

אדר תשפ"ז
גליון ח'

ירחון תורני שמענתתא דמד

מבית מדרשו של
רבינו ראש הישיבה הגר"ש אלתר שליט"א

מפעל
הכריתת

פטרוני יששכר וזבולון דקהלת פני מנחם
בראשות רבינו ראש הישיבה שליט"א

חברי הבורד - הנהלת מוסדות פני מנחם

ר' מאיר מלניק הי"ו	ר' אריה מ. בויס הי"ו
ר' אברהם משה מרגלית הי"ו	ר' זאב [ווילני] בעער הי"ו
ר' יעקב נים הי"ו	ר' זאב וולמארק הי"ו
ר' משה א. קופלוביץ הי"ו	ר' חיים ש. לאנדאו הי"ו
ר' מרדכי יהודה קליין הי"ו	ר' י. זעליג לאנדאו הי"ו

©
כל הזכויות שמורות



שע"י מוסדות פני מנחם

לתגובות והערות, לקבלת הירחון ולכל ענייני הירחון
טל: 02-800-4000 | ארה"ב: 718-952-2000 | פקס: 02-578-2443 | אימייל: chavrusa@pneim.org

קו גחלי אש - שיחות ושיעורי רבינו:

0772-277-277 | ארה"ב: 1716-229-4771 | אירופה: 03-303-900-476

קו הקהילה - שיעורי והודעות רבינו בניהמ"ד היא שיחתי במסגרת עמוד הקהילה:

04-800-6000 | ארה"ב: 1-518-9881-387 | אירופה 44-3306-130-130



חברי המערכת:

הרב ישראל יוסקוביץ	הרב יהודה אלתר
הרב אברהם מרדכי טאומן	הרב גדלי' שארר
הרב ישראל אלברט	

פטרונני יששכר זבולון

ר' מאיר מלניק זי"ו
 ר' משה א. קופלוביץ הי"ו
 ר' משה ישראל פלדמן הי"ו
 ר' אריה מ. בויס הי"ו
 ר' אברהם משה מרגלית הי"ו
 ר' מרדכי יהודה קליין הי"ו
 בעילום שם - ברוקלין
 ר' מאיר בירנבוים הי"ו
 ר' יהודה א. ל. אלתר הי"ו
 ר' שלמה ע. הלר הי"ו



ר' יעקב נים הי"ו
 ר' זאב וולמרק הי"ו
 ר' י. זעלינג לאנדאו ובנו הר"ר ישראל הי"ו
 ר' מנחם א. טייטלבוים הי"ו
 ר' ישראל פלם הי"ו
 ר' י.ש. דוב [בערי] ויים הי"ו
 ר' ישראל מוזסון הי"ו



ר' חיים ש. לאנדאו הי"ו
 ר' יצחק שקופ הי"ו
 ר' זאב [ווילי] בעער הי"ו
 ר' י. שלמה בלסבלג הי"ו



ר' חיים פינק הי"ו
 ר' שלמה ח. אברמצ'יק הי"ו
 ר' מ. מנדל ברנר הי"ו
 ר' אברהם שיף הי"ו
 ר' ירמי' בראך הי"ו
 ר' משה גרינצייג הי"ו
 ר' פינחס אבוביץ הי"ו

פטרוני יששכר זבולון

בעילום שם - כמניה
 ר' יונתן גרינוואלד הי"ו
 ר' יעקב מאיר פינה הי"ו



ר' פסח ח. כהנשטאם ובניו הי"ו
 ר' אהרן גאלדמאן הי"ו
 ר' יוסף שמרייבר הי"ו
 הרב יהושע ש. פראנד הי"ו
 ר' א. מרדכי וייל הי"ו
 ר' חיים בער ב. יוסטמן הי"ו
 ר' יעקב כרמל הי"ו
 בעילום שם - ירושלים
 הרב מ. ש. פריץ רוטנברג הי"ו
 ר' דוד ג. מרגליות הי"ו
 ר' חיים דוד מונדרוביץ הי"ו
 ר' ש. מ. הי"ו



ר' אברהם יעקב גרינשטיין הי"ו
 ר' מנדל ורדיגר הי"ו
 ר' אשר ז. לעזו הי"ו
 ר' יעקב יוסף לב ובנו ר' אהרן הי"ו
 ר' חיים רייכנבך הי"ו
 ר' אלימלך ג. טבק הי"ו
 ר' יואל גליק הי"ו
 ר' מ. שלמה וייטמן הי"ו
 ר' נפתלי א. פויגל הי"ו
 ר' זאב אלתר הי"ו
 בעילום שם - ב"ב
 ר' דוד וולמרק הי"ו
 ר' בנימין שקאפ הי"ו
 ר' יצחק מרדכי בירנאק הי"ו
 ר' שלמה טשאפ הי"ו

פיתחא דשמעתתא

דברים אחדים לפתוח פיתחא לשמעתתא דמד 10

שמעתתא דיומא

שמעתתא דמד בעניינא דיומא

קריאת המגילה בעיירות המסופקות 11

עיירות המסופקות, אי אולינן בתר רובא או בתר קבוע + נפק"מ לקריאה בט"ו, משום ספיקא דרבנן + כה דוב מול קבוע במילי דרבנן + משום 'זימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים' + קבוע שלא פירש + קושיית השעה"מ על הלשון לימודים' מדברי הר"ש מקינון + תירוץ ע"פ הבנת הברוך טעם + דחיית הלימודי ה' דהר"ש מקינון מיירי לגבי איסור הזרעים + תירוץ האו"ש שבשיש צד שמא הדבר המסופק הוא עצמו הקבוע מודה הלשון לימודים' + דברי המג"א דיום השבת אינו בטל ברוב ימי חולין משום קבוע + סברת האחרונים החולקים על הלשון לימודים'

שבת פרה - קושיית המושב זקנים למה לי קרא למיפסל מום בפרה 15

הדרשה דחטאת קרייה רחמנא היא דק אחרי שידענו שמום פוסל בה + תי' קמא של המושב זקנים דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא + תי' ב' דס"ד למילף להכשיר פרה בע"מ מהא דהכשיר קרא אתנן גבי פרה

גיזה בפרה אדומה 16

לענין פדיון לא אמדינן חטאת קרייה רחמנא + ביאור הגר"מ זמבא ע"פ הרישב"א בטעם שאין איסור גיזה בפרה מה"ת + אין לדמות גיזה לפדיון

שמעתתא מיבדרי

הני שמעתתיה דמד דמיבדרן בעלמא

בני העיר ששלחו את שקליהן 16

שקלים שנאבדו משנתרמה הלשכה פטורים + דעת הרמב"ם דק בששלחו ביד ש"ש החייב בגו"א + קושיית האח' דאין שמירה להקדש + ו"א דמדרבנן יש שמירה להקדש + ו"א משום דש"ש שמירתו מעולה + שכרו של ש"ש בעד השמירה או בעד האחריות + דאיה מלשון הרמב"ם + ביאור מהדיל"ד שהמשלח ישאל על הקדשו ויחייב השומר + ע"י שפוטדין המשלח מלשקול לא ישאל והווי גלגל החוזר + קשה למה נצריך לשלוח ע"י ש"ש אם לבסוף לא ישאל + מח' תומים וברו"ט אם החיוב לשקול בשלחה ע"י ש"ח הוא מדינא או מתקנה + דעת התפארת יעקב דגם כשנשאל פטור השומר משום דלא קיבל נטירותא + המנ"ח חולק משום דפטור הקדש הוא מגזיה"ב, וצ"ב + בשקלים שמסתמא ישאל מודו כו"ע דהשומר חייב + מדוע צריך פסוק לפטור שומר הקדש להסוברים דכל מויק הקדש פטור + תירוץ התפ"ע דאיצטריך להיבא דנשאל, וצ"ב + כל שלוח להביא שקלים יהיה ש"ש מצד פרוטה דר' יוסף + תירוץ מהדיל"ד דכשישאל ליבא פרוטה דר' יוסף, ויל"ד בזה

שמעתתא דמתיבתא

השיעור המרכזי בישיבה גדולה פני מנחם בראשות רבינו שליט"א

שיעור פתיחה בסוגיא דחצי דבר (ב"ק ע:):.....23

א - דעת חכמים עדות על שנת חזקה לא הוי חצי דבר + להרז"ה כי דאו מה שיכולים, ולהר"ף כי נפ"מ לדמי פירות + בהחזיק ע"י פירות ערלה ל"ש תירוץ הר"ף + אם גם כת שלישית צריכה לדין דמי פירות

ב - ביאור כוננת הרז"ה שלא הטריחום להתעכב ג' שנים + האם לדעת הרז"ה חצי דבר הוי פסול בראיה + דלי ליה צנא דפירי וגדרו + דאו מה שיכולים בחזקה שמעידים עליה, אף שיכלו לדאות מאורע אחר של דלי ליה + דעת חדושי הר"ם דיכלו לדאות גירושין בלי שליחות + האם יש לחלק בין גרושין שעיקרם בלי שליח לבין חזקות באופנים שונים + 'שמוא שו"פ במד' הרי העדים לא יודעים שוויו והוי חצי דבר + אם נחשב דאו מה שיכולים בשאחרים יכולים לדעת יותר

ג - מחלוקת התוס' אם מהני עדי שליחות בצידוף החזקה הגט בידו + דעת התו"ג דתליא אם פסול חצי דבר הוא בראיה או בשמיעה

ד - קושית המאירי על הר"ף א"ך מהני דמי פירות כשע"פ עדותם נפטר מהדמים + תירוץ מהר"ל דהעיקר תלוי בשעת ראיה + י"ל משום שאם נפסלם יחויב בדמי פירות והוי לגלגל החוזר + נאמנות לא מהני בגלגל החוזר משא"כ בפסול מגויה"ב + י"ל משום שעדים מעידים על המעשה שדאו ולא על התוצאה הדינית

דישא דשמעתתא

שיעור לצורכי מרבנן תלמידי רבינו בישיבה קטנה

תנאי שלא להפטר בקים ליה בדרבה מיניה.....30

אי מהני תנאי שלא יפטר מחמת קלב"מ + דאיה מע"מ שלא תשמטני בשביעית + אך מהני תנאי על מ"ש בתורה והאם גם בדינים הנובעים מהמציאות + האם דומה לאומר לא אירש נכסי אבא + דאיה מיבם שיכול להתנות שלא יירש + חילוק בין סילוק לבין חיוב + קושיית דעק"א מתנאי בקצירת שדה ליפטר משכחה + הקלב"מ מבטל גם את התנאי שעשה + קלב"מ בהתחייבות + התנאי חוזר ומבטל את הקלב"מ + דאית האבנ"ז ממקדיש בכור לעולה + דאיה מנידון הראשונים בביטול מודעי דמודעי + דעת הרמב"ם דבע"מ שלא תשמטני הוי במחייב עצמו מחדש + מדוע השמיטה לא משמטת את החוב החדש

שמעתתא דירושא

עיונים ובידורים בענייני ירושה - סימן ג'

ירושא ע"י המודיש או ע"י התורה.....34

א - ירושה ע"י המודיש או ע"י התורה + דברי הרשב"א בנדרים שירושא מותרת במורד הנאה כי התורה מזכה לו + דברי הרשב"א בגיטין שמצוה לקיים דברי המת משום דמחמתו זכה בנכסים + ישוב סתירת הרשב"א + ב - ב' דרכים בר"ן בהא דליכא מלד"ה באיסור גיורא, וצ"ב החילוק ביניהם + לד"ה העיקר מצד המודיש ששייך בו דין ירושה + לרמב"ן העיקר מצד המקבל שיבוא מכח המודיש + נפ"מ בישראל שב"מ שהפקיד נכסיו זכו בהם + ג - חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו טבל, אם גם בירושא

+ ד - נתן לאשה ע"מ מה שתדצי עשי ומתה אם הבעל יודשה + גם אם ידושה ע"י המודיש מ"מ אין כאן עשייה מרצונה + ה - מיניו על קרבן פסח ע"י ידושה + ו - מתנה על מה שכתוב בתורה בירושה + תירוץ האמרי משה דהמודיש מקנה בקבר את הירושה, ותמיהה ע"ז

שמעתתא דחברותא

השיעור החודשי לחברי חברותא שליט"א

איסור הכאת חבירו, בששניהם אינם עושים מעשה עמך 39

מכתב הר"ד יצחק שקאפ שליט"א - בענין 'המדים יד על חבירו' 41

עיונא דשמעתתא

עיונים ובידורים בשמעתתא דפידקין

מום קבוע שיש לו רפואה (לה:): 43

גדר מום קבוע + קדשים שנפל בהן מום קבוע ונתרפאו קודם פדיון או לאחריו + דעת החזו"א דאם הקדישו במומו הקבוע ואח"כ נתרפא נעשה ראוי להקרבה + יש לפרש כוונת חזו"א דחלה בו קדוה"ג רק לאחר שיתרפא + טעם שאין כאן משום מקדיש דשלב"ל + מדוע לא שנה התנא דין זה במתני' דכל שקדם מומן להקדשן + ביאור נוסף בדברי חזו"א דחלה בו קדושת דמים מיד ולכשנתרפא חלה בו קדוה"ג + פלוגתת ד"ט אלגוי וחזו"א בכבוד שנפל בו מום קבוע ונתרפא + בכור שנפל בו מום קבוע ונתרפא קודם שהראהו לחכם + בכור או שאר קדשים שהיה בהן מום קבוע ובא אדם ודיפאן אם חייב מדין מזיק + בכור שנפל בו מום קבוע האם חייבים הבעלים לרפאתו + מום קבוע שעשו לו רפואה הוי מילתא דלא שכיחא

למפרע הוי מזומא או מכאן ולהבא (לט): 46

+ ב' דרכים בביאור האיבעיא אם הספק בטבע המום או בדיני חזקה + דאית חזו"א ממשמעות הרמב"ם דהמטיל מום קודם בדיקה לוקה + לאחר בדיקה מודה הרמב"ם שאין מלקין אותו על למפרע + תמיהה על דאית חזו"א + דרך שלישית בביאור האיבעיא דמספק"ל אם חשוב מום גלוי למפרע + מדוע לא נקטה גמ' הנפקותא לענין מעילה בבהמה עצמה + ביאור מחודש של הראשית ביכורים דלכל הצדדים הוי לכה"פ ספק למפרע + מדעק"א ושאר אחרונים מוכח שלא הבינו כביאור הראשית ביכורים + מדוע נקטה הגמ' הנפקותא לענין מעילה ולא לענין איסורא + תמיהת האחרונים בפירש"י שצייר הספק בשנהגה מן המעות קודם גמר בדיקה + יישוב האחרונים דכוונת הפודה שיחול הפדיון לאחר שיהיה בה מום קבוע + כשפודה ע"מ שיחול הפדיון לאחר שיהיה מום קבוע האם חשיב דשלב"ל + דאית התפארת ירושלים ממכירת בכור תם בזה"ו + האם שייך להחשיב הפדיון כדשנב"ל משום שבידו להטיל מום קבוע באיסור + מדברי גדולי האחרונים מוכח דדבר שאסור לעשותו לא חשיב בידו + מדוע לא העמידה גמ' הנפקותא לענין מקדיש בהמת חולין + חידוש הצפנת פענח דבעלת מום עובר שנהפך למום קבוע לא חייל בה קדוה"ג + לפי סברת הגר"ח הלוי לא שייך חילוק הצפנת פענח + יישוב פשוט לקושיית הצפנת פענח

שעות פוסלות בקדשים (לט): 50

אם היה המנין בקדשים מיום ליום היה נפסל בתחלת היום + מדוע אמר רבא 'פוסלות' ולא מכשירות + דעת הנצי"ב שאם היה המנין מיום ליום היה נפסל רק בסוף היום + סמך לסברת הנצי"ב מדברי המל"מ לענין עגלה עדופה + ביאור לשון הראשונים דנקטו הרבותא דרבא להזמרא + שעות פוסלות בשאר קדשים האם אפשר ללמוד זאת מקרבן פסח + רגע הלידה המצומצם פוסל בקדשים

פשטא דשמעתתא

- ביאודים בדרך הפשט בשמעתתא דפרקין
 קושיית הגרי"ש אלישיב דהוראת הזקן דחלזון נחש תנן הוי הוראה לקולא (לח):.....54
 הוראה לקולא והוראה לאחרים + ביאור התפארת ישראל בגדר חלזון נחש + קושיית הגמ' היא על מה
 שהורה הזקן דמראה מסוים זה הוא חלזון נחש
- 50..... חיישינן שמא הבריא
 חשש הבריא וחזר + חזרוור דרכו לילך ולחזור בזמנים ידועים + הוכחת רב מרי ממתני' דיש מציאות של
 חולי ההולך וחזור + חילוק בין בעלי חיים לדוממין לענין חזקה + הסגר בנגעי אדם + גבי סריס אין מוכרה
 שיש חזקה דמעיקרא
- 57..... בדיקת הריאה בקרבנות (לט):
 קושיית הרה"ק ר' חיים מאנטניא היאך בדקו הריאה בקרבנות + למסקנת הסוגיא דאחר קבלה אין צרימה
 פוסלת לק"מ + האם בדקו הריאה קודם ההולכה
- 57..... האם הוראת חכם היא מדין נאמנות עד אחד (מא).
 דברי ר' שמעון דבע"מ נפסל להקדמה ע"פ עד אחד + לפירש"י קאי ר"ש על הוראת חכם דחשיב כמו
 ע"א + תמיהה על פי' דבינו גרשום דר"ש קאי על ישראל המעיד שנתן הכבוד לכהן במומו + קושיית
 האחרונים איך חכם נאמן להורות באתחזק איסורא ובדבר שאינו בידו + ראייה מגמ' תמורה לסברת
 הגר"ש קלוגר דנאמן מצד מילתא דעבידא לאגלויי + ביאור חזו"א דחכם אין מעיד על המאודע + ביאור
 חלקת יואב דחכם נאמן מצד חזקה שליח עושה שליחותו
- 59..... ספק ערביין לחומרא או לקולא (מב).

שמעתתא דאגדתא

- להבין משל ומליצה דברי חכמים וזיודותם בשמעתתא דפירקין
 60..... האם שייך דיבור בבהמה (מ).
 61..... גובה משה ואהרן, ואיך שמשו במשכן (מד).
 62..... גבוה לא ישא גבוהית (מה):

מיכתבין מילייהו

- כתיבה נעימה לת"ח וחברי 'חברותא' תמכין דאודייתא
 64..... ביטול תלמוד תורה דרבים בתקנת מקרא מוגילה
 65..... 'לכבוד ולתפארת' בבגדי כהן הדיוט
 66..... הערות בענין קדיאת פרשת זכור לנשים
 מכתב להר"ד צבי דייזמן שליט"א
- 67..... במה שהדאה ה' למשה מוחה"ש עם האגודל, בענין הקטורת, ובענין כלי אומני המשכן
 הערות הר"ד מאיר מלניק הי"ו

- 69 שהחיינו בקריאת המגילה בלילה.....
מכתב הר"ד משה ישראל פלדמן הי"ו
- 71 מדיבן ילפינן תפילת אברהם אבינו.....
מכתב הר"ד אברהם מרדכי אלתר שליט"א

ועלהו לא יבול

שיחת ת"ח צריכה לימוד שנאמר 'ועלהו לא יבול'

- 72 מקור דין עשה דוחה לא תעשה.....
מכתב הר"ד זאב [זוילין] בעער שליט"א
- 73 שיח תודני של רבינו ראש הישיבה שליט"א.....
בשמחת סיום הש"ס של הר"ד אברהם שייף הי"ו - סוכות תשפ"ו
למאי נפקא מינה 'מי עדיף' + הקושיא בעצמה היא ההוכחה ש'סיני עדיף' + התורה מביאה את האדם לתקון דרכיו
+ 'סיני ועוקר הרים' רומז לתשובה + חינוך הבנים לתורה על ידי דוגמא בפועל + 'פר העלם דבר' במסכת הוריות, הוא
עניינא דיומא ב'חג הסוכות'

- 76 שיח תודני של רבינו ראש הישיבה שליט"א.....
עם הר"ד גבריאל אלימלך טאבק הי"ו
קביעת מזוזה על ידי שליח + הרבותא שבקיום המצוה בעצמו + ברכה על מצות ישוב ארץ ישראל + חשיבותה של ארץ
ישראל

הדרא דשמעתתא

- 79 שמעתתא דהדרא לביה מדרשא - תגובות לזמדי ביהמ"ד על קבצים קודמים.....



פיתחא דשמעתתא

דברים אחדים לפתוח פיתחא לשמענתא דמר



ליהודים היתה אורה זו תורה, באשר הזמן גרמא לברך ולהודות על גליון נוסף מסדרת 'שמעתתא דמר', אשר מכיל מבחר שיעורים וביורוי סוגיות, חידושי הלכות ואגדות, שנמסרו ע"י כבוד מרן רבינו ראש הישיבה שליט"א, אשר כבר מצאו מקום של חיבה ויקר בקרב בתי מדרשות ואצל תלמידי חכמים ואוהבי תורה די בכל אתר ואתר.

גליון זה הוא השמיני במספר, וסימנא מילתא על חסדי שמים אשר היו עמנו עד כה מחוץ לדרך הטבע, להחזיק כל המפעל הגדול הזה בהוצאת הגליונות מלאים וגדושים, בתוך שאר מפעלות התורה והחסידות שע"י מוסדות פני מנחם, לשם ולתהילה ולתפארת.

כאשר באמנה עמנו, יכיל הגליון ממגוון שיעורי רבינו ומעט ממכתביו בשלל נושאים, בשמענתא ובעניינא דיומא, מאשר נמסרו בתקופה האחרונה, מהן שיעורים שנמסרו בישיבות אשר תחת דגל נשיאותו של רבינו שליט"א, ומהן שנמסרו בבתי מדרשות בביקוריו בתפוצות ישראל לחיזוק התורה והרמת קרנה, ובפרט מבחר מהני מילי מעלייתא שנאמרו ונמסרו ע"י רבינו בקו הטלפוני 'עמוד הקהילה' שע"י הארגון 'ליבנו בתורה', במסגרת העמוד היומי של קהילתנו, ומהם יבואו דברים נבחרים בשמענתא, הערות בפשט, וביאורי אגדות וקב חומטין מהנטמן ונרמז בלשון חכמים מרפא.

חידוש מיוחד נוסף בגליון זה, והוא מדור 'שמעתתא דחברותא', מתוך השיעורים החודשיים הנמסרים לחובבי התורה תמכין דאורייתא - 'חברי חברותא', אלו שנטלו על שכמם להסיר את העול הכלכלי הרובץ על כתפי רבינו, למען יוכל להתמסר כולו להרבצת התורה ולריבוי חייליה, ובכך הם נעשים שותפים בתורתו ובהנחלתה, וכאות הכרת הטוב יבואו ברית יחד עם רבינו להקרא 'החברותות של רבינו', כאשר הוא נותן מזמנו לקשור עמהם קשר עליון דאורייתא בכתב, בע"פ ובשיעורים מיוחדים הנמסרים מידי תקופה לחבר שותפים זו.

שיעורי רבינו בהלכות וענייני ירושה, שנאמרו במשך שנת תשפ"ב בישיבה הגדולה פני מנחם, מתפרסמים כאן תחת מדור 'שמעתתא דירושה', כאשר בגליון זה רואה אור השיעור השלישי בסדרה, ועוד היד נטויה בס"ד להשלמת הסדרה כולה, להאיר העיניים בסוגיות חמורות אלו.

כמו כן בא בסופו מדור 'ועלהו לא יבול' - שיחת חולין של ת"ח הצריכין לימוד, מאשר שח רבינו עם חברי החברותא בהזדמנויות שונות ובעתות רצון, אשר תועלתן הנכבדה נתבארה בקבצים הקודמים ומשם תקחנו.

ויהי רצון שנזכה לראות את אור התורה הבוקעת ועולה מבית מדרשו של רבינו שליט"א מוסיף והולך, פרה ורבה, והדברים יכו שרשים ויתנו פירות בלבב כל הוגי תורה, אוהביה ודורשיה.

בברכת התורה

מערכת שמעתתא דמר



קדיאת המגילה בעיירות המסופקות

קבלה, אמאי נימא דהרוב קובע הקריאה ליום
י"ד בספיקא דרבנן.

ואפשר לבאר דבריו ע"פ מש"כ הר"ן (חולין לג:
מדה"ר) שדין קבוע חידוש הוא, כלומר שאינו
סברא אלא חוק, ומאידיך רוב הוא סברא ללכת
אחר הרוב, ולכן אם לא נודע האיסור בשעה
שלקח, אע"פ שלאחר שלקח נתגלה האיסור
ונעשה קבוע, לא אמרינן דלהוי קבוע למפרע,
דאין לך בו אלא משעת חידושו ואילך (והובא
בב"י יו"ד סי' קי סעיף ה ובש"ך שם סק"ד). זאת אומרת
שגם כשיש קבוע, בעצם מצד הסברא יש כאן
רוב, לכן בספיקא דרבנן - שבין אם יקרא בי"ד
ובין אם יקרא בט"ו יצא ידי חובתו, לא מופרך
לקבוע שקורין בי"ד מצד הסברא שרוב עיירות
קורין בי"ד [אך אם היה ספיקא דאורייתא או ספק דברי
קבלה, והיו צריכים הכרעה, לא היה אפשר להכריע מצד
הסברא של רוב, כשיש דין של קבוע].

אך הרי הר"ן בראש דבריו כתב בשם
הגאונים שקורין בי"ד משום דאזלינן בתר רוב
עיירות דעלמא, ומוסיף הר"ן שאפילו אם היה
ספק השקול, מ"מ מקרא מגילה הוי ספק
של דבריהם ולקולא, ונמצא דבאמת פטורות
בשניהם, אלא שאי אפשר לבטל ממנו מקרא
מגילה - כי אין ספק מוציא מידי ודאי חיוב
(עי' להלן), לפיכך קורא בי"ד ופטור בט"ו. הרי
שבראש דבריו קאי אף אי הוי ספיקא דאורייתא
או ספק דברי קבלה, מ"מ אזלינן בתר רוב
- ולית כאן דין קבוע [ורק אח"כ הוסיף הר"ן דלא
איצטריך כלל הכרעה, כי הוי ספיקא דרבנן], והדרא
קושיית המקראי קודש אמאי אזלינן בתר רוב
הלא הוי קבוע.

**עיירות המסופקות, אי אזלינן בתר רובא
או בתר קבוע**

כתב הר"ן (מגילה ב. מדה"ר ד"ה ולענין) עיירות
המסופקות אם הן מוקפין חומה מימות יהושע
בן נון או לא, הורו הגאונים ז"ל שהולכין בהן
אחר רוב עיירות שרובן אינן מוקפות חומה
מימות יהושע וקורין בהן בי"ד. **והשער המלך**
(פ"א מהל' מגילה הי"א) הביא קושיית **המקראי**
קודש [לרבי חיים אבולעפיה מאזמיר - הל' מגילה דף
פג ע"א מדה"ס] מה לן שרוב העיירות בעולם אינן
מוקפות חומה, הרי כל קבוע כמחצה על מחצה
דמי (כתובות טו.), ולא אזלינן בתר רוב.

נפק"מ לקריאה בט"ו, משום ספיקא דרבנן

ובהגהות מעשה חושב [על השעה"מ - להג"ר
שמואל חיים בירנבוים חתן הגרעק"א] כתב דמה
בכך דהוי ליה קבוע וספק השקול, הרי מקרא
מגילה הוי דרבנן וספק דרבנן לקולא [ואמנם
יש שכתבו דמקרא מגילה הוי דברי קבלה, עי"ש בהגהה
מנכד המחבר], ואם כן גם בלי הטעם דרוב עיירות
קורין בי"ד, מ"מ יכולים לצאת בי"ד מחמת
ספיקא דרבנן.

אלא דאי לא מחמת הטעם דאזלינן בתר
רוב, היו יכולין לקרות בעיירות המסופקות גם
ביום ט"ו דהא ספיקא דרבנן היא, ועל זה כתב
הר"ן דמשום דאזלינן בתר רוב העיירות קורין
בעיירות המסופקות בי"ד דוקא.

כח רוב מול קבוע במילי דרבנן

ודבריו צ"ב, סוף סוף כיון דכל קבוע כמחצה
על מחצה דמי, אם כן כמו דבכה"ג הרוב לא
מועיל להכריע בספיקא דאורייתא או דברי



מ'ולא יעברו' על עיירות מסופקות, אף שיש לחלק בין עקירת הדין ופטורם, לבין ביטול באונס או במזיד רח"ל [שבעצם חייבים].

ותו, דאין ברור דעיקר קרא קאי על ביטול פורים ומגילה מכלל ישראל או מציאות הפורים, ובמפרשים כתבו שלא יעברו היינו קבלה עם כל התוקף שהם קבלו על עצמם ועל הדורות הבאים שהם לא יעקרו את ימי הפורים, והבטחה שלא יבטלו לעתיד (עי' תוס' מהרש"א וטורי אבן מגילה ז), אבל לא איירי כלל על עקירת היו"ט מכח ספקות וכדומה.

ולצ"ב בדברי המלבי"ם שכתב על הפסוק (ט, כז) 'ולא יעבור' שלא ידמה לשאר גזירות שגזרו חכמים שבית דין אחר הגדול בחכמה ובמנין יכול לבטל דברי בית דין חברו, אבל בזה התנו שלא יעבור ויתבטל בשום אופן. ודבריו צ"ת איך יש כח לבית דין הקטן לגזור כך, הרי בית דין אחר הגדול בחכמה ובמנין יכולים לבטל גם תקנה זו גופא, ולהיפך מצינו בגמרא (מו"ק ג:) שלפעמים הבית דין הגדול נתנו כח ורשות לבית דין הקטן בדורות המאוחרים שיוכלו לבטל תקנות וגזירות מדורות הקודמים].

ולדברי המעשה חושב, דלא אמרינן כאן אין ספק מוציא מידי ודאי, ומכח ספיקא דרבנן פטור לגמרי, יש לדון במי שנמצא במדבר והוא מסופק באיזה יום עליו לקרוא, או ספק מוקף ספק פרוז, האם נימא דגם על כל יחיד ויחיד בפני עצמו נאמר 'לא יעברו מתוך היהודים', ולא יהיה פטור מכח ספיקא דרבנן.

משום 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים'

ובמעשה חושב (שם) כתב דאי אפשר לומר דמחמת דהוי ספיקא דרבנן לא יקרא כלל - ובכל יום יאמר שבאותו יום אולי אינו חייב וספיקא לקולא, דנמצא דימי הפורים יעברו, היפך הבטחת הכתוב (אסתר ט, כח) 'וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם'. והיינו דס"ל דמונח בכוונת הפסוק שאין מציאות שיהיה עיר שלא יקראו בה כלל.

ודבריו צ"ת אמאי נטה מדרך הפשוט דאף דאי אפשר לחייב עיירות המסופקות לקרות בב' הימים [וכמ"ש הר"ן (פסחים כג. מדה"ר ד"ה והשתא) לענין הסיבה], מ"מ אין ספק מוציא מידי ודאי לפוטרו לגמרי ולעקור המצוה [וכן הוא משמעות דברי הר"ן (עי' משנה למלך פ"א מהל' מגילה ה"א), וכמ"ש בהגהות מאלפס ישן מגילה שם, וכן הביא שם במעשה חושב מחותנו הגרעק"א].

ומה שכתב הגר"ש דאי אפשר לפטרו מכח הבטחת הכתוב 'ולא יעברו מתוך היהודים', אין זה פשטא דקרא דלא מדובר על עיר או קבוצה פרטית שמהם נעקרה מגילה, ותדע שהרי בודאי יתכן שיש יהודים שאין מקיימים את ימי הפורים, יהודים שאינם שומרי תורה ומצוות ל"ע, או אנוסים, וכדומה, וא"כ מה הראיה



כמחצה על מחצה דמי, אבל היכא דלא לקח ולא יצא מתוך הקבוע, כגון עיירות המסופקות דבאפי נפשייהו קיימי, ואין לו שום קשר עם עיירות המוקפות בוודאות, בוודאי אזלינן בתר רוב, ודמי לבשר הנמצא בשוק דאמרינן (כתובות טו.) כל דפריש מרובא פריש, דדינא דרוב הוא סברא דאזלינן בתריה גם כשלא לקח או פירש מהרוב.

קבוע שלא פירש

השער המלך מביא מספר לשון למודים [לרבי ברזלי יעבץ - או"ח סוס"י רמג] דלא אמרינן קבוע כמחצה על מחצה דמי רק היכא דשקיל או שפירש בפנינו מהקבוע, כגון בתשע חניות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת בשר נבלה, והוא לקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח, ככה"ג ספיקו אסור, משום דכל קבוע

דשקיל ופירש מהאיסור, דהיינו גוף הזריעה'.
ודבריו סתומין, דהר"ש מקינון קאי איסור
חרישה וזריעה בכל העולם, וזה לא פירש מתוך
הקבוע.

וגם אם באנו לפרש כוונתו דהבין דעיקר
קושיית הר"ש מקינון לא היתה על פעולת
החרישה והזריעה שתיאסר בכל מקום בעולם
מחשש שמא הוא נחל איתן, דעל זה שפיר
י"ל כסברת הלשון לימודים' דבספק שלא
יצא מתוך הקבוע אזלינן בתר רובא, רק כוונת
הר"ש להקשות שייאסרו כל הזרעים שבעולם
מחשש שמא נזרעו בנחל איתן ונאסרו, כמבואר
דעת הר"ש שם בהמשך דבריו שאם עבר וזרע
בנחל איתן הזרעים נאסרין, ופירש הפר"ח
(י"ד סי' קי"ט ס"ק טו) הטעם משום לא תאכל כל
תועבה, עיי"ש, ואע"פ שהנזרע בנחל איתן הוא
מיעוט, מקשה הר"ש דהו"ל קבוע וכמחצה על
מחצה דמי. ועל זה ל"ש לתרץ כסברת הלשון
לימודים', כי הזרעים שלפנינו שפיר יצאו מתוך
הקבוע. אכתי אין דחייתו מחוורת, דהן אמנם
בסיפא דמילתיה מירי הר"ש לגבי איסור
הזרעים, אבל ברישא דמילתיה שפתיו ברור
מללו דאיסור חרישה וזריעה קא מקשה^א, ועל
זה תמה השעה"מ דלסברת הלשון לימודים'
לק"מ, אבל מסיפא דמילתיה לא היה ס"ד
להקשות, א"כ על מה שהקשה השעה"מ לא
תירץ הלימודי ה' מידי, וצ"ע.

תירוץ האו"ש שכשיש צד שמא הדבר המסופק

הוא עצמו הקבוע מודה הלשון לימודים'

אכן באור שמח (הל' ע"ז פ"ז ה"ו) דחה ראית

קושיית השעה"מ על הלשון לימודים'

מדברי הר"ש מקינון

השעה"מ מקשה על סברת הלשון לימודים'
מדברי הר"ש מקינון בספר הכריתות (לשון
לימודים שער ג אות ה) שהביא קושיית העולם
אמאי אין אוסרין כל המקומות בחרישה
וזריעה מחשש שמא הן נחל איתן של עגלה
ערופה האסור בחרישה וזריעה, ואי משום
דרוב מקומות אינן נחל איתן, הא הו"ל קבוע
וכמחצה על מחצה דמי. ולסברת הלשון
לימודים' מאי קושיא, הא שאר מקומות
באפי נפשייהו קיימו ולא יצאו מתוך הקבוע,
חזינן דהר"ש מקינון לא ס"ל לחלק כהלשון
לימודים'.

תירוץ ע"פ הבנת הברוך טעם

ולפי סגנון הברוך טעם (בהגהות על השעה"מ
ס) בסברת הלשון לימודים, לא קשה קו'
השעה"מ, כי הלשון לימודים כתב שלא שקיל
או פירש מן הקבוע, וע"ז הקשה השעה"מ
מנחל איתן, אבל הברוך טעם כתב שבעיירות
המסופקות הספק הוא מצד עצמה שרואים
את העיר מוקף, והספק הוא דלמא הוא מימות
יהושע, והספק אינו כלל מחמת התערובת,
משא"כ בנחל איתן הספק הוא דייקא מחמת
התערובת, ואכמ"ל.

דחיית הלימודי ה' דהר"ש מקינון

מירי לגבי איסור הזרעים

ועיין בספר לימודי ה' להג"ר יהודה נג'אר

(לימוד כז) שדחה ראית השעה"מ דשאני התם

^א ז"ל הר"ש מקינון שם: 'ובזה ניחא מה שמקשים העולם יאסר כל העולם בחרישה וזריעה מטעם נחל איתן שהוא קבוע,
ולמאי דפרישית ניחא, כיון דלא ידעינן היכן נחל איתן לא שייך למימר כל קבוע, אבל אי ידעינן מקומו אמינא כי הנזרע
בתוכו אסור, ואי נסבינן זרע ולא ידעינן אי מיניה אי משאר עלמא אסור, אע"ג דעלמא רובא ורובא דרובא כמה פעמים'.
עכ"ל.

ונ"ב, מה שנקט הר"ש מקינון 'יאסר כל העולם בחרישה וזריעה', העירו האחרונים מפסק הרמב"ם (הל' רוצח פ"י ה"א)
שאין דין עגלה ערופה נוהג בא"י, א"כ אין כל העולם בכלל ספק נחל איתן, ולא מסתבר לומר דהר"ש חולק בזה על
הרמב"ם, ראה נו"כ להרמב"ם שם שציינו מקור דבריו בחז"ל, וצ"ל דכל העולם' לאו דוקא, והכוונה לכל מקום בא"י.

סברת האחרונים החולקים על ה'לשון לימודים'

אף שדברי ה'לשון לימודים' מסתברים בטעמן, ויש להם ראייה מסוגיין, אין סברא זו מוחלטת אצל האחרונים, ויש מהם שנראה מדבריהם דלא ס"ל הכי, וסברתם דאף כשלא יצא הדבר המסופק מתוך הקבוע יש מקום לומר שהקבוע מחליש את כח הרוב שכנגדו, והו"ל כספק השקול, לכן גם כשאנו דנין על מקומות או דברים אחרים דקיימו באפי נפשיהו, לית לן למיזל בתר הרוב שיש כנגדו 'קבוע'.

יעוין חת"ס (ב"ב כו. ד"ה ובספר) בענין קושיית העולם על שיטת הרמב"ם דס"ל ספד"א מה"ת לקולא, מלשון הכתוב (דברים כ. כ) 'רק עץ אשר תדע כי לא עץ מאכל הוא אותו תשחית', משמע דבלא ידיעה ברורה אסור להשחית מספק, ותירץ החת"ס דכיון דאיקבעו כמה אילנות מאכל בעולם, הויא להו אילני מאכל בתוך אילני סרק שבעולם כקבוע וכמחצה על מחצה דמי, ובספק דאיקבע איסורא מודה הרמב"ם דמה"ת לחומרא, עיי"ש. ואע"פ שהאילן הזה שאנו מסופקים עליו קאי באפי נפשיה ולא יצא מתוך הקבוע, ס"ל להחת"ס דשייך כאן דין קבוע כמחצה על מחצה.

וע"ע בילקוט שייעורים עמ"ס ב"ק (סי' א סק"א) שכתבנו לדון ע"פ סברת ה'לשון לימודים' לגבי אכלה ערוגה בין הערוגות ולא ידעינן אי כחושה אי שמינה, אם שייך בזה דין קבוע, ומה שהערנו בזה מדברי המלא הרועים שם.

והגרד"ל במכתב אלי העיר עוד מפירוש **הרמ"ה** (סנהדרין עט.) המובא בשטמ"ק (כתובות טו. ד"ה פרט) דההיא דזורק אבן לגו [דמיניה ילפינן דין קבוע] מיירי כשאין מכירין הנהרג אם ישראל או עכו"ם הוא, יעו"ש, ולסברת ה'לשון לימודים' הא התם נמי יש ספק בפ"ע על הנהרג, ואין

השעה"מ שפיר, דנידון הר"ש מקינון הוא בקבוע שאין מקומו ניכר, שהרי אין ידוע לנו על מקום מסוים בעולם שהוא נחל איתן, רק בכללות ידוע לנו שיש מקומות שנעשה בהן דין נחל איתן, ובאופן זה שאין הקבוע ניכר מודה ה'לשון לימודים' דלא בעינן שיפרוש הדבר המסופק מתוך הקבוע, כי בכה"ג על כל מקום ומקום יש להסתפק שמא הוא עצמו הקבוע, ועדיף טפי מפירוש ויצא מתוך הקבוע, והואיל שבצדדי הספק על שאר המקומות יש צד 'קבוע' נגד הרוב, לית לן למיזל בתר רובא. ומה שהצריך ה'לשון לימודים' שיפרוש הדבר המסופק מתוך הקבוע, מיירי דוקא כשהקבוע ניכר, שאז אין להסתפק שמא הדבר המסופק הוא עצמו הקבוע, לכן אם לא פירש מתוך הקבוע אין ספיקו תלוי בהקבוע ולא חשיב כמחצה על מחצה [ואמנם הר"ש מקינון הוכיח מכה קושיא זו דקבוע שאין מקומו ניכר לית ליה מעלת קבוע, אך למאי דס"ד דחשיב קבוע אף כשאינו ניכר, קשה שפיר אף לפי סברת ה'לשון לימודים'].

דברי המג"א דיום השבת אינו בטל ברוב

ימי חולין משום קבוע

מהאי טעמא אין להביא נמי ראייה נגד סברת ה'לשון לימודים' מדברי המג"א (או"ח סי' שדמ סק"א) גבי ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת, דאע"ג דרוב ימים הם חול, מיקרי שבת 'קבוע' ואינה בטלה [עיקר הקושיא נזכרה כבר בספר יחוסי תנאים ואמוראים לר' יהודה ב"ר קלונימוס משפירא מבעלי התוס' (ערך חייא), יעוין שם תירוץ]. עכ"ד. ואע"ג שהספק הוא על כל יום בפ"ע, ולא יצא מתוך הקבוע, מ"מ הואיל ואין הקבוע ניכר ואיכא לספוקי על כל יום שמא הוא עצמו הקבוע, שייך ביה דין קבוע כמחצה על מחצה [וע"ע חת"ס (גליון המג"א שם, שו"ת או"ח סי' קעח) וחזו"א (דמאי סי' ח סק"ד) מה שפירשו כוונת המג"א כל אחד לפי דרכו].

(ע"פ עבד"ד ליל ש"ק פר' צו ט"ז אדר ב' תשפ"ב, והשלמת דברים מהנאמר בקו הקהילה' ע"ז דף מ')

הספק עליו תלוי בהקבוע, ויל"ע להבין החילוק בין זורק אבן לגו לספיקא דעיירות דקיימו באפי נפשייהו.



שבת פרה - קושיית המושב זקנים למה לי קרא למיפסל מום בפרה

מלשון חיטוי וטיהור כדפירש"י (במדבר יט, ט), ולולי דאשכחן שדימה אותה הכתוב במקצת לקרבן לענין פסול מום, לא הוה מפקינן לקרא מפשוטו למידרש 'חטאת' מלשון קרבן חטאת, ושפיר איצטריך קרא דאשר אין בה מום.

ת' קמא של המושב זקנים דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא

ומ"ש בת' קמא דמילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא, לכאורה שיגרת לשון הוא, דהא דחטאת קרייה רחמנא לאו ק"ו הוא אלא היקשא (עי' ר"ש פרה ריש פ"ד, רש"י חולין כא: ד"ה ובידו), אכן גם במילתא דאתיא בהיקש י"א דטרח וכתב לה קרא (עי' ר"ן נדרים ג. ד"ה לנדור נדר, שד"ח כללים מערכת מ' כלל כז), בפרט בנידו"ד שלא לכל מילי ממש הוקשה פרה לחטאת, כמ"ש רש"י (ד"ה שאני) ותוס' (חולין יא. ד"ה חטאת) ושאר ראשונים, לכן אע"ג דכתיב בגופא דפרה 'חטאת הוא' י"ל דטרח הכתוב לפרש פסול מום בהדיא.

ת' ב' דס"ד למילף להכשיר פרה בע"מ מהא דהכשיר קרא אתנן גבי פרה

מיהו מ"ש בתירוץ תניינא יל"ע קצת, כי מה שהוכשר אתנן בפרה היינו משום שבפסול אתנן לא אסר הכתוב אלא דבר הבא לבית, לאפוקי פרה שכל מעשייה בחוץ, ולא קרינן בה 'לא תביא וגו' בית ה' אלקיך', ומדוע נלמד מזה להכשיר בע"מ שלא נאמר בו 'בית' דוקא, ומהאי טעמא אין מובן מ"ש להקשות בסוגיא דידן נימא אתנן יוכיח, דבאתנן טעמא אחרינא איכא לפי שלא

בגמ' (ע"ז כג:) שאני פרה דחטאת קרייה רחמנא. בספר מושב זקנים מבעלי התוס' (פ' חקת ד"ה אשר אין בה) הביא קושיית הר"י, 'אשר אין בה מום' דכתיב גבי פרה אדומה למה לי, תיפוק לי דפוסל בה מום מדקרייה רחמנא חטאת [וגם להסוברים דלא קיימא מסקנא הכי (עי' תוס' ד"ה אלא) תיקשי לפי הס"ד]. ותיירך ג' תירוצים, חדא, יכילנא לשנויי מילתא דאתיא בק"ו טרח וכתב לה קרא. עוי"ל דאי לא כתיב בה פסול מום הוה ילפינן להכשיר פרה בעלת מום מידי דהוי אתנן דכשר בפרה, כדדריש ר' אליעזר (ע"ז מו:) מדכתיב 'לא תביא אתנן וגו' בית ה' אלקיך' פרט לפרה שאינה באה לבית, ומבואר בגמ' (בכורות נז.) דאתנן חשיב פסול של דבר ערוה, עוד מבואר התם ובסוגיין דפסול של דבר ערוה שנזכר בו לשון 'השחתה' חשיב כמו מום, כמ"ש 'כי משחתם בהם מום בס', א"כ מדאכשר רחמנא אתנן גבי פרה ס"ד למילף להכשיר גם בעלת מום, להכי איצטריך לפרש בהדיא 'אשר אין בה מום'. ומכאן תמה הר"י על מ"ש בסוגיין בטעם דפרה נפסלת ברביעה 'הואיל ומום פוסל בה דבר ערוה וע"ז נמי פוסל בה', אתנן יוכיח דהוי דבר ערוה ואינו פוסל בפרה. עוד תירץ דאיצטריך 'אשר אין בה מום' לדרשא (סוטה מו.) 'בה - מום פוסל, ואין מום פוסל בעגלה ערופה' אע"ג דכפרה כתיב בה כקדשים.

הדרשה דחטאת קרייה רחמנא היא רק אחרי שידענו שמום פוסל בה

ולולי דבריו היה מקום ליישב קושייתו, דפשט לשון 'חטאת הוא' הנזכר גבי פרה הוא

פסול נרבע דהוי כמו מום, וכ"ש דמתקדש כשיש בו רק פסול אתנן דהוי דבר ערוה במקצת, אבל להיפך אין להקשות דממה שהוכשר אתנן בפרה נוכיח להכשיר גם נרבע, דפסול רביעה גרע טפי והוי כמו מום שנפסל בפרה, וגם הס"ד למילף מאתנן - שאינו דבר ערוה ממש - להכשיר בפרה גם מום גמור, צ"ע.

נאסר אלא מה שבא לבית, משא"כ בפסול רביעה. גם מה שנסמך בקושייתו על ההיא דבכורות דאתנן חשיב דבר ערוה, צ"ת, דודאי אתנן לא חשיב דבר ערוה גמור כמו רביעה, והתם בדרך ק"ו נקיט לה, דממה שמצינו בקרא שהעשירי מתקדש בקדושת מעשר בהמה אפי' כשיש בו מום גמור, ה"ה דמתקדש כשיש בו



גיזה בפרה אדומה

(עי' תוס' חולין יא. סוד"ה חטאת), אך ע"פ הריטב"א יבואר שפיר, דאיתא בגמ' (חולין קלה.) המקדיש בהמה חוץ מגיזתה - בקדשי מזבח לא מהני, משום דפשטה קדושה בכולה. וחזינן שם דלאיסור גיזה אין די במה שהבהמה עצמה קדושה, רק צריך שיהיו גם הגיזות קודש. א"כ גבי פרה דמעיקרא דמילתא קדשי בדה"ב היא שאין בהן איסור גיזה מה"ת, רק מצד חטאת קרייה רחמנא אתית למיסר גיזה, וכיון דמבואר בריטב"א שלא השוה הכתוב לחטאת אלא מה שעומד להיות למי נדה, א"כ גיזות הללו שהוא בא לגוזזן ולהוציאן מלהיות מי נדה, לא הושוו לחטאת, ודינן כקדושת בדה"ב שאין בה איסור גיזה, ואף שגוף הפרה נעשית מי נדה וכחטאת דמיא, איסור גיזה אינו תלוי רק בקדושת הגוף אלא גם בקדושת הגיזות כדמוכח בחולין (שם).

אין לדמות גיזה לפדיון

ואין הדמיון מוכרח, די"ל דאף להריטב"א אין הפירוש שעל כל חלק מחלקי הפרה דנין באופן פרטי אם עומד להיעשות למי נדה או לא, ולפ"ז נקבע אם דינו כחטאת או כקדושת בדה"ב, אלא כל שהפרה בכללותה נעשית מי נדה גלי רחמנא שיש דין חטאת בכל חלקיה, אף אותן חלקים שאינן נעשין מי נדה, ורק היכא שהפרה כולה נפדית ויוצאת לגמרי מתורת מי נדה, קאמר הריטב"א שאין בה דין חטאת.

לענין פדיון לא אמרינן חטאת קרייה רחמנא

בגמ' שאני פרה דחטאת קרייה רחמנא, פירש"י, לעולם גבי פדייה והעמדה והערכה דין קדשי בדה"ב עליה, ומיהו לענין פסולין סניא מילתא לאתווי בפסול דחטאת קרייה רחמנא. **והריטב"א** ביאר החילוק באופן אחר וז"ל 'דלא קרייה רחמנא חטאת אלא בשאתה עושה ממנה פרה, ולא כשאתה בא לפדותה, והכי כתיב קרא 'למי נדה חטאת היא' לומר דכשיהיה למי נדה היא כחטאת לכל פסולין שבה'. עכ"ל. כלומר, שאר פסולי חטאת אי אפשר להכשיר בפרה, דא"כ נמצאת עשיית הפרה למי נדה שלא כדין חטאת, וקרא קאמר 'למי נדה חטאת היא', שכל זמן שעושה ממנה פרה ומי נדה ינהגו בה דיני חטאת, אבל כשבא לפדותה ולהוציאה מתורת פרה ומי נדה, באופן זה לא הוקשה לחטאת, ודינה כקדשי בדה"ב דנפדית בלא מום והעמדה והערכה.

ביאור הגר"מ זמבא ע"פ הריטב"א בטעם שאין איסור גיזה בפרה מה"ת

בספר גור אריה יהודה (קונט' עניני המועדים סי' כה סק"ד) הביא בשם אביו הגר"מ זמבא שע"פ דברי הריטב"א יתבאר הא דאמרן (בכורות כה.) דפרה קדשי בדה"ב היא ואין בה איסור גיזה אלא מדרבנן, וקשה אמאי לא יהיה בה איסור גיזה מדאורייתא משום דחטאת קרייה רחמנא



שמעתתא מיבדרי

הני שמעתיה דמר דמיבדרי בעלמא

בני העיר ששלחו את שקליהן

ד"ח אדר תש"פ

י"א דמדרבנן יש שמירה להקדש

והמחזור בדעת הרמב"ם כמו שפירשו תומים (סי' עב ס"ק יט) תרומת הכרי (סי' סו סעי' מ) חמדת שלמה (ב"מ נז: ד"ה ורמיניהו) ועוד, דכשם שתקנו חכמים שבועת השומרים בהקדשות כדי שלא יהו מזלזלין בהקדשות ה"ה דתקנו בהו חיוב תשלומין מהך טעמא, והא דתנן (ב"מ נז:) דהקדשות התמעטו מחיוב שומרים היינו מדינא דאורייתא, אבל מדרבנן יש בהם כל דיני שמירה כמו ממון הדיוט, והגם דבהלכות שכירות לא פירש הרמב"ם אלא הך דתקנו שבועה בהקדשות, מדבריו הכא מתבאר דתקנו גם חיוב תשלומין מאותו טעם עצמו שלא יזלזלו בממון הקדש.

י"א משום דש"ש שמירתו מעולה

ויש שפירשו בדעת הרמב"ם (מעשה רקח הספרדי הל' שקלים שם, שקל הקודש מערכה א אות כח דף מח ע"ד) דהמעליותא דש"ש אינה מצד חיוב תשלומין כי אם מצד איכות השמירה, כי ש"ש חייב להיות יושב ומשמר יותר מש"ח, וכדאי' בגמ' (ב"ק יא: ב"מ לו.) דש"ש שמסר לש"ח גרועי גרעה לשמירתו, ופירשו הראשונים שם דכוונת הגמ' לענין איכות השמירה עצמה דש"ח שמירתו פחותה ולא מצד התשלומין. ומ"ש רמב"ם כאן 'שהרי הוא חייב בגניבה ואבידה' צריך לפרש דעל ש"ש דעלמא קאי, ולסימנא בעלמא נקטיה דמדחייב רחמנא ש"ש בגו"א אע"פ שלא פשע ש"מ דצריך לשמור שמירה מעולה, אבל בנידוד"ו גבי שקלים של הקדש פטור ש"ש כמו ש"ח.

שקלים שנאבדו משנתרמה הלשכה פטורים

שנינו במשנה (שקלים פ"ב מ"א) בני העיר ששלחו שקליהן למקדש ונגנבו או אבדו בדרך, אם לאחר שנתרמה תרומת הלשכה אבדו אין צריכין לחזור ולשקול, משום דקיי"ל תורמין על האבוד וכבר יצאו ידי חובתם, אבל אם אבדו קודם התרומה אין תורמין עליהן וצריכים לחזור ולשקול.

דעת הרמב"ם דרק כששלחו

ביד ש"ש החייב בגו"א

הרמב"ם (הל' שקלים פ"ג ה"ח) הוסיף תנאי שאין בני העיר פטורין אא"כ שלחו שקליהן ביד שומר שכר 'שהרי הוא חייב בגניבה ואבידה', אבל אם זלזלו ושלחו ביד שומר חנם חייבים לחזור ולשקול אפ"ל אבדו השקלים אחר התרומה. ואף שבבבלי לא נזכר חילוק זה, כבר ציינו המפרשים מקור דבריו בירושלמי (שקלים פ"ב ה"א).

קושיית האח' דאין שמירה להקדש

האחרונים התקשו טובא בדברי הרמב"ם, הא בהקדשות ליכא דיני שומרים מדאורייתא כלל, והגם דלענין שבועה מצינו שתקנו חכמים שיהו נשבעין שבועת השומרין על ההקדשות כדי שלא יהו בני אדם מזלזלין בהקדשות (ב"מ נח.), לענין תשלומין לא אשכחן דתקנו, ואיך כתב הכא דשומר שכר חייב בגניבה ואבידה על מחצית השקל של הקדש, ועוד מאי נפק"מ אם שלח שקלו ביד ש"ח או ביד ש"ש מאחר דבלא"ה שניהם פטורין מתשלומין.

ושפיר הוכיח מדחייביה רחמנא בעלמא בגו"א ש"מ דצריך לשמור שמירה מעולה גם בהקדשות דליכא חיוב תשלומין בפועל. מיהו גוף פירושם דחוק בלשון רמב"ם, כי משמעות לשונו דגם בשקלים חייב ש"ש בגו"א, ואין משמע דקאי על ש"ש דעלמא.

ביאור המהריל"ד שהמשלח ישאל על הקדשו ויחייב השומר

והגאון מהריל"ד דיסקין (חי' כת"י נדפס בקובץ אוצרות ירושלים (פרושים) כרך יב עמ' כג) כתב לבאר הרמב"ם בדרך מחודדת ומחודשת, דאמנם ש"ש פטור מתשלומין בהקדשות כדינא דמתני', אך אם נשאל המפקיד על הקדשו נעשה חולין למפרע ומתחייב שומר בתשלומין כדין ממון הדיוט. והנה מי ששלח שקלו ביד ש"ש ואבד או נגב - אם היה הדין דצריך לחזור ולשקול ודאי היה המשלח נשאל על הקדשו כדי לחייב את הש"ש ולכסות את נזקו, והרי כל זמן שלא הגיע הקדש ליד גזבר רשאין בעלים להישאל עליו, וגם כאן נאבד השקל בדרך בטרם הגיע ליד גזבר ויכול המשלח להישאל, וגם החכם הנשאל יכול למצוא פתח בנקל דאדעתא דהכי שיצטרך לחזור ולשקול לא הקדיש מעיקרא. וכיון שהש"ש יודע שהמשלח עתיד להישאל ויתחייב בתשלומין נזהר הוא בשמירתו שלא יבוא לידי גו"א, נמצא שהמשלח לא פשע כששלח שקלו ביד ש"ש, ולא דמי לשולח שקלו ביד ש"ח שבכל מקרה פטור השומר בגו"א. וכיון שהמשלח לא פשע א"כ ראוי שלא להצריכו לחזור ולשקול אם נאבד אחר התרומה, כדין תורמין על האבוד.

ע"י שפוטרין המשלח מלשקול לא ישאל והוי גלגל החוזר

מיהו אם נפטור את המשלח שוב אין לו סיבה להישאל על הקדשו, שהרי אינו מפסיד כלום באבידת שקלו [אדרבא אם ישאל על הקדשו

שכרו של ש"ש בעד השמירה או בעד האחריות
לפי פירושם ברמב"ם יש לפשוט מכאן הספק המובא באחרונים בשם הגאון רעק"א (עי' דרו"ח רעק"א עה"ת פ' משפטים, ורעק"א המלוקט שבועות מט.) בגדר שכר שומר שכר, האם השכר הוא עבור מעשה השמירה כמו שכר טרחה של פועל, וחייב גו"א הוא תולדה של חיוב השמירה, או שמא עיקר התשלום הוא עבור האחריות שמקבל עליו לשלם בגו"א כעין דמי ביטוח על הבטחת חפץ, ונפק"מ היכא שהשומר פשע ולא שמר אבל החפץ לא ניזוק והוחזר לבעליו, האם פטור המפקיד מתשלום שכרו מאחר שלא שמר, או מ"מ חייב לשלם משום האחריות שקיבל עליו אילו היה נגב או נאבד. והנה במקום דליכא חיוב תשלומין כגון עבדים שטרות קרקעות והקדשות או בעליו עמו מסתמא מודה רעק"א דהוי כהתנו שהשכר יהיה עבור השמירה, שהרי אין סיבה אחרת לתשלום השכר, ורק במקום שמקבל שומר אחריות תשלומים הסתפק רעק"א שמא עיקר השכר הוא עבור האחריות ולא עבור השמירה.

ראיה מלשון הרמב"ם

והשתא אי נימא כהצד דתשלום השכר הוא עבור אחריות תשלום גו"א, אין מובן מה ראיה מייתי הרמב"ם על איכות השמירה של ש"ש בהקדשות מהא דחייביה רחמנא בעלמא בגו"א, הא התם טעם החיוב הוא משום שעבור זה קיבל שכר משא"כ בהקדשות לא שייך טעם זה, ואדרבא היה לו לרמב"ם לומר להיפך, דבהקדשות שאין השומר חייב בתשלומין ע"כ תשלום השכר הוא עבור השמירה עצמה שמקבל עליו שמירה מעולה טפי, ומה לו להביא ראיה מחיוב גו"א בעלמא, אלא מוכח דעת הרמב"ם דתשלום השכר הוא עבור השמירה, וחייב גו"א הוא תולדה מחיוב שמירה,

בדוחק י"ל דכיון שאם נאבד השקל קודם שנתרמה התרומה צריך המשלח לחזור ולשקול אף אם שלחו ביד ש"ש, ובכה"ג מסתמא ישאל על הקדשו כדי לכסות את נזקו, ממילא נזהר הש"ש בשמירה יתירה לאורך כל הדרך ואינו משים אל לבו להוריד דרגת השמירה לאחר זמן התרומה, דאורחא דמילתא שבאותו אופן שהתחיל בשמירה כשיצא מביתו כך ממשיך כל הדרך, הלכך יש תועלת להקדש כששלח שקלו ביד ש"ש.

מח' תומים וברו"ט אם החיוב לשקול כששלח ע"י ש"ח הוא מדינא או מתקנה

והנה בגוף הדין שכתב רמב"ם ע"פ ירושלמי דתורמין על האבוד רק אם שלח שקלו ביד ש"ש, מצאנו הבנות חלוקות באחרונים, הבנת התומים (סי' סו ס"ק טז) דבעצם מצד עיקר תקנ"ח דתורמין על האבוד אין חילוק באיזה אופן שלח, רק אם שלח ביד ש"ח פשע בממון הקדש ויש עליו חיוב חדש מחמת פשיעתו, והגם שמדין תורה המזיק וכ"ש הפושע בממון הקדש פטור, תקנו חכמים לחייבן בתשלומין כדי שלא יזלזלו בהקדשות.

אבל בהגהות ברוך טעם לתומים שם הבין להיפך, דמעיקר הדין אין המפריש שקלו יוצא י"ח עד שימסרנו לגזבר, כמו שפסק הרמב"ם בתחלת ההלכה שם 'מי שאבד שקלו חייב באחריותו עד שימסרנו לגזבר', דהוי חוב גמור שהטילה תורה על כל אדם להביא שקלו, ואלים יותר מקדשים שחייב באחריותן שבא החיוב רק ע"י נדר, אמנם לפנים משורת הדין תקנו חכמים שאם שלח שקלו ביד ש"ש ועשה כל מה שבידו לעשות תהא תרומת הלשכה נתרמת גם עבורו ופטור, כדי לא להטריח כל אדם מישראל להעלות שקלו למקדש בעצמו [ע"י תוס' כתובות (קח. ד"ה ועל העתיד) דמ"מ איכא

יצטרך לטרוח לשלוח שקל אחר למקדש], ועוד מאחר שהכרענו דבכה"ג תורמין על האבוד ונזקף ההפסד לחובת הקדש הו"ל כהגיע שקלו ליד גזבר ותו ליתיה בשאלה [כן דעת מהריל"ד, ויש לדון בזה ואכ"מ], וגם החכם הנשאל אין יכול למצוא פתח בנקל מאחר שלא נגרם למקדיש שום הפסד. ומאחר שאין המשלח נשאל על הקדשו נמצא דהש"ש פטור בגו"א ושוב פשע המשלח ששלחו ביד מי שאינו חייב בגו"א, ושוב ראוי לחייבו לחזור ולשקול כדין השולח ביד ש"ח, אך אם נחייבו הרי ישאל על הקדשו ויתחייב הש"ש ושוב יש סיבה לפוטרו, וחוזר חלילה, וסובר רמב"ם דבגלגל החוזר כי האי שאם נחייבו יתברר שלא פשע ותתבטל סיבת החיוב, אין כח בדינו לחייבו, אע"פ דהשתא שאנו פוטרים אותו יש סיבה לחייבו, ואתי שפיר פסק הרמב"ם דהמשלח ביד ש"ש פטור. עכ"ד.

קשה למה נצריך לשלוח ע"י ש"ש אם לבסוף לא ישאל

והנה מלבד הדוחק לפי פירושו בלשון הרמב"ם 'לא מסרום אלא לש"ש שהוא חייב בגניבה ואבידה' - משמע דבמציאות הוא חייב בגו"א ולא רק שיש אפשרות לחייבו ע"י שאלה - גם בעיקר דבריו יש לדון, סוף סוף אחר שנקבעה הלכה דהמשלח ביד ש"ש אין צריך לחזור ולשקול, ואין למשלח סיבה ויכולת להישאל כשנאבד, שוב אין הפרש בין המשלח ביד ש"ח או ביד ש"ש מאחר ששניהם פטורין בגו"א, ומאיזה טעם נצריך את המשלח להוציא הוצאות לשלוח לכתחלה ביד ש"ש עד שמתוך כך נחשיב את המשלח ביד ש"ח כפושע ומזלזל בהקדש, הרי בפועל אין תוספת אחריות בש"ש ואין הקדש מרויח מזה כלום [דהרי לדעת מהריל"ד אין הטעם משום דש"ש שומר שמירה מעולה יותר, דא"כ א"ש דברי רמב"ם בפשטות כפי' אחרונים הנ"ל ואין צורך בכל אריכות הדברים].

דכספא קבילי עלי נטירותא דדהבא לא קבילי עלי. וכתב בתפארת יעקב על משניות (ב"ק פ"ד, תפארת ישראל יכין אות יז) דה"ה המפקיד הקדשות ביד חברו ונשאל עליהן פטור השומר לגמרי משום הך טעמא דנטירותא דהקדש קביל עליה ללא חיוב תשלומין נטירותא דממון הדיוט לא קביל עליה, ורק אם הזיקו בידיים חייב משום מאי הוה לך גביה דאזקתיה.

המנ"ח חולק משום דפטור הקדש הוא מגזיה"כ, וצ"ב

ובמנחת חינוך (מצוה נז אות ז) צידד בתחלה כסברת תפארת יעקב, אך חזר וכתב דבאמת זה אינו 'דאלו עבדים שטרות קרקעות והקדשות אפילו אם קיבל עליו שמירה מ"מ גזר הכתוב דפטור, ולא מהני אפילו אם חייב עצמו בפירוש אם לא בקנין, א"כ באמת קיבל עליו שמירה ופטור רק מגזירת הכתוב, על כן בנשאל עליו דהוי למפרע חולין, א"כ הוי ליה שומר עליה, כיון דבאמת קיבל עליה שמירה'. עכ"ל. וסברתו צ"ב, דהן אמנם גם אם היה מקבל שמירה להדיא היה פטור משום גזיה"כ, מ"מ השתא דגזרה תורה לפטור מחיובי שמירה בהקדשות סתמא דמילתא אין דעת השומר לקבל עליו אחריות תשלומין, ושפיר מצי למיטען נטירותא דממון הדיוט לא קבלתי עלי, ואף אם נשאל המפקיד על הקדשו לא יתחייב, וכנראה זו סברת התפארת יעקב. חזינן עכ"פ דפליגי אחרונים אם השומר חייב כשנשאל המפקיד, ולכאורה ה"ה בנידו"ד ששלח שקלו ביד ש"ש ונשאל משלח.

בשקלים שמסתמא ישאל מודו כו"ע דהשומר חייב

אך באמת נראה דעד כאן לא פליגי האחרונים אלא במפקיד הקדש סתמא, דבשעה

מצוה לחזור ולתרום אפי' כשאבד שקלו אחר שנתרמה תרומה, וא"ש טפי עם דעת ברוך טעם דמעיקר הדין ראוי לחייבו תמיד], אבל כשמסר ביד ש"ח לא תקנו שתהא תרומה נתרמת עליו וממילא נשאר בחיובו, ואין צריך למיתי עלה מצד פושע ומזיק ממון הקדש.

ונראה דדברי מהריל"ד אתיין שפיר טפי עם דעת ברוך טעם, כי לפי הבנת התומים קשה קושייתנו לעיל מה נפק"מ בין אם שלח ביד ש"ח או ש"ש, שהרי למעשה גם ש"ש פטור בגו"א, אבל להבנת ברוך טעם יובן יותר, כי מעיקר הדין היה ראוי לחייב בין בש"ח ובין בש"ש מאחר שלא הגיע שקלם ליד גזבר, ברם כל מי שיש לו טענת זכות מסוימת תקנו לו חכמים פטור מיוחד שתהא תרומת הלשכה נתרמת עבורו, ולענין זה סגי בהך סברא שכתב מהריל"ד - דכיון שאם באנו לחייב את השולח ביד ש"ש תבטל סיבת חיובו משום גלגל החוזר כנ"ל - די בטענה זו כדי שיכללו חכמים גם אותו בהך תקנתא דתורמין על האבוד, בפרט לאחר שהוא מצדו עשה כל מה שבידו והוציא הוצאות על כך, הגם שבפועל לא הרויח הקדש מכך מידי, משא"כ אם שלח ביד ש"ח אין לו שום טענת זכות, וממילא נשאר בחיובו הראשון כל שלא הגיע שקלו ליד גזבר.

דעת התפארת יעקב דגם כשנשאל פטור השומר משום דלא קיבל נטירותא

בגוף ההנחה העומדת ביסוד דברי מהריל"ד שאם היה משלח נשאל על הקדשו היה ש"ש מתחייב בתשלומי גו"א, לכאורה נראה שנחלקו האחרונים בזה, דאיתא בגמ' (ב"ק סב.) אמר רבא הנותן דינר זהב לאשה ואמר לה זההרי בו של כסף הוא, הזיקתו משלמת דינר זהב, משום דאמר לה מאי הוה לך גביה דאזקתיה, פשעה בו משלמת של כסף דאמרה ליה נטירותא

משום דסוף סוף לא החזיר פקדון לבעליו, ושפיר הוה ס"ד לחייב את השומר בהקדשות אע"פ שהמזיק פטור.

תירוץ התפי"ע דאיצטריך להיכא דנשאל, וצ"ב

אך בתפארת יעקב תירץ, דבהקדש דעלמא שפיר מצינן למילף פטור שומר ק"ו ממזיק בידים, אלא קרא איצטריך להיכא שהפקיד הקדש ואח"כ נשאל עליו בלא ידיעת שומר ונעשה ממון הדיוט, דבכה"ג מזיק בידים חייב משום מאי הוה לך גביה דאזקתיה, וס"ד דגם שומר יהיה חייב, קמ"ל קרא דפטור.

ותירוצו צ"ע טובא, דנהי דכשנשאל על הקדשו ואיגלאי מילתא למפרע דהוא חולין חייב המזיק, אבל שומר עדיין היה לנו לפטור בכה"ג מסברא גם בלי פסוק, דהואיל ואם לא היה נשאל היה השומר פטור, דכמו מזיק הקדש שפטור כך ק"ו בשומר, א"כ הרי השומר הזה לא נתכוין לקבל עליו שמירה, שהרי סבור שהוא הקדש, וא"כ אע"ג דאיגלאי מילתא דהוא חולין וחייבין עליו חיובי מזיק ושומר, סו"ס הוא לא נתכוין לקבל שמירה ויש לפטרו. ומה בכך דאם היה מזיקו היה חייב, הא זה רק במזיק שמתחייב גם בלי כוונה, משא"כ בשומר שצריך לקבל עליו שמירה וכאן לא היתה כוונה.

כל שליח להביא שקלים יהיה ש"ש

מצד פרוטה דר' יוסף

בהמשך דבריו מביא מהריל"ד קושיה, ונראה שכוונתו כקושיית התומים (סי' סו ס"ק סז), היכי משכח"ל כלל שלח שקלו ביד ש"ח, הרי הולכת שקלים למקדש מצוה היא והשליח עוסק במצוה ופטור ממצות צדקה, א"כ לעולם יהיה ש"ש משום פרוטה דרב יוסף. [ולמ"ש נתי"מ (סי' עב ס"ק יט) דלא שייך פרוטה דרב יוסף רק במצוה חיובית שאסור ליטול עליה שכר, א"ש, מיהו רבים חולקים עליו].

שקיבל עליו שמירה לא עלתה על דעת שומר שעתיד מפקיד להישאל, אבל הכא השולח שקלו למקדש כו"ע ידעי דעד שלא הגיע שקל ליד גזבר מוטלת אחריות על המשלח וצריך לחזור ולשקול אם נאבד בדרך [אם לא באופנים מסוימים דתורמין על האבוד], ומבין השליח מסברא שאם יאבד השקל בודאי ישאל משלח על הקדשו כדי לכסות את נזקו, ומסתמא כך היה נהוג למעשה אצל משלחי שקלים למקדש כשנאבד קודם תרומה, הלכך לא מצי שליח למימר אדעתא דהכי שתישאל עליו לא קיבלתי נטירותא, שהרי ידע מעיקרא שעלול להיות כן [ואפשר ה"ה בכל קדשים שחייב באחריותן אם שלח קרבנו למקדש ביד שליח ויודע שליח שאמר משלח 'הרי עלי' ויש לו חיוב אחריות, אם נשאל משלח מתחייב השליח, דלא מצי למימר אדעתא דהכי לא קבלתי נטירותא, ויל"ע].

מדוע צריך פסוק לפטור שומר הקדש להסוברים דכל מזיק הקדש פטור

בתפארת יעקב שם כתב ליישב ע"פ דרכו קושיית המפרשים (פנ"י ב"ק ז. ועוד) אמאי צריך קרא למעוטי הקדש מדיני שומרים תיפוק ליה דאפ"י מזיק הקדש בידים פטור וכ"ש שומר שגרם היזק בשב ואל תעשה. והתירוץ המחזור בזה הוא כמ"ש בשו"ת באר יצחק (חו"מ סי' ג) ועוד אחרונים, דשומר ששעבד עצמו מדעתו וקיבל עליו אחריות שמירה יש סיבה לחייבו יותר ממזיק בידים. אי נמי כסגנון שכתב שו"ע הרב (או"ח סי' תמג קו"א סק"ב) דחיוב שומרין אינו מחמת גוף הפשיעה אלא משום חיוב השבה שקיבלו עליהן מעיקרא להחזיר הפקדון או דמיו לבעלים בשלימות, אא"כ אירעה בו סיבה הפוטרת כגון גו"א בש"ח או אונס בש"ש שפטרותו תורה מחיוב השבה, תדע לך שהרי כל חיובי שומרין הוי כמו גרמא ומצד הלכות נזיקין היה ראוי לפוטרו ואפ"ה חייביה רחמנא

המקריב חטאת עוף הבאה על הספק אינו פטור מן המצוה וצריך להניח תפלין של ראש בשעת הקרבה, עיי"ש, התם הוא דבשעת עשיית המצוה ידוע הספק דאפשר שאינה מצוה, ומספק א"א לפטרו ממצוה אחרת, וגם בזה יש חולקים על השאג"א, אבל הכא בשעת הולכת השקל היה השליח עסוק במצוה ודאית, ואילו הוה אתי קמן היינו מורים לו דפטור מנתנת פרוטה לעני, וכל השתלשלות הענינים שהתחדשו אח"כ שנאבד השקל בדרך ונשאל משלח על הקדשו ונעשה ממון הדיוט למפרע, אין בזה להפקיע המציאות בשעת מעשה שהיה אז עוסק במצוה והיה פטור באמת מפרוטה דרב יוסף.

תירוץ מהריל"ד דכשישאל

ליכא פרוטה דר' יוסף, ויל"ד בזה

ותירץ מהריל"ד ע"פ דרכו, דכל זמן שהוא הקדש בלא"ה אין על השומר חיובי שמירה, וכל מה שאנו דנין לחייבו בגו"א היינו באופן שישאל משלח על הקדשו, ובאופן זה הא איגלאי מילתא שהיה השקל חולין ולא היה השליח עוסק במצוה, ומה שטעה ולא נתן פרוטה לעני בשגגה עשה, דמדינא היה חייב במצות צדקה, הלכך אין לו דין ש"ש א"כ שילם לו המשלח שכר ממשי, לא משום פרוטה דרב יוסף.

וסברתו צ"ת, דאפילו לדעת שאגת אריה (סי' ז) וסיעתו דהעוסק בספק מצוה כגון כהן



שמעתתא דמתיבתא

השיעור המרכזי בישיבה גדולה פני מנחם בראשות רבינו שליט"א



שיעור פתיחה בסוגיא דחצי דבר (ב"ק ע):

ישיבה גדולה פני מנחם - ער"ח שבט תשפ"ו



בהחזיק ע"י פירות ערלה ל"ש תירוץ הרי"ף

לכאורה י"ל נפק"מ לדינא בין רי"ף ורז"ה בעדי חזקה שהעידו שאכל מחזיק פירות ערלה או שאר איסורי הנאה, דמצד הלכות חזקה פסק רמב"ם (הל' טו"נ פי"ב הי"ב) דאע"פ שנהנה בעבירה הרי זו חזקה (אך ע"י השגות ראב"ד שם, חו"מ סי' קמא סעי' יא), אבל חיוב דמים ליכא באיסוה"נ שאין להם שוויות, לדעת רי"ף הואיל דלא מהניא סהדותייהו לפירות לא תתקבל עדותם א"כ העידה כת אחת על כל ג' שנים, אבל לדעת רז"ה מאחר שראו כל מה שיכולים לראות חשיב דבר שלם אף אם כל כת מעידה על שנה אחת.

אם גם כת שלישית צריכה לדין דמי פירות

מיהו באופן שהעידו ב' כתות ראשונות על אכילת פירות של היתר וכת שלישית העידה על איסוה"נ יש לצדד דגם להרי"ף שפיר דמי, ע"ד המבואר בסוגיין לענין עדי גניבה וטביחה דכיון דעדי גניבה הוו דבר שלם מצרפין לה אף את עדות הטביחה, והכא נמי ב' כתות ראשונות דמהניא סהדותייהו לפירות הוו דבר שלם ויכולין לצרף להן גם את כת שלישית דהוי חצי דבר, אך זה תליא בפירושים השונים בדברי הגמ' בענין עדות גניבה וטביחה, גם תלוי בגירסאות השונות בדברי הרי"ף שם, דלפי נוסח הרי"ף לפנינו משמעות לשונו דרך בב' כתות ראשונות צריך שתועיל עדותם לפירות, משא"כ לפי גירסת מהדו"ק המובאת בספר המאור משמע דבכל ג' כתות בעינן שתועיל עדותם לפירות, ואכמ"ל בזה.

דעת חכמים דעדות על שנת חזקה לא הוי חצי דבר

בגמ' (ב"ק ע): פליגי ר"ע ורבנן בעדי חזקה שהעידו ג' כתות על ג' שנים כל כת על שנה אחרת, לדעת ר"ע אין מצטרפין לעדות חזקה משום 'דבר' ולא חצי דבר, ולדעת רבנן חשיב כה"ג דבר שלם ומצטרפין, ודבר ולא חצי דבר אתי למעוטי שנים אומרים אחת בגבה ושנים אומרים אחת בכריסה דאין מצטרפין לענין גדלות משום חצי דבר. והראשונים האריכו לבאר דעת רבנן מאי שנא גבי חזקה דחשבינן כל שנה דבר שלם אע"פ שצריכים צירוף ג' שנים ומאי שנא גבי גדלות דחשבינן כל שיערה חצי דבר.

להרז"ה כי ראו מה שיכולים, ולהרי"ף

כי נפ"מ לדמי פירות

בתוס' כאן הביאו ב' דרכים, דרך א' היא שיטת רז"ה בספר המאור בשם רבותיו והשנית היא שיטת רי"ף (ב"ב נו; ל. מדפי הרי"ף), דעת רז"ה דגבי חזקה ראו העדים כל מה שהיו יכולים לראות באותה שנה לפיכך חשיב דבר שלם, משא"כ גבי גדלות היו יכולים לראות ב' שערות וראו רק אחת לכן חשיב חצי דבר. ודעת הרי"ף לחלק באופן אחר דגבי חזקה יש תועלת בעדות כל כת בפ"ע לחייב את המחזיק בתשלום דמי פירות של אותה שנה אם לא ימצא עוד עדים, להכי חשיב דבר שלם, משא"כ גבי גדלות שאין תועלת בעדותם בלא צירוף הוי חצי דבר.

ב

(מהדו"ב שם ד"ה הנה סברת תוס') דתיבת 'דבר' יכולה להתפרש גם על שעת ראייה, ופירוש 'על פי שני עדים יקום דבר' היינו דע"פ הגדתם יתקיים הדבר שראו, עיי"ש.

מיהו אין הכרח לתלות שיטת רז"ה בהא דהוי פסול ראייה, כי גם אם נימא דהוי פסול הגדה אפ"ל דהיכא שראו כל מה שיכולים חשיבא הגדה שלימה, וגם אם הוי פסול ראייה מצינן למימר דשלימות הראייה נקבעת ע"פ כללות העדות ולא לפי מה שיכולים לראות באותה שעה, אלא ששיטת רז"ה מובנת טפי אי נימא דהוי פסול ראייה. והאחרונים האריכו הרבה בזה ואכ"מ.

דלי ליה צנא דפירי וגדרו

לגבי חזקת ג"ש מבואר בגמ' (ב"ב לה:) דאי דלי ליה צנא דפירי לאלתר הוי חזקה, היינו אם המערער עצמו סייע למחזיק בלקיטת הפירות שוב אין יכול לטעון לא מכרתיה לו ולא לתר הוי חזקה, ובחי' הרי"ם (ח"מ סי' קמב סק"א) כתב לדון אם הטעם משום הודאת בע"ד, דהסיוע הוי כהודאה על מכירת הקרקע, או הטעם משום חזקה, כמשמעות לשון הגמ' והפוסקים דלאלתר הוי חזקה, דבעלמא אמרינן שהיה לו למחות תוך ג"ש אבל אם דלי ליה צנא דפירי היה לו למחות לאלתר ומדלא מיחה הוי חזקה.

ראו מה שיכולים בחזקה שמעידים עליה,

אף שיכלו לראות מאורע אחר של דלי ליה

ולפי הצד דדלי צנא דפירי מהני מטעם חזקה, יש לדון בעדי חזקת ג"ש שהעידה כל אחת על שנה אחרת, והוברר לנו ממקום אחר שבזמן ראיית העדים סייע המערער למחזיק בלקיטת הפירות [באופן שא"א לסמוך על אותו בירור לענין להעמיד השדה ביד המחזיק] אך העדים

ביאור כוונת רז"ה שלא הטריחום להתעכב ג' שנים

בלשון רז"ה בספר המאור יש תוספת ביאור דגבי חזקה 'אין אנו מטריחין על העדים להתעכב ולראות ג' שנים הלכך כשראה זה מה שלא ראה זה העדות מתקבלת מהן, ותמה עליו הרשב"א (ב"ב שם) הא התורה פסלה עדות חצי דבר, ומה שייך להקל משום טרחה. אך בפשטות כוונת רז"ה שכאשר באו חכמים לקבוע גדר גזיה"כ דחצי דבר, הבינו מסברא דבעדות שיש לה משך זמן לא הצריכה תורה שתתעכב כת אחת לראות כל העדות, וע"כ כוונת התורה לפסול דוקא באופן שלא ראו כל מה שיכלו לראות.

ומה"ט כתב החי' הרי"ם (גיטין סג: ד"ה תוס' הנ"ל) דאף באופן שהיו אנוסים ולא יכלו לראות יותר משערה אחת חשיב חצי דבר, וכן להיפך אם הם דרים בסמיכות לשדה ויכלו לראות אכילת כל ג' שנים בלא טורח מ"מ חשיב דבר שלם, דאטו באונס או פשיעה תליא פסול עדות, ולעולם אין הגדר נקבע אלא לפי המציאות אם ראו כל מה שהיה אפשר לראות באותו זמן ולא לפי יכולת ראייתם הפרטית של העדים.

האם לדעת רז"ה חצי דבר הוי פסול בראייה

האחרונים הוסיפו ביאור בדעת רז"ה, דס"ל דחצי דבר הוי פסול בראיית העדים שראו רק חצי דבר, ולא בהגדה, ולכך אם בשעת ראייה ראו כל מה שהיה אפשר לראות לא חשיב חצי דבר, והגם דלשון הכתוב על פי שני עדים וגו' יקום דבר משמע דאיירי בשעת הגדה שמקיימין בי"ד הדבר על פיהם, וישנם פסולי עדות הנלמדים מהך קרא והם פסולי הגדה, מ"מ לגבי פסול חצי דבר הבינו חז"ל דתלוי בשעת ראייה ולא בשעת הגדה, וכ"כ בחי' הרי"ם

גם להרז"ה הוי חצי דבר, כי היה אפשר שיראו מעשה שלם של גירושין והם ראו רק חצי מעשה.

ולכאורה לדברינו לעיל דשלימות הראיה נקבעת בכל עדות לפי המעשה המסוים שעליו באים להעיד, לק"מ קושיית חדושי הרי"ם, דהא בצירור של גירושין ע"י שליח שעליו באים להעיד אפשר לראות בשעת קבלה רק חצי מעשה, ומה בכך שבצירור אחר של גירושין מידו לידה אפשר לראות מעשה שלם, ושפיר חשיבי עדי קבלה עדי דבר שלם לדעת רז"ה.

האם יש לחלק בין גרושין שעיקרם בלי שליח לבין חזקות באופנים שונים

בדעת חדושי הרי"ם צ"ע אם גם בנידון הנ"ל דדלי ליה צנא דפירי ס"ל דחשיב חצי דבר מאחר שיכלו לראות מעשה שלם של חזקה, וכל שכן הוא, שהרי בנידון חי' הרי"ם בפועל גירש הבעל את אשתו ע"י שליח ואפ"ה חשיב ליה חצי דבר משום אפשרות תיאורטית שהיה יכול לגרשה מידו לידה, כ"ש גבי דלי צנא דפירי שבאותה שעה שראו העדים אכילת הפירות התרחש באמת באותה שדה מעשה שלם של דלי צנא דפירי, אית לן למימר לדעת חדושי הרי"ם שאם ראו רק חצי מעשה של אכילת פירות חשיב חצי דבר.

ושמא יש מקום לחלק דבגירושין עיקר צורת גירושין היא בנתינה מיד בעל ליד אשה, וכל הטעם דמהני שליחות הוא משום דחשיב יד שליח כיד משלח, לפיכך סובר חדושי הרי"ם שיש לקבוע גדר שלימות הדבר ע"פ הצורה העיקרית של גירושין מידו לידה, וכיון שבצירור זה נעשה הכל ברגע הקבלה חשיב חצי דבר כשראו רק את הקבלה ולא את המינוי, [וגם בזה דבריו מחודשים], אבל גבי עדות חזקה הרי יש כאן ב' חזקות שוות, חזקה מתמשכת של אכילת פירות ג"ש וחזקה דדלי

המעידים לפנינו ראו רק את אכילת הפירות של המחזיק ולא את הסיוע של המערער ובאים להעיד מצד חזקת ג"ש, האם בכה"ג מודה רז"ה דחשיב חצי דבר מאחר שהיו יכולים לראות חזקה שלמה של דלי צנא דפירי דמהני לאלתר וראו רק חזקה מצומצמת של אכילת הצריכה צירוף ג"ש, והוי כמו אחת בגבה ואחת בכרסה שלא ראו כל הגדלות.

אך באמת הדעת נוטה דהגדרת שלימות הראיה נקבעת בכל עדות לפי המעשה שעליו הן מעידין ולא לפי כללות הענין, וכיון שלגבי המעשה של חזקת ג"ש שעליו הם מעידיים, ראו כל מה שיכולים לראות הנצרך לעדותן, לא איכפת לן שבאותו זמן היו יכולים לראות מעשה אחר של חזקה אחרת דמהניא לאלתר, אע"פ ששני המעשים הם בענין אחד של חזקה.

דעת חדושי הרי"ם

דיכלו לראות גירושין בלי שליחות

איברא מדברי חדושי הרי"ם משמע לכאורה דלא כסברא זו, דהנה תוס' בסוגיין הביאו ראייה לדעת רז"ה מהא דתנן בגיטין (ס:) דאשה שמינתה שליח לקבל את גיטה צריכה ב' כיתי עדים, אחת על מינוי השליחות ואחת על קבלת הגט, ובשלמא לדעת רז"ה לא חשיב חצי דבר הואיל וכל כת ראתה כל מה שיכלה לראות באותו זמן, אבל להרי"ף דבעינן שתהיה תועלת בעדות כל כת בפ"ע הכא ליכא תועלת אלא בצירוף ב' הכתות.

והקשה חדושי הרי"ם דלהרז"ה נמי תקשי, דהן אמנם בשעת המינוי לא היה שייך עדיין לראות הגירושין וראו כל מה שיכלו לראות, אבל בשעת קבלה הרי היה אפשר לראות מעשה שלם של נתינה מיד בעל ליד אשה, ומאחר שבפועל ראו עדי קבלה רק חצי מעשה של נתינה מיד בעל ליד אדם אחר שרק בצירוף עדות אחרת נודע לנו שהוא שליח קבלה, א"כ

אם נחשב ראו מה שיכולים כשאחרים יכולים לדעת יותר

וכתבו בית מאיר (אהע"ז ס' לא סעי' ג) ונתיה"מ בתשובתו הנדפסת בשו"ת חמדת שלמה (אהע"ז ס' מט סק"ד) דלשיטת רז"ה ניחא, דהקידושין יכולים להתקיים ע"י עדי קידושין בצירוף עדים אחרים הנמצאים במדי ויודעים שתמרה זו שו"פ במקומם, ולא חשיב חצי דבר משום שכל כת ראתה כל מה שיכולה לראות במקום שבו נמצאת, עדי קידושין אינם יכולים לראות השוויות במדי והעדים שבמדי אינם יכולים לראות מעשה הקידושין הנעשה בריחוק מקום.

ולכאורה יש לדון דכה"ג לא חשיב ראו כל מה שיכולים, דהא מי שיודע שתמרה זו שו"פ במדי יכול לראות גם כאן מעשה שלם של נתנת פרוטה מן המקדש למתקדשת, רק עדים הללו יש להם חסרון ידיעה שאינם יודעים שהיא שו"פ ומשו"ה רואים רק חצי מעשה, ומאחר שאפשר במציאות שתהיה להם ידיעה זו ויראו מעשה שלם לא חשיב ראו כל מה שיכולים כשראו רק חצי מעשה, ולא דמי לעדי חזקה שלא היה אפשר במציאות שיראו בשנה אחת אכילת פירות של שנה אחרת, ויל"ע.

צנא דפירי דמהניא לאלתר, ומאחר שאין אחת מן החזקות עדיפה מחברתה י"ל דגם חדושי הרי"ם מודה שיש לדון על כל חזקה בפ"ע, ואין להחשיב עדות על חזקה אחת כחצי דבר משום שיכלו לראות מעשה שלם של חזקה אחרת.

'שמא שו"פ במדי' הרי העדים לא יודעים שוויו והוי חצי דבר

בגמ' (קידושין יב) אמר שמואל קידשה בתמרה מקודשת חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, והקשו האחרונים (ב"ש אה"ע ס' לא סק"ו) שהרי העדים אינם יודעים אם שו"פ במדי וא"כ אינם יודעים אם נעשה כאן מעשה קידושין ואיך חלין הקידושין בלי ראיית עדים, תינח להסוברים דצריך עדי קיום רק על גוף הנתינה ולא על שאר הפרטים הצדדיים אע"פ שהן מעכבין כגון ריצוי האשה וכיו"ב, א"כ י"ל דגם על שוויות התמרה לא צריך ראיית עדים בשעת מעשה וסגי במה שיודעים ב"ד דאפשר שהיא שו"פ במדי, אבל להסוברים דצריך ראיית עדים בכל הפרטים המעכבין את הקידושין איך מתקדשת אפ"י מספק כשאין העדים יודעים אם נתן לה שו"פ.

ג

מחלוקת התוס' אם מהני עדי שליחות בצירוף החזקת הגט בידו

תוס' במס' גיטין (שם ד"ה אפי') הקשו ג"כ כקושיית תוס' בסוגיין דעדי אמירה ועדי קבלה הו"ל חצי דבר ואיך מתגרשת האשה על פיהם, [מיהו הם הקשו אליבא דר"ע], ותירצו דעדי אמירה מהניא עדותם אף בלא עדי קבלה, כי כל זמן שהגט ביד שליח נאמן הוא לומר שהבעל נתנו לו לשם גירושין אף בלי עדות קבלה, ומה

שהצריכה המשנה עדות קבלה היינו לאחר קריעת הגט [כמבואר במשנה וגמ' שם שבשעת הגזירה היו קורעים הגט אחר קבלתו] אבל קודם קריעה היה השליח נאמן ע"פ עדי אמירה לחוד, וכיון דעדי אמירה לא צריכי לעדי קבלה אע"ג דעדי קבלה צריכי לעדי אמירה דבר קרינא ביה, כמבואר בסוגיין גבי עדי גניבה וטביחה.

מיהו בסוגיין דחו תוס' תירוץ זה, ד'כיון שצריך שנראה הגט בידו חצי דבר הוא,

קמב סעי' יב) דרז"ה סובר דפסול חצי דבר הוי פסול ראייה ולכך אם בשעת ראייה ראו כל מה שיכולים חשיב דבר שלם, והתוס' בסוגיין הרי הסכימו עם הרז"ה, וא"כ איך כתב תו"ג בדעת תוס' בסוגיין דהוי פסול הגדה.

ויש לישב כי כל קושיית התוס' ממתני' דגיטין היא אך על דעת הרי"ף, ולפי ביאור נתיה"מ בדעת רז"ה דס"ל דהוי פסול ראייה א"כ דעת רי"ף היא דהוי פסול הגדה ולכך לא סגי אם ראו כל מה שיכולים, ושפיר כתב תו"ג דאליבא דרי"ף דס"ל דהוי פסול הגדה לא מצו תוס' לתרץ דעדות אמירה חשיבא דבר שלם משום הזמן שנמצא הגט ביד שליח, שהרי עכשיו בשעת הגדה כבר נקרע הגט ולא מהניא עדות אמירה בלי צירוף עדות קבלה.

מיהו בעיקר ביאור התו"ג בדעת תוס' בסוגיין יש מקום לדון דאף להצד דחצי דבר הוי פסול ראייה סברי תוס' דעדות אמירה חשיבא חצי דבר, משום שכבר בשעת ראייה כשראו את האמירה ידענו שאין תועלת בעדות אמירה לחוד בלי צירוף מה שנראה אח"כ את הגט ביד שליח, והו"ל חצי דבר גם מצד הראייה לא רק מצד שעת הגדה אחר קריעת הגט, כמו שהבאנו לעיל מדברי הר"ר ישעיה בשיטמ"ק, ואין מוכרח לתלות קושיית תוס' בהא דהוי פסול הגדה.

משמעות לשונם כמ"ש בשיטמ"ק בסוגיין (ד"ה אלא למעוטי) בשם הר"ר ישעיה, דאף שעדי אמירה אינן צריכים צירוף עדות קבלה, מ"מ לא מהניא עדותם בלא צירוף הוכחה נוספת שנראה את הגט ביד שליח, וכל עדות שאינה מתקיימת לבדה בלא צירוף הוכחה אחרת עמה - בין הוכחה של עדות בין שאר הוכחות - הו"ל חצי דבר. ותוס' בגיטין סברי דכיון שאם היו באים עדי אמירה להעיד בזמן שהיה הגט ביד שליח היתה עדותם מועילה בלא צירוף עדות אחרת, חשיבא עדותם דבר שלם.

דעת התו"ג דתליא אם פסול חצי דבר הוא בראייה או בשמיעה

ובספר תורת גיטין ביאר דנחלקו אם פסול חצי דבר הוי פסול ראייה או פסול הגדה, תוס' בגיטין ס"ל דעל שעת ראייה הקפידה תורה, לכן כתבו דכיון דמשכחת לפעמים שתועיל עדות אמירה לבדה, דהיינו בזמן שהגט ביד שליח, תו לא הויא ראיית חצי דבר, אבל בסוגיין סוברים תוס' דקפידת התורה היא על שעת הגדה, וכיון שבשעת הגדה כבר נקרע הגט וצריך ב' כתי עדים לקיים עדות הגירושין חשיב חצי דבר [אם לא משום סברת רז"ה דראו כל מה שיכולים לראות]. ועד"ז כתב גם בחדושי הרי"ם (ד"ה ע"ש בתוס').

ולכאורה סותר התורת גיטין משנתו למ"ש בנתיה"מ (סי' מו סק"י, סי' מט סקכ"א, ע"ע תו"ג סי'

ד

ג' שנים אין אנו דנין על תשלום דמים, אדרבא מכח עדות שלשתן אנו באים להעמיד הקרקע ביד מחזיק לקבוע למפרע שהפירות שאכל שלו היו, ולענין העמדת קרקע ביד המחזיק יש כאן ג' חצאי דבר, ומה מהני לן שאם היתה באה רק כת אחת או שתיים היתה תועלת בעדותן לחייב דמי פירות, השתא מיהא לענין

קושית המאירי על הרי"ף איך מהני דמי פירות כשע"פ עדותם נפטר מהדמים

בדעת רי"ף דעדי חזקה חשיבי דבר שלם משום דמהניא סהדותיהו לפירות, תמה המאירי בסוגיין דאמנם אם לא היה המחזיק מוצא עוד עדים היה מתחייב בדמי הפירות, אבל עכשיו שבאו לפנינו ג' כתות על אכילת

ורק במקום דהוי חצי דבר מכל צד גזרה תורה שלא לקבל העדות.

נאמנות לא מהני בגלגל החוזר משא"כ בפסול מגזיה"כ

ואמנם גבי פסול נאמנות מצינו שא"א לתת לאדם נאמנות במקום גלגל החוזר, כמו שהוכיח ח' הרי"ם בכמה מקומות (גיטין יג: תוס' ד"ה תנהו, נב: ד"ה ולפ"ז ממילא, כתובות י. תוס' ד"ה חזקה, ועוד) מדברי נימוק"י ריש מס' ב"מ גבי האומר חציה שלי, דכל שאם יהיה נאמן בטלה סיבת נאמנותו [כגון שאם נאמינהו לומר חציה שלי במיגו דכולה, שוב יהיה עדיף לו לטעון כן, ויבטל המיגו] א"א להאמינו אע"פ שיש גלגל החוזר, עיי"ש, הני מילי במקום שיש ספק בנאמנות, אבל גבי פסול חצי דבר נקטו אחרונים דגזיה"כ הוא ולא משום חשש משקר, הלכך היכא שיש גלגל החוזר מצינן לבאר בדעת רי"ף דמוכרחים ב"ד לקבל עדותם כנ"ל.

י"ל משום שעדים מעידים על המעשה שראו ולא על התוצאה הדינית

באופן אחר י"ל ע"פ דברי הרמב"ם (הל' שאלה ופקדון פ"ו ה"ד) שאם טען אדם על חפץ הנמצא ביד יתומים שפקדון הוא שהפקיד אצל אביהם ונתן סימניו, אם אין המת אמוד להיות חפץ יקר כזה ברשותו נותנים אותו למפקיד, והני מילי אם ב"ד עצמן עשו האומדנא אבל אם עדים מעידים עליו שאינו אמוד אין מוציאין מיד יתומים בעדותן. ובפשטות י"ל טעם הרמב"ם לפי שאומדנא כזו תלויה במומחיות ובקיאות ואין סומכים על שיקול דעת העדים שאמדוהו כראוי, אמנם באבני נזר (אהע"ז סי' קיט ס"ק קח, וס"י תא) למד מדברי הרמב"ם דכח העדים הוא רק על מה שראו בעיניהם, לא על מסקנות ואומדנות שהסיקו מתוך מה שראו, דעל זה לא האמינתם תורה [ואין הכי נמי אם יעידו

הנידון שלפנינו הוא עדות כל כת עדות של חצי דבר.

תירוץ מהר"ל דהעיקר תלוי בשעת ראיה

בקונטרס תורת האהל הרגיש מהר"ל דיסקין מדנפשיה בקושיית המאירי, וכתב לבאר דהרי"ף סובר דחצי דבר הוא פסול ראיה, הלכך מאחר שבשעת ראיה חזיא ראייתן להיות דבר שלם לחייב את המחזיק על פיה בדמי פירות של אותה שנה, אע"פ שאח"כ בשעת הגדה נהפך לנידון אחר של קביעת בעלות על הקרקע ולגבי נידון זה הוא ראייתן רק חצי דבר, לית כאן פסול חצי דבר, הואיל ובשעת ראיה חזיא ראייתן להיות דבר שלם, והפלוגתא דרי"ף ורז"ה היא רק דלדעת רז"ה סגי במה שראו כל מה שיכולים כדי להחשיב ראייתן כדבר שלם, והרי"ף סובר דבעינן ראיה חשובה שאפשר להעיד עליה בב"ד ולפסוק דין על פיה, אבל בשורש הדבר מודו וטרוויהו דהפסול תלוי בשעת ראיה ולא בשעת הגדה.

י"ל משום שאם נפסלים יחויב בדמי פירות והוי גלגל החוזר

ולדעת תו"ג ושאר אחרונים דנקטו בדעת רי"ף דחצי דבר הוא פסול הגדה י"ל ביישוב קושיית המאירי דהרי באמת יש כאן גלגל החוזר, כי אם נפסול עדות שלשתם משום חצי דבר ולא נעמיד הקרקע ביד מחזיק, יתחייב מחזיק ע"פ עדותן בתשלום דמי אכילת ג"ש שאכל מקרקע שאינה שלו, וא"כ חזרה עדותן להיות דבר שלם וצריכים ב"ד לקבלה, אך אם יקבלוהו יצטרכו לפסוק הדין להעמיד הקרקע ביד המחזיק ושוב הו"ל חצי דבר, וחוזר חלילה, משו"ה סובר רי"ף דכיון שאם באנו לפסלם תהפוך עדותן להיות דבר שלם, ונצטרך בהכרח לקבלה, אין כח בידנו לדחותה, אע"פ שע"י קבלתה תהפוך להיות חצי דבר,

אלא שמתוך צירוף שלשתן מסיקים בי"ד שהקרקע שייכת למחזיק, ומסקנא זו אינה מתייחסת להגדת העדים אלא לכח הדיינים שהסיקו ע"פ הגדתם, וכיון שמצד גוף ההגדה יש כאן דבר שלם לענין תשלום דמי פירות, לא פסלינן הגדתם משום חצי דבר, אע"פ שבמסקנא הכללית שבונים בי"ד מתוך עדותם יהיה לכל כת משקל של חצי דבר בלבד.

העדים על צירוף התנהגויות של המת שמתוכם יוכלו בי"ד בעצמם להסיק שאינו אמוד, מסתבר דשפיר דמי].

לפי זה בנידון דידן גם אם נימא בדעת הרי"ף דחצי דבר הוי פסול של שעת הגדה אכתי יש לחלק בין גוף ההגדה לבין המסקנא שמסיקים בי"ד מכח ההגדה, דגוף ההגדה הוא רק מה שראו כל אחד אכילת פירות של שנה אחת,



רישא דשמעתא

שיעור לצורכי מרבנן תלמידי רבינו בישיבה קטנה



תנאי שלא להפטר בקים ליה בדרבה מיניה

(שיעור באבנ"ז חו"מ סי' כא)

ישיבה לצעירים נר ישראל - כ"ד אייר תשפ"א

כי אם בתורת פקדון, [או גזל, אם הוציאם] שאין נשמטין בשביעית, הלכך משום קיום התנאי צריך הלוה לפרוע חובו. וכן המקדש את האשה ע"מ שאין לך עלי שאר וכסות, הקידושין הם בתנאי שאם יתחייב שאר וכסות לא יחולו הקידושין, ואם אינן חלין הרי אינו חייב לה כלום, לכן משום קיום התנאי א"א לחייבו. וכן במוכר ע"מ שאין לך עלי אונאה כוונתו להתנות שאם יתבע אונאתו לא יהיה מכר אלא מתנה שאין בה דין אונאה [וצ"ל שגם מעות המקח יהיו נתונים למוכר במתנה ולא יוכל הלוקח לתבוע מעותיו, דאל"כ במקום אונאה יתבע לוקח אונאתו ויתבטל המכר ויקבל מעותיו (עי' ח' רעק"א כתובות נו.)].

אי נמי בכולן הטעם משום שיו, דלענין דין שמיטה לא יהיו המעות הלוואה אלא פקדון, ולענין שאר וכסות לא תהיה מקודשת, ולענין אונאה אינה מכירה רק מתנה.

אך כ"ז כשהדינים נובעים מחמת חלות שעשה כגון הלוואה וקדושין ומכר, שאז בידו להטיל תנאי במעשיו, אבל גבי קלב"מ שהחיוב והפטור אינם דינים התלויים בו, שהחיוב מגיע מאליו ע"י המציאות שהזיק, והפטור ג"כ מאליו מחמת ששרף גדישו של חברו בשבת, ואת המציאות א"א לתלות בתנאי, וכיון שמדין תורה הוא פטור פשיטא שא"א לו לחייב עצמו בדיבור בעלמא כמו בכל דוכתא שאין התחייבות חלה בדיבור, עכ"ד אבנ"ז.

ובזה יש אריכות גדולה בראשונים ואחרונים לבאר איך חל תנאי על מ"ש בתורה בדבר

אי מהני תנאי שלא יפטר מחמת קלב"מ

בשו"ת אבני נזר (חו"מ סי' כא) מסתפק הרב השואל בדין העושה מעשה שיש בו פטור 'קים ליה בדרבה מיניה', [כגון שורף גדישו של חברו בשבת], וקודם עשייתו אמר שאי אפשר בפטור קלב"מ ועל מנת להתחייב בתשלומין אני עושה, אם מהני אמירתו לחייבו מדינא, ולא יוכל לחזור בו אחר המעשה. והאבנ"ז דן בזה מב' טעמים, חדא האם בכחו להחיל דבר זה ולהתחייב בדיבור בעלמא, ועוד דאפילו חלה התחייבותו אפשר דקלב"מ פוטרו גם מהתחייבות זו.

ראיה מע"מ שלא תשמטני בשביעית

ודברי הרב השואל מובאים שם בקיצור ובצורה סתומה, ומביא שם הא דהאומר לחברו על מנת שלא תשמטני בשביעית דאין שביעית משמטתו (מכות ג:), והתם נמי מצד הדין שביעית משמטתו ופטור ואפ"ה מתחייב ע"י דיבורו, דקיי"ל כר' יהודה דהמתנה ע"מ שכתוב בתורה בדבר שבממון תנאו קיים, וא"כ ה"ה בנידון דידן תהני אמירתו שלא יהיה לו פטור קלב"מ.

איך מהני תנאי על מ"ש בתורה והאם גם בדינים הנובעים מהמציאות

אך האבנ"ז דוחה זאת, דהתם הוי תנאי שאיננו מלוה לו מעיקרא אלא ע"מ שלא ישמטנו בשביעית, ואם בא לשמטו נמצא שלא קיים התנאי ואין המעות בידו בתורת הלוואה

שפטרותו תורה, ואין ראייה מהתם דיכול לחייב עצמו בדיבור בעלמא בלא תנאי או שיעור.

קושיית רעק"א מתנאי בקצירת שדה ליפטר משכחה

ובעיקר סברת האבנ"ז דבמעשה התלוי במציאות לא שייך להטיל תנאי נגד דין תורה, יש לציין שכן כתב גם רעק"א בתוספותיו על המשנה במס' פאה (פ"ו מ"א) 'אם אמר הריני קוצר על מנת מה שאני שוכח אני אטול, יש לו שכחה', ופירש רע"ב הטעם משום דהתנה ע"מ שכתוב בתורה ותנאו בטל, ותמה רעק"א (אות טו) הרי הקצירה מציאות קיימת היא ולא שייך לתלותה בתנאי שאם לא יתקיים התנאי לא תהא השדה קצורה, א"כ אפילו אם היה הדין בעלמא דמתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו קיים הכא לאו תנאי הוא כלל, ופשוט דדבריו בטלים, ומדוע הוצרך הרע"ב לפרש הטעם משום מתנה ע"מ שכתוב בתורה [ראה תפארת ישראל שם (בועז אות ו) מה דשקיל וטרי עם רעק"א בנידון זה].

ובדעת רע"ב י"ל דאין כוונתו לדין תנאי ממש, כדאשכחן בכמה דוכתי דנקטו הראשונים לשון 'התנאה' במשמעות של קביעה מוסכמת מראש, אף כשאינו מדין תנאי, וכוונת הרע"ב כדברי רעק"א שאין אדם יכול להפקיע בדיבור את מצות התורה.

מיהו כ"ז לא דמי לנידון דידן, דהתם בא הקוצר להקל על עצמו שלא יתחייב במצות שכחה, ובזה לא הסתפק אדם מעולם דודאי לא מהני דיבורו להפקיע המצוה, משא"כ בנידון דידן שבא להחמיר על עצמו יותר מחיוב התורה יש מקום לדון דמהני דיבורו.

הקלב"מ מבטל גם את התנאי שעשה

עוד דן האבנ"ז לחלק בין נידון הר"ן לנידו"ד, דהכא אף אי מהני דיבורו לחייב עצמו שלא יהיה לו פטור קלב"מ, הא גם מהתחייבות זו יפטר ע"י קלב"מ, דאף שדיבורו והתנאתו היו

שבממון, ואין כאן המקום להרחיב בפרט זה. (ע"י תוס' ורשב"א כתובות נו. ורמב"ן ב"ב ככו: וקצה"ח סי' רט סק"א ועוד).

האם דומה לאומר לא אירש נכסי אבא

וכתב עוד האבנ"ז דהכא דמי לאומר לא אירש נכסי אבא דלא אמר כלום (כמ"ש הראשונים בכתובות פג.). ויש לדון על הדמיון לירושה, דשם י"א דלא מהני סילוקו משום שכבר יש עליו שם יורש עוד קודם מיתת אביו, כי דין ירושה מתחיל מהגברא שיש עליו שם יורש, ואח"כ הזכיה בנכסים באה ממילא אל היורש, כמבואר בראשונים בכ"מ, ולכן א"א לסלק משום שכבר נעשה מעשה, שכבר נתנה לו תורה שם יורש, אבל גבי קלב"מ הרי עומד ומתנה קודם שיזיק.

ראיה מיבם שיכול להתנות שלא יירש

ושוב כתב האבנ"ז להקשות מדברי הר"ן (כתובות מ. מדפה"ר ד"ה אע"ג דזבין) דיבם יכול להתנות קודם יבום שלא יזכה בנכסי אחיו המת יותר משאר אחים, אע"פ שמדין תורה היבם יורש. והתם א"א לפרש הטעם משום תנאי או שיעור דתלה חלות היבום בתנאי שלא יירשנו, דהא יבום אינו תלוי בדעת המייבם, ואפילו כפאוהו לייבם באונס קנה, וכיון שאין היבום תלוי בדעתו אין בידו לעשות בו תנאי או שיעור, ואעפ"כ יכול להפסיד לעצמו בדיבורו, א"כ גם גבי קלב"מ נימא דמהני דיבורו.

חילוק בין סילוק לבין חיוב

ומסיים האבנ"ז: 'הגם שיש לחלק, מ"מ אפשר לומר כן'. ומסתבר לומר דכוונתו לחלק בין סילוק להתחייבות, דבנידון הר"ן בא היבם לסלק עצמו מירושת אחיו לפיכך יש מקום שיחול הסילוק בדיבור בעלמא כמו מחילה דחיילא בדיבור, משא"כ בנידון דידן גבי קלב"מ בא העושה לחייב עצמו חיוב חדש במקום

מעשיו נגד רצון התורה שוולד ראשון תחול עליו קדושת בכור ולא קדושת עולה, משא"כ בקלב"מ אע"פ שהתורה פטרתו מתשלומין זהו קולא ופטור על הנידון ויוכל לומר אי אפשר בפטור (ע"י התנאית), ובפרט כשהקלב"מ פטור ממון שבוזה מהני גם תנאים נגד התורה, ומנ"ל דגם בכה"ג אמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין.

ראיה מנידון הראשונים בביטול מודעי דמודעי

איברא בעיקר הנידון של שני דברים החוזרים ומבטלים זא"ז שוב ושוב, יל"ד עפ"י מח' הראשונים גבי ביטול מודעי, ע"י רשב"א (ב"ב מח: ד"ה ואסיקנא) 'ואותן שכותבין בביטול כל מודעי ומודעי דמודעי עד סוף כל המודעות, אינו כלום, שאם ביטול אחד אינו מועיל, כל שמונה והולך כמה ביטולין אינן מועילין', [וע"ש ברא"ש (סי' נא) שחולק]. וע"י גליוני הש"ס להגר"י ענגיל (נדרים יח. ד"ה אם נשאל) מרדב"ז שג"כ דן בענין זה. וע"ע בישועות ישראל (סי' נד סק"ב), ובעברא דדשא (ח"ב עמ' רא).

דעת הרמב"ם דבע"מ שלא תשמטני הוי כמחייב עצמו מחדש

הרמב"ם (הל' שמיטה ויובל פ"ט ה"י) כתב וז"ל 'המלוה את חבירו והתנה עמו שלא תשמטנו שביעית הרי זה נשמט, שאינו יכול לבטל דין השביעית, התנה עמו שלא ישמיט הוא חוב זה וכו' תנאו קיים, שכל תנאי שבממון קיים, ונמצא זה חייב עצמו בממון שלא חייבתו תורה שהוא חייב'. עכ"ל. משמעות לשונו היא דהחוב הישן נפקע רק שהלוה מחייב עצמו מחדש וכן פירשוהו כמה אחרונים (אורים סי' סז סק"ט, וקצה"ח שם סק"ח, ועוד). מיהו יש שדחקו דאין כוונת הרמב"ם שיש כאן חוב חדש אלא שע"י שעשה תנאי או שירר בהלוואה נמצא שגרם לעצמו להיות חייב בדבר שלא היה מתחייב בו מעיקר הדין (גליונות ברו"ט על קצה"ח ועוד).

קודם העבירה, מ"מ חלות התנאי היא בשעה שעושה את המעשה ואז יש עליו דין קלב"מ.

קלב"מ בהתחייבות

ויש להעיר משיטת הראשונים שבחוב שקבל עליו האדם מעצמו כגון במקח וממכר או הלוואה אין שייך פטור קלב"מ [מאירי (ב"ק ע:)] בשם חכמי הצרפתים, ורשב"א (ב"מ צא). בשם יש מפרשים, וע"י קצה"ח (סי' לח) וגליונות ברו"ט שם], וה"ה בנידון דידן דעל גוף המעשה הוא פטור מצד קלב"מ אלא שהוא בא לחייב עצמו בדיבורו חיוב חדש, הוי כמו שאר התחייבות ותלוי בהנ"ל, אך האבנ"ז נקט בפשיטות כדעה הרווחת וכרוב הראשונים 'דעל כל מעשיו שעשה בשעה שמתחייב מיתת ב"ד אין דנין אותו, ואף על מה שעשה מדעתו'.

התנאי חוזר ומבטל את הקלב"מ

ודן האבנ"ז דאע"ג דהפטור של קלב"מ פוטרו גם ממה שהוסיף להתחייב, הא כנגד זה הרי התנה שלא ליפטר כלל ע"י קלב"מ, הן שלא יפטר מחוב הנזק עצמו והן שלא יפטר מן החוב שהוסיף להתחייב, ואף שהקלב"מ חוזר ופוטרו אף מזה, הא גם ע"ז הוסיף והתנה שלא ליפטר ע"י קלב"מ, ולעולם הקלב"מ פוטרו והתנאי מחייבו.

ראיית האבנ"ז ממקדיש בכור לעולה

ושוב דחה סברא זו עפ"י דברי הגמ' (תמורה כה). האומר על בכור עם יציאת רובה יהיה עולה, דקדושת בכורה וקדושת עולה בהדי הדדי אתו, ומ"מ אינו קדוש בקדושת עולה משום דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין. א"כ הכא נמי כיון דקלב"מ ותנאי בהדי הדדי אתו, ואחד מבטל חבירו, קלב"מ שהוא דינא דאורייתא עדיף מתנאי דידיה, ותנאה דידיה בטל.

ויל"ד בראייתו מההיא דתמורה, דגבי בכור

הש"ס להגר"י ענגיל ב"מ עט. ד"ה והא הכא, ישועות ישראל ס' סז סק"א, חזו"א חו"מ לקוטים ס' יב סקט"ז, (ועוד).

ובחידושי הרי"ם (גיטין לו. ד"ה שנמנעו בא"ד עוד י"ל להפוסקים, ובס"י סז סק"ה) דן לישב דהחוב החדש מתחיל רק אחרי השמיטה, אך א"כ יוכל לזה לחזור בו, וגם שעבוד הקרקעות יהיה רק מאחרי השמיטה. ושמא אע"פ שמתחיל החוב מיד למפרע מ"מ אינו ניתן לגוביינא בינתיים. עי"ש שהאריך עוד.

והנה קושיה זו היא כעין נידונו של האבנ"ז שהקלב"מ יחזור ויפטור גם את ההתחייבות החדשה, כמו בשמיטה שחוזרת ומשמטת את החוב החדש. ומשמע דזהו כוונת השואל באבנ"ז שם שדימה קלב"מ לדעת הרמב"ם בע"מ שלא תשמטנו, עי"ש שדבריו הובאו בקיצור מאוד וקשה לעמוד על כוונתו. והאבנ"ז לא השיב על זאת, ומשמע דאינו מפרש ברמב"ם דהחוב בע"מ שלא תשמטנו הוא מחמת שנתחייב חוב חדש.

וחלות החוב החדש, י"א שהוא מכח הלואה ראשונה, שכנגד המעות שקיבל התחייב שאם תשמטנו שביעית יחול עליו חוב נוסף, שי"א שאפשר להתחייב כנגד המעות יותר משווי המעות.

מדוע השמיטה לא משמטת את החוב החדש

מיהו האחרונים הקשו ע"ז, מה מהני מה שהתחייב את עצמו מחדש, הא השביעית משמטת גם התחייבות זו שהוסיף להתחייב כשם שמשמטת עיקר חיוב ההלואה, ואמנם קי"ל דהקפת החנות אינה משמטת (רמב"ם שם הי"א, חו"מ ס' סז סעי' יד), אבל הרבה סוברים דלדעת הרמב"ם הטעם לפי שהדרך להקיף לזמן מרובה והוי כמו חוב שלא הגיע זמן פרעונו בשביעית שאין שביעית משמטתו (עי' כס"מ שם, ב"י שם סעי' יט, סמ"ע שם ס"ק כו), אבל כשאינו כן שביעית משמטת גם חובות שאינן של הלואה, א"כ תשמט נמי התחייבות זו שקיבל עליו שלא ישיטנו בשביעית (ועי' גליוני



שמעתתא דירושא

עיונים ובירורים בענייני ירושה

סימן ג'



ירושא ע"י המוריש או ע"י התורה

שיבה גדולה פני מנחם - י' כסלו תשפ"ב

המוריש כמו מכר או מתנה שהקונה זוכה מכח המקנה, אלא התורה זכתה הירושא מן המוריש לירוש. [בשיעור הקודם הארכנו לדון בטעם הראשון שירוש רק לאחר מיתה, והעלנו שם דלכא' לא דווקא הוא דהא דעת הרשב"א דירוש עם גמר מיתה, רק עיקר הטעם משום דהתורה זכתה לו ולא המוריש, ולכן בב"ק הזכיר רק טעם זה].

דברי הרשב"א בגיטין שמצוה לקיים דברי המת משום דמחמתו זכה בנכסים

והקשו אחרונים דלכאורה סותר רשב"א משנתו למה שכתב בגיטין (יג. ד"ה ור"ת) 'דלא אמרו מצוה לקיים דברי המת אלא במי שישנו בירושה, משום דמאן דאיתיה בירושה איתיה לממוניה בחזקתיה ומחמתיה הוא דירתי ליה ירתיה, הלכך בממוניה מצוה לקיים דבריו, אבל בגר דלא מחמתיה זכו בהו אינשי אלא מן ההפקר, בממון שאינו שלו מאי מצוה איכא לקיים דבריו'. כלומר, רק יורש הזוכה בירושתו מחמת המוריש מצוה עליו לקיים דבריו, אבל מי שאין לו יורשים כמו איסור גיורא אין הזוכים בממונו צריכים לקיים מצותו, שהרי מחמת עצמם הם זוכים מן ההפקר ולא מחמתו ואינם כפופים לצוואתו של בעל הממון הקודם. מבואר לכאורה דעת הרשב"א דזכיית יורש מכח המוריש איתא ליה דלא כמו שכתב בנדירים שהתורה זכתה לו, ולדבריו בנדירים תקשי הכא מאי שנא הזוכה בתורת ירושה שצריך לקיים דברי מורישו אע"ג דמשימא קא

א

ירושא ע"י המוריש או ע"י התורה

דנו האחרונים אם ענין הירושה שזוכה הירוש בנכסים הוא נחשב כפעולה הנעשית ע"י המוריש ומכחו, או דהתורה היא זאת שמורישה את הנכסים לירוש. וכמה צדדים וראיות יש בזה וכדלהלן.

דברי הרשב"א בנדירים שירושה מותרת במודר הנאה כי התורה מזכה לו

בגמ' (נדירים לד:) האומר לחברו קונם ככרי עליך ונתנו לו במתנה אסור מודר ליהנות ממנו, אע"ג דלשון כיכרי משמע כל זמן שהוא שלי ואילו נתנו מדיר במתנה לאחר מותר מודר ליהנות ממנו, היינו דוקא אם יצא מרשות מדיר טרם שבא ליד מודר, אבל כשבא ממדיר למודר ללא הפסק רשות בינתיים הרי זה בכלל הנדר ואסור.

וכתב רשב"א (שם ד"ה א"ל) דמ"מ אם היה מודר בנו של מדיר יירשנו, ולא חשיב כה"ג שבא הכיכר ממדיר למודר 'משום דאין הירוש יורשו אלא לאחר מיתה דכבר נפק מרשות המדיר, ולא מן המוריש באה לו נחלה אלא שהתורה זכתה לו'. ובמס' ב"ק (קח: ד"ה האומר) כתב רשב"א בקיצור יותר 'אבל הכא לא מהמדיר בא לו אלא משל שמים שירש נכסים אלו עם מיתת האב'. מבואר דעת רשב"א דזכיית הירוש בירושתו אינה באה מכח

באה לו נחלה' ר"ל שאינה פעולה רצונית של המוריש אלא מכח הקנאת התורה, ולענין קונם ליכא איסור רק בנתינה התלויה ברצונו.

המוריש נחשב 'מנחיל' אבל מ"מ אין ההורשה תלויה ברצונו אלא ע"י התורה

וזהו הכלל בנידון דידן, דמחד גיסא נחשב המוריש כ'מנחיל' משום שרק ע"י הקירבה אליו זוכה היורש בנכסים, ומ"מ אין זו פעולה התלויה ברצונו ובדעתו של מוריש אלא בע"כ הורשה לו התורה. ועפ"ז יש לדון בכל נפקותא לכשעצמה.

ב

ב' דרכים בר"ן בהא דליכא מלד"ה באיסור גיורא, וצ"ב החילוק ביניהם

הנה סברת הרשב"א בגיטין מקורה בדברי ר"ת המובא בתוס' (שם ד"ה והא) וז"ל 'ועוד אומר ר"ת דבגר לא אמרינן מצוה לקיים דברי המת, דכל דאיתיה בירושה מצוה לקיים דבריו הואיל ולא פסק כחו מאותו הממון דמכחו יורשין, אבל גר דליתיה בירושה ופסק כחו מממונו אין מצוה לקיים דבריו, וכה"ג אמרינן התם (ב"ב קמט.) דכל דאיתיה בירושה איתיה במתנת שכ"מ'.

והר"ן (שם ה: מדפה"ר) אחר שהביא תירוץ ר"ת כתב עוד וז"ל 'והרמב"ן ז"ל תירץ דלא אמרינן מצוה לקיים דברי המת אלא יורשיו ומקבלי מתנתו וכו' שכיון שמכח מתנתו זכתה בהן אסור להם לעבור על מצותו, אבל רבא בזווי דאיסור מן ההפקר זכה בהן, ולא אמרינן מצוה לקיים דברי המת בנכסי אחרים'. עכ"ל., ולכאורה יסוד תירוצם אחד הוא שאין מצוה לקיים דברי המת אלא במקום שהזכייה באה

זכו ליה ואילו הזוכה בתורת הפקר אין צריך לקיים דברי המת^א.

ישוב סתירת הרשב"א

אך באמת לק"מ, וכן ראיתי גם בס' תורת מיכאל מהג"ר מיכאל פארשלעגער זצ"ל תלמיד האבנ"ז (סי' נג), דודאי זכיית היורש היא מחמת הקשר המשפחתי שלו עם המוריש דמשום הכי זכתה לו תורה את ירושתו, ומבחינה זו שייך לייחס את ממון הירושה כאילו קבלו יורש מן המוריש, כדחזינן דקרייה רחמנא מנחיל כמ"ש (דברים כא, טז) 'והיה ביום הנחילו את בניו', וכן שגרת לשון חז"ל לקרותן נוחלין ומנחילין, ושפיר חילק הרשב"א בגיטין בין זכיית יורש הבאה בגלל הקשר המשפחתי עם המוריש לפיכך תקנו חכמים שתהא מצוה עליו לקיים דברי המת שבגללו זכה בנכסים הללו, ובין הזוכה בנכסי גר שמת בתורת הפקר דלאו מחמתיה קא זכי אלא מאליו לאחר שנשארו הנכסים בלי בעלים.

מיהו לענין הנאה מכרו של מדיר אין האיסור אלא באופן שהמדיר עושה את פעולת הנתינה מדעתו ורצונו ומהנה בכך את המודר, ואמדו חכמים דעת הנודר שבאמרו 'ככרי' נתכוון לכלול גם שימוש כזה של נתינה למודר, אבל ירושה חיילא בעל כרחו של מוריש, כמפורש במשנה (ב"ב קכו:) האומר איש פלוני בני לא יירש עם אחיו לא אמר כלום, א"כ אין המוריש עושה את פעולת הנתינה אלא התורה, וכלשון הגמ' (ב"ב קמב.) ירושה הבאה מאליה שאני, ופי' רמ"ה (שם סי' לב) דגבי ירושה 'לאו איהו קא מקני כי היכי דתימא גמר ומקני, אלא ממילא קאתיא, ומאן דאמר רחמנא ליזכי זכי', וזו כוונת רשב"א בנדרים 'ולא מן המוריש

^א. גם משמע מלשון הרשב"א בגיטין שיש למוריש איזה זכות בנכסיו אחר מיתה ומכחו זוכים יורשיו, ואכמ"ל בזה, ויעו' להלן בסוף השיעור בדברי האמרי משה.

נפ"מ בישראל שכ"מ שהפקיר נכסיו וזכו בהם ויתכן לומר נפק"מ בין ר"ת לרמב"ן בשכיב מרע שהפקיר נכסיו מחמת מיתה [דמהני הפקר במתנת שכ"מ (עי' ב"ב קמח: וח"מ ס' רנ סעיף ג)] וזכו בהם אחרים מההפקר אחר מיתתו, דלדעת רמב"ן כיון שאין זכיתם באה מכחו אינם צריכים לקיים צואתו, אבל ר"ת דתלה הטעם באיסור גיורא משום דליתיה בירושה א"כ בנידו"ד שהמת ישנו בירושה אפשר שצריכים הזוכים לקיים צואתו אע"פ שאינם זוכים מכחו, ואף שגם ר"ת הזכיר הסברא דצריך שתבוא הזכיה מכח המוריש, כוונתו רק דמשום סברא זו הגבילו חכמים מצותם שלא תהא נוהגת במאן דליתיה בירושה דפסק כחו במיתתו, אבל במאן דאיתיה בירושה נוהגת מצוה זו בכל גווני ולא נחתו חכמים לחלק בכל מקרה לגופו אם באה זכיה מכח נותן או לא. ויל"ע.

ג

חזקה על חבר שאינו מוציא מתחת ידו טבל, אם גם בירושה

בס' חוסן יוסף להגר"י ענגיל דן בשני מקומות (אות קכט, קעה) בנידון הנ"ל אם זכית יורש באה מכח מוריש או מכח הקנאת התורה, ושם (אות קכט) מביא ראיה מדברי מהרי"ט (קידושין כו: ד"ה מעשה) גבי עובדא דרבן גמליאל שהיה בא בספינה והפריש מעשרות על פירות טבל שנשארו בביתו, והקשו תוס' (ד"ה מעשה) איך יצא מביתו עד שלא תיקנם ולא הודיע לבני ביתו שאינם מתוקנים, הא אמרינן חזקה על חבר שאין מוציא מתחת ידו דבר שאינו מתוקן, ותירץ מהרי"ט דלא שייכא הך חזקה רק במוציא הפירות מרשותו כגון שמכרם או נתנם לאחר, אבל פירות שבביתו ורשותו ליכא חזקה ואפשר שישכח לעשרם.

והקשה הגרי"ע מהא דפסחים (ט). חבר שמת והניח מגורה מלאה פירות הרי הן בחזקת

מכח המת, וצ"ב מדוע חילקם הר"ן לשני תירוצים.

לר"ת העיקר מצד המוריש ששייך בו דין ירושה ואחר העיון נראה דבתי' ר"ת עיקר הדגש הוא מצד המוריש ואילו הרמב"ן מדגיש בעיקר את צד המקבל, דהנה הך מצוה לקיים דברי המת תקנת חכמים היא כמו מתנת שכ"מ ולא דינא דאורייתא, וסובר ר"ת שכשם שהגבילו חכמים תקנת מתנת שכ"מ רק במאן דאיתיה בירושה כמפורש בסוגיא דאיסור גיורא, הכי נמי בתקנת מצוה לקיים דברי המת, והגם דמצוה לקיים דברי המת נוהגת גם במי שצוה בעודו בריא ולא שייך לומר בה דכירושה שוויה רבנן כמו שאמרו במתנת שכ"מ הדומה במהותה לירושה, מ"מ מכח הסברא שכתב ר"ת דמאן דאיתיה בירושה לא פסק כחו ובאה זכית היורשים מחמתו משא"כ מאן דליתיה בירושה פסק כחו, קבעו חכמים גם בתקנת מצוה לקיים דברי המת שתהא נוהגת רק במאן דאיתיה בירושה שכחו נמשך.

לרמב"ן העיקר מצד המקבל שיבוא מכח המוריש

אבל רמב"ן לא ניחא ליה בסברת ר"ת, כי גבי מתנת שכ"מ מפורש בגמ' דנתקנה רק במאן דאיתיה בירושה אבל גבי מצוה לקיים דברי המת לא אשכחן בשום דוכתא הגבלה זו [וגם במהותה אין לה שייכות לגדר ירושה שהרי גם בצויה בעודו בריא מצוה לקיים דבריו], לפיכך הוצרך רמב"ן לחלק בסגנון אחר, דאמנם מצד הנותן לא חילקו חכמים אם איתיה בירושה או ליתיה, אך מצד המקבלים סברא בעלמא היא שאין חובה עליהם לקיים דברי המת אא"כ באה זכיתן מכחו, ובכל מקרה יש לדון לגופו אם באה זכית המקבל מכח המצוה או לא, אבל בעיקר התקנה אין הגבלה שתהא נוהגת רק במאן דאיתיה בירושה.

רב סבר דצריך להוסיף בתנאי שאף לאשה אין זכות אלא מה שנושאת ונותנת בפיה, ושמואל סבר דאפילו אמר מה שתרצי עשי חשיב הגבלה בזכיית האשה שאין המתנה שלה לגמרי רק לענין שתעשה בה מה שתרצה וממילא אין הבעל זוכה כלום. ודנו קמאי לדעת שמואל האם כשמתה האשה יורש הבעל ממנה נכסים אלו שניתנו לה בתנאי על מנת מה שתרצי עשי, וכתב אבנ"מ (סי' פה סק"א) דמסתבר שאין הבעל יורש, כי הנותן לא הקנה לה אלא על דעת שתעשה בהם דבר מה 'אבל ירושה דממילא כיון שאין האשה נותנת כלום וא"כ היא לא עשתה מאומה ולא קנתה וכו' וכיון שהיא לא קנתה איך הוא יורש אותה'.

גם אם ירושה ע"י המוריש מ"מ אין כאן עשיה מרצונה

והדעת נוטה דסברת אבנ"מ אינה תלויה בנידון דידן אם זכיית היורש היא מכח המוריש או התורה זכתה לו, דהא ודאי אין כוונת אבנ"מ שהאשה צריכה לעשות מעשה ממש כדי לזכות במתנה, שהרי אם נתנה רשות לבעלה או לאחרים להשתמש במתנה או לכלותה מסתבר דמודה אבנ"מ שיש לה זכות לעשות כן, דמאחר שזה הוא רצונה שישתמשו אחרים במתנתה חשיב בכך קיום התנאי דמה שתרצי עשי אע"פ שלא עשתה מעשה גמור של הקנאה רק נתינת רשות בעלמא, והא דירושת הבעל אינה נחשבת קיום התנאי היינו משום דירושא אינה תלויה ברצון המוריש כנ"ל וחיילא גם בע"כ של האשה, לפיכך אין מתקיים בזה דיבור הנותן 'מה שתרצי עשי' דתלה מתנתו בעשיה הבאה מכח רצונה לאפוקי ירושה דכו"ע מודו שאינה פעולה רצונית של המוריש.

ולענין גביית בי"ד יל"ד אם יכולים לגבות ממנה נכסים הללו שניתנו לה ע"מ מה שתרצי עשי, דשמא כיון שגובים ממנה בע"כ הוי כמו

מתוקנים, ומפרש גמ' הטעם משום חזקה על חבר, ולדברי מהרי"ט תקשי הא התם הסתלקה רשות החבר מאליה אבל הוא לא הוציא הפירות מרשותו ומאי חזקה איכא, אלא מוכח דעת מהרי"ט דמת עצמו מוריש לבניו והוי כמוכר ונותן דאיכא חזקה. עכ"ד.

וכל דבריו פלא גדול, דסברת מהרי"ט יסודה משום שכשמוציא הפירות מרשותו איכא חשש תקלה ויש חזקה שאין חבר גורם מכשול לאחרים, משא"כ כשהפירות מונחים ברשותו סומך החבר שישגיח שלא יכשלו בהם ולא רמיא אדעתיה לעשרם לפיכך אפשר שיארע שיצא מביתו מבלי לעשרם. אבל בהיה דחבר שמת כבר הביאו הראשונים בפסחים שם דבירושלמי מוקי לה כשמת מתוך ישוב הדעת ולא מתוך טירוף בפתע פתאום, ובכה"ג שיוודע החבר שעומד הוא להסתלק מן העולם ולא יוכל להשגיח על פירותיו גם מהרי"ט מודה דאיכא חשש תקלה אע"פ שאינו מוציא הפירות מרשותו, ואין זה ענין כלל לגדר ההלכתי אם הירושה באה מכח מוריש או מכח התורה. [משא"כ בר"ג שבא בספינה שא"צ לחשוש שמא יטבע. ויל"ע ביוצא למלחמה מסוכנת שמא חמיר טפי ונימא בה חזקה שתיקן החבר פירותיו קודם שיצא].

וכן אם גבו בי"ד פירות מן החבר בחובו מסתבר דאיכא חזקה שאם לא היו הפירות מתוקנים היה החבר מודיע זאת כדי למנוע תקלה, אע"פ שהגביה נעשתה בעל כרחו ולא הוא המוציא את הפירות מרשותו .

ד

נתן לאשה ע"מ מה שתרצי עשי ומתה אם הבעל יורשה

בגמ' (נדרים פח.) פליגי רב ושמואל בנותן מתנה לאשה ע"מ שאין לבעלה רשות בה באיזה אופן מהני התנאי להפקיע זכיית הבעל,

הכא לאו תנאי הוא כלל ודבריו בטלים, ומדוע הוצרך הרע"ב לפרש הטעם משום מתנה ע"מ שכתוב בתורה.

ובתפארת ישראל (שם בועז אות ו) הביא מכתב שאלה שכתב לרעק"א, דעד שהוא תמה על הרע"ב היה לו לתמוה על לשון המשנה (ב"ב קכו): 'האומר איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים איש פלוני בני לא יירש עם אחיו לא אמר כלום שהתנה על מה שכתוב בתורה, והתם נמי לכאורה לא שייך גדר תנאי, כי המיתה מציאות קיימת היא ולא שייך לתלותה בתנאי, והירושה ממילא קאתיא. ורעק"א השיבו 'באמת עמדתי בזה ומצאתי קצת ישוב רק שאין כאן מקום להאריך'. ולא זכינו שיגיע לידינו יישובו של רעק"א, והאחרונים התחבטו בזה.

תירוץ האמרי משה דהמוריש מקנה בקבר את הירושה, ותמיהה ע"ז

ובאמרי משה (סי' לה ס"ק כג) כתב ליישב ע"פ לשון ר"ת הנ"ל המובא בתוס' ובראשונים בגיטין שם, דמאן דאיתיה בירושה אין נפקע כחו מממונו גם אחר מיתתו ומחמתו זוכים היררשים בנכסיו, וראיה לדבר מדין משמוש, שגם מי שכבר מת יורש בקבר ומוריש ליורשיו, וה"ה המוריש הראשון גם כשהוא בקבר יש לו שייכות וזכות בנכסים ועל ידו זוכים יורשיו, ולפיכך היה מקום לומר שיכול מוריש להתנות באיזה אופן תחול הירושה אם לא משום דמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, עיי"ש. ותירוצו צ"ב, כי אפי' אם גדר ירושה הוא כאילו יש למוריש זכות והוא מקנה ליורש, אבל הא ודאי אין ירושה תלויה בדעת ורצון המוריש, ומה שייך להטיל תנאי בדבר שאינו תלוי בדעתו ורצונו.

ירושה לסברת אבנ"מ דל"ח שעשתה רצונה, אך יש לצדד דגביית ב"ד שמגיע הנאה לאשה עצמה שנפרע חובה עדיף מירושה, ויל"ע.

ה

מינוי על קרבן פסח ע"י ירושה

בחזו"א (או"ח פסחים סי' קכד סק"ה השני, לדף עח:) דן בהא דתנן (שם צח.) המפריש פסחו ומת לא יביאנו בנו אחריו לשם פסח, הרי הדרך להיות מנוי על פסחו של חברו היא ע"י שקונה ממנו חלק בפסחו, א"כ הכא נמי תיכף כשמת האב וזכה הבן בפסח מדין ירושה נעשה מנוי על פסח זה, דמאי שנא ירושה ממקח, ואמאי לא יביאנו לשם פסח עבור עצמו כמו אם היה ממונה עם אביו על פסחו דיכול להביאו לשם פסח אפי' אם מת אביו, וכתב וז"ל 'ואולי בירושה לא חשיב זוכה מאביו אלא התורה הקנתו כשכלתה קנין המוריש, וחשיב לעולם כנשאר בלא בעלים, וצ"ע'. ויל"ע אם יש להוכיח מכאן דס"ל שהתורה היא המורשה לכל ענין, או דדוקא לענין זה נאמר כן.

ו

מתנה על מה שכתוב בתורה בירושה

במשנה (פאה סופ"ו) 'אם אמר הרי אני קוצר על מנת מה שאני שוכח אני אטול יש לו שכחה', פירש הרע"ב משום דהתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל, והקשה רעק"א (תוס' רעק"א שם אות סט) הא תנאי שייך רק במעשה שיש לו חלות והתנה שאם לא יתקיים התנאי לא תחול חלות המעשה, אבל הכא מעשה הקצירה מציאות קיימת הוא ולא שייך לתלותו בתנאי שאם לא יתקיים תנאו לא תהא השדה קצורה, א"כ אפילו אם היה הדין דמתנה ע"מ שכתוב בתורה תנאו קיים



שמעתתא דחברותא

השיעור החודשי לחברי חברותא שליט"א

איסור הכאת הבריו, בששניהם אינם עושים מעשה עמך לחברי חברותא - ג' שמוות

חוזר למקומו. ושפיר ילפינן מהכא הדין של המרים יד על חבריו נקרא רשע.

וסברת המהרי"ט צריך הבנה, וכי משום ששניהם רשעים אסור להם להכות אחד את השני, הא מנלן, והרי לרשע אין את ההגנה של 'עושה מעשה עמך' - שדייקא אז אסור להכותו, ומה נפק"מ אם המכה הוא עושה מעשה עמך. אך המהרי"ט מחדש, משום שסוף כל סוף שניהם יהודים, ומאחר שהוא בעצמו גם כן רשע אין לו את ההיתר של אינו עושה מעשה בעמך, ולדבריו מי שאינו עושה מעשה עמך ואביו גם כן אינו עושה מעשה עמך - הרי הוא מחויב בכבוד אב, ורשע יהיה אסור לקלל נשיא גם כאשר הנשיא אינו עושה מעשה עמך, וכדומה.

ודוגמא לזה מצינו בדברי רבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות ר"ט) שכתב על הפסוק (הושע א, יד) 'ופקדתי את דמי יזרעאל על בית יהוא', דאף על פי שעשה יהוא מצוה בהכריתו בית אחאב - שעשה כן על פי הנבואה מפי אלישע, מכל מקום לפי שהריגת אחאב היתה מחמת שהיה עובד עבודה זרה, כאשר צאצאו של יהוא נכשל בעון עבודה זרה, נזקף על בית יהוא הריגתו של בית אחאב למפרע, ונשא עונו - כי גם הוא היה רב פשע.

אבל לפי האמת אין זה ענין לדברי המהרי"ט, כי הרבינו יונה איירי על חשבונות כלפי שמיא של דורות אחר כך, שמחמת שהוא נכשל בעון זה עצמו, עליו לישא עון הריגת בית אחאב. אבל לגבי עצם הדין של 'אינו עושה מעשה עמך', מה לי אם העומד כנגדו הוא צדיק או רשע, אבל כך כתב המהרי"ט.

אך לכאורה קשה, דהנה אמרינן בגמרא (יבמות י. ב"מ לב.) אם אמר לו אביו לעבור על דברי תורה - לחלל שבת וכדומה, לא ישמע לו, שנאמר (קדושים יט, ג) 'איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמרו אני ה' אלקיכם' - כולכם חייבין בכבודי, והקשה

איתא בגמרא (סנהדרין נח.) 'אמר ריש לקיש המגביה ידו על חבריו אף על פי שלא הכהו נקרא רשע', ואין זה מאמר מוסר ותוכחה בלבד, אלא נפסק להלכה, וכמו שכתב הרמ"א (ח"מ ס' לד סעיף ד) שפסול לעדות מדרבנן [וע"י שו"ת בית יוסף (ס' ב) ושו"ת המבי"ט (סוס"י רצא) שנסתפקו דאולי פסול אף מדאורייתא, וע"י שו"ת מהרי"ץ החדשות ס' כה]. ויליף לה ממה דכתיב בפרשתן (ב. ג.) 'ויאמר לרשע למה תכה רעך', 'למה הכית' לא נאמר, אלא 'למה תכה', שבא ללמדנו שאף על פי שלא הכהו נקרא רשע - מכח שמרים יד עם רצון להכות עוד מכה.

המהרי"ט (ח"ב אה"ז ס' מג) מקשה, הרי כאן שניהם היו רשעים, וכמו שדרשו חז"ל (שמ"ר א, כט והובא ברש"י) 'רעך' - רשע כמותך, והם היו דתן ואבירם (ע"י נדרים סד.) - שכלל ישראל סבלו מהם צרות, והנה יש כלל של 'עושה מעשה עמך', שיש איסורים שצריכים לנהוג בזולת - רק אם הוא עושה מעשה עמך, לגבי 'נשיא בעמך לא תאור', 'לא תקלל חרש', 'כבד את אביך ואת אמך', ואם הוא רשע אין בזה איסור, וכן אמרינן בגמרא (ב"מ עג.) ראית שאינו נוהג כשורה מנין שאתה רשאי להשתעבד בו, תלמוד לומר (בהר כה, כו) 'לעולם בהם תעבודו ובאחיכם בני ישראל', ואם כן אמאי אקרי רשע משום שביקש להכותו, הרי אם ישראל אחר היה מרים יד על דתן או על אבירם - אינו נקרא רשע בהרמת ידו, משום שאין מוזהרים עליהם שהרי אינם עושים מעשה עמך [והגם שהיה לפני מתן תורה, הרי הדינים שווים, וכמו דיליף דינא דנקרא רשע ממה דכתיב בפרשתן לפני מתן תורה].

וכותב המהרי"ט חידוש גדול, דכל ההיתר של 'אינו עושה מעשה עמך' זה רק אם המכה הוא עושה מעשה עמך ואינו רשע [מלבד עבירה זו של הרמת יד], אבל אם הוא רשע כמותו אינו רשאי להכות אפילו אם הוא אינו עושה מעשה עמך, והאיסור

המלוה חייבין להחזיר, אבל אם הניח להם אביהם דבר מסויים - חייבין היורשין להחזיר מפני כבוד אביהם, ומקשה הגמרא וכי מפני כבוד אביהם חייבין להחזיר - הא אינו עושה מעשה עמך, ומשני בשעשה תשובה - וחייבין בכבודו, ופריך אי עשה תשובה מאי בעי גביה - איבעי ליה לאהדורי, ומשני שלא הספיק להחזיר עד שמת.

והנה האוקימתא של הגמרא היא דחוקה מאוד, שעשה תשובה אך לא הספיק להחזיר, ולפי דברי המהרי"ט קשה, דהיה אפשר לאוקים באופן יותר מסתברא, שהבנים הם גם מלוי ברבית כמו שעשה אביהם, ומשום שהם בעצמם אינם עושים מעשה עמך, הם מחויבים בכבוד אביהם הגם שהוא אינו מעשה עמך, ובזה איירי הברייתא [וכך הוא אורחא דמילתא, דלאחר שהבנים ראו שאביהם מלוה ברבית ומצליח בכך, הרי הם ממשיכים את דרכו]. וצ"ע.

הנני מצפה לשמוע מה יש לחברי חברותא לומר בכל הנ"ל.

יהי רצון שנזכה לשמוע בשורות טובות מכולכם בכל הענינים, ולהמשיך את הקשר לשנים ארוכות.

רבי אליעזר ממיץ (ס' יראים ס' רכא, הובא בהג' מיימוניות פ"ו מהל' ממרים אות ח) אמאי צריך לקרא למעט מכיבוד אב בכה"ג, הא אם האב אומר לו לעבור על דברי תורה הרי הוא רשע, וכשאינו עושה מעשה עמך אינו מחויב בכבודו. וכתב ר"א ממיץ, דמכאן מוכח שבדיבור בלבד לחלל שבת אין האב נחשב לרשע, ובכה"ג צריך פסוק להשמיע שאינו חייב בכיבוד אב לעבור על דבר תורה, ע"ש.

וקשה, דלפי דברי המהרי"ט היה אפשר לאוקים הפסוק דאיירי שהבן גם כן אינו עושה מעשה עמך כמו אביו - ששניהם רשעים, ואם כן הוא מחויב בכבוד אביו - גם כאשר האב אומר לו לחלל שבת, ועל זה משמיע לנו הפסוק דמכל מקום כולכם חייבין בכבודי, ולא ישמע בקול אביו לעבור על דברי תורה. וא"כ קשה, מהיכן מוכיח ר"א ממיץ שבדיבור בלבד לחלל שבת או לעבור עבירה אחרת אינו נחשב רשע, לעולם נחשב רשע, ומה שצריך פסוק הוא בגוונא ששניהם רשעים. וצ"ע.

ובדומה לזה יש להקשות ממה דאמרינן בגמרא (בי"ק צד: ב"מ סב.) הניח להם אביהם מעות של רבית אף על פי שהן יודעין שהן רבית - אין יורשי



מכתב הר"ד יצחק שקאפ שליט"א

על הנאמך בשיעור לחברי חברותא

בהמשך לשיעורו של רבינו שליט"א בענין 'המרים יד על חברו':

בשו"ת מהרי"ט (ח"ב אהע"ז סי' מג) הקשה על הפסוק 'ויאמר לרשע למה תכה רעך', אמאי אקרי רשע משום שביקש להכותו, והכתיב 'בעמך' בעושה מעשה עמך, וחידש מהרי"ט שאם גם המכה הוא רשע אסור לו להכות רשע, ולכן הוכיח אותו משה רבינו.

והנה לכאורה משמע שכל הסיבה שמה קרא למכה רשע היתה בגלל הרמת היד, ולא בגלל שהכהו בפועל קודם לכן או בגלל מעשיו בעבר, כי אם היה רשע לפני זה מנא דייקנין שהמרים יד על חברו נקרא רשע, הא מה שקראו רשע זה בגלל מעשים אחרים שעשה בעבר. מאידך, המוכה נקרא רשע בגלל מעשיו בעבר, שהרי עתה לא עשה כלום.

ולכאורה אינו דומה רשע בגלל מעשיו לרשע בגלל כוונתו להכות - למרות ששניהם נקראו רשעים - דהגע בעצמך האם באמת 'מרים יד על חברו' נכלל בגדר 'אינו עושה מעשה עמך'? וכן שאר מעשים שאמרו חז"ל בהם שנקראו רשעים - כגון אדם שיש בו עזות פנים (תענית ז:), או בעל מחלוקת (במדבר רבה יח, יב), או הלוה ואינו משלם (תהלים לז, כא ע"א אבות פ"ב מ"ט), וכן שני בעלי דינים בשעה שעומדים לדין שצריך הדיין לראותם כרשעים (אבות פ"א מ"ח, ובש"ך 'חומ"מ סי' יז סק"ג) מביא בשם ספר חסידים שאסור להסתכל בפני הבעלי דינים כשטוענים משום שאסור להסתכל בפני רשע - האם נחשבים כל אלו 'אינו עושה מעשה עמך' לענין שיהיה מותר להכותם? ועל כרחך שיש חילוק בדרגת הרשעות, ולא כל הנקרא 'רשע' חשיב בהכרח 'אינו עושה מעשה עמך', וגם המרים יד על חברו מסתבר שאינו בכלל אינו עושה מעשה עמך, ואם כן היה מותר לו להכות את חברו שהיה 'רשע' גמור מחמת מעשיו הקודמים, והדרא קושיית מהרי"ט לדוכתה.

ועוד יל"ע דהנה יש הבדלים להלכה בין המרים יד לבין המכה בפועל לענין פסול עדות, דהמרים יד פסול מדרבנן (חומ"מ סי' לד הגה סעי' ד) והמכה בפועל לכאורה פסול מן התורה, והסמ"ע כתב (שם סק"ז) דאיסור הרמת יד הוא מדאורייתא ומ"מ פסולו לעדות הוא רק מדרבנן לפי שאין בו מלקות (למרות שגם בהכאה שיש בה שו"פ אין לוקים, ואכמ"ל), אולם באחרונים ראיתי שדקדקו מלשון ספר החינוך (מצוה תקצה) 'וחכמינו ז"ל מנעו אותנו אפילו מלרמוז להכות, אמרו כל המגביה יד על חברו' וכו', משמע שגם עצם האיסור הוא רק מדרבנן, וא"כ לכאורה [אע"פ שקראו רשע] אין לקראו אינו עושה מעשה עמך [לכה"פ במקרה של שני האנשים הניצים בתורה].

ואולי אפשר לומר שגם האיש המוכה שנקרא רשע, לא היה באותו זמן בגדר אינו עושה מעשה עמך, כמשמעות לשון 'רעך' רשע **כמותך**, ששניהם היו באותה דרגת רשעות, לכן היה אסור לו להכותו.

יצחק שקופ

תשובת רבינו שליט"א:

בס"ד

לידידי ה"חברותא" ר' יצחק, מרא דשמעתתא של בין אדם לחבירו בספריו החשובים.

תשובה למכתבך

פשטות הענין ששניהם היו כבר רשעים בפועל, וכלשון "נְצִים", וההוכחה שכן הוא, מדקרי ליה רש"י "רשע כמותך" והתינח המרים ידו, אבל מה עשה השני?! וע"כ שאף אם לא נביא בחשבון מעשיהם הקדומים, אבל כאן כבר התכתשו בפועל שניהם, ודיוק חז"ל מהלשון "תכה" דהול"ל למה "הכית", וע"כ שבא ללמדנו שגם בגלל ההרמה ראוי להקרא רשע, ולא רק בגלל מעשה הקודם, כך הוא בירורא דמילתא.

ידידך
שאול

עיונים ובירורים בשמעתתא דפירקין

מסכת בכורות



מום קבוע שיש לו רפואה (לה):

דינו כפסולי המוקדשין שנרפאו קודם פדיון והרי הוא ראוי להקרבה. עכ"ד. ודבריו סתומין וחתומין, דהנה פשט לשון חזו"א משמע דכשמתרפא נעשה ראוי להקרבה מאליו ואין צריך להקדישו מחדש [כמו בפסולי המוקדשין שנרפאו], וצ"ב דכל זמן שיש בו מום קבוע ודאי אין יכולה לחול עליו קדושת הגוף, כדשנינו לעיל (יד.) דקדשים שקדם מום קבוע להקדשן אין בהן קדושה חמורה, והאיך חלה בו קדוה"ג מאליה כשמתרפא.

יש לפרש כוונת חזו"א דחלה בו קדוה"ג רק לאחר שיתרפא

ולכאורה היה נראה כוונת חזו"א דמכח הקדש קמא הוא מתקדש לאחר רפואתו כמו במקדיש לאחר ל', והכא נמי הו"ל כמקדישו קדוה"ג לאחר שיתרפא ויהיה ראוי להקרבה [ואפשר מיירי החזו"א כשאמר בפ"י שיחול ההקדש כשיתרפא]. ומה שכתב החזו"א שנתרפא 'קודם שנפדה' - הגם שאין ההקדש חל אלא אחר שיתרפא ומה שייך ביה פדיון השתא - יל"פ דמאחר שהמקדיש לאחר זמן אין יכול לחזור בו מהקדשו בתוך הזמן, כמבואר בסוגיא דבר פדא (נדריים כט:), אם רוצה לבטל ההקדש אפי' בתוך הזמן צריך לעשות בו מעשה פדיון, וזה כוונת חזו"א שאם נתרפא קודם שעשה בו מעשה פדיון חיילא ביה קדוה"ג מאליה מכח הקדש קמא וחזי להקרבה. אך זה חידוש גדול דמהני פדיון קודם חלות ההקדש בפועל.

טעם שאין כאן משום מקדיש דשלב"ל

ואכתי צ"ב דמאחר שעכשיו אין יכולה לחול

גדר מום קבוע

תוס' בכורות לח: הביאו ב' שיטות בגדר מום קבוע, לת"י קמא כל מום שיש לו רפואה חשיב מום עובר, ולת"י בתרא מום עובר היינו דוקא כשעובר מאליו אבל היכא דצריך לעשות לו רפואה ובלא זה לא יתרפא חשיב מום קבוע לשחוט עליו את הבכור.

קדשים שנפל בהן מום קבוע ונתרפאו קודם פדיון או לאחריו

וכתב חזו"א (סי' כה ס"ק יט) דלת"י בתרא ה"ה בשאר קדשים הצריכים פדיון יכולים לפדות על סמך מום קבוע אע"פ שיש לו רפואה, ואם פדאן ואח"כ נתרפאו דינן כפסולי המוקדשין דהואיל ונפדו ויצאו מקדושתן הראשונה. אמנם אם נתרפאו קודם פדיון חוזרין לקדושתן הראשונה ליקרב ע"ג מזבח, כדין קדשים שהיה בהן מום עובר ועבר מומן דקיי"ל (יומא סד.) דחוזרין ונראין להקרבה ולית בהן דין דיחוי, וה"ה כשהיה בהן מום קבוע ונתרפא. והרי"ט אלגזי (פ"ו ס' נג) צידד תחלה לומר דמום קבוע מפקיע הקדושה לגמרי, ואם נפל מום קבוע בקדשים אזדא קדושתן ואינן חוזרין ונראין להקרבה אפי' נתרפאו קודם פדיון, ולא דמי למום עובר שא"א לפדותן עליו, אך לבסוף חזר בו והכריע כדעת חזו"א דחוזרין ונראין להקרבה.

דעת החזו"א דאם הקדישו במומו הקבוע ואח"כ נתרפא נעשה ראוי להקרבה

בתוך דבריו כתב חזו"א עוד דאפי' אם הקדישו במומו הקבוע ונתרפא קודם שנפדה,

קדוה"ג]. גם יותר צ"ב לפ"ז מדוע השמיט התנא דין מחודש זה במתני' דלעיל (יד), והיה לו לשנות ג' חלוקות בדבר, א' אם קדם מום עובר להקדשן חיילא ביה קדוה"ג, ב' אם קדם מום קבוע ולא נתרפא חיילא ביה רק קדושת דמים, ג' אם קדם מום קבוע ואח"כ נתרפא חיילא ביה קדושת דמים ההופכת מאליה לקדוה"ג, וצ"ת בכל זה.

פלוגתת רי"ט אלגזי וחזו"א בככור שנפל בו מום קבוע ונתרפא

ובדין בכור שנפל בו מום קבוע ואח"כ נתרפא, נחלקו רי"ט אלגזי וחזו"א, דעת חזו"א דכיון שבכור אין צריך פדיון תיכף כשנפל בו מום קבוע הרי הוא כפדוי ויצא מקדושתו, ואף אם נתרפא אח"כ הו"ל כקדשים שנתרפאו לאחר פדיון דפשיטא שאין קדושתן חוזרת כנ"ל. אבל דעת רי"ט אלגזי דבכור שהומם ונתרפא חוזר לקדושתו הראשונה, ולא דמי לפסולי המוקדשין שנתרפאו לאחר שנעשה בהן פדיון גמור.

בכור שנפל בו מום קבוע ונתרפא קודם שהראהו לחכם

והנה באופן שנתרפא הבכור קודם שהראהו לחכם לכאורה מודה חזו"א שאסור לשוחטו עכ"פ מדרבנן, דלא עדיף משאר בכור שאסרו חכמים לשחטו שלא ע"פ מומחה, ועכשיו כבר נתרפא מומו ואין החכם יכול לראותו, ובאופנים מסוימים אפשר שיש בזה גם ספק דאורייתא שמא לא היה המום קבוע מעיקרא ונשארה בו קדושת בכור, דכיון שלא ראהו חכם מנ"ל להחליט שהיה בו מום קבוע, אלא החזו"א עיקר דינא מדאורייתא נקט דכשהיה בו מום קבוע בודאי ונתרפא דינו כאילו נתרפא אחר פדיון, אבל מדרבנן אסור לשחטו בלא ראיית חכם מעיקרא [ואפשר עוד שלאחר תקנ"ח

בו קדוה"ג מה מהני דמקדישו לאחר שיתרפא הא הו"ל מקדיש דבר שלא בא לעולם, ואין לומר דחשיב בידו הואיל וכבר בשעת הקדשו יש בידו לעשות לו רפואה, דהתיינה ברפואה שאין לה משך זמן, אבל ברוב רפואות שיש להן משך זמן [ראה מתני' להלן רפואת חורור] מאי איכא למימר, הא אין בידו לעשות שתהיה ראויה להקרבה עכשיו. וגם רפואה שאין לה משך זמן אם אין הסממנין מזומנין אצלו מאן יימר שיוכל להשיגן, וגם במזומנין אצלו אין הדבר מוכרח שתועיל הרפואה, כדאשכחן בכמה רפואות דמפורש בגמ' שאם לא הועילה לו רפואה זו יעשה רפואה אחרת וכו'. ולכאורה צ"ל כוונת חזו"א ע"פ דעת הראשונים המובאת בקצוה"ח (סי' קיז סק"ב) דקדוה"ג יכולה לחול גם על דשלב"ל, וצ"ע סתימת לשון חזו"א.

מדוע לא שנה התנא דין זה במתני' דכל שקדם מומן להקדשן

עוד קשה מלשון מתני' לעיל (יד) גבי קדם מומן להקדשן דלא משכח תנא גוונא דחלה בהו קדוה"ג אלא במום עובר, ולדברי חזו"א משכח"ל גם במום קבוע שנתרפא קודם שנפדה. וי"ל בפשטות דהתם מהדר תנא לאשכוחי גוונא דחלה בו קדוה"ג תיכף בשעת הקדש, וזה שייך רק במום עובר שאינו מעכב חלות הקדושה, אבל במום קבוע אין קדוה"ג חלה בו כי אם לאחר שיתרפא כנ"ל.

ביאור נוסף בדברי חזו"א דחלה בו קדושת דמים מיד ולכשנתרפא חלה בו קדוה"ג

ושמא כוונת חזו"א באופן אחר, דהמקדיש בהמה שיש בה מום קבוע חייל בה מיד קדושת דמים, ואם נתרפאה אח"כ ונראית להקרבה חלה בה קדוה"ג מאליה. וגם זה מחודש. [וכך אכן פירש הגרד"ל (במנחת דבר מצוה רפז) בדברי החזו"א, וביאר יסוד הדין מצד מיגו דנחתא קדושת דמים נחתא נמי

חייב בעל הקרבן להשתדל ולהוציא הוצאות ברפואת הבהמה כדי להחזירה לקדושתה שתהא ראויה להקרבה כמצותה לכתחלה, ואי נימא הכי נמצא דאותו אדם שריפא אותה שליחותיה דבעלים וקיום חובתם קעביד ובודאי אין לחייבו מדין מזיק, אך פשט לשון רי"ט אלגזי וחזו"א לא משמע דחייבים הבעלים לרפאות מום קבוע, כי במצבו הנוכחי אין בו חיוב הקרבה, וכל נידונם הוא רק אם אירע דרך מקרה שעשו רפואה, א"כ י"ל דחייב מדין מזיק, דמאי הו"ל גבי בהמת חברו לרפאותה שלא מדעת בעלים, ויל"ע.

מום קבוע שעשו לו רפואה הוי מילתא דלא שכיחא

בעיקר דעת תוס' בתי' בתרא דגם במום קבוע שייכא רפואה, הקשה בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ב סי' קמו) מגמ' לעיל (כה:): גבי בע"מ שנתערב בבהמות אחרות ובדק את כולן ולא מצא, דלחד מ"ד כולן מותרות משום דאימר מום עובר הוה ואיטסי, ומדנקט גמ' 'מום עובר' דוקא ש"מ דמום קבוע לית ליה רפואה, דאל"כ הול"ל סתמא 'אימר איתסי', ותמה על תוס' שלא הביאו ראיה משם.

ובפשוטו אין כאן תימה כלל, דאף לדעת תוס' דמשכח"ל מום קבוע שיש לו רפואה, ודאי אין רפואתו מצויה כ"כ ושמא אין לתלות בה להתיר התערובת, ועכ"פ רפואת מום עובר שכיחא טפי ונקטה הגמ' מילתא דשכיחא, ועוד, דמום עובר יש לתלות שנתרפא מאליו, אבל מום קבוע אינו מתרפא אלא אם עשה לו אדם רפואה, ורחוק מאוד לתלות דאתי איניש מעלמא ועשה לו רפואה שלא מדעת בעלים ואזל לעלמא [ומ"ש השו"מ שם שדרך בהמות לעשות רפואה זו לזו, ודאי מילתא דל"ש הוא], הלכך נקטה גמ' 'מום עובר' המתרפא מאליו.

להצריך היתר חכם אין דינו כפדוי אפי' מדאורייתא כל זמן שלא הראהו לחכם ולא חל בו היתר שחיטה, אך לשון חזו"א ל"מ הכי כלל], ויל"ע.

בכור או שאר קדשים שהיה בהן מום קבוע ובא אדם וריפאן אם חייב מדין מזיק

לדעת רי"ט אלגזי יש לדון בבכור [בפרט בזה"ז שאין לבעליו הנאה בו אלא לכשיזימם] שנפל בו מום קבוע והתירו חכם, ובטרם הספיק בעליו לשוחטו בא אדם אחר וריפאהו שלא מדעת בעלים והחזירו לקדושתו הראשונה, האם יש מקום לחייבו מדין מזיק, דקודם שריפאהו היה לבעלים בו היתר שחיטה ודאי לאוכלו בעצמם או למוכרו לאחרים ועכשיו חזר לקדושתו הראשונה והוגבלה זכות הבעלים.

וגם לדעת חזו"א יש לדון עד"ז בשאר קדשים שהוממו והיה לבעלים היתר פדייה להוציאן לחולין, ובא אדם אחר וריפא אותן קודם פדיון והחזירן לקדושתן הראשונה להיות ברשות גבוה לגמרי [כמבואר לעיל דבשאר קדשים מודה חזו"א שאם נתרפאו קודם פדיון חזרו לקדושה ראשונה], האם יש כאן חיוב מסוים מדין מזיק. ולפי מה שציידנו לעיל דהיכא שנתרפא הבכור קודם שהראוהו לחכם מודה חזו"א דאסור לשוחטו עכ"פ מדרבנן, יש לצייר הספק לדעת החזו"א גם בבכור בכה"ג שריפאהו קודם ראיית חכם שלא מדעת בעלים.

בכור שנפל בו מום קבוע האם חייבים הבעלים לרפאותו

ויל"ד בזה מכמה צדדים, הן מצד הלכות נזיקין אם חשוב מזיק או גרמא [והלומדים העירו עוד מנידון חזו"א (ב"ק סי' טו ס"ק לז) דמה שמסבב השתנות הדין לא מיקרי מזיק, והגרד"ל בס' זכר טוב (סי', נדפס בחי' הגרד"ל ב"ק סי' ג) האריך לדון בדבריו, ויל"ע אם דמי להתם], והן מצד הלכות קדשים - יל"ד אם



למפרע הוי מומא או מכאן ולהבא (לט).

המטיל בה מום אינו לוקה שמא כבר בעלת מום היא, ומשמעות לשון הרמב"ם דרק המטיל מום אחר בדיקה אינו לוקה, אבל קודם בדיקה אם הטיל מום לוקה, ואם איתא לדרך הא' דמספק"ל בטבע המום הול"ל דגם המטיל מום קודם בדיקה אינו לוקה שמא למפרע הוי מומא וכבר בעלת מום היא, וע"כ כדרך הב' דהספק הוא בהלכות חזקה, וכל הספק הוא רק לאחר שנבדקה ויש חזקה דהשתא שיש בה עכשיו מום קבוע, אבל כל זמן שלא נבדקה אזלינן בתר חזקה דמעיקרא והרי היא כתמימה ודאי והמטיל בה מום לוקה.

לאחר בדיקה מודה הרמב"ם שאין מלקין אותו על למפרע

וצ"ב דגם לפי דרך הב' איבעיא דלא איפשטא היא אם אזלינן בתר חזקה דמעיקרא או בתר חזקה דהשתא, ולהצד דאזלינן בתר חזקה דהשתא אמרינן דלמפרע הוי מומא משעה שהתחילו עיניה לנטף אפי' קודם בדיקה, א"כ כשנבדקה ונמצא מום קבוע איך נוכל להלקות את המטיל בה מום קודם בדיקה, הרי לא הוכרע הספק בגמ' ודלמא למפרע הוי מומא.

וצ"ל כוונת חזו"א דלפי דרך הב' נוכל לפרש משמעות הרמב"ם באופן שבאו בי"ד להלקותו קודם גמר בדיקה, דכל זמן שלא נולדה בה חזקה דהשתא אכתי לא הורעה חזקה דמעיקרא [אע"פ שכבר התחילו עיניה לנטף] והרי היא בחזקת תמימה ודאי, וגם התראת ספק לא חשיב הואיל ולפי מצבה הנוכחי היא מוחזקת כתמימה ודאי (עי' תוס' גיטין לג. ד"ה ואפקעניהו), מיהו אם נשתהו בי"ד עד אחר גמר בדיקה שנמצא בה מום קבוע שוב לא יוכלו להלקותו מספק שמא אזלינן בתר חזקה דהשתא ולמפרע הוי מומא.

ב' דרכים בביאור האיבעיא אם הספק בטבע המום או בדיני חזקה

אכל ולא איתסי למפרע הוי מומא או מיכן ולהבא הוי מומא, למאי נפק"מ למימעל בפדיונו. ספק הגמ' ביארו אחרונים בב' דרכים, לפי דרך א' מספק"ל בטבע המום בכלל הבהמות, האם כשהוא קבוע דרכו להיות קבוע כבר מתחלת הופעתו, וצריך בדיקה רק לשלול שאינו מום עובר ואז למפרע הוי מומא. או שמא דרכו להיות משתמש והולך בהדרגה עד שנעשה קבוע, ורק מכאן ולהבא מבררת הבדיקה דנעשה קבוע אבל למפרע אפשר שעדיין לא נקבע.

ולפי דרך ב' הספק הוא בהלכות חזקה, דמצד טבע המום לפעמים הוא נקבע מתחלתו ולפעמים משתמש והולך, לכן כשנבדקה הבהמה ונמצא דהוי מום קבוע מתעורר ספק פרטי מתי נקבע המום בבהמה מסוימת זו, וצריך להכריע הספק ע"פ חזקה, ובזה מיבעיא ליה אם אזלינן בתר חזקה דמעיקרא שהיתה תמימה ובריא ותלינן דהשתא הוא דאיתרע להיעשות מום קבוע מכאן ולהבא, או שמא מעת שהופיע בה סיבת החולי שהתחילו עיניה לנטף, הורעה חזקה דמעיקרא, הלכך אדרבא יש לנו לילך בתר חזקה דהשתא להכריע דלמפרע היה קבוע.

ראיית חזו"א ממשמעות הרמב"ם דהמטיל מום קודם בדיקה לוקה

החזו"א (בכורות ס' כה סק"ח) הביא ראייה לדרך הב' מהרמב"ם (הל' איסורי מזבח פ"ב הט"ו) דפסק לגבי בהמה שעייניה מנטפות ובדקה בבדיקה מסופקת [כגון שהיתה קשורה בשעת בדיקה וכי"ב שאר איבעיות דלא איפשטו בסוגיין] ולא נתרפאה, דהגם שאין לנו ברור דהוי מום קבוע מ"מ

בדמי הפדיון הקשו אחרונים ובראשם רעק"א (תוס' רעק"א בכורות פ"ו מ"ג אות כג) מדוע לא נקטה הגמ' נפקותא בפשיטות לענין מעילה בבהמה עצמה, דאם מכאן ולהבא הוי מומא נמצא שבשעת פדיונה לא היה בה מום קבוע ולא חל הפדיון והנהנה ממנה מעל, ואם למפרע הוי מומא חל הפדיון ולא מעל, והניח רעק"א בצ"ע, וחזו"א (שם) תירץ בפשטות דבדמים שכיח טפי שיתחלפו לו מעות של פדיון במעות של חולין ויהנה מהן בשוגג, משא"כ בהמת קרבן לא שכיח כ"כ שתתחלף בבהמת חולין, וכיון שיודע הפודה שעדיין לא הוברר שיש בה מום קבוע ויש ספק בחלות הפדיון לא יבוא ליהנות ממנה עד שיתברר הספק, ונקטה גמ' הנפקותא המצויה טפי.

ביאור מחודש של הראשית ביכורים דלכל הצדדים הוי לכה"פ ספק למפרע

בספר ראשית ביכורים תירץ ע"פ ביאור מחודש בבעיית הגמ' דלהצד דלמפרע הוי מומא היינו דהבדיקה מבררת בתורת ודאי דמום זה היה קבוע בבהמה כבר מתחלת הופעתו, אבל להצד דמכאן ולהבא הוי מומא היינו דהבדיקה מבררת בתורת ודאי רק להבא ומ"מ למפרע נמי **ספיקא הוי**, כי לכל הצדדים א"א לשלול האפשרות שנקבע בה המום מתחלת הופעתו. לפ"ז נמצא דלענין מעילה בבהמה עצמה ליכא נפקותא, דאי למפרע הוי מומא ודאי יצאה לחולין ולית בה מעילה, וגם אם מכאן ולהבא הוי מומא עכ"פ גם למפרע יש ספק שמא נקבע בה המום מעיקרא וחילל הפדיון, ומספק א"א לחייבו אשם מעילות. אבל לענין מעילה בדמי הפדיון שפיר איכא נפקותא, דאי למפרע הוי מומא חילל הפדיון בתורת ודאי וצריך להביא אשם מעילות, משא"כ אם מכאן ולהבא הוי מומא לא נתקדשו המעות בתורת ודאי ואינו חייב אשם מעילות

תמיהה על ראיית החזו"א

אך צ"ב דא"כ גם לדרך א' נוכל לפרש כן, דכל זמן שלא נבדקה מוקמינן לה אחזקה דמעיקרא והמטיל בה מום לוקה, ובזה מיירי הרמב"ם, ורק לאחר שנבדקה ונמצא מום קבוע מיבעי ליה שמא טבע המום להיות קבוע מתחלתו ונעקרה חזקה דמעיקרא למפרע, ובמה מתיישבים דברי הרמב"ם עם דרך ב' טפי מדרך א', וי"ל [ושמא לפי דרך א' כיון דספק הגמ' הוא בטבע המום בכלל הבהמות חשיב כמו ספיקא דדינא דלא מהניא ביה חזקה להרבה דעות (עי' ש"ש ש"ג פט"ו), ומצינו כה"ג באחרונים דספק כללי חשוב כמו ספיקא דדינא].

דרך שלישיית בביאור האיבעיא דמספק"ל אם חשוב מום גלוי למפרע

באבני נזר (יו"ד סי' תח סק"ב) כתב השואל לפרש הספק בדרך שלישיית, דלעולם מצד טבע המום פשיטא דדרכו להיות קבוע מתחלתו ולמפרע הוי מומא, רק לענין דינא מספק"ל שמא אין הבדיקה מועילה להחשיבו מום **גלוי** למפרע, ורק מכאן ולהבא שנתבררה קביעותו חשיב מומ **גלוי** לענין פדיון, או דלמא מאחר שהחולי ניכר בבהמה שעיניה מנטפות והוברר אח"כ דהוי מום קבוע מהני הבירור להחשיבו מום גלוי למפרע [וכ"כ בטל תורה, ע"י הערת המו"ל שם, וע"ע שו"ת צפנת פענח (ירושלים סי' ד אות א)]. והשיב האבנ"ז (סק"ה וסק"ג) דהגם שלפום ריהטא הוא דבר מושכל וחכמה למעשה אין האמת כן, דכיון שגם קודם בדיקה היה ידוע לכל הפחות דהוי מום עובר, וכל זמן שעיניה מנטפות פסולה להקרבה, סגי בהא לאחשוביה מום שבגלוי, דלא מצינו בשום מקום שצריך שיהיה גלוי שהוא מום קבוע, עיי"ש.

מדוע לא נקטה גמ' הנפקותא לענין מעילה בבהמה עצמה

בהא דנקטה גמ' הנפקותא לענין מעילה

גם כשנהנה אחר גמר בדיקה, דאי למפרע הוי מומא חייל הפדיון ונתקדשו המעות לעולם וכל אימת שנהנה מהן מעל, ואי מכאן ולהבא הוי מומא לא נתקדשו המעות בשעת הפדיון ואפי' לאחר בדיקה אינו מועל אם נהנה מהן.

ישוב האחרונים דכוונת הפודה שיחול הפדיון לאחר שיהיה בה מום קבוע

וביארו אחרונים (רש"ש, תפארת ירושלים למשניות בכורות שם, אבנ"ז יו"ד סי' תח סק"ו, חזו"א שם) דהפודה את הבהמה בזמן הספק דעתו שאם אין הפדיון יכול לחול עכשיו יחול לאחר זמן כשיהיה בה מום קבוע, הלכך אם נהנה לאחר גמר בדיקה מעל ממה נפשך, דאי למפרע הוי מומא נתקדשו המעות בשעת פדיון ואי מכאן ולהבא הוי מומא נתקדשו השתא, לכן פירש"י הנפקותא בנהנה קודם גמר בדיקה [ראה הנידון באחרונים שם אם צריך הפודה לפרש להדיא שיחול הפדיון לאחר שתהיה בעלת מום קבוע, או אף בסתמא מפרשינן לה הכי].

כשפודה ע"מ שיחול הפדיון לאחר שיהיה מום קבוע האם חשיב דשלב"ל

אך דנו אחרונים דכיון דהשתא אינה בת פדיון [להצד דמכאן ולהבא הוי מומא] היאך יכול לעשות חלות פדיון לאחר שתהיה בת פדיון, הא הו"ל דבר שלא בא לעולם כמו המקדש את האשה לאחר שתתגיירי דאף שגוף האשה ישנו בעולם הואיל והשתא אינה בת חלות קידושין דינו כדשלב"ל (קידושין סב.), אך שמא הכא חשיב כעבידי דאתו הואיל וכבר עיניה מנטפות ושכיח טובא דנעשה מום קבוע. ובאבנ"ז (שם) יישב בפשטות דרש"י רצה לפרש בעיית הגמ' לכו"ע, היינו גם להסוברים אדם מקדיש דשלב"ל וה"ה לענין פדיון, ולדידהו מתפרש הספק רק בנהנה תוך זמן הבדיקה [וצ"ב קצת מה דחקו לרש"י לפרש הבעיא אליבא דמאן דלא קי"ל כוותיה].

[אך מה שהביא שם מדברי אבנ"ז (יו"ד סי' שמא) אין מוכרח דשייך לנידון דידן].

מרעק"א ושאר אחרונים מוכח שלא הבינו כביאור הראשית ביכורים

והרעק"א ושאר אחרונים שלא תירצו כראשית ביכורים מוכרח לכאורה דהבינו דלהצד דמכאן ולהבא הוי מומא ליכא אפי' ספק למפרע [ומבואר יותר לפמ"ש לעיל דכל זמן שלא נבדקה מוקמינן לה אחזקה דמעיקרא], וכן משמע פשט לשון הגמ' דיש כאן ב' צדדים שוים אם נקט' בתורת ודאי דלמפרע הוי מומא או נקט' בתורת ודאי דרק מכאן ולהבא הוי מומא, ושפיר קשה דגם לענין מעילה בבהמה עצמה יש נפקותא, ויל"ע.

מדוע נקטה הגמ' הנפקותא לענין מעילה ולא לענין איסורא

בהגהות ראמ"ה (ד"ה למימעל) נקט כביאור ראשית ביכורים ודקדק כן לשון הגמ' דנקטה הנפקותא לענין מעילה, משמע דאיסורא ודאי איכא ליהנות מדמי הפדיון משום דעכ"פ ספק מום הוה. ואין הדקדוק מוכרח, כי יל"פ לאידך גיסא דנקטה הגמ' נפקותא לענין מעילה לאשמועינן דלהצד המחודש דלמפרע הוי מומא מחזקינן לה כבע"מ ודאי אף להביא אשם מעילות, ולעולם י"ל דלהצד דמכאן ולהבא הוי מומא ליכא אפי' ספק למפרע ומותר ליהנות מדמי הפדיון לכתחלה.

תמיהת האחרונים בפירש"י שצייר הספק כשנהנה מן המעות קודם גמר בדיקה

בביאור הנפקותא הנזכרת בגמ' לענין מעילה בדמי הפדיון מפרש רש"י הציור באופן שנהנה ממעות הפדיון בתוך זמן הבדיקה בטרם שהתברר דהוי מום קבוע, ותמה רעק"א (שם) ושאר אחרונים דלכאורה אותה נפקותא איכא

קידושו משום דבידו לשחררה, והרי המשחרר עבדו עובר בעשה ואפ"ה חשוב בידו [אם לא משום דמעיקרא בהמה והשתא דעת אחרת כתי' הגמ' שם], וכן מוכח מדאמרו (שם סד.) בידו להשיאה למזמר, אע"ג דדבר איסור הוא, א"כ ה"נ בידו להטיל מום לעשותה בת פדיון.

מדברי גדולי האחרונים מוכח דדבר שאסור לעשותו לא חשיב בידו

ברם מהא דדנו הכא גדולי האחרונים הנ"ל מצד דשלב"ל ולא הרגישו דחשיב בידו, מוכח לכאורה דס"ל דדבר האסור לעשותו לא חשיב בידו, וראיית הרד"ל מהמקדש שפחתו לאחר שאשחררן יש לדחות ע"פ סברת הר"ן (גיטין כ: מדפ"ר ד"ה כל המשחרר) דאיסור שחרור עבד הוא משום לא תחנם שנותן לו מתנת חנם, וכל היכא שמשחררו לצורך עצמו ליכא איסורא, א"כ גם במשחרר שפחתו לצורך עצמו לשאת אותה לאשה ליכא איסורא, ושפיר הקשו בגמ' דחשיב בידו. גם שמא יש לחלק בין אדם המגלה דעתו להדיא שבדעתו לעשות איסור, כמו התם שאמר בפירוש 'לאחר שאשחררן', דחשיב טפי בידו מאשר אדם סתמא שאין ידוע לנו יחסו לאיסור, כמו בנידון דידן שלא גילה לנו הפודה שבדעתו להטיל בה מום באיסור. גם יתכן דאין כל האיסורין שוין לענין זה, ואיסור דחמיר לאינשי ואין רגילים לעשותו לא חשיב כמו בידו, משא"כ איסור שחרור עבד אפשר שלא היה חמור בעיני בני אדם כ"כ [ואף דנחשדו כהנים להטיל מום בבכור, בשאר קדשים י"ל דהיה האיסור חמיר לאינשי טפי, וגם בבכור עצמו רק הכהנים נחשדו ולא שאר ישראל]. וגם ראייתו השנית של הרד"ל יש לדון בה, וצ"ע בכל זה.^א

ראיית התפארת ירושלים ממכירת בכור תם בזה"ז

בתפארת ירושלים (שם) רצה להוכיח דלא חשיב דשלב"ל ממה ששנינו (מע"ש פ"א מ"ב) בכור מוכרין אותו תם חי, ומוקי לה גמ' (ב"ק יב:) בבכור בזמן הזה, והרי בכור בזה"ז אין לבעלים שום הנאה בו עד שיומם ואפ"ה חלה מכירה בעודו תם ולא חשיב דשלב"ל, וע"כ היינו משום דמצוי שיפול בו מום מאליו, וה"ה לענין פדיון יכול לפדות עכשיו על מנת שיחול הפדיון לכשיומם משום דמצוי שיפול מום מאליו, כ"ש בנידון דידן שכבר נפל מום בבהמה שהתחילו עיניה לנטף רק לא ידעיןן אם כבר נקבע ודאי מצי לפדותה לכשיהיה מום קבוע. ראה המשך דבריו שם שדחה ראייה זו.

וצ"ע הס"ד להביא ראייה ממכירת בכור, דהגם שכל זמן שהוא תם אין לבעליו הנאה ותועלת בו מ"מ קנין שלהם הוא ויש להם זכות למכרו גם השתא, ואינו דומה לבהמה תמימה שאינה עכשיו בת פדיון ומאן יימר דמצוי לעשות חלות פדיון לאחר זמן.

האם שייך להחשיב הפדיון כדשב"ל

משום שבידו להטיל מום קבוע באיסור

בעיקר נידון האחרונים דנחשיב הפדיון לאחר זמן כדשלב"ל העירו הלומדים ליישב דגם עכשיו ביד הפודה לעשותה בת פדיון ע"י שיטיל בה מום קבוע, וכל שבידו לאו כמחוסר מעשה וחשיב דבר שבא לעולם כדאיתא בקידושין (סב.), ואע"פ שאסור מדאורייתא להטיל מום בקדשים, כבר כתב בהגהות רד"ל (שם ע"ב ד"ה אלא מעתה) דגם דבר שאסור לעשותו חשיב בידו, כדמוכח מקושיית הגמ' שם דהמקדש שפחתו לאחר שישחררה יחולו

א. ומהייתא דהמקדש את האשה לאחר שימות בעלך חשיב דשלב"ל (קידושין שם) ולא חשיבין ליה בידו משום שבידו להורגו, אין ראייה, כי הבעל לא יניח לו להורגו ואין זה תלוי בדידה, וגם מצד מורא מלכות מימנע ולא עביד.

איסורי מזבח פ"ג ה"י) דהטעם דאין קדוה"ג חלה על בע"מ קבוע אין הטעם משום שאינו ראוי למזבח, אלא משום דיסוד קדוה"ג הוא שאין לה פדיון, לכן אם בשעת הקדש כבר יש בה מום וראויה להיפדות לא מיקרי קדוה"ג, ומהאי טעמא במום עובר חיילא קדוה"ג משום דאינה ראויה להיפדות על ידו, עיי"ש, ולפי סברתו לא שייך לחלק בין אם נרפאה לבסוף או לא דסוף סוף בשעת הקדש לא היתה בת פדיון, א"כ לסברת הגר"ח א"א לומר כחילוק הצפנת פענח.

יישוב פשוט לקושיית הצפנת פענח

והראיה שהביא הצפנת פענח מסוגיין י"ל בפשטות ואי משום הא לא איריא, דגמ' אורחא דמילתא נקט שכשיש לאדם בהמת קדשים שהתחילו עיניה לנטף והרבה פעמים הוי מום קבוע, פודה אותה מיד ואינו ממתין עד גמר בדיקה, ויש להסתפק אם חל הפדיון למפרע, אבל כשיש לאדם בהמת חולין שעיניה מנטפות אין דרכו להקדישה קדוה"ג, דבלאו הכי כל זמן שהחולי בה אי אפשר להקריבה אפי' אם הוי מום עובר, ואפשר נמי שיתברר דהוי מום קבוע, ומה לו להכניס עצמו לטורח זה לבדוקה באכילת לח ויבש כדי לברר אם יוכל אי פעם להקריבה, וכיון דלא שכיחא לא נקטה גמ' הך נפקותא.

מדוע לא העמידה גמ' הנפקותא לענין מקדיש בהמת חולין

בצפנת פענח (דווינסק, הל' כלאים פ"ט ה"ה דף י: טור ג) הקשה אמאי לא נקט גמ' הנפקותא לענין הקדש לכתחלה, כגון בהמת חולין שהיו עיניה מנטפות וקודם גמר בדיקה הקדישה לקרבן, דאי מכאן ולהבא הוי מום קבוע אבל למפרע היה רק מום עובר נתפס בה קדושת הגוף, כדקיי"ל (לעיל י:). דבהמה שיש בה מום עובר נתפס בה קדוה"ג, אך אם למפרע הוי מום קבוע נמצא שקדם מומה להקדשה ולא קדשה קדוה"ג.

חידוש הצפנת פענח דבעלת מום עובר שנהפך למום קבוע לא חייל בה קדוה"ג

מכח קושיא זו ועוד ראיות מחדש הצפנת פענח דהא דבעל מום עובר חיילא ביה קדוה"ג ולא חשיב מחוסר זמן היינו רק אם באמת נתרפא בסוף ואיגלאי מילתא דמעיקרא לא היה עתיד להתקבע בבהמה, אבל בנידון דידן שבסוף נעשה מום קבוע ולא נרפאה הבהמה ממנו, אף להצד דמכאן ולהבא הוי מומא, אין קדוה"ג חלה בה למפרע, דלענין זה ודאי למפרע הוי מומא מאחר שסוף סוף לא עבר המום [הגם שבשעת ההקדש היה ראוי לעבור מצד טבעו]. והדברים מחודשים טובא.

לפי סברת הגר"ח הלוי לא שייך חילוק הצפנת פענח גם לא א"ש לפי סברת הגר"ח הלוי (הל'



שעות פוסלות בקדשים (לט:)

ת"ל יהיה וכו', ומי איכא מידי דבשעת שחיטה הוי בן שנה ובשעת קבלה והולכה הוי בן שתי שנים, אמר רבא זאת אומרת שעות פוסלות בקדשים. ההבנה הפשוטה באחרונים דאם הוי

אם היה המנין בקדשים מיום ליום היה נפסל בתחלת היום
שה תמים זכר בן שנה שיהא תמים ובן שנה בשעת שחיטה, ומנין בקבלה והולכה והזייה

ורבינו גרשום ועוד ראשונים המבארים דברי רבא כפשוטם דאשמעינן רבותא לחומרא שהשעה פוסלת מכאן ואילך לאפוקי שאינו כשר כל היום [וכ"מ לשון רמב"ם (הל' מעשה"ק פ"א הי"ג)], ואהא קשיא קושיית הגרש"ק דכלפי לייא, הרי אם היה המנין מיום ליום היה נפסל כבר מתחלת היום ואהני המנין לשעות להוסיף שעות להכשר ולא לפסול.

דעת הנצי"ב שאם היה המנין מיום ליום היה נפסל רק בסוף היום

ואכן הנצי"ב בהעמק שאלה (פ' בחקתי שאילתא קטז אות ב) הוכיח מכח קושיא זו דלס"ד דגמ' דמונין בקדשים לימים הו"א דכל היום של תחלת שנה שניה כשר, אף לאחר שנגמרה השנה לפי מנין השעות, משום דכל היום נגרר אחר חציו הראשון, ואשמעינן רבא דשעות פוסלות לחומרא [ראה שם נידונו בבכור בע"מ מתי מסתיימת שנתו לענין אכילה].

סמך לסברת הנצי"ב מדברי המל"מ לענין עגלה ערופה

וכסברתו מצינו כבר במל"מ (ריש הל' פרה, הל' רוצח פ"י ה"ב ע"י מקורות וצינונים שם) שעמד על לשון הרמב"ם (שם) דעגלה ערופה בת שתי שנים ויום אחד פסולה, וקשה דבשעה אחת בלבד שנכנסה לשנה שלישית נפסלה כדקי"ל דמונין בקדשים לשעות, ולמה כתב הרמב"ם דנפסלת רק לאחר יום אחד, והוכיח מזה המל"מ דפרה אדומה ועגלה ערופה אין דינן כקדשים לענין זה ומנינן בהו לימים, הלכך הויא העגלה כשרה עד סוף היום של כניסת שעה שלישית, ורק לאחר ב' שנים ויום אחד פסולה [ראה ביאור דבריו בחזו"א (פרה סי' א סק"י)]. מבואר כסברת הנצי"ב דכל שאין מונין לשעות הוי כל היום כשר. אך כבר תמה עליו המנ"ח (מצוה תקל אות יד) דאדרבא אם אין מונין לשעות הו"ל להיפסל

מונין בקדשים מיום ליום ולא לפי שעות, היה השה נפסל תיכף בתחלת היום של כניסת שנה שניה, כגון אם נולד בי"ד ניסן בשעה עשירית א"א להקריבו קרבן פסח בי"ד ניסן שלאחריו אפי' קודם שעה עשירית, כדחזינן לענין גדלות באדם - לדעת רוב פוסקים דמונין השנים מיום ליום ולא לפי שעות - דנעשה גדול כבר בתחלת הלילה של יום כניסת שנת הגדלות, דשדינן כוליה יומא בתר שנה הנכנסת. אבל השתא דמנינן בקדשים לפי שעות אפשר להקריבו עד שעה עשירית.

מדוע אמר רבא 'פוסלות' ולא מכשירות

ע"פ הבנה זו הקשה הגר"ש קלוגר בהגהות חכמת שלמה (או"ח סי' נה סוס"י) דהו"ל לרבא לומר 'זאת אומרת שעות מכשירות בקדשים', שהרי הא דמונין לשעות גורם קולא והכשר שאינו נפסל מתחלת היום רק משעה שנולד, והגם שיש קרבנות שהמנין לשעות גורם בהם חומרא ופסלות, דהיינו במקום שצריך שיהיה הקרבן בן שתי שנים או שלוש, שאילו היה מנין השנים מיום ליום היה כשר כבר מתחלת יום כניסת שנה שנית או שלישית, והשתא דמנינן לשעות הרי הוא פסול ועומד עד שתגיע שעתו, מ"מ לגבי קרבן פסח דאיירינן ביה הכא המנין לשעות גורם להרחיב זמן כשרות השה, ואיך שייך למימר בזה 'שעות פוסלות בקדשים' בעוד שהן גורמות הכשר, והניח בצ"ע.

והנה עצם לשון הגמ' 'שעות פוסלות בקדשים' לא קשה כ"כ, דשמא עיקר הדגש הוא על תיבת 'שעות', כלומר דמברייתא שמעינן דהפוסל בקדשים הוא רק מנין השעות ולא מנין הימים, וממילא כל שלא הגיעה שעה שנולד בה הרי הוא כשר, ועפ"ז תתפרש כוונת רבא לאשמעינן רבותא לקולא. אך אי קשיא הא קשיא מדברי רש"י (כאן, זבחים כה: ד"ה שעות)

דאין כל היום כשר, והלכו בזה אחר לשון רבא עצמו דנקט לשון פוסלות, אך לאמתו של דבר לא היה ס"ד באמת להכשיר את כל היום, רק סברא בעלמא כשלב ביניים בהבנת דרשת הכתוב, ואליבא דאמת אדרבא המנין לשעות **מרחיב** זמן הכשרות בקרבן פסח, כי מצד המנין לימים היה נפסל מתחלת היום.

שעות פוסלות בשאר קדשים האם אפשר ללמוד זאת מקרבן פסח

בתור"פ המובא בשיטמ"ק (זבחים כה: אות ה, ערכין יח: על תוד"ה שנתו) הקשה בשם הר"ר אליעזר משנזא מנלן דשעות פוסלות בקדשים, ובגליון (ערכין שם) נוסף וז"ל 'ואף דזבחים (שם, ובסוגיין) מפיך ליה מדכתיב גבי פסח זכר בן שנה יהיה לכם עיי"ש, איכא למימר דפסח שאני דחמיר ולא גמרינן מיניה לשאר קדשים'. מבואר לכאורה דנקט דהך דמונין לשעות חומרא היא ולהכי ליכא למיגמר מפסח דחמיר, משא"כ אם הוי קולא אמאי לא ניגמר מדאקיל רחמנא בפסח החמור כ"ש בשאר קרבנות הקלים, וכן מוכח לכאורה גם מדברי הר"ר אליעזר משנזא עצמו שלא תירץ דילפינן מפסח, ושמא מכאן סמך לדעת המל"מ וסיעתו דלולא המנין לשעות היה כל היום כשר, ויל"ע.

אמנם בקרית ספר על רמב"ם (הל' מעשה"ק פ"א הי"ג) כתב דמפסח ילפינן לכולהו זבחים דמונין לשעות, ולא חש לפירכא דשאני פסח דחמיר, ושמא היינו טעמא משום דס"ל דהוי קולא, אך אין זו ראייה מוכחת, די"ל דס"ל דגילוי מילתא בעלמא הוא דהמנין נקבע לפי שעות ולא שייך בזה קולא וחומרא (עי' חזו"א פרה שם).

מתחלת היום כדחזינן לענין גדלות באדם, ולשון הרמב"ם יישבו המנ"ח (שם) והחזו"א (פרה ס"א א סק"י) באופן אחר. וכבר כתבנו בתחלת דברינו דההנחה הפשוטה באחרונים ובפוסקים היא כהמנ"ח, דצורת המנין אחת היא בכל הנמנין מיום ליום ולא מסתבר להו לחלק בזה בין גדלות באדם לבין מנין שנים בקדשים, ועוד דהכא והכא השתמשו חז"ל בלשון אחת 'כך וכך שנים ויום אחד' וקשה לחלק דלגבי גדלות באדם כוונתם לכלול יום אחד בשנה שלאחריו ולענין קדשים נכלל בשנה שלפניו, וסברת המל"מ מחודשת.

ביאור לשון הראשונים דנקטו הרבותא דרבא לחומרא

ולשון הראשונים בסוגיין ובזבחים והרמב"ם בהלכותיו שפירשו הרבותא דרבא לחומרא, יש לבאר סגנון הרצאת דבריהם על זה הדרך, דמעיקרא דמילתא ס"ד לומר דמונין בקדשים מיום ליום, ולפ"ז כבר מתחלת היום היה נפסל כמו גבי גדלות באדם, אך לאחר שנשללה סברא זו מכח לשון הכתוב דאשמעינן שאין הפסול חל בתחלת היום, היתה סברת הלב נוטה לאידך גיסא לומר דכל היום כשר, כי בעלמא אין דרך התורה לחלק יום אחד לשנים, כלשון חז"ל (פסחים ב:) היכן מצינו יום שמקצתו מותר ומקצתו אסור, אמנם גם סברא זו נשללת מלשון כתוב זה עצמו דשמעינן מיניה דמשכח"ל שיהיה השה בן שנה בשחיטה ולא בזריקה, ומוכרחים לומר דהפסלות חלה באמצע היום.

עפ"ז י"ל דביחס לשלילת הסברא השנית - שהיא סברא תיאורטית בלבד להכשיר כל היום - **ביטאו** הראשונים רבותא דרבא לחומרא

ב. והגם דלענין קרבנות דבעינן בהו בן שתי שנים או שלוש הוי המנין לשעות חומרא [לדעת המנ"ח וסיעתו], מ"מ כיון דלענין קרבן פסח דמיניה אתינן למילף הוי קולא, מצינן למילף קולא זו לשאר קרבנות הקלים, וכיון דגלי רחמנא דהמנין נקבע לשעות לקולא גלי נמי לחומרא, דלא שייך לחלק צורת המנין פעמים כך ופעמים כך.

שנולד שה זה קודם שעה תשיעית, ובכה"ג כתב רש"י שיש לשוחטו קודם שעה תשיעית [ומפרש בזה לשון רבא דנקט 'שעות' ולא רגעים], ועיקר אתי לאשמעינן דלא אזלינן בתר ימים, אבל אם אירע שדקדק ברגע הלידה וקים ליה השתא שעבר רגע הלידה, פשיטא דעברה שנתו מיקרי ואסור להקריבו, דמהיכי תיתי ניזל בתר שעות דוקא. וכן מפורש בדברי הבני האובה (הל' אישות פ"ב הכ"א) בדיונו בראיית המל"מ מסוגיא דיבמות (לד.) [ושנה דבריו בקיצור בתומים (סי' ל סק"א)] לענין גדלות באדם, דאי מנינן שעות אית לן למיזל בתר רגע הלידה המדוקדק. וע"ע בספר נמלכין בסנהדרין (חלק הסימנים סי' טז) שהארכנו בדברי התומים (שם סקי"ג) דחלוקת היום ל"ב שעות היא חלוקה הסכמית ואין לה תוקף בדאורייתא, עיי"ש, ולסברתו ודאי אין מקום להכשירו בכל השעה ההסכמית שנולד בה, וע"כ צריך לפרש דרש"י מילתא פסיקתא נקט.

רגע הלידה המצומצם פוסל בקדשים

שעות פוסלות בקדשים. פירש"י אם נולד טלה זה אשתקד בי"ד בניסן בח' שעות יזהר עתה שישחטנו קודם שעה תשיעית דשעה תשיעית פוסלת בו והוי כנכנס לשנה שניה. **מאחרוני** זמנינו יש שהוכיחו מלשון רש"י הכא ובזבחים (כה: ד"ה שעות) ד'שעות' דוקא נקטינן, ובאותה שעה שנולד בה אינו נפסל אפ' אם כבר עבר רגע המצומצם של הלידה, כגון אם נולד בתחלת השעה נמשכת כשרותו עד סופה, לפי שאין מחשבין רגעים בקדשים אלא שעות.

ולאו ראייה היא, דרש"י מילתא פסיקתא נקט, כי ברוב פעמים אין הבעלים יודעים לצמצם רגע הלידה, בפרט בזמנם שלא היו מורי שעות מצויים ולא היו הכל בקיאים במדידת צל המעלות, רק בדרך כלל היו יודעים



פשטא דשמעתתא

ביאורים בדרך הפשט בשמעתתא דפרקין

מסכת בכורות



קושיית הגרי"ש אלישיב דהוראת הזקן דחלזון נחש תנן הוי הוראה לקולא (לה:)

יכין אות יב) דהא דחלזון ונחש אחד הן ר"ל שיש לו בליטה בצורת נחש ואותה בליטה מנומרת כמראה החלזון שהוא תולעת מנומר בנקודות, לפ"ז י"ל דלפי הצד בגמ' דחלזון או נחש תנן אין הבכור נותר אא"כ יש בו בליטה שצורתה כנחש ומנומרת כנחש או שצורתה כחלזון ומנומרת כחלזון, אבל צורתה כנחש ומנומרת כחלזון אין שוחטין עליו, ובא הזקן והורה דחלזון ונחש אחד הן, ר"ל דדוקא אם צורתה כנחש ומנומרת כחלזון שוחטין עליו, ולגבי הבכור שהיה ברשותו של זקן הוי הוראה לקולא, כי לפי הצד בגמ' דחלזון או נחש תנן אסור לשחוט על סמך בליטה כזו שצורתה כנחש ומנומרת כחלזון, ופריך גמ' שפיר איך מצינן למיסמך על הוראה לקולא אחר מעשה. עכ"ד.

ובאמת דוחק גדול הוא להעמיד עיקר פירוש הסוגיא על מהלך מחודש שחידש התפא"י מסברא דנפשיה ולא נזכר בראשונים. גם לע"ע לא מצאנו מקור לכך דחלזון הוא מנומר, ובראשונים נזכר רק דנחש מנומר הוא (רבינו גרשום כאן, רע"ב שם, ע"י שבועות כט: רש"י ד"ה בטרופ). והא דקרי ליה תנא ב' שמות 'חלזון נחש' אפשר שכך היו רגילין באתריה דתנא לכנות מום זה מבלי שתהיה משמעות נפרדת לכל שם בפ"ע, ואין הכרח כלל לפי התפא"י.

קושיית הגמ' היא על מה שהורה הזקן דמראה מסוים זה הוא חלזון נחש

ולדידי נראה דאין צריך לכלל זה ודברי הגמ' מבוארין כפשטן, וכך לכאורה הבינו כל המפרשים שלא הוקשה להם קושיית

הוראה לקולא והוראה לאחרים

איבעיא להו חלזון הוא נחש או דלמא חלזון או נחש, ת"ש דאמר רבה בב"ח סח לי ר' יוחנן בן אלעזר זקן אחד היה בשכונתינו ור"ש בן יוסי [בן] לקוניה שמו וכו' פעם אחת עברתי לפניו אמר לי שב בני שב חלזון זה מום קבוע לשחוט עליו וזהו נחש שאמרו חכמים וכו', והאמר ר' אבא אמר רב הונא כל ת"ח שמורה הלכה ובא אם קודם מעשה אמרה שומעין לו ואם לאו אין שומעין לו וכו'.

בהערות הגרי"ש אלישיב תמה דדוקא בהוראה לקולא שיש לו נגיעה להקל לעצמו שייך למימר דאחר מעשה אין שומעין לו משום חשש משקר או דאתי למיטעי בדדמי (עי' נימוק"י יבמות כה. מדפה"ר ד"ה גרסי), אבל הכא היתה הוראת הזקן לחומרא, דדוקא חלזון ונחש יחד חשיב מום קבוע לשחוט עליו ולא סגי בחלזון או נחש לחוד, ומהיכי תיתי לא נסמוך על הוראתו אפי' אחר מעשה, וכתב שלא ראה מי שעמד בזה.

והנה לסברתו עדיפא מינה הו"ל להקשות, דהא דאין שומעין לו כתבו הראשונים (עי' נימוק"י שם) דהני מילי בהוראה דשייכא בדידיה ויש לחכם עצמו תועלת בהוראתו, אבל הכא אותו בכור שהיה ברשות הזקן היה לו חלזון ונחש יחד ובלאו הכי היה מותר לשחוט, ולא נצרכא הוראתו אלא לבכורות של אחרים שיש בהם חלזון או נחש לחוד, ובכה"ג שומעין לו אף בהוראה לקולא.

ביאור התפארת ישראל בגדר חלזון נחש

ותירץ ע"פ ביאור התפארת ישראל (פ"ז מ"ב

אבל על מה דשמעינן ממילא מתוך הוראת הזקן דחלזון ונחש תנן, לא מצינן להקשות איך שמעו לו, דזה הוי באמת הוראה לחומרא ולו עצמו לא היתה תועלת בה כנ"ל.

וכן משמע מלשון רש"י (ד"ה אין שומעין) ורבינו גרשום (סוד"ה ואע"פ שאמרו) דקושיית הגמ' נסובה על הוראת הזקן דמום קבוע הוא ולא על מה שלמדו ממנה בסוגיין דחלזון נחש תנן [ויהך הוראה דמום קבוע הוא קרי לה רש"י (ד"ה שמורה) 'הלכה חדשה שלא שמענוה מאחר', כי גם הכרת המומין במציאות מהו המראה הנקרא חלזון נחש וכיו"ב, 'הלכה' היא, ועוברת במסורת מרב לתלמיד, ולימוד זה לא שמענו מאחר עד שהורה אותו זקן].



חיישינן שמא הבריא

חורווה דרכו לילך ולחזור בזמנים ידועים

והקשה בערוך לנר (שם ד"ה ג"פ) אם איתא דטעם הבדיקה במשנתנו הוא משום חשש בעלמא שמא הבריא בינתים היה לנו להצריך בדיקה כל יום במשך פ' יום ואיך סגי בבדיקה ג' פעמים, גם מדוע צריך שיהיו משולשים דוקא (להלן לט.), וע"כ צריך לומר דידוע היה לחכמים בחכמת הרפואה דטבע חולי חורווה שאינו קבוע לילך ולחזור בזמנים ידועים, וכן מפורש ברש"י בסוגיין (לט. ד"ה שיהו) שבשלוש זמנים הללו דרך אותו מום לעבור, לכך הצריכו בדיקה באותם זמנים לברר דהוי מום קבוע שאינו מבריא בינתים, אבל סריס חמה דלא קים לן ביה שדרכו להבריא מנא תימרא דחיישינן שמא הבריא פתאום, ומה צריך לחלק בין אבר אחד לכוליה גופא, והניח בצ"ע.

הגריש"א, דהנה בכל הוראת חכם להתיר בכור יש ב' חלקים, תחלה צריך החכם להורות עצם הדין אם סוג מום כזה חשיב מום לשחוט עליו, כגון בנדון דידן צריך להכריע אם צריך חלזון ונחש יחד או סגי בכל חד לחודיה, ומלבד זאת צריך החכם להכיר המום שיש בבכור מסוים זה אם זהו חלזון ונחש שדברו בו חכמים או שמא מראה אחר הוא, ואם הוי קבוע או עובר, והכרת המציאות צריכה ג"כ בקיאות גדולה ומסורת כדמצינו גבי רב שגדל אצל רועה בהמה י"ח חדשים כדי להכיר המומין (סנהדרין ה:), ועל חלק זה הקשו בסוגיין היאך שומעין להוראת הזקן לקולא דהמום שהיה בבכור שלו היה קבוע והוא ניהו חלזון ונחש שאמרו חכמים,

חשש הבריא וחזר

ר' חנניא בן אנטיגנוס אומר בודקין אותו ג' פעמים בתוך שמונים יום. פירש"י אבל אם לא בדקוהו בתוך פ', אע"פ שראינו בה מום זה בתחילת פ' ובסוף פ' לא הוי מום קבוע, דשמא בינתים הלך וחזר **שכן דרכו.**

מבואר בגמ' (יבמות פ.) דסריס חמה שלא היתה לו שעת הכושר בבריאות, כגון דידיעין ביה שהיה לקוי ממעי אמו וגם בסוף ימיו לא נרפא, אין אשתו זקוקה ליבום וחליצה. ופריך גמ' וליחוש דלמא הבריא בינתים, ומשני כיון דתחלתו וסופו לקוי לא חיישינן. ואותיב רב מרי ממתני' דאם לא בדקוהו בתוך פ' חיישינן שמא הבריא בינתים ולא סגי בבדיקה תחילה וסוף, ומשני גמ' דבמתני' הכא החולי הוא רק באבר אחד דרפואתו מצויה להכי חיישינן שמא הבריא בינתים, אבל סריס חמה לקוי בכל גופו הוא ובכוליה גופא לא חיישינן שמא הבריא וחזר.

הסגר בנגעי אדם

ויל"ע בתירוצו דהא הסגר שייך גם בנגעי אדם, ולשיטת רש"י בפ"י החומש (ויקרא יג, ד ע"י תוס' הרא"ש מ"ק ז.) הכוונה שמסגירים את המצורע בבית, ואם איתא לסברת ערל"נ דבבע"ח חיישי' שמא הבריא ולא מוקמינן אחזקיה, היכי משכח"ל הסגר באדם, הא יש לחוש שמא נתמעט הנגע לאחר ראיית כהן קודם ההסגר כקושיית הגמ' גבי נגעי בתים. ויל"ג דגבי נגעי אדם משכח"ל ציור שרואה הכהן את הנגע תוך כדי שהוא מסגירו, ואף בלא דין חזקה יכול להסגירו, משא"כ בנגעי בתים מבואר בגמ' דאין שום ציור שיוכל לראות את הנגע בשעת הסגר לכן צריך לדין חזקה. ולשאר ראשונים המפרשים דין הסגר דאדם היינו שמסגירו בדיבור בלבד או שמסמן בצבע את קצות הנגע, מעיקרא לק"מ מנגעי אדם. אך אכתי סברת ערל"נ היא סברא מחודשת, ולפום פשטא דמילתא אין לחלק בין בע"ח לדוממין, גם בסוגיין הזכירו המפרשים דין חזקה דמעיקרא וחזקה דהשתא לענין בע"ח שהוממו [ראה להלן (לט.) בסוגיא דלמפרע הוי מומא או מכאן ולהבא], ואפשר שאף הערל"נ לא כתבה אלא לפרש ס"ד דרב מרי, ויל"ע.

גבי סריס אין מוכרח שיש חזקה דמעיקרא

בעיקר קושייתם יש להעיר מדברי חזו"א (אהע"ז סי' קכו סק"ו) דקושיית הגמ' ביבמות נישחש שמא הבריא, חדא דאית בה תרתי פריך, דהא סימן בקטנות לאו סימן הוא, ואין מוכרח שהיה סריס מעיקרא, עיי"ש, ולדבריו גם התם אכתי לית ליה חזקת סריס כמו בסוגיין גבי חורוור שלא הוחזק במום קבוע כמ"ש קרן אורה, וע"ע עין יצחק (או"ח סי' א ס"ק יג).

הוכחת רב מרי ממתני' דיש מציאות

של חולי ההולך וחוזר

והנכון כמ"ש בקרן אורה (יבמות שם ד"ה מתיב) דמתני' דידן הוכיח רב מרי רק דאשכחן מציאות של חולי ההולך וחוזר, ועפ"ז הקשה מסברא גבי סריס כיון דכדי לפטור את אשתו מחליצה בעינן שלא תהיה לו אפי' שעת כושר אחת כל ימי חייו היה לנו לחוש שמא הבריא לשעה קלה, וחילוק זה היה ידוע לרב מרי דחורוור דרכו להבריא בזמני הבדיקה משא"כ שאר חולאים דלא ידעינן בהו שדרכן לילך ולחזור, ואפ"ה הקשה מסברא דלשעה אחת בכל ימי חייו ראוי לחוש גם גבי סריס קודם שנתיר יבמה לשוק, ות"י הגמ' דבחולי המתפשט בכל גופו לא חיישינן שמא הבריא לגמרי וחזר, רק באבר אחד יש מציאות כזו.

חילוק בין בעלי חיים לדוממין לענין חזקה

עוד הקשו בערל"נ ובקרן אורה שם אמאי לא משני אתיובתא דרב מרי דגבי סריס אית לן לאוקמיה אחזקתיה שהיה מוחזק סריס משעת לידתו, להכי לא חיישינן שמא הבריא בינתים, כההיא דחולין (י:) דיליף דאזלינן בתר חזקה מנגעי בתים דלא חיישינן שמא נתמעט הנגע אחר ראיית כהן קודם ההסגר משום דמוקמינן אחזקה דמעיקרא, משא"כ במתני' דידן גבי חורוור אכתי לא הוחזק דהוי מום קבוע, ועוד דכן דרכו וטבעו להתרפא בזמני הבדיקה והו"ל חזקה העשויה להשתנות, להכי הצריכו חכמים בדיקה ג' פעמים ולא סמכו אחזקה, ומאי תיובתא.

בקרן אורה תירץ ע"פ דרכו דלשעה אחת כל ימי חייו יש לחוש אע"פ שיש לו חזקה, וערל"נ תירץ דס"ד דרב מרי דבעל חי חיישינן יותר שמא הבריא כיון שעשוי להשתנות ע"י גידול וצימוח משא"כ בדומם כמו נגעים מוקמינן אחזקה.



בדיקת הריאה בקרבנות (לט):

כל היות הקרבן בתמימות, אבל במסקנת הסוגיא משמע דהודה רבא לדברי אביי דרק לענין בן שנה בעינן שתהיה גם הזריקה בתוך שנתו, משא"כ צרימה אינה פוסלת לאחר קבלה, כדנקטה הגמ' בפשטות בסוגיין, ולפ"ז לא קשה על הריב"ש כי תיכף לאחר שחיטה עשו קבלה ורק אח"כ בדקו הריאה.

האם בדקו הריאה קודם ההולכה

ולפי מה שצייד הרעק"א (גליון רמב"ם הל' פסוהמ"ק פ"א הכ"ט) דגם בצרם קודם ההולכה פסול, יש מקום להעמיד קושייתו גם לדידן, כי מסתמא כוונת ריב"ש שהיו בודקים הריאה קודם ההולכה, דאם יוליכו הדם אצל המזבח תחלה ואח"כ יבדקו הריאה עלול הדם הפסול להתערב בין דמים אחרים כשרים וייפסל הכל, משא"כ כשבודקים קודם ההולכה בעוד שנמצא הדם אצל הקרבן ידוע בבירור איזה דם הוא הפסול, ועל זה קשה דהו"ל כצורם אוזן הפר. אך גם זה לא קשה כ"כ, דאיה"נ שמא מכח ההכרח הוצרכו לבדוק רק אחר ההולכה והיו משגיחים שלא יתערבו דמים זה בזה.

קושיית הרה"ק ר' חיים מאנטניא היאך בדקו הריאה בקרבנות

הצורם אוזן הפר ואח"כ קיבל דמו פסול. בספר נימוקי חיים להרה"ק ר' חיים מאנטניא (זבחים שם ד"ה אר"ז) הקשה מכאן עמ"ש בשו"ת ריב"ש (סו"ס קסג) שבבית המקדש היו בודקים את הריאה של הקרבן מחשש סירכא שמא טריפה הוא ואסור להקריבו לגבוה, כשם שאנו בודקים לחולין משום דהוי מיעוט מצוי, והרי לשם בדיקת הריאה צריך לנתקה מגוף הבהמה והו"ל כצורם אוזן הפר אחר שחיטה. ותירץ דשמא מה שהוא צורך הקרבן לא מיקרי מום הואיל ומצותו בכך. ועד"ז כתבו האחרונים לבאר דברי תוס' (ב"ק עו. ד"ה שחיטה שא"ר) דשחיטה אין לך מום גדול מזה, דאפ"ה אין הקבלה נפסלת מחמת השחיטה משום דמצותו בכך.

למסקנת הסוגיא דאחר קבלה אין צרימה פוסלת לק"מ

והנה הנימוקי חיים ייסד קושייתו על דעת רבא דגם בצורם קודם זריקה פסול, ונראה כוונתו לס"ד דרבא בזבחים (שם) דבעינן שיהיו



האם הוראת חכם היא מדין נאמנות עד אחד (מא).

עדים אינו דין דפסילי להקרבה ע"פ עד אחד, ודחי גמ' מה לבע"מ שכן מומו ניכר תאמר רובע ונרבע שאין מומו ניכר, ולהכי איצטרין קרא מן הבהמה להוציא רובע ונרבע.

לפירש"י קאי ר"ש על הוראת חכם דחשיב כמו ע"א
והא דפשיטא לר"ש דבע"מ נפסל להקרבה ע"פ ע"א פירש"י (שם ד"ה הודאת ע"א) דיליף לה

דברי ר' שמעון דבע"מ נפסל להקרבה ע"פ עד אחד

מן הבהמה להוציא רובע ונרבע. בתמורה (כה). בעי ר' שמעון למילף פסול רובע ונרבע להקרבה ע"פ עד אחד ק"ו מבעל מום, מה בע"מ שאין נאסר לאכילת הדיוט אפי" ע"פ שני עדים נפסל להקרבה ע"פ עד אחד, רובע ונרבע דדינן בסקילה ונאסרין לאכילת הדיוט ע"פ שני

ראיה מגמ' תמורה לסברת הגר"ש קלוגר דנאמן מצד מילתא דעבידא לאגלויי

וע"פ דבריו יש לפרש דחיית הגמ' הנ"ל מה לבע"מ שכן מומו ניכר, כלומר דכיון דמומו ניכר ויכול להראותו לחכם אחר הו"ל מלתא דעבידא לאגלויי ולפיכך נאמן החכם בהוראתו, משא"כ עדות ע"א בעלמא לא אשכחן דפוסלת להקרבה.

ביאור חזו"א דחכם אין מעיד על המאורע

והחזו"א כתב (נגעים סי' ד סק"ט) דרק כשבא ע"א לחדש מאורע בלתי ידוע לנו כלל אמרינן דאינו נאמן נגד חזקה [לדעת הרבה פוסקים] אבל ביש דררא דספק באיסורין נאמן ע"א לברר, והיינו טעמא דנאמן כל חכם יחידי בהוראת איסור והיתר, ועוד, דכל שאין מעיד על המאורע אלא מעיד שכן הלכה הוי כאיסור והיתר במקום דלא אתחזק כלל, שאין מורה בבהמה זו ובנגע זה אלא בהלכה הנוגעת בכל המאורעות שיארעו בעולם, עיי"ש, וכע"ז כתב הגאון מקוטנא ביבין דעת (סוף סי' יח). וע"ע מה שדן חזו"א (אהע"ז סי' קא סק"כ) לענין נאמנות חכם בדבר שבערוה.

ביאור חלקת יואב דחכם נאמן מצד חזקה שליח עושה שליחותו

ובשו"ת חלקת יואב (יו"ד סוף סי' י) מצינו בזה מהלך מחודש דנאמנות חכם הוא מצד חזקה שליח עושה שליחותו, דכיון ששואלין לו להגיד ההלכה מסתמא עושה שליחותו ומשיב כהלכה, ויל"ד הרבה דבריו ואכ"מ.

מהוראת חכם, דכיון דאמר חכם מום קבוע הוא פסול להקרבה אע"פ שאין החכם אלא ע"א. מבואר דעת רש"י דהא דסמכינן על הוראת חכם בכל דיני תורה הוא מגדר עדות דחשיב ע"א (עי' שו"ת צ"פ ירושלים ס' מב, שו"ת צ"פ החדשות ח"ד יו"ד סי' יז), והאריכו הפוסקים בזה כדלהלן.

תמיהה על פי' רבינו גרשום דר"ש קאי על ישראל המעיד שנתן הבכור לכהן במומו

אבל בפי' רגמ"ה שם כתב וז"ל 'הודאת ע"א פוסלין מהקרבה, כדאמרן בפ' כל פסולי המוקדשין (לעיל לו:): נאמן ישראל לומר בכור זה נתתי לכהן במומו'. עכ"ל. וצע"ג דהתם לאו לענין פסול הקרבה מיירי כי אם לענין היתר בכור לשחיטה במדינה, דאפי' אם נפל בו מום מובהק צריכים את עדות הישראל כדי לסלק חשש שמא הטיל הכהן המום במזיד, אך מה ענין זה לדברי ר"ש דעדות ע"א פוסלת להקרבה, וצ"ת.

קושיית האחרונים איך חכם נאמן להורות

באתחזק איסורא ובדבר שאינו בידו

בעיקר הנידון אם הוראת חכם באיסור והיתר יש לה גדר עדות ע"א, הקשה הפמ"ג (או"ח פתיחה כוללת, סדר הנהגת הנשאל עם השואל באו"ה הראשון, אות ד) הא ע"א נאמן באיסורין רק היכא דלא אתחזק איסורא ובדבר שבידו אבל על הוראת חכם סמכינן גם באתחזק [כגון גבי היתר בכור] ובדבר שאינו בידו. ובהגהות הגר"ש קלוגר על הפמ"ג שם כתב דנאמנות החכם י"ל שהוא מצד מלתא דעבידא לאגלויי, שהרי יכול הדבר להתברר ע"י חכמים אחרים.



ספק ערבין לחומרא או לקולא (מב.)

והנה הסברא הראשונה דמצד ספק איסור בל יחל אזלינן לחומרא, לכאורה תליא בפלוגתת הראשונים (עי' ר"ן נדרים ז. ד"ה ולענין הלכה) בספק איסור וממון ביחד, כגון ספק מתנות עניים, אם נידון לחומרא כספק איסור או לקולא כספק ממון, ולדעת הר"ן (שם) שהוכיח דנידון כספק ממון א"ש דעת שפ"א הכא דצריך לתת רק ערך הפחות. וגם הסברא השניה דחשיב חזקת חיוב יש לדון בה, דהא תיכף שהוציא הערך מפיו כבר נודע הספק שמא נקבה הוא ומעולם לא היה חיובו ברור, ויל"ע אם כה"ג חשיב חזקת חיוב.

אלמה תניא הזכר ולא טומטום ואנדרוגינוס וכו' סמי מכאן טומטום. בשפ"א (ערבין ד: ד"ה יכול) נקט בפשטות דלמ"ד טומטום ספיקא הוא צריך לתת רק ערך נקבה הפחות, אבל ערך זכר הגבוה א"א לחייבו מספק, ובהגהות הגרי"מ בידרמאן (נדפסו בסוה"ס) העיר מרש"י כאן (ד"ה סמי) דלמ"ד טומטום ספק נערך לחומרא כזכר, וביאר סברת רש"י דכיון דאיכא ספק איסור בל יחל אזלינן לחומרא, וגם להרמב"ם דספד"א מה"ת לקולא כיון דודאי נתחייב בערך ואינו יודע אם נפטר בערך נקבה הוי איתחזק איסורא דלכו"ע אזלינן לחומרא. עכ"ד.



שמעתתא דאגדתא

להבין משל ומליצה דברי חכמים וחידותם בשמעתתא דפירקין

מסכת בכורות



האם שייך דיבור בבהמה (מ.)

שמשתמש בהם גם האדם בדיבורו, דהיינו בה' מוצאות הפה שבכללם הלשון, וכיון שגם לשון של בהמה יש בה הכנה לדיבור וכבר היה לעולמים שיצאה הכנה זו מן הכח אל הפועל - אם כי בדרך נס לשעה - שייך לתת הגדרה של 'רוב המדבר בלשונו' לאותו חלק בלשון המשמש את האדם לדיבור תדיר.

הערת הר"י אלתר:

בתפארת יהונתן להגר"י אייבשיץ (פ' בלק כב, כח) תמה בענין פתיחת פי האתון והלא אין כל חדש תחת השמש, ותירץ דקודם חטא אדה"ר היה גם לבע"ח כח דיבור, רק אח"כ כשסרח ניטל מהם, וכאן לצורך שעה חזרה האתון למצב הראשון. ולדבריו א"ש טפי שנקרא 'רוב המדבר בלשונו' גם אצל בע"ח, כפי שהיה בראשית הבריאה.

תשובת רבינו שליט"א:

צ"ע לפי דבריו איך תתפרש מתני' דפי האתון נברא בע"ש בין השמשות, משמע שהיה נצרך בריאה מיוחדת שלא נבראה עד השתא. ואם הפי' דאותם בע"ח שנולדו לאחר חטא אדה"ר כבר לא היה בהם כח דיבור רק באתון דבלעם נתחדש כח הדיבור בע"ש ביהש"מ, א"כ לא הרויח התפארת יהונתן מידי בתירוצו והדרא קושייתו לדוכתא דאין כל חדש תחת השמש.



ושניטל רוב המדבר בלשונו.

הערת הר"י אלתר בן רבינו שליט"א: בשו"ת נודע ביהודה (קמא אהע"ז סי' נג) דן לגבי מום חרש הפוסל בכהנים אם דוקא באינו שומע ואינו מדבר או גם באינו שומע לחוד, והביא ראיה מלשון מתני' (מה): דחרש ושוטה פסולים באדם וכשרים בבהמה, ואי ס"ד דחרש היינו אינו שומע ואינו מדבר א"כ איך שייך חרש בבהמה, וכי דיבור יש בבהמה, וכתב לדחות בדוחק דגם בבהמה שייך אינה מדברת דהיינו שאינה יכולה לנהום בקול.

ובהגהה כת"י מזקיני הגרש"מ מויערשוב כתב: ע"י בכורות מ' ע"א 'רוב המדבר בלשונו' ועיין רש"י קידושין כ"ה (ע"א ד"ה רוב המדבר) וז"ל 'אע"ג דדיבור בבהמה לא שייכא, קריה ליה מדבר הואיל והוא המדבר בלשון האדם'.

[ויש להוסיף דרש"י בקדושין לא יכל לתרץ כהנוב"י לדיבור קאי על מה שמנהמת בקולה, דהנהימות אינם ע"י הלשון, והמשנה כאן נקטה 'המדבר שבלשונו', וע"כ הוצרך רש"י לתרץ כן].

תשובת רבינו שליט"א:

כיהודה ועוד לקרא יש להוסיף על פירש"י דהא בכמה וכמה מקומות מצאנו דיבור בבעלי חיים, כגון פי האתון דבלעם או וישרנה הפרות דפלשתים (ע"ז כד:), והגם שהיה זה דיבור חד פעמי ובדרך נס, מ"מ צורת הנס היתה שהשתמשו הבע"ח בכלי המבטא הטבעיים

גובה משה ואהרן, ואיך שמשו במשכן (מד.)

לפני מלך בשר ודם אין עובדים כך אם לא נתכוון להשתחוות כ"ש לפני מ"ה, וצ"ע.

והא דהר"י מפריש הקשה רק על משה בימי המילואים ולא הקשה על אהרן שהיה כהן בקביעות. י"ל דס"ל כדברי המאירי בשבת שם (ד"ה מזבח) דאין הכוונה שכך היה גבהן של כל שבט לוי רק של הלויים הנבחרים לכך, דהיינו נושאי הארון, א"כ אהרן שלא היה מנושאי הארון ס"ל דלא היה גבוה עשר אמות. ורק משה היה עשר אמות כמ"ש בגמ' כאן. אבל המושב זקנים דהקשה נראה דס"ל דכל שבט לוי בכלל זה, ואף אהרן.

וכבר דנו בזה המפרשים בעניין גובה אהרן, אם גם הוא היה גבוה עשר אמות או לא. בקדמונים (מנחה בלולה ודרשות מהר"י קארו פ' בשלח, וכיוון לזה בטל תורה ברכות נד:) מובא בהא דכתיב (שמות יז יב) 'וידי משה כבדים ויקחו אבן וישימו תחתיו וישב עליה, ואהרן וחור תמכו בידיו מזה אחד ומזה אחד', כי משה היה גדול הקומה כמו שאמרו רז"ל שהיה בר עשר אמות, לכך אמר כי לקחו אבן שישב עליה, ואחר ישיבתו הגיעו חור ואהרן שיכלו לתמוך ידיו, כי מקודם ישיבתו של משה בלתי אפשרי היה להגיע אל ידיו. ומזה מוכח דאהרן לא היה גבוה עשר אמות כמשה.

ובפנים יפות (ויקרא ח כז) בהא דכתיב ויתן את הכל על כפי אהרן ועל כפי בניו וינף אותם תנופה לפני ה'. נתקשה דהא הכהן צריך להניח ידו תחת יד הבעלים, וכיצד ידו של משה הכילה את ידי אהרן ובניו יחד, ומתרץ דאפשר שהניחו ידיהם זה אצל זה וידי משה היו מחזיקין את ידי כולם, ואין זה תימה דהא אחז"ל דגבהו של משה עשר אמות דהיינו כשלשה ב"א, ומסתמא ידיו גדולים לפי ערך קומתו כמבואר בסוגיין דאל"ה עשיתו למשה בעל מום, ושפיר

אמר רב משה רבינו עשר אמות היה.

בשיטמ"ק (ד"ה משה) מתוספות חיצוניות, כתב 'הקשה הר"י מפריש, כיון שהמשכן לא היה גבוה אלא עשר אמות שכן היה ארכן של קרשים, ומשה היה עשר אמות כדאמר הכא, היאך היה נכנס באהל לעבוד בשמונת ימי המילואים וכו'. וכ"ת שהיה כופף קומתו, הא ליתא, דכיון שהיה עובד עבודה אם היה כופף קומתו היו נגררים הבגדים שהיה לבוש כשהיה משמש בהן, ואמרינן בפרק תמיד נשחט בסיפיה (פסחים סה:) ולבש הכהן מדו בד (ויקרא ג, ו), שלא יחסר ולא יותיר וכו'. ושמא י"ל שהיה כופף מעט את ראשו'.

והנה מ"ש שהיה אסור למשה לכפוף קומתו בשעת עבודה משום דהבגדים נגררים יתר על מדתו ובעינן מדו בד, יל"ע דהא אמרינן בגמ' (ע"ז לד.) ששימש משה בשבעת ימי המילואים בחלוק לבן ולא בבגדי כהונה, וקרא דמדו בד קאי על בגדי כהונה. וכנראה דס"ל דמדו בד הוא דין כללי בעבודה ולא דווקא בבגדי כהונה.

וגם עצם היסוד דאסור שיהיו בגדי כהונה נגררים ע"י כפיפה, צריך לימוד, דסו"ס הרי עצם הבגד הוא כמדתו, ולא דמי להא דפסחים שם ולהא דזבחים (יח:) דמחסרין הבגד ע"י האבנט. והרי כמה עבודות יש במקדש שדרכם לעשותם ע"י כפיפה, כגון הזאה על מזבח הפנימי שגבהו ב' אמות וכיו"ב.

ועיקר הקושיה יש כע"ז במושב זקנים (שמות כו א) שהקשה על אהרן הכהן כיצד היה יכול להכנס למשכן, דאמרו בגמ' (שבת צב.) גובהן של לויים עשר אמות, וקשה כיצד נכנס למשכן שהיה גבוה עשר אמות. והוסיף להקשות שהרי לאהרן היתה מצנפת על ראשו. וסיים וכתב 'ואת"ל היה כופף ראשו כשנכנס לעבוד, השתא

וקשה לפי"ז לשון הגמ' בשבת שאמרו 'מכאן אתה למד גובהן של לויים', דמשמע דרק הלויים היו כן ולא שאר ישראל, וביותר קשה בסוגיין שאמרו 'אמר רב משה רבינו עשר אמות היה', דמשמע דלא היה דבר כללי, אלא רק משה או מקצת הלויים או כולם היו גבוהין, וצ"ת.

ולגוף הקושיה כיצד שמשו במשכן, הביאו הלומדים את דברי הגר"ח קנייבסקי בספרו טעמא דקרא (פרשת תרומה) שכתב בשם ספר מקדש הקודש (קונטרס משכן העדות ס' צ) שהנמיכו את קרקע המשכן. ומסתמא הכוונה שחקקו תעלה להליכתו ולא שחפרו את כל רוחב המשכן. אך הדברים מחודשים מאוד ולא מצאנו זאת בשום מקום שבכל מקום חנייתם היו חופרים, ויותר היה עדיף לומר ששימשו בדרך נס.

הוי יכול להניף את כל ידיהם. ומזה ג"כ מוכח כנ"ל, דס"ל דידו של אהרן לא היתה גדולה כשל משה, דאהרן לא היה גבוה עשר אמות.

בספר נחלת יעקב יהושע (ריש פרשת בהעלתך) הביא בשם האמרי אמת, בהא דכתיב (במדבר כ) 'והפשט את אהרן את בגדיו והלבשתם את אלעזר בנו', שהיה נס שבגדי אהרן התאימו למידתו של אלעזר, למרות שאהרן היה גובה עשר אמות ואלעזר היה כשאר בני אדם. וצ"ב מנין לו לחלק בין אהרן ובין אלעזר בנו, הרי אם כל שבט לוי שבאותו הדור היו כמדותיו של משה, א"כ אף אלעזר בכלל, ואם אלעזר אינו בכלל, מנין דאהרן היה בכלל. ועי"ש שהביא כמה מקורות בענין זה.

ודבר חידוש מצינו באגרות משה (יורה דעה חלק ג סימן טו), שנוקט שכל ישראל בדרו של משה היו גבוהים כן, ולא רק משה ובני לוי.



גבוה לא ישא גבוהית (מה:)

איסור בדבר, ונחלק עליהם דיש בזה סכנה ולכן נאסר. ומדבריו משמע דהיכא דליכא סכנה ליכא איסור, וא"כ הכא דליכא סכנה ליכא איסור אלא עצה טובה, ומשו"ה לא נפסק בשו"ע.

אמנם בשפת אמת (ד"ה בגמ' אר"ל) כתב נראה דמיירי בכהן, ואסור לו לישא את אלו כדי שיהיו בניו כשרים לעבודה, דתורן ואצבעי היינו הקפח והננס דתנן במתני' דפסולים.

יל"ע אם כוונתו דיש בזה איסור גמור, דהא הרמב"ם לא הביא דין זה, והאחרונים דנו אם יש איסור להטיל מום בכהן, ובפשטות שרי, ואף לסוברים דיש בזה איסור, היינו דווקא להטיל מום בכהן כשר, אבל כאן שאינו פוסל כהן כשר אלא גורם שלא יולד בכשרות,

אמר ר"ל גבוה לא ישא גבוהית שמא יצא מהן תורן, ננס לא ישא ננסת שמא יצא מהם אצבעי.

בפשטות דברי ר"ל הם עצה טובה, וכבקשת חנה בתפילתה (שמואל א א יא) זרע אנשים, ופירשו בגמ' (ברכות לא:) דהיינו זרע שמובלע בין אנשים לא ארוך ולא גוף, ודברי ר"ל הם עצה שיהיה זרעו מובלע בין אנשים.

והנה מצינו בגמ' (יבמות סד:) לא ישא אדם אשה לא ממשפחת נכפין ולא ממשפחת מצורעים, ונפסק ברמב"ם (איסורי ביאה פכ"א ה"ל) ובשולחן ערוך (אבן העזר סימן ב סעיף ז), והתם סכנה יש בדבר לו או לולד, והוא איסור ולא רק עצה, ועיין בברכי יוסף (ס"ק ז) שהביא דברי הסוברים דמצורעים הוי מום ולא סכנה ואין

שתויי יין, בפרט בזמנם שבכל סעודתם היו שותים יין, אבל כאן לא מדובר בדבר השכיח בכל שבט הכהונה, וגם אצל זוג זה אינו ודאי שיולד כן, ושאר שבט הכהונה יהיו כשרים.

[ויש ללמוד התעוררות מוסר מדברי השפ"א, דמדרך בנ"א להקפיד ביותר בשידוכים על דברים חיצוניים, וכאן למדנו מדברי השפ"א שעצם המום שבוולד איננו עיקר הקפידה, אלא מה שלא יוכל לעבוד בביהמ"ק, כי בעינים אמיתיות העולם הבל ורק היכולת לעבוד בביהמ"ק היא העיקר].

מסתבר דשרי לכו"ע. ובפרט שאין הדבר ודאי, דהא אמר 'שמא יצא תורן', ואין לאסור נישואין משום ספק מום בולד.

ועוד יל"ע דהא ר"ל היה אחר החרבן דלא שייך עבודה, ולמה יהיה איסור בזה"ז. ונהי שאמרו (סנהדרין כב:) כמאן שתי כהני חמרא האידנא, כרבי, מכלל דרבנן אסרי, משום דמהרה יבנה בית המקדש, ובעינן כהן הראוי לעבודה וליכא. אינו דומה לנידון דידן, דהתם יש חשש שכל הכהנים המצויים והכשרים יהיו



מייכתבין מילוייהו

בתיבה נעימה לת"ח וחברי 'חרותא' תמכין דאורייתא



ביטול תלמוד תורה דרבים בתקנת מקרא מגילה

לידידי האברך ר' שמואל זאב נ"י.

שמחתי לקבל מכתבך.

א) קושייתך על מגילה דהוי ת"ת דרבים, הרגיש במגן אברהם תרפ"ז סק"ג ובנו"כ שם. ולולא שאיני כדאי, נלע"ד דאין הנידון על חז"ל המתקנים חיוב מגילה איך עקרו ת"ת דרבים מכלל ישראל, רק הנידון על כל יחיד פרטי שמוטל עליו מצוות ת"ת וחיוב מגילה, ואצלו הוי ת"ת דיחיד, דמה לו בכך שגם חבירו יפסיק לימודו לקיים חיוב, זה רק נוגע לחז"ל המתקנים, ועליהם אין בכלל הנידון מאי עדיף, דהם רק תיקנו תקנתם. אלא שהמג"א תמך יתדותיו בתוס' מגילה ג: שביטול ת"ת של הרבה יחידים להלווית המת חשיב ת"ת דרבים, ואולי שם שאני דמצוות הלווית המת היא שיצטרפו הרבה יחד וא"כ אף מבחינת היחיד המקיים אינו יחיד רק אחד מרבים וממילא גם לענין הביטול של כל אחד שלמד לעצמו נחשב ביטול דרבים. וי"ל [וממלחמת יהושע ודאי אין ראייה, דשם היו כולם כפופים להנהגתו, וממילא הוא נחשב מבטל של רבים, ולא כל יחיד לעצמו - שאנוס הוא].

ועוד ילה"ע על מג"א (אף אם נאמר דכל יחיד לעצמו מצטרף להחשב כת"ת דרבים), למה שדנו ראשו' (במגילה ג. במאירי) ואחרונים (בסי' תרפ"ז) אם רבים היינו עשרה או ישיבה או דווקא כלל ישראל, ואם ננקוט דווקא כלל ישראל, א"כ הרי מוקפין בט"ו ופרזים ב"ד, ואף בפרזים עצמם משתנה שעות היום ממדינות מזרח למערב, ואף באותו מקום לאו כולהו קורין בחד זימנא, ולכאו' בעי' שעכ"פ בחד זימנא יצטרפו כל היחידים ביטול אחד (כגון בהלווית המת) [ובפרט למבואר חומר ענין שיש זמן שאין שום עוסקין בתורה ח"ו שאין קיום לעולם, וכמסופר על אבי האבנ"ז שלמד בפורים ובתורתו קיים העולם ובזה זכה לבנו האבנ"ז].

א"ד ידידך

שאל אלתר

- א. כפי הנראה מקבל המכתב הקשה איך תיקנו חז"ל מקרא מגילה, שגורם להפסקת לימוד תורה של כלל ישראל, והרי ת"ת דרבים עדיף ממקרא מגילה כמבואר בסוגיא (מגילה ג).
- ב. עי' בשו"ע (או"ח תרפו, ב): 'מבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצות של תורה שכולם נדחים מפני מקרא מגילה, שאין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברים (כדי צרכו), שהפוגע בו קוברו תחלה ואח"כ קורא'. ובמג"א שם: 'משמע דס"ל דאפי' ת"ת דרבים מבטלין ובגמ' משמע דלא מבטלין דרבים [כ"ה] ועי' רד"ך בי"ג [עס"ה תר"צ], וב"כ ח' ת"ת דרבים היינו של כל ישראל וכ"מ בתוס' בד"ה מ"מ עדיף וכו' ע"ש ומ"מ נ"ל דהא עכ"פ צריכין לקרות המגילה ומיהו יחיד צריך לבטל מלימודו ולילך לקרות בצבור אבל רבים לא שייך הא דאפי' כל יחיד לומד בפני עצמו מקרי רבים הואיל ומבטל כל א' וכ"מ בתוס'. ועי' פמ"ג ומחה"ש בפ"י דבריו.
- ג. עי"ש בגמרא (ג), גבי מלחמת יריחו שביטלו ת"ת.
- ד. עי' אביר הרועים (סי' ז).

'לכבוד ולתפארת' בבגדי כהן הדיוט

בס"ד, י"ב אד"ר תשס"ה לפ"ק, פעה"ק ירושל"ו.

לידידי חביבי האברך כמדורשו ר' יצחק נ"י.

שמחתני במכתבך, ועדיין חביבותך גבן כידיד אהוב, ואין ריבוי המרחק מפריד קרבת הלבבות, ונעים לשמוע אשר הדברים ששמעת בהזדמנויות שונות הכו שורש בלבבך, השי"ת יהא בעזרך להמשיך ולהגביר חיילים בעבודתו מתוך אהבה ודביקות, לא לשקוע באוויר של ארץ העמים, ואז מלך בפיו תחזינה עיניך תראינה מארץ מרחקים.

בס"ג בש"ק תצווה דברתי בישיבה על המוכב במכתבי תורה לאמרי אמת סי' כ"א (בדפו"ח), קושית הרב מבנדין, מנלן דאחשוורוש לבש בגדי כהן גדול, הא לכבוד ותפארת דמיניה לפינן בגזירה שוה שם במגילה י"ב. כתיב נמי בכהן הדיוט בפרשתן, ותירץ לו האמרי אמת דמה שייך להתפאר במשתה השרים בבגדי כהן הדיוט שהם מפשתן. והוספתי דא"כ אמאי כתיב קרא בהם לכבוד ולתפארת (ולא מסתבר דקאי על עצם מינוי הכהונה)? אלא דגוי רואה החיצוניות גרידא, ועל כן שייך תפארת רק בבגדי כהן גדול, אך ישראל קדושים מרגישים בגדי קודש בפנימיותם ובקדושתם, וכמעשה ד"למדנו רבנו מה רואים כאן", והארכתי לעורר שלא לקיים תורה ומצוות בחיצוניותם, מצות אנשים מלומדה [אמנם לגוף הקושיא דהרב מבנדין, נלע"ד דבהדיוט כתיב תפארת על המגבעות דווקא, ע"ש ברשב"ם, והרי לא מסתבר שאחשוורוש יוריד במשתה את כתר מלכותו מראשו, על כן לא שייך בגדי כהן הדיוט].

א"ד ידיך אוהבך דו"ש מקירוב הלב

שאל



ה. עי"ש בגמ': אמר רבי יוסי בר חנינא: מלמד שלבש בגדי כהונה: כתיב הכא (אסתר א, ד) 'יקר תפארת גדולתו', וכתוב התם (שמות כה, ב) 'לכבוד ולתפארת'.

ו. עי' שמות כה, מ: 'ולבני אהרן תעשה כתנות ועשית להם אבנטים ומגבעות תעשה להם לכבוד ולתפארת'.

ז. ר' חסידים ואנשי מעשה [כי טוב] [כחודו של מחט, מבין כזיב ואמנה לירושלים], במעשה שבא שליחו של הגאון רבי שלמה איגר להתחקות אחר חסידי קוצק ובהם בנו הרה"ק רבי לייבל איגר שאוה לו מקום עמהם, ואף אחר כמה ימים לא ראה מאומה מה מעשיהם. נכנס להרה"ק מקוצק ושאלו, ילמדנו רבנו מה רואים כאן. שלחו לרבי הירש מטומשוב אשר נשא משלו בטוטו"ד לאדם מימי בית שני שטרח והטלטל בדרכים, טיהר עצמו ועלה לבית המקדש, ולא ראה מאומה, אלא סתם בית מטבחים גדול...

ח. ז"ל הרשב"ם שם: לפי שהמגבעות על הראש צריכים ייפוי נאה ביותר.

העדות בענין קריאת פרשת זכור לנשים

מכתב להר"ד צבי דייזמן שליט"א

בה"י.

לידידי הנכבד רודף צדקה וחסד וחובר חברים מחוכמים כמו"ה צבי שליט"א.

רצו"ב כמה הערות על הקונטרס בענין קריאת פרשת זכור לנשים.

(א) במש"כ בד"ה ובפשטות, ד'מסתבר שהדבר תלוי בנידון הקודם, האם חיוב הקריאה הוא רק בציבור, או לא. אם החיוב הוא רק בציבור, פירושו של דבר שקריאה זו היא ככל קריאת התורה בציבור המחייבת קריאה מתוך ספר תורה כשר'. הרי קריאת מגילה א"צ ס"ת, ומנין שאין כאן קריאה מיוחדת. ואולי תלוי אם כותבין פרשה מן התורה לחוד, עי' גיטין דף ס'.

(ב) במש"כ שם בהמשך דמשמע מדברי המנחת חינוך שכך את שני הדינים ביחד. כוונת החינוך ששני פרטים אלו הם רק דרבנן, אבל מגלן שתלוי חד בחברי'ה, ואיך הי' צריך לנסח אם אין תלוי זב"ז?

(ג) במש"כ"א (בסוד"ה אולם) קצת ראייה משו"ת אגרות משה"י וכו'. דוגמא וראיה יותר נכונה מפלוגתת תוס' סוטה כח: ד"ה ברשות עם הרשב"א שהובאו דבריו במשנה למלך פט"ז מאבות הטומאות אם בדין ספק טומאה ברה"ר טהור, דרה"ר מיקרי בשלשה, אי דווקא אנשים הוו רבים או גם נשים, ע"ש. וכן יש לדון למש"כ בגיטין מ"ו. וביו"ד סי' רכ"ח דנדר ע"ד רבים הוי בשלשה - אם נשים בכלל.

(ד) במש"כ"ב (בסוף אות ט') דבדברים שצריך נוכחות של "רבים" וכגון לענין פרסום הנס בחנוכה, או לענין "פרהסיא" בקידוש השם [לדעת רבי יוסף ענגיל"י והרב פעלים"י] גם עשר נשים נחשבות "רבים". גדולה מזו דן בשו"ת יד אליהו (ריגלר) ח"א פסקים סי' ז' דנשים מצטרפות לשבעה גברי להקרא תפילה בציבור ע"ש [ובדבריו שם מתורץ עוד ענין מוקשה בדבריך, כי קיי"ל דשלשה הוי רבים לענין נדר ע"ד רבים ועוד, וא"כ מדין "רבים" סגי לכאורה בשלש נשים לפרשת זכור, אך להמבואר ביד אליהו שם דלעניני תפילה וכיו"ב הוי רבים עשרה, ניחא].

ט. עי' רץ כצבי, עניני נשים בהלכה ח"ב סי' לג.

י. עי' מנחת חינוך (תרג): 'פרשת זכור בעשרה ובס"ת הוא מדרבנן, אבל מה"ת די שיזכור בפה כל יחיד. וזה פשוט'.

יא. עי' רץ כצבי שם, סי' כח אות יב. ושם שדן שנשים הן בכלל חלק מ'רבים'.

יב. שו"ת אגרות משה אור"ח ח"א קלט, ו. ושם שנשים הוו בכלל ס' רבוא להחשיב דרך כרשות הרבים.

יג. עי' רץ כצבי שם, סי' לג.

יד. גליוני הש"ס (סנהדרין עד: ד"ה מה להלן).

טו. או"ח ח"ב סי' סב.

כידוע לך מנסיונך יצרן המיצר סחורה מבוקשת ממשיך והולך בתהליך היצור, אי לכך אנו מצפים בהמשך הוצאת ספרי "רץ כצבי" הנחמדים.

ידידך מוקירך
שאל אלתר



במה שהראה ה' למשה מחה"ש עם האגודל, בענין הקטורת, ובענין כלי אומני המשכן
הערות הר"ר מאיר מלניק הי"ו

א. זה יתנו כל העובר על הפקודים מחצית השקל (שמות ל, יג). איתא בדעת זקנים מבעלי התוס' שהקב"ה הראה למשה רבינו את מטבע מחצית השקל עם האגודל. ויש להבין המשמעות בזה.

ב. מורינו הגרד"ח אלתר שליט"א תירץ על הקושיא הקודמת: איתא בגמ' חולין (ז:): שדם ניקוף מרצה כדם עולה, היינו שכאשר האדם עובר יסורין ל"ע, יש בזה כפרה וריצוי. ואיתא שם בגמ' דהיינו באגודל ימין. ואמנם שם הכוונה על "אגודל רגל", וכאן הקב"ה הראה זאת עם "אגודל יד", לרמוז שכאשר יחרב המקדש ידעו בני ישראל להצטער ולבקש שהיסורין שאנו עוברים בגלות, ימהרו את בנין המקדש ולזכות לשקל אשא בבית נכון ונישא. ע"כ.

לפי דברי הגרד"ח שליט"א חשבתי לפרש שהמצורע ביום טהרתו מכניס הבהונות לתוך שער העזרה, וזה בא לרמז שהנה עבר על המצורע צער גדול, שהיה מצורע מוסגר ומצורע מוחלט, וישב בדד מחוץ למחנה, ומחוץ למשפחתו, ועכשיו שעשה תשובה ונטהר, הוא מכניס לפני ה' את הבהונות שמרמזים לצער ויסורין, כמו שמתחנן ומבקש כפרה וריצוי, כי "דם ניקוף מרצה".

ג. ושחקת ממנה הדק ונתת ממנה לפני העדות באהל מועד אשר אועד לך שמה (שמות לו, יז). יש להבין למה האריכות הגדולה הזו בפירוט כזה, "לפני העדות באהל מועד אשר אועד לך שמה".

ד. ועשה בצלאל ואהליאב וכל איש חכם לב וגו' את כל מלאכת עבודת הקודש וגו' (שמות לו, א). ויקחו מלפני משה את כל התרומה (שם לו, ג). הקשה באור החיים, הרי רק בפסוק ג' כתוב שבאו בצלאל והאומנים לקחת את התרומה, ואם כן מה הכוונה בפסוק א' שעשה בצלאל, מה עשה אם עדיין לא לקח מאומה? וביאר, שכוונת הכתוב ללמדנו שטרם שקיבלו את החומרים הגולמיים לבניית המשכן, הכינו האומנים את כלי האומנות, והכינו כלי עבודת מתכת, וכלי עבודת עץ, וכלי עבודת אבנים, וכלי עבודת אריגה וכו'.

ולא הבנתי למה טרח הכתוב לפרט ולפרש ולהודיע לנו באופן מיוחד שהאומנים הכינו פטישים ואיזמלים וכלי חיתוך וכלי ליטוש וכדומה. וכי אין זה דבר פשוט ומובן מעצמו.

תשובת רבינו שליט"א:

- א. י"ל עפמש"כ תוס' כתובות ה: ד"ה זה, שבריאת האגודל היתה לצורך קמיצה, ואי' במגילה ט"ז. שהקמיצה דחתה עשרת אלפים ככר כסף שנתן המן להכריע את מחצית השקל ששוקלין ישראל (ע"ש בתוס'), וזה רמז הקוב"ה שלא יוכלו לנצח את השקלים כי יש להם הקמיצה.
- ב. וכן בבני אהרן במלואים נתינה על הבוהן, כי ג"כ שבט לוי נתמעט ע"י הקירבה לארון^{טו} וזה ג"כ רמז ליסורין.
- ג. אולי י"ל כי ע"י הקטורת התבררה נבואת ד' למשה דווקא^{טז}, ולא כקורח שחלק, ע"כ נכתב כאן אשר אועד לך שמה, לך דייקא.
- ד. פשוט שהיו כלים, אבל אולי משותפים לכולם, ובאמת הכינו לכל אחד כלים פרטיים כמ"ש בשבת צ"ו:י"ח.



טו. עי' מדרש תנחומא (במדבר כב): שהיו דלים מן המנין, למה שהיה הארון מכלה אותן לפיכך הקדוש ברוך הוא מצוה את משה ואומר (במדבר ד, יח) 'אל תכריתו את שבט משפחות הקהתי'.

יז. עי' במדבר טז.

יח. עי"ש: 'איש איש ממלאכתו אשר המה עושים' (שמות לו, ד), ממלאכתו הוא עושה, ואינו עושה ממלאכת חבירו.

שהחיינו בקריאת המגילה בלילה מכתב הר"ר משה ישראל פלדמן הי"ו

אל קדם מרן רבינו ראש הישיבה שליט"א

(א) ראיתי בנאות דש"א שרבינו דן בדברי הר"ן (סוכה כב: מדפי הרי"ף) בסוכה דאין מברכין ברכת שהחיינו על מצוה שקיומה רק בלילה, ורבינו דן במצות נר חנוכה שקיומה רק בלילה אמאי מברכין שהחיינו.

והתעוררתי דהר"ן שם מזכיר מקרא מגילה שכן מברכין שהחיינו, ובשלמא לשיטת הרמב"ם (הל' מגילה א, ג) שאין מברכין שהחיינו על מקרא מגילה דיום, אם כבר בירך על קריאה דלילה הרי שקריאה דלילה וקריאה דיום הוי חדא מצוה, אבל לפי שיטת התוס' (מגילה ד. ד"ה חייב) והר"ן שם במגילה (ד"ה אומר ר"ת) דאע"פ דבירך שהחיינו בלילה מברך על קריאה דיממא, א"כ קריאה דלילה אינה אותו מצוה דקריאה דיממא, א"כ אמאי מברכים שהחיינו על מצוה שהיא רק בלילה, ואין לומר דשהחיינו דיום הוא על שאר המצות של היום, וכמו שכתב בשו"ת מן השמים לרבינו יעקב מבעלי התוספות סי' ט"ו, דבר"ן שם מבואר להדיא דברכת שהחיינו היא על הקריאה דיום.

(ב) הסתפקתי הרבה בענין הנהוג שהביא המג"א באו"ח סימן קנ"ו אל יוציא דבר מגונה מפיו ולכן לא יאמר בתלמוד ביצים אלא בעים [יש"ש ב"ק פ"ד], ולכאורה היה נראה לי ראייה מדברי רבינו חננאל בתחילת המסכת שכותב "אתחיל מסכת ביצה. בעזרת גדול העצה" שכן קרא לזה מס' ביצה. איך צריכים למעשה לנהוג בזה.

החותם בזאת חנוכה גמר החיתום

משה ישראל בן הינדל מאטיל פלדמן



תשובת רבינו שליט"א:

בס"ד, שתולה, זאת חנוכה התשוע"ה לפ"ק

לחביבי רבי משה ישראל הי"ו

נסעתי לימים אחדים ואין עמי ספרים. אבל כמדומה שמגילה היא ביסודה מצווה הנוהגת ביום ובלילה^א (אף לסוברים דחוזרים ומברכים). וממילא הוי חשיבות לברך שהחיינו גם בלילה. אודות דברי הר"ח, צריך באמת חיפוש בדברי חכמי הספרדים, אבל החרוז יכול להיות

א. ועי' בגמ' (מגילה ד.): חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום.

גם בכתיבה ולא צריך לבטאו בפה, והרי בדפוס תמיד מופיע ביצה, וכן המג"א והיש"ש כותבים ביצה.

כמדומה הרבה אומרים היום ביצה, ואין מקפידים על דברי המג"א, אבל יעשה כל אחד כמנהגו.

ידוע שזה גם לשון תפלה (ביעא)² ויהי רצון שיהא חיתום לטובה בכל ענייך בגשמיות ורוחניות ונחת יהודית מיוצאי חלצך.

אוהבך, שאול



ב. ועי' ס' המנהגות לר"א מלוניל (כד:) ובאורחות חיים מלוניל (סי יב) בשם הירושלמי, אבודרהם (דיני פסח, ליל פסח) ומהרי"ל (מנהגים, סדר ההגדה ו; לז).

מהיכן ילפינן תפילת אברהם אבינו מכתב הר"ד אברהם מרדכי אלתר שליט"א

לכבוד רבינו ראש הישיבה שליט"א

אשמה אם אוכל להציע לפניו מאשר עלה בדעתי, דהנה כתיב בפסוק (שמות יד, ט): "ויצעקו" - ורש"י מביא ממדרש תנחומא ומכילתא: 'תפשו אומנות אבותם. באברהם הוא אומר "וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם" (בראשית יט, כז) וכו'.

ופלא, שהרי שם לא נאמר במפורש שאברהם התפלל, אלא רק שהשקיף. ואמנם פירשו שם שהיה בתפילה (עי' תרגום אונקלוס), אך אם כן היה לו להביא את הפסוק דלעיל מיניה "ויגש אברהם ויאמר" (בראשית יח, כג), שעליו פירש רש"י במפורש: 'הגשה לתפילה'.

ושמא יש לומר דמשום הלשון "אומנות אבותם" - לשון רבים - מביא המדרש את הפסוק שמופיע בגמרא ברכות (כו:), ששם נזכרים כל שלושת האבות יחד כמתקני התפילות. ועל הגמרא עצמה אין להקשות מדוע לא הביאה הפסוק 'ויגש אברהם ויאמר', שהרי כוונת הגמרא שם להביא ראיה שאברהם אבינו תיקן תפילת שחרית דוקא, וזה נלמד רק מ'וישכם אברהם בבוקר'.

בברכת התורה

אברהם מרדכי אלתר - לייקווד

תשובת רבינו שליט"א:

בס"ד, ט' שב"ט שות"ף לפ"ק ירושלתי

לחביבי ושי"ב הרב רא"מ אלתר שליט"א

אחר דרישת שלומך הטוב.

לשאלתך למה ציין רש"י הפסוק "אשר עמד" ולא המוקדם לו "ויגש" דמיירי בשעת התפילה עצמה.

יש לתרץ בכמה פנים:

(א) התפלה על סדום לא התקבלה בעיקרה, ורש"י העדיף פסוק המאוחר ששם (מסתמא) עמד אברהם שוב בתפלה.

(ב) לשון הגשה כולל שלושה ענינים כמ"ש רש"י שם, אבל כאן תפסו אומנות תפילה לבד, ע"כ נקט לשון עמידה שהיא משמשת רק לתפילה כמ"ש חז"ל בכמה מקומות.

ייש"כ על שותפותך ומשפחתך בתמיכת קהילתנו.

מוקירך, שאול

ועלהו לא יבול

שיחת ת"ח צדיכה לימוד שנאמר 'ועלהו לא יבול'



מקוד דין עשה דוחה לא תעשה

מכתב הר"ר זאב [זוילין] בעער שליט"א

בס"ד, מוצ"ש יתרו תשפ"ו

קדם ראש הישיבה שליט"א

פתח דברי יאירו בבשורה טובה... ואבקש ברכה שילך הכל כשורה, והמשך התפילות עבור... עדיין נצרכות.

בלמדי הפרשה בחורש"י נתעוררתי במה שהביא רש"י (שמות כ, ח עי' מכילתא פרשת 'בחדש השלישי' פ"ז) כמה מצוות שבדיבור אחד נאמרו, וביניהם ל"ת דכלאים וגדילים תעשה לך, וקשה א"כ איך למדו בגמ' יבמות (ד.) לכל התורה דעשה דוחה ל"ת מכלאים, דלמא שאני כלאים שבדיבור אחד נאמרו.

דברי תלמידו זאב בן רבקה

תשובת רבינו שליט"א:

בס"ד

לידידי ר' זאב וואלף נ"י בעער

שמחה בליבי מבשורה טובה, יהא גמר טוב לקשר של קיימא, ובעז"ה נחת מכל יוצאי חלציק.

אודות הקושיא עשה דוחה לא תעשה ודיבור אחד נאמרו, כמדומה רבנן בתראי מבארים דכל עשה דוחה לא תעשה נחשב כנאמר בדיבור אחד, על פי דברי רב ניסים גאון בשבת קל"ב (ע"ב ד"ה אימור), עי' תשובות מהר"ם אל אשקר סי' ק"ב וקובץ הערות לר' אלחנן סי' ז' סק"א.

אוהבך המתפלל בערך

שאול



א. זה לשון רב ניסים גאון שם 'ובזה הפירוש שפירשנו יסור מלבך ספק גדול שמסתפקין בו בני אדם ושוואלין עליו, והוא שאומרין מאחר שאנו יודעין שאזהרת לאו קשה מציווי עשה, היאך יבוא עשה וידחה האזהרה של לאו שהיא חמורה ממנו וכו', והתשובה הוא מה שהקדמנו, **האזהרה של לאו כך נאמרה מיוחדת**, וכי הציווי של עשה תנאי הוא בה, וכן אמרו רז"ל מחללה מות יומת וביום השבת שני כבשים בני שנה שניהן **בדיבור אחד נאמרו**, ערות אשת אחיך ויבמה יבוא עליה שניהן בדיבור אחד נאמרו וכו', ומזה העיקר אמרו רז"ל **בתלמוד כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב ואם לאו יבוא עשה וידחה ל"ת**. עכ"ל.

שיח תורני של רבינו ראש הישיבה שליט"א

בשמחת סיום הש"ס של הר"ר אברהם שיף הי"ו

סוכות תשפ"ז

למאי נפקא מינה 'מי עדיף'

הרב ר' אברהם [אחר עריכת הסיום מסכת הוריות וסיום הש"ס]: בקושיית הגמ' 'מי עדיף', האם זה לחשיבות בעלמא או שמא יש בזה נפקא מינה למעשה.

רבינו שליט"א: יתכן שקושיא זאת היא המשך לשאלת הגמ' בסמוך לגבי מינוי ראש ישיבה האם 'סיני עדיף' או 'עוקר הרים'. או לגבי סדר הישיבה בבית המדרש שנידונה בדף שלפני זה (הוריות יג.), וכן יתכן שיש בזה נפקא מינה את מי מהם להקדים בקריאת התורה (עי' גיטין ס.).



הקושיא בעצמה היא ההוכחה ש'סיני עדיף'

רבינו שליט"א: על קושיית הגמ' 'סיני ועוקר הרים מי עדיף' שנשארה באיבעיא. ראיתי בהערות ממהרי"ל דיסקין (ועי' 'אוצר הפירושים' על מסכת הוריות) שכתב שקושיית הגמ' בעצמה מוכיחה ש'סיני עדיף'. דבריו הם בקיצור גדול ולא ביאר את טעמו. ואולי כוונתו לומר שעצם הדבר שיש להם קושיא ולא יכלו לפשטה, מוכיחה שהם יותר נזקקים למי שהוא בקי. ובדומה להמשך דברי הגמ' שם ששלחו קושיא זו לארץ ישראל ונענו 'הכל צריכין למרי חטיא'.

התורה מביאה את האדם לתיקון דרביו

רבינו שליט"א: היום (יום ב' דחזה"מ) אמרנו בהושענות 'גיליתי בצום פשעי', ועל פי פשוטו הביאור הוא כך, גיליתי ביום הכיפורים את פשעי, ולא הסתרתי אותם, והתוודיתי לפני הקב"ה. כי יום השלישי של סוכות הוא מכוון כנגד יום הכיפורים וצום גדליה - כי חל באותו היום השבוע שחל בו יום הכיפורים וצום גדליה. אך יש לפרש בזה ביתר עומק, 'גיליתי בצום פשעי', שעל ידי שאדם מתענה הוא יכול יותר לתקן את דרכיו, כי בעת שהוא שקוע בגשמיות, באכילה וכדומה, אינו שם לב כלל להכיר את מצבו. ועל ידי הצום, שמתעדן עכ"פ במקצת, אזי מתגלים לאדם עצמו פשעיו - זעהט ער וויפיהל ער איז שולדיג, ויכול להתחיל לעשות חשבון הנפש כראוי ולשוב בתשובה שלימה^א.

א. במקום אחר הוסיף רבינו בחוה"מ סוכות עוד: אך אין צריך צום כפשוטו כדי לגלות ולהכיר את מצבו, אלא העיקר הוא

כמו כן על ידי לימוד התורה בתורה יכולים לבוא לידי התועלת של התענית והצום, שיהיה 'גיליתי פשעי', שכן 'אורייתא קא מודעא ליה חוביה' (עי' זוה"ק ח"ג כג:). וביותר כאשר מסיימים הש"ס, שיכול האדם להשלים את עצמו עוד, וכשאלת הרה"ק הרבי מקאצק ז"ע לאחד שאמר לפניו שסיים את הש"ס, און וואס האט ש"ס דיר אויסגעלערנט?! לימוד התורה כראוי מביא את האדם לידי התעוררות הלב, שידע מה חובתו בעולמו ויתקן את דרכיו.

'סיני ועוקר הרים' דומז לתשובה

רבינו שליט"א: בסיום המסכתא, במה שאמרו 'סיני ועוקר הרים', וסיימו עלה כי סיני עדיף שכן הכל צריכין למרי חטיא'. הנה זה אמרתי מכבר שדברים אלו הם רמז לתשובה, כי בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר סיני ואומרת 'שובו בנים שובבים' (זוה"ק ח"ג ככו: ועוד), וכמו כן בכל יום ויום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרזת ואומרת 'אוי להם לבריות מעלבונה של תורה' (אבות פ"ו מ"ב). ובכל יום ויום - היינו שהם קיימים ונמצאים לעולם, והם שני צדדים של אותו מטבע (עי' ס"ג בה"ב תשפ"ה סוף מאמר ב). 'עוקר הרים' רמז על יצר הרע שנדמה לצדיקים כהר (סוכה נב). ונצרך לעקרו ולשוב בתשובה שלימה.

חינוך הבנים לתורה על ידי דוגמא בפועל

רבינו שליט"א: כאשר עוסקים בדברים טובים, משמשים דוגמא עבור הבנים. לבוא לירושלים ולסיים את הש"ס, ואין לך מעלה גדולה מזו בחינוך הילדים.

וכמו שהקשו בפרשת 'והיה אם שמוע' על הכתוב 'וקשרתם אותם וגו' ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וגו' וכתבתם על מזוזות ביתך'. שתפילין ומזוזות הן מצוות שדומות להדדי ביותר ומדוע הפסיק ביניהם במצוות תלמוד תורה? ויש לומר שזה כדי ללמד את האדם שאם חפץ הוא שבניו יתמידו בעסק התורה ויתקיים בו 'את בניכם לדבר בם', עליו לנהוג

להתעלות ולהתרומם מלהיות שקוע בעולם הזה - שזה מה שמונע מהאדם להכיר את אמיתות מצבו. העולם אומרים מילתא דבדיחותא שהגיע אורח לעיר וכבדו אותו בסעודה, ועל כל מי ששאלוהו בשלומו משך בכתפיו ואמר נו, שאלוהו בני העיר האם ח"ו היתה מגיפה בעיר, אמר להם 'ווען איך עס איז אלץ געשטארבען', כמו כן יש אנשים השקועים בגשמיות והבלי עולם הזה, ואין יכולים כלל לשים אל לב לידע במה והיכן הם עומדים. ועל כן בראשונה יש לצאת קצת מהעולם, ואזי יכולים לבוא לידי התעוררות, וכמו שאמר הרה"ק הרבי ר' ברוך ממעזיבוז ז"ע, עולם עולם כמה חשוך אתה למי שנמצא בתוכך, וכמה אתה מאיר למי שמשכיל לצאת.

ב. במקום אחר הרחיב בזה עוד בחוה"מ סוכות: 'מרי חטיא' מרמז על עבודתנו בהאי עלמא, שעלינו לעמוד בנסינות היצר הרע המתחדשים ומתגברים עלינו בכל יום, מאז חטא אדם הראשון שאכל מעץ הדעת שחטה היתה (ברכות מ), שהיה צריך לשלוט על נסיון היצר ולא היה 'מרי חטיא', ועלינו לתקן החטא ולהיות 'מרי חטיא' - כי אכן הנסינות באים בפנים אחרות מחטא עץ הדעת, אבל שורש הכל בחטא הראשון.

וזו עבודת היום טוב - שבמסכת סוכה (נב:): נקבעה כל הסוגיא של יצר הרע. והעצה לכך היא על ידי 'סיני' - שקובעים עתים לתורה, שיעור קבוע בכל יום ויום, עי"ז יכולים להיות 'מרי חטיא' - לעמוד בנסינות היצר, וזה 'סיני עדיף' - כי הכל צריכין להיות מרי חטיא. ועל ידי סיני יכולים להיות גם עוקר הרים - לעקור את היצר הרע מן הלב.

ג. עי' מהרי"ד מבעלזא פר' עקב.

בעצמו במצוות תלמוד תורה כמו במצוות תפילין ומזוזה שמקיימים אותם באופן תמידי וקבוע. ואם לא יקיים זאת בנפשו אלא רק ירבה לדבר אל בניו במעלת לימוד התורה אין בזה לבד כדי להועיל, ואף בניו יאמרו כך לבניהם אחריהם...^ד אמנם על ידי שיקבע עצמו בעסק התורה יזכה לראות את בניו ובני בניו עוסקים בתורה.

'פר העלם דבר' במסכת הוריות, הוא עניינא דיומא ב'חג הסוכות'

הרב ר' אברהם: יש ביאור נפלא שמקשר את הסוגיות של מסכת הוריות עם ימי חג הסוכות. שבחנכת בית המקדש הראשון עשו בני ישראל משתה ושמחה ארבעה עשר יום (מלכים א, ח סה) ואיתא במסכת מועד קטן (ט. וברש"י ד"ה לא עשו) שימים אלו היו שבעת ימי חג הסוכות עם שבעת ימים שלפני החג, ובאותה השנה לא צמו בני ישראל ביום הכיפורים כמצוות התורה. ומבאר הגאון הרוגטשובער (עי' שו"ת צפנת פענח החדשות סי' צ) שהיה זה על פי שלמה המלך ובית דינו שהורו בטעות להתיר את הצום, ועל כן הוצרכו בני ישראל להביא פר העלם דבר של ציבור, ויום האחרון של ימי המשתה לחנוכת בית המקדש היה כ"א בתשרי שהוא יום 'הושענא רבא' ובו הקריבו את הפר, ועל כן נקבע יום זה לדורות עולם כיום המסוגל לסליחה וכפרה.



ד. עי' שש"ק ואתחנן ד"ה רק, מהגאון רצ"י מיכלזון בשם הרה"ק מקאצק.

שיח תודני של רבינו ראש הישיבה שליט"א

עם הר"ד גבדיאל אלימלך טאנק הי"ו

בקביעת מזוזה בביתו בירושלים עיה"ק בסמיכות למקום המקדש

קביעת מזוזה על ידי שליח

הרב אלימלך [במסיבת לחיים אחר קביעת המזוזה]: עלה בדעתי, שמא היה מוטב שאקיים את קביעת המזוזה בעצמי, משום 'מצוה בו יותר מבשלוcho' (קידושין מא.: ועוד). לא העליתי את קושייתי בטרם נקבעה המזוזה, משום שחפצתי לזכות בקביעת המזוזה על ידי רבינו שליט"א, אך כעת אוכל לשאול זאת.

רבינו שליט"א: נידון זה הוא בכל המצוות שנהוג לכבד בהן אחרים, וכגון קביעת מזוזה, כיסוי הדם ועוד. ויש שמבארים בזה, שאם מכבדים בכך אדם חשוב [אף שקשה לומר כן לגבי דידי...] יש בכך הידור מצוה, והוא שקול להידור של עשיית המצוה בעצמו.

הרבותא שבקיום המצוה בעצמו

הרב אלימלך: במעלת 'מצוה בו', עלה בלבי דבר מה בלשון רש"י במסכת קידושין (מא. ד"ה מצוה בו), על 'מצוה בו יותר מבשלוcho'. שכתב שם 'דכי עסיק בגופו במצוות, מקבל שכר טפי'. ומדבריו נראה שאין זה הידור בעצם עשיית המצוה, אלא היכי תמצי לריבוי קבלת השכר, וזה על ידי עשיית האדם בעצמו.

רבינו שליט"א: אכן, המגיד מקוזניץ (בית ישראל, קידושין שם) דן בשאלתכם. ומבאר ש'מצוה בו יותר מבשלוcho' מלמד על עצם קיום המצוה, שמדרגתה גבוהה כשנעשית על ידי האדם המחוייב בה. ואכן זו הלכה בגוף עשיית המצוה, ולא רק דרך להרבות גמול על מעשיו. **הרב אלימלך**: אבל מדברי רש"י אין נראה כך. שמדבר רק על ריבוי השכר, ולא כחלק מקיום המצוה.

רבינו שליט"א: על מצוה שמעלתה גבוהה יותר, השכר גבוה לפי ערכה. ואם לא כן, מדוע יקבל שכר מרובה על מעשהו.

אמנם המגיד מקאזניץ (שם) מבאר ביתר עומק שזאת משום שהאדם הטורח בגופו לקיים את המצוה, נעשה גופו ראוי לאור המצוה והיא מאירה בו ביותר, וזה הוא עצם השכר. אך, מנהג העולם הוא לכבד אחרים בקביעת המזוזה. ובנוסף, הרי יש בביתך חדרים אחרים ובהם ודאי תוכל לזכות בקיום המצוה בעצמך.

ה. ב'ברכי יוסף' (שירי ברכה, י"ד סי' רס"ד סק"א) שיכול לכתחילה לכבד אדם גדול שיהיה שלוחו, כי כנגד 'מצוה בו' יש כבוד הבריות וכבוד המצוה שתיעשה בגדולים. וב'תבואות שור' (סי' כ"ח סק"ד) כתב ש'מצוה בו יותר מבשלוcho' היא רק כשנראה שמזלזל במצוה ואינו חפץ לקיימה בעצמו. אך אם מכבד בה אחרים, לית לן בה. ואם נותנה לאדם גדול יש בכך רבותא טפי והידור מצוה.

ברכה על מצות ישוב ארץ ישראל

הרב אלימלך: נתקשיתי בדבר, מדוע לא קבעו ברכה מיוחדת על מצות ישוב ארץ ישראל. אמנם יש הסוברים שבזמן הזה אין נוהגת מצוה זו, אך לא מצינו שבירכו עליה בזמן שהיו מחוייבים בה. וכן בזמנינו לדעת הרמב"ן שגם כיום נוהגת המצוה, מדוע שלא יברכו עליה.

רבינו שליט"א: משום שברכת המצות היא רק על דבר הבא מעת לעת ואינו קבוע, ולא במצוה תמידית שמקיימים אותה בכל עת. ואף מצות ישוב ארץ ישראל כך היא, שבכל עת מקיימים אותה. ואף הבונה בית בארץ ישראל, הוא מוסיף בקיום המצוה. אך את המצוה עצמה הוא כבר מקיים ועומד.

הרב אלימלך: אך אין הדברים אמורים בעולה מחוצה לארץ לדור בארץ ישראל. שהרי עד עתה לא קיים את המצוה כלל, ואם כן היה עליו לברך.

רבינו שליט"א: ברכת המצות היא 'עובר לעשייתן' (פסחים ז: סוכה לט: ועוד), ואין הדבר מבורר אימתי זמן התחלת קיום המצוה אצלו. שהרי ראשית ביאתו היא לנמל התעופה [airport] ששם פוגש לראשונה את אדמת ארץ הקודש, ואינו יכול לברך משום שעדיין אין על כך שם 'ישיבה', כי טרם קבע מגוריו בפועל בארץ. וגם לאחר כן, קשה להגדיר אימתי נעשה הוא לתושב קבוע בארץ.

ועוד, שאף אם היה ברור אימתי תחילת זמן קביעותו בארץ ישראל. יש לחוש שמא לא ימצא את מקומו כראוי בארץ הקודש, וישוב לחוץ לארץ.

חשיבותה של ארץ ישראל

רבינו שליט"א [לאחר ברכת הגפן ואיחול לחיים]: יהי רצון שילך הכל על צד היותר טוב, מתוך הרחבה ושפע ובריאיות.

בהלכות מזוזה ישנה חשיבות יתירה לארץ ישראל, שהשוכר בה בית מחוייב מיד בקביעת המזוזה. וכן ישנה מעלה עדיפה ל'תורת ארץ ישראל'.^א כעת הינך יוצא ידי שניהם, שזכית

ו. ע"י בשו"ת אבני נזר (יו"ד תנ"ד), ועוד.

ז. בהוספותיו לספר המצוות של הרמב"ם (מצות עשה ד).

ח. אור זרוע, הל' ברכת המוציא (סי' קמ).

ט. בשו"ת הרשב"א (ה"א סי' י"ח) כתב שאין מברכים על מצוה שיש חשש שתבטל. ובאדם העולה לארץ ישראל יש חשש שלא יתיישב כראוי, ויחזור למקומו. [אמנם אפשר לחלק, דהרשב"א מיירי כשתלוי במעשי אחרים, ולא במעשיו דידיה. ואכמ"ל.]

י. משום ישוב ארץ ישראל, ובחוץ לארץ מחוייבים רק לאחר שלושים יום (יו"ד סי' רפו סכ"ב).

יא. במד"ר (בראשית טו, ב) 'אין תורה כתורת ארץ ישראל' ובסנהדרין (כד). 'תלמידי חכמים שבארץ ישראל, שמנעימים זה לזה בהלכה'.

כעת לקבוע מזוזה בארץ הקודש, נוסף על חלקך בתורת ארץ ישראל זה עידן ועידנים.
להעיד יכולני רק על תמיכתך בלומדי התורה שבמוסדותינו. אך בהכירי אותך, סמוך אני
ובטוח שהנך מסייע לעוד קהילות ומוסדות בארצנו הקדושה.



הדרא דשמעתתא

שמעתתא דהדרא לביה מדרשא - תגובות לומדי ביהמ"ד על קבצים קודמים



בס"ד

מש"כ מרן ראש הישיבה שליט"א (בשמעתתא דמר גליון ז', עמוד 11): "ולענ"ד לא נהירא, דמיגו דאתקצאי הוא מוקצה לעצמו מכוח הסח דעתו, ואיך יאסור להשתמש לאורה".

העיר בזה זקני מרן האדמו"ר מסטריקוב שליט"א, דלכאורה ודאי דמצינו כע"ז בגמ' לגבי דפנות של סוכה, דאמרינן דאפילו דנפלו מהסוכה וכבר אין זה חלק מהמצוה, מכל מקום אסור להשתמש בזה מחמת 'מיגו דאיתקצאי בין השמשות איתקצאי לכולי יומא', וחזינן דכיון שבבין השמשות היה מוקצה מחמת מצוה, נמשך איסורו לכל היום, ואף דהתם לא איירי מאכילה, ואם כן גם בנר חנוכה שפיר יש לומר מיגו דאיתקצאי בין השמשות והיה איסור להשתמש לאורה, איתקצאי לכולי יומא.

ביקרא דאורייתא

שלו' סופר, אשדוד

תגובת המערכת:

יישר כחכם שדליתם והשקיתם מתורת זקינכם אדמו"ר שליט"א, ומפיו דעת ותבונה. ונרהיב עוז לשאת ולתת בדברי קדשו כתלמיד הדין לפני רבותיו, שהעיר שודאי מצינו מיגו דאתקצאי על איסור הנאה, בדפנות של סוכה. אך אמנם יתכן שרבינו שליט"א לא היה ניחא ליה באפשרות זו, משום שהרי בנר חנוכה לא אמרינן שהתקצה לכולי יומא, שהרי בימות החול דחנוכה מותר להשתמש לאורה לאחר זמן מצוותה, ולא אמרינן דאיתקצי לכולי יומא כמו בחוה"מ של סוכות, ורק במדליק בשבת חידש השפ"א דנאסרת אף לאחר מצוותה משום מיגו דאיתקצאי, ומדבחול שרי ע"כ דאין שייך כאן האי מוקצה דמצוה, אם משום דרק השמן של חצי שעה הוא שהוקצה ושאר השמן לא הוקצה כלל, או מטעם אחר, וא"כ ה"ה בשבת ל"ש זה, ורק משום דנימא דכל דין שחל בביה"ש בע"כ ממשיך לכולי יומא, ע"ז דחה רבינו שליט"א דמיגו דאתקצאי הרגיל של כל שבת אין בכחו לאסור הנאה כלל כי אם טלטול.

ואמנם גם דברי אדמו"ר מסטריקוב שליט"א אתו שפיר לדעת הסוברים דבימות החול לא שייך מוקצה למצוה (עי' במפ' התוס' בשבת כב. ובט"ז ומשב"ז או"ח סי' כא סק"א) וא"כ שפיר יש לומר דבחול ל"ש מוקצה למצוה משא"כ בשבת דחנוכה שפיר אתקצאי למצוותו להנאה לכולי יומא. ועוד יש להאריך בדברי רבותינו שליט"א, ותן לחכם ויוסיף לקח.



בס"ד

לכבוד מערכת הירחון הנפלא 'שמעתתא דמר'.

יש"כ על דברי התורה העמוקים והמתוקים בכל חלקי התורה, כה לחי.

מה שהובא בגליון הקודם במדור פשטא דשמעתתא (עמ' 54) דיון מדוע רק בפרה וחזירה אמרו בבכורות כח: שאינם יוצאים ממצרים אא"כ חתכו את האם שלהם, ולא בסוסים. ברצוני להוסיף ציון לדברי המשך חכמה פ' ויגש מ"ה כ"א שנקט בפשיטות שגם בסוסים היו עוקרים את האם שלה, ולכן יוסף שלח עגלות 'על פי פרעה', אבל הוא לא יכל לצוות לשלוח כדי שלא להכשיל בני נח בסירוס.

ואכפול תודתי וברכתי להמשך הפצת המעיינות בשפע גדול

.א.א.



מפעל

הכרת התנ"ך

פטריוני יששכר וזבולון דקדוקות פני מנחם
בראשות רבינו ראש הישיבה שליט"א