע"ב), היאך מתקינים לכה"ג ביוהכ"פ אשה אחרת תחתיו הא קי"ל דאין כונסים בשבת, וגם אי נימא דאין שבות במקדש - תקשי לשיטת הרמב"ם הנ"ל דהא ס"ל דתשמיש ביוהכ"פ אסור מדאו', וא"כ לא הוי יחוד הראוי לביאה. ומדבריו נפיק, דס"ל דא"א לעשות מעשה אישות באשה שמופקעת מאישות. אך יעויין שכתב ליישב, דהיה מקום לומר, שמיוהכ"פ ליכא קושיא - דהא סו"ס האשה מצד עצמה ראויה לביאה אולם יומא הוא דקא גרים שאינו יכול לבוא עליה, ובסו"ד כתב דבתירוץ זה אין כדי שביעה. ואפשר, שמה שנדחק בתירוץ זה, הוא, מחמת שס"ל כמו שכתבנו בקושייתו דא"א לעשות מעשה אישות באשה המופקעת לאישות, ולא מחמת שהוי חיסרון בעצם מעשה החופה.

**ולהמתבאר**, איכא נפק"מ בדברי הלח"מ והשעה"מ הנ"ל, והוא באשה שאסור לו לבוא עליה מדרבנן. דהנה כתבו הנתיה"מ (סי' רלד' ס"ג) והגרש"ש (שערי יושר, שער א' פ"י) דאיסור דרבנן אינו איסור חפצא אלא הוא איסור בהגברא. וא"כ, למה שסבר הלח"מ שאיכא חיסרון מחמת דעת הבעל אכתי אית ליה איסור, אולם להשעה"מ שהחיסרון הוא בהאשה - חפצא, הכא לית ליה איסור דסו"ס מחמת הגברא שרי ליה.

**ובבית** יעקב, הקשה ממתני' דכתובות (מח' ע"ב) "מסר האב לשלוחי הבעל, הרי היא ברשות הבעל וקאמר עליה רב בגמ' ד"מסירתה לכל", ולדברי הרמב"ם הנ"ל תקשי, אמאי חשיבא האי איתתא להיות ברשות הבעל הא ליכא יחוד הראוי לביאה. וכתב הבית יעקב, דאיירינן בקטנה שמסרה אביה, וא"כ הוי מסירה מרשות לרשות, ולהכי אמרינן דמסירתה לכל - דהכא לא אכפ"ל אי בדעתה לנישואין גמורים או לאו (ולפ"ז א"ש, כל הנך קושיין דלעיל, ודוק. אומנם, ממה דהקשה הר"ן גבי חופה לפסולות, אכתי תקשי, דדוחק למימר דדין זה נאמר דדווקא בקטנה ובנערה).

**ג.** והאמת היא, דכאשר נדקדק בלשון הרמב"ם הנ"ל, תקשי לן בדבריו, הנך קושיות וכדלהלן: א. דהנה, בה"א נמי כתב הרמב"ם לגבי החופה, ואמאי לא הזכיר התם העניין שבכדי שיתקיים הקניין חופה בעינן יחוד הראוי לביאה, ב. דהנה כתב הרמב"ם בה"ב, "והרי היא אשתו גמורה לכל דבר", וצ"ב בזה דכי שייך אישות באשה שאינה גמורה, ג. הא דכתב בהלכה הנ"ל "לא גמרו הנישואין", צ"ב דהא ליכא נישואין כלל, וא"כ ליכא שייכות בהאי לשון "לא גמרו הנישואין" - דמשמע מיניה דאיכא מקצת נישואין, ד. הא דכתב בהלכה הנ"ל "והרי היא כארוסה עדיין", צ"ב דהא ארוסה היא לכל דבריה משום דלא חלו הנישואין כלל, וא"כ מהו הלשון "כארוסה".

**ד.** והנראה לומר בזה, הוא, דאפשר דקניין חופה חשיב מה שהאשה נכנסת לחופה, ומצד זה היה מהני כניסתה לחופה, אולם כל זמן שלא היה ביניהם מעשה אישות אין להבעל היתר לבוא עליה - משום דהמעשה אישות הוי הקניין אישות שבהחופה. ולהכי כתב הרמב"ם דבעינן יחוד הראוי לביאה רק בה"ב משום דשם איירינן על קניין האישות, ומשו"ה כתב להאי לשון ד"אשתו גמורה" משום דרק לאחר היחוד נשלם מעשה האישות, וכן הא דכתב "לא גמרו הנישואין" משום דסו"ס לא נעשה קניין האישות, ומשו"ה כתב "הרי היא כארוסה עדיין" - דלעניין ההיתר ביאה אכתי נחשבת כארוסה דאסור לו לבוא עליה.

**ולאחר** דאתינן להכי, אפשר ליישב אליבא דהרמב"ם את כל הנך הקושיות דלעיל: דמה שהקשה המהרי"ט - דאליבא דרב הונא היאך נימא דחופה קונה, לא תקשי, משום דסו"ס הכניסה לרשותו וא"כ איכא קניין חופה אך לא קניין אישות. וכן הא דהקשה הר"ן מכתובות - שהיכא שנכנסה לחופה אע"ג דאיכא עדים שלא נסתרה כתובתה מנה, נמי לא תקשי, דהסברא שכתובתה מנה הוא משום שאיכא קניין חופה ואע"ג דליכא קניין אישות. וה"ה במה שהקשה הר"ן מהא דקי"ל שיש חופה לפסולות, דמשום דלעניין הנישואין איכא חופה גמורה, אסרו רבנן עלייהו תרומה. וכמו"כ הוא במה שהקשה השעה"מ, דמה שמהניא האי איתתא לכה"ג ביוהכ"פ, הוא משום שעבד קניין חופה ואית לה דין אשתו - אך לא לענין קניין אישות. וא"ש נמי הא דהקשה הבית יעקב, דכשמסרה אביה לשלוחי הבעל הרי היא ברשות הבעל

ומסירתה לכל, משום דאיכא קניין חופה, ודוק.

**והנה,** בה"ו (התם) כתב הרמב"ם, וז"ל: "ולא תינשא נדה עד שתטהר, ואם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך". ובדבריו הקדושים יל"ע, חדא, במש"כ "ולא תינשא נדה עד שתטהר" - דמהו "ולא תינשא" הא אינה יכולה להינשא דסו"ס ליכא יחוד הראוי לביאה, ואידך, במש"כ "ואם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך" - אמאי אינו חוזר ומברך, הא סו"ס ליכא חופה וממילא דליכא ברכה. ולהמתבאר, לא תקשי ולא מידי, דאף שברכת חתנים הויא בסוף הקניין אישות מ"מ בדיעבד סמכינן על הקניין חופה, ומשו"ה אינו חוזר ומברך, וזהו שכתב "ולא תינשא", דלכתחילה לא נעביד אף קניין חופה, ודוק.

**והגרי"ד** הלוי סאלאווייציק אמר בזה, דבחופת נדה - בעינן שלאחר החופה יכניסנה לחדר לרגע אחד ויפתח, דבכה"ג איסור יחוד אין כאן דליכא זמן יחוד, ומ"מ יחוד הראוי לקניין יש כאן, וכשתיטהר יכניסנה לביתו בעדים.

**ה.** ולדברינו השתא בשיטת הרמב"ם, לא יוקשו דברי המהר"י בן לב - אמאי בחופה לא נימא מאי אולמיה האי מהאי, דבשלמא בכסף אף שעושה קניין אחר קניין מ"מ אישות בפועל לא עביד, ומשא"כ בחופה אי נימא שקונה - חופה ראשונה עבדא להקניינים, וחופה שניה גומרת לאישות בפועל, ודוק.

**ומרגניתא** טבא חזינן בדברי רבינו המגיד משנה. דהנה, איכא לן לקמן (י' ע"א) ספיקא אי ביאה נישואין עושה וכו'. ודייק מינה המ"מ, אמאי לא קא אמרה הגמ' דנפק"מ תהוי ששרי לבוא עליה [דבאמת בגמ' חזינן דנפק"מ ליורשה וליטמא לה וכו'], אלא דבע"כ כתוב כאן - שגם אי הויא נשואה אסור לו לבוא עליה. וא"כ חזינן תנא דמסייע לדברינו, דאיכא הי"ת שנחשבת אשתו אך אסור לו לבוא עליה.

**ולפ"ז** אפשר, לדייק הכי בדברי רש"י נמי, דהנה בד"ה "אף אני אביא חופה שקונה בעלמא", כתב וז"ל: "שגומרת ליורשה ולהפרת נדריה" וכו', ולא הזכיר כלל מעניין ההיתר ביאה, וע"כ דהוי כדברינו, ודו"ק.

**אלא,** דהגם שהשתא מיושבים כל דברינו כפתור ופרח, אכתי תקשי לן - מאי קא סברי כל הנך רבוותא קמאי ובתראי שהקשו בדברי הרמב"ם, וצ"ע.

ו. והנה, בהמשך השקו"ט דהגמ' אשכחנא, "אמר רבא, שתי תשובות בדבר, חדא, דשלוש תנן וד' לא תנן, ועוד, כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין - וכי גמרינן חופה שלא ע"י קידושין מחופה שע"י קידושין. א"ל אביי, הא דקאמר ג' תנן וד' לא תנן - תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני מילתא דלא כתיבא בהדיא לא קתני, ודקאמרת כלום חופה גומרת אלא ע"י קידושין - רב הונא נמי ה"ק ומה כסף שאינו גומר אחר כסף קונה, חופה שגומרת אחר כסף אינו דין שתקנה". ולכאו' דאפשר לומר בפלוגתתם דאביי ורבא, דרבא ס"ל דאף אי הויא החופה קנין גמור מ"מ הכסף הוי גמר קניין ולא תרי קניינים, ומשא"כ לאביי סבירא דהחופה הויא קניין שני ולא הויא המשך הקניין הראשון.

ולענין הלכה כתב הריטב"א, דהלכתא כאביי בשיטת ר"ה משום דאהדר אביי על דברי רבא. אך יעויין בתוד"ה "חופה שגומרת", שכתבו וז"ל: "לדידן דאמרינן דחופה אינה קונה" וכו', דחזינן להדיא מדברייהו דלא כדברי הריטב"א. וכן סברי הרא"ש (בסי' א') הרי"ף (ממה דלא הביא לדברי ר"ה) והרמב"ם (פ"א מאישות ה"ב, ממה דלא הביא הרמב"ם לדין חופה בקנייני האשה). ויעויין בדברי הרא"ש שכתב דאחד מן הראיות שלא סברינן לדר"ה, הוא, "דאף שאהדר אביי הלכתא כרבא" - ולדברינו השתא, אתו שפיר דברי הרא"ש, משום דאיכא פלוגתא בין אביי לרבא אי הוי קניין אחד או תרי קניינים, והנה קי"ל דאביי ורבא הלכתא כרבא - אך אי לא נימא לדברינו אתו שפיר דברי הריטב"א דלעיל משום דאהדר ליה אביי, ולא הוי פלוגתא, וא"כ דברי הרא"ש צ"ע לחד גיסא ודברי הריטב"א לאידך גיסא, ודוק.

## סימן ל

# בעניין נתנה היא ואמר הוא [ה׳ ע״ב]

**הנה** אשכחן בגמ׳, דצורת מעשה הקידושין ע״י כסף, הוא, שיתן לה כסף או שוה כסף ויאמר הרי את מקודשת לי, הרי את מאורסת לי, הרי את לי לאינתו״. והקשתה הגמ׳, דמברייתא זו נפיק דאי נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, אולם דמסיפא דברייתא זו נפיק דבכה״ג מקודשת. ותירצה הגמ׳, חדא - דבכה״ג הוי כמי שנתנה היא ואמרה היא ואינה מקודשת, ואידך - ״אב״א ... ספיקא היא וחיישינן מדרבנן״.

**ובתוד״ה** ״הא נתן הוא ואמרה היא״ הקשו, אמאי לא מייתא הגמ׳ הי״ת של נתנה היא ואמר הוא, ותירצו וז״ל: ״משום דלא פסיקא להו, דפעמים מקודשת באדם חשוב״ וכו׳ (יעויין עוד מה שהרחיב הר״ן בביאור הדברים). ויעויין בראשונים, דפליגי אשיטת תוס׳, משום דאי איירינן שאמר לה ״הרי את מקודשת לי במנה הזה שנתת״, אף באדם חשוב לא יהני, דהא בעי למימר לה ״הרי את מקודשת לי באותה הנאה שקיבלת מני ע״י שקיבלתי ממך את המנה״, דבכה״ג הוי כנתן הוא ואמר הוא [וכן הוא ברמב״ם פ״ה מאישות הכ״ב].

**והנה,** במה דחזינן דסברו הראשונים שבאדם חשוב בעי למימר לה ״הרי את מקודשת לי באותה הנאה שקיבלת ממני ע״י שקיבלתי ממך את המנה״, יעויין מש״כ הרא״ש (סי׳ ו׳) דלא בעי למימר לה הכי - אלא בעי למימר ״הרי את מקודשת לי במנה הזה שנתת״, משום דסו״ס באדם חשוב איירינן.

**ובביאור** מחלוקתם נראה, דהא פשיטא שמקדשה בהאי הנאה שנהנתה, אך להתוס׳ סבירא דכשהיא נתנה את אותו המנה יש לה הנאה ממנו, ואע״ג דבפועל לא נתן שום הנאה - וא״כ החידוש הוא שמקדשה אע״פ שלא נתן לה הנאה אלא במה שהיא נתנה, ומשו״ה אומר הבעל ״הרי את מקודשת לי במנה הזה שנתת״, ולהכי כתבו התוס׳ ״ונתנה היא״ משום דסו״ס מקדשה במה שהיא נתנה. ומשא״כ להראשונים סבירא, דהבעל מקדש לאשה בהנאה שנהנה מאותו המנה שקיבל. ואע״פ שהדינים

שווים, מ״מ נחלקו בגדר הדברים, אי חשיב נתן הוא או דחשיב נתנה היא.

**איברא,** דאכתי תקשי לשיטת הראשונים דחשיב נתן הוא - הא דהקשו התוס׳ אמאי לא הזכיר ר״פ בדבריו עניין נתנה היא ואמר הוא, משום דהשתא לא מצינן למימר כדברי התוס׳ ד״לא פסיקא להו״ וכו׳, דהא לשיטתם פשיטא דאינה מקודשת דסו״ס ליכא נתן הוא ואמר הוא.

## סימן לא

# בעניין נתן הוא ואמרה היא, והמסתעף גבי ספיקא דדינא [ה' ע"ב]

**הנה** אשכחן, דבקידושין בעינן שגם הנתינה וגם האמירה יעשו ע"י הבעל, ובטעם הדבר יעויין מש"כ הגרב"ד (ברכת שמואל, סימן א' אות א') משמיה דהגר"ח - דכיוון דקידושין ילפינן משדה עפרון (ולא הוו כשאר ענייני מקח וממכר) בעינן שיהיו כל הדינים שנשנו בשדה עפרון, והם שיתן הקונה את המעות וכן שיאמר הקונה (או שיגלה דעתו, כעניין היה מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה) כדי שיהיה מעשה קיחה, ולהכי כשאין לדינים אלו אינה מקודשת, יעו"ש. ומ"מ, חזינן עוד בגמ', דהיכא שנתן הוא ואמרה היא [אליבא דהאיבעית אימא] "ספיקא היא וחיישינן מדרבנן".

**א.** בד"ה "וחיישינן מדרבנן" כתב רש"י וז"ל: "שאם בא אחר וקידשה, צריכה גט משניהם, שמא לא היו של הראשונים קידושין וחלו קידושי שני, או שמא של ראשון קידושין ולא של שני".

**ובר"ן,** הקשה על מימרא זו, דאי הוי ספק אמאי חיישינן רק מדרבנן - הא הויא ספק אשת איש ומדאו' נמי אסורה. ומשו"ה, אייתי הר"ן להרי"ף שכתב רק דחישיינן מדרבנן, אך לא כתב דהוי ספק - וממילא רבנן הם דחיישו להקידושין, ולהכי נקטה הברייתא "נתן הוא ואמרה היא" ולא להיפך. וכתב עוד, דאכתי תקשי דמלישנא דהגמ' חזינן דהוי ספיקא, ולהמתבאר בדבריו לא הוי אלא חומרא בעלמא.

**איברא,** דאכתי תקשי בשיטת הרמב"ם, דהא בפ"ג מאישות ה"ב כתב וז"ל: "הרי זו מקודשת מספק", ולדבריו צ"ע דהא הויא ספק אשת איש ומדאו' נמי אסורה.

**והנה,** בביצה (ג' ע"ב) אשכחנא פלוגתא דרבוותא קמאי, אי בספיקא דאו' אזלינן מדאו' לחומרא, או דרק מדרבנן אזלינן לחומרא. דהרשב"א והר"ן סברי, דמדאו' אזלינן לחומרא, אך הרמב"ם [ועוד מן הראשונים] סבר דרק מדרבנן אזלינן לחומרא - דהנה בפט"ז מאבות הטומאות ה"א כתב, דכל הספקות של טומאות עריות ושבתות מדאו' אזלינן לקולא, אך רק מדרבנן אזלינן לחומרא.

ולפ״ז, היה ניתן לומר דהרמב״ם הכא אזיל לשיטתיה, ומשו״ה כתב דהוי ספק - דהא מדאו׳ אזלינן לקולא ומה שחזינן דאזלינן לחומרא הוא מדרבנן. אך אם יבוא הטוען ויטען, מהא דאיתא בכתבי הרמב״ם ישנים פ״ט מטומאת מת ה״ג, דמה שאמרינן דספיקא דאו׳ מדאו׳ לקולא הוא רק בשאר דברים, אך בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת אמרינן דמדאו׳ לחומרא - כבר תירץ המהרי״ט דמש״כ הרמב״ם בפט״ז הנ״ל איירי בדלא איקבע איסורא [כגון ב-ב׳ חתיכות שאחד ודאי הוי חלב], אך היכא דאיקבע איסורא מדאו׳ בעינן למיזל לחומרא, ומשו״ה א״ש אמאי כתב שרק מדרבנן אזלינן לחומרא, וא״כ ה״ה הכא לא שייך למימר דאיקבע איסורא ולהכי רק מדרבנן אזלינן לחומרא. (וכדברי המהרי״ט, יעויין בהגהות חשק שלמה למסכת קידושין ה׳ ע״ב. ועיין עוד עניין זה בהרחבה, בספרי ״חסדי דוד״ למסכתות בבא קמא ובבא מציעא, סי׳ לג׳ עמוד קנב׳).

**ב.** ובר״ן גופיה כתב להסתפק, בכל ספק קידושין, אי צריכה גט מדאו׳ או לאו. דאפשר, דמדאו׳ שריא משום דנימא העמד אשה על חזקתה - ״דמאי שנא מכל תיקו דממונא דאמרינן ביה העמד ממון על חזקתו״, ומכיוון שהוי איסור ערווה אתו רבנן וגזרו בה. והנה לקמן (ח׳ ע״ב) אשכחן, ״התקדשי לי בככר, תנהו לכלב, אינה מקודשת, ואם היה הכלב שלה מקודשת. בעי רב מרי כלב רץ אחריה מהו, בההוא הנאה דקא מצלא נפשה מיניה גמרה ומקניא ליה נפשה, או דלמא מצי אמרה ליה מדאו׳ חיובי מחייבת לאצולן, תיקו״, וכתב עליה הרי״ף, דהוי ספק מדאו׳ ואזלינן לחומרא, והקשה בזה הר״ן, דא״כ סתרו דברי הרי״ף להדדי דמ״ש סוגיין דכתב דמה דחיישינן הוא רק מדרבנן.

**ובאמת** ילה״ק, דהנה דבריו הקדושים דהר״ן צ״ב בתרתי, חדא, אמאי מספקא ליה להר״ן הא בחולין (י׳ ע״ב) ילפינן מ״ויצא הכהן מן הבית אל פתח הבית והסגיר את הבית שבעת ימים״ דאוקי מילתא אחזקיה, ואידך, דהיאך אייתי ראיה מממון הא התם איכא מוחזק.

**ג.** והנראה לבאר בדברי הר״ן, בשילוב כפתור ופרח של דברי רא״ו בקוב״ש (אות כח׳) - לדברי רא״ז באבן האזל (פ״ג מאישות ה״ב, ופ״ח משאילה). דהנה, כתב רא״ו דהכא לא אזלינן מצד החזקה של חזקת פנויה (או ממה דהוי ספיקא דדינא - כאשר יבואר בהמשך הסימן, או משום דהכא לא חשיב חזקת מציאות דנימא העמד דבר על חזקתו. ובאבנ״מ (כז׳) כתב משמיה

דהמהרי"ט דהכא איכא לן רעותא, דהא פשטה ידה וקיבלה אלא מצד חזקת ממון, וראיה לזה, דהנה היכא שקידש על תנאי והוא טוען שנתן המעות אך היא טוענת שלא קיבלתם, סברי הרמב"ן והרשב"א דמכיוון שקי"ל דהממע"ה אינה מקודשת ומותרת לשוק (יעויין בר"ן ריש פרק האומר, דף סט' בדפוסים שע"י מהדורת עוז והדר, שאייתי לזה) - חזינן מיהא דהגם שאישות הוי איסורים אמרינן ביה חזקת ממון. וביאר בזה רא"ז, דמכיוון שבמעשה הקידושין איכא קניין שהרי אוסרה לאחרים, אמרינן דהממע"ה וחזינן כאילו שלא נעשה קניין באשה, וא"כ, אחר שהוי לן ספק בהקניין ואמרינן הממע"ה אזלו האיסורים אף הם בתר המוציא.

**ובכוונת** דברי רא"ז נראה לומר, דהנה כל האיסור של אשת איש הוא מחמת שקנויה האשה להבעל ואינה ברשות עצמה, וממילא כאשר אמרינן דחשיב הבעל "מוציא" ועליו לאתויי ראיה אינה חשובה כבר להיות ברשותו.

**איברא,** דלביאור זה תקשי אמאי אייתי הר"ן ראיה לדבריו מחזקת ממון, הא בעי לאתויי ראיה מסוגיית "תקפו כהן" (ב"מ, ו' ע"ב), דהתם סבר רב המנונא דאי חשיב הכהן מוציא שרי ליה לבעל השה - האי שה בגיזה ובעבודה, וא"כ נפיק לן מינה, דאמרינן אוקי ממונא בחזקת מריה והגם דאותו הממון מסתעף לאיסורים נמי.

**וראיית** רא"ו מהא דריש פרק האומר מחודשת טפי, דהא הכא הוי ספק אי הוי קידושין או לאו, וא"כ אין המוחזקות יכולה להכריע, ומשא"כ התם דהמקדש הוא שצריך להוכיח שנתן להקידושין, אמרינן דחשיב מוציא והממע"ה דע"י שהיא טוענת שלא היה קידושין ממילא ליכא כלל וכלל ספק.

**ד.** אלא שבקונטרס הספיקות (כלל ד', אות ה') כתב לבאר בגוונא אחריתי, והוא, עפמ"ש הפר"ח (יו"ד סי' קי') שבספיקא דדינא לא אזלינן בתר החזקה - אך בשאר חזקות שהוו חזקה בהמציאות אזלינן. ובביאור הדברים נראה, עפמש"כ רע"א - דכשאמרה התורה העמד דבר על חזקתו, הכוונה בזה הויא שמכיוון שמקודם חזינן לדבר באופן מסויים א"כ אכתי נחזי לדבר כך (יעויין חולין י' ע"ב, וכמו"כ לעיל בסוף סעיף ב'), אומנם דזה הוי רק בגוונא של ספק בהמציאות [וכדרשת הגמ' הנ"ל], אך כשהוי ספק בהדין נסתפק הר"ן האם נימא דנחזי לאשה כאשה הפנויה או דלא שייך למימר

הכי, ומשו"ה כתב הר"ן, דאפשר דהוי כחזקת מרא קמא דהוי חזקת איסורים - וא"כ חזינן מהא דגם בתיקו דממונא אמרינן חזקת מרא קמא וא"כ נחזי לאשה כאשה הפנויה, וא"ש נמי מש"כ דלא מהני ביה תקיפה - דהוי חזקה המכרעת, ודוק.

ה. פש גבן, לתרוצי לקושיית הר"ן בסתירת דברי הרי"ף וכדלעיל, והנה יעויין מש"כ בזה בקונה"ס - דבספיקא דדינא אמרינן דהוי ספק דאו' ולחומרא, אולם הכא בעינן למימר כדכתב הר"ן בדברי הרי"ף, דפשיטא דנימא דאינה מקודשת אלא שרבנן חשו להא. ובאבני מילואים (סי' כז') כתב לתרץ בזה, דבנתן הוא ואמרה היא הוי ספק בהמציאות אי נתרצה הבעל להקידושין, ומשא"כ התם דהוי ספיקא דדינא, ודוק.

## סימן לב

# בגדרי לשונות הקידושין [ו׳ ע״א]

**שם** בגמ׳, ״איבעיא להו חרופתי מהו.

ת״ש, דתניא האומר חרופתי מקודשת, שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה הויא רובא דעלמא, ה״ק האומר חרופתי מקודשת שנאמר ׳והיא שפחה נחרפת לאיש׳, ועוד, ביהודה קורין לארוסה חרופה. ויהודה ועוד לקרא. אלא ה״ק, האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה״.

**א.** הנה כתב רש״י, דההוו״א אזיל כר״ע דהפסוק של ״שפחה נחרפת לאיש״ איירי בחציה שפחה וחציה בת חורין שקיבלה קידושין מעבד עברי, אך במסקנא אזלינן כר״י דהפסוק איירי בשפחה כנענית. ומשו״ה לא מהני לשון חרופתי בכל מקום, דזה הוי לשון יחוד בעלמא.

**ובפ״ג** מאישות ה״ו, אייתי הרמב״ם ללשון חרופתי בהדי לשונות דמהנו. וצ״ב בדבריו, דהא מסתימת הסוגיא משמע דרק ביהודה מהני לן האי לשון. וכתבו הראשונים (ריטב״א, רשב״א), דלהרמב״ם סבירא דהפסוק של ״שפחה נחרפת לאיש״ אזיל במסקנא כר״ע - וא״כ הוי לשון קידושין, דהא הפסוק איירי בחציה שפחה וחציה בת חורין. ומ״מ דחיקא האי מילתא טובא בדברי הרמב״ם, דלהמתבאר אזלא סוגיין דלא כהלכתא.

**ב.** ויעויין ברשב״א שנתקשה בדברי הרמב״ם, דהנה, בפרק השולח (גיטין, מג׳ ע״ב) איכא פלוגתא בחציה שפחה חציה בת חורין אי תפסי בה קידושין או לאו. וחזינן התם דאף למאן דסבירא דמקודשת הוא רק מספק - דהא היכא שנשתחררה מאותו הצד שפחות שבה ויהיב לה אחר קידושין בעיא גט מתרוויהו, וא״כ אמאי סבר הרמב״ם דמקודשת קידושי ודאי.

**והקשה** ע״ז האבני מילואים (סי׳ כז׳ סק״ז), דהא דפליגי אמוראי התם הוי רק היכא שנשתחררה מאותו הצד שפחות נמי, מי אמרינן גמרי או דאמרינן פקעי, אך בעלמא למאן דסבירא דתפסי בה קידושין - מה דתפסי הוא מקידושי ודאי.

**ובפ״ד** מאישות הט״ז, כתב הגרא״ז (באבן האזל), לבאר דפלוגתת

האמוראים הויא עוד קודם שנשתחררה מאותו הצד שפחות שבה, ודלא כמה שהבין בזה האבנ"מ. ובהא הוא דפליגי, אי נימא דהויא אישות רגילה - אלא שמיעטה התורה שלא יהיה בה מיתת ב"ד משום דרק בחציה הויא אשה, או דנימא דנתחדש בה פרשת אישות בפנ"ע. וא"כ, למ"ד שגמרי ס"ל דהויא אישות רגילה, אך למ"ד שפקעי ס"ל דהוי דין אישות בפנ"ע, ולהכי כשנשתחררה והויא "אשה לכל דבריה" פקעי קידושין ראשונים. ולפ"ז, א"ש מה דהקשה הרשב"א, דהא קידושיה לא הוו מדין אישות לגמרי, וא"כ אמאי סבר הרמב"ם דמקודשת מדין ודאי. ומשו"ה, יליף הרשב"א דלמסקנא נמי אזלינן כר"ע דבחציה שפחה חציה בת חורין איירינן, אך בהוו"א ס"ל כמ"ד שגמרי הקידושין, אולם במסקנא ס"ל כמ"ד שפקעי.

**ובדבריו** דהרשב"א קשיא לי טובא, דהא בקושייתו כתב להדיא, וז"ל: "ומשמע נמי התם דאפי' למ"ד דתפסי בה קידושין לאו קידושי ודאי קאמר אלא ספק מקודשת הוא דהויא". אולם בתירוצו הראשון, כתב וז"ל: "דהאי תנא דברייתא ס"ל כמ"ד התם דבחציה שפחה חציה בת חורין תפסי בה קידושין גמורים". וא"כ סתרו דבריו להדדי, דמעיקרא שכתב דליתא מ"ד דתפסי קידושי ודאי מאי סבר - ולבסוף שכתב דאיתא למ"ד זה מאי סבר. שו"מ לאחמ"כ, שעמד בזה ר"א ליכטנשטיין (עורך ספר הרשב"א למסכת קידושין, שע"י הוצאת מוסד הר"ק, בהערה 249), יעו"ש מה שתירץ בזה בטוטו"ד.

**עוד** תריץ הרשב"א, דאף למ"ד דלא תפסי בה קידושין הכא מקודשת לגמרי, "דמ"מ כיוון דאשכחן יחוד צד חירות בלשון זה, אי מקדש בהאי לישנא מקודשת דהא שייך ביחוד צד שתופסין בה קידושין".

**ג.** ובגמ' חזינן, דהאומר חרופתי ביהודה מקודשת, נפיק מהא, דכל לשון שמהתורה חשיב לשון קידושין אף במקום שאינה מבינה לאותו הלשון מקודשת.

**בשו"ע** (או"ח, סי' סב' ס"ב), כתב גבי ק"ש ד"יכול לקרותה בכל לשון", וכתב שם הביאוה"ל, דזה דווקא כשאותו הלשון הוא הלשון המדובר באותו המקום, משום דלשון ע"ז אינו אלא הסכמת בני המדינה, ומשא"כ בלה"ק דהוי לשון בעצם אמרינן דאף כשאינו מבין למה שהוציא משפתיו נפיק. וכתב עוד, דראיה לזה מסוגיין, דתנן "האומר חרופתי ביהודה מקודשת שכן קורין

לארוסה חרופה" - אך בשאר מקומות אינה מקודשת, וא"כ ה"ה דהכא נמי נימא הכי.

**וצ"ב** בזה, דזה הוי דווקא בק"ש דאיכא דין לשון, דכתיב "שמע - ודרשינן, בכל לשון שאתה שומע" ומשא"כ בקידושין מינ"ל דאיכא דין לשון. והנראה בזה, דכיוון שבמעשה הקידושין בעינן שיהיה מוכח שנעשה לשם קידושין, א"כ בעינן שיהיה נעשה בצורה הנעשית באותו המקום, וממילא אף אי ידעו האשה והעדים למה נתכוין הבעל לא מהני דהא בעינן שבאותו המקום יהא ניכר המעשה - ומשו"ה סבר הביאוה"ל דמכיוון שבקידושין בעינן שמעשיו יהיו מוכיחים א"כ דמי לדין לשון של ק"ש דמהני בכל לשון, אך רק כשאותו הלשון הוא הלשון המדובר באותו המקום, ומשא"כ בלה"ק שהוי לשון בעצם.

**ד.** וברשב"א, אייתי להר"ח דלא גריס לכל השקו"ט הנ"ל דהגמ', אלא גרס "ת"ש האומר הרי את חרופתי מקודשת שכן ביהודה קורין לארוסה חרופה". ומשמע מהא, דבכל מקום מקודשת.

**וצ"ב** בהא, דכי יהודה הויא רובא דעלמא וכקושיית הגמ', ובע"כ דבעינן למימר דבקידושין לא בעינן דין לשון - ודלא כהמבתאר מדברי הביאוה"ל הנ"ל, ודוק.

## סימן לג

# בעניין מקדש במלוה [ו׳ ע״ב]

**א.** בגמ׳ תנן, ״אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת״, ולכאו׳, דס״ל לאביי דאינה מקודשת משום דלא הוי ממון. אך זה אינו, דהנה לקמן (מז׳ ע״ב) תנן, ״התקדשי לי בשט״ח מקודשת״, ומוקמינן התם דאיירינן בשט״ח דאחרים, ואי נימא דחוב לא הוי ממון, למאי נפק״מ אי הוי שט״ח דידה או דהוי שט״ח דאחרים. ותירצו התוס׳ (התם), דבאמת חוב חשיב ממון - ומה שאיכא הבדל בנייהו, הוא, שבשט״ח דידה לא יהיב לה דבר חדש דהרי המעות היו שלה עוד קודם הקידושין וא״כ לא אמרינן דהשתא נתרבה ממונה, ומשא״כ בשט״ח דאחרים עד השתא לא היה לה את אותו הממון אך השתא נתרבה לה. (נפיק לן, דכשמקדש בשט״ח דידה, דמי למבריח ארי מנכסי חבירו -נדרים, לג׳ ע״א וע״ב- דהוי מניעת הפסד בעלמא).

**ובאבנ״מ** (סי׳ כח׳ סקט״ז), אייתי מהר״ן דבשט״ח דאחרים אינה מקודשת בשווי השטר משום שלא קיבלה ממנו אלא רק כוח גביה אך בפועל השתא לא נתרבה אצלה מידי, ומה שחזינן בגמ׳ (הנ״ל) דמקודשת, הוא בהנאה דאית בה [ודלא כהתוס׳]. ובחידושי הגר״ש שקאפ כתב ליישב בזה, דכשיהיב לה את אותו החוב שלה, סבר הר״ן דדעתה על המעות ואין כאן מעות, אך כשמקדשה בשט״ח דאחרים דעתה הויא על זכות הגביה שבשטר וחזינן ליה כאילו הוי בעין. ולפ״ז נפיק לן, דסבר הר״ן כהתוס׳, ודוק.

**ומ״מ** נפיק לן, דבשט״ח דידה לא יהיב לה מאומה אלא הוי כמבריח ארי בעלמא. ולעיל מיניה (בע״א), איתא דאמרינן הכי אף במכר.

**ב.** והנה, בפ״ז ממכירה ה״ד כתב הרמב״ם, וז״ל: ״מי שהיה לו חוב אצל חבירו ואמר לו מכור לי חבית של יין בחוב שיש לי אצלך הרי זה כמי שנתן הדמים עתה, וכל החוזר בו מקבל מי שפרע. לפיכך אם מכר לו קרקע בחובו אין אחד מהן יכול לחזור בו אע״פ שאין מעות המלוה מצויות בשעת הממכר״. חזינן מדבריו, דגם בחוב דידיה חשיב קניין כסף, ודלא כהמתבאר לעיל. ויעויין במ״מ שעמד בזה, ואייתי דמקור דברי הרמב״ם הוו

במסכתין דף כח׳ ע״ב, ששם איתא ״כיצד החליף דמי שור בפרה או דמי חמור בשור״ - וביאר רש״י, דאיירינן בגוונא שמכר אדם לחבירו שור במנה ומשכו ונתחייב הקונה למוכר מנה, ולאחמ״כ לקח המוכר מן הקונה פרה בשווי השור ואמר לו הרי מעות שאתה חייב לי נתונים לך בדמיה, ובפ״ה ממכירה ה״ד אייתי הרמב״ם האי גמ׳ להלכתא. וא״כ, מהתם תקשי לן דאיכא סתירת הסוגיות, דהא השתא חזינן דאף בשט״ח דידיה מהני להיחשב כקניין כסף. וכתב המ״מ דס״ל להרמב״ם דאיכא בהא פלוגתת הסוגיות, והלכה הויא כסוגיא דדף כח׳ ע״א, דהא כתב הרמב״ם בפ״ה מאישות הט״ו וז״ל: ״ופירשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשומען״.

**ג.** ויעויין בקה״י (סי׳ ח׳), שכתב לבאר מה דס״ל להרמב״ם דאיכא פלוגתת הסוגיות, דהנה שיעבודא דאו׳ הוא, שאית ליה להמלוה שיעבוד מהתורה בנכסי הלוה, וא״כ אי נימא דהכי הויא ההלכה, נפיק דכשמחיל המלוה ללוה לא הוי כמבריח ארי בעלמא, אלא חשיב דיהיב ליה דמים. אך אי נימא דההלכה הויא דשיעבודא לאו דאו׳, לא הוי אלא חיוב הגוף ולא שיעבוד נכסים, וא״כ כשמוחל המלוה ללוה הוי כמבריח ארי בעלמא.

**והנה,** לרב סבירא (ב״ב, קעה׳ ע״א) דשיעבודא לאו דאו׳, וממילא דהוי שיעבוד הגוף גרידא, ולהכי אזיל רב לשיטתו בדף מז׳ (ע״ב) ששט״ח דידה לא מהני - ומשא״כ ר״נ ס״ל דשיעבודא דאו׳, וממילא דהוי שיעבוד בנכסי הלוה, ומשו״ה אפשר דלהכי סברה הגמ׳ בדף כח׳ (ע״ב) דשט״ח דידיה מהני, דהא אית ליה שיעבוד בנכסי הלוה. ולפ״ז, לא תקשי ולא מידי, דהנה, בהך פלוגתא דשיעבודא דאו׳ ס״ל להרמב״ם כר״נ, שכן בפי״א ממלוה ה״ד פסק להדיא דשיעבודא דאו׳, ומשו״ה כתב המ״מ דהרמב״ם ס״ל כסוגיא דדף כח׳ (ע״ב), ודוק.

**ומ״מ** בדברי הראשונים הנ״ל, בעינן למימר, דסברי בהך דלקמן כח׳ (ע״ב) דקני להפרה בהנאת מחילת דמי השור, ודלא כהרמב״ם, וממילא דלשיטתייהו לא סתרו הסוגיות להדדי, ודוק.

**ד.** איברא, דאכתי תקשי לן אליבא דהרמב״ם, דהא כשמוחל המלוה ללוה הוי קניין כסף, וא״כ היאך קי״ל כחנן גבי מודר הנאה שמצי לפרוע לו את חובו (נדרים, לג׳ ע״ב) דחשיב כמבריח ארי מנכסי חבירו - הא השתא

הוי כאילו נתן לו מעות בפועל. ויעויין בקוב"ש (אות לד) דאייתי להמל"מ שכתב, דשיטת הרמב"ם הויא, דבגוונא דהוי מודר הנאה אסור לו להמדיר למחול למודר על השיעבוד, ומה דתנן דפורע לו את חובו - הוא - דכשמשלם החוב לאותו שחייב לו אזי חשיב מבריח ארי בעלמא משום דבפועל לא יהיב המודר למדיר מעות, ומשו"ה ס"ל לחנן דחשיב כמבריח ארי מנכסי חבירו בעלמא ולא חזינן דאיתא נתינת מעות בפועל.

**הנה,** כתב האבנ"מ (סי' כח' סקט"ז) לבאר לדברי הרמב"ם בגוונא אחריתי, דלקמן (ו' ע"ב) איתא דמתנה ע"מ להחזיר שמיה מתנה, ומהני במכר לבר מאשה דאינה נקנית בחליפין, ובטעם הדבר ס"ל לרש"י דהוי גזירה - אך הרמב"ם פליג וס"ל, דהטעם הוא דחיישינן שאם לא תחזיר את המתנה לא נתקדשה ואם תחזיר הרי לא נהנית ולא הגיע לידה כלום (פ"ה מאישות הכ"ד). נפיק מדברי הרמב"ם דבקידושין בעינן שיהא לאשה הנאה בכסף [ואפשר, דהביאור בזה, הוא, כמה דאייתי הברכ"ש בשם הגרח"ס, יעויין מה שכתבנו בזה לעיל בסי' י"ב]. ולפ"ז, בעי האבנ"מ למימר דאזיל הר"מ לשיטתו, ומשו"ה ס"ל דבמכר מהני דהא לא בעינן הנאה ומשא"כ בקידושין, יעו"ש עוד.

**ה.** בריש איזהו נשך (ב"מ, סג' ע"א) תנן, "הרי שהיה נושה בחבירו מנה, והלך ועמד על גורנו, ואמר תן לי מעותי - שאני רוצה ליקח בהן חיטין, ואמר לו חיטין יש לי שאני נותן לך צא ועשאן עלי כשער של עכשיו ... אם יש לו מותר אין לו אסור", וביאר רש"י, דלא הוי רבית משום דאיכא קניין כסף וקם עליה במי שפרע. ויעויין שם בהגהות הגר"א שכתב, דרש"י ס"ל כהרמב"ם. וכן מוכח במסכתין בהא דדף כח' (ע"ב), דהנה כתב רש"י דשם את הפרה במנה ואמר לו הרי מעות וכו'. וא"כ, הרי לנו להדיא דרש"י ס"ל כהרמב"ם דאף בשט"ח דידיה מהני קניין כסף, ומה שבקידושין לא מהני - כבר כתב רש"י בסוגיין ד"ה "אינה מקודשת" וז"ל: "דקיחה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה", ודוק.

## סימן לד

# בדין קידושין שע״י הנאת מלוה [ו׳ ע״ב]

**בדברי** אביי, ״המקדש במלוה אינה מקודשת, בהנאת מלוה מקודשת״. ובמסקנא קים לן דהנאת מלוה הוא היכא ״דארווח לה זימנא״.

**א.** ברש״י איתא, דארווח לה זימנא, הוא, דאמר לה התקדשי לי בהנאה זו שהיית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני, ולא חשיב ריבית גמור כיוון דלא קץ לה מידי - ולא מידי שקיל מינה.

**וצ״ב** בדבריו, דהא אכתי לא מחדש לה הנאה במה שמעכב לה את תשלום החוב, וא״כ דמי למקדש במלוה. ולכאו׳, דזה מה שהוקשה לראשונים מדברי רש״י [ריי״ף ור״ח], דהנה כתב הרי״ף, וז״ל: ״ואי קשיא לן, היכי אלימא הנאת מלוה ממלוה גופה״, וכן אייתי הרשב״א מהר״ח, וז״ל: ״דאי בדלא שקילנהו, היכי עדיפא הנאת מלוה ממלוה עצמה, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא״. ולייישב דברי רש״י נראה, דכתוב בדבריו דבכל פרוטה איכא נמי הנאת פרוטה, וא״כ כשאיכא פרוטה שאינו יכול לקדש בה (כי הכא) - אמרינן דדל מהכא את הפרוטה, מ״מ איכא לה הנאה ובהא מצי לקדשה.

**ב.** וברי״ף תירץ, וז״ל: ״לא קשיא, הנאת מלוה איתא, ולהכי מתקדשת בה, ומלוה גופה ליתא דתתקדש בה - דקיימא לן מלוה להוצאה ניתנה״. וביאר הר״ן, דהמקדש יהיב לה הנאה גרידא, ודמי להא דתנן (לקמן, סג׳ ע״א) ״שחוק לפני רקוד לפני״. והביאור בזה, דבאמת כשמקדשה מקדשה בכסף, דהא יהיב לה כסף ואף שהוא רק לזמן מסויים, אך כשמקדשה בהנאת הרווחת הזמן ובהנאת מחילת המלוה - נגרם לה הנאה ע״י המקדש, ודמי לרקוד לפני שחוק לפני, וא״כ לא חזינן כאילו קיבלה האשה מהבעל עוד כסף, אלא שבאותה הנאה איכא שוו״פ [ויעויין משי״כ רע״א - בחידושיו לבב״מ דף סב׳ ע״ב - דלפ״ז, אי אהדרה בה מהקידושין או דלא תפסו הקידושין, אין האשה משלמת להבעל אלא את אותה הנאה שנהנתה, דהא את שווי ההלואה כבר מחל].

**ג.** אולם הר״ח (הובא ברשב״א) תריץ, דאיירינן שלקח המקדש את החוב

מהאשה ואח"כ נתנם לה שוב בהלואה, ואמר לה "בהאי הנאה דקא שביקנא לך עד כך וכך זימנא מקודשת לי". (ואכתי צ"ב, דהא הוי כהלואה חדשה ולא כארווח לה זימנא).

**וברמב"ם** פליג, דהנה כתב (פ"ה מאישות הט"ו), "ופירשו בזה רבותי דברים שא"א לשומען", ומשו"ה סבר הרמב"ם - דאיירינן שהלוה לה בשעת הקדושין את המעות, ומקדשה באותה הנאה שמותר לה להשתמש במעות - ולהכי חשיב הנאה חדשה. ובראב"ד השיג ע"ד הרמב"ם, דהא לשיטתו הוי יצירת זמן ולא הרווחת זמן (וכן תקשי בדברי הר"ח, וכדלעיל). ומשו"ה פירש הראב"ד, דאיירינן במלוה שהגיע זמן הפירעון והמעות ביד האשה, וא"כ אע"פ שלא פרעתם, מ"מ חשבינן כאילו גבויים הם בידי הבעל, וכיוון שכעת מאריך לה את זמן ההלוואה חשיב ארווח לה זימנא [ואכתי תקשי בזה, דהא כל זמן שלא גבאם בפועל הוי מלוה ויכולה האשה לפורעם]. וצ"ל בדברי הראב"ד - דס"ל דמכיוון שמייחד כסף לפירעון, ממילא אע"פ שלא פרעם מ"מ יש ברירה וחשיב כאילו כבר נתנם.

**ובפ"ו** ממלוה ה"ג, כתב הרמב"ם וז"ל: "הורו רבותי, שהמלוה את חבירו ולאחר זמן תבע חובו ואמר לו הלוה דור בחצרי עד שאחזיר לך חובך הרי זה אבק ריבית לפי שלא קצץ בשעת ההלואה שנאמר לא תתן לו בנשך". והקשה בזה הראב"ד, דכשהגיע זמן הפירעון הוי רבית מעלייתא, כדחזינן בקידושין שכשארווח לה זמן חשיב מעות בעין, ואמאי ס"ל להרמב"ם דהוי אבק ריבית.

**ובביאור** הדברים כתב הברכ"ש (סי' ד'), דהרמב"ם ס"ל דאיסור ריבית הוא רק כשהוי "כספך" אך השתא לא הוי "כספך", ומשא"כ הראב"ד אזיל לשיטתו ד"ארווח לה זימנא" הוא אע"פ שאינם בידו אלא כל שמזומנים לגביה - ולהכי חשיב "כספך".

**ומ"מ,** נפיק לן מדבריהם דהר"ח הרמב"ם והראב"ד, דאיכא פרוטה בעין, ודלא כרש"י והרי"ף.

**ד.** והנה יל"ע, אמאי בארווח לה זימנא חשיב הערמת רבית, הא הוי ריבית בעין, דהא הכא קוצץ עמה. והיה אפשר לומר בזה, דלהכי כתב רש"י, "דלא קץ לה מידי" בשעת ההלואה דבכה"ג לא חשיב רבית קצוצה (וכן יליף הגר"א ביו"ד סי' קסו' סק"ז), אך זה אינו, דהנה אייתי הטור

(יו"ד סי' קסו') דסבר רש"י דגם קציצה אחר הלואה בשעת הרוחת זמן חשיב ריבית קצוצה.

**ובמחנה אפרים** (הלכות ריבית סי' ט'), רצה ליישב ע"פ שיטת הרמב"ן שאייתי הרא"ש (ב"מ, איזהו נשך, סי' טז'), דהיכא שהלוה לא הפסיד דבר אך המלוה הרויח, לא חשיב ריבית דכל היכא דליכא נשך ליכא תרבית. וא"כ, הכא נמי לא מבעיא שלא הפסידה האשה כלום אלא דגם הרויחה, וממילא כשליכא נשך ליכא תרבית, ולהכי לא הוי ריבית קצוצה. וכתב לדייק דבריו, ממש"כ רש"י וז"ל "לא מידי שקל מינה", כלומר שלא החסיר לאשה כלום.

**איברא,** דלהרמב"ם דס"ל דאיירינן שנתן לה את המעות בשעת ההלואה, אכתי תקשי לן אמאי לא הוי ריבית. ובקה"י (סי' ט') כתב ליישב עפמש"כ הרשב"א דאשה לא הוי ממון, ומשו"ה לא נתרבה ממונו, דאין גוף האשה שייך להבעל כממון אלא דהוי קנייני איסורים גרידא, וממילא א"ש מש"כ הרמב"ם דהוי אבק ריבית.

[**יעויין** עוד בקה"י מה שהרחיב בזה. וכמו"כ יעויין שיטת תוס' בארווח לה זימנא, יעו"ש].

סימן לה

# בגדרי הדין במתנה ע"מ להחזיר, והמסתעף בדיני תנאים [ו' ע"ב]

**בהא** דתנן, "אמר רבא הילך מנה על מנת שתחזירנו לי, במכר לא קנה, באישה אינה מקודשת, בפדיון הבן אין בנו פדוי, בתרומה יצא ידי נתינה - ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. מאי קסבר רבא, אי קסבר מתנה על מנת להחזיר שמיה מתנה - אפילו כולהו נמי, ואי קסבר לא שמיה מתנה - אפילו תרומה נמי לא, ועוד הא רבא הוא דאמר מתנה על מנת להחזיר שמיה מתנה - דאמר רבא הילך אתרוג זה על מנת שתחזירהו לי נטלו והחזירו יצא ואם לאו לא יצא. אלא אמר רב אשי בכולהו קני לבר מאשה, לפי שאין אשה נקנית בחליפין. א"ל רב הונא מר בריה דרב נחמיה לרב אשי, הכי אמרינן משמיה דרבא כוותך".

**א.** הנה ס"ל להרא"ש (סוכה, לולב הגזול, סי' ל'), דבמתנה ע"מ להחזיר בעינן שיקנה לו הדבר בקנין גמור - וממילא כשמחזיר הקונה למקנה את הדבר בעי לאהדורי ליה בקניין גמור, וראיה לזה מהא דאיתא התם (סוכה, מו' ע"ב), "אמר ר' זירא לא ליקני איניש הושענא לינוקא ביומא טבא קמא, מ"ט, דינוקא מקני קני אקנויי לא מקני" - ואי נימא דא"צ לאהדורי ליה בקניין גמור אמאי לא ליקני ליה, הא נהי דקטן לאו בר אקנויי מ"מ ליקני ליה הלולב עד שיצא בו ולאחמ"כ יחזור לבעלים.

**ובקצה"ח** (סי' רמא' סק"ד) הקשה מהא דתנן (ב"ב, קלז' ע"א), "אתרוג זה נתון לך במתנה ואחריך לפלוני, נטלו ראשון ויצא בו באנו למח' רבי ורשב"ג", ובהמשך הדברים חזינן התם דלרשב"ג ודאי נפיק ביה מדין "לכם" דכיוון שנתן לראשון את הגוף א"כ הוי שלו לגמרי, ואע"ג דיהיב ליה תנאי "ואחריך לפלוני" מ"מ השתא הגוף שלו ומצי לאוכלו ואף למוכרו, ומה שאמר "ואחריך" הוא גבי מה שישתייר. וא"כ חזינן, דמצי לאקנויי אע"פ שלא הוי מתנה גמורה.

**איברא,** דבב"ב (התם) כתב הרא"ש, ד"לאחריך" הוא שלחריך תקנהו לפלוני, ומה דמשמע מהגמ' דלרשב"ג מצי אף למוכרו הוא - דמה שישתייר תקנהו לפלוני.

**אך** מ״מ יליף הקצה״ח, דאפשר להקנות מתנה גמורה במתנה ע״מ להחזיר וכשמחזיר הקונה את המתנה א״צ לעשות קניין גמור, ומה דסבר ר׳ זירא דלא לאקנויי לולב לקטן, הוא - היכא שלא אמר לקטן קנהו ע״מ שתחזירהו לי - בסתמא. וכן אייתי לשיטת רבינו אביגדור כהן צדק (תשובת הרא״ש, כלל לה׳ סי׳ ב׳) שכתב ליסוד זה, דמתנה ע״מ להחזיר שמהני באתרוג הוא אף כשהוי מתנה לזמן מסויים, וליכא חיסרון בדין ״לכם״.

**ב.** ובב״ב (קלו׳ ע״ב) איתא, דהמוכר שדהו לחבירו לפירות בזמן שהיובל נוהג, לר״י מביא וקורא דקניין פירות כקניין הגוף דמי, ולר״ל מביא ואינו קורא דקניין פירות לאו כקניין הגוף דמי. וצ״ע, דבשלמא להרא״ש דס״ל דליכא בעלות לזמן מסויים א״ש אמאי ס״ל לר״ל דמביא ואינו קורא דהא אין השדה שלו, אולם להקצה״ח דס״ל דאיכא בעלות לזמן מסויים אמאי אינו קורא הא הויא השדה שלו.

**ובאבי** עזרי (פ״ה מאישות הכ״ד, אות ב׳) איתא ליישב בזה, דכשחזינן השתא מי חשיב הבעלים ודאי דאמרינן דהבעלים הוא זה שקנה את השדה לפירות, אך כשחזינן מי הוי הבעלים בגוף הקרקע ודאי דאין זה שקנה את השדה נחשב להבעלים משום דרק מי שהוי ״בעלים - לעולם״ הוא חשוב הבעלים, וא״כ א״ש אמאי לר״ל אליבא דהקצה״ח נמי אינו קורא דהא סו״ס אותו שקנה את השדה לפירות אינו בעלים בגוף הקרקע. ולפ״ז, א״ש מה דהקשה הרשב״ם (התם) דממ״נ אי לא מצי לאיקרויי - לאיתויי נמי לא לייתי, ואי מייתי אמאי אינו קורא, ותירץ רשב״ם דמה שמביא הוא מדכתיב ״מארצך״ אך אינו קורא מכיוון שכתיב ״האדמה אשר נתת לי״, והקשו התוס׳ על תירוצו דאי לגבי הבאה קרינן ביה ״מארצך״ ה״נ דלגבי הקריאה קרינן ביה את הפסוק ״האדמה אשר נתת לי״ וא״כ אמאי מביא ואינו קורא. ולהנ״ל לא תקשי, דהא לגבי ההבאה קרינן ביה שפיר ״ארצך״ דהשתא הוו הפירות שלו, ומשא״כ לגבי קריאה לא מצינן למימר ״האדמה אשר נתת לי״ דמכיוון שאינו חשיב הבעלים בגוף הקרקע א״כ מחזי כשיקרא כשיאמר להפסוק הנ״ל, ודוק.

**ג.** והנה תקשי לן לשיטת הקצה״ח, היאך חזינן בתרומה דידי נתינה נפק הא סו״ס לא הוי מתנה גמורה. וכמו״כ תקשי מפדיון הבן אף אליבא דהרא״ש, דהא פדיון הבן הוי חוב להכהן, וכי היכי שאין יכול אדם לומר לבעל חובו הילך חובי במתנה ע״מ להחזיר - ה״ה דהכא נמי לא מצי.

**ובאמת** דבקוב"ש (אות לו') כתב, דבפדיון הבן, החוב הוא תולדה מהמצווה וא"כ כל כמה שקיים להמצווה תו ליכא חוב, ודוק. אולם יעויין בחידושי הגר"ש היימן (בסוגיין) שכתב, דפעם אחת היה בפדיון הבן והגיע זמן תפילת ערבית, והיה נידון בציבור אי נעביד הפדיון קודם לתפילת ערבית או להיפך, ואמר שם הגר"ש דאע"ג שתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם מ"מ מכיוון שחייב את כסף הפדיון להכהן תו לא אכפ"ל שהגיע זמן התפילה - דהא כל הסברא של תדיר הוא שע"י שמקדים את המצווה ממילא נעשה בזיון למצווה התדירא, אך הכא שאיכא ליה בע"ח ומחוייב הוא לפרוע לו את חובו כשמשלם את החוב לבעל חובו תו לא הוי בזיון להמצווה, וכתב דאמר את הדברים הנ"ל להגרש"ז ריגר (דומ"צ דבריסק) ולאחר זמן אמר לו שאמר את דבריו להגרח"ס והסכים עמו בזה. ולפ"ז נפיק, דהיכא שיתרצה הכהן לקבל את החמשה סלעים במתנה ע"מ להחזיר תו לא הוי כחוב בעלמא, דהא הכהן הוי בעל הממון. וכעי"ז אשכחן בברכ"ש (סי' ה', סק"ד) דכתב דכשהכהן מתרצה מהני בפדיון הבן מתנה ע"מ להחזיר, וממילא דלא תקשי, ודוק.

**ומ"מ** בתרומה אכתי תקשי לן, דהא, אף אי נימא דבכה"ג יימר הקצה"ח (וכן ר"א כהן צדק) דאיירינן בקניין גמור, דחוק הדבר עד למאוד דמ"ש מתנה משאר דברים, וצ"ע.

**ד.** בתוס' בד"ה "לא החזירו לא יצא" הקשו, אמאי אמרינן באתרוג כשלא החזירו דלא יצא הא ליכא תנאי כפול, וממילא דהתנאי לא חייל מעיקרא ואמאי לא יצא. ובקצה"ח (סי' רמא' סק"ט) נתקשה אמאי הקשו התוס' הכי רק באתרוג ולא בדלעיל מיניה "ע"מ שתחזירהו לי", דהתם נמי ליכא תנאי. וכתב הקצה"ח, דלהמתבאר לעיל בדברי ר"א כהן צדק דשייך למיעבד קניין הגוף לזמן, א"כ ברישא אין אנו מוכרחים לומר דאיירינן מדין תנאי ומשו"ה לא מקדשא דהא הוי לזמן ונמצא שלא קיבלה ממנו דבר (וכן בשאר דברים), ולהכי לא מקשו התוס', ומשא"כ באתרוג בעינן למימר דאיירינן כשעשה תנאי - דהא איכא לן דין של "לכם", וא"כ בשעה שמנענע בעי שיהא האתרוג שלו, וממילא כשאמר רבא "החזירו יצא ואם לאו לא יצא" כשאינו רוצה להחזיר את האתרוג לבעלים חשיב גזלן רק בשעה שנגמר הזמן, ולהכי קא מקשו התוס' אמאי לא יצא הא הוי גזלן רק לאחר שיצא ולא מלמפרע, ואי נימא דאיירינן בתנאי ולהכי לא יצא הא ליכא תנאי כפול.

**וכתב** עוד הקצה"ח, דגם להרא"ש דס"ל דלא שייך למיעבד קניין הגוף לזמן, לא תקשי אמאי לא הקשו התוס' ברישא הכי, דהא כל זמן שלא עביד אדם להתנאי כהלכתו (תנאי כפול, הן קודם ללאו, תנאי קודם למעשה, שאפשר לקיים התנאי. כדכתב הרמב"ם בפ"ו מאישות ה"ב) אמרינן דהתנאי בטל ומעשה קיים - וא"כ כשאמר לה לאשה "הילך מנה על מנת שתחזירהו לי" גם אי ליכא תנאי כפול חייבת האשה להחזיר את המנה להבעל דהא איכא פסיקא ולהכי אינה מקודשת, ומשא"כ באתרוג שאמר רבא "ואם לאו לא יצא" נתקשו התוס' דאע"פ שמחוייב להחזיר מחמת התנאי מ"מ כשלא החזיר הוי גזל רק מכאן ולהבא (וכמו שנתבאר לעיל), ולהכי קא מקשו התוס' דאף אי נימא דלא יצא מחמת שאיירינן בתנאי מ"מ הא לא כפל לתנאיה.

**אך** גופם של דברים תמוה עד למאוד, דא"כ היכי שייך בתרומה ובפדיון שיעביד פסיקא [אליבא דר' אשי במסקנא דמילתא] הא לא הוי אלא הלואה בעלמא, ובקידושין נמי פשיטא דלא מיקדשא דהא הוי כמקדש במלוה ומאי קא אתי למימר "לבר מאשה", וכמו"כ במכר בעלמא [כנ"ל] איכא בהא ריבית, וצ"ע. (וכ"ז הוא רק למש"כ הקצה"ח אליבא דהרא"ש. ומשא"כ לר"א כהן צדק הסובר דאיכא קניין הגוף לזמן לא תקשי, דהא, לסברתו לא אזלינן עם הסברא של פסיקא, אלא דמכיוון שס"ל שאיכא קניין הגוף לזמן מסויים להכי לא מקדשא וכדבואר, ופשוט).

**ה.** ומ"מ בעי הקצה"ח ליישב לפי הנתבאר, מה שאייתי ההגהות מיימוניות (הלכות לולב, פ"ח אות ר') מהסמ"ג (עשין מד') דצריך שיזהר ב-ד' דברים שהתנאי מתקיים בהם (כדאיתא ברמב"ם פ"ו מאישות ה"ב, וכדלעיל), "וצריך שיאמר - על מנת שתחזירהו לי הרי הוא לך במתנה ואם לאו לא יהא שלך". נפיק מדבריו דאי לא אמר בלשון הזה - היכא שיתן אדם לחבירו אתרוג במתנה על מנת להחזיר בכה"ג לא יצא, והקשה ההגהות מיימוניות על דבריו דכש"כ שיצא, דהא אע"פ שהתנאי בטל מ"מ המעשה קיים וא"צ להחזיר לאתרוג, וא"כ אמאי ס"ל להסמ"ג דאי לא אמר כהלשון הנ"ל לא נפיק. אך להמתבאר לא תקשי, דכיוון שהאתרוג משועבד לחזרה ממילא כשגובה את השיעבוד חשיב כמלמפרע הוא גובה, וא"כ היאך שייך שיצא יד"ח באתרוג ששייך לבעלים, ולהכי סבר הסמ"ג דכשלא אמר כהאי לישנא דלעיל לא יצא יד"ח.

**ו.** ובנתיה"מ (סי' רמא' סק"י) [וכעי"ז איתא בחזו"א, אהע"ז, סי' מה' סק"ג ד"ה ועיקר. ויעויין עוד בתשובת חמד"ש, חו"מ, סי' י', ובאבן האזל פ"ה מאישות הכ"ד] נתקשה בדברי הקצה"ח, דבשלמא כשעביד פסיקא איכא התחייבות מצד הבעלים, אך כשבעל האתרוג עביד תנאי - המקבל רק הסכים לתנאו של הנותן אך סו"ס ליכא פסיקא. ומשו"ה ביאר לדברי הסמ"ג דמה שיהיב ליה בעל האתרוג לקונה הוא על מנת שיחזירו לו, וא"כ איכא לן גילוי דעת ואומדנא שאי לא יתקיימו התנאים אין הבעלים מקנה את האתרוג, ולהכי סבר הסמ"ג דאי לא עביד להתנאי כהלכתו אין זו נתינה גמורה דהא איכא שיור בהקניין.

**ז.** בברכ"ש (ב"מ, סי' לז') אייתי לתשובת הרא"ש (כלל לה', סי' ט'), דהיכא שנתן גט על מנת שתתן האשה מאתיים זוז ואח"כ ביטל מרצונו את התנאי - נעשה הגט אף אי לא נתנה האשה להבעל את המאתים זוז. וביאר הברכ"ש משמיה דהגר"ח, דכאשר עביד תנאי במעשה, א"כ מעיקרא איכא הפקעה על אופן שא"א להמעשה להתקיים ולהכי שייך מחילה, ומשא"כ היכא שלא עביד תנאי בכה"ג לא שייך מחילה כלל דהא איכא אומדנא וגילוי דעת שרק בכה"ג מתרצה. וממילא איכא לן נפק"מ אף הכא גבי אתרוג, דאי נעשה הדבר בדרך אומדנא שאיכא הקנאה מוגבלת ולא בדרך תנאי לא יוצא יד"ח דהא איכא חיסרון בדין "לכם", וא"כ א"ש מש"כ הסמ"ג דבעינן שתהא אמירתו בלשון הנ"ל.

**איברא,** דבכתובות (נו' ע"א) תנן, "האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה הרי זו מקודשת ותנאו בטל". והקשו התוס' (בד"ה "הרי זו מקודשת"), דהא איכא בדבריו תנאי כפול וממילא נפיק דאמר לה לאשה "דאם יחול עליו שאר כסות ועונה אינה מקודשת" והיאך מצינן למימר דהתנאי בטל ומעשה קיים, ותירצו התוס' דלולי פרשת תנאים (דבני גד ובני ראובן) לא מצי התנאי לבטל את המעשה - אך אחר שנתחדש לנו פרשת תנאים ממילא תו לא חל תנאו והרי היא מקודשת. וצ"ב בדבריהם, דהא כשקידש לאשה אמר בבירור דכל קידושיו הם על מנת שלא יחולו עליו הנך חיובי וא"כ איכא חיסרון בדעתו. וביאר בזה הגר"ח (יעויין בברכ"ש הנ"ל, סק"ג), שכשעביד אדם תנאי הוא על מנת שיהיה הדבר בכל אופן, דאל"ה אמאי עביד להתנאי - וממילא שפיר קא מתרצי התוס' דהא כשעביד לתנאי הוא על מנת שיהיה בכל אופן, וא"כ

היכא שאין התנאי שייך בפרשת התנאים אכתי קיים המעשה. ולפ״ז, א״ש מה שנתקשה ההגהות מיימוניות, דאע״פ שהתנאי בטל מ״מ המעשה קיים, וממילא דמהא תקשי להסמ״ג, וצ״ע.

**בב״ב** (קלז׳ ע״ב, ד״ה ״ואם לאו״) איכא שיטת רשב״ם, דתנאי בני גד ובני ראובן הוא רק בגיטין וקידושין (ודלא כמש״כ הרמב״ם פ״ו מאישות ה״ב) אך לא במקח וממכר. ולכאו׳ שאפשר לבאר בדבריו, שבמקח וממכר לא בעינן לתנאי כפול משום דבהא שייכא אומדנא ומשא״כ בגיטין וקידושין דלא שייכא אומדנא. ולפ״ז א״ש מה דס״ל להסמ״ג שהיכא שלא אמר בהאי לשון לא מהני, דהא הסמ״ג איירי בגיטין וקידושין ובהא לא שייכא אומדנא. אולם ממה שאייתי ההגהות מיימוניות להסמ״ג בהלכות לולב משמע דלא יליף כדברינו, אלא דיליף דהסמ״ג איירי אף בשאר דברים וכהרמב״ם, ודוק.

**ח.** בקושיית התוס׳ (ד״ה ״לא החזירו לא יצא״) דאייתינן באות ד׳, יעויין מה שתירצו דאיכא דוכתי דמהני תנאי ואף שלא הוי כפול, כגון בסוגיין דהיה בדעת המקנה רק שיברך חבירו על האתרוג שלו - יעויין מה שהביאו ראיות בזה, אולם בראי״ש (הנתבאר בריש דברינו, סוכה, לולב הגזול סי׳ ל׳) איתא דבאתרוג בעינן תנאי.

## העולה מן האמור:

**א.** אי בעינן הקנאה גמורה במתנה ע״מ להחזיר, ואי מצינן לעשות קניין הגוף לזמן - איכא בהא פלוגתת הרא״ש (סוכה, לולב הגזול, סי׳ ל׳) ורבינו אביגדור כהן צדק (תשובת הרא״ש, כלל לה׳ סי׳ ב׳, וכן ס״ל להקצה״ח סי׳ רמא׳ סק״ד). דלהרא״ש סבירא, שההקנאה הויא הקנאה גמורה, וממילא גם כשמחזיר הקונה את המתנה להבעלים צריך להחזיר זאת בקניין גמור, וממילא נפיק דס״ל דלא מצינן לעשות קנין הגוף לזמן. אך לרבינו אביגדור כהן צדק סבירא, דאין הקנאתו הקנאה גמורה, ואעפ״כ מהני, וממילא נפיק דס״ל דמצינן לעשות קנין הגוף לזמן.

**ב.** להנ״ל, אליבא דרבינו אביגדור כהן צדק, תקשי בתרומה היאך מהני במתנה ע״מ להחזיר, וצ״ע.

**ג.** גבי פדיון הבן, להא דסבר רא״ו (קוב״ש, אות לו׳) מה דמהני מתנה ע״מ להחזיר, הוא, משום דהוי מחמת קיום המצווה - וא״כ כאשר כבר קיים להמצווה תו ליכא חיוב. אך למשנ״ת בדברי הגר״ש היימן (בסוגיין) ובדברי הברכ״ש (סי׳ ה׳, סק״ד) הוי דין בהכהן, וא״כ כשמחיל הכהן מצי אבי הבן

לאיתויי את הנך ה־ה׳ סלעים להכהן במתנה ע״מ להחזיר.

**ד.** למש״כ הקצה״ח בהמשך דבריו, דלהרא״ש לא תקשי אמאי לא הקשו התוס׳ גבי קידושין ״ע״מ שתחזירו לי״ דאמאי לא מהני והא לא הוי תנאי כפול. ותירץ, דגבי קידושין אע״ג דעביד תנאי שלא כהלכתו מ״מ קי״ל דהתנאי בטל ומעשה קיים - וא״כ הגם שליכא תנאי כפול איכא פסיקא וחייבת להחזיר את המנה להבעל ומשו״ה לא מיקדשא, אך גבי אתרוג הוקשה להתוס׳ דאע״ג דקי״ל דהתנאי בטל ומעשה קיים ולהכי בעי לאהדורי לבעלים את האתרוג - מ״מ כשאינו מחזיר להבעלים לא הוי גזלן אלא מכאן ולהבא, ולהכי קא מקשו דאמאי לא יצא ואף אי נימא דלא יצא מחמת התנאי מ״מ ליכא תנאי כפול. יל״ע היאך שייכא למסקנא בתרומה ובפדיון שיעביד פסיקא הא לא הוי אלא הלואה, וכמו כן במכר תקשי דהיאך מהני והא איכא ריבית, ובקידושין נמי תקשי דהיאך הוו״א דיהני והא לא דמי אלא למקדש במלוה, וצ״ע.

**ה.** להסמ״ג (עשין מד׳) במתנה ע״מ להחזיר, כשלא אמר ״על מנת שתחזירהו לי הרי הוא לך במתנה ואם לאו לא יהא שלך״ לא מהני, אך בהגהות מיימוניות (פ״ח מהלכות לולב אות ר׳) פליג וס״ל דאין הלשון מעכב דהא אע״פ שהתנאי בטל מ״מ המעשה קיים. ולמה שתירצו התוס׳ בסוגיין ה״נ דגבי אתרוג לא בעינן תנאי כפול, יעו״ש.

**ו.** להא דביאר הברכ״ש (ב״מ, סי׳ לז׳ סק״ב) בדברי תשובת הרא״ש (כלל לה׳ סי׳ ט׳), בדבר שלא נעשה דרך תנאי אלא באומדנא לא שייך מחילה ומשא״כ בדבר שאיכא תנאי בהמעשה שייך מחילה.

**ז.** אי תנאי כפול אמרינן בכל דוכתי או רק בגיטין וקידושין - הוי פלוגתת הרמב״ם (פ״ו מאישות ה״ב) והרשב״ם (ב״ב, קלז׳ ע״ב, ד״ה ״ואם לאו״). דלהרמב״ם סבירא דבכל דוכתי אמרינן, אך להרשב״ם סבירא דרק בגיטין וקידושין אמרינן הכי.

## סימן לו

# בדיני קניין "ערב" וקניין "עבד כנעני" [ז' ע"א]

**ענף א' - בביאור דברי הראשונים בדין "ערב"**

**בגמ'** איתא, "אמר רבא תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב, ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידיה קא משעבד נפשיה - האי איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה לידה קא משעבדא ומקניא נפשא".

**במקור** דין "ערב", תנן בב"ב (קעג' ע"ב), "אמר רב הונא מניין לערב דמתשעבד וכו', אלא אמר רבי יצחק מהכא 'לקח בגדו כי ערב זר ובעד נכריה חבלהו' ואומר 'בני אם ערבת לזר כפיך נוקשת באמרי פיך נלכדת באמרי פיך עשה זאת אפוא בני והנצל כי באת בכף רעך לך התרפס ורהב רעיך', אם ממון יש לו בידך התר לו פיסת יד ואם לאו הרבה עליו רעים וכו'". ולר"י דאמר אסמכתא לא קניא, "בההוא הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעביד נפשיה".

**א.** ולכאו' דצ"ע בהא, דאפשר לומר דדווקא בערב שאיכא גזה"כ מהני, אך הכא מהי"ת דדין "ערב" פועל מעשה קיחה.

**אלא,** דבמה שמועילים הקידושין מדין "ערב" אשכחן ב' מהלכים.

**א.** בריטב"א (בסוגיין) ביאר לשקו"ט דהגמ', דכי היכי דערב משתעבד למלוה באותה הנאה שמאמינו המלוה, וממילא נותן ללוה את הנך מעות [דהנאה שויא כסף], ה"ה הכא אע"ג דלא אתי לידה המנה עצמו מקניא נפשא באותה הנאה שנתן מנה לאותו פלוני ע"י דיבורה. אך לכאו' דדבריו צ"ב דכיוון דאית לה הנאה אמאי בעינן למילף מ"ערב" הא סו"ס אית לה הנאת שוו"פ. ויעויין במחנ"א (הלכות ערב, סי' א', בד"ה "אבל") שכתב, דמה דאיתינן לערב הוא למילף "דאותה הנאה שהוציא על פיו חשיבא ממונא, ומה"ט משתעבד הערב ואע"ג דהוי אסמכתא". נפיק לן, דס"ל להריטב"א דבדין "ערב" נתחדש שיכול לחייב את עצמו בממון ואע"פ שלא קיבלו, וכדי שיחול החיוב בעינן שיעשה מעשה קניין, והמעשה קנין הוא ההנאה שקיבל, ובקידושין שמקודשת מדין "ערב", קבלת ההנאה היא מעשה הקידושין. (וממש"כ רש"י בסוגיין

בד"ה "מדין ערב", וז"ל: "שמצינו בתורה שהערב משתעבד למלוה אנו יכולים ללמוד", חזינן להדיא דפליג על שיטת הריטב"א, דהא לא הזכיר כלל מעניין הנאה).

**ב.** דע"י קבלת המקבל חשיב כאילו הערב קיבל, וביאור הדברים מבואר בראשונים בתרי אנפי. חדא, דהנה אשכחן בב"מ (עא' ע"ב), "ישראל שלוה מעות מן הנוכרי בריבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלם לך כדרך שאתה מעלה לו אסור", וטעם האיסור הוא כדכתב התם רש"י "דהוא ניהו דקא מוזיף ליה בריבית", ובתוס' (בד"ה "מצאו" וכו') איתא, דאפי' אמר לו חבירו אני אעלה לנוכרי אסור - מפני שנתנם לנוכרי בציוויו של הישראל וא"כ כיוון שנותן על פיו חשיב כאילו הוא נותן את הכסף, וכתבו דראיה לזה מהכא דמקודשת מדין "ערב", עוד אשכחן התם (נז' ע"ב, בד"ה "לספק" וכו') שכתבו וז"ל: "כמו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך דמקודשת מדין ערב, דחשוב כאילו קיבלה ממנו". חזינן מיהא דגדר הדברים לשיטתייהו, הוא, דכיוון שנותן כסף ע"י דיבורו חשיב כאילו הערב עצמו קיבל את הכסף, והוי כמוציא הוצאות ע"י פיו, וכמו"כ בקידושין חשיב כאילו אותו המנה הגיע ליד האשה. ואידך, יעויין בר"ן (ד' ע"ב בדפי הרי"ף ישנים, ובחדשים עמ' יא') דאייתי לשיטת הרמב"ן דהא דאמרינן (לקמן, ח' ע"ב) "תנם ע"ג סלע אינה מקודשת", הוא אפילו כשתאמר לו "אתקדש אני לך" משום דלאו כלום יהיב לה, אך בתנהו לכלב דאמרינן דאינה מקודשת - הוא דווקא היכא שלא אמרה לו "אתקדש אני לך", אולם כשתאמר לזה הלשון בכה"ג מקודשת מדין "ערב" מכיוון שהוציא ממון על פיה. וכ"כ הרשב"א (לקמן, ח' ע"ב), וז"ל: "ואי קשיא לך אפילו בסלע שאינו שלה אמאי אינה מקודשת מדין ערב, דהא הוה ליה כתן מנה לפלוני ואתקדש אני לך דמקודשת מדין ערב ... יש מפרשים דהכא והתם בדאמרה ואתקדש אני לך, אלא דהתם דמפיק ממונא אפומה ויהיב לההוא פלניא דתו לא מצי איהו לאפוקי מיניה מחייבא איהי מדין ערב ולכך מקודשת, אבל הכא לא אפיק מידי אפומה דאי בעי שקיל להו מן הסלע". ובהמשך דבריו כתב דלעולם אינה מקודשת אלא בשפשטה ידה וקיבלתו "לפי שלא קיבלה ממנו היא כדי שתתקדש מחמת הנאה דמטי לה מיניה, ולא מדין ערבות, דאין דין ערבות אלא במי שנותן לבר זכיה על דיבורה, לפי שהערב אינו מתחייב אלא מפני זכיית

הלוה". נפיק לן דס"ל דדין "ערבות", הוא, שע"י שהלוה לקח את המעות מהמלוה הוי כאילו קיבלם הערב עצמו ונתנם ללוה, וה"ה בקידושין.

**ב.** ומה דלא ילפו התוס' כהראשונים הנ"ל (במהלך השני), הוא, דזכיה הויא מטעם שליחות, וממילא דאינו יכול לזכות להישראל דהא אין שליחות לנוכרי. ומשו"ה סברי דמה שמהני דין "ערב" הוא מדין "מוציא הוצאת ע"י פיו".

**ונפק"מ** בין ב' המהלכים, הוא היכא שנתבטלו הקידושין, דלהריטב"א אינה צריכה להחזיר לו דבר דהא לא קיבלה אלא רק הנאה (ותתחייב שוו"פ על הנאתה), אך לשאר הראשונים צריכה להחזיר לו מה שהוציא. וכמו"כ איכא נפק"מ במהלך השני שנתבאר, והוא, היכא שאמר אדם לחבירו זרוק מנה לים ואני אתחייב לך, דלמשנ"ת בשיטת התוס' בעי לשלם את אותו המנה דסו"ס הוציא הוצאות ע"י פיו, ומשא"כ לשאר הראשונים דפליגי אינו חייב לשלם את אותו המנה דסו"ס לא קיבל הימנו כלום, ודוק.

**ויעויין** ברשב"ם (ב"ב, קעג' ע"ב, בסוגיא דערב הנ"ל) שכתב בד"ה "גמר ומשתעבד", וז"ל: "בלב שלם ושליחותא דערב קא עביד מלוה כאילו הוא עצמו הלוה". ובדבריו מצינו לפרש כהתרי אנפי שנתבארו במהלך השני, דהא אפשר במש"כ "ושליחותא דערב קא עביד מלוה" למימר כהתוס' דהוא מדין "מוציא הוצאות ע"י פיו", אך מאידך ממש"כ "כאילו הוא עצמו הלוה" אפשר למימר כהראשונים שהוי כאילו קיבלם הערב בעצמו ונתנם לו.

**ג.** והנה, מצינן למימר דאף הרמב"ם ס"ל כהראשונים הנ"ל, דהנה כתב בפ"ח מאישות הכ"א, וז"ל: "האשה שאמרה תן דינר לפלוני מתנה ואתקדש אני לך, ונתן ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו לפלוני על פיך הרי זו מקודשת, אע"פ שלא הגיע לה כלום הרי נהנית ברצונה שנעשה - ונהנה פלוני בגללה". וממש"כ "בהנאת "מתנה זו - שנתתי על פיך", וכמו"כ ממש"כ "ונהנה פלוני - בגללה", ע"כ דיליף דחשיב כאילו קיבלה "היא" את המעות ואית לה הנאה בהכי שנעשה רצונה. וכן איתא בחידושי מרן רי"ז הלוי (מכתבים, עמוד פד'), ד"הקידושין הם בעצם הכסף שנתן לפלוני, דאל"ה לא הוה צריכינן להילפותא מערב" (יעויין מש"כ להוכיח בזה). ומה שכתב הרמב"ם את עניין ההנאה, הוא, דהנה ס"ל (בפ"ה מאישות הכ"ד) דבקידושין לא סגי בלא הנאה, וכתב עוד דאין חילוק בין שיטת

הרמב"ם הרשב"א והרא"ש (יעויין בסי' יג' שמספק"ל בהכי) בעיקר הפשט של ערב ועבד כנעני, יעו"ש.

**איברא,** דכאשר ניתי לדברי הרשב"א בסוגיין, נחזי דסתרו דבריו להדדי, דהא כתב הכא וז"ל: "דבערב גם כן אינו משועבד רק בההיא הנאה דמיהמן גמר ומשעבד נפשיה, ולא מחמת גוף הממון ממש שאינו מקבלו, וכ"כ הרמב"ם" וכו'. וא"כ נתבאר לן השתא, דס"ל בדין "ערב" כהריטב"א ודלא כמש"כ לקמן (הובאו דבריו בסוף אות א'), וצ"ע.

**והנראה** לבאר בדבריו, הוא, דהנה יל"ע אמאי בב"ב (התם) אתי רב אשי למימר ד"בהאי הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשעבד נפשיה", הא השתא נפקא לן דדין "ערב" הוא משום דחשיב כאילו קיבלם הוא ולא מחמת האי סברא, אלא דמה שאמר רב אשי למימרא זו - הוא רק כדי לבאר לנו אמאי לא הוי אסמכתא (וכ"ה במחנ"א הנ"ל). ולפ"ז אפשר דהרשב"א אתי למימר כהרמב"ם, אך הוקשה לו דהוי כמנה של מלוה ואע"פ שדמי לערב, ולהכי כתב להטעם דאית ליה הנאה, ומ"מ בעינן גם שתקבל את הממון ומשו"ה כתב שחשיב שקבלתם, וא"ש מש"כ דזוהי נמי שיטת הרמב"ם, ודוק.

**(ויעויין** מש"כ רע"א נפק"מ בין המהלכים הנ"ל, ויליף התם לדברי הרמב"ם כדברי הרשב"א, וכהנתבאר השתא, דס"ל להרמב"ם כהראשונים, ודוק).

**ד.** ובפי"א ממכירה הט"ו, כתב הרמב"ם וז"ל: "המחייב עצמו בממון לאחר בלא תנאי כלל אע"פ שלא היה חייב לו כלום ה"ז חייב. שדבר זה כמו מתנה הוא ואינו אסמכתא ... שהרי חייב עצמו וגמר ושעבד עצמו כמו שישתעבד הערב".

**וצ"ע** בהא, דבמאי דמי לערב, ויעויין במחנ"א (הנ"ל) שכתב דס"ל להרמב"ם דמה שאמר רב אשי (בב"ב, הנ"ל) "בהאי הנאה דקא מהימן ליה גמר ומשתעבד נפשיה", הוא רק למימר דלא הוי אסמכתא, וה"ה בקידושין שמקודשת מדין ערב דבאותה הנאה שעשה רצונה לא הוי אסמכתא. איברא, דלהמתבאר בדברינו לעיל דס"ל להרמב"ם דמקודשת בגוף המעות, א"כ תקשי אמאי כתב "אע"פ שלא היה חייב לה כלום", הא הדין ד"ערב" לא דמי כלל למש"כ דאילו בערב איכא ליה התחייבות, וצ"ע. ובקצה"ח (סי' מ', סק"א) כתב ליישב מהא דחזינן בב"ב (קמט' ע"א) דאיכא קניין אודיתא [במעשה דאיסור גיורא ורבא] וא"כ ה"ה הכא כשמודה שחייב

לאחר מנה איכא קניין אודיתא ולהכי חלה ההתחייבות. ומ״מ לדבריו אכתי תקשי דא״כ אמאי מדמי הרמב״ם דין זה לדין ״ערב״ - הא ערב אינו מתחייב מדין קניין אודיתא, וצ״ע.

**ובערב,** חזינן (ב״ב, קעג׳ ע״ב) **ב׳ ילפותות בגמ׳ ללמוד את** יסוד הדין. חדא, לערב קבלן (היכא שמפרש תן לו ואני קבלן, יעויין ברשב״ם) והוא מהפסוק ״תנה אותו על ידי ואני אשיבנו אליך״ (בראשית, מד׳ - לז׳) ואידך, לערב רגיל והוא מהפסוק של ״בני אם ערבת לרעך״ וכו׳ (משלי, ו׳ - א׳). והנה, בב״מ (עא׳, ע״א וע״ב) אשכחן, דהיכא שהלוה ישראל לנוכרי בריבית שרי ליה לישראל אחר להעשות ערב לנוכרי, והקשתה הגמ׳, דכיוון דבדיני עכו״ם אזלו לערב תחילה א״כ נמצא שמקבל המלוה מן הערב -הישראל- ריבית, ותירצה, דאיירינן בגוונא שקיבל עליו הנוכרי לדון בדיני ישראל וא״כ כיוון שאזיל המלוה ללוה תחילה - גם כשילך לאחמ״כ לערב לא חשיב ריבית דהא אין הערב עומד במקום הלוה (ערב סתמא), דאי היה חשיב כעומד במקומו (ערב קבלן) א״כ מתחילה היה הולך אליו המלוה והוי ריבית. נפיק לן, דרק בערב קבלן חשיב קבלת מעות ומשא״כ בערב סתמא. ולפ״ז, אפשר לבאר לדברי הרמב״ם הנ״ל, דס״ל דמה שערב רגיל מתחייב הוא מחמת אמירתו, ולהכי כתב ״כמו שישתעבד הערב״, ומשו״ה ילפינן לדיניה מ״אם ערבת לרעך״ וכו׳ דהתם הוי ערב בדיבור בעלמא, ומשא״כ בקידושין דהאשה נחשבת ערב קבלן - דהא אמרה ״ואתקדש אני לך״, ומשו״ה מהני קניין אודיתא דמכיוון שמודה שנתחייב ממילא אמרינן דע״י הודאתו באמת נתחייב לשני, ודוק.

**ענף ב׳ - בגדרי חלות הקניינים ד״ערב״ ו״עבד כנעני״**

**לאחר** שנתחדש בגמ׳ האי דינא ד״ערב״, אשכחן עוד בגמ׳ לדינא ד״עבד כנעני״, וכדלהלן. ״הילך מנה והתקדשי לפלוני, מקודשת מדין עבד כנעני, עבד כנעני לאו אע״ג דלא קא חסר ולא קא מידי קא קני נפשיה - האי גברא נמי אע״ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני להאי איתתא״.

**א.** יעויין ברש״י שאוקים דהמקדש הוי שלוחו של בעל, ולכאו׳ דצ״ב בהא - דאמאי בעינן לפרשה ד״עבד כנעני״, תיפו״ל מדין ״זכין״ דאותו שליח מזכה להבעל את כסף הקידושין שלא בפניו. אלא דמה שלא אמרינן הכא דהקידושין חלים מדין ״זכין״, הוא כדכתב רש״י (בד״ה מקודשת), ״ואע״ג דממונא לאו של משלח הוא״, דבשלמא אם היה מזכה את הכסף

להבעל ולאחמ"כ היה נוטל ממנו שוב רשות לקדש לו באותו הכסף אשה מצי לקדש מדין "זכין" -דזכיה מטעם שליחות- דהא כשיהיב לאשה את הכסף אותו הכסף משעבדו וא"כ לא מצינן למימר שמשעבדו מדין "זכיה", ולהכי בעינן להדין ד"עבד כנעני" שנתחדש בו ד"אע"ג דממונא לאו של משלח הוא" מקודשת מדין "עבד כנעני".

**וברי"א** כתב, דהכא איירינן כשאינו שלוחו של המקדש, וצ"ב דמה דחקו לסבור דלא כרש"י שאיירינן דהוי שלוחו של המקדש. ואפשר לבאר בזה, בהקדם חקירה, דהנה יל"ח אי השליח הוי ידא אריכתא של המשלח - או דנימא דהשליח פועל בעצמו והוי בעלים על המעשה אך מעשיו מתייחסים למשלח. ולפ"ז מצינן למימר, דהריטב"א ס"ל כצד בתרא ומשו"ה אוקים בשאינו שלוחו של המקדש - דהשתא נתחדש לנו דף שלא נעשה מינוי שליחות מקודשת מדין עבד כנעני, אך רש"י ס"ל כצד קמא דהוי ידא אריכתא, וא"כ כדי למימר הכי צריכינן לאוקים בדווקא היכא שהוי שלוחו.

**ב.** בעיקר הדין ד"עבד כנעני", יעויין בשו"ע (חו"מ, סי' קצה' סי"א) שכתב וז"ל: "אין קונין בשבת קניין סודר, ואם קנו אע"פ שעשו עבירה קנו". והקשה בזה הקצה"ח (סק"ה), דהא בשטר הקניין כותבים העדים וקנינא מיניה, וביאור הדברים הוא דהם נותנים את הסודר למקנה כדי שיקנה, וא"כ תקשי דהא אשלד"ע וממילא השתא דנעשה הקניין בשבת היאך חל האי קניין, (יעו"ש דכתב דאף למה דס"ל למהרי"ט -ח"א סי' קיו'- דבאיסור דרבנן ישלד"ע מ"מ לא ברירא ליה אך מילתא, ובפרט למש"כ המל"מ -פ"ד מרוצח ה"ב- דגם באיסור דרבנן אשלד"ע). עוד הקשה הקצה"ח דכמו"כ בעינן שיהא הסודר של הקונה וא"כ היאך מהנידיקנו בסודר של העדים [ולמשנ"ת השתא בדברי הריטב"א מהני אף כשיקנו בסודר של העדים, דהא אינם מייחסים לו אלא רק את התוצאה היוצאת מהסודר, ודוק]. ולהכי כתב, דמה שחל הקניין הוא מדין "עבד כנעני" ולא מדין "שליחות", דהא חזינן גבי עבד כנעני גופיה דאע"ג שאינו רוצה לצאת - היכא שקיבל האדון דמים ונתרצה יוצא העבד בע"כ, וא"כ כיוון שנתרצה המקנה מהני הקניין ולא אכפ"ל כלל מהקונה, וממילא דא"ש אמאי מהני הקניין בשבת דסו"ס לא הוי מדין "שליחות". ובסימן קכג' (סי"ד) כתב השו"ע וז"ל: "יכולים לשלוח הרשאה ביד עכו"ם ובלבד שיזהר מלכתוב בה

וקנינא מיניה, דאין שליחות וזכיה לעכו"ם, אלא יכתוב וקנה עכו"ם", וביאר בזה הקצה"ח (סק"ה), דלמשנ"ת בקניין "עבד כנעני" דלא הוי מטעם שליחות, שפיר כתב השו"ע דרק יש ליזהר לכתוב וקנינא מיניה משום שהלשון מורה על שליחות ואין שליחות לנוכרי, אך מ"מ היכא שיתנו העדים את הסודר שלהם לנוכרי מהני - דהא אינו קונה אלא מדין "עבד כנעני" ולא מדין "שליחות".

**ג.** ובב"מ (עא' ע"ב) אשכחן "ישראל שלוה מעות מן הנוכרי בריבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו אסור (יעויין בתוס' שביארו, משום דהישראל חשיב ערב), ואם העמידו אצל נוכרי מותר. וכן נוכרי שלוה מעות מישראל ברבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לו מותר, ואם העמידו אצל ישראל אסור. בשלמא סיפא לחומרא, אלא רישא כיוון דאין שליחות לנכרי איהו ניהו דקא שקיל מיניה רביתא. אמר רב הונא בר מנוח משמיה דר"א בריה דר"א הב"ע כגון דאמר ליה הניחם ע"ג קרקע ואיפטר, א"ה מאי למימרא, אלא אמר ר"פ כגון שנטל ונתן ביד - ואכתי מאי למימרא - מהו דתימא נכרי גופיה כי עביד אדעתא דישראל קא גמיר ויהיב קמ"ל", וביאר התם רש"י, בקושיית הגמ' "בשלמא סיפא לחומרא" - דהא דאמרינן אם העמידו אצל ישראל אסור הוי חומרא דרבנן לאסור משום שחשיב כשלוחו של ישראל, אך מ"מ לא הוי שלוחו מה"ת דאין שליחות לעכו"ם. ובפ"ה ממלוה ה"ג, כתב הרמב"ם וז"ל: "ישראל שלוה מעות מן הגוי ברבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לגוי הרי זה רבית קצוצה, אפי' העמידו אצל הגוי עד שיטול הגוי מעותיו ויחזור ויתנם ביד ישראל אחר", ובה"ד כתב וז"ל: "גוי שלוה מעות מישראל ברבית וביקש להחזירם לו, מצאו ישראל אחר ואמר לו תנם לי ואני אעלה לך כדרך שאתה מעלה לישראל הרי זה מותר. ואם העמידו אצל ישראל אע"פ שנתן הגוי המעות בידו הואיל ומדעת הישראל נתן הרי זו רבית קצוצה". והקשה המ"מ, אמאי סבר הרמב"ם בסיפא (ה"ד) דהוי רבית קצוצה - הא מדאו' אין שליחות לנוכרי, וא"כ כל מה דאמרינן דאם העמידו ביד הישראל אסור, אינו אלא מדרבנן והוי אבק רבית גרידא.

**ובחידושי** רבינו חיים הלוי (פ״ה ממלוה ה״ג) ביאר בזה, דכיוון שהעמידו אצל הישראל והסכים הישראל שיתנם הנוכרי לישראל השני, חשיב הישראל הראשון ״ערב״ באותם המעות, וא״כ הוי הלואה בריבית מישראל לישראל (ודלא כהריטב״א בדין ערב, וכמשנ״ת בענף א׳), ומה שחזינן בגמ׳ ״בשלמא סיפא לחומרא״ הוא משום שסו״ס הנוכרי ודאי מלוה - וא״כ הוי קולא דאיכא הלואת נוכרי והוי חומרא דאיכא ערב ישראל, ולהכי אזלינן לחומרא ואמרינן דהוי ריבית קצוצה. (יעויין שכתב להוכיח זאת מהגמ׳ דבב״מ הנ״ל בריש העמוד, דחזינן התם שישראל שהוי ערב בהלואת נוכרי חשיב ריבית קצוצה, היכא שלא אזלו בדיני ישראל). והקשה הגר״ח, דברישא חזינן דאם העמידו אצל נוכרי אסור ופסק הרמב״ם דהוי רבית קצוצה, וצ״ב אמאי אסור ואמאי חשיב ריבית קצוצה הא בנתינת הנוכרי חל הדין ד״עבד כנעני״. ומשו״ה כתב, דע״כ בעינן למימר בהדין ד״עבד כנעני״ דהגם שהוי פרשה חדשה וגזה״כ בפנ״ע, מ״מ מה שמהני לייחס לשני את הפעולה שפעל הראשון הוא מפרשת שליחות וזכיה, וא״כ לא שייך זה הדין בנוכרי דהא מופקע הוא מדין שליחות (ד״אתם גם אתם״ כתיב), ומה שבעבד כנעני נתחדש הדין ד״עבד כנעני״ ואע״פ דלא שייך בו שליחות - הוא דבעבד כנעני לא בעינן כלל את דעת העבד אלא את דעת אדונו ומשו״ה משחררינן ליה אף בע״כ. ומשא״כ דין ״ערב״ שייך אף בנוכרי, מכיוון שדין ״ערב״ אינו אלא דין שיעבוד, ודלא כדין ״עבד כנעני״ שחזינן כאילו העבד קיבל את המעות עצמם, (ואפשר להוסיף בדבריו, דהתורה חדשה בזה דלאחר שנתן הראשון את הכסף חשבינן כאילו נתנם השני, ולפ״ז א״ש לשון הגמ׳ בסוגיין ״האי גברא נמי אע״ג דלא קא חסר ולא מידי קא קני לה להאי איתתא״, ודוק), ולהכי דווקא בדין ״ערב״ אמרינן ששייך גם בנוכרי דאינו מדין שליחות כלל, ודלא כדין״עבד כנעני״ שחל בדיני שליחות.

**ד.** ויסוד זה, אשכחן נמי בדברי הגרי״ז הלוי (חידושי הגרי״ז, תמורה, פרק ו׳, עמ׳ קנג׳), דהנה תנן בתמורה (כט׳ ע״א) ״וכן האומר לחברו הילך טלה זה ותלין שפחתך (הכנענית) אצל עבדי (העברי), רבי אומר אינו אתנן וחכמים אומרים אתנן״, וצ״ב בהא אמאי הוי אותו הטלה אתנן, הא העבד עצמו לא יהיב מידי בשכר הביאה, ובע״כ מה שמהני הוא מדין ״עבד כנעני״. אך מ״מ תקשי לן, דסו״ס השפחה לא קיבלה דבר בשכר אותה הביאה. אלא

דיל״ח בזה דאפשר דקבלת אדון השפחה מהני מדין ״ערב״, אך אפשר דהשפחה הויא כבהמתו וא״כ האדון הוי בעלים על ביאה זו. וברמב״ם פ״ד מאיסורי מזב״ח ה״י, כתב וז״ל: ״האומר לחבירו הילך דבר זה ותלין שפחתך אצל עבדי העברי ה״ז אתנן. והוא שלא יהיה לו אשה ובנים אבל אם יש לו אשה ובנים הרי זה מותר בשפחה כנענית כמו שיתבאר. והוא הדין באומר לזונה הא לך דבר זה והבעלי לפלוני הישראלי הרי זה אתנן״, וממה דלא ס״ל להרמב״ם דגם ב״תן טלה לפלוני ואבעל אני לך״ (ועל דרך סוגיין, תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך) מהני מדין אתנן, חזינן, דדין ״ערב״ לא יוצר אתנן וכל מה דמהני בשפחה להיחשב אתנן הוא משום דהביאה שייכת לאדון, והביאור בזה הוא - דמכיוון שבדין ״עבד כנעני״ נתחדש לנו שיש כאן את נתינתו ממילא חשבינן ליה כאתנן, ומשא״כ ב״ערב״ שליכא נתינה ממילא לא מצינן למימר דהוי כאתנן.

**בפ״א** ממכירה ה״ו, כתב הרמב״ם וז״ל: ״האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנה ביתי לך כיוון שנתן קנה הבית מדין עבד כנעני״, ויעויין בפ״ה ממכירה ה״ז, שכתב וז״ל: ״הקנה אחד כלי למוכר כדי שיקנה הלוקח אותו הממכר זכה ללוקח״. ולכאו׳ תקשי לן בהא, אמאי גבי קניין כסף כתב הרמב״ם דהוי מדין ״ערב״ ומאידך גבי קניין חליפין כתב דהוי מדין ״עבד כנעני״. ועוד צ״ע, אמאי בקניין כסף כתב להדיא דהוא מדין קניין ״ערב״ ומשא״כ בקניין חליפין לא הזכיר להדיא דהוא מדין ״עבד כנעני״. וכתב הגרי״ז, דלמתבאר השתא לא תקשי, משום דב״ערב״ דהוי שיעבודים אך לא כסף בעי הרמב״ם למימר לן דקונה מדין ״ערב״ הגם שלא הוי כסף, ומשא״כ גבי קניין חליפין דקונה מדין ״עבד כנעני״ לא בעי הרמב״ם למימר לן אלא דגם בהא חשיב חליפין, אך שיחשב כסף לא בעינן דהא ״עבד כנעני״ הוי כסף.

**ה.** ומעתה, צ״ב במש״כ הרמב״ם בפ״ה מאישות הכ״ב, וז״ל: ״אמר לה הא לך דינר זה מתנה והתקדשי לפלוני וקידשה אותו פלוני ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו הבאה ליך בגללי הרי זו מקודשת״, דהא למה שחזינן השתא בגדרי הדין ד״עבד כנעני״ סו״ס איכא נתינה ואמאי בעי למימר לה ״הרי את מקודשת לי בהנאה זו״ וכו׳ (כך הקשה הרשב״א, עפ״י ביאור הברכ״ש בסי׳ ו׳ סק״א משמיה דהמקנה).

**אלא,** דלמה שאייתינן לעיל (ענף א׳, אות ג׳) מדברי הגרי״ז (מכתבים

עמ׳ פב׳), שיליף בדברי הרמב״ם דס״ל שמקדשה בגוף המעות, ומש״כ ללשון ״הנאה״, הוא דהרמב״ם אזיל לשיטתו (בפ״ד מאישות הכ״ד) דבקידושין לא סגי בלא הנאה. לא תקשי, דהגם שבדין ״עבד כנעני״ חשיב כנתינת כסף - מ״מ באשה בעינן אף הנאת כסף, ולהכי כתב הרמב״ם דאמר לה ״בהנאה זו״, דהנאה זו נמי מתייחסת אליו, ודוק.

(**יעויין** עוד מש״כ הברכ״ש הנ״ל, דהרמב״ם ס״ל בדין ״ערב״ כהריטב״א - ודלא כמה שביארנו דס״ל כשאר הראשונים, וכמו שאשכחן כדברינו בדברי רי״ז הלוי ובדברי רע״א. ויעויין עוד, היאך שיליף לדברי הגר״ח הנ״ל באו״א מהנתבאר השתא).

## סימן לז

# בגדרי ובטעמי ברכות האב בפדיון ומילת בנו [כט׳ ע״א]

**בגמ׳** ״דת״ר האב חייב בבנו למולו ולפדותו״.

**א.** הנה, מפשטות לשון הגמ׳ משמע, דליכא נפקותא בין מילה לפדיון - וכי היכי דבמילה חייב למולו ומצווה נמי אית ליה בהא ה״ה בפדיון נמי, וזה ממה שדמתה הגמ׳ ״האב חייב בבנו למולו ולפדותו״.

**ב.** יעויין מש״כ הרמב״ם, פי״א מביכורים ה״ה, וז״ל: ״הפודה את בנו מברך אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על פדיון הבן, וחוזר ומברך שהחיינו ואחר כך נותן הפדיון לכהן. ואם פדה עצמו, מברך לפדות את הבכור ומברך שהחיינו״. הרי לנו מדברי הרמב״ם דהיכא שפודה את בנו מברך ״על״, אך כאשר פודה את עצמו מברך ״לפדות״.

**ומאידך,** כתב הרמב״ם בפ״ג ממילה ה״א, וז״ל: ״המל, מברך קודם שימול ברוך אתה י״י אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על המילה, אם היה מל בן חברו. ואם מל בנו, מברך וצוונו למול את הבן״. חזינן מדבריו דכאשר מל לבן חברו מברך ״על״, אך כאשר מל לבנו מברך ״למול״. וצ״ע בהא, דמ״ש מילה מפדיון - דבמילה כשמל לבנו מברך ״למול״ אך כשפודהו מברך ״על״. עוד בעינן לעיין בזה, מה הבדל איכא בין ב׳ הלישנות.

**ג.** אולם, נראה דלא תקשי, דהנה כתב הרמב״ם, בפי״א מברכות הי״א וז״ל: ״כל העושה מצווה בין שהיתה חובה עליו בין שאינה חובה, אם עשה אותו לעצמו מברך לעשות, עשה אותה לאחרים מברך על העשייה״. וביאר בזה הכס״מ, דהכלל בדברי הרמב״ם הוא - דלברך ב״למד״ בעינן שיעשה אותה לעצמו ושתהיה הברכה קודם עשיית המצווה, אבל אם עושה אותה לאחרים או שמברך אחר עשייתה כביעור חמץ שאחר שגמר בליבו לבטל נעשית המצווה תקנוה ב״על״. ויעויין שם מה שהאריך להוכיח בזה, אך בסוף דבריו הקשה ממקרא מגילה ואכילת מצה ומרור ובשר הפסח שהוא מברך עליהם ב״על״, וצ״ע.

**ולע״ד** נראה, דלא תקשי ממצה ומרור, דהנה ידועים דברי

מרן ריי"ז הלוי - שבמצה ומרור קיום המצווה הוי בבליעה אחת, וא"כ נפיק מדבריו דכל היכא שהוי קודם שעת הבליעה ליכא מצווה, ולפ"ז, אע"פ דסבר רבינו הכס"מ בדברי הרמב"ם שכאשר הברכה קודמת לעשיית המצווה מברך ב"למד" - מ"מ כשמברך "על אכילת מצה" או "על אכילת מרור" אכתי לית ליה קיום בהמצווה אלא עד שיבלענה, וא"כ לא דמי אלא לעושה אותה לאחרים שמברך בלשון "על" (וכעין זה שמעתי מהגאון הגדול רב"מ אזרחי שליט"א, ר"י "עטרת ישראל" וחבר מועצת גדוה"ת). אולם, גם אם כנים דברינו, אכתי תקשי ממקרא מגילה ומבשר הפסח, וצ"ע.

**בתשובות** ריב"ש (תשובה קלא'), אייתי להאי קושיא דבסוף סעיף ב', וכתב דבמילה איכא תרתי מצוות, חדא, למולו, ואידך, שיהיה מהול. ומשא"כ בפדיון איכא לן רק מצווה שיהיה פדוי, אך מעשה הפדיון הוי הי"ת בקיום המצווה. וכתב הריב"ש, דהשתא מיושבים הפלא ופלא דברי הרמב"ם, משום דדווקא במילה שיש שייכות גם לאב בקיום המצווה ולא הוי כעושה אותה לאחרים שייך שיברך "למול את הבן", ומשא"כ בפדיון שאין לאב שייכות בהמצווה מברך "על" משום דהוי כעושה אותה לאחרים.

**ד.** ואע"פ שהשתא מיושבים הדברים כפתור ופרח, אכתי תקשי לן מה שכתבנו בריש דברינו, שממשמעות לשון הגמ' חזינן דליכא הבדל בין פדיון למילה לעניין החיוב והמצווה.

**עוד** תקשי, מה שהקשה בספר "חוט המשולש" (להגר"ח מוולאז'ין), ממש"כ הרמב"ם גופיה בהלכות ברכות הנ"ל ה"י, וז"ל: "אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצווה שעשה לעצמו", וא"כ תקשי דאי נימא דס"ל להרמב"ם שהוי כמצווה שעשה לעצמו אמאי אין מברך האב בפדיון בנו "לפדות", ואי נימא דמברך "על" משום דלא הוי מצווה דידיה אמאי ס"ל להרמב"ם דמברך בשעת הפדיון "שהחיינו".

**ויעויין** בברכ"ש (סי' יח'), מה שהאריך להוכיח מפדיון שברכת שהחיינו אינה תלויה אלא בקיום המצווה, וא"כ הכא שמקיים האב להמצווה מברך שהחיינו, ודוק.

**ואע"פ** דהשתא לא תקשי קושיית החוט המשולש, מ"מ תקשי לן מלישנא דהגמ', וצ"ע.

**ה.** ובאמת נראה למימר, דבפדיון נמי איכא מצווה בפדיה דלא גרע

ממילה, אך כוונת הרמב"ם היא לחלק בין מצוות שמחוייב בהם בפועל - שעושה מעשה הניכר בגוף בנו, לבין מצוות שמחוייב להביא תוצאה לעולם - דאע"פ שעביד מעשה אין המעשה ניכר. דבמילה שמחוייב בפועל מברך "למול את הבן", ומשא"כ בפדיון שחייב להביא תוצאה לעולם מברך "על פדיון הבן".

**ואפשר**, לאתויי ראיה לדברינו שמילה הויא מצווה שמחוייב בפועל. ממה דאיתא בשבת (קלה' ע"א) דלכו"ע קטן שנולד מהול צריך להטיף ממנו דם ברית ביום השמיני ואף בשבת (יעויין מש"כ שם ר"ח דלכו"ע חייב הטפה אך לא בשבת, וזה אליבא דרשב"א, אך אליבא דר"א הקפר נחלקו ב"ש וב"ה אי מחללין עליו את השבת או דאין מחללין), וכ"פ הרמב"ם בפ"א ממילה ה"ז. ועל כורחך, דמילה הוי מהמצוות שמחוייב בהם בפועל, דאל"ה אמאי בעינן להטיף ממנו דם ברית, אלא שבעינן עשיה נמי.

**אך** האי ראיה, מהטפת דם ברית תלויה בפלוגתא דרבה ורב יוסף - אי חיישינן שמא עורלה כבושה היא או דודאי עורלה כבושה היא, דלרב יוסף דס"ל דודאי עורלה כבושה היא לא מצינן לאתויי ראיה מהתם - דהא הטעם שעבדינן הטפה הוא דודאי עורלה כבושה היא ולא מפני שהוי מצווה בפועל, וא"כ אע"פ שהשתא לא תקשי אכתי ליכא ראיה לדברינו. אך לרבה דס"ל שחיישינן שמא עורלה היא, מצינן למימר להאי ראיה, דהא אע"פ שהוי ספק עבדינן הכי בשבת וע"כ שבעינן עשיה נמי, ודוק ותשכח.

סימן לח

## בעניין החיוב בכבוד אבי אביו [לא׳ ע״א]

**שם** בגמ׳, ״שאל בן אלמנה אחת את ר׳ אליעזר, אבא אומר השקני מים ואמא אומרת השקני מים, איזה מהם קודם, אמר ליה הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך - שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך״.

**א.** הנה יל״ח, האם כל מה שמחוייב בכבוד אביו הוא בדווקא, או דנימא דחייב לכבד אף לאבי אביו. והכרח לזה אפשר, דהנה ילה״ק אמאי לא נימא גבי אבי אביו שאתה ואביך חייבים בכבודו.

**ברמ״א** (סי׳ רמ׳ סכ״ד) כתב וז״ל: ״י״א דאין אדם חייב בכבוד אבי אביו, ואינו נ״ל, אלא דחייב בכבוד אביו יותר מכבוד אבי אביו״. ויעויין בט״ז שכתב, דמקור דברי הרמ״א שחייב בכבוד אבי אביו אך בכבוד אביו מחוייב טפי, הוא, מהמדרש רבא עה״פ ״ויזבח זבחים לאלהי אביו יצחק״ (בראשית מו׳ - א׳) שכתב ״חייב אדם בכבוד אביו יותר מבכבוד זקנו, לפיכך תלה ביצחק ולא באברהם״. אולם, הניחא למש״כ הרמ״א משם עצמו אך למה שהביא בשם י״א תקשי. ומצאתי בתשובות רע״א (ח״א סי׳ סח׳) שתירץ בשם ספר לוית חן, דלא תקשי דבאמת בחיי אביו מחוייב בכבוד אבי אביו ומשא״כ לאחר מיתתו. ובפשטות נראה לבאר דבריו, דזהו כבודו של אב כשמכבד הבן לאבי אביו.

**ב.** בפתחי תשובה (התם) הקשה, מהא דמכות (יב׳ ע״א) שכתב התם רש״י וז״ל: ״והא דתניא בנו נעשה לו גואל הדם, בבנו של הרוג קאמר שהוא בן בנו של רוצח, ואינו מוזהר על כבודו״. נפיק לן, מהא דאינו מחוייב כלל בכבוד אבי אביו ודלא כהרמ״א. ובפשטות נראה מלשונו דאף בחיי אביו (מסתימת הלשון ״ואינו מוזהר על כבודו״. אע״פ שהלוית חן יוכל לדחוק בדברי רש״י דטעם הדבר שאינו מוזהר על כבודו, הוא, מחמת שאביו כבר אינו חי, ודחיקא מילתא) ודלא כהלוית חן.

**עוד** הקשה הבית לחם יהודה (התם), מהא דפסק הרמב״ם פ״ה מממרים ה״ג וז״ל: ״וכן המקלל אבי אביו ואבי אמו ה״ז כמקלל אחד משאר הקהל״. וא״כ תו נפיק לן דלא כהרמ״א, דהא להרמ״א הוי לן לחיובי מדין ״מקלל אביו״. ויעויין בהכס״מ,

שכתב דהרמב"ם יליף לדבריו מהא דמכות הנ"ל, (וממילא דתו לא מצינן לדחוק בדברי הלוית חן במש"כ רש"י "ואינו מוזהר על כבודו", ודוק).

**ולענ"ד** נראה להקשות עוד, ממש"כ רש"י עה"פ "וגם אמנה אחותי בת אבי אך לא בת אמי ותהי לי לאשה" (בראשית כ' - יב'), וז"ל: "ואם תאמר והלא בת אחיו היתה, בני בנים הרי הן כבנים" (ואמר לי בזה אאמו"ר שליט"א דנהי דאפשר לומר דכל מה דאמרינן הרי הן כבנים הוא לעניין ירושה ומעשר כהא דאשכחן במסכתין -ד' ע"א-, מ"מ אפשר דאף לעניין כבודו אמרינן לה, ולא נדמי עניין הכבוד לעניין אבילות דאינם מחוייבים, אך אכתי בעינן למצוא גילוי בזה דאף לעניין כבוד), וא"כ תקשי למ"ד דאינו חייב בכבודו.

**ג.** ובס"ד, נראה ליישב מקצת מן הדברים, ע"פ דברי החינוך (מצווה לג') שכתב גבי מצוות כיבוד אב ואם וז"ל: "משרשי מצוה זו, שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה, ולא יהיה נבל ומנכר וכפוי טובה, שזו מידה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלהים ואנשים. ושיתן אל ליבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל, כי הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות בקטנותו. וכשיקבע זאת המידה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון, ושהוציאו לאויר העולם וסיפק צרכו כל ימיו, והעמידו על מתכונתו ושלימות אבריו, ונתן בו נפש יודעת ומשכלת, שאילולי הנפש שחננו האל יהיה כסוס כפרד אין הבין, ויערוך במחשבתו כמה וכמה ראוי לו להזהר בעבודתו ברוך הוא". וכן ע"פ דברי הרמב"ן, עה"פ "כבד את אביך ואת אמך" וכו' (שמות כ' - יב'), שכתב וז"ל: "הנה השלים כל מה שאנו חייבין בדברי הבורא בעצמו ובכבודו. וחזר לצוות אותנו בענייני הנבראים, והתחיל מן האב שהוא לתולדותיו כעניין בורא משותף ביצירה, כי השם אבינו הראשון והמוליד אבינו האחרון, ולכך אמר במשנה תורה כאשר ציויתיך בכבודי כן אנוכי מצוך בכבוד המשתתף עמי ביצירתך - ולא פי' הכתוב שהוא נלמד מן הכבוד הנאמר למעלה באב הראשון יתברך, שיודה בו שהוא אביו, ולא יעבדנו כבן לירושתו או לעניין אחר שיצפה ממנו" וכו'.

**ובביאור** דברי הרמב"ן, שמעתי מאאמו"ר שליט"א - דהנה, עשרת הדברות מחולקים בשני טורים, האחד הוא טור מצוות של בין אדם

למקום, והשני מצוות של בין אדם לחברו, וא"כ הוקשה לו להרמב"ן דמצוות כבוד אב ראויה הייתה להשנות עם מצוות של בן אדם לחברו ולא עם מצוות של בן אדם למקום, וע"ז תירץ דמצווה זו מחוייבת אף כשמצד ההגיון אין צורך לכבד לאב או לאם (כגון שאביו מביישו בשיכרות וכיו"ב), ולהכי חישבה התורה מצווה זו עם שאר המצוות של בין אדם למקום.

**נפיק** לן, דמצווה זו הויא מצווה של בן אדם למקום אך מצד ההכרת הטוב שבה נחשבת מצווה שבין אדם לחברו - ואף למש"כ הרמב"ן, רק הרמב"ן חידש בדבריו דאף באופן שלא שייך מצד הבין אדם לחברו עבדינן מצד בין אדם למקום - וא"כ, תו לא תקשי לן מהא דמכות (הנ"ל), דהא לית ליה כבר ציווי מצד הבין אדם למקום שהרי התירה התורה את דמו, אלא רק מצד הבין אדם לחברו - והוי ליה כשאר איניש דעלמא. וכמו"כ, הא דכתב הרמב"ם בפ"ה מממרים ה"ג נמי לא תקשי, ודוק.

**ד.** והנה, אחר שנתבאר לן כל המו"מ בטוטו"ד, לכאו' דיל"ע בדברי המדרש רבה ובדברי הרמ"א הנזכרים לעיל, דהא אשכחן בדברייהו "דמחוייב בכבוד אביו -יותר- מאבי אביו", וצ"ב אמאי, הא לדברי החינוך הנ"ל אפשר דאף אבי אביוהוא סיבת הוויתו בעולם הזה - וכדכתב החינוך (שם) להדיא "ושיתן אל ליבו כי האב והאם הם סיבת היותו בעולם ... וכשיקבע זאת המידה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת האל ברוך הוא, שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון". ובפרט יל"ע מהא דילפינן ד"בני בנים הרי הם כבנים", ויל"ע.

## סימן לט

# בביאור דין מצווה בו יותר מבשלוחו [מא׳ ע״א]

**מתני׳** ״האיש מקדש בו ובשלוחו״, ובגמ׳ ״השתא בשולחו מקדש בו מבעיא, אמר ר׳ יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו. כי הא דרב ספרא מחריך רישא - רבא מלח שיבוטא״.

**א.** הנה, יל״ע בהדין של ״מצוה בו יותר מבשלוחו״, דהא בפרשת שליחות נתחדש שמעשיו של השליח מתייחסים למשלח, וא״כ אמאי נימא דאיכא מצוה בו טפי מבשלוחו.

**ובד״ה** ״מצוה בו יותר מבשלוחו״, כתב רש״י וז״ל: ״דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי״. ולכאו׳ דהטעם שהוכרח רש״י לפרש הכי, הוא, מחמת אותם הראיות דמייתא הגמ׳ ״כי הא דרב ספרא מחריך רישא, רבא מלח שיבוטא״ - דלא נימא שהאדם משתבח טפי במה שהוא עביד להמצווה ולא שלוחו, דסו״ס הנך ראיות לא הוו אלא בהכשר מצוה, אלא דע״י שגופו טורח במצוות אית ליה שכר טפי.

**איברא,** דדבר זה דחוק עד למאוד, דהא לפרש״י לא חזינן דהויא מצוה טפי מבשלוחו, אלא דהטורח והשכר הוו טפי מבשלוחו.

**ובשעה״צ** (סי׳ רנ׳, סק״ט) הקשה, היאך הותר להנך אמוראי לבטל תלמודם בשביל צורכי שבת, הא מצווה זו יכולה להעשות ע״י אחרים. ולהא דפרש״י, תקשי קושיא זו טפי, דכי מותר לבטל מצווה בשביל הטורח והשכר המרובה שבה. ויעויין בשעה״צ שתירץ (בתירוצו הראשון), שכיוון שמצווה זו תלויה בגופו אמרינן מצווה בו יותר מבשלוחו. אולם, לפרש״י אכתי תקשי, דהא ס״ל דהוי רק טורח מרובה, וצ״ע.

**ב.** בפ״ל מהלכות שבת ה״ו, אייתי הרמב״ם להנך אמוראי, וכתב וז״ל: ״אע״פ שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית, חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו״, וצ״ע בהטעם שכתב ״שזה הוא כבודו״, הא בסוגיין אשכחן דטעמא הוי מפני ש״מצוה בו יותר מבשלוחו״.

**והנראה** בדברי הרמב"ם, דיליף במימרא של "מצוה בו יותר מבשלוחו" שקיום המצווה משתבח ע"י שעושה אותם בגופו ומשו"ה "מצוה בו יותר מבשלוחו". אך אי נימא הכי, תקשי לן אמאי אתיא הגמ' להנך אמוראי הא מעשיהם לא הוו אלא הכשר מצווה, אלא דלהכי כתב הרמב"ם דזה הוא כבודו - והביאור בזה, הוא, דהנה כתב הרמב"ם בה"ה (התם) "ויהיה נר דלוק ... שכל אלו לכבוד שבת הן", וצ"ב דהא בפ"ה משבת כתב הרמב"ם דאפי' כשלית ליה מה לאכול חייב שיהיה בביתו נר שבת וא"כ אמאי כפל לדבריו השתא. וביאר בזה מרן רי"ז הלוי זיע"א, דמש"כ הרמב"ם בפ"ה הוא מצד עונג שבת ומשא"כ בפ"ל כתב הרמב"ם דבשביל כבוד השבת צריך שיהיה בביתו נר דלוק, והנפק"מ בזה - הוא במש"כ הרמב"ם בה"ה (הנ"ל) "וצריך לתקן ביתו מבעוד יום" כלומר שבשביל כבוד השבת צריך שיהיה הנר מוכן מבעוד יום, וא"כ בזה מקיים את גוף מצוות כבוד השבת ולהכי "מצוה בו יותר מבשלוחו" דבזה משתבחת המצוה טפי, ומשו"ה כתב הרמב"ם להטעם "שזה הוא כבודו" דלא נימא דהוי הכשר מצוה אלא דזה עצם וגוף המצוה. (דעונג שבת זמנו הוא בשבת, וא"כ מה שעושה בע"ש הוא רק בגדר הכנה דמי שטרח בע"ש וכו', ומשא"כ מצוות כבוד שבת זמנה הוא מע"ש). ולהמתבאר השתא, לא תקשי קושיית השעה"צ, דהא הוי מצוה שצריך לעשותה בגופו ולהכי אינו יכול לעשותה ע"י אחרים.

**ג.** בכתובות (פ"א, ס' י"ב) כתב הרא"ש, דליכא מצוה כלל בגוף מעשה הקידושין אלא דזה הוי הכשר מצוה למצוות פריה רביה, ומשו"ה עביד להברכה לאחר הקידושין, דהוי ברכת השבח.

**אולם** הרמב"ם בסהמ"צ (עשין, ריג') כתב, דקידושין הוי מצוה דאו'. וכמו"כ בפ"א מאישות ה"ב, כתב וז"ל: "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם", יעו"ש. ולפ"ז, כתב הרמב"ם בפ"ג מאישות הכ"ג דמברך קודם הקידושין כדרך שעושים בכל המצוות.

**ולמשנ"ת** בדברי הרא"ש, דליכא מצווה במעשה הקידושין תקשי טובא, דא"כ אמאי סבר רב יוסף דמצוה בו יותר מבשלוחו הא ליכא כלל מצווה. וכדי ליישב קושיא זו, בעינן למימר דס"ל להרא"ש כרש"י - דמצוה בו יותר מבשלוחו הוא "דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי",

ומשו"ה איכא בהא הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו - דדין זה נאמר בהכשר מצווה שהעושה אותה בעצמו מקבל שכר טפי.

**ובשו"ע** (או"ח, הלכות פסח, סי' תס') כתב, דהרא"ש היה מן המזרזין בעסק הַמַּצוֹת, וכתב המשנ"ב דהטעם דהרא"ש הוי מדין מצוה בו יותר מבשלוחו. וצ"ב בהא, דהא המצווה היא באכילת המצה ולא בעשייתה - ודין שמירה של "ושמרתם את הַמַּצוֹת" לא הוי אלא "הכשר מצוה". אומנם, להמתבאר דס"ל להרא"ש כרש"י בגדר מצוה בו יותר מבשלוחו, א"ש אמאי היה טורח בעסק הַמַּצוֹת, דהא דין זה נאמר בהכשר מצוה כדמוכח מהנך אמוראי. ומשא"כ להרמב"ם, דליכא בהא מצווה כלל לא הוי ליה להרא"ש לטרוח בעצמו - ואזיל הרמב"ם לשיטתו, ודוק.

**ד.** **ובביאוה"ל** (סי' רנ', ד"ה "ישתדל") הקשה, אמאי כתב הרמב"ם (הנ"ל) "חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת" וכו', הא מהגמ' משמע דאי"ז חיוב אלא מצווה. ובד"ה "כי זהו כבודו", הביא לקושיית החוות יאיר (סי' רה') היאך הותר להנך אמוראי לעסוק בצרכי שבת הא "גדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה". ותירץ, דלמש"כ הרמב"ם (והשו"ע) "כי זהו כבודו" א"ש, דניכר שעושה כן לכבוד שמים - ומשא"כ היכא שאין ניכר במעשיהם שהוי מצווה כגון בזקן ואינה לפי כבודו באבידה, לא שרי להו לקיים את אותה המצווה (ונפק"מ, היכא שניכר שמשיב אבידה, כגון שיצא לאותה אבידה שם בעיר, דשרי ליה).

**ומשו"ה,** בעינן לבאר בדברי הרמב"ם בגוונא אחריתי, שמש"כ "כי זהו כבודו", הוא, שככל שהאדם יותר חשוב כך איכא יותר כבוד שבת, (וכהא דאיתא בשבת קיט' ע"א). ולפ"ז תקשי לן, היאך בעיא הגמ' לאתויי ראיה מהנך אמוראי - הא התם המחייב הוא כבוד שבת ומשא"כ בקידושין ליתא בהא כבוד להקידושין. ולהכי צריכים אנו לבאר, דבדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" נתחדש שיש מצווה לכבד את המצווה, ולזה הביאה הגמ' ראיה מהנך אמוראי דשבת, דחזינן התם שע"י עבדו להמצווה בעצמם איכא כבוד טפי. ולפ"ז, לא תקשי קושיית הביאוה"ל אמאי כתב הרמב"ם למצווה זו בלשון חיוב, דהא באמת איכא בהא חיוב לקיים בעצמו את ההכנות לכבוד שבת, וכמו"כ דלא תקשי קושיית החוות יאיר משום דגוף המצווה הוא להתבזות לצורך המצווה.

**איברא,** דמלשון השולחן ערוך לא משמע דיליף בדברי הרמב"ם כדברינו, דהא כתב (סימן רנ' סעיף א') וז"ל: "ולא יאמר אפגום כבודי כי זה הוא כבודו שמכבד השבת", ומשמע מדבריו דהכבוד אזיל על האדם עצמו ולא על המצווה.

## סימן מ

# בהאיסור לקדש את האשה עד שיראנה [מא׳ ע״א]

**מתני׳** ״האיש מקדש בו ובשלוחו״, ובגמ׳ ״דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה״ וכו׳.

**א.** הנה, יל״ח בדין שליחות לדבר עבירה, אי נימא דהמעשה קיים או דנימא דנתבטל. דאפשר, דכל מה דקי״ל דאין שליח לדבר עבירה (לקמן, מג׳ ע״א), הוא, רק למימר שהעבירה מתייחסת לשליח ולא למשלח משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ומשא״כ הכא איירינן כלפי החיובים המוטלים על הבעל לעשותם.

**ויעויין** בנוב״י (מהדו״ק, אהע״ז סי׳ עז׳), שדן בזה, והביא ממחותנו (מוהר״י הלוי אבד״ק אה״ו) דהמעשה קיים, וראיה לזה מסוגיין. דהא, תנינן במתני׳ ״האיש מקדש בו ובשלוחו״, וא״כ כתוב כאן דאע״פ ש״אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה״ מ״מ מקודשת. ודחה הנוב״י, לדברים אלו משום דכל מה דאמרינן שיש איסור לקדש ע״י שליח, הוא רק עד כמה שיכול לקדש בעצמו אך כל כמה שאין יכול לקדש בעצמו אין איסור לקדש ע״י שליח. וא״כ, הא דחזינן במתני׳ דמצי לקדש ע״י שליח, הוא רק בגוונא שאינו יכול לקדש בעצמו. וכן אשכחנא להדיא בדברי רש״י ד״ה ״בהא איסורא״, שכתב וז״ל: ״אם יכול לקדש בעצמו״. וכמו״כ בשו״ע (סי׳ לה׳ ס״א), שכתב וז״ל: ״אבל אם אפשר בעצמו אסור ע״י שליח״, ודוק.

**שו״ר** אח״כ בדברי הר״ן, כדברי הנוב״י, דהנה כתב בד״ה ״איכא דאמרי בהא איסוראנמי אית בה וכו׳ אלא כי איתמר דר׳ יוסף אסיפא איתמר״, וז״ל: ״דמרישא לא שמעינן דמצוה בו יותר מבשלוחו דדלמא טעמא משום איסורא הוא כדמפרש - דכל שיכול לקדש בעצמו וקידש ע״י שליח איסורא קא עביד שמא תתגנה עליו, אבל כל שראה אותה תחילה דליכא למיחש להכי איכא למימר דאפילו לכתחילה בשלוחו״ וכו׳, הרי לנו להדיא כדברי הנוב״י (ובפרט מלשון קודשו ״דכל שיכול לקדש בעצמו וקידש ע״י שליח איסורא קא עביד״, דמצינן לדיוקא מיניה דכל היכא - שאינו יכול לקדש בעצמו ליכא איסורא בשליח), ודוק.

**ב.** ובאמת נראה, דיל״ח בהאיסור לקדש אשה עד שיראנה, אי הוי איסור בעצם מעשה הקידושין - או דלמא דהוי איסור צדדי שנעשה בזמן הקידושין ותו ליכא חסרון בגוף הקידושין.

**וממש״כ** רש״י בד״ה ״בהא״, משמע שאין איסור בעצם מעשה הקידושין, דהא כתב בגדר האיסור ״דמצווה שיראנה״ ולא נקט לשון איסור אלא לשון דין בקידושין. וכן משמע מדברי הרמב״ם בפ״ג מאישות הי״ד, יעו״ש. ולפ״ז, שפיר דברי הנוב״י דליכא ראיה מסוגיין, דהא לא מיירינן בשליחות לדבר עבירה כלל משום דאין עבירה במעשה הקידושין, ומשא״כ להסוברים דאיכא ראיה מסוגיין - בעינן למימר דס״ל דאיכא איסור בעצם מעשה הקידושין ולהכי שפיר מצו לאתויי ראיה מסגיין.

**ובד״ה** ״דו״ הקשה רש״י, היאך מוקמינן להסיפא כר״י דליכא איסור הא סו״ס לא חזי לה המקדש, ותירץ דהסיפא מיירי גבי האשה וא״כ ליכא לאשה עבירה כלל. ובדבריו צ״ב, דסו״ס האשה עשתה קידושי איסור וא״כ מה אכפ״ל מי עבר את העבירה. ואפשר, דמחמת זה תי׳ הריטב״א דלא כרש״י אלא דאיירינן במכירה כבר. אולם להנתבאר לא תקשי, דהא רש״י ס״ל שאין איסור כלל בהקידושין וכל מה דאיכא איסור הוא איסור צדדי - שעבר על מה שציוו רבנן ״שיראנה״ וא״כ כלפי האשה ליכא קידושי איסור, ומשו״ה תריץ רש״י דבסיפא דמיירי באשה ליכא עבירה.

**ג.** ויסוד דברי רש״י מוכח ממתני׳. דהנה הקשו התוס׳ בד״ה ״אסור לאדם שיקדש אשה״, דהיאך כתבה המ׳ ״האיש מקדש״ דהוי לשון לכתחילה הא איכא איסור, ותירצו דלשון זה הוי לאשמועינן דין קידושין. וצ״ב בהא, דהא לאשמועינן דין קידושין סגי אף בלשון דיעבד כגון ״האיש שקידש״, אלא דע״כ שליכא איסור בעצם מעשה הקידושין - וא״כ כוונת התוס׳ היא דהא דהתנא אתא לאשמועינן שאין בעצם מעשה הקידושין שום חיסרון ואף לכתחילה הוו, דאטו מחמת דאיכא לבעל חיובים שצריך לעשותם קודם הקידושין ולא עשאם נימא דהמעשה בטל. וא״כ להסוברים שאיכא איסור בעצם מעשה הקידושין, דברי התוס׳ צ״ב, וצ״ע.

## סימן מא

# בגדרי דין שליחות באיש ובאשה [מא׳ ע״א]

**בגמ׳** ״שליחות מנלן. דתניא, ושלח מלמד שהוא עושה שליח, ושלחה מלמד שהיא עושה שליח, ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח. אשכחן בגירושין בקידושין מלנן, וכ״ת דיליף מגירושין, מה לגירושין שכן ישנן בע״כ. אמר קרא ויצאה והיתה - מקיש הויה ליציאה, מה יציאה משוי שליח אף הויה נמי משוי שליח״.

**ובביאור** הילפותות כתב רש״י: דמ״ושלחה״ קמא ילפינן הכי, ״ושלח״ לשליחות האיש, ״ושלחה״ לשליחות האשה, ברם מ״ושלחה״ בתרא ילפינן דהשליח עושה שליח. ובתוס׳ קא מקשו עליה, דלדבריו מהיכן נילף דאין גירושין למשלחה והיא חוזרת, ותירצו - דאף מ״ושלחה״ בתרא עבדינן ב׳ ילפותות, ו״שלח״ שהשליח עושה שליח, ״ושלחה״ שאין גירושין במשלחה והיא חוזרת. איברא, דבתוס׳ הנ״ל אייתו להר״ח דיליף הכי: דמ״ושלחה״ קמא ילפינן למשלחה והיא חוזרת, ומ״ושלחה״ בתרא ילפינן- ״שלח״ שהאיש עושה שליח, ״ה״ שהאשה עושה שליח, ״ו״ שהשליח עושה שליח. ולפירוש הר״ח ילה״ק, דא״ה אמאי ב״ושלחה״ קמא בענינן נמי ל״ה״ הא סגי לן ב״ושלח״ גרידא (יעויין ריטב״א שהקשה הכי). **ובאמת נראה**, שהר״ח יליף ללימוד דמשלחה והיא חוזרת ממשמעות ״ושלחה״ ולא מהיתור, דמקרא ד״ושלחה״ משמע - דדווקא היא הויא בתורת שילוחין ולא משלחה והיא חוזרת, ודוק. ומ״מ לרש״י תקשי בלישנא דהגמ׳, דמה הוא ״ושלח ושלחה״ (ב״ושלחה״ בתרא) הא לדידיה ילפינן מיתור זה רק לימוד אחד דהשליח עושה שליח, וצ״ע.

**א.** יעויין בתורא״ש שהקשה, דאמאי בעינן למילף שליחות לאיש ושליחות לאשה, הא לא מצינן בשום דוכתי חילוק בין איש לאשה בדברים אלו. ותירץ התורא״ש, דהוו״א דדווקא בבעל איכא שליחות בגירושין דאין הגירושין נעשין אלא מדעתו ומרצונו, ומשא״כ באשה דמתגרשת בע״כ הוו״א דאינה יכולה למנות שליח ומשו״ה אייתינן דרשה אף לשליחות דאשה. ובדבריו צריך לומר, דמכיוון שמתגרשת בע״כ תו לא חשיבא

כבעלת המעשה ומכיוון שאינה בפרשה אינה יכולה למנות שליח, ולהכי קמ"ל קרא דאף היא יכולה למנות שליח - דהא היא נמי שייכת בהקניין משום ד"קונה את עצמה".

**עוד** מצינן לבאר בזה, דהנה בירושלמי ריש פרק האומר (גיטין), איתא לגבי גט "שהתורה זיכתה לו", ולפ"ז נפיק לן דהאשה אינה יכולה למנות שליח דהא ממון הגט שייך להבעל - ומשו"ה בעינן למילף פרשת חיוב חדשה.

**ב.** ובברכ"ש (סי' יט'), אייתי לדברי ר' איצל'ה מפוניבז' שאיכא ב' דיני שליחות: א. שליחות שחשיב בעלים על המעשה, כגון הכא שחשיב כעומד במקום הבעלים, ב. שליחות על המעשה, כגון רציחה ושחיטה דלא בעינן שיהיה בעלים על המעשה, אלא שמעשיו יתייחסו למשלח. והנה, כתב השו"ע (סי' לה') דהעבד אינו כשר לשליחות קידושין משום דאינו בתורת קידושין, והקשה הבית שמואל ע"ד השו"ע דהא ס"ל להשו"ע (סי' קמא') דהיכא שהעבד הוי שליח הולכה הוי ספק גט - וא"כ מ"ש מהכא, (אפשר דהעומק בדבריו, הוא, דבסוגיין חזינן דקידושין ילפינן מגירושין בהילפותא ד"ויצאה - והיתה", ודוק). והנה, דעת הר"י מיגאש דמהני שיהיה העבד כשליח הולכה בגרושין, ובר"ן (גיטין, פ"ב, יב' ע"א מדפי הרי"ף) כתב דטעמו דהר"י מיגאש הוא, דדווקא בשליח הולכה אמרינן דהעבד שייך משום דלא בעינן שיהא בר כריתות ומשא"כ בשליח קבלה לא מצינן להכשיר בעבד דהא אינו בתורת כריתות. וצ"ב בדבריו, דסו"ס מ"ש מקבלה הא אכתי לא שייך בדין כריתות.

**ומשו"ה** ביאר האבנ"מ (סי' לה' סק"ט), דבגירושין איכא דין דרבנן דבעי למימר לה בשעת נתינת הגט "הרי זה גיטך" אך מדאו' הוי גט אף כשלא אמר הכי. אומנם, כאשר יאמר לה לשון המקלקל כגון "כנסי שטר חוב זה" איכא רעותא בהגט וחשיב כאילו לא קיבלתו, ומ"מ נפיק לן דכאשר ימנה הבעל שליח לא עביד השליח דבר במעשה הגט - דהא אין האמירה מעכבת - ומשו"ה ס"ל להר"י מיגאש דעבד מהני כשליח הולכה בגירושין, ומשא"כ לשליח קבלה לא יהני העבד דסו"ס עביד את מעשה הגירושין (ובביאור הדבר נראה, ע"פ מה דקי"ל בשליח קבלה ד"כי מטי גיטא לידה מיגרשא" ומשו"ה לא תהני קבלת העבד דהא אינו בתורת גירושין), ברם בקידושין דבעינן שיאמר לה שמקדש אותה לא מצינן למימר שיהני העבד כשליח הולכה

דהא אינו בתורת קידושין- וממילא דלא מצי למימר לאשה את דברי הקידושין.

**ולהמתבאר,** מצינן למימר ד-ב׳ גדרי השליחות שכתב ר׳ איצל׳ה, תלויים בשליח הולכה ושליח קבלה שביאר האבנ״מ, ודוק.

**ולאחר** דאתינן להכי, א״ש אמאי בעינן פרשה בפנ״ע כדי למילף שליחות לאיש לחוד ושליחות לאשה לחוד.

**ג.** ולמשנ״ת השתא, בעינן למימר דכל הצריכותות בדיני שליחות שעשתה הגמ׳ לקמן (בע״ב) - איירו רק לגבי הבעל דסו״ס לגבי אשה מהיכא נילף לה, ודוק.

## סימן מב

# בדין שליח עושה שליח [מא׳ ע״א]

**בגמ׳** ״שליחות מנלן ... ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח״.

**א.** הנה, יל״ח בדין שליח עושה שליח, אי איכא בכוחו של השליח הראשון למנות את השליח השני וא״כ הוא הבעלים על השליח השני, או דלמא דמכיוון דהשליח הראשון גופו נכנס תחת הבעלים א״כ כאשר מינה את השליח השני נסתלק השליח הראשון - והבעלים על מעשיו של השליח השני הוי הבעל בעצמו.

**ונפק״מ** בהא, היכא שמת השליח הראשון קודם שניתן הגט, דלצד קמא נתבטלה השליחות משום דהבעלים שלה כבר אינו ומשא״כ לצד בתרא אכתי שפיר הגט דהא נסתלק הך שליח ממעשה זה.

**ולכאו׳**, דזה תלוי בפלוגתת רב אשי ומר בריה בגיטין, (כט׳ ע״ב, היכא דהשליח הראשון מינה עוד שליח תחתיו וכן הלאה). דרב אשי ס״ל דאם מת ראשון בטלו כולן [פירוש, דאם מת השליח הראשון קודם דאייתי הגט לאשה בטלו כולן ואינו גט - משום דכל הנך שלוחים אתו מכח הראשון], אולם מר בריה פליג עליה וס״ל דאמר למימרא זו בקטנותו - ומכיוון שכל הני מכוחו דבעל קא אתו לא נתבטל הגט אלא רק כשימות הבעל.

**ב.** בסי׳ קפח׳ (סק״ד), אייתי הקצה״ח לפלוגתת הרמב״ם והטור - היכא שהיה הבעל בשעת מינוי השליח פיקח וקודם גמר השליחות נשתטה המשלח, אי אזלינן בתר מעיקרא והוי גט - דבשעת מינוי השליחות פיקח הוי וא״כ השתא במקום המשלח הוא עומד, או דלמא דבתר הסוף אזלינן והשתא שוטה הוי ונתבטלה השליחות. דהרמב״ם (פ״ב מגירושין הט״ו) ס״ל, דמדאו׳ הגט כשר ואף שנעשה בעבור שוטה. אומנם דעת הטור (אהע״ז סי׳ קכג׳), דגט זה פסול מדאו׳ דסו״ס חשיב שוטה. ובאו״ש (פ״ב מגירושין הט״ו) ביאר לפלוגתת הטור והרמב״ם, בהקדם מה שיל״ח - אי מוסר הבעל את כוחו לשליח וא״כ השליח מייחס את שליחותו למשלח אך השליח הוא הוא הפועל, או דנימא דהבעל פועל את הפעולה ע״י שליח, דהרמב״ם ס״ל כצד קמא ומשו״ה סבר דהגט כשר דהא מעשיו מתייחסים להבעל ובשעת

המינוי פיקח הוי, ומשא"כ להטור סבירא כצד בתרא ומשו"ה אמרינן דהגט פסול דהא הבעל חשיב כפועל את המעשה וסו"ס בשעת נתינתו שוטה הוי.

**ולהמתבאר** בדברי האו"ש הנ"ל, מצינן למימר דחקירתינו תלויה בפלוגתת הרמב"ם והטור. דהא למש"כ דהרמב"ם ס"ל שהשליח הוי הבעלים על המעשה ורק מעשיו הם שמתייחסים למשלח, א"כ הוי כצד קמא בחקירתינו - ובהא ס"ל להרמב"ם דמדאו' מהני הגט, ומשא"כ הכא יסבור הרמב"ם דלא יהני הגט דסו"ס הבעלים (שליח הראשון) אינו. וכמו"כ אי נימא דסבר הטור דהבעל הוא הבעלים על המעשה הוי כצד בתרא בחקירתינו - ובהא ס"ל להטור דאף מדאו' לא מהני, ומשא"כ הכא יסבור הטור דיהני הגט דסו"ס הבעלים (הבעל) קיים, ודוק, (ויעויין באו"ש שהוכיח לזה מגמרות ערוכות). ולפ"ז מצינן למימר נמי, דבהא פליגי רב אשי ומר בריה. אולם, לדברי הרמב"ם דחיקא לן למימר הכי דהא אם בנשתטה מהני משמע דס"ל כצד קמא - וא"כ אמאי הכא לא יהני. ויעויין עוד בהקצה"ח הנ"ל מה שביאר לפלוגתת הטור והרמב"ם מחמת קושיא זו, יעו"ש.

**ג.** הנה, במש"כ הגמ' "ושלח ושלחה, מלמד שהשליח עושה שליח", משמע דהוי בין לשליח האיש ובין לשליח האשה, משום דבהא לא חילקה הגמ' בין שליח האיש לשליח האשה. אולם בריטב"א כתב, דלרש"י מ"ושלחה" קמא ילפינן רק לדין זה - ילפינן הכי "ושלח" לגבי האיש דשלוחו עושה שליח, "ושלחה" לגבי האשה דשלוחה עושה שליח. והקשה הרשב"א, דהיאך מצי שלוחה לעשות עוד שליח והא הוי מילי, וקי"ל (גיטין - סו' ע"ב, עא' ע"ב) דמילי לא ממסרן לשליח, [בגיטין כט' ע"א כתב רש"י, שאין בכוח הדברים להיות נמסרים לאחר]. ומשו"ה אוקי הרשב"א בשם הרב אלברצלוני, דאיירינן היכא שמינתה האשה לשלוחה בקניין דבכה"ג יש בכוחו למנות שליח, ומסתברא דבשנתנה לו האשה רשות למנות שליח אחר - דאז לא חשיב מילי דהוי מדעת בעלים, כדמוכח באומר אמרו ששליח עושה שליח (יעויין גיטין כט' ע"א), א"נ דאיירינן כשחלה השליח או שנאנס.

**ויעויין** בריטב"א, שכתב דאף בגוונא שלא מינתה האשה את השליח בקניין וכיו"ב (האופנים דאייתי הרשב"א) יוכל שליח האשה למנות שליח. ובפלוגתתם נראה, דפליגי בגדר הדין

דשלוחו כמותו (כדלעיל) האם נימא דהשליח גופיה חשוב כבעלים או דאינו אלא כפועל עבור המשלח. ולפ״ז א״ש, דהריטב״א ס״ל דהשליח גופיה חשוב כבעלים, ומשו״ה יש בכוח שליח האשה למנות שליח - דהא כי היכי שממנה האשה את שלוחה לא חשיב מינויה כמילי ה״ה היכא שימנה השליח עוד שליח. ומשא״כ הרשב״א ס״ל דהשליח רק מייחס את מעשיו למשלח, ומשו״ה אין בכוחו למנות עוד שליח - ולהכי בעי הרשב״א להנך טעמי.

**אך** יעויין בתוס׳ רי״ד בד״ה ״ושלח ושלחה״, שכתב דבשליח האשה ליכא כלל הדין דשליח עושה שליח. וביאר דהטעם הוא - דבשלמא בשליח האיש דיהיב ליה האיש גט למוסרו לא הוי מילי, ומשא״כ בשליח האשה דליכא מסירה כלל מן האשה לשלוחה.

**במרדכי** (סי׳ תקה׳), אייתי לפסק הקדוש מרדוש דלא אמרינן שליח עושה שליח בשליח להולכה בקידושין, משום דהוי מילי ומילי לא ממסרן לשליח, דלא דמי לגירושין - משום דבגירושין מצי לגרשה בע״כ דידו כיד הבעל, ומשא״כ בקידושין דתלוי הדבר בדעת האשה חשיב מילי דמי יימר לן דתתרצה להקידושין. נפיק לן מדבריו, דשליח עושה שליח - אינו אלא היכא שמצי השליח לגמור את שליחותו בודאי, אך היכא שלא בודאי הוא שיגמור את שליחותו לא אמרינן דשליח עושה שליח, (וכן הוא במרדכי גיטין - סי׳ תכ׳).

[**יעויין** בקצה״ח סי׳ רמד׳, שכתב דלדברי המרדכי נפיק דה״ה במתנה כאשר שלח אדם שליח לתת לחבירו מתנה חשיב הדבר למילי ומילי לא ממסרן לשליח, משום דסו״ס אין הדבר ברור לנו אם ירצה אותו אחד לקבל את המתנה - ד״שונא מתנות יחיה״. עיין עוד בנתיה״מ].

**ובסוגיין**, כתב התוס׳ רי״ד בד״ה ״אשכחן בגירושין״ כדברי הקדוש מדרוש, אלא דכתב לדין זה מחמת טעם אחר - דבקידושין חשיב מילי משום דהיכא שאבד לו כסף הקידושין יכול השליח לתת כסף מעצמו ומשא״כ בגיטין. ולכאו׳, דהנפק״מ בהטעמים שכתבו התוס׳ רי״ד והקדוש מדרוש, הוא, היכא שנתן ביד השליח שטר לקדש בו את האשה, ודוק.

**ומכל** הנתבאר השתא, נפיק לן דלהריטב״א הרשב״א והתוס׳ רי״ד ס״ל דאף בקידושין מצי שליח הבעל למנות שליח נוסף, דלטעמייהו לא הוי כלל וכלל מילי דסו״ס בשעה

שמינה הבעל לשלוחו יהיב לה מידי, ומשא"כ להמרדכי, והוא פשוט.

**ד.** בגיטין (כט' ע"א, סו' ע"ב) איכא פלוגתא אי אומר אמרו כשר או לאו [האומר לפלוני ופלוני אמרו לסופר ויכתוב]. וכתב רע"א (התם, לב' ע"א, בד"ה "ודע") לבאר הטעם למ"ד אומר אמרו כשר, דהנה כתב רש"י (התם, כט' ע"א) דטעמא דמילי לא ממסרן לשליח הוא משום דאין כוח בדברים להיות חוזרים ונמסרים, וממילא כשהבעלים ממנים את השליח הראשון לא נעשה באותו המינוי אלא שליחות מדין שלוחו של אדם כמותו שימנה שליח שיכתוב את הגט, ובכה"ג ליכא החסרון של מילי. ולפ"ז נפיק, דהיכא שימנה הבעלים שליח שיכתוב לו גט ואותו שליח ילך וימנה שליח - אמרינן דמילי נינהו ומילי לא מימסרן לשליח.

**ולהנ"ל,** הדרא קושיית הרשב"א לדוכתא, דהא הרשב"א בתירוצו כתב דמסתברא בשנתנה לו האשה רשות דכה"ג שליח עושה שליח אף בשליח קבלה כדחזינן באומר אמרו, ולהמתבאר השתא דלמ"ד אומר אמרו כשר חשיב השליח השני כשליח הראשון - תקשי היאך מצי הרשב"א להוכיח לדבריו מאומר אמרו. ולמ"ד אומר אמרו פסול, צ"ב אמאי פסול, הא סו"ס ליכא חסרון מדין מילי (וכהנתבאר השתא). ומשו"ה כתב רע"א, דלמ"ד אומר אמרו פסול סבירא דבכל דבר מילי ליכא פרשת שליחות. איברא, דע"ז תקשי לן ממתני' דריש פרק השולח (גיטין, לב' ע"א), דתנן התם "או ששלח אחריו שליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא ה"ז בטל", חזינן מהתם דאע"ג שהוי שליח על מילי מהני שליחותו - וא"כ למ"ד אומר אמרו פסול תקשי אמאי מהני הגט. אלא, דלמ"ד אומר אמרו פסול ס"ל דבימנוי שליחות שהוי גמר הדבר לא חשיב מילי ומהני, משא"כ היכא שלא הוי גמר הדבר חשיב מילי ומילי לא ממסרן לשליח. וצ"ע בזה, דאי נימא שלמ"ד אומר אמרו פסול היכא שהוי מילי אף בשליח הראשון לא מהני, תקשי לן דא"כ בקידושין נמי לא מצינן לעשות שליח ראשון להולכה, ובפרט לדברי הקדוש מרדוש שכתב דהדבר תלוי ברצון האשה, וצ"ע. (כן הקשה רע"א, יעויין עוד מה שהק' בזה).

**ה.** ובאמר"מ (סי' יח') וכמו"כ בקהילות יעקב (גיטין, סי' כד') כתבו, דהטעם שמילי לא ממסרן לשליח, הוא, מחמת שאין מינוי השליחות חל בשליח אלא בשעה שפועל את מעשה השליחות. וא"כ א"ש אמאי לא מצי השליח למנות שליח בכתיבת גט, דסו"ס כל

זמן שהראשון לא פעל את מעשה השליחות לא חל בו מינוי השליחות והיאך יכול למנות שליח תחתיו. אך בקידושין מה דמהני שליח ראשון להולכה, הוא, מכיוון שבשעה שיעשה את מעשה הקידושין חלו בו דיני השליחות.

**איברא,** דלולי דברי רע״א, היה נראה לומר. דשליח האשה אינו תלוי כלל בפרשת מילי, כדכתב רש״י (גיטין, כט׳ ע״א) בגדר מילי שאין כוח ביד הדברים להיות חוזרים ונמסרים. ולמ״ד אומר אמרו כשר, אפשר, דאיירינן שנתן להם רשות למנות שליח ולא שבפועל אומר להם למנות שליח, ומשו״ה ס״ל דכשר - דהא רצון המשלח היה שיהיה בכח השליח למנות שליח. ומשא״כ למ״ד אומר אמרו פסול סבירא, דאף בכה״ג לא מהני, ולא אכפ״ל כלל מדברי המשלח משום דא״א להעביר שליחות לאחר כל זמן שמעביר השליחות אינו בעל המעשה בפועל. ולפ״ז, א״ש דברי הרב אלברצלוני, משום דאיירינן בגוונא שמנתה האשה לשלוחה בקניין. וכמו כן דלא תקשי לן כלל בדברי הרשב״א - שכתב דמסתברא דבשנתנה לו האשה רשות למנות שליח כדמוכח באומר אמרו, דבאמת למ״ד אומר אמרו כשר לא הוי הדבר תלוי כלל בדיני מילי, ודוק. (ולפ״ז, א״ש נמי שאר הקושיות שהקשה הרע״א בד״ה הנ״ל, ודוק).

סימן מג

## בקרא ד"ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים" [מא' ע"ב, מב' ע"א]

**הנה,** אשכחן דיליף ר' יהושע בן קרחה לדינא של שלוחו של אדם כמותו בקודשים מקרא ד"ושחטו אותו כל עדת בני ישראל בין הערבים - וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא שמכאן ששלוחו של אדם כמותו". ולאחמ"כ אתיא הגמ' לשיטת ר' יונתן, דיליף מקרא ד"ושחטו" שכל ישראל יוצאין בפסח אחד "דתניא ר' יוחנן, מנין שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד, שנאמר ושחטו אותו כל עדת בני ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולם שוחטים, והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן שכל ישראל יוצאים בפסח אחד. שליח בקודשים מנא ליה (דהא לא יליף מקרא כריב"ק), מיניה (מן המקרא עצמו דמכל מקום אחד מהן שוחטו בשליחותם, רש"י), ודלמא שאני התם דאית ליה שותפות בגויה, אלא מהכא - ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית" (אחד לוקח לכל המשפחה, רש"י) וכו'.

**והנה,** צ"ב בדברי הגמ', דהא בדברי ר' יונתן חזינן דממה שכל ישראל יוצאים בקורבן אחד- כולם מנויים באותו הקורבן, ודלא כריב"ק דאחד שוחט לכולם, וא"כ יל"ע מהו הלשון בדברי ר' יונתן "והלא אינו שוחט אלא אחד". עוד יל"ע, בדברי הגמ' - "מנלן", הא פשיטא דנילף מקרא דסו"ס יליף ר' יוחנן מקרא דאחד שוחט לכולם, וכדבעיא הגמ' למימר "מיניה".

**ובעיא** הגמ' למימר, "ודלמא שאני התם דאית ליה שותפות בגויה". ובפשטות, הסברא היא מחמת הדין "מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה", (כ"כ המהרי"ק בשורש נב', ולכאו' דמהני מדין שליחות). אולם, בשקו"ט בגמ' בדברי ריב"ק חזינן, דשותף לא אלים כשליח, והוא ממה שאמרה הגמ' "אתם ולא שותפין" - ומשא"כ בשליח דמצי לתרום עבור משלחו כדאשכחן לעיל (מא' ע"א) בברייתא ד"האומר לשלוחו צא תרום" וכו'. ולפ"ז, יל"ע הכא במה שאמרה הגמ' "דאית ליה שותפות בגויה", אי מהני בקורבן פסח רק שליח דהוי שותף נמי - אך שליח בעלמא לא, או דלמא דאף שליח

בעלמא שאינו שותף מהני, דלכאו׳ מלעיל מצינן למידק דאף היכא שהשליח אינו שותף מהני. ויעויין בעצמו״י שהקשה, דמפשטות דברי הגמ׳ משמע דמהני שליח רק היכא שהוי שותף, (וכמו״כ משמע מדברי רש״י והתוס׳. דהנה, כתב רש״י בד״ה ״דאית ליה שותפות״, וז״ל: ״דהא של כל הקהל הוא, אבל שליח בעלמא לא״. ובתוד״ה ״ודלמא שאני התם״ וכו׳, כתבו וז״ל: ״פי׳ אבל לשוייה שליח היכא דליכא שותפות מנליה״), ולכאו׳ תקשי דאמאי לא נעביד צד השווה מגירושין ומקודשים - דבגירושין מהני אף כשאינם שותפין (וא״ת, דמה שמהני בקודשים הוא מכיוון שהוו שותפין, גירושין יוכיחו). ותירץ, דהפשט בדברי הגמ׳, הוא, דכשהוי שותף מהני ואף ללא שליחות, ומשו״ה לא מצינן למיעבד צד השווה. ולדבריו דהעצמו״י בעינן למימר, דמה שהקשנו מלעיל דמשמע דשותף לא אלים (״אתם ולא שותפין״), הוא משום דעביד לדבר שלא מדעת שותפו.

**והנה,** יעויין בקצה״ח (סי׳ שמח׳, ג׳) שכתב דלא כמהרי״ק, וס״ל - דמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה נאמר רק בקניינים.

**ונפק״מ** בהנ״ל, אי שותפות דהכא מהני מדין שליחות או לאו, תהוי, היכא שבמעשה השליחות איכא עבירה. כגון, היכא שאכתי לא ביער את חמצו ובקרא כתיב ״לא תזבח על חמץ דם זבחי״ (שמות, כג׳ - יח׳). דאי נימא דהכא מהני מדין שליחות, לא תהני שליחותו דהא קי״ל דאין שליח לדבר עבירה, אך אי נימא דלא מהני מדין שליחות, הכא תהני שליחותו, ודוק.

**בהא** דתנן, ״אלא מהכא ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית״, וברש״י ד״ה ״ויקחו להם איש״ וגו׳ - כתב וז״ל: ״אחד לוקח לכל המשפחה״. כתב הרא״ש (תוס׳ הרא״ש, ד״ה ״איש זוכה ולא קטן זוכה״), דמהני מדין שליחות ושלוחו של אדם כמותו, משום שבדבר מצווה דידיה ניחא ליה לאיניש למעבדה ולהכי לא חשיב לזכות, ומשו״ה בעיא הגמ׳ להכיח מהך קרא דין שליחות. ויעויין בחידושי מרן רי״ז הלוי (הלכות קורבן פסח, ד״ה זבחים), שאייתי להמשנה בזבחים (נו׳ ע״ב) ״ואינו נאכל אלא למנויו״ - וכתב רש״י (שם) וז״ל: ״שנמנו בדמי לקיחתו כדכתיב לפי אוכלו תכוסו״. וביאר בזה הגרי״ז דכוונת רש״י הויא, שנתחדש בהדין

דקורבן פסח שיהא להמנויים חלק בקניין ממון - ומשו"ה כתב, שנמנו בדמי לקיחתו - ודלא כשאר קורבנות שבעינן שיהא בעלים לכפרה. וע"פ דברי הגרי"ז הנ"ל, משמע דהאי קרא ד"ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית" מהני מדין זכיה, דהא בהקרא של "איש לפי אוכלו תכוסו על השה" - יליף שבעינן שיהא הקורבן קנוי בקניין כסף לכל אחד ואחד מהמנויים וכדלעיל. וממילא דלפ"ז תקשי לן, היאך בעיא הגמ' להוכיח מקרא ד"ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית" דמהני שליחות - הא לעולם אימא לך דמהני מדין זכיה וכדברי הגרי"ז, וצ"ע.

סימן מד

# בדיני שליחות לדבר עבירה [מב׳ ע״ב, מג׳ ע״א]

**שם** בגמ׳, ״והא דתנן, השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן - פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שלח בידי פיקח פיקח חייב. ואמאי, נימא שלוחו של אדם כמותו, שאני התם דאין שליח לדבר עבירה, דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים״.

**א.** הנה, ביאר רש״י בקושיית הגמ׳ ״ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו״ דיתחייב המשלח ולא השליח, אומנם, בתורי״ד מבואר דקושיית הגמ׳ היא - דהיכא דליכא לאשתלומי מן השליח נפרע מן המשלח. ומסברא, דברי רש״י מחודשים טפי דסו״ס השליח פעל להמעשה וא״כ אמאי יתחייב המשלח, ברם לדברי התורי״ד א״ש ומשו״ה רק כשליכא לאשתלומי מן השליח נפרע מן המשלח. אולם, בלשון הגמ׳ דברי התורי״ד צ״ב, דהא פשטות לשון הגמ׳ היא דאף באופן שאפשר לשליח לשלם נימא שלוחו של אדם כמותו, ואי נימא שהיכא שמצי השליח לשלם -ישלם- למה יהני לן שלוחו כמותו.

**והנראה** בזה בעהי״ת, לתלות פלוגתתם בחקירתינו דלעיל (ס׳ מב׳), אי שליח הוי ידא אריכתא של המשלח או דנימא דרק מעשיו מתייחסים למשלח אך הוא עצמו פועל להמעשה. דרש״י ס״ל, דהשליח הוי ידא אריכתא של המשלח ולהכי ביאר בקושיית הגמ׳ דאי נימא דשלוחו של אדם כמותו ליתחייב המשלח - ולהמתבאר, א״ש מסברא נמי כדברי רש״י דסו״ס מעשה השליחות נעשה כביכול ע״י המשלח. ומשא״כ להתורי״ד סבירא, דהשליח עצמו פועל להמעשה ורק מעשיו הם שמתייחסים למשלח - ולהכי גם אי נימא שלוחו כמותו מ״מ לא יתחייב המשלח אלא כשליכא לשליח לשלם עבור מעשיו, ודוק. וכשהצעתי בס״ד את הדברים לפני מורינו הגר״ש וינקלר שליט״א נהנה טובא.

**ולהנ״ל**, איכא נפק״מ טובא בביאור הסברא של ״דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים״, דלכאו׳ האי סברא לא שייכא כלל בדברי רש״י דסו״ס ליכא במעשה השליח עבירה כלל וכדביארנו,אולם לדברי התורי״ד

א״ש הך סברא - דמ״מ שניהם מתחייבים וממילא מצינן למימר ליה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, וא״כ יל״ע בדברי רש״י היאך יבאר להך סברא.

**ב.** והנה, תירצה הגמ׳ ד״שאני התם, דאין שליח לדבר עבירה דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים״. ויעויין בב״מ (י׳ ע״ב) במאי קמיפלגי, ״מר סבר חצר משום ידה אתרבאי כי היכי דאית לה יד (לקטנה) חצר נמי אית לה, ומר סבר חצר משום שליחות אתרבאי וכי היכי דשליחות לית לה חצר נמי לית לה. מי איכא מאן דאמר חצר משום שליחות אתרבאי, והתניא ׳בידו׳ אין לי אלא ידו גגו חצירו וקרפיפו מניין - תלמוד לומר המצא תמצא מ״מ, ואי סלקא דעתך חצר משום שליחות אתרבאי אם כן מצינו שליח לדבר עבירה (לומר שלוחו כמותו וחייב השולח במעשה השליח, רש״י) וקיימא לן אין שליח לדבר עבירה. אמר רבינא היכא אמרינן דאין שליח לדבר עבירה, היכא דשליח בר חיובא הוא אבל בחצר דלאו בר חיובא הוא מיחייב שולחו וכו׳. רב סמא אמר היכא אמרינן אין שליח לדבר עבירה, היכא דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד, אבל חצר דבעל כרחיה מותיב בה מיחייב שולחו. מאי בנייהו, איכא בינייהו כגון דאמר ליה לישראל צא וקדש לי אשה גרושה, אי נמי איש דאמר לה לאשה אקפי לי קטן - להך לישנא דאמר כל היכא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד לא מיחייב שולחו ה״נ אי בעי עביד אי בעי לא עביד לא מיחייב שולחן, להך לישנא דאמרת כל היכא דשליח לאו בר חיובא מיחייב שולחו הני נמי כיון דלאו בני חיובא נינהו מיחייב שולחן״ ע״כ. והקשו התוס׳ (התם, בד״ה ״אשה ועבד״ וכו׳), דאי ס״ל לרבינא דכשהשליח לאו בר חיובא אמרינן דיש שליח לדבר עבירה, א״כ אמאי קי״ל בב״ק (נט׳ ע״ב) דהשולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור - הא כה״ג לאו בני חיובא נינהו ונימא דיתחייב המשלח. ותירצו, דטעמא דפטור בהאי דבב״ק הוא מחמת דלאו בני שליחות נינהו. אומנם, יעויין בשמ״ק (התם) דאייתי להריטב״א שתירץ - דמה שפטור המשלח הוא מחמת שלא אמר להשליח שילך ויזיק באותה הבעירה, ומשו״ה ליכא בדבר מסירת שליחות.

**ולהמתבאר** השתא, צ״ב בהא דהקשתה הגמ׳ בסוגיין ״שלח ביד פיקח פיקח חייב, ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו, שאני התם דאין שליח לדבר עבירה״, דמ״מ ליכא שליחות במה שמסר המשלח את

הבעירה ביד פיקח דסו״ס לא אמר לו שילך ויזיק וכדביארו התוס׳, וא״כ אמאי תירצה הגמ׳ ״שאני התם דאין שליח לדבר עבירה״. וליישב הדברים בעינן למימר, דכל השקו״ט בשמעתין אזלו אליבא דרב סמא (הנ״ל) דס״ל דאמרינן אשלד״ע היכא דאי בעי עביד אי בעי לא עביד וא״כ לא תקשי כלל, ודוק והוא פשוט.

**ובדברי** הריטב״א הנ״ל צ״ב, דמשמע מדבריו שיש שליחות לקטן, דהא מדבריו מצינן למידק דהיכא שהיה אומר לו המשלח לך ותזיק באותה הבעירה איכא שליחות, וקשה דהא אין שליחות לקטן. ובאחרונים (נתיה״מ, סי׳ קפב׳) מבואר, דלא מכל מעשה שליחות נתמעט קטן, דדווקא בשליחות כוח אמרינן דאין שליחות לקטן, אך בשליחות מעשה מהני השליחות משום דליכא חלות בהמעשה (מעשה יבש). ולכאו׳ דנפק״מ בהא, דהנה בשבועות (ג׳ ע״א) הקשו התוס׳ על הא דב״מ (הנ״ל) דאמרינן דנפק״מ היכא שאמר לאשה אקפי לי קטן נימא דאמר ליה לקטן אקיף לי גדול, ומבואר מדבריהם - דהקפה הוי שליחות מעשה דאל״ה היאך תהני השליחות לקטן, וא״כ לאמור בדברינו בביאור דברי הריטב״א וע״פ דיוק דברי התוס׳, נפקא לן דקטן שהקיף גדול הוי שליחות מעשה גרידא ובהא איכא שליחות לקטן.

**ג.** ברמב״ם פ״ג מגניבה ה״ו, כתב וז״ל: ״עשה שליח לשחוט לו ושחט לו השליח בשבת הרי הגנב חייב בתשלומו ארבעה וחמשה״. ובמל״מ שם דייק מדברי הרמב״ם, דטעמא דחייב הגנב הוא משום שהמשלח שלחו לשחוט בסתמא, והוא מדעתו הלך ושחט בשבת. דהרי קי״ל בסוגיין דבטביחה ומכירה ישלד״ע, וא״כ מש״כ הרמב״ם דכה״ג אשלד״ע, הוא מכיוון שנצטרף איסור אחר במעשה השליחות, והוא, שהשליח מדעתו הלך ושחט בשבת ובאיסור שבת תו לא הוי שלוחו. ואייתי המל״מ ראיה לזה, מדברי הרמב״ם בפ״ז ממעילה ה״ב שכתב וז״ל: ״במה דברים אמורים, בשהיו החתיכות מקודשי בדק הבית, אבל אם היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל אלא האוכל בלבד. שהרי הוא חייב באיסור אחר יתר על המעילה, ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה שלא יתערב בה איסור אחר״. הרי מבואר לנו מדברי הרמב״ם להדיא כהא דבעי לדייק המל״מ מדבריו, שכאשר מצטרף עוד איסור בעצם מעשה השליחות - א״כ הגם שנתמעט

בטביחה ומכירה שישלד"ע בכה"ג אמרינן דאשלד"ע.

**עוד** אייתי המל"מ, לדברי הטור (חו"מ, סי' שנ') שכתב וז"ל: "עשה שליח לשחוט לו בשבת והשליח שחט בשבת כתב הרמב"ם שהוא חייב", דממש"כ הטור לא משמע כדברי המל"מ. ויעויין בפרשה (שם) שכתב בדברי הטור "כתב הרמב"ם שהוא חייב - פירוש המשלח". וא"כ תקשי, חדא, דמלשון הרמב"ם לא משמע כדברי הטור וכדדייק המל"מ, ואידך, דא"כ דברי הרמב"ם בפ"ו ממעילה צ"ב.

**ובדברי** יחזקאל (סי' נז' סק"ב), אייתי להבית מאיר (אהע"ז סי' סה') שכתב, דבאיסור שבת שלא שייך שליחות משום דהוי מצוות שבגופו שכיוון שלא נח עבר על איסור שבת. ולפ"ז כתב הדברי יחזקאל, דחלוק הדבר ממעילה, משום דבשבת לא שייך דין שליחות כלל - וא"כ כששולח את שלוחו לשחוט בשבת חלות מעשה השליחות חלה רק במעשה הטביחה אך לא במעשה השביתה, ומשא"כ במעילה שני המעשים נעשים מדין שליחות - ומשו"ה כשבמעשה אחד אמרינן דאשלד"ע נתבטל גם המעשה השני ואע"פ שבו איכא שלד"ע, ודוק.

**ומ"מ,** אכתי צ"ב בדקדוק לשון הרמב"ם דמשמע מדבריו דלא כהטור, וצ"ב.

**ד.** והנה, במה שהסברא של "דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין" מבטלת את מעשה השליחות. כתב הסמ"ע (סי' קפב' סק"ב), דיכול לטעון המשלח "סבור הייתי שלא ישמע לי", דדברי הרב וכו' ומשו"ה נתבטל מעשה השליחות. ונפק"מ בזה, כתב הסמ"ע, היכא שאמר לפלוני קח חפץ זה שהוא שלי, שבפשטות בהא נימא דאיכא שלד"ע דשוב ליכא להסברא "סבור הייתי שלא ישמע לי". שו"ר בקורבן נתנאל (אות ה'), שכתב כדברי הסמ"ע וז"ל: "ואם כן לפי זה אם השליח אינו יודע שהוא דבר עבירה, המשלח חייב דלא שייך דברי מי שומעין".

**אומנם,** בחידושי רע"א (ב"מ י' ע"ב) ובפנ"י (בסוגיין) כתבו טעמא אחרינא, והוא, דכיוון שהיה לו לשמוע לדברי הרב לא חידשה בהא התורה פרשת שליחות [ע"ע מה שהביא רע"א ראיה לדבריו משותפין שגנבו, ע"ש]. ונפק"מ כתב רע"א, היכא שהשליח הוי ישראל מומר, דלמש"כ הסמ"ע דהטעם הוי "סבור הייתי שלא ישמע לי" חייב המשלח דסו"ס לא מצינן למימר לאותה הסברא - והוא פשוט, ומשא"כ

למשנ"ת השתא דהטעם הוא שבהא לא נתחדשה פרשת שליחות אכתי פטור המשלח, ודוק.

**ובאיסור** דרבנן, אייתי המל"מ בפ"ב מרוצח להמהרי"ט, שנסתפק בזה האם גם בהא ליכא שלד"ע או לאו. ולהמתבאר השתא מצינן למימר, דלולי הפסוק של "לא תסור" (דברים, יז' - יא') אפשר דהוי נפק"מ בין הסמ"ע לרע"א והפנ"י, ודוק.

(ע"ע מש"כ בעניין שליח לדבר עבירה בסי' מ').

# מסכת גיטין

## סימן מה

## בביאור שם גט, ובעניין כוח העדים החתומים בו [ב׳ ע״א]

**מתני׳,** ״המביא גט ממדינת הים, צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם״ וכו׳.

**א.** הנה, גט הוא לשון ספר כדתירגם אונקלוס עה״פ ״וכתב לה ספר כריתות״ וכו׳ (דברים, כד׳ - ג׳) ״ויכתוב לה גט פיטורין״, וגט זה הוי קניין שטר שבו קונה היא את עצמה להנשא לאחר. ובריש קידושין (ה׳ ע״א), ילפינן קידושי שטר מגט בהיקש ד״ויצאה והיתה״ - מקיש הויה ליציאה, מה יציאה בשטר אף הויה נמי. וא״כ נפיק לן דגירושין הוי קניין שפועל חלות באשה כשחרור של עבד.

**עוד** יעויין, בתוד״ה המביא גט - שכתבו דגט בעלמא הוי גט אשה, אך בשאר שטרות נמי קרינן פעמים גט בלשון מושאלת, ובמקומות אלו ביארה הגמ׳ את סוג הגט. ובשלטי גיבורים כתב, דשם גט הוא ע״פ מה דאיתא בירושלמי שאבן אחת איכא בכרכי הים וגטא שמה ומגרשת כל חברותיה. ומשו״ה קרינן לשטר גרושי אשה גט, שמרחיק אותו השטר את האשה מבעלה.

**ובהתום׳** הנ״ל איתא, דמניין שורות הגט הוא יב׳ וגט נמי עולה בגימטריא יב׳. אך אייתו מהגאונים, דמה שכותבים בגט יב׳ שורות הוא דכתיב ספר כריתות - ובין חומש בראשית לשמות איכא ד׳ שורות הפסק, וכמו״כ בין שמות לויקרא ובין ויקרא לבמדבר, וביחד עולים למניין יב׳ (ובין במדבר לדברים לא חשבינן, דספר דברים הוא חוזר ושונה מה שלמעלה). והנה המעיין בדברי הרא״ש (ריש סי׳ ב׳) יראה שכתב ״דאם חיסר הסופר או הותיר לא פסלינן ליה״, וצ״ב בזה בתרתי - חדא, דאמאי תקנו יב׳ שורות בדווקא, ואידך, דאחר שתקנו אמאי אינו מעכב. אלא, דיעויין במהרש״א בד״ה ״המביא גט״, שכתב בסו״ד דהנהיגו חז״ל דמניין השורות בהגט יעלה על מניין יב׳ כדי שיהיה

הדבר קבוע ולא ישתנה מאחד לשני, ולאחר שנקבע כן נמצא שגם שם גט עולה כאותו המניין, ומחמת זה אין הדבר מעכב דלא הוי הדבר אלא תקנה בעלמא בכדי שלא יהא הדבר פרוץ. וכמו״כ כתב התויו״ט, ע״ש.

**עוד** יעויין, בחידושי אנשי שם על המרדכי, שביאר ביאור נוסף על דרך דברי הגאונים, והוא, דכיוון שבכל פרשה פתוחה צריך לשייר שורה אחת לא חשבינן לאותה השורה כהפסקה בין חומש למשנהו, וא״כ בין החומשים איכא הפסקה של ג׳ שורות (כולל חומש דברים) וביחד עולים ההפסקות למניין יב׳. [ועיין עוד, שהביא משם האגודה דמניין יב׳ שורות הוא לרמז שהשתא מותרת לי״ב שבטים, יעויין עוד במרדכי, ע״ש].

**ב.** ולאחר דאתינן להכי נפיק לן, דבגוף השטר כתובה העדות של הגיטין והקידושין וכיו״ב. ובהא יל״ע, דהנה קי״ל לקמן (עא׳ ע״א), דנאמנות עדים - אינה אלא מפיהם אך לא מפי כתבם, וא״כ תקשי היאך תהני העדות הכתובה בשטר.

**ברמב״ם** פ״ג מעדות ה״ד, כתב וז״ל: ״דין תורה, שאין מקבלין עדות לא בדיני ממונות ולא בדיני נפשות אלא מפי העדים, שנאמר ׳על פי שנים עדים׳ מפיהם ולא מכתב ידן, אבל מדברי סופרים - שחותכין דיני ממונות בעדות שבשטר״ וכו׳. והקשה ע״ז הרמב״ן בספר המצוות (שורש ב׳), וז״ל: ״מהן שאנו דנים בגיטין בעדי חתימה בלבד, והאשה המוציאה לפנינו גט חתום מקיימין אותו בחותמיו״. וביאר הגר״ח, דקושיית הרמב״ן הויא בתרתי: חדא, דהנה קי״ל דגירושין וקידושין הנעשים ללא עדים לאו כלום הם - ולהרמב״ם דס״ל דעדות שבשטר אינה חשובה עדות היאך יהני השטר לשוויי גירושין וקידושין, ובשלמא לר״א דעדי מסירה כרתי לא בעינן כלל להעדות שבשטר, אך לר״מ דס״ל דעדי חתימה כרתי היאך מהני השטר הא הוי מפי כתבם וקי״ל דמפיהם ולא מפי כתבם, וביותר קשה בזה - דהנה, ס״ל להרמב״ם בפ״א מגירושין הט״ז דהיכא שחתמו העדים בשטר ונתן את השטר בינו לבינה ה״ז כשר מחמת שהעדים שבשטר כשרים, וכמו״כ מפני שהגט יוצר מתחת ידה - וצ״ב בזה דהשתא חזינן דס״ל דלכו״ע מהני עדי חתימה והא קי״ל דמפיהם ולא מפי כתבם. ואידך, דהיאך אנו סומכים על אשה המוציאה גט בפנינו להאמינה שנתגרשה מחמת עדי החתימה שבגט, הא קי״ל שאין דבר שבערוה פחות משנים (סוטה, ב׳ ע״א וע״ב) וא״כ מדאו׳

בעינן עדות גמורה - והכא שהעדים פסולים כיוון שקי״ל מפיהם ולא מפי כתבם היאך נאמנת.

(וע״ע, מה שרצה הגר״ח לחלק בין הגדת עדות לעדות שבשטר, והיאך שדחה זאת).

**ג.** וביאר הגר״ח, דבהא איכא ב׳ דינים, האחד, הוא עדות שבכתב ובכה״ג אותה עדות פסולה, והשני, הוי עדות שבשטר ובכה״ג אותה העדות כשרה. אך ס״ל להרמב״ם, דשם שטר אינו חל אלא דווקא בקניינים כגון גירושין וקידושין ושחרורי עבדים וכיו״ב, דבהא אמרינן שהוי עדות כשרה, אך כל כמה שלא הוי השטר אלא לראיה בעלמא [״עדות יבשה״] - נחשבת העדות לעדות שבכתב וכה״ג הוי עדות פסולה. וממילא א״ש הנ״ל, דבאמת יש כוח בעדות שבשטר לשוויי גירושין וקידושין, וכמו״כ כשנתן את השטר בינו לבינה מהני, ומשו״ה נמי אשה המוציאה לפנינו גט נאמנת, ודוק.

**ומרגניתא** טבא, חזינן בדברי רבוותא קמאי כדברי הגר״ח, דהנה כתב המרדכי (קידושין, סי׳ תקע׳), וז״ל: ״וההיא דפרק מי שאחזו [מפיהם ולא מפי כתבם], לא איירי בשטר הנמסר ליד בעל המעשה אלא בעדים שכותבין עדותן על הנייר ושולחין לב״ד, דומיא דמייתי התם, דהגדה מתוך הכתב לא שמיה הגדה, אבל שטר ממון הכתוב וחתום בעדים ומסרוהו ליד הבעל דבר הוי כעדות בפה ... ודוקא בשטר קידושין שהאשה נקנית בו וניתן ליכתב דמקשינן הויה ליציאה, אבל שטר ראיה על קידושי כסף לא ניתן ליכתב דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם״. הרי לנו מדבריו הק׳ דס״ל כמה שביאר הגר״ח - דאיכא עדות שבשטר ואיכא עדות שבכתב, ועדות שבשטר אינה אלא בקניינים וכיו״ב דבכה״ג לא חשוב הדבר מפיהם ולא מפי כתבם, ונפלא הדבר עד למאד.

**אולם** הרמב״ן דפליג על דברי הרמב״ם ס״ל, דכל זמן שנעשה השטר על דעת המתחייב איכא תוקף ונאמנות מדאו׳ להשטר ולהעדות שבו.

**ד.** והנה, לר״מ דס״ל דעדי חתימה כרתי, צ״ב היאך נאמנים הם על כל המעשה, הא אינם רואים כלל וכלל את מעשה הקידושין בפועל. אלא, דדבר זה נתחדש בגזה״כ, שכיוון שנעשה השטר על דעת המתחייב משו״ה איכא נאמנות והגם שלא ראו את המעשה בפועל, וכדכתיב ״שדות בכסף יקנו וכתוב בספר וחתום והעד עדים״ (ירמיה, לב׳ - מד׳), הרי לנו מפסוק זה שקודם נעשה מעשה הקניין ולאחמ״כ כתיבת השטר ולאחמ״כ הזמנת העדים

[יעויין שם במפרשים]. ומשו״ה לא בעינן דרישה וחקירה בהנך עדים, דעדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בב״ד.

סימן מו

# בדין בפ״נ ובפ״נ בשליח קבלה [ב׳ ע״א]

**מתני׳,** ״המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם״.

**א.** הנה כתב רש״י בד״ה ״צריך״, וז״ל: ״השליח המביאו לומר וכו׳, וטעמא מפרש בגמ׳, ושליח זה הבעל עשאו שליח להולכה״, ולכאו׳ דמה שכתב רש״י ״השליח המביאו״ - הוא לאפוקי היכא שהבעל הביא לגט דא״צ שיאמר בפ״נ ובפ״נ וכדחזינן לקמן (ב׳ ע״א) דא״צ לומר בפ״נ ובפ״נ מפני דליכא להחשש שמא יבוא הבעל ויערער דהא הוא עצמו המביאו, ואף לרבא דאמר שטעם אמירת בפ״נ ובפ״נ הוא מחמת שאין בקיאין לשמה כבר כתבו התוס׳ (בע״ב) בד״ה ״לפי שאין בקיאין לשמה״ (בתרא) דמסקינן דרוב בקיאין ורוב ספרי גמירי וליכא אלא לעז בעלמא.

**עוד** אפשר למימר, דמש״כ רש״י ״השליח המביאו״, הוא לאוריוי דדווקא השליח דמקפיד שלא להיתפס בשיקרא נאמן להעיד בפ״נ ובפ״נ, ומשא״כ היכא שאינו השליח המביאו אינו נאמן בהגדת בפ״נ ובפ״נ דבזה הדרינן לדינא של אין דבר שבערוה פחות משנים.

**ב.** ובשליח קבלה, משמע מרש״י דא״צ שיאמר בפ״נ ובפ״נ ואע״פ שאייתי הגט מחו״ל. והטעם כתב הר״ן (בד״ה וכתב רש״י, עמ׳ ד׳ מדפי הרי״ף, מהדורת עוז והדר), דכיוון שמשעת קבלת השליח נתגרשה האשה תו לא בעי למימר בפ״נ ובפ״נ. ולקמן (כג׳ ע״ב) אשכחן דהאשה שהביאה גיטה נאמנת ובלבד שתאמר בפ״נ ובפ״נ, והקשתה הגמ׳ (כד׳ ע״א) ״אשה מכי מטי גיטא לידה איגרשה״ והטעם דכיוון דמדינא לא צריך למימר הכי אלא רק מדרבנן - אמרינן דדווקא בשליח הולכה דאכתי לא נמסר הגט ליד האשה בעינן קיום, ומשא״כ בשליח קבלה שכבר נתגרשה האשה תו לא חיישינן שיערער הבעל, ואף אם יערער דמי למביא גט בא״י שהיכא שאיכא ערעור יתקיים בחותמיו.

**והקשה** הפנ״י, דלרבה דטעם תקנ״ח למימר בפ״נ ובפ״נ הוא משום שאין בקיאין לשמה, אכתי

בעינן כה״ג למיחש דלמא לא נכתב לשמה, וא״כ אמאי בשליח קבלה לא אמרינן בפ״נ ובפ״נ. וגם אי נימא דרש״י כתב דבריו רק אליבא דרבא דקיימא ליה דטעמא הוי משום קיום, דחיקא בהא מילתא טובא דא״כ הו״ל למימר (בע״ב) דנפק״מ בדברי רבה ורבא תהוי בשליח קבלה.

**ג.** אולם, המעיין בדברי רש״י לקמן (כד׳ ע״א) יחזי דפירש באו״א מדברי הר״ן. דהנה הקשתה שם הגמ׳ ״אשה מכי מטי גיטא לידה איגרשה״, ופרש״י וז״ל: ״מכי מטא גט לידה במקום שקיבלתו במדינת הים איגרשה לה, ואי בעיא למיקליה לגט מגורשת היא, ואינה צריכה להביאו בפנינו אלא לראיה בעלמא - ולמה לה לומר בפני נכתב הא לאו שליח היא״. ודבריו צ״ע דאמאי אינה צריכה לומר בפ״נ ובפ״נ הא אכתי איכא למיחש לערעור הבעל.

**אלא,** דיל״ח בגדר התקנה של בפ״נ ובפ״נ, האם נתחדש בהתקנה שבעי לומר בפ״נ ובפ״נ כדי שתוכל האשה להסתמך על הגט ולהתקדש בו, או דנימא דעבדו רבנן תקנה במעשה הגירושין דאין להשתמש בגט שיש בו חששות.

**ולקמן** (ה׳ ע״ב) אשכחן, שהיכא שנתן גט אך לא אמר בפ״נ ובפ״נ, סבר ר״מ יוציא והולד ממזר, אך רבנן ס״ל דיטלו הימנה ויאמר בפ״נ ובפ״נ ויחזור ויתנו לה, ובגמ׳ חזינן דטעמא דר״מ שהולד ממזר - הוא מחמת ששינה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, אך רבנן סברי דהגם ששינה ממטבע שקבעו חכמים לא נעשה הולד ממזר בשל כך. חזינן מיהא, דכל זמן שלא אמר בפ״נ ובפ״נ הוי חיסרון במעשה הגירושין, וכצד בתרא בחקירתינו.

**ולפ״ז,** א״ש דברי רש״י הנ״ל - דכיוון שנתגרשה כבר תו ליכא להתקנ״ח שנתקנה בעצם מעשה הגירושין, וממילא השתא שהנידון הוא היא יכולה להנשא אינה צריכה לומר בפ״נ ובפ״נ דלא הוי אלא לראיה בעלמא, ודוק. ומשא״כ הר״ן יליף כצד קמא בחקירתינו, שבתקנה נתחדש שכל זמן שלא נתקיים הגט באמירתו אינה יכולה להתקדש בו, ומשו״ה פליג אדברי רש״י.

**איברא,** דאין לומר דיליף הר״ן כצד קמא, דהא כתב הר״ן דאיירינן היכא שהשליח אמר בפ״נ ובפ״נ לאחר כדי דיבור וס״ל לרבנן דמהני למפרע - ולא הוי ממזר דסו״ס בשעה שגירשה הוי הגט כשר, ומבואר מהא דהיכא שלא אמר השליח כלל

בפ״נ ובפ״נ אף לרבנן הולד ממזר. ואי נימא דס״ל כצד קמא, אמאי הוי הולד ממזר הא התקנ״ח לא הויא בעצם הגט, וא״כ לא בעינן לקנוס כה״ג. ובע״כ, דאף להר״ן סבירא כצד בתרא - ומשו״ה הוי הולד ממזר דסו״ס איכא חיסרון בעצם הגט. וא״כ נפיק לן, דלהר״ן גדר התקנה הוי דכל זמן שאין ידוע טיבו של הגט פסול, ומשו״ה כשיתברר לאחמ״כ טיבו של גט ע״י השליח יהני.

**ד.** ולפ״ז, צ״ב אמאי פליג הר״ן אשיטת רש״י. וצ״ל בזה דס״ל להר״ן דאה״נ דהוי חסרון בעצם הגט, אך מ״מ היאך נתיר לאשה המביאה גיטה להנשא והא לא ידעינן כשרותו של הגט ואכתי איכא למיחש. ולהכי פליג על שיטת רש״י וס״ל, דמצד כשרותו של הגט לא חיישינן דהא נעשה במדינת הים בכשרות ולהכי לא בעינן שתאמר בפ״נ ובפ״נ וכדכתב רש״י - אולם פליג אדברי רש״י דמה שלא חיישינן שמא יערער הבעל הוא מחמת דגמר ומגרש, ודוק.

**ה.** והנפק״מ בהא, תהוי בגירושין שלאחר ל׳ יום, דלהר״ן כה״ג איכא חשש ערעור דאכתי לא נגמרו הגירושין ותו מצי הבעל לבוא ולערער, ומשא״כ אליבא דרש״י לא חיישינן לערעור ותו לא אכפ״ל שאכתי לא נגמרו ה-ל׳ יום - וכשר הגט משום שכבר נתגרשה במדה״י.

**ו.** והנה, יעויין ברמב״ם פ״ז מגירושין הכ״ד והכ״ה, שכתב שאשה עצמה שהביאה גיטה ״אינה צריכה לומר כלום והרי היא בחזקת מגורשת, הואיל וגט שבידה כתוב כהלכתו והעדים חתומים עליו״. ולכאו׳ דמדברי הרמב״ם משמע כדעת רש״י הנ״ל דכיוון שנתגרשה כבר תו לא חיישינן. (יעויין עוד באריכות לשון הרמב״ם היאך שכתב להוכיח דבריו). אך שיטת הראב״ד, יעויין בפי״ב מגירושין הי״ב שכתב הרמב״ם וז״ל: ״הוציאה גט מתחת ידה ואמרה גירשני בעלי בזה, הרי זו נאמנת ותנשא בו אף על פי שאינו מקויים״, והשיג בזה הראב״ד - דאע״ג שלא יצא עליו ערעור יתקיים בחותמיו. וכמו״כ בפ״ו מעבדים ה״ז כתב הרמב״ם וז״ל: ״כשם שהאשה עצמה מביאה גיטה ואינה צריכה לקיימו הואיל והגט יוצא מתחת ידה״ וכו׳, והשיג בזה הראב״ד, דטעם דברי הרמב״ם נובע מהגמ׳ הנ״ל (לקמן, כד׳ ע״א) ״מכי מטי גיטא לידה איגרשה״ - שפירשה הרמב״ם דמכיוון שמגורשת מיד בקבלת הגט אינה צריכה לקיימו,

ולכאו׳ זה אינו דהא ביאור קושיית הגמ׳ ״אשה מכי גיטא לידה איגרשה״ - הוא דאין מועיל שתאמר האשה בפ״נ ובפ״נ שהרי נתגרשה כבר בקבלתה ולא הוי בדיני שליחות, וממילא כשנפרש הכי את קושיית הגמ׳ ודאי דבעינן קיום ואע״פ שלא יצא עליו ערער. [ע״פ ביאור הלח״מ שם].

**איברא,** דהראב״ד (בהלכות עבדים הנ״ל) כתב וז״ל: ״והשכל מורה שאף אם לא יערער לא נתיר אשת איש ואיסור עבד בלא קיום הגט״. ודבריו מרפסן איגרי, דהא השתא לא אייתינן אלא להצילה מעיגונא ומאי שייכא הכא אשת איש. אלא, דלמה שחקרנו בריש דברינו בעינן למימר, דסבר הראב״ד שנתחדש בהתקנה שאין להשתמש בגט שיש בו חששות והוי תקנה בעצם הגט, ומשו״ה כה״ג הוי הולד ממזר, ולהכי הזכיר הראב״ד את עניין אשת איש.

**וא״כ** נפיק לן, דאף להראב״ד סבירא כהר״ן וכרש״י - דבתקנה נתחדש כצד בתרא דחקירתינו שלא יהא בגט חששות. אולם, לרש״י סבירא דכיוון שנתגרשה בקבלת גיטה תו לא חיישינן לחששות בהגט, אך הר״ן פליג עליה בהא, וס״ל דאכתי מיבעיא לן למיחש לערעור דבעל אומנם מכיוון שהיתה נתינה דבעל אמרינן דגמר ומגרש ומשו״ה לא חיישינן, ומשא״כ להראב״ד סבירא - דאכתי בעינן למיחש לערעור דבעל ומשו״ה בעינן שיתקיים בחותמיו ואע״ג דלא ערער הבעל.

סימן מז

## בדברי התוס׳ בד״ה ״אף המביא מרקם״, ובדיני רוב ומיעוט [ב׳ ע״א]

**שם** במתני׳, ״המביא גט ממדינת הים צריך שיאמר בפ״נ ובפ״נ, רבן גמליאל אומר אף המביא מן הרקם ומן החגר, ר׳ אליעזר אומר אף מכפר לודים ללוד״. ולקמן (ה׳ ע״א) מבואר, דפליגו ת״ק ר״ג ור״א - אי בעינן למימר בפ״נ ובפ״נ אף במובלעין וסמוכין או לאו, דלת״ק סבירא דבמובלעין וסמוכין לא בעינן למימר בפ״נ ובפ״נ, אך ר״ג פליג וס״ל דבסמוכין נמי בעינן למימר בפ״נ ובפ״נ ומשא״כ במובלעין, ובהא פליג עליה ר״א וס״ל דאף במובלעין בעינן למימר בפ״נ ובפ״נ.

**וביש״ש** כתב, דהמעליותא של מובלעין הוא רק כל כמה שהוי סמוכין, ומעליותא זו הויא בכפר לודים שמובלעת היא אך מאידך סמוכה ללוד. וכ״ה ברש״י, שכתב בד״ה ״ללוד״ וז״ל: ״שהיא סמוכה לה והיא מארץ ישראל״, הרי לנו דכל זמן שאין המובלעת סמוכה לא״י בעינן למימר בה בפ״נ ובפ״נ, ודוק.

**א.** הנה, דייקו התוס׳ בד״ה ״אף המביא מרקם״ מדברי ר״ג דס״ל דאף המביא מרקם ומחגר בעילמימר בפ״נ ובפ״נ, דברקם דרין בה ישראל. ובמהר״ם שיף כתב להכריח לדברי התוס׳, דהנה, אי נימא שברקם לא דרין ישראל ונזדמנו לשם אנשים מעלמא רחוקים מארץ ישראל - פשיטא שבעו למימר בפ״נ ובפ״נ דסו״ס הוו מחו״ל, ואי נימא דאותם שכתבו להגט ברקם גרים בסמוך - מאי איריא ר״ג למימר דאף המביא מן הרקם צריך לומר בפ״נ ובפ״נ הא דין אחד הוי לכל הנך מקומות, ובע״כ דדרו בה ישראל ואפ״ה בעינן למימר בפ״נ ובפ״נ. ולדבריו נפיק, דהיכא שבאו בני א״י וכתבו להגט ברקם לא בעו למימר בפ״נ ובפ״נ, משום דהוי דין באנשים ולא דין בהמקום. והקשו התוס׳, דהנה בנדה (נו׳ ע״ב) אשכחן לפלוגתת רבנן ור״י גבי כתמים הבאים מרקם - דרבנן ס״ל דטהורים, ומאידך, ר״י פליג וס״ל דטמאים הם מפני שהם גרים וטועים, ומדברי רבנן דהכתמים הבאים מרקם טהורים - משמע דאין דרין בה ישראל, דאלת״ה תקשי לן אמאי טהורים הם, וא״כ צ״ב בדברי ר״ג דס״ל דברקם

דרין ישראל. (ולקמן אי״ה נביא לדברי המהר״ם שיף והמהרש״א, שכתבו דקושיית התוס׳ הויא אף לשיטת ר״י).

**(יעויין** עוד במהרש״א שנתקשה אמאי לא נימא דתרי רקם הוו, כדביארו התוס׳ בד״ה ״אשקלון כדרום״, וממילא נימא דרקם דמתני׳ הויא בחו״ל אך רקם דמסכת נדה הנ״ל הויא בא״י. וכתב, דלא תרצו התוס׳ הכי משום דלא מסתבר שברקם דחו״ל דרים ישראל וברקם שבא״י דרים עכו״ם. אך המהר״ם כתב, דתרי מקומות אמרינן דווקא במשנה ופסוק אך בשני משניות לא אמרינן הכי משום דלא מסתבר שנחלקו בהם. וכבר נתקשה הרש״ש ע״ד המהרש״א, דבחו״ל פשיטא שדרו ישראל כדחזינן במתני׳, וא״כ מפני שהויא בחו״ל לא הוי סברא למימר דאין דרים בה ישראל. וכן נתקשה בדברי המהר״ם, דחזינן בערכין (לב׳ ע״ב) דתרי ירושלים הוו ואף דתרוייהו הוו במתני׳, וע״ש עוד מש״כ בזה).

**ותירצו** התוס׳, דלעולם ישראל נמי דרין ברקם, ומה שמטהרין רבנן להכתמים הבאים משם - הוא דישראל מצניעין כתמיהם, ומשו״ה כשנמצאים כתמים ודאי של גויים הוו, ומשא״כ לר״י סבירא, דאותם שנוהגים תורת עכו״ם גרים וטועים הם ומשו״ה כתמיהם טמאים.

**ב.** ובביאור הנ״ל כתב המהרש״א, דבהוו״א סברו התוס׳ דרבנן שמטהרים לאותם הכתמים - ס״ל דכל הדרים ברקם גויים הוו ומשו״ה כתמיהם טהורים, אולם לר״י סבירא, דהגם שבכל דבר נוהגים הם תורת גויים - כבר היו גרים וטועים להיות ישראל משומדים שכתמיהם טמאים. ובמסקנת דבריהם, סבירא להו להתוס׳ דלכו״ע ישראל נמי דרים שם, וסבר ת״ק שכל ישראל הדרים שם ישראל גמורים הוו ומצניעים כתמיהם - ומשו״ה כשנמצאו כתמים אמרינן דטהורים הם דודאי מעכו״ם קאתו, ומשא״כ ר״י ס״ל, דאותם שנוהגים תורת גויים רק לעניין שימור כתמיהם - טועים הם, ומשו״ה כתמיהם טמאים.

**ולדבריו** הקדושים בביאור ההוו״א דהתוס׳ נפיק, דקושיית התוס׳ הויא בשיטת ר״י נמי, משום דהגם שגרים הוו וכתמיהם טמאים מ״מ נהגו תורת גויים לכל דבריהם, וא״כ תקשי ממתני׳ - דהיאך איכא היכי תמצי שיביאו גט מרקם ומחגר הא ליכא שם אנשים דנהגו בדיני ישראל, ודוק. וכ״כ במהר״ם שיף.

**ולענ"ד** צ"ב בדברי המהרש"א, דאמאי הוצרך לפרש במסקנת התוס' דר"י ס"ל דאותם שנוהגים תורת גויים נהגו הכי רק לעניין שימור כתמיהם, הא כיוון דהשתא סבירא לן דלעולם ישראל נמי דרין בה - מצינן למימר בדברי ר"י אף כההוו"א דאותם שנוהגים תורת גויים נהגו הכי לכל דבריהם, ומי הכריחו, וצ"ע.

**ג.** הנה צ"ב בדברי התוס', דלעולם נימא דדרין בה ישראל אך מיעוט הוו, ומשו"ה ס"ל דהכתמים הבאים מרקם טהורים דברוב ומיעוט אזלינן בתר הרוב, ומשא"כ ר"י דפליג וס"ל שהכתמים טמאים - הו"א דלדידיה לא אזלינן בהא בתר הרוב. (וגם אי נימא הכי, אכתי יל"ע בדברי ר"י אמאי ס"ל הכי).

**ואפשר** לומר בזה, כיסוד השמ"ק (ב"מ, ו' ע"ב) והש"ש (ב', פט"ו). דהנה, בב"מ (ו' ע"ב) חזינן "קפץ אחד מן המנויין לתוכן כולן פטורים" והוא משום ד"עשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק", ובשמ"ק בד"ה "קפץ אחד מן המנויין" אייתי להתוס' שהקשו דנוציאם אחד אחד ונימא כל דפריש מרובא פריש ויתחייבו במעשר, ותירץ השמ"ק בתירוצו השני - דהגם שאמרה התורה דניזיל בתר רובא לא הוי בתורת ודאי אלא בתורת ספק, ולהכי לא חשיב עשירי ודאי וממילא דאינם מתחייבים במעשר, (וא"כ כל מה דאזלינן בתר רובא הוא מדין הנהגה. ומה שפעמים אשכחן דרוב הוי חזקת בירור, הוא, דווקא ברובא דליתיה קמן אך ברובא דאיתיה קמן לא אזלינן בתר רובא). והנה קיי"ל דספק טומאה ברה"י ספיקו טמא, וא"כ גם אי ניזיל בתר רובא הוו הכתמים שבאים לארץ ישראל ספק - וספק טומאה ברה"י ספיקו טמא, ואם בכל זאת סברו רבנן דהכתמים טהורים כתוב כאן דלא דרו בה מיעוט ישראל, ודו"ק.

**ובאו"א** נראה לבאר, דהנה בקוב"ש (כתובות, אות לז') אייתי רא"ו מהגרח"ס - דבדין כל דפריש נתחדשו ב' דינים, א. שכל חתיכה שאינה במקום קביעותה ראוי לדונה כאילו היא מהרוב, ב. שאנו דנים את מעשה הפרישה כאילו הוא נעשה מהרוב. והנפק"מ, דלדין הראשון כל כמה שאין הרוב לפנינו לא אמרינן הכי, ומשא"כ להדין השני אכתי דיינינן שפרש מהרוב. ולפ"ז, ה"ה הכא כשאתו הכתמים מרקם לא"י כבר אין הרוב לפנינו וממילא דתו לא אמרינן להדין של כל דפריש מרובא פריש - ולהכי הדרינן לדיוקא דהתוס' דליכא התם ישראל, ודוק.

סימן מח

## בהא דתנן "ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו", ובסוגיא דטענינן [ב' ע"א]

**בהא** דתנן, "המביא גט בארץ ישראל אינו צריך שיאמר בפני נכתב ובפני נחתם, ואם יש עליו עוררים יתקיים בחותמיו".

**א.** הנה ביאר רש"י, דעוררים הוא שהבעל מערער שהוא מזוייף, והטעם שפירש כן, הוא, דאי נימא דאתו עדים למימר שהוא מזוייף הוו תרי ותרי. עוד ביאר רש"י, דיתקיים בחותמיו, הוא, שיעידו העדים על חתימת ידיהם או שעדים אחרים יכירו חתימתם. ובדבריו הק' צ"ב, אמאי לא אייתי להא דתנן בכתובות (יח' ע"ב) שאפשר לדמות החתימות עם שטר מקויים אחר.

**והנה,** בבית שמואל (אהע"ז, סי' קמא' סק"ע) כתב בשיטת הרמב"ם והשו"ע, דאע"ג דקיי"ל דעדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי"ד, מ"מ כשיטען הבעל מזוייף בעינן לקיים להשטר מדאו' - דכל מה דבעינן לקיים הגט באמירת בפ"נ ובפ"נ לא הוי אלא דרבנן. ובקצה"ח (סי' מו' סק"ח) כתב, שקיום שטר שנעשה ע"י דימוי חתימות לא הוי אלא דרבנן. וא"כ, א"ש אמאי לא כתב רש"י לאופן זה של קיום הגט, דהא הוי דרבנן וכשהבעל טעין מזוייף בעינן קיום דאו' ומשו"ה לא מהני.

**איברא,** דאכתי צ"ב בדבריו דרש"י - דאמאי כתב בערעור הבעל רק הי"ת של מזוייף הא לשמה נמי מצי טעין, וכדביאר הרמב"ם בפיהמ"ש, וז"ל: "עוררין, רוצה לומר, אם ערער הבעל ואמר אני לא גרשתיה וזה הגט מזוייף ואני לא כתבתיו, או שיפסול אותו בצד מצדדי הפסלנות", וא"כ אמאי לא ביאר רש"י דאף לשמה מצי טעין, וצ"ב.

**ב.** ובתוס' ד"ה "אם יש עליו עוררין יתקיים בחותמיו", דייקו ממתני' דכל זמן שלא בא הבעל וערער נישאת על פי הגט ולא טענינן מזוייף, והטעם הוא - דמשום עיגונא אקילו בה רבנן, אולם בממון טענינן מזוייף לנפרע שלא בפניו מיתומים ומלקוחות, דאלת"ה לא שבקת חיי לכל בריה - שכן כל אדם יוכל לכתוב שטר מלוה ולהחתים עדים מעצמו ולטרוף מיתומים ומלקוחות.

**ג.** לעיל (סי׳ מו׳), אייתינן לדברי הראב״ד בפ״ב מגירושין ה״ב - ובפ״ז מגירושין הכ״ד והכ״ה, דבעינן קיום בגט ואע״פ שלא ערער בעל. ודבריו צ״ע, הא במתני׳ חזינן דהמביא גט בא״י אין צריך לומר בפ״נ ובפ״נ וא״כ אמאי בעינן קיום, ובלח״מ יליף בדברי הראב״ד - דאיירינן באשה המביאה גיטה מחו״ל לא״י וכיוון דאינה נאמנת משום שנתגרשה בחו״ל בעיא קיום. וביאור הלח״מ לא הוי אליבא דהר״ן (בד״ה וכתב רש״י, עמוד ד׳ מדפי הרי״ף, מהדורת עוז והדר) והרמב״ם (בפ״ב מגירושין ה״ב ובפ״ז מגירושין הכ״ד והכ״ה) שנתבארו בסי׳ הנ״ל, דהא לדבריהם כה״ג ליכא להתקנה דבפ״נ ובפ״נ ולא בעינן קיום.

**אבן,** דבר זה דחוק עד למאוד, דהנה, בפי״ב מגירושין לא הוזכר בדברי הרמב״ם דאיירינן באשה המביאה גיטה, ובפרט שגם שם השיג הראב״ד בדברי הרמב״ם וס״ל דבעינן קיום. ודוחק לומר דזוהי כוונת הרמב״ם במש״כ שם בהכ״ד ״וכמו שביארנו״, דהא בפשטות כוונתו להדין שלא בעינן קיום.

**במהריב״ל** (הובא בלח״מ הנ״ל), למד בדברי הראב״ד - דאיירינן אפי׳ בגט היוצא מתחת ידה דכה״ג בעינן קיום, וכ״כ הבית שמואל (אהע״ז, סי׳ קמב׳ סקכ״ו). ותמה הלח״מ ע״ד, דא״כ בא״י נמי בעינן למיחש למזוייף, ואמאי אשכחן במתני׳ דא״צ לומר בפ״נ ובפ״נ. וביאר הבית שמואל, דיש לחלק בזה - דהמביא גט בא״י לא חיישינן לזיוף משום דאין אדם חוטא ולא לו, ומשא״כ באשה המביאה גיטה יש לחוש לזיוף דסו״ס נוגעת בדבר הויא. איברא, דבתורת גיטין (סי׳ קמב׳ סק״ד) תמה על חילוקו של הבית שמואל - דהא במסכתין חזינן דכל שליח חייב לומר להקיום דבפ״נ ובפ״נ, ולדבריו סגי לן בהסברא דאין אדם חוטא ולא לו. ועוד, דא״כ היאך נאמנת אשה המביאה גיטה לומר בפ״נ ובפ״נ הא בעינן למיחש לזיוף.

**והנראה** בזה, ע״פ משנ״ת באחרונים (ספר הזיכרון אהל יצחק, בשם מרן האבי עזרי זיע״א) - דסבר הראב״ד דהא דכתיב במתני׳ דבא״י לא בעינן למימר בפ״נ ובפ״נ, הוא, דהא פשיטא דכל האמירה היא רק לעניין מעשה הגירושין, אך לגבי להינשא פשיטא דבעינן לקיום הגט - דלולי הקיום לא הוי ולא כלום, ברם, בא״י חלים הגירושין גם לולי אמירת בפ״נ ובפ״נ ומשא״כ לעניין להינשא לאחר בעי הגט קיום. ונפק״מ, בגט הבא מחו״ל ואינו נעשה בפני השליח - דכה״ג לא חלים הגירושין דהא לא מצי למימר

בפ״נ ובפ״נ, ומשא״כ בגט הבא מא״י ואינו נעשה בפני השליח חלו הגירושין - אך אינה יכולה להנשא לאחר דהא לא מצי למימר בפ״נ ובפ״נ.

**ד. ובברכ״ש** (ב״מ, סי׳ יג׳ אות א׳) כתב, דהנה קי״ל דעדות הכתובה בשטר נעשית כמי שנחקרה עדותן בב״ד. וביאר רש״י (במסכתין, ג׳ ע״א), דהטעם לנאמנות הוא, משום דלא חציף איניש לזיופי ולהכי הוי עדות גמורה, אולם משרבו השקרנים קבעו חכמים דאי טעין מזוייף בעינן לקיים את השטר. ובהא יל״ח, דאפשר שתקנו חכמים דהשתא ליכא כלל חזקת שטרות דהא נתרבו השקרנים וחיישינן לזיופי, ומאידך אפשר דאכתי איכא חזקת שטרות - אלא דכיוון שנתרבו השקרנים תיקנו חכמים דהיכא שיערער הבעל בעינן למיחש בהא. ונפק״מ, דהנה כשפורע אדם את הלואתו כותב לו המלוה שטר פרעון, אך היכא שיאמר המלוה דשטר זה מזוייף - אי נימא כהביאור הראשון חשיב השובר כמאן דליתיה וליכא בהא חזקה כלל וכלל, אך אי נימא כהביאור השני לא מצינן לאפוקי ממון ע״י טענת המלוה.

**ויעויין בב״מ** (ז׳ ע״א), דכששניים אדוקין בשטר והשטר מקויים כה״ג לכו״ע יחולקו, אבל בשאינו מקויים וטעין הלוה פרעתי וממני נפל - אך המלוה טעין איפכא לא יחלוקו, דהא הלוה מקיימו ע״י דיבורו וקאמר דפרע והפה שאסר הוא הפה שהתיר. ומבואר מהא, דאפי׳ ללא טענת מזוייף לא חשיב שטר כלל היכא דאינו מקויים.

**ובביה״ל** (ח״ג, סי׳ מב׳ אות ג׳) הקשה בשם בנו, דנימא דנאמן מחמת מיגו דמזוייף ולמה לי הך טעמא. ותירץ, דהכא ליכא מיגו, משום דאי יימא מזוייף כתוב כאן שלא פרע וכשיבוא הלוה לקיימו יצטרך לפרוע הכל - אך כשיטען פרוע גם כשיבוא לקיימו ישלם רק חצי כדין שטר מקויים שיחלוקו, דסו״ס מוחזק הוא - ומשו״ה אמרינן להדין הפה שאסר הוא הפה שהתיר, משום שלאחר תקנת חכמים ליכא להדין שטר כלל ללא קיום.

**ובכתובות** (ט׳ ע״א) איתא לדברי רב - דהמודה בשטר שכתבו א״צ לקיימו המלוה, וממילא דאין הלוה יכול לטעון פרוע. והקשו התוס׳ (התם) דהא איכא מיגו דמזוייף, ותירצו, חדא, דירא לטעון מזוייף שמא יכחישוהו - ואידך, משם הקונטרס דכיוון שמדאו׳ עדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותן בבי״ד - ומדרבנן הצריכוהו קיום היכא שטעין מזוייף, להכי ליכא להאי מיגו דכל זמן

שלא טען מזוייף מאמינים אנו להעדים. וצ״ב בזה, דמה לי שלא טעין מזוייף, הא סו״ס אי הוי טעין מזוייף ליכא להדין דאו׳ דהעדים נאמנים ובעינן להקיום דרבנן. וביאר בזה הגרא״ז, דשני תירוצי התוס׳ חד הוו, ובאמת מה דליכא מיגו הוא מחמת שירא שיכחישוהו, אך מ״מ הוקשה להתוס׳ דבלא קיום הוי חספא בעלמא ואיכא הפה שאסר, ולהכי כתבו התוס׳ דליכא הפה שאסר דכל התקנת חכמים היא רק כשטעין מזוייף ולולי הודאתו איכא נמי שטר כראוי. וא״כ נפיק לן מדבריו, דהתוס׳ לא ס״ל כיסוד הביה״ל הנ״ל דמעיקרא לא חשיב שטר.

**ולפ״ז,** אפשר דבהא פליגו הראב״ד והתוס׳, דהראב״ד ס״ל כהביה״ל דללא קיום הוי חספא בעלמא ואיכא איסור אשת איש, אך הרמב״ם ס״ל כשיטת התוס׳ דכל זמן דליכא עוררים הוי השטר כראוי וממילא דשרי לה להנשא ואף ללא קיום.

**ה.** בר״ן (עמ׳ ו׳ מדפי הרי״ף, מהדורת עוז והדר), אייתי לשיטת התוס׳ דלא כשיטתייהו בסוגיין, והוא, דכי היכי דגבי גט לא טענינן מזוייף ה״ה בממון דיתומים ולקוחות דלא טענינן מזוייף, כיוון דהויא טענה דלא שכיחא. והוכיחו כן ממתני׳, דהמביא גט בא״י אינו צריך לומר בפ״נ ובפ״נ. חזינן מיהא, דהתוס׳ אזלו לשיטתייהו דהך תקנת חכמים הויא רק לאחר שטען מזוייף, וכל זמן שאינו לפנינו ואינו טוען מזוייף לא טענינן מזוייף כיוון דהשטר מעליא הוא.

**אך** התוס׳ בסוגיין פליגו, וס״ל דטענינן מזוייף כדנתבאר לעיל באות ב׳. ובטעמם י״ל, דלמדו כהביה״ל דהוי חספא בעלמא - ומתני׳ שאני דמשום עיגונא אקילו בה רבנן.

**ויעויין** בר״ן, שכתב לדחות לראיית התוס׳ מסוגיין גבי שאר ממון דלא טענינן מזוייף, כיוון שאין האשה ממונו של בעל היא - וברשות עצמה היא להנשא לאחר. ובפשטות הדברים, כוונת הר״ן דטענינן היינו - דכשאינו לפנינו ויש לו זכות טענה טענינן ליה, ומשא״כ באשה הבאה להינשא דליכא הוצאת ממון מן הבעל אלא רק דיני איסור והיתר כלפי האשה לא טענינן מזוייף - וזה מש״כ הר״ן ״לפי שאין אשה זו ממונו של בעל אלא ברשות עצמה היא להינשא״. אך אי נימא הכי, צ״ב, דסו״ס הויא אשתו של בעל, ובהא איכא פסידא לבעל - דהא מפסיד הבעל לפירות נכסי המילוג שלה וכמו״כ את מעשה ידיה. וצ״ל בזה, דפסידא זו אינה אלא תוצאה, ומשא״כ

הנידון שלפנינו הוי איסור אשת איש גרידא. ברם, אם כנים דברינו, תקשי היאך נאמן הבעל לומר בהאי גיטא דמזוייף הוא, הא לא הוי דיני ממונות, וצ"ב.

**וביאר** בזה מרן ריי"ז הלוי (ריש הלכות אישות), דבגירושין מה שנאמן הבעל לערער הוא לא משום דהוי בעל דבר - וכדכתב הר"ן "שאין האשה ממונו של בעל", אלא דנאמנותו הויא מחמת היותו בעל השטר, וממילא דנאמן הבעל רק בדברים הנוגעים בגוף השטר כגון דהוי מזוייף וכיו"ב - אך כל כמה שאין טענתו בדברים אלו, כגון שאין הגט נעשה לשמה דזה הוי מדיני כתיבת הגט שיעשה לשמה, כה"ג אינו נאמן.

ו. ולהמתבאר בדברי רבינו הרב זיע"א, א"ש קושייתינו דלעיל (סוף אות א') - אמאי לא כתב רש"י בערעור הבעל הי"ת שמערער שאין הגט נעשה לשמה, דסו"ס בהא לא מצי טעין הבעל, דהא אינו מחמת היותו בעל השטר אלא מדיני כתיבת הגט. ובאופן שדברי הרמב"ם בפיהמ"ש צ"ע - במש"כ שמערער הבעל בכל צד מצדדי הפסלנות, ובפרט שיעויין בדברי רבינו הרב שדייק ליסודו מדברי הרמב"ם, וצ"ע.

## סימן מט

# בעניין מוכח מתוכו אליבא דר״מ ור״א [ב׳ ע״ב]

**במתני׳** תנן, ד״המביא גט ממדה״י צריך שיאמר בפ״נ ובפ״נ״.

ובגמ׳ איכא פלוגתת רבה ורבא - אי טעמא הוי משום שבני מדה״י אינם בקיאים לשמה, או״ד משום דאין עדים מצויים לקיימו. ובטעמא דרבה דס״ל דטעם אמירת בפ״נ ובפ״נ הוא משום דאינם בקיאין לשמה, הקשתה הגמ׳ דליבעי תרי - מידי דהוה אכל עדויות שבתורה. והסיקה הגמ׳, דסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי ורבנן הוא דאצרוך, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן - והביאור בזה, דלעולם כיוון שסתם ספרי דדייני מיגמר גמירי דבעינן לכתוב להגט לשמה לא בעינן לעדים, ומה שבעינן עדים הוי גזירה דרבנן, והכא משום עיגונא אקילו בה רבנן להימניה לשליח.

**א.** בד״ה ״ורבנן הוא דאצרוך״ פרש״י, דהטעם שהצריכו רבנן לעדים, הוא משום דחיישינן שמא אשתכח כתוב ועומד, וכגון שנכתב לשם אחד מבני עירו ששמו כשמו ושמה כשמה ונמלך מלגרש.

**ויעויין** בתוס׳ בד״ה ״ורבנן הוא דאצרוך״ שהביאו לפרש״י, והקשו דממ״נ [ע״פ המבואר בדברי הרשב״א] - דהנה לקמן (כד׳ ע״ב) חזינן, דהיכא שליכא תרי יוסף בן שמעון באותו העיר לא חיישינן, ומה דחיישינן הוא דווקא בשהחוזקו, וא״כ הכא שלא הוחזקו אמאי חיישינן. ואי נימא דאעפ״כ איכא למיחש, הא חזינן התם ״כתב לגרש בו את הגדולה לא יגרש בו את הקטנה״, ודייקה הגמ׳ דקטנה הוא דלא מצי לגרש הא גדולה מצי לגרש, ואוקמינן דזה דווקא אליבא דר״א דס״ל דעדי מסירה כרתי - אך אליבא דר״מ דס״ל דעדי חתימה כרתי לא יכול לגרש להגדולה, משום דאין עדי החתימה מוכיחים שכתב את הגט להגדולה, וא״כ אליבא דר״מ תו לא מהני שיאמר השליח בפ״נ ובפ״נ. עוד הקשו בתוס׳, דבסמוך (לקמן, ג׳ ע״ב) אוקמינן מתני כר״מ, וא״כ תקשי דלר״מ מה יהני שיאמר בפ״נ ובפ״נ אליבא דרבה הא בעינן שיהיה מוכח מתוכו וליכא [וקושיא זאת תקשי דווקא בשהוחזקו שני יוב״ש]. עוד

הקשו, דלר״א דס״ל דעדי מסירה כרתי, גם אי נימא דאזלא מתני׳ כוותיה, תקשי, דהא בעינן שידעו העדים שהוי שלוחו של בעל וליכא.

**ב.** והנה, לקמן כד׳ ע״ב אשכחן בהתוס׳ - דגרסו בגמ׳ כהגירסא שלפנינו והיא ״בעדי מסירה ור״א היא״, ודייקינן מינה דלר״מ גם הראשון אינו יכול לגרש בו משום דאינו מוכח מתוך השטר. והנפק״מ בשיטת ר״מ ור״א בדין מוכח מתוכו, היא, דלר״מ שעדי חתימה כרתי מה שמחשיב את השטר לשטר הוא העדות שבשטר (אשוויי שטרא) - וממילא כשהעדות כתובה בשטר יש לשטר שם שטר, ומשא״כ לר״א שעדי מסירה כרתי העדות אינה צריכה להיות כתובה בהשטר ומהניא אף בע״פ ובגוונא שראו העדים את המסירה - ומה שבכ״ז חותמים העדים על השטר הוא מפני תיקון העולם, וממילא היכא שראו את הבעל אף אי איכא לן ב׳ יוב״ש נחשבת העדות למבוררת.

**אך** ר״ת גריס (עיין תורא״ש בד״ה ״בעדי מסירה״, וכ״מ קצת מדברי רש״י) להגמ׳ הנ״ל בלא להזכיר עניין ר״מ ור״א, דלעולם לר״מ ליכא לדין מוכח מתוכו. והקשתה הגמ׳, דבשעה שתבוא לינשא (ותוציא גט שנתגרשה כבר) תו אין לה ראיה משום דאיכא תרי יוסף בן שמעון, וע״ז תירצה הגמ׳, דאיכא עדי מסירה וזה אף אליבא דר״מ דס״ל דהיכא שאיכא עדי מסירה אית לה הוכחה ויכולה להינשא. ואזיל ר״ת לשיטתו (בדף ד׳ ע״א ד״ה ״דקיימא לן״, ובדף יז׳ ע״ב ד״ה ״עד שעת נתינה״), דאף לר״מ בעינן שיהיו עדי מסירה משום דאין דבר שבערוה פחות משניים. והקשה בזה רע״א, מלקמן (סג׳ ע״ב) ״האשה שאמרה התקבל לי גיטי, צריכה שני כיתי עדים שנים שאומרים בפנינו אמרה ושנים שאומרים בפנינו קיבל וקרע״, חזינן מהתם - דהגם שעדי המסירה לא ראו את מינוי השליח מהני, וא״כ מוכח להדיא דליכא חסרון במה שאין העדים יודעים שעשאו הבעל שליח.

**ג.** והנה, כתב הגרנ״ט ליישב. דלר״מ דס״ל דעדי חתימה כרתי, מה שמועילה חתימת העדים על הגט ואף קודם שניתן הגט שהוא מעשה הגירושין, הוא, דבגזה״כ של שטרות נתחדש שכיוון שנעשה הדבר על דעת המתחייב כבר נתקיים השטר. ולפ״ז, הכא שהוי שליח להולכה ולא ידעו העדים שהוא שליח הבעל - משום שאינם יכולים לברר מי הוא הבעל, תו לא יכולים אותם עדי מסירה אליבא דר״א לאשוויי שטרא דהא ליכא דעת המתחייב, ומשא״כ בהא דלקמן (סג׳

ע״ב) איירינן דהוי שליח קבלה וא״כ איכא דעת המתחייב דהא נקט להגט בידיה.

**איברא,** דדבר זה מחודש טפי, משום שבפשטות כל הגזה״כ הנ״ל הויא רק אליבא דר״מ - אך לא אליבא דר״א משום שאשוויי שטרא הוא ע״י המסירה ולא ע״י החתימה שבהגט.

**אלא,** שלשיטת הרמב״ם ועוד מן הראשונים - דס״ל בדעת ר״א שבעינן עדי מסירה וגם עדי חתימה, א״ש, ודוק. ומ״מ יל״ע בזה טובא, דדחיקא מילתא לומר שנתחדש בדין שטרות ב׳ גזה״כ.

**ד.** אולם, בקה״י (סי׳ ב׳) כתב ליישב בגוונא אחריתי. והוא, בהקדם דברי הגמ׳ לקמן (פו׳ ע״א), היכא שנעשו ב׳ גיטין ששמותן שווים ונתערבו זה בזה נותן שניהם לזו ושניהם לזו, מאן תנא, אמר ר׳ ירמיה דלא כר״א - דהא לר״א דעדי מסירה כרתי הא לא ידעי מאן קא מגרשה - והטעם הוא דהעדים צריכים לראות נתינה מבוררת, וע״ז אהדר ליה אביי דלא בעינן נתינה לשמה וא״ש אף לר״א. והקשה הגר״ח, דאליבא דר״ת דס״ל דלר״מ בעינן נמי עדי מסירה (וכמבואר לעיל) - א״כ אף לר״מ בעו לראות את המסירה דהא אין דבר שבערוה וכו׳, וממילא דאף לר״מ לא א״ש דהא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה. וביאר הגר״ח, דלר״מ, ליכא בעדות עדי המסירה כוח לפעול בהשטר כלל וכלל, ומשא״כ לר״א שעדי המסירה הם הם הפועלים את חלות השטר ומשו״ה תקשי אליבא דר״א דהא לא ידעי בהי מינייהו קא מגרשה, ועל הא אהדר אביי דליכא נתינה לשמה. וא״כ נפיק לן, דלהגר״ח יש ב׳ עדויות, חדא עדות על מעשה יבש, ואידך, עדות הפועלת חלות בהשטר.

**הנה** יל״ח בעדות דעדי מסירה, דאפש״ל דבעינן שעדות העדים תהיה מבוררת לגמרי - ובהא פליגו ר״מ ור״א האם בעינן שהבירור יהיה בשעת חתימת העדים או דבעינן שהבירור יהיה בשעת המסירה, אך אפשר, דלעולם עדות העדים חשיבא עדות והגם שאינה ברורה לגמרי ויוצרכו הבי״ד להשלים בירור העדות - ברם, כיוון שבדיני השטר נתחדש שמוכח מתוכו הוא מדיני הכשר השטר, סבר ר״מ שהגם שליכא חיסרון בעדות מ״מ איכא חיסרון בגוף השטר דהא אין מוכח מתוכו, ומשא״כ לר״א סבירא - דכיוון שכל זמן שמבררים העדי מסירה בצירוף השטר מי הוא אותו יוב״ש שפיר האי שטרא ומהני.

ולפ״ז, א״ש קושיית רע״א, דמה שהוקשה לרע״א מלקמן (סג׳ ע״ב) איירי בשלא הוחזקו שני יוב״ש, וא״כ כה״ג לא אכפ״ל שלא ידעו העדים שהוי שלוחו של בעל דסו״ס הדבר מבורר להדיא בהגט, אך השתא שהוחזקו, ואין הדבר מבורר לא בגט ולא לעדים - משום שלא ראו העדים באיזה יוב״ש עסקינן, משו״ה מקשו התוס׳ דלר״א נמי בעינן למידע וליכא.

## סימן נ

# בעניין הנאמנות בכתב ידו [ג׳ ע״ב]

**בהא** דתנן (סוע״א), ״ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה, מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה ... וכי תימא לעולם ר״א היא וכי לא בעי ר״א חתימה מדאורייתא - מדרבנן בעי, והא שלושה גיטין פסולין דרבנן ולא בעי ר״א חתימה לשמה, דתנן ג׳ גיטין פסולים ואם ניסת הולד כשר - כתב בכתב ידו ואין עליו זמן״ וכו׳.

**א.** לקמן פו׳ ע״א במתני׳, תנן להאי משנה ״ג׳ גיטין פסולין ואם ניסת הולד כשר״, ובביאור המ׳ איכא בדברי רש״י ב׳ מהלכים. חדא, דלר״מ דס״ל דעדי חתימה כרתי א״כ בְּכָתַב בכתב ידו ואין עליו עדים בעינן שיהא הולד ממזר, ומכיוון שבגמ׳ חזינן דמוקמינן בהא כר״מ בעינן למימר דכתב ידו נאמן מדין בע״ד - וביאור הדברים, דכיוון שיש בדבר נאמנות של עדים א״כ עד כמה שחזינן לכתב ידו וידעינן שהוי כתב ידו איכא נאמנות בהשטר, ולהכי חשיב דאיכא עדים ואיכא אשוויי שטרא ומשו״ה אם ניסת הולד כשר, ומה שמדרבנן הולד פסול, הוא, מחמת דגזרו ביה רבנן דלא ניתי להכשיר בכתב סופר. ואידך (להב״ח גרסינן רק למהלך זה), דגם אי נימא שליכא דין הודאת בע״ד בגט, מ״מ כיוון דכתיב ״וכתב ונתן״ נתחדש שכתיבת הבעל מהניא ואע״פ שליכא עדים.

**ובחידושי** הרשב״א (יבמות, לא׳ ע״ב) אשכחן דס״ל כרש״י במהלך השני, דהנה כתב, דכי היכי שנאמן ע״א להעיד בסוטה משום דאיכא גזה״כ ד״ועד אין בה״ - ה״ה הכא ב״וכתב ונתן״ נתחדש שאיכא חלות גט בהנאמנות שהתורה נתנה לו.

**ברם,** מרש״י משמע דהגזה״כ ד״וכתב ונתן״ לא שייכא בדעת ר״מ כלל, דהא לר״מ ״וכתב״ אזיל אחתימה דבה בעינן שתהא לשמה מחמת שעדי חתימה כרתי. אולם להרשב״א (הנ״ל) וכ״ה בנמוק״י (ביבמות ל׳ ע״ב), אזלא האי גזה״כ אף בשיטת ר״מ. ובהא צ״ב, דהא לר״מ לא מצינן למימר הכי, וכדבואר.

**ובפלוגתתם** נראה. דהראשונים ילפו דכתב ידו חשיבא עדות גמורה, (רשב״א - ״איכא למימר דכתב

ידו כמאה עדים דמי", נמק"י - "דכיוון דכתיב וכתב לה הרי כתב ידו כעדים גמורים") ומשו"ה א"ש אף לר"מ דהא הוו העדים עדים גמורים וא"כ איכא בהא חתימה נמי, ומשא"כ לרש"י סבירא (במהלך השני) - דבגזה"כ נתחדש שכתב יד הבעל פועל חלות בהגט ולא הוי כלל מחמת עדות, ומשו"ה סבר דזה לא הוי בדעת ר"מ.

**ב.** וביבמות (הנ"ל) כתב רש"י בד"ה "כתב בכתב ידו", וז"ל: "דקיימא לן הוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין, אלמא כתב ידו בלא עדים מילתא היא", ומבואר בדבריו כמהלך הראשון שביאר במסכתין (פו' ע"א). וצ"ב בזה, דאפשר דבהא דאייתי רש"י מהוציא עליו כתב ידו שהוא חייב לו גובה מנכסים בני חורין - מהני רק מחמת הודאת בע"ד אך מ"מ לא עבדא הודאתו אשוויי שטרא. ויש ליישב בזה, דהנה שיטת הרשב"ם (ב"ב, קעו' ע"א) דבכתב ידו איכא תורת שטר, וממילא דמצי טעין ליה שטרך בידי מאי בעי, ולהכי מדייק רש"י שבהודאת בע"ד איכא כוח לאשוויי שטרא.

**והקשה** בזה הנמק"י (הנ"ל), היאך קא מדמי רש"י כריתות לשאר שטרות, הא בשאר שטרות בעינן הודאה גרידא ומשא"כ בכריתות. ותירץ הנמק"י, דמה דמהני כתב ידו בגט - הוא משום דכתיב "וכתב" ובהא נתחדש דהוי כעדים גמורים, וכמהלך השני שנתבאר בדברי רש"י.

**ג.** בקושיית הנמק"י הנ"ל אפשר, דכוונתו הויא, דלאשוויי שטרא בעלמא מהני אך לאשוויי שטר קניין ככריתות לא מהני. ולזה תירץ הנמק"י, דבגט איכא גזה"כ שחשיב עדים גמורים ומשו"ה מהני.

**אלא,** שבברכ"ש (סי' יא' ס"א) אייתי להגרח"ס שדחה זאת, דאי נימא הכי היאך יהני אשוויי שטרא דכתב ידו בשאר שטרות וכגון בשטר מתנה שחשיב שטר קניין. וביאר הגרח"ס (הובא בברכ"ש הנ"ל), דהנה דעת התוס' (לקמן ד' ע"א, בד"ה דקי"ל וכו') דלשיטת ר"מ דס"ל דעדי חתימה כרתי - בעינן שיהיו עדי מסירה בשעת מסירת הגט לאשה או לשלוחה, משום שאין דבר שבערוה פחות משניים, אך הרי"ף (עמ' קמג', בדפי הרי"ף מהדורת עוז והדר) פליג בזה וס"ל דלא בעינן. ולפ"ז הקשה הנמק"י על דברי רש"י, דהודאת בע"ד אין בכוחה לעשות עדי קיומי, [או משום דבגירושין לא הבעל לבד הוא הבעל דבר, או משום דעדי קיומי הוי עדי מציאות בכדי שיהיה הדבר אלים, ומשא"כ כתב ידו שהוי נאמנות גרידא], וממילא דתו לא מצינן לדמויי

כריתות לשאר שטרות - דבשאר שטרות לא בעינן שיהיו עדי קיומי ומשו"ה מהני ההודאה, ומשא"כ בכריתות שבעינן שיהיו עדי קיומי לא מהני הודאתו. וע"ז תירץ הנמק"י, דאיכא גזה"כ ד"וכתב ונתן" שנתחדשבה שכתב ידו נאמן - וכהרי"ף דס"ל דלא בעינן עדי קיום, ומשא"כ רש"י ביבמות שכתב דכתב ידו בלא עדים מילתא היא, ס"ל כשיטת התוס' דבעינן עדי קיומי, וממילא דלא תקשה קושיית הנמק"י בדברי רש"י - דכיוון שהעדי חתימה אתו רק לאשוויי שטרא ולא לקיומי, א"כ שפיר מדמינן כריתות לשאר שטרות.

**ד.** אלא, שאכתי צ"ב בדברי הנמק"י, שהגם שס"ל כהרי"ף דלא בעינן עדי קיומי - והעדי חתימה הם הם הפועלים את הקיום בהגט, השתא שכתב ידו של הבעל הוא הפועל את מעשה הגירושין כעדי חתימה - מ"מ לא הוי אלא בתורת נאמנות, וא"כ היאך יתקיים הגט. ולהמתבאר בריש דברינו - דלהראשונים דס"ל דהגזה"כ אזלא אף בשיטת ר"מ, ומשו"ה סבירא להו שכתב ידו חשיב עדות גמורה, לא תקשי, דכיוון דכתב ידו הוי בתורת עדות גמורה א"כ כתב ידו פועל את קיום הגט נמי ושפיר מתקיים הגט, ודוק.

[**יעויין** בחידושי ר"ח הלוי על הרמב"ם - פ"ו מגירושין ה"ט בד"ה "ובפ"ג מהלכות אישות הט"ו", מה שביאר בפלוגתת הרמב"ם והראב"ד גבי שליח הולכה בקידושין אי בעינן עדים שיראו את מעשה המינוי או לאו. ובמה שביאר הגרח"ס בפלוגתתם משמע כדברינו השתא בשיטת הנמק"י, ודוק ותשכח].

**ה.** בתוס' בד"ה "שלושה גיטין פסולין" (בסוגיין), כתבו, דכתיבת הבעל מועילה טפי מהחתימה משום "דאין לך חתימה גדולה מזו". ובביאור דבריהם הק' נראה, עפמש"כ לעיל בסי' מט' ס"ג משם הגרנ"ט - דבגזה"כ של שטרות נתחדש שבשעה שנעשה המעשה על דעת המתחייב כבר נתקיים השטר [ומשו"ה כותבים שטר ללוה אע"פ שאין מלוה עמו, וכמו"כ בגיטין], וא"כ השתא שחזינן את המתחייב בכתב ידו אין לך חתימה גדולה מזו. (וזה אף ללא הגזה"כ של "וכתב ונתן", ופשוט).

**ונפק"מ** בכל המתבאר עד השתא, תהוי היכא דאיכא כתב ידו בקידושין. דמצד הודאת בע"ד לכו"ע

לא מהני, ומצד הגזה"כ ד"וכתב ונתן" נמי לא מהני דהא הך גזה"כ הויא בגיטין גרידא, אולם - למה שחזינן בדברי התוס' שהקיום נעשה בדעת המתחייב יהני כתב ידו אף בקידושין, ודוק. (נפיק לן, דלשיטת הראשונים העדים הוו תוקף השטר, ומשא"כ להתוס' העדים הוו רק הי"ת).

## סימן נא

# בדין מזוייף מתוכו אי הוי מדאו׳ או מדרבנן, והטעמים בזה [ד׳ ע״א]

**לעיל** (דף ג׳ סוע״א וע״ב), בעיא הגמ׳ ״ולרבה דאמר לפי שאין בקיאין לשמה - מאן האי תנא דבעי כתיבה לשמה ובעי חתימה לשמה, אי רבי מאיר חתימה בעי כתיבה לא בעי - דתנן אין כותבין במחובר לקרקע כתבו על המחובר לקרקע תלשו חתמו ונתנו לה כשר, אי ר״א כתיבה בעי חתימה לא בעי״. ובהמשך השקו״ט בגמ׳ אשכחן ״אלא לעולם רבי אליעזר היא, וכי לא בעי רבי אליעזר חתימה היכא דליכא עדים כלל - היכא דאיכא עדים בעי, דאמר רבי אבא מודה רבי אליעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול״.

**חזינן** השתא, דלרבה דס״ל שטעם אמירת בפ״נ ובפ״נ הוא משום שאין בקיאין לשמה, סבירא דהתנא שמצריך בהגט כתיבה וחתימה לשמה הוא ר״א הסובר דעדי מסירה כרתי, ומה שסבר דלא בעינן החתימה לשמה הוא דווקא במקום שאין עדים - אך במקום שיש עדים בעינן שתהא החתימה לשמה, דהגם שסו״ס איכא עדי מסירה ואין העדי חתימה מועילים כלום - מ״מ כיוון שפסולים הם פסול השטר דהוי מזוייף מתוכו.

**א.** **הנה** כתב הרשב״א, דלהרי״ף **הסובר** (עמ׳ קמג׳ מדפי הרי״ף, מהדורת עוז והדר) **בשיטת** ר״א דהגם שעדי מסירה כרתי עדי חתימה נמי כרתי, א״ש הך טעמא דפסלינן מזוייף מתוכו, משום דחיישינן דלמא אתי למסמך עלייהו ללא עדי מסירה, ובכה״ג הוי שטר פסול דסו״ס לא חתמו העדים לשמה. [אומנם לשיטתייהו דרש״י ותוס׳ דס״ל בדעת ר״א דרק ע״מ כרתי, לא שייכא הך טענה. דהנה, כתב רש״י לקמן (כ׳ ע״ב) בד״ה ״ורבי אליעזר היא״ וז״ל: ״דאמר אי אפשר לגט בלא עדי מסירה״, וכן התוס׳ בסוגיין בד״ה ״דקיימא לן״ כתבו וז״ל: ״ולפיכך, צריך ליזהר שיהו עדי מסירה בשעת נתינת הגט דאינהו כרתי, דאי ליכא שם עדי מסירה אינה מגורשת].

**ב.** **לקמן** (י׳ ע״ב) כתב רש״י בד״ה ״מודה רבי אליעזר״ - שכיוון שנשתמש בעדים לצורך החתימה יבוא להכשירם במסירה ומשו״ה פסלינן.

ברם, בסנהדרין (כח׳ ע״ב) גבי שטר ״מתנתא דהוו חתימי עליה תרי גיסי, סבר רב יוסף לאכשורה ... אמר ליה זיל קניה בעדי מסירה כר׳ אליעזר, והאמר רבי אבא מודה רבי אליעזר במזוייף מתוכו שהוא פסול״, כתב רש״י בד״ה ״במזוייף מתוכו״ דכיוון שחתמו עדים פסולים הוי השטר חספא בעלמא. וצ״ב בזה, דסו״ס עדי מסירה כרתי, וא״כ מה אכפ״ל מהעדים החתומים בשטר. ועוד, דכל פסול הגט אינו אלא דרבנן. ועוד, דאמאי לא אזיל בהא רש״י כהנך טעמי דבסוגיין.

**ג.** ובד״ה ״מודה רבי אליעזר במזוייף מתוכו״ כתבו התוס׳, דטעם הפסול הוא - דאע״פ שהדבר אמת אין לעשות כן אלא בעדות הכשר.

**ד.** והנה, כתב הרי״ף (לקמן פו׳, עמ׳ קמג׳ מדפי הרי״ף מהדורת עוז והדר) דלר״א עדי חתימה נמי כרתי, דהא רב הוא דסבר הלכתא כר״א בגיטין, והכא (לקמן פו׳) סבר דכתב סופר ועד אחד הולד ממזר [אך שמואל פליג], וממה דחזינן התם דפליגי בכתב סופר וע״א משמע דהיכא שאיכא ב׳ עדים הגט והולד כשרים - ובע״כ דליכא עדי מסירה, דאי איכא עדי מסירה אף בכתב סופר ועד הולד כשר, וא״כ חזינן דעדי חתימה נמי כרתי [יעו״ש עוד, שהוכיח ממא דתנן ״העדים חותמים על הגט מפני תיקון העולם״]. וסיים הרי״ף לדבריו, דמה שמהני עדי חתימה הוי דיעבד אך לכתחילה בעינן שתעשה הכריתות על ידי עדי מסירה.

**ובמה** שסיים הרי״ף לדבריו, צ״ב טובא, דאי ס״ל שעדי חתימה נמי כרתי אמאי הוי רק דיעבד.

**עכ״פ,** יעו״ש בהרי״ף שאייתי לגאון שכתב להוכיח דלא כדבריו, דלעולם איירינן דאיכא עדי מסירה ומה שהולד ממזר הוא מחמת שהוי מזוייף מתוכו במה שאיכא רק ע״א. וברמב״ם אייתי נמי לשיטה זו בפ״ג מגירושין ה״ח, שכתב וז״ל: ״יש מי שאומר, שאם חתמו העדים שלא לשמה הואיל והוא כמזוייף מתוכו הרי זה גט בטל, וכן אם היה אחד מעדיו פסול או שהיה בו עד אחד בלבד כשר אע״פ שנמסר בעדים הרי זה גט בטל. ולא יראה לי דבר זה אלא כמזוייף לא מזוייף ודאי, והואיל ונמסר בעדים כשרים הרי זה פסול מדבריהם״. [ובהגהות רע״א על הרמב״ם כתב וז״ל: ״ואם ע״א חתום על הגט ונמסר לפני עדים ס״ל לרי״ף ורמב״ם דכשר״]. וצ״ב בשיטת הגאון הנ״ל, דהא מזוייף מתוכו לא הוי אלא איסור דרבנן וא״כ אמאי הוי הולד ממזר.

**ובברכ״ש** (סי׳ יב׳ ס״ד) כתב לבאר בזה, דלעולם, גם הגאון הנ״ל

ס״ל כהרי״ף שעדי חתימה נמי כרתי אך פליג עליה במה דס״ל דמזוייף מתוכו הוי פסול דאו׳ - דמכיוון שעדי חתימה כרתי איכא עדות בשטר שנחשבת עדות לאשוויי שטרא וכיוון שחתמו עדים פסולים איכא שטר פסול ותו לא אכפ״ל ולא מהני מה שאיכא עדי מסירה ומשו״ה פסול אף מדאו׳. ומשא״כ הרי״ף והרמב״ם דפליגי, סברי דאע״ג שאיכא פסלות בהשטר מחמת העדי חתימה, מ״מ לא הוי אלא פסול דרבנן דלאחר שאיכא עדי מסירה פקעי העדי חתימה וא״כ תו ליכא דין מזוייף מתוכו ולא עביד אשוויי שטרא.

**ולפ״ד,** אפשר לבאר מה שהקשנו לעיל בדברי הרי״ף שכתב דעדי חתימה הוי דיעבד, דבאמת שטר הוי עדות - ברם לכתחילה בעינן לראות את המסירה שהיא היא עיקרו של דבר ועל הא קא מסהיד, ומשו״ה חשיב עיקר העדות בהעדי מסירה דזה גוף המעשה, ובעדי חתימה נתחדש שהגם שלא ראו את המעשה מ״מ הוי כעדות על המעשה, משום שאיכא עדות על דעת המתחייב, (ולר״מ כיוון שבעינן שהעדות תהיה בשטר לא תקשי הנ״ל, וכדביארנו בסימנים הקודמים דהפעולה שנפעלת ע״י העדי מסירה לר״א - פועלים העדי חתימה לר״מ), ודוק.

**ה.** ומעתה, א״ש דברי רש״י בסנהדרין הנ״ל, משום דאי נימא שאזיל רש״י כשיטת הגאון שהביאוהו הרי״ף והרמב״ם, לא תקשי, דכיוון שהעדים פסולים משום שגיסים הם תו לא יהנו העדי מסירה והוי חספא בעלמא. אך הא דגיטין, הוא, דבגיטין סבר רש״י שרק עדי מסירה כרתי (וכדלעיל) וא״כ אין העדי חתימה פועלים מאומה - וכשאינם פועלים מאומה פסול נמי לא עבדו, ומשא״כ בגיטי ממון אף עדי חתימה כרתי ומשו״ה סבר רש״י בסנהדרין דהוי חספא בעלמא דסו״ס עבדו פסול בהגט.

**נפיק,** דלהגאון וכ״ה לרש״י מזוייף מתוכו בשאר שטרות הוי פסול דאו׳, ומשא״כ להרי״ף והרמב״ם הוי פסול דרבנן.

**ו.** והנה, הכא כתב רש״י דמזוייף מתוכו הוא משום דאינו ״לשמה״ (חד מנייהו). ובהא צ״ב, דהא לטעמא דלקמן (י׳ ע״ב) שחיישינן דלמא אתי למסמך עלייהו ולממסריה באפייהו ליכא למפסל בהטעם ד״לשמה״ - דסו״ס העדים כשרים. וכמו״כ בטעמא דהתוס׳ תקשי, דסו״ס ליכא פסול במה דחתמו שלא לשמה (כך הוקשה להתוס׳ בד״ה ״מודה״ וכו׳). ודחקו בזה התוס׳, דהפסול בזה הוא מחמת דגזרינן חתימה אטו כתיבה. ובדבר זה דחיקא

מילתא טובא, דבשלמא כשהעדים פסולים (קרוב או פסול) פסלינן דלמא אתי למימסך עלייהו, אך הכא לא שייכא הך טעמא דהתוס׳ במילתא דר׳ אבא - דהא ר׳ אבא איירי בפסולי עדות ולא בפסולי שטר.

**והביאור** בזה הוא, שכתיבה אטו חתימה לא הוי פסול בהגט, אלא דכיוון שאיכא חשש שאם החתימה לא תהא לשמה הכתיבה נמי לא תהא לשמה -א״כ איכא פסול בעצם העדות שנעשתה ע״י חתימתם, ומשו״ה מדמה הגמ׳ את דינא דר׳ אבא לדין עדים החתומים שלא לשמה, ודוק.

**ז.** והנה, ידועים ומפורסמים דברי מרן ריי״ז הלוי (בהלכות גירושין) דבשטר איכא ב׳ דינים, א. דיני השטר, ב. דיני הגירושין שאינם קשורים בהשטר. וא״כ כשבתורה נתחדש שבעינן שתהא הכתיבה לשמה יל״ח אי הוי מדיני השטר או מדיני הגירושין - ונפק״מ, היכא שלא כתב לשמה, אי הוי חיסרון בהשטר או דהשטר שפיר והחיסרון הוי חיסרון צדדי. וכתב הגרי״ז, דמהתוס׳ דידן אפשר להוכיח שדין לשמה הוי מדיני הגירושין ולא מדין השטר, דהנה, הקשו התוס׳ דהכא שהעדים כשרים ולא חתמו לשמה ליכא תקלה בהשטר - ובהא צ״ב, דסו״ס הנך עדים הוו חלק מהשטר דהא מפיהם ולא מפי כתבם אמר רחמנא וא״כ היאך נאמין לעדים, ובע״כ דנתחדש בהגזה״כ דעדים החתומים בהשטר הוו כחלק מהשטר, וא״כ אי נימא שבשטר נתחדש שהעדים צריכים לחתום לשמה מאי מקשו התוס׳ ״מה תקלה יש בכך״ הא איכא חיסרון בהשטר שלא נעשה כתיקונו, ומהנ״ל מוכח דלשמה הוי מדיני הגירושין ולא מדיני השטר, ומשו״ה קשיא להו להתוס׳ ״מה תקלה יש בכך״ דהא אין העדים קשורים כלל להשטר.

**אלא** שהדברים צריכים ביאור, דלעולם אפשר דמה שבעינן לשמה הוא מדיני השטר אך מה שכתבה התורה דבעינן ״לשמה״ אזיל על תורף הגט, וא״כ אכתי אין עדי החתימה קשורים לגוף השטר, באופן שהדרא קושיית התוס׳ ״מה תקלה יש בכך״, וצ״ע.

**ח.** איברא, דרבוותא קמאי (הרמב״ן, הר״ן והריטב״א) ביארו בסוגיין דלא כהתוס׳, דאליבא דהרי״ף שעדי חתימה נמי כרתי פשיטא שבעינן מדאו׳, אך מה שסבר ר״א דלא בעינן לשמה הוא רק היכא שאיכא עדי מסירה דעדי מסירה כרתי ואין העדי חתימה מועילים כלל. ולפ״ז, ביאור הגמ׳ הוי

- דלעולם מדין תורה כיוון שאיכא עדי מסירה לא בעינן לשמה אלא דחיישינן שמא לא ימצא עדי מסירה ויבואו להכשיר בהעדי חתימה שחתמו שלא לשמה, ומשו"ה פסלינן מדרבנן אף כשיהיו עדי מסירה.

**וברשב"א** חזינן דפליג אשיטתייהו. דהנה הוקשה לו, שהרי בתורה כתיב "וכתב" וא"כ אמאי בעינן שתהא החתימה לשמה, וא"ת שאזיל החתימה נמי - א"כ לעולם בעינן שיהיו החתימות לשמה ולר"א יהני בלא עדי חתימה היכא שאיכא עדי מסירה, ובע"כ דכשהתורה דיברה על הכתיבה (כדכתיב "וכתב") בכלל זה הוי התורף והטופס וא"כ אין כאן מעניין החתימה שבעינן שתהא לשמה. ומשו"ה ס"ל דהחתימה נעשית כחלק מכתיבת הגט, ומה שבעינן שיהיו החתימות לשמה הוא מכיוון שפעמים דליכא עדי מסירה והגט מתקיים ע"י החתימות, וממילא דהיכא שאין החתימות נעשות לשמה הוי כמזוייף מתוכו - ותו לא מצינן להוכיח כה"ג.

**וביאר** בזה מרן הגרב"ד בברכ"ש (סי' יב' ס"א, בד"ה "וביאור"), דכשהתורה כתבה "וכתב" אזיל האי "וכתב" על תורף השטר, ובכלל תורף השטר איכא כל דבר שהשטר צריך לו, וא"כ אין החתימות נעשות מכלל העדות שבשטר אלא מגופו של שטר.

**ט.** ובביאור פלוגתת הראשונים נראה, דפליגו בגדר הלשמה אי הוי מדיני השטר או מדיני הגירושין וכחקירת הגרי"ז דלעיל. דהרשב"א ס"ל דהלשמה הוא מדיני השטר - וא"כ נתחדש בזה דהחתימות הוו כחלק מכתיבת הגט ובהא בעינן שיהיו לשמה, וממילא היכא שאין העדים שבשטר חתומים לשמה השטר פסול. ומשא"כ להראשונים סבירא, דהלשמה הוא מדיני הגירושין וא"כ ה"וכתב" לא אזיל על החתימה - ואין העדי חתימה צריכים להיות לשמה היכא דאיכא עדי מסירה דסו"ס הגט נפעל ע"י העדי מסירה. אך כשיש רק עדי חתימה שהם הכורתים את הגט בעינן שיהיו לשמה, ומשו"ה ס"ל דפעמים בעינן שיהיו העדי חתימה לשמה ופעמים לאו.

**ולפ"ז,** א"ש דברי הגרי"ז הנ"ל, די"ל דהגרי"ז ס"ל כהרשב"א שלשמה הוי דין מדיני השטר, וכיוון שה"וכתב" דקרא קאי אף על החתימות - לכך כשאינם לשמה השטר פסול, ודוק.

## סימן נב

# בדין גוששת בספינה לעניין תרו״מ שביעית וערלה, והמסתעף גבי גיטין [ז׳ ע״ב]

**בגמ׳** ״תנא חדא המביא גט בספינה כמביא בארץ ישראל, ותניא אידך כמביא בחו״ל. א״ר ירמיה, לא קשיא, הא ר׳ יהודה והא רבנן. דתנן, עפר חו״ל הבא בספינה לארץ חייב במעשר ובשביעית - א״ר יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת אבל אין הספינה גוששת פטור. אביי אמר, הא והא ר׳ יהודה היא, ולא קשיא, כאן בזמן שאין הספינה גוששת כאן בזמן שהספינה גוששת.

**א.** ברמב״ם פ״א מתרומות הכ״ג, כתב וז״ל: ״עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ, בזמן שהספינה גוששת הרי הצומח בו חייב בתרומה ומעשרות ושביעית כצומח בא״י עצמה״. חזינן מדבריו דהרמב״ם דסבירא ליה דהלכתא כר״י דבזמן שהספינה גוששת חייב במעשר ובשביעית. ולכאו׳ צ״ב בדבריו, דהא הוי ליה להרמב״ם לפסוק לדברי רבנן כדקי״ל יחיד ורבים הלכה כרבים, וא״כ אמאי פסק הלכתא כדברי ר״י.

**והנה,** יעויין בתוד״ה ״אמר ר׳ יהודה אימתי״ שהאריכו בדבריהם להוכיח דר״י לפרושי דבריו דת״ק אתי (ומה דסבר ר׳ ירמיה הכא דפליגי, עיין בהתוס׳ בכמה אנפי). ולפ״ז, לא תקשי אמאי פסק הרמב״ם לדברי ר״י. ויעויין שכן כתב בכס״מ על דברי הרמב״ם, ע״ש.

**במל״מ** פ״ב מביכורים ה״ט, הקשה, דהנה בפ״י ממעשר שני ה״ה, כתב הרמב״ם וז״ל: ״הנוטע ברשות הרבים והנוטע בספינה, והעולה מאליו ברשות היחיד, והנוכרי שנטע - בין לישראל בין לעצמו, והגזלן שנטע, חייבין בערלה וברבעי״. וממה שלא חילק הרמב״ם בדבריו בין גוששת לשאינה גוששת, משמע דאפי׳ כשאינה גוששת אזיל האי דינא דחייבין בערלה וברבעי, ולכאו׳ דסתרו דבריו להדדי.

**ב.** וכתב המל״מ (הנ״ל) ליישב בזה, עפמש״כ הרמב״ם בפ״י ממעשר שני ה״ח, וז״ל: ״הנוטע בעציץ שאינו נקוב חייב בערלה. אע״פ שאינו כארץ לזרעים הרי הוא כארץ לאילנות״. וברדב״ז שם אייתי להירושלמי (פ״ק דערלה ה״ב) ״אמר ר׳ יוסי מפני

שהשורשין מפעפעים אותו". ולפ"ז כתב המל"מ - דכל דברי הרמב"ם והרדב"ז דאייתינן השתא אזלו רק באילנות ולא בזרעים, וא"כ לא קשה ולא מידי, דמש"כ הרמב"ם בפ"א מתרומות הכ"ג לחלק בין גוששת לשאינה גוששת איירי בזרעים דאין השורשין מפעפעים אותו ומשו"ה בעינן שתהא גוששת, אולם בפ"י ממעשר ה"ה שלא חילק בדבריו איירי באילנות - וכדכתב הרמב"ם התם "הרי הוא כארץ לאילנות", ומשו"ה אף בשאינה גוששת חייבת בערלה ובשביעית מחמת טעמא דר' יוסי דאייתי הרדב"ז.

**איברא,** דתקשי בהא דבשלמא לעניין חיסרון נקוב מהני לן מה שסופו לפעפע דנימא דחשיב השתא כנקוב, אולם בספינה לא בעינן שיהא נקוב כדביארו בסוגיין רש"י ותוס' (אי הויא הך ספינה של חרס אליבא דרש"י בד"ה "עפר חוצה לארץ הבא בספינה לארץ", או דהויא של עץ וכדכתבו התוס' בד"ה "עציץ נקוב") דאיכא יניקה - אך מ"מ איכא לן חיסרון במה שאינה גוששת, ובזה לא יהני לן כלל מה שסופם של השורשים לפעפע דסו"ס אין הספינה גוששת בקרקע, (קושיית האגלי טל, במלאכת קוצר סק"ו).

**ג.** **ובאגלי טל** (מלאכת קוצר, סק"ו) כתב לבאר בזה באו"א, דהנה כתב הרמב"ם בפ"א ממעשר ה"י, וז"ל: "אילן שנטעו בתוך הבית פטור מן המעשרות, שנאמר עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה. ויראה לי שהוא חייב במעשרות מדבריהם, שהרי תאנה העומדת בחצר חייב לעשר פירותיה אם אספן כאחת". ברם, גבי דין ערלה כתב הרמב"ם בפ"י ממעשר ה"ט, וז"ל: "ואילן שנטעו בתוך הבית חייב בערלה". [ובפשטות, הביאור בזה הוא דבערלה ליכא דין "השדה"]. וא"כ גבי תרו"מ שבעינן "שדה" כדכתיב "עשר תעשר את כל תבואך זרעך היוצא השדה שנה שנה" (דברים, יד' - כב') בעינן שתהא הספינה גוששת בכדי שיתקיים הך דינא, אך גבי עורלה (פ"י ממעשר שני ה"ה, הנ"ל) דכתיב "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל" (ויקרא, יט' - כג') - דהתם ליכא דין "השדה" חייב בערלה והגם שאינה גוששת, וכדאייתינן השתא מדברי הרמב"ם בפ"י ממעשר ה"ט.

**ובקה"י** (סי' ו') נתקשה בזה, דברמב"ם שאייתינן בריש דברינו (פ"א מתרומות הכ"ג) איתא דבזמן שהספינה

גוששת מחייב בשביעית נמי. והנה, בשביעית מספק"ל אי הוי דין ב"השדה" כתרומות ומעשרות או לאו, דהא בחדא זימנא כתיב "דבר אל בני ישראל ואמרת אלהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם ושבתה הארץ שבת לה'" (ויקרא, כה' - ב') - הרי לנו דלא תלי הדבר בדין "השדה", אך בחדא זימנא כתיב "ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה' שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור" (ויקרא, כה' - ד') - הרי לנו דתלי הדבר בדין "השדה". וא"כ אי בשאינה גוששת חשיב כבבית, כהא דפ"א ממעשר ה"י דהוי מדין "ארצך" ולא מדין "השדה", היאך פסק הרמב"ם דבשאינה גוששת פטור בשביעית, הא בבית מספק"ל.

**ד.** ומשו"ה כתב בקה"י, דכיוון שאין הספינה גוששת גרע מבית ולא חשיב גידולי הארץ ומשו"ה פטור בשביעית, ומשא"כ גבי ערלה הגם שאינה גוששת לא אכפ"ל ומחייבינן לה בערלה, משום דלא הוי מדין "שדך" ו"ארצך" אלא מדין ביאת ישראל לארץ כדכתיב "וכי תבאו אל הארץ ונטעתם כל עץ מאכל וערלתם ערלתו את פריו שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל" (ויקרא, יט' - כג'), ומשו"ה חייב.

**ה.** הנה יש לדקדק בדברי הרמב"ם.

חדא, דבפ"י מנטע רבעי ה"ח גבי הנוטע בעציץ שאינו נקוב כתב הרמב"ם "הרי הוא כארץ לאילנות" - ומאידך בפ"א מתרומות הכ"ג גבי עפר חוצה לארץ הבא בספינה גוששת כתב הרמב"ם "כצומח בארץ ישראל עצמה". ובהא צ"ב, אמאי שינה בלשונו שבחד דוכתא כתב לשון "כארץ" ובחד דוכתא "כצומח בארץ ישראל עצמה". ואידך, דהנה בפ"א מתרומות הנ"ל עסיק הרמב"ם בדיני חו"ל, וצ"ב בזה, דמה שייכא הך הלכתא בפרק זה והא כל מה דדיינינן השתא הוא אי איכא בהא יניקה או לאו. עוד צ"ב בסוגיין, וכ"ה בלשון הרמב"ם הנ"ל "עפר חוצה לארץ שבא בספינה" וכו', דאי דיינינן השתא אי איכא יניקה אי לאו מה אכפ"ל מהיכן אתי אותו העפר.

**אשר** ע"כ נראה בס"ד לבאר בזה.

דהנה, מקור דברי הגמ' שאייתינן בסוגיין הוי משנה במסכת חלה פ"ב מ"ב, והתם תנן, "עפר חוצה לארץ שבא בספינה לארץ חייבת במעשרות ובשביעית, אמר ר' יהודה אימתי בזמן שהספינה גוששת" וכו'. ובפי' מהר"י בן מלכי צדק (התם) בד"ה "עפר חוצה לארץ", כתב וז"ל: "פי'

הגדילין באותו עפר חייבין במעשרות ובשביעית דכתיב ׳כל מקום אשר תדרוך כף רגליכם בו לכם יהיה׳, כלומר עפר שאתם דורכים רגליכם עליה בארץ ישראל לכם תהא״, (יעויין עוד במסכתין ח׳ ע״א בסוף תוד״ה ״כיבוש יחיד״ שכתבו שכל מה שהיו כובשים מחו״ל היה קדוש, וזה מחמת הפסוק הנ״ל). וא״כ כתוב כאן, שכל הנידון השתא הוא - אם איכא בעפר חו״ל קדושת א״י או לאו.

**במקדש דוד** (להגר״ד רפאפורט הי״ד מראשי ישיבת ברנוביץ, תרומות סי׳ נה׳) **אייתי מהירושלמי** (חלה, פ״ד ה״ד) שירדן שנטל מא״י ושטף לסוריא הוי בחזקתו למעשר ולשביעית, דעפר א״י ששטף לחו״ל הוי בחזקתו כמקודם ומדאו׳. נפיק לן מדבריו הקדושים, כאותו היסוד דלעיל דקדושת א״י הוי קדושת העפר, ובכל מקום שאיכא מאותו עפר קדוש חייב במעשר דאו׳.

**ולאחר** דאתינן להכי נפיק לן, דלעפר הבא בספינה איכא דין חו״ל וכדתנן ״עפר חוצה לארץ״, ולקדש את אותו עפר לא מהני אא״כ הספינה גוששת דרק בכה״ג מתבטל אותו עפר לעפר הארץ וחל עליו דין כיבוש. ולפ״ז לא תקשי הנ״ל כלל, דמשו״ה כתב הרמב״ם בפ״א מתרומות הנ״ל ״כצומח בארץ ישראל עצמה״ דע״י שהספינה גוששת חשיב הך עפר כעפר הארץ וחייב בתרומה מדאו׳, ומשו״ה אייתי הרמב״ם להך הלכתא בשעה שעסיק בהלכות חו״ל, ולהכי הזכרנו בזה שהעפר אתי מחוצה לארץ וכדבואר. וכמו״כ א״ש אמאי גבי ערלה מתחייב והגם שאין הספינה גוששת - משום דסו״ס איכא יניקה והגם שלא חשיב א״י - ולהכי כתב הרמב״ם בפ״י מנטע רבעי הנ״ל לשון ״כארץ״ וכדביארנו השתא, ונפלא הדבר עד למאוד.

**(יעויין** עוד במקדש דוד הנ״ל, דאייתי להמשנה בכלים פ״א מ״ו ד״ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות, ומה היא קדושתה שמביאים ממנה העומר והביכורים ושתי הלחם, מה שאין מביאים כן מכל הארצות״. והקשה דלכאו׳ צ״ב בזה, דהא בתרו״מ נמי איכא מעליותא לא״י טפי מחו״ל. ותירץ, דלהמתבאר בדבריו שהוי דין בקדושת העפר, לא תקשי, דהא תרו״מ הוי מדין קדושת העפר וא״כ אף אם העפר נמצא בחו״ל איכא קדושה, ומשא״כ שאר מעלות דאתיא המ׳ הנ״ל לא הוו אלא מדין קדושת המקום - ושפיר שייך בהו הך לישנא ד״ארץ ישראל מקודשת מכל הארצות״, ודוק.

עוד כתב שם המקדש דוד, דהגר"א לא גריס בהך משנה "ביכורים" כיוון שביכורים נמי הוו מתנות כהונה וכתרו"מ - וכי היכי דבהא לא חשיב קדושה משאר ארצות בהא נמי לא חשיב. אולם, להרמב"ם מצינן שפיר למיגרס "ביכורים" דהא ביכורים לא שייכו אלא בא"י כדכתיב בקרא "אשר תביא מארצך" (דברים, כו' - ב') משום דהוי דין בהמקום, ודוק).

## סימן נג

# בדין כיבוש יחיד [ח׳ ע״א וע״ב]

**בסוגיין** אשכחן, ״תנו רבנן בשלושה דרכים שוותא סוריא לארץ ישראל ובשלושה לחוץ לארץ״. וביארה הגמ׳, ד״עפרה טמא כחו״ל, והמוכר עבדו לסוריא כמוכר בחו״ל, והמביא גט בסוריא כמביא בחו״ל. ובשלושה לארץ ישראל, חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל, והרוצה ליכנס לה בטהרה נכנס, והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים. חייבת במעשר ובשביעית - קסבר כיבוש יחיד שמיה כיבוש״.

**ומבואר** מהא, דמכיוון שאחד מן הדברים ששוותא סוריא לא״י הוא לעניין שחייבת במעשר ובשביעית - בעינן למימר דסברינן כמאן דס״ל דכיבוש יחיד שמיה כיבוש, דאלת״ה היתה סוריא פטורה ממעשר ושביעית כשאר חו״ל.

**א.** הנה כתב הרמב״ם בפ״א מתרומות ה״ד, וז״ל: ״סוריא יש דברים שהיא כא״י ... והקונה קרקע כקונה בא״י לעניין תרומות ומעשרות ושביעית, והכל בסוריא מדברי סופרים״. ומבואר מדבריו, דכל חיוב תרו״מ ושביעית בסוריא הוי מדרבנן.

**וכ״ה** לקמן (מז׳ ע״א), ״ת״ש ישראל שלקח שדה מעכו״ם עד שלא הביאה שליש, וחזר ומכרה לו - משהביאה שליש חייבת במעשר שכבר נתחייבה, נתחייבה אין לא נתחייבה לא. הכא במאי עסקינן, בסוריא וקסבר כיבוש יחיד לא שמיה כיבוש״. וכתב שם רש״י בד״ה ״בסוריא״ וכו׳, וז״ל: ״דמעשר דידה דרבנן״.

**ולהנ״ל** צ״ב, דלכאו׳ סתרו הסוגיות להדדי. דהא בסוגיין מוכח שסוריא חייבת במעשר ושביעית כא״י - ומכיוון שא״י חייבת בתרו״מ מדאו׳, א״כ סוריא נמי חייבת מדאו׳. ואילו לקמן אשכחן (וכן אשכחן בדעת הרמב״ם), דחיוב סוריא בתרו״מ לא הוי אלא דרבנן.

**אלא,** דבעינן למימר דסוגיין אזלא כמ״ד כיבוש יחיד שמיה כיבוש ומשו״ה הוי הך חיוב מדאו׳, ומשא״כ לקמן (וכן להרמב״ם) אזלא סוגיא כמ״ד כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש ומשו״ה הך חיוב לא הוי אלא מדרבנן.

**אך** מ״מ יל״ע בזה, דהא נפיק לן דגם למאן דסבירא ליה כיבוש יחיד

לאו שמיה כיבוש חייב במעשר ובשביעית, וא"כ אמאי הכא הוצרכה הגמ' למימר דהטעם שחייבת סוריא במעשר ובשביעית הוא מחמת שכיבוש יחיד הוי כיבוש.

**ב.** בכס"מ (פ"א מתרומות ה"ד) עמד בקושיא זאת, ותירץ בתרי אנפי. חדא, דשמא י"ל דאה"נ ומ"מ בעינן ליישב סוגיין גם כמ"ד דחיובה מדאו', ואידך משם הר"י קורקוס, דמסוגיין משמע שחיובה מדאו' הוא - דהא לישנא דסוגיין הוי "חייבת במעשר ובשביעית כארץ ישראל", וכי היכי דארץ ישראל חיובה מדאו' הוא ה"נ סוריא.

**עוד** י"ל בזה, דהנה לקמן (מז' ע"א) גבי קנין עכו"ם אי חייב במעשר או לאו, הסיקה הגמ' דאינו חייב משום דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, וכל מה דחייב מדרבנן הוי דווקא בקרקע של ישראל אך בקרקע של עכו"ם פטור. וכן מדוייק מדברי הרמב"ם הנ"ל שכתב "והקונה קרקע כקונה בא"י", ומשמע דמכיוון שכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש (כדבואר לעיל, וכדכתב הרמב"ם דהחיוב הוא מדברי סופרים) בעינן שיקנה מהעכו"ם קרקע דאז מתחייב מדרבנן. אולם, אי נימא דכיבוש יחיד שמיה כיבוש א"כ הך חיוב דאו' הוי - ולא בעינן שיקנה מהעכו"ם, דהא אין להעכו"ם כוח להפקיע מקדושת הארץ. ולפ"ז י"ל, דמשו"ה איתא בסוגיין להטעם של כיבוש יחיד שמיה כיבוש, מחמת דאיכא נפק"מ טובא אי הך חיוב דאו' הוי או דלמא דרבנן הוי.

**פש** גבן, לעיין ביסוד המח' אי כיבוש יחיד שמיה כיבוש או לאו שמיה כיבוש, ואי נימא דלאו שמיה כיבוש מה חיסרון איכא בהא.

**ג.** בסוגיין בד"ה "כיבוש יחיד" וכו' כתב רש"י, וז"ל: "דדוד שלא היו כל ישראל ביחד, כדרך שהיו בכיבוש יהושע שהיו כולם וכבשוה לצורך כל ישראל קודם חלוקה, אבל דוד לא כבש אלא לצורכו". ומבואר מדבריו, דבכדי שיהיה כיבוש רבים בעינן שיכבש ע"י כל ישראל וכמו"כ שתהא הכבישה לצורך רבים, ומשא"כ כיבוש יחיד כדוד הוא היכא שכבש בעצמו ולצורכו.

**נפ"ק** מהא, דלמ"ד כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, הוא מחמת שאין נכבש אלא לצורכו ובעצמו, וממילא ליכא בהא קדושת א"י דלאו שמיה כיבוש. וכמו"כ, ליכא נפקותא אי כבשינן את אותו המקום [סוריא] קודם שכבשו את כל א"י או לאו.

**ובתוד"ה** "כיבוש יחיד" וכו', אייתי מהספרי, דכיבוש רבים אינו

תלוי בכמות הכובשים, אלא דבעינן שקודם יכבשו את גבולות א״י ואפי׳ ביחיד ולאחמ״כ אפשר לכבוש מה שאינו בתחום א״י ואפי׳ ביחיד.

**ד.** ברמב״ם פ״א מתרומות ה״ב, כתב וז״ל: ״ארץ ישראל האמורה בכל מקום ... אינו נקרא ארץ ישראל כדי שינהגו בו כל המצוות״, וביאר המהר״י קורקוס (בד״ה ״וכתב רבינו״ וכו׳) דבארץ ישראל איכא מעט קדושה אף קודם הכיבוש משום שהיא הארץ שניתנה לאאע״ה - ומה שכובשים את א״י, הוא בכדי שיחולו שם גם שאר המצוות התלויות בארץ. ובהמשך דבריו הנ״ל כתב הרמב״ם, דמשו״ה חילקו יהושע ובית דינו את הארץ לשבטים בכדי שכל אחד יכבוש את חלקו, ומקרי כה״ג כיבוש רבים. ולכאו׳ דבדבריו הק׳ יל״ע דסו״ס כיוון שאין כל ישראל כובשים יחד, וכמו״כ שאינם כובשים לכלל ישראל אלא לעצמם - לא הוי אלא כיבוש יחיד.

**ובאמת,** יעויין שכתב הרמב״ם בריש הך הלכתא וכן בפ״ה ממלכים ה״ו, שכיבוש רבים הוי היכא שנכבש ע״י מלך ישראל או שופט או נביא מדעת רוב ישראל. ומבואר, דכיבוש רבים אינו תלוי אלא בדעתם של המלך וכו׳, וא״כ בשעה שיהושע ובית דינו שלחו לחלוק כל שבט ושבט חֻלְקוֹ הוי כיבוש רבים דהא המלך שלחם. עוד כתב הרמב״ם (בפ״א מתרומות הנ״ל, ה״ג) דלא כרש״י ותוס׳, והוא דדוד כבש את סוריא ע״פ בית דין הגדול וחשיב כיבוש רבים.

**מ״מ** חזינן דס״ל להרמב״ם דאינו כא״י לכל דבר ואינו כחו״ל לכל דבר - והגם דהוא כיבוש רבים, (כדאייתינן לעיל מדבריו דהרמב״ם). וכמו״כ כתב הרמב״ם (בפ״א מתרומות הנ״ל, ה״ו), וז״ל: ״נמצא כל העולם לעניין מצוות התלויות בארץ נחלק לשלוש מחלוקות, ארץ ישראל, סוריא וחוץ לארץ״, והטעם בזה הוא, דבכדי שתהיה סוריא כא״י לכל דבריה בעינן שיכבשו את כל ארץ ישראל ורק לאחמ״כ את סוריא ואת זה לא עשה דוד. אשכחן מיהא, דס״ל שכיבוש יחיד הוי כפשוטו וכדכתב בה״ב וכשיטת רש״י, ומאידך, ס״ל כהתוס׳ דכיבוש יחיד הוא היכא שנכבש קודם שכבשו לכל א״י.

**וצריך** לבאר בזה, דהרמב״ם פליג אשיטתייהו דרש״י ותוס׳, וס״ל דסוריא חשיב כיבוש רבים ומשו״ה חייב בתרו״מ ושביעית. וליכא לאקשויי ממה דחזינן בסוגיין דהוי כיבוש יחיד, משום דהגמ׳ אינה מכריחה דמה דחייבת סוריא במעשר ובשביעית הוא רק מחמת הטעם

דכיבוש יחיד [אלא דתולה זאת בהך טעמא, ואין בו משום הכרח] - ורק רש"י והתוס' הם שהכריחו דתלוי הדבר בכיבוש יחיד. ועוד, דממה שהוצרכו התוס' לאתויי לספרי הנ"ל כטעמא אחרינא בכיבוש יחיד, על כורחך דלא מוכרח הדבר דסוריא היתה כיבוש יחיד.

ה. איברא, דבמה דס"ל להספרי דבעינן לכבוש קודם את א"י ואח"כ מחוץ לגבולתיה, יל"ע האם צורת הכבישה נעשית רק בכיבוש רבים או דלמא בכיבוש יחיד נמי. דלכאו' אפשר שהכבישה אינה אלא בכיבוש רבים משום שבקרא כתיב "כל מקום אשר תדרוך כף רגליכם" (דברים, יא' - כד') ומיירי בכבישה של רבים, וממילא דכיבוש יחיד מהני אף שלא כסדר הכבישה. ולפ"ז יל"ח, מדוע איכא חיסרון במה שכבשו דוד ובית דינו, דאי נימא שהוא מצד כיבוש יחיד הא חזינן השתא דאינו חשיב חיסרון משום דלא בעינן שיהיה כסדר - אלא, דלמ"ד כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש ס"ל הכי משום שבעינן כיבוש רבים והתם בעינן שתהא הכבישה כסדר, ומשא"כ כשאיכא כיבוש יחיד ליכא להחיסרון של כבישה כסידרה, ומשו"ה חזינן בסוגיין דמה שחייבת סוריא במעשר ובשביעית הוא כמאן דס"ל כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש.

ו. ומהנ"ל נפיק, דהברייתא דסוגיין והספרי פליגו, דהברייתא ס"ל דבכיבוש יחיד לא בעינן שיהא הכיבוש כסדר, ומשא"כ להספרי ס"ל דבעינן כסדר. ומה דס"ל להרמב"ם שאפשר לחלק הארץ לשבטים - וכמו"כ דבכדי שיהיה כיבוש רבים בעינן שיהיה ע"פ ב"ד הגדול, הוא מחמת דס"ל כמ"ד כיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש.

סימן נד

# בדיני אמירה לנוכרי בשבת, והמסתעף בדיני ישוב ארץ ישראל [ח' ע"ב]

**בסוגיין** אשכחן (לעיל בע"א), דבשלושה דרכים שוותה סוריא לארץ ישראל, ובאחד מן הדרכים ששוותה לארץ ישראל מנתה הגמ' "והקונה שדה בסוריא כקונה בפרוארי ירושלים. למאי הלכתא, אמר רב ששת לומר שכותבין עליו אונו ואפי' בשבת, בשבת ס"ד, כדאמר רבא (בשבת קכט' ע"א, ובביצה כד' ע"א גרסינן רב המנונא) אומר לעובד כוכבים ועושה - ה"נ אומר לעובד כוכבים ועושה. ואע"ג דאמירה לעובד כוכבים שבות, משום ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן".

## א. טעם האיסור לומר לנוכרי בשבת שיעשה מלאכה

**יעויין** ברמב"ם פ"ו משבת ה"א, שכתב וז"ל: "אסור לומר לגוי לעשות לנו מלאכה בשבת, אע"פ שאינו מצווה על השבת, ואע"פ שאומר לו מקודם השבת, ואע"פ שאינו צריך לאותה מלאכה אלא לאחר השבת. ודבר זה אסור מדברי סופרים, כדי שלא תהיה שבת קלה בעיניהן לעשות בעצמן", ובה"ב כתב "גוי שעשה מלאכה מעצמו בשבת. אם בשביל ישראל עשה אותה אסור ליהנות באותה מלאכה עד מוצאי השבת וימתין בכדי שתעשה" וכו'. חזינן מדבריו הקדושים, דכל האיסור לומר לנוכרי בשבת שיעשה לנו מלאכה הוי רק מדרבנן.

**ברם,** שיטת רש"י בהך עניינא, יעויין בעבודה זרה (טו' ע"א) בד"ה "כיון דזבנה קנייה", שכתב וז"ל: "אבל על השבת לא נצטוו בני נח, ומה שאסור לישראל לומר לעובד כוכבים עשה לי כך - זהו משום ממצוא חפצך ודבר דבר (ישעיהו נח' - יג') דיבור אסור". כלומר, דס"ל דהך איסור הוי מדברי קבלה.

**ונפק"מ.** חדא, דלרש"י דס"ל שאסור מדברי קבלה מחמת שהוי דיבור אסור - היכא שיאמר לאינו יהודי קודם השבת שרי, ומשא"כ להרמב"ם כה"ג נמי אסור וכדכתב להדיא, ואידך, דלרש"י היכא שיעשה הנוכרי להישראל את המלאכה מעצמו שרי דסו"ס ליכא דיבור האסור,

ומשא"כ להרמב"ם בכה"ג נמי אסור וכדכתב להדיא.

**ב. אי מצוות ישוב ארץ ישרא? נוהגת גם האידנא**

**הנה,** ידועה פלוגתת הרמב"ם והרמב"ן אי מצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה הויא מצות עשה או לאו. דהנה כתב הרמב"ן בהגהותיו לספר המצוות של הרמב"ם (שכחת העשין לדעת הרמב"ן, מצווה רביעית), וז"ל: "שנצטוינו לרשת הארץ אשר נתן האל יתברך ויתעלה לאבותינו לאברהם ליצחק וליעקב ולא נעזבה ביד זולתינו מן האומות או לשממה, והוא אמרו להם והורשתם את הארץ וישבתם בה כי לכם נתתי את הארץ לרשת אותה והתנחלתם את הארץ" וכו', אומנם, יעויין שם בהמגילת אסתר שכתב - דמה שלא מנה הרמב"ם למצווה זו, הוא, לפי שמצוות ירושת הארץ לא נהגה אלא בימי משה יהושע ודוד - וכל זמן שלא גלו מארצם, אך אחר שגלו מארצם אין מצווה זו נוהגת אלא בימות המשיח, וכבר כתב הרמב"ם בעצמו בשורש השלישי (בהקדמתו לסהמ"צ) "שאין ראוי למנות מצוות שאין נוהגות לדורות". נפיק לן, דלהרמב"ן סבירא דמצוות ישוב ארץ ישראל בזמן הזה הויא מדאו', ומשא"כ להרמב"ם ליכא בהא מצוות עשה כלל דאינה נוהגת לדורות.

**ונפק"מ** להלכתא, תהוי, בהא דחזינן בסוגיין שכותבין עליו אונו וכמו"כ אם האידנא שרי לן לצאת מארץ ישראל לחוץ לארץ. דלהרמב"ם, כיוון שאינו מ"ע אין כותבין עליו, וכמו"כ שרי לצאת לחו"ל דהא ליכא מצוות ישוב הארץ, ומשא"כ להרמב"ן, ודוק.

**איברא,** דלשיטת הרמב"ם תקשי - היאך אמרינן דמשום ישוב ארץ ישראל לא גזרו רבנן אמירה לנוכרי בשבת, הא כשחידשו רבנן להך דינא הוי לאחר שגלו מארצם. ויעויין בהמג"א (סי' שו', סק"כ), שמה שמותר האידנא לקנות קרקע מנוכרי בשבת בארץ ישראל - הוא משום לאו ד"לא תחנם" - שלא ליתן להם חניית קרקע, ומשו"ה השתא נמי שרי לן למיעבד הכי. ואפשר לדייק כהמג"א מרש"י (בסוגיין) בד"ה "משום ישוב ארץ ישראל", שכתב וז"ל: "לגרש עובד כוכבים וליישב ישראל בה".

**והנה,** פסק הרמב"ם בפ"ו משבת הי"א את הך דינא של אומר לעובד כוכבים ועושה, וכמו"כ בפ"א מתרומות ה"ד פסק את הך דינא של סוריא. וצ"ע בזה, דהא כבר ביארנו

לעיל (בסימן הקודם) דהרמב"ם ס"ל דכיבוש יחיד לאו שמיה כיבוש, וא"כ כל חיוב סוריא בתרו"מ ובשביעית אינו אלא מדרבנן, והיאך שרינן לעבור שבות בשבת משום מצווה דרבנן. ואפשר לדחוק בזה, שחכמים נתנו לסוריא דין של ארץ ישראל, וא"כ הגם שחשיב דרבנן מ"מ הוי דין כללי שאמרו רבנן שסוריא נחשבת כארץ ישראל, וממילא דליכא נפקותא בין ארץ ישראל לסוריא - לעניין שבות שהותרה לצורך ישוב ארץ ישראל. ודבר זה מדוייק מדברי הרמב"ם שכתב בפ"א מתרומות ה"ד, וז"ל: "והקונה בה קרקע כקונה בארץ ישראל לעניין תרומות ומעשרות ושביעית", ובהט"ו (התם) כתב, וז"ל: "הקונה שדה בסוריא חייב בתרומות ומעשרות מדבריהם, כמו שיתחייב מן התורה הקונה בירושלים כמו שביארנו", ומשו"ה לא תקשי ולא מידי.

**ג. אי שרי לעשות את מעשה הקניין בשבת כי היכי דשרי לכתוב אונו**

**הנה,** מדברי רש"י משמע שהקניין כבר נעשה קודם השבת, דהא כתב בד"ה "אפי' בשבת" וז"ל: "אם לקחה מן העובד כוכבים ורוצה לילך לדרכו בשבת". וכן משמע מדברי הרמב"ם בפ"ו משבת הי"א, שכתב וז"ל: "הלוקח בית בארץ ישראל מן הגוי מותר לו לקחת שטר מהגוי בשבת", ובלשונו חזינן דאיירינן שכבר לקח הקרקע בשבת. ויעויין בהמג"א (הנ"ל, סק"ט) שהביא לדברי הריב"ש והרא"ש - שלקנות מעכו"ם בשבת אסור, ומה דשרינן הכא הוא רק לכתוב שטר. והביאור הזה, הוא, שמעשה הקניין של מקח וממכר הוי מעשה דבידים ומעשה דבידים לא הותר ע"י שבות, ומשא"כ לכתוב אונו שהוי רק אמירה לעכו"ם וליכא מעשה דבידים הותר.

**אומנם,** בשו"ע (סי' שו' סי"א) כתב, וז"ל: "מותר לקנות קרקע מן האינו יהודי בשבת" וכו', ומשמע דלא כהמתבאר השתא - אלא דאף את מעשה הקניין שרי למיעבד בשבת, וצ"ב בזה דמהי"ת, ובפרט שמסוגיין משמע כהרמב"ם ורש"י שהרי בגמ' אשכחן "שכותבין עליו אונו" - ולא משמע דמעשה הקניין נעשה נמי, וצ"ע.

**ד. אי אמרינן בכל מלאכה דאו' דשרי אמירה לנוכרי**

**בתום'** ד"ה "אע"ג דאמירה לעובד כוכבים" וכו', כתבו דמשמע דמשום מצווה אחרת לא היינו מתירים אמירה לעובד כוכבים במלאכה דאו'.

**והוביחו** מעירובין (סח׳ ע״א), דחזינן התם ב״ההוא ינוקא דאשתפיך חמימיה, אתו לקמיה דרבא אמר להו לשיילו לאימיה - אי צריכה, ניחיימו ליה אגב אימיה (בגמ׳ התם גרסינן ״על ידי נוכרי״, ויעו״ש במהרש״א וברש״ש דהתוס׳ לא גרסו לה - וכ״ה שיטת כמה מן הראשונים התם), ודייקו התוס׳ דמשמע דביום המילה היה שהיו צריכין לחממו כדי למולו, וקודם המילה היה - דאי לאחר המילה מסוכן הוא ובלא אמו מחללין עליו את השבת, וע״י עובד כוכבים איירינן התם (כדפירשו רש״י והר״ח). חזינן מיהא, דבשביל הנימול בלחוד לא שרי לחלל את השבת ע״י עובד כוכבים, וכדאמרינן בשבת (קכט׳ ע״א) שיולדת מ-ז׳ ועד ל׳ גם אם תאמר צריכה אני אין מחללין עליה את השבת אלא ע״י נוכרי.

**והקשו** התוס׳, דנימא דהך דעירובין דהתיר רבא לחמם להינוקא מים אגב אימיה הוא ע״י ישראל ולא ע״י נוכרי, ובגוונא שמעת לעת אכתי הוי בתוך ז׳ ימים - ובז׳ ימים חזינן בגמ׳ דשבת הנ״ל דאי אמרה צריכה אני מחללין עליה את השבת. וכתבו התוס׳, דזה דוחק להעמיד במעת לעת, וא״כ הדרינן להך אוקימתא דמה דשרי אגב אימיה הוא ע״י נוכרי.

**והנה,** הקשה רע״א (יעויין קוב״ש עמ״ס ביצה אות מט׳), דדעת הר״ן (דף כו׳ ע״א בדפי הרי״ף, מהדורת וילנא, בד״ה ״ומיהא״) דריבוי בשיעורים (כגון שאיכא חולה שיש בו סכנה דבעי רביעית מים, ובישל בשבילו כמה רביעיות) הוי איסור דאו׳ [משום דשבת דחויה היא, אך דעת הרשב״א דשבות הותרה ומשו״ה הוי דרבנן], וא״כ היאך שרינן בהך דעירובין לחמם להתינוק מים אגב אימיה, והא סו״ס הוי איסור דאו׳ כלפי התינוק, וממילא דליכא ראיה מעירובין דבשאר מלאכה דאו׳ לא שרינן אמירה לעכו״ם, ומאי ראיה. ובקוב״ש (הנ״ל) כתב, דבאמירה לעכו״ם איכא תרתי, חדא, ע״י הדיבור, ואידך, דהגם שאין שליחות לנוכרי גזרו חכמים שמעשה הנוכרי מתייחס להישראל (ומשו״ה אסור שיגיד להנוכרי קודם השבת, וכמו״כ שאסור להישראל למימר להאינו יהודי בשבת שיעשה מלאכה לאחר השבת מחמת ״ממצוא חפצך ודבר דבר״), וא״כ כשאמר להאינו יהודי לעשות מלאכה ואמר לו להרבות ליכא הוספה ב״ודבר דבר״ - וכל האיסור הוא מחמת שמתייחס המעשה להישראל, אך השתא שהוי אגב אימיה הוי רק איסור אחד ולא שניים ומשו״ה שרי.

**איברא,** דאכתי צ״ב, דהא בתוס׳ דנו השתא אי בשאר מלאכה דאו׳ שרינן נמי אמירה לנוכרי, ואכתי קושיית רע״א בעינה עומדת - דעכ״פ

חזינן דלצורך מצוה התירו שבות זאת מדאו׳, ומה אכפת לן שהשתא איכא רק איסור אחד.

ה. **שבות דשבות לצורך מצוה שרו רבנן**

**עוד** הקשו התוס׳, דהנה בהך דעירובין חזינן - באידך ינוקא דאישתפיך חמימיה ואמר להו רבה נייתי ליה חמימיה מיגו ביתאי, ואוקמינן התם דאותו שמביא להמים החמים הוא עובד כוכבים, חזינן מהא דשרינן אמירה לנוכרי בשאר מלאכה דאו׳. ותירצו התוס׳, דהתירו איסורא דרבנן בחצר שאינה מעורבת משום מצוות מילה, ומשא״כ באיסור דאו׳ כגון לחמם לו מים אסור. וכתבו עוד, דאין ללמוד מהכא דאיכא היתר לומר לעובד כוכבים להביא ספר (-תורה-) דרך כרמלית בשבת, דדווקא במילה שהיא גופה דוחה שבת שרינן לחמם להתינוק אגב אימיה.

**ומשמע** מדבריהם, דלצורך מצווה שרו רבנן שבות דשבות, והוא ממילה. וכ״ה ברמב״ם פ״ו משבת ה״ט, שכתב וז״ל: ״דבר שאינו מלאכה ואין איסור לעשותו בשבת אלא משום שבות מותר לישראל לומר לנוכרי לעשותו בשבת. והוא שיהיה שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך הרבה או מפני מצווה״. ובה״י כתב וז״ל: ״כיצד אומר ישראל לנוכרי בשבת לעלות באילן או לשוט על פני המים כדי להביא לו שופר. או סכין למילה או מביא לו מחצר לחצר שאין עירוב ביניהן - מים חמים להרחיץ בהם קטן ומצטער וכן כל כיוצא בזה״. חזינן להדיא, דבשבות דשבות שרי למימר לעובד כוכבים.

**ומהבה״ג** משמע, דאפי׳ איסור דאו׳ שרי לצורך מילה, משום שפירש להך דעירובין באידך ינוקא ש״ליתו מתוך ביתאי״ הוי דרך רה״ר. משמע מדבריו, דבמעשה דינוקא קמא דאמר רבא ״ניחיימו ליה אגב אימיה״ מוקמינן בתוך שבעה, ומשו״ה מחללין, דשרי באיסור דאו׳. ובפשטות אפשר, דמה שס״ל להבה״ג ששרי ע״י ישראל - הוי מחמת סוגיין שהתירו משום ישוב ארץ ישראל, וא״כ למדין מן השבותים ושרי בכל מצווה.

ו. **בדברי התוס׳, אי ס״ל כהרשב״א או״ד כהר״ן, גבי ריבוי בשיעורין בתום׳,** נתקשו על דברי בה״ג דלא יתכן למימר ד״ניחיימו ליה אגב אימיה״ הוא ע״י ישראל, משום שע״י ישראל היה אסור לחמם להקטן, כדחזינן בחולין (טו׳ ע״ב) ״המבשל לחולה בשבת, אסור לבריא, גזירה שמא ירבה בשבילו״, אך ע״י נוכרי ניחא דשרי להרבות. ודחו התוס׳,

דשמא לצורך מילה שרו אך לצורך דבר אחר אף ע"י עכו"ם אסור להרבות.

**ובמהרש"א** נתקשה על קושיית התוס', דיש לחלק בפשיטות דהא דגזרו בחולין מיירי לצורך בריא סתם ומשו"ה אסור, ומה דמשמע מהבה"ג דשרי - היינו לצורך מילה. ומקושייתו משמע, דיליף בהתוס' שסבירא להו שריבוי בשיעורים הוי איסור דרבנן, ומשו"ה כתבו "דמשום מילה מותר".

**אולם,** הרש"ש יליף בזה, דהתוס' ס"ל דאיסור ריבוי בשיעורים הוי דאו', דאי הוי איסור דרבנן הויא גזירה לגזירה גרידא ולא היו אוסרים אמירה לעכו"ם, ומשו"ה הקשו התוס' ע"ד בה"ג דלא יתכן לומר ד"ניחיימו ליה אגב אימיה" הוי ע"י ישראל דהא הוי דאו' וכדחזינן בחולין, ומשא"כ ע"י נוכרי יש להרבות, ומשו"ה כתבו דשמא דווקא לצורך המילה שרי. (ולדברי הרש"ש, צ"ב מסו"ד התוס' דביו"ט התירו חכמים להרבות).

ז. **בביאור סברת המח' גבי ריבוי בשיעורין אי הוי דאו' או דרבנן**

**הנה,** בכל מלאכה דשבת, איכא מעשה מלאכה ומחמתה איכא פועל היוצא שהוא גוף המלאכה, וכגון במבשל וכיוצא בזה, ואם לבסוף לא תהיה תוצאה מהמעשה שעשה אינו מתחייב מדאו' - דסו"ס לא נפעלה הפעולה שהיתה אמורה להיות מכוח מעשה המלאכה. ולפ"ז יל"ח, אי המחייב הוא המעשה ומה שאינו מתחייב כאשר לא נפעלה הפעולה - הוא, דזה סניף ותנאי בהמעשה, או דנימא דבתחילת המעשה חזינן כאילו שאר המעשה נעשה בידיו. ואפשר, דבהא פליגו הר"ן והרשב"א, דאי נימא שהמחייב הוא המעשה, מה אכפ"ל בכמה נעשה המעשה הא סו"ס אינו מתחייב על תחילת הפעולה, ומשא"כ אי נימא דחשיב כמעשה דבידים א"כ כל שיעור ושיעור הוי כעשיה דבידים, וממילא דהרשב"א ס"ל שהמחייב הוא המעשה ומשו"ה ריבוי בשיעורין הוי איסור דרבנן, אולם הר"ן ס"ל דחשיב כמעשה דבידים ומשו"ה איסור ריבוי בשיעורין הוי איסור דאו'.

**ונפק"מ** בהא, היכא שקודם צאת השבת העמיד אדם קדירה להתבשל, דלכאו' בעי להתחייב דסו"ס עביד מעשה בשבת, ומאידך, ליכא לן כוח לחייבו דסו"ס לא נתבשל המאכל בשבת. אולם, להמתבאר תלוי הדבר בפלוגתתם דהרשב"א והר"ן, דלהרשב"א שגוף המחייב הוא המעשה סו"ס ליכא מעשה שבת,

ומשא"כ להר"ן שחשיב מעשה דבידים תו איכא מעשה דבידים.

**ובהך** נפק"מ, אשכחן שכתב הר"ן בשבת (עג' ע"ב), שמתחייב על הבישול והגם שנסתיים מעשה הבישול אחר צאת השבת. וראיה לזה, מהזורע בשבת שמתחייב אף שההשרשה לא תהא אלא לאחר ג' ימים (ואע"ג דגבי כלאים אינו מתחייב אלא רק לאחר ההשרשה). אולם, במנח"ח (מצווה חרצ', אות לט') פליג על דברי הרש"ש, וס"ל, דבמבשל ואופה הגם שנתנם לתוך התנור בתוך השבת מ"מ השתא ליכא אפיה ואינו מתחייב, ומשא"כ בזריעה דבשעה שנתן את הגרעין באדמה כבר נגמרה מלאכתו ואיכא בהא בלחוד שם זורע - דבשבת אסרה התורה לתת זרע בקרקע באופן שיוכל להשריש. ונפק"מ בזה, היכא שלאחמ"כ יוציא להזרע מן הקרקע דלהנתבאר לא פקע שם זורע ע"י הך מעשה.

**ולפ"ז** נפיק דהמנח"ח א"ש כדברי הרשב"א, ומשא"כ להרש"ש סבירא כדברי הר"ן - ומשו"ה מתחייב והגם שנסתיים הבישול לאחר השבת. (ויסוד זה כבר נתבאר בדברי הגרא"ו שאייתינן בריש דברינו, ויש להאריך עוד טובא בעניין זה).

## סימן נה

# בדין פלגינן דיבורא והמסתעף [ח' ע"ב]

**בגמ'** תנן, "ת"ר עבד שהביא גיטו, וכתוב בו עצמך ונכסיי קנויין לך, עצמו קנה נכסים לא קנה". ומבואר מהא, דבאותו השטר איכא ב' קניינים, חדא, "נכסיי", ואידך, "עצמך", והדין בזה ד"עצמו קנה נכסים לא קנה".

**א.** ברש"י בד"ה "עצמו קנה" כתב, דהטעם שעצמו קנה הוא מחמת שנאמן בטענת בפנו"נ כגיטין, ומשא"כ נכסים שבעינן בהו קיום דתרי לא תהני אמירת בפנו"נ. חזינן מהא, דפלגינן דיבורא - דלעצמו מהני אף להנכסים לא מהני והגם שהוי בחד שטרא.

**ובדברי** רש"י אלו יל"ע, דאמאי הוצרך רש"י להעמיד דאיירינן בשעשאו שליח וצריך לומר בפנו"נ, נימא דאיירינן שהעבד נשתחרר בחו"ל ובא עם שטר לב"ד - דכה"ג אם היה רק שטר שחרור לחוד אינו צריך לומר בפנו"נ. דהנה חזינן לקמן (כד' ע"ב) גבי אשה דכיוון ש"כי מטי גיטא לידה איגרשא" אינה צריכה לומר בפנו"נ ולא חיישינן לערעור דבעל, ולקמן במתני' (ט' ע"א) אשכחן דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים לעניין מוליך ומביא - באופן שנאמן רק לעניין שחרורו ומשא"כ לעניין הנכסים בעי קיום, (יעויין בהתוס' רי"ד שהקשה הכי).

**והנה,** בפ"ו מעבדים ה"ב כתב הרמב"ם, וז"ל: "הוציא גט לפנינו או בארץ ישראל, עצמו קנה נכסים לא קנה". אשכחן מדבריו דיליף בסוגיין כקושיית התוס' רי"ד.

**ב.** במה שביאר רש"י דאיירינן בסוגיין כשעשאו שליח, מצינן למימר ב-ג' דוכתי אמאי ס"ל הכי. חדא, שמלשון הגמ' "העבד שהביא את גיטו" משמע דאיירינן כשבא מחו"ל, וכמו"כ הלשון "עצמו קנה" מורה הכי - דאי איירינן שנמצא עם שטר שחרורו בב"ד מהו "עצמו קנה", וא"כ משמע כדבריו דרש"י דאיירינן בשהוי שליח. ואידך, דהנה בריש פרקין סבר הר"ן דמה שלא טענינן באשה על גיטה, הוא מחמת שאין האשה ממונו של בעל, ולפ"ז היה אפש"ל - דזהו דווקא באשה ומשא"כ בעבד שהוא ממונו של בעל טענינן, ומשו"ה העמיד רש"י בסוגיין דאיירינן כשבא לקיים גיטו (דאלת"ה, לא אכפ"ל כלל במה דאשה איגרשה

מכי מטי גיטא לידה) בכדי שלא יהיה דין טענינן, דהא חלוק עבד מאשה. ועוד אפש"ל, ע"פ שיטת הראב"ד (לקמן, כד' ע"ב) שאשה נמי צריכה לומר בפנו"נ ומשו"ה אוקי רש"י הכי.

**ולאחר** המתבאר, דס"ל לרש"י שמקיים חתימותיו באמירת בפנו"נ, יל"ק, דאי מקבלים אנו את טענותיו לגבי שחרור עצמו - שגם אם יבוא הבעל ויערער אין אנו מאמינים לו מחמת שיש לעבד דין תרי, אמאי אין אנו מאמינים לו גבי הנכסים, דהא אי נימא דחשיב כמזוייף לעניין הנכסים ה"נ דנימא מזוייף לעניין שחרור.

**ג.** בסנהדרין (ט' ע"ב) אשכחן, "אמר ר' יוסף פלוני רבעו לאונסו, הוא ואחר מצטרפין להורגו. לרצונו, רשע הוא והתורה אמרה אל תשת רשע עד. רבא אמר אדם קרוב אצל עצמו ואין אדם משים עצמו רשע". ונתבאר התם, דאף לרבא חשיב כה"ג עדות פסולה משום דקי"ל עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה וכיוון שפסול הוא לגבי עצמו - פסול נמי לגבי הרובע, ותירצה הגמ' "פלגינן דיבורא". והביאור בזה, דהגם שדבריו נאמרו בהגדה אחת מ"מ לא אכפ"ל מי הוא הנרבע דהשתא דיינינן מי הוא הרובע, וא"כ כל כמה דאית לן עדות על הרובע מצטרפין להורגו, (ובגמ' התם איכא עוד תרי גווני של פלגינן דיבורא).

**אולם,** במכות (ז' ע"א) אשכחן, גבי אילעי וטוביה קריביה דערבא - דפסולים הם להעיד על הלוה משום דאי לית ליה לשלם מיחייבי לערבא שהוא קרובם. והקשה בזה הרא"ש (התם, סי' יג') דאמאי פסלינן להם נימא פלגינן דיבורא, כהא דסנהדרין (יעויין בהרא"ש דאייתי בזה עוד כמה גווני), וממילא דתו לא אכפ"ל כלל מהערב - שהרי מקבלים עדותם רק לגבי הלוה אך לא לגבי הערב. ומדבריו הק' דהרא"ש נפיק לן, דאיכא פלגינן נאמנות, דכשאיכא לן אמירת עדות ומצינן לקבלה רק כלפי האחד ולא כלפי חבירו - מאמינים רק לאחד ולא לחבירו. ועומק הדברים הוא, דקבלת עדות הויא גזה"כ בכל דין ודין, באופן שהעדות היתה רק לגבי דין אחד ולא אמרינן דממילא נאמרה העדות בכל דין ודין. ובקובה"ע (סי' כא', אות א') כתב הגרא"ו דאף לר"י הסובר שפלגינן דיבורא לא אמרינן מ"מ פלגינן נאמנות אמרינן. דאל"ה, תקשי עליה ממה דחזינן במתני' (יבמות, קיז' ע"א) - ד"בית שמאי אומרים תינשא ותיטול כתובתה" וכו', דמבואר התם דכשעד אחד מעיד שמת בעלה מותרת להינשא אך לא לעניין נחלה - והטעם

בזה הוא, משום דאמרינן פלגינן נאמנות.

**ותירץ** הרא"ש על קושייתו הנ"ל דכיוון שאיכא שטר שהוא ערב לו נאמן. ובביאור דבריו אפשר, דכיוון שהערב מקבל על עצמו את חוב הלוה, א"כ מתחייב הך ערב, וממילא דהויא עדותם נוגעת שהרי מעידים הם על קרובם הערב. ומהראב"ד אייתי, דדין פלגינן הוא בדווקא כשהשני נתבטל, דהנה, גבי עצמו אין האדם פסול - אלא שנתחדש בדיני עדות שלא תהני עדותו על עצמו, ומשא"כ כשאיכא הגדת עדות בהדי הדדי נפסלת העדות מחמת דינא ד"עדות שבטלה" וכו'. וממילא, דבהאי עובדא של אילעי וטוביה שהוו קרוביו של עד נפסלת עדותם, ומשא"כ בהך דסנהדרין שליכא פסלות בהעדות אלא דנתבטלה העדות מהימן.

**ולפ"ו,** א"ש סוגיין ולא תקשי ולא מידי, דבסוגיין נתחדש לן דינא דפלגינן נאמנות - שאנו מאמינים להעבד כלפי עצמו אך כלפי הנכסים שהוי ע"א נתבטלה עדותו ולא נפסלה, ומשו"ה נאמן באחד ולא בחבירו, ברם, בפלגינן נתחדש שלא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

**ד.** בהמשך השקו"ט בגמ' אשכחן, ד"איבעיא להו כל נכסיי קנויין לך מהו", וביאר רש"י דהך ספיקא הוי נמי מדין פלגינן - אי הוו תרי דיבורי ומהני בחד ולא בחבירו, או"ד דחד דיבור הוי ואי נאמן בחד בחבירו נמי נאמן וכן להיפך שאינו נאמן. ובהא אתיא הגמ' לפלוגתת אביי ורבא, דרבא ס"ל דאחד זה ואחד זה עצמו קנה ונכסים לא קנה, אך אביי ס"ל דמתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו. והנה, ביאר בזה הרמב"ן (בסוגיין) במהלכו הראשון, דבשעה שבא העבד עם אותו השטר ואמר בפנו"נ, דיינינן אי אזלא עדותו כחדא או דנימא דהעדות על שחרורו הויא לחוד והעדות על הנכסים הויא לחוד, ובהא פליגי אביי ורבא, דלאביי סבירא ד"מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו" - דכיוון שעדות אחת הויא אמרינן עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ולהכי לא קנה ולא מידי, ומשא"כ לרבא ס"ל ד"אחד זה ואחד זה עצמו קנה נכסים לא קנה" דכיוון שתרי עדויות הוו פלגינן לדיבוריה - ורבא לשיטתו דסנהדרין (הנ"ל) אזיל דאמרינן פלגינן דיבוריה. וזה הוא פלגינן דיבורא.

**לעיל** (אות ג') אייתינן לדברי הגרא"ו בקובה"ע (סי' כא' אות א') דביאר דסוגיין אזלא מדין פלגינן נאמנות,

ויעויין בהמשך דבריו (אותיות יא' ו-יב') שהקשה דאי נימא הכי אמאי פליגי אביי ורבא בדין פלגינן נאמנות, והא לכו"ע אמרינן פלגינן נאמנות וכדבואר לעיל. ומשו"ה כתב, דיל"ח אי כל נכסיי הוי כהקנאה אחת של כל נכסיו, או"ד דאמר ללשון זה בכדי שלא לפרט כל דבר ודבר - אך לעולם איכא בכל דבר ודבר הקנאה בפנ"ע, ואפשר, דלאביי סבירא דלשון זה הוי כהקנאה אחת ומשו"ה כשלא קנה נכסים עצמו נמי לא קנה, ומשא"כ לרבא סבירא דבכל דבר ודבר איכא קניין בפנ"ע ולהכי עצמו ונכסים לא קנה.

**בפי"ד** מעדות כתב הגר"ח, דהיכא שהעדות נעשית כחדא, וכגון מש"כ הרמב"ם (פי"ד מעדות ה"ז) וז"ל: "הכותב כל נכסיו לשני בני אדם בעדות אחת, והעדים קרובים לאחד ממקבלי המתנה ורחוקים מן השני, הרי השטר פסול מפני שהוא עדות אחת", בהא לא אמרינן להדין פלגינן דיבורא, והגם שמצינן לחלק את דבריו. ברם, היכא שלא הויא עדותו כאחת, וכגון מש"כ הרמב"ם (הנ"ל) וז"ל: "אבל אם כתב בשטר אחד - שנתתי לראובן חצר פלונית ושנתתי לשמעון שדה פלונית. נמצאו העדים קרובים לזה ורחוקים מזה, זה שהם רחוקים ממנו מתנתו קיימת שאלו שתי עדויות אע"פ שהם בשטר אחד", אמרינן להדין פלגינן דיבורא. ולפ"ז אפשר, דבהא פליגו אביי ורבא, דלאביי סבירא דהוי עדותא חדא ומשו"ה לא פלגינן "ומתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו", ומשא"כ לרבא סבירא דתרי עדויות הוי ובהא פלגינן ולהכי "אחד זה ואחד זה עצמו קנה נכסים לא קנה", (ולכאו', דיסוד הגר"ח ויסוד הגרא"ו דמו, וע"ע מה שהביא הגרא"ו בקובה"ע הנ"ל משמיה דהגר"ח, ודוק).

**ה.** בסוגיין אשכחן "א"ל רב אדא בר מתנא לרבא כמאן כר"ש דאמר פלגינן דיבורא, דתנן, הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין - שייר קרקע כל שהוא לא יצא בן חורין, ר"ש אומר לעולם הוא בן חורין עד שיאמר כל נכסיי נתונין לפלוני עבדי חוץ מאחד מריבוא שבהן". וביאר בזה הגרא"ו, דלשיטתו דלעיל א"ש מה דמדמינן דינא דרבא להך דינא דר"ש, משום דהתם חזינן שכשאומר "כל נכסיי" איכא הקנאה בדיבורו לכל דבר ודבר בפנ"ע. וה"ה דא"ש להמתבאר בדברי הגר"ח, דהא בדיניה דר"ש חזינן דלא הוי עדות אחת אלא תרי עדויות ומשו"ה פלגינן "ולעולם הוא בן חורין".

**אולם,** מהנ״ל, תקשי על דברי הגרא״ו, דהא בלישנא דהגמ׳ אשכחן ״כמאן כר״ש דאמר פלגינן דיבורא״ - כלומר דבסוגיין פליגי בדין פלגינן דיבורא ולא בדיני הקנאה. אך יש לדחוק בזה, שבפלגינן דיבורא דהכא אין הכוונה כדקי״ל בסנהדרין (ט׳ ע״ב, הנ״ל), אלא שבמעשה ההקנאה שעשה פלגינן לדיבורו אי עביד הקנאה אחת או״ד דעביד כמה וכמה הקנאות. וזה דחוק טובא, דאי נימא הכי לא אזלו דבריו כדברי הרמב״ן, דהא אייתינן לעיל מהרמב״ן שרבא לשיטתו אזיל, וצ״ב.

**ו.** והנה, נתקשה הרמב״ן על כל המתבאר עד השתא, במה שפליגי אביי ורבא אי הוי עדות אחת ואמרינן ״עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה או״ד דתרי עדויות הוי ולא אמרינן להך דינא, דא״כ קרוב שיבוא ויעיד על גט שכתוב בו גירושין ומתנות נכסים בהדי הדדי בעינן למימר דפסול אותו הגט - ואף שבעלמא מכשרינן בגט קרוב ואשה מ״מ הכא א״א להכשירו, דמכיוון שהוי עדות אחת לא אמרינן פלגינן דיבורא ומתוך שאינו נאמן בדבר אחד אינו נאמן בחבירו דעדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. ובהא נתקשה הרמב״ן, דבסוגיין לא משמע שקרוב אינו נאמן דהא לא מצינן חילוק בין קרוב לשאר שליחים. עוד תמה הרמב״ן, דא״כ מאי מדמינן בגמ׳ פלוגתת אביי ורבא לפלגותת ר״ש ורבנן, הא התם לא הוי מדיני ״עדות שבטלה מקצתה״ אלא מחמת ששייר בקניינו.

**ומשו״ה** כתב הרמב״ן לבאר סוגיין בגוונא אחריתי, דסוגיין אינה מטעם הדין ״עדות שבטלה מקצתה״ - ומה שאומר העבד בפ״נ ובפ״נ אינו אלא גילוי דעת בעלמא לאפוקי מחששא בעלמא דחיישינן באותו הגט. וביאר בזה הברכ״ש (סי׳ יז׳), דס״ל להרמב״ן דלעולם בפ״נ ובפ״נ הוי עדות ואפ״ה לא אמרינן הכא בטלה מקצתה בטלה כולה, דכל מה שבעינן לדין פלגינן הוא דווקא בשני עניינים וכגון ״עצמך ונכסיי״, אך כשהוי דיבור על עניין אחד גרידא - וכגון אדם המעיד גבי אשה שמת בעלה דמותרת להינשא וממילא דדיינינן אף לעניין הנחלה, בהא לא בעינן לדין פלגינן כיוון שהנידון הוי כלפי היתר האשה לחוד ולא כלפי הנחלה, וכל נאמנותו הוא רק להתירה להינשא ולא לעניין הנחלה.

**וראיה** לזה, מסוגיא דמכות (ז׳ ע״א) גבי אילעי וטוביה דהוו קריביה דערבא, דסבר ר״פ למימר גבי לוה ומלוה רחוקים נינהו וכו׳, וצ״ב

בזה דהא הוי נידון אחד וכשמעיד גבי הלוה ממילא מתחייב הערב - וא"כ היאך שייך למימר דקרובים הם לערב ורחוקים הם ללוה ולמלוה. ובע"כ, דהגם שע"י עדותם על הלוה מתחייב הערב, מ"מ כיוון שתוכן עדותם אינה נחשבת עדות על הערב כלל אלא על הלוה והמלוה גרידא, לא בעינן הכא כלל לדין פלגינן ולא אמרינן לדינא ד"עדות שבטלה" וכו', דהא לגבי הלוה והמלוה רחוקים נינהו.

**ולפ"ז** כתב הגרב"ד (בברכ"ש הנ"ל), דה"ה בסוגיין כיוון שאמירת העדות של בפ"נ ובפ"נ אינה עדות על גוף השטר אלא להסיר חששות שאינם בגוף השטר, א"כ כל נאמנותו באמירת בפ"נ ובפ"נ נאמרה רק לגבי עצמו ולא לגבי הנכסים - כלומר דעיקר עדותו הויא על "עצמו" וממילא על "הנכסים", וכי היכי דגבי לוה וערב סלקא דעתין שחשיבא עדות העדים על הלוה ולא על הערב - ה"ה הכא שעצמו קנה ונכסים לא קנה משום דבהם לא העיד, ותו לא בעינן לדין פלגינן.

**והשתא** דאתינן להכי, יש לבאר דפלוגתת אביי ורבא הויא בקניין שטר, דלאביי סבירא דבשטר שעושים בו מעשה קניין צריך שיעשה הקניין בכולו ולא במקצתו ומשו"ה "מתוך שלא קנה נכסים לא קנה עצמו", ומשא"כ רבא ס"ל דאיכא הכא קניין לכל דבר ודבר בפנ"ע ומשו"ה "עצמו קנה נכסים לא קנה".

**(והגם** שדבריו דהברכ"ש דמו ליסודם של הגרא"ו והגרח"ס שנתבארו בריש דברינו, מ"מ יש לחלק בהדברים, דלדברי הגרא"ו והגרח"ס אמרינן הכי בכל הקניינים - ואביי ורבא פליגו אי אומדן דעתו של אדם הוא לעשות את מעשיו בקניין אחד או בכמה קניינים, ומשא"כ לדברי הברכ"ש בביאור דברי הרמב"ן פלוגתתם הויא רק בשטרות - דרק התם אפשר למימר שכיוון שהשטר מאגדם דעת המקנה היא שיעשה הכל בקניין אחד, אולם בשאר קניינים לכו"ע אמרינן דהוי כמה וכמה קניינים).

**ז.** אלא, שכתב הרמב"ן דלמהלך זה איכא סתירה בדברי הרי"ף. דהנה פסק הרי"ף, שהכותב כל נכסיו לשני ב"א והעדים קרובים לזה ורחוקים לזה, כה"ג פליגי בה ר"י ור"ל - דר"י ס"ל דכיוון דפסולים לזה פסולים גם כן לזה, ברם ר"ל ס"ל דכשרים לזה ופסולים לזה, ומסיק בהא כר"י דפסולים לשניהם. ואילו בסוגיין מסיק כרבא דהכותב נכסיו לעבדו עצמו קנה ונכסים לא קנה. ואי הוי מפרשינן

כהנ״ל א״ש, דהא הכא לאו מהלכות עדות הוי אלא דמהלכות קניין הוי, ולק״מ. אך צ״ב בזה טובא, דהא בירושלמי (בפ״א ה״א) אשכחן דהנך סוגיות תלויות אלו באלו, באופן שדברי הרי״ף צ״ע.

(יעויין עוד שיטת הרמב״ם בזה וביאור הגרח״ס בדבריו, אייתינן להו בקצרה באות ד׳).

## סימן נו

# בדברי הקצה״ח בעניין זכיה מטעם שליחות [ט׳ ע״ב]

**א.** לעיל בע״א אשכחן, ״ת״ר בשלושה דרכים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים. שוו למוליך ולמביא, וכל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, וכל השטרות העולים בערכאות של עובדי כוכבים אע״פ שחותמיהם עובדים כוכבים כשירין חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים. וכדברי ר״מ בארבעה, האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר״מ״. ומבואר, דאליבא דרבנן איכא ג׳ דרכים דשוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, ומשא״כ אליבא דר״מ איכא עוד אופן, והוא, היכא שנתן גט לאשתו ושטר שחרור לעבדו דבשניהם אם רצה לחזור יחזור, אך רבנן פליגו עליה דר״מ דבעבד אינו יכול לחזור. ובפלוגתתם ביאר רש״י בד״ה ״יחזור״, דלר״מ סבירא דהוי חוב והפסד לעבד במה שיוצא לחירות (ויעויין לקמן יג׳ ע״א, דאותו החוב הוי מחמת ש״עבדא בהפקירא ניחא ליה, שכיחא ליה, זילא ליה, פריצא ליה״) ומשו״ה יכול האדון לבטל את שטר השחרור לעבדו, ומשא״כ רבנן סברי דאע״ג שלא עשאו העבד שליח מ״מ הוי ליה זכות במה שיוצא לחירות וקי״ל (לקמן, יא׳ ע״ב) ד״זכין לאדם שלא בפניו״ - וא״כ ״אנן סהדי דניחא ליה דנהוי האי שלוחו בהכי״.

**ב.** והנה, לקמן (יא׳ ע״ב) בסוגיא של ״תפיס לבעל חוב במקום שחב לאחרים״ אשכחן לשיטת ר׳ יוחנן דלא קנה. וביאר שם רש״י בד״ה ״התופס לב״ח״, וז״ל: ״אדם מן השוק שתופס מטלטלי בנכסי ראובן לצורך שמעון שהוא בעל חוב קונה״, ופירוש זה פרש״י היכא שאינו חב לאחרים (דברי רש״י אזלו על הא ד״שמע מינה מדרבנן התופס לבעל חוב קנה״) אומנם כשחב לאחרים קנה. ומפירושו נשמע, דהיכא שימנה הבע״ח שליח תהני תפיסת השליח ואף במקום שחב לאחרים מדין ״שלוחו של אדם כמותו״ (יעויין קידושין מא׳ ע״א וע״ב), וכן משמע מדבריו בב״מ (י׳ ע״א), וכמו״כ דייקו התוס׳ בד״ה ״התופס לב״ח״ וכו׳ (בסוגיא הנ״ל).

**ונתקשו** בזה התוס׳ (הנ״ל), דהא זכיה הויא מטעם שליחות וא״כ אפי׳ כשלא מינהו שליח יהני, ואי

בכ״ז אמרינן דתופס לבע״ח במקום שחב לאחרים לא מהני ה״ה בשמינהו שליח לא יהני ודלא כרש״י, והוכיחו כן ממעשה דיימר בר חשו (כתובות, פד׳ ע״ב) שמת בעל חובו ושביק ארבא (ספינה) ואמר ליה לשלוחו שיתפסנה - דחזינן התם דלאו כל כמיניה וחשיב כתופס לבע״ח במשחל״א. ומ״מ התוס׳ לשיטתם אזלו דזכיה מטעם שליחות, דבכתובות (יא׳ ע״א) בד״ה ״מטבילין״ כתבו וז״ל: ״דזכיה מדין שליחות הוא, דכיוון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח״, ומשו״ה ס״ל דליכא נפקותא בין היכא שעשאו שליח לבין היכא שלא עשאו שליח״.

**וכדי** לבאר זאת כתב הקצה״ח (סי׳ קה׳ סק״א), בהקדם מה שיש להקשות. דהנה, בב״מ (כב׳ ע״א) בפלוגתת אביי ורבא אי יאוש שלא מדעת הוי יאוש או לאו, דדעת אביי דלא הוי יאוש משום ד״השתא מיהא לא ידעי״, ומשא״כ דעת רבא דהוי יאוש כיוון ״דלכי ידע מיאש השתא נמי הוי יאוש״, אתיא הגמ׳ דילה״ק לדברי אביי ״ת״ש כיצד אמרו התורם שלא מדעת תרומתו תרומה, הרי שירד לתוך שדה חבירו וליקט ותרם שלא ברשות, אם חושש משום גזל אין תרומתו תרומה ואם לאו תרומתו תרומה, ומניין הוא יודע אם חושש משום גזל ואם לאו, הרי שבא בעה״ב ומצאו ואמר לו כלך אצל יפות אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה ואם לאו אין תרומתו תרומה, וכי נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה אמאי - בעידנא דתרם הא לא הוה ידע״, ותירצה הגמ׳ ״תרגמא רבא אליבא דאביי דשויה שליח״. וא״כ חזינן להדיא דלא כהתוס׳ דהא הלכתא כאביי דלא הוי יאוש וכדקי״ל הלכתא כוותיה ביע״ל קג״ם, ולאביי נפיק דבשליחות שלא מדעת לא הוי שליח - והגם שלכי ידע ניחא ליה מ״מ כיוון דהשתא לא ידע לא מהני, ומשמע דלא כהתוס׳ אלא דאנן סהדי אינו מהני למימר דהוי זכיה.

**ומשו״ה** ביאר הקצה״ח בדין זכיה מטעם שליחות, שבגדרי השליחות נתחדש שאינו שלוחו אך מ״מ ע״י פעולת המזכה מתייחס הדבר לזוכה, ונפק״מ בזה לעניין נוכרי שכיוון שאינו בתורת שליחות לא יהני ליה זכיה. וממילא דא״ש שיטת רש״י, דכשאיכא מינוי שליחות להדיא מהני מדין שליחות ושלוחו כמותו - אך כשליכא מינוי שליחות להדיא ואיכא זכיה אמרינן דתהני שליחותו עד כמה שאינו חב לאחרים אך כל כמה שחב לאחרים תו לא מהני הדין זכיה. ומשא״כ התוס׳ לשיטתם אזלו,

כדאייתינן לעיל "דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח" דהכא יש אומדנא דמוכח, ומשו"ה הקשו התוס' שפיר דאף שלא מינהו איכא אנן סהדי.

**ג.** ולמשנ"ת השתא בדברי הקצה"ח, צ"ב בשיטת רש"י, דהא בסוגיין כשביאר לפלוגתת ר"מ ורבנן (כדאייתינן בריש דברינו) כתב בשיטת רבנן "דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי שלוחו להכי", וא"כ משמע דאיכא אנן סהדי וכשיטת תוס'. ובאמת דהביאור בזה, דכשנדייק ללשון רש"י נחזי שכתב "דניהוי האי שלוחו להכי" ודלא כהתוס' שכתבו "דעביד ליה שליח" - דלעולם לא הוי מדין אנן סהדי, ודוק.

**אומנם,** בשיטת התוס' תקשי קושיית הקצה"ח מבב"מ (דאייתינן לעיל), דהא חזינן התם דאנן סהדי אינו מהני למימר דחשיב זכיה. וצ"ל בדבריהם, דהתם בב"מ כיון שבשעת העשיה לא ברירא לן דהו"ל זכות לא חשיב אנן סהדי, ומשא"כ היכא שברירא לן דעתו איכא אנן סהדי.

**ד.** הנה ידועים ומפורסמים, דברי התרומת הדשן בסי' קפח'. דהנה נשאל התרוה"ד, במשרתת שלשה לבעלת ביתה עיסה והלכה בעלת הבית מחוץ לבית קודם שהפרישה חלה מן העיסה - ובינתיים נתחמצה העיסה כל צורכה באופן שאם נמתין לבעלת הבית תתקלקל העיסה, אי נימא דשרי למשרתת להפריש חלה בלי ליטול רשות מבעלת ביתה בכדי להציל את העיסה, או לאו. ותירץ התרוה"ד דשרי לה למשרתת להפריש חלה מן העיסה בלא ליטול רשות, מחמת שזכות היא לבעלת הבית במה שמפרישה שעי"כ מצילה את העיסה, וקי"ל דזכיה מטעם שליחות הויא - ומשו"ה נעשית שלוחת האשה ואף שלא מדעתה והגם שליכא אלא חשש קלקול העיסה.

**אומנם** בקצה"ח (סי' רמג' סק"ח), אייתי ליסוד הרשב"א בנדרים (לו' ע"ב, ד"ה "הא"). דהנה בחולין (יב' ע"א) אשכחן ב"האומר לחבירו צא ותרום, והלך ומצא תרום", דלמ"ד "חזקה אין שליח עושה שליחותו" אמרינן "דילמא אינש אחרינא שמע" וכיוון דרחמנא אמר "אתם - גם אתם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם" לאתהני התרומה. והקשה הרשב"א דמשמע מסוגיא דהתם דדינא הכי אע"ג דניח"ל במה שתורם כריו, וצ"ב בזה, דא"כ אמאי מספק"ל בנדרים (הנ"ל) בהתורם משלו על של חבירו אי בעינן דעת או לאו - הא לא אכפ"ל כלל במה דניח"ל, דבשליחות דתרומה נתחדש לן גזה"כ "מה אתם לדעתכם אף שלוכחם לדעתכם". ומכח זה יסד

הרשב״א, דדין״זכין״ הוא היכא שתרם משלו על של חבירו שמזכה ע״י תרומתו דבר, ומשו״ה נסתפקה הגמ׳ בנדרים אי בעינן דעת או לאו דדלמא זכות הוא לו, ומשא״כ בהא דחולין דאיירינן היכא שתרם משל בעה״ב דלא זיכה ליה מידי, לא אכפ״ל כלל במה דניח״ל דסו״ס לא נזדכה במאום, ומה שדיינינן התם - הוא רק מדין שליחות דאי אמרינן ״חזקה שליח עושה שליחותו״ מהני.

ודייק מינה הקצה״ח, דלפ״ז, במעשה דמשרתת שנתבאר לעיל, יהיה הדין שלא כהתרו״ד, דכיוון שאין מזכה המשרתת לבעלת ביתה מאום לא דיינינן לה אלא מדין שליחות וסו״ס לא נעשית שלוחתה לכך, ומשו״ה אינה יכולה להפריש חלה מן העיסה. ובפרט, שיכולה בעלת הבית להפריש חלה לאחר האפיה, דאע״ג דהמצווה הויא להפריש חלה מן העיסה, מ״מ כל זמן שאין בעלת הבית נמצאת בשעת לישה - יכולה היא להפריש אף אחר אפיה.

**ולדבריו** הקדושים נפיק, דהרשב״א ס״ל כרש״י דלא חשיב אנן סהדי דסו״ס לא בירא לן דעתו, ומשא״כ להתרוה״ד סבירא כהתוס׳ שאיכא אנן סהדי, ומשו״ה יכולה המשרתת להפריש חלה, ודוק.

**ה.** ובאמת לא תקשי הא דחולין ע״ד התרוה״ד, כדאייתינן לעיל שהקשה הרשב״א. דכבר כתב התרוה״ד (הנ״ל) לבאר בזה, דהתם איכא למימר דדעת בעה״ב הוא שדווקא שלוחו יתרום, משום שיודע ומכיר בדעתו של בעה״ב, ומשא״כ בהפרשת חלה דהאידנא הכל שוין ליטול בכזית ולשרוף ליכא למימר דאיכא קפידא דבעה״ב, ודוק.

סימן נז

## בעניין זכיה בשטר שחרור, ובדברי הראשונים בהא [ט׳ ע״ב]

**הנה,** אייתינן בסימן הקודם לפלוגתת ר״מ ורבנן גבי הדברים ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, דדעת רבנן דבשלושה דרכים שוו, ברם דעת ר״מ דבארבעה דרכים שוו. והקשתה בזה הגמ׳, ״ותו ליכא, והאיכא - האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה, תנו מנה לפלוני ומת יתנו לאחר מיתה. כי קתני מילתא דליתיה בשטרות מילתא דאיתיה בשטרות לא קתני״.

**א.** באופן הרביעי שפליג ר״מ על דברי רבנן - שבו גם כן שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, והוא, ״האומר תן גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי, רצה לחזור בשניהם יחזור דברי ר״מ״. אשכחן למקורו במתני׳ (יא׳ ע״ב), והתם חזינן דפליגו חכמים אדברי ר״מ וס״ל דרק בגיטי נשים איכא חזרה ומשא״כ בשחרורי עבדים דליכא חזרה, וביארו חכמים לדבריהם ״לפי שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו״.

ומקור קושיית הגמ׳ בסוגיין, ״ותו ליכא, והאיכא - האומר תנו גט זה לאשתי״ וכו׳, הוא מלקמן יג׳ ע״א, דהתם תנן במתני׳ ״האומר תנו גט זה לאשתי, שטר שחרור זה לעבדי ומת, לא יתנו לאחר מיתה. תנו מנה לאיש פלוני ומת יתנו לאחר מיתה״. ובהך דינא צ״ב - אמאי ס״ל לרבנן דלא יתנו את השטר שחרור לאחר מיתה, והא איכא זכיה וקי״ל דזכין לאדם שלא בפניו, וכדחזינן לעיל דזו היא סברת חכמים במתני׳ שבדף יא׳ ע״ב.

**ב.** בתוס׳ בד״ה ״האומר תנו גט״ (לקמן, יג׳ ע״א), הביאו לדברי ר״ת דלא גרסינן ״תנו גט זה לאשתי״ אלא ״תנו גט לאשתי״. ברם, רש״י (התם) בד״ה ״האומר תנו גט״ וכו׳ כתב, דגרסינן ״תנו גט״ ולא ״תן גט״. והטעם בגירסאות הללו נתבאר ברש״י ובתוס׳, שלא מסרם לידי השליח בחייו. עוד כתב רש״י, דלהכי לא פליגו רבנן כדפליגו בהמשנה דבדף יא׳ ע״ב, משום שסו״ס לא מסרם לידי השליח וא״כ ליכא זכיה להעבד.

**ויעויין** התם (וכעי״ז בסוגיין, ברש״י ד״ה ״יחזור״), דביאר רש״י טעמא אחריתי אמאי סברי רבנן דלא יתנו את השטר שחרור לאחר מיתה. דהנה בד״ה ״לא יתנו לאחר מיתה״, כתב רש״י דמודו רבנן דכל זמן שלא הגיע הגט לידי העבד אינו משוחרר - וכיוון שמת המשחרר קודם שהגיע שטר השחרור אינו משוחרר. וכבר הקשו התוס׳ בד״ה ״לא יתנו לאחר מיתה״ (בסוגיין), דהכא פירש״י דלא כביאורו (הנ״ל) שבד״ה ״האומר תנו גט״, וכמו״כ דלפירש״י שבסוגיין תקשי - דכיוון שהוי זכות לעבד פשיטא שזוכה לאלתר (וכדחזינן לקמן יא׳ ע״ב, דתן כזכי).

**ג. ברי״ף** (עמ׳ יד׳ מדפי הרי״ף במהדורת עוז והדר, ובמהדורת וילנא דף ה׳ ע״א) אשכחנא שכתב [על דברי רבנן ״וחכמים אומרים בגיטי נשים אבל לא בשחרורי עבדים לפי שזכין לאדם שלא בפניו״ - מתני׳ דדף יא׳ ע״ב], וז״ל: ״והני מילי לחזרה דלא מצי רביה למיהדר ביה, אבל עבדו לא נפיק לחירות עד דמטי גיטא לידיה, דתנן האומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי ומת לא יתנו לאחר מיתה, ושמעת מינה דלחזרה הוא דזכין לו לעבד אבל מיפק לחירות לא נפיק עד דמטי גיטא לידיה, ואשכחן זכייה כה״ג כדאמרי׳ לקמן הולך מנה לפלוני שאני חייב לו אמר רב חייב באחריותו ואם בא לחזור אינו חוזר״. ומדוייק מדבריו דס״ל כרש״י בסוגיין, דמה שמודו רבנן במתני׳ דלקמן יג׳ ע״א ש״לא יתנו לאחר מיתה״, הוא משום שכל זמן שלא אתי הגט ליד העבד אינו משוחרר.

**והנה,** הקשה הרא״ש (סי׳ יג׳) ע״ד הרי״ף, דכיוון שקי״ל (לקמן, יא׳ ע״ב) ״תן כזכי״, וזכין לאדם שלא בפניו, וזכיה מטעם שליחות, וכמו״כ אנן סהדי דניחא ליה שיהא שלוחו - ושלוחו כמותו, היאך סבר הרי״ף דמיפק לחירותא לא נפיק ולחזור בו נמי אינו יכול - והא אין זכיה ושליחות לחצאין. והוכיח כן, מלקמן בפרק האומר (סג׳ ע״ב) גבי ״התקבל לי גיטי, ואשתך אמרה התקבל לי גיטי, והוא אומר הולך ותן לה זכה לה והתקבל לה״, דלמ״ד ״תן כזכי״ כיוון שהגיע הגט לידי האשה מגורשת (וכמו״כ הוכיח מעבד כהן שברח ואשת כהן שמרדה שאוכלין בתרומה, אך הוא אינו אוכל), וא״כ ה״ה הכא כיוון שזיכה להשטר שחרור נפק העבד לחירות.

**עוד** הקשה הרא״ש, דראיית הרי״ף מדברי רב גבי הולך מנה לפלוני שאני חייב לו דאינו יכול לחזור וחייב באחריותו, אינה, דדווקא התם

שהמלוה זוכה בהמנה מטעם שליחות אמרינן דכל מה שהוי שלוחו הוא רק לגבי מה שהוי זכות בשבילו - אך לעניין אחריות שהוי חובה אינו שלוחו.

**ולענ"ד** נראה, דסברת הרא"ש בראיית הרי"ף - שכל השליחות בהולך מנה לפלוני שאני חייב לו הוא רק לגבי זכות אך לא לגבי חובה, הויא מחמת שלא ציוה המלוה שישלחם לו הלוה, וא"כ מצי טעין המלוה להלוה כי היכי שאם אתה הייתה מגיע לפרוע את החוב לא יכלת לטעון טענת אונס שאבד המנה בדרך - ה"ה בשליח. ובס"ד מצאתי כעי"ז בתוס' רי"ד, במסכתין דף יד' ע"א על הך מימרא.

**וכדברי** הרא"ש, יעויין נמי בר"ן שהקשה כן, ויעויין שהביא לזה ראיות מכמה וכמה גמרות ערוכות. ומחמת כן, כתבו הרא"ש והר"ן להעמיד את המשנה של "האומר תנו גט זה לאשתי" וכו' (לקמן, יג' ע"א, הנ"ל) כדברי רש"י וכדברי התוס' הנ"ל. דהנה פירש"י דלא גרסינן בהמשנה "תן" אלא "תנו", ד"תנו" הוי משמע שאינו מוסר להם את הגט אלא מצווים על כך שיכתבו ויתנו, ולאפוקי מלשון "תן" שמשמעותו שנותן ליד השליח - שאי עביד הכי נשתחרר אותה שעה העבד לגמרי. אך התוס' פירשו בשם ר"ת דלא גרסינן בהמשנה "זה" אלא "האומר תנו גט לאשתי", ד"זה" משמע שמסרו להם בידים, ומשא"כ כשלא גרסינן "זה" לא משמע הכי, ומשו"ה תנן התם שאם מת לא יתנו לאחר מיתה.

**ולהמתבאר** עד השתא, דברי רש"י והרי"ף צריכים ביאור מחמת קושיות הרא"ש והר"ן, באופן שיל"ע במאי פליגו.

**ד.** בברכ"ש עמ"ס קידושין (סוף סי' יג', בד"ה "ונראה"), כתב דיל"ח בהגזה"כ של דין "זכין", האם נתחדש דהוי כמעשה בדעת ממש משום דזכיה מטעם שליחות והוי כאילו הוא ודעתו עשו את המעשה, או"ד דלא הוי כמעשה בדעת ממש - ובדין "זכין" נתחדש דהזכיה הויא כמו דעת. וכתב, דגבי זכות גמור נחשב הדבר כמעשה שנעשה בדעת ממש, ומשא"כ בזכות שאינו גמור שמהני רק מדין אנן סהדי שנתרצה - אין נחשב הדבר כמעשה שנעשה בדעת ממש אלא דמהני מדין זכיה בלא דעת.

**ולאחר** דאתינן להכי, נייתי לדברי הברכ"ש בסוגיין (סי' כד', אותיות א' - ב' ו-ג'. יעויין בסי' זה שציין הגרח"ש ליבוביץ זצוק"ל בהערה לדברי הברכ"ש הנ"ל), שביאר פלוגתת הרא"ש

והרי״ף, [וכתב, ששמע שכך ביאר הדברי אמת. והאמת הוא שיסוד רבינו הברכ״ש כבר נתבאר על ידו במסכת קידושין, וכדאייתינן לעיל], וכדלהלן: דהרי״ף ס״ל, שעבד אינו משתחרר ע״י הזכיה משום שבדין זכיה לא נתחדש שדעת ויד המזכה הוו כדעתו וידו של הזוכה, אלא שנתחדש שמהני לקנות בכדי שלא יוכל לחזור בו (וכצד בתרא בחקירת הברכ״ש). וא״כ ע״י הזכיה אינו יכול לחזור בו, אך מכיוון שלא הוי קניין גמור אין העבד יוצא לחירות. ומשו״ה אייתי ראיה מהולך מנה לפלוני שאני חייב לו שחייב באחריותו אך אינו יכול לחזור בו, דבפרעון בעינן שיגיע המנה למלוה מדין ״פרעון״ - משום ששם ״פרעון״ חל רק בשעת נתינת ההלואה לידי המלוה, וכיוון שע״י מעשה הזכיה בלחוד לא חשיב שניתן המנה לידי המלוה - א״כ כל זמן שהוי בידי השליח חייב הלוה באחריותו, אך כיוון שהיה מעשה זכיה אין המלוה יכול לחזור בו דסו״ס זכה המלוה, ומהא מוכח דה״ה בשטר שחרור שכיוון שאינו בידו ממש אינו יוצא לחירות - אולם, מכיוון שנתחדש שהזכיה הויא כדעתו אינו יכול לחזור בו. [וכדי להגדיר את שיטת הרי״ף, כתב רבינו הברכ״ש זיע״א, לדמות זאת לפלוגתת אמוראי ב״מעכשיו ולאחר ל׳ יום״. דהנה, בקידושין (נט׳ ע״ב, ס׳ ע״א) פליגו רב - שמואל ור״י ב״מעכשיו ולאחר שלושים יום״, דרב ס״ל דמקודשת ואינה מקודשת לעולם משום דמספקא ליה אי תנאה הוי או חזרה הוי, ושמואל ס״ל דמקודשת ואינה מקודשת אלא עד ל׳ יום ולאחר ל׳ יום פקעי קידושי שני ותפסי קידושי ראשון משום דפשיטא ליה דתנאה הוי, ברם ר״י ס״ל דאפי׳ מאה תופסין בה משום דשוו נפשיה כי שרגא דליבני דכל חד וחד רוחא לחבריה שבק. ומבואר התם, דלר״י (הגם שלית הלכתא כוותיה) כיון שאיכא שיור בהקניין מצו מאה לתפוס בה קידושין בהדי הדדי, ומשמע מזה דאפשר להתחיל בהקניין ולא לסיימו, וה״ה הכא אמרינן מהך טעמא שכיוון שמעשה הקניין לא נגמר אינו יכול לחזור בו והגם שלא נפיק לחירות]. אומנם, הרא״ש דפליג ס״ל, דרק היכא שהוי כידו ממש אינו יכול לחזור בו אך היכא שלא הוי כידו ממש יכול לחזור בו, וכמו״כ ס״ל דבדין זכיה נתחדש שנעשה כידו וכדעתו ממש (וכצד קמא בחקירת הברכ״ש). ומשו״ה דחה הרא״ש לראיית הרי״ף מהולך מנה לפלוני שאני חייב לו, דכיוון שבזכיה הוי כידו וכדעתו ממש א״כ איכא נמי בשעת הזכיה דין

"פירעון" ולהכי אינו יכול לחזור בו, ונפק"מ - דהיכא שמת הזוכה יתחייבו היתומים לתת את ההלואה למלוה שהרי כבר נגמר הקניין, ומה שחייב באחריותו הוא משום דהזכיה מועילה רק עד כמה שאיכא זכות אך כל כמה שליכא זכות אינו נעשה שלוחו, וא"ש.

**ה.** מדברי רש"י בסוגיין בד"ה "לא יתנו לאחר מיתה", משמע כשיטת הרי"ף (וכדביארנו לעיל באות ג'), דהנה כתב שם רש"י וז"ל: "ואפי' רבנן דאמרי שיחרורי עבדים זכות הוא וזכין לאדם שלא בפניו, נהי דלהכי זכה ביה דלא מצי למיהדר, מיהו מודו רבנן דכל כמה דלא מטא גיטא לידיה לא הוי משוחרר, וכיוון דמית קדים תו לא הוי שיחרוריה שחרור דנפקא ליה רשותיה מיניה וחייל עליה רשות יורשין". ובדבריו חזינן להדיא שכתב כדברי הרי"ף. (וכמו"כ, ממש"כ רש"י בסוגיין ד"ה "יחזור", בסו"ד וז"ל: "דאנן סהדי דניחא ליה דניהוי האי שלוחו להכי", וכדדייקנו בסי' הקודם באות ג' דלא ס"ל לרש"י כהתוס', ודוק).

**אולם,** ממה דאייתינן [לעיל באות ב'] לקושיית התוס' בסוגיין, דרש"י הדר ביה מדבריו דלקמן בדף יג' ע"א, משמע דס"ל לרש"י כשיטת הרא"ש.

**ו.** השתא דאתינן להכי, אתי לן שפיר דעת התוס'. דהנה, בסי' הקודם אייתינן לשיטת התוס' בכתובות (יא' ע"א, בד"ה "מטבילין"), שכתבו וז"ל: "דזכיה מדין שליחות הוא, דכיוון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד ליה שליח", ולכאו' דהתוס' ס"ל כהרא"ש שבדין "זכין" נתחדש שנעשה כידו וכדעתו ממש - ומשו"ה כתבו דכיוון שבדין "זכין" נתחדש הכי א"כ "אנן סהדי דעביד ליה שליח". ואזלו התוס' לשיטתם דבסוגיין ובסוגיא דלקמן יג' ע"א - דגרסינן "האומר תנו גט לאשתי", וממילא איירינן שלא נתן לשליח את הגט - ומשו"ה תנן במתני' דאם מת לא יתנו לאחר מיתה, וכדביאר הרא"ש, ודוק ותשכח.

**ז.** ברמב"ם פ"ו מהלכות עבדים ה"א, כתב וז"ל: "אמר זכו בגט זה לעבד יצא מיד לחירות אע"פ שלא הגיע גט לידו קודם מיתת האדון, אבל אמר תנו לו אע"פ שאינו יכול לחזור בו לא יתנו לאחר מיתה". ולכאו' דמדבריו הק' משמע כשיטת הרי"ף, דהנה אייתינן לעיל לדברי הרי"ף שכתב וז"ל: "ושמעת מינה דלחזרה הוא דזכין לו לעבד אבל מיפק לחירות לא נפיק עד דמטי גיטא לידיה". והטעם בזה כתבו המל"מ (בפ"ו מעבדים ה"א), והקצה"ח (סי' קכה' סק"ג), דכשאומר האדון ללשון

"תנו" איכא תנאי בגוף השטר שכל זמן שלא יבוא הגט לידי העבד אינו יוצא לחירות - וממילא דאם ניתן את השטר להעבד יאמרו הרואים דיש גט לאחר מיתה, ומשו"ה לא יהבינן לו את הגט ואינו יוצא לחירות - וכדכתב הרי"ף "אבל מיפק לחירות לא נפיק עד דמטי גיטא לידיה".

סימן נח

# בדין לשמה בגיטין ובשאר מצוות, ובדין שימור במצה [י׳ ע״א]

**א.** במתני׳ אשכחן, ״כל גט שיש עליו עד כותי פסול חוץ מגיטי נשים ושחרורי עבדים, מעשה שהביאו לפני ר״ג לכפר עותנאי גט אשה והיו עדיו עדי כותים והכשיר״. ובגמ׳, ״מני מתני׳, לא ת״ק ולא ר״א ולא רבן שמעון בן גמליאל. דתניא, מצת כותי מותרת ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח, רבי אליעזר אוסר לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצוות, רשב״ג אומר כל מצווה שהחזיקו בה כותים הרבה מדקדקים בה יותר מישראל. מני מתני׳, אי ת״ק אפי׳ שאר שטרות נמי, אי רבי אלעזר אפי׳ גט אשה נמי לא, ואי רבן שמעון בן גמליאל - אי דאחזוק אפי׳ שאר שטרות נמי, אי דלא אחזוק אפילו גט אשה נמי לא״.

**ויעויין ברש״י** (בד״ה ״מצת כותי מותרת״, ובד״ה ״אדם יוצא בה ידי חובתו בפסח״), שביאר בדברי ת״ק שמצת כותי מותרת בפסח ולא חיישינן שמא החמיצה, ויוצא בה יד״ח בפסח משום שכותים בקיאים הם שצריכה המצה להשתמר לשמה ועושין לה שימור.

**ב.** במסכת סוכה (ט׳ ע״א), פליגו ב״ש וב״ה גבי סוכה ישנה, דב״ש פוסלין משום דדרשינן ״חג הסוכות תעשה לך״ (דברים, טז׳ - יג׳) ודרשינן ״לך - לשם חובך״ וכשהסוכה ישנה תו לא הוי לשמה, ומשא״כ ב״ה דרשו לה לדרשא אחרינא וס״ל דהך סוכה כשרה. ובירושלמי (יעויין התם בתוס׳ ד״ה ״סוכה ישנה בית הלל מכשירין״) איתא, דאף במצה ישנה פליגו ב״ש וב״ה משום דדרשינן לג״ש ד״ט״ו - ט״ו״, ומשו״ה ס״ל לב״ש דאף מצה בעיא לשמה. ובצל״ח (התם) הקשה, היאך ס״ל לב״ה דבמצה לא בעינן לשמה, והא בפסחים (לה׳ ע״א) אשכחן גבי חלות תודה ורקיקי נזיר דהיכא שעשאן לעצמו אין יוצא בהם אך היכא שעשאן למכור יוצא בהם - משום (שם, לה׳ ע״א וע״ב) שבקרא כתיב ״ושמרתם את המצות״ (שמות, יב׳ - יז׳) ומשו״ה בעינן שימור לשם מצה, ולהכי כשעשאם לעצמו ולשם תודה אינו יוצא בהם דסו״ס לא עשאם לשם מצה, וא״כ חזינן להדיא דאף במצה בעינן שימור לשמה.

**ובפסחים** הנ"ל אשכחן, דהטעם שהיכא שעשאן למכור יוצא בהם, הוא, "אמר רבה, כל לשוק אמלוכי אמלך, אמר אי מזדבן מזדבן ואי לאו איפוק בהו אנא", והקשה בזה המנח"ח (מצווה י'), דהא קי"ל דבדאו' אין ברירא וכשעביד לתנאו - הך תנאי תלוי הוא בדין ברירא.

[**במסכת** סוכה (ט' ע"א) אשכחן, "סוכה ישנה בית שמאי פוסלין ובית הלל מכשירין, ואיזו היא סוכה ישנה כל שעשאה קודם לחג שלושים יום, אבל אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה", ויעו"ש בהתוס' ד"ה "סוכה ישנה בית הלל מכשירין" שאייתו להירושלמי דצריך לחדש בה דבר (טפח על טפח או על פני כולה, וכ"פ השו"ע סי' תרלו' ס"א) - כלומר דאף לב"ה שמכשירין מ"מ בעי לחדש בה דבר. ובהא דתנן "אם עשאה לשם חג אפילו מתחילת השנה כשרה", כתב רש"י, דאיצטריך לב"ש - כלומר דבכה"ג ס"ל לב"ש דכשרה הגם שהויא סוכה ישנה. אולם, בתוס' ד"ה "ואם עשאה לשם חג כשרה" כתבו, דנפק"מ הויא אף לב"ה דבכה"ג אין צריך לחדש בה דבר (והגם שבסוכה ישנה שלא עשאה לשם חג ס"ל להירושלמי בדעת ב"ה שצריך לחדש בה דבר) - וכתבו עוד, "ואפילו לא הוי נפק"מ אלא לב"ש" וכו', כלומר שהחידוש בהך פיסקא הוי רק לשיטת ב"ש שבכה"ג כשרה והגם שהויא סוכה ישנה, אולם לב"ה אכתי צריך לחדש בה דבר (וכדאיתא בירושלמי. ובהמשך יבואר דכך למד הב"ח בדברי התוס'). והנה, הטור (סי' תנח', ס"א) אייתי לשיטת ראבי"ה וז"ל: "ואבי העזרי הביא תוספתא יוצאין במצה ישנה ובלבד שיעשנה לשם פסח. וכתב דירושלמי פליג אתוספתא ואוסר אפי' עשאה לשם פסח". ובב"ח (שם, סק"ב) תמה ע"ד ראבי"ה, דהנה בירושלמי (אותו שאייתו התוס' גבי צריך לחדש בה דבר) אשכחן, דמצה ישנה הויא פלוגתת ב"ש וב"ה - ורבי ס"ל דברי הכל היא שמכיוון שלא עשאה לשם פסח דבר ברי הוא שלא דקדק בה, ומיניה משמע להדיא דס"ל להירושלמי דהיכא שעשאה לשם פסח יוצא בה ודלא כדברי ראבי"ה. ומשו"ה כתב הב"ח, דס"ל לראבי"ה שכל מה שמשמע מהירושלמי שיוצא בה הוא רק מדאו' אולם מדרבנן אין יוצא בה, דכי היכי שבסוכה ישנה כשעשאה לשם חג ס"ל לב"ה דכשר מדאו' ואפי' הכי צריך לחדש בה דבר (דברי הירושלמי) - כדחזינן בהתוס' דלעיל (במה שביארו שהדין "ואם עשאה לשם חג" הוי נפק"מ רק לדברי ב"ש), ה"ה במצה

נמי, ומכיוון שבמצה א״א לחדש בה דבר אמרינן שמצה ישנה פסולה].

**ג.** והנה, יעויין בברכ״ש (סי׳ י׳, אותיות א׳ ו-ב׳) שכתב הגרב״ד לבאר בזה, דיש לחלק בין דין לשמה לדין כוונה. דדין לשמה שנתחדש בציצית ותפילין וס״ת וכיו״ב - הוא שעשיית הדבר תהא לשמה, ורק שנעשה הדבר לשמה חל בו שמו, כגון שהיכא שכותב להס״ת לשמה חל במה שכתב שֵׁם ״ספר תורה״, ומשא״כ דין כוונה הוי דין צדדי שלולי כוונתו לא יצא ידי המצווה. והנפק״מ בזה היכא שנתכוין בתנאי, דמדין לשמה לא נפיק דסו״ס נעשתה עשייתו בספק (ברם, אי נימא ברירא בדאו׳ יהני), אך מדין כוונה נפיק דהגם שאיכא תנאי בכוונתו הא סו״ס נתכוין.

**ובקרא** ד״ושמרתם את המצות״, נתחדש דהוי ״כונה לעיכובא״, שבעינן כוונה ושימור בהחפצא של המצה. ולפ״ז א״ש קושיית המנח״ח, דהגם שאיכא תנאי בכוונתו סו״ס כוונה איכא.

**ובקושיית** הצל״ח י״ל, דבסוכה שבעינן לשמה כדדרשינן ״לך - לשם חובך״ הוי כבשאר מצוות - שהלשמה הוא בעשייה. וממילא לב״ש דילפו להגז״ש ד״טו - ט״ו״ בעינן לשמה במצה אף בעצם העשייה כדבעינן בסוכה וכמו״כ בעינן דין שימור, ומשא״כ לב״ה דלא ילפו להגז״ש ולהדרשה הנ״ל סבירא דבמצה איכא רק להדין שמירה דהוי כוונה בעלמא. ונפק״מ, היכא שעשאן למכור דכוונתו על ספק הויא, דלב״ש דהוי דין בעשייה סו״ס ליכא עשייה, ולב״ה דהוי דין בכוונה סו״ס איכא כוונה ומהני.

**ד.** ובדברי הגרב״ד אפשר, דדין לשמה הוי דין בעשיית הדבר שכשהעשיה צריכה להיות לשמה איכא החלת חלות בעשיה (כגון בציצית וכיו״ב), אך במצה שנאמר ״ושמרתם את המצות״ (שמות, יב׳ - יז׳) נפיק לן ב׳ דינים, חדא, שימור מחמץ (והגם שמצינן לדעת אי החמיצה העיסה או לאו, וכדאיתא בפסחים -מ׳ ע״א- שאין בעיסה לא קרני חגבים ולא הכסיפו פניו, מ״מ הך דברים מהנהו למצות שאר ימים אולם למצת מצווה בעינן שתהא המצה שמורה. והגרי״ז הלוי סאלאווייציק אמר בזה, דבכל שימור שעושה להמצה מקיים עוד מצווה שתהא המצה משומרת טפי, וע״ע בסוגיין ברש״י ד״ה ״ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח״). ואידך, שאותו השימור יעשה לשמה - ומכיוון שבהשמירה ליכא החלת חלות לשמה ע״כ דהוי דין כוונה.

**בשו"ע** (או"ח, סי' תס', ס"א) כתב, וז"ל: "אין לשין מצת מצוה ולא אופין אותה על ידי אינו יהודי ולא על ידי חרש שוטה וקטן". ויעויין בחת"ס (מהדורת לשם, באוצר מפרשים על הדף) שהקשה דלהרמב"ם שס"ל דבעינן שתהא המצה שמורה משעת קצירה ולא מהני בכה"ג ישראל עומד על גביו - היאך יוצאים אנו יד"ח שמירה משעת קצירה בזמן שהקוצרים גויים (וכמו"כ בטחינה נמי). ותירץ, בהקדם מה שילה"ק, דאמאי בעינן שיהיו הלישה והאפיה ע"י ישראל הא בקרא כתיב "ושמרתם" וא"כ בעינן "שמירה" ולא לישה ואפיה ואמאי לא סגי לן בישראל עומד על גביהם ומשמר, אלא, דמשמע שבעינן שהלש והאופה יהיו בעצמם המשמרים דאין אדם משמר מה שביד חבירו - ומשו"ה א"ש, דדווקא בלישה ואפיה בעינן שהם עצמם יהיו המשמרים וכדביארנו, אך בקצירה שכל השימור הוא שלא יפול מים על החיטים ממקום אחר, בזה סגי שישראל העומד על גביו יעשה את מעשה השימור, דהקוצרים והטוחנים עבדו מעשה קוף בעלמא, (יעו"ע כעי"ז בט"ז). נפיק לן מדבריו הקדושים דהחת"ס כדברינו השתא בדברי הגרב"ד, שדין לשמה במצה הוי דין בשימור ולא בעשייה. אומנם יעויין במג"א שאייתי מתשובת הרשב"א (סי' כו'), שכתב וז"ל: "צריכים שימור לשם מצוה בין שימור דלישה בין שימור דמעידן קצירה, ולכן חלות תודה אין יוצא בהן, ולכן פסולים בעכו"ם", וכתב המחה"ש דכך הויא שיטת הרי"ף ואף לעיכובא, יעו"ש.

**ה.** בסו"ד הגרב"ד שאייתינן לעיל, יעויין שם שכתב, וז"ל: "והנה נתכוונתי בזה לדברי מו"ר זיע"א".

**ובחידושי** רבינו חיים הלוי פ"ו מחמץ ומצה ה"ה, אייתי להרמב"ם (בהך הלכתא), שכתב וז"ל: "עיסת הכלבים בזמן שהרועים אוכלים ממנה יוצא בה ידי חובתו, אין הרועים אוכלים ממנה אין יוצאים בה שאין זו משומרת לשם מצה". ובפשטות, החיסרון שיש בעיסת הכלבים - הוא מחמת שאין בו דין לחם כיוון שייעד את אותה העיסה למאכל כלבים, וכדכתב הרמב"ם גופיה בפיה"מ שלו (משניות חלה, פ"א מ"ח). אולם, בדברי הרמב"ם דהכא חזינן טעמא אחרינא בפסול העיסה, והוא "שאין זו משומרת לשם מצה", והקשה בזה הגרח"ס דאמאי אייתי הרמב"ם להך טעמא - הא בלא"ה סגי לן בהטעם שאינו לחם. וכתב לבאר בזה, שבעיסת כלבים כיוון שעשה העיסה לכלבים ולא לבנ"א פקע שם לחם מאותה

העיסה, (ומשו"ה פטורה מחלה וכו', כדאיתא במ' דחלה הנ"ל "עיסת הכלבים, בזמן שהרועים אוכלים ממנה חייבת בחלה ומערבין בה ומשתתפין בה ומברכין עליה ומזמנין עליה ונעשית ביו"ט ויוצא בה אדם יד"ח בפסח, אם אין הרועים אוכלין ממנה אינה חייבת בחלה ואין מערבין בה ואין משתתפין בה ואין מברכין עליה ואין מזמנין עליה ואינה נעשית ביו"ט ואין אדם יוצא בה יד"ח בפסח". וכ"פ הרמב"ם בפ"ו מהלכות ביכורים ה"ה לגבי חלה), אך ס"ל להרמב"ם דהיכא שחזר בו מדעתו הראשונה ודעתו אף לבנ"א תו הדר בהעיסה שם לחם, (ומ"מ פטור מחלה מחמת שבשעת גלגול לא חזי), ועל הא כתב הרמב"ם בפ"ו מחמץ ומצה הנ"ל שהחיסרון הוא "שאין זו משומרת לשם מצה", דכיוון שבשעת עשייתה ליכא בה דין לחם - א"כ כשהדר בו ואיכא שם לחם, מעיקרא ליכא דין שימור.

**ומדברי** הגרח"ס משמע, דדין שימור הוי "חלות" לשמה בעשייה, ודלא כמה שביארנו בדברי הגרב"ד שהוי דין "כוונה", באופן שדברי הגרב"ד הנ"ל "והנה נתכוונתי בזה לדברי מו"ר זיע"א" צריכים ביאור.

**וצ"ל,** דס"ל להגרח"ס דדין לשמה של שאר מצוות אינו כדין לשמה של מצה, דמצה שמה מצה גם כשנעשית שלא לשמה - ואף שהשימור צריך להעשות לשמה מ"מ אינו משנה דבר בגוף המצה, ומשא"כ בשאר מצוות שהוי חלות בגוף הדבר, ללא הכוונה בעשייתם לא הוו, (עיין היטב בלשון הגרב"ד ותמצא הכי). וממילא, דחלות שכתב הגרח"ס אינו "חלות" רגיל המתקיים בעשיה, וכמו שביארנו. ולפ"ז א"ש קושיית המנח"ח הנ"ל דבמצה ליכא ברירא, דכיוון דאינו חלות בגוף הדבר תו לא בעינן להדין ברירא ומהניא כוונתו, ודוק.

בריך רחמנא דסייען מריש ועד כאן

תמה ונשלמה המלאכה - מלאכת הקודש,

ביום השנה הרביעי לפטירתו של סבי מו"ר המובהק הגה"צ ר' דוד יוסף בר חן זצוקללה"ה, עשרים ושש ימים לחודש "אלול - המרוצה", לסדר "כִּי קָרוֹב אֵלֶיךָ הַדָּבָר מְאֹד בְּפִיךָ וּבִלְבָבְךָ לַעֲשֹׂתוֹ" (דברים, ל' - יד'. וברש"י בד"ה "כי קרוב אליך - התורה נתנה לכם בכתב ובעל פה"), שנת "מֵאֵת יְהוָה הָיְתָה זֹאת הִיא נִפְלָאת בְּעֵינֵינוּ" (תהילים, קיח' - כג') תשע"ה לפ"ק

# חסדי דוד

בבא קמא
בבא מציעא

# מסכת בבא קמא

## סימן א

## בעניין בור ט׳ ובור י׳ [ג׳ ע״א]

**בגמ׳** וכי קאמר ר״פ אתולדה דבור, תולדה דבור מאי ניהו, אילימא אב י׳ ותולדה ט׳, לא ט׳ כתיבי ולא י׳ כתיבי, הא לא קשיא ״והמת יהיה לו״ אמר רחמנא וקים להו לרבנן י׳ עבדן מיתה ט׳ נזיקין עבדי מיתה לא עבדי.

**א.** הנה יל״ע דסו״ס בור ט׳ שאין בו כוח להמית מזיק באותה צורת מעשה של בור י׳ וא״כ מה שייך לומר דיהיה תולדה הרי הוי אותה צורת מעשה. והראיה דהא כתיב ״כי יגוף שור איש את שור רעהו״ והתם אין חילוק בין שור שבכוחו להמית ובין שור שאינו יכול להמית אלא להזיק דבשניהם חשיב אב ואה״נ דהוו שני מעשים שונים לגבי מיתה אולם לגבי נזיקין הוו אותו דבר [כך הקשה בחידושי רא״ל מאלין סי׳ נ״א].

**ב.** וכדי לתרץ זאת בעינן לעיין עוד מ״ט דבור ט׳ שהמית פטור, ואע״פ שתרצה הגמ׳ דקים להו לרבנן ד-ט׳ מיתה לא עבדי, בכ״ז קשה דהא סו״ס עביד מיתה, ובפשטות היה ניתן לומר דהוי אונס דלא הו״ל לאסוקי אדעתיה אולם דתקשי למימר הכי דהא קי״ל דתבוב״א חייב וא״כ ה״נ הו״ל לאסוקי אדעתיה גבי נזיקין ואע״פ שמת והוי אונס מ״מ תבוב״א חייב.

**ג.** ולקמן נ״א ע״א איתא בנפל לבור ו׳ ומת דאמרה הגמ׳ דלר״נ הסובר דההוא תורא דנפיל לאריתא דדלאי ושחטיה מרא דהוי טריפה כיון דיש חבטה בפחות מעשרה יהיה חייב דהא מכרס הבהמה ולמטה הוי ארבעה ובצירוף השור הוי עשרה, וכל מה שבעינן עשרה זה רק אם נפלה הבהמה בצורת גלגול וא״כ אין כאן עשרה.

**ופסקו** הרי״ף, האו״ז, הרמ״ה, ורבינו אפרים שאם נפל כדרכו לבור ו׳ ומת חייב.

**איברא** דהרשב״א פליג על שיטה זו דאי איגנדר אפי׳ אם נפלה לבור ו׳ ומת יהיה חייב דהא תבוב״א

חייב, ולהכי פסיק הרשב״א דכיון שבור זה לא תמיד ממית לא חייבה בו תורה, אלא חייבה רק בבור שתמיד ממית שהוא עשרה.

**וצ״ע** דסו״ס היה חבטה ומת.

**ועוד** דלרשב״א גם בבור ט׳ שהיה בו מיתה נימא תבוב״א.

**ד.** והנראה בזה דיל״ח אמאי אמרינן דבור ט׳ פטור ממיתה האם נימא דפטור משום אונס או דנימא כסברת הרשב״א שבור ט׳ לא חשיב בור הממית דכדי להתחייב בעינן שיהיה על הבור שם בור הממית וכאשר אין שם זה אע״פ שהמית הבור פטור דאין לו שם בור הממית ולא חשיב שם נזיקין לעניין מיתה.

**ולפ״ז** אף שנקרא פושע לעניין מיתה אין לו שם פושע דאין לבור שם בור הממית וממילא לא נקרא שם נזיקין לעניין מיתה.

**ה.** ולנתבאר בשיטת הרי״ף וסייעתו תקשי דהא לשיטתייהו חייב גם כשאין שם בור הממית וכיון דבפועל המית נקרא מזיק, וממילא מה שבאיגנדר פטור הוא משום דהוי אונס, וקשה דנימא תבוב״א דחייב, ולהכי נראה דצ״ל שמה שמת השור לא הוי מחמת הבור אלא מחמת מה״מ דהכי קים להו לרבנן.

**ו.** העולה מדברינו דכל פלוגתייהו היא מהו המגדיר לעניין מיתה, דלרשב״א ס״ל דבענין שיהיה בבור שם בור הממית, ומשא״כ לרי״ף וסייעתו סבירא דלא בעינן שיהיה בבור שם בור הממית אלא דכל היכא שהמית חשיב בור הממית.

**ז.** ולפ״ז א״ש הס״ד דהגמ׳ דנימא דבור ט׳ יהיה תולדה משום דלרשב״א דסבר דהוו ב׳ שמות שונים בבור א״כ בור ט׳ לא כתוב בתורה דבור הכתוב בתורה הוא שם בור הממית ולהכי לא הוי אלא רק תולדה ומשא״כ דהרי״ף וסייעתו סברו בהוו״א כמו מסקנת הרשב״א.

**ח.** ולהכי דחתה הגמ׳ דסו״ס זה אב למיתה וזה אב לנזיקין.

**ולנתבאר** צ״ע דבשלמא להרי״ף ודעימיה ניחא אמאי קא מדחי גמ׳ דהא אף בבור ו׳ שהמית חייב היכא שנפל כדרכו וא״כ לבור י׳ לא הוי שם מיוחד ומשא״כ לשיטת הרשב״א צ״ע אמאי קא מדחי ליה גמ׳.

**ט.** ובהוו״א דהגמ׳ אי נימא כהרשב״א דבעינן דבגוף הבור יהיה עשרה ורק בכה״ג חשיב לבור הממית ולהכי בור ט׳ חשיב תולדה, תקשי דסו״ס הזיק הבור ט׳ באותו גוונא דהבור י׳.

**וצ"ל** דשני מזיק דבור משאר מזיקים דבבור נאמרו ב' דברים: א. צורת הפעולה, ב. בור הממית.

**ולהכי** אף כשיש את אותה צורת הפעולה בכ"א אין בור הממית ומשא"כ בשאר המזיקים דסגי רק בצורת הפעולה, ומה שחייב בנזיקין הוי מסברא ולהכי בור עשרה קרוי אב ובור תשעה קרוי תולדה.

**י.** ובלשנ"ק דרש"י כתב דממה שאמרה התורה בור עשרה כתוב כאן שיש תנאי בבור שיהיה לו שם בור הממית ובלי תנאי זה פטור וממה שאמרה התורה דבור תשעה פטור ממיתה משמע שבנזיקין חייב.

**וזה** הוי כשיטת הרשב"א משום דלרי"ף וסייעתו לא אשכחן תנאי של שם בור הממית דלשיטתייהו כל בור הממית חייב.

**יא.** ובלשנ"ב כתב רש"י ד"ונפל שמה שור או חמור" משמע בין מת ובין הוזק, והכא אזיל רש"י כשיטת הרי"ף וסייעתו דהא פשיטא לן דמהפסוק משמע מיתה דאי נימא דלא הוי דווקא בבור הממית א"כ תו אין כאן תנאי של בור הממית ויהיה חייב אף בבור ט'.

**ועוד** דאם אין תנאי של מיתה שצריך בור הממית זה כלול בפסוק דמ"ש משור דלא מחלקינן ביה ולהכי חילק דמ"ונפל שמה שור או חמור" משמע בין מת ובין הוזק אך לאחר דכתיב נמי "והמת יהיה לו" הוי בין אם מת בבור המזיק ובין אם מת בבור הממית.

**ולרשב"א** לא שייך למימר הכי דהא כשבור ט' ממית בעל הבור פטור.

**יב.** וקשה דאי כהלשנ"ב אמאי אמרינן דכשבור ט' המית פטור, ולזה תירץ רש"י שלא מחמת הבור מת אלא כדאמרינן דזה מה"מ, ודוק.

סימן ב

## בגדר חיוב נזיקין [ד׳ ע״א]

**בגמ׳** מכדי קראי לא כמר דייקי ולא כמר דייקי, רב מ״ט לא אמר כשמואל, תנא שור וכל מילי דשור, ושמואל נמי הא תנא ליה שור, אמר רב יהודה תנא שור לקרנו ומבעה לשינו וה״ק לא ראי הקרן שאין הנאה להזיקו כראי השן שיש הנאה להזיקה ולא ראי השן שאין כוונתו להזיק כראי הקרן שכוונתו להזיק, ולאו ק״ו הוא ומה שן שאין כוונתו להזיק חייב קרן שכוונתו להזיק לא כ״ש, וכו׳.

**א.** ולכאו׳ דילה״ק דהא קי״ל דסבר רב דתנא שור וכל מילי דשור אך שמואל ס״ל דשור הוי קרן ותקשי דא״כ הוה ליה לתנא למימר קרן.

**וכמו״כ** דלרב נמי תקשי דהא נפיק לן דלשיטתו הוי ששה אבות נזיקין ובמתני׳ תנן רק קרן.

**ועוד** דהיה לרב לפרטם ולומר קרן, שן, רגל, וגם אי נימא אליבא דשמואל שמה שנקט שור הוא מכיון שכך כתיב בתורה, תקשי דהא למסקנא סבר שמואל דשור הוי רגל וברגל לא כתיב שור אלא בהמה וא״כ הו״ל למימר בהמה.

**והנראה** בזה דבאסו״מ סבר רב את יסוד הגרא״ז [אבן האזל, פ״א מנ״מ ה״א] דבשור יש ד׳ אבות והשור הוא השם המחייב [א. קרן, ב. שן, ג. רגל, ד. שם שור - שור המועד.] ומה שבעינן פסוקים הוא להלכותיהם ומשא״כ דשמואל לא סבר ליסוד זה, וא״כ ה״נ בסוגיין דס״ל לרב דתנא שור וכל מילי דשור דהשור הוא השם המחייב אולם שמואל דפליג ארב סובר דשם שור הוי חד.

[**רק** דקשה טובא מהא דכתב הרמב״ם בפ״א מנ״מ ה״א ״כל נפש חיה״ ומשמע דגם שמואל מודה ליסוד הגרא״ז אך רק ב״נפש חיה״ ומשא״כ דרב סבר זה גם בממון, וא״כ בסוגיין דהוי נפש חיה גם שמואל בעי להודות לדברי רב, וצע״ג].

**ב.** ובתוד״ה לא ראי הקרן ביארו דההוו״א של הגמ׳ היא מכיון שפשיעה פשע שהיה לו לשמור שורו שבקל היה יכול לשומרה שאין דחוקה להזיק כיון שאין הנאה להזיקה, אבל שן שיש הנאה להזיקה הוי כעין אונס שלא היה יכול לשומרה כל כך כיוון

שאין השן דחוק לאכול להנאתה, ולא ראי השן שאין כוונתה להזיק ואין יצרה תוקפה ובקל יכול לשומרה, כראי הקרן דכוונתו להזיק ויצרה תוקפה ואין יכול לשומרה כל כך יפה.

**וצ"ע** דאם כסברת התוס׳ מה מסקנת הגמ׳ הא אם הוי אונס בעינן למיפטריה ואי לא הוי אונס מאי קס"ד.

**ובשמ"ק** הביא לשיטת המהר"י כ"ץ דביאר בדברי התוס׳ ומה שן שאין כוונתו להזיק ולא הו"ל לאסוקי אדעתיה קרן שכוונתו להזיק לא כ"ש דהו"ל לאסוקי אדעתיה לשומרו דמכיון שכוונתו להזיק הוי פושע, וביאר עוד בשם המהר"י דמה שדחתה הגמ׳ ולאו ק"ו הוא הוי על הבהמה ולא על החומרא וקולא לעניין הבעלים.

**ולכאו׳** דיל"ע דהא עדיין הוי אונס.

**ועוד** דמהי כוונת התוס׳ במש"כ כעין אונס.

**וצ"ל** בזה דהוי דרגה מסויימת של אונס ולולי הפסוק הוו"א לפוטרו ואילו אחר הפסוק קמ"ל דלא הוי אונס.

**וקשה** דא"כ הוה לתוס׳ למימר ס"ד דהוי כעין אונס.

**ועוד** דגם אם זה הוי הפטור מצינן למילף קרן משן.

**וצריך** לדחוק בזה דגם אי ילפינן קרן משן הוו"א לפוטרו ואילו אחר הפסוק קמ"ל דלא הוי אונס.

**וקשה** דא"כ בעו התוס׳ למימר ס"ד דהוי כעין אונס.

**ועוד** דגם אם זה הפטור מצינן למילף קרן משן וכדלעיל.

**וצריך** לדחוק דגם אם היינו לומדים קרן משן הוו"א לפוטרו כשן, וזה דחוק דנימא תחילתו בפשיעה לעניין צאן [שן] וסופו באונס לעניין בהמה [קרן] וא"כ דיהיה חייב.

**ג.** וביאר בזה ר"ח מטעלז [בחידושיו סי׳ א׳] ע"פ החקירה מה המחייב בשור שהזיק האם המחייב הוא הפשיעה או דהמחייב הוא ממונו, ולפי הצד דהמחייב הוא הפשיעה חיוב נזיקין הוא שהתורה מחייבת את הבעלים שישמרו ממונם שלא יזיק שנאמר "ולא ישמרנו" ואם פשע ולא שמר חייב לשלם, אבל לצד דהמחייב הוא ממונו מעשה מזיק של ממונו הוא המחייבו ומה שנאמר "ולא ישמרנו" בא לומר שאם שמר והזיק פטור.

**ונפק"מ:**

א. דלצד קמא הוי חיוב שמירה מדאו' אך לצד בתרא לא הוי חיוב שמירה מדאו' ואם פשע התחייב.

ב. היכא ששמר דלצד קמא לא מחייבינן דהא אין פשיעה אך לצד בתרא בעינן לחייבו מכיוון דהוי ממונו אולם מכיוון ששמר פטרינן ליה.

ג. היכא שפשע בממונו ואח"כ הפקיר דלצד קמא מחייב דהא בשעת השמירה נתחייב לשומרו ומשא"כ לצד בתרא פטור דהא בשעת ההיזק תו לא הוי ממונו.

ד. היכא שלא פשע ולא שמר דלצד קמא פטור דהא לא פשע ומשא"כ לצד בתרא חייב דהא לא היה מעשה שמירה.

ה. היכא שהיה ספק שמירה דלצד קמא פטור דהא יש ספק בפטור אך לצד בתרא חייב דהא יש ספק בחיוב.

**ובסוגיין** כשילפינן מזיק דלא כתיב בתורה להדיא מדבר הכתוב בתורה לצד קמא בעינן חיוב שמירה ומשא"כ דלצד בתרא בעינן חיוב ממונו שהזיק.

**ועפ"ז** אפשר דההוו"א דהגמ' סברה כצד קמא ומשא"כ דהמסקנא סברה כצד בתרא, דההוו"א סוברת כצד קמא וא"כ הוו"א דדווקא בקרן דקל לו לשומרו בעי לשמור דהא אין לו תאוות אכילה ומשא"כ בשן, ולהכי א"ש אמאי אמרו התוס' כעין אונס דזה הוי סברא לפוטרו מחיוב שמירה ולא מחיוב תשלומים ולהכי מעיקרא לא חשיב מזיק.

**וא"כ** דההוו"א סבר:

א. שחיוב נזיקין מתחיל בחיוב שמירה והפשיעה היא סיבת החיוב

ב. דהקובע אם חייב לשמור או לאו הוא הקלות והקושי לשמור.

**ולפ"ז** דדחי הגמ' במסקנא:

א. ביסוד הראשון ע"פ המהר"י דסבר שכשילפינן מזיק ילפינן מעשה מזיק של ממונו ממעשה מזיק של ממונו וא"כ ככל שהמזיק חמיר טפי ילפינן ממנו ולהכי סבר ההוו"א שחזינן לפשיעה כלפי הבעלים ומשא"כ דהמסקנא סבר דחזינן לבהמה דהיא ממונו ולכן ככל שיותר קל לשמור הוי סיבה לחייב.

ב. וביסוד השני ע"פ המהר"י כ"ץ דסבר דבין בהוו"א ובין במסקנא ידעינן דהמחייב הוא ממונו שהזיק רק דבהוו"א הבנו שהמחייב הוא ע"פ הקלות והקושי לשמור ומשא"כ

דבמסקנא הבנו דחזינן ע"פ הצורך לשמור וגם בדבר הקשה מחייבינן שמירה.

ד. ולאחר דאתינן להכי, תקשי, דבשלמא למהר"י כ"ץ במסקנא היה פשיטא לן שמסתכלים ע"פ הצורך לשמור אך למהר"י וכי פשיטא לן שהמחייב הוא מצד ממון המזיק ולא מצד פשיעת הבעלים, וצ"ע.

## סימן ג

# בדין קלב״מ [ד׳ ע״א]

**א.** הנה ביארה הגמ׳ דאליבא דרב הסובר דשור הוי קש״ר ומבעה הוי אדם דהלא הרי דמתני׳ הכי פירושו ״לא הרי השור שמשלם את הכופר [בשור מועד שנגח אדם שמשלם כופר] כראי האדם שאין משלם את הכופר [וכשהרג בשוגג נהרג ובמזיד גולה], ולא ראי האדם שחייב ב-ד׳ דברים [נצ״ר ש״ב] כראי השור שאין חייב ב-ד׳ דברים״ [אלא רק נזק].

**והקשה** ריב״א בתוס׳ דהא גם באדם שייך כופר ומה דפטור הוא משום קלב״מ, ותירץ דשוגג נמי פטור מתדב״ח.

**חזינן** מדברי התוס׳ דיש ב׳ סוגי קלב״מ: א. בחיוב מיתה שפוטר ממון, ב. בשוגג דנפטר.

**וכן** מצינו לעניין מלקות דאין לוקה ומת ואין לוקה ומשלם.

**ולכאו׳** דקושיית ריב״א תמוהה דהא סו״ס פטור וא״כ הוי קולא.

**ועוד** דגם אי נימא כריב״א דכיוון שפטור מגזה״כ לא חשיב קולא א״כ גם שוגג אינו נקרא קולא דהא ילפינן ליה מתדב״ח.

**ב.** ובאמת דיל״ע בגדר הגזה״כ דקלב״מ דהא לולי שמתחייב מיתה מתחייב ממון וא״כ אמאי פטור הא סו״ס מתחייב.

**ודבר** זה אפשר לבארו בתרי אנפי:

א. דבתורה נתחדש שכאשר עשה מעשה שמחייב מיתה אין המעשה מחייב ממון אבל כשאינו חייב מיתה חייב ממון.

ב. דהמעשה מיתה מחייבו ממון רק דחדשה התורה דאין כוח לבי״ד להוציא ממנו ממון [דבכל ממון יש חיוב חלות, ויש כוח ביד הב״ד להוציא ממון מיד המזיק].

**והביאור** השני מובא בדברי הרמב״ן והרשב״א במכות ב׳ ע״ב, וברש״י ב״מ צ״א ע״א, דת״ר ״החוסם פי פרה ודש בה לוקה ומשלם ד׳ קבין לפרה ו-ג׳ קבין לחמור, והא אינו לוקה ומת אינו לוקה ומשלם, אמר אביי הא מני ר״מ היא דאמר לוקה ומשלם, רבא אמר אתנן אסרה תורה ואפי׳ בא על

אמו", וביאר רש"י דכוונת רבא לתרץ דמה שמתחייב ממון זה בדנ"ש דאדם שבא על אשה ביאת זנות ונתן לה אתנן - שכר דבעילת זנות - פסול האתנן בהקדש שנאמר "לא תביא אתנן זונה ומחיר כלב בית ה' אלוקיך", ומקשה הגמ' דהא כשבא ביאת זנות מתחייב מיתה וא"כ הוי קלב"מ ומה שהביא לה אתנן הוי בתורת מתנה דהא כשמתחייב מיתה אינו מתחייב באתנן, אלא דזה מה דחידש רבא דאפ"ה אתנן אסרה תורה ואפי' בא על אמו, וביאר רש"י דאפ"ה מה שפטור זה מכיוון שאין לב"ד כח להוציא ממנו ממון ובדיני שמים חייב ולהכי כשקיבלה אתנן אינה יכולה להקדיש דמדינא חייב לה.

**ונפק"מ:**

א. אי חייב לשלם בדיני שמים או לאו דלצד קמא פטור ולצד בתרא חייב.

ב. היכא ששלם לצד קמא הוי כמתנה ולצד בתרא הוי כתשלום.

ג. היכא שתפס לצד קמא מפקינן מיניה ולצד בתרא לא מפקינן.

**ג.** ולפי הנתבאר סבר ריב"א כצד בתרא שחייב רק דאין כוח ביד הב"ד להוציא [וזה דחוק דסו"ס אין כח], ולזה יקשה דמה תירץ ריב"א דאיירינן בשוגג הא הוא הדין במזיד נמי.

**ד.** ומלקמן תקשי אשיטת ריב"א דהא בדף כ"ו ע"א ילפינן דאין באדם כופר מ"עליו ולא על אדם" ולא מדין קלב"מ, וביאר שם רש"י בד"ה "ויהא אדם" כגון במזיד ולא אתרו ביה דליתיה בר קטלא ולא בר גלות, והקשה הר"פ דאמאי אוקי רש"י בכה"ג הא מצי למימר בשוגג סתמא, וביאר הר"פ שהוקשה לרש"י דנימא קלב"מ, ולהכי אוקי רש"י בגוונא שאין קלב"מ כגון במזיד ולהכי בעינן מיעוט, ובשוגג לא איירי דהא סבר רש"י שבשוגג נמי איתא קלב"מ שכשגולה פטור מממון ולהכי כתב רש"י ולאו בר גלות, חזינן להדיא דסבר רש"י כריב"א ודלא כר"י שקלב"מ פוטר מכופר וכל מה דבעינן למיעוט הוי רק באופן שאין קלב"מ כגון מה דביאר רש"י.

**ולאחר** דאתינן להכי תקשי דהא אחר שיש מיעוט כתוב כאן דפטור וא"כ לא בעינן לקלב"מ ותמיד יפטר.

**וצריך** לומר דרק היכא שאין קלב"מ יש מיעוט אבל במזיד והתראה הפוטר הוא קלב"מ משום דמזיד בלי התראה קייל טפי לעומת כשהיה התראה ולכן כשהיה התראה פטור

מקלב״מ דמצד המעשה הוי לן טפי לפוטרו [וזה דחיקא מילתא טובא].

**אלא** דלרש״י בדף כ״ו ע״א קשיא טובא:

א. שגם בלי התראה פטור מצד תדב״ח [כן הקשה הר״פ]

ב. דהא בב״מ צא׳ ע״ב סבר רש״י בדינא דקלב״מ דלא נמסר ביד הב״ד כוח לענוש אדם שני עונשים על מעשה אחד ואע״פ שמעיקר הדין חייב בתרתי, וצ״ע דאמאי בעי רש״י לאוקים במזיד בלי התראה יימא במזיד בהתראה והמיעוט ייזיל ע״ז דאין דין כופר ולהכי לא בעי לצאת יד״ש ואי תפיס מפקינן מיניה ומה דמשלם הוי בתורת מתנה [כן הקשה הגר״ש רוזובסקי הובא באוהל ישעיהו].

**ולכאו׳** דקושיית הגר״ש רוזובסקי מתרצת את קושיית הר״פ דבאמת אם היינו לומדים מתדב״ח יהיה צריך לצאת יד״ש וכו׳.

**ואכתי** צ״ע דהא גם במזיד בהתראה בעינן למיעוט.

ה. ובקצה״ח [סי׳ כ״ח סק״א] כתב בשם המהרש״ל שכל היכא דבעי לצאת יד״ש אם נהרג גם לרש״י [בב״מ צ״א ע״א] פטור לגבי הממון ואי תפס מפקינן מיניה.

**והקשה** הקצה״ח דדבריו דהמהרש״ל הוו דברי נביאות, ובשיטת המהרש״ל תקשי דממ״נ דאם הגדר בקלב״מ הוא שמעשה מיתה פוטר ממון אמאי חייב בדנ״ש ואם הגדר הוא דאין ביד הב״ד כח להוציא אמאי אי תפס מפקינן מיניה.

**ובקוב״ש** [כתובות אות צ״ג] כתב בשם הרמב״ן רפ״ק דמכות דבאדם הנהרג בשעת מיתה נקרא ששילם דהא בעדים זוממים קיי״ל דלא עבדינן ״כאשר זמם״ לחצאין, וכן בעדים שזממו על אשה שזנתה ועי״ז מפסידה ב׳ דברים - מיתה וכתובה דין הוא שכאשר הוזמו העדים רק ממיתים אותם ופטורים בכתובה דקלב״מ, והקשו ע״ז הראשונים דהא אין ״כאשר זמם״ לחצאין, ותירץ הרמב״ן דעי״ז שנהרג הוי כאילו היה ״כאשר זמם״ גם בממון דבכלל מאתיים מנה.

**נפ״ק** דיש בקלב״מ ב׳ דינים:

**א.** דהחיוב החמור פוטר את החיוב הקל ואפי׳ אם לא עבדינן ביה חומרא אך דבידי שמים חייב.

**ב.** במקום שנעשה העונש החמור הוי כאילו שילם גם את העונש הקל ולהכי פטור גם בדנ״ש [והדוחק בזה דלא מצינו דיש בקלב״מ ב׳ גזה״כ].

**ועפ"ז** דא"ש שיטת רש"י [בדף כ"ו ע"א] דלפי המהרש"ל אם היה התראה ונהרג בפועל פטור מממון דנקרא ששילם וא"כ לא בעינן למיעוט, ולהכי כתב רש"י במזיד בלי התראה דאם אינו נהרג בפועל המיעוט דתדב"ח אומר דאי תפס לא מפקינן מיניה, אולם על הא דפטור בדנ"ש בעינן למיעוט ד"עליו ולא על אדם".

**וכן** א"ש קושיית ריב"א בסוגיין דהקשה דאי נהרג בפועל הוי כאילו שילם וא"כ לא הוי קולא [דהא סבר כרש"י בדף כ"ו ע"א כדהוכחנו, ורש"י סבר כיסוד הקוב"ש].

**וע"ז** תירץ שבשוגג לא חשיב שילם דהא אינו נהרג ולכן הוי קולא [וצריך לומר דחלק על יסוד רש"י דגם בשוגג שחייב גלות פטור מקלב"מ].

**ואכתי** יל"ע דאי הכי אמאי סבר ריב"א בתירוץ ששוגג פטור מתדב"ח הא יש "עליו ולא על אדם" דהוא הפוטרו, ואפשר לדחוק דכוונת ריב"א שבשוגג של תדב"ח דהוי קולא ילפינן מהמיעוט.

## סימן ד

# בגדר תשלומי חבלות [ד׳ ע״ב]

**א.** הנה מוכח מסוגיין דתשלומי נזק של ממון שאני מתשלומי נזק של אדם, וראיה לזה מהא דאמרה הגמ׳ תרי גווני אדם דהא הוי לגמ׳ למימר דבאדם נתחדשו ד׳ תשלומים, ועוד דבגמ׳ חזינן דא״ה נימא דה״ה בשור וזה תמוה דהא בשור אין חילוק לגבי תשלומים דבשניהם הוי רק נזק, ועוד דסו״ס תקשי אשיטת רב אושעיא דאמאי חזר על המילה נזק הא כלול הוא באדם, ועוד דברש״י ד״ה תנא אדם הביא ראיה דמבעה דומיא דבור ואמאי בעינן להאי ראיה, אלא דכוונת רש״י לומר שתשלומי נזק דמתני׳ גבי מבעה איירי על אדם שהזיק שור וא״כ אשכחן דיש הבדל בתשלומים.

**חזינן** דבאדם המזיק יש ב׳ אופנים [שור, אדם], ולפ״ז צ״ע דאידי ואידי נזק הוא דמשלם וא״כ אמאי חשיב תרי גווני חיוב, ועוד קשה דהנה הקשתה הגמ׳ דליתני תרי גווני שור ותרצה דבשור נזק הוא דמשלם ומשא״כ באדם דמשלם ד׳ דברים ולכאו׳ דנימא דבנזק יש הבדל בין שור דאזיק שור לאזיק אדם.

**והנה** יל״ע דאמאי באדם דאזיק אדם מתחייב על ירידת ערכו הא אינו חפץ ממוני [דממון מתבטא ע״י שאפשר לקנות למכור ולהוריש עצמו ואע״פ שעבד כנעני אפשר משום שעבד כנעני הוא חפצא דממון משא״כ בעבד עברי זה שיעבוד וגופו לא קנוי ולכן לאחר ו׳ שנים פוקע הקנין], [ובפוסקים דנו אי יש דמים לבין חורין או לאו].

**וי״ל** דהתורה חדשה באדם שוויות ממונית לענין נזיקין ואע״פ שאינו חפצא דממונא הוא עצמו בעלים לענין זה [וכמו״כ בחובל בקטן חייב לקטן עצמו - ובקטנה חייב לאביה עד שתנשא לפני גיל שתים עשרה וחצי או עד גיל זה, והב״ד ממנים לו אפוטרופוס או בקטן שנפלה לו ירושה].

**אלא** שהגר״ח הלוי [בחידושיו הל׳ טוען ונטען עמ׳ 106] כתב שחבלות לא דמי להיזק ממון ומוכיח זאת מהרמב״ם דגם אם לא הפחית מערכו [כגון אם עשה בו חתך בעור ונתרפא ונהיה דלקת דכתב הרמב״ם

פ״ד מחובל ומזיק ה״ו דחייב] חייב, וזהו ההבדל דבתשלומי נזק כשעשה את ההיזק יצר הפסד וממילא מחוייב להשיב את החסרון ע״י השלמת הממון ומשא״כ דבחבלה לא הוי השלמת חסרון דהא חייב גם כשלא הפחית ולכן שעת החיוב בחבלה הוא שעת התשלומים, והראיה מצער ובושת שמשלם אע״פ שלא חיסר ממון. וכן בשבת דזה רק מניעת ריווח ואעפ״כ משלם [ונפק״מ א. בעבד כנעני קטן, ב. בתיקן את החבלה], א״כ באדם אין שוויות ממונית ומה שמשלם הוא על עצם החבלה.

**וביאר** בזה הגרי״ז הלוי [בחידושיו, מכתבים עמ׳ 160 בד״ה והנה צ״ע] דזה הלכה של שומא, והראיה מהאומר ערך ידי עלי דשמים כמה שווה עבד עם יד וכמה שווה ללא יד וגם השבת הוא מדין שומא, ולכן זהו ההבדל דבאדם דאזיק אדם משלם על החבלה, ומה שקראה לזה הגמ׳ נזק הוא דשומת התשלומים היא ע״פ הנזק, וכן מיושב גם מה דתרצה הגמ׳ תרי גווני אדם דבאדם שהזיק אדם יש ד׳ דברים וה-ד׳ דברים זה לא על ההפסד הממוני אלא על החבלה.

**ובביאור** הדברים נראה דמה שביאר הגר״ח בחבלות, צ״ב דמ״ש חבלה משאר נזק, דבזה נחלקו הגרא״ז [אבן האזל פ״ה מחובל ומזיק ה״ו] והגרי״ז, דהנה כתב הגרא״ז דאין דמים לבין חורין ומשו״ה הוא היסוד דלא מתחייב על ההפסד הממוני אלא מתחייב על החבלה, אבל הגרי״ז כתב דבאמת אפשר דיש דמים לבין חורין רק דבחבלות גדר התשלום שמו הוא כופר האיברים דמזה שהתורה אמרה ״עין תחת עין״ כוונתה שישלם כופר [יעויין ברמב״ם פ״א מחובל ומזיק ה״ב ו-ג׳, ונפק״מ דאם לא שילם דמי עין עונשו הוא לא דמי עין אלה דמשמיא יחסרוהו עין] איברים על המעשה ומה שהתורה פטרתו על ההפסד הממוני הוא דזה נכלל בחיוב החבלה.

**ונפק״מ** בשור שחבל באדם וכן בבור ואש ולא הפסידו ממון או דהפסידו ותיקן ההפסד וכן בעבד כנעני קטן, דלגרא״ז שאין דמים לבין חורין ה״ה דלא משלם את ההפסד הממוני אלא את המעשה חבלה משא״כ לגרי״ז החידוש הוא במי שנאמר ״עין תחת עין״ דהוא באדם שהזיק אדם ולכן יש דמים לבין חורין ולכן אם לא הפחיתו מדמיו כדביארנו פטור.

**ועפ״ז** הא״ה דהגמ׳ סבר כהגרא״ז דאין דמים לבין חורין וא״כ ה״ה בשור שהזיק אדם דאין דמים

לבין חורין וע״ז תרצה הגמ׳ כגרי״ז דיש דמים לבין חורין רק דגדר המעשה הוא מ״עין תחת עין״ ולכן מה שחייב הוא על ההפסד ממון, וע״ז כתב רש״י דמבעה דומיא דבור דהוקשה לו שאולי גם את הכופר ישלם, ולזה תירץ שפטור מכופר [חבלה] ולכן משלם על הפסד הממוני וזה מהמיעוט של שור ולא אדם, דדווקא בשור שהרג אדם חייב כופר משא״כ בבור דפטור מכופר ומה שחייב נזק הוא על ההפסד ממון אבל כשאין הפסד ממון פטור מכופר איברים וזוהי כוונת רש״י [משמיה דהגרמ״ד הלוי סאלאוויציק שליט״א].

**ב.** ואליבא דשמואל יש לדחוק דבנזק נאמר הכל.

**וברש״י** ד״ה תנא אדם דאזיק שור תקשי טובא דאם כדברינו שבהוו״א הבינה הגמ׳ כהגרא״ז דאדם אין לו דמים הרי כל החיוב תשלומים הוא על ההפסד ממון והא לאדם אין דמים וא״כ התשלומים הם על המעשה וממילא נימא דבור דומיא דמבעה.

**וצריך** לדחוק דרש״י מפרש ע״פ המסקנא דהגרי״ז דנזק חבלות הוא כופר איברים וא״כ יש לאדם דמים ומה שחייב הוא על התשלומי הפסד ממון ובכופר פטור ולכן אמר מבעה דומיא דבור שפטור מכופר, רק דקשה דהא בבור שפטור מכופר לא צריך להגיע לדין של שור ולא אדם דנימא דמה דפטור הוא כדביארנו דבאדם אין את הפסוק ד״עין תחת עין״.

**ג.** ובגמ׳ לקמן תני ר׳ חייא וכו׳ ור׳ אושעיא מ״ט לא תני הני בממונא קמיירי בקנסא לא קמיירי [ובממון הגדר הוא דזה תשלום שאינו קצוב ומשא״כ בקנס התשלומים קצובים ולכן זה נקרא קנס, או דמשלם יותר על מה שהזיק כגון תשלומי כפל.

**ונפק״מ:**

א. דלא מגבינן קנסות כדאיתא לקמן ט״ו ע״ב.

ב. דמודה בקנס ואח״כ באו עדים פטור].

**וקשה** דלפ״ז משמע ד-ה׳ תשלומים של אדם [חבלה] הוי ממונא ולא קנסא, וברמב״ם פ״ד מחובל ומזיק ה״ו ו-ז׳ כתב דהמודה שחבל בחבירו פטור מנזק וצער וחייב בריפוי ובושת, משמע דנזק וצער הוי קנס דהא בקנס נאמר הדין דמודה פטור [כך הקשה המ״מ].

**ואפשר** לומר דבאמת הוי קנסא דהא אליבא דשמואל רב אושעיא

בנזק איירי בין באדם דאזיק אדם ובין באדם דאזיק שור וא״כ החלק של אדם דאזיק שור הוא ממונו [וקיי״ל דהלכתא כשמואל בדיני] ושל הזיק אדם הוא קנס ובהא איירי הרמב״ם דהוי קנס.

**רק** דלכאו׳ מזה דהקשה המ״מ הכי אליבא דרב משמע דלא סבר דנחלקו בזה רב ושמואל אי הוי קנסא או ממונא, וגם אי נימא כדביארנו עדיין יקשה מצער, וצ״ע.

**ד.** עוד הקשה המ״מ דהא באונס ומפתה חייב חמישים כסף וזה קנס וביארה הגמ׳ לקמן [ה׳ ע״א] דבאונס יש גם תשלומי פגם וצער ולהכי הוי ממונו ואילו הרמב״ם סבר בצער ונזק דהוי קנס.

**ועוד** הקשה המ״מ דבפ״ב מהלכות נערה בתולה הי״ב כתב הרמב״ם דפגם וצער הוי ממונו וא״כ אשכחן סתירה בדברי הרמב״ם.

**ועוד** הקשה מו״ר הגר״ש טולידאנו שליט״א דהיאך נימא דנזק נקרא קנס הא לא הוי דבר קצוב וגם לא משלם יותר ע״מ שהזיק וא״כ הוי ממונו, ובשלמא בצער דלא הפחיתו מדמיו אז התשלומים הוי יותר ע״מ שהזיק.

**ה.** אלא דהביאור בזה הוא ע״פ דברי הגר״ח דאה״נ שמשלם ע״פ השומא אבל הוא אינו משלם על ההפסד אלא על החבלה.

**וראיה** לזה ממה שהביא בשם הרמב״ם דגם היכא דלא הפסידו ממון מתחייב נזק וא״כ נקרא קנסא ולא ממונא דהא אינו השלמת חסרון.

**ו.** ובנזק דנערה בתולה לא כתיב ״עין תחת עין״ וגם אין מציאות ד״עין תחת עין״ באשה וא״כ לפי הגרי״ז דבעין תחת עין״ כתוב כפרת איברים דבר זה הוי רק באדם אבל באשה הוי תשלומי הפסד ולא קנס, ולכן סבר הרמב״ם דהוי ממון.

**וממילא** שפיר נמי מה דסבר הרמב״ם בפ״ה מחובל ומזיק ה״ז שכתב דפטור בנזק וצער דהא הוי באדם.

**וכן** א״ש מה דהקשה המ״מ מדברי רב אושעיא על הרמב״ם דבאמת חבלת אדם באדם הוי קנסא וא״כ רב אושעיא דאיירי אליבא דשמואל גם באדם דאזיק שור לא יוקשה דאיירי בממונא רק דיש שם גם קנסא.

**ובתשלומי** צער צריך לתרץ דצער סתמא הוי קנסא אבל צער דנערה הוי ממונא.

ז. ובכס״מ פ״ב מהלכות נערה בתולה הקשה בשם ר״י הנגיד [נין דהרמב״ם] דהא צער הוי כפגם ואם הפגם הוי קנס הוא הדין דגם הצער הוי קנס.

**ואפשר** לבאר דבכאב אפשר לשום ע״י ב׳ אופנים, אופן אחד הוא ע״י הפחתה מכספו, ואידך הוא ע״פ הכאב והיכן שמשלם ע״פ הפחתה יש כאן ענין אחד של התשלומים דהוי שומא גדולה בנזק אבל כאשר השומא הוא ע״פ הכאב הוי ב׳ תשלומים.

סימן ה

# בדין אסו״מ דהזיקו בהדי דאזלי ובדין אשו משום חציו והמסתעף [ו׳ ע״א]

## ענף א׳

### א׳

**א.** בגמ׳ תנן דאסו״מ שהניחן בראש הגג ונפלו והזיקו באדי דאזלי היינו אש: ולכאו׳ דיל״ח בזה היכא שנפל ובאותה שעה הזיק טמון האם התחייב או יפטר, ועוד בהניח אבן על גדר ונפלה והרגה אדם האם נקרא רוצח או לאו [ונפק״מ לזה״ז כשהזיק שיראים דלא אמרינן קלב״מ], ועוד בהניח אבן על גדר ונפלה והזיקה אי נחייבו בד״ד או לאו.

**ולכאו׳** דזה תלוי אם נאמר בזה אשו משום חציו או לאו, דהא פליגי ר״י ור״ל באש שחייבה תורה האם הוי חיציו או ממונו, ולפי ר״י דאשו משום חציו יתחייב בטמון ויקרא רוצח ויתחייב נמי בד״ד.

**ולפ״ז** אי נימא באסו״מ דהוי חציו נחייבו בכל הני ואי נימא דהוי ממונו יפטר.

**ב.** ולקמן כ״ב ע״ב תנן דר״ל לא אמר כר״י משום דכוח אחר מעורב בו ומשא״כ ר״י לא אמר כר״ל משום דממונא אית ביה מששא והא לית ביה מששא.

**ונראה** לבאר בדבריהם דהנה לבד מאש אשכחן ב׳ דברים המזיקים:

א. אדם המזיק שנאמרו בו ג׳ פרשיות [רציחה, היזק דאדם, היזק דממון] וכן נאמר בו גזה״כ דכוחו כגופו.

ב. ממון המזיק שנאמרו בו ד׳ פרשיות [קרן, שן, רגל, בור].

**והגדר** בזה הוא שחייב לשלם כאשר דבר שלו הזיק.

**ולפ״ז** דיל״ח באש מהו גדר החידוש שהרי מצד אחד נעשה ע״י אדם אך מאידך גיסא הולך ע״י כוח אחר וממילא האם נימא דגם בכה״ג חשיב אדם המזיק או דבכה״ג חשיב ממון המזיק [דהגדר של אש הוא שהניח

דבר במקום שיש רוח והרוח היא שדחפתו, והוי פחות מכוחו].

**ובהא** פליגי ר״י ור״ל אי הוי משום חציו או דהוי משום ממונו, דר״י סבר דכיוון שבאופן טבעי הולך ע״י הכוח אחר ממילא גם הכח הזה מתייחס לאדם ולהכי הוו חציו ומשא״כ דר״ל סבר דחשיב ממונו משום שדבר שלו הזיק ולא הוא [נפיק דלר״י יש ג׳ דרגות באדם והם: גופו כוחו ואשו], [ונפק״מ לענין שבת אם הניח מקל על גדר בשבת ונפל וחרש וכו׳] וה״ה כשהניח ע״י כוחו דהא אמרינן דכוחו כגופו ומשא״כ היכא שהניח ע״י אשו דאשו לכו״ע לא הוי חיציו דהא כלו לו חיציו.

**ולקמן** כ״ב ע״ב אשכחן דהמדליק את הגדיש והיה גדי כפות לו ועבד סמוך לו ונשרף עמו חייב על הגדיש והגדי ועל העבד פטור אך אם היה עבד כפות לו וגדי סמוך לו פטור דקלב״מ, וכמו״כ לקמן כ״ג ע״א תנן איכא בנייהו לחייבו בד״ד וכן לטמון באש.

[**גופו** לאחוז בדבר, כוחו להפיל דבר, אשו להניח דבר].

**ג.** עוד אשכחן בדף כ״ב ע״ב אמר רבא קרא ומתניתא מסייע ליה לרבא שנאמר ״כי תצא אש״ משמע תצא מעצמה והמשיכה התורה ״שלם ישלם המבעיר את הבעירה״ ש״מ אשו משום חציו דהא התורה מייחסת לו את האש שמניח, וכמו״כ איכא מתניתא דתניא פתח הכתוב וכו׳.

**ולפ״ז** דתקשי לר״ל היאך יתרץ להך גמ׳.

**ד.** והנה הקשה אביי לקמן כ״ג ע״א טמון באש היכי משכחת לה [דבדף ס׳ ילפינן מ״או הקמה״ טמון באש] דהא קיי״ל דאשו הוי משום חציו.

**ולכאו׳** דתקשי דבשלמא אם אמר זאת ר״י מסברא ניחא אך לאחר שיליף זאת מפסוק י״ל דבכה״ג של כוחו איכא גזה״כ שפטור בטמון וא״כ מה הוקשה לו לאביי.

**אלא** דבתוס׳ כתבו דהגזה״כ של טמון ניחא טפי אליבא דר״ל ומשא״כ אליבא דר״י בעינן לחלק ולומר שבכוחו חייב בטמון אך באשו פטור בטמון.

**ולכאו׳** דתמיהה מילתא טובא דהא נימא דכך הוי הגזה״כ ודלא כהתוס׳.

**ה.** ותרצה הגמ׳ התם דאיירינן היכא שכלו לו חציו דבשעת זריקת החץ לא היה היזק וממילא דהוי אונס.

ו. וא״כ באסו״מ יל״ח האם נאמר דין זה דאשו משום חציו או לאו.

## ב׳

**א.** והנה מצינו דשיטת התוס׳ היא דיש דין אשו משום חציו גם באסו״מ כמו באש, דהא התוס׳ בדף ה׳ ע״ב העמידו את כל דברי הגמ׳ גבי אסו״מ בדין של אשו משום חציו.

**ובסנהדרין** ע״ז ע״ב תנן ואמר ר״פ זרק צרור למעלה והלכה לצדדין והרגה חייב, אמר ליה מר בר רב אשי לר״פ מ״ט, משום דכוחו הוא, אי כוחו הוא תיזיל לעיל, ואי לאו כוחו תיזיל לתחת, אלא כוח כחוש הוא.

**ומוכח** מהא דגם כוח כחוש נקרא כוחו, ודייק מזה רש״י דדווקא אם נפלה לצדדים חייב אולם כשנפלה לארץ בצורה ישרה לאו כוחו הוי אלא מאליה נפלה ופטור.

**ולפי** דבריו דרש״י נפיק דכאשר יניח אדם אבן באויר ויעזבה יפטר משום דאין כאן כוחו אלא מאליה נפלה ומשא״כ בגוונא שעזב את האבן דחפה לצדדים התחייב דהוי כוח כחוש.

**והקשו** התוס׳ בד״ה סוף חמה לבוא וכו׳ [סנהדרין, ע״ז ע״א] דמאי אכפ״ל שאין כוחו הא יש אשו וקי״ל כר״י דאשו משום חציו וא״כ שהתחייב [דהא מחמתו נפל ומחמתו הוי אשו], ודחקו התוס׳ דסתמא דש״ס מימריה כר״פ וכר״ל דאשו משום ממונו, [אולם אליבא דר״י התחייב], והביאו התוס׳ את דברי הגמ׳ בחולין ל״ח ע״א נפלה סכין מידו ושחט שחיטתו פסולה ודייקינן טעמא דנפלה הא הפילה כשירה וכר״נ דאמר דלא בעי כוונה, והקשו התוס׳ דנימא דה״ה בנפלה דהא קי״ל כר״י דאשו משום חציו, ודחקו דקי״ל כר״ל דאשו משום ממונו.

**נפיק** דבנפלה אליבא דר״ל שחיטתו פסולה ומשא״כ אליבא דר״י שחיטתו כשירה, ובהפילה לכו״ע שחיטתו כשירה.

**וסיימו** התוס׳ דבריהם ולא מסתבר לחלק כיוון דאפי׳ מיתה גמרינן מממון. ודבריהם צ״ב:

א. מה ההוו״א בדבריהם.

ב. במש״כ דמיתה גמרינן מממון, הא אין כאן גמרינן דהא מה שחדשה התורה דאשו משום חציו הוי דין כללי ולא דין פרטי.

**ב.** וברמב״ם פ״ג מהלכות רוצח ושמירת נפש הי״ג כתב להדיא כדברי ר״פ, וכמו״כ בהי״ב כתב שמכוחו היא באה. כתוב כאן שכל אשו דלא הוי כוחו פטור.

**וקשה** דהא בפי״ד מנ״מ הט״ו כתב כר״י דאשו משום חיציו, ובאשו משום חיציו חייב גם ברציחה כדתנן להדיא לקמן כ״ב ע״ב.

**ג.** ובחידושי ר״ח הלוי פי״א מהלכות שכנים ה״א כתב לחלק בדברי התוס׳ דבשחיטה איכא דין שכאשר שחט ללא כוח גברא שחיטתו פסולה ואע״פ ששחט באופן דאשו משום חציו מ״מ בכוחו נתחדש שהוי מעשה בידים ולא גרמא.

[**דבכוחו** המעשה הראשון יוצר את המעשה השני ומשא״כ בגרמא המעשה השני בא כתוצאה מזה שהיה מעשה ראשון].

**וההבדל** בין אשו לכוחו דבכוחו היה דחיפה ומשא״כ באשו היה הנחה והדבר שהונח הוא שהזיק ואע״פ שגם אשו וגם כוחו קרויים מעשה דבידיים בכ״ז באשו אין כוח גברא.

**ודחה** זאת ר״ח דהנה גבי רציחה חזינן להדיא דלא בעינן כח גברא דהא מתחייב גם באופן של אשו משום חציו, כדלקמן כ״ד ע״ב, וא״כ מ״ש משחיטה. וברמב״ם חזינן דכאשר נהרג מכוחו פטור דהא כתב והוא שימות מכח ראשון הבא ממעשיו.

**ולהכי** ביאר ר״ח דיל״ח האם באשו משום חציו איכא גזה״כ של דין חיוב לחייבו כאדם המזיק או דמצד המעשה הוי גרמא רק דחדשה התורה דגרמא כזה חייב, וא״כ פרשת ״מכה בהמה״ ופרשת אש הוו ב׳ פרשיות נפרדות, או דנימא דהגזה״כ הוא בהגדרת המעשה שהכוח אחר שמוליך את האש הוא מתייחס לאדם ולכן הכוח אחר נחשב לכוחו, ולפי הגדר השני זה דווקא באש ולא באסו״מ.

**וא״כ** נפיק דהתוס׳ סברי כצ״א, ובאמת דמפורש הכי בתוס׳ דהא אמרו דמיתה גמרינן מממון, ודוק.

## ג׳

**א.** ובאש ללא גזה״כ הוו״א דהוי גרמא, והכי סבר ר״ל והסיבה שמתחייב לא הוי משום גרמא אלא שהמבעיר חייב על האש משום שדבר שלו הזיק, ולר״י נמי לולי הגזה״כ של ״המבעיר את הבעירה״ הווה מודה לר״ל.

**אך** דא״כ תקשי אליבא דר״ל דהא אם מחייבינן לאשו משום ממונו אמאי צריכינן לפרשת אש תיפו״ל משאר ממונו.

**אלא** דהיא היא קושיית המ׳ בדף ב׳ ע״א, וע״ז מתרצת המ׳ ולא זו״ז שיש בהם רו״ח.

**ואחר** שכתוב ״המבעיר את הבעירה״ למד ר״י דכתוב כאן שמתחיב האדם על מעשיו כלומר שבכזה גרמא מחייבינן ליה.

**ולכאו׳** דתקשי לן דא״כ נילף לכל גרמא מפרשת אש.

**ב.** ובאדם יש ג׳ דרגות: שמזיק בגופו, שמזיק בכוחו, שמזיק מחמתו.

**וכתב** ר״ח דיל״ח האם נימא דמה שמתחייב באשו הוא אפי׳ דהוי גרמא ורק בכזה גרמא חייב ומשא״כ בשאר גרמא פטור, או דנימא דחידוש התורה באש הוא שסוג כזה של אש קרוי כוחו, וההבדל בין צ״א לצ״ב הוא דצ״א סובר דיש כאן פרשה חדשה באדם שהזיק ממון והיא פרשת ״המבעיר את הבעירה״ ואע״פ שהוי גרמא בכ״ז מתחייב ומשא״כ לצ״ב הגזה״כ באה לחדש שגם אש קרוי כוחו והכל הוי פרשת אחת.

**ונפק״מ** דלגבי דיני נפשות כתב רש״י בסנהדרין דהמתרה בחבירו צריך שיתרה בו מאותו הפסוק שכתוב בתורה לגבי אותו המעשה, וא״כ שרואה אדם את חבירו שורף באשו משום חציו, לצ״א יאמר את הפסוק של ״המבעיר את הבעירה״ [דגמרינן מיתה מממון כדאיתא בסנהדרין ע״ז ע״א] ומשא״כ לצד ב׳ יאמר את הפסוק של ״מכה בהמה ישלמנה״.

**ועוד** דלצ״א הגזה״כ מחדשת באש לחייבו אך לצ״ב הגזה״כ מחדשת גילוי מילתא ולא חיוב.

**ג.** ובאמת דשני הגדרים מחודשים הם: ואליבא דתוס׳ אפשר לומר שאה״נ לא הוא עשה את ההולכה וא״כ זה גרמא אומנם מכיוון שהמעשה השני בא יחד עם המעשה שלו הוי אש, וממילא כל גרמא כזה חשיב אש.

**או** דאפשר לומר דהגזה״כ חישבה את הגרמא הזאת כמחמתו, דמחמתו הוא שהמעשה הראשון גרם את עשיית המעשה השני ומשא״כ גרמתו הוא שהמעשה הראשון נתן אפשרות למעשה השני להעשות.

**ד.** ובאמת דהרמב״ם לא מחלק בהכי אלא דסבר דזה גופא חשיב כוחו.

**ואע״פ** דסו״ס לא הוי כוחו מ״מ אפשר לומר שהמדליק לקח את הכוח אחר והשתמש בו כדי שיזיק עם אשו.

**ואע״ג** דא״ש טפי היכא שהמדליק הביא את הרוח, אך מ״מ הכא

זוהי נקודת החידוש שאע״פ שלא הוא הביא את הרוח מ״מ מכיון דלא הו״ל לאסוקי אדעתיה חדשה התורה דחייב.

**ה.** ולקמן כ״ג ע״א איתא אמר רבא קשיא ליה לאביי למ״ד אשו משום חציו טמון באש היכי משכח״ל.

**וביאר** רש״י דאילו אדם זורק חץ והזיק לא מחייב בטמון.

**ובתום׳** ביארו דבשלמא כשהתורה מחייבת על דבר שלו שהזיק מובן דיש חילוקי דינים ומשא״כ באשו משום חיציו שמתחייב ע״ז שהוא הזיק ממילא אין חילוקי דינים.

**ולכאו׳** דתקשי אליבא דרש״י דהא חיוב דאשו משום חציו לא הוי כזורק חיצים אלא הוי רק גזה״כ ובגזה״כ נאמר פטור דטמון.

**והמעיין** יחזי דסבר רש״י כהרמב״ם וכצ״ב דהתורה לא חדשה חיוב אלא חדשה שאשו נחשב ככוחו ומה שחייב הוא מפרשת ״מכה בהמה ישלמנה״, וא״כ א״ש קושיית רש״י דהא במכה בהמה לא נאמר פטור דטמון.

**ומשא״כ** דהתוס׳ סברו כשיטתם וכצ״א דנתחדש בתורה פרשה חדשה, וממילא קושייתם היא דלא אשכחן באדם המזיק פטורים.

**ו.** ונפק״מ באדם שהדליק אש והיה אנוס על כך ולא יכל לכבותה, דאי נימא כצ״ב יתחייב ומשא״כ אי נימא כצ״ב יפטר.

**רק** דזה לא מוכח משום שבתוס׳ אשכחן דלא מצינו פטורים באדם, ודבר זה מדוייק בדברי רש״י שביאר דא״ת שבא לפטור טמון באנוס הא אדם מתחייב באונס כרצון.

**ז.** ולקמן כ״ד ע״ב אשכחן היה עבד כפות לו וגדי סמוך לו פטור משום דקלב״מ וכו׳, וביאר רשב״ל דאיירינן היכא שהצית בגופו של עבד אך אם לא הוי בגופו של עבד חייב על גוף העבד שלושים ועל הגדיש והגדי תשלומי ממון. והקשו התם התוס׳ דאליבא דר״ל אמאי אמרינן קלב״מ הא הוי ב׳ מעשים חדא הדלקת הגדיש ואידך מה שאח״כ בא כתוצאה ממנה.

**ובחידושי** הרשב״א כתב דזה קשה אף אליבא דר״י.

**ולכאו׳** דדבריו דהרשב״א מרפסן איגרי דמהי״ת למימר הכי.

**וכתב** הגרב״ד לבאר בזה [ברכ״ש סי׳ י״ז] דלר״ל מתחייב בשור שנגח על מעשה הנגיחה וא״כ ה״ה דיתחייב על מעשה הדליקה ועליה חייב בדנ״ש ועל מה שהדבר הזיק

מתחייב בדנ"א ומשא"כ אליבא דר"י אדם המזיק תלוי ב-ב' הצדדים.

**וא"כ** נפיק דלתוס' הכוח אחר הוא השורף ושעת החיוב בדנ"א הוא מעשה הדליקה וממילא לר"י שפיר אמרינן קלב"מ דהא כל החיוב הוי בשעה אחת [וא"כ א"ש אמאי אליבא דהתוס' תקשי רק לר"ל] ומשא"כ להרמב"ם דס"ל דאש הוי כוחו תקשי נמי אליבא דר"י דהא התורה חדשה דחשיב שהאדם מוליך את האש, וא"כ נפיק שהיה ב' מעשים וממילא לא שייך קלב"מ, וממילא א"ש שיטת הרשב"א גם אליבא דר"י.

## ד'

**א.** וכתב ר"ח דנפק"מ באסו"מ, דלתוס' שאמרינן כצ"א שבגרמא כזה מחייבתו התורה [ולכאו' דהביאור בזה שהמעשה שעשה גרם לכו"א להשתמש בזה ולכן זה נקרא מחמתו- כלשון ר"ח- שההיזק נעשה עם החפץ שהניח] א"כ ה"ה דבאסו"מ מחשיבה התורה את הגרמא הזה כמעשה דבידים וה"ה בחבלות ובטמון, ומשא"כ להרמב"ם שהתורה חדשה באש שאש המהלכת הויא כוחו ואת ההילוך מייחסים אליו כל זה הוי דוקא באש גמור אך באסו"מ לא חדשה התורה הכי משום דפסק כוחו.

**ב.** ולכאו' ע"פ מה דנתבאר בדברינו נתחדש אליבא דהרמב"ם דאש לא חשיב היכא שהאדם משתמש עם הכוח אחר כדי להזיק דבכה"ג מייחסת לו התורה את ההשתמשות ברוח.

**ולפ"ז** דתקשי דמאי אכפ"ל אי הוי אש או אסו"מ הא סו"ס גם אי הוי אסו"מ השתמש ברוח כדי להזיק.

**ג.** ובחידושי הגר"ח על הש"ס - סטנסיל סי' שפ"ז -, וכן בחידושי הגרש"ש - סי' י' ס"ק ו' - כתבו דהאש מטבעה מתפשטת ואע"פ דצריך את סיוע הקוצים, ולהכי לא חשיב כוח אחר דחפו אלא מעורב בו, וה"נ ברוח שאין הכוונה שדוחפת אלא שהטבע של האש שכשיש רוח מתפשטת האש במהירות יתר ומשא"כ באסו"מ שמטבעם אין הולכים כל ההליכה מתייחסת לרוח.

**ובסטנסיל** סי' רפ"ב כתב ר"ח שבאש הדרך היא שכשמדליק אש האש הולכת ומשא"כ באסו"מ דאינם הולכים מיד. ודבריו צ"ב דהא בגוונא שלא תלך האש מיד הוי האש כאסו"מ וה"ה דבאסו"מ שהולך מיד יהיה דינו כאש.

**ובחזו"א** נקיט הכי להלכתא להדיא.

**אולם** דלפי הפירוש דבסי' שפ"ז נפיק דגם באופן שהאסו"מ יפול מיד

או שהאש לא הלכה מיד לא משתנים דיניהם.

**ויש** להביא לזה ראיה דהא איתא בסנהדרין [ע"ז ע"ב] דאמר ר"פ דירדה לצדדים והרגה אדם חייב [וזה אף לר"ל] דזה כוחו משום דיש כוח כחוש, ולכאו' דמנ"ל לר"פ הכי, ואמאי סגי כוח כחוש הא סו"ס מעורב בנפילה גם גרמא [דמה שהאבן נופלת הוי כוח אחר], אלא דלהרמב"ם ולפירוש הנ"ל א"ש מנ"ל לדין זה דמחייבינן ליה מכיוון שהטבע באש הוא שמתפשטת ולהכי סגי בכוח כחוש ומשא"כ לפירוש דבסי' רפ"ב עדיין קיימת ועומד הקושיא מנ"ל לר"פ דין זה, ודוק.

## ה'

**א.** ולפי הנתבאר מיישב הגר"ח את מה דהוקשה לו בדברי הרמב"ם [א. דכתב דברציחה בעינן דווקא כוחו. ב. אמאי שנפלה לתחת פטור הא אשו משום חציו - קושיית התוס' בסנהדרין ע"ז ע"א. ג. בנפלה סכין מידו אמאי שחיטתו פסולה הא אשו משום חציו- קושיית התוס' בסנהדרין ע"ז ע"א] דהא באסו"מ אין אשו משום חציו וה"ה בשחיטה וברציחה וכל מה דמתחייב באסו"מ מטעם אש הוא דאשו משום ממונו.

**דהגדר** בזה הוא שדבר שלו הלך והזיק אשו משום ממונו, ומשא"כ לתוס' הגדר בזה הוא שמתחייב על מה שהניח בראש גגו.

**ב.** והנה תקשי לן דהא סו"ס כאשר זרק אבן ונפלה לתחת מטבעה נפלה וא"כ הוי כוחו ואמאי פטרינן ליה הא לפי הנתבאר בעינן לחייבו.

**ודבר** זה קשה בין לפירוש שהאש הולכת מיד [סטנסיל רפ"ב] ובין לפירוש שהאש מטבעה הולכת [סטנסיל שפ"ז].

**אלא** דזה יהיה נפק"מ בין שיטת הרמב"ם לשיטת התוס', דלרמב"ם בכה"ג דהוי כוח כוחו פטור משום דכל מה שהחשיבה התורה את אשו לכוחו לא הוי אלא בכוח ראשון אך בכוח שני הוי ממונו ומשא"כ לתוס' בכה"ג נחייבו דהא אשו משום חציו ומתחייב בשעת הדליקה.

## ו'

**א.** ובסנהדרין [ע"ו ע"ב] אשכחן דאדם הרוצח באופן של מצמצם חייב שנאמר "או באיבה", [הגדרה- אדם שהולך למות וחבירו מצמצם לו את האפשרות להציל את עצמו].

**ובדף** ע"ז ע"א התם למד רבא דכפתו ומת ברעב פטור, וההבדל בין

כפת למצמצם הוא דבכפת לא עשה מעשה ההורג רק דאח״כ מגיע הרעב ומתחזק וממילא מת ומשא״כ במצמצם במעשה הצמצום מונחת ההריגה.

**ועוד** איתא התם דכפתו בחמה או בצינה ומת חייב אולם במקום שסוף חמה או סוף צינה לבוא ומת פטור משום דהוי גרמא, והקשו התוס׳ א. דלמאי בעינן גזה״כ לחייב מצמצם הא פשיטא שחייב דמה אכפ״ל אם הביא את המים לאדם או הביא את האדם למים כדחזינן באש [ב״ק נ״ו ע״ב, יעויין שם בתוס׳] דאין חילוק בין מקרב דבר אצל האש למקרב האש אצל הדבר, ב. דאי אמרינן אשו משום חציו פשיטא לן דיתחייב וא״כ גם בסוף חמה לבוא נחייב ליה, ותרצו התוס׳ דאה״נ ואי יעשה מעשה הבאה פשיטא דיתחייב דלא גרע מאש ואשו משום חציו.

**ב.** וברמב״ם פ״ג מרוצח ושמירת נפש ה״ט וה״י כתב להאי דינא דמצמם וז״ל ״או שכפתו והניחו בצינה ובחמה עד שמת״ [ה״ט] ״או שכפתו והניחו במקום שסוף הצינה או החמה לבוא שם ובאה והמיתתו״ [ה״י].

**כתוב** כאן דאפי׳ בעשה מעשה פטור ודלא כהתוס׳.

**דלכאו׳** אי נימא שכפתו ואח״כ הביאו המילה והניחו מיותרת, ועוד דגם אם כפתו באותו מקום היה לרמב״ם לומר ״כפתו בצינה ובחמה והניחו עד שמת״ וכן בה״י ״או שכפתו במקום שסוף הצינה או החמה לבוא שם והניחו ומת״ וא״כ דתקשי קושיית התוס׳ דהא אשו משום חציו.

**ג.** ובמנח״ח מצווה נ״ו הקשה הכי וכתב דסבר הרמב״ם דאשו משום חציו פטור ממיתה [משום דלא למד כהתוס׳ דגמרינן מיתה מממון וכן דבמיתה בעינן כוח גברא], והסיבה דיש קלב״מ משום שאדם שהדליק אש והולכת האש להרוג עבד אפי׳ למ״ד אשו משום ממונו נקרא רודף וא״כ באותו רגע שהדליק אם א״א להציל את העבד אלא רק ע״י שהורגים את האדון הדין הוא שהורגים אותו מדין רודף, [וזה דחוק דלא אשכחן במיתה כעין זה דין רודף], וממה שמותר להרוג את הרודף זה גורם שכאשר הזיק ממון פטור, [וזה דחוק דהא אם זה מדין רודף מה שייך קלב״מ], וכמו״כ כתב דאליבא דר״ל מה דפטור הוא משום דזה גרמא רחוקה, [וזה דחוק משום דזה נמדד לפי המציאות].

**ולכאו׳** דדברי המנח״ח דחוקים כדביארנו.

**ד.** וכתב ר״ח [בחידושי הגר״ח החדש עמוד שפ״ח הועתק מפנקסו של הגרא״ז שהעתיק מפנקסו של הגר״ח] דיל״ח במקרב דבר אצל האש האם אליבא דר״י הוי אשו משום חציו או דבכה״ג יאמר דאשו משום ממונו.

**ובאמת** דלהתוס׳ הוי חציו משום דכזה גרמא חייב ומשא״כ אליבא דהרמב״ם יפטר דהא כל החיוב הוא באש שהלך מכוחו ומשא״כ במצמצם יפטר דהוי גרמא וא״כ שפיר מתורץ הרמב״ם. ונפק״מ במקרב דבר אצל האש והיה טמון וכן במקרב אדם אצל האש ונכווה דלהתוס׳ בכה״ג יתחייב בד״ד גבי האדם ובטמון גבי האש ומשא״כ להרמב״ם יפטר וכדבואר.

## ענף ב׳

**א.** ולכאו׳ דיש לדון בקטן שהדליק אש לפני שהגדיל והאש המשיכה והזיקה לאחר שנעשה בר חיוב האם אמרינן אשו משום חציו ויתחייב או לאו ויפטר. ולכאו׳ דזה תלוי בדברי הגרב״ד [ברכ״ש סי׳ י״ז סק״ה] דלהתוס׳ שמתחייב על מעשה הדליקה יפטר ומשא״כ להרמב״ם שמתחייב בשעת השריפה יתחייב דהוי כוחו [וה״ה גבי נר חנוכה].

**ב.** אך יעויין בנמק״י [פרק כיצד הרגל] שהקשה דאי אמרינן אשו משום חציו היכי שרינן אם חשיכה להדליק את הנרות והדלקתם נמשכת בשבת הא הוי כאילו הדליקו בעצמו.

**והקשה** הגרב״ד דהא מותר לפרוס מצודות בע״ש כדי שילכד בשבת וא״כ מאי קשיא ליה, ותירץ דסבר הנמק״י כהרמב״ם דחשיב עושה וחוזר ועושה.

**ג.** והיה ניתן לומר דבמציאות לא האדם מוביל את האש, וכל מה דאמרינן דחשיב כמוביל בפועל הרי הוא לבתר גזה״כ, אולם דזה אינו דהא אי נימא דהגזה״כ הוי רק לנזיקין א״כ מאי קא קשיא ליה להנמק״י.

**אלא** דקושיית הנמק״י היא דמאחר דחזינן לדין דאשו משום חציו גם ברוצח ממילא משמע דהתורה אמרה דין כללי שדבר ההולך ממנו אפי׳ שיש בו סיוע של כוח אחר בלא״ה חשיב שהזיק הוא, ולהכי הקשה הנמק״י דא״כ היכי שרינן להדליק נרות שבת, ולפ״ז משמע דהבין דגם בשחיטה אמרינן הכי, ועוד מונח בדבריו דהנמק״י דמלאכה ע״י אשו משום חציו בשבת נקראת מלאכה [כך הביא ראיה החת״ס מהנמק״י הנ״ל].

**ד.** ותרץ הנמק״י שבשעה שיצא החץ מתחת ידיו חשבינן דנעשה הכל

ולא כמעשה דמכאן ולהבא וממילא המעשה המחייב נעשה בשעת הזריקה.

**וראיה לזה:**

א. דאי לא אמרינן הכי הוי לן לפוטרו דאנוס הוא [כמ"ד תבוב"א פטור].

ב. דאל"כ לא היה שיעבוד נכסים.

**ולכאו'** דדבריו תמוהים דסו"ס לא נעשה הכל דהא בשעת הדליקה היה רק הדלקה.

**וא"כ** קשה:

א. היכי שרינן להדליק נרות שבת.

ב. אמאי לא נפוטרו הא אנוס הוא.

ג. אמאי יש שעבוד נכסים.

**ה.** ואולי אפשר לומר דבשעת הזריקה אנו דנים כאילו היה שבירה - וה"ה באש - ואע"פ שהשבירה תהיה בעוד זמן בלא"ה המעשה המחייב כבר נעשה דסבר כהתוס' שהמעשה המחייב הוא בשעת ההדלקה כביאור הגרב"ד, [דהנמק"י חזר בו בתירוצו ממה שלמד כהרמב"ם בעושה וחוזר ועושה ומשא"כ בתירוצו למד כהתוס' ששאר הדברים נעשו מאליהם].

**איברא** דדבר זה א"א לאומרו דהא הנמק"י אמר את יסודו גם בחיצים והא בחיצים לית מאן דפליג דנקרא עושה וחוזר ועושה.

**ו.** ובקצה"ח סי' ש"צ סק"א הביא את דברי הגמ' לקמן [י"ז ע"ב] בעי רבא דרסה על כלי ולא שברו ונתגלגל על מקום אחר ונשבר מהו בתר מעיקרא אזלינן וגופיה הוא או דלמא בתר תבר מנא אזלינן וצרורות נינהו תפשוט ליה מהא דאמר רבה זרק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור דאמרינן מנא תבירא תבר. וכתבו התם התוס' דאם זרק אבן או חץ על כלי ושברו דפשיטא דחייב [גם אליבא דרבה] ולא שייך מנא תבירא תבר משום דסברא פשוטה לחלק בין זורק אבן לזורק כלי עצמו.

**וכתב** הקצוה"ח דהנמק"י סבר דלא כהתוס' משום דבדברי הנמק"י מונח שכאשר מדליק את האש בע"ש השמן שרוף, ולשרוף שמן שרוף אין איסור ואע"פ שאיכא כוח שורף בכ"ז כיוון ששרף שמן שרוף ממילא אין איסור מלאכה, חזינן דאזלינן בתר מעיקרא. וצ"ע דהא שמן הוי בר כיבוי ומשא"כ באבן דא"א להציל את הכלי, ועוד דמה יתרצו התוס' גבי נרות שבת.

**ואפשר** לדחוק ולומר דתוס' יודו לנמק"י גבי נרות שבת.

**ואף** אי נדחוק הכי אכתי תקשי דמה יתרץ רבא דלצד שלא אמרינן מנא תבירא תבר מה יעביד רבא גבי נרות שבת.

**ועוד** שמנא תבירא תבר הוי סברא בדיני ממונות שאין לכלי דמים ולהכי אמרינן דפטור אך גבי מלאכה בשבת ודאי שחשיב כעושה מלאכה.

**ז.** ובברכ״ש סי׳ י״ז אות ג׳ - בשם הגרח״ע - וכן בחידושי הגרש״ש סי׳ י״ח כתבו דבבתר מעיקרא יש ב׳ דינים חדא כלפי החפצא הניזק דבו יש הבדל בין זורק כלי לזורק אבן דבזורק כלי חזינן לכלי כשבור ומשא״כ בזורק אבן דאכתי לא נעשה מעשה שבירה, ואידך כלפי הגברא דבו לא מחלקים בין כלי לאבן ובו אמרינן בתר מעיקרא דהמעשה השבירה כבר נעשה דכיון שהמעשה הראשון הוא זה שהוליך את המעשה השני חשיב שבפעולתו מונח המעשה השני.

**וממילא** דא״ש דברי הנמק״י אמאי לגבי נזיקין לא חשיב אנוס ואמאי יש שיעבוד נכסים.

**וכתב** הגרב״ד דנפק״מ:

א. היכא שבשעת הדלקת האש היה הדבר גלוי וכשנשרף נהיה טמון [וקשה ע״ז מלקמן נ״ו ע״א].

**[שיטת** הרי״ף והרמב״ם דבדף כ״ג ע״א חזרה הגמ׳ מדבריה וגם לר״י חייב בטמון, עיין בהגהות הגר״א, ולכאו׳ דלנתבאר בשיטת הרמב״ם תקשי דאמאי כשמזיק על ידי כוחו פטור מטמון].

ב. היכא שמעשה הזריקה נעשה ברה״י אך מעשה השבירה נעשה ברה״ר, אי נימא דחייב כרה״י או נימא דפטור כרה״ר, ומכיון דאמרינן דהכל נעשה במעשה הזריקה חייב כרה״י.

**ח.** והקשה הגרב״ד באות ד׳ דלכאו׳ יסוד זה סותר את דברי ר״ח מכיון דביאר ר״ח דהוי כעושה וחוזר ועושה והא חזינן דבתר מעיקרא אזלינן.

**ותירץ** דמכיון שהנמק״י איירי גם בחיצים ממילא דבר זה שפיר לר״ח דבחיצים הוי כעושה וחוזר ועושה ורק לענין הדינים אזלינן בתר מעיקרא.

**וצ״ל** דהוקשה לגרב״ד דבשלמא אם כוחו חשיב לעשיה שפיר אמאי מחייבינן ליה דסגי לן בשעת זריקה, אך בכוח אחר כוחו הוא דעשה את המעשה השני וא״כ אמאי לגבי מלאכת שבת לא חשיב כמלאכה, ולזה תירץ הגרב״ד דרק לענין הדינים אזלינן בתר מעיקרא.

**וצ״ע** דהא כתב הנמק״י שלגבי השריפה חשיב שנעשה בשעת דליקה ומשא״כ לגבי שבת כי אתחיל מע״ש אתחיל, ועוד דסו״ס מעשה

הפגיעה מחייבו ולא מעשה הזריקה ובשלמא אי אמרינן דהתורה מחייבתו על המעשה הראשון א״ש אך כאשר החיוב הוא על המעשה השני מאי איכא למימר.

**ט.** אלא דיל״ח האם כוחו כגופו חשיב כמעשה חדש רק כיוון שנעשה מהגברא חשיב שהגברא עשאו או דהכל חשיב מעשה אחד דהכוחו הוא המשך של גופו. ובנתיה״מ סי׳ שמ״ח כתב בשם הריטב״א ששליח שאין בו מעשה חלות הוי גם גבי גוי דבהא לא הופקע גוי, וקשה דלפ״ז אמירה לנכרי צריכה להיות מדאו׳ ולא מדרבנן, ותירץ דהשם של המעשה נקבע לפי העושה בפועל ולכן הויא דרבנן [והקצוה״ח פליג ע״ז], ומ״מ חזינן דבמלאכת שבת בעינן שיחול ע״ז שם מעשה מלאכה וא״כ כשיהודי עשה הבערה של גוי לא הוי מלאכה, וממילא דא״ש מש״כ הנמק״י דהא אם אמרינן שהוי המשך של גופו כיוון שמעשה הדליקה נעשה בחול ממילא כל הדליקה הויא הבערת חול ולגבי נזיקין כיוון שהזריקה היא הסוף מודדים את החיוב בשעת הזריקה ולהכי אף שעדיין כוחו קיים בכ״ז לא חשיב מעשה חדש אלא המשך מעשה.

**ולפ״ז** דא״ש אמאי יודה ר״י לר״ל בכלו לו חיציו דאמרינן אשו משום ממונו דהא בשעת הזריקה החץ אינו יכול להגיע לאן שהגיע וא״כ הוי מעשה חדש וגרמא הוא ופטור.

**ולפ״ז** דא״ש נמי אמאי כוחו לא הוי גרמא דכוחו הוי המשך מעשה של גופו וא״כ הוי מעשה אחד ולהכי גם כשעושה וחוזר ועושה הוי עדיין המשך של גופו וזה מונח בדבריו שכתב ׳מלאכת חול׳.

**י.** העולה מן האמור דקטן שהדליק אש לפני שנעשה בר חיוב והמשיך והזיק לאחר שנעשה בר חיוב הדין הוא דמצד המעשה פטור משום שהכל אזיל בתר המעשה הראשון ובמעשה הראשון טרם נעשה בר חיוב.

[**אבל** כיוון שהגדיל מחייבינן ליה משום קטן שהגדיל, כדלקמן צ״ח ע״ב דרפרם כפיה לרב אשי וכו׳].

## סימן ו

# בדין כופר ברגל פעם ראשונה [ז׳ ע״א]

**א.** הנה בסוגיין כתבו התוס׳ בד״ה ״שור רעהו״ דלמסקנא מה דמזיק הקדש פטור הוא דהוי קולא במזיק, ואת אדם ילפינן ״חטא-חטא״ מתרומה, וקרן ילפינן מרעהו, ואחר דאתינן להכי ילפינן שאר אבות מנייהו בבניין אב [ודלא כרש״י והרמב״ם דילפו לכולהו מרעהו].

**והקשו** התוס׳ דלמ״ד דאיתא כופר ברגל לא אתיא מכל הני דמה לקרן אדם ובור שאין משלמים כופר בפעם ראשונה. ולקמן כ״ו ע״א אשכחן בתוד״ה ״רגל שדרסה״ דה״ה בשן שאין תמות יש בה כופר מפעם ראשונה.

**ב.** ולקמן [מ״ד ע״א] ד״ה ואקשינן, וכן לקמן [מ״ח ע״ב] ד״ה ואמר ר״י, כתב הרשב״א בשם הראב״ד דיש שם תמות ומועדות גם בשו״ר דסבר דאין משלם את הכופר אלא רק לאחר ג״פ.

**ולפ״ז** דא״ש קושיית התוס׳ דממילא אין פירכא להצד השווה וילפינן בנין אב.

**ג.** ובתוד״ה אלמא איכא כופר ברגל לקמן כ״ו ע״א כתבו דלא כהראב״ד אלא דמשלם כופר מפעם ראשונה.

**וכן** ס״ל לרש״י בד״ה ה״נ שכתב ״דרגל מועדת מתחילתו היא להלך ולדרוס״ ומשמע מדבריו כשיטת התוס׳.

**ולכאו׳** דפשטות הגמ׳ כך היא דהא תולה שם הגמ׳ את ספקה בקרן [אורחיה].

**וכן** משמע משיטת הרמב״ם דבפ״י מנ״מ הי״ג כתב ״בהמה שנכנסה לחצר הניזק ודרסה על גבי תינוק דרך הילוכה והרגתו הבעלים משלמים כופר שהרגל מועדת להזיק בדרך הילוכה, וברשות הניזק חייב אף על השן ועל הרגל״ משמע דאף בפעם ראשונה מתחייב כופר.

**[וממש״כ** הרמב״ם בהמשך ההלכה ״נמצאת למד שהמועד״ וכו׳ חזינן דאיירי במועד ולא בסתמא וא״כ א״א לבאר כדביארנו, והנראה לבאר בדבריו דכוונתו מועד לדיניה - כלומר דכי היכי שקרן לאחר ג״פ

נקראת מועד ה״ה דרגל נקראת בפעם הראשונה מועד - אולם הראב״ד יליף מדבריו דהרמב״ם דמועד הוי כקרן דרק לאחר ג״פ נעשה מועד, ולהכי לא השיג עליו הראב״ד בהשגותיו].

**וכן** כתב ה״ה שם, וכתב דכ״ז הוי ברה״י אבל ברה״ר אפי׳ בג׳ פעמים פטור לפי שאין חיוב הרגל ברה״ר.

**ולהלכתא** סבר הרשב״א כהראב״ד דהא אשכחן לקמן [כ״ו ע״א] ״מי אמרינן מידי דהוה אקרן כיוון דעביד זמנין תלתא ומשלם את הכופר, אלמא פשיטא דעד דעביד תלתא זמנין לא מחייב בכופר״, אולם הרשב״א גופיה לא גרס כדגרסינן ״מידי דהוה אקרן קרן״ דאי גרס הכי א״א לדייק כדדייק בדבריו, ועוד צ״ל דיליף הרשב״א במה שאמרה הגמ׳ ה״נ לא שנא דלא שנא מקרן ורגל תשלם כופר אחר ג״פ, ועוד צ״ל דהוקשה לרשב״א אמאי כתבה הגמ׳ ״מידי דהוה אקרן כיוון דעביד זמנין תלתא״ הא יכלה לכתוב ׳מידי דהוה אקרן מועד דמשלם כופר היכא דהוי אורחיה׳ ולהכי יליף הרשב״א דרמזה הגמ׳ לרגל דרק מפעם רביעית משלמת כופר דזה דין בפעמים, ואפשר לדייק עוד בדברי הרשב״א דלא גרס את דברי הגמ׳ ״ה״נ לא שנא״ שכן לא סיים כך את דברי הגמ׳ וא״כ מה שכתבה הגמ׳ ״מי אמרינן מידי דהוה אקרן״ ה״ה לרגל.

**אך** אי נימא הכי תקשי מה עניין פעם רביעית אצל רגל דמועד מתחילתו דהא בראב״ד כתב דשייך דין תמות ומועדות אף ברגל, וא״כ מ״ש פעם ראשונה לפעם רביעית.

**ד.** וביאר בזה הגרש״מ דיסקין זצוק״ל [בספרו משאת המלך, פרשת משפטים] דבמועד יש ב׳ שמות:

א. מועד לשלם נ״ש

ב. מועד לשלם כופר

**ושם** מועד לענין נ״ש תלוי באורחיה, שקנתה לעצמה הרגל טבע נגחני ונעשית מועד לשלם נ״ש אך שם מועד לעניין כופר נעשה רק לאחר שהרג ג״פ, ואע״ג שברגל אין מציאות של התרגלות מ״מ לעניין נ״ש הוא מועד מתחילתו, אך לענין כופר בעינן שיהרוג ג״פ.

**וא״כ** מיושבים שפיר דברי הראב״ד. [וכוונתו א. דזה שם בפנ״ע, ב. דשם זה בעי ג׳ הריגות, ג. שגם לאחר ג׳ הריגות זה לא יוצר לרגל שם מועדות דהא הוי מועד מתחילתו אלא דהוי מועד לענין כופר].

**ה.** וההוכחה לזה היא דהנה לקמן [מ״א ע״א] הקשתה הגמ׳ וכי מאחר דמתם קטלינן ליה מועד להרוג היכי משכח״ל ולאחר שהעמידה הגמ׳ כמה אוקימתות אמרה הגמ׳ דאיירינן היכא שקטיל ועריק לאגמא וכו׳, ולכאו׳ דקשה דאמאי לא נימא בגוונא שהזיק ג״פ בני אדם ולאחמ״כ הרג אדם וממילא דבכה״ג חשיב למועד, וממה דלא אמרינן הכי חזינן דיש שם בפנ״ע לענין כופר ולכן כאשר הזיק ג״פ בנ״א נעשה מועד לעניין נ״ש ולא לעניין כופר. ולכאו׳ דה״נ חזינן מדברי הרמב״ם דהא בפ״י מנ״מ ה״ב כתב ״ובלבד שיהא מועד להרוג״ משמע מדבריו שכדי להתחייב כופר בעינן להרוג ג״פ, ובה״ג כתב הרמב״ם את כל אוקימתות הגמ׳ התם בניחותא וכרב זביד דמועד לבהמה הוי מועד לאדם ומאידך גיסא בפ״ו ה״ח פסק כרב פפא דמועד לאדם לא הוי מועד לבהמה [יעויין במ״מ בפ״י ה״ג שהקשה הכי], וכתב ע״ז הכס״מ שם דבפ״ו איירי הרמב״ם במועד להזיק אך בפ״י איירי במועד להרוג.

**ולכאו׳** דהדברים מרפסן איגרי דמהיכי תיתי למימר הכי.

**אלא** דלנתבאר אתי שפיר, דהא בפ״ו איירי הרמב״ם לגבי נזיקין כלומר דכדי שיהא מועד לנ״ש סגי במה שיזיק ג״פ ובפעם הרביעית יתחייב נ״ש, אך בפ״י איירי לגבי כופר דכדי להתחייב בכופר בעינן שיהרוג ג״פ.

**וזה** מדוייק בדבריו דבפ״ו כתב ״לפיכך אם הזיק את שהוא מועד לו משלם נ״ש״, ובפ״י כתב ״וכן אם סיכן שלושה בנ״א כאחד [עיין רש״י מ״א ע״א] או שהרג שלושה בהמות ה״ז מועד להריגה ובעלים משלמים את הכופר״.

**ו.** אולם דקשיא לן למימר הכי דהא לקמן כ״ו ע״א חזינן דכופר תלוי באורחיה דאמרה שם הגמ׳ ״אורחיה הוא ומשלם כופר״, ואי כנתבאר בדברי הראב״ד הוה לגמ׳ למימר ״מועד הוא ומשלם כופר״.

**ועוד** דלפ״ז סבר הראב״ד כהרמב״ם דכדי להתחייב בכופר בעינן שיהרוג ג״פ והא לא משמע הכי כדחזינן בפ״י מנ״מ הי״ג.

**אלא** דצ״ל דסבר הרמב״ם דיש ב׳ שמות מועד, והשם מועד לעניין כופר תלוי ב-ג׳ הריגות, אולם דברגל דהוי מועד מתחילתו ל״ש לעניין נ״ש ול״ש לעניין כופר דמתחייב מתחילתו.

**ומ״מ** אכתי תקשי בדברי הראב״ד.

**ז.** איברא דאי נימא הכי תקשי לשיטת רש״י ותוס׳ דסברי דמשלם כופר מפעם ראשונה וגרסי את הגמ׳ לקמן מ״א ע״א בתמיה, דאמאי לא העמידה הגמ׳ היכא שהזיק ג״פ ובפעם הרביעית הרג.

**ואפשר** דסברי דבמועד איכא ב׳ שמות, ולגבי כופר בעינן ג׳ הריגות, ומה דפליגי הוא לעניין מה שהרגה הבהמה דהראב״ד והרמב״ם סברי דסגי אף במה שהרגה בהמה אך רש״י ותוס׳ סברי דבעינן שתהרוג אדם.

**ח.** ולעולם אפשר לומר דס״ל לרש״י והתוס׳ דישנו שם אחד של מועד והוא תלוי באורחיה, ומה שלא תרצה הגמ׳ התם בהמשך דבריה דאיירינן בהרג ג׳ בנ״א הוא משום דבהיזק אין רגילות להרוג.

**וזה** תלוי ב-ב׳ הלישנות ברש״י דלעיל ב׳ ע״ב - דללשנ״ק יש לו דעת לשמור את עצמו אך ללשנ״ב מלאך שומרו - ומדוקדק התם בדברי רש״י דכל מה שהמלאך שומרו הוא רק שלא ימות מחמת הנגיחה אך אינו שומרו מעצם הנגיחה גופא [ועיין בסה״ק אוהל יעקב למהר״י טולידאנו פרשת משפטים, ונפק״מ בקטן].

**וא״כ** ללשנ״ב אפשר לומר דכי היכי שמועד לבהמה אינו מועד לאדם ה״ה דמועד להזיק אדם אין מועד להרוג אדם דהא אית ליה מזלא ושומרו ממיתה ולא מנזיקין.

**ולכאו׳** דלפ״ז ליתא כלל לפירוש הגרש״מ דיסקין דליכא ראיה מלקמן מ״א ע״א דהא אפשר לתרץ כלשנ״ב דרש״י.

**אלא** דיש ליישב דהנה הראב״ד לעיל [ב׳ ע״ב] פירש דהמזלא הוא דקשה בעיני הבורא להכשילו, ומשמע מזה דיש לו השגחה מהקב״ה שלא ינגח כלל בין למיתה ובין לנזיקין, נמצא דהראב״ד לא ס״ל כלשנ״ק דהא סבר דה״ה בקטן וה״ה דלא ס״ל כלשנ״ב דהא סבר דהוי גם בנזיקין.

**ולפ״ז** דהוקשה לראב״ד דאמאי לקמן [מ״א ע״א] לא תירצה הגמ׳ בגוונא שהזיק ג׳ בנ״א ובפעם הרביעית הרג, וא״א לתרץ משום המזלא דהא אין חילוק, ולהכי הוכרח הראב״ד לומר דישנם ב׳ שמות במועד ולא הוי התרגלות במציאות להריגה דהא הוי שם דיני ולהכי סבר דה״ה ברגל.

**ולהכי** לא פירש רש״י לעיל ב׳ ע״ב כראב״ד, דהא גרס לקמן מ״א

ע״א בתמיה וא״כ יליף דיש שם אחד במועד, ומה שלקמן לא תרצה הגמ׳ דאיירינן בהזיק הוא משום הלשנ״ב וכדבואר.

**ט.** ולאחר דאתינן להכי נפיק לן לדינא דאם נגח ג׳ בהמות והזיק אדם ללשנ״ב ברש״י הוי מועד אך לראב״ד אינו מועד, ודו״ק.

סימן ז

## בסוגיא דבעל חוב [ז׳ ע״ב]

**א.** הנה בע״ח מדאו׳ דיניה בזיבורית כדאשכחן לקמן [ח׳ ע״א] אמר עולא ד״ת בע״ח בזיבורית שנאמר ״בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה״ מה דרכו של אדם להוציא פחות שבכלים, ותיקנו רבנן שישלם בינונית דלא ינע״ד [ובגיטין איתא למ״ד דמדאו׳ דינו בעידית וכדי שלא יהא כל אחד חומד קרקעות חבירו אמרינן בבינונית, והטעם דהמלווה אינו רוצה בזיבורית הוא משום דאם הכסף היה אצלו היה קונה בינונית, והלכתא כעולא].

**ב.** ולכאו׳ דדברי ראב״י בסוגיין תמוהים דממ״נ דאי בזיבורית שיימינן כיוקרא דלקמיה אמאי בבינונית שיימינן כדהשתא ואי בבינונית שיימינן כדהשתא אמאי בזיבורית שיימינן כיוקרא דלקמיה.

**ולנתבאר** לעיל א״ש דרבנן תקנו בינונית כדין תשלומי קרקע ומשא״כ בזיבורית דלא, ולהכי בזיבורית מייתי כיוקרא דלקמיה דזיבורית הוי אמצעי להשגת כסף.

**ולכאו׳** דצ״ע דמנ״ל לראב״י הכי. **וצ״ל** דזהו הטעם של נע״ד משום דאם הכסף היה אצלו היה קונה בינונית, ולהכי כשמשלם בינונית אית ליה טענה ולהכי תקנו רבנן הכי דזה תשלומי קרקע, אך כאשר רוצה זיבורית דאז אין טענה מקבל כיוקרא דלקמיה וזה הוי אמצעי להשגת כסף.

**ג.** ובתוס׳ רא״ש הקשה דאי מדאו׳ דיניה בזיבורית יימא א״א בתקנ״ח.

**ותירץ:**

א. דא״א אמרינן רק להחזיק ולא להוציא.

ב. ומשם המהר״ם מרוטנבורג תריץ דא״א הוי רק היכא שהתקנה היא בשבילו ומשא״כ הכא שהתקנה היא ללווה אין יכול לומר הכי.

**ובתוס׳** ד״ה בע״ח כתבו דלא שייך למיפרך א״כ הורעת כוחו משום דמדאו׳ דינו בזיבורית.

**וצ״ע** בהא דממ״נ דאי כשיהבינן ליה בינונית מקבל כדהשתא, אמאי בזיבורית דהוא דיניה דאו׳ מקבל כיוקרא דלקמיה, ואי כשיהבינן ליה

זיבורית מקבל כיוקרא דלקמיה אמאי מקבל בבינונית כדהשתא.

**עוד** צ״ע בדברי התוס׳ רא״ש דאמאי בעי להקשות מחמת א״א בתקנ״ח שיקשה שכך הוא דינו מדאו׳.

**אלא** דצ״ל בזה דסבר הרא״ש בדברי ראב״י שכאשר תקנו רבנן לתקנתם העבירו את הזכות מהזיבורית לבינונית, וא״כ הפקיעו את כוחו מזיבורית כדהשתא, ולהכי לא הוי גירוע דהא לית ליה דין זיבורית ולהכי הקשה שיימא א״א בתקנ״ח.

**ד.** ובתומים [סי׳ ק״ב ס״ק י״ג] הביא כמה מן הראשונים דהקשו כקושיית התוס׳ רא״ש בדברי קושיית ראבד״א דא״כ נעלת דלת בפני לווין, דאמאי צריך להאי טעמא תיפו״ל דיימא א״א בתקנ״ח.

**והקשה** התומים בדברי הראשונים הנ״ל דלכאו׳ אין הבנה בדבריהם דהא מחמת שהתורה לא אמרה מה לתת אלא אמרה ״יוציא אליך את העבוט״ משמע דהתורה נתנה רשות ללווה להוציא מה שירצה וא״כ אין למלווה זכות דרישה כלל.

**ובשער** משפט [סי׳ ת״ב ס״ב] תירץ דהא מדאו׳ דינו בזיבורית וא״כ א״ש מה דהקשו הנך ראשונים דיימא א״א בתקנ״ח.

**והמח׳** בין השע״מ לתומים היא, דהתומים סבר בגזה״כ ד״יוציא אליך את העבוט״ שמה שאמרה הגמ׳ מה דרכן להוציא פחות שבכלים הוא שיתן הלווה מה שירצה ואפי׳ פחות שבכלים, אך השע״מ הבין שמכיוון שבד״כ אדם מוציא פחות שבכלים א״כ התורה זיכתה למלווה זיבורית.

**ה.** נפיק לן דהרא״ש ושאר הראשונים סברי כשע״מ אך התוס׳ סבר כתומים דרבנן תקנו בינונית ומדאו׳ הכל תלוי בדעת הלווה, וא״כ אין מצי למימר א״א בתקנ״ח.

**ו.** ולפ״ז דא״ש מה דהקשנו על שיטת התוס׳ דהא רבנן לא גירעו את כוחו מדאו׳ דמדאו׳ דיניה בזיבורית כיוקרא דלקמיה דלית ליה כלל זכות דהכל תלוי בדעת הלוה.

**וזה** הוי נפק״מ בפלוגתת השע״מ והתומים, ודוק.

**וממילא** דזוהי כוונת התוס׳ במה שכתבו דמדאו׳ דינו בזיבורית דמדאו׳ הדין בזיבורית דלקמיה דאין תלוי הדבר בדעת המלוה אלא בדעת הלווה.

**ז.** ובגמ׳ תנן מתקיף לה ראבד״א וכו׳. והנה יש להקשות דא״כ מאי סברת ראב״י וכי לא ידע לסברא דנע״ד,

ובשלמא לנתבאר בדברי התומים דמדאו׳ מקבל זיבורית כדהשתא א״ש קושיית ראבד״א דהא יש נע״ד וא״כ מקשה הגמ׳ מאי ס״ל לראב״י.

**אלא** דפליגי ראב״י וראבד״א בגדר התקנה האם רבנן העבירו את זכותו לבינונית או דהוסיפו לו בינונית דראב״י סבר דרבנן החליפו לו את התקנה וא״כ אין נע״ד ומשא״כ דראבד״א סבר שרבנן הוסיפו לו קרקע דיהיה לו זכות גם בבינונית וא״כ אם רבנן יגרעו את כוחו בזיבורית דיקבל כיוקרא דלקמיה יעבדו נע״ד.

**ועדיין** צ״ע דמאי סברת מחלוקתם.

**ח.** אלא נראה דיל״ח היכא דיתן זיבורית ולא עבדינן נע״ד האם גם בכה״ג תקנו רבנן דיתן בינונית דלא פלוג או דבכה״ג לא תקנו רבנן [כגון באדם שמתחייב לחבירו מנה, וכיו״ב].

**ושורש** החקירה היא מהו גוף התקנה, האם גוף התקנה הוא למנוע נע״ד וכאשר אין חשש מקבל זיבורית או דתקנינן דבע״ח דינו בבינונית וממילא דלא יהא נע״ד וא״כ גם כשאין טעם של נע״ד מקבל בינונית.

**ט.** ובהא פליגי דראב״י סבר דרבנן תקנו בינונית ולהכי לא אכפ״ל שיהיה נע״ד משום דרבנן לא תקנו זיבורית אלא רק בינונית ומשא״כ דראבד״א סבר דרבנן תקנו למנוע נע״ד ולהכי כאשר רוצה המלווה זיבורית אי לא ניתיב ליה חיישינן לנע״ד.

**ולפ״ז** דא״ש קושיית ראבד״א אף לשיטת השע״מ.

**י.** ולכאו׳ דתקשי דהא חזינן בקצוה״ח [סי׳ שצ״א] דשו״ר ברה״ר דמשלמת מה שנהנית מקבל זיבורית משום דאין נע״ד, וכן הוא בשעה״מ [סי׳ שצ״א] שכתב דהמתחייב מנה לחבירו דאין נע״ד מקבל זיבורית, וברשב״א ובמאירי כתבו דהמתחייב מנה לבדק הבית משלם בינונית דלא פלוג, ומסוגיין משמע כוותיה דהשעה״מ והקצוה״ח דפלוג רבנן, וצ״ע.

**וצ״ל** דס״ל לראבד״א שרבנן לא גירעו מכוחו דאו׳ משום דלא יהא נע״ד וגם הוסיפו לו בינונית ומשא״כ דראב״י סבר דמשום נע״ד העבירו רבנן את כוחו מבינונית לזיבורית ולא פלוג רבנן.

**יא.** ובתוד״ה לכתובת אשה הקשו דמצי הגמ׳ למימר הכי נמי בבע״ח ולא בעי לכתובת אשה ואיירינן בגוונא דבעי עידית טפי פורטא, ותירצו התוס׳ דמכיון דאיריינן בבע״ח ואח״כ בנזיקין ניח״ל להעמיד על

כתובת אשה. ומהתומים חזינן דאליבא דראב״י אית ליה זכות אף בזיבורית ומשא״כ לשע״מ דלית ליה, וצ״ע דא״כ לא בעינן כלל לדברי רבה דהא גם ללא חידושו אין הלווה מחוייב לתת למלווה זיבורית ואפי׳ בלא יוקרא דלקמיה [ובנזיקין א״א להקשות הכי דהמזיק נותן זיבורית מק״ו ממה שהתורה נתנה לו עידית] ואם בכ״ז ירצה - יעשה עמו תנאים כגון שיוותר על חלק מסויים מהקרקע.

**וצריך** לומר דפשיטא הוא דכאשר תקנו רבנן בינונית יש לו זכות גם בזיבורית דלא גרע מניזק, ולפי השע״מ ניחא דכך דיניה, אך לפי התומים דחיקא מילתא טובא דהא גם בבע״ח מונח בתוך הזיבורית בינונית ולהכי יש כוח לבע״ח לתבוע זיבורית כשווי החוב אבל כיוקרא דלקמיה.

**והביאור** בזה דבינונית תקנו רבנן בתורת תשלומי קרקע אך זיבורית תקנו בתורת שו״כ, וכ״ז לפי התומים אך לשע״מ בעינן לומר דכאשר הוסיפו לו בינונית לקחו רבנן את הדין של כדהשתא והעבירו לבינונית וממילא דזיבורית הוי כיוקרא דלקמיה, וע״ז גופא בא ראבד״א לחלוק דגדר התקנה הוא בינונית ולא פלוג ולהכי גם בזיבורית יש לו זכות לקבל כדהשתא דהוי כ״ש מבינונית לזיבורית.

**ולפ״ז** דלא תקשי קושיית התוס׳ כלל דהא פשיטא לן דאין לו זכות לעידית בציר פורתא.

**יב.** ובגמ׳ לגבי כתובת אשה פרש״י לקמן [ח׳ ע״א] כדברי הגמ׳ בגיטין [מ״ט ע״ב] ר׳ שמעון אמר מאי טעמא כתובת אשה בזיבורית דיותר ממה שאיש רוצה לישא אשה רוצה להנשא.

**ולפי** הנתבאר בדבריהם דהשעה״מ והקצוה״ח תקשי דאמאי בעינן להאי טעמא דנע״ד הא כל מה דבעינן טעמא הוי רק היכא דאיתא הלוואה .

**ונראה** ליישב דהוו״א דניחוש לנע״ד בכדי שירצו הנשים להנשא ומכיון שטב למיתב וכו׳ אמרו רבנן יותר ממה שאיש רוצה וכו׳.

**איברא** דלשיטתייהו דרשב״א והמאירי אכתי קשיא דסו״ס אמאי פלוג הא בכתובת אשה נמי הוי בע״ח.

**ולכאו׳** דמהא איכא לן ראיה כדברי השעה״מ והקצוה״ח.

**ובמ״ד** נראה לי ליישב דהנה שיטת הרשב״א והמאירי בגיטין

[מ״ח ע״ב] דגם באיש חיישינן לנע״ד דאם יראה שהאישה חפצה בבינונית ממנעי אינשי ולא נסבי וא״כ ה״נ דחיישינן לנע״ד ומשו״ה אמרינן דדיניה בזיבורית.

**יג.** ובגמ׳ תנן אמר רבא כל דיהיב ליה ממיטב ליתיב ליה, דאחר שהגמ׳ דחתה את דברי אביי הבינה ד״מיטב״ אזיל על כדהשתא ומשא״כ ד״ישיב״ אזיל על יוקרא דלקמיה ובמה שחפץ המזיק, וע״ז אמרה הגמ׳ דמ״מ קשיא דהא במיטב כתיב עידית ובישיב כתיב דמביא מה שחפץ, וע״ז תרץ רבא דזה אזיל על מטלטלין וכל מה שנותן נותן ממיטב.

**וצ״ע** דמהי״ת, וכן בתירוץ ר״פ ור״ה בריה דר״י דכל מילי מיטב הוא תקשי דהא מיטב הוי רק בקרקעות.

**אלא** דהביאור בזה דהנה הוקשה לגמ׳ דנעביד בניין אב דכי היכי שבקרקע בעינן מיטב נימא דה״ה בישיב, וע״ז הוקשה לגמ׳ דהא ישיב לרבות שו״כ ואפי׳ סובין, ותירץ רבא דגם כשמביא סובין מביא מיטב דסובין, והקשתה הגמ׳ דהא מיטב שדהו כתיב, ותירצו ר״פ ור״ה בריה דר״י דמיטב אזיל על קרקעות.

**ולאחר** דאתינן להכי תקשי דמה ההוו״א בדבריהם לעשות בניין אב הא בפסוק כתיב ״מיטב שדהו״ ולא דבר אחר, ובגמ׳ לקמן ט׳ ע״א חזינן ד״אמר ר״ה או כסף או מיטב, איתיביה ר״נ לר״ה דהא ישיב ואפי׳ סובין ותרץ ר״ה דהפסוק אזיל בדלית ליה כסף או מיטב והחידוש הוא דיכול לתתם לו מיד ולא צריך ללכת ולמוכרם״ [וכך פסקו התוס׳ אולם הרי״ף פסק כר״פ וכר״ה בריה דר״י], ולכאו׳ דיש לעיין מה הוקשה לר״ה שהוצרך להכי.

**יד.** וצריך לומר דבדיני תשלומים אדם לא חפץ בשו״כ אלא או כסף או מיטב וכל מה דיכול לתת שו״כ הוא כאשר אין לו, וע״ז הקשה אביי דאם כשבא לתת לו זיבורית יכול לתבוע עידית כ״ש כשמביא לו שו״כ דהוי יותר גרוע מזיבורית דיוכל לתבוע עידית.

**ובהא** פליגי דר״פ ור״ה בריה דר״י סברי דעדיף טפי מזיבורית משום דנמכר בכל מקום ולהכי קרינן ליה מיטב ומשא״כ דר״ה סבר דדווקא אם אין לו מיטב יכול לתת לו מטלטלין, ודוק.

סימן ח

## בדין כמה חייב אדם להוציא בעבור מצוות עשה [ט׳ ע״ב]

**א.** בתוס׳ איתא שאפי׳ במצוות עשה עוברת כגון אתרוג משמע שלא צריך להוציא את כל ממונו [והמשמעות של תוס׳ היא מזה שלא חלקה הגמ׳ בסוגי המצוות], וכתבו תוס׳ ואמרינן נמי המבזבז אל יבזבז יותר מחומש.

**ולכאו׳** דזה תמוה דהא סוגיין לא איירי גבי כמה מותר להוציא אלא כמה חייב להוציא, ועוד דשם איירי בצדקה שאינה מצווה עוברת.

**ב.** ולהכי בעינן למימר כדכתב הרשב״א בשם הראב״ד שגם כאשר אינו אנוס פטור מלקיים את המצווה מכיון דחיישינן לעניות דהמבזבז וכו׳ ולכן אסרו רבנן להוציא יותר מחומש ועניות הוי כמיתה וממילא דזה סברא דאו׳ ויפטר דהוי ספ״נ ודוחה את כל המצוות. וא״כ נפיק לן מדברי הראב״ד דחייב להוציא עד חומש.

**רק** דא״כ היה לתוס׳ לומר משום חשש עניות דאמרינן נמי המבזבז וכו׳, או דחומש מחייב דאמרינן נמי המבזבז וכו׳.

**ועוד** דלא היה לתוס׳ למימר נמי [דהפירוש נמי הוא ג״כ].

**ועוד** דבסוף דבריהם הביאו מר״ג שקנה אתרוג באלף זוז דלא נימא שכך הוא חובה אלא דזה רבותא, ולכאו׳ שהיה לתוס׳ לומר זאת לפני הראיה מהמבזבז [ובראש״ש בסי׳ ז׳ כתב את סדר הדברים כמו דהקשנו].

**ועוד** קשה מהדין דר״ג דאולי היה זה שליש ממונו ולכן חייב להוציא אלף זוז, ואולי י״ל דהא ר״ג היה עשיר מופלג וא״כ לא מסתבר שכל ממונו היה אלף זוז ומזה דאמרה הגמ׳ שהוציא אלף משמע דלא חייב להוציא אף פחות משליש, אך אי נימא הכי תקשי דאולי מה שהוציא אלף הוא מדין חומש שהיה לו, אלא דא״כ לא היתה כותבת הגמ׳ דהוי רבותא ולכן משמע שהיה לו בין ג׳ לה׳ אלפי זוזים.

**ומ״מ** נראה דצ״ל דכוונת התוס׳ היא שבאמת כל ממונו פטור וה״ה בשליש ולכן הביאו התוס׳ מר״ג שהוציא אלף דלא הוי ליה להוציא הכי.

**ג.** ומהרא"ש הרשב"א הראב"ד והתוס' חזינן דלא מחוייב להוציא שליש, וא"כ יל"ח כמה חייב להוציא ועד כמה מותר להוציא, ובמצוות צדקה חזינן דתקנו באושה דהמבזבז וכו', וברמ"א [סי' תרנ"ו] פסק כהראב"ד דבמצווה עוברת א"צ לבזבז עליה הון רב, ולכאו' דתמוה דהא כתב א"צ ומשמע דתלוי הדבר ברצונו ומאידך גיסא אל יבזבז הוי לשון איסור.

**ואפשר** לומר דכוונת הרמ"א דמותר להוציא עד חומש, ובמשנ"ב [סי' תרנ"ו סק"ח] הביא את דברי הרמ"א וכתב דמ"מ חייב להוציא עישור נכסיו ע"ז דאסור לפחות פחות מזה ובמצווה עוברת אפשר דחייב להוציא עד חומש. ובב"י [סי' תרנ"ו] הביא את דברי הרא"ש דבסי' ז' בסוגיין והביא דרי"ו כתב לדברי הרא"ש וכתב דמ"מ בעישור נכסיו חייב לקנותו.

**והקשה** הב"י ולא ידעתי מניין לו, ויל"ח בכוונת הב"י האם מניין לרי"ו שעשירית חייב נימא דיותר מחומש חייב או דנימא דאף פחות מעשירית חייב. ולכאו' דמהמשך דברי הב"י שהביא להרשב"א בשם הראב"ד חזינן דיותר מחומש פטור ועד חומש חייב וא"כ כוונת הב"י היא מניין לרי"ו שעשירית חייב נימא דיותר מחומש חייב.

**ד.** ובביאה"ל כתב בשם הא"ר דהב"י לא ראה את סוף דברי רי"ו דהא רי"ו סיים את דבריו כדפירשית גבי צדקה, ובצדקה החיוב הוא עשירית ואם רוצה לתת יותר עד חומש מותר לו וא"כ דקושיית הב"י אינה קושיא, וכתב הביאה"ל דלב"י לא ניח"ל דברי רי"ו דהא מצוות צדקה היא מצווה שאינה עוברת ומשא"כ הכא דהוי מצוה עוברת מהי"ת דאפשר ללמוד ממנו, ותירץ הביאה"ל על דברי רי"ו בדוחק שכוונתו שחייב לתת הכי פחות עשירית דלא גרע מצדקה יעוי"ש.

**ה.** ולכאו' דדברי רי"ו תמוהים דהא בצדקה המצווה עצמה היא לתת עשירית ומשא"כ בשאר המצוות שהמצווה היא הקיום והתשלום הוא רק הכשר מצווה נימא דחייב או פחות או יותר וא"כ הוא הוא מה דהוקשה לב"י, וא"כ מה דיישב הביאה"ל תמה דזה לא קשור לצדקה.

**ובב"ח** שם כתב על דברי רי"ו ואפי' מצווה עוברת לא יותר מחומש והא דר"ג גוזמא הוי, ואפשר לדייק מדבריו דגם במצווה עוברת יש תקנה להוציא עד חומש, וכן הבין הב"ח בדברי רי"ו, וזה מדוייק מדברי רי"ו

שכתב לא יותר מחומש משמע שאסור מזה שלא כתב א״צ, וכך מדוייק מדברי הרא״ש דכתב וגם תקנו חכמים וכו׳ ולא כתב ונראה וכיו״ב.

**רק** דצ״ע בדבריו דרי״ו דמהי״ת לו שהכי פחות שחייב להוציא הוא עשירית.

**ונראה** דכוונתו דאם עד חומש חייב מה הרבותא במעשה דר״ג, ולכן כתב דהחיוב הוא עשירית ומכיוון שר״ג הוציא יותר מעשירית ממילא הוי רבותא.

**ו.** וא״כ אי נימא דהתוס׳ סברי כהרא״ש ורי״ו, שפיר סדר דבריהם דכתבו דמכאן משמע שלא חייב להוציא כל ממונו ואפי׳ שליש, ועוד דזה איסור דהא המבזבז וכו׳ וממילא הוי לן ראיה מר״ג.

**ז.** אך דעדיין תקשי מאי ס״ל להב״י, ואפשר דסבר הב״י כרי״ו והוקשה לו דעדיין מהי״ת דהשיעור חובה הוא עשירית נימא או פחות או יותר.

**והאמת** היא דא״א למימר הכי דהא לפי הרשב״א שחייב להוציא בשאר מצוות חומש ויכול אף יותר מחומש א״א למימר הכי.

**ונפק״מ** דרי״ו סבר שחייב עשירית ועד חומש מותר אך לב״י עד חומש חייב ויותר מחומש מותר.

**וההבדל** בין צדקה לשאר מצוות, דרבנן גזרי במילתא דשכיחי כצדקה ולא במצוות דלא שכיחי ומשא״כ לרי״ו הכל היה בכלל האיסור.

## סימן ט

# בדין הוצאה יותר מחומש במ״ע ול״ת [ט׳ ע״ב]

**א.** הנה נתבאר בסוגיין דלהוציא יותר משליש על מצווה אסור, ודעת רוב הראשונים בזה דאף ביותר מחומש אינו חייב, ולפי רי״ו כשכתב הב״ח יותר מחומש הוא איסור.

**ולכאו׳** דתקשי דיפטר מחומש דכי היכי ששאלה הגמ׳ אילו איתרמי ליה תלתא מצוותא ליתיב לכוליה ביתיה, נקשה דאילו איתרמי ליה חמש מצוותא וכו׳.

**ולגבי** איסור לאו כתב הרשב״א דבמצוות ל״ת אפי׳ כל ממונו, וכן פסק מור״ם בהגה בשו״ע [יו״ד סי׳ קנ״ז ס״א] [ובראשונים משמע דאפי׳ כל אבריו חייב למסור ולא יעבור על הלאו], ולכאו׳ דצ״ע דמ״ש מ״ע מאיסור לאו הא שניהם הוו דאו׳ ואינו אנוס דנימא רחמנא פטריה.

**וממש״כ** הראב״ד דהעוני כמיתה משמע:

א. שעניות הוי פיקו״נ

ב. שעניות חשיב כאונס גדול

**וראיה** לפירוש ב׳ ממש״כ הראב״ד ״כדי שלא יבוא לידי עוני ויפיל עצמו על הציבור״.

**ולפי** פירוש ב׳ אכתי תקשי דאם עוני לאו כמיתה ממש אמאי דחי מ״ע.

**ב.** ובמשנ״ב בשם הפמ״ג [אשל אברהם וכן במשבצות זהב יו״ד סי׳ תמ״ו סק״ו] סי׳ תרנ״ו סק״ט ביאר דבביטול עשה עובר בשו״ת ומשא״כ בלאו עובר בקו״ע, ונפק״מ ״בבל יראה״ כגון שאונסים אדם לא לבער חמץ בתוך הפסח ושכח לבטל בליבו ואם יבטל יקחו ממנו כל ממונו שהדין הוא שחייב עד חומש [כן כתב הרעק״א ביו״ד סי׳ קנ״ז ס״א בשם חוות יאיר ובשם המשבצות זהב סי׳ תמ״ו סק״ו].

**וצ״ע** מ״ש איסור דאו׳ בין קו״ע לשו״ת [יעויין בקוב״ש קונטרס דברי סופרים סי׳ ג׳ דאשכחן ביבמות דיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשו״ת, וביאר דמכיוון שהוי יותר קל יש כוח לרבנן וכאשר רבנן אוסרים דבר מצווים אנו לשמוע להם

מדאו׳ ולכן יש כוח בידם לעקור בשו״ת] הא סו״ס הוי על דברי תורה, וצ״ל דפשיטא להו דיש הבדל בין קו״ע לשו״ת.

**ג.** ובשו״ת הריב״ש [סי׳ שפ״ז] כתב דלאו חמיר טפי מכיוון דהוי לאו ולא מכיוון דהוי בקו״ע ולכן חייב להוציא כל ממונו, ואם תוכיח מסוגיין דשליש ממונו אינו מוציא, יש לדחות דבסוגיין איירי במ״ע אך בלאו דחמיר טפי אפי׳ כל ממונו, ובעשה סבר הריב״ש דיש נפק״מ בין קו״ע לשו״ת.

**נפיק** דסבר הריב״ש כהרשב״א, דהר״ן בסוכה [פרק לולב הגזול] למד בדברי הרשב״א שבמ״ע משום שביטולה הוא בשו״ת לכן אין נותן כל ממונו, אך הריב״ש למד ממש״כ הרשב״א ״שלא אמרו אלא במ״ע בשו״ת״ דבמ״ע בקו״ע חייב לתת כל ממונו.

**ד.** ולכאו׳ דדברי הריב״ש צ״ע דמהי״ת שלאו חמיר טפי מעשה הא עשה דוחה ל״ת, וא״ת דאה״נ אך הוי גזה״כ תקשי דמניין לריב״ש הכי, ונראה לבאר דמכיון שבעשה אין עונש אך בלאו מקבל מלקות בב״ד ואם עבר על הלאו ג״פ מכניסין אותו לכיפה ומשו״ה חמיר טפי, רק דעדיין צ״ע דהא כ״ז הוא בלאו שיש בו מעשה אך בלאו שאין בו מעשה לאו וא״כ מ״ש לאו שאין בו מעשה ממ״ע, וצ״ל דאה״נ אך מכיון שכאשר יש מעשה חמיר ממ״ע ה״ה כאשר אין בו מעשה, וצ״ע.

**ובמהרי״ץ** חיות הביא דדברי הרמב״ן עה״ת פרשת בא הוו כפמ״ג ונשאר בדברי הריב״ש בצ״ע, ויש לתרץ דהא בכל מ״ע שלא קיים כאשר עביד תשובה נמחל לו באותו הרגע אך בלאו אין נמחל לו אלא עד יוהכ״פ וממילא דמהא יליף הריב״ש לדיניה, וצ״ל דסבר הריב״ש דכל מה שבמ״ע יש הבדל בין קו״ע לשו״ת הוא רק לעניין ממון ולא לעניין החומרא.

**ה.** ועדיין צע״ג דהא בין לפמ״ג ובין לריב״ש מה אכפ״ל שלאו חמור ממ״ע הא סו״ס מ״ע הוי איסור דאו׳, וא״ת שיותר מחומש נקרא ספ״נ שידחה גם לאו ואם לא נקרא ספ״נ שלא ידחה גם מ״ע, והראיה לזה שגבי אונס כל המצוות שוות.

**ו.** ובביאה״ל סי׳ תרנ״ו הקשה מקידושין [כ״ט ע״ב] הוא לפדות ובנו לפדות מי קודם [בביאה״ל ביאר דאיירי במי שהיה לו רק ה׳ סלעים], ולכאו׳ דמה מסתפקת הגמ׳ הא אם אמרינן דבעשה אין מוסר כל ממונו לא אביו ולא הוא יפדו.

**וקשה** דמי אמר לביאה״ל דזה כל ממונו, [כן הקשה מורינו הגרש״ט שליט״א וכן תירץ, ומצא לאחמ״כ שכך הקשה ותירץ הכלי חמדה בפרשת ויצא], אלא דמדובר דיש לו עשרים וחמשה סלעים וא״כ מה שיש לו רק ה׳ סלעים הוא חומש בעבור המצוות ולזה מסתפקת הגמ׳ מי קדים, ועוד דלרוב הפוסקים שמותר לו לתת את כל ממונו הוקשה לביאה״ל כרי״ו דאסור לאדם לתת את כל ממונו.

**ובב״מ** קי״ב ע״א אשכחן לאו ״דלא תלין״ ואמרה הגמ׳ דבאדם שאין לו כסף אין מצווה לבע״ח שילווה כדי להחזיר שנאמר ״לא תלין פעולת שכיר אתך״ וכו׳ ע״ש, וקשה דלפי הפמ״ג שבשו״ת גם בלאו אין חייב לתת כל ממונו אמאי ישלם לו היכא דהוי כל כספו הא הוי כל ממונו [ומעשה דביומו תתן שכרו לא קשה, דהא כבר כתב בחידושי ר״ש היימן דלגבי העשה של ״ביומו״ גם אם לא היה מצווה היה מחוייב לתת וא״כ תו לא אכפ״ל שהוי כל ממונו, וכתב שם דאמר זאת להגרח״ס ונהנה מאוד].

**ז.** ובביאה״ל תירץ:

א. [כן תירץ החלקת יואב] דכל מה שפטור יותר מחומש הוא היכא שאין יכול להשיג את המצווה בשווי זה אך בפדיון הבן שזה השווי צריך להוציא כל ממונו - וקשה ע״ז דמהי״ת.

ב. דבאדם שיש לו ה׳ סלעים דבין כה וכה נופל על הציבור לא אכפ״ל ויתן את כל ממונו, וזה דחוק דהא דין זה נאמר בכל המצוות.

**ח.** לכן נראה די״ל דמה שאשכחן בראב״ד שהעוני כמיתה, כוונתו, שזה אונס גדול בכדי שלא יפיל את עצמו על הציבור ומה שדוחה מצוות עשה הוא משום דהתורה לא אמרה שיוציא כסף למצווה אלא שיעשה את המצווה וא״כ התשלום הוא רק הכשר מצווה, וממילא כאשר לא יהיה לו כסף נקרא אנוס על הקניה ולכן מעיקר הדין הוי כלאו, אך בפדיון הבן דהמעות הם המצווה ממש אינו נקרא אנוס, וא״כ מיושב גם מב״מ וכן מה דהקשנו על הביאה״ל.

**ט.** ולכאו׳ דתקשי על שיטת הפמ״ג והר״ן בסוכה דבל״ת בגוונא דשו״ת א״צ לתת כל ממונו, ובהגהות הגר״א כתב על הרמ״א שפסק הכי דהמקור לזה הוא משבת דכאשר נשרף לאדם ביתו ומאבד את כל ממונו אעפ״כ אסור לו לכבות את הדליקה וכן קטן שבא לכבות אין שומעין לו דהא בקטן שבא ועשה עבירה מעצמו

ולצורך עצמו אין דין להפרישו אך אם זה לצורך אביו מתחייב אביו בלאו ד״אתה ובנך״ ולא בכרת, ובכל אופן חזינן דאסור לו לכבות ואע״פ שמאבד את כל ממונו, ולפ״ז קשה על הפמ״ג דמכיון שהאבא אומר לבנו להדליק הוי קו״ע ולכן יפסיד כל ממונו.

**ועוד** קשה על שיטת הפמ״ג והר״ן דבמי שיש לו חמץ שהוא כל ממונו דודאי חייב מן התורה לבערו ולפי שיטתם אמאי הא הוי בשו״ת, וצע״ג [וכן מה דהקשנו לעיל מ״בל יליז״].

**י.** ולכאו׳ דיל״ע דמה אכפ״ל דקו״ע חמור משו״ת סו״ס הוי איסור דאו׳ וממ״נ אם אונס דעניות דוחה דאו׳ שידחה גם בלאו ואם לאו שלא ידחה גם עשה.

**וכבר** בואר דכל אונס דלא הוי אונס מיתה אינו מתיר לעבור על איסור דאו׳ אך באונס שאין לו אפשרות מציאותית לקיים את כל דיני התורה פטרתו התורה, ואם הכניס את עצמו במזיד לאונס שאין לו אפשרות מציאותית לקיים את דיני התורה נקרא מזיד, נפיק דלגבי הכשר מצוה כל אונס פוטר אך לגבי גוף המצוה רק אונס דמיתה פוטר, ולפ״ז א״ש גבי פדיון הבן דגוף המצווה לתת את הממון וא״כ כל עוד שזה לא פיקו״נ אע״פ דזה כל ממונו מחוייב וא״כ מובן אמאי עובר על ״בל ילין״ וכן בביעור חמץ ובחילול שבת דזה עצמו האיסור וא״כ תו לא אכפ״ל אי הוי קו״ע או שו״ת, אומנם כאשר אין לו מעות לשלם לפועל ואין יכול להלוות מעות משום אונס פטור מלקיים דהא ללכת ולהביא את המעות הוי הכשר מצווה ומשא״כ היכא דאית ליה ממון שלו במקום אחר צריך ללכת ולהביא את הממון משם עד חומש מהממון.

**יא.** ואפשר דזוהי סברת הרשב״א בשם הראב״ד שחילק בין עשה לל״ת, דבעשה הוי בשו״ת משום שהרגילות היא שלאו הוא קו״ע ותמיד קו״ע הוא לעבור על גוף האיסור ולכן הדבר היחיד שפוטר בזה הוא אונס מיתה משא״כ בעשה הרגילות היא מניעה מלהשיג את המצווה וממילא כל אונס פוטר.

**ולפ״ז** אפשר למימר דסבר הריב״ש שבכל איסור לאו חייב לתת כל ממונו משום דהוי גוף האיסור ולזה מודה הפמ״ג דסבר שכאשר זה לא גוף האיסור [הכשר - שו״ת] א״צ לתת כל ממונו אך כאשר זה גוף האיסור צריך לתת כל ממונו, וביו״ד בניסן אחר חצות שאין איסור של ״בל יראה״ אך יש עשה ד״תשביתו״ אם מחמץ אדם חמץ

שיש כאן רק עשה בקו״ע כל עוד שזה לא פיקו״נ אין היתר כלל לעבור.

**נפיק** לן דכאשר יש לאדם תפילין ובא אליו אנס ואמר לו דאם יניחם יקח לו את כל ממונו חייב להניחם, [ומהאחרונים לא משמע כן אלא דפטור להניחם דהוי בשו״ת].

**ובפמ״ג** [אשל אברהם סי׳ תרנ״ו] כתב דאם יש לאדם חמץ בי״ד בניסן ואמר לו נוכרי דאם יבער את חמצו יקח לו את כל ממונו הדין הוא דלא יבער, וזה סותר את מה שרצינו לומר בדבריו [דכאשר הוי גוף האיסור צריך לתת כל ממונו] דהא יכול לשרוף את החמץ.

**יב.** נפיק לן:

א. דאם יש לו לאדם כזית חמץ ואמר לו נוכרי דאם יבערנו יקח ממנו את כל ממונו, לפי הפמ״ג לא יבער אך לפי דברינו יבער.

ב. באופן שכל ממונו הוא חמץ, לפמ״ג לא יבערנו אך לפי הנתבאר בדברינו יבער.

ג. אם כדי לבער חמצו צריך להוציא יותר מחומש ממונו, לכו״ע צריך להוציא את כל ממונו.

**יג.** ובאחרונים משמע שאם נמנע מלקיים מצווה דאו׳ אין כאן עשיית עבירה.

**וי״ח** האם ההימנעות היא גוף האיסור או דזה גרמא, ומהאחרונים משמע דזה גרמא וזהו מה דסבר הפמ״ג ולכן ס״ל דכל אונס פוטר ואפי׳ אונס עניות משא״כ בלאו רק איסור פיקו״נ פוטר [וכך הבין המשנ״ב], וע״ז יקשה מה דהקשנו באות ט׳, ואפשר ליישב זאת דהא סבר שההימנעות היא גרמא אך במצוות שההימנעות היא האיסור [״בל ילין״, שבת, פסח] חוזר דינו להיות כקו״ע [רק דעדיין יקשה מהפמ״ג - אשל אברהם סי׳ תרנ״ו - שהבאנו באות י״א, וכן בפדיון הבן שלא עושה מעשה איסור כדהקשה הביאה״ל], ומהרשב״א בסוגיין שכתב דהוי היכי תמצי של הכשר מצוה אפשר דסבר כמהלך דידן.

**יד.** העולה להלכתא:

**דלכו״ע** בביטול עשה בשו״ת אין חייב להוציא יותר מחומש ממונו, וזה איירי לגבי הכשר מצווה דפטור מלקנות.

**ומהפוסקים** משמע דה״ה אם אנס מחייבו לא לקיים מ״ע ואם יקיים יקח ממונו את כל ממונו.

**ולפי** הביאה״ל בתירוצו השני [הובא לעיל] אם כל ממונו הוא חמש סלעים יוצרך לתת את כל ממונו כדתנן בתר עניא עניותא אזלא.

**וגבי** לאו סבר הפמ״ג דבלאו שאין בו מעשה פטור אך הריב״ש סבר שתמיד חייב.

[**ולכאו׳** דסברת הפמ״ג רהיטא טפי דהא מ״ש מעשה בשו״ת, אלא דכתב הרעק״א דעשה קייל טפי מל״ת, ולכאו׳ דתקשי דמאי אכפ״ל דהוי קייל טפי הא סו״ס הויא דאו׳, אלא דבביטול עשה אין איסור אלא דלא קיים את המצווה ומשא״כ בלאו אע״פ שאין בו מעשה הוא הוא עצמו האיסור וא״כ דזוהי סברת הריב״ש - ואין כוונתו במש״כ קייל לקולא וחומרא דא״כ הוו דבריו תמוהים, וכך הבין הגרש״ש. והנפק״מ בזה הוא ע״פ מש״כ הפמ״ג באשל אברהם יו״ד סי׳ קנ״ז].

## סימן י

# בעניין עדל״ת ואפשר לקיים שניהם ע״י שיבזבז יותר מחומש [ט׳ ע״ב]

**א.** הנה יל״ח בדין דעדל״ת לפי מה נמדוד את דין ההוצאה האם לפי העשה וא״כ ביותר מחומש דוחה, או דנמדוד לפי הל״ת וא״כ צריך להוציא את כל ממונו כריב״ש.

**ונפק״מ** בפסח דיש לאדם מצה אך יש בה איסור דחדש [לאו] דמצד אחד אם לא יאכל מצה יבטל עשה אך מאידך גיסא אם יאכל עובר על ל״ת בקו״ע דאמרינן עדל״ת, אך אם יקח מצה אחרת הוי יותר מחומש.

**דלכאו׳** הגדר של עדל״ת הוא מעין אונס אך מאידך גיסא כשעובר על ל״ת דחדש יש לו אפשרות אחרת וא״כ חייב להוציא כל ממונו או דנימא שמכיון שדחי ל״ת תו לא אמרינן דיוציא יותר מחומש דהא אין מוציא כך בעשה, וא״כ היכי לדיינו דייני להאי דינא. [כך הקשה הגר״מ אטלס זצוק״ל הובא בקוב״ש ח״ב סי׳ מ׳ לחתנו הגר״א וסרמן זצוק״ל הי״ד, ופסק דיאכל].

**ב.** והגדרת השאלה היא דהא פשיטא לן דא״צ לקנות ישן באופן שצריך להוציא יותר מחומש ממונו, אלא דיתכן לומר שבכה״ג מצד הלאו אין דין דעדל״ת דהא צריך לתת את כל ממונו בכדי שלא יעבור על הלאו.

**ג.** ומסברא הוי לן למימר דפשיטא דלא יאכל דהא אה״נ דעדל״ת אך מצד הלאו אין עדל״ת.

**ד.** והביא הגר״מ אטלס ראיה לדבריו דיאכל, דהא ביבמות [ה׳ ע״ב] אשכחן דהוו״א שגם עשה דכיבוד אב דוחה כל ל״ת כגון במחמר שאין בו כרת, וקשה דלסוברים שאין לאו דמחמר בבהמת אחרים היאך ידחה ל״ת הא יכול לקיים את שניהם בגוונא שיפקיר את בהמתו ולא יעבור בל״ת, אלא דמכיון שאינו חייב להפקיר את ממונו כדי לקיים כיבוד אב כדקי״ל בקידושין משל אב ולא משל בן וא״כ אין נקרא שיכול לקיים את שניהם וממילא ה״ה הכא שאין המצווה מחייבתו לתת יותר מחומש אין נקרא דיכול לקיים שניהם.

**והביא** לזה הגרא״ו ראיה נוספת דהנה במת מצווה חזינן דאף כה״ג

נטמא ומתעסק בקבורתו דעדל״ת [ובברכות דף כו׳ סבר רש״י דזה הותרה אך רוב הראשונים והתוס׳ סברו דזה דחויה, ונפק״מ בגוונא שיש אחרים שיכולים להתעסק] ואם אינו יכול לטפל בקבורתו הדין הוא דקרוביו צריכים לשכור אנשים אך במת מצווה א״צ לשכור, וקשה דלפי התוס׳ ורוב הראשונים דסברי דהוי דחויה אמאי חשיב לאו הנדחה הא מצד הל״ת נימא שישכור אחרים, אלא דחזינן דמכיון שמצד העשה א״צ להוציא ממון אין נקרא שיכול לקיים שניהם.

**ה.** ומכיון דקיי״ל דהיכא שאפשר לקיים שניהם קרי לאו שאין נדחה אבל היכא שיכול להוציא יותר מחומש ממונו מכיוון שמצד הלאו אין מחוייב להוציא אין נקרא דיכול לקיים שניהם, א״כ נשאר בגדר לאו הנדחה וא״צ להוציא כסף כדי לשכור, וקשה מ״ט דאמרינן הכי.

**ו.** ולנתבאר צ״ע דאה״נ דמצד העשה א״צ להוציא ממון אך מ״מ מצד הלאו צריך להוציא ממון וא״כ חשיב כיכול לקיים שניהם.

**ומשו״ה** בעינן למימר דיסוד הגר״מ אטלס הוא:

א. שבעדל״ת דיינינן לפי העשה וכאשר א״צ לקיים את העשה אין נקרא אפשר לקיים שניהם.

ב. שהיכן שאפשר לקיים רק את הלאו ולא את העשה אין נקרא אפשר לקיים שניהם דאה״נ שלגבי הלאו יכול לקנות ישן אך מכיון שכלפי העשה א״צ לקנות ישן אינו מקיים את הלאו.

**אלא** דיל״ע דאמאי נימא הכי הא סו״ס לגבי הלאו כיון שיכול לקנות חדש נימא דהלאו אינו נדחה ואע״פ שהעשה לא התקיים וכמו״כ בכהן שנפלה לו יבמה גרושה דאמרינן עדל״ת ובעי ליבמה, ולכאו׳ מה הגורם להיתר זה, וכמו״כ בבגד של פשתן שהטיל בו ציצית דאמרינן עדל״ת וצריך ללובשה אע״פ שהוי שעטנז, ולכאו׳ מה הגדר להיתר זה הא עדיין הלאו קיים ועומד.

**אלא** דיל״ח בגדר הגזה״כ דעדל״ת האם אמרינן עדל״ת כיון שהוי אנוס על הלאו או דאמרינן עדל״ת דכתוב כאן:

א. שיעשה את העשה.

ב. שכאשר עשה את העשה אין כאן איסור לאו.

**ונפק״מ** בלאו שבדיני אונס אין היתר לעבור עליו, דלצד קמא לא אמרינן עדל״ת אך לצד בתרא אמרינן.

**ז.** ולפ״ז יבוארו שפיר דברי הגר״מ אטלס, דלצד קמא אפשר לקיים

שניהם עביד דאינו חשיב אנוס ולכן אין לו היתר לעבור על הלאו אך לצד בתרא הקום ועשה מתיר את הלאו וממילא נקרא אפשר לקיים שניהם.

**ונפיק** לן דכאשר יכול לקיים את הלאו ע״י שיוציא יותר מחומש אין נקרא אנוס אך לגבי הלאו נקרא אנוס, וא״כ דלצד קמא לא חשיב אנוס על הלאו ולא אמרינן עדל״ת אך לצד בתרא אע״פ דמצד הלאו יכול לקנות מ״מ מצד העשה שא״צ לקנות אמרינן דהעשה מתיר את הלאו, וא״כ א״ש מה דחידש הגר״מ אטלס דהא אזיל כצד בתרא דהעשה מתיר את הלאו, [ונפק״מ היכא דהעשה לא הוי חיוב גמור - כגון בשאר ימי סוכות כאשר יש לו לאדם לחם חדש דהוי לאו אם יאכלו ומאידך גיסא כאשר אוכלו בסוכה מקיים עשה - דלצד קמא אסור לו כלל לקיים את העשה דהא אין מחוייב לקיימו אך לצד בתרא יכול לקיים את העשה דהעשה מתיר את הלאו].

**והראיה** לצד בתרא היא מטלית של פשתן דאמרינן שיכול ללובשה דעדל״ת אע״פ דלא מחוייב ללבוש את הציצית, ודוק ותשכח.

**ח.** ובקוב״ש ח״ב סי׳ מ׳ [אותיות ד - ה - ו] הביא את דברי התוס׳ בכתובות [מ׳ ע״א] שכתבו באחד שיש לו גם טלית פשתן וגם טלית צמר אין חשיב יכול לקיים שניהם משום שרוצה. והקשה הגרא״ו מה הסברא בזה הא יכול לא לקיים את הלאו דכמו שבכהן שיש לו ב׳ יבמות אחת גרושה ואחת שאינה גרושה דאין יכול לומר שרוצה את הגרושה, וכמו״כ באחד שיש לו מצה של חדש ומצה של ישן דאין יכול לומר שחפץ בחדש.

**ותירץ** דבכהן ובמצה כיוון שחייב לקיים את המצווה היכא דלא צריך לעבור על עשה אסור לו לעבור על העשה אבל כשאינו חייב לקיים את המצווה כגון בציצית תו לא אכפ״ל שיעבור על העשה.

**ועוד** תירץ דבציצית כל בגד הוי בפנ״ע ומשא״כ בכהן ובמצה מקיים את המצווה בפעם אחת ולהכי לא אמרינן התם דיכול לקיים את מה שירצה אלא את מה שאין בו איסור לאו.

**ט.** ולכאו׳ דתקשי דהא ע״פ יסודו של הגר״מ אטלס גם בכהן ובמצה חשיב יכול לקיים שניהם דהא יכול לקיים את המצווה ביבמה הגרושה ובמצה של חדש, אלא דמכיון שיש לו חפצא דהיתרא אע״פ שיש לו גם חפצא של איסורא אין בכוח העשה

להתיר את הלאו דהא יש בכוחו לקיים שניהם.

ולפ"ז לא צריכינן כלל ליסוד הקוב"ש דהא אין בכוח העשה להתיר את הלאו אך בציצית מה שיכול ללבוש מה שירצה הוא משום שאין לו חיוב כלל ללבוש ציצית וא"כ כאשר לובש את הפשתן לא מקרי כלל יכול לקיים שניהם, ומשא"כ בגוונא שכבר קיים את העשה כגון כזית לחם בלילה הראשון של סוכות ורוצה לאכול עוד כזית ויש לו גם כזית חדש וגם כזית ישן צריכינן לסברת הקוב"ש שאסור לו לאכול מהחדש דלא מקרי יכול לקיים שניהם דהא יש לו אופן לא לעבור על הלאו.

## סימן יא

# בעניין הידור מצווה עד שליש [ט׳ ע״ב]

**א.** הנה ידועה שיטת רש״י דמה דתנן בגמ׳ במצווה עד שליש היא דאיירי דעוד לא קנה ויש לו ב׳ ס״ת ואחד יותר מהודר מחבירו שחייב להוסיף עד שליש בדמים.

**ובהגהות** הגר״א סי׳ תרנ״ג פסק שליש מלגיו [ומשמע מדבריו דסבר הכי משום דהוי דאו׳ ולחומרא], אך בראש״ש פליג וסבר דהוי שליש מלבר [וביאר הפלפולא חריפתא דסבר הרא״ש הכי משום דהוי דרבנן ולקולא].

**ולכאו׳** דדברי הגר״א צ״ע דהא אם הוי דאו׳ מהיכן הגיע הדין של שליש, וצ״ל דסבר דזה הוי הלל״מ.

**ב.** וחקר בזה מרן הגרי״ז הלוי סאלאווייציק אי הידור מצווה הוי מצווה בפנ״ע - ״זה קלי ואנוהו״ - או דכלולה היא במצווה שעושה.

**והנה** כתב הבית הלוי בשם בנו מרן הגר״ח דמי שיש לו אתרוג ספק כשר אך אם הוא כשר הוי מהודר ויש לו אתרוג שודאי כשר אך אינו מהודר דהדין הוא דיטול את הספק כשר ואח״כ את הכשר דאם קודם יטול את הכשר כבר קיים את המצווה אך ללא הידור.

**נפיק** לן דסבר ר״ח כצ״ב בחקירת בנו הגרי״ז דהוי מצווה אחת, וראיה לזה מהא דאיתא בשבת דכאשר מל מוהל תינוק ביום השבת ולא חתך מיעוט [ציצין] מהעטרה דאם עדיין עוסק במילה צריך לחתוך את אותו המיעוט משום ״זה קלי ואנוהו״, חזינן מהא דהידור מצווה הוי חלק מהמצווה.

**ג.** ולעיל ביארנו דסבר הרא״ש דהוי שליש מלגיו משום דהוי דרבנן ולקולא [כ״כ הפלפולא חריפתא].

**ולכאו׳** דתקשי דהא בציצין שאינם מעכבים את המילה כאשר המוהל עדיין עוד לא פירש מהמילה יכול להוריד ציצין אלו משום ד״זה קלי ואנוהו״ וא״כ משמע דהידור מצווה הוי דאו׳ וממילא דצ״ע היאך ס״ל להרא״ש דהידור מצווה הוי דרבנן.

**ולהכי** בעינן למידחק דסבר הרא״ש דדין שליש הוא מדרבנן אך הידור מצווה הויא דאו׳ אולם

החולקים על הרא״ש סברי דגם שליש מצווה הוי הלל״מ.

[**ולמש״כ** הפלפולא חריפתא אכתי תקשי דהא כתב וטעמא דהידור מצווה מדרבנן ולקולא, וצ״ע].

**ד.** **ובשו״ע** [סי׳ תרנ״ו ס״א] סבר כהרא״ש דהוי שליש מלגיו כיוון שדין ההוצאה הוא דרבנן.

**ובמג״א** כתב דשיטת רש״י היא דהידור מצווה הוא איזה הידור שיהיה.

**וידועים** דברי מרן הגרי״ז הלוי סאלאווייציק דנוי הוא שלמות ללא כל ספקות ולכל מצווה ומצווה יש את הנוי שלה שהם דינים דלכתחילה, ויופי הוא עניין של חיבוב מצווה דילפינן לה מכיסוי הדם שכאשר אין מכסה בידיו נקרא מזלזל במצווה.

**ולפ״ז** מישב הגרי״ז מה שהוקשה לו דהא כתב רש״י בד״ה ״בהידור מצווה עד שליש במצווה״ - טלית נאה״ והא טלית לא הויא גוף המצווה אלא דהציצית היא גוף המצווה, אלא שכתב רש״י טלית דגם בטלית עצמה צריך שלא יהא ספקות כדבואר.

**ה.** **ובביאוה״ל** סי׳ תרנ״ו כתב דבאתרוג ולולב וכן כל המצוות שיש בהם חשש פסול שתלוי במח׳ ראשונים אע״פ שכשר לכו״ע צריך להחמיר ולקנות אחד אחר דיש בו הידור מצווה עד שליש כדי שיצא לכל הדעות, ובבגדי ישע החמיר בגוונא דהביאה״ל אף יותר משליש.

**והנה** יל״ע מהי״ת להידור זה הא אם ההלכה היא שכשר אמאי בעינן להידור זה, אלא דע״פ דברי הגרי״ז דלעיל מיושב שפיר דצריכינן לצאת כל הספקות, ודוק.

**ועדיין** יל״ע מהי״ת לסברת הבגדי ישע דצריך להוציא אף יותר משליש.

**ו.** **ובמש״כ** רש״י דהידור הוא איזה הידור שיהיה, יל״ח אי מירי שעוד לא קנה או דמירי שכבר קנה ויש דין דהידור דצריך למכור את מה שקנה ולהוסיף שליש היכא דמצא יותר מהודר, ומסברא נראה דאין חילוק בזה, אך מרש״י משמע דאירי דעוד לא קנה, ובהגהות הגר״א לשו״ע [סי׳ תרנ״ו] הביא מהירושלמי דאף כשקנה.

**ובב״י** [סי׳ תרנ״ו] סבר דלא כהגר״א.

**ונראה** דאפשר לומר דסבר הב״י כהגר״א ומש״כ דא״צ לקנות אחר היכא שקנה כבר כשר הוא בגוונא דלא מצי למוכרו.

**ובמשנ"ב** [סי' תרנ"ו] הביא לשיטת המג"א דהיכא דכבר קנה אחד [אתרוג] והוא בשיעור גדול יותר מכביצה א"צ להוסיף להחליף בהדר לכו"ע, ואפשר דהמג"א סבר כשו"ע והרא"ש דדין שליש הוי דרבנן.

**ובראשונים** [תור"פ, וכן משמע מדברי הרא"ש] הקשו דא"כ אין לדבר סוף דהא תמיד יכול למצוא יותר הדר ולהכי דחו לשיטת רש"י, וכתב הביאה"ל בשם הראשונים דאיירי בפעם אחת.

**ובעינן** למימר בדבריהם דהיכא שלא קנה, הפעם אחת הוא ממה שחפץ לקנות בהתחלה [כן משמע מדברי הרא"ש, פלפולא חריפתא].

**ובדברי** הגר"א צ"ל דהשליש הוא מהגרוע [כשר].

**ולפ"ז** לא צרכינן לדין דהגר"א דהיכא דקנה צריך להחליף דהא מלכתחילה לקח כבר הדר.

**ולהכי** יש לומר בדברי הגר"א דכשקנה היה רק אתרוג אחד וממילא דצריך לחזור ולהחליף.

**ז.** ובדברי הביאה"ל יל"ע דאי נימא שדין ההוצאה הוא דרבנן שפיר מש"כ בפעם אחת אך לשיטת הגר"א דדין הוצאה הוא דאו' מה שייך פעם אחת, וצריך לומר דזה הוי חלק מהדין של ההלל"מ.

**ח.** ובדין דהידור מצווה יל"ח אי הוי דין בחפצא שיהיה מהודר טפי או דזה דין בגברא לעשות נוי למצווה [כעין חיבוב מצווה], ולפ"ז אפשר ליישב את דברי הביאה"ל שכתב עד פעם אחת משום דזה דין בגברא וכאשר עשה פעם אחת הידור כבר קיים את המצווה.

**ובביאה"ל** מסיק להחמיר כרש"י משום דהידור הוי דאו'.

**ט.** ובר"ן ובנמק"י אשחן דסברי כרש"י, וכן פסק הגר"א כשיטת רש"י, אך בתוס' ובראש"ש חזינן דהשליש איירי רק על השיעור, אולם דהרא"ש פליג על התוס' דס"ל דהיכא שמצא אתרוג כאגוז כמו ששיערו חכמים ואחד גדול ממנו שליש יקנה משום דהשליש הוא בגודל ומשא"כ דהרא"ש סבר שצריך להוסיף שליש כסף על האתרוג הקטן.

**ותמיהה** בהא מלתא טובא דהא בברייתא ד"זה קלי ואנוהו" - שבת קל"ג ע"ב - חזינן כמה וכמה היכי תמצי של הידור מצווה, ואפשר דסברי התוס' והרא"ש שההוצאה הויא מדרבנן ולהכי מייתי הברייתא כמה גווני דהידור מצווה.

**י.** ובמש״כ התוס׳ יל״ע אמאי כתבו כאגוז כמו ששיערו חכמים, הא אגוז לאו להלכתא הוי אלא דכביצה הוא השיעור דשיערו חכמים, וצ״ע.

**יא.** ונפק״מ בזה דלרא״ש מחוייב להוציא רק כאשר השני הוי יותר בשליש מהראשון ומשא״כ אליבא דתוס׳ כל עוד שלא הוי חומש חייב לקנותו.

**יב.** העולה מן האמור:

**לבו״ע** [רש״י, תוס׳, רא״ש, ב״י] אם הראשון מצומצם ובשני יש בו שליש והוא נמכר בשליש דמים ועוד לא קנה חייב לקנותו.

**לרש״י** כאשר בשני יש הידור יותר מהראשון ועד שליש בדמים חייב.

**להתום׳** היכא שהשני הוי שליש מהשיעור הקטן אפי׳ אם הוי יותר משליש בדמים חייב.

**להרא״ש** אם הוי שליש ממחיר השיעור הקטן חייב.

**לב״י** כשעוד לא קנה חייב.

## סימן יב

# בדין ד"חיה בכלל בהמה" [יז' ע"ב]

**א.** הנה יל"ע מי קרוי בהמה ומי קרוי חיה ובמה זה תלוי, ובפרשת בראשית כתב הרמב"ן שבהמות הם אלו שטבעם לאכול פירות וירקות בלבד ומשא"כ דחיה אוכלת אף בשר [יעויין לקמן י"ט ע"ב].

**וההבדל** בין חיה לבהמה שחיה הוי כעופות לעניין כיסוי הדם, וכן שחלבו מותר, וכן שאין מביאים ממנו קרבנות.

**ב.** ובתוד"ה "קמ"ל דחיה" וכו' הקשו דלרש"י שיליף לדין דחיה בכלל בהמה מהפסוק "זאת הבהמה אשר תאכלו" מנלן תרנגולים, ולהכי ילפו התוס' מלקמן [נ"ד ע"ב] דהתם ילפה הגמ' לגז"ש ד-"שור שור" משבת ושם ילפינן בהמה חיה ועוף דבעירה ובהמה הוי עניין אחד כדמתרגמינן וכו'.

**ולכאו'** דיש להקשות על שיטת רש"י אמאי לא פירש כשיטת התוס'.

**אלא** דסבר רש"י דא"א לעשות את הגז"ש הזאת משום דבעירה ובהמה הוי ב' סוגים ובתורה גבי רגל כתיב בעירה [עיין שמ"ק].

**ג.** ובתוד"ה סד"א "ושילח את בעירה" הקשו אמאי ס"ד דבהמה אין חיה לא הא במתני' תנן דאפי' התרנגולין מועדים.

**ותירצו** דאע"פ שלא השמיענו התנא דין חדש בלא"ה ניח"ל לכתוב את אותם דינים בשן, ואפשר דהביאור בזה הוא דבחיה נתחדש במהות הניזק דהשן אוכלת אף בשר.

**והקשו** עוד בתוס' אמאי לא אשמועינן התנא תולדות בשן כמו ברגל, דהא כי היכי שבחיה נתחדש במהות הניזק ה"ה דבתולדה דשן נתחדש במהות הניזק שהם "טינפה פירות להנאתה" וכו' שלא ניזוקו ע"י השן עצמה.

**ד.** ולכאו' דיל"ע בשיטת התוס' הסוברים דגם עופות הוי אב אמאי לא תנן תרנגולין ברישא הא האי דאתיא ליה מדרשא חביבא ליה.

**ואפשר** ליישב משום דהאופן שכתבה המ' גבי תרנגולין הוא האופן

שכתבה גבי תולדה "להלך כדרכה ולשבר" ולכך לא תנן ברישא.

**אך** דעדיין אפשר להקשות אמאי לא כתבה המ' תרנגולין בלשון אב.

**והקשו** עוד האחרונים [ביה"ל, ר"א מטעלז, ר"ח מטעלז] דאחר שילפינן שחיה בכלל בהמה מהיכא ניליף אליבא דרב דס"ל דאסו"מ דלא אפקרינהו הוי מטעם שור.

**ה.** ובסוגיין אשכחן ז' קושיות:

א. מנלן עופות אליבא דרש"י.

ב. דלאחר שילפינן במתני' תרנגולין אמאי צריכי לאשמועינן חיה.

ג. אמאי לא תני תרנגולין דאב וברישא.

ד. אמאי תני תולדות רק במ' הראשונה ולא תני במ' דשן.

ה. דהא כבר השמיענו ד"חיה בכלל בהמה" לעיל ט"ו ע"ב במתני' ד"הארי והדוב והברדלס" וכו'.

ו. אמאי ברגל אשמועינן תרנגולין ולא חיה.

ז. דבאסו"מ דלא אפקרינהו אליבא דרב הנלמד משורו היאך נלמד אחר לימוד זה.

**ו.** ובשמ"ק הביא בשם מהר"י כ"ץ דבסד"א היינו לומדים שן דחיה כתולדה של שן דבהמה, משום דאף בחיה יש הנאה כגון נתחככה בכותל להנאתה ומשא"כ אחר הדרשה אשמועינן דחיה הוי אב.

**ולפ"ז** דמיושבות קושיות התוס' דהא אם היינו לומדים מתרנגולים לא היינו יודעים דשן הוי אב אלא תולדה, וכן לא תני תולדות גבי שן משום דאין שום חידוש, ורש"י ילמד דהתרנגולין הוי תולדה, וכן דבמתני' ד"הזאב והארי והברדלס" לעיל ט"ו ע"ב הוו"א דהוי תולדה, ולהכי לא כתבה המ' תרנגולין ברישא משום דהוי תולדה, וכן גבי אסו"מ נילף דהוי תולדה, ודוק.

**ז.** ובביה"ל [ח"ג סי' מ"ט] כתב דלפ"ז משמע דהשמ"ק לא למד כתוס' דילפינן "שור שור" משבת.

**אולם** דאכתי צ"ע דאמאי ברגל אשמועינן תרנגולין ולא אשמועינן חיה. ועוד צ"ע בדבריו דהביה"ל דהא כתב רש"י בד"ה "קמ"ל" להדיא דלא כדברי השמ"ק דהא כתב נמי חייב ולא כתב נמי אב.

**ועוד** קשה דהא תולדותיהן כיו"ב וא"כ למאי נפק"מ דחיה הוי אב.

**ח.** ויסד הביה״ל דהנה כל שן אפשר ללומדו מבור וחד מהנך וכתבינהו רחמנא לפוטרו ברה״ר, ופטור דרה״ר נאמר רק בשן, ואי נימא דכתיב רק בהמה ולא חיה נילף את חיה מבור דהא חיה ובור הם אלו שאוכלים בע״ח כשהם בחיותם, וא״כ חייב ברה״ר וממה שאשמועינן שחיה הוי אב פטור ברה״ר משום דכלול הוא בשן.

**ולפ״ז** הוא הוא מה דאתא לאשמועינן תנא דהוי שן, ולהכי לא אשמועינן ברגל דברגל אין נפקותא אי הוי אב או תולדה.

**ט.** ועדיין איכא לן ב׳ קושיות אף אחר דברי הביה״ל:

א. דא״כ מאי קמ״ל במתני׳ דשן הא הוי ליה לתנא לאשמועינן במתני׳ דידן דרגל דחיה הוי אב.

ב. דהא תולדותיהן כיו״ב וא״כ אמאי אשמועינן התנא במתני׳ דשן הא ליכא נפק״מ.

**י.** ובגמ׳ לעיל ה׳ ע״ב איתא ״כי שדית בור בנייהו אתיא כולהו בק״ו לבר מקרן״ וכשאנו באים ללמוד דבר מחבירו אנו מסתכלים על מעשה ההיזק שהוא ממוני שהזיק ולכך אני חייב ויליפינן מבור וחד מהנך כדי לא למצוא קולא במלמד וכתבינהו רחמנא להלכותיהן, וכתבו שם התוס׳ דיכלה הגמ׳ לתרץ נמי דאם נילף שן מבור וחד מהנך היינו פוטרים כלים דדיו לבוא וכו׳.

**וא״כ** כתב הביה״ל דכל מה שנתחדש בשו״ר שפטורים ברה״ר הוי דווקא כששן הזיק דבר שא״א ללומדו מבור ולהכי צריכינן את פרשת שן לחייב ובה נאמר פטור לרה״ר ומשא״כ בשן שהזיק בע״ח שאפשר ללומדם משום דלא צריכינן לפרשת שן וא״כ נחייבו מפרשת בור ויהיה חייב ברה״ר.

**אלא** דאה״נ דלולי פרשת שו״ר היינו לומדים הכי אך לאחר שיש גזה״כ ששן פטור ברה״ר א״א ללומדו מבור ואע״פ שאיירי בשן דחיה דאפשר ללמוד מבור, ואי נימא דחיה בכלל בהמה א״כ כל נזקי חיה כתובים בפרשת שן וממילא הוי בה פטורים דרה״ר אך אי נימא דחיה לאו בכלל בהמה נצטרך לחייב שו״ר ברה״ר מדין בור, וממילא אית לן נפק״מ אי חיה הוי אב או דהוי תולדה.

**יא.** ולאחר דאתינן להכי בעינן לעיין בדברי הביה״ל:

א. דלכאו׳ אם חיה אינה אב א״כ בכל מה שתזיק ואפי׳ פירות וירקות אינה כלולה בפרשת שן ונימא שתתחייב ברה״ר ואמאי כתב הביה״ל

דזה הוי רק אם אכלה בע״ח, ואף אי נימא דהוי תולדה דבהמה אכתי א״א לפוטרו דהא אין גזה״כ להדיא.

ב. דגם אי נימא שחיה הוי תולדה סו״ס תולדותיהן כיו״ב וא״כ נפטור ברה״ר ואע״פ שאפשר לחייבם ברה״ר משום דלא נאמר בהם להדיא פטור נימא הכי בכל תולדה דשן ובכל התולדות דא״א ללומדם משום שלא נאמר בתורה פטור להדיא וא״כ נילף מבור וחד מהנך.

**יב.** אלא דעיקר יסוד דברי הביה״ל הם לחייב שן ברה״ר בניזק [וההבדל אם החיוב במזיק או בניזק הוא דבמזיק אם יש תכונה הוי תולדה אך אם הוא בניזק צריכינן לבנין אב] שלא כתיב בתורה, וא״כ בעינן לבור וחד מהנך וממילא לא שייך תולדותיהן כיו״ב, והקובע בזה הוא דאם יש בנלמד את תכונת האב הוי תולדה אך אם אין בנלמד את תכונת האב נילף ליה בבניין אב.

**ולפ״ז** דא״ש קושיותינו דכתב הביה״ל חיה שאכלה בע״ח דהא כשאכלה פירות הוי תכונת האב וא״כ הוי תולדה של בהמה ומשא״כ דחיה שאכלה בע״ח אינה תולדה ולהכי לא אמרינן הכי בכל התולדות דדווקא בשן דחיה בעינן ללמוד מבור וחד מהנך.

**יג.** וא״כ תקשי אמאי כתב הביה״ל ״נוכל ללמוד״ הא הו״ל למיכתב חייב ללמוד, אלא דהא פשיטא לן ששן שאכלה בע״ח לא יכולה להיות תולדה דשן אלא דאין לנו לא חיובים ולא פטורים וא״כ יכולנו לעשות בניין אב משן אך מכיון שאת החיוב אנו למדים מהאב בתורת ילפותא עדיף לן ללומדו מבור וחד מהנך דאז חייב גם ברה״ר.

**יד.** וכתב עוד הביה״ל שלהכי לא כתב תנא דידן רגל דחיה דהא כל מה שתזיק ברגל כלול בבהמה וא״כ אין לן נפק״מ אי הוי תולדה או אב דהא יש בה את כל אופני הניזק שיש בבהמה.

**ובסוף** דבריו הביא לדברי השמ״ק דכתב בשם רבו ״אבל אכתי לא אשמועינן פטור ברה״ר בחיה ועופות לא ברגל ולא בשן״ וכתב ״שוב מצאתי בשמ״ק בשם הר״י ונראים דבריו כמש״כ״. והביאור בזה דהוקשה לביה״ל דמהי״ת שתהא חיה חמורה מבהמה והרי את חיובה למדנו מבהמה וא״כ דיו לבוא וכו׳

**והיה** ניתן לתרץ דאת חיוב דחיה ילפינן מבור וחד מהנך וא״כ אין פטור רה״ר, רק דקשה ע״ז דסו״ס הסוג נזק הוא מנזקי שו״ר וא״כ יש גזה״כ לפטור ברה״ר.

**טו.** ולהכי עביד הביה״ל אוקימתא בדברי השמ״ק דאיירינן בחיה שהזיקה בע״ח וא״כ הוי לן הוו״א דע״ז לא נאמר פטור דרה״ר דהא התורה אירי בבהמה ובהמה אינה מזיקה בע״ח וא״כ חיובם נלמד מבור וחד מהנך ולזה קמ״ל דחיה בכלל בהמה, וא״כ התורה דיברה אף על נזקי שן דחיה וממילא פטורים ברה״ר וה״ה בתרנגולין

**דהא** אחר שחיה בכלל בהמה הניזק בפסוק הוא גם בע״ח וממילא אע״פ שלרש״י תרנגולין הוי תולדה בכ״ז כלול בבהמה פטור דרה״ר.

**ולנתבאר** צ״ע:

א. דמנלן שמירי בחיה שהזיקה דווקא בע״ח [ובשמ״ק ד״ה בהמה אין חיה לא שהביאו הביה״ל בתחילת דבריו לא קשה דהא ההוו״א שהיה לשמ״ק היא שחיה הוי תולדה ולא אמר במה חייב ובמה פטור וא״כ כל נזק שתעשה תהיה תולדה].

ב. דהא במתני׳ דידן כתיב תרנגולין ולתרנגולין אין רגילות בבע״ח.

ג. דהא כתב הביה״ל להדיא שברגל דחיה פשיטא לן שהוי כרגל בהמה וא״כ אמאי כתב בשמ״ק דהוו״א ברגל דחיה נמי.

**טז.** ובחידושי מרן רי״ז הלוי [פ״א מנ״מ ה״א עמ׳ 132 בד״ה ובאמת] כתב דכל ממון המזיק ילפינן לחיובו שהוא השם הכללי מבור וחד מהנך אך התחדש בתורה דיש שם פרטי לכל אב ואב לפוטרו בדינים מסויימים [עיין ב״ק ה׳ ע״ב, למאי הלכתא כתבינהו רחמנא] וכשכתבה הגמ׳ תולדותיהן כיו״ב או לאו כיו״ב כוונתה האם תולדותיהן רק כשם הכללי או גם כשם הפרטי, וא״כ לפ״ז הוו״א דבהמה אין חיה לא דדווקא בבהמה שבה אירי הפסוק נאמר השם הפרטי אך חיה שלא נאמרה בתורה נאמר בה דווקא השם הכללי ולזה קמ״ל דחיה בכלל בהמה וגם השם הפרטי נאמר בה ולהכי אשמועינן מתני׳ שן דחיה.

**יז.** נפיק דלמד הביה״ל דהסיבה דהוו״א דבהמה אין חיה לא הוא משום שעל ניזק כזה לא דיברה התורה, אך הגרי״ז יליף דשם שן נאמר דווקא על מה שנאמר בתורה ולהכי הוו״א דבהמה אין חיה לא.

**ולפ״ז** דלדברי הגרי״ז אין דוחק בדברי השמ״ק דהא בתורה נאמר דווקא שם שן ודווקא שם רגל וא״כ מהיכא נילף חיובייהו דשו״ר בחיה. ומשא״כ לביה״ל שעל ניזק כזה לא דיברה התורה הוי דווקא בשן

דבהמה דאין אוכלת בע״ח, אך רגל דבהמה דורסת על כל דבר כמו שדורסת רגל דחיה וא״כ מ״ש.

**יח.** ודברי הגרי״ז מדוייקים בשמ״ק [שבד״ה בהמה אין חיה לא] בשם ר׳ הביאו הביה״ל בסוף דבריו דהא כתב ״וכיוון דממונו״ כלומר שאילולי הגילוי דחיה בכלל בהמה מחייבינן ליה מבור וחד מהנך דהא הוי ממון המזיק, אך בשמ״ק [שהביא הביה״ל בתחילת דבריו, בד״ה בהמה אין חיה לא] בשם המהר״י כ״ץ בעינן לבאר כדברי הביה״ל ודלא כהגרי״ז דהא כתב שם השמ״ק בסד״א דהוי תולדה.

**יט.** רק דצ״ע בדבריו דהגרי״ז דמנלן אליבא דרש״י דאין דרשה דתרנגולין פטורין ברה״ר הא אין לשם הפרטי היכן לחול.

**וגם** אי נימא דאה״נ ואין דרשה תקשי:

א. דממתני׳ משמע דפטורים ברה״ר.

ב. דא״כ אמאי לא אמר ר״פ שתולדותיהן כיו״ב.

**וצ״ל** בדוחק דדברי הגרי״ז אינם אלא רק אליבא דהתוס׳, ולביה״ל לק״מ וכדבואר.

**כ.** והנה יל״ע בדגים שהזיקו ברה״ר בשו״ר, דלכאו׳ לפי הגרי״ז נחייב ליה דהא אין דרשה כדאיתא בתוד״ה ״אתיא״ לקמן נ״ה ע״ב, ואי נימא הכי צ״ע אמאי לא אמר ר״פ דתולדותיהן לאו כיו״ב.

## סימן יג

# בביאור הסברא הפשוטה לחלק בתוד"ה זרק [יז' ע"ב]

**א.** הנה לקמן כ"ו ע"ב תנן "אמר רבה הזורק כלי מראש הגג ובא אחר ושברו במקל פטור מ"ט מנא תבירא תבר, ואמר רבה זרק כלי מראש הגג והיו תחתיו כרים או כסתות בא אחר וסלקן או קדם וסלקן פטור מ"ט בעידנא דשדייה פסוקי מפסקי גיריה, ואמר רבה זרק תינוק מראש הגג ובא אחר וקיבלו בסייף פלוגתא דריב"ב ורבנן דתניא הכוהו עשרה בנ"א בעשרה מקלות בין בב"א ובין בזא"ז האחרון חייב מפני שקירב מיתתו".

**ובסוגיין** כתבו התוד"ה זרק דבזורק אבן על כלי השני חייב והטעם דשאני מזורק כלי הוא דסברא פשוטה לחלק וכו'.

**ב.** והטעם דאמרינן בתר מעיקרא הוא שכל כלי העומד להישבר כשבור דמי וא"כ ה"ה כאשר זורק אבן על כלי דאמרינן בתר מעיקרא.

**וברשב"א** בסוגיין הביא לדברי התוס' וכתב דהטעם דיש לחלק הוא מכיוון "שהראשון לא עשה כלום בכלי עצמו", וכן כתב ר"פ "כיון שהראשון לא עשה מעשה בגוף הכלי".

**ולכאו'** דסברתם קשה דסו"ס מה אכפ"ל אם המעשה נעשה בגוף הכלי או שזרקו אבן על כלי הא כל מה שחייב הוא משום דחשיב שבור, ואי נימא דלא נחשב כשבור אמאי בזורק כלי חייב [ובאמת דלפי הקצוה"ח דלעיל גם בזורק אבן הראשון חייב].

**ג.** והנראה לומר בזה דהא פשיטא לן דסברי התוס' דכדי להתחייב לא סגי לן בסברא של כשבור דמי אלא דבעינן למימר עוד סברא והיא שצריך שכוח השבירה יהיה טמון בכלי ומשא"כ באבן הכוח טמון באבן ולא בכלי, [נמצא דצריך ב' תנאים כדי לחייב: א. שהכלי עומד להישבר ב. שבעינן שכוח השבירה יהא טמון בכלי], [יעויין בקונטרסי השיעורים להגרי"ז גוסטמאן שכתב הכי].

**ד.** ולכאו' דסברא זו דחוקה:

א. דמה בכך, דהא אם תוס' סוברים דכשבור דמי לא סגי לחייביה א"כ

מה מוסיפה הסברא שבעינן שכוח השבירה טמון בכלי.

[**ואפשר** לדחוק ולומר דכדי למימר שיהיה עומד להישבר בעינן שיהא כוח השבירה טמון בכלי].

**ב.** דהעיקר חסר בדברי הראשונים שכתבו "כיוון שהראשון לא עשה מעשה בגוף הכלי" והא הוי להו למיכתב "שאין כוח השבירה טמון בכלי" [והנפק"מ בזה היכא דזרק אבן ובא אחר והניח כלי ובא אחר ושבר במקל וכמו"כ בזורק כלי לים ובא אחר ושברו במקל קודם נפילתו וכמו"כ בזורק כלי עשוי מנייר לתוך שריפה וקדם אחר והזיקו דלפי פשטות דברי הראשונים השובר פטור משום דגם בכה"ג אמרינן מנא תבירא תבר].

**ה.** ולכאו' דאפשר לומר בזה סברא אחרת, דהא בסנהדרין [ע"ח ע"א] תנן "ת"ר הכוהו עשרה בנ"א בעשרה מקלות ומת בין בב"א ובין בזא"ז כולם פטורים ריב"ב אומר בזא"ז אחרון חייב מפני שקירב את מיתתו, אמר ר"י ושניהם מקרא אחד דרשו 'ואיש כי יכה כל נפש אדם' רבנן סברי כל נפש עד דאיכא כל נפש וריב"ב סבר כל נפש כל דהוא נפש, אמר רבא הכל מודים בהורג את הטריפה שהוא פטור, בגוסס ביד"ש שהוא חייב, לא נחלקו אלא בגוסס ביד"א, מר מדמי ליה לטריפה ומר מדמי ליה לגוסס ביד"ש, מאן דמדמי ליה לטריפה מ"ט לא מדמי ליה לגוסס בידי"ש גוסס ביד"ש לא איתעביד ביה מעשה האי איתעביד ביה מעשה, ומאן דמדמי ליה לגוסס ביד"ש מ"ט לא מדמי ליה לטריפה טריפה מחתכי סימנים הא לא מחתכי סימנים".

**וצ"ע** דאמאי שאני גוסס ביד"ש שלכו"ע חייב לגוסס ביד"א הא גם גוסס ביד"ש הוי חלש שעומד למות ומה בכך שנעשה כן ע"י מעשה.

**אלא** דכתוב כאן שאם נעשה מעשה בגוף האדם ומעשה זה מעמידו למיתה יש לאדם זה שם של גברא קטילא אך כאשר האדם כבר ראוי למות אינו נקרא גברא קטילא, וא"כ ה"ה הכא כיוון שעשה בכלי שם שמעמידו לשבירה קרוי הכלי שבור אך היכא שזרק אבן שהכלי עתיד להישבר לא קרינן לכלי שבור דכלי שעשו בו פעולה שמעמידתו לשבירה נהיה כשבור כדאיתא בסנהדרין.

[**ולפ"ז** אם יהיה פעולה שמעמידה שבירה בכלי ובא אחר ושבר פטור השובר דמנא תבירא תבר].

ו. והנפק״מ ב־ב׳ הפירושים שבוארו בדין דבתר מעיקרא:

א. כוח שבירה טמון בכלי

ב. פעולה שמעמידה שבירה

**הם:**

א. היכא שהיה כוח מכה בלי מעשה בכלי בגוונא דהיתה בהמה גוססת ביד״ש ובא אחר והרגה, דלפ״א חייב השני דכוח השבירה אינו טמון בכלי ומשא״כ דלפ״ב פטור השני דהא לולי השני היתה מתה הבהמה משום דמונח בה פעולת מיתה.

ב. היכא דרוח הפילה כלי מראש הגג ובא אחר וקדם ושבר במקל, דלפ״א פטור השני דכוח השבירה טמון בכלי ומנא תבירא תבר, וה״ה דלפ״ב השני פטור דכבר נעשה בכלי פעולה המעמידה לשבירה ומנא תבירא תבר.

ז. ומעתה דתקשי אליבא דהקצוה״ח דהא בסנהדרין חילקה הגמ׳ בגוסס דאית ביה מעשה ללית ביה מעשה אי גברא קטילה קטיל או לאו וא״כ ה״ה דבאבן מחלקינן כתוס׳ דהא בזורק אבן לא נעשה מעשה כלל בפעולת הזריקה.

**ועוד** דבזורק תינוק חזינן להדיא דלרבנן שני פטור אך כאשר יזרוק חץ על תינוק אליבא דתוס׳ שני חייב ואילו אליבא דהקצה״ח פטור, ותמוה דהא בסנהדרין חזינן דבגוסס ביד״ש חייב לכו״ע ופשיטא שזורק אבן לא הוי כגוסס ביד״ש.

ח. אלא דיל״ח האם מסברא מדמינן מיתה לממון או לאו.

**והנראה** בזה דהנה לקמן [כ״ו ע״ב] חזינן דבזורק תינוק וקדם אחר והרגו בסייף חייב השני אליבא דריב״ב, אך בזורק כלי פטור לכו״ע משום דעצם זה שעומד להישבר וחשוב כשבור ירד מעליו כל ערך ממוני ומשא״כ במיתה כל עוד שיש בו חיים נחשב כוחו ולכן כאשר הרגו מחייב ריב״ב אך לרבנן כיוון שסו״ס ימות תו לא אכפ״ל דקיצר השני את חייו.

**וצ״ע** דהא בסנהדרין איתא דשניהם מקרא אחד דרשו ״איש כי יכה״ וכו׳ ואח״כ חזינן דמאן דמדמי ליה לטריפה לא מדמי וכו׳ וא״כ קשיא במאי פליגי בסברא או בפסוק [כך הקשו שם התוד״ה מר מדמי].

**אלא** דסבר הקצה״ח דלולי המיעוט בפסוק סברי רבנן כריב״ב [דקרי רוצח אע״פ שעומד למות] וא״כ בגזה״כ התמעט דווקא גוסס ביד״א אך גוסס ביד״ש מחייבינן ליה מסברא וממילא דלא תקשי על הקצה״ח דדווקא במיתה מחלקינן משום

דמסברא הוי כריב"ב וכאשר התחדש הגזה"כ אמרינן ליה רק היכא דיש מעשה אך בממון שאמרינן מסברא כל העומד להישבר כשבור דמי לא מחלקינן כלל בין זורק אבן לזורק כלי.

[**ודבר** זה מתרץ עוד לכאו' אמאי לא הוכיחו התוס' דידן מסוגיא דסנהדרין, אלא משום דדבר זה אינו מוכרח לא אמרו הכי].

**ובפשטות** היכא דאדם ירה בתינוק ובא אחר והרגו חייב השני דהא לא אתעביד ביה מעשה, אך כשנהרג בפועל מחמת היורה פטור השני, דהכל מודים בטריפה שהוא פטור.

סימן יד

# בדין צרורות ובתר מעיקרא [יז׳ ע״ב]

**א.** בתוד״ה ״זרק״ חידשו שאע״פ שזרק כלי ובא אחר ושברו השני פטור כאשר זרק אבן על כלי השני חייב ולא אמרינן דבתר מעיקרא וכשבור דמי, והוכיחו זאת דאי נימא דגם בזורק אבן אמרינן כשבור דמי לא שייכא צרורות כלל דהא הוי גופו.

**נפ״ק** לן דיש ב׳ אופנים להזיק כלי:

א. לשוברו

ב. לעשותו כשבור

**דחייב** אע״פ שבפועל לא נשבר ואע״פ דיבוא אחר וישברו בפועל אכתי חייב הראשון דמה שהשני שבר הוי כלי שאין בו ערך [ואפי׳ דלרבא מבעיא ליה בכ״ז קיי״ל כרבה דפשיטא ליה], ועוד דכאשר בהמה דחפה כלי ונשבר לאחמ״כ משלם נ״ש דהא משעת הדחיפה חשיב כשבור, ועוד דכאשר נשבר מחמת שזרקו עליו אבן לא אמרינן כשבור דמי כדהוכיחו התוס׳.

**ב.** וקשה בזה דהא משכח״ל צרורות בזורק אבן כגון דזרק אבן ולאחמ״כ הביא אחר כלי ונשבר [ומזה שלא חילקה הגמ׳ בכה״ג משמע דגם בהכ״ג לא הוי צרורות].

**ובקצה״ח** [סי׳ ש״צ] כתב להוכיח מדברי הרא״ש שהקשה אמאי בהתיזה ברה״ר והזיקה ברה״י חייב הא בתר מעיקרא אזלינן ומזה דהקשה הרא״ש הכי משמע דגם בזרק אבן חשיב הכלי כשבור וא״כ דתקשי קושיית התוס׳ בשיטת הרא״ש, וחילק הקצה״ח דנקרא שבור מכיוון שעתיד לפגוע בו אבן וא״כ צורת המעשה נעשה ע״י כוחו וא״כ מכיוון דהכשבור דמי נעשה ע״י כוחו משלם ח״נ.

**ולפ״ז** דתקשי דאמאי בדרסה על כלי לא נימא הכי הא סו״ס כוחו הוי וישלם ח״נ [כך הקשה הגרש״ש בסי׳ יח׳ בד״ה והא, וכן התרומת הכרי בסי׳ שצ״ב].

**וקשה** דממ״נ דהא אחר שאמרינן דהכלי חשיב כשבור נימא דחשיב שנשבר ע״י גופו דהוא היוצר של הכשבור [ומה שאמרינן דהוי כוחו הוא מפני שכוחו ביצע את מעשה השבירה], ואי נימא הכי תקשי בשיטת

הרא״ש דהא גם בזריקת אבן הוי גופו וא״כ היכי משכח״ל ח״נ בצרורות.

**וראיה** לזה דהא אדם שקנה כלי מחבירו בקניין שיחול לאחר זמן דאם מעשה הקניין ישנו ולא יכלה מהני אך אם מעשה הקניין אינו לא מהני, וא״כ בגוונא שיזרוק כלי מראש הגג ובאותו הזמן עדיין לא חל הקניין דאי נימא שבתר מעיקרא אזלינן חייב הזורק דהא שבר כלי שאינו שלו ואה״נ שבשעת השבירה עצמה הכלי הוי של הקונה מ״מ החיוב הוא בפנ״ע ומתחייב על הכשבור דמי, וא״כ דתקשי בשיטת הרא״ש דהיכי משכח״ל צרורות [והסיבה שאמרינן שהכלי נחשב כשבור משום דהוי גופו ולא משום דחזינן על מה שעתיד להישבר בפועל, הוא משום דא״כ תקשי דמהי״ת שנחייב על מה שעדיין לא נשבר, אלא דע״כ מה דמחייבינן אי אמרינן בתר מעיקרא הוא דכשבור דמי].

**ג.** אלא דיל״ח מהי ההגדרה של כוחו וגופו.

**וברמב״ם** בפיהמ״ש חזינן דגופו הוי פעולה אחת אך כוחו הוי פועל שני [דהא כתב ״שבא ממנה - ההיזק - באמצעות מעשה אחר - ההתזה - ולא היתה הבהמה היא הפועלת אותה הפעולה פועל ראשון״].

**וברא״ש** בסוגיין אשכחן ״תולדה דרגל וכן כל דבר המחובר לגופה ... אבל אם דבר המזיק אין מחובר לגוף הבהמה בשעה שמזיק הוא הנקרא צרורות״ משמע מדבריו דההגדרה בכוחו היא שהדבר המזיק אין הוא מחובר לגוף הבהמה [דכשהדבר מחובר לגופה מתבטל הוא לגופה דכל המחובר לגופה כגופה דמי].

**וכ״כ** הנמק״י שהדבר המזיק אין הוא מחובר לגוף הבהמה [בד״ה ״משלם ח״נ״ וכן בד״ה ״דליל קשור ברגליו״ וכן בד״ה ״עגלה מושכת״ וכן בד״ה ״תבר מנא וצרורות נינהו״].

[**ונפק״מ** בפועל ראשון כשהדבר המזיק אינו מחובר, דלרמב״ם לא הוי כוחו דהא הפועל הראשון מזיק אך לרא״ש ולנמק״י לא הוי כוחו משום שלא דחפה בגופה].

**ד.** ולפ״ז מיושבת קושיית הגרש״ש והתרומת הכרי על דברי הקצוה״ח דהא מה שהגוף עשה את הכלי כשבור הוא המחייב [והטעם שנקרא גוף, לרמב״ם דהוי פועל ראשון, אך לרא״ש ולנמק״י משום שעשתה זאת הבהמה בגופה]. ובהתיזה אבן על כלי אי נימא שכיוון שהכלי עתיד להישבר חשיב כשבור לרא״ש ישלם ח״נ דהא לא נגע

בכלי עצמו [ולהכי כתב הקצה"ח דחשיב כוחו].

**אך** התוס' סברי כהרמב"ם דההגדרה דצרורות היא פועל ראשון וא"כ גם באבן שייכא פועל ראשון, ולהכי מקשים התוס' דאי נימא שגם בהתיזה אבן אמרינן בתר מעיקרא היכי שייכא צרורות שמשלמים ח"נ.

**חזינן** דלרא"ש ולנמק"י כדי להיקרות רגל בעינן:

א. שיהיה מחובר לגוף הבהמה

ב. שיהיה נוגע בדבר הניזק

**ובנמק"י** כתב כתוס' דיש לחלק בין זורק אבן לזורק כלי ולא הביא לזה ראיה כתוס' אלא כתב זאת מסברא, והטעם בזה משום דלא סבר כתוס' בהגדרת כוחו.

**ה.** ולפי"ז מיושב מה שהקשנו בסעיף א' אמאי לא נימא בגוונא שזרק אבן ולאחמ"כ הביאו כלי דבכה"ג הוי צרורות, דהא מכיוון שהאבן באויר חשיב פועל ראשון וגופו וממילא משלם נ"ש.

**ו.** ולכאו' דיש לתמוה בכוונת הקצה"ח להוכיח אליבא דהרא"ש מ"תרנגולים שהזיקו ברוח שבכנפיהן שמשלמים ח"נ", דהא"נ אך מ"מ הסיבה שמשלמים ח"נ הוא משום דלא אמרינן בתר מעיקרא ולהכי הוי כוחו.

**ולפי** הנתבאר סברי התוס' דפועל ראשון קרי גופו, ולהכי אמרי התוס' דאי נימא שבזריקת אבן חזינן כבתר מעיקרא א"כ הוי גופו וישלם נ"ש, ולזה אמר הקצה"ח דהא"נ שהוי פועל ראשון אך מ"מ אין נגיעה בכלי, ולהכי הביא ראיה דבשלמא באבן שהזיק בפועל שני אולם בתרנגולין שהזיקו ברוח שבכנפיהן הוי פועל ראשון [דפועל שני הוא שהאבן פוגעת מעצמה בכלי אך בפועל ראשון גם הפגיעה נעשית על ידו, וכמו"כ ברוח שבכנפיהן שהרוח נעשתה ע"י התרנגול] ובכ"ז משלם ח"נ וא"כ משמע כהרא"ש דכוחו הוי היכא שלא מחובר לגוף הבהמה ודלא כתוס' והרמב"ם שכוחו הוי פועל שני [ולהכי כתב הטור שברוח שבכנפיהן הוי דבר שאין בו ממש], רק דמעתה תקשי לרמב"ם ותוס' היכי ילמדו לברייתא זו.

**ז.** ולכאו' דצריך להבין מה היא ההגדרה של כוחו אליבא דהרא"ש הא אם יש פועל ראשון א"כ גופו עשה זאת.

**אלא** דכוחו הוא מחמתו ואפי' שלא נתן בו שום כוח.

**וע"ז** אמר הרא"ש דכאשר גופו נוגע בדבר הניזק הוי גופו אך אם לא

נוגע בדבר הניזק קרי מחמתו [וכך חידש הקצה"ח דאע"פ שבד"כ מחמתו הוא ע"י פועל שני מ"מ כאשר עשה את הכלי כשבור שזה ע"י פועל הראשון אם לא נגע בכלי הוי מחמתו].

**ח.** ונפק"מ:

א. פועל שני בחיבורין כגון שזרק דליל ארוך ולא ניתק [ובנמק"י כתב דבכה"ג משלם נ"ש כהרא"ש], דלפי הרא"ש כאשר מחובר לבהמה קרי גופו ומשא"כ לרמב"ם ותוס' חשיב מחמתו.

ב. כשעגלה מושכת בקרון ואחר שעצרה המשיך הקרון לנוד ובאותה ניידה שבר הקרון כלים, דלפי הרא"ש חייב נ"ש משום שמחובר לגופה אך לרמב"ם חייב ח"נ, דכתב הרמב"ם בפ"א מנ"מ ה"י "ועגלה המושכת בקרון שהזיקה בשעת משיכתה" דבא הרמב"ם לאפוקי ב-ב' מילים אלו שכשעצרה והמשיך הקרון לנוד דמשלמת ח"נ ולא אכפ"ל דהוי מחובר.

**ט.** ולגבי טינפה פירות לעיל [ג' ע"ב] חזינן דהוי שן שמשלם נ"ש וא"כ תקשי אמאי גבי בהמה שהטילה גללים לעיסה לקמן [י"ח ע"ב] חזינן דמשלם ח"נ, וביאר רש"י דהכא איירינן במשלשלת שאין לה הנאה בהטלת הגללים, אך לעיל [ג' ע"ב] איירי בנהנית, וכתב רש"י ונראה בעיני דכל גללים צרורות נינהו.

**וא"כ** תקשי על מה שביאר ר"ח לעיל [ג' ע"ב] דפירש בטינפה פירות שהוי תולדה דשן בגוונא דעשתה גללים, ותירץ הר"י מיגאש דמה שכתב ר"ח איירי בגללים לחים ומחוברים לגופה עד שעת נפילה ומשא"כ דלקמן [י"ח ע"ב] איירינן בגללים יבשים דאינם מחוברים והוי צרורות.

**וקשה:**

א. אמאי לא תירץ רש"י הכי.

ב. אמאי ביאר הר"י מיגאש דהוי כניצוק הא סו"ס הוציאתם הבהמה ומאליהם הם נופלים וא"כ הוי פועל שני.

**אלא** שלאחר שיוצאים הגללים מהבהמה אין לבהמה שליטה עליהם כאבן הניתזת, ולהכי לא פרש"י כהר"י מיגאש דסבר כתוס' והרמב"ם דהמגדיר דכוחו הוי פועל שני, אך הר"י מיגאש סבר כנמק"י וכרא"ש דמכיוון שניצוק הוי חיבור ממילא חשיב כמחובר לגופה וגופה הוא ולהכי לא אכפ"ל דהוי פועל שני, [ודבר זה הוי נפק"מ בין הרמב"ם תוס' ורש"י לרא"ש נמק"י והר"י מיגאש].

**י.** אלא דמעתה קשה בשיטת הרמב"ם:

א. אמאי ברוח שבכנפיהן חשיב צרורות הא הוי פועל ראשון.

ב. מה ההוו"א דעגלה מושכת בקרון חשיב צרורות הא הוי פועל ראשון.

ג. אמאי לא אשמועינן ברייתא תולדה דרגל בגוונא שהזיקה בפועל ראשון ללא חיבורים.

**יא.** והנראה בזה דיל"ח בעגלה המושכת בקרון האם חשיב פועל ראשון או פועל שני, ובפשטות הוי פועל ראשון דמה שהקרן מזיק הוא מחמת העגלה המוליכה דבקרון עצמו אין בכוחו לנוע, אך י"ל דנקרא פועל שני משום דמחמת הילוך הבהמה נעשו סו"ס ב' פעולות, אולם יש ראיה דהוי פועל ראשון דהא כאשר ישבר אדם במקל ודאי שהוי פועל ראשון דהא במקל לבד אין כוח שיבור.

**ולפ"ז** הא פשיטא לן דסבר הרמב"ם שהמגדיר דצרורות הוא פועל ראשון, אך בהוו"א דעגלה המושכת בקרון סבר דהבינה הגמ' דהוי פועל שני, ובמסקנא הבינה דהוי פועל ראשון.

**ובשיש** אמצעי שהוא מחובר בגוף פשיטא לן דהוי גופו [כרא"ש וכנמק"י], ומשא"כ בקרון כיוון שהוא מנותק מהגוף אך מחובר בחבלים הוו"א דהוי פועל שני קמ"ל דהוי ידא אריכתא.

**ובשהדבר** מונח ולא מחובר הוי פועל שני, ובדליל ובגללים אע"פ שמחוברת הוי פועל שני משום דמעצמה פועלת ומזיקה.

## סימן טו

# בדין דרשות משנה [מ׳ ע״א]

**א.** הנה אשכחן בגמ׳ פלוגתא אי רשות משנה או לאו דר׳ יהודה סבר הרי הוא בחזקתו אך ר׳ יעקב סבר רשות משנה.

**ב.** ובקוב״ש [אות כ״א] הקשה על מה דהעמידה הגמ׳ דסבר סומכוס רשות משנה דאי נימא דסבר סומכוס כר״ע דקי״ל כוותיה א״כ היכי משכחת לה שור מועד, דהא סבר ר״ע יוחלט השור לניזק בשור תם וא״כ משנגח בפעם הראשונה יצא מרשות המזיק לרשות הניזק ונהפך השור לתם, ואין לומר שנגח ב-ג׳ פעמים הראשונות שוורים של נוכרי או של הפקר דהא לא נעשה מועד אלא בבני חיוב.

**וכן** הקשה הפלפולא חריפתא על האי דינא דגמ׳ [מ״ה ע״א] דנגח ואח״כ הפקיר, דא״כ לא משכחת לה לעולם מועד דהא בידו להפקיר ויפטור מדין נגח ואח״כ הפקיר.

**ג.** ולפ״ז יש לחקור האם דין דרשות משנה הוי דין כללי או דהוי דין פרטי רק לחש״ו.

**ושורש** הספק הוא דאם נימא דהוי דין כללי א״כ נקשה כדהקשה הקוב״ש וכדהקשה הפלפולא חריפתא דמועד היכי משכח״ל, דהא כל בר דעת שיועד שורו ילך ויפקירנו ויחזור ויזכה בו או דיתנה לחבירו במתנה ע״מ להחזיר ששמה מתנה כדאיתא בקידושין [ו׳ ע״ב] וכדפסק השו״ע חו״מ סי׳ רמ״א ס״ו אבל שיתן לשואל או לאדם אחר לא מהני כדכתב הרמב״ם [פ״ו מנ״מ ה״ו].

**ד.** ובשמ״ק הביא לפירוש ר׳ יונתן דביאר הטעם דרשות משנה דכשם שנשתנה עניין בעל השור מחרשות לפיקחות ומקטנות לגדלות כן נשתנה חולי השור ונתרפא מהעדאתו ועל כן אין לו לשלם אלא ח״נ ור״י לא סבר הכי דלא מחלקינן בין בעל השור לשור עצמו, ומזה דמדמה את השור לבעליו דהם החש״ו משמע דסבר דהטעם דרשות משנה הוי דין פרטי בחש״ו ולא דין כללי.

**אך** מרש״י במתני׳ [ל״ט ע״א] ד״ה חזר לתמותו משמע דזה דין כללי שכתב דקסבר רשות משנה מועד שיצא מרשות זה ונכנס ליד בעלים אחרים הרשות משנה דין העדאתו, וכן הוא בתוס׳ בד״ה ואם הוחזקו נגחנים [ל״ט

ע"א] שהקשו דאם רשות משנה נימא הכי גם באפוטרופוס, משמע דסברו דזה דין כללי, וכן הוא להדיא ברמב"ם פ"ו מנ"מ ה"ו שכתב "שור שהועד ונמכר או ניתן במתנה חזר לתמותו שהרשות שנשתנית משנה את דינו", וכן מוכח מהראב"ד באסיפת זקנים דף י"ג ע"ב.

**ונפק"מ** דאם מכר אדם שורו או דעשה כאחד מהאופנים דביארנו, לפי ר' יונתן אין שורו יצא מחזקתו אלא נשאר בה, אך לרש"י וסייעתו יצא מחזקתו כדר' יעקב בגמ'.

**ה.** ולכאו' דתקשי לן מה דהקשנו באות ג' דא"כ מועד היכי משכח"ל אליבא דרש"י וסייעתו אבל אליבא דר' יונתן ניחא, וצ"ע.

**ו.** ולפ"ז נראה לי לתלות חקירה זאת בעוד חקירה, דלכאו' יל"ח בדין דרשות משנה אי הוי רק לגבי מועד כלומר שבשעה שעבר השור רשות נשתנה דינו לתם או דה"ה גם בתם שהועד בבית בעליו הראשון דתמחק העדאה או דתהני להצטרף לעוד העדאות בבית בעליו השני.

**ז.** דלדברי רש"י וסייעתו דזה דין כללי לכאו' נראה דלא פלוג ומשא"כ דלדברי ר' יונתן גם אי נימא דאין סיבה לחלק בתם יהיה דין זה רק בחש"ו, למרות דהסברא נותנת דגם בחש"ו יחלק בין תם למועד.

**ח.** ובס"ד מצאתי כדברי בשו"ת אחיעזר למרן הגרח"ע [חלק ג' סי' מ"א אות ד'] דדייק מדברי הרמב"ם כדדייקתי באות ז', ובאות ג' דייק הגרח"ע כך גם מדברי הראב"ד שהובא באסיפת זקנים לדף י"ג ע"ב, שכתב הראב"ד מיהו אם הפקיר והקדישו קודם שעת העמדה בדין פטור דכתוב "ומכרו את השור החי וחצו את כספו" אלמא בדאית ליה בעלים בשעת תשלומים מיירי, והא הפסוק של "ומכרו" אזיל בתם וא"כ מבואר דגם בתם נגח ואח"כ הפקיר פטור וה"ה במועד.

**ט.** ובגמ' מ' ע"ב איתא ת"ר שאלו בחזקת תם ... הועד בבית שואל והחזירו לבעלים בעלים משלמים ח"נ ושואל פטור מכלום.

**ובמסקנת** הגמ' תנן דרבה סבר דבין ברישא ובין בסיפא אין רשות משנה ומה דאשכחן דשואל פטור מכלום הוא משום דא"ל לאו כל כמינך דאייעדת ליה לתוראי, ור' פפא סבר דבין ברישא ובין בסיפא רשות משנה ומ"ט דברישא חייבים שניהם משום דכל מקום שהולך שם בעליו עליו.

**י.** ולכאו׳ דקשיא לשיטת הרמב״ם דהא בפ״ו מנ״מ ה״ו כתב ״אבל אם השאילו או מסרו לשומר הרי הוא בחזקתו״ כלומר דסבר דבשואל אין רשות משנה, ואילו בפ״ד מנ״מ ה״ט כתב ״שאלו כשהוא תם והועד בבית שואל והחזירו לבעלים חוזר לתמותו״ כלומר דסבר כרב פפא בגמ׳ דרשות משנה ולכאו׳ דקשיא אהדדי.

**יא.** וגם אי נימא דיש לחלק דבפ״ו מנ״מ ה״ו איירי כשהלך השור מועד לבית שואל דאז לא אמרינן רשות משנה משום דכל מקום שהולך שם בעליו עליו ומשא״כ בפ״ד מנ״מ ה״ט אמרינן כשהלך השור תם לבית שואל ולהכי פטור, לא מצי הרמב״ם למימר דלאו כל כמינך דאייעדת ליה לתוראי דהא הוי סברת רבה ולא סברת רב פפא, וצ״ע.

**יב.** וכן לשיטת ר׳ יונתן תקשי דהא גם אי נימא כדדייקינן בדבריו דזה דין בחש״ו, לא מצי סבר כרבה דהא סבר רבה דרשות אין משנה וכמו״כ כרב פפא נמי לא מצי למימר דהא מר״פ משמע דזה דין כללי [דהרי גם בבית שואל רשות משנה], וצ״ע.

סימן טז

## בדין התוקף ספינתו של חבירו [צז׳ ע״ב]

**בגמ׳** תנן ״איתמר התוקף ספינתו של חבירו ועשה בה מלאכה, רב אמר רצה שכרה נוטל רצה פחתה נוטל ושמואל אמר אינו נוטל אלא פחתה, אמר ר״פ לא פליגי הא דעבידא לאגרא הא דלא עבידא לאגרא, ואב״א הא והא דעבידא לאגרא הא דנחית ליה אדעתא דאגרא והא דנחית ליה אדעתא דגזלנותא״.

**וברא״ד** הובא בשמ״ק הקשה וז״ל: ״קשיא לי אי פחת דאית ביה שינוי הוא הא אמרינן אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא הגזלן נוטל השברים ומשלם הספינה מעליא דהא קיי״ל שינוי קונה ואי בפחתא דלית ביה שינוי דלא קני ליה אמאי משלם פחתא ליהוי ככחשא דהדר כיוון דלא הוי שינוי אומר לו הרי שלך לפניך״.

**ותירץ** ״ואיכא למימר התם כיוון דהדר לא משלם אבל ספינה דהדר משלם, ולא מחוור, אלא נראה לי דהאי דאמר דנחית ליה בתורת גזלנותא לאו לגזילה ממש שלא יחזירנה לעולם אלא להשתמש בה חינם ולהחזירה לו דכיוון דהכי הוא הוה ליה כשואל שלא מדעת דאע״ג דמשוינן ליה כגזלן לעניין מתה מחמת מלאכה ולכל אונסין אפי׳ הכי לא נפיק ליה מכלל שואל ואפי׳ בפחת דאית ביה שינוי שמין לו שברים כשואל דלא קנסינן ליה כולי האי ולישנא נמי הכי משמע דקאמר התוקף ובין לרב ובין לשמואל קאמרי, אי נמי דלא אמרו אין שמין אלא בשנשבר או מת דאין ראוי למלאכה ראשונה הא ראוי שמין ואין משלם אלא פחת בלבד״, עכ״ל.

**וביאור** דבריו הוא:

**דהנה** הוקשה לראב״ד דממ״נ דאם מירי בפחת גדול שהוי שינוי א״כ אמאי משלם רק פחתא הא קי״ל [לעיל צ״ד ע״א] והאמר שמואל אין שמין לא לגנב ולא לגזלן אלא לנזיקין וממילא צריך לשלם את דמי כל הספינה ואם מירי בפחת קטן דלא הוי שינוי א״כ אמאי חייב לשלם פחתא לימא ליה הרי שלך לפניך דלא גרע מכחשא דהדר שאומר לו הרי שלך לפניך משום דלא הוי שינוי, ותירץ:

**א.** דלעולם מירי בפחת שאינו שינוי והטעם שחייב לשלם את הפחת

הוא משום דהפחת הוי נזק קבוע ומשא"כ בכחש דהדר, וכתב דלא מחוור לו תירוץ זה [וצ"ב אמאי].

**ב.** דלעולם מיירי בפחת גדול וממילא דבכה"ג הוי שינוי והטעם שמשלם פחתה הוא משום דלא נתכוין לגזול את הספינה אלא דרצה להשתמש בה וממילא הוי שואל שלא מדעת וכל מה דשואל שלא מדעת גזלן הוי הוא רק לענייני חיובי אונסים ומתה מחמת מלאכה אך לעניין תשלומים של שואל עדיין הוי כשואל דלא קנסינן ליה כולי האי.

**ג.** דכל מה דלא מצי לשלומי בשברים הוא רק היכא דיותר לא ראוי למלאכתו הראשונה אך היכא דראוי למלאכתו הראשונה מצי לשלומי בשברים משום דבכה"ג שמין לגזלן.

**ולאחר** דאתינן להכי נבאר את תירוצי הראב"ד אחת לאחת.

**סעיף זה ידון בתירוצו הראשון של הראב"ד**

**הנה** ביאר מוהר"א וסרמן [בקוב"ש אות קכ"ג] דכוונת הראב"ד שחייב מדין גזלן משום שבאותו שיעור שהופחת החפץ אינו מקיים השבה, ומה שכתב הראב"ד דתירוץ זה אינו מחוור הוא משום דאם לא חשיב שינוי אמאי לא הוי כהשבה גמורה וצריך לשלם את הפחת.

**ובדברי** יחזקאל [סי' נ"ב סק"ד] הקשה דקושיית הראב"ד ליתא כלל דהא אפשר לתרץ דכל מה שמתחייב על הפחת הוא מדין מזיק, ותירץ דבאמת מודה הראב"ד דאפשר לחייבו מדין מזיק אלא דכ"ז הוא דווקא כשמזיק בידיים אך בברייתא איירינן כשאדם אחר עשה את הפחת או שהוי פחת דממילא וא"כ בכה"ג א"א לחייבו מדין מזיק אלא מדין גזלן וממילא דא"ש אמאי הוקשה לראב"ד הכי.

**סעיף זה ידון בתירוצו השני של הראב"ד**

**ובברכ"ש** למרן הגרב"ד [סי' ד' ס"ק ג'] הביא בשם מרן הגר"ח, וכן בדברי יחזקאל [סי' נ"ב סק"ד] ביארו דשואל שלא מדעת כיוון שאין כוונתו לגזול את החפץ אלא כוונתו היא רק להשתמש בחפץ בחינם ממילא אין לו קנייני גזילה כגזלן שקונה בשינוי, ומכיוון שאין לו את דיני הגזלן לעניין קנייני גזילה יוכל לשלם את השברים כשואל אך כ"ז בפחת שאינו ניכר ומשא"כ בפחת הניכר לא מצי למימר לבעל הספינה הרי שלך לפניך, וממילא דא"ש דברי הראב"ד.

**אך** מוהר״א וסרמן [בקוב״ש אות קכ״ד] וכן הגרש״ר בחידושיו [סי׳ י״ב סק״ה] דייקו ממה שכתב הראב״ד בסוף דבריו ד״לא קנסינן ליה כולי האי״ שכל מה שאין שמין לגזלן [לעיל צ״ד ע״א] הוי קנס שקנסה התורה בגזלן שאין יוכל לשלם את השברים ומשא״כ בשואל שלא מדעת שאע״ג דקי״ל דגזלן הוי לא קנסתו התורה לענין שלא יוכל לשלם את השברים.

**והקשה** הגרש״ר דלמה שביאר הגר״ח שהטעם ששואל שלא מדעת לא קני בשינוי הוא משום דאין לו קנייני גזילה אמאי תנן שאם ירד לספינה אדעתא דגזלנותא פטור מלשלם שכרה [כך פירש רש״י בד״ה ״נחית ליה אדעתא דגזלנותא״ וז״ל ״אפי׳ שכרה גדול מפחתה לא יהיה אלא פחתה דכל הגזלינן משלמים כשעת הגזילה״] הא כיוון שהוי שואל ובשואל שלא מדעת- אליבא דהגר״ח- לא נאמרו הדינים של קנייני גזילה שישלם את שכרה.

**והביא** הגרש״ר את דברי הגרב״ד בברכ״ש [סי׳ ד׳] דהטעם שגזלן אינו משלם שכר השתמשות בחפץ לא הוי משום שיש לו קנייני גזילה [שינוי] אלא משום שכבר שילם את מחיר כל החפץ וא״כ תו לא מצינו לחייבו פעם שניה על אותו החפץ שכבר שילם את כולו. [ויותר מכך דהא אחר שכבר שילם את הכל מהי״ת לחייבו פעם נוספת].

**וכתב** שם הגרש״ר דהקשה קושיא זאת קמיה דמרן הגרי״ז ותירץ לו דכל מה ששואל שלא מדעת אין לו קנייני גזילה הוא רק על עצם החפץ משום דלא התכוין לגוזלו אלא להשתמש בו בחינם כדיני שואל אך על עצם ההשתמשות בחפץ שרצה לגזול שייך בו קנייני גזילה, וזה הוא הטעם שפטור מלשלם שכר על ההשתמשות בחפץ, ולהכי כתב רש״י בד״ה ״נחית ליה אדעתא דגזלנותא״ ״אפי׳ שכרה גדול מפחתה לא יהיב אלא פחתה דכל הגזלנין משלמים כשעת הגזילה״.

**והקשה** הגר״ח על ביאורו דהא הדין שבנשתנה אינו יכול לומר הרי שלך לפניך הוא דין בפנ״ע ולא הוי סעיף בדין של שינוי קונה, דהא קיי״ל דכל שלא הוי כעין שגזל לא מיקיימא ביה חובת השבה וא״כ מה אכפ״ל דשואל שלא מדעת לא קני בשינוי הא סו״ס לא נתקיים בו החיוב של ״והשיב את הגזילה אשר גזל״ - כעין שגזל [לקמן צ״ט ע״ב].

**ומשום** הכי ביאר הגרנ״פ דקושיית הראב״ד היתה מצד הדין של

"אין שמין" דגם אי נימא שלא זכה הגזלן בספינה מדין שינוי קונה מ"מ מאחר שנשתנתה הספינה וכבר לא הוי כעין שגזל ממילא אין דין של "והשיב" וחל על הגזלן חיוב תשלומים.

**ולהכי** הקשה הראב"ד אמאי יכול הגזלן לשלם את פחתה של הספינה הרי בדין ד"אין שמין" נתחדש שהחיוב של גזלן הם או דמים או נרגא מעליא וא"כ בכה"ג לא נאמרה ההלכה ד"והמת יהיה לו".

**וע"ז** תירץ הראב"ד בתירוצו השני דבשואל שלא מדעת לא נאמרה ההלכה של "אין שמין" כגזלן אלא דבאמת שמין משום ד"לא קנסינן ליה כולי האי", משום שכל מה שאמרה התורה שבגזלן לא נאמר "והמת יהיה לו" ואינו יכול ליתן נבילה הוא דווקא בגזלן גמור אך בשואל שלא מדעת שעדיין שם שואל עליו "לא קנסינן ליה כולי האי" שיהיה דינו כגזלן לעניין תשלומים, ולהכי אמרה הגמ' דיכול לשלם פחתה משום דדיני תשלומיו הוו כשואל.

**סעיף זה ידון בתירוצו השלישי של הראב"ד**

**והקשה** הגרנ"פ על תירוץ זה שתירץ הראב"ד [דאיירינן בפחת דאית ביה שינוי ובגזלן גמור] דגם אי נימא שהספינה ראויה למלאכתה הראשונה מ"מ הרי קנאה הגזלן בשינוי וא"כ היאך יכול לשלם פחתה.

**ותירץ** ע"פ מהלכו דלעיל שכוונת הראב"ד דלמה שנתחדש בהלכה של "אין שמין" כל היכא שראוי הכלי למלאכתו הראשונה שמין את השברים הנשארים.

**וביאר** בזה דהא נתחדש בפסוק ד"והמת יהיה לו" ששמין את הנבילה ומשלם את המותר, וע"ז באו דברי שמואל דבגנב וגזלן אין שמין להם את הנבילה וממילא צריך לשלם את דמי כל הנבילה, ולזה כתב הראב"ד דכל מה שאמר שמואל דאין שמין בגנב וגזלן הוא רק בכה"ג שהזיקו באופן שאינו ראוי למלאכתו הראשונה ולהכי משלם "שור תחת השור" אך היכא שהזיקו באופן שהוכחש מעט ועדיין ראוי למלאכתו הראשונה לא נאמרה ההלכה של "והמת יהיה לו" דגם לולי הפסוק הוו"א דצריך לשלם אך ורק את הפחת, וא"כ ע"ז לא אמר שמואל את דינו ד"אין שמין" וכו', ואם יבוא הטוען ויטען דסו"ס יש שינוי בספינה וגזלן קני בשינוי וא"כ אמאי משלם פחתה, נימא דס"ל לראב"ד דקניין שינוי קונה רק היכא דלא הוי בע"כ של הגזלן

והכא איירינן שהגזלן לא נתכוין לקנות את החפץ, ולהכי תירץ הראב"ד שכל היכא שראוי למלאכתו הראשונה לא אמר שמואל להאי דינא ד"אין שמין".

**ובחידושי** הגרש"ר הוקשה לו את קושיית הגרנ"פ שבתחילת הסעיף ונשאר בצע"ג [חידושי הגרש"ר סי' י"ב סק"ו].

**ובסוף** סי' שס"ג הקשה הכי התרומת הכרי, ותירץ דבאמת קנה בקנייני שינוי רק מ"מ כיוון שראוי למלאכתו לא החמירה התורה כולי האי שלא יוכל לשלם בשברים.

**ודבריו** צ"ע דמהי"ת למימר הכי, אך למה שנתבאר בדבריו של הגרנ"פ לא תקשי כלל וא"ש.

# מסכת בבא מציעא

## סימן יז

## בדינא דיחלוקו [ב׳ ע״א]

**א.** מתני׳ ״שנים אוחזין בטלית ז״א אני מצאתיה וז״א אני מצאתיה ז״א כולה שלי וז״א כולה שלי זה ישבע שאין לו בה פחות מחציה וזה ישבע שאין לו בה פחות מחציה ויחלוקו״.

**וברש״י** ד״ה ״שנים אוחזין״ כתב וז״ל ״דוקא אוחזין דשניהם מוחזקים בה ואין לזה כח בה יותר מזה שאלו היתה ביד האחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראיה בעדים שהיא שלו״ וכו׳.

**ולכאו׳** דצ״ע בדבריו אי מש״כ שנים אוחזין הוי לאפוקי כשאין שניהם אוחזין או דהוי לאפוקי מהמשך דבריו היכא שחד תפיס, ואי נימא כצד בתרא אף כשאין שניהם אוחזין יחלוקו, וצ״ע.

**ב.** ובתוד״ה ״ויחלוקו״ הקשו דמ״ש הכא דאמרינן יחלוקו להוא ארבא דכ״א אומר כולה שלי ואמרינן כדא״ג. **ותירצו** דאוחזין שאני דחשיב כ״א כאילו יש לו בודאי החצי דאנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא ולהכי לא אמרינן כדא״ג.

**ובפשטות** משמע דכששניים מוחזקים בטלית חזינן כאילו כ״א מחזיק בחצי, והטעם דכתבו תוס׳ טעמא דאנן סהדי הוא לאפוקי מדינא דכדא״ג דכשיש מוחזק ממילא אנן סהדי דמאי דתפיס, ומכיון דאחזוקי אינשי בגנבי לא מחזקינן וחזקה דמה שתחת יד אדם שלו הוא אמרינן להאי סברא.

**עוד** ביארו בתוס׳ אמאי במנה שלישי דדמי לטלית במה שמוחזקים ובטענותיהם אמרינן יהא מונח ולא אמרינן יחלוקו או כדא״ג, מכיוון שאת המנה השלישי מחזיק הנפקד לשניהם - דהא בפועל נמצא בחזקת שניהם דרק כאשר שניהם יגיעו להחלטה באותו מנה עבדינן הכי אבל כאשר כ״א לחוד יגיד לנפקד מה לעשות

באותו המנה לא שמעינן להו [קה״י] - ומשו״ה חשיב כ״א יש לו בו בודאי החצי ואנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא.

**אך** דלפ״ז הקשו התוס׳ דא״כ אין החלוקה יכולה להיות אמת דהא ודאי שאין במנה השלישי לכ״א חצי.

**ועוד** תקשי דהא כאשר אדם מוחזק בחפץ אמרינן דחזקה דאותו הדבר הוי שלו אומנם דבנידון דידן היאך מצינן למימר חזקה דהוי שלו הא כל מה דהוי שלו הוא מחמת הספק.

**ובאחרונים** כתבו דמהא משמע דהדין של מוחזקות הוא דבר שהוי בחזקתו ובתפיסתו - ומה שאמרינן שגודרות אין להן חזקה הוא דבגודרות איכא חזקת מרא קמא וממילא אין חזקה דאחזוקי אינשי בגנבי וכו׳ - ומכיוון שהחזקה אומרת שהמנה של שניהם לכן כ״א יש לו בודאי החצי.

**ואי** נימא הכי תקשי דהא רק אחד מסר את המנה השלישי ולא שניהם.

**אלא** דלהכי אתו התוס׳ וחידשו כלל בהלכות מוחזקות דכל היכא שאין החלוקה יכולה להיות אמת אמרינן דיהא מונח.

**ג.** והשתא דאתינן להכי וא״ש אמאי לא אמרינן במנה שלישי יחלוקו, צ״ב אמאי לא נימא כדא״ג.

**וכדי** לבאר זאת נראה דיל״ח בגדר הדין דכדא״ג אי הוי סילוק ב״ד או דהוי מעשה ב״ד, ואי נימא דהוי סילוק ב״ד א״ש דהא אי גם במנה שלישי יהא הדין יחלוקו ממילא הוי מעשה ב״ד דהא בעו הב״ד למימר לנפקד להוציא את אותו מנה כדי שנימא כדא״ג, ודוק.

**איברא** דלנתבאר בדברי התוס׳ אפשר לבאר ביותר פשיטות דהא מצד המציאות צריכינן לעשות חלוקה דאנן סהדי אולם מכיוון שאין החלוקה יכולה להיות אמת לא עבדינן הכי וא״כ אמרינן דיהא מונח דכיוון שלא מצינן למימר יחלוקו לא אמרינן כדא״ג דסו״ס אוחזין, וא״ש.

**ד.** עוד כתבו בתוס׳ דבשניים אדוקין בשטר דמדמי הגמ׳ למתני׳ בהאי דינא דיחלוקו דכיוון דמצד המציאות אפשר דפרע לו החצי עבדינן יחלוקו ואמרינן דבודאי פרע לו החצי ואע״פ שכ״א טוען אחרת [נפיק דהוי חידוש טפי ממתני׳]. ומשא״כ בארבא אע״פ שהחלוקה יכולה להיות אמת מ״מ כיוון שאין מוחזקין בארבא עצמו אמרינן כדא״ג.

**וצ"ל** דכשאין החלוקה יכולה להיות אמת לא עבדינן חלוקה וא"כ כשאומרים התוס' 'אבל בארבא' כוונתם אמאי בארבא לא עבדינן יחלוקו.

**אך** דסומכוס סבר דאע"פ שאין אוחזין בו ואין החלוקה יכולה להיות אמת כל היכא דאיכא דררא [ספק ללא טענותיהם כגון בשור שנגח דו"ה וכו'] עבדינן חלוקה.

**ה.** נפיק לן מדברי התוס':

א. היכא שיש אוחזין וממילא חזינן דבודאי יש לו החצי עבדינן יחלוקו דאנן סהדי, וכ"ז הוא רק היכא דהחלוקה יכולה להיות אמת.

ב. כל היכא שאין אוחזין אמרינן לדינא דכדא"ג.

ג. לסומכוס ס"ל דהיכא שיש דררא אע"פ שאין את דיני היחלוקו אמרינן דיחלוקו מחמת הספק.

**ו.** איברא דב"ב [ל"ג ע"ב] כתבו התוס' וכ"כ הרא"ש בסוגיין דמכיוון שבטלית איכא אוחזין לא מצינן למיעבד כדא"ג דכיוון דשניהם מוחזקים קי"ל דכל דבר שתחת יד האדם שלו הוא ואע"פ שכ"א טעין כולה שלי, בלא"ה אמרינן יחלוקו דהא א"א למימר כדא"ג וממילא דהיחלוקו הוי מתורת ספק.

**והראיה** דהא אשכחן גבי נסכא דר"א שכאשר יוציא האחד מהמוחזק נקרא גזלן אע"ג דיאמר אין חטפי ודידי חטפתי, ומשא"כ בארבא אי נימא יחלוקו מפסדינן לחד שלא כדין ולהכי אמרינן כדא"ג דבכה"ג אזלינן טפי לאמת דסמכינן על מי שהארבא באמת שלו שיגבור בכוח ובראיות וכמו"כ דהשני שהוא לא בעל הארבא יאמר מה בצע שאמסור נפשי והיום או למחר יביא ראיה ויוציאנה מידי, דהא לא שייכא מוחזקות בארבא.

**ז.** והחילוקים בין דברי הרא"ש לדברי התוס' הם:

א. דהרא"ש הוצרך להביא ראיה מנסכא דר"א דאז ממילא עבידנן חלוקה דאל"כ הוי גזל ומשא"כ התוס' דסברו דאנן סהדי לא הוצרכו להאי ראיה.

ב. דהרא"ש ס"ל דמה שעבדינן חלוקה הוא מחמת ספק ומשא"כ לתוס' דס"ל להאי סברא דאנן סהדי הוי החלוקה מדין ודאי.

**ובב"ב** ביאר הגרנ"פ - הובא בשיעוריו - דבאמת סבר

הרא״ש כתוס׳ דאיכא אנן סהדי ואיכא מוחזקות אך מכיוון שהוי ספק א״א להכריע מחמת האנן סהדי ולהכי אמרינן יחלוקו, וכל מה שמועיל האנן סהדי הוא דלא נימא כדא״ג ומשא״כ לתוס׳ דהאנן סהדי מכריע לן את הספק וממילא החלוקה הויא מטעם ודאי.

**ח.** עוד הביאו התוס׳ בב״ב שיטה נוספת בדינא דיחלוקו והיא שיטת ריב״א, דס״ל שסיבת היחלוקו היא לא מחמת דהוו אוחזין אלא מחמת ספק, דממון המוטל בספק חולקין גם כשלא אוחזין כלל, אך כשאוחזין הוי חלוקה מטעם ודאי כתוס׳.

**ומה** שבארבא אמרינן כדא״ג ולא יחלוקו הוא משום דאיכא ודאי רמאי, ובמנה שלישי אע״פ דאיכא ודאי רמאי לא אמרינן כדא״ג משום דכל היכא שנמצא ביד הנפקד לא מפקינן מידיה למימר כדא״ג, אך למ״ד מפקינן תקשי [ביאור התוס׳ בב״ב אליבא דריב״א, ומשא״כ לתוס׳ בסוגיין הוא משום דשניהם מוחזקים ואין החלוקה יכולה להיות אמת].

**ולכאו׳** דתקשי דאמאי סבר ריב״א דבארבא לא עבדינן חלוקה משום דאיכא ודאי רמאי הא כ״ז הוי אליבא דר״י אך אליבא דרבנן בסוגיין הוא משום דאין החלוקה יכולה להיות אמת. ותירץ הנחל״ד דאחר שאמרה הגמ׳ דהטעם הוא משום דאיכא ודאי רמאי טעם זה הוי גם לרבנן ומה שפליגי ר״י ורבנן הוא עד כמה קנסינן לרמאי.

**עוד** פירש ריב״א דכל היכא דאיכא אוחזין אע״פ דאיכא אחד רמאי יחלוקו, והראיה משנים אדוקין בשטר דאע״פ שהוי חד רמאי בכ״ז מדמה הגמ׳ ליחלוקו.

**והקשו** שם התוס׳ דממ״נ דאי נימא דטעמא דיחלוקו הוא משום דאין ודאי רמאי אמאי הקשתה הגמ׳ בסוגיין [ג׳ ע״א] דניעביד במנה שלישי חלוקה הא התם איכא ודאי רמאי אך אי נימא דטעמא דיחלוקו הוא אף כשלא אוחזין אמאי בעי הגמ׳ בסוגיין [ז׳ ע״א] למימר דיחלוקו הא לא דמי.

**ט.** ונראה ליישב שיטת ריב״א דלעולם נימא דלא סבר ריב״א דכשאוחזין הויא החלוקה מטעם ודאי כתוס׳ אלא דהחלוקה הויא מטעם ספק, ומה דלא סבר כהרא״ש, הוא משום דסבר דאין לחלק כשאוחזין בין איכא ודאי רמאי ללאו דכיוון דהוי מוחזק תו לא מפקינן מיניה ואע״פ דודאי רמאי הוי.

**י.** ונראה לבאר דטעמא דכתב הרא״ש דלא כריב״א בדינא דכדא״ג, הוא

משום דיל״ח בדינא דכדא״ג כשאחד תפס ובא השני ותפס ממנו האם נימא דלעולם כדא״ג או דנימא דרק בפעם ראשונה אמרינן הכי, ובב״ב אשכחן בזה דשיטת הרא״ש היא דהוי רק בפעם ראשונה אך התוס׳ פליגי וסברי דהוי לעולם.

**וא״כ** אליבא דהרא״ש א״ש אמאי כתב בסוגיין דכדא״ג עדיפא טפי משום דמסתמא התופס הוא הבעלים, ולהכי בפעם ראשונה הוברר של מי החפץ ומשא״כ דריב״א סבר כשיטת התוס׳ וממילא דלעולם לא נתברר לנו מי הבעלים.

**יא.** העולה מכל האמור הוא:

א. שיטת רש״י - ״דווקא אוחזין דשניהם מוחזקין בה ואין לזה כוח בה יותר מזה שאילו היתה ביד האחד לבדו הוי אידך המוציא מחבירו ועליו להביא ראיה בעדים״, ולכאו׳ דאי נימא דמה דכתב רש״י דווקא אוחזין הוא לאפוקי מהמשך דבריו ״שאילו היתה ביד האחד לבדו״ וכו׳ משמע דכששניהם אינם אוחזין יש לחלק כשיטת ריב״א אך אי נימא דדווקא אוחזין בא לאפוקי מהיכא ששניהם אוחזין יל״ע מאי סבירא ליה.

ב. שיטת תוס׳ - כשאוחזין אנן סהדי דמאי דתפיס וכו׳ ויחלוקו, וכשלא אוחזין אמרינן כדא״ג, וכשאוחזין ואין החלוקה יכולה להיות אמת יהא מונח, ולסומכוס היכא דאיכא דררא אע״פ שאין אוחזין ואין החלוקה תהא אמת יחלוקו.

ג. שיטת הרא״ש ור״ת - כשאוחזין יחלוקו מספק דממון המוטל בספק חולקין, וכשאינם אוחזין אמרינן כדא״ג דהוי חלוקה עדיפא, והיכא שאוחזין ואין החלוקה יכולה להיות אמת אמרינן דיהא מונח.

ד. שיטת ריב״א - במנה שלישי אינם מוחזקים ולהכי אמרינן דיהא מונח, היכא דאוחזין בין איכא ודאי רמאי ובין ליכא ודאי רמאי אמרינן דיחלוקו מדין ודאי כתוס׳ [אך אי נימא כדבואר לעיל ליישב שיטת ריב״א מקושיות התוס׳ הוי מדין ספק], ובראייתו משנים אדוקין בשטר דהתם איכא ודאי רמאי, וכשאינם אוחזין היכא דליכא ודאי רמאי יחלוקו מספק וכשאיכא ודאי רמאי אמרינן כדא״ג.

**יב.** והנפק״מ בזה:

א. בשנים אוחזין בטלית היכא דאיכא מרא קמא, דאליבא דתוס׳ שאיכא מוחזק עבדינן חלוקה דמוחזק מהני כנגד מרא קמא, אולם לרא״ש ולר״ת מכיון דיש מוחזק מספק לא עבדינן חלוקה דא״א להוציא ממרא קמא, אך

לשיטת ריב"א אי נימא כפשוטו דסבר כתוס' דיש מוחזק ודאי מפקינן ממרא קמא אך אי נימא כנתבאר לעיל לא מפקינן.

ב. בשנים אוחזין בטלית דהוו שמא ושמא, דאליבא דתוס' דבכה"ג אין טענת אנן סהדי [דלא הוו ברי] נימא כדא"ג, אולם אליבא דהרא"ש ור"ת עבדינן חלוקה משום דכתב הרא"ש דכל הטעם דכדא"ג הוא משום שמברר את האמת ובכה"ג דהוו שמא ושמא אין יכול לברר את האמת, אך אליבא דריב"א ה"ה דעבדינן חלוקה דליכא ודאי רמאי דהא לא טעין ברי וממילא דיחלוקו מספק.

## סימן יח

# בהא דתני ר׳ חייא מנה לי בידך וכו׳ [ג׳ ע״ב]

**א.** הנה אשכחן ג׳ שבועות דהו דאו׳, והם, שבועת השומרים - שבועת עד אחד - שבועת מודה במקצת.

**והסברא** לחלק בין מודה במקצת לכופר הכל הוא משום דחזינן דיש דברים בהודאתו וממילא דבר זה יוצר לנו דררא, ובהא אתא ר׳ חייא ואמר דאע״פ שלא הנתבע הודה במקצת אלא העדים הם שהעידוהו מתחייב שבועה מק״ו [כדלקמן בע״ב דעדים שמחייבין אותו ממון אינו דין שיחייבוהו שבועה].

**ב.** ולכאו׳ דילה״ק היאך מעידים העדים שיש בידו חמישים הא לא חזו דפרע להלוואה, ותירץ ע״כ הריטב״א דאיירינן שלא זזו העדים ממנו, א״נ שתבע בתוך זמן הפירעון וא״כ אינו יכול למימר פרעתי דחזקה דאין אדם פורע בתוך זמנו.

**רק** דתקשי ע״ז דאי יש חיוב ודאי א״כ מצי למגבי אף ממשעבדי למ״ד שיעבודא דאו׳ והא הודאה בקרקע אינה הודאה המחייבת שבועה והיאך בעינן להשביעו.

**ולקמן** [ד׳ ע״ב] בד״ה ״אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות״ הקשו התוס׳ כקושיין, ותירצו התוס׳ דמחל לו השיעבוד משום שמלכתחילה יודע שאינו יכול לקבל קרקע וא״כ לא מצי למגבי קרקעות, א״נ דאיירינן כשאין ללוה קרקע וממילא לא שייך שיעבוד. ולפ״ז בדברי ר׳ חייא קמייתא צריך למימר בדוחק כתרוצי התוס׳ הנ״ל [והוי דוחק משום דר״י אמר דבריו בסתמא ולא באוקימתא].

**איברא** דבקושיית הריטב״א דלעיל אשכחן עוד תירוץ והוא דבדברי ר׳ חייא טוען הלה לא לוויתי ולאחמ״כ מעידים העדים שלווה חמישים דבכה״ג אינו נאמן שוב למימר פרעתי דהא כל האומר לא לוויתי כאומר לא פרעתי ולהכי משלם חמישים וממילא דדבריו לא יכולים לתת לו זכות במשעבדי דהא כבר אינו נאמן בהודאת פיו.

**ולתירוץ** זה יל״ע דהא לא לוויתי הויא המשך טענה של לא פרעתי וא״כ הלווה מודה ולא העדים.

**ובאמת** דצ״ל בזה דמכיון שכל הכלל של האומר לא לוויתי כאומר לא פרעתי בא מחמת העדים חשבינן דאין הלווה מודה אלא העדים.

**ג.** ובמלוה ע״פ ילפינן דכאשר אומר אל תפרעני אלא בעדים אינו נאמן לומר פרעתי ללא עדים, ומה שלא אמרינן שכאשר מתחייב ע״י העדים בחמישים שהתחייב שבועה דאו׳ על החמישים השניים הוא משום דגם לב״ד אין הוכחה שלא פרע דהא טוען פרעתי.

**ד.** ובסי׳ פ״ז כתב השו״ע שהיכא שאמר לא לוויתי ואח״כ אמר לוויתי ופרעתי חמישים אינו נאמן.

**וצ״ע** דהא כאשר חוזר בו בב״ד נאמן דהא הוי מפטור לפיטור כדפסק השו״ע [בסי׳ ע״ט] וא״כ אמאי פסק הכא דאינו נאמן.

**וכתב** הסמ״ע דצריך להגיה בדברי השו״ע ובאו עדים והעידוהו שלווה חמישים וחזר ואמר לוויתי ופרעתי דאז אינו נאמן.

**ולפי** דברי הסמ״ע פליג השו״ע על דברי הריטב״א דלעיל דהא אין העדים מעידים על החיוב דכאשר מעידים שלווה חמישים אינם יודעים שפרע.

**והקשה** הש״ך על דברי סמ״ע וכי פחותה ידיעת ב״ד מידיעת העדים וא״כ אמאי נפוטרו.

**ולהכי** פליג על גירסת הסמ״ע וגרס ״ובא עד אחד״ ולפ״ז כשיש עד אחד שמעיד שלווה חמישים ואח״כ טוען לוויתי ופרעתי אינו יכול להישבע על השבועה שחייבו הע״א דהא טען לויתי ופרעתי ובכה״ג אמרינן מתוך שאינו יכול להישבע משלם [כנסכא דר״א] ומה שמשלם הוא לא משום שהוחזק כפרן דהא לב״ד לא ברירא להו ולהכי ולא נשבע שבועה דאו׳.

**ה.** ובר״ן בשבועות הביא עוד אופנים של חיוב שבועה שמתחייבים במקצת כגון באחד שיש לו עדים שחבלו בו וטען הנחבל שניזוק בכך וכך דברים דמכיוון שא״א להשביע את החובל משביעים את הנחבל ונאמן מדין תקנת נחבל [וכמו״כ בתקנת נגזל], וכתב דמכיוון שיכול הנחבל לגבות את טענתו יכול אף לחייב שבועה דאו׳ על חוב אחר מחמת שנעשה החובל מודה במקצת [עי״ש שהביא עוד אופן].

**ומדברי** הר״ן תקשי דהא חזינן בדבריו דאע״פ שאיכא פס״ד מ״מ ליכא ידיעה ברורה שחייב.

**והנראה** בזה דלגבי שבועה אחר שחיבוהו חכמים להישבע חשבינן כהעדאת עדים.

**עוד** אפשר דהפשט הוא שמכיוון שהודה שלווה ממילא היתה כאן הודאה ודלא כאומר איני יודע, וממילא דלא קשיא מדברי הר״ן.

**ו.** ובנידון זה אשכחן פלוגתא דהרמב״ם והגאונים.

**וז״ל** הרמב״ם בפ״ד מגזילה הט״ז ״אמר החוטף עשרים חטפתי עשרים שלי הן והנגזל אומר מאה חטף הואיל ואין העד יודע מניינן הרי משלם העשרים שהודה בהן שחטפן ונשבע שבועת התורה על השאר שהרי נתחייב במקצת, ודעתי נוטה בזה שישבע היסת שהרי לא הודה בכלום אלא אמר שלי חטפתי״, ובש״ך כתב דטעם הרמב״ם הוא דהוי רק פס״ד דהא טוען אין חטפי וממילא לא ברירא לן לחייבו שבועה דאו׳.

**ואפשר** דביאור מח׳ הרמב״ם והגאונים הוא דסברי הגאונים דבע״א כל זמן שלא נשבע הגזלן נגד הע״א מאמינתו התורה וא״כ הוי כעדים ולא כע״א דהא מאמינתו התורה אך לרמב״ם ס״ל דהע״א נאמן רק מטעם מתוך שאינו יכול לשבע משלם ולא משום נאמנות ולהכי נשבע שבועת הסת.

**עוד** אפשר דסברי הגאונים שנחשב הודאה דהא אמר עשרים חטפתי וממילא נאמן כפס״ד ולהכי נשבע שבועה דאו׳ ומשא״כ דהרמב״ם ס״ל דלא הוי הודאה אלא אמר שלי חטפתי ולהכי נשבע שבועת הסת ולא שבועה דאו׳.

**ז.** ובגמ׳ אשכחן דבעי ר׳ חייא לאתויי ראיה לדבריו מהא דתני תונא שנים אוחזין בטלית ... דמאי דתפיס האי דידיה הוא וכו׳ דחזינן שנשבעים שבועה התורה ואע״פ שלכ״א יש חצי מהטלית בתפיסה ודאית.

**והקשה** הש״ך [בסי׳ עט׳] דהא לא חשיב הודאת עדים וא״כ אמאי נשבעים שבועה דאו׳, ומשו״ה אתא הקצה״ח למימר דהא כשמחייבים אותו מאה חייב בחצי ופטור בחצי וכ״ז נעשה רק מחמת הפס״ד וממילא לא מצי הפס״ד לחייב בשבועה דאו׳ אולם כשיש עדים לא הוי פס״ד ונשבע וממילא ה״ה בסוגיין דהא במסקנת דברי ר׳ חייא ביארה הגמ׳ דכאשר יש עדים שפטור מהחמישים השניים אין אנו משביעים אותו ומה שמשביעים אותו הוי שבועה דרבנן כר״י וכו׳.

**ח.** ובקוב״ש כתב הרא״ו לתרץ קושיית הש״ך דלעיל דהא בדינא דיחלוקו חזינן לפלוגתת הראשונים אמאי עבדינן להאי דינא, דהריב״א

סבר דהוי ענין של פשרה ומשא״כ דהרא״ש ותוס׳ סברו דכיוון שכ״א נעשה מוחזק בחצי מד״ת עבדינן יחלוקו דלא מצינן למימר להאי דינא דכדא״ג.

**ולפ״ז** דלדברי הריב״א אנן סהדי הוא דלפשרה זאת אנן סהדי וכו׳ אך לדברי התוס׳ והרא״ש דאנן סהדי הוי ראיית ב״ד ופס״ד מתחייב שבועה [אף לשיטת הסמ״ע דהא הכא יש אף פס״ד ולא רק ראייה בעלמא].

**וממילא** דריב״א סבר כהגאונים אך התוס׳ והרא״ש סברי כהרמב״ם וא״כ כל מה שהקשה הש״ך הוי רק לשיטת ריב״א.

**ובאמת** אף לאחר תירוץ הקצה״ח תקשי לן דברי הש״ך דהא חסר לן ידיעת הב״ד [דלעיל חזינן דסבר הש״ך דבעינן גם ידיעת ב״ד].

**טז.** ובסק״ב כתב הקצה״ח לתרץ דבאופן שאחד תבע מחבירו מנה ואמר הנתבע חמישים נתתי לך וחמישים נתתי למי שאתה חייב לו ריבית ואיירינן בריבית דאו׳ ובריבית דאו׳ לא חשיב ששילם וא״כ יודעים הב״ד שחייב חמישים לתובע אמרינן דהדין הוא או ידיעה לגמרי או שיבואו עדים, ולהכי לא מחייב, אך לשיטת הש״ך מתחייב שבועה דאו׳ דהא יש כאן ידיעת ב״ד.

**ולכאו׳** דאפשר ליישב שיטת הסמ״ע בע״א דהא הטענה שטוען לא לוויתי הוי טענה כדי לפטור את עצמו ולהכי סבר הסמ״ע שא״א ליצור מכוח טענה לב״ד ידיעת ב״ד, אומנם דהש״ך פליג וס״ל דמהני.

## סימן יט

# בשו״ט דהגמ׳ מפני מה אמרה תורה וכו׳ ובביאור מח׳ רש״י ותוס׳ והמסתעף [ג׳ ע״א, ע״ב]

**א.** הנה ביאר רש״י דקושיית הגמ׳ היא אמאי צריכינן למילף מק״ו דמשמע דלולי שהיתה הודאת פיו גדולה מהעדאת העדים לא בעינן לק״ו. והביאור בזה דמכיוון שעביד לן דררא הוי רגליים לדבר וא״כ גם כשיש עדים צריכים העדים להישבע.

**ובשמ״ק** הביא בשם מהר״י אבוהב שלמד שקושיית הגמ׳ היא דלא בעינן לק״ו, וע״ז הקשה דהא כתיב ״כי הוא זה״ וא״כ בעינן לק״ו [ולכאו׳ דהוי כדכתב הקצה״ח בביאור דברי הסמ״ע].

**ב.** ונפק״מ בעדות המיוחדת [דעדות המיוחדת בנפשות לא עבדי עדות אך בממונא עבדי עדות, והביאור בזה דסו״ס ב׳ העדים מעידים שפלוני חייב לפלוני מנה] דהט״ז ס״ל שלא מחייב שבועה דאו׳ על החמישים השניים דהא כל מה שמחייבים בחמישים השניים הוא מק״ו והא הק״ו הוא מקנס ובקנס דעדות המיוחדת לא הוי עדותם עדות וממילא אין לן בכה״ג ק״ו ולא מחייב שבועה.

**ולפ״ז** אי נימא שהמחייב הוא סברא שברגע שחייב הוי רגליים לדבר לא שייכא לדברי הט״ז דסו״ס איכא סברא לחייב אך אי נימא שהוי בדווקא [כדברי המהר״י אבוהב] שייכא לדברי הט״ז, ודוק.

**ג.** ובראשונים איתא על הא דאמר רבה מפני מה אמרה התורה ... הא הוי כמשיב אבידה - רש״י - וכו׳, דהנה תקשי דהא משיב אבידה נשבע מדאו׳ ומה שלא נשבע הוי מפני תיקו״ע כדאיתא בגיטין, ותירצו דהיכא שיש תביעה מחייב שבועה מדאו׳ ומפני תיקו״ע פטור ומדרבנן אך היכא דאין תביעה לא מחייב שבועה מדאו׳ ולהכי אתא רבה למימר דמודה במקצת נימא דיחשב כמשיב אבידה ופטור משבועה דאו׳ מפני תיקו״ע היכא שתבעו וע״ז תירצה וכו׳.

**ד.** ובאמת נראה דהיסוד שחשיב כמשיב אבידה הוא מפני שהוי רגליים לדבר, וא״כ כאשר מחייב את עצמו נעשה נאמן והיאך חשיב רגליים לדבר לחייבו, אלא דע״כ לא הוי

רגלים לדבר לחייבו וחשיב כמשיב אבידה.

**ה.** ובתוס׳ ביארו פי׳ יהא נאמן במיגו דאי בעי כופר הכל.

**ובראי"ש** פ״ז דשבועות אייתי לדברי הר״י מיגאש דלא אמרינן מיגו לאיפטורי משבועה אלא לאיפטורי מממון והראיה דאל״כ נימא בשבועת השומרים מיגו וכמו״כ במודה במקצת, אך הרא״ש עצמו פליג.

**ולכאו׳** דתמיהה דהא בגמ׳ חזינן דהקשתה דנימא מיגו וא״כ היאך בעי הר״י מיגאש להביא ראיה מהנ״ל הא דחתה הגמ׳ זאת, אלא דכתוב כאן דסבר כרש״י ולהכי ביאר רש״י דהוי כמשיב אבידה.

**ו.** וכתב הרא״ש דגם בכה״ג לא אמרינן מיגו דהא אין מעיז פניו, וב״ב [לו׳ ע״א] אשכחן דהני עיזי דאכלי חושלי חייב לשלם עד כדי דמיהן דעד כדי דמיהן איתא ליה מיגו דלהד״מ ולכאו׳ דתקשי דהא חבירו מכיר בשקרו וא״כ חזינן דגם מיגו דהעיזה אמרינן ודלא כהרא״ש ותוס׳, ותירצו הראשונים דלאפטורי מממון אמרינן מיגו אף דהוא מיגו דהעזה אך במש״כ הרא״ש הוי מיגו לאיפטורי משבועה ובכה״ג לא אמרינן מיגו דהעזה.

**והחילוק** בין לאיפטורי מממון לבין לאיפטורי משבועה הוא כדביאר רא״ו בקוב״ש [סי׳ ג׳ - אותיות ד, כ״ב, כ״ג] דהנה יל״ח בנאמנות מיגו האם נימא דנאמן מתוך שלא טען טענה טובה יותר ולהכי אנן סהדי דאומר אמת או דנימא שנאמן בטענה זו מחמת מה שהיה נאמן כשטעין טענה אחרת, ולפ״ז א״ש החילוק הנ״ל דבשבועה שצריך לאמת את דבריו ע״י שבועה צריך שיוכיח נאמנותו ע״י נאמנות כצד א׳ שאנן סהדי וכו׳ ומשא״כ גבי ממון נאמן אע״פ שלא טענו מחמת שאינו מעיז דסו״ס היה נאמן גם באותה טענה שלא טען וכצד ב׳, ודו״ק.

**ז.** ובסיפא דמתני׳ הקשו הראשונים דאמאי כשטען חציה שלי מקבל רביע הא אית ליה מיגו דאי בעי טעין כולה שלי, ותירץ המרדכי דמיגו מממון לממון לא אמרינן.

**ולכאו׳** דתקשי אמאי דהא אי בעי לשקר הוי טעין להד״מ, ועוד דלקמן [ח׳ ע״א] מוכח דאילולי טעמא דאערומי קא מערים הוי נאמן מממון לממון, אלא דלנתבאר לעיל א״ש דהא בממון בעינן כוח טענה [כצד ב׳] וא״כ

כשיש לו כוח טענה בממון אחד לא הוי כוח טענה בממון השני ומה שלקמן אילולי טעמא דאערומי וכו׳ היה נאמן הוא משום דהוי מיגו לאיפטורי משבועה ובכה״ג אית ליה נאמנות [כצד א׳] דאנן סהדי וכו׳.

**ח.** איברא דלראיית הר״י מיגאש בשבועת השומרים ובמודה במקצת לא אמרינן מיגו תקשי דהא מה שחייב שבועה הוא משום דהוי מיגו דהעזה, ולכאו׳ דצ״ל דבירור של מיגו הוא אף במיגו דהעזה ואע״פ שאין אדם מעיז וכו׳ לא תקשי דהא סבר כרש״י דקושיית הגמ׳ היא דהוי כמשיב אבידה וא״כ דנפטרי וממילא מה שתרצה הגמ׳ אין אדם מעיז וכו׳ הוא למימר דמשו״ה לא חשיב כמשיב אבידה אך לגבי בירור הוי בירור.

**עוד** אפשר לבאר בע״א דסבר הר״י מיגאש רק כצד א׳ דנאמנות ודלא כצד ב׳ דהוי כוח הטענה ומה שאשכחן בהני עיזי דאכלי חושלי שנאמן הוא משום דהוי בירור וכדלעיל, ודוק.

**ט.** ונראה לתת טעם וביאור במח׳ התוס׳ והרא״ש כנגד הר״י מיגאש ורש״י, דהגורם למח׳ היא הגמ׳ דידן שאמרה אין אדם מעיז פניו וכו׳, דהתוס׳ והרא״ש שלמדו שהוי מיגו סברי כדחזינן בגמ׳ דמיגו דהעזה לא אמרינן ומשא״כ הר״י מיגאש ורש״י למדו דהוי כמשיב אבידה וממילא דגם כאשר מיגו הוי בירור לא מהני לאיפטורי משבועה וסברתם היא דמכיוון שאמרה התורה שצריך בירור של שבועה לא מהני בירור אחר.

**י.** ובתוס׳ הקשו דמנלן דכופר הכל פטור, וביאר התורא״ש את קושייתם דמ״ש ממודה במקצת שחייב שבועה דלא הוי העזה, וכתבו עוד בתוס׳ דאין לומר דמדהוצרך לאשמועינן קרא שע״א חייב שבועה מכלל דכופר הכל פטור דדלמא בעי לאשמועינן היכא שאינו יודע והע״א מעיד שהוא גנב או שאביו הלוה לו.

[**ולכאו׳** דצ״ע דאי נימא דקרא אתא לע״א שמחייב שבועה נימא שאתא למימר דגם בפחות משתי כסף מצי לחיובי שבועה וא״כ אמאי בעו התוס׳ להכי, וצ״ל דאתא לחדש אף למ״ד דבפחות משתי כסף לא מצי לחיובי שבועה, ודוק].

**ותירצו** התוס׳ דמ״כי הוא זה״ משמע דבעינן הודאה וכפירה וממילא בכה״ג הוי רק מודה במקצת ומשא״כ בכופר הכל דאית ביה רק כפירה ללא הודאה פטור.

**והקשה** הביה״ל דהנה קי״ל בב״ב כרבה דאמר דמ״כי הוא זה״

ילפינן דברי ע״י אחר שמיה ברי וא״כ אמאי בעינן לפרשת ע״א הא הוי ברי.

**ותירץ** הביה״ל דהא קי״ל דחזקה אין אדם תובע אא״כ יש לו וממילא דבנידו״ד שחשיב ברי רק ע״י אחר לא חשיב האחר כיש לו ולהכי בעינן לפרשת ע״א.

**יא.** הנה ידועה ומפורסמת קושיית הגרמ״א דאמאי כתבו התוס׳ דבעינן לע״א היכא שאינו יודע והע״א מעיד שהוא גנב וכו׳ נימא דישלם הנתבע ואח״כ יתבע הנתבע את התובע שאינו חייב לו מאומה ומכיוון שאין התובע יכול להישבע משלם מדין איל״מ. ובקושיא זו אשכחן ד׳ תירוצים:

א. בחידושי המהרצ״ח תריץ דבכה״ג הוי כלא הו״ל למידע וממילא דלא שייך ביה הדין דאיל״מ כדאיתא בב״ק [מ״ו ע״א בתוד״ה דאפי׳].

ב. בביה״ל תריץ ע״פ דרכו דלעיל דמכיוון דקי״ל דחזקה אין אדם תובע אא״כ יש לו ואילו הכא שכל ידיעתו היא רק ע״י הע״א אין בכוח הנתבע לתבוע את התובע.

ג. ובחידושי הרעק״א תריץ דכיון ששילם ולא נשבע כנגד הע״א נעשה הע״א כשניים וממילא דאין יכול לתובעו.

ד. ובשם הגרא״ז ידוע לתרץ דבכופר הכל שלא הוי ליה רעותא לא שייך הדין דאיל״מ דהא דין זה שייך רק היכא דאיכא רעותא.

## סימן כ

# בשו״ט דהגמ׳ והאי בכולי בעי דלודי וכו׳ ובביאור מחלוקת רש״י ותום׳ והמסתעף [ג׳ ע״ב]

**א.** הנה ביאר רש״י דכוונת הגמ׳ להקשות היאך חייבה התורה שבועה במודה במקצת נימא מיגו דחשיד אממונא חשיד אשבועתא, וע״ז תירצה הגמ׳ דאישתמוטי הוא דקא משתמיט וכו׳.

**ובראשונים** איתא דביאר הכי רש״י משום דלקמן [ה׳ ע״א] אשכחן ״דלא אמרינן מיגו דחשיד וכו׳ דאלתמ״ה האי דאמר רחמנא מודה במקצת הטענה ישבע נימא מיגו דחשיד וכו׳, וע״ז תירצה שם הגמ׳ דאישתמוטי וכו׳ וכדרבה.

**ב.** איברא דאכתי תקשי לפרש״י דהא קיי״ל דמה דאמרינן מיגו דחשיד אממונא וכו׳ הוי רק מדרבנן אך דמאו׳ לא קיי״ל הכי דהא לקמן [ו׳ ע״א] אשכחן דאמר ר״נ דמשביענן ליה ג׳ שבועות וחד מנייהו הוא דלא שלח בה יד ואילו שבועה זו דלא שלח בה יד הויא שבועה דאו׳ ובכ״ז נשבע חזינן דמדאו׳ לא אמרינן דחשיד אממונא וכו׳.

**ועוד** דבנסכא דר׳ אבא משמע דאי הוי טעין מיגו דלא חטפתי הוה נשבע להכחיש את העד שבועה דאו׳ [והראיה שחשיב שבועה דאו׳ היא דהתם חזינן דאמרה הגמ׳ מתוך שאיל״מ ובשבועה דרבנן לא אמרינן הכי].

**ומה** שהוצרכו התוס׳ להנך ראיות הוא משום דהתם אע״פ דלא מצי משתמיט משבעינן ליה.

**ג.** ובדעת רש״י ביארו הפנ״י והרעק״א דמדאו׳ חשיד אממונא חשיד אשבועתא, ומה שאשכחן לקמן [ו׳ ע״א] דלא אמרינן חשיד אממונא וכו׳ הוי רק מדרבנן, ואע״פ שהביאו התוס׳ ב׳ ראיות שמדאו׳ לא קיי״ל דחשיד אממונא וכו׳ מ״מ בראיות אלו יתכן דאע״ג שגנב בתחילה בעי להודות אך מכיון שלא הוי ליה זוזי משתמיט.

**ודבר** זה מדוקדק בדברי רש״י לקמן [ו׳ ע״א] בהא דאמר ר״נ דמשבעינן ליה ג׳ שבועות, והקשתה הגמ׳ דנימא מיגו דחשיד וכו׳, ותירצה דלא אמרינן הכי, וביאר רש״י דתירוץ הגמ׳ הוא גבי השבועה דאינה ברשותו שהיא שבועה דרבנן, חזינן מהא דכל

מה דלא אמרינן חשיד אממונא וכו׳ הוי רק בשבועה דרבנן אך בשבועה דאו׳ אמרינן חשיד אממונא וכו׳.

**ד.** אמנם דבראשונים ילפו דלא כרש״י, אלא דכוונת הגמ׳ היא דאם חזקה אין אדם מעיז פניו וכו׳ אמאי משבעינן ליה הא אינו מעיז פניו [ואע״פ שהודה בחצי וכפר בחצי], ולהכי תירצה הגמ׳ דבכופר הכל הוי העזה אך במודה במקצת חשיב השתמטות.

**ה.** ובתוס׳ דידן ביארו כדאיתא בראשונים, אך ביארו דהוי מטעם מיגו, וביאר המהרש״א דהתוס׳ אזלו לשיטתם בע״א בסוד״ה ״מפני״ דהא כתבו ד״מכי הוא זה״ ילפינן גזה״כ לחייב רק במודה במקצת ולא בכופר הכל ומשו״ה לא כתבו דהוי מטעם חזקה.

**וצ״ע** דהא כל מה דהוי גזה״כ הוא משום בנו דבו לא שייך חזקה אולם כל היכא דלא הוי בנו שייכא.

**וע״כ** דצ״ל דאזלו לשיטתם כמהרש״א ומאידך גיסא דלא כמהרש״א דהא איכא לן גווני דשייך בהו חזקה.

**ו.** ונראה דמה שלא ביאר רש״י כדביארו הראשונים, הוא דרש״י אזיל לשיטתו כדלעיל וממילא לא מצי לאיפטר משבועה דהא לא שייך הכא למימר דהוי כמשיב אבידה, ולהכי ביאר רש״י דקושיית הגמ׳ היא דאמאי נאמן נימא מיגו דחשיד אממונא וכו׳.

**ז.** והקשו התוס׳ דגם בכופר הכל אשתמוטי קא משתמיט וממילא דנימא מיגו, ותירצו דבכופר הכל ליכא מיגו דהא מעיז טפי ממודה במקצת.

**נפ״ק** לן דסבר רש״י דבאמת חייב שבועה אף מדאו׳ אולם מכיוון שחשיד אממונא וכו׳ לא משבעינן אך אחר שהוקל בעיניהם לא אמרינן חשיד אממונא וכו׳ וממילא דישבע ומשא״כ התוס׳ דפליגי סברי דאף מדאו׳ לא אמרינן חשיד אממונא וכו׳ משום דאישתמוטי קא משתמיט.

**ח.** ובגמ׳ איתא דמה שבעינן לק״ו הוא למימר דגם בהעדאת עדים נשבע מק״ו וכו׳, וביארו רש״י ותוס׳ דבהעדאת עדים שהוי כופר בכל נימא מיגו דחשיד אממונא וכו׳ וממילא נשביענו קמ״ל ק״ו (ומה פיו שאין מחייבו ממון מחייבו שבועה עדים שמחייבים אותו ממון אינו דין שיחייבוהו שבועה).

**ולכאו׳** דלביאור רש״י ותוס׳ תמיהה דמאי אהני לן ק״ו לחייבו שבועה סו״ס נעשה חשוד אממונא וממילא אף אשבועתא.

**ובנחל"ד** כתב לבאר דק"ו הוי מידה בתורה ואע"פ שנעשה חשוד אממון מ"מ ילפינן דעדים מחייבים שבועה וסגי לן אף במעט שמשתמט בכדי שלא יהא חשוד אממון.

**אולם** דבביה"ל כתב לבאר בשם בנו [ביה"ל ח"ג, סי' לז, אות ו'] דמעיקרא שנאמר בתורה "אשר יאמר כי הוא זה" נאמר דווקא במודה במקצת ולא בהעדאת עדים וכל מה שמתחייב בהעדאת עדים הוי מק"ו אך לאחר שהוקל בעיניהם וחשיד אממונא לא חשיד אשבועתא ילפינן חיוב שבועה מהפסוק מחמת הק"ו.

**ט.** ולמשנ"ת בדברי הביה"ל נראה דילה"ק דהא אי נימא שהוי פרשה אחת הדרא קושיא לדוכתא דשוב מאי אהני לן ק"ו לחייבו שבועה הא סו"ס נעשה חשוד אממון, וצ"ע.

**י.** עוד יל"ע דהא קי"ל דמתוך שאיל"מ וא"כ לולי הק"ו דאמרינן חשיד אממונא חשיד אשבועתא נימא דישלם מחמת הדין הנ"ל.

**והנראה** בזה דסבר רש"י שכל היכא שהוי חשוד אממונא ממילא לא חל עליו חיוב שבועה וא"כ לא מצינן למימר להאי דינא דאיל"מ הכא ומשא"כ דלראשונים דפליגי אדרש"י ס"ל שחל עליו חיוב שבועה ומה דלא אמרינן להאי דינא דאיל"מ הוא משום שחשוד אממון וממילא חשוד אשבועתא, ודוק.

**יא.** ובראשונים נתבאר דקושיית הגמ' היא דאמאי כשיש העדאת עדים משתעינן ליה הא לא שייכא לטעמא דמשתמיט ועוד דאין אדם מעיז פניו וממילא דיהא נאמן.

**והקשו** דאמאי יהיה נאמן הא הוחזק כפרן בפני העדים.

**וביארו** דמכיוון שחזקה זו הויא טענה חזקה הוו"א דמה שכפר לא הוי מחמת שמשקר אלא מחמת שחשב הנתבע שמשטה בו התובע ולזה קמ"ל ק"ו דאע"פ שיש לו חזקה מצו העדים לחייבו שבועה.

**יב.** ולכאו' דהדברים מרפסן איגרי דהא הקשו הראשונים בשיטת רש"י דאמאי מצו העדים להשביעו הא סו"ס איכא חזקה דאין אדם מעיז וכו', ולנתבאר בדברי הראשונים תקשי כדהקשו בשיטת רש"י דאע"פ שקמ"ל ק"ו דמצו העדים להשביעו מ"מ קי"ל דאין אדם מעיז וכו', וצ"ע.

**יג.** ובהמשך דברי הגמ' אשכחן דהקשתה על האי ק"ו "ופיו אין מחייבו ממון והא הודאת בע"ד כמאה עדים דמי", וצ"ע דאם קי"ל הכי מאי קס"ד דהגמ'.

**ואפשר** לתרץ עפמש״כ הקצה״ח [סי׳ ל״ד סק״ד] בשם המהריב״ל להקשות דהיאך מצי אדם לחייב עצמו הא הוי נוגע בעדות וקי״ל דקרוב פסול לעדות אף כשהיה לרעתו.

**ותירץ** המהריב״ל דמה שנאמן אינו מחמת נאמנות אלא מחמת דין הודיתא.

**והקשה** ע״ז הקצה״ח דאי הכי אמאי מתחייב שבועה הא מה שמשלם לתובע אינו בתורת נאמנות אלא בתורת מתנה.

**ולפ״ז** אפשר דס״ד כמהריב״ל דהוי בתורת מתנה ולזה קמ״ל כקצה״ח דהוי בתורת נאמנות.

**וצ״ל** דסבר המהריב״ל דמכיוון שיש כאן הודאה מתחייב שבועה ע״י הודאתו ולא בעינן לנאמנות.

## סימן כא

# בדין חיוב קנס ע״י פיו [ג׳ ע״ב]

**א.** בגמ׳ אשכחן דבעינן למילף חיוב שבועה ע״י עדים מק״ו והוא ״ומה פיו שאין מחייבו קנס מחייבו שבועה עדים שמחייבין אותו קנס אינו דין שמחייבין אותו שבועה״.

**נפיק** לן דפיו קייל טפי מעדים דהא אין מחייבו קנס.

**ב.** ובראשונים אשכחן [טור, סמ״ע, רמב״ן ועוד] דכאשר הודה אדם חוץ לב״ד לא הוי הודאה הפוטרת אך מ״מ מאמינין ליה לחייבו אף כשאין עדים. ובספר קצה״ח [סי׳ א׳ סק״ו] הביא ראשונים אלו והקשה דלפ״ז מה שפיו אין מחייבו קנס לא הוי מחמת חוסר נאמנות אלא מחמת פטור שפטרתו התורה וא״כ אמאי אשכחן בגמ׳ שהוי חיסרון במה שאינו מחייב קנס.

**ועוד** דבמרובה [ב״ק ע״ד ע״ב] תנן ״ומעשה בר״ג שסימא את עין טבי עבדו והיה שמח שמחה גדולה, מצאו לר׳ יהושע אמר לו אי אתה יודע שטבי עבדי יצא לחירות, א״ל למה, א״ל שסימתי את עינו, א״ל אין בדבריך כלום שכבר אין לו עדים, הא יש לו עדים חייב״ וכו׳, ולנתבאר בדברי הראשונים דלעיל תמיהה מילתא טובא דהא סברי דמחוץ לב״ד נמי איכא נאמנות [לחייבו] וא״כ אמאי לא נשתחרר עבדיה דר״ג.

**ג.** ולהכי מסיק הקצה״ח דא״א לחייבו ע״י פיו.

**וקשה** דהא קי״ל דהודאת בע״ד כמאה עדים דמי [כדלעיל] וא״כ אמאי לא התחייב ע״פ עצמו.

**וביבמות** [כ״ה ע״א] תנן ״דאין אדם משים עצמו רשע״, וביאר רש״י דמה דלא אמרינן הודאת בע״ד כמאה עדים דמי הוא דכל מה שקי״ל הכי הוי רק בממונא אך בקנס ובמלקות וכו׳ לאו.

**ד.** ובנתיה״מ [סי׳ ש״נ] הביא לפלוגתא דרב ושמואל גבי הודה בקנס ואח״כ באו עדים דרב ס״ל דפטור ומשא״כ שמואל ס״ל דחייב, ובפשטות ביאור מחלוקתם הוא דנחלקו בגדר הגזה״כ דהאם ההודאה מחילה חלות פטור וא״כ שוב אין כוח בידי העדים לחייבו או דאין כוח ביד

הב״ד לחייבו אולם כשיגיעו עדים ויעידו דאז כבר הוברר לב״ד מצו הב״ד לחייבו. דרב ס״ל כצד קמא ומשא״כ לשמואל סבירא כצד בתרא, ודוק.

**ולכאו׳** דתקשי דא״כ אמאי בעי רב להאי קרא ד״אשר ירשיעון - פרט למרשיע את עצמו״ הא אם ס״ל דפטור אף כשבאו עדים סגי לן בפסוק ״דאם המצא תמצא״ וכו׳.

**וביאר** הנתיה״מ דס״ל לרב דבגזה״כ דפרט למרשיע את עצמו נאמר דגם בהודאה המחייבת לא מאמינינן ליה, ולהכי כתב רש״י בסוגיין דפטורא דמודה בקנס ילפינן מקראי, וממילא דא״ש אמאי פיו אין מחייבו קנס דהא לא הוי הודאה הפוטרת ומאידך גיסא לא הוי הודאה המחייבת.

**ה.** איברא דכל הנתבאר א״ש אך ורק לביאור הנתיה״מ אליבא דרב אולם לשיטת הראשונים דלעיל תמיהה מילתא טובא.

**ובאמת** נראה לבאר בזה דליכא להאי דינא דהודאת בע״ד בקנס והוא מחמת הפסוק ד״אשר ירשיעון״ ומה שמתחייב כאשר מודה חוץ לב״ד אינו מדין הודאת בע״ד אלא מהלכות טוען ונטען [והראיה מהא דאמרינן ברי ושמא ברי עדיף].

**ולפ״ז** אע״ג דלא אמרינן להאי דינא דהודאת בע״ד וכו׳ בקנס מ״מ מחייבינן ליה מחמת טענתו, וממילא דגמ׳ דידן א״ש דמש״כ הגמ׳ דאין פיו מחייבו קנס הוא דבאמת אין כוח הדעתו היא המחייבתו אלא טענתו היא שמחייבתו, ולהכי פיו קייל טפי מהעדאת עדים, ומה דחזינן גבי טבי שלא יצא לחירות הוא משום דטבי לא תבעו כלל לר״ג ולהכי לא משחררינן ליה דא״א שיזכה בדין ללא טענה.

**ו.** אלא שכל דברינו לא הוו אליבא דהתוס׳, דהנה ידועה שיטת התוס׳ בריש פרק שור שנגח את הפרה [ ב״ק, מ״ו ע״א, ד״ה ואפילו] דגם בקנס אמרינן להאי דינא דהודאת בע״ד וכו׳, וצ״ע.

## סימן כב

# בדין חיוב קורבן ע״י פיו והמסתעף גבי אשם [ג׳ ע״ב]

**א.** בגמ׳ אשכחן דבעינן למיפרך להאי ק״ו דעדים מחייבין שבועה, ד״מה לפיו שכן מחייבו קורבן תאמר בעדים שאין מחייבין אותו קורבן״.

**וביאר** רש״י דכתיב ״והתודה את אשר חטא״ וממילא חזינן דפיו אין מחייבו קורבן.

**ולכאו׳** דתקשי דאי נימא דאיירינן בגוונא שבא אחד ואמר אכלתי חלב ואתו עדים ואמרי אכלת שומן היאך מצי פיו לחייבו קורבן הא עדים נאמנים בכל התורה דכתיב ״על פי שניים עדים״ וכו׳.

[**ובעינן** למימר הכי דהא כשפרכה הגמ׳ ״מה לפיו״ וכו׳ משמע שפיו חמיר טפי מעדים].

**ב.** ולהכי כתבו התוס׳ [בד״ה ״מה״ וכו׳] דמכוח סוגיא דידן בעינן למימר דפיו נאמן לחייב עצמו קורבן אף כשמכחישים אותו עדים, והטעם דאמרינן הכא דפיו נאמן אף כשמכחישים אותו עדים הוא כדאיתא בכריתות [דף י״ב ע״א] דנאמן אדם על עצמו יותר ממאה איש.

(**ובגמ׳** שם איתא עוד טעם והוא דהוי ליה מיגו דאי בעי אמר מזיד הייתי וכו׳. ובהא יל״ע דהא מיגו במקום עדים לא אמרינן, וכדהקשו התוס׳ בסוגיין בד״ה ״מה אם ירצה לומר מזיד הייתי״, ולכאו׳ דתקשי דהא הוי מיגו במקום עדים, וביארו בתוס׳ דלא הוי מיגו אלא דאנן מפרשינן לדיבוריה).

**וצ״ל** דנאמנות אדם על עצמו הויא מחמת הגזה״כ ד״או הודע אליו חטאתו, ולא שיודיעוהו אחרים״.

**ג.** ובראשונים [רמב״ן, ריטב״א, רשב״א ור״ן] הקשו כדהקשו התוס׳ דהא כל מה דפיו מחייבו קורבן הוא רק היכא דאין מכחישין אותו העדים אך כל היכא דמכחישין אותו אמאי יהא נאמן. ובחידושי הרשב״א [במהלכו השני] ביאר דבאמת כל מה שפיו מחייבו קורבן הוא דווקא כשאין עדים כנגדו, ומ״מ בעי הגמ׳ למיפרך דפיו חמיר טפי מעדים דכל מה שעדים מצו לחייבו קורבן הוא רק היכא דשתיק [דאז נאמן מדין שתיקה כהודאה] או דהודה ומשא״כ דפיו

מחייבו קורבן אע״ג דלית ליה סיוע ע״י ד״א.

**ולכאו׳** דתקשי דכשטעין איני יודע דאז לא שתיק ולא הודה קיי״ל דאפ״ה מחייבו ליה העדים קורבן [כדאיתא ביבמות פ״ז ע״ב, ובכריתות י״ב ע״א]. וביארו בזה האחרונים דפליגי הראשונים אשיטת תוס׳ וסברו דעדים נאמנים טפי מפיו ומה דחזינן בכריתות דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש הוא דבגזה״כ ד״או הודע אליו חטאתו״ וכו׳ נאמר תנאי דאדם יכול להביא קורבן רק בגוונא שקים ליה בבירור שחייב חטאת ולהכי פטרוהו חכמים מקורבן [ודלא כתוס׳ דהפטור הוא מטעם נאמנות] ומשא״כ כשאינו יודע מאמינין לעדים דבשעה שאומר איני יודע או ששותק עבדו העדים ידיעה לב״ד.

**ומ״מ** חזינן מהא דפיו חמיר טפי מעדים דהא כשאינו יודע שחייב אינו מביא קורבן.

**ד.** ולנתבאר בעינן למימר ד-ב׳ הלישנות בכריתות פליגי הכי דמאחר שאומרים העדים שאכל שומן לא חשב כלל שהכחיש את העדים.

**ובהא** פליגי דהלשנ״ק סבר דהכחשת פיו הוי הכחשה חזקה דהא הוי מידי דכפרה [וכל איניש בעי שהתכפר לו] אך הלשנ״ב סבר דרק כשיש לו מיגו מאמינינן להכחשתו.

**ונפק״מ** היכא דלית ליה כפרה, ודוק. ולהכי סברי רבנן ״מה אם ירצה לומר מזיד הייתי״ אולם דבלאו הכי אמר להם ר״מ דהכחשה זו אינה נחשבת להכחשה.

**ה.** איברא דדברים אלו דחוקים דסו״ס החיוב הוא מכוח ידיעתו וא״כ מה מהני לן דר׳ חייא כר״מ ס״ל.

**וע״כ** דצ״ל דכיון שבכ״א מחייבין אותו העדים ואין יכול להכחיש את אותה עדות אמרינן דפיו קייל טפי מהעדאת עדים.

**ו.** אלא דעדיין ילה״ק דהיאך אמרינן דנאמן יותר מהעדים וממילא דמקריב קורבן הא אין הכהנים יסמכו על דיבורו וא״כ אינם יקריבו לו את קורבנו דהא הוי ספק חולין בעזרה.

**ובשמ״ק** הקשה הכי ותריץ בשם הר״פ דבגוונא שבעל הקורבן הוי כהן מקריב ואין אחיו הכהנים מוחין בידו.

**א״נ** דמצו הכהנים להאמין לו משום דהתורה נתנה לו נאמנות יותר ממאה איש.

**ובחידושי** הגר"ח תריץ דהיכא שאמרו לו העדים אכלת והוא משיבם לא אכלתי ולמחרת אמרו לו העדים לא אכלת והוא אמר אכלתי דבכה"ג מחוייבים הכהנים להקריב לו משום דממ"נ מתחייב קורבן, ודוק.

**ז.** ובדברי רש"י צ"ל דלא פליג אשיטת תוס', בהא דכתב בד"ה "והוא אומר לא אכלתי" דהוי פטור מטעם מיגו, וביאור דבריו הוא שאמרו רבנן לר"מ דבשלמא לדברינו פטור משום דאדם נאמן ע"ע יותר ממאה איש אך לשיטתך דחייב מה אם ירצה לומר מזיד הייתי וע"ז כתב רש"י דהוי מיגו וא"כ לא הוי "או הודע אליו חטאתו".

**אלא** דדחיקא לן מילתא טובא דהא בפשטות דבריו דרש"י ליתא לפירוש זה דהא כשכתב דהוי מיגו כתב זאת בדברי רבנן [בד"ה "והוא אומר לא אכלתי" - פטור וכו'], ואי נימא הכי צ"ב אמאי פליג רש"י אשיטת תוס' ומייתי ללשנ"ב דכריתות, אך אי נימא דסבר רש"י כנתבאר בשיטת הראשונים לא תקשי כלל.

**ח.** ובד"ה "מה אם ירצה" וכו', הקשו התוס' היאך נאמן לומר מזיד הייתי הא אין אדם משים עצמו רשע.

**ובאמת** דכל קושיא זאת קשה רק אליבא דשיטת תוס' דסברי שאנו מקבלים את דבריו בתורת נאמנות ולהכי אינו נאמן לומר מזיד הייתי, אך למשנ"ת בשיטת הראשונים לא תקשי כלל דהא אין אנו מקבלים את דבריו בתורת נאמנות, ופשוט.

**ולהכי** תירצו התוס' די"ל דאין נאמן לפסול עצמו אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה, ודוק.

**ט.** ולאחר דאתינן להכי אתא הגמ' למיפרך ד"מה לפיו שכן מחייבו אשם תאמר בעדים שאין מחייבין אותו אשם", ותירצה הגמ' "אשם היינו קורבן" וממילא דלר' חייא דס"ל כר"מ מחייב אף באשם.

**ולכאו'** למשנ"ת לעיל בדברי רש"י דלרבנן פטור הנתבע משום דיש לו מיגו [דאי בעי טעין מזיד הייתי] תקשי דאמאי פטור הא קי"ל דבגזילה מתחייב קורבן אשם אע"ג דהוי מזיד וא"כ תו לא הוי ליה מיגו.

**ואי** נימא כנתבאר לעיל דרש"י ס"ל כשיטת התוס' לא תקשי דהא קיימא להו דפיו נאמן כמאה איש ודלא כלשנ"ב.

**י.** ובתוס' [ד"ה "אשם היינו קורבן"] הקשו דהנה תנן בשבועות [מ"ט ע"א] "היכן שורי נגנב משביעך אני

ואמר אמן והעדים מעידים אותו שאכלו משלם כפל, הודה מעצמו משלם קרן חומש ואשם" משמע דע"י עדים אינו מתחייב בחומש ואשם וכמו"כ תנן הכי בפרק הגוזל קמא [בבא קמא, קו' ע"ב] והתם מעמידה הגמ' כר"מ.

**ותירצו** התוס' דסוגייא דהכא ס"ל כר"מ דעדים מחייבין אותו אשם, אומנם ס"ל דסוגיא דפרק הגוזל לא ס"ל כר"מ אלא כר"ש דאירי כשאכלו טריפה, ומשא"כ דסוגיא דשבועות ס"ל דבאשם דכתיב "והתודה" דבעינן דווקא לוידויו תו לא מצו עדים לחייבו אשם דהא לא התודה ולהכי לא אמרינן דאשם היינו קורבן, אך בגמ' דידן תירצה דאעפ"כ ס"ל לר"מ דאשם היינו קורבן.

**והביאור** בזה דכיוון דס"ל לר"מ להאי ק"ו דעדים חמירי טפי מפיו ע"כ דאע"ג דכתיב באשם "והתודה" מ"מ מצו העדים לחייבו קורבן ואע"פ דלא נתוודה.

**ובאו"ש** פ"ז מגזילה ואבידה ה"ח רצה ליישב דכוונת התוס' היא דבסוגיין איירי הגמ' בגוונא שאומרים לו העדים שנתחייב בב"ד והודה [לאחר שכיחש ונשבע] וממילא דיש כאן "והתודה", ולפ"ז לרבנן שפיו נאמן יותר ממאה עדים לא מחייבינן ליה ומשא"כ לר"מ דעדים חמירי טפי מפיו גם באשם מצו העדים לחייבו [ובאמת דכל יישוב זה לא הוי אלא כלשנ"ק דכריתות, דכך קיים להו התוס'].

## סימן כג

# בסוגיא דר׳ חייא בתרייתא [ד׳ ע״א]

**א.** איתא בגמ׳ ״דאמר ר׳ חייא מנה לי בידך והלה אומר אין לי בידי אלא נ׳ זוז והילכך חייב ... ורב ששת אמר הילך פטור, מ״ט, כיון דאמר ליה הילך, הני זוזי דקא מודי בגוויהו כמאן דנקיט ליה מלוה דמי באינך חמישים הא לא מידי הלכך ליכא ודאת מקצת הטענה״ וכו׳.

**ב.** ובגמ׳ חזינן דהקשתה לרב ששת ממתני׳, ותירצה דסבר רב ששת דשבועת מתני׳ הויא תקנ״ח, והקשתה הגמ׳ ואידך.

**ולכאו׳** דיל״ע אמאי מקשה הגמ׳ אליבא דר׳ חייא ואידך הא פשיטא לן דסבר דשבועה דמתני׳ הויא דאו׳ דהא כל מה דהקשתה הגמ׳ הוא רק אליבא דר׳ ששת.

**והנראה** בזה דלהכי פרש״י בד״ה ״ותנא תונא״ דתנא תונא הוי כהא דתני ר׳ חייא קמייתא, דסברה הגמ׳ דלא דחינן להא דר״ח קמייתא אך שהוקשה לגמ׳ בסברת ר״ש ממתני׳ ודחתה להא דר״ח קמייתא בעי ״ואידך״, ודוק.

**ג.** וצ״ל דר״ח ור״ש פלגו בגדר התקנ״ח, דר״ש סבר דמכיוון שחיישינן שמא יהא כא״ו הולך ותוקף וכו׳ עבדו רבנן תקנתא אך דלר״ח ס״ל דכיוון דדמי למודה במקצת דהא לכ״א יש מעליותא דאנן סהדי וגריעותא דאנן סהדי [דהא לכ״א מהם יש אנן סהדי] משביעינן ליה כמודה במקצת ומדרבנן.

**ובתום׳** [ד״ה ״ותנא תונא״] כתבו דכוונת הגמ׳ היא שמתחייב שבועת מודה במקצת מחמת הודאתו [ודלא כהעדאת עדים] דמכיוון שהביאה הגמ׳ להאי ד״אנן סהדי״ ע״כ שהילך חייב מתקנ״ח, ולהכי הקשתה הגמ׳ אליבא דר״ש דס״ל דפטור, ולזה תירצה דסבר ר״ש במתני׳ דתקנ״ח הוי, והקשתה ואידך, ותירצה דאין תקנ״ח היא אך כעין דאו׳ תקון.

**ד.** אולם דדברי התוס׳ מרפסן איגרי דהא כשטעין ״כולה שלי״ לא מודה לו כלל וא״כ היכי מצינן למימר דהוי הודאה.

**ובראשונים** [רמב״ן, רשב״א ור״ן] איתא דכשטעין ״כולה

שלי״ כנגד הטוען ״כולה שלי״ לא מצי למימר ע״מ שבחזקת חבירו שהוי שלו דהא אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא וא״כ כשטען ״כולה שלי״ חשיב ככופר בחציה והוי כמודה במקצת.

**ולפ״ז** אפשר דלהכי כתבו התוס׳ בכוונת הגמ׳ שמתחייב שבועת מודה במקצת מחמת הודאתו.

**ואפשר** דלראשונים א״ש דמתני׳ איירי בהודאה ולא בהעדאת עדים דהא לעיל ביארו דבהעדאת עדים שהוי כופר הכל אית ליה חזקה דאמר אמת דהא ״העיז פניו״ אך במתני׳ לית ליה חזקה ״דאין אדם מעיז״ וכו׳ דהא אשתמוטי.

**וה״ה** בשיטת התוס׳ דנימא הכי משום דלא הוי כפירה וא״כ מצינן למימר דמשתמיט וממילא דלא אמרינן חשיד אממונא וכו׳.

[**ודבר** זה רמוז בדברי הגמ׳ שאמרה דתנא תונא אאידך דר״ח איתמר, והביאור בזה משום דלא שייך להאי דהעדאת עדים, וכדביארנו, ודוק].

**ה.** אך דהרז״ה פליג על כל הנתבאר לעיל [הגהות בעל המאור, בדפי הרי״ף] וס״ל דהילך הוא דבר העומד לפירעון, ובהא פליגי, דר״ח סבר דהילך לא פוטר משבועה ומשא״כ דר״ש סביר דהילך פוטר משבועה, ומתנא תונא ד״שנים אוחזין ... אנן סהדי״ וכו׳ חזינן דדבר העומד לחלוקה לאו כחלוק דמי וכדר״ח. והנה יל״ע בדבריו דמאי מהני לן דהוי עומד לחלוקה.

**ואשר** יראה לומר בזה הוא דאע״פ שהוי מחוסר חלוקה מ״מ אי נימא שהילך חשיב פירעון כר״ש אמאי במתני׳ שעומד לחלוקה ודמי להילך אמרינן ד״אנן סהדי דמאי דתפיס האי דידיה הוא״, ולזה תירצה וכו׳.

**ו.** ובביאור הילך כתב רש״י ״לא הוצאתים והם שלך בכל מקום שהם״, ובהגהת אשר״י ביאר דלא הוי הילך אלא כאשר נתן לו את אותם מעות עצמם ואם לאו לא הוי הילך, ולהכי ביאר רש״י ״לא הוצאתים״ דרק בכה״ג הוי הילך.

**ולכאו׳** דתקשי דהא קי״ל דמלווה להוצאה ניתנה וא״כ היאך יכול לתת לו את אותם מעות עצמם [ודלא כפיקדון]. ותירץ הריטב״א דאה״נ ומש״כ רש״י הוי רק בפיקדון.

**ובקצה״ח** [סי׳ קצ״ח סק״ה] כתב דהיכא שאמר המפקיד לך וטול את שלך מהני משום דהמפקיד הולך לבית הנפקד [וכדפרש״י], אולם דבנתיה״מ [סי׳ פ״ו סק״א] פליג ע״ז.

**ועדיין** קיימת ועומדת קושיין דמלווה להוצאה ניתנה דהא אשכחן להדיא בסוגיין דאיירינן במלווה כדתנן "כמאן דנקיט ליה מלווה עלייהו".

**ז.** ובסוגיא דמלווה להוצאה ניתנה [קידושין מ"ז ע"ב] ביאר רש"י דלמ"ד מלווה לאו להוצאה ניתנה ס"ל דצריך להעמידם בעסקי כדי שיוכל לתובעו בכל עת אך למאן דס"ל דמלווה להוצאה ניתנה הלווה רשאי להוציאו בהוצאה, וא"כ מש"כ רש"י שהלווה "רשאי" הוא שאע"פ שלהוצאה ניתנה מ"מ לא הוי שלו אלא שרק "רשאי". [ומה דחזינן התם שאף למ"ד להוצאה ניתנה לא מצי לקדש באותם המעות הוא מכיוון דרשאי להוציאם תו לא הוי דבר חדש כדי להתקדש בהם].

**ואם** כנים דברינו א"ש סוגיין אליבא דרש"י דאע"פ שמלווה להוצאה ניתנה מ"מ אין המעות שלו אלא שרק רשאי להוציאם וכל היכא שלא הוציאם חזינן להו כפיקדון והוו ברשות הבעלים.

**ח.** ובפנ"י פליג על הנתבאר אליבא דרש"י וכתב דכוונת רש"י היא דלר"ש אף כאשר יאמר לו "הם שלך בכל מקום שהם" מהני דהא עומד לפירעון אך ר"ח פליג וס"ל דלא מהני [וכנתבאר לעיל בדברי הרז"ה].

**איברא** דבהגהות הב"ח כתב בהגהה על ההגהות אשר"י הנ"ל וס"ל דבכל גווני פליגי ר"ח ור"ש אי מהני להחזירם או לאו [ותמה עליו דהא ס"ל לרש"י דכופר הכל בפיקדון חייב שבועה].

**ט.** ולאחר דאתינן להכי בעינן לעיין מאי נפק"מ אי הוי אותם המעות או לאו. ובסוגיין אשכחן דסברת הפטור [אליבא דר"ש] בהילך הוא דבחמישים זוז שנתן חשיבי בידי התובע וא"כ תו לא חשיב התובע תובע דהא בחמישים השניים שטען ליכא הודאה כלל וממילא הוי כופר בכל [ואע"פ דהי רגליים לדבר ומחזי כמשקר מ"מ לא אכפ"ל כלל], וקיי"ל דאם קדמה הודאה לתביעה לא מהני תביעת התובע, משום דחסר בתביעה דכיום באה התביעה מחמת ההודאה, אך הכא שנסתלקה התביעה ע"י שאומר הילך פליגי ר"ח ור"ש. ובחידושי רע"א הקשה מהא דתנן במתני' "זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה שלי זה ישבע ... וזה ישבע" וכו' ומשמע דהוי שבועה דרבנן וצ"ע דהא לר"ח דס"ל דהילך חייב משום דהוי מודה במקצת נשביע לאומר חציה שלי שבועה דאו' דהא הוי מודה במקצת

במה דטוען חציה שלי [דממילא מודה לאידך בחצי השני].

**וביאר** בזה הגר"ח הלוי סאלאווייציק דהכא גם ר"ח ס"ל דהילך פטור דהא מה שמוחזק השני בטלית הוי החצי שלו וא"כ נסתלקה התביעה ולא הוי כמודה במקצת וככופר הכל ולהכי אין נשבע שבועה דאו'.

**ולפ"ז** אפשר למימר דדברי ההגהות אשר"י אתו שפיר דדווקא במלווה שלא הוציאו או בפיקדון שייך למימר הילך דהא כאשר משלם במעות אחרות לא הוי סילוק התביעה ולהכי כתב רש"י "לא הוצאתים והם שלך בכל מקום שהם" דבכה"ג אין כלל תביעה דהא הוי של התובע.

**י.** אולם דבקצה"ח [סי' "ז סק"ה] ביאר דהכא כשאומר הילך נסתלקה הודאתו [ולא תביעתו כדביאר הגרח"ס] דהא קיי"ל דסמכה התורה על הודאתו [כדביאר רש"י בקידושין ס"ה ע"ב] אך בהילך שמשלם מיד לאחר שתבעהו נסתלקה הודאתו וממילא דלא מצינן למסמך על הודאתו ולחייבו.

**ולפ"ז** דצ"ל בשיטת רש"י דס"ל "לא הוצאתים והם שלך בכל מקום" דממילא נסתלקה הודאתו.

**יא.** ואפשר דנפק"מ בשני המהלכים שנתבארו לעיל:

**דהא** בשבועות [דף ל"ט] קיי"ל דשבועת מודה במקצת אינה אלא בשתי כסף אך בגוונא שהודה רק בעשרים פרוטות [מתוך שישים וארבע] ועל עשר פרוטות אמר הילך דבנידון זה שייך מודה במקצת דהא חייב לשלם עוד עשרה פרוטות אך מאידך גיסא כאשר שילם נסתלקה התביעה דהא אין טענה של שתי כסף, וא"כ למשנ"ת במהלך הראשון דהפטור דהילך הוא מחמת התביעה אינו מחוייב דהא אינו בר תביעה אך למשנ"ת במהלך השני דהפטור הוא מחמת דנסתלקה הודאתו בכה"ג דיש הודאה המחייבת מחוייב ואע"פ דאין שתי כסף.

**עוד** אפשר לומר בזה דנפק"מ בהילך דבהעדאת עדים דאי נימא כמהלך הראשון דנסתלקה תביעתו לא מצינן לחייב דהא אין תביעה אך אי נימא כמהלך השני דנסתלקה הודאתו תו מצינן לחייב ליה דהא לא בעינן להודאה המחייבת משום דיש העדאת עדים, ודו"ק.

**יב.** ובחידושי הר"ן הביא להאי מתני' [בשבועות] "והשביעית משמטת את השבועה" ובגמ' שם אמר רב גידל

אמר רב דכתיב "וזה דבר השמיטה" - אפי' דיבור משמטת, ועוד תנינא התם דמלווה כפרנית אינה משמטת דכתיב "לא יגוש", וחידש הר"ן דכל ממון שכפר בו קודם השביעית אין משמטתו השביעית.

**ויל"ע** דא"כ אמאי משמטת שביעית לשבועה הא קיי"ל דמלווה כפרנית אינה משמטת, ותירץ דאה"נ שאינה משמטת את החמישים דהכפירה אך בחמישים שהודה ונתחייב משמטת שביעית וא"כ כיוון דשמטה שביעית להנך הודאה ליכא שבועה דאו' על המקצת.

[**ולפ"ז** חזינן מדבריו דהר"ן כדברי הקצה"ח הנ"ל דהיכא דליכא חיוב מכוח ההודאה א"א לחייבו שבועה]. ותמה ע"ז המנח"ח [סי' תע"ז, אות י"ג] דבשלמא בהילך אמרינן דלא חל עליו חיוב מכוח ההודאה אך הכא שכבר היתה הודאה המחייבת א"כ אמאי מתבטלת הודאתו.

**וצ"ל** דיש לחלק בין פירעון לשמיטה דשמיטה גורמת שהסתלק החוב מעיקרא אך בפירעון לא סילק לחוב אלא פרעו ולהכי לא תהני הודאתו. ובחידושי הגר"ח הלוי [פ"ט משמיטה ויובלות ה"ו] כתב ליישב בע"א דהנה הוקשה לר"ן דמצי התובע לתובעו לאחר השמיטה שישבע לו שבועה דאו' דאכתי קיים החיוב, ולהכי תירץ הר"ן דמכיוון ששמטה שביעית להודאתו תו לא מצינן לחייבו.

## סימן כד

# בדין שבועה על כפירת שיעבוד קרקעות [ד׳ ע״ב]

**א.** הנה אשכחן בגמ׳ דבעי למיפרך אליבא דר״ח דפליג אר״ש וס״ל דהילך חייב שבועה, ממתני׳ ד״סלעים דינרים מלווה אומר חמש ולווה אומר שלוש, ר׳ שמעון בן אלעזר אומר הואיל והודה מקצת הטענה ישבע ר׳ עקיבא אומר אינו אלא כמשיב אבידה ופטור [ובגיטין ביארו התוס׳ דהוי מיגו], טעמא דאמר שלוש הא שתיים פטור, והאי שטר דקמודי ביה הילך הוא [וביאר רש״י דהוי הילך מכיוון שכל הודאתו כתובה בשטר וממילא הקרקעות משועבדים והוי הילך אך כשטעין שלוש הוי השלשי מלווה ע״פ, והביאור בזה דהשטר יוצר קניין שיעבוד והוי שיעבודו בידו וממילא חזינן כאילו הוו הקרקעות בידו ולהכי ילפה הגמ׳ דחשיב הילך, ואזיל רש״י לשיטתו דלעיל ״הילך והם שלך בכל מקום שהם״, אך דר״ח פליג וס״ל דמכיוון דתו לא עבדינן גוביינא לא הוי הילך] וש״מ הילך פטור, לא לעולם אימא לך שתיים חייב והאי דקתני שלוש לאפוקי מדר׳ עקיבא דאמר משיב אבידה הוי ופטור קמיל דמודה מקצת הטענה הוי חייב״ וכו׳.

**ב.** ולעיל בע״א הקשו התוס׳ [בד״ה וש״מ דהילך פטור] דכשיאמר הלווה שלוש יהא נאמן במיגו דאי בעי אמרתי שתיים דהוי הילך וממילא דפטור, ותירצו דכייון דטוען שתיים ממילא הוי הילך וכופר הכל וכיוון דקי״ל דאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו לא מצי טעין הכי וכו׳.

**והאמת** היא דאפשר להקשות בקושיית התוס׳ דכל מודה במקצת נפטריה במיגו דאי בעי טעין חייבינא לך רק חמישים והילך.

**אלא** דמה דלא אמרינן הכי הוא דבאמת אם היה לו מעות ודאי דהיה אומר הילך ודלא כמיגו דמה לי לשקר דהתם מה שלא אמר מיגו הוא משום דאינו משקר.

**ובאמת** מה שהילך הוי כופר הכל הוא מציאות דהא התביעה היא על שלוש ולא על שתיים ולהכי לא מצי טעין להאי מיגו, וראייה לזה דבשלמא לתוס׳ דכופר הכל הוי גזה״כ כדאיתא לקמן [ג׳ ע״א, בד״ה מפני מה אמרה תורה] אך לרש״י דס״ל דכופר הכל הוי סברא מטעם דאין אדם מעיז

וכו׳ תקשי דהא הכא לא שייכא להאי סברא דאין אדם מעיז דכאשר אומר חמישים והילך הוי משתמיט, אבל הכא דהוי רק אשתמוטי הוי כשאר הודאה במקצת וא״כ על שאר התביעה הוי כופר בכל.

**ג.** ובהמשך דברי הגמ׳ חזינן ״א״נ משום דהו״ל שטר שיעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות״, ופרש״י שהרי הקרקעות משועבדים על כך ולהכי חשיב כהילך דהא הוי מוזמן לפירעון קודם התביעה.

**והביאור** בזה דשטר בפשוטו לא הוי תביעת קרקעות אך כיוון שהקרקעות משועבדים הוי מזומן לפירעון, וסבר רש״י דכיוון דבשטר כתוב סלעים או דינרין א״כ תביעת חמש לא הויא תביעת קרקע [דהא מיעוט דסלעים הוי תרתי] ומכיוון דאין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות ה״ה בהודאה.

**ד.** וברמב״ם [פ״ד מטוען ונטען ה״ד] כתב וז״ל ״אין מודה במקצת חייב שבועה עד שיודה בדבר שאפשר לו לכפור בו, כיצד, מי שטען על חבירו ואמר מאה דינרין יש לי אצלך חמישים שבשטר זה וחמישים בלא שטר, אין לך בידי אלא חמישים שבשטר, אין זה מודה במקצת הטענה שהרי השטר לא תועיל כפירתו בו, והרי כל נכסיו משועבדים בו ואפי׳ כפר בו היה חייב לשלם, לפיכך נשבע היסת על החמישים.

**ה.** ולכאו׳ דצ״ע דמה הביאור בדבריו.

ועוד דלכאו׳ בגמ׳ דידן משמע להיפך דהא בגמ׳ דידן אשכחן ג׳ טעמים אמאי אינו נשבע:

א. הילך

ב. דקא מסייע ליה שטרא

ג. דהא אין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות.

[**ונפק״מ** בכתב ידו שכתב ״ולא אהיה נאמן לומר פרעתי״ אך אין שיעבוד קרקעות דלרמב״ם דס״ל דהוי ממון שאין יכול לכפור בו הכא דאין יכול לכפור לא מחייב מטעם מודה במקצת דהא אין כפירת שיעבוד קרקעות].

**ו.** ובחידושי רע״א ביאר דמכיוון שהודה בדבר שחייב להודות בו חזינן לכפירתו כהעזה וקיי״ל ד״אין אדם מעיז״ וכו׳, ולהכי כתב הרמב״ם דממון שאין יכול לכפור בו אינו חייב שבועה, ולהכי כאשר כופר אית ליה חזקה דלא הוי מעיז, וא״כ לא תקשי מסוגיין דהא בסוגיין כתיב ״סלעין״

וממילא מסייע ליה שטרא וכיוון שכך מאבד הוא את החזקה של "אין אדם מעיז" וכו'.

[**ואכתי** צ"ב לשון הרמב"ם "והרי כל נכסיו משועבדין בו"].

**ז.** איברא דבראשונים [רשב"א, רמב"ן ונמק"י] ביארו דהסברא דהרמב"ם במש"כ דבר שאין יכול לכפור בו הוא משום דהוי כהילך, דהא בשטר לא דיינינן לאידך חמישים, ולהכי לא תקשי מסוגיין דהא לר"ח דפליג וס"ל דהילך חייב בעי הגמ' להנך טעמים.

ו**לפ"ז** דתקשי במש"כ "והרי כל נכסיו משועבדין בו".

**וביאר** בזה הלח"מ דהרמב"ם יהיב בהא טעם אמאי לא תועיל כפירתו שהרי כל נכסיו משועבדין בו.

**ח.** ובתור"פ [הובא בשמ"ק וכ"כ הריטב"א] ביאר דמה שכתבה הגמ' דידן "א"נ דקמסייע ליה שטרא", הוא דמסייע למלווה דכיון שבשתיים שטעין מסייע השטר למלווה ואין יכול לכפור בהם לא מצי לאשתבועי מדין מודה במקצת, והוי כמי שלא תבע את אותם השתיים דהוי כופר הכל דהא אין תביעה.

ו**הביאור** בזה דכאשר טעין המלווה חמש אינו טוען אלא שלוש דהא בשטר כתוב סלעין, ומכיוון דלא חלה התביעה מעיקרא הוי אפי' כר"ח ודלא כהראשונים דלעיל [וכדביאור הגרח"ס דלעיל].

ו**להכי** כתב הרמב"ם "בדבר שאפשר לו לכפור בו" כתירוץ הא"נ דהגמ' דהכא בשתיים אינו מצי לכפור.

**ט.** ובלח"מ הקשה בלשון הרמב"ם "והרי כל נכסיו משועבדין בו".

ו**ביאר** דכדי שיקרא הילך בעינן: א. שלא יוכל לכפור בו ב. שלא יהא שיעבוד קרקעות

ו**כתב** עוד דזוהי כוונת הכס"מ דלמד הכס"מ מלשון הרמב"ם דהכא לא אמרינן הילך משום דאין שיעבוד נכסים.

ו**באמת** דבשו"ע סי' פ"ח סכ"ט כתב "דכתב ידו אפי' אם יש בו נאמנות ... חייב שבועה".

ו**הקשה** הש"ך דהא הוי דבר שאין יכול לכפור בו וא"כ אמאי חייב שבועה.

**אך** לנתבאר בכס"מ אזיל השו"ע לשיטתו דהא ביאר דכדי שנימא הילך בעינן גם כן שיהיה שיעבוד נכסים, ובכתב ידו ליכא שיעבוד נכסים.

**איברא** דאכתי צ״ע דא״כ אמאי בעינן להנך טעמי תיפו״ל דהוי דבר שיש בו שיעבוד קרקעות.

[**ובאמת** דברי״ף השמיט לטעם דהילך, ואולי דמשו״ה].

**י.** ובקצה״ח [סי׳ פ״ז סק״ה] הביא את דברי הב״י [בבדק הבית] שהקשה דלראשונים שביארו דמש״כ הרמב״ם שבממון שאין יכול לכפור בו אינו מצי לאשתבועי הוא מדין הילך, הא סו״ס אינו פרע וא״כ היאך הוי הילך הא קי״ל אליבא דהרמב״ם דמזומן לפירעון אינו מהני, וא״כ הכא שהוי ממון שא״א לכפור בו היאך יהא הילך.

**ותירץ** דאה״נ דלא הוי מטעם הילך אלא דמה שאינו נשבע הוא משום דכאשר מודה בשתיים לא הוי הודאה דהא בשטר גופא כתוב שתיים.

**וביאר** בזה הקצה״ח הנ״ל דביענן הודאה המחייבת והכא דהוי ממון שאין יכול לכפור בו לא הוי הודאה המחייבת, ומה שכתבה הגמ׳ לטעמא דהילך הוא משום דזה הפשט בטעמא דהילך פטור דהא לא בעינן לשבועתו, [ודייק זאת מלעיל בע״א בטעמא דר״ש דפטור ״באינך חמישים הא לא מודי״].

**יא.** ובשו״ע [חו״מ סי׳ פ״ח סל״ב] פסק ״שטר חוב שיש בו סלעים או דינרין ... פטור משבועה דאו׳ שאין כאן הודאה״ וממילא דחזינן מדבריו כדביאר בבדק הבית דמכיוון שאין הודאה הוי כופר הכל.

**והקשה** הקצה״ח ע״ד דמאי אכפ״ל שאין הודאה תיפו״ל דנחייבו מטעם עדים שבשטר.

[**ולהנך** טעמי דלעיל לא תקשי דהא הוי מטעם הילך וממילא דהילך זה מייצר ב׳ טענות ולא טענה אחת, וכמו״כ לביאור רע״א לא תקשי דסו״ס אית ליה חזקה דאין אדם מעיז וכו׳].

[**וכמו״כ** דאי נימא דלא כביאור הקצה״ח בדברי הב״י אלא דסבר כהתור״פ לא תקשי].

**וביאר** הקצה״ח דאה״נ וכי היכי שבהודאה שאין יכול לכפור בו אמרינן דלא הוי הודאה ופטור ה״ה דבעדים שבשטר לא הויא הודאה ופטור.

**ודבריו** מרפסן איגרי דבשלמא בהודאה אין חשיב מודה דהא כבר קודם להודאתו ידעינן דחייב דהא קא מסייע ליה שטרא ומשא״כ בעדים שהם הם היוצרים חיוב אמאי אינו חייב שבועה דאו׳.

**ובאמת** דהגרח״ס תריץ על קושיית הקצה״ח הנ״ל דלרמב״ם לא

מצינן לחייב מטעם דהעדאת עדים משום דהעדאת עדים הייתה בשעת חתימת השטר וממילא קדמה העדאה לתביעה.

**יב.** וברמב״ם [פכ״ב מהלכות עדות ה״ב] כתב וז״ל ״ראובן שהוציא על שמעון שני שטרות אחד במנה ואחד במאתיים וכפר שמעון בשני השטרות ועידי שטר זאת כתב אחת מאותן השתיים שהכחישו זו את זו, ועידי השטר השני הכת השנייה, הרי שמעון משלם מנה שיד בעל השטר על התחתונה וישבע על השאר, ויראה לי ששבועה זו שישבע על השאר בנקיטת החפץ כדין מודה במקצת, שהרי יש עליו שני עדים כשרים מעידין במקצת הממון שכפר בכולו, ולא תהיה הודיית פיו גדולה מהעדאת עדים כמו שביארנו״. והקשה הראב״ד:

א. דהא בשטר הוי שיעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות.

ב. דלא דמי למודה במקצת דכיוון דהוו שני שטרות הוו שני טענות.

ג. דהוי ממון שאין יכול לכפור בו [וכדכתב הרמב״ם בפ״ד מטוען ונטען ה״ד].

**יג.** ובכס״מ תירץ גבי הקושיא השנייה דהראב״ד דמכיון שהוציא את ב׳ השטרות כאחד חשיב כטענה אחת ולא כשני טענות.

**ובס׳** ל״א סק״ב ביאר הש״ך דגבי הקושיא דכפירת שיעבוד קרקעות מצינן להעמיד כשאין לו קרקע, ומה דהקשה הראב״ד מממון שאין יכול לכפור בו נמי לא תקשי דהא לא הוי הילך, ומה דסבר הרמב״ם דבר שיכול לכפור בו הוא כל כמה שהוי הילך.

**וכ״ז** הוי לשיטתו דהש״ך, אומנם דלשיטת הב״י הנ״ל דסבר דדבר שאין יכול לכפור בו [שכתב הרמב״ם דאינו מחייב שבועה] הוא משום דאין הודאה צ״ע.

**ולביאור** הגרח״ס דלעיל א״ש דהא שטר הוי כמי שנחקרה עדותן בב״ד, וממילא דיש תביעה וחיוב וא״כ כיוון שהוציא ב׳ שטרות מחייבים אותו העדים, ולהכי נשבע שבועה דאו׳ ומשא״כ במש״כ הרמב״ם בפ״ד מטוען ונטען ה״ד איירינן דקדמו החמישים השניים לשטר וא״כ א״א לחייבו שבועה מחמת העדאת העדים.

**יד.** ובתירוץ השני דהגמ׳ תירצה א״נ משום דהו״ל שטר שיעבוד קרקעות ואין נשבעין על כפירת שיעבוד קרקעות. והקשו התוס׳ [בד״ה ואין נשבעין וכו׳] דלמ״ד שיעבודא

דאו׳ היאך שייכא שבועה דמודה במקצת הא הוי כפירת שיעבוד קרקעות.

**ותירצו** שמחל לו השיעבוד או דלית ליה קרקעות, ובחידושי הרמב״ן תמה ע״ז דהא במודה במקצת לית ליה עדים וא״כ אף אי נימא דשיעבודא דאו׳ לא מצי כלל לגבות מנכסים משועבדים וממילא דאין תביעת קרקע.

**ולהכי** צ״ל דכשתובעו על מנה בשטר, ממילא יש שיעבוד נכסים, אע״ג דאינו מצי לגבות את אותם הקרקעות משום דלית ליה עדים, מ״מ מכיוון שהקרקעות משועבדים חל חיוב מדאו׳ על הקרקעות [כ״כ הרא״ש במסכת שבועות ל״ז ע״ב].

**טו.** ובשבועות [ל״ז ע״ב] הקשו הראשונים דהנה תנן דהיכא שתבעו חבירו בשטר וכפר ואח״כ הודה אין צריך להביא קורבן משום דבתביעת קרקע אין נשבעין ומביאים קורבן ולכאו׳ דתקשי דהא בשטר יש נמי שיעבוד אמטלטלין וא״כ אמאי אינו נשבע ואינו מביא קורבן.

**ותירץ** הרמב״ן דמכיוון שעיקר סמיכות דעתו של אדם הויא על הקרקע תו לא חזינן אלא דתבעו רק בקרקע.

**ולפ״ז** דדברי הרמב״ן דלעיל הם רק כל כמה שיכול לתובעו קרקע אך כשאין יכול לתובעו קרקע תובעו בסתמא ואף במטלטלין.

**טז.** נמצא דלמשנ״ת בדברי התוס׳ גם בכה״ג שאין יכול לגבות מקרקעותיו מתייחסת התביעה נמי על הקרקעות, וא״כ תקשי דסו״ס הכפירה הויא גם על המטלטלין דהא בתביעה תבע נמי מטלטלין.

**וכדי** לתרץ זאת בעינן נמי לאקשויי, דהא שיעבוד הוי עירבון לתשלום הנתבע אך כשאין שיעבוד [למ״ד שיעבודא לאו דאו׳] ודאי דחייב הנתבע לפרוע את חובו, דהא כשיש לו נכסים בני חורין מצי לגבות מהנך נכסיו, וא״כ דתקשי דלמ״ד שיעבודא לאו דאו׳ אמאי לא חשיב כפירת שיעבוד קרקעות.

**ובקצה״ח** [סי׳ ל״ט סקי״א] ביאר דלמ״ד שיעבודא לאו דאו׳ מה שגובה מבני חרי הוא רק בעבור שיעבוד הגוף אך על הנכסים גופא לא חל כלל שיעבוד וא״כ אינו מצי לתובעו קרקע דהא אינו מתייחס כלל לנכסי הנתבע ומשא״כ למ״ד שיעבודא דאו׳ מצי לתובעו קרקע דהא גם נכסיו משועבדים בעבור התובע.

**ולפ״ז** א״ש דגם למ״ד שיעבודא דאו׳ הוי דווקא בקרקעות שזה

סמיכות דעתו אך במטלטלין שאין כלל לסמיכות דעתו לא חל בהו תורת שיעבוד.

**יז.** וברמב״ם [פט״ז מהלכות אישות הכ״ה] כתב וז״ל ״היא אומרת בתולה נשאתי ועיקר כתובתי מאתיים והוא או יורשיו אומרים בעולה נשאה ואין לה אלא מאה ... הרי זה נוטלת מנה, ואם היה הבעל קיים יש לה להשביעו שבועת התורה שהרי הודה במקצת הטענה״, ותמה הראב״ד דהיאך משביעתו שבועת התורה הא הוי כפירת שיעבוד קרקעות, וביאר המ״מ וז״ל ״ואני אומר שאין זו קושיא שכיוון שהגאונים תקנו שתגבה הכתובה מן המטלטלין חזרה כתובה שאינה כפירת שיעבוד קרקעות בלבד״. ולכאו׳ דתמיהה מילתא טובא דהא הוי ממון שאין יכול לכפור בו וא״כ היאך מחייבתו שבועה התורה.

**ובחידושי** הגרח״ס ביאר דמכל האמור משמע דכפירת שטר לא חשיבא כפירת שיעבוד קרקעות, אלא כפירת מטלטלין וחייב שבועה דאו׳ ומה דחזינן בסוגיין להיפך, הוא דבסוגיין הוי הילך משום דהוי ממון שאין יכול לכפור בו וכשיש שטר פירעון אינו נפרע אלא מן הקרקע וא״כ כפירתו הויא רק כפירת קרקע [דהא הקרקע מזומנת לפירעון], אך במטלטלין גם אי נימא דיש שיעבוד לא הוי הילך דהא בעי גובינא ומשא״כ בשטר שאין בו הילך חייב אף מטלטלין.

**ולפ״ז** א״ש אמאי בפכ״ב מעדות הנ״ל חייב שבועה דאו׳ דאע״פ דאית ליה שטרא מ״מ לא הוי הילך.

**וא״ש** נמי היאך משביעתו האשה שבועה דאו׳ דהא לא הוי הילך.

**וא״ש** נמי מש״כ הרמב״ם בפ״ד מטוען ונטען ה״ד דמכיוון דהוי הילך אינו מצי לאשתבועי דהא נכסיו משועבדין בו [וכביאור הלח״מ].

**וא״ש** אמאי כתב הרמב״ם דפטור משבועה משום דהוי ממון שאין יכול לכפור בו, דהא כדי למימר הילך בעינן ממון שאין יכול לכפור בו, ודוק.

סימן כה

## בעניין דמי קרקע היכא שחפר בה בורות שיחין ומערות [ה׳ ע״א]

**א.** הנה אשכחן בגמ׳ דלמ״ד דהילך פטור משבועה, איצטריך קרא, היכא שחפר בה בורות שיחין ומערות, א״נ היכא דטענו כלים וקרקעות והודה בכלים וכפר בקרקעות.

**וביאר** רש״י בתירוץ הראשון דהגמ׳ דמכיוון שחפר בה בורות שיחין ומערות לאו הילך הוא דהא קלקלה.

**ובפ״ה** מטוען ונטען ה״ב פליג הרמב״ם וז״ל ״וכן החופר בשדה חבירו בורות שיחין ומערות והפסידה, והרי הוא חייב לשלם, בין שטענו שהוא חפר והוא אומר לא חפרתי או שטענו שחפר שתי מערות והוא אומר לא חפרתי אלא אחת או שהיה שם עד אחד שחפר והוא אומר לא חפרתי כלום, הרי זה נשבע הסת על הכל״.

**ומבואר** מדבריו דלא כרש״י אלא דאיירינן בגוונא שקלקל לשדה חבירו וכדביאר.

**והנה** הראב״ד בהשגותיו פליג אדברי הרמב״ם וס״ל וז״ל ״א״א נראין דברים שתבעו למלאות החפירות ולהשוות החצירות אבל אם תבעו לשלם פחות הרי הוא כשאר תביעות ממון וכמי שאמר לו חבלת בי שתים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת״.

**ובמ״מ** תמה על הראב״ד הנ״ל דסו״ס הוי דמים הבאים מחמת הקרקע וא״כ תו לא מצי לחייב התובע לנתבע למלאות החפירות וממילא דלא דמי כלל וכלל לשאר תביעות ממון.

**ויעויין** במל״מ דפליג על המ״מ הנ״ל, וס״ל, דהיכא דהעפר הוי בעין מצי התובע לחייב לנתבע.

**ב.** ולכאו׳ דדברי המל״מ מרפסן איגרי דמהי״ת דיכול לחייבו הא לא חזינן להא בשום דוכתא.

**וביאר** בזה הש״ך [סי׳ צ״ה] דמה שמשלם ממון הוא השלמה על החיסרון הנגרם מחמת הקלקול, וא״כ לאחר ששילם לא חשיב כניזק כלל, ולהכי טעין הראב״ד דא״כ הוי תביעת מטלטלין דהא כבר לא חשיב כתיקון הנזק אלא כהשלמה וכדבר צדדי וממילא דבכה״ג לא הוי שבועה על

הקרקעות, ומשא"כ דהמ"מ פליג וס"ל דסו"ס מה שמשלם דמים הם כדי שישלם לפועל למלאות את ההיזק וממילא דחשיב כדמים הבאים מחמת קרקע ולא מצי להישבע שבועה דאו' [וצ"ע דהא אין הנתבע משלם לתובע כסף לתיקון ההיזק אלא להפסד קרקע], ומה שפליג המל"מ הוא כדבואר בדברי הראב"ד דהממון הוי השלמת חיסרון וא"כ היכא שהוי העפר בעין מצי לחייבו למלאות להאי קלקול אך היכא שאין העפר בעין הוי תביעת דמים רגילה.

**ובמחנ"א** [הלכות נזקי ממון סי' א'] כתב דהרמב"ם ס"ל דכל מזיק חייב לתקן את הנזק ואע"פ שמשלם כסף מ"מ מתקן את הנזק ולהכי הוי הודאה וכפירה בקרקע, ומשא"כ דלראב"ד ס"ל דהתורה חייבתו לשלם את מה שהזיק לו לתקן את הנזק וא"כ חשיב דמים ולא קרקע, ולזה הקשה דאמאי אינו נשבע [והאמת היא שמלשון הראב"ד ו"נראין הדברין" לא משמע הכי, ודוק].

**ולהכי** דייק המל"מ מדברי הראב"ד דהיכא שהעפר בעין מצי לחייבו אך היכא שאין העפר בעין לא הוי אלא תביעת דמים ולהכי אין יכול לתובעו דמים.

**איברא** דדברי המחנ"א צ"ע דהנה קי"ל [בב"ק ז' ע"ב] דשיימינן אגב שדה אחר ואילו לדברי המחנ"א לא עבדינן הכי.

**ג.** ובשבועות במתני' דיש דברים שהם בקרקע ... עשר גפנים טעונות מסרתי לך והלה אומר אינן אלא חמש ר"מ מחייב וחכמים אומרים כל המחובר לקרקע הרי הן כקרקע", ביאר הר"ן דלא הוי הילך משום דאיירינן שבצרן, והקשה הר"ן דאמאי פטור מן השבועה הא אם בצרן הוי מטלטלין וכל מה שאין נשבעים הוי רק על קרקעות אך על מטלטלין נשבעים, ותירץ דכיוון שסיבת התביעה הויא מחמת הקרקע חשבינן לתביעה כתביעת קרקע [וכעין יסוד זה אשכחן בדברי הגרח"ס בטו"נ].

**וממילא** דה"ה הכא דסבר הרמב"ם דמכיוון שסיבת התביעה הויא מחמת הקרקע אע"פ שכעת תובעו דמים חשבינן לתביעה כתביעת קרקע.

**וברמב"ם** פ"ה מטוען ונטען ה"ה כתב וז"ל "הטוען על חבירו ואמר שני חודשים שכנת בחצרי ... והוא אומר לא שכנתי אלא חודש אחד הוי הודאה מקצת" וכו'.

**ולנתבאר** תקשי דהא כיוון שסיבת החיוב באה מחמת הקרקע שדר בחצירו נפטריה ואמאי מחייבינן ליה [ולביאור המחנ"א שצריך להעמיד את החפץ א"ש].

**ובמ"מ** כתב ליישב דבשכירות קרקע אין מתחסר הקרקע כלום וממילא דמעיקרא הווה בנייהו עסק דמים ולהכי חשיב מודה במקצת וחייב ומשא"כ הכא דלא.

**ד.** ובראב"ד הנ"ל השיג על הרמב"ם שהובא לעיל באות א' דהנה בפרק כל הנשבעין קיי"ל שנחבל שנשבע, כיוון שנשבע נוטל אך ר"י פליג דאינו נוטל עד שיהיה הודאה במקצת כגון "חבלת בי שניים והוא אומר לא חבלתי אלא אחת" ומכיוון שתשלומי אדם הוו כתשלומי קרקע א"כ אמאי סבר ר"י דנשבע הא אין נשבעין על הקרקעות [ולביאור המחנ"א לא תקשי דבאדם יסוד החיוב שאני דלא מצינן להעמיד את ידו וכיו"ב ומשא"כ לביאור הר"ן תקשי].

**ותירץ** המ"מ דצ"ל דסבר הרמב"ם דמה דקיי"ל דהוקש לקרקע אינו אלא רק בעבדים שנאמר "והתנחלתם אותם" וכו'.

**ה.** ובקצה"ח [סי' צ"ה] כתב דלא תקשי קושיית הראב"ד משבועות דהא סברת ר"י היא דאף כשיאמר הילך לא הוי שבועה דאו', וממילא אע"פ שהוי כקרקע לא הוי אלא שבועה דרבנן [אך הראב"ד פליג].

**וכתב** הקצה"ח דאי קשיא בשיטת הרמב"ם הכי קשיא דהא גבי קרבן שבועה היכא שתבע האב אנסת ופתית את ביתי והלה אומר לא וכו' משביעך אני ואמר אמן ואח"כ הודה חייב קרבן שבועה, וקשה דהא יסוד התביעה הוא בושת ופגם, ובושת ופגם הוו תשלומי אדם שהוקשו לקרקעות וא"כ אמאי מחייבינן ליה קרבן שבועה אליבא דהרמב"ם.

**וביאר** בזה הגרח"ס דקרבן שבועה הוא דבשעה שמכחיש ונשבע לשקר חשיב גזלן ומחייב באשם גזילות, וא"כ הכא שאמר שמשביעו ואמר אמן גם אי נימא דהוי קרקע סו"ס גזלן לא הוי אלא בדמים דהא כעת תובעו דמים, וא"כ יסוד התביעה בשבועה שאינו רוצה לשלם דמים, ולהכי מחייב קרבן שבועה ולא הקשה הראב"ד על שיטת הרמב"ם מהתם, ומשא"כ בחבלות חזינן דחייבה התורה תשלומים שאינם כלל בכלל הפסד ממון והוו כעין תשלומי כופר וא"כ ה"ה דבתשלומי נזק דאדם לא הוי מחמת חסרון דממון אלא דהמעשה שעשה הוא המחייבו [וכדכתב

הרמב"ם בריש חובל ומזיק דמעיקר הדין כשאדם הזיק את חבירו באחד מאבריו בעינן למיעבד ליה כדעבד], [וכעין זה איתא בחידושי הגרי"ז במכתבים], אך בקרקעות כיוון שהפסיד לקרקע הוו הדמים חליפין לקרקע.

**ובפ"י** דנזקי ממון ס"ל להרמב"ם דאין דמים לבן חורין, ובראב"ד פליג וס"ל דאית דמים לבין חורין, וביאר הברכ"ש בשם הגרח"ס דאזיל הרמב"ם לשיטתו וכדבואר, ודוק.

**ו.** ואליבא דהראב"ד צ"ל דס"ל כרש"י דחפר בו בורות שיחין ומערות הוא שתבעו קרקע והודה הנתבע בחצי אך חפר בה בורות שיחין ומערות דבכה"ג לא הוי הילך.

**ובמ"מ** דחה לזה דאי נימא כרש"י ודמי קרקע לאו כקרקע נפיק דהוי כהא"נ דהגמ' ומאי קא אתא לאשמועינן תירוץ קמא.

**ובחידושי** הרשב"א תירץ דהוו ב' עניינים, ונראה בביאור דבריו דלעולם דמי קרקע לאו כקרקע [וכרש"י והראב"ד] ותירוץ קמא דהגמ' סבר דתבעו ב' מינים והודה באחד מהם פטור, ולהכי כשיש תביעת קרקע וחפר בה בורות וכו' לא הוי אלא תביעה אחת ומשא"כ דהא"נ פליג וסבר דתבעו ב' מינים והודה באחד מהם חייב.

**ולפ"ז** א"ש מה דסבר הרמב"ם בפ"ג מטוען ונטען הי"ב וז"ל "כור חיטים יש לי בידך, אמר לו הן, וכור שעורים, אמר לו אין לך בידי שעורין, הרי זה פטור" ומה שפטור הוא משום דהוי ב' תביעות שונות דהא היה הפסק בהודאתו בחיטין.

**ובהי"ד** התם כתב וז"ל "מנה יש לי אצלך הלואה, לא היו דברים מעולם ולא לוויתי ממך מעולם, אבל חמישים דינר יש לך בידי פיקדון או משום נזק וכיו"ב הורו רבותי שזה מודה במקצת וישבע ... ולזה דעתי נוטה", והשיג בזה הראב"ד דפטור משום דהוו ב' תביעות, והנראה דס"ל להרמב"ם דכל היכא שתבעו דבר אחד כגון דמים לא אכפ"ל מהו שורש החיוב דהדמים אלא כיוון דסו"ס הוי דמים חשיב טענה אחת, ודוק.

## סימן כו

# בענין טענו חיטים והודה לו בשעורים [ה׳ ע״א]

**א.** הנה אשכחן בגמ׳ דמייתי לפלוגתא דר״ג ורבנן גבי טענו חיטים והודה לו בשעורים, דרבנן סברי דפטור משבועה אך ר״ג סבר דחייב שבועה דמודה במקצת.

**ומה** דאית בדבר זה מודה במקצת הוא דכיוון דסבר ר״ג דהפסוק ד״כי הוא זה״ לא הוי אדרשה דבעינן שיודה ממין הטענה אלא הוי אדרשה דהעדאת עדים, ומשו״ה כיוון שהודה בשעורים הוי דררא ורגלים לדבר וממילא דנשבע.

**ובחידושי** רע״א למשניות כתב בע״א דכיוון שהוי הפרש בין חיטים לשעורים א״כ כשמודה בשעורים הוי כמודה במקצת בסכום ההפרש שבין החיטים לשעורים, ומשו״ה נשבע, ומשא״כ דרבנן סברי דמכיוון שבעינן מין אחד ולא ב׳ מינים לא חשיב כמודה במקצת.

**ב.** וכב״ק [ל״ה ע״א] אתא רב״נ לאשמועינן דמה דטענו חיטים והודה לו בשעורים פטור הוא אף מדמי שעורים, וא״כ דתקשי לר״ג דאמאי ס״ל דחשיב מודה במקצת הא לא חשבינן כלל וכלל לטענתו בשעורים [כך אשכחן דהקשו התוס׳ בשבועות מ׳ ע״ב], ותירצו התם בתוס׳ דמה דס״ל לר״ג דחייב לא הוי אלא שבועה אך דמים אינו משלם כלל.

**ג.** ותקשי דא״ה אמאי לא נימא אליבא דר״ג דחשיב הילך הא לא הוי טענה המחייבת, ואי נימא דהילך הוי סילוק התביעה לא מצינן למימר הכי אליבא דר״ג.

**איברא** דברא״ש בשבועות [מ׳ ע״ב] אייתי לשיטתייהו דרש״י ותוס׳ דכיוון דטענו חיטים ולא שעורים מחל התובע לנתבע את השעורים [דסו״ס בשעת התביעה לא תבעו].

**והקשה** עלייהו דאפשר דמה שלא תבע התובע לשעורים הוא דבעי לתבוע כל תביעה לחוד, ולהכי פליג וס״ל דאיירינן דמודה הנתבע בטענה אולם דטעין דהוי שעורים ולא חיטין וממילא דלא הוי כלל וכלל כטענת התובע ומשו״ה פטור.

**וברמב״ם** פ״ג מטוען ונטען ה״י נמי איתא הכי, וסבר ״דאי תפס

התובע דמי שעורים אין מוציאין מידו", והביאור בזה הוא כדכתב הקצה"ח [סי' פ"ח סק"ט] דמכיוון שהודה הנתבע בדבר אחר הוי הודאת בע"ד כמאה עדים דמי וחשיב כתרי ותרי ובתרי ותרי קי"ל דאי תפס לא מפקינן מיניה.

**ולכאו'** דדברי הקצה"ח צ"ב דסו"ס כשתבעו חיטים לא תבעו שעורים וא"כ היאך תפיס, וצ"ל דהא כדי שתועיל תפיסתו בעינן לטענה, ובטענה זו סגי לן אף בטענת שמא [כדאשכחן במחליף פרה בחמור], וממילא דסבר הקצה"ח דבשעה שמודה הנתבע בשעורים סבר התובע דשמא כנתבע וכו', וצ"ע. [ובסק"י כתב הקצה"ח ליישב קושייתינו דלעיל דאמאי לא חשיב אליבא דר"ג הילך, דמכיוון שבעי לצאת ידי שמים אהני הודאתו בשעורים].

**ובנתיה"מ** פליג וס"ל דכיוון שכשטעין שעורים שתיק התובע חשבינן שבאותה שעה מחל על הודאת השעורים [ומשו"ה א"ש סברת רש"י ותוס' דלעיל, ולא תקשי כלל קושיית הרא"ש].

**ד.** ואליבא דתוס' בעינן דתהא המחילה מעיקרא ולהכי לא חשיב כהודאה המחייבת ולהכי הקשו אליבא דר"ג, וא"ש.

**ה.** ומייתי התם הרא"ש לשיטת הרמ"ה דמה שפטור הוא משום דלא טעין בפני ב"ד או דטעין בפני ב"ד אך לא אמר אתם עדי וממילא דבכה"ג מצי למימר ליה משטה אני בך.

**ולפ"ז** דתקשי דהא הכא ליתא כלל וכלל להודאה, וממילא אמאי ס"ל לר"ג דהוי מודה במקצת ואמאי בעו רבנן לזה דרשה.

**וצ"ל** בדוחק דרבנן ור"ג איירו בגוונא דלא אמר ליה משטה וכו' ומה דסבר רב"נ דפטור אף מדמי שעורים הוא כהרמ"ה.

## סימן כז

# בעניין תקפה אחד בפנינו [ו׳ ע״א]

**בגמ׳** תנן ״בעי ר׳ זירא תקפה אחד בפנינו מהו, היכי דמי אי דשתיק אודויי אודי ליה ואי דקא צווח מאי הוי ליה למיעבד, לא צריכא, דשתיק מעיקרא והדר צווח מאי מדאשתיק אודויי אודי ליה או דלמא כיוון דקא צווח השתא איגלאי מילתא דהאי דשתיק מעיקרא סבר הא קא חזו ליה רבנן. אמר ר״נ ת״ש בד״א ששניהם אדוקין בה אבל היתה טלית יוצאת מתחת ידו של אחד מהן הממע״ה. היכי דמי, אי נימא כדקתני פשיטא, אלא שתקפה אחד בפנינו, לא, הכא במאי עסקינן כגון דאתו לקמן כדתפיסו לה תרוויהו ואמרינן להו זילו פלוגו ונפקו והדר אתו כי תפיס לה חד מנייהו האי אמר אודויי אודי ליה והאי אמר בדמי אגרתי ניהליה דאמרינן ליה עד השתא חשדת ליה בגזלן והשתא מוגרת ליה בלא סהדי, ואב״א כדקתני דאתו לקמן כי תפיס לה חד מנייהו ואידך מיסרך ביה סרוכי ואפי׳ לסומכוס דאמר ממון המוטל בספק חולקין בלא שבועה מודה סומכוס דסרכא לאו כלום היא״.

**א.** הנה כתב רש״י [ד״ה תקפה אחד] דספקו של ר׳ זירא הוי היכא שלא נשבעו, ומה דהוכרח רש״י למימר הכי הוא כדביאר הקצה״ח [סי׳ קל״ח ס״ב] דכל מה שמצינן למימר דשתיקה כהודאה לא הוי אלא כל כמה שלא נשבעו משום דדווקא בכה״ג מצו למיטען חד כנגד חבריה ולהכי כשלא טען אמרינן דשתיקה כהודאה ומשא״כ היכא שנשבעו דתו לא מצו למיטען לא אשכחן למימר הכי.

**ואפשר** למימר עוד בזה דהא דאמרינן שתיקה כהודאה הוי מחמת אומדנא וא״כ אי נימא דגם היכא שנשבעו אמרינן שתיקה כהודאה הויא הודאתו סותרת להאי שבועה דנשבע ונעשה כמי שנשבע לשקר, ודוק.

**ולנתבאר** א״ש אמאי אשמועינן ר׳ זירא לשמעתא בגוונא דשניים אוחזין ולא בעלמא דאמרינן שתיקה כהודאה, דהא לא הוי דין דשתיקה כהודאה גרידא כדחשבינן אלא דהוי מהלכות טוען ונטען בגוונא דמעיקרא הוו שניהם אוחזין, ודוק.

**ב.** ובגמ׳ אשכחן דהקשתה דאי קא צווח מאי הוי ליה למיעבד, ולכאו׳ דקושיית הגמ׳ צ״ב דסו״ס יכול לחזור ולתוקפה ממנו.

**ובקושיא** זאת כבר עמד הרמב״ן ותירץ דע״כ דהב״ד מוציאין מידו ולהכי א״צ לחזור ולתפוס, אולם דבפ״ט מטוען ונטען הי״ב פליג הרמב״ם וס״ל דאי תפס מהני תפיסתו, ולפ״ז דהדרא קושיין לדוכתא ותקשי אשיטת הרמב״ם.

**ולהכי** צ״ל דס״ל להרמב״ם דמה שמוחזק, הוי מתורת ודאי ולא מתורת ספק, ולהכי אין מוציאין מידו ומשא״כ דלהרמב״ן סבירא דהוי תפיסה מתורת ספק ולהכי מוציאין מידו, ולפ״ז דקושיית הגמ׳ אליבא דהרמב״ם הויא דלא תהני תפיסתו מתורת ודאי.

**ובאמת** דנראה עוד לבאר בזה בע״א, דהא בריש ב״ב כתבו התוס׳ [בד״ה לפיכך] דכל היכא דפסקו הב״ד דיחלוקו לא מהני תפיסה, וביאר בזה בקונטרס הספקות [כלל ב׳ ס״ז] דהיכא דפסקו הב״ד הממע״ה השאירו לאותו המצב שהיה אלא שהחליפו למוציא ולחבירו וא״כ לא הוי אלא סילוק דין ומשא״כ היכא דפסקו הב״ד ואמרי יחלוקו הוי פסק גמור, וממילא דא״ש מה שהקשתה הגמ׳ בסוגיין דאמאי תהני תפיסתו הא הוי פסק גמור.

**ג.** ולאחר הנתבאר בעי הגמ׳ למימר דשתיק ולבסוף צווח, וביאר הריטב״א דהוי כפשוטו ששתק בשעת התקיפה וצווח לאחר התקיפה, והביא עוד לפירוש הרא״ה שאף הצוויחה היתה בשעת התקיפה, אולם דהרשב״א והנמוק״י פלגו וסברו דהשתיקה והצוויחה הוו קודם שיצאו מהב״ד.

**והנה** בעינן ליתן טעם בדברי הרא״ה והריטב״א דאמאי בעינן שיצווח בשעת התקיפה, ואפשר דסבר הרא״ה שמאחר שלא צווח אלא לאחר שתקפו, גליא דעתיה דניחא ליה במאי דעביד חבריה ומשא״כ דהריטב״א סבר דכל זמן שתפיס לא בעי למצווח.

**ד.** ובראשונים אשכחן דפליגי היכא שהיתה תקיפה חוץ לב״ד, דהרשב״א מייתי לפירוש הריטב״א דס״ל דאפי׳ שתק ולבסוף צווח חשיב כהודאה משום דבכה״ג לא שייך לסברא דקא חזו ליה רבנן, אך הרשב״א גופיה פליג דהכא מה ששתק הוא דידע דצוויחתו חוץ לב״ד לא תהני.

**ובחידושי** הר״ן כתב לבאר בספק הגמ׳ דהספק הוא אי תפיסתו הויא מדין ודאי או דהוא מדין

ספק, דאי הוי ודאי לא מהני ואי הוי ספק מהני.

**ולכאו'** דתקשי דאף אי תפיסתו הויא מספק מ"מ קיי"ל דהממע"ה.

**אלא** דאפשר דכיוון שתפיס קודם ההודאה הוי תפיסה לפני ספק וממילא דמהני דהא מוחזקותו הויא קודם שנולד הספק.

**ואעפ"כ** נראה דצ"ע דהא תפיסתו הויא לאחר שנולד הספק הראשון של מי הטלית.

**ובאמת** נראה דצ"ל דהספק והתפיסה הוו דבר אחד וממילא דא"א למימר דתפיס שלא כדין דמתחילה תפסן והכא שהוי הודאה מחמת שתיקתו הוי כדבר אחד.

**א"נ** דלא הוי דבר אחד אלא תרתי ומכיוון שבגוף התפיסה איכא למימר דהוי תפיסה המועילה דהא שתיק ושתיקה כהודאה נימא דבכה"ג מהני.

**עוד** כתב הר"ן לפרש דהא פשיטא לן דהתפיסה הויא מספק, ומספקא ליה לגמ' דאי נימא דהוי כהודאה מהני אך אי נימא דלא הוי כהודאה כלל לא מהני.

**ובנמק"י** פליג ע"ז וס"ל דהספק דהגמ' הוא דאי הוי ודאי הודאה מהני אך אי הוי ספק הודאה לא מהני, וביאור דבריו הוא דסבר דהוי תפיסת ודאי ולהכי לא מצינן למימר אלא רק הודאת ודאי.

**ה.** וברשב"א הקשה על הא דבעינן למימר "או דלמא כיוון דקא צווח" וכו', דנימא דלא הוי בפני ב"ד אלא בפני עדים וממילא דלא שייך כלל לטענה של קא חזו לי רבנן, והוכיח מהא שאע"פ ששתק לא אמרינן דהוי הודאה דהא אין זה מקום משפט.

**נפיק** דכאשר רצתה הגמ' למימר "הב"ע כגון דאתו לקמן" וכו' לא הויא שתיקתו חוץ לב"ד הודאה.

**אך** הריטב"א יליף דמה שחזינן ,אלא שתקפה אחד בפנינו" איירי בשתק ולבסוף צווח דאי שתיקה כהודאה אמאי חזינן דהממע"ה.

**וקשה** ע"ז דהא מה שאמרה הגמ' "אלא שתקפה אחד בפנינו" אתי למימר דאהני תפיסתו מחמת השתיקה והיאך מהני עדים.

**וברמ"א** [סי' קל"ח ס"ו] כתב וז"ל "וי"א דאפי' מביא עדים ... לא מהני ליה דהודאת בע"ד" וכו', והקשה ע"ז הב"ח דהא בגמ' חזינן דהממע"ה וא"כ דדברי הרמ"א מרפסן איגרי דהא משמע דכשיש ראיה מהני.

ו. ותירץ הש״ך דלעולם איירי הרמ״א בשתק ולבסוף צווח ומשום דסו״ס איכא הודאת בע״ד תו לא מהני שיביא עדים.

**ולכאו׳** דתקשי דהא מסוגיין דאמרינן הממע״ה משמע דמהני עדים, וצ״ל דס״ל להריטב״א כהר״ן דהתפיסה הויא מספק והוי ספק הודאה ולהכי אי שתיק ולבסוף צווח הוי ספק הודאה ובספק הודאה יהנו עדים להכריע, ומש״כ הש״ך דעדים לא מהני כלל הוא כדנתבאר בקצה״ח דלעיל דלא הוי הודאת בע״ד ומהני עדים, א״נ דמכיוון שאיכא עדים ליכא אומדנא ומה דשתק הוא דסמך אעדים, ואעפ״כ תקשי קושיין דלעיל מהא דאשכחן בגמ׳ דהממע״ה.

ז. וכתב הרש״ש לבאר בזה דראיה הוי בירור דברים שיביא עדים שראו שהודה התוקף לנתקף, אולם דעדים שמעידים שהטלית של הנתקף בלבד לא מהנו, והודאה בפירוש של התוקף בוודאי עדיפא משתיקת הנתקף, ומבואר בדבריו דהא דאמרינן דשתיקה הויא כהודאה הוי מצד אומדנא אך כשמביא הנתקף עדים תו לא הוי אומדנא.

**נפיק:** דלדברי הש״ך בעינן הודאה מפורשת שאין הודאה.

**ולריטב״א** אי שתיק לגמרי תו לא מהני עדים אך בשתק וחזר וצווח ליכא אומדנא.

**ולהרשב״א** אף בשתק לגמרי כל היכא דאיכא עדים תו לא אמרינן דהוי אומדנא.

סימן כח

## עוד בביאור הספק דר׳ זירא והמסתעף גבי מסותא ותקפו כהן [ו׳ ע״א, ע״ב]

**א.** ברמב״ם פ״ט מטוען ונטען הי״ב כתב, וז״ל ״באו שניהם אדוקין בה ושמטה האחד מיד חבירו בפנינו ושתק השני אע״פ שחזר וצווח אין מוציאין אותה מידו כיוון ששתק בתחילה ה״ז כמודה לו. חזר השני ותקפה מראשון אע״פ שהראשון צווח מתחילה ועד סוף חולקין״.

**וממש״כ** ה״ז כמודה לו, משמע דפסק דהוי הודאה, דדרך הרמב״ם לפסוק כהאת״ל בגמ׳, ובאת״ל איתא ״תקפה אחד בפנינו״ וממילא דהוי בעיא דאיפשיטא [מגיד משנה].

**ובמש״כ** ״חזר השני ותקפה מן הראשון ... חולקין״, צ״ב דאי נימא דכיוון ששתק בתחילה הוי כמודה לו והוי כהודאת בע״ד אמאי יחלוקו, ובמגיד משנה תירץ דלפי שחזר העניין כבראשונה להכי יחלוקו.

**ובקצה״ח** [סי׳ קל״ח סק״ג] כתב לבאר דנראה דסבר הרמב״ם כשיטת הר״ן דלעיל, דהא פשיטא לן דהוי ספק הודאה, ומה דמספקא ליה לגמ׳ הוא אי תפיסתו הוי תפיסת ודאי או דהוי תפיסת ספק, וממילא כיוון דהוי ספק הודאה היכא שחזר ותקף וחזר הדבר לקדמותו אמרינן דיחלוקו.

**ב.** ובגמ׳ תנן ״את״ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותה מידו הקדישה בלא תקפה מהו ... ת״ש דההיא מסותא ... א״ל רב המנונא מתני׳ היא ספק בכורות״ וכו׳.

**הנה** צ״ב במש״כ הגמ׳ ״את״ל תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו הקדישה אינה מקודשת״, דהא כ״א טעין כולה שלי, והכא דהוי איסורים נימא דהוי הקדש [דסד״ל].

**אלא** דלנתבאר בדברי הרמב״ם דלעיל לא תקשי דכיוון דעבדינן חלוקה לא מצי להקדישו כלל דהוי תרתי לריעותא, חדא דלא הוי שלו ואידך דלא הוי ברשותו.

**ולפ״ז** י״ל דהחצי דהוי בידו וברשותו, קדוש, דהא לא חסר ולא מידי.

**איברא** דזה אינו דהנה כתב המאירי דאף מה שבידו אינו מקודש,

והביאור בזה דאי נימא דהוי תפיסת ספק ממילא אף מה שבידו אינו מוקדש עד שישבע לשבועת הנוטלין.

**ובד"ה** "הקדישה" כתב רש"י בלא תקפה, ומדבריו משמע דאי תקפה מקודשת, וצ"ע אמאי, הא מפקינן מיניה, ולנתבאר בריש דברינו א"ש דכשתקף כיוון שהוי ברשותו מהני להקדיש [ועיין מהר"ם שי"ף].

**ג.** ובפשטות מסתפקת הגמ' אי הקדש הוי כתוקף, וכי היכי שמצי לתקוף מצי נמי להקדיש משום דחשיב בעלים או דלמא דסו"ס לא תקף ולהכי לא מהני, אך זה אינו דהא הכא לית ליה זכות תקיפה כלל [ולא דמי למסותא ולתקפו כהן] דהא צווח וממילא לא מהני תקיפתו, ובתוס' ביארו דהספק הוא האם נימא דכיוון שידע הנתקף דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי להכי לא צווח וחשיב כתקפה והודה לו או דלמא דכל מה שצווח הוא רק כל כמה שהוי תקיפה ממש.

**ולאחר** הנתבאר בדבריהם דהתוס' תקשי לן טובא דלשיטתם אמאי קא בעי גמ' למימר "וכתיב ואיש כי יקדיש" וכו' דהא אין מקומו כלל בספק הגמ'. אלא דאפשר למימר בדוחק דכוונת הגמ' היא דכיוון דעבדינן דין חלוקה [כהרמב"ם] לא הוי ספק הקדש דהא כתיב "ואיש כי יקדיש" וכו'.

**א"נ** דמה שלא צווח הוא דכתיב "ואיש כי יקדיש וכו'.

**וברי"טב"א** כתב דלא גרסינן לפיסקא זו משום קושיין, ודוק.

**ד.** עוד נתבאר בתוס' דכאשר נסתפקה הגמ' "את"ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין מידו", בעינן למימר דאיירינן כלעיל דשתק ולבסוף צווח דאי לא נימא הכי פשיטא לן דלא מהני הקדשו דהא לא נסתיימה הודאתו אלא לבסוף.

**ואי** נימא הכי צ"ע דהיאך מהני הקדשו בשתק ולבסוף צווח הא הוי קודם הודאתו.

**ותירץ** הריטב"א דידו והקדשו באין כאחד [כעבד כנעני וגיטי נשים], אך זה אינו דאין הנידון דומה לראיה דבשלמא בעבד כנעני וכו' דהוי דיני קניינים סגי לן דידו והקדשו באין כאחד אך הכא הוי חיסרון באומדנא דכל זמן שלא נעשה הקדש לא מצינן למיעבד אומדנא.

**ולפ"ז** תקשי לן דאמאי בעו התוס' למימר דאיירינן בשתק ולבסוף צווח הא אף אי נימא דשתק מתחילתו בעינן להסתפק אי הוי אומדנא מה

ששתק או לאו, ונראה דמשו"ה כתב הריטב"א דלאו דווקא איירינן, אולם דמלשון הגמ' לא משמע הכי דהא כשאמרה הגמ' את"ל וכו' משמע דאת"ל דשתק ולבסוף צווח וכדלעיל וכו' ומשמע דלא כהריטב"א, ותו הדק"ל.

**ואשר** יראה בזה הוא דאומדנא של שתיקה כהודאה הוי בסוף הדבר, ולהכי בעינן למימר דאיירינן בשתק ולבסוף צווח, ולהכי ידו והקדשו באין כאחד, ודוק.

**ולפי** דברינו אכתי איכא לעיין בדברי הריטב"א דלאו דווקא איירינן, וצ"ע.

**ה.** ובתוס' דלעיל כתבו להוכיח מב"ב דלהצד דהודה לו מהני הקדש משום דחשיב ברשותו דהוי כפיקדון, ובביאור הגר"א [סי' רי"א סק"ח] כתב לדין דמקדיש דבר שנמצא ביד אחרים ולא הביא להאי ראיה דב"ב כהתוס' אלא דהביא לסוגייא דלקמן [ל"ח ע"א] - המפקיד פירות אצל חבירו וכו' דאמרינן התם לפיכך בעה"ב עושה אותן תרומה ומעשר על מקום אחר.

**וצריך** לומר דמה שלא מייתו התוס' לראייתו דהגר"א הוא, דהתם פשיטא דהוי ברשותו דהא מעיקרא משך בתורת פיקדון וידו כיד הבעלים ומשא"כ בסוגיא דב"ב לא נטלו בתורת פיקדון ולהכי הוי ראיה מעליא לסוגיין.

**ובקצה"ח** [סי' רי"א] הביא פלוגתא דרבוותא קמאי, בגוונא דגזל חד מחבריה ועוד לא נעשה מעשה השבה אי מהני שיקדיש הבעלים או דכיוון דחסר בהשבה תו לא מהני הקדשו, דהרז"ה סבר דמקני הקדשו משום דהוי ברשותו כפיקדון ומשא"כ דהרמב"ן סבר דכל זמן שלא השיב תו לא מהני ההקדש.

**וכתב** הקצה"ח דסוגיין אזלא כהרז"ה, דה"ה הכא דמעיקרא טעין כולה שלי והשתא מודה, ומשא"כ דהרמב"ן יבאר לספק הגמ' כפלוגתתו עם הרז"ה דהאם נימא דחשיב ברשותו כיוון שהודה לו או דלמא דלא חשיב ברשותו, ולזה הסיקה הגמ' דלא חשיב ברשותו, ולהכי סבר הרמב"ן דלא מהני הקדשו כל זמן שלא נעשה מעשה השבה.

**אך** ידוע בשם המהרי"ל דיסקין לבאר דהתוס' בסוגיין אזלו אף לשיטת הרמב"ן דהא יודה דמכיוון שהוי בידו תו לא חשיב מחוסר השבה, אולם דדבר זה תלוי האם נימא דכ"א חשיב מחזיק בכולה וממילא הכא שהודה לו תו לא מחוסר השבה או דנימא כ"א

חשיב מחזיק בחציה ואכתי חשיב מחוסר השבה.

**והיה** אפשר ליישב בזה דהרז״ה סבר שכיוון ששתק חשיב כבר ברשותו ומשא״כ דהרמב״ן סבר דכיוון שלבסוף צווח תו לא חשיב ברשותו.

**ויעויין** בספר דברי יחזקאל [סי׳ נ״ד] שביאר בזה דלרז״ה סבירא שכל כמה שלא הוי ברשותו חסר בהקדשו ומשא״כ היכא שהוי בידו תו לא חסר בהקדשו, ומשא״כ דלרמב״ן סבירא דכיוון שחייב הגזלן בקנייני הגזילה חשיב כאינה ברשותו וא״כ כל היכא שחסר בהשבה תו לא מצי להקדיש, ולפ״ז א״ש סוגיין דהכא בשניים אוחזין בטלית לא מהני להגביה חצי טלית, ומה שמהני הוא מדין המגביה מציאה לחבירו [יעויין לקמן ח׳ ע״א], ולהכי יודה הרמב״ן דסגי במה שמודה לו שיחשב ברשותו דהא נתברר הדבר דאין קנייני גזילה

**ו.** ובעי הגמ׳ לפשוט להאי ספק מהא דחזינן במסותא דהוי כבכור שתקפו כהן דהממע״ה, וכתבו התוס׳ דהגמ׳ ילפה מהתם דחזינן דהיכא דהקדיש חד ושתיק אידך לא הוי הקדש ומשמע דשתיקה לאו כהודאה, ובר״ן הקשה דמה שייך לדין דשתיקה כהודאה בתקפו כהן הא מה דשתיק אינו מחמת שמודה אלא מחמת חסרון ידיעה ולהכי הממע״ה.

**ויעויין** במהרש״א שביאר דכוונת התוס׳ היא דמכיוון שבמסותא פסקינן כתקפו כהן דהממע״ה משמע דלא חשבינן לשתיקתו דאידך דקא נייץ אמסותא כהודאה, וממילא ה״ה דבסוגיין נימא הכי, ולהכי לא תקשי כלל קושיית הר״ן, אולם דבמהר״ם ביאר בדברי התוס׳ איפכא, ולהכי תקשי קושיית הר״ן, ודוק.

**ז.** וכאשר נדייק לדברי רש״י נחזי דלא כתוס׳ דהא בד״ה ״וכי לא תקפו״ כתב ״ש״מ דאת״ל תקפו אין מוציאין אותו מידו הקדישה מקודשת״, וכמו״כ בד״ה ״לעולם אימא לך״ עיי״ש, והדברים תמוהים עד למאוד דהא ר׳ המנונא לא איירי בשניים אוחזין בטלית אלא במסותא, וצ״ל דלרש״י מה דאיתא האי מסותא הוי במרחץ מטלטלין [ודלא כהתוס׳] ושניהם מוחזקין בה וממילא דשניהם אוחזין וכאשר חד מנייהו הקדישה הוי בלא תקפה וכסוגיין וא״ש [וכן איתא בדברי רבוותא קמאי], ולמהלך זה לא בעינן למימר דשתיק ולבסוף צווח דהא לא תקף כלל.

**ח.** ובדברי הראשונים חזינן דההוו״א דהגמ׳ ס״ל דקדושת בכור לא הויא

לא בזה שנהיה ממון כהן, ולזה הוקשה לגמ׳ דהא כאשר הוי אצל הישראל הוי חולין וא״כ אמאי תני עלה דאסורין בגיזה ובעבודה, ולזה דייקה הגמ׳ דאסורין בגיזה ובעבודה משום דאם הווה הדבר אצל הכהן לא מפקינן מיניה והממע״ה דע״י שיש ספק אף דלא מפקינן מהישראל שייכא יד הכהן בהאי בהמה, [״והוי קצת ממון הכהן״- ר״ן, וכמו״כ איתא ברש״י במסקנת הגמ׳ בד״ה ״לעולם אימא לך- לאו משום דיהא לכהן שום כוח בהן״], ומהא ש״מ דאת״ל תקפו אין מוציאין מידו הקדישה מקודשת.

**ולפ״ז** דספק הגמ׳ הוא את״ל תקפה אחד בפנינו אין מוציאין אותו מידו משום דהו״ל קצת בעלות הקדישה מהו, ואי קשיא דסו״ס לא תקף וא״כ לא הו״ל קצת בעלות, י״ל דלהכי מייתי הגמ׳ ״כיוון דאמר מר אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט דמי״, או דלמא דסו״ס לא תקף וכתיב ״ואיש כי יקדיש״ וכו׳, ולזה מייתי הגמ׳ ראיה ממסותא ומתקפו כהן.

**ט.** איברא דדברים אלו מרפסן איגרי דהא בשניים אוחזין בטלית לית ליה זכות תקיפה כלל, ולהכי בעינן למימר דמשו״ה כתב רש״י בד״ה ״המוציא מחבירו - שתיק ישראל והדר צווח״ דסבר רש״י שהממע״ה לא הוי בכוח אלא ע״י שלקח ואידך חבריה שתק ולהכי כיוון ששתק הוי תפיסת היתר [פנ״י], ומעתה א״ש דכיוון דאית ליה זכות תפיסה בהיתר אית ליה נמי כוח להקדיש.

**והנה** לעיל הבאנו לדברי הרשב״א דאפי׳ אי שתק לגמרי מהני עדים, ולמשנ״ת מבואר בדבריו דהרשב״א דאין זה הודאה גמורה [אלא א״כ נפרש בדבריו דהוי אומדנא], ובקצה״ח מבואר דכיוון שלא צווח נתן לו לתפוס בהיתר.

**ולפ״ז** בשניים אוחזין כיוון דהוי תפיסת ספק והוי ספק הודאה א״כ אית ליה כוח לתקוף דהוי תפיסת היתר, ודוק.

**י.** ובתוס׳ פליגי על הנתבאר לעיל וס״ל דספק הגמ׳ במסותא איירי במקרקעי דאז הוי דינא דכדא״ג, ובכה״ג כיוון שתקף האחד והקדיש כשהוי בידו מסתמא דלא פקע [והיסוד הוא דאחר התקיפה הוי של התוקף] אפי׳ חזר חבירו ותקפה ממנו, וממילא דמבעיא ליה לגמ׳ אי אמרינן לדין זה גם היכא שהקדישה בלא תקפה או דלמא דכיוון שיכול הנתקף לתקוף מהתוקף חזרה לא חל ההקדש.

**ובקה"י** [במכתב] ביאר אמאי נימא לצד דלא יחול ההקדש כלל, דכיוון שבעניין התפיסה קבעו חז"ל שיכול השני לחזור ולתקוף, א"כ מספקא ליה לגמ' אי תפיסת הקדש הוי כתפיסה דעלמא וכל מה שחל ההקדש הוא רק היכא שלא חזר השני ותקף אך היכא שחזר פקע ההקדש או דכיון דאין הקדש לחצאין חייל הקניין לגמרי ומהני, ולזה פשטה הגמ' מתקפו כהן כצד בתרא דהקניין חל ותו לא פקע וממילא דיהני הקדשו והקדישה בלא תקפה הוי הקדש, ודוק.

## סימן כט

# בדברי התוס׳ בסוגייא דתקפו כהן, ובענין כהן החוטף מתנות כהונה [ב״מ ו׳ ע״א, ע״ב]

**א.** בתוס׳ בד״ה ״והא דכי תקפה״ וכו׳ הקשו, דאמאי אמרינן דאין מוציאין מידו והלא הבעלים יאמרו ליתן לכהן אחר, ותי׳ התוס׳ במכירי כהונה [ובהא איכא ב׳ פירושים או דהוי מתנה מועטת וממילא דקני אף ללא קנין או דהבעלים מתייאשים], א״נ דאין יכול לתובעו רק טובת הנאה שבו.

**ולכאו׳** דשני התירוצים פליגי אי נימא דכל זמן שהוי אצלו חשיב כבעלים גמור ואע״פ דסו״ס מחוייב לתת, או לאו: דלת״א ס״ל דחשיב בעלים גמור ולכך יכול אף לקדש בו אשה, אך לת״ב סבירא דלא חשיב בעלים גמור אלא דהוי כענין גזבר ולהכי אינו יכול לתובעו אלא רק טובת הנאה שבו.

**וכתבו** עוד התוס׳ דאין להביא ראיה לתי׳ ב׳ מהא דאשכחן בחולין [קל״ג ע״א] דבן לוי דחטיף מתנות כהונה הוי פריצותא [חוצפה] אך מ״מ לא הוי גזילה, דשמא מיירי כשאכלו כדאמרינן התם [ק״ל ע״ב] המזיק מתנות כהונה או אכלם פטור - או משום דהוי ממון שאין לו תובעים או משום דכתיב ״וזה יהיה לך״ ומהא ילפינן דהוא רק כל זמן שהוי בעין.

**ב.** ולכאו׳ דילה״ק דהא אין הנידון דומה לראיה דבתירוץ התוס׳ התובע הוי הבעלים ומשא״כ דבראייתם התובע הוי הכהן.

**ותירץ** הקה״י [סי׳ י׳] בשם החזו״א דנסתפקו התוס׳ דשמא מכיוון דחשיבי בעלים מותר לבעלים להוציאן מן הכהן כדי לתתן למכירי כהונה, וממילא ד-ב׳ תירוצי התוס׳ פליגי אי תובעו רק טובת הנאה או דתובעו הכל, ולפ״ז שפיר הוכיחו התוס׳ ממזיק הקדש משום דאי מזיק מתנות כהונה חייב אכתי איכא תביעה דכיוון דאית ליה מצוות נתינה לכהן אית ליה זכות ליתן לכל כהן שיחפוץ, אך כיוון דמזיק מתנות כהונה פטור א״כ ליכא מצוות וזכות נתינה וממילא דאין הבעלים יכולים לתבוע מן המזיק.

**איברא** דאכתי תקשי דהא הכא שהכהן אכלו גם אי נימא

דחייב סו"ס אכלו כהן וא"כ א"א לתבוע לבעלים דכבר נתקיים מתנות כהונה.

**ונראה** לתרץ דהנה כתיב "וכל תרומה לכל קודשי בני ישראל אשר יקריבו לכהן לו יהיה", ועוד כתיב "ואיש את קודשיו לו יהיו", וביאר בזה הגרי"ז בחידושיו עה"ת ע"פ מה שכתב הגר"ח בהלכות ערכין דדברים הניתנים לאנשי משמר כגון חזה ושוק הוו קודשי מקדש, ולפ"ז בכה"ג לית להו לבעלים טובת הנאה כלל משום דהוי של הכהנים לגמרי, ולהכי כתבה התורה "לכהן לו יהיה" דתיכף הוי של הכהן, אך בקודשי גבולין כגון תרומה נאמר "ואיש את קודשיו לו יהיו" דהא אית להו לבעלים טובת הנאה, ודוק.

## סימן ל

# בביאור הפלוגתא דתקפו כהן והמסתעף גבי כוח התפיסה [ו׳ ע״ב]

**א.** בגמ׳ אשכחן דפליגי רבה ור׳ המנונא בממון דאמרינן בו הממע״ה [ספק בכור] אי מהני ביה תקיפה או לאו, דלר׳ המנונא מהני ואין מוציאין מידו ומשא״כ דרבה סבר דלא מהני ומוציאין מידו, ומייתי רב חנניה סיעתא לרבה מהא דאיתא דהספקות נכנסים לדיר להתעשר ואי ס״ד דתקפו כהן אין מוציאין מידו אמאי נכנסים והא פוטר ממונו בממון כהן.

**ב.** ובקובה״ע [סי׳ ע״א] ביאר דפלוגתתם דר׳ המנונא ורבה הויא בגדר הספק דהממע״ה דהאם אמרינן לדין זה מחמת ספק או דהוי דין הנהגה בודאי דכמו דאשכחן בתורה דבספיקות דאיסורים אזלינן בתר חזקה הכא נמי נימא הכי.

**ולפ״ז** דר׳ המנונא סבר דהכא מה דאמרינן הממע״ה הוי מחמת ספק, ולהכי תקפו כהן אין מוציאין מידו ומשא״כ דלרבה ס״ל דהוי מדין ודאי ולהכי תקפו כהן מוציאין מידו ולזה מייתי ר׳ חנניה סייעתא מהא דהספקות וכו׳.

**איברא** דאעפ״כ תקשי לן דמהי״ת לדין זה דהוי דין הנהגה בודאי, דהכא לא סגי לן בסברא דמאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסא אלא דבעינן לדרשא.

**ג.** ובספר חמד״ש מייתי לבאר בגוונא אחריתי והוא עפמש״כ לו בעל הנתיה״מ, דהא כשאמרינן הממע״ה ואזיל החפצא למוחזק, מתייאש הבע״ד ולהכי זכי מדין ודאי, ובהא פליגי ר׳ המנונא ורבה.

**אלא** דלכאו׳ אכתי תקשי דאמאי מייאש הבע״ד נימא דתהני תקיפתו ויחזור ויתקוף.

**וצ״ל** בכוונת דברי בעל הנתיה״מ, דפליגי אי מהני התפיסה או לאו, ולזה סבר רבה דאחר שלא מהני תפיסתו הוי דין ודאי ולהכי מייאש הבע״ד, ולהכי מייתי ר׳ חנניה סייעתא מהא דהספקות נכנסים לדיר דמאחר שמייאש והוי דין ודאי חזינן דמוציאין מידו, ולהכי נכנסים לדיר להתעשר.

**ולפ"ז** מיושב הא דהקשה החמד"ש מהא דאיתא בב"ב [דפ"א ע"ב] גבי ב' אילנות דהוי ספק אי מכר לו הקרקע ובכה"ג אמרינן דהוי הלוקח מוציא והממע"ה, וגבי ביכורים מביא ואינו קורא מחמת דהוי ספק, ולכאו' תקשי דאמאי מביא ואינו קורא הא אמרינן דמייאש וממילא דהוי דין ודאי גבי המ"ק.

**אלא** דלנתבאר בדבר הנתיה"מ א"ש דהא מחמת שאין מהני התפיסה מייאש הבע"ד, ולהכי הוי דין ודאי, אולם הכא דהוי קרקע לא מהני יאושו דהא לא שייכא לייאוש בקרקעות וממילא דאכתי הוי ספק ומביא ואינו קורא.

**ד.** והיה אפשר לבאר לשו"ט דהגמ' בע"א, דהנה הקשה בקונה"ס דאי אמרינן דהממע"ה הוי ספק היאך שרי לן להשתמש בזה הא הוי ספק גזל והוי איסור, ותירץ דלא אסרה התורה את הגזל אלא רק מה דהוי מצד הדין אך מה דלא הוי מצד הדין לא אסרה התורה.

**ולפ"ז** אפשר דדבר זה לא הוי רק בדיני גזל אלא בכל התורה כולה, וממילא דבספק ממון מה דאמרינן הממע"ה הוי דין דאו' דבו אמרינן דהמ"ק הוא הבעלים והממע"ה [ודלא כקובה"ע], ובהא פליגי רבה ור' המנונא דהאם נימא דהוי מדין ודאי או דנימא דהוי סילוק ב"ד [כהא דסברי התוס' והרשב"א בב"ב בדינא דכדא"ג] דר' המנונא סבר דהוי סילוק ב"ד ולהכי מהני התפיסה ואין מוציאין מידו ומשא"כ דרבה ס"ל דהוי דין ודאי, ומייתי להא ר' חנניה דאחר שחזינן דהספקות נכנסין לדיר להתעשר כתוב כאן דהוי מדין ודאי ולהכי מוציאין מידו.

**ה.** ובכס"מ הקשה דהרמב"ם סתר לדבריו מיניה וביה, דהנה בפ"ה מהלכות בכורות ה"ג כתב וז"ל "כל בכור שהוא ספק דינו שירעה עד שיפול בו מום ויאכל לבעליו, ואם תפס אותו הכהן אין מוציאין אותו מידו" ומאידך גיסא בפי"ב מהלכות ביכורים הכ"ג כתב וז"ל "מי שהיו לו עשרה טלאים כל אחד מהן הפרישו על ספק פטר חמור הרי הן כחולין לכל דבר, ומתעשרין כשאר הבהמה ומפריש אחד מהן מעשר והשאר שלו כשהיו", חזינן דבהלכות בכורות פסק כהא דר' המנונא ומאידך גיסא בהלכות ביכורים פסק כהא דר' חנניה דהוי סייעתא לרבה דפליג עליה דר' המנונא.

**ותירץ** הרשב"א [הביאו הכס"מ, תשובות הרשב"א] דסבר הרמב"ם דמה דחזינן דהספיקות

נכנסים לדיר להתעשר הוי כמסקנת הגמ׳, דהוי ספק פדיון פטר חמור והוי חולין גמור, ולהכי הממע״ה, ולהכי אזיל למ״ק ונכנס לדיר להתעשר ומשא״כ בספר בכור דהוי ספק לכהן הוי סילוק ב״ד ואין מוציאין מידו.

**נפיק** דגם לר׳ המנונא יש לחלק היכא אמרינן דהוי סילוק ב״ד והיכא אמרינן דהוי פסק ב״ד.

**אמנם** דלמהלך זה תקשי קושיית החמד״ש דאמאי בביכורים מביא ואינו קורא הא אי הוי דין ודאי אינו בעי להביא כלל.

**וביאר** החזו״א דכשאנו דנים לגבי התופס הוי ודאי שלו דכך הוי פסק התורה אולם דכשאנו דנים לגבי המעשה אכתי איכא ספק ולהכי מביא ואינו קורא, ויש להבין.

**אך** א״ה לא גרע מלוקח ומתנה וא״כ גם אי הוי דין ודאי היאך נכנסין לדיר להתעשר, ובשלמא לביאור הקובה״ע א״ש דהא הוי חזקה, וצ״ע.

**ו.** והנה הקשה בקובה״ע משם ספר המאיר לעולם, דבכתובות חזינן דכהנת שנתערב ולדה עם ולד שפחתה שניהם אוכלים בתרומה דממ״נ דאותו שהוא כהן אוכל מצד דהוי כהן ואותו שהוא עבד אוכל מצד דהוי עבד דכהן. **נפיק** דאותו שהוא עבד הוי מוחזק לעצמו, דהא מספקא לן אי הוי כהן, וא״כ א״א להשתעבד באותו העבד דהוי מוציא והממע״ה.

**ובגיטין** תנן איבעיא להו מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה או לאו, ובעי הגמ׳ לפשוט מהא דכתובות דחזינן התם דאע״ג שגדל והוי מעוכב גט שחרור אוכל בתרומה, ודחתה הגמ׳ דמפקיר עבדו ודאי דלית ליה כלל ממון אך דחסר רק נתינת גט שחרור ומשא״כ בהא דכתובות יש לאדון בעבדו בעלות ממון אך מכיוון דמספק״ל והוי חסרון ידיעה אינו מצי להשתמש באותו הממון.

**וצ״ע** דהא בסוגיין חזינן מהא דהספקות נכנסין לדיר להתעשר דהוי דין ודאי ולהכי מתעשרין וה״ה בעבד כיוון דהעבד מוחזק בעצמו ואיכא דינא דהממע״ה ומדין ודאי א״כ פקעו מהאדון כל הזכויות הממוניות והיאך אמרינן דאכתי הוי ממון האדון.

**וכתב** הגרא״ו ליישב זאת דמה שאמרינן באיסורים חזקת הנהגה הוא דהחזקה מורה לנו לנהוג במוחזק כדין ודאי אמנם דאם נתברר שהוי איסור מחייב קרבן ואע״ג דאיכא חזקה משום דהוי רק הנהגה, ולהכי הספיקות נכנסים לדיר להתעשר, ולפ״ז

ה״ה בממונות שהוי רק חזקת הנהגה ואם יבואו עדים הוי המוחזק מוציא והממע״ה [ואע״ג דמעיקרא חשבינן ליה כודאי, מ״מ הוי ודאי מחמת הנהגה].

**וממילא** דא״ש קושיית המאיר לעולם דמה שאין יכול להשתעבד בעבד הוא מחמת הספק, ואם יתברר לנו דהוי ודאי עבדו תו יכול האדון להשתעבד בו דהא לו פקעו כלל אותם זכויות שהיו לאדון בעבדו, ומשא״כ במפקיר עבדו ודאי דלא הוי שלו דהא הפקירו ולא הוי ״מקנת כספו״ ולהכי לא דמו לאהדדי.

[**אמנם** דלפי ביאור הנתיה״מ תקשי דסו״ס נתייאש, ולפי הנתבאר בדברינו דלעיל א״ש דהא דמי לדברי הגרא״ו, ודו״ק].

## סימן לא

# במסקנת התוס׳ בדינא דתקפו כהן והמסתעף [ו׳ ע״ב]

**א.** הנה כתבו התוס׳ בד״ה ״פוטר ממונו בממון כהן״ דבמסקנא קי״ל דאם תקפו כהן מוציאין מידו, ודלא כהרמב״ם הנתבאר לעיל, והקשו בתוס׳ דלקמן [ק״ב ע״א] מוקי שמואל בהא דמרחץ דאם בא בסוף החודש כולו לשוכר וא״כ דתקשי מהכא דאמרינן דמוציאין מידו, ותירצו דמה שמהני תפיסתו במרחץ הוא משום דהוי בהיתר ומשא״כ הכא דהוי תפיסת ספק פסקינן דמוציאין מידו, וכ״כ הרשב״א וז״ל ״תקיפה הוי כעין גזילה״ ולהכי לא הוי בהיתר.

**ב.** וברמב״ן [הובא ברא״ש פ״ק דבכורות סי׳ ט״ו] כתב על הא דתנן בב״ב [ק״ה ע״א] ״כור בשלושים, סאה בסלע״ דמהניא תפיסתו, הוא דלא אמרינן תקפו כהן מוציאין מידו אלא שתקפו אבל נתנוהו לו בעלים הוי הכהן בעלים ואידך הוי מוציא והממע״ה, משמע מדבריו דסבר דבעינן תפיסה ברשות.

**ג.** ובביאור מחלוקתם נראה, דלרמב״ן מה שלא מהני תפיסה לא הוי מחמת דהוי תקיפה אלא דאחר דאמרינן הממע״ה חשיב כודאי אצלו ולא מצי לתפוס ומה שבכור בשלושים מהני תפיסה הוא דהבעלים נתנו לו זאת בפועל וא״כ הוי מוחזק, ומשא״כ דהתוס׳ סברו דלא חשיב משו״ה כבעלים אלא דעד כמה שיכול לקחתו בהיתר [ולא בעינן ברשות] מהני.

**ד.** ובקונה״ס [כלל ז׳ אות א׳] הביא לתרומת הדשן דבכה״ג אין יכול לתפוס, אולם דהמהר״י בן לב פליג, ולכאו׳ דפלגו בפלוגתת התוס׳ והרמב״ן, ודוק.

**ה.** ועדין יל״ע דבשלמא לרמב״ן א״ש דמצד הפסק הוי דין ודאי ולהכי אין יכול לתקוף ומשא״כ לתוס׳ עדיין בעינן לעיין בהאי גדר דמה לי שהוי בהיתרא הא הוי פסק ודין ודאי.

**וצ״ל** דלרמב״ן ס״ל דהוי דין ודאי מחמת הנהגה אולם דלתוס׳ אף דהוי מוחזק לית לן הכרעה דהוי שלו - ובהא פליגי ר׳ המנונא ורבה.

**ו.** וברא״ש בסוגיין נמי פסק דלא מהני תפיסתו והביא לזה ראיה מלקמן [ק״ב ע״א] גבי מרחץ דקאמר ר״נ דקרקע בחזקת בעליה עומדת.

**ולכאו'** דתמיהה מילתא טובא דהא ר"נ מיירי בקרקע, ומשמע מדבריו דבמטלטלין מהני תפיסה וכדשמואל.

**וכתב** עוד הרא"ש דלשמואל שמהני, לא משום דמהני תפיסה, אלא דסבר דמכיוון שלא מייתי אלא לסוף החודש הוי כהודאה שהשכיר לו לשנה ולא לחודשים.

**ולכאו'** דגם זה תמוה דמה שייך להודאה דהא הספק הוא אי תפוס לשון ראשון או תפוס לשון אחרון דהתם מפורש דמה דמהני הוא משום דקא תפיס.

**ועוד** דאי הוי הודאה אמאי באמצע החודש אמרינן דיחלוקו.

**ועוד** דהא הרא"ש גופיה מייתי לדברי הרמב"ן דהוי תפיסה ברשות וא"כ היאך אמר הכא שאודויי אודי ליה.

**וע"כ** נראה בביאור הדברים דהנה הוקשה לרא"ש דבשלמא "בכור בשלושים, סאה בסלע" שנתן לו ביד הוי תפיסה ברשות אך גבי מרחץ שבא בסוף החודש גלי בדעתיה שהוי תפוס עד לסוף החודש תפיסה ברשות, וממילא דזה הוי הפשט בדברי שמואל דמהני משום דקא תפיס ולהכי פליג ר"נ דבשלמא במטלטלין אך בקרקעות מהי"ת, ולהכי מייתי הכא הרא"ש מר"נ דלא הוי תפיסה ברשות, ולהכי לא נחשב בעלים אלא תפיסה בעלמא ותפיסה בעלמא לא מהניא.

**ז.** ובקונה"ס [כלל ז'] הביא דהרבה מן הראשונים פליגי אתוס', דמאי אכפ"ל דהוי תפיסה קודם שנולד הספק, וצ"ל דהתוס' סברי דמה שבא לגבותן קודם שנולד הספק הוא משום דבעי ליעביד גובייא ומשום שמעכבו עביד גביה בדרך של תקיפה, והרמב"ן יליף דבתרי ותרי לא מהני דלא אזלינן בתר חזקה [דהא הוו מכחישים לחזקה] ולהכי ה"ה בממונות דמ"ש.

**והביא** עוד בקונה"ס מהרמב"ן גופיה דאי יחזרו הבעלים ויתפסו חזרה לא תהני להו תפיסתם, ומשא"כ דלתוס' יהני תפיסתם משום דהוי תפיסת היתר, ולנתבאר בדבריהם א"ש.

## סימן לב

# בדין ביטול ברוב [ו׳ ע״ב]

**א.** בתוס׳ ד״ה ״קפץ״ הקשו דליבטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר, ותירצו דמדרבנן דבר שבמניין לא בטיל ולהכי לא אמרינן דליבטל ברוב, וכן כתב הריטב״א דהכא לא אמרינן לדין דבעלי חיים חשיבי ולא בטלי, אולם דהר״פ [וכן הרא״ש] פליג וס״ל דגם הכא אמרינן לדין זה ואע״ג דמדאו׳ בטיל יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשו״ת.

**עוד** איתא בתוס׳ דאין לומר דהוי קבוע וקי״ל [כתובות ט״ז ע״א] דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי דכל מה דאמרינן לזה הוי רק במוכרין וידועין.

**ויעויין** ברשב״א דמייתי מזבחים [צ״ה ע״ב] דאם אית לן שור הנסקל דאסור בהנאה ונתערב אפי׳ בריבוא אסירי כולהו בהנאה ומה דלא אמרינן לדין של כל דפריש מרובא פריש הוא דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, חזינן מדבריו דלא כהתוס׳ דגם כשלא הוי מוכרין וידועין אמרינן לדין של כל קבוע.

**ב.** ובמרדכי הקשה דאמאי אמרינן לדין של ביטול ברוב נימא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי, ולשיטת התוס׳ לא תקשי דהא לא ניכרין ומשא״כ דאליבא דהרשב״א תקשי, ותירץ הרשב״א דכיוון דאמרינן דבטל ברוב תו לא הוי קבוע.

**ג.** ובאות א׳ הבאנו לדברי התוס׳ דס״ל דרק בניכרין אמרינן לדין של כל קבוע וכו׳.

**ובגמ׳** בזבחים הנ״ל דמייתי הרשב״א גבי שור הנסקל הקשתה הגמ׳ דנכבשינהו דניידי ונימא כל דפריש, וכמו״כ הקשה הרא״ש בסוגיין דנימא הכי וא״כ לא יפטרו מן המעשר, ותירץ ע״ז הרא״ש דספק מקרי וקי״ל עשירי ודאי וכו׳.

**ודבריו** מתמיהים עד למאוד דהא הוי דין דאו׳, ועוד דבדיני טומאה וטהרה חזינן דרוב חשיב ודאי ולא ספק.

**ובשב** שמעתתא [ב׳, ט״ו] כתב ליישב דכוונתו דהרא״ש היא דהוי דין הנהגה ולהכי לא יהני במעשר בהמה

דנכבשינהו דניידי, דהא לא הוי דין ודאי, ועשירי ודאי אמר רחמנא וכו׳.

**ומה** דלא תרץ הכי הרא״ש בקושיית התוס׳ דלבטל ברוב הוא כדכתב הרא״ש בחולין [סי׳ ל״ז] דבביטול האיסור נהפך להיתר והוי דין ודאי, ומשו״ה לא תירץ כן דעשירי ודאי אמר רחמנא וכו׳.

**ד.** ובדין ביטול ברוב אשכחן דאי הוי יבש ביבש, מדאו׳ חד בתרי מהני, אך אי הוי מין בשאינו מינו גזרו רבנן דבעינן שישים, וברשב״א [חולין צ״ד ע״ב] כתב דאחד אחד יכול לאוכלן אך בב״א לא [כ״פ השו״ע], וברא״ש פליג וס״ל דאף בב״א שרי לאוכלן [כ״פ הטור].

**ובפמ״ג** וכן בשעה״צ [או״ח סי׳ תמ״ז] כתבו דכל דברי הרשב״א לא הוו אלא דרבנן, וראיה לזה דהא לח בלח כשהוי מין במינו אמאי אסור מדרבנן אלא דע״כ גם במין בשאינו מינו החומרא לא הוי אלא מדרבנן, ובקרן אורה כתב [למסכת נזיר] וכן הכריע הגרי״ז דהוי דין דאו׳.

**ולנתבאר** בדברי הקרן אורה והגרי״ז תקשי בשיטת הרשב״א דסו״ס נהפך האיסור להיתר וא״כ היאך סבר הרשב״א דבזה אחר זה אסור.

**ותירץ** הגרי״ז דבעינן למימר בשיטת הרשב״א דאיכא ב׳ דינים:

א. לח בלח דילפינן מ״אחרי רבים להטות״ [שמות כג, ב׳] שעצמות האיסור נתבטלה.

ב. יבש ביבש דעצמות הדבר לא נתבטל דהא כל אחד הוי בפנ״ע וזה מדין הילך אחר הרוב דחזינן לכל חתיכה וחתיכה רוב.

**וא״כ** שפיר הוי דברי הרשב״א דהא איירי הרשב״א ביבש ביבש ובהא אין ביטול, וא״כ ליכא למימר דכל החתיכות פרשו מההיתר דהא איכא ודאי איסור, אך כשחזינן לכל חתיכה וחתיכה לחוד הוי הרוב היתר, וא״ש.

**ה.** ובש״ך איתא דהיכא שאיכא ב׳ חתיכות קטנות של דבר כשר וחתיכה אחת גדולה כשיעור ב׳ הקטנות של דבר טרף ונתערבו זה בזה שרי.

**ודבריו** מרפסן איגרי דהא ליכא ביטול כלל.

**אלא** דלנתבאר א״ש דהא כשנתערב דבר יבש בדבר יבש חזינן לכל

דבר ודבר בפנ״ע וא״כ לא בעינן לביטול כלל.

**ו.** ובביצה [ג׳ ע״א] תנן דסבר ר״י דמין במינו אפי׳ באלף לא בטיל, וביאר הר״ן דדין ביטול לא הוי אלא ב-ב׳ דברים המנגדים זה לזה, ובתוס׳ שם ביארו דדברי הר״ן לא הוו אלא כאשר נתערב דבר לח בדבר לח אך כאשר נתערב דבר יבש בדבר יבש הוו דברים המנגדים.

**וצ״ע** דהא ילפינן לדינים של לח ויבש בדיניה דר״י מחד דרשא.

**ולמשנ״ת** בדברינו דלעיל לא תקשי וא״ש דהא לח בלח הוי דין בעצמות הדבר וממילא דעצמות האיסור נתבטלה ומשא״כ ביבש ביבש, וכדבואר.

**ז.** ובקובה״ע [סי׳ נ״ט] כתב דיל״ע דהאם נימא דכי היכי שאיסור נתבטל בהיתר ה״ה דבהיתר נתבטל האיסור או דנימא דדווקא איסור מתבטל בהיתר אך איפכא לאו.

**ונפק״מ** היכא שהוי ליה ב׳ חתיכות איסור ואין בהם כזית ונפל היתר לתוכן ונעשו כזית ואכל, דאי נימא דרק איסור מתבטל בהיתר לא לקי אך אי נימא דגם היתר מתבטל באיסור לקי.

**וברמב״ן** אשכחן דכתב דביטול הוי רק להעלאת דינים בדרגתם אך אינו מורידם, וא״כ אין ההיתר מתבטל באיסור אלא דרק איסור מתבטל בהיתר.

**אך** אי נדייק לדברי התוס׳ נחזי דסברי דלא רק איסור נתבטל בהיתר אלא דגם היתר נתבטל באיסור, ולהכי הקשו דליבטל ברוב וכו׳, ודוק.

**ח.** ובשו״ת עונג יו״ט [סי׳ ד׳] שקיל וטרי גבי חוטי ציצית שנתערב בהם חוטי ציצית שנעשו שלא לשמן והעלה דאינם מתבטלים, אך הנצי״ב פליג וס״ל דמתבטלים.

**ובביאור** מחלוקתם נראה דע״פ הנתבאר בדברינו סבר העונג יו״ט דזה דין בעצם הדבר ולהכי לא מתבטל, אך הנצי״ב דפליג ס״ל דהוי מדין הילך אחר הרוב ומדין ודאי ולהכי מתבטל, ודוק.

סימן לג

## בעניין ספיקא דאו׳ לחומרא אי הוי מדאו׳ או מדרבנן [ז׳ ע״א]

**א.** הנה אשכחן פלוגתא דרבוותא קמאי בהא דאשכחן בביצה [ג׳ ע״ב] דספיקא דאו׳ לחומרא.

**דהרשב״א** והר״ן סברי דמדאו׳ הוי לחומרא אולם הרמב״ם הרי״ף ובה״ג סברי דמדאו׳ לקולא אך מדרבנן לחומרא.

**ובאשם** תלוי חזינן דאע״ג שהוי ספק איסור ציוותה התורה למתחייב לאתויי קרבן, ומהא תקשי להא דסברי הרמב״ם ודעימיה דמדאו׳ לקולא דהא חזינן להדיא מאשם תלוי דמדאו׳ לחומרא.

**והיה** ניתן לבאר דהנה בכתבי הרמב״ם ישנים איתא דמה שמדאו׳ לקולא הוא דווקא בשאר דברים אבל בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת אמרינן דמדאו׳ לחומרא.

**אך** דחיקא מילתא טובא דהא כתב הרמב״ם להדיא בהלכות אבות הטומאות פט״ז ה״א, שכל הספקות של טומאות עריות ושבתות מדאו׳ לקולא אך מדרבנן לחומרא, והא שבת הוי דבר שזדונו כרת וכו׳.

**ובמהרי״ט** כתב לתרץ דאשם תלוי לא הוי אלא דווקא אי איקבע איסורא [כגון ב- ב׳ חתיכות], וממילא דכל מה דאיירי הרמב״ם הוי דווקא בלא איקבע איסורא אך באיקבע איסורא אמרינן דמדאו׳ לחומרא.

**ואבתי** תקשי בשיטת הרמב״ם דלמה בעינן דרשה מדאו׳ למיזל אחר הרוב להתיר הא כל ספק מותר.

**ועוד** דלמאי בעינן בקידושין דרשה להתיר ספק ממזר [״לא יבוא ממזר״ וכו׳- ממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק] הא אי כל הספקות מותרים ה״ה בממזר.

**ב.** ובמקור דברי הרמב״ם איכא ב׳ מהלכים:

א. בחוות דעת כתב דכל היכא שאמרה התורה דבר בפשטותו כגון ״תמים״ הוי דווקא בוודאי אך ספק לא חשיב תמים וממילא דה״ה בממזר דהוי בדווקא אך כשהוי ספק לא דיברה בו התורה ולהכי לא הוי דרשה ולהכי בעינן דרשה למיזל אחר הרוב דהא בעינן בדווקא ולא בספק.

ב. ובפני יהושע כתב דמקור דברי הרמב"ם הם ממש"כ בהלכות אבות הטומאות פט"ז ה"א וז"ל "מפני מה טיהרו חכמים ספק טומאה ברה"ר שהרי הציבור עושים פסח בטומאה ... ק"ו ספק טומאה ברה"ר שאיסור כל הספיקות מדבריהם", ומה דבעינן דרשה בספק ממזר הוא להיכא דאיקבע איסורא.

**איברא** דאכתי קשיא מהדרשה דרוב וכדלעיל.

ג. ובהגדרת דברי הרמב"ם איכא ב' מהלכים:

א. הנה כתב הגרש"ש [שערי יושר, שער א' - פרק ג'] דכיוון שהוי ספק השקול עובר באיסור אך אם הוי היתר אינו עובר באיסור, וצ"ע בדבריו דאמאי כשהוי היתר שרי ליה הא הוי ספק השקול.

ב. ובקהילות יעקב [סי' ח'] כתב דהא פשיטא דאי הוי איסור אסור לאוכלו אך כשיש חזקה או רוב שרי, וראיה לזה דבקידושין איתא גבי ציפור המשולחת שנטהרת ואע"ג דקודם השלוח נאסרת בהנאה מ"מ חיישו רבנן שמא יאכלנה מוציאה ונמצא אוכל איסורים ולהכי התירוה באכילה, ותקשי דלמא בעינן להיתר הא יתלה המוצא דהוי מן הרוב, ומהא מוכחא מילתא דהקה"י.

**ואכתי** צ"ע דלמאי בעינן לחזקה ורובא הא כל ספק הוי הנהגת היתר, ולהכי בעינן למימר כדבריו דהחוות דעת דלעיל.

**ואעפ"כ** תקשי לן דאמאי מייתי אשם תלוי הא הוי ספק ואמרינן דאי הוי ספק שרי.

**ועוד** דכתב הר"ן דכל דברי האיסורין אסור לספוקי אהדדי ולנתבאר בדברי החוות דעת בעינן לבאר דמ"ט אסור לספוקי, הא לאותו אחד שנספק לו הוי ספק.

ד. ובשב שמעתתא [א', ג'] הקשה מסוגיין על שיטתייהו דהרמב"ם ודעימיה, דהנה חזינן דהקשתה הגמ' "יהיה קודש ולא שכבר קדוש" ואי כשיטתייהו דמדאו' לקולא הא ליכא בבכור קדושה כלל וא"כ אמאי אין נכנס לדיר להתעשר.

**ודבריו** מרפסן איגרי דהא לא הוי אלא חזקת הנהגה וממילא דאכתי מספק"ל אי הוי בכור אי לאו.

**וכתב** השב שמעתתא הנ"ל לתרץ דכיוון דאיכא זכות תקיפה ביד הכהן משו"ה חלה קדושת בכור באותו שה.

**ובהא** נמי תמיהה מילתא טובא דסו״ס הוי ספק בכור ולא ודאי בכור.

**ויעויין** בהגהות הגרש״ז אויערבאך זצוק״ל לספר שב שמעתתא שתירץ, דהנה כתב הרמב״ם בפ״א מהלכות מעילה ה״ח דספיקות בכור שאסורים בגיזה ובעבודה ועבר אחד ונשתמש בהם אינו לוקה, וא״כ משמע כדבריו דהשב שמעתתא דהוי דאו׳ דאי לא הוי דאו׳ אמאי כתב הרמב״ם שאינו לוקה הא מילתא דפשיטא היא, ומכיון שהוי ספק אי הוי של כהן או דהוי של ישראל א״כ איקבע איסורא, ולהכי אמרה הגמ׳ ״ולא שכבר קדוש״ דהא הוי ספק דאו׳.

סימן לד

## בדיני פדיון ספק פטר חמור [ז׳ ע״א]

**א.** בגמ׳ מייתי לדר״נ אמר רבה בר אבוה דישראל שיש לו עשרה ספק פטרי חמור בתוך ביתו מפריש עליהם עשרה שיין ומעשרן והן שלו.

**ובתוס׳** בד״ה ״מפריש עליהם עשרה שיין״ הקשו מהא דבכורות [ד׳ ע״ב] דשה אחד פוטר אפי׳ עשרה שיין וא״כ אמאי בעינן הכא לעשרה שיין.

**ומדברי** התוס׳ נפיק דמה דשה אחד פוטר אפי׳ עשרה שיים הוא אפי׳ בב״א, דהא בסוגיין שמפריש עשרה עביד ליה בב״א.

**ובבכורות** [י״א ע״א משמע מדברי התוס׳ לא כדמשמע הכא, דהנה התם דף ד׳ ע״ב פליגי רש״י ותוס׳ בהא דתנן ״ופודה בו פעמים הרבה״ דרש״י ס״ל דאיירינן רק היכא שחזר וקנאו מיד הכהן אך בתוס׳ ילפו דאיירינן בספק פטר חמור דכל היכא דלא אייתו ליד הכהן פודה בו פעמים הרבה, והקשו התוס׳ [י״א ע״א] על הא דתנן ״ישראל שהיו לו עשרה ספק פטרי חמורים בתוך ביתו מפריש עליהן עשרה שיין והן שלו״ דלשיטתם [דבדף ד׳ ע״א, וכדלעיל] למה לי עשרה שיין בשה אחד סגי דחוזר ופודה בו, וא״כ משמע מדבריהם דלא מהני בב״א.

**ב.** והקשה המהרי״ט אלגאזי בחידושיו למסכת בכורות על שיטתו דרש״י:

א. דמה החידוש בדבריו שאיירינן היכא שחזר וקנאו מיד כהן הא בכה״ג הוי מילתא דפשיטא דפודה בו.

ב. דממה שחזינן בסוגיין שהספיקות נכנסין לדיר משמע דהוי דין ודאי וא״כ אמאי לא אוקי רש״י בגוונא דספיקות.

ג. דאליבא דרש״י נמי איכא היכי תמצי שיכול בשה אחד לפטור אפי׳ עשרה שיין והוא בגוונא שירש עשרה ספיקות מאבי אמו כהן שירשם מאבי אמו ישראל [דהישראל חייב בפדיון וכשהורישם לכהן הכהן מחוייב נמי בפדיון אך מעשרם והם שלו].

**ג.** ותירץ הגרי״ז הלוי בחידושיו למסכת בכורות דכשמייתו התוס׳ בדף ד׳ ע״א לשיטתו דרש״י ופליגי

עליה מייתו ראיה לדבריהם דבעינן לאוקים דווקא בספיקות, וצ"ב בדבריהם דאמאי בעינן להאי ראיה הא כיוון שהוי ודאי הוי ממון דכהן ותו אין יכול לחזור לפדות בו, אלא דחזינן מהא דהווה לתוס' הוו"א דאפי' בוודאי מצי לחזור ולפדות בו וא"כ ע"כ דכל זמן שלא נתנם לכהן חשיב הישראל לבעלים, ולהכי אייתו התוס' ראיה לדבריהם.

**וממילא** דהתוס' סברי דדווקא כשמחוייב בנתינה לא מצי לפדות בו פעם נוספת אך כשהוי ספק מצי.

**אך** לרש"י סבירא דכיוון שנעשה בו מעשה פדיון תו לא אכפ"ל דהוי ספיקות.

**ולפ"ז** דשפיר דייקינן מהתוס' בסוגיין דמשמע דפודה אפי' בב"א, ולא תקשי מהא דייקינן איפכא משיטתייהו בבכורות, דהא התם דחו לדבריהם דלרבותא נקט וכו', יעו"ש.

**ולאחר** דאתינן להכי הוו דבריו דהמהרי"ט אלגאזי מיושבים הפלא ופלא:

א. דסברת רש"י לא הוי מילתא דפשיטא דהוו"א דמכיוון שכבר פדה בו פעם אחת ונתנו לכהן תו לא חסר בהאי שה מעשה פדיון, וממילא דאין יכול לחזור ולפדות בו, ולזה קמ"ל רש"י דמצי לחזור ולפדות בו.

ב. דמה שחזינן בסוגיין שהספיקות נכנסין לדיר להתעשר הוי רק להתעשר אך לעניין פדיון לאו.

ג. ובמה שהקשה דנימא בגוונא שירשם מאבי אמו כהן שירשם מאבי אמו ישראל, נמי לא תקשי, דלנתבאר בדבריו בכה"ג נמי לא סגי לן בשה אחד אלא בעינן לעשרה שיין, דכיוון שכבר פדה פעם אחת בשה תו לא מצי לפדות בו, ודוק.

סימן לה

## בדינא דשניים אדוקין אי נשבעים על כולה או רק על השאר [ז׳ ע״א]

**א.** בגמ׳ תנן ״תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דר׳ אבהו שנים אדוקין בטלית זה נוטל עד מקום שידו מגעת וזה נוטל עד מקום שידו מגעת, והשאר חולקין בשוה, מחוי ליה ר׳ אבהו ובשבועה״, וכו׳.

**ובתום׳** בד״ה ״מחוי ר׳ אבהו והשאר בשבועה״ כתבו, דנראה דלא גרסינן והשאר דאף במה שידו מגעת ישבע כיוון דנתקנה השבועה שלא יהא אדם הולך ותוקף בטליתו של חבירו ומשו״ה נשבע אף במה שידו מגעת.

**וכתבו** הרא״ש והרשב״א דההכרח לדברי התוס׳ הוא דאל״כ תקשי דמאי קמ״ל ר׳ אבהו הא בריש מסכתא דידן תנינא דפלגי בשבועה.

**אך** יעויין במש״כ הרמב״ם בפ״ט מטוען ונטען ה״ט דגרסינן והשאר, ודלא כהתוס׳, ומה שנשבעים אינו אלא על השאר.

**ולנתבאר** בדברי הרמב״ם תקשי לן ראיית הרשב״א והרא״ש לדברי התוס׳.

**והיה** ניתן לומר דמכיוון שבמה שנמצא ביד כל אחד אין טענות לאידך ממילא לא בעינן כלל לשבועה.

**אלא** דברשב״א איתא דההכרח הרמב״ם הוא מהמשך דברי הגמ׳ ״אמר רב משרשיא ש״מ האי סודרא כיוון דתפיש ביה שלוש על שלש קרינן ביה ונתן לרעהו דכמאן דפסיק דמי וקני״, דאי כדברי התוס׳ דנשבעין אף על מה שבידם לא הוי כמאן דפסיק, ודוק.

**ב.** ובאמת דבתוס׳ נתקשו בזה, וביארו דמכיוון שכל אחד נוטל עד היכן שידו מגעת תו אין כאן חלוקה והוי כמאן דפסיק ומה שנשבע אינו אלא מחמת התקנה שלא יהא כל אחד ואחד תוקף וכו׳.

**ולפ״ז** בעינן ליישב שיטת הרמב״ם דאמאי ס״ל הכי.

**ג.** ובריש מסכתא דידן כתב רש״י בד״ה ״שנים אוחזין״ - דווקא אוחזין, ונסתפק החשק שלמה בגוונא שאחד אדוק ואחד אוחז בכרכשתא אי

נימא דהאוחז בכרכשתא לאו כלום הוי דהוי סירכא בעלמא או דנימא דסו״ס תפיס.

**ד.** ולפ״ז אפשר דהרמב״ם ס״ל דהוי סירכא בעלמא, וא״כ בלא הסברא של כמאן דפסיק ניתיב ליה לכולה טלית, ולהכי בהא לא בעינן שבועה.

**אך** התוס׳ סברי דלולי הסברא של כמאן דפסיק היו חולקים אך לאחר הסברא יהבינן ליה ולהכי בעינן שבועה.

**ה.** ואכתי בעינן לעיין בשיטת הרמב״ם דסו״ס בעינן להשביעו דהא חיישינן לטעמא דתוקף.

**ואשר** יראה לבאר בזה דסבר הרמב״ם דהשבועה דמתני׳ לא הויא אלא שבועת הנוטלים, וא״כ כשאמרינן לסברא של כמאן דפסיק מה שפסיק לא הוי מדין נוטל ולהכי אינו נשבע, ודוק.

סימן לו

## בגדרי התפיסה בכרכשתא [ז׳ ע״א]

**א.** הנה נתבאר בסוגיין דמה שאשכחן במתני׳ דהיכא ששניים אוחזין בטלית זה אומר כולה שלי וזה אומר כולה שלי יחלוקו הוא דתפיסי בכרכשתא, אך אי לא תפיסי בכרכשתא כל אחד נוטל עד היכן שידו מגעת.

**וכתב** הרא״ש דכרכשתא הוי שפת הבגד דלא הוי דבר חשוב ג׳ על ג׳ ורק בכה״ג עבדינן חלוקה.

**ובשו״ע** [סי׳ קל״ח] הביא ללשון הרא״ש, וכתב שם הש״ך דמהרא״ש משמע דאי בעי יכול לקחת עד היכן שידו מגעת, ונראה דמה שדייק הש״ך הכי, הוא דכתב הרא״ש וז״ל ״אין ראוי לומר עליו״ ומשמע דאין ראוי לומר עליו שיהיה דבר חשוב אך אי בכל זאת בעי יהבינן ליה עד היכן שידו מגעת.

**וברע״א** הביא מדברי הפרישה דמהרא״ש משמע לא כדדייק הש״ך, אלא דה״אין ראוי לומר עליו״ הוא כלפי הב״ד.

**והביאור** בדברי הפרישה דהדין של כמאן דפסיק תלוי ב-ג׳ על ג׳, ולהכי חזינן ששניהם תפוסים בכולה טלית.

**ב.** איברא דמדבריו דרש״י לא משמע הכי דהא כתב ״כמאן דפסיק דמי ... ודווקא נקט ג׳ על ג׳ דכלי בעינן״ [ויעויין במאירי שכתב דגם ב-ב׳ סגי], ולהכי א״ש אמאי ביאר רש״י דכרכשתא הוא ״ברנייש - ציציות שהם חוטי גרדין״, ועיין בערוך ערך גרד ד׳.

**ג.** וברמב״ם פ״ט מטוען ונטען ה״ז הביא למתני׳ דשניים אוחזין בטלית אך בגוונא דכלי.

**ובמגיד** משנה התם כתב דמה שכתב הרמב״ם לגוונא דכלי ולא לגוונא דטלית דמתני׳ הוא משום דבטלית איכא חילוקים [כגון בשניין אדוקין וכיו״ב].

**ויעויין** בלח״מ שהקשה דמ״ט לא נימא דבכלי נמי יטול עד היכן שידו מגעת.

**ובסיעתא** דשמיא נראה לי לתרץ [כן מצאתי לאחר מכן שכתב באור שמח], דלנתבאר א״ש דהא כל מה שחשיב כמאן דפסיק דמי לא הוי

אלא בטלית דאית ליה חשיבות, ומשא"כ בגוונא ששניים אוחזין בכלי וכו' ליתא כלל וכלל חשיבות באותה חתיכה שאוחז בה כדי שנימא דכל אחד יטול עד היכן שידו מגעת.

**ד.** נפיק לן דלנתבאר במש"כ סבירא ליה להרמב"ם כהא דכתב הרא"ש דבעינן בדווקא ג' על ג' כדי שנחזי ליה כדבר חשוב אך בפחות מ- ג' על ג' לית ליה חשיבות.

**ה.** אולם דאי נימא הכי תקשי לן, דהא כתב הרמב"ם בטוען ונטען הנ"ל ה"י וז"ל "היה זה אוחז בחוטין שבשפת הטלית וזה בחוטין שבשפת האחרת חולקין כולה בשוה אחר שנשבעים" וכו', חזינן מדבריו דס"ל כרש"י ודלא כהרא"ש, דהא בהרא"ש אשכחן דכרכשתא הוי שפת הבגד, ואילו ברש"י אשכחן דכרכשתא הוי "ברנייש" שפירושו ציציות, ולא הוי דבר חשוב אלא חוטין בעלמא, והוא הוא מה דכתב הרמב"ם, ולאחר דאתינן להכי שוב בעינן לעיין מאי ס"ל להרמב"ם.

**ומשו"ה** בעינן למימר בדברי הרמב"ם דסבירא ליה שחוטי הטלית לא הוי חוטים בעלמא אלא חוטים שעשויים לנוי הטלית וממילא דבכה"ג הוי דבר חשוב ותהני בו תפיסה.

**איברא** דכ"ז א"ש לפי מה שכתב בערוך ערך גרד ד', דכרכשתא- ברנייש הוי גרדין, אך יעויין בש"ס וילנא החדש שכתב דביאור המילה ברנייש הוא "גדילין, ציציות לקישוט בקצה הבגד" ולפ"ז ליתא כלל לדברינו דאכתי ס"ל להרמב"ם כרש"י.

**והאמת** היא דהסברא נותנת כביאור המילה ברנייש שכתב בש"ס וילנא החדש, דהא בד"ה "דכמאן דפסיק דמי" כתב רש"י דדווקא נקט שלוש על שלוש דכלי בעינן, וא"כ ליתא כלל פלוגתא בדבריהם דהרא"ש ורש"י, דלתרוויהו סבירא דבעינן בדווקא ג' על ג', ומש"כ הרא"ש דכרכשתא הוי שפת הבגד וממילא דהוי דבר חשוב, לא תקשי אשיטת רש"י, דהא סבר רש"י דכרכשתא הוי ציציות לקישוט בקצה הבגד וממילא כיוון דהוי לנוי הוי דבר חשוב, כדבעינן למימר לעיל בסברת הרמב"ם, וצ"ע.

## סימן לז

# עוד בעניין הנ״ל בהרחבת יתר [ז׳ ע״א]

**א.** בגמ׳ אשכחן תני רב תחליפא בר מערבא קמיה דר״א שנים אדוקין בטלית זה נוטל על מקום שידו מגעת, וזה נוטל עד מקום שידו מגעת.

**והשאר** חולקין בשוה, ומשנתנו דאמרינן דחולקין בטלית בשוה, אמר רב פפא דתפסי בכרכשתא, ע״כ.

**והיינו** בדווקא כשאוחזין יותר מכרכשתא, אמרינן דזה נוטל עד מקום שידו מגעת וכן חבירו, אך אי תפס בכרכשתא חולקין בשוה.

**ומהו** הנקרא כרכשתא חזינן ברש״י דכתב בגרדין שבשני ראשין (שקוראין ברנייש) והיינו דלא אוחזין בבגד עצמו אלא בחוטין שחוץ לבגד.

**וכה״ג** חזינן נמי ברמב״ם (בפ״ט מטוען ונטען ה״י) דכתב וז״ל ״היה זה אוחז בחוטין שבשפת הטלית, וזה בחוטין שבשפת האחרת חולקין כולה בשוה אחר שנשבעין״ וכו׳ ע״ש.

**אמנם** יעויין ברא״ש (בפרקין סי׳ י״ג) ובשו״ע חו״מ (סי׳ קל״ח ס״ג) דפירשו דתפיס בכרכשתא היינו שתופס בבגד פחות מג׳ אצבעות ויל״ע האם פליגי בזה או לא.

**והיינו** דמש״כ רש״י והר״מ שתופסין בחוטין שבשפת הטלית הוא דדווקא בכה״ג אמרינן דחולקין בשוה, אך אם יתפסו בבגד עצמו נימא דזה יטול עד מקום שידו מגעת וכן חבירו, ואע״ג דלא תפסי ג׳ אצבעות על ג׳ אצבעות בבגד, אך הרא״ש וכן השו״ע סברי דבכל גוונא שלא תפסי ג׳ אצבעות חולקין, ואין האחד יכול ליטול עד מקום שידו מגעת.

**ב.** והנה בש״ך (סי׳ קל״ח סק״ד) חזינן דפירש דהא דכתב השו״ע דפחות מג׳ אצבעות חולקין, אין הכוונה דלא מצי האחד ליטול עד היכן שידו מגעת, אלא הכוונה דאי״ז ראוי לחלוקה דהוי דבר מועט, ולעולם אם ירצה ליטול, בידו ליטול מה שבידו ואף שהוי פחות מג׳ אצבעות, וכתב הש״ך דכן מוכח מהרא״ש.

**חזי׳** מהא דאף לפי הרא״ש והשו״ע מצי ליטול את מה שבידו, ואף אם אין שיעור של ג׳ אצבעות. נפיק דלפי הש״ך לכו״ע מצי ליטול מהא

שבידו, וא"כ השו"ע והרא"ש לא פליגי על פירוש רש"י והרמב"ם בביאור כרכשתא.

**ג.** אמנם הרע"א בגליונותיו על השו"ע (שם) כתב לחלוק על הש"ך, וס"ל דלפי השו"ע והרא"ש אי ליכא בידו ג' אצבעות, הדין הוא שיחלוקו ולא מצי ליטול עד מקום שידו מגעת.

**וכן** מוכח בפרישה (שם) דכתב דפחות מג' אצבעות חולקין, דאי"ז דבר חשוב, ולא חשיב תפיסה והיינו דמשו"ה לא מצי כל אחד ליטול עד מקום שידו מגעת כאשר לא תפיס ג' אצבעות, כיון דאי"ז שייך לו דלא חשיב תפיסה.

**וכן** חזי' בהגהות הגר"א על השו"ע (שם סקי"א) דכתב דדברי השו"ע דתפיס פחות מג' אצבעות ל"ח תפיסה ונלמד מדינא דסודרא דתפיס בה שלש על שלש כמאן דפסיק דמי ע"כ, והיינו דלמד את הדין של זה נוטל עד מקום שידו מגעת וכו' מסודרא דתפיס ביה ג' אצבעות, והיינו דכמו דקנין סודר דאם קונה על ידו חייב שיהיה בידו ג' אצבעות, ואי לאו הכי לא חשיב דפסיק בידיה, הוא הדין בשנים שאוחזין בטלית, אם אין בידו ג' אצבעות לא חשיב כמאן דפסיק, וממילא אין האחד יכול ליטול עד מקום שידו מגעת אלא חולקין.

**ומעתה** לפי דבריהם חזי' דלדעת הרא"ש ודעימיה, כשיש ביד אחד מהם פחות מג"א על ג"א לא מצי ליטול מה שבידו, אך בשיטת רש"י והרמב"ם יש להסתפק וכנ"ל.

**ד.** ואולי יש להוכיח דכל דברי הרע"א הם רק אליבא דהרא"ש והשו"ע, אך באמת לפי רש"י והר"מ אף אם יאחוז בידו פחות מג' אצבעות, מצי ליטול עד מקום שידו מגעת.

**דאי** לא תימא הכי יוקשו טובא דברי הרע"א שפירש דהטעם שלא מועיל ליטול מה שבידו, היינו משום שאין חשיבות למה שבידו (דהוי פחות מג' על ג'), וממילא לא חשיב תפיסה, וצ"ב דא"כ אמאי כתב רש"י גבי סודרא דאית לית ליה ג' אצבעות של הבגד בידו לא מהני כיון שאין ע"ז שם כלי וכתוב ושלף איש "נעלו" וש"מ דבעינן שיהיה בידו דבר ששם כלי עליו, הא לא בעינן לכל זה דהול"ל שאם אין בידו ג' אצבעות ממילא לא חשיב שתפיס כלל ומדלא כתב רש"י הכי ש"מ דלא ס"ל כדברי הרע"א והפרישה הנ"ל, וכן הרע"א והפרישה לא איירו בדעת רש"י אלא בדעת הרא"ש והשו"ע.

**ה.** איברא דיש לדחות דבאמת לפי רש"י והר"מ נמי אף אם יאחוז

פחות מג׳ אצבעות בבגד אמרינן דיחלוקו, דהנה כתב הר״מ (בפ״ט מטוען ונטען ה״ז) וז״ל ״שנים שהיו אוחזין בכלי אחד, או שהיו רוכבין ע״ג בהמה וכו׳ זה אומר הכל שלי, וזה אומר הכל שלי, כל אחד משניהם נשבע בנקיטת חפץ שאין לו בזה הדבר פחות מחציה ויחלוקו״ וכו׳ ע״ש.

**ובמ״מ** העיר על דברי הר״מ אמאי נקט שנים שהיו אוחזין בכלי ולא נקט שנים שהיו אוחזין בטלית, וביאר לפי שיש בדין הטלית חלוקין [יתבארו בסמוך].

**ובלח״מ** הביא את דבריו דהמ״מ והקשה עליו וז״ל ״וקשה עוד מזה דברי ה״ה ז״ל שכתב בדין הטלית יש חילוקין ולכך רבינו ז״ל לא הזכיר טלית אלא כלי, משמע דבכלי לא אמרינן עד מקום שידו מגעת, ולא ידעתי למה וכו׳ מ״מ חילוק בין כלי לטלית לא ידעתי למה הוא״ וצ״ע.

**אכן** באור שמח על הר״מ שם כתב לבאר שפיר את דברי הר״מ, וכתב דהחילוק בין כלי לטלית, דבכלי אף אם יאחוז בחלקו, בכ״ז נימא דיחלוקו בשוה, כיון שכל מה שאמרינן כמאן דפסיק, זהו דוקא באופן שמה שאוחז בידו יש לו ״שם דבר״ בפנ״ע, ומשא״כ בכלי שחתיכת כלי שבידו אין לה שם כלי, ממילא מתבטל שמו, ולכן לא חשיב כמאן דפסיק, משא״כ בטלית, אם אוחז ג׳ אצבעות שפיר איכא שם בגד במה שאוחז בידו, ומשו״ה אמרינן דזה נוטל עד מקום שידו מגעת.

**ולפי״ז** מתורץ טובא קושיית הלח״מ, ומעתה שמעינן מיהת דאם אוחז בידו פחות מג׳ אצבעות ליכא למימר דיכול ליטול עד מקום שידו מגעת, מאחר דאין ״שם בגד״ במה שתופס בידו, חזי׳ מיהת דאף שהר״מ פירש תפיס בכרכשתא היינו בחוטין שבבגד, מ״מ אין לדייק דאם יתפוס בבגד עצמו דזה יטול עד מקום שידו מגעת, דזה אינו דלא אמרינן שיטול עד מקום שידו מגעת רק כאשר יש בידו ג׳ אצבעות על ג׳ אצבעות. ומעתה י״ל דה״ה בדעת רש״י דאף אם יאחוז בטלית עצמה פחות מג׳ אצבעות נימא דיחלוקו, חדא מדלא חילקו בזה הרע״א ודעימיה, ואף דמצינן לומר דהרע״א פירש את דבריו דווקא בדעת הרא״ש, אך לדעת רש״י באמת י״ל דאף אי תפיס פחות מג״א על ג״א אמרינן דיטול עד מקום שידו מגעת, דאל״כ יוקשו דברי הרע״א מרש״י וכמו שהבאנו לעיל להקשות.

**ומכל** מקום מצינן לומר דבאמת הרע״א איירי אף לפי רש״י

שאין יכול ליטול פחות מג׳ על ג׳, והטעם משום שכיון שאינו חשיב, לא חשיב שתפיס.

**ואם** תקשה דמרש״י לא משמע כדברי הרע״א וכמו שהקשנו לעיל.

**יש** ליישב שפיר דלעולם גם הרע״א סבר כרש״י דהחסרון בקנין סודר כשאין ג׳ אצבעות מהבגד בידו אין ע״ז שם כלי, רק כשאיירי הרע״א גבי שנים אוחזין בטלית הוסיף לבאר בשם הפרישה דכאשר אין אוחזין ג׳ אצבעות אין זה דבר חשוב (והיינו מחמת דאין ע״ז שם כלי) וממילא לא מהני תפיסתו- והיינו משום שכיון שמה שבידו אין עליו ״שם כלי״ ממילא א״א להחשיבו כדבר שפסוק וחלוק משאר הטלית (וכדביאר הרא״ש, וכעי״ז חזי׳ נמי בביאור הגר״א על השו״ע הנ״ל) וממילא לא מהני תפיסתו שהרי אי חשיב כמחובר לשאר הטלית כבר ליכא חשיבות למה שבידו, וזה לא חשוב בידו כיון דלא הוי כדבר שפסוק וממילא אין דברי הרע״א חלוקים מדברי רש״י, ודוק.

סימן לח

# בעניין השבת אבידה לעכו"ם [פרק אלו מציאות]

**ענף א' - בביאור האיסור להשיב אבידה לעכו"ם.**

**א.** בגמרא בבבא קמא (דף קי"ג ע"א) איתא אמר רב חמא בר גיורא אמר רב, מנין לאבידת עכו"ם שהיא מותרת דכתי' לכל אבידת "אחיך" לאפוקי עכו"ם.

**עוד** חזינן בגמ' בסנהדרין (דף ע"ו ע"ב) דאם מחזיר אבידה לעכו"ם, עובר באיסור דכתי' "למען ספות הרוה את הצמאה לא יאבה ה' סלוח לו", ופירש"י המחזיר אבידה לגוי משוה גויים לישראל ומראה בעצמו שהשבת אבידה אינה חשובה לו מצות בוראו וכו'.

**ב.** וברמב"ם (פי"א מגזילה ואבידה ה"ג) פסק כשני המימרות הנ"ל, וכתב וז"ל "אבידת הגוי מותרת וכו' והמחזירה עובר עבירה מפני שמחזיק רשעי עולם" ע"כ.

**ויש** לעיין במש"כ מפני שמחזיק רשעי עולם דלכאורה ה"ה לסתם גויים, ולאו דווקא לגויים רשעים שעובדים ע"ז, וצ"ב.

**ונראה** לבאר זאת עפמש"כ בב"י ע"ד הטור (סי' רס"ו) דגם נקט כעין לשון הר"מ, וביאר הבית יוסף דהא דכתב עובדי ע"ז, לאו דוקא, ואפשר משום שבארץ אדום היו המינים מבאישים ריחם של ישראל בעיני מלכים מדין זה, וכיו"ב, וחכמי ישראל היו משיבים להם שלא נאמרו דברים האלו אלא בגויים שעובדים צלמים ולא מאמינים בבורא אבל גויים שבזמן הזה מודים בבורא עולם אינם בכלל עובדי ע"ז, ועוד תי', דנקט האי לישנא לכלול ישראל שהוא עובד ע"ז, שאבידתו מותרת כגוי עכ"ד.

**ומעתה** יתיישב בזה גם לשון הר"מ שהוסיף מפני שמחזיק רשעי עולם וה"ה כל גוי במשמע.

**אכן** הדרישה הק' על התי' השני של הב"י שהרי הטור כתב להדיא דמחללי שבת ועובדי ע"ז אפי' ישראלים דינם כגויים וא"כ מאי אשמועינן, וכן הר"מ כתב זאת דדינם כגוי.

**ובשו"ע** בסי' רס"ו נמי פסק דאבידת עכו"ם מותרת והמחזירה עובר עבירה.

**ג.** והנה בבן איש חי (שנה ראשונה פר' כי תבוא סעי' ח') כתב וז"ל

"אבידת עכו"ם מותרת, אך אם מחזירה כדי לקדש שם שמים כדי שיתפאר הנוכרים בישראל שהם בעלי אמנה ה"ז משובח" וכו' ע"ש.

**ויש** לשאול דמדוע השמיט האי דינא דהמחזיר אבידה לעכו"ם דעובר האיסור וכנ"ל.

**ואולי** יש ליישב דהנה רבינו הבא"ח, כתב וז"ל "אך אם מחזירה לו כדי לקדש שם שמים וכו' ה"ז משובח", ולכאו' דצ"ב קצת לשונו אך אם מחזירה וכו', דהא אם הדין הוא שאבידה מותרת, ואם רוצה להחזיר מצי להחזיר, הווה ליה לרבינו הבא"ח לומר אבידת עכו"ם מותרת והמחזירה לקדש ש"ש ה"ז משובח, ומדנקט לשון "דאך אם" משמע שזהו אופן היתר, אך בעלמא אסור להחזיר, ועדיין יש להתיישב בזה.

**ד.** ובעיקר האי דינא דאסור להחזיר אבידה לגוי יש לחקור האם זהו דין בחפץ שלא לעשות בו השבה או דלמא דזהו דין בגוי שלא יקבל אבידתו, והיינו שלא להנות הגוי.

**ולכאורה** נראה דבהא הסתפק הרע"א בסוף דו"ח בהשמטות למס' בב"מ, דהסתפק אם ישראל קיבל אחריות שמירה לחפץ של נוכרי, ונאבד ממנו החפץ, האם יש על המוצאו חיוב השבה, מאחר שגוף החפץ הוא של נוכרי, וא"כ הספק, האם זה דין בחפץ ואסור להחזיר, או דזה דין בגברא הגוי שלא להנותו ע"י השבה, והכא אין זה שייך, משום שבלאו הכי אינו מפסיד דהישראל ישלם לו.

**ולענ"ד** נראה דבהא פליגי רש"י והר"מ דרש"י פירש שאסור להחזיר לגוי האבידה משום שמשוה גויים לישראל ומגלה שאין מקיים השבת האבידה מחמת מצות בוראו ומעתה זהו דין בחפץ של גוי שלא לקיים בו השבה ולא איכפת לן אם הגוי נהנה או לאו, אך הר"מ כתב דהטעם שאסור להחזיר לגוי הוא שלא להחזיק ידי עוברי עבירה משמע שהאיסור הוא מצד ההנאה שמהנה לגוי.

**אלא** דלכאו' יל"ע בשיטת הר"מ דהאיסור הוא מצד שמהנה את הגוי, מדוע הגמ' כתבה שאסור מחמת הפסוק "למען ספות" וכו' תיפו"ל שאסור מצד "לא תחונם" דלא תיתן להם מתנת חינם.

**ובהכרח** י"ל דהאיסור בהשבת האבידה לגוי לא הוי מצד מתנת חינם שמהנה לגוי.

**אמנם** יש ליישב דלעולם הכא הוי איסור מחמת שמהנה לגוי באבידה ושונה מלא תחונם דשרי כשיש לו הנאה דהכא אסור אף דאית ליה הנאה דסו"ס מחזיק ידי עוברי עבירה כשמחזיר ומשו"ה הבאנו את הפסוק של "למען ספות" דאף אם יהיה לו הנאה אסור. ואכתי בעינן לעיין אמאי לא פירש הר"מ נמי את האיסור, שיש בפסוק של "למען ספות" וכו' וצ"ע.

**ענף ב' - בהיתר להשיב אבידה לעכו"ם במקום קידוש ה'.**

**א.** הנה לעיל הבאנו את דברי הבן איש חי, דהמשיב אבידה בכדי לעשות קידוש ה', הרי זה משובח.

**ומקור** דברי רבינו "הריח הטוב" זיע"א הוא מהרמב"ם (בפי"ג מהלכות גזילה ואבידה), ובכסף משנה על הר"מ שם כתב דמקורו הוא מהירושלמי פרק אלו מציאות (פ"ב ה"ה), וכ"כ הטוש"ע (סי' רס"ו), והיינו דאע"ג דבלי שישיב לא יהיה חילול ה', מ"מ שאם יחזיר יהיה קידוש ה' שרי.

**והנה** בדרישה בסי' רס"ו כתב דבב"ק דף קי"ג ע"ב סבר רפב"י דבמקום שיש קידוש ה' חייב להחזיר, ואף דליכא חילול ה', וצ"ע דברי הר"מ דנקט רק דהוי משובח אם מחזיר ולא כתב דחייב להחזיר.

**ולמסקנא** ביאר שם דהר"מ מיירי קודם שהגביה המציאה לידו דבמקום שיש קידוש ה' הוי רק "משובח" לחזר אחר הבעלים הגוי לעומ"ז במקום שהגביה ע"ז קאמר ר"פ בן יאיר דחייב להכריז.

**ב.** ומעתה לפי"ד הדרישה יש להעמיד את כל דברי הבן איש חי דמיירי דווקא כשלא הגביה את האבידה ואינו מחזיק בה אך אם מחזיק בה כבר נתחייב להשיב דאיכא קידוש ה', והדרישה דייק זאת מלשון רפב"י שאמר אבידתו אסורה (היינו כשזה נקרא אבידתו שהגביה והחזיק בה אסורה).

**אלא** דצ"ב דהנה לשון הר"ם שכתב "ובמקום שיש חילול ה' אבידתו אסורה" שמעינן דבמקום שליכא חילול ה' אלא רק קידוש ה' שרי אף כשהגביה ומחזיק בה.

**וביותר** צ"ב דהוה ליה לרמב"ם למימר דתלוי אם הגביה או לאו, וכן הטוש"ע היו צריכים להזכיר מזה ויל"ע בזה.

## סימן לט

# בעניין דבר שלא בא לעולם והמסתעף גבי דבר הגורם לממון [לג׳ ע״ב]

**א.** בגמ׳ תנן ״מתקיף לה רמי בר חמא והא אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ואפי׳ לר״מ דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ה״מ כגון פירות דקל דעבדי דאתו, אבל הכא מי יימר דמיגנבא ואם תמצי לומר דמיגנבא מי יימר דמשתכח גנב ואי משתכח גנב מי יימר דמשלם דלמא מודי ומפטר, אמר רבא נעשה כאומר לו לכשתגנב ותרצה ותשלמני הרי פרתי קנויה לך מעכשיו״, ובא״ד ״סמוך לגניבתה״ ע״כ.

**והביאור** בזה דהנה תנן במתני׳ דכאשר ״שילם ולא רצה להשבע״ מקני ליה כפילא, ולזה הקשה רב״ח דהיאך מצי להקנות לו האי כפילא הא הוי דבר שלא בא לעולם, וכו׳.

**ב.** ובשמ״ק הביא להראב״ד שהקשה דאמאי בעינן לטעמא דמקני ליה כפילא, תיפו״ל מהא דסבר ר״ש [ב״ק צ״ח ע״ב] דדבר הגורם לממון כממון דמי, וא״כ מכיוון שמתחייב השומר באחריות הפיקדון נחזי ליה כבעלים. **ותירץ** הראב״ד דבאחריות בהמה דקודשים דשם נאמר האי דינא דדבר הגורם וכו׳ מתחייב בכל אנפי, ולהכי חשיב כבעלים, ומשא״כ בשומר דלא מתחייב בכל אנפי דהא איכא חילוקי דינים בין ש״ח לש״ש וכו׳ לא אמרינן להאי דינא.

**ג.** נפיק לן מהאי תירוצה דכל מה דאמרינן ד״דבר הגורם לממון כממון דמי״ הוי רק היכא שמתחייב בכל האחריות אך היכא שאינו מתחייב בכל האחריות לאו.

**ד.** ולנתבאר קשיא טובא:

א. דהא קי״ל בפסחים [ה׳ ע״ב] דחמץ של נוכרי ביד ישראל וקיבל עליו אחריות עובר ב״בל יראה״ אע״פ שאינו מתחייב בכל החיובים.

ב. דבהמשך סוגיין חזינן דבעי הגמ׳ בשואל אי מקני ליה כפילא או לאו וא״כ דהדרא קושיא לדוכתא דהא שואל חייב גם באונסים ואמאי לא נחייב ליה מדין דבר הגורם לממון וכדהקשה הראב״ד.

ג. ובמה שהקשה הראב״ד צע״ג דמ״ט דנימא דמחמת דגורם לממון חשיב גניבה מהשומר ולא מהבעלים דמאי חזית דהתחייב לגורם לממון ולא לבעל הממון [ובפרט בפיקדון דקי״ל שלא מצי לאשתמושי בגוויהו וחשיב כידא אריכתא דהבעלים, יעויין רש״י ד״ה והילך במש״כ ״ולא הוצאתים והם שלך בכל מקום״ ובהגהות אשר״י שם דיליף ברש״י דאיירינן בפיקדון, לעיל ד׳ ע״א].

ה. ובאור שמח פ״א מגניבה הי״ז תירץ דהא דמחייב ר״ש כפל משום גורם לממון היינו דוקא בקודשים דאין להקדש חיוב תשלומים, וכמו כן בגנב שור הנסקל מבית הבעלים דלא חשיב גביה הבעלים כממון דהא סקלינן להאי תורא, ולהכי חייב כפל למי שהפסידו, ומשא״כ היכא שגנב משומר דיש בעלים שהקרן הויא שלו וברשותו אף לר״ש משלם כפל לבעלים דבכה״ג לא אמרינן ״דבר הגורם״ וכו׳.

והקשה דלפי הנתבאר אמאי ס״ל לר״ש דבגונב מן הגנב פטור הא כיוון שכלפי הבעלים פטור כדכתיב ״וגונב מבית האיש״- ודרשינן ולא מבית הגנב, א״כ שהתחייב הגנב השני לראשון כפל מדין ״גורם לממון״.

וכמו״כ דתקשי הכי אף בתירוץ הראב״ד דס״ל דהאי דינא ד״גורם לממון״ אמרינן רק היכא שמחייב בכוליה אחריות, דהא גנב מחוייב בכולהו אחריות, וא״כ דנחייבו כפל, ומ״ש.

ולהכי יסד בזה האו״ש דחיוב כפל בגניבה הוי רק היכא שגונב ממקומו כלומר מהבעלים, אך כשהוי אצל הגנב ולא אצל הבעלים לא קרינן ביה ״וגונב מבית האיש״ אלא מבית הגנב, וממילא דבכה״ג לא חשיב ״גורם לממון״ ואין מתחייב בכפל.

ו. וביאר בזה הגרד״פ דנפיק מדברי הראב״ד, דהיכא שיהיה על השומר חיוב גמור מתחייב מדין ״גורם לממון״ ואע״פ דאיכא בעלים אך היכא דליכא בעלים אע״פ שאין אחריות גמורה מתחייב.

ולהכי אפשר לבאר מהא את דברי הראב״ד, דכיוון דיש בעלים ממש בעינן שתהיה אחריות גמורה על השומר, אך היכא דאין בעלים אפשר דאמרינן להאי דינא ד״גורם לממון״ אף כשאין אחריות.

ז. ואי נימא הכי שפיר דמי להאי קושיא דהקשנו לעיל מהגמ׳ בפסחים [ה׳ ע״ב] דקי״ל דחמץ של נוכרי ביד ישראל וקיבל עליו אחריות

עובר ב״בל יראה״ ואע״פ דלא מחייב בכולהו אחריות, דהא לנתבאר אפשר דמכיוון שאין הנוכרי עובר ב״בל יראה״ חשיב כליכא בעלים כלל ולהכי אף דלא מחייב בכולהו אחריות אמרינן לדינא ד״דבר הגורם״ דהא ליכא בעלים, וכנתבאר, ודוק.

**ח.** ולכאו׳ דצ״ע בהא דתניא בגמ׳ ״א״ר חייא בר אבא א״ר יוחנן לא שילם שילם ממש אלא כיוון שאמר הריני משלם אע״פ שלא שילם״ דגם בכה״ג מקני ליה כפילא, דבשלמא היכא ששילם ממש גריר כפל בתר קרן דהא יהיב קרן, אך היכא שאמר הריני משלם [דבכה״ג ס״ל לר״י דגם מקני ליה כפילא] אמאי יהבינן ליה כפל, ומכיוון דתו לא שילם נחייב האי כפילא לבעלים ובכה״ג לא גריר כפל בתר קרן.

**ואי** נימא דקושיית הראב״ד הויא רק ב״שילם ולא רצה להישבע״ א״ש דכיוון דכבר שילם פקע דין בעלים שהקרן שלהם ולהכי הקשה דיועיל דין גורם לממון שיזכה בכפל.

**ובאמר** הריני משלם בעינן למימר דכיוון דאמר הכי הוי כמי ששילם ממש, ואפשר לדייק ליסוד זה מדברי ר׳ חייא בר אבא א״ר יוחנן ״לא שילם שילם ממש אלא כיוון שאמר הריני משלם אע״פ שלא שילם״ כלומר דגם בכה״ג חשיב כשילם ופקע דין הבעלים וכדבואר לעיל.

**אך** אי נימא דקושיית הראב״ד הויא גם בגוונא ד״נשבע ולא רצה לשלם״ בעינן למימר דבכה״ג יודה הראב״ד דיהבינן לשומר רק קרן אך כפל יהבינן לבעלים משום דקדמו לגורם לממון ולא פקע דינם, ודוק.

# לזכרון עולם בהיכל ה'

## לעילוי נשמת

סבי הגה"צ רבי **דוד יוסף** בן **חנה בר חן** זצוקללה"ה
נלב"ע מוצש"ק פרשת "נצבים וילך" כו' באלול התשע"א

סבי הרה"ג רבי **דוד ניסים** בן **סולטנה רוזיליו** זצ"ל
נלב"ע ח' באדר התשנ"ט

זקני הגה"צ רבי **דוד מסעוד** בן **אסתר עובדיה** זצוקללה"ה
נלב"ע יח' באייר התש"ע

זקני הרה"צ רבי **מאיר** בן **מרים אוחנונא** זצללה"ה
נלב"ע כו' בתשרי התש"ש

זקני הרה"צ רבי **אליהו** בן **רחמה איבגי** זצללה"ה
נלב"ע ג' בתשרי התשנ"ד

**ת. נ. צ. ב. ה.**

# לזכרון עולם בהיכל ה'

## לעילוי נשמת

סבתי מרת **רות רדואה** בת מרים **בר חן** ע"ה
נפטרה ט' בחשון התשע"ד

סבתי מרת **מרים** בת סוליקה **רוזיליו** ע"ה
נפטרה חג השבועות התשל"ג

זקנתי מרת **חנה** בת רחל **אוחנונא** ע"ה
נפטרה יט' באלול התשל"ד

זקנתי מרת **מרים** בת מסעודה **עובדיה** ע"ה
נפטרה כב' בתשרי התש"ע

זקנתי מרת **סוליקא** בת מימה **איבגי** ע"ה
נפטרה ה' בשבט התשע"ה

**ת. נ. צ. ב. ה.**

**לזכרון עולם בהיכל ה'**

**לעילוי נשמת**

ידיד בית אבא, האיש הדגול

נעים הליכות ורב תבונות

**אשר פתחיה** ז"ל בן **פרחיה** תחי'

**אדרי**

שנלב"ע בקיצור ימים ושנים

ביום שלישי ד' בניסן התשע"ב

**ת. נ. צ. ב. ה.**

# ''הטיבה ה' לטובים''

ספר זה יוצא לאור עולם בס''ד, ע''י השראתו ועידודו של

**אאמו''ר הרה''ג ישי בר חן שליט''א**

אשר דחף והמריץ אותי בכתיבתו ובהוצאתו לאור עולם.

וכמו''כ סייע בידי בכל ההוצאות למען אשר יצא בתכלית השלימות.

יה''ר שיזכה יחד עם **אמי תליט''א** לראות את כל יוצ''ח זרע ברך ה' - בבריות גופא ונהורא מעליא, מתוך רחבות הדעת - אושר ועושר, אמן כי''ר.

## "ואלה יעמדו על הברכה"

**מאפיית אורן משי בע"מ**

לע"נ **יחיא שטרית** בן **עישה** ז"ל

ולע"נ **עליזה שטרית** בת **אסתר** ע"ה

**ת. נ. צ. ב. ה**

**ולהצלחת יגאל שלומי וב"ב בכל העניינים**

---

## "ואלה יעמדו על הברכה"

**דודי איש החסד החפץ בעילום שמו הי"ו**

לע"נ מרדכי בן שמעון ז"ל
ולע"נ שמעון בן מרדכי ז"ל

**ת. נ. צ. ב. ה.**

## "ואלה יעמדו על הברכה"

ידידינו היקר יורם כהן הי"ו
לע"נ אביו **מיכאל** בן **דיאמנטה** ז"ל

**ת. נ. צ. ב. ה.**

**ולרפואת אמו אסתר בת מילי שתחי'**

**ולהצלחת:**

**יורם בן אסתר**
**אילנית בת דינה**
**ירדן בת אילנית**
**כרמל בת אילנית**
**תומר בן אילנית**
**הילי בת אילנית**

**בכל מעשי ידיהם**

## "ואלה יעמדו על הברכה"

**הרב יצחק וחנה אייזנבך הי"ו**

**בית חב"ד קואלון - הונג קונג**

להצלחתם בכל העניינים

---

## "ואלה יעמדו על הברכה"

**פיליפ גוזלן - הונג קונג**

לע"נ אליהו בן משה גוזלן ז"ל

ולע"נ נינה בת רוזה גוזלן ע"ה

**ת. נ. צ. ב. ה.**

**ולהצלחת פיליפ משה בן אליהו גוזלן הי"ו**

בכל העניינים

---

## "ואלה יעמדו על הברכה"

**ד"ר אריה בלומנפלד- פיליפינים**

לע"נ בילה מלכא בת גולדה בלומנפלד לבית גרינברג ע"ה

**ת. נ. צ. ב. ה.**

## "ואלה יעמדו על הברכה"

**טבעית מוצרים מן הטבע בע"מ**

להצלחת אילן פרץ וב"ב
ולהצלחת רמי עופר וב"ב
בכל העניינים

---

## "ואלה יעמדו על הברכה"

**טופגאם תעשיות ממתקים בע"מ**

לרפואת יעקב חיון בן עמרם הי"ו
ולרפואת קטרין סוליקא בת מזל שתחי'

**להצלחת חי וקטי חיון וב"ב**
בכל העניינים