

# המתנתא קובץ תורני

יוצא לאור

ע"י תלמידי בית המדרש  
למתנתא תורה ודעת

ברוקלין, נ.י.

י"א אייר תשנ"ז, לפ"ק

בכל עניני המתיבחה נא לפנות אל:

**HAMESIVTA**

425 East 9th STREET  
BROOKLYN, N.Y. 11218

כל הזכויות שמורות

אין לשום אדם או מוסד להדפיס חידו"ת הנדפסים  
בהמתיבחה הן בקובץ זו הן בקובצים שכבר נדפסו.  
כולם הם ברשות המערכת ואסור להדפיסם בלי רשותם.

סידור האותיות והדפוס במסדרי'

**"אמת גראפיק"**

ברוקלין, נ.י.

(718) 377 - 6051

*Printed in the United States of America*  
Moriah Offset

115 Empire Blvd. • B'klyn, NY • 718-693-3800

# המתבתא

כס"ד

תשנ"ז

---

העורך: מורנו הרב ר' יצחק יעקב סעקולא שליט"א, מנהל רוחני

---

## חברי המערכת

הרב בנימין זאב הכהן קרמן  
הרב ישראל מאיר קרעמער  
הרב יוסף יצחק גאלדשטיין  
הרב יעקב אהרן פראסקי  
הרב יצחק עקיבא הכהן ברוך

## תוכן הענינים

יא בשער המתבתא

## זכרון לראשונים

טו בענין מכירת שטרות  
מרן הגאון ר' דוד הכהן ראפאפארט זצ"ל

יט בענין ספיקות  
מהנ"ל

## משיעורי הרמי"ם דישיבתנו

כט בענין מתנה עמש"כ בתורה בכתובה  
מרן הגאון ר' שלמה היימן זצ"ל

ל ביאורים במס' פסחים מדף כ"ז ולהלן  
מרן הגאון ר' אורי מאיר הכהן כהנאו זצ"ל

נא בשיטת הרמב"ם דחובל משום מפרק  
מרן הגאון ר' גדליהו הלוי שארר זצ"ל

נח **בענין פתח פתוח**  
מרן הגאון ר' אליהו שמחה הלוי חזן זצ"ל

סו **בענין תפיסה בספק ממון**  
מרן הגאון ר' ראובן פיין זצ"ל

עז **בענין הפרשת תרומה ע"י שליח**  
מרן הגאון ר' אברהם ברוידא זצ"ל

### **משלחן רבותינו**

פט **בענין אב ותולדה**  
מורנו הרב שמחה אברהם הכהן שעפס שליט"א

צה **בדיני הגעלת כלים**  
מורנו הרב אלעזר הכהן כהנאוו שליט"א

קלח **בענין טענת בתולים בחודשת ושוטה**  
מורנו הרב אשר הכהן קצמאן שליט"א

קמד **קונטרס בענין אכילת תרומה באשת כהן**  
מורנו הרב יצחק יעקב סעקולא שליט"א

קעא **בענין חפה שאסר**  
מורנו הרב יצחק מאיר שארר שליט"א

קעה **בענין הבשר ובישול בשבת**  
מורנו הרב ישראל הלוי בעלסקי שליט"א

קפא **בענין אפקעינהו רבנן לקידושין מיני**  
מורנו הרב ישראל רייזמאן שליט"א



## חידושי תורה מחברי הכולל

קפט	הלכות נדה מורנו הרב דוד יהודה ליבל וויליגער שליט"א
רפב	בענין ברי ושמא הרב בנימין זאב הכהן קרמן
רצא	בענין אשה שאמרה טמאה אני לך מורנו הרב דוד מאיר סתם שליט"א
ש	בענין ספק איסור גזל וספק פריעת בע"ח ובענין יאוש כדי הרב חיים שמואלאוויץ
שה	בענין אלמנת עיסה הרב יוסף יצחק גאלדשטיין
שח	בענין קנין חצר הרב יצחק עקיבא הכהן ברון
שיד	בענין חזותא מילתא היא הרב מאיר צבי הכהן טשעסיר
שצ	בענין החזקת הגוף הרב נפתלי קריגער
שצה	בענין אין הולכין בממון אחר הרוב הרב נפתלי צבי לעשקאוויץ
תב	בענין ספק ספיקא במקום חזקה הרב שמעון בצלאל עדעלשטיין

## מחברי הכולל - ביאורים בהלכה

תטז	הלכות שבת הרב דוד יהודה לייבל וויליגער שליט"א
תסט	קיצור שיעורי הלכה מהנ"ל
תפט	חיתור עיסקא עבור מארגעזז בנק הרב אברהם משה לבנוני
תקי"א	כוס בברכת אירוסין ונישואין הרב אביגדור יוסף אורבאך הרב נפתלי הירץ וינשטוק
תקי"ד	וסת הפלגה שע"י קפיצה הרב זושא בלומענפרוכט
תקי"ח	מנער עפר מבגדיו בשבת הרב חיים שמואלאוויטץ
תקכ	השתמשות בחפץ של אחר בלא דעתו הרב יעקב זאב סמיט
תקנב	בענין אין מערבין שמחה בשמחה הרב מתתיהו בלום
תקנז	בענין מתיר על מנת לקשור הרב מרדכי ניימאן
תקנח	בדין כלי שתי דאינו מבשל הרב נתן נטע איצקאוויטש

## עטרת זקנים

תקעה ברהמ"ז בנשים להוציא אנשים  
הרב דוד קסטנבוים

תקעט מילה לאחר קבלת שבת  
הרב יעקב מילר

### מבוגרי ישיבתנו

תקצא אבילות וניחום אבילים ברגל  
הרב יעקב הלוי ליפשיץ שליט"א

תקצג נוסח בנעימה קדושה  
הרב אלעזר שמואל בריעגער

### מתלמידי בית המדרש

תרה בענין גר קטן  
אברהם היימאוויטץ

תרח בענין שויא אנמשיה חתיכה דאיסורא  
ואים אדם משים עצמו רשע  
אברהם דניאל הירש

תרכ בענין הגיע זמן ולא נישאו  
אברהם האס

תרכז בענין נישואין  
דוד בעקער

תרכט מתנה על מה שכתוב בתורה  
חיים דוד בירנהאק

תרלה בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה  
חיים זאב טענענבוים

תרמא מהו לבעול בתחלה בשבת  
יוסף חיים הכהן קרמן

תרמד גדר נכסים שאינם ידועים  
יצחק מאיר הלוי מיללער

תרמח	בענין פתח פתוח יצחק מעללער
תרנ	בענין קדוה"ג וקדו"ד חנוך אדמוני
תרנד	בענין עד אחד נאמן באיסורין נפתלי מנלה
תרנט	בענין אומדנא נפתלי מינצער
תרסד	בענין נאמנות האם להכשיר הבן צמח יוסף גלען
תרסו	בענין כאן נמצא כאן היה שמחה משה מאזעס
תרעב	ברי טוב ושמא גרוע שמואל צבי סאפיר

### הגות ומחשבות

תרעז	דברי הספד והתעוררות לעלי' בתורה ויר"ש מרן הגאון ר' גדליהו הלוי שארר זצ"ל
תרפא	שיחה לפרשת תזריע מרן הגאון ר' ראובן פיין זצ"ל
תרפג	תריס בפני יצר הרע מורנו הרב אברהם יעקב הכהן פאם שליט"א
תרפו	על מחנהו ועל דגלו מורנו הרב משה וואלפסאן שליט"א
תרצב	הכנה לקבלת התורה מורנו הרב יצחק יעקב סעקולא שליט"א

הקובץ הזה מוקדש לזכר נשמת

**ר' דוד ב"ר אליהו קסטנבוים זצ"ל**

שהכולל נחלת דוד בישיבתנו הקדושה

הוקם לשמו ולזכרו הדגול לתפארת.

הוא הגבר שהי' יתד ופינה בימי פריחת ישיבתנו הק'  
והי' ראש וראשון ורב פעלים לתורה והצלה.

יחד עם אשתו הצדקנית

**מרת גיטל בת ר' יצחק ז"ל**

הנודעת לתהילה במדת האמת החכמה והצדק,  
והקימה דורות ישרים ומסורים לתורה ומצוות.

**ת.נ.צ.ב.ה.**



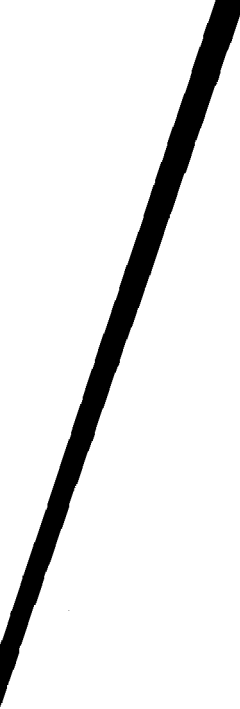
## בשער המתיבתא

הקונטרס הנוכחי **הבן עשרים** שנה היוצא לצבא של ממשלת התורה, שהרי זה לנו עשרים שנה אשר זכינו בעזה"י שכל שנה ושנה בלי הפסק מופיע הוא בהדרתו להעשיר את ספרות התורה"ק והוא מתקבל בחיבה אצל לומדי תורה, הנה זה הקונטרס כמעשהו בראשונים גם עתה. הוא מכיל חידושי תורה ספונים וחשובים של גדולי התורה מדור הקדום שכיהנו פאר בישיבתנו זי"ע, וגם להבל"ח מהרמ"ם הדגולים שליט"א יושבים ראשונה במלכות התורה ומרביצים תורה לתלמידים בישיבתנו, ועוד כמה מהני מילי מעלייתא שנאמרו ונתחדשו בין כותלי בית מדרשנו ע"י חברי הכולל והם דברים מתוקנים ושפיר מתובלים ע"י אברכים מצויינים מופלגים בתורה וביי"ש השמים לילות כימים להתעמק בתורה"ק בש"ס ופוסקים ופלפולי דאורייתא. וכמו כן ישמח לבנו גם אנו בראותנו חידושי תורה של בחורי חמד של בית מדרשנו אשר ראו ברכת דעמלם והתורה מראה להם פנים שוחקות ומסבירות, והם דולים ממימיה המתוקים דברים נחמדים ומקבלים כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים על דפי קונטרס זה.

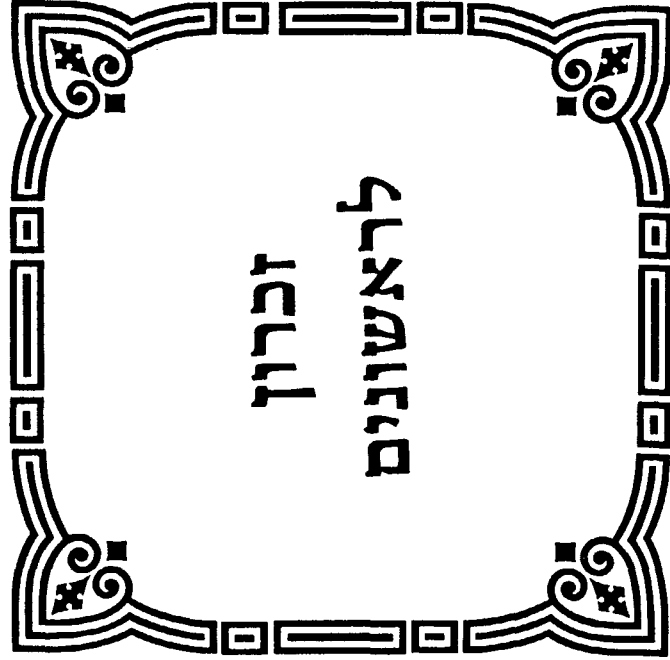
גם מתענגים אנו להגש לפניכם בקונטרס זה חידושי תורה מהנכדים היקרים של האי גרא יקרא ר' **דוד ב"ר אליהו קעסטענבוים ע"ה**. הוא הגבר שהכולל **נחלת דוד** דישיבתנו הקדושה הוקם לשמו ולזכרו הדגול לתפארת. הוא הגבר שה' יתד ופינה בימי פריחת ישיבתנו הק' והי' ראש וראשון ורב פעלים לכל דבר שבקדושה, ועכשיו ממשיך בדרכם, להבל"ח בנם היקר והדגול ר' **ארי' קעסטענבוים שליט"א**, אשר כעת הוא בראש התומכים ומעמודי התנוך של כוללנו. יהי רצון שתזכה המשפחה המפוארה הזאת שלא ייבש מעינם ולא תפסק מהם תורה וגדולה לדור דורים.

יישר כוחם וחילם של חברי המערכת שהשתדלו להוציא דבר בשלימותו ה"ה תלמידי ישיבתנו המצויינים ומופלגים בתורה ויר"ש, **הרב בנימין זאב הכהן קרמן, הרב יוסף יצחק גאלדשטיין, הרב יעקב אהרן פראסקי, הרב ישראל קרעמער, הרב יצחק עקיבא הכהן ברוך**, יצליחו במשאת נפשם להתעלות בתורה ויר"ש כחפץ לבם הטהור.

**יצחק יעקב סעקולא - מנחל**  
**עורך הקובץ**

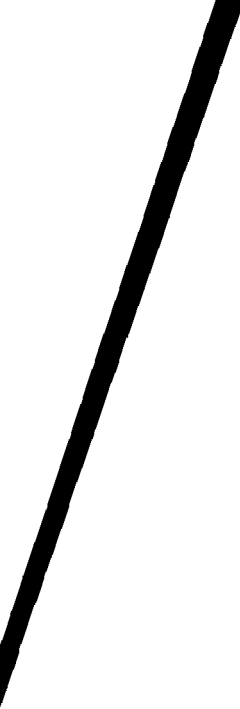






זכרון

לראשונים



מרן הגאון ר' דוד הכהן ראפאפורט זצ"ל, הי"ד

### בענין מכירת שטרות \*

מפי השמועה

גרסי' בפסחים (לא:): בע"ח אביי אמר למפרע הוא גובה ורבא אמר מכאן ולהבא גובה וכו' כי פליגי היכי דאקדיש מלוה וזבין מלוה אביי אמר וכו' שפיר זבון ושפיר אקדיש, ורבא אמר הואיל וכי אית לי' זוזי הוי מסלק לי' בזווי, אשתכח דהשתא קא קני לי' וכו', וקשה לרבא אמאי לא מצי זבין השעובדים דהא פי' רש"י דמיירי בשעבוד נכסים ואמאי לא הוי מכירה על השעבוד לרבא, וכעין זה הקשה התוס' בב"ב (עו:): דאמאי לא הוי מכירת שטרות אלא מדרבנן, כיון דיכול למכור השיעבוד קרקעות בשטר, וכן ברא"ש ב"מ הקשה ג"כ זה ועמרו בתימא. ע"כ נראה לתרץ דהנה אמרי' דמי שמכר קנין הפירות ולא הגוף החפץ לא הוי מכירה רק למ"ד קנין פירות כקנין הגוף דמי הוי המכירה, אבל מי שיש לו רק קנין הגוף כ"ע ס"ל דאין יכול למכור ואע"ג דהגוף הקרקע הוי שלו, וחזי' מכאן דאף שיש לו גוף הרבר מ"מ כיון שמשועבד הגוף לקנין הפירות תו לא הוי מכירה, וא"כ כ"ש כאן דאף שיש לו שעבוד מ"מ אין יכול למכור, כיון דהקרקע והפירות הוא ללוה תו לא יכול למכור השעבוד שלו, דהא לא עדיף ממי שיש לו גוף הקרקע דלא יכול למכור, וק"ל.

ב) והנה הטעם דמכירת שטרות לא הוי אלא מדרבנן הוי משום דאמרי' דאם מכר שט"ח לחבירו וחזר ומחלו מחלו מחול, ואי הוי מכירת שטרות דאורייתא לא הוי מצי למחול, אלא דהוי רק מדרבנן, והראב"ד בהלכות מכירה (פ"ו, הי"ב) פי' דמכירת שטרות הוי דאורייתא, והא דיכול למחול הוי הטעם משום שהלוה אומר ללוקח אני לא שעבדתי עצמי לך, פי' דיכולין לומר הטעם דלכן לא שייך למכור שיעבוד הגוף, כיון דבקנין יש שני דברים, חפץ והבעלים, דמשכחת חפץ בלא בעלים כגון הפקר, ובעלים בלא חפץ, אבל שעבוד בלא בעלים ל"ש למימר, דהא שעבוד הוי שראובן משעבד את עצמו לשמעון, וא"כ בשלמא בחפץ שייך מכירה דהא שמוכר החפץ שיהא לו בעלים אחרים, אבל בשעבוד ל"ש מכירה דהא החפץ הוי השעבוד מה שראובן משעבד עצמו לשמעון, ואיך שייך לומר שימכור שמעון אותו שעבוד לאחר, דהא לאחר לא שיעבד ראובן את עצמו, וא"כ אין לך מה למכור, ולכן ל"ש מכירה בשעבוד הגוף. וזה הוה נמי הטעם דאין יכול למכור אם יש לו פועל או עבד עברי משום דרק לו הן משועבדים אבל לאחר לא שיעבדו את עצמן, ואין לו רשות למכור דזה

\* שיעורים אלו נמסרו ע"י מורנו הרב ר' אשר הכהן קצמן שליט"א,

הוי דבר חדש שישתעבדו הפועל או עבד העברי לאחר, והא דהעבד והפועל יכולין לירוש אף הם את עצמן להיתומים התם הוי הטעם משום דבירושה לא נשתנה הרשות, והוי כרשות אחד, אבל שעבוד הגוף אין יכולין למכור, וזה הוי טעם הראב"ד דמכירת שטרות הוי דאורייתא, ואפ"ה יכולין למחול כיון דמוכר שט"ח, אבל השעבוד הגוף שיש בהשט"ח אינו יכול למכור, דרק השעבוד שיכול לגבות חובו יכול למוכרו, אבל עצם החוב אינו יכול למכור, ולכך כיון דנשאר אצלו שעבוד הגוף שפיר יכול למחול, וכיון דמוחל שעבוד הגוף להלוה א"כ מעלמא נפקא החוב, וכן הוי שי' הראב"ד דמכירת שטרות דאורייתא, וק"ל.

(ג) גרסי' בגיטין (מג.) מנה לי בידך תנהו לפלוני כמעמד שלשתן קנה ויש דין שאינו יכול למחול, ופי' הריטב"א הטעם דמעמד שלשתן הוי כאילו אומר הלוה בשעת מתן מעות שיהא יכול לשעבד את עצמו לכל מי שירצה, וכפי' הריטב"א משמע נמי בגמ' דאמר' דכמעמד שלשתן הוי כאילו אומר לו בשעת מתן מעות משתעבדנא לך ולכל מאן דאתי מחמתך וכו', ואף דהגמ' מקשה לטעם זה, מ"מ רואין דזה הוי סברא שהלוה משתעבד עצמו לכל מאן דאתי מכח המלוה, וכזה ניחא מה דאמר' בב"מ (יט:): ת"ד מצא שובר בזמן שהאשה מודה מחזיר לבעל וכו' ופריך וניחוש דלמא עשאה קנוניא עם בעלה שהיתה מוכרת הכתובה בטובת הנאה, ואמר רבא ש"מ איתא לרשמואל דאמר המוכר ש"ח לחבירו וחזר ומחלו מחול, ואי נימא דחיישינן לקנוניא הא יש לה עצה אחרת למחול לבעלה ולכך לא חיישי' לקנוני', והקשה בתוס' שמא מוכרה האשה כמעמד שלשתן שאינו יכולה למחול, ותי' התוס' דלא תיקנו מעמד שלשתן בכתובה, וצ"ל הטעם, אבל לפי"ז א"ש דכיון דמעמד שלשתן הוי תחילת ההתחייבות מהלוה לכל מאן דאתי מכח המלוה, וזהו שייך דוקא בחוב דאמר' דהלוה משעבד את עצמו לכל מאן שיבא וכו', אבל בכתובה ל"ש זה דהא כתובה הוי רק בין איש לאשתו ול"ש שהבעל משעבד את עצמו לכל מי שבאה מכוחה שיתן לו כתובה, דהרי כתובה לא הוי רק בין איש לאשתו, ומשו"ה א"ש דמכירה שייך בכתובה אבל מעמד שלשתן ל"ש בכתובה כנ"ל.

(ד) גרסי' בכתובות (פה:) הא דאמר שמואל המוכר שט"ח וחזר ומחלו מחול מ"מ מודה שמואל במכירת שט"ח לבעלה דאם חזרה ומחלתו אינו מחול מפני שידו כידה, וקשה דאמאי אינו יכולה למחול לפי"מ שפי' הראב"ד דבשעבוד הגוף לא שייך מכירה וא"כ השעבוד הגוף כמו שאינה יכולה למוכרה לאחרים ה"נ אינה יכולה ליתן לבעלה, וכיון דנשאר אצלה

השעבוד הגוף אמאי אינה יכולה למחול, כיון דמחלה השעבוד ממילא נפקא החוב. ונראה דהנה מצינו שיש להבעל כמה זכות, זכות לאכילת פירות ולירושה, וה"נ יש לו זה הזכות שאין יכולה למחול דהנה אמרי' בכתובות (פג.) הכותב לאשתו דין ודברים אין לי בנכסיך אוכל פירות בחייה ואם מתה יורשה, ופריך וכיון דאוכל פירות ואלא למה כתב לה דין ודברים וכו' ומשני שאם מוכרה ונתנה קיים, אלמה מכאן דיש להבעל זכות שלא תוכל למכור לאחר, ורק כי כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך הא מסלק את עצמו מזה הזכות, וכן רואין דיש להבעל זה הזכות מגמ' ב"ב (נ"א:) אמר רב המוכר שדה לאשתו קנתה, ואם נתן לה השדה במתנה קנתה ואין הבעל אוכל פירות, ותוס' בגיטין (י"א) מפרש דאע"ג דבמתנה אין הבעל אוכל פירות מ"מ אם מכרה ונתנה אינו קיים דכולי האי לא סילק את עצמו מן השדה, אלמא דזה הזכות יש להבעל אף דאינו אוכל פירות מ"מ זה הזכות יש לו שאין יכולה למכור השדה לאחרים, וא"כ ה"נ במכנסת שום לבעלה דנהי דשעבוד הגוף נשאר אצלה, מ"מ כיון דיש לו להבעל זה הזכות שאם תרצה למכור אינה יכולה למכור, ולכך ה"נ אינה יכולה למחול מפני זה הזכות שיש להבעל שאינו יכולה למחול כמו מכירה דהא מחילה הוי כמכירה דכמו שמכירה הוי לעולם ה"נ מחילה הוי נמי שמוחלת לעולם ולכך אינה יכולה למחול.

(ח) הנה מובא בשו"ע (סימן פ"ו סק"ה) גבי שעבודא דר"נ דראובן שהלוה את שמעון ושמעון הלוה את לוי, דאין שמעון יכול למחול ללוי את החוב, ופי' הקצוה"ח הטעם כיון דהוי גזה"כ ונתן לאשר אשם לו דלוי משועבד ליתן לראובן והוי כאילו שמעון לא הוי מלוה כלל ללוי רק ראובן, ולכך אינו יכול למחול. ונראה דאין צריכין לזה הטעם דאפי' אם נימא דשמעון הוי עוד מלוה של לוי, מ"מ אינו יכול למחול ללוי, כיון שהחוב משועבד לראובן כמו גבי אפותיקי דאינו יכול למחול, דהנה הרמב"ם הלכות מלוה ולוה (פי"ד ה"ד) פסק עשה שדה אפותיקי לבע"ח ומכרו אם מכרה רק לשעתי הוי מכירה, וכשיבא ב"ח לגבות חובו אם לא מצא בני חורין יגבה את חובו מאפותיקי, אבל אם מכרה לעולם לא הוי כלל מכירה, אלמא דהיכי דיש לו שעבוד על החפץ אין יכול למכרו, וא"כ ה"נ שמעון אין יכול למחול ללוי כיון דיש לראובן שעבוד ע"ז החוב, וא"כ אין יכול למכור מכר לעולם ומחילה הוי כמכר לעולם, ולכן אין יכול שמעון למחול ללוי, אף דהוי בעלים.

(ו) הנה התוס' בב"מ (נו.) הקשה כיון דמכירת שטרות אינו אלא מרובנן א"כ למה צריכין קרא שאין אונאה לשטרות, ותי' התוס' דמשכחת

מכירה בשטרות דאורייתא כגון שנותן הלוח מעות להמלוה בעד השטר שיהא רק מלוה ע"פ, וע"כ קמ"ל דאין אונאה לשטרות, ע"כ. וקשה דהא זה לא הוי מכירה דהא להלוה אין נ"מ בהשטר שיש לו ורק שרוצה שיהא מלוה ג"פ, ואם רוצה המלוה לקרוע השטר, ג"כ ניחא ל"י, וא"כ זה לא הוי מכירה כלל, וא"כ לא שייך בזה אונאה, ולמה צריך קרא דאין אונאה בזה, דהנה רואין בש"ע (סי' רכ"ז ס"ק ב') גבי חליפין דלא שייך ב"י אונאה דהא כתיב וכי תמכרו ממכר לעמיתך אל תונו, ודוקא במקח וממכר שייך אונאה אבל לא בחליפין, וא"כ ה"נ הכא לא הוי כמו מקח ממכר ול"ש בזה אונאה. ועוד קשה דהנה אמרי' בערכין דאיכא קרא דשטרות אינן חוזרין ביובל כמו קרקע, וכיון דמכירת שטרות אינו אלא דרבנן וא"כ למה צריכין קרא דשטרות אין חוזרין ביובל, וכאן בודאי לא שייך כמו שתי' התוס' שהוה נותן מעות להמלוה שיהא רק מלוה ע"פ, דהא אם המלוה ע"פ א"כ ל"ש שיהא השטר חוזר ביובל, דהא תו ליכא כבר שט"ח שיחזור, וא"כ קשה כנ"ל ל"ל קרא דאין חוזרין שטרות ביובל. ועוד קשה דלמה צריכין קרא ששטרות אינן חוזרין ביובל דהא יובל הוי בשנת חמישים ובשנת מ"ט הוי שמיטה וזה יש דין דשמיטה אינה משמטת אלא לבסוף, וחזרת קרקע או שאר דברים הוי בתחלת שנת היובל, וא"כ בבין השמשות, שצריכה לחזור השטר באה זמן השמיטה ומשמטת החוב, וא"כ תו ליכא שט"ח שיחזור. ונראה לפי"מ דאיתא בתוס' בב"מ (כו.) בשם רבינו חיים כהן דהא דמכירת שטרות הוי רק דרבנן הוי זה דוקא באין לו קרקע על החוב, אבל אי יש לו קרקע דמשועבדת לו אז הוי מכירת שטרות דאורייתא, והנה אמרי' בגיטין ששביעית משמטת את השטר וא"כ ליכא דבר שיחזור, זה אינו דכאן מיירי בשטרי שיש לו קרקע וע"ז שביעית אינה משמטת, וקמ"ל קרא דשטרות אינן חוזרין ביובל, ולא קשה נמי מה שהקשינו דהא מכירת שטרות הוי דרבנן אבל לפי"ז א"ש דבזה שיש לו קרקע אז הוי דאורייתא, אבל מה שתי' התוס' דמכירת שטרות דאורייתא כגון שקונה הלוח מהמלוה שוב הוי מלוה ע"פ צ"ע.

ז) והנה כבר הזכרנו דהתוס' בב"ב הקשה דאמאי מכירת שטרות הוי רק דרבנן הא יכול למכור השעבוד שיש לו, ותי' התוס' דהשעבוד הוי אינו ברשותו, ודבר שאינו ברשותו אינו יכול למכור, כמו דאמרי' בפסחים (לא.) גבי אקדיש מלוה, ואף דהתם בשטרות הוי מכירה עכ"פ מדרבנן ובהקדש אפי' מדרבנן לא הוי הקדש, הוי הטעם דבמכירה עבדי' רבנן תקנתא אבל לא בהקדש, וכן הקצוה"ח הביא בשם הרא"ש דשעבוד הוי אינו ברשותו ולכך אינו יכול למכור, והביא אבל מרצון יכול ליתן השטר מטעם דאיקני, פ"י דהא יכול אדם לשעבד עצמו אפי' על דבר שלא בא

לעולם דכל מה שיקנה לו יהא משועבד לחבירו. ונראה דאין צריכין לזה הטעם דלכך יכול ליתן השטר בעד משכון מטעם דאיקני, ואף דאמרי' דשעבוד הוי אינו ברשותו זה לא איכפת לן דהנה החסרון דאינו ברשות זה הוי דוקא בהקנאה דאינו יכול להקנות דבר שאינו ברשות, אבל לקנות יכול אפי' אינו ברשותו, דאלת"ה א"כ איך מהני מה שמשעבד עצמו להמלוה דהא לגבי' הא ה"י אינו ברשותו, אלא ודאי דלקנות יכול אפי' אינו ברשות ולכך א"ש דיכול הלוה לשעבד עצמו כיון דהיא עצמו הוי ברשות, והמלוה יכול לקנות אפי' אינו ברשותו דאינו ברשותו הוי חסרון רק בהקנאה, וא"כ במשכון כיון דנוטל אפי' בע"כ א"כ אינו צריך במשכון הקנאה ולכן אפי' אינו ברשותו יכול ג"כ ליתן השטר בעד משכון.

(ח) ועל עיקר הדין דאמרי' דאיקני דאדם משעבד עצמו אפי' לדבר של שב"ל, הקשה מהרי"ט מהא דאמרי' בגיטין (יג:) מנה ליה בידך תנהו לפלוני במעמד שלשתן קונה משום דנעשה כאומר לו בשעתן מתן מעות משתעבדנא לך לכל מאן דאתי מחמתך, ופריך אלא מעתה הקנה לנולדים וכו' והקשה מהרי"ט דמאי פריך דהא דאיקני מהני אפי' לשב"ל, ונראה דהנה אמרי' (נד:) בכתן אף שאין לו עכשיו כלום, יכול להתחייב ליתן לה כתובה מנה או מאתים, והקשה בתוס' דהא אין אדם מקנה דשב"ל, ופי' השמ"ק דמאי פריך התוס' הא איקני מהני אפי' לשב"ל, ותי' דאיקני דהוי רק שעבוד דהקנין כבר נעשה שיכול לשעבד עצמו אפי' לדבר שלב"ל, אבל אם מה שיתחייב היא אשה עתה התחייבות שעושה קנין, ואין אדם מקנה דשב"ל, וה"נ כאן פריך הגמ' שפיר אלא מעתה הקנה לנולדים, כיון דהם ליכא עוד בעולם ולא הוי עוד קנין, והיא רוצה לעשות קנין לנולדים, ואין אדם יכול לעשות קנין לדבר שלא בא לעולם, אבל דאיקני מיקרי שהקנין כבר הוי ורק שמשעבד עצמו, וזה יכול לעשות אפי' לדבר שלא בא לעולם ודו"ק.

מהנ"ל

### בעניני ספיקות (ס"ד לחומרא וס"ד לקולא) מפי השמועה

(א) הנה המ"ל בהל' תרומות (פ"ו הי"ז) מביא ראי' דלדין החמירו בתרומה בזמן הזה דרבנן כעין דאורייתא, דאל"ה איכא לאתמוהי

טובא, ומה אנדרוגינוס כהן שנשא בת ישראל שהיתה בחזקת שאינה אוכלת בתרומה, והיתה גם בחזקת פנוי אפ"ה מן הספק מפקינן לה מחזקתה, ואמרי' דשמא זכר הוא ואוכלת, בת כהן שהיתה בחזקת אוכלת, וכשרה, אינו דין שאם בא עלי' ספק בן ט' שלא נפטול אותה על הספק, וכו' אשר ע"כ נ"ל דאף ר"ל לא אמרה למילתא כי אם אליב"י דר' יוסי, אבל לדידן לא ס"ל כוותי', אלא אף דקיי"ל דתרומה בזה"ז דרבנן, לא אזלי' בספיקא להקל, כי אם להחמיר, ע"כ. והנה באמת על ספק בן ט' שפסלה בתרומה, הקשה נמי התוס' ביבמות (סח.) ד"ה רישא וכו' וא"ת וספק בן ט' האיך פוטל בביאה, נוקמי' אחזקה קמייתא, דהוה פחות מבן ט', ונוקמי' איתתא בחזקת כשרות וכו' ולתרומה מוקמי' אחזקה דהא בכתובות (כו.) גבי מוחזק לן באבוה דהאי דכהן הוא ונפק עלי' קלא דב"ג הוא וכו' ומוקי לה בתרי ותרי, משמע דאי לאו משום זילותא דבי דינא הוי מסקי' לי' לכ"ע וכו' משום דמוקמי' לי' אחזקתי, וי"ל דהכא איירי כגון דהשתא דאתי קמן הוי ודאי בן ט' אע"פ שהי' ספק כשבא עלי', לא מוקמינן לי' אחזקה קמייתא, אלא אזלי' בתר השתא, שהוא ודאי בן ט', דחזקה קמייתא איתרע לי', ע"כ. ובתוס' ישנים הקשה נמי כן ותי' די"ל כיון דסופו ליגדל אין החזקה כלום ע"כ, וקשה מה לי דחזקה של בועל איתרע, הרי לא נפ"מ לן לגבי דידי' אלא לגבי' דידה מספקינן, ולדידה יש לה חזקה. אלא ודאי חזי' כיון דיש שני חזקות שתלוי זה בזה, דחזקה דידה תלוי בדידי', דאם הבועל הוי יותר מבן ט' פוסלה, ואם פחות מבן ט' הוי אינו פוסלה, ומשו"ה אם חזקה של בועל איתרע, דיש ריעותא בחזקה דסופו להשתנות, ממילא תו לא שוי לכלום חזקה דידה, ומשו"ה שפיר פוסלה בתרומה, וזהו ס"ל לכולן, דאמאי גבי ספק קידושין פוסלה בתרומה, ולא מוקמי' לה בחזקת פנוי, היינו משום דחזקת פנוי סופו להשתנות, ולפ"ז תו ליתא לק"ו שמביא המ"ל, דאדרבה גבי ספק בן ט', דכיון דחזקה דידי' סופו להשתנות ממילא תו ליתא לחזקת היתר דידה כנ"ל, ומשו"ה שפיר איתא בגמ' שפסולה לאכול בתרומה, אבל גבי אנדרוגינוס, דמאי תאמר דלאשה יש חזקת איסור לתרומה, הרי חזקת איסור דידה, תלוי בחזקת פנוי שלה, וממילא כיון דחזקת פנוי סופו להשתנות כנ"ל, ממילא איתרע נמי חזקת איסור דידה, ושפיר י"ל דאנדרוגינוס מאכיל את אשתו בתרומה, אפי' לדידן, ולא שום דאי' היא, כמו שהביא המ"ל לפי דעתו - ודר"ק.

ב) והנה התוס' ד"ה אנו וכו' שם בכתובות, גבי מוחזק לן באבוה, דהאי דכהן הוא, ונפק עלי' קלא ד"ג או ב"ח הוא לאתניי, ואתיא ע"ד אחד ואמר ידענא כי דכהן הוא, ואסקיני', ואתו בי' תרי ואמר דב"ג וב"ח



הוא, ואחתיני, ואתא עד אחד ואמר ידענא בי דכהן הוא, ורכ"ע מצטרפין לעדות והכא במיחש לזילותא דבי דינא קמפלגי, ת"ק סבר וכו' ורשב"ג סבר אנן אחתינן לי' ואנן מסקינן לי' וכו' פי' רש"י ואי קשיא תרי ותרי נינהו, י"ל אוקו תרי לבהדי תרי ואקמינן אחזקה קמייתא וכו' ובתוס' שם פי' בקונטרס אע"ג דתרי ותרי וכו' וקשה לר"י וכו' ונראה לר"י דתרי ותרי ספיקא דרבנן הוא, ומדרבנן החמירו דלא מוקמינן לה אחזקה, והכא בתרומה דרבנן הקילו וכו' ע"כ, וקשה דא"כ דהוי ספיקא דרבנן, ל"ל כלל לחזקה, בלא"ה מותר דספק דרבנן להקל. ונראה דלעולם גם ספק דתרי ותרי ל"ש כלל לומר ספיקא דרבנן לקולא, דהנה באמת יש לחקור גבי ספיקא דרבנן לקולא, אי הוי היתר גמור, דרבנן לא אסרו אלא בודאי, אבל בספק לא אסרי רבנן כלל, או"ד דלעולם אי ידעי' הוי אסור, דקמי' שמיא גליא שעבר על איסור דרבנן, אלא דלדידן אמרי' רבנן דגבי ספק דרבנן, תכריעה לצד היתר, יותר מלצד האיסור, אבל היכא דאין יכולין להכריעה לצד היתר אינו מותר. ויש לנו לפשוט, מגמ' ביצה (ד). דדבר שיש לו מתירין, אפי' ספק דרבנן אזלי' לחומרא, ופי' רש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ובשלמא אי אמרת דספק דרבנן לקולא לא הוי אלא הכרעה, שפיר דישל"מ אסור, כיון דיכולה לאוכלה בלא הכרעות כלל, בודאי טוב יותר מלאוכלה משום הכרעה, אבל א"א דהוי היתר גמור דבספק לא אסרי רבנן בכלל, א"כ מאי שייך לומר דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, הרי זה הוי נמי היתר גמור, והשתא דחזי' דבספק דרבנן דאזלי' לקולא לא הוי אלא הכרעה, א"ש מה שהקשינו לעיל, דהא תינח בכל הספיקות מהני הכרעה לצד היתר, אבל גבי תרי ותרי, דתרי כמהא עדים, ולא מהני שום בירור בעולם לברר את הדבר, וא"כ האיך יהני הכרעה להכריעה להיתר, ומשו"ה צריך התוס' לטעם חזקה דבספק דרבנן לא החמירו רבנן, ומהני חזקה לברר ספק דרבנן לתרומה דרבנן - .

ואין להקשות לפי"ו מגמ' עירובין (לה). דאיתא שם במתני' ספק אם נטמא מבעוד יום, או משחשיכה דר"י ור"ש אומרים דספק עירוב כשר, ומוקי לה בגמ' שתי כיתי עדים עסקינן אחת אומרת מבעוד יום נטמאה, ואחת אומרת משחשיכה, אלמא דאפי' בתרי ותרי נמי אמרי' ספק דבריהם מותר. וצ"ל דעירובין שאני, דהנה איתא בעירובין (מה): דכל חפץ הפקר קונה שבייתה, ומקשה שם בגמ' אמר מר גשמים ביר"ט הרי הן כרגלי כל אדם, ואמאי ליקני שבייתא באוקיינוס וכו' הא אמר ר"א כל העולם כולו ממי אוקיינוס הוא שותה, אמר ר"י הכא בעדים שנתקשרו מערב יו"ט עסקינן, ודלמא הנך אזלי' והנך אחריני נינהו וכו' אלא דהוי ספק דבריהם וכל ספק דרבנן להקל ע"כ, ובתוס' שם אע"ג דהוי דשל"מ ואמר ר"א

ביצה (ד.) דדשל"מ אפי' בדרבנן לא בטיל, ות"י בעירוב הקילו ע"כ, אלמא מתוס' דגבי עירובין לא אמרי' דשל"מ אסור, וקשה מביצה (לז.) במתני' וכן האשה ששאלה מחברתה תבלין ומים ומלח הרי אילו כרגלי שתיהן, ופריך בגמ' (לח.) ליבטל מים ומלח לגבי עיסה (ובדף לט.) תי' ר"א אמר משום דהוי ל"י דשל"מ וכל דשל"מ אפי' באלף לא בטיל ע"כ, מכאן דדשל"מ אסור אפי' בעירובין, וצ"ל דיש לחלק בין ביטול לספק, דגבי ביטול, דיש איסור ודאי, אפי' גבי עירובין אמרי' דדשל"מ לא בטיל, אבל ספק עירובין דאזלי' לקולא הו"ל היתר ודאי, ומשו"ה בכל הספיקות שבעולם דלקולא אזלי' דלא הוי אלא הכרעה משו"ה דשל"מ אסור כיון דיכולת לאוכלה לאח"ז בלא הכרעה, אבל גבי ספק עירובין אזלי' לקולא הוי היתר ודאי, ותו ל"ש לחלק בין דשל"מ לדשל"מ, דכולו היתר הוי, ולפי"ז יש לתרץ קושי' ראשונה, כיון דגבי עירובין הוי ספיקה היתר ודאי, וא"כ תו ליכא לחלק בין ספק לספק דתרי וחרי, דבעלמא יש לחלק דבתרי ותרי לא מהני הכרעה אבל בעירובין דהוי היתר ודאי תו ליכא לחלק, דבתרי ותרי הוי נמי היתר גמור דלא אסרו רבנן כלל בספק עירובין, ודו"ק.

**והנה** רבינו נתנאל (יבמות פ"א) ס"ל דלא אמרי' ספיקא דרבנן לקולא אלא בסתם ספיקות, אבל לא בודאי ספק כגון אנדרוגינוס וכו' ולפי"ז הי' צריך להיות דגבי ספק "בין - השמשות" לא ליזול לקולא, דהרי בהש"מ נמי הוי ודאי ספק, דעל זה החושך מעט מספקינן, אי הוי לילה או עדיין יום, וזהו הוי ודאי ספק שהרי לא ידע"י להכריע, ובאמת מצ"י להיפך גבי עירובין, דאפי' בספק בה"ש נמי אזי' לקולא דאי' בשבת (לד.) אמר רבא אמרו לו שנים צא וערוב עלינו, לאחד עירוב עליו מבעוד יום, ולאחר עירוב עליו בה"ש זה שעירוב עליו מבעוד יום נאכל עירובו בה"ש, וזה שעירוב עליו בה"ש נאכל עירובו משחשכה שניהם קנו עירוב, ופריך מה נפשך אי בה"ש יממא הוא בתרא ליקני קמא לא ליקני, ואי בה"ש ליליא הוא קמא ליקני בתרא לא ליקני, ות"י בה"ש ספיקא הוא, וספיקא דרבנן לקולא, אלמא מכאן דלא כר"נ דאפי' בודאי ספק נמי אזלי' לקולא. אבל לפי הנ"ל א"ש דבאמת צ"ל דבודאי ספק אמאי לא אזלי' לקולא? והיינו ע"כ משום דל"ש הכרעה בודאי ספק, דבכל הספיקות שייך להכריע לצד היתר אבל בודאי לא יכולין להכריע כנ"ל, וס"ד לקולא הרי לא הוי אלא הכרעה בלבד כנ"ל, אבל בעירובין הרי ביארנו לעיל דספיקא הוי היתר גמור וא"כ תו ל"ש לחלק בין ודאי ספק לכל הספיקות, ודו"ק

**אי'** בעירובין (מו.) הלכה כדברי המיקל בעירובין, ופריך בגמ' הא

עירובין מדרבנן הוא, ובדרבנן אולי לקולא, ומשני נפ"מ לגבי יחיד ורבים, דהלכה כרבים אפי" בדרבנן, אבל בעירובין אינו כן, דהלכה כדברי המיקל אפי" לגבי יחיד ורבים, ולכאורה אין לה שום ביאור דמ"ש עירובין מכל איסורי דרבנן? הרי דין תורה הוא דאחרי רבים להטות, אבל לפי הנ"ל א"ש, דבשלמא בכל איסורי דרבנן, אע"פ דאחד מיקל, ואפשר להיות דהיחיד נאמן, ונעשה תו ספק דרבנן, אבל כיון דספק דרבנן לקולא לא הוי אלא הכרעה, אבל אם רבים פליגי עליו ל"ש להכריע לצד היתר - לצד היחיד, - כיון דיש דין דאחרי רבים להטות, אבל בעירובין כיון דאחד מיקל הרי תו נעשה ספק עירובין, דלמא היחיד נאמן, וגבי ספק עירובין הרי אמרנו לעיל, דהוי היתר ודאי - היתר גמור - וא"כ תו ל"ש לומר אחרי רבים להטות לחומרא, כיון דהוי היתר גמור וק"ל.

(ג) והנה התוס' בביצה כתבו דספיקא דסתרי הדדי לא אולי לקולא, וסברתן יכולין להבין כזה הדין דחד בחד, אפי" דרבנן אולי לחומרא, ואע"פ דכל חדא הוי ספיקא דרבנן, והיינו משום דרוב בעי איסורא שהרי יש כאן בודאי חד איסור, ולהתיר תרווייהו לא יכולין דאתי לידי תקלה, וחד מינייהו נמי לא מצי להתיר דמאי אולמי' האי מהאי וה"ה נמי בספיקא דסתרי הדדי נמי כן, שהרי בתרווייהו ליזול לקולא לא יכולין, דזה הוי תרתוי דסתרי, בחד ספק נמי לא אולי לקולא, דמאי אולמי' האי מהאי.

וק"ל ולפי"ו נמי יש ליישב גמ' בוכחים (עז:): דאם נתערב אברי בע"מ באברין הרבה, אמר ר"א אם קרב אחד מהן יקרבו כולן, ואמר בגמ' א"ר אלעזר לא הכשיר ר"א אלא שנים שנים אבל אחד אחד לא ופי' רש"י דגבי זוג איכא למימר מיגו דהאי לאו דאיסורא הוא, האי נמי לאו דאיסורא הוא, ואיסורא אויל לי' בההוא דקרב קודם וכו' ויש להבין מאי מגו הוא, אטו לא יכול להיות האי היתרא והאי איסורא ומאי מיגו הוי. אבל לפי הנ"ל א"ש דבחד וחד כמו שהוקבע איסורא, ה"נ הוקבע היתרא, אלא דהיכא דיש איסור ודאי הרי לא יכולין להתיר שניהם דאתי לידי תקלה, אבל התם שקרב אחד מהן, ויש לתלות דאיסורא אויל בההוא דקרב קודם, וא"כ הרי אדרבה בכל זוג וזוג יש היתר ודאי, וספק איסור, ומשו"ה אם תיזול לחומרא אתי לידי קילקול, ומשו"ה טוב יותר להקל, משום דהוי הוקבע היתרא ודאי, וזהו דוקא אם קרב זוג זוג הו"ל הוקבע היתרא, אבל אם קרב אחד, הרי הוי ספק איסור, ולחומרא אולי.

(ד) הנה השאגת ארי' (בסימן פ"ד - פ"ה) כתב גבי חמץ של שותפים

ישראל ועכ"ם ושעבר עליו הפסח, אולי לקולא, וחמץ של עכ"ם מותר בדברבנן יש ברירה, וזהו חמץ של עכ"ם, וחמץ של עכ"ם לא אסרו רבנן לאחר הפסח וחמץ של ישראל יש להתיר, כיון דבשל תורה אין ברירה, משו"ה המתירין חמץ של ישראל דלמא אין ברירה והאי חמץ של עכ"ם הו' בדברבנן אולי לקולא, אבל בחמץ של ב' ישראל שותפין ואחד מהן מכר את החמץ לעכ"ם בכ"מ שהוא, ובוזה יש להתיר חמצו של זה שמכר משום יש ברירה וחמץ שלשני משום אין ברירה, וא"כ הו"ל תרתי דסתרי, דחד מינייהו בודאי אסור, ומשו"ה כתב דלא מתירין אלא חמץ של זה שמכר, משום בדברבנן יש ברירה, וכו' יש לתלות היתרא יותר מבשני עי"ש, וקשה מ"ש רישא מסיפא, הא ברישא נמי הוי תרתי דסתרי דחמץ של נכרי יש להתיר משום דיש ברירה, וחמץ של ישראל משום דאין ברירה, אלא חזי דהש"א תפיס סברתו, כיון דלעכ"ם לא נאסר חמץ לאחר הפסח, א"כ על החמץ שבידו לא נוגע לנו כלל ולא מספקינן עליו, אלא מספקינן על חמץ שביד ישראל ותו לא הוי תרתי דסתרי, אבל בסיפא, הרי הוי שניהם ישראלין ולכל אחד ואחד אסור חמץ לאחר הפסח, ומספקינן על שניהם, ושפיר הוי תרתי דסתרי. והשתא קשה לפי"ו א"כ בכ"מ כשנתערב חד בחד, דרבנן, למכור חד מיניהו לעכ"ם, וא"כ על התחיכה שביד עכ"ם לא מספקינן, אלא על התחיכה שביד ישראל, וספק דרבנן אולי לקולא, ותרתי דסתרי נמי לא הוי, שהרי מספקינן על חדא, ומאי אמרת דלא מהני כאן שנולד הספק קודם שבא ביד עכ"ם, הרי ברישא דמילתא דש"א נמי כן דמתירין חלקו של ישראל משום אין ברירה והו"ל כאילו לא חלקו כלל, וקודם שחלקו הו' חד של ישראל וחד של עכ"ם, ולא הו' יכולין להתירן, שהרי מספקא לן איזהו של עכ"ם הוי, וא"כ ה"נ הרי נולד הספק קודם שבא ביד עכ"ם ומ"ש זה מזה? וקשה כנ"ל דגם בחד לימכור חד לעכ"ם ושני תתיר לישראל מספק? וצע"ג.

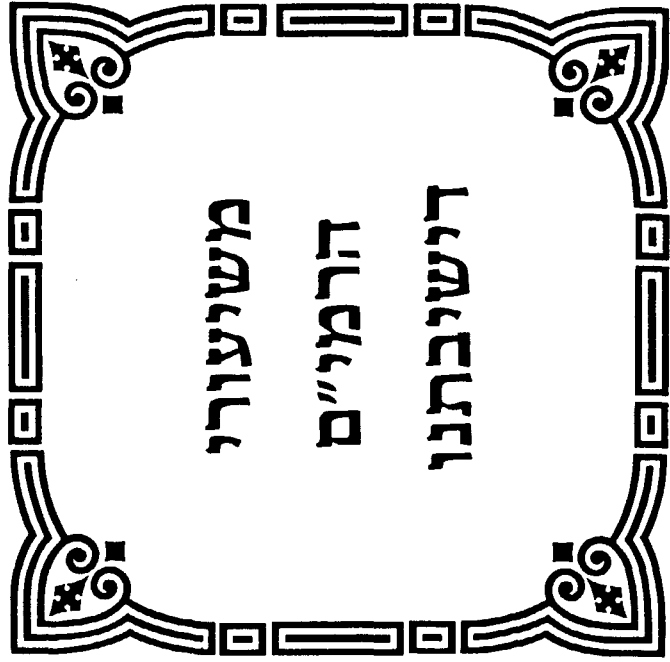
(ח) איתא ברמב"ם (פ"ו מהלי סוכה ה' י"ג) וכן טומטום ואנדרוגינוס לעולם אין מברכין לישב בסוכה מפני שהן חייבים מספק ואין מברכין ספק, והשיג עליו הראב"ד ז"ל רואה אני מדבריו וכו' ואני רואה מדברי רבא דאמר הטעם לדמאי שאין מברכין על הפרשת מעשרות משום דרוב עמי הארץ מעשרין הן, הא לאו הכי מספיקא מברכין מפני שהוא ספיקא דאורייתא, מעתה ידעי ודאי טומטום ואנדרוגינוס חייבין לברך עכ"ל.

וי"ל דאה"נ דהוי ספק דאורייתא, לחומרא אבל מ"מ קשה הא הוי להיפך ספק ברכה, וספק ש"ש לבטלה, וגבי ספק ברכה, אורבה לקולא אולי, אלא צ"ל דכיון דספק דאורייתא לחומרא אולי, והו"ל כאילו בודאי

מחויב במצוה, וממילא תו צריך לברך על קיום המצוה, וסבדא כוו מצי נמי בתשובת רע"א (סימן כ"ה) גבי ברהמ"ו ספק אם בירך או לא בירך, חזור ומברך, מפני שהוא ספק דאורייתא, ואע"פ דהוי נמי ספק ברכה, אלא ודאי כיון דהוי דין דספק דאורייתא לחומרא, ובודאי מחויב במצוה, ממילא תו לא הוי ספק ברכה, אלא ודאי ברכה כנ"ל. וזהו ל"א אלא אם הספק הוי בעצם המצוה, דהאיש בודאי מחויב בהמצוה, אלא דמספקא אם כבר נתקיים המצוה, או דצריך השתא לקיימה ומשו"ה, שפיר אמרי' דספיקא דאורייתא לחומרא וצריך לקיים המצוה, ושפיר מברך עלי', ומשו"ה גבי מעשר ובהמ"ו דמספקא לן אם כבר נתקיים המצוה או לא, מספיקא צריך לקיים המצוה וגם שפיר צריך לברך עלי' כנ"ל, אבל גבי אנדרונינוס דמספקא לן אם האיש מחויב בהמצות סוכה או לא, והספק מצוה הרי לא עדיף מודאי מצות סוכה, ובודאי סוכה נמי האשה פטורה דהר"ל מ"ע שהזמן גרמא, וממילא אפי' אמרי' ספיקא דאורייתא לחומרא אבל הרי יש עלי' פטור דלמא אשה הוי, ופטור מסוכה ותו הוי ספק ברכה, ומשו"ה שפיר אין לברך מספק, ובסוכה מחויב לישב דלמא איש הוא, אבל גבי ברכה הוי ספק, וספק ברכה להקל, ולא ראי' הוא מדמאי לדין סוכה.

**וכן** איתא נמי ברמב"ם (בפ"ג מהל' מילה ה"ו) וכן אנדרונינוס אין מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי, והשיג עליו הראב"ד ז"ל אם אנדרונינוס ספק מברך עליו מפני שהוא ספק דאורייתא, ועל ספק דאורייתא מברכין, חוץ מן הדמאי מפני שרוב עמי הארץ מעשרין הן, עכ"ל, ואם גם בזה יש לתרץ החילוק הנ"ל, תלוי בחקירה זו, דבאמת יש לחקור דהא דבאשה ליכא מצות מילה, אי משום דל"ש במציאות מילה גבה, דהתורה לא חייבה אלא זה ששייך גבי מילה, ולא באשה, או"ד גבי אשה יש פטור בפ"ע, דמצות מילה לא נאמרה רק באיש - זכר, ולא באשה - נקבה, וזה החקירה יש לתלות במחלוקת ר"י ורבנן, בשבת (קל"ה). דאי' שם בזה"ל ערלתו ודאי דוחה שבת ולא מילת אנדרונינוס וכו' ר"י אומר אנדרונינוס דוחה השבת, ובגמ' (קל"ו:) אמר רב חסדא לא לכל אמר ר"י אנדרונינוס זכר הוא, שאם אתה אומר כן בערכין יערך, ומנלן דלא מעריך דתניא וכו' אמר ר"נ אף אנן נמי תנינא הכל כשרים לקדש חוץ מחש"ו ר"י וכו' ופוסל באשה לאנדרונינוס ש"מ, ומ"ש מילה משום דכתיב המול לכם כל זכר ע"כ, אלמא מכאן בפי' דר"ל הא דמילה ליתא באשה היינו משום דל"ש במציאות גבה מילה, אבל גבי אנדרונינוס, דשייך מילה ס"ל דהו"ל מילת ודאי, דמפריש המול לכם כל זכר, כל אדם ששייך בו מילה, ומשו"ה ס"ל דמילת אנדרונינוס דוחה

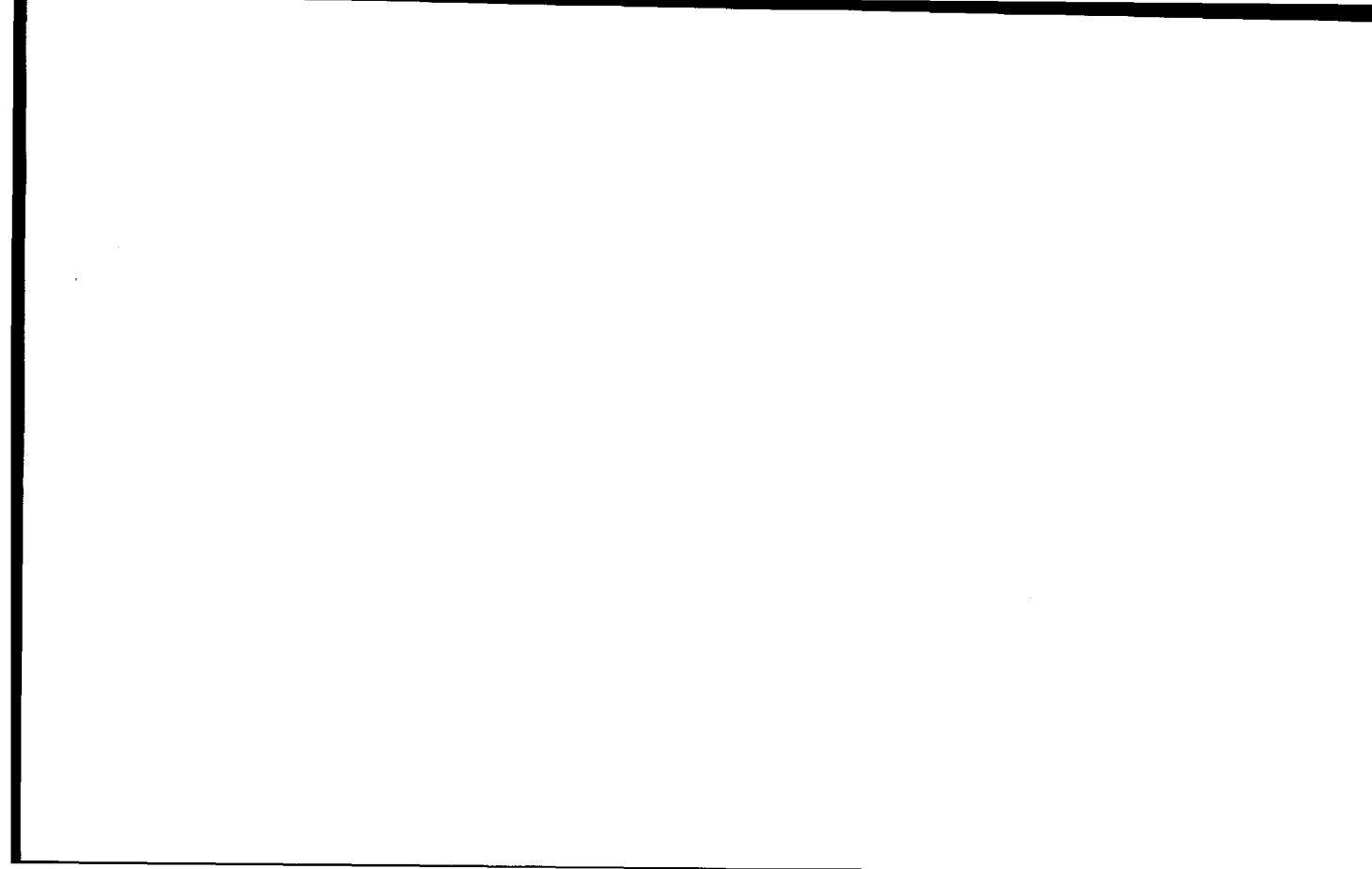
שבת, דהרי הוי ערלתו ודאי, אבל לרבנן חזי דס"ל דהא דבאשה ליתא במילה היינו דלא חייבה רחמנא כלל במילה, ומשו"ה אנדרוגינוס, - ספק איש ספק אשה - דמספקא לן אם מחויב במילה או לא, שפיר אינו דוחה שבת, דספק ערלה אינה דוחה שבת, והשתא אליבא דרבנן, יש לתרץ נמי כנ"ל, דגם מילת אנדרוגינוס הוי נמי הספק בחיוב, אם מחויב במילה, ומשו"ה מספק צריך למולה, אבל לגבי ברכה יש פטור להיפך דלמא אשה היא, והו"ל ברכה לבטלה, ומשו"ה מספק אין צריך לברך, ולא דמי לדמאי, דהתם הוי הספק בעצם המצוה כנ"ל.



משיעורי

הרמי"ם

דלשיבתנו





מרון הגאון רבי שלמה היימן זצ"ל

### בענין מתנה עמ"כ בתורה בכתובה \*

נכתב על ידי אחד מן התלמידים

**כתב** הרמב"ם אישות פי"ב ה"ח התנה עמה ליפחות מעיקר כתובה או שכתב לה מאתיים או מאה עיקר כתובה וכתבה לו שנתקבלה מהן כך וכך, והיא לא נתקבלה, תנאו בטל, שכל הפוחת לכתולה ממאתיים ולאמנה ממנה, הרי בעילתו בעילת זנות.

**ויש** לעיין בדבריו, דהא הטעם דתנאי בטל הוא רק משום דהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, וכמו שאמרו בכתובות נו ע"ב, ומה זה שסיים הרמב"ם הטעם: "שכל הפוחת" וכו', ועוד קשה, דמה שאמרו שם בגמרא דתנאי בטל הוא רק בפוחת אבל בכתבה התקבלתי לא אמרו בגמרא דתנאו בטל אלא משמע להיפך, דהמחילה חלה אך בכל זאת אסורה לה לשהות תחתיו משום דהוא בעילת זנות.

**ונראה** ליישב על פי מה שכתב הר"ד אלחתן בתוספות כתובות נו ע"ב: אם היה אומר קרע כסותי, שכור כיד, על מנת שאין לי עליך דין נזק הוי חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה, אבל אם אמר על מנת לפטור אין זה מתנה על מה שכתוב בתורה, משום דלא אמרה תורה דצריכין לשלם לו בעל כרחו, ואם הוא רוצה למחול ימחול, ויוצא מדבריו דבמקום שאכן אמרה תורה שאינו יכול למחול או הויא מתנה על מה שכתוב בתורה אף כשמתנה על המחילה, ולכן מכיון שאמר רבי מאיר כל הפוחת לכתולה ממאתים ולאמנה ממנה הרי זו בעילת זנות, הרי חזינן שאסורה לה למחול וצריך לשלם לה מנה ומאתיים, ולפי זה יוצא שאם מתנה על המחילה הויא מתנה על מה שכתוב בתורה, והן הן דברי הרמב"ם שנימק דתנאו בטל משום שכל הפוחת לבעלה ממאתיים ולאמנה ממאה הוי בעילתו בעילת זנות.

**וממילא** מיושבת הקושיא השנייה גם כן, שאם כי לא כתבה הגמרא במפורש דתנאו בטל, הרי זה מובן מאיליו שזאת שתהיה בעילתו בעילת זנות הוא הסיבה שאין מחילתה מחילה ותנאו בטל ולכן מאחר שאמרה הגמרא שאכן בעילתו בעילת זנות ממילא יוצא ומוכן שתנאי בטל, וכנ"ל.

\* שיעור זה נמסר ע"י הרב יעקב הלוי ליפשיץ שליט"א - ירושלים, תשואות חן לו.

מרן הגאון ר' אורי מאיר הכהן כהנאו זצ"ל

### ביאורים במסכת פסחים מדף כ"ו ולהלן

(כ"ו.) רבא אמא שאני היכל דלתוכו עשוי, ופירש רבינו חננאל דבכונה דליכא קדושה בצידו החצון. וקשה הלא הכל בכתב מיד ה' עלי השכיל משמע דהכל נכנס בגדר קדושה. ולא קשה מידי דיש מן הקדש שעשו את הבנין ואח"כ הקדישוהו ובכל זאת לא שייך נשך באילו הממון כמבואר בכ"מ כי ממון הקדש הם, אלמא יש מציאות כזו דהוי הקדש ולא בתורת מעילה, ולא קשה מהכל בכתב, דהכל בכלל הקדש אך לא הכל בתורת מעילה ואיסור הנאה.

(כ"ח:) בתוס' בר"ה כל ערל כו' תימא גבי בן נכר שהוא מומר אמאי איצטריך קרא פשיטא שחייב לאכול מצה דהא חייב בכל מצות האמורות בתורה, ואי קמ"ל דמצי אכיל מצה אע"ג דאסור בפסח אטו מצה קדושה אית בה. וי"ל דאיצטריך היכא דנשחט הפסח כשהי' מומר ועשה תשובה דאע"ג דלא אכיל פסח דאינו נאכל אלא למנויו מ"מ חייב לאכול מצה ומרור, ע"ש. והכונה נראה, דמעיקרא ס"ד דעדיין מומר הוא ולא אכיל פסח משום קדושה דפסח דכיון דהוא עדיין ברשעו אינו פטור רק אינו ראוי אבל למצה שאין בה קדושה הוא ראוי, ומשני דהוא כבר עשה תשובה והא דלא אכיל הפסח הוא משום דהדין דשלא למנויו פוטרותו ומנעו מלאכול וס"ד דכשם שפטור ונמנע מפסח כמו כן פטור ממצה קמ"ל דחייב.

(כ"ט:) המדרכי הוה חמץ לכלאים דכמו שבכלאים אם בטל צמר רחלים בין צמר גמלים מותר לתת לתוכו פשתן הכי נמי חמץ היכי דבטל קודם פסח אינו חוזר וניעור. ונראה דזה דוקא אי אמרינן גבי חמץ כללא דני"ט בר נ"ט, נמצא שאין שם חמץ על המתבטל אבל אי נאמר חמץ שמו עליו ולא שייך גבי נ"ט בר נ"ט א"כ אינו דומה לכלאים דהכא שם חמץ עליו אבל גבי כלאים צריך שיתהוי איסור חדש ששמו כלאים וכשאחד נתבטל לא שייך שיחול שם כלאים על אותו התערובות.

שם. בתוס' ד"ה רב אשי כו' בסוף, ומכאן מוכיח ר"י שהמשהה חמץ בפסח ודעתו לבערו אינו עובר על אותה שהי', דאי אמרת עובר אכתי אמאי מעל לר"י הא מיד כשיפדה אותו הוא שלו ומודי ר"י דשלך אי אתה רואה ואיך אמר דלר"י הגלילי מעל כשאכל חמץ של הקדש, אלא

ודאי לא עבר. וטעמא משום דהוי לאו הניתק לעשה ולכך אינו עובר כשמבערו לבסוף, ע"כ. וקשה לכאורה וכי משום דהוי לאו הניתק לעשה מותר לעבור עליו, דיו שאינו לוקה, אבל איך יהא מותר לעבור עליו, אם לא כאשר בארוני בספרי משמרת הכהנים על מסכתות, בב"מ פ"ה, דבאמת אי אפשר לתקן הלאו דבל יראה שהרי כבר השהה ועבר, רק זה שאמרנו דהוי ניתק לעשה אינו אלא לר"י דס"ל דביטלו, והביאור במסכ' מכות הוא שהלאו לא נגמר אלא בביטול העשה וכל זמן שלא ביטלו עדיין לא עבר, לכן כאן כשדעתו לבער והוא מבער לבסוף, זאת אומרת כי מעולם לא עבר ולא השלים זה הלאו ולא עבר עליו כלל לכן מעל לר"י הגלילי כי יכול לפדות החמץ ולהסיקו בתנורו.

**(ל"א:)** בתוס' בד"ה בדרכי יצחק, נראה סברתם דכיון דשלא בשעת הלואה קונה משכון אף בשעת הלואה אלים שעבודו כי בהגיע זמן בפרעון טוען לבי"ד שישומו לו זה בחובו והבי"ד יתנו לו, נמצא שזה הי' בידו מעיקרא ואולם שעבודו אף במשכון בשעת הלואה.

**(ל"ב:)** היכא דעבר ואכל כזית מצה של איסור אם יש בו פסול דמצוה הבאה בעבירה כבר האריכו בזה המפרשים. ועיין ירושלמי פרק י"ג דשבת. ונראה לענ"ד דאולי בבבלי ס"ל דבמצה ליכא פסול דמצוה הבאה בעבירה, והוא משום דהנה בכל מצוה הבאה בעבירה הוא פגם בהמצוה אבל המצוה מצוה היא כמו שכתב המנחת חנוך בסוכה דכשהיתה מצוה הבאה בעבירה חסר לו המצוה אבל חוץ לסוכה לא אכל כיון דהוי מצוה אלא שחסר לו קיומו.

**וכמו** כן כאן במצה הבאה בעבירה י"ל דהמצה מצה והוי מצוה, וכיון דכשכפאווה לאכול מצה פסק הרמב"ם דיצא אע"פ דבעלמא ס"ל דמצוות צריכות כונה, והוא מטעמא דקאמר בגמ' ב"ה דף כ"ח דמצה אמר רחמנא והוא אכל, ונהנה מאכילתו, ופי' הדבר הוא דבמצוה דאכילה לא משגיחין בכוננתו אלא אחר מציאות המצוה ושפיר נעשה גם בלי כוננתו, וי"ל דזה סברא רק גבי כוונה דהתם ליכא פסול משום חסרון כוונה.

**אבל** אולי י"ל דגם פסול דמצוה הבאה בעבירה לא שייך כיון דהוי מצה והוי מצוה וכנ"ל, ובמה דיש חסרון במצותו משום העבירה אין שייך הפסול רק גבי דבר התלוי במעשה אבל כשהמצוה היא האכילה והכא אכלו ונהנה נתקיימה מצווננו. ולפי"ו היה ניחא מה שצריך גזירה שוה

ללמוד מחלה דלא יצא משום דלא הוי מצה שלכם ולא פסול משום מצוה הבאה בעבירה, וכן אתי שפיר ומיושב מה שהקשו התוס' דלמה לי' קרא למילף דאינו יוצא במצה של טבל תיפוק לי' דפסול משום מצוה הבאה בעבירה ואתי שפיר וכנ"ל.

(ל"ו:) תוס' בר"ה מה תרומה כו' ונראה לרשב"א דלענין חוץ לחומה איכא למילף ממעשר טפי מתרומה לפי ששניהם ענין אחד הם ששניהם טעונין קריאה והבאת מקום. נראה דר"ל כיון שצריכין הבאת מקום לירושלים ממילא הוי קפידא מצד סברא שכמו מעשר אינו נאכל אלא בירושלים כך ביכורים אינן נאכלין חוץ לחומה, לא כמו תרומה הנאכל בכל מקום, אבל לענין אנינות אפשר ללמוד בכורים מתרומה שתרומה קריא רחמנא ואין גלוי דעת להיפך.

יש מקשים על הא דאמר בגמ' דילפינן מצה מחלה שאין יוצה במצה גזולה מגזירה שוה דלחם ובעינן מצה שלכם, דקשה דהלא חלה גזולה גופה חייבת בחלה וכמו דתנן דעיסה גזולה חייב בחלה. ונראה דלא קשה מידי, דהעיסה השייכת לבעלים מחייבתה בחלה והיא שייכת או לנגזל או לגזלן, היינו כשלא עשה שינוי היא שייכת עדיין לנגזל וטבולה וחייב בחלה משום ליתא דנגזל, ואם הגזלן עשה בה שינוי וקנאה חייבת משום לתא דגזלן והיינו דעיסה גזולה חייבת בחלה ממנ"פ כיון דשייכת לבעלים והיינו עריסותיכם, וגבי מצה ילפינן דשייך בה פסול דגזל וממילא הגזלן אינו יוצא בה כל זמן שלא שינה במעשה וקנאה דפסול משום דלא הוי מצה שלכם.

**שם:** התוס' בקידושין דף ל"ח ע"א בר"ה אקרוב עומר כו' הביאו מה דמקשה בירושלמי דלמה לא אכלו מצה מחדש כשנכנסו לארץ ויבא עשה דבערב תאכלו מצות וידחה לא תעשה דחדש ע"ש. ונראה דאולי יש לתרץ דלא הוי מצה הראוי' לשבעה דאף הכונית שיצא בו לא הוי ראוי שצריך שיהי' המצה עצמה ראוי' לכל שבעה והכא אינה ראוי' רק מצד דיחוי דהעשה דוחה הלאו, ואין כאן מצה של מצוה ולא דחי, וגם דהדחוי אינה אלא כליל א', ושוב ראיתי דברי החת"ס ז"ל כזה בחידושי, ואולי לזה נתכוין ע"ש.

**שם:** ע"ב: בחלות תורה לא יצא ידי מצה, המשתמרת לשם מצה בעינן יצאת זו שמשמרת לשם זבח. וקשה דהלא יש בכלל מאתים מנה וכשהיא משמרת לשם זבח היא משמרת לשם מצה ג"כ. ואפשר שזה

דעת רב יוסף שמיעטה משום דצריך מצה הנאכלת כל שבעה. אבל קשה דמה דעתו של רבא. ואפשר כיון שיש דין בחמץ של הקדש דאינו עובר עליו א"כ אפשר שאין מדקדקין כ"כ ואין כאן בכלל מאתים מנה, גם משום דמערבין בו גם שמן ומי פירות ממהרין להחמיץ והוי שמירה פחותה לגבי מצה.

**שם:** במשנה, דלחמי תודה ורקיקי נזיר עשאן לעצמו אין יוצא בהן, למכור בשוק יוצאין בהן. ובגמ' רבה ורב יוסף, רבה אמר ושמרתם את המצות עביר בה שמור לשם מצה, כלומר לשם מצה של פסח, והכא עביר לשם זבח. ורב יוסף אמר שבעת ימים מצות תאכלו עביר לה שימור לשם מצה הנאכלת כל שבעה, ופירש רש"י דלדידי' כי עביר לשם תודה ולשם מצה של פסח לא נפיק בה כי מחשבת תודה שאינה אלא ליום ולילה הוי פסול במצת פסח.

**ולפי** זה קשה להבין מדוע כשעשה למכור בשוק נפיק בה דהטעם דחושב אם יזדמן למכור תודה מוטב ואם לאו אקיים בה אלא מצות מצה, והרי אי אפשר לרב יוסף דחושב בה לשם תודה ולשם מצה כי הלא מחשבת תודה הוי פסול לענין מצה, וע"כ מיירי הכא דחושב או אם יזדמן למכור יהא לשם תודה ואם לאו יהא לשם מצה, וא"כ אנחנו נזקקים לדין ברירה שאח"כ יבורר אם עשאה לשם תודה או לשם מצת פסח ואנן קי"ל דבדאורייתא אין ברירה ואיך יהני כשיעשה מצה על ב' דרכים.

**אך** אפשר לבאר באופן הבא, דמצה צריכה להעשות לשם שבעת ימים אבל בתורה ליכא קרא דמוכרח שתהא נעשית לשם תודה ולשם יום ולילה, ולכן העצה כך הוא עושה זה לשם מצת פסח ולשם שבעה ואם יזדמן למכור תהא לתודה וכשרה בכל אופן כי מחשבת תודה פוסלת מצה אבל מחשבת מצה אינה פוסלת תודה.

**שם.** בתוס' בד"ה לא כלום כו' בסוף, נאכלים כו', ורשב"א מפרש דמשום הכי הוו ביכורים חובה שאין להם זמן כיון שאם אין לו פירות לא יביא ביכורים ע"כ. מקשים דהלא בגיטין דף מ"ז ע"ב מבואר ברש"י דביכורים נמי מצוה דרמיא עלי' היא ולא דמי למעשר ע"ש. ולא אבין הדמיון והקושיא כלל, דהתם היינו דוקא כשהי' לו קרקע אף כי מכרה לנכרי מ"מ אס"ל דאין קנין לנכרי להפקיע ממעשר הויא לה לענין קדושתה ברשות ישראל כאילו משכנה וכיון דביכורים מצוה דרמיא עלי' היא ולא טבלי לאסור הפירות באכילה מיחייב ליקח ולהביא, אבל אינו

מחויב ליקח שדה או פירות כדי לתת ולהביא ביכורים, והוי כמו ציצית דלמאן דאית לי בגד של ארבע כנפות חייב בציצית אבל אינו מחויב ליקח וללבוש בגד של ד' כנפות מצד עיקר דינא דציצית, ולכן לא הוי ביכורים חוב הקבוע לו זמן.

**מ ע"א:** הדר אמר רבא מצוה ללחת שנאמר ושמרתם את המצות אי לא דבעי לתיתה שמור למאי. לכאורה אמאי לא נאמר דשימור הוי דלא למילתת דהוי משומר שלא יבא לכלל חמץ. אך באמת רבא לא אמר שחייב ללחת רק מצוה ללחת, הכונה כי סתם משמע שצריך לשמור את המצות מכלל שיש כאן מקום שיש לחוש ובכלל זה הוי כאן היתר לתיתה, וכיון שאפשר ללחת ולהישמר מחימוץ תו מצוה ללחת כדי שיהי לו פת נקי.

**מ"א.** תוס' ד"ה עולא אמר כו', נראה מדברי התוס' דגבי מצה בעינן טעם מצה טפי מפסח, וקשה אין מפטירין אחר הפסח כו' אך הענין גבי מצה נאכד טעם מצה לגמרי ע"י הבישול וגבי פסח נאכד טעם צלי אבל נשאר טעם פסח.

**מ"ה.** בענין היתר מצטרף לאיסור - דתניא כל אשר יגע בבשרה יקדש, יכול אפילו לא בלע ת"ל בבשרה עד שיבלע בבשרה יקדש להיות כמוהו שאם פסולה היא תיפסל ואם כשרה תיאכל כחומר שבה. ולכאורה קשה דהיכא למדין מכאן דהיתר מצטרף לאיסור, יותר נוטה ללמוד מכאן טעם כעיקר, ובשלמא להנך ראשונים דאמרו דהיתר מצטרף לאיסור דוקא כאשר יתערב האיסור עם ההיתר ויש טעם איסור בכך אך לא בעינן טעם גמור כמו טעם כעיקר דהתם לא ההיתר נעשה כאיסור, גם צריך להיות כזית באיסור ואפילו שיהא חייב עליו למאן דס"ל הכי משא"כ לענין היתר מצטרף לאיסור אפילו אין כזית באיסור ואפילו אין טעם גמור או מצטרף לאיסור וכשאוכל משניהם כזית חייב או אפשר שהריק מלשון שיבלע בבשר ולא עשה שום תנאי כמה יבלע או עד כמה יהא נרגש הטעם ושייך למוד זה להיתר מצטרף לאיסור.

**אבל** לרש"י ז"ל שהוא לומד שאף שלא נתערב ואכל חצי זית פגול וחצי זית היתר בבת אחת ג"כ חייב משום דהיתר מצטרף לאיסור, האיך בא הלימוד מכאן, ועיין בתוס'. ונראה די"ל דהלימוד מזה דכתיב כל אשר יגע רק נגיעה חצונית ג"כ יקדש יכול אפילו לא בלעה כלל בבשרה ר"ל שלא היתה רק נגיעה ואפילו לא הצטרף בבת אחת גזה"כ הוא שתיהוי

כמוהו כיון שנגע בו ת"ל בכשרה עד שיבלע, ר"ל שצריך שיהי פה היתר שיצטרף שיהא בבת אחת שאז לא ימלט שלא יבלע מעט והיכן הוא ההיתר הוא הנמצא צבור פה יותר על מה שבלע כי בנגיעה אי אפשר שתבלע כולו, וזהו השאר ההיתר שמצטרף לאיסור וניחא אפילו לרש"י ז"ל שחלק איסור במקומו עומד ולא פשט בכל ההיתר מ"מ מצטרף ההיתר לאיסור.

**(מ"י):** עיין בתחילת חיבור זה שהארכתי בביאור סוגיא זו. ועכשיו אומר רק הערה אחת בענין זה. הרשב"א בנדירים כתב דבאוסר פירותיו ולקוהו כהנים מהני שאלה, וראיתי שרוצה גאון אחד לדמות לזה דחלה של מעשר שני גם כשהגיעה ליד כהן מהני שאלה. אך כנראה אפשר לחלק טובא, דשם בנדירים שזכו בהם הכהנים מעצמם והוא לא נתנם להם הוי כמו שזכה בהם השבט וזכות השבט אינו חשוב כקנין, אבל בחלה של מעשר שני שהישראל נתנם בידו לכהן אי אפשר בשאלה משום דהוי ברשות אחרים.

**(נ):** שכן מתורגמנין, משום דמיחזי כשכר שבת. נלענ"ד דלכן אמר בגמ' דמיחזי כשכר שבת משום דבאמת אינו שכר שבת רק בהבלעה שהרי אם יזדמן שהחכם ידרוש ביום מימות החול ג"כ עליו לתרגם אי"כ נמצא שהוא נוטל שכר בעד כל השבוע אך משום דלפי רוב הוא דורש כשבת לכן נראה כשכר שבת. ולפי"ז לא נצטרך לומר דמותר השכר מצד הדין משום דהוי מצוה.

**(נ"י):** אמר רבי אבהו התקינו שיהא אומרים אותו בקול רם מפני תרעומת המינין. היינו להחזיק האמונה ולבלט שאין אלא אחד יחיד ומיוחד ולהודיע שמה שאומרים בחשאי הוי נמי דברי שבח לד'. ואפשר שבשביל זה אומרים ביום הכיפורים בשכמ"ל בקול רם משום שביום הק' הזה אנו מבליטים ומחזקים האמונה באחד ושהכל לשבחו.

**שם ע"ב.** כי אתא רבין א"ר שמעון בן לקיש מחלוקת בשל בין הכיפין דרבנן סברי מוכן לעורבים לא הוי מוכן לאדם ואנשי יריחו סברי מוכן לעורבים הוי מוכן לאדם. נראה לפרש טעם פלוגתתם, דאפשר כי רבנן סברי כי הכנה צריך להיות בענין חלות דבר בחיוב וחלות ההכנה לא די בזה שייכין לעורבים כי אם צריך להכין לאדם דוקא, ואנשי יריחו סברי כי לא נחוץ חלות הכנה בחיוב רק די אם אין מקצה דעתו מהדבר ובעת שראוי גם לאדם אף כי הכינו רק לעורבים אבל לא הקצה מדעתו

מצורך אדם, ומותר גם לאדם.

(נ"ז.) למה לי למימרא להו לא מפני שעני צרה, ופירש"י הא קא יהיב להן כפליים ומיחזא חזו דלא עין צרה היא - ומשני - כי היכי דלא לימרו. דחויי קא מדחי לן - ופירש"י דלא נימרו דלא יתן לנו כלום דמה לו ליטול זו וליתן פי שנים ע"ש, וקשה דאכתי הלא יראו אח"כ שנותן להם כפליים. אך הכונה כי אף על רגע אין לצער את האדם, כי באותו רגע שדבר להם יחשבו כי מדחי להו ויצערו שעה קלה עד החילו לתת להם וזה חפץ למנוע שלא יגרום לעניים דאגה כל שהוא. ומכאן מודעה רבה למי שיש להם מו"מ עם עניים וכן גם עם כל אדם כי לענין צער אין נפ"מ בין עני לעשיר, והיינו דאמר שלמה אל תאמר שוב ומחר אתן ייש בידך - ליהנות חברך תיכף.

שם ת"ר ארבע צווחות צוחה עזרה, ראשונה צאו מכאן בני עלי, הנה מלת ראשונה קאי על הצוחה שזאת היתה צוחה ראשונה וזה הי' קודם בית ראשון, ואח"כ מונה יששכר איש כפר ברקאי שעבד בכריכת ידי בשיראי ונענש דמלכא ומלכתא הוו יתבי בסעודה ופירש"י מלכי בית חשמונאי, וזה הי' בבית שני, אך הברייתא מכנה קדושת כל העזרות באחת במילת "עזרה" וזה כולל לפני בית ראשון, וראשון, ושני, ובכל העיתות אירע איזה פגם לפעמים וקדושת העזרה צוחה על זה, ובכריתות מובאה ברייתא זו בזה הלשון, ד' צווחות צוחה העזרה, אחת זו של בני עלי, צוחה שני' כו' והולך ומונה וכאן מתחיל רק מראשונה ואידך אינו מונה במספר וסומך על הגמ' שם שמדבר בזה הסגנון.

(נ"ח.) רש"י צליית הפסח אינו דוחה שבת מפני שצורך הדיוט הוא ויכול לצלות מבעוד יום, הכונה כי לוא היתה צלייתו צורך גבוה וכיון שמצות האכילה צריכה להיות בלילה היתה גם הצלי' צריכה להיות דוחה שבת בלילה, אבל כיון שזה צורך הדיוט לאכילת אדם אף שזה מצוה אבל כיון שאפשר לעשות ביום לא דחי שבת וצריך להקדים התמיד.

(נ"ט.) גמ' יאומר דבר שנאמר בו כערב וכין הערכיים לדבר שלא נאמר בו אלא בין הערכיים בלבד שאני התם דמיעט רחמנא אותו. והו מיעוט דשאר קרבן לא יבוא ליקרב בזה הזמן אבל אינו פסול ומנין שזה חיוב דתניא מערב עד בוקר תן לה מידתה שתהא דולקת מערב עד בוקר. דבר אחר אין לך עבודה שכשויה מערב עד בוקר אלא זו בלבד מ"ט אמר קרא יערוך אותו אהרן ובניו מערב עד בוקר אותו מערב עד בוקר ואין



ד"א מערב עד בוקר, הנה לפי טעם הזה פסול גמור מי שקרב אחר נרות או קטורת.

(נ"ט:) והעלה הכהן את העולה שהעלה כבר ופירש רש"י מדהוי לי למכתב את העולה וכתב והעלה משמע אפילו הביא העולה קודם לחטאת יכפר. הטעם כי יעלה הוי עתיד פשוט והראתו שיעלה להבא אבל והעלה הוי עבר שנהפך לעתיד ע"י ו' המהפך מעבר לעתיד א"כ משמעו אף שהעלה בעבר את העולה ג"כ כשירה.

(ס.) תוס' ד"ה אילימא כב' עבודות טעמא דחשיב בוריקה, נראה לר"י דהכא איירי אליבא דרבה דאמר לקמן שחטו למולין ע"מ שיתכפרו בו ערלים כשר כו' מיהו לקמן משמע במסקנא דאף לרבה פסול עכ"ל. וקשה א"כ כמאן אתי, אך אפשר שיש חילוק דהיכי דשחטו למולין ע"מ שיתכפרו בו ערלים הוי השחיטה ג"כ פגומה אבל הכא מיירי ששחטו למולין ולא חשב כלל על אודות הזריקה מי יתכפר בו וזה עדיף וכשר.

(ס"א.) אלא אמר רבא פסח ששחטו בשאר ימות השנה בשנוי בעלים נעשה כמי שאין לו בעלים בזמנו ופסול. הטעם כי כאן ששחטו שלא לשם בעלים אפילו נאמר שאין הטעם דתרי טעמי מיהא יש אבל חזינן היכי דמתו בעליו בזמנו דהשתא לשלמים קאי מ"מ פסול מחמת חסרון בעלים דעדיין לא נעקר שם פסח ממנו כי אין כאן שנוי הגוף שיהא עוקר שם פסח מיני, ה"נ שלא בזמנו עדיין לא נעקר שם פסח מיני ופסול ושנוי בעלים לא הכשירוהו.

שם תוס' ד"ה רבי אומר לשון סורסי הוא זה, אור"י דרבי לא פליג את"ק ומודה דאיכא עיכובא באוכליו ומנויו ואינו אלא מפרש דבריו של ת"ק דלא פסלי אוכליו ומנויו אלא בשחיטה והטעם דבאמת פשטות של תכוסו קאי על מנויו והרי שינה הכתוב לעכב, רק כיון שאמרה תורה לשון המשמע נמי שחיטה ולא אמרה לפי מנויו תמנו מוכח שרק בשעת שחיטה פוסל, זה גם אי אפשר לאמר שרק בשביל להורות שרק גבי שחיטה פוסל שלא למנויו ולא לעכב א"כ ה"י לאמר תשחטו וכיון שבחרה תורה לשון דמשמע תרווייהו מנויין ושחיטה להורות על ב' ענינים שלא למנויו מעכב אף בדיעבר ושדוקא בשעת שחיטה פסלה שלא למנויו ושלא לאוכליו.

**שם** תוס' בר"ה ואיתקש כו' וי"ל שלא למנויו אין זה שנוי בעלים דשנוי בעלים לא פסל אלא בזריקה ושלא למנויו פסול היינו שוחט שלא למנויו ולא פסיל אלא בשחיטה דוקא ע"ש. אפשר שכוונת התוס' דשינוי בעלים היינו דמשני ומקריב קרבן ראובן בשביל שמעון, ושלא למנויו היינו אפילו אינו מחשב בשביל אנשים ידועים אחרים רק שלא בשביל האנשים שנמנו על הפסח היינו כמו שלא למנויו ואינו פוסל אלא בפסח ואלא בשחיטה.

**(ס"ב.)** רש"י בהאי קרא קמיפלגי וכשיתכפרו בו ערלים דקאמר שאין מנויין עליו קאמר אבל במנויין עליו ושחטו למולין שהן נמי מנויין לזרוק דמו למנויו ערלים שבהם לברם דהויא כולה זריקה לערלים מנויו דכ"ע פסול ובערלים שאינן מנויין ומשום מחשבת שלא למנויו פליגי ע"כ ע"ש. נראה כוונת רש"י ז"ל לפרש דהיכי דערלים מנויים חל עליהם המשכת הזריקה שמתהוי זריקה לשם ערלים מכל וכל וזה פסול משום וכל ערל וגו' אבל היכי דלא הוו ערלים מנויים שם לא נמשכה זריקה עליהם והוי הפסול רק משום שלא למנויו דהוי כעין שינוי בעלים דפסול משום דכתיב עליו וכיפר עליו והוי הדרשה ולא על חבירו דומיא דידי' למעוטי ערל דלאו בר כפרה הוא בפסח וכיון שאינו מנוי דלא עלי' קאי הזריקה ולר"ח ה"י בר כפרה שיכול לתקן עצמו.

**(ס"ג:)** תוס' והא קא עביד עבודה בקדשים כהלל, בירושלמי מפרש בענין אחר דכל עבודה של צורך הקרבן אין בו מעילה ויליף מפרה כי היכ דלא חשיב עבודה מידי דלצרכה פסול ה"נ לא חשיב עבודה להתחייב כמעילה ומייתי הא דתנן במסכת פרה רכב עלי' ותלה בזנבה ועבר בה את הגהר קיפל עלי' את המוסרה נתן טליתו עלי' פסולה אבל קשרה במוסרה עשה לה סנדל בשביל שלא תחליק פירס טליתו עליה מפני הזבובים כשירה זה הכלל כל שהוא לצרכה כשירה ע"כ. לכאורה קשה מה דמיון הוא זה, התם דעול פוסל ודאי מה שהיא נושאה לצורך אחר הוי עול ומה שהיא נושאה לצורך עצמה לטובת גופה או קיומה שלא תברח ודאי לא מקרי עול ולא פסל, אבל הכא האי סכין לאו לצורך גוף הטלה הוא רק הבעלים צריכין זה משום מצוה ומדוע לא הוי עבודה.

**אם** לא שנאמר כיון דזה הוצג להיות קרבן פסח וכבר הוקדש לפסח הוי כל דבר המביאה לידי הקרבה נקרא לצורכה כמו לצורך גופה, וכמו בב"ק הצורם אוזן פרתו של חבירו פטור דכל בהמות לאו למזבח קיימי ולא נקרא נזק אבל כבהמת הקדש כתבו שם בתוס' דהוי חייב כשעשה בה

מום משום דקאי לקרבן הוי כל עניני דיני קרבן כמו עניני גופה.

(ס"ז.?) אמר רב חסדא מצורע שנכנס לפניו ממחיצתו פטור שנאמר בדר  
ישב מחוץ למחנה מושבו בדר ישב לבדו ישב מחוץ למחנה  
מושבו הכתוב נתקו לעשה, ופירש רש"י דבהאי כתיב כל ימי אשר הנגע  
בו וגו' משמע כל ימיו בדרך ישב קאי דאם עבר ונכנס יחזור ויצא ואין  
בו עונש אחר כדדרשינן כל ימיו דאונס כל ימיו בעמוד והחזר קאי.

**ובתוס'** פירשו באופן אחר סוף כל סוף אין זה כשאר לאו הניתק לעשה  
משום שהעשה לא כתיבא בתר לאו. ואפשר עוד משום טעם אחר  
דכל לאו הניתק לעשה הוי העשה עוקרת את מעשה הלאו כמו לא תגזול  
בא העשה של והשיב את הגזילה ועוקר מה שעשה כי השיב מה שגזל,  
וכן לא תותירו ממנו עד בוקר שהותיר בעין המאכל בא העשה והנותר  
באש תשרופו ושורף ומכלה מה שהותיר, אבל כאן הלאו הוי שלא יטמא  
את מחניהם וכיון שנכנס טמא ואם היו שם דברים המקבלים טומאה ממנו  
טמא אותם ואם הכונה שבהיותו שם השהה טומאה במחנהו הלא כבר  
השהה טומאה וכשיצא לא יהי' שם טומאה מכאן ולהבא אבל מה שעבר  
ועשה אין להשיב, וא"כ אין כאן עשה העוקרת את הלאו ואין הי' לאו  
הניתק לעשה.

**על** זה צריך רש"י לפרש דהכא כתיב כל ימי אשר הנגע בו בדר ישב וזה  
מורה שכל ימי בחזור וצא קאי היינו דכאן הוי כעין גזה"כ שיהא ניתק  
לעשה אף שאינו לפי כללי לאו הניתק לעשה, וכן בעשה דלו תהי' לאשה  
דהלאו דלא יוכל לשלחה כל ימיו הלא כבר עבר אם שלחה כי הלא  
המציאות הוא דשלחה וזה אפשר לתקן אך משום דכתיב כל ימיו הוי  
הכוונה כל ימיו בלו תהי' לאשה לתקן הלאו ולא יענש אעשה.

(ס"ח:) גמ' תניא אמר רבי שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה  
שהרי הקטר חלבים ואברים כשרים כל הלילה ואין ממתינים להם  
עד שיחשך אלא מחללין שבת עליהן כדכתיב עולת שבת בשבתו. ואף כי  
זה הוי בדיעבד אבל בשביל קדושת שבת שלא יתחלל הוי נמי כדיעבד  
ואף כי כיון שהתורה אמרה אין כאן חלול ומניין זה משום חביבות מצוה  
בשעתה אך הכתוב עצמו מוכיח באמרו עולת שבת בשבתו בולט הטעם  
משום חביבת מצוה שתהי' עולת שבת בשבתו.

**שם** בתוס' בד"ה הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם. תימא לריב"א א"כ מאי קאמר רבי אליעזר מה ראי רשות למצוה דנימא עצרת תוכיח שהיא מצוה וי"ל דהא דבעי רבי אליעזר בעצרת לכם לאו דוקא מקרא אלא מסברא ע"כ, ועדיין קשה הלא סברא דאורייתא והוי פירכא מעלייתא.

**אך** אפשר הענין הוא כי לוא הי' מקרא הוי אמרינן דהפוסק כולל עיקר המצוה וגם מכשירי' שדוחין (ומתורץ בזה מה שנשאר בתימא בתוס' "ומה" מנא לן דפסח דוחה מכשירין את השעה דבאמת רק אליבא דרבנן שאלו מנלן אבל לר"א לא צריך קרא מיוחד למכשירין) אבל בעצרת דהוי רק מסברא שתהא הלכם מצוה א"כ כמו כן יש סברא לאמר דמה שאפשר לעשות קודם השבת לא ידחה השבת ולכן ליכא פירכא לדבריו להיכן דלמדין מן הכתוב שידחה דהתם כולל גם כל המכשירין.

**(ע:)** נראה דהא דבעינן זביחה בשעת שמחה אינו ממעט רק ערב יו"ט דליכא לזבוח או שלמי שמחה אבל לזבוח ז' של סוכות בעד שמיני עצרת זה נכון ונקרא זביחה בשעת שמחה כי הלא גם בז' הוי שעת שמחה ואף כי שמיני רגל בפני עצמו אבל לענין שמחה חד הוא, או שיש לזבוח בשעת שמחה בעד שמחה אחרת של שמיני עצרת והא דאי' דאמרו בגמ' מתיב רבא ההלל ובשמחה שמונה ואי אמרת בעינן זביחה בשעת שמחה הא זמנין סגיאין דלא משכחת אלא ז' כגון שחל יו"ט הראשון להיות בשבת ואין שלמי שמחה דוחין שבת ואי ס"ד דבעי זביחה בשעת שמחה דידי' של היום הא ליכא אלא ששה דגם שמיני עצרת יהא בשבת.

**אלא** ש"מ דלא בעי, גם מזה שאמרו מרבה אני לילי יו"ט האחרון של חג שיש שמחה לפניו נראה כי לענין שמחה סוכות ושמיני עצרת חדא שמחה היא.

**(ע"ה.)** תוס' בד"ה למעוטי, בסוף, והקשה הר"י דאורלינש אמאי איצטריך קרא למעוטי אבר מעיקרו הא שמעינן לי' מדאיצריך לא תבערו למעוטי שאין שריפת בת כהן דוחה שבת מכלל דאין יכול לשורפה באבר מעיקרו דא"כ פשיטא דלא דחי שבת כיון דיכול לעשות בלא דחיית שבת כו'. וקשה טובא הלא במיתת בת כהן איכא חילול שבת לבד מהתנתח הפסילה באש כי המיתה גופה הוי מלאכה של נטילת נשמה.

אך אפשר שמלאכת נטילת נשמה היכי דלא הוי על ידי חבורה אינו חייב עלי' בלא תקון רק הוי מקלקל ופטור והתורה אמרה זאת האזהרה שלא ימיתו בת כהן בשבת בלשון לא תבערו מוכח דהחלול הוי על ידי הבערה וממילא למדין מכאן דהבערה אף מקלקל חייב ולא למדין מזה שנטילת נשמה יהא מקלקל חייב משום שהתורה הבליטה זה האיסורא על ידי הבערה ממילא דוקא בהבערה חייב מקלקל בתקון קצת כי הכא שמקיים דין התורה אבל לא למדין לדין נטילת נשמה שיהא מקלקל חייב..

**ממילא** צדקו תוסי' בדבריהם שלוא ה' אפשר להמיתה על ידי אבר מעיקרו לא ה' התורה כותבת על זה לא תבערו, ור"י מפרש דצריך היכא דליכא אבר מעיקרו ממילא לא הוי ידעינן דאין ממיתין על ידי אבר ולכן כתבה תורה באש למעוטי אבר מעיקרו ממילא אין ממיתין אותה בשום פעם כי אבר מעיקרו ממעטינן ממילת אש ואש ממעטינן משום לא תבערו ואינה מתה בשבת.

(ע"ו:) גמ' ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרווקא למיכלי' בכוחתא, מר בר רב אשי אמר אפילו במילתא נמי אסורה משום דקשיא לריחא ולדבר אחר. הנה בט"ו קט"ו יו"ד אמר וכן בסומן צ"ה דבליעת כלים לא אסרה משום דבר אחר רק בליעה ממש אסורה משום סכנתא, ומכאן קשיא על זה דהכא אמר אפילו ריחא אסרה ואפילו נאמר דאמת שזה קאי אליבא דרב דאמר ריחא מילתא היא, אבל לכל היותר אין ריחא מילתא יותר מטעם הבלוע בכלי אשר הכל מודים שזה מילתא.

**ואפילו** נאמר דבלוע בכלי כל שהוא הוי אבל הכל מודים שיש בזה משום איסור, ובכל זאת אמר הט"ו דלא דאין בבלוע בכלי משום סכנת דבר אחר. ובדוחק אפשר אולי לאמר דמה שאמר במילתא אסור זה משום שמא יבא לאכלו עם חלב, ובשביל להוסיף טעם לאסור אמר דגם יש לחוש שמא יחליף כשבלע מבשר ממש שאז יש סכנת דבר אחר, אבל גם לפי זה קשיא למה לא נאמר כל זה בבלוע בכלי גם חוץ מזה נראה דהחשש הנ"ל לא שייך רק גבי פת משום שדרכו לאכלו עם חלב ועם בשר אבל לא שייך זה בדג.

**שם** בתוסי' בר"ה ה"ג קמ"ל כיון דלא דחיא שבת לא דחיא טומאה ולא גרס כיון דאית לה תשלומין שאין הטעם תלוי בכך דלעיל כו' ילפינן

דלא דחיא שבת מוחגותם וגו' כו' ע"כ. אפשר לתרץ פירוש רש"י כי לתוס' הי' הגירסא השני' דאית לה תשלומין ותו לא, ובאמת צדקו דברי תוס' כי לא זה הוא הטעם כי אם משום וחגותם שבעת ימים ובאמת הלא שמונה הוי כי זה קאי על חג הסוכות עם שמיני עצרת ושמיני הוי תשלומין דראשון ולמה כתיב שבעת ימים מכאן שאינו דוחה שבת. אבל ברש"י פה הגירסא "כיון דאית לי' תשלומין כל שבעה" ולעיל ע' ע"ב פירש רש"י על הלימוד וחגותם פירש רש"י בחג הסוכות כתיב דתשלומין דידי' כל שמונה, ומדוע אמור כאן בגמ' וברש"י יש לו תשלומין כל שבעה. בלי ספק זה מרמז על אמיתת הדרשה דרף ע' דאמרו הלא שמונה הוי אלא מכאן דלא דחי שבת ונשארו רק שבעת ימים הלא רש"י ג"כ מכוון אל הדרשה הנכונה שמביא בתוס' והאמור בדף ע' ע"ב והגירסא בגמ' כאן נכונה מאד שאמרו כיון דאית לי' תשלומין כל שבעה הכוונה ולא שמונה ומ"ש משום דלא דחי שבת.

(ע"ט.) אמר רב מחצה על מחצה כרוב טהורין עושין לעצמן בטהרה וטמאין עושין לעצמן בטומאה, כי הלמוד הוא מאיש נדחה ואין צבור נדחין הוי מה שאינו איש יחידי ר"ל אינו מיעוט זאת אומרת כשחצין טמאין הטמאין חצי צבור ועושין לעצמן בטומאה וכ"ש הטהורין דחשיבי צבור ועושין בטהרה, רב כהנא אמר מחצה אינו כרוב והלמוד קאי איש נדחה ולא צבור וצבור הוי דוקא רוב וכל פחות מרוב אינו ציבור או הוי כיחיד לחודא שיטה נדחה לשני ולאידך נדחה לגמרי כי אינו לא ציבור ולא יחיד.

(פ.) מר סבר טהרה מדחיא, טומאה לא מדחיא, ומר סבר טומאה נמי מדחיא, כלומר כיון דשני הוי תשלומין לראשון או פסח הבא בטהורין יש בו כח להמשיך תשלומין אבל לא פסח הבא בטומאה אין בו כל כך להשפיע ולהזיק תשלומין, ואידך סבר כיון דהלכה דבא בטומאה יש לו כל כח בפסח טהור ומזיק השלמה ודחיא לפסח שני.

(פ"ג.) תוס' אי אמרת כו' ואין להקשות אי בשר נינהו ליכלינהו, דלאו בשר גמור הוא שיהא טעמם כטעם בשר, מיהו לענין שריפה בעי למימר דליהו בשר ע"כ. כי גבי אכילה מצינו בתורה דקפיד אצלי אש ולא נא, וגידין אין טעמם כטעם בשר גמור, ולכן אין למיכלינהו אבל לגבי נותר אין קפידא וכל שהוא דומה לבשר הוי בכלל נותר ונשרף.

(פ"ד:) רב פפא אמר כל כי האי גוונא כ"ע יש בו משום שבירת עצם מאי טעמא לאורתא מיחזי לאכילה. היינו ממש כשר לאכילה שימתין קצת וכן בנא השובר חייב דגם כן כשר גמור והלא יכול לצלות עוד מעט ויהא ראוי גמור. ובברייתא פליג על זה.

(פ"ה.) ואל תתמה שהרי יבא עשה וידחה לא תעשה - מהו לשון ואל תתמה ומעיקרא מפרש הכתוב של ל"ת על כל מיני עצם וכן העשה של ואכלו את הבשר על כל מיני בשר אף המוח. אך כאשר נתבונן אין זה דומה לשאר עשה הדוחה לא תעשה כי למשל לא תלבש שעטנו אינו כולל בדוקא גם ציצית כי לא בבגד אחד מיירי ששייך בו דין כלאים ודין ציצית וכן גדילים תעשה לך לא בהכרח קאי גם על בגד של פשתן כי לא בכל בגד ימצא פשתן. אבל כאן בכל פסח יש גם מוח בתוך העצם גם לענין לא תשברו כולל כל העצמות כי כלם ישנם בפסח ממילא גם העשה גם הלא תעשה קאי על הכל.

לכן הוא אומר ואל תתמה שהרי יבא עשה וידחה לא תעשה וזה מכריע לכאורה שישבור העצם ויאכל המח רק כאן דכתיב גם בפסח שני ועצם לא ישברו קאי אף על עצם שיש בו מח ואין עשה דוחה כאן לא תעשה.

שם ע"ב והוא מפרק לה בנגררין, ואז הוי הנחה אף כי עדיין לא יצאו כל הפרים לחוץ, ואפשר להעיר אם אתה חושב זה הנחה א"כ איך גורר ד' אמות ברה"ר חייב הלא הוי הפסק בכל כל שהוא ואינן מצטרף למלאכה, וכמו למ"ד מהלך כעומד דמי מעביר חייב ברה"ר רק בזורק או בקופץ כדאמר בירושלמי. אך אפשר כיון שבכלל מעביר ד' אמות ברה"ר דהוי הל"מ כולל מובן מעביר כשהוא מגביה ומעביר כשהוא גורר הוי כמו גזה"כ דליהוי חייב עלה, אבל לענין הנחה חשיב שפיר הנחה כיון שזה בתוך ג' טפחים לארץ.

(פ"ז.) הרמב"ם פסק דחצי עבד וחצי בן חורין לא יאכל לא משל רבו ולא משל עצמו, וזה לכאורה כמשנה ראשונה שאמרו ב"ה עובד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד. ופשוטא דהלכה כמשנה אחרונה דחזרו ב"ה להורות ככ"ש שכופין את רבו ועושה אותו בן חורין. וי"ל דאכילת עבד בפסח הוי מטעם ששייך לאדון והוי בכלל בני ביתו ולמשנה ראשונה הוי חצי בן חורין גמור החייב בפסח וחצי עבד גמור החייב מטעם בן ביתו של בעלים לכן חייב בפסח ויאכל משל עצמו כי ניחא ל"י לבעלים שיאכל משל עצמו ולא קפיד כי בין כו"כ אוהב את עצמו יותר מבעליו.

אבל למשנה אחרונה אין לו לבעלים קנין בגופו כלל כי הלא כופין אותו לשחררו רק קנין האיסור ואינו עבד גמור ופטור מפסח כי איננו בן ביתו של אדון ואף כי זה דרבנן אבל הפקר ב"ד הפקר ולרש"י שיטה אחרת כי כיון שזה רק מדרבנן אין להם להפקיע חיוב דאורייתא וחייב בפסח לפי משנה אחרונה ולפי שהוא קרוב לחרות יאכל משל עצמו.

**שם** האשה בזמן שהיא בכית בעלה שחט עלי' בעלה ושחט עלי' אבי' תאכל משל בעלה, היינו סתם דעתה על פסח בעלה והיא מנוי' על פסחו סתם כשבעלה המנה אותה, הלכה רגל ראשון לעשות בכית אבי' שחט עלי' אבי' ושחט עלי' בעלה תאכל במקום שהיא רוצה, כלומר צריכה להביע רצונה בעת השחיטה ולא די בסתם. וכן יתום ואפורופסים יאכל במקום שהוא רוצה. עבד של ב' שותפין לא יאכל משל שניהן משום דאז רעבד שייך במצוה זו אבל לא בשביל חובתו העצמיות כי עבד איש מקנת כסף הוא יאכל בו כתיב, וזאת אומרת כי מצות אכילת פסח שעל העבד תלוי בקנין כספו של בעלים ולכן הוא נמנה רק לפי רשות בעליו, וכאן שיש לו ב' שותפין בעלים צריך רשות מכל אחד להמנות על הפסח וכל זמן שלא הסכימו שניהם לא יאכל משל שניהם, מי שחציו עבד וחציו בן חורין לא יאכל משל רבו, משום דסתם אין דעת רבו למנותו לא כעבד שלם דסתם מנוי על פסח רבו.

**פ"ח ע"א:** מתניתין בדקפדי אחדדי, הני ב' שותפין לכן לא יאכל משל שניהם, וברייחא דלא קפדי אהדדי, וכיון שכן רצה מזה אוכל רצה מזה אוכל. אפשר דהאי רצה היינו בשעת שחיטה ואפשר דכאן לא צריך הסכמת העבד כיון דשה לבית כתיב ואם שחטו ושחט עליהן רבו יוצאין בשל רבו וזאת אומרת שסתם מתפשט שחיטת פסח בעל הבית על כל בני ביתו ועל עבדו ואין צריך לזה מנוי וכיון שאין חבירו מקפיד אוכל ממילא אם רוצה.

**שם ע"ב:** גמ' הולך אצל רועה הרגיל רבו אצלו דניחא לי' בתקנתא דרבי' ומקני לי' חד מינייהו על מנת שאין לרבו רשות בו. משמע דוקא ככהאי גונא יוכל העבד לעשות הפסח בעד נפשו לבד שלא יהי' לרבו רשות בו אבל אם הרב יש לו רשות בהטלה לא שייך שיעשה העבד פסח לעצמו כי העבד חייב בפסח כמו רבו שעליו נאמר שה לבית והוא הבעלים כששוחט סתם שייך גם העבד בפסח זה וכשאומר לעבדו שחוט מצאני פסח בערך לבר, זה אי אפשר כי א"א לחלק העבד מבעה"ב לענין פסח וע"כ יהי' זה פסח בעה"ב והוי כבעה"ב ששחט ב' פסחים בעדו וזה



אסור. אבל כשאין לו רשות בזה הטלה והוא תקנתו שישחוט בעד עצמו מחמת שאינו זוכר מה אמר לו רבו באופן הזה יוכל העבר לעשות פסח לעצמו בלבד ואף כי יהי זה פסח שכלו עבדים לא איכפת לן.

**לפירוש** רש"י פ"ח ע"א ד"ה שה לבית, איש בעה"ב יקחנו לכל בני ביתו ואין צריך דעתן, לפי זה צריך לפרש המשנה פ"ט ע"א האומר לבניו הריני שוחט את הפסח על מי שיעלה מכם ראשון לירושלים כיון שהכניס ראשון ראש ורובו זכה בחלקו ומזכה את אחיו עמו ואמרו בגמ' ש"מ יש ברירה, אר"י כדי לזרזן במצוות קאמר כו' אי אמרת בשלמא דאמנוה מעיקרא שפיר כו' לבתר דשחיט מי קמתמנא ופירשו בתוס' דבאמת לא אמנינהו, כפשט המשנה, רק לא צריך מנוי כי שה לבית אבות לאו דאורייתא ולשיטתו כדמפרש לעיל דף הג"ל.

**אבל** לרש"י לשיטתו כנ"ל דג"כ אין צריך מנוי אבל מטעם אחר משום דממילא מתמנין ואין צריך דעתם וענינו לפרש ככה דכדי לזרזן במצוות אמר כי באמת הם ממילא מנויין כי אין צריך דעתם והיינו בשלמא דאמנינהו מעיקרא כלומר ממילא חשוב כמנויין משום דאין צריך דעתם שפיר אלא כו' לבתר דשחיט מי קמתמנו כו' ומתיישב בזה מאי קמ"ל במשנה בין לרש"י בין לתוס' אבל לולא זאת אלא נאמר כפשטו שאביהם מינה אותן רק חפץ לזרזם ואזי אין שום דין והלכה במשנה.

**תוס'** שה לבית לאו דאורייתא, וא"ת והאיך מאכיל פסח שלא למנוי, כי זה פשיטא שאין הפסח נאכל אלא למנוי ופירש של שה לבית אבות לאו דאורייתא היינו שאין חיוב על בעל הבית להאכיל לכל בני ביתו אפילו הקטנים ולכן שוחט ע"י בנו ובתו הקטנים אף בלא ברירה אבל להאכיל שלא למנוי אסור.

**פ"ט ע"א:** מאי קמ"ל, הא קמ"ל דאע"ג דאימני עליו חבורה זו חוורת ונמנין עליו חבורה אחרת. לכאורה מאי שאלה היא זו מאי קמ"ל, הלא צריך להודיענו את הדין של נמנין ונמשכין. ורש"י פירש דזה לאפוקי מדר"י שאמר ובלבד שיהא א' מחבורה ראשונה קיים עליו, היכי משמע ממתניתין דקאי על כל החבורה שיכולין למשוך ידיהם.

**ואפשר** שהדיוק קאי על התחלת המשנה שאומר לעולם נמנין עליו עד שיהי' בו כזית לכל אחד וזהו פשיטא ומאי קמ"ל בזה. ומשני דקמ"ל בזה שכתב שנמנין עד שיהא כזית לכל אחד ועליהם קאי נמנין

ומושכין את ידיהם עד שישחט ר"ל על כל המנויין על כל כזית וכזית היינו כל החבורה כולה שמושכין ידיהם וחבורא חדשה תתמנה עליו כל זה קמ"ל במתני' והיינו לאפוקי מר"י שמכריח להשאר אחד מהחבורה ראשונה.

**צ"א ע"א:** רש"י דמפקה גל חייב לעשות פסח שני אלא גל עגול דמתחילתו האהיל עליו אבל גל ארוך שמא בשעת שחיטה עדיין לא האהיל כנגד הטומאה וכיון דספק יצא וספק לא יצא פטור משום דלא אפשר כדאמרן לעיל גבי חמשה שנתערבו עורות פסחיהן עכ"ל והכא לא שייך לומר הואיל ובשעת שחיטה ראוין היו כמו גבי זקן וחולה או מי שהוחבש בבית האסורין כי שם לא התחיל עדיין הרעותא כי החולה הי' בחזקת ראוי ורשות בידו להעמידו על חזקתו ולאמר שיצא בפסח זה כי אין לנו לחשוב על השתנות וכל עליו שיצא בפסח, אבל הכא ספק הוי קודם ואפשר שכבר האהיל ואין התחלת יציאה בפסח זה ולכן מוכרח להסמך על דין של ה' שנתערבו עורות פסחיהן.

**שם ע"ב:** תוס' איש ולא קטן, תימא אמאי איצטרך דהיכן מצינו שחייב קטן במצות עכ"ל. ואולי אפשר לאמר משום דגבי פסח כתיב איש וביתו דמשמע שחייב להאכיל בני ביתו את הפסח ואפילו קטנים והוי זה מצות האב עליהם. ולפי זה צריך למעוטי דפטור אביו מכרת כשלא האכיל הקטן מפסחו, ובסנהדרין דקאמר איש פרט לקטן בבא על אשת איש ועל אשת אביו כו' אפשר בא לומר דאינן בכלל רשע לענין לקבור אצל צדיק דה"א אף שאינו בר עונשין אבל כיון דמצות שייכים אצלו רק אינו בר דעת להתחייב בעונשין מ"מ מעשה רשע הוי והוי מגואל מחטא קמ"ל דזה לא אמרינן.

**שם תוס':** שמא ידקדקו כו' תימא דבעי למימר דגרים מדקדקים ביותר כו' ובירושלמי גרס אין עושין חבורות של גרים שמתוך שהן מקולקלין אין מדקדקין ויביאוהו לידי פסול. ואולי אפשר לתרץ ע"פ פירוש רש"י ידקדקו בה לפי שאינן בני תורה יחמירו עליו לדקדק בו ויפסלוהו על חנם וזו היא קולא היותר גדולה לפסול פסח כשר על חנם וצמח מזה שהם מקולקלים ואינם יודעים הדין אין מדקדקין להעמיד הדין על אמיתו ומכוננו, ויביאוהו לידי פסול היינו בחנם והכל עולה בקנה אחד.

**צ"ד ע"ב:** תוס' ד"ה ואין דרך רחוקה לטמא קצת תימא כשהוא עומד חוץ לעזרה והוא ערל או טמא חייב בפסח ואם ימול ויטהר יפטר כו'

עכ"ל דאפשר דהכוונה היא שכשהוא חוץ לחומת עזרה היינו שאינו יכול ליכנס לעזרה או הוא פטור וערל וטמא דחייבים היינו באפשר להם ליכנס לעזרה דאלת"ה א"כ הכל פטורים קודם שנכנסו לעזרה ומי חייב לא יכנסו ויפטרו א"כ הוי מצות פסח רצוני, אם לא חפץ ליכנס לעזרה יהא פטור, אך ענין דרך רחוקה תלוי באפשר ליכנס ולא אפשר, מי שאפשר חייב כרת כשלא יכנס לעשות פסח ומי שלא אפשר יעשה פסח שני, ואף כי א"כ פשוטין שפטור מכרת הלא אנוס היא אבל ס"ד דחייב על שלא הקדים עצמו להיות מאלה שאפשר להם להכנס על זה קמ"ל דמ"מ כיון שעתה אי אפשר לו הוא פטור.

**צ"ט ע"ב:** ואפילו מן התמחוי, מפרש הרשב"ם ואפילו הוא מתפרנס מן התמחוי היינו עניי שבעניים כו' אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לד' כוסות ע"ש. וקשה לכאורה האיך זה מרומז במשנה, אך הטעם הוא כי כיון שאמר מקודם אפילו עניי שבישראל לא יפחתו לו, היינו הגבאים, מד' כוסות, ומאי אפילו מן התמחוי היינו עניי שבעניים שוראי אין לו משלו ופשיטא שצריכים הגבאים לתת לו יין לד' כוסות אלא אפילו קאי על הכוונה דאם לא יתנו לו והוא עניי שבעניים אעפ"כ יהיו לו ד' כוסות היינו שימכור את מלבושו וכדומה עד ששיג יין לד' כוסות.

**שם תוס':** בב"ה לא יפחתו כו' ואין אשתו בכלל. הנה אע"פ שגם אשה חייבת בד' כוסות שכל מצוות הלילה שייכים גם בה משום הקישה לא תאכל עליו חמץ ז' ימים תאכל עליו מצות כל שישנו בכל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה וכן בכל מצוות הלילה, ועוד דאף הן היו באותו הנס כדלקמן, אבל כאן לא צריך לשנות לא יפחתו לו ולאשתו כי עניי בפני עצמה והיא בכלל לא יפחתו לו היינו לכל מי שהוא עניי ועניי בכלל זה ופירוש אין אשה בכלל התנוקות שאין נותנים להם (ועיין בתוס' שם ותבין).

**ק' ע"א:** תוס' בד"ה מכלל כו' ודייק מדקאמר ר"י אין מפסיקין והיינו אפילו בע"פ דאין מתחילין, דבע"ש שרי ר"י אפילו להתחיל. והקשה רעק"א ז"ל, קשה לי הא ר"י אמר דאין מפסיקין אפילו אחר שתחשך דלהתחיל אסור קודש קידוש דמ"מ אין מפסיקין וצ"ע עכ"ל. ונראה דהנה כאן יש ב' דינים אחד משום קידוש וס"ל לר"י דאין חיוב קידוש רק בהתחלת אכילה ולא שייך קידוש באמצע סעודה, והדין הב' הוא משום להיות תעב לסעודת שבת, הנה לענין זה הוי כש"כ כיון דמתחילין לאכול

בע"ש אשר זה יזיק לתאוות האכילה בלילה כש"כ כשהוא יושב ואוכל וקדש עליו היום יאכל מה שיאכל עתה בזה השעה לכבוד שבת ולמה יפסיק.

ואי טעם פלוגתתם משום קדוש ה' להם לפלוג אי פורס מפה ומקדש או לא, וכשהם חולקים או מפסיקין ע"כ משום ליחא דתאוות הסעודה היא פלוגתתם, וא"כ בשבת לא שייך כי כש"כ הוא שלא יפסיק אלא ע"כ בפסח קאי ושם מודה ר"י דאין מתחילין ושם לא שייך לאמר שיאכל עתה לשם פסח כי הלא לא באכילת מצה קאעסיק שהרי אסור כל היום ע"פ באכילת מצה רק אוכל ממאכלים אחרים וממילא ס"ד דיפסיק שהרי עכשיו עוד שייך יותר הטעם שיאכל מצה לתאוון שהרי זה סמוך ממש לאכילת מצה ולא באותה קביעות סעודה שיהיה מ"מ ס"ל לבי" דלא יפסיק אך אנו פסקינן דלא כוונתי בהפסקה בע"פ שצריך שיעקור סעודתו ויחזור לשם פסח ובשבת פורס מפה ומקדש.

שם תוס' רבי יוסי אומר אין מפסיקין, וגומר כל הסעודה ומברך ברכת המזון ואח"כ מקדש כו' משמע דאין צריך לעשות סעודה לשם שבת כו' וחשיב קידוש במקום סעודה כיון שמיד אחר הסעודה עושה קידוש ואותה סעודה עולה לו בשביל שבת דקתני בתוספתא במילתא דר"י ומזכיר של שבת בבהמ"ז. ומיהו קשה לר"י איך יעשו ד' כוסות כיון שלא יקדשו אלא אחר ברהמ"ז ולא יעשו סעודה אחרת כו' ע"כ. וקשה לי טובא הלא מוכרח לקבוע סעודה בשביל ג' כזיתי מצה בערב תאכלו מצות וכורך ואפיקומן ממילא יעשה סעודה אחרת כי עד עתה אכל מינים אחרים כי אכילת מצה ה' אסור כל היום ומוכרח הוא לקבוע עכשיו סעודה בשביל כזיתי מצה וסדר כל הכוסות כדין.

ק"ב ע"א: תוס' ועקרו כו' ומה שהביא הר"י יום טוב ראי' מפרק כסוי הדם (חולין ד' פ"ו) דאמר מישתא וברוכי בהרי הדדי לא אפשר שצריך לברך ברהמ"ז וליטול ידיו אינה ראי' דדוקא לגבי ברהמ"ז אמרינן הכי דהוי הפסק וגמר סעודה אבל תפילה אע"ג דמיכל וצלוי בהרי הדדי לא אפשר אין בכך כלום ע"ש. ונראה דהטעם דברכת המזון הוי באמת הפסק אכילה והיינו דאמר לא אפשר כי זה ומודה על הפסק האכילה אבל תפילה אף כי אפשר בהדדי עם אכילה אבל לא הוי הפסק אין זה מורה שכבר הפסיק אכילתו.

ק"ד ע"א: תוס' דאמר אין משגיחין בכת קול כו' וא"ת דקיי"ל בכת קול דב"ה ולא קיי"ל בכת קול דרבי אליעזר, וי"ל דהכא ב"ה הוה רובא אלא דב"ש מחדרי טפי, והוי ספק אצל חז"ל אי הולכין אחר הרוב, אבל התם דבת קול הוי נגד הרוב לא קיי"ל הכי ובת קול לא יצתה אלא לכבודו של רבי אליעזר כו' ע"ש והנה יש לדקדק אי אין הלכה כרבי אליעזר איך יצא לכבודו ולפסוק שלא כהלכה, אך ידעו בשמים שלא יפסקו הלכה ככת קול זה שהוא נגד הרבים וכי זה רק לכבודו ואינו פסק הלכה, דוגמא לזה אמרו כצד מרקדין לפני הכלה ב"ה אומרים כלה נאה וחסודה אמרו ב"ש מדבר שקר תרחק, אמרו ב"ה לדבריכם מי שלקח מקח רע מן השוק ישבחנו בעיניו או יגנוזו בעיניו הוי אומר ישבחנו בעיניו, ע"ש בכתובות דף י"ז.

**וקשה** דמה תשובה היא זו על מה שהקשו להם ב"ש דמדבר שקר תרחק, אך הטעם כיון שהכל יודעים שאין אומרים למען האמת רק כך הדין לשבח אין זה שקר. כש"כ כאן כיון שהכל יודעין שאין זה פסק אלא משום כבודו של רבי אליעזר אין זה נוטה חלילה מן האמת, ותו כתבו בתוס' וז"ל, וא"ת א"כ היכי קאמר רבי יהושע היא הא רבי יהושע קאי אבת קול דרבי אליעזר, וי"ל מדאמר אין משגיחין בכת קול משום דלא בשמים היא משמע דבכל דוכתא לית לן למזול בתר בת קול ע"כ.

**חנה** לפי זה צריך לומר דרבי יהושע פליג אכללא דבת קול דהלכה כבית הלל, אבל אולי אפשר לבאר באופן נאות ושיהי' רבי יהושע מודה לזה הבת קול כי לכאורה איך הוי ספק אצלם אי אזלינן בתר רובא משום דב"ש חריפי טפי ואם באמת יש ספק כזה איך פסקי מן השמים הלא כבר כתב הרמב"ם כי כאשר יאמר מי שגלו לו הלכה מן השמים ופסקה הרי זה נביא שקר כי לא בשמים היא, רק הם חשבו אולי החילוק בין ב"ש לב"ה הוא כי אינם מסוג אחד, למשל אם יאמר רב על איזה שאלה טריפה או כשירה, ומאה עמי הארץ יאמרו להיפך בודאי הלכה כיחיד, הרב, כי אינם מסוג זה.

**וזה** הוי מסתפקים אם החריפות של ב"ש מציגים אותם בסוג אחר לגמרי או הם מסוג אחד רק חריפי טפי, וגילה הבת קול שהם מסוג אחד וממילא הלכה כרבים כי אם לא כן בטל דין אחר רבים להטות כי תמיד הוי אחד טפי חריף מחבירו, ולפי זה לא פסקו כלל מן השמים דהלכה כרבים רק הודיע להם מדרגות ב"ש וב"ה דכמציאות הם בסוג אחד וממילא ידעו דהלכה כב"ה הרבים.

**וא"כ** אף רבי יהושע יכול להודות לבת קול כזה וכי הלכה תמיד כבית הלל אשר בטח אין איש מחולק על זה כבמשמע בכל הש"ס. והכא בגמ' הביאור כי זה קאי אליבא דרבי יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול ס"ד דפליג אכללא דהלכה כב"ה קמ"ל דאפילו אליב"ה הלכה כב"ה וכטעם הג"ל.

**קט"ז ע"א:** תוס' בד"ה מתקיף, פסקו בתוס' דיש חילוק לענין מצוות צריכות כוונה בין תפילה ותקיעה לבין אכילת מצה וכדומה. הטעם נראה פשוט כי מצוה התלויה באכילה הוי העיקר כי ירגיש הגוף באכילה והלא מרגיש היטב ואפילו אכל בכפי' לכן לא חסר כל כך הכוונה למצוה כי זו היא המצוה שירגיש הגוף שהוא אוכל אבל בתפילה ותקיעה הוי הכוונה עיקר וצריך לכיין לשם מצוה.

**שפ:** ואפילו למיד מצוות אין מבטלות זא"ז ה"מ דאורייתא אבל רבנן בדאורייתא בא דרבנן ומבטל דאורייתא, נראה דהטעם הוא כי חד מ"ד ס"ל שמצוות מבטלות זו את זו כי כל מצוה צריכה להיות בפני עצמה בטעמה ויחוד כוונתה, ומ"ד השני ס"ל כי מצוות אין מבטלות כי הכל מעשה מצוה בכלל היא וכל אחת תיסק לענינה, אבל דאורייתא ודרבנן הוי אחת מיחל את חברתה ועושה אותה כחולין. היינו הדרבנן מבטל הדאורייתא וכש"כ חולין גמורין שמבטלין מצוה.

**שם תוס':** בד"ה אלא מברך כו' ומיהו אי הוה קי"ל כהלל הוה עבדינן הכי מצוה לחודא והדר מצוה ומרור בכריכה כיון שצריך לעשות מדרבנן מצות כריכה כהלל הוה דרבנן ודרבנן ע"ש ונראה דאע"ג דלהלל הוי מצות כריכה דאורייתא אבל בזמן הזה כיון דמרור בעצמו דרבנן א"כ הכריכה במרור פשוטא דאינו אלא דרבנן.

מרון הגאון ר' גדלי' הלוי שארר זצ"ל

## בשיטת הרמב"ם דחובל חייב משום מפרק

**ברמב"ם** הל' שבת פ"ח הל"ז וז"ל "הדש כגרוגרת חייב ואין דישה אלא בגידולי קרקע והמפרק הרי הוא תולדת הדש וכן כל כיוצא דזה, החולב אז בהמה חייב משום מפרק וכן החובל בחי שיש לו עור חייב משום מפרק והוא שיהי' צריך לדם שיצא מן החבורה אבל אם נתכווין להזיק בלבד פטור מפני שהוא מקלקל ואינו חייב עד שיהי' בדם או בחלב שיצא כגרוגרת".

**ובהל"ח שם**, "כד"א בחובל בבהמה חי' ועוף וכיוצא בהם אבל החובל בחברו אע"פ שנתכוון להזיק חייב מפני נחת רוחו שהרי נתקררה דעתו ושככה חמתו והרי הוא כמתקן אע"פ שאינו צריך לדם שהוציא ממנו חייב". ובהל"ט, "שמנה שרצים האמורים בתורה הן שיש להן עורות לענין שבת כמו חי' בהמה ועוף אבל שאר שקצים ורמשים אין להן עור לפיכך החובל בהן פטור ואחד החובל בבהמה חי' ועוף או בחי' שרצים ועשה בהן חבורה ויצא מהן דם או שנצרר הדם אע"פ שלא יצא חייב".

**הקושיות** בדברי הרמב"ם רבו. א) הקשה המנחת חינוך (במוסף השבת, מלאכת דש) מסוגי' דכתובות (ה): דבעו בגמ' אי דם מפקיד פקיד או חבורי מיחבר ולשיטת הרמב"ם בהל' איסורי מזבח (פ"והל"ז) ובפ"ט מהל' טומאת אוכלין דמשקה בזיתים וענבים מיפקד פקיד ואפ"ה פסק בהל' שבת (שם הל"י) דחייב על סחיטתן משום מפרק וכן הקשו האחרונים.

**ב)** אם החיוב הוא משום מפרק למה חילק הרמב"ם בין שיש לו עור או אין לו, ליחייב משום מפרק אפי' אין לו עור כיון שיצא דם.

**ג)** אם אינו צריך לדם, לכאורה אין זה מפרק כלל, וא"כ איך מהני חובל באדם משום משכך חמתו, אף דמתקן בזה ולא הוי מקלקל, אבל הלא אין זה בגדר מלאכה כלל. ובחזון איש תירץ דכיון שרוצה החובל לשפוך דם דבזה ישכך חמתו א"כ הרי צריך הוא להדם. וצ"ע.

**ד)** הלא מפרק הוא תולדה דדש והרמב"ם פסק (שם הל"ז הובא לעיל) דאין דישה אלא בגידולי קרקע וא"כ איך פסק לענין חולב בהמה

ולענין חובל בחי שחייב משום מפרק, והמ"מ שם תירץ שבהמה נקרא גידולי קרקע ע"ש.

ה) בשבת (דף עה.) פליגי ר' יהודה ורבנן בצד חלזון ופוצעו דר"י סבר חייב שתים משום צידה ומשום דישה דפציעה בכלל דישה ורבנן פליגי וסברי דאין דישה אלא בגידולי קרקע (ועי' מ"מ הנ"ל שחילק בין דגים ובין בהמה חי' ועוף), והק' בתוס' רע"א דהא חלזון אין לו עור והרמב"ם פסק דבחובל בחי שאין לו עור פטור אפי' אם יצא הדם (כמבואר בדבריו ע"ש הל"ז והל"ט) וכתב רע"א שמצא קושיא זו בפמ"ג.

ו) עי' במ"מ שהק' על הרמב"ם שפסק (כנ"ל באות ה') דבאין לו עור פטור אפי' אם יצא הדם והא מבואר בחולין (מו: והובא בתוס' כתובות) דביצא הדם חייב אפי' באין לו עור, ועי' במ"מ שהרמב"ם דחה סוגיא זו מהלכה, וצ"ע.

ז) בשבת (דף קלו.) מבואר דספק בן חי ספק בן ט' מלין אותו בשבת ממ"נ אם חי הוא שפיר קא מהיל ואם מת הוא מחתך בבשר הוא ולהרמב"ם דחייב חובל הוא משום מפרק ליחייב אם מת הוא משום מפרק, כן הק' בפמ"ג.

ח) הק' בפנ"י ותוס' רע"א דהא הרמב"ם פסק (פ"א הל"א שם) דשוחט חייב משום נטילת נשמה ואמאי אינו חייב גם משום מפרק ואף אם א"צ להדם מ"מ יתחייב משום דהשחיטה תיקון הוא, דהא דחובל להזיק פטור הוא משום מקלקל וכאן בשחיטה הא אינו מקלקל, ודוחק לומר שלא יצא דם או שלא יצא כגרוגרת.

ט) בכתובות (דף ז.) מתוך שהותרה חבורה לצורך (בשחיטה) הותרה נמי שלא לצורך (בחבורה) ולשיטת הרמב"ם דחובל חייב משום מפרק היכן מצינו מפרק שהותרה.

י) בסוגיא דשבת ריש פרק חבית מבואר דאינו חייב משום מפרק אלא א"כ יש על היוצא שם משקה וקשה לשיטת הרמב"ם דחובל בבהמה חייב משום מפרק והלא דם מגפתו (מכתו) של בהמה לא חשוב משקה כמו שכתב רש"י שם ומבואר כן בחולין (לה:): ואח"כ מצאתי הערה זו באבני נזר אר"ח ח"א סימן נו.



**והנראה** לבאר דדין מפרק בויתים וענבים שחייבים עליהם מן התורה כמבואר בסוגיא דריש חבית, הוא באופן שהוציא משקה מאת האוכל, כגון שחטט לתוך כלי ריקם מאוכל, שנמצא עשה מאוכל משקה, והגדר בזה הוא דנעשה האוכל לגבי משקה היוצא ממנו, כפסולת וכקליפתו של משקה, וכלשון רש"י בשבת (עד.) בד"ה ולחשוב נמי כותש, דכותש הוא מעין מלאכת דש " דהא נמי מיפרקה מלבוש היא " ולכן אין נ"מ בסחיטת פירות אם המשקה מיפקד פקיד או חבורי מיחבר, דאף אי מיפקד פקיד חשיב מפרק דמ"מ כנוס המשקה בתוך בפרי, והפרי הוי כמלבוש להמשקה שבתוכו ולכן חייב משום מפרק, ובוזה נסתלק קושיית המנחת חינוך דדוקא בפירות שייך סברא זו דהסוחט מפרק המשקה בלבושו, אבל כבעל חי לא שייך גדר זה, דאין הדם מונח כבעל חי כמשקה בתוך קליפתו ולכן צריך להגדיר הא כחובל חייב משום מפרק באופן אחר כמו שנבאר.

**והנה** במנחת חינוך במלאכת דש כתב לחדש דלהרמב"ם אם מלח בשר חי בשבת כדי להוציא את דמו חייב משום מפרק אם צריך לדם או לשיטת הרמב"ם שפסק כר' יהודה במלשאצ"ג חייב, א"כ חייב בכל ענין כי הוא מתקן את הבשר לאכילה ע"ש, ונראה דזה אינו דהא מבואר בסוגיא דכתובות הג"ל דחובל באדם חייב דוקא אם דם חבורי מיחבר, וזה ודאי דבדם שבבשר לאחר שחיטה לא שייך שיהי' חבורי מיחבר, וע"כ צ"ל דהגדר של חובל כבעל חי שיש לו עור להרמב"ם דהוא משום מפרק, הוא משום דמפריד הדם שהוא הנפש מהבעל חי שהדם חבורי מיחבר להבעל חי, וכשמפריד הדם מהבעל חי ועושה את הדם לדבר נפרד ממנו, משום זה נחשב כמפרק, שמפרק הדבר ומכדילו מחברו, דהיינו בצירוף זה - הדם מהבעל חי. ומבואר בזה סוגית הגמ' בכתובות דתלי חיוב חובל בחבורי מיחבר ובסחיטת פירות הגדר הוא דמיפרקה מלבושו כש"נ לעיל ומתורצת קושיית המנח"ח.

**וגם** קושיית האבני נזר מדם מגפתו דאין עליו תורת משקה לא קשיא, דשחובל כבעל חי אין הגדר כמו בסחיטת פירות דבעינן שתהי' על הנסחט שם משקה, דדוקא בפירות דאם הנסחט יש עליו שם אוכל א"כ הרי לא עשה מעשה של מפרק מלבוש אלא הבדיל אוכל מאוכל, ולכן דוקא כמשקה דמונח בהאוכל כמו בלבוש יש עליו שם מפרק, אבל כבעל חי אם רק מבדיל הדם ממקום חיותו הרי זה מפרק כש"נ, ולכן לא בעינן שהדם יהי' עליו שם משקה.

**ומתורץ** גם מה שהק' הפמ"ג משבת (קלו). דמבואר שם דאם מת הוא או  
הוי מחתך בשר בעלמא, כמש"כ דהגדר בחובל הוא שמבדיל הדם  
מהבעל חי - מחיותו, ובבשר מת לא שייך זה.

**ויש** לתרץ גם מה שהקשינו בקושיא ב' דמ"ש יש להן עור ליחייב אפילו  
אין להן עור כיון שיצא הדם, אבל לפי"ד מדוייק מאד מש"כ הרמב"ם  
החובל ב"חיי" שיש לו עור חייב משום מפרק, דדוקא בחי שכשמוציא  
דמו מפרקו ומבדילו מחיותו, אבל בבשר מת לא שייך מפרק כמו  
שבארנו, ויש להסביר גם הא דדוקא דיש להן עור חייב, משום דאז חשוב  
מעשה הפרדה, שעושה את הדם כדבר נפרד בפני עצמו, משא"כ באין להן  
עור אף אם חי הוא, לא נראה זה כמפריד דבר מחבירו ולכן לא חשיב  
מפרק. אלא דעדיין עלינו לתרץ קושיא ו' שהק' במ"מ מהסוגיא דחולין  
דמבואר דביצא הדם חייב אף דאין להן עור, ולקמן נבאר משום מה דחה  
הרמב"ם סוגיא זו מהלכה.

**ולענין** מה שהקשינו בקושיא ג' דמה מהני משכך חמתו אם אינו צריך  
לדם דאף דיש תיקון אבל אין זה מלאכה כלל. הנה אם הגדר  
במפרק ה"י תמיד שנוטל האוכל מתוך הלבוש כמו בדש א"כ ה"י קשה  
דאם א"צ להדם אז אין כאן מלאכה כלל, אבל לפי מה שהגדרנו מלאכת  
מפרק לענין חובל דההגדרה היא מה שמבדיל הדם מהחי א"כ זהו  
המלאכה, ואף אם א"צ להדם מ"מ עשה המלאכה של מפרק שהבדיל הדם  
מהחי, רק דמ"מ מקלקל הוא כיון שא"צ לדמו, וע"ז כתב הרמב"ם  
לשיטתו שפסק כר"י דמלשאצל"ג חייב דאם משכך חמתו יש כאן תיקון  
ואם א"צ לגופה מ"מ חייב כר"י.

**ב** ולענין שאר הקושיות צריך להקדים מה שראיתי בתשובות ר' אברהם  
בנו של הרמב"ם וז"ל אבל זה שהקשית בתחלה מדקיי"ל אין דישה  
אלא בגידולי קרקע אין ראוי למי שיבין ענין האב וענין תולדתו  
להקשותה כלל שהתולדה אע"פ שהוא רומה להאב אינה לא האב ולא  
מעין האב אלא הפרש יש כיניהם ושאמרת המפרק הוא הדש אינו כן אלא  
מפרק תולדה דדש שאין לומר שהסחיטה לענבים או החליבה לעזים,  
דישה, ולא עלה זה על דעת אדם אע"פ שהחיוב בהן משום מפרק והואיל  
ומפרק תולדה דדש אין להקשות מדקיימא לן אין דישה אלא בגידולי  
קרקע, הדישה שהוא האב וענין האב אינו אלא בגידולי קרקע, והמפרק  
שהוא תולדה דדש ישנו בג"ק ושלא בגידולי קרקע. עכ"ל.

הרי שהק' את קושיית המ"מ על הא דפסק הרמב"ם דחולב בהמה וכן חובל בחי חייב משום מפרק הלא מפרק תולדה דדש ואין דישה אלא בגידולי קרקע. ותירוצו צריך ביאור דאם דש שהוא האב אינו חייב אלא בג"ק איך יהא מפרק תולדה דיד' יותר חמור שיהי' חייב גם על שלא בגידולי קרקע. וצ"ל דודאי אם הכלל בגידולי קרקע הי' תנאי בהחייב דאינו חייב אלא על גידולי קרקע, לא הי' שום סברא לחלק בין האב להתולדה, אלא נראה ככוונתו דגידולי קרקע הוא תנאי כציור המלאכה דציורו של מלאכת דישה אינו אלא דגידולי קרקע והוא פרט מפרטי אופן המלאכה. וזהו הביאור כמה שחילק בין האב להתולדה, שדישה שהוא האב כך הוא ציורו דוקא בגידולי קרקע כנ"ל, אבל מפרק שהוא התולדה אין ציורו כן, דציור התולדה אינו תלוי בציור של האב מלאכה, דהאב יש לו הציור ששייך להאב, והתולדה יש לה הציור ששייך להתולדה, ולכן חייב במפרק את החלב מהבהמה וכשחובל ומפרק את הדם מהחי שאלו הם ציורים של מפרק, ודוקא דישה שהוא האב אין ציורה אלא בגידולי קרקע.

וכן הוא גם בחי' הרמב"ן שבת (צה.) שהק' אהא דחולב בהמה חייב משום מפרק, "אי קשיא הא אמרינן בפרק כ"ג אין דישה אלא בגידולי קרקע ומפרק תולדה דדש הוא י"ל דישה בעצמו של פרי ליתא אלא בג"ק אבל להוציא ממנו פירות הטמונין בתוך כיס שלהן כגון חולב דומיא דדישת גידולי קרקע הוא" וברור דזה כוונתם, דמה שהי' ידוע וניכר לחכמים בצורה של מפרק הרי שם מפרק עליו ותולדת דישה הוא, ואף דצורת דישה אינה אלא בגידולי קרקע, והמפרק הוא בדבר שאינו גידולי קרקע, מ"מ מפרק הוא, כיון שציור התולדה א"צ להיות שוה לציור של האב.

ועתה נבא ליישב קושיית רע"א שהק' מסוגיא דחלזון דפליגי בו ר"י ורבנן אם יש דישה שלא בגידולי קרקע הא חלזון אין לו עור ולהרמב"ם דאין לו עור פטור אפי' יצא דמו, אבל לפי דברי הראשונים הנ"ל חלוק הוא מפרק מדישה וא"כ י"ל דודאי אין כאן מפרק כיון דחלזון אין לו עור אין זה ציור של מפרק כמו שבארנו, ופליגי בשם דישה, דדם חלזון כונסין אותו לצבע ודומה בציורו לדישה כתבואה שכונסין את התבואה לאכילה, ולכן פליגי בו ר"י ורבנן, דר"י סבר יש דישה שלא בג"ק ורבנן סברי אין דישה אלא בגידולי קרקע.

**ולשיטת ר' אברהם בן הרמב"ם** מוכרח הוא דבחלצון המלאכה היא מעין דישה, ולא הוי מפרק, דהא עיקר יסודו היא דבמפרק ל"צ דוקא גידולי קרקע וא"כ איך תלה הגמ' פוצע חלזון במחלוקת ר"י ורבנן אם יש דישה שלא בגידולי קרקע, אלא ע"כ דבחלזון שם המלאכה הוא דישה ולא מפרק. ומדויק לשון הגמ' שם "אין דישה אלא כג"ק" רבדישה עסקינן ולא במפרק.

**ולפי כל הנ"ל** מבואר מה שהרמב"ם דחה סוגי' דחולין (דף מו:): דמבואר שם דביצא דמו חייב אפי' דאין לו עור - מהלכה, דהא בסוגי' דחלזון מבואר דלמ"ד אין דישה אלא בגידולי קרקע פטור על הפגיעה, ואם כהסוגי' דחולין דבאין לו עור ויצא דמו חייב משום מפרק ה"י לו להיות חייב, דמפרק חייב אף שלא בגידולי קרקע לכו"ע כנ"ל, אלא ע"כ דבאין לו עור אין זה מפרק כמו שבארנו לעיל דצורת מפרק היא דוקא דיש לו עור, ובאין לו עור אין על הפגיעה שם מפרק וזהו המקור לשיטת הרמב"ם.

**ושם בסוגי' מק' הגמ' "ולייחייב נמי משום נטילת נשמה** אמר ר' יוחנן שפצעו מת" ולכאורה קשה מזה על מה שכתבנו לעיל דאין חיוב חובל אלא בחי דהא מבואר הכא דבפצעו מת איירי ודוקא משום נטילת נשמה פטור אבל חייב משום דישה לר' יהודה דיש דישה גם שלא דג"ק, אמנם אין זה קשה דהא בארנו דהחיוב הכא הוא משום דישה, משום דכונסין את הדם וזה שייך גם בפצעו מת, ופשוט.

**ועוד שם בסוגי' "רבא אמר אפילו תימא שפצעו חי מתעסק הוא אצל נטילת נשמה" ובתוס' שם (בד"ה כי היכי ) הק' ר"י דמ"מ לייחייב על נטילת הדם משום נטילת נשמה, והתוס' מק' לשיטתייהו דחובל הוציא דם חייב משום נטילת נשמה כי הדם הוא הנפש ע"ש בתוס' מה שדחק ר"ת לתרץ. ולשיטת הרמב"ם ניחא היטב, דהא חובל הוא משום מפרק וכבר בארנו דלחלזון אין לו עור, ואף אם מפרק חייב אף שלא בגידולי קרקע מ"מ פטור משום מפרק כיון דאין לו עור וכמו שבארנו.**

**ג) ונשאר עלינו לתרץ קושיא ח' וקושיא ט'. וצריך להקדים לזה סוגיית הגמ' בפרק כלל גדול (שבת עג:): א"ר כהנא זומר וצריך לעצים חייב שתים אחת משום קוצר ואחת משום נוטע וכתב שם התוס' (בד"ה וצריך) דאפי' לר"י דמחייב במלשאצל"ג, חייב דוקא בצריך לעצים "דלא מיקרי בעצים קוצר אלא בענין זה" וכוננתם דאף דבקצירתו יש תיקון בהאילן אף**

דאין התיקון בגוף המלאכה הא לר"י לא בעינן צריכה לגופה ולמה צריך דוקא שיהי' צריך לעצים, וע"ז כתבו התוס' דזהו ציור המלאכה דקוצר והביאו רא"י לזה ע"ש בתוס' ובגה"ש מרע"א מה שהק' על דבריהם.

**וברמב"ם** (פ"ח הל"ד שם) פסק כר' כהנא דחייב שתיים וכתב הלח"מ דזה אפי' לר' יהודה והביא את דברי התוס'.

**ונראה** דיש לבאר הא דר' יהודה מודה באופן אחר, דאף דר"י מודה דלא בעינן צריכה לגופה, ולמשל חופר גומא ואין צריך אלא לעפרה, אף דא"צ לעצם הבנין של הגומא מ"מ צריך הוא לעפרה ויש בה משום בונה (אי לאו דמקלקל הוא ע"ש בגמ') אבל בזומר שיש במעשה זה שני ענינים של מלאכה, יש במעשה זה ענין של נטיעה (שמצמיח את הגפן) וענין של קצירה, אם תאמר שלר"י חייב על הקצירה משום הצורך של נטיעה, שהקצירה טובה היא לצמיחת הגפן, הא משום צורך זה חייב משום נוטע, ואיך נתחייבנו משום קוצר משום האי צורך, הא צורך זה מחייב אותו משום נוטע, ולכן פסק הרמב"ם דבעינן צריך לעצים שיהי' צורך מיוחד לחייב משום קוצר, והצורך של הזמירה שמצמיח את הגפן מחייב אותו משום נוטע. (וכעין סברא זו מצאתי בשם הגאון מקוטנא זצ"ל). ובאמת אם יתרה אותו כשהוא זומר וא"צ לעצים משום קוצר יהי' חייב לר' יהודה דמלשאצ"ג חייב עליו, אבל א"א לחייבו שתיים משום קוצר ומשום נוטע כשאין בו אלא צורך אחד.

**ואם** כנים אנחנו בזה יתיישב קושיית רע"א שהק' דלהרמב"ם ליחייב שתיים בשוחט, אחת משום נטילת נשמה ואחת משום מפרק דהא לא הוי מקלקל כיון דתיקן להוציאו מידי אבר מן החי, אבל לפי מה שבארנו דהיכא דאין בו אלא צורך אחד ליכא לחייבו שתיים ניחא, דהתיקון הוא מה ששוחטו ונוטל נשמתו כדי להוציאו מידי אבר מן החי ובשביל תיקון זה חייב משום נטילת נשמה וא"כ אין לחייבו גם משום מפרק מפני האי צורך גופה, ואם הי' צריך לדם ליתן לכלבו הי' חייב שתיים, אבל אם א"צ להדם אין לחייבו משום מפרק משום אותו תיקון שמחייבו משום נטילת נשמה וכש"נ.

**ומיושב** נמי הקושיא מכתובות (דף ז.) דהאיך מצינו שהותרה חבורה משום מפרק לשיטת הרמב"ם דחובל חייב משום מפרק, דהא בשחיטה הותרה הוא משום מלאכת נטילת נשמה ואיך מצינו מפרק שהותרה. ולפי הנ"ל י"ל דבאמת בכל שחיטה יש בה שתיים, נטילת נשמה

ומפרק, והא דאינו חייב שתיים הוא רק משום דבעינן צורך מיוחד לכל מלאכה ומלאכה, אבל באמת מצד שם המלאכה יש שתי מלאכות, ובמזיד אם היו מתרין בו משום מפרק הי' חייב, וכן אם היו מתרין אותו משום נטילת נשמה הי' חייב, רק א"א לחייבו שתיים בשוגג משום דאין כאן צורך מיוחד לכל אחת מהמלאכות, נמצא שהותרה שחיטה הותרה נטילת נשמה והותרה גם מפרק כש"נ בס"ד.

מ"ן הגאון ר' אליהו שמחה הלוי חזן זצ"ל

### בענין פתח פתוח

**והנה** הגרע"א בכתובות דף י"ב ע"ב כתב דבאשת כהן שאומרת משארסתני נאנסתי מפסדת כתובתה אפילו לכ"ג דכיון דלפי דבריה היא עוברת על שמכשילתו באיסור שלא אמרה קודם שנשאת שהיא אסורה לו. ומקשים עליו מהתוס' (דף ט' ע"ב ד"ה אי למיתב לה) שכתבו דאפילו באשת כהן לא אבדה כתובתה, מטעם ספק ספיקא שמא אינו בקי, ואפילו הוא בקי שמא תחתיו זינתה באונס דאפילו אשת כהן באונס לא מפסדה כתובתה. ולפי דברי הגרע"א היא מפסדה כתובתה מטעם עוברת על דת. ושמעתי מתרצים דעוברת על דת אינה מפסדה כתובה אלא משעה שהיא עוברת על דת, ומשו"ה היכא דיש לנו ספק אם היא עוברת על דת או לאו הוי כמו אינו יודע אם פרעתיק. ובזונה דמפסדה כתובתה למפרע משום דחכמים לא תיקנו כתובה אם זינתה תחתיו כמבואר בתוס', דאם זונה מפסדת כתובתה רק מכאן ולהבא ליכא ראייה מה דלמ"ד מקח טעות ממנה דיש לה כתובת מנה מטעם ספק ספיקא, דחייב כתובת מנה משום דאינו יודע אם פרעתיק.

**ולפ"ז** שפיר הוי ספק ספיקא, אפילו דלענין הספק אם נתחייב לה כתובה יש לנו שפיר ספק ספיקא דשמא אינו בקי ואפילו היא בקי דשמא זינתה תחתיו באונס, דאף שהיא עוברת על דת מ"מ נתחייב לה כתובה, ולענין הספק דשמא תחתיו זינתה באונס והוי עוברת על דת הוי אינו יודע אם פרעתיק דשמא אינו בקי, ולפי מה שבארנו דתירוץ התוס' דהספק דשמא תחתיו זינתה באונס אי אפשר לצרף לספק שאינו בבקי, משום דלדידה יש ספק ספיקא דשמא תחתיו זינתה ברצון ואפילו זינתה באונס דשמא אינו תחתיו זינתה, ואף אם תחתיו זינתה הוא רק פטור מכתובתה

ולא שלא נתחייב כלל כתובה, ולא אמרינן דיש לנו ספק ספיקא שנתחייב כתובה ועל ספק דשמא נפטר מכתובתה דשמא תחתיו זינתה ברצון הוי כמו אינו יודע אם פרעתך דשמא אינו בקי וצ"ע.

**והנה** בש"ש שם הקשה על הש"ך מתוס' כתובות דף י"ב ע"א ד"ה וניחוש שכתבו, ואין לומר דפריך אמאי אינו יכול לטעון טענת בתולים לאוסרה עליו, וניחוש באשת כהן שמא תחתיו זינתה דליכא חדא ספיקא ספק תחתיו ספק אין תחתיו דהא מצי לשנויי דהא דאינו יכול לטעון היינו להפסידה מכתובתה דאיכא ספק ספיקא דאפי' תחתיו אימור באונס הוה, והרי מבואר מתוס' דאם שאסורה לו מ"מ אינה מפסדת כתובתה אלא בע"כ דספק ספיקא מהני להוציא ממון.

**ונראה** ליישב דגם באשת כהן איכא ספק ספיקא שאינה אסורה מטעם שזינתה ברצון כמו באשת ישראל. דספק דשמא זינתה אינה תחתיו ואפילו תחתיו שמא באונס ואף דאשת כהן אסורה באונס לא מגרע את הספק ספיקא דמה שאסורה באונס לא מפסדה כתובתה, וא"כ מה שצריך לגרשה לא משום ספק רצון אלא משום ספק אונס ומשום ספק אונס לא מפסדה כתובתה. ונ"מ היה לדינא לשיטת הנמו"י ביבמות דאשת כהן שנאנסה מותרת ליבם, תהיה מותרת מטעם ספק ספיקא ליבם. ולכאורה קשה על הש"ש דלמה לא הקשה מתוס' דף ט' כשכתבו נמי דאפילו באשת כהן לא מפסדה כתובתה, וצ"ל דהתם באמת אף אשת כהן מותרת משום דמוקימין אותה בחזקת היתר משום דשמא אינו בקי, אולם קשה על הש"ך דלמה צריך לומר דלא מפסדה כתובתה דכיון שהיא מותרת לו מטעם ספק ספיקא. דהרי בלא"ה מותרת לו משום דאית לן למימר דשמא אינו בקי ואוקמה בחזקת היתר.

**והנראה** בזה דהנה הפנ"י הקשה על מה שכתבו התוס' אבל מ"מ כתובתה הפסידה אע"פ שיש לנו לומר שהוא טועה בפתח פתוח דאית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מ דהרי היא טוענת ברי שפתחה נעולה ויש לה חזקת הגוף וטענתו הוי טענת שמא משום שאנו חוששים שמא אינו בקי וקיי"ל דבריו שמא ברי עדיף. ותירץ דהסוגיא אזלא אליבא דר' יהושע דאינה נאמנת. ולפ"ו יש לומר הא דצריכים התוס' לומר דמשום ספק ספיקא היא מותרת והרי היא מותרת משום אשת כהן, כיון דהרי מבואר שם בסוגיא דף י"ג דלר' יהושע לא מהני ברי ושמא באשת כהן משום מעלה עשו ביוחסין, אבל בספק ספיקא ר' יהושע מתיר אפילו בטענת שמא כמבואר בסוגיא דף י"ד ע"א, משו"ה כתבו התוס' דמטעם

ספק ספיקא גם אשת כהן מותרת, דשמא אינו בקי ואפילו בקי דשמא באונס אף דאשת כהן אסורה באונס אבל כיון שאינה אסורה מטעם רצון אינה מפסידה כתובתה.

**והנה** בתוס' שם שף ט' ע"א (ד"ה לא) הקשו דבאשת כהן אמאי אסורה ונוקמה אחזקתה שהיא כשרה לכהונה ונימא דלאו תחתיו זינתה. והקשה הגרע"א דבאיסור כהונה אפילו לר"ג מחמירין דלא מוקמינן על חזקה היכא דלא טענה ברי והכא כיון שפתחה נעולה או בשותקת דליכא טענת ברי שאינה תחתיו זינתה, ותירץ דכוונת קושיית התוס' דהנה בגמ' שם הקשה מאי קמ"ל תנינא האומר לאשה קדשתין וכו' והוא אסור בקרובותיה, דאם אסורה רק מדרבנן לא קשה דחידוש דרבי אלעזר דשייך דין חתיכה דאיסורא אפילו על איסור דרבנן. ולפ"ז שפיר הקשה הש"ש מתוס' דף י"ב שכתבו דקושיית הגמ' מכתובה, דהרי קי"ל כר"ג דמחמירין בספק ספיקא היכא דטענה שמא דהרי היא טענה שפתחה נעול או שותקת ולא שייך לומר דבאמת היא מותרת מצד רצון משום דאיכא ספק ספיקא דשמא אינה תחתיו ושמא באונס, והא דאסורה מצד אונס אינה מפסידה כתובתה דהרי באמת אסורה דשמא ברצון דכיון דמחמירין בספק ספיקא באיסור כהונה. ואין לתרץ דר"ג לא קאמר דמחמירין בספק ספיקא היכא דנולד קודם שנשא אבל לאחר שנשא לא מחמירין בספק ספיקא כמו שכתב בש"מ, וא"כ הדרא הקושיא דלמה צריך התוס' לומר דכיון דמותרת מטעם דספק ספיקא אינה מפסדת כתובה דאפילו בלא ספק ספיקא היא מותרת מטעם חזקה, אלא ע"כ צ"ל דמחמירין אפילו שהספק נולד לאחר שנישאת.

**והנה** האבני מלואים סי' ר' כתב לתרץ מה שהקשה התוס' דנוקמה אחזקתה שהיא כשרה לכהונה ונימא דלאו תחתיו זינתה, דהרי באיסור כהונה לא מוקמינן על חזקה היכא דלא טוענת ברי דכיון שנישאת הוי כמו שטוענת ברי שזונתא לאו תחתיו דאם כמו שטוענת ברי שזינתה לאו תחתיו דאם היתה אסורה לא היתה נישאת. לכאורה צ"ל דכוונתו דלפי קושיית התוס' דמדאורייתא מוקמינן על חזקה אלא מדרבנן אסורה בלא טענת ברי אמרינן דכיון שנישאת הוי כמו שאמרה ברי. אבל לפי תירוץ התוס' דמדאורייתא לא מוקמינן על חזקה היתר משום דאדרבה אית לן למימר דהשתא נבעלה לא מהני ברי, ואף דשיטת רבינו יונה דבפחותה מבת ג' דאם טוענת ברי דנאנסה דנאמנת מטעם ברי ושמא ושיטת הרא"ש דנאמנת מטעם ע"א דכיון דעד אחד לברר דבר שבערוה נאמן, אבל באשת כהן לומר אינה תחתיו אינה נאמנת כמו שכתב הפנ"י, אולם קשה על



רבינו יונה והרא"ש דכתבו דדוקא שאומרת פתחה נעול או בשותקת אבל אמרה אחר כך נאנסתי נאמנת, ואפילו שלא אמרה אח"כ נמי נאמנת דכיון שנשאת הוי כאומרת ברי שנאנסתי.

**ונראה** ליישב אף שאמרינן דכיון שנשאת הוי כמו שאמרה שזינתה באונס אבל אחרי כך שפתחה נעול או בשותקת הוי כמו שחזרה מטענתה שהיתה באונס, וא"כ לרבינו יונה דנאמנת רק משום ברי ושמא דכיון שחזרה מהני החזרה וכן להרא"ש מטעם ע"א נאמן באיסורין מהני חזרה, אבל מה שמהני מדרבנן לומר ברי הוא מדין עדות כמו עד מיתה, דהרי כתב שם דאילמת לא הוי ברי מה שהיא מרמזת שנבעלה לכשר משום דהוי מפי כתבם דרמוזי רמוזי הוי כמו עדות שכתב, וכיון דיש לה דין עדות לא מהני חזרה. ולפ"ז אפילו שהיא נאמנת מדאורייתא לומר אינה תחתיו, דכיון שהיא נאמנת רק מטעם ברי ושמא לשיטת רבינו יונה או מטעם ע"א נאמן באיסורין לשיטת הרא"ש מה שחזרה אח"כ באומרת שפתחה נעול או שותקת מהני.

**ולפ"ז** יש לימר דבאשת כהן דכיון שנשאת יש לה טענת ברי שאינה תחתיו ונהי דלענין איסור דאורייתא לא מהני טענת ברי שלה דכיון שחזרה אח"כ שהיא טענה שפתחה נעול או בשותקת, אבל לענין איסור דרבנן דלחשוש שמא ברצון מהני טענתו כמה שנישאת הוי כמו שאמרה שאינה אסורה וכיון דלענין איסור דרבנן יש לה דין עדות לא מהני חזרתה.

**אולם** צ"ע דיש לנו טענת ברי רק על ספק אחד דשמא תחתיו דכיון דנישאת הוי כמו שאמרה שאינה תחתיו אבל לענין ספק השני דשמא ברצון ליכא טענת ברי דכיון דאפילו באונס נמי אסורה לו א"כ מה שנישאת ליכא ברי שאינה ברצון דאי היה ברצון לא היה נישאת דאפילו היה באונס לא היה צריך להנשא לו.

**והנראה** בזה דהנה הפנ"י שם בדף ט' כתב דהא דכתבו בתוס' דבספק ספיקא מוציאין ממון הוא רק בכרי ושמא, וצ"ע דכרי ושמא הוא רק בספק דשמא אינו בקי דכיון דשמא אינו בקי הוי טענת שמא שפתחה פתוח והיא טוענת טענת ברי שפתחה נעול, אבל בספק השני דשמא תחתיו באונס שניהם טוענים שמא, אלא מוכרח הוא דכיון דהוי ספק ספיקא סגי מה שבספק הוי ברי ושמא. ולפ"ז לענין אם זינתה ברצון הוי ספק ספיקא ולענין ספק שאינו תחתיו איכא ברי ושמא דכיון דנישאת הוי

כמו שטוענת ברי שלא זינתה תחתיו או לעניו רצון ואונס לא הוי ברי ושמא דמה שנישאת לא מקרי שבאונס דאף באונס אסורה לו נמי מקרי ברי ושמא דעל ספק אחד איכא ברי ושמא מקרי ברי ושמא, ע"כ.

**והנה** כתבנו לעיל דעל ספק שאם אינו תחתיו מהני ספק ספיקא משום דמסייע החזקת גוף, לכאורה במאי מיירי דאם יש שהות לאחר נשואין שתזנה, הרי אמרינן כאן נמצא כאן היה, וא"כ בודאי זינתה תחתיו, אמאי מתרץ התוס' דספק אינו תחתיו הוי ספק אינו שקול משום דאיכא ספק ספיקא לדידיה, דשמא אינו תחתיו ואפילו תחתיו שמא ברצון, דספק אינו תחתיו לא הוי ספק כלל דבודאי זינתה, ולענין ספק דשמא ברצון זינתה הרי איכא שפיר ספק ספיקא, דשמא אינו בקי ואפילו בקי שמא באונס, ואי שאין שהות לזנות אחר חופה הרי אמרינן להיפך כאן נמצא כאן היה, דאיתרע חזקת הגוף והוי כמו דליכא חזקת הגוף, א"כ לא מהני ספק ספיקא להוציא ממון. ולפי מה שבארנו דהיכא דאיכא ברי ושמא בספק אחד מקרי ברי ושמא, א"כ אפשר לומר היכא דאיכא חזקת הגוף על ספק אחד מקרי שיש לספק ספיקא חזקת הגוף, והכא לענין ספק דאם אינו בקי יש לנו חזקת הגוף שלא זינתה. ועוד יש לומר דאיירי שיש שהות לאחר חופה לזנות, משום דלא שייך כאן נמצא כאן היה דהיכא דאנו רוצים להפסיד כל הכתובה משום מקח טעות אמרינן דכאן נמצא כאן היה שתחתיו, אבל כשאנו רוצים לומר שלא ליטול רק מנה משום דאם אינו תחתיו זינתה הרי כבר היתה בעולה, ולבעולה אין רק כתובה מנה, דלא כאנו בספק זה לבטל הקדושין לא אמרינן כאן נמצא כאן היה וא"כ הכא היה נאמן להפסיד מנה דעל מנה שבא להפסידה משום דשמא היא בעולה לא אמרינן כאן נמצא כאן היה כמו שכתב בש"מ.

**והנה** בתוס' כתובות דף י"ב ע"א ד"ה וניחוש כתבו ואין לומר דפריך אמאי אין יכול לטעון טענת בתולים לאסורה עליו ניחוש באשת כהן שמא תחתיו זינתה דליכא חדא ספיקא ספק תחתיו ספק אין תחתיו דהא מצי לשנויי דהא דאינו יכול לטעון היינו להפסידה מכתובתה דאיכא ספק ספיקא דאפילו תחתיו אימור באונס הוה. והק' הבית יעקב דלא שייך ספק ספיקא גם לענין כתובה, דאם באמת היה אינה תחתיו, היה צריך לומר דאינו תחתיו והיתה מותרת לו, כמו שכתב הרבינו והרא"ש, ונמצא שהיא גרמה לו שצריך לגרשה, והיכא שמסיבתה צריך לגרשה ליכא חיוב כתובה. וצריך לומר דהתוס' סוברים דאינה נאמנת לומר שאינה תחתיו כמו שכתב הפנ"י מפני קושיא הוכרח רש"י לפרש דקושית הגמ' אמאי אין יכול לטעון לאסורה עליו, וקושית הגמ' לרבה דסבר דכנסה בחזקת

בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה, ושאי הכא שהרי נכנסה לחופה ובתוס' דף י' ע"א כתבו דאינו נאמן לומר פתח פתוח רק באשתו או פחותה מבת ג' שנים דמיתסרא עליו ולמ"ד כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כתובה דהשתא נמי מפסדה שהרי מקח טעות, וא"כ קשה דבריחא שא"י לטעון ט"ב משום שהרי כנסה ראשון וע"כ מיירי במקום דבשאר נשים היה נאמן ט"ב רק בזו א"י לטעון משום דכבר כנסה ראשון, וכיון דלרבה דאמר בכנסה בחזקת בתולה דאית לה מנה אפילו בשאר נשים אינו רק באשת כהן או בפחותה מג', והכא א"א לומר דמיירי שקידשה השני פחותה מג' דבכה"ג יש לה ט"ב, דהא לא נעשה בעולה מבעל ראשון דהא בתוליה חוזרין, וע"כ צ"ל דמיירי באשת כהן, וקמ"ל דאף דאם לא כנסה ראשון היה נאמן לטעון, מ"מ הכא שכבר כנסה ראשון א"י לטעון וע"כ צ"ל דאף לאיסור א"י לטעון וא"כ גם לענין ממון אינו יכול לטעון שהרי לא נאסרה, ולזה מקשה הש"ס שפיר דניחוש שמא תחתיו זינתה. וצ"ע לפי פירושו קשה מה שמשני הגמ' כגון שקידש ובעל לאלתר ומשו"ה אינה אסורה לו, ודוקא הכא שהרי כנסה ראשון ראין לה אלא כתובה מנה לא שייך לטעון ט"ב, דכיון דלפי דבריו נמי יש לה כתובה מנה, דכיון שנבעלה אינו תחתיו, אבל שאר נשים שיש לה כתובה מאתים נאמן להפסידה מנה, משום שהוא נאמן לומר פתח פתוח, וכיון שבעלה אינה תחתיו אין לה רק מנה, וקשה טובא דכיון שאינה אסורה לו דכיון דקידש ובעל לאלתר ולרבה היכא דאינה אסורה ליכא חזקה דאין טורח בסעודה ומפסידה ואין לו נאמנות כלל לומר ט"ב, וצ"ע.

**והנראה** בזה דהנה הרמב"ן הקשה על הא דאמרו בגמ' דנאמן משום חזקה דאין טורח בסעודה ומפסידה ומשום דכתובה דרבנן, דהרי אפילו כתובה דרבנן צריך להיות נאמן מדינא, שהרי לא כתב לה לכונסה אלא על מנת שימצאנה בתולה וכיון שכן עליה להביא ראיה שנתקיים התנאי, אטו אמאן דמפיק שטרא דתנאי לא אמרינן ליה קיים שטרך ותנאך וחות לדינא, ומה טעם אמרו והם האמינהו, דאלמא דאי דאורייתא לא מהימן. ונראה ליישב דהנה בברכת שמואל כתב שקושיית הרמב"ן אינו שיהא נאמן דכיון שהוא טוען ודאי, דכיון שיש שטר כתובה אינו נאמן, אלא שקושות הרמב"ן שלכל הפחות מהני טענתו לעשות ספק שאין יכול להוציא ממנו. ולפי"ז אפשר ליישב דלשיטת התוס' דבספק ספיקא מהני להוציא ממון, א"כ איכא ספק ספיקא דשמא אינו אומר אמת ופתחה נעול ואפילו שאומר אמת דשמא זינתה תחתיו באונס, ואף שכתבו בתוס' דהספק דשמא תחתיו באונס לא חשיב ספק ספיקא משום דלדידיה יש ספק ספק ספיקא, דשמא זינתה אינו תחתיו ואפילו תחתיו שמא זינתה

ברצון או משום דאינו ספק השקול, אולם הוא רק מפני שהוא נאמן מצד תקנת חכמים דאו יש לו נאמנות גמורה אפילו לחשוש דשמא זינתה תחתיו ומפסידה מטעם זונה אבל אי כתובה דאורייתא דאם נאמר שהוא נאמן לעשות ספק בשטר הוא רק לענון טענה דשמא זינתה אינו תחתיו דמפסידה כתובה מפני שהיא בעולה או משום מקח טעות אבל אינו כלל לחשוש שמא זינתה תחתיו ברצון ומפסידה כתובה משום זונה, דהרי הבעל שאמרה שזינתה בפניו אינו נאמן, וא"כ ליכא למימר דלדידה יש ספק ספיקא דשמא זינתה תחתיו ברצון, דכיון דלענין רצון אין לו נאמנות כלל, והרמב"ן שהקשה יש לומר שסובר דבספק ספיקא אין מוציאין ממון.

**ולפי"ז?** מיושב שפיר מה שאמרו בגמרו בקידוש ובעל לאלתר דבשאר נשים הוא אף שאינו אסורה לו, דכיון שאם זינתה הוא זינתה בודאי אינו תחתיו, שוב הוא נאמן אפילו כתובה דאורייתא משום דליכא אלא חדא ספק ודוק.

**ועוד** אפשר לומר דהנה מובא בכ"ש הרא"ה כתב ליישב קושית הרמב"ן דאי כתובה דאורייתא היה, היתה נאמנת שפתחה נעול במגו שיכולה לומר משא רסתני נאנסתי ועיין בברכת שמואל ונראה בביאור דבריו דהנה בש"ש כתב לבאר דהרי התוס' דאם היה לו ספק ספיקא היה מוציאין ממון, דבאמת טוברים דבספק ספיקא אין מוציאין ממון והכא שאני דיש לה כתובה דהספק ספיקא מהני הריעותא, אבל מה שמוציאה לא הספק אלא בשטר. ולכאורה קשה דהנה התוס' שם הק' דלהימנוה שפתחה נעול במיגו שהיה יכולה לומר משארסתני נאנסתו ותירצו דהוי מגו להוציא, ולדברי הש"ש לא הוי מגו דכיון שאין אנו מוציאין במגו אלא בשטר. ונראה דרק בספק שאינו בקי ובספק דשמא תחתיו מקרי שהספק בא רק לחזק השטר אבל לומר שהיא נאמנת שפתחה נעולה לא שייך שהיא בא באמת מגו לחזק השטר דכיון שחכמים האמינו מטעם חזקה לחלק ולשבר את השטר, הוי כאין לה שטר, אלא שצריך להאמין אותה רק מטעם מגו, משו"ה הוי מגו להוציא, וזהו לאתר שהאמינו חכמים משום חזקה דיש לו נאמנות לשבר. אבל לפי קושית הרמב"ן בלא חזקה יהא אין לו נאמנות לבטל את השטר אלא רק לעשות ספק בשטר, וכיון דיש לה מגו מהני המגו לסלק הריעותא והיא גובה בשטר ולא הוי מגו להוציא דכיון שאינו מוציא ממון במגו אלא בשטר. ולפי"ז בקידוש ובעל לאלתר דלית לה מיגו לומר משארסתני, הוא נאמן מדאורייתא ושפיר משני דקידוש ובעל לאלתר, דבשאר נשים הוא נאמן להפסיד כתובה) אף שאינה אסורה לו מ"מ הוא נאמן מדאורייתא.

**והנה** הגרע"א דף י"ב הקשה על מה שהביאו התוס' הוכחה ממה דלר"י. דיש כתובה מנה דמספק ספיקא מוציאין, דליכא ראייה דספק ספיקא עדיף מרוב, דאפשר דר"י סבר דהולכין ממון אחר רוב, משו"ה מוציאין ממון בספק ספיקא, אבל לדידן דפסקינן דאין הולכין אחר הרוב גם בספק ספיקא אין מוציאין ממון. ולפי דברי הש"ך שהוכיח מר"י דזונה שמפסידה כתובתה הוא רק היכא שאסורה עליו אבל היכא שהיא מותרת לו אף שכלפי שמיא היא זונה אינה מפסידה, מיושב דקושיית הגר"א דאפשר לומר דהתוס' סוברים דספק ספיקא גרע מרוב, דאף ברוב מוציאין ממון מ"מ בספק ספיקא מוציאין משו"ה הוכיחו שפיר דהיכא דמותרת לו אינה מפסידה. כתובתה, דאם זונה מפסידה אפילו שאינה אסורה לו, לא היה מהני ספק ספיק להוציא ממון. ולפי פירוש הש"ש נמי מיושב דהוכחת התוס' דהיכא דיש לה שטר ליכא חסרון דאין מוציאין ממון ברוב, וא"כ שפיר הוכיחו התוס' משום דסוברים דספק ספיקא גרע מרוב, דאם לא היה נאמנה היכא דיש לה שטר לא מקרי שמוציא ממון, לא היה מהני ספק ספיקא אפילו למ"ד דהולכין ממון אחר רוב ודר"ק.

**והנה** במרדכי הוכיח מגמ' כתובות דף י"ב מהא דאמרו בגמ' שם דלר"ג נאמנת משום מגו דהיכא דאיכא ברי ושמא לא הוי מיגו להוציא, והקשה הש"ך דליכא ראייה דכתובה שאני דכיון דיש לה שטר הוי כמו שאומר סיטראי נינהו דלא הוי מיגו, ועיי"ש בש"ך מה שכתב ליישב. ונראה ליישב דהנה בתוס' ב"מ דף ה' ע"ב כ' למ"ד שעבודא דאורייתא היכא משכחת חייב שבועה במודה במקצת, דהרי אין נשבעין על שעבוד, ושמעתי בשם הגר"ח דחלוק דינא דין שעבוד בשבועות בשטר משעבוד מלוה על פה. למ"ד דשעבודא דאורייתא, דשעבוד מלוה על פה היא רק דין ערבות ואין לו זכותים בקרקע, לכן לא מקרי כפירה בשעבוד אלא כפירה בחוב אבל בשטר יש לו זכותים בקרקע לכן מקרי כפירה בשעבוד. ולפ"ז יש לומר דשעבוד דתנאי ב"ד הוי רק כמו שעבוד דמלוה על פה דרק דין ערבות ואף במקום שכותבים כתובה הוי הכתובה רק שטר ראייה, לכן פסק הרמב"ם דחייב שבועה בכתובה ולא מקרי כפירת שעבוד בשבועות. ולפ"ז יש לומר דרק בשטר דיש לו זכותים בקרקע מקרי מוחזק אבל בכתובה דיש לו רק דין ערבות לא מקרי כפירת שע"ק, ורק ב"ש דסוברים כל העומד לגבות כגבוי דמי, גם בכתובה מקרי העומד לגבות, אבל לדידן דלא אמרינן כל העומד לגבות כגבוי דמו היא, רק בשטר לא מקרי מוציא אבל בכתובה דכיון דאין לו רק דין ערבות מקרי מוציא.

מרן הגאון ר' ראובן פיין זצ"ל

## בענין תפיסה בספק ממון

**בתוס'** ב"מ ו' ב' בד"ה פוטר וכו' כתבו דמסקנת הסוגי' ה"ה דאם תקפו כהן מוציאין מידו, והק' התוס' מהא שאם שכר מרחץ מחבירו ויש לנו ספק אם השכירות הי' י"ב דינר זהב לשנה או דינר זהב לחדש, ונפ"מ אם נתעברה השנה לזכות של מי היא נתעברה ודאמרי' ע"ז במתני' ב"מ ק"ב ב' דיחלוקו את חדש העיבור, ומוקי לה שמואל בבא באמצע החדש, ואילו הי' בא בסוף החדש הי' מהנית תפיסתו לגמרי, וק' דהא מסקינן הכא דמוציאין מידו, ואף דקיל"ן שם כר"ג דלעולם ה"ה משלם את חדש העיבור הרי"ז מטעם אחר, והוא שהרי אין שם תפיסה, כיון דקרקע בחזקת בעלי' עומדת, אולם לשמואל דס"ל דיש בזה תפיסה ה"ה שפיר מועילה, והיינו דשייכא תפיסה על זכות השכירות, וזה אף דמסקנת הגמ' ה"ה שאם תקפו כהן מוציאין מידו, ות"י התוס' דהתם נכנס בהיתר ולכך מהני תפיסתו, ודבר זה צ"ב ודלמה חשבי' לה שנכנס בהיתר, וברא"ש כאן כ' דאודויי אודי לי, וכ"כ התוס' במק"א, ואין זה מובן דמאי שייך לומר דאודויי וכו', כיון דלהלכה הו"ל ספק אם תפוס לשון ראשון או לשון שניה, וה"ה ספק בכה"ת, ואין זה ספק מיוחד עליו, וכן אינו מובן דמאי שייכא הודאה על חצי החדש, וא"נ דאודי לו על הכל או על כלום, אולם נראה שהיינו מה דאודי לי' ששייכתו ה"ה שם בהיתר, וביאור בזה נראה, דאין שלא יהי', ואף שעליו לשלם בשביל החדש של העיבור, אולם זה מיהא ברור דשייכתו שם הי' בתורת שוכר, והשכירות ה"ה קיימת, ושייכתו שם הי' ברשות, ואינה תפיסה דשלא ברשות, ושייכתו שם הי' בתורת שוכר, ואף שמתבאר בפירש"ם בב"ב ק"ה א' שאם הי' השכירות דינר זהב לחדש והרי שהשכירות של כל חדש ה"ה שכירות בפנ"ע, ויכול כל חדש וחדש למנוע ממנו את השכירות, ומשא"כ ביי"ב דינר לשנה ה"ה שכירות א' לכל השנה, ואינו יכול לחזור בו באמצע השנה יעויי"ש בד"ה ששכר, וד"ה אי מהתם, ונמצא דזה גופא הוי' הספק בזה ואם חדש העיבור ה"ה בכלל השכירות או לא והיינו מה דמספקינן, והוא אם חדש העיבור ה"ה מכלל השכירות שירד בה מתחלתה, וצ"ל דהרשב"ם רק כ' דיכול הי' למנוע ממנו בתחלת חדש העיבור, אולם סו"ס הוא לא מנע ממנו את השימוש, ונמצא דסו"ס הי' ישיבתו בתורת שוכר ומספקי' רק אם השכירות הי' שכירות המחייבת דינר י"ג או שאינה שכירות המחייבת דינר י"ג, אולם ז"ב דשייכתו הי' בתורת שכירות הנמשכת, ולכן אין לך תפיסה ברשות גדולה מזו, והיינו נמי מה דאודי לי' ששייכתו ה"ה בתורת

שוכר, ומש"כ הרא"ש שהודה לו שלשנה השכירו ולא לחדשים אולי י"ל דכונת הרא"ש ה"ה דחדש העיבור ה"ה בכלל השכירות, אולם ה"ה בכלל השכירות; המחייבת י"ג דינר (והלשון צע"ק), וזהו הספק, והיינו אם היא שכירות שחייבה דינר י"ג.

ואף שזה ספק על ממונו של השוכר, ואין זה ספק על הזכות שבקרקע, כיון שה"ה רק ספק אם נתחייב הוא כדינר י"ג, וע"ז ה"ה מוחזק מתחלתו, וכבר עמד בזה הגרע"א בשו"ת תנינא סי' נ"ה, אולם אין הקושיא בדבריו ז"ל בתורת קושי' אלא דהרע"א הכריע מזה שאין זה עושה אותו למוחזק, וזה בלי לבאר טעמו של דבר (ורן שם הגרע"א ז"ל על ענין אחר הדומה לזה, והכריע מכח הך קושי' דאין הוא חשיב מכר אי מוחזק ומר"ק), והביאור בזה נראה דההכרעה ע"י התפיסה צריכה לבוא על שרשו של הספק, ומה שאנו דנין אם מוטל עליו חיוב של י"ג דינר הוי' תוצאה מהספק שהשכירות שחיילא על המרחץ, ואם הי' לו זכות על חדש העיבור עבור הי"ב דינר, והרי שהיא לא הי' שכירות המחייבת, ואם לא הי' זכות של חדש העיבור עבור הי"ב דינר, והרי שהיא הי' שפיר שכירות המחייבת, ונמצא שהספק אם בחדש העיבור ה"ה שכירות המחייבת או שאינה שכירות המחייבת ה"ה ספק שחייל בגוף הקרקע, ואין זה ספק שחייל על ממונו של השוכר, וכל שצריכה לבוא ההכרעה על הספק, והרי שלא על התוצאה של הספק יכולה לבוא ההכרעה, אלא שעל השרש של הספק צריכה לבוא ההכרעה, והיינו שאם התפיסה על הספק ה"ה בכלל תפיסה, אולם מכ"מ צריכה לבוא התפיסה על השרש של הספק, ואם תפיסה ברשות מהנית, והרי דנהי דתפיסתו ה"ה ברשות, כיון דישיבתו שם ה"ה בתורת שוכר, אולם תפיסה זו צריכה להכריע בקרקע עצמה, ומה"ט באמת ס"ל שם לר"ג, וכך הוא ההלכה דקרקע בחזקת בעלי' עומדת, ואין עלי' שם תפיסה, וזה אף דהוי' תפיסה בהיתר, ונמצא שהספק הוכרע לזכות של בעל הקרקע, ודה"ה לקח תשמישין שהוכרע עלי' שה"ה תשמישין המחייבין, וממילא הוא שמתחייב כדינר י"ג, ולא תהני לי' המוחזקות שעל ממונו, ומה שהתוס' נתקשו בזה אף דההלכה הוא כר"ג, אולם ר"ג הרי פליג מטעם אחר והוא דלא שייכא תפיסה בקרקע, ואילו הי' זה ספק שבמטלטלין ככה"ג, והרי שהי' גם ר"ג מודה לשמואל, וזה מפני שה"ה משתמש בתורת שוכר, ולכן הרי"ז ברור דה"ה תפיסה ברשות, אלא שאם הך שימוש בתורת שכירות ה"ה שימוש המחייב או לא, והרי שזה צריך להי' מוכרע בשרש של הספק, והשרש של הספק, ה"ה בגוף הקרקע, ואשר לשמואל דס"ל דיש בזה משום תפיסה, והרי דהוכרע הספק בשרשו ע"י הך תפיסה ברשות, ואנן קילין דאין בגוף הקרקע

תפיסה, ובחזקת בעלי"ה עומדת.

ויש בזה ב' פירושים בתוס' מה דלא קילין כשמואל בזה, דהנה התוס' בבב"מק"ג א' בד"ה פרדיסי, פ"י שם דבקרקע לא שייכא תפיסה, ולכן כ' שם התוס' דאם א' שאל איזה חפץ, ויש בזה ספק עד כמה יש לו זכות בשאלה, והרי דגם לפי האמת חשי' לה בכלל תפיסה, וזה אף שסופו של החפץ ה"ה לחזור לבעלים, וזה מפני שה"ה תפיסה ברשות על הנך זכותי שאלה, וכן ה"ה מטלטלין, ולכן תפיסתו תפיסה, אולם התוס' בבב"ב ס"א ב' בד"ה ארעתא פ"י בזה באופן אחר, והוא דגם במטלטלין לא תהני תפיסה כזו, ודמה דקילין להלכה דלא כשמואל הוי הטעם בזה מפני שדבר שסופו לחזור לבעלים, והרי שאין זו בכלל תפיסה, והוא דתפיסה חשיבא תפיסה רק כשקיימת תחת ידו תפיסת בעלים, אולם כשסופו לחזור, כיון דהו"ל רק שאלה וסופה לחזור אין זו בכלל תפיסה, ובי' הדבר, ודאף שאין התשמישין סופן לחזור, וכן יש להק' גם על פ"י התוס' בבב"מ ס"פ השואל, ודנהי דקרקע לאו בת תפיסה היא, אולם התשמישין ה"ה בכלל מטלטלין, ושייכא תפיסה עליהן, אולם כבר נתבאר דההכרעה של הספק צריכה לבוא על השרש של הספק, והם ספק אם המטלטלין והיינו התשמישין ה"ה שלו ממילא ע"י הי"ב דינר זהב, הרי שספק זה צריך להי' מוכרע בגוף הדבר המושכר, והיינו דהזכות של השכירות של חדש העיבור ה"ה גם נכללת בשכירות המשתלמת ב"ב דינר זהב וזה דבמטלטלין והיינו התשמישין אין בזה הטעם דסופו לחזור, וכן אין לגביהן הטעם דקרקע בחזקת בעלי"ה עומדת, אלא לא עליהן חיילא ההכרעה של הספק, אלא דבשרש של הספק צריכה לבוא ההכרעה, וכמו דלא אמרי' שהשוכר ה"ה המוחזק על הממון, וכמוש"כ הגרע"א; ודלא יתכן שתבוא ההכרעה של הספק ע"י המוחזקות שבממון, כיון שממילא הוא שבאין התשלומין ע"י שהוכרע הספק שעל התשמישין שבחזקת בעלים ה"ה נשארין, וממילא הוא שהנך תשמישין ה"ה מחייבין את התשלומין, ומכיון דאמרי' שקרקע בחזקת וכו', וזה או מפני דלא שייכא תפיסה בקרקע או מהטעם שסופה לחזור, והרי שההכרעה על הספק נשאת לזכות של הבעלים, ודשוב לא יהני מה שהתשמישין ה"ה מטלטלין או מה שאין סופן לחזור, אלא כיון דממילא הוא דאמרי' שהתשמישין ה"ה שייכין לזה שהשרש של הספק הוכרע לזכותו, ולא על המטלטלין יכולה לבוא ההכרעה של הספק.

**ושוב** הק' התוס' ממה דאיתא בגמ' דב' החתומים על השטר ובאו אחרים ואמרו אנוסים הי' וכו' אין נאמנים ודאמרי' דאוקי תרי בהדי תרי



ואוקי ממונא בחזקת מרי, ואין נאמנין דקאמר פרשיי דאם תפס המלוה דלא מפקינן מיני, והרי דמהנית התפיסה, ותי' התוס' דהתם הו"ל תפיסה קודם שגולד הספק, שתפס קודם שבאים עדים לפסול השטר, והיינו דסברת התוס' הוי' דהך ספק דתרי ותרי אינו סתם ספק אם הי' הלואה המחייבת אם לא, אלא דהו"ל ספק דמאי חזית דסמכית אהני סמוך אהני, וזהו כל היסוד של הספק, והיינו דהו"ל ספק דתרי ותרי, שהרי בשעור: הוא הוציא שטר שהי' מוחזק בכשרות, ואפשר הי' לגבות על ידו, ואף יתכן שב"ד כבר הגבו על פיו, ואין בזה שום נפ"מ בין גבי' ב"ד לבין אם תפס מעצמו, ורק אח"כ הוא דבאה עדות הפוסלת את השטר, ולכן הו"ל היסוד של הספק הך דמאי חזית דסמכית אהני וכו', ואמנם הספק הוא על הממון, אולם היסוד של הספק הי' דמאי חזית דסמכית וכו', ולכן תפיסתו שהי' קודם שבאה העדות הפוסלת, והרי דחשבי' לה בכלל תפיסה דקודם לידת הספק, אולם התוס' בכתובות כ' א', וכן הרא"ש פרק שנים אוחזין סי' י"ג תירצו דיש חילוק בין טוען שמא לבין טוען ברי, וההיא דמס' כתובות איירי בטוען ברי, ולכן אף בתפס לאחר לידת הספק מהנית לי' תפיסתו, ובב"מ ט"ל להתוס' דלאחר לידת הספק גם טענת ברי לאו כלום היא, ובב"מ כ' הרא"ש כשי' התוס' במס' כתובות שם, וכן עוד כ' בזה לפרש דהיינו נמי טעמא מה דלא מהני להלכה בבא בסוף החדש, כיון שהי' טוען שמא, והדברים צ"ע, כיון דבגמ' הרי מתבאר שהטעם הוא מפני דקרקע בחזקת בעלי' עומדת, ומהיכן נימא לפרש שלא מהני מה שבא בסוף החדש מפני שטוען הוא שמא, וכבר הבאתי מש"כ הרא"ש דלשמאל מהנית התפיסה מפני דאודי לי', והיינו דאודי לי' ששייכותו ותשמישו הי' ברשות של שכירות, ולכן הי' תפיסה ברשות, ואין הדברים מובנים לפי"ז, ודאם תפיסה ברשות היא הוי' מאי איכפת מה שהוא טוען שמא, וזה נוסף למה שצ"ע בדברי הרא"ש דאין זו מסקנת הגמ', אלא דהי' מטעם דבחזקת בעלי' עומדת, ודאף אם נימא כפי"מ שפי' התוס' בב"ב ס"א ב' דכונת הגמ' הי' מפני שכל שסופו לחזור אין זו בכלל תפיסה, אולם אין הטעם בזה מפני טענת שמא דלא מהנית.

**אולם** נראה בב"י דברי הרא"ש דברור דאילו הי' יכולין לומר שיש בזה תפיסה ברשות, והרי דלא הי' איכפת לן מה דהו"ל בכלל טענת שמא, שהרי אילו הי' חיילא התפיסה בשרש של הספק, והיינו ע"י תפיסה בגוף הקרקע, והרי שהי' מוכרע הספק ע"י תפיסה ברשות שהוא כתפיסת בעלים, והי' מהנית התפיסה גם בטוען שמא, אלא דמכיון שאין בזה תפיסה בגוף הקרקע, וזה כפי ב' פירושי התוס', ואמנם הרי"ז ברשות, אולם אין זה בכלל תפיסה, אולם טו"ס הרי לענין תפיסת התשמישין עצמן

אין בזה הטעם דסופה לחזור או מה דקרקע בחזקת בעלי היא עומדת, אולם התפיסה בתשמישין אינה תפיסה בשרש של הספק, וה"ה התשמישין רק התוצאה של הספק שחייל בגוף הקרקע, ולענין שתחול תפיסה ברשות, והיינו כזו תפיסה החשובה כתפיסת בעלים בענין שתחול התפיסה על עיקרן של הזכויות שעליהן אנו דנין, אולם ס"ל להרא"ש דאילו הי' מהנית תפיסה לאחר לידת הספק, וכן באופן שטוען ברי דמהנית באמת תפיסה שלאחר לידת הספק, והרי דלא איכפת לן אם הוא לא תהי' על השרש של הספק, ואילו הי' לו על התשמישין טענת ברי, וכן למ"ד דתקפו כהן אין מוציאין מידו, והרי דלא דלא הי' איכפת לן אילו לא הי' התפיסה וההכרעה בשרשו של הספק ממון, והי' סגי בתפיסה על התשמישין אלא דלא מהני תפיסה לאחר לידת הספק כל שטוען הוא שמא, אולם אילו הי' טוען ברי הי' שפיר מהני, אלא שה"ה טוען שמא ואף בדממונו ה"ה מוחזק אולם זה אינו מועיל כלום, וכמושינ"ת כבר, כיון שאם משתמש הוא שימוש המחייב מה תהני לי' חזקתו בממונו, ולכל היותר אילו הי' לו כח תפיסה בתשמישין הי' זה מועיל, אלא דלענין כח תפיסה זו בעי' טענת ברי, ורק למ"ד דתפיסה שלאר לידת הספק מהנית, והרי דשפיר שייכא תפיסה בתשמישין, וכרמוכח בדברי הרא"ש, אלא דלהלכה בעי' ככה"ג טענת ברי, אולם מה שמתבאר בדברי הרא"ש, הרי דאילו הי' תפיסה מועילה לאחר לידת הספק, וכן אילו הי' טוען ברי והרי דגם להלכה הי' מועילה התפיסה בתשמישין, וזה אף שאין הוא תפיסה על השרש של הספק ממון, ורק לענין שתהא נחשבת תפיסה ברשות ושה"ה עיי"כ כתפיסת בעלים, והרי דבעי' שתהא התפיסה על השרש של הספק, והכי באמת ס"ל לשמואל, ושיש בזה תפיסה על הזכותים שבקרקע, ולהלכה קיל"ן כר"ג, והתפיסה שבתשמישין ה"ה חשובה כתפיסה שלאחר לידת הספק, וה"ה מהנית רק למ"ד דאין מוציאין מידו, או גם להלכה בטוען ברי.

**אלא** דכל זה לשי' הרא"ש וכן לשי' התוס' במס' כתובות שם, אולם בב"מ ס"ל להתוס' דלא מהנית תפיסה לאחר לידת הספק אף בטוען ברי, וסוגי' הגמ' דכתובות כ' א' פ"י התוס' דתפס לפני לידת הספק, אלא דלפיי"ז אינו מוכן מש"כ התוס' כ"מ בדף ק' א' בד"ה וליחזי, דהנה לענין מה דתנן שם המחליף פרה בחמור וילדה והמוכר שפחתו וילדה, ואינו ידוע אם הלידה הי' לפני המכירה או לאחר המכירה, והרי דאיתא שם במתני' דיחלוקו, ובגמ' שם מקשי' אמאי יחלוקו, וליחזי ברשות דמאן קיימא וליהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראי', והק' שם התוס' דמה תהני לו חזקתו של הלוקח, כיון שאין זה הוכחה שקנאה כיון דהגדרות

אין להן חזקה, ובי' קושי' התוס' ה"ה דאילו הי' דנין בזה משום דיני תפיסה בספיקא דעלמא, והרי דלא איכפת לן מה דהו"ל גודרות, וראי' שהק' כבר האחרונים דאבוה דכולהו תפיסות ה"ה סוגי' דידן דתקפו כהן, והו"ל גודרות, אלא דבתפיסה דספיקות באופן שהיא מהנית לא איכפת לן מה דהו"ל גודרות, ודלא בעי' בזה תפיסת הוכחה, אולם בהך סוגי' דרף ק' א' פ"י התוס' דתפיסת הלוקח הי' מהנית משום תפיסת הוכחה, וככל טענת לקוח בידי, והטעם שפי' כך התוס' ה"ה מפני דתקפו כהן מוציאין מידו, ואשר לכן רק משום תפיסת הוכחה לטענת לקוח יש לרון בזה שזה יהני, ולכן נתקשו בזה התוס' דהרי הו"ל גודרות, ותי' הרמב"ן שם ועוד מפרשים דמכיון שבין כך ידעינן מלקיחה, אלא שצריכין אנו לידע אם גם הולד כלול בלקיחה, ואשר לכן אמרי' שאם הולד ה"ה תח"י דלוקח, והרי דאמרי' שגם הולד כלול בלקיחה, ואין בזה משום הך כללא מה דאין להן לגודרות חזקה, אולם התוס' לא ס"ל הכי, ודרו"ס אין לגודרות חזקה..

**ותירצו** שם התוס' דמכיון דאיכא דררא דממונא ויש ספק בדבר בלא טענותיהן וטוען ברי הלוקח אם הוא בעשות אין להוציא מידו, והוסיפו התוס' דבטוען שמא סברא היא שלא תועיל חזקתו מספק ויעווי"ש מה שדנו התוס' אם דומה הרבר למה שמתבאר בגמ' בכורות י"ח ב' או לא, ואין דברי התוס' מובנים, כיון דסוגיא מפורשת הוא שאם תקפו כהן מוציאין מידו, והתוס' אף לא הזכירו שם סוגיא דרף ו', ושוב מצאתי כן בהקוה"ס שכבר עמד ע"ז, יעווי' בכלל א' אות ד' שנתקשה שם טובא ודמה הי' צריכין התוס' לרון לענין טענת שמא אם זה דומה להך דבכורות י"ח ב' או לא, והא תיפ"ל דלא מהנית תפיסה נגד חזקת מר"ק, וכהיא דתקפו כהן וכו', והיינו שהקוה"ס בכלל ב' אות ז' מפרש טעמם של התוס' ברף ק' דבטענת ברי אין מוציאין מידו, וכדס"ל בכתובות כ' א', ולכן נתקשה שם בכלל א' אות ד' דפשיטא דבטענת שמא מוציאין מידו, וכן גם פ"י הש"ש בש"ד פ"ו דבטענת ברי מהנית תפיסה לאחר לידת הספק, וכמבואר בתוס' בסוגיין וברא"ש, אולם האמת הוא שהתוס' בכ"מ לא ס"ל דתהני טענת ברי, וכן גם אינו מובן דמה הם שו"ט דתהני גם טענת שמא, ואין יתכן לומר כך, כיון דת"כ מוציאין מידו, וכמו שכבר עמדו ע"ז בקוה"ס, ועוד קשה עמש"כ הש"ש שם לדייק דמדברי הרמב"ם והשו"ע משמע דגם טענת שמא תהני ל"י ללוקח בתפיסתו, וזה מפני שהרמב"ם לשיטתו הרי ס"ל דאם תקפו כהן אין מוציאין אותו מידו, וכ"כ בקצוה"ח בסי' רכ"ג סק"ב, וכן הביא גם הנתיב"מ דברי הקצוה"ח בסק"ה, וכל זה תמוה הוא, כיון שאין דברי הרמב"ם אמורין אלא בספק בכור, וכדברי הרשב"א בתשו' שכי' לבאר כיון דאיתא לאיסורא דגיוה ועבודה

מספק, והיינו דהרמב"ם ס"ל דקדושה הבאה מאליה, ושאינן היא צריכה מעשה הקדש ה"ה כתקיפה, וס"ל להרמב"ם שלא חזרנו בנו לגמרי, ודלא כמו שפ"י המפרשים דה"ה סתם קדושה ואיסורא הבאין מאליהן, ואין זה תלוי בממון כהנים, אלא דהו"ל קדושה הבאה מאליה, קדושה כזו ה"ה מעשה תקיפה, ואיך שיהי' והרי דלאו בכה"ת ס"ל להרמב"ם דתהני תפיסה עם טענת שמא, וצריך ביאור ובירור בכל זה.

**ולכן** נראה דאין כונת התוס' לסתם תפיסה בספק ממון, והוא דבתחלה הרי פ"י התוס' דתפיסת הלוקח מועילה משום טענת לקיחה, אלא דנתקשו דהרי הו"ל גודרות, ות"י התוס' ע"פ סברא מיוחדת השייכת רק לענין טענת לקיחה, והיינו לענין מה דחזינן תפיסת בעלות תח"י, ודאימתי אמרי' דהגודרות אין להן חוקה היינו היכא דתפיסתו צריכה להוציא מחזקת מר"ק ולסלקה מן העולם, ודעי"כ תתחדש לפנינו חזקת בעלות מחודשת מעתה, ואשר לכן אמרי' דאין לגודרות תפיסת הוכחה לזה, אולם כל שהחזקת מר"ק ה"ה כבר בין כך מסולקת מן העולם, כיון דיש ספק לב"ד בלא טענותיהן, ואמנם גם בכה"ג כל דקיימא באגם או בסימטא, והרי דג"כ אמרי' דמוקמי' אחזקת מר"ק וליהוי אידך הממע"ה, אולם אין הפ"י דחזי' ממש את הדבר תחת חזקת ממון דידי, ודסו"ס יש ריעותא וספק בלא טענותיהן, ובע"כ אנו מסתפקין ואיך יתכן לפי"ז לומר דחזי' את הספק תחת חזקת הבעלות של המר"ק, ולכלל היותר אמרי' בזה דאוקמא אחזקת מר"ק וליהוי אידך הממע"ה, אולם סו"ס לא חזי' את הממון תחת חזקת בעלות של המר"ק, שהרי כבר נולד ספק ואשר לכן כבר יתכן דגם בגודרות תתחדש חזקת בעלות גמורה לענין שנראה את הממון תחת חזקת בעלות דידי, והיינו כשטוען לקוח הוא ביד, ולא אמרי' לה בסתם ספיקא דמונא וע"י סתם תפיסה וטענת ברי, וזה כמו שאצל מר"ק מתחזקת חזקת בעלות גם בגודרות, וזה אף שאין בגודרות תפיסת הוכחה, והטעם הוא מפני שאין הוא צריך לסלק שום חזקת בעלות אחרת מהממון, ולכן גם באופן שהחזקת מר"ק בין כך כבר יש בה ריעותא וספיקא ע"י דררא דמונא ושלא מחמת טענותיהן, ואשר אין אנו רואין את הדבר ממש תחת החזקת בעלות של המר"ק, ורק דסתם דין הוא דמוקמי' אחזקת מר"ק, ואל תוציא ממון מספק כשקיימא באגם או בסימטא, אולם ממש תחת חזקת הבעלים דידי אין אנו רואין את הדבר שנולד בו ספק, ואשר לכן כבר יתכן שתתחזק חזקת בעלות בתפיסתו של הלוקח גם בגודרות, והיינו ע"י טענת לקיחה, ולא ע"י סתם תפיסה וטענת ברי בספיקא דמונא, וחזי' תחת ידו חזקת בעלות גמורה המתחזקת לפנינו גם בגודרות, וכמו דחזי' חזקת בעלות כזו אצל מר"ק על גודרות,

וזה מפני שאין הוא צריך לסלק חוקת בעלות של אחר, ודגם בכה"ג כשיש ספק לב"ד בלי טענותיהן אין הוא צריך לסלק חוקת בעלות של המר"ק, כיון שמצד עצמה ומכח הספק אין אנו רואים בה את החוקת בעלות כמו שראינו עד עכשיו, ומעצמה אין הוא קיימת כבר.

**ובעיקר** מה שנתקשו שם התוס', והרי שנקדים מקודם מה שנחלקו רבוחינו גדולי האחרונים זיע"א אם מהנית תפיסה בשעת לידת הספק, ודלדעת התומים שפיר מהנית התפיסה בכה"ג, והקוה"ס בכלל ג' אות ו' חולק ע"ג, וס"ל דלא מהני, ובב"י פלוגתתן נראה, דהנה יעוי' בתוס' ריש ב"ב בר"ה לפיכך, ומתבאר בדבריהם דכל דכשאנו יודעים מהספק יש לפנינו ג"כ חוקת ממון, והכא דמוקמינן את הממון תחת חוקת ממון זו, ודאמרינן דברשותו נולד הספק, ולכן אמרי' דלזכותו נולד הספק, וזה מכיון דכשנולד לפנינו ספק והרי דיתכן לומר דהממע"ה, ואף דאין אנו יכולין לומר דה"ה חוקת מר"ק ממש, ולדוגמא ננקוט הך דר"פ הבית והעלי' דכשנפלו הבית והעלי', ואין אנו יודעין של מי הן האבנים השלמות, והרי דאמרי' שם בגמ' דצריכין אנו להעמיד את האבנים תחת חוקתו של זה שהאבנים נמצאין ברשותו, ואף שאי אפשר לומר דה"ה תפיסה קודם לידת הספק, כיון שזה ברור שהן לא ה' האבנים תחת רשותו של עכשיו לפני נפילתן וכן גם יתכן שעשה הוא תפיסה בידים לאחר שנפלו, וזה גופא הספק דידן, וכללא הוא מגדולי הפוסקים דספק תפיסה לאו תפיסה הוא, ואילו ה' צריכין דוקא תפיסה דקודם לידת הספק, והרי דזה ברור שאין לנו תפיסה כו, ומכש"כ דיתכן שהוא ה' תפיסה דלאחר לידת הספק, וספק תפיסה לא הוי' תפיסה, אלא דמכיון דכשיש ספק לפנינו יש ג"כ חוקת ממון לפנינו, ואשר לכן אמרי' כל כה"ג דברשותו נולד הספק, וכמוש"כ התוס' בב"ב שם, והתוס' שם פי' כך סוגית הגמ' בדר' ק' א', והיינו דכשנודע הספק שמחמת הלידה והרי שידעין אנו אז ג"כ מהמוחזקות של הלוקח, ואשר לכן אמרי' גם בזה דברשותו נולד הספק, אולם התוס' בב"ב כנראה פירשו כך רק סוגי' הגמ' דר"פ הבית והעלי', כיון דזה גופא הוי' הספק, והיינו דשל מי ה' האבנים מתחלתן, אולם בנידון דמתני' דר' ק' א' שידעין אנו באופן ברור שהולד ה' פעם שייך למוכר, ואשר לכן פי' בזה התוס' דלא כמו שפי' בריש מס' ב"ב, ודלא אמרי' שאם ה' הולד ביד לוקח והרי דברשותו נולד הספק, אלא דמכיון שידוע שהולד ה' בחוקת מר"ק, ואין לפי"ז נימא שאם נמצא הולד ביד הלוקח שברשותו נולד הספק, אלא דאדרבה דאמרי' דלזכותו של המר"ק נולד הספק, ויתכן ג"כ שהלוקח תפס לאחר לידת הספק, ואשר לכן אף לשי' התומים הו"ל כספק תפיסה דלאו תפיסה הוא, ומכש"כ

דלשי קוה"ס אין זו בכלל תפיסה, ודלא אמרי' דביחד עם הספק ישנה לפנינו תפיסה, ורק הך דר"פ הבית והעלי' י"ל ה"ט דברשותו נולד הספק.

**ועיקר טעמא של התומים הרי הוי' מפני שברשותו נולד הספק, כיון** שהספק בא ביחד עם התפיסה, אולם הקוה"ס ס"ל רכי היכי שיוכל להי' תופס והרי שצריך הוא את הספק ממון, ודבלא"ה אין זה בכלל תפיסה, ולכן הו"ל כמו בתפיסה שלאחר לידת הספק, ואמנם הן באו כאחת הספק והתפיסה, אולם מכ"מ ע"פ דין חשבי' לה שלאחר הספק נולדה התפיסה, והיינו דאף בשעת לידת הספק הו"ל כמו לאחר לידת הספק, ודאמרי' דלזכותו של המר"ק נולד הספק, אולם התומים ס"ל דסו"ס ה"ה באין כא', ולכן אמרי' דברשותו נולד הספק, אולם הך דרף ק' דיש שם מר"ק ויתכן שהלוקח תפס אח"כ, ולכן הו"ל בכלל ספק בתפיסה עצמה, ואשר אין זה מועיל, ולכן פי' התוס' דמדון תפיסת הוכחה דיינינן בזה, ואשר לכן נתקשו בזה דהו"ל בכלל גודרות, ואינה תפיסה מוכחת, ותי' התוס' דמכיון דיש ספק לב"ד, וכן ה"ה טוען ברי, ולכן הרי"ז מהני ונתבאר כבר שאין כונת התוס' לומר דבכל ספק ממון דעלמא תהני תפיסה כשטוען ברי, אלא דלענין טענת בעלות דמחמת לקיחה הו"ל כחזקת מר"ק המתחזקת גם אצל גודרות, כיון שבחזקת מר"ק של המוכר כבר נולדה ריעותא דדררא דממונא, ומה"ט נסתפקו התוס' דאולי בטענת שמא שפיר תתחזק הך חזקת בעלות וכמו שאצל כל מר"ק ה"ה מתחזקת על אף דהו"ל גודרות, וכן על אף שטוען הוא שמא, ומי שבא להוציא ממר"ק שטוען שמא, וכן אף גם הו"ל גודרות, דשפיר תישאר תחת ידו החזקת בעלות ידידי, ולכן נסתפקו התוס' לומר דאולי גם בזה ניחא כן והיינו דמכיון שכל עיקר החזקת מר"ק נתבטלה מהדבר ע"י הדררא דממונא, ואשר יכולה כבר להתחזק חזקת בעלות גמורה דלקיחה, ואשר נראה אותו בתורת בעלים על הדבר, ולא איכפת לן מה דהו"ל גודרות, ואשר אולי סגי בזה גם בטענת שמא והתוס' דנו בזה רק מסברא, ואשר אין להוכיח מסוגי' דתקפו כהן לענין זה כלום, וברמב"ם וכן בשו"ע סי' רכ"ג דמשמע דגם בטענת שמא נעמיד את הולד בחזקתו של הלוקח, וכמו שמדרייק הקצה"ח שם בסק"ב, ויעוי"ש ג"כ בנתיה"מ בסק"ה, והיינו מפני דס"ל דמכיון שמתחזקת חזקת בעלות דלקיחה כמו אצל מר"ק, ודמה"ט לא איכפת לן מה דהו"ל גודרות, ואשר לכן גם לא איכפת לן מה שהוא טוען שמא.

ולפי"ז נראה דמש"כ הש"ך בריש סי' קל"ח לענין מש"כ הרמב"ם דבב' יושבין בצדי ערמה של חטים וטוענין כ"א דכולה שלו, דחולקין כמו בב' אוחזין, וכ' הטור בסי' קל"ט דמכיון דה"ה במקום שראוי לקנות לשניהן, והרי דחוי' את הערמה בחזקת שניהן, וכמו בב' אוחזין ממש וכ' הש"ך שם בריש סי' קל"ח דמכ"מ לא אמרי' ה"ט של הטור אלא כשיושבין הן בצדה של הערמה, ואף שמקום זה ראוי הוא לשמש לשניהן, מכ"מ אין לזה דין כמו בב' אוחזין אלא כשיושבין בצדה, והוכיח לה הש"ך ממה דדיינינן בגמ' דלמה חולקין בולד (אלא שהש"ך הביא סוגי' הגמ' דפ' חז"ה, אולם אין בזה נפ"מ), והק' הש"ך דמכיון דמוקמי' דקיימא בסמטא, והרי דהו"ל כב' אוחזין, ואשר לכן אמרי' דיחלוקו, ולכאורה הי' נראה לומר דהש"ך כ' הוכחה זו לשיטתו, כיון דכ' הש"ך בסוף סי' צ"א דאם יהי' ב' אוחזין נגד מר"ק, והיינו דגם המר"ק תופס בדבר, וכן גם עוד א' תופס בדבר, וההוא טוען מכרת לי, והמר"ק טוען לא מכרתי, והרי שיהי' בזה דינא דיחלוקו כמו בכל ב' אוחזין, וזה אף שיש בזה מר"ק, וכן מר"ק זה ג"כ תופס בדבר, ומכ"מ יש בזה חלוקה דב' אוחזין, ולא אמרי' דמכיון דנוסף למה שהוא תופס ה"ה ג"כ מר"ק, ולכן הוי' מוחזקות ידידי' עדיפא טפי', אלא דלא כ"כ הש"ך, וטעמו של דבר ה"ה דמכיון דזה מה דהוי' כל עיקר יסוד הדין של ב' אוחזין, והיינו מה שיש לכל א' תפיסה שבכחה לסלק חזקתו של השני, ואשר לכן ה"ה מסלקת חזקתו של השני על החצי על אף שיש לו חזקת מר"ק, אלא שכל זה כתב הש"ך בסוף סי' צ"א רק מסברא, וגם לא כ' לה כהכרעה גמורה, אלא שכ' דמיסתבר לומר כך, ואשר לפי"ז צ"ל לכאורה דמש"כ הש"ך בריש סי' קל"ח דאם לא בעינן שיהי' יושבין בצדה לענין שיהי' בזה הדין דאוחזין, והרי דבמחליף פרה בחמור וילדה הו"ל כב' אוחזין, כיון דקיימא בסמטא, והרי שכ"ז ה"ה כ' הש"ך לשיטתו דגם נגד מר"ק איתא לדינא דב' אוחזין, וכן מצאתי שכ"כ הש"ש ש"ד פ"ג, אולם הדבר צ"ע, כיון שהש"ך לא הזכיר כלל שם בסי' קל"ח מדבריו שכ' בסוף סי' צ"א, ומה גם דבסי' צ"א לא הכריע כך הש"ך בתורת הכרעה גמור, וכ' שם רק דמיסתבר הכי, וכן צ"ע דאיך יתכן לפרש מתני' דרף ק' דחולקין הן מדין ב' אוחזין, כיון שלא הוזכרה שם במתני' שבועה דב' אוחזין.

**ובע"כ** שאין כונת הש"ך שם למש"כ בסי' צ"א, אלא דבי' דבריו ה"ה כפימשנת בזה, והוא דמכיון שאין כבר הולד תחת חזקת מר"ק ממש ע"י הדרא דממונא שקיימת עליו, ולכן כמו דברור לן שמה"ט גם בגודרות יתכן שתתחזק חזקת בעלות מחודשת, ודמעתי רואין אנו בחזקתו של התופס חזקת בעלות כמו אצל מר"ק ממש, וכן מה"ט דנו

התוס' דתהני ל" חזקתו אפילו כשטוען שמא, ולכן כ' הש"ך דברור הדבר  
 דגם כשיהי' שניהן אוחזין נימא בזה דיחלוקן, וזה נימא אף אם בעלמא לא  
 נימא רבב' אוחזין נגד מר"ק ה"ה חולקין, ואף דאילו הי' אומרין דלא  
 יתכן שתהני חזקתו נגד מר"ק על החצי כל שה"ה עדיין ביד השני ג"כ,  
 כיון דנוסף לכך ה"ה גם מר"ק, ודעיקר החלוקה רב' אוחזין ה"ה ע"י שאין  
 לזה כח יותר מלזה, ולכן י"ל דאם השני ה"ה גם מר"ק, והרי דשאני בזה,  
 אלא דמיסתבר לו להש"ך ז"ל שם בסי' צ"א דגם בכה"ג אמרי' דאין לזה  
 מצד כח תפיסתו יותר מלזה, אולם לא קאמר לה הש"ך ז"ל כדבר מוכרע,  
 אלא דכ"ז כשהוא צריך בתפיסתו לסלק חזקת מר"ק על פלגא, אולם בהך  
 דמתני' דרף ק' שאני וכמושנ"ת, ועוד נראה דמוכח הכי אם נימא שכל  
 עיקר יסוד דברי הרמב"ם ה"ה בהך רב' יושבין וכו' כיון דרואין אנו  
 שניהן דה"ה מחזיקין בערמה בחזקת בעלות דמר"ק המשותפת לשניהן  
 כיון דתפיסה ממש אין לו לכל א' בדבר, אלא דטעמו של הרמב"ם בזה  
 הוי דכמו דכשא' יושב מצד ערמה של חטים רואין אנו אותו כבעלים, וזה  
 מטעם דהו"ל תחת חזקת מר"ק דידי', והו"ל בפנינו כאדם העושה בתוך  
 שלו, והרי דכמו"כ רואין אנו את שניהן כמחזיקין חזקת בעלות דמר"ק  
 המשותפת לשניהן אלא דלפי"ו הרי לא הי' זה שייך לכאורה לומר אצל  
 מחליף פרה וכו' כיון שיש שם מר"ק (ומה"ט הרי נתקשו התוס' דצריך  
 הי' להי' בזה הדין דגודרות אין להן חזקה), ואיך נראה לפנינו חזקתן  
 המשותפת בתורת חזקת מר"ק, וזה אף אילו הי' יושבין בצד הולד, ובע"כ  
 דהוא כמושנ"ת, והיינו דמכיון שבין כך מסולקת החזקת מר"ק וכבר יתכן  
 מעתה להחזיק על הולד חזקת בעלות כמו אצל מר"ק ממש, ומה"ט ס"ל  
 להרמב"ם דגם בטוען שמא זה יהני, ואשר לפי"ו יש מקום להחזיק בזה  
 חזקת מר"ק המשותפת לשניהן מכאן ולהבא, וכן אין בזה שבועה, כיון  
 דהו"ל דררא דממונא ולא ע"י טענותיהן נתחדש הספק, ודרק כשטענותיהן  
 חידשו הספק לפנינו דאו הוא דחיישי' לתוקפנות, ואשר זה מחדש שבועת  
 ב' אוחזין, ומשא"כ בזה דכח הספק דררא דממונא באה תפיסתייהו,  
 וא"ש.



מרן הגאון ר' אברהם ברוידא זצ"ל

## בענין הפרשת תרומה ע"י שליח ובענין אם יכול לבטל שליחותו קודם שהפריש השליח

**כתב** הרמב"ם בפ"ד מהל' תרומות ה"ט האומר לשותפו או לבן ביתו או לעבדו ושפחתו תרום והלכו לתרום וכיטל שליחותן קודם שיתרומו אם לא שינה השליח שליחתו תרומתו תרומה ואם שינה השליח כגון שאמר לו תרום מן הצפון ותרום מן הדרום הואיל וכיטל שליחותו מקודם אינו תרומה עכ"ל ודברי הרמב"ם תמוהים כמו שתמה עליו הראב"ד מה ראה על ככה לפסוק כר"ל (ריש לקיש קידושין נ"ג) דאם אחד עשה שליח לתרום א"י אינו יכול לחזור ולבטל את השליחות ולא אמרינן דאתי דיבור שמינה השליח ומבטל את הדיבור וע"ש. ובאמת בפ"ט מהל' מאישות ה"כ פסק דיכול לבטל השליח קודם שקידש את האשה כו' יוחנן? ועו"ק על דברי הרמב"ם שכתב ואם שינה שליחותו יכול לבטל, וצ"ע דאם שינה שליחותו ויכול לטעון לתיקוני שדרתיך ולא לעוותי א"כ מה צריך לחזרתו דאו יכול לחזור הלא השליחות בטל מאליו, ואם אפילו אחרי השינוי לא יכול לאמר לתיקוני שדרתיך וכו' ולא בטל מאליו א"כ אמאי מהני ביטול? ומצינו מציאות כזה אעפ"י ששינה מ"מ לא בטל שליחותו כגון (גיטין ס"ה: רמב"ם פ"י מהל' עירובין הל' כ"ג וס"י במ"מ שם) דאמר לו יערב לי בתמרים ועירב לו בגרוגרות דעירובם עירוב דאין לו קפידא למשלח על שינוי כזה ועיין בס' מרחשת ח"א סי' נ"א שיישב דברי הרמב"ם בדרך נכון שהרי בכל עושה שליח לתרום הרי גומר בדעתו ובמחשבתו שתהא תרומת השליח תרומה, וכונתו שוה עם פיו בזה דאם לא כן לא היה עושה שליח לתרום, ולפי"ז לפי"מ דקיי"ל (קידושין מ"א) שתרומה ניטלת במחשבה וא"צ לזה דיבור פיו ואף בנותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר סגי, וכ"כ הרמב"ם בפ"ד מהל' תרומות הל' ט"ז הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה, נמצא בכל עושה שליח לתרום מלבד מה שנעשה תרומה ע"י הפרשת השליח, נעשית התרומה ג"כ מצד המשלח עצמו שהרי כל חפצו ורצונו של המשלח הוא שתהא תרומת השליח תרומה, א"כ התרומה נתפסת ונעשית ע"י מחשבת המשלח עצמו ולא מצד השליחות בלבד, והרי זה כמו שחשב שתהא סאה זו תרומה לאחר ל' יום שחלה התרומה לאחר ל' יום וה"נ חלה התרומה ג"כ מצד המשלח בשעה שהשליח מפריש את התרומה. וכה"ג מצינו (בנדרים ע"ז ע"ב) באומר יפה עשית ואין כמותך וכו' דבריו קיימין והוי קיום הנדר וכתב הר"ן שם (בד"ה תניא האומר) בטעמא דמילתא אפי'

שאינו זה לשון הקמה מ"מ מהני משום דקיים בלבו הוי הקמה, ולא גרע הני לישני ממקיים בלבו, והביאור משום דהני לישני מוכח דרוצה הוא בקיומו של נדר והוי זה קיים בלבו, אבל בהפרה לא מהני.

**(אבל לפי"ד הר"ן קשה מאי מיבעיא בגמ' נדרים דף ז' אם יש יד לצדקה** הלא מוכח מהיד שברצונו ליתן צדקה וצדקה מהני במחשבה, וע"כ צ"ל כיון שגמר בלבו להוציא כשפתיו או אינו רוצה שיהני מטעם מחשבה וצריך שיהני מטעם דיבור, וע"ז מיבעיא בגמ' אם יש יד לצדקה והוי לשון טוב ומהני או דלמא אין יד לצדקה לא הוי לשון טוב, אבל לא מהני מטעם מחשבה דכיון דגמר בלבו להוציא כפיו, וצ"ע).

**ועל דרך זה יאירו דברי הרמב"ם דאם עשה שליח לתרום הוי ג"כ שרוצה** במחשבתו שבשעה שיפריש השליח התרומה יחולו התרומה ולכן לא יכול המשלח לחזור תוך זמנו קודם שעשה השליח שליחותו דאזיל הרמב"ם בשיטת הרשב"א דסובר בנדרים כ"ט (ד"ה יגני) בהקדיש שיחולו לאחר ל' יום אינו יכול לחזור תוך ל' יום משום דאמירתו לגבוה כמסירה, וכמו דחמיר בהקדש דאמירה כמסירה א"כ חשיב כמסירה דנחשוב שלא יוכל לחזור תוך ל', ובתרומה ג"כ אמרינן דאמירה כמסירה ולכן אינו יכול לחזור תוך זמנו קודם הפרשת השליח, אבל אם שינה השליח שליחותו יכול לבטל השליחות קודם שהפריש, ומה שהקשינו אם שינה השליחות הלא בטל השליחות מאיליו ומה צורך לביטולו של המשלח, תירץ המרחשת באופן זה דמיירי ששינה השליח באופן כזה דליכא קפידא, כגון שעשאו שליח לתרום מן הדרום ותרם השליח בצפון, א"כ רעתו של המשלח היה שיחול החלות תרומה בדרום והשליח תרם בצפון ונהי' דלא בטלה השליחות מטעם שינוי דלא הוי קפידא מ"מ הכא ביטל השליחות קודם ההפרשה והרמב"ם פסק כר' יוחנן דיכול לבטל השליחות קודם שעשה השליחות וא"כ השליח ששינה ותרם בדרום דמטעם שינוי לא בטלה שליחות דאין כאן קפידא אבל בטלה שליחותו מטעם ביטול המשלח שמהני קודם שעשה שליחותו דקיי"ל כר' יוחנן דיכול לבטל שליחותו קודם שעשה השליחות, ודעת המשלח היה שיחולו התרומה בשעת הפרשת השליח בצפון אבל כאן שהשליח הפריש בדרום ושינה דעת המשלח שיחולו כשיפריש בצפון, והשליח הפריש בדרום וע"ז לא היה דעתו של המשלח שיחולו התרומה מצד הפרשת השליח בדרום, וא"ת כיון דלא הוי שינוי בליחותו דאין קפידא מדוע לא יהני הפרשת השליח ע"ז נאמר הלא ביטל השליח קודם שעשה שליחותו ואנן קיי"ל כר' יוחנן דיכול לבטל השליח קודם שעשה שליחות, אבל אם לא שינה השליח

שליחותו לא היה מהני כלום מה שביטל שליחותו דנהי דביטל שליחותו אבל מ"מ מהני מחשבתו של הבעלים שגמר בלבו בשעת מינוי השליח שיחול השם תרומה כשיפריש השליח התרומה וע"ז לא יכול לחזור קודם הפרשת השליח דהרמב"ם אויל בשיטת הרשב"א שסובר דאם הקדיש לאחר ל' לא יכול לחזור בתוך ל' דכיון דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט יש חומרא באמירתו שלא יוכל לחזור תוך ל' יום וכמו כן בתרומה קיי"ל דאמירה כמסירה וממילא לא יוכל לחזור קודם הפרשת השליח.

**ובאמת** ראיתי באור שמח שמביא ראיה מדברי הרמב"ם שסובר כשיטת הרשב"א דאם הקדיש שיחול לאחר ל' אינו יכול לחזור תוך ל' משום דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט ויש חומרא באמירה דאינו יכול לחזור דכל היסוד דיכול לחזור בקידוש לאחר ל' יום דכיון דקידושי אשה גמר המעשה חל לאחר ל' ותוך ל' הוי עדיין דיבור ואתי דיבור ומבטל דיבור אבל דיבור דהקדש חמור כמו מעשה ולא אמרינן דאתי דיבור ומבטל מעשה. ומביא האו"ש ראיה מדברי הרמב"ם שכתב דאם נדר שיחול הנדר לאחר ל' אין יכול לשאול על נדרו קודם שחל הנדר תוך ל' יום, והקשה האו"ש מה מועיל לן דאינו יכול לשאול תוך ל' קודם חלות הנדר תיפוק לן דחזור מנדרו תוך ל' יום וחזינן מכאן דאין יכול לחזור מנדרו תוך ל' כשיטת הרשב"א, ואמרתי במקום אחר דיש לישב קושיות האו"ש דמה מרויח הרמב"ם בחידושו שלא יכול לישאל על נדרו תוך זמנו תיפוק לן דיכול לחזור תוך ל' וי"ל דנ"מ בקטן מופלא הסמוך לאיש אם נדר שיחול לאחר ל' יום דאין יכול לחזור תוך זמנו, דלכל התורה כולה חשוב קטן וקיי"ל בכתובות דף י"א גר קטן מטבילין אותו על דעת ביי"ד משום דזכין לאדם שלא בפניו ואמרינן הגדילו יכולין למחות אבל בקטנותן אין יכולין למחות משום דאין מחיית קטן כלום, וכמו"כ בקטן מופלא הסמוך לאיש אם חוזר תוך זמנו אין חזרתו כלום כמו דאין מחיית קטן כלום, אבל אם היו יכולין לשאול על הנדר תוך זמנו היה הקטן המופלא סמוך לאיש יכול לבטל נדרו ע"י שאלה והיה מהני מתורת נדרים, דכמו דאיתא בחלות קיום הנדר וחשיב כמו גדול, כמו"כ איתא בביטול הנדר ע"י שאלה, אבל זהו דוקא כשחל הנדר דאו מהני שאלת של הקטן המופלא סמוך לאיש, אבל קודם חלות הנדר ליתא לדין שאלה דאין מתירין את הנדר עד שיחול הנדר.

**ולפי"ד** אלו יש לישב ג"כ שיטת הרמב"ם (בפ"ג מהל' נדרים הל' כ"ב) דאם הבעל עשה בבת אחת הקמה והפרה קיים הנדר, ורבים תמהו הלא הקמה והפרה סותרין זא"ז ואיך קיים הנדר והכ"מ מישב דכיון

דהקמה סותרת ההפרה וממילא בין לשון הקמה ובין לשון הפרה אין כאן וממילא נשאר הנדר בקיום. והקשה המחנה אפרים (סי' ל"ח) א"כ דכיון דסותרין ההקמה וההפרה וא"ז א"כ ליתא כאן שום לשון א"כ מדוע קיים הנדר הלא יש לו זמן כל היום ויכול להפר הנדר אח"כ ומדוע קיים הנדר, ונראין ביאור דברי הכ"מ דכיון בלבו להקים והקמה מהני בלב ומה שחשב בלבו ג"כ הפרה זה לא כלום, וא"כ נשאר רק הקמה והקמה מהני בלבו. אבל לפי"ד יהיה הדין אפילו גמר בלבו להוציא בשפתיו מ"מ מהני מחשבתו וממילא נשאר הקיום בלבו כיון דמהני מהני המחשבה ואעפ"י שגמר בלבו להוציא בפיו. אבל עדיין יש לעיין בזה נהי דהפרה בלבו לא מהני מ"מ יהני ההפרה בלבו לבטל ההקמה בלבו ובענין הקמה כמו שמהני חלות ההקמה בלבו כמו"כ אולי מהני תוכ"ד ביטול ההקמה בלבו ע"י לשון ההפרה, ואולי דכיון דחלות ההפרה לא מהני בלבו א"כ הוי כמו שלא חשב לשון ההפרה וממילא לא הוי כאן ביטול ההקמה בלבו רק נשאר לשון קיום ההקמה בלבו.

**ובאמת** מביא המרחשת בדין זה אם גמר בלבו להוציא בשפתיו אם מהני מחשבתו פלוגתא דתנאי בזה בתוספתא פ"ד ממס' מעשר שני, הפריש תרומה מעשר ראשון ומעשר שני ולא קרא להם שם ר' יוסי אומר נתקדשו ור' יהודא אומר לא נתקדשו, ר"מ אומר אם עתיד לקרוא להם שם אין בהם קדושה עד שיקרא להם שם ואם אין עתיד לקרוא להם שם מ"מ לא נתקדשו ע"כ צ"ל דר' יהודה ס"ל דאין תרומה ניטלת במחשבה כלל וצריך להוציא בשפתיו וכמו שצדדו התוס' בכורות נ"ט א' דרבנן ס"ל שאין תרומה ניטלת במחשבה כלל, ור' יוסי ור"מ תרווייהו ס"ל דתרומה ניטלת במחשבה גרידא, אלא שר"מ ס"ל אם דעתו לקרוא להם שם לא נתקדשו במחשבה (ועי' בטורי אבן, בחגיגה דף י"ו) ור' יוסי ס"ל שאעפ"י שדעתו לקרוא להם שם מ"מ מחשבתו גרידא מהני שנתקדשו במחשבת לבו, וכיון דקיי"ל דר"מ ור' יוסי הלכה כר' יוסי ובפרט ר' יוסי דנימוקי עמו ע"כ ודאי גם בגמר בלבו להוציא בשפתיו נתקדשו במחשבה גרידא, ונמצינו למדים מזה דג"כ בעשה שליח לתרום מהני מחשבתו שחשב שיחולו התרומה בומן הפרשת השליח אף שגמר בלבו לעשות תרומה ע"י שליח. ולכן אעפ"י שביטל את השליחות קודם שעשה את השליחות ובאמת יכול לבטל את השליח קודם שעשה דקיי"ל כר' יוחנן דיכול לבטל השליח קודם שעשה השליחות מטעם דאתי דיבור ומבטל דיבור מ"מ לא מהני ביטולו שלא יחולו התרומה דחלין מטעם מחשבת המשלח שחשב בלבו שיחולו בשעת הפרשת השליח, וכיון דהפריש השליח אתי זמן חלות התרומה מכח מחשבת המשלח.

ועכשיו צריך לישב סוגית הגמ' בקידושין נ"ט: דר"י מקשה התם לריש לקיש דס"ל דאין דיבור מבטל דיבור ממשנה דתרומות דביטל עד שלא תרם השליח אין תרומתו שהפריש אח"כ תרומה הלא אמר ר"ל דאין יכול לבטל השליח משום דלא אתי דיבור ומבטל דיבור, ובאמת קשה ג"כ לר"י היאך מהני ביטולו דמ"מ יהיה תרומתו תרומה מטעם מחשבת המשלח שחשב שבשעת הפרשת השליח אז יחול התרומה מצד מחשבת המשלח, ומדוע כתוב במתני' דאין תרומתו תרומה אם ביטל השליח קודם שהפריש וכו', וצ"ל דר' יוחנן אוקמי למתני' בששינה השליח שהמשלח עשאו שליח להפריש בצפון והשליח שינה והפריש בדרום דמטעם מחשבת המשלח הלא מחשבתו היתה שיחול חלות התרומה בזמן הפרשת השליח בצפון וזה הזמן לא בא לעולם דכיון דהשליח שינה והפריש בדרום, ואם יקשה לך יחני הפרשת השליח בדרום דכיון דבשינוי לא היה קפידא לבעלים שיבטל ממילא שליחות הלא כאן ביטל השליחות קודם הפרשה ואליבא דר' יוחנן מהני ביטול השליחות דלא אתי דיבור ומבטל השליחות א"כ אעפ"י ששינה השליחות מ"מ לא ביטל ממילא, משום דאין לבעלים קפידא בשינויו וא"כ דכיון דס"ל דהמשלח לא יכול לבטל, מדוע אין תרומתו תרומה הלא לא יכול לבטל השליחות, ומתוך בגמ' דמיירי דביטלו הבעלים השליחות באופן זה שהבעלים תרמו בעצמם קודם שתרם השליח והוי מעשה ואתי מעשה ומבטל דיבור, ולכאורה מה צריך לסברא זו דעשה מעשה אפילו נימא דלא בטלה ע"י מעשה מ"מ כיון שתיקן כריו ונעשה חולין ואין לו לשליח מה לעשות, וצ"ל אם היינו סוברים דגם מעשה לא יכול לבטל א"כ לא היה חל הפרשת הבעלים לתקן הכרי דכיון דמסרו לשליח לתקן הכרי הרי כאילו השליח הוא הבעלים והמשלח אינו כבר בעלים כל זמן שלא ביטל השליח, רק כיון דאמרינן דכיון דקדם בעה"ב ותיקן כריו ועשה מעשה ע"י מעשה יכול לבטל השליחות וכבר אין לשליח שום בעלות על הפרשת תרומה.

והנהגה הראב"ד כאן מביא הירושלמי מתרומות פ"ד דמקשה על ריש לקיש וז"ל ולית הדא פליג על ר"ל דאמר דאין המשלח יכול לבטל שלוהו דבבר, תפתר כגון שאמר שיקבע השליח מן הדרום והלך השליח וקבע מן הצפון, וצ"ע בתירוץ הירושלמי בששינה השליח, אם על השינוי אין קפידא לבעלים ואין עיוות א"כ שליחותו לא בטל ואיך מהני ביטול הבעלים, הלא ר"ל ס"ל דאין המשלח יכול לבטל השליחות, ואם השינוי הוי קפידא ועיוות לבעלים א"כ מה צריך ביטול הבעלים עכשיו הלא בטל מאיליו, ג"כ קשה דהירושלמי דלא ידע דמיירו בששינה השליח, א"כ גם

לר' יוחנן מה מהני לן ביטול השליחות מ"מ יהני התרומה מצד המשלח דמחשבתו היתה שיחולו התרומה כשיפריש השליח. וי"ל דאולי הירושלמי יסבור דגם כשמקדיש לאחר ל' יוכל לחזור בתוך ל' ומהני כאן חזרת המשלח דעכשיו כשביטל השליחות הלא ישנה חזרה במחשבתו שחשב שיחולו התרומה בשעת הפרשת השליח, אבל הקושיא הראשונה במקומה עומדת מאי משני הירושלמי על ריש לקיש דמיירו בששינה השליח כגון שאמר לשליח קבע לי תרומה בצפון וקבע בדרום, האיך הוא השינוי אם אין קפידא לבעלים בשינוי, א"כ לא בטלה ממילא השליחות ומה מהני ביטולו של המשלח, ואם הוי קפידא לבעלים בשינוי זה א"כ בטלה השליחות ממילא ולמה לן הכא ביטולו של המשלח, וכבר עמד ע"ז בר"ש פ"ג דתרומות מ"ד וכתב לתרץ דכה"ג אע"ג דליכא קפידא יכול לבטל דיבור, ועצ"ג בכונתו אם אין קפידא א"כ לא בטלה השליחות ממילא, וקיימת השליחות בשלימותה, וקיי"ל לר"ל דאין המשלח יכול השליחות בדיבור רק ע"י מעשה. וביאור דבריו הק' של הר"ש, דהר"ש סובר דהיכא דשינה השליח כגון דאמר המשלח לשליח קבע לי בצפון והלך השליח וקבע לו בדרום נהי דהשינוי של השליח לא הוי קפידא לבעלים ולא בטל ממילא השליחות, מ"מ לא מקרו שעשאו מפורש שליח על שינויו אלא עשאו שליח מפורש קבע לי בצפון וכשינה וקבע לו בדרומו מהני הפרשתו מטעם דכיון דאמר לו לשליח קבע לי בצפון שוב גלי דעתיה דניחא ליה בה פרשתו של תרומתו, וממילא אעפ"י ששינה ממאמרו של בעה"ב שאמר לו קבע בצפון וקבע בדרומו דכיון דאין קפידא להרעיש מהני מטעם דגלי דעתיה דהו"ל זכות הפרשת תרומה וזכין לאדם ונמצא דשליח מפורש הוי רק על קביעתו בצפון אם הפריש, ועל שינויו שקבע הפריש בדרום מהני רק מטעם זכין וגילוי דעתו דניחא ליה שיעשו הפרשת תרומתו, וא"כ כשביטל השליחות או גילה דעתו דלא ניחא ליה ולא הוי זכות וממילא מהני ביטולו, אבל כשלא שינה ועשה הפרשתו בקבע לו בצפון ע"ז לא מהני ביטולו של המשלח מקורם, דאם עשה שליח מפורש לא יכול לבטל שליחות אליבא דר"ל.

**אבל** לפי"ד הקודמים שכתבנו לישב סוגית התלמוד שלנו בקידושין אליבא דר' יוחנן ושם אמרנו דאם שינה בשליחתו במקום שאין קפידא לא מהני ביטל לר"ל משום דאליבא דתלמודא דידן בשינוי היכא דליכא קפידא לבעלים הוי גם מינוי השליחות אפילו במקום השינוי ולכן אין יכול לבטל אליבא דר"ל.

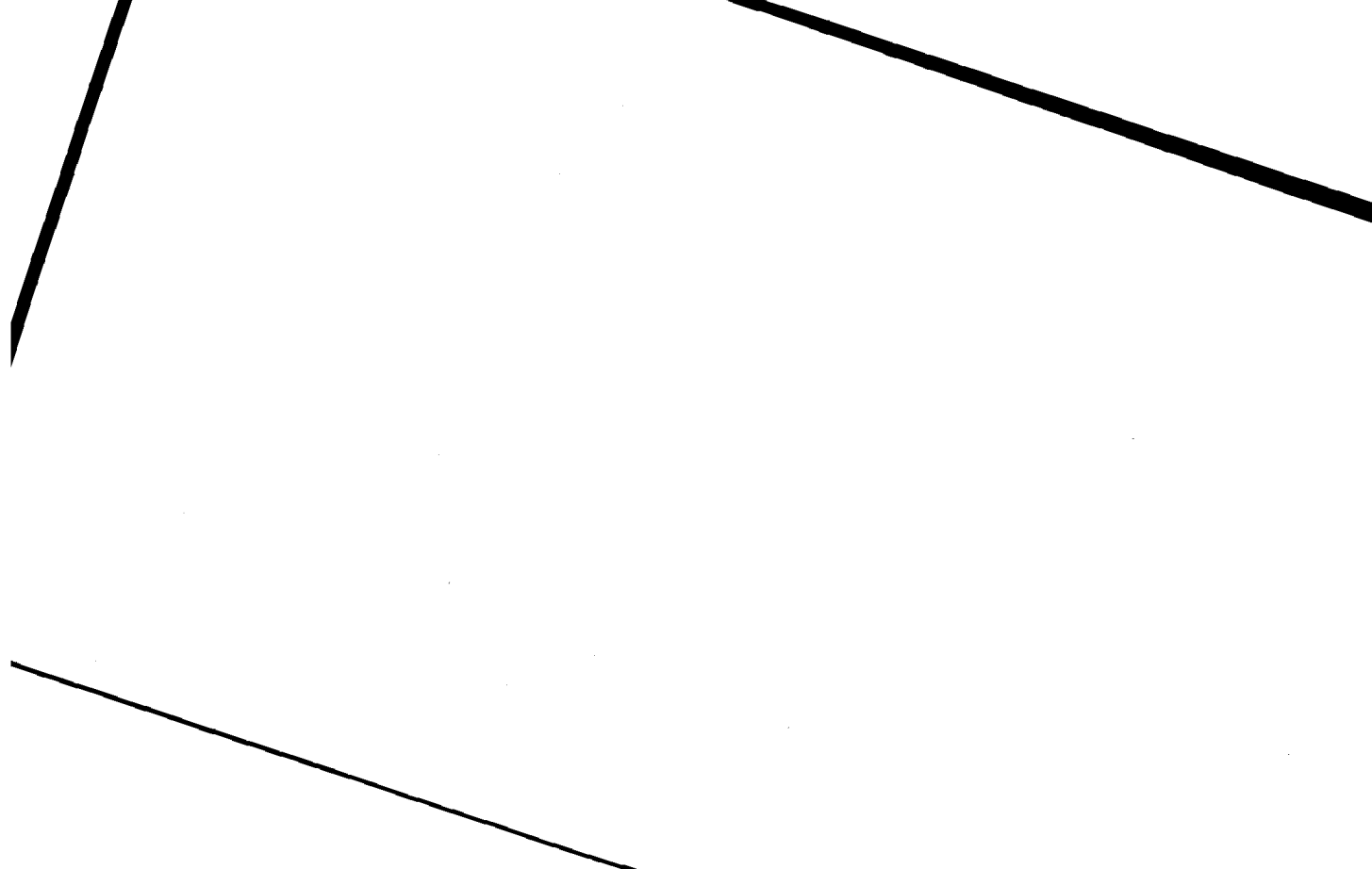
והנה לפי"ד הקודמין שאמרנו אעפ"י שגמר בלבו להוציא בשפתיו מ"מ הולכין אחר מחשבת לבו, זהו רק כשהוציא בשפתיו אינו סותר מה שבלבו. אבל חשב בלבו לעשות תרומה והוציא בפיו למעשר כתוב במתניתין לא אמר כלום משום דכיון דפיו סותר מה שבלבו הפיו מבטל מחשבת לבו ולא מהני מחשבת לבו, ומ"מ אין הולכין אחר פיו כיון דפיו ולבו אין שוין הוא דהוי באתקיל מילולי, ואין פיו חשוב לכלום אם אין פיו ולבו שווין. אבל בתוס' בערכין דף ה' ע"א (ד"ה אדם יודע) כתבו דמה דכתיב במתני' חשב בלבו לעשות תרומה ואמר בפיו הרי זה למעשר לא אמר כלום היינו דאינו מעשר משום דפיו ואין לבו שוין הפיו לא חשוב לכלום אבל אין כוחו בפיו לבטל את מחשבת לבו ונשאר תרומה משום דהולכין אחר מחשבת לבו, ועיין בנדרים ל"ו דאיבעיא להו דתורם משלו על של חבירו אם צריך דעת בעלים ורצה לפשוט מהא דתנן דתורם את תרומותיו, במאי עסקינן אילימא מן בעל הכרי על של בעל הכרי, ולדעתו דמאן, אילימא לדעתו דיליה מאן שווייה שליח? אלא לדעתו דבעל הכרי, הא קמהני ליה, אלא לאו לדעתיה דנפשיה. ולכאורה אפילו לדעתיה דנפשיה מ"מ הא קמהני ליה לבעל הכרי דקאי מתיר ליה הטבל באכילה. וצ"ל דזה אינו נקרא מהניהו דכיון דבעל הכרי יכול בעצמו להתיר טבלו באכילה, אלא דמרויחו דהוא אינו מפסיד התרומה שצריך היה ליתן לכהן את הפרשתו, ועכשיו המדיר מפריש מתבואת עצמו על של בעל הכרי ונותנה לכהן, זהו כמבריא ארי מנכסי חבירו וכמו פורע חובו של חבירו, אבל אם היה צריך להפריש מדעתיה של בעל הכרי הרי כמו פורע חובו לחבירו בשליחות הלוה ודאי זה נקרא הנאה הבאה מיד המדיר למודר, וה"נ אם המדיר פורע חובו בשביל הלוה, המודר לא נקרא זה מבריא ארי, אלא ממש הנאה הבאה מהמדיר ליד המודר, וכן כשהמודר אומר למדיר עשה בעדי פעולת מבריא ארי מנכסי זהו נקראת הנאה הבאה מהמדיר למודר, ומסיק בגמ' לעולם מיירי מתני' ותורם את תרומותיו משל בעל הכרי על של בעל הכרי, כדאמר רבא באומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום, ה"נ באומר וכו' ונתקשו בזה הראשונים כיון דכל האומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתורם הוי שליחות לעשות תרומה, א"כ אמאי לא חשיב ג"כ שלוחו לענין מודר הנאה והוא קא מהני ליה, ואם אינו מחשב כשלוחו לענין מודר הנאה, אמאי חשוב כשלוחו לענין הפרשת תרומה? ולפי"ד הקודמים אתי שפיר כשאומר כל הרוצה לתרום יבוא ויתרום אז מחשבתו כל מי שיבוא ויתרום אני רוצה שיעשה תרומה והוי כמו שמחשב בלבו כל מי שרוצה לתרום יבוא ויתרום והוי כמו שמשלח חושב כשיבוא האחר ויתרום אז יחול שם תרומה מצד מחשבת

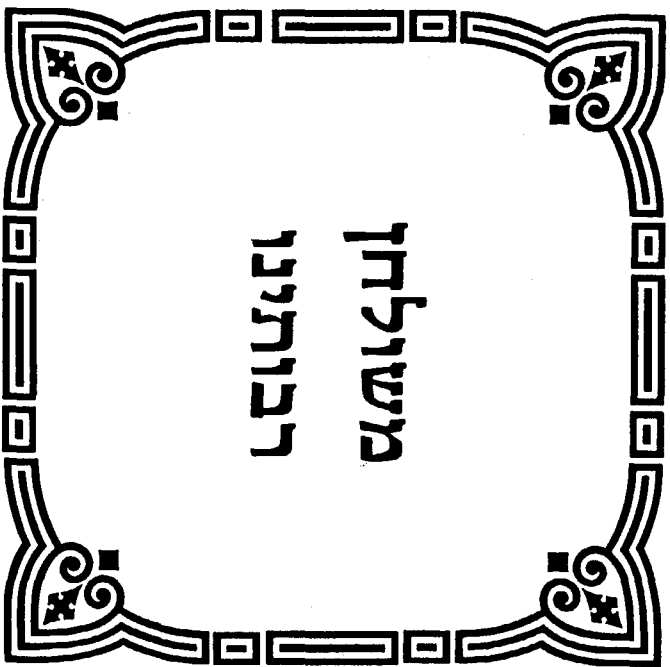
המשלח, ולכן אין התרומה חלה מטעם שליחות, ולכן מותר למודר הנאה, דחשיב כמו שהמודר הנאה בעצמו שהוא בעל הכרי עושה התרומה במחשבתו בשעה שהשליח מפריש התרומה ותרומתו תרומה מצד מעשה השליח. ובה נראה ליישב קושיית התוס' (סוד"ה כל הרוצה) אמאי לא משני לעולם דמיירי בתורם משלו על של בעל הכרי וצריך דעתו, ומיירי דבעל הכרי אומר כל הרוצה לתרום משלו על של בעל הכרי יבוא ויתרום, בזה אם צריך שיפרוש משלו על של בעל הכרי מדעתיה דבעל הכרי, וא"כ התרום משלו על של בעל הכרי וצריך דעתו של בעל הכרי הוי התרום שלוחו של בעל הכרי ואיך מותר זה השליח התרום על של בעל הכרי המודר, הלא התרום משלו על של בעל הכרי הנהו דעביד שליחותו של בעל הכרי, וכאן לא שייך תירוצנו דלעיל דהבעל הכרי שהוא מודר עושה תרומה במחשבתו על פירות של התרום משלו על של בעל הכרי דאיך יוכל בעל הכרי לעשות במחשבתו תרומה מהתרום משלו על של בעל הכרי, דהלא הבעל הכרי לא יכול לעשות תרומה בפירות אחרים מהתרום משלו על של בעל הכרי. ולפי"ד ג"כ יש ליישב שיטת הרמב"ן שפירש דבאמר כל הרוצה לתרום מפירות יבוא ויתרום דמהני הפרשתו של התרום, דלא מהני מטעם שליחות רק בנותן רשות לתרום, וגבי תרומה בגלוי דעתיה סגי כמו כדאמרינן גבי כלך אצל יפות תרומתו תרומה. והר"ן כפי המקבל השיב עליו דאדרבה דשם בבא מציעא מוקמינן דוקא בעשאו שליח ובלאו הכי לא מהני. ולפי"ד הקודמין כשאמר בעל הכרי כל הרוצה לתרום יבוא והוי כמו חשב בעל הכרי בלבו אני רוצה בזה שכל הרוצה ויבוא ויתרום המשלח עושה תרומה במחשבה, וזהו תרומה וזהו הגילוי דעת שהבעל הכרי עושה במחשבתו שיחול חלות תרומה כשיבוא אחר ויתרום, ולפי"ד יהיה שאלה אצל בעל הכרי כי הוא עשה את התרומה, אבל אם נפרש דכל הרוצה לתרום יבוא ויתרום ומהני התרומה מצד השליח, וא"כ לא יועיל שאלה אצל בעל הכרי דלא מהני שאלה על שליחות של תרומה, וגם ביטול וחזרה לא מהני אחר שעשה כבר שליחותו, אבל השליח יכול לשאול על הפרשתו אעפ"י שהשליח אינו בעל התרומה והטובת הנאה לא שייך לשליח אלא לבעל התרומה, מ"מ שאלה שייך לשליח דעשה חלות התרומה בטעות.

**ומסופקני** באשה שהפרישה תרומה משל בעל הכרי בשליחתו של בעל הכרי אם יכול הבעל להפך התרומה, דאולי דכיון דעשתה התרומה בשליחות של בעל הכרי הוי כנדרו, או דלמא סוף כל סוף הדיבור של האשה הוא עושה התרומה והבעל מיפר דיבורה. וכן יש לספק אם היתה האשה בעלת הכרי ועשאה שליח לתרום, כיון דהאשה נקראת

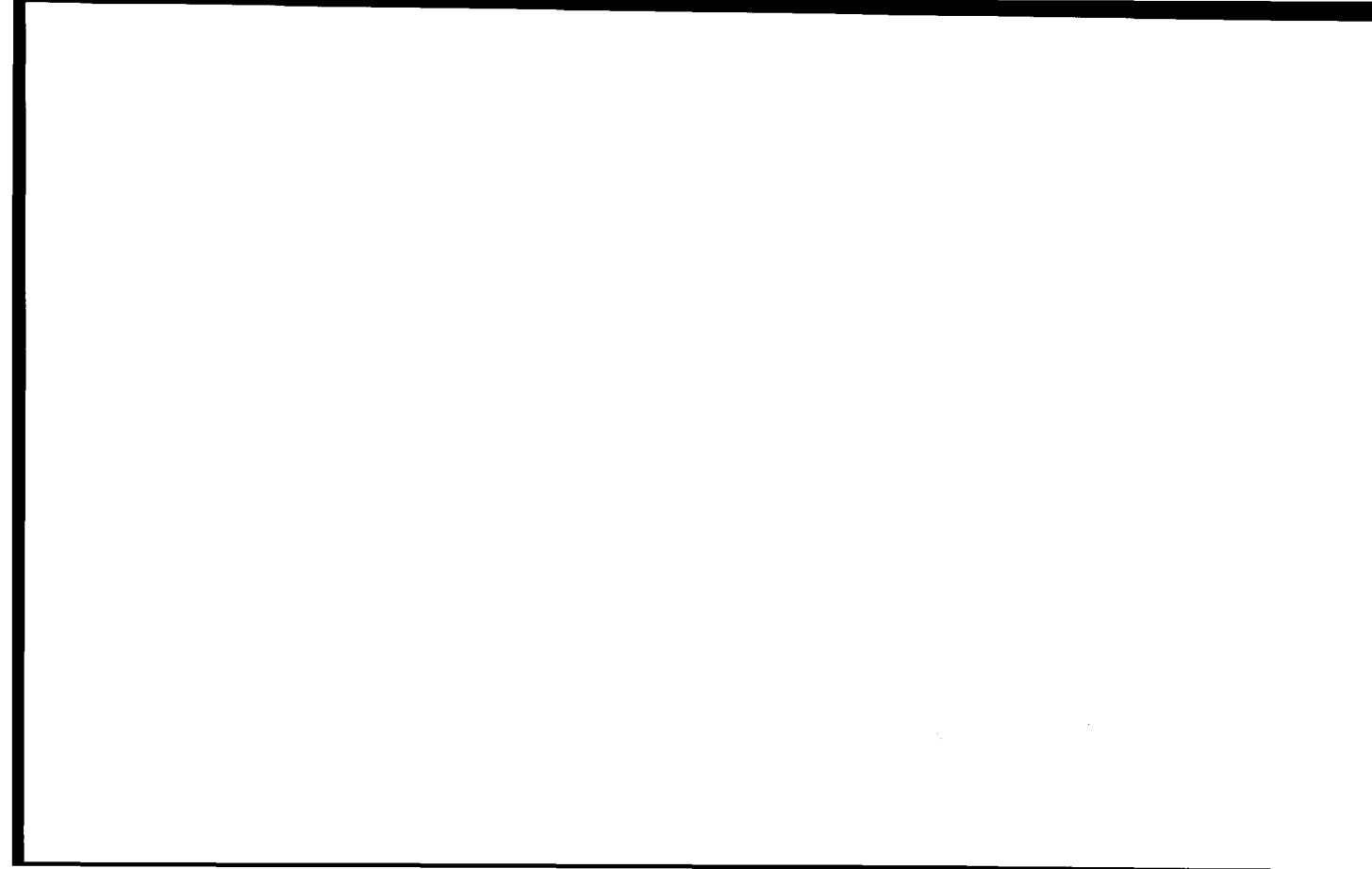


בעלת התרומה דכיון דהכרי שלה וממילא הבעל מיפר תרומה שלה, או דלמא סוף כל סוף הדיבור שעושה התרומה וההפרה הוא על הדיבור שעשה את התרומה, והשליח עשה התרומה ע"י דיבורו ולא האשה, והוי כמו אשה שירשה מזקנה כהן תרומה אעפ"י שהיא עכשיו בעלת התרומה בודאי לא יועיל הפרת הבעל, כי קדושת התרומה לא נעשה מדיבורה, אבל כשהאשה היא בעלת הכרי ועשתה שליח לעשות תרומה והוי כמו שהיא עשתה חלות התרומה, דכל כוחו של השליח לעשות תרומה היא מצידה, ואולי יועיל כאן הפרת הבעל, או דלמא סוף כל סוף לא דיבורה של האשה עשתה את חלות התרומה אלא הדיבור של השליח עשה את חלות התרומה, וההפרה קאי על הדיבור וכאן עשה התרומה לא הדיבור של האשה אלא הדיבור של השליח.





משולחן  
רבנותנו



מורנו הרב שמחה אברהם הכהן שעפס שליט"א

### בענין אב ותולדה

**ב"ק ד' ב'** מדקתני אבות מכלל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן או לאו כיוצא בהן גבי שבת תנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת אבות מכלל דאיכא תולדות תולדותיהן כיוצא בהן לא שנא אב חטאת ולא שנא תולדה חטאת לא שנא אב סקילה לא שנא תולדה סקילה ומאי איכא בין אב לתולדה נפקא מינה דאילו עביד שתי אבות בהדי הדדי אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי חייב אכל חדא וחדא ואילו עביד אב ותולדה דידיה לא מחייב אלא חדא ולרבי אלעזר דמחייב אתולדה במקום אב וכו' גבי טומאות תנן אבות הטומאות השרץ והשכבת זרע וטמא מת תולדותיהן לאו כיוצא בהן וכו' והביאור בגמ' דבעי אם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו אין זה תלוי בהדין דגבי שבת כיוצא בהן או משום דבטומאה לאו כיוצא בהן דאין זה שייכות זה לזה דהא בטומאה תולדותיהן לאו כיוצא בהן הוא משום דהתולדה היא מהאב דהאב הוא הנוגע במת והבא ממנו הוא ראשון לטומאה ואף התולדה כתובה בהתורה רק משום דאתי מהאב הוא ראשון לטומאה אבל הכא האיבעי' הוא כיון דלא כתיבה בתורה לא מקרי אב ואין זה שייכות להדין טומאה שתולדותיהן לאו כיוצא בהן וכן אין זה שייך להדין שבת שתולדותיהן כיוצא בהן אלא הא דאיבעי הכא בסברא כיון דלא כתיבה אפשר שתולדותיהן לאו כיוצא בהן או אף דלא כתיבה בתורה תולדותיהן כיוצא בהן והא דמייתי משבת ומטומאה הוא רק להביא דאף שהן כיוצא בהן שייך להקרא תולדה ולא אב וכן מביא מטומאה דאף שלא כיוצא בהן שייך להקרא תולדה אבל אין זה שייכות להדין שבת או לטומאה ועיין בסי' נחלת דוד.

**ובשיטה** מקובצת הקשה דכל איבעי דגמ' היא אם התולדה היא כיוצא בהן או לא ולמה מביא הגמ' הפלוגתא דרבנן ור"א אי מחויב אתולדה במקום אב או לאו הא כל השאלה היא אם תולדותיהן כיוצא בהן או לאו והיה רק להביא גבי שבת תנן תולדותיהן כיוצא בהן ל"ש אב סקילה ל"ש תולדה סקילה ל"ש אב חטאת ול"ש תולדה חטאת וגבי טומאה תולדותיהן לאו כיוצא בהן וכו' ולמה צריך כל הפלוגתא דרבנן ור"א ותירץ דתיתי קא מיבעי ליה אי תולדותיהן כיוצא בהן או לאו וגם אי חייב אתולדה במקום אב עיי"ש ודבריו תמוהין לי מאי שייך הכא השאלה אי חייב אתולדה במקום אב בנוקין דזה שייך רק גבי שבת דהשאלה אם עבר כעבירה אחת אי עבר שתי עבירות וחייב שתי חטאות

או אינו אלא אחת אבל גבי נזקין בודאי דאינו חייב לשלם אלא תשלום אחד והחוב הוא לשלם מה שהזיק ויותר ממה שהזיק אין דין תשלומין ומאי שייך השאלה אי חייב אתולדה במקום אב דאין שני תשלומין בעד נזק אחד והראי' מהא דאיתא פלוגתא דרבנן ור' נתן בשנים שהזיקו אי ליכא לאשתלומי מהאי משחלם מהאי ואפילו ללישנא דכולו היוקא קא עבד שותפין אין משלמים אלא נזק אחד וא"כ מאי שייך השאלה אי חייב התולדה במקום אב (ובזה נמי תמוה לו דברי הרש"ש כדף ד: על מה שכתבו התוס' הדין כאשר זמם ולא כאשר עשה הוא רק במיתה ומלקות אבל לא בממון דאפשר בחזרה וביאר דאף במקום שאין לו לשלם מ"מ מקרי אפשר בחזרה דהרי הוא מחויב לו ואפילו מת נמי לא מקרי כאשר עשה דהא אין זה נעשה מצד עדותן כמו שהעירו על מיתה ונעשה מעשה ע"י עדותן ונסתפק אם גם יהיו חייבין מדיני דגרמי וע"ש. ולדעתי זה פשוט דאין שייך שני חיובין בעד ממון אחד אף שהם שני דיני חיובי מוזיקין אבל יותר ממה שהזיק אין שייך לחייב).

**והנראה** בזה בהקדם הביאור בהא דאיתא הכא גבי שבת דאם עשה שתי אבות בהדי הדדי מחויב שתיים אי נמי שתי תולדות בהדי הדדי מחייב שתיים ואם עשה אב ותולדה דידיה אינו חייב אלא אחת והנה הרמב"ם בפ' ז מהלכות שגגות הל' ה' וז"ל העושה אב ותולדותיו בהעלם אחת אינו חייב אלא חטאת אחת ואין צריך לומר העושה תולדות הרבה של אב אחד שאינו חייב אלא חטאת אחת ובהל' ו' וז"ל עשה תולדה של אב זה ותולדה של אב זה בהעלם אחת יראה לי שהוא חייב שתיים עכ"ל ובכ"מ וז"ל ומ"ש עשה תולדה של אב זה וכו' יראה לי שהוא חייב שתיים מצאתי כתוב שכבר נשאל הר' אברהם בנו של רבינו למה אמר יראה לי והלא גמרא ערוכה בריש ב"ק דאי עבד שתי תולדות בהדי הדדי מחייב שתיים וא"כ מאי יראה לי דקאמר והשיב לא קאמר בגמ' שתי תולדות משני אבות ולפיכך אמר יראה לי שאפשר לומר דהא דאמרינן בגמ' שתי תולדות של אב אחד ולא אליבא דהלכתא ומ"מ הדין אמת ואליבא דהלכתא ע"כ ואני שמעתי ולא אבין ע"ש שאפשר לומר דהא דאמרינן בגמ' שתי תולדות של אב אחד שהרי מקו"ח יש לחייב על שתי תולדות משני אבות עכ"ל הכ"מ ועוד קשה הלא הרמב"ם כתב כהל' ה' העושה אב ותולדותיו בהעלם אחת אינו חייב אלא חטאת אחת ואין צריך לומר העושה תולדות הרבה של אב אחד שאינו חייב אלא חטאת אחת וא"כ איך יכולים לומר דהא דכתוב בסוגין העושה שתי תולדות שהן מאב אחד חייב שתיים הלא אם עושה אב ותולדה דידיה אינו חייב אלא אחת והלא כתוב ברמב"ם ואין צריך לומר שהעושה תולדות הרבה מאב אחד

שאינו חייב אלא אחת וא"כ איך יכול לפרש שהעושה שתי תולדות שהם מאב אחד יחייב שתיים ועיין בכ"מ והר"י קורקיס ז"ל כתב שיש לדחוק שכתב כן רבינו מפני שיש תולדה דשייכא לשני אבות ואם התרו בו משום זה או משום זה חייב כגון משמר דאי איתרו בו משום בורר חייב ומשום מרקד חייב והשתא אם עשה מלאכה מאחת מאלו השני אבות ועשה גם תולדה זו דשייכא לאב של התולדה האחרת ולאב אחר ג"כ סד"א שלא יחייב אלא אחת כיון ששתי התולדות מאב אחד הם קמ"ל כיון שהאחת מהן שייכא גם לאב אחר חייב שתיים ושדינן זו בתר האב האחר והרי הם של שתי אבות מ"מ דוחק לפרש כן דלא הוה סתים רבינו עכ"ל ודבריו צ"ע דמלשון הרמב"ם משמע שהעושה שתי תולדות חיים שתיים.

**והנה** בתוס' דה"מ ולרבי אליעזר הקשו וא"ת ונימא דנפ"מ לענין התראה שצריך להתרות התולדה משום אב שלה כדאמרינן בפ' תולין שבת דף קל"ה משמר משום מאי מתרין בה רבה אמר משום בורר ר' זירא אמר משום מרקד וי"ל דהכי פירושו משום מאי מתרין ביה שהוא חייב רבה אמר משום בורר אבל התרו בו משום מרקד פטור דכיון דמתרה בדבר שאין דומה סבר שמלעיג בו ופטור אבל אם התרו בו ואמר אל תשמר חייב ועוד יש לומר דזהו דמשני הך דהוה במשכן הוי אב וצריך להתרות התולדה בשמה עכ"ל ועל תירוץ ב' הקשה המנחת חינוך בס"י ל"ב הלא בכל מלאכות דשבת עוברין הלאו דלא תעשה כל מלאכה ועיקר דין התראה הוא שמתרין שיעבור על הלאו דלא תעשה בו מלאכה וזו היא ההתראה כדפירש רש"י בשביעית וא"כ אין חילוק אם ההתראה היא על התולדה אי על האב דהתראה היא לא תעשה כל מלאכה ובאמת המנ"ח נעלם מעיניו דברי התוס' רי"ד דהנה התוס' רי"ד בשבת, על הסוגיא משום מאי מתרין ב' ומפרש התוס' רי"ד דהנה בשבת דף ע' העושה מלאכה בשבת חייב על כל אחת ואחת ופריך בגמ' אפשר דלא מחייב אלא על כל המלאכות ומשני ר' נתן הבערה לחלק יצא ומוזה ידעינן דחייב על מלאכה ומלאכה ומבאר התוס' רי"ד כיון דהבערה לחלק יצא הוה כאילו כתיב הלאו דכל מלאכה לא תעשה אצל כל מלאכה ומלאכה והוה כמו דכתיב כל חלב ודם לא תאכלו דהוה כתוב הלא תאכלו על חלב ולא תאכלו על דם וצריך להתרות על חלב משום חלב וגם להתרות על הדם משום דם וה"נ גבי שבת ומשום הכי פרכינן משום מאי מתרין ב' משום דצריכין להתרות לא תעשה כל מלאכה דבורר או דמרקד וכן בכל מלאכה ומלאכה מהו סברת רבא משום דצריכים להתרות על כל מלאכה ולהכי פריך משום מאי מתרין ויש עוד מ"ד ר' יוסי שם בשבת דלא יליף מהבערה משום

ההבערה ללאו יצאת אלא משום דכתיב אחת מהנה דחייב על כל מלאכה ומלאכה והנה באבות מצינו דמחייב על כל מלאכה ומלאכה אבל זה הוא החידוש רק באב מלאכה מנלן שגם בתולדות יש לחייב על כל תולדה ותולדה והשער המלך בפ"ח מהל' שגגות הל' ו' כתב דזה תלוי אם ילפינן מהבערה לחלק יצאת או דילפינן מהנה אם ילפינן מהבערה הדין לחלק הוא רק באבות אבל אם ילפינן מהנה יהא חילוק בתולדות אולם לכאורה דבר זה נסתר מדברי הגמ' דהלא יש חילוק גדול אם ילפינן מהבערה או מהנה ומאי פריך אמאי יליף מהנה ולא מהבערה הא יהא נפ"מ אבל כנראה שהוא מפרש דהג' פריך אמאי לא ילפינן משניהם אולם השער המלך לא הסביר כלל מאיזו טעם נחלק בין אבות לתולדות ולפי דברי הש"מ יש לישב דברי הרמב"ם דהא דאמרינן הכא דבשתי תולדות יהא חייב שתיים דהגמ' אזלא אליבא דמ"ד דילפינן מהנה אבל לר' נתן דילפינן מהבערה והחילוק מלאכות הוא רק באב מלאכה אבל בתולדות אין חילוק אפשר דאף בשני תולדות משני אבות נמי לא יחייב כי אם אחת ועל זה חידש הרמב"ם בהיראה לי שחייב שתיים דע"ז לא מצינו בגמ' דהא דבשתי תולדות חייב שתיים זה דוקא למ"ד דהלמוד הוא מהנה

**והנראה** להסביר והנה כשאדם עובר כמה עבירות בשגגה אחת אינו חייב אלא חטאת אחת אולם כ"ז אם כל העבירה הוא משם אחד כגון באוכל הרבה זתים חלב בהעלם אחד אבל אם הם משני שמות חייב שתיים וכן מצינו דין שגופין מחלקין כגון אם בעל כמה נדות אף שהשם חד הוא אבל כיון שהם גופים מחולקין חייב על כל אחת ואחת ולפ"ז לר' נתן דיליף חילוק מלאכות מהבערה הוי על כל מלאכה איסור בפני עצמו והוה שמות מחולקים כיון דכל מלאכה לא תעשו קאי על כל הל"ט מלאכות והוי כמו חלב ודם אף דהאיסור הוא לא תאכלו מכל מקום הם שני שמות והוי מחולקין כן גבי שבת הוי הל"ט מלאכות ל"ט שמות וחייב על כל אחת ואחת אבל בלאו זה אם היה עושה שתי מלאכות כגון אופה וטחינה אי לאו הדין דהם שני שמות היה חייב רק אחת אף דהם שני מעשים אלא משום דהם שני שמות כמו חלב ודם ולפ"ז יש לומר מה שכתבו התוס' דצריך להתרות משום האב משום דזה שם האיסור ואף דחייבין גם על התולדות משום דהא דילפינן חייבין גם על תולדות אבל אין זה חידוש דיש עוד מלאכות דהנה בש"מ הק' למה צריכין ללמוד תולדות דשבת מקרא ובמזיקין חייבין על התולדות בלי שום לימוד ותירץ דכיון דמלאכות שבת ילפינן ממלאכות המשכן אי לאו חידוש הקרא לא היינו מחייבין כי אם על המלאכה שהיתה במשכן ולפ"ז יש לחקור מה הוא חידוש בתולדות אם נתחדש דיש עוד מלאכות או דהחידוש הוא דהתולדה



היא השם מלאכה של האב וכל זה הוא הלי"ט מלאכות אף שהיא מלאכה אחרת ואין זו אותה המלאכה של האב דהנה הרמב"ם בפ"ז מהל שבת הל' ג' כתב וז"ל וכן הזורע זרעים או הנוטע אילנות או המבריך אילנות או המרכיב או הזומר כל אלו אב אחד הן מאבות מלאכות וענין אחד הוא שכל אחת מהן לצמח דבר הוא מתכוין ובהל' ד' וכן הקוצר תבואה או קטניות או הבורצ ענבים או הגורד תמרים וכו' כל אלו אב מלאכה אחת הן שכל אחת מהן לעקור דבר מגידולו מתכוין ועל דרך זה שאר האבות עכ"ל ועיין במ"מ שביאר דהרמב"ם פליג על הראשונים דסברו דהם כולם תולדות מהאב דזורע אבל הרמב"ם סובר דכולם הם אב אחד וז"ל המ"מ ודע שכונת רבינו היא שכל מלאכה שהיא דומה להאב בדמיון גמור אלא שחליקה ממנה באיכות הפעולה או באיכות הנפעל הרי זו אב כמותה אבל המלאכה הדומה לה במקצת זו היא הנקראת תולדה. והמשל בזה הקוצר והבורצ שהם בדמיון גמור אלא שחלוקין הנפעלים וכן הזורע והנוטע שהם חלוקים באיכות הפעולה אבל הם בדמיון גמור עליהם אמרו כולם מלאכה אחת הן שאם באנו לחלק בהן נחלק במיני הזרעים גם כן ובמיני הכלים אשר יעשה בהם וכיוצא בזה. אבל כשאין שם אלא קצת דמיון כגון המחית את הירק שאינו דומה לטחינה רק בהעשות מגוף אחד גופים רבים אף שהטחינה משנה הגוף הראשון לגמרי ואין החיתוך כן זו היא תולדה זהו דעת רבינו עכ"ל הרי חזינו מהרמב"ם דכל שהוא אותה מלאכה נקראת אב ונוטע וזורע הם אב אחד אבל החותך ירקות כיון שבעצם היא מעשה אחרת מטחינה אלא שדומה קצת הוי תולדה ולפי"ז יש לחקור מה החידוש דתולדות דילפינן מקרא אם החידוש הוא שגם התולדה נכללת בשם האב או דהחידוש דיש עוד מלאכות בשבת והם תולדות וכו' דאי אם יקצור חטים ויזמור תאנים בהעלמה אחת כו' דאי לא יהא חייב אלא אחת דהוא שם אחד של קצירה ולפי"ז י"ל דחלוק אם ילפינן מהבערה שחלוקים האבות והוה כאילו נכתב על כל אב הלאו דלא תעשה כל מלאכה והוי כמו חלב ודם וכל אב הוא שם בפני עצמו והתולדה היא השם של האב ונכללה בהשם של האב אבל למ"ד דיליף מהנה דחייב על כל אחד ואחד הוא משום דהפעולות מחלקות דכל אב הוא מעשה אחרת ולפי"ז יש לומר דהא דאיתא בגמ' דעל שתי תולדות חייב שתיים הוא דהגמ' אזלא אליבא דמ"ד דיליף מהנה וכל תולדה מאב אחר הוי מעשה אחרת כגון תולדה דאופה ותולדה דקצירה והמעשות מחלקות אבל לר' נתן דיליף מהבערה והחידוש דהוי שם אחר בכל הלי"ט מלאכות וע"ז בא הרמב"ם דאף התולדות הוי שם אחר ושייך כם השימות מחלקין וחייב שתיים אף שזה לא נמצא בגמ' וע"כ כתב ויראה לי ולפי"ז יש לישב דברי הרב אברהם בנו של הרמב"ם דכתב דהרמב"ם מפרש הגמ' דמיירי דעביד שתי תולדות

מאב אחד ווהקשינו דהלא ברמב"ם כתוב ואין צריך לומר ולפי"ו יש לומר דהרמב"ם אזיל לפי המ"ד דילפינן מהבערה והוי שם אחד אבל למ"ד דלומד מהנה והמעשה עצמה מחלק יש לומר דאף בשתי תולדות מאב אחד יש לחייב בהמעשה מחלקת דהוי שתי מעשות נפרדים ויש לומר עוד יותר דבאמת לא בעינן לבא להמחלוקת רק דהנה שם בגמ' ד' עג פריך הבורר ומרקד וזורה חייב שתיים ופריך אמאי חייב שתיים הא הוי כעין מלאכה אחת ומשני אביי ורבא דאמרי תרוייהו י כל מילתא דהוי במשכן אף דמאי להו חשיב להו משום דמלאכת שבת ילפינן ממשכן וע"כ הוי שתי מלאכות חזינן אף שהו כעין מלאכה אחת אבל מה שהי' במשכן הו שתי מלאכות אבל אם יעשה תולדת בורר ותולדות מרקד אף דהוי כעין מלאכה אחת ולא הו במשכן אמאי יחשב לשתי מלאכות וע"ז חידש הרמב"ם דחייב שתי חטאת כיון דהאב הו שתי שמות והתולדה נכללה תחת שם האב והו שתי שמות והרמב"ם הוציא דין זה מהך סוגיא דהרי כבר הבאנו קושיית הש"מ למה להגמ' להביע כל המחל' דרבנן ור"א הלא היה להביא רק דגבי שבת חייב על האב סקילה ועל התולדה סקילה ומפרש הרמב"ם דאבעית הגמ' תולדותיהן כיוצא בהן אי לאו כיוצא בהן השאלה היא אם התולדה יש לה השם של האב או דהתולדה יש לה שם מזיק בפני עצמו וע"ז מיייתי משבת דגבי שבת התולדה יש לה שם האב דהא אם עשה אב תולדה ביחד אינו חייב אלא אחת וע"כ משום דהנו שם אחד וזהו התולדותיהן כיוצא בהן וא"כ מוכרח להביא הפלוגתא דרבנן ור"א דבלא זה אין לנו שום ראייה דתולדותיהן כיוצא בהן.

**והנה** ברש"י כתוב דאם עשה אב ותולדה החטאת הוא על האב ולא על התולדה. ובפורת יוסף פ"ו ש דאם יביא על התולדה הוי חולין בעורה ולכאורה אמאי לא יהא הקרבן על שניהם כמו אם אכל שני זיתי חלב אבל לפי שפירשנו דהתולדה נכללת בשם האב וע"כ הקרבן על שם האב אבל בשני זיתי חלב כל אחד איטור בפני עצמו ולר"א דמחייב שתיים אמאי קרי ל"י אב ואמאי קרי ל"י תולדה מה דהוי במשכן קרי ל"י אב ומה דלא הוי במשכן קרי תולדה ועיין בתוס' הראש דהא גם לרבנן תלוי במאי דהוי במשכן וי"ל דודאי ידעה הגמ' החילוק לרבנן מה דהוי במשכן הוי אב אבל לר"א דמחייב על האב בפני עצמו ועל התולדה בפני עצמה א"כ אין נפ"מ בין אב לתולדה וע"ז משני מאי דהוי במשכן קרי ל"י אב דצריך להתרות על התולדה בשם האב ואפ"י חייב שתיים משום דר"א סבר דהמעשות מחלקות כמו גופי מחלקין ומש"י חייב שתיים דהוי כשתי העלמות ועיין בחידושי מרן הגר"י הלוי שגם הוא מפרש דהאיבעיא דתולדותיהן כיוצא בהן אי לאו כיוצא בהן אי הוי שם המזיק לענין פטורים.

מורנו הרב אלעזר הכהן כהנאו שליט"א

## בדיני הגעלת כלים

או"ח סימן תנ"א

סעיף א' קדרות של חרס שנשתמש בהם חמץ בכל השנה, אמילו אותם שעושים בהם דייסא ומיני קמחים, משפשפן היטב בענין שלא יהא חמץ ניכר בהם, ומותר להשחותן לאחר הפסח להשתמש בהם בין במינו בין שלא במינו. ומצניען בפסח במקום צנוע שאינו רגיל לילך שם כדי שלא יבא להשתמש בהם בפסח. וטוב לסוגרם בחדר ולהצניע המפתח.

דאין עוברין על שהיית כלי חמץ בפסח, משום דליכא כל יראה על בליעת חמץ בכותלי הכלי. הב"ח כתב דאסור לתלות כלי חמץ בפסח בגובה הבית, או תליית כלי פסח בגובה הבית בשאר ימות השנה, או תליית כלי עכו"ם הממושכנים לו בכל ימות השנה בגובה הבית, משום לא פלוג, כמו דאסור להשתמש לאור הנר דבגובה הבית בשבת משום לא פלוג.

א) והנה הא דמותר להשהות כלי חמץ בפסח, דהיינו משום דליכא כל יראה על בליעת חמץ בכלי בפסח כמש"כ המג"א בסק"א. וכתב הב"ח דאסור לתלות כלי בדיל של חמץ בגובה הבית לנוי, ושכן אסור להעמיד כלי פסח בגובה הבית כל השנה שכן אסור לתלות כלי עכו"ם שממושכנים לישראל בגובה הבית כל השנה, הכל משום לא פלוג, דהרי אמרו בפסחים (ו). דחמצו של נכרי עושה לו מחיצה עשרה טפחים משום היכור. אלמא דצריך להצניע החמץ בחדר מיוחד, ולהכי כתב הרא"ש דצריך לשמור החמץ במקום שאין הרגל מצוייה, שלא יטעו להשתמש בו בפסח, ולהכי אפילו שמוהו בגובה הרבה לא פלוג רבנן, וראי ברורה ממה שאמר רבא בפ"ק דשבת דאין משתמשינן לאור הנר ואפילו גבוה י' קומות, שלא חילקו חכמים.

הט"ז תסכים עם הב"ח לאסור לתלות כלי חמץ בפסח בגובה הבית, או כלי עכו"ם בכל ימות השנה בגובה הבית אבל התיר לתלות כלי פסח בגובה הבית בשאר ימות השנה.

ב) כט"ו סק"א תסכים עם הב"ח, וכתב דאלא נראה לו דאותן שיש להם

כלים של פסח כל השנה ומחזיקים אותם למעלה בגובה הבית הרבה דאין לחוש שמא ישכח פעם א' ויביא סולם וישתמש בהם חמץ, דמ"מ אם יבשל אח"כ בפסח אין בו כי אם נותן טעם לפגם ואינו אלא חומרא בפסח, כזה לא גזרו מחמת לא פלוג. ע"ש. פי' דבחדש כזה דהוי גזירה רחוקה שישכח וישתמש בכלי פסח בשאר ימות השנה ותו בפסח הבא ישתמש בו, ואינו אסור או רק משום חומרא דנטל"פ בפסח, בכה"ג לא אסרינן משום לא פלוג. אבל מסכים הט"ו עם הב"ח דכלי חמץ בפסח אסור לתלותו בגובה הבית בפסח, ושכן אסור לתלות כלי עכו"ם הששושכנים לישראל בגובה הבית בכל ימות השנה. וכמו שפירש הפרי מגדים, ע"ש.

**וקשה לענ"ד דהרי בכלי איסור מותר להשתמש בו בצונן בעראי, וא"כ אין מחויב להצניע כלי איסור בכל השנה. ומצאתי שכן הקשה רבינו וואלף חמיו של החק יעקב.**

ג) וקשה לענ"ד דהרי בכלי איסור בכל השנה הרי מותר לישראל להשתמש בהם בכל השנה בעראי בצונן, ורק בקביעות אסור כמש"כ הרמ"א ביו"ד סי' קכ"א ס"ה, הרי דאין צריך להצניע כלי איסור בכל השנה, וא"כ איך אסרו הב"ח והט"ו גם לתלות כלי עכו"ם, וכלי פסח, בגובה הבית בכל השנה. ושוב מצאתי בחק יעקב בסק"ז שכתב דבספרו מנחת יעקב כלל י"ז סק"א הביא מחמיו רבינו וואלף השגה גדולה על הב"ח כזה כדי לקיים המנהג שתולין כלי חמץ בגובה הבית בפסח, ושכן הסכמת האחרונים, ושהכי נהוג.

**וכתב רבינו וואלף דמה דמסק הטור דיש לסגור קדרה דחרס חמץ בפסח בחדר, זה דוקא בחמץ דרגיל בו כל השנה ואתי למטעי, ושמה שאסר הב"ח לתלות כלי בדיל בגובה הבית, וכמו בשבת, התם שאני דלמא אתי לידי איסור חמור, אבל בכלי חמץ אינו אלא בטעם, ונטל"פ הוי רק חומרא.**

ד) וע"ש שכתב להקשות על הב"ח דהרי מדברי המרדכי וכן פסק הרמ"א ביו"ד סי' קכ"א דדוקא להשתמש בכלי איסור בצונן דרך קביעות אסור, אבל דרך עראי מותר, ולקיימו בביתו ליכא מאן דאסר, וכמבואר ביו"ד סי' צ"ד דכלים של בשר בחלב מותר לשום בתוכן פירות או צונן. וכ"כ התוס' והמרדכי פרק אין מעמידין ומכ"ש שמותר לקיימו בביתו. וכן מבואר ביו"ד סי' צ"א, וממאי שפסק הטור בקדרה דחרס בפסח דיש

לסגן בחדר ולהצניע המפתח שאני התם כיון דרגיל בהם כולי שתא אתי למטעי כו', ומה דאסר הב"ח לתלות כלי בדיל בגובה הבית בפסח, ומדמה לה הא דלגבי שבת, הכא שאני, דהתם יש לחוש שמא יטה ויעשה איסור חמור, משא"כ הכא דהחשש רק שיפגע בטעם הכלים וגם הוא לפגם לא חששו כולי האי ובפרט בכלי בדיל דתשמישן רק ע"י עירווי לכן די בקצת הרחקה והנך לישראל מנהגן, ע"ש.

**להמג"א אסור לתלות כלי דיין שרוף בגובה הבית בפסח כיון דלא מחני שם נטל"פ. וי"ל להמג"א דכלי דשאר איסורין מותר לחשחותם בביתו בכל השנה. וכן דעת הפר"מ עצמו. דמותר לחשחותם בביתו בכל השנה.**

(ה) ועיין במג"א סק"ב שכתב דמותר לתלות כלי חמץ בגובה הבית כיון דהוי אינו בן יומו, דעל זה רבו המתירים בפסח, ומכ"ש אותן שרוב תשמישן בכלי שני ובצונן. והמחמיר תע"ב, ע"ש. ובפרי מגדים כתב עלה דבכלי דיין שרף דלא מהני בהו נותן טעם לפגם להתירו א"כ יש לאוסרו לתלותו בגובה הבית, ושכן כלי עכו"ם הממושכן לישראל במקום שרגילין לבשל בארש"ט מחומץ וכדומה יש ליהזר דלא מהני בהו נטל"פ ע"ש. ועיין בפר"מ בשפתי דעת יו"ד סי' צ"א סק"ג שכתב דבסי' קכ"א יו"ד ס"ה בהג"ה פסק הרב דכל הכלים ששימש בהם ע"י רותח אם הודך היטב שרי לאשתמושי צונן לח בדרך עראי, ודבר חריף יבש מותר ולא לח, כו', ומיהו להניח כלי איסור בביתו בלי להשתמש בי' משמע דשרי ולא חיישינן דלמא אתי לידי תקלה, דבדיל מיני, וכתב זו"ל, ועיין מנחת יעקב כלל י"א אות ו' האריך להשיג על הב"ח במ"ש לאסור כלי בדיל חמץ דצריך לסגן בחדר, ובכלל י"ז אות י"א ג"כ, ע"ש. ומכל מ"ש שם לא הבינותי דמה ראי' מכלי איסור לבדיל מיני' לחמץ דלא בריל, גם לאחזה"פ יחזרו להיתרן הראשון עכ"ל.

**דעת המג"א לענ"ד כנ"ל. ומירש דברי המנחת יעקב**

(ו) והנה מש"כ הפר"מ דלהמג"א אסור לתלות כלי דיין שרף בגובה הבית כיון דלא מהני בהו נטל"פ א"ש, אבל מש"כ דכלי עכו"ם הממושכן לישראל במקום שרגילין לבשל בארש"ט מחומץ וכדומה יש ליהזר דלא מהני בהו נטל"פ, קשה לענ"ד דהרי המג"א לא איירי רק בדין תליית כלי חמץ בפסח במקום גבוה, אבל בתליית כלי עכו"ם הממושכן לישראל לא דיבר המג"א, וי"ל דס"ל התם מותר לתלותו בגובה הבית כיון דמותר

לשהות כלי איסור בביתו וכנ"ל. ורק להב"ח והט"ז אסור וכנ"ל. ומה שהקשה הפר"מ דמה ראי' מכלי איסור דבדיל מיני' לחמץ דלא כדיל, ולכן אין קשה מזה על הב"ח, הגה במנחת יעקב לא הקשה אלא משאר איסורין על הב"ח דאסר לתלות כליהם בגובה הבית וכן אסר לתלות כלי פסח בשאר ימות השנה, דהתם מותר להשהותם בבית, אבל מה שאסר הב"ח לתלות כלי חמץ בפסח, חלק עליו במנחת יעקב, דסברי דמותר כיון דנטל"פ בפסח קיל וכנ"ל.

**דעת הפר"ח מותר לתלות כלי חמץ בפסח במקום גבוה, דל"ד להחיא דשבת דשם הוי גזירה שיבא לאיסור דאורייתא, אבל בנ"ד לרוב פוסקים נטל"פ מותר בפסח, ולהאוסרים הוי דרבנן.**

(ז) בפר"ח סק"ה כתב לחלק על הב"ח, דהא דעושה מחיצה סביב החמץ בפסח הוא משום גזירה שיבא לידי איסור כרת לאכול חמץ, ובשבת הוי גזירה שיבא לידי איסור דאורייתא דמבעיר, אבל בכלי חמץ דהוי נטל"פ הרי לרוב פוסקים מותר, ולהאוסר אינו אלא דרבנן ולא גזרינן התם משום לא פלוג,

**מש"כ הגר"ז דאיסור להשהות כלי חמץ בתוך הבית בפסח דלא הוי גזירת חכמי הגמ' אלא חכמי הדורות האחרונים, קשה לענ"ד דחרי חכמי הגמ' גזרו לעשות מחיצה סביב החמץ בפסח.**

(ח) בשו"ע הגר"ז כתב בס"ד דכיון שאיסור זה שאסור להשהות כלי חמץ בתוך הבית בפסח לא גזרו עליו חכמי הגמ' אלא חכמי הדורת האחרונים הוא שהחמירו כן. לפיכך אין להחמיר בו כ"כ, ובפרט שע"פ רוב אין הכלים בני יומן מבליעת החמץ בשעה שמסדרין אותם בער"פ בגובה הכותל, וזהו טעם המנהג. ומ"מ המחמיר להצניען במקום צנוע תע"ב. וקשה לענ"ד דהרי חכמי הגמ' גזרו לעשות מחיצה סביב החמץ בפסח, וזהו מקור הב"ח לאסור לתלות הכלי חמץ בגובה הבית משום לא פלוג, וצ"ע.

ויש ליישב דס"ל דמזה דגזרו חז"ל לעשות מחיצה סביב החמץ בפסח די"ל דזה רק במאכל דחמץ דהוי גזירה שיבוא ליד איסור אכילת חמץ דכרת, ואין ראי' מזה לעשות מחיצה סביב כלי חמץ, ואלא דזה הוי גזירת חכמי הדורות האחרונים לסגור הכלים בחדר מיוחד. ועל גזירה זו לא אמרינן לא פלוג לאסור לתלות הכלים במקום גבוה.

בדעת תורה כתב ולא שייך לאסור משום לא פלוג לתלות כלי חמץ בגובה הבית, כיון דאין האיסור מפורש בחז"ל, דקשה לענ"ד דבנ"ד מפורש בדברי חז"ל שצריך לעשות מחיצה סביב החמץ שלא יבא לידי תקלה.

ט) בדעת תורה כתב עמ"ש הב"ח הנ"ל דאסור לתלות כלי חמץ בגובה הבית בפסח, כמו דאסור בשבת, דלפמש"כ בבית שמואל באבה"ע סי' י"ז סקי"ד בשם הה"מ דדוקא בדבר המפורש בדברי חז"ל שגורו באיזה דבר שייך לומר לא פלוג ע"ש, א"כ לא שייך לומר לא פלוג כאן כיון שאין איסור מפורש בש"ס ע"ש. וקשה לענ"ד כנ"ל דהרי חז"ל גורו מפורש דיעשה מחיצה סביב החמץ בפסח כדי שלא יבא לידי תקלה, וזהו המקור לדברי הב"ח, וממילא שפיר שייך בגזירה זו לומר לא פלוג, ונלענ"ד ד"ל כנ"ל בשיטת הגר"ז, דגזירה לעשות מחיצה היינו רק במאכל דחמץ דיכול לבוא לידי אכילת חמץ דבכרת ואין ראי' מזה לסגור הכלים בחדר מיוחד דזה אינו מפורש בחז"ל, אלא זה גורו חכמים אחרונים, ועל גזירה זו שאינה מפורשת בש"ס לא אמרינן לא פלוג.

### טעמים לאמאי אין מברכין על הגעלת כלים כמו שמברכין על טבילת כלים.

י) באיסור והיתר כלל נ"ח אות ק"ד כתב דמה דמברכין על הטבילה ולא על הגעלת הכלי, דהוא משום שטבילת הכלי היא מצות עשה, והגעלת הכלי מצות לא תעשה שלא לאכול נבילות, והוי כנקור הגיד וחלב שאין מברכין עלי', מלבד לאו דעריות שמברכין עליו אגב עשה דקידושין ע"ש. ונלענ"ד ליתן טעם אחר לאמאי אין מברכין על טבילת הכלי, דהגעלה אינה ענין מצוה וכמו דנקור הגיד והחלב דאינו מצוה ואלא הוי מעשה דבמציאות להסר האיסור, או הבליעה, אבל בטבילת כלים, הוי הטבילה הוי מעשה תורנית שנתנה לו התורה לטהר הכלים במקוה, ולהכי מברכין עלה.

### יש שבעה אופנים בהכשר כלים

א) יש שבעה אופנים בהכשר כלים והם: (א) ליבון גמור שניצוצות ניתזין מהם. (ב) ליבון קל שקש נשרף עליו מבחוץ. (ג) הגעלה במים רותחין בכלי ראשון שעל האש כשיש ששים בכלי שמגעלין בו נגד הכלי

שמגעילין בתוכו. (ד) הגעלת כלי איסור שהשתמשו בו לפני מעליע. (ה) הגעלה ע"י עירוי מכלי ראשון. (ו) מילוי ועירוי במים צוננים בג' מעליע בזה אחר זה. (ז) כלי שנתיישן אחר י"ב חדש מתשמישו, שמותר מצד עצמו כיון שהבליעה בתוך הכלי נעשה כעפר אחר זמן זה.

**פסק בשו"ע דכלי שהשתמשו בו ע"י אור בחמץ בפסח צריך ליבון גמור עד שיהיו ניצוצות ניתזין ממנו. וליבון קל מחני רק כשיש סדקים בכלי, אז כשהליבון הוא רק משום חומרא. ולא כהפוסקים דבחמץ בפסח כיון דהוי קודם פסח התיירא בלע, לכן סגי העיקר הדין בהגעלה כמו בנותר, ורוב פוסקים דחמץ איסורא בלע, כיון דחמץ שמו עליו.**

(א) כתב בשו"ע ס"ד דכלים שמשתמשים בהם ע"י האור כגון שפודים ואסקלאות וכיוצא בהם צריכים ליבון, והליבון הוא עד שיהיו ניצוצות ניתזין מהם. והגיה הרמ"א דיש מקילין אם נתלבן כ"כ שקש נשרף עליו מבחוץ, ונוהגין כסברא ראשונה בכל דבר שדינו בליבון, אבל דבר שדינו בהגעלה רק שיש בו סדקים או שמחמירין ללבנו סגי בליבון קל כזה. ופירשו דעת המקילין בליבון קל דס"ל דחמץ מקרי התיירא בלע, דהרי בע"ז (ע"ו). אמרו דדוקא איסור הנבלע בכלי ע"י אור צריך ליבון אבל דבר היתר הנבלע בכלי ע"י אור אף שאח"כ נאסר כגון בשר קדשים שצלהו בשפוד ע"ג האור אף שלבסוף נעשה הבליעה בשפוד נותר מ"מ הכשירו של שפוד זה די בהגעלה. וס"ל המקילין בזה דחמץ שנבלע בכלי זה קודם פסח הרי אז היה היתר, ולכן סגי בהו הגעלה. ורוב פוסקים דחמץ לא נקרא התיירא בלע כיון דחמץ שמו עליו כל השנה, והוי לכן איסורא בלע ולהכי צריך ב"י ליבון גמור וכן פסק המחבר והרמ"א. ואלא דבמקום שדינו בהגעלה ורק מחמירין ללבנו אז סגי בליבון קל שנשרף עליו קש מבחוץ, או במקום שיש סדקים בכלי שצריכין לשורפם קודם ההגעלה, דהגעלה לא מהני על בעין, לזה סגי ליבון קל לשורפו.

**המחבר פסק דמחבת שמטגנין בו מותרת בחמץ בפסח בהגעלה. והרמ"א פסק דלכתחילה בליבון, מיהו סגי בהגעלה. הפר"מ תביא מכאן ראי' דאם שימש בכלי באור שאין ניצוצות ניתזין, מ"מ חליבון צריך להיות בניצוצות ניתזין.**

(ב) ובשו"ע ס"י י"א כתב דמחבת שמטגנין בה מותרת בהגעלה וכתב הרמ"א דיש מחמירין ללבן המחבת אך בליבון קל סגי, ושנוהגין ללבנו



לכתחילה, מיהו סגי לי בהגעלה אם אין בו גומות. פי' דיש מחמירין ללבן המחבת משום דלפעמים נתייבש השומן והעיסה נאפת בעין על המחבת, והרא"ש כתב דא"צ ליבון משום דלעולם יש שם לחלוחית משקה, וכן פסקו המחבר והרמ"א. ונהגו ללבנו לכתחילה, מיהו סגי לי בהגעלה. ובאשל אברהם בפרי מגדים סק"ל הביא ראי' מזה, דכיון דאם נתייבש השומן לכ"ע צריכין ליבון מן הדין ואף דבשימוש במחבת לא היה בניצוצות ניתזין, למדנו מזה דאם שימש על האש בלי משקה צריכין באיסור וחמץ שיהיו ניצוצות ניתזין אצ"ג דשמוש היה בעין ניתזין.

**דכמה וכמה פוסקים ראשונים ואחרונים ס"ל דליבון אף כשהבליעה לא היתה בניצוצות ניתזין, מ"מ הליבון צריך להיות בניצוצות ניתזין. וכן פסקו מרן הגאון רבינו צבי מסח פראנק זצ"ל, ומרן הגאון רבינו משה פיינשטיין זצ"ל.**

ג) ועיין בספרי זכרון בצלאל ח"ב סי' מ"ב שהבאתי עשרים וארבעה פוסקים ראשונים ואחרונים דס"ל במחבת דכשאין שם לחלוחית משקה דבעינן דניצוצות ניתזין אף שהבליעה לא היתה בניצוצות ניתזין וע"ש בפר"מ שהביא עוד ראי' לזה מסעיף ט"ו דכתב המחבר דכיסוי של ברזל שמשמין אותו על החררה כשנאפת על הכירה דצריך ליבון גמור הרי דצריך ליבון גמור כיון דכרוב פעמים נוגעת הכיסוי בהחררה, אף כשתשמישו לא היה בניצוצות ניתזין, והבאתי שם עשר וארבעה פוסקים ראשונים ואחרונים שפסקו כן בכיסוי הנ"ל. ופי' הפר"מ טעם הדבר משום דרק בבליעה דע"י רותחין אמרינן דשיעור החום של הפליטה צריך להיות רק כשיעור החום של הבליעה, אבל בליבון אין האש פולט את הבליעה אלא שורפה, וכל שאין ניצוצות נחזין אינו שורף את הבליעה ע"ש.

ד) והבאתי שם ממקראי קודש פסח א' שמרן הגאון צבי מסח פראנק זצ"ל הביא דברי הפר"מ אלו להלכה. ובהררי קודש שם הגיה דלפ"ו כלי האפי' בתנור חשמל לא מהני להכשיר ע"י שידלקו ויהיו בוערים רק במידה של חום הכי גדול שיכול להגיע, משום שחום זה אינו במידה שיהיו ניצוצות ניתזין מהם, ואע"פ שבלע כאותו מדת החום מ"מ לענין ליבון לא אמרינן כבולעו כך פולטו ע"ש. ובאגרות משה יו"ד ח"א סי' ס' פסק שם מרן רבינו משה פיינשטיין זצ"ל נמי כן דאף דלא הוי בגדר ניצוצות ניתזין בהבליעה מ"מ בעינן דוקא ליבון גמור של ניצוצות ניתזין, ומשום דליבון שורף ואינו מפליט הבליעה ע"ש.

ת) וכתבתי שם דנלענ"ד דגם אם לא נימא סברא זו דבליבון הוא שורף ואינו מפליט הבליעה אבל הרי כל הפוסקים ראשונים ואחרונים הנ"ל ס"ל דגם אם הבליעה לא היתה בגדר ניצוצות ניתזין מ"מ הליבון צריך להיות בניצוצות ניתזין, ע"ש. ולפ"ז אין להכשיר תנור ע"י שידלקו והיו בוערים רק במדה של חום הכי גדול שיכול להגיע, ואלא בעינן כחום של ניצוצות ניתזין, וב"סעלף קלינינג" תנורים בודאי מגיע החום לניצוצות ניתזין, אבל בתנורים שאין מגיע החום לניצוצות ניתזין בודאי דלא מהני.

**ולפ"ז אין להכשיר תנורים שלנו רק ע"י ליבון דניצוצות ניתזין, וכש"כ שתנורים שלנו כותליהם "עינעמל" דחיינו "פארסעלין" שדינו ככלי חרס, ו"שענערל עילעקטריק" פרסמו בכתב שתנוריהם עשויים מ"סערעמק" שהוא כלי חרס, וצריך ליבון גמור.**

ו) והנה בתנורי בית שלנו הרי כותליהם הם מ"אינעמעל" ואמר לי בעל חרושת כלים שהם "פארסענילייזט" דהיינו שיש בהם "פארסעלין" והרי לזה יש דין כלי חרס וכמו שפסק במשנה ברורה סי' תנ"א ס"ק קס"ג וכתב שהפר"מ הביא בשם השכנה"ג דכלי פרפור"י שקורין פארצעלאיי דין כלי חרס יש להם ולא דין כלי זכוכית ע"ש. וכתבתי שם ששמעתי אומרים בשם מרן הגאון רבינו אהרן קאטלער זצ"ל שהתיר להכשיר תנורי בית שלנו ע"י שידלקו והיו בוערים רק במדת החום הכי גדול שבתנור אף שאין מגיע למדת ניצוצות ניזין דמהני. ושאלתי את פי בנו הגאון רבי שנואר קאטלער זצ"ל ואמר לי שלא שמע דבר זה מפיו מעולם. ודע ש"דשענערל אילעקטריק" כותבין ומפרסמין שתנורים שלהם עשויים מ"סערעמיק". והיינו כלי חרס.

**ומה שכתב בשו"ת מנחת יצחק שכשהבליעה היתה ע"י אור פחות ממדרגת ניצוצות ניתזין דאין צריכין שחליבון יהא במדרגת ניצוצות ניתזין, ושכן דעת הרשב"א והמג"א, ליתא דבחיזא ס"ל דבעינן כח"ג נמי בניצוצות ניתזין וכדעת כמה וכמה פוסקים.**

ז) וע"ש שהבאתי מש"כ בשו"ת מנחת יצחק ח"ג סי' ס"ו, שהסכים שבליבון נמי אומרים דכבולעו כך פולטו כמו שאומרים בהגעלה, ושלחכי כשהבליעה היתה בלי מים פחות ממדרגת ניצוצות ניתזין גם בליבון סגי כדלא הוי במדרגת ניצוצות ניתזין דסגי כשהליבון כמדרגת חום הבליעה. וטעמו לזה שכיון שהפר"מ שפסק דליבון לעולם צריך להיות במדרגת ניצוצות ניתזין אף כשהבליעה לא היתה באותה מדרגה, משום דבליבון

אינו מפליט אלא מכלה הבליעה, ושוה אינו אלא כשהליבון בניצוצות נתזין, דהר"ז רק להרא"ה שכתב שהליבון מכלה ואינו מפליט, אבל להרשב"א שסבר דליבון מפליט, וכן סבר המג"א, א"כ גם בליבון אמרינן כבולעו כך פולטו, ולהכי גם בליבון אמרינן דכשמדרגת הבליעה היתה פחות ממדרגת ניצוצות ניתזין גם הפליטה שע"י הליבון סגי כשהיא באותה מדרגה.

(ח) וכתבתי שם דליתא, דהרי הפר"מ הביא ראי' לדינו הנ"ל מההיא דמחבת ומההיא דכיסוי חררה, דאף שהבליעה לא היתה שם בניצוצות ניתזין ומ"מ צריכין שהליבון יהא דוקא בניצוצות ניתזין, והרי ההיא דמחבת שפסק בשו"ע הבאתי שכן דעת עשרים וארבעה ראשונים ואחרונים והרשב"א והמג"א ביניהם. ושההיא דכיסוי חררה שפסק המחבר הרי הוא דעת עשר וארבעה פוסקים והמג"א ביניהם. וע"כ דגם אם הרשב"א סובר דליבון אינו מכלה אלא מפליט מ"מ אין ליבון פועל כדן אא"כ הוי בניצוצות ניתזין, ובמג"א י"ל עוד דאף דסבר דליבון מפליט מ"מ י"ל דסבר דליבון מכלה, דעיין מש"כ הרשב"א בתוה"ב בדיני הכשר כלים בבית ד' בשער ד' במשמרת הבית בד"ה אמר הכותב וכו' וז"ל, ועוד דכיון שהוא (הרא"ה כבדק הבית) אומר דכלי מתכות כל שחם אותו מקצת שצלה בו חם ונתפשט הבלע אף במקצת שלא צלה בו א"כ אף כשליבון אותו מקצת חם כולו ואותו חם גם הוא מכלה מה שבלע כדרך שבלע עכ"ל.

**במנחת יצחק הסכים לומר שמשערי תשובה ראי' דכשהבליעה היתה פחות ממדרגת ניצוצות ניתזין, שהליבון א"צ לניצוצות ניתזין.**

(ט) ושעיין עוד שם במנחת יצחק שהסכים לומר דיש לצרף לשיטתו מה שנסתפק בשערי תשובה ס"י תנ"א סק"ז בקדירה או בקערה ונתחממה הרבה שהיס"ב, והוסרה מן האש, והוחם בה דבר איסור בלי משקה, אם דינה כנבלע ע"י האור ממש, ומסיק דסגי בליבון הקל, וא"צ דיהיו הניצוצות ניתזין, אם לא היכא דבשעה שנבלע בו האיסור הוי ג"כ ניצוצות נתזין ממנו, דאז בודאי צריך ליבון שכמותו, א"כ לפי"ז י"ל דטס זה שאופין עלי' בחמום חשמלי, דהוי רק גחלת של מתכת, לא הוי כתשמישו של אור ממש, וסגי בליבון קל כדרך תשמישו, ואף שהפר"מ בדיני הגעלה לא ס"ל כן מ"מ יש לצרף שיטת השערי תשובה בזה.

**דמשערי תשובה מבואר דסבר דכשהכלי על האור דאז צריכין ליבון**

**כניצוצות נתזין, אף כשהבליעה היתה פחות מזה. דין זה דלעולם בעיני ליבון בניצוצות נתזין, דזה גם כשהחום על אור דחשמל.**

י) והקשיתי בזכרון בצלאל דאדרבה מהשערי תשובה מבואר דלא כדבריו בעיקר הדבר לגמרי, דהרי השערי תשובה כתב דבריו כשהסירו הכלי מן האש דאז אם הבליעה היתה פחות ממדרגת ניצוצות ניתזין סגי בליבון קל כאותו מדרגה, אבל כשהיתה הכלי על האש אז לא חילק כלל בין אם היתה הבליעה כניצוצות ניתזין או פחות, ואלא דהתם סבר דלעולם צריכין שהליבון יהא כניצוצות ניתזין, ואף כשהבליעה היתה דלא כניצוצות ניתזין. וזה דלא כמש"כ במנחת יצחק, דגם כשהיתה הקדירה על האש נמי כבולעו כך פולטו ואם הבליעה היתה פחות ממדרגת ניצוצות ניתזין דאז א"צ בניצוצות ניתזין ואלא כבולעו כך פולטו. ומה שכתבו במנחת יצחק דלפי דברי השערי תשובה י"ל דטם זה שאופין עלי' בחמום תשמלי דהוי רק גחלת של מתכות לא הוי כתשמישו של אור ממש, וסגי בליבון קל כדורך תשמישו, קשה לענ"ד דהרי בשערי תשובה איירי כשהעבירו הכלי מן האש דאז סגי בליבון קל, אבל בגחלת של מתכות הרי יש לו דין מבעיר אש. וכתבו בשו"ת בית יצחק ובאחיעזר ח"ג סי' ס' דלהדליק החשמל עובר על מבעיר אש דאורייתא. והנה מה דמסתפק בשערי תשובה, אם בתנור גורף אם צריך ליבון, עיין לקמן באות י"א, שהפרי"מ ורעק"א ס"ל דבתנור גורף צריך ליבון גמור, ושדבר שהוסר מהאש אין לו דין ליבון. וכן פת שהוסר מן האש אין לו דין ליבון, והביא הפרי"מ דאי' מהמג"א ע"ש.

**הפרי מגדים ורעק"א ס"ל שדבר שהוסר מהאש אין לו דין ליבון, וכן פת שהוסר מן אש אין לו דין ליבון, אבל תנור גורף יש בו דין ליבון.**

יא) עיין בפר"מ כמ"ז סק"ה שכתב שדבר שבלע ע"י אש דבעי ליבון, כל שהוסר מאש תו אין לו דין ליבון ומש"ה כתב המג"א באות ו' שחשב סכין לפאנקוכן בעודו חם (פי' שכתב המג"א שהסכין צריך ליבון משום דלפעמים תוחבין הפנקוכן "על האש" דמשמע דאבל אם חתך בסכין הפנקוכן כשהעבירו מן האש א"צ ליבון). כו' וא"כ אותם סכינים שחותרין בהם לחם חם בהוסר מן האש די בהגעלה, הא בעודו בתנור אף שגורף וקטום התנור מקרי ע"י אור. ובחידושי רעק"א כתב בס"ד וז"ל, צריכין ליבון, ואף בנשתמש בהם בתנור גורף מקרי ע"י אור. אבל אם הניחו פת חמה על כלי לא מקרי ע"י אור, פרמ"ג בספרו תבת גמא פ' בהעלותך ובספרו משבצות זהב בסימן זה סק"ה עכ"ל. ומבואר דמסכים רעק"א עם

הפר"מ בדינים אלו. ועיין בתיבת גמא פ' בהעלותך שכתב שם וז"ל, אף שגרוף התנור מקרי תשמישו ע"י אור וברור הוא כי התנור בוער אע"פ שגרוף ומודינא כלי שמניחין לחם חמץ אם מיד שהוציא מתנור די"ל דלא מקרי תשמישו ע"י אור, ע"ש. והנה בענין ליבון והגעלה ושיטת רבינו מנחם עזריה מפאנו זצ"ל עיין בספרי זכרון בצלאל ח"ב סי' מ"ב, ע"ש. וע"ש בדיני מחבת בחמץ בפסח ובדין שאר איסורין.

### כתב חפרי מגדים במשבצות זהב דבליבון קל צריכין שהיית מעל"ע קודם הליבון קל

**יב**) במשבצות זהב בסי' תנ"ב בסק"ד כתב וז"ל, והנה ליבון קל המוזכר בתנ"א דהוה כהגעלה ועדיף מינה מ"מ אין שורף בפנים כ"א מפליט י"ל דאסור בפסח אם בלע הטרפי"ד חמץ ע"י משקה או בחוה"מ דאפשר דחזור ובלוע, ואינו בן יומו לא מהני בפסח לדידן. עכ"ל פ"י דהגעלה אסור בכל יו"ט ומותר בחומ"מ אבל בחוה"מ דפסח א"א בהגעלה כיון דבהגעלה בעינן שיהא מעל"ע אחר ההשתמשות, כדי שיהא נוטל"פ קודם ההגעלה, ואנו אוסרים נטל"פ בפסח, ולהגעילו בכלי שיש בו סי' נגד הכלי שמגעילין בו לא מהני בפסח, דחמץ בפסח במשהו. וכתב כאן הפר"מ דליבון קל דהוי כהגעלה ועדיף מינה, י"ל דאסור בחוה"מ דפסח דליבון גמור מהני כיון דשם לא בעינן מעל"ע קודם הליבון, אבל ליבון קל הוי כהגעלה, ובעינן שם שתהא מעל"ע קודם הליבון קל. ופי' הפר"מ דהא דבעינן שתהא מעל"ע בהגעלה משום דאחר שפולט האיסור הרי חוזר ונבלע בכלי, ולהכי בעינן שתהא מעל"ע כדי שיהא נטל"פ ואז אף דחוזר ונבלע בכלי הרי הוי נ"ט בר נ"ט דהתירא, כמש"כ הרא"ש. דבליבון קל נמי דאפשר דחוזר הבלע בהכלי, ולהכי בעינן בליבון קל נמי שתהא מעל"ע קודם הליבון קל. ובחוה"מ דפסח א"א כיון דאנו אוסרים נטל"פ בפסח וכנ"ל. אבל ליבון גמור הרי שורף החמץ ותו ליתגהו לא שייך שיחזור החמץ להכלי.

**הראב"ד וסיעתו ס"ל דכמו דבקדשים דבר שנצלה ע"י האור סגי בהגעלה כיון דהתירא בלוע, כן בחמץ בפסח סגי בהגעלה בכה"ג דחמץ הוי נמי התירא בלוע לפני הפסח.**

**יג**) הנה מה דאמרו בע"ז (עו.) שדבר שצריך ליבון מ"מ כשהתירא בלוע סגי בהגעלה ושלכן בשר קדשים שצלהו בשפור ע"ג האור והי' צריך א"כ ליבון כדי שלא יתהוי הבליעה נותר בבוקר, מ"מ דעכשיו התירא בלוע,

לכן סגי בהגעלה, טעם הדבר הוא משום שדבר שצריך ליבון ועשו בכלי הגעלה, הרי הגעלה הוציאה הרבה מהבליעה, אבל נשאר בליעה מועטת בכלי, ועל בליעה מועטת זו אין חל איסור חדש דנותר וכמש"כ הר"ן בפסחים (ל:). והראב"ד, וסיעתו ס"ל דבחמץ בפסח מהני הגעלה במקום שהבליעה היתה ע"י אור כיון דההגעלה נעשית לפני פסח בשעה שהחמץ מותר, לכן כשחל פסח אין חל האיסור על הבליעה המועטת שנשאר אחר ההגעלה.

הרמב"ן ורוב פוסקים ס"ל דאיסורא דחמץ לא נקרא איסור חדש כיון דשם חמץ עליו כל השנה. וכן קי"ל להלכה וכמש"כ הט"ז ומג"א. אבל בהפסד מרובה חתיר באל"י רבה כהראב"ד ומיעוט הפוסקים. והגר"ז חתיר בחפסד מרובה או מניעת שמחת יו"ט. והפרי מגדים והמשנה ברורה הצריכו שיהא גם אינו בן יומו, דהא עכשיו קיימינן להשיטה דחמץ הוי התירא בלע וא"כ א"צ שיהא אינו בן יומו לפני ההגעלה. ומיהו להפרי מגדים ומשנה ברורה בעינן שיהא בזה אינו בן יומו דאז קיל.

בשו"ע תנ"ב פסק המחבר דכשמגעיל כלים בערב פסח קודם שעה חמישית דאז א"צ שהיית מעל"ע קודם ההגעלה כיון דאז התירא בלע, וכ"כ תוס' הרא"ש מרדכי טוש"ע ורמ"א ועוד.

סו) באו"ח סי' תנ"ב ס"א כתב המחבר דיש ליוהר להגעיל קודם שעה חמישית כדי שלא יצטרך לדקדק אם הכלים בני יומן או לאו. ע"ש פי' דענין הגעלה היא דרתיחת המים מוציא את הבלוע בכלי, אבל יש לחוש דאחר שמוציאה הבליעה יחזור ויבלע בכלי מה שפלטה, ולכן כתבו הפוסקים דאין להגעיל רק כלי שאינו בן יומו דאז אף אם יבלע מה שפלט הרי לפגם הוא ואז הוי ג"ט בר נ"ט, טעם שנפלט מן הכלי למים, וחזור ונבלע בכלי וכולן היתר כיון שנפגם הטעם, אבל כשמגעיל הכלים לפני שעה חמישית דאכתי החמץ הוי היתר, א"כ הוי ג"ט בר נ"ט דהתירא, ומהני אף כשאין הטעם פגום, וכמש"כ התוס' בע"ז (עו). והרא"ש והמרדכי, והטור. והרי כן דעת המחבר והרמ"א וט"ז ומג"א.

בעו"ש והפרי"ח והגר"א תקשו דכיון דקי"ל כהרמב"ן וסיעתו דחמץ הוי איסורא בלע, ולכן כשנצלה ע"י אור צריך ליבון ולא סגי בהגעלה כיון דחמץ שמו עליו, אמאי חשב להתירא בלע בחכשר קודם הפסח. ונלענ"ד דבהגעלה המיעוט הקלושה אין חל על איסור חדש, וחמץ

אינו איסור חדש, אבל התירא דנ"ט בר נ"ט אין תלוי באיסור חדש, ורק אם הוא היתר עכשיו.

טז) וכתבו בער"ש ובפר"ח ובביאור הגר"א דכל זה לדעת הפוסקים שסוברין דחמץ מיקרי התירא בלע, אבל להסוברין דחמץ מיקרי איסורא בלע וכן סתם המחבר בסי' תנ"א ס"ד א"כ אין חילוק בין קודם שעה ה' או כל היום, ובפר"ח הקשה דברי הפוסקים אהודי, ונלענ"ד די"ל דהא דחמץ מיקרי איסורא בלע הרי זה משום דחמץ שמו עליו, ולהכי בס"ד דאיירי בדין זה דבהתירא בלע מהני הגעלה אף שהשתמשו בו ע"י האור וא"צ ליבון וכמו בנותר, הרי ההיתר בנותר הוא דכיון דע"י ההגעלה נפלט רוב הבליעה, ונשאר מיעוט הבליעה, הדין הוא דעל מיעוט הבליעה זו אין חל איסור חדש דנותר, אבל חמץ דשם חמץ עליו כל השנה, לכן אינו נחשב לאיסור חדש ושפיר חל עליו איסור חמץ דנותר, אבל חמץ דשם חמץ עליו כל השנה, לכן אינו נחשב לאיסור חדש ושפיר חל עליו איסור חמץ על בליעה המועטת, אבל בדין דנ"ט בר נ"ט דהתירא י"ל דזה שייך גם בחמץ, דהרי במציאות היתר הוי קודם הפסח, ולדין דנ"ט בר נ"ט הרי אין צריכין שם שיהא על איסור חדש, ואלא נ"ט בר נ"ט דהתירא דלא חשוב טעמא כמו שאמרו בחולין (קיא):

בחזון איש תירץ על קושיא הנ"ל דאחר הגעלה עדיין טעמא קיים, ולהכי רק על שם חדש לא חל ועל חמץ דלא הוי שם חדש שפיר חל, אבל נ"ט בר נ"ט לא חשיב טעמא, ולהכי גם בחמץ מותר. וכתב החזו"א דהמקיל בחמץ בער"פ דא"צ שהיית מעל"ע קודם ההגעלה לא הפסיד.

יז) ועיין בחזו"א ה"ל פסח סי' קי"ט אות י"ד דנ"ט בר נ"ט גרע טפי וכדאמר בחולין (קיא): שאני התם דנפיש מררה, אבל בנ"ט בר נ"ט לא חשיב טעמא, ושפור אחר הגעלה אף בלא נפיש מררא יהיב טעמא דשפור שנגעל חייל שם חמץ על הכלוע אף שנקלש ע"י ההגעלה דהתם בלע טעם גמור והגעלה אינה מפלטת טעמו, ונהי דלענין נותר לא חשיב כבשר קדש קיים למיחל עלי"י שם נותר מ"מ לא מצינו למילף לחמץ שא"צ חשיבות למיחל עלי"י איסורא בפסח. דאחר הגעלה עדיין טעמי קיים יותר מנ"ט בר נ"ט הדבר מוכח מכמה ראשונים שבשפורדין פסקו דצריך ליבון ובהגעלת כלים קודם שעה חמישית התירו משום נ"ט בר נ"ט. וכתב בחזו"א שהמיקל קודם ה' שעות בנ"ט בר נ"ט לא הפסיד, וכמש"כ המשנה ברורה בשעה"צ בשם הפר"מ ע"ש.

כתב המאירי דבאבר מעיקרו לא מהני ליבון, באגרות משה כתב דבתבשיל בשר ותבשיל חלב שכל אחד בכלי שלו מ"מ כשהם מגולים אסורים משום זיעתם. ובזיעת אוכלין כשהם יבישם ממש בסתמא אין לחוש לשמא הזיעו. אבל כשודאי הזיעו יש להחמיר.

יח) כתב המאירי בע"ז (עה:): דבלבון ע"י אבר מעיקרו אין לו דין ליבון, דכל שאינו מחמת אור אינו נקרא שריפה ואינו נקרא ליבון ע"ש. אבל עלעקטריק שאני וכנ"ל. בזכרון בצלאל ח"ב סי' מ"ב הבאתי משו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סי' מ' דבתנורי געז שלנו אם היה זיעה אין להתיר לבשל תבשיל בשר ותבשיל חלב מגולין אף בזה אחר זה, אבל אם אפו או בשלו דברים יבשים שהם אוכלין בלא משקין איתא בפמ"ג בהקדמה לאו"ח בהנהגת השואל עם הנשאל בסדר שני סי' ל"ז דזיעת אוכלין אינו אוסר, ובחלב מהותך נמי מצדד להתיר שאין זיעתו אוסר ע"פ הרמב"ם דבפ"ז מטומאת אוכלין ה"ד, אבל כתב בלשון אפשר, משמע שמסתפק לדינא, והובא בפתחי תשובה נמי ביו"ד סי' צ"ב סק"ו בלשון אפשר, אבל ביבש ממש משמע שלא מסתפק כלל ומתיר בכירור, וא"כ באפו ובשלו רק דברים יבשים יש להתיר לדידי' בזה אחר זה אף בהזיעו, ומ"מ למעשה כשבודאי הזיעו יש להחמיר, אבל בסתמא אין לחוש לשמא הזיעו בדברים יבשים ומותר בסתמא זה אחר זה ע"ש.

**הפ"מ כתב בשם משאת משה דזיעת אוכלים אינם כאוכלים, אבל בטור, והב"ח, והמג"א, וכן משמע דעת הגר"א דזיעת אוכלין אוסרין כהאוכלין.**

יט) וכתבתי לענ"ד שם דאף שכתב הפ"מ דזיעת אוכלין אין להם דין אוכלין והראי' מהרמב"ם, אבל הרי בשו"ע או"ח סי' תנ"א כתב הטור והב"ח דכסוי של ברזל שמכסים אותו על החררה כשנאפית על הכירה דנראה לו שצריך ליבון כי ברוב פעמים נוגעת בו, ועוד שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיה וכן פסק בשו"ע סט"ו דכסוי של ברזל שמכסים אותו על החררה כשנאפית על הכירה צריך ליבון. וכתב עלה במג"א סק"ל, וז"ל, צריך ליבון לפי שנוגעת ברוב הפעמים בחררה, ועוד שמזיעה מהבל החררה עכ"ל. ועיין בביאור הגר"א שכתב וז"ל כסוי, דתשמישו ע"י האור ועיין מג"א. עכ"ל. הרי דמבואר בהדיא בטור והב"ח ומג"א, וכן משמע דעת הגר"א, דזיעת חררה דהוי אוכלין אוסר כאוכלין, וגם צריך ליבון. ובפ"מ באשל אברהם סק"ל כתב וז"ל. עיין מג"א, משמע מכאן



זיעת אוכלין כאוכלין דמי. וער"ם פ"ז מהלי מ"א הי"ד, ובמקום אחר כתבנו בשם משאת משה מיו"ד סי' ד' דף למ"ד דמשמע דוקא במשקין זיעתן כמותן והארכנו בזה יע"ש.

**בשו"ת שואל ומשיב פסק דזיעת אוכלין אוסרין כאוכלין, וכדעת חטור, ומג"א, ושכן משמע דעת הב"ח. וכן פסק בשו"ת בית שלמה, וביד יהודה, דזיעת אוכלין אוסרין כאוכלין.**

פ) ועיין בשו"ת שואל ומשיב ח"ה סי' ד' שחלק על הפר"מ וסבר דגם זיעת אוכלין כאוכלין, וכתב שאין ראי' מדברי הרמב"ם דאין זיעת אוכלין כאוכלין, והביא מדברי חטור הנ"ל ושהביאו במג"א דזיעת אוכלין ג"כ חשוב זיעה. ושכן ראי' מדברי הח"ח ושוב ראה שהפר"מ עצמו הרגיש בזה דמכאן ראי' דזיעת אוכלין כאוכלין. וכן סבר להלכה בשואל ומשיב. ועיין בשו"ת בית שלמה יו"ד ח"א סי' קס"ב סק"ד. שכתב נמי דמהרמב"ם אין ראי' דזיעת אוכלין אינם כאוכלין. והביא מהטור הנ"ל דזיעת אוכלין כאוכלין. וכ"כ ביד יהודה יו"ד סי' צ"ב סקנ"ג בפ"י הארוך ובסי' ק"ח סקט"ז בפיה"א שחלק על ראיית הפר"מ מהרמב"ם, ועל דברי המשאת משה, וגם הביא דברי חטור הנ"ל. וסבר דזיעת אוכלין כאוכלין ע"ש והנה מדברי חטור והמג"א והגר"א, ובאמת כן משמע מדברי הב"ח שם בסי' תנ"א דזיעת אוכלין חמיר מזיעת משקין, דזיעת משקין מצריך הגעלה, אבל בזיעת אוכלין צריך ליבון ע"ש. וע"ש ביד יהודה בסי' ק"ח בפ"י הקצר סקכ"א שכתב בדבר יבש לא חיישינן מסתמא לזיעה זולת אשר אם רואין דהניע בת גדול שמכסה הכל. אבל בכיסוי שנעשה לכסות הכלי שאופין בו חיישינן מסתמא .

**תנורי בית שלנו צריכין ליבון גמור דניצוצות ניתזין. ותנורי ד"סעלף קלינינב" מגיעין לניצוצות ניתזין. ואם אין לו תנור כזה ישתמש ב"טארטש" שמגיע למדרגת ניצוצות ניתזין.**

כא) והנה כתבנו לעיל דתנורי הבית שלנו יש להם דין כלי חרס, ולא מהני בהו הגעלה דאין יוצאין ע"י רותחין מדפיו לעולם, וליבון לא מהני בהו הגעלה דאין יוצאין ע"י רותחין מדפיו לעולם. וליבון לא מהני בכלי חרס רחיישינן דלמא חייס עליהו שמא פקעי, ורק אם החזירין לכבשן מהני דכיון דמכניסין להסק גדול כזה ודאי לא חייס עליהו דילמא פקעי, כדאיחא בסי' תנ"א ס"א, אבל בכוביא שהוא כלי שעושין מלכנים ועפר ואופין ומטגנין בו, דעשויים לליבון ואין דרכו להתקע מהני בהו ליבון

וכדאיתא שם בסעיף ב'. וכן תנורי בית שלנו. וצריכין שחום האש יהי שם במדרגת ליבון גמור, או ב"סעלף קלינינג" תנורים שמגיעין לזה, או ע"י "טארדש" שמלבן התנור למדרגת ניצוצות ניתזין.

**תנורים של "סטטינלעס סטעיל" יש להכשירם בליבון קל, אחר שהיית מעל"ע, דהיינו שיגעו למדרגת החום הגדול שיכול להגיע בתנור זה. וכף שנטרף שצריך הגעלה יכול להכשירו בתנור זה בליבון קל כנ"ל.**

**כב)** והנה תנורים גדולים שעשויים מ"סטטינלעס סטעיל" שיש להם דין כלי ברזל, שם מהני שייגעו חום התנור למדרגת חום הכי גדול שיכול להגיע, כיון שכשמבשלים בו מעולם לא הגיע החום יותר מזה. ומיהו אם לא הגיע שם לניצוצות ניתזין הרי יש לו דין הגעלה, פ"י לליבון קל דיש לו דין הגעלה, וא"כ צריכין להמתין מעל"ע קודם ההכשר, וכמש"כ הפר"מ דכן הדין בליבון קל וכנ"ל. וכן יכולין להגעיל שם בדין ליבון קל כשנטרף לו איזה כף וכדומה, וא"צ להגעילו בקדירה ברותחין, וליבון קל עדיף מינה וכנ"ל. והנה אם אפה בתנור זה דבר שיש בו משקה הרי יש בשבילו דין הגעלה, ואם נבלעו בכותלי התנור דבר גוש בלי משקה וא"כ צריך התנור ליבון, לזה י"ל דאם זה דבר שנתהוי במיעוט, הרי א"כ הרי המחבר פסק דהולכין אחר רוב תשמישו, וברוב אין דבר זה נתהוי. וטעם דמהני רוב תשמישו אף דאם נטרף בפעם אחד נמי נטרף התנור, כבר כתב רבינו מנחם עזרי"י דהא דהולכין אחר רוב תשמישו היינו דוקא כדהוי אחר מעל"ע דמה"ת הוי נותן טעם לפגם ומותר, ואלא דרבנן אסרוהו, והם אמרו שכדהוי במיעוט תשמיש התנור דמותר.

**להמחבר הולכין אחר רוב תשמישו, ולהרמ"א דמחמיר, אבל ליבון קל מחני. זיעה של דבר יבש אסור, אבל אין רוב תשמישו הימנו.**

**כג)** לדעת המחבר בס"י הולכין אחר רוב תשמישו, ולהרמ"א דמחמיר מ"מ בליבון קל מהני, ומה שנתבשל הכלי על קרקע התנור הלא כלי מכלי אין כולע בלי מים. ומה שנפל מהכלי דבר גוש על קרקע התנור מהני עלה ליבון קל וכנ"ל. ומיהו אם אפו בו דבר יבש, הלא צריכין לזה ליבון גמור מחמת זיעה של דבר יבש וכנ"ל. ומיהו ביד יהודה סי' ק"ח כתב דבדבר יבש לא חיישינן במסתמא לזיעה זולת אם רואין דהויע (אבל בכסוי הגעשה לכסות הכלי שאופין בו חיישינן גם מסתמא לזיע כיון שהוא סמוך להחררה דאז גם זיעה מעט מגיע תיכף להכיסוי) ונמצא דגם בסתם דבר יבש אם יש זיעה ממנה אסור, אבל אין רוב תשמישו בזיעה דיבש, ולכן

מהני שם ליבון קל דכבולעו כך פולטו.

**בהגעלה בעינן שיהיו המים מעלה רתיחות. ובעינן שלא יהיו הכלים שמגעיל נוגעין זה בזה. ואם נבלע האיסור מבחוץ לכלי צריכין ההגעלה על צד החיצון נמי.**

**כד** הנה בהגעלה בעינן שיהיו המים מעלה רתיחות, ומה שזורקין אבן מלובן ליורה של ההגעלה היינו כדי שילכו המים ע"ג השפה של הכלי, שהרי ניצוצות המים הלכו שם בשעת השתמשות בהכלי, והא דבעינן אבן מלובן משום דאילו אינו מלובן יצנן המים. ובעינן שלא יהיו הכלים שמגעילים בהיורה הגדולה, נוגעין זה בזה, משום דאם נוגעין זבי"ו לא מהני ההגעלה במקום נגיעתם. ולא דמי לטבילת כלים דמהני בכה"ג משום דבטבילת כלים מהני השקה מלחלוחית שתחת הכלי למי המקוה, ובהגעלה אין זה שייך. והנה כשהבליעה נכנסה בצד החיצון של הכלי או בעינן ההגעלה על צד החיצון. והמרש"ם יעץ דבכה"ג יעשה שמי ההגעלה יעלו מעל שפת הכלי לירד לצידו הכלי מבחוץ. ואם מגעיל בצבת יגלגל הכלי דאלי"כ במקום הצבת לא סליק המיא. אין מגעילין בחמי טבריה מפני דאינה תולדות האור, ואם נשתמש בו רק בחמי טבריה מגעילו בהן. ואין מגעילין בשום משקה רק במים, ובדיעבד מהני הגעלה בכל משקה, והפר"מ כתב דאם הוא קודם פסח יראה להגעיל פעם שני במים לבד, אבל אם כבר הגיע פסח מותר להשתמש לכתחילה בהגעלה זו. והנה אם מגעיל הרבה כלים ביורה עד שמרוב פליטת הכלים נעשו המים כציר אין להגעיל עוד באותן המים משום דשוב אין כח בהן להפליט הבלוע. ואפשר דאפילו בדיעבד לא מהני הגעלה זו. ונוהגין לשטוף הכלי במים קרים אחר ההגעלה מיד, כדי שלא יחזיר ויבלע מה שפלט כבר ומ"מ בדיעבד אם לא שטף כלל אין לחוש. ודע דלא מהני הגעלה לדבר שבכעין.

**הגעלה דבטל בכלי חמץ בס' קודם פסח מהני כיון שדבר לח דבטל בס' קודם פסח אין חוזר וניעור בפסח. ומהני גם בנתבשלו.**

**כה** הא דמהני הגעלה כשיש ס"י ככלי הגדול שמגעילין בו נגד הכלי שמגעילין בתוכו, אע"פ דבפסח לא מהני ביטול בס', דאסרינן חמץ גם כמשהו בתערובות, מ"מ כיון שהגעיל הכלי לפני פתח דאו בטל שפיר בס' דבלח תו אין חוזר וניעור להיאסר בפסח. ואע"פ דאין מבטלין איסור לכתחילה מ"מ כאן מותר כיון דאין כוונתו להתיר האיסור אלא כוונתו להשליך האיסור מן הכלי. וכתב הרא"ש דהגעלה דמהני אחר השתמשות

מעל"ע דנעשה נטל"פ ותו הוי נ"ט בר נ"ט, דלא תיקשי דאמאי מהני הרי כנ"ט בר נ"ט יש מפרשים דהיינו בדגים שעלו בבקעה דמוחר לאוכלן בכותח דזה דוקא בעלו, דהיינו דאחר מהם קר, אבל כבישול שניהם חמים אסור לכתחילה, די"ל דהתם הבשר נבלע בדגים, חשוב טעם כי נבלע אוכל באוכל, שדגים ראויין לאכילה והבשר נותן בהם טעם לשבת, הלכך אסור לאוכלן בכותח אם נתכשלו בקדירה, אבל הכא טעם החמץ שנפלט מהכלי וחוזר ונבלע בדופני הכלי אינו חשוב טעם כשיחזור ויפלוט כפסח לתוך התבשיל. והש"ך ביו"ד סי' צ"ד כתב בשם השכלי הלקט דיש בהגעלה ג' נ"ט. וזה מותר לכתחילה.

**בית שאור ובית חרוסת שנשתמש בהם בחמץ בצונן אסור להשתמש בהם במצה בחמין ואסור ללוש בהם, ועוד. אבל הגעלה מהני בבית שאור, ובית חרוסת ובמדוכה**

(כו) כתב בשו"ע בסי' תנ"א סעיף כ"ב רכל הכלים אפילו של חרס שנשתמש חמץ בהם בצונן מותר להשתמש בהם מצה אפילו בחמין חוץ מבית שאור (היינו כלי שהאשה שורה בו את השאור ליתנו בעיסה ופעמים שהשאור שוהה הרבה באותו כלי ומחמת שחימוצו קשה נבלע טעמו באותו כלי בצונן) ובית חרוסת (היינו שנותנין בו דברים חריפים עם חמץ ואפילו אינם של חרס) שאעפ"י שלא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן אסור להשתמש בהם מצה בחמין, אבל בצונן להניח בהם מצה אפויה מותר אבל אסור ללוש בהם, בלי הגעלה, אבל ע"י הגעלה אפילו בית שאור וחרוסת מותרים, חוץ משל חרס דלא מהני בהו הגעלה, ואפילו לא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן, והאידנא נהוג עלמא שלא להשתמש בכלי חרס ישנים אפילו בצונן ואפילו כשאור כלים שאינם של בית שאור וחרוסת ונשתמש בהם חמץ רק בצונן. ע"ש. ועיין בס"טו דבמדוכה מהני הגעלה אף שהיו רגילין לדוך בתוכו שומים ודברים חריפים עם פירווי לחם ודמי לבית שאור ובית חרוסת. ע"ש.

**קשה דאיך מהני הגעלה בבית חרוסת ומדוכה, הלא השתמשו בהם בדברים חריפים דמשווי הפגם שבכלי לשבת, ותו לא מהני בהגעלה מה ששוחים מעל"ע קודם ההגעלה.**

(כז) קשה דאמאי מהני ההגעלה בבית חרוסת ומדוכה, הלא השתמשו בהם בדברים חריפים דמשווי להטעם הפגום שבא ע"י המתנת מעל"ע, לשבת. והרי ההגעלה שלנו הוא, דממתין מעל"ע אחר שהשתמש בהאיסור ונעשה

טעם לפגם והו"ל התירא בלע, ותו מהני מה שנכנס ויוצא הרבה פעמים הכליעה לתוך הכלי מדין נ"ט בר נ"ט, ויש ליישב דעיינ ביו"ד סי' קכ"ב סעיף ג' דדוקא אם בישל בקדירה איסור שאינו בן יומו מאכל חריף אז משוי לה לשבח, אבל אם היה האיסור דבר חריף ואח"כ שהה הקדירה מעל"ע ובשלו בה היתר שאינו חריף הר"ז מותר, דאין החריפות הראשון משוי לי' לשבח.

**אכתי קשה דאיך מהני הגעלה בבית חרוסת ומדוכה, הלא ישתמשו בכלים אלו אח"כ בדברים חריפים דמשוו להו הפגום שבכלי אחר ההמתנת מעל"ע לשבח. ותירץ הפרי מגדים דאחר מעל"ע ונ"ט בר נ"ט לא משוי חריף את הפגום לשבח.**

כח) אכתי קשה דאיך מהני הגעלה בכלים אלו, הלא ישתמש בהו בפסח בדברים חריפים דמשוו הכליעה שבתוך הכלי לשבח, ולא מהני ההגעלה שעשו בכלים אלו אחר המתנת מעל"ע. ומצאתי בפרי מגדים סימן תנ"ב במשבצות זהב סק"כ שכתב דבנותן טעם לפגם יקשה איך מבשלין אח"כ דברים חריפים כחומץ וכדומה, ותירץ דנ"ט בר נ"ט קודם שבא לחריף שרי, ע"ש. פי' דבני"ד בא החריף אחר שנעשה פגום ונעשה נ"ט בר נ"ט, ובזה תו לא משוי הפגום לשבח.

**אין להקשות דאיך מהני נ"ט בר נ"ט בני"ד הרי בדבר חריף לא מהני בו נ"ט בר נ"ט, משום דהוא פגום, ותו נ"ט בר נ"ט ואח"כ בא תחריף שאני וכנ"ל.**

כט) לכאורה יש להקשות דאיך מהני בני"ד נ"ט בר נ"ט, הלא ביו"ד סי' צ"ו סעיף ג' איתא דתבלין שנדוכו במדוכה של בשר בן יומו דאסור לאכלם בחלב, דהיינו דלא מהני נ"ט בר נ"ט כדבר חריף, והגיה הרמ"א דיי"א דאפילו אינו בן יומו נמי הדין כן. פי' משום דתבלין הוו דברים חריפים ולא מהני בהו נ"ט בר נ"ט, ופי' הש"ך בסקי"ט, דהיינו משום דהחריף משוי להפגום לשבח. דלא קשה, דבני"ד הרי הוי פגום ונ"ט בר נ"ט ואח"כ בא הדבר החריף, ובכה"ג לא משוי החריף את הפגום לשבח, וכמש"כ הפרי מגדים כנ"ל.

**חצובה (טרייפאד) צריך ליבון לפני פסח, משום חומרא דפסח, ואיך יתנחג בתנורי "געז" שלנו, ובה"קאונטערס" ובחשלוחות.**

(ל) כתב הרמ"א בסי' תנ"א סוף סעיף ד' דחצובה צריך ליבון. וזה כלי שיש לה ג' רגלים ומעמידין עלי' קדרה או מחבת על התנור כל השנה ואם רוצה להשתמש בה בפסח צריך ללבנה באור לפי שלפעמים נשפך עלי' עיסה ונבלע בה טעם חמץ ע"י האור. וזהו רק לכתחילה משום חומרא דחמץ, דבאמת שתי קדרות הנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו בלא רוטב, וגם יש לתלות שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו כיון שבכל שעה היא על האש, וע"כ בודאי די בזה בליבון קל, וכדיעבד אם נשתמש עליו בלי ליבון כלל ג"כ אין לאסור, כמש"כ במשנה ברורה סי' תנ"א סקל"ד.

(לא) והנה זה נוגע לתנורי "געז" שלנו שמבשלין ע"ג התנור על ה"גרייטס". פעם קדירת בשר ופעם קדירת חלב, דבכל השנה, אם נשפך מהקדירה מרק וכדומה צריך להדליק ה"געז" ושרוף או כל בעין שכנגד האש. ומה שנורק להלאה מזה צריך להעבירו בדבר שיעבירו ולא יהא נשאר שום בעין. ויכול אז לשום קדירת חלב על מקום ההוא, כיון שאין כלי מכלי בולע בלי רוטב, ולהכי אף אם נשאר בליעה בה"גרייטס" של הבשר מ"מ לא יבלע ממנה קדירת חלב שיעמוד על מקום הבליעת בשר, אבל בחמץ בפסח משום חומרא דחמץ הצריכו ליבון. וסגי בזה ליבון קל משו"ה, וכדיעבד אם נשתמש עליו בלא ליבון כלל ג"כ אין לאסור וכנ"ל.

(לב) ונוהגין לפני הפסח ללבן ה"גרייטס" הברזלים שמשמימן עליהם הקדרות בליבון קל, והיינו שמשמימן טסין על הגרייטס ומדליקין מאש תחת הטסין לערך חצי שעה, ומעבירין כל בעין סביב סביב, ואח"כ שמים "עלומענם פועיל" על כל התנור למעלה סביב המקום שיעמוד הקדירה. וכן על הכותל אחורי התנור, ששכיח שהקדרות יהיו נוגעין בו, ומי שיש לו גרייטס חדשים לפסח בודאי עדיף טפי. ועל ה"קאונטערס" בחדר התבשיל יכסם נמי ב"עלומנום פועיל" משום שמא הושיבו שם כלי בשר או כלי חלב וירדו מהמאכלים על ה"קאונטער" ויש שם בליעת חמץ ואולי ישם קדירת פסח וכדומה על מקום ההוא ויהיה שם איזה בעין של חמץ או יהיה שם מים שעל ידם יהיה בליעה, לקדרות הפסח. והשלחנות מכסים נמי בעלומענום פועיל. וכדומה.

הדרך שיבשרו הכלי שצריך עירוני מכלי ראשון, ושעושין העירוני דוקא אחר שהיית מעל"ע קודם העירוני, וכמו בהגעלה דעלמא, ובעירוני ובבליעה ע"י כלי ראשון שהעבירו מעל האש אין צריכין שהמים

## יהיו מעלין רתיחות

לג) ואם שייך להכשיר ה"קאונטערס" ע"י עירו, או ישפוך עליהם מים חמין, מכלי ראשון, כיון שהבליעה שם מחמת עירו מכלי ראשון, ובעירו מכלי ראשון לא בעינן מים שמעלין רתיחות, דזה רק בהגעלה דשם בעינן דמעלה רתיחות. אבל בעירו אינו כן ומהני שם מים חמים מכלי ראשון בלי מעלה רתיחות. ודע דכשמכשירין ע"י עירו או בעינן שלא התשתמשו במקום שהוא מכשיר ע"י עירו מעל"ע, כמש"כ במג"א סי' תנ"ב סק"ח, וישפוך עליהם בוריזות ולא ע"י זריקה באויר, דזה לא מיחשב עירו, ויהיו המקומות שמכשיר ע"י עירו מנוגבין מן המים צונגין שמה יצטנו מהן הרוותחין, וכמש"כ שם המג"א. וכן כשהוא מכשיר הכיור ע"י עירו, דמהני שם עירו מכלי ראשון אם הם של מתכת. וכן בנוגע הברזים אם הם של מתכות. והנה מה שפס' המג"א דבעירו בעינן שיעשה אחר שהשתמשו בו מעל"ע היינו משום דסבר דכמו דבהגעלה בעינן שיהא אחר מעל"ע כדי שיהא נטל"פ ואח"כ אף שחורת הבליעה ונכנסה בחזרה לכלי מותר משום נ"ט בר נ"ט, וסבר המג"א דגם בעירו כן הדבר. ודע דכמו דבעירו א"צ מים שמעלין רתיחות כן נמי בכלי ראשון שהעבירו מעל האש שבלע איסור.

**כלי שצריכין עירו מכלי ראשון להכשירו, צריכין אז שהעירו מהכלי ראשון ילך ישר מהכלי ראשון על הכלי שבא להכשירו, ולא כשיורד על כלי אחד ומשם נזחל על הכלי שבא להכשירו.**

לד) הנה בהכשר ע"י עירו מכלי ראשון, צריכין שירד מהכלי הראשון ישר על הכלי שמכשירו, ולא כשיורד העירו על כלי אחד ואח"כ על הכלי שמכשיר, ואף שלא נפסק הקילות, והוא משום דבאיסור והיתר כלל ל"ד אות כ"א כתב דבהלכות שבת דהערו מכלי ראשון אסור, רק על התבלין עצמו, אבל לשפוך על צידו ויתפשטו על התבלין מותר, והביאו רעק"א בחי' לאו"ח סי' שיי"ח סעיף י', והוסיף רעק"א דעיין בפר"מ סי' צ"ה בש"ך סק"י"ח. פי' שהש"ך שם כתב שהת"ח כתב בשם או"ח דאפילו במערה מכלי של איסור על כלי של היתר אין לאסור רק הכלי שבא קילוח העירו עליו, ע"ש.

לה) ובפרי מגדים בשפתי דעת סק"י"ח שם פסק דבכה"ג חשוב עירו לחומרא ובשבת לא יערה בצידיהן. ובחוות דעת סי' צ"ה סק"י"ח כתב בחידושים דלא נאסר רק הכלי שנפל קילוח העירו עליו ולא ממה שנזחל

ממנו על כלי האחר. ובהג' רעק"א שם כתב עלה דעיין לעיל סי' ס"ב בביתאורים סק"ג, פ"י דשם כתב החוות דעת דעל כלי השני שהלך העירווי עליו הר"ז מפליט או מבליע אבל לא שנים בבת אחת, ולא מבשל, ולהכי מותר בשבת. ובחכמת אדם כלל מ"ח סעיף י"ג פסק כהש"ך. ע"ש. ולפי כל זה בהכשר כלים ע"י עירווי מכלי ראשון שנוחל לכלי שני אסור, כשהשתמשו באיסור בעירווי מכלי ראשון ישר על כלי זה, דהלא להש"ך וסיעתו לא מהני כלל, וגם להפרי מגדים וסיעתו מחשב עירווי מכלי ראשון רק לחומרא.

**במאכלי בשר לחלב או איפכא גם דבר שצריך ליבון בעלמא, בזה סגי בהגעלה. אבל כתב המג"א שהעולם נוהגין איסור להגעיל מבשר לחלב או איפכא משום דלמא אתי למטעי.**

לו) הנה כלי שני לגבי פסח, לכתחילה אסור, ובכלי מתכות צריך הגעלה. ובכלי חרס בדיעבד בהפסד מרובה ובמניעת שמחת יו"ט ואינו בן יומו מותר. ובכלי שלישי מותר. והנה להגעיל מבשר לחלב או להיפך, גם בדבר שצריך ליבון מ"מ כיון דבשר בהתירא בלע מהני שם הגעלה אחר מעל"ע דהוי אינו בן יומו. והנה המג"א כתב באו"ח סי' תק"ט סק"א שהעולם נוהגין איסור להגעיל כלי מבשר לחלב או איפכא, ושמצא כתוב בשם הגאון מוהר"ר בנימין מפוזנא ששמע ממהר"ם יפה הטעם להמנהג, שאם יעשה כן לעולם לא יהיה לו רק כלי אחד ויגעילנו כל פעם שישתמש בו, וזה אסור, דלמא אתי למטעי, ע"ש.

**בפר"מ כתב דמותר להגעיל מבשר לחלב או איפכא כשמגעיל מחמץ למצה, דבפעם אחת בשנה לא אתי למטעי. והח"ס כתב על זה דמותר כיון שכונתו משום חמץ למצה. ועוד כתב בפר"מ דבשעת הדחק מותר לכתחילה, ושיש נוהגין להטריף מקודם. מה שהקשה בעה"ש דאין גוזרין גזירה מעצמינו לא קשה דזה הוי ממנהג ולא מגזירת.**

לז) ועיין בפר"מ כסי' תנ"א סק"ל בא"א שכתב דמ"מ בפסח יש מגעילין מבשר לחלב, כי לא שייך חששא פעם אחת בשנה ונוהר הוא. ע"ש, עוד כתב בפר"מ סי' תנ"ב סק"ג בא"א דלהגעיל מבשר לחלב במג"א תק"ט אות י"א כתב דמנהגא הוא שלא להגעיל מבשר לחלב, א"כ הא מדינא ושעת הדחק יראה דמותר לכתחילה ע"ש ובסי' תק"ט סק"א כתב הפר"מ כאשל אברהם דלהגעיל מבשר לחלב נוהגין להטריף מקודם ע"ש, ובשורת



חתם סופר יו"ד ק"י כתב להתיר כשמכשיר הכלי מחמץ למצה כיון דאין כוונתו להכשיר מבשר לחלב, תו מותר להכשירו מבשר לחלב ע"ש. ועיין בערוך השלחן או"ח סי' תק"ט אות י' שכתב שדבר תמוה הוא לאסור להגעיל מבשר לחלב דוכי ביכלותינו לגזור גזירות מרענתו ע"ש. ומיהו הרי הפרמ"ג כתב דלא גזרו חז"ל לאסור להגעיל מבשר לחלב, ואלא ממנהגא הוא ושלכן מותר בשעת הדחק וכנ"ל.

**בשער המלך הביא מסמ"ק טעם אחר במנהג הנ"ל, ולא קיבל טעם המג"א. וכתב במחזיק ברכה דבמקומו אין נוהגין המנהג שכתב המג"א. בשדי חמד נו"נ אם יש מנהג זה בספרדים.**

לח) עיין במחזיק ברכה מהחיד"א ז"ל באו"ח סי' תק"ט אות ב' שהביא מש"כ המג"א הנ"ל, והביא מש"כ בשער המלך בה' יו"ט פ"ד הלי"ח, שהביא מהסמ"ק סי' קצ"ח דאסור להגעיל כלי בשר לחלב משום דפן יבא להגעיל הכלי כשהוא בן יומו, ושטעם המג"א לא שוה לא ע"ש. וסיים על זה במחזיק ברכה דבמקומותינו נוהגין להגעיל כלי חלב שאינן בני יומן להשתמש בהם בשר, וכן איפכא, ולא חשו לחומרות אלו ע"ש. ועיין בשדי חמד באסיפת חכמים מערכת ה"א אות ל"ו שנו"נ אם בין הספרדים יש מנהג זה שלא להגעיל כלי בשר לחלב ע"ש

**דעת הגר"ז דכשנצלה בשר על שפוד ואח"כ בבן יומו נבלע בו חלב דמהני שם הגעלה וא"צ ליבון, אבל דעת הפר"מ, והר הכרמל, והח"ס, וכן משמע דעת מהר"מ מפאנו לפי פי' רעק"א דלא מהני בזה הגעלה רק אם הגעיל הכלי מבשר קודם שנבלע בו חלב.**

לט) בספרי זכרון בצלאל ח"ב סי' מ"ג הבאתי דעת הגר"ז דכשנצלה בשר על שפוד, ואח"כ בבן יומו נבלע בו חלב, או איפכא, דמהני שם הגעלה וא"צ ליבון כיון דהתירא בלע, ורק כשנבלעו בשר וחלב ביחד צריכין ליבון. והקשיתי לענ"ד דהרי הא דבהתירא בלע סגי בהגעלה אע"פ שנשתמש בו על האור, אנו למידין מקדשים דכשצלו בשר על השפוד מ"מ מהני הגעלה להצילו מנותר. ושוה דוקא כשהגעילו השפוד קודם שנעשה נותר, אבל אחר שנעשה נותר הוי איסורא בלע וצריך ליבון. ושכן מצאתי בפר"מ או"ח סיתס"א בא"א סק"א שכתב שדוקא כשהגעיל הכלי קודם שנעשה נותר מהני, אבל אחר שנעשה נותר לא מהני. וכ"כ בהר הכרמל יו"ד ה', ובשו"ת ח"ס יו"ד סי' קי"ד, ושכן משמע מהרמ"ע מפאנו לפי פי' רעק"א, וא"כ הא דמהני התירא בלע מבשר לחלב או איפכא, היינו דוקא

כשהגעיל הכלי של בשר קודם שנבלע בו חלב, ולא אחר שנבלע בו חלב. ועוד הקשיתי שם לענין בו חלב. ועוד הקשיתי שם לענין דמ"ש דכשנבלע בו בשר ובתוך מעל"ע נבלע בו חלב דמהני הגעלה להגרי"ז וצ"ל, אבל כשנבלע בכלי בשר עם חלב ביחד דלא מהני שם הגעלה להגרי"ז, הרי גם בגוונא הראשון כבר נאסר משום בשר בחלב ע"ש.

**הרא"ה פסק דאחר מעל"ע שאכל בשר בכלי, מותר לו לאכול בכלי החוץ חלב לכתחילה. והרשב"א אוסר, ולכאורה משמע מתוס' דע"ז דס"ל כהרא"ה.**

מ) הנה הרא"ה פסק דמותר לאכול לכתחילה בכלי בשר, אחר מעל"ע, חלב. והביא רא"י מפ"ב דפסחים ע"ש. וזהדלא כהרשב"א דאסרו משום דנותן טעם לפגם אסור לכתחילה, והביא הרשב"א רא"י לדבריו ממסכת פסחים פרק ב' ופלוגתא זו איתא בתורת הבית בבית רביעי שער רביעי ע"ש. והנה לכאורה דגם דעת התוס' בע"ז (עו.) בד"ה מכאן, כהרא"ה. דע"ש שכתבו התוס' דכיון שדבר שנתבשל בכלי שאינו בן יומו מותר לאכלו, אבל הקדירה אין לאכול בה עד שיגעלנה, יש לתת טעם מה ראו להתיר המאכל ולאסור הקדירה, לפי שהקדירה היתה בה איסור גמור תחילה, אבל המאכל לא נבלע בו איסור מעולם ע"ש ולפ"ז לכאורה כלי בשר אחר מעל"ע מותר לאכול בו חלב, כיון שהבשר נכנס בכלי בהיתר, וגם החלב נכנס בכלי בהיתר דהיינו אחר שנפגם טעם הבשר, וכמו שמותר המאכל שנתבשל בכלי, אחר המעל"ע, שנפגם. ול"ד לכלי איסור שנכנס בו הבליעה באיסור ואח"כ נפגם אחר מעל"ע. דהרי כן כתבו התוס' דמשו"ה מותר האוכל בקדירה אחר שנטל"פ, ואילו הקדירה אינו יכול להשתמש בה עד שיגיעלנה, משום שהאוכל בא לקדירה אחר שנפגם, אבל הקדירה היה בה איסור קודם שנפגם. ומבואר דאילו בא האוכל לקדירה אחר שנפגם דאז יכול להשתמש בה כלי הגעלה, לכתחילה.

**הרא"ש בע"ז שם כתב בתירוץ קמא כהתוס' הנ"ל. וקשה א"כ מה שהטור ושו"ע וכמה פוסקים לא הביאו שדעת התוס' ובתירוץ קמא של הרא"ש כהרא"ה**

מא) ועיין ברא"ש שם בע"ז סי' ל"ד שכתב גם כתוס' דאם בישל בכלי שאינו בן יומא, בדיעבד הקדירה אסורה והתבשיל מותר כי הקדירה היה בו איסור קודם שנפגם, אבל התבשיל לא היה בו איסור מעולם. ועוד כתב טעמא בזה דכתבשיל ליכא למיגזר דילמא אכיל בנתבשלה בכת יומא

דהא לא שכיח לבשל בבת יומא הואיל ואסור לכתחילה אפילו כשאין בת יומא, וסיים עלה בהג' אשר"י דאבל קדירה אי שרית בה לבשולי באינה בת יומא אתי לבשל בבת יומא ע"ש. הרי שהרא"ש בתירוץ הראשון כתב כתוס' הנ"ל.

**מג** ולענ"ד קשה א"כ על מה דפסקו הטור והמחבר ביו"ד סי' קכ"ב סעיף א' כהרשב"א הנ"ל דאסור לבשל חלב בכלי של כשר גם כבן אינו יומא מבישול הבשר בכלי, ודלא הרא"ה שהתירו, ולא הזכירו כלל בב"י ובטור ובשו"ע ובהרמ"א ונושאי כליו שלתוס' והרא"ש בתירוץ קמא ס"ל כהרא"ה, בטעמם. ועיין בכה"ג בהג' הטור יו"ד סי' קכ"ב אות י"ז שכתב דהסכימו כל האחרונים כהרשב"א שבין בשר לחלב אסור בכלי גם כשנפגם בינתיים, ושהם האו"ה, ובנימין זאב, ומורי"ם, והלבוש, והפרישה, והב"ח, כולם ס"ל כהרשב"א וכן פסק הטור והמ"מ. וגם בפרי תאר יו"ד סי' קכ"ב סק"ב שכתב דכיון דבש"ס אין הכרע לא לדעת הרשב"א ולא לדעת הרא"ה לכן יש לסמוך על דעת הרא"ה להתיר כיון דעיקר דין זה הוי דרבנן ע"ש. ולא הביא שדעת התוס' והרא"ש בתירוץ קמא, הדינא כהרא"ה מטעמם.

**הח"ס** כתב דמריש הו"א שהתוס' ס"ל כהרא"ה, והדר ב"י ד"ל דלתוס' אסור לאכול חלב בכלי בשר אחר מעל"ע בינתיים כיון דזה הוי לכתחילה, דהרי יכול אז לאכול בכלי זה בשר ולא חלב.

**מג** ומצאתי בחי' החתם סופר על שו"ע יו"ד סי' קכ"ב וז"ל, והנה מריש הו"א תוס' דע"ז פליגי על הרשב"א בזה במ"ש בסוף מס' ע"ז ד"ה מכאן ואילך לשחרי כיון שכתבו דמשו"ה מחמירין בכלי ספי מבמאכל משום דכלי בלע איטורא ע"ש, משמע דכלי דבלע התירא לא מחמירין ב"י. והדרנא בי דבהג"ה אשר"י שם כתב דה"י לנו להתיר הכלי משום שהוא כריעבד כיון דאסור להשתמש בו ע"ש, וא"כ י"ל אהא הוא דכתבו תוס' כן, אבל להשתמש בכלי בשר פשיטא שאסור דה"ל לכתחילה דהרי יכול לשמש בו בשר ולא חלב ולא צריך לת"י תוס' וק"י"ל עכ"ל.

**הח"ס** פסק בכלי של חלב אינו בן יומא, שעבר וטיגן בו בשר, דלהרא"ה ותוס' איצ שום הכשר, ואפשר דגם להרשב"א כן, ולכן לכה"פ יש להתיר ע"י הגעלה וא"צ ליבון, וכ"ש שהבליעה היתה ע"י טיגון, וליתר שאת יגעל ג' פעמים, וכ"ש דלדברי השואל יש הפסד מרובה אם ילבן הכלי.

**מד)** ועיין בשו"ת חתם סופר יו"ד סי' ק"י שנשאל בכלי שנבלע אינו בן יומו ועבר וטיגן בו בשר ה"ל הבליעה השניי איסורא בלע, וצריך א"כ ליבון, ולהרא"ה הוי מותר לגמרי כיון דסבר דמותר לאכול בכלי בשר שאינן בן יומו חלב לכתחילה, ומיהו להתוס' דע"ז הנ"ל י"ל דאסור, דאף שכתבו דמשו"ה מותר האוכל שבישל בקדירה אחר שנפגם, אבל הקדירה אסורה, כיון שהי' איסור קודם שנפגם, וא"כ בקדירה של בשר שנפגם הו"ל דמותר כיון שנכנס בליעת הבשר בהיתר, ובליעת החלב נכנס אחר שנפגם, מ"מ בהגהות אשרי כתב על תירוצי הרא"ש לחלק בין האוכל שבא לכלי אחר שנפגם להכלי, וז"ל, אבל אין לומר הטעם דאין להתיר לבשל בקדירה לפי שזה היה לכתחילה ונטלפ"ג לכתחילה אסור, דהא כיון שטעונין שבירה הו"ל כדיעבד עכ"ל.

**מה)** פי' דלגבי הכלי נמי הוי כדיעבד כיון שטעונין שבירה, (ומשמע מדברי מח"ס ז"ל דאין ר"ל דנתכרין לכלי חרס דהוי כדיעבד כיון דא"א בהגעלה, דהלא איירי בהרא"ש בכל כלים, גם אותם דמהני בהו הגעלה. ואלא נחשב בדיעבד כיון דאסור להשתמש בהכלי כמו שהוא ולהכי הוצרכו לתירוצי אחרים לחלק בין האוכל שבא לכלי אחר שנפגם דמותר, להכלי שנכנס כשהוא איסור) ונמצא לפ"ז דאילו כלי בשר אחר מעל"ע אסור להשתמש בחלב בהכלי, כיון דזה הוי לכתחילה, דהא יכול להשתמש בהכלי לאכול בו בשר, ודלא כהרא"ה שהתיר לעשות כן לכתחילה ומיהו כשאירע הדבר בדיעבד כהשאלה שבאה לפני הח"ס, שבכלי חלב, אחר מעל"ע טיגנו בו בשר, הר"ז מותר לתוס' דע"ז וכש"כ להרא"ה, ואפשר שגם להרשב"א נמי מותר בכה"ג, שאין צריך להגעיל הכלי, כיון שנכנס הטיגון בכלי בהיתר. ולכן לכה"פ יש להתיר בהגעלה בלא ליבון, אף דבטיגון בכלי איסור צריך ליבון, (וכ"ש בני"ד כשאין הבלוע ע"י האור רק ע"י טיגון) וליתר שאת עכ"פ יגיעלנה ג' פעמים, מכ"ש הכא דלפי דברי השואל איכא הפסד מרובה בכלי שנשאל עליה, אם ישירה בליבון, ע"ש.

**ונלענ"ד** דיש לצרף בזה דעת הרא"ש בתירוץ קמא בע"ז פ"ה סל"ו, שזה כהתוס', והפרי תאר פסק להלכה כהרא"ה, וכ"ש דמותר להגר"ז.

**מו)** ונלענ"ד דיש לצרף לזה דגם הרא"ש כתבכהתוס' בתירוץ קמא וכנ"ל. וגם שדעת הפרי תאר להלכה כהרא"ה דמותר לאכול בשר בכלי חלב אחר מעל"ע לכתחילה. ועיין בפתחי תשובה יו"ד סי' קכ"א סק"ו שהביא דברי הח"ס להלכה. וכ"ש דמותר להגר"ז בהגעלה בנידון של הח"ס, דהרי פסק דכשנצלה בשר על שפוד, ואח"כ בכך יומו נבלע בו חלב, או איפכא,

דמהני שם הגעלה וא"צ ליבון כיון דהתירא בלע, ואלא הח"ס לא סבר כן, וכנ"ל, דסבר דהא דבהתירא בלע דסגי בדבר שנצלה על האור בהגעלה אנו למידין מההיא דנותר, ושם סגי בהגעלה רק כשמגעילין הכלי קודם שנעשה נותר, וה"נ מהני בבשר שנצלה על האור הגעלה רק כשנצלה קודם שנבלע בו חלב, ולא אחר שנבלע בכלי בשר, ובבן יומו חלב וכנ"ל.

**פי'** בדברי הריטב"א דלהכי לא מהני הגעלה בכלי שנצלה בו חמץ, כמו דמהני בנותר בכה"ג, דבנותר אין חל שם חדש על טעם קלוש שנשאר אחר ההגעלה, אבל בחמץ שאסור במשהו, גם טעם קלוש כמותו,

**מז'** הריטב"א בע"ז (עו). הביא דברי הרמב"ן דחמץ לא נקרא התירא בלע משום דחמץ שמו עליו, ואח"כ כתב הריטב"א וז"ל, עוד נראה לי בו טעם אחר דאילו איסור נותר אינו אוסר אלא בנותן טעם כשאר איסורין, ולאכר ההגעלה לא נשאר בו כדי נתינת טעם, אבל גבי חמץ בפסח דק"ל כרבא שהוא אוסר במשהו בין במינו ובין שלא במינו ראוי לחוש לאותו המעט שנשאר שם כדי שלא יפלוט ויאסור עכ"ל. וקשה לעני"ד דאם אחר ההגעלה לא נשאר בו כדי נתינת טעם א"כ גם באיסורא בלע נמי יהני הגעלה כיון דאחר ההגעלה לא נשאר כדי נתינת טעם בכלי.

**מח'** ונלענ"ד דכוונת הריטב"א ז"ל דהא דהתירא בלע מהני משום דאחר ההגעלה נשאר טעם קלוש, ועל טעם קלוש אין חל איסור חדש דנותר, אבל בחמץ בפסח דגם משהו אוסר, הוא הדין דגם על טעם קלוש כזה שנשאר אחר ההגעלה חל איסור חדש דחמץ, ומיהו בערב פסח דבטל בסי' הר"ז מותר, אבל בטעם קלוש שתשאר בפסח דאז אסור חמץ במשהו, הר"ז אסור דחזור וניעור.

**ביאור שיטות הרשב"א, והרא"ה, והרמ"א, והש"ך בדין ידות הכלים לגבי הגעלה.**

**מט'** בדין ידות הכלים לגבי הגעלה, הנה הרשב"א סבר דבקדשים ובאיסורין (לבד בשר בחלב) כשהשתמשו במקצת הכלי לא מהני הגעלה במקצתו. והרא"ה סובר דבאיסורין כשהשתמשו בחמין כבולעו כך פולטו, ומהני הכשר במקצתו, אבל בליבון דשורף הבליעה ואינו מפליטו לא מהני מקצת בליבון, והרמ"א משמע דסבר דגם בליבון אמרינן דכבולעו כך פולטו. והש"ך סובר דבחמין כבולעו כך פולטו, ועוד דלא אמרינן כזה

דחם מקצתו חם כולו להוליך הבליעה לכל הכלי, אבל באור סבר כהרא"ה ואיך מועיל מקצת הליבון לכל הכלי. ועיין במגיא סק"ד, ובחי' ועק"א שם.

### דיני כל שיש בו טלאי, איך מכשירין אותו

ג) בכלי שיש בו טלאי, איך מכשירין אותו, הנה כשקדם הטלאי לבליעת איסור א"צ להסירו ומהני הגעלה ולומר רכבולעו כך פולטו. אבל כשקדם בליעת איסור לטלאי צריך להסירו קודם ההגעלה להסיר הבעין, דעלה לא מהני הגעלה, או ישים גחלים על מקום הטלאי עד שישרוף גוף האיסור אם ישנו, ואח"כ יגעל הכלי. ולהרשב"א שטעם הסרת הטלאי משום הבעין מהני על זה ליבון קל, ולהרא"ש והמג"א דמסירין הטלאי משום דחוששין לבליעת איסור שנבלע בכלי מקודם דאין יודע אם הפליטה ההגעלה הבליעה לגמרי וחוששין שיפלוט האיסור בפסח, לשיטה זו צריך ליבון גמור, ובאינו בן יומו הקיל המשנה ברורה כהרשב"א דמהני בזה ליבון קל.

**כשבליעת האיסור היתה ע"י כבוש בצונן מעל"ע, מהני מילוי ועירוי להכשירים, וזה גם בכלי חרס. והביאו במשנה ברורה דעת הש"ך דמילוי ועירוי מהני רק בין נסך, ובחמץ, ולא בשאר איסורים.**

נא) כשבליעת האיסור היתה ע"י כבוש בצונן מעל"ע, מהני בו מילוי ועירוי, דהיינו שימלה הכלי במים צוננים וישארו שם מעל"ע, ואח"כ יערה המים מהכלי. ויעשה כן לעוד מעל"ע, ואח"כ יעשה כן למעל"ע השלישי. ולא בעינן בזה שיהיו רצופין זה אחר זה. וזה מהני גם בכלי חרס כשהבליעה היתה בהכלי ע"י כבוש מעל"ע בצונן. וגם הגעלה מהני ככה"ג כשהבליעה היתה בהכלי חרס בצונן מעל"ע. ודעת הש"ך דמהני רק בין נסך, ובחמץ, ולא בשאר איסורין. כ"כ ביו"ד סי' קל"ה סק"ג. והובא במשנה ברורה סי' תנ"א באור"ח ס"ק קי"ח ע"ש.

כלי זכוכית לא בליעי ולהכי א"צ הגעלה גם בחמץ בפסח להמחבר. והרמ"א כתב דיש להם דין כלי חרס בחמץ בפסח. וביו"ד בשאר איסורין לא הזכיר הרמ"א מזה. ובקהל יהודה כתב שהכנסת הגדולה כתב ביו"ד דבשאר איסורין כלי זכוכית א"צ הגעלה כלל גם להאשכנזים ואמר לי הגאון מרן רבי משה פיינשטיין וצ"ל, דבין האשכנזים אין צריכין כלי זכוכית הגעלה כלל בשאר איסורין.

(נב) בכלי זכוכית, להמחבר אין צריך הגעלה גם בחמץ בפסח, דאינו בולע, כלל. ולרמ"א הרי כלי זכוכית ככלי חרס דבולע ואינו פולט ע"י הגעלה. ואף כשתשמישו בצונן מהני מילוי ועירווי בכלי חרס בכה"ג, מ"מ כיון ולפעמים משתמשין בו בחמין אסור לדידן, דלכתחילה אין אנו הולכין אחר רוב תשמישו, ובדיעבד מותר דאו אנו הולכין אחר רוב תשמישו. ועיין במשנה ברורה ס"ק קנ"ה וקנ"ו. ובשאר איסורין כתב בכנה"ג יו"ד סי' קכ"א על הטור סקכ"ה וז"ל, ולעינן כלי זכוכית, הרב בב"י אר"ח סי' תנ"א כתב מחלוקת בהם ולבסוף הסכים כדברי הרשב"א בתי' סי' רל"ג דאפילו נשתמש בהם בחמין א"צ הכשר וכ"פ שם בסה"ק, וכן נהגו בקושטאנטינא.

(נג) ובכל אגפים ובכל מקומות ספרדי' ששמענו שמעם, אבל מור"ם והב"ח כתבו דנהגו במדינותיהם שלא להשתמש בכלי זכוכית ע"כ, וגם מהספר' ראיתי מן המהדרין לזהר"י בזה. ומיהו דוקא לענין פסח, אבל לענין שאר איסורין המנהג שלא לחוש כלל עכ"ל. ובשדי חמד באסיפת דינים מערכת מ"א אות כ"ט הביא דברי הכנה"ג, וכתב עלה דמשמע לי' דמש"כ לחלקבין פסח לשאר איסורין לא קאי אלא לגבי המנהג שנהגו המהדרין מן הספרדים לזהר, אבל אינו מעיד על מנהג האשכנזים (שהזכירו הרמ"א והב"ח) שדוקא בפסח מחמירים דהא טעם מנהג שלהם הוא לחוש למ"ד דזכוכית כיון שתחילה ברייתו מן החול הרי הוא כחרס, איך יוכל לומר דבשאר איסורין אין לחוש, דהא מסתמא ודאי אין לחלק בזה.

(נד) ועל מנהג המהדרין יוכל לומר כן אף שאין לזה טעם לפי שראה שכן נוהגים, אבל לא יוכל להעיד על האשכנזים שאין אתנו יודע מנהגם כי אם מפי כתבם אשר נכתב בספר וכיון שהם כתבו שהמנהג ביניהם להחמיר אף שכתבו הדין בפסח הה"ד לכל האיסורין, ובדיני הגעלה שאר איסורין למדין מפסח, כן היה נראה לי פשוט, אלא שראיתי להרב קהל יהודה בד' גין ע"ג שכתב וז"ל, וכתב הרב כנה"ג דאף לדעת מור"ם ובי"ח שכתבו שלא להשתמש בהם וגם מן המהדרים בספר'דים נוהרים בזה דוקא לענין חמץ בפסח אבל לשאר איסורין המנהג שלא לחוש כלל ועיין להש"ך בהל' יי"נ עכ"ל. משמע שהבין מדבריו שגם לדעת הרמ"א אין לחוש. והבותר יבחר. עכ"ל השדי חמד. והנה מרן הגאון רבינו משה פיינשטיין זצ"ל אמר לי שבינינו האשכנזים פוסקים דבשאר איסורין אין כלי זכוכית בולעים כלל. וזה כמש"כ בקהל יהודה הג"ל.

**כלי חרס דמצופין בזכוכית או באבר לא מהני הגעלה גם להמחבר**

(נה) אבל במצופין כלי חרס בהתוך זכוכית, או מצופין באבר, גם להמחבר לא מהני הגעלה משום כשמשתמש בו חמץ בחמין נבלע החמץ בכל עובי הכלי ונבלע גם בחרס שתחת הציפוי ושוב אינו פולט לעולם כשאר כלי חרס.

**החכם צבי פסק דכלי חמץ אחר שנתיישנו י"ב חדש מותרין בפסח בדיעבד, גם בכלי חרס, ובדבר חריף, כמו דמהני ביישון די"ב חדש בכלי דיין נסך, אבל מזה דבחבית שדברו נסריו בבצק דאחר ב' חדשים מותר, אין ראי', דשם בכבוש איירי דלא הוי כמבושל ממש.**

(נו) בע"ז (לד.) ובשו"ע יו"ד סי' קל"ה סט"ז כתבו דיישון די"ב חדש מהני להתיר כלים דיין נסך. ועיין בשו"ת חכם צבי סי' ע"ה ופ', ופ"א שפסק דיישון דיב"ח מהני להתיר כלים שנחבשלו בהם חמץ, לפסח, בדיעבד. ושמהני גם בכלי חרס ובדבר חריף כמו דמני יישון דיב"ח בכלים דיי"ג. וכתב הח"צ שם דמהא דכתב הרמ"א באו"ח סי' תמ"ז ס"ה (בשם המרדכי וסמ"ג והגמ"ו ותה"ד) דחבית יין שדבקו נסריו בבצק ב' חדשים קודם פסח דמותר משום דכבר נתייבש הדבק ואינו נותן טעם, ואף דקי"ל דכבוש כמבושל והיין עומד ז' ימים בחבית עכ"ז אין כח בבצק ליתן טעם לאוסרו. ואם כך הוא בחמץ בעין כ"ש בבלוע בקדירה, ועכ"ז לא מלאו לבו להתיר בב' חדשים, דאף דקי"ל דכבוש כמבושל, אינו מבושל ממש ע"ש. פי"דסבר דאף דבבצק שנתייבש, אחר ב' חדשים אין הכבוש בצונן יכול להוציא טעם מבצק שנתייבש, אבל בישול יש לו כח להוציא מהבליעה שנתייבשה.

**החכם צבי הביא ראי' לדינו מהא דחמץ שחרכו לפני זמנו דמותר אחר זמנו, ומכלי דיין נסך דמותרין אחר יישון דיב"ח, וחרצנים וזגים ודורדיא דמותרים אחר י"ב חדשים, וכן בבריה שאין בה עצם שאין מתקיים יב"ח.**

(זז) ויש להח"צ ראיות דלאחר יב"ח מותר, ואפשר דאפילו לכתחילה מותר לבשל בהן לאחר יב"ח, כההיא דקי"ל דחמץ שחרכו קודם זמנו דמותר לאחר זמנו, וכתבו ז"ל דאפילו באכילה מותר דהוה כעפרא, ואף האוסרים באכילה אינו אלא כיון שמתכוין לאכול איסור אחשבי, ועוד דדוקא בחרכו ולא שרפו לגמרי אבל בשרפו לגמרי עד שאינו ראוי לכלב לכו"ע



מותר, ובקנקנים של עכורים קי"ל מיישנין יב"ח בע"ז (לד), וביו"ד סי' קל"ה ס"ז, וכן חרצנים וזגים וגורדיא דיין נסך בתר יב"ח שרי (שם בע"ז וביו"ד סי' קכ"ג ס"ד) ובכריה שאין בה עצם ארו"ל שאין מתקיים יב"ח ופי' הרשב"א בתשובה לא חי ולא מת דהוה כעפרא בעלמא. ואם באיסרין שהם בעין אמרו שאחר יב"ח לא נשאר בם שום לחלוחית והם כעפרא כ"ש באיסור הבלוע שאין בו ממש. ואין להשיב דלמא שאני יין נסך שבליעתו בצונן, שהרי אף הזגים וחרצנים אנו מתירים לאחר יב"ח וכן דורדיא ותמצית היין הנדבק בדופני הקנקנים אחר יב"ח מתירין אותו. וגם בדבר חריף שרי ואין מחלי לה לשבח כיון דליכא טעמא כלל.

**כתב** חכם צבי דבכלי דיין נסך מותרים לכתחילה אחר יב"ח, וכן בחמץ בפסח לאשכנזים דאוסרים נותן טעם לפגם מותר לכתחילה אחר יב"ח, ולא לספרדים שמתירים נטל"פ בפסח בדיעבד. ובשאר איסורים דנטל"פ מותר בדיעבד לכו"ע אסור לכתחילה ושזה מגזירה, ובכלי דיי"ג מותרים לכתחילה אחר יב"ח משום דאסורים אחר מעל"ע ולהלכה התיר החכם צבי בחמץ בפסח רק בדיעבד.

**נח** וא"ת דגבי יין נסך פשיטא לן דמותר לכתחילה אחר יב"ח ובשאר איסורין לא אשכחן דשרי לכתחילה אחר יב"ח, ותירץ החכם צבי דבין נסך דאפילו בדיעבד לא שרינן בנטל"פ ואין שום היתר התם רק אחר יב"ח להכי שרינן אף לכתחילה דמינכרא מילתא טובא בין תוך יב"ח לבין אחר יב"ח וליכא למיגזר הא אטו הא, אבל בשאר איסורין דכל שאינו ב"י שרי בדיעבד, ואם אחר יב"ח אתה מתירו לכתחילה, ואף תוך יב"ח מותר בדיעבד, נקל הוא לטעות ולומר דאף תוך יב"ח הוא מותר לכתחילה. ולפי"ז לבני אשכנז דנטל"פ אסור בחמץ בפסח י"ל דאחר יב"ח מותר לכתחילה, דבין יב"ח ואחר יב"ח ליכא למיגזר. ומיהו החכם צבי התיר בחמץ בקדירה שעברו עלי' יב"ח רק בדיעבד ע"ש. ולפי"ז לספרדים דס"ל כהמחבר דנטל"פ בחמץ בפסח מותר בדיעבד כשאר איסורין אין שייך היתר זה, ע"ש.

**רבי נפתלי כ"ץ ז"ל הרב דפראנקפורט חסכים עם החכם צבי בתלמה**  
**זו תשובת החכם צבי על קושיות תננים מאירות עליו.**

**נט** ועיין בחכם צבי סי' ע"ו שרבי נפתלי הכהן רב דפראנקפורט (בשנת תס"ט) חסכים עם החכם צבי בדין זה ע"ש. וע"ש בחכם צבי דעל מה דחלק עליו בעל פנים מאירות וסבר דלא מהני יישון אלא בנבלע בצונן

ולא כנבלע בחמין, ושמה שהביא החכם צבי ראי' מזגין דמהני בהו יישון, דהתם שאני דשליט שם אוירא וראי' מקיבה יבשה דנחשב כעפר ביו"דסי' פ"ז, וכרכום ביו"ד סי'ק"ד, משא"כ בכלי, שמיר הטעם לעולם, ויי"נ בצונן. על זה השיב בחכם צבי דאין לומר דשמור בכלי גרע דנשאר במהותו ולא נעשה עפר, דהרי בדופני הכלי נעשה פגום אחר מעל"ע ואילו הדבוק על פני הכלי לא נעשה פגום. ע"ש. ועל מה שהביא הפנים מאירות מכלי נתר דלא מהני בהו יישון להרשב"א וסיעתו השיב לו החכם צבי דכלי נתר וחרס הדרייני אינו ענין לכאן דמשונה בליעתן וחידוש הוא דעדיפא בליעתן והיא כמאן דמונח בכר או בנאד ע"ש.

**הרשב"א בתשובה כתב דיישון די"ב חדש דמהני בכלי דיין נסך דהוא רק התם דכלה הלחלוחית אחר יב"ח ומיהו מהר"ן אולי לא קשה על החכם צבי.**

ומיהו בתשובות הרשב"א ח"א סי' תקע"ה כתב וז"ל, וזה פשוט דלא סגי יישון אלא בכלי יין כו' מיהו ביין דוקא סברא שכלה הלחלוחית עכ"ל. והר"ן בחולין (צז) בד"ה סכין ששחט, כתב וז"ל, והכשירו של יין נסך ג"כ משונה משאר איסורין שלא מצינו הכשר ערוי וניגוב ולא ישן שנים עשר חדש אלא ביין נסך בלבד עכ"ל. והובאו דברי הרשב"א והר"ן בב"י יו"ד סי' קכ"א, ובשו"ת רעק"א סי' מ"ג ע"ש. ומיהו נלענ"ד דאולי דמהר"ן לא קשה על דברי החכם צבי, דהרי הר"ן כתב דעירוי ויישון לא מהני כשאר איסורין, ואילו אנן קי"ל דעירוי מהני בחמץ באו"ח סי' תנ"א סכ"א, וא"כ ע"כ דלא ס"ל כהר"ן בעירוי אולי גם ביישון סבירו לן דמהני גם בחמץ.

**בדבר שמואל כתב דבכלי חרס לא מהני יישון די"ב חדש כשנבלע בחמין מדאמרו דאינו יוצא מדופני לעולם. והחכם צבי סובר דלא קשה מזה, משום דלשון דאינו יוצא מדפנו היינו דאינו "יוצא" מחכלי, אבל ביישון כלי יב"ח הבליעה במקומה נעשית עפר.**

**סא** בשו"ת דבר שמואל סי' קנ"ג כתב דכבישול בכלי חרס דלא מהני יישון דיב"ח, רק בצונן, פי' שנבלע בו ע"י כבוש מהני יישון ולא כשנבלע ע"י בישול, משום דלא יצא מכלל העדות שהעידה התורה על כלי חרס שאינו יוצא מדופנו לעולם, כמו שאמרו בע"ז (ד.), וכמו שפסק הרמ"א בסיקל"ה סי' בשם המרדכי והראבי"ה לגבי עירוי (פי' מילוי ועירוי) דהשתמש בכלי חרס בחמין אין לו תקנה, דלא מהני בו עירוי,

ההלשון דאמרו סתם כלי חרס אין לו תקנה משמע כפשוטי שאין לו תיקון והכשר כלי לא העירויו ולא ביישון, דאל"כ אמאי לא אשמעינן תיקון היישון כדאמרו בספק טריפה דמשהי להו יב"ח ע"ש. והנה בחכם צבי תירץ על דיוק זה ממה שאמרו דבכלי חרס אינו יוצא מדפנו לעולם דלפ"ז גם ישון לא מהני, דלא קשה דמדין הוא דאינו "יוצא" מהכלי לעולם, אבל ביישון הבליעה במקומה נעשה עפר.

**עוד כתב בדבר שמואל דכמו דאמרו בגמ' בכלי נתר דאין לו טהרה עולמית דהיינו דגם יישון דיב"ח לא מהני, ה"נ בכלי חרס ע"י חמין דאמרו דאין יוצא מדפנו לעולם גם יישון דיב"ח לא מהני. ושאל של הרמב"ן מהני בכלי נתר יישון דיב"ח, פליגי עלי רבותא, וכן פסק המחבר בשו"ע.**

**טב** עוד כתב בדבר שמואל דהרי מצינו בכלי נתר דפסק בהן תלמודא שאין להם טהרת עולמית (פי' דבע"ז (לג): א"ר יוטנא א"ר אמי כלי נתר אין לו טהרה עולמית, ופירש"י דאין להם טהרה עולמית משום דבליעי טובא, ואמרו בגמ' מאי כלי נתר א"ר יוסי בר אבין כלי מחפורת של צריף. ופירש"י דהוא קרקע שחופרין משם צריף ע"ש). ואע"פ שהרמב"ן ז"ל רצה להתירן בהכשר היישון משום סברא דלא גריעי מחרצנים ווגים ודורדיא דארמאי, פליגי עלי רבותא וכוותייהו פסק מוהרי"ק ז"ל דמדגרסינן בהו לישנא דאין להם טהרה עולמית מוכח שאפילו ביישון אינן מוכשרים, דשוינן להו כחרס הדרייני, אף אנן נימא דמדפסקינן התם בגמ' בהאי לישנא גופי' דכלי חרס שנשתמשו בה באיסור בחמין אינו יוצא מידי דפיו לעולם אין לו שום תיקון כי אם שבירה, וכן פי' רש"י ז"ל, ואין לדמות בכגון זה גזרות חז"ל זו לזו ולדון דברי סופרים שהם אמרו בבליעת מים בצונן שהיא נפלטת ומתייבשת כולה ביישון יב"ח, אפשר שאותה שהיא ע"י חמין היא מרובה ביתר ומתכנסת כ"כ אדוקה בחוזק בגוף הכלי דלית עירויו וישון והגעלה דיפקרינ' כחרס הריונו, ואי הוה סגי האי הכשר דיישון בכלי חרס הבלועין מכישולי יין ושאר איסורין א"א דלא משתמיט שום פוסק לאשמעינן יתי' ע"ש.

**הרשב"א והראב"ד והר"ן ס"ל דיישון די"ב חדש לא מהני בכלי נתר מדאמרו דאין לכלי נתר טהרה עולמית.**

**טג** ונלענ"ד דהנה הרשב"א, הביא בתוה"ב כית חמישי שער שישי דף ס"ה דברי הרמב"ן שכתב בחי' לע"ז (לג): דהא דאמרינן כלי נתר אין להם

טהרה עולמית דנ"ל דלאו דוקא אלא שאין נטהרין בשום הכשר להכשירן מיד אבל ביישון יב"ח ודאי נטהרין דלא גרעי מחרצנין וזגין וגורדא דארמאי דכולהו לאחר יב"ח מותרין ואין כאן בית מיוחד ע"ש, וחלק הרשב"א וכתב שאין זה עולמית, דאדרבה טהרה עולמית יש להן אלא שאין להם טהרה יומית לא ביום אחד ע"י ציר ומוריים ולא בג' ימים ע"י מילוי ועירוי, ועוד מסתברא שאילו היה להן טהרה בישון אף בהגעלה או כחזרתן לכבשן היו נכשרין מיד, וא"כ האיך פסיק ואמר שאין להם טהרה עולמית. ושנראין דברי הראב"ד ז"ל שפי' דהוה להו כחרס דרייני ואפילו לאחריב"ח אסורין ואסורין כהנאה. ומה שהביא ראי' מחרצנים וזגין אינה, דקים להו לרבנן דאין לחות היין שבחרצנים ושבוזגין מתקיים אלא עד י"ב חדש לחותו כלה ונעשה עפר בעלמא. וגם הר"ן סבר כהראב"ד והרשב"א בזה.

**אבל הרא"ה והמאירי והרא"ש וחטור והריטב"א ורבינו ירוחם והגר"א פסקו כהרמב"ן דבכלי נתר מהני יישון די"ב חדש ולשון עולמית שם ר"ל דע"י מעשה אדם לא מהני, אבל ביישון דיב"ח שבא מעצמו י"ל מהני.**

**סד)** ועיין (שם) כבוד הבית שהרא"ה סובר כהרמב"ן, וכתב שרמב"ן סבר דדוקא ע"י מעשה קאמר דאין לו טהרה עולמית כגון מילוי ועירוי אבל ביישון סגי. וכן דעת הרא"ה עצמו. והמאירי כתב בע"ז (לג) דכל הכלים שהוכרנו בהם שאין להם טהרה עולמית פירשנה חכמי האחרונים (הרמב"ן) בטהרה הכאה ע"י אדם אבל מ"מ הוכשרו ביישון שאין חומרתם עולה על חומרת חרצנים וזגים. וגדולי מפרשים (הראב"ד) אסורין לעולם וכדין חרט הדרייני. ונראין דברי האחרונים, דהיינו שפסק המאירי כהרמב"ן בזה. ודעת הרא"ש והטור ביו"ד סי' קל"ה כהרמב"ן, והריטב"א (ע"ז לג). כתב שדעת רבינו הגדול ז"ל (דהיינו הרמב"ן) סבר דלאו עולמית ממש אלא דלא מתכשרי לאלתר ע"י ציר או במילוי ועירוי אבל בישנן יב"ח מתכשרי דלא עדיפי מזגים וחרצנים של נכרים דמתכשרי ביישון דיב"ח. ויש לבעל דין לחלוק ולומר דלשון עולמית לא משמע אלא שאין להם טהרה עולמית ואפילו ע"י יישון כו' אלא שאין לנו אלא מה שכבר הורה זקן ע"ש. וכן פסק רבינו ירוחם כהרמב"ן בח"א נתיב י"ז ח"ג ע"ש. ועיין בביאור הגר"א יו"ד סי' קל"ה סקל"ז וסקנ"ב דמשמע דפסק כהרמב"ן ורא"ש וטור דמהני יישון בכלי נתר ע"ש. (אגב, כחכם צבי כתב שהרמב"ן ס"ל דלישנא דאין לה טהרה משמע ע"י מעשה אדם דאל"ה הול"ל אינן טהורין עולמית ע"ש).

הרמב"ן וסיעתו ס"ל דעולמית דלא מהני בכלי נתר דהיינו או דע"י מעשה אדם לא מהני להתיירם, או דלא מתכשרי לאלתר אבל יישון דיב"ח הוי מעצמו, והמני אחר יב"ח, או דכמו דמהני חזרה לכבשן בכלי נתר משום דשם הבליעה כלוי'. ה"ה ביישון דיב"ח כלוי' מעצמה אחר יב"ח.

סה) ולכל השיטות אלו דס"ל כהרמב"ן דאף דאמרו בכלי נתר דאין לה טהרה עולמית מ"מ יישון מהני בכלי נתר, דעולמית קאי רק בע"י מעשה אדם, או דקאי רק הא דמתכשרי לאלתר ולא ע"י יישון דהוא לאחר זמן, א"כ גם הא שאמרו בכלי חרס דאין יוצא מידי דפיו לעולם נמי יש לפרש דלא קאי על יישון, ועיין בבדק הבית הנ"ל שכתב דהא דאמרו בכלי חרס דלא מהני בו הגעלה מ"מ חזרת כבשונות מהני דכי אמרינן אין לו תקנה היינו מצד פליטתו נאסר בכל מקום אבל חזרת כבשונות כלוי הוי ומהני ל"י וכן יישון מהני ל"י מהאי טעמא נמי ואין זה דומה לחרס הדרייני ע"ש. ולפ"ז י"ל דמהני יישון בכלי חרס שבלע ע"י חמין. ומיהו גם אס"ל בנתר דלא מהני שם יישון כיון דאמרו ב"י לשון עולמית, אבל בכלי חרס דאמרו בו דאין יוצא מידי דפנו כתב חכם צבי דפירושו דאינו "יוצא" מהכלי לעולם אבל ביישון הבליעה במקומה נעשה עפר. ואם דעת הרשב"א שכתב בתשובה שיישון מהני רק ביין נסך, משום כמש"כ בדבר שמואל דמלשון עולמית ממעט יישון ושכן ממעט יישון בכלי חוס מחמין משום מה דאמרו אין יוצא מדופנו לעולם, י"ל דפליגי עלי' בזה הרמב"ן וסיעתו הנ"ל.

בשבות יעקב פסק דאחר ב' חדשים נתייבש ומותר, ושזה להמרדכי, וסמ"ג והג' מיימוני והתה"ד והרמ"א, ורק בכלי יין נסך בעינן יישון דיב"ח דבליעת צונן הוא, ואף שכתב החכם צבי דכבוש אינו כמבושל ממש, אבל בכבוש במאכל הרך הוי כמבושל גמור. ומיהו לא התיר השבות יעקב להלכה רק בדיעבד בחמץ בפסח ולא בהמתבשל בדבר חריף דמשוי לה לשבח.

סז) בשבות יעקב בח"א סי' כ"א, כתב דבדנשתמש כלי בחמין, הגם שמצינו לענין יין נסך דמיישנין יב"ח ושרו, דלאחר יב"ח ליחותו כלה ונעשה עפר בעלמא כמשהרשב"א. מ"מ אין משם ראי' לנ"ד בין לאיסור בין להיתר, דלהיתר אין ראי' משם דהתם אפילו לכתחילה מותר להשתמש בהם אחר יב"ח, ואילו בכל איסורין שבעולם אסור להשתמש בכלי גם

בלא נשתמש בכלי שנים הרבה כ"א ע"י הגעלה דגורו חז"ל אינן בן יומו אטו בן יומו, אלא ודאי דאף שביין נסך שהוא בליעה בצונן לאחר יב"ח כלה הליחות והוי עפרא בעלמא. משא"כ בשאר איסורין שנבלע בתוך הכלי ממשות של איסור ע"י בישול וכה"ג לעולם באיסורו קיים דלא הוי כעפרא וא"כ לכאורה יש לאסור בפסח אף בדיעבד (פי' לדין דאסרינן בדיעבד בפסח בנותן טעם לפגם). ולאיסור ג"כ אין ראי' משם ללמוד דבעינן דוקא שהיה יב"ח כמו התם משום די"ל דאף דביי"נ בעינן שהיה כולי האי היינו דוקא ביי"נ דבלא"ה אין חילוק בין אם הוא ב"י או אינו ב"י, לעולם יש בהם טעם לשבח עד שישהה יב"ח משא"כ בשאר איסורין דקיי"ל הנפגם בשהיית דמעל"ע אפשר דלאחר איזה ימים נפגם יותר והוי כעפרא בעלמא ולא בעינן שהיה יב"ח, וא"כ מהא ליכא למשמע מינה איסורא או התירא.

**זז** איברא יש להביא ראי' דלאחר שני חדשים שלא נשתמשו בכלים נעשו פגום ונפסק לגמרי עד דהוי כעפרא ומותר בדיעבד אף בפסח דהא איתא במדרכי בפי' כל שעה וסמ"ג והג' ממימוני ופסקי מהרא"י הובא בב"י בא"ח סי' תמ"ז ובהג"ה שו"ע ס"ה בחביות יין שדבקו נסריו בבצק, אם נתנוהו קודם ב' חדשים כבר נתייבש ואינו נותן טעם בפסח ושרי ע"כ דון מינה דהתם איכא ממשות של חמץ בעין אפ"ה אחר ב' חדשים אינו נותן טעם כלל, ומכ"ש בבלוע בכלי דאינו נותן טעם כלל ושרי בפסח בדיעבד דהוי כעפרא, וסברא זו בתוס' (ע"ז ע"ו), שכתבו דהרי דברים ק"ו אם אוכל שהוא מעבר צורה בלילה כ"ש איסור הנבלע בקדירה ע"ש. מ"מ לכתחילה ודאי אין להשתמש בשום כלי שאינו ב"י אפילו לא נשתמש בו שנים הרבה אף בשאר איסורים וכ"ש חמץ כי השוו חכמים גזירותיהם דגזרינן שאינו ב"י אטו ב"י, רק ביי"נ מהני נתיישן ליב"ח אבל בדיעבד לענין חמץ אף שנוהגין לאסור אפילו שאינו ב"י מ"מ מדכתב הרשב"א דאי נפסד כ"כ עד דהוי כעפרא אין בה איסור כלל א"כ לאחר ב' חדשים יש להתיר בדיעבד ובתנאי כפול שלא יהי' דבר המתבשל בו דבר חריף דמשוי לי' לשבח כו' אך כיון שלא מצא הדין להדיא בא' מן האחרונים לחלק בכך בפסח, ע"כ הוא ז"ל אומר אי דלית דור אדלינא ע"ש.

**סח** ובשבות יעקב בחלק ב' סי' י"ז נשאל אם יש לסמוך עמש"כ בתשובה להקל בפסח בכלי שנפגם אחר ב' חדשים לשימוש, והשיב השבות יעקב דכתשובת החכם צבי סי' ע"ה ירד ג"כ לחילוק זה שכתב שם בתשובה, ועיקר ראייתו מיי"נ, ומשם באמת אין ראי' כ"כ כמ"ש שם בתשובה, ובלוח הטעות, דבליעת צונן הוא על כן אמרינן, דאחר שנתיישן

יב"ח כלה הליחות הכלי' ומהשמרים וחרצנים כו' אך העיקר ראי' הוא מההיא דחביות דכבוש אינו כמבושל ממש כו' כבר נשמטתי בזה והובא בלוח הטעות שם וז"ל אפילו בכבוש במאכל הרך דלכ"ע הוי כמבושל גמור וכו' וא"כ אין לדמות זה לכבוש בכלי הקשה וגם לשון הרשב"א שכתב ודוקא אם לא נפסד לגמרי כן' מבואר להדיא דכה"ג יש להקל כמ"ש שם בתשובה, לכן נ"ל להורות כן להלכה ולמעשה ע"ש.

**טו**) והנה אף שכתב הרשב"א ח"א סי' תקע"ד כתב דביין דוקא סברא שכלה הלחלוחית, הוי סתירה לפסק שבות יעקב הלזה, מ"מ לדעת השבות יעקב הרי חולקין על הרשב"א בזה כל הראשונים שהזכיר בההיא דבצק כו' והם המרדכי וסמ"ג והג' מיימוני ומהר"י וכן פסק הרמ"א בסי' תמ"ו ס"ה, ומיהו השבות יעקב רק התירו בדיעבד בקדירה של פסח. וכן פסק חכם צבי שהתיר הקדירה רק בדיעבד ובקדירה של פסח. ומיהו בשאר איסורים לגבי בדיעבד הרי מותרים בנותן טעם לפגם גם אחרי מעל"ע לחוד, ורק נוגע להאשכנזים שאוסרים נטל"פ כפסח ביישון יב"ח התיר החכם צבי בדיעבד. והשבות יעקב התיר בדיעבד אחר ב' חדשים וכנ"ל. דמשוי לי' לשבח בח"א סי' כ"א, ובחכם צבי התיר גם בחריף דעפרא הוא ע"ש. ולהספרדים דמתירים בדיעבד בנוטל"פ גם בפסח בלא"ה מותר בדיעבד גם אחר מעל"ע.

**הפרי מגדים כתב שהפנים מאירות חולק על החכם צבי רק בע"י חמין אבל בצונן הוא מודה לחכם צבי ולכן בשאר איסורין בזה אחר יב"ח עכ"פ התבטיל שרי בדיעבד אף החריף, אבל הרשב"א שכתב דרק ביין נסך מהני יישון דיב"ח ולא בשאר מקומות ושהקושיא של הדבר שמואל נכונה היא ושיש ראי' מהמרדכי בשם הראב"ה ומהרא"ש מבורנבי"ק לדבר שמואל דלא מהני יישון בכלי חרס.**

**ע**) בפרי מגדים יו"ד סי' ק"ג בשפתי דעת אות ב' כתב שהפנים מאירות חולק על החכם צבי רק בע"י חמין אבל בצונן דהיינו כשבלע ע"י צונן בכבישה מעל"ע דביישון דיב"ח הוא מודה לחכם צבי, ולכן בשאר איסורין בזה אחר יב"ח עכ"פ תבטיל שרי בדיעבד אף החריף, וכתב דמרשב"א בתשובה סי' תקע"ד שכתב דומיהו ביין דוקא סברא שכלכה הלחלוחית, ולהכי מהני שם יישון די"ב חדשים, הרי בהדיא מחלק הרשב"א בין משקה יין דקליש ובין שאר איסורין שיש בהן ממש דלא מהני בהו יב"ח, ואפילו בדיעבד אוסר בחמץ בפסח וה"ה בדבר חריף. ע"ש עוד,

ועוד כתב שראיית הדבר שמואל מהרשב"א דמלשון עולמית משמע דלא מהני ישון גם בכלי חרס מדאמרו בגמ' דאינו יוצא מידו דפנו לעולם (וכנ"ל) דראי' נכונה היא, ושגם המהרדכי בשם הראבי"ה שהביא הב"י בס"י קל"ה שכתב דכד של חרס אין לו חתקנה אלא בלבון בכבשן, ושהרא"ש מבונביר"ק פסק דוקא בכלי חרס חדש ראי' לדברי דבר שמואל דלא מהני ישון בכלי חרס, ע"ש.

**מש"כ בפר"מ שראיית הדבר שמואל נכונה, הנהלעיל הבאתי דתלוי הדבר במחלוקת, ומש"כ מפר"מ דמהראבי"ה ומהרא"ש מבורניר"ק ראי' להדבר שמואל, יש לפרשו כנ"ל דאינה ראי' לענ"ד.**

**עא)** והנה מש"כ הפר"מ שראיית הדבר שמואל נכונה, הנה כתבתי לעיל דזה במחלוקת תלוי' ומה דהביא הפר"מ ראי' לדברי הדבר שמואל מדברי הראבי"ה י"ל נמי הוא איירי בדבר שנעשה ע"י אדם או בדבר דמתכשרי לאלתר, ולהר"ש מבורנביר"ק, שפסק דוקא בכלי חרס חדש, שיש להקשות הרי מהני ע"י לבון בכבשן, ואע"כ כנ"ל דלא איירי רק בהגעלה דאינו מהני התם אבל בכבשן כלוי הוי, וכן ביישון וכמש"כ הרא"ה בברך הבית כנ"ל.

**הפר"מ נו"נ בענין שיטת החכם צבי, וכתב דלהלכה דבהפסד מרובה יש לסמוך עליו או עכ"פ לשחות החמץ או להתיר בהנאה.**

**עב)** וסיים שם הפר"מ דסוף דבר הכל נשמע בכלי חרס שהוחם בו אפילו איסור דרבנן אין להקל ביושן, וע"י כבישה המקיל בהפסד מרובה וצורך גדול אין גוערין בו, ויראה אפילו באיסור תורה כמו ד"ח עס"י צ"ו ובמתכות יש לעיין. ואין אני מכניס ח"ו להכריע כלל וכלל אלא רק כנושא ונותן. ובפתיחה לשו"ע בסדר השואל עם הנשאל באו"ה ראשון אות כ"ד כתב הפרי מכגדים דיחקור עוד אם נשתהה יכ"ח לדעת החכם צבי ז"ל בת' סי' ע"ה יע"ש ועכ"פ לשהות או בהנאה יש להקל וכדאי הוא ז"ל לסמוך עליו בשעת הדחק ואף בשו"ת הרשב"א דסי' תקע"ה משמע דוקא יין מהני ישון שכלה מלחלוחית לא בשאר איסור, הביאו הב"י יי"ג קכ"ד, ובפר"מ ליו"ד ביארתי, יש לסמוך בהפסד מרובה או עכ"פ לשהות או להתיר בהנאה כה"ג ע"ש. והנה עיין לעיל שהבאתי דעת השכות יעקב בזה, ושלשיטתי' פליגי ע"כ המרדכי וסמ"ג והג"מ והתרומת הדשן על הרשב"א בזה וכנ"ל.



**חיי אדם והתפארת ישראל פסקו כהחכם צבי ור' נפתלי כץ ז"ל,  
והכתב בתפארת ישראל שבאדני פז כתב דמותר בשהיית הקדירה איזה  
שבועות. וביאור שיטתו לענ"ד.**

**עג)** עיין בחיי אדם כלל קכ"א בהל' פסח סי"ד שפסק כהחכם צבי, והתפארת ישראל בהקדמה לסדר מועד כללא דחמץ ונוקשה ב' אות ב' בהג' פסק כחכם צבי ור' נפתלי כץ ז"ל, בזה. וכתב שבאדני פז התיר אפילו רק כשנשתתה הקדירה איזה שבועות ע"ש. ונלענ"ד די"ל דמש"כ האדני פז דמותר אפילו נשתתה רק איזה שבועות דסבר מסתמא כשהבות יעקב, ומיהו השבות יעקב התיר רק אחר ב' חדשים, ואולי סובר כהט"ז בסי' תמ"ז סק"ב שכתב דאחר ל' יום מותר, כדעת התה"ד בשם סמ"ג, כחבית יין שדבקו נסריו בכצק ע"ש.

**ביד יהודה פסק כהחכם צבי אבל לא מטעמי'. בחיים שאל הניח  
בספק כשאחד קיבל כלי "פארסעלין" מא"י. ואינו יודע אם השתמש  
בה הא"י ועברו יב"ח, ונשאר בספק,  
ובשערי תשובה פסק להגעילן ג' פעמים.**

**עד)** עיין ביד יהודה מהגאון רבינו יהודה ליבש לנדא ז"לביו"ד סי' ק"ג אות כ"ג שפסק כהחכם צבי אבל לא מטעמי'. ועיין בשערי תשובה א"ח סי' תנ"א סק"א שהביא דעת החכם צבי, ושהסכים עמו מ"ה נפתלי כץ ז"ל, ושהשיב להפנים מאירות וחזיק דבריו, ושכשו"ת חיים שאל ח"ב סי' ל"ח מהחיד"א ז"ל, שהקשה על החכם צבי מדברי הרשב"א שכתב דלא מהני יישון דיב"ח רק לכלי יין, ושכתב באחד שנשלח לו דורון כלים נחמדים מא"י ולא היה ניכר אם השתמש בו הא"י ועברו שנתים ימים והמה כלים יקרים וכתב שלכאורה אין להתיר לכתחילה גם להחכם צבי, והרשב"א הרי התיר רק בכלי יין, אך בזה יש ס"ס, שמא לא נשתמש, ואת"ל נשתמש ספק להקל ושעדיין צריך ישוב. והשערי תשובה כתב שאם אפשר להגעילן ברותחין ג' פעמים יש לעשות כן (פי' דאף שהכלים הם "פארסעלין" דיש להם דין כלי חרס, אבל להעיסור בכלי חרס מהני הגעלה של ג' פעמים). ושאם הם כלים שאין דרך להשתמש בהם רותחין יש להקל גם כן. (ואולי כוונתו דאף אם הדרך להשתמש בו הרותחין במעט פעמים, מ"מ הרי המחבר סבר דהולכין בתר רוב תשמישו, ולהרמ"א מותר בדיעבד כיון דהוי מעל"ע מאת שנשתמשו בו, וצ"ע אם זה כוונתו ז"ל.)

**בשו"ת רעק"א פסק באחד שהי' לו כלי ולא זכר אם הוי של בשר או של חלב, ונתיישן יב"ח, דמותו בהגעלה משום צירוף הטעמים שכתב שם, ובצירוף דעת חכם צבי, ובצירוף דעת התירא בלע.**

עת) בשו"ת רעק"א סי' מ"ט נשאל בכלי חרס ישנים מעורבים שלא נשתמשו בהם יב"ח ואינו יודע אם הם כלי בשר או חלב, והשואל רצה ללומר דמהני בכלי חרס בבבשר להכשירו לחלב או איפכא, משום דהתירא בלע, וכמו דמהני הגעלה בדבר שצריך ליבון משום דהתירא בלע, וה"נ מהני הגעלה לכלי חרס, והשיב לו רעק"א ז"ל דשגג בזה דבכלי חרס לא מהני מגעלה מבשר לחלב או איפכא משום דהתירא בלע ע"ש. וסיים רעק"א דלענין דינא דעתו ז"ל נוטה להתיר בהגעלה, אף שכתב דבכלי חרס בהתירא בלע ג"כ לא מהני הגעלה, מ"מ סניף מיהו הוי כמ"ש הש"ך סי' קל"ה, לזה מצורף מהיתרים שנוכר בתשובה לעיל, ובצירוף דעת הרא"ה בבדק הבית דבכלי בשר או חלב באינו בן יומו מותר לכתחילה לבשל בו מה שירצה. ובצירוף דעת החכם צבי בשו"ת דכלים שנשתהו יב"ח מותר לגמרי, דנעשה הבלוע עפרא בעלמא, מכל הלין נראה להגאון זצ"ל להתיר בהגעלה ע"ש.

**ביאור דברי רעק"א ז"ל ושהתיר שאלה זו בהגעלה פעם אחת ובמקראי קודש החמיר להגעיל הכלי ג' פעמים**

עו) וצ"ע במש"כ רעק"א ז"ל דאף דלא מהני התירא בלע לגבי שיועיל הגעלה בכלי חרס מבשר לחלב או איפכא, מ"מ סניף מיהו הוי, דקשה דהרי גם סניף לא הוי כיון דלא מהני כלל התירא בלע בזה. והנה רעק"א כתב בזה בין ב' עיגולים, כמ"כ הש"ך סי' קל"ה. פי' שהש"ך כתב שם בסקל"ג דהא דמהני מילוי ועירוי בחבית של חרס של חמץ דאפשר דלא הקילו אלא כשאנינם בני יומן דתו ליכא איסור דאורייתא, ושכה"ג כתב בעל העיטור דכלי חרס דאינן בני יומן כיון דלכא אלא אסור דרבנן מהני ל"י הגעלה ג' פעמים. וכן פי' בהשמטות. ע"ש. ומה שצירף רעק"א דעת החכם צבי בשאלה זו, אף שהחכם צבי בעצמו לא היקל בשאר איסורים, מ"מ כיון דהטעם בזה משום שמא יקילו ג"כ באנו בן יומו אבל בני"ד דיש הרבה צדדים להתיר אף תוך יב"ח יש סמך להקל עכ"פ אחר יב"ח. כמש"כ שם בהשמטות ע"ש. ומיהו רעק"א התיר שם בהגעלה אחת ולא הצריך ג' הגעלות. ובמקראי קודש מגאון רבינו צבי פסח פראנק ז"ל בדף רמ"ז פסק בשאלה הנ"ל ששכח אם הכלים הם של בשר או של חלב ולא נשתמשו בהם שנתים ימים שיגעילם ג' פעמים, ע"ש.

באגרות משה התיר בכלי "פארסעלין" שנשתמש בהם פעם בשר ופעם חלב בהפסק מעל"ע בינתיים, אחר יישון די"ב חדש, ע"י הגעלה ג' פעמים, בהפסד מרובה, כמו דמהני בכלי יין נסך להתירו כשנתיישן די"ב חדש, משום שהטעם הוא קלוש.

עז) באגרות משה ח"ג סי' כ"ז כתב בדבר קערות "פארסעלין" שנשתמשו בהם פעם בשר ופעם חלב וכבר עברו שתי שנים בלי תשמיש והוא איש עני והפסד מרובה. שאם לא נשתמשו בהן החלב אחר הכשר באותו מעל"ע אלא אחר מעל"ע, שנמצא שאין בהם בליעת איסור אלא בליעת חלב היתר, ובשר היתר אחרי שעברו יותר מיב"ח ע"י הגעלה ג' פעמים כיון שהוא הפסד מרובה, משום שאין שייך לאסור כלל אחר יב, ת, וביי"ג מותר בטעם קלוש כמו שבטל בששה במים מחמת נקלש טעם היין, וכמו שהותרו כלי היין בעירוי מטעם שנקלש טעם היין וא"כ גם בכל דבר שנקלש טעמו אחר יב"ח, ורק באיסורין לא הותר מצד זה שגם טעם קלוש אסור אם אך הי' לשבח כגון ע"י דבר חריף, ולכן שייך לאסור אף אחר יב"ח, ומה שנפגם אינו כלום להתיר דהא אסרו אחר מעל"ע אף שנפגם.

וכתב באגרות משה דבשאר איסורין לא מהני יישון דיב"ח להתירו, אבל מבשר לחלב מהני, דטעם דמבשר לחלב היו יותר קלוש מהטעם דבכלי די"ג, דהתם לא מהני נ"ט בר נ"ט להתירו ומבשר לחלב מהני, ולכן כיון דמהני יישון דיב"ח ביי"ג, כ"ש דמהני במבשר לחלב דטעמו קלוש יותר. ולכן בצירוף עוד טעמים יש להתירו בהפסד מרובה בהגעלה דג' פעמים.

עח) וא"כ הוא רק באיסורין אבל מבשר לחלב ואיפכא שחזינו טעם קלוש דבשר כזה לא הי' אוסר מלהשתמש בו לחלב, דהא נ"ט בר נ"ט מותר מבשר לחלב ואיפכא, משום שטעם קלוש כזה של נ"ט בר נ"ט אינו יכול לעשות איסור, אף שביי"ג לא מצינו שהותר נ"ט בר נ"ט וברור שאסור אף שהוקלש טעם היין, חזינו דקלישה דיישון יב"ח אינו קלוש קלישה דנ"ט בר נ"ט, וא"כ מבשר לחלב ואיפכא שהותר קלישה דנ"ט בר נ"ט כ"ש שהי' מותר בקלישה דיישון יב"ח אף אם היה לשבח, וא"כ ביישון דיב"ח דכלי חלב וכלי בשר שכבר הוא קלוש לא יאסר אף בדבר חריף ולכן כיון שנמצא שאחר יב"ח הוא כשאין שם חלב ובשר כלל אין מקום לאסור אחר יב"ח מלהשתמש בהם איפכא, וצירף באגרות משה לזה דעת הרא"ה שפסק דבקדירה חולבת דלאו בת יומא מותר לבשל בה לכתחילה בשר, וגם צירוף לזה דעת נחלת יעקב וחכמי וויניציאה דס"ל

דבכלי חרס מותר להשתמש בו אחר מעל"ע בהפסד מרובה, ובצירוף שיטת היד אפרים בשם שאילת יעב"ץ ואביו ש"פארסעלין" לא בליעי, ובצירוף שיטת בעל העיטור דבכלי חרס מהני מגעלה ג' פעמים (אחר מעל"ע), והתיר משו"ה בשאלה הנ"ל שבאה לפניו זצ"ל, בהפסד מרובה.

**וקשה לענ"ד דהרי בנ"ט בר נ"ט מהני בחמץ בפסח בשו"ע  
סימן תנ"ב**

ע"ט) וקשה לענ"ד מש"כ מרן הגאון זצ"ל באגרות משה דבליעת בשר בכלי הוה קלוש, ולהכי מותר אחר יישון דיב"ח להשתמש בו לחלב במכש"כ מיינ נסך דמותר הכלי אחר יישון דב"ח, כיון דבבשר מהני נ"ט בר נ"ט מבשר לחלב, וביין לא מהני נ"ט בר נ"ט וכנ"ל, דקשה לענ"ד דהלא באו"ח סי' תנ"ב פסקו המחבר והרמ"א והרבה פוסקים דיש לזוהר להגעיל כלי חמץ קודם שעה חמישית דעדיין לא נאסר או החמץ, כדי שלא יצטרך לדקדק אם הכלים בני יומן אם לא, פי' דבעלמא הגעלה לא מועיל רק אחר מעל"ע משנשתמש הכלי באיסור, משום דאף שיוצא הבליעה מן הכלי ע"י ההגעלה. אבל הלא הבליעה חוזרת ע"י החמין לכנוס בחזרה לתוך הכלי, אבל אחר מעל"ע שנעשה הבליעה שבכלי נותן טעם לפגם, או מהני משום דהוי נ"ט בר נ"ט, אבל בהגעלת כלים דחמץ לפני זמן איסורו דהיינו לפני שעה חמישית א"צ שהיית מעל"ע קודם ההגעלה, כיון דאז הוי החמץ עדיין היתר והוי לכן כשחזור ונכנס הבליעה לתוך הכלי אחר מעשה ההגעלה, נ"ט בר נ"ט דהתירא. והחולקים שאוסרין ההגעלה לפני שעה חמישית בלי המתנת מעל"ע, היינו דוקא משום דס"ל דחמץ שמו עליו, ולא הוי אז התירא, ע"ש. ומבואר דגם באיסור חמץ מהני נ"ט בר נ"ט להתירו אס"ל דהוי התירא.

וא"כ גם בשאר איסורין כדשייך, מהני נ"ט בר נ"ט, וכן בכלי יי"נ היכא דהוי המציאות להכי. והח"צ שהתיר ביישון דיב"ח בחמץ בפסח בדיעבד, ושבות יעקב אחר ב' חדשים בדיעבד הוא משום דסברי דמעיקר הדין גם בשאר איסורין מהני וכנ"ל, ורעק"א לא התיר רק בספק אם הכלי הי' של בשר או של חלב וכנ"ל.

פ) וא"כ דגם בשאר איסורין מהני נ"ט בר נ"ט להתירו, אין לומר דמותר נ"ט בר נ"ט רק כמבשר לחלב דהוא משום דהוי איסור קלוש. וגם לפ"ז שפיר מהני נ"ט בר נ"ט בין נסך כדשייך. ולפ"ז אין לומר דכיון דמהני נ"ט בר נ"ט במבשר לחלב דהיינו משום דהוי קלוש ולכן מהני בי' יישון

דיב"ח במכ"ש מיי"ג, ולהח"צ דמני יישון בחמץ בפסח אחר יב"ח בדיעבד, ולהשבות יעקב אחר ב' חדשים בדיעבד, הלא דעתם משום דס"ל דמעיקר הדין מהני יישון דיב"ח בכל איסורין, ורק משום גזירה אסור בשאר איסורין וכנ"ל. וגם רעק"א לא התיר במבשר לחלב רק כששכח אם הכלי הי' של בשר או של חלב, אבל כשודאי השתמש בהו בשר וגם חלב בנפסק מעל"ע ביניהם לא התיר כלל וכנ"ל.

**בסימן תנ"ב סעיף א' סבר הרמ"א בהג"ה דחמץ קודם שעה שישית  
הוי התירא בלע, יש לפרש דבשעה חמישית אף דאסור באכילה  
מדרבנן, אבל איסור דרבנן באכילה אינו איסור בחפצא, רק דרבנן  
אין מניחין אותו לאכלו, אבל חמץ דשעה שישית אסורה רבנן  
כאיסור חמץ דאורייתא דהוי איסור בחפצא,  
והוי אז מדרבנן איסורא בלע.**

**מא** הרמ"א סבר בהג"ה הסעיף א' דחמץ קודם שעה שישית הוי התירא בלע. והקשו הפוסקים דהלא גם בשעה חמישית אסור החמץ באכילה, והוי א"כ איסורא בלע. ולא מהני להיות נ"ט בר נ"ט דהתירא.

ונלענ"ד די"ל דהנה התוס' והרא"ש ס"ל בפסחים (ז.) דרק חמץ בשעה שישית בערב פסח לא מהני בו ביטול, אבל בחמץ דתרי דרבנן בשעה שישית מהני בו ביטול. וקשה דכיון דאסור בהנאה מדרבנן גם בתרי דרבנן, מ"ש מחמץ דאורייתא דלא הוי "לך" ולא מהני בו ביטול.

וי"ל דאיסור בהנאה מדרבנן דאינו איסור בחפצא דחמץ, דזה רק בחמץ דאורייתא, אבל חמץ דאסור מדרבנן לא הוי איסור בחפצא אלא דרבנן אין מניחין אותו ליהנות ממנו. ולכן חמץ דאסור מדרבנן בתרי דרבנן, ס"ל תוס' והרא"ש דהוי שפיר "לך" ומהני בו ביטול. וחמץ דאסור בשעה שישית בהנאה מדרבנן הא דלא מהני בן ביטול דהיינו משום דרבנן עשאוהו שם כאיסור דאורייתא, להיות כן דין כחמץ דאורייתא, כאילו יש בו איסור הנאה בחפצא.

וא"ש דעת הרמ"א שחמץ בשעה חמישית חשבו להתירא בלע, ויהני להיות נ"ט בר נ"ט דהתירא, דשם לא נתנו לו חז"ל דין לאיסור חפצא כחמץ דאורייתא, משום דהוי כאיסור דרבנן דאין לו עיקר מה"ת דחשוב לתוס' והרא"ש לחפצא דהיתר דחשוב ממון שלו בעלמא כמו בחמץ דתרי דרבנן, דלא מצינו בחמץ דאורייתא שיהא אסור באכילה ומותר בהנאה.

מורנו הרב אשר הכהן קצמאן שליט"א

## בענין טענת בתולים בחרשת ושוטה

**בכתובות** דף לו. ע"א איתא, איילונית אין לה קנס [של אנוסה] ולא פיתוי [דמפותה] ומביא מברייתא אחרת, החרשת ואיילונית יש להם קנס, ויש להם טענת בתולים להפסידה בתובתה. והאי מאי רומיא, הא רבי מאיר דאמר קטנה אין לה קנס, ואיילונית מקטנותה יצתה לבגד. והא רבנן דאמרי קטנה אין לה קנס, ואיילונית בכלל זה. ודקארי לה מאי קארי לה, הלא ידוע שיש מחלוקת בדבר זה. והגמרא משיב לה, משום דאית ליה למירמא אחריתי עלויה, מעוד ברייתא החרשת והשוטה והבוגרת ומוכת עץ אין לה טענת בתולים מפני שאינן בחזקת בתולות, הסומא ואיילונית יש להן טענת בתולים. סומכוס אומר משום רבי מאיר סומא אין לה טענת בתולים. ויש כאן סתירה מברייתא זו שאומרת החרשת והשוטה אין להם טענת בתולים והברייתא מקודם אומרת שהחרשת ושוטה יש להם טענת בתולים. אמר רב ששת לא קשיא הא רבן גמליאל דאמר בפרק קמא [כתובות דף י"ב ע"ב] היא אומרת משאירסתני נאנסתי נאמנת. הכא נמי אין לה טענת בתולים להפסידה כתובתה דאמרינן אי הוה פקחת לטעון הוה טענה משאירסתני נאנסתי ומהימנא [ואף חרשת ושוטה למרות שהן עצמן אינן טוענות זאת, טוענים אנו עבורן], והא, הברייתא האחרת ר' יהושע, דאמר לא מפיה אנו חיין, שאין מאמינים לה בטענה זו ומשום זה הכא יש לה טענת בתולים, דאי נמי הוה טענה קמן לא מהימנינן לה, ועל זה מקשה הגמ' אימר דשמעת ליה לרבן גמליאל שסומך על דבריה, היכא דקא טענה איהי מפורש שנאנסה אחר אירוסין, אבל היכא דלא קא טענה איהי מי שמעת ליה שאנו טוענים בשבילה שיש לתלות באונס אחר האירוסין, והגמ' מתרץ אין, כיון דאמר רבן גמליאל מהימנה מעצמה כגון זו פתח פיך לאלם הוא [משלי כא-ח] שצריכים אנו לטעון עבורה, כיון דאין לה דעת לטעון בעצמה, ע"כ לשון הגמרא.

**ובתוס'** שם החרשת והשוטה וכו' אין להם טענת בתולים- פירש בקונטרס דאי הוה פקחת לטעון הוה טענה משאירסתני נאנסתי וקשה לרבינו יצחק דהכי טענינן לה הכי מספק לאפוקי ממונא, כיון דאיהי לא טענה בחזקת גופה איתרעי דהוי שור שחוט לפניך, אבל חזקת ממון לא איתרע ומיהו מביא שם הר"י ראייה לפירוש הקונטרס עיי"ש. אבל להר"י בעצמו נראה לו לפרש באופן אחר, הכא דאין להם טענת בתולים, לפי

שבחוקת מוכת עץ היא, ואע"ג דכולהו נמי חבוטי מחבטן [והוה כמו מוכת עץ] מ"מ שאר נשים, יש להן טענת בתולים, מדלא קאמרי שהן מוכת עץ, אבל הנך חרשת ושוטה דלא מצי אמרי [משום דאין להם דעת] אמרינן בחוקת מוכת עץ נשואות.

**ולכאורה** יש לדרקדק בדבריו מפני מה הכריחו לפרש הא דאין להן טענת בתולות משום שבחוקת מוכת עץ היא, הא עיקר קושייתו לפי רש"י דהיכי טענינן לה משארסתני נאנסתי כיון דחוקת הגוף איתרע וחוקת ממון לא איתרע, וא"כ כל זה לא הוי אלא היכא דטענינן לה משארסתני נאנסתי, דודאי איתרע חוקת הגוף שהרי בעולה לפניך, אבל אי טענינן לה מוכת עץ לא הוי קשה מידי דלענין מוכת עץ הא לא איתרע חוקת הגוף כלל, דאמרינן השתא נמי לאו בעולה היא כלל, ומה שאין לה בתולים הוא משום דמוכת עץ היא, ועדיין לא נבעלה מעולם, ובענין זה טענינן לה שפיר דמוכת עץ אפילו מספק דאית לן לאוקמה בחוקת הגוף דלא איתרע, א"כ לא ה"י לו לפרש משום דסתמן בחוקת מוכת עץ, דהא אפילו אם הן אינן בחוקת מוכת עץ מ"מ טענינן להן מוכת עץ דלענין זה הא לא איתרע חוקת הגוף כלל, כמו שביארנו. לכן נראה שיש לומר, לפי שמבואר במס' יבמות פרק חרש שנשא פקחת, דף ק"ג ע"א דחרשת ושוטה אין להם כתובה, שלא תקנו חכמים כתובה בתנאי ב"ד רק אלא אם כתב לה בעצמו שרוצה לזוק בנכסיו תנאו קיים. ולפי זה נראה דחרשת ושוטה אפילו נמצאת מוכת עץ, יכול להפסידה כתובתה בטענה שיכול לומר דאדעתא דמוכת עץ לא נתחייבתי לה כלל. אלא בעלמא בפקחת לא מצי להפסידה בטענה זו, כיון שמחויב לה בתנאי ב"ד, לכן לא מצי למימר דאדעתא דהכי לא נתחייבתי דאכתי מחוייב לה משום תנאי ב"ד, א"כ נהי דהיא לא נתחייב לה, מ"מ מתחייב לה מכח תנאי ב"ד, ודוקא בנמצאת בעולה דמצי להפסידה משום דבעולה הוי מקח טעות בגוף הנשואין, וכיון דבטלו הנשואין ממילא בטל התאי ב"ד. וא"כ כל זה הוא בפקחת שהחויב הוא מכח תנאי ב"ד. אבל חרשת ושוטה דעיקר החיוב לא הוי אלא מכח שנתחייב לה עצמו, א"כ אפילו נמצאת מוכת עץ יכול לומר דאדעתא דמוכת עץ לא נתחייבתי לך כתובה, וזהו שנראה דהכריחם לפרש משום דסתמן בחוקת מוכת עץ ולכן לא מצי להפסידה בטענה דאדעתא דמוכת עץ לא נתחייבתי לך, כיון דסתמן מוכת עץ הן ה"י לו לפרש וכיון שלא פירש ודאי נתחייב לה בכל ענין אבל אי לאו הכי אפילו היא מוכת עץ אכתי מצי להפסידה שיכול לומר אדעתא דמוכת עץ לא נתחייבתי לך.

**ובזה** יש ליישב ג"כ קושיית התוס' [כתובות דף לו ע"א], החרשת

והשוטה] שכתוב שם שהרשב"א הקשה לפי פירוש ר"י, דאמאי לא משני הא דקתני אין להן טענת בתולים כר"מ דאמר בפ"ק במס' [כתובות דף י"ג] מוכת עץ בין הכיר בה בין לא הכיר בה מאתים, והא דקתני יש להם טענת בתולים כרבנן דאמרי כתובתה מנה וכו' עיי"ש. ולפי מה שביארנו מקודם, נראה דעיקר פלוגתתן דר"מ ורבנן אינו אלא כשהחייב הוא בתנאי ב"ד. ופליגי במוכת עץ כמה הוי החייב דתנאי ב"ד שלה, דר"מ מדמה לה לכתולה, ורבנן מדמי לה לבעולה ולא תקנו אלא מנה, אבל במוכת עץ דבתנאי ב"ד אין לה כלום אלא משום שנתחייב לה בעצמו וכיון דאמרינן דסתמן בחזקת מוכת עץ הן, ממילא לא מצי להפסידה כלים ומחוייב ליתן לה כפי שנתחייב לה.

**שוב** מצאתי ב"ה כדברינו במלחמות ה' של הרמב"ן בפרק אלו נערות שם דף ל"ו. בסוגיין אמר ר' ששת ל"ק הא ר"ג והא רבי יהושע עיי"ש. אמר הכותב אין זה נכון וכו' עד אלא עיקר הפירוש כדברי רש"י, והא דקתני אין לה טענת בתולים ר"ג היא דטענינן לה מוכת עץ היא, וכן כתבו ר"ח והגאונים ז"ל, ובוה סמך רבינו שכתבה בהלכותיו ונראה לי דאפי' קדש ובעל לאלתר שאי אפשר דתחתיו אירע לה כלום אפילו הכי אין לה טענת בתולים דמכדי קיי"ל חרשת ושוטה אין להן כתובה אלא בשרצה לכתוב לה וקיי"ל נמי דמוכת עץ בין הכיר בה בין לא הכיר בה מנה. אלמא אין מקחה מקח טעות הלכך נשא חרשת אע"פ שכתב לה מאתים כסבור בתולה היא ולא מצא בתולים טוענין לה מוכת עץ, וכיון שמדעת עצמו כתב מאתים אין מפסדת כלום שאין זה מקח טעות עכ"ל, הרי להוציא מתוך דבריו דחרשת ושוטה כיון דאין להם מתנאי ב"ד אלא כשרצה לכתוב לה, ממילא אף אם נמצאת מוכת עץ לא מצי להפסידה כלום כיון שאין מקחה מקח טעות כמו שביארנו מקודם.

**ולקמן** ל"ו ע"ב בתוס' ד"ה אי דקא טעין טענת דמים הכי נמי, הקשו וזה לשונם, וקצת קשה לפירש ר"ח דמפרש דמוכת עץ אין לה דמים אבל פתחה נעול אם כן בחינם דחק לשנויי הא ר"ג והא רבי יהושע, דהוי מצי לשנויי הא דקא טעין פתח פתוח, הא דקא טעין טענת דמים, וכו' וכונתם בזה הוא, לפי שפירש ר"י לעיל דהטעם לר"ג הוא משום דסתמן בחזקת מוכת עץ הן, א"כ לפירש ר"ח דמוכת עץ אין לה דמים אבל פתחה נעול, א"כ אף לר"ג משכחת לה שיהי' להן טענת בתולים בטענת פתח פתוח דאף אם היא מוכת עץ מ"מ פתחה פתוח, א"כ לישני הא דקא טעין טענת פ"פ והוי טענה והא דקא טעין טענת דמים.



והנה ראיתי להגאון רעק"א בחידושי רבי עקיבא איגר על מס' כתובות שהקשה על דברי התוס' ד"ה אי דקא טעין וכו' תמוה לי, לפי דקיי"ל דחרשת ושוטה, שאין להם כתובה בתנאי ב"ד, אלא א"כ כתב לה בעצמו, ולעיל בפרק קמא דף י'. ע"א אמרינן דהא דנאמן בטענת פתח פתוח הוא משום דהם אמרו והם האמינו, שהם אמרו כתובה מדרבנן, והם האמינו שהוא נאמן להפסידה בטענת פתח פתוח וזה רק משום שחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה וכתבו התוס' שם [דף י']. דדוקא משום דכתובה דרבנן, אבל אי הוי כתובה דאורייתא לא הוי מהימן, וא"כ תמה הגרעק"א בחרשת ושוטה דלית לה כתובה רק שכתב לה בעצמו דבזה האופן הוי חיוב דאורייתא, ובדאורייתא לא מהימן לטעון טענת פ"פ כלל אפילו מכח החזקה שאין אדם וכו' ונשאר בצע"ג והוא מסיים שת"ל מצאתי שתמה כן הגאון בספר כתובה ושמחתי מאד שכוונתי לדעתו הגדולה.

**ונראה** לע"ד דהנה רבינו נסים בכתובות דף י'. ע"ב מביא שהרמב"ן הקשה על מה שנאמר בגמרא, אתמר אמר רב נחמן אמר שמואל משום ר"ש בן אליעזר, חכמים תקנו להם לכנות ישראל, לכתולה מאתים ולא למנה מנה והם האמינוהו שאם אמר פ"פ מצאתי נאמן, וא"כ מה הועילו חכמים בתקנתן, אמר רבא חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה ע"כ הגמ', ורבינו נסים מפרש כלומר אי הואי כתובה דאורייתא לא הוה נאמן להפקיע אלא בעדות ידועה, אבל כתובה חכמים תקנוה, הם אמרו והם אמרו, שנאמן להפסידה וא"כ שבירו להפקיע מה הועילו חכמים בתקנתן שתקנו לה כתובה, אבל חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, ואין לחוש שיטעון אדם כך, אלא שבאמת שאם הי' שונאה מתחלחה לא הי' טורח בסעודה ומפסיד סעודתו חנם אלא מגרשה מתחילה, והקשה הרמב"ן דגם אם כתובה דאורייתא למה לא יהי' נאמן אטו מאן דמפיק שטרא בתנאי מי לא אמרינן ליה זיל קיים תנאך, וה"נ כיון שהוא אמר שמצאה בעולה קודם אירוסין, למה לא יהי' נאמן אפילו בלא טעמא דאין אדם טורח בסעודה כל זמן שלא ביררה שנתקיים התנאי, והיינו שתהי' בתולה ולא בעולה, וכן הקשה הרא"ה.

**חשב** שמעתתא כסימן ב' פרק י' מביא ג"כ את קושית הרמב"ן עיי"ש וכתב ליישב את קושיתו לפי מה שפירש הרא"ש והר"ן במימרא זו דרב נחמן דנאמן בטענת פתח פתוח היינו בשותקת או במכחישתו שאומרת בתולה הייתי, אבל אם אומרת משארסתני נאנסתי קיימ"ל כר"ג דנאמנת משום דברי ושמא ברי עדיף, אבל איכא למידק בזה לפי שמבואר

לקמן פרק המדיר דף ע"ה ע"ו, גבי נמצאו מומין דאמרינן דכל מי שנולד הספק ברשותו עליו הראי' וא"כ אפילו בשותקת דשמא ושמא היא מ"מ כיון דמספקא לן אם נאנסה קודם אירוסין או לאחר שנתארסה, צריך לומר כיון דהשתא נולד הספק ברשותו עליו להביא ראי' דקודם שנתארסה נאנסה, אבל כל זמן שלא הביא ראי' אמרינן דאחר אירוסין נאנסה ונסתפחה שדהו, כדאמרינן בעלמא, דבכל מקום שנולד הספק ברשותו עליו להביא ראי'.

**אמנם** על זה יש לומר משום דאפילו לא היתה בעולה קודם אירוסין מ"מ יכול להפסידה בטענה שמא תחתיו נבעלה וברצון זינתה ולענין זה לא מהני האי כללא דכל מי שנולד הספק ברשותו עליו הראי' דנהי דאמרינן שקודם לכן לא נבעלה אפילו הכי יכול להפסידה שמא נבעלה ברצון תחתו עיי"ש כל האורך בש"ש. ובוזה ניחא לש"ש ליישב קושיית הרמב"ן והרא"ה דהא אפילו כתובה דאורייתא אמרינן ליה זיל קיים תנאך דכיון דמצד ספיקא דלא תחתיו אינה מפסדת כתובתה דהא אמרינן כל מי שנולד הספק ברשותו עליו הראי', וא"כ ודאי תחתיו היה, אלא דאמרינן אימא ברצון, וא"כ כיון שנתקיים התנאי אינו נאמן שזינתה ברצון ומשה צריך לטעמא דהם אמרו והם האמינו עכ"ל, והביאור בש"ש הוא שכיון דעיקר מה שיכול להפסידה אינו אלא משום ספק דתחתיו ברצון נבעלה ממילא לא שייך למימר זיל קיים תנאך, דהשתא אין הספק בקיום התנאי דהתנאי כבר נתקיים, אלא עכשיו הוא בא להפסידה משום ספק דתחתיו וברצון שלה לפיכך הוצרך לומר הא דמהימן בטענת פ"פ משום שיש חזקה דאין אדם טורח בסעודה להפסידה דהם אמרו והם הסומיניהו.

**וכן** כתב הש"ש ליישב בזה קושיית התוס' שבדף י. ע"א ד"ה חזקה אין אדם טורח, תימה תינח באשת כהן או בפחותה מדת שלש דמיתסרא עליה הלכך כיון דמפסידה נאמן, ולמ"ד נמי לקמן כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כתובה כלל ניחא, דהשתא נמי מפסידה שהרי מקח טעות הוא, אבל למ"ד יש לה כתובה מנה, לא מפסיד מידי אלא שבא להפסידה מכתובתה מנה, אבל הסעודה לא מפסיד אמאי מהימן עכ"ל התוס'. וכתב הש"ש ליישב זה הקושי' לפי מה שכתבו התוס' לקמן פ' המדיר דף ע"ו ע"ב ד"ה - כל שנולד ספק ברשותו עליו להביא ראייה וכו' , הגמרא פריך בפרק השואל [ב"מ דף ק' ע"א] גבי מחליף פרה בחמור וילדה הפרה, יחלוקו בדמי הולד, ואמאי יחלוקו וניחוי ברשותא דמאן קיימא וניהי אידך המוציא מחבירו עליו הראי' ומשני כגון דקיימא באגם ואינה ברשות אחד מהם, משמע מזה דאי הוה ברשות בעל החמור על

בעל הפרה להביא רא"י, ואמאי הלא לא נולד הספק ברשותו דאחר שמשך בעל הפרה את החמור נודע שילדה הפרה ונולד הספק. והתוס' מתרץ החילוק [מפרה שמת החמור ומשם שילדה הפרה] שצריך לחלק בין ספק שנולד לטיבותא כי התם לספק שנולד לגריעותה כי הכא, ע"כ לשון התוס'. והריב"ש בסימן שע"ג מבאר כוונת התוס' וזה לשונו, ונראה לי הטעם דכל שנולד הספק ברשותו לגריעותא כמו בהך דשמאל יש לנו לומר שעל בעל הפרה שנולד הספק ברשותו עליו להביא רא"י, לפי שמפני ספק זה הוא בא לבטל קנין שהיינו מוחזקים בקנינו, וכיון שנולד הספק ברשותו עליו להביא רא"י, אבל בהאי דהתם אין הקנין מתבטל מפני הספק, שאין דנין אלא על הולד, ומפני זה אין הולכין אחר מי שנולד הספק ברשותו, אלא אחר המוציא מחבירו עליו הרא"י והו כוונה התוס' עכ"ל.

**עוד** מביא הש"ש רא"י לזה מדברי התוס' מחולין דף נ"א ע"א, ד"ה המוציא מחבירו עליו הרא"י עיי"ש.

**ובזה** הוא מיישב קושיית התוס' שברף י. ע"א שהקשו תינח באשת כהן וכו' שלפי מה שכתבנו ליכא דע"כ לא הוצרכו להך טעמא דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אינו אלא למ"ד כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה מקח טעות, דכיון דמקח טעות הוא, נמצא שמפני ספק זה הוא בא לבטל הקנין א"כ צ"ל דכל מי שנולד הספק ברשותו עליו הרא"י וכיון שכן לא מצי להפסידה משום ספק דקודם אירוסין, דלענין זה מהני האי כללא דכל מי שנולד הספק ברשותו עליו הרא"י. ועיקר הא דמצי להפסידה אינו אלא משום ספק תחתיו ברצון, ובענין זה אין הספק בקיום התנאי, אלא מצד אחר הוא בא להפסידה אחר שכבר נתקיים התנאי, לכן לא שייך לומר זיל קיים תנאך. ולזה הוצרכו לומר הא דמהימן בפ"פ משום חזקה דאין אדם טורח וכו', אבל למ"ד כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה, א"כ אין הקנין מתבטל מפני ספק זה, ואינו בא אלא להפסידה מכתובתה מנה, ובענין זה לא שייך האי כללא דכל מי שנולד הספק ברשותו עליו הרא"י כמו שכתבנו, וממילא יכול להפסידה שפיר משום ספק דקודם אירוסין, ובאופן זה אפילו בלא חזקה יכול להפסידה. דמצי למימר זיל קיים תנאך, וכקושיית הרמב"ן כיון דמספקא בקודם אירוסין הוי ליה ספק בקיום התנאי, וכל כה"ג יכול לומר שפיר קיים תנאך, עד כאן תוכן דבריו, עיי"ש.

**ובזה** הנני מיישב לנכון קושיית הגרע"א הנ"ל דהנה לפי שביארנו לעיל

בחרשת ושוטה דאין להן כתובה בתנאי ב"ד אלא א"כ כתב לה בעצמו, ולפי זה נמצא דכל היכא שבא להפסידה כתובתה בטענת פ"פ אין צריך לבטל המקח תחילה כדי להפסידה כתובתה, אלא אפילו לא יהי מקח טעות בנשואין כלל הוא מפסידה, משום שיכול לומר דאדעתא דבעולה לא נתחייבתי לך כלל, כמו שביארנו כיון דעיקר החיוב אינו אלא מחמתו ולא מתנאי ב"ד וממילא יכול להפסידה שפיר מחמת ספק דקודם אירוסין, ולא שייך לומר כל מי שנולד הספק ברשותו וכו' שהרי אפילו באופן שלא בטל המקח מ"מ הוא מפסידה משום שיכול לומר דאדעתא דבעולה לא נתחייבתי, וממילא לעולם יכול למימר לה זיל קיים תנאך, כמו למ"ד כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה ובמילא טרה קושית הגרע"א דנהי דבחרשת ושוטה הוי חיובי מדאורייתא אף על פי כן מהימן לטעון פ"פ משום שיכול לומר לה זיל קיים תנאך, וכקושית הרמב"ן ואין צריך לחזקה כלל כמו שבארנו. ובע"ה הוא נכון.

מורנו הרב יצחק יעקב סעקולא שליט"א

## קונטרס בענין אכילת תרומה באשת כהן

א

### בענין ארוסה בת ישראל

**בשו"ת** בשמים ראש סי' מ' בהגהת כסא דהרסנא הקשה באשת כהן שנתחללה אמאי נפסלת באכילת תרומה מ"ש משפחת כהן דהוא זונה ומ"מ אוכלת בתרומה משום דהוה קנין כספו של כהן וע"ש שכתב והיותר צ"ע לשון תוס' פ' הבע"י (נו). ד"ה לאו בקדושתו האי דמשמע מדבריהם דאפילו מותרת לו לא אכלה ולמה תהא גרועה משפחה ואתו שפחת כהן שנתחללה מכהן לא אכלה בתרומה וצ"ע עכ"ל.

**והנה** בת ישראל המאורסת לכהן אוכלת בתרומה כמבואר בכ"מ דאמר עולא ד"ת ארוסה אוכלת בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו והאי נמי קנין כספו ע"כ וצ"ב דאיזה קנין כספו יש לארוס גבי

ארוסתו דהרי קנין קידושין הוא קנין אישות וקנין איסור ולא קנין ממון כשפחה ועבד, ובשיטה מקובצת כתובות (נז:): כתב בשם רש"י מה"ק וז"ל והאי נמי קנין כספו שקנאה בכסף קידושין שלו עכ"ל הרי שהרגיש בזה שאין קנין ממון לארוס בארוסתו לכן מפרש קנין כספו היינו שקנאו בכסף קידושין, ובאבני מילואים בתשו' סי' יז מפרש כוונתו דעיקר אכילתה משום קנין איסור שבה שאסורה לכל העולם משום אשת איש וכיון שאותו קנין איסור נקנה לו ע"י כסף מקרי קנין כספו.

**והנה** שם בדף (נח) איתא היבם אינו מאכיל בתרומה מ"ט קנין כספו אמר רחמנא והאי קנין דאחיו הוא ופירש"י ז"ל והאי קנין דאחיו הוא וכי מיית ל"י פקע קנינו אבל כנסה ה"ה כאשתו לכל דבר והכתוב קראה אשתו דכתיב ולקחה לו לאשה דקניא בביאה וכי היכי דקדושי ביאה מאכילין בתרומה כארוסה דאיתקיש הויות להדדי כך מאכילין ביבמה עכ"ל ולכאורה תקשי כיון דקנה היבם בביאה וה"ה כאשתו לכל דבר וקניני היא ולמ"ל לרש"י לפרש משום דאיתקיש הויות אהדדי, וכבר עמד בזה האב"מ הנ"ל ע"ש שתירץ עפ"ימש"ל דבאמת אין אשה קנין ממון של הבעל וע"כ אי אתה קורא כאן קנין כספו אלא משום קידושי כסף שנקנית בהן, וקידושי שטר וביאה דמאכילין משום דאתקושי הויות אהדדי וכיון דכסף מאכיל גם שטר וביאה מאכילין, וגבי יבמה דאינה נקנית בכסף ליכא היקש הויות אהדדי לכך פירש"י דכיון דקדושי ביאה מאכיל בארוסה דאיכא היקש הויות ממילא גם ביאה דיבמה מאכיל שהרי הכתוב השוה אותו וקראה אשה וכנ"ל ובהכי ניחא מש"כ רש"י דיבם אינו מאכיל בתרומה ד"ת דפקע קנין אחיו, דקשה דהא שפיר אגידא ב"י ביבם ולענין הפרת נדרים היבם במקום ארוס ואמאי לא הוי לענין תרומה במקום ארוס, ושיטת התוס' שם באמת דיבם מאכיל כמו ארוס ע"ש אכן לפמ"ש יפה כיון רש"י דהא רבעל מאכיל בתרומה אע"ג דאין לו אלא קנין איסור משום שקונה בכסף ומקרי קנין כספו ושאר הויות איתקוש אהדדי וכן ביאה ביבמה מאכיל משום שקונה כמו ביאה דארוסה ותו לא חילקו בין ביאה לביאה, אבל זיקת יבם נהי דאגידא גבי' כיון דליכא כה"ג בבעל ואינו בתורת כסף כלל ולא בתורת היקש הויות דליתא בבעל כלל אינו מאכיל דאנן בעינן לאכילת תרומה או שיהי' כספו גמור כמו עבד או שיהי' עכ"פ נקנה בכסף כאשה ושאר הויות אתקוש אהדדי לקידושי כסף דאתי גבי בעל ולא חילקנו בין ביאה לביאה כיון שהקונה קנין גמור, משא"כ בויקה דליתה כלל גבי בעל א"א לאקושי ואי"כ קנין כספו כלל, ובגדרים לא בעינן קנין כספו אלא בית אשה וכיון שהקנו לו מן השמים יש לו דין ארוס אלא שהי' לנו לומר דעדיין מקרי קנין כספו כיון שבא ע"י

אחיו שהי' לו קנין כסף לכך אמרו קנין כספו אמר רחמנא והאי קנין אחיו עכ"ל.

**ולענ"ד** דברי האב"מ עדיין צ"ב דהרי הא דאשתו אוכלת הוא מצד קנין איסור שבה שמקודשת ומיוחדת לו ולא מצד קנין ממון דהרי אינו קנין ממון של הבעל וכמש"כ האב"מ שם ונמצא דמה שקנאה בכסף קידושין אי"ז הטעם שאוכלת ורק דהוא היכי תמצא שנעשית למקודשת דע"י הקנין כסף נעשית למקודשת לו וזהו הקנין איסור שאוכלת בשבילו, וא"כ למ"ל לרש"י למימר דבשטר וביאה נמי אוכלת דאיתקוש הויות אהרדי, בלא"ה תאכל דה"ה מקודשת ומיוחדת לו כמו בקנין כסף, דכסף שטר וביאה אינם אלא היכי תמצא ומעשה קידושין שתהי' מקודשת ע"י אבל בסופו של דבר ה"ה אוכלת לא משום מעשה הקידושין אלא מטעם שהוא מקודשת ומ"ל באיזה אופן מעשה הקנין נעשית למקודשת ולדוגמא ננקוט בעבד ושפחה שאוכלין מדין קנין כספו האם יש הו"א לחלק בין אם תקנה העבד ע"י כסף או ע"י שטר או קנין אחר שנקנה בו עו"ש, ופשוט הטעם דליכא שום נפ"מ באיזה מעשה הקנין נעשה לקנין כספו כל שבסו"ד ה"ה קנין כספו ואוכל בתרומה מצד קנין כספו וה"נ באשה כל שנתקדשה ויש לו בה קנין אישות יהי' באיזה אופן שיהי' מ"מ אוכלת מצד הקנין שבו ולמ"ל הטעם דאיתקש הויות להרדי.

**והנלענ"ד** ביאור הדברים דבאמת י"ל דקידושין לא מקרי קנין כלל דקידושין מעשה חלות איסור אישות לעלמא דמיוחדת להבעל ולא מצד שיש להבעל איזה קנין בה דהרי אין לו שום קנין ממון בה ורק דהוא חלות מעשה קידושין שנתהוה בה איסור אישות לעלמא, וע"ז אמרינן דכיון דילפינן קיחה קיחה משדה עפרון דמתקדשת בכסף מכסף קנין חזינן דחלות קידושין מקרי קנין דע"י מעשה קידושי כסף נעשית קנוי לו, ולפי"ז בשטר וביאה דאינה מעשה הקנין כלל ורק מעשה אישות שנעשה למקודשת ע"י ולא מצינו מעשה קנינים אלו בשאר מקומות, ואף דשטר מצינו לענין ממון מ"מ אי"ז דומה לשטר קידושין דילפינן לה מויצאה והיתה דאתקיש הוי' ליציאה דהיינו מגט שודאי אי"ז מעשה קנין ורק מעשה גירושין וה"ז ילפינן מעשה קידושין ע"י שטר אבל אי"ז שום מושג של קנינים אלא דנעשה מקודשת ע"י ול"ש לומר שהוא קנוי אצלו אלא דהוא רק דין איסור אישות וע"ז ילפינן דאתקוש הויות להרדי דכמו דע"י כסף הוה מקודשת ונקראת קנוי' לו דדין קידושין מקרי קנוי' וה"נ כל שמתקדשת בכל אופן של מעשה קידושין שם קנוי' עלי', וע"כ שפיר אוכלת מדין קנין כספו, וזהו כוונת עולא קנין כספו אמר רחמנא והאי נמי

קנין כספו, דכוונת דאף דאי"ז שום קנין ממון ורק כמש"כ קידושין ואיסור אישות מ"מ גם חלות קידושין הוה נמי קנין כספו.

**ובמיה"מ** להרמב"ם מס' גיטין (יג.) על מתני' דהאומר תנו גט זה לאשתי ושטר שחרור זה לעבדי כתב וז"ל ומה שהשיבו חכמים לו מפני שהוא קנינו ר"ל שזה העבד באכילת התרומה או בהיותו בועל כנענית לא הוסיף בעצמו מעלה עד שתאמר חובה הוא לו כשיוצא לחירות ואמנם זה כמו שתאכל בהמת כהן תרומה מפני שהוא קנין כספו לפיכך אינו אצלו מעלה שיפסידנו עכ"ל.

**ומבואר** מדברי הרמב"ם דמה דעבד כנעני אוכל בתרומה מטעם קנין כספו אין הפי' דעבד שהוא קנין כספו של כהן יש לו דין אכילת תרומה מצ"ע ורק שהוא דין בהבעלים דהיינו הכהן שמאכילו תרומה כמו שמאכיל לבהמתו שהוא קנין כספו, וה"נ אי"ז דין בהעבד שאוכל תרומה אלא הוא דין בהכהן שמאכיל עבדו תרומה.

**ומעתה** לפי"ז מיושב קושית הבשמים רא"ש הנ"ל דדוקא באשת כהן שאוכלת דיש לה דין היתר אכילת תרומה מצד עצמה דכל שקנוי' לכהן יש לו דין היתר אכילת תרומה אבל אינה אוכלת מצד קנין ממון שבה דאין לכהן בה קנין ממון אלא הוא אישות וזה הקנין הוה קנין כספו להתורה בתרומה מצ"ע וע"כ בזינתה הפסידה דינה משא"כ בעבד ושפחה דאין להם דין אכילת תרומה מצ"ע רק דרבו מאכילו כמו שמאכיל לבהמתו ובזה ל"ש פסול זונה, ועי' בקובץ הערות סי' מח.

## ב

### בענין אשת כהן נשואה

**והנה** באשת כהן דאוכלת בתרומה איכא שתי ילפותות דבקידושין (ה) אמר עולא דבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו והאי קנין כספו הוא וכו' וכ"ש נשואה דהוי קנין כספו ואוכלת בתרומה מדין קנין כספו וכן מבואר בר"פ אלמנה לכה"ג דאשתו הוי קנין כספו, אמנם ברש"י קידושין (י:) ד"ה זו שביאתה מאכילתה כתב וז"ל קס"ד השתא דביאה עשה נשואין כדמפרש ואזיל ונישאת פשיטא ל' דאכלה דנפ"ל בספרי מכל טהור בביתך יאכל אותו עכ"ל, ומשמע מדברי רש"י זס"ל דהך ילפותא הוא מה"ת, וכן מבואר

בפי' רש"י עה"ת על הך קרא (אמור כ"ב - יא) דכהן כי יקנה נפש קנין כספו דכתב וז"ל אשת כהן אוכלת בתרומה מן המקרא הוה ועוד למד בספרי ממקום אחר כל טהור בביתך ע"כ וצ"ע דלמ"ל תרי ילפותות דנשואה אוכלת בתרומה דמאחר דאפי' ארוסה אוכלת מדין קנין כספו כ"ש נשואה ולמ"ל קרא דכל טהור וגוי וכבר עמדו בזה התוס' ביבמות (סח) דמה קנין כספו וכתבו דהך ילפותא דספרי מכל טהור בביתך אסמכתא בעלמא הוא ע"ש אמנם מפי' רש"י בקידושין הנ"ל משמע דדרשה גמורה דהא כל הסוגיא דהתם עד אוקימתא דרבינא לענין דאורייתא היא וכן מבואר מפי' רש"י בחומש הנ"ל, וצ"ע דלמ"ל תרי ילפותות לבת ישראל הנשואה לכהן שתאכל בתרומה דהיינו קרא דקנין כספו וקרא דכל טהור בביתך.

**ונראה** דהנה במס' כתובות (נה.) קאמר היבם אינו מאכיל בתרומה דקנין כספו אמר רחמנא והאי קנין דאחיו הוא ופירש"י בד"ה והאי קנין דאחיו וכי מיית פקע ל"י קנינו אבל כנסה ה"ה כאשחו לכל דבר וכו' ובריטב"א יבמות (סו.) כתב וז"ל ואף שהגיע כשהגיע זמן ואכלו מחמת"י בחיי' ומתאמר רש"י גלא אכלה לאחר מיתה דקנין אחיו וכיון שמת פקע קנינה ואינה אוכלת עוד כיון דמיתה קודם, כנראה לחופה עכ"ל, וצ"ע דאמאי דוקא קודם שנכנסה לחופה דהיינו כשהוא ארוסה בשמת מיתה והלא הטעם הוא משום דפקע קנינה במיתה וא"כ אפי' נכנסה לחופה נמי פקע קנינו. ונראה דמבואר מזה דחלוק דין אכילת תרומה בארוסה מבנשיאה דארוסה אוכלת משום דקניו' לו וכמש"ל וע"כ כשמת דפקע קנינו ולא אכלה אבל נשואה אוכלת מדין כל טהור בביתך דהיינו דאוכלת משום דהוא חלק מהבית וכל זמן שמחויב ביבום הלא הוא מדין בית אחיו א"כ הדין יבום משוי לה שנקראת בית אחיו ואפי' פקע קנינו אוכלת דאינו אוכלת מדין קנין כלל אלא מדין בית דכל טהור בביתך כתיב וביתו עדיין מקרי דזהו המחייבו ביבום וקיים דין ביתך וביאור הדברים דכל טהור בביתך מרבה דין חדש שיש דין אכילת תרומה שאינו כלל מצד קנין הכהן אלא דכל טהור בביתך ה"ה ככהן עצמו, שאוכל מצ"ע.

**ולפי'?** מיושב משה"ק לעיל לשיטת רש"י דקרא דכל טהור הוא דאורייתא ולא אסמכתא ולמ"ל קרא ע"ז הא לא גרע מארוסה דאוכלת מדין קנין כספו וכ"ש נשואה, ולפי"ד מיושב דהרי חזינן דנתרבה מדין כל טהור וזו דאוכלת אפי' במקום דפקע קנינו ומצד דין ארוסה לא היתה אוכלת ולזה נתרבה מדין כל טהור דבנשואה אוכלת אפי' בלא קנין.



**ובאור** שמח פ"ו מהל' תרומות הל' ג הביא מירושלמי פי' הערל ה"י ר' יעקב בר אחא אמר שמעתתא על בת ישראל שנשאת לכהן וכו' מאכילה בתרומה ואינה אוכלת בחוזה ושוק וכו', ויפלא אטו פליג על משניות דאיזה מקומן דהמורם מהם נאכל לכהנים ולנשיהם וכו' ולעבדיהם וכו' ונראה לי דקאי על דתני פרק אעפ"י בירושלמי בראשונה ה"י אומרים ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה וכו' מה בין קונה אשה לקונה שפחה ע"ז פליגי אם מאכילה בחוזה ושוק דתמן קאי על תרומה אבל בחוזה ושוק בפ' קרח כתיב כל טהור בביתך יאכל אותו וארוסה אינה בבית עכ"ל וביאור הדברים דלאכול בחוזה ושוק לא סגי בקנין כספו וע"כ ארוסה אינה אוכלת בחו"ש ובעינן כל טהור בביתך דהיינו שהוא נשואה דהוה חלק מהבית והו"ל ככהן עצמו וע"כ אוכלת בחו"ש.

**בספר** החינוך מצוה ר"פ אבל עבד כנעני אוכל דקנין כספו הוא וגם אם קנה העבד עבדים גם הם אוכלים ע"י משום דכתיב כי יקנה נפש קנין שיש במשמע שהגנפש יעשה קנין אבל אם העבד השני קנה שלישי אינו אוכל דכי יקנה הנפש קנין ולא קנין הקנין עכ"ל.

**ובערוך** לנר דף (סו) הוכיח דהרמב"ם פליג ע"ז דהרי הרמב"ם בפ"ז מהל' תרומות ה"ח כתב וכן עבד כהן שקנו עבדים ועבדי אשתו שקנו עבדים יאכלו שנאמר כי יקנה נפש קנין כספו וכו' והרי עבדי אשתו היינו קנין שלישי וס"ל להרמב"ם שאוכלים בתרומה והכס"מ כתב דזה מבואר בכרייתא ולכאורה לא מבואר רק הא דעבדים שניים וכתב בערל"ג דהרמב"ם והחינוך פליגי או גרסינן ועבדיו שקנו עבדים כגירסת רש"י והתוספות וא"כ לא מוכח רק שניים אבל הרמב"ם י"ל דגרס דגירסת ר"ח שהביא הרשב"א עבדי שקנו עבדים וא"כ מוכח שפיר דאפי' עבדים שלישים נמי עכ"ד ועי' בס' גליוני הש"ס וכבר עמד בזה במנ"ח מצוה ר"פ ע"ש ועי' בהגהות החדשים על המנ"ח שהביא שכדברי הרמב"ם מבואר בתור"כ פ' אמור ריש פ' ה וז"ל מנין לאשתו שקנתה עבדים ועבדי שקנו עבדים שיאכלו בתרומה, וכן הוא בתוספתא יבמות פ"ט ה"ה ובירושלמי יבמות פ"ז ה"א וכן גרס ר"ח יבמות (סו). בגמ' שם מובא ברשבא יבמות שם אך מהחינוך נראה דגריס כרש"י שם מנין לאשה וכו' עבדיו שקנין עבדים, והוא ברע"א עה"ג הרמב"ם ע"ש.

**ולענ"ד** נראה דהרמב"ם לא פליג על החינוך דאם כוונתו לחלוק על שיטת החינוך ולומר דאף קנין שלישי אוכל אמאי שביק קנין עבד כהן דעסיק ב"י ונקט עבדי אשתו שקנו עבדים יאכלו והול"ל דעבדי כהן

ועבדי עבדי כהן כולם אוכלים ואמאי נקט ציור דעבדי אשה לאשמעינן דקנין שלישי אוכל ולא זכר מזה קודם בעבד.

**והנראה** בזה דהנה שם בריש אלמנה לכהן גדול מקשה הגמ' ועבדי מלוג לא יאכלו בתרומה אמאי להוי כקנינו שקנה קנין דתניא מנין לכהן שנשא אשה וקנה עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו וענין לאשה שקנתה עבדים ועבדיו שקנו עבדים שיאכלו בתרומה שנאמר כהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל כל האוכל מאכיל וכו' ובתוד"ה מנין לכהן הקשו מדוע לא פריך ממתני' דקתני בת ישראל שניסת לכהן דעבדי מלוג שלה אוכלין, דהו"א דאכלי מקח האשה עצמה שאוכלת ולא מכח הבעל משום קנינו שקנה קנין להכי פריך מברייתא דקתני קניני שקנה קנין אוכל וא"כ אפילו אינה אוכלת יש להם לאכול, ע"כ.

**וביאור** דבריהם נראה דהא דאשתו אוכלת בתרומה אי"ו מדין קנין הבעל אלא שאוכלת מחמת עצמה דקרא דכל טהור בביתך יאכל הוא דין דאשת כהן ה"ה ככהן דכמו דכהן אוכל בתרומה מצ"ע ה"נ אשתו אוכלת מצ"ע וכמו דכהן מאכיל עבדיו תרומה ה"נ אשתו מאכלת לעבדי' ולפי"ו פשוט דבחללה דאין לו דין אכילת תרומה אינו מאכלת לעבדי' אבל כיון דמבואר בברייתא דקניני שקונה קנין אוכל תרומה וע"כ עבדים שקנו עבדים אוכלים בתרומה ואף דאין העבד אוכל מצ"ע רק משום שהוא קנינו של כהן מ"מ גם קנינו של עבדו אוכל בתרומה ובוזה ליכא שום פסלות של חללות כמש"ל דאינו אוכל מצ"ע רק שרבו מאכילו וה"נ בארוסה שאוכלת מדין קנין כספו אף שביארנו שאי"ו כעבד שרבו מאכילו כמו בהמתו אלא מדין קנין קידושין כיון דהוא קנוי' לו ואה"נ שיש לו דין שאוכלת בתרומה ולא שהכהן מאכילו כמו בעבד ובהמתו שאין להם דין אכילת תרומה כלל אבל ארוסה אה"נ שאוכלת בתרומה מצ"ע והיינו משום דכיון דקנוי' לו אוכלת בתרומה ע"י קנין קידושין שיש לכהן בה דכל שיש לכהן קנין בה מחמת שהוא קנוי' לו ע"י קנין קידושין אוכלת בתרומה מדין קנין כספו, וכיון דסופו של דבר אוכלת מחמת קנין כספו של כהן ולא דמי לנשואה שאוכלת מחמת עצמה משום דה"ה ככהן גופא ולא משום דהוא קנינו של כהן דמדין כל טהור בביתך ה"ה ממש כמו כהן עצמו וע"כ במקום שהוא חללה שאינה אוכלת מצד עצמה ואינו ככהן ל"ש שעבדי' יאכלו, אבל ארוסה שאוכלת מצד קנינו של כהן אי"כ מצד קנינו שייך שתאכל אפי' כשהוא חללה דמ"מ ה"ה קנינו של כהן והו"ל כקנין שקנה קנין, וממילא מקשה הגמ' דלפי"ו ה"ה בנשואה עבדי' יאכלו

בתרומה דאה"נ דאין לו דין ככהן עצמו מצד נשואה מ"מ הרי יש לה דין אכילה דקנין כספו דלא גרע מארוסה וע"כ מקשה דתהוי כקנינו שקנה קנין שאוכל ומתריך דאפילו בדין קניו שקנה קנין בעינן נמי שיאכל, ומבואר מזה דארוסה אוכלת מדין קנינו של כהן משום שקניו' לו לכהן אבל נשואה אוכלת גם מדין שהיא ככהן גופא שאוכלת מדין כל טהור בביתך ה"ה ככהן ולא משום קנינו של כהן בה אלא מחמת דנשואה ה"ה ככהן.

**ובזה** מבואר דברי הרמב"ם דאין כוונתו לחלוק על החינוך דקנינו שקנה קנין אינו אוכל וע"ז כתב הרמב"ם דעבד אשה שקנו קנין שאוכל דאם כוונתו לומר כן לא הי' לצייר קנין שקנו קנין באשה ולסלק מעבד שעוסק בו והי' יכול לצייר בעבד גופא קנין שקנה קנין המבואר בגמרא ולמה הוצרך לשנות מצויר הגמ' דקתני עבדי אשה, אלא נראה דכוונתו להדגיש כנ"ל דאשה נשואה האוכלת ה"ה מדין כהן ממש דמדין כל טהור ה"ה ככהן ממש ולא מדין קנינו של כהן וע"כ עבדי אשה שקנו קנין אוכלים דהאשה אינו קנין ראשון אלא דה"ה ככהן גופא ממילא גם קנינה הו"ל כמו בכהן כשקנינו קנה קנין שאוכל.

## ג

## הגיע זמן ולא נישאו

**הרמב"ם** כפ"ו מהל' תרומות ה"ג כתב וז"ל ישראלים שנשאת לכהן אפילו קטנה בת שלש שנים ויום אחד תאכל בתרומה וחזה ושוק ודין תורה שתאכל משנתארסה שהרי הוא קנינו, אבל אסרו חכמים שתאכל עד שתכנס לחופה גזירה שמא תאכיל תרומה לאבי' ואחי' כשהוא ארוסה בבית אבי' עכ"ל

**וכן** הוא ברמב"ם שם פ"ח ה"ו, וז"ל וכת ישראל שנתארסה לכהן לא תאכל עד שתכנס לחופה שמא תאכל לבני בית אבי' כמו שביארנו עכ"ל וכן כתב בשאילתות פ' אמור (קח) ואפי' בתרומה בת ישראל שנשאת לכהן אכלה דאמר עולא ד"ת ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה ולמה אמרו אינה אוכלת שמא ימוגו כוס בבית אבי' ותשקה לאחי' ולאחותי' עכ"ל

**איתא** במתני' בכתובות (נז:): הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה וכו' זו משנה ראשונה ב"ד של אחריהן אמרו אין האשה

אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה, ובגמ' שם (נח). מ"ט אמר עולא ואיתימא ר' שמואל בר יהודה משום סימפון בשלמא לעולא קמייתא שמא ימזגו לה כוס בבית אבי, ובתרייתא משום סימפון אלא לרב שמואל בר יהודה כקמייתא משום סימפון ובתרייתא משום סימפון מאי בינייהו איכא בינייהו בדיקת חוץ ע"כ.

**תרי** מבואר דלמשנה אחרונה הטעם שאינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה הוא משום סימפון אבל משום שמא ימזגו לה כוס בבית אבי לא חיישינן כמבואר טעמא לעיל (נז): אמר עולא ד"ת ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה ומה טעם אמרו אינה אוכלת, שמא ימזגו לו כוס בבית אבי ותשקה לאחי ולאחותה, אי הכי הגיע זמן ולא נישאו נמי החם דוכתא מייחד לה ע"כ ופירש"י דוכתא מייחד לה מאחר שזן אותה תמיד מוציאה מבית אבי ומייחד לה מקום שלא תפסיד מזונותי לחלקם לקרובי עכ"ל.

**ולפי"ז** דברי הרמב"ם תמוהים שהביא הטעם דשמא ימזגו לה כוס בבית אבי הלא למשנה אחרונה הטעם הוא משום סימפון, ועוד צ"ע דהא מבואר בגמ' דמטעם שמא תשקה מותרת לאכול בתרומה בהגיע זמנה להנשא דוכתא מייחד לה והרי הרמב"ם פסק דאינה אוכלת עד שתכנס לחופה, ועוד איך שייך לחוש שתאכיל לאבי ולאחי כשהוא ארוסה בבית אבי הלא משהגיע זמנה לינשא דוכתא מייחד לה ומוציאה מבית אבי ושוב אינה בבית אבי, ועי' באב"מ בתשו' סי' טז.

**ובמאירי** כתובות (נז). כתב בתו"ד וז"ל ויש פוסקים שלא משום סימפון נאסרה כלל אלא מחשש השקאה, ואף בהגיע זמן יש חשש השקאה ומה שאמרו כאן דוכתא מייחד לה דחיי' בעלמא היא עכ"ל ולכאורה דברי תימה הם, דהלא סתמא דהש"ס קאמר לה דבהגיע זמן אין חשש השקאה משום דוכתא מייחד לה, ואיך אפשר לומר שדחיי' בעלמא היא.

**אמנם** הדברים מבוארים בחי' הרשב"א קידושין (יא) ובש"מ כתובות (נח) בשם הרשב"א דהא דקאמר דלעולא טעמא דמשנה אחרונה משום סמפון לרווחא דמלתא קאמר לה דא"נ אית לי' לעולא טעמא דסמפין ניהא לי' משנה ראשונה ואחרונה משא"כ לרשב"י אבל באמת י"ל דכולהו ס"ל טעמא דשמא ימזגו לה כוס אלא דפליגי אי הך חששא איכא אפילו בהגיע זמן דלא ברילי מינה או דלמא דחששא זו מסתלקת בהגיע זמן דדוכתא

מיחד לה ומבדל בדיל מינה ע"ש.

**וראיתי** שכבר עמד בקושי זו כפי מהר"י קורקוס על הרמב"ם פ"ח מהל' תרומות ה"ו ות"י וז"ל וכד מעיינת שפיר תשכח שטעם זה מספיק גם לדין משנה אחרונה דאע"ג דאיכא למימר דוכתא מיחד לה לא ראו לחלק בין היכא דאיתנהו גבה להיכא דליתנהו גבה כיון שעדיין לא נכנסה לחופה וכאשר אכתוב עוד בשם רבינו בעלי התוספות, ועוד אפשר דאע"ג דמיחד לה דוכתא משכח שכיחי גבה כל זמן שלא נשאת, וגם אפשר דלאו כולהו מייחדי לה דוכתה בהגעת זמן ולכך גזרו עד שתכנס לחופה, ואפשר כי מה שאמרו שם בשלמא לעולא קמייתא וכו' ובתרייתא וכו' לא שיהא הדבר מוכרח כן, דבטעמא קמייתא סגי כאשר כתבתי, אלא דאפשר לתרוצי בטעמא רויחי מעיקרא מאי סבור ולבסוף מאי סבור משא"כ למ"ד שטעם משנה ראשונה משום סמפון דקשיא טובא מה נתחדש להם שחזרו לומר עד שתכנס לחופה עכ"ל.

**וצ"ב** דאי פליגי בהגיע זמן אי בדילי מינה או לא וכמ"ש הרשב"א הנ"ל במאי פליגי וכי פליגי במציאות וכן צ"ב מש"כ הר"י קורקוס דאיכא למימר דאע"ג דדוכתא מיחד לה לא ראו לחלק בין היכא דאיתנהו גבה להיכא דליתנהו גבה כיון דעדיין לא נכנסה לחופה, גם צ"ע דאינו מבואר בדברי הראשונים הנ"ל מדוע נטו ממה שמפורש בסתמא דגמרא דבהגיע דמן דוכתא מיחד לה ומה ראו על ככה לחלוק על סברא זו.

**והנראה** בזה דהנה בהא דקאמר דדוכתא מיחד לה מפרש רש"י וז"ל מאחר שהוא זן אותה תמיד מוציאה מבית אבי ומיחד לה מקום שלא תפסיד מזונותיו לחלקם לקרובי עכ"ל ונראה דביאור הדברים הוא לפי המבואר בכתובות (סה: ת"ר מותר מזונות לבעל ואשר ע"כ בהגיע זמן שאוכלת משלו אם יהי' לה מותר מזונות ה"ה שלו וע"כ הוא יש לו דין דיכול להוציאה מרשות אבי ומיחד לה דוכתא שלא תפסיד מזונותיו לחלקם לקרובי דהיינו דמסתבר שמה שצריכה למזונותי לא תתן להם אלא המותר שהוא שלו והיא א"צ בזה חושש שתחלקם לקרובי וע"כ יש לו כח להוציאה מרשות אבי ולייחד לה דוכתא.

**ובריש** הנושא (כתובות קא) מבואר דהנושא אשה ופסקה עמו שזין את בתה חמש שנים חייב לזונה חמש שנים ניסת לאחר הבעל נתן לה מזונות והן נותנין לה דמי מזונות ומבואר דהמחייב עצמו לזון את בת אשתו אין זה חיוב מזונות כמו שהבעל חייב במזונות אשתו דחיוב מזונות

לאשתו הוא חיוב מזונות מדין אישות שנתחייב מדין קנין אישות שיש לו בה אבל החיוב לזון את בת אשתו הוא חיוב ממון כפי שיעור מזונות ובוראי המותר הוא שלה.

**והנה** בהגיע זמן ולא נשאו דחייב במזונות כבר חקרו האחרונים אם זהו חיוב מזונות מדין אישות שדינה כנשואה לגבי מזונות או שהוא חיוב חדש שחייב לזונה עד שישאנה, ועי' בחי' ר' ראובן סי' א' ונפ"מ אם מע"י הם לבעל דאם הוא חיוב מזונות הוא משום דדינה כנשואה הרי תקנו מע"י תחת מזונות אבל אם הוא חיוב לזוננו, עד שישאנה ואינה מדין מזונות אינו זוכה במע"י.

**ובריש** כתובות פ"י רש"י ד"ה אוכלות משלו שהבעל חייב במזונות אשתו מתקנת ב"ד כדלקמן בפ' נערה (מו:): עכ"ל ומבואר מדברי רש"י מדין מזונות בהגיע זמן הוא מאותו דין דבעל חייב במזונות אשתו נשואה דאם הוא תקנה וחיוב חדש - מפני שלא נשאה א"כ אין לזה שייכות עם הך חיוב כלל דבעל חייב במזונות אשתו, וכן מבואר בריטב"א (נו) וז"ל אוכלות משלו פ"י שאוכלת וחייב במזונות" וה"ה בכסותה ופרנסה כאלו נכנסה לחופה והוא ג"כ זוכה במצאתה ומעשה ידי' עכ"ל הרי מבואר דהבעל חייב במזונות" כאלו נכנסה לחופה וע"כ הוא זוכה במציאתה ובמעשה ידי'.

**אמנם** בש"מ בכתובות (קז:): ד"ה ואי הביא בשם הרא"ה דבארוסה אין מעשה ידי' שלו עד שתנשא לו ואעפ"כ חייב במזונות" כשהגיע זמן ולא נישאו ע"ש מבואר מדבריו דחיוב מזונות בהגיע זמן אי"ז מדין נשואה דאז הי' מע"י שלו משעה שהגיע זמן דתקנו מע"י תחת מזונות, אלא שזהו תקנה מחודשת והוא חיוב דמים על הבעל לזונה עד שישאנה וע"כ אינו זוכה במע"י.

**ובאור** שמח בפ"י מהל' אישות הי"ט מסתפק בהגיע זמן ולא נישאו למי שייכים מע"י האם לאבי' או לעצמה כשהוא בוגרת או שייכים להארוס כמו אם ניסת דקי"ל תקנו מע"י תחת מזונות" וע"ש שמסקי' וז"ל ונ"ל לפ"ז אע"פ דקיי"ל במזונות דחיובם מתחלת נשואין קא חלו דלכן מפני תקון העולם אמרו דאין טורפין ממשועבדים ותיפ"ל דלא חל החיוב רק ביומו והמכר הי' קודם החוב, וע"כ דהשעבוד הי' קודם זהו במזונות אשה אבל הגיע זמן שעבור שאינו נושאה חייב לזונה בלא מע"י, א"כ כל שעה הוא יכול לכנסה ויפטר לזונה בלא מע"י, והמזונות אינו מתורת

חיבת נשואין כמו כנשואה, רק עבור שמייוחדת להנשא וכמו קנסא וא"כ החיוב חל יום ביומו, ולפ"ז במדירה מהנאתו חל הנדר והאיטור קודם להחוב שלא נתחייב רק מזונות" יום יום וא"ש מה דמשני ריש פרק המדיר בארוסה שהגיע זמנה ולא ניסת דחל נדרו ואין צורך למש"כ רבנן רש"י ותוס' שם וזה מחוור טובא, ומצאתי בספר המקנה (סי' נ"ג) שצידד קצת דאין לו מע"י אולם ראית בשיטמ"ק הביא בשם הריטב"א דמע"י של בעל וזכה במע"י ובמציאאה ועי"ש וכן מסתברא, מאן ספון לחלוק עליו, וראיתי ברא"ש פרק החולץ (סי' כ"ה) וז"ל וכן נ"ל דאע"ג דניזונת אין מע"י שלו וכו' שכ"ז שאינה יושבת תחת בעלה אין לחוש לחיבה, מוכח דאין מע"י שלו, ומדברי הספרי זוטא על מקרא כל טהור בביתך פרט לבת ישראל עד שלא זכה במע"י, ומנין אתה מרבה משזכה במע"י אמרת כל טהור בביתך יאכל אותו מוכח דקאי בשיטת משנה ראשונה דהגיע זמנה לישא אוכלת משלו ואוכלת בתרומה בטרם שנכנסה לחופה ואז הוי מע"י לבעל וכש"כ הריטב"א ודו"ק עכ"ל וצ"ע על הראה הנ"ל דכתיב בהדיא דאין מע"י שלו בהגיע זמן ולא ניסת אע"פ שחייב במזונות" ויבואר לקמן בדברינו.

**וחנה** בהך סוגיא דריש המדיר (ע.) שהביא האו"ש דפריך וכיון דמשעבד לה היכי מצי מדיר לה כל כמיני' דמפקע לה לשיעבודה וכו' אב"א כשהדירה כשהיא ארוסה, ארוסה מי אית לה מזוני, שהגיע זמן ולא נישא, דתנן הגיע זמן ולא נישא אוכלת משלו ואוכלת בתרומה ופרש"י שהגיע זמן ולא נישא דמדאורייתא לא משועבד לה לפיכך חל הנדר דאסור דאורייתא הוא ומדרבנן חייב לזונה, ובתוס' שם ד"ה שהגיע הק' על רש"י דא"כ מן הנשואין גמי יחול הנדר מה"ט דהא קי"ל מזונות נשואה דרבנן, וכתבו התוס' ועוד י"ל כשהדירה כבר הגיע הזמן ומיהו חל הנדר דלא אלמוה רבנן לשיעבודא דאשה כ"ז שלא נישאת ומפקיע הקונם אותה השיעבוד, ומבואר מדברי התוס' דחלוק שיעבוד המזונות לאחר שנישאת, משועבד המזונות בהגיע זמן ולא נישא, ואע"ג דתרווייהו מדרבנן הם וביאור הדברים נראה דאלמוה רבנן לשעבודא דאשה שמלך דוקא בחיוב מזונות מצד אישות וזהו דוקא כשניסת אבל חיוב מזונות דהגיע זמן הוא חיוב דמים מחודש ולא מצד אישות וע"כ ל"ש אלמוה רבנן לשיעבוד דאשה וחל הנדר

**ובאמת** לפמש"כ רש"י הנ"ל דחיוב מזונות בהגיע זמן הוא משום דה"ה כנשואה לענין מזונות א"כ אין חילוק בין מזונות של הגיע זמן למזונות של נשואה וכיון דתרווייהו מדרבנן גם במזונות נשואה חל

הנדר.

**ונראה** ריש עוד נפ"מ בין אם נאמר דחיוב מזונות בהגיע זמן הוא מדין נשואה או אם הוא חיוב דמים למזונות עבור שלא נשאה בהגיע זמן שחייב במזונותי למי שייך המותר דאם הוא חיוב מזונותי מדין נשואה דאוכלת משלו והמותר לבעל דעיקר חיוב מזונות הוא מה שצריכה למזונותי אבל אם הוא חיוב דמים למזונות אז החיוב הוא חוב ממון כפי שיעור מזונותי כמו בפסק עמה לזון את בתה חמש שנים שאע"פ שיש לה מזונות חייב לזונה וכן בהגיע זמן דאם הוא חיוב דמים ואז אין מע"י של בעל ויש לה מע"י למזונות ומ"ע חייב לזונה, ואשר ע"כ אם צמצמה והותירה ממזונות שקצבו לה ודאי שהמותר שלה שהוא חייב לתת לה ממון כפי שיעור המזונות שקצבו לה והמותר הוא שלה.

**ולפי"ז** נראה דאיכא עוד נפ"מ אם שייך דוכתא מייחד לה שמבואר לעיל מש"כ רש"י שם דמאחר שזן אותה תמיד מוציאה מבית אבי ומייחד לה מקום שלא תפסיד מזונותיו לחלקם לקרובי עכ"ל וביארנו דכוונתו לפי שהמותר שלו וע"כ יש לו כח להוציאה מרשות אבי וליחד לו דוכתא כדי שלא תפסיד המותר אבל אם נאמר דהחיוב מזונות הוא חיוב דמים למזונות לפי שלא נשאה דאז אין המותר שלו אין לו כח להוציאה מרשות אבי ולייחד לה דוכתא דהמותר שלה ומה שתרצה לעשות עם המותר תעשה.

**והנה** כתב הרמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"ט וז"ל הגיע זמן שנתנו לאיש ולא נשאה נתחייב במזונותי. אע"פ שלא כנס עכ"ל ויש לדקדק טובא כלשון הרמב"ם חדא מש"כ אע"פ שלא כנס הא כבר כתב דאירי בהגיע זמן ולא נשאה ועוד דלמה שינה הרמב"ם מלשון המשנה דקתני אוכלת משלו והרמב"ם כתב נתחייב במזונותי ועוד יש לעיין האיך הקדים דין מזונות בהגיע זמן ועדיין לא שמענו עיקר דין מזונות בנשואה עד פ"ב ה"ב ע"ש.

**ומכ"ז** נראה דס"ל להרמב"ם דחיוב מזונות בהגיע זמן אי"ז מדין נשואה אלא שזהו תקנה מחודשת וחיוב דמים למזונות משום דלא נישאו וזהו כוונת הרמב"ם שחייב במזונותי ולא כתב דאוכלת משלו כדקתני בנשואה שהבעל חייב במזונות וחיובי הבעל לאשתו והוא חיוב מזונות כפי מה שצריכה והרי תמיד אוכלם משלו ומותר המזונות ה"ה לבעל וע"כ ככל מה שאוכלת הוא משלו ואין לו משל עצמה כלום משא"כ בהגיע זמן



ולא נשאה שאין לו חיוב מזונות כנשואה ורק דכיון דהגיע זמן נתחייב חוב דמים למזונות עד שישאנה והוא חוב ממון גרידא כפי שיעור מזונות ואם צמצמה הרי המותר שלה ואז נקראת דאוכלת משלה ולא משלו וע"כ כתב הרמב"ם רק דנתחייב במזונותי ולא דאוכלת משלו וזהו מה דמסיק אע"פ שלא כנס דחיוב מזונות זו אינו מדין נשואה אלא מפני שלא כנס נתחייב חיוב חדש של מזונות מפני שהוא מעוכבת לינשא ואין לו שום שייכות חיוב מזונות המבואר בפ"ב בנשואה דשם נזונית משלו מדין אישות דחיובא דבעל לאשתו וכאן הוא חיוב דמים למזונותי עד שישאנה.

**ונראה** דמקור דברי הרמב"ם מהא דתנן בכתובות (מח.) לעולם הוא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל נשואין, ובגמרא קאמר מאי לעולם לאפוקי ממשנה ראשונה דתנן הגיע דמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה קמ"ל לעולם, ובתוד"ה לאפוקי אע"ג דתנן בהדיא בפ' אע"פ זו משנה ראשונה ב"ד של אחריהם אמרו וכו' כך דרך התנאים להשמיענו בקוצר אע"ג דכבר השמיענו במק"א ע"כ.

**ונראה** דהרמב"ם לא ניח"ל בהאי תירוץא ומפרש כוונת הגמרא לומר דבמשנה ראשונה תנן דאוכלת משלו וע"כ אוכלת בתרומה כלומר דבאמת מה"ת ארוסה אוכלת בתרומה ורק דגורו משום תשקה וע"כ אינו אוכלת כשהוא ארוסה אבל בהגיע זמן שאוכלת משלו וכמשי"נ לעיל דהכוונה דהמזונות שלו ואם נותר ה"ה לבעל ואשר ע"כ יש לו כח להוצאה מרשות האב ולייחד לה דוכתא וליכא חששא דשמא תשקה שפיר אוכלת בתרומה, והא מתני' דלעולם היא ברשות האב עד שתכנס לחופה והיינו דאף בהגיע זמן עדיין ברשות אבי' ואין לבעל כח להוציאה משם ולייחד לה דוכתא ונמצא דמתני' דלעולם הוא ברשות אבי' חולקת על המשנה ראשונה בעיקר יסוד חיוב מזונות בהגיע זמן דאינו אוכלת משלו כדן נשואה אלא היא חיוב דמים למזונות וע"כ לעולם היא ברשות אבי' וא"י להוציאה משם ולייחד לה דוכתא וא"כ לא תאכל בתרומה אף בהגיע זמן מחשש שמא תשקה.

**ולפי"ז** מיושב קושיית התוס' דלמ"ל מתני' דלעולם לאפוקי משנה ראשונה דהלא תנן בהדיא זו משנה ראשונה ב"ד של אחריהם וכו'. אמנם לפמש"כ ל"ק דמתני' דלעולם הוא ברשות אבי' אתי לאפוקי ממשנה ראשונה בעיקר חיוב מזונות בהגיע זמן דלמשנה ראשונה ה"ה אוכלות משלו ומדין נשואיה והמותר לבעלה וע"כ בהגיע זמן דדוכתא

מייחד לה וליכא חשש שמא תשקה אוכלת בתרומה, ובזו אף משנה אחרונה ס"ל כן ורק משום חששא דסמפון תקנו שלא תאכל עד שתכנס לחופה ובאופן שמחלה הבעל על הסימפון אף למשנה אחרונה אוכלת בהגיע זמן דליכא חשש סימפון כמבואר במאירי כתובות (נז). הרי דאף למשנה אחרונה ה"ה ברשות הבעל לאכילת תרומה בהגיע זמן. ומתני' דלעולם אחי לאפוקי מזה דלעולם הוא ברשות אבי' עד שתכנס לחופה והמזונות הוא חיוב דמים של מזונות כשביל שלא נישאה וכיון דהוא ברשות אבי' א"י לייחד לה דוכתא וע"כ אפי' מחל הבעל המומין לא תאכל בתרומה דאיכא גזרה שמא תשקה, ומעתה מבואר סברת הרמב"ם הנ"ל דאף למסקנא טעמא דאינו אוכלת עד שנכנס לחופה משום חשקה והוא עפ"י האי סוגיא דף (מח).

**ומקור** לדברי הרמב"ם שפסק כהך סוגיא דרף (מח) נראה מהא דקאמר בקידושין דטעמא דאין ארוסה אוכלת בתרומה אד שתכנס לחופה משום דעולא דשמא ימזגו לה כוס בבית ותשקה לאבי', ובתוס' שם (יא.) ובש"מ כתובות (מח) בשם הרשב"א תמהו בזה דהלא בגמרא אמרו בשלמא לעולא קמייתא שמא ימזגו לה כוס בבית אבי' ובתרייתא משום סימפון ומבואר שם דלכו"ע למשנה אחרונה הטעם משום סמפון ובקידושין הנ"ל הרי מבואר דלעולא אפי' למשנה אחרונה הטעם משום שמא תשקה וע"ש מה שתירצו, אמנם הרמב"ם ס"ל דמסתימת הגמ' בקידושין משמע דס"ל כמתני' דכתובות (מח.) דלעולם הוא ברשות אבי' ולאפוקי ממשנה ראשונה ורק דאף בהגיע זמן ברשות אבי' וא"י לייחד לה דוכתא ושייך למיחש שמא תשקה אף בהגיע זמן וע"כ שפיר קאמר דאף בהגיע זמן אינה אוכלת עד שתכנס לחופה משום דעולא וכדעת הרמב"ם וכש"נ.

## ד

**עוד בענין הגיע זמן ולא נישאו**

**כתובות ב.** אמר ר' יוסף אמר ר' יהוד' אמר שמוא' מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום הרביעי לפי ששנינו הגיע זמן ולא נישאו אוכלת משלו ואוכלת בתרומה וכתב רש"י בד"ה ואוכלת בתרומה אם כהן הוא והיא בת ישראל שהכהן מאכיל את אשתו תרומה כדיליף מוכהן כי יקנה נפש עכ"ל ומבואר מדברי רש"י דהגיע זמן אוכלת בתרומה כמו ארוסה מדין קנין כספו ואין הגעת זמן עושה קנין חדש, דלא נתחדש שום קנין וה"ה כארוסה כמקדם ורק דיש חיוב על הגברא לינשא, ורק דמה"ת ארוסה

נמי אוכלת בתרומה, ורבנן גזרו משום שמא תשקה ובהגיע זמן דדוכתא מייחד לה אין למיחש שמא תשקה וע"כ אוכלת בתרומה, אבל ליכא שום השתנות בקנין האישות משום הגעת זמן.

**אמנס** ברשב"א קידושין ה. מבואר דס"ל דאע"ג דארוסה אינה אוכלת מה"ת מ"מ הגיע זמן אוכלת מה"ת וז"ל בד"ה וכסף אינו מאכיל בתרומה והאמר עולא ד"ת ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה קשיא לי אמאי שביק מהני דקתני בפי' אע"פ הגיע זמן ולא נשאו אכלות משלו ואוכלות בתרומה ונסיב לי' גמרא דעולא וי"ל דהא דעולא עדיפא לה דקאמר בהדיא דמדאורייתא בשעת אירוסין קא אכלה דא"צ להמתין כלל דאלמא כספא מאכילתה בתרומה ואע"פ שלא הגיע זמנה איכא למימר שאינה אוכלת מחמת כספא אלא מפני הגעת זמנה והואיל והבעל חייב במוזנותי' כענין שאמרו בנדריים פרק נערה המאורסה דתנן התם בוגרת ששהתה י"ב חודש ואלמנה ל' יום ר' אלעזר אומר, הואיל ובעלה חייב במוזנותי' מפר ואמרינן עלה בגמרא אמר רבה ואליעזר ומשנה ראשונה אמרו דבר אחר הלכך הא דעולא עדיפא לי' כנ"ל עכ"ל ומבואר מדבריו דאפי' אם ארוסה אינו אוכלת דכספא אינה מאכילתה מ"מ כהגיע זמן תאכל שהרי בעלה חייב במוזנותי', וצ"ב דמה נתחדש בהגעת זמן שתאכל מה"ת הלא הוא עדיין ארוסה כמו שהיתה עד עתה ומה שחייב במוזנותי' הלא תקני"ח ואמאי תאכל בתרומה מה"ת.

**ונראה** לבאר דברי הרשב"א בהקדם לבאר עיקר סוגיית הגמרא שם בנדריים (עג:) דאמר רבה דר"א דס"ל דבוגרת ששהתה י"ב חודש הואיל ובעלה חייב במוזנותי' יפר ומשנה ראשונה דהוי זמן יב חודש אוכלת משלו ואוכלת בתרומה שניהם אמרו דבר אחד, ולכאורה מאי ענין זה אצל זה דהא באמת אפילו בהגיע זמן עדיין ארוסה היא, וארוסה אין הבעל מיפר בלא האב והא דאוכלת בתרומה הוא משום דדוכתא מייחד לה וליכא למיחש לשמה תשקה ואטו משום דנמצאת במקום שאין לחוש לשמא תשקה אינה ארוסה ככל ארוסה ואמאי יפר הבעל בעצמו.

**ובאמת** הר"ן מפרש דזהו דקאמר לי' אביי, ודלמא לא היא עד כאן לא אשמעינן משנה ראשונה אלא בתרומה דרבנן אבל נדרים דאורייתא לא וכתב הר"ן וז"ל משום דכיון דמדינא ארוסה אוכלת בתרומה ורבנן הוא דגזור אי משום סמפון או משום שמא תשקה כל שחייב במוזנותי' ליכא למיחש להכי ושרי וכו' ומשום שמא תשקה נמי ליכא דכיון דאיהו מפרנס לה דוכתא מייחד לה אבל נדרים דמדאורייתא אין

ארוס מיפר אפילו לאחר שנתחייב במוזנותי אימא דלא מצי מיפר בלא שותפות האב עכ"ל אמנם עדיין תקשה מ"ט דרבה.

**ונראה** דהנה במסר האב לשלוחי הבעל ילפינן מקרא דבית אבי פרט לשמסר האב לשוחי הבעל דע"י מסירה לחופה כבר היא ברשות הבעל ואף שעדיין לא נכנסה לחופה, מ"מ ע"י המסירה לחופה כבר היא ברשות ובבית הבעל וסבר רבה דלמשנה ראשונה דבהגיע זמן אוכלת בתרומה אף רליכא חששא דשמא תשקה דדוכתא מיחד לה כיון דרבנן אמרו דארוסה אינה אוכלת בתרומה לא פליג רבנן בין ארוסה היושבת במקום שתוכל להשקות או לא ובע"כ דבהגיע זמן נתחדש קנין חדש והיינו דכמו במסר האב לשלוחי הבעל אמרינן כיון דמסירה לחופה ה"ה ברשות ובית בעלה ה"ג בהגיע זמן כיון שכבר מסורה לו לחופה כבר חשוב ברשות ובית בעלה וע"כ ה"ה בכלל כל טהור בביתך יאכל דכבר חשובה בביתך, וביאור הדברים דבתוס' כתובות (נו:): כתבו בהא דס"ל לר"מ דהמקדש את האשה ע"מ שאין לך עלי שאר כסות ועונה ה"ה מקודשת ותנאו בטל מפני שמתנה ע"מ שכתוב בתורה, והוקשה לתוס' מ"ש מהא דתנן בהחובל קרע את כסותו ושבור כדי על מנת לפטור פטור וכתבו התוס' בת"י הב' דנוקין לא דמי לקידושין דהכא ה"ט דאין קידושין לחצאין דאין לך קידושין שאין לה עליו שאר כסות ועונה ומרמה לה להרינו נזיר ע"מ שאשתה יין דאין נזירות לחצאין ע"ש וצ"ב אמאי מקרי קידושין לחצאין דהרי בשעת קידושין לא נתחייב עדיין בשאר כסות ועונה ולא דמי לנזירות שחל מיד דין נזיר ואין נזירות לחצאין ועוד דכיון דעדיין לא נתחייב איך שייך להתנות עכשיו שלא יתחייב כיון דאי"ז זמן חיובו.

**ונראה** דמבואר מזה דעיקר חיוב שאר כסות ועונה מונח בחלות הקידושין דזהו חלות הקידושין שמחויב לישא אותה בהגעת זמן ולתת לה שאר כסות ועונה, וע"כ במקדש ע"מ שאין לה שאר כסות ועונה מקרי קידושין לחצאין דה"ה מתנה על הקידושין שחלות קנין הקידושין לא יעשו חלות קנין על שאר כסות ועונה דחלות הקנין הוא בשעת קידושין ורק דהחיוב בפועל הוא בשעת כניסה לחופה ומעתה בהגיע זמן נשואין כבר היא מסורה לו לחופה כאן דכבר חל עלה חלות קנין קידושין שישאנה בהגיע זמנה ולתת לה שאר כסות ועונה ויש לה תביעה עליו שישאנה בהגיע זמנה ע"כ כבר חשובה כמסורה לו חופה ושוב מקריא בביתך, ומשנה ראשונה ס"ל דרבנן גזרו דארוסה לא תאכל בתרומה עד שתכנס לחופה משום שמא תשקה אין הביאור דכשתכנס לחופה יפקע

החשש דשמא תשקה וממילא אוכלת מטעם קנין כספו, אלא תקנת חכמים מתפרשת כך שלא תאכל אשת כהן בתרומה מצד קנין כספו אלא שיתקיים בה כל טהור בביתך יאכל אותו והיינו בשעת נישואין שיכניסנה הכהן לביתו, וע"כ ס"ל למשנה ראשונה דגם בהגיע זמן דהו"ל כמסורה לחופה מקריא בביתך ואוכלת בתרומה, אבל ע"ז תקשה פירכת הגמ' בדף נו: דכמו דארוסה אינה אוכלת משום תשקה ה"נ בהגיע זמן לא תאכל משום ה"ט וע"ז משני דבהגיע זמן דוכתא מיחד לה ואין לחוש לשמא תשקה אבל מה שאוכלת אי"ז מדין קנין כספו אלא מדין כל טהור ביתך דכבר חשוב בביתו של הבעל, דאילו מדין קנין כספו לא היתה אוכלת אף בהגיע זמן דלא פליג רבנן בין ארוסה לארוסה, ורק דתקנו רבנן דלא תאכל מדין קנין כספו אלא מדין ביתך ובהגיע זמן כבר חל קנין חדש דחשיבא ביתך.

**ובזה** נראה לבאר סוגית הגמ' בקידושין (י) דמיבעיא ל"י ביאה אירוסין עושה או נשואין נפ"מ ליורשה ליטמא לה ולהפר נדרי, ומביא רבא ראי' דביאה אירוסין עושה מרתנן בת שלוש שנים ויום אחד מתקדשת כביאה ואם נישאת לכהן אוכלת בתרומה קתני ביאה דקתני נישאת ע"ש ומבואר דאי ביאה נשואין עושה ה"י מן הדין שתאכל בתרומה מיד, ומדקתני שאינה אוכלת עד שתינשא מוכח דביאה אירוסין עושה, ולכאורה קשיא טובא דאיך מדמה אכילת תרומה שהוא מדין קנין כספו ובוהו סגי באירוסין ומדין תורה אפי' ארוסה אוכלת בתרומה וע"כ אפי' אין ביאה ארוסין עושה יש לה לאכול ורק דיש לדון אי שייך חששא דשמא תשקה או לא, ואי שייך חששא דשמא תשקה אפי' אי ביאה נשואין לא תאכל וע"כ שפיר קתני דנישאת לכהן אוכלת בתרומה דדוקא כשתיכנס לחופה תאכל בתרומה אבל דיני יורשה להטמא לה ולהפרת נדריים דתלוין בנשואין שפיר תלוי' אי ביאה אירוסין עושה או נשואין דאי אירוסין עושה אינו יורשה ומטמא לה ואינה מיפר נדרי' ואי נשואין עושה יורשה ומטמא לה ומיפר נדרי' ככל נשואה, ואפשר דרבא דייק הלשון דקתני ביאה וקתני נשאת.

**אמנם** לפי"ד מבואר היטב דמשום חששא דשמא תשקה הפקיע חכמים דין ארוסה בת ישראל שלא תאכל בתרומה מדין קנין כספו אלא מדין כל טהור בביתך יאכל אותו וע"כ בעינן שיחול בה דין אישות של נשואין שאו מתקיימת דין טהור בביתך וע"כ שוה דין אכילת תרומה מדרבנן שתלוי בדין אישות של נשואין כמו ליורשה ולהטמא לה ולהפר נדרי' שתלוי בדין אישות של נשואין מה"ט וע"כ שפיר מדייק מכאן

דביאה אירוסין עושה.

**ומעתה** שפיר מדמה רבה דמשנה ראשונה ור"א אמרו דבר אחד דדין דיפר הבעל ג"כ תלוי בדין ביתך דדכתיב ואם בית אשה נדרה וכמש"כ התוס' בכתובות מה: ד"ה ושמואל אמר לירושתה דהא דאמר שמואל מסירה לחופה מהני לירושתה לא בעי לאפוקי הפרת נדרים דהא תנא דבי רבי ישמעאל בסמוך דהיא ברשות הבעל להפרת נדרים ויצתה מרשות האב ע"ש וע"כ שפיר מדמה רבה דכמו דס"ל למשנה ראשונה דע"י הגעת זמן היא כמסירה לחופה ומקריא ביתו ואוכלת בתרומה מדין כל טהור בביתך ה"נ ס"ל לר"א דמיפר נדרי' דמקריא בית אשה.

**ומעתה** מבואר דברי הרשב"א דמוכח מסוגיא זו דלאכילת תרומה ל"צ קנין נשואין אלא שחל עלי' דין בביתך דאינה עוד בבית אבי' אלא בבית אשה וכל זמן שהוא ארוסה אינה ברשותו ובביתו אלא דיש לו דין קנין להכיסו בביתו אבל הגיע זמן אינו רק חיוב עלה גברא שישאנה אלא דחל עלי' דין רשות הבעל לענין זה שכבר חל עלי' דין ביתך, והא דיליף ר"א דיפיר הבעל הואיל וחיוב במזונותי, ולכאורה הדין מזונות בהגיע זמן אינה אלא מדרבנן לרוב מפרשים וא"כ איך מדמה לה מלהפרת נדרים דמה"ת, ונראה דביאור הדברים לפי הרשב"א הוא דחיוב מזונות מה"ת הוא כנשואה ממש מ"מ מדרבנן אמרו דאף בהגיע זמן כיון שהוא ברשות הבעל כבר סגי כבר לחייב במזונות אבל אילו לא חל שום קנין חדש בהגיע זמן וה"ה ארוסה כמקדם ורק דיש חיוב אנברא שישאנה לא הי' מתחייב במזונות, וס"ל לר"א דחיוב מזונות בהגיע זמן אינה קנס כדי שישאנה דא"כ לא שייך כלל לדין הפרת נדרים אלא בע"כ שחל עלי' דין רשות הבעל וע"כ אמרו חכמים דה"ה כנשואה לענין חיוב מזונות ע"כ מדמה דין הפרת נדרים לדין מזונות דאי נימא דבהגיע זמן עדיין ארוסה היא כמקדם ולא חל עלי' שום דין רשות ובית בעל ל"ש שיחייבו רבנן במזונות דה"ה ארוסה כמו שאר ארוסות, ובע"כ דדין מזונות הוא מחיוב אישות שכבר חל עלי' דין אישות שמסורה לחופה וה"ה ברשות הבעל כנשואה וע"כ שפיר יליף מזה דיפר הבעל.

והר"ן שם כתב וז"ל דקס"ד השתא דאי לאו דמשנה ראשונה ס"ל כר"א אע"ג דאיסור תרומה בארוסה ליתי' אלא מדרבנן דגזור אי משום סמפון אי משום תשקה כוס של תרומה לאחי' ולאחותה אפ"ה אי לאו במידי דאורייתא קיימא ברשות בעלה כר"א, לתרומה נמי אע"ג דמדרבנן היא לא אוקמה ברשותי' דחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה עכ"ל.

**וביאור** דבריו נראה דס"ל דאי נימא דבהגיע זמן לא חל שום קנין חדש וה"ה ארוסה כמקדם וכיון דאמרו חכמים דארוסה אינה אוכלת ל"ש לומר דבהגיע זמן כיון דליכא חשש שמא תשקה תהא אוכלת דלא פלוג רבנן בין ארוסה לארוסה וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה ושום ארוסה לא תאכל אפי' הגיע זמנה דמ"מ ארוסה היא ואין ארוסה אוכלת וכמש"כ לעיל דתקנו חכמים דקנין כספו אינו אוכל ובעינן דוקא שתהא מקריא ברשות בעל ונכלל בכל טהור בכיתך וע"כ ה"ג מיפר נדרי' דמקריא בית אשה נדרה אלא דאם הי' שייך בה טעם הגזרה שגזרו דארוסה לא תאכל משום תשקה ה"ג לא תאכל בהגיע זמן מחששא דשמא תשקה אבל כיון דהגזרה ל"ש דדוכתא מייחד לה ואין עוד ארוסה כמקדם דכבר הוא ברשות הבעל ע"כ שפיר תאכל בתרומה וה"ג יפר הבעל דמקריא בית אשה נדרה, ונמצא דצריך ב' דברים הא' שחל עלי' רשות הבעל ואינה עתה ארוסה כמקדם דאם היתה ארוסה אע"ג דל"ש שמא תשקה מ"מ אינה אוכלת דלא פלוג רבנן בארוסה ותקנו דקנין כספו אינו אוכל אלא מדין כל טהור בכיתך והשנית בעינן דליכא חששא דשמא תשקה דאם יש חשש דשמא תשקה אינו מועיל מה שברשות הבעל דמ"מ יש לחוש דשמא תשקה וע"כ בעינן לטעמא דדוכתא מייחד לה.

**ואביי** דחי לה משני הצדדים דלמא לא היא עד כאן אשמעינן משנה ראשונה אלא למיכל בתרומה דרבנן אבל נדרים דאורייתא אימא לא דס"ל כיון דארוסה אינה אוכלת בתרומה היא רק מדרבנן כדעולא דמה"ת ארוסה אוכלת וע"כ בהגיע הזמן דליכא טעמא הגזרה לא גזרו רבנן ול"ש לא פליג ע"ז, ועד כאן לא שמעת ל"י לר"א אלא גבי נדרים כדרכ פנחס משמ"י דרבא דאמר כל הנודרת על דעת בעלה היא נודרת אבל תרומה אפי' מדרבנן נמי לא יאכלה, וכתב הר"ן דודאי אי"ז סתם שדעתה לנודר ע"ד בעלה וע"כ מיפר לה דא"כ אמאי בעי שבעל יפר בלשון הפרה דוקא ולא סגי בכל לשון אלא ודאי שגוה"כ דבעל מיפר אלא דאע"ג דגוה"כ הוא מש"ה וכתה דודאי בעינן דתהא מקריא בית אשה ואילו לא היתה בהגיע זמן ברשות הבעל לא מהני על דעת בעלה נודרת דאי"ז בעלה והוה כמו ארוסה שנותן לה הארוס מזונות דלא היו יכול להיפר דרק על דעת בעל נודרת ולא על דעת חבירו או מי שיתן לה מזונות והכא בהגיע זמן כבר מקריא במקצת ברשות בעלה וסגי בזה לענין שתהא נודרת על דעתו אבל לענין תרומה אפי' מדרבנן ל"א אכלה דכיון דארוסה היא ותקנו רבנן דארוסה לא תאכל לא פלוג בין ארוסה לארוסה.

**ובש"מ** כתובות (נו:): ד"ה פסקא אמר עולא מביא הרמב"ן בשם רבותיו וז"ל ורבתי מפרשים דרבה ס"ל דארוסה לא תאכל בתרומה אלא בהגיע זמן היינו בחופה ונשואה היא כדקס"ד בשמעתין דאקשינן אי הכי הגיע זמן ולא נשאו נמי אלמא קס"ד דארוסה לא אכלה והגיע זמן אכלה מדאורייתא ואיכא תנא דס"ל דארוסה לא דאכלה התרומה מדאורייתא בפ"ק דקדושין וליתא עכ"ל הרי מבואר להדיא דשיטת רבותיו דאע"ג דארוסה אינה אוכלת בתרומה מה"ת מ"מ בהגיע זמן אוכלת מה"ת ולכאורה אינה מוכן דאף בהגיע זמן מ"מ ה"ה רק ארוסה ורק בהגיע זמן ויש חיוב אגברא לכנסה אבל לא נתחדש שום קנין חדש בדירה ואמאי אוכלת מה"ת בדדרבנן יש לחלק דאי"כ חשש דשמא תמוזג וכו' אבל מה"ת מהיכי תיתי לחלק בין ארוסה להגיע זמן ומוכח מדברי רבותיו דס"ל כמש"נ לעיל דבהגיע זמן חשובה כמסירה לחופה וה"ה ברשות הבעל ומקרי כל טהור בכיתך אבל אותה ואינה עוד ארוסה כמו שהיתה עד עתה אלא ה"ה כמקצת נשואה וע"כ אף דארוסה אינה אוכלת מ"מ בהגיע זמנה אוכלת מד"ת.

**ושם** בש"מ בשם הרא"ה כתב וז"ל כא"ד והא דאמרינן אי הכי הגיע זמן ולא נישאו נמי אי הכי לאו דוקא דלדידן מי ניהא לדידן נמי מ"ש דעד השתא לא אכלה והשתא אכלה והא דכו"ע הוא דארוסה מן הדין אוכלת בתרומה מה"ת כדמוכח בקידושין וליכא תנא דפליג עלי' ואפי' אם ת"ל דקסבר דארוסה אינה אוכלת בתרומה אפילו מדין תורה א"כ אכתי קשיא כי הגיע זמן אמאי אכלה ואיכא דאמרי הגיע זמן כנכנסה לחופה דמי וליתא אלא ודאי מחוורתא דאי הכי לאו דוקא כדאמרן עכ"ל ומבואר מדברי האיכא דאמרי שהביא הרא"ה דאפי' אי ארוסה אינה אוכלת בתרומה מה"ת מ"מ בהגיע זמן אוכלת דהו"ל כנכנסה לחופה ומבואר כמש"נ לעיל, דהגיע זמן אינו רק חיובא אגברא לכנסה אלא דחל עלי' דין כנכנסה לחופה ואינה עוד ארוסה כמו שהיתה עד עתה.

**ומצאתי** יסוד ומקור לרבנינו מבואר באור שמח פ"י מהל' אישות הי"ט דנסתפק למי שייכים מע"י בהגיע זמן ולא ניסת אם לאבי' או לעצמה כשהוא בוגרת או שייכים להארוס כמו אם ניסת דקיי"ל תקנו מוזנות תחת מע"י וכיון דחייב במוזנות בהגיע זמן מע"י לבעלה והביא בשם הריטב"א בש"מ דף (נו.) דמע"י של בעל זוכה במע"י ובמציא אתה וע"ש שהביא ראיות דה"ה לעצמו ולבסוף מסיק ונ"ל ומדברי הספרי זוטא על מקרא כל טהור בביתך פרט לבת ישראל עד שלא זכה במע"י ומנין אתה מרבה משזכה במע"י אמרת כל טהור בכיתך יאכל אותו, מוכח דקאי



בשיטת משנה ראשונה דהגיע זמנה לישא אוכלת משלו ואוכלת בתרומה בטרם שנכנסה לחופה ואז הוי מע"י לבעל וכמו שכתב הריטב"א, עכ"ל.

**ונראה** לבאר דברי האו"ש דמדקאמר בספרי הלשון עד שלא זכה במע"י ומנין אתה אומר משזכה במע"י בע"כ מוכח דלא מיירי בנשואה ובנשואה ה"ה כאשתו לכל דבר ומה קאמר דזכה במע"י או לא זכה במע"י ובע"כ דמיירי בהגיע זמן ולכך נקט מע"י אע"ג דמע"י תקנ"ח ואמאי לא נקט מזונות שנתחייב בהגיע זמן נראה דה"ט דכבר נסתפקו האחרונים בחיוב מזונות בהגיע זמן אם הוא מדין אישות דהו"ל כנשואה לענין מזונות או דהוא תקנה מחודשת שאוכלת משלו עד שישאנה והוא חיוב דמים למזונות במזונות אשתו וע"י במש"כ כאות ג' באריכות, והנפ"מ הוא לענין אם זוכה במע"י דאם הוא מדין נשואה זוכה במע"י דתקנו מע"י תחת מזונות כמו בנשואה אבל אם הוא חיוב דמים כדי שישאנה אינו זוכה במע"י, ומדברי הריטב"א הנ"ל משמע נמי דחיוב מזונות הוא מדין נשואה וע"כ זוכה במע"י דו"ל שם אוכלת משלו פי' שאכלת וחייב במזונות וה"ה בכסותה ופרנסה כאילו נכנסה לחופה, והוא ג"כ זוכה במציאתה ומע"י עכ"ל הרי מבואר דהוא חייב במזונותי' כאלו נכנסה לחופה וע"כ הוא זוכה במציאתה ומע"י.

**ומעתה** מבואר היטב דברי הספרי וטא דכדי לאכול בתרומה בעינן שתהא בכלל כל טהור בביתך יאכל אותו ואימת נקרא ביתך רק כשחל עלי' דין נשואה במקצת עכ"פ, והיינו בהגיע זמן דהו"ל כמסירה לחופה וכמש"נ לעיל ואשר ע"כ ממה שחייב במזונותי' ליכא הוכחה דה"ה כנשואה במקצת ומקריא ביתך דאפ"ל דחיוב מזונות הוא דמים וכמו קנס בשביל שלא נשאה וא"כ אין לזה שייכות שתאכל בתרומה מה"ט אבל כיון דחזינן דזכה במע"י בע"כ דחיוב מזונות אינו חיוב דמים גרידא אלא שהיא חיוב אישות דהו"ל כנשואה וע"כ זכי במע"י כדין נשואה וע"כ מה"ט נמי מקרי ביתך לענין אכילת תרומה, ומה"ט נמי אף דמע"י היא רק תקנ"ח מ"מ אם נאמר דבהגיע זמן ה"ה ארוסה כמקדם ולא נתחדש שום קנין חדש מה"ת לא הוה מתקנו רבנן דין מע"י לבעל שהוא מדין אישות והרי הוא אינה נשואה אלא ארוסה אלא עליו חיוב לכנסה ומשום האי חיובא לא יתקנו שיהא מע"י שלו, ובע"כ כיון דבהגיע זמנה חייב לכנסה ה"ה כמסירה לחופה וחשובה ברשותו וחייב במזונות מדין נשואה ומע"י שלו ואשר ע"כ אוכלת בתרומה דמקרא כל טהור בביתך מה"ת, וכבר כתבנו לעיל דה"נ לענין הפרת נדרים מקריא בית אשה וכמש"נ, ומעתה מבואר כמש"ל דהגיע זמן אוכלת מדין כל טהור בביתך ודרשת הספרי

זוטא הוא מקור לר"ז.

**המבואר** דשיטת הני ראשונים דאף דארוסה אינה אוכלת מה"ת מ"מ בהגיע זמן אפשר דאוכלת מה"ת דדינה כנשואה במקצת, אמנם שיטת רש"י הנ"ל ברי"ד אינו כן דהרי כתב דהגיע זמן אוכלת מדין קנין כספו דארוסה, וכן משמע מדברי רש"י בדף (נו). ד"ה עשתה שכתב וז"ל וה"ה נמי אם נתחייב בחייו לא אכלה משמע דקנין הבעל פקע עכ"ל ומשמע דאף בהגיע זמן אוכלת מדין קנין כסף ולכך כשמת פקע הקנין.

**והנה** שם בריש כתובות כתב רש"י בד"ה אוכלת משלו שהבעל חייב במזונות אשתו מתקנת ב"ד עכ"ל ומשמע מדברי רש"י דאם חיוב מזונות הוא מה"ת ל"ש שבהגיע זמן תהא אוכלת משלו והטעם דאי חיוב מזונות הוא מה"ת בנשואה ל"ש לחייבו בהגיע זמן שה"ה ארוסה ולא נשואה ורש"י לפי שיטתו שכתבנו ולא ס"ל דהגיע זמן ה"ה כנשואה במקצת מה"ת אלא כארוסה ואשר ע"כ הוכרח רש"י לפרש דקאי למ"ד דמזונות תקנ"ח והם תקנו דבהגיע זמן נמי לחייב כנשואה.

**והנה** לעיל הבאנו דברי האר"ש שהוכיח מדברי הספרי זוטא דמבואר דהדיא דבהגיע זמן מע"י שלו כדברי הריטב"א הנ"ל אבל לפי"ז צ"ע לשיטת הרא"ה הנ"ל דס"ל בהדיא דאינו זוכה במע"י בהגיע זמן אע"פ שחייב במזונותי' והרי מבואר בספרי זוטא שלא כדעת הרא"ה.

**והנראה** ליישב עפ"י הנ"ל דחיוב מזונות בהגיע זמן הוא משום דיש בהגעת זמן מקצת נשואין להאכילה בתרומה לפי משנה ראשונה ולהפר נדרי' לר"א ואשר ע"כ יש לומר דה"נ זוכה במע"י כדין נשואה אמנם כ"ז שייך דוקא למשנה ראשונה דבהגעת זמן אוכלת בתרומה ומבואר בה"ה כנשואה במקצת אבל למשנה אחרונה דאינה אוכלת בתרומה עד שתיכנס לחופה נקטינן שאין בהגעת זמן חלות מקצת נשואין, מתפרש חובות המזונות בהגיע זמן מחמת קנס שלא כנסה לחופה ואשר ע"כ אין הבעל זוכה במע"י, ובאמת הא דמפרש רבה בנדרים (עג.) דברי ר"א דיפר הבעל משום דהוא כנשואה במקצת ונקראת בית אשה דחה אביי דהטעם משום דכל הנודרת ע"ד בעלה נודרת וא"כ אינו מוכח הטעם משום דנקראת כנשואה במקצת וע"ש באר"ש שהביא מסברת אביי בדף נח דמע"י של עצמה, וא"ש אביי לשיטתו דאין בהגעת זמן חלות מקצת נשואין.

**ומענתה** אפ"ל דהריטב"א והרא"ה רבו לא פליגי כלל שהריטב"א הרי קאי בדעת משנה ראשונה דאוכלת בתרומה בהגיע זמן וה"ה כנשואה במקצת וע"כ מע"י שלו אבל הרא"ה דקאי אליבא דהלכתא דק"ל כמשנה אחרונה דאינה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה ואין בהגיעת זמן שום דין נשואה וה"ה ארוסה כמקדם וע"כ מע"י לעצמה, והספרי זוטא הרי קאי לפי משנה ראשונה שהרי דרש מכל טהור בביתך דבהגיע זמן אוכלת בתרומה וע"כ מע"י שלו, אבל הרא"ה דקאי להלכה דקיי"ל כמשנה אחרונה דאינו אוכלת בתרומה בהגיע זמן עד שתכנס לחופה וא"כ אין בהגיעת זמן שום דין נשואה ולכך פסק דמע"י לעצמה וא"ש.

**ומצאתי** דמפורש כדברינו בתוס' רי"ד עה"ג דף (מח:): דדין מע"י מתלי תלי בפלוגתא דמשנה ראשונה ואחרונה אי בהגיע זמן אוכלת בתרומה דעל הא דתנן במתני' לעולם הוא ברשות אבי' עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין מפרש בגמרא דאתיא לאפוקי ממשנה ראשונה שבהגיעת זמן אוכלת בתרומה וכתב התוס' רי"ד וז"ל והאי דקאמר הכא לאפוקי הכי פי' איצטריך לעולם היא ברשות אב לאפוקי ממשנה ראשונה דעביד לה כאשתו לכל דבר אפילו לתרומה וכ"ש למציאתה ולמע"י ולירושתה להכי תנן לעולם לומר לך שאינו זכאי במציאתה ובמע"י ובהפרת נדרי' ואינה יורשה אע"פ שחייב במזונותי' עכ"ל הרי מבואר להדיא דלפי משנה ראשונה זכה במציאתה ובמע"י ולפי משנה אחרונה אינו זוכה במציאתה ובמע"י אעפ"י שחייב במזונותי' וכמש"נ.

## ה

## המשך מהנ"ל

**וחנה** הרמב"ם בפ"ו מהל' תרומות בפ"ו מהל' תרומות הל' ג כתב וז"ל ודין תורה שתאכל משנתארסה שהרי היא קנינו אבל אסרו חכמים שתאכל עד שתנשא לחופה גזירה שמא תאכיל תרומה לאבי' ואחי' כשהוא ארוסה בבית אבי', ועי' משכ"ל באות ג' שכבר תמחו על דבריו דהא מבואר בגמ' (נח) דחששא דשמא תשקה שייך דוקא למשנה ראשונה דס"ל דבהגיע זמן ולא נשאו אוכלת בתרומה דדוכתא מיוחד לה וליכא חששא דשמא תשקה אבל למשנה אחרונה דס"ל דאפי' בהגיע זמן אינה אוכלת עד שתכנס לחופה ע"כ אין הטעם משום שמא תשקה, דהרי משהגיע הזמן דוכתא מיוחד לה וע"כ הטעם משום סמפון, וא"כ הרמב"ם שפסק כמשנה אחרונה דאינה אוכלת עד שתכנס לחופה איך כתב הטעם משום שמא תשקה, ובאמת התוס' בקידושין (יא) ד"ה הקשו קושיא זו על דברי הגמרא

דקאמר אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה משום דעולא, והקשה בתוס' הא למשנה אחרונה הטעם משום סימפון ות"י שני תירוצים דהא דקאמר עד שתכנס לחופה לאו דוקא אלא עד שיגיע הזמן, ועיד ת"י דאי לאו משום דעולא משום סימפון לחוד לא הוי גזרינן אבל עכשיו דגזרו משום דעולא גזרו נמי משום סימפון, אמנם לפי"ד הרמב"ם ל"ש הנך ת"י שהרי לפי"ד עד שתכנס לחופה דוקא ולא הביא כלל דין דהגעת זמן וכן לא הביא כלל טעמא דסימפון ולת"י ב' הול"ל גם טעמא דסימפון עם שמא תשקה.

**והנראה** בזה רהנה בנדרים עג. איתא במתני' בוגרת ששהתה י"ב חודש ואלמנה ששהתה ל' יום ר"א אומר הואיל ובעלה חייב במזונותי יפר, ובגמ' אמר רבה ר"א ומשנה ראשונה אמרו דבר אחד דתנן נותנין לבתולה וכו' הגיע זמן י"ב חודש אוכלת משלו ואוכלת בתרומה ע"כ ולכאורה דברי רבה תמוהים דהא תרומה מדאורייתא אפי' ארוסה אוכלת בתרומה ורק דגזרו משום תשקה לאחי' וכו' וע"כ כשהגיע זמן דדוכתא מייחד לה ואינה עוד במקום דיש לחוש שמא תשקה שפיר אוכלת בתרומה אבל לענין נדרים דבעינן שתהא נשואה ואז מקריא בית אשה נדרה ובהגיע זמן ה"ה עודנה ארוסה וארוסה אין הבעל יפר בלא האב, וברין שם מבואר דזה דרחי ל' אביי שם אבל סברת רבה צ"ע.

**ובאות ד'** ביארנו דסברת רבה הוא דבהגיע זמן אינה עוד ארוסה כמקדם ורק דחל עלי' דין נשואה במקצת דכמו דמסר האב לשלוחי הבעל לא מקריא בית אבי' דע"י שהוא מסורה לחופה כבר הוא ברשות הבעל ובבית הבעל אף שעדיין לא נכנסה לחופה ה"נ בהגיע זמן כיון שכבר קנוי' לו משעת קידושין שיעשה בה נשואין בהגיע זמן חשובה כמסורה לחופה ומקריא כל טהור בביתך יאכל אותו וסבר רבה דאף למשנה ראשונה דחיישינן בארוסה שמא תשקה ובהגיע זמן דוכתא מייחד לה מ"מ אי לא חייל עלי' דין נשואה במקצת בהגיע זמן וה"ה ארוסה כמקדם ל"ש שתאכל בתרומה כיון דתקנו רבנן דאין ארוסה אוכלת בתרומה לא פלוג בין ארוסה לארוסה אלא תקנו דאין קנין כסף מאכילתה בתרומה ובעינן שיהא בכלל כל טהור בביתך יאכל אותו וכיון דחוינן למשנה ראשונה דבהגיע זמן אוכלת בע"כ דה"ה בכלל כל טהור בביתך דמקריא ביתו ובע"כ מוכח דאינה עוד ארוסה כמקדם רק דאיכא חיוב אגברא שישאנה, אלא מוכח דחל עלי' קנין חדש דמקריא נשואה במקצת דהיינו לענין תרומה, ורק דאי ה"י עדיין חשש שמא תשקה ל"ש שתאכל מחשש זה אבל כיון דדוכתא מייחד לה א"כ ליכא החשש וה"ה כנשואה במקצת

וע"כ אוכלת עי' לעיל שביארנו כל זה באריכות.

**ובכתובות** (מח) מדייק במתני' דלעולם הוא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין מאי לעולם לאפוקי ממשנה ראשונה דאם הגיע זמן ולא נישאו אוכלת משלו ואוכלת בתרומה, וצ"ע איך מפקיע הלשון דלעולם הוא ברשות האב ממשנה ראשונה אטו משנה ראשונה לא ס"ל דהוא ברשות האב ואטו מתני' דלעולם ברשות האב לא ס"ל דארוסה היא קנוי לבעל ואוכלת בתרומה מטעם קנין כספו, ורק דס"ל דרבנן גזרו שמא תשקה ובהגיע זמן דדוכתא מיוחד לה ליכא למיגזר שמא תשקה וא"כ איך מוכח ממתני' דלעולם הוא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואיו דבהגיע זמן אינה אוכלת בתרומה, הא אכילת תרומה אינו תלוי בהרשות.

**אמנם** לפימש"ב מבואר היטב דמרס"ל למשנה ראשונה דבהגיע זמן אוכלת בתרומה ע"כ שאינה עוד ארוסה ברשות אבי' דהא בעינן שיהא בכלל כל טהור בביתך דחשיבה כמסורה לחופה ובמתני' מבואר דה"ה ברשות אבי' עד שתכנס לחופה ומבואר דאפי' הגיע זמן לאו ביתו מקריא ורק קנין כספו הוא דהויא ורבנן הרי תקנו שלא תאכל מטעם קנין כספו אלא מטעם ביתך ובע"כ דמתני' דלעולם ד"ה ברשות אב מפקיע ממשנה ראשונה.

**והנה** יש להסתפק למשנה אחרונה דאין אשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה מאיזה טעם פליג על משנה ראשונה אי משום דס"ל דהגיע זמן אינה כמסורה לחופה וה"ה כארוסה או דגם למשנה אחרונה הגיע זמן ה"ה כמסורה לחופה וה"ה ברשות הבעל ורק כיון דסוף סוף ה"ה ארוסה ולא פליג רבנן בין ארוסה לארוסה.

**וביותר** י"ל דאפילו אם ס"ל למשנה אחרונה כמשנה ראשונה דמשהגיע זמן ה"ה כמסורה לחופה אבל במסירה לחופה גופא קמפלגי רב ורב אסי בכתובות (מח) דרב ס"ל מסירתה לכל חוץ מתרומה ורב אסי אמר אף לתרומה, ופירש"י טעמא דרב אסי משום שמא תשקה, ובמסירה לחופה ל"ש שמא תשקה, והקשו בתוס' הא רב אסי ע"כ למשנה אחרונה ולמשנה אחרונה הטעם הוא משום סמפון, ולפימשכ"ל דטעם דאוכלת למשנה ראשונה בהגיע זמן משום דה"ה כקצת נשואה ומקריא כל טהור בביתך, ומעתה י"ל דרב ורב אסי פליגי בטעם דמשנה אחרונה דרב אסי סבר דדוקא בהגיע זמן אינה אוכלת דאינה כמסורה לחופה אבל מסירה

לחופה ילפינן מקרא דבית אבי פרט למסרה לחופה דמקריא בית בעל ולא בית אבי ומעתה במסרה לחופה חשיבה כל טהור בביתך ואוכלת בתרומה ורב ס"ל דאף דילפינן מבית אבי פרט למסרה לחופה דאינה בית אבי מ"מ גם בביתך לא מקריא דגם לרשות בעל נכנסה עדיין עד כנסתה לחופה וע"כ לא תאכל רק מדין קנין כספו ורבנן הא גזרו שלא תאכל מדין קנין כספו רק מדין כל טהור בביתך. ובמסקנא רב אסי אתותיב מברייתא דאיתא בהדיא דמסירת לחופה אין מועיל לאכילת תרומה ומבואר דאף מסירה לחופה אין מועיל שתקרא ביתו ובעינן דוקא נכנסה לחופה, ומעתה אפ"ל דה"נ ס"ל למשנה אחרונה בהגיע זמן דלא עדיפא ממסירה לחופה, דלא מקריא בית הבעל וממילא אינה אוכלת מדין כל טהור בביתך רק מדין קנין כספו ורבנן גזרו שלא תאכל מדין קנין כספו רק מדין כל טהור.

**ומעתה** מיושב דברי הרמב"ם שהביא טעמא דשמא תשקה אף שפוסק כמשנה אחרונה, דס"ל דכיון דמוכח מנדרים הג"ל ומכתובות (מח) דטעמא דמשנה ראשונה דבהגיע זמן אוכלת הוא דה"ה כנשואה ואוכלת מטעם כל טהור בביתך וכמשי"נ לעיל, וטעמא דמשנה אחרונה דפליג משום דס"ל דהגיע זמן אינה כמסירה לחופה או דמסירה לחופה גופא אינו בית הבעל עד שתכנס לחופה וא"כ תצטרך לאכול מדין קנין כספו ומשום גזרה דשמא תשקה גזרו דלא תאכל מדין קנין כספו אלא מדין ביתך ומסירה לחופה לא הוי ביתך.

**ומקור** דברי הרמב"ם נראה מהא דאמר בקידושין י: דטעמא דאין ארוסה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה משום דעולא דשמא תשקה ואבי' וכו' והקשו בתוס' שם וברשב"א כתובות (מח). דהלא בגמ' מבואר דלעולא למשנה אחרונה טעמא משום סימפון ולא משום תשקה ואיך קאמר דאינה אוכלת עד שתכנס לחופה דהיינו למשנה אחרונה משום דעולא ע"ש והרמב"ם למד מסתימת הגמרא בקידושין דס"ל דאף למשנה אחרונה שייך טעמא דעולא שמא תשקה וכדעת הרמב"ם וכמשי"נ.

**וחנה** בשו"ע אבן העזר סי' קיז סעי"ח כתב היו בה מומין שאפשר שנולדו בה אחר אירוסין אם נמצא בה אחר שנכנסה לבית הבעל על הבעל להביא ראי' שער שלא נתארסה היו בה והי' מקחו מקח טעות ואם נמצאו בה והיא בבית אבי' על האב להביא ראי' שאחר האירוסין נולדו ונסתחפה שדהו, וברמ"א כתב וי"א דאם הגיע זמן ליכנוס אע"פ שלא ננסה הוי כאלו היתה ברשות הבעל עכ"ל, ותמהו שם כל הנו"כ דהרמ"א

פסק כמשנה ראשונה דבהגיע זמן אוכלת בתרומה וה"ה ברשות הבעל אבל לפי משנה אחרונה אינה ברשות בעלה עד שתכנס לחופה ע"ש.

**ולפי"ד י"ל דס"ל להאי י"א כפמש"ל** דבאמת אף למשנה אחרונה ה"ה ברשות הבעל בהגיע זמן כמו למשנה ראשונה רק דמ"מ אינה אוכלת בתרומה דגזרו שמא תשקה ולא פלוג בין ארוסה לארוסה, ועכ"פ זה שייך דוקא לאכילת תרומה אבל למומין ולשאר דברים שפיר ה"ה ברשות הבעל אע"פ שלא כנסה ודו"ק.

מורנו הרב יצחק מאיר הלוי שארר שליט"א

### בענין הפה שאסר

**בכתובות יח:** שנינו "העדים שאמרו כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו וכו' הרי אלו נאמנים ואם יש עדים שהו כת"י וכו' אינן נאמנין". וצ"ע דבמשנה לא נאמר הטעם של הפה שאסר ומ"ש דברים פרקין שנה לנו התנא את הטעם של הפה שאסר, וכן לקמן במשנה דף כב: לענין א"א הייתי מפורש הטעם בהמשנה.

**וברש"י** פירש דטעם הרישא הוא משום הפה שאסר וביאר "כי היכי דמהימנית להו אהא הימנינהו אהא", וידוע מה שחקרו אחרונים בענין הפה שאסר אי משום מיגו הוא, או הוא דין חדש שיכול להתיר מה שהוא עצמו אסר, ותלו החקירה במחלוקת הראשונים לקמן אי בעינן תוך כ"ד לדין הפה שאסר, או לא בעינן תוך כ"ד, אי בעינן תוך כ"ד י"ל שהפה שאסר מדין מיגו הוא, ואי לא בעינן תוך כ"ד צ"ל שהוא דין חדש שמה שאסר יכול הוא עצמו להתירו, וקצתני כי הדברים ידועים ומבוארים היטב באחרונים ע"י מחנה אפרים ה"י א"י"ב פ"ח וקובץ שיעורים בריש פרקין. ולכאורה משמעות דברי רש"י הנ"ל היא דאינו מטעם מיגו רק נאמנות מיוחדת דאם מאמינים אותם על כת"י, צריכים לקבל עדותן גם על אנוסים היינו.

**ובגמ'** שם ב' לשונות דרמב"ח, בלשון א' קאי אסיפא ומפרש דאירי באנוסים מחמת ממון (מח"מ) דאז אינם נאמנים, ומשמע דברי שאר נאמנים אף בכה"ג ופירש רש"י (בד"ה אלא) דנאמנים משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ולשון ב' דרמב"ח חולק בזה וס"ל דאין נאמנים לומר אנוסים היינו מח"מ משום דא"א מע"ר. וצ"ע דהא רש"י פירש (בד"ה הנ"ל) דהא דא"א מע"ר הוא משום דאין נאמנים בתורת עדות דאדם קרוב אצל עצמו ע"ש היטב באריכות לשונו ומבואר דרק בתורת עדות אינו נאמנין ולכן הסיק שם רש"י דברי שאר נאמנים משום הפה שאסר, וא"כ למה חולק לשון ב' על יסוד זה, ובפרט רגם כאן בלשון ב' פירש רש"י כמו לעיל דהא דא"א מע"ר הוא משום דקרוב פסול לעדות וקשה דרש"י לא פירש למה ס"ל לשון זה דלא אמרינן הפה שאסר, וצ"ע.

**ובד"ה** כיון שהגיד כתב רש"י דברי שאר אין חסרון מה שחוזר ומגיד אנוסים היינו דכולה "חדא הגדה היא", והקשו המפרשים דלמה צריך רש"י לפרש כן, דהא י"ל כמו שפירש לעיל דאף דאינן נאמנין בתורת עדות נאמנים משום הפה שאסר וא"כ אף אם יש חסרון בעדותם משום כיון שהגיד מ"מ יהיו נאמנים ברישא משום הפה שאסר. ובחי' רע"א מביא בשם בנו הגרש"א דס"ל לרש"י דכל שפסולין להעיד משום חוזר ומגיד אינם נאמנים גם בתורת מיגו אבל לא ביאר את הסברא בזה. אבל עכ"פ מבואר שם דלכן בלשון ב' לא מנהי הפה שאסר ברישא באנוסים מח"מ משום דא"א מע"ר ואינם נאמנים בתורת עדות וכל שאין נאמנים בתורת עדות, אין נאמנים גם מטעם הפה שאסר, אבל צ"ע דבמאי פליגי לשון א' דס"ל דשפיר נאמנים משום הפה שאסר אף אם א"א מע"ר ואין עליהם תורת עדים, עם לשון ב' דלא ס"ל כן.

**ובספר** קהלות יעקב כתב דהא דס"ל ללשון ב' דלא מהני הפה שאסר היכא דאין עליהם תורת עדים הוא משום דס"ל לרש"י דהפה שאסר מטעם מיגו הוא, וגם ס"ל כשיטת הרמב"ן לקמן יט: דאין עדים נאמנים במיגו, וצ"ל דלשון ראשון ס"ל דהפה שאסר הוא דין חדש ומהני גם בעדים וכמו שהביא שם מהריטב"א דמחלק כן, ונמצא דב' הלשונות פליגי בזה אי הפה שאסר מטעם מיגו, דלשון ב' ס"ל דהוא מטעם מיגו ולכן אי א"א מע"ר ואין עליהם תורת עדים, אין נאמנים במיגו, ולכן הוכרח רש"י לחדש דטעמא דרישא הוא משום דחדא דיבורא הוא, ולכן נאמנים לומר אנוסים היינו מחמת נפשות בתורת עדות, ומשמע שם דבדברי הקה"י דבאמת לא בעינן למיגו ונאמנים בתורת עדות משום דחדא הגדה היא. ולפי"ד הי' מיושב מה שהשמיט התנא במתני' טעמא דהפה



שאסר דבאמת א"צ טעם זה, דנאמנות של אנוסים היינו מח"נ (מחמת נפשות) הוא בתורת עדות.

**אמנם** מהגמ' לקמן כג: לא משמע הכי דהגמ' שם עושה צריכותא דממשנה ראשונה דפרקין הי' ס"ד דדוקא בבעל דבר אמרינן הפה שאסר ולא בעדים ולכן קמ"ל משנתינו דגם בעדים אמרינן כן, זהו פשטות הכוונה של הגמ' והקה"י הביא את הגמ' שם ופירשה באופן אחר ע"ש. וכן מפורש בסוגיין "בשלמא לרבנן כי טעמייהו שהפה שאסר" וכו' ע"ש.

**אלא** דקשה דא"כ דטעמא דמשנתינו הוא משום הפה שאסר נצריך לומר דהפה שאסר מהני בצירוף עם מה שמגידים בתורת עדות, דהא רש"י פריש את לשון ב' דרמב"ח משום דחדא הגדה היא וע"כ כמש"כ האחרונים דאולא"ה לא הי' מהני הפה שאסר כש"נ לעיל, וא"כ צ"ע אם חדא הגדה היא למה צריכין לטעמא דהפה שאסר, ואם יש צורך לעוד טעם, מהו גדר הצירוף של ב' הטעמים.

**ובש"מ** על המשנה מביא משיטה ישנה שהק' כן דאי תוך כ"ד הוא וחדא הגדה היא יהיו נאמנים בתורת עדות ול"ל דין הפה שאסר. ותיריך שם דאם היו חוזרים בדבריהם ואומרים אין זה כת"י היו נאמנים לחזור בהם תוך כ"ד, אבל כיון שאומרים עדות אחרת שאנוסים היו אין נאמנים אלא משום הפה שאסר הוא הפה שהתיר. ודבריו צריכים ביאור, דמהו הגדר של חדא הגדה, ועוד דאם צריכין להפסח שאסר, והפה שאסר לברו לא סגי (משום דלא אמרינן מיגו בעדים כנ"ל, או משום איזה טעם אחר) איך מהני מה דחדא הגדה היא בצירוף הפה שאסר, נימא דכמו דהפה שאסר לברו לא מהני, לא שייך גם שיהי' מצורף לטעם אחר, ומהו ביאור הצירוף של שני הטעמים.

**ונראה** מוכרח מזה, דהפה שאסר אינו נאמנות, ועיקר הנאמנות הוא מדין עדות דחדא הגדה היא, אלא דאפ"ה בעינן להפה שאסר, משום דאע"ג דעדיין תוך כ"ד הוא, ביאר הש"מ דזה דוקא שיכולין לחזור בהן ולומר אין זה כת"י, אבל אם אינם חוזרים מדיבור הראשון של כת"י הוא זה, אינם יכולין לעקור דיבור הראשון ולומר אנוסים היינו, דבזה הדין דאינו חוזר ומגיד, דכיון דהדיבור של אנוסים היינו סותר לדיבור הראשון של כת"י הוא זה דאם אומרים שזה כת"י א"כ אומרים שהם עדים על מה שכתבו בשטר, ואם אין העדים חוזרים מזה, נמצא דהם חוזרים ומגידים

לומר אנוסים היינו, ולכן אין יכולין לקבל עדותן בזה בלא הפה שאסר.

והגדר של הפה שאסר הוא דאין הדיבור השני חזרה מדיבור הראשון, אלא אומרים שכן הי' דעתם מתחלה, ותחלתו ע"ש סופו העירו (כלשון רש"י סוף דף כג: "כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו", וכיון דהפה שאסר אומר לנו שכולה הגדה חדא הוא א"כ שוב נאמנים בתורת עדות לומר אנוסים היינו, ואין בזה דין דחוזר ומגיד, נמצא דהנאמנות לומר אנוסים היינו הוא מדין עדות, ודינא דהפה שאסר מסלק החסרון של חוזר ומגיד ואומר לנו דתחלתו ע"ש סופו אמרו, ולכן נאמנים בתורת עדות על כל הדיבור יחד, "כת"י הוא זה אבל אנוסים היינו". ועי' משי"כ בשיטה ישנה לקמן בשיטת ר"מ.

וכן לגבי בע"ד הדין דהפה שאסר הוא דתחלתו ע"ש סופו טען, כמשי"כ רש"י בדף כג: ולכן אין זה חוזר וטוען אלא טענה חדא היא, וממילא שומעין אנו את כל הטענה "שדה זו של אביך ולקחתיה הימנו". וכן לגבי איסור שאומרת "א"א הייתי וגרושה אני" דנאמנת, אף דא"א הייתי היא כמו עדות דשויה אנפשה חתיכה דאיסורא מ"מ יכולה לעקור את דיבורה הראשון משום דתחלתו ע"ש סופו הגידה, ודיבור אחד הוא.

וי"ל בזה שינוי לשון המשנה, דבבע"ד (משנה הא') ובא"א הייתי אמרה המשנה הטעם דהפה שאסר משום דטעם זה לחודא סגי, לענין בע"ד יש לו דין טענה, ולענין איסור יכולה לעקור מה שאמרה א"א הייתי, אבל לענין עדים אין נאמנותם משום הפה שאסר, דעדים אינם נאמנים אלא בתורת עדות, וכל דינא דהפה שאסר הוא דתחלתו ע"ש סופו העידו, ולכן נאמנים להגיד אנוסים היינו בתורת עדות, נמצא דאין נאמנותם משום הפה שאסר ולכן שינה כאן התנא ולא שנה טעם זה במשנתו.

ולפי"ז מובן היטב דללשון ב' דרמב"ם באנוסים היינו מח"מ אמרינן דא"א מע"ד ואין שם עדים עליהם ולכן לא מהני הפה שאסר, דהפה שאסר אינו נאמנות, ועדים אינם יכולים להגיד אלא בתורת עדות וכיון דא"א מע"ד ואדם קרוב אצל עצמו אינם יכולים לומר אנוסים מח"מ בתורת עדות ולכן אין נאמנים. וצ"ל דלשון א' דרמב"ח פליג ע"ז וס"ל דהפה שאסר נאמנות בפני עצמו הוא, ולכן אף אם אין עליהם תורת עדים, נאמנים משום הפה שאסר כמו שביאר רש"י שם. ולשון רש"י במשנתו משמע יותר דהפה שאסר הוא נאמנות כמשי"כ לעיל, אבל אפשר לרחוק דלשון רש"י יתאים גם ללשון ב', ואין כוונתו כמשי"כ

"הימיניהו אהא" דהנאמנות הוא מצד הפה שאסר עצמו רק דכי היכי די ש להם כח של עדות על כתי" כ"כ יש להם כח עדות על אנוסים היינו משום דחדא הגדה היא וכנ"ל.

**ועדיין** צ"ל כמש"כ לעיל דלא מהני כאן מיגו, דהא כיון דהגדה השני היא תוך כ"ד א"כ אף אם הפה שאסר אינו נאמנות כש"כ, אבל מ"מ הא יש כאן מיגו דאי בעו שתקו ולכן צ"ל או כמש"כ הקה"י דבעדים לא אמרינן מיגו, או משום דהוי מיגו במקום עדים כמו שהק' בתוס', ולכן בעינן לדין של הפה שאסר שאינו משום נאמנות אלא שע"י כך יש להם כח של עדות לומר אנוסים היינו.

**אבל** עדיין קשה מריש פרקין לענין שדה זו של אביך וכו' דלכאורה יש כאן מיגו וכן הוא מהלך הסוגי' שם וכ"כ רש"י שם (טז. בדה הכא) דהוא משום מיגו וא"כ למה פירש שם המשנה הטעם דהפה שאסר, דאף אם נאמר שם ג"כ דע"י הפה שאסר יש להם המיגו, דתחלתו ע"ש סופו הוא ואינו מיגו למפרע וכ"כ בקה"י ע"ש אבל לפי"ד דהמשנה לא נקט הטעם דהפה שאסר לענין עדים משום דעדיין צריך להדין עדות ולא סגי בהפה שאסר, א"כ גם בריש פרקין לא סגי בהפה שאסר דהא צריכין גם לדין מיגו, ועוד צריך עיון שם למה באמת בעינן לדין מיגו ולא סגי בהפה שאסר שיהי' לו טענה של "ולקחתי ממנו", וצ"ל דכיון דהודה "של אביך היתה" ואין לו חזקה כמבואר בגמ' יז, לכן צריך מיגו להאמניו נגד חזקת מרה קמא ועדיין צ"ע בכ"ז.

מורנו הרב ישראל הלוי בעלסקי שליט"א

### בענין הפשר ובישול בשבת

**במס'** שבת דף מ' ע"ב איתא תנו רבנן מביא אדם קיתון של מים ומניחו כנגד המדורה לא בשכיל שיחמו וכו' ופרש"י שם לא שיניחם שם עד שיחמו אלא כדי שתפוג צינתן במקצת עכ"ל והר"ן (סביב הרי"ף) דקדק משם וז"ל נראה מדבריו שאפילו קרוב למדורה ממש במקום הראוי לבשל מותר כדי להפשיר דהיינו כל שלא שהה אותם כ"כ כדי שיתבשלו ולדבריו הא דאמר רב יהודה אמר שמואל בסמוך אחד שמן ואחד מים יד סולדת בו אסור אין יד סולדת בו מותר לא במקום שיד סולדת ובמקום

שאין יד טולדת קאמר אלא כל שהניחן עד שתהא יד טולדת קאמר ומכל מקום אפילו לדבריו על גבי האש ממש אסור מפני שנראה כמבשל עיי"ש היטב. ואח"כ הקשה על רש"י מגמ' דלק' בסמוך וז"ל הגמ' א"ר יצחק בר אבדימי פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתו להניח לו פך של שמן באמבטי ואמר לי טול בכלי שני ותן שמע מינה תלת ש"מ שמן יש בו משום בשול וש"מ כלי שני אינו מבשל וש"מ הפשרו זהו בישולו עכ"ל הגמ' ופרש"י וש"מ הפשרו במקום הראוי לבישול זהו בישולו דהא להפשיר בעלמא הוא דקבעי ואסר ליה עכ"ל והר"ן הביא כאן גירסת הר"יף (בהש"מ הג') דגרס ש"מ הפשרו לא זהו בישולו פ' ואפילו הכי אסר עליו מלהניחו באמבטי ופירוש לפירושו דמדהתיר להניח בכ"ש ולהפשירו שם ש"מ דהאי הפשר מותר ואפ"ה אסור במקום הראוי לבא לידי בישול וזה דלא כרש"י דהתיר הפשר במקום הראוי לבא לידי בישול ע"ש היטב בארוכה, ואף דהקשה על רש"י מגירסא דלאו ידידיה כתב וז"ל ואע"פ שרש"י ז"ל אינו גורס כך זו היא הגירסא הנכונה והיא גירסתן של הגאונים ז"ל עכ"ל הר"ן.

**ובאמת** היה ראוי להקשות קושיית הר"ן אף לפי גירסתו של רש"י ז"ל לפי מה שפי' וז"ל הפשרו במקום הראוי לבישול זהו בשולו ע"כ ולכאורה כוונת גירסא זו דהפשר זה אסור מטעם דהמקום ראוי לבישול ואף דלהשון משונה מאותו של הר"יף מ"מ לכאור' הכוונה אחת היא דטעם האיסור משום מה שראוי להיות אם יניחנו שם וזה דלא כדעת רש"י המובא לעיל ויש בזה סתירה וצ"ע, אולם מפשטות הלשון משמע דלרש"י הפשר מיקרי בישול ממש. וא"כ צריך ביאור דאמאי באמת מותר להפשיר בכלי שני אם הפשר מיקרי בישול יאסר באיזה אופן שיהיה. ואין לומר דאף דמקרי בישול מותר לעשותו בכלי שני שאינו מבשל הואיל ואין בו פעולת הבישול, זה אינו, דהוא משנה מפורשת לקמן דף קמ"ה עמוד ב' דהדחתן זו היא גמר מלאכתן ר"ל דבקלי הבישול ז.א. מה שמתבשל אף בכלי שני ואף בעירו מכלי שני, אז חייב עליו בכלי שני חיוב גמור, וכן הקשה הרשב"א בחידושו וצ"ע.

**בפרק** כלל גדול דף ע"ד ע"א איתא בגמ' וז"ל וכי מותר לאפות פחות מכשיעור ופירש"י פחות מכגורגרת, ואסור כמו בכל חצי שיעור שאסור מן התורה כמבואר בריש פ"ח דמס' יומא ולא דוקא באיסורי אכילה אלא אף בשאר דברים אסור כדמוכח מגמ' הנ"ל, ויש לעיין מה יהיה הדין כמבשל חצי שיעור באיכות הבישול ר"ל דמבשל כגורגרת שלימה אלא דמסירו מן האש טרם נתמלא שיעור בישולו. והנה בריש

מכילתין בדרך ג' ע"א איתא דהעושה חצי מעשה של הוצאה פטור אבל אסור וביחוד מקרי איסור מאי ראתי לידי חיוב חטאת כדאיתא התם, מוכח לכאורה מזה דאף חצי מלאכה באיכות מקרי איסור גמור, ואף ריש לחלק דהתם סוכ"ס נעשה מלאכה גמורה בין העשיר והעני מ"מ מסוגיא דהתם מוכח דאסור אף אם לא נגמרה המלאכה דאיתא התם בעמוד ב' דבהיתה ידו מלאה פירות והוצאה לחוץ קנסו ליה רבנן לחד לישנא אף במקום דלאו ככרמלית דמיא הואיל ועבר על איסור, ומיירי שם בלא נגמרה המלאכה ואפ"ה אסור דחזי ליגמר וכמו כל חצי שיעור דחזי לאיצטרופי כל' הגמ' ביומא שם. וכן העיר הרש"ש ז"ל בהגהותיו לדרך ג' וז"ל דח"ש אסור מה"ת ואף באיסורי שבת כדפירש"י לקמן דף ע"ז וביומא מפרש הטעם דחזי לאיצטרופי עיי"ש היטב

**וכן** לק' בשבת דף ק"ב ע"א איתא דמעביר ב' אמות מיקרי ח"ש והוא לכ"ע חצי מלאכה ושם מיירי בעקירה בלא הנחה ואפ"ה מיקרי ח"ש, מוכח דאף מלאכה שלא נגמרה מיקרי חצי שיעור.

**בתוס'** פ' במה טומנין דף מ"ח ע"א ר"ה מאי שנא ממיחם ע"ג מיחם הביא בסוף הדיבור דעת הרשב"א (בעל התוס') וז"ל ונראה לרשב"א דהא דשרינן לתת קיתון של מים כנגד המדורה היינו ברחוק מן המדורה שלעולם לא יבא לידי בישול אבל בקרוב אסור אפילו להפשיר דילמא משתלי ואתי להניחן שם עד שיתבשל ע"ש בתוס', וחילוק זה דלא כדעת רש"י שהבאתיו לעיל וכמו שדקדק הר"ן מלשונו דאף במקום הראוי לבא לידי בישול מותר. מיהא אף לדידיה על האש ממש אסור ונתן הר"ן טעם לזה משום דמחזי כמבשל ועי' להלן.

**ויש** להבין אליבא דכ"ע אמאי מותר להפשיר, לתוס' רחוק מן המדורה ולרש"י אף קרוב לה, אמאי לא יאסר מטעם חצי שיעור דהפשיר הוא חימום דלא אתי עדיין לשיעור בישול, ובעוד מעט יגמר הבישול עד דאתי לידי חיוב חטאת, וא"כ אמאי יהא מותר, ואף לתוס' דס"ל דמיירי ברחוק מן המדורה, הרי אפשר לקרבו אל המדורה ולגמור שיעור הבישול ואמאי יגרע מהושיט ידו לכרמלית דמאליו לא יגמר עד דיעשה פעולה שנייה של הנחה ברה"ר ואפ"ה מקרי אתי לידי חיוב חטאת וצ"ע. ואולי יש לחלק בין חימום קצת לשאר התחלות מלאכות דחימום הוא דבר הנמצא בכל מקום ובכל זמן ואי אפשר להמלט ממנו, כי בכל פעולות האדם יש בו איזה חימום או צינון והואיל וכן אי אפשר לקבעו כחצי שיעור עד דמבשל לגמרי, מיהו פשוט דסברא חלושה היא זו כי שימת

דבר אצל מדורה היא פעולה דשייך לבישול ולא חימום טבעי ואמאי לא וואסר ככל חצי שיעור.

**ונראה** דלהסביר הענין בטוט"ו עפ"י ב' החילוקים שחילק רש"י בסוגיין דשבת דף מ' ע"ב, החילוק הראשון שבין כנגד המדורה לעל גבי האש דהכנגד המדורה מותר הפשר בכל ענין דלא חייש רש"י לאישתלי ועל גבי האש אסור, וכן החילוק הב' בהפשר דמותר בכלי שני ואסור בכלי ראשון אף דחדא מלתא הוי האי הפשר, וגם הוי מלתא דאיסורא כפי גרסת רש"י דהפשר זהו בישול ואסור מדינא לא משום אישתלי דלא ס"ל לרש"י כן, ונראה לענ"ד דדעת רש"י דהפשר מיקרי שפיר חצי שיעור ואסור מן התורה ככל חצי שיעור בין בכמות המלאכה בין באיכות אלא דלמהווי אסור בתורת חצי שיעור בעינן מעשה מלאכה גמור ואם על ידי מעשה זהנתהוה רק חצי שיעור איכות המלאכה אז נאסר מן התורה למ"ד כי בזה מיקרי אתי לידי חיוב חטאת. ועי"ז אתי שפיר לי המשנה בריש מכילתין, יציאות השבת שתיים שהן ארבע, פי' דכולן שוות במה שהן מעשה יציאות השבת אלא דבכ' השלים השיעור, ובכ' לא השלים ולכך פטור ושאר הציוורים לא מיקרי יציאות דחסרים צורת המלאכה, ולכך לא נכללו במנין המשנה ובעניננו ג"כ, במי שהביא קיתון של מים סמוך למדורה הבין רש"י דזה סיבת היתרו ר"ל דהבאה סמוך למדורה חסרה בצורת מלאכת הבישול דאין דרך בישול בכך, ולכך מותר בין סמוך בין רחוק, דל' מניח נגד המדורה משמע דהנחה נגדית זו היא סיבת הפטור, דלמשתלי לא חיישינן אולם צריך ליוזר דלא יגיע לשיעור בישול, ועל גבי האש הוה מעשה גמור בצורת בישול ולכך אסור מדין חצי שיעור. וכן להלן הפשר זהו בישול ר"ל דהנחה בתוך כלי ראשון יש בה מצורת בישול ומעשה גמור הוא ולכך אסור הפשר כחוכו איסור גמור מדין ח"ש, ולכך גרס רש"י ז"ל הפשרו זהו בישולו ופי' במקום הראוי לבישול ולכך נאסר מדין ח"ש משא"כ בכלי שני דחסר צורת הבישול אז מותר להפשרי דלית ביה דין ח"ש.

**ועל** דרך זה יתבאר בקל לשון התנא במתני' דף קמ"ה שהבאתיו לעיל חוץ מקולית האספנין וכו' דהדחתן זו היא גמר מלאכתן ר"ל דהואיל והמעשה של הדחה אין בו מצורת בישול לא נאסר עד דנגמר שיעור איכות המלאכה ולכך ביאר המשנה סיבת האיסור מצד גמר מלאכתן לאפוקי הני דדף ב' וכיו"ב דאסירי בלי גמר מלאכה כלעיל והבן.

ולדוגמא אביא מגמ' זבחים שף צ"ד ע"ב וז"ל זרק פשתו למים חייב וכו' מ"ט וכ"ת משום דמקדח אי הכי חטי ושערי נמי הנך אית להו רירי ופרש"י זרע פשתן במים נפקא רירא מיניה ומידבקי אהרדי עכ"ל ר"ל דהיינו טעמא דחייב בפשתן דהוה לישה דהואיל ומידבקי ע"י רירא הוה ביה לישה אבל חיטי ושערי פטור דאין בהשלכתם למים לישה אבל משום זורע ליטא בכולהו. מיהו ברמב"ם פ"ח מהל' שבת הל' כתב וז"ל וכן השורה חטיטין ושעורין וכיו"ם במים הרי זה תולדות זורע וחייב בכל שהוא עכ"ל ומש"כ חייב בכל שהוא ר"ל דלאור מטעם לישה דאז לא יתחייב עד כגרוגרת כשיעור לש אבל זורע חייב בכל שהוא ובהגהות מיימוניות כתב עליו לא מצאתי מפורש בתלמוד עכ"ל ובאמת היה לו להקשות יותר דבתלמוד איתא בהדיא להיפך לפי מה שפירש"י לעיל. ונראה דהרמב"ם פירש הסוגיא דלא כרש"י וס"ל דתיבות הנך אית להו רירי קאי על חטיטין ושעורים וכדמוכח מל' הנך שהוא ל' רבים ולא קאי על פשתן ולשון וכ"ת משום דמקדח הוא לשון יחיד דקאי על פשתן אבל תיבת הנך קאי על חיטי ושערי והשתא פירושו דבחיטי ושערי לא חייב עד דיצאו מהם רירי דבזה כבר הגיעו לצמיחה ממש משא"כ בזרע פשתן דהואיל ובהתחלת צמיחתן ליכא רירי אז חייב ר"ל אסור מיד דא"א לבחין מתי צומחים הזרעים והגיעו לשיעור מלאכת זריעה בצמיחתן והשתא דאף שלא הביא הרמב"ם הא דבעי רירי בנתינת חטיטין ושעורין למים מ"מ כן איתא בהדיא בגמ' וע"י כמ"א של"ו סק"יב וז"ל וחייב בכל שהוא וצ"ע דבזבחים דף צ"ד אמרינן הזורק זרע פשתן במים מ"ט חייב וכו' משמע דאין חייב אלא בפשתן משום לש אבל בחיטי ושערי פטור וכו' וי"ל בפשתן חייב תיכף וכו' אבל בחיטין ושעורין אינו חייב אלא בשורה זמן ארוך כמו חצי יום ולהכי נקט השורה וכן מעשים בכל יום שנותנים חטים למים וכו' ומ"מ צ"ע מנ"ל להרמב"ם הא עכ"ל ולפי מש"כ דין זה יוצא מפירושו בגמ' שם וע"י כמ"ב על אתר בשעה"צ. ויש להבין אמאי לא יאסר תומ"י מדין חצי שיעור ולמש"כ לעיל ניחא דשריית זרעים אין בה צורת מלאכת זורע ואף צורת תולדה ליכא כמו במשקה מים לזרעים וכיו"ב אלא דנאסר ונתחייב ביחד בגמר מלאכתה דבמקום שיצמחו באמת לא בעי צורת המלאכה כעין מה דבהדחת כלי שני חייב היכא דהגיע לגמר מלאכתן.

וע"י ברמב"ם בפכ"ב מהל' שבת הל"ה וז"ל אמבטי של מרחץ שהיא מלאה מים חמים אין נותנין לה מים צונן שהרי מחממן הרבה וכן לא יתן לתוכה פך של שמן מפני שהוא כמבשלו אבל נתן הוא מים חמין לתוך אמבטי של צונן עכ"ל ולכא"ר קשה מה חידש בזה שמותר לתת מים

חמין לתוך אמבטי של צונן עכ"ל ולכאור קשה מה חידש בזה שמותר לתת מים חמין לתוך אמבטי של צונן ואיזה מלאכה שייך בזה ואם אתא לאשמענן דלא חיישינן שיחמו החמין להצונן שבאמבטי זה אינו דמותר לתת חמין לצונן שבכלי קטן הרבה יותר מבאמבטי וצ"ע בזה, ועוד קשה על לשונו שכתב לעיל מזה "שהרי מחממן הרבה" משמע דאין בזה בישול גמור דא"כ אמאי לא כתב דחייב משום מבשל. גם מש"כ על פך שמן מפני שהוא כמבשלו ומהו לשון של כמבשלו דמדמשע מיניה דאין בו בישול ממש אלא כבישול וצ"ע בכל זה.

**והנה** כפי כירה דף מ"ב ע"א איתא וז"ל בד"א בכוס אבל באמבטי חמין לתוך צונן ולא צונן לתוך חמין עכ"ל וב' דינים אלו שמשו מקור לדברי הרמב"ם שהבאתי בסמוך מיהו עדיין לא יצאנו חובת הביאור על כל הנזכר לעיל וטעמא בעי, ובתוס' שם ד"ה אבל באמבטי כתבו וז"ל נראה דהאי אמבטי איירי כגון שהוא כלי שני ולא הוה כההוא אמבטי דלעיל דקאמר בקשתי להניח פך באמבטי ובוראי איירי בכלי ראשון דא"ל רבי טול בכלי שני הרי כלי שני מותר והא דאסור באמבטי ע"כ משום דכלי ראשון הוא, ואח"ז הוכיחו בתוס' דגמ' ידין מיירי באמבטי כלי שני עי"ש וכן כתב רש"י בד"ה ספל הרי הוא כאמבטי וז"ל ואף על גב דכלי שני הוא הואיל ולא לשתיה וכו' עי"ש. מיהו על הרמב"ם א"א לומר דמחלק בין אמבטי דפך לאמבטי דדף מ"ב דמלשונו מוכח דבחדא מחתא מחתינהו ומטעם זה האריך בכ"מ להוכיח דלהרמב"ם מיירי הכל באמבטי כלי ראשון כי כן מוכח מהא דפך שמן דא"ל רבי טול בכלי שני חזינן דהאמבטי גופא כלי ראשון הוא עי"ש. מ"מ קשה טובא דא"ה אמאי כתב רבינו דאינו אלא כמבשל או מחממן הרבה ואי כלי ראשון הוא הי"ל למיכתב דחייב משום בישול.

**ולפי** מש"כ לעיל יש ליישב כל דברי הרמב"ם הנ"ל בקל כי לעולם מיירי באמבטי כלי שני מיהו הואיל והוא חם הרבה ומחמם הרבה אם כן מה שמשמין בתוכו יש בו צורת הבישול ואף שאינו כלי ראשון ואינו מבשל אלא קלי הבישול מיהו צורת בישול גמורה יש לו מפני רוב החמימות שלו והואיל ומה שמניחין בתוכו נפטר ונתבשל חצי בישולו מחמתו א"כ אסור משום דין חצי שיעור כלעיל ומש"כ שהרי מחממן הרבה, לשון זה קאי על דינו של האמבטי שמחמם הרבה ולפיכך יש בו צורת בישול ואסור בו אפילו חצי שיעור וכן לגבי פך מה שאסור מפני שהוא כמבשל ולא בישול ממש הוא דאורייתא ככל חצי שיעור לר' יוחנן כ"ז שהפעולה הוא מעשה מלאכה גמור כמבואר לעיל. והשתא קס"ד דכל



אמבטי אסור ואף הצונן כי הנחה בתוכו הוא פעולה שיש בה מצורת מעשה מלאכה וקס"ד דאסור בכל אופן כ' לכה"פ נראה כמעשה בישול מצד הכלי שנעשה בו בציוור דלעיל ר"ל צונן לתוך חמין כי אין בו מעשה וצורת מלאכת בישול מטעם חמימות המים אלא מצד צורת הכלי שנעשה בו והו"א דמטעם זה אסור אף בחמין לתוך צונן קמ"ל דמותו ועל כן הוסיף הרמב"ם על לשון הגמ' ודקדק לומר חמין לתוך אמבטי צונן והבן כי זה נכון מאד.

ועל דרך זה יובנו כמה עניינים קשים, מיהו אכמ"ל תן לחכם ויחכם עור.

מורנו הרב ישראל רייזמאן שליט"א

### אפקעינהו רבנן לקידושין מיניי

א) אשכחן בש"ס בכמה מקומות שהמקדש אשה מקדשה על דעת רבנן וממילא יש כח לרבנן לאפקועי לקידושין. וזהו מקור מנהגינו המובא ברמ"א לומר "הרי את מקודשת לי בטבעת זו כדת משה וישראל", ובגר"א ציין מקורו לתוס' כתובות דף ג' כל דמקדש ארעתא דרבנן מקדש ופ' לכן אומרים כדת משה וישראל.

ומחמת זה יש דורשין היום עצה לעגונות, שרבנן יפקיעו קידושין מעיקרא לכל מי שאינו דר עם אשתו וממאן לגרשה. ובפרט לפי מה שפיי תוס' דמהני מדין הפקר ב"ד הפקר וכסף קידושין לאו קידושין, וגם היום נתקן כך. ומתחלה חשבתי שהטעם שזה א"א הוא מפני שאין לנו ב"ד חשוב כר' אמי ור' יוסי לומר הפקר ב"ד, ונבאר זה לבסוף, אבל המבין סוגיית הש"ס יראה שאפ' היה לן ב"ד חשוב לא שייך בכה"ג ענין אפקעינהו רבנן.

מתחילה נציין שבחי' הרשב"א למס' כתובות דף ג: כתב בהדיא שחז"ל לא הפקיעו קידושין למי שנאכד במים שאין להם סוף, והגם שזהו צורך גדול להתיר העגונה, מ"מ "בכדי לא מפקיעי להו לרבנן לקידושין, אלא היכא דאיכא גיטא כדהכא" ונבאר דבריו. (ועי' בתשו' חכ"צ סי' קכ"ד בא"ד שכתב נמי דלא שייך אפקעינהו רבנן להצלת עגונה, ולא פיי טעם הדבר).

**בש"ס** אשכחן ענין אפקעינהו רבנן לקי' בכמה דוכתי, ובעיקר יש לחלק לתרי סוגי הפקעות (1) היכא שבשעת קידושין כבר עושה שלא כהוגן, וכגון במס' ב"ב מה: תלו' וקידש, אמרינן הוא עשה שלא כהוגן הלכך רבנן נמי עושים לו שלא כהוגן ומפקעי רבנן לקידושין. וכן במס' יבמות קי. במקדש קטנה ומגדלה ובא אחר וחטפו מיניה. כבר דייק תוס' דבהני מקומות לא נקט הגמרא לשון כל דמקדש אדעתה דרבנן. ומ"מ אפקעינהו רבנן לקידושין מיני'. (2) היכא שבשעת קידושין היו קידושין גמורין ורק אח"כ בנתינת גט אירע אופן שראוי לבטל הגט, ואמרו חכמים דהוי גט ואפקעינהו לקידושין מיניה, והיינו בריש מס' כתובות באונס בגיטין וכן במס' יבמות צ: בשלח שליח ליתן גט ואח"כ ביטל השליח, ובהני מקומות נקט הגמרא לשון "כל דמקדש אדעתה דרבנן מקדש".

**וצ"ע** למה לן טעם "כל דמקדש" נימא שבטלו הקידושין כמו במס' ב"ב ומס' יבמות דף קי' שאפקעינהו לקידושין בלי טעם? (ותוס' ב"ב מה: משמע סוגיות חולקין אהדדי ודוחק ומ"מ אין נ"מ לדברינו דלקמן שגם לתוס' סוף סוף לדינא צריכין אנו לתנאי דעל דעת רבנן מקדש). בריב"ש סי' שצ"ט פ"י דבסוג קמא, שבשעת קידושין כבר עושה שלא כהוגן, פשוט דמהני מטעם הפקר ב"ד הפקר, שברגע זו מפקירין כסף הקידושין ואין כאן חלות קידושין. משא"כ בסוג שני שכבר עברו הקידושין כמה שנים, וגם יתכן שכסף הקידושין כבר אינם בעולם, ולזה לא מהני הפקר ב"ד [משמע דל"א הפקר ב"ד למפרע וכ' בתשו' ח"ס אה"ע ח"א סי' קט ד"ה ופר"מ] לולי שבשעת קידושין מקדש אדעתה דרבנן.

**ואכתי** צ"ב למה לן טעם "הפקר ב"ד" נימא דכיון שמקדש אדעתה דרבנן, ביטלו הקידושין וכמו"ש באמת בריטב"א בלי ענין הפקר ב"ד. ונבאר ענין זה דסוג שני דאפקעינהו רבנן.

(3) היכא דהיו קידושין כדין ולבסוף במעשה גט היתה צורך לרבנן לומר אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, כהא דכתובות, נחלקו הראשונים (תוס' גיטין לג, והריטב"א נגד הרשב"א כתובות וש"מ"ק) אי הקידושין בטלין למפרע או דהגט מהני עכשיו, [ונ"מ טובא אי הוי' גרושה ואי זינתה תחתיו שתפטור ממיתה ובניה לא יהיו ממזרים] ולשון רש"י בהסוגיא צריך ביאר, וז"ל בד"ה תינת, גט זה עוקר הקידושין ועושה מעות מתנה מעיקרן, עכ"ל וכן בדיבר שאח"כ הזכיר ענין הגט וכן ברש"י גיטין שהפקעינהו לקידושין ע"י הגט ודהוי הפקר מעיקרא, והאיך עירבב שני ענינים.

**בשמ"ק** פיי שיטת רש"י יפה (בר"ה עור כתב השניה) דמאן דמקדש אדעתה דרבנן אין הכוונה דהוי קידושין בתנאי שירצו חכמים כאומר הרי את מקודשת אם ירצה אבא, אלא כוונת המקדש הוא שיהיו קדושין מוחלטין שלא יתבטלו אלא ע"י גט, מיהו מהו קידושין ומהו גט, זה תולה האדם בדת חכמים וזהו כל דמקדש אדעתה דרבנן מקדש, דסתם אדם המקדש אשה [ופשוט דהיינו אפי' לא אמר כדת משה וישראל] עושה כן ע"פ דיני קידושין וגיטין שהנהוגו חז"ל.

**ונמצא** כשנותן גט ואירע אונם בגיטין, אותו גט גורם שיתבטלו הקידושין למפרע כדעת חכמים.

**ומקשה** תינח בכספא, דקדיש בביאה מאי איכא למימר, וכי אדם רוצה שיהיו בעילותיו ביאת זנות ותי' דמ"מ חז"ל משוי' בעילתו ביאת זנות ואין בהאדם עון אשר חטא. וענין הפקר ב"ד הפקר לבד לא סגי ואמאי? לריב"ש הג"ל, משום דהוי למפרע. בשיטה הנ"ל נקט שחז"ל לא עשו הפקר ב"ד בלי טעם וסברה, ורק עי"ז דמקדש אדעתם, אמרו להפקר ממונו.

**רש"י** במס' שבת דף קמ"ה כתב הטעם שעד א' נאמן בעדות אשה לומר שמת בעלה, משום דכל דמקדש וכו'.

**במשיב** דבר (ח"ד סי' עט' ד"ה ונראה לומר) כתב בהסבר כל דמקדש דיש ג' דרכים, (2) תוס' ס"ל בטל למפרע ("הקשו ע"ז הרבה וישבו בדוחק"), (2) הסבר הריטב"א שכתבנו לעיל (הוא יחסו להרשב"א במס' גיטין), (3) הסבר שלישי והוא ממש כשמ"ק הנ"ל שהקידושין הם חלושים מעיקרא, שנעשו על דעת שיפקעו ע"י גט דרבנן. וכזה מסביר רש"י הנ"ל שגם ע"י עד א' יופקעו. והנציב קרא זה "דבר שאיני מבין בעצמי מה שאני דובר" כי מה הסברא לומר דהוי קידושין גמורים-ושנפקעין ע"י גט דרבנן, הא ממי"נ אי הוי קידושין צריכין גט דאו', ואי מהני גט דרבנן אינו קידושין דאי' ואיך שייך דהוי קי' דאו' ומוחלש כוחם דמהני גט דרבנן א"נ עד א'.

**וכתב** דצ"ל דיש כח כזה להחליש חלות קידושין וכתב דאשחן כע"ז בנדירים בכוגרת ששהתה יב"ח שי"א בעלה מיפר נדריה וזהו דרבנן ומ"מ מהני שעל דעת כן נודרה, וזהו כעין הא דסוגין. והנה, לקמן הבאנו שבתוס' גיטין לג. וברמב"ן סוגין, הקשו דיכתב גט, וישלח ע"י שליח

ויבטל השליח ונמצא מחפה על כת אחותו שזינתה, וגורם שתהיה מותרת שיבטלו הקי' למפרע. ונדבר מזה לקמן.

**בעי"ט** (סי' קסט' ד"ה ויותר) דהכותב גט ובלבו לבטלו הא חסר בשם גירושין וכיון שהכל מבינים שכותבו על שם לבטלו, אינו גט? ולדברינו א"ש, בתנאי שנקבל דמהני למפרע לבטל קידושין- שמהני רק מטעם שרק גט שיש כאן, ואפי' באמת אינו רוצה לבטל הגט, רק רוצה שיחול באופן דאפקעינהו.

ג) האם יש כח בזה"ז לעשות "אפקעינהו רבנן" או הפקר ב"ד הפקר?"

**הרב** פוסקים דברו מזה ונבאר מעט מדבריהם, אכן כדאי לציין שכולם (בלי יוצא מן הכלל), איירי בסוג "אפקעינהו" שכבר עשו שלא כהוגן בשעת קידושין, ומעולם לא שמענו הו"א לבטלו לאחר זמן חוץ מהני ציורים של גט שבש"ס, (וכאשר ביארנו שיטת רש"י דליכא קידושין בתנאי ואה"נ אי יעשה קידושין ע"מ שירצה פב"פ, דהוי תנאי גמור, וכשאומר על דת משה וישראל, כוונתו כפי הלכות גיטין וקדושין).

**המקילין** בזה אשכחן בתשו' הרשב"א (אלף ר"ו) ובתשו' הרא"ש (ריש כלל ל"ה), נידון הרשב"א שרצו לעשות תקנה מפני הפריצים, שכל מי שיקדש בלי מנין לא חלו הקידושין, וכתב שיש להם כח לעשות כן מפני הפקר ב"ד הפקר, להפקיר ממונו, וציין הרשב"א למט' ב"ב דף מה: בתלוי' וקידש שהוא עשה שלא כהוגן אפקעינהו לרבנן לקידושין מיניה, וכן יבמות קי' [-ופשוט שבדיוק נקט הני תרי ציורים שבהם המקדש עשה שלא כהוגן אפקעינהו לקידושין מטעם הפקר ב"ד, ולא שייך התם לומר שעשה על דעת חכמים] - ובתנאי שיעשו בהסכמת אנשי העיר "ואם יש שם ת"ח ולא הסכים, לא, וצ"ע כי מתחלה מחייב הסכמת כל העיר ואח"כ דמעכב דוקא ת"ח?! וסיים- "עוד צריך להתישב בדבר". ואה"נ אי יעשה קידושין ע"מ שירצה פב"פ, דהוי תנאי גמור.

**ובעי"ז** בתשו' הרא"ש לעשות תקנה לא להתקדש בלי הסכמת אב או אם, דמהני.

**במהרי"ק** שורש ע"ד מביא חכם א' ("להורות נתן בלבו, וכל רוח אין בקרבו, יודע בקרב כסילים, עושה חללים וגם עושה ממזרים") שביטל קי' שהיו נגד חרם שלא לקדש בלי עשרה.

**וטוען** שאין לנו כח לבטל קידושין, שהלא כתב המרדכי ריש פרק האומר בקידושין שגם חרם ר"ג שלא לישא ב' נשים, אין בו כח להפקיע קידושין, וגם בתשובת הרשב"א ס"ל שאין חרם מבטל קידושין.

[יש להעיר, שלא הסביר אמאי לא מהני, וגם במרדכי כתב דלא מהני דהא חייבי לאווין ושנויות וכמה עבירות דאו' ודרבנן תפסי קידושין, ומשמע שחז"ל בחרו לא לבטל קידושין, אבל כעצם יש להם הכח].

**השואל** לח"ס אה"ע ח"א ר"ס ק"ח (בד"ה ריש מילין) דייק שהמהרי"ק אינו חולק על תשו' הרשב"א הנ"ל, הרשב"א כתב דכח הפקר ב"ד הפקר מהני בזה"ז, המהרי"ק כתב שדין אפקעינהו לקידושין לא אמרינן, ויתכן שאילו באו יחד וגזרו מכח הפקר ב"ד, שהמהרי"ק הוה מודה, והח"ס כתב ע"ז: "כיוון האמת בלי ספק".

**בדין** הפקר ב"ד הפקר הביא הח"ס (ד"ה ותמהתי) שיש"ש במס' קידושין פ"ג סי' כ"ב דאין כח בדינו להפקיר בזה"ז דלא אלימי בתי דינים דידן, ויש כמה ב"ד מקולקלים שיבואו להתיר ערוה, והח"ס (בד"ה ריש מילין) מסביר שזה תלוי במחלוקת ראשונים בהגדרת כח "הפקר ב"ד" ובשיטת המרדכי בשם ר"ת צריך ב"ד היותר גדול כרב אמי ורב אסי יכולין להפקיר והגם שאין לך אלא שופט שבימך, מ"מ בעינן שאין גדול ממנו.

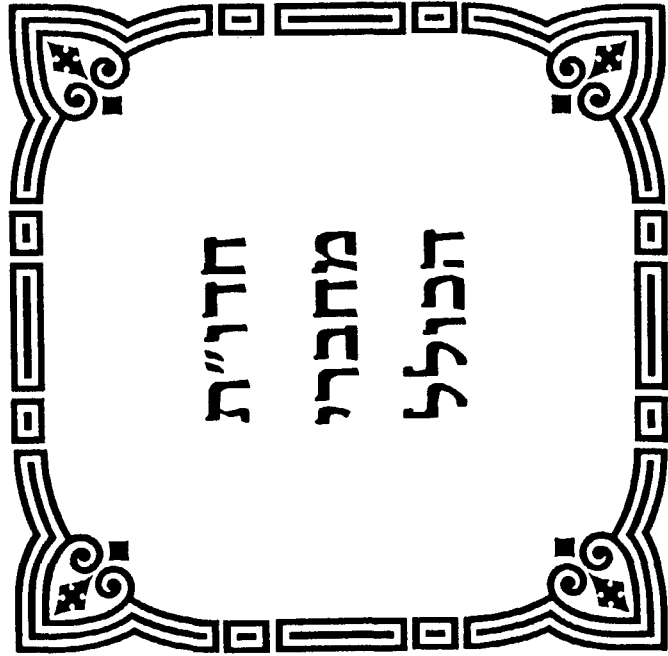
**ומסיף**, שגם אי יעשה בהסכמת כל הקהל, דוראי מהני, לא מהני לבניהם אחריהם.

**הרמ"א** (אה"ע כ"ח כ"א) כתב בתקנה להחרים על המקדש בלי מגין לא מהני ואין לנו היום כח הפקר ב"ד הפקר, בפנים השו"ע ציינו זה למהרי"ק הנ"ל, וכבר כתבו שזהו טעות ומהרי"ק לא דיבר מעולם מדין הפקר ב"ד, והלכך באב"מ נ"ו שזה טעות ומקורו בריב"ש, היוצא לדינא - שגם הפקר ב"ד לא מהני.

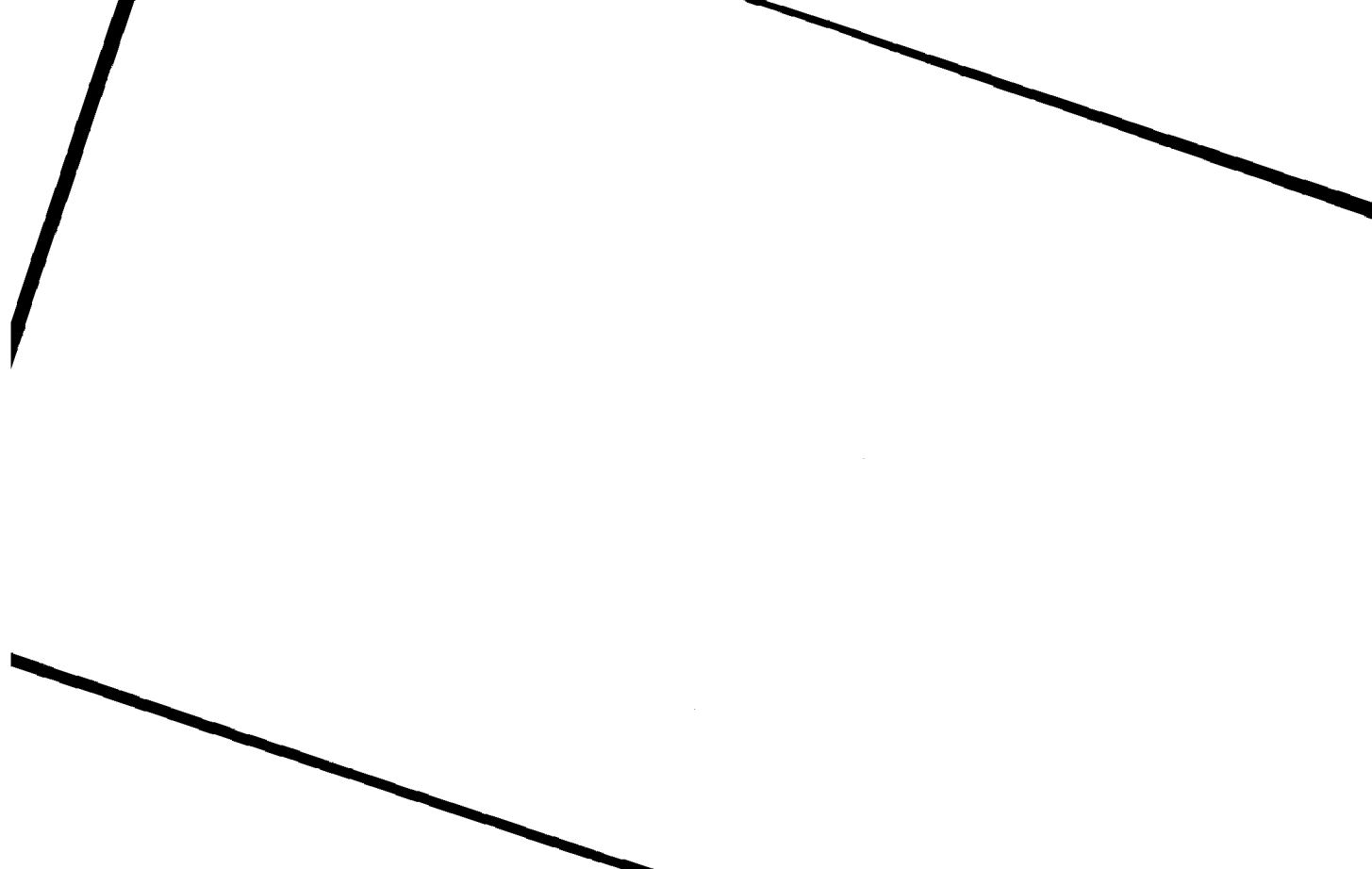
**ודעת** הח"ס דגם למ"ד מהני הפקר ב"ד, היינו רק בקידושי כסף ועדיין לא בא עליהן, אבל כשבא עליה הוי קידושין ולא מהני הפקר ב"ד, וצריכין לומר אפקעינהו רבנן לקידושין וזה לא אמרינן בזה"ז לכו"ע.

[וצ"ע, כי אם קידש בכסף, ואח"כ בא עליה הא אין דעתו לקדשה כיון שלפי סברתו היא כבר מקודשת, ואולי כוונתו דכיון שקידשה נגד תקנת חכמים יש לחוש שבשעת ביאה דעתו לקדשה ולא ליהוי ביאת זנות.]

[אגב- בח"ס ממצא עוד עצה, שידורו כל הנשים לא ליהנות מכסף שבא ליום לקידושין שלא בפני י, ומ"מ קאמר שגם זה מהני רק לקי' כסף ועד שיבעלנה, ובענין חרם על עדי קידושין ע"ע בח"ס וגם בפ"ת לסי' כ"ח סכ"א].



הכולל  
מחברי  
חדרו"ת





מורנו הרב דוד יהודה לייבל וויליגער שליט"א

## הלכות נדה

### סימן קפ"ט סעיף א'

#### שאלות שונות בענין עונה בינונית

א- הדיעות אי הוי בוסת קבוע.

ב- אי וסת קבוע ושינתה עי' לקמן.

ג- מהו יסוד עו"ב.

ד- איזהו זמן יש לחוש בעו"ב.

ה- אי נעקר בפעם אחת.

ו- אי הוי וסת שראתה כל פעם רק אחר ל'.

ז- אי לא ראתה בעו"ב אי יש לחוש ליום נ"ט.

א- אי הוי בוסת קבוע:

יש ג' דיעות בזה:

א- ר"ן לפי שיטת רש"י דאפילו בוסת קבוע אי הוי וסת קבוע כגון

ל"ג שצריכה לחוש לעו"ב

ב- ר"ן ס"ל דאינה חוששת לעו"ב

ג- חו"ד ס"ל דאי הוי וסת קבוע קודם ל' יום שחוששת לעו"ב

(ויש לומר דר"ן מודה דאי הוי בוסת קבוע ל').

ב- אי הוי וסת קבוע ושינתה:

**תשובה:** מחלי בזה עיי ט"ז ס"ק א' וס"ק ה' וחוו"ד שם וס"ק כ' ועיי שו"ע הרב ויש לעיין אמאי לא חוששת הא הוי חשש שמא שינתה ואציין בעוהי"ת עוד מ"מ בזה, עיי לקמן.

ג- מהו יסוד עו"ב:

**תשובה:** יש לומר דהוי כמו וסת החודש לפי זה אי ראתה ג"פ בר"ח ושינתה לט"ו שצריכה לחוש לט"ו משום וסת.

ד- מהו זמן לחשוש:

**תשובה:** כו"פ דעו"ב הוי כל כ"ד שעות אבל אין צריך לחשוש עונת או"ז על חומרא זו דהיינו אי הוי ראייה ביום שחוששת רק ביום ובלילה קודם ולא יום הקודם, (עיי שו"ע הרב בקונט"א שיש דיעות רכל דין עו"ב הוא רק לבדיקה עיי"ש)

ה- אי נעקר בפעם אחת:

עיי תורת השלמים, ועיי בש"ך ס"ק ל' וחוו"ד שם, שמשמע שיש סוכרים שנעקר אבל להלכה שאין נעקר ואציין בעוהי"ת.

מבואר בתורת השלמים ס"ק ב' שעו"ב נעקר בפעם אחת, יש לפרש בכמה אופנים עיי בהערות ומשמע שאחרונים מפרש דאיירי דאי לא ראתה יום ל' שאין צריכה לחוש ליום נ"ט כיון דלא ראתה <sup>א</sup>

---

א דיש לפרש בכמה אופנים: א- דאיירי דאי ראתה פעם אחת אחר ל' שאין צריכה לחוש לעו"ב, ועיין ש"ך דהביא לבוש דג"פ לא ראתה שאינה חוששת לעו"ב, וש"ך ס"ל דלעולם חוששת עיין חו"ד, ב- יש לפרש שנעקר בפעם אחת שאינו חוששת ע"ב מיום הראוי לראות.

## 1- אי ראתה כל מעם אחר ל':

א- שו"ת אגרות משה חלק ב' סימן ע"ב מקיל, ועיי' ספר טהרת ישראל שג"כ הביא שמקילין, ועיי' בספר מלבושי טהרה שמקיל.  
 ב- ואחרונים ס"ל שיש להחמיר עיי' חו"ד סד"ט סימן קפ"ט ס"ק כ' מסופק בזה, ועיי' שו"ת שבט הלוי שמחמיר ועיי' שו"ת חשב האפור, שו"ת שואל ומשיב ואציין בעזה"ת עוד בענין זה.

## 2- אי לא ראתה בעו"ב אי יש לחוש ליום נ"ט:

עיי' לבוש ועיי' תוה"ש שם וחור"ד שם, ומשמע דזהו מחלי ולהלכה משמע שיש להקל עיי"ש

## שאלה: אי הוי וסת קבוע לחודש קודם ל' מנו.

**תשובה:** יש לומר דבחודש אין צריך כגון דהוי וסת קבוע לחודש בה' לחודש אין צריך לחוש ליום ו' כיון דהוי וסת קבוע החודש, וכן לענין הדיעות ששינתה שחוששת אבל לא בחודש כגון שראתה ר"ח קבוע ושינתה לה' ועבר ולא ראתה אין צריך לחוש לעו"ב כיון דהוי וסת קבוע לחודש מש"ה אינה חוששת.

נמצא דאי הוי וסת קבוע לחודש ושינתה לכו"ע אינה חוששת לעו"ב:

א- אי הוי וסת קבוע לל"ב ושינתה לכ"ז שצריכה לחוש לעו"ב

ב- אי הוסתות קבוע לכ"ח ושינתה לל"ב שאינו צריכה לחוש לעו"ב

קיצור

## שאלה: אשה שיש לה וסת קבוע שאינו רואות עד אחר ל' וראתה מעם אחת קודם ל'.

**תשובה:** עיי' לעיל שהבאנו משו"ת אגרות משה שיש לחוש לעו"ב הגם דיש לומר דכל פעם שראתה אחר ל' שאינו חוששת, וכן כל פעם אשה שיש לה וסת קבוע לכ"ז ושינתה שאינו חוששת לעו"ב אבל באופן הנ"ל דהוי וסת של תה"ד דאינו רואות עד אחר ל' שיש לומר שחוששת.

ויש לומר דאי הוי וסת שאינו רואות עד אחר ל' ושינתה קודם ל' כגון ליום כ"ז שחוששת לעו"ב ועיי"ש שמשמע דהוי הדין כמו חזרה היינו דמבואר דאשה שיש לה וסת קבוע ושינתה ונעקרה הוסת שאי בא בחזרה פעם אחת צריך ג"פ לעקור כגון אשה שיש לה וסת קבוע לכ"ז ונעקרה

כמה פעמים וחזרה פעם אחת לכ"ז שחוששת לכ"ז ג"פ, ומשמע משורת אגרות משה באשה שיש לה וסת שאינו רואות עד אחר ל' ושינתה פעם אחת קודם ל' שצריכה ג"פ שיהא אחר ל' שנמצא דבאופן הנ"ל ששינתה פעם אחת לכ"ז ואפילו אם תראה עכשיו בפעם שני ל"ב שיש לומר שחוששת לעו"ב עד שנעקר ג"פ.

**הדיעות בעו"ב**

- א- שהוא יום ל"א
- ב- שהוא יום החודש
- ג- שהוא יום ל"א
- ד- דכל דין עו"ב הוא רק לבדיקה ולא לפרישה
- ה- רמב"ם לא הביא הדין של עו"ב

**עוד הערה בענין וסת השבוע, סירוג ודילוג.**

א- עי' חו"ד ביאורים ס"ק ד', שס"ל כן דאמרינן וסת הדילוג וסירוג ביחד, [עי' חו"ד שם שכתב דלא משכחת הדינים דסעי ט"ז וראיתי שיש שכתוב שט"ס דלא שייך לכאן סעי' לט"ז ואפשר שצ"ל הדינים דסעי' י"ג ברמ"א שכתב וז"ל ראתה בט' באייר או לא ראתה חוששת לעשרים באייר שמא קבעה לה וסת כ' לחודש עכ"ל ויש לעיין והרי אם ראתה בט' באייר א"כ הרי כבר ראתה פעמיים בהפלגה של עשרים יום עיי"ש ברמ"א וא"כ קבעה וסת לימי השבוע בדילוג ושוב לא צריכה לחשוש לכ' אייר כיון שקבעה וסת, ועל זה תירץ החו"ד דצ"ל דאיירי הרמ"א שיש לה כבר מקודם וסת קבוע להפלגות וא"כ כל זמן שהוסת ההוא לא נעקר אינה חוששת לוסת ימי השבוע בדילוג.

א ט"ז ס"ק י"ז, ב"י, ב"ח, פרישה, חכם צבי, כ"פ שלה"ק, לבוש, ד"מ.

ב שייך ס"ק ל' חזו הטעם שרמב"ן לא נקט שצריכה לחוש לעו"ב דכיון דהוא וסת החודש, וט"ז ס"ל דדבר פשוט שצריכה לחוש לעו"ב, ואפילו להשיך אי הוי וסת קבוע ושינתה שאינה חוששת לעו"ב אפ"ה חוששת ליום החודש הגם שהשיך הקשה ולא שייך וסת החודש, עי' חו"ד.

ג חו"ד שס"ל כן, וכן סובר בעל אגרות משה.

ד רמב"ן עי' שרע הרב בקונט"א דלפי זה לא הביא שצריכה לחוש לעו"ב דהוא רק לבדיקה ולא לפרישה.

ה רמב"ם.

ובזה מתורצת גם קושית הט"ז ס"ק י"ז דהקשה למה לא כתוב הרמ"א לחשוש משום עונה בינונית, ולפי הנ"ל דאיירי ביש לה וסת קבוע ניחא דשוב אינה חוששת לעו"ב].

ב- יש כמה פוסקים שס"ל שחוששת עי' כו"פ ס"ט ובס"ק ל"א מבואר דלא חשיינן וכן הוא בהפלאה ועי' סד"ט ס"ק ל"א דלא הוי וסת ובשו"ע הרב שאינה חוששת.

### סי' קמ"ט סע' ג' וסת השעות

א- שצריך לחוש כל פעם באותו שעה ונעקר בפעם אחת היינו שאותו היום אינו צריכה לחוש, אבל הוסת אינו נעקר עד ג"פא

ב- עי' סד"ט וחכמת אדם כלל קי"ב סע' י"ז, דצריכה לחוש כל יום עי' בהערות <sup>ב</sup>

ג- יש עוד פירושים בענין וסת השעות

---

(א) עי' חור"ד ויש לעיין לשון המחבר שכתב נעקר הא לפי זה לא נעקר, ויש לומר דהגם דצריכה לחוש בשינתה משום יום הוסת שאינו קבוע אפ"ה נ"מ אי משום וסת קבוע צריכה בדיקה ומשום שינתה אינו צריכה בעברה הוסת.

ויש לעיין אי יש לה וסת קבוע לשעה כגון בשעה תשע ושינתה בשעה עשרה דיש לומר שחוששת בשעה תשע משום וסת השעה קבוע ובשעה עשרה משום וסת שאינו קבוע, וצ"ע.

(ב) ויש לומר דאינו נעקר בפעם אחת, ומה שכתוב שצריכה לחוש כל יום עי' דרכי חכמה שכתב היינו כל הימים אחר וסת של תה"ד אותו שעה וצריכה ג"פ שנעקר שלא היא רואה ג"פ באותו הימים ואבאר ב ע זה"ת.

## עוד ענינים בענין וסת השבוע

א- ע"י חכמת אדם כלל קי"ב סע' ט"ו שס"ל דבראחה ב' פעמים כגון פעם אחת הפלגה כ"ט שחוששת לוסת השבוע אינו קבוע לו ונ"מ אי הוי וסת השבוע או הפלגה אי ראתה באמצע ויש לומר הגם דוסת הדילוג אינו חוששת בפעם אחת אבל וסת השבוע חוששת בפעם אחת והסברא דאי נאמר דאינו חוששת וסת הדילוג פעם אחת משום דלא שכיח אפשר לומר דוסת השבוע שכיח, ואי נאמר כסברת הראב"ד דכל פעם עוקר הוסת כגון ראתה ט"ו ט"ז דאמרינן דט"ז עוקר הט"ו לא שייך בוסת השבוע דרואות באותו היום אבל משמע משאר פוסקים דאין לחלק וגם בוסת השבוע אינו חוששת בפעם אחת

ב- אי הוי ד' ראיות אמרינן שהוא וסת הפלגה ולא וסת שבוע דיותר מסתבר שהוא וסת הפלגה ולא וסת השבוע, ע"י חכמת אדם שם שכתב דאפילו בראתה ד' ראיות הוי וסת השבוע

ג- יש שכתבנו דאי הוי וסת השבוע ואח"כ ראתה ראי' באמצע דלא הוי וסת הפלגה ואח"כ ראתה עוד הפעם בוסת השבוע לא אמרינן דהוא וסת הפלגה רק הוי וסת השבוע, וכן אי הוי וסת קבוע לשבוע ואח"כ חזרה השבוע אפילו אי ראתה בד' ראיות הוי וסת השבוע ולא וסת הפלגה

ד- ראתה פעם אחת הפלגה כ"ט ואח"כ ראתה הפלגה כ"ח והמשיכה לכ"ט אי אמרינן שנקבע לוסת השבוע

## סימן קפ"ט סעי' ו'

א

## בענין וסת השבוע

**שאלה:** ראתה ב' הפלגות של כ"א או כ"ג אי אמרינן דהוי וסת של דילוג וסירוג.

**תשובה:** מקור סימן קפ"ט סעי' ו' כשם שקובעת וסת בהפלגה מימים שוים ושאינם שוים כך קובעת בימי החודש ובימי השבוע שוים ושאינו שוים כיצד ראתה ג"פ באחד בשבת או בה' בשבת, או באחד בניסן

ובאחד באייר ובאחד בסיון או בה' בניסן ובה' באייר ובה' בסיון קבעה לה וסת באחד בשבת או בה' בו ובאחד בחודש או בה' בו אע"פ שאחד מלא ואחד חסר אין מדקדקין בכך

**מאי המירוש שוין ושאינו שוין.**

א- שוין היינו שרואה כל ג' שבועות באותו היום כגון שראתה יום ג' והפלגה של כ"ב ועוד הפלגה כ"ב דהיינו ב' הפלגות של כ"ב דאמרינן שקובעת וסת לימי השבוע שצריכה לחוש ג' שבועות ביום ג', ואפילו לא ראתה כלל, ואפילו שינתה ליום אחר שצריכה לחוש כל ג' שבועות<sup>א</sup>

**ויש לעיין מאי מקרי אינו שוין**

א- יש לומר דהיינו אינו שוין כמו בוסת הפלגה דאמרינן דאינו שוין היינו בדילוג כמו כן יש לומר לענין וסת השבוע היינו דהוי אינו שוין דהוי דילוג שנמצא דאי הוי וסת השבוע לסירוג ודילוג הוי וסת כגון שראתה ב' פעמים כ"ג, כגון שראתה יום א' והפלגה כ"ג שנמצא דהוי ג' שבועות יום ב' ואח"כ עוה"פ כ"ג שהוא ג' שבועות יום ג' נמצא דהוי וסת שתראה כל ג' שבועות בדילוג יום אחד, שצריכה לחוש כל ג' שבועות בדילוג יום אחד, דהוי וסת לדילוג ולסירוג דיש מחל' בזה.

א- חוור"ד סימן קפ"ט ס"ק ד' ס"ל דהוי וסת<sup>ב</sup> כרתי ופלתי (ס"ק ח), עי' סד"ט ס"ק ד' ועי' סד"ט ס"ק ל"א שס"ל דלא הוי וסת.

א הגם בוסת הפלגה אמרינן דאי לא ראתה שאינו צריכה לחוש רק מראי אחרונה וכן לענין שינתה אמרינן שצריכה לחוש הפלגה מראי אחרונה אבל בוסת השבוע הוי כמו וסת החודש.

ב עיי"ש מה שכתב דאי קבע וסת להפלגה אינה תולה כלל בוסת השבוע דאלת"ה לא משכחת וסת הפלגה שלא יהא ג"כ וסת השבוע או בשוה או בדילוג וכי' ומבואר דאי שינתה אינה חוששת להפלגה אע"כ דאי כבר נקבע משום הפלגה אין לחוש לימי השבוע דאמרינן דנקבע להפלגה הכוונה דהא אי יש לה וסת קבוע להפלגה ושינתה דאמרינן דחוששת רק לוסת הפלגה ולא לוסת השבוע ויש לעיין להדיעות שסוברים ד חוששת

ב- שו"ע הרב בקונט"א ס"ק ד' (ע"י בשו"ע הרב בפנים ס"ג כ"א דביאור אינם שוים היינו שעכ"פ יש דילוג שוה וכו' משמע דקובעת וסת לשבוע אף בדילוג ולא יכול לומר דמיירי שרואה כל שבוע דהא כתב בס"ק כ"ב דוסת השבוע שרואה בסירוג כלל ג' שבועות יש לומר דבקונ"א סוס"ק ב' חזר בו) ובחידושי הפלאה, וסד"ט ס"ק ל"א שס"ל דלא אמרינן וסת דילוג וסירוג ע"כ יש לפרש אינו שוין כגון שכל שבוע בדילוג יום אחד דהוי רק וסת לדילוג יום אחד ולא לסירוג.

ב- יש דמה שכתוב המחבר באינו שוה הוא רק על ימים החודש כמו בוסת הפלגה אבל בוסת השבוע אה"נ דלא הוי אינו שוה וראינן דהטור והמחבר הביא הצירוף של אינו שוה לענין חודש ולא הביא ציור לענין וסת השבוע

ג- יש לומר היינו כל שרואת כל שבוע דלא הוי דילוג וסירוג ביחד

## ב

### כמה ראיות צריך לקבוע וסת השבוע

א- מבואר דבג' ראיות קובע וסת לשבוע דהוי כמו וסת החודש דנקבע בג' ולא צריך ד' ראיות כמו וסת הפלגה

ב- וע"י בשו"ע הרב ס"ק כ"ב שכתב דלמ"ד בסע' ז' דוסת דילוג בעי ד' פעמים אי"כ ה"ה הכא בוסת השבוע, ויש לומר דהגם כל וסת השבוע הא הוי וסת הפלגה יש נ"מ אי הוי וסת הפלגה או וסת השבוע<sup>ג</sup>

ג לא דאי ראתה ראיה קודם הפלגה כ"כ דאי משום וסת הפלגה אינה חוששת ואי משום וסת השבוע שחוששת.

ועדיין יש לעיין דאמאי חוששת דהא ראתה קודם ואפשר לומר משום דמה שראתה קודם הא הוי הפלגה חדשה הוי עקירה משום וסת הפלגה, אבל עדיין לא הוי עקירה משום וסת השבוע אי הוי אמרינן דחוששת בפעם אחת, ואפילו אי לא ס"ל כבית מאיר דהפלגה קטנה אינה נעקף הפלגה גדולה ואמרינן דנעקף אבל באופן הנ"ל יש לומר דנעקף רק וסת הפלגה ולא וסת השבוע, ומה שיש לעיין אמאי לא הוי אמרינן דנעקף וסת השבוע בזה גופה שהקדים לראות, אפילו הקדים הפלגה אבל זהו גופא ליטא דהוי עקירה במה שראתה קודם.



## פעם אחת אינו חוששת לוסת השבוע

א- מבואר שראתה פעם אחת שאינה חוששת לוסת השבוע יש לעיין הא חוששת כגון שראתה פעם אחת ביום א' בראשית ואחר כ"ב יום ראתה א' וירא הא צריכה לחוש פעם אחת ליום כ"ב משום וסת הפלגה א"כ הא חוששת פעם אחת ואפשר לומר דחידוש דאי ראתה באמצע כגון באופן הנ"ל שראתה קודם כ"ב דמשום וסת הפלגה אין צריכה לחוש אבל אי הוי אמרינן דחושש פעם אחת לוסת השבוע הוי אמרינן שצריכה לחוש לא וירא על זה אמרינן שאינה חוששת משום דאינה חוששת פעם אחת<sup>7</sup>

**הלכה:** יש להקל כהדיעות שאין צריכה לחוש לוסת השבוע לסירוג ודילוג<sup>8</sup>

---

ד ע"י חכמת אדם כלל י"ב וז"ל וז"ל דעכ"פ אי"צ לחוש עד שחראה ב' פעמים באחד בשבת ואז תחוש לאותו זמן לא בשבת שהרי אינה יודעת למתי תפליג ואם ארחה בזמן מופלג שוה אינה קובעת לימים, ע"י שר"ע הרב סימן קפ"ט.

ה ע"י בספר סוגה בשושנים סי' ד' ס"ק כ"ז ס"ל דהוי ספיקא דדינא והוי כספק וסת בין לקולא בין לחומרא והיא דקבעה אותו בג' ימים לא קבע וסת כלל משום דהוי ס"ס ורק אם קבעה אותו בד' פעמים יש להחמיר וני"מ אי הוי משום וסת הפלגה או וסת השבוע אי ראתה קודם.

וע"י בספר גופי הלכות שמחמיר, וע"י ברי השלחן ס"ק מ"ז שמקיל ומציין בס"ק ב' דעיקר דין הוסת לימי השבוע לאו דכו"ע הוא שהרמב"ן ב חידושו ס"ד ע"א לא ס"ל וסת זה ואף בהלכות נדה שלו לא הזכיר, ובלחם ושמלה כתב שכן גם דעת הראב"ד ולזה נראה להקל בוסתות דרבנן ובפרט בנידון זה שלא ראתה אלא ג"פ ויש סוכרים בסע' ד' ווסת הדילוג בעי ד' פעמים.

## ג

## מאי מקרי חזרה לענין וסת השבוע

א- הדין הוא דאשה שיש לה וסת קבוע ג' בחודש ועברה כמה חרשים ולא ראתה שאינו צריכה לחוש לג' בחודש אבל אי חזרה פעם אחת ג' בחודש שחזרה ג' בחודש, יש לעיין וסת השבוע מאי מקרי חזרה א- חזרה לפי חשבון כל ד' שבועות שנמצא לפי זה דאפילו ראתה ראייה אחת לפי חשבון דהוי צריכה לראות שאמרינן שחוששת, ב- אי חזרה פעם אחת הפלגה כ"ט דצריכה ב' ראיות ועי' עוד בהערות

ב- יש שכתבו דלא שייך חזרה לענין וסת השבוע דכיון דהוי וסת שלא שכח דיש לומר דכמו שאמרינן דאינו חוששת בפעם אחת כמו כן יש לומר דלא מקרי חזרה בפעם אחת ואינו צריכה לחוש

## ראתה ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח

יש לעיין מה שביארנו במק"א בעזה"י דבראתה ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח שחוששין, יש לעיין אי ראתה פעם אחת הפלגה כ"ט ופעם שני' הפלגה כ"ח והמשיכה לכ"ט אי אמרינן שקבעה וסת לשבוע

ו ויש לעיין עוד אי הב' ראיות כ"ט צריכה לראות ביום שראתה כגון אי הוי וסת קבוע לשבוע ביום ה' כל ד' שבועות אי מקרי חזרה דוקא אי הוי פעם אחת הפלגה של כ"ט יום שהתחיל יום ה', או סגי אי הוי כ"ט יום אפילו לא הוי ביום ה' לפי חשבון, או יש לומר דסגי שחזרה וראתה פעם אחת הפלגה כ"ט יום אפילו לא הוי יום ה'. נמצא דיש כמה צדדים לומר מאי מקרי חזרה באופן דהוי וסת קבוע לכ"ט יום שראתה יום ה' ולא ראתה ג"פ וחזרה וראתה:

- א- שחזרה וראתה פעם אחת יום ה' לפי חשבון, וכן מסתבר.
- ב- שחזרה וראתה פעם אחת הפלגה כ"ט יום לפי חשבון
- ג- שחזרה וראתה פעם אחת הפלגה כ"ט יום לפי חשבון אבל הוי יום ה'.
- ד- שחזרה וראתה פעם אחת הפלגה כ"ט יום אפילו לא הוי יום ה'
- ה- שחזרה וראתה פעם יום ה' אפילו לא לפי חשבון.

ז דיש לומר דכמו שאין חוששין לפעם אחת כמו כן יש לומר דלא מקרי חזרה פעם אחת, ועי' סד"ט שס"ל שחזרה ואינו מבואר שם היאך חזרה.

ח ויש לומר להקל דהא כל דין וסת השבוע לא לכר"ע, לכן יש לצרף להקל לענין ב"פ מעיין סתום ופ"א מעינה פתוח.

## אחר ד' ראיות הוי וסת הפלגה לא וסת הדילוג

ע"י חוור"ד שם שכתב דאחר שקבעה וסת הפלגה כגון שראתה ד' פעמים כ"ט הוי וסת הפלגה ולא וסת השבוע ויש נ"מ הרבה בין וסת השבוע לוסת הפלגה<sup>ט</sup>.

א- אי הוי וסת הפלגה אי ראתה רא"י בינתיים דאינו חוששת לוסת הפלגה מיום שראוי לראות רק מיום הרא"י החדשה משא"כ בוסת השבוע

ב- אי לא ראתה דאינו חוששת רק מראיה חדשה משא"כ בוסת השבוע.

## ד

## אי הוי וסת השבוע והפלגה

א- ע"י פותח שער סימן כ"ט שמבואר והיכא דנתבטל חשש ההפלגה ע"י שראתה בינתיים או שהפסיקה מלראות בפעם הרביעי כיום א' בשבת דאז נשאר קבוע יום א' בשבת אחר כל שלושה שבועות כנ"ל, אם שוב תראה ביום א' בשבת ארבע פעמים באופן שיש כיניחן ג' בהפלגות של כ"ב יום, משמע מדברי החוור"ד הנ"ל דבוה יש לו דין וסת יום השבוע בדילוג

---

ט ע"י חכמת אדם כלל קי"ב סעי' ט"ז ח"ל וצ"ע בדין זה דאם ראתה כבר ד' פעמים בכה"ג די"ל דקבעה וסת להפלגה או עפ"י השבוע מי נימא דראתה בהפלגה ו דינינן לה כווסת הפלגה או דינה כווסת עפ"י השבוע.

ולא דין וסת הפלגה השווה כיון שנתברר בתחלתו אחרי שלוש פעמים  
דהוא וסת יום השבוע ולא וסת הפלגה שוב נשאר כך גם שרואה תמיד  
בהפלגת כ"ב יום על ידי שרואה בכל יום א' בשבת אחר שלשה  
שבועות?

### אי הוי וסת שבוע ונעקר וחזרה ד' פעמים

אי הוי וסת שבוע ונעקרה ואח"כ חזרה דאמרינן לעיל דחזרה לקביעות  
הוסת אפילו עכשיו ראתה ד' פעמים אמרינן דהוי וסת השבוע ולא וסת  
הפלגה כיון דהוי קודם וסת השבוע

### אי יש לה וסת קבוע ונתערבה היאך נעקרה

יש לעיין אי יש לה וסת קבוע לשבוע יום ה' כגון שראתה כ"פ הפלגה  
כ"ט ונתעברה היאך נעקר כל פעם נעקר ע"י שלא ראתה בחשבון וסת  
השבוע אבל באופן הנ"ל שנתעברה ואחר לידה היאך נעקר והוי כמו  
שביארנו לעיל לענין היאך מקרי שחזרה, והכא ג"כ יש לעיין כל  
השאלות, אי נעקר.

א- ע"י שלא ראתה לפי חשבון וסת השבוע

ב- שחזרה ע"י שלא ראתה פעם אחת בהפלגה כ"ט, (אחר שחזרה  
לראות).

---

י אמנם אם נתעברה אחר שנקבע לה יום א' בשבת בג' פעמים דעל ידי זה בטלה  
וסת ההפלגה שאינו קבוע, אבל לוסת ימי השבוע שהיה קבוע תורת לחוש לו אחר  
עבור ימי העיבור והנקה בזה אם תראה שוב אחר עבור ימי העיבור והנקה בזה אם  
תראה שוב אחר עבור ימי העיבור והנקה ד' פעמים ביום א' בשבת עם ג' הפלגות  
שוות של כ"ב יום ביניהן יהיה נקבע לה וסת שוה לפלגה של כ"ב יום כי מה  
שנתבטל מעיקרא חשש וסת הפלגה ע"י שנתעברה לא היה בירור שאין זה וסת הפלגה  
אלא זה ביטול ההפלגה ע"י שנעשית מסולקת רמים וממילא הוכרע הוסת להיות וסת  
לימי השבוע בדילוג ועכשיו היה הפעם הראשון שהיה אפשר להתברר שאכן הוא  
באמת וסת שוה להפלגה של כ"ה יום.

## סי' קפ"ט סעי' ז'

**שאלה: א-** אשה שיש לה וסת הדילוג לחודש כגון ט"ז י"ז י"ח ולא ראתה י"ט לאיזה חודש חוששת לחודש הבא ל"ט או ל"כ

**ב-** אשה שיש לה וסת הדילוג הפלגה כגון כ"ט ל' ל"א ל"ב ולא ראתה ל"ג.

**תשובה:** מבואר בחור"ד סימן קפ"ט ס"ק דאשה יש לה וסת הדילוג לחודש כגון ט"ז ט"ז י"ז י"ח ולא ראתה י"ט שחוששת ל"כ, יש לומר דזהו דוקא בוסת החודש, אבל בוסת הפלגה חלוי מחלי ט"ז מהרש"ל באשה שיש לה וסת קבוע הפלגה ולא ראתה אי חוששת כגון שיש לה וסת קבוע כ"ח ולא ראתה אי צריכה לחוש ליום כ', דאי נאמר שצריכה לחוש יש לומר בני"ד יש לחוש לחודש הבא לל"ד, אבל אי נאמר דאין צריכה לחוש יש לומר שחוששת לל"ד, וכן מבואר בפרדס רמונים סימן קפ"ט ס"ק הלכה: אנן טוברים דבוסת קבוע להפלגה דאינה חוששת רק מראי' יש לומר דחוששת לל"ד.

## סימן קפ"ט סעי' ג'

## וסת הגעות

**א-** יש כמה פשטים מאי מקרי וסת השעות

עי' חור"ד, וסר"ט, וחכמת אדם כלל י"ב

**ב-** היאך נעקר וסת השעות, ומה שכתוב המחבר שנעקר בפעם אחת

## סימן קפ"ט סעי' ה'

## וסת דילוג הפלגה

**א-** בוסת הדילוג בהפלגה יש כמה דיעות בכמה ראיות הוי וסת, אי צריכה לחומרא חמש ראיות, או לכר"ע סגי ד'.

ב- אי הוי וסת הפלגה ואח"כ לא ראתה, או ראתה ליום אחר יש לעיין היאך חושבת עכשיו הוסת הדילוג, עי' חו"ד שהביא כעין שאלה זו בדילוג בחודש דאי לא ראתה כגון ט"ז י"ז י"ח ולא ראתה י"ט שחוששת לכ', אבל יש לעיין בוסת הפלגה מהו.

### סימן קפ"ט סע' ז' וסת החודש בדילוג

א- הסבר מחל' רב ושמואל.

אי הוי סוף החודש מחל' היאך מחשבין אח"כ וסת הדילוג כגון דהוי כ"ז כ"ח כ"ט ל' היאך מחשבין הוסת אח"כ.

ג- בוסת החודש בדילוג כגון כ"ז כ"ח כ"ט וראתה כ"ג לאיזה יום חוששת בחודש הבא, דיש לומר דמה שכתוב חו"ד בלא ראתה י"ט שחוששת כ' דוקא בלא ראתה אבל ראתה יום אחר יש לעיין.

### סימן קפ"ט סע' ה' וסת הפלגה בדילוג

א- מחל' רב ושמואל לרב ד' ראיות ולשמואל חמשה ראיות, יש דיעות כמו בוסת החודש לרב סגי בג' ראיות ולשמואל בד' ראיות כמו כן בהפלגה מחל' לרב ד' ראיות ולשמואל בחמשה ראיות.

ב- יש דיעות שסוברים דגם לשמואל סגי בחמשה ראיות לקבוע וסת דילוג הפלגות עי' מקו"ח תפארת צבי ס"ק ה', וכן כתב בס' מקור מים חיים על השו"ע סעי' י"ג עפ"י נוסחא בהלכות הרמב"ן הכ"ג דגם לשמואל נקבע דילוג הפלגות בד' ראיות, וכן הביא בספר סוגב"ש סימן ד' ס"ק ט' מלשון ספר האשכול שמשמע כן דסגי דילוג הפלגות בד' ראיות לכו"ע.

ג- עי' חזון איש סימן פ"ו אות א' דו"ל דבדילוג הפלגות אף לרב בענין ה' ראיות.

נמצא דיש כמה דיעות כמה ראיות צריכה בוסת הפלגה בדילוג להלכה  
אנו סוברים לחומרא בדי ראיות ובה ראיות

### סימן קפ"ט סע' ו' וסת החודש

בוסת החודש אי הוי יום לי לאיזהו יום חושש בחודש הבא, כגון שראתה  
לי ניסן.

א- יש לומר שחוששת לא' סיון משום דזהו הוי  
ר"תא.

ב- יש לומר שחוששת לי סיון.

ג- יש לומר דהוי חוששת א' אייר ואין נ"מ לכן חוששת ב'  
סיון.

---

א ויש לעיין אי רואה לי ניסן א' סיון לי סיון שנקבע וסת ללי דהא אמרינן דמה  
שחוששת לא' הוא משום לי, ואי נאמר דאינו חוששת כיון דא' סיון לא הוי לי משיה  
אינו קובע א"כ יש סברא לומר שאינה צריכה לחוש לא' סיון כיון שלא שייך לקבוע.

ב ע"י פרי דעה בהקדמה.

ג אבאר בעזה"י, אבאר בעזה"י שיטת הרמב"ם שס"ל דכל וסת ודילוג כגון ט"ו  
ט"ו י"ח שחוששת כין לוסת הדילוג י"ט ובין לוסת החודש י"ח, יש כמה גירסא  
בה

## סימן קפ"ט סע' ז'

א- ראתה ט"ו ניסן ט"ז אייר י"ז סיון י"ח תמוז ולא ראתה י"ט דמבואר בחו"ד רחוששת לכי יש לומר דזה בלא ראתה אבל ראתה בכ"ג אב יש לומר שיש לחוש

א- או כ' אלול

ב- י"ט אלול

ג- או כ"ד אלול דנקבע דרואה דילוג מיום אחרון

עי' מקור חיים ס"ק כ"ב באופן שראתה בוסת הפלגות בדילוג כגון ל' ל"א ל"ב ל"ג ולא ראתה ל"ד שכתב וז"ל ואם לא ראתה ביום ל"ד אפ"ה צריכה לחוש ביום ל"ה ול"ו בשני חדשים הבאים הואיל דכבר קבעה וסת לדילוג וכו' משמע בנ"ד חוששת ליום כ', ועי' בדי השלחן שכתב דאי הקדימה קודם יש לומר שחוששת ליום ל"ג עיי"ש ועי' פרדס רמונים שכתב דבוסת הפלגה בדילוג אי לא ראתה חוששת לל"ג.

## סי' קפ"ט סע' ט'

## וסת סירוג

יש לעיין אי הוי וסת כמו וסת החודש, או כמו וסת הדילוג ויש הרבה נ"מ.

א- אי עוקר ג"פ או תשע פעמים.

ב- אי יכול לקבוע כמה ימים שלא על סדר כגון ראתה כ"ג כ"ז כ"ח דאי נאמר דהוי וסת שרואות כל ב' חדשים אין צריך סדר ואי נאמר דהוי כמו סירוג יש לומר שצריך סדר.

ג- אי הוי וסת כגון ט"ו ניסן ט"ז אייר י"ז סיון חזור חלילה, ושינתא וראתה כגון י"ב שאינו צריכה לחוש לכל הסדר משא"כ אי נאמר דהוי כמו וסת החודש דכל חודש וסת בפני עצמו שרואות כל ב' חדשים צריכה לחוש.



## מחבר סעי' י"ג היאך חושבין וסת הפלגה

### יש כמה דיעות בזה

א- אנו נוהגין לחשוב מיום ליום כמבואר בנו"ב.

ב- בשואל נו"ב ס"ל שמחשבין עונות<sup>א</sup> ומשמע דזהו בוסת שאינו קבוע אבל וסת קבוע ס"ל דאפילו מחשבין עונות צריכה להיות בעונה אחת ביום או בלילה שלקבוע וסת צריך להיות בעונה אחת, ואפילו הראי' ראשונה<sup>ב</sup>.

ג- שו"ע הרב סימן קפ"ט ס"ל שמחשבין עונות ומשמע שאין צריכה להיות בעונה אחת.

א היינו דאי ראתה ראייה האחד ביום והשני' בלילה, או ראייה ראשונה בלילה והשניה ביום שנמצא שהיו בימים אחרים.

ב דיש לומר דאי הוי ג"פ כגון הפלגה כ"א ביום שהוא מ"ב עונות שאינו חוששת משום דלא הוי בעונה שוה דלא הוי שניהם ביום או שניהם בלילה רק אחד ביום ואחד בלילה ואי הוי הפלגה של מ"א עונות שהוא בעונה שוה ביום או בלילה אמרין שקובעת וסת.

נמצא דנ"מ בין השואל לנר"ב הוא רק לענין וסת שאינו קבוע דאי מחשבין עונות דהוי עונה אחרת.

עוד נ"מ שהוא במציאות בין שואל הגאון ר' דוד טעביל זי"ע, דלנר"ב אין צריך שהיא כל ה"ר ראיות בעונה אחת דאי הוי ג' ראיות בעונה אחת ו הראשונה לא הוי גכון הראשונה הוי בלילה והג' ראיות אחרת הוי ביום נקבע וסת הפלגה כיון דהוי ג' ראיות ביום ו הראשונה רק ה"ח שיקא וסת הפלגה משא"כ להשואל שמחשבין עונות נמצא דצריך כל המ"א עונות ביום או בלילה דהא אי הוי הג' ביום ו הראשונה בלילה שנמצא ד הראשונה לא הוי עונה שוה כגון אי ראתה הראשונה בלילה ואד"כ כל הג' היום נמצא דלא הוי הפלגה של מ"א עונות ג"פ.

ד- שו"ע הרב סימן קפ"ד ס"ל שמחשבין מסוף הראי' לתחלת ראי'.

ה- חזו"א ס"ל דלקבוע וסת צריכה אפילו הראיה ראשונה היא בעונה אחת דכל פעם אמרינן דאי ראתה ראייה ראשונה ביום ושראייה שניה בלילה שחוששת לראיה שני, ויש סוברים אפילו לקבוע צריכה רק הג' ראיות אחרונות של הפלגה אבל ראשונה אינה צריכה וחזו"א ס"ל אפילו ראשונה צריכה.

ו- פתחי תשובה שמפרש נו"ב דמשמע דאין צריכה בהפלגה שיהא בעונה אחת.

**הלכה:** אנו סוברים שמחשבין ימים וצריכה כולם שיהא בעונה אחת ויש מחמירין בזה"ז אפילו אי לא הוי בעונה אחת.

ג ויש לומר דאפילו מחשבין מסוף הראי' לתחלת הראי' יש לומר שמחשבין עונות

ד עי' נו"ב שס"ל דראיה ראשונה אין צריכה להיות בעונה אחת דהוה רק היכי תמצא היאך לקבוע.

ה דעי' פתחי תשובה שמפרש שמחלק בין חודש להפלגה ועי' בנו"ב שמשמע שאין חילוק דגם בהפלגה צריכה עונות שוות.

ו עי' באהלי יוסף סוף סעי' כ"ב, ובמסגרת השלחן סימן קנ"ה סעי' ר' נקטו כשריע הרב ובספרו ישועות חכמה סימן קנ"ה וכותב ששמע בשם מבעל תורת חסד שאין נוהגין כן, ואמר שראה באיזה אחרון שהולק על שריע הרב וגם מדברי ה' ראשונים לא נראה כן, ומסיק דמ"מ אין לדחוק דבר השריע הרב וצריך להחמיר בדברי שניהם עי' שר"ת ערוגת הבשם י"ד סימן קס"ז ועי' בחשובות מהרש"ג חלק א' יו"ד סימן כ"ד דכתב שהעולם לא נהגו כהשריע הרב מ"מ דברי השריע הרב מסתבר מאוד בסברא, ועי' ערוך השלחן.

ז בשם הגאון ר' משה פ' י' ינשטיין וצוק"ל דנשי דידן שרואות פעמים ביום פעמים בלילה משי"ה חוששת לחומרא שנקבע אפילו אי לא הוי בעונה אחת, ואציין עוד מראה מקומות בזה, עי' שר"ת שבט הלוי חלק ג', עי' ספר קנה בשם ב' ב' יאורים, עי' ספר אמרי אברהם סימן ט"ו שהקשה דאי נאמר דהגרד"ט ס"ל דוקא בוסת שאינו קבוע הא כל פעם ש חיישינן לוסת שאינו קבוע דילמא תקבע עי' לחם ו שמה.

כמה פרטים ברמ"א סימן קפ"ט סעי' י"ג

עו"ב ראייה באמצע שחושבין מראיה אחרונה

**מחל' הפוסקים בזה:**

א- מבואר בט"ז ובשו"ע הרב ס"ק מ"ב פשט ברמ"א דחושבין גם מראיה שראתה קודם כגון שראתה ר"ח ניסן, כ' ניסן, ר"ח אייר שחוששת גם עו"ב מה שראתה ר"ח ניסן היינו ל' ניסן הגם שהפסיקה בכ' ניסן<sup>א</sup>.

ב- ב"ח ושאר פוסקים דחושבין עו"ב מראיה אחרונה<sup>ב</sup>.

**הלכה:** דעו"ב הוא מראיה אחרונה

א ואפשר לפרש דברי הט"ז דס"ל רכל פעם צריכה לחוש לעו"ב כמו דס"ל דאשה שיש לה וסת קבוע ושינתה שחוששת לעו"ב, אבל מה שיש לעיין דהא שריע הרב ס"ל כהט"ז שצריכה לחוש לעו"ב ואפ"ה ס"ל דאשה שיש לה וסת קבוע ושינתה שאין צריכה לחוש לעו"ב.

ב ועי' בט"ז שהקשה דאמאי לא חושש ל' בחודש משום וסת של שם חודש אי"כ אי ראתה א' ניסן אמאי לא חוששת ל' ניסן משום וסת שנקבע שרואה ביום חודש, ואי פרי דעה שכתב דדוקא אי ראתה ב"פ חודש אבל לא פעם אחת, והכא ראתה רק פעם אחת ר"ח

עוד יש לעיין מאי הקשה הט"ז על הבי"ח הא ס"ל לקמן הובא בט"ז ס"ק י"ח דבהפלגה אי ראתה באמצע אינו חוששת להראיה שראתה מקודם כמו כן יש לומר הכא בעו"ב דאין תושבין מהראי הקודם רק מראיה א חרונה.

ועי' בחור"ד שהקשה דאפילו לדעת הט"ז דפליג בהפלגה שחוששת לט' הגם דהוי ראייה בינתיים מ"מ בעו"ב דהטעם הוא כמ"ש הר"ן משום דכי לעולם לא תראה ודאי דהחשבון מהראיה הסמוכה וצדקן דברי הבי"ח.

סי' קפ"ט סע' י"ג  
ביאור דברי הרמ"א

אי ראייה באמצע הפלגה היאך חושבין

הפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה

א- מבואר ברמ"א ראתה בא' ניסן וכ' בו חוששת לאחד באייר מפני ר"ח ניסן. ראתה בא' באייר או לא ראתה חוששת לט' באייר שהוא יום כ' מראיית יום כ' שראתה.

יש לפרש בכמה אופנים:

א- ב"י מפרש שדוקא לא ראתה בא' אייר אבל ראתה א' אייר אין צריכה לחוש לא לט' ולא לכ' אפילו משום וסת החודש.

ב- ט"ז ס"ל שחוששת לט' וחוששת לכ' מר"ח, דאינו נעקר הפלגה של כ"א.

א ויש לעיין הא אי נאמר דחוששת לט' אייר משום דאמרינן דהוי הפלגה של כ' נמצא דעיקר הוא הפלגה כ' ולא איכפת לן מה שראתה בר"ח אייר, א"כ אמאי חוששת לכ' בחודש משום הפלגה כ' מר"ח הא ר"ח לא הוי עיקר ראייה.

ואפשר לומר דמה שחוששת לכ' מר"ח משום וסת הפלגה דוקא אי לא ראתה ט' דאמרינן דעיקר הוא עכשיו הראייה של ר"ח, ואבאר במק"א בעזה"י.

ועי' בשו"ע הרב ס"ק מ"ג שכתב דאין הפלגת כ' נעקרת במה שהקדימה לראות בא' באייר כי דמים יתירים הוא דאיתוספו בה ואין שום וסת נעקר אלא כשהגיע יומו ולא ראתה בו וכי א"כ יש לומר דאי לא ראתה אח"כ ט' אמרינן שר"ח לא הוי דמים יתרים וצריכה לחוש להפלגה כ' מר"ח, דהא אמרינן דהפלגה קטנה לא נעקר הפלגה גדולה שנמצא דבשעה שראתה ר"ח אמרינן שהוא תוס' דמים רק אח"כ בלא ראתה ט' אמרינן שראיה ר"ח הוי ראייה.

ג- ש"ך ס"ל דחוששת רק להפלגה חרשה של י"ב דהפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה, וכן ראייה שראתה באמצע מפסיק הפלגה.

ד- לבית מאיר שס"ל דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה יש לומר שחוששת רק לכי מר"ח, וזה לא כט"ו דהא לפי הט"ו חוששת לט', וזה לא לפי הש"ך דלפי הש"ך נעקר הכי ואינו חוששת כלל ולפי בית מאיר חוששת לכי מר"ח, ועי' שו"ע הרב שהביא שכן איתא ברמב"ן.

### רמ"א סימן קמ"ט סע' י"ג

**שאלה:** ראתה ח' בחודש ובחודש הבא ראתה ז' והמשיכה לח' אי ח' נעקר, ואי שייך שני וסתות החודש, או שני וסתות הפלגה.

**תשובה:** אבאר במק"א יותר באריכות ואכתב רק בקיצר מה שיש ללמוד מהחור"ד והב"ח שנוגע לרמ"א לסע' י"ג.

א- עי' ברמ"א כתב וכן היא חוששת לעולם עד שתקבע וסת א' כדינו דאז אינה חוששת לשני שלא נקבע, מקור דין זה רמב"ן, והקשה הב"ח והחור"ד מה שמבואר בטור סו"ס קפ"ט באשה שראתה ר"ח כ"ה ור"ח דחוששת לר"ח וכ"ה הא מבואר הכא דאינו חוששת לשני שלא נקבע

**ויש ליישב א-** ב"ח סו"ס מבואר דהכא ודאי כיון דראיית ר"ח השלישי שקובע בו הוסת ממעיין פתוח ראתה אותו שהרי ראתה קודם זה בכ"ה לחדש אלא דתלינן לחומרא ואמרינן דילמא דמים יתירים ניתוספו בה ומיהרו לבא הילכך חיישינן נמי לחומרא איכפא דילמא מעיין פתוח הוא ולא קבעה לה וסת בר"ח אלא עיקר הוסת תקבע לה בכ"ה לחדש ולהכי חוששת נמי ליום הקדימה וכו' דאוליגן הכא והכא לחומרא.

מבואר דיש חילוק בין ראתה ממעיין פתוח דחוששת לשניהם מספק (ויש לומר מעיינה פתוח היינו כמבואר לשון הטור).

**שאלה:** בענין הדיעות אי הפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה.

**תשובה:** אבאר בעזרי"ת ואציין רק מה שנוגע לסע' י"ג.

א- שיטת הט"ז דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה, דמבואר שם ראתה א' ניסן, כ' ניסן, א' אייר שחוששת לכ' ניסן מר"ח אייר דהפלגה קטנה של י"ב אינו נעקר הפלגה גדולה של כ'.

ב- רמ"א

ג- נקה"כ שהפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה

ד- כן מבואר בש"ך ס"ק ל"ה

ה- וכן מבואר בש"ך ס"ק מ'

**חסבר מחל' ב"י וט"ז אי ראתה א' כ' א'**

א- ב"י ס"ל דכיון דראתה א' אמרינן דראיית כ' לא הוי ראייה.  
 ב- ט"ז ס"ל דהוי ספק איזהו הוא עיקר הראייה אי הא' או כ' ואי ראתה א' דהוי תוס' דמים.

**סי' קפ"ט סע' י"ג**

**כמה אופנים אי ראייה באמצע מפסיק**

א- אי ראתה הפלגה כ' י"ב ואח"כ ח' ואח"כ כ' מחלי ט"ז וש"ך, לט"ז הוי וסת קבוע, ולש"ך אינו חוששת.

ב- אי ראתה הפלגה כ' כ' י"ב ואח"כ ח' מבואר בחו"ד דלכו"ע צריכה לחוש והוי וסת קבוע אבל ע"י בש"ך ס"ק מ"א דאפילו באופן זה לש"ך אינה חוששת.

ג- אי ראתה הפלגה י' ו' ואח"כ הפלגה כ' כ' לכו"ע קובעת.

אי יש לה וסת קבוע כ' כ' כ' ואח"כ ראתה הפלגה י' הפלגה י' שאינו נעקר הפלגה של כ' הגם דנקה"כ ס"ל דאינו חוששת בראייה בינתיים אבל אי הוי וסת קבוע ואח"כ ראייה בינתיים יש לומר דלא מקרי עקירה.

## סימן קפ"ט סע' י"ד

א- יש לומר אי הוי כ' כ' ו' ואח"כ ל' ל' ואח"כ כ'.

ב- יש לומר אי הוי כ' כ' כ' כ' ולא ראתה כ' ולא ל' וראתה כ' היינו חודש, (דאי בהפלגה הא הוי הפלגה של נ').

ג- יש לומר כ' כ' ל' ל' ל"ה כ', עי' שייך ס"ק מ' ונקה"כ שם, ויש לומר פשט במחבר היינו ואם ראתה פעם או פעמיים היינו וראתה.

א- שיטת הש"ך שס"ל דהפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה, שכתב דאפילו הוי אינו קבוע.

## סימן קפ"ט סע' ט"ז

**שאלה:** אשה שיש לה וסת קבוע לכ' ולא ראתה כ', אי חוששת ליום מ' וס' ולאחר ס' יום שראתה כגון שראתה ס"ה אי יש לה וסת להפלגה ס"ה יום, ואחר ס' יום שראתה אי צריכה לחוש לוסת של כ' יום, או דוקא אי ראתה הפלגה כ' יום.

**תשובה:** יש ד' דיעות בזה:

א- **שיטת ב"י:** שצריכה לחוש ליום מ' וס' ואינה צריכה לחוש להפלגה ס"ה דהוי מסוקלת דמים אחר ס' יום, ואינה חוששת רק אי ראתה ב' ראיית היינו ראייה של כ' יום.

א- כיון דס"ל דצריכה לחוש שנמצא דמה שלא ראתה הוי עקירה.  
ב- אי ראתה כגון הפלגה מ"ה יש לומר דמקרי דהוי עקירה ב"פ וחוששת למ"ה.

ג- אי ראתה אחר ס' כגון ס"ג שצריכה לחוש לוסת הפלגה של ס"ג.  
ד- אחר ס' יום אי ראתה הפלגה ס"ג אינו צריכה לחוש להפלגות כ' כיון שנעקר ע"י שלא ראתה הפלגה כ' ג"פ.

## ב- שיטת מהרש"ל:

א- שאינה חוששת למ' וס' כיון דלא הוי ראייה לא שייך לחשוב הפלגה.

ב- אינו נעקר הוסת כיון דאינה חוששת לא הוי עקירה.

ג- חוששת למ"ה ולא הוי עקירה כ' כלל.

ד- אינה חוששת לס"ה כיון דהוי מסולקת דמים אחר ס', וע"י חו"ד היאך מצינו מסולקת דמים מה שלא ראתה ס' יום דוקא אי הוי זקינה וצ' יום, וע"כ להט"ז צריך לומר כיון דאשה זו יש לה וסת קבוע לכ' אמרינן דמסולקת דמים הוי ע"י שלא ראתה ס' יום.

ה- בראי' אחת חוששת כיון דאמרינן דאינו חוששת למ' וס' אי אינו נעקר.

## ג- שיטת הט"ז:

א- כב"י דחוששת למ' וס'.

ב- אינו נעקר ויש לעיין אי חוששת ולא ראתה אמאי אינו נעקר, וי"ל להסביר הט"ז שס"ל דלכתחלה יש לחוש כב"י לחוש למ' וס', אבל אחר שעבר ס' יום ולא ראתה אמרינן שהיא מסולקת דמים היינו שאמרינן דהימים האלו לא נחשב עקירה.

ג- אי ראתה הפלגה מ"ה מקרי ב' עקירות וחוששת להפלגה מ"ה.

ד- אינה חוששת לס"ה כיון דאמרינן דהוי מסולקת דמים ולפי חו"ד יש לומר דחוששת להפלגה ס"ה.

ה- אי אמרינן דלא הוי עקירה א"כ ע"י ראייה אחת חוששת לכ'.

## ד- נקה"כ:

א- ס"ל כמהרש"ל דאינה חוששת למ' וס'.

ב- ס"ל שנעקר הוסת של כ' ויש לעיין אמאי נעקר אי אמרינן שאינו חוששת אמאי נעקר ע"כ צ"ל דאחר ס' יום אמרינן שנעקר היינו שמשנה טבעה מה שלא ראתה כל הסי' יום.

ג- יש לומר דחוששת למ"ה ומקרי ב' עקירות.

ד- חוששת לס"ה וזה דלא כמהרש"ל שס"ל שאינו חוששת להפלגה גדולה של ס"ה (דכיון דצריכה ב' ראיות ע"כ לא הוי מסולקת דמים דאי מסולקת סגי בראייה אחת מש"ה צריכה לחוש לס"ה).

ה- צריכה ב' ראיות לחוש להפלגה כ' כיון דס"ל שנעקר.



נמצא שיש ב' ג"מ בין נקה"כ למהרש"ל:

- א- למהרש"ל אינו נעקר, ולנקה"כ נעקר.  
 ב- למהרש"ל אינה חוששת לס"ה ולנקה"כ חוששת ויש לעיין  
 אמאי לא כתב דזהו עוד ג"מ בין מהרש"ל לנקה"כ.

### סימן קפ"ט סע' י"ז

#### דינים וביאורים בוסת הקפיצה

א- ראתה קפיצה גרידא כמה פעמים מחלי' ראשונים אי חוששת  
 לוסת אבל להלכה אינו קובע וסת רק חוששת כוסת שאינו  
 קבוע<sup>א</sup>.

ב- ראתה ר"ח עם קפיצה חוששת רק לשניהם יחד כמבואר בש"ך  
 ס"ק מ"ח ועי' בהערות<sup>ב</sup>.

ג- ראתה ר"ח עם יום קבוע חוששת לשניהם יחד ואינו חוששת רק  
 ליום עם קפיצה ואינו נעקר עד שיקפוץ באותו יום ולא ראתה.

---

א דעת הטור והר"ה דעת רש"י רמב"ן הרא"ש והרא"ה בבי"ה דס"ל דקובעת וסת  
 בקפיצה לחוד, מבואר בפרישה דאפל ל ראשונים דקובעת וסת לקפיצות לחוד אין  
 צריך לחוש לו בפ"א קודם שנקבע, ובסד"ט נוטה להזיעות האלו אין חלוק לוגם  
 בקפיצות כיון שנקבע בג"פ חוששים לו בפ"א.

וראיתי שיש שכתבו דבע"נ יחמור לוסת הקפיצות גרידא שקובעת, וגם בפעם אחת, ויש  
 לעיין אי חוששת אימתי חוששת לכאורה אי קופץ יום אחר טבילה אי נימא שיהא  
 אוסר ואין לומר דדוקא אחר וסת של תהי"ד וצ"ע

ב יש לומר כיון דהוי קפיצה אמרינן דהקפיצה גורם עם יום משי"ה לא חשיינן רק עם  
 היום, ויש שסוברים שחושש אפילו ליום גרידא רק קפיצה אינו חוששת רק עם יום  
 אבל ליום חוששת כן מבואר בתפארת למשה וחכמת אדם כלל קל"ה אבל מש"ך ושאר  
 פוסקים דאינו חוששת רק קפיצה עם יום.

ד- אי ראתה הפלגה מ' עם קפיצה ואח"כ ראתה כ"ה בלא קפיצה חוששת להפלגה מ' מיום שראוי לראות<sup>ג</sup> ויש לומר שאינה צריכה לחוש מ' מיום כ"ה כיון רכ"ה הוי בלא קפיצה.

ה- אי ראתה הפלגה מ' בלא קפיצה ואח"כ ראתה כ"ה בקפיצה, ריש לומר שצריך לחוש למ' מיום שראוי לראות ולענין לחוש למ' מיום כ"ה צ"ע.

ו- הפלגה של כ' יום מחל' אי ראי' הראשונה צריכה ג"כ קפיצה ולשון הש"ך ס"ק מ"ח דגם ראי' ראשונה צריכה קפיצה<sup>ה</sup>.

ז- ראתה ר"ח עם קפיצה שביארנו לעיל שחוששת לשניהם אם הגיע הזמן ולא ראתה גם אם לא קפצה בו נעקר הוסת וא"צ לחוש<sup>ו</sup>.

ח- אי נעקר ג"פ וחזרה פעם אחת ע"י קפיצה לא חיישינן דהא הוי וסת שאינו קבוע.

ט- אי הוי וסת קפיצה עם יום ועקרה ג"פ וחזרה פעם אחת קפיצה יש לומר שאינו חוששת כיון דאין דרך לראות עם קפיצה<sup>ז</sup>.

י- אי הוי וסת קבוע ליום ואח"כ קבעה וסת קבוע לקפיצה וליום דיש לומר דאי חזרה ליום שמקרי חזרה הגם דקבעה וסת אחר<sup>ח</sup>.

---

ג חוו"ד ומה שמציינן שם ס"ק מ' יש לעיין דס"ק מ' איירי לענין הפלגה קטנה אי נעקר הפלגה גדולה אבל הכא איירי לענין מחל' ט"ו ונהקד"כ אי חשבינן מיום שראוי ואי לראות דאמרין דהכא יש לחוש אפילו לנהקד"כ דעיקר חשבינן הפלגה מיום ה קפיצה.

ו יש לעיין אי לא ראתה מ' וגם מ' מיום כ"ה אי נעקר ריש לומר דמה שלא ראתה דראתה בקפיצה.

ז עי' שו"ת חשב האפוד שכתב שיש להחמיר הט"ו באופן זה, ועיי"ש שכתוב לענין לחוש מ' מיום כ"ה.

ח ומבואר ולא הוי וסת אפילו ליום אי ראתה מיד אחר קפיצה עי' בדי השלחן ס"ק קע"ג.

ו פרי דעה ש"ל ס"ק מ"ח.

י"א- קפצה ג"פ וראתה ליום אחר כגון קפצה ג"פ ב' בחודש וראתה ג' בחודש מחל' חו"ד וחתם סופר סימן קפ"ג אי נקבע ליום ולקפיצה, חו"ד ס"ל דאין תולין הראיה בקפיצה, ולחתם סופר תולין בקפיצה שנמצא נ"מ להלכה דאי לא קופץ ב' בחודש שאינו חוששת לג'.

י"ב- קפצה ג"פ וראתה ליום אחר לא יום קבוע כגון שראתה כ"פ יום אחר שקפצה דחוששת כל פעם יום אחר שקפצה ואינו דומה לעיל דרואה כל פעם בקביעות יום מש"ה יש טוברים דעיקר הוא היום אבל הכא הא לא הוי יום חוששת כל פעם יום אחר שקפצה.

י"ג- יש לעיין דאפשר דקובעת וסת אפילו אי לא הוי בעונה אחת.

י"ד- בוסת הקפיצה אי אין לה שעה קבועה לראייתה אחר הקפיצה אסורה כל העונה, ואי יש לה שעה קבועה כגון שרגילה לראות אחר הקפיצה מיד או בקרוב לה שעה אחת או שתיים אינה חוששת רק לאותו זמן אבל בשער העונה מותרת.

ט"ו- ביארנו לעיל דאי ראתה פעם אחת כגון ר"ח ניסן בקפיצה שחוששת ר"ח אייר רק עם קפיצה אבל בלא קפיצה אינו חוששת, אבל לעו"ב חוששת כמבואר בחו"ד<sup>ט</sup>.

ח די ש לומר דוסת קפיצה הוי לא שכיח מש"ה לא מקרי חזרה.

ט כנ"ל דלא הוי וסת ששכיח מש"ה אמרינן דלא עוקר הוסת של ימים. ויש שכתבו שלעריב מראיה הראשונה צריכה לחוש אלא דאם לא ראתה חודש שלם תחוב לעריב גם מראייה ע"י אונס, או דילמא כיון דכל טעם דעריב משום וכי לעולם לא תראה וכי ראתה הרי ראתה ולא איכפת מה שהיה ע"י אונס ולא מנחשב שוב לעריב אלא מראייה אחרונה זו שהיה ע"י אונס, אלא דזה היה חידוש לומר דחשש עריב על יום ידוע יתבטל ע"י ראייה ע"י אונס וא"כ אם למשל ראתה באמצע החודש ע"י פתיחת המקור מבוחרן שהו אונס היה נעקר חשש עריב מראייה אחרונה ונחשב מחדש מראייה זו שראתה ע"י פתיחת המקור וכל כה"ג לא לישתמיט תנא וליתני

**סימן קפ"ט סע' י"ט**  
**כמה חילוקים בין וסת קפיצה לוסת הפיהוק**  
**וסת קפיצה**

א- וסת קפיצה אי ראתה פעם אחת שאינו חוששת רק לשניהם יחד.

ב- אי ראתה ג"פ ע"י קפיצה הווי רק כוסת שאינו קבוע.

ג- ראתה ג"פ ע"י קפיצה עם יודע שחוששת לשניהם יחד.

ד- ראתה ב"פ באחד בשבת ופעם ג' קפיצה בשבת וראתה באחד בשבת שאינו חוששת לקפיצה דל"א דקפיצה של אתמול גרם.

ה- אי ראתה קפיצה בהפלגה צריכה שגם ראי' ראשונה יהא בקפיצה.

**וסת פיהוק**

אי ראתה פעם אחת עם פיהוק שחוששת לפיהוק לחדר, וליום לחדר.

אי ראתה ג"פ ע"י פיהוק דהוי כוסת קבוע.

ראתה ג"פ ע"י פיהוק עם יודע מבואר במחבר שחוששת לשניהם יחד אבל לוסת שאינו קבוע חוששת כל אחד.

ולרמ"א אינו חוששת כלל ולחור"ד אפילו לרמ"א חוששת ליום כוסת שאינו קבוע, לחור"ד מחל' מחבר ורמ"א אי חוששת לוסת פיהוק גרידא.

ראתה ע"י פיהוק באחד בשבת ופעם ג' פיהוק בשבת וראתה באחד בשבת שקבעה וסת לפיהוק.

פיהוק אין צריכה ראי' ראשונה דוקא אי הוי מורכב.

## סימן קפ"ט סע' י"ט דינים וביאורים בוסת הפיהוק

א- פיהוק אי ראתה פעם אחת כמה פעמים חוששת לוסת הפיהוק כאינו קבוע.

ב- אי ראתה ג"פ וסת הפיהוק הוי וסת הגוף עם יום למחבר אינו חוששת כוסת קבוע אבל חוששת כוסת שאינו קבוע, ולרמ"א אינו חוששת כלום, ולחור"ד חוששת ליום כוסת שאינו קבוע כמבואר בסע' כ"ה.

ג- אי רגילה לראות עם התחלת הוסת כגון שרואה כל פעם עם פיהוק חוששת כל זמן שמפקח.

אי רגילה לראות באמצע זמנים שמפקח ורואה כל זמן הפיהוק כגון שמפקח ג' שעות ורואות אחר ב' שעות עד שאינה מפקח שחוששת עד סוף שעה ג'.

אי רגילה לראות אחר הפיהוק ג"כ אסורה עד סוף העונה.

ואבאר בעזה"ת מהו הדין לענין עו"ב.

## סי' קפ"ט סע' י"ט אי כתם מקרי וסת הגוף

**שאלה:** ראתה כתם קודם יום הוסת לאיזהו יום חוששת.

**תשובה:** ע"י שו"ת אגרות משה חלק ד' סימן נ"א שכתב כמה פרטים בזה.

א- דאי ראתה כל פעם כתמים וראתה כן ג"פ אפילו הוי כתמים פחות מגריס קודם ורואה עד יום הוסת אי הוי ג"פ אמרינן דכתם הוי התחלה הוסת וחוששת מיום מציאת הכתם, וכן אם דרך זיבת

הדם לבוא ג"ג בלא הרגשה אפילו לא הוי ג פעמים אמרינן דעיקר הוסת הוא משתראה הכתמים דאמרינן דאגל"מ דכן הוא פתיחת המקור שלה טיפין טיפין תחלה ואח"כ בא השפע וכעין מש"ה רש"י ריש נדה דף ב' ע"ב בד"ה הגס הגס וכו' עיי"ש.

ב- אי הוי כל פעם כתמים קודם יום הוסת ורואה עד יום הוסת והוי יום קבוע כגון שראתה כתם ר"ח ניסן עד ג' ניסן, ר"ח אייר עד ג' אייר, ר"ח סיון עד ג' סיון דאמרינן דר"ח הוי התחלת הוסת, וכתב שם דאי לא ראתה ר"ח צריכה לחוש ליום שבא השפע דם היינו ג' בחודש, ואי לא ראתה אמרינן דהכתם אי הוי פחות מכגריס שהוא טהורה דאגל"מ דלא הוי וסת<sup>א</sup>.

ג- אי הוי כל פעם כתמים קודם יום הוסת ופסקה בינתיים דאמרינן דהוי וסת הגוף ואי ראתה ג"פ (הגם דכל פעם אמרינן דפיהוק הוי אפילו בפעם אחת יש לומר בכתמים אמרינן דצריכה ג"פ) אמרינן דהוי וסת הגוף ובשעת שראתה הכתם צריכה לחוש להראיה אח"כ כגון שראתה כל פעם כתם ב' ימים קודם וסת וראתה אח"כ ו' בחודש שצריכה לחוש לט' בחודש<sup>ב</sup>.

---

א ויש לעיין אי הוי כגריס על בגד צבוע אי ג"כ אמרינן דהתחיל יום הוסת.

ב ע"י שיעורי שבט הלוי סימן קפ"ט שמבואר דצריכה לחוש לוסת הגוף ל חומרא, יש לעיין אי ראתה כתם ג"פ ר"ח ופסקה בינתיים וראתה ד' אי בפעם הבא אי לא ראתה כתם ב"ח אי צריכה לחוש לד'.

## סימן קפ"ט סעי' כ"ג כדורים שנוטלין לרפואה

א- ראיתי בספר פותח שער שס"ל דהוי וסת אונס דהוי כמו קפיצה.

ב- שו"ת מנחת פרי ואבאר בעזהי"ת.

ג- אכלה כדורי רפואה המיוחדים לשם זירוז מבואר דקובעת אפילו בלא ימים, דרוקא באכלה הוי כמו קפיצה ואינה קובעת אלא עם הימים משום דהני אין גורמים לראית דמים בכל הנשים ורק אשה זו טבעה כך שהשום הוא וע"כ הוי דינו כאונס אבל כדרין המיוחדים העשויין ע"י הרופאים להבאת דם ומן הסתם הם גורמים ראייה אצל כל הנשים ודאי שיש להם קביעות אף בלא ימים דהא הוחזקו אצל כולם שהן עצמן גורמים את הראייה בלא הבדל איזה יום.

ד- ע"י שיעורי שבט הלוי פרטי דינים לענין כדורים.

ואבאר בעזהי"ת לענין כתם אי הוי וסת הגוף, וע"י שו"ת אגרות משה לענין אי ראוה כל פעם כתם קודם וסת דהוי כמו רא"י.

**שאלה:** אשה שנטלה כדורים (שכ"ח קודם החתונה) שגורם הדם לא בא ובשעה שמפסיק ליטלן הכדורים בא הדם אחר ב' ימים או ג' ימים מהו כגון שראתה הפלגה כ"ח ונטל הכדור שלא יבוא הוסת והפסיק ליטול הכדור ובא הוסת אחר כמה ימים אחר שהפסיקה וסת כגון מ"ה.

א- אי צריכה לחוש כ"ה ממ"ה.

ב- אי צריכה לחוש להפלגה מ"ה אי בפעם הבא לא יטול הכדור.

ג- ואי ידעינן דהכדור גורם שיבוא כמה ימים אחר שהפסיקה הכדורים.

ד- אי הכ"ח נעקר דהא ידעינן דהוי בשביל שלא נטל הכדור שיש לומר שיש לחוש אחר שאינו נטל הכדור רא"י של כ"ח.

**תשובה:** אחרונים דנו מהו הוסת של כדור אי הוי וסת קפיצה וסת שלא אכלה שום וסת כמו פיהוק כיון דע"י שנוטל כדור יש שינוי בגוף האשה הוי כמו סימן ויש סוברים דהוי כמו אכילת שום, ויש סוברים דהוי לכו"ע וסת הקפיצה דזהו גורם הראי, ואציין הדיעות בזה:

א- צ"ע דיש לומר דכיון דנטל כדור לסלק לא חיישינן עכשיו לכ"ח

ב- אי נאמר דהוי כמו וסת שע"י אונס שיש לחוש לעו"ב מראי ולא לוסת החודש ולהפלגה, אי הוי כמו וסת הפיהוק ישלחוש ליום החודש וליום הפלגה, ואי הוי כדורים כמו אכלה שום ג"כ יש לחוש וראיתי שיש שכתבו דהוי כמו קפיצה דהוי מחמת סיבה חיצונים וכדין קפצה וראתה דהם גרמי הראי.

ויש סוברים דלא הוי כמו אכלה שום דיש לומר דוקא איכלת שום הוי כמו קפיצה ואינה קובעת אלא עם הימים אבל בכדורים האלו העשויין ע"י הרופאים להבאת דם אינו דומה לזה.

ואי הוי כדורים דאחר שפסקה הכדורים הגיע וסתה בזמן שהיה רגילה לראות גם בלי לקיחת כדורים שיש לחוש לאותו הראי ליום החודש ולהפלגה ולעו"ב וזה נוגע לענין כלות שלוקים הכדורים רק כדי שלא יקדים וסתן והכדורים האלו אינם מעכבים ראיתן יותר ממה שהיו רגילין לראות מקודם שבכה"ג ראוי לחוש ליום החודש ולהפלגה כן ראיתי בשם הפוסקים.

ויש לומר דכדורים כאלו שאינו גורם הראי רק שמעכב הראי ואח"כ שהפסיקה רואת יש לעיין לאזהו וסת דומה.

ג- יש לחוש בפעם הבא כמה ימים אחר שהפסיקה כדורים דזהו וסת שרואות אחר שהפסיקה ויש לומר דאפילו אי הוי כוסת הקפיצה דרק אי הוי יותר מיום אחד אבל הכדורים שידעינן דגורם אפילו יותר מיום אחד שיש לחוש.



ד- מחלי בזה יש שכתוב דהוי כמו מעוברת דמבואר בנו"ב סימן פ"ו ווסת שאינו קבוע שלפני עיבורה נעקר ע"י העיבור, ויש סוברים דיש לחלק בין מעוברת שאבריה מתפרקין לבין כדורים, אבל וסת קבוע שהיה קודם שיש לחוש דלא גרע מאשה מעוברת שיש לחוש לוסת הקבוע שהיתה קודם עיבור, ובקנה בשם כתב דנעקר וסת שאינו קבוע שנטלה ע"י כדורים.

### סימן קפ"ט סע' כ"ד

#### לבאר דבר המחבר:

א- אי יש לה וסת הגוף שרואות דם בשעת התחלת הוסת וממשיך כל זמן משך הוסת חוששת בשעת שמתחיל הוסת עד סוף הוסת הגוף כגון שמתחיל לפהק בשעה שבע ורואות דם וממשיך לפהק עד שעה תשע ואינו רואות אחר תשע חוששת רק אלו שתי שעות.

ב- אי יש לה וסת הגוף שרואות דם אחר שהתחיל כגון שמפהק משעה שבע עד תשע ורואת דם בשעה שמונה עד תשע שחוששת משעה שמונה עד תשע ואינו חוששת משעה שבע דהא יש לה וסת שאינו מתחיל לרואת אחר הפיהוק עד שעה.

ג- כמה דברים בזמן שכל הראיה מובלעת בתוך הוסת אבל אם אין כל הראיה מובלעת בתוך הוסת אלא נשמכת גם אחר הוסת אסורה מתחלת הוסת עד סוף עונה אחת, (היינו שמפקת ורואת אחר הפיהוק אסורה עד סוף העונה).

ואי ראתה כל פעם סוף שעת הפיהוק כגון שמפקת בשעה שבעה עד עשר ורואה משעה בשעה תשע שאסורה עד סוף העונה כיון דרואות אחר הפיהוק ולענין מתחלת הוסת אימתי חוששת יש לפרש בשני אופנים יש לומר מתחלת הוסת היינו משעה שבעה הגם שאינו רואות עד אחר זמן, או יש בשעה שבעה או בשעה שרואות היינו בשעה תשע.

## מחל' אחרונים בזה:

א- חו"ד מפרש שחוששה אפילו באופן זה מתחלת הפיהוק היינו משעה תשע"א.

ב- שו"ע הרב סו"ס קפ"ד שחוששת באופן זה מתחלת הרא"י.

נמצא לפי זה להלכה דאי יש לו סימני הגוף ומתחיל כמה שעות אחר הסימן הגוף וממשיך אחר סימני הגוף שיש לחוש מהתחלת סימני הגוף.

אי צריכה לחוש לעו"ב.

ע"י שו"ת מחזה אליהו מחל' חו"ד ושו"ע הרב אי באופן זה צריכה לחוש לעו"ב דחו"ד שס"ל שצריכה לחוש ושו"ע הרב שאינו צריכה לחוש, ויש לומר דהולכין לישטתו ע"י בהגהות<sup>2</sup>.

## הלכה:

א- נמצא דאי יש לה וסת הגוף (קרעמף) ומתחיל אחר כמה שעות הוי כנ"ל שיש לחוש מתחלת הוסת.

א יש לומר כיון דרואות אחר שעבר הפיהוק הוי גם וסת ליום מש"ה חוששת גם מתחלת הפיהוק דהא הוי ליום הגם שאינו חוששת ליום רק אחר שפיהוק אבל כיון שפיהוק ורואות אחר הפיהוק אמרינן דהוי וסת ליום וחוששת עד סוף העונה ומתחלת הפיהוק הגם דידעינן דאינו רואות עד אחר חצי שעה מהפיהוק כיון דהוי על יום ג"כ, ויש דמה שמובלע בתוך הפיהוק אמרינן שחוששת רק מראיית דם כגון שמפקה בשעה שש ומתחיל לראות בשעה שבע ורואות ומפקה עד שעה שמונה שאוסרה מתחלת רק משעה שבע דהתם שאני דמתחיל לראות ורואה רק כל זמן שמפקה אמרינן דכיון דידעינן דאינו רואות עד שעה שמפקה אינו חוששת כל הוסת הוא רק הפיהוק משא"כ ב"ד ואבאר ב עזרי"ת

ב ע"י בדי השלחן סימן קפ"ט ס"ק קצ"ח, וכ"ש מוסת הקפיצה עיי"ש, ג דיש לומר דכיון דאין לה וסת קבוע ימים שרואות שיש לומר שאינו צריכה לחוש.

- ב- אי יש לה וסת הגוף (קרעמף) ורואה דם למחר יש לחוש רק מיום אחר.  
 ג- אי יש לה וסת הגוף ורואות יומים אחר תחלת הוסת שחוששת רק אחר יומים.  
 ד- אי רואות כמה פעמים אחר יום וכמה ימים אחר יומיים יש לעיין אי חוששת לוסת הגוף.

### סימן קפ"ט סעי' ל"ב

מדינא דגמרא אין אשה קובעת וסת לא בתוך ז' ימי נדה ולא בתוך י"א ימי זיבה, וכן הוא שיטת הראב"ד דאינה חוששת אפילו בזה"ז.

ושיטת הרמב"ן דבזה"ז אשה קובעת וסת בימי נדה וזיבה ומחל' אי הוי רק לחומרא או אפילו לקולא.

א- שיטת הש"ך דהוי רק לחומרא וכן מבואר בנקה"כ.

ב- תורת השלמים דהוי אפילו לקולא.

ג- יש סוברים דהוי לחומרא רק בימי נדה ובימי זיבה אפילו לקולא, ועי' באריכות בספר פרדס רימונים.

נמצא להלכה יש לחוש עכ"פ לחומרא בימי נדה וזיבה ועי' לקמן באיזה אופן שיש להחמיר.

אימתי חוששת בימי נדה וזיבה

א- שיטת החור"ד וכן משמע דהוי שיטת שו"ע הרב<sup>א</sup>.

א יש לעיין לפי שר"ע הרב כמה פרטים: א- אי ראתה א' ה' ג"פ, ב- וכן ראתה א ה, א ה, והוי שופעת דלפי חור"ד קובעת, ולפי שר"ע הרב יש לעיין דהא שר"ע הרב כתב רק דא' ה' פעם אחת אינו חוששת לה' אבל באופן הנ"ל אינו מבואר.

א- דראתה א"ה פעם אחת שאינו חוששת.

ב- אי ראתה א-ה ג"פ חוששת רק לא'.

ג- ראתה א-ה, א-ה שופעת וה' שאינו חוששת, וחוששת רק באופן כגון שראתה א.

א- פסקה וראתה ה'.

ב- ועי' מסגרת השלחן שמבואר כן וכתב דאי הוי בימי זיבה חוששת לחומרא היינו אי ראתה א' וחי' שחוששת לחי' ואפילו שופעת מא' ועד חי' אמרינן דחוששת לחי' וכן משמע בחור"ד.

#### נמצא להלכה:

א- ראתה א-ה פעם אחת דאינו חוששת (ובטהרת ישראל משמע ש"ך ס"ל שחוששת).

ב- ראתה א-ה ג"פ חוששת רק לא' (ובטהרת ישראל משמע לחומרא).

ג- ראתה א-ה, א-ה, ה' חוששת לה' לש"ך לחומרא לתורת השלמים לקולא.

ד- ראתה א-ה ואינו פוסקת אינו חוששת.

ה- ראתה א-ח חוששת לחי' ואפילו הוי שופעת.

#### מאי מקרי פסקה

#### מחל' אחרונים בזה:

א- חור"ד דמשמע דפסקה הוי אפילו לא פסקה יום אחד דמבואר כמה פעמים בחור"ד דוה מקרי פסקה<sup>א</sup>.

א אי אמרינן כן אי בראתה ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח אי חוששת אפילו בשופעות דהא חור"ד בסימן קפ"ד ס"ק ד' שמבואר שקובעת אפילו הוי רק יום אחד אבל אי נאמר דוה ג"כ מקרי פסקה אין ראייה.

עידך ספר שערי טהרה שערי ד' סעי' כ"א שס"ל ג"כ ב שופעת.

א- עי' חו"ד סימן קפ"ד ס"ק ט"ו בחידושין שכתב ולא דמי לסע' ה' דצריכה לפרוש ביום כשיעור הנמשך דבהתם ההחמשך הוא דבר מועט וחשיב מעין הוסת עצמו ודוקא בשופעת אבל בפסקות צריכה לחוש לכל הג' ימים עיי"ש מבואר דזה מקרי פסקה אפילו לא הוי יום אחד.

ב- חו"ד קפ"ט ס"ק ל"ו שהקשה על מה שכתוב הש"ך ס"ק ע"ב שגורסין ורביעית בב' לחודש וכתב אבל אינו נכון ועוד דהא בב' לחדש ה"ל ב' ימים רצופים דהולכים תמיד אחר תחלת הראי' וכי' עיי"ש.

עי' בחו"ד שם ס"ק ל"ו שהקשה וז"ל לא הבינוטתי דהא בחדיא פסק הטור דדוקא בשופעת אינה קובעת וסת בימי נדותה אבל בפוסקות קובעת וסת אפילו בימי נדותה (היינו שהקשה אמאי לא חוששת לוסת דהא אשה קובעת וסת בימי נדותה אם פוסקינן) ותירץ ועי' בסימן קפ"ד שכתבתי דכשהימים שהן בהתחלת הראי' הן וסת קבוע לא חיישב טוב להימים שהן בתוך ימי נדה עיי"ש.

מבואר דאפילו לא הוי הפסק יום אחד מקרי פסקה.

ב- פרס רמונים ס"ל דזה לא מקרי פסקה דוקא אי הוי ליום אחד וזה מתורץ סתירת הטור דיש חילוק בין פסקה לשופעת.

**שאלת:** אשה שראתה ר"ח ניסן, ר"ח אייר, ר"ח סיון, כ' סיון, ר"ח תמוז, שהדין שצריכה לחוש לכ' סיון משום וסת שאינו קבוע מהו אי ראתה ר"ח אי צריכה לחוש לכ' סיון שחזרה לראות ר"ח.

**תשובת:** יש כמה דיעות אחרונים בזה:

א- עי' בב"ח סו"ס קפ"ט שכתב דאינו חוששת לכ' סיון שיש לה וסת קבוע לר"ח וחזרה לראות לר"ח רק אי ראתה ג"פ כ' שחוששת לכ' ריש לה שני וסת החודש עיי"ש.

ב- חו"ד שחוששת לכ' דשייך ב' וסת החודש, (אבל לא בהפלגה).

ג- שו"ת נו"כ הובא בפתחי תשובה ס"ק כ"ח שמסתפק בזה דיש לומר דכמו שאשה שיש לה וסת קבוע ושינתה דחוששת גם לשאינו קבוע כגון ראתה ר"ח ניסן, ר"ח אייר, ר"ח סיון, כי תמוז, ר"ח אב שאמרינן שאינו חוששת לכי כמו כן הכא, או יש לומר דוקא התם דכומן שראתה כי תמוז לא ראתה ר"ח אבל באופן הנ"ל שראתה ר"ח וכי דר"ח נשאר במקומו חיישינן שמא תקבע וסת שניה.

מחלי ב"ח וחוו"ד בראתה ר"ח ר"ח וכ"ה ור"ח.

עיי' ב"ח סו"ס קפ"ט וחוו"ד סימן קפ"ט ס"ק ט"ו שהקשה אמאי שמבואר ברמ"א סימן קפ"ט סע' י"ג דחוששת לשניהם עד שתקבע וסת א' כדינו, תמיה לי דהא בהדיא כתב הטור בראתה ר"ח ר"ח ובפעם הג' ראתה כ"ה בחודש ובר"ח דחוששת גם לכ"ה, וכ"כ בבה"ג להראב"ד, אלמא אפילו נמקבע א' כדינו חוששת גם להשני

א- ב"ח תירוץ דבאופן בראייתה ר"ח השלישי שקובעת בו הוסת ממעיין פתוח ראתה אותו שהרי ראתה קודם זה בכ"ה לחודש אלא דתלינן לחומרא ואמרינן דילמא דמים יתירים ניתוספו בה ומיהור לבוא הלכך חיישינן נמי לחומרא איפכא דילמא מעיין פתוח הוא ולא קבעה לה וסת בר"ח אלא עיקר הוסת הקבע לה בכ"ה לחודש ולהכי חוששת נמי ליום הקדימה וכו' דאולינן הכא והכא לחומרא, נמצא דהוי רק משום ספק.

ב- חוו"ד שם תירוץ וז"ל לכן נ"ל דדוקא כששני הוסתות הן מחמת גרמת יום החודש כגון בר"ח ובכ"ה בחודש דאז אפשר שיתקיימו שני הוסתות דהא אשה קובעת כחוך וסת כמבואר בסע' ל"ב מש"ה חוששת אולי יתקיימו שניהם משא"כ ביש לה וסת קבוע להפלגה אינה חוששת שוב לוסת אחר שאינו קבוע (כגון ראתה כי כי ואח"כ ראתה י"א ואח"כ ח' יום דקובע לכי לפי ט"ז ס"ק י"ח) דהא א"א שיתקיימו שניהם, (ויש לומר דהגם דלא שייך ב' הפלגות אפ"ה אי הוי וסת קבוע להפלגה גדולה של לי ואח"כ ראתה ג' הפלגות של כי שחוששת לשניהם דהא לא ידעינן איזהו הוא יום הוסת).

ונ"מ בין ב"ח לחור"ד.

לפי ב"ח הוי ספק אי הראיה כ"ה הוי תוס' דמים של ר"ח מש"ה חוששת ר"ח וחוששת לכ"ה דדילמא הוי מעיינה פתוח הוי עיקר הראה כ"ה.

לפי חור"ד לא הוי ספק.

א- אי צריכה לחוש לעו"ב לפי ב"ח דהוי ספק צריכה לחוש לעו"ב, לפי חור"ד דחוששת מכח ודאי חוששת לעו"ב.

ב- אי הוי ר"ח ר"ח ר"ח וכ"כ ור"ח.

לבי"ח חוששת רק לר"ח כיון דכל טעם דהוי רק משום ספק אבל אי הוי וסת קבוע לר"ח אמרינן דעיקר הוא ר"ח. לחור"ד אמרינן דחוששת לשניהם כיון דשייך וסתות.

ג- אי הוי ראיה כגון ר"ח ר"ח ר"ח כ"כ ופסקה וראתה ר"ח.

לפי ב"ח חוששת רק לר"ח דאין כאן ספק דהא לא הוי תוך ז'. לפי חור"ד חוששת לשניהם.

ד- יש לומר נ"מ אי הוי כן בהפלגה, כגון ראתה כ"ט כ"ט כ"ז כ"ט, לחור"ד יש לומר דלא שייך ב' הפלגות וחוששת רק לכ"ט ולבי"ח יש לומר לשניהם

### סימן קפ"ט סע' ל"ג ל"ד

#### דיני מעוברת ומינקת

א- מעוברת אינו חוששת לוסת שהיתה קודם עיבור, מדינא דגמ' ושו"ע איירי אחר ג' חדשים אמרינן דבחודש ד' אינו צריכה לחוש, בזה"ו מחל' אי אמרינן נשתנו הטבעיים דכיון דידעינן ע"י רופא או שאר אופנים שהיא מעוברת יש סוברים שאינה צריכה לחוש ועי' שו"ת רעק"א שצריכה לחוש, ונ"מ הוא דוקא לענין וסת קבוע.

ב- אי ראתה בימי עיבור מחל' אי חוששת לעו"ב, ע"י פתחי תשובה סו"ס קפ"ט שהביא שאינו צריכה לחוש ומהר"ם פאדווה ס"ל שצריכה לחוש, (שו"ע הרב חו"ד).

ג- בימי עיבור והנקה אינו חוששת לוסת קבוע דכל ראי' הוי וסת שאינו קבוע, יש לעיין אי אמרינן דכל חשש שאינו קבוע דלמא קבעה א"כ אמאי צריכה לחוש לוסת שאינו קבוע ע"י בהערות<sup>א</sup>.

ד- ראתה בחודש ג' לעיבורה וחודש ד' יש לומר דאינו מצטרף להפלגה<sup>ב</sup>. וגם אינו חוששת לוסת קבוע שהיה קודם<sup>ג</sup>.

ה- וסת ע"י אכילת שום יש סוברים דיש לקבוע גם בימי עיבור.

ו- גם אי הפילה נפל יש דין עיבור והנקה.

---

א ואבאר בעזה"ת הטעם דיש לומר דבמעוברת כיון דאינו חוששת לעו"ב דיש לומר דטעם אינו קבוע משום שנא תראה באינו קבוע ודריק ואבאר עוד חילוקים.

ב יש ללמד ממה שמבואר בסוגה בשושנים דבראתה בימי עיבורה ואח"כ בחודש ד' לעיבורה דאינו מצטרף לוסת קבוע והסברא דכיון דהוי מסולקת דמים כמו כן יש לומר דאינו מצטרף הגם שיש לחלק בין וסת קבוע לוסת שאינו קבוע, אפ"ה יש סבירא לומר דאינו מצטרף ויש לומר כמו קפיצה אמרינן שראי' ראשונה הוי צריך להיות קפיצה ראינן שצריך להיות שייכת ב' הראיות כמו כן יש לומר הכא.

ג יש לעיין אם ראתה דם בתוך ג' חדשים לעיבורה אם חוששת לו לאחר ג' חדשים דמדמינא דגמרא אינה צריכה לחוש כיון שלפני ג' חדשים לא היתה מסולקת אך בזמנא יש לדון אותה כמסולקת לחומרא והוי כמעוברת לאחר ג' חדשים שחוששת לראייתה כוסת שאינו קבוע ע"י ספר מראה כהן פרק ח' הערה קכ"ג.



ז- הפוסקים דנו לענין יוצא דופן אי הוי דין מסולקת דמים כ"ד חדשים.

ח- אחר עיבור והנקה יש לחוש לוסת קבוע שהיתה קודם אחר שראתה פעם אחת אבל וסת שאינו קבוע אינו חוששת ועיי' בהערות<sup>1</sup>.

**שאלה:** הפלגה קטנה להדיעות שאינו נעקר הפלגה גדולה אי ראתה ג"פ בהפלגות קטנות דאמרינן דאינו חוששת להפלגה גדולה מהו אי הוי בימי עובר והנקה דאינו קבוע:

**תשובה:** יש לעיין דכל טעם שאינו חוששת אי ראתה בהפלגה קטנה הוא משום דקובעת וסת להפלגה קטנה אמרינן דלא ראתה א"כ בימי עיבור והנקה דאינו קובעת וסת דכל ראי' הוי בפני עצמו אפשר דאינו נעקר אפילו ראתה ג"פ ואבאר במק"א בעזרי"ת.

**שאלה:** אשה מעוברת דיש לה וסת קבוע שלא ראתה ג' חדשים ראשונים אי חוששת לוסת אחר כ"ד.

**תשובה:** לפי הדיעות שסוברים רבוה"ז אמרינן נשתנו הטבעיים עיי' שו"ת אגרות משה לפי זה יש לחוש דאמרינן דמה שלא ראתה דהוי מעוברת.

ויש לומר אפילו בזמן הגמ' משמע דלא כל אחד רואות אפילו הכא אמרינן דאי לא ראתה בג' חדשים ראשונים שאינו נעקר הוסת אפילו ידעינן לאחר ג' חדשים שהוא מעוברת, ועיי' במקור חיים שמפרש כן דברי המחבר סעי' ל"ד שס"ל במחבר אם למודה לר"ח פירוש אם היה לה וסת קבוע לר"ח קודם שנתעבר ר"ל דלא מיבעי בראתה בזמן קבוע לה או שקבעה וסת לר"ח, בג"ח ראשונים לעיבורה דאו ודאי חוששלת לוסתה כשעברו ימי עבור והנקה אלא אפילו קבעה קודם שנתעברה ותיכף שנתעברה לא ראתה בזמן וסתה אף בג"ח ראשונים מ"מ כשעברו ימי עבור והנקה חוששת לוסתה כוס"ק ומה שלא ראתה ג"ח ראשונים לא חשוב כעקירה, ועיי' בספר תפארת צבי להגה"ק ר' צדוק הכהן מלובלין סימן י"ז דגם ד' חדשים הראשונים אין בהם כח לעקור וסת.

---

ד יש כמה שיטות בזה עיי' טור שהביא כמה דיעות בזה ועיי' בש"ך ושאר פוסקים מקיל ועיי' בדי השלחן שיש ל החמיר. עיי' שו"ת נו"ב הובא בפתחי תשובה, יש מחמירין כאילו שוסת שאינו קבוע.

**הלכה:** שיש לחוש לוסת קבוע שהיתה קודם עיבורה אפילו לא ראתה ג"ח הראשונים.

**שאלה:** אחר כ"ד חדשים אי צריכה לחוש לעו"ב לשיטת הש"ך שהוא יום החודש.

**תשובה:** יש לעיין לשיטת הש"ך איצריכה לחוש לעו"ב אחר כ"ד חדשים להוסת קבוע שראתה קודם דהוי וסת החודש א"כ צריכה לחוש אחר כ"ד חדשים, ואפשר לומר דאפילו הוי וסת קבוע דעבר הוסת ולא בדקה אבל לענין שלחשוש לוסת קבוע אחר כ"ד אפר שאינו חוששת.

**שאלה:** אי הוי יוצא דופן אי יש לה דין מינקת.

**תשובה:** עי' שו"ת קנה בשם חלק ב' סימן מ"ח, ובשו"ת שבט הלוי חלק ו' סימן קכ"ב דגם ביוצא דופן היא מסולקת דמין, ובספר בדי השלחן סימן קפ"ד סע' ז' ד"ה הולד דמה שאבריה מתפרקין הוא מחמת הלידה ומדייק כן מלשון הרש"י ולפיכך בניתוח אינה מסולקת דמים.

אחרונים דנו אי הוחזק הג"פ שאינו רואה מ"ת בג' חדשים ראשונים של עיבור. אי מהני.

**סימן קפ"ט**  
**ביאור בענין**  
**הפלגה קטנה אי נעקר הפלגה גדולה הוא**

סימן א'

**יש כמה ציורים:**

**א- וסת הפלגה:**

**א- וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ואח"כ הפלגה כ"ח ולא המשיכה ל"ב.**

## המת יבת א

רלא

ב- וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ואח"כ הפלגה ל' והמשיכה לל"ב.

ג- וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ביום ואח"כ הפלגה ל' בלילה אי חוששת הפלגה ל"ב מלי ביום או בלילה.

ד- וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ואח"כ ג"פ הלפגות קטנה שאינו קבוע, כ"ג כ"ט ל' כ"ז.

ה- וסת קבוע כגון ראתה הפלגה ל' ואח"כ ג"פ הפלגה כ'.

ו- וסת קבוע כגון ראתה הפלגה כ' ואח"כ ב' פ' ל' ואח"כ הפלגה ג'.

### ב- וסת החודש:

א- וסת שאינו קבוע כגון ראתה ג' ניסן ובחודש הבא ראתה ב' והמשיכה לג'.

ב- וסת שאינו קבוע כגון ראתה ז' ובחודש הבא ראתה ב' ולא המשיכה לז'.

ג- וסת החודש ממעיין פתוח:

א- ראתה ב"פ ר"ח ופעם ג' ראתה כ"ה והמשיכה לר"ח.

ב- ראתה ב"פ ר"ח ופעם ג' ראתה כ"ה ולא המשיכה וראתה ר"ח.

ד- וסת הפלגה ממעיין פתוח:

א- ראתה ב"פ הפלגה כ"ט ופעם ג' ראתה הפלגה כ"ח והמשיכה לכ"ט.

ב- ראתה ב"פ הפלגה כ"ט ופעם ג' ראתה הפלגה כ"ג לא המשיכה וראתה כ"ט.

ה- לענין עקירה ממעין פתוח:

- א- אי ראתה ג"פ ר"ח ופעם ד' ראתה כ"ה ור"ח אי נעקר הר"ח, ומהו בלא המשיכה ופסקה וראתה בר"ח.  
 ב- אי ראתה ג"פ הפלגה כ"ט ופעם ד' ראתה הפלגה כ"ח והמשיכה אי נעקר, ומהו בלא המשיכה ופסקה וראתה כ"ט.

## סימן ב'

## כמה אופנים בהפלגה קטנה אי נעקר הפלגה גדולה

- א- **שאלה:** וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ואח"כ ראתה הפלגה כ"ז ולא ראתה בל"ב.

**תשובה: מחל' הפוסקים:**

- א- רמב"ן ט"ז ס"ק י"ח בית מאיר שו"ע הרב שחוששה לכ"ז וגם להפלגת ל"ב מכ"ז.

והסבר של בית מאיר יש לפרש בשני אופנים:

א- ע"י בפנים בבית מאיר שכתב משום דמים יתירי ומשמע אפילו לא ראתה בכלל בהפלגה ל"ב דהיינו ראתה בכ"ז ולא המשיכה לכ"ב דהביא ראיה מרמב"ן באופן שראתה ל' ואח"כ כ' דאמרינן דהפלגה ל' אינו נעקר הגם דלא ראתה בהפלגה ל', וההסבר יש לומר דאמרינן דוסת הקדימה קודם היינו דהוסת של ל"ב הקדימה לכ"ז מש"ה חוששת לכ"ז ול"ב מכ"ז, וזה לא הוי תוס' דמים שמבואר בגמרא נדה ל"ט ע"ב ראתה ר"ח ר"ח כ"ה ור"ח דאמרינן דמים יתירים התם הכוונה דמתחיל הראי' קודם היינו דראתה גם בר"ח אמרינן דהקדים הראי' לכ"ה מש"ה חוששת לר"ח משום וסת קבוע וכ"ה דהוי התחלת הראי', משא"כ הכא אמרינן דמים יתירים אפילו לא ראתה לא שייך לומר שהתחיל קודם דהא לא ראתה אלא מאי צריך לומר דכל הראי' הקדים מש"ה אפילו לא ראתה.

וע"י לקמן דיש לומר דאפילו בהמשיכה וראתה בוסת הפלגה ג"כ יש לומר הכוונה שהקדים וראתה ולא שהתחיל וראתה דיש לומר דוקא בוסת החודש יש לומר הקדים הראי' ולא בוסת הפלגה ובוסת הפלגה הוי משום שהקדים הראי', דאי נאמר דהוי משום שהתחיל הראי' א"כ בנ"ד שראתה

ל"ב והקדים הראי' לכ"ז והמשיכה לל"ב הוי צריך לחוש להפלגה כ"ז והפלגה ל"ב מל"ב ולא ל"ב מכ"ז דהאי אי הוי אמרינן שהקדים הראי' הוי הפירוש דעיקר' ראי' הוא ל"ב רק הקדים לכ"ז הוי צריך לחוש לל"ב מל"ב כמו שאמרינן בחודש שראתה ר"ח כ"ה ר"ח כ"ה ר"ח שחוששת לכ"ה ולר"ח, אלא ע"כ הכוונה בהקדים הראי' של ל"ב קודם שאמרינן דכ"ז הוי עיקר הראי', והסברא כנ"ל דהתחיל הראי' שייך דוקא בחודש ולא בהפלגה. (ועי' בט"ז שס"ל דגם לענין הפלגה אמרינן דהקדים הראי' דהא כתב ראתה א' כ' א' שחוששת לט' ואמרינן דא' הוא תוס' דמים, ובלא ראתה ט' חוששת כ' מר"ח)

**ב-** דכיון דלא עברה הפלגה גדולה לא מקרי עקירה.

ועי' לקמן לענין אי ראתה ג"פ בהפלגות קצרות דיש סוברים שאינה צריכה לחוש להפלגה גדולה ויש לומר דאי נאמר כצד א' משום דמים יתרים יש לומר דאי הוי ג"פ בהפלגות קצרות דלא אמרינן דמים יתירים, אבל אי נאמר כצד ב' משום דלא עברה הפלגה גדולה יש לומר אפילו הרבה פעמים לא מהני.

**ב-** ש"ך ס"ק מ' ס"ל דאינו חוששת להפלט ל"ב מכ"ז דהפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה.

**ג-** יש סוברים דוקא אי המשיכה עד ל"ב.

**א- שאלה:** אי גם בהפלגה אמרינן הדין של ראתה ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח

**תשובה:** יש כמה דיעות בזה:

**א-** חו"ד ס"ל דבהפלגה חושש רק להשני כגון הפלגה ל' ל' ואח"כ כ"ה והמשיכה לל' שחוששת רק לל' דלא שייך ב' הפלגות מש"ה לא חשיינן להפלגה כ"ה.  
**ב-** ויש סוברים ששיך או מחמיהן י"ל דמינין מיום ל'.

**ב- שאלה:** וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ואח"כ הפלגה כ"ח ולא המשיכה לל"ב.

**תשובה:** תלוי במחלי הנ"ל, רמב"ן בית מאיר ושו"ע הרב שחוששת, וש"ך ס"ק מ' שנעקר.

ג- **שאלה:** וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ואח"כ הפלגה כ"ח והמשיכה לל"ב.

**תשובה:** יש לומר מחלי בזה, א- רמב"ן, בית מאיר, ושו"ע הרב שחוששת, ב- ש"ך ס"ק מ' שנעקר.

ד- **שאלה:** וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ביום ואח"כ הפלגה כ"ח כלילה אי חוששת הפלגה ל"ב מכ"ח ביום או כלילה.

**תשובה:** יש לומר שחוששת ל"ב מכ"ח ביום.

ה- **שאלה:** וסת שאינו קבוע כגון ראתה הפלגה ל"ב ואח"כ הפלגות קטנות ג"פ.

**תשובה:** יש שסברו אפילו למאן דס"ל דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה אבל אי ראתה ג"פ יש לומר דאינו חוששת, ואפשר להסביר דכל פעם דאמרינן דלא נעקר דאמרינן דלמא הוי ראי' של שינוי טבע דשמא כאמת טבעה כך הוא אבל מעולם לא הגיעה ליום זה דמחמת סיבה אחרת הקדימה ראיתה, משא"כ בראתה פעם א' ל' ואח"כ קבעה כ' דאמרינן דעקרה והוי טבע אחרת, מש"ה אפשר לומר דאפילו אי שינתה ראיותה ג"פ להפלגות קצרות שאינן קבועות.

ו- **שאלה:** וסת קבוע כגון ראתה הפלגה ל' ואח"כ ג"פ הפלגה כ'

### תשובה:

א- עי' בית מאיר שמתחלה כתב דאינו נעקר אפילו ראתה הפלגה ל' ואח"כ ג"פ הפלגה כ' דאינו נעקר, אבל יש שמסופק בדעת בית מאיר דאפשר להלכה ס"ל דנעקר, ויש לומר שתלוי אי נאמר דיסוד הוא משום דלא שייך תוסי' דמים.

ב- שו"ע הרב ס"ל דנעקר אבל חזרה בפעם אחת.

ג- עי' לשון הרא"ש בספק הקצר שכתב בהיה ל' קבוע וראתה ל' כ' פעם א' ב' ג' מעתה והלאה אינה צריכה לחוש ליום ה' לפי שקבעה לה וסת ליום כ' ועקרה וסתה של ל' כי אין וסת נעקר

ונקבע אלא בג"פ.

ז- **שאלה:** וסת קבוע כגון ראתה הפלגה כ' ואח"כ ב"פ ל' ואח"כ הפלגה כ'.

**תשובה:** עי' רמב"ן שהביא מחלי' בזה ולהלכה אמרינן כיון שחזרה לכ' קבוע שאינו חוששת ל' דכל פעם אמרינן דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה דלא ראינן ששינוי טבע אבל הכא הוי עקירה של טבע משה' אינו חוששת כלל.

### סימן ג'

**וסת החודש ממעיין מתוח:**

ח- **שאלה:** ראתה ב"פ בר"ח ופעם ג' ראתה כ"ה והמשיכה לכ"ט.

**תשובה:** ביארנו במק"א מה שמבואר בטור ומקור גמרא נדה ל"ט בראתה ר"ח ור"ח וכ"ה ר"ח דחוששת ר"ח ובטור מבואר דחוששת גם לכ"ה.

ואבאר מחלי' ב"ח וחוו"ד, להב"ח משום ספק, וחוו"ד שחוששת לשני וסת החודש.

ט- **שאלה:** ראתה ב"פ בר"ח ופעם ג' ראתה כ"ה ולא המשיכה וראתה ר"ח.

**תשובה:** ראיתי מחלי' בזה אי דין זה דוקא בפסקה אבל לא בהמשיכה, עי' בספר שערי טוהר שכתב דנקבע אף בשופעת, ועי' במהר"ם בריסק וגם ובספר חשב האפוד דרק בפוסקות קובעת, ועי' בספר בדי השלחן סימן קפ"ד סעי' ל"ו ביאורים ד"ה וכיון, ועי' בספר חזקת טהרה קפ"ד בדרך ישרה ס"ק ה' ד"ה ועוד שנסתם מקורה וחזר ונפתח מחדש בר"ח.

**וסת החודש:**

י- **שאלה:** וסת שאינו קבוע כגון ראתה ג' ניסן ובחודש הבא ראתה כ' והמשיכה לג'.

**תשובה:** ע"י בחור"ד שכתב בראתה ב"פ ממעיין סתום ופעם אחת ממעיין פתוח שאמרינן שקובעת וסת ומקורו מגמרא נדה שם שראתה ר"ח ר"ח כ"ה ור"ח דאמרינן דהקדימה הראי' וצריכה לחוש לכ"ה ור"ח, ומחלי' עי' לקמן ב"ח וחור"ד אי משום ספק או ודאי, לפי"ז יש לעיין אי דין זה הוא דוקא בב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח או אפילו פעם אחת שראתה ג' ניסן ובחודש הבא ראתה ב' והמשיכה לג' אי אמרינן דג' אינו נעקר, עי' שו"ת מחזה אליהו שמחמיר בזה ויש מקילין דאמרינן שהוא דוקא בב"פ.

ויש סוברים עי' לעיל דגמרא דוקא בפסקה וראתה א"כ בנ"ד בלא פסקה לא הוי חוששת כלל דלא הוי פסקה, אבל יש סוברים אפילו המשיכה א"כ בנ"ד יש לעיין אי הוי פעם אחת.

דיש לומר דבית מאיר דוקא בהפלגה דביארנו לעיל דהוי משום דאמרינן הסברא דכל הראי' הקדים משא"כ הכא בחודש אפשר שלא שייך לומר כן משה' צריך לומר הסברא של תוס' דמים שמבואר בגמרא על זה יש לומר דוקא אי הוי ב"פ ולא פעם אחת.

ואין ראייה מה שהביא בש"ך ס"ק מ' דברי הרמב"ם היה דרכה לראות יום כ' ושינתה ליום כ"ב שניהם אסורים הגיע יום כ' וראתה טהר יום כ"ב שהרי חזרה לוסתה הקבוע ונעקר כ"ב מפני שלא נקבע ג"פ, ומבואר דאיירי בוסת החודש דאי לא חזרה לכ' לא היה נעקר כ"ב, משמע דראתה כ"ב ואח"כ כ' דלא נעקר כ"ב, [יש לומר דהתם איירי שפסקה בינתיים וראתה כ"ב משה' אי לא הוי כ' קבוע הוי חוששת לכ"ב, הגם דאמרינן דכל ו' ימי נדה הוי מעיינה פתוח אפ"ה לענין עקירה אי ראתה כ"ב ובחודש הבא ראתה כ' ופסקה וראתה כ"ב דכ"ב אינו נעקר, עי' פותח שער שמתרץ באופן אחר].

**י"א-שאלה:** וסת שאינו קבוע כגון ראתה ח' ניסן וחודש הבא ראתה ב' ולא המשיכה.

**תשובה:** באופן הזה צריכה לחוש לשניהם.

**וסת הפלגה ממעינה פתוח:**

**י"ב-שאלה:** ראתה ב"פ הפלגה כ"ט ופעם ג' ראתה הפלגה כ"ח והמשיכה לכ"ט.



ראתה ב"פ הפלגה כ"ט ופעם ג' ראתה הפלגה כ"ג ולא המשיכה וראתה כ"ט.

**תשובה:** הבאנו לעיל מה שמבואר בגמ' נדה שם ראתה ר"ח ר"ח כ"ה ור"ח שחוששת לר"ח ולכ"ה יש לומר דוקא בוסת החודש אמרינן כן אבל לא בוסת הפלגה ע"י רמב"ן שגמרא איירי בוסת הפלגה, אבל יש סוברים דגמרא דוקא וסת החודש ויש לומר הסברא דכיון דאמרינן דהתחלת הוסת הוי כ"ה והוי תוס' דמים מש"ה צריכה לחוש גם לר"ח אבל בוסת הפלגה אפשר שלא שייך לומר כן דהוי התחלת הוסת.

ויש סוברים דאי שופעת אפילו בחודש אמרינן דקובעת אבל בהפלגה אינו קובעת רק אי פוסקת יש לומר שקובעת, לט"ו שס"ל בראתה ר"ח כ' א' שחוששת לט' דאמרינן דא' הוי תוס' דמים והתחלה המפלגת ט' א"כ גם באופן הנ"ל יש לומר שקובע בהפלגה.

#### עקירה ממעינה פתוח:

**י"ג- שאלה:** אי ראתה ג"פ ר"ח ופעם ד' ראתה כ"ח ור"ח אי נעקר הר"ח, ומהו בלא משיכה.

**תשובה:** יש לעיין אי עקירה אי אמרינן שלא נעקר ואבאר בעזה"ת.

**י"ד- שאלה:** אי ראתה ג"פ הפלגה כ"ט ופעם ד' כ"ח והמשיכה אי נעקר ומהו בלא המשיכה.

**תשובה:** אבאר בעזה"ת דלענין עקירה יש לומר שאינו נעקר.

#### סימן ד'

**שאלה:** ראתה כ"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח ושופעת כגון ראתה ג' ג' ב' והמשיכה לג' אי חוששת גם לב' בוסת.

**תשובה:** מבואר בגמ' ל"ט ע"ב דב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח שקובעת ומחל' אי איירי בהפלגה, ומחל' אי איירי בשופעת או דוקא בפוסקת.

ועי' בחור'ד סימן קפ"ט שהביא רמב"ן דאיירי לענין הפלגה, ובסימן קפ"ד ס"ק ד' שגם לענין וסת החודש הדין כן ומשמע שם שאיירי אפילו לענין שופעת שחוששת גם ליום ב' (וראיה ממש"כ שם החור'ד דבראתה ג' ג' ג' ואח"כ ב' והמשיכה לג' שאינו נעקר וחוששת גם לב', דה"א לומר דכיון דשופעת הוי ראייה אחת וחוששת רק לג' ולא לב', ואפשר לומר דדוקא לענין וסת החודש אמרינן כן אבל בוסת הפלגה כגון וסת הפלגה ל' ל' כ"ה והמשיכה ל' דחוששת רק ל' ולא כ"ה כיון דהוי וסת הפלגה) נמצא לחור'ד דבחודש חוששת לשניהם אפילו שופעת, ובהפלגה יש לומר דוקא בפוסקות אבל בשופעת כגון ל' ל' כ"ה והמשיכה ל' דחוששת רק ל', ויש סוברים דשופעת חוששת רק לכ"ה דזהו עיקר תחילת הראי', ויש לומר דהפלגה אפשר שחוששת לשניהם מכח ספק.

**שאלה:** עוד בענין אי הפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה.

**תשובה:** אבאר עוד בעזה"ת שתלוי היאך גירסא בגמ' ס"ד ע"א דביארנו.

**א-** דיש סוברים שאיירי שראתה כ' כ' ל' ל' וחזרה לכ' לגירסא זו ראייה לבית מאיר דוקא חזרה אבל לא חזרה אינו נעקר כיון דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה (לגירסא זו אין ראייה לענין וסת קבוע ושינתה וחזרה דחוששת לוסת קבוע).

**ב-** יש גורסין עי' בש"ך שראתה כ' כ' ל' ל' ל' וחזרה כ' א"כ אין ראייה דהפלגה קטנה נעקר דהא כבר נעקר הל' הפלגה ל"ב, (דאי נאמר גירסא זו מקור להדין דוסת קבוע ושינתה דחזרה לוסת קבוע א"כ זהו מקרי סע' י"ד הוי כמו סע' ט"ו להדין של חזרה, והגר"א מציין בסע' ט"ו דהוי כמו סע' י"ד א"כ ס"ל להגר"א בסע' י"ד כמו פירוש הש"ך).

**ג-** עי' ט"ו שהביא גירסא שגמרא איירי בוסת החודש ואיירי דהוי וסת כ' כ' ל' ל' ואח"כ לא ראתה לא כ' ולא ל'.

ועי' בספר מגדלת מרקחים סימן מ', שהביא דהגר"י הענין וצ"ל שס"ל שחוששת ואינו נעקר, ומגדלת מרקחים אדמו"ר מצעלים וצ"ל שס"ל שנעקר, ויש שמביאין ראייה משו"ת חתם סופר סימן קס"ו שס"ל כהש"ך

שנעקר.

**שאלה:** לבית מאיר ראתה ל' ל' ואח"כ כ' כ' אי גם בוסת קבוע ס"ל כן.

**תשובה:** מחל' בזה ואבאר בעזה"ת שתלוי היאך לפרש דברי הרמב"ן פ"ו מהלכות נדה הלכה ב' שכתב כשחזרה לראות ביום וסתה לכ' אע"פ שחזר הוסת למקומו יש שהורה שצריכה לחוש ליום ל' ממנו ויש שהורה שאינו חוששת כלום משעה שחזר הוסת למקומו ולזה דעתי נוטה שאם אין אתה אומר כן תהא אשה זו כל ימיה רואה מכ' לכ' ועדיין צריכה לחוש לשלשים עכ"ל. ע"י לעיל.

יש לפרש דוקא משום דהוי קבוע כ' א"כ בני"ד ג"כ הדין הכא, או משום דלא שייך לחוש לוסת שאינו קבוע אי הוי וסת קבוע א"כ בני"ד יש לחוש.

**עוד עניינים:**

א- כל פעם באשה שיש לה וסת קבוע ושינתה וחזרה הקבוע קודם אי חוששת לוסת שאינו קבוע. ב- אי חזרה שחוששת יש דעה שהוא רק לחומרא ג- וסת קבוע להפלגה ולא ראתה הר' דיעות בזה.

**סימן ה'****מקור מגמ' נדה ס"ד ע"א:**

א- מקור מבואר בגמרא נדה ס"ד ע"א לפי גירסת רש"י שהוא גירסת רוב הראשונים ה"ה הרא"ש הרמב"ן הרשב"א והריטב"א היתה למורה להיות רואה יום עשרים ושינתה ליום שלשים זה וזה אסורין, הגיע יום עשרים ולא ראתה מותרת לשמש עד יום שלשים חוששת ליום שלשים הגיע יום שלשים וראתה הגיע יום עשרים ולא ראתה והגיע יום שלשים ולא ראתה והגיע יום עשרים וראתה הותר יום שלשים ונאסר יום עשרים מפני שאורח בזמנו בא.

ב- והרמב"ן והר"ן היתה למורה להיות רואה ליום עשרים ושינתה ליום שלשים זה וזה אסורין הגיע יום עשרים ולא ראתה מותר לשמש עד יום ל' וחוששת ליום ל' הגיע ל' וראתה יום כ' וראתה הותר יום ל' ונאסר

יום כ' שאורח בזמנו בא.

לפי גירסא מבואר דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה דמבואר דדוקא אי חזרה כ' אינו חוששת משמע דאי לא הוי קבוע לכ' חוששת לל' דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה א.

ג- וש"ך דאיירי שראתה כ' כ' כ' ואח"כ ל' ל' ל' דאי חזרה כ' דאינה חוששת לל' ב.

### סימן ו'

**מראה מקומות בענין הפלגה קטנה אי נעקרה הפלגה גדולה**

**יש כמה אופנים:**

א- וסת שאינו קבוע שראתה הפלגה של ל' ואח"כ ראתה הפלגה של כ' שמחלי שמבואר בש"ך שאינו חוששת ובבית מאיר חוששת.

ב- וסת קבוע לכ' ואח"כ ראתה ב"פ ל' ל' וראתה כ' שרמב"ן הביא שני דיעות אי חוששת לל', ואפילו להדעת ב' שאינו חוששת לל' זהו דוקא שחזרה קביעות כ'.

---

א ויש לומר לפי גירסא זו אין ראה דאשה שיש לה וסת קבוע ושינתה ג"פ וחזרה דאמרינן דחזרה דהכא איירי דלא ראתה ג"פ וחזרה משי"ה מקרי חזרה משא"כ בראתה ג"פ אפשר דלא חזרה.

ב ויש לעיין דאי איירי באופן זה א"כ אינה חוששת לל' אחר שראתה לל"ב ומשמע דאינה חוששת רק משום שחזרה לכ'

ג- אי הוי קבוע ללי ואח"כ ראתה קבוע לכי משמע בבית מאיר שחוששת לליא.

ובשו"ע הרב סימן קפ"ט ס"ק ג"ח וקונט"א ס"ק ד' דאינו חוששת ללי רק אי חזרה פעם אחת ללי שחזרה הוסת קבוע.

### ואציין הראשונים ואחרונים בזה:

א- רמב"ן פ"ו הל' ב' כשחוזרת לראות ביום וסתה לכי אעפ"י שחזר הוסת למקומו יש שהורה<sup>2</sup> שצריכה לחוש ליום הל' ממנו ויש טהורה שאינה חוששת כלום<sup>3</sup>. משעה שחזר הוסת הקבוע למקומו נעקר שאינו קבוע ולזה דעתי נוטה שאם אין אתה אומר כן תהא אשה זו כל ימיה רואה מכי לכי ועדיין צריכה לחוש לשלשים.

ראיה מהכא דהפלגה קטנה אינה נעקר הפלגה גדולה דמבואר שרק כשחזר וסת הקבוע של כי למקומו נעקר חשש יום הל' שאינו קבוע משא"כ כשראתה ליום אחר וכיו"ב לא נעקר חשש יום הל' דהפלגה קצרה גרידא אינו עוקר חשש הפלגה הארוכה.

ב- ע"י בית מאיר בפנים שמבאר הדין דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה, ועיי"ש שהטעם שאינו נעקר משום דאמרינן דהוי תוס' דמים.

ג- ש"ך ס"ק ל"א ובנקודה"כ שם, וס"ק מ' שהפלגת יום ל' שאינו קבוע נעקר לגמרי ע"י הפלגה קצרה.

א ויש לומר הגם שמבואר ברמב"ן הובא לקמן ביש לה וסת קבוע לכי וראתה כי"פ דהפלגה ל' וחזרה לראות לכי שמבואר שחוששת רק לכי ואינה חוששת ללי דאצי"כ תיהא כל ימיה רואת לכי ועדיין חוששת ללי אי"כ הכי נמי נימא הכא, דיש לחלק דדוקא החם דיש לה וסת קבוע לכי וחזרה לכי דאמרינן דלא תחוש לוסת שאינו קבוע ללי אבל אי שניהם קבוע יש לומר ד חוששת.

ב הראב"ד כבעלי הנפש.

ג רמב"ם פ"ח הל' ח'.

ד- עי' גמרא נדה ל"ט ע"ב, ריש ירחא ריש ירחא וכ"ה ירחא עיי"ש ויש לעיין אי גמרא איירי חודש או הפלגה, ואי איירי בהמשיכה או לא המשיכה, ועי' חו"ד קפ"ד ס"ק ד' ז', פשטות משמע דגמרא איירי חודש, ובהמשיכה, ועי' רמב"ן דאיירי לענין הפלגה.

ה- עי' חו"ד סימן קפ"ט ס"ק י"ד ט"ו לענין אי שייך שני וסתות הפלגה

ו- עי' בטור סו"ס קפ"ט בראתה ר"ח ור"ח וכ"ה ור"ח שחוששת בר"ח וכ"ה, ועי' בב"ח סוף סימן קפ"ט שהקשה הא אין חוששין לשניהם עיי"ש.

### סימן ז

**שאלה:** ראתה ג' בחודש ובחודש הבא ראתה ב' והמשיכה לג' אי ג' נעקר.

### תשובה: ביארנו במק"א ואבאר עכשיו כמה פרטים א

א- אין להביא ראיה מה שמבואר בהרמב"ם הובא בש"ך ס"ק מ' זו"ל והלכך אם לא היה לה מתחלה וסת קבוע ליום כ' לחודש לא היה נעקר כ"ב לחדש כמה שראתה כ' בו וכו' משמע דאי לא הוי וסת קבוע לחודש כ' היה צריך לחוש לכ"ב, ויש לומר דאין ראיה א- דאיירי בפסקה בינתיים בין כ' לכ"ב.

---

א אפילו לא ראתה דהא בית מאיר אי ראתה א' כ' א' ואינו חוששת לט' חוששת לכ' מיום כ' דהפלגה קטנה אינו מעקר משמע אפילו לא ראתה ט' חוששת לכ' מר"ח

ב- עוד יש לומר כמבואר בהרמב"ם שם שאירי דהוי ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין, דז"ל הרמב"ם היה דרכה לראות ביום כ' ושינתה ליום כ"ב שניהם אסורים הגיע כ' ולא ראתה כ"ב וראתה עדיין שניהם אסורים הגיע יום כ' וראתה טהר יום כ"ב שהרי חזרה לוסתה הקבוע ונעקר כ"ב מפני שלא נקבע ג' פעמים, ובזה שפיר כתב הש"ך שאם לא היתה יום כ' וסת קבוע מעיקרא לא היה נעקר יום כ"ב על ידי שהקדימה לראות ביום כ' סיון דראתה כבר ב' פעמים ממעין סתום ובוסת החודש אפשר שתקבע וסת בתוך וסת, ע"י בספר פותח שער במילואים.

ג- יש לומר דצריך דוקא ב"פ מעיין סתום ומה שמבואר בגמרא נדה ל"ט ע"ב הוא דוקא ב"פ אפילו אי נאמר דגמרא אירי לענין הפלגה יש לומר דדוקא אי הוי ב"פ אבל אי לא פעם אחת כמו כן לענין חודש יש לומר דוקא אי הוי ב"פ.

לפי זה יש סוברים דלא אמרינן הסברא דתוס' דמים דוקא אי הוי ב"פ מעיין סתום בין לענין וסת החודש ובין לענין וסת הפלגה.

ד- ע"י שו"ת מחזה אליהו שכתב שצריך לחוש דיש לומר דגמרא לאו דוקא ב"פ אפילו פעם אחת א"כ ה"ה בוסת החודש אפילו פעם אחת, דהיינו דתוס' דמים הוא אפילו בראתה פעם אחת, וכן מבואר בשו"ת עמק התשובה דאפילו כפעם אחת לא מקרי עקירה דאמרינן.

ה- וכל זה אין חילוק בין שופעת ובין פוסקת דאמרינן דלא נעקר דיש לומר דדוקא בפוסקות אבל לא בשופעת כמו שמבואר בפוסקים דגמרא אירי לענין פוסקות אבל אפשר לומר דזהו דוקא לענין לקבוע אבל לענין עקירה יש לומר אפילו אי שופעת אינו נעקר.

---

ב וחידוש דחוששת להפלגה גדולה הגם דיש ג' סברות לומר שלא לחוש, א- הגם דגמרא מבואר דראתה ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח שהוששת משמע דוקא ב"פ מעיין סתום, ב- הגם שיש לומר גמרא דוקא בחודש ולא בהפלגה, ג- הגם דיש לומר דגמרא דוקא פסקה ולא שופעת, אפ"ה יש לומר דזהו דוקא לענין לקבוע אבל מה שנוגע לענין עקירה יש לומר אפילו פעם אחת אפילו אי שופעת ואפילו וסת הפלגה.

1- אי הוי וסת קבוע כגון ג' ג' ג' ואח"כ ראתה ב' וג' שיש לומר דלכו"ע אינו נעקר אפילו אי נאמר דבשופעת אינו קובע אבל זהו דוקא לענין לקבוע אבל לענין עקירה לא מקרי עקירה וחוששת לג' ולב', ויש לומר אפילו בפעם אחת אפילו שופעת אינו נעקר<sup>2</sup>.

2- אי הוי וסת קבוע כגון ג' ג' ג' ואח"כ ראתה ז' ח' י"ב ואח"כ חזרה ב' וג' יש לומר דלא מקרי חזרה כיון דהוי ממעין פתוח, ע"י שו"ת עמק התשובה.

3- אי וסת קבוע כגון ג' ג' ג' ואח"כ ראתה ז' ט' ואח"כ ראתה ב' ג' יש לומר דלא מקרי עקירה.

4- ויש לומר דאפילו הש"ך שס"ל דוסת הפלגה קטנה עוקר הפלגה גדולה יש לומר דוקא בהפלגה שלא שייך ב' הפלגות אבל לענין חודש יש לומר דחוששות (ויש סוברים דאפילו לפי חו"ד שלא שייך ב' הפלגות זהו מתורת ודאי אבל מתורת ספק שייך אפילו בוסת הפלגה) וע"י שו"ת מחזה אליהו שרוצה לומר דאפילו לפי שיטת הש"ך בחודש חוששת.

5- ויש לומר סברא דאפילו לבית מאיר שס"ל דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה זהו דוקא לענין הפלגה אבל לענין וסת החודש שראתה ג' ובחודש הבא ב' וג' שנעקר ג' דבהפלגה אינו נעקר דלא הוי היום מש"ה לא מקרי עקירה אבל בוסת החודש דהוי היום וזהו גופא שמקדים מקרי עקירה ואפילו לשיטת בית מאיר יש לומר להקל.

**הלכה:** מחל' אי אמרינן בפעם אחת כגון שראתה ג' בחודש ניסן וראתה ב' אייר והמשיכה לג' אי אמרינן דג' בחודש אינו נעקר כיון דראתה ג', ויש צד להחמיר.

---

ג דכיון דראתה ג"פ בהפלגות קטנות יש לומר דלא שייך תוס' דמים ראתה ג"פ בהפלגות קטנות דלא אמרינן דהוי ג"פ תוס' דמים.



## סימן ח'

## וסת הפלגה:

א- ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח בשופעת, כגון ל' ל' כ"ה ל' צד להחמיר.

א- יש לומר שיש לחוש לקבוע ל' דגמרא אייר גם לענין הפלגה, וכן מבואר בחו"ד קפ"ט דרמב"ן ס"ל דאיירי צד להקל, יש לומר דגמרא דוקא חודש לא הפלגה וכן מבואר בש"ך ס"ק מ' דדוקא בחודש אמרינן כן ולא בהפלגה.  
ב- ע"י חו"ד דלא שייך ב' הפלגות מש"ה חוששות רק ל' וכן מבואר בחו"ד קפ"ד ס"ק ב'.

ב- ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח בפסקה, כגון ל' ל' כ"ה פוסקת ל'.

א- יש לומר זהו מה שמבואר בגמ' לדעת הרמב"ן שחוששת.  
ב- לפי חו"ד יש לומר רק ל' כיון דלא שייך ב' הפלגות.  
ג- לפי הב"ח יש לומר לשניהם.  
ד- לפי בית מאיר יש לומר שחוששת כ"ה מכ"ה, ל' מל' ויש לומר הפלגה ל' מכ"ה דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה א"כ התחלת ראי' הוי כ"ה יש לומר כ"ה.

ויש לומר הפלגה של חמשה ימים, ויש לומר כ"ה מל' כיון דראי' הוי ל' והפלגה של חמשה אינו עוקר הפלגה של כ"ה.

נמצא שיש שצד לומר שחוששת א- מכ"ה ב- ל' מכ"ה ג- כ"ה מל' ד- ל' מל' ה- הפלגה של חמשה ימים.

## וסת החודש

א- ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח בשופעות, ג' ב' ד'.

צד להחמיר:

א- מבואר בגמ' שיש לחוש ויש סוכרים אפילו בשופעת וכן משמע דס"ל שו"ת אגרות משה, ויש לומר דוקא ל' ולא לב' דאי שופעות הוי רק ראי' אחת שחוששת רק לד'.

ב- ב"ח שחוששת לשניהם דאו אמרינן שחוששת בין לב' ובין לד' ועכ"פ

לד' חוששת.

צד להקל:

א- יש סוכרים דגמרא דוקא פסוקות אבל שופעת חוששת רק לב' וכן משמע מלשון ולרביעית.

הלכה: יש לחוש לב' ולד'.

ב- ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח בכפסקה, כגון שראתה ב' ניסן ופסקה וראתה ד'.

א- זהו מה שמבואר בגמ' שחוששת בכפסקה וחוששת בין לב' ובין לד'  
א- לחורי"ד חוששת לשניהם מתורת ודאי.  
ב- לב"ח מכח ספק.

### סימן ט'

#### ראתה יום כ"ח והקדימה לראות כ"ז:

א- יש לה וסת קבוע רא"י כלילה ואח"כ ראתה ביום ואח"כ ראתה כלילה והמשיכה ביום שמבואר בשו"ע דאינו נעקר הרא"י ביום ויש לעיין הא מה שראתה כלילה הא הוי וסת קבוע אמאי חוששת ביום.

ב- נ"מ ראתה כ"ח בחודש ביום ואח"כ ראתה כ"ז והמשיכה לכ"ח, מבואר מחל' אחרונים בזה אי צריכה לחוש ליום כ"חא.

---

א ויש מביאין ראיה משר"ע הרב הג"ל דמבואר דאי יש לה וסת קבוע כלילה ואח"כ ראתה ביום ואח"כ ראתה כלילה והמשיכה ביום דאינו נעקר הרא"י ביום כמו ק בני"ד, דיש לומר דאינו נעקר הכ"ח.

ויש לחלק א- דיש לומר דשר"ע איירי דהוי ביום אחד דאמרינן דלא מקרי עקירה אבל אי לא הוי ביום אחד מקרי עקירה, ב- יש לומר דשר"ע הרב איירי בפוסקת אבל אי המשיכה יש לומר דהוי חד רא"י ג- יש לומר דשר"ע הרב איירי לענין אי הוי וסת קבוע דאינו נעקר.

ג- יש לה וסת קבוע לכ"ח וראתה בכ"ז והמשיכה לכ"ח שאינו נעקר כ"ח.

### סימן י'

**שאלה:** ראתה כ"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח ושופעת כגון ראתה ג' ג' ב' והמשיכה לג' אי חוששת גם לב' בוסת

**תשובה:** מבואר בגמ' ל"ט ע"ב דב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח שקובעת ומחל' אי איירי בהפלגה, ומחל' אי איירי בשופעת או דוקא בפוסקת

ועי' בחו"ד סימן קפ"ט שהביא רמב"ן דאיירי לענין הפלגה, ובסימן קפ"ד ד"ק ד' שגם לענין וסת החודש הדין כן ומשמע שם שאיירי אפילו לענין שופעת שחוששת גם ליום ב' (וראיה ממש"כ שם החו"ד דבראתה ג' ג' ו' ואח"כ ב' והמשיכה לג' שאינו נעקר וחוששת גם ליום ב' יש לומר דכ"ש הכא דג' עדיין לא הוי קבוע שחוששת גם לב', דה"א לומר דכיון דשופעת הוי ראייה אחת וחוששת רק לג' ולא לב', ואפשר לומר דדוקא לענין וסת החודש אמרינן כן אבל בוסת הפלגה כגון וסת הפלגה ל' ל' כ"ה והמשיכה ל' דחוששת רק ל' ולא לכ"ה כיון דהוי וסת הפלגה).

נמצא לחו"ד דבחודש חוששת לשניהם אפילו שופעת, ובהפלגה יש לומר דוקא בפוסקות אבל בשופעת כגון ל' ל' כ"ה והמשיכה ל' דחוששת רק ל', ויש סוברים דשופעת חוששת רק לכ"ה דזהו עיקר תחילת הראי', ויש לומר דהפלגה אפשר שחוששת לשניהם מכח ספק).

**שאלה:** עוד בענין אי הפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה.

**תשובה:** אבאר עוד בעזה"י שתלוי היאך גירסא בגמ' ס"ד ע"א דביארנו כמה דיעות בזה.

א- דיש סוברים שאיירי שראתה כ' כ' ל' ל' וחזרה לכ' לגירסא זו ראייה לבית מאיר דוקא חזרה אבל לא חזרה אינו נעקר כיון דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה, (ולגירסא זו אין ראייה לענין וסת קבוע ושינתה וחזרה דחוששת לוסת קבוע).

ב- יש גורסין עי' בש"ך שראתה כ' כ' ל' ל' ל' וחזרה כ' א"כ אין ראייה דהפלגה קטנה נעקר דהא כבר נעקר הלי' הפלגה ל"ב.

(דאי נאמר גירסא זו מקור להדין דוסת קבוע ושינתה דחזרה לוסת קבוע א"כ זהו מקרי סע' י"ד הוי כמו סע' ט"ו להדין של חזרה, והגר"א מציין בסע' ט"ו דהוי כמו סע' י"ד א"כ ס"ל להגר"א בסע' י"ד כמו פירוש הש"ך).

ג- עי' ט"ז שהביא גירסא שגמרא איירי בוסת החודש ואיירי דהוי וסת כ' כ' כ' ל' ל' ואח"כ לא ראתה לא כ' ולא ל'.

ועי' בספר מגדלת מרקחים סימן מ', שהביא דהגר"י הענקין זצ"ל שס"ל שחוששת ואינו נעקר, ומגדלת מרקחים אדמו"ר מצעלים זצ"ל שס"ל שנעקר.

ויש שמביאין ראייה משו"ת חתם סופר סימן קס"ו שס"ל כהש"ך שנעקר.

עי' חכמת אדם כלל ה"ב סע' י"ח שמשמע שס"ל כהש"ך, ועי' סע' כ"ב שהביא פירוש מעדני מלך וי"ל.

**שאלה:** לבית מאיר ראתה ל' ל' ל' ואח"כ כ' כ' כ'.

**תשובה:** מחלי' בזה ואבאר בעזה"ת שתלוי היאך לפרש דברי הרמב"ן פ"ו מהלכות גדה הלכה ב' שכתב כשחזרה לראות ביום וסתה לכ' אע"פ שחזר הוסת למקומו יש שהורה שצריכה לחוש ליום ל' ממנו ויש שהורה שאינו חוששת כלום משעה שחזר הוסת למקומו ולזה דעתי נוטה שאם אין אתה אומר כן תהא אשה זו כל ימיה רואה מכ' לכ' ועדיין צריכה לחוש לשלשים עכ"ל.

יש לפרש דוקא משום דהוי קבוע כ' א"כ בנ"ד ג"כ הדין הכא, או משום דלא שייך לחוש לוסת שאינו קבוע אי הוי וסת קבוע א"כ בנ"ד יש לחוש.

**עוד ענינים:**

א- כל פעם באשה שיש לה וסת קבוע ושינתה וחזרה הקבוע קודם אי חוששת לוסת שאינו קבוע.

ב- אי חזרה שחוששת יש דעה שהוא רק לחומרא.

ג- וסת קבוע להפלגה ולא ראתה הד' דיעות בזה.

### סימן י"א

#### קיצור שו"ת בענין הפלגה קטנה אי נעקר הפלגה גדולה:

**שאלה:** דיעות הפלגה קטנה אינו נעקר אי נעקר הפלגה גדולה, כגון ראתה הפלגה ל' ואח"כ ראתה הפלגה כ"ה והמשיכה לל', ואפילו לא ראתה בל"א.

#### תשובה:

דיעות שחוששין להפלגה גדולה כ"ה מיום כ"ה ול' מיום כ"ה:

- א- רמב"ן
- ב- בית מאיר
- ג- שו"ע הרב
- ד- חכמת אדם
- ה- הגרי"א הענקין זצ"ל

דיעות שאינה חוששת:

- א- ש"ך ס"ק מ' שאינה חוששת.
- ב- שו"ת חתם סופר.
- ג- יש סוברים דהגרי"א ג"כ ס"ל כן.
- ד- שו"ת מגדלת מרקחים אדמו"ר מצעלים שמקילין.
- ה- מו"ר כ"ק אדמו"ר מצאנו קלויזנבורג צוק"ל.
- ו- פותח שער מקיל.

(א) אפילו לא ראתה דהא בית מאיר אי ראתה א' כ' א' ואינו חוששת לט' וחוששת לכ' מיום כ' דהפלגה קטנה אינו מעקר משמע אפילו לא ראתה ט' חוששת לכ' מר"ח

(ב) חידוש דחוששת להפלגה גדולה הגם דיש ג' סברות לומר שלא לחוש, א- הגם דגמרא מבואר דראתה ב"פ מעיין סתום ופי"א מעיין פתוח שחוששת משמע דוקא ב"פ מעיין סתום, ב- הגם שיש לומר גמרא דוקא בתודש ולא בהפלגה, ג- הגם דיש לומר דגמרא דוקא פסקה ולא שופעת,

אפי"ה יש לומר דהו"ו דוקא לענין לקבוע אבל מה שנוגע לענין עקירה יש לומר אפילו פעם אחת אפילו אי שופעת ואפילו וסת הפלגה.

**חלכה:** לכתחלה יש מחמירין בראתה הפלגה ל' ואח"כ להפלגת כ"ה ולא נמשכה או נמשך שיש לחוש להפלגת כ"ה והפלגת ל' מיום כ"ה ויש מקילין, ויש שכתבו דאי הוי ג"פ הפלגות קטנות אין צריך להחמירג.

**שאלה:** ראתה הפלגה גדולה של ל' ואח"כ הפלגה קטנה של כ"ה ואח"כ הפלגה של ל' ב"פ אי נקבע לל' כיון דהוי ג"פ ליום ל'.

**תשובה:** מבואר באחרונים שקובע באופן זה, ע"י חזון איש.

**שאלה:** אשה שיש לה וסת קבוע לל' ואח"כ קבעה וסת לכ"ה ולא המשיכה לל' או המשיכה לל'.

**תשובה:** ביארנו במק"א דבכית מאיר מתחיל דאפילו בוסת קבוע אמרינן כן דאינו נעקר וכן ס"ל חזו"א בשיטת בית מאיר, ויש סוברין דאפילו לבית מאיר באופן אי הוי וסת קבוע שאינו חוששת.

שו"ע רב ס"ל דאינה חוששת אבל אי חזרה פעם אחת חוששת כגון באופן הנ"ל אי ראתה וסת קבוע לל' ואח"כ לוסת קבוע לכ"ה דאמרינן דחוששת לכ"ה אבל אי חזרה פעם אחת לל' חזרה הוסת קבוע לל'.

### סימן י"ב

**שאלה:** אשה שראתה הפלגה ל"ב ואח"כ ראתה הפלגה קטנה כ"ג ופסקה וראתה ל"ב, או אשה שראתה הפלגה כ"ט ואח"כ ראתה הפלגה קטנה של כ"ו ופסקה וראתה כ"ח.

**תשובה:** ביארנו לעיל כל הדיעות של הפלגה קטנה אי נעקר הפלגה

---

ג דכיון דראתה ג"פ בהפלגות קטנות יש לומר דלא שייך תוס' דמיס ראתה ג"פ בהפלגות קטנות דלא אמרינן דהוי ג"פ תוס' דמיס.

גדולה, ואי נאמר דפסקה הוי ראי' חדשה יש כמה חילוקים, ואבאר בקיצור:

- א- הפלגה כ"ו מכ"ו א.  
 ב- הפלגה כ"ט מהפלגה כ"ו ב.  
 ג- הפלגה כ"ו מיום כ"ט ויש להקל' ובציור הראשון יש לחוש הפלגה כ"ד מיום ל"ב לחומרא'.  
 ד- הפלגה כ"ט מיום כ"ט ויש להקל' ובציור הראשון יש לחוש הפלגה ל"ב מיום ל"ב לחומרא'.  
 ה- וחוששת לחומרא להפלגה ט.

ולפי שיטת הש"ך חוששת רק לכ"ו מכ"ו ועי' בהערות'.

- 
- א דראיה הוי כ"ו, ובפרט דהוי תוך ד ימי נדה.  
 ב דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה וראיה הוי כ"ו  
 ג אי נאמר דהוי הפלגה חדשה והוי פסקה, והפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה.  
 ד דראי' תוך ימי נדה פעם אחת אינה חוששת.  
 ה דבימי זיבה יש לחוש לחומרא ולהרבה פוסקים אפילו לקולא.  
 ו כנ"ל אי הוי ראי' כ"ט.  
 ז כנ"ל דיש להקל בתוך ימי נדה.  
 ח דבימי זיבה יש להחמיר.  
 ט שבתוך ימי זיבה יש להחמיר.  
 י דס"ל דהפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה וגם לחוש הפלגה ח' ל חומרא.

סימן י"ג

## קיצור שו"ת בענין ב"פ מעיין סתום פ"א מעיין פתוח

**שאלה:** ב"פ הפלגה ל' ופעם אחת כ"ה והמשיכה לל' לאיזה יום חוששת

**תשובה:** יש כמה דיעות בזה:

א- ש"ך ס"ק מ' משמע שאינו חוששת כלל רק להפלגת כ"ה וס"ל דגמרא איירי.

רק לענין וסת החודש ועי' חו"ד שהקשה שם הא גמרא איירי לענין הפלגה ג"כ כמבואר ברמב"ן.

ב- לחו"ד יש לומר דחוששת לל"א.

ג- לבי"ח אפשר לומר דחוששת לשני הם, כ"ה מכ"ה ל' מל'.

ד- יש פוסקים דחוששת רק לכ"ה כיון דלא אמרינן הדין של ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח אי הוי המשיכה דדוקא בפוסקות, וכן להריעות דדוקא בוסת החודש.

**הלכה:** יש להחמיר לחומרא לחוש להפלגה כגון אי ראתה ב"פ הפלגה של ל' ופעם אחת הפלגה של כ"ז והמשיכה לל' שיש לחוש להפלגה ל' (ויש לומר גם להפלגה כ"ה להריעות דעיקר הראי' הוי כ"ח).

---

א דמבואר בחו"ד סימן קפ"ט ס"ק י"ד ט"ז דמבואר ברמב"ן דאיירי אפילו בוסת הפלגה, ומבואר בחו"ד סימן קפ"ד ס"ק ד' דגמרא איירי לענין וסת החודש ואיירי בשופעת, הגם דהתם איירי לענין וסת החודש אבל משמע דגמרא איירי לענין שופעת אי"כ אי איירי לענין הפלגה יש לומר אפילו שופעת הגם דבחדש חוששת לשניהם כגון שראתה כ"ט בחדש ניסן כ"ט בחדש אייר וכ"ז בחדש סיון והמשיכה לכ"ט שחוששת לשניהם שאבאר לקמן בעוה"י"ת לענין הפלגה כגון הפלגה כ"ט ב"פ ואח"כ הפלגה כ"ז והמשיכה לכ"ט שחוששת רק ליום כ"ט.



(לכית מאיר הפלגה גדולה אינו נעקר ויש לומר שחוששת הפלגה כ"ה מכ"ה והפלגה ל' מכ"ה).<sup>2</sup>

### סימן י"ד

**שאלה:** ראתה ב"פ ר"ח וראתה כ"ה והמשיכה לר"ח אי מקרי ראי אחת.

**תשובה:** מבואר בגמרא נדה ל"ט ע"ב דראתה ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח שחוששת לר"ח ומבואר בטור וגם לכ"ה.

ומחל' אחרונים אי חוששת באופן זה שהמשיכה דיש לומר דגמרא דוקא בפוסקת אבל לא בהמשיכה אבל יש אחרונים שס"ל גם בהמשיכה עיי' שערי טוהר ועיי' קנה בשם שמפרש כן דברי החור"ד בסימן קפ"ד סע' ד' (וביארנו במק"א דחור"ד משמע דאיירי בפסקה) נמצא דאי איירי אפילו בהמשיכה יש לחוש לר"ח וגם לכ"ה, ולהדיעות שלא איירי לענין המשיכה חוששת רק לכ"ה<sup>א</sup>

**שאלה:** ראתה ב"פ ר"ח ובפעם ג' ראתה כ"ה והפסיקה וראתה ר"ח

**תשובה:** עיי' לעיל באופן זה חוששת ר"ח וגם לכ"ה, וזהו אליבא דכו"ע דהא הוי וסת החודש וגם דהוי פסקה.<sup>2</sup>

---

ב יש לומר אי בית מאיר ס"ל דגמרא איירי לענין חודש לא לענין הפלגה יש לומר שחוששת הפלגה כ"ה מכ"ה והפלגה ל' מכ"ה אי נאמר דגמרא איירי לענין הפלגה ג"כ א"כ יש לחוש ל' מל' נמצא דמספק יש לחוש כ"ה מכ"ה דשמא עיקר ראייה הוא כ"ה וגם צריכה לחודש ל' מכ"ה דהפלגה ל' מל'.

א ויש לומר דחידוש חור"ד, א- אי נאמר דהוי המשיכה יש לומר דזהו חידוש של חור"ד דגמרא איירי לענין פסקה וחור"ד מחדש אפילו המשיכה, ב- או יש לומר דחור"ד אפילו לא ידעינן דראתה יש לחוש ועיי' שר"ת אגרות משה דוקא אי ידעינן דראתה

ב ולהדיעות שסוברן דאפילו בימי נדה חוששת לחומרא צריכה לחוש יש לחוש ג"כ לכ"ה ור"ח.

## סימן ט"ז

**שאלה:** אשה שראתה:

הפלגה ל' בלילה.

הפלגה כ"ט בלילה.

הפלגה כ"ז ביום והמשיכה לכ"ט.

הפלגה כ"ז ביום והמשיכה לכ"ט.

הפלגה כ"ו בלילה והמשיכה לכ"ז לכ"ט.

הפלגה כ"ה והמשיכה לכ"ט א. לאיזו ימים חוששת.

**תשובה:**

א- יש לומר כ"ה מכ"ה א.

ב- יש לומר כ"ו מכ"ה ב.

ג- יש לומר כ"ז מיום רא"י זו וגם דהוי נקבע לכ"ז לחומרא ג.

א ויש לעיין אי מקרי הפלגה כ"ה דחושבין מכ"ו אבל יש לעיין דאי אמרינן לחומרא דהוי וסת לכ"ז צריך לחשוב הראי מכ"ז מקרי הראי כ"ד דחושבין מכ"ו.

א יש לומר דכל דין תור"ד הוי רק חומרא איכ צריכה לחוש לכ"ה מיום כ"ה, ובפרט להב"ח סוף סימן קפ"ט שמבואר דמה שמבואר בגמ' ר"ח ר"ח כ"ה ר"ח שחוששת לשניהם מספק איכ צריכה לחוש לכ"ה.

ואפילו לתור"ד שסובר דחוששת התם עיקר לר"ח וכ"ה הוי רק מספק הא יש סוברים דגמ' איירי רק בחודש ולא בהפלגה וכן מבואר בש"ך איכ צריכה לחוש להפלגה כ"ה מיום כ"ה.

ב כהדעות דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה.

ג מכח שני טעמים א- דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה, ב- דהא לחומרא נקבע להפלגה כ"ז דהוי ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח דהוי לחומרא כ דביארנו לעיל ובפרט באופן הנ"ל דלא הוי בעונה אחת דהוי רק לחומרא דמעיקר הדין מבואר בסימן קפ"ט סעי' י"ג דאין אשה קובעת רק בעונה אחת, או אפשר דהכא כיון דאמרינן דהוי תוס' דמים לא איכפת לן אי הראי הג' הוי בלילה.

ד- יש לומר כ"ט מכ"ה ויש להקלה

ה- יש לומר שחוששת לכ"ד מראי זו מכח כמה טעמים:

- א- דהוי וסת הדילוג למפרע כ"ז כ"ו כ"ה.
- ב- וגם דהוי וסת הדילוג למפרע אי נאמר דאמרינן לענין דילוג ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח<sup>1</sup>.
- ג- אי נאמר דנקבע לכ"ז דיש לומר שחושבין הראי מכ"ז שנמצא דהוי הראי אי חושבין מכ"ז הפלגה של כ"ז<sup>2</sup>.
- ד- חוששת לעו"ב, דקביעות כ"ז רק לחומרא ודילוג רק לחומרא.

ה- אי הוי פסקה בינתיים א- יש לומר דאי הוי פסקה (ולכמה פוסקים איזה שעות אפילו לא יום אחד) א"כ יש צדדים שיש לחוש הפלגה קטנות גם מיום הראי כגון שראתה כ"ה ופסקה וראתה כ"ט אי אמרינן דהוי עכשיו הפלגה של ד' ימים לחומרא שנמצא שיש לחוש הפלגה כ"ה מיום כ"ט וגם יום כ"ו מכ"ט וגם כ"ז מיום כ"ט וכ"ט מיום כ"ט<sup>3</sup>.

ד יש לומר דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה גדולה.

ה דיש לומר דהוי ג"פ הפלגות קטנות, ועוד דיש סוברים דהוי וסת קבוע לכ"ז.

ו ונמצא שראתה ל' כ"ט ואח"כ כ"ז והמשיכה לכ"ח דאפשר דהוי הפלגה דילוג למפרע ל', כ"ט, כ"ח, כ"ז, כ"ו, כ"ה, ויש לעיין אי אמרינן ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח לענין וסת הדילוג דיש לומר דדוקא לענין וסת החדש או הפלגה, ואפילו אי נאמר בוסת השבוע כגון ראתה פעם אחת כ"ט מעיין סתום ופ"א כ"ח והמשיכה לכ"ט דהוי עכ"פ ביום זה משא"כ בוסת הדילוג דלא הוי ביום אחד, ומקרי זה ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח אפילו הוי התחלת כ"ז והמשיכה יותר מכ"ז.

ז דיש לעיין כל פעם שאמרינן דב"פ מעיין סתום כגון ל' ל' וכ"ה ל' דחוששת ל' אי חושבין עכשיו הפלגה מיום ל', כמו כן הכא חוששת מכ"ז שנמצא דהוי הפלגה של כ"ד דאמרינן דהוי תוסי דמים, או אפשר שחושבין מהפלגה כ"ה, ואולי שיש לחלק בין המשיכה ובין פסקה, דהמשיכה מחשבין מכ"ו, ובפסקה מכ"ז, מסתבר שחושבין מכ"ז, ואפילו התחיל לראות בלילה והמשיכה ביום לא איכפת לן משום דב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח לא איכפת לן מאיזה עונה התחיל הראי של מעיין פתוח דהא אפילו יום קודם מהני.

ח ויש לעיין אי הוי פסקה וראתה כ"ז ואח"כ פסקה וראתה כ"ט מהו.

צדדים להקל בשאלה הנ"ל:

- א- שיטת הש"ך שס"ל דהפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה.  
 ב- שיטת הש"ך שס"ל דב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח לא  
 הוי בהפלגה.  
 ג- כל דין ב"פ מעיין סתום ופ"א מעיין פתוח לא הוי בשופעת  
 שנמצא דלא הוי וסת קבוע לכ"ז.

לפי זה אינה חוששת רק לכ"ה מכ"ה, דהא לא נקבע לכ"ז ולא חוששת  
 להפלגה גדולה, (אי הוי באופן שפסקה יש לומר שחוששת להפלגה חדשה  
 והראיה מהפלגה חדשה).

ואי רוצה לחוש לחומרא בית מאיר דהפלגה קטנה אינו נעקר הפלגה  
 גדולה שיש לחוש להפלגה כ"ה כ"ז כ"ז כ"ט ע"ב.

נמצא להלכה בשאלה הנ"ל:

א- אי רוצה להחמיר כבית מאיר, וב"פ מעיין סתום ופעם אחת  
 מעיין פתוח אפילו שופעת חוששת בהפלגה, יש לחוש: א- כ"ה  
 מכ"ה ב- כ"ז מכ"ה ג- כ"ז מכ"ה ד- כ"ד ה- כ"ז וסת קבוע  
 לחומרא ו- כ"ט מיום כ"ז.

ב- יש לסמוך להקל א- שאינו חוששת לכ"ד ב- אינו נקבע  
 לכ"ז.

ג- יש לסמוך להקל א- שאינו חוששת כ"ט מכ"ה ג, ד- יש לסמוך  
 להקל א- שאינו חוששת לכ"ז כ"ז כ"ט.

(א) דלא הוי וסת דילוג למפרע דלא הוי בעונה אחת, דלא הוי וסת קבוע לכ"ז.

(ב) דבהפלגה לא אמרינן ב"פ, ואפילו להדיעות שחוששין יש לומר בשופעת לא  
 אמרינן ק.

(ג) דהוי ג"פ הפלגת קצרות.

(ד) לשיטת הש"ך דהפלגה קטנה נעקר הפלגה גדולה.

## סימן קצ"ו סע' א'

**שאלה:** אי הפסק טהרה צריכה סמוך לז"נ.

**תשובה:** עי' בספר פרדס רמונים בפתיחה אות י"ד שהביא ראייה מקושית המעדני מלך שהקשה על הרמ"א בסע' ב' הביאו בש"ך ס"ק ו' שהקשה היאך שייך ראתה יום אחד בזה"ז הא צריכה להמתין חמשה ימים קודם עיי"ש מה שתירוצ.

ואם נאמר דגם אם הפסיקה בטהרה היום ולא התחילה לספור ז' נקיים עד אחר כמה ימים ג"כ מהני א"כ לא קשה מידי בפשיטות קושית המעדני מלך דשפיר איכא נפקא מינה גם בזמן הזה אם פסקה בטהרה ביום א' ושוב לא בדקה עצמה עד יום מהתחלת ספירת ז"נ שלה דאז אם פסקה בטהרה ביום א' סמוך לבין השמשות מהני, אבל בדיקת שחרית לא מהני אלא ודאי דס"ל דבדיקה זו דהפסק טהרה צריכה שתהיה דווקא סמוך להתחלת ספירת ז"נ שלה וא"כ לדין דאינו יכולה לספור ז"נ עד אחר חמשה ימים מיום הראיה צריכה לפסוק בטהרה ביום ה' לראייתה דווקא ולמחר תתחיל לספור ז"נ וע"כ שפיר הקשה לדין ליכא נפקא מינה בדין זה דביום א"א.

ב- עי' שו"ת חתם סופר תשובה קצ"ז הובאה בפת"ש קצ"ז ס"ק ט' עצה לאשה הרוצה לטבול ביום השביעי במקום אונס שתפסיק בטהרה ב"פ עפס ביום הרביעי ופעם ביום החמישי ולענין טבילה ביום תוכל לסמוך על הפס"ט להחשיב השביעי כשמיני ומה דצריך ה"ט גם בחמישי ולא סגי שתתחיל למנות מהשישי על סמך ההפ"ט ברביעי משמע דצריך להסמיק הה"ט לספירת הנקיים עי' בהקדמה לספר טהרת בית.

**דעיות שאין צריכה הפס"ט סמוך לז"נ:**

א- עי' חו"ד סימן קצ"ו ס"ק ו' ובתורת השלמים בס"ק י"ג שנתן תקנה לאשה שיש לה חבורות ופצעים שתפסיק בטהרה מיד שפסקה מלראות

בכדי שבעת שתתחיל ז' נקיים כבר כלו ג' ימים הראשונים עיי"ש בחורז"ד וז"ל ולפי"ו דלירדן דמתחלת למנות מיום ו' יכולה היא להפסיק בטהרה קודם בכדי שיהא יום ראשון של הספירה נקיים אחר הג' ימים של ראייתה למען תוכל לתלות (דעי' לקמן סע' י' ברמ"א שמבואר שאין חולין בג' ימים ראשונים).

ב- וכן מבואר בסדרי טהרה ס"ק י' דאינה צריכה להתחיל לספור ז"נ מיד אחר שהפסיקה בטהרה ויכולה להמתין כמה ימים עיי"ש.

ג- תפארת למשה דיכולה להפסיק כמה ימים בין בדיקה דהפסק טהרה לספירת ז"נ, ויש לעיין אמאי לא תירוצ קושיות המעדני מלך עי' בהגהות אות א'.

ד- עי' חזון איש סימן צ"ב ס"ק מ"ה שנתקשה על קושיתו של המעדני מלך דהנפ"מ בבדקה בראשון ושוב לא בדקה עד יום הששי ומתחלת בספירה על סמך אותו הפס"ט דהרי לא בעינן ה"ט סמוך לספירה כמוש"כ הסד"ט ס"ק י"ח ומקושיתם הש"ך משמע דצריך להסמיך הה"ט לספירה עכ"פ לכתחילה.

ה- עי' בסע' ד' דאם בדקה רק ביום השמיני אין לה אלא יום השמיני ומשלמת עליו ו' ימים וסומכת על ההפ"ט שעשתה לספירה הראשונה אף שמופלג הרבה, עי' ערוך השלחן סע' כ"ד שכתב וז"ל ושמא תאמר דאיך תמנה יום השמיני לראשון לנקיים הא לא הפסיקה בטהרה אתמול דאינו כן שהרי הפסיקה בטהרה בשעה ימים מקודם ואין זה ריעותא מה שהמשיכה את היום הפסק טהרה מספירת הז"נ אמנם זהו בדיעבד אבל לכתחלה אסור לאשה לעשות כן אלא שתבדוק א"ע בהשבעה ימים הסמוכים ליום ההפסק טהרה עיי"ש. ויש לומר דזה כוונת המחבר שכתב ומשלמת עליו ויש לעיין מאי החידוש ואפשר לומר דזה החידוש דאין צריכה הפס"ט עוה"פ רק משלמת עליו שצריכה ז"נ אבל אינו צריכה הפס"ט דאין צריכה הפס"ט סמוך לז"נ.

ו- עוד נ"ל ראיה משו"ת נו"כ שהבאנו במק"א שס"ל דאם בדקה הפס"ט ויום ראשון וביום שלישי ותשיעי שמבואר שמהני דאמרינן דיום ג' הוי יום א' ויום תשיעי הוי יום ז' הגם דהפסק טהרה לא הוי סמוך לז"נ ומבואר דמהני.

ז- שו"ת תפארת צבי חלק ב' תשובה י' דלדינא פשוט הדבר שאף בדיקת שחרית בתוך שש עונות מועילה ואין לבנות יסוד על פי קושייות הש"ך ומעדני יום טוב שלא כתב שיש נפקא מינה דאם הפסיקה בטוהרה ושכחה ולא בדקה עד יום ששי לראייתה דהא לא שכיחא, וכו'.

ח- ע"י שיירי טוהרה תשובה א' דלא מהני תוך שלשה ימים לשימושה עיי"ש.

ט- ע"י פותח שער במילואים סימן י"ז.

**הלכה:** אין צריך שיהא ההפסק טוהרה סמוך לז"ג.

א וע"י לקמן מה שהבאנו משר"ת תפארת צבי דאין ראייה דמה שלא נקט יום ראשון דלא שכיח שיכולה להפסיק טוהרה ביום ראשון.

ב עיי"ש שהביא סדרי טוהרה שאין עליה שום חיוב להתחיל לספור ממחרת יום הפסק טוהרה אף דלכתחלה בעינן לעשות ההפסק טוהרה סמוך לשקיעה כמבואר בב"י, ועיי"ש שממסיק דיסוד חיוב הבדיקה בביה"ש הוא מגמרא נדה דף ס"ח ע"א ע"י בב"י לשום איירי מדין נדה ד אורייתא דמדה"ת אין צריכה ז"ג ואעפ"י עדיף לבדוק בה"ש בכל איזה יום שתפסיק וע"כ אין הטעם משום דתיכף אחר זה מתחילה לספור ד נקיים אלא משום דכיון דהיה מעיינה פתוח בלחלת היום.

ג באופן שעושה ההפסק כמה ימים קודם יש לעיין אימתאי לעשות המוך דחוק א- יש לעשות בשעת ההפסק טוהרה כדי לידע דהדמים נפסק, ב- כמו שמבואר בדרישה דמוך דחוק כדי להתחיל הדין בודאי טוהר, אי"כ ה"ג אפילו עשתה ההפסק טוהרה כמה ימים קודם אבל המוך דחוק יש לעשות קודם שמתחיל הדין.

סעיף א'  
בענין הפסק טהרה

ענינים שיש לבאר בסוגיא

א- אי הפסק טהרה מה"ת או מדרבנן, ע"י בראשונים בסוגיא, ואציין בעזה"ת מראה מקומות.

ב- הפסק טהרה אפילו שראתה ע"י כתם ע"י מאירי

ג- אי בדיקת הפסק טהרה צריכה דוקא בדיקה, או מהני אפילו נותנת דעתה אם מרגישה ואבאר בעזה"ת שמחלי' הפוסקים בזה שו"ת נ"ב, שו"ת חתם סופר, אבני מילואים, וחוו"ד, ולהלכה צריכה דוקא בדיקה לענין הפסק טהרה.

ד- זמן הפסק טהרה, אי צריכה מן המנחה ולמעלה ע"י תוס' ס"ח ע"ב, ותוס' הרא"ש דאי הוחזקה שראתה בשחרית צריכה מן המנחה ולמעלה, וע"י בראב"ד בבעלי הנפש ורמב"ן בהלכות נדה פ"ב הלכה א' ורשב"א ומאירי ובספר החינוך ורשב"ץ שאין צריכה מן המנחה ולמעלה, ולהלכה לכתחלה יש להחמיר אי ראתה בבוקר מן המנחה ולמעלה, ויש שמחמירין מן המנחה ולמעלה.

ה- בראתה יום אחד אי מוך דחוק מעכב, הדיעות בזה, (וכן בראתה אותו יום).

ו- מקור מחבר, ומקור רמ"א דבדיקה שחרית מעכב ובדיקה מוך דחוק אינו מעכב.

ז- יש מחמירין שהביא התוה"ב מהו כוונתו א- אי מחמיר דצריכה מן המנחה ולמעלה ב- או מוך דחוק.

ח- באר הגולה שמציין במחבר סעי' ב' שהוא רבי בברייתא יש לעיין הא רבי לא ס"ל מוך דחוק.

ט- אי ראתה ע"י עד הבדוק אי מקרי שראתה יום אחד, ביארנו בירחון מהמהיבטא.



## הפסק טהרה מה"ת או מדרבנן:

## מל' הפוסקים בזה:

- א- עי' שו"ת חתם סופר סימן קמ"ב דינן לסמוך על מה שלא הרגישה, ועי' שו"ת חתם סופר קע"ז שלא ס"ל כן.  
 ב- שו"ת נו"ב חלק יו"ד סימן נ"ט.  
 ג- שו"ת אבני מילואים סימן כ"ג.  
 ד- שו"ת זכרון יוסף מקיל דאמרינן רובא וחוקא רובא עדין דאולינן בתר רוב.

הפסק טהרה:

**שאלה:** ראתה כמה ימים אי מהני בדיקת שחרית ביום שראתה.

**תשובה:** עי' רש"י ותוס' נדה ס"ט ע"ב שמיישב קושיא וכתב דביום שראתה אמרינן שצריכה דוקא בדיקת שחרית, וכן מבואר ברא"ש לפי פירוש ב"י דס"ל כת"ק עיי"ש ג"כ משמע דלא מהני, ועי' חו"ד ס"ק א' שכתב לטעם אחר אמאי שצריך מן המנחה ולמעלה משום דאפשר דהוי כראתה יום אחד, ועי' סד"ט ס"ק ד' ועי' חכמת אדם כלל קי"ז ס"ע ה.

**הלכה:** מבואר בשו"ע שמהני, לכתחלה צריך אחר מנחה כמבואר בהגר"א דלכתחלה מחמירין כר"י אבל הלכה כחכמים שמהני.

**שאלה:** אי צריך כונה:

א- מבואר בצמח צדק סימן ס"ה שמחמיר, עבדות הגרשוני סימן ע"ט מקיל והשאלה הוא לאשה שרוצה לתלות כתמים ג"י ראשוניים לספירתה האם אפשר ליחשוב את ג' ימים מוזמן שבדקה עצמה כדי דעת אם היא נקיה.

**שאלה:** מהו הפירוש ברמ"א סע' א' להחמיר לכתחלה.

**תשובה:** יש לפרש דהוי רק חומרא לא מעיקר הדין עי' ערוך השלחן ויש לפרש היינו שיש להחיר לא רק לעולם ילמד וכו' ומסתבר כפירוש הראשון.

**שאלה:** רחיצה כמה זמן יש להמתין.

**תשובה:** יש לומר לכתחלה רבע שעה ע"י שו"ת אגרות משה וכן יש להחמיר לכתחלה, ובדיעבד מהני בכל אופן

**שאלה:** אי עשה בדיקה אחר ביאה ראשונה או שני אי מהני בשביל הפסק טהרה.

### סימן קצ"ו סע' ב'

#### הקדמה

מבואר במתני' נדה ס"ט ע"א נדה שבדקה עצמה יום שביעי שחרית ומצאה טהורה ובין השמשות הפרישה ולאחר ימים בדקה טמאה הרי היא בחזקת טהורה, וכ"י, ור' יהודה אומר כל שלא הפרישה בטהרה מן המנחה ולמעלה הרי זו בחזקת טמאה וחכמים אומרים אפילו בשנים לנדתה בדקה ומצאה טהורה ובין השמשות לא הפרישה ולאחר זמן בדקה ומצאה טמאה הרי זו בחזקת טהורה.

ורש"י שם כתב ושלש מחלוקות בדבר לתנא קמא שביעי הוא דמטהרתה בדיקת שחרית אבל שני לא, ולר' יהודה אפילו בדיקת שביעי שחרית לשביעית שחרית לא מטהרה עד שתפריש בין השמשות ולרבנן בתראי אפילו בשני.

ועי' בגמ' ס"ח ע"ב רבי יהודה אומר תניא אמרו לו לר' יהודה אלמלי ידיה מונחת בעינה כל בין השמשות.

ומח' הראשונים להלכה מהו.

א- בתורת הרשב"א ס"ל דמהני אפילו בשחרית אפילו יום ראשון.

ב- ויש פוסקים הובא ג"כ ברשב"א יש מחמירין דלא מהני בשחרית.

### סימן קצ"ו סע' ב'

**שאלה:** אי ראתה יום אחד אי יש להקל בשעת הדחק בלא מוך דחוק.

**תשובה:** (עי' בהקדמה שביארנו מקור דין זה):

**א-** מחל' ראשונים בראתה יום אחד מהו, מבואר בתורת הבית דמהני אפילו בדיקת שחרית, ורמב"ן ורמב"ם לפי פירוש הגר"א, ועוד ראשונים שס"ל דלא מהני בדיקת שחרית ואפילו סמוך למנחה לא מהני רק צריך מוך דחוק כל ביהש"מ.

ויש מחמירין שמבואר בתורת הבית יש לומר שמחמיר רק שצריך סמוך למנחה ויש לומר דזהו מקור שמבואר ברמ"א סימן קצ"ו סע' ב' דמוך דחוק אינו מערב, עי' לקמן.

**ב-** ועי' מחבר סימן קצ"ו סע' ב' ראתה יום אחד כלכוד ופסקה בו ביום צריכה לבדוק עצמה בתוך דחוק ושיהא שם כל בין השמשותא.

---

א ועי' בהגר"א כחכמים דמתני' הרמב"ם ויש שפסקו כברייתא ועבתי' ומי"מ כ שיש להחמיר, הכוונה שמחבר ס"ל שצריכה מוך דחוק כתמים דמתני' נדה ס"ח ע"א אפילו בשניים לנדתה בדקה ומצאה טהורה הרי זו בחזקת טהורה שדינו של היום הראשון אומר מדין שאר ימים הרמב"ם ס"ל דלכמים דצריכה מוך דחוק, ואח"כ הביא ויש שפסקו כברייתא היינו תורת הבית ס"ל כברייתא דמהני אפילו בדיקת שחרית ומי"מ כתב שיש להחמיר היינו דכיון דתוה"ב הביא שיש מחמירין ולכן החמיר המחבר עי' בתורת הבית דלא כתב לשון שיש להחמיר רק כתב יש מחמירין בדבר. ועי' באר הגולה שמציין וד"ל לשון הרשב"א בתה"א ב"ז שיה כ"ד וכן כתב הטור בשם אביו וסברת רבי בברייתא שם דף ס"ח ע"ב כיון דספק פסק, משמע מבאר הגולה שמחבר ס"ל כתנא דברייתא הובא בהקדמה שדין היום הראשון כדי שאר ימים ומה שמצריך מוך דחוק אינו רק חומרא בעלמא כמו שמבואר בסע' א' ועי' בב"י ר"ה אבל ועי' בגר"א בס"ק ס' ועי' בסד"ס סק"ט סוד"ה צריכה שס"ל דמחבר מחמיר שצריכה מוך דחוק מעיקר דינה וכן משמע לשון מחבר צריכה ומש"ה וכסברת רבי יש לומר וכסברת תנא דברייתא ורבי דאולי לרבי הא מתני אפילו בשחרית, עוד יש לעיין אמאי ציין הבאר הגולה לשון הרשב"א הא הרשב"א ס"ל דמתני אפילו שחרית.

ג- רמ"א ס"ל ובדיעבד אם בודקה עצמה סמוך לבין השמשות ומצאה עצמה טהורה אע"פ שלא היה המוך אצלה כל בין השמשות סגי, אבל בדיקת שחרית לא מהני הואיל ולא ראתה רק יום אחד ומבואר בבאר הגולה פירוש הואיל ומעיינה פתוח עדיין, ועי' בהערות איפה מקור רמ"א.

#### מחל' מחבר ורמ"א:

ד- נמצא דמחל' מחבר רמ"א בראתה יום אחד אי מעכב מוך דחוק וכן מבואר גדולי אחרונים דמחל' וס"ל כמחבר דמעכב מוך דחוק ואציין לקמן, ויש שרוצה לומר דאין כאן מחל' ומחבר ג"כ אינו מעכב עי' באר הגולה אכל לשון צריכה משמע ממחבר דמעכב, ויש שס"ל כהרמ"א דאינו מעכב מוך דחוק ואציין הדיעות בזה בעזה"ת.

#### דיעות שצריכה מוך דחוק ומעכב

א- עי' סד"ט ס"ק ד' ט', חו"ד ביאורים ס"ק א' ה', הגר"א, חקר הלכה ערך נ' אות מ"ד, תשובות לבושי מרדכי סימן ק"כ (ועיי"ש שמקיל בצירוף שאר סניפים), תשובות ערוגת הבושם סימן קע"ו,

ב ויש לומר דמקור הוא ויש מחמירין שהביא הרשב"א דהיינו דהרשב"א מהני אפילו שחרית ויש מחמירין דלא מהני שחרית וצריך סמוך למנחה, ועי' בהגר"א ס"ק ח' ודל דלא פליגי במתניחין אלא בשבדקה שחרית ובין השמשות לא הפרישה אבל בבין השמשות לא פליגי וכמו שאמרו שם אלמלי וכו' אלמא ר' יהודה לא איירי כהאי גוונא ואהא קאמרי חכמים בשני וכו' הכוונה דדעת הרמ"א כשיטות התוס' שאף לחכמים דמתני' מהני הפס"ט בראשון סמוך לביה"ש ודלא כמחבר שסובר כהרמב"ן דבעינן מוך דחוק ויש לעיין אי ס"ל כשיטת תוס' הא ס"ל דאפילו לא ראתה יום אחד צריכה סמוך לביה"ש והרמ"א הא ס"ל בסע' א' דאינו מעכב, ואפשר לומר שס"ל בראתה יום ראשון דצריכה סמוך לביה"ש ועי' בהגר"א שהקשה דאי נאמר דלדעת חכמים מהני בדיקת יום ראשון סמוך לביה"ש ועי' בהגר"א שהקשה דאי נאמר דלדעת חכמים מהני בדיקת יום ראשון סמוך לביה"ש היה להם ל הודיענו זאת בהדיא דהא קאמר דיק בשני שחרית מהני מה"מ שבראשון לא מהני כלל עיי"ש, נמצא דהגר"א ס"ל דמעכב אי לא הוי מוך דחוק כל בהי"ש בראתה יום אחד.

וכ"מ בלבנון נטע אות ג' עצי לבונה, פסקי, צמח צדק, סעי' ב' ועי' חכמת אדם כלל קי"ז סעי' ז' ויש להחמיר טובא דגם יהיה מוך דחוק כל בין השמשות (סד"ט)<sup>א</sup>, עי' חזון איש סימן צ"ב אות מ"ה, מסגרת השלחן שם, שמחמירין כמחבר דמוך דחוק מעכב, ועי' שו"ת אגרות משה חלק ב' סימן ע"ט שכתב שיש להחמיר כמחבר.

### דיעות שאינו מעכב בדיעבד מוך דחוק

ב- ועי' לבוש דברי חמודות פרק י' אות כ"ה לחם ושמלה לן ס"ק י"ד ושמלה ס"ק ד' דמקיל כרמ"א וכן מבואר ערוך השלחן סעי' כ' מלכו"ט, שערי טוהר שער ט"ז סעי' ב', טהרת ישראל סימן קצ"ו סעי' ב' תשובות מהרא"ל סימן ט', מקור חיים ס"ק כ"ג כד"ף קיצור שו"ע סימן קנ"ט סעי' ג'.

**חלכה:** יש להחמיר בראתה יום אחד שהמוך דחוק יהא שם כל ביהש"מ ובשעת הדחק ששכח יש הרבה פוסקים שסומכים על הרמ"א שמהני בדיעבד.

## סע' ב'

**שאלה:** טעם שפסקינן שמהני כדיקת שחרית ביום שראתה ואין צריכה בדיקה מן המנחה:

**תשובה:** מקור דין זה מבואר בגמא' ס"ח ע"ב.

ואבאר הדיעות בזה:

- א- ומבואר בתוס' דאי ראתה בשחרית דצריכה בדיקה מן המנחה ולמעלה וכן מבואר בתוס' הרא"ש ועי' תוס' לעיל נ"ג ע"א שמתרץ תירוץ אחר משמע ג"כ דלא ס"ל כן.
- ב- עי' ראב"ד לבעיל נפש ורמב"ם ורשב"א שמקיל וכן ברמ"א.
- ג- חו"ד מחמיר משום סברא אחרת סר"ט מחמיר, ועי' ביאור הגר"א וכן חכמת אדם.

**הלכה:** לכתחלה יש לעשות אחר מנחה קטנה ואי עשתה בשחרית מהני ואין צריך לבדוק עוה"פ אחר מנחה דמעיקר הדין ס"ל דמהני בדיקת שחרית אפילו ביום שראתה.

**שאלה:** ביום ראשון שראתה אי מעכב מוך דחוק.

חו"ד סד"ט צ"צ בפסקי דינין חזון איש סימן צ"ב ס"ק מ"ה ערוך השלחן קצ"ו סע' י"ח שבט הלוי עי' ביאור הגר"א.

**הלכה:** סמכינן על רמ"א שמקיל.

### סימן קצ"ו סע' ג' לבאר לשון המחבר<sup>א</sup>

א א- עי' בב"י שהביא ר' מרדכי בשם רוקח כתב דין ואז"כ כתב מנהג לבנים ושי לעיין בזה; לשון הב"י הביא נקיים ב- יש לומר צבוע מאי נ"מ יש לומר נ"מ אי צריכה בדיקה אחר מצציאת כתם, כמו כן יש לומר דאחר מצציאת כתם בדין אגב יש פוסקים שס"ל כן, ג- אי לא עשתה רחיצה אינו מעכב עי' יוסף דעת שמעכב, להלכה אינו מעכב ד- אימתי לברש בגדי לבנים, לשונות הפוסקים משמע קודם הפס"ט, ויש עוד כמה אופנים כ דביארנו במק"א ב ה מ תיכתא.

א- יש לומר מחבר היינו בגד צבוע נקי מכתמים. רמ"א הביא מנהג לבנים. ובדיעבד בגד צבוע נקי.

ב- מחבר לבון כיבוס רמ"א מנהג כיבוס, ובדיעבד אפילו לא כיבוס.

ג- מחבר רק בגד תחתון וכן רמ"א כל הבגדים ובדיעבד אפילו רק בגד תחתון

### סימן קצ"ו סע' ד'

**שאלה:** בדיעבד אי בדקה הפס"ט ויום א' ויום ג' ויום ח', או הפס"ט ויום א' ויום ג' ויום ט'.

**תשובה:** עי' שו"ת נו"ב שם שכתב זו"ל שאם בדקה דרך משל בראשון ובשלישי כבר החלטתי למעלה דלא מהני ואינה יכולה לטבול בשביעי ואם אח"כ שוב לא בדקה עד עשירי אין בידה אלא עשירי אבל אם בודקת אח"כ בשמיני או בתשיעי טובלת לערב והטעם נלענ"ד דזה פשוט דאם בדקה בתשיעי דמהני דדל בדיקת יום מהכא הרי בדיקת שלישי ותשיעי נחשב ראשון ושביעי, והשלישי נעשה ראשון והשיעי נעשה שביעי וביניהם ה' ימים<sup>א</sup>, אלא אפילו בדקה בשמיני דהיינו שבדקה בראשון ובשלישי ובשמיני טובלת בשמיני לערב ומצטרף השמיני עם הראשון ונעשה זה תחלה וזה סוף ואף שיש בין שמיני לראשון יותר

---

א וביארנו במק"א בעזה"ת ראייה מהכא דאין צריך הפסק טהרה סמוך לדין, דהא אמרין הכא ד מתחילין דני יום ב' דהוי יום א' ויום תשיעי הוי יום ד' הגם דלא הוי הפס"ט סמוך לדין.

מחמשה ימים השלישי מצרפם וכו', ומבואר שם דבבדקה הפס"ט ויום א' ויום ג' ויום ט' שמהני כיון דאמרינן ג' הוי יום א' ויום ט' הוי יום ז' שמהני, ומסופק שם אי גם בהפס"ט ויום א' ויום ג' ויום ח' כיון דהוי יותר מחמשה ימים בין א' לח' אי יש לומר דיום ג' מצרפם.

**הלכה: א-** בדיעבד בדקה הפס"ט ויום א' ויום ג' ויום ט' שמהני.

**ב-** בדיעבד בדקה הפס"ט ויום א' ויום ג' ויום ח' ג"כ מהני.

**שאלה:** אי בדקה הפש"ט ויום ח'.

**תשובה:** עי' שו"ע סי' קצ"ו סע' ד' דאינו רק יום ח' ומתחיל ז"ג מיום ח' ועי' בהערות<sup>3</sup>.

ב וכתב שם ז"ל ומנא אמינא לה מדברי ר' יהושע שאמר אין להם אלא ראשון ושביעי וסופרת עוד ה' ימים והרי מונה הראשון עם החמשה הללו והרי מודה ר"י בבדקה ראשון ושמיני שאין לה אלא ח' בלבד הרי שאין הראשון יכול להצטרף עם השמיני ולא"ה בדקה ראשון ושביעי יש בידה ראשון ושביעי וספורת עוד ה' הרי שהשביעי מצורף הראשון עם הימים שאחר שבעה להרדי להחשב ז' נקיים והה"ד לדין, באופן שאמרחי לר' חנינא בדקה ראשון ושלישי ושמיני השלישי מצטרף יחדות הראשון עם השמיני וידעתי שיש לדחות ולומר דר"י דאמר אין לה אלא ראשון ושביעי חומרא בעלמא קאמר לחוש שמא ראתה ביתיים וכיון שהיא חומרא כשם דלא משגח על סירוגן הי"ג לא משגח על צירוף ימים שאחר שבעה משא"כ בלא בדקה בשביעי דלר"ח ע"פ דין לא מהי לא מצטרף הראשון כלל למה שאחר שבעה.

ג ועי' באחרונים שהקשה אמאי לא נמיא שיום השני לשי"ז יחשב ליום ראשון לספירתה והשמיני יחשב לשביעי להדיעות דסופן אע"פ שאין תחלתן מהני דהא אין צורך הפס"ט סמוך לז"ג ועי' מעיל צדקה סימן ס"ג וכתב שמכאן ראה דבעינן שתחשבו ימי הספירה למנין שבעה נקיים, כל שלא בדקה בתוך מנין ז"ג לפחות פעם אחת לא הני כלל דלא מקרי ספירה, ועי' בסד"ט ס"ק י"ח, ועי' שו"ת דברי חיים יו"ד סוף סימן ל"ד, שכתב באה"ד דאך עכ"פ בדיקה תוך ז' בעי אך אם לא בדקה תוך ז' בדיקת שמיני לא מהני כלל דוגה"כ דדוקא תוך ז' תמנה וכו' עיי"ש.



## סימן קצ"ו סע' ד'

**שאלה:** בדיעבד שבדקה הפסק טהרה ויום ג' ויום ז':

**תשובה:** ע"י דגול מרבבה סימן קצ"ו סע' ד' שכתב שם באה"ד ואם כן אפילו לא בדקה ביום ראשון ובדקה באחד מימים האמצעיים וגם ביום שביעי גם המס"נ מודה שעלו לה ובלבד שעכ"פ בכלום בדקה כדי שתפסוק בטהרה, וע' בשו"ת נו"ב מהד"ת קכ"ח מבואר דלא מהני שכתב שם דדוקא ראשון ושביעי בעינן אבל אם בדקה דרך משל בראשון ובשלישי לא מהני ואינה יכולה לטבול בשביעי לואם אח"כ שוב לא בדקה עד' עשירי אין בידה אלא עשירי וכו' מבואר דאם לא בדקה בראשון רק באחד מימים אמצעים ובשביעי לא מהני וע"י בפתחי תשובה ס"ק ד' שכתב דזהו דלא כמ"ש בדגמ"ר.

ע"י שו"ת בית שלמה חלק ב' יו"ד סימן י"א שו"ת חסד לאברהם קמא נחל אשכול, וע"י שו"ת שאול ומשיב בספרו יוסף דעת שאף שהדלק מרבבה חזר בו בספרו נו"ב מ"מ כיון שאף לר' חנינא דבעי תחלתן וסופן אינו אלא מדרבנן דעיקר כמו שכתב בדגול מרבבה אבל כתב שיש להחמיר.

**הלכה:** מבואר בדגול מרבבה מהני, ביש סוברין דלא מהני, הלכה יש להחמיר.

## סימן קצ"ו סע' ד' [ב]

**שאלה:** אשה שיש לה מכה מהו לעשות בהפס"ט וז"נ:

**תשובה:** מחלי אחרונים בזה.

- א- בחו"ד ס"ק ג' מבואר שצריך בדיקה הפס"ט וחד בדיקה בז"נ דהא בדיקה הוי מה"ת וצריך עכ"פ חד בדיקה בז"נ.  
 ב- שו"ת חתם סופר יו"ד סימן קע"ז שס"ל דעיקר סגי רק בדיקה הפס"ט לראות שנכנסם המעיין ולענין בדיקה סגי אי נתנה דעתה

וזהו מהני רק לא אפשר מש"ה צריך חד בדיקה וזה במקום שנתנה דעתה<sup>א</sup>.

נמצא בשעת הדחק שיש לה מכה מחלי לפי חו"ד צריכה הפס"ט וגם בדיקה חד פעם ולפי שו"ת חתם סופר סגי הפס"ט בדיקה ופעם אחת נתנית דעת<sup>ב</sup>.

**הלכה:** יש לעשות הפס"ט ופעם אחת בז"נ ואם אפשר יש לעשות ביום ראשון<sup>ג</sup>.

א ע"י שו"ת נ"ב סימן מ"ז דבדיקה זהו גופה נתנה דעתה מש"ה אין צריך במקום שהשמש דש וזהו גופא שעושה בדיקה זהו עושה עד מקום שהשמש דש משאי"כ לתם סך זהו במקום שהשמש דש, וראיתי שיש שכתבו דע"י שידוע שצריך בדיקה זהו עושה לא ארגשה.

ב ויש לומר דהגם חתם סופר ס"ל דלא מהני בדיקה באמצע ז"נ אפילו לנתה ולענין אי בדקה רק יום א' או ד' לא מהני רק אי לנתה אפילו לענין מכה יש להקל, ויש לעיין אמאי לא יכול נתנית דעת יום ראשון.

ג ויש לומר דעע"ש דכה זה לענין נדה אבל לאחר הוסת מהני הפס"ט ונתנית דעת לענין יום אחד.

ד ויש לומר דכל טעם שמהני שאר ימים הוא משום דלא ארגשה אבל בזה, דלא שייך לא ארגשה דהא נשים דידן אינן מרגישות מש"ה יש לומר שיש לעשות הפס"ט פעם אחת וז"נ ויש לעשות יום ראשון אם אפשר דהא לכתחלה יש לעשות בדיקה א' או ז'.

## עוד בענין ז"נ:

א- היסח הדעת באמצע ז"נ דמבואר במעיל צדקה דלא מהני.

יש לבאר: א- הטעם בזה ב- אמאי בחרשת מהני, עי' שו"ת ערוגת הבשם סימן ק"פ שכתב דיש לומר דהא דאמר רחמנא לספרה לה שבעת ימים אפשר להחזיקים או ע"י שיהי' הימים בדוקים וספורים לפנינו ממש ואז ע"כ מהני אפילו בלא נתכוונה לשם ספירת ז"נ, אי נמי ע"י שעכ"פ תחשבו לכוין הימים לשם ספירה א"כ בחרשת מהני מה שעושה בדיקה, ג- אי בטלה כל הו"ג, או רק אותו יום ד- ואי צריכה עוה"פ הפסק טהרה ה- דיעות החולקים.

ב- כמה טעמים שצריכה בדיקה בו"ג, ואי הוי מה"ת א- עי' שו"ת חתם סופר סימן קע"ז שמבואר נתינת דעת שלא ראתה ובדיקה במקום זה. ב- חזון איש נתינת דעת שלא ארגשה. ג- עי' שו"ת נו"ב מה"ק סימן מ"ו.

ג- בענין מוך דחוק. א- עי' חו"ד סו"ס קצ"א - רעק"א.

## היסח הדעת בז"נא

עי' שו"ת חשב האפוד חלק א' סימן ק"ב שהביא דמנהג להקל. ב- אי התחיל הפס"ט קודם חמשה ימים אי צריך שלא יהא היסח הדעת ג- אחר ז"נ פשוט שאין צריך היסח הדעת.

ד- עי' שו"ת עונג יו"ט שהקשה מה שמבואר דרבי טימא כלילה וטיהר ביום הא לפי מעיל צדקה הא הוי היסח הדעת.

(א) לפי חכמת אדם דאי הוי היסח הדעת באמצע ז"נ צריכה עוה"פ הפס"ט יש לעיין אפילו באופן זה.

(ב) ואפשר לומר דאפילו לענין ספירה אמרינן דספירת לילה לה הוי ספירה אבל עדיין צריך שלא יהא היסח הדעת, או אפשר לומר דלא הוי יום אחד.

## סימן קצ"ו רמ"א סעי' י'

כמה פרטים דינים מה שאין תולין בתוך ג' ימים:

א- אי ראתה דם אין תולין בג"י הראשונים<sup>א</sup>.

ב- אי ראתה כתם תולין אפילו בג"י הראשונים<sup>ב</sup>.

ג- אי ראתה רק נקודה קטנה פשוט לשון הפוסקים שאין תולין וחכמת אדם ס"ל שתולין<sup>ג</sup>.

ד- אי ראתה ע"י עד הברוק לפי חכמת אדם דבנקודה קטנה תולין כמו כן ע"י עד הברוק, ואפילו להחולקים דבנקודה קטנה אין תולין אי הוי ע"י עד הברוק יש לומר שתלוי במחלי בראתה יום אחד ע"י עד הברוק וע"י בהערות<sup>ד</sup>.

א רמ"א סימן קצ"ו סעי' י' וע"י ש"ך שם

ב בית שמואל אה"ע סימן ס"ג דגול מרבבה ושאר פוסקים

ג ע"י חכמת אדם כלל קרי"ו סעי' ד' וז"ל ונראה לי דהוא הדין אם נטמאת מחמת איזה נקודה קטנה אדומה ושחורה דגם שנה יותר מסתבר שלא נפתח המקור.

וע"י בדרכי חכמה בהגהות על חכמת אדם ס"ק ד' ולעיל ס"ד כתב רבינו דביום שראתה צריכה להפסיק סמוך לבין השמשות כיון שמעיינה פתוח ובכתם הקיל כיון שלא החזקה במעיין פתוח ולא הזכיר מה שכתב כאן הנקודה קטנה דינה ככתם וצריך לומר דרק בנידון דידן שהוא חומרא דהראשונים הקיל לסמוך דכשמצאה נקודה קטנה לא נפתח מקורה, אבל בנידון דהתם שצריכה להפסיק סמוך לבין השמשות הוא מעיקר הדין לא הקיל על סמך האי סברא עוד אפשר לומר דהתם התחיל בראיה גמורה משאי"כ בהתחיל רק בנקודה קטנה.

ד דהיענות שסוברין דלענין ראתה יום אחד ע"י עד הברוק שאין צריכה שחרית דלא מקרי מעיינה פתוח כמו כן יש לומר דהכא ג"כ תולין דאי מקילין התם יש לומר כ"ש הכא אבל לפי דהיענות שסוברים דבראתה יום אחד ע"י עד הברוק דצריכה בדיקת שחרית ומן דתוק אפי"ה לענין הדין שיהא יכול לתלות יש לומר שתולין, ולפי הסברא דהתם הוי סותר בדין משה מחמירין יש לומר דהכא יש להקל וצ"ע.

ח- ראתה ראייה והתחיל ז"נ וראתה כתם והתחיל עוה"פ ז"נ מחלי אי בג"י ראשונים תולין<sup>ה</sup>.

ו- יש עצה שיהא יכולה לתלות גם בג' ימים ראשונים א- יכולה היא להפסיק בטוהרה קודם בכדי שיהא יום ראשון של הספירה נקיים אחר הג' ימים של ראייתה למען תוכל לתלות ב- עצה כנ"ל אבל יש לבדוק כל הג"י, ג- כנ"ל רק שצריך לידע שלא הרגישה דם.

ז- לדידן שממתינן חמשה ימים סוברים שיש לתלות גם בג"י הראשונים ורמ"א איירי בסתרה ז"נ!

---

ה בתורת השלמים ס"ק י"ד מקיל שתולין, וביח שמואל מחמיר.

ו חור"ד סימן קצ"ו ס"ק ה תורת השלמים ס"ק י שו"ת חתם סופר תשובה קס"ה

ז ערוך השלחן שם סע' פ'

## סעי' ו'

א- פשט בט"ז ס"ק ג', ע"י עצי לבונה, מחצית השקל, חו"ד.

ב- אי לא טבלה אחר ז"נ אי צריכה בדיקה, ע"י בש"ך שם, ויש שכתבו שנהגו להחמיר לעשות בדיקה ע"י חכמת שלמה.

ג- טעם דבשלשה ימים ראשונים אין תולין בכתם הא כבר הפסיקה בטהרה, ע"י ערוך השלחן סעי' ל"ג ל"ד, ע"י שו"ת חתם סופר י"ד סימן קס"ה, שו"ת אגרות משה חלק ג' סימן נ"ה ענף ו', א.

ד- ע"י ערוך השלחן שם טעם דבוה"ז יש להקל לתלות אפילו ג' ימים ראשונים.

ה- ראתה כתם מבואר בפוסקים דתלינן אפילו ג"י ראשונים מהו אי ראתה ע"י עד הבודק.

ו- ראתה ראייה וסתרה ע"י כתם מבואר דלא תלינן בג"י ראשונים, ויש חולקים ע"י תורת השלמים ס"ק י"ד בית לחם יהודה ס"ק ב' מי נדה, ועוד, והבית שמואל בשם מהר"ל צונץ, פסקי צ"צ סעי' כ' וכ"מ בתשובות מע"צ סי' ס"ג ויש לעיין הא מבואר לעיל בסעי' ב' ובש"ך שם דבראתה יום אחד דאי הוי ע"י כתם לא מקרי שמעיניה פתוח א"כ אמאי בסתרה ע"י כתם אמרינן דלא תלינן בג"י הראשונים אפילו סתרה ע"י כתם.

א וע"י באחרונים הג"ל דהגם דהוי מעיינה פתוח אבל עדיין לא מקרי חזקה אינו רואה, ע"י שו"ת חתם סופר ע"ד טעם, וע"י שו"ת אג"מ דמשמע דצריך ג"י בוי"ש לומר משום זה לא הוי מהזי אי הפס"ט קודם ליחשוב הג"י, וכן לענין כתם מאי נ"מ.

ואפשר לומר מחל' טעם ג"י ראשונים אי נאמר משום דצריך להחזיק מעיינה פתוח לא איכפת לך מה שראתה כתם, אבל כרי שתהא בחזקה אינו רואה א"כ אפילו כתם וי"ל.

ב ויש לומר דיש חילוק בין ראתה יום אחד ע"י כתם דאמרינן דעתם לא מקרי שמעיניה פתוח אבל הכא הא מבואר דהפס"ט זהו חזקה שמעיניה סתום ולא הוי בחזקת רואה, אבל לא הוי ג"כ בחזקה אינו רואה משי"ה לעיל בסעי' ב' דהטעם דאמרינן דראתה יום אחד צריכה בדיקה שחרית ומן דחוק דמעיינה פתוח משי"ה ע"י כתם לא מקרי מעיינה פתוח, משא"כ הכא מה שלא תלינן משום שצריכה נקיים ואדרבה שצריכה נקיים אפילו מכתם.

## ה מ ת י ב ת א

רעה

ז- ע"י חור"ד, תורת השלמים עצה שיתחיל הפס"ט קודם חמשה ימים שנמצא דבהתחילה ז"נ הוי אחר ג"י, והאחרונים דנו אי צריכה בדיקה באופן זה בג"י ראשונים, (ויש לומר דהגם שצריך ג"י להחזיק שאינו רואה שמכינן מדלא ארגשה).

ח- להלכה היאך פסקינן מחלי' רמ"א וט"ו וש"ך.

ט- אפילו להש"ך שמחמיר אבל אי הולך לרופא ועשה מכה וראינן שהוא מהמכה שיכול לתלות בג"י הראשונים.

### ס' קצ"ץ סע' י'

א- אי ראתה דם טעם שאין תולין בג"י הראשונים.

ב- ראתה כתם שתולים בג"י ראשונים.

ג- ראתה רק נקודה קטנה פשוטת לשון הפוסקים שאין תולין וחכמת אדם ס"ל שתולין (מ"ש בסע' ב').

ד- הסבר מחלי' בראתה ראייה והתחיל ז"נ וראתה כתם והתחיל עוה"פ ז"נ אי תולין בג"י ראשונים שתורת השלמים ס"ק י"ד מקיל ובית שמואל מחמיר.

ה- ראתה ע"י עד הברוק שמבואר ברעק"א שאין תולין (ומ"ש מסע' ב').

ו- עצה שיכולה לתלות אפילו בג"י הראשונים אי מפסיק בטהרה קודם א- אי יכול אפילו לראות ב- אי צריכה נקיים ממש ובדיקה ג- לידע עכ"פ שלא ארגשה ד- לדין שממתינן חמשה ימים .

ז- הסבר מחלי' רמ"א וש"ך בתלינן ג"י .

---

ג תורת השלמים ס"ק י"ד פנמ"א ח"ב תש' ק"ע כופ לחור"ש ס"ק מ"ה חכמ"א סע' י"ז ערה"ש שם שמקלין כרמ"א, ויש פוסקים שמחמירין, ש"ך ס"ק י"ג ע"י ט"ז שר"ת חת"ס חשובה קס"ה, מקריח סד"ט ס"ק, ל"ד מלבושה טהרה וע"י קנא"ס תש' ט"ו.

ח- הלכה כהרמ"א או כהש"ך.

ט- אי תולין מה שראתה קודם ג"י בש"ך סימן ק"צ ס"ק ג"א ותורת השלמים ס"ק מ"ה.

### סימן קצ"ו סעי' י"א

בענין חמשה ימים:

א- טעם שצריכה חמשה ימים

ב- טעם אי לא שמשוה שצריכה להמתין שמבואר ברמ"א אי הוא משום לא פלוג או משום דלא ידע ויטעה ונ"מ אי יש להקל באופן שאסור קודם<sup>א</sup>, ולחם ושמלה ס"ק כ"ב מחמיר דאמרינן לא פלוג.

ג- ראתה דם בתולים שאין צריכה רק ד' ימים הטעם בזה, ומהו בראתה דם בתולים ואח"כ בא הוסת.

ד- ראתה כתם עי' ש"ך ס"ק כ"א כ"ב, באר היטב ס"ק י"ד, תורת השלמים ס"ק י"ט, אי שיטת הש"ך להלכה להחמיר או להקל.

ה- ראתה בתוך מ' יום או פ' יום ביולדת.

---

א עי' בדי השלחן בביאורים שכתב משום שיבוא ויטעה ויש לעיין א"כ היאך שייך להקל כגון אין בעלה בעיר הא לא ידעינן חילוק.

דיש לומר דהכא לא שייך לא פלוג דהא יש לומר דעל זה לא קביל דאי הוי במקום צורך ומצוה יש לומר דלא גזרו.



ו- בדיעבד שלא המתין אי הווי ראייה יש להקל רק אי הווי לא שמשה קודם וטבלה ולנתה אבל בכתם אפילו שמשה קודם יש להקל טבלה ולנתה.

ז- הווי ספק מראה ומחליט לחומרא ואח"כ הכם מטהר, עיי' שו"ת מהר"י שטייף זצ"ל סימן קל"ה, שיש להחשיב מהראיה וכן מבואר ביוסף דעת, ואפשר לומר שתלוי אי מחמיר משום שיש שיטה שמחמיר, או שמחמיר רק לחומרא.

ח- הווי ספק מראה וראתה דם וחכם מטהר אח"כ, עיי' שו"ת אגרות משה יו"ד חלק ב' סימן ס"ח שיש לחשוב מיום הראיה כיון דאגל"מ דהווי טהור.

ט- הווי ספק מראה וראתה דם וחכם מטהר אח"כ, עיי' שו"ת אגרות משה יו"ד חלק ב' סימן ס"ח שיש לחשוב מיום הראיה כיון דאגל"מ דהווי טהור.

י- הווי ספק מראה ולא שאל על זה וראתה טעם שיש להמתין משעת מציאת הכתם, שו"ת אגרות משה שם.

יא- אי יש להמתין פחות מחמשה ימים כדי שלא יחול הטבילה רחוק מן החפיפה, עיי' פתחי תשובה שהביא מחל' שלה"ק וסדרי אי יש להקל אפילו שמשה קודם, ואי הווי יום טוב יום ה' ו' וחל ל"ט בליל שבת שצריכה להרחיק ב' ימים.

יב- איהו צורך פרי' ורבי' עיי' ערוך השלחן סע' ל"ט ועיי' דובב מישרים ועיי' שו"ת הר צבי.

יג- ראתה בין השמשות, מחל' הפוסקים, עיי' שערים מצויינים בהלכה שהביא ראייה מלשון הש"ך, ומערוך השלחן שם, שמחמיר וכן בשו"ת אבני צדק, ועיי' שו"ת אגרות משה יו"ד חלק ד' סימן י"ז שמקיל רק עד תשע דקות, ועיי' שיעורי שבט הלוי ט"ז ס"ק ג' שמחמיר, ועיי' שערי טוהר שמקיל וכן בכדי השלחן.

י"ד- יום הוסת קודם הראי', מחל' אי אמרינן כיון דהוי אסור קודם אי יש לחשוב שאין צריך להמתין חמשה ימים, ועי' שערים מצויינים בהלכה שכתב דכיון דיש כמה פעמים ההיתר של יוצא לדרך איכ אין להקל.

ט"ז- אחר יוהכ"פ או אבילה ר"ל.

ט"ז- ראתה בליל טבילה, מחל' בזה א- יש מחמירין ב- יש מקילין רק עד שלא באא לביתה ג- ויש מקילין אפילו בא לביתה.

י"ז- אי כלה צריכה להמתין חמשה ימים, עי' ש"ך ס"ק כ' ודגול מרכבה שם, ועי' לחם ושמלה ס"ק כ"ב.

י"ח- אי אין בעלה בעיר.

י"ט- אי זמן טבילתה בליל שב"ק והיא רחוקה ממקוה אי יש להקל החמשה ימים, עי' שו"ת אג"מ שם שמבואר להקל, ועי' שו"ת מראה יחזקא' סימן נ"ד שמחמיר.

כ- כשהבעל לא יכול להיות בקאנטרי אלא בי"א לראיתה אי נחשב שעת הדחק עי' שו"ת אג"מ שם.

כ"א- עצה שאין צריכה להמתין חמשה ימים, עי' שו"ת הר צבי יו"ד סימן קנ"ו, עי' שו"ת אגרות משה שם, ועי' כדי השלחן שכתב עצה אי הוי טמאה קודם כגון ע"י שיהא פתיחת מקור.

## חזרה סימן קצ"ו

- א- מקור הדין של הפס"ט, ואי הוי מה"ת או מדרבנן.
- ב- הפס"ט אפילו בראתה כתם.
- ג- אי מהני הפס"ט בשחרית
- ד- איזו זמן מקרי שחרית, (קודם חצות, קודם מנחה גדולה, קודם מנחה קטנה).
- ה- איזהו זמן יותר טוב לכתחלה לעשות הפס"ט.
- ו- אי בדיקה הפס"ט צריכה דוקא בדיקה או מהני נתינת דעתה שלא ארגשה.
- ז- איזה אופן מוך דחוק מעיקר הדין ובאיזה אופן רק חומרא בעלמא.
- ח- ראתה יום אחד שמעכב מאי מקרי ראתה יום אחד, (א- אי עשתה הפס"ט ואח"כ ראתה בהמוך דחוק, ב- או כלילה, ג- או ביום ראשון, ד- או ביום שני לז"ג).
- ט- אי ראתה ע"י עד הברוק אי מקרי שראתה יום אחד
- י- אחר קבלת שבת או ברכו אי יכולה להפסיק בטהרה והטעם בזה.
- יא- באיזה אופן יש להקל לעשות הפס"ט בשחרית אפילו ראתה יום אחד.
- יב- עד איזה זמן אחר שקיעה יש לעשות הפס"ט.
- יג- כותב כמה חילוקים בין ראיית דם לראיית כתם שנוגע לסימן קצ"ו.
- יד- אי בדקה בשחרית שמהני כדיעבד אי שיש לברוק עוה"פ אחר מנחה קטנה.
- טז- אי מוך דחוק מעכב.
- טז- אי מוך דחוק צריכה להיות מיד אחר בדיקה.
- יז- אי מוך דחוק צריכה בחו"ס
- יח- הדיעות שצריכה בדיקה לשם הפס"ט.
- יט- מהו שיטת הרמ"א אי מוך דחוק מעכב.
- כ- אי מהני המוך דחוק שיהא גם להפס"ט, או יש לעשות הפס"ט ואח"כ מוך דחוק.
- כא- אי יש איסור הוצאה במוך דחוק בשבת.
- כב- אי הפס"ט צריכה סמוך לז"ג כותב כמה ראיות לזה.
- כג- אי מוך דחוק מהני לבדיקת יום ראשון.
- כד- אי רחיצה קודם הפס"ט מעכב.
- כה- כמה זמן יש להמתין בין רחיצה להפס"ט.
- כו- אי יש לעשות הפס"ט בזה אחר זה כמה פעמים.
- כז- אי לבישת לבנים מעכב.

- כ"ח- מהו שיטת המחבר לענין לבישת לבנים.  
 כ"ט- אימתי תלבש בגדי לבנים א- קודם הפס"ט ב- אחר הפס"ט ג-  
 קודם המוך דחוק ד- אחר הסרת המוך דחוק.  
 ל'- אי צריכה לבנים בכל הבגדים.  
 ל"א- אי הסדינים צריכה לבנים.  
 ל"ב- היאך לעשות הרחיצה בשבת.  
 ל"ג- אי אין לבנים מהו לעשות.  
 ל"ד- אי אין לה רק בגד מלוכלך.  
 ל"ה- אי אין לה רק בגד צבוע.  
 ל"ו- מאי מקרי בגדי לבנים.  
 ל"ז- מאי חומרא בהפס"ט יותר מכל בדיקת בז"נ.  
 ל"ח- יש דעה דחלק מהיום נחשב ללילה שלאחריו ולא תוכל לבדוק  
 להלכה אינו כן.  
 ל"ט- כיצד תעשה הרחיצה.  
 מ'- כמה בדיקות צריכה בז"נ.  
 מ"א- כמה בדיקות מעכב בז"נ.  
 מ"ב- אי הוי שעת הדחק כמה בדיקות צריכה.  
 מ"ג- אי יש לצרף שעת הדחק בדיקה בלילה.  
 מ"ד- אי בדיקת ז"נ מה"ת.  
 מ"ה- באיזה זמן יש לעשות הבדיקות בז"נ אחר עלות השחר או אחר הנץ  
 החמה.  
 מ"ו- אי לא יכול להחזיק המוך דחוק כל בין השמשות מהו העצה יותר  
 טוב.  
 מ"ז- אי המוך דחוק צריכה חו"ס.  
 מ"ט- אי שכחה בדיקה יום א' או יום ז' והוי כבר אחר טבילה, או אחר  
 לנתה מהו.  
 נ'- אי יכולה לעשות בדיקה רק פעם אחת ביום איזהו יותר טוב בבוקר,  
 או קודם שקיעה והטעם בזה.  
 נ"א- אי יש ענין לספור ספירת ז"נ בפה.  
 נ"ב- אי מחמירין במוך דחוק אי הוי מראה חום אי ההפס"ט הוי מראה  
 טהורה, ואי ההפס"ט מראה חום והמוך דחוק מראה טהורה.  
 נ"ג- אי יש לה מכה היאך שייך לעשות הפס"ט  
 נ"ד- מאי פירוש בהמחבר סעי' ד' ואין להקל.  
 נ"ה- אם הגיע וסת באמצע ז"נ ולא ברקה באותו יום.  
 נ"ו- אי יש לה מכה כמה בדיקות יש לעשות בז"נ.  
 נ"ז- אי הסיח דעת בז"נ אי מעכב והטעם בזה, וכמה ימים מעכב.

- נ"ח- אי הסיח דעת אי בטל כל הו"נ או רק אותו יום.  
 נ"ט- אי הסיח דעת בז"נ אי צריכה עוה"פ הפס"ט.  
 ס- היאך מהני ז"נ בחרשת אי הסיחה דעתה מעכב.  
 ס"א- להלכה היאך פסקינן לענין הסיח דעת.  
 ס"ב- אי הרחיקה הפס"ט מהתחלת ז"נ אי הסיח דעת בינתיים מהו.  
 ס"ג- אחר ז"נ אי הסיחה דעתה.  
 ס"ד- מבואר בגמ' רבי טימא בלילה וטיהר ביום לפי הדיעות דהסיח דעת לא מהני היאך מהני.  
 ס"ה- אי הסיח דעת בלילה מהו.  
 ס"ו- אשה שצריכה לעשות זילוף בז"נ העצה היותר טוב.  
 ס"ז- אשה שהולכת לארץ ישראל ועשתה הפס"ט בחור"ל אי צריכה להמתין בל"ט הזמן שהיא כ"ד שעות שלמים של הז' ימים.  
 ס"ח- אי יש להחמיר מלרחוץ בז"נ.  
 ס"ט- אי העד שבודקת אי יש מים עליו אי יש לברוק.  
 ע'- אי אין עד לברוק אי יכולה לברוק בנייר או ביד או בשאר דברים.  
 ע"א- אי בדיקה בז"נ מעכב אי לא הוי בחו"ס  
 ע"ב- אי בדיקה בז"נ מעכב אי לא הוי עד מקום שהשמש דש.  
 ע"ג- העד שבודקין צריכה להיות חדש טעם בזה בראשונים ונ"מ בזה.  
 ע"ד- אי לא הוי בגד חדש אי מעכב.  
 ע"ה- אי מהני בדיקת אפרקדן.  
 ע"ו- אי לא שייך לברוק בדיקה חו"ס מהו לעשות.  
 ע"ז- טעם שצריכה חו"ס.  
 ע"ח- אי יש לה מכה כמה בדיקות יש לעשות בז"נ ולענין הפס"ט.  
 ע"ט- אי יש לראות דם בלילה.  
 פ'- טעם דבשלשה ימים הראשונים אין תולין.  
 פ"א- ראתה כתם אי תלינן בג"י הראשונים.  
 פ"ב- ראתה ע"י עד הברוק אי תלינן בג"י הראשונים.  
 פ"ג- ראתה ראייה וסתרה ע"י כתם אי תלינן בג"י הראשונים.  
 פ"ד- כתם פחות מכגריס אי תולין.  
 פ"ה- אי הוי מכה שמוציאה דם אי תלינן.  
 פ"ו- מחלי' רמ"א וש"ך אי תלינן מכה שמוציא דם להלכה מהו.  
 פ"ז- אי מצאה על בגד צבוע, או על דבר שאינו מקבל טומאה בג"י הראשונים.  
 פ"ח- אי הרחיקה הפס"ט מהתחלת ז"נ אי מהני שיכול לתלות בג"י הראשונים, ואי צריכה בדיקה בינתיים, ואי צריכה להיות נקיים.  
 פ"ט- אי הרחיקה הפס"ט מהתחלת ז"נ מהו בימים בינתיים אי תולין.

צ' - בנושי רידן שממתנין חמשה ימים אי יש צד להקל שיש לתלות אפילו בג"י הראשונים.

צ"א - אי מסופק אי הכתם הוי בתוך ג"י או אחר ג"י.

צ"ב - אי יש לתלות דהוי קודם הו"נ.

צ"ג - טעם שצריכה חמשה ימים קודם ז"נ, ולא סגי לאלתר, או ארבעה.

צ"ד - באיזה אופנים יש להקל שלא תהא צריכה להמתין רק ארבעה ימים.

צ"ה - אי אין בעלה בעיר אי יש להקל יותר שאינה צריכה להמתין חמשה ימים.

צ"ו - אי לא שמשה קודם אי יש להקל יותר שאינה צריכה להמתין חמשה ימים.

צ"ז - אי טבלה ועדיין לא שמשה וראתה אי צריכה להמתין חמשה ימים.

צ"ח - טעם של המנהג שיש שממתנין שבעה ימים קודם שמתחלת ז"נ

צ"ט - אי יש להמתין פחות מחמשה ימים כרי שלא יהא טבילה רחוק מן החפיפה.

ק - בדיעבד שלא המתין ארבעה ימים, או חמשה ימים מהו.

ק"א - ראתה דם בתולים מהו.

ק"ב - ראתה בין השמשות אי צריכה להמתין חמשה ימים.

## הרב בנימין זאב הכהן קרמן

### בענין ברי ושמא

ב"מ (צ"ז ע"ב) המשאיל אומר שאולה מתה, ביום שהיתה שאולה מתה,

בשעה שהיתה שאולה מיתה, והלה אומר איני יודע, חייב, ובגמ'

שמעת מיני מנה לי בידך והלה אומר איני יודע חייב, לימא תיהוי

תיובתא דרב נחמן, דאיתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע, רב הונא

ורב יהודה אמרי חייב, רב נחמן ורבי יוחנן אמרי פטור, ומשני כדאמר רב

נחמן כגון שיש עסקי שבועה ביניהן וכו', ע"כ. ומבואר בסוגיין דיש

לפרש רישא דמתני' דאמר דחייב לשלם מתרי טעמי, או משום דברי ושמא

ברי עדיף, וכדס"ל לר"ה ורב יהודה דמנה לי בידך והלה אומר אינו יודע

חייב, או דבאמת ברי ושמא לאו ברי עדיף, וכדס"ל לר"ה ורבי יוחנן,

והכא חייב משום דנתחייב שבועה ממקום אחר, וא"י לישבע כיון דאמר אינו יודע, ומתוך שא"י לישבע משלם.

**והנה** בהמשך דמתני' תנן השוכר אומר שכורה מתה, ביום שהיתה שכורה מתה, בשעת שהיתה שכורה מתה, והלה אומר איני יודע, פטור, והיינו דאם התובע הוה שמא והנתבע ברי או פטור לגמרי, והק' התוס' (ד"ה והלה אומר א"י פטור) דלר"ה ור' יהודה דס"ל דב"ש ברי עדיף להוציא, כש"כ דברי עדיף להחזיק, ואמאי איצטריך למיתני ציור זה. ותני' התוס' (בתי' שני) דברי של השומר לא עדיף כולי האי, וסד"א דברי כה"ג לא מהני כנגד השמא של מהפקיד, קמ"ל דהברי של השומר שפיר עדיף משמא של המפקיד. ועיין בתוס' הרא"ש דכוונת התוס' דברי של השומר הוה ברי גרוע, ושמא של המפקיד הוה שמא טוב, וסד"א דברי גרוע אינו עדיף משמא טוב, קמ"ל דשפיר עדיף. אמנם לכאורה צ"ע, דלקמן כ' התוס' (ד"ה ר"ה) דברי גרוע לא עדיף משמא טוב, דהכא קאמר ר' יהודה דב"ש ברי עדיף, ובבב"ק (מ"ו ע"א) אמר ר' יהודה דזה כלל גדול בדין הממע"ה אתי לאתויי דאפי' כב"ש אזלינן בתר מוחזק, וב"ש לאו ברי עדיף, וכ' התוס' דהכא הו"ל ברי טוב ושמא גרוע, דהמלוה הו"ל למידע אי שילם לו הלוה או לא, ולכן הו"ל שמא גרוע, והלוה לא ידע שהמלוה שכת, דיכול להכחישו ולומר דלא שילם בטענת ברי, ולכן הלוה הו"ל ברי טוב, ובברי טוב ושמא גרוע ס"ל לר' יהודה דברי עדיף, אבל התם בבב"ק מיירי בברי גרוע, שהניזק יודע שהמוזק לא הי' שם, והמוזק הוה שמא טוב, דלא הו"ל למידע, ובברי גרוע ושמא טוב מודה רב יהודה דלאו ברי עדיף, אלא הממע"ה. ולפי"ז צ"ב, דהיאך כ' התוס' דס"ד דברי של השומר לא יהני, וקמ"ל מתני' דמהני, דאי לפי הס"ד הו"ל ברי גרוע ושמא טוב, ומה"ט ס"ד דלא מהני, אמאי קי"ל דשפיר מהני, הא בברי גרוע ושמא טוב מודה ר' יהודה דלאו ברי עדיף. ועכצ"ל דאיכא נפ"מ בין ברי גרוע ושמא טוב להחזיק כמו בציור שני דמתני', דבזה שפיר מהני, ובין ברי גרוע ושמא טוב להוציא, כמו בסוגיא דבב"ק, דבזה מודה ר' יהודה דלא מהני, ומ"מ צ"ב בסברא למה שאני זה מזה.

**והנה** בהא דמק' הש"ס לימא תהוי תיובתא דר"נ, הק' התוס' (ד"ה לימא) דלימא דר"נ קאי לרבנן, ולרבנן דאזלינן בתר מוחזק (בדררא דממונא), הי"נ אזלינן בתר מוחזק כב"ש ואמרינן לאו ברי עדיף, ומתני' מוקמינן לה כסומכוס, דלסומכוס לא אזלינן בתר מוחזק (בדררא דממונא), ולכן אמרינן דב"ש ברי עדיף. ותני' התוס' דסומכוס נמי ס"ל דאזלינן בתר מוחזקות, אלא דס"ל דבדררא דממונא הו"ל כמו שניהם מוחזקים ולכן

אמרינן יחלוקו, ומ"מ ס"ל לסומכוס דאי א' טוען ברי וא' טוען שמא, דמ"מ אמרינן דבו"ש ברי עדיף, אע"ג דהשמא נעשה כמוחזק ע"י הדררא דממונא, אלמא דבו"ש מהני כנגד מוחזק אליבא דסומכוס. והוסיף התוס' דכיון דחזינן דאליבא דסומכוס מהני בו"ש ליטול הכל (פ"י דבלא בו"ש נוטל כל א' חצי, וע"י בו"ש נוטל הברי הכל), ה"נ הול"ל לרבנן דאהני נמי ברי כנגד שמא לכל הפחות לומר שיחלקו. והנה דברי התוס' צ"ב, דאי מהני הבו"ש אליבא דסומכוס להיות דאי לשבר את המוחזקות של השמא, וליטול ממנו החצי שהי' מוחזק בו, ה"נ הול"ל דמהני בו"ש לרבנן להיות דאי לשבר את המוחזקות של השמא, וליטול הכל שהי' מוחזק בו, ומדוע נקט התוס' דרק לסומכוס מהני בו"ש ליטול הכל, אבל לרבנן מהני בו"ש ליטול רק חציו.

**ועוד** צ"ב בדברי התוס', דמשמע דהא דמהני בו"ש אליבא דסומכוס (למ"ד ברי עדיף), עדיף ממה דמהני בו"ש אליבא דרבנן, דאליבא דסומכוס מהני ליטול הכל, ואליבא דרבנן מהני רק על חצי. ולכאורה דברי התוס' אלו סותרים למש"כ התוס' בכתובות (י"ב ע"ב ד"ה ר"ה) וכ"כ הרמב"ן ככ"מ בסוגיין ע"ש דאפי' למ"ד בו"ש ברי עדיף, מ"מ היינו דוקא אליבא דרבנן, אבל אליבא דסומכוס לעולם חולקים אפי' בבו"ש, אלמא דהוה להיפוך, דבו"ש דמהני (להך מ"ד) עדיף אליבא דרבנן מאליבא דסומכוס, דלרבנן אמרינן דבו"ש ברי עדיף, ולסומכוס אמרינן דחולקין, והוא להיפוך מדברי התוס' בסוגיין. ובאמת מצד הסברא הול"ל כמש"כ התוס' בסוגיין, דלסומכוס דלא אזלינן כל כך בתר מוחזק, אמרינן דמהני בו"ש טפי מהא דמהני בו"ש אליבא דרבנן, ודירי הרמב"ן ובתוס' בכתובות צ"ב למה עדיף בו"ש אליבא דרבנן מאליבא דסומכוס, וכבר עמד ע"ז בספר חידושי העילוי ממיציט ז"ל (סי' י"ד). אמנם מלבד זה צ"ב כנ"ל, דהתוס' בכתובות והרמב"ן ס"ל דלרבנן אמרינן דבו"ש ברי עדיף ונוטל הכל, ואליבא דסומכוס חולקין, והתוס' בסוגיין ס"ל דלרבנן אמרינן דנוטל מחצא, ולסומכוס נוטל הכל, וצ"ב במה פליגי.

**והנה** התוס' בסוגיין הק' דאי אמרינן דבברי גרוע ושמא טוב דלאו ברי עדיף, א"כ בהא דאיתא בכ"ב (קל"ה ע"א) דכשבא אחוה דיורשים, ואמר אחד מן היורשים דזה אחי, דאינו נאמן ליטול עם האחים האחרים, אע"ג דהוא ברי והאחים הו"ל שמא, ומק' הש"ס דש"מ דבו"ש לאו ברי עדיף, והק' התוס' דמה קא קשיא לי, הא התם האח שבא הוה ברי גרוע, שיודע שאין האחים יודעים להכחישו, והיורשים הוה שמא טוב, דלא הו"ל למידע שזהו אחיו, ובברי גרוע ושמא טוב מודה ר' יהודה דלאו ברי



עדיף. ותי' התוס' דהתם הו"ל כרי טוב, דהרי כשבא האח, אינו יודע שלא יכחישוהו, שישאלו וידעו ששיקר, וכברי טוב אמרינן דברי עדיף, ובקובץ שיעורים בב"ב (אות תס"א) כ' דמשמע מתוס' דהברי נעשה כרי טוב, אבל השמא נשאר שמא טוב, דאכתי לא הו"ל להאחים למידע שזהו האח, וש"מ דס"ל להתוס' דכברי טוב ושמא טוב אמרינן דברי עדיף. וכיאר בקובץ"ש דהא דכברי גרוע ושמא טוב אמרינן דלאו כרי עדיף, אין זה מטעם דאין אנו מאמינים להשמא, ואנו אומרים דבאמת יודע הוא שהתובע אומר אמת וירא להכחישו, ולכן משתמט ע"י טענת שמא, דהרי ככל מי שטוען שמא, נאמן דשמא הוא במיגו דאי בעי טען כרי, ולכן נאמן הוא לומר דשמא הוא, ואינו חשוד לשקר, אלא דהעיקר תלוי בטענת הכרי, דאם הכרי הוה טוב, אז עדיף מן השמא, ואם הכרי אינו טוב, אז אינו עדיף מן השמא, דברי טוב נאמן יותר, וכרי גרוע אינו נאמן יותר. אמנם מפשטות לשון התוס' בכתובות משמע דבעינן כרי טוב ושמא גרוע דוקא, אבל בכרי טוב ושמא טוב לא אמרינן כרי עדיף. ובשיטמ"ק בכתובות הביא דברי הרמב"ן דבהך הדאומר זה אחי, הו"ל שמא גרוע, דהו"ל למידע אם זהו האח או לא, דודאי שמעו מזה. ולפי"ז פליגי התוס' בסוגיין עם התוס' והרמב"ן בכתובות, אי אמרינן דברי טוב ושמא טוב הו"ל כרי עדיף או לאו כרי עדיף, וצ"ב כמה פליגי.

**ולישב** זה יש להקדים מה שחקר מו"ר זצוקללה"ה בכיהמש"פ בכתובות (סי' כ') בהא דס"ל לר"ה ור' יהודה דברי ושמא כרי עדיף, אי הטעם דברי עדיף הוה משום דהו"ל ראי' להוציא מן המוחזק, ור"נ ורבי יוחנן ס"ל דאינו ראי', א"ד לכר"ע אינו ראי' להוציא ממוחזק, אלא דס"ל לר"ה ור' יהודה דרק אי טוען כרי הו"ל מוחזק גמור, אבל במוחזק דטוען שמא הו"ל ריעותא בהמוחזקות שלו, ולא מקרי מוחזק כלל, ולפיכך מהני טענת כרי להוציא, דהגם דאינו ראי' להוציא מן המוחזק, מ"מ הכא מהני, דא"צ להוציא מן המוחזק, כיון דהשמא אינו מוחזק גמור, ורק להוציא ממוחזק גמור בעינן ראי', אבל ממי שאינו מוחזק א"צ ראי', רק טענה חשובה, וגם בטענת כרי מהני הגם דאינו ראי'. ור"נ ורבי יוחנן ס"ל דגם בטענת שמא נשאר מוחזק גמור, וצריך ראי', וטענת כרי אינו ראי'. ובכיהמש"פ רצה לתלותו בפלוגתת הראשונים, דהנה איתא בכתובות (ט"ז ע"א) דהא דתנן הנושא את האשה ולא מצא לה בתולים, היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו, והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתך, כ"ג ור"ג אומרים נאמנת, ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן, דמבואר שם דהא דפליג ר' יהושע דלא מהני המיגו שלה (דיכולה לומר מ"ע אני), היינו משום דרוב נשים בתולות נישאות ומיעוט אלמנות, ורוב הנשאת בתולה

יש לה קול, וזו הואיל ואין לה קול, איתרע לה רובא. והנה התוס' (ד"ה כיון) כבר עמד ע"ז דהיאך מהני הרוב דבתולה נישאת, והא אין הולכין בממון אחר הרוב. וכי התוס' דהך סוגיא אתי כרב דס"ל בב"ק (מ"ו ע"ב) דהולכין בממון אחר הרוב. אמנם בתוס' ישנים כ' וז"ל אפשר דאפילו לשמואל הוה לן למיזל בתר רובא, ולא אחר חזקת ממון, כיון דחזקת הגוף מסייע לרוב, ופריך שפיר אפי' אליב"ד דשמואל, קאי אמאי דאמרינן לעיל כיון דרוב נשים בתולות נישאות הו"ל ברי דידי' כי שמא, וברי ושמא פסק שמואל כר"ג הכא דמהני לי' חזקת הגוף לחד לישנא דפ"ק וכו', עכ"ל. והיינו דהתו"י ס"ל דכמו דמהני בור"ש עם חזק"מ להוציא ממוחזק, ה"נ מהני רוב עם חזקה"ג להוציא ממוחזק, דהרוב עושה הבעל כשמא, והאשה נשאת ברי, ובור"ש וחזקה"ג מהני להוציא ממוחזק. וצ"ב דלמה מהני רוב עם חזקה"ג כמו בור"ש עם חזקה"ג דמה ענין זה לזה. והבעה"מ כ' לבאר דמהני תרתי כנגד חד, דכמו דבור"ש עם חזקה"ג מהני כנגד חזק"מ, ה"נ מהני רוב עם חזקה"ג כנגד חזק"מ, ועמש"כ בביהמשי"פ בכתובות (ס"י י"ט) ובב"מ (ס"י כ"ה). אמנם מדברי התו"י לא משמע כן, רכ' דהרוב עושה טענת הבעל כשמא, והו"ל בור"ש ממש עם חזקה"ג דמהני, ולא כ' דמהני רוב כמו דמהני בור"ש, וצ"ב למה מהני דוקא בבור"ש ולא ברוב גרידא. ועכצ"ל דס"ל להתו"י דהא דמהני חזק"מ כנגד בור"ש היינו משום דלא איתרע החזק"מ, וכה"ג לא מהני טענת ברי להוציא ממון, אבל היכא דאיתרע החזק"מ, וכגון דאיכא חזקה"ג כנגדו, אז מהני בור"ש להוציא מחזק"מ דאיתרע. ולפיכך בבור"ש עם חזקה"ג כנגד חזק"מ, אזלינן בתר הבור"ש, דהחזקה"ג מרעי' לה לחזק"מ, וכה"ג דאיתרע החזק"מ, אזלינן בתר הכרי להוציא ממון. ולפי"ז נמצא דהטענת ברי לא הוה ראי' להוציא ממוחזק, אבל במקום דאיתרע המוחזקות, אז מהני טענת ברי להוציא. ולפי"ז י"ל דמ"ד דבור"ש ברי עדיף, אין זה משום דהכרי הוה ראי', אלא דס"ל דמוחזקות שיש לו רק טענת שמא מקרי מוחזקות דאיתרע, וכה"ג דאיתרע המוחזקות, שפיר מוציאין ממנו ע"י טענת ברי. והתוס' דלא פ"י כהתו"י, י"ל דס"ל דאע"ג דאיתרע המוחזקות, מ"מ אין מוציאין ממנו בלי ראי' גמורה, ולכן אע"ג דאיתרע המוחזקות ע"י הרוב, מ"מ אין מוציאין ממנו ע"י טענת ברי, והי"נ למ"ד בור"ש ברי עדיף, אין לומר דס"ל דמוחזקות ע"י שמא הוה מוחזקות דאיתרע, דהרי אפי"ה הו"ל דלא מהני טענת ברי להוציא, ועכצ"ל דס"ל דטעמא דבור"ש ברי עדיף היינו משום דס"ל דבור"ש הוה ראי' והוא אומר אמת, ושפיר הו"ל ראי' כדי לומר הממעה.

**הוציא** מדברינו, דפליגי התוס' עם התו"י בטעמא דמ"ד בו"ש ברי עדיף, דהתוס' ס"ל דהוה מטעם דאיכא ראי' למי שטוען ברי, וע"י ראי' מוציאין מן המוחזק, והתו"י ס"ל דלא הוה ראי', אלא דאיתרע המוחזקות, וכדי להוציא ממוחזקות דאיתרע לא בעינן ראי', וסגי בטענת ברי להוציא ממנו. ולפי"ז י"ל דבזה פליגי נמי התוס' בסוגיין עם התוס' בכתובות, דהתוס' בסוגיין ס"ל כשיטת התו"י, ולפיכך כ' התוס' דאי מהני בו"ש אליבא דסומכוס ליטול הכל, א"כ מהני בו"ש שכל א' יטול חצי, והביאור בזה י"ל משום דע"י בו"ש נעשה המוחזק שטוען רק שמא כמוחזק דאיתרע ומ"מ ראי' ליכא לדברי הברי ונהי דהברי לא הוה ראי', מ"מ המוחזקות של השמא איתרע, ולפיכך לסומכוס אמרינן דהברי נוטל הכל, דסומכוס ס"ל דע"י הדררא דממונא נעשה כשניהם מוחזקים, והטוען ברי הוה כמוחזק דלא איתרע, והטוען שמא הוה כמוחזק דאיתרע, ולפיכך הברי נוטל הכל כיון דהוא כמוחזק דלא איתרע. אבל לרבנן לא נעשה שניהם כמוחזקים ממש, דהרי כנגד מ"ק לא מהני דררא דממונא כולקמן (ק' ע"א), אלא דהשמא של המוחזק עושה ריעותא בהמוחזקות של המוחזק, אבל הברי לא נעשה כמוחזק, כיון דלא מהני דררא דממונא לעשותו כמוחזק, ולכן נשאר כאילו אין א' מוחזק בו במוחזקות דלא איתרע, ובדליכא מוחזקות גמורה אמרינן דגם לרבנן חולקין בדררא דממונא, ולכן לרבנן מהני הדררא דממונא לומר דיחלוקו.

**אמנם** כל זה לפי שיטת התו"י, דמוחזק הטוען שמא הוה מוחזקות דאיתרע, אבל לפי"ד התוס' בכתובות החולק שם על התו"י, הרי גם מוחזק הטוען שמא הו"ל מוחזק דלא איתרע, והא דמהני בו"ש להך מ"ד, היינו משום דבו"ש הו"ל ראי' להוציא. ולפי"ז יש להבין מש"כ הרמב"ן בסוגיין והתוס' בכתובות (י"ב ע"ב) דלרבנן אמרינן דע"י בו"ש נוטל הכל לר"ה ולר' יהודה, ולסומכוס לעולם חולקים אפי' בבו"ש, והיא להיפוך ממש"כ התוס' בסוגיין, ולפי"ד יש לבאר דהתוס' בכתובות שם (י"ב ע"ב) והרמב"ן פליגי על התו"י וס"ל כשיטת התוס' שם (ט"ז ע"א), דטעמא דמ"ד דבו"ש ברי עדיף הוה מטעם דהברי הוה ראי' כנגד השמא, ולכן לרבנן אמרינן דהו"ל ראי' להוציא הכל מן השמא, ולפיכך נוטל הכל, אבל לסומכוס לעולם חולקין, דלסומכוס לא הוה בו"ש כראי'. ובספר חידושי העילוי ממיציט ז"ל (סי' י"ד) כ' לבאר דהא דס"ל לר"ה ולר' יהודה דבו"ש בר' עדיף והו"ל ראי' להוציא, היינו משום דאית לי להברי החזקה דאין אדם תובע אלא א"כ יש לו, והיינו דכיון שבא לבי"ד ותבע לי, ויודע דשייך שלא יקבל כלום ואע"פ בא וצעק בב"ד, ע"כ דיחזקה שטוען אמת, ועי"ז איכא ראי' להוציא (וכ"כ הרש"ש בסוגיין בתורה

והלה), והך חזקה שייך רק לרבנן דאזלינן בתר המוחזקות, ולכן כשבא התובע לב"ד, הרי אינו יודע שיקבל כלום, דשמא יטעון הנתבע שהוא פטור ע"י טענות ברי, וברי לאו ברי עדיף, וכיון שאינו יודע בודאי שיקבל כלום, הרי יש לו חזקה שאין אדם תובע אא"כ יש לו. אבל לסומכוס דלעולם יקבל התובע חצי מטעם הדררא דממונא, א"כ ליכא חזקה דאין אדם תובע אא"כ יש לו, דהרי י"ל הכא דתבע לי, אין זה משום דודאי יש לו, אלא דתבע לי משום דברור לו שיקבל לכה"פ חצי ע"י הדררא דממונא, וכיון דחסר לו החזקה, לכן ליכא ראי' להוציא, ואינו נוטל כולו אלא חציו. ועכ"פ לפי"ד התוס' שם בכתובות, והרמב"ן בסוגיין הא דב"ש ברי עדיף הוה מטעם דאיכא ראי' להוציא (ע"י החזקה, ולסומכוס ליכא חזקה), ולכן לרבנן נוטל הכל, אבל להתוס' בסוגיין והתו"י דהא דב"ש ברי עדיף הוה מטעם דאיתרע המוחזקות של השמא, אבל ראי' בשביל הברי ליכא, לכן אמרינן דלרבנן מהני הדררא דממונא לומר דיחלוקו, כיון דחסר מוחזק גמורה, ולסומכוס נוטל הכל, כיון דהברי נשאר כמוחזק דלא איתרע, ובשמא נשאר כמוחזק דאיתרע.

**ולפי"ז יש לבאר דמש"כ בקובץ שיעורים בכ"ב (אות תס"א) דהא דב"ש ברי עדיף היינו אי הברי הוה טוב והשמא נמי הוה טוב, והוכיח לה מהך דבא האח ממדינת הים דהו"ל ברי טוב (דשמא יכחישהו האחים) ושמא טוב, דלא הוה להם למידע שזהו האח, הרי י"ל דכל זה א"ש רק לפי"ד התו"י והתוס' בסוגיין, דהא דב"ש ברי עדיף הוה משום דאיכא ריעותא במוחזקות של הטוען שמא, ולפי"ז י"ל דגם היכא שהמוחזק טוען שמא שהוא שמא טוב, ולא הו"ל למידע, ואין אנו חוששין שהוא משקר כמה שטוען שמא, מ"מ סו"ס טענתו הוה רק טענת שמא, וטענת שמא עושה ריעותא בהמוחזקות שלו ולפיכך מהני כל טענת ברי טוב להוציא מהך מוחזקות דאיתרע. אבל לפי"ד התוס' בכתובות הרי ב"ש ברי עדיף מטעם דאיכא ראי', וי"ל דכל זה רק כשבין הברי הוה טוב, ובין השמא הוה גרוע, דבכה"ג מאמינים את הברי שהוא ברי (וטוען כן אע"ג שהנתבע יכול להכחישו), וגם אין אנו מאמינים השמא שהוא שמא (דחיישינן שבאמת יודע שחייב, ומשקר לומר שמא), וכה"ג יש ראי' להוציא, אבל אי גם השמא הוה טוב, הרי מאמינים לשניהם, וכיון דלא איתרע המוחזקות של השמא, לכן אין מוציאין ממנו, ומה"ט הוצרך הרמב"ן בכתובות לומר לשיטתו דהיורשים נמי הוה שמא גרוע, דהו"ל למידע שזהו האח, ולכן הו"ל ברי טוב ושמא גרוע, דברי עדיף לד"ה ור' יהודה.**

**והנה** בביהמ"ש (סי' כ"ה) הביא דעת הבעה"מ והראב"ד הוא דמהני בו"ש היכא דהשמא אינו מוחזק אלא תפוס, וחקר במש"כ התוס' דלטומכוס הוה כשניהם מוחזקים, אי הוה שניהם כמוחזקים ע"י הדררא דממונא, או דשניהם כתפוסים ע"י הדררא דממונא. ורצה להוכיח דע"כ שניהם הוה כמוחזקים ממש, דאי הו"ל רק כתפוסים, מה מק' הש"ס לר"נ דמתני' מוכח דבו"ש ברי עדיף, והא י"ל דמתני' אתיא כסומכוס דס"ל דשניהם הוה כתפוסים, וכנגד תפוס כו"ע מודים דבו"ש ברי עדיף לדעת הבעה"מ והראב"ד. ולכאורה י"ל דרא"י זה א"ש רק כפי"ד התוס' בסוגיין, אבל לפי"ד התוס' בכתובות שכ' דלטומכוס לעולם חולקים אפי' בבו"ש כיון דליכא חזקה דאין אדם תובע א"כ יש לו כמשנ"ת, הרי י"ל דנקט הש"ס דע"כ מתני' אתיא כרבנן, ושפ"ר מקשה דמוכח דמתני' דבו"ש ברי עדיף אפי' כנגד מוחזק. ולפי"ז נמצא דלפי"ד התוס' בסוגיין, דלטומכוס נמי אמרינן דבו"ש ברי עדיף, ומ"מ מק' לר"נ אמאי ברי עדיף, ע"כ לטומכוס נמי הו"ל כמוחזקים ממש, ומה"ט יכול להק' לר"נ, אבל להתוס' בכתובות דלטומכוס לעולם חולקין, וע"כ מתני' כרבנן, א"כ מק' רק מרבנן דמוכח דבו"ש מהני כנגד מוחזק, אבל לטומכוס י"ל דאינם כמוחזקים ממש, אלא כשניהם תפוסים.

**ולפי"ז** יש לבאר הא דפליגי הראשונים אי מהני בו"ש לדין היכא דליכא מוחזק כלל, דהנה הרמב"ן בכ"ב (ל"ה א') כ' בסוגיא דההוא ארבא דהיכא דליכא מוחזק כלל וליכא מ"ק כלל, גם לדין אמרינן דבו"ש ברי עדיף וכ"כ הריטב"א (ישנים) לעיל (ג' ע"א). אמנם מדברי התוס' לקמן (קט"ז ע"ב) מוכח דפליג ע"ז, וס"ל לדין אמרינן דבו"ש ברי עדיף אפי' בדליכא מוחזק כלל, דאהא דתנן התם הבית והעליי' של שנים שנפל, שניהם חולקין בעצים ובאבנים ובעפר, וכו', אם הי' אחד מהן מכיר מקצת אבניו נוטלין וכו', ומק' בגמ' והלה מה טוען וכו' אלא דא"ל אינו יודע, לימא תיהוי תיובתא דר"נ דאיתמר מנה לי בידך והלה אומר איני יודע וכו' ר"נ ור' יוחנן אמר פטור, ומשני כדאמר ר"נ כגון שיש עסק שבועה ביניהן וכו'. ובתוס' (ד"ה לימא) הק' דמה מק' לר"נ ממתני', והא טעמא דר"נ משום דהשמא הו"ל מוחזק, והכא מוקי לה לעיל שנפל לרה"ר או בחצר שאינו של שניהם, דלא הוה השמא מוחזק, ומשו"ה ברי עדיף, ומה מק' מזה לר"נ. ות"י התוס' דהכא אע"ג דנפל לרה"ר, מ"מ י"ל דמקרי מוחזק, כיון שאנו יודעין שהחצי שלו, ועוד ת"י התוס' דכיון דאיכא דררא דממונא, א"כ הו"ל כשניהם מוחזקים, ושפיר פריך מזה לר"נ. והנה מוכח מתוס' דגם לדין היכא דליכא מוחזק אמרינן דע"י דררא שממונא נעשה שניהם מוחזקים, וע"ז אמרינן דלאו ברי עדיף, ולכאורה זה דלא כמש"כ

הרמב"ן דלדין אמרינן דבו"ש ברי עדיף היכא דליכא מוחזק. (ויעויין בביהמש"פ שם מש"כ לבאר בזה). (ואין לומר דהרמב"ן מיירי בההוא ארבא, דליכא ספק בלא טענותיהם ולא הוה דררא דממונא, ותוס' מיירי כנפל הבית דהוה דררא דממונא, דבלשון הרמב"ן מוכח דמיירי בין בההוא ארבא ובין כדררא דממונא, ע"ש).

**ולפי"ד יש לבאר דהרמב"ן אויל לשיטתי וכשיטת התוס' בכתובות** כמשנת, **הא דס"ל לר"ה ור' יהודה דבו"ש ברי עדיף, היינו משום דהו"ל ראי' דהוא אומר אמת, ולא משום דאיתרע המוחזקות של השמא, ולפי"ז עכצ"ל דהא דפליג ר"נ היינו משום דס"ל דבו"ש אינו ראי', ומ"מ י"ל דנשאר טענה דעדיפא. וכיון דנתבאר לעיל דלפי שיטת התוס' בכתובות, הרי יש לבאר דגם לסומכוס לא הוה שניהם כמוחזקין ממש ע"י הדררא דממונא, רק דנשאר כשניהם בפוסין, א"כ י"ל דנהי דליכא ראי' למי שטוען ברי, מ"מ נשאר לו טענה דעדיפא, וטענה דעדיפא מהני בשניהם תפוסין כמו בכ' אוחזין בטלית (ועיין בביהמש"פ סי' א' ואכמ"ל). אבל התוס' דלקמן (קט"ז ע"ב) ס"ל כהתו"י וכהתוס' בסוגיין, והיינו דאפי' אי שניהם נשארים רק כתפוסין, מ"מ הו"ל דלאו ברי עדיף, דהרי טעמא דר"ה ור' יהודה דס"ל דבו"ש ברי עדיף, אין זה משום דיש איזה ראי' להביר, רק משום דאיתרע המוחזקות של השמא, ור"נ דפליג ע"ז ס"ל דע"י טענת שמא לא איתרע המוחזקות שלו כלל, וה"נ מסתברא דלא איתרע הדין תפוס שלו ע"י טענת שמא, ולכן ס"ל דכמו דלא מהני בו"ש כנגד מוחזק, ה"נ לא מהני בו"ש כנגד תפוס, ולכן ס"ל דלכו ברי עדיף, ושפיר פריך לר"נ דס"ל דלאו ברי עדיף דמ"ש דבאבנים אמרינן דברי עדיף.**

**יש לבאר עוד דהנה בביהמש"פ ביאר דהתוס' ס"ל דלסומכוס הו"ל כשניהם מוחזקים וכן לדין הו"ל כשניהם מוחזקין, והרמב"ן ס"ל דלסומכוס הו"ל כשניהם מוחזקין ולדין הו"ל כשניהם תפוסין. והוצרך לזה מפני שהוכיח דלסומכוס ע"כ הו"ל כמוחזקין כמש"כ לעיל, אולם ביארנו לעיל דלפי"ד התוס' בכתובות י"ל דלסומכוס נמי הו"ל כשניהם תפוסים, וי"ל דס"ל דה"נ לרבנן הו"ל כשניהם תפוסין, ומ"מ לרבנן אמרינן דיש לו חזקה דאין אדם תובע א"כ יש לו, ולר"נ אין זה ראי' להוציא ממון, אבל טענה עדיפא הוה, ובשניהם תפוסין אולינן בתר טענה עדיפא, ולסומכוס ליכא חזקה כלל כמשנית, ואפי' טענה עדיפא לא הוה, ולכן לעולם שניהם חולקין. והתוס' דלקמן (קל"ז ע"ב) ס"ל דלסומכוס הוה כשניהם מוחזקין ולרבנן נמי הוה כשניהם מוחזקין, ולכן לעולם אמרינן**

דלר"ג קי"ל דלאו ברי עדיף. נמצא דפליגי הרמב"ן והתוס' אי דררא דמונא הוה כשניהם מוחזקין או כשניהם תפוסין לכר"ע. ולכאורה פ"י זה עדיף ממש"כ לעיל דלכר"ע הו"ל כשניהם תפוסין, דמלשון התוס' (קט"ז ע"ב) משמע דלרבנן נמי הו"ל כשניהם מוחזקין, דהתוס' קאי שם כרבנן, וכ' וז"ל ועוד דבפרק השואל פ"י דכל ממון המוטל בספק חשיב כאילו שניהם מוחזקים בו עכ"ל, ומשמע דמדמה דין דררא דמונא לרבנן כדררא דמונא לסומכוס, ולהתוס' בסוגיין ביארנו דשפיר הוכיח מו"ר זצוקללה"ה דשניהם מוחזקין ממש, וה"נ לרבנן הו"ל כשניהם מוחזקין ממש, כנ"ל נכון בעזהש"ת.

מורנו הרב דוד מאיר סתם שליט"א

### בענין אשה שאמרה אני לך

**איתא** במשנה בכתובות (דף סג.) המורדת על בעלה פוחתין לה מכתובתה. ומבואר שם בגמרא (דף סג:) היכי דמי מורדת אמר אמימר דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה, אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה, ע"כ. ופירש רש"י שם וז"ל אבל אמרה מאיס עלי, לא הוא ולא כתובתו בעינא, לא כייפינן לה להשהותה אלא נותן לה גט ויוצאה בלא כתובה, עכ"ל. והנה תוספות שם (ד"ה אבל) מביא דברי רש"י, ואח"כ הוא מביא וז"ל וי"מ דכופין אותו להוציא, עכ"ל. ואיתא שם בתוספות וז"ל ואין נראה לר"ת דניחוש שמא עיניה נתנה באחר, כי ההיא דתנן בפרק בתרא דנדורים (דף צ"ג) גבי שלש נשים יוצאת ונוטלת כתובה ויש לדחות דהתם נוטלת כתובה דוקא איכא למיחש שמא עיניה נתנה באחר, אבל הכא דיוצאה בלא כתובה לא, עכ"ל.

**תוספות** שם אח"כ מוסיף להקשות על היש מפרשים מגמרא נדרים (דף צא:), דאיתא שם בגמ' ההוא גברא דהוה מהרזיק בכיתא הוא ואינתתא [פירש רש"י שהיה סגור עם אשה בבית], על אתא מריה דכיתא, פרטיה נואף להוצא [פירש רש"י פרץ הגדר] וערק. אמר רבא ואיתתא שריא, אם איתא דעבד איסורא ארכוסי הוה מירכס [פירש רש"י בביתה היה מתחבא בבית שלא ירגיש בו הבעל], ע"כ. והקשה התוספות וז"ל משמע דאי הוה מירכס הוה אסירא, א"כ לכאורה נראה דבאומרת טמאה אני לך איירי, דאי לאו הרי אמאי הוות מיתסרא הא אין אשה נאסרת על

בעלה עד שיראו כדרך המנאפים, וכיון דבאומרת טמאה אני לך מיירי א"כ רוצה להפסיד כתובתה דהא מסתמא ברצון הוה דבביתה היה, ועוד דלא צווחא, אפילו הכי כי לא מירכס שריא, דאית לן למימר דעיניה נתנה באחר כיון דלא מירכס ואמאי תהא נאמנת במגו דאי בעיא אמרה מאיס עלי, עכ"ל. והרעק"א שם בחידושו ביאר דברי התוספות וז"ל הא דלא הקשו בפשיטות, דכמו דנאמנת מאיס עלי ממה דרצונה להפסיד כתובתה, תהיה נאמנת ג"כ דזינתה מה"ט דרצונה להפסיד כתובתה, היינו דיי"א דמ"מ מכח הוכחה דארכוסי הוי מרכס מוכח דעיניה נתנה באחר ואינה חוששת לפסידת כתובתה [ועיין שם בהערה מבגו של רעק"א, הגאון רב שלמה איגר דביאר דברי אביו וז"ל ע"כ כוונתו בסברת התוס' דזה דס"ל להיש מפרשים דבמפסדת כתובתה ל"ש עיניה נתנה, אינו דבר ודאי, אלא כעין חזקה דמסתמא בשביל נתינת עין לא תבוז לכסף כתובתה ועומדת חזקה זו נגד החשש דעיניה נתנה, אבל עדיין הוא אפשרי, ומש"ה כשיש שוב חזקה דארכוסי הוה מירכס המנגדת לחזקה דאין אשה מאבדת לכתובתה בשביל הילוך אחר עיניה, נשאר שוב חשש עיניה נתנה במקומו, דאם תאמר להוכיח שלא נתנה עיניה מדאיבדה לכתובתה תוכיח להיפוך דע"כ נתנה עיניה, דאל"כ אלא דאמת בפיה ארכוסי היה מרכס, עכ"ל]. לזה הקשו דתהא נאמנת במגו, ולא מסתבר להו לומר דההוכחה דארכוסי הוי מרכס אלים כ"כ להיות בכלל אנן סהדי לדון במגן במקום עדים, עכ"ל.

ותירץ שם התוספות וז"ל וי"ל דלעולם לא מיירי באומרת טמאה אני לך, ואיתתא שריא דקאמר היינו לבועל אם גירשה הבעל או מת, אבל אי הוה מירכס הוה אסירא לבועל, עכ"ל. והוסיף התוספות אח"כ לומר וז"ל וכן נראה דבאומרת טמאה אני לך אין נראה כלל להתירה מטעם דאיכרוסי הוה מירכס כיון דשווייה אנפשה חתיכה דאיסורא, עכ"ל. ודברי התוספות צריכים ביאור, דמעיקרא מאי סבר ליה ועכשו מאי סבר ליה דמה ראה עכשו לשנות ולומר דאי אמרה טמאה אני לך יש חסרון של שווייה אנפשה חתיכה דאיסורא, במאי קמפליגי.

**והנראה** לענ"ד לבאר, דאיתא במשנה בנדרים (דף צ:): בראשונה הוי אומרים שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, האומרת טמאה אני לך וכו'. וביאר שם הר"ן וז"ל מוקמיה לה בגמ' באשת כהן, דאי באשת ישראל אי ברצון מי אית לה כתובה, ואי באונס אמאי יוצאת דהא לא מתסרא על בעלה, אלא לאו באשת כהן באונס דנהי דאסירא ליה אית לה כתובה דמציא למימר ליה אנא הא קאמינא וגברא הוא דנטחפה שדוה



שקדושת כהונתו גרמה לו שתהא אסורה לו דהא אונס בישראל משרא שרי הילכך מזלו גרם ומשום הכי יש לה כתובה, עכ"ל.

**שוב** איתא שם במשנה חזרו לומר שלא תהא אשה נוחנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך תביא דאיה לדבריה. והקשה הר"ן וז"ל ואיכא למידק אמתני' כיון דמדינא דאמרה טמאה אני לך מיתסרא אבעלה כמשנה ראשונה, משום דלא תהא נוחנת עיניה באחר היאך התיירוה, וכי איסור שבה להיכן הלך, עכ"ל. ותירץ הר"ן וז"ל ואחרים תרצו דמשנה ראשונה לא דינא קתני דמדינא ודאי אין האשה נאמנת לומר טמאה אני לך להפקיע עצמה מבעלה שהיא משועבדת לו, אלא משום דהא מילתא דטמאה אני לך כסיפא לה, תקינו במשנה ראשונה להימנות, דאי לאו דקושטא קאמרה לא הוה מזלזלה נפשה למימר הכי, ומכי חזו רבנן בתרא דאיכא למיחוש לשמא תהא נוחנת עין באחר אוקמוה אדינא, עכ"ל. חזינן מדברי הר"ן דכיון דאשה משועבדת לבעלה, אי אפשר לומר שויא אנפשה חתיכה דאיסורא. וביאור דבריו הוא, דס"ל להר"ן כשיטת הקצות החושן (סימן ל"ד סק"ד), דדין שויא אנפשה חתיכה דאיסורא אתי מכח דין הודאת בעל דין כמאה עדים דמי, וכיון דמשועבדת לו, הוי חב לאחרים וליכא דין הודאת בעל דין.

**תוספות** שם בגדרים פליג על דברי הר"ן, דתוספות שם ג"כ מקשה דאמאי לא מהימני הא שויא אנפשה חתיכה דאיסורא. ותירץ שם התוספות וז"ל ונראה לי דכיון דיש לחוש שמא נתנה עיניה באחר יש כח ביד חכמים לעקור דברי' מכל וכל בסברא גדולה כזאת, עכ"ל, חזינן דסבירא ליה לתוספות דבאמת יש כאן דין של שויא אנפשה חתיכה דאיסורא, אלא דהחכמים בא במשנה אחרונה ועקרו דבר מן התורה. ואיתא בספר ברכת אברהם דבאמת יש מחלוקת ראשונים (עיין ראש בכתובות דף יט:), אי החסרון של חד לאחרים גורם דבכלל ליכא דין של הוצאת בעל דין כמאה עדים דמי, או דאמרינן דרק לגבי אחרים ליכא נאמנות, אבל מה דנוגע להבעל דבר בעצמו שפיר יש לו נאמנות. וממילא הוא מכאר דזהו המחלוקת בין הר"ן והתוספות. דהר"ן סובר דכיון דכב לאחרים, ממילא אין לה נאמנות כלל אפילו על עצמה. אבל התוס' סובר דעל עצמה שפיר נאמנת, וממילא היא בעצמה באמת אסורה לבעלה אבל הבעל אינו אסור לה. ושפיר היה צריך להיות הדין דתצא דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו, אלא דחכמים עקרו דבר מן התורה והנה באמת יכולים אנו לומר דגם הר"ן סובר דבעלמא יש לבעל דבר נאמנות על עצמו (אף דחב לאחרים), אלא דכאן כיון דמה שנוגע לעצמה נוגע גם לבעלה, ועל בעלה אין לה

נאמנות, ממילא סובר הר"ן דגם על עצמה אין לה נאמנות, וכן איתא בקובץ הערות (סימן כ"א אות ט"ז).

**ותנה** אנו יכולים לבאר שיטת התוסות באופן אחר (ונראה דכן הוא כונת הברכת אברהם בביאור שני שלו, אלא דקיצר בדיבורו, ואנן נאריך בתוספת ביאור). המחבר (אבן העזר סימן קט"ו סעיף ו') פוסק כמשנה אחרונה, והוא אומר וז"ל אין עדים שזינתה אלא שהיא אמרת שזינתה, אין חוששין לדבר זה לאוסרה, דשמא עיניה נתנה באחר, עכ"ל. אבל המחבר שם הוסיף לומר וז"ל אבל איבדה כתובתה עיקר ותוספת ומה שאינו בעין ממה שהכניסה לו, עכ"ל. והוסיף הרמ"א שם וז"ל ואם חזרה בה ונתנה אמתלא לדבריה למה אמרה בתחלה כן נאמנת, עכ"ל. והיינו דאז שפיר יש לה כתובה, ואיתא שם בחלקת מחוקק (סקכ"ב), וז"ל יש לדקדק אם מועיל אמתלא אף לאחר זמן, ולא נחוש שמא למדוה לטעון אמתלא זו וכי' שאין יכול לחזור ולטעון לענין ממון מחויב לפטור כשיצא חוץ לבי"ד אע"פ שנתן אמתלא לדבריו וכמו שמבואר בח"מ סימן פ', ואע"פ שאשה שאמרה א"א אני ואח"כ אמרה פנויה לאחר זמן נאמנת בנותנת אמתלא, שאני איסורא ממון, והוצאת בעל דין לענין ממון כעדים דמי ומה תועיל האמתלא להוציא ממון מבעלה, עכ"ל. חוינן מדברי החלקת מחוקק דיש דין אמתלא רק בדין איסורין (ששם יש דין של שויה אנפשה חתיכה דאסורא), אבל לא בממון (ששם תלוי בדין הודאת בעל דין כמאה עדים דמי). וצריכים להבין החילוק בין שויה אנפשה להודאת בעל דין.

**ותנה** התרומת הכרי (סימן א' ד"ה וא"ת) מבאר דיש חילוק בין דין הודאת בעל דין שנאמר בפנ ב"ד, לדין הודאת בעל דין שנאמר בפני שתי עדים חוץ לבי"ד (וכגון שאמר להם אתם עדי). וז"ל ואת אשר נראה בעיני בפירוקא דהאי מילתא לומר דאף דהודאה בפני ב' חשיבא ואלימא כאילו הודה בפני שלשה מומחים וסמוכים מ"מ אין טעמים שוה, כי הודאה בבי"ד הוא מילתא דנאמנות שהתורה האמינה לבע"ד לגבי ידיה יותר ממאה עדים וכדפירש"י בהאומר [קידושין דף סה:]: דהודאת בע"ד ילפי' לה מכי הוא זה דמודה במקצת דהתורה סמכה על הודאתו לחייבו שבועה על השאר ומודה במקצת בב"ד הוא, אבל הודאה בפני עדים לאו מילתא דנאמנות הוא שהרי לא מצינו למילף לה ממודה במקצת רמודה במקצת בב"ד הוא ולפיכך צריכים אנו לחקור מאיזה טעם הוא.... ע"כ נראה לפענ"ד מילתא חדתא ולומר דהודאה בפני עדים הוא מתורת שויה אנפשה חתיכה דאיסורא וכמו שהאשה שאמרה א"א שאסורה להינשא ואפילו נשאת כופין אותה להוציא, וזה לאו מתורת נאמנות אלא כיון

שלפי דברי' ה' אסורה להנשא ואילו היא היתה יודעת האמת שהיא א"א אף שכל העולם מחזקי' אותה בפנוי', היא לגבי' עצמה אסורה להנשא, ולכן גם הב"ד יכולין לכוף אותה שלא תנשא, ומה"ט נמי גבי ממון המורה בפני עדים שהוא חייב לחבירו מנה אף שאין אנו מאמינים לו שהוא חייב מ"מ כופין אותו לשלם כיון שהוא אומר שהוא יודע שחייב לחבירו, ואנן כופין אותו להוציא הגזילה מח"י כי גזל נמי איסורא הוא כשאר איסורים, אבל הודאה בפני ב"ד הוא מתורת נאמנות כדילפי' לה מכי הוא זה, עכ"ל. והנה התרומת הכרי כאן מבאר לנו החילוק בין שויא אנפשיה להודאת בעל דין, דהודאת בעל דין הוי דין נאמנות, מה שאין כן שויא אנפשיה אינו דין נאמנות, אלא דב"ד כופין לאדם לעשות מה שהוא אמר שהוא יודע להיות אמת, אבל ב"ד מצד עצמם אינם מאמינים אותו שכן הוא.

**ולפי** זה מבואר היטב דברי החלקת מחוקק, דהודאת בעל דין הוי דין נאמנות כעדים, ממילא לא שייך בו דין אמתלא. מה שאין כן דין שויא אנפשיה, כיון דזה רק דין שב"ד כופין לאדם שהוא צריך לנהוג כפי ידיעתו, ממילא שפיר דמי מה שהוא יכול ליתן אמתלא לבאר דיבורו.

**ועכשיו** אנן יכולים לבאר דברי התוספות, דאף תוספות יכולים לסבור דבחדב לאחרים ליכא דין הודאת בעל דין כלל אפילו מה שנוגע לבעל דבר עצמו, דכיון דדין הודאת בעל דין הוי דין נאמנות ובחדב לאחרים ליכא דין נאמנות זה, ממילא הוא אינו נאמן כלל אפילו לגבי עצמו, אבל שויא אנפשיה אינו דין נאמנות, אלא דב"ד כופין אתו לנהוג על פי ידיעתו, ואם כן מה בכך אם הוא חב לאחרים, מכל מקום הוא צריך לנהוג על פי ידיעתו. (וכל זה רק באיסורין, דשם הדין ב"ד הוא לכוף האדם לנהוג על פי דיבורו מה שאין כן בדיני ממונות, הדין ב"ד הוא לעשות משפט על פי דיני חושן משפט, ובדין חושן משפט ליכא נאמנות בהודאה שחב לאחרים, והממון נשאר ביד המוחזק, והתרומת הכרי חידש דבהודאה חוץ לב"ד אין זה נחשב דין ממונות (כיון דזה חוץ לב"ד) אלא דזה נחשב לשאלה באיסורין (לא תגזול), ובאיסורין הדין ב"ד הוא לכוף האדם לנהוג על פי דיבורו). ולפי זה שפיר אומר תוספות דבאמת צריך להיות הדין תצא, דאע"פ שהאשה אינה נאמנת לגבי בעלה, מכל מקום לפי ידיעתה היא אסורה לו, ואין מאכילין לאדם דבר האסור לו, ממילא הוצרך התוספות לומר דבמשנה אחרונה החכמים עיקרו דבר מן התורה. אבל הר"ן סובר כדברי הקצות, דשויא אנפשיה הוי דין הודאת בעל דין, ממילא הוא אומר דבחדב לאחרים אין שום נאמנות כלל, ולפיכך האשה

גדולה בין שני הסברים. דלפי הסבר הראשון של עקרו דבר מן התורה, יכולים אנו לומר דזה רק ספק השקול אם היא נתנה עיניה באחר, ומכל מקום חז"ל עקרו הדין תורה והיתירה לבעלה. אבל לפי הסבר השני, דזה דין אמתלא, אז צריכים לומר דזה אחי מטעם רוב וכמו שכתב החוספות ביבמות "דרוב" משקרות.

ולמ"ז אנו יכולים לבאר החילוק בין ההו"א של תוספות למסקנתו. דתוספות בקושינו סבר דאפילו אם האשה אומרת טמאה אני לך, מכל מקום היא מותרת לבעלה משום דאמרינן ארכוסי הוה מרכס (ורק דתוספות מקשה למה היא אינה נאמנת במיגו דאי בעי אמרה מאיס עלי). והביאור הוא דתוספות בקושינו סובר כתוספות בנדרים דאמרינן דכיון דיש חשש של שמא נתנה עיניה באחר, ממילא חז"ל באו ועקרו דבר מן התורה, ממילא תוספות סובר דאע"פ שיש לנו חזקה דאין אשה מאבדת לכתובתה בשביל הילוך אחר עינייה, (וממילא חזקה זו אומר לנו היא שפיר אסורה לבעלה), מכל מקום כנגד חזקה זו יש לנו חזקה של ארכוסי הוה מרכס, דאומר לנו שהיא נתנה עיניה באחר (והיא אינה אסורה לבעלה), נמצא דנשאר לנו ספק השקל אם היא באמת אסורה לבעלה או היא נתנה עיניה באחר. ממילא סובר תוספות דהיא מותרת לבעלה משום דחז"ל עקרו דבר מן התורה (ורק מטעם מיגו דמכריע הספק, היקשה תוספות דהיא צריכה להיות אסורה לבעלה). וכל זה ביאור תוספות בקושינו, אבל בתירוצו הוא אומר וז"ל דבאומרת טמאה אני לך אין נראה כלל להתירה מטעם דארכוסי הוה מירכס, כיון דשוויה אנפשה חתיכה דאיסורא, עכ"ל. והיינו דתוספות כאן סובר דאפילו בלי סברא של מיגו, מכל מקום החזקה של ארכוסי הוה מירכס אינו יכול לבטל הדין שויא אנפשה חתיכה דאיסורא. וביאור דבריו הוא, דתוספות כאן בתירוצו סובר כתוספות ביבמות, דהחשש של שמא נתנה עיניה באחר הוה מטעם אמתלא, וזה רק אם יש לנו רוב דאומר לנו דבאמת כן הוא דהיא נתנה עיניה באחר, אבל כאן כיון דזה רק ספק השקול, ממילא אין אנו יכולים לבטל הדין שויא אנפשה חתיכה דאיסורא. ולכאורה קשה, נהי דיש כאן חזקה כנגד חזקה, מכל מקום הא נשאר הרוב, דרוב משקרות הן, ואם כן למה ליכא כאן דין אמתלא. והנראה לתרץ, דאימתי אמרינן סברא זו של רוב משקרות הן, זה דוקא כשליכא שאר הוכחות, אבל כאן דיש לנו חזקות לכאן ולכאן דאומר לנו מה קרה במעשה זה, לא אמרינן הרוב כלל, דהרוב הוא רק סברא בעלמא כשליכא שום הוכחות מה קרה במעשה פרטי זו, אבל כשיש חזקות דאומר לנו מה קרה במעשה פרטי זו, אף אם הם מתנגדים זה לזה ונעשה לנו ספק השקול, מכל מקום כך נשאר. (ועוד

יש להוסיף דחוקות זו בעצמם הם מדין רוב, דרוב אינם נפסידים כתובתם מטעם הילך אחר עיניה, וגם רוב הוי מרכס, ממילא אין להכריע מטעם רוב (דעלמא). ממילא שפיר אומר התוספות דאי אפשר לבטל השיא אנפשה חתיכה דאיטורא, ומוסבר היטיב דברי התוספות.

**ולפי** דברינו יכולים אנו לתרץ קושית הבית שמואל, דהנה כבר הבאנו לעיל דהמחבר (אבן העזר סימן קט"ו סעיף ו') פסק כמשנה אחרונה דאם אשה אומרת טמאה אני לך היא מותרת לבעלה, דאמרינן שמא עיניה נתנה באחר. וכתב שם הראיה וז"ל ודוקא שאין רגלים לדבר אבל אם יש רגלים לדבר נאמנת, עכ"ל. ואיתא שם בחלקת מחוקק (סקכ"א), דאף אם הוה רגלים לדבר, מכל מקום אם יש לנו סברא של אירכוסיה הוה מירכס, היא מותרת לבעלה (ושם הוה רגלים לדבר כיון דהיה איש סגור עמה בבית). והביא החלקת מחוקק פסק זו מדברי התוספות ביבמות. והקשה עליו הבית שמואל (סקכ"ג), דאין הכי נמי דכן הוא בתוספות ביבמות, אבל מכל המקום תוספות שלנו כאן בכתובות פליג עליה, דתוספות כאן אומר וז"ל דבאומרת טמאה אני לך אין נראה כלל להתירה מטעם דאירכוסיה הוה מרכס, כיון דשווייה אנפשה חתיכה דאיטורא, עכ"ל. אם כן קשה למה הביא החלקת מחוקק סברת התוספות ביבמות בלא שום חולק, הא תוספות בכתובות חולק עליו, ודברי הרמ"א באמת משמע דבכל אופן אם איכא רגלים לדבר היא אסורה לבעלה, כשיטת התוספות בכתובות.

**ולפי** דברינו מתורץ קושיא זו. דתוספות בכתובות אול לפי סברת היש מפרשים דיש לנו חוקה דאין אשה מאבדת לכתובתה בשביל הילוך אחר עיניה, ממילא נמצא דיש כאן ספק השקל, דאע"פ דיש לנו חוקה של אירכוסיה הוי מירכס, מכל מקום כנגד זה יש לנו חוקה של דאין אשה מאבדת לכתובתה וכו', וכיון דזה הוי ספק השקל, ממילא ליכא כאן דין אמתלא ולפיכך היא אסורה לבעלה, אבל תוספות ביבמות אינו מזכיר כלל שיטת היש מפרשים, ותוספות שם סובר (וכן הילכתה) דאף אם היא מאבדת כתובתה, מכל מקום עדיין יש חשש של שמא נתנה עיניה באחר, ממילא נשאר לנו רק החוקה של אירכוסיה הוה מרכס, דאומר לנו דהיא לא זינתה ורק נתנה עיניה באחר. וצרכינן חוקה זו, דבלאו הכי, כיון דרגלים לדבר, ממילא לא היו אמרינן דהיא נתנה עיניה באחר, אבל עכשיו דיש לנו חוקה זו, ממילא יש כאן אמתלא, דאמרינן דהיא נתנה עיניה באחר. ושפיר מביא החלקת מחוקק תוספות שם ביבמות ולא תוספות כאן בכתובות, דתוספות בכתובות אזלי לפי שיטת היש מפרשים, אבל להלכה אין אנו סוברים כן.

**וסברת** הבית שמואל נראה לענ"ד לומר, שהוא מבאר דברי התוספות כאן בכתובות באופן אחר. והוא סובר דתוספות בכתובות בתירוצו, אולי אפילו בלא סברת היש מפרשים, דהא לעיל תוספות אומר הסברא של "דאין אשה מאבדת לכתובתה בשביל הילוך אחר עיניה", בלשון "ויש לדחות", ובתירוצו תוספות אומר בפשיטות דסברת אירכוסי הוי מרכס אינו יכול להתירה לבעלה. ממילא סובר הבית שמואל דתוספות בהירצו אולי אפילו בלא סברת היש מפרשים. וביאור דברי התוספות הוא, דבקושייתו תוספות סבר דחוקה זו של אירכוסי הוי מרכס, הוי ככל חוקה. אבל בתירוצו תוספות סובר דזה חוקה כחושה (דבאמת אף לפי קושית התוספות אין זה חוקה גמורה, דהא הבאנו לעיל מדברי רעק"א דלא חשבינן ליה למיגו במקום חוקה, משום דהחוקה לא אלים כל כך), וממילא אין זה יכול לבטל הרגלים לדבר (ורק יכול להתירה לנשא לאיש זו דהיה סגור עמה בבית, דלא אמרינן מכוער הדבר וכמו שאיתא שם בתוספות, עיין שם). ולפי זה נמצא, דדברי התוספות בכתובות אינם תלוין כלל בהשני הסברים בהמשנה אחרונה, אלא דהחילוק בין תוספות בקושייתו לתירוצו הוא, אם חוקה זו של אירכוסי הוי מרכס הוי חוקה ככל חוקה או לאו. ומסקנת התוספות היא דזה לא הוי חוקה ככל חוקה, וכיון דהוי רגלים לדבר, ממילא היא אסורה לבעלה. אבל תוספות ביבמות סובר כקושית התוספות בכתובות, דבאמת זה הוי חוקה ככל חוקה. נמצא דשפיר דהיקשה הבית שמואל, דלמה לא הביא החלקת מחוקק דתוספות בכתובות חולק עם התוספות ביבמות.

הרב חיים שמואלאוויץ

### **בענין ספק איסור גזל וספק פריעת בע"ח ובענין יאוש כדי**

(א) שערי ישר (שער חמישי) הקשה הקושיא המפורסמת בכל ספק ממון דאמרינן המוציא מחבירו עליו הראיה למה לא אמרינן שאיסור דלא תגזול הוה דאורייתא, ולהחזיק בממון זה הוה ספק גזל דהוה ספק דאורייתא, וספק דאורייתא לחומרא וצריך להחזירו. וכן לפי מה שמבואר בכתובות (דף פ"ו.) שכל חוב הוה מצוה לפרוע בעל חוב, והוה מצוה ממש עד כדי כך דהוה כרין שאר מצוה עשה דאם אמר דלא ניחא ליה בקיום עשה זו

מכין אותו עד שתצא נפשו ע"ש, א"כ למה בכל ספק חוב לא אמרין שצריך לקיימו מספק.

**ותי' השער"י** דכל דיני ממנות בין איש לרעהו לא הוה כמו שאר מצוות דחויב קיומם עלינו הוא העיקר לקיים מצות ה', ובדיני ממנות אינה כן דקודם שחל עלינו מצות ה' יש לקיים מצות המשפט, וע"י משפט זו או חל דיני איסור א"כ אם מחזיק משום הממע"ה הוה כמותו בודאי ואין כאן ספק גזילה.

**ובמרק ו'** הוא עצמו הקשה מסוגיא דב"ב (דף פ"א) דלר"מ דקונה חד אילן ולרבנן אם קונה שני אילנות מביא [ביכורים] ואינה קורא דמספקא ליה אי קונה קרקע [עם האילן], ופירשב"ם דהא דקתני עליו דלא קנה קרקע היינו משום דיד מוכר על העליונה ע"ש, א"כ משמע אף ע"י המשפט של המוציא מחבירו עליו הראיה דנין אותו כספק שלו ולא ודאי שלו, דאם לא כן הוה פטרינן הלוקח בודאי מביכורים.

**ובמרק ח'** מחלק בין דינים הנוגעים בשליטת הבעלים במי יכול להשתמש בחפץ או ממון זו ומי לא יכול אז אמרין דנחשב לודאי של המוחזק אבל לענין דינין דלא שייך בחו"מ מי הוא אלא במציאות של מי הוא כמו ביכורים שצריך להיות במציאות אדמתך אבל אם כלפי שמיא גליא שהוא שלך אז במציאות חייב בביכורים ע"ש שהאר"ך .

**אבל** באמת תי' זה אינה מספיק שהגמי' שם הקשה על ספק ביכורים אלו איך יכול להביא והא קא מפקע מתרומות מעשר ותי' דמפריש להו ומקשה בשלמא תרומה גדולה וכו' אלא מעשר ראשון דלוי הוא [ואיך יכול ליתנו לכהן מספק ביכורים] ע"כ. וכתב תד"ה אלא דאע"ג דדמאי אינה מחייב ליתנו מספק וכו'. ועוד דמאי דלא הוה אלא ספקא דרבנן אין צריך לקיים מצות נתינה עכ"ל התוס'. א"כ משמע בספק דאורייתא מחויב לקיים מצות נתינה אע"פ שהוא נוגע במי יכול לשלוט בהחפץ.

**(ב)** ולכן נראה לי לגדר איסור גזילה ומצות פריעת בע"ח בהקדמת סוגיא דיאוש כדי, דהנה הקצוה"ח בסי' שס"א סק"א כתב דהמח' בין ר' יוחנן דסבר יאוש כדי לא קונה ור"ל דסבר יאוש כדי קונה תלוי לשיטתם דר' יוחנן סבר כסף קונה מדאורייתא ומש"ה בשעה שגונב צריך לעשות קנין כסף כדי לקנותו ולא עשה כן הגנב ומש"ה לא קנה אפילו אחר יאוש שמועיל משיכה לכו"ע כיון שאין למי ליתן הממון, אעפ"כ כיון שכבר

הוה נמשך אצלו אינו יכול שוב למשוך ומש"ה צריך שינוי רשות אחר היאוש לעשות המשיכה לרשות השני, אבל ר"ל לשיטתו שסבר שמשיכה קונה זה דאמר בגמ' דאם הקדיש הגנב אחר יאוש חל ההקדש כיון דההקדש הוה שינוי רשות, ואיך יכול הגנב להקדישו לפי ר"י, והא אינה בכלל שלו, א"כ ההקדש לא מעלה ולא מוריד, כמו שהקדיש ממון חבירו דלא חל כלל ההקדיש.

**ולכן** נראה שיש לומר שיש שני חלקים בבעלות החפצא (א) הבעלות ממש שהוא "שלו" (ב) החלק דיש לו אפשרות להשתמש בחפצא זו וזהו נקרא "רשותו" ולכן נראה שקנין גניבה של גנב הוה קנין של "רשותו" דעכשיו שקונה אותו להיות האפשרות להשתמש, אע"פ שוודאי אינה שלו, והגנב עכשיו אין לו קנין "רשותו" כיון דאי אפשר להשתמש בו אע"פ שהוא שלו. ולכאורה זהו פירושו של מימרא דר' יוחנן בב"ק דף סח גול ולא נתיאשו הבעלים שניהם אינה יכולים להקדיש זה לפי שאינה שלו וזה לפי שאינה ברשותו ע"כ שהבעל א"א להקדיש כיון שיש חסרון בקניני החפצא שחסר קנין רשותו והגנב יש חסרון בקניני שלו שבאמת אינה שלו וכל אחד אין לו יד בכל קניני החפצא ומש"ה א"א לעשת שום חלות בו ועי"ז יכול לפרש הקנינים שונים באיזה נקודה הם קונים, שכל קנינים קונה משום שמראה בו בעלות בהחפץ, ולכן קנין כסף מראה הבעלות שהוא "שלו" שע"י נתינת הכסף המוכר מקנה לו בעלות שלו וכן חליפין, אבל משיכה והגבהה וקנין חצר אינה מראה שהחפץ יהיה שלו אלא שמראה שבא ברשותו, ואע"פ ע"י קנינים אלו קונה כל החפץ ולא דוקא החלק שהקנין מראה, זהו משום אגב שקונה חלק זו ואין דבר לעכב החלק שני אז קונה כל החפץ ולכן בקנין גזילה שיש עכוב בחלק "שלו" של החפץ ע"י הגזול א"כ לא קונה במשיכה זו אלא חלק "רשותו".

**ולפ"ז** יכול לפרש דין של ר' יוחנן שיאוש כדי אינה קונה שמשכיכת הגנב קונה "רשותו" ולא קנין "שלו" ואחר היאוש צריך לקנות הקנין "שלו", ובשאר אדם יכול למשוך לקנות "רשותו" ואגב יקנה ה"שלו" אבל הגנב שכבר קונה "רשותו" א"א למשוך פעם שני לקנות "רשותו" ואגב קונה "שלו" שכבר קונה "רשותו" ומה יעשה במשיכה זו, אלא יכול להקנות "רשותו" לאחרים והאחרים קונה "רשותו" ואגב גם "שלו" ומש"ה יוכל הגנב להקדישו כיון דהיקדש ה"רשותו" וההקדש קונה אגב ה"שלו".



**אבל** ר"ל דסבר יאוש כדי קונה לא סבר חילוקינו לעיל שיש שני קנינים בהחפץ ה"שלו וה"רשותו", אלא הכל ענין אחר ויש חד קנין בהחפץ ה"שלו" אם הוא "שלו" יש לו קנין בחפץ ואם אינה שלו אין לו שום קנין בהחפץ ומשי"ה פליג שם על דין של ר"י ברף ס"ח שיכול הבעלים להקדיש חפץ אחר שגונבו ע"ש שזהו מפירוש דעת של ר"ל והטעם כיון שהחפץ הוה "שלו" יש לו רשותלעשות כל דבר שרצה אם החפץ שכולו שלו, ואינה מעלה או מוריד באיזה רשות החפץ שם ומשי"ה הנגב לא עשה שום קנין בחפץ זו כיון שאינה שלו אלא אפילו ברשות גנב כל הקנין של חפץ זו הוה ברשות הנגב, ואחר היאוש עכשיו יכול הגב לקנות החפץ ומשי"ה משיכה או קנין חצר מועיל, שלא קונה כלל חפץ זו לפניו כמו לר' יוחנן.

**ועפ"ז** יכול להסבר המחלוקת ר"י ו"ל אם כסף קונה מדאורייתא או משיכה קונה שר"י סבר שיש חילוק בין קניני "שלו" ו"רשותו" א"כ ודאי קנין של "שלו" עדיף מקנין על "רשותו" ומשי"ה כסף עדיף אבל ר"ל סבר שכל הקנינים אינה מראה אלא על ענין "שלו" (שאינן לר"ל דין של "רשותו") א"כ משיכה שיש מעשה בהחפץ עצמו עדיף מכסף שיכול החפץ ליהות בשעת הקנין במקום אחר לגמרי.

**(ג)** ולפי מה דפסק רוב פוסקים שהלכה כר' יוחנן יכול לומר כמו שקנין גניבה הוה ב"רשותו" של החפץ ולא ב"שלו" של החפץ, א"כ י"ל שכל איסור גזילה הוא להוציא מרשות הנגב אל רשות הנגב ולא שמחזיק בממון (שלו) של הנגב, א"כ לעולם לא יחייב שום איסור גניבה אין לא שתפוס הממון מרשות הנגב, אבל אם הוה ברשותו ממילא ורוצה להחזיק אינה עובר על גניבה.

**ולכאורה** זו הוה הסבר של רש"י בר"ה דף כבידה אלו הן הפסולין המשחק בתוביא וכו'. והרי הן גזלנין מדרבנן דמדאורייתא אינו קרוי גזלן אלא החוטף מיד איד כרתיב (שמואל ב' כג') ויגזל את החנית מיד המצרי ע"כ.

**ואינה** דומה לטעון טענת גנב אע"פ שבא לידו בהיתר, אבל כיון שמפקיד אצלו הוה כרשות בעלים (ומשי"ה יכול הבעל למקדיש פקדין וכן בכל מקום ראיתנו שהפקדון הוה ברשות המפקיד וחד מקום הוא ב"מ דף בי תד"ה ויחלוקו ע"ש) ואחר כפירת החפץ או נעשה התפיסה מרשות הבעלים לרשותו, אבל אין מתחילה הוה ברשותו המחזיק אינה נקרא

מעולם שהוא נתפס בחזקת הבעל ראשון ומש"ה לא יעבר על לא תגזל.

ואין לדמות משחק בקוביא שנותן לדעת ואינה נחשב תפיסה לגניבת דעת שמטעה אדם ליתן לו ממון שק"ל שהוא עובר על לא תגזל שמשחק בקוביא יודע כל מה דהוה ונותנו על דעת כן אע"פ שאינה מחויב וזה לא נקרא שנתפס בע"כ אבל גניבת דעת שלא נתן הממון אלא משום שמטעה דעתו ע"י נעשה שנתינה הוה בע"כ (כראיתא בכב"ק שף ע"ט תד"ה נתנו לבכורות בינו או לב"ה לענין אין שליח לד"ע אם אין השליח יודע האיסור לא שייך לומר דאי בעי עביד ואי בעי לא עביד) ולכן נחשב לתפיסה ואסור.

ועי' בריש איהו נשך (דף ס"א) דלמד איסור גזל מאונאה ורבית ושניהם הוה הוצאה מרשות אחד מהשני ואם אחד מהם תופס מחבירו מספק, אפילו אם אין מוציא מידו, כבר כתבתי בהמתנתא תשנ"ג בפרק י"ז דהשייך דיש איסור בהתפיסה אע"פ שב"ד לא יכול להוציא מידו ע"ש.

אבל זהו דוקא לאיסור גזילה יש לומר שהאיסור על "רשותו" אבל לענין ארמתך בביכורים או צריך ליהות ארמתך "שלו", א"כ שכלפי שמיא גליא דהוה "שלו" חייב להביא ולכן בספק מצות נתינה הוה ספק דאורייתא בהנתינה, א"כ צריך לקיים מצות נתינה.

ולענין פריעת בע"ה אע"פ שכתב הגמ' שהוא מצוה יש לחקור איפה מקור של מצוה זו, ואינה דומה לגניבה וגזילה ורבית שהם לאווים מפורשים ומש"ה אינה יכול לעוברם אפילו מספק וכן כל דברים דכתב מפירוש אבל פריעת בע"ה אינה מצוה בתורה לפרועה חובתו אלא י"ל דמקורו כמו שכתב הקהלת יעקב ב"ק סי' א' במקור האיסור להיזק שבו ממצות הדיינים שופטים ושוטרים תתן לך ואילו באו לפני ב"ד לדון ע"ד שזה רוצה להיזקו, ואפילו ע"מ לשלם, ודאי הב"ד חייב לונעו דהא אין רשות בממון חבירו ובעל ממון יכול לעכב שלו, וכל שהב"ד צריכים לעכבו אסור לו לעשות ג"כ בעצמו שזהו יסוד ענין דיני ממונות ע"ד הוראת ב"ד והוא בכלל מצות דינין וכ"כ הח"ס וכו' ע"ש. א"כ לפי"ד ר"כ שאם אדם חייב לחבירו ממון מחייבו ב"ד לשלם א"כ בכלל זה שאדם מצוה לפרועתו מעצמו, וממילא יש מצוה לפרוע בע"ה, אבל מספק, כיון שב"ד לא מחייב לו לפרוע גם אתה אינה מחוייב לפרועה לו.

הרב יוסף יצחק גאלדשטיין

## בענין אלמנת עיסה

**איתא** במשנה בכתובות דף יג. ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה.....היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה מאיש פלוני וכהן הוא רבן גמליאל ורבי אליעזר אומרים נאמנת ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חייין אלא הר' זו בחזקת בעולה ומעוברת לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה. ובגמרא בדף יד. רמי ליה אביי לרבא ומי אמר רבי יהושע אינה נאמנת ורמינהו העיד ר' יהושע על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה (אלמא דמוקמינן לה אחזקת כשרות) ות' דר' יהושע אדר ר' יהושע לא קשיא התם חד ספיקא הכא תרי ספיקי. ובתוס' ד"ה אלמנת עיסה כתב על פירוש רש"י דשניהם דחוקים ומבאר דעיסה קורא המשפחה שנטמא בהם ספק חלל וכל אחד מבני המשפחה ספק אם הוא אותו ספק שנתערב בהן אם לאו והקשה שם בתוס' דבעשרה יוחסין משמע דאפילו מאן דמכשיר אלמנת עיסה מודה בכת' דפסולה ומה לי אלמנה ומה לי בת דעל הבת נמי הוי ספק ספיקה כמו באלמנה וי"ל דבת העיסה אין לה חזקה ואע"ג דבעלמא מקילין בס"ס, הכא מעלה עשו ביוחסין.

**ועיין** בחידושי הגרעק"א שהקשה על זה דהא קי"ל כמ"ד דמאן דמכשיר בה מכשיר בכתה ומבואר (בריי"ן) ובתוס' לקמן דף כו: הטעם דחזקת אם מהני לבת וא"כ גם הכא למה לא אמרינן דחזקת האם מהני לבת. ותירוץ הגרעק"א דאימתי אומרים דחזקת האם מהני לבת זה רק היכא דאין האב לפנינו ואין שייך לדון הספק על האב בכשרות ופסולות כההיא משנה דראוה מדברת ומעוברת דאז הבת נגדרת בתר אמה ודחזקת האם מהני משא"כ הא האב לפנינו ומחזיקין אותו לספק חלל בזה לא שייך לומר דהבת תגרור בתר אמה דהא יש לגררה ג"כ בתר אביה שהוא ספק חלל. והקובץ שיעורים (חלק ב' ב') הקשה על זה דהש"ש (בש"ד פ"ד) כתב לפרש טעמא דחזקת האם מהני לבת דבאמת אין להבת עצמה את החזקה של האשה אלא דכיון דהאם ניתרת לכהונה משום דאית לה חזקת כשרות לכהונה והוכרע ע"י החזקה שלכשר נבעלה ממילא דגם הבת ניתרת כיון שדינה תלוי בספק זה אם לכשר נבעלה או אם לפסול נבעלה וכבר הוכרע הספק זה ע"י חזקת האם. ולפי זה אינו עולה יפה התירוץ של הגרעק"א דהלא הא דמהני חזקת האם לבת הוא משום דהוראי מכריע את הספק ואם כן הכא נמי הכא דהאם שהיא ודאי כשרה שפיר תגרור את

הבת אחריה אבל האב אפילו הוא לפנינו הרי הוא בעצמו הוי ספק ואינו יכול לגרור הבת אחריו וא"כ צריך לתרץ קושיית הגרעק"א באופן אחר.

**ובקובץ** אהל תורה ח"א בהערות מהגרא"י הי"ד הקשה קושיא עצומה מדברי הרמב"ן על מה דאיתא במסכת נדה דף יח: דתנן התם תינוק שנמצא בצד העיסה ובצק בידו ר"מ מטהר וחכמים מטמאין שורכו של תינוק לטפח ר"מ מטהר דאע"ג דרוב תינוקת מטפחין מ"מ סמוך מיעוטא דאינה מטפחין לחזקת טהרה של העיסה ומפרש רש"י שם דהתינוק ודאי נגע בהעיסה שהרי בצק בידו אלא דמספק"ל אי התינוק טמא או לא דרובם מטפחים בשרצים. והרמב"ן חולק על פירוש רש"י וכתב דאינו נכון שאם התינוק ודאי נגע בעיסה למה אין שורפין את התרומה דהרי העיסה כתינוק כיון דהתינוק ודאי נגע בה ולא שייך בכה"ג לאוקמי עיסה אחזקת טהרה ע"י סמוך מיעוטא דתינוקת שאינן מטפחין לחזקת טהרה של העיסה דכיון דיש רוב על התינוק שהוא טמא אנן תפסינן שהוא טמא ולא מועיל החזקת טהרה של העיסה לטהר את התינוק. והביא ראיה לדבריו מהא דשליא בבית (דף יח.) הבית טמא והטעם הוא דרוב שליות אינן בלא ולד, ואע"פ דשייך לומר בזה סמוך מיעוט שליות דאין עמהם ולד לחזקת טהרה דבית, אין אומרים כן אלא כיון דשליא בבית אין חזקתו של הבית כלום. וביאור הדברים כיון דאנו דנים על השליא אם הוא טמא או טהור וזהו מקור הספק ואין חזקת הבית מהני כלום בנוגע הך שאלה וכיון דיש רוב שהלשיא טמא ממילא הבית טמא דדין הבית כדין השליא. ולא שייך סמוך מיעוט לחזקה והה"ג בתינוק הנמצא כיון דהוה ודאי מגע דינו של העיסה הוי כתינוק ויקשה דא"כ ה"ג היכי כתב תוס' דאנן מוקמינן האלמנה בחזקת כשרות הא זה ודאי שהבועל בעל את האשה וא"כ גם כאן לגבי אלמנה נימא אלמנה כבועל. ותירוץ ר' אלחנן דשם התינוק מוחלטין לטומאה ודאית מדין רוב כיון דאין בהתינוק חזקה כנגד הרוב א"כ לא שייך לומר סמוך מיעוט לחזקה שהרי העיסה נגעו בדבר שהוא ודאי טמא אבל הכא הבועל אינו אלא ספק חלל ואפילו אם נאמר אלמנה כבועל אינה אלא ספק ויכול לומר אל תפסילנה מספק דאין ספק מוציא מידי ודאי. ולכאורה דבריו הקדושים קשה להלמו דאם נאמר אלמנה כבועל א"כ יש כאן ספק באלמנה והך ספק אם חל בה הרי לא מהני חזקה להך ספיקא דהא על הבועל יש לו ספק דאין חזקה מתירו דאפילו אם החזקת כשרות של האשה הספק על כבועל משרשו נשאר קיים.

והנה הקהלות יעקב מקשה על התירוץ של הגרא"ו הי"ד מרבי הראשונים דהיא דריש מס' נדה דאיתא שם שמאי אומר כל הנשים דיין שעתן (הרואה דם נדה די לדינן כטמאות משעת ראיית ואילך לטמא טהרות במגעו ואין חוששים שמא כבר יצא הדם מן המקור קודם לכן) הלל אומר מפקידה לפקידה) שאם בכדיקה הקודמת מצאו עצמן טהורות ולאחר ימים אחדים בדקו עצמם ומצאו דם הרי כל הטהרות שנגעו בהן משעת הבדיקה הקודמת טמאות הן) ואמרינן בגמרא טעמא דהלל דלא מוקי האשה על חזקת טהרה דכיון דמגופה קאחזיא (מועדת ועלילה לראות) לא אמרינן אוקמה אחזקתה והקשה הרמב"ן ז"ל בחולין דפ"ו דאכתי נוקמה את הטהרות שנגוע בה למפרע על חזקת טהרה, ותירוץ דלא שייך לאוקמי הטהרות אחזקה כיון שהספק הוא בהאשה, והטהרות ודאין שהן כאשה והאשה היא ספק טמא ממילא ע"כ הטהרות כהאשה הרי מבואר דגם היכא שהטמא אינו אלא ספק (דאין כאן רוב החליטה לטומאה וראית) דהאשה אינה אלא ספק טמאה מ"מ אמרינן דאי אפשר לאוקמי הטהרות אחזקה כיון שהן ודאי כהאשה והאשה היא ספקיא, ואם כן הי"נ באלמנת עיסה כיון שהיא ודאי כהבועל והבועל ספק אין להעמידה על חזקתה.

**ואפשר** ליישב קושית הגרע"א והגרא"ו הי"ד ובהקדם מה שמקשינן העולם על הא דאיתא בריש נידה מקוה שנמרד ונמצא חסרה כל הטהרות שנעשו על גביו למפרע בין בר"ה בין ברה"י טמאות משום דהוי תרתי לריעותא דהוי חסר לפניך והעמיד טמא על חזקתו, ולכאורה הדברים צריכין ביאור דכשם שאנו אומרים עיסה כתינוק וטהרות כנדה ובית כשליא היה ג"כ צריך לומר אדם כמקוה דכיון דהאדם ודאי טבל במקוה אנו דנים על המקוה אנו דנים על המקוה אם היא חסירה או לאו וזהו כל המקור של הספק והחזקה דמעיקרא של המקוה מוחליטין לנו שבשעת טבילה היתה שלימה ומאי אפיכת לנו החזקת טומאה של האדם, צריכין אנו לומר ג"כ הכא דיש דין של אדם כמקוה ואמאי הוי תרתי לריעותא. אלא צ"ל דיש נ"מ גדולה בין הציורים של עיסה כתינוק וטהרות כנדה, לאדם כמקוה. והנ"מ הוי דהביאור בידן עיסה כתינוק וטהרות כנדה הוי משום דהטומאה של הנדה והתינוק הוי נובע מהתינוק להעיסה ומהנדה לטהרות דכנגיות התינוק והאשה יש המשיך טומאה שנובע מהם לדברים שם נוגעים משא"כ לגבי אדם שטבל במקוה אין הביאור שהקדושה של המקוה נובע ונמשך להאדם רק יש דין שאם אדם טמא טבל במקוה נעשה הוא טהור, אבל הביאור לא הוי שהמציאות של המקוה נמשך עליו בטבילתו. וא"כ אנו צריכים לדון אם האדם טבל במקוה, ואם יש תרתי

לרעותא כנגד זה אנו אומרים דהטבילה אינו עולה. ולפי זה אפשר לומר שגם זה הטעם דאין אנו אומרים שיש דין אלמנה כבועל דאע"פ שזה ודאי שהבועל בעל את האלמנה אין הביאור בהפסלות של האלמנה משום דיש טומאה על הבועל שנובע ונמשך להאלמנה אלא הביאור הוא דאם חלל בועל האשה המעשה ביאה פוסלת את האשה לכהונה וא"כ אנו צריכים לדין מה היה המציאות ועל זה שפיר מהני החזקה של האלמנה לבאר לנו שהמעשה ביאה לא פסלה לכהונה דיש לה חזקת כשרות לכהונה, משא"כ אצל הבת הפסול לא הוי המעשה ביאה שאין ביאה בבת רק הספול הוי המשך הפסול שנובע מן האב וא"כ שפיר מתורץ ג"כ קושיית הגרע"א דאה"נ אן ק"ל כמ"ד דמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה וחזקת האם מהני לבת אבל הכא החזקה של האם לא מהני כלל לבת דהפסול של הבת והעיסה הם נפרדים זה מזה ואפילו אם אנו נותנים חזקת האם להבת לא הוי מנהי כלל וכלל דהפסול של האשה הוי משום המעשה ביאה ועל זה שפיר מהני החזקת כשרות, אבל הפסול של הבת הוי פסול שנובע מן האב להבת ועל זה לא מהני החזקה משום דעל זה אנו אומרים דיש דין של בת כאב.

הרב יצחק עקיבא הכהן ברוך

### בענין קנין חצר

**איתא** במס' בבא מציעא דף י' ע"ב, אמר ריש לקיש משום אבא כהן ברדלא קטנה אין לה חצר ואין לה ארבע אמות, ור' יוחנן משום ר' ינאי אמר יש לה חצר ויש לה ארבע אמות, במאי קמיפלגי מר סבר חצר משום ידה איתרבאי כי היכי דאית לה יד חצר נמי אית לה ומר סבר חצר משום שליחות איתרבאי וכי היכי דשליחות לית לה חצר נמי לית לה, ולבסוף מסיק לענין גט כולי עלמא לא פליגי דחצר משום ידה איתרבאי כי פליגי לענין מציאה מ"ס ילפינן מציאה מגט ומ"ס לא ילפינן מציאה מגט, ואיבעית אימא כקטנה כו"ע לא פליגי דילפינן מציאה מגט והכא בקטן קמיפלגי מ"ס ילפינן קטן מקטנה ומ"ס לא ילפינן, והרי"ף פסק דחצר דאשה משום ידה איתרבאי דהיינו בגט וילפינן מציאה מגט ולפיכך קטנה יש לה חצר וארבע אמות אפילו לענין מציאה, אבל חצר דאיש איתרבאי משליחות וקטן הואיל ואין לו שליחות אין לו חצר וארבע אמות ולא ילפינן קטן מקטנה, וגם הרא"ש והרמב"ם פסקו כמו הרי"ף.

**ולכאורה** קשה דהנה הר"ן (הובא בנמוקי יוסף) סבר דהא דחצר המשתמרת קונה מציאה אפילו כשאין בעל החצר עומד בצדו היינו משום יד אריכתא, דא"א לקנות מטעם שליחות כיון דבעינן שלוחו של בעל הממון, וע"כ אמרינן דחצר המשתמרת נחשב כיד דכיון דכל מה שניחא ליה דליקני בחצר המשתמרת הוא נותנו ומשו"ה נחשב כיד אריכתא, והנה הרא"ש סבר דהא דחצר שאין משתמרת קונה כשבעל החצר עומד בצדו היינו מטעם יד דכל כה"ג דבעל החצר עומד בצד חצירו קונה לו חצירו מטעם יד, וצ"ע דא"כ איך סתמו הרי"ף והרא"ש דקטן אין לו חצר וארבע אמות כיון דחצר גברא משליחות איתרבאי, הא יש אופנים דאפילו חצר דאיש קונה מטעם יד דהיינו חצר המשתמרת להר"ן וחצר שאין משתמרת כשבעל החצר עומד בצדו להרא"ש, ואמאי לא אמרינן באופנים אלו דקטן יש לו חצר, ויש להקשות ביותר דזה גופא הא דיש אופנים דגם חצר דגברא קונה מטעם יד צ"ע דמנא ידעינן זה, ואי משום דילפינן חצר דגברא מחצר דאשה הא לענין חצר דקטן כבר הבאנו דלא ילפינן גברא מאשה, וכבר תמהו בזה הנתיבות בפתיחה לס' ר' ורעק"א בדו"ח.

**הנה** בריש פרק הזורק עבד הגמ' צריכותא אמאי בעינן קראי דחצר קונה בגט ובגניבה, ולכאורה קשה דזה תלוי בפלוגתת ר"י ור"ל בסוגיין אי ילפינן מציאה מגט, ויש לתמו' ביותר דרש"י פירש דהא דפליגי ר"י ור"ל אי ילפינן מציאה מגט היינו אי ילפינן ממונא מאיסורא ובגטינן איתא דהא דאיצטריך למימר דחצר קונה בגניבה משום דשאני גט דאיתא בע"כ וזה טעם אחר מהא דפירש רש"י, וכבר תמהו בזה הרש"ש ונחל"ד.

**הנה** מבואר מרש"י ברף י' ע"ב דאי יש ריבוי לשליחות שוב לא בעינן קרא מיוחד לרבות דחצר קונה מטעם שליחות, דזה מילתא דפשיטא דכיון דשליחות מהני לקנות חצר קונה ג"כ, וכבר נתקשו בזה השיטמ"ק ושאר מפרשים הא חרש שוטה וקטן נתמעטו משליחות דאין יכול למנותם לשליח ואיך אמרינן דבלי קרא מיוחד דחצר עדיף מחשו"ק דנתמעטו מאיש או מאתם גם אתם.

**ועוד** צ"ב דהנה כבר נחלקו רש"י ותוס' ברף ט' ע"ב בהטעם דאמאי חצר מהלכת לא קנה, דרש"י בד"ה מי קנה סבר דחצר מהלכת לא קנה משום דאינו משתמר, ובתוס' ד"ה ספינה מבואר דהם סוברים דבעינן דומיא דיד וחצר מהלכת אינו דומה ליד, וצ"כ בסברת פלוגתתם, עיין

בחירושי הגר"ח על הש"ס במס' גיטין דף כ"א מש"כ שם.

**והנלע"ד** בזה בהקדם דברי הרמב"ם בפרק כ"ט מהל' מכירה, דהנה הרמב"ם כתב שם בהל' ח' דהא דקטן היודע בטיב משא ומתן דמקחו וממכרו קיים היינו דוקא בשמשך או המשיך, ובהל' י' כתב וז"ל וכן קטן שקנה מטלטלין וקנו מידו ושכר מהם המקום לא קנה עד שימשוך לפי שאינו זוכה בדרכים שזוכין בהם הגדולים, רא"י לדבר שאין חצר של קטן ולא ארבע אמות שלו קונין לו מפני שנתרבו מדין שליחות ולא מדין ידו כמו שיחבאר ולא יהי' הקנין או שכירות המקום גדול מחצירו, אבל הקטנה שנתרבתה חצירה מידה תקנה המטלטלין מאחרים אם קנו מידה או בשכירות מקום עכ"ל, ודברי הרמב"ם צ"ע טובא לבארם דהא דקטן אין לו חצר וקטנה יש לה חצר תלוי בהא דאי חצר משום שליחות איתרבאי אי משום יד איתרבאי וכמו שכתב הרמב"ם בעצמו, ומהו הרא"י להא דאם קטן קונה בחליפין או אגב דלא שייכי הטעמים הנ"ל, ויש לתמו' ביותר דזה פשוט דקטן קונה בקנין יד וא"כ מהו הרא"י מחצר דקטנה דהקנין משום יד להא דאם קטנה קונה בחליפין או אגב.

**ואשר** יראה לבאר בדברי הרמב"ם דהא דחצר אי משום שליחות איתרבאי אי משום יד אין הנידון בהגדרת קנין חצר או החפצא דחצר, דהיינו דאין השאלה אי חצר נחשב כיד והו' אופן של קנין יד או"ד חצר הו' כשליח וכמו דשליח קונה כמו"כ קונה לו חצירו, דאי כנ"ל אין זה דבר והיפוכו דבשלמא אם המחלוקת היתה אי חצר משום יד אי חצר משום משיכה וכדומה אז היינו יכולים לומר דהשאלה היא איך להגדיר קנין חצר, אבל כיון דצדדי השאלה היא משום יד או משום שליחות בע"כ אין הפשט כנ"ל, ועכצ"ל דאין שום נפק"מ בעצם קנינו דחצר אי מרכינן חצר מיד אי מרכינן חצר משליחות דבין כך ובין כך מרכינן קנין חצר, דהיינו קנין חצר הוא קנין חדש דכל קנינו הוא דרשותו של אדם יכול לקנות לו ואין זה נכלל בשאר הקנינים, והריבוי משליחות או מיד הוא ילפותא היכא נכתב בתורה קנין זה, וכל הנפקותא אי מרכינן מיד או משליחות היינו לענין גמירת חלות הקנין, דהיינו כיון דהמעשה קנין לא נעשית ע"י הקונה אלא חצירו הוא דקונה אין זה דומה לשאר הקנינים שהקונה עושה המעשה קנין, לענין זה אמרינן אי מרכינן חצר מיד החלות נגמר וחל בתורת יד וכמו דבקנין יד הקנין נגמר באופן שהקונה סמוך לידו ה"ה בחצר בעינן שהקונה עומד בצד חצירו, אבל אי מרכינן חצר משליחות אז אמרינן דהחלות קנין נגמר בתורת שליחות וכמו דבשליחות הקנין נגמר אף שהשליח אינו סמוך למשלחו ה"ה בחצר, אבל לענין עצם



הגדרת קנין חצר אין נפק"מ מהיכא מרבינן חצר, ודברים אלו מבוארים בדברי הרמב"ם בפרק י"ז מהל' גזילה ואבירה הל' י' דכתב שם הרמב"ם וז"ל קטנה יש לה חצר ויש לה ארבע אמות וקטן אין לו חצר ואין לו ארבע אמות מפני שחצר דקטנה מידה למדנו' שכשם שהיא מתגרשת בגט המגיע לידה כך מתגרשת בגט המגיע לחצירה וכו' אבל האיש למדנו שחצירו קונה לו משלוחו כדרך שקונה לו שלוחו כך תקנה לו חצירו עכ"ל, מבואר מרהיטת לשון הרמב"ם דהריבוי מיד או משליח הוא לענין אופן חלות הקנין וכמו שכתב כשם שהיא מתגרשת וכו' כך מתגרשת וכו' כדרך שקונה וכו' כך תקנה.

**ולפי"ז** יש לבאר דברי הרמב"ם דקנין חצר הוא בעצם קנין בפניע ולא נחשב ונכלל בקנין יד אפילו אי חצר משום יד איתרבאי ולפיכך כתב הרמב"ם דכמו דקטנה יש לה קנין חצר שהוא אחד מדרכי הקנינים ה"נ יש לה שאר קנינים כמו חליפין ואגב, דהא דקטנה יש לה חצר אין זה משום דחצירה נחשבה כידה, אלא כיון דהא ידיעין דחצר קונה באשה הוא משום הריבוי מיד ואותה פרשה דיד נאמרה לקטנות נמי משו"ה יש לקטנה חצר.

**ע"כ** בארנו דברי הרמב"ם בהא דקטנה יש לה שאר קנינים, אבל עדיין צ"ע בהא דכתב הרמב"ם דקטן אינו קונה בחליפין כמו דאינו קונה בחצר דעדיין קשה הדמיון לחצר, דבשלמא חצר אמרינן דאין קטן קונה בו משום דבעינן תורת שליחות לגמור החלות קנין וכיון דקטן אין לו שליחות אין חצירו קונה לו, אבל בשאר קנינים דלא בעינן שליחות לגמור הקנין מנ"ל דאין לקטן אותם קנינים.

**ואשר** יראה לומר בזה דהנה מסתימת ומרהיטת לשון הרמב"ם בפרק י"ז מהל' גזו"א הל' י' ובפ"ד מהל' זכי' ומתנה הל' ח' וט' משמע דהא דקטנה יש לה חצר היינו אפילו כשאינה עומדת בצד חצירה עיין ש"ך סי' רמ"ג ס"ק י' שדייק כן, וכמו"כ הובא בחי' הגר"ח על הרמב"ם בפ"ו מהל' גירושין הל' ט' שכתב לבאר דברי הרמב"ם שם שאין קטנה עושה שליח לקבל גיטה אעפ"י שחצירה קונה גיטה כגדולה משום דמינו שליח לקבלה בעי עדים ואין מעידים על הקטן, דצ"כ מהו השייכות מהא דקטנה קונה בחצירה להא דאי קטנה יכולה למנות שליח, וביאר הגר"ח דכוונת הרמב"ם הוא דחצירה דקטנה קונה לה גיטה במקום זכות אפילו כשאינה עומדת בצידה ומ"מ אין זכין לה גט כיון דבעינן עדים דהזוכה הוא כשליח, וכ"ז צ"ע דכיון דהא דקטנה יש לה חצר הוא משום הריבוי מיד

א"כ בעינן דומיא דיד דהיינו עומד בצד החצר וכדמבואר בסוגיין בדף י"א ע"ב, והנראה מוכרח מזה דהא דאמרינן קטנה יש לה חצר כיון דחצר דאשה מידה איתרבאי אין זה משום דכל קנינו דחצר דאשה נגמר אך ורק בתורת יד, אלא כיון דאמרינן דקטנה יש לה חצר כיון דחצר דאשה איתרבה מיד וקטנות נמי איכלל בהריבוי אז אמרינן דיכולה לקנות בחצירה אפילו שלא בתורת יד, דכיון דטוכ"ס יש לקטנות קנינו דחצר אין נפק"מ איך נגמר החלות.

**הנה** מבואר מהנ"ל דקטנה יש לה אפשרות לקנות בחצירה בתורת זכי' א"כ אמאי אמרינן דקטן אין לו חצר משום דאיתרבה חצר דגברא משליחות הא הי' לו לקנות בתורת זכי' כמו קטנה וכבר תמה בזה הקצוה"ח בסי' רמ"ג ס"ק י"א, ועכצ"ל דהא דקטן אין לו חצר אין זה משום דקנין חצר דגברא אינו חל אלא בתורת שליחות, דאי משום הא לא אריא דעדיין יכול לגמור בתורת זכי' דהו' כשליחות לענין זה וקטן יש לו זכי', אלא כיון דטוכ"ס איתרבה חצר דגברא משליחות, דהיינו האופן דילפינן קנין חצר דגברא הוא אופן של שליחות (דבגניבה לא שייך זכי') וכיון דקטן אינו יכול לגמור חלות הקנין באותו אופן שוב אמרינן דקטן נתמעט מעצם קנין חצר.

**נמצא** דהא דקטן אין לו חצר אין זה אלא משום דיש מיעוט דמעט קטן מקנין חצר, דהיינו המיעוט שנאמר בשליחות נאמר ג"כ בחצר כיון דמרכיבין חצר דאיש משליחות, ולפי"ז מבוארים היטב דברי הרמב"ם דכיון דקטן אין לו חצר משום המיעוט שנאמר בשליחות חזינן דאין לקטן כל הקנינים שיש לגדול, דהא דאין לקטן חצר אין זה משום דבעינן שליחות לגמור הקנין דא"כ הי' מהני זכי' אלא בע"כ הטעם הוא משום דקטן נתמעט מעצם קנין חצר, וע"ז דן הרמב"ם דכמו דקטן נתמעט מקנין חצר הי"נ אין לו שאר קנינים.

**ולפי"ז** יש לבאר הא דסבר רש"י דחצר מהלכת אינו קונה משום דלא הו' משתמר ולא משום דלא הו' דומיא דיד (כמו שכתבו תוס'), כיון דאפילו אי מרכיבין חצר מיד אין זה לענין עצם הקנין דהיינו דאין הריבוי להגדיר קנין חצר לומר דחצר הוא אופן של קנין יד, אלא הריבוי הוא לענין חלות הקנין דהיינו איך חל הקנין מכיון שלא עשה הקונה המעשה קנין בעצמו אבל עצם הקנין נחשב כקנין חדש, וכיון שכן לא בעי שהחפצא דחצר יהא דומה ליד משום דאין אנו רואים החצר כיד נוסף אלא שגי בהא דהו' רשותו כדי לגמור הקנין, והא דבעינן דומיא דידו לענין

שהקונה עומד בצד חצירו אין זה להשלים החפצא דחצר להשוותו לחפצא דיד, אלא דזהו לענין חלות הקנין דכמו דקנין יד נגמור וחל באופן שהקונה הוא סמוך לידו ה"ה חצר אי איתרבה מיד בעינן שהקונה עומד בצד חצירו, ויש להוסיף דמשמע מהרמב"ם בפ"א מהל' זכ"י ומתנה הל' ה' כשיטת רש"י דכתב שם הרמב"ם וז"ל דגים שקפצו לתוך הספינה קנה בעל הספינה שיו כחצר המשתמרת היא ואינה חצר המהלכת עכ"ל, חזינן דכל חסרון של חצר המהלכת הוא משום דאינו משתמר ולא בעינן שהחפצא דחצר יהא דומיא ליד והיינו כדברינו הנ"ל בשיטת הרמב"ם.

**ומבואר** נמי הא דסבר רש"י דלא בעינן קרא מיוחד לרבות חצר מתורת שליחות דכ"ז שיש ריבוי לשליחות חצר ממילא איתרבה דצ"ע הא בעינן שליח דבר דעת, ולפי הנ"ל א"ש כיון דאין הריבוי לענין החפצא דחצר שוב לא בעינן שהחפצא דחצר יהא דומה לשליח, דהא דבעינן שליח בר דעת היינו רק בשליח דשלוחו דאדם כמותו, אבל בחצר לעולם לא נחשב החצר כמותו אלא נחשב רק כחצירו ורשותו והריבוי משליחות הוא רק לגמור הקנין דע"ז לא בעינן שלוחו כמותו.

**ולפי"ד** מיושב הא דפליגי ר"י ור"ל אי ילפינן מציאה מגט דהיינו אי ילפינן ממון מאיסור כמו שפירש רש"י ובפרק הוורק איתא דלא ילפינן חצר דבגניבה מחצר דגט כיון דגט איתא בע"כ, ולהנ"ל א"ש דהנידון בבכא מציעא הוא לענין חצר דקטנה, דהיינו אי קטנה יש לה חצר לענין מציאה (עיין רש"י דמבואר כן), והספק הוא אי יש מיעוט דממעט קטנה מקנין חצר במציאה, וע"ז פליגי ר"י ור"ל אי ילפינן ממון מאיסור דכיון דהנידון הוא לענין איזה דין והלכה בקנין חצר שייך לדון אי ילפינן ממון מאיסור, אבל במס' גיטין הנידון הוא לענין עצם קנין חצר דהיינו אי חצר קונה בגניבה, וכל כה"ג לא שייך לומר דלא ילפינן ממון מאיסור מכיון דהחצר דקונה בגניבה הוא אותו חצר דקונה בגט ואי חצר קונה בגט ה"ה דקונה בגניבה, אלא אמרינן דכיון דגט איתא בע"כ סברא לומר דהוא קל לגמור חלותו ואפילו חצירה מהני משא"כ גניבה, אבל בסוגיין לא שייך הא דגט איתי' בע"כ כיון דאין הנידון לענין עצם הקנין אלא לענין איזה דין שנאמר בחצר וזה אינו תלוי בהא דגט איתא בע"כ.

**ולאחר** כל הנ"ל יש ליישב קושיית הגתיכות ורעק"א, דהא דכתבו הרא"ש ונמק"י דיש אופנים דאפילו חצר דגברא קונה מתורת יד אין זה מועיל לומר דקטן יש לו חצר, דכיון דסוכ"ס החצר דגברא איתרבה באופן של שליחות אמרינן דהתורה ממעט קטן מקנין חצר מאחר דמרכיבין חצר

כהאופן דקטן אינו יכול לקנות כו, ואף דאמרינן דאיש גדול יש לו אפשרות לקנות בחצירו בתורת יד דע"ז ילפינן מחצר דאשה דאין זה אלא גילוי באופן החלות, אין זה מהני לומר דקטן קונה כיון דיש מיעוט דממעט קטן מקנינו דחצר.

כ"ז כתבנו בשיטת רש"י רי"ף והרמב"ם אבל מתוס' מבואר שיטה אחרת, דכבר הבאנו דתוס' סבדי דחצר מהלכת לא קנה משום דלא הו' דומיא דיד, וצ"ל דסברי דכל קנינו דחצר הוא בעצם קנין יד ולא הו' קנין חדש, ולפיכך בעינן דומיא דיד לענין עצם החפצא דחצר כדי להשלים התורת יד דחצר, וכל הנידון אי משום יד איתרבאי אי משום שליחות אין זה לענין עצם קנין חצר אלא כמו שכתבנו דזהו לענין גמירת חלות הקנין, אבל לענין החפצא דחצר זה פשוט דבעינן דומיא דיד כיון דהחצר נחשב כיד. ומבואר מדברי התוס' בדף י"ב ע"א ד"ה חצר שכתבו דקטנה קונה בחצר רק כשהיא עומדת בצד חצירה שהם סברי דהא דקטנה קונה בחצר היינו רק משום דהקנין נגמר בתורת יד, וזה שלא כמו דהוכחנו בהרמב"ם.

הרב מאיר צבי הכהן טשעסיר

### בענין חזותא מילתא היא

**איתא** במסכת בב"ק דף ק"א ע"א, איבעיא להו יש שבח סמנין על הצמר או אין שבח סמנין על הצמר ע"ש בכל הסוגי'. והנה אחר העיון ראיתי שיש הרבה תמיהות בסוגי' זו מתחילתו ועד סופו. וכן ראיתי הרבה חילוקי דיעות בדברי הראשונים והאחרונים והפוסקים ז"ל בכיבור כמה וכמה פרטים בהסוגי'. ולא הסכימו הפוסקים אלא לדבר אחד - דכל השאלות הנוגע לענין חזותא תלוים בעיקור בהבנת האי מילתא דמס' בב"ק ויוצא מזה נ"מ לגבי הרבה ענינים: בריני גזילה, בריני ממנות, באיסורי הנאה, באיסורי אכילה, בחיוב מה שנהנית, בדין אומן קונה שבח כלי, בדין מן המותר בפין ועוד ענינים וכמו שאבאר בעזה"י. ולכן ראיתי לסדר תחלה חמשים קושיות ודיוקים כלולים מדברי הראשונים והאחרונים וגם מה שהוספתי להקשות ולפרש לפי מה שנראה לענ"ד, כולם על פי

סדר השו"ט של הסוגיא שלנו. ושוב טרחתי למצוא טעם בכל מה דפליגי הראשונים והפוסקים ז"ל ולפרש הסוגי' לכל אחד מהם. וכל זה מקשה אחת היא אלא שראיתי לחלוק לה' פרקים. בפרק הראשון סדרתי הני' קושיות והערות, בפרק השני פירשתי הסוגי' באופן דלכו"ע לא נחשב חזותא לדבר בעין לכה"פ לגבי ממון אלא דבעי אי כח הסמנים נחשב לכלום, בפרק שלישי פירשתי באופן דבעי אי יש להחזותא חשיכות בפני עצמו או דבטלה חשיכותו להחפץ שהוא עליו, בפרק רביעי פירשתי באופן דבעי אי חזותא נחשב לדבר בעין ומיוסד על דברי הר"ן בתשובות סימן ע', ובפרק חמישי נכנסתי קצת בביאור ענין חיוב דמים דגניבה, וכמה שהוא נוגע להבנת הסוגי' שלנו. וזה החלי בס"ד:

## א

א) יש שבח וכו'. פרשי-כלומר חזותא מילתא היא או לאו מילתא עכ"ל. וזהו לשון הש"ס לקמן. ויש לחקור בפני' חזותא מילתא, אי פירושו דכל זמן שהחזותו של דבר קיים, דינו כדבר בעין אע"ג דעכשיו הרי הוא נבלע כדבר אחר או דפי' דיש חשיכות לחזותא אבל לא דהוי כדבר בעין. וכן יש לדון בסממנים בפרט, דבמציאות עצם הסממנים אינם בעולם והחזותא בא רק בכח של הסממנים, אי אעפ"כ נחשב כדבר בעין מכח החזותא. דאין לומר דפליגי במציאות אי הסמנים הם על הצמר. ויש לדייק, למה תפס הש"ס בלשון יש שבח סמנין, וכי מה ענין שבח אצל גזילה. ולמה לא נקט הלשון חזותא מילתא היא עד לבסוף. והנה התוס' רבינו פרץ מפרש תחילת הסוגי' דלא כפי' רש"י, ובאופן שמדויק הלשון שבח סמנין וז"ל - וקמבעיא ליה אם יש שבח סמנין ע"ג צמר ומשלם לו דמי הצבע, דהיינו יותר מדמי הסימנים, ופריך תיפק לי' דלא משלם רק דמי הסימנים משום דשבח הצבע קני לי' בשינוי דתרנהו וצבע בהן עכ"ל. וכזה פי' גם הר"י יהונתן הובא בשטמ"ק, והראב"ד, ותוס' רבינו ברוך, וע' במהד"ב שכון לפי' זה.

ב) אלא דצ"ב לפי' זה, למה חזר הש"ס לפרש בע"א, הוה לי' לאוקמי כגון דגזל סמנין שרויין, דאי יש שבח סמנין צריך לשלם כל השבח. ולא מצאתי ביאור בזה עד שראיתי דברי הים של שלמה וז"ל היכא שגזל סמנים אחרים וכו'. ל"מ דקנה הסממנים בשינוי ואינה משלם אלא דמי הסממנים קודם שתיקנם-ואין לומר דאיירי בגזל סממנים שרוים ומתוקנים, וצבע בהו צמר, דלא קנה בשינוי, ס"ס מאי קמיכעי' לן פשיטה דלא משלם אלא סממנים שרויים דהא כאן ליכא שבח' בסממנים עכ"ל. הרי

דמפרש דחסר המציאות שיהיה שבח יותר מדמי מי צבע, וכוה יהא מבואר נמי לפרש"י למה לא מפרש הגמ' דנ"מ לגבי השבח. וכגון שגזל סממנים שריום. אלא דקשה לי על זה, דאפי' אי זהו המציאות דליכא שבח יותר, הרי יוכל לעמוד כשהוקיר בדמים לאחר זמן דאי יש שבח סמנין, צריך לשלם כשעת היוקר ואי אין שבח סמנין משלם דמים כשעת הגזילה, וצ"ע. ועכ"פ למסקנה צ"ב גם להני ראשונים, מהו הלשון יש שבח סמנין.

ג) צ"ע על פירושה של כל הני ראשונים הנ"ל, דמה היה הצד שהגבב ישלם כל השבח הרי יכול לומר, צמרי אשבח כמו טענת ארעאי אשבח דלא משלם אלא ההוצאות ורק באומן היה צד לומר דקונה שבח הכלי, אבל הנגזל, הרי לא עשה כלום. ובשלמא לפי התוס' ר"פ י"ל דבעי אי משלים דמי הסממנים או דמי המי צבע אבל ודאי דלא שמין כל העילוי שנעשה בהצמר, וכן י"ל דהיינו כונת היש"ש הנ"ל (אות ב), אבל לרבינו יהונתן ודאי קשה וז"ל - יש"ס ע"ג הצמר דחמ"ה וחייב לשלם כל אותו עילוי שנעלה צמרו מפני סממניו תיפוק לי' וכו'. עכ"ל.

ואפשר דשאני הכא, כיון שעשה הגזולן מעשה, מגלגלין עליו את הכל מצד חיוב מה שנהנה, וע' בתוס' ד"ה או דלמא, דלתי הראשון שם אפשר לומר כן אבל לתי' שני שם לכאוי' אין לחייב מצד מה שנהנה, אי לאו דמפרש דתוס' לא אמרו זה אלא למ"ד אין שבח סמנין ובהא גופא פליגי אי שייך הנאה על חזותא, וע' בפרי תואר יו"ד ק"א מש"כ על דרך זה בהמשך הסוגי'. וצ"ע אי שייך הכא לגלגל עליו כל מה שנהנות כיון שהיה יכול לקנות סמנין בלא גניבה בזול.

אלא דיש לדון ולומר דלא דמי הכא להדין ארעאי אשבח וע' בב"מ דף יד: ברש"י ד"ה ויש לו שבח וז"ל, ואם זה השביח את הקרקע בזבל או בגדר קודם שהוציא נגזל מידו, גובה לוקח מן המוכר שבח, וא"ת הנגזל יתן השבח שהרי השיבו קרקע משוכחת וכו'. ומשמע דהנגזל משלם כל השבח אפי' דרש"י בר"ה בגזול ונגזל כתב בפירושו דבשעשה הלוקח פירות, מצי טעין הנגזל ארעאי אשבח ולא משלם אלא היציאה. וע' במהר"ם שייך שם שפי' אבל לעיל דקאי אשבח גדר או זבל לא מצי טעין ארעאי אשבח כן משמע סברת רש"י עכ"ל. וע' בפנ"י שם בא"ד-ושפיר מצינו לאפלוגי בין פירות דמגופא דארעא דנגזל קא רבי ובין שבח שחידש הלוקח בויבול וגידור וכו'. מ"מ מסתימת לשונו לא משמע לחלק בכך ע"ש. והיוצא מזה הוא, דלפי הכנת המהר"ם שייך

כפרש"י שם, ולא טענינן ארעאי אשבח אלא בשבח הבא מחמת הקרקע כגון פירות, א"כ גם הכא לא מצי טעין הגולן צמרי אשבת, והשבח בהצמר לא בא מחמת הצמר כמו שבח פירות שהוא בא מחמת הקרקע. משא"כ להבנת הפנ"י אין לחלק, והדרא קושיא לדוי. ועי' בנחלת דוד שם שגם הוא לא הבין כסברת המהר"ם שי"ף בדעת רש"י ולפירושו התוס' שם ודאי אין חילוק בין שבח פירות לשבח זבל. ודוחק לומר דהו"א דבאה גופא בעי, יש שבח סמנין, ולא מצי טעין צמרי אשבח כהבנת המהר"ם שי"ף, או אין שבח סמנין דהגוול טעין צמרי אשבח ואינו משלם אלא דמי הסממנים.

ד) ובדברי התוס' רי"ד מצינו ביאור חדש בהסוגי' שהוא מדמה הלשון יש שבח סמנין להדין דיש שבח עצים בפת. וחזותא מילתא הוי סברא לומר דיש שבח סמנין, ולא כפרש"י דהשני לשונות היינו הך. וז"ל בא"ד-וי"ל השתא דאליבא דרבי אין לשאול דהשתא הפת שאין מראה העצים ניכר שם וכו. אמרי' דיש שבח עצים בפת, כ"ש בצמר שמראה הסממנין נוכר שם דאמרינן דיש שבח סמנין בצמר, אלא כי תבעי לך אליבא דרבנן דאמרי אין שבח עצים בפת, מי אמרי' וכו. אבל בצמר שמארה הסממנים ניכר בהן מודה דיש שבח סמנין בצמר דחזותא מלתא הוא או דילמא חזותא למ"ה ואין שבח סמנין בצמר, וכי מייתי ראייה מבגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק אתי' אפי' כרבנן דאמרי אין ש"ע בפת הכא בקליפין מודי-משום חזותא מילתא היא. עכ"ל. הרי דמפרש כצד השני לעיל (אות א) דאינו כדבר שיש בו ממש אלא דראינו כח הדבר בהצמר דומי' דיש שבח עצים בפת. אלא דקי' לפי"ז מהא דהק' רבא בסוף הסוגי' מרביעית דם שנבלעה דמשמע דעי' חזותא נקרא בעין ממש. ובתשובת הר"ן סימן ע' הביא ראייה מזה דחזותא מילתא דינו כדבר בעין. וכן כתב הר"ן בסוף פרק כל הצלמים לחלק בין שבח עצים בפת דסגי בהשלחת דמי עצים לים המלח ובין בגד שצבעו בקליפי ערלה דידלק. דהוי הצבע כדבר בעין, וכיון דההנאה בעין ידלק, הרי דפליגי התוס' רי"ד והר"ן בהחקירה הנ"ל. (ולקמן בפרק ד' אבאר בעוה"י דברי התשובת הר"ן באריכות).

ה) והנה מבואר בכל הפוסקים דלא כדברי התוס' רי"ד, דבאיסורים אמרינן כר"י דיש שבח עצים בפת, ויש שבח סמנים הוה איבעיא דלא איפשרטא, וע"כ היינו הטעם משום, דאין לדמות ממונא לאיסורא ובתשובת הר"ן הנ"ל כתב דלגבי איסורים סברא הוא דיש שבח סמנים בצמר כמו דיש שבח עצים בפת. אבל מנין לומר כן בממון, הא אפשר דלגבי ממון צריך דוקא דבר בעין. ומשמע דלפי התוס' רי"ד, אי גזל עצים ואפה בהן

פת, דיכול להחזיר הפת להגולן ולומר הרש"ל (אי לאו דמחלק דהתם קנה בשינוי משא"כ בסממנים שרויין לא קנה בשינוי, ולקמן באות יב-יד אביא דעות שונות אי הוא שינוי או לא), וכן בעצים דחד ועיסה דחד ואתא קוף וכו', דומי' לאוקימתא דרכינא לקמן, מנין לו לדבר פשוט דיש שבח סמנין לגבי ממון, וצ"ע.

**אבל** מה שיש להוציא מדברי התוס' הרי"ד גם לדין הוא, דיש לפרש השאלה דיש שבח סמנין באופן שני, דבין למ"ד יש שבח עצים ובין למ"ד אין שבח עצים, יש לדון אי אמרי יש שבח סמנין לגבי ממון וגבי דין והשיב, דהיינו שכח של הדבר קיים, או לא. ונפרש דחזותא מילתא הוא טעם לומר יש"ס, וקצת על דרך התוס' ריד ויפרש כזה- דאי חזותא נחשב לדבר אז אמרינן דראינו שבח סמנים בהצבע, אבל אי אין חשיכות לענין של חזותא ל"ש לומר יש שבח סמנין, דלא נחשב כלום.

(ו) בגמ' שם. איבעיא להו יש שבח סמנין וכו'. ה"ד אילימא דגול סמנין ודקינהו ותרנהו וצבע בהן, תיפוק ל"י משום דקינהו בשינוי. פרש"י וצבע בהן צמר שלו מבעיא לן, יש שבח סמנין על הצמר דחזותא מילתא היא וא"ל הב לי סמנאי דשקלתינהו וכו'. כדבעיא למימר קמן. והנה לתוס' רבינו פרץ ושאר הראשונים הנ"ל (אות א') שהם מפרשים ההוא"א לגבי השבח א"ש מה שלא היה מפרש הש"ס צדדי השאלה, הב לי סמנאי וכו'. עד אחר שהק' שקנה בשנוי, אבל לרש"י צריך לדחות שהק' הגמ' משינוי קודם שהיה יכול לברר צדדי השאלה. וע' בשטמ"ק בשם הגאון שגם הוא מפרש כפרש"י, ובמהרש"א במהר"ב כתב "והו"ה שהיה יכול להקשות וכו'. אך כן דרך הש"ס להקשות מתחלה קו' כללית ואח"כ אמר וכ"ת כך וכו'. אך קושיא אחריתי". ויש לדייק דמשמע מלשון הגמ' שהיה קשה כ"כ עד שלא היו יכולים לסיים לפרש צדדי השאלה וצ"ב.

(ז) שם - דא"ל הב לי סמנאי דשקלתינהו או דילמא אין שבח סמנין ומצי אמר ל"י לית לך גבאי ולא מידי. וצ"ב מה היה ההוא"א לומר שפטור בלא כלום, וכי לא ידעינן בפשיטות שיש חיוב דמים, וכמו דאיחא לעיל בדף טו. אמר רבה מה ת"ל אשר גזל, אם כעין שגול יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי' שלומי. וכע"ז דרשי בספרי והשיב את הגזילה וכו'. אינו שם מנין ת"ל ושילם.

(ח) שם-תיפוק ל"י דקננהו בשינוי, פ' התורת חיים, ואפי' אין לשבח סמינן ע"ג צמר, כיון דקנאן חייב לשלם אפי' זרקן לים, ואע"ג דר"י



לית ל' במתני' שינוי קונה, שאני התם דלא מתכוין לקנותו, אבל גזלן דמתכוין לקנות קניא בשינוי כמ"ש התוס' לעיל בפירקין. עכ"ל והקשה עליו הפני' דלפי ההו"א דליכא חיוב דמים, אפי' אי קנה בשינוי הוא פטור וכל הדין שינוי קונה הוא דאינו יכול לומר הרש"ל וצריך לשלם דמים דוקא, או דאין לו חיוב להשיב הדבר בעין ויכול לשלם דמים, אבל למאי דס"ד דליכא חיוב דמים כשאינו בעין, למה נגרע אי קנה בשינוי, וע"ש דמפרש דלא כהת"ח, אלא דכבר ידע המקשן האמת דבעי לגבי זל ציבעא כדלקמן, או דקאי על ההו"א בתרייתא דבעי אי יכול לומר לבעל הצבע הרש"ל, (ובאמת זהו דוחק גדול דנמצא לפי"ז שהגמ' הוא לגמרי שלא כסדר), אבל בגאון בשטמ"ק מפרש כפה מלא כהבנת הת"ח בפרש"י ע"ש. וא"כ הורא ק' הפני' לדוכ'.

טו) גם אין לומר דק' הגמ' הוא לאידך גיסא, דתיפק ל' דקנה בשינוי ופטור לכו"ע, דשוב ליכא חיוב והשיב, ועכשיו לא ידעינן דיש חיוב דמים וא"כ פטור גם על הצד דיש שבח סמנין, ובוה יתרין ק' הפני' וגם ק' המהד"ב (אות ז), דודאי אין לפרש כזה ד"ל הגאון ז"ל - ואי אין שבח סמנין ע"ג הצמר אמאי פטור הא קננהו בשינוי וכו'. ולשלם כשעת הגזילה עכ"ל, הרי בפירוש כפי' הת"ח בשיטת רש"י.

י) אלא דיש לחקור למה באמת לא מפרשי הגאון ז"ל והת"ח כנ"ל דק' הגמ' הוא דקנה בשינוי ופטור, ונראה לומר כ' צדדים בזה. א - רכיון דעכשיו עדיין לא ידעינן מחיוב דמים בגניבה ע"כ דלא ידעינן נמי מקניני גניבה, וגם ליכא דין שינוי קונה וא"כ אפי' אי נשתנה יכול הנגזל לטעון ממוני גבך וחייב. ב - דהא שקנה בשינוי הוא סיבה בפני עצמו של חיוב דמים, ואף בההו"א שלא ידעו שחייב כשהפסיד, ידעו בפשיטות שיש חיוב דמים כשקנה בשינוי באופן שמבואר יותר גם דברי המהד"ב הנ"ל (אות ו), ונראה דדברי הת"ח משמע שסבר כצד השני וצ"ב.

יא) ויש לחקור בכלל אי מיד כשעת גזילה חל חיוב דמים, אלא דאי מקיים והשיב את הגזילה אשר גזל פקע החיוב דמים, ואי נאבד או נשתנה דאו ליכא היכא תמצא לקיים מצות והשיב, ע"כ דצריך לשלם דמים, והיינו טעמא דמשלם כשעת הגזילה כיון דזה היה שעת החיוב דמים, או יאמר, דמיד כשעת הגזילה חל רק קניני גניבה אלא דנכלל כזה ג' דברים. א - חיוב והשיב כל זמן שהוא בעין. ב - חיובי אונסין אלא שגזה"כ שמשלם כשעת הגניבה, כדמשמע מהסוגי' סנהדרין דף עב. וע"ש ברש"י וברמב"ן. ג - חיוב דמים כשעת הגזילה כשקנה בשינוי. ולקמן (פרק

(ה) בעזרה"י אבאר יותר צדרי השאלה ומה דיש בזה נ"מ דיש בזה יותר צדרי השאלה ומה נ"מ בכיאור כמה סוגיות דפרק מרובה ופרק הגזול. ונראה לכאור' דיש לפרש דברי הגאון והת"ח לפי צד השני. דאי אמרינן דהחיוב דמים של קנין שנוי, אינו החיוב דמים של חיובי אונסין או שייך לפרש דאפי' להו"א שמאיזה טעם אינו חייב על ההפסד הסממנין, אבל ידעו שפיר שיש חיוב דמים כשקנה בשינוי.

(יב) הק' הפנ"י, למה לא קנה בשינוי גם בסממנים שרויים וז"ל בא"ד- ואע"ג דאיכא לאוקמי בצבע שיכול להעבירו ע"י צפון דהו"ל שינוי החזור, היינו לענין הצמר אבל לענין הצבע גופא ודאי הוי שינוי גמור שינוי הגוף ושינוי השם, והצביעה גופא אינה חוזרת לברייתה כלל וכו'. וצ"ל דבכה"ג לא מיקרי שינוי וצ"ע עכ"ל.

(יג) יש אחרונים דפליגי על הפנ"י מצד הסברא. וע' במפרשי הים על הים החלמוד שם שכתב וז"ל, אמנם זה אינו, דלענין הצבע אין כאן שינוי כלל, דגוף הצבע לא נשתנה כלל רק שהניחו במקום אחר וע' במרכבת המשנה על הרמב"ם וז"ב עכ"ל. וכזה כתב ג"כ הבית אהרן. והנה להני דסברי דאפי' אי חזותא מילתא, אבל אינו דבר בעין אלא שכח של הדבר קיים (ע' אות א, ד, ה, ולקמן אביא הרבה שיטות שסברי כזה), ודאי דאין לפרש כהנ"ל אלא דאפי' על הצד דנחשב לדבר בעין כדברי הר"ן הנ"ל (אות ד) ג"כ אינו ברור דלא נקרא שינוי, דאע"ג שהצבע נקרא בעין אבל עכ"פ נשתנה צורתו, ואינו ראוי עוד לצבוע שום בגד אחר שבעולם. ואפי' אי סברי דזה נקרא כאשר גזל, כל זה י"ל על הצד דיש שבח סמנין אבל אי אש"ס ולא מילתא היא ודאי אין לומר כסברת המרכה"מ. וא"ת דאה"נ דזה נכלל בהשאלה אי יש שבח סמנין, א"כ איך יפרש ההו"א דלמ"ד אין שבח סמנין מצי א"ל לית לך גראי ולא מירי, והא קנה בשינוי וחייב כמו שהק' הגמ' בגזל סמנין סתם. ועו"ק דא"כ יש נ"מ היכא דהוקר הדמי סמנים אי משלם כשעת הגזילה דקנה בשינוי או כדהשתא, דומיא למה שהקשינו לעיל (אות ב).

(יד) הרמ"ה בשטמ"ק חידש דהיכא דהגזלן קנה בשינוי, זהו זכות שישאר החפץ ברשותו ויכול לשלם דמים, אבל אם רוצה להחזיר החפץ בעין יחזור כל זמן שהחפץ לא זל ומקיים בזה והשיב, והביא ראיה מהאוקי' דלקמן דגזל צמר וסמנין רחד "דהא הכא כיון דגזל מיני" סמנים שחייב וצבע בהו-אין לך שינוי גדול מזה ואפי"ה כי אייקר צמר וכו". הרי דס"ל הרמ"ה כק' הפנ"י דבצבע בסממנין שרויין הוי שינוי לכו"ע וא"כ הדרא

קו' הפנ"י לדוכי.

טו) מהא דלא מפרש הגמ' דנ"מ דאי יש"ס צריך להחזור הצבע בעין עם הצמר משא"כ אי יש"ס משלם דמים, משמע דאפי' אי יש"ס, משלם רק דמי הסממנים. ויש לדון, כיון דהסמנין בעין איך מקיים השבה בדמים הא יש עליו חיוב והשיב ואפי' תימה דסברא היא דאין צריך הגולן ליתן לו צמר שלו כדי לקיים מצות והשיב, והא דתני לקמן דף קג. דצריך לילך אחריו למדי היינו דוקא בגזל ונשבע, אבל בסתם גזילה אין צריך להוציא אפי' חומש כשאר מצות עשה דדנין אותו כדניי ממנות, מכ"מ יש לדון דמה אם רוצה הנגזל לשלם לו דמי הצמר כדי שיהי' לו הצמר צבוע. (ואם תפרש דזה דומי' לתקנת מריש דמסלק לי' בוזוי, א"כ נמצא דקנה מדרבנן בשינוי וישלם כשעת הגזילה.)

טז) ע' בגליון הש"ס בקו' שני' שהק' הגרעק"א לאידך גיסא, דהוי לי' לאוקמא נמי בגזל סמנין שרוין וצבע צמר שלו והוול הרבה עד שהצמר עם הצבע שעליו אין עולים לדמי הצבע של שעת הגזילה דאי יש"ס יכול ליתן לו הצמר צבוע ואם לאו צריך לשלם כיוקרא בשעת הגזילה ונשאר בצע"ג.

יז) בגמ' שם- נימא לי' הב לי סמנאי דאפסדתינהו. וקשה לי' דהוי לי' לאוקמא כגון שגולן בא במחירת דמפרש רבא בסנהדרין דף עב. לפירוש רש"י דכל זמן שהוא בעין צריך להחזיר להבעלים ממנו, ורק כשנאבד החפץ פטור כיון שלא היה חל עליו שום חיובי גזילה כשעה שגול דקלב"מ, ודלא כמו שסבר שם רב דאפי' כשהחפץ בעין אין צריך להחזיר. וא"כ נ"מ דאי יש שבח סמנין, צריך להחזור לו מטעם דטעון בממוני גבך ואי אש"ס יכול לומר לו דלית לך גבאי ולא מידי, וחיוב דמים ליכא מדין קלבי"מ. וא"ת דלא רצה הש"ס לאוקמא במילתא דלא שכיח, ואה"נ זה דומה למה דאוקמא רבינא לקמן בצמר דחד וסממנין דחד, אבל עכ"פ היו צריכין לעמוד אפי' באופן רחוק קודם מלאוקמה במילתא אחריתי לגמרי כמו דמצינו מקו' הגרעק"א הנ"ל. ואפשר דכיון דרב פליג על זה, כפלוגתא לא קא מיירי אע"ג דהלכה שם כרבא, ורבא גופא מסופק בדין שבח סמנין לפי הרכה דיעות לקמן בשמעתין, ולפירוש הרמב"ן במלחמות שם, אפילו אליבא דרב צריך להחזיר היכא דהוה בעין, וצ"ע.

(ח) בגמ' שם - אלא להך גיסא, אין שכב סמנין ע"ג הצמר ובעי שלומי ל"י א"ד יש"ס עג"צ וא"ל הא מנחי קמך, שקלינהו, שקלינהו במאי שקליה, בצפון, צפון עבורי מיעבר השבה לא עביר. וצ"ב דמה היה ההו"א שיוכל לומר הא מנחי קמך כיון שא"א לשקלי. והיה אפשר לפרש דהו"א כמו דמצינו בגול חמץ ועבר עליו הפסח שאומר ההגול הרי שלך לפניך אע"ג שאין לו מה לעשות בזה, כמו"כ הכא אומר לו הרש"ל אע"ג דאם העבירו ע"י צפון שוב אינו שוה כלום. ועל זה דחה הש"ס דהשבה לא עביר משא"כ בחמץ שע"ע הפסח הרי נתנו ביד הגול וקיים והישב. אבל ע"י בתוס' ד"ה הא מנחי שפי', "ומ"מ אגרא בעי למיתב למישקל להו דכיון דאתי לירי' בעי למיעבד השבה כדאמר לעיל גבי זורק מטבע לים". הרי דתוס' סברי דגם בהו"א ידעינן דלא מקיים והשיב עד שבא לידו אלא שהו"א דבמציאות יש אופן להפריד הסמנים מעל הצמר, ועל זה כתב דמ"מ אגרא בעי למותב למשקל להו. ולפ"ז צ"ב מה היה הצד לומר חזותא לאו מילתא היא הרי הדבר בעין, ולומר דעד הכא בעי הש"ס על המציאות נ"ל דוחק. ושוב ראיתי בתוס' רבינו ברוך שמפרש הגמ', "יש שכב סמנים ויכול לומר לו הנה כח סמניך, לך וקחם ואהדרינן, האי ודאי גולן הוא והשבה בעי". ומשמע כמו שכתבנו תחילה דגם בהו"א ידעו דאין הדבר כעין אלא שהו"א שיכול לומר לו הרי כח סמניך לפניך, אלא דדחה דהשבה בעי וכנ"ל. אבל לפ' התוס' צ"ב.

(ט) בגמ' שם אלא הב"ע כגון דגול צמר וסמנין דחד, וצבעי' להווא צמר בהנך סמנין וקא מהדר ל"י ניהל"י לצמר, יש"ס על גבי הצמר וקא מהדר ל"י וכו. אמרי, תיפוק ל"י דאייקך ל"י ניהל"י בדמי ע"כ. וקשה הרי להרבה ראשונים צריך הגולן להחזיר הגזילה או דמי אבל לא שו"כ וע' בתוס' לעיל דף יא. ד"ה אין שמין, ואיך קיים השבה ע"י דמי כח הסמנים. והיה אפשר לדחות, דכיון דלא קנה הצמר בשינוי, דהוי שינוי החזור וכמש"כ הפני"י (אות יב) ואין לו ברירה אלא להחזיר לו הצמר צבוע, ע"כ הרי הגול מקבל בתורת דמים הכח סמנים. אלא דאי קשיא לך, הא ודאי קשיא לך, דלמ"ד דאין שכב סמנין הוי כמו שאינו בעולם והוי' ל"י כהשביח מעליו, וכדמשמע מהאוקימתא דרבינא לקמן, וכיון דלא קנה הצמר בשינוי כנ"ל, צריך להחזיר הצמר הצבוע בעין כדי לקיים מצות והשיב על הצמר, ועדיין צריך לקיים חיוב דמים בשביל הסמנים. וראיתי סב' כובע ישועה שרוצה לתרץ בזה הא דהשמיטו הרי"ף הרמב"ם והטור האוקי' דרבינא לקמן (ע' אות לא) דמוכח דסתמא דגמי' פליג ארבינא וסברו דכל זמן דאייקך ציבעא לכו"ע יש שכב סמנין דאל"כ איך קיים השבה על הסמנים. והנראה, דאי מפרש כזה, מה יעשה עם הרא"ש

שהביא הדין דאייקר ציבעא (ע' אות כה) והביא האוקימתא דרבינא, וע"כ דלהרא"ש יש חילוק בין עם הצמר והסמנים הם של אדם אחד או שהם של ב' בני אדם כדאוקי' דרבינא. וצ"ב. וע"ע לקמן (אות לא) מה שהקשינו עוד על פי' זה.

**כ)** בגמ' לא צריכא דול ציבעא— לשיטת הרמ"ה שהכאנו לעיל (אות יד) דהוי שינוי על הצבע ואעפ"כ יכול להחזיר לו החפץ כל זמן שדמיו קיים כשעת הגזילה, קשה היכא דול ציבעא, ע"כ קנה בשינוי ומה יהני הא דיש שבח סמנין. וכעין זה יש להקשות על הרמב"ם דפסק בגזול צמר וצבע בו קנה בשינוי דנקרא שינוי שאינו חוזר, וכן יש לדייק על דברי הת"ח (אות כב) שכתב דסוגי' זו רוצה לפרש האיבעיא באופן שמבואר גם למ"ד דשינוי החוזר הוי שינוי, דא"כ היכא דול ציבעא אין יכול להחזיר לו הצמר צבוע, אפילו אי סברי דלא כרמ"ה אלא כהאחרונים הנ"ל (אות יב, יג) דלא מיקרי שינוי לגבי הצבע, עכ"פ הוי שינוי לגבי הצמר ואין יכול להחזיר לו הצמר צבוע היכא דול ציבעא.

**כא)** יש מקשין דלמה אוקמוהא בזל ציבעא, הו"ל לאוקי' כגון דאייקר הדמי סמנין בשוק, או שאייקר מחמת שצבע בו צמר, דאי יש"ס צריך להחזיר לו הרבר בעין, ואי אש"ס משלם דמים כשעת הגזילה. ובאמת, זה דומה קצת למה שהקי' לעיל (אות ב) גבי היכא דגזול סמנין לחוד ע"ש. ונראה דהכא לא קשה כ"כ כמו התם, דאי סברי דלא קנה הגולן הצמר משום דהוי שינוי החוזר, א"כ ממנ"פ צריך להחזיר להגזול הצמר צבוע, וגם להת"ח הנ"ל א"ש דודאי דלא בעינן לאוקמי' למ"ד דשינוי החוזר קני דוקא.

**כב)** הקשה הת"ח דהו"ל כגון דגול צמר, וצבע הגולן בצבע שלו, דאי יש"ס צריך הנגול לשלם בשביל הצבע, ואי אש"ס אין צריך ליתן לגולן כלום בשביל הסמנים, וזהו דומה לאוקי' דרבינא אלא דזה איירי בגזילה. ותי' הת"ח משום דבעי לאוקמי אליבא דכו"ע אפי' למ"ד שינוי החוזר לברייתו קניא, וכיון דקני גולן את הצמר אין צריך להחזירו אלא משלם דמי הצמר כשעת הגזילה. (ועי' אות כ). ובש"ך סי' שס"ג ס"ק י"ד כתב לתרץ, דאף למ"ד דלא קני פשיטא דבכה"ג משלם לגולן כדין יורד שלא ברשות או כל השבח. ועי' לעיל דף צו. ובתוס' ד"ה כל זכות דמשמע דגם בלא דין יורד יש להגולן שבח במטלטלין אפי' בשבח בממילא, מפני תקנת השבים. ועי' בהג' הגר"א שם ונ"מ אי אפשר לעמוד קו' התו"ח כגון דאתא קוף וצבע בצבע של גולן דאז ליכא חיוב מדין

יורד.

**כג** רש"י ד"ה דול ציבעא, צמר צבוע הוול בעולם ואין מגיע השבח לדמי סמנים, וא"ל נגזל אני הייתי מוכר סמנים או הייתי צובע בגד, ועכשיו הפסדתי דהא לא השביחו בצמר עכ"ל. וצ"ע, למה צריך הנגזל לטעון מה שהי' עושה בהצבע, הרי הצבע אינו בעולם וצריך לשלם דמים כשעת הגזילה. ולמה צריך לטעון ועכשיו הפסדתי. ובאמת יש לדייק גם בלשון הגמ' לעיל-הב לי סמנאי דאפסדתינהו דהול"ל הב לי דמי סמנאי דגול ממני.

**כד** הק' הגרעק"א והים התלמוד וז"ל הגרעק"א בגליון הש"ס-לפי"ז דול ציבעא היינו הצמר צבוע הוול אבל הסמנים עצמן לא הוולו. ותמוה לי דלמאי צריכי לזה ואמאי ל"א בפשיטות דהוולו סמנים ואף דגם אלו מכרן לא הי' מוכרן ביוקר, מ"מ כיון דאש"ס ולא מקרי השבה הוי כנאבד הגזילה דמשלם כשעת הגזילה וצ"ע עכ"ל.

**כה** גם הרא"ש מפרש דול ציבעא כמו שפי' רש"י ז"ל אלא בשינוי קצת וז"ל-ואי אייקר בדמי לא מיבעי לן דהא יש"ס, אלא כי קמבעיא לן כגון דול ציבעא, פ' צמר צבוע הוול-ואינו שוה יותר ממה שהי' שוה בלא צביעה מי אמרינן יש"ס על גבי צמר וכו. או דלמא אש"ס עג"צ וכו. ומצי אידך למימר אלמלא וכו. הרי דפי' התיבות דול ציבעא כפירוש רש"י דהיינו דצמר צבוע הוול, אבל מצד שני פליג על רש"י וסבר דאי אחר הצביעה שוה הצמר אפי' שו"פ יותר ממה שהי' שוה קודם הצביע לכו"ע קיים מצות השוה. וצ"ב, ועכ"פ דבר אחד ברור, דלהרא"ש חזרת הסמנים אינם בתורת דמים. גם מוכח דלהרא"ש אין שמין אי שוה יותר מהצמר כשעת הגזילה אלא דנין משעת הצביעה שכתב "ואינו שוה יותר ממה שהי' שוה בלא צביעה", (ועי' בש"ך חו"מ סו"ס שס"ג), וכן יש לדייק בראשית דבריו, ואי אייקר בדמי לא מיבעי לן דהא יש שבח סמנין, וכן הוא בלשון הרי"ף ז"ל, משמע דאין זה תשלומי דמים אלא דהתם לכו"ע יש שבח סמנין, וצ"ב ראי חזותא לאו מילתא היא מאי נ"מ אי אייקר בדמי ומהו הפירוש "לכו"ע יש שבח סמנין".

**כו** בתוס' ד"ה בול ציבעא כתב-ומ"מ איירי בגול סממנין שרויין דאי דקינהו ושרנהו קנהו בשינוי עכ"ל. וצ"ב דמה היה ההו"א שאנו חוזרין ממה שנאמר למעלה. ומפרש המהרש"א וכ"כ במהר"ב, דכיון דקודם זה מפרש הגמ' דאי אייקר ציבעא יכול לקיים תשלומין בהצבע שעל

הצמר, ובו לא איכפית לן אי קנה הסמננין בשינוי, לכך מפרש התוס' דעכשוו איירי בול ציבעא ואעפ"כ אי יש"ס יכול לומר לו הא סמננין, זהו דוקא היכא דלא עשה שינוי בהסמננים דאז חייב לשלם דמים בשעת הגזילה. ע"כ והנראה דכל זה שייך לומר אי מפרש דתיפוק לי' היינו בתורת תשלומי שו"כ. וכבר הק' על פי' זה (אות יט). ואי יפרש הדין דאייקר ציבעא בע"א, וכדמשמע מלשון רש"י רי"ף והרא"ש יש מקום לחלק על עיקר דינו של המהרש"א, דאפילו היכא דדקינהו וצבע בהן דיכול להחזיר היכא דלא זל ציבעא, וא"כ הק"ל דמאי קמ"ל התוס'.

**כז** הרמב"ם פ"ג גו"א הל' י' כתב, מי שהי' לו צמר וסמנים שרויין ובא אחד וצבע הצמר בסמננין שלא מדעת חבירו, משלם לו דמי מה שהפסיד בצמר ואינו מחשב לו שבח סמננין שע"ג הצמר, ואם תפס הניזוק דמי מה שחסרו מן הסמננין אין מוציאין מידו עכ"ל. והיינו משום דהוי' ספיקא דינא. והראב"ד בהשגות כתב, מה שהפסיד בצמר א"א ר"ל וזה הצבע והשבח אין הכל שוה אלא דמי הצמר עכ"ל. והק' עליו הלח"מ דא"כ מהו הפי' שמשלם לו מה שהפסיד בצמר, ולכן כתב דיש להרמב"ם פי' שלישי בהגמ' דול ציבעא היינו שהזול הצמר מחמת הצבע ע"ש. ולפי הבנת הלח"מ צ"ב למה לכו"ע יש שבח סמננין כל זמן שלא הפסיד הצמר ומהו הביאור בהסוגי' לפי"ו. עוד דייקי האחרונים על לשון הרמב"ם ואינו מחשב לו השבח סמננין, דמה שייך לשון שבח סמננין במקום הפסד. ובאמת גם להראב"ד והרא"ש יש לדייק על הלשון שבח סמננין היכא דלא הושבח. ולפי מש"כ לעיל (אות ה') יש לפרש דהיינו דיש כח הסמננין וכלשון יש שבח עצים בפת.

**כח** עוד תקשה, למה אוקמו' הרמב"ם באופן של מזיק ולא בגנב, דמכל הסוגי' עד הכא איירי בגנב. ויש לפי' דהרמב"ם אול לשיטתו שפסק דנחשב הסמננין בצמר לשינוי שאינו חוזר דאפי' אי יעבירו ע"י צפון לא יהא לבן כמו שהיה מקודם, ולכן לכו"ע אינו יכול להחזיר לו הצמר צבוע דקנה בשינוי וצריך לשלם דמים. וסוגי' זו הוא דלא אליבא דהילכתא. ולכן אוקמו' באופן של מזיק דלית לי' קניני גניבה. ואין לומר דכיון שיש לו חיוב השבה על הצבע אינו חל הקנין שינוי על הצמר, דמצינו להרמ"ה (אות יד) דסבר דהוי שינוי על הצבע ולא על הצמר ואעפ"כ היה קשה לו דאין יכול להחזיר הצבע בעין הרי קנה בשינוי, וא"כ כ"ש הכא.

**כט** ק' אי איירי בלא קניני גניבה, הרי חייב מטעם מזיק דראין דינא דגרמי. וע' בבעה"מ ובמלחמות דהרמב"ן הודה להבעה"מ דלדין

דראין דינא דגרמי חייב אפי' למ"ד יש"ס וכתב המלחמות דהיינו דכתב רבינו הגדול ז"ל בעיא דול ציבעא פי' דול אחר שצבעו, ולא כתב דצבעו בהו קופא והנה אף דיש מי שפירשו הרמב"ם דאיירי בול אחר שצבעו, לענ"ד אין זה במשמעות דברי הרמב"ם אלא דמיד היה הפסיד, ולכאור' י"ל דשאני גולן דמדין והשיב את הגזילה יכול להחזור החפץ, כל זמן שלא קנה בשינוי, וכמו בגול חמץ שע"ע הפסח אומר לו הש"ל, וכן היכא דהוזל במה שמשתמש בו כל זמן שלא קנה בשינוי. אע"ג דגרם להנגול הפסד. וכל זה אפשר לומר בגולן אבל אי מפרש הרמב"ם דאיירי בלא קניני גזילה קשה דלכו"ע חייב מטעם מזיק. ואפשר לומר דאיירי באופן שהגביע הצבע והצמר, דהוי גולן ע"מ להזיק, דיכול לומר לו הרש"ל דדינו כגולן אלא דאין לו קניני גניבה לקנות בשינוי כיון שדעתו היה רק להזיק ואי"כ דסבר הרמב"ם דבגול צמר וצבעו הוי שינוי שאינו חוזר וקנה, אבל הכא כיון דגול רק ע"מ להזיק לא קנה ויכול לומר לו הרש"ל אי סברי דיש שבח סמנין, ודו"ק. עכ"פ בכל דברי הרמב"ם רבו המפרשים וקשה להוריד לטוף דעתו, ואכתב בזה מה שנראה לענ"ד.

(ל) בגמ' שם- א"נ כגון כצבעו בהו קופא פרש"י גול קוף וסמנים וצבע את הקוף ומחזירו לו דלא אייקר ליה וכו'. והק' בתוס' "וחימה דאי"כ אפסדי' בידיים וכה"ג היוזק ניכר הוא ומחייב, ונראה לפרש דצבעו בהו קופא כלומר בגריעות ובכיעור כעין קוף שהוא מכוער". ויש לעיין כפי' רש"י. וגם בתוס' יש לעי' דאי הוי מכוער, למה לא הוי היוזק ניכר. וע"ע בבעה"מ שהוא מפרש כגון שהשליך הקופא לתוך הצבע וצ"ב במה פליגי הראשונים הנ"ל.

(לא) בגמ' שם- רבינא אמר הכ"ע כגון דצמר דחד וסמנין דחד וקאתי קוף וצבעי' לההוא צמר בהנך סמנין, יש"ס עג"צ וא"ל הב לי סמנאי דבנך ניהו א"ד אש"ס עג"צ וא"ל לית לך גבאי כלום. יש לעיין טובא בדברים אלו. חדא, אי הגמ' עד כאן פליגי על האוקימתא דרבינא ואוקמא דוקא באופן של גזילה. ואי זהו אמת, צריך לדון אי סברי הגמ' דבמנות לכו"ע יש שבח סמנין או דלכו"ע אין שבח סמנין. ועי' חו"מ שס"ג ס"א. ובביאור הגר"א כתב- ושם עוד אוקימתא דרבינא, וכי הרא"ש אבל הר"ף ורמב"ם והטור השמיטו. משמע שהוא בניחותא מה שמשמיטו הפוסקים האוקימתא דרבינא ויש לדון למה השמיטו וכבר תמה הפר"ח על זה, וגם יש לדון במה פליגי הרא"ש עם שאר הפוסקים. ועי' לעיל (אות יט) שהבאתי מספר כובע ישועה שהוכיח מהגמ' לעיל דבלא זל ציבעא לכו"ע יש שבח סמנין ש"מ דפליגי על רבינא. ועי' שם שהקשינו איך יפרש



הסוגי' לפי הרא"ש ז"ל. ועו"ק דהרי להרמב"ם אין להקשות דלמה נקרא השבה לגבי הסממנים, דכבר הבאנו (אות כח) דלהרמב"ם הי שינוי שאינו חוזר לגבי הצמר, וא"כ גם הצבע שלו לרבינא אי יש"ס, וא"כ גם הצבע שלו לרבינא אי יש"ס, וא"כ שפיר קיים השבה בין על הצמר ובין על הצבע בתורת דמים, וא"כ צ"כ למה השמיט גם הרמב"ם האוקימתא דרבינא. ומה שקשה לי על פי' זה ביותר הוא מהגמ' לעיל, קודם שידעו מהחיוב דמים של גניבה, "דאי אין שבה סמנין יכול לומר לו לית לך גבאי ולא מידי". וקשה, דאי סברי דלא כרבינא אלא דלכולי עלמא יש לבעל הצבע טענה הב לי סמנאי דגבך נינהו א"כ גם בלא חיוב דמים דגניבה יש עליו טענה דממוני גבך.

**לב**) ויש לפרש הרי"ף והרמב"ם והטור לאידך גיסא דסברי דלפי סתמא דש"ס לכו"ע אין שבח סמנין בהאוקימתא דרבינא, ונראה לומר הסבר בזה. דודאי לגבי ממון הוי הצבע כדבר דלית ביי ממש ול"ש לומר ממוני גבך על דבר דלית ביי ממש עם לא מדין יורד לתוך שדה חבירו כמש"כ הש"ך (אות כב) ורק גבי גניבה יש צד לומר שקיים מצות השבה בכח של הדבר ובהנאה של הדבר. ולכן אוקמו' דוקא באופן של גזילה. ולפי"ז אפשר לפרש דרבינא וסתמא דש"ס פליגי במה שחקרנו לעיל (אות א) דרבינא סבר דלמ"ד יש"ס הוי כדבר בעין ולכן ל"ש ביטול גבי ממון. משא"כ הגמ' עד רבינא סבר דלכו"ע הוי חזותא דבר שאין בו ממש, ולכן כדיני ממנות לא נחשב לכולם.

**לג**) גם יש לדון אי רבינא מודה להאוקי' דול ציבעא. ועי' בפרש"י, ולאו לענין גזלן קבעי לה, דאין כאן גזל. ויש לדון אי מפרש רש"י דלרבינא ל"צ לאוקמי' דוקא בגזלן או דמפרש דסבר רבינא דל"ש לאוקמי' גבי גזילה. ואי כצד השני יש לפרש ביי אופנים, או דפליג רבינא מכח קו' הפני' (אות יב) דגם בסממנים שרויים לכאוי הוי שינוי כשצבע בהם ומשלם כשעת הגזילה. (אבל הרמ"ה לא הבין כן בדברי רבינא, שהרי כתב לעיל עי' אות י"ד, דאין לך שינוי יותר גודל מזה ואעפ"כ מפרש להלן דרבינא איירי גם בגזילה ע"ש). ובאופן אחר יש לפרש דהצבע בטול לגבי הצמר לכו"ע ואין לו חשיבות בפני עצמו ולכל האוקימתות הנידון הוא אי הוי דבר בפני עצמו וסבר רבינא דדוקא גבי דיני ממנות ביי בעלים יש צד לומר דיש שבח סמנין דיש כלל דממונא לא בטול ומיוסד על הגמ' ביצה לח: אמר להו ר' אבא הרי שנתערב לו קב חטין בעשרה קבין חטין של חבירו יאכל הלה ודחי. פרש"י וישמח דבר שלא עמל בו וכו'. עכ"ל. והיינו ממש האוקימתא דרבינא שנתערב

הצבע בצמר של חברו אי יכול לשמוח בדבר, ולהצד דיש"ס סברי דממונה לא בטיל ולהצד ראש"ס סבר דלא חשיב דבר בעין ול"ד לקב חטין דהוי דבר בעין. משא"כ בגזל צמר וסמנין דחד לא נאמר הדין דממונה לא בטיל דזהו דוקא כבי בני אדם, אבל באדם אחד אזלינן בתר המציאות דהחשיבות של הצבע בטל לגבי הבגד ולא קיים השבח על הצבע כשזל ציבעא.

לד) אלא דיש לודן בהטעם דליכא ביטל גבי ממון, דהגרש"ש בשערי ישר ש"ג פכ"ג מפרש דהשם בעלים אינו חל בגוף החפץ ולכן ל"ש ביטול על זה, ויש שפ"י שהוא מטעם דלא חידשה התורה בפירושו דין ביטול גבי ממון, וממונה מאיסורא לא ילפינן, וראיתי בספר ברכת אברהם במס' ביצה שם, שמצדד כזה, ולכא"ו יש נ"מ בנידן דין בגזל צמר וסמנין דחד, דאי מפרש כהגרש"ש דבעצם שייך ביטול בתערובת של ב' חפצים בכל התורה אלא דאין לבטל השם בעלים מהחפץ כיון דשם בעלות אינו דין בגוף החפץ, וא"כ כל זה שייך בתערובות ממון של ב' בני אדם, משא"כ בגזל צמר וסמנין בחד, בעצם שייך לומר שהצבע בטול לגבי הצמר, ואין עליו חשיבות בפני עצמו, ונמצא שלא קיים השבח על הצבע בחזות צמר צבוע. משא"כ אי מפרש דבכל לליכא דין ביטול בדיני ממנות א"כ גם בצמר וסמנין דחד ל"ש ביטול דהשבת הגזילה קרוב יותר לדיני ממנות ולכן למ"ד יש שבח סמנין, יכול לומר לנגזל הא צמרך והא סממנוך. ורבינא סבר כצד הראשון על הצד דיש"ס ולכן אוקמו' דוקא כבי בעלים אבל סתמא דש"ס סברי דגם בבעלים אחד ל"ש ביטול לגבי ממון ולכן אוקמו' בצמר וסמנין דחד. (וכעין דרך זה יש ליתן טעם גם לפי מה שמצדד הכ"י הנ"ל (אות יט,לא) דלדידן לכו"ע יש"ס באוקמתא דרבינא, ויש לומר שהוא מטעם דממונה לא בטיל כבי בעלים משא"כ בגזל צמר וסמנין דחד פליגי אי יש לחזותא חשיבות בפני עצמו או לא.)

לח) כתוס' ד"ה א"ד אש"ס עג"צ--תימה הרי נהנה שצמרו מעולה בדמים יותר וישלם מה שנהנה", ובספר ים התלמוד כתב-וגראה דנהנה התוס' לעיל (דף כ.) וכן בכתובות גבי הא דקאמר הש"ס שם כגון שתחב לו חברו וכו'. והקשו הא הוה זה נהנה זה לא חסר דהרי השתא אינו שוה כלום, ותירצו דכיון דשו"פ עדיין מגלגלין עליו את הכל וא"כ הכא כיון דכבר צבעו הקוף והוא לא חסרו מידי, הוה זה נהנה וול"ח דאין לו מה לגלגל עליו וז"ב עכ"ל. וצ"ב בסברת התוס' שהיה צריך לדחות ולחרץ כמו שתירץ הים התלמוד במקום שחדש מה שחידש.

לו) והנה בתוס' שם מצינו ב' תירוצים ו"ל-ויש לחלק דהנאה דהכא אין באה ע"י מעשיו ולא ע"י מעשה בהמתו ובתחב לו חבירו אע"פ שאין זה ע"י מעשיו מכ"מ נהנה גופו, אי נמי הנאה דהכא לא חשיבא הנאה שאין אלא נוי בעלמא יותר. עכ"ל. והנה יש לכאור' נ"מ טובא למ"ד דדאין דינא דגרמי בכא אחר והשליך מצרו לתוך מי צבע של חבירו, דלתי' ראשון חייב מה שנהנה כיון שהי' ע"י מעשה אדם ולתי' שני לא נחשב הנאה ויש לדון כמה פליגי הני ב' תירוצים. והנה הרא"ש הביא רק תירוץ הראשון. וע' בש"ך חו"מ שצ"א ס"ק ב' שהביא נ"מ בין הני ב' תירוצים, אם תחב לה אחר, אוכלין לתוך פיה, דלתי' הא' פטור כיון שלא היה ע"י מעשיו והביא מהרש"ל פרק הגוזל סי' כח שפסק דפטור באופן זה וכתי' הראשון ושוב כתב הש"ך, "אבל תמיהני על הרא"ש ומהרש"ל דהא התוס' מסקי שם א"נ הנאה דהכא וכו. ותירוץ זה נ"ל לכאורה עיקר דמניין לנו לחלק בחלוקים שלא נזכרו בש"ס". ומשום זה פסק הש"ך דבאופן של המהרש"ל הוי ספיקא דדינא. ויש לברר למה הרא"ש והמהרש"ל והתוס' כתי' הראשון לא רצו לפרש כתי' השני. ועי' בש"ך בהג"ה שכ' דלתי' הראשון לא יתיישב שפיר הראיה מערלה ושביעית. וע' לקמן בדברינו שיש לפרש הראיה מערלה ושביעית באופנים שונים. גם צ"ב כתי' השני דהרי הקו' היה שנהנה כמה שנתעלה בדמים יותר ומאי נ"מ אי עצם החוותא נחשב להנאה, וע' לקמן (אות לט).

לו) וראיתי בפרי תואר יו"ד סימן ק"א ס"ק ג' שבתוך דבריו מפרש סוגי' שלנו ודברי רבינא להיפך ממש"ב שהוא מפרש האוקי' דול ציבעא, יש שבח סמנין והוי דבר בעין וקיים מצות השבה או דאינו כבעין. ורבינא סבר דודאי לא הוי נחשב דבר בעין, ובעי' רק אי הנאת חוותא של דבר נקרא הנאה, וכתי' שני של תוס' הנ"ל, דאל"כ איך יפרש הגמ' לקמן שהביא ראיה מערלה ודחה שאני התם וכו. וע"כ דהנידן היא אי נחשב להנאה שיהא חייב מטעם מה שנהנה. וע"ש שהוכיח מזה דו"ז גורם מותר לגבי חוותא כיון דלכו"ע ליכא דבר בעין, ודלא כפר"ח שם. ומפרש דברי התשובת הר"ן (סימן ע') על דרך זה. והנה כבר הבאתי לעיל (אות ד), דברי הר"ן שכתב בפירושו דהאיבעיא הוא אי הוי דבר בעין או לא ועיקרו ראיותיו הוא מגמ' לקמן ת"ש רביעית דם וכו. (ועי' אות מח) אלא שלא היה להפרי"ת אלא מקצת דברי הר"ן כמש"כ שם בעצמו, ולענין (פרק ד) אבאר בעוהי כל דברי הר"ן, ופלוגתת הפר"ח והפר"ת בפירות גינוסר, שבדברי הר"ן מצינו ביאור חדש בכל הסוגי'.

אלא דיותר קשה לי, דאף אי יפרש דלתי' השני בתוס' ד"ה א"ד, היינו גופא הא דבעי יש"ס וחייב מה שנהנית או לא, אבל לתי' הראשון שם אע"ג דליכא חיוב משום נהנה לכר"ע שהרי לא עשה מעשה, אעפ"כ יש צד לייחייב מטעם ממוני גבך ומפרש הגמ' רק כתי' השני. וע"כ דסבר כהש"ך (אות לו) דהעיקור הוא כתי' השני בתוס' ודלא כהרא"ש והמהרש"ל, וכהג"ה בהש"ך שם דמגמ' לקמן מוכח דבעי אי חזותא מיקרי הנאה. אבל תימה לי על הא דמפרש דרבינא פליג על הגמ' הקודם והעיקר כרבינא, כדמשמע מהמשך הסוגי', דפירוש זה דלא כמר, דהרי"ף והרמב"ם והטור (אות לא) השמיטו האוקי' דרבינא ואף הרא"ש שהביא הוקי' דרבינא, הביא גם האוקי' דול ציבעא. ובשלמא להש"ך י"ל דמפרש דגם בזל ציבעא בעי אי הנאה של דבר נחשב כדבר לגבי השבה, והראיה מערלה הוא על כל האוקי', אבל הפרי תואר הרי סבר דלהאוקימתא דול ציבעא ע"כ בעי אי הוי כבעין, דאם לא נחשב כבעין ליכא קיום השבה, או מטעם דהנאה של הדבר לא מהני לקיים והשיב את הגזילה או דנחשב כחזרת הקצת דבר כיון דול ציבעא ולא החזור כל ההנאה, ולפ"ז רבינא פליג על האוקי' דול ציבעא ואי יפרש דהמשך הסוגי' משמע דסברי כרבינא אבל בול ציבעא, ודאי דלא הוא השבה. א"כ מה יעשה עם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור והשו"ע שכולם הביאו האוקי' דול ציבעא, ואיך מצדד דלא כפר"ח שם לומר דו"ז גורם מותר לגבי חזותא גם באיסור הנאה דאוי' מכח פ"י הוזה אי כל הפוסקים ע"כ דלא מפרשי הסוגי' באופן זה. ולכן נלענ"ד דאין לפרש כזה רק לתירוץ השני בתוס', אבל להרא"ש לא פליגי כלל, ולרי"ף וכו'. אי השמיטו דברי רבינא ככונה, וע"כ דסברי דפליגי עליו, או כנ"ל או בע"א.

לח) תא שמע בגר שצבעו בקליפי ערלה ידלק אלמא חזותא מילתא היא, והק' העולם דמהי הראיה, אפי' אי חזותא למ"ה, הרי ודאי שהוא נהנה מהצביעה. וכבר הבאנו דברי הש"ך והפר"ת (אות לו, לז) שמפרשי דזה גופא בעי, אי חזותא נחשב להנאה. ובאמת כן משמע בדברי תוס' ד"ה ולא יצבע שפי' דאיצטרך ריבוי לצביעה משום חזותא בעלמא הוא. ומפורש יותר בתוס' פסחים כב: ד"ה מנין-ואורי' דס"ד דצביעה לא חשיב הנאה דלא הוי אלא חזותא בעלמא כדאמר בהגוזל אהך מילתא גופא". וכן כתוב בתשובת הר"ן ס"ע, דהיכא דלא גלי קרא, לא נחשב צביעה להנאה. אלא דלהר"ן הפי' הוא דלכר"ע לא נקרא הנאה ובעי אי הוי' כדבר בעין דאז ע"כ ידלק.

**לטו** אלא דיש להקשות בנוסח אחר, דהרי נהנה במה שנתיקר בדמים, וכמו שהק' התוס' הנ"ל בנוגע חיוב מה שנהנית. הנה לפי תי' השני שם אפשר לומר דכיון שאין אלא נוי בעלמא יותר אין להצבע חשיבות בפני עצמו והוי כאילו נתעלה הצמר ממילא, והצבע נחשב כגרמא בעלמא על העלאת הדמים ולא נקרא שנהנה מאיסורי הנאה, ומתורץ מה שהק' לעיל (סוף אות לו). ולהש"ך והפרי תואר הנ"ל א"ש שמפרשי שהעיקור כתי' השני. אבל לתי' הראשון משמע דאף שהוא נוי בעלמא, היה שייך חיוב נהנה במה שנתעלה בדמים אלא שחסר התנאי מעשה גופו או הנאת גופו לחיוב מה שנהנית, אבל לבגי איסורי הנאה היא אסור אף אי חוותא לאו מילתא. ויש שפירשו דהוראיה היא מהא דתנא ידלק, ולא סגי בהשלחת דמי הצבע לים המלח, וע"כ דהוי כבעין וכמש"כ הר"ן ס"פ כל הצלמים לחלק בין צביעה של איסורי הנאה, וגורם של איסור. וע' בר"ן שם באריכות שהביא דעות אחרות שלא חילק בין איסור בעין ואיסור שאינו בעין דלעולם סגי בהשלחת דמיו לים המלח עכ"פ הר"ן לשיטתו לכאוי יכול לפרש הסוגי' שלנו כנ"ל. ולכאוי יש נ"מ להלכה בין הני בי' פירושים, על הצד דלא ילפינן שאר איסורים מערלה ושביעית, א"כ באיסור דרבנן דלקולא אמרינן דחוותא למ"ה, נ"מ אי צריך להשליך דמי הצבע לים המלח, וכנ"ל. והנה מלשון הברייתא לקמן, מנין שלא יהנה ממנו ולא יצבע בו, משמע דבלא קרא היה מותר לצבוע לכת', ולא היה צריך להשליך דמיו לים המלח, ויש לדחות. וע' לקמן (אות מו).

**מו** אלמא חוותא מילתא היא, יש לדייק למה עד כאן משתמשינן בלשון יש שבח סמנין, ומכאן ולהלן משתמשינן בלשון חוותא מילתא היא וע' לעיל (אות א).

**מא** בגמ' שם, אמר רבא הנאה הנראה לעינים אסרה תורה דתניא ערלים לא יאכל, אין לי אלא איסור אכילה מנין שלא יהנה ממנו ולא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר, ת"ל וערלתם ערלתו את פריו ערלים לא יאכל לרבות את כולם. ת"ש בגד שצבעו בקליפי שביעית ידלק, שאני התם דאמר קרא תהי', בהויתה תהא. ע"כ. גם דברים אלו צ"ע טובא ורבו הדיעות בביאורים. חדא, יש לדייק מהו הלשון הנאה הנראה לעינים אסרה תורה. ועי' רש"י ז"ל שפי' מראה בעלמא אע"פ שאין בו ממש כגון נר וצבע, וצ"ב למה לא אמר רבא בפשיטות, שאני התם דכתיב קרא יתירא, כמו גבי שביעית. וע' לקמן (אות מד) דברי התוס' רבינו פרץ בזה. וע' בתוס' ד"ה ולא יצבע שפי' דאיצטריך ריבוי לצביעה משום דחוותא בעלמא הוא, והדלקה משום שכלה האיסור בשעת הדלקה. ויש לבאר במה

פליגי רש"י ותוס', וע' (אות מב).

**מב**) והנה לשון הנאה הנראה לעינים מצינו בעוד מקום אחד בש"ס, והוא במס' ערלה דף כ. אלא דגם שם יש לפרש באופנים שונים. דתנן נטל אבן או קורה של הקדש ובנאה כתוך ביתו וידור תחתיו שוה פרוטה, מעיל ובגמי' שם, לימא מסייע ל' לרב דא"ר המשתחוה לבית אסרו (פי' דתלשו ולבסוף חיברו הרי הוא כחלוש) אר"א ברי' דרב איקא - הנאה הנראה לעינים אסורה תורה. וע' בפירושו שם ובתוס' דמשמע קצת מדבריהם שפירשו דבמעלה אסרה תורה כל היכא דנראה עכשיו שנהנה מדבר שהי' תלוש כבר. ובשטמ"ק פ' דאי היה נראה לעינים כשהיה תלוש האיסור מעילה, האיסור קיים גם אחר שחיברו. ולפ"ז גם בסוג' דידן יש לפרש דגלי קרא דאף דעכשיו הצביעה לא נחשב לכולם אבל כיון שהי' נראה האיסור ערלה על הפרי קודם הצביעה, או שעכשיו נראה שהצבע בא מכח פרי ערלה, ג"כ יש איסור עלה. ולפ"ז יש לפרש דברי התוס' הכא, דהחסרון בהנאת הנר שאני מהחסרון בהנאת הצבע ודלא כפי' רש"י ז"ל, דהחסרון בהצבע הוא מצד דחזותא בעלמא הוא, ולא נחשב לכלום וכתמי השני בהתוס' ד"ה א"ד, משא"כ הנאת הנר שפיר נקרא הנאה דיש צורך לאור אלא דהחסרון הוא מצד דכלה האיסור. ואעפ"כ הריבוי על האיסור נר דומה לריבוי על האיסור צביעה. דשניהם אסרי מצד הנאה הנראה לעינים, שהיה נראה האיסור ערלה מכבר. דומי' להדין הנאה הנראה לעינים דמצינו גבי ערלה. וכל זה אפשר לומר לפי' התוס'. אבל מדברי רש"י משמע דבלא קרא הייתי אומר דליכא איסור הנאה על דבר שאינו בעין ואין בו ממש, אע"ג דודאי יש לאדם הנאה מזה החזותא או מהעילוי דמים שבו ולכן מדמה נר לצבע, וזהו הפי' הנאה הנראה לעינים, דהכא נחשב כדבר שיש בו ממש. משא"כ לתוס' החסרון בצבע הוא שלא נחשב להנאה כלום וזה ל"ש גבי נר, אבל אחר הריבוי יש טעם אחד לשניהם וכנ"ל, שנראה לעינים האיסור ערלה.

**מג**) יש לבאר למה לא ילפינן מערלה בכל התורה דחזותא מילתא היא, תי' התוס' רבינו פרץ דממונא מאיסורא לא ילפינן. ודקרי לה הוה ס"ד דליכא קרא אלא מסברא היא דאמרינן חמ"ה ולכך ידלק וכיון דמסברא הוא א"כ לענין ממונא נמי. ויש להקשות על פי' זה, דא"כ מה הק' הגמי' משביעית, הא י"ל דמערלה ילפינן, דאיסור מאיסור ילפינן אבל לגבי ממון לאו מילתא היא.

וי"ל דלשיטתו לא קשה כלל שהרי הקשה שם עוד לקמן דערלה ושביעית הוי' ב' כתובים הבאין כאחד ואין מלמדין וש"מ דחזותא לאו מילתא, (פי' דסבר כשיטת התוס' דב' כתובים הוה מיעוט), ותי' דצריכי דאי מערלה, מה לערלה שכן איסורי הנאה ומה לשביעית שכן תופסין דמי', ושוב הק' וא"ת לימא נילף מינה דחזותא (לאו) מילתא היא וי"ל דממונא מאיסור לא ילפינן. ולפי"ז מתורץ מש"כ תחילה, די"ל דגם המקשן שהק' משביעית ידע שאין ללמוד מערלה וכנ"ל וסבר דע"כ יש סברא בכל התורה דחמ"ה, ודחה בגמ' דגם לשביעית יש קרא אבל מסברא למ"ה. וגם אינו ב' כתובים הבאין כאחד. והנה לפי"ז יוצא לכאן דבשאר איסורים אמרינן חמ"ה דגמרינן מערלה ושביעית במה הצד, ואיסור דאיסור ילפינן.

**מד** אלא דבלאו הכי מתורץ לפי מה דמסיק התוס' רבינו פרץ אחר שתי דממונא מאיסורא לא ילפינן, וז"ל, ומיהו ק' לישנא דקאמר הנאה הנראה לעינים א"ת ולא קאמר ש"ה דכתיב, כדקאמר בסמוך גבי שביעית. לכ"נ דלא ילפינן מיני' משום דש"ה שהחמיר הכתוב לאסור כל הנאה הנראה לעינים בעלמא, אף הדלקת הנר אסור וכן משמע מפ"י הקונ' כ"נ למש"ה. והיינו דלשון הנאה לעינים בא לפרש למה לא ילפינן מערלה. דבנר ודאי דלא נחשב לדבר בעין. ולפי"ז ג"כ מתורץ מהי הראיה משביעית, דאין לומר דילפינן מערלה דשאני ערלה דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה. ולבסוף לא בעינן לתרוצי דממונא מאיסורא לא ילפינן אלא לפרש למה לא ילפינן משניהם במה הצד. אבל בשאר איסורים ילפינן מערלה ושביעית וכנ"ל.

**מה** אבל התשובת הר"ן ס"א מפרש באופן אחר שהן אי אמרינן חמ"ה בחזותא של ע"ז דרבנן וז"ל, וכ"ת אדרבא כיון דגלי קרא בחד מאיסורי הנאה דהיינו ערלה דחמ"ה, הו"ה לכל איסורי הנאה, ליתא דהא מיתייבין וכו. ת"ש בגד שצבעו מקליפי ערלה ידלק וכו. ולימא לי' דכיון דגלי רחמנא גבי ערלה דחמ"ה, הו"ה לכל איסורי הנאה אבל לגבי גזול ונגזול לאו מילתא היא. אלא ע"כ ס"ל לתלמודא דאי בגו"נ חזותא למ"ה, באיסורי הנאה נמי למ"ה, אלא היכא דגלי ב' קרא דחידש הוא והיכא דלא גלי לא גלי הילכך מאחר שבימי הראשונים ז"ל בעי"א דבעי לגבי גו"נ לא איפשיטא, נקטינן מינה לקולא באיסורי ע"ז של דבריהם כיון דלא גלי קרא באיסורי ע"ז דחמ"ה, עכ"ל. והנה לפי התוס' ר"פ הנ"ל, ליכא להוכיח מיד, דהא דהק' משביעית ולא מתרצינן דשאני איסורי הנאה דגמרינן מערלה, הוא משום דידעינן דאין ללמוד מערלה דשאני התם דהנאה הנראה לעינים א"ת וכהנאת הנר, אבל אחר דמציינו קרא גם

בשביעית שפיר יש למילף דחמ"ה בכל איסורי הנאה משא"כ לגבי גזילה אמרינן דממונא מאיסורא לא ילפינן. וע"כ דהר"ן מפרש הנאה הנראה לעינים בע"א וע' לעיל (אות מב, מג). וצ"ב בעצם הסברא דהיכא דגלי גלי, דלמה לא ילפינן עכ"פ שאר איסורי הנאה מערלה ושביעית ואי משום דהוי ב' כתובים הבאין כאחד וכדמשמע לכאור' מהא שלא תי' כנ"ל. דאין ללמוד שביעית מערלה, א"כ למה לא איפשיטא דחזותא למ"ה כמו שהק' התוס' ר"פ. ועוד דע"כ אין הפי' בהר"ן דאין ללמוד מערלה ושביעית משום דהו' ב' כתובים הבאין כאחד, דהא הביא ראייה מהא שהקשינו משביעית, והיזם לא ידעו עדיין אלא קרא אחד דערלה, וצ"ע בדברי הר"ן.

**מז** בתוס' ד"ה ולא יצבע בו ולא ידליק בו הנר הק' וא"ת ומ"ש דהכא מצריכין קרא להדלקה וגבי תרומה טמאה מצריכין קרא להתיר וכו'. וי"ל משום דס"ד דנילף, תרומה ממעשר הקל וכו'. ור"ת מפרש דאיצטריך קרא הכא לאסור צביעה והדלקה שלא כדרך הנאתו כגון צביעה בתאנים ורמונים ודברים דלאו אורחיהו וכו'. והיינו דר"ת פליג על הראשונים הנ"ל (אות לח) וסבר דפשוט הוא דחזותא נחשב להנאה ולכן בתרומה טמאה מצריכין קרא להתיר, ולא צריך קרא רק כגון שלא כדרך הנאתו. ושוב הק' בתוס' וקשה לפי' דהא בעי למשפט מהכא דחמ"ה ודחי דשאני הכא דגלי קרא, משמע דלא אתא קרא למיסר שלא כדרך הנאה אלא למיסר אע"ג דליכא אלא חזותא בעלמא עכ"ל. ולכאור' י"ל דהר"ת סבר כהר"ן הנ"ל (אות לח) דבעי הש"ס אי חזותא נחשב לדבר בעין, דעל צד זה ידלק אף שלא כדרך הנאתו, אבל פליג על הר"ן מצד שני וסבר דגם מן הסברה, חזותא נחשב להנאה ול"צ קרא בחזותא דרך הנאתו בכל איסורי הנאה. שוב ראיתי בים התלמוד שמפרש כהנ"ל דמדלא סגי בהשלחת דמים לים המלח ש"מ דהוי דבר בעין ולכן אסור גם שלא כדרך הנאתו ע"ש ובמפרשי הים שם. אלא דמעתי נ"ל דיש לתרץ קו' הנ"ל (אות לח,לט) בע"א לפר"ת, דבגוד שצבעו מקליפי ערלה ידלק משמע בכל קליפי ערלה אפי' מתאנים ורמונים, אע"ג דחזותא כזה אינו הנאה מן הסברא וגם ליכא הנאה של עליו דמים, וע"כ דחזותא נחשב לדבר בעין, ותי' הש"ס דכל הנאה הנראה לעינים אפי' שלא כדרך הנאתו אסרה תורה.

**מז** ומיד אחר שדחה דברי ר"ת שוב הק' בתוס' וא"ת אם כן תיפשוט לאידך גיסא, מדאיצטריך למיסר ש"מ דחזותא למ"ה, וי"ל דאיכא למילף מהכא דחשוב כאילו הוא בעין עכ"ל. ומשמע מזה דהא דהוי



איבעי דלא איפשיטא היינו משום דמספקינן אי יש ללמוד מערלה ושביעית או לא. וקשה דממינן אי ערלה ושביעית הוא ב' כתובים הבאין כאחד וכקרי התוס' רבינו פרץ (אות מג), ש"מ דבעלמא חזותא למיה ואי יש צריכותא וכתו' ר"פ א"כ למה לא יגמור, ואי סבר דממונא מאיסורא לא ילפינן, א"כ ע"כ דמן הסברא לאו מילתא מדאיצטריך קרא למיסר גבי ערלה ושביעית. ובאמת קרי התוס' יש להק' גם לתוס' ר"פ, ואפשר דסבר גם לאידך גיסא דממונא מאיסורא לא ילפינן. וע"ש דהגירסא הישנה היה - וא"ת לימא נילף מינה דחזותא "לאור" מילתא היא וי"ל דממונא מאיסורא ל"י. ואפשר לקיים הך גירסא ולומר שבא לתרץ קרי התוס', אבל תוס' ע"כ לא סבר כזה וא"כ צ"ב בחיורצו. גם יש לדייק בלשון דאיכא למילף מהכא דחושב "כאילו הוא בעין" דהול"ל דילמא מהכא גמרינן חזותא מילתא היא. שוב ראיתי בנו"ב במה"ת או"ח סימן ג' שמפרש דברי התוס' דודאי דלא ילפינן מערלה ושביעית כיון דהוי ב' כתובים הבאין כאחד, ות' התוס' דאפילו על הצד דחמ"ה מסברא י"ל דאיצטריך קרא לחדש דהוא דבר כעין ועל הצד דליכא סברא לא גמרינן אלא דאסור אבל לא דהוי דבר בעין. ונ"מ לגבי זי"ז גורם כמש"כ בתשובת הר"ן ע"ש. והנה לפי דברינו הנ"ל יש להוסיף שיש עוד ב' נ"מ, אחד לגבי אי סגי בהשלחת דמיו לים הגדול (אות לט), והשני לאסור שלא כדרך הנאתו כר"ת. (אות מו)

**ונראה** דמדויק שפיר הלשון "כאילו הוא בעין" אלא דיש להקשות על פירושו דהרי עדיין לא ידעינן מקרא דשביעית, וא"כ מה דחזו רבא הנאה הנראה לעינים וכו'. ולכן נראה דטוב יותר לפרש דלא הוי ב' כתובים הבכ"א וכמו שפי' התוס' ר"פ אלא דממונא מאיסורא לא ילפינן, ועל זה אמרי התוס' דאין להביא ראיה דליכא סברא בעלמא דחמ"ה מהא דאיצטריך קרא דאפשר דמקרא ילפינן דהוי כדבר בעין וכנ"ל. אלא דעוד יש לדייק ברברי התוס' מה שהק' וא"ת אם כן תיפשוט לאידך גיסא, דמשמע מלשון "אם כן" דדוקא אחר שדחה דברי ר"ת קשה וצ"ב.

**מח** בגמ' שם ע"ב-רבא רמי תנן כגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק אלמא חמ"ה, ורמינהי רביעית דם שנבלעה בבית וכו'. נבלעה בכסות רואין אם מתכבסת הכסות ויוצא ממנה רביעית דם טמא וא"ל טהור. ופרש"י ז"ל וקתני מיהת ואם לאו טהור אע"ג דחזותא דרביעית איכא שהדם שנשאר כבגד שא"א לסוחטו נראה לנו כבגד אלמא חזותא למ"ה. ות"י-אמר רב כהנא מקולי רביעית שנו כאן, בדם תכוסה דרבנן. וצ"ב מה ענין דם טומאה לאיסור ערלה, הרי לטומאה בעינן רביעית דם ממש, ואי דם שא"א

אבל באמת משמע שהבעה"מ פליג גם על תוס' מצד הסברא, ובצבע באופן מכוער נקרא היוזק ניכר, והוא לפי הבנת הרמב"ן בדברי הבעה"מ וז"ל כמלחמות, אמר הכותב הבו לי אפריון לבעה"מ ז"ל דהיינו דכתב רבינו הגדול ז"ל בעיא דזל ציבעא פי' דזל לאחר שצבעו ולא כתב דצבע בהו קופא. והיינו שפי' זל ציבעא כמו שפי' רש"י והרא"ש דצמר צבוע הוול, אבל בשעת הצביעה ע"כ סבר דבשעת הצביעה היה צמר הצבועה באופן המשובח ביותר דאל"כ חייב מטעם מזיק, וא"כ כ"ש כשצבע באופן מכוער דחייב. אבל רש"י ותוס' והרא"ש לא פירשו דהוול אחר הצביעה, משמע דל"ש. ועל דרך שביארנו לעיל דהביאור הוא דהיכא דאיירק ציבעא, לכר"ע יש שבח סמנין וכלשון הרי"ף והרא"ש והיינו דלכר"ע אנו רואין הכח של הסמנין וקיים בזה והשיב את הגזילה אע"ג שאינו בעין, וכעי היכא שלא ראינו בהדבר הצבוע, עיקר כח הסמנין אי אעפ"כ יכול לומר לו הרש"ל, ולפי"ז אפשר לומר דרש"י ותוס' והרא"ש הבינו בדברי הרי"ף דזל ציבעא היינו אפילו בשעת הצביעה ודלא כהבעה"מ, ולא דמי לצבע בו קופא שהשמיט הרי"ף ז"ל דבין לרש"י ובין לפי' התוס' יש לחלק וכנ"ל.

**רבינא** אמר הכ"ע כגון דצמר דחד וסמנין דחד וכו'. פי' דאיירי לגבי ממון שנתערב בממונו של חבירו ובעי אי נחשב החזותא לדבר בעין דאל"כ בטל הוא לגבי הבגד וכנ"ל, ובדעת רבינא מהו גבי גניבה יש לומר בג' אופנים. או דסבר דלכר"ע אינו יכול לחזור שהרי קנה בשינוי גם כסממנים שרויים, או להיפך דסבר דלכר"ע קיים השבח בהשבח סמנים דהיינו הכח של הסמנים גם בול ציבעא. או י"ל דכח של סמנים לא נחשב למידי לגבי השבח ובעי גם לגבי גניבה אי נחשב לדבר בעין, וכהבנת פרי תואר (אות לו) דסתמא דש"ס דלא קיים השבח אי לאו דנחשב לדבר בעין. ובזה יש לכאר המשך הסוגי' ת"ש כגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק אלמא חזותא מילתא היא, ויש לפרש דמהא דצריך לידלק ש"מ דנחשב לדבר בעין דאל"כ היה סגי בהשלחת דמיו לים הגדול וכמו שפי' הים התלמוד (אות מו), ואפי' אי חימה דלא סגי בהכי כיון דעכ"פ נהנה מהחזותא מכ"מ י"ל דהראיה דנחשב כבעין הוא מהא דלא סגי בקבורה וכן וכמו שראיתי בס' אמת ליעקב בתוס' ד"ה רבא. וש"מ דבאוקימתא דרבינא, דיכול בעל הצבע לומר הב לי סמנאי דגבך נינהו דנחשב לבעין. והו"ה גבי גזול ונגזול, דאי נחשב לדבר בעין ודאי דסגי לגבי השבח. ודחה רבא דשאני בערלה ושביעית שיש קרא יתירא ומערלים ילפינן דדינו כבעין, וכן תהיה, בהויתיה תהא כ' דנחשב לבעין. ולפי"ז יש לפרש הלשון הנאה הנראה לעינים (ע' אות מב), דאנו רואין אותו במצב שהיה

איבעי דלא איפשיטא היינו משום דמספקינן אי יש ללמוד מערלה ושביעית או לא. וקשה דממ"נ אי ערלה ושביעית הוא ב' כתובים הבאין כאחד וכקו' התוס' רבינו פרץ (אות מג), ש"מ דבעלמא חזותא למ"ה ואי יש צריכותא וכתו' ר"פ א"כ למה לא יגמור, ואי סבר דממונא מאיסורא לא ילפינן, א"כ ע"כ דמן הסברא לאו מילתא מדאיצטריך קרא למיסר גבי ערלה ושביעית. ובאמת קו' התוס' יש להק' גם לתוס' ר"פ, ואפשר דסבר גם לאידך גיסא דממונא מאיסורא לא ילפינן. וע"ש דהגירסא הישנה היה - וא"ת לימא נילף מינה דחזותא "לאו" מילתא היא וי"ל דממונא מאיסורא ל"י. ואפשר לקיים הך גירסא ולומר שבא לתרץ קו' התוס', אבל תוס' ע"כ לא סבר כזה וא"כ צ"ב בתירוצו. גם יש לדייק בלשון דאיכא למילף מהכא דחושב "כאילו הוא בעין" דהול"ל דילמא מהכא גמרינן חזותא מילתא היא. שוב ראיתי בנו"ב במה"ת אר"ח סימן ג' שמפרש דברי התוס' דודאי דלא ילפינן מערלה ושביעית כיון דהוי ב' כתובים הבאין כאחד, ות' התוס' דאפילו על הצד דחמ"ה מסברא י"ל דאיצטריך קרא לחדש דהוא דבר כעין ועל הצד דליכא סברא לא גמרינן אלא דאסור אבל לא דהוי דבר בעין. ונ"מ לגבי זי"ז גורם כמש"כ בתשובת הר"ן ע"ש. והנה לפי דברינו הנ"ל יש להוסיף שיש עוד ב' ג"מ, אחד לגבי אי סגי בהשלחת דמיו לים הגדול (אות לט), והשני לאסור שלא כדרך הנאתו כר"ת. (אות מו)

**ונראה** דמדויק שפיר הלשון "כאילו הוא בעין" אלא דיש להקשות על פירושו דהרי עדיין לא ידעינן מקרא דשביעית, וא"כ מה דחה רבא הנאה הנראה לעינים וכו'. ולכן נראה דטוב יותר לפרש דלא הוי' ב' כתובים הבכ"א וכמו שפ"י התוס' ר"פ אלא דממונא מאיסורא לא ילפינן, ועל זה אמרי התוס' דאין להביא ראיה דליכא סברא בעלמא דחמ"ה מהא דאיצטריך קרא דאפשר דמקרא ילפינן דהוי כדבר בעין וכנ"ל. אלא דעוד יש לדייק בדברי התוס' מה שהק' וא"ת אם כן תיפשוט לאידך גיסא, דמשמע מלשון "אם כן" דרוקא אחר שדחה דברי ר"ת קשה וצ"ב.

**מתח** כגמי' שם ע"ב-רבא רמי תנן בגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק אלמא חמ"ה, ורמינהי רביעית דם שנבלעה בבית וכו'. נבלעה ככסות וראין אם מתכבסת הכסות ויוצא ממנה רביעית דם טמא וא"ל טהור. ופרש"י ז"ל וקתני מיהת ואם לאו טהור אע"ג דחזותא דרביעית איכא שהדם שנשאר בבגד שא"א לסוחטו נראה לנו בבגד אלמא חזותא למ"ה. ותי-אמר רב כהנא מקולי רביעית שנו כאן, בדם תכוסה דרבנן. וצ"ב מה ענין דם טומאה לאיסור ערלה, הרי לטומאה בעינן רביעית דם ממש, ואי דם שא"א

לסוחטו לא נקרא דם בעצם, מה רעש שיש חזותא של דם, משא"כ בערלה נחשב להנאה וסגי כמה שבא מכח הדבר הנאסר. ובאמת כבר הרגיש בזה התשובת הר"ן הנ"ל וז"ל, שמא תאמר וכו'. ליתא דאי הכי מאי פריך הכא מדם שנבלע בכסות אמאי לא מטמא באהל, הא אע"ג דחמ"ה אין שם רביעית דם ממש שתטמא, אלא ודאי אי אמרינן חמ"ה כגוף האיסור חשבינן לה וכו'. עכ"ל. ולכאור צ"ב דלמה לא תי' הגמ' דמערלה ליכא ראייה דהוי כבעין ממש במקום שדחק רב כהנא דכאן כדמ תבוסה דרבנן דוקא. וע"כ כנ"ל דמהא דידלק דוקא ש"מ דהוי כבעין. וקשה על התוס' ושאר הדיעות דבעי הש"ס אי חזותא נחשב להנאה או אי כח של דבר נחשב כהדבר בחזותא, דמה הקשה מרביעית דם. וכבר הבאנו (אות לו) שהפרי תואר מפרש בדברי הר"ן דחזותא לא נחשב לדבר בעין וכ"כ בשו"ת הגו"ב הנ"ל וז"ל- אבל לענין שיהי' מיחשב החזותא לממשא של איסור בזה ליכא ספק כלל, ולא קא מבעיא לגמ' אלא אי חמ"ה לענין שיהי' נחשב גרמת הנאה וכו'. וזה הוא כוונת דברי הר"ן לענ"ד וכו'. עכ"ל. אבל מה נעשה שהרי הר"ן מפרש הכא בפה מלא דבעי אי נחשב לבעין או לא, ורק על הצד דליכא סברא ורק גמרינן מקרא כתב דלא נחשב להאיסור ממש- וכמו שאבאר בעוה"י (פרק ד), ועכ"פ צ"ב איך יפרשו הני דיעות הקו' מרביעית דם.

**מט)** תוס' ד"ה רבא רמי הקי-תימה דהא רבא שני לעיל שאני ערלה דכתיב קראי ומהתם לא ילפינן וא"כ מאי פריך מערלה אטומאה. ונראה כספרים דגרי' לעיל רבה, ואי גרס רבא י"ל דדיחוי הוא עכ"ל. וקשה דלתי' השני למה מסקי הפוסקים דחזותא הוי' איבעיא דלא איפשיטא, הא באמת סבר רבא דיש ללמוד מערלה לכה"ת דחמ"ה או דבאמת סבר דגם בערלה לא בעינן קרא ולא מצינו בגמ' מי שחולק על רבא, ושאני דם כבוסה דרבנן. ולתי' האי נמי קשה דאי לרבא מיפשט פשיטא לי' ולרבה מספקא לי' א"כ היה צריך לפסוק כרבא. והנה הפר"ח, והמהרש"א במהר"ב, והגו"ב במהדו"ת ועוד אחרונים פירשו הש"ס בע"א, דרבא רמי על הצד דיש ראייה מערלה, דמ"ש דם שנבלעה, וש"מ דלאו מילתא היא, ותי' רב כהנא דשאני דם תבוסה וא"כ עדיין קיים הספק אי יש ראייה מערלה או דשאני התם. וכבר נכתב סברא זו בתשובת הר"ן הנ"ל, ומסיק דכל זה דוחק. ובאמת הוא דוחק חדא מלשון אלמא חמ"ה ועוד דהיה צריך רבא לומר ת"ש רביעית דם וכו'. ש"מ חזותא למ"ה.

**וע'** בתשובת הר"ן שם שמפרש דמהכא משמע דחמ"ה וכדמסיק רבא, והא שאמרו הראשונים דנשאר הדין בספק הוא ממקום אחר, דכנדה

סב:הובא בתוס' ד"ה ואם לאו-פליגי ר"י ור"ל דלר"י גם כדם דאוי שנבלע אינו מטמא ומפרש הר"ן דהיינו משום דסבר ר"י דחזוּתא למ"ה-ודלא כמו שפי' התוס' בד"ה מקולי רביעיות שכתב דלר"י לא קשה מידי מערלה אטומא דלדידי' בקפידא תליא מילתא-וקיי"ל כר"י לגבי ר"ל אלא שלא רצו להכריע בודאי דלא כרבא ואמרי דהוי ספק. אלא שהק' הר"ן דלפי"ו ק' כמה שפסק הרמב"ם כר"י דגם כדם דאוי טהור, ואעפ"כ בגזילה אמר דהוי ספיקא דדינא ע"ש. והנה אי הרמב"ם מפרש כתוס' הנ"ל א"ש, וגם על דרך הר"ן קצת נראה לומר בדרך פלפול דר"י ור"ל פליגי אי חזוּתא נחשב לדבר בעין והרמב"ם פסק כר"י דלא הוי' דבר בעין וע' לעיל (אות לב), ולרבא הוה ספק על וכדרך האחרונים הנ"ל וסבר דאי חמ"ה הוי' כדבר בעין כר"ל וכרכינא כנ"ל ולכן הק' מדם ודחה רב כהנא, ונמצא שאע"ג דחזוּתא לא הוי דבר בעין אבל עכ"פ יש ספק גם לר"י אי חמ"ה לגבי או נחשב גרמת הנאה גבי גניבה. גם צ"ב כמה פליגי הר"ן עם התוס' בהכנת הדברים אי קו' רבא הוא גם לר"י או רק לר"ל.

ג) ע' ביר"ד סינן ק"ב סעיף א' שכתב המחבר דכל דבר שיש בו מתירין כגון ביצה שנולדה ביו"ט אינה בטלה ואם נתערבה בשא"מ בטלה בס'. וכתב הרמ"א מיהו אם לבנו בה מאכל או נתנו בקדרה לתקן הקדרה כגון שמלאוה בתרנגולת אינה בטלה. וע"ע בא"ח סימן תקי"ג. והפרי חדש ביר"ד פסק דבכל דבר דאתי לחזוּתא אינה בטלה באיסור דאוי דשמא חזוּתא מילתא היא. אבל הגר"א פליג עליו וז"ל כביהגר"א-ע' בא"ח שם ס"ד מידי דלחזוּתא וכו'. ר"ל כל שבא לתקן בין לחזוּתא בין לטעמא הוי מין במינו, אבל משום חזוּתא בלא דישל"מ אין אוסר וכו'. ואע"ג דאיבעיא להו כב"ק קא. אי חזוּתא מילתא היא ולא איפ' ופסקו הפוסקים דספיקא הוא כמ"ש בש"ע ח"מ ס"ס שס"ג ושם ע"ב מחלק רבא בין דאוי לרבנן, משמע דבדאוי חזוּתא מילתא, וכ"ש לר"י בנדה סב: דז"ל דאף בדרבנן וע' בתוס' שם ד"ה מקולי וכו'. מכל מקום כ"ז באיסור הנאה וכמ"ש שם הנאה הנראה וכו' דמתהני מחזוּתא דלא כפר"ח ששגג כאן בכל זה עכ"ל.

ויש להתבונן בדעת שניהם, דלהפרי"ח צ"ב מה ענין חזוּתא מילתא לדין ביטול איסור, דאפילו אי יפרש דהשבח סמנין הוא כדבר בעין, הרי דין ביטול נאמר גם על דבר בעין, וכל מה שיש לדון הוא לומר דאינו בטול מצד דניקר האיסור וכמקצת הפוסקים, אבל ע"כ דהפרי"ח לא סבר כזה מדפליג בין איסור דאוי לאיסור דרבנן. וסמך על סוגי' שלנו, ובשלמא באיסורי הנאה במציאות הרי נהנה ולכן לא בטיל וכמשהק' הגר"א.

**ודברי הגר"א** טעון ביאור ביותר, במש"כ דכל זה באיסורי הנאה, דהרי על הצד דחזותא מילתא היא רביעות דם שנבלעה וכו'. טמא אע"ג דליכא שום הנאה מחזותא זו. וכן לגבי גזילה אי חזותא מילתא היא יכול להחזיר להנגזל הצמר צבוע אע"ג דזל ציבעא ולא נהנה רק במקצת ולהרמב"ם והרא"ש לא נהנה כלל. גם צ"ב במה שכתב דלר"י בנדה י"ל דאף בדרכנן חזותא מילתא היא באיסורי דרכנן, הרי לכל היותר הוה ספק ומדרכנן אמרינן בחזותא לאו מילתא היא. ע"כ חלק הקושיות בעזה"י.

## ב

**ומה שנראה לי** בהגדרת הדברים הוא, דאף דיש לפלפל הרבה בכל פרט ופרט של הסוגי, אבל כולו בתר רישא גירא דהיינו מה שחקרנו בראש, מהו הביאור בהשאלה אי יש שבח סמנין ואי חזותא מילתא היא. ודבר אחד שיצא מכל הקושיות והדיוקים הנ"ל הוא, דהדבר ברור שיש לכה"פ ב' דרכים בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים בביאור האי מילתא, דיש דסברי דבעי אי מה שיצא מכח הדבר נחשב כהדבר גבי חזותא, ובנוסח אחר אי הנאה של הדבר נחשב כאותו דבר גבי חזותא, אבל ודאי דלא נחשב לדבר בעין. ויש דסברי דפליגי אי נחשב חזותא לדבר בעין. ולכל צד יהא צריך לפרש הסוגי הנ"ל מתחילה ועד סוף באופן מיוחד, ובזה יהי מבורר כל החילוקי דעות שמצינו בהאי מילתא, ויפורש בזה החמשים הדיוקים הנ"ל רובם ככולם.

**ונתחיל** לבאר על הצד הראשון דלכו"ע לא נחשב חזותא לדבר בעין. ובעי אי כח של הדבר נחשב לדבר דומי להדין שבח עצים בפת דמצינו גבי איסורים, באופן שמדויק הלשון יש שבח סמנין כמו שהבין התוס' הרי"ד הנ"ל (אות ד), והצדדים בזה אפשר לפרש דמצד אחד הוא עדיף מהדין שבח עצים בפת דגבי חזותא ניכר לכל שהוא בא מכח הסמנין וכמש"כ התוס' רי"ד, אבל מצד שני הוא גרע, דבשלמא גבי פת, עיקר הפת נעשה מכח העצים משא"כ הכא הממנים גרם רק החזותא של דבר, ואפשר דחזותא של דבר לא נחשב לכלום.

**ובזה אפשר** לבאר הא דהרי"ף והרמב"ם והטור"ר השמיטו האוקימתא דרבינא (ע' אות לא-לד) כגון דצמר דחד וסמנין דחד וקאתי קוף וצבעי' לההוא צמר בהנך סמנין, די"ל דסברי דמכל הסוגי משמע דחזותא מילתא לא נחשב לדבר בעין לכו"ע ולא בעי אלא אי כח של הדבר נחשב לדבר וזה ל"ש בדיני ממנות דודאי דלא יכול לטעון בעל הסמנים ממוני

גבך דכלתה ממונו. ולא בעי רק לגבי השבה, או לקולה דסגי לחיוב השבה או לחומרה דיש עליו חיוב השבה. וכמש"ב לעיל.

**והיינו** דאף דחוינן בגמ' ביצה לה: דממון שנתערב לא בטיל, י"ל דהיינו דוקא באופן דהדבר שנתערב הוי עדיין בעין, אבל כשנתערב דבר שעכשיו אינו בעין לית ליה טענה דממוני גבך מכח שגרם עילוי ממון, אי לאו מדין יורד דלכו"ע י"ל ההוצאות אבל הכא איירי כשצבע קוף, ודבר זה אפשר להוכיח מהאי סוגי' גופא. דבמתני' שם דף לו. תנן וכן אשה ששאלה מחברתה תבלין ומים ומלח לעיסתה הרי אלו כרגלי שתיהן, ר' יהודה פוטר במים מפני שאין בהם ממש. פרש"י אין ניכרות לא בקדרה ולא בעיסה הלכך אין מעכבות הולכתן ובגמ' מוקי לה בתבשיל עבה שאין המים ניכרים בו וכו'. עכ"ל. ובגמ' שם דף לח. הק' אמאי הוי כרגלי שניהם ולבטיל מים ומלח לגבי עיסה, א"ל ר' אבא הרי שנתערב לו קב חטין וכו'. פ' דבממון ל"ש ביטול. ולבסוף דחה הגמ' תירוצו של רב אבא, "א"ל מי קדמית איסורא לממונא, איסורא בטיל ממונא לא בטיל", פ' דסבר הש"ס דעכ"פ תחומין הוי איסור וצריך לדון אחר האיסור שבו ולא בהשם בעלים שבו עכשיו, וא"כ הדרא קו' דאמאי סברי רבנן דהרי הן כרגלי שתיהן, הא בטיל האיסור תחומין של המים והמלח לגבי העיסה והגמ' הביא ג' תירוצים בביאור רבנן דמתני'. אביי תי' שהוא מטעם גזירה, ורבא אמר דתבלין לטעמ' עבידי ולא בטיל ורב אשי אמר משום דהוי דבר שיש לו מתירין. אבל בדעת רב יהודה לא מצינו הסבר כמה שאומר מים אין בהן ממש. ומי יאמר רב יהודה בכל איסורים דהיכא דלא ניכר האיסור, בטל האיסור בתערובות, ואפי' היכא דלטעמא עבידי וכמו שמפרש רבא, וע"ש בתוס' ד"ה רבא, וכן לרב אשי וכי התיר איסור בדבר שיש לו מתירין כל זמן דלא ניכר האיסור. ונראה דמטעם זה מצינו שהיה ס"ד הש"ס דדינו דר"י דמים הוי דבר שאין בו ממש אין זה סברא בביטול אלא שיש בזה כונה אחרת לגמרי וע' בעירובין צ"ז, ובירושמי חלה פ"ב ה"א ובעירובין פ"ח ה"ו ובכל אלו המקומות מסקי הש"ס שדינו של ר"י נאמר רק לגבי ביטול. ובאמת לא מצינו חידוש זה של ר"י רק לגבי איסור תחומין. ואפשר לומר בביארו, דאף דמצינו גבי תחומין דאולינן בתר איסורא ולא בתר ממונא כדסבר ר' אבא, סבר ר"י דהיינו דוקא לקולא, אבל לחומרא, לומר דאע"ג דבטיל הממנות שבו אבל האיסור לא בטיל מכח אחד הג' טעמים הנ"ל, זה לא אמרינן, אלא דכיון דמים ומלח אין בו ממש לר"י, בטל השם בעלות עליו והרי הוא כרגלי הבעל העיסה. ולכן לא פליג ר"י דוקא גבי תחומין שיש בו ג"כ צד ממון. ורבנן דפליגי על ר"י סברי, או דכמו דאולינן בתר איסורא לקולא, כמו"כ לחומרא

אמרין דהרי הם כרגלי שניהם היכא דל"ש ביטול מצד האיסור שבו, או דסברי דמים נקרא דבר שיש בו ממש אבל אפשר לומר דכולי עלמא מודי בדבר דלית ב"י ממש ל"ש טעמת ממוני גבך, כן נראה לי לומר כביאור דברי ר"י דלא ראיתי פ' אחר בדברי ר"י. ועכ"פ י"ל דהיינו סברת הש"ס בסוגי' דידן במאי דפליגי על רבינא דסברי דלכו"ע החזותא בטל לגבי ממון כיון דאין בו ממש.

**ובסברת רבינא בזה י"ל לפי הנ"ל בב' אופנים, או דסבר דשייך שם בעלים וטענת ממוני גבך גם על הדבר שאין בו ממש כגון חזותא, דרק לר"י מצינו חילוק בין דבר שיש בו ממש לאב"מ, אבל לרבנן לעולם לא בטיל ממונא. או יאמר דרבינא סבר דאי חזותא מילתא היא, נחשב לדבר בעין וכדבר שיש בו ממש ושייך שם בעלים על זה, ויכול לטעון ממוני גבך.**

**ובזה מתורץ מה שהק' (אות יז) דכשהק' הגמ' דאפי' למ"ד אש"ס נימא ל"י חב לי סמנאי דאפסדתינהו, הוי ל"י לתרוצי דאיירי כגון שבא הגזלן במחתרת דאז ליכא חיוב והשיב וחיוב דמים כשנאבד אפי' לאח"ז להרבה דיעות בראשונים שם, וא"כ אי יש"ס נחשב לדבר בעין וחיוב וכדמסיק רבא שם דא"ל ממוני גבך משא"כ אי אש"ס פטור לגמרי דאינו בעין וגם חיוב דמים דגניבה ליכא. אבל לפי הנ"ל א"ש. דאוקימתא זה שייך דוקא לרבינא, אבל הגמ' קודם רבינא סבר דחזותא ודאי לא נחשב לדבר בעין ולכן ל"ש לומר ממוני גבך, ורק לגבי גניבה בעו אי אמרינן דכיון שראינו כח של הסמנין יש עליו חיוב השבה ודחה הש"ס דמאי נ"מ, אפי' אי לא נחשב לדבר לגבי חיוב השבה, צריך לשלם מצד החיוב דמים.**

**ומתורץ נמי קו' התורת חיים (אות כב) דהול"ל כגון דגול צמר וצבע בצבע שלו, אי צריך הנגזל לשלם בעד הצבע, ד"ל דדוקא אי סברי כרבינא י"ל כזה, אבל סתמא דש"ס סברי דלכו"ע ליכא טענה דממוני גבך כיון דחזותא הוה דבר שאין בו ממש ולא בעי אלא אי כח הסמנים סגי לקיים השבה, ולכן צריך לאוקמי דוקא כשגזל הצבע ולא כגזל הצמר.**

**ומתורץ נמי הא דהקשינו (אות טו) דמהסוגי' משמע שאפילו למ"ד יש"ס, אין הנגזל יכול לטעון תן לי הסמנין בעין, ואפי' באופן שהסמנין שוין יותר מהצבע, ואפי' אי הסכים הנגזל לשלם לו ההוצאות דהיינו דמי**



הצמר, די"ל דכיון דלכו"ע אין הסמנין בעין, ליכא חיוב להשיב הדבר בעין. דהא אינו בעין ולכל היותר קיים הכח של הסממנים ובעי אי זה גורם חיוב דמים וע"ז דחה הש"ס בממנ"פ יש חיוב דמים והדרא לומר דבעי אי יש קיום והשיב כשהחזיר לו הכח של הדבר או לא. אבל לכו"ע אין הסמנים בעין רק דבעי אי יש "שבח" סמנין דומי' ללשון יש שבח עצים בפת.

**והנה** על צד זה ההסמנין לא נחשבוין כבעין לכו"ע, ע"כ דכשצבע במי צבע אין לומר כהמרכבת המשנה (אות יג) דליכא שינוי רק שהניחו במקום אחר וע"כ כהרמ"ה בשטמ"ק (אות יד) דאין לך שינוי יותר גדול מזה דעצם המי צבע לא קיים כלל. ונראה דאעפ"כ אפשר לתרוץ ק"י הפנ"י (אות יב), דלמ"ד יש שבח סמנין, כיון דשבח הסמנין קיים, יכול לומר הרש"ל, ורק אי רוצה לקנות בשינוי יכול לשלם דמים. ודומי' למה שחידש הרמ"ה דכל היכא דלא הוול הדמים, אע"ג שעשה שינוי בדבר יכול לומר לו הרש"ל. ובביאור דברי הרמ"ה נ"ל דאין זה תשלומין בתורת דמים, אלא דכיון שנכלל בו דמי החפץ אשר גול, קיים בזה והשיב את הגזילה אשר גול, וכלשון הרמ"ה שם דא"ל הא עמרך והא סממנוך. אלא דאין לו חיוב והשיב דמכאשר גול גמרינן דיש דין קנין שינוי הגומר הקנין גניבה. וא"כ הו"ה י"ל דלמ"ד יש שבח סמנין, חזרת הכח של סמנין סגי כדי לקיים והשיב אבל אם רוצה לקנות הרשות בידו ומיושב בזה מה שהק' על הרמ"ה (אות כ), ואפ"י אי לא סברי כהרמ"ה גבי היכא דקיים בו דמי החפץ דלעולם יכול לומר הרש"ל, י"ל דכל זה בסתם שינוי דלא נקרא כאשר גול, אבל גבי צבע כיון דכל תפקיד של המי צבע הוא לצבוע והחזותא של הצבע נראה כבר בהמי צבע וכסברת התוס' ר"ד הג"ל (אות ד), אז יש סברא לומר דאנו רואין השבח סמנין דהיינו הכח של הסמנים על גבי הצמר, ואם החזיר לו הצמר צבוע קיים ב"י כאשר גול. אבל עכ"פ הרי קנה הגזלן בשינוי כשצבע לגבי שאין עליו חיוב להחזיר לו הדבר בעין דיש לו זכות בקניני גניבה לקנות בשינוי. ובוה מבואר יותר במה שהקשינו לעיל (אות טו) דכיון שקנה בשינוי וכהרמ"ה, לעולם יכול לשלם דמים, ואין צריך ליתן לו עצם השבח סמנין.

**ובזה** מתורץ משהק' (אות ב) דהול"ל דנ"מ כשנתיקר הרמי סמנים, דאי יש"ס צריך לשלם יותר משעת הגזילה. וזה קשה בין לפ"י ה"י היונחן בין לפ"י הגאון ז"ל ע' לעיל. די"ל דלכו"ע כיון דאין המי צבע בעין לעולם אינו צריך לשלם יותר משעת הגזילה. וגם אי סברת דכיון דהשבח סמנים קיים, יש עליו חיוב השבה עכ"ז יכול לטעון שקנה

בשינוי, וכמו שדחה הגמ' היכא דקנהו ותרנהו לפי הר"ר יהונתן דקנינהו בשינוי ולא משלם אלא כשעת הגזילה.

**וגם יש לבאר משהק' לעיל (אות ג)** דמה היה ההו"א לשלם בעד כל השבח הרי יכול לומר צמרי אשבח, די"ל דלא היה הו"א דשמין הצבע ע"י מה שנתעלה בדמים, דלכו"ע אין הצבע בעין. אלא דהו"א דיש חיוב והשיב חהחזיר לו כל הכח של הסמנים, ובאמת להר' יהונתן וסייעתו י"ל דזה לא היה אפי' הו"א, אלא שטעה המקשין בהלשון יש שבח סמנין וכנ"ל (אות א), דסבר דהיינו דבעי באופן שהשיב בהסמנין ע"י דקינהו ותרנהו, ולא הכין שיש שבח סמנין היינו הכח של הסמנין וכנ"ל.

**ומסיק הש"ס דנ"מ בגזל צמר וסמנים** רחד וכו'. וע' לעיל כל מה שהקשינו על זה (אות יט-כה). ונראה לבאר באופן אחד, דסברא זו דיש שבח סמנין דהיינו דראינו הכח של סממנים לגבי קיום והשיב, היינו לכו"ע, אבל זהו רק באופן שעשה המי צבע את תפקידו, דאז לכו"ע ראינו הכח של הסמנים ולא בעי אלא באופן שלא עשה הצבע עיקר תפקידו, והיינו הביאור תיפוק לי' דאייקר לי' ניהלי' בדמי, פ' דזה מוכיח שכח של הסמנים הם על גבי הצמר, ולא בעי אלא היכא גזל ציבעא, פרש"י צמר צבוע הוול בעולם וכו'. ונמצא שלא נכנס כח הצבע בכל תוקפו אל הצמר. ומדויק בלשון הרא"ש והרי"ף (אות כה), שפירשו דאי אייקר בדמי אז לכו"ע "יש שבח סמנין", דהיינו דאז לכו"ע קיים הכח של הסמנים. ומתורץ בזה משהק' (אות יט), דאין שמין לא לגנב ולא לגזלן, ופי' התוס' דצריך לשלם כסף ולא שוה כסף ואיך קיים השבה בדמי צמר צבוע, דלהנ"ל אין זה בתורת שוה כסף, אלא דאז נקרא כח של הסמנים קיים ומהני לקיים והשיב את הגזילה לכו"ע.

**גם יש לתרץ מה שהקשינו עוד (אות יט)** דאיך קיים השבה בתורת דמים, הרי למ"ד אין שבח סמנין, הרי אין הסמנים קיים והוה כחזר רק הצמר, וראיה מהא דמסיק רבינא דלמ"ד אין שבח סמנין, אין בעל הצבע יכול לטעון לבעל הצמר כלום. ולהנ"ל יש לומר דלרבינא בעי אי נחשב לדבר בעין כדי שיוכל לטעון ממוני גבך, אבל לדידן דאירי גבי קיום והשיב, לכו"ע קיים כח של הסמנים אי לאו באופן דול ציבעא וא"ש.

**ומתורץ בזה קו' הגרעק"א (אות כד)** והים התלמוד, שהקשו שלמה לא כתב פרש"י בפשיטות שהוול הדמי צבע דאי יש"ס קיים השבה

אבל אי אש"ס צריך לשלם דמים כשעת הגזילה ועפ"י הנ"ל אפשר לומר דרש"י יפרש כהרא"ש והרי"ף דאי עשה הצבע עיקר תפקידו לכ"ע יש שבח סמנין, דאנו רואין הכח של הסמנין וקיים בזה חיוב והשיב וכנ"ל, אבל אינו בתורת תשלומי שוה כסף כמו שהבין הגרעק"א וא"כ לא איכפית לן אי הוול ממה שהיה שוה המי צבע בשעת הגזילה. ולכן פי' שצמר צבוע הוול ועכשיו הפסדתני ולכן אין אנו רואין הכח של הסמנים על הצמר למ"ד אש"ס.

**ובזה** אפשר לישב נמי קו' השני' בגליון הש"ס (אות טז) שהק' דלוקי כומעיקרא דגזל סמנים שרויים וצבע בצמר שלו והוול הרבה וכו'. דלהנ"ל ודאי דקיים מצות השבה באופן כזה לכ"ע שהרי עשה עם הצבע עיקר תפקידו ולכ"ע קיים בו כח של הסמנים. ולא בעי אלא באופן שלא עשה תפקידו, אי אמרינן דאעפ"כ נקרא שקיים כח הסמנים וסגי להשבה.

**ובזה** יש לבאר במה פליגי רש"י והרא"ש (אות כה), דרש"י פי' ואין מגיע השבח לדמי סמנים משא"כ הרא"ש פי' זל ציבעא וכו'. ואינו שוה יותר ממה שהיה שוה בלא צביעה. די"ל דרש"י סבר דאי הושבח הצמר עד דמי הסמנים, או לכ"ע אנו רואין השבח סמנין על הצמר דכיון דדמי הסמנים קיים הדמים מודיעים וגם החזותא קיים וזהו תפקיד של הסמנים. אבל אם אין מגיע השבח לדמי סמנים, אז בעי אי אעפ"כ כיון דהחזותא קיים ואנו רואין שבא מכח הסמנים אי נחשב לגבי השבה כהסמנין עצמן. אבל הרא"ש סבר דלא צריך שיהא קיים כל דמי הסמנים, אלא דכל זמן שהשביח הצמר אפי' שר"פ אז אנו רואין הכח של הסמנים בהצמר, שלא החזיר לו בתורת תשלומי דמים אלא בתורת והשיב הדבר בעין דלזה סגי כל זמן שכח של הדבר קיים. ולא בעי אלא היכא שלא השביח כלל דאז יש צד לומר דהצבע שעל הבגד לא נחשב לכלום, אבל מצד שני החזותא קיים וכמו שהסביר התוס' רי"ד הנ"ל (אות ד) ויש בני אדם שצובעין בגדיהם לשם נוי אפי' אי ליכא עילוי דמים בזה כלל. (וע' לקמן בסוף פרק ה' מה שנתבאר פלוגתת רש"י והרא"ש באופן אחר).

**ועל** דרך זה אפשר לבאר גם שיטת הרמב"ם (אות כז), דלפי הבנת הלח"מ יש להרמב"ם פי' שלישי בהדברים "זל ציבעא", דהיינו דכל זמן שלא הפסיד בהצמר לכ"ע יש שבח סמנין, כיון שיש בני אדם שצובעין בגדיהם לנוי והכח של הסמנים ניכר לכל ולא צריכא בול ציבעא, שגרם הצבע להולת הצמר דזה ודאי אינו דרך בני אדם, אי אמרינן דאעפ"כ כיון דהחזותא קיים, יכול לקיים השבה "בשבח" של הצבע דפירושו הכח של

הסמנים וכנ"ל. אלא דעדיין דוחק הוא בלשון הש"ס אמרי תיפוק לי' וכו'.

**והנה** הרמ"ה בשטמ"ק (אות יד) משמע שפי' כרש"י ז"ל ולא כהרא"ש  
 דלא זל כלל, אלא שהוא מפרש מטעם אחר דהיינו דכיון דהרמ"ם  
 קיים בו לכו"ע יש קיום והשיב ויכול לומר שאינו רוצה לקנות בשינוי  
 וסבר שמהכא ראייה דכמו"כ בכל שינוי כגון גזול עצים ועשאן כלים יש  
 לו ברירה להחזור לו הדבר בעין, והיכא דזל ציבעא בעי יש שבח סמנין,  
 והכח של הצבע קיים או לא, ואי נחשב שבח של הדבר קיים יכול לומר  
 הרש"ל אע"ג דנשתנה להבנת הרמ"ה כמש"ל, אלא דלפי מש"ב ברש"י  
 רא"ש והרי"ף דאי אייקר לי' ניהלי' בדמי לכו"ע יש שבח סמנין וכלשון  
 הרי"ף והרא"ש דאז לכו"ע ראינו כח של הצבע בהצמר צבוע, נמצא דאין  
 להביא ראייה דבכל שינוי כשלא זל בדמים יש להגזול ברירה, דרק הכא  
 דהחזותו קיים וזהו עיקר התפקיד של המי צבע וגם קיים הדמים של  
 הצבע, ככולו או במקצת או יכול לקיים השבה בהכח של הדבר משא"כ  
 בגזול עצים.

**ועכשיו** מבואר מה שחידש התוס' ד"ה דול ציבעא שכתב דמכ"מ איירי  
 בגזול סממנים שרויין דאל"כ קנה בשינוי, והק' המהרש"א (אות  
 כו) דמאי קמ"ל ע"ש. וכבר בארנו שתירץ המהרש"א היינו על הצד דהיכא  
 דאייקר ציבעא, מקיים השבה כתורת דמים, אבל אי יפרש דתוס' סברי  
 כרש"י והרי"ף והרא"ש דפי' דלכו"ע יש שבח סמנין וקיים מצות והשיב  
 א"כ צריך לתרץ בע"א. אלא דלפי הנ"ל יש לפרש דהו"א דאע"ג דקינהו  
 ותרנהו וקננו בשינוי, זהו שיש לו ברירה לקנות בשינוי אבל אם רוצה  
 אומר לו הרש"ל כיון שכח של הסמנים קיים על הצד דישי"ס אע"ג דזל  
 ציבעא. ומה לי סמנים סתם ומה לי סמנין שרויין בשניהן יהא יכול לומר  
 הרש"ל אע"ג דנשתנה מדין שבח סמנין. קמ"ל דשאני היכא דקינהו  
 ושרנהו דבשעת השינוי עדיין לא נגמר הכח של הסמנים וע"כ נגמר  
 הקנין שינוי משא"כ במי צבע. א"נ דרק במי צבע דהחזותא על הצמר הוא  
 ממש החזותא של המי צבע אמרינן דיש שבח סמנין משא"כ בסתם סמנין.

**ולפי** הנ"ל אפשר לבאר האב"א בגמ', כגון שצבע כהו קופא שפרש"י  
 שגזול קוף וסממנים וצבע את הקוף והק' בתוס' ותימה דא"כ היוק  
 ניכר הוא ולכן פי' בגריעות ובכיעור כעין קוף שהוא מכוער. והקשינו  
 (אות ל) דגם לתוס' הוי' היוק ניכר. וי"ל דלתוס' הוה דומה ממש  
 להאוקימתא דזל ציבעא, דהיינו שהוא באופן שלא עשה בהצבע את  
 תפקידו בכל תוקפו ורק מקצתו, אלא דחר איירי כשלא צבע על הדבר

המעולה, וחד איירי כשלא צבע באופן המעולה אלא בעין קוף ובעי אי בכה"ג יש שבח סמנין, פי אי ראינו הכח של הסמנים ואי קיים בו ע"כ דיכול לומר הרש"ל. אבל באוקימתא של רש"י סברי תוס' דאז לכר"ע אין כח של הסמנים קיים והוה כנפסד לגמרי. והא דהשמיטו הפוסקים האוקימתא דצבע בו קופא י"ל דסברי דל"ד להא דזל ציבעא דעכ"פ על בגד זה פעל הצבע כל מה שאפשר דאז יש לדון אי נחשב שהחזיר לו הכח של הסמנים, משא"כ כשצבע באופן מכווער דלכר"ע אינו יכול לומר הרי כח סמנין.

**ובדעת** רש"י ז"ל אפשר לומר דסבר דגמרינן מקרא דוהשיב כאשר גול דכל זמן שהחזיר לו הדבר בעין פטור ואין לחייבו גם מטעם מזיק מגוזה"כ, ואע"ג שביארנו דהכא ודאי דלא נקרא כח של הסמנים אבל י"ל דרש"י מפרש כצד השני לעיל דבעי אי נחשב לדבר בעין או לא, ואי נחשב בעין אומר לו הרש"ל. אלא דאפי' על הצד דנחשב בעין דוחק קצת וכמו שהק' התוספות ר"פ וז"ל בא"ד. וכי בשביל שהם בעין יהא פטור כיון שהם מקולקלין ואינם ראויין עוד לשום דבר עכ"ל. הרי דסבר דבעי אי נחשב כבעין או לא ואפ"ה היה ק' לו קו' התוס' וסבר דאע"ג דנחשב כצבע ממש אפ"ה אינו יכול לומר הרש"ל, ולא דמי לגזל חמץ וכו'. והתם אינו ניכר לעין שאינו ראוי עוד לשום דבר משא"כ גבי צבע קוף, ואפשר דמטעם זה השמיטו הפוסקים האוקי' דצבע בו קוף.

**אבל** הבעה"מ כתב וז"ל ודאמרי' דצבע בהו קופא, בשלא הגביה הסמנין אלא שהשליך הקופא לתוכן ולמאן דלא דאין דינא דגרמי, ודמיא דלרבא כוורק מטבע של חבירו לים הגדול דא"ל הא מנח קמך ואמרי' עלה הנ"מ דאד"ה אדויי אבל כי אתא לידו' השבה מעליתא בעי והי"ג בכה"ג והשתא דק"ל דר"ג ל"ש הכי ול"ש הכי מיחייב עכ"ל. והיינו בפירוש דלא כפרש"י שפי' דגול קוף וסמנים וצבע את הקוף, וע"כ דרש"י סבר דל"ד לרבא כוורק מטבע של חבירו לים הגדול דהתם לא השיב המטבע לידו, וכמוש"כ לעיל (אות יח) גבי ההוי"א דאי יש"ס א"ל הא מנחי קמך דדחי הש"ס דכל זמן שלא החזירו לידו לא קיים השבה משא"כ הא שהחזיר לו הקוף צבוע סבר רש"י דיכול לומר לו הרש"ל, אבל הבעה"מ סבר דדואי דליכא קיום והשיב כוה האופן, וכתוס' ותוס' הר"פ הנ"ל ולכן פי' מה שפירש. ומה שלא פי' כתוס' היה אפשר לומר דקופא משמע שצבע קוף וכדפרש"י, וע"כ שהוא באופן של גרמי וכנ"ל.

אבל באמת משמע שהבעה"מ פליג גם על תוס' מצד הסברא, ובצבע באופן מכוער נקרא הזיק ניכר, והוא לפי הבנת הרמב"ן בדברי הבעה"מ וז"ל במלחמות, אמר הכותב הבו לי אפריון לבעה"מ ז"ל דהיינו דכתב רבינו הגדול ז"ל בעיא דזל ציבעא פ' דזל לאחר שצבעו ולא כתב דצבע בהו קופא. והיינו שפ"י זל ציבעא כמו שפ"י רש"י והרא"ש דצמר צבוע הוול, אבל בשעת הצביעה ע"כ סבר דבשעת הצביעה היה צמר הצבועה באופן המשובח ביותר דאל"כ חייב מטעם מזיק, וא"כ כ"ש כשצבע באופן מכוער דחייב, אבל רש"י ותוס' והרא"ש לא פירשו דהוול אחר הצביעה, משמע דל"ש. ועל דרך שביארנו לעיל דהביאור הוא דהיכא דאייקר ציבעא, לכר"ע יש שבח סמנין וכלשון הרי"ף והרא"ש והיינו דלכר"ע אנו רואין הכח של הסמנין וקיים כזה והשיב את הגזילה אע"ג שאינו בעין, ובעי היכא שלא ראינו בהדבר הצבוע, עיקר כח הסמנין אי אעפ"כ יכול לומר לו הרש"ל, ולפ"ז אפשר לומר דרש"י ותוס' והרא"ש הבינו בדברי הרי"ף דזל ציבעא היינו אפילו בשעת הצביעה ודלא כהבעה"מ, ולא דמי לצבע בו קופא שהשמיט הרי"ף ז"ל דבין לרש"י ובין לפ"י התוס' יש לחלק וכנ"ל.

**רבינא** אמר הב"ע כגון דצמר דחד וסמנין דחד וכו. פ' דאיירי לגבי ממון שנתערב בממונו של חבריו ובעי אי נחשב החזותא לדבר בעין דאל"כ בטל הוא לגבי הבגד וכנ"ל, ובדעת רבינא מהו גבי גניבה יש לומר בג' אופנים. או דסבר דלכר"ע אינו יכול לחזור שהרי קנה בשינוי גם בסמנים שרויים, או להיפך דסבר דלכר"ע קיים השבח בהשבח סמנים דהיינו הכח של הסמנים גם בול ציבעא. או י"ל דכח של סמנים לא נחשב למירי לגבי השבח ובעי גם לגבי גניבה אי נחשב לדבר בעין, וכהבנת פרי תואר (אות לו) דסתמא דש"ס ולא קיים השבח אי לאו דנחשב לדבר בעין. ובזה יש לבאר המשך הסוגי' ת"ש בגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק אלמא חזותא מילתא היא, ויש לפרש דמהא דצריך לידלק ש"מ דנחשב לדבר בעין דאל"כ היה סגי בהשלחת דמיו לים הגדול וכמו שפ"י הים התלמוד (אות מו), ואפ"י אי תימה דלא סגי בהכי כיון דעכ"פ נהנה מהחזותא מכ"מ י"ל דהראיה דנחשב כבעין הוא מהא דלא סגי בקבורה וכן וכמו שראיתי בס' אמת ליעקב כתוס' ד"ה רבא. וש"מ דבאוקימתא דרבינא, דיכול בעל הצבע לומר הב לי סמנאי דגבך נינהו דנחשב לבעין. והו"ה גבי גזול ונגזל, דאי נחשב לדבר בעין ודאי דסגי לגבי השבח. ודחה רבא דשאני בערלה ושביעית שיש קרא יתירא ומערלים ילפינן דדינו כבעין, וכן תהיה, בהיותה תהא כ' דנחשב לבעין. ולפ"ז יש לפרש הלשון הנאה הנראה לעינים (ע' אות מב), דאנו רואין אותו במצב שהיה

כבר, והא דלא ילפינן מהכא דבכה"ת חזותא מילתא היא י"ל כהתוס' ר"פ הנ"ל (אות מג) דמעלה אין ראייה מדאטר גם נר ונר ודאי לאו מילתא היא דאין בו ממשות. וא"ת יליף מעלה ושביעית כיון דלא הי' ב' כתובים הבאין כאחד י"ל דממונא מאיסורא לא ילפינן.

**והנה** על דרך זה יוצא דבכל איסורים, נחשב חזותא לדבר שיש בו ממש, ורק בממון אמרינן דממונא מאיסורא לא ילפינן. ולפ"ז נראה לפרש סיום הסוגי' באופן מחודש ולתרוץ קו' התוס' ד"ה רבא (אות מט), רבא רמי תנן בגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק אלמא חמ"ה, והק' בתוס' (ע' אות מט), תימה דהא רבא שני לעיל שאני ערלה דכתיב קרא ומהתם לא ילפינן וכו'. ע"ש. אבל להתוס' ר"פ הא דלא ילפינן מיני' הוא רק משום דממונא מאיסורא ל"י אבל סבר רבא דטומאה מאיסורא ולפינן. ולכן אמר בניחותא כחזותא מילתא היא והק' מרביעית דם. שנבלעה דלמה לא ילפינן מאיסור דנחשב לבעין ות"י רב כהנא דאה"נ ושאני דם תבוסה דרבנן. ולר' יוחנן לא קשה מידי וכמש"כ התוס' ד"ה מקולי דסבר דבקפידא תליא מילתא, ובטול הוא אל הבגד והיינו דלא נחשב לכולום משא"כ בערלה דניחא ליה, נחשב לדבר בעין.

**וא"ש** לפי"ז הא דהוי איבעיא דלא איפשיטא, דאע"ג דאין ללמוד מערלה ושביעית דנחשב לדבר בעין לגבי ממון, ואדרבא יש צד לומר דמדאצטריך קרא לערלה ושביעית ש"מ דלאו מסברא היא וכקו' התוס' ד"ה ולא יצבע, אבל מכ"מ בעי אי יש שבח סמנין, פ' אי ראינו הכח של סמנין על גבי הצמר, אע"ג דודאי אינו נחשב לדבר בעין. והיכא דלא זל ציבעא פשיטא ל"י דיש שבח סמנין וכלשון הרי"ף והרא"ש ולא בעי אלא באופן דול ציבעא וכנ"ל. ועדיין היא בספק. משא"כ באוקימתא דרבינא מיפשט פשיטא ל"י דלאו מילתא היא וממונא מאיסורא לא ילפינן וודאי דלא נחשב לדבר בעין ולכן בטול הוא לגבי הצמר וכנ"ל.

**וזחו** באופן שמבואר השינוי לשון שדייקנו לעיל (אות מ) דכל הזמן בעי אי יש שבח סמנין, ומהראיה מערלה ולהלן משתמשין בלשון חזותא מילתא היא, דלפי הנ"ל יש שבח סמנין הוא דומה ללשון שבח עצים בפת אבל לא דהוא כבעין, משא"כ חזותא מילתא פ' דנחשב כאילו הוא בעין וכנ"ל.

**והנה** אי יפרש כהנ"ל יוצא דבכל איסורים, ולא רק באיסורי הנאה, וכ"ש דלא רק בערלה ושביעית, חזותא מילתא היא בתורת ודאי לכה"פ

באיסורי דאורייתא, ובאיסורי דרבנן יש לדון אי מקילין כמו דמקילין בדם תבוסה דרבנן לדעת ר"ל. ויוצא מזה חומרא, דאפילו לדעת הפרי"ח (אות ג) שהחמיר לגבי איסורי אכילה, לא החמיר אלא באיסורי דאורייתא מצד ספק דאפשר בחזותא מילתא היא, אבל לפי הנ"ל, גבי איסורים לכו"ע חזותא מילתא היא. ועי' במנחת כהן סי' תערובות ח"ג פ"ג, דכל מילתא דאיסורא דעביד לחזותא לא בטיל בתערובות כיון דניכר האיסור, והיה אפשר לפרש דבריו כהנ"ל דבאיסורים לכו"ע חזותא מילתא היא ונחשב כבעין ולכן לא בטיל. ועכ"פ לא ראיתי שאחד מן הראשונים יפרש דברי רבא כדברינו, וכולם הקשו קרי' התוס', ואפי' תוס' ר"פ הק' כן וז"ל תימא והא רבא גופא תירץ לעיל דמהנהו לא ילפינן דשאני התם דכת' קראי וכו', ולא זכיתי להבין למה לא מפרש כדבריו לעיל דהא דלא ילפינן מהתם הוא משום דממונא מאיסורא ל"י משא"כ טומאה, ובשלמא לדברי הנ"ב הנ"ל (אות מז), יש להקשות דרבא סבר לעיל דהוי ב' כתובים הבאין כאחד ואין מלמדין, אבל תוס' ר"פ עשה צריכותא לשניהם, והיה צריך להטעם דממ"א לא ילפינן, וא"כ לכאור' היה יכול לפרש כנ"ל וצ"ע. ועי' לקמן בפרק ד' שביארנו דברי הגר"א (אות ג) על דרך זה דגבי איסורי הנאה לכו"ע חזותא מילתא היא ולכן לרב יוחנן (נדה סב.) יש לחוש אפי' באיסורי הנאה ברבנן אלא שהגר"א ע"כ לא סבר דנחשב לבעין ומפרש הקו' מרביעית דם בע"א וכמש"נ שם.

## ג

**ובדרדך** שני נראה לפרש, על דרך הנ"ל (סוף אות ד) דחזותא מילתא היא הוה הטעם לומר דישי שבח סמנין. וביה"ד דלכו"ע אנו רואין כח של הסמנין בתוך הצמר, שהרי הושבח הצמר מחמת הצבע, ובעי אי אנו רואין אותו על גבי הצמר, פי' דחזותא היה חשיבות בפני עצמו וזה יהי' הפי' חזותא מילתא היא, דחזותא של דבר נחשב לדבר בפני עצמו וא"כ אנו רואין בכח של הסמנים שגרם דבר בפני עצמו דהיינו החזותא, (ויהא דומה לעצים שגרם עצם הפת). ובנוסח אחר י"ל יש שבח פי' אם נחשבינן הסמנין לדבר כיון שהוא ע"ג צמר ואפשר דבטל הוא אל הצמר. ומתחילה הו"א דבעי אי יכול לנגזל ל"ל הב לי סמנאי דשקלתיהו, פי' שסמנאי גרם חזותא זו, ומילתא היא בפני עצמו או דהגולן א"ל לית לך גבאי ולא מידי, שהסמנין אינן בעין וגם לא גרם לחדש שום דבר והנוי בעלמא בטל הוא אל הצמר. ודחה הש"ס דבין כך וב"כ יש עליו חיוב דמים, וחזרו לומר דבעי אי יכול לומר לו הרש"ל, וזה תלוי אי השבח של הסמנין פי' הכח של הסמנין, הם על גבי הצמר כדבר נפרד, דאז יכול לומר לו הרש"ל



משא"כ אי בטיל הוא לגבי הבגד. ובוה אפשוּר לפרש דברי התוס' ד"ה הא מנחי קמך שקלינהו, שפי' דמ"מ אגרא בעי למוּתב, והקשינו (אות יח) דאי בהר"א אפשוּר להורידו מעל הצמר מהי הצד לומר דלאו מילתא היא. ע"ש, ולהנ"ל אפשוּר לומר דרק אי חזותא מילתא היא בפני עצמו, אפשוּר לומר לו הרש"ל, אבל על הצד דבטול היא לגבי הצמר אע"ג בעכשיו סברי דהוה בעין ממש מ"מ יכול הנגול לומר לו עכשיו כמו שהוא על הצמר אין השם סמנין עליו, ולא קיימת מצות והשיב את הגזילה ודו"ק. ודחה הש"ס לשיטת התוס', דבמציאות צפון עבורי מיעבר ולכן עכשיו לא עביד השבחה.

**ושב** אוקמו' כגון דגול צמר וסמנין דחד וכו'. יש"ס עג"ה וקא מהדר לי' סמנין וצמר או דלמא וכו'. אמרי תיפוק לי' דאייקר לי' ניהלי' בדמי. וע' לעיל (אות יט) מה שהק' על זה, וכבר בארנו בדרך אחד בדברי הר"ף והרא"ש דהיכא שעשה תפקידו במקצת לפי הרא"ש, או לכולו לפי רש"י או לכו"ע אנו רואין כח של הסמנין, ולכו"ע סגי לחיוב השבחה משא"כ לרבינא בעי אי נחשב לבעין שיהא עליו חשיבות שהוא ממון של פלוני ע' לעיל. ומשא"כ בול ציבעא דבעי אי אע"פ שלא עשה עיקר תפקידו, אנו רואין הכח של סמנין. אבל עכשיו אפשוּר לומר בדרך אחד קצת. דהיכא דהוקיר ציבעא אמרי תיפוק לי' דאייקר לי' נוהלי' בדמי פ' דאו לכו"ע יש שבח סמנין בתוך הצמר שהרי השביח הצמר, ואנו רואין תערובות של צמר וצבע ומקיים בזה השבחה. אע"ג דאין לחזותא חשיבות בפני עצמו. ל"צ דול ציבעא דאו אין אנו רואין הכח של הסמנין במה שהשביח הצמר, וצריך שחזותא של דבר יהא עליו חשיבות בפני עצמו לומר דאנו רואין בעצם החזותא הכח של סמנין. והיינו דהשבחה סמנין הוא על גבי הצמר ולא רק בתוך הצמר. וכן בצבע ב' קופא שלא גרם שבח להקוף כלל. ורבינא אמר כגון דצמר דחד וסמנין דחד דבעי אי יש לחזותא חשיבות בפני עצמו דאו אמר לי' הב לי סמנאי דגבך ניהו או דבטל הצבע להבגד וא"ל דלית לך גבאי כלום. ומתורץ מה שהקשינו לעיל (אות יט) על הגמ' דא"ל תיפוק לי' דאייקר לי' ניהלי' בדמי, דעל הצד דחזותא לאו מילתא היא הצבע על הצמר כשבח דממילא והוה כחזרת צמר גרידא, וכחזרת דמי הצמר גרידא, וכמו דמצינו מרבינא דא"ל דלית לך גבאי כלום. אבל עפ"י הנ"ל לא קשה כלל, דהיכא דהצמר והצבע הם דחד, או אמרינן שצמר צבוע הוא תערובות של צמר וצבע דודאי דיש שבח סמנין בתוך הצמר, ולכן הגולן א"ל הא עמרך והא סממניך משא"כ באוקימתא דרבינא, שהם של ב' בני אדם או תלוי אי אמרינן דהשבחה הוא על הצמר כדבר בפני עצמו דאם לאו בטלה ממונו להצמר, ובעל המצר

ישמח. כיון דלא הוה דבר בעין וכמשיב לעיל (בפרק ב). ולפי הביא הש"ס ראייה מערלה דלא אמרינן דהצבע בטל הוא להבגד והבגד מותר בהנאה ומה שנהנה מהחזותא לא נחשבת להנאה בפני עצמו אלא שנהנה היא מהבגד צבוע, והבגד מותרת וקמ"ל דלא אמרינן זה, אלא חזותא מילתא הוא ונחשבת כדבר בפני עצמו, וא"כ לגבי ממון נמי כשאנו רואין צמר צבוע אנו רואין ב' דברים נפרדים הצמר, והחזותא שעליו, ואע"ג שהסמנין אינן בעין, אבל אנו רואין כח של הסמנין וסגי להשכה. והא דלא סגי בהשלחת דמים לים המלח כמו בדמי עצים על הצד והצביעה לא נחשבת לבעין, ע"כ צ"ל דלא כסברת הר"ן סוף פ' כל הצלמים, ואע"ג דאינו בעין, חמור הוא מן שבח עצים וכסברת התוס' ר"ד הנ"ל (אות ד) דעדיין ניכר החזותא של איסור. ודחה רבא דהנאה הנראה לעינים א"ת אבל בעלמא חזותא לא נחשב להנאה מצד עצמו, והא דכתבו התוס' ד"ה רבא ד"ל דדיחוי הוא יש לפרש, דסבר דאי נחשבת להנאה גבי איסור ש"מ דלעולם נחשב להנאה בפני עצמו. והא דהקשה רבא מרביעית דם שנבלעה אע"ג דהתם אין לו הנאה מהדם וגם צריך שיהא הדם בעין, יש לפרש כמו שכתבו התוס' ד"ה ואם לאו, דטהורה אע"פ שעל ידי הדחק היה יוצא מהן רביעית דם, ונמצא שהדם בעין ואע"כ טהורה דבטול הוא לגבי הבגד ואנו רואין בגד שצבעו בדם ואין אנו רואין ב' דברים הבגד והדם, ות"י רב כהנא דשאני רם תבוסה דרבנן, וכתבו בתוס' דכל זה לר"ל אבל לר"י בקפידא תליא מילתא, פ' דלעולם בטול הוא לגבי הבגד בטומאה בלוע ואע"פ דבעלמא החזותא של דבר נחשב לדבר בפני עצמו שאני החם שגרם הנאה מצד עצמו. ומתורץ קושת הר"ן (אות ד, מח).

**ועל** דרך זה נראה לפרש דברי הרמב"ם הנ"ל (אות כו) בע"א וכמו שראיתי בס' אבן האזול, דכשכתב הרמב"ם דמשלם לו מה שהפסיד בצמר, ל"צ לפרש כהלח"מ דהצמר צבוע שוה פחות מהצבע לכן אלא דיש לפרש כגון שהצמר לכן שוה כ', והצבע בעצמו ג"כ שוה כ', והצמר צבוע ג"כ שוה כ', ועכשיו חשבינן דהצמר שוה י' והצבע שוה י', והיינו מה שכתב הרמב"ם שמשלם לו מה שהפסיד הצמר דהיינו י', ואין מחשב לו שבח סמנין שע"ג הצמר, פ' דאין מחשב השבח סמנין כחלק של הצמר ולכן צריך לשלם י'. ואם תפס כ' אין מוציאין מידו. והנראה דיש לפרש הרמב"ם גם באופן שהושבח הצמר ע"י הסמנים, ויפרש שבח סמנין כפשוטו, וכגון דכל אחד בפני עצמו שוה כ', וכשצבע הצמר שוה ל', דמחשבינן דכל אחד לבדו שוה ט"ו, וצריך לשלם מה שהפסיד בצמר דהיינו ה'. ולכאורה יש לפקפק דמהכ"ת שהפסיד הצמר, הרי קודם היה שוה כ' ועכשיו שוה כ' או ל' ומנין לומר שרק חצי הדמים מיוחסים

להצמר. אבל לפי הנ"ל מובן, דעל הצד דיש שבח סמנין היינו דהצבע נחשב לדבר בפני עצמו, ולכן אמרינן להגזלן דממ"ג, אם אין אתה רוצה לשלם בעד הסמנין לומר הרי כח סממניך לפניך, ע"כ דנחשב לדבר בפני עצמו ואינו בטול להצמר וא"כ אין מחשבינן שכל הרמים הם כנגד הצמר, אלא י' כנגד הצמר וי' כנגד הצבע.

ואי קשיא לך כנ"ל (אות כח) דאיך מחזיר לו הצמר צבוע הרי להרמב"ם קנה הצמר בשינוי, ע' בחידושי הגר"ח בהלכות גניבה דיש לו צד אחד לפרש דהרמב"ם סבר כהרשב"ם והריב"ם דיכול לשלם דשברים, ועל צד זה א"ש, דהצמר ניתן לו בתורת שוה כסף, ובצבע שעליו קיים בו השבחה על המי צבע על הצד דיש"ס, ויפרש הש"ס תיפוק לי' דאייקר ליה נוהליה בדמי כפשוטו שמשלם לו בתורת שוה כסף, דכל מה שביארנו בדעת רש"י והרי"ף והרא"ש באחד מב' אופנים דהיכא דאייקר לכו"ע יש שבח סמנין וקיים ב' השבחה, היינו משום דאל"כ קשה כנ"ל (אות ט), דאי אש"ס הצבע בטול הוא אל הצמר, ויש לו חיוב והשיב על הצמר ואיך קיים בו השבחה על הצבע, הרי זה דומה כגנב ב' חפצים ואבד אחד מהם, ועכשיו השני שוה כמו שהיה שוה שניהם בשעת הגניבה והחזיר לו החפץ השני, מי יקיים מצוה השבחה על הראשון. אבל להרמב"ם כיון דלעולם קנה הצמר בשינוי, אי יכול לשלם בשברים הרי קיים בהשבת צמר הצבוע מצות ושילם בתורת שוה כסף. ועל הצד דסבר הרמב"ם דצריך לשלם שלמים דוקא, צריך לפרש ג"כ דהיכא דאייקר לכו"ע יש שבח סמנין וכנ"ל, דהצמר צבוע נקרא צירוף של שניהם וקיים בזה השבחה, וחשבינן כאילו גנב ב' דברים והחזיר ב' דברים אלא שדבק אחד להשני כדרך העולם, והיכא דאייקר לי' לכו"ע יש שבח סמנין ונחשב שהחזיר לו צירוף של שניהם ולא בעי אלא היכא גזל ציבעא, דצמר צבוע הוול בעולם אי חשבינן שחזר לו ב' דברים נפרדים צמר וצבע. ומתורץ מה שהק' לעיל (אות כ), ודו"ק.

וחנה גם לפירוש הזה, דבעי אי יש חשיבות להצבע כשהוא על הצמר, או שבטלה חשיבתו, אפשר לתרץ קו' הגרעק"א הנ"ל, דאי לאו מטעם דצמר צבוע הוול בעולם, לכו"ע אנו רואין שהכח סמנין גרם שבח להצמר ואנו רואין צירוף של צמר וצבע אף אי לא נחשב החזותא לדבר בפני עצמו, דאי יפרש כפשוטו דהצבע הוה כמאן דליתא והוה כמו השביח הצמר מאליו, א"כ איך יפרש הש"ס תיפוק לי' וכו', וכנ"ל, אלא דעל דרך זה לכאוי עדיין קשה אידך קו' הגרעק"א (אות טו) וצ"ע.

ולפי' אפשר לתרץ קר' הים התלמוד (אות לה) על התוס' ד"ה או דלמא, שהקשו על האוקימתא דרבינא דאפי' אי אש"ס תימה הרי נהנה שצמרו מערלה בדמים יותר וישלם מה שנהנה ע"ש. והק' הים התלמוד דבשעת הנאה אין הסמנין שוה כלום והוה כזה נהנה וזה לא חסר. והנה לפי הדברים הנ"ל באופן הראשון דהיכא דעשה הצבע תפקידו לכר"ע יש שבח סמנין דאנו רואין כח של הסמנין אלא דלא נחשב כבעין ולכן בטול הוא לגבי ממונו של בעל הצמר, אבל סברי התוס' דכיון דכחו של הצבע עדיין קיים בהצמר שייך לגלגל עליו חיוב מה שנהנות, אע"ג דאין להצבע ממשות ולית ל' טענה פשוטה של ממוני גבך, ובתירוץ השני חידשו התוס' דהנאה דהכא לא חשיבא הנאה שאין אלא נוי בעלמה יותר. והקשינו (אות לו) דמה בכך, הרי קר' התוס' היה שיש לו הנאה של עילוי הדמים. וי"ל דחידשו התוס' דלמ"ד אין שבח סמנין לא חשיבי הנאת הצבע כדבר בפני עצמו אלא שעכשיו אנו רואין אותו כחלק של הבגד וכמש"ב באופן השני, ונמצא דאין לחייבו על הנאת העילוי בדמים דהצבע בטול הוא לגבי הבגד ואינו נחשב לכלום והוה כזה נהנה וזה לא חסר וכקושת הים התלמוד.

אבל התוס' בתי' הראשון פליג על סברא זו, וי"ל באחד משני אופנים. או דסברי דגם לאופן השני הנ"ל דלא נחשב הנוי הצבע כדבר בפני עצמו, אבל כיון דכח הסמנין עכ"פ מעורב בתוך הצמר, וכמש"ב בלשון הגמ' תיפוק ל' דאייקר ל' וכו'. הרי דלא נחשב כח הצבע כמי שאינו, וסברי דוה סגי ליחייב מה שנהנות דלא כלתה ממונו לגמרי. או יאמר דסברי כמש"ב באופן הראשון דלכר"ע היכא דאייקר ל' יש שבח סמנין וחשוב כדבר בפני עצמו, ולא בעי אלא היכא דול ציבעא אי אעפ"כ יש שבח סמנין, ולרבינא בעי אי נחשב כדבר בעין. ועל זה הקשה תוס' דאף אי לא נחשב כבעין, אבל עכ"פ כח ממונו שם שגרם חזוּתא וזה סגי לחיוב מה שנהנות. ולכן היה צריך לחדש דאין ליחייב מה שנהנות עם לא ע"י מעשיו או ע"י מעשה בהמתו או בהנאת גופו. וכזה מתורץ קושת הש"ך (אות לו) על הרא"ש שהביא רק תי' הראשון של התוס'. די"ל דהיינו משום דמיד קודם לזה מפרש הרא"ש דהיכא דאייקר ל' ניהלי' בדמי לכר"ע יש שבח סמנין דהיינו שכח של הסמנים קיים וא"כ אין לתרץ דהסמנים הוה כמי שאינו ולא הוה אלא גרמא בעלמא. וע"כ מפרש כתיורץ הראשון בתוס'. וע' לקמן (סוף פרק ה) עוד ביאור בדברי הרא"ש.

הרי לפניך ב' אופנים בביאור האיביעא אי יש שבח סמנין, וב' ביאורים בהלשון חזותא מילתא היא. בפרק שני בארנו על הצד דבעי אי הכח סממנים נחשב לכלום, ולרבינא בעי אי נחשב לבעין וכל זה לגבי ממון אבל גבי איסורים חזותא מילתא היא בודאי ונחשב לבעין. אמנם לפי מה שביארנו עתה בפרק שלישי דבעי אי יש לחזותא חשיבות בפני עצמו, יש צד לומר דאי יש לחזותא חשיבות, נחשב גם לדבר בעין בין בממון בין באיסורים. וכמו שנבאר להלן בדברינו בס"ד.

## ד

**ובדברי הר"ן ז"ל** בתשובות סימן ע' מצינו ביאור חדש בכל הסוגי' והוא מאיר עינינו בכמה נקודות בהסוגי', וכבר הבאתי מקצת דבריו פה ושם, וראיתי לפרש דבריו למה שנעל"ד מתחילה ועד סוף כיון שראיתי שנחלקו המפרשים בביאור דבריו וכמו שאבאר בס"ד וזה החלי.

**כתב הר"ן**, "שאלת הרי שהנכרים נותנים לתוך עיבוד של עורות חומץ בשעה שצובעים אותו צבע שחור וחומץ שלהם אסור בהנאה, המנעלים הנעשים מאותם עורות אם מותר להשתמש בהם אם לאו, אם נאמר שאע"פ שהחומץ כבר נתייבש והלך לאבוד בשעה שמשתמש מן המנעלים הרי הצבע הנעשה בסיוע החומץ במקומו עומד ולא בטל כההיא דתנן בגר שצבעו בקליפות ערלה הרי זה ידלק או דלא וכו'. מאי זה טעם. תשובה-ראוי לברר ראשונה אי חזותא בכה"ג מילתא הוא או לא מילתא הוא כלל. ואת"ל דמילתא הוא צריך לברר אם הוא כאילו נתערב שם גופו של איסור". וכתב דנ"מ אי אמרינן הכא דהוה זו"ז גורם ומותר. ודלכואו' כיון דהוה שבח סמנין איביעא דלא איפשיטא, א"כ בסתם יין שאינו אלא מדרבנן נקטינן לקולא דחזותא למ"ה, ואין לומר דכל זה לגבי ממון אבל לגבי איסורי הנאה פשיטה שאסור ליהנות מחזותא דאיסורא, דהרי מסוגי' שלנו ראינו דבלא קרא היה מותר הבגד של ערלה אי חזותא למ"ה. ואין לומר דילפינן איסור ע"ז מאיסור ערלה ושביעית, דמהא דאיצטריך קרא לשניהם ש"מ דהיכא דגלי גלי והיכא דלא גלי לא גלי. ושוב כתב דיש אחרונים ז"ל דסברי דחזותא מילתא היא מטעם ודאי מדאמר רבא דמערלה ש"מ חזותא מילתא היא, והיינו דסבר דבאמת הא דבגד שצבע מקליפי ערלה ידלק לאו מדרשא דערלים אלא סברא הוא, וא"כ גם הכא באיסור הנאה של ע"ז דרבנן אמרינן חמ"ה, ואין לומר דאעפ"כ מותר מטעם זה וזה גורם, דאי חמ"ה היינו דנחשב כגופו של איסור ולא רק גורם וח"ו לומר וזו"ג מותר היכא דהאיסור הוה בעין.

**שמא** תאמר דאפילו אי חמ"ה אבל אין גוף האיטור שם, ליתא דמצינו שהק' רבא מדם הנבלע בכסות, הרי שנחשב שגוף הדרם קיים אי חמ"ה, ודוחק לומר דרבא מסופק אי חמ"ה והק' על הצד דיש ראייה מערלה דחמ"ה. אלא דיש להתיר והוא מגמ' נדה דף סב: דר"י פליג על ר"ל וסבר דגם ברביעית דם מן המת ממש שנבלע בכסות אם מתכבסת אינו יוצא רביעית דם טהורה, וע"כ דסבר ר"י דחזותא למ"ה, וק"ל כר"י לגבי ר"ל וכן פסק הרמב"ם וא"כ יש לתלות דחזותא למ"ה כיון דאפשר לפרש דרבא היה מסופק וכנ"ל. ואפילו אי לא יפסוק מהא דר"י לומר בודאי דחזותא למ"ה, אלא כדברי הראשונים ז"ל דהוה איבעיא דלא איפשיטא, מ"מ כיון דהכא הוה ספיקא דרבנן סמכינן לקולא דחזותא לאו מילתא היא בכל התורה, ורק בערלה ושביעית דגלי בהו קרא יש איטור הנאה אבל בע"ז דלא גלי לא גלי. אלא דיש מקום להחמיר ולומר דכמו דגמרינן איטור הנאה בחזותא של שביעית מקרא דתהי' בהוייתה תהא, אין גוף האיטור שם ולכל היותר הוה גרמת הנאה וא"כ הכא יש להתירו מטעם ז"ז גורם. ואף דבפ' כל שעה אמרינן יש שבח עצים בפת ואין להתירו מטעם זה וזה גורם ומסתברא דכמו"כ אמרינן יש שבח סימנים בכגד, היינו משום דהתם רק הגורם של איטור הוה ניכר משא"כ הכא דב' הגורמים הוה ניכר ודומה לשאור של חולין ותרומה שנפלו לתוך העיסה דאמרינן זה וזה גורם מותר. וסיים "דמכל אלו הטעמים יש להתיר נדון שלפנינו ולא שהייתי מתיר אותו בתחלה, שמתוך שאנו מדמין בדברים עמוקים כאלה לא נעשה מעשה אלא שכדאין הם הדברים לסמוך עליהם במה שפשט מנהגו להתיר וכו'".

**הרי** לפנינו ביאור חדש בהסוגי' דפירוש יש שבח סמנין וחזותא מילתא היא היינו שנחשב לדבר בעין, וזהו בין לגבי ממון בין לגבי איטור, ועל צד זה ליכא קרא יתירה בערלה ושביעית, ואף דמן הסברא סבר הר"ן דלא שייך איטור הנאה על חזותא לכר"ע, מכ"מ כיון שנתערב בו גופו של איטור ידלק, ודחה רבא דאין הטעם דידלק בגד שצבעו מקליפי ערלה משום דנחשב כבעין, אלא משום דחידש התורה לאטור הנאה הנראה לעינים, וא"ש הלשון הנאה הנראה לעינים ולא אמר סתם שאני התם דכתיב קרא ערלים משום דרבא בא לחדש דאין הדין דידלק משום דנחשב כבעין אלא משום דבערלה חידשה התורה איטור הנאת ראייה - והא דלא סגי בהשלכת דמיו לים המלח צ"ל דזה ל"ש אלא באיטורי עכ"ם לפי שהוא תופס דמיו, כמו שהביא הר"ן בסוף פרק כל הצלמים ע"ש, ומה שכתב הר"ן שם בחידושון על הרי"ף שאינו צריך לטעם זה אלא דשאני צביעה

דהוי כאילו נתערב שם גופו של איסור, היינו על הצד דחמ"ה וכדמסיק רב ועכ"פ באיסור דאו' יש להחמיר כרבא - ולכן לא היה קשה להרין למה לא ילפינן מערלה ושביעית דבכה"ת חזו"ת מילתא היא כמו שהק' התוס' ר"פ (אות מג) דסבר הר"ן דעל הצד דגמרינן מקרא, אין זה דין דחמ"ה אלא חידוש התורה הוא דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה, וסבר דכיון דחידוש הוא, היכא דגלי גלי, משא"כ להתוס' ר"פ מקרא גמרינן דחזו"ת מילתא היא והוה כדבר בעין, והוא הדין בכל איסורים ודיני טומאה וכמוש"ב לעיל ורק גבי ממונ אמרינן דממונא מאיסורא לא ילפינן, וגם לא היה קשה להרין קו' התוס' (אות מז) דמדאיצטריך קרא גבי ערלה ש"מ דחזו"ת מילתא היא, דעל דרך הר"ן אה"נ יש להוכיח כן, אלא דעל הצד דחמ"ה ליכא קרא יתירה כלל גבי ערלה ושביעית וכמוש"ב הר"ן, וא"ש נמי הא דמשמע דבלא קרא היה מותר לצבוע לכתחילה מלשון דמנין שלא יצבע בהן, דאי לאו מקרא ליכא איסור הנאה כלל אי לאו מטעם דחמ"ה.

**וראיתי** בפרי חדש יו"ד סי' ק"ב ס"ק ה' וז"ל - ומצאתי בתשובת הר"ן בס"י ע' וכו', והרב ז"ל העמיק הרחיב בזה כפי גודל חכמתו בתשובתו הרמתה ובסוף דבריו כתב וז"ל וכו' לענין א"ה של דבריהם איכא למנקט לקולא דחזו"ת למ"ה אלא וכו' בערלה ושביעית אבל בע"ז דלא גלי לא גלי אלא שאין להקל יותר באיסור הנאה של ע"ז מערלה ושביעית ואעפ"כ כיון דנקטינן מבעיין לענין א"ה של דבריהם דחזו"ת למ"ה, אפי' תאמר שהחמיר הכתוב בע"ז כערלה ושביעית אפ"ה אין גוף האיסור שם כיון דחלמ"ה אלא גרמת הנאה וכו' יש להתירו מטעם זו"ג, והאריך הרב הגו' להוכיח דבכה"ג מקירי זו"ג, ולפי"ז אם בחומץ של יין שנתנסך לפנינו דאסור מה"ת יש להתיר מטעם זו"ז גורם זהו העולה מדבריו ז"ל ושותא דמר לא ידענא דכיון דבעי ולא איפי, הא דבאיסור הנאה של דבריהם אמרינן דחלמ"ה אינו אלא משום ספיקא דדינא וא"כ מאי האי דקאמר בתר הכי דאפי' תאמר שהחמיר הכתוב בע"ז כערלה אין גוף האיסור שם אלא גרמת הנאה, באמת שאינן אלא דברי תימה דהא מספקא לן אי חמ"ה או למ"ה - וא"כ א"א להתיר משום זו"ז גורם דדילמא חמ"ה וגוף האיסור שם ואין כאן זו"ג וכמ"ש הרב ז"ל וכו', ודברי הרב ז"ל קשין להולמן וצ"ע, ולענין דינא אין לסמוך על הרב ז"ל כלל בזה אלא באיסור דרבנן, ושוב כתב הפר"ח דלפיכך אם לבנו מאכל ביצת נבילה וטריפה, אם יש כנגדו ס' בטלה אף דלחזו"ת עבידא שהרי לא אסירא אלא מדרבנן אבל באופן שהוא איסור דאו' כגון ביצת טריפה שכשנטרפה לא היתה גמורה דאסרא מה"ת משום צורך האם חשיבא לא

בטלה משום שהר"ל כגוף האיטור בעין ואין לו ביטול ע"כ דברי הפר"ח.

**ולענין ד** דברי הר"ן ברורין, ודברי הפר"ח הם הם דברי הר"ן ז"ל וכמו ש"ב לעיל דהר"ן לא התיר אלא בחומץ של סתם יינם וכדמוכח מכל דבריו מתחילה ועד סוף, ומה שכתב הר"ן שאפילו תאמר שהחמיר הכתוב בע"ז כערלה ושביעית אפ"ה אין גוף האיטור שם כיון דחזותא למ"ה אלא גרמת הנאה, אין הביאור דיש להחמיר לילף מערלה ושביעית דחזותא מילתא היא, שהרי כתב בפירושו: כיון דחזותא לאו מילתא היא דהיינו משום דספק דרבנן לקולא, אלא דיש להחמיר ולומר דעל הצד דלמ"ה, אבל בערלה ושביעית יש חידוש דין דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה אע"ג דבעלמא לא נחשב חזותא להנאה, וכיון דבע"ז כתיב תהיו כמו גבי שביעית יש להחמיר ולומר דגם באיטור ע"ז גלי קרא דיש איטור הנאה הנראה לעינים על הצד דחזותא למ"ה, וא"כ גם ביין סתם חזותתו אסור משום הנאה הנראה לעינים אלא דבנידון של הר"ן החזותא באה גם מכח דבר היתר ומותר מטעם זה וזה גורם - ונמצא דהפר"ח כיון כדיוק להפסק של הר"ן, אלא שלא הבין שזהו כונת הר"ן.

**ועכשיו** יש לבאר הבנת הדברים בהא דפליגי הפר"ח והגר"א בביאורו ל"ירד שם (אות ג), דכתב הגר"א ז"ל דאף דיש להחמיר בדאורי לומר חזותא מילתא היא ויש צד לומר כן גם כדרבנן אליבא דר' יוחנן להבנת התוס' ע"ב, מכ"מ כל זה באיטור הנאה וכמ"ש הנאה הנראה לעינים וכו' דמתהני החזותא דלא כפר"ח ששגג כאן בכל זה, ולענין דנראה מדברי הר"ן מוכח דסבר ג"כ כמו שפסק הפר"ח, שהרי להר"ן, על הצד דחזותא מילתא היא ליכא שום דין של הנאה הנראה לעינים, ומן הסברא הנאה של חזותא לא נחשב להנאה כלל, ולא גמרינן שום דבר מערלה ושביעית דליכא קרא יתירא, אלא דמן הסברא חזותא של דבר נחשב לדבר בעין ולא בטיל, ובגד שצבעו מקליפי ערלה ידלק משום דחזינן ערלה בעין ואינו בטיל להבגד ולכן כל הבגד אסורה בהנאה וגם לסומא אסורה מטעם דיש בהבגד תערובות ערלה בעין ולא בטלה, וא"כ ה"ה בנידון דידן, שהחזותא של הביצה האסורה מדאורי נחשב לדבר בעין דלא בטל להתבטיל וכמו שפסק הפר"ח.

**אבל** הגר"א הבין כל הסוגי' דלא כהר"ן ז"ל אלא כמו ש"ב בפרקים הקודמים, דלכו"ע חזותא לא נחשב לדבר בעין, ולא בעי אלא אי מחשבין החזותא של דבר או דאין עליו חשיבות בפני עצמו, ואי נחשב לדבר או אמרינן יש שבח סימנין על הצמר דומי להדין יש שבח עצים



כפת, וקצת על דרך התוס' רי"ד הנ"ל (אות ד'), וכדמשמע מתוס' רבינו ברוך הנ"ל (אות י"ח) "יש שבח סימנים ויכול לומר לו הנה כח סממניך" משמע לכלל היותר הכח הסממנים קיים, ואף דמפר"ת משמע דבעי אי נחשב כדבר בעין, דמשמע דבעי אי ילפינן מערלה ושביעית דגלי קרא דאסור גם שלא כדרך הנאתו וכמו שמפרש הים התלמוד או בע"ע שכתבתי לעיל וע"ש (אות לח, לט, מו, מז) וזהו כסברת הר"ן [ועי' לקמן]. אבל סתמא דתוס' בכל הסוגי' משמע דלא בעי אי נחשב לדבר בעין אלא אי הנאת החזותא נחשב לדבר וכלשון התוס' שם ד"ה ולא יצבע, "וקשה לפי" (ר"ת) דהא בעי למפשט מהכא דחמ"ה ודחי דשאני הכא דגלי קרא משמע דלא אתא קרא למיסר שלא כדרך הנאה - אלא למיסר אע"ג דליכא אלא חזותא בעלמא" עכ"ל, וכן משמע לכא' מתוס' ד"ה או דלמא - הנאה דהכא לא חשיבא הנאה שאין אלא נוי בעלמא יותר, ומפרש הפר"ת והש"ך דהיינו גופא הא דבעי הש"ס אי חזותא מילתא היא אבל לא דהוי' כדבר בעין - וסבר הגר"א ג"כ דאתא קרא גבי ערלה ושביעית לומר דנחשב להנאה לגבי איסורים, וערלה ושביעית לא הוה ב' כתובים הבאין כאחד כמו שפי' הגר"ב מהדרות ע"י בנו הר"ר שמואל ז"ל (אות מ"ז), אלא כמוש"פ התוס' ר"פ (אות מג) דממונא מאיסורא ל"י, אבל איסור מאיסור ילפינן ולא בעי רק לגבי ממונא, וכל זה שייך גבי איסורי הנאה משא"כ הכא בביצת טריפה שנתערכה:

**וביה"ד**, דכבר הקשינו על דברי הגר"א, דהרי בדם טומאה ליכא הנאה, וכן גבי גזל צמר וצבע, וצבע הצמר וזל ציבעא ואינו שוה יותר, ל"ש לומר שקיים מצות השבה בהנאה שגרם הצבע, שהרי לא נהנה כלום, אלא די"ל דהביאור הוא כמוש"ב לעיל (פרק ג) דבעי אי יש לחזותא חשיבות בפני עצמו, לגבי איסורי הנאה, ולגבי קיום או חיוב השבה, ולגבי אי קיים השם דם לגבי טומאה, או דבטלה חשיבותו אל החפץ שהוא דבק בו ולא מילתא היא בפני עצמו: ומדאר' או אפשר אפי' בדרכנן לר' יוחנן כמש"כ הגר"א שם, אזלינן לחומרא דיש שבח לסמנין, אף כשהוא על הצמר ולא בטלה חשיבותו, בין לגבי ממון, בין לגבי טומאה דהוה חפצה של טומאה (אי לאו משום חידוש דין לר"י דכשאינו מקפיד אינו מטמאה), ובין לגבי איסורי הנאה, משא"כ לגבי איסור אכילה דלגבי אכילה אין לו חשיבות בפני עצמו אלא דהוה חלק מן האוכל ובטול כשאר אוכלין.

**אבל** הפר"ח אול בסברת הר"ן דכל דבר דאתי לחזותא ל"ש ביטול עליה ולעולם נחשב כדבר בפני עצמו וכדבר בעין, דהרי הר"ן סבר דמצד

הסברא לא נחשב חזותא להנאה ואעפ"כ אי חמ"ה א"ש הא דבגד שצבעו בקליפי ערלה ידלק דהוה כבגד המעורב בערלה ויש איסור הנאה על עצם הבגד כיון דלא שייך ביטול על זה והאיסור עדיין בעין, ורק על הצד דחזותא למ"ה יש ריבוי קרא לאסור הנאה הנראה לעינים, וא"כ הוה גבי ביצת טריפה שנתערבה בתוך תבשיל, כיון דאתי לחזותא ל"ש ביטול על זה ולכן הכל אסור עכ"פ בביצה האסורה מדאורייתא דמחמירין לומר חמ"ה.

**ועכשיו י"ל** דהגר"א בכיאוורו ליו"ד אול לשיטתו כמה שכתב בכיאוורו לחו"מ, ועל דרך שביארנו לעיל (פרק ב), שהרי שכתב המחבר בחו"מ שס"ג סי' י"א האוקי' דגנג צמר וסמנין וצבע בהן זול ציבעא דהוה ספיקא דדינא, כתב הגר"א - ושם עוד אוקימתא דרבינא וכ' הרא"ש אבל הר"ף והרמב"ם והטור השמיטו - ולא כתב דדבר זה צ"ע משמע שהגאון ניהא בזה ולא סבר כהרא"ש ז"ל - ועי' לעי"ל (אות לא - לג, ובפרק ב') שביארנו באופן אחד, להיפך מדברי הפרי תואר ודרק לרבינא בעי אי חזותא נחשב לדבר שיש בו ממש, דבדבר שאין בו ממש הוה בטל בממונו של חבירו, ודסברי רב יהודה בשילהי מס' ביצה גבי מים אין בהם ממש ורק גבי איסורים יש איסור טעמו ולא ממשו, וסברי הפוסקים דסתמא דגמ' פליג על האוקי' דרבינא וסברי דחזותא ודאי לא נחשב כדבר שיש בו ממש ולא בעי אלא אי כח הסמנים נחשב לדבר בפני עצמו לגבי קיום או חיוב השבחה ולכן סבר הגר"א דאע"ג דילפינן גבי איסורים מערלה ושביעית, אבל לא שיהא נחשב כדבר בעין ולכן אסר רק באיסורי הנאה.

**אלא** דיש לדייק בדברי הגר"א ביו"ד ק"ב דאליבא דר"י י"ל דחזותא מילתא היא לגבי איסורים אפי' באיסורי דרבנן היכא דנהנה מהחזותא, ומצד זה הוא מחמיר יותר מהפ"ח שלא החמיר אלא באיסור דאורייתא כיון דהוה איבעיא דלא איפשיטא משא"כ באיסורי דרבנן, ולכאור' הדין עם הפ"ח, גם צ"ב דהר"ן והגר"א פליגי בדעת ר' יוחנן מן הקצה אל הקצה, דהר"ן כתב בפירושו דמהא דאמר ר"י דבטלה הדם להבגד ש"מ דסבר חזותא לאו מילתא היא ופליג על רבא דסבר חמ"ה: והגר"א מפרש על פי תוס' דדינו דר"י ל"ש לנידון אי חמ"ה דיי"ל דגם כדרבנן חמ"ה וצ"ב אי דינו דר"י ל"ש לדין חמ"ה נמצא דהוה ספק לר"י כמו דהוה ספיקא לעלמא, וספק דרבנן לקולא, ובכלל צ"ב במאי פליגי התוס' והר"ן בדעת ר"י, גם יש לדייק בפרש"י ז"ל - וקתני מיהת ואם לאו טהור אע"ג דחזותא דרביעית איכא, שהדם שנשאר בכבד שאי אפשר לסוחטו

נראה לנו בבגד אלמא חזותא לאו מילתא היא עכ"ל, ויש לרוך אי מסכים רש"י לפי התוס' דבאמת לא קשה כלל אליבא דר' יוחנן ורבא רמי רק לסכרת ר"ל או לא - גם יש לדייק דרש"י מפרש שהדם שנשאר בבגד שא"א לסוחטו, ומשמע דיש להקשות גם באופן דא"א לסוחטו כלל, אבל התוס' כתב שקו' הגמ' היא "אע"פ שעל ידי הדחק היה יוצא מהן רביעית דם וכו'".

**אבל** עם הדברים הנ"ל נראה דמבואר הכל, דהגר"א מפרש הסוגי' כמוש"ב (בפ"ב) לתרץ קו' התוס' ד"ה רבא (אות מט), דכל היכא שיש איסור הנאה, גמרינן מערלה ושביעית דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה ולא בעי אלא לגבי ממון למסקנה ולכן הקשה רבא מערלה לרביעית דם שנבלעה, דטומאה מאיסור ילפינן עד שבא רב כהנא ותי' דשאני דם תבוסה דרבנן, וא"כ הו"ה בכל איסורי הנאה דרבנן יש להקל, וכל זה לר"ל וכמוש"כ התוס' דלר"י גם בדם מת ממש הבית טהור משום חידוש דין דטומאה בלועה, ולא היה קשה לו קושיית רבא בכלל, וא"כ ל"צ לתרץ דשאני בטומאה דרבנן וא"כ גם באיסורי הנאה דרבנן אין להקל דודאי גמרינן מערלה ושביעית ודלא כמוש"כ הר"ן דהיכא דלא גלי לא גלי, ומה שהביא הר"ן ראייה מהא שהביא הגמ' ראייה משביעית אע"ג דהיה אפשר לחלק דשאני אסורי הנאה דגמרינן מערלה ש"מ דרק היכא דגלי גלי, יש לרחות כמוש"ב לעיל על דרך התוס' ר"פ (אות מה) דהו"א דאין לגמור שביעית מערלה, אלא דהוה שאני ממה שביארנו לעיל בפרט אחד, דלעיל ביארנו דגבי איסור אמרינן חמ"ה והיינו שהאיסור הוא בעין ולכן הק' דבטומאה נמי יהא כבעין ע"ש, וזה היה לישב קו' הר"ן במקושת רבא ראינו דחזותא נחשב לדבר בעין, אבל הגר"א יפרש כמו שפי' התוס', שקו' הגמ' הוא מהא דגם בדם שאפשר להוציא מהם רביעית דם ע"י הדחק, והיינו דאע"ג שקיים דם בעולם אמרינן דבטל הוא להבגד אע"ג דאיכא חזותא של דם וא"כ גם לגבי איסור הנאה יאמר דהוה בטל לגבי הבגד, ותי' רב כהנא דודאי דכל היכא דאיכא חזותא נחשב לדבר בפני עצמו ושאני דם תבוסה דרבנן, וא"כ בכל איסורי דאו' חזותא מילתא היא. ולר"י דלא קשה לדידי' משום דשאני טומאה בלוע י"ל דגם כדרבנן חזותא מילתא היא.

**וכל** זה על דרך הגר"א, אבל להר"ן דבעי אי חמ"ה מסברא ונחשב לדבר בעין או דהיכא דגלי שיש איסור הנאה הנראה לעינים גלי אבל ודאי ראינו בעין א"כ ע"כ דלר"י חזותא לאו מילתא היא דאי נחשב לבעין לא שייך לטהר מדין טומאה בלוע, דכל היכא דניכר חזותא דהם היה צריך

להיות כדבר נפרד ודבר בעין, ואפשר דגם באופן דא"א להוציא הדם וכדמשמע מלשון רש"י, משום דחמ"ה היינו דנחשב לדם בעין, ולכן סבר הר"ן דלר"י ודאי חזותא לאו מילתא היא, והלכה כר"י לגבי ר"ל, אבל כיון דסבר רבא דחמ"ה ונחשב לדבר בעין והיינו דלא גמרינן מערלה ושביעית כלל אלא מסברא נחשב לדבר בעין י"ל דהוה ספיקא דדינא וא"כ מצד אחד יש קולא להר"ן דכיון דהוה ספיקא דדינא אי הלכה כרבא או כר"י א"כ יש להקל באיסור דרבנן, משא"כ להגר"א י"ל דהוה ודאי דחמ"ה, אבל מצד שני יוצא קולא לפי הגר"א דכיון דחמ"ה הוא דין דילפינן מערלה ושביעית דאין הדבר הנאסר בהנאה בטול לגבי הבגד ועדיין נהנה מן האיסור כל זה שייך באיסורי הנאה, וכמוש"ב, משא"כ להר"ן דעל הצד דחמ"ה הרי הוא כדבר בעין מצד עצמו, א"כ גם באיסורי אכילה דאו' אמרינן דלא בטל דנחשב כדבר בעין מצד עצמו, וכמו דפסק הפר"ח בכיצת טריפה דאו' וגם יש נ"מ לגבי זוז"ג וכמש"כ הר"ן.

**וכן** יש לצדד בשיטת רש"י, דסבר דחמ"ה היינו דהוה כדבר בעין מכח כמה דיוקים, א - במה שלא חילק בין ר"י ור"ל כמו שפ"י התוס', ב - כמה שפ"י קו' רבא מדם שנשאר בבגד שא"א לסוחטו וע"פ הני"ל, ג - כמה שפ"י בכל הסוגי' דיש שבח סמנין כלומר חזותא מילתא היא, ד - במה שפ"י בצבע בו קופא היינו רגול קוץ וסמנים וצבע את הקוץ דמהו הצד לומר דנחשב השבה אי לאו דנחשב כדבר בעין, ה - במה שפ"י ת"י הגמ' הנאה הנראה לעינים - מראה בעלמא אע"פ שאין בו ממש כגון נר וצבע, משמע דעל הצד דחמ"ה צריך לפרש דהא דידלק הוא משום דהוה דבר שיש בו ממש, משא"כ תוס' שפ"י דאיצטריך קרא לצביעה משום דחזותא בעלמא הוא, ואף דיש לדחות אבל מכ"מ יש צד לומר שסבר רש"י שנחשב לבעין.

**גם** בדעת תוס' יש מקום לחשוש דחזותא נחשב לדבר בעין, חדא, דע"לעיל (אות מז) במה שפ"י הנו"כ דברי התוס' וא"ת א"כ תיפשוט לאידך גיסא מדאיצטריך למיסר ש"מ דחזותא לאו מילתא היא וי"ל דאיכא למילף מהכא דחשיב כאילו הוא בעין, ופ' דעל הצד דלעולם חזותא נחשב להנאה י"ל דאתי קרא לומר דבערלה ושביעית נחשב לבעין ונ"מ בוז"ג, ועל הצד דלעולם לא נחשב להנאה אתי קרא לאסור בהנאה אבל אינו בעין, וכתב דכיון דערלה ושביעית הוה ב' כתובים הבאין כאחד אין מלמדין, וע' לעיל מה שהק' על זה ופירשו בע"א קצת דל"ה ב' כתובים ה"כ וכתוס' ר"פ אלא דממונא מאיסורא ל"י וא"כ בכל איסורים דאו' יש לחשוש דנחשב כבעין דאיסור מאיסור ילפינן, ולא בעי אלא לגבי ממונא,

ועתה ידעינן דיש עור נ"מ, גבי ביצת טריפה דאוי דנחשב לבעין ואסור וכדעת הפר"ח, וגם לדבר שלא כדרך הנאתו וכמו שפי' הים התלמוד בפר"ח.

גם אפשר לומר אפי' יותר מזה, והיינו דבעי גם לפי תוס' אי נחשב לדבר בעין במסקנתו וכמו שפי' הים התלמוד שיטת הר"ח, והיינו שהק' התוס' (עי' אות מו) דא"כ, פ' דאי דלא כפר"ח אלא דבעינן קרא לומר דחזותא נחשב להנאה ש"מ דלעולם חזותא לא נחשב להנאה וביה"ד דאין לומר אדרבא גלי קרא דלעולם חזותא נחשב להנאה, דאי מן הסברא חזותא לא נחשב להנאה, מסתבר יותר לומר דחידוש התורה גבי איסורי הנאה לאסור גם בהנאה הנראה לעינים משא"כ לשאר מילי, ובשלמא לפר"ח איצטריך קרא לשלא כדרך הנאתו, ועל זה תי' התוס' דזהו גופא הספק של הגמ' דמהו הלימוד דקרא דערלים, אם בא לומר דהתורה אסרה הנאה הנראה לעינים, אי"כ מן הסברא חזותא לא נחשב להנאה בפני עצמו, אבל אפשר דהתורה מחדש דחזותא נחשב לבעין, ובא לאסור בין באופן הנאה בין שלא כדרך הנאה, וא"כ הוה גילוי מילתא דלעולם נחשב לדבר בעין, ור"ח סבר דודאי הוא דמקרא דערלים למדנו דנחשב לדבר בעין, כיון דלא איצטריך קרא אלא לשלא כדרך הנאתו, ואה"נ דאיכא למילף מהכא דלכה"ח, חזותא נחשב לדבר בעין והא דתריך רבא דחוי הוא וכמוש"כ תוס' ד"ה רבא בתירוץ השני, ואי יפרש כזה יש לפרש דכשתירץ תוס' דאיכא למילף מהכא דחשיב כאילו הוא בעין, בבת אחת מתוך בין לדידי ובין לפר"ח וכנ"ל, ועכ"פ בין אי יפרש כזה, בין אי יפרש כהנו"ב הנ"ל אלא בשינוי קצת על דרך התוס' ר"פ, יש מקום להחמיר באיסורי דאוי דגם לדעת תוס' נחשב דבר העשוי לחזותא, לדבר בעין בין באיסורי הנאה, ובין באיסורי אכילה וכדעת הפר"ח.

אלא דדבר אחד יש להעיר, דאף דהר"ן והר"ח שניהם סברי דחזותא נחשב לבעין באיסורי דאוי, אבל בהא פליגי דלהר"ן אי הוה כדבר בעין היינו מן הסברא, ולר"ח היינו דגמרינן מערלים, וגם פליגי דהר"ן סבר דמן הסברא חזותא לא נחשב להנאה, ור"ח סבר דמן הסברא נחשב להנאה, (ושניהם דלא כסתמא דתוס' דזה גופא הוה ספק), וא"כ יש לפקפק על פי' הים התלמוד (אות מו) שהר"ח יפרש הראיה מבגד שצבעו בק"ע ידלק דש"מ דנחשב לבעין, דמדברי הר"ן הנ"ל ראינו שלא סבר כזה, שהוא מפרש שדחה רבא דלא הוה כבעין, אלא דהנאה הנראה לעינים אסרה תורה ואעפ"כ א"ש הא דידלק דע"כ יש צד לומר דלא סגי אי ישליך דמיו לים המלח, ועי' ברין ס"פ כל הצלמים, וכשהר"ן שם הביא

ראיה דחזוּתא הוּה כבעין זה היה רק לפי המסקנא דסבר רבא דחזוּתא מילתא היא והק' מרביעת דם שנבלעה דלמה לא נחשב לבעין, ולכן כתב הר"ן שם דלמסקנא יש לומר דהא רידלק היינו דוקא היכא דהאיסור בעין משא"כ היכא דיש רק שבח עצים, ולכן נראה דטוב יותר לפרש הר"ת באופן השני שכתבנו לעיל, דמהא דתנן דבגד שצבעו מקליפי ערלה ידלק, משמע דהיינו בכל קליפי ערלה ואפי' דתאנים ורמונים דלאו אורחיהוּ, ש"מ דנחשב לבעין.

**והנה** הפרי תואר בפירות גינוסר פליג על הפר"ח גבי ביצת טריפה וסבר דחזוּתא ודאי לא הוּה כדבר בעין, וע' לעיל (אות לו) איך מפרש הפר"ת הסוגי' שלנו ומה שהק' על זה, ועכשיו אביא המשך דבריו במש"כ לחלוק על הפרי חדש, וז"ל - קודם הצצתי וראיתי מה שכתב הפר"ח לשון הנזכר וז"ל אבעיא להו יש שבח סמנין וכו' ואסיקנא כגון גזול צמר וסמנים דחר וצבעי' לשהוא צמר וכו': הנה נתחכם הרב להקדים דברים אלו לומר דפי' דבעיא היא אי הוי כמש האיסור וכבר כתבתי לך דפי' דבעיא היא כמסקנת רבינא וכו' דדבר פשוט הוא דלא הי' כמש וכו' וכפ"ז שפיר אמרינן ככה"ג זו"ג מותר ושרינן ליהנות מהנהו עורות הגם דנתנו לתוך העיבוד חומץ מין נסך גמור כדברי הר"ן ע"ל, ולענ"ד לא נתחכם הרב כלל, אלא שהביא לשון הר"ן מילה במילה וגם הר"ן הביא האוקימתא דזל ציבעא ולא הביא האוקימתא דרבינא, וע' לעיל (פרק ב) שפירשנו להיפך באופן אחר דרק לרבינא בעי אי נחשב חזוּתא לבעין ומהא דהשמיטו הרי"ף והרמב"ם והטור' האוק' דרבינא ש"מ דהם סברי דלא נחשב לבעין ופירשנו הכא דהיינו דעת הגר"א, ואיך שיהיה, זה ברור שהרי"ף והרמב"ם והטור אינם מפרשים הסוגי' כמו שפי' הפר"ת, ומה שפי' שהר"ן התיר לתת לתוך העיבוד חומץ מין נסך גמור וכמו שהבין הפר"ח בדעת הר"ן וחלק עליו, כבר פירשנו לעיל דמוכח מכל דברי הר"ן מתחילה ועד סוף שלא אמר דינו אלא בחומץ של סתם יין דאו אולינן לקולא דילפינן מערלה ואו לא נחשב לבעין משא"כ באיסור דאו' אולינן לחומרא דנחשב לבעין מן הסברא וכמש"כ שם בפירושו והביא ראיה לזה מקו' רבא מרביעית דם שסבר הר"ן דע"כ נחשב לבעין, וזהו ממש כדברי הר"ן בסוף פרק כל הצלמים כשבא לפרש למה גבי ערלה לא סגי בהשלחת רמים לים המלח, אלא שלא היה להפר"ת תשובת הר"ן לפניו, כמו שהודה שם, ולכן דחק הרבה לפרש דברי הר"ן ע"ש, ולענ"ד ברור כמש"כ (וסיים הפר"ת - אלא דכבר הורה זקן).

וע' בשו"ת נר"ב מהדו"ת, בענין רצועות של תפילין שמושחים העורות בשומן דגים טמאים אם יש בו חשש דצריך להיות מן המותר בפיו, וכתב וז"ל - "וראיתי קדוש אחר מדבר הלא הוא אאמ"ו הגאון ז"ל בחשובה א' בנו"כ בסוף התשובה בענין הטיח שעושין הסופרים על הבתים של תפילין מעצם פיל שחוק שיש להחמיר וכו' הואיל והוא לחזותא ע"ש, "והביא דברי הפר"ח הנ"ל דבשל תורה אמרינן חמ"ה גבי איסורים (פ' דהוה כבעין) וכתב דכיון דדרשא דמן המותר בפיו הוא דבר תורה אזלינן לחומרא דשמא חזותא מילתא היא, ואין מקום לפי"ו לספק של אאמ"ו, אלא ששוב חלק על הפר"ח וכתב דכך הם דברי הר"ן וכוונתו, דמתחילה כתב הר"ן דכיון דנשאר הש"ס בספק לכן באיסור דרבנן יש להקל, אלא דהיה אפשר דהחמיר ולומר דבערלה ושביעית דגלי קרא הוה ודאי כדתי' רבא, ויש להחמיר ולומר דגם בע"ז גלי קרא וא"כ היה צריך להיות אסור גם בסתם יינם שהוא מדרבנן, אלא דמכ"מ יש להקל מטעם זו"ז גורם כיון דלכו"ע לא נחשב לבעין, וכתב דיצא לנו מזה דלא שייך לאסור בהאי שיחור שעושין לרצועות מדבר טמא משום מותר בפיו דהואיל ולא הוי אלא חזותא בעלמא אין בו ממש, והיינו שחמפר"ש הר"ן כהפרי תואר דממה שהתיר הר"ן בשל דבריהם גילה דעתו דפ' הבעיא היא אי נחשב לגורם אבל ודאי דלא נחשב לבעין, ע"ש, וכבר הבאתי לך בראש הפרק מה שנראה לע"ד בביאור דברי הר"ן, ובאמת לא הוספתי שום דבר מעצמי, אלא שלענין דברתי דבריו כפשוטן ובלא שום פלפול, שהרי כתב בפירושו דבעי אי חזותא נחשב לבעין ולצד זה ליכא ריבוי מערלה כלל, ובאיסור דרבנן יש לצדד דלמ"ה ושאני ערלה ושביעית דגלי קרא, ואף דיש להחמיר דבע"ז גלי קרא ג"כ מכ"מ יש להתיר מטעם זו"ג כיון דעל צד זה אין האיסור בעין, ויש להקל באיסור דרבנן.

**ועכ"פ** לדעת הגאון הנ"ל, בנו של הנו"ב שפי' הר"ן על דרך הפרי תואר היה צריך להיות הדין להקל בין בנידון דידי' לגבי הרצועות דליכא פסול משום מותר בפיו אע"ג דהוה דין דאוי' דזה ל"ש אלא אי נחשב לבעין ולכן הוה קשה לו למה כתב אביו הנו"ב דהרי הוא ספק, ועל זה כתב וז"ל - אמנם אחר העיון אין לדמות השיחור של רצועות לשאר צביעה, דאף דבשאר צביעה אין בו ממש, מ"מ האי צביעה של רצועות שהוא הלכה למשה מסיני שיהיו שחורות, א"כ האי צביעה עדיף והוא בכלל מלאכת שמים אשר אמרינן במס' שבת ל"ה מלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד עכ"ל, והיינו דסבר דאי הוה הלכה למ"מ אין לומר דהוה חזותא בעלמא, וא"כ אפשר דהתם נחשב לבעין, והנה לפי מה שביארנו

בדברי הר"ן יוצא דעל הצד דחמ"ה לעולם נחשב לבעין וא"כ גבי מלאכת שמים הוה ספיקא דאז, אלא דיש להעיר בין בנידון הנור"ב ובין בנידון הפ"ח בביצת טריפה דאפשר דאין ההלכה כהר"ן ז"ל כיון דיש צד לומר דתוסי סבר דודאי דלא נחשב לבעין, וכן משמע מפ"י התוסי רי"ד ועל הדרך שביארנו הסוגי' לעיל (פרק ב) דמשום הכי השמיטו הפוסקים חוץ מן הרא"ש ז"ל האוקימתא דרבנא דסברי דחזותא לא נחשב לבעין לומר ממוני גבך, וע' לעיל איך יתורץ כמה דקדוקים על צד זה וכן נ"ל בדעת הגר"א וכמו"ש, ואף דיש צד לומר בדעת רש"י ור"ת והרא"ש, ותוסי ר"פ, ואפשר גם לפי תוסי, דסברי דחזותא נחשב לבעין וכנ"ל, אבל עכ"פ בביאור הסוגי' הנ"ל הוה הר"ן דעת יחיד, במש"כ דהספק הוא אי יש קרא גבי ערלה ושביעית, ואי מקרא אמרינן היכא דגלי גלי, ובהא שכתב דהספק הוא אי הלכה כרבא או כר"י, ובאמת גם הר"ן כתב דדעתו נוטה קצת להצד דלמ"ה כר"י כיון דלרבא אפשר לפרש דהיה לו ספק ע' לעיל, וא"כ בנידון הנור"ב ובנידון הפר"ח וכל היכא דנוגע אי החזותא הוה כבעין, יש סברא להתיר מטעם ס"ס, ספק אי חזותא מילתא היא דהוה איבעיא דלא איפשיטא, ועוד ספק אי על צד בגמ' דחמ"ה אי הוה כדבר בעין, וכתבתי רק להעיר.

**גם יש לציין מש"כ הרשב"א בת"ה הובא בכ"י ביו"ד סי' קצ"ח בר"ה צבע צבעים שעל השער של הנשים לנוי יראה לי שאין חוצצין שאינן מקפידות אדרבא וכי' ובכגד צבוע שאין הצבע כדבר הנוסף חוצץ, הלא בעיקרו של בגד אינו חוצץ שמצינו טבילה לפרכת שהי' בו תכלת וארגמן, ועוד יראה שאין ממשות של צבע בשער ועל הידים אלא מראה בעלמא של צבע וכי' וזכור אני שדנתי בזה לפני מורי הרמב"ן והודה לדברי עכ"ל, משמע דסברי דלא הוה כבעין אי לאו דמחלק בין דיני איסור לריני חציצה, דלגבי חציצה אינו חוצץ כיון במציאות לא הוה דבר שיש בו ממש וצ"ע בזה.**

**ובסוף התשובה הנ"ל כתב הנור"ב, דלדעת רש"י מנחות דף מ"ד ע"ב דחלזון הוה מין טמא, ואפ"ה בהציץ שהיה כתוב בו קודש לה' שהציץ הי' נקשר בו תכלת כדמפורש בקרא, ובפרוכת ובכגדי כהונה, הרי מוכח דצביעה אף שהיא למצוה אפ"ה מותר מדבר טמא, וצ"ע לפי מה שביארנו בדעת רש"י דהנידון הוא אי הוה כבעין או לא, וע"ש שסיים דבנידון דידן כיון דבלאו האי משיחה ג"כ היו הרצועות שחורות כחוקנן אף שהיה העור קשה קצת, לא נקרא צורך למלאכת שמים, וע"ע מה שהאריך בזה בספרו שו"ת שיבת ציון סימן ב', שהק' השואל דהא איבעיא**



הוא אי מיחשב החזותא להשבת הגוילות סמנין, ואי לא הוי רק חזותא איך יעלה על הרעת כלל דמיחשב זה השבה, ומפרש השיבת ציון דלא בעי אלא אי נחשב לגרמת הנאה דא"כ יכול לומר לו הרש"ל, וזהו על דרך שכתבנו לעיל (פרק ב,ג), אלא שקשה לי מה שכתב אח"כ וז"ל ובספר פרי תואר מוכיח דע"כ האיבעיא בגמרא אי חמ"ה הוא רק אי חזותא מיחשב הנאה או לא דליכא למימר דבעי אי חזותא הוי ממש דא"כ מאי קא פשיט ל"י מערלה וכי לא ידעינן דערלה אסור בהנאה, ואם מוכרח דחזותא הוי הנאה עדיין לא נפשט האיבעיא אי חזותא הוי ממש, אלא דהאיבעיא הוה אי ח"מ והוי גרם הנאה וכו' והאר"ך בזה בספר פרי תואר, ומה אעשה אם אין ביד מעלתו הספר הזה ובודאי איתא בשאלה שם וכו' עכ"ל, ומשמע שה"י להשיבת ציון הספר פרי תואר, ותמהני דהרי בפרט זה דעת הפ"ת הוא ממש דעת השואל שהרי כתב הפר"ת דמהא דבעי גבי גניבה ע"כ דבעי אי הוי כדבר בעין, אלא שסבר דעל זה פליג רבינא וסבר דודאי דלא הוי בעין ובעי אי נחשב לגרם הנאה והיינו הא דהביאו ראייה מערלה, אלא דכבר הקשינו על זה מהא דכל הפוסקים הביאו האוקימתא דגניבה ולא האוקימתא דרבינא, וגם מה יעשה השואל, דלא היה להפר"ת כל דברי השו"ת הר"ן שגם הוא כתב דבעי אי נחשב לבעין והביא ראייה מדם, וגם סבר דבאמת לא ידעינן דחזותא ערלה אסור בהנאה אי לא מטעם דהוי כבעין ודחי רכא דשאני התם דהנאה הנראה לעינים א"ת דגלי קרא גבי ערלה ושביעית דנחשב להנאה אע"ג דלא הוי בעין, והיכא דגלי גלי והיכא דלא גלי לא גלי.

**ועם** הדברים הנ"ל נראה לבאר עוד ענין אחד והיינו דברי הרא"ש המתמיהים בתשובות (כלל י"ב סי' ו') וז"ל - שאלת הנותן טבלי' לאומן לצייר בה ציורין ששוחקין עליו באיסקונדרי' ואסרה על בעלי' אחר שציירה קודם שפרע לו שכרו, אם יש כח בידו לאוסרו, תשובה - כיון דקיי"ל אין אומן קונה בשבח כלי הרי אין לו בגוף כלום אלא שכר הוא דמחייב עלה בעל הכלי, ואין לו כח לאסור הכלי, ואפי' אם היה האומן קונה בשבח כלי היינו היכא שיש ממשות בשבח כגוף שנותן לו עצים ותיקון כלי אבל הכא לא עשה אומן אלא ציירה בסימנין, ואין בזה ממש דאיבעיא לן פרק הגזול קמא אם יש"ס ע"ג הצמר או לא, כגון אם צבע קוף צמרו של ראובן בסימנין של שמעון אם חייב ראובן לשלם השבח שהשביח הצמר ולא איפשטא ואינו חייב לשלם נמצא שלא קנה הצייר בצבע כלום, וכ"ת יכול לגרוד, אם יגרדנו אין בו ממש, כדקאמר התם וכו' צפון עבורי מעבר ועוד כיון דאין אומן קונה בשבח כלי אין יכול לגרוד ולקלקל כליו של בעה"ב עכ"ל, ובתשובת מוהר"ש הלוי חו"מ סי'

ז' הק' עליו וז"ל הן אמת כי תשובה זו כל רואה אותה האיש משתאה וחרד על דבריו, דהרא"ש כתב דלמ"ד אומן קונה, לא הוי בצביעה וקשה טובא וכו', דבפרק הגזול על מתני' דנתן לאומנין לתקן וכו' עד (דף צט) אמר לך שמואל דחוי קא מדחי ליה הרי בפירוש דבצביעת צמר ג"כ אומן קונה בשבח כלי זולת אם הסימנין הם של בעה"ב וכו' עכ"ל, וע' בקצה"ח סימן ש"ו ס"ק ב' - וקיצור דבריו הם דכדי לאסור דבר על חבירו צריך שיהי' לו זכות ממון בדבר, ואפי' אי אומן קונה השבח סמנים, לא עדיף אומן מבעל סמנים שבא קוף וצבע בו צמר של חבירו דמספיקא דדינא אין לו זכות ממון, אבל ודאי דאם רוצה יכול בעל הסמנים להוריד סמניו ע"י צפון וא"צ לשלם דהרי הסמנים שלו ולכן גבי הקדיחו יורה לאחר נפילה אי אומן קונה בשבח כלי אין צריך לשלם כיון דאם רוצה יכול לגורדו, והיינו דקאמר הרא"ש וכ"ת יכול לגורדו וזה נחשב זכות ממון, כיון דאם יגרדנו אין בו ממש, לא נקרא זכות ממון ועוד דלפי האמת דין אומן קונה בש"כ אין יכול לגורדו.

**וקשה** לי דמנין היה ברור להקצה"ח שיש לבעל הסמנים להורידם מעל הבגד, כיון דלכאוי' הוה בטול הצבע להבגד ונעשה חלק מהבגד, ורק אי יש"ס אמרינן דלא בטול הצבע להבגד, וכמוש"כ הרא"ש דאי אין אומן קונה אין לו רשות לקלקל כלי של בעל הבית, וגם התם מיירי לכאוי' שהסמנים הם של האומן דרק או בעי אי אומן קונה ש"כ גבי צביעה, ואי סברת דלא בטול לגבי הבגד נמצא שלא קנה בעל הבגד כלל בהשבת וא"כ גבי הקדיחו יורה יהא פטור גם אם אין אומן קונה.

**והנראה** בדברי הרא"ש ז"ל, דיש לעי' ביו"ד רכ"א ס"ח-ה הנותן טבלא לאומן לצייר ואסרה על בעלה אחר שציירה קודם שפרעו מותרת. ובביאור הגר"א שם כתב, דאין אומן קונה ש"כ וכו', ואף להחולקין מ"מ סמנין אין בהן ממש, ואי לאסור, כמ"ש בספ"א דנדרים וש"מ וכה"ג אפי' מדרבנן ליכא, עכ"ל וישלעיין דלמה לא מפרש הגר"א הא דבעי אי יש שבח סמנין על גבי צמר וכמוש"כ הרא"ש. ומשמע דסבר דאפי' אי יש שבח סמנין, אבל אין בו ממש ולא חל איסור נדרים על זה. ולכן נראה דהרא"ש והגר"א שניהם אזלי לשיטתייהו, דהגר"א סבר דאפי' על הצד דיש שבח סמנין היינו שכה הסמנין נחשב לדבר וחמ"ה פ' חוותא נחשב לדבר אבל לכו"ע לא הוה דבר שיש בו ממש, וכהביאור הגר"א בחו"מ שס"ג דאמר דניחותא דכל הפוסקים חוץ מן הרא"ש השמיטו האוקימתא דרבינא, וביארנו לעיל דלרבינא בעי אי נחשב חוותא לדבר בעין ולדבר שיש בו ממש דיכול לומר לו ממוני גבך אבל סתמא דגמרא

סברי דלא נחשב לדבר בעין. וזהו לשיטתו גם בביאורו ליו"ד סימן ק"ב סעיף א' במה דפליג על הפר"ח גבי ביצת טריפה האסורה מדאי שנחשבה שביארנו שהפר"ח מפרש הסוגי' על דרך הר"ן ז"ל בתשובות דאי חמ"ה נחשב לבעין ולכן לא שייך ביטול משא"כ הגר"א סבר דודאי לא נחשב לבעין ולכן אין להחמיר אלא באיסורי הנאה מטעם הנאה הנראה לעינים. ולכן כתב גבי נדרים בפשיטות דאין לחוותא ממש דהיינו לכו"ע ולכן לא שייך איסור נדר על זה אפי' אי אומן קונה ש"כ ואפי' אי יש שבח סמנין.

**אבל** הרא"ש בתשובות אזלי לשיטתו בב"ק במה שהביא האוקימתא דרבינא, שיש לפרש שסבר הרא"ש דבין להאוקימתא דול ציבעא ובין להאוקימתא דרבינא בעי אי יש לחוותא ממש או לא, והיכא דאייקר לי' ניהלי' בדמי לכו"ע יש שבח סמנין פ' דלגבי השבה לכו"ע אנו רואין הכח של החוותא בהצמרולא אמרינן דהוי' כמו שאינו ולא החזירו לו החזירו לו אלא צמר, משא"כ כול ציבעא דלא עשה תפקידו בעי אי נחשב החוותא לבעין דאו יכול לומר לו הרש"ל. ולכן כתב הרא"ש דתלוי בהא דבעי רבינא אי יש שבח סמנין, דרק אי קנה האומן דבר בעין שיש בו ממש יכול לאוסרו על חבירו בנדר. אבל אפילו אי אין שבח סמנין ולא נחשב לבעין אבל ודאי דיש לו זכות בהשבח שלא יהא חייב היכא דהקדיחו יורה, דכמו דגבי גניבה היכא דאיקר לי' או לכו"ע יש שבח סמנין ומצי אמר לי' הרי החזרתי לך כח סממנין כמור"כ הכא אי אומן קונה שבח כלי יכול לומר לי' אני גרמתי לך כל השבח וזכות כח הסממנים הרי הם שלי עד שתשלם דמים וא"כ אין ליחייב אותו היכא דהקדיחו יורה, ואדרבא מגמ' דף צט. דבעי אי אומן קונה גם לגבי צבע ומשמע דהיינו לכו"ע אפי' אי אין שבח סמנין ע"ג צמר. משם גופא ראייה למש"כ הרא"ש דהיכא דאייקר לי' לכו"ע יש שבח סמנין. ודלא כהני דמפרשי אי חוותא נחשב לכלום או דהוי כאילו הושבח הצמר ממילא, והיינו לשיטתו במה שהשמיט תי' השני בתוס' ד"ה או דלמא וכמוש"ב. ועל זה הוסיף הרא"ש וכ"ת יכול לגרוד ונמצא דהוה דבר שיש בו ממש, אם יגרדנו אין בו ממש ועוד כיון דהכא לכו"ע לא קנה גוף השבח כלי כיון דאין בו ממש ובטל היא להטבל, אין לו רשות לגרוד ולקלקל כלי של חבירו. ודו"ק.

**וראיתי** בספר שערי ישר, שער ג' פ' כ"ה שהוא מפרש דהסוגי' כדף צט. דשייך אומן קונה שבח כלי גבי צביעה ע"כ הוה רק על הצד דיש שבח סמנין דאי אש"ס לא נחשב להנאה כלל שתי' התוס' בתירוץ שני

דלמה לא חייב משום מה שנהנית, ושוב הביא התשובת הרא"ש הנ"ל ודברי הקצה"ח והק' עליו וז"ל, ודברים אינם מתקבלים לי, אם השבח אין בו ממש שאין חל קונם עלי' על מה יחול קנין השבח לומר דשל האומן הוא, ועכ"פ לתירוץ ב' שבתוס' הנ"ל א"א לומר בשום פנים שיהי' בזה שבח ויהי' שייך בזה אומן קונה בשבח כלי, כיון דלא חשיב הנאה כלל אצל בעל הצמר, וע"כ אין הדברים מכוונים בזה וכו', ולפלא בעיני מה שתמהו כולם על דברי הרא"ש והעלימו עינם מדברי התוס' דב"ק הנ"ל, וע"כ נלענ"ד הדברים כפשטם דהרא"ש והתוס' יפרשו דסוגית הש"ס שם לענין אומן קונה בשבח כלי אזלא רק להך צד שנאמר יש שבח סמנים ע"ג הצמר וזה פשוט עכ"ל.

**אבל** על פי הנ"ל מבואר, דכולם לא העלינו עינם מדברי התוס' יותר מהרא"ש בעצמו שהביא בסוגי' שלנו רק התירוץ הראשון של התוס' וכבר תמה עליו הש"ך, וביארנו דהרא"ש אזל לשיטתו דהיכא דאייקר ציבעא לכו"ע יש שבח סמנין וכלשון הרא"ש וכמו שביארנו לעיל דלכאור' בלא זה ליכא ביאור בהגמ' דאפי' למ"ד אין שבח סמנין, תיפוק לי' דאייקר לי' ניהויי' בדמי דאי החזותא לא נחשב לכלום נמצא שחזר לו צמר ולא קיים השבח על הצבע ויהא צריך לשלם דמי צבע, וע"כ דאו לכו"ע יש שבח סמנין שאנו רואין כח הסמנין, וכמו"כ לגבי אומן קונה שבח כלי יש לו זכות ממון כמה שגרם עילוי בהבגד, אבל לא נחשב לדבר בעין אי אש"ס, וזהו דין גבי קונם דלא חל על דבר שאינו מסוים.

**ובמחנה** אפרים הלכות משיכה סימן ו' כתב להיפך, דהגמ' דף צט. אזלי דוקא על הצד דאין שבח סמנין וז"ל מי שנתן צמר לצבע וצבעו ואח"כ נגנב מרשותו של צבע מה משלם הצבע וכו', דף קב. אמרו מי הודיעו לצבע שיקנה צבעו לאשה, משמע דכל כה"ג די"ש עג"צ צריך שיקנה את הצבע לבעל הצמר, וכיון שכך ודאי כל שנגנב קודם שבא הצמר ליד הבעלים עדיין לא זכה בשבחא ואינו משלם אלא דמי צמרו בלבד, והא דקאמר תלמודא לעיל אבל הקדיחו לאחר נפילה וכו', היינו אי ס"ל דחזותא לאו מילתא היא, אבל לדירן דמספקא לן, אין לחייב לצבע מספק דדילמא יש"ס עג"צ וחשיב כאילו הוסיף לו נופך משלו ולא קנאו בעל הצמר לאותו שבח עד שיבוא לידו וכו', עכ"ל.

**וכתב** ע"ז בעל השערי ישר שם וז"ל ולענ"ד דבריו הם מתמיהם דמלכד מש"כ לעיל דהוא דבר והפוכו וכו'. הנה לענ"ד הם כשגגה שיצאה מלפני השליט דלדבריו תלוי לענין קנין הסמנים עצמם שהם כנופך

משלו אי חמ"ה או לא, דעיקר השאלה והחקירה בזה בגמ' הוא אם הצמר הושבח ע"י יפוי המראה שע"י הצבע, דאם חזותא מילתא חשוב כמו שיש שבח בצמר, ומה שאמרו בגמ' ע"ג הצמר הכונה בזה שבצמר בפנימיותו ודאי לא הושבח כלל רק דאם יש שבח הוא רק ע"ג הצמר, כלומר צד החצוני של הצמר, ואם חזותא לאו מילתא ליכא כאן בצמר שום שבח וכו', ובנוגע לעצם הסממנים אשר על פני הצמר ודאי אין בו ממש דרך בטבלא וכו'. אבל בגדים וכו', א"א שיהי טיח עד שיש בו ממש דא"כ הי' נשבר ונופל ע"י כריכה וקפול כמוכן, ומה שהוקשה להם כמה קנה בעה"ב את הצבע ומדמים זה להוסיף נופך משלו דלכו"ע ל"ק הבעה"ב עד שיבוא לידו, נלענ"ד דלק"מ דלא מיבעיא בצבע של בגדים דהטיח אין בו ממש דודאי הוא נעשה כטפל לגבי הבגד, אלא אפי' בטוח עד כמו דמיירי הרא"ש בתשו' ג"כ א"צ ממעשה קנין לזה, אלא אם מבטל האומן הטיח בזה לגבי הבגד הם קנוים לבעל הבגד, וענין זה שהטיח בטל לגבי הכלי הוא נמצא בכמה ענינים בש"ס כמ"ש בפסחים שף מ"ה לענין טר"ט ולענין בל יראה וכו'. עכ"ל ע"ש. וקשה לי על דבריו כמו שהקשינו כמה פעמים דאין יפרש הגמ' תיפוק לי' דאייקר לי' ניהלי' בדמי, הרי על הצד דאש"ס לא נקרא אפי' גרמת הנאה בהצמר ואיך יקיים והשיב על הסמנים, ועוד להני ראשונים דהו"א דאי יש"ס צריך לשלם כל דמי השבח, משמע שיש להצבע חשיבות בפני עצמו וזה אפשר לדחות. ועוד קשה אין יפרש הו"א בהמשך הסוגי', או דדלמא יש"ס עג"צ וא"ל הא מנחי קמך שקלינהו וכו', ואי סברת דבנוגע לעצם הסמנים לא נחשב לכולם אלא דבעי אי גרם הנאה בחיצוניות הצמר, איך יכול לומר לו שקלינהו, הרי שלך לפניך, אי לא נחשב לכולם. וע' לעיל אות יח שביארנו הו"א בבי' אופנים, ולדעת תוס' אפשר לדחות דזה היה רק להו"א דהוה דבר שיש בו ממש - אבל לכאו' טוב יותר לפרש דגם להו"א בעי אי יש לחזותא חשיבות בפני עצמו, ועוד קשה דהגמ' מפרש דנ"מ בזל ציבעא ומפרש הרא"ש דהיינו שלא השביח כלל ע"י הסמנים ואעפ"כ יש צד לומר דיש"ס, וע"כ דהפי' דיש להסמנים חשיבות בפני עצמו, או דנחשב לבעין וכדעת הר"ן הנ"ל וסייעתו או עכ"פ יש חשיבות להכח סממנים, וכן בצבע בהו קופא דלפרש"י היינו שצבע את הקוף דליכא שום שבח והנאה לגבי הקוף וע"כ בעי אי חשבינן שהסמנין בפניו, וכן בהאוקומתא דרכינא דלפי פ' הראשון בתוס' דאין לחייב מטעם נהנה כיון שלא הוה ע"י מעשה אדם וכו', מהו הצד לומר דחייב, וע"כ דהסמנין לא בטלי לגבי הבגד, ועוד דמהו הראיה מרביעית דם שנבלעה, ועל כן נראה כנ"ל או דבעי אי נחשב סמנין לבעין, או דבעי אי ראינו כח של הסמנים באופן של שחיקן כל צרכו, או אי יש עליו חשיבות בפני עצמו, והלשון יש שבח סמנין על

גבי צמר אפשר לפרש באופנים אחרים וכנ"ל: או שהוא דומי' דלשון יש שבח עצים בפת אע"ג שאינן בעין, או דבעי אי השבת סימנין הם כדבר בפני עצמו על גבי הצמר, ומטעם זה גם י"ל דנחשב לבעין, או יפרש בע"א קצת יש שבח סמנין, אנו חשבינן הסמין לדבר אע"ג שהוא על הצמר, ולא בטל חשיבותו לגבי הצמר ועכ"פ אין להביא ראיה ברורה מלשון הש"ס, וצריך לדון לכל ראשון בפני עצמו איך מפרש כל הסוגי' קודם שנתבאר הלשון יש שבח סמנין ע"ג צמר, והלשון חזותא מילתא היא.

**ולפי כל מה שנתבאר יוצא דהמחנה אפרים לא שגג, כמו שהפר"ח לא שגג, אלא שהלכו על דרך התשובת הר"ן דבעי אי נחשב לבעין, וע"כ נחשב לדבר בפני עצמו ולא שייך ביטול על זה, וכמו שביארנו דלכך כתב הר"ן דר"י דטיהר בכל דם בלוע שאינו מקפיד עליו, ע"כ ס"ל דחזותא לאו מילתא היא, דאי חזותא נחשב לדבר ל"ש ביטול והיינו הא דאמר רבינא דנ"מ דאתא קוף וצבע בצמר של שני, דאי חמ"ה לא נחשב החזותא כחלק הכלי ולכן לא בטיל, וע"ע בשערי ישר שם שכתב וכיון שהוא בטל לגבי הכלי אין לך קנין גדול מזה, ורק תלוי בזה אם כונתו לשייר לעצמו אינו בטל לגבי הכלי אי אומן קונה ש"כ, ונ"ל דסבר המחנה אפרים דלאוקימתא דרבינא, הקוף לא כון לשייר הצבע לבעל הצבע ואפ"ה אי חמ"ה נחשב לדבר בפני עצמו ולא בטיל, ומה יהני מחשבתו לקנות ולבטל אל הכלי אי במציאות נחשב לדבר בפני עצמו, משא"כ בסוגי' דפסחים דף מ"ה, גבי בצק שבסידקי עריבה דאין להבצק חשיבות בפני עצמו והשתמשות בפני עצמו או שפיר שייך שדון שהוא בטל לגבי הכלי, וכן גבי דם מת לר' יוחנן וכמ"ש בתוס'.**

**והנה עד כאן ביארנו דאפילו על הצד דחזותא למ"ה, מכ"מ היכא דאייקר ל"י ע"י הצבע לכ"ע יש שבח סמנין וכלשון הרא"ש והרי"ף, או משום דאז לכ"ע נחשב לדבר בפני עצמו, או משום דעכ"פ נחשב שהסמנים גרם שבח להבגד, וכמו שמפרש השערי ישר את הצד דחזותא מילתא היא, אולם, לפי מה שנתבאר להלן יהא לנו עוד פירוש להגמ' תיפוק ל"י דאייקר ל"י ניהל"י בדמי, ובאופן שיתבאר דעל הצד דחזותא לאו מילתא היא, לא נחשב לכלום וכהכנת הפרי תואר, והש"ך, והשערי ישר, וכדמשמע מפי' השני של התוס' דלא חשיבא הנאה שאין אלא נוי בעלמא ביותר.**

## ה

**והנה** עדיין לא מצינו ביאור במה שהקשינו לעיל (אות ז) בתחילת הסוגי' לא צריכא דגול סמנין שרויין וצבע בהן דאי אין שבח סמנין מצי א"ל לית לך גבאי ולא מידי, ודחה הש"ס גימא ל"י הב לי סמנאי דאפסדתינהו, דמה היה ההו"א לומר דפטור בולא כלום, הרי ודאי יש עליו חיוב דמים גם צ"ב מה שהקשה הפני"י (אות ח) על התורת חיים, דלההו"א דליכא חיוב דמים בגניבה מאי נ"מ אי קנה בשינוי או לא.

**וראיתי** בדברי אליהו על הרמב"ם פ"א גניבה הט"ז שכתב לפרש על פי מה שכתב הגר"ח זצ"ל בפ"ז חובל ומזיק ה"ד על הא דאיתא במנסך יין של חבירו לע"ז דמכי אגבהי' קני' אע"ג דלא חשיב לגולו, משום דגול ע"מ להזיק חשיב גולן כיון דבכל גניבה יש מושג של מזיק דגנב, אבל כל זה בשגול ע"מ להזיק היוק גמור אבל אי גול ע"מ להזיק ע"י גרמא יש חסרון בגוף המעשה גזילה והיינו הא דמצינו בירושלמי פי הכונס על הא דתנן הוציא אוה לסטים חייבין, אמר רב הושיעיה, כשהוציא אוה לגזולה אבל אם הוציא אוה לאכדה הלסטים פטורין, והק' עליו מהא דאמר רבה לעיל דף צ"ח, הורק מטבע של חבירו לים הגדול פטור מ"ט הא מנח קמך אי בעית שקלי' והני מילי בצלולין דקא חזי לי' אבל עכורין דלא קא חזי לי' לא, וה"מ דאדייה אדויי אבל שקלי' בידי' מיגול גזלי' השבה בעי מיעבר, הרי היכא דשקלי' בידי חייב אע"ג דהוה גול ע"מ להזיק ע"י גרמא, מדפטור היכא דאדייה אדויי מטעם גרמא, ותי' הגר"א חזן זצ"ל דגול ע"מ להזיק ע"י גרמא פטור רק מחיובי אונסין כיון דזה בא מכח הדין מזיק דגנב ובגרמא חסר כמעשה מזיק אבל כל היכא דהוה בעין יש עליו חיוב והשיב.

**והביא** ראייה לזה מתוס' לעיל דף סב: ד"ה יצאו שטרות וז"ל ואם תאמר למה לי קרא למעט מכפל והא אפי' אכדו בידים לא משלם קרן למאן דלא דאין דינא דגרמי ואפי' וכו' וי"ל כיון דאי איתי' לשטר בעין חייב להחזיר, סלקא דעתך דכשמחזיר משלם הכפל עמו, עכ"ל, הרי דסברי התוס' כיון דבשטרות ליכא חיוב מזיק בעלמא, כמו"כ ליכא חיוב מזיק דגנב ולי"צ לשלם דמים אי אינו בעין, משא"כ היכא דהוה בעין חייב מטעם והשיב דזה אינו תלוי בחיוב מעשה מזיק דגנב, ואין לומר דאינו מחזיר מחמת חיוב והשיב את הגזילה, אלא משום דא"ל שטרי גבך, דא"כ לא היה הו"א ליחייב על השטר כפל, וע"כ שהחיוב והשיב אינו תלוי בדין מזיק דגנב, וא"כ במים צלולים נמי אע"ג דפטור מטעם מזיק דגנב,

כיון דבמים צלולים נחשב לבעין יש עליו חיוב והשיב, והיינו כמו שהסביר הגר"ח זצ"ל בפ"ט גזילה ה"א בדברי הרמב"ם ריש הל' גזילה - כל הגזול את חבריו שו"פ עובר בלי"ת שנאמר לא תגזול ואין לוקין עליו על לאו זה שהרי הכתוב נתקו לעשה שאם גזל חייב להחזיר שנאמר והשיב את הגזילה אשר גזל זו מצות עשה, ואפילו שרף הגזילה אינו לוקה, שהרי הוא חייב לשלם דמי' וכל לאו שניתן לתשלומין אין לוקין עליו, הרי מבואר מהרמב"ם דס"ל דתרי חיובי בפ"ע נינהו, וכן מצינו בספרא פ' ויקרא דמוהשיב למדנו דחייב היכא שהוא בעין, אינו שם מנין ח"ל ושילם, וא"כ י"ל דחיוב ושילם תלוי בדין מזיק דגנב משא"כ הדין והשיב, ולכן יש חיוב והשיב גבי שטרות, ובגזול מטבע וזרקו במים צלולים, וכתב דלפ"ז יבואר מה שהביא הגר"ח ראייה דגזול ע"מ להזיק יש לו דין גזול ממנסך ולא הביא ראייה מזורק מטבע לים, דהתם החיוב הוא מטעם והשיב.

**ולפ"ז** כתב לבאר ההו"א בסוגי' שלנו דאיירי כגון שבזל הצבע ע"מ לצבוע על צמר שלו, וסברי הש"ס דצביעה לא נחשבת למעשה מזיק, ולכן פטור מחיוב ושילם, ובשלמא אי יש שבח סמנין, חייב לשלם מדין חיוב והשיב, אבל אי אין שבח סמנין הרי אינו בעין ופטור, ומשהק' הש"ס אילימא דגזול סמנין ודקיננו ותרנהו וצבע בהן תיפוק ל"י משום דקנינהו בשינוי, ביה"ד דכל מעשה שינוי נחשב למעשה מזיק וא"כ חייב מטעם גזל ע"מ להזיק ע"י עשיית שינוי בהסמנים, ומתורץ בזה קושית הפנ"י.

**והנה** במש"כ דצביעה לא נחשבת למעשה מזיק, נראה בכונתו דאע"ג דאין שבח סמנין ע"ג הצמר, היינו שלא נחשב לדבר בעין, אבל לא דהוה כהפסידו, כיון דזהו כל התכלת של הצבע וגרם לעשות חזותא, (ומה שחזר הש"ס לומר דמצי א"ל הב לי סמנאי דאפסדתינהו, היינו משום דעכ"פ הוה הפסד להגזול שצבעו בטלו בצמר של חבריו, ונקרא גנב ע"מ להזיק אע"ג דבעצם הסמנים לא נקרא מעשה מזיק משא"כ מעשה שינוי בחפץ של חבריו לעולם נחשבת למעשה מזיק, אבל לא זכיתי להבין עיקר דבריו שכתב דפטור משום דלא נחשב שגזל ע"מ להזיק, דמה בכך הרי גזל כרי ליהנות מן הצבע דזהו כסתם גנב אלא דחידש התורה דגנב ע"מ להזיק ג"כ יש לו חיובי גניבה, וצריך לומר דלא נחשב כגזול להנאת עצמו, וכת"י השני בתוס' ד"ה או דלמא דלא חשיבא הנאה שאין אלא נוי



בעלמא יותר, ועוד דמי לא עסקינן כגון שגול ע"מ למכור ברמים ולבסוף חישב לצבוע צמרו, גם אינו מוכן כ"כ למה כדקינהו ותרנהו נחשב למעשה מוזיק, הרי עשה זה כדי לצבוע בגדו וזה לא נקרא מעשה מוזיק, [אחר שכתבתי כל זה האיר לי ידידי הרב מרדכי ברסלר נ"י דאפשר דכונת רבו היה לומר דגם זה נחשב לגול ע"מ להזיק ממילא, דעצם מעשה הצביעה הוה דבר דממילא עכ"פ לפי ההוא, או אפשר דכיון שעשו הסמנים כל תפקידים אלא דממילא הוה הפסד לגבי הבעלים הוא דזה נקרא גנב ע"מ להזיק ע"י גרמא, משא"כ בגול סמנים סתם ע"מ לדקינהו דזה הוה מעשה בידים. גם מבואר מתוך דבריו שהוא מפרש דעצם הצביעה נקרא שינוי וכדעת הרמ"ה הנ"ל ע' אות יד - ואפ"ה פטור כיון דנחשב גנב ע"מ להזיק ע"י גרמא משא"כ בגול סמנים ודקינהו ותרנהו דהתם נקרא ע"מ להזיק וחיוב ומתורץ בזה גם אידך קו' הפנ"י שה"ל (אות יב-יד) ושמתתי מאוד מדבריו, וכדאי לעיין ולהתבונן בדברי אליהו שם]. גם הלשון דקנהו בשינוי משמע שהחיוב בא מחמת הקנין שינוי דוקא, וכן הבין התורת חיים הנ"ל (אות ח), שכתב דכיון דקנאן חייב לשלם, והוסיף לומר דאפי' לר"י דמתני' הכא דמתכון לקנות קני' בשינוי, הרי בפירוש שסבר דאי לאו מדין שינוי קונה היה פטור.

**ולכן** נראה לפרש באופן אחר אלא שהוא גם בסיוע כל מה שהונח לפנינו הגאון הנ"ל וכמו שאבאר, והיינו דיש לפרש לפי הה"א ענין קניני גניבה, דבכל גניבה סתמא, נכלל ב' ענינים, אחד הוא מה שנתרחק החפץ מרשות הבעלים, והשני הוא ההכנסה לרשות הגנב, וכדי שיהא חלות קניני גניבה המביא לידי חיוב תשלומין צריך שיהא להגולן אחד מבי מחשבות או שגנב ע"מ להנאת עצמו או שגנב ע"מ להזיק, משא"כ בגול ע"מ להזיק ע"י גרמא שאין דעתו להנאת עצמו וגם אין דעתו להוציא מרשות בעלים לגמרי ע"י מעשיו, חסר לו בהקניני גניבה, אבל מעשה גניבה הוה שיהא חל עליו חיוב והשיב, והנה כל היכא שחל עליו קניני גניבה הביאור הוא שהתחיל להפסיד הבעלים וגם התחיל לקנות לעצמו אבל כל זמן שהוא בעין ליכא גמר מעשה מוזיק כיון דאפשר בחזרה, ואה"נ כשקיים מצות והשיב הוה כמו שלא גזל מתחילתו כיון שלא גמר להפסיד הבעלים לגמרי, אבל כשנפסד החפץ ואפילו מעצמו, או נגמר קנינו שהתחיל בשעה שהתחיל המעשה מוזיק דגנב שלו, והיכא שנשתנה החפץ אבל לא באופן הפסד ג"כ נגמר הקניני גניבה שהתחיל בשעה שנכנס לרשות גנב, וכשנגמר הקניני גניבה או חל החיוב דמים משא"כ בשעת גניבה עדיין לא חל החיוב דמים כיון שלא גמר קנינו והזיקו כיון שאפשר בחזרה, אלא שחידש התורה מקרא דחיים שנים ישלם דמשלם

כשעת הגזילה שזה היה שעת חלות הקניני גניבה שנגמר עכשיו.

וי"ל רזה היה ההו"א בסוגי' שלנו, דלמ"ד אין שבח סמנין ע"ג צמר אין ליחייב מדין והשיב כיון שאינו בעין, ולחייבו דמים של חיובי אונסין שזהו גמר להחלות מוזק דגנב אין לומר כיון שלא הפסיד הצבע שהרי עשה הצבע תפקידו, ולחייבו מדין קניני גניבה גם בסמנים שרויים וכאידך קושיית הפנ"י (אות יב) ג"כ ליכא דכיון דהסמנים לא נחשבים לכלום אין לו מה לקנות כדי לגמור קניני גניבה שלו שנכלל בזה גם מה שיכול לקנות לעצמו, אבל למ"ד יש שבח סמנין או נחשב שהוא בעין וא"כ אפילו אי יפרש רזה לא נקרא שינוי מאיזה טעם אבל חייב מדין והשיב שזה חל מיד בשעת גניבה, ולפ"ז הא שהק' הגמ' מיד אילימא דגזל סמנין ודקינהו ותרנהו וכו' תיפוק לי' משום דקניניהו בשינוי - וחייב מצד שגמר קניני גניבה שלו וע"ז כתב התורת חיים דאפילו אי אח"כ יזרוק המי צבע לים חייב משום שכבר נגמר קניני גניבה שלו ע"י קנין שינוי, ואפילו לר"י דמתני' מודה דהכא חל החיוב דמים מצד החיובי גניבה, ובזה א"ש במה שהק' המהרש"א (אות ו) דלמה התחיל להקשות שקנה בשינוי קודם שהקשינו מצד שהפסיד הסמנים, והקשינו עוד דבמה אלים קו' זו כ"כ עד שלא יכול הש"ס להסביר צדדי השאלה לפרש"י והגאון ז"ל, ד"ל דהיינו משום דודאי שהיו יודעין מתחילה שיש חיוב דמים בין כשנגמר קנינו ע"י קנין שינוי ובין כשנגמר ע"י הפסד שחייב באונסין אלא שהו"א שזה לא נקרא הפסד, ולכן מיד תמה הש"ס דהרי קנה בשינוי, וא"ש נמי הא דלא פירשו הגאון ז"ל והתו"ח בדעת רש"י תיפוק לי' דקניניהו בשינוי ופטור דנחשב לאינו בעין וגם ליכא חיוב דמים, דודאי היו יודעין מתחילתו בביררות שיש חיוב דמים כשנגמר קניני גניבה שלו ע"י שינוי וכצד השני הנ"ל (אות י).

**אלא** שדחה הש"ס נימא לי' הב לי סמנאי דאפסדתניהו, ויש לפרש כב' אופנים ותלוי במה שחקרנו לעיל (אות יא), דיש לומר דלמסקנא לא סברי הש"ס ככל הנ"ל אלא דהחיוב דמים נגמר בשעת הגזילה והיכא שקיים מצות והשיב אז פקע החיוב דמים, ויפרש הב לי סמנאי דאפסדתניהו בשעת הגזילה כשהוציאוה מרשותי ונשלם החיוב דמים שהיה עליך משעה ראשונה, או יפרש דהגמ' לא חזר ממה שסברה תחילה דהחיוב דמים נגמר בשעת היוק או בשעת קנין אלא דאעפ"כ הק' דא"ל הנזול הב לי סמנאי דאפסדתניהו פ' דעכשיו הפסדתי כיון דאין לי שום הנאה במה שצבעך בגדך, ובהשקפה ראשונה היה נראה לפרש כצד הראשון דהחיוב דמים חל מיד בשעת הגזילה, חדא מלשון הספרא, אינו

שם (יש גורסין אינו שב) מנין תל ושילם, ומשמע קצת דאין החיוב מחמת שקנה אח"כ מכח הקניני גניבה אלא דלעולם יש חיוב דמים כל זמן שלא השיב החפץ.

**וכן** משמע מדברי תלמיד הר"פ הובא בשטמ"ק דף סו. גבי הא דאמר רבה דיאוש קנה בגניבה, אי דאו' מידי דהוה אמוצא אכידה וז"ל ולא דוקא דומיא דאכדה דהתם כאכדה אפי' מידי לא משלם וכו'. וטעמא רבה איכא דלא דמי גזלה לאכדה, דאכדה נתיאשו הבעלים מקמ' דתייתי לידו' דמוצא וא"כ הפקר הוי ולכך לא מחייב מידי, אבל גולן דאתא לידו' קודם יאוש מיד נתחייב לשלם או גופה או דמיה וכו', ע"ש, ומשמע כמוש"ב בדברי הספרא, דמיד בשעת הגניבה חייב לקיים או והשיב, או ושילם אם אינו שם.

**וכן** משמע לכאו' מדברי הרא"ש ז"ל בסימן ב' על הא דאמר רב קרן כעין שגנב תשלומי כפל ודו"ה כשעת העמדה בדין, וכתב הרא"ש קרן כעין שגנב מילתא דפשיטא, דגולן לא מקבל עליו שמירתה ואשעת גזילה קמחויבת ליה וההיא שעתא הויא שויא ד' וכו', עכ"ל. משמע דהחיוב דמים חל בשעת גניבה, דאי אין החיוב דמים חל עד שעת הפסד היה הרא" לשלם כשעת האונס.

**ולפ"ז** יש לתרץ מה שהקשינו לעיל (אות יד) על הרמ"ה בשטמ"ק באופן אחר. שהקשינו דאי להרמ"ה גם בצבע בסמנין שרויים אין לך שינוי גדול מזה, א"כ מה חילק הגמ' לעיל בין גול סמנין ודקינהו ותרנהו ובין גול סמנין שרויים. דיש לומר דהגמ' לא חילק רק לפי ההו"א שאין החיוב דמים חל אלא בשעת שגמר קנינו ע"י הפסד או ע"י קנין וא"כ היכא דקינהו ותרנהו חייב לשלם מחמת שקנה הסמנים משא"כ כשצבע בסמנין שרויים לא נחשב לבעין שיהא חייב מצד מעשה קנין וכן אין לחיובו מצד הפסד כיון שבעצם הצבע לא נקרא הפסד כיון שעשה עמו תכליתו. משא"כ אחר שדחה הש"ס דמצי אמר לי' הב לי סמנאי דאפסדתינהו בשעה שגנב ממני, נמצא דכל היכא דבטלה מצות והשיב ע"כ קנה וצריך לשלם דמים דשעת הגניבה, וא"כ גם כשצבע בסמנין שרויים הרי בטלה מצות והשיב לכה"פ למ"ד דאין שבח סמנין וע"כ דקנה ממילא וכמש"כ הגר"ח בהלכות גניבה דממילא הוא דהדר דינא דכיון דאינה בדין השבה בזה הוא דנקנית לו הגזילה, משא"כ בההו"א סברי דהקנין שינוי היינו סיבת החיוב והדר דינא דמשלם. (ומדויק קצת בלשון הרמ"ה "כיון שגזל מיני' סמנים "שחייב" וצבע בהו אין לך שינוי גדול

מזה"ו).

**אמנם**, נראה דיש צד גדול לומר דגם למסקנה לא אמרינן דהחיוב דמים חל מיד וכשהחזיר החפץ בעין הרי זה פוטר, אלא דאף למסקנה הקנין או ההפסד הוא הגומר החיוב דמים, אלא שתי' הגמ' דגם הכא נקרא הפסד לגבי הבעלים כיון שהוא על הבגד של חברו. ויש להוכיח זה מהא דאיתא לקמן דף קה. בעי רבא גזל ב' אגודות בפרוטה והחזיר לו אחת מהן מהו מי אמרינן השתא ליכא גזילה גביה או דלמא הא לא הדר גזילה דהואי גביה, הדר פשטה גזילה אין כאן השבה אין כאן. והק' השי"ס אי גזילה אין כאן השבה יש כאן, ה"ק אע"ג שגזילה אין כאן מצות השבה אין כאן עכ"ל השי"ס. וצ"ב מה היה צדדי השאלה ומהו המסקנה, ורש"י ז"ל לא פירש מידי על זה, אבל בתוס' ד"ה מצות השבה אין כאן כתבו, נראה דלא בעי למיפשט אלא דלא מעכב מצות השבה, ומצות השבה מיהא לא קיים, עכ"ל. והרמב"ם פ"א גוי"א ה"ו כתב כמסקנת הסוגי' דאע"ג דגזילה אין כאן מצות השבה אין כאן. ומצאתי בפרישה שכתב שהרמב"ם סבר כתוס' דעיקור החידוש הוא לומר דגזילה אין כאן. ואי היה כתב אע"ג חשש שיפרשו דבריו דעיקור פסקו בא לומר דלא קיים השבה אע"ג שהגזילה אין כאן.

**ונראה** דהא דבעי רבא תלוי בהחקירה שלנו בגדרי חיובי גניבה, דעל הצד שחל חיוב דמים בשעת הגזילה אלא דאי קיים בו מצות והשיב זה עוקר החיוב דמים, א"כ הכא בשעה שגזל ב' אגודות היה חל עליו מיד חיוב דמים של פרוטה וכל זמן שלא עקר חיובו ע"י קיום והשיב, עדיין יש עליו חיוב לשלם פרוטה, אבל על הצד שאין החיוב נגמר עד שעה שהפסיד א"כ כשהחזיר לו אחד מהם אע"ג דליכא קיום השבה בהכי עקר הקניני גניבה הגורם החיוב אחריות ושוב אין אחראי על האגודה השני', והדר פשטה דכיון דגזילה אין כאן במה שהחזירו אחד מהם שוב אין עליו חיוב אחריות. והק' הגמ' דזהו סתירה דגזילה אין כאן משמע שגרם שלא יהא עליו שום אחריות. משא"כ הלשון השבה אין כאן משמע דכל זמן שלא קיים מצות השיב עדיין לא פקע מיני' החיוב דמים שהיה עליו משעת הגזילה. ועל זה מפרש השי"ס דלמעשה פטר את עצמו כיון שגרם שגזילה אין כאן ולא אמרינן דבלא קיום מצות והשיב לעולם יש עליו חיוב דמים משעת גניבה אבל אעפ"כ הרי בטלה מצות והשיב. והא דלא מפרשי התוס' להיפך דאע"ג דגזילה אין כאן אבל כיון שהשבה אין כאן לא פקע חיוב דמים שחל בשעת גזילה, וכמוש"כ הפרישה שיש מקום לטעות ולפרש כן, היינו משום שדייק במה ששינה השי"ס לומר דרק

מצות השבה אין כאן, ואי יפרש כזה יוצא דסבר רבא דאין החיוב דמים דגניבה נגמר בשעת הגניבה.

**עוד** אפשר להוכיח מהא דלקמן שם, ואמר רבא הרי אמרו גזל חמץ ועבר עליו הפסח אומר לו הרש"ל, בעי רבא נשבע עליו מהו, מי אמרינן כיון דאי מיגנב בעי שלומי לי, ממונא קא כפר לי או דלמא השתא מיהת הא מנח ועפרא בעלמא הוא ולא כפר לי ממונא. מילתא דאיבעיא לי לרבא פשיטה לי לרבה דאמר רבה שורי גנבת והוא אומר לו לנבתי וכו', חייב שהרי פטר עצמו וכו', אלמא אע"ג דהא קאים, כיון דאי מיגניב ממונא קא כפר, השתה נמי ממונא קא כפר, ה"נ אע"ג דעפרא בעלמא הוא וכו', ע"ש. ולכאור' יש לתמו', דאפי' אי רבא פליג על רבה וסבר דלא נקרא כפירת ממון אא"כ בשעת שבועה יש כבר כפירת ממון אבל בגזל חמץ היה עליו חיוב דמים דושילם משעת הגניבה אלא שיש דין דע"י קיום מצות והשיב את הגזילה יכול לסלק החיוב דמים שהיה עליו מכבר אבל כל זמן שלא החזירו לו יש עליו חיוב תשלומין גמור והוא כפירת ממון ודאית. אבל לפי הנ"ל אתי שפיר, דלפי הבנת התוס' והרמב"ם כבר פשט רבא לעיל גבי ב' אגודות בפרוטה דליכא חיוב תשלומין גמורה עד שעת אונסין ולכן בעי רבא דכיון דעכ"פ יכול לבוא לידי חיוב ממון היכא שנפסד החמץ אפשר שזה נקרא כפירת ממון, ודבר זה פשיטה לי לרבה וא"ש.

**ובזה** יש לבאר דברי הרמב"ן בב"מ דף כו: על הא דאמר רבא ראה סלה שנפלה, נטלה לפני יאוש ע"מ לגזולה עובר בכולן משום לא תגזול ומשום השב תשיבם ומשום לא תוכל להתעלם ואח"כ דחזרה לאחר יאוש מתנה הוא דיהיב לי ואיסורא דעבד עבד. נטלה לפני יאוש ע"מ להחזירה ולאחר יאוש נתכיון לגזולה עובר משום תשב תשיבם וכו', וצ"ב למה בנטלה לפני יאוש ע"מ לגזולה וכו', אמרינן דמתנא בעלמא הוא, והרי יש עליו חיוב דמים לשלם סלה כשעה שגנב. ועי' בבעה"מ שם. ובמלחמות שם כתב וז"ל וגזולה אינה נקנות ביאוש מדאו' לעולם ואת"ל נקנית, דמים מיהא משלם וזו כיון שנטלה לגזולה ולא להשיבה הרי היא כמונחת בקרקע ונקנות ביאוש מטעם אבידה דבשלמא היכא שנטלה בתורת אבדה ולא ע"מ לגזולה קודם יאוש דא"א לקנותה ביאוש מפני שידו כיד הבעלים וכו', אבל בזו שע"מ לגזולה וכו', ואינו חייב לשלם דמים כלל כדי לקיים והשיב את הגזילה שהרי נקנות לו לגמרי ביאוש מטעם אבידה הלכך אע"פ שהחזירה עובר בכולן וזה הפירוש ברור ונכון וכו', עכ"ל. ולכאור' אינו מוכן דלהיכן אול החיוב דמים שהיה לו עליו בשעת הגניבה.

וכן הק' הר"ן בשטמ"ק וגם מאי נ"מ אי לבסוף קנה ביאוש דגניבה או ביאוש דאבידה. אלא ודאי דסבר הרמב"ן דאין החיוב דמים נגמר בשעת גניבה, אלא דנכלל בהקניני גניבה דאי נשתנה או נאבד החפץ לאח"ז או יהא גמר לקנין גניבה שלו, זה גורם לו חיוב דמים משא"כ בנטלה ע"מ לגזולה דקנה לבסוף בתורת יאוש דאבידה, נמצא שלא היה גמר חיוב להקניני גניבה שלו וליכא עליו שום חיוב דמים.

וע' בגמ' דף סו. אמר רבה שינוי קונה כתובה ותנינא וכו', יאוש אמרי רבנן דניקני מיהו לא ידעינן אי דאוי אי דרבנן, אי דאוי מידי דהוה אמוצא אבידה וכו', או דלמא ל"ד לאבדה, אבידה הוא דכי אתאי לידוי בהתירא אתיא לידוי וכו', ע"ש. וצ"ב מהו הצד לדמות ליאוש דאבידה וכתבו בתוס' בדמציאה נמי בתר דאתי לידוי היה קונה לענין זה שלא יתחייב לשלם כי אם דמים כמו לגבי גזל. וכתב הקצה"ח בסי' שס"א ס"ק ב' דמסתבר דלא כפי' התוס' אלא דאבידה היכא דמיאש בתר דאתא לידוי לא קני כלל וכהרמב"ן הנ"ל משום דיד שומר כיד הבעלים, משא"כ גבי יאוש דגזילה כיון דלא הוה שומר וכתוס' דף נ"ו ד"ה פשיטא יש צד לומר דלעולם נחשב כהתירא אתא לידוי פ' שלא הוה שומר וכיד הבעלים ולכן קנה ביאוש. וע' מש"כ הקצה"ח בסי' שנ"ג ס"ק ב' שהביא הרמב"ן הנ"ל. וסיים שם וז"ל "וא"כ שפיר מצינו לומר דיאוש למאן דאמר קני הוה לי קנין גמור בגמרי, וגזלן דצריך ליתן דמים היינו על החוב שנתחייב משעת גזילה ורו"ק היטיב עכ"ל. והנה במש"כ שהוא משלם על החוב שנתחייב בשעת גזילה הרי בפירוש דלא כמוש"כ הצד השני שהחיוב דמים נגמר בשעת הקנין לאח"ז, אלא כמו שביאר התלמוד הר"פ הנ"ל. אלא שקשה לי איך יפרש כזה בדברי הרמב"ן במלחמות הנ"ל, הרי שם בפירוש חילק בין אם קנה ביאוש תורת אבידה או יאוש דגזילה, ולכן נעל"ד כמוש"כ לעיל דהחיוב דמים נגמר בשעת שגמר הקניני גניבה שלו ע"י קנין שינוי או יאוש, והספק בגמ' הוא דכיון דמצינו שע"י קניני גניבה יש לו כח לקנות החפץ לאח"ז ע"י שינוי אפשר דגם יאוש יגמור הקניני גניבה שלו, ומרויק לפי"ז מה שהתחיל רבה דבריו בדין שינוי קונה דאוי, אי אמרינן דכמו"כ יאוש גומר הקניני גניבה אבל אי יפרש שהוא קונה בתורת יאוש דאבידה, וע' בהגר"ח על הרמב"ם, א"כ מה ענין שינוי קונה להשאלה אי הדין יאוש נאמר גם באופן דאסורה אתא לידוי, וע' בתוס' דף ס"ט ד"ה כל שלקטו ואכמ"ל בזה.

אלא דלענ"ד יש לומר דכבר פליגי אמראי בנידן דידן, ורבא גבי ראה סלה שנפלה, ובבי ב' אגודות בפרוטה (וגם גבי ג' אגודות בג')

פרוטות ע' בראשונים שם ואכמ"ל), וגבי נשבע על חמץ שע"ע הפסח, אול לשיטתו דפליג ארב בסנהדרין דף עב. רבמתני שם- היה בא במחתרת ושבר את החבית אם יש לו דמים חייב אם אין לו דמים פטור. ובגמ' שם, אמר רב הבא במחתרת ונטל כלים ויצא, פטור, מ"ט בדמים קננהו, אמר רבא מסתברא מילתא דרב בששיבר דליתנהו אבל נטל לא, והאלקים אמר רב אפילו נטל דהא יש לו דמים ונאנסו חייב אלמא ברשותי קיימי הינ ברשותי קיימי, ולא היא כי אוקימנא רחמנא ברשותי לענין אונסין אבל לענין מקנא ברשותי דמרייהו קיימי מידי דהוה אשואל, וע"ש בפי' רש"י ותוס' ובבעה"מ ורמב"ן, וז"ל רש"י ד"ה ולא היא, מסקנא דמילתא דרבא הוא, ולא היא - לא מסתברא טעמא דרב בהא דאע"ג דהיכא דיש לו דמים חייבין באחריותו לאו קנין הן לו להיות כשאר נכסיו דכי אוקמיה רחמנא ברשותי וחייב את הגולנין לשלם הי"מ לענין שלומי דלא מצי למימר לי' נאנסו, דאשכחן בשומרין דחייבן הכתוב לישבע אם לא שלח יד במלאכת רעהו הא שלח אע"ג דטעין מת או נשבר דהיינו אונס חייב דנעשה עליה גולן בשליחות יד עכ"ל, והנה מדברי רבא משמע דאין החיוב דמים חל מיד מדין ושילם כל זמן שלא עקר חיוב זה ע"י קיום והשיב אלא שהוא חידוש דין שיש לו חיובי אונסין מידי דהוה אשואל ואע"ג דלא הוה כשואל ממש שהרי לא קיבל עליו אחריות, הרי כתב רש"י דגמרינן חיוב זה מהא דמשביעין לשומר שלא שלח בו יד, ומשמע דבלא קרא דשליחות יד לא הוי ידעין שהוא חייב מדין ושילם אלא הייתי אומר שהרי הוא פקדון אצלו ופטור.

**ועי' בב"ק דף קה:** ברש"י ד"ה וכחש בה למדנו לעונש וז"ל דכתיב בתרי' והשיב את הגזילה אלמא קמה לי' ברשותי משעת וכחש עד דעביר השבה וזהו עונשה עכ"ל, וביה"ד דאע"ג שלא קיבל עליו שמירה כשואל חייב באונסין בתורת עונש, ולא משום חיוב דמים משעת הגזילה.

**ומכל** זה נראה לפרש דבהא פליגי דרב סבר דכיון דראינו משליחות יד שיש עליו חיוב אונסין, ע"כ שיש דין של קניני גניבה שאומר לנו שהוא קונה לגמרי, אלא שיש עליו חיוב והשיב את הגזילה - להשיב מה שכבר קניו לו, ועל צד זה בשעת הקניני גניבה חל מיד חיוב ושילם אלא שיכול לעקור חיוב זה אי ישבר קנינו ע"י קיום והשיב, וא"כ סבר רב דרבא במחתרת כבר קניו לו בשעה שאין לו דמים שלא היה חל עליו בין חיוב דמים ובין חיוב והשיב ולכן אפי' אי הוה בעין אין צריך להחזיר, אבל רבא סבר דאין הקנין גניבה נגמר עד שעת אונס (או עד שעת קנינו)

ומפרש את הקרא והשיב את הגזילה כדי שלא יהא גמר לקנינו ויבוא לידי חיוב דמים, וא"כ גבי בא במחירת, אע"ג דלא נאמר עונש זה שיהא ברשותו לגבי אונסין, אבל לעולם לא קנה החפץ ולכן אי הוה בעין צריך לשלם.

**והנה** כל מה שביארנו הוא על דרך רש"י ותוס' ובעה"מ שם דמפרשי דפליגי היכא דהחפץ עדיין בעין אי צריך להחזיר או לא, אבל כמלחמות שם פ' דהיכא הוה בעין לכו"ע צריך להחזירו ולא סבר רב דקנה קנין גמור ופליגי היכא ששייבר אחר שיצא מהמחירת ע"ש באריכות כל מה שהק' על הראשונים הנ"ל ובא"ד כתב וז"ל - ועוד כיון דאסיקנא בגמ' דלא אוקמי רחמנא ברשותי' אלא לענין אונסין והכי עיקר לל"ל דרב אפי' נטל ואיתנהו ממש אמרה ולאקשווי עליה ממתני' ולאסוקה בקשיא דלמא רב נטל ושבר קאמר כדרכא וכו'.

**ולענ"ד** יש להביא ראיה לשיטת רש"י ותוס' ובעה"מ דרב פליג אפי' היכא הוה בעין מהא דאיתא בב"ק דף קו. גופא אר"ה אמר רב מנה לי בידך והלה אומר אין לך בידי כלום ונשבע ובאו עדים פטור, שנאמר ולקח בעליו ולא ישלם, כיון שקבלו בעלים שבועה שוב אין משלמין ממון, אמר רבא מסתברא מית' דרב במלוה דלהוצאה ניתנה אבל פקדון ברשותי' דמריה קאי, והאלקים אמר רב אפילו בפקדון וכי כתיב קרא בפקדון, ופרש"י להוצאה ניתנה ובעיא תשלומין וא"ל דבשבועה אפטור לי' מתשלומין כדכתיב ולא ישלם, אבל בפקדון וכו', ואין כאן ולא ישלם דכל היכא דאית' דמרי' הוא, ולכאור' אין להבין וכמו שהק' הרש"ש וז"ל - ק"ל דלמא הכי קאמר קרא דאף אם באו עדים אח"כ שנגנבה או שנאבדה דהיה חייב לשלם או שמתה בפשיעה מ"מ פטור הואיל וכבר נשבע אבל היכא דישנה בעין חייב להחזיר עכ"ל.

**אולם**, לפי דברינו הנ"ל בביאור סוגי' דסנהדרין דף עב. לשיטת רש"י ובעה"מ, הסוגי' דבב"ק תאומים עם הסוגי' דסנהדרין. דלרבא כל זמן שהחפץ הגזול הוא בעין הרי הן של הבעלים אלא שהקניני גניבה גורם חיוב אחריות וזהו עונשו, ולכן כבא במחירת היכא דהחפץ בעין יכול הבעלים לטעון ממוני גבך וכמו"כ הכא ליכא פטור דולא ישלם דזהו רק היכא דאית לי' חיוב תשלומין אבל לא להוציא ממונו של חבירו, אבל רב סבר דדין קניני גניבה דגמרינן מוהשיב את הגזילה הוא דיש להגב קנין אלא שיש לו מצוה להשיב מה שכבר קנה בגניבתו, וא"כ מיד כשכפר בפקדון הרי הוא ברשותו וחל עליו חיוב דמים, וא"כ כשנטל



הבעלים שבועה שייך פטור דולא ישלם שהוא פוטר מהחיוב דמים, וזהו כהבנת רש"י ובעה"מ במס' סנהדרין דפליגי היכא דהוה הדבר בעין, וצ"ע איך יפרש הרמב"ן פלוגתא זו, דאי איירי באינו בעין למה סבר רבא דמסתבר מילתי' דרב רק במלוה ולא בפקדון, אלא די"ל דהרמב"ן יפרש בהא דפליגי באופן אחר לגמרי, והיינו דסבר רבא דמסתבר דהפטור ולא ישלם בא לפטור ע"י שבועה החוב תשלומין שהיה עליו מכבר, אבל שיהא פטור מחיוב תשלומין שיבא בשעת פשיעה או גניבה ואבידה זה לא אמרינן דאין לפטור חוב שלא בא עדיין לעולם, אלא דאלקים אמר רב אפי' בפקדון ונגנב או נאבד אח"כ כיון דקרא איירי בפקדון, ואי יפרש כזה אין מקום לקו' הרש"ש כלל כיון דבהא גופא פליגי כשנאבד הפקדון אח"כ, דלפי' זה טעה רבא בדברי רב, ואי פליג עליו וסבר דאין לדרוש הכי א"כ איך אמר רבא דמסתברא מילתא דרב בהלואה, והא ליכא קרא בהלואה, אבל לפרש"י א"ש באופן שנתבאר דהא דפליגי בסנהדרין ובבב"ק הוה חר פלוגתא, ולכו"ע גמרינן משליחות יד דיש לדרוש מוהשיב את הגזילה שיש לו קנייני גניבה עד דעביד השבחה אלא דפליגי עד היכן הדברים מגיעין דלרב הרי הוא ברשות הגנב עד דעביד השבחה ולרבא הרי הוא ברשותו לגבי אונסין אבל הקנין והחיוב נגמרו לאחר זמן.

**(ובזה היה אפשר לבאר דברי רש"י ריש מס' סנהדרין, דיני ממונות בשלשה, גזילות וכו', ופרש"י - כופר בפקדון דמשלח בו יד הוא גולן וכן החוטף מיד חברו הוי גולן כגון ויגול וכו' אבל לוח ולא שילם לא מיקרי גולן דמלוה להוצאה ניתנה, וע' בערוך לנו שתמה על רש"י שהרי גמ' מפורשת היא בב"ק דף קה. דכופר בפקדון חייב גם בלא שליחות יד, ולחייב על שליחות יד ל"צ לכפירה, וכתב דע"כ יש לגרוס כופר בפקדון או מששלח בו יד, ועפ"י הנ"ל נראה לקיים הגירסא ולפרש דרש"י בא לפרש דהשם גולן תלוי בקנייני גזילה שחל על דבר בעין ולכן ל"ש גבי כופר בהלואה ויפרש כזה, גזילות היינו כופר בפקדון דעל זה נאמר והשיב את הגזילה, אבל לא בכופר בהלואה שהרי בפקדון ראינו דמשעה ששלח בו יד קנה לגבי חיוב אונסין ולכן יש לפרש דגם בכופר בפקדון בלא שליחות יד יש קנייני גניבה ולכן חייב באונסין, וכן החוטף מיד חברו אע"ג דלא הוה פקדון יש עליו חיובי אונסין שהוא נקרא גולן ונכלל בהקרא והשיב את הגזילה אבל כפר בהלואה ולא שילם לא נקרא גולן, דלא נכלל בהקרא דכופר, דוקא כופר בפקדון שיש לו קנייני גניבה משעה שכפר בו.)**

אלא דיש להעיר על זה מהא דאיתא לעיל דף סה. גופא אמר רב קרן כעין שגנב, תשלומי כפל ותשלומי דו"ה כשעת העמדה בדין וכו' לימא פליגא דרב אדרבה, דאמר רבה האי מאן דגזל חביתא דחמרא מחבריה מעיקרא שויא זוזא ולבסוף שויא ד' זוזי תברא או שתיה משלם ד' איתבר ממילא משלם זוזא, (פרש"י - וטו"מ הוי כי תברה או שתיה), והנה אי גרסינן רבא וכגירסת התוס' בב"מ דף מג, א"כ לכאור' היה יכול לתרץ דאה"נ דאולי לשיטתם ולרב דסבר דמהא דחייב רחמנא באונסין הוי ראייה שאוקמוה החפץ הגזול ברשות הגזולן לכל דבר עד דעביד השבה, א"כ בתו"ש נמי דהוברר הדבר שלא קיים השבה וחייב דמים משעת גניבה ולכן קרן כעין שגנב משא"כ בכפל ודו"ה שהחיוב נתחדש לאחר זמן, אבל לרבא דסבר דלא חל בשעת גניבה רק חיובי אונסין מידי דהוה אשואל וחיידש התורה שמשלם כשעת הגזילה, אבל בתו"ש שהוסיף בגזילת חפץ של חברו דכל כמה דאיתי' בעינא ברשותא דמרה קיימא ואין להגזולן בו אלא חיובי אונסין שפיר חייב כשעת תו"ש.

ויש לפרש דאה"נ דלפי ההו"א דרב איירי היכא דמעיקרא שויא א' ולבסוף שויא ד' ואע"ג דשחטה משלם קרן כעין שגנב ודלא כרבא, היינו טעמא משום דסבר רב דכבר נגמר חיובו דא' בשעת הגזילה ואוקמו' רחמנא ברשותי' אלא שיש לו עליו חיוב השבה, וחיוב כפל ודו"ה הוא חיוב חדש שנתחדש בשעת העמ"ב, ודחה השי"ס דלא כן הוא אלא דאפילו לרב דאוקמו' רחמנא ברשותי' אבל כיון שיש לו חיוב השבה כל זמן שהוא בעין, נחשבת להמשך בהמעשה גניבה ואולינן בתר עיקר המעשה החשובה, וכ"ש לרבא דלא הוי ברשות גזולן אלא לגבי אונסין דיש לפרש כזה.

ואי נפרש באופן זה בהא דדיינינן אי רב פליגי אדרבא, אפשר לפרש דברי הרמב"ם פ"א גניבה הי"ד וז"ל - גנב בהמה או כלי וכיו"ב ובשעת גניבה הי' שוה ד' ועכשיו בשעת העמ"ד שוה ב', משלם קרן כשעת הגניבה ותשלומי דו"ה כשעת העמ"ד, הי' שוה בשעת הגניבה ב' ובשעת העמ"ד ד', אם שחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם תשלומי כפל ותשלומי דו"ה כשעת העמ"ב, ואם מתה הבהמה או אבד הכלי מאליו משלם תשלומי כפל כשעת הגניבה עכ"ל, והיינו דסבר הרמב"ם כהראשונים דאמרי דדין כפל ודו"ה כשעת העמ"ב נאמר רק לקולא וכתוס' דף סה ד"ה דתניא, דמשמע דרב בא ליפות כחו של קרן ולגרע כח כפל דו"ה דאחי' לקרן משמע לשון יפוי כח, וכן פסק המחבר, והק' עליו הגר"א (סי' שנ"ד ס"ק ח' בליקוט) דלפי ההו"א דרב איירי בכל

אופן אפי' היכא דמעיקרא הוה א' ולבסוף ד', ולא היה קשה להגמ' אלא בהא דמשלם קרן כעין שגנב אע"ג דשחיטה הוה כי תוי"ש, אבל בהא דמשלם יותר לכפל ודו"ה מתשלומי קרן לא הק' מידי, ואיך מצינו שחזר הגמ' מזה, ע"ש, שכתב דלר"ת ע"כ זה היה רק לפי ההרוא".

**ולפי** דברינו הנ"ל יש לבאר דכשהק' הש"ס לימא פליגי רב אדרבא, סברי דרב אזל לשיטתו כמס' סנהדרין דנגמר קנינו כשעת גניבה ולכן נגמר החיוב דמים דקרן בשעת גניבה, ומשלם כשעת הגניבה, אבל החיוב כפל הוא חיוב אחר כמה שמעידין עליו שיש חפץ הגזול ברשותו וכן החיוב דו"ה הוא כמה שעקר מצות השבה ע"י טו"מ ואינו שייך להחיוב על הקרן וא"כ ליכא צד שישלם כפל ודו"ה כשעת הגניבה ומה נ"מ אי הוקיר או הוול - אבל לפי מה שתי' הגמ' דגם לרב כיון שיש לו חיוב השבה נחשבת המעשה שבירה להמשך בהמעשה גניבה ואזלינן בתר עיקר המעשה דהיינו השבירה, א"כ י"ל דגם החיוב כפל הוי המשך להחיוב קרן דשעת הגזילה וא"כ יש סברא לשום כשעת הגזילה ולא יותר כיון שלא הוסיף בהמעשה גניבה, וכשחידש התורה דדוקא קרן כעין שגנב ולא כפל ודו"ה אמרינן דזהו לקולא דדוקא לקרן אחיי, (וע' מש"כ מו"ר בבין המשפטים סימן מ"ב וסימן מ"ג כמה שהאריך לבאר דהחיוב כפל ודו"ה הוה המשך להמעשה גניבה ומה שהביא ראייה לזה מדברי הבעה"מ בדף ע' גבי דבר ולא חצי דבר, ומפרש בזה למה בעינן קרא לומר דכפל ודו"ה כשעת העמ"ב, הרי הרא"ש אמר סברא בזה דהיינו השעת חיוב, ותי' דאי לאו קרא יש סברא לומר דגם כפל ודו"ה כשעת הגניבה, כיון שהחיוב דו"ה בא מכח הקניני גניבה כשעת הגניבה, ולפי"ז י"ל דגם אחר דרבי קרא זהו רק לקולא אבל לחומרא אמרינן דאין לחייב יותר משעת גניבה כיון שבא חיובו מכח המעשה גניבה וכל זה למסקנא דגם רב מודה שיש המשכה להמעשה גניבה אבל לפי ההרוא"ה היה להיפך דהקרא חידש דהחיוב דמים נגמר בשעת גניבה ואפי' בתברא או שתיא אמרינן דהחיוב נגמר בשעת גניבה ולא הוי המשך להמעשה גניבה משא"כ כפל ודו"ה הוה חיוב חדש ומשלם כשעת העמ"ב וא"כ אין נ"מ אי הוקיר או הוול, וע' לקמן בכיבור שיטת הרמב"ם.

**ולפ"ז?** יש לבאר גם תחילת דברי הרמב"ם הנ"ל דהיכא דשחט או מכר או שבר הכלי או אבדו משלם דו"ה כשעת העמ"ב, והקשו האחרונים דבשלמא לגבי קרן יש לחייב מטעם מוזיק וכמ"ש הקצה"ח דין דתברא או שתיא אבל כפל ודו"ה היה צריך לשלם כזולא דשעת הגניבה לשיטתו דלא משלם כשעת העמ"ב אלא לקולא, ומכח קו' זה הרבה נוטים לדרך

הנתיבות תרו"ש הוה כגניבה חדשה כיון שלא רק שאינו ברשותו אלא שעכשיו אינו שלו, וסבר דבגנב עצמו ליכא חסרון גונב מן הגנב, ואי הוה גניבה חדשה אז גם כפל ודו"ה הוה כשעת העמ"ב, אלא דעדיין קשה דאיך יפרש הרמב"ם גבי מכירה דהתם אין לומר דהוי גניבה חדשה כיון דעדיין הוה של הגנב ואינו ברשותו כמו שהיתה קודם המכירה, ואין לומר דנקרא גנב כמה שעקר החיוב והשיב דא"כ כשעשה שינוי בידים למה משלם כשעת הגזילה הרי עשה גזילה חדשה כמה שעקר החיוב והשיב, ולכן נראה בכיבור שיטת הרמב"ם, דתברה ושתיי' הוה המשך בהמעשה מזיק דגנב וחיוב מטעם גנב ולא משום שהוסיף לעשות גניבה חדשה, אלא רכל זמן שלא מקיים השבה הוה המשך בהגניבה ושיימינן בחר עיקר מעשה מזיק דגנב ותרו"ש נחשבין לעיקר המעשה, וכן גבי טביחה ומכירה חידשה התורה שחיוב כמה שהמשיך לגנוב והמכירה נחשבת לעיקור הגניבה ולכן משלם קרן כפל ודו"ה כשעת העמ"ב וכן גבי תרו"ש משלם קרן וכפל כשעת העמ"ב וכל זה כשהוקיר מב' ועד ד', אבל כשהזול מר' עד ב' או אמרה תורה אחיי' לקרן כעין שגנב כיון דתחילת מעשיו היתה בשעה שהיה שוה ד', והיכא דלא הוסיף בהמעשה שאתבר ממילא או לעולם שיימינן לקולא לגבי כפל.

**והנה** הרא"ש בסימן ב' כתב וז"ל קרן כעין שגנב מילתא דפשיטא היא דאילו איחברה ממילא ע"כ משלם ד' דבשעת שבירתה לאו מידי קעביד, ואפי' איחבר בפשיעה, דגולן לא מקבל עליו שמירתה ואשעת גזילה קמחייבת ל' וההיא שעתה הויא שויה ד', וכ"ש אי תברה או שתיה הוה משלם ד' דאל"כ מצינו חוטא נשכר ומגניבה וחיים דריש דוקא אחייה לקרן כעין שגנב הא כפל דו"ה כשעת העב"ד דלגופי' לא איצטריך קרא כדפרישית אלא לדיוקא ועוד דסברא הוא דקרן נתחייב בשעת גניבה אבל כפל דו"ה לא מחייב עד שעת העמ"ב דאי מודה מיפטר ובשעת העמ"ב דכפל כמשמעותו כשויו עתה כשיגמר הדין אבל לענין דו"ה שמין כמה היה שוה בשעת טו"מ דאהיא שעתא קמחייב וכו' .

**וחקשה** העולם דלמה כתב הרא"ש דהיכא דגול כשהי' שוה ד' ותברה או שתי' כשהי' שוה א' דמשלם ד' דאל"כ מצינו חוטא נשכר, גם בלא זה להיכן אזל החיוב ד' שהי' עליו בשעה שגנב, ולכאור' משמע דגם להרא"ש אין החיוב דמים נגמר בשעת גניבה ואין עליו אלא חיוב אונסין, אבל אחר העיון נראה דאין לומר כן בדעת הרא"ש דהרי הרא"ש כתב דמילתא דפשיטא היא דכאיתבר ממילא משלם כשעת הגניבה דבשעת שבירתה לאו מידי קעביד, ואי אין עליו אלא חיובי אונסין למה פשיטא

כ"כ עד דלא צריך קרא לזה הרי בכל שומר משלם כשעת שבירה, וכן הקשה הרמב"ן על הגמ' סנהדרין עב. דאי הוי ברשותו רק לגבי אונסין מידי דהוי' אשואל א"כ למה לא משלם בשעת שבירתו כשואל ותי' דשאני הכא דגלי קרא דמשלם כשעת הגניבה, וכן מדויק במש"כ הרא"ש, ואפי' איתבר בפשיעה דגולן לא מקבל עליו שמירתה ואשעת גזילה קמחייבת לי' ולכאוי' קשה הרי התורה אמרה שיש לו חיוב אונסין, ולכן נראה דהרא"ש לא מפרש הגמ' סנהדרין כרש"י ורמב"ן, וכשאמר רבא דאוקמו' ברשותי' לגבי אונסין מידי דהוי' אשואל, פירושו לאפוקי דאין להגב קנין גמור בחפץ אלא חיוב אחריות וכמו דמצינו גבי שואל שיש עליו כל אנפי אחריות על חפץ של חבירו אבל אינו כשואל ממש דהתם חיובו בא משום דכל הנאה שלו אבל גבי גנב "אשעת גזילה קמחייבת לי'" אלא שיש לו ברירה להשיב את הגזילה ולבטל החיוב דמים נמצא שיש לו חיוב אחריות, אבל עיקור החיוב חל בשעת מעשה מזיק דגנב, ובתברה או שתיי' אמרינן דכיון שהיה צריך להחזיר החפץ ולבטל המעשה מזיק דגנב הנמצא דלאו מידי עביר והכא הוסיף על מעשיו אולינן בתר עיקר מעשה מזיק דגנב וכמש"ב לעיל השו"ט בגמ' סה. אי פליגי רב אדרבא דמסיק הש"ס דגם לרב דאוקמו' ברשותי' משעת גניבה מודה לזה, וא"כ אי לאו מטעם שלא תהא חוטא נשכר הוה אזל בתר עיקר מעשה מזיק דגנב שהוא בשעת שבירה, אבל אי תפרש דהחיוב תברה ושתי' הוא מטעם מעשה מזיק חדשה כהקצה"ח או דהוה גניבה חדשה וכהבנת הנתיבות אה"נ צ"ב להיכן אזל החיוב שבא מחמת הגניבה הראשונה, ולמה צריך הרא"ש להטעם דאל"כ מצינו חוטא נשכר.

**ותא** דכתב הרא"ש אח"כ ועוד דסברא הוא וכו' יש לפרש דקודם מפרש הרא"ש דמצד הסברא אין לחייב אלא על שעת מעשה והא דמחייב כפל בשעת העמ"ב היינו מגוה"כ דדוקא קרן הוה כעין שגנב אע"ג דאין סברא לזה ושוב כתב דאולינן בתר שעת חיוב ויש סברא במה דגלי קרא וכל היכא שיש מעשה היינו השעת חיוב משא"כ גבי כפל דאין החיוב תלוי במעשיו, חייב שעת העמ"ב, וחיוב דו"ה חל בשעת מעשה טביחה ומכירה ואף שיכול לפטור את עצמו מחיוב זה ע"י הודאה כב"ד וכמשהק' הפ"ח שם, אבל לעולם אולינן בתר שעת המעשה שנקרא שעת החיוב, ובתו"ש אולינן בתר שעת תו"ש כיון דזו שעת עיקר המעשה, אלא דהיכא דהוול יש סברא שלא תהא חוטא נשכר, כן נ"ל בכיאוור דברי הרא"ש ז"ל.

והיוצא לנו מכל זה הוא דמהרא"ש משמע כדרשת הספרי דמיד חל עליו חיוב ושילם אי לא יקיים מצות והשיב, אבל רש"י והרמב"ן מפרשי הגמ' סנהדרין דהחיוב הוא בגדר חיוב אונסין מידי דהויא אשואל וכמש"כ הרמב"ן דגזה"כ הוא דמשלם באונס כשעת הגזילה ולכן סבר הרמב"ן בב"מ דף כו. דאי קנה הסלה בתורת יאוש דאבידה ליכא חיוב דמים, והיינו הא דכתב רש"י דלמדנו חיוב אונסין מהא דנשבועין שלא שלח בו יד ולא פירש שחייב מקרא וושילם, ובאמת לא מצינו בש"ס בבלי הדרשה דושילם אלאאמר רבה סתם כדף סו. מה ת"ל אשר גזל, אם כעין שגזל יחזיר ואם לאו דמים בעלמא בעי שלומי, ולא פירש מנין לנו החיוב דמים ורש"י מפרש במס' סנהדרין דגמרינן משליחות יד, ואם תרצה דוקא לקיים הקרא דושילם גם לפי רש"י סנהדרין אפשר לומר דמושילם גמרינן החיוב דמים היכא דקנה בשינוי (לפי הגירסא שם אינו שב מנין אבל אי גרס אינו שם דוחק הוא) משא"כ החיוב אונסין גמרינן משליחות יד.

ואי תפרש כזה יש לפרש ההו"א בסוגי' דיש שבח סמנין בע"א קצת ממשי"ב בריש הפרק, והיינו דבההו"א ידעו מהחיוב והשיב כשקנה בשינוי אבל לא ידעו עדיין מהחיוב אונסין, וכן היה אפשר לפרש דברי הרמב"ם דגנב וקידש לאחר יאוש מקודשת דקנה ביאוש ושינוי רשות - והק' העונג יו"ט סי' ל"א דאיך היא מקודשת הרי בשעת הקידושין עדיין לא היה שלו וצריך לקדש בחפץ שלו, וחידש דכשקנה בשינוי רשות ועקר החיוב והשיב נגמרה קנינו למפרע ונחשב שקידש בחפץ שלו, ע"ש שהאריך בגדרי קניני גניבה, וראיתי בשם הגרנ"ט שגם הוא תירץ כזה אלא שהק' על עצמו דא"כ למה כגנב כששוה א' ות"ש כששוה ד' משלם ד' כשעת שבירה הא כיון ששבר הכלי הוברר הדבר שהיחא שלו בשעת גזילה ותבר מנה שלו ולשלם כשעת הגזילה, אבל אי תפרש שחיוב אונסין שנוי מחיוב קנין אפשר לומר דרק היכא שקנה בשינוי אמרינן דבזה גומר הקניני גניבה ונעשה שלו למפרע אבל היכא שנאכד חייב מצד חיובי אונסין והוא ברשותו רק לחיובי אונסין ואינו כעין לקנות לגמרי שיאמר שקנה למפרע והא דמשלם כשעת הגזילה הוא מגזה"כ משא"כ בתו"ש שהוסיף בהגניבה, אבל באמת גם בלא זה אפשר לתרץ עפ"מש"ב בדברי הרא"ש, דאין החיוב תו"ש חיוב חדש של גניבה או מויק אלא דהויא הסוף מעשה מויק דגנב ואולינן בתר עיקר המעשה ולכן אפילו אי נעשה הכלי שלו למפרע, משלם בתר עיקר המעשה מויק דגנב דגמר שיקנה למפרע ולכן משלם ד', וכמש"ב בדברי רב.

ונחזור עתה להסוגי' דיש שבח סמנין דאוקמר' כגון דגול צמר וסמנין דחד וצבעיה לההוא צמר בהנך סמנין וקא מהדר לי' ניהלי' לצמר וכי' והק' הש"ס אמרי תיפוק לי' דאייקר לי' ניהלי' בדמי והקשינו (אות יט) דמה בכך הרי אי אין שבח סמנין נמצא שהחזיר לו רק צמר וכיון שלא קנה בשינוי חייב להחזיר הדבר בעין ועל הסמנין לא קיים השבה וע"כ דצריך לשלם דמים כדי לקיים מצות ושילם, ובפרקים הקודמים (פרק ב, ג) ביארנו דהיכא דאייקר בדמי אז הדמים מודיעין ולכו"ע יש שבח סמנין וכדמדויק בלשון הרי"ף והרא"ש ז"ל, דהא יש שבח סמנים דאז לכו"ע נחשב לדבר בפני עצמו או דאז לכה"פ ראינו כוחו בתוך הצמר וקיים השבה בצירוף הצמר והסמנים, ותרצו בזה קו' הגרעק"א והים התלמוד על רש"י ד"ה דזל ציכעא שפי' דצמר צבוע הוזל בעולם ואין מגיע השבח לדמי סמנים ואמר לי' נגזל אני הייתי מוכר סמנים או הייתי צובע בגד ועכשיו הפסדתני דהא לא השביחו בצמר והק' הגרעק"א דאמאי לא בפשיטות דהוזלו סמנים ואי אין שבח סמנין ולא מיקרי השבה הוי כנאבד הגזילה ומשלם כשעת הגזילה, וביארנו דרש"י סבר כהרא"ש בזה דאי השביחו אז לכו"ע יש שבח סמנין דהדמים מודיעין, אלא דבהא פליגי דלהרא"ש אפי' אי הושבח קצת הדמים מודיעין שיש דבר על הצמר ורש"י סבר דזהו דוקא אי הושבח עד כדי דמי הסמנים, ומכח קו' הנ"ל ביארנו דאפי' לתי' השני בתוס' ד"ה או דלמא שפי' דהנאה דהכא לא חשיבא הנאה שאין אלא נוי בעלמא ביותר ע"כ אינו כפשוטו דלא נחשב לכלום אלא שזהו לגבי חיוב מה שנהנה שצריכין שיהא נקרא הנאה של ממון ואי אין שבח סמנין אמרינן דכלתה ממונו וכאידך קו' הים התלמוד (אות לה) אבל לגבי השבה לכו"ע יש"ס כיון דהשביחו הצמר, ולכן הקשינו על הפר"ת והש"ך והשער ישר שתפסו בת' השני של התוס' הנ"ל ומפרש כפשוטו דאי אין שבח סמנין לא נחשב לכלום ואפי' היכא דעשה הצבע התפקידו ודלא כהרא"ש והרי"ף ודלא כהים של שלמה, והקשינו עליהם איך יפרשו קו' הש"ס תיפוק לי' דאייקר לי' ניהלי' בדמי.

אבל למה שביארנו בפרק זה בגדרי חיוב דמים יש לפרש הסוגי' שלנו לשיטת רש"י ז"ל באופן אחר לגמרי, דלא הבין כפשוטו כהכנת הגרעק"א דכל היכא שלא קיים והשיב יש עליו חיוב דמים בשעת הגזילה וכדמשמע מדברי הספרי דכל היכא שאינו שם יש חיוב דמים דגמרינן מושילם, אלא דסבר רש"י כמש"ב לעיל בדעתו שחייב באחד משני אופנים, או כגון שקנה בשינוי וזהו גורם החיוב דמים, או כגון שנפסד החפץ דאז חייב מצד חיוב אונסין שיש לו דגמרינן משליחות יד וכדמשמע מסוגי' דסנהדרין דף עב., ובתחילת הסוגי' שלנו סבר הש"ס

שאין לחייב מצד חיובי אונסין כיון שעשה הצבע תפקידו לכו"ע ואעפ"כ הק' הש"ס דהיכא דדקינהו ותרנהו וצבע בהן תיפוק ל"י משום דקנינהו בשנינוי ופי' הגאון ז"ל - וחייב, ורש"י מפרש תחילת הסוגי' כהגאון ז"ל ודלא כאידך הראשונים הנ"ל (אות א), והיינו דידעו מהחיות דמים אפי' כהה"א אלא דהיכא דלא קנה סברי דאין לחייב בשביל הפסיד וכנ"ל, ודחה הש"ס דנימא ל"י הב לי סמנאי דאפסדתינהו ועל דרך הנ"ל בפרש"י מדויק הלשון הב לי סמנאי דאפסדתינהו דלא אמר הב לי דמי סמנאי דשעת הגזילה, דהחיות הוא מצד חיובי אונסין דאוקמו' ברשותי' לגבי אונסין מידי דהויא אשואל, ונימא הנגזל דעכ"פ לדידי הוי הפסד, ולכן אוקמו' לבסוף כגון דגזל צמר וסמנין דחד וכו' אלא שהק' הגמ' אמרי תיפוק ל"י דאייקר ל"י גיהלתי בדמי - ונמצא שלא הפסיד להנגזל מידי - וא"כ אין חיובי אונסין ומאי נ"מ אי קיים בזה מצות השבה על הצבע, דאע"ג דמצות השבה אין כאן אבל גזילה אין כאן והפסיד אין כאן, ולכן אוקמו' הש"ס כגון דזל ציבעא ופרש"י דאמר ל"י נגזל אני הייתי מוכר סמנים או הייתי צובע בגד - ועכשיו הפסדתי וצריך אתה לשלם דמי הפסיד ותפס בלשון הש"ס מקודם הב לי סמנאי דאפסדתינהו, ולא ההפסד בשעת הוצאה מרשותי' דחייב דמים על זה אלא שעכשיו בשעת הצביעה הפסדתי, והוא באופן שמבואר ביותר מה שדייקנו לעיל (אות כג) למה צריך הנגזל לטעון מה היה עושה אם היה לו הסמנים ולמה צריך לטעון ועכשיו הפסדתי, ומתורץ קו' הגאון רעק"א, דאילו הוולו הסמנין עצמן וגם אלו מכרן לא היה מוכרן ביוקר אז ליכא הפסיד ואין עליו חיובי דמים דהפסד ואע"ג דמצות השבה אין כאן, הפסד אין כאן וקנין אין כאן ודלא כהבנת הגרעק"א דכל היכא דעקר החיוב והשיב יש לו עליו חיוב דמים כדרשת הספרי דסבר רש"י דהש"ס שלנו סבר דהוה חיוב אונסין דגמרינן משליחות יד והכא ליכא אונס.

**ומתורץ** נמי בזה אידך קו' הגרעק"א (אות טז) דלוקי כדמעיקרא דגזל סמנים שרויים וצבע צמר שלא והוול הרבה עד שהצמר עם הצבע שעליו אין עולים לדמי הצבע כשהי' בעידן הגזילה וכו' ונשאר בצע"ג, ולהנ"ל כביאור שיטת רש"י ז"ל יש לומר דאפילו אי אין שבח סמנין כיון דלא הפסיד לו מידי שהחזיר לו כותו עם הצמר ואפי' אי היה לו הסמנין בעין לא היה יכול למוכרו ביותר א"כ ליכא חיוב דמים דהפסיד.

**ועל** דרך זה מדויק ביותר (אות כה) הא דפליגי רש"י והרא"ש דרש"י פי' זל ציבעא - ואין מגיע השבח לדמי סמנים, אבל הרא"ש פי' ואינו שוה יותר ממה שהיה שוה בלא צביעה, וכן הוא בלשון השו"ע בסי'



שס"ג - שאינו שוה אלא כמו שהיה שוה בהיותו לכן - ולפי דברינו שניהם אזלי לשיטתם דהרא"ש מפרש קו' הגמ' תיפוק ליה וכו' דאי נתיקך בדמים או לכו"ע יש שבח סמנין דהדמים מודיעים וא"כ סברא הוא דאפי' היכא דהוקיר רק קצת הדמים מודיעים ויש שבח סמנים וקיים ב"י מצות והשיב, אבל רש"י סבר דעל הצד דאין שבח סמנין לעולם אין שבח סמנין וכדמשמע בפשטות מכל הסוגי' ומה שהק' הש"ס תיפוק ל"י וכו' יש להם כונה אחרת לגמרי, דאז לא הפסיד מידי ואין עליו חיוב דמים של הפסד ואי יפרש כזה צריך שתתיאקר עד כדי דמי הסמנים דאל"כ איכא הפסד ואי אש"ס אינו יכול לטעון הרי שלך לפניך, אבל הרא"ש ז"ל היה מוכרח לפרש כמו שפירש דאז לכו"ע יש שבח סמנין שהרי סבר הרא"ש בפרק שביעי סימן ב' דהחיוב דמים חל מיד בשעת מעשה הגזילה ופשוט הוא דקרו משלם כעין שגנב, ואין לו עליו חיובי שמירה, והיינו כהבנת הגרעק"א וכדרשת הספרי ועל כרחק פירש דאז לכו"ע יש שבח סמנין, וא"כ כל זמן שהוקיר אפי' שו"פ אמרינן דלכו"ע יש שבח סמנין, ועי' בלשון הרי"ף ז"ל - ואייקר ל"י בדמי לא קאמיבעיא לן דהא יש"ס אלא כי קמ"ל דול ציבעא וכו' עכ"ל, אבל לא פי' כמה הוול וברש"י על הרי"ף פי' כרש"י שלנו אבל בהגהות מא"י ציין דברי הראש שאינו שוה יותר מצמר שאינו צבוע, ועפ"י דברים הנ"ל יש לצדד כהגהות מא"י דהרי"ף פירש כהרא"ש, דהרי"ף הוא הראשון לפרש דבאייקר ציבעא לכו"ע יש שבח סמנין ומצד הסברא אפי' אי נתיאקר במקצת קיים הסברא דהדמים מודיעים דיש שבח סמנים, ורש"י שפי' שאינו שוה כדמי הסמנים היינו לשיטתו שלא פי' כהרי"ף דלכו"ע יש שבח סמנים אלא דכל זמן דליכא הפסד פטור.

**ונמצא** דאפילו אי סברית דעל הצד דאין שבח סמנין לא נחשב לכלום, לא לגבי ממון, ולא לגבי הנאה ולא לגבי איסורי הנאה, וכהבנת הפרי תואר ברבינא והבנת הש"ך (אות לו) שפליג על הרא"ש והים של שלמה, וכהבנת השער יושר, וכפשטות הלשון בתי' השני של התוס' בד"ה או דלמא, יהא לנו דרך לפרש הגמ' תיפוק ל"י דאייקר ל"י ניהלי' בדמי, וכמו שביארנו בשיטת רש"י ז"ל, והרא"ש שתפס לתירוץ הראשון של התוס' דפטור מחיוב נהנה רק משום שלא היה מעשה בגופו אבל בלא זה ודאי נחשב להנאה היינו לשיטתו דהיכא דנתיקך הצמר בדמים ע"י הצבע או לכו"ע יש שבח סמנין והויא הנאה של ממון ומתורק תמיתה הש"ך. ולחשבן הנ"ל יוצא דכיון דפסק המחבר כהרא"ש ולא כרש"י, צ"ל כתירוץ הראשון בתוס' וכהמהרש"ל, וע' במהרש"ל שפי' זל ציבעא כהרא"ש ולא כפרש"י וא"ש, ונ"מ באיסורי הנאה דרבנן דלהרבה פוסקים אמרינן דחזותא

לאו מילתא היא (ודלא כהגר"א הנ"ל וכמש"ב לעיל) אי צריך להשליך דמי הנאה לים המלח, ונ"מ אי קידש אשה בהנאת הצביעה ובעוד הרבה דברים. ועל הצד דחזו"ת מילתא היא ג"כ פליגי הראשונים והפוסקים אי היינו דנחשב לבעין או לא וכמוש"ב בס"ד. ע"כ.

## הרב נפתלי קריגר

### בענין החזקת הגוף

**במס'** כתובות דף ע"ה: בתוס' ד"ה אבל היכא בא"ד ונראה לרשב"א דחזקת פנויה לא חשיבא כלל לגבי חזקת הגוף" (דהיינו שלא היו בה מומין בשעת לידה) ולכן לא אמרינן תרתי לריעותא, והדבר צריך ביאור.

**בדף ט.** כתב הפני יהושע פשט בתוס' שם ד"ה "לא צריכא דאשת כהן" בא"ד וי"ל דאדרבא אית לן למימר דהשתא וכו' וז"ל: ונראה דזה התוס' קיימי בשיטת הרשב"א שכתבו התוס' דחזקת פנויה לא חשיבא כלל לגבי חזקת הגוף וה"נ חזקת היתר לא חשיבא כלל. ולומד הפנ"י דתוס' מלמדינו דלעומת חזקת הגוף שאר חזקות, כמו פנויה וכשרות הויין כמאן דליתא.

**ושמעתי** הסבר ממורי הרה"ג ר' י. סוצקי שליט"א דחזקת הגוף מדבר ישיר על הספק שאנו דנין עליו, משא"כ חזקת כשרות או פנויה מדבר רק בעקיפין. לדוגמא אצלינו, מקור הספק הוא "האם הוי מומין בשעת קידושין", וחזקת הגוף אומר "לא היו מומין" לעומת זה חזקת פנויה אומר "פנויה היא", וממילא צריכין לומר בתוצאה שהיו בה מומין בשעת קידושין.

**ויסודו** של הסבר הזה מבוסס על מה שפירש מורי ורבי הרה"ג ר' י. סוצקי שליט"א (המובא להלן ומבוסס על פ"י המשניות להרמב"ם) דדין חזקה הוא לא הכרעה שישאר המצב כמו החזקה, אלא דהוא דין דמספיקא לא משנין מצב ולא מסתפקין שנשתנה הדבר. דלפי הסבר זה, אפשר

להבין איך למדין כל החזקות מנגעי בתים, אע"ג דשם הוי חזקת הגוף, והיה מקום לומר דדוקא חזקת הגוף דהיא אלימא, יש לו דין חזקה, משא"כ שאר חזקות, אלא דכיון דסברת חזקה היא "דמספיקא לא משנין מצב", ולא מסתפקין, - א"כ סברא דהיא שייך לכל מיני חזקות, אלא דחזקת הגוף הוי אלימא משום הסברא שהבאנו. אבל אם נגיד שחזקה פוסקת לנו שהדבר הוא באופן פוסיטיבי כמו החזקה, והיא מכריע הספק, א"כ קשה דאולי דוקא חזקת הגוף דהיא אלימא יש כח הכרעה בהיא. [

**והראה לי ר' י. מ. מילר נ"י** דזה שלא כשמעתתא ב: ב דמשמע דלמד דיסוד דין חזקת הגוף הוי משום דהוי חזקה שלא נשתנה מצב הפיסית. ואולי אפשר להסביר שלשנות דבר פיסית וגשמי הוא יותר קשה מלשנות "דין" בעלמא.

**והראה לי גם כן ר' י. מ. מילר נ"י** שהמעייין בתוס' הרא"ש ובשיטה מקובצת בשם תוס', בדף ע"ה: יראה שלמרו, שחזקת פנויה, לעומת חזקת הגוף הוי כמאן דליתא משום דאשה עומדת לינשא. ולכאורה הפשט בזה הוא, דהוי חזקה העשויה להשתנות, וחזקה העשויה להשתנות נחשב חזקה, אבל לגבי חזקת הגוף, הוי כמאן דליתא.

**ולכאורה** ביאור הדבר הוא, דיסוד דין חזקה הוא לא שמה שהוא עכשיו יהא כן לעולם, אלא דמספק אין משנין המצב ולא מסתפקין. כמבואר בפ"י המשניות להרמב"ם על המשנה בפרק תשיעי דמס' נויר "שחזקת טמא טמא וחזקת טהור טהור שרגלים לדבר", ופ"י הרמב"ם "ופ"י רגלים לדבר שהענין יצא לדבר שאין לו תכלית כל זמן שנלך אחר האפשריות. ואמנם, כשנתקיים איזה ענין שיהיה, נניחהו בחזקתו עד שיבא דבר מבואר שיבטלהו מזאת החזקה. וכל דבר שיהיה בו ספק ואפשרות אחר, הרי זה לא יסתלק החזקה..." ע"כ. כן הסביר מו"ר הרה"ג ר' י. סוצקי שליט"א. ולפי זה אפשר לומר דאפילו חזקה העשויה להשתנות הוי חזקה דמספיקא לא משני מצב, ולא מסתפקין, אבל לעומת חזקה אחרת שלא עשויה להשתנות אין לו שום תוקף. אבל לעומת זה, אפשר לומר דחזקה העשויה להשתנות לא הוי בכלל חזקה משום דיש טבע של דבר להשתנות ועל דבר כזה לא נאמרה דין חזקה.

**וקשה** לשני מהלכים האלו [של הפנ"י, ושל תוס' הרא"ש] דלמהלך של הפני הלא חזקת המקוה הוי ג"כ חזקת הגוף ואפ"ה אמרינן תרתי לריעותא. והקשה לי ר' י. מ. מילר נ"י שגם למהלך של התוס' רא"ש

קשה דהלא חזקת "הטמא" עומד להשתנות ג"כ, דהלא עומד הוא לטבול.

יש לתרץ למהלך הראשון: (1) אם כל עדיפת של חזקת הגוף הוי משום דמדבר ישיר לענין על מקור הספק כמהלך הראשון שהבאנו למעלה, א"כ אע"ג דחזקת טמא מרבר על מקור הספק רק בעקיפין, אפ"ה יש מעלה לחזקת טמא שהיא חזקה באיש עצמו שאנו דנין עליו, משא"כ חזקת המקוה דהוי בגוף שני ולא באדם שאנו דנין עליו, אלא בעקיפין. (2) ולפי מהלך של התוס' הרא"ש נאמר שחזקת מקוה היא ג"כ חזקה העשויה להשתנות שחסר ואתאי תמיד.

**אמנם** על מהלך הראשון קשה, דא"כ מהו קושית התוס' דנימא תרתי לריעותא דהלא נקטו תוס' בתחילה דחזקת הגוף אלימא, א"כ אולי דוקא במקוה דלא הוי חזקת הגוף גמורה אמרינן תרתי לריעותא, משא"כ במומין, דהוי חזקת הגוף אלימא. וגם לפי השמעתא [ב:ב] דמקוה לא נחשב חזקת הגוף, קשה אותו קושיא.

**ועוד** קשה דבהסבר ענין תרתי לריעותא שמעתי ממורי הרה"ג ר' י' סויצקי שליט"א דתמיד לא מתחשבין בחזקה דהשתא נגד חזקה דמעיקרא משום דכבר החזקנו המצב כהחזקה דמעיקרא. ולכן עכשיו שבא חזקה דהשתא כנגדו לא משנה הנהגתינו שהנהגנו והחזקנו עד עכשיו, כך שמעתי. [דכל יסוד חזקה הוא שלא נשנה המצב מספק, ולא הוי כח פוסיטיבי שאומר "שמה שהיה כן יהא", א"כ מיעוט שינוי עדיף]. ולפי הסבר הזה קשה דאיך רצו התוס' לומר דבמומין יהא תרתי לריעותא הלא בתחילה נקטו התוס' דחזקת הגוף אלימא, וא"כ יש לנו כבר מצב קדום שלא היו מומין לפני שמצינו הריעותא, וזה קשה לשני מהלכים. ואולי אפשר לומר לתרץ קושיא זו השניה, דסובר תוס' דמה דתמיד לא מתחשבין בחזקה דמעיקרא לעומת חזקה דהשתא זה רק אם המעיקרא היה ברור וודאי, ולכן יש להעדיף החזקה דמעיקרא מפני הסברא שהבאנו לעיל. אבל אם הדין דמעיקרא עצמו היה מבוסס על התגברות חזקה נגד חזקה, א"כ יש עדיפות לחזקה דהשתא, כיון דיש לו "התרתיה" במקום חדא. (אע"ג דיש עדיפות לחזקה דמעיקרא מצד אחר במה שהחזקנו המצב על פיה עד עכשיו).

**ואולי** על פי סברא הזאת יש לתרץ קושיא הראשונה (דאולי נגד חזקת הגוף אלימא לא אמרינן תרתי לריעותא). דכל הסיבה שאמרנו תרתי לריעותא זה היה משום עדיפות מצב דהשתא ממצב דמעיקרא, ואפשר

דלמדו דיש ג"כ סברא ההיא אפילו נגד בחזקת הגוף משום כח התרתי נגד חדא, (אע"ג דיש קצת עדיפות למצב דמעיקרא משום שהיה מצב קדום כמו שהסברנו למעלה. ורק הביאו ראייה שמחשבין תרי חזקות כ"תרי" לגבי "חד" ולא אמרינן כבערות "תרי כמאה").

מהנ"ל

### בענין חזקת ממון

**בקצות החושן** סימן ל"ד סק"ה מבואר דחזקת ממון הוא חזקה המצטרף עם חזקת כשרות של עד כדי להכשירו, ובנתיבות שם סקט"ו הקשה דהלא חזקת ממון לא הוי חזקה המבררת כדי להצטרף עם חזקת כשרות.

**והמענין** בסוגיא דמס' כתובות ע"ה: - ע"ו. ברש"י ותוס', לכאורה נראה כמו דברי הקצות. רש"י בדף ע"ה: כתב בד"ה לא תימא רבי יהושע לא אויל בתר חזקה דגופא כלל - "אפילו במקום שאין חזקת ממון עומדת נגדה להכחישה". ולכאורה לומר רש"י דחזקת ממון היא חזקה ששייך להכחיש חזקה אחרת, ולא הוי רק דין שבלי ראייה אין להוציא ממוחזק. וברש"י דף ע"ו: ד"ה חדא במקום תרתי - "דהעמד ממון על חזקתו לא אמרינן דניהוו נמי הכא תרתי, דבמקום חזקה דגופא, חזקה דממונא לא כלום היא". ולכאורה רואין מכאן דחזקת ממון היא חזקה שאפשר להצטרף עם חזקות אחרות המכריעות. דכאן הוי הדיון אם היא מקודשת או לא, ולא הוי דיון רק על כסף.

**וגם יש** להוכיח שכאן מדובר על חזקת ממון אחרת (חוץ ממוחזק הרגיל) דהלא חזקת ממון נגד חזקת הגוף דהוי כמאן דליתא, הוי רק במקום שאין ריעותא בחזקת הגוף, והלא כאן החדא במקום תרתי לא ביטל את "הכאן נמצאו כאן היו" שהיו מומין ברשות האב, ויש ריעותא בחזקת הגוף, ואם כן איך מבטל חזקת הממון. אלא דאולי שכרי לבטל דין חזקת ממון המכרעת די אפילו בחזקת הגוף עם ריעותא, משא"כ נגד דין מוחזק המחייב ראייה כדי להוציא.

**ועיין** בתוס' דף ע"ו. ד-ה על בעל החמור להביא ראייה - שמביא לשון "חזקה דהשתא" גבי מוחזק. ולכאורה משמע שיש לו דין חזקה, ולא רק

דין שאין להוציא בלי ראייה.

**ועיין** עוד בתוס' דף ע"ו. בד"ה "וחדא במקום תרתי" לשון יש כח לחזקת ממון לסייע, משמע שיש לו כח פוסיטיבי שמצטרף לשאר חזקות.

**ובהסבר** הענין: [מקור לחזקת ממון, ואם הוי חזקה מכרעת] כמס' ב"ק דף מ"ו: איתא א"ר שמואל בר נחמני מנין להמוציא מחבירו עליו הראיה שנאמר "מי בעל דברים יגש אליהם", יגיש ראייה אליהם. מתקיף לה רב אשי הא למה לי קרא, סברא הוא, דכאיב ליה כאיבא אויל לביה אסיא אלא קרא...

**וצ"ע** (1) דסברת דכאיב ליה כאיבא אפשר דרק הוי סברא לומר דלא יתערבו בית דין בשביל התובע בלי ראייה, אבל שנגיד שהממון הוא של התובע (וני"מ אם תופס התובע) מנלן.

(2) ראולי בעינן הפסוק באופן שיש רוב נגד הנתבע, ועיין בפנ"י ובמלא הרועים ובמהר"ם שהקשו קושיות הדומות לזה.

**ועל** קשיא ראשונה י"ל דהוי דבר פשוט שלא נעזוב הדבר שיהא כל אחד תמיד גונב מחבירו, ולכן כיון דהסברא הוא פשוט דהתובע צריך להביא ראייה, א"כ בלי ראייה לא יתנהו ב"ד לחפוס.

**ועל** קושיא השניה העלו הפנ"י והמלא הרועים דסוגיא כאן הוי או כסומכוס (מלא הרועים) או כרב (פנ"י), אבל להחולקים בעינן הפסוק (וכן מביאו רש"י במס' גיטין דף מ"ח:).

**ולענין** מקור לומר דחזקת ממון הוי חזקה מכרעת, עיין בקונטרס הספיקות כלל א' סוף דין ה' שמביא בשם הפנ"י שחזקת מרא קמא הוי מכח חזקת איסור ומועיל להכריע אפילו באיסור. וע"ש בדין ו' שמביא מה שמקשים שכל ספיקא דממונא יהא ספק איסור, והביא תירוץ של חכמי דורו דבספק איסור אולינן בתר חזקה וה"נ איכא חזקת ממון או מרא קמא. והוא חולק שם עליהם משום דחזקת ממון לא הוי מקרא אלא מסברא ולכן לא הוי חזקה המכרעת (וסיבר ג"כ בחזקת מ"ק דלא הוי חזקה המבררת).

**ואולי** אפשר לומר כמו שהבאנו לעיל דלרש"י (ואפשר ג"כ להרמב"ם - עיין במלא הרועים ב"ק מ"ו): דמביא קרא לחזקת ממון, א"כ אפשר לומר דחזקת ממון הוי חזקה המכרעת. אבל קשה לומר כן דאולי הפסוק רק מלמדינו שיועיל הסברא אפילו כנגד הרוב, ואפילו בדורא דממונא.

**אבל** באמת לכאורה היה צריך להועיל חזקת ממון כמו חזקת הגוף, דכמו שמצינו דחזקת הגוף מועיל אע"ג דלא הוי חזקה על דין אלא חזקה על מציאות פיסית, כמו כן יש לנו לומר שהממון הזה שייך לרשות שהוא נמצא בה עכשיו. ועיין בקצות סי' ר"פ סק"ב שבביא סברא לומר דחזקת ממון עדיף מכל החזקות משום שכל החזקות מלמדינו מה שהיה אבל בזמן שאנו דנין עליו לא הוי המצב מבורר. אבל בחזקת ממון עכשיו שאנו דנין עליו המצב מראה כחזקת הממון ע"כ. אבל מצד השני יש לומר דשאר חזקות עדיפות, משום דכל החזקות אם נמשך מצב של החזקה ודאי יהא הדין כן לפי החזקה, אבל בחזקת ממון בזה גופא אנו מטופקים, אם המצב הזה של חזקת ממון הוי כמו שטוען הנתבע. (ומצד זה יש לומר שיש עדיפות לחזקת מ"ק מעל מוחזק בחפץ שהוא בספק, וגם יש ליתן לכאורה עדיפות לכסף שהוא תחת יד הבעלים, שהוא ודאי שלו עכשיו).

**ועוד** היה אפשר לומר דכיון דיש לנו סברא של חזקת איטור, א"כ אם יש כבר פסוק לחזקת ממון א-כ מועיל מדין חזקה המכרעת. וגם יש לומר דכיון דיש לנו דין של על פי שנים יקום דבר (עיין שמעתתא ד: ח"י) שמלמדינו שלא מועיל רוב וחזקה נגד חזקת ממון, אע"ג דהדבר הוי בספק גמור. א"כ יש לומר שהתורה נתנה דין של חזקה אלימתא המכרעת לחזקת ממון. אבל לעומת זה יש לומר שהתורה רק חזקה סברת מאן דכאיב ליה כאיבא, וא"א להוציא בלי ראייה, ורוב לא הוי ראייה.

הרב נפתלי צבי לעשקאוויטץ

### בענין אין הולכין בממון אחר הרוב

(א) **בגמ'** כתובות (טו): איתא מצא בה תינוק מושלך אם רוב העיר עובדי כוכבים דיני כע"כ למאי הלכתא להאכילו נבילות, אם רוב ישראל ישראל לענין שמחזירין לו אבדתו, מחצה ע"מ ישראל ונ"מ לענין נזקין, דאם נגח תורא דידי לדידן משלם רק חצי נזק בתם ואם נגח דידין

לדירי פטורים דשמא גוי הוא. ובתורדיה להחזיר הק' למה מחויבין להחזיר לו האבידה הא אין הולכין בממון אחר הרוב, ותירצו דרק בציור מכר שור לחבירו ונמצא נגזן, אחר שכבר שילם הלוקח הממון מדעתו יש למוחזקת שלו כח מרא קמא, משא"כ במצא אבידה אף שמוחזק בו כיון שלא קיבלו מדעת אינו כמ"ק (כך ביאר בקוה"ס כלל ו').

**והנה** ירוע קושיית הקונטרס הספיקות (כלל א' ו') למה אין הולכין בממון אה"ר, הא כל ספק ממון הוה גם ספק איסור גזל, ומחמת האיסור שבו נלך בתר רובו ות"י דכמו בכל ספק ממון הוה של המוחזק מן הדין ואי"כ עוד ספק איסור ה"ה כאן כיון דלענין ממון אין הולכין בתר רוב נשאר מוחזק ואי"כ ספק איסור עוד שנדון עליו לילך בתר רוב. ומבואר יותר בשערי יושר (שער ה', פ"א) דדיני ממונות תלויין בהכרעה שכלי ע"י חז"ל לחלוט ע"י משפטים לשל מי החפץ וכדו' ואם חז"ל סדרו דינים בספיקות כגון דין מוחזק ודאי שזהו מן הדין ומוסכם בשכל וממילא אי"כ עוד איסור, כי הכל דיני התורה בתורת ודאי, ועל כן גם נגר רוב הוה של המוחזק מן הדין.

**אך** כל זה ניחא לענין איסור גזל, דאם החפץ שלו ממילא אי"כ גזל, אבל לענין מצות השבת אבידה קשה הא הוה ספק איסור ונלך בתר רוב, דהא כל הספק כאן הוא האם יש חיוב השבה או לא וע"ז יש רוב המכריע לחיוב ואיך יסתלק החיוב ע"י דין מוחזק, ואי"כ מהו בכלל קושיית תוס', או למה לא תירצו כן? וצ"ל דאם נאמר שיש להשבת אבידה דין כאיסורים יהי יותר קשה, דהא רש"י כתב דבמחצה ע"מ אין מחזירין לו האבידה, דעל כן פלגינהו המשנה לשני דינים דרק ברוב ישראל מחזירין, וכן דייקו התוס' ד"ה אם לענין להחיותו שהוא רק ברוב ולא במחצה. והוה לכא"י הטעם למה לא קאמר הגמ' דרוב ישראל למאי הילכתא שחייב בכל המצוות וקידושי קידושין וכדו', דגם במחצה ע"מ חייב מספק דהא אין לתינוק הנמצא חזקה דמעיקרא כגוי. ואם יש להש"א דין איסור למה פטורין להשיב לו במע"מ הא הוה ספק איסור ועל כרחק דיש לו דין ספק ממון, ומהו הביאור לזה.

**באמת** כבר מצינו באחרונים שדנו בשאלה זו, מצוה התלויי בממונות מהו דינו לענין אם הולכין בו בתר רוב. בשער המלך (הל' טומאת מת פ"ט) נקט בפשיטות שמצות פדיון הבן יש לו דין כממון, ולכ' משום דאיתא בטהרות פ"ד מ"ב דספק בכורות המוציא מחבירו עליו הראי'. והקשה למה מחויבין לפדות לאחר ל' יום, הא שייך שהבן טריפה, דאין



לומר שהולכין בחר רוב דהא אין הולכין בממון אה"ר, וא"כ היה לנו להמתין עד אחר י"ב חודש כמו שנמצא ספק טריפה? והניח בצ"ע. וכן מצינו לענין זרוע לוי"ק דהוה ספק ממון והממע"ה בחולין (קל"ד). אך הקשו ע"ז מגמ' בכורות (מט): במח' רב ושמואל לענין הפודה את הבכור תוך ל' איתא דהלכתא כרב איסורא ובנו פדוי, משמע שיש לפה"ב דין איסור? ותי' מהר"י קורקוס בהל' ביכורים (פי"א הי"ח) דיש לחלק דאם יש ספק בעיקר החיוב פדיון הוה ספק ממון ואם יש ודאי חיוב במצוה וספק אם כבר יצא ופדוי אזי הוה ספק איסור. והיינו דאחר שכבר נתחייב בתורת ודאי יש לו חזקת חיוב עד שיהא פטור בתורת ודאי. ראיתי בהערות של ר"ע יוסף שליט"א לספר גזע ישי סי' רכ"ד שביאר בזה קושיית השענה"מ, דהא ספק טריפה הוה ספק בעיקר החיוב ושפיר הק' דיהי' לו דין ממון ואין הולכין אה"ר, וא"כ ה"ה אצלנו יש ספק בעיקר החיוב השבה דשמא הוא גוי והוה ספק בממון ושפיר הקשו התוס'. (וע' שו"ת צמח צדק סי' קכ"ה דבין ספק אם הוא פטור רחם שהוא ספק בעיקר החיוב ממש, ובין ספק פטור צדדי כגון ספק אם אמו בת לוי הכל הוה ספק ממון ואין הולכין בחר רוב. ובהשבת אבידה לכ' בגוי אינו אפי' פטור צדדי אלא מעולם נאמר חיוב להשיב רק לאחרי).

**ב) בתוס'** ד"ה לא צריכא כתבו בשם מהר"ם דשיין לפרש כל המשנה לענין ניזוקין, ומפורש יותר בתוס' יומא (פ"ה). דברוב ישראל ונגח תורא דידן לדידי' חייבין, וברוב עכו"ם ונגח דידי' לדידן חייב נזק שלם, ובמצוה ע"מ ונגח דידי' לדידן חייב ח"נ דהממע"ה. והקשו האחרונים למה מחוייבין אנו לו אף ברוב ישראל הא אין הולכין במא"ה, וכאן הניזוק הוה מוחזק בלי ספק? וכתב ההפלאה כיון דלענין כל דיני איסור הוחזק ע"י הרוב להיות ישראל, וההורגו חייב מיתה וקידושיו קידושין ממילא ה"ה לענין ממון דינו כישראל. ובזה יישב קושיית השענה"מ הנ"ל, דכיון שיש לו דין בר קיימא באיסורים דההורגו חייב ממילא הוחזק לבב"ק גם לממון ולהיות חייב בפדיון. אך מדלא תירצו התוס' כן על קושייתם בד"ה להחזיר מוכח דלא סבירא להו יסוד זה. וכן העיר בהגהות ברוך טעם על הפלאה מתוס' (כ"ט). ד"ה ועל הכותית, ובהפלאה עצמו שם הרגיש בזה.

**וכן יש לדקדק מדברי הרשב"א לעיל (י"א).** בסוגיא דגר קטן דלא סבר סברת הוחזק הנ"ל, דהנה ביאר שם דיש לגר קטן דין ישראל מדאי' ואוכלין משחיתו (כמובן באופן שמותר בכל קטן ישראל) ונושא בת ישראל וכז', ואף דיש צד שימחה ויהי גוי למפרע, מ"מ יש חזקה דכיון שעכשיו נוהג כישראל מסתמא לא ימחה, והק' א"כ מאי מקשה הגמ' דלא

תנתן לה קנס שמא תמחה ואזלא ואכלה בגיותה, הא יש חזקה שלא תמחה? ותי' דלעולם אין מוציאין ממון אלא בראי ברורה, ותדע לך דע"א נאמן באיסורין ובממון אין פחות משנים. ולכאוי כוונתו דאין הולכין בממון אחר חזקה (או רוב) שלא תמחה דאין זה ראי ברורה. ולכאוי גם כאן י"ל כיון דכבר הוחזקה לישראלית ע"י הגירות לכל דיני איסורין א"כ גם לממון יהי דינה כן, וע"כ דלא סבירא ליה סברת הוחזק. ובאמת בשו"ת חת"ס (יר"ד רנ"ג) ביאר הגמ' עפ"י מהלך הרשב"א, ומביא סברת הוחזק מההפלאה, וביאר קושיית הגמ' דכיון שעבירה גדולה הוא להחזיק ידי עוברי עבירה אף דכבר הוחזקה ישראלית יש לנו להמתין עד אחר מיתתה לברר שודאי לא תמחה. אך דברי הרשב"א מבוארין בתיורוצו שאי"ז כוונת הגמ'. אח"כ מצאתי שגם ברווחא שמעתתא (ד', ט' אות ל"ג) הביא ראי זו.

**ונמצא** שיש לנו מח' בין תוס' ביומא בשם מהר"ם ותוס' אצלנו והרשב"א אם אומרים הוחזקה. בין תוס' אצלנו וביומא בשם מהר"ם ובין הרשב"א וביאור מחלקותם י"ל, דהנה גם בש"ש (ד', ט') ביאר תוס' ביומא כנ"ל, והביא דכמו בעד אחד, אף דאינו נאמן לעונשין, מ"מ אם העיד העד שחתיכה זו חלב ואח"כ אכלו אחר לוקה, דכבר הוחזק להיות חלב ע"י העד לכל הדינים, ה"ה אצלנו מהני רוב לאיסור ולממון. והוסיף דשמא יש לחלק דלענין ממון אין שייך קביעת איסור, ולכאוי היינו דרך לענין דיני איסורים נתקבל הרוב ולא לממון, דאין אומרים שהרוב כבר בירר על האדם שהוא ישראל, אלא הרוב סגי לדון באיסורים ולא בדבר שרק נוגע לממון. עוד דרגא יותר מצינו בקובץ הערות (כא, י') שחלוק על שו"ת רע"א מ"ת סי' ק"ח שכתב סברת הוחזק, וכתב דרך כשדין השני הוא תוצאה מדין הראשון שנפסק ע"י הרוב שייך לומר דהוחזק, כגון אצלנו דההורגו חייב שהעונש הוא תולדה מזה שפסקנו שהוא ישראל לענין דיני איסור להורגו, וכן בע"א בחלב, משא"כ בדין חדש הנוגע לממון. ולמשל אף דרוב בעילות אחר הבעל, לא סגי בה לחוד לומר שחייב האב לפדות את בנו, שזהו דין ממון ולא תוצאה מדין איסור של מקלל אביו וכדו' ואין הולכין בממון אה"ר, עיין בקובץ שיעורים על חולין אות י"ג. ולפי"ז אי"ז מוגבל לממון גרידא אלא גם באיסורים גופא כשרק שייך הרוב או הע"א על דין א' ואין הב' תוצאה ממנה לא מהני הרוב, עיין שם בק"ה ציורים לזה.

**וחנה** ר' אלחנן שם הביא ראי מיבמות (ק"ו). דאף בע"א נאמן לומר מת הבעל להתיר אשתו לינשא, מ"מ אינו נאמן לענין נחלה, אלמא דלא

אמרינן מרמהני לאיסור ה"ה לממון. אך לכאורי יש לחלק דשם בבת אחת בא להעיד על שניהן ועל כן פלגינן דרק נאמן לאיסור משא"כ בהחזק מקודם, ושמא אז א"צ להיות תוצאה. ועוד דלהרבה ראשונים נאמן ע"א על מיתת הבעל רק מדרבנן דמשום עיגונא הקילו דדייקא ומינסבא, אבל רוב או ע"א שנתקבל מדאורי נאמר דהחזק. וע' בשו"ת ריב"ש סי' קנ"ה וכנו"ב אה"ע ל"ג דיש צד לומר דרק עד אחד פסול אינו נאמן לנחלה אבל ע"א כשר נאמן אף לנחלה.

**ובשערי יושר** שער ג' פ"א ביאר שיטת התוס' כאן דלא סברו החזק משום דבממון צריכין בירור בתורת ודאי, ועל כן מהני חזקה אין אדם פורע תוך זמנו אף להוציא, דהא דכתבה התורה על פי שנים עדים יקום דבר היינו למעט ע"א, אבל בירור בתורת ודאי מהני, ורוב אינו ודאי דהא יש צד מיעוט ועל כן אף שנתקבל לפסק באיסור שאני התם שא"צ ודאי אלא סגי ברוב אבל לממון לא מהני. ובציור של ע"א שהעיד שחתיכה זו הוה חלב יש לו נאמנות באיסורין כשנים והחזק בתורת ודאי וע"כ מהני אח"כ גם לעונשין. וצ"ל דהפלאה סבר דא"א לעשות כעין תרתי דסתרי וכיון שקבלנו הרוב לענין איסורים לפסוק הלכות על ירו בתורת ודאי א"כ מהני גם לממון כודאי. ורק כשבאין לכתחלה לדון על ממון צריכין דין ודאי. וע"ע לקמן ביתר ביאור.

**ובעיקר** דין אין הבאה"ר כתבו תוס' בסנהדרין (ג'): ד"ה דיני דהיינו רק ברוב שאינו גמור דהיינו שתלוי ברצון בני אדם או תלוי במעשה, אבל ברוב גמור מהני, ולפי"ז כתב הש"ש (ד"ר) ניחא דברי התוס' אצלנו וביומא דרוב ישראל הוה רובא דאיתא קמן גמור. ובזה מיושב קושיית השעה"מ דרוב שאינו טריפה הוה רוב גמור בטבע. אך עיי"ש בש"ש שיש כמה קושיות ע"ז מסוגיית הגמ' ב"ב דף צ"ב דמשמע דגם רוב גמור לא מהני.

**ובניסוד** הטעם למה אין הולכין בתר רוב כממון י"ל כב' אופנים. האחד משום דממון צריכין ראי' ברורה בתורת ודאי כדי להוציא ורוב אינו ודאי, וכמש"כ לעיל, והיינו משום חסרון כתובע. או י"ל משום דכיון שיש לנתבע צד מיעוט והוא מוחזק א"א להוציא ממנו שיש לו על מה לסמוך. ושמעתי מהראש ישיבה שליט"א דיש נ"מ בזה לענין ספק ספיקא, דאם צריכין ודאי להוציא ס"ס אינו ודאי אבל אם המוחזק צריך צד להחזיק בס"ס ין לו צד דגם בצד שלו יש עוד ספק. ולכאורי גם בסברת החזק י"ל דתלוי בזה, דכבר הבאנו משערי יושר דע"כ לא מהני החזק משום דרוב

אינו ודאי. אבל אם העיקר שצריך צד למוחזק שייך לומר דאחר שנחבל הרוב לאמת בבי"ד לפסוק על ידו באיסורים אי"כ עוד צד טוב למוחזק לסמוך עליו. ועל כן צריכין אנו לברר מהו הטעם של אין הולכין במאה"ר לידע אם שייך סברת הוחזק.

**והנה** והנה כבר הבאנו דברי הרשב"א בכתובות דמשמע מיני' דכמו דע"א לא מהני לממון משום דכתיב על פי שנים עדים וכו' ה"ה חזקה או רוב, דרק מוציאין ע"י ב' עדים. וכן נקט בש"ש (ד', ח'). אך ברשב"א גופא אמרנו מזה דלא סבר הוחזק, ושם בשמעתתא אחרי שכתב זה כתב סברת הוחזק, ועל כרחק שלפי טעם זה של הפסוק ע"פ ב' עדים אין הכרע אם שייך הוחזק או לא.

**ובגמ'** ב"ק (מ"ו). קאמר זה כלל גדול בדין המוציא מחבירו עה"ר לאתווי דאין הולכין בממון אה"ר, ובפנ"י שם דכמו הממע"ה הוה דאורייתא או מקרא דמי בעל דברים יגש עליהם או מסברא כך הא דאין הולכין וכו' הוה דאו' מפסוק זו או הסברא והיינו משום דצריכין ראי' ברורה כדי להוציא. וכ"כ בתרומת הדשן (ס"ט שמ"ט) דבממון אין אומרין רובא וחזקה רובא עדיף משום דרוב אינו ראי' והביאו בקצות ס' ר"פ ב'. ומוזה משמע דהחסרון הוא כתובע. אך בתוס' ב"ק (כ"ז:) כתבו דרק בדיינים הולכין בתר רוב בממון דהמיעוט כמו שאינו משא"כ בסתם ממון יש מיעוט וחזקה. ולכאו' כוונתו ריש למוחזק צד מיעוט לסמוך עלו, וכן משמע בש"ש (ד' כ"ד) עיי"ש. ולכאו' לפי"ז י"ל דלא שייך הוחזק.

**וראיתי** בגנת ורדים להפמ"ג (כלל ל"ט) שביאר כוונת התוס' ב"ק משום דסמוך מיעוטא לחזקה והוה פלגא והמע"ה, וזהו מדרבנן, דהא רק ר"מ חייש למיעוטא מדאו', והוא מטעם הפקר בי"ד הפקר. וכן נקט בקונטרס הספיקות (כלל ר' ג') וצ"ע למה באמת כאן יתקנו חז"ל שלא לומר רובא וחזקה רובא עדיף. ועו' הקשה כספר בית דוד על עניני חזקות כלל ל"א ב' דא"כ מהו הלשון אין הולכין בממון, הא זהו כלל בהרבה דינים שאומרים סמוך מלי"ה מדרבנן? ומ"מ לפי דבריהם י"ל דשייך הוחזק דאחר שפסקנו כהרוב באיסורים אי"כ מיעוט שנאמר בו סמוך מלי"ה דכבר קבלנו הרוב להיות אמת.

**ג) ברש"י** ד"ה אבל ליוחסין לא משמע דדוקא לענין לינשא לכהן אנו מחמירין דשמא היא בת עכו"ם, אבל ודאי ישראלית היא לינשא לישראל וכו'. אך ברמב"ם הל' איסור"ב (פס"ו הכ"ה) פסק בין רוב עכו"ם בין רוב

ישראל הוה ספק לענין יוחסין ואם קידש אשה הוה ספק מקודשת וההורגו אינו נהרג. ובמ"מ ביאר משום דהוה קבוע וכמע"מ. אך מיד אח"כ מביא הרמב"ם דברוב עכו"ם מאכילו נבילות ואם קבוע וכמע"מ למה מותר מספק? ועוד הקשה הט"ז באה"ע סי' ד' אות יז, דא"א לומר דקבוע דכ"כ תוס' אצלנו טו. ד"ה דילמא שתינוק מושלך הוה פריש ולא קבוע? ועל כן כתב הט"ז דהרמב"ם לומר אבל ליוחסין לא גם לענין קידושין דבעינן תרי רובי וכן לענין הריגת הרוצח כדאי להחמיר כיון שיש מיעוט לפנינו, ורק ברובא דליתא קמן כגון רוב שאינו טריפה נלך בחר הרוב בדיני נפשות. ורק יש לו דין גוי לענין נבילות או ישראל לענין אבידה. עוד פסק הרמב"ם בדמחצה ע"מ מצווין להחיותו דלא כרש"י ותוס'. ונראה דנקט דהוה ספק איסור.

**ועיין** ר' אלחנן כאן בק"ש אות מ"ב שכתבד שמא יש לחלק דספק מתנות כהונה יש מוחזק וע"כ יש דין דספק הממע"ה אבל במעות עניים אי"כ בעלים שהוא הדין על בית דין וחייבין בפסק, וכתב גם אי"כ הדי של אין ספק עני מוציא מידי ודאי שכל עני מוחזק בחלקו, וצ"ע ככוונתו דע"ז גופא אנו מספקין האם יש לו חלק או לא ואם לא נמצא נוטל משאר העניים שלא כד"ן, ואפשר שאין כוונת הרמב"ם על מצות וחי אחיך עמך כמו שפירש רש"י, אלא כמו שיש צד בראשונים כאן דהכוונה להחיותו ממש בפיקוח נפש, וכוונת הרמב"ם הוא המשך אחד, מחצה ע"מ מצוה להחיותו ומפקחין עליו את הגל, והיינו מטעם והצילו העבד דיש ספק שמא הוא ישראל.

**אגב** יש להעיר דלשון הגמ' כאן הוא להאכילו נבילות, ולא קאמר נ"מ שמותר לאכול נבילות אלא מדבר לנו שמותרין להאכילו. וחשבתי דהנה מצינו בפוסקים שדין אחרי רבים להטות רק נתחדש לישראל אבל לא לבני נח, ע' בשו"ת נור"ב מ"ת אה"ע סי' מ"ב, וא"כ לבני ישראל אם יכול להאכיל תינוק הנמצא נבילות יכול לסמוך על רוב עכו"ם, וכן אם היה נוגע לדין שאר גוים אין הולכין בחר רוב, אבל לדידי' גופא אחר שהגיע לגיל שחייב במצוות האם יכול לאכול נבילות, אפשר דאסור מספק דהא ע"ז גופא יש ספק האם הוא גוי או ישראל ומה"ת לילך בחר רוב דיש ספק לו אם לילך בחר רוב, וצ"ע בזה).

הרב שמעון בצקאל עדעלשטיין

## בענין ספק ספיקא במקום חזקה

עיינ בשו"ע סימן ק"י ס"ה ה' בהרמ"א שם וז"ל ואפילו היה לו חזקת איסור כגון עוף שבחזקת איסור עומד ונשבר או נשמט גפו ספק מחיים או לאחר שחיטה ואם תמצא לומר מחיים שמא לא ניקבה הריאה יש להתיר מכח ספק ספיקא עכ"ל, ועיין בהש"ך אות כ"ז בשם הרמ"א בתורת חטאת כלל מ"ג אות ז' מביא מחלוקת ראשונים בזה בין האיסור והיתר והרשב"א דהאיסור והיתר פסק דלא אמרינן ספק ספיקא במקום דאיתחזק איסורא אבל הרשב"א התיר ועיי"ש בהש"ך שמביא דהמשאת בנימין פליג על הרמ"א ודק מהרשב"א להיפך, אמנם יש טעות בהגירסא בדברי הרשב"א ואף דברי הרשב"א מבוררים כמו הרמ"א וז"ל ותדע לך בהא ספק ספיקא עדיף כרוב ואפשר דאלימ היתרו יותר מרוב דהא רבי יהושע [בכתובות דף י"ד] לגבי יוחסין פירש דחז"ל החמירו באיסורי כהונה שלא להתיר כהן בפסק שנתברר על ידי רוב לחוב פוסל בחד רובא ומכשיר בספק ספיקא וכיון שכן כי היכי דאולינן בתר רוב להתיר [פירש בשאר איסורים] בכל איסורין שבתורה ואפילו בדאיתחזק איסורא וכו'. הוא הדין בספק ספיקא דשרי אפילו בדאיתחזק איסורו עכ"ל, ולבסוף הש"ך והט"ו נקטינן דכדאי להחמיר כיון דכל המקור של הרמ"א הוא מאותו תשובת הרשב"א ובין כך יש טעות הדפוס בהרשב"א וא"כ אי אפשר לסמוך עליו כנגד הראשונים שחולקים עליו וא"כ להלכה היכא דהחזקה היא ממש סותרת את הספק ספיקא אין להתיר והיינו היכא דיש ספק בהשחיטה אמנם באופן של ספק דרוסה או באופן הרמ"א בנשבר או נשמט הגף דשם אין החזקה של אבר מן החי ממש כנגד הספיקות יש לסמוך על ספק ספיקא.

**ומדברי הרשב"א** נראה דהסברא להתיר ספק ספיקא במקום חזקה הוא מהא דקיייל דרובה וחזקה רובא עדיף וספק ספיקא מטעם רוב ואולי עדיף מרוב ומקורו הוא הסוגיא בכתובות דיש שם מחלוקת הידועה בין ר"ג ור"י היכא דיש בתולה שזינתה והיא אמרה שלא זינתה למי שפוסל אותה לכהונה דר"ג האמין לה, ור"י טען לא מפיה אנו חיינ ועיקור הנאמנות שלה לר"ג בא מכח החזקת כשרות שלה ויש נידון בין רש"י ותוס' אם היכא דאין לך רוב וגם אין לך אופן שבודקת מזנה אם היא נאמנת בלא מיגו או דמספיק בהא דיש לה ברי ושמא [כיון דהכהן אינו יודע כלום] ועיין בתוד"ה כמאן דף יד. ויש לחקור אם לר"ג העיקר

הוא הברי ושמא או החזקה וראיתי להברכת שמואל שהכריע דאפילו היכא באין לך ברי ממש אלא על ידי טענינן ג"כ התיר רבן גמליאל ונראה דכמו"כ מדוייק ברש"י כף י"ד ד"ה אפילו ברוב פסולין נמי מכשר דכתב שם רש"י דאית ליה העמד אשה על חזקתה ולא הביא הטעם של ברי ושמא (עיין בפנ"י שם).

**ומביא הגמ' שם דיש סתירה לרבי יהושע ולרבן גמליאל מאופן של אלמנת עיסה ויש הרכה פירושים בנוגע לאלמנת עיסה באופן המעשה אמנם לענינינו באופן הפשוט הוא אשה שהיתה ספק מגורשת וספק אלמנה והשיאה לכהונה ונמצא דהנה מבעל השני הוא ספק חלל אמנם מסתפקים ג"כ אם הוא מבעל השני בהשיאה אמו בתוך ג' חדשים וא"כ יש לו ס"ס לקולא ובא אשה ונשאה אותו ואח"כ מת אותו אדם הספק חלל והעיד רבי יהושע וריב"ב דכשרה לכהונה ופסק ר"ג בשם רבי יוחנן בן זכאי דאין אנו מתירים ולכאורה זהו להיפך שיטתם בהמשנה ות"י רבא דר"ג לא התיר אלא בכרי כמו במתניתן וכאן היא עצמה שמא היא [דהא לא ראתה איפוא נפלה]. אבל בשמא החמיר ר"ג אפילו בספק ספיקא ורבי יהושע סבר דס"ס הוא חשובה להתיר אבל לא ברי וכיון ברבי יהושע החמיר אפילו ברוב כשרים וסוף סוף התיר בספק ספיקא משמע דסבר רבי יהושע דס"ס עדיף מרוב וזהו מקיר הרשב"א.**

**ועיין בהפני יהושע שם שהקשה שני קושיות, הראשונה דאולי לא התיר רבי יהושע שם אלא מפני דיש לה חזקה ובצירוף החזקה והספק ספיקא התיר רבי יהושע ועוד הקשה דאנן לא קיי"ל כמו רבי יהושע אלא כר"ג בין לענין מה דפסל ברוב כשרים ובין מה דהתיר בספק ספיקא וא"כ אדרבה יש להוכיח להיפך ולרבן גמליאל ברי ושמא עדיף מספק ספיקא ואנן קיי"ל דברי ושמא אינה מועלת היכא דאתחזק איסורא וא"כ ק"ו דספק ספיקא דאינה עדיף כמו בו"ש אינה מועלת היכא דאתחזק איסורא וכתב הפנ"י דאע"ג דהוא לא רוצה להשיג על הרשב"א מ"מ נראה לי מכח זה כדעת האו"ה והמשאת בנימין דלא אמרינן ספק ספיקא היכא דאתחזק איסורא ובאמת על קושיא הראשונה יש לתרץ בשני אופנים או דלא אפשר לומר דכאן הוא בשביל חזקה אבל לעולם רוב עדיף מס"ס דהא אפילו ברוב וג"כ חזקה לא מועיל [ומסתמא כיוון הפנ"י לפירש אחרת בגמ' דמייירי שנתערב הספק חלל ונמצא דיש ג"כ רוב כשרים אבל לפי הפשט הבאנו לעיל המובא ברש"י בשם רבינו יוסף טוב עלם יש לתרץ קושיא זו] ועוד דלשונו של הגמ' דקיל ליה ספק ספיקא משמע כהבנת הרשב"א דעיקור יסוד ההיתר לרבי יהושע הוא מה דיש כאן ספק ספיקא**

ואח"כ מצאתי התרץ השניה בהפלתי בקונטרס בית הספק אבל הקושיא הראשונה לכאורה קושיא עצומה היא ועיין בהפלתי שם דהעיר על הרשב"א דיש לעיין מה הוא הדין בספק ספיקא במקום שיש רוב כנגדו והוא דאם תמצא דרוב עדיף במקום ספק ספיקא א"כ נפל כל בניינו של הרשב"א מהא דרובא וחזקה רובא עדיף וס"ס עדיף מרוב מרבי יהושע ומביא הפלתי דלכאורה משמע כן מתוסי' בכתובות דף ט. בהסוגיא של פתח פתוח תוד"ה ואבע"א דהקשה תוס' איך אנו אומרים בפתח פתוח ספק ספיקא ספק תחתיו ספק לאן תחתיו ואת"ל תחתיו ספק רצון ספק אונס כיון דאונס יש קול ונמצא דרובו ברצון [ומוכרח כן ממה דלא מחזקינן קטנה שקידושיה פחותה מבת ג' בחזקת היתר לבעלה] וא"כ איך אומרים ספק ספיקא הא כנגד רוב הוא ותירץ תוס' דרוב מדרבנן הוא ופירושו המפרשים או דרך מיחזי כרוב [חוט המשולש] או שאר ביאורים ברוב שאינו גמור ואכ"מ ורק הפלתי דמכאן משמע דסבר תוס' דרוב עדיף מספק ספיקא ושיטת תוס' הוא כנגד הרשב"א.

**ובאמת** הפנ"י שם הקשה על תוס' למה פשט להו לתוס' דלא אמרינן ספק ספיקא במקום רוב כיון דההסבר של ס"ס הוא דס"ס מטעם רוב והוסיף הפני יהושע דכאן אין הרוב אלא כנגד ספק אחד ונמצא הספק הראשון של תחתיו או אינו תחתיו קיים בכל תוקפו וכיון שכן אפילו את"ל דיש רוב כנגד אחד מן הצדדים ס"ס יש לך רוב צדדים עת"ד והעולם כבר נהגו לתרץ את תמיהתו דכיון דיש רוב כנגד צד אחר הוי האי צד כמאן דליתא לגמרי הוא [עיין בש"ש שמעתא א' פרק ט"ו] וא"כ בכלל אין כאן ספק ספיקא ועיין בהחוות דעת בקונטרס בית הספק שלו על הש"ך ס"ק כ"ז ושם החו"ד מביא סברא זאת ליישב קושיות הפלתי הנ"ל על הרשב"א מתוסי' והיינו דאה"נ אם יש ס"ס במקום רוב שהאי רוב הוא כנגד שני הספיקות ביחד ונמצא בכנגד האי רוב יש שני ספיקות חברים המסייעים אחד את הדדי יש מקום לומר בס"ס עדיף כרוב או אפילו עדיף יותר מרוב אבל בתוס' מיירי שהרוב הוא כנגד חד ספק בלחוד [הספק של אונס ורצון] בלי סייעת חבירו והכריע את אותו ספק ונמצא דלא נשאר רק חד ספק ושם יש לומר דאפילו הרשב"א הסכים דלא אמרינן ספק ספיקא ובאמת מביא החו"ד סברא זו בענין ס"ס במקום חזקה לחלק בין היכא דהחזקה הוא כנגד שני הספיקות או רק אחר מן הספיקות ובאמת בזה כבר קידמו הפרמ"ג וכן יש דברים בזה מאת הגרעק"א והש"ש אבל יש סתירות בכל דבריהם כמו שאבאר בעזה"ת.

ועיין במסכת כתובות דף ט בהסוגיא של פתח פתוח ושם הקשה הגמ'



אמאי נאמן לאוסרה עליו הא הוי ספק ספיקא ותירץ הגמ' או דמיירי באשת כהן וא"כ ליכא ספק של אונס או רצון או דמיירי במי שקידשה אביה פחותה מבת ג' שנים ועיין בתוס' ד"ה לא שהקשה אמאי לא מוקמי בחזקת כשרות לכהונה ותירץ תוס' דאדרבה יש חזקת הגוף והשתא נבעלה ולכאורה יש להקשות א"כ על כל הגמ' שהקשה ס"ס הא כנגד חזקת הגוף ועוד דלפי החו"ד הנ"ל בכאן לכר"ע לא אמרינן ס"ס כיון דהחזקה אינו אלא כנגד הספק של תחתיו ואינו שייך להספק של אונס או רצון.

**ועל** זה יש שני תירוצים או כדאיתא בש"מ בשם הריטב"א דאין חזקת הגוף הזאת באלמות כל כך כיון דא"א לומר דלאחר הנישואין היתה והיינו דיש זמן בתוך לידת הספק שא"א שהיתה הזנות באותו הזמן וא"כ דומה הוא להא דאיתא בי"ד סימן ק"ה לענין ספק כבוש [פירש דנספק אם שהה מעת לעת ויש מחלוקת בין הש"ך והט"ז אב מוקמינן על חזקת שלא נכבש והסביר הפמ"ג דעת הסוברים דלא מחזקינן דהשתא נכנס, הוא בשביל דכיון שיודעים אנחנו שלא הכניסה לאחר איזה זמן וזהו ג"כ נכלל בכלל לידת הספק נמצא דאין החזקה בכל אלימות דא"א לומר דהשתא נכנסה ואין זה ממש חזקה עיי"ש] וא"כ באופן זה יכול לומר ספק ספיקא ועיין בהפנ"י שם שג"כ הקשה זו והקשה עוד על תוס' דאמאי לא אמרינן תרתי לריעותא ותי' בחזקה דהשתא לאו כלום היא במקום חזקת הגוף והקשה דא"כ אמאי הקשה הגמ' דלומר ספק ספיקא הא הוי כנגד חזקת הגוף וכתב דאי אפשר לומר דסבר תוס' כשיטת הרשב"א דס"ס עדיף מחזקה דא"כ [ונשמע מכאן מדקס"ד הפנ"י לומר סברת הרשב"א דלא סבר הפנ"י כהחו"ד הנ"ל כיון דהשתא רק כנגד חר ספק הוא וא"כ הפנ"י וכן הפלתי סברי דאין לחלק בין חר ספק לשני ספיקות ולשיטתם א"א לתוס' ד"ה ואב"א לסבור כהרשב"א וא"כ עדיין צ"ע הסבר של הפנ"י דמתוס' ד"ה אביא מוכרח דאין שיטת תוס' כהרשב"א אבל באמת בין כך נשאר הפנ"י דצ"ע על תור"ה ואבע"א] מה הקשה תוד"ה נוקמא בחזקת כשרות לכהונה הא איכא למימר ס"ס להיפך דאולי לפסול נבעלה אלא וודאי דסבר תוס' דלא אמרינן ס"ס כנגד חזקה אפילו לחומרא וכל שכן להקל ותי' הפנ"י דכל כך מועיל הרי בעולה לפניך דסבר תוס' דיכול לומר ס"ס כנגד החזקת הגוף אע"ג דלא אמרינן תרתי לריעותא וכתב הפנ"י דהוה דוחק דכל כך הוה ליה לתוס' לפרש ויש להסביר קצת בדבריו דאיתא בגינת וורדים כלל ס"ב ובפמ"ג סימן א' בהניבון של תכתי לריעותא הוא אם חזקה דהשתא חשוב לשום דבר כנגד חזקה דמעיקרא דאם לאו כלום א"כ אין לך תרתי במקום אחד וא"כ צ"ע אמאי חלוק ס"ס עם חזקה

דהשתא מעוד חזקה עם חזקה דהשתא כיון דהולכים אנו לשיטת הסוברים  
 דלא אמרינן ס"ס במקום חזקה ונמצא בחזקה עדיף מס"ס כיון דאינו ממש  
 כרוב וא"כ למה יועיל ס"ס היכא דחזקה אינו מועילו [ואין משמע מלשונו  
 דהפנ"י כוון להחזקת כשרות] ואולי הלך הפנ"י לפי ההסבר האחרת הובא  
 בראשונים דתרחי לריעותא הוא דאחד עושה ריעותא וממילא השני יועיל  
 וא"כ אפשר יש לומר דהס"ס עשה כל כך ריעותא כיון דהגדר רובא הוא  
 אע"ג דאינו מכריע כנגד חזקה אבל ס"ס ריעותא גדולה עושה ועל זה  
 יועיל החזקה דהשתא אבל לענינינו נראה דיש לתרץ עוד סוגייתנו דכאן  
 יש חזקה דהשתא או חזקת כשרות וא"כ שפיר יכול לומר ס"ס ועוד יש  
 להסביר הפנ"י דכיון דאין החזקה אלא כנגד חד ספק ובהאי ספק נמצא  
 ס"ס חזקה בהשתא וכל כך עדיף האי חזקה דהשתא דלא אמרינן דבטל  
 הספק השני לגמרי ונשאר בספק ספיקא ועיין ברעק"א ז"ל דהקשה ג"כ  
 קושיות הפנ"י ועיין בחידושי רעק"א על שו"ע ביו"ד סימן ג' בענין הא  
 דפסק הרמ"א דהיום אין אנו בקיאים בבן ח' או ט' חדשים דאין אנו  
 אוכלים שום בהמה הנמצא במעי אמו אם האם טריפה [ויש שם נידון בין  
 הש"ך להתבואת שור אם מועיל המתנת ח' ימים ג"כ עיי"ש] דכתב רעק"א  
 דאם נמצא סכין פגום דאע"ג בטריפה הבהמה זהו רק פסול ספק (אפילו  
 עם החזקת אינו זכוח של האם) וא"כ כיון דעל הוולד יש עוד ספק יש  
 להתיר מכח ס"ס וכתב רעק"א ז"ל דאע"ג דעל הוולד יש חזקת אינו זכוח  
 ואנן קייל דלא אמרינן ס"ס במקום חזקה אפשר כאן אין החזקה אלא כנגד  
 ספיקו של הוולד דלענין שחיטת אמו אין חזקה זו בתוקפו כי ספק הוא  
 לגבי האם א"כ אפשר אמרינן ס"ס במקום חזקה וזהו ממש להיפך ממה  
 שמצינו מהחור"ד אבל א"כ יש לכאורה קצת סתירה בדברי רעק"א דלפי  
 רעק"א כאן נפל כל קושיית הפנ"י ורעק"א דלומר ס"ס דאפשר ביאת  
 עכו"ם דהא זהו כנגד חזקת היתר והא דאמרי ס"ס כנגד חזקת הגוף אע"ג  
 דסבר תוס' דהחזקת הגוף עדיף מחזקת היתרוהו בשביל שהחזקת הגוף  
 אינו אלא כנגד הספק של תחתיו או לאו תחתיו ואין זה שייך להספק  
 אונס או רצון [וסתם להסביר סברת רעק"א בשו"ע שמעתי מרב שיינער  
 שליט"א דאפשר בתלוי בדברי תוס' הרא"ש דלא אמרינן חזקה אלא היכא  
 דלאח"כ תשאר בלי ספיקות ולא היכא דנשאר בעדיין עוד ספק] ואולי יש  
 לומר דהיה לרעק"א קושיית הפלתי ודק משם כמו הפמ"ג והחוו"ד  
 בשיטת תוס' דסבר תוס' במקום שיש חזקה כנגד אחד מן הספיקות א"כ  
 הס"ס גרוע טפי או דבכלל סבר רעק"א דאע"ג דלא אמרינן ס"ס במקום  
 חזקה כל זה הוא לקולא אבל לא לחומרא ועיין בהכרח טעם שכתב  
 דסברת החוו"ד נכון כך ברוב ולא בחזקה כיון דחזקה רק כהנהגה  
 בספיקות ולפי"ז אין הכרח מקושיות הפלתי להפך התרץ שלנו מתוס' זו

וכן מסתבר דלמד רעק"א כמו הריטב"א דשותין הס"ס אין כאן ממש חזקה הגוף ועדיין צ"ע.

**ועיין** בהפרי מגדים בכללי ס"ס אות כ"ז על הש"ך שכתב שם דכל הנידון של ס"ס במקום חזקה הוא כשני הספיקות הם כנגד החזקה ולא כשרק אחד מהם הוא כנגד החזקה באופן כזה לכ"ע לא אמרינן ס"ס במקום חזקה וכבר הבאנו שהפלתי והפנני משמע דלא סברי כוותיה וכן יש להיפך בחידושי הגרעק"א אמנם עיין שם עוד לענין רוב שאינו גמור שכתב הפמ"ג שם דהא בקיי"ל כתוס' ברוב שאינו גמור אינו מעכב מלומר ס"ס זהו רק בהאופן שלתוס' דאין הרוב אלא כנגד חד ספק היינו האונס או רצון אבל לא היה נוגע לתחתיו או אינו תחתיו אבל כתב דאולי אם הרוב שאינו גמור הוא כנגד שני הספיקות אפשר לא אמרינן ס"ס ולכאורה זהו כמו רעק"א בשו"ע ולהיפך מדבריו בחזקה אבל נראה פשוט כמו שביארנו למעלה דהיסוד של חזקה שמברר חד ספק לגמרי וא"כ אין לך רוב צדדים וכל זה בחזקה או רוב גמור אבל רוב שאינו גמור אינו שייך לכל זה לומר דבירר כל הספק לגמרי דמהיכא תיחי לומר כן אבל ברוב שאינו גמור כנגד שני הספיקות יש צד לומר דסתור החמירו חכמים וק"ל.

**ועיין** בהשב שמעתתא א' פרק י"ח שכתב וז"ל אמנם צריך להתבונן בהא דכתב הרשב"א בתשובה סימן ת"א דמהני ספק ספיקא אפילו נגד חזקה וכו' ונראה דוודאי בכה"ג שכתבו תוס' דנימא ס"ס ספק תחתיו ואת"ל תחתיו אימא באונס וכו', א"כ ספק אונס כמאן דליחא כיון דרובא ברצון והוה ליה כאילו אין כאן אלא ספק אחד עכת"ד והוה כמו שהבאנו מהחוו"ד והפמ"ג לחלק בין כנגד ספק אחד לשני ספיקות.

**ומביא** שם הש"ש את דברי הש"ך בכלל ס"ס ס"ק ל' דכתב ויצא לנו הדין (כיון דקיי"ל להחמיר בס"ס נגד חזקה) דאם יש חתיכה שיש לה ספק ונתערב (פירש באופן דאין זה ספק אחד בגופו ושני בתערובות כיון שנולד לנו הספק לאחר שנתערב) דלא אמרינן ס"ס כיון שיש חזקה איסור שאינו זכות.

**וחקשה** השמעתתא דבאופן כזה שספק אחד הוא של תערובות נמצא דהספק לתערובות אינו מוציא מחזקה וא"כ אין כאן אלא ספק אחד שהוא כנגד חזקה וא"כ לכולי עלמא לא אמרינן באופן כוונת ס"ס במקום חזקה ובאמת לפי דעת הש"ש (וכן הפמ"ג והחוו"ד) אין סתירה רק

מדברי הש"ך הזאת התורת חטאת כלל מ"ג אות ז' מביא המחלוקת בין האו"ה והרשב"א בס"ס במקום חזקה וכתב דמשמע כהרשב"א מהא דספק דרוסה שנתערבה דאי לאו טעמא דספק ראשון בגופו הוה מתירין ס"ס ולפי הש"ש דהספק שני הוא כתערובות אינו כנגד החזקה בזה גם הרשב"א מודה דלא אמרינן ס"ס ואין הבנה לדברי הת"ח.

**וקודם** שאבאר שאין מכל זה שום סתירה להכלל של הפרי מגדים והחור"ד אבאר דיש סתירה בהש"ש עצמו בשמעתתא ד' פרק ב' ושם מיירי הש"ש בדברי תוס' בנדה דף יח. דכתב שם חוס' דכשיש רוב בהמות כשרות ס"ס זהו כנגד חזקת אינו זבוח ותמה עליו הש"ש דאיך שייך חזקה על דבר שנתערב הא לכאורה אין כאן חזקה דאין אנו אומרים דיצאה האיסור או ההיתר מחוקתה רק דאותה חתיכה לא היה נאסר מעולם והקשה עוד דא"כ כשיש שני חתיכות א' של היתר ואחד של איסור היה לנו לומר דבשביל חזקת אינו זבוח מי שיאכל אחד מהם תהא חייב חטאת וודאי בשביל מוקמינן על חוקתה ולא רק אשם תלוי.

**ותי'** הש"ש דאה"נ דלא מיירי תוס' בכל תערובות שעדיין נתערב דבזה לא שייך חזקה כמובן אלא דתוס' כיון להיכא שנפרש אחד מן החתיכות שבהתערובות ושם דיינינן על חד חתיכה בזה סבר תוס' דיש חזקה משא"כ כשעדיין נתערב דבזה ברור לן שאחד מן החתיכות בוודאי יצאו מאיסורו בזה הסכים תוס' דאין שייך חזקה.

**אמנם** כתב הש"ש דמשו"ע יו"ד מוכרח דאנן לא קיי"ל כסברת תוס' דבסימן ק"י סעיף ד' פסק המחבר דבלקח מן הקבוע ונתערב באחרות מותר משום דספק ספיקא הוא והקשה הש"ש לדעת תוס' דפירש מן הקבוע כאיתחזק איסור נמצא בס"ס במקום חזקה הוא ורחה הש"ש דהמחבר מביא דין זה מן הרשב"א והרשב"א עצמו סבר דאמרינן ס"ס במקום חזקה.

**ולכאורה** תמוהים הם דברי הש"ש כיון שהוא עצמו נקט בתוס' דהיכא דעדיין נתערב אין כאן החזקה ורק היכא דפירש וכאן מיירי דחד ספק הוא שנתערב וחד שפירש ונמצא דאין החזקה סתור אלא מן אחד מן הספירות והש"ש עצמו בשמעתתא א' פרק י"ח כתב דהיכא דאין החזקה סתור אלא מן אחד הספיקות לכו"ע לא אמרינן ס"ס במקום חזקה ואפילו הרשב"א מודה וא"כ איך אמר כאן דיש לומר דקיי"ל כתוס' והמחבר הוא שיטת הרשב"א הא כאן אין החזקה כנגד רק אחד מן הספיקות וזהו הא

דפירש ואינו כנגד היכא דנתערב אח"כ וא"כ לכו"ע לא אמרינן ס"ס במקום חזקה וא"כ ברור מכאן דלא קיי"ל כתוס' וצ"ע.

**אולם** נראה לי דכל תביעת הש"ש על הש"ך בכלל אינו מוכרח ואין מדברי הש"ך סתירה לכלל של הפמ"ג והחור"ד והפרש גדול יש ביניהם דהחור"ד והפמ"ג מיירי בספק תחתיו וספק רצון דשם החזקה של חזקת הגוף אינו שייך בכלל לאם באונס או ברצון לא לגרע ולא לחזק אבל כאן בתערובות הא הסביר הש"ש דלא שייך לילך בתר חזקה כיון דבוה וודאי לנו שאחד מן החתיכות יצא מן החזקת איסור וא"כ הגע עצמך אם באופן כזה הא ראין החזקה כנגד הספק האם זהו עדיפות בהחזקה או גירעון בהחזקה הא באופן כזה הספק סותר את החזקה. אולם אין החזקה סותרת את הספק וא"כ יש לנו להיפך דבאופן הש"ך שיש ספק בהשחיטה שנתערב יותר מיסתבר הוא לומר ס"ס כנגד החזקה מכל אופן של ס"ס דבוה שני הספיקות בין השחיטה ובין התערובות הם כנגד החזקה אמנם החזקת אינו זכוח אין בו כח אלא כנגד אחד מן הספיקות אבל בכלל אין דמיון לתחתיו ורצון במקום חזקת הגוף דשם אין סתירה להחזקה אלא מן אחד מן הספיקות משא"כ כאן ששני הספיקות אומרים דאותה חתיכה זכוח הוא ורק דאין כח בהחזקה אלא כנגד חדא מיניהו וכמו"כ בהא דאיתא ביו"ד ק"י סעיף ד' שמביא הש"ש שם אה"נ לפי"ד שפיר שייך דברי הרשב"א כיון דהא דתערובות אינו כנגד חזקה אין זה סברא לגרע בהס"ס אלא להיפך לחזק את הס"ס כנ"ל ברור.

**ולפי"ז** אולי יש לתרץ וליישב דהט"ז מתמיהת הפר"ח בהט"ז הבאנו בתחילת הדיבור מסיק להלכה למעשה דקיי"ל דאמרינן ס"ס במקום חזקה רק שאינו ממש סותר את החזקה אבל לא בסתירה ממש כמו ספק בהשחיטה והקשה הפרי חדש דהמחבר עצמו בסעיף ד' שהבאנו למעלה פסק דאמרינן ס"ס וזהו באופן שיש נבילה וחזקת אינו זכוח ממש ובפשטות יש לומר דסבר הט"ז דאנן לא קיי"ל כתוס' כמו שהסיק הש"ש אבל לפי"ד יש לומר דאפילו א"א כתוס' ולקח מן הקבוע הוא חזקה ממש ס"ס שפיר אמרינן ספק ספיקא כיון דספק שניה הוא כנגד החזקה ואין החזקה כנגדו נמצא כזה דומה להיכא דבכלל אין הספיקות סותרים את החזקה ממש כיון דכאן יש לך ספק אחד שאין החזקה סותרת אותה כלל והיא סותרת את החזקה כמו שנתבארנו בעוה"ת וש"נ ודו"ק.

**והפרי"ח** פסק לדינא דאמרינן ס"ס במקום חזקה בכל אופן ומביא עוד ראייה מהא דיש לומדים בתוס' דאמרינן ס"ס להוציא ממון וזהו

התוס' ברף ט' ד"ה אי למותר לה ובאמת כבר דחו הש"ך והמהר"י בן לב והפנ"י וכל האחרונים את הראיה מאותו תוס' ותוס' שם מיידי בטענת פ"פ והקשה תוס' אמאי להקס"ד דאין הבעל בקי בפתח פתוח אמאי אין האשה גובאת כתובתה בשביל ס"ס ספק שמא אינו בקי ואת"ל בקי שמא ברצון היתה ומוזה משמע בתוס' דבשביל ס"ס היא נוטלת את כתובתה ובאמת לכאורה זה פלא כיון דקיי"ל אין הולכין בממון אחר הרוב [אי לא אמרת כמו שחקר רעק"א ז"ל דאולי תוס' הקשה לרב דהולכין בממון אחר הרוב] ותי' הפנ"י דכאן הוא כמו ב"ש דהאשה יודעת מה היה והוא אינו בקי אלא שמא היתה ברצון [או קודם לאירוסין] וא"כ כוונת התוס' הוא בעל ידי צירוף ב"ש וס"ס תוציא הכתובה לכו"ע.

**אבל** באמת נשאר הפנ"י דצ"ע מסוגיות אחרות ובאמת כמה אחרונים חולקים על עיקור יסוד של הפנ"י דכאן הוא ב"ש כיון דאינו בקי דאע"ג דבעיננו הוא אינו בקי ואצלינו ספק אבל הוא טוען ברי ובוודאי שפ"פ היתה וגם שהוא יודע וא"כ אע"ג דלגבי ספק של איסור יש לומר דהוא באופן ס"ס אבל לגבי טענות ותביעות הוא טוען ברי והשב שמעתתא [וכן הברכת שמואל] בסוף שמעתתא א' מביא יסוד מהמרדכי וזהו באמת יסודו של תוס' בב"א דף לג' ד"ה והלכתא דהולכין בממון אחר הרוב היכא דאיכא שטרא וכן אמרינן מיגו להוציא היכא דאיכא שטרא ובספר קצות החושן מביא הש"ש את לשונו של תשובות הרמב"ן דאע"ג דקיי"ל דאין שטר כגבוידמי מיהו לענין מיגו כגבוי דמי ועיי"ש שמביא דזהו ג"כ דעת הכנה"ג [ורק בשטר שיש בו אחריות נכסים אמרינן כן] וכיון דהאשה יש לה שטר כתובה ממילה גובין דאין זה נקרא ס"ס כנגד חזקת ממון כיון דיש לה שטר.

**אבל** באמת הפנ"י ברף יב' כבר דחה תי' זו דשם איתא במשנה המחלוקת ר"ג ור"י כשהיא אומרת משארסתני נאנסתי וקס"ד הגמ' בתלוי כב"ש ברי עדיף או לאו ברי עדיף ודחה הגמ' דשאני התם דיש לה חזקת הגוף וכן יש לה מיגו ולפי הש"ש אמאי לא דחה הגמ' דשאני התם שיש לה שטר וכמו דברוב ושטר מוצאין ממון לכו"ע כך יש להוציא ממון כב"ש ושטר ונראה לכאר דבאמת צ"ע בכל היסוד של המרדכי והקצות דבשטר אמרינן הולכים אחר הרוב וכן מיגו להוציא בממ"נ אם השטר כגבוי דמי נמצא דבכל ספק יש לומר דגבינן ואפילו בלא רוב ואם אינו מוחזק א"כ איך מועיל רוב או מיגו אם בכל אופן אינם עדיף במקום מוחזק ונראה דהא דאמרינן "דמי בעל דברים יגש עליהם" וזהו המקור של המע"ה ואין הולכים בממון אחר הרוב הוא דצריך כרי להוציא ממון

לנצח על המוחזיק והיינו "יגם" עליהם וזהו על ידי ראייה או ניצחון בטענות והיינו דצריך דמתוך טענות התובע ועדיפות טענתו יש לכה"פ אמדנא דיש חסרון בטענות המוחזק ולא די בסתם סיוע צדדי לטענת התובע אם אינו כנגד המוחזיק.

**והמשל** בזה הוא מיגו דמה דאמרינן מה לו לשקר וזהו ראייה דהוא טוען אמת אבל אין בזה שום ריעותא בטענת חבירו דהא דיש לראובן איזה טענה אחרת ובוזה יכול הוא לנצח את הדין תורה אין בזה שום ריעותא בטענת חבירו אלא סיוע לטענתו וכדי להוציא ממון צריך טענה המנצח שכנגדו ודחה טענת חבירו וכן בהא דפליגי רב ושמואל לענין רוב יש להסביר דכיון דלכו"ע ס"ס יש מיעוט ג"כ א"כ יש לחקור אם זה נקרא טענה שדחה את טענת המוחזיק כדי להוציא ממון.

**אבל** ב"ש כידוע אין החסרון בדחיית טענת הנתבע דהא ברי על טענת שמא של חבירו אבל בזה החסרון להמ"ד ב"ש לאו ברי עדיף הוא מאידך גיסא דאין בהברי שלו נאמנות מצד עצמו כדי להוציא ממון [אע"ג דיש חזקה א"א תובע א"כ יש לו אבל ס"ס זה אינו מספיק לנאמנות למ"ד ב"ש לאו ברי עדיף] וא"כ יש לומר דהיכא דיש שטר יש בזה שהנתבע רוצה להוציא עצמו ממה שכתוב בשטר ונמצא דבזה כבר מקויים דחיית טענתו כיון דהוא צריך להוציא עצמו משעבודים והיכא דיש להתובע נאמנות בטענתו או מצד מיגו או מצד רוב א"כ בצירף הנאמנות שלו וכן הדחיה שאיתא בהא דיש לו שטר יש לו קיום של "מי בעל דברים יגש עליהם" אבל ב"ש שכבר יש לו דחיה בטענת חבירו אלא דהחסרון הוא מאידך גיסא דאין לו נאמנות בזה אין שום השלמה ממה דיש לו שטר ובוזה מיושב שיטת הש"ש בעצהיית מתמיהת הפנ"י [ונכמו"כ יש להסביר ס"ס דזהו כמו סיוע לטענתו אבל בוודאי אין בזה שום דחיה על טענת חבירו ובוזה וצירוף השטר סבר תוס' דיכול להוציא ממון בס"ס אע"ג דכנגד המוחזיק הוא] .

**ועיין** בכתובות דף טז דהגמ' הקשה דאמאי לא הולכים אחר רוב נשים בתולות היכא דיש ספק בהכתובה אם היתה אלמנה או בתולה ועיין בתוד"ה כיון דקושיות הגמ' הוא רק לרב דהולכין בממון אחר הרוב אבל תוס' ושנים כתב דהאי גמ' איתא לפי מה שאיתא למעלה בהדף עיי"ש דרוב הוא כמו ב"ש עיי"ש כיון דיש חזקת הגוף החזקת הגוף נצטרף להבו"ש [שבא מהא דרוב נשים בתולות נישאת] כדי להוציא ממון ועיין בהבעל המאור שכתב דיכול להוציא ממון אפילו להמ"ד אין הולכין

בממון אחר הרוב בצירוף חזקת הגוף ירוב כמו דמועיל צירוף חזקת הגוף עם ב"ש ב"ד יב' כשהיא אומרת משארסני נאנסתי ועיין בהרמב"ן במלחמת שם שפליג על הבעה"מ דאין לה חזקת הגוף היכא דכבר מת בעלה כיון דעכשיו לכו"ע אינה בתולה משא"כ לעיל דהיה לה חזקת כשרות דבנות ישראל ( ולכאורה דברי הרמב"ן הם כמו דברי הריטב"א ב"ד ט' שהבאנו למעלה בהדיבור).

**ועיין** בהפנ"י שתמה על הרמב"ן הא כל חזקת הגוף הוא דאמרינן כן שברגע האחרון היתה החלות ומה הוא טענת הרמב"ן כאן [ועוד הקשה הפנ"י מריש הסוגיא עיי"ש] ולפי דברינו יש לבאר הרמב"ן וכן במה פליגי התוס' ישנים והבעה"מ אם כאן הרוב הוא מטעם ב"ש או רוב והיינו דכדי להוציא ממון צריך לטענת נצחון ואין זה בנמצא סתם על ידי חזקה ורוב וממילא בא התוס' ישנים דסוגייתינו הלך דרוב הוא ב"ש וכמו שבארנו למעלה אבל סבר הבעה"מ דכל כך עדיף החזקת הגוף שמפסיק ברוב וזהו על ידי אלימות החזקת הגוף דיש בזה תביעה כמו בשטר ועל זה פלג הרמב"ם דהאי חזקת הגוף אינו ממש חזקת הגוף להיות טענת ניצחון [אולם חזקה היא ס"ס] וכמו שהסביר הריטב"א בפתח פתוח עדיין יש ס"ס אע"ג דיש החזקת הגוף ודו"ק.

**ובזה** יש לתי' קושיות הפנ"י על הרשב"א שהבאנו בריש הענין דאין מביא הרשב"א ראייה מר"י הא יש ראייה להיפך מר"ג ונראה דלר"ג דברי הוא טענת ניצחון בממון ועדיף הוא לו כראיתא בהגמ' א"כ לענין איסור ברי הוא גדר של וודאי ז"ל בירור ויש לומר דסבר ר"ג דהא דמעלה עשו ביוחסין היינו דהחמיר רבנן על כל אופן של ספק אפילו היכא דהוא צד רחוק כמו ס"ס או מיעוט וכן היכא דיש רק סתמא כמו דלאסור לכהונה חוץ היכא דיש אופן של וודאי דבזה לא החמירו כלום דכל המעלה הוא שלא לסמוך במקום ספק אפילו ספק כל דהו אבל לא היכא דיש בירור או וודאי ואפילו וודאי כל דהו כמו ברי ונמצא דאין בזה סתירה להרשב"א מכ"ג דזהו סברא במעלה עשו ביוחסין אבל בשאר אופנים או לר"י דגרע ברי וכן לא התיר בספק אפילו צד רחוק של מיעוט דס"ס התיר בצד כחוק דספק של ספק ספיקא שפיר יש מקור בס"ס עדיף מרוב וכן מחזקה אבל הפנ"י כבר הבאנו כמה פעמים בין לענין ס"ס דלא להוכיח ממון ומה דלא פירש הפנ"י כמו הש"ש וכן לענין הרמב"ן דלא סבר הפנ"י דיש לחלק בין כל החצי בירורים של רוב ס"ס ובר"ש בהתכונות שלהם וממילא נשאר בצ"ע אבל לפי מה שביארנו בהש"ש וכן בהרמב"ן והבעה"מ והתוס' ישנים שפיר יש לבאר הרשב"א בעזה"י.



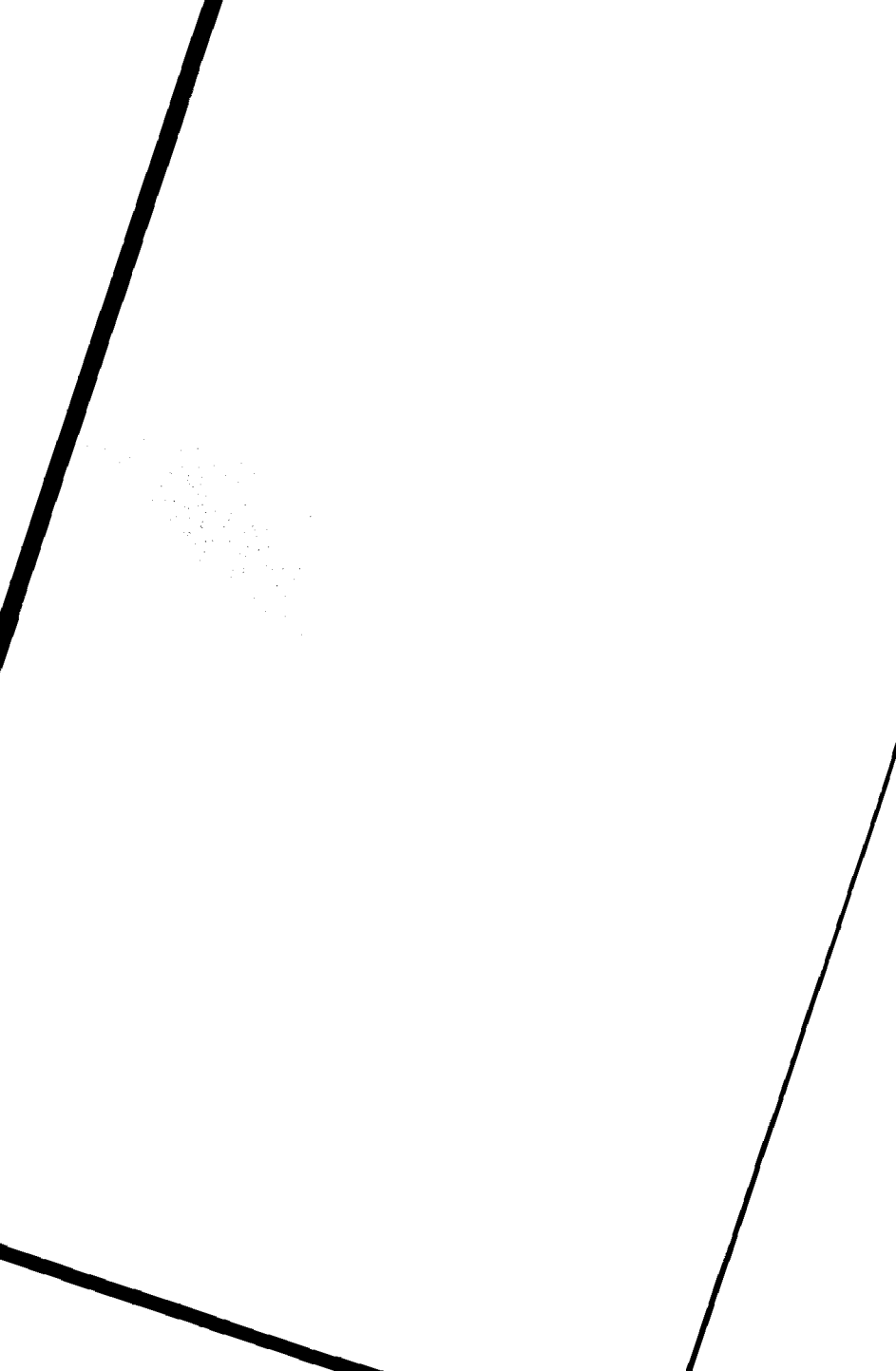


ביאורים

בהלכה

מחברי

הכולל



מורנו הרב דוד יהודה לייבל וויליגער שליט"א

## הלכות שבת

### סימן ש"א סע' א'

א- יסוד איסור ריצה בשבת:

א- יש לומר כיון דבחול רץ כדי להרויח.

ב- עי' רבינו יונה דרץ לא הוי מנוחה כמבואר שם דמצוה לרוץ לביהכ"נ עיי"ש, (בהלכות תפלה כתב מצוה לרוץ ובהלכות שבת מותר לרוץ).

ב- היתר של דבר מצוה:

א- יש לומר דעיקר כדי להרויח ולא אי הוי לדבר מצוה.

ב- או יש לומר דהוי משום כמו חפצי שמים מותר כמו כן הליכה לדבר מצוה.

ג- מבואר איסור פסיעה גסה, לרוץ, קפיצה, דילוג

ד- לרוץ כדי לראות דבר שמתענג

### מחל' בזה:

ט"ז מבואר דלא מהני דוקא אי לרוץ או קפיצה הוי גופה עונג אבל כדי לראות דבר שמתענג לא הוי היתר מג"א וש"א אפילו אי לרוץ כדי להתענג ג"כ מותר<sup>א</sup> נמצא דהוי היתר מצוה, עונג, כדי למנוע

---

(א) ומחל' אי לרוץ כדי לראות דבר שמתענג אי אמרינן דכיון דעיקר הוי עונג הריצה והכא לא הוי עונג משיה אסור וצריך שיהא ניכר בשעת שרץ כן ס"ל הט"ז ומג"א דעיקר איסור כדי להרויח והכא לא הוי כדי להרויח.

דעיקר האיסור הוא שלא יעשה כחול והכא לא עושה כחול דהא רץ כדי לראות דבר שמתענג. ויש לומר דאי איסור כדי להרויח אי"כ הכא לא הוי כדי להרויח ואי נאמר דעיקר איסור משום דלא הוי מנוחה רק אי הריצה גופה הוי עונג מותר ויש לומר דזהו גופה מחל'.

להט"ז יש לומר דמה שמבואר בשו"ע סע' ב' לראות היינו דהידוש שיוכל לראות.

טירחא.

**שאלה:** אי רץ משום הגשם:

**תשובה:** יש לומר שתלוי מחלי ט"ז ומג"א, אי כדי לרוץ לראות דבר שמתענג אי אמרינן היתר של ריצה דאי נאמר כהט"ז שצריך דהריצה גופה הוי עונג וכדי לראות דבר שמתענג לא הוי היתר א"כ יש לומר הכא ג"כ לא מהני דהא הריצה גופה לא הוי עונג, ואי נאמר כהמג"א דאפילו הריצה גופה לא הוי עונג אפילו רץ לראות דבר שמתענג מותר א"כ יש לומר הכא ג"כ.

ויש לחלק:

- א- דהט"ז מודה להיתר דכל איסור של הט"ז דצריך ניכר ואי רץ כדי לראות דבר שמתענג אינו ניכר אבל אי רץ משום הגשם יש לומר דניכר שרץ בשביל הגשם יש לומר שמותר.
- ב- יש לומר מג"א מודה לאיסור דאי רץ כדי לראות העונג יש לומר דמותר אבל הכא דהוי רק למנוע הגשם יש לומר שבי"ח ומג"א מודה שאוסר.

עיי' שו"ע הרב שמשמע שמתיר דוקא פסיעה גסה אבל לא ריצה דאיירי אי כדי לעבור טפח וטיט שיכול לילך פסיעה גסה אבל לא ריצה הגם שעיקר משום רפש וטיט משמע דקפיצה וריצה לא הוי היתר רק פסיעה גסה עיי' בספר ברכת השבת.

ויש לומר צד להיתר כיון דכל איסור רק משום דהוי כרץ לעסקיו ואפילו להט"ז דוקא אי רץ כדי לראות דבר שמתענג א"כ בהריצה לא שום עונג משה"א אסור, אבל הכא ריצה ניכר דלא הוי בשביל רץ לעסקיו יש לומר שמותר וכן מבואר באו נדברו חלק ד' סימן ל"ח שמתיר, ועיי' בשו"ע הרב בקונט"א.

**שאלה:** לעשות התעמלות מהו:

**תשובה:** מבואר בתוספתא אין רצים בשבת כדי להתעמל אבל מטייל כדרכו אפילו כל היום ואינו חושש.

ומחלי א- ט"ז מבאר תוספתא מה שסובר דאסור כיון דעצם ריצה לא הוי עונג רק כדי שהיא תאב לאכילה אחר העימול והמג"א משום

דעושה לרפואה מש"ה אסור.

ב- לבוש וכן א"ר דאסור אפילו לטייל להתעמל אסור מכואר שאסור אפילו התעמלו שבדרך ריצה אפילו לטייל אי משום רפואה אי"כ כ"ש לעשות מעשה כדי להתעמל שיש להחמיר, ע"י צ"א חלק ו' סימן ד'.

יש לעיין אי איכא להתעמל אי הולך אחר אכילה דיש לומר דלא הוי להתעמל, וכן קודם אכילה.

**כללים בהוצאה:** יש הרבה גדרים ואבאר.

- א- דרך לבישה היינו שדרך בני אדם לילך כן.
- ב- היינו מלבוש הגוף שמעטף הגוף (ויש הרבה פרטים אימתי סגי מקצת גופו או רוב).
- ג- צורך הגוף.

הכלל יש לומר דאי לא הוי דרך לבישה לא מהני וראיה מהדין אין הולכין בתיבה, אי הוי דרך לבישה והוי מלבוש, או הוי דרך לבישה וצורך הגוף מהני.

בקיצור צריך תרי דברים א- או דרך לבישה ומלבוש, ב- או דרך לבישה וצורך הגוף.

### דרך לבישה:

**מלבוש:** א- סינור לאצולי טינוף דהוי מלבוש ודרך לבישה ולא הוי צורך הגוף אבל הוי קצת צורך. ב- שק דהוי מלבוש ודרך לבישה אפילו לא הוי מפני הגשמים, סע' ועי' ב"י שהביא רוקח דס"ל דצריך מפני הגשמים, ואפילו אי אין צריך אבל עכ"פ הוי שם מלבוש כיון דהולכים כן מפני צורך גשמים. ג- יש לומר כבלים דהוי מלבוש ודרך לבישה אבל לא הוי צריך.

**צורך הגוף:** א- לאצולי צער כ"ס של זב דלא הוי מלבוש והוי דרך לבישה.

**שאלה:** לילך בסיכת בטחון בשבת.

**תשובה:** ואבאר בקיצור בעוהי"ת.

א- עי' בסימן ש"א סע' ח' לא יצא במחט התחובה לו בכגדו בין נקובה בין שאינה נקובה ואם יצא בנקובה חייב ובשאינו נקובה פטור וי"א בהפך עיי"ש, ועי' ביאור הלכה עוד דעה בזה.

ב- עי' ביאור הלכה שמבואר לענין שצריך המחט לחבר שפתי המלבושים לאיש, ומציין מה שמבואר לקמן סימן ש"א סע' ט' לענין אשה שמותר במחט שאינו נקובה במעמדת קישורים וכתב שם המג"א הטעם משום שהוא לצורך הלבוש א"כ ה"ה באיש, וכתב שם דלדעה השני' דבאיש חייב באינו נקובה אפשר דאין להקל מחמש זה דשם שאני דבאשה באינה נקובה לכו"ע פטור וכמו דלא מקילינן מחמת זה באשה לענין נקובה כן ה"ה באיש לענין שאינו נקוב דבשניהם יש חיוב חטאת ויש לחלק דשם אין דרך להעמיד במחט נקובה משום שמי שתליך משא"כ באינה נקובה יש לומר דהוי דרך לבישה לצ"ע.

א- מבואר דאי הוי חיוב אי מוציא אמרינן דיש איסור אפילו אי עושה כדי לחבר. א"כ יש לומר בנ"ד דלא הוי חיוב דהא אין דרך לילך כן א"כ יש לומר שמותר. א"כ יש ב' היתרים.

ב- עוד טעם יש לומר שמותר כמו שמסיק בסוף דהוא דרך לבישה א"כ בסיכת בטחון הוי דרך לבישה הוי כמו בית יד.

ג- עי' קצות השלחן סימן קט"ו בבדי השלחן ס"ק כ"ט דכ"ז במחט שעיקרה אינו עומדת לצורך הלבישה ע"כ לא מהני מה שמחובר בה קצות מעילו והוי כמוציא מחט אבל בשפילקע המיוחדת לחבר קצוות הקאלנער זהו דרך שימושה ומדוע נאסר בשבת. ועי' שש"כ פרק י"ח סע' כ"ט ס"ק קכ"ד דשאני סיכת בטחון שכל כולה אינו עומדת אלא לחבר את הבגדים ואם אינו מחבר בה את הבגד אין הדרך להוציאה ולא דמי למחט הנזכרת בשו"ע שהדרך להוציאה גם כשאינה מעמידה את הבדי והיא משואוי.

ד- ברכת השבת דאפשר סיכת בטחון דאינו משתמש רק דרך ארעי לא מהני אפילו אי מחבר את הבגדים דביאור הלכה כתב צד שיהא מותר משום שהוא דרך לבישה מקרי דהוי בית יד אבל אי הוי רק ארעי לא מקרי דהוי בית יד אפילו אי נאמר דאין בו חיוב ובכל גוני יש בו רק איסור מד"ס דאפילו אין בו חיוב אי הולך בסיכת בטחון אבל מצד אחר כיון דהוי רק דרך ארעי לא מקרי דרך לבישה וכתב שם וצ"ע היינו. ויש

לעיין אמאי יהא אסור הא הוי דרך לבישה לחבר עיי"ש.

עי' שו"ע הרב סע' ד' שמבואר דהדין של מחט הוא אפילו אי מחבר להבגדים עיי"ש

**הלכה:** משמע מהפוסקים שמקיל לילך בסיכת בטחון לחבר הבגד. וכן מבואר בערוך השלחן.

### סימן ש"א סע' י"א

א- מפתחות של זהב שנושאות הנשים על בגדיהם לצאת בהם שבת:

א- איכונה לתכשיט ולתשמיש.

ב- אי הוי של זהב וכונה גם לתשמיש.

ג- מלבוש שכונה רק להעביר ממקום למקום. שמבואר שמהני דאי הוי מלבוש אפילו אי כונה רק להעביר כיון דהוי מלבוש רק בתכשיט עי' לקמן.

ד- לחלק בין מפתח דזהו גופא הוי תכשיט ובין דהוי על התכשיט.

עי' שו"ע סימן ש"א סע' י"א ב' דיעות בזה. ובמ"ב שם ס"ק מ"ב. ועי' שערי ציון שם ס"ק ל"ח שכתב דאלו הוציאו להשתמש בו בודאי אסור. ועי' ביאור הלכה שם. ועי' ערוך השלחן סע' ס'.

ועי' שו"ת חלקת יעקב חלק א' סימן פ"ט דמוחר אפילו אם כונתו גם להשתמש. עי' שו"ת באר משה ח"ג סימן ס"ה שצריך שיהא תכשיט שילך בחול. ועי' בשו"ת ויען יוסף סימן שמבאר מה שמנהג להקל.

ב- מפתחות שאנשים הולכים בחגוריהם.

עי' סימן ש"א סע' י"א רמ"א הדיעות בזה ואם המפתח של נחושת וברול אפילו מחובר וקובע בחגורה אסור ויש שכתבו שנוהגין בזה להתיר. עי' מג"א ס"ק י"ח מ"ב ס"ק ה'. דאיירי דהוי מחובר המפתח לגבי החגורה ומשתמש החגורה.

ועי' ערוך השלחן ס"ק ס'. ועי' שו"ת חלקת יעקב חלק ג' סימן קל"ג. ואז נדברו חלק ב' סימן מ"ז וחלק ג'.

ע"י שו"ת באר משה חלק ג' סימן פ"ו אי יכול להחליף הלשון של חגורה בשבת.

ג- הוצאת שעון יד.

א- ע"י ביאור הלכה סימן ש"א סעי' י"א לענין שעון כיס.

ב- ע"י שו"ת אגרות משה חלק א' סימן קי"א שמסיק שיש להחמיר אבל קודם הביא מה שיש להתיר. וע"י שו"ת או נדברו חלק א'. שו"ת לב אברהם סימן כ"א.

ע"י מה שכתבנו לעיל דאי הוי ב' השתמשות שמ"ב מחמיר אי כונה שהשתמשות והכא הא הוי עיקר כונה להשתמש.

ד- מקפיים. יש הרבה אופנים.

א- משקפיים שהולכין כדי לילך בהם"א.

ב- משקפיים שמשתמשים רק לקריאה"ב.

ג- משקפי שמש"ג.

(א) ע"י בחיי אדם כלל נ"ו. ומ"ב ס"ק מ"ד דהוי חשש שמא יפול אבל בתי עיניים שלנו לא הוי חשש מבואר בפוסקים כיון שצריך לילך בהם והולך בהם תדיר מותר ע"י שו"ת מנחת אלעזר חלק ג' סימן ד' באריכות בענין זה. ע"י מנחת שבת סימן פ"ד. שו"ת חבלים בנעימים ח"ג סימן י"א. דעת תורה. קצות השלחן סימן קט"ו ס"ק כז וע"י שו"ת קרן לדוד סימן צ"א. ויש לבאר דיש שני חששות משום משוי או משום חשש שמא יסיר. וגם יש לעיין מאי ההיתר מלבוש. תכשיט. צורך הגוף. ועוד.

ע"י ערוך השלחן סעי' ס"א שמושמע שס"ל לאיסור ויש לעיין אם הולך בהם תמיד אמאי לבטל לגוף. וע"י שו"ת מנחת יצחק חלק א' סימן ק"ז.

(ב) ע"י ערוך השלחן שם שכתב דאסור מדה"ת והייב חטאת והמקילין בזה מחזלים שבת וכו'

(ג) אי צריך בשביל פקודת הרופא מותר. וע"י שו"ת שואל ומשיב מדה"ת סימן ק"ט. וע"י שו"ת הר צבי אריז חלק א' סימן קע"ד. לועי שלרית באר משה חלק א'. סימן י"ז



- ד- משקפי שמש דהוי גם שיכול לילך בהם.<sup>7</sup>  
 ה- משקפי שמש שנותנין על משקפי שהולך כדרכו.<sup>8</sup>  
 ו- משקפי דהוי חצי שיכול לילך בהם וחצי לקריאה.<sup>9</sup>  
 ז- משקפי דהוי חצי שאין משתמש לכלום וחצי לקריאה.<sup>10</sup>  
 ח- משקפי דהוי רק לתכשיט.<sup>11</sup>  
 ט- משקפי קאנדעקט.<sup>12</sup>  
 י- משקפיים שנשבר.<sup>13</sup>  
 י"א- משקפיים שנקרא פוטוגריי.<sup>14</sup>  
 י"ב- אי הולך במשקפים כדי לכסות שלא תראה עינים משום בזיון.<sup>15</sup>

(ז) מותר כיון דהוי גם צורך לילך בהם.

(ח) עי' ששי"כ פ"ח ה"י ח שמקיל דאינו מסירים אי הוי במקום צל רק מגביהם שבטל ויש לעיין הא עכשיו אינו צורך כלל אנאי בטל.

(ו) מותר כיון דהוי צורך לילך

(ז) אבאר בעזה"י דכיון דהולך בהם תמיד כן אי יש להתיר וצ"ע.

(ח) כיון שכונה לתכשיט יש לומר דמקרי תכשיט אי דרך לילך כן.

(ט) מותר ויש לזוהר בהמתחילין לילך כן שלא יהא חשש שמא יפול וכו'.

(י) יש לומר דאי נפל יד אחת יש חשש דלמא יפול או שמא יתבייש לילך. וכן י"ל אי נשבר הזכוכית. ויש לבאר לענין מוקצה אי לא יכול להשתמש בהם והוי חשש שמא יחבר.

(י"א) עי' ש"ת אג"מ ח"ג סימן מ"ה שמוחרר ולא הוי חשש צבוע.

(י"ב) יש לעיין בזה דהא אפילו אי עושה בשביל להגין יש מחל' רמב"ם וטור א"כ הכא דהוי רק כדי שלא נראה עינים יש לומר דלא הלוי תכשיט כלל.

## סימן ש"א סע' י"א

## שאלת לשאת בבתי עיניים.

א- בתי עיניים שהולך כל פעם. ב- הוי מפני השמש. ג- דהוי קאנטא  
ד- דהוי רק לקריאה. ד- ואי נשכר הבתי עינים

**תשובה:** מבואר בחיי אדם דהוי חשש שמא נפל משמע דבלא זה הוי  
תשמיש. משמע דהוי תשמיש נמצא דבתי עיניים שלנו מותר.

מנחת שבת סימן פ"ד שכתב שאותן ברילין מותר לצאת אפילו במקום  
שקושרין אח"כ כתב מתהל"ד אפילו אינו קושר אוון כיון שיש לו  
הנדילין. אבל אי קושר מאוון לאוון מותר לכו"ע.

ועי' שו"ת מנחת אלעזר. שו"ת קרן לדרד צ"ד שו"ת בנין ציון סימן  
ל"ז קצות השלחן קט"ו ס"ק ט"ז דמותר שאין חשש עי' שו"ת מנחת אלעזר  
שם דחיי אדם שמתיר למקל דאינו תכשיט כלל מש"ה אסור אבל הכא  
יש לומר שמותר דהוי תכשיט. וכן מבואר בקרן לדרד דאינו דומה מקל  
דהוי משא בעלמא.

דיש לומר דהוי שני חששות א- אי הוי מלבוש או משוי ב- חשש  
שמה יפול.

ומבואר בב"י בתי תיק שאסור יש לומר בתי עינים שמקיל. נמצא דלא  
הוי חשש דילמא נפל וגם לא חשש משוי. כיון דהולך בזה.

**חלכה:** מותר לילך דלא יכול לילך בלא זה א"כ מותר לילך ואין חשש  
דילמא אתי לאתויי ויש מחמירין דוקא אי הוי לאוון לאוזה.

ואינו דומה לחיגר דהוי חלק אבל עי' תשובת מנחת יצחק חלק א'  
סימן ל"ז שמבואר שם דרך מלבוש דרך תכשיט. מש"ה לא הוי משוי  
דהוי דרך מלבוש דרך תכשיט ויש לומר דהוי צורך הגוף.

וגם יש לומר דאי לא יכול לילך בלא זהו הוי כמו מקל דלא יכול  
לילך בזה.

## ה מ ת י ב ת א

## תכג

נמצא דהוי תכשיט מלבוש צורך הגוף וגם חשש דילמא נפל יש לומר דהוי על האוזן. ע"י חזון איש שמחמיר אפילו בשלנו דוקא אי הוי מאוזן לאוזן.

א"נ חלק א' סימן מ"ד אי לא יכול לילך בלא זה אין להחמיר ואי לא הוי צער ממש רק לובש בשביל כאב עינים דאין להקל רק בכרלמית אבל אי הולך כל פעם יש להקל. אי הוי מאוזן לאוזן.

א"נ חלק ז' אי הולך מאוזן לאוזן יש לומר דהוי שימוש אדם לא הוי חשש של משוי.

ולא אמרינן סברא לענין רועים דהוי תכשיט כגון שק דיש לומר דשק משתמש לבישה כמו רועים אבל הכא מותר רק למי שצריך לילך עם בתי עינים אי לא הוי צורך כלל.

**שאלה:** לענין משקפיים של קריאה אי מותר לצאת:

**תשובה: א-** אי הוי לקריאה משמע שאסור וכן מבואר בפירוש בערוך השלחן שאסור כיוון דלא צריך ולא הוי היתר של צורך הגוף תכשיט מלבוש. דלא הוי כל היתרים הנ"ל כיון דלא מהני כלום לגבי לילך א"כ לא הוי צורך גוף אפילו אי נאמר דרגיל לילך כן אי הולך בשוק אבל אי הוי לתועלת רק לקריעה לא הוי מלבוש כלל.

וגם לא שייך לומר דהוי חלק מעניים ולא הוי תכשיט דלא הוי שייך ויש לעיין אמאי לא הוי דרך מלבוש וע"י ערוך השלחן דלא הוי דרך מלבוש דלא מהני כלום דלא עושה רק להעביר דהגם לגבי מלבוש אפילו איכונה לעבור אבל הכא לא הוי מלבוש ממש. אבל ואפילו אי מתיר בשביל מלבוש אבל הוי חשש דילמא נטל.

ויש לומר חשש שמא ילך לבית הכסא כגון בתפלין אבל לא שייך גזירה לא אמרינן אבל הוי רק משא כמבואר בא"נ. אי חשש שמא יפול רק בתפלין במלבוש בתכשיט יש גזירה.

ע"י שש"כ פרק י"ח אוסר אי הוי לקריאה שיש חשש דילמא נפל. אי הוי בפאגעקל יש להקל ע"י א"נ חלק ב' סימן מ"ו שמקיל לוכן שש"כ.

ב- ועי' ערוך השלחן שמחמיר טובא לענין בתי עינים שהוי רק לקריעה א"נ חלק א' סימן ס"ד.

**הלכת:** אסור לילך במשקפיים דהוי רק לקריאה אפילו אי הוי מאוזן לאוזן כיון דהוי משוי.

**שאלה:** קאנטאקט contact

א"נ חלק ז' סימן ס"ד דאי אינו רגיל יש להחמיר עי' שש"כ הוי חשש שמא יוכל ואתי לאתוי ד"א.

**שאלה:** אי נשבר:

**תשובה:** יש לומר דהוי חשש שמא נפל אתי לאתויי רק אי הוי חבל יש לומר להקל עי' הלכתא רבתא לשבתא בענין זה ועיי"ש שם שיש לעיין לענין מוקצה אפשר לומר דהוי כמו ספסל ויש לומר דוקא אי נאכד היד לא הוי חשש שמא יחזור. עוד יש לעיין אי הוי חשש שמא יטול באמצע הדרך.

**שאלה:** סאן גלעזעס.

יש ג' אופנים: א- אי הוי עי' רפואה ב- אי הוי דבר שנותן על הבחי עינים ג- אי הוי פוטרגי.

א- יש לומר שמותר.

ב- יש לומר דאי הוי לבגין מחלי' אי מותר.

ג- יש לומר דמתירין יש לומר דלא הוי חושש שמא יפול דיכול להגבי ויש סוברים דלא הוי בטל כמו חגורה על הבגד.

לא הוי בנין כלל כמו ספרים הגם שם כתב להחמירא בלהכא יש להקל וכן מבואר בשו"ת אגרות משה דלא הוי כלום לענין צבע או בנין.

**שאלה:** לשאת בבתי עינים:

א- בתי עינים שהולך כל פעם. ב- הוי מפני השמש. ג- דהוי קאנטא. ד- דהוי רק לקראיה. ד- ואי נשבר הבחי עינים.

**תשובה:** מבואר בחיי אדם דהוי חשש שמא נפל משמע דבלא זה הוי תשמיש. משמע דהוי תשמיש נמצא דבתי עינים שלנו מוחר.

מנחת שבת סימן פ"ד שכתב שאותן ברילין מותר לצאת אפילו במקום שקושרין אח"כ כתב מתהל"ד אפילו אינו קושר אוון כיון שיש לו הנדילין. אבל אי קושר מאוון לאוון מותר לכו"ע.

ועי שו"ת מנחת אלעזר. שו"ת קרן לדוד צ"ד שו"ת בנין ציון סימן ל"ז קצות קט"ו ס"ק ט"ז דמותר שאין חשש עי' שו"ת מנחת אלעזר שם דחיי אדם שמתיר למקל דאינו תכשיט כלל מש"ה אסור אבל הכא יש לומר שמותר דהוי תכשיט. וכן מבואר בקרן לדוד דאינו דומה מקל דהוי משא בעלמא.

דיש לומר דהוי שני חששות: א- אי הוי מלבוש או משנוי ב- חשש שמא יפול.

ומבואר בב"י בתי תיק שאסור יש לומר בתי עינים שמקיל. נמצא דלא הוי חשש דילמא נפל וגם לא חשש משוי. כיון דהולך בזה.

**הלכה:** מותר לילך דלא יכול לילך בלא זה א"כ מותר לילך ואין חשש דילמא אתי לאלווי ויש מחמירין דוקא אי הוי לאוון לאוזה.

ואינו דומה לחיגר דהוי כמו חלק אבל עי' תשובת מנחת יצחק חלק א' סימן ל"ז שמבואר שם דרך מלבוש דרך תכשיט. מש"ה לא הוי משוי דהוי דרך מלבוש דרך תכשיט ויש לומר דהוי צורך הגוף.

וגם יש לומר דאי לא יכול לילך בלא זהו הוי כמו מקל דלא יכול לילך בזה.

נמצא דהוי תכשיט מלבוש צורך הגוף וגם חשש דילמא נפל יש לומר דהוי על האוון. עי' חזון איש שמחמיר אפילו בשלנו דוקא אי הוי מאוון לאוון.

א"נ חלק א' סימן מ"ד אי לא יכול לילך בלא זה אין להחמיר ואי לא הוי צער ממש רק לובש בשביל כאב עינים דאין להקל רק בכרמית אבל אי הולך כל פעם יש להקל. אי הוי מאוון לאוון.

א"נ חלק ז' י אי הולך מאון לאון יש לומר דהוי שימוש אדם לא הוי חשש של משוי.

ולא אמרינן סברא לענין רואים דהוי תכשיט כגון שק דיש לומר דשק משתמש לבישה כמו רועים אבל הכא מותר רק למי שצריך לילך עם בתי עינים אי לא הוי צורך כלל.

**א- שאלה:** לצאת בשבת עם מפתחות זהב שנושאות הנשים על בגדיהן.

**תשובה:** מבואר בשו"ע סימן ש"א סעי' י"א דבר העשוי לתכשיט ולהשתמש בו כגון מפתחות נאות של כסף כמין תכשיט אסור שהרואה אומר של צורך תשמיש מויא ויש מתירין אם הוא של כסף.

**להלכה:** משמע כדעה א' שאסור אבל להלכה כתב במ"ב מכל מקום אין למחוז בזה אחר דכתב הדרכי משה בשם האגור דבאשכנז נוהגין הכמהתין בשל כסף.

ויש לעיין לדעה ב' אי מותר אפילו אי כונה להשתמש בו.

**א- עי' מ"ב בשערי ציון ס"ק ל"ח דאילו הוציאו להשתמש בו בודאי אסור וכמו שבארתי בבאור הלכה שכתב וכיון שהוציאו להשתמש בו אפילו בעשויה לשם תכשיט ג"כ מתחלה מוכח כירושלמי פרק במה אשה הלכה ג' דיש בזה חיוב חטאת והביא ראה מירושלמי היה עשויה לכך ולכך היינו שהטבעת עשויה לשם חותם ולשם תכשיט הוציאה לתם בה חייב הוצאה לשם תכשיט פטור ואפילו אם הוציאו בפרוש לתכשיט בלבש גם כן אסור לדעה ראשון בודאי אסור דהרואה יאמר לצורך תשמישו הוציאו ואפילו לדעה שניה דמציר הימנו דוקא כשהוא ניכר שהוא לתכשיט דאין אדם עשוי לעשות מפתח מכסף וזהב.**

נמצא לפי זה יש להחמיר א- דיש להחמיר כדעה ראשונה ב- אפילו לדעה ב' אי כונה הוא רק לשתמצש. וההיתר יהא דוקא אי הכולך ג"כ בחול.

**ב- עי' באחרונים שכתב שיש להקל דמבורר בירושלמי**

**הלכה: א-** מחל' הפוסקים אי מותר לצאת אי כונה להשתמש. **ב-** אי הוי מפתח שעשוי וניכר והולך בזה גם בימי חול יש להקל.

**שאלה:** לילך בשעון של יד.

**תשובה:** יש לעיין הא גמרא מבואר שמותר משום דהוי תכשיט.

ויש לומר דהוי מלבוש דגם בטבעת הוי מלבוש משום דהוי חותם זהו מלבוש. ומה שמבואר בגמ' דהוי תכשיט כדי לומר היאך מותר לילך בשבת הא לא יכול להשתמש בוה ע"כ משום דהוי תכשיט. ולא הוי היתר של תכשיט משום דהוי תכשיט ותשמיש לא מהני ע"כ עיקר הוי משום מלבוש ראייה דמלבוש מותר משום דהוי על אצבע. כמו כן יש לומר על שעון שיכול לילך כן. ע"י שש"כ.

היינו עיקר היתר הוא משום מלבוש אבל צריך שיהא התשמשות על זה אמרינן דמותר דהוי תכשיט אבל תכשיט גרידא לא יכול לומר כיון דתכשיט אי עשוי להשתמש ולתכשיט וזהו הוי כן.

#### לצאת בשעון של כיס.

- א- ע"י ביאור הלכה  
 ב- ע"י בשו"ת שואל ומשיב. קמא חלק ג' סימן ל"א.  
 ג- שו"ת דברי חיים חלק ב' סימן ל"ג דאור שהשרשרת טפלה לשעון שהוא כלי להשתמש.  
 ד- ע"י שו"ת מהרש"ם בכמה מקומות. חלק ג' סימן שס"ו. חלק ד' סימן קכ"ז חלק ה' סימן ל"ד. ומחל' בין אי קשור או הוא דבוק.  
 ה- שו"ת אגרות משה סימן קי"א  
 ו- שו"ת או נדברו חלק א' סימן ס"ג  
 ז- ראייה מהמוציא תפלין מכניסין זוג זוג אף דשבת לאו זמן תפלין מ"מ הוי תכשיט אף שהתפלין של יד מוכסות מכשרו ולתו משום והיה לך לאות ולא לאחרים.

ראיתי בשם הגר"ש אויערבאך זצוק"ל שכתב סברא להיתר ההואיל והדרך ללובשו תמיד על היד בטל הוא ליד.

וע"י בספר מגילת ספר דהביא קודם ראייה לזה.

## סימן ש"א סע' י"ד

שאלה: הפלעסטיק החדש שעושים לכסות:

תשובה: יש לומר דיש כמה היתרים.

א- משום אצולי צער דמכסה חלק מהגוף.

ב- אפילו הוי משום אצולי טינוף אבל אי הוי דרך מלבוש מותר כמבואר בס"י ש"א סע' י"א א"כ הכי נימא מכסה חלק מהראש. ויש שס"ל דאפילו אי אינו מכסה רוב גופו ואפילו לא"ר ושו"ע הרב וחיי"א שס"ל דצריך רוב גופה ופמ"ג קצת מגופה תופת שבת אפילו עטוף ראשה בלבד ע"י שערי ציון ס"ק נ"ז יש לומר דזהו דוקא בציוור שאיירי התם דהוי חתיכת פסתן אבל אי עושה מלבוש מזה יש לומר אפילו אינו רוב גופה א"כ פלעסטיק כזה הוי דרך מלבוש.

ג- ואפילו אי עיקר כונה בשביל אצולי טינוף כמבואר בב"י סוף סימן דדוקא אי הוי אלא לאצולי טינוף אבל כיון דהוי גם בשביל אצולי גופה לא הוי איסור. וכ"ש שמצינו במקום שאינו רה"ר מה"ת שמוותר הערמה.

ד- ולא הוי חשש שמא יסיר אח"כ.

א- דחשש הוא דילמא מחייכו שמצינו בסימן ש"א סע' ז' כ"ג ועוד ויש לומר דזה לא שייך הכא.

ב- יש לומר דלמא שלפא ומחוי יש טוברים דלא שייך רק באיש.

ג- עבודת הגרשוני דברואה בגדי שבת ע"י מחצית השקל.

ד- ראיה ממג"א בסע' י"א שכתב דאי הוי משום אצולי טינוף אבל הוי בגד דרך מלבוש דאפילו אם הוא בגד גרוע כשק דשרי אף לעשירות כיון דלעני חזי חשוב גם לעשירות מלבוש עיי"ש ולא אמרינן דאחר שפסקו הגשמים יש חשש שיסיר דהא הא הוי עשירה.

וע"י באריכות שו"ת דברי יציב חלק א' סימן ממור"ר הגה"ק אדמו"ר מצאנו קלויזונבורג זצוק"ל שמתיר כל פלעסטיק.

ויש שכתבו להחמיר דלא מקרי מלבוש כיון דבחול לא הוי הולך במלבוש כזה.



**שאלה:** מאי מקרי שיהא אסור כדרך הוצאה כגון לאצולי טינוף אי הוי איסור מה"ת.

**תשובה:** יש כמה אופנים:

בטבעת מצינו שמקרי דרך כיון דכמה פעמים נותן לאשה להוציא. לומר דאין ראייה לנ"ד דהתם משתמש זה דרך להוציא משא"כ הכא דרך להוציא בידיו רק לובש עכשיו משום אצולי טינוף.

יש לומר דמצינו בזב היוצא בכיס שלו שחייב משום דזהו דרך כשעת שצריך א"כ הכא נימא דרך לילך כשעת שצריך מקרי דרך הוצאה.

מה שיש לעיין אמאי במשקפים של קריאה הוי איסור מה"ת ולא מקרי הוצאה שלא כדרכו משום דאין דרך להוציא כך ואין ראייה מטבעת דהתם דרך להוציא כך והכא דרך להוציא בידיו.

א- כיסוי על כובע בשביל הגשמים הדיעות בזה:

א- אי הוי רק אצולי טינוף.

ב- אי הוי גם בשביל אצולי צער.

ג- אי הוי אצולי טינוף אבל הוי דרך מלבוש מאי מקרי דרך מלבוש.

ד- אי עיקר כונה בשביל אצולי טינוף אבל הוי גם לאצולי טינוף

ה- אמאי לא גזרינן שמא יסיר אחר הגשמים.

ו- להמתירין בשביל דהוי אצולי גוף מאי ההיתר אחר שפסקו הגשמים.

ב- כיסוי על כובע בשביל הגשמים שעשה עכשיו גם לכסות קצת מהפנים.

ג- אצולי טינוף בשביל הגוף.

ד- להמתירין כיסוי על כובע אי מותר אפילו אי הולך עם פלעסטיק בעג דיש לומר כיון שאין דרך לילך בפלעסטיק בעג לא מקרי מלבוש כלל.

ה- כמה טעמים שחגור אסור לילך במקל אי שייך לילך בלא מקל רק צריך שיהא סומך על המקל קצת. ואי הוי מה"ת משוי או רק מדרבנן שילך ד"א.

ו- עי' שו"ע הרב טעם של חגר שיכול לילך. ועי' חידוש בערוך השלחן בענין סומא באיזה אופן יכול לילך<sup>א</sup>.

ז- יש לעיין אי חגר שיכול לילך בלא מקל רק הרופא אומר לו שצריך למקל שלא ילך ברגליו דאי הולך ברגליו יש חשש שיקלקל רגליו<sup>ב</sup>.

ח- מ"ש חגר דלא הוי היתור אפילו יכול לילך בלא"ה דהוי צורך קצת כמו שאמרינן במשקפיים דאי הוי צורך קצת שיש להתיר.

ט- לילך בשבת על גופו בחגורה שנוטל מקבר רחל אמנו.

י- ללבוש פלעסטיק על מנעלים כדי להקל בשעה שלובש הקאלאשין.

המשך כמה ענינים לענין משקפים:

א- אי הולך במשקפים של קריאה אמאי אסור מה"ת ולא אמרינן דהוי הוצאה שלא כדרכו.

ב- היתר של משקפים אי יש לדמות מה שמבואר בסע' י"ט דאסור וכבלים שמותר לצאת בהם. ולאג"מ משום דהוי על הגוף.

---

(א) דסומא שאסור לו לצאת במקל דמיירי בסומא בעירו שבקי לילך קצת בלא מקל אבל אם הוא במקום שאין מכיר ואין יכול לילך כלל בלא המקל שרי. ע"כ יש לומר דלא שייך לומר ההיתר משום דהוי כעוד רגל.

(ב) דיש לעיין דיש לומר דלא שייך לומר דהוי כעוד רגל דוקא אי לא יכול לילך בלא זה אבל הכא בעצם הא יכול לילך רק הרופאים אומרים דלא ילך משום שיכול להתקלקל יותר אפשר דלא שייך היתור או אפשר לומר דכיון דלמעשה אי אפשר לילך. ולפי ערוך השלחן הנ"ל יש לומר שמותר דהא לא צריך לומר משום דהוי כמעל ידיר יש לומר ה"ה הכא.

## סימן ש"א סע' כ"ב

שאלה: להוציא בענד-עיד על מכה:

יש כמה אופנים שנוגע:

א- ליתן מוך וספוג רפואה.

ב- ליתן מוך וספוג משום שלא ישרט.

ג- ליתן סמרטוט להגן.

ד- ליתן מוך וספוג על הסמרטוט שלא יפול

ה- ליתן דבר שאינו חשוב על סמרטוט שלא יפול.

ואבאר בעזה"ת:

א- ליתן מוך וספוג לרפואה מותר.

ב- ליתן שלא ישרט מחלי' בזה טור אסור משמע אפילו אינו חשוב רמב"ם מותר אפילו דבר חשוב. ועי' בהגר"א הובא לקמן.

ג- עי' מג"א ס"ק ועי' מ"ב ס"ק ע"ז דלשיטת הטור יהא אסור אפילו אינו חשוב ועי' בפמ"ג ועי' בהגר"א שיש לומר שמותר דדוקא דבר חשוב אמרינן שאסור כדי שלא ישרוט אבל דבר שאינו חשוב יש לומר שמותר לכו"ע אפילו לשיטת הטור וכן מבואר בפמ"ג וראה מלעיל סע' י"ג שמבואר שמותר ע"כ יש לחלק בין דבר חשוב לדבר שאינו חשוב.

ד- מחלי' טור ורמב"ם ליתן דבר חשוב דלהטור מותר ולהרמב"ם אסור דאינו בטול כיון דאינו מרפא רק הוי כדי שלא יפול הסמרטוט. ועי' נתיב חיים שכתב דגם לפי הרמב"ם אי לא יכול לקיים הסמרטוט בלא זה בטל אפילו הוי דבר חשוב. והרמב"ם איירי דהוי דיכול לקיים בלא זה משי"ה דבר חשוב אינו בטל ודבר שאינו חשוב בטל. והטור איירי דלא יכול לקיים בלא זה משי"ה בטל אפילו דבר חשוב. נמצא דאין כאן מלח' טור ורמב"ם. רק דהטור איירי שלא יכול לקיים בלא זה משי"ה מותר והרמב"ם איירי שיכול לקיים בלא זה משי"ה אסור.

ה- ליתן דבר שאינו חשוב מותר. (ויש לעיין אי לפי פירוש נתיב חיים שמפרש דאי לא יכול לקיים בלא זה מותר אפילו דבר חשוב. מהו אי יכול לקיים בלא זה שאינו מותר דבר חשוב מהו דבר שאינו חשוב. מלשון הרמב"ם שמתיר דבר שאינו חשוב ולפי נתיב חיים איירי דיכול לקיים בלא זה ראייה שמותר. ויש לעיין לפי הטור דאיירי שלא יכול לקיים בלא זה מהו.

### סימן ש"א סע' ל"ד

א- לענין אי הוי ראשו ורובו שמותר אפילו אי לא הוי דרכו וזהו הסבר בסודר. בסע' ל"ד. ועיי"ש מחל' אי צריך שיהא ראשו ורובו או סגי שיהא שיעור בגד ראשו ורובו. עי' בט"ז ס"ק י' ע"ד. עיי"ש שו"ע הרב סע' י"א וסע' מ"א. שצריך שיהא ראשו ורובו וכ"כ בחיי אדם כלל נ"ו דין ד' ועי' בשערי ציון ס"ק נ"ז שכתב ע"ד הח"א ולא ידעתי מנין לו (ויש לומר דמקור חיי אדם הוא מט"ז ס"ק כ"ד).

עי' ביאור הלכה שם.

יש כמה אופנים שיש שאסור ויש שמותר:

א- תיבה מבואר שאסור עי' סע' כ"א.

ב- לבדים הקשין שאסור ורכין שמותר עי' סע' ל"ה.

ג- לענין סודר עי' סע' ל"ד ושו"ע הרב שם.

ויש לומר דאפילו אי לא הוי דרך אבל הוי צורת מלבוש אי יש להתיר.

ב- שאלה: יש לעיין לילך במלעסטיק plastic או בלענקעד basket אי הוי ראשו ורובו:

תשובה: מה שביארנו לעיל שיש כמה אופנים אי הוי ראשו ורובו שאפילו אין דרך דלא הוי איסור הוצאה א"כ יש לומר לכמה דיעות שיהא מותר אפילו אין דרך לילך כן כיון דהוי ראשו ורובו. ואבאר בעזה"ת.

עי' ערוך השלחן ס"ק ק"ב שמשמע דאפילו אי הוי ראשו ורובו לא מהני כיון דלא הוי דרך לילך כן. ויש לעיין לאיזה דעה הערוך השלחן ס"ל כן.

## ג- שאלה: לילך במטפחת על צאורו.

**תשובה:** עיי' מ"ב סימן קל"ג שהביא מחיי אדם שמותר. ועיי' נימוקי או"ח שמבואר שמותר דכמה פעמים דרכו מפני הקור שמותר אפילו אינו מכסה ראשו ורובו. ואינו דומה לסודר שצריך ראשו ורובו.

ועיי' ערוך השלחן סעי' מ"ח וז"ל ורע דאוחן שנושאין איזה משא ועושין אותה כעין מלבוש כגון שנושא מטפחת לקנח האף ועושין אותה כמטפחת כרוכה סביב הצואר אם אין לו מטפחת בצוארו מותר אבל אם יש לו מטפחת כרוכה בצוארו אסור דהוי משא ואם בזמן החורף כרוכה סביבות ידו או סביבות רגלו פשיטא דמשא גמורה היא וחייב סקילה או חטאת (יש לעיין הא הוי שלא כדרך הוצאה) ויש כורכין בהגבד במקום החגורה לעשותו כעין חגורה ואיני רואה היתר בדבר זה חדא כיון שאין דרכו לישא חגורה ועוד דאין זה דרך חגורה דמין אחר הוא וכשהאדם ישא זו המטפחות במקום חגורה ילעגו עליו וכו' עיי"ש.

עיי' שו"ת קרן לדוד או' סימן צ'. שמותר לילך דלא גרע משק ויריעה דמותר דכמו מפני הרועים מותר. וכן הענין לכדים שמותר ואפילו בימות החמה כמו שמותר שק ויריעה אפילו שלא בשעת הגשמים כיון דיוצאים בשעת הגשמים.

שו"ת חלקת יעקב סימן צ' שכתב להתיר כיון דבשבת דרך לילך כן מותר. והביא ראייה מהר"ן מס' יומא לענין מסנדל שמותר. וכתב שם הגם שיש לחלק דהתם איסור לבישה מחמת יוהכ"פ. ובכאן איסור מחמת שבת אפ"ה אין לחלק. (ויש לעיין הא שם בסנדל משתמש כל פעם בשעת הוצאה משא"כ הכא הוא רוצה רק לעבור ממקום למקום יש לומר דעיי' הגר"א שהבאנו במק"א דזהו ג"כ מותר.

עיי' שו"ת מנחת יצחק חלק ה' סימן מ"א אות ח' שג"כ הביא ראייה מהר"ן. עיי' אז נדברו חלק א' סימן ס"ו שכתב חילוק זה מהר"ן. עיי' שו"ת מהרש"ג חלק ב' סימן מ"ח לענין לילך באלנטוט.

## סימן ש"א סעי' ל"ו

**שאלה:** לילך בגארטיל:

**תשובה:** אציין בקיצור:

א- מבואר בשו"ע סימן ש"א סעי' ל"ו דשתי חגורות מותר רק אי ע"י הפסק בגד א"כ יש לומר הכא הוי הפסק בגד יש לומר שמותרא.

ב- יש לומר דכל מה שאמרינן דע"י הפסק בגד מותר הוא דוקא אי דרכו בכך אבל אי אין דרך בכך יש לומר שיש להחמיר.

ג- יש לעיין אי הוי היתר של רועים דכמו שאמרינן דרועים הולכים מותר כמו כן יש לומר אי יש הרבה אנשים שהולכין כמו כן הוי היתר של רועים. ויש לומר דאינו דומה דהכא כיון דהוא ג"כ הולך בגארטיל א"כ מה שהולך בגארטיל ולא הולך ברחוב מש"ה לא הוי היתר שק של רועים.

ד- ע"י שו"ת אגרות משה חלק ב' סימן ע"ו חלק ג' סימן מ"ו וע"י שם שמשמע דדוקא אי יש בגד מפסיק מותר כמבואר ברמ"א (ומשמע שאין מחלק דעכשיו אין דרך שיהא אסור. וכן משמע בשו"ת אג"מ חלק ג' סימן מ"ו ע"כ משום דאי הוי הפסק בגד שמותר וראיתי בספר פסקי תשובה שמציין האוסרים אגרות משה ויש לעיין).

וע"י שם דלא לילך החגורה על הטאיי tie דאינו מלבוש ששייך לחגור עליו החגורה שהטאיי ופין הם רק לתכשיט ולנוי והחגורה אינה תכשיט ונוי וכ"ו עיי"ש.

(א) ע"י שו"ת מהרש"ג חלק ב' סימן מ"ה שהקשה מ"ש שני חגורות דהוי משוי מגמרא עירובין דף צ"ה המציא חפילין בשבת דמותו ללבוש ב' זוגות וכ"ו ויש לומר משום בדיון מותר.

ה- עי' שו"ת מנחת יצחק חלק ה' מ"א שכתב כמה טעמים להיתר א- דמה שלובש לתפלה נחשב כבגד. ב- דהוי הפסק בגד. ג- דלאחרים מותר ההולך כל היום. ומסיים שם דמי שרוצה להחמיר יתיר הכפתורים מבגד העליון ויחגור עצמו בחגורה.

ו- עי' שו"ת באר משה חלק ג' סימן ס"ד עיי"ש שכתב דאינו משמש כלום משה אסור. ועוד כתב שם לאסור ולא הוי היתר של סנדל משום דאמרינן דיוהכ"פ הוי איסור משה הוי שם מלבוש משא"כ. הכא לא הוי היתר מה שהולך רק בשבת. (ומהגר"א לעיל משמע דאפילו אי הוי רק לשבת שלא מקרי הוצאה).

**שאלה:** לילך שני מטפחות.

**תשובה:** עי' סע' ל"ו שהבאנו לעיל לענין שני חגורות זה על זה. ואבאר בעזה"ת מחלי' בזה אי מותר. ועי' ערוך השלחן שהבאנו לעיל. ועי' נימוקי או"ח שהבאנו לענין שמותר דאפילו שני חגורות אסור דהוי תועלת עיי"ש ועי' שו"ת חלקת יעקב שם שלא יהא שני מטפחות זה על גב זה דהוי כמו שתי חגורות.

### סימן ש"א סע' ל"ז ל"ט

**שאלה:** אי יכול לילך כתגורה שאינו סוגר אותו.

**תשובה:** א- עי' שו"ע סימן ש"א סע' ל"ט כילה שיש בה רצועות שמותחין אותה בהם מותר להתעטף בה ולצאת לרשות הריבים ואין הרצועות חשובות כמשאוי שמבטלות אגבה הלכך מותר לצאת ברצועות התלויות כאבנט אע"פ שאין המנעלים קשורים בהם דלא חשיבי ובטלי אגב האבנט. אבל אם הם של משי חשיבי ולא בטלי ואסור אם אין המנעלים קשורים בהם וכו'. מבואר דאם הם חשוב לא בטלי א"כ יש לומר ה"ה בני"ד הם חשובי ולא בטלי.

ב- יש לומר דאינו דומה לני"ד דיש לומר דרוקא התם אמרינן דיש חילוק בין הרצועות שבעצם לא משתמש להבגד עצמו רק ע"י זה יכול לקשור המנעלים דאז אמרינן דכיון דעכשיו אינו משתמש כלום לא בטל אי הוי חשוב. אבל בני"ד דהוי חלק מהבגד הוי צורת הבגד יש לומר דמהני אפילו אי לא קשור אותו ועי' שו"ת חלקת יעקב חלק ב' סימן ק"ל

שמטיק מעיקר הדין להקל. ועיי' שש"כ פי"ח הערה קכ"ו.

ג- יש לומר רבנ"ד לא מהני דמה שמבואר בשו"ע שמהני זהו דוקא אי הוי חיבור ע"י קשירה אבל אי אינו מחובר לא מהני ועיי' ערוך השלחן סעי' ק"ז ואצלינו בגד בית שקורין שטו"ב חאל"ט שיש בו שנצים ארוכים ומאחוריו הם תפורים וכורכים בהם סביכות הבגד כמו אבנט בטלי וודאי לגבי הבגד ומותר לצאת בהבגד אפילו בזמן שאינו קשור ותלויים מאחורי הבגד וכי' משמע דאירי דהוי תפורה.

ד- עיי' שו"ת באר משה חלק ג' סימן ס"ב ס"ק ד' שכתב לחמיר ועיי' אז נדברו ח"ג סימן ט"ו שמבואר לחומרא.

**שאלה:** לילך עם בתי ידים.

**תשובה:** א- עיי' סימן ש"א סעי' ל"ז מותר לצאת בשבת בבתי ידים הנקראים גואנטי"ש ויש מי שמחמיר להצריך שיחפרם מערב שבת בבתי ידים של מלבושיו או שיקשרים בהם בקשר של קימא יפה וראוי לחוש לדבריו.

הטעם שסוברין שמותר מבואר בב"י דהם מלבוש גמור שעשוין להגן מפני הקור והמחמירין משום דלפעצים צריך למשמש בידיו להסיר ממנו כנה או פרעוש העוקצתו וחישינן שמא ישכח ואתוי לאתווי ד' אמות ברה"ר. עוד טעם שמא יסלקם כדי ליתן שלום לחביריו.

ב- טעם שקשירה מהני. א- דתו ליכא למחש שמא יוציאים בידיו וכמבואר בתוס' שבת ס"ק ס"ט דאף אם יעשה כך אין בו אלא איסור רבנן. ועיי' בא"ר שכתב דכיון דקשרם לבתי ידים של מלבוש נחשב כאלו הם בתי ידים ארוכים דהכל מין מלבוש ונ"מ בין ב' טעמים ראיתי שיש שכתב א- דאם מניח הבתי ידים לתלות ואינו לובשם על ידו. לא שרי דהוי חלק מבגד ולפי תוס' שבת אסור דלכתחלה אסור לצאת שלא כדרך הוצאה. עוד נ"מ ב- אי הבתי ידים מחוברים על משיחה ארוכה שנתן בתוך בתי זרועות על שמלבוש ואינם מחוברים כלל אל הבגד לדעת א"ר אסור דלא נחשב חלק מהבגד. ולפי טעם תוס' שבת מותר דאף אם יסרים אינה אלא הוצאה כלאחר יד.

א- אי הוי פלעסטיק על הרגל כדי שיהא נוח להכניס הרגל כמנעל.



ב- אופנים שיש מחירים במקום הפסד להוציא במעות. ואי הולך בין בגרו לבשרו.

ג- רוצה ליתן כמנעל שיש כגון nail ורוצה ליתן עליו דבר.

ד- רצועות של מנעל אי לא קושר אותו.

ה- אי רוצה ליתן קאטען cotton באוזן.

ו- בענין שני מלבושים שמותר אי מותר אפילו יותר עי' ערוך השלחן סע' ק"ו.

ז- כמה מקרי שלא לומר בטלי דעתה אי תלוי ברוב אדם במקומו. עי' שו"ע הרב ובמנורה הטהורה הכריעו להקל כעולת שבת דאם דרך ללבוש שתי חגורות מותר. ובתוס' שבת ס"ק ס"ו דאף אם איזה מקום נוהגין לעשות כן אמרינן בטלה דעתו. אם לא התברר איזה מהן רובא דעלמא אזלינן בתו' המנהג אותו מקום.

**שאלה: לענין כפתור רעזאו שיש לו כפתור שאינו צריך.**

**תשובה:** מקור דין זה מבואר בסימן ש"א סע' כ"ג

וקודם אבאר הדיעות בזה וכמה אופנים שיש לדמות לזה.

א- אי הוי דבר חשוב ודרך לילך כן מותר כיון דהוי חשוב ודרך לילך כן.

ב- אי הוי דבר שאינו חשוב ודרך לילך פשיטא שמותר.

ג- אי הוי דבר שאינו חשוב ואין דרך מבואר במג"א וט"ז שם שמותר. ולהגר"א מחל' אחרונים אי מותר דיש סוברים דכיון דהוי אין דרך אסור אפילו אינו חשוב ויש סוברים כיון דאינו חשוב מודה למג"א וט"ז

ד- אי הוי חשוב ואין דרך אסור לצאת בזה.

לפי זה נמצא א- אי הוי סימני כובס יש לומר לפי הגר"א אי נאמר דדבר שאין דרך לילך באינו חשוב להגר"א אסור א"כ יש להחמיר אבל למעשה אחרונים סברי כיון דהוי אינו חשוב אפילו אין דרך יש לומר שיש להקל.

מקור דין זה היאך לפרש הדין של מטפחת שמבואר ברמ"א שמותר.

א- ט"ז מג"א שס"ל דמטפחת הוי דבר שאינו חשוב ואינו דרך ומותר.

ב- הגר"א ס"ל דמטפחת הוי דרך בכך והוי דבר חשוב מש"ה מותר א"כ אין ראייה בדבר שאין חשוב ואין דרך בכך שיהא מותר. ועי' א"נ חלק ב' שמחמיר בזה.

### כמה פרטים שנוגע

א- כיסוי על כובע בשביל הגשמים הדיעות בזה.

א- אי הוי רק אצולי טינוף.

ב- אי הוי גם בשביל אצולי צער.

ג- אי הוי אצולי טינוף אבל הוי דרך מלבוש מאי מקרי דרך מלבוש.

ד- אי עיקר כונה בשביל אצולי טינוף אבל הוי גם לאצולי טינוף.

ה- אמאי לא גזרינן שמא יסיר אחר הגשמים.

ו- להמתירין בשביל דהוי אצולי גוף מאי ההיתר אחר שפסקו הגשמים.

ב- כיסוי על כובע בשביל הגשמים שעשה עכשיו גם לכסות קצת מהפנים.

ג- אצולי טינוף בשביל הגוף.

ד- להמתירין כיסוי על כובע אי מותר אפילו אי הולך עם פלעסטיק בעג דיש לומר כיון שאין דרך לילך בפלעסטיק בעג לא מקרי מלבוש כלל.

ה- כמה טעמים שחגר אסור לילך במקל אי שייך שילך בלא מקל רק צריך שיהא סומך על המקל קצת. ואי הוי מה"ת משוי או רק מדרכנו שילך ד"א.

1- ע' שו"ע הרב טעם של חגר שיכול לילך. ועי' חידוש בערוך השלחן בענין סומא באיזה אופן יכול לילך.

2- יש לעיין אי חגר שיכול לילך בלא מקל רק הרופא אומר לו שצריך למקל שלא ילך ברגליו דאי הולך ברגליו יש חשש שיקלקל רגליו.

3- מ"ש חגר דלא הוי היתר אפילו יכול לילך בלא"ה דהוי צורך קצת כמו שאמרינן במשקפיים דאי הוי צורך קצת שיש להתיר.

ט- לילך בשבת על גופו בחגורה שנוטל מקבר רחל אמנו.

י- ללבוש פלעסטיק על מנעלים כדי להקל בשעה שלובש הקאלאשין.

המשך כמה ענינים לענין משקפים:

א- אי הולך במשקפים של קריאה אמאי אסור מה"ת ולא אמרינן דהוי הוצאה שלא כדרכו.

ב- היתר של משקפים אי יש לדמות מה שמבואר בסע' י"ט ראסור וכבלים שמותר לצאת בהם. ולאג"מ משום דהוי על הגוף.

### סימן ש"א סע' כ"ג

יש כמה אופנים שמבואר בסע' כ"ג

א- מחבר הבנים יוצאין בזגין הארוגים להן בכסום אבל אם אינצם ארוגם לא.

ב- רמ"א ולא מהני הא דמחבר לכסות רק בדבר שדרכו להיות מחבר שם אבל אם חבר שם דבר שאין דרכו בכך אסור.

ג- ואותן עגולים ירקים שגזרה המלכות שכל יהודי ישא אחד מהן בכסותו מותר לצאת בהן אפילו אינו תפור בכסותו רק מחבר שם קצת.

ד- לוכן מותר לצאת במטפחות שמקנחין בו האף שקורין בסצולילט אם מחבר לכסות וכו'

ויש לעיין:

- א- מאי מוסיף רמ"א
- ב- אמאי עגולים ירקים אין צריך איגר.
- ג- מה מוסיף מטפחות שמתר הא מבואר קודם שמתר.

ויש כמה פירושים לפרש.

א- ט"ז

- א- מחבר מבואר דבנים יוצאים בזגין מה שמבואר בגמ' ס"ו שהוי שייכות לבגד מש"ה מותר משא"כ באינו אגור מבואר שאסור דבעניינים שמא מחייכי וכעשרים דלמא מפסיק ואסתי לאסתיי.
- ב- רמ"א כתב דבר שדרך לילך הוי בטל לבגד. היינו דאמרינן שבטל לגבי הבגד אפילו אינו שייכות להבגד בטל לגבי הבגד. (לפי זה נמצא דרמ"א הוא לקולא דאפילו דבר שאין שייכות להבגד)
- ג- עגולים ירקים אפילו אינו ארוג יש לומר משום דבטל להבגד כיון דאינו חשוב אין צריך ארוג.
- ד- מטפחת יש לומר דוקא ארוג לא ארוג אסור דהוי בטל לגבי הבגד ומוסיף מה רמ"א מתחיל דיש לומר דמטפחת הוי אין דרך אפ"ה מותר כיון דהוי דבר שאינו חשוב.

ב- מג"א

- א- מחבר כמבואר לעיל.
- ב- רמ"א מוסיף דארוג מותר אי דרכו בכך. דזהו כשיטת תוס' דדבר שדרכו מותר ולא גורנין אריג אטו אינו אורג דבעצם הוי מותר בין ארוג ובין ארוג בטל להבגד דרק אינו ארוג יש חשש דילמא מיפסקי מש"ה אסור וארוג אסור אטו אינו ארוג ובדבר שדרכו בכך אמרינן דלא גזרו ארוג אטו אינו ארוג (לפי זה מג"א מחמיר דארוג מותר דוקא אי דרכו בכך).

## איסור והיתר לילך בכובע סע' מ"א

א- שני איסורים:

א- אהל ב- שמא יפול ואתי לאותויי ד"א.

והיתר אי משום אהל יש כמה היתרים. א- דהוי נכפף ב- אי אינו רוחב  
 טפח. ג- יש לומר שאינו כונה לאהל רק לשום כובע עליו.

אי משום אתוי לאתויי. א- דהוי תוכו. ב- לא ילך בגילוי הראש<sup>ב</sup>


---

(א) עי' גמרא עירובין מחל' אי איסור הוי משום אהל או משום שמא יפול ואתי  
 לאתויי ועי' פמ"ג שמבאר הסוגיא.

(ב) ט"ז ועי' א"ר דבזה"ז אי הולך בלא גילוי הראש.

יש לעיין אי הוי רוח שאינו מצויי היאך יכול לילך אי יש חשש שיפול. ויש לעיין  
 אימהני מה שאוחז בידו.

יש לעיין בהיתר עטרה הא הוי אהל דהא הוי קשה. או לא מקרי אהל.

## סימן ש"א סע' מ"ה

## א- לשטוח המגבת בשבת אחר שהולך למקוה.

יש לומר צד היתר: א- דהוי מים מועטים. ב- אם תולה במקומה הרגיל ואינו שוטחן ג- דכיון דהמגבת אינה נקיה אין כאן משום מראית עין משום כיבוס וזהו רק באופן שהמגבת אינה נראית כשרויה במים.

יש לומר צד איסור א- דאנן סוברין שלא לשטוח אפילו במים מועטים. ב- אי משטחן אסור אפילו אי דרכו של האדם לשטחן כל פעם. ג- דאפילו המגבת אינה נקיה יש בה מראית עין דדרך לתלות מגבת אחר הכביסה.

**הלכה:** יש להחמיר לשטוח המגבת בשבת אחר שהולך למקוה רק יכול לתלות במקום שרגיל.

וכן יש לעיין דאי נותן אצל בריכה. וכן אי נותן הבגד אחר גשמים בבית הכסא.

## ב- להסתמג באלונטית אחר שהלך למקוה בשבת.

יש לומר צד היתר: א- דאינו מקפיד על מימיו לא חשיינן משום סחיטה. ב- דהוי דבר מועט לא חיישינן משום סחיטה. ג- דסתם אלונטית הוא דבר שאינו מקפיד על מימיו. ד- משום דא"א לעמוד בלא סיפוג לא גזרו אבל בזה"ז אין היתר זה לכתחלה.

**הלכה:** יש להסתפק באלונטית ואין חשש שמא יסחוט.

## ג- לטלטל האלונטית אחר שהלך למקוה בשבת.

יש לומר צד היתר א- כיון דמבואר במג"א דרחיצה וסיפוג כיון דא"א לעמוד בלא רחיצה וסיפוג ולא חששו לסחיטה משום דא"א בלי סיפוג לכך היתרו גם להביא לביתו אבל אחר שהביאו אסור. ב- דהוי מים מועטים. ג- דאינו מקפיד על מימיו.

יש לומר צד איסור. א- דבזה"ז אין רוחצין בכל יום יש להחמיר לכתחלה כמבואר במג"א שם. ב- אי הוי מים מרובים. ג- אי מקפיד על מימיו. הלכה יכול לטלטל האלונטית אחר שהלך מקוה דאלונטית הוי אינו מקפיד על מימיו והוי דבר מועט.

#### ד- לילך עם מזמיקאות socks שנשרו במים.

יש לומר צד היתר א- דהוי סחיטה שלא כדרכו. ב- דהוי פס"ר דלא ניחא ליה. ג- אי הוי מים מועטים שלא שייך סחיטה.

יש לומר צד איסור. דלא מתרין שלא כדרכו משום כבוד הבריות. ב- די ש מחמירין פס"ר דלא ניחא ליה אפילו באיסור דרבנן. ג- אי הוי באופן ששייך סחיטה.

**הלכה:** יש צדדים להקל. ומביאין דהרה"ק אדמו"ר משינעווע זי"ע אירע פ"א כן וישב כל השבת ברגליו מוגביהם. ושמעתי בשם הגר"מ פיינשטיין זצוק"ל דאמר שאינו יודע היתר לילך בפומיקות שנשרו אבל אינו רוצה לומר איסור בזה כיון שנהגו לילך כן.

**ה- שאלה:** ליישב מה שמבואר ברמ"א סימן ש"א סע' מ"ו שאסור לטלטל בגד אם יש מים עליו. ומחבר סע' מ"ח מסתפג אדם באלונטית וכו'.

**תשובה:** יש ליישב ג' אופנים.

א- מג"א ס"ק נ"ח דמותר רק במסתפק מרחיצת גופו דחו"ל לא רצו לאסור רחיצה וסיפוג בשבת לגמרי מפני שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה ואם יאסרו לטלטל האלונטית הוי ליה כאילו אסרו רחיצה דלא יהא אפשר לרחוץ אבל במקום אחר שלא במקום רחיצה אסור. ולפי זה כתב המג"א שם דבזה"ז שרוב העולם אינן רוחצין בכל יום וממילא אפשר לאסור רחיצה טוב לכתחלה להסתפג בדבר שאין מקפיד על מימיו. ועיי"ב במ"ב דלפי זה אחר שהביאו לכיתו והניחו על מקומו שוב אסור לטלטלו. נמצא ב' חידושים למג"א א- דבזה"ז יש להחמיר (לכאורה אפילו במיעוטם) ולהסתפג דוקא בדבר שאינו מקפיד. ב- דאחר שהביאו לכיתו והניחו אסור לטלטלו.

ב- א"ר בשם ספר התרומה דסיפוג באלונטית לא מחשב אלא כמים מועטים ולא גזרו על טלטלו משום שמא יסחוט משא"כ סע' מ"ו מיירי במים מרובים ע"י מ"ב ס"ק קע"א קע"ה. נמצא לפי תירוץ זה אפילו בזה"ז מותר וגם מותר אחר שהביאו לביתו.

ג- הגר"א דאלונטית אינו מקפיד על מימיו משא"כ סע' מ"ו הוי מקפיד על מימיו ע"י מ"ב שם ושערי ציון ס"ק רי"ב. ולפי תירוץ זה מותר בזה"ז וגם אחר שהביאו לביתו.

ו- **שאלה:** בגד שנשרו במים. או נפל למים והבגדים שנשרו ממים. או נפל הרבה גשמים על הבגדים אי יכול לטלטל הבגדים אי יכול להמשיך לילך.

**תשובה:** ע"י סע' מ"ה מי שנשרו כלים במים הולך במים הולך בהם ואינו חושש שמא יבוא לידי סחיטה וע"י מ"ב שם ס"ק קס"א שלא אסור על האדם הבגדים שלובש אותן. ואפילו אם נשרו עליו לבר הוא לובשין מתחלה ומסתבר דהיינו דוקא אם אין לו בגדים אחרים אבל בבא לבית יש להחליף ולא יטלטל שמא יבוא לידי סחיטה. וכל במים מועטים או אינו מקפיד על מימיו.

ז- **שאלה:** לילך במים שעליו.

**תשובה:** ע"י סימן ש"א סע' מ"ט. מותר לרחוץ ידיו בנהר בשבת ובלבד שלא יוציאם עם המים שעליהם חוץ לנהר ארבע אמות.

ואבאר בעזה"י לילך עם מים על גופו. או על זקנו ברה"ר. וע"י לקמן סימן שכ"ו ובב"י שם שכתוב טעם ההיתר בגשם הוא משום שא"א להמנע. וע"י ט"ז שם ס"ק כ' שמחלק בין הוצאה בין מים מרובים למים מועטים.

ח- **שאלה:** לילך על קארפאט שהוא בחוץ וכשיורד גשם נכנס שם הרבה מים שנמצא כשמעמיד רגליו על שטיח נסחטים המים אי יש לאסור דריכה עליה.

**תשובה:** אבאר בעזה"י דיש לומר דהוי אינו מתכיון. אינו מקפיד על מימיו.



## הלכות קשירה סימן שי"ז

מחלוקות הראשונים בקשירה איזהו חייב ואיזהו פטור אבל אסור ואיזהו מותר לכתחלה<sup>א</sup>

א- שיטת הרי"ף והרמב"ם והמחבר:

א- אי הוי מעשה אומן ולעולם חייב חטאת.

ב- אי הוי מעשה אומן ואינו לעולם פטור אבל אסור מדרבנן<sup>ב</sup>

ג- אי הוי מעשה הדיוט לעולם פטור אבל אסור מדרבנן<sup>ג</sup>

ד- אי לא הוי מעשה אומן ולא לעולם מותר<sup>ד</sup>

שיטת השלטי הגבורים בדעת הרי"ף והרמב"ם דאי הוי מעשה הדיוט לזמן פטור אבל אסור<sup>ה</sup> ויש סוברים בדעת הרי"ף והרמב"ם שמעשה הדיוט לזמן מותר לכתחלה<sup>ו</sup>.

(א) מבואר במס' שבת דף ק"יא ע"א בחד ברייתא מבואר דחייב חטאת ובהד ברייתא פטור אבל אסור ובהד ברייתא מותר לכתחלה ומחלי ראשונים היאך לפרש הברייתא כמבואר לקמן.

(ב) דמפרש הברייתא שם כדאושכפי דהוי מעשה אומן לעולם.

(ג) דמפרש הברייתא בסנדל בדחומרתא דקטרי אינהו שהוא מעשה אומן לזמן (ועי' רש"י שמפרש שמיידי שהוא מעשה הדיוט לזמן עי' לקמן)

(ד) דמפרש הברייתא במנעל בדרבנן שהוא מעשה הדיוט לעולם (ועי' רש"י שמפרש במנעל בדרבנן שהוא מעשה הדיוט לזמן)

(ה) כיון דלא הוי מעשה אומן ולא לעולם מותר לכתחלה.

(ו) עי' שלטי הגבורים שסובר בדעת הרי"ף והרמב"ם דגם במעשה הדיוט לזמן אסור מדרבנן כמו לשיטת רש"י רק הרי"ף מוסיף שצריך מעשה אומן לחייב חטאת. ואי הוי מעשה אומן אסור בדרבנן אפילו לבו ביום. ח"ל לכ"ע כל שעומד להתקיים ימים מה אסור לקשור אפילו אינו מעשה אומן ואפילו לדעת מיימוני ורבנו (הרי"ף) וכ"כ ר"י ובעל התרומות וכו'. וכ"כ ובשר"ע הרב סי' שי"ז סעי' ב' ועי' בתהלי"ד.

(ז) פמ"ג באשל אברהם ס"ק ג' דמעשה הדיוט לזמן מותר לכתחלה ואיסור דרבנן הוא אלא במעשה אומן לזמן. או במעשה הדיוט לעולם.

ב- שיטת רש"י רא"ש טור ורמ"א:

א- אי הוי לעולם חייב חטאת אפילו אי לא הוי מעשה אומן והוי מעשה הדיוט<sup>א</sup>.

ב- אי הוי לזמן פטור אבל אסור מדרבנן<sup>ב</sup>

ומחלי מאי מקרי לזמן יש סוברים יותר מיום אחד הוי לזמן שפטור אבל אסור. ומותר לכתחלה אי הוי לכו ביום<sup>ג</sup> ויש סוברים דיותר מז' ימי מקרי לזמן שפטור אבל אסור ופחות מז' ימים מותר לכתחלה<sup>ד</sup>.

ג- אי לא הוי לזמן מותר לכתחלה<sup>ה</sup>.

יש סוברים אי הוי לכו ביום. וליש סוברים אי הוי עוד ז' ימים<sup>ו</sup>.

ד- לדעה הנ"ל אין חילוק בין מעשה אומן למעשה הדיוט רק תלוי הכל אי הוי לעולם או לזמן<sup>ז</sup>. ועיין לקמן נ"מ בין ב' דעיות.

(א) דמפרש הברייתא בדאושפכי. בדטייעי דקטרי אושכפי דהוי לעולם.

(ב) דמפרש הברייתא במנעל דרבנן שהוא מעשה הדיוט לזמן שבשעת הטיט מתירין אותו וכו'. וכן בדחומרתא דקטרי אינהי דהוי מעשה הדיוט לזמן דפעמים שמתקיים שבת או חודש. (ועי' ברי"ף שמפרש באופן אחר ועי' לקמן בענין זה)

(ג) עי' לקמן הדיעות בזה.

(ד) עי' לקמן הדיעות בזה.

(ה) דכיון דלא הוי לזמן מותר לכתחלה.

(ו) שתלוי בהדיעות הנ"ל אי נאמר שאסור מדרבנן אחר יום אחד מותר לכתחלה דוקא אי הוי דעת להחזיר בו ביום. ולהדיעות שסוברין שאסור מדרבנן אחר ז' ימים מותר לכתחלה תוך ז' ימים.

(ז) מג"א סימן שי"ז ס"ק ה' ודלא כע"ש שסובר דהרא"ש ס"ל דבמעשה אומן גרידא חייב אפילו אינו ש"ק אלא דס"ל דבקשר ש"ק אפילו מעשה הדיוט חייב. אבל אין כך דעת המג"א אלא דלהרא"ש מעשה אומן לא מעלה ולא מוריד כלל והכל תלוי במהות הקשר ועי' מחצית השקל שם.

נ"מ בין שיטות רי"ף והרמב"ם. לבין רש"י והרא"ש:

א- מעשה הדיוט לעולם:

- א- לרש"י חייב אפילו אינו מעשה אומן.
- ב- להרי"ף והרמב"ם אינו חייב חטאת והוי איסור דרבנן. (חומרא לרש"י והרא"ש. וקולא להרי"ף והרמב"ם).

ב- מעשה הדיוט לזמן.

- א- לרש"י והרא"ש אסור מדרבנן.
- ב- להרי"ף והרמב"ם מותר (ע"י פמ"ג או"ח ס"ק ג' מ"ב ס"ק ה'. וע"ע שו"ת אבני נזר סי' קע"ח) (חומרא לרש"י והרא"ש. וקולא להרי"ף והרמב"ם).
- (שליטי הגיבורים באופן הנ"ל גם להרי"ף והרמב"ם אסור מדרבנן בט"ז ס"ק א' שו"ע הרב סע' ע').

ג- מעשה אומן לכו ביום א.

- א- לרש"י והרא"ש מותר לכתחלה.
- ב- להרי"ף והרמב"ם אסור מדרבנן. (חומרא להרי"ף והרמב"ם. קולא לרש"י והרא"ש)

ד- מעשה אומן לז' ימים:

- א- לרש"י והרא"ש להרבה פוסקים. מותר לכתחלה.
- ב- להרי"ף והרמב"ם אסור מדרבנן. (חומרא להרי"ף והרמב"ם. קולא לרש"י והרא"ש)

ה- מעשה אומן לזמן אחר ז"י.

- לרש"י והרא"ש אסור מדרבנן.
- להרי"ף והרמב"ם אסור.
- (אין נ"מ לכו דיעות אסור מדרבנן כיון דלא הוי לעולם).

(א) ובעולת שבת משמע דהוי מדיח אי הוי מעשה אומן הובא במחצית השקל.

## סע' א'

**שאלה:** אי הוי קשר אחד מערב שבת אי יכול להוסיף עוד קשר.

**תשובה:** עיי' שו"ת מהרש"ם חלק ו' סימן ל"ד דאוסר להוסיף כמו שמצינו כתב אחד מערב שבת ואות אחד בשבת שהשלימה לספר שאסור כמו כן הכא.

**שאלה:** אי יכול לחזק קשר רפוי.

**תשובה:** עיי' קצות השלחן שאסור משה"ה יש ליהורר לענין להדק הציצית<sup>א</sup>

**שאלה:** אי עושה קשר ע"ג קשר.

ומבואר דאפילו אסור לעשות קשר ע"ג קשר אפ"ה במקום צערא מותר אי לא הוי כונה לקיום. ועיי' קיצור שו"ע כתב דעיי' עכו"ם מותר במלוקם צערא.

**שאלה:** היתר לדבר מצוה לצורך צער.

**תשובה:** עיי' תהלה לדוד דצער יותר קל ואפה מצינו דוקא לצורך מצוה מותר כל דרבנן ולצורך צער אינו מותר כל דרבנן רק ס"ס יש לומר דהוי צער בגד לא צער גוף. דשו"ע הרב משמע דוקא אי הוי ס"ס ויש מקילין כל דרבנן יש לומר חילוק הנ"ל.

**שאלה:** אי מצא קשר ע"ג קשר. אי להוציא ספר תורה אחרת.

**תשובה:** יש לומר דכיון דקשר ע"ג קשר יש לומר דהוי רק מנהג אי"כ יש לומר וגם דהוי לצורך מצוה. ובפרט דלא הוי חזק אמץ וגם דהוי ס"ס.

רבינו אליהו ר"ת אי הוי בכל יום אי"כ לא הוי של קיימא יש לומר דמצוה עושה של קיימא רק אי לא בכל יום אי"כ לא יכול ליטול עיי' שו"ת אבני נזר.

(א) יש לומר דאי לא מהדק רק עושה קצת שיש להקל.

**שאלה:** של נעק טיי tie

**תשובה:** יש שכתוב שהוי עניבה ע"ג קשר. וגם יש לומר דהוי קשר ע"ג קשר. ויש שכתוב אפילו אי נימא דהוי עניבה ע"ג קשר יסוד שאסור משום דמחזק הקשר התחתון יש לומר בטיי לא שייך זה ויש לעיין בזה.

**שאלה:** לענין טייס טיי twist tie.

**תשובה:** יש שכתב מכיון שיכולם בקל להחזיר נחשבין כעניבה ולא כקשר. שוי שבט הלוי חלק ח' סימן נ"ה דשאני התם שצורת בנין החבל נעשה ע"י פתיחת משא"כ כאן שכל עיקר החבל נעשה לסכב את החבילה רק כדי שיחזיק מעמד מסבבים ואינו דרך קשיר כלל וכו' ויש שכתב להחמיר.

**שאלה:** מה תלוי מעשה אומן.

**תשובה:** שלטי גיבורים תלוי במציאות. ואח"כ מסופק אפשר באדם.

**שאלה:** אי קונה מאומן.

**תשובה:** עי' לבוש שתלוי ברעת הקונה.

**שאלה:** אי הוי קשר אחד מערב שבת אי יכול להוסיף עוד קשר.

**תשובה:** עי' שו"ת מהרש"ם חלק ו' סימן ל"ד דאוסר להוסיף כמו שמצינו כתב אחד מערב שבת ואות אחד בשבת שהשלימה לספר שאסור כמו כן הכא.

**שאלה:** אי עושה קשר ע"ג קשר.

מבואר דאפילו אסור לעשות קשר ע"ג קשר אפ"ה במקום צערא מותר אי לא הוי כונה לקיום. ועי' קיצור שו"ע כתב דע"י עכו"ם מותר במלוקם צערא.

## סימן שי"ז סע' א'

**שאלה:** אי דרך העולם לקשור רק ליום אחד והוא קושר לזמן.

**תשובה:** עי' ביאור הלכה ריש סימן שי"ז דאי דרך העולם לעשות לעולם והוא עושה לזמן דאמרינן דלא הולכין בתר דעתו רק בתר העולם ויש לעיין אי זה רק לחומרא כגון שדרך העולם לעשות לעולם והוא עושה לזמן דאמרינן דלא הולכין בתר דעתו ויהא מותר רק הולכין בתר דרך העולם ואסור. אבל לקולא כגון בנ"ד דדרך העולם לפתוח ביום והוא עושה לזמן אפשר לא אמרינן לקולא שיהא מותר.

ומסתבר לומר כן דסברא של ביאור הלכה הוא לא משום בטלה דעתו אצל כל אדם דאי הוי אומר כן הוי אפילו לקולא. וההסבר בביאור הלכה יש לומר דאי דרך העולם לעשות קשר לעולם או לזמן הוי שם קשר של קיימא. אבל אי דעתו של הקושר להשאירו לעולם הגם שדרך העולם להתירו יש לומר שחייב שהרי הוא רוצה שיהא לעולם.

ויש להביא ראיה מה שמבואר במחבר סימן שי"ז סע' ו' קושרים חבל בפני הפרה שלא תצא אפילו בבי' ראשי הפתח ולא חיישינן שמא יתיר ראש האחד ויוציאנה דרך שם ויניח ראשו השני קשור. ויש לומר הגם דהוי דרך לא לעולם אפי"ה אי עשה לעולם אמרינן דאסור וכן מבואר במג"א ס"ק ט"ו רק לא חיישינן לזה.

**הלכה:** אי עושה עניבה ע"ג קשר בשבת ויודע שלא יפתח כמוצאי ש"ק שיכיון שיפתח במוצ"ש הגם שדרך העולם להתירו ביומו.

**שאלה:** אי עושה קשר שדרך העולם לעשות לעולם והא עושה באופן שודאי יתיר ביומו אי גם באופן זה אולינן בתר דרך העולם.

**תשובה:** ביארנו לעיל דמש"כ הביאור הלכה בסע' א' דאי דרך העולם לעשות לעולם אפילו אי דעתו לפתוח ביומו אמרינן שאסור שתלוי בדרך העולם. יש לומר דזהו דוקא אי דרך העולם לעשות לעולם והוא עושה ליומו אבל אי הוי היכי תמצא שבודאי יתיר כגון ששואל חפץ מחבירו וקושר דבר דהא הוי ודאי שצריך להשיב.

עי' שו"ת אבני נזר קפ"ג חירוש ברעת ר"ת שקשר ליומו חסרון דלא הוי

יקשר כלל. וא"כ השואל תפילין מחבירו ומשנה הקשר למי ראשו ואח"כ מחזיר את הקשר לקדמותו הרי שהשואל לא יצא יד"ח תפילין דהניח תפילין בקשר לא שלש קיימא ולא יצא ידי חובתו וכתב דמצוה לפרסם הדבר.

ויש שרצו לדחות דבריו דקשר תפילין הוי בסתמא קשר לעולם ואין בדעת האדם להתירו ליומו לשנות מהות הקשר וכדבר ביאור הלכה.

ויש לומר לפי הנ"ל יש לומר גם המ"ב יודה שבקשר שבהכרח עליו להתירו הוי כסנדל דנפקי ביה תרי ונחשב כקשר שאינו של קיימא גם אם בסתמא קושרו לעולם.

**שאלה:** תפירה שאינו של קיימא.

**תשובה:** מבואר בשי"ו סע' ג' ברמ"א מחל' אי תפירה שאינו של קיימא אסור. שרמ"א הביא ב' דיעות ולכן אסור לנתק או לחתוך זו של מנעלים התפורים יחד כדרך שהאומנים עושים אע"ג דהתפירה אינה של קיימא דאין חילוק בתפירה בין של קיימא לאינה של קיימא ויש מתירין בתפירה שאינו של קיימא ואין להתיר בפני ע"ה.

ועי' תהלה לרוד שהקשה דבסימן ש"מ סע' ז' שכתב המחבר וז"ל אותם שמהדקים הבגדים סביב זרועותיהם על ידי החוט שמותחין אותו ומתהדק אסור למתחו וכו' והרי בכה"ג הוה ליה תפירה שאינה של קיימא והמחבר סתם כדעת האוסרים והרמ"א לא השיג כלום ע"ז משמע א"כ שהרמ"א סובר דתפירה שאינה של קיימא אסור ויש לעיין אמאי בסימן שי"ז בע' ג' כתב להלק וכתב תהלה לרוד ס"ו ש"מ דרוקא בקריעה הביא הרמ"א דעת הי"א שמקלין כיון שאינה ע"מ לתפור אבל בתפירה עצמה ס"ל להרמ"א שאסור אפילו כשאינו של קיימא ולפיכך לא הביא כלום על המחבר בסימן ש"מ דהתם איירי בתפירה ממש.

**שאלה:** אמאי לא חייב הפותח בית הצאור משום קורע.

**תשובה:** עי' ביאור הלכה סו"ס ש"מ וז"ל ונ"ל דסברתו הוא דלא שייך קורע כי אם כשהוא מקלקל בעת הפעולה אלא שהוא מכויץ בשביל איזה תיקון וכעין שהיה במשכן שיריעה שניפלה בה דרנא קורעין בה ותפרין אותה שהקריעה מקלקלת את היריעה ביותר אלא שעל ידי זה יכול אח"כ

לתפירה ובכלל זה קורע בחמתו ועל מתו דהקריעה מקלקלת הבגד אלא שנסבב תיקון ע"ז וכנ"ל לאפוקי בפתח בית הצואר בשבת שמשוי לה מנא בגמר זה ע"י הפתיחה גופה אין חל ע"ז שם קורע כלל וחייב ע"ז משום מכה בפטיש.

ועי' שש"כ פ"ט הערה י"א מהגרש"ו זצ"ל שהביא סברא זו להתיר לפתוח שקיות אשר אין רגילים להשתמש בהם שימוש נוסף ואחד מנימוקי הוא שאין איסור קורע היכא שהקריע ההיא עצמה התיקון משמע דלא הוי אפילו מרובגן. ועי' חו"א סימן ס"א ס"ק ב'

הסבר מחל' אי תופר שאינו של קיימא אסור או מותר.

ויש לומר דקשר שאינו ש"ק לא הוי קשר הוא דוקא לענין קשר ומניין לחדש גן דם בתופר ויש שמסביר מחל' אי בתפירה אמרינן שאינו של קיימא אי מותר או לא בהקדם מה שמבואר בשו"ת אג"מ אר"ח ח"ב סימן פ"ד שמסביר חילוק בין קושר לתופר דקושר מחבר ב' דברים משא"כ תופר עושה קושא אחד. משה קושר לא הוי יצירה ואינו אלא מחבר משה קשר אינו חייב בקשר שאינו של קיימא ע"י עוד שו"ת אבני נזר.

ויש לומר דמשה אינו דומה קושר שאינו של קיימא שמותר ותפירה יהא אסור דקושר לא הוי יצירה משה מותר מש"כ תפירה אסור. ויש לומר דרבינו יאל שס"ל שמותר יש לומר שסובר דקושר ותופר הוי חד והבדל בין קושר לתפר הוא דתפר אינו אלא ע"י דבר שלישי משה מדמה תופר לקושר.

### שאלות שונות לענין קשר

**א- שאלה:** אי עושה קשר אחד אם טוויס טיי.

**תשובה:** ביארנו במק"א דיסוד דקשר אחד דמותר משום אחד לאו מתקיים ואי עושה שיתקיים יהא אסור כן מבואר בשו"ת אבני נזר לענין עניבה ע"ג קשר דמשה אסור א"כ יש לומר דאי עושה כדי שיתקיים יש לומר שאסור ואי מתקיים אפילו קשר אחד יש לומר שאסור. ועי' מרדכי פרק כלל גדול שמשמע דאפילו בקשר אחד מקרי שם קשר אי מתקיים.

**ב- שאלה:** אי הוי שני קשרים ועושה ע"ג עוד קשר.  
**תשובה:** עי' שש"כ פרק ט"ו סע' נ"ב וכן אסור להוסיף קשר על קשר



הכפול הקיים כדי להדקו ועי' שם בהערה קע"ב דע"י השלישי מתחזק יותר הקשר הכפול וגם לא קיל מקשר אחד בקצהו של חוט בשם הגרש"ז אויערבך צוק"ל.

ג- **שאלה:** עניבה ע"ג קשר.

**תשובה:** מבואר במחבר סימן שי"ז סע' ה' עניבה מותר דלאו קשר הוא הגה ואפילו אם עשה קשר אחד למטה נוהגין בן היתר. ועי' מ"ב שם ס"ק כ"ט שכתב וכתבו האחרונים הא דנוהגין היתר בקשר אחד למטה היינו דוקא כשעשוי להיתר בו ביום ומשום דע"י עניבה ע"ג קשר עדיין אינו מקרא מעשה אומן אבל אם היא לקיימא על איזה זמן כגון בלולב וכיוצא בו אסור לעשות קשר למטה אלא עניבה בלבד ורשאי לעשות שתי עניבות זה ע"ג זה וכן יש לנהוג.

מבואר שאסור לעשות עניבה ע"ג קשר אי היא לקיימא ומבואר בסימן שי"ז סע' א' ברמ"א ב' דיעות דיי"א שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו מקרי של קיימא ויש שמקילין לומר דעד שבעה ימים לא מקרי של קיימא ומבואר שם בביאור הלכה ד"ה שאינם קבועים ובוהו סעד גדול להקל במקום הצורך דאפילו יותר מיום אחד לא מקרי של קיימא כלל עדיין. שהביא שם דשהביא שם דלדתע הכלבו שהובא לעיל בסע' א' בהג"ה דיותר מיום אחד מקרי של קיימא קצת לאיסור לכתחלה גם בזה אסרו מ"מ למעשה אין להחמיר בזה וכלשון זה הועתק גם בהרבה ראשונים והם הרשב"א והר"ן והריטב"א והרב המגיד וכולם הסכימו בזה ומזה סעד גדול להקל במקום הצורך דאפילו יותר מיום אחד לא מקרי של קיימא כלל עדיין. וזה נוגע לענין גלילה לס"ת. דיש שכתב דיש להקל משום דיש לסמוך עד ז' ימים מש"ה יש מקום להקל. ועוד דהוי לצורך מצוה דאפילו קשר ע"ג קשר מקילין לצורך מצוה.

ד- **שאלה:** אי מחזק קשר רפוי.

**תשובה:** עיי' קצות השלחן סימן קכ"ג ס"ק ד' ולפ"ד דמעשה אומן הוי כשהוא מהורק צריך ליוהר מאד בציצית שמצוי לפעמים שהקשר העליון מתרופף רצת. ואם מושכו ומהדקו יש בזה חשש חיוב חטאת להרמב"ם דבההידוק נעשה מעשה אומן וקורם לכן היה קשר מעשה הדיוט דלא הוי קשר מה"ת. ואם היה רפוי הרבה מאד שהיה הקשר הנשי רחוק קצת מהקשר שתחתיו י"ל גם להרא"ש אסור להדקו דאע"פ דלהרא"ש גם קשר בלחי מהודק הוי קשר מה"ת אפשר דהיינו ברפוי קצת שיכול להתירו בא' מידיו אבל כשהי' ריוח גדול בין קשר התחתון לקשר שעל גבו גם

להראש לא הוי קשר ואסור להדק אפילו מעט וכן בקשר מהודק אסור לפתחו קצת לבטל ההידוק דבזה הוי מתיר הקשר לדעת הרמב"ם.

**שאלה:** קשר אחד מהו.

**תשובה:** א- אי הוי קשר אחד לא הוי שם קשר.

ב- אי הוי קשר אחד של ברזל ע"י לעיל.

**שאלה:** אי עושה קשר שצריך רק לזמן אבל לא מתיר אי מקרי קשר לזמן או קשר לעולם.

**תשובה:** יש להביא ראייה מה שמבואר ברש"י סוכה ל"ג ע"ב בד"ה הותר אוגרו של לולב ביו"ט אוגרו בכריכה בעלמא יכרוך האגד סביב ויתחוב ראשו בתוך הכרך כמו שאוגדין אגודת ירק ולא יקשור שני הראשים כאחד כשאר קשרים דקשר של קיימא מאבות מלאכות הוא וזה של קיים שאינו חושש להתירו עולמית. מבואר דאפילו אינו מתיר כיון דאינו חושש להתירו עולמית מקרי קשר של קיימא.

ועי' מהרי"ל דיסקין שהביא ראייה משעיר המשתלח. ועי' בשו"ת ריב"ש שמשמע מלולב דמקרי קיימא אפילו אינו פותח אח"כ. ונ"מ לענין שקושרין פח של אשפה והוא לא איכפת לן דיש להתמיר.

**שאלה:** אי עשה קשר על דעת לפותחו אי תלוי בדרך בכך או תלוי בכל אדם.

**תשובה:** עי' ביאור הלכה סע' א' שתלוי בדרך האדם ובוה מיישב קושיא הפמ"ג למה אין עושין ציצית בשבת יחשוב שלמ"ש יתירו מיד וכן קושית הגרע"א שהקשה על סוגיא דעירובין ק"ג גבי נימא במקדש דהוא לדבר מצוה יחשב להתירו כמוצש"ק ולדברינו דהוא איסור דאורייתא ניהא ומסיים שם וכאשר תעין היטב בדברי רש"י בכמה מקומות סוגיא זו דף קי"ב תמצא כדברינו אך לענין איסור הוא ברור ופשוט דאסור ואפילו בחבל דגרדי איתא בגמרא גזרו חז"ל שמא יבוא להתיר בחלב דעלמא וכ"ש בזה. (עי' מנ"ח שמתרץ דכיון דהוי חשיבות קשר לענין ציצית הוי גם לענין שבת).

**שאלה:** קשר ע"ג קשר אי רוצה להתיר בו ביום.

**תשובה:** מבואר ברמ"א סימן שי"ז סע' א'. וי"א דיש ליהזר שלא להתיר שום קשר שמא שני קשרים זה על זה דאין אנו בקיאים איזה מקרי קשר שלו דאפילו כשאינו של קיימא אסור לקשרו וה"ה להתירו וכן נוהגין.

היינו דביארנו לעיל מחל' רי"ף והרמב"ם ומחבר דאם הוא קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב חטאת. ואם הוא מעשה אומן ואינו קשר של קיימא או הוי קשר של קיימא ואינו מעשה אסור פטור אבל אסור. ואם אינו מעשה אומן ואינו קשר קיימא מותר לכתחלה.

ורשי והרא"ש וש"פ דלא תלוי כלל אם מעשה אומן ותלוי אם קשר של קיימא חייב אפילו מעשה הדיוט ואם אין דרכו לקושרו רק דלומן פטור אבל אסור ואם באותו יום או תוך שבעה ימים לשיטה אחרת מותר.

לפי זה קשר על גבי קשר יש להחמיר אפילו אי רוצה להתיר בו כיום כיון דלרי"ף והרמב"ם אסור מדרבנן אפילו כשמתיר בו כיום ואין אנו בקיאים מהו קשר של אומן משה"ה יש להחמיר.

אבל יש לעיין דהא בעצם הוי ס"ס דהא ספק מעשה אומן. וגם דהוי ספק שמא הלכה כרש"י דאי הוי ביומו מותר א"כ אי רוצה להתיר ביומו אמאי לא יהא מותר משום ס"ס וראיתי בספר מחזה אליהו שכתב משום זה מתיר במקום צערא דהוי ס"ס ומתיר רק אי הוי לא ליום אחד משא"כ אי הוי יותר מיום אחד שלומר שאוסר אפילו במקום צערא.

לפי זה מבואר בחזון איש שכתב דהוי איסור רק משום מנהג גם מבואר מחזון איש. לפי זה יש להתיר במקום צורך בפרט אי לא הוי יחזק רק רפוי דיש יותר מקום להקל.

### בענין קשורה "אי קושר ואח"כ תוחב"

אבאר בעזוה"ת מקור:

א- מרדכי פרק לולב הגזול (דף ל"ג סימן תשמ"ח) כתב רא"ם וצריך שיאגדנו ב' קשרים זה על זה דתניא הותר אוגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק ואינו אוגדו אגד גמור דאסור לאוגדו ביו"ט ומוקי ליה אליבא דרבנן דאין מצוה לאוגדו אלא משום ואנוהו הא בחול יש לאוגדו אגד הנאסר בשבת ויו"ט ואינו אסור אלא לשני קשרים זה על זה דהוה של קיימא כפרי' פרק כלל גדול (משמע דדוקא קשר ע"ג קשר חייב דכתב דאינו אסור אלא שני קשרים זה על זה וזה צריך לעשות בלולב ולא כתב עצה שיעשה כריכה ואח"כ קשירה משמע דלא מהני לענין לולב ולא אסור בשבת וצריך דוקא קשר ע"ג קשר ועי' לקמן).

וראבי"ה כתב אינן נהיגינן בקשר של לולב גם בקשר של ציצית פעם א' ושוב מתעגל וכורכו סביב ומתוך כך מהודק יפה כאלו קשרו בשני ראשי האגד שתי פעמים (נמצא לפי רא"ם עושה קשר ע"ג קשר. ולפי ראבי"ה עושה קשר אחד וכריכה ע"י לקמן דלראבי"ה הוי אסור אפילו בשבת עיי"ש).

ב- הגהות מרדכי פרק כלל גדול אמר ר' יוחנן והוא שקשרו אחר התפירות (דמבואר שם התופר שתי תפירות והא לא קיימא אמר רבה בר ר' חנה א"ר יוחנן והוא שקשרן) ודקדק רא"ם דמחייבינן ליה משום תופר ולא משום קושר למדנו שקשר אחד אינו קשר וכו'.

ג- רש"י נ"ד ע"א והכי קאמר ובלבד שלא יכרוך ויקשור ומבואר ברש"י בשתי תכיפות ע"י מרדכי שם שכתב וז"ל שלא יכרוך ויקשרו פירש"י כריכה וקשירה היינו שתי תכיפות וע"י בגדי ישע ר"ל אסור כמו ב' תכיפות ואין זה ב' תכיפות עצמו. וע"י מרדכי שם שהביא רא"ם (רבינו אלעזר ממין) פירוש דקשר דאורייתא אינו אלא שני קשרים זה על גב זה.

נמצא דבכלאים לרש"י כריכה וקשירה הוי חיבור. ולרא"ם (וליראים) לא הוי חיבור. (ואפשר לומר דאי הוי חיבור לענין כלאים הוי חיבור לענין אגוד בלולב ואפשר לומר גם לענין שבת. ולרא"ם מבואר דלא הוי חיבור לענין כלאים וצריך דוקא קשר ע"ג קשר יש לומר גם לענין אגוד ואפשר לומר גם לענין שבת. וע"י לקמן דיראים ס"ל דלא הוי קשר רק אי הוי קשר ע"ג קשר נמצא לפי יראים דבין לענין כלאים ובין לענין לולב ובין לענין שבת יש לומר דלא הוי קשר).

ד- טור סימן תרנ"א ואם לא אגוד מאתמול או שהותר אגודו ביו"ט א"א לאגודו בקשר גמור אלא ואגודו באגודה של ידק שכורך האגודה סביב ותוחב ראש האגודה לתוכה בלא קשירה וכו'.

ה- ב"י סימן תרמ"א הביא המרדכי. ודרכי משה ס"ק א' וז"ל וכן אנו נהגינן אף בחול דלא כמשמעות דברי הטור לקמן דמשמע דוקא ביו"ט דאסור לעשות קשר גמור יש לקשרו ככה"ג.

ו- מחבר סימן תרנ"א סעי' א' ואם לא אגודו מבעוד יום או שהותר אגודה

אי אפשר לאגדו ביו"ט בקשר גמור אלא אוגדו בעניבה הגה יש מי שכתבו לעשות הקשר בדרך אחר שכורכין סביבות ג' מינין אלו ותוחבין ראש הכרך תוך העגול הכרוך וכן נוהגין. ומג"א שם אפילו בחול. ע"י בלבושי שרד ומחצית השקל.

ז- ע"י ביכורי יעקב סימן תרנ"א ס"ק ז' וז"ל ובאמת לי צ"ע דהדין זה נובע מהמרדכי שהביא הב"י וז"ל כ' רא"ם צריך שיאגדנו ב' קשרים וע"ז דתניא הותר אגדו ביו"ט אוגדו כאגודה של ירק הא בחול יש לאגדו אגד הנאסר בשו"ט ואין אסור אלא ב' קשרים זה על זה. וראב"י כתב אנו נהגין לקשר פעם אחד ושוב מתעגל וכורכו סביב ומתוך כך מהודק יפה כאלו קשרום בב' ראשי האגד ב"פ עכ"ל וכתב עליו בר"מ וכן אנו נוהגין אף בחול דלא כמשמעות דברי הטור לקמן דמשמע דדוקא ביו"ט דאסור לעשות קשר גמור יש לקשרו כה"ג עכ"ל.

ולענ"ד דבריו תמוהין דברור הוא דראב"י איירי בחול דע"ז קאי הרא"ם רק שיש חלוק מעט בין רא"ם לראב"י דזה ודאי מוכח מהכא דאמרינן דדוקא ביו"ט אגדו כאגודה של ירק משמע הא בחול צריך לאוגדו קשר גמור וכמש"כ רש"י והטור. אלא שהרא"ם סובר דקשר גמור הוא ב' קשרים זע"ז דהקשר השני מחזיק הראשון וע"ז נעשה קשר של קיימא והראב"י סובר דעושה קשר של קיימא ככה"ג שבתחלה עושה קשר וכדי שלא יותר מחזקו ע"י שתוחבו כאגודה של ירק וכיון שע"ז מהודק יפה כאלו קשר ב' פעמים קושרו כה"ג בחול וביו"ט זה אסור אלא שביו"ט תוחבו לבד בלא קשר תחלה וא"כ אין כאן סתירה כלל בין ראב"י לטור דהטור לענין יו"ט איירי ולכן כתב תחיבה לבד בלא קשר תחלה וכן רש"י ז"ל אבל ראב"י איירי בחול ולכן כתב קשר בתחלה ואח"כ תחיבה דזה מקרי ג"כ קשר לענין שבת דהא אפילו בעניבה אם קושר ואח"כ עונב ס"ל להמרדכי דאסור בשבת אם קושר לקיימא כגון לולב כמ"ש המג"א וט"ז בס"י שי"ז וכו'. והנה הרמ"א איירי מיו"ט וכו' ולכן שפיר הביא בזה דברי הטור דתוחבו בלא קשירה תחלה. ולפי"ז מש"כ המ"א עליו וכן נוהגין אפילו בחול ז"א דבחול לא סגי בתחיבה לבד אלא צריך לקשור תחלה ואח"כ תוחבו בענין דמקרי קשר ש"ק לענין שבת כנלענ"ד ברור. ורוב העולם אין נזהרים בזה לאוגדו בקשר גמור רק בתחיבת ראשי העלין באגד וכו' ולכן יש לזהר לקשור בעלי לולב בב' קשרים זע"ז או בקשר

אחד ותחובת ראשי עלין באגד שלא יוחר הקשר וכדברי הראבי ובפרט שדבר קל הוא לעשות המצוה כתקונה עכ"ל<sup>א</sup>

ח- עי' ביאור הגר"א שם. וז"ל יש מי וכו' כ"כ המרדכי אבל לא כתב כן אלא שקושר פ"א לאוחר כך כורך וכו' ומתוך כך הוא כאלו ב' קשרים זה ע"ג זה ועי"ש ובהג"א (סוכה ל"ג) וטעמו (היינו אמאי מהני באופן זה לגבי לולב) ממ"ש בפר"ז דשבת והוא שקשרן והקשרו הא בלא"ה חייב משום קושר ופרי' בקשר א' ועי' ב' תפירות וכו' (היינו גמרא בפרק כלל גדול ע"ד ע"ב והתופר שתי תפירות והא לא קיימא אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן והוא שקשרן וקשה א"כ אמאי צריך משום תפירה הא הוי משום קושר ותירוצן דקשר אחד לא הוי קשר א"כ הכא הוי קשר אחד והביא ראיה דעכ"פ לענין תפירה מהני א"כ ראינן דהוי חיבור כמו כן לענין אגד של לולב אי קושר וכורך דהוי חיבור לענין לולב כמו דהוי שם תופר. אבל אפשר לומר לענין קשר של שבת לא הוי איסור בנ"ד אי עושה קשר ואח"כ תוחב ולגבי שבת באופן זה אין זה מעשה תפירה רק לגבי לולב סגי בחיבור וראינן דזה מקרי חיבור ואין תלוי אגד לגבי לולב לגבי איסור שבת של קשר) וכ"ד רש"י בשבת נ"ד ע"א ד"ה כריכה וכו' (היינו רש"י כתב שם לענין כלאים כריכה וקשירה הוי חיבור לענין כלאים) אבל הרא"ש חלק עליו שם ומפרש בב' קשרים (היינו הרא"ש כתב דף נ"ד ולבשל שלא יכרוך ויקשרו כתב בהגהות אשר"י שם מיהו דוקא בקושרין יחד אבל אינן קשורין יחד לא משמע דבעי קשרים) מבואר בהגר"א דחיבור של לולב הוא דהוי חיבור טוב כמו שמצינו לענין כלאים אבל יש לומר לענין שבת לא מקרי קשר אי תוחב.

(א) מבואר בכבודי יעקב דבאופן שעושה קשר אחד ותחבו מחל' ראי' וראבי"ה. דלפי ראי' דקשר הוי דוקא קשר ע"ג קשר. ולפי ראבי"ה אפילו קשר אחד ותחבו.

ט- עי"מ"ב סימן ה"רנ"א ס"ק י"א וז"ל על מה שכתוב רמ"א ויש מי שכתבו לעשות הקשר בדרך אחר שכורכין סביבות ג' מינים אלו ותוחבין ראש הכר דתוך העגול הכרוך וכן נוהגין, וכתב על זה המ"ב וז' איו, ט קאי והשו"ע הביא ההיתר של עניבה ורמ"א בשם הטור מביא ההיתר דכריכה אך מה דסיים הרמ"א וכן נוהגין ופירושו המג"א אף בחול צ"ע דאף דבמרדכי נזכר ההיתר דכריכה אף בחול אבל לא באופן זה אלא שמתחלה קושר פ"א ואח"כ כורך כו' ומתוך כך הוא כאלו קושר ב' קשרים זה ע"ג זה אבל בלא קשירה לא עדיף מעניבה, אח"כ מצאת דגם הגר"א מתמה ע"ז וע"כ נראה לפי מה שמבואר לקמיה דמנהג לעשות ג' קשרים הקשר התחתון מה שמאגד הג' מינים ביחד יעשה קשירה מקודם.<sup>ב</sup>

נמצא להלכה מחלי' יראים וראבי' אי עושה קשר ואח"כ תוחב. ליראים לא הוי קשר דדוקא קשר ע"ג קשר. ולפי ראבי' אפילו קשר אחד ותוחבו.

ונו"ל להסביר המחלי' דיש לחקור מהו יסוד דעניבה ע"ג קשר חייב דיש לומר א- דעיקר הוא קשר דחייב משום קשר וכל פעם קשר אחד לא חייב דלא קיימא אבל אי עושה עניבה ע"ג קשר דהקשר התחתון קיים מש"ה אסור משום קשר. ב- או יש לומר דמשום עניבה ע"ג קשר אי הוי לקיים שאסור חייב גם משום עניבה. ג- יש לומר כיון דעשה עניבה ע"ג קשר דעשה פעולה בהקשר גופה.

(ג) פשטות משמע דאי הוי קשר לענין לולב הוי קשר לענין שבת ממילא אי מהני לגבי לולב אסור לגבי שבת. ומה שכתוב הלשון אף בחול דמשמע דלא רק בשבת רק אף בחול דבמרדכי נזכר ההיתר דכריכה אף בחול. פשטות משמע דמתיר אפילו בשבת שכתב דאף בחול. יש לומר הכוונה שמתיר קשר כזה בחול אפילו לא הוי קשר ע"ג קשר והטעם דזו ג"כ מקרי קשר שאסור.

א- נ"מ אי עושה קשר אחד ותוחב. דאי נימא דמשום דעושה שהקשר מתקיים יש לומר דגם באופן הנ"ל יהא אוסר כיון דעושה פעולה שלא יתיר. ואי נימא משום עניבה ע"ג קשר יש לומר באופן זה מותר. ואי נימא משום שעשה פעולה ע"ג קשר יש לומר דאי רק תוחב דלא עשה פעולה ע"ג קשר יש לומר שמותר. ויש לעיין דיש לומר דזהו מקרי ג"כ בגוף הקשר וכדלקמן יש לומר דזהו מחלי' יראים וראבי'. דיראים סובר דעניבה ע"ג קשר משום דעניבה ע"ג קשר הוי שם קשר משא"כ קשר וחתובה. וראבי' ס"ל דעיקר הוא משום קשר אחד יתקיים א"כ גם בתחיבה הקשר אחד מתקיים.

ב- עוד יש להסביר מחלי' דלכו"ע עניבה ע"ג קשר הוא משום דעשה מעשה בהקשר שיתקיים וצריך מעשה בגוף הקשר ומחלי' אי זהו מקרי מעשה בגוף הקשר דהא אי עושה קשר אחד ונותן עליו דבר כבד שלא יותר יש לומר שמותר לכו"ע כיון דלא עשה בכלל בגוף הקשר. ועכשיו יש לעיין אי תוחב שהקשר יתקיים אי הוי כמו עניבה ע"ג קשר דמקרי בגוף הקשר יש לומר כמו כן תוחב. או יש לומר דעניבה ע"ג קשר הוי בגוף הקשר משא"כ אי תוחב לא הוי בגוף הקשר הוי כמו נותן דבר אחר עליו. וזהו מחלי' דיראים ס"ל דהוי כמו נותן דבר כבד על קשר אחד דלא הוי בגוף הקשר. וראבי' זהו מקרי מעשה בגוף הקשר ואינו דומה לנותן דבר כבד דזהו לא הוי בכלל בגוף הקשר משא"כ בתוחב הוי בגוף הקשר.

ג- עוד יש להסביר מחלי' לכו"ע עניבה ע"ג קשר הוא משום שעשה מעשה בהקשר שיתקיים ומחלי' אי סגי במעשה כזו. דיראים ס"ל דצריך דוקא בגוף הדבר כמו עניבה ע"ג קשר. וראבי' ס"ל דגם תחיבה סגי שיהא מקרי מעשה בגוף הקשר הגם שאינו דומה לעניבה. ודוקא אי נותן דבר כבד על הקשר זהו דבר חיצונו לגמרי אבל מה שתוחב סגי שיהא מקרי בגוף הקשר.

וראיתי שיש מי שכתוב דאסור דוקא אי עושה קשר וכורך ותוחב כמבואר שצריך דוקא ג' דברים דהיינו קשר וכורך ותוחב אבל קשר ואחד ותחיבה אינו אסור דראבי' שאוסר דוקא אי הוי קשר אחד וכורך ותוחב.

ויש לעיין בזה דיסוד מה שאסור הוא משום דעשה קשר שיתקיים א"כ מאי נ"מ אי כורך אחר הקשר אחד או לא כורך דאי עושה קשר אחד ותחיבה ועי"ז מתקיים הקשר יהא אסור.



**שאלת:** אי עושה קשר אחד ואח"כ כורך באופן שלא יפתח הקשר אי אסור.

**תשובה:** ביארנו במק"א כל הדיעות בקשר. ומבואר בשו"ע סימן שי"ז סע' ה' עניבה מותר דלא קשר הוא הגה ואפילו אם עשה קשר אחד למטה נוהגין בו היתר ועי' מ"ב שם ס"ק כ"ט וכתבו האחרונים הא דנוהגין היתר בקשר אחד למטה היינו דוקא כשעשוי להיתר בו ביום ומשום דעי' עניבה ע"ג קשר עדיין אינו נקרא מעשה אומן אבל אם היא לקיימא על איזה זמן כגון בלולב וכיוצא בו אסור לעשות קשר למטה אלא עניבה בלבד ורשאי לעשות שתני עניבות זה ע"ג זה וכן יש לנהוג.

ויש לחקור אי קשר אחד לאו כלום אמאי אסור בעניבה ע"ג קשר יש לפרש<sup>א</sup>

**א-** דעיקר איסור הוי משום קשר רק קשר אחד לאו כלום (חוץ מראש המשיחה) כיון דלא מתקיים כלל משא"כ אי עושה עניבה ע"ג קשר אסור משום הקשר.

**ב-** או יש לומר דאסור משום עניבה ע"ג קשר.

נ"מ אי עושה דבר אחר שיתקיים הקשר התחתון אי נימא כצד א' דאיסור הוי משום הקשר שמתקיים א"כ אי עושה דבר אחר שיתקיים ג"כ אסור. אבל אי נאמר דאסור משום עניבה ע"ג קשר א"כ דוקא באופן זה.

ובשו"ת אבני נזר משמע כצד א' נמצא כנ"ד אי עושה קשר אחד ואח"כ כורך באופן שלא יפתח יהא אסור.

ונ"ל להביא ראיה לזה מה שמבואר בהלכות לולב סימן תרנ"א סע' א' שמבואר ואם לא אגדו מבע"י או שהותר אגודו א"א לאגדו ביו"ט בקשר גמור אלא אגדו בעניבכה הגה ויש מי שכתבו לעשות הקשר בדרך אחר שכורכין סביבות ג' מינין אלו ותוחבין ראש הכרך תוך העגול הכרוך וכן נוהגין.

(א) ע"י גמרא סוכה ל"ג ע"ב וברש"י שם דלולב צריך קשר גמור שיקשור שני ראשי האגד והאוגון כאגודה של ירק לאו אגד הוא ואפילו רבנן דפליגי עליה דרב יהודה ואמרי לולב שאינו אגדו כשר מודו דמצוה לאוגדו דכתניא לעיל משום ואנהו ואוקמינא כרבנן.

וע"י ברי"ף שכתב והשתא דקיימא לך דלולב אין צריך אגד אם לא אתנחיה בהושענא מערב יר"ט מנח ליה ביום טוב ושפיר דמי ואי אגיד ליה ביר"ט לא אגיד ליה אלא כאגודה של ירק ששורו שני קצוות של הוצא תערץ להו מלרע גבי הושענא אי נמי דעניב להו מענב. ומחבר הביא עניבא דרמ"א הביא כוונת כאגודה של ירק.

ומבואר שם ומבואר ברמ"א שם דכורכין בג' כריכות. ויש לעיין אי נאמר דגם לרבנן צריך אגד קשר גמור אי"כ ביר"ט שלא יוכל לעשות מהני אגד כאגודה של ירק דהא מבואר ברש"י בסוכה שם דלרבנן צריך אגד כמו לר"י אי"כ אמאי צריך לרבנן אגודה של ירק אי"כ יש לומר דלרבנן הגם שצריך אגד ומבואר בכתבי הגרי"ז דאגד לרבנן דין ואנהו לא הוי רק הידור מצוה ע"י לקמן כהא אבל משום ואנהו יש לעשות אגודה ג' כריכות הגם דלא הוי אגד.

ע"י ברין שם שכתב על מה שכתב הרי"ף והשתא דקיי"ל לולב אין צריך אגד אי לא אתנחיה בהושענא מערב יר"ט פירש באגד ההדס מתנח ליה ביר"ט ושפיר דמי. והו' לשון הרב אלפסי ז"ל פירושו דאילו היה צריך אגד הוה מיתסר משום מלאכה כיון דבלאו הכי לא מתכשר וכדתנן אין ממעטין אותן ביר"ט אבל השתא דקיי"ל אין צריך אגד לאו כלום קא עביד דהא אי אינקט כל חד וחד לתודיה נמי נפיק.

ויש לעיין אמאי צריך לומר דאי היה צריך אגד הו' מיתסר משום מלאכה הא אי צריך אגד פשיטא דלא מהני לעשות כאגודה של ירק או עניבה דהא לולב צריך אגד. ואפשר לומר דע"י ערוך לנו שהקשה ח"ל ולא ידעתי מי דחק להרין לפרש כן דאי צריך אגד אסור משום מתקן דהרי ע"פ הגמרא דברי הרי"ף פשוטין לפרש דאי צריך אגד צריך קשר גמור כדאמר אי ר' יהודה איגד מעליתא בעי זה והאי אסור ביר"ט משום מלאכת קשר אבל השתא דקיי"ל אין צריך אגד סגי לאגדו כאגודה של ירק וכמו שסיים הרי"ף ואי אגדו לי ביר"ט לא אגיד לי אלא כאגודה של ירק עכ"ל נמצא דלא הוי דאי של ר"ן דלר"י היא כשר אגודה של ירק או עניבה רק קאמר דאי לר"י הוי צריך אגד עם קשר ואי הוי עביד אגד עם קשר הוי מתקן ועל זה הקשה ערוך לנו אמאי לא קאמר פשוט דהוי אסור משום קשר.

ומבואר דלרבנן מהני אגודה של ירק או עניבה וע"י לעיל שהבאנו דהגם דמבואר ברש"י שצריך אגד לרבנן כמו לר"י ובפרט מה שמבואר בכתבי הגרי"ז מנחת כ"ז דאף לרבנן הוא בעיקר המצוה שהיו אגודים ואי"ז דקמצות נוי בעלמא ויש כמה ראיות דמבואר בסוכה מ"ז ע"א דמברכין על עשיית הלולב. ומבואר לר"ת דנשים לא יוכל לאגוד. וכן לענין דיחוי יש סוכרים אפילו למ"ד אין צריך אגד צריך אגד שיהא חלות שם דיחוי כמו למ"ד צריך אגד. אפ"ה לענין לעשות ביר"ט מבואר ברי"ף ור"ן דלמ"ד צריך אגד דהא אסור לכרוך משום דהוי חיקון מנא ולרבנן מותר לעשות כריכה רק לעשות קשר אסור ע"כ צריך לומר כדביארנו לעיל דאפילו אי נאמר דלרבנן הוי אגד כמו לר"י אבל אי לא שייך יש לעשות ואנהו בכריכה בעלמא משי"ה אין להקשות מאי הפעולה שעושה ג' כריכות אי לא הוי קשר.

ועי' מ"ב שם ס"ק י"א וז"ל יש מי שכתוב וכו' איו"ט קאי דהשו"ע הביא ההיתר של עניבה והרמ"א בשם הטור מביא ההיתר דכריכה. אך מה דסיים הרמ"א וכן נוהגין ופירוש המג"א אף בחול צ"ע דאף דבמרדכי נזכר ההיתר דכריכה אף בחול אבל לא באופן זה אלא שמתחלה קושר פ"א ואח"כ כורך וכו' ומתוך כך הוא כאלו קושר ב' קשרים זה ע"ג זה אבל בלא קשירה לא עדיף מעניבה אח"כ מצאתי שגם הגר"א מתמה ע"ז וע"ז נראה לפי מה שמבואר לקמיה דהמנהג לעשות ג' קשרים הקושר התחתון מה שמאגד הג' מינים ביחד יעשה בקשירה מקודם.

מבואר דאי עושה קשר אחד וע"י זה הקשר מתקיים שמהני לענין לולב כמו כן הוי קשר מתקיים שאסור גם בשבת<sup>ב</sup>

**הלכה:** יש להחמיר מלעשות קשר ולכרוך באופן שלא יכול לפתוח וצ"ע.

### בענין קשר:

**א- שאלה:** אי קשר שנקשר מאליו.

**תשובה:** עי' חיי אדם דמהני דיש לומר חזו"א דהוי המנהג. עי' מחזה אליהו דהוי לא שם קשר והוי אפילו רש"י

**ב- אי הוי רפוי.**

יש לומר עי' שו"ת אבני נזר דס"ל דהוי לא חזק ואמץ ג"כ אסור. ויש לעיין באריכות בענין זה.

(ג) חוץ אי נאמר דהגם לגבי לולב סגי שיהא אגד הגם אי כורך בלא קשר תחתון לאו כלום לגבי אגד לולב אבל אי הוי קשר תחתון מהני לגבי אגד לולב אבל לגבי שבת יש לומר אפילו הוי קשר תחתון וכורך אח"כ לא מהני רק אי עושה עניבה (או קשר ע"ג קשר).

ולפי מג"א אין ראיה בכלל דהא בחול יכול לכוך כמה כריכות ומקרי אגד ולגבי שבת ויר"ט לא אסור דהא יכול לעשות ק ביר"ט. לפי זה אפילו לגבי לולב שמקרי אגד אין ראיה לענין שבת.

ג- **שאלה:** יש לעיין אי זורק לאשפה.

**תשובה:** יש לומר דיש לחלק בין לענין אגד לולב. דיש לחלק בהתם הא לא זורק אבל פח אשפה יודע שזורק נמצא דדרך העולם לזורק ויודע שיזרוק משא"כ לענין אגד יש לומר דאינו זורק אח"כ.

ד- **שאלה:** יש טוויס טיי תולדה רקשר יש לעיין אי הוי מה"ת או מדרכנן ויש לעיין בזה יש לומר דהוי חד קשר. מעשה חד.

### סימן ש"א סע' ב'

**שאלה:** ליתן רצועה שנקרע בתוך מנעל.

**תשובה:** מחלי גמ' מ"ח ע"א שמחלק בין ליתן לתוך מנעל חדתי או עתיקי דחדתי אטור ועתוקי מותר ומחלי היאך לפרש חדתי או עתיקי.

א- יש מפרשים שתלוי במנעל

ב- עי' חידושי הריטב"א שתב דחדתי לא דחדתי ממש רק שלא היתה שם באותו המנעל ועי' בא"ר שמפרש כן הובא במ"ב. לפי זה יש להחמיר ליתן.

אבל יש כמה היתרים:

א- יש לומר דאינו מבטל שם מותר.

ב- יש לומר עתוקי היינו אי מנעל עתוקי.

ג- אי לא הוי טירחא.

ד- אי ליתן במנקבים עליונים ולא לעבור הרצועה בכל הנקב דודאי יוציא לא הוי תיקון מנא.

ה- ליטול ממנעל אחר שיודע שבודאי יצטרך להוציא ממנעל זה אחר שבת להחזיר למנעל אחר.

ו- מנעלים שלנו שיכול לילך בלא הרצועה אי יש לומר שלא מקרי תיקון.

**שאלה:** לנפוח אויר כדור.

**תשובה:** עיי' שו"ת מנחת יצחק חלק ו' סימן ל'. ועיי' שו"ת מחזה אליהו. אי אמרינן דמה שנותן אויר כל פעם אי הוי חרתי עיי"ש.

**שאלה:** אי יש ללמוד מרמ"א הדין להשתמש בחיתולים (פעמפפרס)

**תשובה:** יש ללמוד:

א- הבאנו לעיל ענין תפירה שיש להחמיר אפילו לענין קריעה יש צדדים להקל א"כ יש צד להקל דהוי תפירה שאינו של קיימא. אבל יש לומר דהא כמה פעמים הוי יותר מזויי לפי"ז הוי ליה להחמיר.

ב- יש לומר עוד צד להקל מחל' ט"ז ולבוש טעם דשרי קשר של כובסים אי מותר לפתחו בשבת דלדעת הט"ז שאין הקשר עומד ליותר מיום אחד אבל לפי הלבוש יש לומר כשאינו עומד להיות נותר ביום הקשירה משום שאין עשוי להתקיים רק עד שיקחו בעל הבית ולפי זה יש צד להקל.

אבל יש לומר כיון דידיעין דהוי יותר מיומו א"כ יש צד להחמיר.

**שאלה:** פשט ברמ"א בסימן שי"ז סע' ג'.

**תשובה:** יש לפרש בשני אופנים

א- עיי' טל אורות וכן משמע מתהלה לדוד שהוי משום מכה בפטיש ומשום זה מיושב לשון ולכן כיון דהוי מכה בפטיש.

ב- שו"ע הרב ומ"ב ס"ל משום קורע ע"מ לתקן.

**שאלה:** קשר הנעשה מאליו.

**תשובה:** מבואר בחיי אדם ולא הוי קשר.

**שאלה:** קשר בראש המשיחה.

**תשובה:** רמ"א מבואר שאסור ועי' שו"ת אבני נזר דקשר הוא דוקא אי הוי שני דברים ביחד אבל לא אי עושה קשר באמצע. ויש שכתב ראייה מה שאסדור לקשרו יו"ד של תפילין בשעת עירובין צ"ז ע"א והרי אינו מחבר דבר ע"י קשירה זו. הגם שאינו מחבר שני דברין אלא דרק נקשר בעצמו חשיב כקשר. והא דכתב המג"א ס"ק כ' דמסקנת המרדכי דקשר אחד לא חשיב של קיימא היינו כשקושר בתוכו חוטים אחרים שסופו להיות נותר אך במקום שקושר בחוט אחד קשר בראשו חשיב קשר של קיימא ומבואר א"כ גם בקשר אחד שאינו מחבר ע"י ד"א חשיב כקושר קשר של קיימא. וכן משמע לשון חיי אדם.

**שאלה:** קורע אי בעינן ע"מ לתפור דוקא. או דעיקר הוא שלא יקלקל.

**תשובה:** עי' תוס' מס' שבת ע"ג. ועי' רעק"א שם ועי' ביאור הלכה סימן ש"מ סע' י"ד. ועי' בריטב"א אמאי לא הוי הפותח בית הצואר משום קורע משום דלא הוי ע"מ לתפור הגם דהוי תיקון ועי' באחרונים שמבואר דברי הריטב"א.

ועי' קהלות יעקב מס' שבת סימן ל"ה. ועי' שו"ת אגרות משה או"ח חלק א' סימן קכ"ב ענף ו' שכתב דטעם הפותח בית הצואר לא הוי משום קורע. דדוקא בוקע בחמתו נחשב קורע ע"מ לתקן משום שתניכר משא"כ בפותח בית הצואר רוב בני אדם תופרין באופן שאין צורך לקרוע כדי לפתו הבית הצואר משי"ה לא ניכר התיקון בשעת קריעה.

## ענינים שנוגע לסימן שט"ו

## סימן א'

- א- ג' דיעות איזהו מחיצה מותרת<sup>א</sup>.  
 א- כל מחיצה מותרת  
 ב- תוס' מחיצה לצניעות מותר מחיצה מתרת אסור.  
 ג- אור זרוע יראים מחיצה לצניעות מותר מתרת אסור רק התחלת אבל  
 אי הוי הוספה מותר. וזהו דעת הרמ"א

עי' שו"ת אבני נזר סימן ר"כ

ב- הוספה אהל ארעי מותר. הוספות אהל קבע אסור פמ"ג דהוי מה"ת.

ג- גג בלא מחיצה מחל' ראשונים עיי' תוס' שבת ל"ו ע"ב. מ"ג ע"ב.  
 עירובין ק"ב ע"א רא"ש פ"ד דביצה סימן י"א עיי' שערי ציון אות כ"א  
 וכ"ג. עיי' ט"ז ס"ק י"א מג"א סימן ש"א ס"ק נ"א בדין כובע דאסור כשבת  
 משום אהל פמ"ג א"א ס"ק ז' עיי' הגר"א סעי' ב' מ"ב ס"ק ב' ט"ו וי"ז.  
 עיי' רשב"א בחידושו מס' שבת קל"ח ע"א.

ד- אי הוי אהל דהוי עיי' אחיות בני אדם.

מחל' בזה עיי' שו"ת נו"ב מהד"ת סימן ל' באסור לפתוח פארסאל בשבת  
 דאהל עיי' אחיות בני אדם אסור. ולמתירין אהל עיי' אחיות בני"א יש  
 לבאר מה שמבואר בסעי' י"ב הנוטה פרכות וכיוצא בה צריכין ליהדר שלא  
 יעשה אהל בשעה שנוטה. אי נאמר שמותר זהו אחד מן התירים לענין  
 שמחת תורה.

(א) נ"מ בין לצניעות שמותר ובין למתרת שאסור.

- א- אי הוי מחיצה קבוע לזמן והוי נע ונד דאי הוי לצניעות מותר ואי מחיצה  
 מתרת יש לומר שאסור דשייך דהוי נע ונד והוי מחיצה לענין מחיצה מתרת  
 ב- אי הוי אינו קבוע לזמן והוי לא נע ונד לצניעות מותר ולמתרת אסור.

ת- אהל עראי אסור מדרבנן שמא יעשה אהל קבוע ועי' שו"ת אבני נזר שהחמירו משום שבנין המשכן היה באוהל עראי.

ו- כמה שיעור אהל עראי. עי' פמ"ג שלומד מסוכה. ואבאר בעזה"ית.

ז- טעם דכריכה לא מהני להתיר הוספות אהל. ועי' שו"ת חתם סופר אור"ח סימן ע"ג בענין אי הוי מחיצה מקפלת כמה צריך שיהא פתוח מערב שבת.

ח- עי' תוס' עירובין ק"ב ע"א ומהרש"א. עי' מג"א סימן תק"ב בענין לבור להחמיר.

ט- אבאר להניח נעט net על עגלה בשבת או על פעל פענ playpen. עי' תוס' עירובין שם.

י- אי גג של עגלה לא הוי פתוח טפח מערב שבת ופתח בשבת אי יכול להוסיף ליתן נעט עליו או צריך שיהא פתוח טפח מערב שבת.

### סימן ב'

**שאלה:** גג בלא מחיצה הדיעות בזה.

**תשובה:** מחל' ראשונים בזה

א- אי הוי להגן או שצריך ומכוין לאויר תחתיו לכו"ע אסור.

ב- אי אינו צריך כלל ואינו משתמש כלל לאויר תחתיו מותר.

ג- מחל' אי לא הוי להגן ולאויר תחתיו רק משתמש עכשיו. לתוס' מותר. ולרשב"א אסור.

**שאלה:** להוסיף אהל עראי על אהל קבוע.

**תשובה:** פשטות משמע דהוסיף אהל עראי מותר אפילו אי הוי הוספה על אהל קבוע. וכן מבואר במס' שבת בפקק חלון שהוי על אהל קבוע.

ועי' שו"ת הר צבי בט"ל הרים דף רפ"ח ובטלל שדה שם. שהביא דבחי



אדם כלל ל"ט סע' ה' משמע שדעתו אסור להוסיף על קבוע תוספת עראי. ועי' קיצור שו"ע סימן פ'. ועי' שו"ע הרב שי"ג סע' א' ובסוף סע' ח' שמשמע שתוס' עראי על בנין קבוע שמותר ובציור שהביא חיי אדם טעם האיסור בזה הוא מטעם דזה הוי תוס' בנין קבוע עיי"ש. וכן יש להביא ראיה מעצם הדין שמבואר בספינה דהוי קבוע ומותר להוסיף. אהל עראי.

**שאלה:** ליתן מטה על גבי מטה making bunk bed.

**תשובה:** ביארנו במק"א מחל' תוס' ורשב"א אי גג בלא מחיצות אי אסור וביארנו דאי הוי להגן או שצריך לאויר תחתיו לכו"ע אסור. ואי אין צריך כלל לאויר תחתיו לכו"ע מותר. ואי אין צריך לאויר תחתיו אבל שייך השתמשות תחתיו מחל' רשב"א ותוס' לרשב"א אסור ולתוס' מותר.

לפי זה יש לומר דהכא לפי הרשב"א יהא מותר דהא ביארנו דלפי הרשב"א אי לא צריך כלום אמרינן דמותר א"כ יש לומר דוקא לענין מטה אמרינן דכיון דבלא מטה לא היו משתמש תחת המטה דהא הוי באמצע החדר הגם דעיקר כוונה לא הוי בשביל זה אפי"ה כיון דמשתמש בזה יש לומר שאסור אבל הכא הא משתמש במטה של מטה אפילו לא הוי מטה של מעלה א"כ יש לומר דהוי כמו שאינו צריך כלל אויר ואינו משתמש כלל תחת אויר ומותר לכו"ע.

(ויש לעיין אי אסור אפילו לתוס' כיון דרוצה שהיא טפה הפסק כדי שהיא יכול לישון שם).

מהנ"ל

## קיצור בענין הוצאה יום א' פרשת לך-לך

א - מפתחות של זהב שנושאות הנשים על בגדיהם לצאת בהם בשבת.

א- אי כוונה לתכשיט ולתשמיש.

ב- אי הוי של זהב וכוונה גם לתשמיש.

ג- מלבוש שכוונה רק להעביר מקום למקום, שמבואר שמהני דאי הוי מלבוש אפילו אי כוונה רק להעביר כיון דהוי מלבוש רק בתכשיט עי' לקמן.

ד- לחלקבין מפתח דזהו גופא הוי תכשיט ובין דהוי על התכשיט.

עי' שו"ע סימן ש"א סעי' א' ב' דיעות בזה, ובמ"ב שם ס"ק מ"ב, ועי' שערי ציון שם ס"ק ל"ח שכתב דאלו הוציאו להשתמש בו בודאי אסור ועי' ביאור הלכה שם, ועי' ערוך השלחן סעי' ס', ועי' שו"ת חלקת יעקב חלק א' סימן פ"ט דמותר אפילו אם כוונתו גם להשתמש, עי' שו"ת באר במשה ח"ג סימן ס"ה שצריך שיהא תכשיט שילך בחול, ועי' בשו"ת ויען יוסף שמבאר מה שמנהג להקל.

**ב - מפתחות שאנשים חולכים בחגוריהם.**

עי' סימן ש"א סעי' י"א רמ"א הדיעות בזה ואם המפתח של נחושת וברזל אפילו מחובר וקבוע בחגורה אסור ויש שכתבו שנוהגין בזה להתיר, עי' מג"א ס"ק י"ח מ"ב ס"ק ה', דאיירי דהוי מחובר המפתח לגבי החגורה ומשתמש החגורה.

ועי' ערוך השלחן ס"ק ס', ועי' שו"ת חלקת יעקב חלק ג' סימן קל"ג, ואו נדברו חלק ב' סימן מ"ז וחלק ג' .

עי' שו"ת באר משה חלק ג' סימן פ"ז אי יכול להחליף הלשון של חגורה בשבת.

**ג - הוצאת שעון יד.**

א- עי' ביאור הלכה סימן ש"א סעי' י"א לענין שעון כ"ס.

ב- עי' שו"ת אגרות משה חלק א' סימן קי"א שמסיק שיש להחמיר אבל קודם הביא מה שיש להתיר, ועי' שו"ת או נדברו חלק א', שו"ת לב אברהם סימן כ"א, ע' מה שהבאנו לעיל דאי הוי ב' השתמשות שמ"ב מחמיר אי כוונה להשתמשות והכא הא הוי עיקר כוונה להשתמש.

ד - משקפיים, יש הרבה אומנים.

א- משקפיים שהולכין כדי לילך בהם .

ב- משקפיים שמשחמשים בו רק לקריאה .

ג- משקפי שמש .

ד- משקפי שמש דהוי גם שיכול לילך בהם .

ה- משקפי שמש שנותנין על משקפי שהולך כדרכו .

ו- משקפי דהוי חצי שיכול לילך בהם וחצי לקריאה .

ז- משקפי דהוי חצי שאין משתמש לכלום וחצי לקריאה .

ח- משקפי דהוי רק לתכשיט .

ט- משקפי קאנדעקט .

י- משקפיים שנשבר .

יא- משקפיים שקורין פוטוגריי .

### קיצור בענין בשר שנתעלם מן העין, יום א' פרשת וירא

יש כמה מרטים שיש לבאר:

א- להשאיר עוזרת עכו"ם לבד בבית שיש כלים ובשר.

ב- לשלוח כלים ע"י עכו"ם.

ג- להניח בשר או שאר מאכלים שבא מחנות לפני הבית.

ד- בהיתר של יוצא ונכנס.

ה- בהיתר העכו"ם אין לו שום הנאה של חילוף.

ו- ויש לבאר עוד ענינים שנוגע לענין עזורות.

אי יודע שעזרת עכו"ם בא לנסוע בשבת.

ואציין בעזה"ת המראה מקומות בענין זה.

א- עי' גמרא חולין דף צ"ה ע"א אמר רב בשר שנתעלם מן העין אסור. עי' רש"י שם ע"ב סוף העמוד רב הונא ס"ל כרב רביה דאסר בהעלמה ולא קיי"ל כוותיה בהא וכו'.

ב- עי' בשו"ע יורה דעה סימן ס"ג שהביא ב' דיעות בענין בשר שנתעלם מן העין ורמ"א כתב והמנהג להקל כסברא אחרונה.

ג- גמרא ע"ז י"א ע"א. רא"ש שם סימן ט'. ועל זה סומכין להניח הקדירות אצל השפחות כשהולכים לבית הכנסת ועוד דהוי כיוצא ונכנס ולירא שמים נכון להחמיר כי כמה פעמים אירע קלקול בדבר ועוד כדי להשביח חלקה נותנת חלב בקדירה עיי"ש.

ד- עי' שו"ע סימן קי"ח סעי' י' שמבואר שם דיש איסור להניח עכו"ם בביתו רק הוא יוצא ונכנס מותר או באופן דלא חיישינן שמא החליף. או דאינו נהנה בחליפין שמותר עיי"ש כמה פרטים.

ה- עיי"ש סעי' י"ב יש להחמיר שלא להניח הקדירות אצל השפחות כשאין ישראל בבית הגה ואינו יוצא ונכנס עיי"ש. ועי' ערוך השלחן שם סעי' ל"ה.

ו- עי' שו"ע שם סימן קכ"ב סעי' ט' יש ליוהר מלהניח בבית עו"ג כליסעודה דחיישינן שמא ישתמש בהם עיי"ש. ועי' רמ"א שם ועי' בש"ך ס"ק ט' שכתב והעולם אין נוהרים עתה בזה והטעם משום דהעבדים והשפחות הם בבית ישראל תמיד שהישראל יוצא ונכנס שם דבכה"ג מותר אפילו לכתחילה.

ז- עי' שו"ת אגרות משה יו"ד חלק א' סימן ס"א (מובא להלן העתק כל החשובה) שמסיק אבל צריך להזהירם אלהבא שאסור להניח נכרית בבית

שיש לחוש שתשמש בהכלים בדבר איסור.

ח- ע"י מס' ע"ז דף ל"ט לענין השולח ע"י עכו"ם. ושו"ע סימן קי"ח.

ט- עיי"ש כמה פעמים צריך שתי חתימות. וכמה פעמים חותם אחד.

→ ואבאר בעזה"י כמה עצות לענין הכלים שיסיר הכפתורים מן התנור לא חיישינן שתטרח למצוא כפתורים. [וצ"ע אי יש עצה לקנות לעזרת קדירות מיוחדים].

י"א- להניח לפני הבית. אי אין חשש שיחלופו יש לומר שמותר.

**עוד ענינים שונים בענין עזרת.**

עכו"ם דיוודע שבא העזרת לבוא ע"י חילול שבת. דיש לומר דכיון שצריך לבוא היום ע"י חילול שבת מקרי כמו דאמר לו בפירושו ולא היו אדעת' דנפשיה.

### אגרות משה סימן ס"א

**בהשאירו נכרית בבית אם יש לאסור הכלים.**

י"א ניסן תשי"ט

מע"כ ידידי מוהר"ר שמואל אליעזר הלוי ראזענפעלד שליט"א

בדבר מה שהשאירו משרתת נכרית בבית בשביל הילדים. ודאי היה אסור לכתחילה להניח נכרית שאפשר לחוש שתבשל לעצמה ולפעמים גם להילדים אף שאין מלאכת הבישול מוטל עליה שאשה יהודית הקרובה לשם קבלה עליה מלאכת הבישול. מ"מ יש לחוש שתבשל לעצמה ולפעמים כשאל תבוא השכינה בזמן תבשל גם בעד הילדים ואינה מדקדקת בעניני בשר וחלב ולעצמה אפשר שתביא בשר אסור. אבל בדיעבד יש להתיר להשתמש בהכלים ארח מעל"ע שיהיה או ספיקא דרבנן כמפורש ברמ"א סימן קכ"ב סעיף ט'. ואפילו להט"ז שם סק"ח דבניהח אצל הנכרי כמזיד אסורין הכלים. דבכאן אין להחשיב למזיד דהיו טועים שיש לסמוך על השכנה שנכנסת לבש וגם על זו שדרה בבית

גופיה ולא התבוננו מה שאיזה שעות אינה בבית ותשאר הנכרית לבדה ולכן אין לזה דין מויד ונשאר אדינא שאחר מעל"ע מותרין הכלים. אבל צריך להזהירם אלהבא שאסור להניח נכרית בבית שיש לחוש שתשמש בהכלים בדבר איסור.

ידידו, משה פיינשטיין

### קיצור שיעור יום א' פרשת חיי שרה

- א- להמתין ו' שעות בין בשר לחלב.
- ב- להמתין בין חלב לבשר.
- ג- לבשל בתנור בשר ואח"כ חלב.
- ד- לאפות מאכל פארווע בתנור של בשר או של חלב.

#### להמתין ו' שעות בין בשר לחלב.

א- טעמים שאסור עי' גמרא חולין דף ק"ה ע"א ועי' יו"ד סימן פ"ט. ומבואר ב' טעמים. א- משום שמושך טעם עד זמן ארוך. ב- הרמב"ם משום בשר בין השיניים. נ"מ א- לענין לועס לתינוק. ב- אם נמצא בשר בין שיניו אחר שהמתין ו' שעות.

ב- הדיעות כמה זמן שיש להמתין בין בשר לחלב. להלכה ו' שעות ויש הרבה מנהגים בזה.

ג- שמחשבין ו' שעות מזמן אכילת בשר. ועיי' ערוך השלחן שם סעי' ד' שממתינין מסוף הסעודה עד תחלת הסעודה והביא ראייה מלשון הגמרא מסעודה לסעודה. להלכה מזמן אכילת בשר ולשון מסעודה לסעודה היינו ו' שעות.

ד- אפילו אחר ו' שעות צריך שיברך ברכת המזון. שיסיר כל המאכלים.

ה- שכח זכירך על חלב קודם הו' שעות מאכילת בשר. יש סוברים שיטעום טעימה כל שהוא כדי שלא תהא ברכתו לבטלה. עי' שדי חמד מערכת בשר בחלב אות י"ב שמחלק אם היה בתוך ארבע שעות עיי"ש. ועי' שו"ת באר משה חלק ד' סימן כ"ד שיטעם כל שהוא.

ו- היכר באחד שאוכל בשר ואחד חלב אי הוי שלחן אחד.

## להמתין בין חלב לבשר.

א- עי' מס' חולין ק"ה ע"א. רמב"ם פ"ט מהלכות מאכלות אסורות הלכה ה"ו.

ב- השוטה חלב כמה צריכה להמתין לאכול בשר עי' רש"ש חולין ק"ג ע"ב. שו"ת דברי מלכיאל חלק ה' סימן מ"ז.

ג- זוה"ק שעה אחת. עי' באר מים חיים על התורה פרשת וירא.

ד- מה שמנהג העולם חצי שעה.

ה- גבינה קשה צריכה ו' שעות.

ו- שיניים זרים אי יש להקפיד שיהא מיוחד לבשר ולחלב.

## לבשל בתנור בשר ואח"כ חלב.

יש כמה דיעות: א- שלא יכול כיון דיש זיעה הרבה פעמים. ב- יש סוברים שיש להגעיל בינתיים כל פעם. ג- יש סוברים דלא מהני אפילו להגעיל כיון שלא יהא כלי אחד לשניהם.

א- עי' רמ"א סימן ק"ח סעי' א'.

ב- עי' שו"ת אגרות משה יו"ד חלק א' סימן מ'. שו"ת מנחת יצחק חלק ה' סימן כ' אות ט"ו. ועי' שו"ת חלקת יעקב חלק ב' סימן קל"ו. ושו"ת להורות נתן חלק א' סימן ל"ג שמחמיר.

ג- עי' שו"ת אגרות משה שם באופן שאין זיעה.

ד- לאפות בטאסטער אויווען toaster oven בשר ואח"כ חלב.

## לאפות מאכל פארווע בתנור של בשר או של חלב.

שאלה: לבשל לאקשען בכלי של בשר ולאכול עם גבינה.

## תשובה:

א- עי' מס' חולין דף קי"א ע"ב דגים שעלו בקדירה וכו'.

ב- עי' יו"ד סימן צ"ה סעי' א'. שיטת מחבר נ"ט בר נ"ט שמותר ועי' ש"ך שם ס"ק ג' שלמחבר הוא לא לכתחלה לבשל כדי לאכול. רמ"א שם מחמיר אפילו אם בישל רק בדיעבד מותר אם נתערב.

ג- אי הוי נ"ט בר נ"ט בכלי שאינו בן יומו אי מותרלכתחלה לבשל בכלי של בשר כדי לאכול עם חלב מחלוקת. חכמת אדם מחמיר ומותר רק בדיעבד אפילו לאכול ולא צריך בדיעבד אם נתערב בחלב. ובהגר"א שם מיקל.

ד- הסבר מחלוקה אפילו לכתחלה ואמאי אסור לכתחלה. ואי שייך הכלל אין מבטלין איסור לכתחלה.

ה- לאפות פארווע בכלי של בשר שמותר לאכול חלב זה אחר זה. ואי אכל בשר ובישל דבר חריף בכלי של חלב [בן יומו דאילו אינו בן יומו יש לעיין כיון שצריך לעשות באינו בן יומו לבן יומו ובנ"ט בר נ"ט לנ"ט ומבואר בבית מאיר דבר חריף לא שייך לעשות תרין שאין לאכול זה אחר זה כיון דבשר מושך טעם. עי' דרכי תשובה סימן פ"ט ס"ק מ"ב ד"ה ועי' בחידושי הגרע"א. ועי' בחידושי רעק"א סימן פ"ט על הש"ך ס"ק י"ט ובבית מאיר שיאכל פארווע חריף שנתבשל בסיר בשר שמותר לאכול אחריו מיד גבינה הגם דהוי דבר חריף.

## קיצור שיעור יום א' פרשת תולדות

## אכילה קודם תפלה

א- מקור הלכה עי' גמרא ברכות י' ע"ב מהקרא לא תאכלו על הדם לא תאכלו קודם שתתפללו על דמכם. ועי' שו"ע אור"ח סימן פ"ט.

ב- אכילה קודם מנחה מעריב עי' מס' ברכות כ"ח. שבת ט' ע"ב ועי' סימן רל"ב רל"ה. דאיסור אכילה קודם מנחה ומעריב לא משום לא תאכלו על הדם רק גזירה שמא ימשוך וכו'.



## המת יבת א

תעז

ג- שומר שמהני עי' רמ"א סימן רל"ב סוף סעי' ב'. ועי' עוד מ"ב סימן רל"ה ס"ק י"ח דאם בקש מאחד שיוזכרנו להתפלל ליכא איסור. וכן כתב החת"ס בהגהותיו כסי' תרנ"ב שאפשר לסמוך על שומר כדי לאכול לפני נטילת לולב אף דהוי חיובא דאורייתא וכן הביא השערי תשובה סימן ת"נ ס"ק ט"ו עיי"ש ומשמע ראפילו כשכבר הגיע זמנו ומבואר שמהני שומר אפילו מצוה דאורייתא.

ד- לענין מנין קבוע. עי' מ"ב סימן רל"ב ס"ק כ"ח ומיירי שדרכו גם כן לילך להתפלל בצבור בבית הכנסת אבל אם דרכו להתפלל ביחידות בביתו לא מהני. מבואר דדוקא אם השמש קורא. עי' ערוך השלחן סימן פ"ט דמנין מהני. ועי' שו"ת אגרו משה ח"ד סימן צ"ט שיש סומכין על היתר מנין קבוע לאכול קודם ק"ש של ערבית. מבואר דסומכין אפילו לק"ש דהוי מדאורייתא.

ד- רבים מדכרי אהרדי ולא יבואו לשכוח. עי' מ"ב הקדמה לסימן תרס"ח דהוי רק בשעת הדחק.

ה- אי מקרי מנין קבוע כשהולך כל פעם להתפלל אבל לא הוי זמן מיוחד.

ו- אי הוי שעון שמעורר.

ז- אכילה קודם מעריב בחתונה. אכילת בחורים בישיבה קודם מעריב.

ח- אי מהני לאדכורי שנים שאוכלים ביחד דהא מצינו לענין שמא יטה דלא מהני אפילו אי הוי שנים. עי' שו"ת בצל החכמה חלק ג' סי' צ"ג שמהני ואין דומה לשמא יטה דהתם בעינן שכל אחד ישיגח על חברו כל הזמן וכו' אבל בנידוד לא בעינן שישגיח עליו כל הזמן. אלב יש סוכרין דאף כשהם שנים חיישינן שמא ישכחו ומבואר בסימן פ"ט ס"ק ל"ד מ"ב סימן רל"ה ס"ק ט"ז דוקא כשאין חברו לומד משמע דבשני בנ"א שעדיין לא קיימו המצוה נמצאים יחד חששו שמא ישכחו.

ט- לענין שינה אחר עלות השחר. י- אי הוי טעימה בעלמא.

אכילה קודם מצוה

א- עי' סוכה כ"ח ע"א. ועי' שו"ע סימן תפ"ט. ותוצ"ב.

ב- אכילה לפני ברית מילה או פדיון הבן. עי' נחלת צבי יו"ד סימן רס"ב סעי' א'.

להתעסק בצרכיו. ולילך לדרך קודם התפלה

א- עי' גמרא ברכות י"ד ע"א אמר רב יצחק בר אשיאן אסור לו לאדם לעשות חפציו קודם שיתפלל וכו' אמר רב יצחק בר אשיאן כל המתפלל ואח"כ יוצר לדרך וכו' ויש גורסין אסור.

ב- עי' שו"ע סימן פ"ט סעיף ג'. ועי' מ"ב שם ס"ק י"ט שהביא מפמ"ג ואפילו קודם מנחה ומעריב אם הגיע זמנם דינם כמו שחרית. ועי' שו"ע הרב שנקט שחרית.

ג- בא מקאנטרי בבוקר קודם תפלה מהו לעשות. הולך לקאנטרי אחר שהגיע זמן מנחה או מעריב.

ד- אי הולך לדרך לצורך מצוה או לפרנסה עי' ערוך השלחן סימן צ' סעיף כ'.

ה- לעשות צרכיו. כגון לדבר על הטעלפאן. לקנות בבוקר בחנות קודם תפלה ומהו בערב שבת קודש לקנות לצורך שבת. לומר שלום קודם תפלה. רחיצה קודם תפלה.

ו- הולך לדרך לברית מילה קודם תפלה עי' שו"ת דברי יציב סימן נ"ח באריכות.

נשים או חולה לאכול קודם קידוש

א- מי שהותר לו לאכול קודם תפלה יש סוברים שצריך לקדש עי' ביאור הלכה סימן רפ"ט ד"ה חובת קידוש. ועי' שו"ת אגרות משה חלק ב' סימן כ"ו.

ב- עי' שו"ת אגרות משה חלק ? סימן ק"א דבאשתו אינה צריכה לקדש עי"ש הטעם דהרי היא משועבדת לבעלה לאכול דווקא עמו.

## קיצור שיעור יום א' פרשת ויצא

### הלכות טבילת כלים

א- איזו כלים צריכה טבילה. ולענין כלי של פלעסטיק די ש סוברין דכיון דמבואר בגמרא ע"ז דף ע"ה ע"ב דכלי זכוכית חייבים בטבילה כיון דכי נשברו אית להו תקנה לכלי מתכות דמי יש לומר ה"ה כלי פלעסטיק ואבאר שיש שסברו שפטור ויש שמחמירין לטבול בלא ברכה. ועי' בספר טבילת כלים פרק י"א הערה קט"ו הביא בשם חזו"א זצ"ל. ובשם הגר"א הענקין זצ"ל. והגר"מ זצ"ל שאין צריכין טבילה ועי' שו"ת חלקת יעקב חלקב' סימן קס"ג. ועי' שו"ת מנחת יצחק חלק ג' סימן ע"ז ע"ח שיש להטבילן. ולענין כלי אלומיניום עי' שו"ת אגרות משה יו"ד חלק ג' סימן כ"א.

ב- רוב ראשונים דטבילה הוי מה"ת ויש סוברים דהוי מדרבנן וקרא אסמכתא. ואפילו הוי מה"ת אבל איסור השתמשות הוי דרבנן עי' פמ"ג שס"ל לענין ד' כוסות אי לא יכול לטבול דאין דוחה האיסור.

### לשלם קודם שטובל

ג- לשלם קודם שטובל. ולא מהני החנוני לטבול. עי' עור שו"ת מנחת יצחק חלק א' סימן מ"ד. חלק ז' סימן מ"ג. חלק ח' סימן ע' אות א'. ואבאר בעזרי"ת אי נותן במתנה שאין לטבול קודם שנותן.

### כלים שמשמש רק פעם אחת

ד- אי משמש רק פעם אחת וזרק הכלי. עי' שו"ת אגרות משה חלק ג' יו"ד סימן כ"ג. שו"ת מנחת יצחק ח"ה סימן ל"ב ח"ח סימן ס"ט. שו"ת חלקת יעקב חלק ג' סימן קט"ו. פתחי הלכה.

יסוד של השאלה דכיון דאין נעשה להשתמש שנעשה לזרקו יש מקילין ויש שכתבו משום דאינו שם כלי לקבלת טומאה. אם יחדו להשתמש בו בקביעות יש לטבולו בלא ברכה אפילו המקילין והו בכלי שאי אפשר להשתמש הרבה פעמים.

**בקבוקים שמחזיקים בהם משקאות להשתמש אחר שהוציא המאכל**

ח- ע"י שו"ת אג"מ י"ד חלק ב' סימן מ' דהכלי בטל להמאכל והוי כמו שלא קנה מהגוי הכלי ורק אח"כ נעשה כלי אצל ישראל ובכלי זוכית שטבילתן מדרבנן יש לסמוך על זה ואף אם יסמכו ע"ז גם בכלי מתכות אין למחות בידם. וע"י שערים מצויינים בהלכה סימן ל"ז ס"ק ח' ששמע בשם הגאון מהרי"ל דיסקין דבטל הכלי אגב המאכל כמו מעשר שני דלוקחין יין ע"ג קנקנו וכו' וכ"כ לענין טבילה.

ובשעת שהמאכל שם יכול להשתמש.

**לטבול טאסטער**

ו- ע"י שו"ת אג"מ חלק ג' סימן כ"ד דאין צריך. דכיון שמייבשים שם פת שלא חסר להם כלום בלא זה ורק שיש שמייבשים שנעים להם קצת יותר וסיים ונראה לעני"ד אף בעצם שלא בשעת הדחק וכ"ש שיש לסמוך ע"ז בשעת הדחק ויש סוברים שיש להטבילם בברכה. ע"י שו"ת באר משה חלק ט' סימן ק'. דטויסטער צריך טבילה ויטבילו כולו ויכול לפוטרו מטבילה ע"י פירוקו.

**כלי עלעקטריק**

ז- אי לא יכול לטבול החלק של חוט עלעקטריק יש לטבול עד שם ולא הוי חציצה דהוי בית הסתרים.

**טאסטער אויווען**

ח- יש לטבול רק החלק שנוגע המאכל ואבאר אי צריך לטבול כל הכלי.

**אי אוכל במלון או מסעדה שאין טובלין כליהם**

ט- ע"י שו"ת אגרות משה יו"ד ג' סימן כ"ב. שם שאסור לאכול ממנו בלא טבילה באיזו אופן שמתיר בשעת הדחק אבל במקום שהמאכל צריך להכלי אסור לאכול בלא טבילה ומשמ שס"ל דכיון שקנה אותם לעשות מסחר עמהם דהיינו להשכיר אותם לאכול מהן אסור לאכול מהן ע"י

טבילת כלים פרק ג' אות כ"ד. ע"י בט"ז סימן ק"כ ס"ק י' שיש לטבול בלא ברכה וע"י בש"ך שם ס"ק י"ז.

### אי הוי ספק אי הוי כלי שעשאו ישראל או עכו"ם

→ אם הוי רוב בתי החרושת של עכו"ם חייב בטבילה. ע"י חזו"א יו"ד סימן ל"ס ס"ק ט"ו דלא הוי קבוע דהא אין החוננוני מוציא הכלים מבית החרושת אלא שולחים לו הסחורה. עיי"ש וע"י שו"ת אגרות או"ח חלק ג' סוף סימן ד' דיש להחמיר אף בכלי זכוכית שטבילתם דרבנן לטובלם אף אם יש ספק אם הוו מישראל דכיון שרוב פעמים אפשר לברר אין להחשיב זה לספק מחמת שאינו רוצה לברר אלא שאם רוב בתי החרושת ישראל איכא מקום גדול להקל בזה דאזלינן בתר הרוב.

### בקונה מישראל מומר

יא- ע"י חתם סופר בחידושיו לשו"ע ס"ק ט"ו. שו"ת מהר"שג חלק ב' סימן מ"ט שו"ת דובב מישרים חלק א' סימן ס"ה. שו"ת אגרות משה יו"ד חלק ב' סימן ד'. שאין צריכין טבילה. וע"י בשו"ת אבני נזר חלק יו"ד סימן ק"ט וכתב? שם וצ"ע. וע' בספר טבילת כלים פרק ג' סעי' כ"ג. ויש לומר דבוה"ז יש להקל דלא הוי מומר דהוי כתינוק שנשבה.

יב- אי בור השקה צריך להיות פתוח בשעת טבילה, להלכה מקילין ניש מחמירין [לפתוח].

### קיצור שיעור יום א' פרשת וישלח

#### כתיבת ספר תורה

א- ע"י גמרא מנחות ל' ע"א.

א- וא"ר יהושע בר אבא אמר רב גידל אמר רב הלוקח ס"ת מן השוק כחטף מצוה מן השוק. וע"י רש"י ותוס' שם.

ב- כתבו מעלה עליו הכתוב כאילו קבלו מהר סיני.

ג- אמר רב ששת אם הגיה אפילו אות אחת מעלה עליו כאלו כתבו וכו'.

מקור שצריך לכתוב כל התורה ולא רק פרשת שירה האזינו

ב- ע' רמב"ם פרק ז' מהלכות ספר תורה הלכה א'. לפ שאין כותבין את התורה פרשיות פרשיות. ועי' בשו"ת שאגת אריה סימן ל"ד שתמה על זה דמנ"ל דמדכתב רחמנא כתבו לכם את השירה דכל התורה במשמע משום שאין כותבין את התורה פרשיו פרשיות. הא מותר לכתוב כל חומש וחומש וכו'. ועי' שו"ת חתם סופר רנ"ד? דלמא לעולם הכוונה על שירה לחוד אע"ג שאין כותבין מגילות מגילות מ"מ לא גרע מפרשיות שבתפילין ומזוזה שנכתבין בפנ"ע. והיה פרשה שירה לחודה. ויש לומר משום דצריך בס"ת שאפשר לקיים בו ולמדה את בני ישראל ואבאר בעזרי"ת.

ג- עי' שו"ע יו"ד סימן ע"ד. מחלוקת מחבר ורמ"א שם. ומבואר שם ברמ"א כהרמב"ם דצריך לכתוב בעצמו או ע"י שליח. ועי' הגר"א שם שעיקר הוא שיטת רש"י. ועי' תורת חיים סנהדרין.

ד- חיוב כתיבת ס"ת עי' שו"ת שאגת ארי' סימן ל"ו.

#### ה - בענין ס"ת בשותפות

עי' שו"ת בית אפרים שנסתפק בזה והרבה פוסקים נוטים להחמיר. ועי' אור שמח הלכות ס"ת שמבאר באריכות כמה ראיות בענין זה ואבאר בעזרי"ת. ועי' מנחת חינוך מצוה תרי"ג ועי' פתחי תשובה יו"ד סימן ע"ד ס"ק א'. עי' שו"ת שבט הלוי חלק ה' סימן קנ"ט. חלק ח' סימן רכ"ב שמחלק דינן ב' מיני שותפות. ועי' במנחת חינוך מצוה תרי"ג.

#### ו - אי מנדב לבית המדרש

עי' פתחי תשובה שהביא מתורת חיים דלאו שפיר עבד. עי' שו"ת אגרות משה חלק א' יו"ד קס"ג לרש"י עיקר שיהא שלו ולא כתיבה. א"כ אי נותן לא מקיים מצות ויש לומר אפילו להרמב"ם הוי שני מצות לכתוב או שיהא? וצריך שיהא שלו. עי' שו"ת באר יצחק שמסיק שמהני אי מנדב לבית המדרש. עי' שו"ת אגרות משה חלק א' סימן קס"ג שמבאר באריכות ענין זה. ועי' שו"ת אגרות משה אר"ח סימן נ"ב.

#### ז - אי מחוייב ליתן ממון.

ע"י שו"ת אגרות משה יו"ד קס"ג.

### ח - אמאי אין מברכין על ברכת כתיבת ס"ת.

ע"י שו"ת חתם סופר או"ח סימן נ"ב וסי' נ"ד. לכתוב בעצמו לקיים מצוה בו יותר משלוחו. או לכתוב עע"י אחר ויהא מהודר ע"י חיי אדם כלל ס"ח אות ז' דנסתפק בזה אם מצוה בו יורת מבשלוחו עדיף או הידור הכתיבה עדיף ולא פשיט בה מירי. ע"י שו"ת דובב מישרים סימן מ"ז אות ב' ומטיק דנוטה יותר להידור מצוה עדיף והביא ראיה מירושלמי וכתב שם דמ"מ כיון שכתבנו דאיכא פוסקי' דס"ל דגם בכותב אות א' מתקיים כאלו קבלה מהר סיני א"כ בשאר הס"ת כתב בנוי עדיף. ועוד לפי ישמח משה דבשכר ל"ש מצוה בו יותר מבשלוחו.

### ט - שיטת הרא"ש אי יוצא בקונה ספרים.

ע"י בטור יו"ד סימן ע"ר וע"י בכ"י שם. וע"י פרישה שם אות ח'. וע"י בש"ך שם ס"ק. וע"י באחרונים שתלוי אי אמרינן כתיבה מעכב שלא מהני ספרים. או אמרינן כתיבה אינו מקבל ועיקר שיהא ס"ת שלו. יש לומר שגם ספרים. ע"י בית הלוי.

### י' - לטלטל ממקום למקום.

א- ע"י ערוך השלחן סימן קל"ה סעי' ל"ב כשקוראים בה ג' פעמים באותו מקום יש להתיר לטלטלה כיון שהדבר נחשב כקביעות מקום.

ב- לענין ס"ת פסול ע"י דעת קדושים. ובגדולי הקדש שם בשם נודע בהירה שדינו כס"ת כשר והביא שיש מקילין בזה.

ג- ע"י שו"ת קנין תורה ח"ד סימן ט"ז. שבעל דברי חיים החמיר מאוד שלא להוציא הס"ת אף מחדר לחדר וכן משמע במעשה רב. ובארחות חיים (ספינקא) הביא שהקילו להוציא הס"ת מחדר לחדר.

ד- בהכנסת ספר תורה ע"י בכרכי יוסף. וע"י מהר"י אבוהב וע"י בשערי אפרים.

ה- ע"י פמ"ג משב"ז ס"ק י"ב בשם הא"ר שאם קובע לו ארון במקום מיוחד אף שמביאו ומחזירו באותו יום מותר ואינו צריך להשהותו יום או ימים וכ"כ בדעת תורה בשם פרישה.

### יא - באיזהו כיוון לפתוח הפרוכת

יש כמה דיעות בענין. שמבואר כל פינות שאתה פונה יהא לימין. שיש שכתבו לפי הם שאנו נוהגין בנר חנוכה שפונים משמאל לימין שאמרינן שכל פינות היינו שיש להפתות לימין א"כ כמו כן היו צריכים להסיר הפרוכת משמאל לימין וכן. הובא באמת בלקוטי חבר בן חיים וכן היה נוהג הרה"ק מהר"א מזידיטשוב. וכן מנהג סטאלין.

ואפשר לומר דכיון דנותנין הס"ת בצד ימין של הארון הקודש א"כ אם מפנין את הפרוכת לימין אזי זה מפריע מלהוציא הס"ת משם ע"כ מפנים הפרוכת לשמאל.

ואבאר בעזהי"ת עוד דיעות בזהמבואר שיטת הט"ז. שיטת החתם סופר בתשובותיו אור"ח סימן קפ"ז שיטת הלבוש דמסבב לצד שמאל עיי"ש.

לעמוד בשעה שהס"ת עומד ובשעה שהארון קודש פתוח. ע"י שו"ת חתם סופר חו"מ סוף סימן ע"ג שנוהגין לעמוד בשעת פתיחת הארון. ע"י באחרונים בזה. וע"י בערוך השלחן יו"ד סימן רפ"ב סעי' ה' לענין הקפות בשמחת תורה אי יש לעמוד.

## קיצור שיעור יום א' פרשת וישב

### הלכות חנוכה

א- אי אוכל הסעודה אצל ההורים אי ידליק בביתו או בבית ההורים בחול ואי הוי שם שבת איך ידליק במוצש"ק

א- ע"י מחבר ורמ"א סימן תרע"ז דמבואר דבוה"ז שמדליקין בפנים ממש ידליק במקום שאוכל וכן נהגו ע"ש.

ב- ע"י ט"ז שם ס"ק ב' דגם רמ"א לא מיירי אלא במי שיש לו תמיד חדר מיוחד לאכילה וחדר אחר לשכיבה אמרינן דהעיקר הוא אכילה. אבל אי הולך לאכול רק על לילה אחת אמרינן דעיקר הוא ביתו. וע"י מג"א שם.

ג- או הוי שבת אצל ההורים דיש להדליק שם מוצ"ק אי אוכל שם מלוח מלכה.

ד- מה שמדליקין בבית הכנסת.



- ב- הדיעות שמדליקין בפנים. אצל הדלת או אצל החלון.  
 א- ע"י גמרא מסכת שבת כ"א ע"ב ת"ר נר חנוכה מצוה להניחה על פתח ביתו מבחוץ וכו' ובשעת הסכנה מניחה על שולחנו ודיו עיי"ש.  
 ב- ע"י תוס' שם. שו"ת הרשב"א חלק א' תקמ"א. שו"ת ריב"ש סימן קי"א. שמבואר שמדליקין בפנים.  
 ג- ע"י אור זרוע סימן שכ"ג ובבעלי העיטור שבולי הלקט קפ"ה. וכמה ראשונים שכתב ועכשיו נהגו להניחו על פתחו מבפנים ואע"פ שאין סכנה. ע"י נימוקי אור"ח [להאדמו"ר ממונקטש צוק"ל]. ויש לעיין אמאי לא מחמרינן לכתחלה להדליק בחוץ.  
 ד- ע"י רמ"א סימן תרע"א.  
 ה- ויש לומר דלא הוי תקנה מיוחד משום סכנה רק הוי תקנה משום פרסומא ניסא וגם אפילו שלא בשעת הסכנה ג"כ מקיים אי הוי בפנים. וזה מבואר בלשון ודיו. משמע שדי לקיים מצוה זו. דשי סוברים דאי לא הוי סכנה לא הוי בכלל תקנה שידליק בפנים אבל יש לומר דאפילו שלא בשעת הסכנה יש קיום המצוה אי מדליק בפנים.  
 ו- ע"י ערוך השלחן שם.

ג- זמנים להדליק.

- א- ע"י גמרא שבת שם. דמצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק. וע"י בוש"ע הלכות חנוכה סימן תרע"ב סעי' א'. וע"י שם מאי מקרי משתשקע החמה.  
 ב- בדיעבד אי יכול להדליק מפלג המנחה.

ד- אופנים לטלטל בשבת המנורה אחר שכבה הנירות.

- א- אי נותן המנורה על הטס ונותן על הטס דבר היתר דהוי בסיס לדבר האיסור והיתר שיכול לטלטל.  
 ב- ויש לעיין אי הטס לא הוי דרך ליתן עליו דבר היתר דהוי רק למנורה.  
 ג- דהטלטול צריך להיות רק אי צריך מקום שמונח המנורה דאי בשביל לצורך המנורה הא הוי טלטול מן הצד דצורך דבר האסור.  
 ד- ע"י סימן רע"ט סעי' ד' דמבואר דתנאי לא מהי לטלטל הנר אחר שכבה רק ע"י אמירה לעכ"ם. ויש לומר דנירות שלנו לא מהני.

ה- להתפלל מעריב קודם נר חנוכה או אח"כ.

- א- ע"י משנה ברורה סימן תרע"ב ס"ק מה שמביא משערי תשובה אי אמרינן תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

ב- אי לא רוצה להתפלל ולא אמרינן הכלל תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם דדוקא אי אי רוצה לעשות שניהם אמרינן כן.

1- איזה אופן ידליק.

א- יש סוברים שידליק בנר הנוסף ופונה משמאל לימין ומוסיף בכל לילה נר נוסף משמאל קודם.

ב- יש סוברים שמתחיל להדליק בנר הסמוך ביותר לפתח שהוא עיקר המצוה מה שסמוך לפתח ומונה לימין.

ג- יש סוברים שמתחיל בנר הנוסף ופונה מימין לשמאל.

2- כמה פרטים דינים שיש לבאר.

א- שידליק רוב פחילה.

ב- דשמן לא הוי משום גילוי.

ג- להדליק בפחילות המצופות בחלב floating wicks.

ד- להשתמש בהזכוכית שנותן בהמנורה.

ה- מהו כהשמן אחר חצי שעה.

### קיצור שיעור יום א' פרשת וישב

א- אי יש דין פחות פחות מכשיעור בשאר תענית.

ב- כמה צריך להתענות כדי שיכול לקרות בתורה.

ג- אי אחד שמתענה אי יכול לעלי' לתורה.

ד- אי בעל קורא יכול לקרות אי אינו מתענה.

יש דין פחות פחות מכשיעור. ואי צריך לאכול יכול לאכול כל היום.

א- ע' שדי חמד מערכת בין המצרים שהביא דיש מחמירים בט"ב לאכול פחות מכשיעור. ועי' במרחשת חלק א' סימן י"ד שהיה אוכל פחות מכשיעור בת"ב.

ב- ע' ערוך השלחן סימן תקנ"ד סי' ז' דאין צריך לדקדק פחות פחות מכשיעור דבמקום חולי לא גזרו.

ג- עי' ביאור הלכה סימן תקנ"ד שהביא שיש דין פחות מכשיעור. יש לומר א- אפשר התם איירי לענין ת"ב. ב- יש לומר דהתם עדיין לא הוי סכנה.

ד- שו"ת חתם סופר סימן קנ"ז שמבואר דאי די לו באכילה פעם אחת לא יאכל שני פעמים ולא יותר ממה שצריך.

ה- שו"ת אבני נזר או"ח חלק ב' סימן תק"ב דהרופא הזהירו שלא להתענות צום החמישי ובקושי התיר לו להתענות עד חצות דהדבר ברור שלא להתענות כלל דבמקום חולי לא גזרו רבנן וכו' לכן בררו שלא להתענות כלל ותאכל מיד בבוקר. עיי"ש.

בקיצור- מבואר מחלוקת אי יש דין בשאר תענית פחות פחות מכשיעור.

### כמה צריך להתענות כדי שיכול לקרות בתורה.

א- עי' טור או"ח סימן תקס"ו שצריך עשרה מתענין. ועי' שערי תשובה שם ס"ק ד' דדוקא בת"צ אבל הו' צומות דמדברי קבלה ניהו אפילו אם אין שם מתענין רק ששה או שבעה והשאר אינם מתענין וכו' ואע"פ שאין שם עשרה וכנראה דעכ"פ ששה או שבעה בעי וכו'.

ב- עי' שו"ת חתם סופר סימן קנ"ז שמבואר אפילו מי שאינו מתענה לא יצא בכלל חיוב וכו' ומבואר שם כיון דיומא מחויב בקריאה. וגם דאפילו אחר שאוכל עדיין צריך להתענות הוי בכלל חיוב.

ג- עי' שו"ע סימן תקס"ו סעי' ג' סעי' ה' ובמ"ב שם ס"ק י"ד כמה פרטים.

א- דאי חל בבי' והו' די כשיש ששה בבהכנ"ס במנחה צריך עשרה.  
ב- אי חל בלא יום הקריאה צריך עשרה בביהכ"נ וי"א בתענית ציבור של ד' צומות כיון דהוי מדברי קבלה אפילו אן שם מתענין רק שבעה מהני. עיי"ש.

ד- עי' במנחת פתים שהביא בשם תשו' שנות חיים סימן שמ"ב שכתב דעשרה שאינם מתענים יכולים לקרות ויחד בט"ב ויוכ"פ וגם דיכולים לעלות לתורה.

ח- ע"י אורחות חיים לרבינו אהרן הכהן מלוניל בהלכות תענית סימן ט"ז שכתב וז"ל ולהענית ציבור צריכין ג' מתענין לעבור לפני התיבה שנאמר ומשה אהרן וחור עליו ראש הגבעה ובתענית ציבור היו שרויין וכן פסק רבינו ש"י ז"ל ולכן פסק הר"י נתן שבתענית ציבור די להם בג' מתעניין להתפלל וכו'. ולפי ח"ס ז"ל צריך לומר דאיירי בת"כ בקבלה והחת"ס מיירי בד' צומות.

ו- ע"י בלקט יושר דמבואר שמהני לכה"פ אי הוי ג'. וע"י ערוך השלחן בזה. וע"י בלוח של עזרת תורה פסקי הגאון הרב י"א הענקין זצוק"ל שסגי בג'.

**בקיצור:** מחלוקת הפוסקים כמה צריך שיהא מתענה כדי שיכול לקרות בתורה. ולהלכה יש לסמוך על הפוסקים אי הוי שלשה מתענין.

### מי שלא מתענה אי יכול לעלות לתורה.

א- שו"ע סימן תקס"ו סעי' ו' יש מי שאומר שאין עומד לקרות בתורה בתענית ציבור מי שלא התענה. ע"י מג"א דוקא במנחה אב בשחרית בשני או בחמישי רשאי לעלות.

ב- ע"י משנה ברורה שם ס"ק י"ט דבקראוהו לס"ת לכ"ע יעלה עיי"ש.

ג- שו"ת חכם סופר שם שמבואר שמותר. ומשמע אפילו לכתחלה ע"י שו"ת מנחת אלעזר חלק ב' סימן ע"ד.

ד- ע"י חיי אדם כלל ל"א סעי' י"ט. קיצור שו"ע סימן כ"ג סעי' ט"ו.

ח- ע"י ערוך השלחן סימן תקס"ו סעי' י"א דבד' צומות מותר לעלות מי שאינו מתענה.

### אי בירך ברכה אי יאמר ברוך שם וכו' או יטעם מעט

א- ע"י שערי תשובה סימן תקס"ח ס"ק א' בשם אדמת קודם שאוסר. ועוד דייק השערי תשובה דאפילו המתירים לא היתירו אלא בתענית יחיד אבל לא בד' צומות. וע"י בדעת תורה שגמגם בדעת המתירים שהרי בכל קבלת תענית יש סרך נדר שהוא איסור דאורייתא וגם ח"ש אסור מה"ת וברכה לבטלה לרוב פוסקים אינה אלא מדרבנן ועיר דשב ואל תעשה

עדיף ועוד שהוא איסור אכילה דחמיר טפי וכו' ויש שכוב להתיר בכל איסור דרבנן מטעם דס"ל שהעיקר כדעת הרמב"ם דברכה לבטלה אסור מה"ת. ועי' בשדי חמד. ועי' שו"ת שבט סופר או"ח סימן כ"ה שמבאר באריכות ועי' ברכ"י סימן תקס"ח שהיא מהאחרונים שצריך לטעום כל שהוא.

בעל קורא שאינו צם.

א- ע' הגהות שערי רחמים על השערי אפרים שער ח' סעי' ק"ק בשם תשובות באר עשק דמעכב אפילו כדיעבר.

ב- ובספר מקראי קודש שער כ"ה ס"ק כ"ז דבדיעבד יש להקל. ועי' בספר שלחן הקריאה סימן כ"ד במסגרת אות ב'. ועי' בסידור בית יעקב שער יום כיפור בדיני למנחה אות ה'.

ג- עי' מקראי קודש ימים נוראים סימן ל"ה.

המשך יבוא בעזה"ת.

הרב אברהם משה לבנוני

### בענין היתר עיסקא עבור מארגעדז בנק

א) כאן בארה"ב כשאחד רוצה לקנות בית ואין לו מעות עבור זה, נוטל הלואה מבנק הלואה כזו נקראת משכנתא או 'מארגעדז' mortgage כמובן שבהלואה זו יש תשלומי רבית אלא שמותר משום דרובא דרובא של הבנקים הם עכו"ם, והגם שהרבה מהסטרורים הם ישראלים אין כאן שאלה כמבואר בש"ך יו"ד סי' קס"ח-ט ס"ק ע'. אמנם לאחרונה הרבה ישראלים נכנסו בעסק זה, שיש להם בנק קטן מיוחד עבור משכנתאות, והם מלוין מעות עצמן, וכדיוס כמה אלפים משכנתאות של ישראלים באים מבנקים ישראלים כאלו בכל שנה.

ב) ומהלך העסק כך הוא המשכנתא ד"מ עבור \$100,000 והלוה משלם בכל חודש קצנת קרן ורביית עד משך 20-30 שנה. בנק הקטן זה (נקרא מכאן ואילך בנק 'א' או בנק הישראל) נותן ללוה המעות (באמת אינם נותנים לו כלום רק נותנים לו טשעק לפקודת מוכר הבית), והלוה חותם על שטר חוב עפ"י חוקי ומנהג המדינה שקיבל כך וכך מעות, וישלם עם רבית הלוה או לכל מי שיקנה חוב זה מהבנק הישראלי.

אח"כ בנק הישראל מוכר שט"ח זה תוך כמה שבועות (90% מהחובות נמכרו תוך חודש או פחות) לבנק 'ב' שהוא בנק גדול מאוד שעוסקים בקניית ומכירת משכנאות, ועפ"י רוב הבעלים הם עכ"ם או רוב עכ"ם. המכירה נעשית ע"י כתיבה ומסירה ובשטר המיוחד עבור כך עפ"י חוקי המדינה. לאחר המכירה נסתלק בנק 'א' מאחריות או רווח המשכנתא והרבית (אמנם אבאר להלן שעפ"י רוב בנק 'א' אחראים לשנה אחת). גם הרבה פעמים בנק 'ב' מבקשים מבנק 'א' שהם יגבו ויטפלו בתשלומי קרן ורביית במשך ה'30 שנה עבורם ותמורת זה מקבלים אחוז קטן מהקרן עבור טירחא זו (עיין יו"ד סי' קסח רמ"א סעיף כ"ג, אלא שכאן גרע לפי שהישראל היה המלוה תחילה). ויש בעלי מסחר שכל עסקם שהם קונים זכות זה לגבות החוב עבור בנק הב' תמורת חלק קטן מהקרן עבור שכר טירחא. חוץ מזה בנק 'א' אחראי שאם ימצאו בנק 'ב' איזה זיוף במצב הכספי של הלוה, דהיינו כגון שהודיע בכתב מצבו הכספי, כמה מעות יש לו בבנק וכמה מרוויח לשנה וכו' כדי לקבל המשכנתא, ואינו אמת אז בנק 'א' אחראי עבור כל הפסד שיהיה לבנק הב' במשכנתא זו (ואי"ה לקמן יבואר פרט זה). ולכאור' אין בשום אחד מתנאים אלו כדי לבטל מכירת החוב מבנק 'א' לב', דמה שגובים התשלומים עבור בנק השני, זהו רק שליחות ואינם כלל בעלי החוב. ואחריות מזויף ג"כ מחוייב כל מוכר שט"ח לקבל ע"ע [אלא כשישראל 'א' מוכר שט"ח לישראל ונמצא דהוי מקח טעות אסור למוכר להחזיר לקונה יותר ממה ששילם עבור החוב עיין ש"ך חו"מ סי' ס' ס"ק קי"ב (וכל מה שמשלם יותר ממה שחייב נראה דהוי רבית כיון שבמקח טעות חוזרין המעות להיות הלוואה, עיין ברית יהודה פט"ו אות י"ב) מיהו כאן שהקונה עכ"ם אין כאן שום איסור]. והגם שאחריות זיוף בשו"ע היינו זיוף בהשטר עצמו, משא"כ כאן הזיוף הוא במצב הכספי של הלוה, מסתבר שאין לחלק ודינו כמכירה גמורה אפילו כשאין בנק 'א' פושעים בדבר, דסוף כל סוף בנק 'ב' אינו רוצים לקנות חוב, רק כשמצב כספי של הלוה בכך וכך.

## ה מ ת י ב ת א

## תצא

ג) כשהלוה מקבל ההלוואה מבנק ישראל או מלבד הרבית שמשלם ד"מ 9% למשך 30 שנה, מלבד זה לפעמים משלם עוד אחוז אחד או שנים מכל סכום ההלוואה (מיד בשעת הלוואה) לבנק ישראל, סכום זה נקרא 'פוינטס' points לפעמים הלוה משלם זה בפועל ולפעמים הבנק הישראלי מנכין זה מסכום ההלוואה שנותנים ללוה.

ד) כשבנק ישראל מוכר חוב זה לבנק השני ד"מ אם יש להם משכנתא על סך \$100,000 ב9% אז בנק השני משלם להם ד"מ \$102,000 עבור החוב. ובוה מרוויח בנק ישראל שני פעמים, אחד ע"י הפוינטס ושנית בשכר מכירת החוב מרוויחים עוד \$2,000 כנ"ל. וכל זה מלבד הרבית שמומן ההלוואה עד שעת מכירת החוב. ובאמת הפוינטס תלוי בשער הרבית שנותנים ללוה, שאם מקבלים 11% - 10 שבזה האופן יכולים למכור החוב ד"מ בעד \$104,000 אז אין שום פוינטס (או רק מעט), ואם מקבלים רק 9% אז רוצים ג"כ פוינטס משום שהם רוצים להרויח יותר מ\$2,000 מכל העסק. ובאמת זהו עיקר עסקם ורווחם לסדר הלוואה של רבית כדי שיוכלו לגבות הפוינטס ואח"כ למכור החוב ברווח, והרבית של זמן המועט עד שעת מכירה אינו כלל עיקר שכרם ואין כדאי כל ההוצאות העסק עבור דבר מועט כזה.

ה) לפעמים קורה הגם שזה לא שכיח, ד"מ כששער הרבית עולה פתאום אז אין יכולים למכור חוב זה שיש להם ב9%, עבור רק 1000 עבור \$98,000 וצריכים הם להפסד \$2,000, אבל בשום אופן לא יהזיקו החוב אצלם דזה אינו עיקר עסקם.

ו) וכהיום נהוג כמעט אצל כל בנק ישראל שנותנים משכנתאות כאלו שמסדרים הית"ע ד"מ לחודש או חודשיים או עד שמוכרים החוב, ומכאן ואילך יהיה הלוואה ברבית בין הלוה ובנק היב' ומלבד שהרבה מהנוסחאות משובשות מאוד, יש כאן עוד שני חששות. א' דנראה דאסור לבנק הישראלי לקצוץ על רבית עבור תקופת ההלוואה (עכ"פ בהית"ע של

פ"מ ופ"פ, אם נאמר שהעיסקא עצמו קונה העכורים ונהפוך להלואה ברבית) שביד העכורים לאחר זמן, עיין חו"ד קסח-ט ס"ק א ובמה שכי בשארית חיים עליו, וקיצור דיני רבית בקונטרס אחרון<sup>1</sup>.

1 [כיון שהספר שארית חיים אינו מצוי כ"כ, אעתק לשון החו"ד ומה שכי עליו בשארית חיים, בחו"ד שם הק' על משכ המכתב ריש סי' קס"ח-ט דישראל שלוח מעכורים ברבית וביקש להחזירם לו ואמר לו ישראל חבירו תן לי המעות ואני אשלם לעכורים הקרן הרבית, דאסור אפילו אם ישראל השני יכתוב שטר חוב להעכורים. ומשמעות הרמ"א שם דהוי רבית קצוצה. והק' החו"ד שם דמבאר בחו"מ סי' ס"ז דבמכור שטי"ח וכתב לו שטר בשמיה דאין המלוה יכול למחול החוב, ומשמע הנקנה לו מן התורה דהא במכירה שהיא מדרבנן יכול המלוה למחול, וא"כ כיון שנקנה החוב להעכורים מה"ת, הרי הרבית העולה בכל יום יום, להעכורים הוא עולה, ולמה יצטרך הישראל להחזיר הרבית. ותי' החו"ד דכיון שהישראל קצץ עמו זמן, אף שנקנה החוב להעכורים א"י לבטל השכירות שהוא לזמן כמו שכירות מטלטלין לזמן, דאף שמוכרין בתוך הזמן, אין הלוקח יכול לבטל השכירות, וכיון דשכירות הזמן קיים בשביל הישראל הוי כנתן הרבית בשביל הישראל וחייב להחזיר עתה"ד.

ובשארית חיים הק' עליו מה"טו' לקמן ס"ק י"ב וכי שבחאי כיון שנקנה העכורים החוב לא שייך השכירות והרבית לישראל הראשון רק להעכורים ומ"מ לק"מ על המבואר והרמ"א משום דלא שעי"ז (המכירה או השטר) יקנה העכורים המעות שביד ישראל הראשון כיון דמלוה להוציא ניתנה וא"כ כשנתן ישראל הראשון להשני הוי כנתן מעותיו לישראל (נ"י כונתו דמ"מ ישראל הראשון נחשב כמלוה כיון שנתן לישראל השני מעות השייכים לו, והוי כמלוה לישראל ע"מ שיתן רבית לעכורים דאסור וכ"כ אם מתנה עמו ע"מ שיתן קרן ורבית לעכורים דאסור עיין רע"א סי' ק"ס סעיף י"ד) מאי אמרת שאד"כ יתן ישראל הראשון להשני המעות בשביל הכותי (ו"ל שישראל השני קודם יזכה במעות עבור העכורים ואד"כ יטול המעות בתור מלוה) הדר הוי ל"י אין לשליחות לכותי ומשי"ה אסור ודריק עכ"ל שם.

ובאמת בהיתר של כולו פקדון יכולים לסדר בבי אופנים, א' כמו שיבאר לקמן, ואופן הבי' שהייתי' של כולו פקדון יהפך להלואה ברבית כשבנק הבי' יקנה החוב ובה האופן אולי ננצל מכמה חששות שיבארו לקמן, אמנם נראה שבמשכנתא של refinance המבואר יתכן באות י"ט נ"י דיש כאן איסור משום דהוי כמו שהלואה מוכר ביתו (כפי שוריות המשכנתא) לבנק הא' על מנת שיחזור ויקנה אותו מהעכורים (בנק הבי') דדינו כהלואה כמבואר בסי' קע"ד, ושוב יש כאן האיסור המחבר החו"ד הג"ל שבנק הא' מלוה ע"מ שיתן הקרן והרבית להעכורים. והגם שבכל היתיע יש לומר כן, דאין כאן שום פקדון רק הלואה - דהא הלואה מקנה ביתו או עסקיו למלוה ע"מ שיחזור ויקנה אותם ממנו בחזרה כשמשלם הקרן, דשאני התם הלואה קונה ביתו או עסקיו בחזרה כשוויותם בשעה שחזרו וקנה אותם דהא אם יבוא עדים שהפסיד או נפחת הקרן ישלם פחות, נמצא דהוי ברשות המלוה להפסיד משא"כ כאן דהאי שכי' שהעיסקא ביד בנק הא' ישלם כשוויותו מ"מ כשבא ביד העכורים מיד חייב לשלם כל סכום הקרן (ועדיין י"ל כיון שביד בנק הא' אין דינו כהלואה ונחשב במכירה, גם ביד העכורים נחשב כמכירה ומותר וצ"ב) גם יש לעיין האין לסדר כ"ז מצד דיני קנין.



**חשש ב' יש בה 2% שמשלם הלוה מיד לבנק הישראלי בשעת ההלוואה** (כמבואר לעיל אות ג'). והגם שיכולים לכלול זה הסכום בסכום התפשרות של ההית"ע, מ"מ סך 2% עבור כמה ימים (דהרבה פעמים מוכרים החוב תוך יום אחד ומחוייב הלוה לשלם זה הסכום אפילו אם ירצה לשלם ולפרוע כל החוב מיד) הוא סכום גבוה מאוד עבור סכום התפשרות, כמבואר בפוסקים שיש גבול, דבסכום גבוה מוכח שמשלם גם עבור חלק המלוה. מיהו י"ל שלפעמים יכולים להרויח כ"כ ע"י שהקונה מצא קונה אחר עבור ביתו ועשו עמו שטר (contract), שהוא התחייבות למכור ולקנות (והגם דהרבה פעמים יודעים שמחיר הקרקעות לא עלה כ"כ, מ"מ מצוי מאוד למצוא קונה עם רווח של 2-3% מיהו לאורך גיטא נראה לומר שמשלם זה עבור זכות הלוואה על 30 שנה ונמצא שמשלם לבנק הישראלי רבית עבור תקופת ההלוואה אח"כ. ולומר שהפוינטס עבור שכ"ט ג"כ נראה דחוק כיון שיש כאן ריוח גדול וגם ההפוינטס תלוי תמיד בשטר הרבית כנ"ל אות ד', ואולי כשיש הית"ע של כולו פקדון יש לומר שזה שכ"ט, ואי"ה יבואר לקמן. גם יכולים לתקן שהלוה לא יצטרך לשלם הפוינטס רק אם ימשוך עם ההלוואה לשני שבועות וכדומה).

ז) עוד יש לעיין דהם עושים הית"ע של פלגא מלוה ופלגא פקדון, ונראה דעדיף לעשות כולו פקדון, משום שעשיתי חשבון וראיתי שהשכר דירה בדרך כלל עושים ריווח לא יותר משער הרבית (9%) אם לא פחות (והרבה פעמים המלוה והלוה יודע שמחיר הבתים לא עלה כלל) ואם יעשו הית"ע של פלגא מלוה נראה דהוי הערמה גדולה דאם קוצצים 9% באמת הוי 18% (על הפלגא פקדון, דבר שאינו שכיח כלל, ומוכח שמשלם הלוה גם עבור הפלגא מלוה, לכן נראה דעדיף לסדר הית"ע של כולו פקדון (וגם דאין כאן שום סרח הלוואה). מיהו אם יש ללוה שאר עסקים ומשתתפים המלוה בכל עסקיו ליכא חשש זה, אלא דיש הרבה לוויין שאין להם עסקים אחרים מלבד הבית.

ח) ונראה להציע לסדר העסק קצת באופן אחר, דהיינו שהבנק הישראלי יתנו הלוואה עפ"י הית"ע (כולו פקדון) ללוה לתקופה קצרה, ובמקום שנאמר שהם מוכרים זה העיסקא לבנק עכו"ם יפרשו ככה, שהבנק אין רצונם כלל להלוות שום מעות רק לתקופה קצרה ד"מ שבועיים (וכן הוא האמת דזה עיסקם ללוות ולמכור החוב עבור רווח, ושוב ללוות ולמכור, דבזה האופן מרוויחים עם אותם המעות ד"מ 20 פעמים בשנה). והלוה שהוא המתעסק שלהם צריך לגמור העסק תוך שבועיים ולשלם ולסלק

העיסקא למלוה (במזומן ולא בסחורה או נכסים) כמו כל מקבל עיסקא שבתום תקופת ההלוואה יחזיר מעות.

**וכאן** העיסקא שהוא בית הלוה, זאת אומרת שהלוה צריך או למכור הבית (ששייך עכשיו להמלוה) לאחרים או לקנות הבית עבור עצמו ולסלק המלוה שלו, והיות שידוע שדבר כזה קשה, לכן ממנה הלוה הבנק הישראלי שיהיו הם שליח וסרסור שלו כדי להשיג הלוואה ברבית מבנק העכ"ם ע"י השטר חוב שנתן לבנק הישראלי, באותם אחוזים שהתנו עליו (9%) בשטר חוב שכתבו בלשון המדינה, וכזה שהבנק יקבלו המעות מבנק ה'ב' ע"י "מכירת החוב" עבור הלוה הר"ז נחשב כתשלומים עבור העיסקא מהלוה, והעיסקא בין הלוה והבנק הישראלי יגמור והבית יהיה שייך ללוה. ומעתה הלוה מחוייב קרן ורבית לבנק העכ"ם.

**ובענין** זה מצינו בשו"ע סי' קס"ח-ט סעיף כ"ו וז"ל משכון שביד ישראל מישראל חבירו וא"ל הלוה לך ומשכנו לעכ"ם ברבית ועלי לפרוע קרן ורבית מותר עכ"ל, אלא ששם איירי בהלוואה שע"י משכון לבד (עיין ש"ך שם) מיהו בעצי לבונה שם מכואר דכן הדין אף בלא משכון כשאין השליח (הבנק הישראלי) אחראי, ובאמת גם כאן יש משכון אלא דאין המלוה מוחזק בה וגם הרבה פעמים אינו נחשב כמשכון טוב. מיהו כאן גרע והשליח הולך לבנק עם שט"ח העשוי לפקודת עצמו אלא שאנחנו הסכמנו דאין בזה כלום שאין הלוה חייב כלום לבנק הישראלי רק לבנק העכ"ם, ועיין בשו"ע הרב סעיף סו דכשאין אחריות על השליח א"צ לפרש שהוא שליח.

**והנה** הפוינטס שמשלם הלוה לבנק הישראלי הר"ז שכ"ט וסרסרות עבור השגת הלוואה זאת. ונראה דשכ"ט זו אינו הערמה כלל דבאמת כל מציאות ורווח הבנק הישראלי לא עבור הלוואה רק עבור סידור הלוואה באופן שיכולם למכרו לבנק העכ"ם ה'ב' (עיין לעיל אות ד').

**ויש** מי שרוצה להתיר הפוינטס לגמרי משום דהוי שכ"ט (עיין סוף אות ו') והגם שזה דחוק דהוי לפי אחוזים ותלוי בהרבית כנ"ל, מ"מ בזה האופן שמלוה הראשון הוא עפ"י הית"ע של כולו פקדון ובאמת יש כאן עסק סרסרות נראה דבדואי יכולים להקל. וכדי למעט בהערמה נפרש שאם הלוה ישלם חובו תוך שבועיים קודם שמשגיגים הבנק הישראלי הלוואה עבור הלוה (ר"ל דצריך לשלם קודם ששניהם נודמנו, או הוא פטור מהפוינטס ורק ישלם להם עבור הוצאותיהם וטירחא עד שעת התשלומים

כמו שיתפשרו שני הצדדים לפי ערך הטירחא. וגם אם לא יצליחו הבנק הישראלי להשיג הלואה עבור הלוח או פטור הוא לגמרי מהפוינטס (או כפי מה שיתפשרו). מיהו כבר כתבנו דבשום אופן לא יחזיקו בהלואה ותמיד ימכרו אותה אפילו אם יפסידו ע"י כך. וכ"ז באופן הלואה שיש פוינטס, ובאותן שאין פוינטס להלן יבואר כאות ט"ו השכר סרסור שלהם. ואם הלוח רוצה לשלם לאחר שכבר השיגו הלואה עבורו פשוט שמחויב לשלם הפוינטס. ואם רוצה הלוח לשלם לאחר שבועיים קודם שהשיגו הלואה, לכאורה יכולים להתנות שצריך לשלם מ"מ, כיון שכבר טרחו הרבה עבורו, מחוייב הוא לשלם הפוינטס בין ישלם הלוח כל החוב ובין לא ישלם.

ט) ע"כ יסוד הצעה זו, והשאלה הפשוטה כאן אם נוכל ע"י היתר עיסקא ושטר שלנו לשנות מפשטות הדברים, שבנק ה'ב' מתחשב לכל העסק כפי הכתוב ומוכן בכל השטרות, לאופן אחר ע"י מסירת מודעה ושטר בין הלוח ובנק הא'. ולכאורה י"ל דאין נפק"מ כיון דלמעשה אין שום נפק"מ לבנק ה'ב' אי הוי באופן מכירת חוב או הלואה ללוח הראשון, העיקר דלמעשה יש להם שטר חוב עם רבית מהלוח והם מוכטחים בממונם. ובפרט שבאמת אין כאן שום מכירת חוב עם רבית רק עיסקא ואינם רוצים כלל לקנות עיסקא. ואפשר זה עדיף מלסדר הית"ע 30 שנה דבזה האופן באמת אין להם חוב עם הרבית כלל, משא"כ בזה האופן למעשה יש להם שט"ח על הלוח ומאי נפק"מ איך נעשה החוב שלהם אי ע"י קניית חוב או הלואה ישראלית. ונ"י דיש לפרש (בשטר העיסקא והיתר שעושים בין הלוח לבנק הישראלי דכשהבנק הישראלי מקבל המעות מבנק ה'ב' הר"ז עבור הלוח ומתחייב הלוח ע"י כך בקרן ורבית לבנק ה'ב'. ובאמת כן מפורש קצת בשטר הנעשה בין הלוח ובנק הישראלי עפ"י חוקי המדינה, שכתוב שם שהלוח מחייב א"ע למלוח) וכן לכל מי שיקנה חוב זה. ויש לפרש הכונה לכל מי שעפ"י חוקי המדינה יקנה החוב הגם שבאמת לא קנו רק לוח, מ"מ מתחייב הוא להם (מיהו הוי שטר מוקדם). והגם שבודאי יש לפקפק בזה אכל כיון שכתבנו שטר שבו מפורש שהלוח, מתחייב לבנק ה'ב' לכאורה יש להתיר.

י) עוד שאלה יש כאן דהנה כשבנק הא' מוכר החוב לבנק ה'ב', הרבה פעמים בנק הא' מחייבים את עצמם שאם הלוח לא יפרע תוך שנה או מחוייב בנק הא' לקנות (בלשונם repurchase) דהיינו לחזור ולקנות) החוב כחזרה (כשוויות הקרן) ולשלם להם כל תשלומי רבית שהפסידו בנק ה'ב' מחמת אי פרעון הלוח. וזה אפילו לא היה שום זיוף

בניירות (המוזכר לעיל באות כ'). ולכאורה הר"ז כעין ערבות מסוג ערב קבלן כיון שיכולים בנק הב' לגבות מהלוה אם ירצו רק יש להם הברירה למכור החוב בחזרה לבנק הא' (ולקמן בר"ה ומסברא, ביארתי אמאי נקרא זה ערב קבלן ולא ערב סתם).

**ונראה** דכיון דהאיסור של ע"ק הוא באמת תלוי ועומד בספק מי יגבה לבסוף, דהיינו אם המלוה (בנק הב') יגבה מהלוה הראשון, איגלאי מילתא דהבנק הב' הם היו המלוה של הלוה, ואם בנק הב' יגבו החוב מבנק א', ובנק הא' יגבו מהלוה, אז איגלאי מילתא דבנק הב' הלוה לבנק הא' ובנק הא' הלוה ללוה הראשון שלנו. (עיין בחי' הרשב"א ב"מ ע"א, בדעת רש"י וברע"א דף ס"ב על תוס' ד"ה לא, ובאבני נור סי' ר'. ובט"ז סי' ק"ע סק"ב כתב כן אפילו בערב שליף דוץ). א"כ נסדר הית"ע גם על הערבות בדרך ממ"צ אם הבנק הא' יהיו המלוה של הלוה לבסוף (כגון שהלוה לא שילם לבנק ב' ויחזירו החוב לבנק הא', והם יגבו מהלוה) אז נאמר שזה עפ"י היתר דהיינו שהעיסקא שהיה עד עתה ביניהם ימשיך הלאה, דאז איגלאי מילתא למפרע שבנק הב' מעולם לא לוו ללוה, רק שבנק ב' לווה לבנק א', ובנק א' חזר ולוה ללוה שלנו. ואם הלוה ישלם לבנק הב' ולא יתערב בנק הא' ביניהם אחר המכירה, אז איגלאי מילתא דבנק הא' נסתלקו מהעיסקא בשעת המכירה ובנק הב' הוא המלוה האמיתי של הלוה וא"צ לעיסקא משעת המכירה ואילך. [וכן שמעתי מכמה פוסקים שיכולים לסדר הית"ע עבור ערב קבלן הגם שיש לפקפק קצת בזה (וראיתי בשו"ת מנחת אלעזר ח"ב סי' ל"ג דלא שייך הית"ע עבור ערב קבלן) גם יש פוסקים המקילים בערב קבלן כדעת הי"א בס"י ק"ע ס"א (עיין במהר"ם שיק ומהרש"ג דהמנהג להקל ובפרט כאן שאפשר שבית נחשב כמשכון טוב, עיין מנחת יצחק ח"ד סי' י"ט אות י"ב מיהו באופן שלנו שהערב ג"כ נטל המעות נראה דעת רו"פ דאסור לכו"ע כמבואר בב"י ושי"ן ס"ק נ"ב ובחור"ד שם, וע"ע ברע"א שם, ובחור"ד ג"כ כ' שלא נמצא כן בחי' הר"ן.

**אלא** שצ"ע בכל זה, דהא תינח אם נחשב בנק א' רק כערב, א"ש דיכולים לסדר הית"ע כנ"ל, אבל יש לפקפק בכל זה דכיון שבנק הא' השליח ונר"ג בהממון וגם מחזיקים בהממון וג"כ ערבים ואחראים עבור ההלוואה י"ל דבנק הא' נחשב כלוה ממש, ולא כערב קבלן דהוי רק ספק לווה, רק כלוה ממש בודאות כלפי בנק הב', ושוב בטל כל ההיתר שלנו דלא נוכל לומר דהם סרטורים של הלוה רק מלוים של הלוה הראשון. ואף אם נאמר שבנק הא' המלוה של הלוה עפ"י הית"ע לשנה

הראשונה, מ"מ מה נעשה בסוף שנה הראשונה, דהר"ז דומה כמו שבנק הא' אומר ללוה אם תרצה עסק הבית שלך בחזרה, או תכתוב שטר עם רבית לעכ"ם (מלוה שלנו) ואז יהיה העסק שלך בחזרה דבוראי אסור, עיין סי' קסח-ט סעיף א.

**ועיין** בשו"ע סי' קס"ח-ט סעיף כ"ו שאיירו בנידן כעין שלנו והש"ך שם ס"ק פ"ב מרמה דין זה לסעיף י"ז (ויש שם ט"ס בש"ך וצ"ל ס"ק נ"א ולא ס"א) ושם בסעיף י"ז מבואר בכ"י דכשהמשלח נותן משכון אסור להשליח לקבל ע"ע שום אחריות ואם קיבל השליח אחריות דינו כלוה ממש, ובמנח"י ח"ד סי' י"ט אות ח' הביא בשם האבני נזר סי' קל"ה אות ו' משום דנכרי מישאל לא קנה משכון ואין המשכון רק כמו שאר נכסים דהויין רק ערבים עכ"ל (ועיי"ש במנח"י דמהש"ך וב"ח לא משמע כן, רק דהוי רק ערב). מיהו משמע שם בכ"י (עיי"ש במנח"י) דבאופן שהשליח הזכיר שם משלחו או אפי' כשנעשה השליח ע"ק הוי אחריותו רק מדין ערב לא כלוה ממש כיון שגם להמשלח יש שיעבוד עצמי ונוכל לומר שהוא (המשלח) הלוה. וכ"ש בנידון שלנו שיש על הלוה הראשון שעבוד הגוף ע"י שט"ח והבנק הא' שהם ערבים הם חברת בע"מ בערבות מוגבלת. (וע"ע במנח"י שם דאפילו כשאין להמשלח שיעבוד הגוף ג"כ דין השליח רק כערב לשיטת הב"ח והש"ך עיי"ש).

**אלא** שנידון דידן גרע טפי, משום דבשלמא כשהשליח מפרש שם שולחו וגם מקבל אחריות, אמרינן דהמשלח הלוה משום שהשליח מפרש שהיא רק שליח הלוה, והר"ז ככל ערב קבלן שהגם שהמלוה יכול לגבות ממי שירצה תחילה, מ"מ אמרינן דהלוה הוא זה שמוכן לכל שהוא הלוה, דהיינו שיוזם ההלוואה ומשתמש במעות, משא"כ כאן שאין בנק הא' מפרש לבנק ב' שהם שלוחים מהיכי תיתי לומר שהלוה הוא באמת הלוה יותר מלומר איפכא דבנק הא' הלוה שלהם כיון שרצה מזה גובה רמ"ז גובה, ואדרבה בכל הנירות והמ"מ ביניהם המשמעות ומפרשים כן שהעיסקא כאן הוא עסק בין בנק א' לבנק ב' שמוכרים כאן חוב ולמעשה הם מקבלים המעות וגם יש חסרון של שלוחו של בעל המעות, א"כ יש לומר דבנק הא' הם לווים ולא ערבים. והגם כשהמשלח בסעיף י"ז נותן משכון מפורש בשו"ע הרב סעיף סו דבאופן שאחריות החוב על המשכון א"צ לפרש כלום שהוא שליח הלוה, מ"מ הרב שם איירי באופן שאין השליח אחראי כלל (כהבית יוסף) אבל כשהשליח אחראי (בתור ערב קבלן) ואינו מפרש שהוא שליח הלוה לא מצאתי מפורש להיתר לומר שנחשב רק כערב, ואולי נחשב כלוה ממש. נמיהו לפי הש"ך הנ"ל בס"ק נ"ב שכתב

דגם במשכון מותר להשליח לקבל אחריות בתור ערב סתם, ולכאורה ס"ל דהשליח נחשב תמיד רק כערב כיון שמפרש שצריך המלוה לגבות תחילה ממשכון הלוה. מיהו אין רא"י דיש לפרש דאיירי שמפרש שהוא שליח, וגם לא איירי כערב קבלן].

**ומסברא** נראה לומר דהוי בנק הא' רק כערב משום דמישראל לישראל יש שליחות והגם שאין בנק הב' יודע מזה מ"מ אפשר שזה קובע מי הלוה ומי הערב ובפרט כאן שבנק הב' צריך לתבוע הלוה תחילה קודם שהולכים לבנק הא', דרק במקום של אי פרעון יש להם רשות לגבות מבנק הא' (וגם דאינו עשוי באופן ערבות, רק שצריכים בנק הא' לחזור ולקנות החוב). והגם כשיש לנו לזה וערב באופן שהמלוה צריך ד"מ לתבוע מהלוה פ"א קודם שהולך לערב עדיין מקרי ערב זה ערב קבלן ולא ערב סתם (כמבואר בש"ך ק"ע ס"ק ב ובשו"ע הרב סעיף ס"ב וכן שמעתי מכמה גדולי הפוסקים) מ"מ כאן שיש לנו ספק מי הערב קבלן ומי הלוה אפשר דזה קובע. ובפרט כאן שכל סמכות בנק הב' על השט"ח שמפורש שם הלוה, רק שהם חושבים שקונים חוב שפלוגי הלוה ואנו מפרשים שהם מלוים לזה הנקוב בשטר, גם כאן שיש לבנק הב' משכון מהלוה (הגם שי"ל שאינו נחשב למשכון טוב וגם אין מוחזקים במשכון) ושיעבוד הלוה הוא בשיעבוד הגוף ובנק הא' הם חברת בע"מ וצ"ע.

**יא** זכרתי לעיל באות ב' שיש בעלי מסחר שקונים מבנק הב' זכות גביית החוב מהלוה עבור בנק ב' תמורת אחוז מסויים מהקרן. וישנם בעיקר שני מיני עסקים כאלו שקוראים "סירוועסיר" (servicer) שהסירוועסיר רק שליח עבור בנק ב', ואם אין הלוה משלם אז עליו רק להודיע לבנק הב' שהלוה אינו משלם. אופן הב' דהגם שאין הסירוועסיר נטל אחריות פרעון בתור ערב אבל מ"מ מקבל ע"ע אחריות תשלומים בזמן כמו שאבאר.

**בדרך** כלל צריך הלוה לשלם עד יום טו לחודש, ואם מאחר אז צריך לשלם קנס (ואינו מתרבה אפילו אם אינו משלם לכמה חדשים). הסירוועסיר אחראי שצריך לשלוח התשלומים לבנק הב' ביום יח לחודש הן אם הלוה משלם בזמן או מאחר או אינו משלם כלל. הטעם בזה דבנק הב' אינם רוצים לטפל עם גביית החוב או לטרוח עם איחור פרעון וכז' לכן חלק מהשכ"ט שמשלמים בנק הב' להסירוועסיר, היא עבור שהם ישלחו להם בכל יח לחודש התשלומים של כל המשכנתאות ובה יודעים שיש להם הכנסה תדירה ביום יח' לחודש. ואם הלוה משלם בא' לחודש

אז מחזיקים הסירוועסר המעות בבנק שלהם בחשבון מיוחד עבור תשלומי משכנתאות באופן שאין להם רשות להשתמש במעות עבור עצמן (escrow account) אלא שהרבית שייך לבנק הא'. ואם הלוה מאחר לשלם אז משלמים הסירוועסיר במעות עצמם. והנה אם הלוה משלם קנס עבור איחור פרעון או הקנס של הסירוועסער. וזה שכרם עבור טיפול של מכתבי תזכורת וגם עבור שהוציאו מעות עצמם עבור הלוה. ולכאור זה הלוהא מהסירוועסער לבנק ב' ומותר, הגם שיי"ל דהוי הלוהא מהסירוועסיר ללוה מ"מ נר' דהוי הלוהא לבנק ב' דהלוה לא ביקש עבור הלוהא זו וגם דבנק הב' אחראי עבור הפרעון דאם אין הלוה משלם אז בנק ב' צריכים לשלם להסירוועסער.

**אם** הלוה אינו משלם עד ג-ד חדשים, ובינתיים שלח הסירוועסיר התשלומין בכל חודש לבנק הב', אז מודיע הסירוועסיר לבנק הב' כל זה, ואח"כ הסירוועסיר שולח כסף (ע"י wire) לבנק הב' כסכום הקרן של החוב וקורים לזה repurchaser דהיינו שקונים החוב בחזרה. ואח"כ באותו היום חוזר ומוכר בנק הא' החוב לבנק הב' ע"י שבנק הב' שולחים להסירוועסיר מעות כסכום הקרן בתוספת כל התשלומים שהוציא הסירוועסיר בהג-ד חדשים עבור הלוה. וכ"ז המר"מ עם המעות נעשה תוך כמה שעות (ואולי שייך שלפעמים שולח בנק הב' המעות להסירוועסער מקודם ולפעמים להיפך) בלי שום חילוף שטרות וכדומה. ומסתבר שהגם שהם קוראים העסק repurchaser (דהיינו שחוזרים וקונים החוב), מ"מ נר' דאין זה רק כינוי וזה רק אופן שיכולים להוציא חוב זה מהקבוצה pool של משכנתאות לרשותם של בנק הב'. וכאן ג"כ יש שאלה דאם זה באמת קני' אי צריך הית"ע לכמה שעות דלכאור אין כאן רבית על כמה שעות אבל (כעין) לא תשימין איכא. ובפרט שלכאורה אין הסירוועסיר יכול להחזיק החוב לעצמו רק מיד לחזור ולמכרו לבנק ב'. ומ"מ מסתבר דאין כאן שום קניה כלל כמו שכתבתי וצ"ע. [ביאור הקבוצה של משכנתאות הוא - דבנק הב' מוכרים קבוצה של כמה מאות או אלפים משכנתאות לסוחרים גדולים כמו חברת ביטוח, בנקים וכדומה, ובנק הב' נשאר ערב שלוף דוך עבור החוב, ואם המשכנתא אינו הולך כשורה אז הסירוועסער שולח סכום הקרן לבנק הב', ובנק הב' שולח זה להחברת ביטוח שקנה זה החוב ושוב שולח בנק הב' מעות להסירוועסער (בנק הא'). וכנראה, כ"ז נעשה רק כדי שהחוב יהיה שייך לבנק הב' במקום להיות שייך להחברת ביטוח שקנה החוב מהם, ומאיזה טעם אין בנק הב' יכולים לקנות החוב בעצמם מהחברת ביטוח, ועדיין אינו ברור לי כל הענין.]

**אח"כ** אם הלוח אינו משלם או בנק הב' מבקש מסירוועסער שיעשה foreclosure דהיינו שילך עם הלוח לערכאות לעקל הבית. וכשהסירוועסער הולך לערכאות יש בידו השטר שכתב הלוח לבנק הא' ועכשיו נכתב על שם הסירוועסער (ע"י דבר כעין כתובה ומסירה או כמו שחותמים על טשעק כשמעבירו לאחר) דעכשיו יש לו כח הרשאה בערכאות. ואין הסירוועסער צריך ללכת תמיד לבנק הב' עבור כל חתימה ופעולה. כן נראה לי הגם ש"ל שבאמת שייך החוב להסירוועסער וצריך הית"ע, מ"מ מסתבר דאינו כן וצ"ע.

**כשמצליח** הסירוועסער ליטול רשות בבית הלוח או מבקשים מהערכאות לשים שם של בנק הב' על הבית ומאו והלאה שייך הבית לבנק ב'. ומיד בנק הב' משלמים שכ"ט וכל הוצאות שהיה להסירוועסער עבור כל זה.

**עד** כאן בארתי מה שהסירוועסער עושה הן אם הסירוועסער המלוח הראשון הן אם רק קונה זכית הגבייה, ולפעמים בנק הא' ג"כ הסירוועסער כנ"ל וגם אחראי שאם אין הלוח משלם בשנה הראשונה (כנ"ל באות י') אז צריך לחזור ולקנות החוב מבנק הב'. ועכשיו יש לברר באופן שבנק הא' גם הסירוועסער ואנחנו רוצים לסדר העסק באופן שבנק הא' שליח הלוח לקבל הלואה מבנק ב' עבורו, אי מה שאחראי וגם גובה התשלומים עבור בנק הב' אי זה מגרע העסק שלא נוכל לומר כן, נוסף לכל הפרטים שכ' באות י'.

**גם** במקום שהלוח איחר תשלומיו לחודש א', ובנק הא' מ"מ שילמו לבנק הב', אי נאמר דזה נחשב שבנק הא' שילמו זה בתור ערב וצריך הית"ע או שזה רק בתורת סירוועסער. עיין תוסי' ב"מ דף סב. ד"ה ולא במה שכתוב בסוף דבריהם וי"ל דהיינו ומבש"כ ברעיא שם ובאור שמח פ"ה ה"עצה ויש בזה אריכות). והא ראייה דכל סירוועסער עושה כן הגם שאינו ערב. ועוד דבנק הא' ערב ואחראי שאם אין הלוח משלם צריך לחזור ולקנות כל החוב וכאן אינו עושה כן רק משלם חשלום החדשי שהיה ללוח לשלם וזה בתור סירוועסער. ואת"ל דהוי בתורת ערב וצריך הית"ע מ"מ י"ל דהוי ההית"ע רק על זה החלק של הלואה (הקרן) ששילם (דכל תשלום חדשי יש בו חלק מהקרן והשאר רבית על חוב הנשאר) אבל אכתי שאר הקרן הוי הלואה בין הלוח לבנק הב' וא"צ להית"ע, ואם אירע כן ששילם בנק הא' תשלום א' ואח"כ הכל הלך כשורה, אז אמרינן דמ"מ



הוי בנק הב' המלוה כלפי הלוה, על השאר ולבסוף השנה נסתלקו בנק הא' מהערבות ועכשיו כל העסק רק בין הלוה לבנק ב'. אבל אי נאמר דהוי בתור ערב ונהפך כל ההלוואה לעיסקא בין הלוה לבנק הא', או יש כאן שאלה איך נסדר העסק בסוף השנה כשנסתלק בנק הא' מאחריות החוב ואנו רוצים לומר שעכשיו הוי הלוואה כרבית בין הלוה לבנק הב' דשוב יש לנו השאלה שכתבתי באות י' ד"ה אלא שצ"ג.

יב) זכרתי באות ב' דכשבנק א' מוכר החוב הם מקבלים ע"ע אחריות שאם נמצא איזה זיוף במצב הבית או הכספי של הלוה או בנק הא' מחוייב לחזור ולקנות החוב (בלשונם נקרא זה repurchaser דהיינו לחזור ולקנות החוב בשוויות הקרן) וגם צריכים לפצות בנק הב' עבור כל רבית שהפסידו ע"י שלא שילם הלוה כל מה שחייב להם. ובדרך כלל אין בנק הב' מחזירים כל חובות שיש בהם זיוף, משום דאין בודקים כל הניירות ומצב הלוה והבית. אבל אם הלוה אינו משלם לבנק ב', אז הרבה פעמים הם עושים חקירות ודרישות בכל הנ"ל (כדי שיכלו להחזיר החוב לבנק הא') ואם מוצאים איזה זיוף, הרשות בידם להחזיר החוב. וכן אפילו אם משלם הלוה, רק משום איזה מקרה בדקו הניירות ומצאו איזה זיוף לפעמים מחזירים החוב כנ"ל.

ובדרך היתר שלנו שבנק הא' שליח הלוה לקבל הלוואה מבנק ב' אלא שקיבלו אחריות זיוף יש להסתפק אי הוי זה כעין מקח טעות ואיגלאי מילתא למפרע שבנק הב' מעולם לא לוו ללוה רק לבנק הא', ובנק הא' תמיד היו הלווים של הלוה (וכן מסתבר) או שרק עכשיו נעשה בנק הא' המלוה של הלוה ולא למפרע. ולצד א' צריך לפרש בהית"ע שאם יוחזור החוב לבנק הא' במקרה של זיוף, או איגלאי מילתא דהית"ע לא נגמר בשעת המכירה רק נמשך עד הסוף. ולצד הב', בנק הב' הם המלוים של הלוה (ברבית) וההית"ע שבין הלוה ובנק הא' פסק בשעת המכירה, ורק עכשיו שחזרו בנק הא' וקנו החוב הם נעשים המלוה של הלוה, וכאן צריכים הית"ע חדש מכאן ואילך. ולכאורה יכולים לפרש בהית"ע שלנו שאם מאיזה טעם שיהיה, יחזור בנק הא' ויקנה החוב, אז יהיה חוב הנ"ל עפ"י הית"ע. אלא שיש לעיין איך נעשה עיסקא זה בלי קנין, ובדג"מ סיק קע"ז על הש"ך ס"ק מ"א משמע שאם כתבו שטר עיסקא די בכך. וצ"ע אי בעינן שטר כתוב כדון שטר עבור כך (כדי לשתף המלוה בעיסקי הלוה) או די בכל הית"ע בכתב. ועוד שהדגמ"ר איירי כשעכשיו עשו הית"ע מדעת שניהם, ובאופן שלנו הם חתמו על הית"ע לפני כמה שנים, שאם לבסוף יהיו שוב המלוה של הלוה, אז יהיה על פי הית"ע, ואפשר

דמועיל אלא שהלוה יכול לחזור מההית"ע, אלא דכ"ז שאינו מוחה אמרינן דהוי הלוואה הכי עפ"י הית"ע (הגם שלכאורה יש רגלים שאינו רוצה בהית"ע עכשיו, דאינו רוצה לשלם רווחים).

**ועוד** נפק"מ גדול ביניהם על הזמן מן המכירה עם חזרת החוב אי הוי עפ"י הית"ע או הלוואה ברבית בין הלוה לבנק הבי<sup>2</sup>.

(ג) כמעט בכל מכירת חוב בין בנק א' לבנק ב', בנק א' מחייבים א"ע שאם מכרו חוב הגם שלא היו בו זיוף, רק שלא היה להם למכור חוב כזה לבנק ב', או ג"כ צריכים לחזור ולקנות החוב אם בנק הב' רוצים בכך. ופירושו שמכרו חוב שלא היה להם למכור, ד"מ עבור משכנתא של \$100,000 צריך הלוה להרוויח \$50,000 בכל שנה אלא שאם בנק הא' רואים עפ"י שיקול דעתם שמאיוזה טעם אחר די לו בהכנסה של \$45,000 יש להם רשות ללוות לזה ולחזור ולמכור לבנק הב'. וכמה פעמים מוכרים חוב שכתוב בו במפורש שהלוה מרוחח \$45,000 (דהיינו שלא היו בו זיוף) בלי שום מתיר אחר הנ"ל. ובמקרה כזה יש לבנק הב' רשות לתבוע מבנק הא' שצריכים הם לחזור ולקנות חוב כזה, וגם כאן יש כל ספיקות של אות י"ב, וזה לפעמים בנוסף לתנאים של אות י', שמקבלין הן אחריות החוב והן אחריות זו.

2 (ויש לעיין היכא שיש זיוף וגם בנק א' יודעים מזה, דהגם כשיתודע זה לבנק הב' יבטלו המקח מ"מ מסתבר דבכל מקח טעות כ"ז שלא בטלו בפועל, המקח קיים וא"צ להיח"ע בין הלוה לבנק הא', ורק כשמבטלין אז בטל למפרע וע"ע בסמ"ע חו"מ סי' רלב סי' יב. אלא שצ"ע אי כה"ג מ"מ נחשב בנק הא' כערב (ושוב יש לדון כאן במש"כ לעיל אות י') כיון שאם יתודע הזיוף אז יגבה בנק הב' מבנק הא' או דנאמר בבנק הא' אינו כלום עד שיבטלו המקח בפועל.

יש להעיר שבכל פעם שבנק הב' מחזיר החוב מחמת מקח טעות מ"מ נראה שמותר לבנק הא' ליטול שכ"ט (הפוינטס) מהלוה. מיהו הא תינה כשחזר מחמת זיוף (אות י"ב) או אי פרעון (אות י') דהוי מסיבת הלוה, ובנק הא' עשו את שלהם, הרי בדין נוטלין שכרם הגם שלמעשה לא קיים שליחותן דמ"מ טרחו כנ"ל. מיהו באופן שחזר מחמת הטעם באות י"ג וגם באופן שחזר מחמת זיוף אלא שבנק הא' ידעו שהוא כאן זיוף, ג"כ נראה דיש סברה להתיר ליטול שכ"ט, משום דלמעשה הם עשו כ"ז לטובת הלוה להשיג הלואה עבורו בתקוה דלא יוחזר החוב ורק כשחזר מחמת פשיעת בנק הא' או שלא קיבלו הלואה כלל אסור ליטול שכו. ועדיין צ"ע למעשה כזה משום דלפעמים בנק א' מכרו החוב לבנק ב' פלוני הגם שידעו שאולי יש חסרון המבואר באות י"ג, מ"מ היה להם הברירה ללכת למכור החוב לבנק אחר, ששם אין זה חסרון, ורק שמרויחים טפי במכירת חוב לבנק פלוני, לא הלכו לבנק האחר, ולכאורה למה ללוה לשלם שכ"ט עבור החזרה כזה, וי"ל דמשום על סמך זה לקחו הלואה זו כדי להרויח ולמכרו דוקא לבנק שברצונם למכור להם, וכמדומה שאין זה כ"כ נוגע דאפילו יוחזר החוב, מחפשים וסוף סוף מוצאים בנק אחר למכור החוב להם.

יד) לפעמים רוצים בנק הב' להחזיר חוב כנ"ל באות הקודם, ובנק הא' עושים פשרה, עם בנק הב' שהם לא יקנו החוב רק יקבלו ערבות (קבלנות - כנ"ל שצריכים לחזור ולקנות החוב אם אין הלוה משלם) על ההלואה עד ג' שנים מהיום. וכודאי צריך הית"ע על הערבות, עיין ש"ך ק"ע ס"ק י'. וגם כאן יש כל הספיקות שלטוף אות י"ב לעיל, בנוגע לסדר הית"ע עבור העתיד ע"י השטר שמסדרין בתחילה ההלואה (איירי כאן כשבנק הא' לא קיבלו ערבות על החוב מיד כשמכרו החוב לבנק הב' רק עכשיו באמצע הזמן קיבלו ערבות). אלא דיש לומר כיון שבמקום לחזור ולקנות החוב מקבלים בנק א' ערבות אי אמרינן דהוי כמקח טעות למפרע משום דבנק הב' היה להם רשות לבטל המקח רק שעשו פשרה, ולפי"ז אתי שפיר הערבות דמעולם לא פסק העיסקא בין הלוה לבנק הא'. אלא שלפי"ז דהיה מק"ט והוי ודאי עיסקא בין הלוה לבנק הא' אי"כ מה נעשה לאחר ג' שנים כשפסק העיסקא ובנק הב' נעשה המלואה - דיש כאן השאלה שכתבתי לעיל אות י' ד"ה אלא שצע"ג. מיהו י"ל לאידך גיסא שעד עכשיו המקח (דהיינו ההלואה בין הלוה לבנק הב') קיים ורק עכשיו יש ערבות ומעכשיו צריכים לסדר הית"ע מחדש, וצריכים לסמוך על הית"ע שעשו בשעת ההלואה על הערבות שעתידה לבא.

(טו) בכל מקרה שהלוה אינו משלם לבנק הב', אז בנק הב' מבקש מבנק הא' (במקום שבנק הא' גם הסירוועסער) לסלק ולגמור החוב ע"י מכירת בית הלוה שזה תנאי בכל סירוועסער שעוסקים בגביית חוב עבור בנק הב' [הן כשהם המלוה מתחילה והן כשלא היה להם שום עסק עם הלוה תחילה] שאם יצטרכו למכור הבית במקרה של אי פרעון או זה חלק מעבודתם ומקבלים שכ"ט עבור כך. אז בנק הב' לפעמים שולחים השט"ח [שנעשה בין הלוה ובנק הא', שכבר חתמו ומסרו אותו לבנק הב' כשעת המכירה] בחזרה לבנק הא' וגם חותמים עליו בנק הב' כמו שמוכרים החוב לבנק הא' וע"י כך יש לבנק הא' יותר כח לגבות החוב ולעשות שאר סידורים. ואינו ברור לי אם זה מכירה באמת וצריכים להיות"ע או רק כעין יפוי כח והרשאה, לכן הוספתי בנוסח הית"ע שבכל מקרה שיש חשש רבית, יהיה עפ"י הית"ע (זה כבר נתבאר לעיל בסוף אות י"א).

(ז) עוד פרט יש כאן, מתחילה כשבנק הא' מוכר החוב לבנק הב' אז עפ"י רוב מקבלין ד"מ \$102,000 עבור כך (לעיל אות ד') ואם זה מכירת חוב ניחא שזה הריווח שייך לבנק הא', אבל השתא דאנו מפרשין שבנק הא' שליח לקבל הלוואה מבנק הב' צריך לומר דזה \$2,000 שייך לבנק הב' משום שכר סרסרות עבור סידור ההלוואה בין בנק ב' להלוה, ויש שלפעמים (כמבואר למעלה כששער הרבית עלה פתאום או שאר סיבות) מקבלים פחות, רק \$98,000, דהיינו לפי דרכינו שהולכים בנק א' עם שט"ח זה שכתוב שחייב \$100,000 ב-9% ומקבלים רק \$98,000, ולכן צריך לפרש שכיון ששער הרבית נשתנה הרי בנק ב' מוכן ליתן ללוה רק \$98,000 עבור שטר חוב כזה (דהיינו עוד \$2,000 רבית) וכן יש לפרש בהסכם שבין הלוה ובנק הא' שבנק הא' מחויב לקבל סכום זה עבור הלוה בתורת פרעון העיסקא. ומעתה הרי העיסקא ששזה \$100,000 שייך בחזרה ללוה, הגם שקיבלו בנק א' רק \$98,000 מהלוה.

(ז) וכן מובן שזה שמקבלין בנק הא' (במקרה רגיל) \$100,000 עבור פרעון העיסקה, זהו מן הסתם, שמשערים שהעיסקא דהיינו חלק המשלוח בבית שזה כ"ז \$100,000 כ"ז שאין הלוה מברר ע"י עדות ששזה פחות, אבל פשוט שאם מברר עפ"י עדות ששזה פחות אז צריך בנק הישראל להחזיר לו ההפרש.

(ח) והיות שלפעמים קל מאוד ללוה לברר שביתו שזה פחות, ע"י שיטעון שיביאו שמאין וישומו הבית ויראו שנפחת שוויו בין תחילת זמן הלוואה לזמן הפרעון ובכה"ג א"צ לערים דהרי שלך לפניך, לכן נראה

שבהית"ע יש לשתף המלוה (הבנק הא') בכל עסקי הלוה (עיין שו"ע הרב סעיפים ב-ג, קונטרס הסמ"ע אות ו' אמרי יושר סי' ק"ח).

**ואף** כשאין ללוה שאר עסקים יכולים להתנות שאם יודמנו ללוה עסקים לאחר זמן אז ישתף המלוה באותן עסקים (עיין אמרי יושר סי' ק"ח וכאן שמפרשים כן בודאי עדיף ומועיל לכו"ע). והגם שיש לפקפק קצת בזה דצריכים דעת לזה לשתפו בשאר עסקיו וכבר כתבו הפוסקים שלכתחילה יש להבין הית"ע וכ"ש באופן שמשתף המלוה בשאר עסקים שיש לו עכשיו (דבעינן דעת מקנה) וכ"ש כשמשתפו בתורת שליחות בעסקים שיעשה מכאן ולהבא (דבעינן שהלוה יקנה העסקים בתורת שליחות עבור המלוה), מ"מ ראיתי בהרבה נוסחי הית"ע בזמנינו הן בהלוואה פרטית והן בבנקים שכותבים כן. ומסתבר דאפילו כשאין ללוה שום עסק וגם אין בדעתו לקנות שום עסק דיכולים להתנות כן, דלמעשה יש לו בית שיכול העיסקא להיות חל עליו ויש איזה צד שאפשר יתעסק בעסק אחר.

**טו** יש ב' אופנים של משכנתא, א' כפשוטו שהלוה קונה עכשיו בית וצריך למעות, אופן ב' שכבר קנה בית ע"י משכנתא, רק עכשיו לאחר כמה שנים ששער הרבית ירד, לווה מבנק הישראל כדי לשלם משכנתא הישנה שלו. והנה כשלוה מבנק שלנו בנק (הא') ועושה הית"ע עמהם ואינו קונה עסקים במעות שקיבל מבנק הא' רק שבנק הא' נתנו מעות לבנק הישן שלו, צריך לפרש שמקנה למלוה חלק מכיתו או שאר עסקיו (כפי סכום ההלוואה) שמהיום והלאה יהיה שייך לבנק הישראל עפ"י תנאי ההית"ע של כולו פקדון. וגם כאן יש לעיין כמה דעת והבנה בעיני, דהרבה פעמים אין הלוה מבין הית"ע כראוי ושהוא מקנה ביתו ועסקיו למלוה, אבל כנ"ל באות הקודם כבר נהגו היתר בזה וזה אינו נוגע רק להית"ע שאנו רוצים לסדר, דבאיזה אופן שיסדרו הית"ע יש כאן שאלה זה.

**וכאן** יש לעיין האיך חל הקנין. אי ע"י מה שבנק הישראל נותן מעות ללוה הר"ז קנין מעות דמועיל עבור עיסקא (עיין מהרש"ם ח"ב בהשטמות בסוף הספר לסי' רט"ז דכסף מועיל), מיהו כאן אין כסף ממש רק שבנק הישראל נותן טשעק לפקודת בנק הישן עבור הלוה ולכאורה גם זה מועיל מדין ערב, וע"ע בדגול מרכבה סי' קע"ז סעיף י"ט דמבואר דאם עשו הית"ע בכתב די בכך וא"צ לקנין, (ואולי בזה עצמו שכתבו הית"ע הר"ז קנין בשטר באופן המועיל, מיהו יש כמה פרטים בדיני שטר שאין

נוהרים בה כגון שיהיה השטר שייך למקנה (וכו') וע"ע בבר"י פרק ל"ה ס"ק י"ט מש"כ על הדגמ"ר, ונראה דנהגו כבר להקל בכל זה והרוצה להחמיר יעשה קנין סודר.

**פ**) יש כאן נקודה אחת ובאמת נוגע בהרבה הית"ע, דהנה כהית"ע שהלוה משתף המלוה בעסקיו, וכן בעניינינו באופן הב' של אות הקודם דהלוה מקבל מעות מהמלוה ותמורת זה מקנה ומשתף המלוה בביתו, לכאורה הר"ז כמכירה על תנאי שהלוה מוכר חלק בביתו למלוה ע"מ שיכול להקנותו בחזרה בכל עת שירצה, דהיינו שכל זמן שמשלם קרן הר"ז חשוב ככסף קנין לקנות ביתו בחזרה למלוה, וכ"ש כאן שהותנה מראש שבכל חודש מחוייב הלוה לשלם קרן ולקנות בחזרה חלק העיסקא, עיין מש"כ סב' טעם רבית מהדו"ב בקו"א סי' ל, וכן שמעתי שיש אומרים שבעיסקא שאין המלוה צריך להיות ממש בעלים (דהא המתעסק היא מתעסק בו כרצונו) בחלק הפקדון אין תנאי כזה מעכב, וצ"ע.]

**כא**) לפעמים בנק ב' הוי ג"כ ישראל (מומר) אלא שמוכרים החוב אחר כמה חדשים או שנים לבנק ג' עכו"ם. והשאלה אם יכולים לומר דבנק הא' נותן העיסקא לבנק הב' ושכנגד הב' יהיה סרסור עבור הלוה לקבל הלוואה עבורו מבנק הג'. ולכאורה כיון דהוי שלא בידיעתם של בנק הב' אי"א לומר שהם סרסור עבור הלוה (וגם אין ברצונם לקנות עיסקא רק חוב עם רבית ואולי מעולם לא נעשה החוב שלהם). ושמעתי מאחד שעובד בבנק הא' שיכול לפרש כל הית"ע והסרסרות לא' מהפקודים של בנק ב', אלא שאין לו שום רשות ובעלות וסמכות לזה ולכאורה אינו מועיל, ובפרט שפקיד הנ"ל אינו מתעסק בפועל בקניית ומכירת החובות, רק שהוא הפקיד בבנק הב' שמתחיל העסק עם בנק הא'.

**כב**) זה השאלה שייך במקום שמסדרים הית"ע רגיל בלי לומר שהפוינטס עבור שכר סרסור רק רווחים, או כהית"ע שביארתי כאן אלא שבכל פעם שמסדרים משכנתא נוטל המלוה מיד בשעת ההלוואה רווחים של חודש הראשון מהלוה או שמנכים זה מסכום ההלוואה, ומבואר בפוסקים שאסור לשלם רווחים קודם שיכול הלוה להתעסק. לכן צריכים לפרש בהית"ע שכל הרווחים שמשלמים קודם שמתעסק עם המעות הר"ז ינוכה מהקרן שמקבל כמ"ש באמרי יושר סי' קפ"ט הובא בבר"י פרק ל"ו סעיף י'. אלא שאני מסתפק בכוונת האמרי יושר, אי אמרינן שבכל פעם שמשלמים הרווחים מראש מנכין זה מהקרן. אלא שלפ"י שהקרן פחות - הגם שא"צ לפרש כ"ו דלכאורה מובן - האחוזים של הסכום התפשרות

יותר גבוה ממה שכי' בשטר חוב דהא הקרן פחות. גם נמצא שאם הלוח רוצה לסלק ולגמור כל החוב ד"מ אחר יום א' או צריך לשלם כל הקרן, דהיינו שאם לוח \$100,000 ולמעשה קיבל רק \$98,000 (משום שהיה \$2,000 עבור פוינטס) אז צריך לשלם - אם לא ירצה לישבע - \$2,000 סכום התפשרות (2% רווחים) עבור יום אחד, שזה סכום התפשרות גדול מאוד וצ"ע אי נכון לעשות כן. מיהו לפי מש"כ לעיל הוי הפוינט שכי"ט וליכא חשש זה כי אינו ס"ה רק שכי"ט. מיהו על מה שמקדים לשלם הרווחים עבור רבית של חודש הראשון נ"ו לכאורה הפשט בזה שמקבל פחות ואין כאן שום רווחים שצריך הלוח לשלם עבור חודש הראשון. אלא שזה תימה שא"כ אם משלם אחר יום א' אז א"צ לקבל מהמלוה בחזרה, רק מה שקיבל דהיינו הקרן אחר שלוקח ממנו הרווחים על חודש הראשון ולמעשה המלוה יחזיר להם הרבית של 29 ימים.

**פשט** אחר בהאמרי יושר וכן נראה מהברית יהודה פרק מ' סעיף טו שזה רק בדרך ספק דהיינו שמתנים שאם ירויח - אז זה על חשבון הרווח (והקרן או \$100,000), ואם הלוח יברר שלא הרוויח אז ינוכה זה מסכום הקרן, כעין מש"כ בסי' קע"ד סעיף ה' עיי"ש ובחור"ד אות ד. אלא שצ"ע, דאחי' דאם הרויח אמרינן שמשלם על חשבון הרווח, הא מ"מ נהנה המלוה כמה ששילם לו הלוח קודם שמגיע לו (וזה החשש לא שייך בגוונא של החור"ד, ועיין בברית יהודה פרק א' סוף ס"ק י"ד).

**ואולי** בהית"ע של כולו פקדון א"צ לדקדק כלל בכל הענין של תשלום רווחים מראש כמ"ש במנח"י ח"ז סי' ס"ו דהתיר שם ללות עפ"י הית"ע של פ"מ ופ"פ ע"מ שהלוח יחזור וילוח לו עפ"י הית"ע של כולו פקדון הגם שהלואה ראשונה הוי רבית מוקדמת עבור הלואה השניה (עיי"ש ד"ה אמנם).

**אלא** שצ"ע על המנח"י מסי' קע"ו סעיף ו' דאסור לקצוץ בדבר ידוע אלא ברבית דרבנן כשכל אחריות על המלוה אפי' בגו"א. וראיתי בקונטרס אחרון לדיני רבית המצויים דף צ"ב שדן בזה, ומסיק דברבית מוקדמת (דהיינו כאן, שאם לא ירויח יחזיר המלוה הרווחים אלא שהשתמשו במעות בינתיים) יש להקל אבל עכ"פ בעינן שהמלוה יקבל ע"ע כל אחריות אפי' גו"א - וזה לא כתוב בשום הית"ע ולמעשה במנח"י נראה שמיקל (גם יש לעיין קצת דלא שייך גו"א בבתיים).

**ובנוגע** להפוינטס (שהוא בתור שכר סרסור) ושאר הוצאות שמשלם

לפעמים מקודם, נראה כיון שזה על חשבון שכ"ט ודמי סרסרות כמבואר לעיל, יש להתיר כיון שדרך כמה עסקים שרוצים חלק מהוצאות ושכ"ט מקודם, ובלא"ה אינם מוכנים להתחיל להתעסק, ובדרך מו"מ יכולים להקל, ובפרט כאן שכבר בשעה שמשלם אלו ההוצאות מתחילים לטרוח עבורו ויש להם הוצאות להחזיק משרד וכו'. ונראה להקל בזה הגם שהם המלוים שלו לתקופה קצרה, כיון שזה עפ"י הית"ע של כולו פקדון, וזה השכ"ט אינו עבור העיסקא אלא עבור הסרסרות.

**כג)** יש לעיין אם יש כאן איסור מראית עין כיון שבנק הא' סרסור עבור בנק ב' כמבואר בסי' קס"ח סעיפים כ"ב-ג. ולומר דמותר משום דמפורסם לרבים צ"ע דכאן אין מפורסם לרבים שהם סרסור עבור בנק ב'. אלא שבסעיף י"ז מפורש דאין כאן משום מ"ע, ובדרכי משה ס"ק כ"ב מתרץ דכשהלוה עשאו שליח ושלוחו של אדם כמותו מותר (ובגור"א ס"ק ל"ב משמע דחולק) וא"כ בנידון דידן א"ש. ועוד דבנידון דידן כתבו הית"ע שהמעות עפ"י הית"ע עד שישינו הלוואה מעכו"ם והוי כשטר ושוברו בידו, שאתה חושש שאולי זה מעות ישראל הרי כתבו הית"ע עד שהעכו"ם נעשה המלוה.

**כד)** מבואר בשו"ע סי' קע"ז סעיף כד דכשיש למלוה שטר על הקרן צריך ליתן ללוה שטר העיסקא (וכן הוא בקיצור שו"ע סי' ס"ו ס"ט ובחכמ"א קמ"ב סעיף כ"ג ובמהרש"ם ח"ה סי' פ"ג). והרבה פעמים אין בנק הא' רוצים ליתן ללוה השטר עיסקא, ולכאורה בדיעבד די בכך במה שמונח ביד המלוה כמבואר במהרש"ם ח"ג סי' רס"ב שהמנהג להקל. ולכאורה בנידון שלנו יש להקל בכל אופן אפי' אינו מונח ברשות המלוה, משום דכבר מפורסם לרבים ע"י כל ההלוואות, שהם תמיד עפ"י הית"ע ודי בכך. ומסתבר דעדיף שיפרסמו לפני עדים או ב"ד פעם א' בשנה.

**כה)** יש לברר כמה צריכים להודיע ולבאר ענין הית"ע ללוים, ובפרט שיש כמה מומרים שאינם מעונינים בזה ולפעמים יהיה זה דבר מוזר וחשוד כעניהם. ומבואר בכמה פוסקים שצריכים המלוה והלוה לדעת ענין הית"ע עכ"פ בכללות, והגם שלכאורה עיקר הידיעה תלוי בהמלוה ולא בהלוה דהא זה רק לזכותו, מ"מ למעשה כתבו הפוסקים שיש לדעת, ובפרט בהית"ע שמשותף המלוה בכל עיסקי הלוה שצריך דעת מקנה (ובפרט כפי *refinanced* וכו'). ונראה די ש לסדר ביאור להודיע ולבאר בקיצור נמרץ ענין עיסקא הנ"ל (והנסיון ג"כ יוכיח שאם אין כתב אז



לפעמים שוכחים לגמרי מהי"ע).

## היתר עיסקא

אני החתום למטה קיבלתי מחברת אב"ג סך \$100,000 ותמורת זה הריני מקנה להם בקנין גמור חלק בעסקי בשיווי הנ"ל, והרי הוא אצלי בתורת עיסקא שכולו פקדון שכל הרווחים שייכים לחברת אב"ג וכן ח"ו להפסד. ואם יזדמנו לי אח"כ עסקים יותר טובים בחלק או בכל מעות הנ"ל אז אשתף אותם בהם כנ"ל, ובכל אלה אהי' כשומר שכר בלבד. ולא תהיה לי נאמנות לומר שהפסדתי רק עפ"י שני עדים כשרים ועל הרווחים לא אהי' נאמן רק בשבועה חמורה או עפ"י שני עדים כשרים. אמנם תנאי היה בינינו שאם ארצה לשלם לנוותן העיסקא הנ"ל סך שהסכמנו עליו עבור חלקו ברווח העסק וגם אחזיר לו הקרן, אז פטור אני מכל תביעה בידור ושבועה, ועודף הרווח שייך לי לבד. וקיבלתי 25 סענט עבור שכר טירחא.

חברת אב"ג הנ"ל רוצים לגמור העיסקא ושאלם ואסלק מעות העיסקא תוך כמה שבועות, והיות שזה קשה הרי הוסכם בינינו שחברת אב"ג ישיגו הלואה עבורי מאחד הבנקים שיש להם קשר איתם. והריני ממנה חברת אב"ג שיהיו שלוחים שלי לקבל הלואה עבורי ע"י השטר חוב עם רבית שכתבנו עפ"י מנהג המדינה. והגם שכתבנו שם שאני חייב קרן ורבית לחברת אב"ג, הר"ז בטל ואיני חייב להם כלום רק כפי שטר הזה, שהוא העיקר. וכל כח שטר עם רבית הוא רק התחייבות לבנק השני העכו"ם כשישיגו חברת אב"ג הלואה עבורי, וכשיקבלו ההלואה עבורי ה"ז יתחשב כפרעון העיסקא ממני לחברת אב"ג וזוה אני קונה העיסקא מהם. ואם אברר בעדים שהיה הפסד בקרן העיסקא אז יחזירו לי חברת אב"ג ההפטר.

והגם שע"י השט"ח שלי חברת אב"ג יקבלו הלואה מבנק הנ"ל יותר מסכום הקרן בהשט"ח, הר"ז שלהם עבור שכר טירחא וסרסרות עבור סידור ההלואה מבנק השני וכן כל הפוינטס ושאר תשלומים, הם שכ"ט כנ"ל. ואם ע"י השט"ח יקבלו הלואה פחות מסכום הקרן בהשט"ח, הריני מ"מ מחוייב לבנק השני סכום השט"ח, וחברת

אב"ג מחוייבים לקבל זה הסכום כפרעון העיסקא.

ואם רצוני לשלם ולגמור העיסקא קודם שישניגו הלואה עבורי יש לי רשות לזה ובתנאי שאעשה כן קודם ג' שבועות מתחילת העיסקא, ונתפשר אז בהשכר טירחא, אבל אחר ג' שבועות הריני מחוייב כל תשלומי הנ"ל כיון שטרחו עבורי. וכן אם יקבלו הלואה עבורי אלא שיבטל מאיזה עיכוב, זיוף וחסרון וכו' מצידי, הריני מ"מ מחוייב לשלם כל תשלומי הנ"ל.

ואם משום איזה מקח טעות, חזרת החוב לחברת אב"ג, ערבות או שאר סיבות יצטרך עיסקא או מינוי השליחות זה לימשך הלאה או להתחיל מחדש לאחר זמן הנ"ל, אז יהיה כן באופן שלא יהיה בעסק זה שום חשש איסור. וכן כל תשלומים שיש בהם חשש איסור יהיה נכללים בחית"ע הנ"ל. וכל פרעון קרן הר"ז נחשב כקנין כסף לחזור לקנות העסקא מחברת אב"ג.

כל תשלומי שכ"ט וסרסרות וכו' שאשלם קודם הזמן הראוי להם, הם רק על חשבון תשלומי הנ"ל ואם יבורר שאני פטור מהם אז יחזירו לי סכום הנ"ל. ואם שילמתי רווח העיסקא קודם שאתעסק בהמעות, הר"ז ינוכה מסכום הקרן.

וכל תנאי וקניני העיסקא ושומות וחשבונות ואופן ההתפשרות ונאמנות יהיה באופן המועיל שלא תהיה בהעסק חשש רבית, וכמה שיקבעו בית דין. וכן כל השתתפות חברת אב"ג בעסקי, זהו רק בהעסקים שמותר להשתתף בהם.

כ"ז נעשה ונערך שלא באסמכתא ובקנין סודר בכלי הראוי לקנות בו  
בבי"ד חשוב ביום \_\_\_\_\_ והכל שריר וקיים

הרב אביגור יוסף אורבאך  
הרב נפתלי הירץ וינשטוק

### בענין כוס בברכת אירוסין ונישואין

**הרמב"ם** בפ"ג מהל' אישות הל' כ"ד כתב וז"ל כיצד מברך וכו' זו היא ברכת אירוסין ונהגו העם להסדיר ברכה זו על כוס של יין או של שכר ואם יש שם יין מברך על היין תחילה ואח"כ מברך ברכת אירוסין ואח"כ מקדשה ואם אין לו יין או שכר מברך אותה מפני עצמה עכ"ל ובפרק י' מהל' אישות הל' ד' לגבי ברכת נישואין כתב הרמב"ם וז"ל ואם יהיה שם יין מביא כוס של יין ומברך על היין תחילה ומסדר את כולן על הכוס ונמצא מברך שבע ברכות עכ"ל ועיי"ש במגיד משנה בד"ה ואם יהיה שם יין שכתב וז"ל פי' שאין היין מעכב ודבר פשוט עכ"ל. ועיי' בב"ח אהע"ז סי' ס"ב שכתב דההכרח דשי' הרמב"ם הוא דאינו מעכב הוא מדלא כתב הרמב"ם צריך לברך על היין. ומוכח מדברי הרמב"ם דאין חילוק בין אירוסין לנישואין דבשניהם אין כוס יין מעכב.

**אמנם** הרא"ש בריש כתובות סי' ט"ז מביא בשם הר"ן שחולק על הרמב"ם דשיטת הר"ן הוא דברכת נישואין אם לא מצא יין יביא שכר דלא סגי ליה אלא בכוס אבל באירוסין אם לא מצא אפילו כוס שכר מברך בלא כוס ברכת אירוסין דלאו מצוה מן המובחר הוא משאי"כ ברכת חתנים שהיא שבע ברכות חייב לברך על הכוס בודא פרי הגפן או שהכל על השכר אם לא מצא יין. ומוכח מדברי הרא"ש דחלוק ברכת אירוסין מברכת נישואין דבאירוסין אין מעכב כוס משאי"כ בנישואין מעכב כוס.

ועיי' בחלקת מחוקק אהע"ז סי' ס"ב סעי' א' שהקשה על שי' הרא"ש דמאי חלוק אירוסין מנישואין דהא בגמ' כתובות בחדא מחתי מחתינהו לברכת אירוסין וברכת נישואין, והבית שמואל בס"ק ב' תירץ דהא דמעכב כוס יותר בברכת חתנים משום דגמרי' ז' ברכות דוקא. ובאמת צ"ע בכוננת דברי הרא"ש. דמה כוונתו במה שכתב דגמרי' ז' ברכות דוקא דהיכן מצינו יסוד כזה, ועוד קשה דרש"י במס' כתובות דף ז' ע"ב בד"ה אמר ר' יהודה פירש"י נראה בעיניי סדר ברכות שנסדרו על עסקי הזוג אינו אלא מאשר יצר ואילין שאותה ברכה מתחלת לדבר בשניהם. אשר יצר את האדם מדבר בזכר והתקין לו ממנו בנין עדי עד היא הנקבה וכו' ע"כ, ומוכח מרש"י דשני ברכות ראשונות דהיינו שהכל ברא לכבודו ויוצר האדם אין עליהם דין ברכת חתנים וכמו שכתב רש"י שם דשהכל

ברא לכבודו נתקנה על האסיפה. שמתאספים העם ויוצר האדם תיקנה על יצירה ראשונה.

**ולכאורה** אם שני ברכות ראשונות אין עליהם דין ברכת חתנים הוי כל שכן דברכת כפה"ג לא הוי עליה דין ברכת חתנים דהא מובא בספר הישר לר"ת דהלכה דברכת חתנים טעונה כוס ובפה"ג הוא מתקנת ר' יהודה גאון. וא"כ הוה תקנה שתקנו אח"כ הגאונים ובודאי אי אפשר לומר דנתנו עליו תורת ברכת חתנים. וא"כ צ"ע בתירוץ הבי"ש שכתב דגמרי' ז' ברכות דוקא דהא מרש"י מוכח דברכת חתנים מתחיל מאשר יצר ואילך ואין כאן אלא ד' ברכות של ברכת חתנים.

**ועי'** במחזור ויטרי סי' תס"ט שמביא מעשה בחתן אחד שעשה אירוסין ונשואין ביחד שלאחר שקדש הביאו לו כוס של יין לברך עליו ברכת אירוסין ובירך המברך ושתה ואח"כ כוס אחר לברכת נשואין ושכח לברך כפה"ג והחזירו רש"י, שאלו לו תלמידיו הרי כבר בירך הגפן ולמה צריך לברך שנית מידי דהוה אשותה בסעודה שאפילו הוא שותה עשרה כוסות אינו מברך אלא על כוס ראשון, וביאור קושיית תלמידי רש"י צ"ל דאין הכי נמי דצריך ב' כוסות מטעם דאין עושין שתי קדושות על כוס אחד או כמו שאיתא שם במחזור ויטרי בשם ר"ת דלא יתכן לעשותו בכוס אחד שנתקנו בשתי מקומות זה בבית האירוסין וזה בבית נשואין ועוד דזה אסור במועד וזה מותר במועד אבל למה יברך שני ברכות ות"י רש"י דבנשואין תקנו "שבע ברכות" ובלא כפה"ג אינו אלא שש ע"כ וצ"ע דלש"י רש"י דבפה"ג אינו ממנין ברכת חתנים א"כ מאי ביאור תירוצו של רש"י.

**ונראה** לבאר דאה"ג דכ' ברכות ראשונות וכן כפה"ג לא הוי עליהם דין ברכת חתנים, דב' ברכות ראשונות לא נתקנה בשביל החתן ורק בשביל כבוד הנאספים, אבל יש עוד הלכה של סדר הברכות פ"י דחז"ל קבעו סדר של ז' ברכות, דברכת חתנים צריך ז' ברכות, והוי לעיכובא, ולפ"ז מבואר תירוצו של רש"י דמשו"ה מעכב הכורא פרי הגפן בברכת חתנים אע"ג דכבר בירך הגפן באירוסין משום דאם לא יברך הגפן יהא חסר בהסדר של ז' ברכות, משא"כ רש"י בכתובות מבאר מהות הברכות על מה הם באים, אבל ודאי מודה דשני ברכות ראשונות הם ג"כ מסדר ז' ברכות שתקנו חז"ל בברכת נשואין.

**ולפי"ז** מבואר שיטת הרא"ש שמחלק בין אירוסין לנשואין, דברכת אירוסין התקנה היתה דטעונה כוס אבל אינו לעיכובא, משא"כ בנשואין נתחדש עוד הלכה דצריך סדר הברכות של ז' ברכות, וברכת הגפן הוא מסדר הברכות דברכת נשואין, ומש"ה הוי הכוס לעיכובא. וזהו כוונת הבית שמואל שכתב דגמירי ז' ברכות פי' דאיכא דין סדר הברכות של ז' ברכות דוקא הוי לעיכובא.

**ולפי"ז** מובן מה שכתב העיטור דאם אין לו יין מברך על הלחם, וצ"ע דמה שייכות יש לברך על הלחם בברכת חתנים, ולפי מה שביארנו לעיל דנתחדש דין סדר הברכות של ז' ברכות דצריך ז' ברכות דוקא (ועי' בכל בו שכתב טעם מספר שבע על פי דרוש ההוה כנגד שבע חופות שעשה הקב"ה לאדם הראשון בגן עדן עיי"ש) ממילא אם אין לו יין מברך על הלחם כדי שיהא ז' ברכות.

**והרמב"ם** שלא חילק בין ברכת אירוסין לנשואין, מוכח שלמד דבשניהם איכא רק הלכה דטעונה כוס ולא נתחדש דין סדר הברכות בברכת חתנים, ומש"ה בשניהם אין מעכב כוס.

**ואפשר** לתרץ קושיית החלקת מחוקק באופן אחר, דבאמת איכא מחלוקת ראשונים אם די בכוס אחד לברכת אירוסין ונשואין או דצריך ב' כוסות לאירוסין לחוד ולנשואין לחוד שי' התוס' הוא דצריך ב' כוסות שי' המאירי דסגי בכוס אחד.

**ונראה** לבאר מחלוקתם דנחלקו אם יש כאן החסרון של אין עושין מצות חבילות חבילות, דתוס' למד דאירוסין ונישואין ב' ענינים נפרדים הם, ולכך צריך ב' כוסות דאין עושין מצות חבילות חבילות, משא"כ שי' המאירי הוא דאירוסין ונשואין ענין אחד הוא (הכשרה לקיים מצות פריה ורביה) ולכך סגי בכוס אחד ולפי"ז מתורץ קושיית החלקת מחוקק שהקשה על הרא"ש, דלמה חילק בין אירוסין לנישואין, דבאירוסין מעכב כוס ובנישואין אינו מעכב כוס דהא כגמ' כתובות כדא מחתי מתתיניהו, דהרא"ש סבר כשיטת תוס' דאירוסין ונישואין ב' ענינים נפרדים, וממילא שייך לחלק בדין כוס בין אירוסין לנישואין. משא"כ הרמב"ם שלא חילק, סבר כשיטת המאירי דשניהם ענין אחד הוא.

הרב זושא בלומענפרוכט

## בענין וסת הפלגה שע"י קפיצה

**בשו"ע** סי' קפ"ט סעי' י"ז כתב המחבר כל וסת שנקבע מחמת אונס אפי' ראתה בו כמה פעמים אינו וסת שמפני האונס ראתה והגיה ע"ז הרמ"א ומ"מ חוששת לה כמו לוסת שאינו קבוע עכ"ל. משמע שבפ"א שראתה מחמת אונס דהיינו למשל ע"י קפיצה אינה חוששת לכלום. אבל הש"ך בס"ק מ"ח כתב וז"ל ונ"ל דלא אתא אלא לאפוקי שא"צ לחוש לכל פעם שתקפוץ כשלא אירע כן ג"פ אבל לוסת החדש ולהפלגה צריכה לחוש אפי' בפעם אחת כגון שקפצה וראתה ואחר כ' יום חזרה וקפצה וראתה צריכה לחוש לוסת ההפלגה ואם אח"כ תקפוץ לסוף כ' צריכה לחוש לו כל העונה וכו', וכן אם קפצה בט"ו בניסן וקפצה בט"ו באייר צריכה לחוש לאותו יום שהוא לוסת החדש ע"י קפיצה דהא וסת החדש הוא כוסת ההפלגה בכל דבר עכ"ל הנוגע לענינינו נמצא דאפי' בפ"א שראתה ע"י קפיצה צריכה לחוש לוסת החדש ולהפלגה.

**וכתב** הגר"ז וז"ל בשו"ע הרב סי' קפ"ז על מ"ש שם המחבר סעיף י' דאשה שראתה מ"ת פ"א מותרת לשמש אח"כ פ"א כ' הרב בס"ק ל"ט וז"ל ומ"מ חוששת לימי החדש שמא יום החדש גורם לה לראות מ"ת וצריכה לפרוש ביום זה בחודש שלאחריו כדין אשה שרואה וכו' ע"י אונס כקפיצה וכיו"ב שצריכה לחוש לוסת החדש וההפלגה כדלקמן וכו' דאין לשער ההפלגה מראייתה בעת נדתה שראתה לפני ראייתה שבשעת תשמיש עד ראייתה שבשעת תשמיש שתהא צריכה לחוש לשיעור הפלגה זו אחר ראייתה בשע"ת כמו שחוששת כרואה שלא מ"ת דכיון שראתה בשע"ת תלינן לקולא שהתשמיש הוא הגורם לראי' זו שלא בעת נדתה ולא בא הדם מעצמו כדרך הנשים בעת נדתן אין לחוש שתחזור ותראה אחר ראי' זו שמחמת תשמיש בכשיעור הפלגה שהפליגה אחר ראיית עת נדתה שבא הדם מעצמו כדרך הנשים וכו' עכ"ל.

**ובקו"א** שם ס"ק י"ב ציין להש"ך הג"ל שכי' קפצה וראתה ואחר עשרים יום חזרה וקפצה וראתה צריכה לחוש לוסת ההפלגה ודייק מלשונו דמשמע דאם ראתה היום ואחר כ' יום ראתה ע"י קפיצה אינה חוששת אפי' לקפיצה שבסוף כ' שנית עי"ש והסביר הטעם לזה דעי"כ צ"ל דתלינן ראי' ראשונה שבסוף כ' בקפיצה ואילו לא קפצה לא ראתה ובטלה הפלגת כ' ומחמת קפיצה היא ראי' ראשונה ואין כאן עדיין הפלגה ומש"ה אינה

חוששת לסוף כ' שנית אע"פ שקפצה וע"ש שדימה דין זה לדין של רואה מחמת תשמיש הנ"ל.

**עכ"פ** נראה דשיטת הגר"ז ז"ל הוא דאף שאנו חוששין לוסת הקפיצות בפ"א לחודש ולהפלגה מ"מ להפלגה אין אנו חוששין רק כששתי הראיות היו ע"י קפיצה דאל"כ אמרינן דאין שייכות בין הראי' שע"י קפיצה להראי' שלפני' שלא עי"ק דראי' ע"י קפיצה אינה ראי' טבעי כדרך הנשים ואין שייך לומר שבפעם אחרת תראה עוד השיעור ההפלגה הוזה שראתה עכשיו.

**והנה** בשו"ת נודע ביהודה תנינא סי' פ"ג כתב בענין חשבון ההפלגה בוסת שא"ק כשראי' ראשונה היתה ביום וראיי' שני' בלילה או להיפך ואחר שהארין לדחות דברי השואל כתב שם בסוף התשובה וז"ל אבל לענין חשבון ההפלגה חשבינן יום המופלג לפי מספרו בין הי' הראיי' שממנו מופלגה ביום ובין אם הי' בלילה לא משגחינן בזה ואמרינן שזה דרכה כשמגיע יום המופלג מראי' ראשונה כך למספר הימים דרכה לראות ולזה ודאי אם היתה דרכה לראות להפלגת איזה דבר אחר אין אנו משגיחין בדבר זה וכו' ועי"ש שדימה דין זה לראתה מספר ימים אחר המולד דלפי השיטות דס"ל שחוששין לזה בודאי אין חילוק אם המולד הי' ביום או בלילה מ"מ חשבינן ההפלגה למספר הימים שראתה אחר המולד ובאותה עונה שראתה הראיי'.

**והנה** זה ברור כשרואה שני ראיות אחד ביום ואחד בלילה אינן נחשבות כראיות שוות דהא כ' המחבר סי' קפ"ט סעי' י"ג דאפי' ראתה הרבה ראיות זה אחר זה לאותו מספר הימים אחד ביום ואחד בלילה אינם מצטרפים להיות נחשב וסת קבוע וא"כ נראה דכשראתה בעונות אחרות אינה נחשבת מספר הימים כוסת כלל דאם כן עכ"פ אחר ג' פעמים היינו צריכים לחשוש לאיזה וסת כמו שאנו רואים אצל שאר וסתות שאין אנו חוששין להם בפ"א אבל עכ"פ אחר ג"פ חוששין משא"כ כאן דאין חוששים כלל, א"כ נראה דאינם שייכים זה לזה כלל, ואעפ"כ כ' הנו"ב דכשראתה פעם ראשונה ביום ואח"כ ראתה לסוף כ' יום בלילה צריכה לחשוש לוסת שאינו קבוע לכ' יום וכמו שביאר שם דאה"נ שראיי' אין לה שייכות בעצם עם ראי' שני' אבל לא גרע מהמולד שמחשבינן כ' יום ממנה, וא"כ בנד"ד שראתה פ"א שלא ע"י קפיצה ואח"כ ראתה לסוף כ' יום עי"ק שכי' הגר"ז דכה"ג אין חוששין לפעם אחרת ע"י קפיצה וטעמו משום דאין הראיי' שע"י קפיצה שייכת להראי' שראתה שלא עי"ק דאין זה

כדרך הנשים. אבל לפמ"ש הנו"ב מה לי אם ראי' הראשונה הוא שלא ע"י קפיצה הא לא גרע מראי' ביום ואח"כ ראתה כלילה או שראתה מספר הימים אחר המולד דלהנו"ב חוששת לזה ההפלגה א"כ הי' נראה דה"ה דיחלוק הנו"ב על שו"ע הרב בזה ויסבור דאפי' לא קפצה פעם הראשונה מ"מ בפעם אחרת תחשוש למספר הימים שהפליגה בין הראיות.

**ואם** כנים הדברים שיש מחלוקת בין הנו"ב והגר"ו? בזה כנ"ל נראה לכאר בעז"ה דמחלקותם תלוי בהבנת יסוד הדין דוסת הפלגה דבפשטות אנו מבינים ענין וסה"פ ע"פ מה שביארו הראשונים דכל אשה שוהה מספר ימים עד שנתמלאה סאתה ואח"כ הדם נופצת ויוצאת לחוץ וא"כ כשראתה היום ואח"כ ראתה לסוף עשרים יום דחוששין בזה להפלגת כ' הסדר הנה מתחלת מראי' הראשונה דמן הסתם היתה ראי' הראשונה ג"כ לכי' יום רק שלא היינו יודעים את זה עד עכשיו שאנו רואים שוסת ההוא לכי' יום וא"כ ראי' הראשונה הוא עצם חלק מהסדר של הוסת שממנה הוא מתחלת לראות לאותה הפלגה.

**אבל** יש עוד אופן בוסת הפלגה דהיינו שמחשבין ראי' ראשונה כמקרה שמפלגת ממנה דהיינו שהראי' הראשונה היא הנקודה שהסדר מתחלת ממנה שמתחלת לראות עכשיו ומעכשיו אנו מתחילין לספור הימים של וסתה וכשראתה לאחר כ' יום יש לה וסת שרואה כ' יום אחר ראי' שלפני'. וקצת דוגמא לדבר מציינו בוסת הדילוג כגון שראתה י"ד, י"ד, ט"ו, ט"ז, י"ז שקבעה וסת הדילוג וראייתה של ט"ו היא תחלת הדילוג דהראי' של י"ד בודאי לא היתה דילוג כלל דהפעם שלפני' ראתה ג"כ כי"ד אלא שהראי' של י"ד מוכיח שהראי' של ט"ו היתה בדילוג והי"ה כאן בוסת הפלגה שראי' הראשונה מוכיח שיש כאן וסת של הפלגת כ' יום אף שאינה חלק עצמי של סדר הוסת ונבאר בעז"ה שסברא זו היא לכאורה מוכרחת בשיטת הנו"ב.

**והנה** הדרך הא' שכתבנו מוסכם לכל שהוא פשטות ענין של וסה"פ והגר"ו ז"ל ס"ל שהוא הדרך היחידי שיש בענין זה וע"כ בנוגע להשאלה של הנו"ב כשראתה בעונות אחרות הוא סובר דחושבין ההפלגה לפי מספר העונות ולא למספר הימים דהא א"א לומר שהראי' הראשונה היתה לפי אותה מספר הימים של השני' דהא ראתה בעונה אחרת וזה הוי כמו ביום אחר (כמו שהבאנו לעיל מהמחבר סעי' י"ג) וע"כ אנו מוכרחים לומר שקובעת לפי מספר העונות וכלפי שמיא גליא דראי' ראשונה היתה ג"כ למספר עונות כזה וא"כ אויל הגר"ו לשיטתי' בנד"ד בוסת הקפיצות



דסבר דכשראתה פ"א שלא ע"י קפיצה ואח"כ ראתה ע"י קפיצה לא קבעה וסת כלל, דהא הראי' השני' אינה בסדר אחד עם הראי' הראשונה דא"א לומר דכלפי שמיא גילה דראי' ראשונה היתה ג"כ למספר ימים כזה דהא הקפיצה גרמה לראי' השני' שתבוא עכשיו וממילא אין כאן וסת כלל וא"ש דאזיל לשיטתיה וכנ"ל.

**אבל** הנו"ב דס"ל דכשראתה פ"א ביום ופעם אחרת בלילה חוששין אח"כ לאותה מספר הימים כמו שהבאנו למעלה. שהוא סובר דאנו חושבין ראי' ראשונה כמקרה שמפלגת ממנו דהיינו שראי' השני' אחר הראי' הראשונה שאין הראי' הראשונה צריכה להיות חלק מעצם סדר הוסת וא"כ ה"ה בנד"ד שראתה ראי' שני' ע"י קפיצה אף שאינה יכולה להצטרף אל הראי' הראשונה אינה צריכה להצטרף אלי' וכנ"ל וצריכה לחוש אח"כ כשקפצה לסוף כ' יום כוסת שאינה קובע לשיטת'י. והנה ראיתי בספר כרי השולחן סי' קפ"ז ס"ק קע"ה שהביא הדין של הגר"ז הנ"ל שצריך להיות הראי' ראשונה ג"כ מ"ת וצ"ן בציונים ס"ק רע"ד שכן דקדק הגר"ז וכן מוכח בדגול מרובה ע"י"ש ולכאורה זה סותר לכל מה שכתבנו שהנו"ב חולק על הגר"ז (דהנו"כ הוא בעל הדגו"מ) אבל המעיין שם יראה שאינו מוכח כלל דהתם קאי על ציור של המחבר שראתה כבר פ"א מ"ת וע"כ נקט בדבריו שראתה פ"א מ"ת אבל אין ראי' לנידון דידן כלל ע"ש היטב והאמת יורה דרכו.

**ומדברי** האבני נור חיו"ד סי' רכ"ט ס"ק ח' משמע כדברינו שהביא שיטת הגר"ז וזו"ל דכשקובעת וסת לתשמיש ולהפלגה יחד אין מחשבין ההפלגה מראייתה גרידא רק מראייתה שע"י תשמיש וכו' משום דראי' שע"י מעשה מעין ראי' אחרת מראי' לימים עכ"ל והוא מסביר הטעם השיטה הזאת כסברא שכתבנו שהראי' השני' אינה יכולה להצטרף לראי' ראשונה דהוי מעין ראי' אחרת והגע בעצמך הלא כשראתה ראי' ראשונה בלילה וראי' שני' ביום הוי הראי' השני' מעין ראי' אחרת מראי' הראשונה דהא אפי' ראתה כסדר הזה כמה פעמים אינה קובעת וסת וכנ"ל משום שהיא ראי' אחרת ואה"נ שהאב"נ יסבור בצ"ור הזה ג"כ דמונים רק מספר העונות כשיטת הגר"ז אבל הנו"ב דס"ל בצ"ור הזה דקובעת וסת לימים ה"ה שיחלוק בנידון של ראי' ע"י מעשה.

**ועדיין** מוטל עלינו ליישב דברי הש"ך סי' קפ"ט ס"ק מ"ח שמהם דייק הגר"ז כשיטתו שכ' קפצה וראתה וחזרה וקפצה וראתה דמשמע דס"ל שפעם ראשונה צריכה ג"כ לקפוץ ויש ליישב דהש"ך כתב כאן דין של

וסת הפלגה ווסת החודש ואצל וסת החודש צריכה לחוש כבר בפעם הראשונה שקפצה וע"כ אצל וסת החודש הי' צריך לכתוב בפעם ראשונה שקפצה א"כ כבר כתב ג"כ הכי אצל וסת הפלגה בזה"ל ואף שזה דוחק לומר שהרישא הוא אגב גררא דהסיפא מ"מ יש להמתיק את זה מלשון הש"ך שכ' וז"ל אבל לוסת החודש ולהפלגה צריכה לחוש אפי' פעם אחת כגון שקפצה וכו' עכ"ל ואח"כ התחיל ממאי דסליק מיניה להסביר הציור של וסת הפלגה ואח"כ הציור של וסת החודש א"כ כיון שהתחיל בוסת החודש בתחילה אע"ג שביאר ציור וסה"פ קודם מ"מ נגרר אחר וסה"ח שהתחיל בה וההכרח של דברי נז"ב מכריחים ללמוד כן בדברי הש"ך.

הרב חיים שמואלאוויטץ

### בענין מנער עפר מבגדיו בשבת

**מס' שבת ריש דף קמו.** המנער טליתו (פרש"י מהעפר) בשבת חייב חטאת פרש"י זהו ליבונה והקשה רע"א שיש סתירה ברש"י דלעיל בדף קמא. שטיט שע"ג בגדיו מכסכוו מבפנים ופרש"י דלא מוכחא מילתא לאיתחזוי כמלבן ומלבן ממש לא הוי דאין נתן שם מים עכ"ל א"כ למה מחייב אם מנער טליתו מהעפר כיון דלא נתן שם שום מים.

**ועוד יש לתמוה על התנאים** שצריך לחייב בו שלא אמרן אלא בחדתי אבל בעתיקי לית לן בה ולא אמרן אלא באוכמי אבל בחוורי וסומקי לית לן בה והוא דקפיד עלייהו ע"כ. ואם הוה ליבון למה יש חילוק באיזה גוונא ואם קפיד ללובשן עד שינערם וכי בכל מלאכות צריך שתהא שמתקן הדבר עד שלא הוה יכול לשתמש הדבר לפני זה ועכשיו יכול וצ"ע מה גדר יש כאן.

**ועוד קשה** שהמגיד משנה כתב הטעם של קפידה דאז הוה פסיק רישא ומש"ה חייב משא"כ אם לא קפיד הוה דבר שאינה מתכווין כיון דאינה כביסה גמורא ע"כ וכל זה הוה תמוה שבין למי שקפיד ומי שלא קפיד עשה מעשה השווים, א"כ למה הוא פסיק רישא בקפיד יותר מאינה קפיד ועוד ממנ"פ אם אינה כביסה גמורה למה הוא חייב כלל.

ול'ג לגדר ע"פ הגמ' בכ"ק דף ס' ת"ר ליבה וליבתה הרוח אם יש כלביו כדי ללכותה חייב [בנוקין] ואם לאו פטור [אלמא אם צריך לצרף מעשה הרוח עם מעשיו לעשות הנוק או שום מעשה אחר אינה נחשב כמו שאתה עשה המעשה ומש"ה פטור] אמאי ליהוי כזורה [בשבת] ורוח מסייעתו [דחייב בשבת, אע"פ דצריך לצרף מעשה הרוח לעשות הזורה ובלי הרוח אין כאן זורה ואעפ"כ חייב חטאת] וכו'. ר' אשי אמר כי אמרינן זורה ורוח מסייעתו ה"מ לענין שבת דמלאכת מחשבת אסרה תורה אבל הכא גרמא בעלמא וגרמא בניזקין פטור עכ"ל הגמ' בתוספות ביאור, א"כ ראינו שבשבת, אע"פ שלא עשה מעשה המלאכה, דבכל התורה כולה יהיה גרמא ולא מעשה, אבל בשבת כיון שעל ידיו נעשה המלאכה להיות מחשבת, אפילו ממילא הוה חייב משום דין מלאכת מחשבת.

א"כ לפ"ז יש שני דרכים שיכול לחייב חטאת בשבת א) בעשיית המעשה מלאכה ב) אם על ידיו נעשה התכלית של המלאכה אע"פ שלא עשה המעשה וכן נראה לי שזהו טעם הר"ן סוף פרק בונה שזה שנוטל גגו של חיי"ת ונעשה שני זיינים דחייב אע"פ שהוא חוק תוכות ואינה מעשה כתיבה וז"ל דלגבי שבת ליכא קפידא בין חק תוכות לחק יריכות דכל היכא דהוי מלאכת מחשבת מיחייב וכו', אבל במירי דבעינן כתיבה כה"ג אין לנו ע"כ. והיינו שאע"פ שאין מעשה כתיבה כאן כלל אלא שעל ידיו נעשה כתב אעפ"כ חייב כיון שנעשה ע"י מלאכה מחשבת של עשיית כתב.

ועי"ז יכול להסביר המלאכה של ליבון שאין מעשה ליבון אלא במים א"כ לא יחייב משום מעשה ליבון אלא ע"י נתינת מים אבל היכא שעל ידו נעשה בגד מלוכב אז חייב בלי מים, אע"פ שאין כאן מעשה ליבון, אבל סוף סוף הוה מלאכת מחשבת שנעשה דבר מלוכב, וזהו איסור מנער טליתו הנ"ל שאע"פ שאין כאן מעשה ליבון שאין כאן מים, אבל כיון שנעשה הבגד מלוכב חייב משום מלאכת מחשבת ומש"ה כתב הרב המגיד שאינה כביסה גמורה שאינה מעשה כביסה אלא נעשה מלוכב.

ומש"ה יכול לפרש למה צריך דקפיד שלא ללכשן לפני הניעור, דאם לא קפיד אינה נחשב הבגד מלוכלך לומר שהבגד עכשיו אינה מלוכב וצריך הניעור לעשותו מלוכב אלא אפילו לפני הניעור נחשב הבגד ליהות מלוכב ואינה נעשה על ידיו שום מלאכה (ואין דומה למעשה כביסה שאפילו אם כובס כ"ש חייב, כיון שעושה מעשה כביסה). אבל אם קפיד

או נחשב כאן בגד מלוכלך ובגד שאינה מלוכלך וע"י הניעור נעשה הבגד מלוכלך ומש"ה חייב.

**ובחזורי** וסומקי ובעתיקי י"ל דפטור בכל גווני משום דרובא דרובא דאינשי אינה מקפיד ואפילו מי שהקפיד בטל דעתו אצל כל אדם ואין הבגד נקרא אינה מלוכלך אבל בחדתי ואוכמי שיש מי שהקפיד ויש מי שאינו מקפיד לא בטל חד כת בשני ומש"ה תלוי בהאיניש.

**ולדברי** המ"מ שכתב שאם לא הקפיד הוה דבר שאינה מתכוין ובהקפיד הוה פסיק רישא צריך לדמות לסוגיא בסוכה דף ל"ג: ת"ר אין ממעטין [ענבים שבהדס] ביו"ט משום ר"א בר' שמעון אמרו ממעטין. והא קא מתקין מנא ב"ט אמר ר' אשי כגון שלקטן לאכילה וראב"ש סבר לו כאבוה דאמר דבר שאינה מתכוין מותר והא אביי ורבא דאמר תרוויהו מודה ר"ש בפסיק רישיה ולא ימות דאית ליה הושענא אחריתי עכ"ל הגמ'. ונראה דלומד המ"מ שבאמת אין הושענא מנא מעצמו אלא שאם צריך למצוות לולב, או ממילא הוה מנא ללולב כפרש"י א"כ אם יש הושענא אחריתי אינה פ"ר דהוא עצמו אינה צריך וגם שמא אין צריך לאיש אחר דצריך הושענא ומש"ה מותר לכתחילה, אבל אם הוא עצמו צריך לההדס או הוה פ"ר דהוה מנא ללולב, א"כ בכביסה ג"כ דאם לא קפיד במנערו אינה נקרא מלוכלך ואע"פ ששמא אח"כ יבא מי שלבשו דהוה מקפיד אינה פ"ר אבל במי שמקפיד ודאי הוה ליבון אצלו והוה פ"ר אף אם מתכוין לדבר אחר בעת הניעור וק"ל.

הרב יעקב זאב סמיט

### השתמשות בחפץ של אחר בלא דעתו

היות דרבו השאלות שנתעוררין יום יום, בענין השתמשות בחפץ של אחר בלא דעתו, ובפרט בישיבות ושאר מקומות ציבוריים, וכגון להשתמש בספר או סידור או בעט בלא דעת בעלים, וע"פ רוב יש בזה חשש איסור תורה של גזילה, שהוא עוון חמור כידוע, לכן מצאתי לנכון לברר ענין זה בעזהשי"ת, ובתחילה אבאר בעזהשי"ת סוגית הגמ' ודברי הראשונים, ואח"כ אברר כמה שאלות למעשה, וזה החלי בעזהשי"ת.

## מפתח הענינים

- השתמשות שלא ברשות בעלים כשמחזירו מיד ואין חסרון ממון. סימן א'
- דין שואל שלא מדעת . סימן ב'
- עד היכא מגיע חומר איסור לקיחת חפץ חבירו בלא דעתו. סימן ג'
- כשברור דהבעלים היה נותן רשות, אם נחשב ששל"מ. סימן ד'
- שיטת הש"ך בדין ששל"מ כשברור דאין הבעלים מקפידין. סימן ה'
- כשהבעלים כבר נתן רשות כמה פעמים, אם מותר עכשיו בלי רשות. סימן ו'
- אם מותר ליטול דבר מועט שאין בני"א מקפידין (כגון נייר, עט וכיו"ב). סימן ז'
- השתמשות בחפץ מצוה בלא דעת בעלים (טלית, ספר וכיו"ב). סימן ח'
- אם מותר לעשות הידור מצוה בחפץ של אחר בלא דעתו (קיטל גארטל וכיו"ב). סימן ט'
- אם מותר להתעטף בטלית של אחר שלא מדעתו. סימן י'
- אם מותר להניח תפילין של אחר שלא מדעתו. סימן יא'
- אם מותר להשתמש בספר של אחר שלא מדעתו. סימן יב'
- אם מותר לישב בסוכת חבירו בלא דעתו. סימן יג'
- אם מותר ללות מעות מקופה של צדקה (פושקע). סימן יד'
- נתחלף בגדו בכגד של אחר, אם מותר להשתמש בשל האחר. סימן טו'

## סימן א'

**השתמשות שלא ברשות בעלים כשמחזירו מיד, ואין חסרון ממון.**

שאלה זה שכיח טובא, וכגון הרוצה להשתמש בספר או שאר חפץ של חבירו, אך א"א לבקש ממנו רשות, וכגון כשאינו שם.

ולכאורה י"ל דכיון דכוונתו להחזירו מיד, וגם שלוקחו כדי לקיים מצוה או ליכא חשש גזל.

א) וגדולה מזו איתא בשו"ת הרי"ף (סי' קל"ג) במעשה דתלמיד אחד שגנב ספר מחבירו כדי להעתיקם, והבעלים היה מוחה בו, ופוסק אחד הורה דאעפ"כ מותר להשתמש עם הספר, מאחר שכוונתו למצוה ודעתו להחזירו מיד.

## דעת הרי"ף דהוי גזילה וגם נחשב מהב"ע

ב) אמנם הרי"ף דוחה זה בשתי ידים וכתב דהמורה כן חוטא ומחטיא, ומי שלקח עבר על גניבה וגזילה ואף אותו מצוה שנתכוון לה (בלימודו) לא עלתה בידו, כיון דהוי מצוה הבא בעבירה עכ"ד וכע"ז מצאתי בספר חסידים (סי' תשע"ב) לגבי חוטף סידור להתפלל בו, דלא יצא בתפלה וצריך להתפלל שנית עכ"ד ועיין עוד בברית עולם שם.

הרי מבואר מזה כמה חידושים, דאע"פ דנוטלו עבור עשיית מצוה, וגם דעתו להחזירו, וגם אינו מחסרו שום ממון, מ"מ נחשב גזילה, ולא עוד אלא שנחשב מהב"ע (ועל נקודה האחרונה יש מפקפקים, ואכמ"ל).

## דעת השו"ע בענין זה

ג) וכע"ז יש להוכיח מדברי השו"ע (חו"מ סי' שני"ט ס"ז) איזהו גולן הלוקח ממון האדם בחזקה .. או שתקף בעבדו או בהמתו ונשתמש בהם עכ"ל דמשמע דאפילו רק משתמש ומחזירו וגם אינו מפסידו כלום, מ"מ עצם השתמשות בחפץ חבירו נחשב גזילה, וכן מוכח מהראשונים הנ"ל .

## טעם דלא שייך להתיר משום כופין על מדת סדום

[ועיין תוס' (ב"ק כ: ד"ה הא) ולפי"ד מוכן למה לא שייך להתיר מדין כופין על מדת סדום, ועין חי' ר' שמעון (סימן י"ז סק"ג) שמסביר דבריו דזה גופא שנוטל שליטתו ובעלותו, נחשב חסר ע"ש].

## סימן ב'

## דין שואל שלא מדעת

אבל לכאורה י"ל דכל הנ"ל שייך כשהבעלים מקפידים, וא"כ שפיר נחשב גזילה כיון דהוי בע"כ, משא"כ בנד"ד שלוקח בלא ידיעת בעלים, אך לא הוי בע"כ, אולי לא נחשב גזילה.

א) אמנם זה אינו, דהנה בכ"ב (פח). נחלקו האמוראים לענין אם שואל שלא מדעת הוי גולן ובשו"ע (סי' שנ"ט ס"ה) פסק דאפי' הלוקח בשאלה שלא מדעת הבעלים נקרא גולן עכ"ל וכע"ז בשו"ע (סי' שס"ג ס"ה).

הרי מוכח מכ"ז דכל זמן שאין לו רשות מהבעלים, נחשב גזילה אע"פ שמחזירו מיד ואינו מחסרו כלום, ומהראשונים הנ"ל (סי' א) מוכח דאפילו לדבר מצוה אסור, ולפי"ז צ"ג על הנוהגין להקל בהשתמשות ספר וכיו"ב בלי רשות בעלים, דאע"פ דיתכן דהיה נותן רשות, מ"מ כ"ז שלא קיבל רשות הוה בגדר ששל"מ.

## סימן ג'

## עד היכא מגיע חומר איסור לקיחת חפץ חבירו בלא דעתו

א) ויש להתפעל עד כמה חששו חז"ל להך איסור של לקיחת חפץ בלי רשות בעלים, דהנה בשאילתות (פי' נח שאילתא ד') מפרש דהפסוק של לא תגנובו (יקרא יט) מיירי באחד שרוצה ליתן ממון לחבירו, אבל הלא אינו רוצה לקבל ממנו, ומיישב בדעתו שישגול ממנו חפץ, ויתחייב לשלם כפל, ועי"ז יקבל חבירו ממנו, דאע"פ דכוונתו לגמרי לטובת חבירו, מ"מ עובר על איסור לא תגנובו וכע"ז בכ"מ (סא:), וכן פסק בשו"ע (סי' שמ"ח סי' א').

## ליקח חפץ חבירו לתועלת חבירו

ב) ואח"כ מפרש השאלות באופן אחר, דמיירי כשרואה בחבירו שאינו נזהר בממונו, (כגון שמניח חפציו בלא שמירה) ורוצה לעשות לו תקנה ללמדו והירות, לכן לוקח חפץ שלו לשעה קלה וכשראה חבירו שנגנב ממנו, יתחרט על שפשע בחפציו, ויקבל לשמור מכאן והלאה, ואז יחזירהו מיד, דאע"פ דכוונתו לטובת חבירו מ"מ עבר על לא תגנובו ע"ש, ומצאתי לר' יונה בשערי תשובה (שער ג' אות פ"ה) שכתב כע"ז ע"ש.

ההסבר בכ"ז, דאע"פ דכוונתו לטובה, מ"מ כיון דטר"ס לקח חפצו בלי דעתו, הרי"ז נחשב גזילה.

## ליטול חפץ חבירו (איסור גזילה) במקום פקו"צ

ג) וגדולה מזו איתא בב"ק (ס:) דאסור לציל עצמו בממון חבירו, ויליף זה ממה שהוצרך דוד המלך לשאול אם מותר לשרוף שעורים של אחד, ועי"ז יהרוג הפלשתים, ובה יציל אנשים הרבה ע"ש, ועיין בשו"ע (סי' שני"ט ס"ד) דאפילו הוא בסכנת מות, וצריך לגזול את חבירו, כדי להציל נפשו, צריך שלא יקחנו אלא על דעת לשלם עכ"ל ועיין בלבוש שם הסבר נפלא, דכיון דמצינו דהגזול פרוטה כאלו נוטל נפשו (עיין שו"ע סי' שני"ט ס"ג), אי"כ אסור לגזול אפי' להציל נפשו, דמאי חזית דדמי דידך סומק טפי.

ד) וגדולה מזו איתא בתוספתא (וה"ד בגליון מהרש"א ליו"ד (סי' קנ"ז ד"ה חוץ) דמה דמצינו דעל ג' עבירות חמורות הוי הדין יהרוג ואל יעבור, לדעת ר' מאיר אף הגזל וכע"ז ראיתי בירושלמי (סו"פ שמנה שרצים) לא סוף דבר, בשאמר לו הרוג את פלוני, אלא אפילו חמוס את פלוני (אמנם עיין קרבן עדה שם).

ה) ומכל הנ"ל רואין כמה החמירו חז"ל בהך איסור גזילה, ושאינ ליגע בפרוטה של חבירו, אפילו כשיש לו חשבונות לטובת חבירו, ואפילו במצב של פקו"צ (וכמובן, דענין זה צריך ביאור, והאחרונים האריכו בזה. עיין שו"ת בנין ציון (ח"א סי' קסז-קעט וח"ב סי' ק"ע), ובמהר"ם שייק (יו"ד סי' שמ"ז שמ"ח), ובש"א ואכמ"ל) ועפ"ז מובן יותר דברי הפוסקים דלקמן סי' ד) דאפילו כשברור דחבירו היה נתרצה, מ"מ כ"ז שלא קיבל רשות בפועל, אסור ליגע בחפציו, ודוק.



ולפי"ז ודאי צ"ע על הנוהגין להקל להשתמש בחפץ של אחר בלא דעתו.

### סימן ד'

**באופן דברור דהבעלים היה נותן רשות, אם נחשב ששל"מ**

ויש לברר באופן דברור לו בלי ספק, דחבירו היה נותן לו רשות, וכגון להשתמש בחפץ של ידידו או קרובו, האם בכה"ג מותר להשתמש בחפץ שלו אע"פ שבפועל לא קיבל רשות.

א) ולכאורה י"ל דמה דינ איסור גזילה הוי רק כשהבעלים מקפידין וכדלעיל (סי' א), או כשיש עכ"פ ספק שמא אין הבעלים ניחא (וכדלעיל סי' ב) ובוה שפיר אמרינן דששל"מ גולן. משא"כ כשברור בלי ספק דחבירו היה רוצה שישתמש בלי רשותו, אולי ליכא חשש גזילה, ולא בעי רשות בפועל, ולפי"ז מצאנו היתר מרווח בכמה אופנים.

### שיטת תוס' ב"מ (כ"ב). בענין זה

ב) ולכאורה דין זה מבואר להדיא בדברי הראשונים, דהנה בב"מ (כ"ב). איתא דאמימר ומר זוטרא ור' אשי אקלעו לבוסתנא (פירש"י פרדס) של מרי בר איסק, ובא האריס (הפועל) ונתן להם תמרים ורימונים, ואמימר ור' אשי אכל, ומר זוטרא לא אכל.

ובתוס' שם כתב דהפירות היה של האריס, ולכן הותר להם לאכול, כיון דהבעלים (דהיינו האריס) נתן רשות, והוסיף תוס' דאין לומר דהפירות היה של מרי בר איסק, והם אכלו משום שסמכו דודאי היה ניחא שהם יאכלו פירותיו, דהא קי"ל כאביי דיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ומכח מזה דכל זמן דליכא יאוש בפועל ליכא היתר אע"פ דברור הדבר דאילו ידע היה מייאש, וא"כ ה"ה לענין ששל"מ, דכ"ז דליכא רשות בפועל ליכא היתר אע"פ דברור דהיה נותן רשות אילו ידע ע"ש, וכן דעת הרא"ש והגהות אשרי והגהות מרדכי (הו"ד בש"ך סי' שני"ח סק"א).

## דברי השו"ע הרב והקצש"ע להלכה

ג) ובשו"ע הרב (הל' מציאה פ"א ס"ד) פסק כן להדיא, וכדאי להעתיק דבריו וז"ל ואפי' אם ברור לו, שכשיודע לבעליו שהוא נטלה, אזי ישמחו ויגילו מפני אהבתם אותו, אסור לו ליהנות בלא דעת בעלים לפיכך הנכנס לפרדס וכו', אסור לו ללקוט פירות שלא מדעת בעלים אע"פ שבעל הפרדס הוא אוהבו וריעו אשר כנפשו ובוראי ישמח ויגיל כשיודע לו שנהנה זה מפירותו, מ"מ כיון שעכשיו אינו יודע מזה הרי הוא נהנה באיסור וכן כל כיו"ב, וצריך להזהיר לרבים שנכשלין בזה מחמת חסרון ידיעה עכ"ל ועין בקצש"ע (סי' קפ"ב סי"ב) דמעתיק דבריו.

הרי מבואר מזה, דכ"ז שלא קיבל רשות, ליכא שום היתר אע"פ דברור כשמש שהיה מתרצה, ויש להוסיף דכיון דהבאנו לעיל (סי' ג) דאפי' גזילה לתועלת, או אפי' לפקו"נ ליכא היתר, דמזה מוכח עד היכא מגיע חומר איסור גזילה, ולפי"ז מוסבר דה"ה בניד"ד, דסו"ס לא קיבל רשות, ולפי"ז צ"ע על הנוהגין להקל.

## סימן ה'

## שיטת הש"ך בדן ששל"מ כשברור דאין הבעלים מקפידין

א) ואולי יש לצרד להקל, עפ"ד הש"ך (סי' שני"ח סק"א) שמביא דברי הראשונים הנ"ל (סי' ד) ואח"כ כתב אי לאו דמסתפינא, הייתי אומר דמותר (להשתמש בלא רשות כשברור דהבעלים רוצים) ויאוש ש"מ שאני, שגם אח"כ אינו מייאש, אלא משום שאינו יודע היכן הוא, ובע"כ הוא מתייאש, א"כ אמרינן מעיקרא, באיסורא אתא לידו, דבמה יקנה, אי ביאוש הא השתא אינו מתייאש, ואילו היה יודע שהוא אצלו לא מתייאש, משא"כ הכא, כיון שידוע שיתרצה, א"כ השתא נמי בהתירא אתי לידיה, דמסתמא אינו מקפיד ע"ז עכ"ל.

הרי מוכח מזה דלא בעי נתינת רשות בפועל, אלא כל היכא דברור בלי ספק דהבעלים היה ניחא ליה, מותר, ויאוש של"מ שאני דהוי בע"כ, וא"כ לא שייך לומר דתמיד היה ניחא ליה. וע"ע שו"ת עונג יו"ט (סי' קיא) שמסביר ביותר עומק ואכמ"ל.

## שיטת המהרי"ל בענין זה

ב) ויש להוסיף דכעיי"ז מצאתי לאחד מגדולי הראשונים, ה"ה המהרי"ל (בליקוטים בסוף הספר) שכתב וז"ל הא דמנהג פשוט דשואל כלי חבירו מביתו מבלי ידיעתו, ולא חיישינן משום איסור גזילה, היינו דכל אחד דן את חבירו דניחא ליה ליהנות בממוניה עכ"ל, וכנראה דזהו כיסוד של הש"ך דהיכא דברור דניחא ליה סגי ולפי"ז מצאנו היתר (עכ"פ בכמה אופנים) להשתמש בלי דעת בעלים.

## העולה לדינא

א) אמנם למעשה קשה לסמוך ע"ז לכתחילה, דהלא זה נגד דברי הראשונים הנ"ל (סי' ד') ועיין בקצוה"ח (סי' ר"ט סוסק"ה) דכתב דאין דברי הש"ך מוכרחים, ועיקר כדברי תוס' עכ"ל. וכן נראה מסתימת דברי השו"ע (סי' שנ"ט ס"ה ושס"ג ס"ה דאוסר בשל"מ, ומדלא חילק, משמע דדעתו כתוס' דאפילו כשברור דהלאה היה מתרצה, מ"מ אסור כ"ז שלא קיבל רשות.

ועוד דכיון דהגדולי הפוסקים, הקצוה"ח והרב שו"ע והקצש"ע, אשר מפיהם אנו חיינן, נקטו כדברי תוס' ושאר ראשונים א"כ ודאי יש לחוש לדבריהם, ובפרט באיסור חמור של גזילה, ועוד דאף הש"ך כתב אי לאו דמסתפינא, דמשמע דלא ברור לו להקל, ולכן לא יהי' אלא כספק גזילה, דג"כ עלינו להחמיר וכדמבואר בדברי פוסקים.

ולכן נהי' דיש בזה עכ"פ לימוד זכות על הנוהגין להקל, שלא יהי' ח"ו נכשלין באיסור גזילה, מ"מ קשה מאוד לומר דלכתחלה מותר מה"ט, וא"כ עדיין צ"ע על הנוהגין להקל לכתחלה.

## סימן ו

**כשהבעלים כבר נתן רשות כמה פעמים, אם מותר עכשיו בלי רשות**

א) ולכאורה יש למצוא צד היתר (עכ"פ באיזה אופנים) ע"פ דברי האשל אברהם (בוטשאטש אור"ח סי' י"ד) שכתב לפעמים הייתי נוטל סידור מאיש אחד, ברשותו, לומר יהי' רצון שאחר קריאת התורה.. ופעם אחד לא היה האיש ההוא בבהמ"ד, ונתנו לי הסידור בלי דעתו, ונראה שאין בזה קפידא

כיון שהיה גילוי דעת ממנו כמה פעמים, שמרשה ליטול הסידור כשביל כך, ונהי ולא שייך בזה חזקה, כי בן אדם הוא ויתנחם ולא היה גילוי דעת ממנו, כי אם דבר יום ביומו ולא על זמן אחר, עכ"פ מידי ספק לא נפיק וכו'.

ולכאורה מוכח מזה דמה דששל"מ גולן הוי רק כשמעולם לא קיבל ממנו רשות, אבל אם כבר קיבל רשות הרבה פעמים, מותר עכשיו אף בלי רשותו.

**ב** וכן נראה דעת הרב שו"ע, דהנה בהלי מציאה (פ"א ס"ד) כתב דבשום אופן אסור להשתמש בחפץ בלי רשות בעלים, אפילו אוהבו כנפשו, (ולעיל הובא לשונו) ואח"כ בסעיף ה' כתב דמותר לבי"ב של אדם ליתן פרוסה לעני בלא דעתו, ואין זה נקרא ששל"מ כיון שכך נהגו, ואח"כ מוסיף וז"ל (וכן בפרדס), אם הוא רגיל בו לאכול מפירותיו מדעת הבעלים מותר עכ"ל וכוונתו דמותר ליטול בלי דעתו, כיון דהיה רגיל בכך ולכאורה זה ממש כיסוד של הא"א הנ"ל.

ולפי"ז נמצא דכל היכא דכבר קיבל רשות כמה פעמים, או מותר עכשיו אפי' בלי דעתו, ולפי"ז יהי' מותר להשתמש בספר של חברו, או בעט או נייר וכיו"ב בישיבה או במשרד, אם כבר קיבל רשות הרבה פעמים.

### מה שיש לפקפק על היתר זה

**א** אמנם יש להעיר דאין זה היתר ברור, דהלא המעיין בא"א יראה דהוסיף שם עוד צדדים להקל, דהיינו דליכא שום הפסד כשמשתמש עם הסידור, וגם דהוי לדבר מצוה ויש סכרא דניחא להבעלים שיעשה מצוה בממונו ע"ש, דמשמע דמשום סכרא זה לחוד אולי אין להקל.

ועוד, דהלא הרב שו"ע כתב סוגריים על דין זה, וידוע דזה מורה שהיה הדבר ספק אצלו (וכ"כ הקצות השלחן) א"כ פשוט דאין זה היתר ברור, ועוד, דהך היתר שייך רק כשקיבל רשות ממנו כמה פעמים (וכלשון הא"א) או כשרגיל בו (וכלשון הגר"ז), אבל ברוב אופנים לא שייך היתר זה.

## סימן ז

**אם מותר ליטול דבר מועט שאין בני"א מקפידין (כגון נייר וכיו"ב)**

שכיח הדבר, דאחד צריך נייר או עט לכתובה, או נייר לקינוח (טיש"ו בלע"ז), וא"א לבקש רשות מן הבעלים (דאינו שם) ויל"ע אם יש להתיר כיון דהוי רק דבר מועט.

**חידוש המ"מ דמותר ליטול דבר מועט בלי רשות**

**א** ולכאורה יש להתיר ע"פ חידוש של המגיד משנה (הלי' גזילה פ"א ה"ב) דהנה הרמב"ם שם כתב ואסור לגזול כל שהוא, דין תורה עכ"ל, ועין ברב שו"ע (שם) שמוסיף דאע"פ דכ"ש לא נקרא ממון, מ"מ חצי שיעור אסור מה"ת.

ובמ"מ שם כתב ע"ז חידוש גדול וז"ל, דדוקא בשיעור מה דקפיד ביה קצת מן האנשים, אבל ליטול מן החבילה קיסם, או מן הגדר, ולחצוץ בו שיניו, דליכא איניש דקפיד ביה שרי, בכי האי גונא שרי עכ"ל.

**ב** ובשו"ע (סי' שני"ט ס"א) פסק כן וז"ל אסור לגזול או לעשוק אפילו כל שהוא ... ואם היא דבר דליכא מאן דקפיד ביה שרי עכ"ל, וכן איתא בשו"ע הרב (הלי' גזילה פ"א ס"א) ואם הוא דבר מועט כ"כ שאין מי שיקפיד עליו כלל מותר עכ"ד נמצא מזה דין חדש, דהגם דגזילה אסור אף בפחות משו"פ, מ"מ בדבר דליכא מאן דקפיד מותר.

**ג** ולכאורה זה צ"ע, דכיון דנקטינן דששל"מ גזלן, והכוונה בזה דבעי רשות בפועל ולא סגי מה שמסתמא היה ניחא ליה (וכדלעיל בדעת חוס' ורוב ראשונים) א"כ לכאורה פשוט דאף בדבר מועט היה צ"ל אסור. וביותר קשה על השו"ע הרב, דלענין ששל"מ החמיר מאוד (עין בדבריו הלי' מציאה פ"א ס"ד דאוסר אפילו באוהבו וריעו אשר כנפשו) וא"כ למה התיר כאן לענין דבר מועט, דנהי דליכא קפידא, מ"מ סו"ס הרי הוי של"מ.

**ביאור היתר של דבר מועט**

**ד** ובפשטות י"ל דשאני דבר מועט דכיון דשום אדם בעולם אינו מקפיד,

א"כ יש אומדנא גמורה דניחא ליה, והוי כאילו יש רשות בפועל, וביתר ביאור, דכיון דכך היא דרכה של עולם, דליכא קפידא כלל על כל שהוא, א"כ הוי כאילו נתן רשות וכע"ז מצינו בב"מ (כ"א): דבמצא תאנים תחת התאנה, דמותר ואין בו משום גזילה, דתאה מידע ידיע ונתרא, וע"ע כע"ז ברמ"א (סי' שפ"א וסתם ספסל הוי שאולה לכל אדם ואכמ"ל.

וכע"ז ראיתי במחנה אפרים (דיני גזילה סי' ב) ובשו"ת עונג יו"ט (סי' קי"א) שביארו דדבר מועט מותר אפילו לדעת תוס' (ב"מ כ"ב). דאוסר כל זמן דליכא רשות בפועל, דשאני דבר מועט דידע בעה"ב כנפשו גם קודם שיבא האחר, שאינו מקפיד עליו וליכא גזל, דהוי כיאוש מדעת, עכ"ד, וביתר ביאור דבמידי שאין דרכם דרך של שום אדם להקפיד, ככה"ג נחשב כיאוש מדעת (ע"ע בדבריהם וקצתו).

נמצא מזה דמותר ליקח דבר מועט בלא דעת בעלים, ועיין ערה"ש (סי' שנ"ט ס"א) דנותן איזה משלים, כגון לשאול עלי מרורים בנחיריו או ליטול עצי גפרית להדליק בו, וכן לשתות מים חמים מאנטיכי ע"ש.

### להשתמש בשירותים של בהכ"נ

ה) והנה בשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפעלד (סי' תע"א) נשאל אם מותר לעוברים ושבים, ליטול ידיהם בבהכ"נ, דאולי המים מיוחד רק להמתפללין שם, או"ד דמותר כיון דהוי רק מעט מים, והשיב הגרי"ח דצריך לישראל לגבאי אם יתן רשות עכ"ל.

אמנם כזה"ז מקילין בזה, וכנראה דדבריו נאמרו בזמנו, שהוצרכו לשאוב מים, והיה בזה טירחא גדולה להגבאי (לכד מעצם שוויות) משא"כ בזה"ז דליכא טירחא נראה דהוי דבר מועט ומותר כהנ"ל.

### בנ"א החוטמים זה מזה בפורים דרך שמחה

ו) וע"ע ברמ"א (או"ח סוס"י תרצ"ו) דבנ"א החוטמים זה מזה דרך שמחה, אין בזה משום לא תגזול ונהגו כך עכ"ל. ואולי ההסבר בזה כהנ"ל דהיכא דיש אומדנא גמורה דליכא קפידא, הוה דינו כשואל מדעת.

## מה שחוטפים האפיקומן

ז) ואולי זה ג"כ הטעם דמותר לחטוף האפיקומן, הגם דאף גזילה דרך שחוק אסור וכדמבואר ברמב"ם ה' גזילה (פ"א ה"ב) ועיין באורחת חיים ספיקא סי' תע"ג שעמד ע"ז, ואולי ההסבר כהנ"ל דהיכא דליכא שום מאן דקפיד, ויש אומדנא גמורה, אז הוי כשואל מדעת ומותר כדלעיל, וע"ע בקנין תורה (ח"ב סי' ק"ה) ואכמ"ל.

נמצא מכ"ז דהגם דאסור ליטול חפץ חבירו בלא דעתו, מ"מ בדבר מועט מותר, ולפי"ז מצאנו היתר עכ"פ באיזה אופנים, וכגון להשתמש בעט של חבירו לכתוב מעט, או ליקח מעט נייר לכתובה או טיש"ו בלע"ז.

## לאכול ענבים וכיו"ב אצל חנות פירות

ז) ואולי עפ"ז יש להצדיק מה שיש נוהגין לאכול (לטעום) ענבים וכיו"ב אצל חנות פירות, דלכאורה זה גזילה ממש, ואסור אע"פ דאין בו שו"פ וכמ"ש בשו"ע המובא לעיל, ולהנ"ל ניחא, דזהו דבר מועט דליכא מאן דקפיד ואולי בזה עדיף טפי, דהבעלים רוצים בכך, כדי שיקנו ממנו, וכע"ז ראיתי ברמב"א (ח"ד סי' רכ"א) דומתר לעיין בספרים בחנות ע"ש, אך לכאורה פשוט דאם בודאי לא יקנה, אז אין להתיר.

## מה שיש לפקפק על היתר זה

ח) אמנם למעשה קשה לסמוך על היתר זה, דהלא המ"מ שם מסיים דבריו ואף זה אסרו בירושלמי ממדת חסידות עכ"ל דמשמע דלמעשה אסור, וגם בשו"ע (שם) מעתיק לשון זה להלכה, וא"כ פשוט דעכ"פ לכתחלה אין לסמוך ע"ז כיון דיש כאן איסור. (ורק בחנות פירות אולי יש להקל מטעם הנ"ל).

## ביאור דברי המ"מ דאף דבר מועט אסור ממדת חסידות

ט) והנה בנמוקי"י (הו"ד בסמ"ע סק"ד) כתב דטעם הירושלמי הנ"ל משום דאילו עושה כן כל אחד, (דהיינו ליטול קסם מהחבילה וכן מהגדר) אז נמצא דהחבילה כלה והגדר נהרס עכ"ל, והנה לפי"ז אולי יש לדחות דלגבי עט וכיו"ב דליכא הך חשש, או למעשה יהי מותר לכתחלה.

י) אמנם עיין בחזו"א (דמאי פ"ז סק"ה) דלכאורה מפרש באופן אחר וז"ל אלא דמ"מ יש לפרוש משום שהדבר מרגיל לזלול בגזל ויש לחוש לאינם מהוגנים שיקחו אף בזמן שיש הפסד עכ"ל ויש להוסיף דכע"ז מצינו בברכות (ה:): כמעשה דר' הונא, דהגם שלקח ממונו כדין, מ"מ נענש ע"ז, והגמ' מוסיף והיינו דאמרו אינשא בתר גנבא גנוב וטעמא טעם ע"ש, ורש"י מפרש דאף הוא טועם טעם גניבה ע"ש דמוכח מזה דאע"פ דיש היתר, מ"מ עצם לקיחה פוגם, ואלי ה"ה לענין לקיחות דבר מועט, דסו"ס ליכא רשות בפועל והוי עכ"פ כעין מעשה גזילה.

### העולה לדינא

יא) נמצא מזה לדינא, דאע"פ דמצד הדין אולי יש להתיר בלקיחת דבר מועט, וכגון להשתמש בעט לכתוב איזה דבר, או ליקח נייר וכו"ב, דסו"ס השו"ע מתיר מצד הדין, מ"מ קשה לסמוך ע"ז, כיון דהשו"ע אסר זה ממדת חסידות (ויש להבין הכוונה של איסור ממדת חסידות, מה שלא מצינו בשום מקום, ואולי משום חומר איסור גזילה יש מושג כזה).

### סימן ח

#### השתמשות בחפץ מצוה בלא דעת בעלים (טלית, ספר, וכיו"ב)

יש לברר, אם יש היתר להשתמש בחפץ מצוה בלא דעת בעלים, וכגון להתעטף בטליתו, או ללמוד בספרו, והנה מדברי הרי"ף (הובא לעיל סי' א) מוכח דאסור שלא ברצונו, אך עכשיו יש לברר אם מותר בלא דעתו.

#### שיטת הרא"ש דלדבר מצוה מותר מטעם ניחא ליה לאינש דלעביד מצוה בממוניה

א) ולכאורה יש להתיר ע"פ דברי הרא"ש (חולין פ"ח סי' כ"ו) וכתב ונהגו להתעטף בטלית של חבירו אפילו בלא ידיעה (רשות של הבעלים), ומברך, וסמכו ע"ז, דניחא ליה לאיניש דליעבד מצוה בממוניה עכ"ל.

ולכאורה מוכח מזה חידוש גדול לדינא, דאע"פ דאסור להשתמש בחפץ בלי רשות הבעלים, מטעם ששלי"מ, מ"מ בחפץ של מצוה מותר ורק בע"כ אסור.



## קושיות הנמוקי"י על שיטת הרא"ש

ב) ולכאורה דבריו תמוהין דכיון דק"ל ששל"מ גולן, מוכח דבעי רשות בפועל, וא"כ מה בכך דהוי לדבר מצוה, סו"ס ליכא רשות, וכן הקשה הנמוקי יוסף (ב"ב דף מ"ד: בדפי הרי"ף).

ועוד הקשה דבב"מ (כ"ט:); מבואר להדיא דאסור להשתמש בס"ת של חבירו בלי רשות ובגמ' שם מבואר דלא אמרינן ניהא ליה לאיניש וא"כ מוכח דאף לדבר מצוה אסור.

וע"ש שמשיים ואילו היה לרבתי (שהקילו) שום ראייה הייתי דוחק עצמי ליישב זה, אבל עכשיו תמהני עכ"ל ולפי"ז צע"ג על דברי הרא"ש, הן מצד הסברא, והן מצד הגמ' וכהנ"ל.

## יישוב והסבר דברי הרא"ש

ג) ונראה ליישב דס"ל להרא"ש דהיכא דיש קיום מצוה, וגם ליכא שום חשש של חסרון ממון, או יש אומדנא גמורה שהבעלים נותנין רשות, כיון דבכה"ג ליכא אינש דקפיד, וא"כ כמו שמצינו לגבי דבר מועט לעיל דמותר בלי דעתו, וכן מצינו מה"ט דאם כבר קיבל רשות הרבה פעמים או מותר עכשיו אף בלי דעתו, משום אומדנא גמורה (וכדעלי סי' ו) א"כ כל שכן לגבי דבר מצוה, דכיון דליכא שום חסרון, וגם יש קיום מצוה, דודאי יש אומדנא גמורה, ולכן מותר בלי דעתו.

ומה שכתבתי כל שכן, היינו משום דבדבר מועט מחסרהו קצת וגם ליכא מצוה ואעפ"כ מותר, וא"כ כ"ש דבדבר מצוה, וליכא חסרון, דודאי יש אומדנא, וזה מדיוק בלשון הרא"ש דכתב ניהא ליה, ולא כתב שאינו מקפיד (וכלשון המ"מ הנ"ל לגבי דבר מועט) והינו משום דיש רצון ולא רק אי קפידא ודוק.

ד) וכן מבואר בדברי הקצוה"ח (סי' רס"ב סק"א) דפסק דמורת ליטול אתרוג של חבירו או לישב בסוכתו שלא מדעתו, דאע"פ דקיי"ל כתוס' דשל"מ אסור, אפילו באופן דידוע דחבירו ניהא, מ"מ כשיש נחותא דמצוה שאני, דלא בעינן ידיעה עכ"ד וההסבר כהנ"ל, דבכה"ג יש אומדנא גמורה, ומור"ר הרב ראובן פיין זצ"ל היה רגיל לומר דלענין מצוה יש לכל אדם "אויסגעבאקינער הארץ".

## כשיש חשש חסרון, אסור אף להראש

ה) אמנם ז"פ דכיון דיסוד ההיתר משום דהבעלים אינם חסרים כלום (דז"פ דאסור לאכול מאכלים של חבירו בשבת, בלי דעתו, ולומר דניחא ליה שיקיים עיי"ו מצות עונג שבת) א"כ פשוט דבאופן דיש איזה חסרון, או אפילו חשש חסרון, ליכא היתר, כיון דבכה"ג ליכא אומדנא גמורה.

וביתר ביאור, דאע"פ דבהרבה בני אדם שייך סברא של ניחא ליה דליעבד מצוה בממונו, אפילו כשיש חשש הפסד, מ"מ כיון דכמה בני אדם מקפידים בכה"ג, שוב ליכא אומדנא גמורה, ולכן הוי כסתם ששל"מ ואין להתיר בלי רשות.

## טעם דאסור לקרות בספרים שלא מדעת בעלים

ו) ולפי"ז פשוט דלגבי קריאה בספרים, דכיון דיש חשש שיכא לידי הפסד ע"י קריאה בתוכו וכדמוכח מהגמ' ב"מ שם, א"כ ליכא היתר, אע"פ דהוי דבר מצוה, ולפי"ז מיושב קושיות הנ"י על הרא"ש דבחפצי מצוה לא הוי ששל"מ כיון דיש אומדנא גמורה, ורק בס"ת (וכיו"ב) אסור משום חשש הפסד, וע"ע בדרכי משה (או"ח סוסי"י י"ד).

## דעת התרה"ד דמותר להשתמש בלולב חבירו בלא דעתו

ז) וכן מבואר בדברי התרה"ד (ח"א סי' ק) דמותר להשתמש בלולב של חבירו שלא ברשותו (בחוה"מ), דאע"ג דששל"מ גולף, ונקטינן דגזול פסול אף בשאר ימים, מ"מ כיון דודאי ניחא ליה, יש לסמוך על הרא"ש (הנ"ל) דבדבר מצוה מותר משום ניחא ליה וכו'.

ואח"כ מוסיף בזה"ל, הא קמן, דכל היכא דנראין הדברים ולא מחסר ממוניה דחבריה כל עיקר בהשתמשו בו אמרינן לא קפיד וניחא ליה לקיימה בה מצוה ... ולא דמי להא דאמרינן בפ' אלו מציאות מצא ספרים לא ילמוד בהן, ולא אמרינן ניחא ליה לאינש, דשאני ספרים דמטשטשין ומתקלקלין כשלומדים בהם, וא"ת סתמא קאמר לא ילמוד בהם ואפילו מועט, י"ל דכיון דאין שיעור לתלמוד, קפסיק וקאמר הכי עכ"ל וכעיי"ו בתרה"ד (ח"ב סי' קנ"ט) ע"ש דמוכח דאפילו בחשש הפסד, שוב א"א להתיר.

(ח) וכן מבואר להדיא מדברי הלבוש (או"ח סוס"י י"ד) דכתב אבל בספרים של חבירו אסור ללמוד בהם שלא מדעתו, דחבירו מקפיד עליו, שחושש שמא יקרע אותם בלימודו, או ישחירם במשמושו ולא ניחא להו והו"ל גולן עכ"ל.

היוצא לנו מזה דאע"פ דבסתם חפץ אסור להשתמש בלי רשות, מ"מ באופן דהוי דבר מצוה וגם ליכא חשש חסרון, או לדעת הרא"ש והתרוה"ד מותר ואילו להנמ"י הנ"ל אסור אף בכה"ג.

### העולה לדינא

(ט) ולדינא, הנה בשו"ע (סי' י"ד ס"ד) פסק דמותר להשתמש בטליתו של חבירו בלא דעתו, ומקורו מדברי הרא"ש הנ"ל וע"ע לקמן לענין בזמן הזה, ועיין רמ"א (סי' תרמ"ט ס"ה) דמותר ליטול לולב של חבירו בלא דעת חבירו בשאר ימים, ומקורו מהתה"ד הנ"ל, וע"ע במטה אפרים (סי' תקפ"ו ס"ה) דמותר להשתמש בשופר של חבירו ולתקוע בו מאה קולות עכ"ד הרי לדינא קי"ל דאמרינן ניחא ליה לאינש וכו'.

### סימן ט

**אם מותר לעשות הידור מצוה בחפץ של אחר בלא דעתו (קיטל, חגורה וכיו"ב)**

יש לברר אם הך היתר של ניחא ליה לאינש דלתעביד מצוה בממוניה (הנ"ל) שייך אף בדבר שהוא רק מנהג או הידור מצוה, ולא מצוה ממש וכגון ללבוש קיטל או חגורה (גרטל) של חבירו בלא דעתו.

(א) ושורש הספק, משום דיתכן דההיתר הוי רק בחיוב או מצוה ממש וכמו בלולב או שופר וכיו"ב וכדלעיל בסי' הקודם, מהרא"ש והתה"ד שם, אבל במנהג או הידור מצוה לא (ובפרט להסוברין דהדין של ניחא ליה הוי מטעם ערבות, עיין מאסף לכל המחנות סי' י"ד, דלפי"ו יתכן דהוי רק במצוה ממש.

**טעם דשייך סברא זה לגבי מצוה שאינה חיובית (טלית)**

ב) ולכארה יש לפשוט זה מדברי הרא"ש (הנ"ל) שזה מקור הך קולא, דהלא הרא"ש מתיר להשתמש בטלית חבירו בלא דעתו, הגם דליכא חיוב ללבוש טלית, דהא קי"ל ציצית חובת טלית, וא"כ מוכח דאפי' בדבר שאינו חיוב, מ"מ שייך הך היתר, ולפי"ז ה"ה לענין הידור מצוה.

ג) אמנם אין זה מוכרח כלל, די"ל דשאני טלית דאע"פ דליכא חיוב, מ"מ בלבוש הטלית יש קיום מצוה מה"ת, ולכן שפיר שייך סברא של ניחא ליה, וכן מסתברא, דמהיכי תיתי דבעי מצוה חיובית.

משא"כ לגבי קיטל או גרטל, דהוי רק מנהג והידור מצוה, אבל אינו מצוה גמורה (עיין במתיבתא תשנ"ג עמוד שפ"ז) א"כ יתכן דלא שייך הך היתר, כיון דלא הוי מצוה.

### אם אשה מותרת ליטול לולב שלא מדעת בעלים

ד) ומצאתי באג"מ (אור"ח ח"ב סי' ק"ו) דנשאל אם מותר לאשה ליטול לולב של אחר שלא מדעתו, דאולי מה שהתיר הרמ"א (סי' תרמ"ט ס"ה) הוי רק באיש, שמחוייב בהמצוה משא"כ באשה.

והשיב האג"מ דאף באשה יש סברא של ניחא ליה, והוכחתו, ממה דמצינו לגבי ציצית, דאמרינן סברא של ניחא ליה, אע"פ דאין בזה חיוב, אפילו מדרבנן אלא מנהג טוב, א"כ ה"ה באשה עכ"ד\*.

---

\* וראיתי כעת באלף לך שלמה (אבע"ז סי' פ"ב) דכתב בתר"ד, דלגבי שייך סברא של ניחא ליה לגבי ציצית לאשה, כיון שהיא פטורה מזה ע"ש. ולכאורה זה דלא כהאג"מ הנ"ל דמתיר לגבי לולב, אך נראה דשאני ציצית, דלמעשה אין לאשה לעשות מצוה זה משום מיחוי כיוהרא וכמ"ש הרמ"א (סי' י"זס"ב) ועיין ערה"ש שם ובלבוש ודוק. ולכן ודאי לא שייך ניחא ליה, כיון דזה נגד רצון חכמים, משא"כ בלולב אף הגרש"ק מודה דמצוה ובאמת זה מוכרח דאלי"כ הוי סותר מש"כ להתיר להתעטף בקיטל, דזה ליכא מצוה כלל, וע"כ דצריך לחלק כהג"ל ודוק.

וק"ק דהלא בציצית (וכן אשה במצות לולב) יש קיום מצוה מה"ת ולמה קרא לזה מנהג טוב, דנהי דמה שאנו לובשין טלית בשעת תפלה הוה רק מנהג (עיין שו"ע, מ"מ סו"ס כשלוש ז' יש קיום מצוה מה"ת וצ"ע, ועכ"פ למעשה עדיין אין לנו מקור לענין הידור או מנהג, כיון דטלית (וכן אשה בלולב) שאני וכהנ"ל.

**דברי המט"א דמותר לתקוע מאה קולות בשופר של חבירו בלא דעתו**

ה) ולכאורה יש לפשוט השאלה מדברי המט"א (סי' תקפ"ו ס"ה) דמתיר לתקוע בשופר של חבירו בלא דעתו אפילו מאה קולות, ולא רק מה שחייבין לתקוע, ומוכח דאפי' בדבר שאינו מצוה גמור אלא מנהג, שייך הך סברא של ניחא ליה, וכן העיר האג"מ הנ"ל ע"ש ולפי"ז י"ל דה"ה לענין קיטל או גרטל.

וההסבר בזה נראה פשוט, דכבר ביארנו (סי' ח' אות ג') דסברא של ניחא ליה הוי משום דיש אומדנא גמורה שהאחר רוצה בהך וכמו בדבר מועט, וא"כ מסתברא דל"ד מצוה ממש, אלא כל דבר שיש ענין וטעם לעשותו, וכמו מאה קולות של שופר, וכן קיטל או גרטל, וביתר ביאור דכמו שמותר ליקח דבר מועט משום אומדנא גמורה (וכרעיל סי' ז') א"כ כ"ש בהידור מצוה, שאין בו חסרון כלל, דודאי יש להתיר.

**דברי הגרש"ק דמדמה קיטל לטלית**

ו) ומצאתי בעזה"י בשו"ת האלף לך שלמה להגר"ש קלוגר (סי' ח') שנשאל אם מותר ללבוש קיטל של חבירו בלא דעתו, והשיב דהט"ז סי' כ"א, כצ"ל) כתב דאין לילך בקיטל לבהכ"ס, כיון דהוי בגד המיוחד לתפלה, ודומה לטלית שג"כ אין הולכין עמה לבהכ"ס ע"ש. משמע דקיטל שוה לטלית, וא"כ כמו שמותר להשתמש בטלית בלא דעת בעלים, א"כ ה"ה קיטל ע"ש.

ז) ולא זכיתי להבין, דטלית שאני דיש קיום מצוה מה"ת, ולכן מותר בלא דעתו, משא"כ בקיטל. ומה דמדמה הט"ז זל"ז הוי רק לחומרא, לאסור הכנסתו לבהכ"ס מטעם בזיון ומנ"ל להקל ע"פ דמיון זה. וכנראה דכוונתו הוי כהנ"ל דכיון דהט"ז מדמה זה לטלית, וגם אוסר להכניסו לבהכ"ס, מוכח דהוי ענין חשוב והידור מצוה, וא"כ שפיר שייך הך אומדנא, ולכן

מותר בלא דעתו, אבל אה"נ דיש חילוק גדול ביניהם, כיון דאינו מצוה ממש.

ועכ"פ רואין מכ"ז דדעת הגר"ש קלוגער דמותר ליטול קיטל חבירו בלא דעתו, ולפי"ד נראה פשוט דכ"ש דמותר ליטול חגורה (גרטל) בלא דעתו דהא חגורה נזכר בגמ' ושו"ע.

### דעת המחמירין בענין זה

(ח) ואחר כתבי כ"ז, מצאתי בבית ברוך להגר"ב זילבר שליט"א (כלל י"א ס"ק קס"ו) דמביא דברי הגרש"ק הנ"ל, וכתב דמה שנוהגין יחידים (ללבוש קיטל), לא מקרי מצוה, דנאמר נחא ליה לאינש דלעביד מצוה בממוניה עכ"ל וכוונתו דרק במצוה ממש, שייך הך היתר, ולפי"ז אסור ליטול בלי רשות, ולפי"ד מסתמא דה"ה בחגורה דאסור, דהגם דנזכר בגמ', מ"מ לא הוי? מצוה ממש.

וכעיי"ז ראיתי בשלחן הטהור (להרה"ק מקומרנא) (סי' י"ד ס"ג) שאוסר ליטול טלית חבירו בלא דעתו (ולקמן יבואר זה) ואחד מטענותיו משום דהך סברא של נחא ליה, שייך רק במצוה דרמיא עליו כגון אתרוג תפילין וסוכה וכיו"ב, משא"כ בציצית דכיון דהוי חוב טלית וליכא חיוב ללבוש טלית, א"כ לא שייך להתיר ולפי"ז פשוט דבקיטל וחגורה וכיו"ב (דאינם אפי' מצוה קיומית) דודאי ליכא היתר.

### העולה לדינא

(ט) ולענין דינא נראה דכיון דקי"ל דבטלית מותר וכדלעיל (סי' ח') מסתברא דאף בקיטל וחגורה יש להתיר, דסו"ס שייך הך אומדנא וכדבארנו לעיל. אמנם עיין לקמן (סימן י') דבזה"ז יש מחמירין לגבי טלית משום דיש הרבה איסטניס, ולפי"ז יתכן דה"ה בקיטל, דדרכו להתלכלך. אבל בחגורה נראה דליכא קפידא כלל, אך צריך לזיזהר להשתמש רק במקומו וכדכתבנו (שם) לגבי טלית.

## סימן י

## אם מותר להתעטף בטלית של אחר שלא מדעתו

יש לברר, אם מותר להשתמש בטלית של חברו בלא דעתו, ושאלה זה שכיח בשבת, כשיש אורחים שאין להם טלית (וכגון כשיש שחמה וכיו"ב), אם מותר ליקח טלית ולברך עליו בלא דעת בעלים.

א) ולכאורה הדין מפורש בשו"ע (סי' י"ד) דמותר ליטול טלית חברו ולברך עליה ובלבד שיקפל אותה עכ"ל ומקורו מהרא"ש (הובא לעיל סי' ח).

## פרטי דינים להתעטף בטלית בלי דעת בעלים

ב) ועיין בשו"ע שם שמוסיף ובלבד שיקפל אותה אח"כ. ומקורו מהרא"ש שם, ועיין לבוש שם שמוסיף ואם לא קיפלה אינו יוצא, דשמא בעלה מקפיד ע"ז וה"ל ששל"מ וע"ז נאמר בוצע בך גיאץ ה' עכ"ל וכע"ז בדברי חמודות על הרא"ש שם, ועיין במ"ב סקט"ו) לענין שבת.

ג) ועיין במ"ב שמוסיף דמותר רק באותו מקום שבה נמצא הטלית ואין להוציא מבהכ"ג, ויל"ע כמה שמצוי בזמננו, בהרבה בהכ"ג, דיש כמה מנינים בחדרים נפרדים באותו בהכ"ג, האם מותר להוציא הטלית מחדר לחדר באותו בהכ"ג, דאולי גם בזה יש קפידא, ובפרט דיש לחוש שהבעלים יבא ויבקש הטלית ולא ימצאהו.

ועיין כמאסף לכל המחנות (שם) דאם הטלית נמצא בתיבה סגורה בבהכ"ג, דיי"ח דהוי כמו ביתו, ואין ליטלה בלי רשות ומסתברא דה"ה כשנמצא במקום מוצנע, דאף זה מוכיח שהבעלים מקפידין שלא ישתמש בה.

## לכתחילה יבקש רשות אף בטלית

ד) וגדולה מזו איתא בפמ"ג (מש"ו סק"ו) דאפילו לדעת השו"ע המתיר ליטול בלי דעת בעלים, מ"מ היכא דהבעלים שם, יש לשאול ממנו רשות, ואין לסמוך על החזקה במקום דאפשר לברר, וע' מ"ב וכה"ח ובמלכה"מ בשם עור פוסקים שנקטו כן לדינא.

**אם נתחלף טלית שלו עם טלית של איש אחר**

ה) ועפ"ז נראה דה"ה לענין מה דשכח, דנתחלף טלית שלו עם טלית של חברו, דמותר להשתמש בטלית חברו עד שיקבל טליתו, דאע"ג דק"ל בשו"ע (ח"מ סי' קל"ו ס"ב) דאם נתחלפו כליו, אסור להשתמש בשל האחר, היינו משום דנחשב ששל"מ וא"כ לגבי טלית, דמותר ליקח בלי דעת בעלים, ואין בזה משום ששל"מ, א"כ ה"ה כשנתחלף טליתו, ועיין לקמן מש"כ עוד בענין זה.

**יש סוברין דבזה"ז אסור להתעטף בטלית בלא דעת בעלים**

ו) אמנם כדאי להעיר דעצם היתר של השו"ע הנ"ל (אות א') אינו מוסכם, דהנה הערה"ש (שם סעיף יא, יב) כתב דאנן חזינן דהרבה מקפידין בזה מאור, ובפרט בטלית נקי או חדש, וגם יש בני"א שאינם סובלין כלל, שאדם אחר ילבש בגד שלהם מטעם זיעה ונקיות, ובפרט בזה"ז שכ"א מקפל טליתו ומצניעו בתיבה, דודאי אסור בלא דעת בעלים ויש בזה חשש גזל וע"ז נאמר ובוצע ברך ניאץ ה', ומוטב יותר להתפלל בלא טלית עכ"ל.

וע"ע בשלחן הטהור (סי' י"ד) דאוסר להשתמש בטלית חברו בלא דעתו, וטעמו משום דבזה"ז הרוב עולם מקפידין ועוד דאולי רק במצוה חיובית כמו שופר ולולב וכיו"ב יש סברא של ניחא ליה, משא"כ בציצית, דליכא חיוב.

ז) ובציץ אליעזר (ח"י"ב ס"ו סק"ב) ג"כ מפקפק מאוד על הך היתר דהא בזה"ז יש הרבה מפונקים ובפרט בימי הקיץ, וגם אינם ניחא שאחרים ינשקו ציציות שלו, ומביא כע"ז מהגר"ח פלאגי דפקפק גם משום חשש הפסד, ומוסיף דבסוטה (יג.) מבואר דבשכר שאמר אברהם אבינו אם מחוט ועד שרוך נעל, זכו בניו למצות ציצית, וברש"י מסביר דהבריה עצמו מן הגזל ע"ש וא"כ איך יתכן לקיים מצוה זה כשיש חשש גזילה.

**אם מותר לברך על טלית שמתעטף בלי דעת בעלים**

ח) ובאמת יש עוד פקפוק בהך היתר, דהא לדעת כמה פוסקים א"א לברך כשלוש טלית בלא דעת בעלים, כיון דלא הוי שלו עין במג"א ובשאר



אחרונים, ועיין דה"ח, ובמ"כ (שם) משמע דפסק כן וא"כ ודאי עדיף ליקח טלית של הקהל כדי שלא להכניס עצמו לחשש ברכה לבטלה.

### העולה לדינא

ט) ולכן מכל הלין טעמא נראה דהיכא דאין לו טלית, עדיף ליקח טלית של הקהל, ולא טלית של יחיד בלא דעתו, ובזה מציל עצמו מחשש גזילה וגם מחשש ברכה לבטלה וכהג"ל, אמנם אם אין שם טלית של קהל, לכתחלה יקח טלית מאחד שהוא יכול לבקש ממנו רשות, כדי לקיים דברי הפמ"ג הנ"ל, ואם גם זה א"א, אז ודאי יש לסמוך על השר"ע הנ"ל ליטול טלית בלא דעת בעלי כיון דהמג"א וט"ז וש"א לא פקפקו על דבריו. וגם משום דיש לחוש שיתבזה, אם יצטרך להתפלל בלי טלית, וגדול כבוד הבריות וכו', אך יזהר מאוד לקיים התנאים המפורטים לעיל (אות ב ג) ע"ש.

### סימן יא

#### אם מותר להניח תפילין של אחר שלא מדעתו

יש לברר, האם מותר להניח תפילין של אחר בלא דעתו, וכגון הבא לבהכ"נ ואין לו תפילין ורוצה להניח ממה שנמצא בבהכ"נ.

א) ולכאורה הדין מפורש ברמ"א (סי' י"ד ס"ד) בשם הנמ"י דמותר להניח תפילין בלא דעת בעלים, וע"ע בשו"ת בנימין זאב (סי' קצ"ט) דנשאל שאלה זה, וכתב דכמו שהתיר הרא"ש להתעטף בטלית חבירו בלא דעתו, א"כ ה"ה תפילין, ורק בספר אסור משום דיש חשש הפסד.

#### בזה"ז יש מפקפקין על היתר זה

ב) אמנם הגר"ח פלאגי בספרו יפה ללב (והו"ד בצי"א ח"ב ס"ז) דאין להתיר תפילין של חבירו בלא דעתו, דהלא התפילין נוגעין בכשרו וכמה בנ"א מקפידין בזה, ובפרט כשיש זיעה, וזה גרע מטלית וע"ש שהו"טוה לומר דאפילו ברשות אין ליקח, כיון דהבעלים מתביישים לומר שהם מקפידין, ומחמת כסיפוחא נותנין רשות ע"ש וכוונתו דמה דהתיר הרמ"א הוי רק בזמנו שלא היו מוקנים כ"כ אך כהיום יש הרבה בנ"א שהם איסטניס ושוב ליכא אומדנא גמורה וא"כ אין להתיר (וכדלעיל).

ג) וכע"ז ראיתי במנחת אלעזר (ח"ד ס"ט) דבזה"ז, תפילין יקרים מאוד, והרבה מהם נכתבו ע"י סופר מומחה ויר"ש, האם יעלה לע הדעת שלא יקפיד הבעלים ע"ז, ורק בימי הגמ' לא היה כ"כ קפידא ולכן מבואר בגמ' דמותר להניח בלא דעת בעלים (והגם דהמנח"א מיירי כשמצא תפילין (ב"מ כ"ט:), מ"מ מסתברא דה"נ לנדר.

### העולה לדינא

ד) ולכן לדינא נראה פשוט, דלכתחילה עדיף טפי ליקח תפילין של הקהל, וכשזה א"א אז נכון ליקח תפילין מאחד שהוא שם כדי שיקשש ממנו רשות, דכבר כתב הפמ"ג (והר"ד במ"ב סקי"ג) דאע"פ דמותר מ"מ לכתחילה יבקש רשות, ולא יסמוך על החזקה, וא"כ כ"ש לענין תפילין, דיתכן דאסור בלי רשות וכהנ"ל.

אך כשזה א"א, אז ודאי אפשר לסמוך על הרמ"א הנ"ל ולהניחם בלא דעת בעלים, ומסתימת מג"א וט"ז וש"א משמע שמסכימים לדבריו, ואפילו הערה"ש שם שאוסר להתעטף בטלית חבירו משום דבזה"ז יש הרבה מקפידים, מ"מ בתפילין אינו אוסר, דמשמע דסובר דמותר.

### פרטי דינים להמניח תפילין של אחר שלא מדעתו

ה) אמנם יוהר מאוד לקיים כל התנאים שכתבתנו לעיל (סימן י' אות ב-ג) לגבי טלית, דהיינו לקפלם היטב, וגם להניחם רק במקומם, ואם הם מונחים במקום מוצנע, לא יקחם ויש להוסיף דלא ישנה הקשר, דע"ז הרבה מקפידים, ויש להוסיף מה שהעיר הגאון האדרת (בקונטרס עובר אורח" הנדפס בסוף ארחות חיים מספינקא), דיש ליוהר ביותר שלא יסיח דעתו מהם, דאז הרי נכשל בגזל.

### סימן יב

#### אם מותר להשתמש בספרים של אחר שלא מדעתו

יש לברר אם מותר להשתמש בספר או בסידור של חבירו בלא דעתו, ושאלה זו שכיח טובא בישיבות ובבתי מדרשים.

## ביאור דברי הרמ"א שאוסר

(א) ולכאורה הדין מפורש ברמ"א (סי' י"ד ס"ד) אסור ללמוד מספרים של חבירו, בלא דעתו דחיישינן שמא יקרע אותם בלימודו עכ"ל ומקורו מהנ"י בהלכות קטנות. ולפי"ז צע"ג על הנוהגין להקל בזה.

(ב) ולכאורה י"ל דזהו הנ"י לשיטתו דפליג על הרא"ש וסובר דליכא היתר של ניהא לי לאינש דלעביד מצוה בממוניה (וכדהבאנו לעיל סי' ח אות ב) ולכן פשוט דבספרים אסור משא"כ לדין דקי"ל כהרא"ש דדבר מצוה מותר אף בלי רשות, וכגון בטליה, אי"כ ה"ה דבספרים מותר בלא דעת בעלים.

אך א"א לומר כן דהלא הרמ"א כאן מתיר להניח תפילין בלא דעת בעלים, וכן בסי' תרמ"ט ס"ה פסק בהתרה"ד דמותר ליטול לולב בלא דעת בעלים, ומוכח דפסק כהרא"ש, (וע"ע בדרכי"מ כאן), וע"כ דמה דאוסר בספרים הוי משום דיש חשש הפסד להבעלים, דשמא יקרע אותו בלימודו (וכלשו הרמ"א כאן) וכבר ביארנו (סי' ח' אות ה) דהיכא דיש חשש הפסד, כו"ע מודים דאסור בלא דעת בעלים, וכדמוכח מהגמ' ב"מ כט: ועיין לעיל שכן מפורש בתרה"ד, (ולפי"ז ליכא סתירה בדברי הרמ"א הנ"ל ודוק).

נמצא מזה דלכו"ע אסור ללמוד בספרים של חבירו בלא דעתו, (מסתברא דכן הוא ג"כ דעת המחבר) וצע"ג על הנוהגין להקל.

## יש מקילין היכא דמשתמש לזמן מועט בלבד

(ג) ולכאורה י"ל דהאיסור הוי רק כשמעיין בה זמן רב, דאז שפיר יש לחוש שיקרע ע"י רוב השימוש, אבל כשמשתמש לזמן מועט וכגון לעיין בה לאיזה מראה מקום, או להתפלל תפלה קצרה וכיו"ב, דכיון דליכא חשש הפסד, שוב אין טעם לאסור, ויהי' כשאר חפצי מצוה דמותר בלי דעת בעלים.

(ד) וכע"ז ראיתי במקור חיים (סי' י"ד) לבעל החות יאיר, דאוסר אף באקראי בעלמא, ואח"כ מוסיף וז"ל נראה דסידור תפילה להתפלל בו שרי, דלא אסרו אלא בספר ללמוד שאין קבע לדבר, ועוד דיש בו עיון, והכי מוכח לשון נמוק"י עכ"ל וכונתו דכיון דליכא שום חשש קריעה, אין טעם לאסור, לפי"ז מצאנו עכ"פ היתר להשתמש בסידור (דהא בספר אוסר

אף באקראי ודו"ק).

וגדולה מזו מצאתי ברש"ש (ב"מ כ"ט: על המשנה) דקריאה בעלמא מותר, ורק עיון אסור, ודייק כן מלשון המשנה אבל לא ילמוד בהן בתחילה ע"ש ומשמע דאפילו בספר מותר, ול"ד סידור.

וכע"ז בספר בתי כנסיות (הר"ד בשד"ח מ"ע ס' כל ו) דבספרים שאין עשויין ללמוד בהם בתדירות, רק לבקש ע"י איזה בקיאות בדברי פוסקים, מותר ובשד"ח מוסיף דלפי"ז מש"כ הרמ"א לאסור היינו רק בספרים שלומדין בעיון וכע"ז מבואר בערה"ש (סי"ג) דלעיון בעלמא נוהגין היתר.

ולפי"ז מצאנו עכ"פ היתר בכמה אופנים, דהיינו כשהי' רק לזמן קצר.

### דעת רוב פוסקים דאף לעיון מעט, אסור

ה) אמנם קשה לסמוך ע"ז דלכאורה דעת רוב הפוסקים אינו כן, דהנה הגמ"א (סק"י) כתב דמהני משמע דאפי' באקראי בעלמא אסור ללמוד בהם. ועיין במחצה"ש שם דמסביר, דהנ"י לא כתב שמא יקרענו אלא שמא יקרא הרבה ואז יקרענו, דמשמע דאפי' בקריאה מועטת אסור, דגזרינן אטו קריאה מרובה. וכן פסק השו"ע הרב (סי"ג) והפמ"ג (א"א) ובמ"ב (סקט"ז) ובכה"ח (ס"ק ל"ו) ועיין סוף אות הבא.

### כמה טעמים דאסור אף לעיון בלבד

ו) והטעם האיסור, י"ל בפשטות משום לא פלוג וכ"כ השו"ח הנ"ל ומשו"ה דוחה התי' זה, וגם י"ל דחיישינן שמא ימשיך להשתמש בו, ואז יש לחוש שיקרע, וכן מוכח מלשון הרב בשו"ע דכתב דבעל ספרים חושש שמא יקרא הרבה עד שיקרעו מרוב משמושים וכן יוצא מדברי המחצה"ש ובפשטות י"ל דאף בקריאה מועטת יש חשש שיקרע וכמו שעינינו רואות דלפעמים נקרע כשמדפדף אותה ועיין שד"ח דמוסיף דע"י שאלת דבר מועט של כמה בנ"א יתקלקל.

נמצא מכ"ז דאע"פ דיש מקילין וכהנ"ל מ"מ גדולי הפוסקים החמירו אף בזה, וכן הוא הכרעת המ"ב, וע"ע בבית ברוך (כלל י"א ס"ק קס"ז) דמביא דברי הערה"ש שמיקל, וכתב דאין לסמוך ע"ז ומה שההמון מקילין אינו

מצדיק המנהג ומסיים דלגדולי הפוסקים, הנמוקי והרמ"א וכל אחרונים  
אנו שומעין עכ"ל.

**י"ט דכיון דהבעלים משאירים ספריהם בבהמ"ד,  
הוי כגילוי דעת שאינו מקפיד**

ז) ושמעתי אומרים דהיכא דהבעלים משאיר ספרים שלו בבהמ"ד, ואינו  
מצניעם במקום סתר, א"כ בזה גילה דעתו דאינו מקפיד אם משתמשים  
בהם שלא מדעתו, וא"כ הוי כשואל מדעת.

וכעיי"ז מצאתי במג"י (ח"ז סי' ק"ל ד"ה ומה) דמותר לקרות בספר השיין  
לאדם פרטי בבהכ"נ משום דאדעתא דהכי מביאין ומקורו מדברי הגר"א  
בבאורו לחו"מ (סי' קס"ג ס"ו).

ח) וכעין סברא זו ראיתי בספר דינים והנהגות החזו"א (פ"כ ס"ו) דאחד  
שאל על הכסאות שאנשים משאירים בבהכ"נ בימים נוראים, עד שיבאו  
לקחתם, אם מותר לישב עליהם, ואמר (החזו"א) שיותר, דאדעתיה דהכי  
משאירים אותם, שידעין שישבו עליהם עכ"ל, ולפי"ז י"ל דה"ה בספרים,  
ומה דאוסר הרמ"א היינו כשהספרים בביתו או שאר מקום מוצנע.

**האוסרין אף בבה"ג**

ח) אמנם לכאורה קשה לסמוך ע"ז דהלא רואין בחוש דהרבה מקפידין  
אפילו בבה"ג, ואפילו את"ל דרובא דעלמא לא מקפידין, מ"מ כיון דיש  
מקפידין, שוב ליכא אומדנא גמורה, וא"כ ליכא צד להתיר ומה שמשאירים  
זה בבהמ"ד, אולי משום דסומכין דהבני הישיבה יעשו כדברי הרמ"א  
הנ"ל, ולא ישתמשו בלי רשותו.

וכן נראה מדברי הפמ"ג הנ"ל שאוסר להשתמש בסידור המונח בבהכ"נ,  
ולא התיר מטעם זה, דמשמע דאף בבה"ג אסור, ובמ"ב מעתיקו, דמשמע  
דס"ל כן להלכה, וכעת מצאתי בשו"ת להורות נתן ח"ו סי' קכ"ח  
סוסקיי"א) דכתב כן, וע"ש (סק"ט) שמדייק כן מדברי הבי" (סי' י"ד).

וכן נראה מסתימת הנ"י והרמ"א שאסרו בספרים, ולא כתבו דזה רק בבית  
פרטי, דמשמע דבכל אופן אסור.

## אם מותר להשתמש בכסא או שטענדר בלא דעת בעלים

ט) וצריך להוסיף דא"נ דלגבי כסאות יש להתיר, דבוה ליכא חשש קלקול, וא"כ יש אומדנא, כיון דהוי לדבר מצוה, ולכן התיר החזו"א הנ"ל ומה"ט י"ל דה"ה דמותר להשתמש בשטענדר של חבירו, כיון דהוי כעין כסאות וליכא חשש הפסד משא"כ בספרים, דיש חשש הפסד וכדלעיל, אולי אף החזו"א היה אוסר וא"כ עדיין צ"ע מנהג העולם שמקילין.

## יש מקילין בזה"ז דספרים הם בזול

י) ואולי יש להתיר בזה"ז ע"פ דברי הלקוטי מהרי"ח (ח"א עמוד לג): דקפידת השו"ע על ספרים לא היה אלא בזמניהם, שלא היה דפוס מצויה משא"כ בזמנינו, שלוקחין סידור בעד איזה פרוטות לית מאן דקפיד ע"ז אך באם הוא סידור או שאר ספרים יקרים, או יש ליוהר בזה גם בזה"ז עכ"ל וע"ע להורות נתן הנ"ל שמוזכר סברא זה.

## יש אוסרין אף בזה"ז

יא) אמנם קשה לסמוך ע"ז, דהלא המציאות מעיד דהרבה מקפידים אף בזה"ז, והרבה כותבין בספרים מקפיד גמור, וא"כ אע"פ דרובא דעלמא מקפידין, מ"מ כיון דליכא אומדנא גמורה, שוב א"א להקל וכדלעיל.

ומצאתי באז נדברו (חי"ב סי' ס"ה סק"ז) דדוחה סברא זה, וע"ע בדבריו (ח"ז סי' טז וחי"א סי' מ') שאוסר, אך יש להוסיף דהיכא דכבר קיבל ממנו רשות כמה פעמים, בזה יש להקל וכדלעיל סימן ו).

## העולה לדינא

יב) היוצא לנו מכ"ז דאע"פ דיש איזה צדדים להקל (ולפעמים יש לצרף ג"כ דעת הש"ך הנ"ל סי' ה) ובוה הרווחנו ללמד זכות על הנוהגין להקל, מ"מ הרבה מחמירין אף בזה"ז, ומה דיש טוענין דמשום ביטול תורה יש להקל, דבר זה קשה מאוד לשמוע, דאם למעשה אסור, ודאי אין להקל מטעם ביטול תורה, ובפרט דיכול ללמוד בספר אחר, ואין בזה ביטול תורה כלל, ועוד דאפילו משום פקו"נ לא הותר גזילה וכדלעיל סי' ג), א"כ כ"ש משום ביטול תורה.

וזה לשון החסד לאברהם (הו"ד בכה"ח סקיי"א) ורבים אין נוהרים בזה וה' הטוב יכפר בעדם, כי שגגה הוא, דמה יסכון גבר לטרוח ולהיות יגע לריק בעשותו מצוה בעבירה, לקבל נגע תחת עונג, הלא ההעדר טוב שאם ישב אדם ולא עבר עבירה נותנין שכר כעושה מצוה עכ"ל.

יג) ולכן פשוט דלחכחלה יבקש רשות מן הבעלים (דאפילו לגבי טלית דמותר בלי רשות וכדמוכח בשו"ע שם, מ"מ כבר כתב הפמ"ג שם דלכתחילה יבקש רשותו, וכ"ש בספרים שאסור לדעת הרמ"א) וגם יזהר מאוד שלא להוציא הספר ממקומו, דהא אפילו בטלית הוי הדין כן (כדלעיל סי' ח' אות ג') וכ"ש בספרים וכ"כ בחס"ל הנ"ל, דמשכחת לה עבאותו הפרק יבקשנו בעליו לצרכו ולא ימצאנו ויכעוס על הנוטלו.

### אסור לקטנים לשחק בספרים

יד) וכדאי להעיר דבר נכון שראיתי בספר פתחי חושן (גזילה פ"ו סוף זערה כו) דכשבאים עם תינוקות לבהכ"נ ונותנין להם ספרים לשחק בו כדי שישתקו, בלבד בזיון הספר, יש בזה משום גזל ומזיק, דכיון דבזה ליכא מצוה, ולכו"ע אסור בלי רשות. עכ"ד. [וע"ע רבבות אפרים (ח"ד סי' רכ"א) מש"כ לענין עיון בספרים בחנויות ספרים, כשאין בדעתו לקנות].

### מדה טובה לכתוב בספרו מותר להשתמש בלי רשות

טו) ולסיומא דמילתא יש להביא כאן דברי החסד לאברהם (הו"ד בכה"ח סקל"א) וראוי לכל ישראל למחול, ולפרסם דניחא ליה למעבד מצוה בספריו, ולא יענש שום אדם בסיבתו, מאחר דנוהג עלמא ליקח סידור לתפלה מן הבא לידו עכ"ל.

וכהיום ראיתי הרבה בני"א שכותבים בספריהם "מותר להשתמש בלי רשות", ואשרי חלקם שמוכים את הרבים, וגם מצילים מחשש גזילה, ועליהם הכתוב אומר וצדקתו עומדת לעד, זה הכותב ספרים ומשאלין לאחרים (כתובות נ', וע"ע קצש"ע סי' כ"ח ס"ב) וע"ע בספר כה"ח לגר"ח פלאגי (סי' כ' ס"י) דזוכה עבור זה לבנים ת"ח.

### אם יש לעשות תקנה כזה בישיבות

(טז) ועיין שו"ת להורות נתן (ח"ו סי' קכ"ח סקי"ג) דהעצה היעוצה, שראשי הישיבות יודיעו בפתקא רביים שכל ספר המוכנס לבהמ"ד ואינו רשום עליו שבעליו מקפידין שלא ללמוד בהן, רשאים כל התלמידים להשתמש בהם ואדעתיה דהכי מתקבלין התלמיד לשיבה, והאי כעין הא דב"ק (פ:): עשרה תנאים התנה יהושע, והוי צורך רבים כדי שלא יכשלו בשאלה שלא מדעת עכ"ד אך היכא דלא עשו כן, טוב ונכון לכל אחד לכתוב להדיא מותר (או אסור) וכל המזכה את הרבים אין חטא בא על ידו.

### סימן יג

#### אם מותר לישב בסוכת חבירו בלא דעתו

יש לברר אם מותר לישב בסוכת חבירו שלא מדעתו וזה שכיח בזה"ז להני שאין להם סוכה (שאוכלין אצל הוריהם וכיו"ב), אם מותרין לאכול בסוכת שכנו וכיו"ב, בלא דעת הבעלים.

ולכאורה י"ל דכיון דהוי לדבר מצוה, וגם אין שום חסרון ממון להבעלים, א"כ שייך סברא של ניחא לאינש דליעיבד מצוה בממונו ויהי מותר שלא מדעת בעלים, וכדמצינו בשו"ע (סי' י"ד) לענין טלית ותפילין (ואע"פ שבטלית יש מחמירין וכדלעיל סימן י', מ"מ בסוכה ליכא שום חשש).

#### ביאור דברי הרמ"א דאוסר

א) אמנם הרמ"א (סי' תרל"ז ס"ג) כתב דלכתחילה לא ישב אדם בסוכת חבירו שלא מדעתו עכ"ל דמוכח דאוסר.

ודבריו צ"ע, דהלא בסי' י"ד פסק הרמ"א דמותר להניח תפילין של חבירו בלא דעתו, וכן בסי' תרמ"ט פסק כהתרה"ד דמותר ליטול לולב של חבירו בלא דעתו, דמוכח דס"ל כהרא"ש דלדבר מצוה מותר מטעם ניחא ליה לאינש דלעיבד מצוה בממוניה (וכדלעיל סי' ח), וא"כ למה אוסר כאן בסוכה.

#### דעת הט"ז

ב) והנה הט"ז (סק"ד) כתב דפשוט דמותר ליכנס לסוכתו של חבירו מטעם



## המתנת יבוא

## תקומה

ניחא ליה והוא ק"ו ממה שמותר כלולב, אלא דזהו דוקא כשבעל הסוכה אינו שם, דאם הוא שם, אפשר דמקפיד שלא יראה חבירו עסקיו, ואכילתו בלי ידיעתו וזה מוסכם מצד הסברא עכתו"ד, ומשמע דהוא פליג על הרמ"א דאוסר בכל אופן, ועכ"פ רואין כדברינו, דיש צד להתיר מטעם ניחא ליה.

### דעת הבכורי יעקב והאלי רבה

ג) אמנם עיין בבכורי יעקב (שם סק"ב) דמש"כ הרמ"א שלא מדעתו, היינו נגד רצונו, אבל ליכנס בלא שאילת רשות, כבר כתב הט"ז דמותר, כמו כלולב עכ"ד ומשמע דמפרש דאף הרמ"א מתיר בלא דעתו.

ד) אמנם האלי רבה שם חולק על הט"ז הנ"ל וסובר דאסור אף כשאין הבעלים שם, דיש לחוש דהבעל יכסוף ליכנס שם, כשיש אחר שם, ולכן לא ניחא להבעלים שהוא שם, ולכן אסור בלי רשות. והנה לפי"ז יל"פ דברי הרמ"א כפשוטו דסוכה גרע מלולב ותפילין ולכן אסור בלי רשות.

### העולה לדינא

ה) ולדינא, הנה הבכורי יעקב והברכ"י שם פקפקו על מסקנת הא"ר. ובמ"ב (סק"ט) כנראה עושה כעין פשרה, וכתב דמותר לישב כשאין הבעלים שם, אך אם אפשר שיבוא בעל הסוכה בעוד שהוא שם, אף דבעת הכניסה אינו שם, לא יכנס שלא מדעתו, דאפשר דהבעה"ב יתבייש ליכנס ולאכול או לעשות עסקיו בפניו.

### הרגשת אי נעימות נחשב חסרון

ו) ומזה יש ללמוד ולהתפעל, דמה דמצינו דלדברי מצוה אסור כשיש חסרון להבעלים, לאו דוקא חסרון ממון, אלא אפי' כשיש חשש אי נעימות, ג"כ אסור לקיים המצוה בלא דעתו, ופשוט דה"ה לכל כיו"ב.

### לכתחילה יש לבעל הסוכה ליתן רשות

ז) וצריך להוסיף דכ"ז מצד הנכנס, אך פשוט דיש לבעל הסוכה ליתן רשות, כדי לזכות האחר במצות סוכה, ועיין מהר"ם שי"ק (או"ח סי' שכ"ב) שדן אם כופין אותו ע"ז, ועיין שד"ח (מ"ע נ' כלל י"ד), ועכ"פ

לכתחילה ודאי יש ליתן רשות.

### סימן יד

#### אם מותר ללות מעות מקופה של צדקה (פושקע)

יש לברר אם מותר ללות מעות מן הקופה של צדקה (פושקע) וזה שכיח טובא כשצריך לאיזה מטבעות ואין לו, ורוצה ליקח מן הקופה, וכמובן דכל השאלה כשבודאי ישלם המעות ולא ישכח.

א) ולכאורה י"ל דכמו דאסור ליקח מעות חבירו אפילו דעתו לשלם מיד, דזהו ששל"מ גולן, א"כ ה"ה בקופה של צדקה, דג"כ יהי אסור.

#### אם הקופה הוי רשות עניים

ב) ואולי יד צד להקל, דהנה נחלקו הפוסקים לענין קופה של עניים שהיא ביד הגזבר, האם אמרינן דהוי כבא לרשות העני, ולכן כבר זכו בו העניים, דהקופה הוי רשות שלהם וקונה עבורם, או"ד דלא הוי של העניים עד שיבא לידיהם ממש והנה לפי צד שני לכאורה יש מקום להקל, דכיון דכשעדיין בתוך הפושקע לא הוי של העני, א"כ יכול ללות ממנו אם בודאי ישלמנו.

אמנם בספר צדקה ומשפט (פ"ח סט ובהערה כה) כתב דדעת רוב אחרונים דהקופה הוי כרשות עניים, ועפ"ז כתב דאסור ללות מהכסף הנמצא בקופה (ע"ש עוד נפק"מ ואכמ"ל).

#### אם יכול להתנות דהעני לא יקנה המעות עד שיבא לידו

ג) ושמעתי עצה לזה שבשעה שמכניס הקופה לביתו, וכן כשמכניס מעות לתוכו, יתנה שאינו רוצה להקנות המעות לצדקה עד שיגיעו לידם, ואז פשוט דלא הוי שלהם, וא"כ ודאי מותר ללוות המעות, כיון דעדיין לא הוי של העניים.

ד) אמנם לכאורה אין לעשות כן, דהלא אז נמצא דלא קיים מצות צדקה עד שימסור זה לידי העניים (או המוסד וכיו"ב) וא"כ נמצא דכל נתינה שנתן לא היה מעשה צדקה, וזה אינו טוב, דכבר כתב הרמב"ם (עמ"ס

אבות פ"ג מ"ה) דעדיף ליתן מאה זהובים במאה פעמים, מליתן בפעם אחת.

ואאת"ל דמצד הדין מותר, מ"מ אין זה דבר טוב ליקח מן הקופה, כיון דהרבה פעמים שוכח לשלם, כידוע. ולכן להתחילה ודאי אין לעשות כן, אך המיקל בתנאי הנ"ל יש ע"מ לסמוך.

### אם נותן שם מחאה (טשע"ק) או שטר שהוא חייב

ה) ויש להוסיף דאם נותן שם מחאה (טשע"ק בלע"ז) או מותר לכתחילה, כיון דזה כמו תשלומין, והוי כמו מפריט ממעות צדקה דמותר, ואע"פ דלא ברור דמחאה נחשב גופו ממון, מ"מ מסתברא דלענין זה סגי במחאה, ודו"ק. ויל"ע אם מהני כשנותן שם פתק שנכתב עליו שהוא חייב כך וכך, דמסתברא דכיון דזה ודאי לא נחשב ממון, א"כ לא מהני.

### סימן טו

#### נתחלף בגדו בבגד של אחר, אם מותר להשתמש בשל האחר

הנה שכיח טובא, דנתחלף לאחד בגדים בבהכ"נ או כשאר מקום ציבורי, וכגון שאחד לקח מעיל או כובע שלו, ונשאר שם בגד האחר, ויש לברר האם מותר להשתמש בזה עד שיקבל בגדו.

א) ולכאורה הדין מפורש בחו"מ (סי' קל"ו ס"ב) נתחלפו לו כליו לא ישתמש בהם, ומקורו מהגמ' ב"ב (מ"ו). וטעם לזה משום דהוי כששל"מ (עיין רשב"ם ד"ה ה"ז ודו"ק).

#### יש מקילין לגבי מנעלים עליונים, ומטריה (שירעם)

ב) אמנם ראיתי בערה"ש שם שכתב לחדש והמנהג במקומות הגדולים, מקום שרבים מתאספים שם ומניחין המנעלים העליונים בפרוודור, ובצאתם יתחלפו של זה בזה, אין מקפידין בדבר ומשתמש כל אחד בשל חברו, עד שיחראו פנים ומחליפם א"ע, ואין בזה חשש גזילה שכך נהגו עכ"ל.

ג) וע"ע בשמ"ב (סי' קפ"ב סקט"ז) דגם לגבי מטריה (אמברעל"א בלע"ז) הוי הדין כן, וע"ע בערה"ש (סי' תנ"ט סט"ז) מש"כ לענין שני בעה"ב

שאופין מצות בתנור א' ונתחלפו מצותיהם, ע"ש ולכאורה דינים הנ"ל צ"ע  
דהלא הגמ' אוסר משום ששל"מ, ואיך שייך להתיר.

### סברת המקילין

ד' ולכאורה הסברא בכל הנ"ל, משום דבכה"ג יש אומדנא גמורה, דכו"ע  
אינם מקפידין על חפצם כאלו, ולכן לא נחשב ששל"מ וכדבארנו לעיל  
(סי' ח אות ג') לגבי דבר מצוה, ולגבי דבר מועט (לעיל סימן ז' אות ד)  
אבל בשאר בגדיו, ובפרט בכובע, לכאורה אין להקל, דיש הרבה מקפידין  
ועיין לעיל (סימן י' אות ה') מש"כ לגבי אם נתחלפו טליתו בכה"ג, אם  
מוחר להשתמש בטלית של האחר.

הרב מתתיתו בלום

### בענין אין מערבין שמחה בשמחה

**בפ"ק** דמועד קטן (ח: תנן: אין נושאין נשים במועד וכו' מפני ששמחה  
היא לו וכו', ובגמ' פרוך: וכי שמחה היא לו מאי הוי? ומשני:  
לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, לקמן בגמ' (ט.) למדו דאין מערבין  
שמחה בשמחה משלמה המלך שלא רצה לערב שמחת חנוכת בית המקדש  
עם שמחת חג הסוכות.

**התוס'** (ח: ד"ה לפי שאין מערבין שמחה בשמחה) כתבו: גזירת הכתוב,  
כדריש לקמן מקרא דשלמה. ובירושלמי (מוע"ק פ"א ה"ז) דריש  
מדכתיב "מלא שבוע זאת". וטעם נראה קצת דכמו שאין עושין מצות  
חבילות חבילות דבענין שיהא לבו פנוי למצוה אחת ולא יפנה עצמו  
הימנה, וכן שמחה בשמחה, יהי' לבו פנוי בשמחה.

**בפ"י** מהל' אישות (היי"ג) כותב הרמב"ם: יש לו לאדם לישא נשים רבות  
כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים כולן כאחת. אבל לשמחה,  
צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראוי' לה - עם בתולה - ז', עם

בעולה - ג'. ואין מערבין שמחה בשמחה. שוב כותב הרמב"ם (שם הי"ד): מותר לארס בכל יום חול וכו' ואפילו בחולו של מועד אין נושאין נשים כמו שביארנו לפי שאין מערבין שמחה בשמחה, שנאמר "מלא שבוע זאת וניתנה לך אם את זאת".

**ויש לעיין**, לפי מ"ש הרמב"ם: "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד", למה הוצרך יעקב להמתין עד כלות שבעת ימי המשתה עם לאה עד שהותר לו לישא רחל, הלוא הי' יכול לישא רחל מיד, ורק הי' צריך לנהוג שבעת ימי המשתה לרחל בכלות שבעת ימי המשתה של לאה. כן הקשה הפמ"ג בהל' חול המועד (או"ח סי' תקמ"ו מ"ז סק"א): ויעקב אבינו למה לא נשא רחל אמנו מיד ויתנהג כן, עכ"ל.

**וכע"ז** הקשה בעל המקנה בקונטרס אחרון (סי' ס"ב סעי' ב'), וכותב בא"ד; ואפשר לפרש גם לשון הרמב"ם כן הא דכתב"י "יש לו לאדם לישא" היינו דמצד הנישואין אין בו איסור, (של עשיית מצות חבילות חבילות) אלא כיון שהשמחה צריך לשמוח עם כל אחד ואחד, דאין מערבין וכו', על כן אין לעשות ביום אחד, ונפקא מינה אם מחלה שמחתה דמהני בזה מחילה כמו שכתב הרמ"א לקמן (סי' ס"ד סעי' ב') בשם רבינו ירוחם (ר"ל, דאם הראשונה מחלה שמחתה או מותר לו לישא אחרת מיד ולשמוח עמה ז' ימי המשתה).

**ושמא** יש לפרש הענין כך: דין אין מערבין שמחה בשמחה שייך היכא דחלה עליו חובת שמחה אחת, דאז אסור להוסיף שמחה נוספת, אבל היכא דעדיין לא חלה עליו חובת שמחה הראשונה, מותר להוסיף שמחה שני'. ולפי"ז יבואר דאע"ג דאסור לישא נשים במועד. אף אם יחוג ז' ימי המשתה לאחר כלות המועד [מ"מ מותר לישא אשה קודם המועד] (יומיים או יותר, עיין ברמב"ם הנ"ל) אף דיחול חלק משבעת ימי המשתה בתוך המועד. החילוק בין שני המקרים הוא דבמקרה הראשון, כבר חלה עליו חובת שמחת יו"ט, וממילא אין מערבין שמחה בשמחה. אמנם, במקרה השני, כיון שעדיין לא חלה עליו חובת שמחת יו"ט, יכולה שמחת הנישואין לחול.

**והנה** נחלקו האחרונים מתי מתחילים שבעת ימי המשתה, אם משעת החופה או משעת הסעודה, ונ"מ היכא דהחופה היתה מבעוד יום והסעודה היתה בלילה, אם מסתיימים שבעת הימים מיום החופה או מהיום שלאחריו (עיין בח"מ אהע"ז סי' ס"ב סק"ז, ובפ"ת שם ס"ק י"ב, ובשע"ת

א"ח סי' קל"א ס"ק י"ד, ובכף החיים אר"ח סי' קל"א ס"ק י"ט). וז"ל דאם דמתחילים ז' ימי המשתה משעת הסעודה, פשיטא דאפשר לישא ב' נשים זו אחר זו, דכיון דהנישואין השניים חלים קודם הסעודה שנערכה לכבוד הנישואין הראשונים, אין כאן משום אין מערבין שמחה בשמחה.

**אמנם**, אפילו למאן דאמר דמתחילים ז' ימי המשתה מיד משעת הנישואין, י"ל דמשכחת מ"ש הרמב"ם "יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד" היכא דקידש ב' הנשים בבת אחת בשתי פרוטות (עיין קידושין נ: ובשו"ע אהע"ז סי' מ"א סע' א' : מקדש אדם כמה נשים כאחד והוא שיהי' שוה פרטה לכל אחת ואחת, ויכולה אחת מהן לקבל הקידושין בשביל כולן לדעתן). ואח"כ בירך ברכת חתנים לכולן כאחת, וכלשון הרמב"ם הנ"ל.

**ולפי"ז** יש ליישב קושיית הפמ"ג וההמקנה, דמשו"ה לא יכל יעקב לישא רחל מיד, דכיון דכבר חל עליו חיוב שבעת ימי המשתה עם לאה, ממילא נאסר משום דאין מערבין שמחה בשמחה, ורק אם הי' נושאה קודם חלות ז' ימי המשתה עם לאה הי' שייך לישא את שתיהן ולנהוג ז' ימי המשתה עם זו וז' ימי המשתה עם זו.

**ותנה**, אח"כ מצאתי כדברינו באוצר הפוסקים על אהע"ז (סי' ס"ב סע' ס' אות ז') בשם ס' חינוך בית יצחק (סי' ס"ב), וז"ל (האוצה"פ): דבשלמא אם נשא נשים רבות בבת אחת ולא הקדים אחת לחברתה, ראוי לשמוח עם כל אחת ואחת בזה אחר זה, אבל ביעקב דכבר התחיל בשמחת ימי המשתה של ראשונה, שוב לא יתחיל בנישואין של אחרת אף דרוצה לקיים ז' ימי משתה אחרי כלות שמחה של הראשונה. ולכן במועד אסור לישא אשה אף שרוצה לקיים ז' ימי המשתה אחר ימי המועד וכו', עיי"ש.

הרב מרדכי ניימאן

## בענין מתיר על מנת לקשור

**מסכת** שבת משנה עג. "אבות מלאכות ארבעים חסר אחת וכו' הקושר והמתיר וכו'".

יש לעיין אם בעינן מתיר על מנת לקשור דוקא כמו דבעינן הקורע ע"מ לתפור והמוחק על מנת לכתוב ב' אותיות או לא בעינן?

ע' תוס' שם ד"ה "הקושר והמתיר" שמסופק בענין זה והביא דברי רש"י וז"ל ולפי מה שפירש רש"י בגמרא דאי מתרמי לי' תרי קטרי בהדי הדדי בשני חוטין זה אצל זה שרי חד ומניח חד. משמע דמחייב בלא ע"מ לקשור. ולשון קטר לא משמע כפירושו. אבל ר' חננאל פירש, וכן משמע בירושלמי כשנפסק חוט בשני מקומות ונקשר מתירין ב' הקשרים ומשליך לחוץ האמצעי וחוזרין וקושרין שתי הראשים זה בזה ואין בו אלא קשר אחד. ולפ"ז משמע דבעי מתיר על מנת לקשור עכ"ל.

ועיין בתוס' יו"ט שם במשנה (פ"ז משנה ב') ד"ה "המתיר" וז"ל פירש הר"ב שכן צדי חלזון וכו' להוסיף על זו ומתיר מכאן וקושר מכאן וכן לשון רש"י (עד:). ומזה הלשון יש לדקדק דאינו חייב אלא במתיר ע"מ לקשור (משום דדוקא להתיר מכאן ולהוסיף מכאן הוי חייב למלאכת מתיר אבל מתיר סתם שלא ע"מ לקשור משמע דאינו חייב). אלא שהתוס' דף עג. דקדקו מלישנא דרש"י דכתב אדמתרמי לי' תרי קטרי דשרי חד ומניח חד דמשמע שאינו מצריך שיתיר ע"מ לקשור, ולא דקדקו כלל מן הלשון הזה להוסיף וכו'. ועי' בלשון רש"י והר"ב דריש פ' ט"ו, ומ"מ כתבו בשם ר"ח ושכן משמע בירושלמי דבעינן מתיר ע"מ לקשור, עכ"ל.

תרי תוס' יו"ט נתכוון להקשות דלמה הביא תוס' מרש"י דוקא אליבא דהוה אמינא של הגמרא אם באמת למסקנא רש"י כתב שם בפירוש בד"ה "קושרין ומתירין" שצריך מתיר על מנת לקשור שכתב "להוסיף על זו ומתיר מכאן וקושר מכאן" ולמה לא כתב התוס' ששיטת רש"י הוא דבעינן מתיר על מנת לקשור?

ואפשר לתרץ על פי סוגית הגמרא בשבת דף לא: דהגמ' שם מסיק דכדי למחייב אחד במלאכת סותר בעינן שהסותר יהי' בעל מנת לבנות במקומו, ור"ל דבמקום שהוא סותר הבנין הוא רוצה לבנות הבנין. והטעם בזה דבאמת סותר הוי מלאכת קלקול וכל מקלקל דשבת הוי פטור דלאו היינו מלאכת מחשבת, אבל אם רצה לבנות דבר ואינו יכול לבנות אלא אם כן סותרו תחילה אז הסותר לאו קלקול הוא אלא אדרבא דרך תיקון הוא וחייב במלאכת סותר. ור' יהודא סבר (תנא דגמ' שם) דוקא באם

במקומו חוזר ובונה אז הוא דמחייב אסתירה ואם לא לא חייב. (זהו ע"פ פירוש רש"י שם בסוגיא).

**ופירש** הראשונים שם בסוגיא (רש"י, מאירי, ריטב"א) דלאו דוקא במלאכת סותר בענין על מנת לבנות במקומו אלא הוא הדין שאר מלאכת קלקול בעינן ע"מ לתקן במקום הקלקול. כגון מלאכת קורע הוי קלקול ע"פ טבע וכדי שיהא חייב בשבת צריך שהקריעה היא בעל מנת לחפור במקום שקורע. וכן מוחק בעינן שהוא בע"מ לכתוב שתי אותיות במקומו כדי שיהא חייב במלאכת מוחק כיון שהמחיקה הוא קלקול ע"פ טבע. ומפרש הגמ' שם דכמו שסותר בעינן שהוא בע"מ לבנות במקומו ה"ה כיבוי בעינן שיהי' בע"מ להדליק שם במקומו.

**א"כ** לפי שיטת תוס' הכא (עג.) דגם במתיר בעינן מתיר ע"מ לקשור כדי שיהא חייב אפשר לומר דבעינן שההתרה צריך דוקא במקום שהוא יהי' קשור כמו שאר מלאכת קלקול. (ולפי הראשונים שס"ל דלא בעינן מתיר ע"מ לקשור [והרי הם הרמב"ם, רש"י, ריטב"א, סמ"ג] זהו משום דלא ס"ל דמתיר הוא מלאכת קלקול בטבע וממילא לא מיבעי דלא בעינן במקומו כיון שהוא אינו דומה לשאר מלאכת קלקול). ופירוש של "מקומו" לענין מתיר היינו שההתרה והקשירה יהי' בכבוד אחד או בחפץ אחד, אבל אם הוא מתיר בכבוד א' וקושר בכבוד ב' אין זה נקרא במקומו. ואם תמצא שיטה שסבר דהתרה לא בעינן שיה' במקום הקשר או מצאת שיטה שס"ל דמתיר לא בעי ע"מ לקשור כלל. ובה כתב הריטב"א בפירוש (עד:): ד"ה "דאי מתרמי" וז"ל תוכ"ד וכו' והשתא אתא שפיר מאי דפירוש רש"י ז"ל בסמוך (בד"ה קושרין) בהא דאמרינן שכן צדי חלזון קושרים ומתירים, פעמים שמתירים מזו ונותנים על זו. ואיכא דמקשו עלי' ז"ל דא"כ מתיר שלא ע"מ לקשור [הוא] והאיך יתחייב וכו' עכ"ל. הרי מבואר שמתוך מה שהקשו על רש"י (דא"כ מתיר שלא ע"מ לקשור) מוכח דאע"ג שרוצה להתיר ושוב לקשור אבל כיון שלא הי' ברשת אחד (אלא להתיר מזו וקושר בזו) לא נחשב כמקומו, וממילא נחשב כמתיר שלא על מנת לקשור. וזהו באמת שיטת רש"י.

**לפ"ז** מה שהקשה התוס' יו"ט על תוס' שהביא שרש"י סבר דמתיר לא בעינן ע"מ לקשור אבל רש"י בעצמו למסקנא לא סבר הכי, אין זה קושיא. דכשכתב רש"י שצריך ליטול חוטינן מרשת זו להוסיף על זו מתיר מכאן וקושר מכאן אין זה ראי' שסבר דבעינן מתיר ע"מ לקשור משום דהתם הי'על מנת לקשור" לא הוה במקומו דההתרה מרשת זו והקשירה



ברשת אחר וא"כ לא זה מתיר ע"מ לקשור.

**שוב** האיר ה' את עיני ומצאתי בספר "טל אורות" במלאכת מתיר שמתרץ תוס' הנ"ל מקושית תוס' יו"ט וברוך שכוונתי לכונתו. אבל הוא מתרץ בדרך פשוט מאד, שכשמתיר מוז אין זה מיקרי מתיר ע"מ לקשור וליכא אלא מתיר בלחוד וכשקושר ברשת אחר ליכא אלא קושר בלחוד. והוא אינו הולך כלל בהלמדות של מתיר ע"מ לקשור במקומו או לאו.

**אבל** מ"מ קשה דהתוס' יו"ט כתב לבסוף וז"ל וע' בלשון רש"י והר"ב דריש פ' ט"ו עכ"ל. ורש"י שם קיא: ד"ה "כך הוא" כתב וז"ל "כדילפינן בכלל גדול (עד: מצידי חלזון שנצרכים לפרקים להתיר קשרי רשתות הקיימות כדי לקצרן או להרחבן" עכ"ל. משמע שמתיר במשכן הוי ע"מ לקשורן במקומו, דאיך מרחיב או מקצר בלי התרה וקשירה ודוגמא זו של רש"י הוי ברשת אחד, דהיינו במקומו, א"כ מוכח מרש"י דבעינן מתיר ע"מ לקשור במקומו. ושוב חוזר לקושית תוס' יו"ט על תוס' (עג.) למה הביא שרש"י סבר דלא בעינן מתיר ע"מ לקשור אם באמת רש"י סבר דצריך מתיר ע"מ לקשור בדף קי"א:?

**ונראה** לומר דגירסת תוס' ברש"י לא הוה כגירסת רש"י בש"ס שלנו. דתוס' (עד: ד"ה שכן כתב וז"ל "בריש אלו קשרים (קיא:)) פירש בקונטרס קושרין ומתירין פעמים קושרין את המכמורת (הרשת) ופעמים מתירין אותם. עכ"ל. משמע שהמתיר לא הוה בעל מנת לקשור אלא משמע שאפילו מתיר בלחוד ברשת בלי מלאכת קשירה הוה מלאכה במשכן. (משום שכתב שפעמים קושרין ופעמים מתירין משמע דלא כל זמן שמתירין היו קושרין ולא כל זמן שקושרין היו מתירין). א"כ הכל ניהא, דתוס' מפרש שרש"י סבר דלא בעינן מתיר ע"מ לקשור בין בסוגיא בדף עד: ובין בסוגיא בריש אלו קשרים בדף קיא: .

**באמת** כל זה נראה כחידושי החתם סופר (עג.) ד"ה ומ"ש וז"ל ומ"ש תוס' פלוגתת רש"י ור"ח בתרי קיטרי היינו לס"ד דילפינן מיריעות, ולמסקנא דילפינן מצידי חלזון נמי תלי' בפירש"י לפנינו שם שהוא מתיר ע"מ לקשור (ר"ל דהח"ס אינו נתפאל כלל לגבי מה שכתב תוס' שיטת רש"י רק אליבא דה"א של הגמרא) משא"כ למאי דמייתי תוס' (עד: "שכן") בשם רש"י ר"פ אלו קשרים הוה מתיר שלא ע"מ לקשור, אמנם ברש"י שלפנינו ר"פ אלו קשרים (קיא:), "כך הוא" אינו כמ"ש תוס' בשם אלא הוה נמי מתיר ע"מ לקשור (ר"ל דגירסת תוס'

ברש"י אינו כגירסת רש"י בש"ס שלנו) אלא דהוה ע"מ לקשור במקומו דוקא ובדף עד: הוה ע"מ לקשור שלא במקומו (ר"ל דיש שני מינים של מתיר ע"מ לקשור - אחד הוא במקומו ואחד הוא שלא במקומו). עיין היטב בכל זה עכ"ל. הרי ראינו דגירסת תוס' ברש"י בדף קיא: הוה במתיר שלא ע"מ לקשור וגם הפירוש רש"י בדף עד: הוה שלא ע"מ לקשור (לפי מה שכתבתי לעיל ד"אינו במקומו" נחשב כמתיר שלא ע"מ לקשור). א"כ הכל ניחא בתוס'.

**אמת,** הכל ניחא לפ' תוס', אבל לרש"י גופא משמע כסותר את עצמו. ובדף עד: כתב "להוסיף ע"ז ומתיר מאן וקושר מאן", דהיינו מתיר ע"מ לקשור שלא במקומו אבל בדף קיא: כתב רש"י שהרשות נצרכים לפרקים להתיר הקשרים כדי לקצנן או להרחיבן "משמע שהוא צריך מתיר ע"מ לקשור בגוף אחד - דהיינו במקומו - ולא כפירושו בדף עד: (וזהו ה"ע"יין היטב בכל זה" בהחתם סופר). אבל עיין בספר טל אורות הנ"ל במלאכת מתיר שנראה לפרש דרש"י בקיא: נתכוון לפרש ממש כהדין של מתיר שלא ע"מ לקשור ולא כהחת"ס. דכשהתירו הרשת להרחיבו במשכן הם לא נתכוונו לשוב לקשרו אלא הרשת הי' נשאר כמו שהוא וממילא הוה מתיר שלא ע"מ לקשור. לפ"ז רש"י בשני הסוגיות כתב דהמתיר הוה שלא ע"מ לקשור והכל ניחא.

הרב נתן נטע איצקאוויטש

### בדין כלי שני דאינו מבשל

[א] ע' בסוגיא במס' שבת דף מ"ב, ובטור בסי' שי"ח, וז"ל של הטור: כוס שהריק בו מים חמין מכלי ראשון לשתייה מותר לערב עמהם צוננים בין שיתן חמים שבו לתוך הצוננים או שיתן הצוננים לתוכו אבל ספל שיש בו מים חמין לרחיצה אפילו הוא כלי שני אסור ליתן בה צוננים דכיון שהם לרחיצה סתמא חמין הן הרכה ומתבשלין הצוננים שמעריבים בהן אבל לערות מהם לתוך הצונן מותר דתתאה גבר וכן הדין בכלי ראשון והוא לשתייה שמותר לערות ממנו לתוך צוננים ואסור לערות צוננים לתוכו וה"מ מעט צוננים אבל אם הן מרוכים ואין יכולין להתבשל בהם אלא להפיג צינתן מותר עכ"ל.

ועי' בב"י בד"ה ומ"ש רבינו אבל ספל וכו' מש"כ להסביר דברי הטור, דלכאור' הטור פסק דלא כמסקנת הגמ' דכתוב דספל אינו כאמבטי. וז"ל: ומצאתי שכתב התוס' [מב. בד"ה אבל באמבטי וכו'] דהאי אמבטי איירי כגון שהוא כלי שני ואתא לאפלוגי בכ"ש בין בכוס שהוא לשתייה, לאמבטי לפי שחמין הרבה, ואיכא למיגור דהרואה אותן חמין כ"כ סבור דכ"ר הוא וכתבו דספל ג"כ הוא כלי שני. ולפי דבריהם צ"ל שאע"פ שאמבטי וספל שניהם כלי שני הם, האמבטי משמר חומו יותר מספל, ומש"ה אמרו ספל אינו כאמבטי, וע"פ פ' זה יש ליישב דברי רבינו, דאפשר שהוא מפרש דאמבטי הוא עשוי לרחיצה, ומפרש שהוא כלי שני כדברי התוספות, ואפ"ה אסור, ולא מפני שהרואה אותם חמין כ"כ יסבור שהוא כלי ראשון כדבריהם אלא מפני שכיון שהם לרחיצה סתמן חמין הרבה ומתבשלין הצוננין שמתערבין עמהם, וספל הוא ג"כ כלי שני העשוי לרחיצה אלא שאינו משמר חומו כ"כ כמו אמבטי, ומש"ה אמרו שאין דינו באמבטי, ומפני שאין ידוע לנו תמונת כלים אלו, יש לנו לאסור אפילו בספל, דאנן לא מפלגינן בין אמבטי לספל דבתרוייהו אסרינן, עכ"ל.

**ב) ולכאור'** זה פשוט למה הב"י היה צריך לומר פשט זה (דאין ידוע לנו תמונת כלים אלו וכו') בדברי הטור דווקא לפי הפשט של תוס' שאמבטי הוא כ"ש. דלא היה יכול לומר פשט זה לפי דברי הראשונים דסוכרים שאמבטי הוא כ"ר. דאם אמבטי הוא כ"ר, א"כ ספל לפ"ז צריך להיות כלי שני, וא"כ א"א לומר דכיון דאין ידוע לנו תמונת כלים אלו, יש להחמיר בכולם, כיון דאם אמבטי הוא כ"ר שייך להחמיר רק בכל כ"ר (באמת לא שייך כאן הלשון "להחמיר" כאילו הוא רק חומרא כיון שזה מדינה אסור) משא"כ בספל שהוא כלי שני אי אפשר להחמיר כיון דעכ"פ ידוע לנו שהוא כלי שני ולא כלי ראשון כמו אמבטי, ועל כן אי אפשר להחמיר כן בספל, ולא היה יכול לומר פשט כזה בדברי הטור.

**ג) ואין** לומר דבאמת יש לפרש הטור גם לפי הראשונים דסוכרים דאמבטי הוא כלי ראשון, ושבאמת ספל הוא גם כ"ר, אלא שהחילוק בניהם הוא דספל לא משמר חומו כ"כ כמו אמבטי. וכמו שכתב הב"י למעשה לפי תוס' (דסבר דאמבטי הוא כ"ש) החילוק בין אמבטי לספל. דזה וודאי אינו, דבכלי ראשון הוא פשוט דהכל מבשל בצונן לתוך חמין, וזה שייך בכל הכלים, ואפילו בספל שחומו לא כל כך כמו אמבטי.

**משא"כ** אם סוברים כתוספות דאמבטי הוא כ"ש, אזי שפיר יש לפרש בדברי הטור, דאם אמבטי הוא כלי שני, אם כן בכלי שני כזה, זה לא כל כך פשוט דמבשל צונן לתוך חמין כיון דבכלי שני רגיל לא מבשל (אפילו) צונן לתוך חמין. רק שזהו חידושו של אמבטי שמבשל צונן לתוך חמין אבל על פי שהוא כ"ש. אמנם בזה שייך לומר דספל דחומו הוא לא כ"כ כמו אמבטי, לא מבשל גם בצונן לתוך חמין וכמו כל כ"ש רגיל. ורק עכשיו בזה"ו שלא ידוע לנו תמונת כלים אלו יש להחמיר בכל כ"ש העשוי לרחיצה דאפשר דהספל שלנו הוא האמבטי של הגמ' וא"כ אסור צונן לתוך חמין.

**ד) ועמש"כ** הבי"ד פשט זה בדברי הטור לפי תוס' אבל לא לפי סברת התוס', עי' בספר מאמר מרדכי ס"ק י"ג שכתב טעם למה א"א לומר פשט זה לפי סברת התוס', והוא דיוצא לפי סברת תוס' דאמבטי שהוא כ"ש אסור צונן לתוך חמין רק משום גזירה דהרואה אותן וכו', ומה שאסר הטור גם בספל בזה"ו הוא משום שאין ידוע לנו תמונת כלים אלו. וזהו גם גזירה. וא"כ יהיה גזירה לגזירה. ולא גזרינן כן. ע"כ א"א לומר פשט זה בדברי הטור לפי סברת התוס'. וצריך להסברת הבי"ד דאמבטי אע"פ שהוא כ"ש מבשל מדאורייתא ולא משום גזירה, כיון שהוא עשוי לרחיצה הוא חם מאוד. וע"ז אפשר לגזור דכיון דבזה"ו אין אנו יודעים תמונת כלים אלו, יש לאסור גם בספל. עכת"ד המאמר מרדכי.

**ה) אמנם** הגם שזה וודאי אמת מש"כ המאמר מרדכי, דאם הפשט הוא גם כסברת התוס' יהיה גזירה לגזירה. מ"מ לולי דברי המאמר מרדכי הייתי אומר דהטעם דהבי"ד כתב בפשטו בטור דלא כסברת התוס' הוא פשוט מפני שהטור כתב מפורש דלא כסברת התוס'. והוא שהטור כתב (הבאנו דבריו לעיל באות א') וז"ל דכיון שהם לרחיצה סתמא חמין הן הרבה ומתבשלין הצוננין שמעריבים בהן, עכ"ל, הרי מפורש דהטור כתב לשון "ומתבשלין", דהיינו דהאיסור בכ"ש העשוי לרחיצה הוא משום בישול כיון דהוא חם מאד, והאיסור הוא מדאורייתא, ולא משום גזירה דהרואה אותן וכו' כסברת התוס'.

**ולכא'ו** צריך להבין למה צריך המאמר מרדכי לפשטו, הלא מפורש בדברי הטור למה א"א ללמוד בדבריו כסברת התוס' וכנ"ל? ונ"ל ליישב דאין הכי נמי היה גם פשוט להמאמר מרדכי דזה מפורש בלשון הטור דלא כסברת התוס' וכנ"ל. רק שהוא בא לפרש למה צריך להביא זה בתירוצו בפשט דברי הטור, דמה זה נוגע לתירוצו? והפשטות ליישב זה

י"ל דכיון דכתב הב"י דפשט בדברי הטור הוא דהטור סבר דאמבטי הוא כ"ש כתוס', צריך הב"י לומר דלא סבר כסברת התוס' וכנראה מלשונו וכנ"ל, והמאמר מרדכי בא להוסיף ליישב זה, דהב"י צריך לכתב זה בתירוצו דזה ממש נוגע לתירוצו. והוא כמו שהוא כתב דאם כסברת התוס' יהיה גזירה לגזירה, וכנ"ל ודו"ק.

(ו) ועוד יש ליישב, דעיין במג"א בס"ק ל"ד דמביא לשון הטור הנ"ל ועיין בלבושי שרד שם שכתב וז"ל הטור לא משום גזירה אסר כדברי התוס' שהבאתי כבר אלא ס"ל שלרובתן מתבשלים בכ"ש, עכ"ל. דהיינו שהוא מפרש דברי הטור כמו שפרשנו שהטור סבר שמבשל ממש באמבטי אע"פ שהוא כלי שני.

**אמנם** עיין במחצית השקל בסקל"ה דכתב וז"ל ומ"ש מ"א בס"ק שלפני זה בשם הטור ומתבשלים הצוננים הוא לאו דווקא דהא הוא כ"ש שאינו מבשל, אלא משום מראית העין שהוא חם הרבה וסוכרים שהוא כלי ראשון ומתבשלים עכ"ל. הרי מפורש דהוא למד דברי הטור באופן שונה ממה שכתבנו, והיינו כשכתב הטור ו"מתבשלין" זה לאו דווקא ושאינן כוונתו דיש כאן בישול דאורייתא, אלא שגם כוונתו הוא כדברי התוס' בסברתו דהאיסור הוא משום גזירה דהרואה אותן וכו'.

**ולפ"ז** אפשר לומר דעכ"פ בלשונו של הטור, אי אפשר לדייק דווקא שסבר שיש בישול דאורייתא וכהמחה"ש. וע"כ כתב המאמר מרדכי פשט לפי הסברא למה א"א כסברת התוס' (דהרואה אותן וכו') בפשט דברי הטור, ולא סמך על מש"כ מפורש בטור כיון דנראה דלא כ"כ מפורש בטור דהא המחמה"ש אינו לומד כזה בדברי הטור. ואמנם למעשה המאמר מרדכי כתב דהפשט בדברי הטור הוא כהב"י דיש כאן בישול דאורייתא כיון דחם מאד וכפשט של הלבושי שרד בטור. אמנם עכ"פ מוכן למה לא פשוט כן מלשונו של הטור, והוא כיון דהיה אפשר ללמוד לשונו של הטור שהוא לאו דווקא, ע"כ בא המאמר מרדכי להגיד לנו שלשונו הוא דווקא וכוונתו הוא שמתבשלין ממש. וכתב דצ"ל כן דאם אטור רק משום גזירה, לא היה יכול לאסור הטור בספל בזה"ז שלא יודעים תמונת כלים אלו, כיון דיהיה גזירה לגזירה וכנ"ל יודו"ק.

(ז) **אגב** מש"כ בלבושי שרד הנ"ל (אות ו') "שלרובתן" מתבשלים, לא ידעתי כברור אם כוונתו הוא ממש כהב"י, דהב"י כתב שתמן חמין הרבה, דהב"י משמע מכל רהיטת לשונו דהפשט למה אמבטי מבשל צונן

לתוך חמין אע"פ שהוא כ"ש הוא מפני שהאמבטי הוא עשוי לרחיצה ומשמר חומו היטב (ע"ש בלשונו ותראה שכן הוא דכשכתב החילוק בין אמבטי לספל כתב דספל "אינו משמר חומו כ"כ כאמבטי") וממילא כיון שהם חמין מאד יותר מכ"ש רגיל. ע"כ חייב משום בישול ומלשון הלבושי שרד משמע קצת שונה ממש"כ בכ"י שהוא כתב "שלרובתן" שזה משמע דהטעם דאמבטי מבשל בצונן לתוך חמין אע"פ שהוא כלי שני הוא מפני שיש כמות הרבה של מים חמין שם משא"כ בכל כלי שני אע"פ שיכול להיות שיש הרבה יותר חמין מצונן, מ"מ אין כמות הרבה כמו אמבטי, ולפיכך כיון שיש כ"כ הרבה מים חמין מתבשלים. ואם כנים אנחנו מובן יותר למה הלבושי שרד לא מביא הב"י דהא הוא כתב הטור סבר דלא כחוס, א"כ הו"ל להביא הב"י דאמר כן דהטור סבר דמבשל ממש, ולפי מה שכתבנו דהלבושי שרד לומד קצת שונה מובן למה לא כתב חידושו בשם הב"י כיון דהוא אמר דבר אחר, אמנם קצת קשה דאע"פ דאמר קצת שונה מהב"י, מ"מ הו"ל להביא גם דברי הב"י? וצע"ק ומ"מ לפי מה שכתבנו מובן יותר.

**ח) והנ"מ** בין הפשט של הב"י ובין הפשט של הלבושי שרד (לפי מה שכתבנו בדבריו) תהיה בכוס שהוא כ"ש שהמים חמין מאד ממש כמו החמין שבאמטי דלפי הב"י מבשל כיון דהמים חמין מאד (כמו המים באמבטי) מתבשלין, משא"כ לפי הלבושי שרד לא מבשל דאע"פ שהם חמין מאד אבל זה לא הטעם למה אמבטי שהוא כ"ש הוא אסור, אלא שהטעם הוא דכיון דיש שם כמות הרבה של מים חמין מתבשלים, אבל בצירור הנ"ל של כוס דאין כמות הרבה של מים א"א להתבשל.

**אבל** זה אינו דאף הב"י יסכים בצירור הנ"ל דאינו מבשל, כיון דאע"פ דחממות המים שבכוס הנ"ל הוא ממש דהחממות של המים שבאמבטי מ"מ כוס לא משמר חומו כאמבטי וכמו שכתוב הב"י החילוק בין אמבטי לספל דספל לא משמר חומו כ"כ, וא"כ כוס משמר חומו פחות מספל, וא"כ כיון דאינו משמר חומו, א"א לבשל להחממות הנ"ל לא מבשל (אם לא שאותו רגע ישים המאכל אבל א"א לצמצם).

**ט) אמנם** ע"י בסי שערי צדק ח"ב להגאון החיי אדם וצ"ל שמביא ראי' מדברי הטור הנ"ל דכל כ"ש שהיד נכות בו (דהיינו נכות שזה יותר מיד סולדת בו) חייב עליו אם בישראל בזה וכמו הדין של אמבטי, דהיינו שהחיי אדם הבין דרין זה של אמבטי דמבשל בכ"ש הוא לאו דווקא באמבטי אלא שייך גם בכוס שחם מאד, ואע"פ שהכוס אינו משמר חומו

כמו אמבטי, ודלא כדכתבנו, אבל לכאור צ"ע עליו דהלא הבאנו לכאור  
ראי' מפורשת מדברי הבי"י דזה מה שסבר הטור דאמבטי אע"פ שהוא כ"ש  
מבשל הוא רק באמבטי דמשמר חומו יותר מדהסביר הבי"י החילוק בין  
אמבטי לספל דאמבטי משמר חומו יותר מספל דמשמע מהבי"י דרק  
באמבטי כ"ש מבשל מפני שמשמר חומו ולא בכוס כמש"כ בחיי אדם?

**י) ועי' גם בסי' ראש יוסף להגאון בעל הפרי מגדים וצ"ל (שבת מב:)** וז"ל  
קשיא לי בא"ח שי"ח סעי' י"א אמבטי הגיה הרב כלי שני, אלמא כ"ש  
מבשל כשהוא מרותח הרבה ומסתמא לבישול כשמעלה רתיחות ומיד  
מערין לכלי שני הוי כאמבטי, ואמאי ביו"ד ק"ה ובשאר דוכתי סתם הרב  
כהמחבר כלי שני אין מבשל אף אין מפליט ומכליע, ולולי דברי המג"א  
בשי"ח אות ל"ד החרשתי דהייתי אומר שנראה כמבשל כמ"ש התוס'  
בסוגיא דאמבטי, מה שאין כן המ"א שם העתיק דברי הטור שמבשלים  
המים הצוננים עם החמין, כל שכן בשאר איסורים, אם לא שנאמר מים  
קלים להתבשל שהיס"ב זהו בישולן, מה שאין כן בשאר איסורין, ומ"מ  
המורה צריך ליוהר בזה כי כפי הנראה אין להקל שרותח הרבה וכדכתיבנא  
עכ"ל.

**תרי' מבואר דגם הפמ"ג תפס בדברי הטור כהחיי אדם דשייך הדין של**  
**אמבטי כ"ש גם בכוס אם הוא רותח הרבה, ודלא כדכתבנו. ולכאור**  
**צ"ע גם עליו מה שהקשנו על החיי אדם מהבי"י דמשמע מדבריו דרק**  
**באמבטי אומרים דמשמר חומו יותר וכנ"ל?**

**ולפני שאכתוב ביאור לתרץ הנ"ל, רציתי להביא מה שראיתי בספר נשמת**  
**שבת בסי' לו' דכתב דהגם ששניהם, היינו הראש יוסף והחיי אדם**  
**סוברים דכ"ש שרותח מאד מבשל אפילו בכוס (ולאו דווקא באמבטי**  
**וכנ"ל) מ"מ נחלקו מהו השיעור בכ"ש שמבשלת, דהראש יוסף כתב**  
**דהשיעור הוא אם הכ"ד מעלה רתיחות ותיכף. שפכוהו לכ"ש, והחיי אדם**  
**כתב שהשיעור הוא יד נכות בו עכ"ד. אבל עכ"פ שניהם סברו דכ"ש**  
**שחומה רב מבשל ואפילו בכוס ולא דווקא באמבטי, א"כ לכאור קשה מה**  
**שהקשנו מהבי"י?**

**יא) ונ"ל בעוהשי"ת להסביר כל הנ"ל ע"פ מה שראיתי בסי' תפארת**  
**אריה בעמ' ק"צ-קצ"א ביאור בדברי הרשב"א, והוא מביא לשון הרשב"א**  
**באמבטי שכתב בא"ד וז"ל ואע"פ שהוא כ"ש ובעלמא אינו מבשל הכא**  
**שאני לפי שדרכן לחממם יותר מדאי וכו' עכ"ל הרשב"א. ומפרש דבריו**

שם וז"ל והפיי' בזה שדרך לחמם הרבה כנראה שרוצה להכין האמבטיה למחר, כמו שנוהגים להכין המקוה בע"ש לשבת בבוקר, וכדי שישאר חם לבוקר צריך לחמם הרבה מאד מע"ש, אבל לצורך היום לא מסתבר שיחממו הרבה האמבטי שהיא א"א לרחוץ במים אפי' רק היס"ב, עכ"ל.

**ועי'** גם בס' משמרת השבת לש"ב הרה"ג משה מאיר לייפער שליט"א בעמ' רכ"ט וז"ל דרך באמבטי אמרו דמבשל אע"פ שהוא כ"ש, משום שהכלין ודאי היו עושין כל מיני טעדיק שיהיו המים חמים מאד, שלא יצטרכו להחמם בכל שעה ושעה. וגם אפשר דהיו מחממים הכלי, טרם ששפכו הרותחים לתוכו, וגם הכלי היה עשוי כך שישמר חומו ביותר, עכ"ל.

**והגם** דהתפארת אריה והמשמרת השבת אומרים שני דברים נפרדים, דע"ש בהמשך דבריו של התפארת ארי' דמטיק דלא תלוי בכלל בהכלי, בהמשמרת השבת כתב מפורש דתלוי בהכלי, מ"מ עולין דבריהם בקנה אחד, ובעיקר רציתי לנקוט בהמשמרת השבת רק שהבאתי גם את דברי התפארת ארי' למש"כ פשט ברשב"א. ויש לומר דברי כמשמרת השבת ברשב"א גם.

**עכ"פ** מכואר מהנ"ל שני דברים: א] דהיו מחממים המים הרבה מאד ב] דעצם הכלי היה עשוי להשמר חום [או שחממו מקודם להשמר החום]. וממילא בכוס דלא עשוי להשמר חום, אז לכאוי אע"פ שיחממו מקודם מ"מ כיון דלא נשאר בחום הנ"ל דהכוס מתקרר, יהיה מותר. אבל זה דווקא לאחר שנשאר המים בכוס לזמן מה, אבל אם תיכף אחר שמעלה רתיחות בכ"ר, דהיינו חם מאד, שפכהו לכ"ש ואע"פ שאינו עשוי להשמר חום הנ"ל, אבל מ"מ נשאר בחום הנ"ל לרגע, וברגע הנ"ל הוא מבשל, וזמש"כ הפמ"ג כשמעלה רתיחות מערין אותו לכ"ש, או מבשל, וכונתו הוא לרגע הנ"ל, ודלא כמו שכתבנו באות ח' בסוגריים דא"א לצמצם. משא"כ באמבטי שהוא כ"ש, יכול לבשל אפילו אחרי רגע הנ"ל כיון דעשוי להשמר חומו.

**ועל** דרך זה י"ל דזהו הפשט בדברי החיי אדם, רק שהוא רוצה לתת שיעור יותר ברור איך למדוד רגע הנ"ל של חמימות וכתב דהשיעור הוא יד נכות בו. וי"ל דגם הפמ"ג סבר כזה דמבשל עד שיוצא מגדר יד נכות בו, רק דנקט תירץ אחר שמערין אותו מכ"ר דאז הוא בגדר יד נוכת. ואי"כ הפמ"ג והחיי אדם לא חולקים ודלא כמו שהבאנו מס' נשמת



שבת באות י', ושניהם סוכרים דחם הרבה הוא יד נכות בו, ובוה חייב על בישולו אף שהוא כ"ש, רק שבדרך כלל יכול להחזיק חום הנ"ל רק באמבטי שעשוי להשמר החום, משא"כ בכוס דאינו עשוי להשמר החום, אבל ברגע (או רגעים) הראשון שזה עוד בחום הנ"ל של יד נכות בו יהיה חייב גם בכוס.

**זמנה** שהב"י מחלק בין ספל לאמבטי, שהוא כתב דספל אינו משמר חומו כ"כ כאמבטי, ולפיכך אינו חייב וכמו בכ"ש רגיל דאינו חייב, כוונתו הוא בדרך כלל לא חייב כיון דאינו עשוי להשמר חומו כ"כ כאמבטי, וע"כ המים שבו מתקרר ואחר כמה רגעים המים כבר לא בשיעור של יד נכות בו, ולפיכך לא חייב, אבל אה"נ ברגע הראשון שהמים עוד בשיעור של יד נכות בו יהיה חייב משום בישול, וכן הוא בכל כ"ש, ומה שנקט אמבטי הוא לאו דווקא, ונקט כן כיון דאמבטי עשוי להשמר חומו, המים עומד בחום הנ"ל של יד נכות בו להרבה זמן. ולפ"ז אה"נ גם באמבטי אחרי הרבה הרבה זמן כשהמים כבר לא בשיעור הנ"ל של יד נכות בו, שלא יהיה חייב וכמו בכ"ר שאין יד סולדת בו שלא חייב על בישולו אע"פ שהוא כ"ר, כמו"כ באמבטי אם המים כבר אינו בשיעור הנ"ל של יד נכות בו לא יהיה חייב (אגב בכ"ר שאין היד סולדת בו יש איסור מדרבנן מהירושלמי - ועי' במג"א ס"ק כ"ח).

**יב) ולפי כל הנ"ל יוצא דלא תלוי דווקא בסוג הכלי לחייב עליו בכ"ש, ויכול להיות חייב על בישולו אפילו בכוס רגיל, רק שבזה יהיה חייב רק ברגע הראשון, משא"כ באמבטי שעשוי להשמר חומו יהיה חייב לזמן מרובה. ולפ"ז טוב הנ"מ שכתבנו באות ח' (ולא כמו שכתבנו שם דאין לומר נ"מ זה) בין שיטת הב"י ובין הלבושי שרד (לפי מה שכתבנו בדבריו) דאה"נ בכוס מים חמין, שהמים הוא חם מאד, דהיינו דהיד נכות בו יהיה חייב הלב"י וכנ"ל, משא"כ הלבבושי שרד לא יהיה חייב, דאין בכוס כמות מרובה של מים.**

**יג) אגב מה שכתבנו באות ז' לפרש דברי הלבבושי שרד כשכתוב "שלוזבתן מתבשלים" שכוונתו הוא שיש כמות הרבה של מים בכוס. ראיתי אח"כ בס' תפארת ארי' (עמ' קצ"א) שכתב כן. גם ראיתי אח"כ בס' נשמת השבת בס' ל"ו שמסתפק בכוונת הלבבושי שרד, וז"ל וצ"ע בכוונתו, מה הכוונה בתיבת שלרובתן, ואולי הכוונה מפני ריבוי המים חמין שבאמבטי מבשלת אף שהוא כ"ש, ולפ"ז יד נכות בכוס כ"ש שאין בה ריבוי מים כל רק לכו"ע אינה מבשלת עכ"ל. דהיינו ממש כמו**

שכתבנו.

**יש** לומר עוד נ"מ בין הלבושי שרד והב"י, והוא בכוס שעשוי מחומר שעושים אמבטי או שהוחמו הכוס כמו שמחממין האמבטי, דלהב"י יהיה חייב כיון דכוס זה עשוי להשמר החום כמו אמבטי ואפילו אחר הרגע הראשון, כיון דהמים הוא עוד חם כדרגה של יד נכות בו וכנ"ל. משא"כ לפי הלבושי שרד לא יהיה חייב על בישולו כיון דאין שם ריבוי מים חמין, ודו"ק, ועיין לקמן באות ט"ו מש"כ לפ"ו אודות **hot cups** " " "

**יד** **אגב** לכאור' מוכח מדברי הראש יוסף דסבר דא"א ללמוד בדעת המג"א והטור כמו שלמד המחצית השקל בדעתם (הבאנו דברי דהרא"ש באות ו') דהרא"ש יוסף כתב ולולי דברי המג"א החרשתי", ולא רצה לומר שגם המג"א והטור סוברים כתוסי' וכמו שכתוב במחה"ש.

**אגב** לכאור' צריך להבין זה מה שהראש יוסף רצה לתרץ ולחלק דכאן המדובר הוא במים דקל להתבשל, דלכאור' צ"ע הלא למדנו דאע"ג דע"פ המנהג יש להחמיר בכל דבר אפי' בכ"ש דאולי הוא מהדברים דמתבשלין אף בכ"ש. מ"מ עי' במ"ב סקמ"ח ובשעה"צ סקס"ח דכתב דזהו בכל דבר חוץ ממים ושמן וע"ש. דהיינו שמים הוא בוודאי לא מקלי הבישול וכאן כתב הראש יוסף דמים הוא קל להתבשל? וצ"ע על דברי המ"ב, ובאמת בסברה הראש יוסף צודק דלכאור' הבישול במים הוא כבר ביד סולדת בו. וצ"ע בכל הנ"ל.

**טו** **ולמסקנה** הלכה למעשה, המג"א הביא דעת הטור לפרש דברי המג"א וכדכתבנו, והיינו דסבר דחם הרבה מתבשל וחייב מן התורה, וכתבנו מהראש יוסף ומהחיי ארם דזה לאו דווקא באמבטי אלא דה"ה בכוס עכ"פ לרגע וכדכתבנו. ולפ"ו לכאור' ב"האט קאפס" בלע"ז העשוי מחומר שמשמר החום, הוא כמעט כמו אמבטי ויהיה חייב על בישול בתוכו אף שהוא כ"ש, ואפילו אחרי הרגעים הראשונים, כ"ז שהוא עוד בשיעור הנ"ל של יד נכות בו, וכיון שעשוי להשמר החום, נשאר בשיעור הנ"ל אפילו אחרי הרגעים הראשונים. ואה"נ ד"האט קאפס" הוא לא ממש כמו אמבטי, דאמבטי ודאי עשוי יותר להחזיק חומו, ואולי **thermos** "טרמס" בלע"ז יהיה דומה ממש לאמבטי כיון דגם "טרמס" כמו אמבטי עשוי להחזיק חומו זמן רב.

**ועי' בס'** פרי הגן בשערי הלכה כדף ל"ח שדן בעינן "האט קאפס" אם יש להם דין כ"ש או לא (כיון דאינם מתקרר מהר), וכתב שם דוודאי יש להם דין כ"ש מכמה טעמים וע"ש דעיקר ההיתר בכ"ש הוא כמש"כ תוס' כיון דאין הדפנות חמות מהאש, ולפיכך גם ב"האט קאפס" הדפנות לא חמות מהאש, וגם מי יאמר דהמים שב"האט קאפס" לא מתקרר והולך אלא שזה וראי מתקרר והולך, רק שזה לוקח יותר זמן להתקרר, והוא מסיים וז"ל ע"כ נראה שאין לפקפק בזה, וההיתר דכ"ש שייך גם בכוסות העשויין להחזיק חומו מטעמים הנ"ל, עכ"ל.

**אמנם** נ"ל דהגם דנכון מש"כ שם דבודאי יש להם ("האט קאפס") דין כ"ש, אבל לגבי הדין הנ"ל של אמבטי לפי הראש יוסף והחיי אדם ז"ל דוודאי ב"האט קאפס" יהיה חייב בבישול ליותר זמן מסתם כוס, כיון דעשוי להשמר החום יותר מסתם כוס.

**אבל** לפי מה שכתבנו לפרש דברי הלבוש שרד (בדעת המג"א בטור) לא יהיה חייב על בישול בכוס כ"ש אפילו ברגע הראשון, ואפילו ב"האט קאפס" ואפילו ב"טרמס" קטנה העשויים להשמר החום, כיון דהלבושי שרד לומד שהסיבה למה אמבטי חייב אע"פ שהוא כ"ש הוא כיון דישי כמות גדולה של מים חמין באמבטי וע"כ מתבשל. משא"כ ב"האט קאפס" או אפילו ב"טרמס" קטנה דאין כמות גדולה כ"כ של מים חמין, אז לא מתבשלים ומותר אפילו אם היר נכות בו ודלא כהראש יוסף והחיי אדם.

**ולכאור'** גם לפי פשט של המחצית השקל בדברי המג"א בטור לא יהיה חייב בבישול, ויהיה מותר אפילו ב"האט קאפס" (כזה ראיתי בלחמי השולחן ובנשמת השבת) כיון דהמחצית השקל סבר בדעת הטור כתוס' דהאיסור באמבטי הוא משום גזירת הראוה, וא"כ שייך לומר דגזירה זו שייך רק באמבטי דעשוי לרחיצה דהוא כ"כ חם דאפשר לטעות דהוא כ"ר. משא"כ בכוס אע"פ שהמים שבו חם באותו החמימות, ואע"פ שעשוי מחומר שמחזיק החום וכמו "האט קאפס", מ"מ הכל יודעין שהוא כ"ש ולא שייך הגזירה דיטעו דהוא כ"ר, כיון שהוא כוס, והכל יודעין דבכוס לא מבשלים על האש.

**טז) ואע"פ** שכתבנו דלהראש יוסף יהיה חייב על בישול בכ"ש ברגע הראשון או אפילו יותר ב"האט קאפס", מ"מ כבר העיר בס' פרי הגן עמשב"ז סק"ח דאה"נ זה יוצא רק ממסקנת הפמ"ג בספרו ראש יוסף. אמנם בספרו פרי מגדים במש"ז סק"ח מביא סברת תוס' דאמבטי אסור

אע"פ שהוא כ"ש משום גזירת הרואה, ואח"כ הביא הטור והקשה עליו קושייתו מה שקשה בראש יוסף, דביו"ד סתמו כל הפוסקים דכ"ש אף אין מפליט ומבליע וכו' וע"ש.

**ואגב** גם מכאן משמע כמו שכתבנו באות הקודם דהפמ"ג סובר דא"א לומר פשט של המחצית השקל בדברי הטור, דא"כ הוא היה יכול לתרץ קושייתו בזה דבאמת גם הטור לומר כדברי התוס' וכדברי המחזה"ש, אלא וודאי שסובר הפמ"ג דא"א לומר כן בדברי הטור, ועיין בהמשך דברינו דהפמ"ג מתרץ כן, אבל לא כ"כ בדברי הטור).

**ואח"כ** כתב הפמ"ג דמזה מה שסתמו כל הפוסקים ביו"ד, זה משמע כתוס' דכ"ש אינו מבשל כלל, רק שהוא אסור משום גזירת הרואה, וגזירה זו שייך רק בשבת, ולא ביו"ד, ומשמע מכאן דהגם שהוא לא סובר כן בדעת הטור, מ"מ סבר הפמ"ג דהעיקר הוא כדעת התוס' דאסור משום גזירת הרואה, וא"כ לפ"ז לא יהיה נ"מ בכ"ש שהוא חם מאד או כ"האט קאפ", דגם בזה אינו מבשל, ולא שייך גזירת הרואה בכוס. וכמו שכתבנו באות ט"ו דרק באמבטי שייך גזירת הרואה ונראה שהפמ"ג היה מסופק בדין הנ"ל כיון דבספרו פמ"ג נקט כתוס', משא"כ בספרו ראש יוסף נקט כעיקר כהטור.

**או** די"ל דהפמ"ג סבר דשייך גזירת הרואה גם בכוס שהוא כ"ש, ודלא כמו שכתבנו באות ט"ו. וא"כ אפשר לומר דתפס כעיקר כתוס' דאסור משום גזירת הרואה, ואע"פ שכתב כהטור בראש יוסף, למעשה סבר בעיקר כתוס', רק שכתב שם בראש יוסף להחמיר בכ"ש שרותח הרבה אפילו בכוס (היינו אפילו לא באמבטי) כיון דגם בכוס שייך גזירת הרואה, אמנם באמת דוחק לומר כן בדעת הפמ"ג, דע"ש בלשונו דמשמע דאם היה רק אסור משום גזירת הרואה, היה מותר לגמרי, ולמעשה צ"ע בזה.

**יז) ולמעשה** המ"ב בסקמ"ח הביא דברי החיי אדם, דכ"ש מבשל אם הוא יד נכות בו, אמנם עי' בס' שביתת השבת (בהקדמה למלאכת מבשל אות י') דכתב וז"ל והנה אם אמנם דבריו נתנו להאמר בסברא, אך לא מצינו לו חבר בכל הפוסקים, עכ"ל. הרי שהוא פסק דלא כהחיי אדם, ויש להעיר דלכאור' מצינו חבר להחיי אדם, והוא הראש יוסף שהבאנו.

יח) ואין אני כדאי להכניס ראשי בין ההרים ולהכריע הלכה למעשה, רק רצייתי לסכם הענין קצת, דהיינו אם יש להחמיר בכוס כ"ש שהיד נכות בו וכמו "האט קאפ" (מכאן ואילך נקרא לזה "ציור הנ"ל) דאע"פ דלפי המג"א דמביא פשט בטור דאמבטי שהוא כ"ש מבשל ממש, וא"כ בציור הנ"ל יש להחמיר, מ"מ המחצית השקל למד בכוננת המג"א בדברי הטור דגם הוא סבר דאמבטי שהוא כ"ש לא מבשל ממש, אלא שאסור משום גזירת הרואה כתוס', (וכנ"ל באות ו') וממילא ציור הנ"ל יהיה מותר. ואפילו אם לומדים כפשט של המחזה"ש בדעת המג"א בטור, מ"מ הלבושי שרר (לפי מה שכתבנו לפרש דבריו באות ז') למד בדעת המג"א בטור, דזה שאמבטי מבשל ממש אע"פ שהוא כ"ש הוא כיון דיש באמבטי כמות גדולה של מים חמין, משא"כ בציור הנ"ל דאין כמות גדולה של מים חמין יהיה מותר (וכנ"ל שם) ואפילו אם לא לומדים כהלבושי שרר, ולומדים כהפשט של הראש יוסף בדעת המג"א בטור, דכוונתו הוא דאמבטי שהוא כ"ש מבשל ממש, וא"כ גם בציור הנ"ל יהיה חייב עכ"פ ברגע הראשון וכדכתבנו באות י'. מ"מ הפמ"ג בעצמו במש"ז נקט ככעיקר דעת התוס' (ולא כדעת הטור) דאמבטי שהוא כ"ש אסור משום גזירת הרואה וממילא בציור הנ"ל יהיה מותר כיון דבכוס לא שייך גזירת הרואה (וכנ"ל באות ט"ו) ואפילו אם נוקטים כעיקר מש"כ בראש יוסף בדעת המג"א בטור, מ"מ הט"ז חולק על המג"א ופסק כתוס' דהאיסור באמבטי שהוא כ"ש הוא משום גזירת הרואה ולא משום בישול. וא"כ לפ"ז בציור הנ"ל יהיה מותר.

ואע"פ שכתבנו צד באות דשייך גזירת הרואה גם בכוס, מ"מ נראה דהעיקר כמו שכתבנו בתחלה, דבכוס לא שייך גזירת הרואה אותן כיון דלא מבשלים בכוס על האש.

יט) ואפילו אם נוקטים דלא ככל הנ"ל, נ"ל דאפשר להצטרף לכל הנ"ל עוד סניף להקל זה בהמחבר לכאן' סבר דאמבטי הוא כ"ר. וא"כ הוא סבר דכ"ש אע"פ שהוא אמבטי יהיה מותר. דהא מחבר כאן הוא ממש לשון הרמב"ם, ועי' בב"י מש"כ שם לפרש דברי הרמב"ם דסבר באמבטי הוא כ"ר. וממילא בכ"ש אף אם הוא אמבטי יהיה מותר. והרמ"א שם בשו"ע חולק עליו והוסיף דאמבטי יהיה חייב אע"פ שהוא כ"ש ועי' בס' מאמר מרדכי ובס' עולת שבת דכותבים מפורש דיש מחלוקת מחבר ורמ"א בזה, אמנם עי' במג"א סקל"ג דמשמע מדבריו דאם הוחמו באש לרחיצה יהיה אסור בכ"ש. ועי' בפמ"ג שם דמשמע כזה, והמג"א שם הולך על דברי המחבר, וא"כ משמע דאין מחלוקת מחבר ורמ"א בזה, וכ"ע סוברים

דאמבטי הוא כ"ש, אמנם עיי בדברי הפמ"ג במש"ז סקי"ט דגם שם מיירי לפרש דברי המחבר בש"ע. וכתב שם וז"ל והמחבר מפרש בר"מ אמבטי כלי ראשון יע"ש, עכ"ל. שזה משמע דיש מחלוקת מחבר ורמ"א בזה.

**עכ"פ** במאמר מרכזי ובעולת שבת כתב מפורש דיש מחלוקת מחבר ורמ"א בזה, ושהמחבר סובר דאמבטי הוא כ"ר, ובכ"ש אע"פ שהוא אמבטי יהיה מותר, ואע"ג דאנו פוסקים כהרמ"א, דבני ישראל יוצאים ביד רמ"א, מ"מ נראה דיש להצטרף זה דהמחבר חולק עליו אפילו באמבטי, לכל הנ"ל שכתבנו עד עכשיו דעכ"פ בכוס כ"ש שחם מאוד דיש להקל. וזה שהחיי אדם סובר למעשה להחמיר, מ"מ כבר הבאנו דברי השביתת השבת דלא מצינו כזה בכל הפוסקים. ע"כ לכאור' נראה להקל, (אמנם אולי יותר טוב להחמיר עכ"פ ברגע הראשון. ועיי מש"כ בזה באות י"א).

**שוב** ראיתי בס' נשמת השבת שמביא משו"ת שכט הלוי ח"ז סי' מ"ב שהדין של החיי אדם מפוקפק, ועיי בשמירת שבת כהלכתה פ"א הערה קנ"ג שמביא כמה אחרונים דפוסקים דלא כהחיי אדם, ומהם התולדת שמואל דכתב דהחיי אדם בעצמו לא כתב דין זה רק לגבי בצלים, וע"ש.

**כ) ומשום** שקל לעשות טעות בסוגיא הנ"ל של אמבטי, כתבתי לעצמי קיצור להלכה למעשה (ולא כל השיטות) והוא:

**כ"ר** אמבטי: (שהוחמו לרחיצה) מותר רווקה חמין לתוך צונן מרובים, אבל צונן לתוך חמין אפילו אם צוננים מרובים יש להחמיר (מ"ב ס"ק ע"ז).

**כ"ר**: מותר בין חמין לתוך צונן או צונן לתוך חמין ורווקה אם הצוננים (ועיי בט"ז שחולק ע"ז).

**כ"ש** אמבטי: (שהוחמו לרחיצה) מותר בין צונן לתוך החמין ובין חמין לתוך צונן. ורווקה אם הצוננים מרובים (והא דנקט בלשון השו"ע דרק חמין לתוך צונן מותר, אורחה דמילתה נקט בדברך כלל אם נותנים החמין לתוך הצונן, שיש יותר צונן שם. וכן הוא להיפך, אבל למעשה אם שופכים צוננים מרובים לתוך חמין גם בזה יהיה מותר) ועיי בביאור הלכה בד"ה שבוה האמבטי וכו' דלהט"ז חמין לתוך צונן לא צריך צונן מרובים, ואפילו לתוך צונן מעוטים יהיה מותר (כיון דתתאה גבר וע"ש). אבל הפמ"ג במשב"ז סקי"ח מפקפק בזה להטור, ועיי בפרי הגן שם דלכאור'

הפמ"ג מפקפק בזה גם לפי הרמב"ם וע"ש.

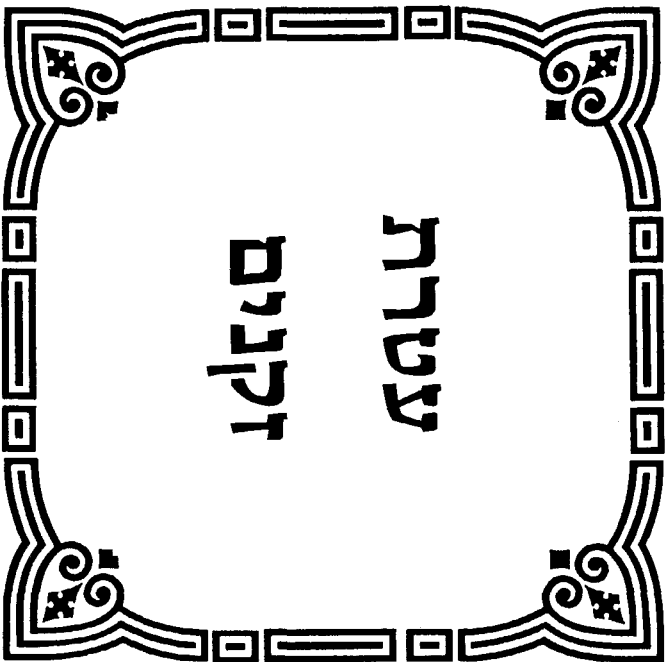
**כ"ש** שהוא חם כאמבטי בכוס: כבר כתבנו באות הקודם המסקנה בזה.

**כ"ש**: מותר בין חמין לתוך צונן ובין צונן לתוך חמין ואפילו בצונן מועטים כיון דכ"ש אינו מבשל. וגם לא שייך החשש של קלי הבישול במים. אמנם ע"י בדרבנו באות י"ד דמשמע דלא כזה מדברי הראש יוסף. וגם לא שייך מחז' כמבשל במים, וע"י בפמ"ג.

**זת** מה שכתבנו דבכ"ר ובכ"ש שהוא אמבטי דיהיה מותר צונן מרובים לתוך חמין מעוטים. ע"י במשנה ברורה בסקע"ג דמביא מהחיי אדם דצריך לשפוך הצונן בשפיכה אחת, ולא מעט מעט "שהרי מבשל תיכף, ומה יועיל מה שנצטנן אח"כ" עכ"ל, וע"ש. וע"י מה שהקשה השער הציון בס"ק קי"א ע"ז, וע"י בס' משמרת השבת בעמ' רל"ג מש"כ ליישב זה.

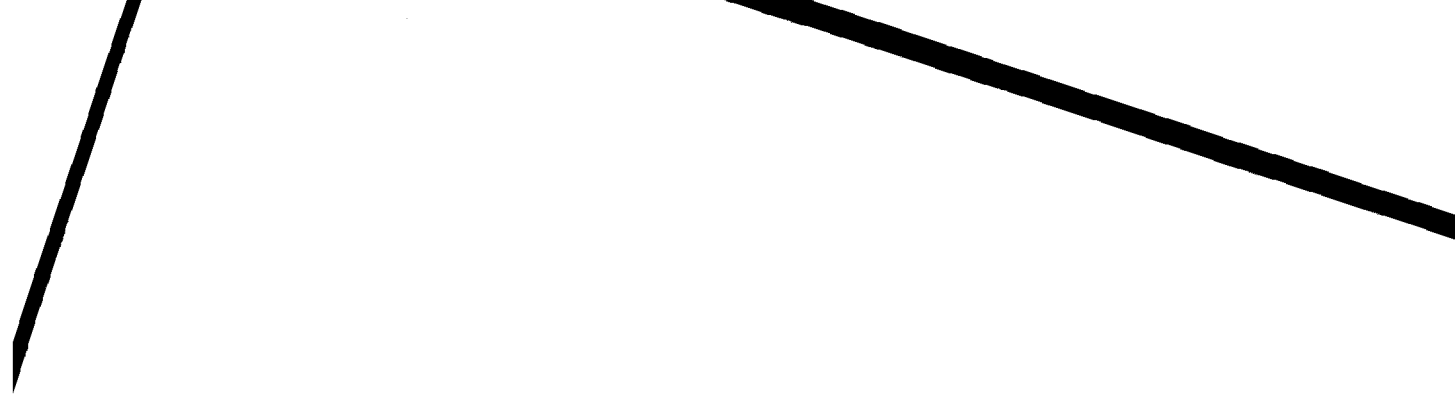






עטרת

זקנים



הרב דוד קסטנבוים

## בענין ברהמ"ז דנשים להוציא אנשים

**גמרא** ברכות דף כז. אמר ליה רבינא לרבא נשים בברכת המזון דאורייתא או דרבנן למאי נפקא מינה לאפוקי רבים ידי חובתן אי אמרת דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא ואי אמרת דרבנן הוי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן מאי תא שמע באמת אמרו בן מברך לאביו וכו' ואשה מברכת לבעלה וכו' אי אמרת בשלמא דאורייתא אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא אלא אי אמרת דרבנן אתי דרבנן ומפיק דאורייתא ולטעמין קטן בר חיובא הוא אלא הכא במאי עסקינן כגון שאכל שיעורא דרבנן דאתי רבנן ומפיק דרבנן. ע"כ.

**ורש"י** ד"ה או דרבנן כתב וז"ל דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך (דברים ח') והארץ לא נתנה לנקבות להתחלק וכו' עכ"ל. ובתוס' ד"ה נשים וכו' כתב וז"ל ואמרינן לקמן (דף מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו והשתא קא מבעיא ליה כיון דלא מצו למימר ברית ותורה לא הוה אלא מדרבנן או דלמא כיון דלא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא והא דלקמן מיירי באנשים דשייכי כברית ותורה עכ"ל.

**ונראה** דרש"י סובר דכיון דתורה וברית מילה אינה שייכי בה אין בזה חסרון בחיובה מן התורה ואין לומר דחויבא הוא רק מדרבנן. ורעק"א מפרש ההגהת אשר"י פ"ק דמגילה (סימן ד') שכתב וז"ל, ונשים חייבות בבהמ"ז מן התורה, אבל אינן מוציאות את האנשים שאינן יכולים לומר ברית, עכ"ל. דהיינו שבאמת יכולה להוציא אנשים בברכת המזון אך מכיון דאינן יכולין להוציא כברית ותורה וצריך הרבים לומר ברית ותורה בעצמם. ובאמת קשה דמפשטיה הגמרא (בברכות) משמע דיכולה להוציא לגמרי, וצ"ע. [ועיי' תשו' חתם סופר או"ח סי' מ"ח ועיי' ערכי עלי והפלה על ערכין דף ג.].

---

דברים שאמרת לכווד הכנסת בני היקר יהושע נ"י לבריתו של אברהם אבינו ע"ה.

**ועוד** הקשה רעק"א דרבינא סבר מדאורייתא הרהור כדיבור דמי וא"כ אפי' אי נשים מחוייבות רק מדרבנן יכולין להוציא הרבים ידי חובתן דהא יוצאים החיוב דאורייתא דהשמיעה מן האשה לא גרע מהרהור דאמרינן דיוצא בה דהוי כדיבור. ועל דין דרבנן בהרהור לאו כדיבור דמי אתי דרבנן ומפיק דרבנן. [אך באמת צ"ע דלא דמי האי דרבנן (המחייב אשה בכרכת המזון) להאי דרבנן דהרהור לאו כדיבור דמי מדרבנן לא יצא די חובתו שהי' לו מדאורייתא וא"כ איך יכולה האשה להוציאנו.]

**ועוד** הקשה רעק"א [וע"ע בשאגת ארי' סימן ו'] מהגמרא ברכות דף מח. שמשם למד רש"י שמי שמחוייב רק מדרבנן [כגון שאכל כזית] יכול להוציא מי שמחוייב מדאורייתא [שאכל כדי שמיעה]. וכתב רש"י שם ד"ה עד שיאכל כזית דגן וז"ל, ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אף על גב דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמתו (דף כ:), מיהו, כיון דמחייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ביה, ומוציא רבים ידי חובתן, ואם תאמר בקטן שהגיע לחינוך הא לא אמר הכי, ההוא אפילו מדרבנן לא מחייב, דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה וכו', עכ"ל. והקשה הגרע"א דא"כ למה לא אמרינן הכי בנשים בכרכת המזון שמחוייבות מדרבנן ולמה אינה יכולת להוציאה אנשים. ועי' בשאגת ארי' סימן ו' שהקשה לו למה המחוייב רק דרבנן יכול להוציא דאורייתא [ורוצה להוכיח מכאן דהדין שצריך מחוייב בדבר הוה רק מדרבנן]. [ועי' במרוכי מגילה סימן תשצ"ח דעשייה דרבנן הוה קיום לגביה חיוב דאורייתא, כגון קידוש בערב שבת מפלג המנחה אך זה אם שייך לבא לכל חיוב. ולכן נשים אינן מוציאות את הרבים ידי חובתן כיון דאינן באות לכלל חיוב, עי' שם. ואפשר יש לפרש על פי מה שכתב ר' אלחנן בקונטרס דברי סופרים, דלפי הרמב"ם כיון דבכל מצוה דרבנן יש גם כן חיוב דאורייתא (מטעם לא תסור, ועל פי התורה) זה מכניס הדין דרבנן בתוך הפרשה דאורייתא ולכן לדוגמא ערוה דרבנן הוה בכלל גילוגי עריות דאורייתא, וחמץ דרבנן הוה בכלל איסור חמץ דאורייתא ולא רק מצוה דרבנן גרידא. ואפשר דזה דוקא אי שייך לבוא לכלל חיוב פרשה זה אך אפשר דזה דוקא בגדול דהוא מצווה בלא תסור ועל פי התורה, ואכמ"ל.]

**בדין** שומע כעונה יש מחלוקת בין הבית הלוי והחזון איש אי כהן אחר יכול להוציא שאר הכהנים מדין שומע כעונה. הבית הלוי סבר (נדפס בכית הלוי עה"ת לאחר עניני חנוכה) דאינו יכול להוציאם דדין שומע כעונה עושה רק כאילו הכהנים אומרים הכרכת כהנים בלחש ובזה אינן יוצאים ידי חובתן דצריך להיות בקול רם (עי' טוטה דף לח) ועל זה

שומע כעונה אינו יכול לעשות. אך החזון איש כתב דיכול להוציאם דכיון דהכהן המוציאם אומר בקול רם גם אצלם נחשב כקול רם. ונר' ביאור המחלוקת אם בשומע כעונה הוה כמו שהשומע אמר כל דיבור ודיבור בעצמו והוה כמו שהשומע מקיים חיובו בדיבור של עצמו (וזה שיטת הבית הלוי) או הביאור הוא דיכול לצאת ע"פ הדיבור והקיום של המוציא ועל ידי השמיעה הוא נכלל גם כן בקיום של המוציא (וזה שיטת החזו"א). [ועי' תוס' ברכות דף כא: ד"ה עד שלא יגיע שליח ציבור למודים דיש דיון בתוס' אי שומע כעונה של קדושה באמצע שמונה עשרה נחשב כמו הפסק ע"י דיבור או לא. ונ' דזה תלוי בחקירה זו. דלפי הבית הלוי יש צד לומר שתהא נחשב כהפסק.]

**יש** לבאר למה כיון דיש דין של " מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו" מהו סברת תוס' בזה שאמרו דכיון דנשים לא שייך בהו הוי שפיר דאורייתא. ונראה לבאר דהחיוב להזכיר ברית ותורה הוא דוקא בברכת הארץ כיון דעל ידם נתנה וירשת את הארץ כמו שפי' רש"י בדף מח: ד"ה צריך שיזכור בה ברית וז"ל שעל ידי ברית נחנה לאברהם בפרשת מילה (בראשית י"ז) ונתתי לך ולזרעך אחריו את ארץ מגוריך, עכ"ל. ובד"ה צריך שיזכור בה תורה כתב וז"ל שאף בזכות התורה והמצות ירשו את הארץ שנא' למען תחיון ורבייתם ובאתם וירשתם את הארץ עכ"ל. [דרך אגב שמעתי מפי מורי חמי הרה"ג ר' חיים ליפא זאב רבינוביץ שליט"א על רש"י אחר כך, ד"ה צריך שיקדים ברית לתורה כגון על בריתך שחתמת בבשרינו ועל תורתך שלמדתנו ועל חיים חן וחסד שחוננתנו עכ"ל למה הזכיר רש"י ועל חיים שחוננתנו אלא נר' דזה חלק מ"ועל תורתך שלמדתנו"]. ונראה הביאור דחלק דהכרת הטוב על הארץ הוה להזכיר ולהודות על הפרטים שה' נתן לנו, שעל ידם זכינו להארץ כמו ברית ותורה ואם לא הזכירם זה הוה כמו עיכוב וחסרון בהודאה על הארץ. אך נשים כיון שלא שייך בהן אין זה עיכוב בהכרת הטוב על הארץ ואין כאן חסרון כלל בהקיום של חיובם להזכיר הטובה על נתינת הארץ.

**וא"כ** יש לבאר לענין שומע כעונה דאם הגדר הוא כמו החזון איש (אור"ח סי' ז') דהשומע מקיים חיובו על יד קיומו של המוציא (דהיינו שהמוציא פוטרתו) א"כ נשים יכולין להוציא אנשים ואין כאן חסרון שלא אמרה ברית ותורה כיון דכי מבורכת אשה יש קיום שלימה של מצות ברכת המזון, ורק כשמברך האיש יש עיכוב אי לא אמר ברית ותורה. אבל אם נפרש כמו הבית הלוי דהוה כמו השומע אמר כל דיבור ודיבור

בעצמו והוא מקיים את חובת עצמו א"כ על ידי שמיעה מהאשה אינו יוצא ידי חובתו כיון שהיא לא הזכירה ברית ותורה.

**ועכשיו** אפשר יש ליישב שיטת רש"י בשאלת רבינא אם נשים מוציאתן הרבים ידי חובתן דזה תלוי אם נשים חייבין מן התורה או מדרבנן. והשאלה הוה דוקא משום הזכרת ברית ותורה ורש"י סבר דיש ב' הגדרות של שומע כעונה, אך הגדרה הראשונה שהשומע יצא על ידי עשיית המוציא שייך רק אם המוציא מחויב באותו חיוב של השומע, וא"כ אם נשים מחויבין מן התורה אע"פ שלא הזכירה ברית ותורה כיון שיש לה קיום גמור של ברכת המזון יכולה היא להוציא ולפטר אף האיש השומע. אבל אי היא מחויבת רק מדרבנן הגם שוה נחשב לחיוב גמור מטעם לא תסור וע"פ התורה אבל אין זה כמו חיוב ברכת המזון של האיש. וא"כ הוה רק כאילו הוא אמר כל תיבה ותיבה כיון שהוא שומע אמירה של מחויבת אבל אינו יכול לצאת בקיומה דאינו יוצא בלי הזכרת ברית ותורה.

**וע"פ** זה מיושב כל הקושיות. (א) דכן יש ללמוד הסוגיא בפשטותו, דאם היא מחויבת מן התורה אז מוציאה היא הרבים ידי חובתם אפי' בלי הזכרת ברית ותורה. (ב) אין לומר שיועיל כמו הרהור כדיבור מכיון דלא אמרה כלל התיבות ברית ותורה (קושית רע"א) [וכן משמע בהמשנה ברורה דרק עכשיו נהגו נשים להזכיר ברית ותורה שלא באופן חיובי]. (ג) רק אי קטן הוה מחויב מדרבנן יכול הוא להוציא אנשים כיון שהוא מזכיר ברית ותורה והוה כאילו השומע אמר כל תיבה ותיבה. אבל לא מהני ברכת המזון של נשים אי הוה רק מדרבנן כיון שלא אמרה ברית ותורה [קושית רע"א]. (ד) מבואר למה מי שמחויב רק מדרבנן יכול להוציא מי שמחויב מדין דאורייתא. כיון דאינו יוצא בקיום של המוציא אלא דצריך לשמוע אמירה חיובית להיות נחשב כאילו אמר כל תיבה בעצמו ובוה סני כיון שחייב מדרבנן מטעם לא תסור ועל פי התורה. [הערת השאגת ארי"].

הרב יעקב מילר

## בענין מילה לאחר קבלת שבת

א

**מעשה** שהיה בקיץ תשנ"ו בתינוק שחל שמיני שלו להיות בערב שבת ולא היו יכולים למילו בבוקר מפני חיסר אדמימותו. לאחר הצהריים ראו שכבר יכולים למולו, והלכו להביא המוהל. המוהל סירב למולו מפני שכבר התפלל מעריב של שבת, שהקדים לקבל שבת. וא"כ כבר אסור לו לעשות מלאכה ולא היה שם עוד מוהל ונדחה המילה עד יום א'.

**יש** שטענו למה לא נאמר בזה שמילה בזמנו דוחה שבת. הלא בפשוטו נראה שעדיין הוא יום השמיני. ואפי' את"ל שבתפלתו כבר הוא שבת אצלו, הלא מילה בשמיני דוחה שבת. אבל כאמת זה אינו דיש על זה משנה מפורשת בריש פרק ר' אליעזר דמילה: כלל אמר רבי עקיבא כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת ושאי אפשר לעשותה מע"ש דוחה את השבת. וז"ל רש"י שם: ושאי אפשר לעשות וע"ש כגון מילה עצמה שא"א לה לעשות דומנה ביום השמיני דוחה שבת. עכ"ל. רואים מזה שהתנאי של א"א לעשותה בע"ש לא נאמר דוקא על מכשירי מילה. אלא דאפי' מצות מילה עצמה אינה דוחה שבת אלא בתנאי שא"א לעשותה מע"ש. וא"כ בנידון דידן שהוא מילה שאפשר לעשותה מע"ש אינה דוחה את השבת.

**ונראה** עוד שאפי' לר' אלעזר שסובר שאפי' מכשירי מילה שאפשר לעשותם מערב שבת שדוחים את השבת, מודה הוא בנידון דידן שאינה דוחה את השבת כיון שהוא מילת ע"ש ולא מילת שבת. הדנה איתא בגמרא שבת דף קל"ג ע"א טעמים על מה שאין מילה שלא בזמנה דוחה יום טוב, ואיתא התם אמר חזקיה וכן תנא דבי חזקיה אמר קרא לא תותירו ממנו עד בקר שאין ת"ל עד בקר מה ת"ל עד בקר בא הכתוב ליתן לו בקר שני לשריפתו. ופירש"י וז"ל אלמא מידי דחול לא עבדינן ביי"ט ופסח קרבן י"ד בניסן הוא שהוא חול ומילה שלא בזמנה נמי מידי דחול הוא דבשבת זו לא היה זמנה. עכ"ל. ולפי"ז צ"ל דמילה של ע"ש שהוא מידי דחול כמו פסח אין דוחה שבת. ועוד גם בגמרא אביי אמר אמר קרא עולת שבת בשבתו ולא עולת חול בשבת ולא עולת חול ביי"ט. ופירש"י ומילה שלא בזמנה נמי בעולת חול ביי"ט דמי. עכ"ל. הרי

דצריך דוקא מילה של שבת לדחות שבת ולא מילה של ע"ש.

**עוד** טענו על אותו מוהל שהיה צריך למולו שכן איתא בט"ז א"ח סי' ת"ר. באמת קשה להבין דברי הט"ז ולפי מה שנפרש דבריו נראה שאין לסמוך על דברי הט"ז למעשה.

## ב

**הט"ז** או"ח סי' ת"ר מביא שאלה בקהל א' שהיה להם שופר בער"ה ובאו שודדים וגזלו אותם ונטלו גם השופר ושלחו הקהל לקהל אחר לשלוח להם ונתעכב השליח מחמת אונס ולא בא עד סוף יום ב' והיה ר"ה ביום ה"ו ובשעה שבא השופר כבר התפללו של שבת אבל עדיין היה יום גדול מהו לתקוע בעת ההיא ולא נחוש לשבות דאין תוקעין בשבת.

**וכתב** הט"ז בתשובתו וז"ל: נראה רא"י מפורשת לנידון דידן מדין מילה ביוד"ד סי' רס"ב שהביא ב"י בשם סמ"ג וז"ל אין תלוי בתפילה כלל אם קבלו שבת מבע"י לא להקל ולא להחמיר עכ"ל וע"כ ה"פ בין להקל ולדחות שבת דהיינו שנולד בשבת אחר תפלת ערבית כגון שיש עוד יום אחר התפלה לא אמרינן שכבר עשאו לילה ויהיה נימול דוקא ביום א' לא בשבת קמ"ל דלא אזלינן בתר התפלה וימול בשבת ואין להחמיר כגון אם נולד בע"ש אחר קבלת שבת בתפלה לא אמרינן שעשאו לילה וימול בשבת אלא הוי כאלו לא התפלל של שבת ולא ידחה שבת וא"כ ה"ה ממש האי דינא דאם לא היה אפשר למול ביום ו' עד סופו וכבר התפלל של שבת ועדיין יום הוא ואז יכול למול דבזה חייב למולו ולא משגיחין בתפלה שעשאו שבת דמה לי שבת הבא לענין למולו בשבת ומה לי בלא יכול למול עד סוף היום. והטעם המצוה לא תלויה בתפלתו לדחות המצוה בשעתה. כלל הדבר בזה שבמקום שיש חיוב מצוה בההיא שעתא אין קבלת שבת של זה מועיל לבטל חובת המצוה ההוא. נמצא בההיא דשופר ומילה שזכרנו חייב לתקוע ולימול באותו זמן שיש עוד יום אפי' אם התפלל כבר ערבית של שבת, עכ"ל הט"ז.

**וקשה** להבין מה ראיית הט"ז מדברי הסמ"ג. הסמ"ג רק כתב שכשנולד אחר תפלת מעריב של שבת עדיין הוא ע"ש וכשנולד אחר מעריב אל מוצאי שבת עדיין הוא שבת כיון שהוא מבעוד יום, ואין הכי נמי אם יום השמיני חל בע"ש וכבר התפלל של שבת עדיין הוא יום השמיני



שלו, אבל מ"מ אין מילתו דוחה שבת כמ"ש לעיל, ואיך ראה הט"ז בדברי הסמ"ג שלגמרי אין משגיחין בתפלתו, דהתם מה דשוינהו לילה בתפלה לא שיך לענין זמן הלידה ונמצא שנולד בשבת וממילא מלינן ליה בשבת דשבת נתנה לדחות אבל הכא כיון דזמן מילה שלו הוא ביום ו' וזהו יום שמיני למילתו ומזמן שקבל עליו שבת הרי נאטר במלאכה אינו ראוי שתדחה המילה ההיא איסור מלאכה דשבת שקיבל עליו, וצ"ע.

**ונראה** לומר דהט"ז אויל לשיטתו במה שכתב בהלכות שמיני עצרת בסוף סי' תרס"ח, שהביא מ"ש המהרש"ל שאם הקדים להתפלל ערבית בליל שמיני עצרת אין לאכול בערב עד שחשיכה, והטעם דכיון דעדיין מיום שביעי הוא וחייב מן התורה לאכול בסוכה איך יאכל בלי ברכת לישב בסוכה, ולכרך לישב בסוכה א"א דסתרי אהדדי דתבפלה ובקידוש מזכיר דהוא יום שמיני עצרת. וחלק עליו הט"ז וכתב וז"ל: דלמה גזר תענית בחגם משעת כניסת ש"ע שהוא מבע"י וכו' דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ צווי תורתנו כבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה והיה כמו בלילה ומחר ממש וזו דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצות סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו ש"ע וכו' עכ"ל. הרי יש מחלוקת בין המהרש"ל והט"ז אם כשמתפללים מעריב נעקר היום שלפניו המהרש"ל סובר שעדיין הוא היום שלפניו והט"ז סובר דהוה כמו מחר ממש.

**והנה** לפי דברי המהרש"ל אין חידוש בדברי הסמ"ג שמביא הט"ז בסי' ת"ר, שבתפלת ערבית של ליל שבת עדיין הוא היום של ע"ש אע"פ שניתוספו לו דיני שבת. ותינוק שנולד אחר מעריב הלא הוא נולד ביום ו'. אבל לפי דברי הט"ז בסי' תרס"ח דברי הסמ"ג מאד מחודשים, דהלא כשמתפלל ערבית של שבת נעקר לגמרי היום ו' והתינוק נולד בשבת ולמה מלין אותו ביום ו'. ולכן ראה הט"ז בדברי הסמ"ג חידוש שאין תפילתו מועיל לדחות חובת המצוה, ולגבי מצוות אין תפלתו וקבלתו מועיל כלום והוי עדיין ערב שבת, וצריכים למול אע"פ שהתפלל ערבית. ולפ"ז יש להקשות דלמה כשמתפלל ערבית בליל שמיני עצרת אומר הט"ז שכבר נעקר ממנו מצות סוכה הלא בנוגע המצוה אין משגיחין בתפלתו. אבל באמת כבר הקשה כן הט"ז בעצמו בסי' ת"ר וז"ל: ואין דבר זה סותר מ"ש לענין ש"ע דאם קבל עליו קדושת ש"ע יכול לאכול אח"כ קודם לילה בלא ברכת סוכה ולא כרש"ל בתשו' כמוזכר שם שאני התם דאין חובת מצות סוכה עליו כדי שתאמר שקבלה שלו הוא נגד המצוה דהא אי בעי לא אכל כלל ויהיה בשב ואל תעשה משא"כ כאן

בשופר דחיובו בקום ועשה וקבלתו מבטלת ולא כל במיניה. עכ"ל. וזה מתאים לדבריו אצל מילה שכתב הט"ז: שבמקום שיש חיוב מצוה בהיא שעתא אין קבלת שבת של זה מועיל לבטל חובת המצוה ההיא. עכ"ל.

**ולפי** דברינו כל ראיית הט"ז מדברי הסמ"ג הוא רק לשיטתו במה שכתב בהל' ש"ע שבקבלתו נתבטל היום שקדם וא"כ יש חידוש בדברי הסמ"ג שאין משגיחין בקבלתו לענין חובת מצוה אבל לפי המהרש"ל והב"ח והלבוש והא"ר והרגול מרבבה והחמד משה והנהר שלום והבגדי שיע והמור וקציעה דלא ס"ל כהט"ז אין שום ראי' מדברי הסמ"ג, ואין למול אם כבר התפלל ערבית.

**ועוד** נראה דאפילו לדברי הט"ז יש לחלק בין אבי הבן והמוהל. דהנה איתא בגמרא פסחים דף ז' ע"ב שיש חילוק בן ברכת האב לברכת המוהל שהאב מברך למול והמוהל מברך על המילה דהיכי נימא למול לא סגיא דלאו איהו מהול ופרש"י וז"ל וכי לא סגי דלאו איהו מהיל, עליו המצוה מוטלת והלא על אביו מוטל. עכ"ל. והנה לפי מה שהבאנו מדברי הט"ז לחלק בין מצות שופר ומצות סוכה, נראה לומר שרק כשמוטל עליו המצוה אז אין משגיחין בקבלתו כמו בשופר ובמילה כשאבי הבן מוהל. אבל בנוגע המוהל שאין מוטל עליו החיוב רק מקיים מצוה כשמל י"ל דדמי למצות סוכה שאין מוטל עליו החיוב לאכול ולגבי מצוה כזה אדרבא קבלתו מבטלת אותה המצוה.

**ולפי** שני טעמים אלו - א' מדברי הט"ז הם רק לשיטתו בהל' ש"ע שכבר נחלקו עליו כל האחרונים ובי' שהט"ז י"ל דמיירי רק במי שמוטל עליו החיוב א"כ שפיר עביר אותו המוהל שלא למול אחר שהתפלל מעריב.

**ועוד** יש לתמוה על הט"ז דהנה הסמ"ג שהביא הט"ז מוכא גם בתרומת הדשן ולפי מה שפירש התרומת הדשן דברי הסמ"ג אין שום ראי' אפי' לפי דעת הט"ז בסי' תרס"ח. ויותר מזה שמדברי התה"ד רואים שאין למול אחר תפילת ערבית וכמו שנבאר.

## ג

**ברמ"א** יור"ד סי' קצ"ו סעי' א' הביא מחלוקת בין התרומת הדשן והמהר"ל שהתה"ד סובר שאם התפללו הקהל ערבית ועוד היום

גדול אינה יכולה לבדוק או ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה והמהרי"ל סובר דמותר. וכשנענין בדברי התרומת הדשן רואים שהשקלא וטריא בינו ובין המהרי"ל הוא כעין המחלוקת בין המהרש"ל והט"ז.

**כתב** התרומת הדשן בסי' רמ"ח וז"ל: דלא תפסיק בטהרה אלא קודם תפילת ערבית אבל לאחר תפילת ערבית הואיל והתפללו כבר עשו אותו מקצת היום לילה לענין תפילה שוב אין לעשותו יום לענין הפסק טהרה, שהרי לעולם צריכה להפסיק בטהרה קודם הלילה של יום תחילת הספירה שאם תמתין אפי' רגע אחד בלילה שוב אין היום עולה למנין ז' ובג"ד נמי חשבינן לאחר תפילת ערבית לילה וכן ראיתי אחד מהגדולים שפסל גט שנתן לאחר שהתפללו קהל ערבית אע"פ שהיה עדיין יום וכן כתב לי אחד מן הגדולים בתשובה שגדול אחד רבו פסל גט שנתן לאחר ערבית והטעם משום דכתב בתשובת א"ז דאשה שקבלה גיטה בלילה אינה מגורשת. עכ"ל. והביא התה"ד דברי המהרי"ל מה שכתב לחלק בין גט והפסק טהרה משום דאותו שעה דמתפלל ערבית עד הלילה אינו אלא כמו סעיף ותוספת ליום שלאחריו ואינו עיצומו של יום ולכך לענין גט לא חשבינן ליה כיום דהא סניף הוא ותוספת ליום שלאחריו אבל לענין ספירה לא קפדינן אלא אעיצומו של שבעה ימים ולא על התוספת.

**וכתב** ע"ז התה"ד ונראה דדוחק הוא לחלק הכי למיעבד שעת תפילת ערבית סניף ותוספת של יום של אחריו ולא שיהא מעיצומו של יום דהא כתיב ערב ובקר וצהרים ואיחה ואהמה ומיני' ולפינן שלשה תפילות לכל יום ערבית ושחרית ומנחה ולדברי המהרי"ל לא היינו מתפללים רק שתי תפילות בגוף היום, עכ"ל.

**העולה** מדבריהם הוא שהתה"ד סובר שבתפלת ערבית כבר נעקר היום שעבר ולכן א"א עוד לעשות הפסק טהרה. והתפלה הוא התפילה הראשונה של היום השני וזה כמו שיטת הט"ז לענין שמיני עצרת שנעקר היום שעבר והתחיל היום השני. והמהרי"ל סובר שאע"פ שאין יכול ליתן גט אחר מעריב וכבר יש לו דין לילה לזה אבל לא נעקר היום הראשון ועוד יכולים להפסיק בטהרה. וזה כעין שיטת המהרי"ל שלא נעקר היום שעבר.

עוד כתב התה"ד שהמהרי"ל הביא רא"י מהא דאיתא בהגהות מיימוני בהלכות מילה לענין הבן שנולד סמוך לחשיכה דלא אזלינן בתר תפילת ערבית בין להקל בין להחמיר אלא הכל תלוי בצה"כ והתם גמי הטעם משום דלא בענין אלא עיצומו של יום. עכ"ל. הנה בין התה"ד ובין המהרי"ל מסכימים שבתפילת ערבית נעשית לילה ולכן אין נותנים גט לאחר תפילת ערבית, וא"כ גם א"א למול אחר תפילת ערבית דמילה צריך להיות ביום. רק המחלוקת הוא איזה יום הוא במספר הימים, התה"ד סובר כמו הט"ז בתרס"ח שנעקר היום שעבר והמהרי"ל סובר כמו המהרש"ל שעדיין הוא היום שעבר. והמהרי"ל מביא רא"י לשיטתו נגד התה"ד מן הסמ"ג המובא בהגהות מיימוני שלא נעקר היום שעבר והבן שנולד אחר מעריב נולד באותו היום שעבר. והוא כמו שביארנו שהט"ז היה קשה לו על הסמ"ג, ומחמת קושייתו הוכיח החידוש שלו בסי' ת"ר שאין משגיחין בתפלתו נגד חיוב מצוה.

**אבל** התה"ד אינו מחדש חידושו של הט"ז ומתרץ תירוץ אחר וז"ל: דלענין מילה הספק נולד ובא מן השמים ואין בידי אדם לשנותו ואין שייך לומר כאן הואיל ועשהו לילה שוב אין לעשותו יום דתרי קולי לא עבדינן דאין אנו עושים אותו יום אלא מן השמים נולד משא"כ לגבי גט והספק בטהרה דכולי בידי אדם הן ימתינו עד למחר ליתן הגט או תפסיק למחר או יקדימו קודם תפילת ערבית עכ"ל. ועל פי החילוק הזה של התה"ד כתב המהרש"ל בתשובה מובא בש"ך יו"ד סי' קצ"ו אות י"ט שאע"פ שהתה"ד סובר שאין מפסיקין בטהרה אחר תפילת ערבית מ"מ אם ראתה דם לאחר תפילת ערבית וצריכה למנות ה' ימים קודם ההפסק טהרה יכולים למנות היום שעבר למנין הה' ימים ואינו דומה למ"ש מהרא"י בתשובה שאין אשה יכולה להפסק בטהרה אחר שהתפללו הקהל ערבית דשאני הכא שבא לה הסכה מן השמים ואין שייך לומר שהו"ל להקדים או לאחר מה שאין כן בהספק טהרה וכו' עכ"ל המהרש"ל.

**ומעתה יש לתמוה על הרא"י** שהט"ז מביא מהסמ"ג בא"ח סי' ת"ר שלפי התה"ד דברי הסמ"ג שייכים רק על לידת הבן שהוא מן השמים אבל למולו שהוא בידי אדם היה לנו לומר שכיון שעשאו לילה א"א כבר למול כמו שאין מפסיקין בטהרה וכמו שאין נותנין גט לכו"ע אחר מעריב. וא"כ צריך ביאור מהו ראיית הט"ז מהסמ"ג ואיך העלים עיניו מדברי התה"ד. וגם צריכים להבין למה תפסו כל האחרונים על הט"ז בסי' תרס"ח, הלא מצינו כדברו בתרומת הדשן שסובר שכבר נעקר היום שעבר ע"י תפילת ערבית.

**בשׁו״ע** א״ח ס״י תרצ״ב סע׳ ד׳ (הל׳ מגילה) איתא מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לבהכנ״ס וצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל וקשה עליו לישוב בתענית כל כך יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה. וקשה דהלא מגילה צריך להיות ב״ד אדר ומעוד יום הוא רק י״ג אדר. והפרי חדש הקשה עוד דמגילה בלילה מפקינן מקרא דכתיב ולילה ולא דומיה לי וק״ל דעד צאה״כ לאו לילה הוא ולכן הדבר ברור כשמש שאין לסמוך על הוראה זו ואין לקרות המגילה אלא משעת צאת הכוכבים וכל שקרא קודם לכן לא עשה ולא כלום עכ״ל הפרי״ח. והנה מקור דברי המחבר הם בתרומת הדשן וכתב שם התה״ד דמיירי שהתפללו מעריב תחילה. וא״כ אודא קושיית הפרי״ח דבין התה״ד ובין המהרי״ל מסכימים שלאחר מעריב כבר הוא לילה ואין נותנין גט וא״כ יכולים ג״כ לצאת בקריאת מגילה. וי״ל עוד שהתה״ד אזיל לשיטתו שאין מפסיקין בטהרה אחר מעריב שכבר נעקר היום הראשון והתחיל היום השני וא״כ י״ל שכבר אינו י״ג אדר אלא הוא כבר י״ד אדר ויוצאין ידי קריאת מגילה.

**אלא** שהפרי חדש מקשה עוד קושיא שהתרומת הדשן למד כן מדברי ר״ת בתוס׳ ברכות דף ב׳ דמפלג המנחה ואילך חשיבא לילה לענין ק״ש וא״כ כ״ש לענין קריאת מגילה דליכא קפידא במידי אי חשבינן ההוא זימנא ללילה שתהא קריאתה בזמנה ב״ד, עכ״ל התה״ד בס״י ק״ט. והקשה הפרי״ח הלא לא פסקינן כר״ת, והשו״ע סובר שאם קורין ק״ש מבעוד יום שצריך לחזור ולקרות בלילה. וא״כ דברי השו״ע בהל׳ מגילה סותרים דבריו בהל׳ ק״ש של ערבית. בשמלא התה״ד כבר פסק בס״י א׳ כר״ת שיוצאין בק״ש של ערבית מבע״י, אבל על פסק השו״ע צ״ע.

**ונראה** שיש להקשות סתירה כזו גם על התה״ד עצמו. דהנה כבר ראינו שסובר שאחר תפילת ערבית נחשב ללילה לענין הפסק טהרה וגט וק״ש ומגילה. ואעפ״כ בתה״ד ס״י קל״ז איתא שבליל פסח אין להתחיל הסדר מבעוד יום אע״פ שכבר התפלל ערבית דכתיב ואכלו את הבשר בלילה, והמצה ומרור צריכים לילה כמ״כ דעל מצות ומרורים יאכלוהו, וסיפור יציאת מצרים צריך להיות בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך, וא״כ אין להתחיל הסדר עד שתחשך. וצ״ע למה נחשב לילה לכל הנ״ל ולא לענין הסדר של פסח.

**והביאור** נראה דהנה להתפלל מעריב לאחר פלג המנחה הוא מחלוקת ר' יהודה וחכמים. אלא שבגמרא ברכות דף כ"ז איתא השתא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר דעבר כמר עבר ודעבר כמר עבר. וגדולי אחרונים מפרשים שהוא מטעם ספק וכיון דתפילה דרבנן יכולים לצאת מפלג המנחה דספק דרבנן לקולא. ולפי"ז יש להקשות על ר"ת בתוס' ברכות דף ב' שכתב שיוצאים גם בק"ש של ערבית מטעם דעבר כמר עבר וכו'. וכן הקשה הפרי חדש בספר מים חיים מובא בתוס' רע"ק על משניות ברכות אות ב' וכן הקשה השאגת אריה בסי' ג' ותירצו שר"ת סובר שק"ש הוא דרבנן כשיטת רב יהודה בברכות דף כ"א, וא"כ י"ל גם בק"ש שיוצאים מפלג המנחה דספק דרבנן לקולא. וא"כ מתורץ הסתירה בשו"ע, דאע"פ שאין יוצאים בק"ש לאחר פלג המנחה מפני שהוא ספק לילה ורוב הפוסקים סוברים שק"ש דאורייתא ודלא כר"ת, מ"מ במקרא מגילה בלילה שהוא דרבנן יוצאים כמו בתפילה דספק דרבנן לקולא. ואע"פ שכתבו הפוסקים שמקרא מגילה שהוא מדברי קבלה יש לו חומר של דברי תורה. אבל כבר כתבו הטורי אבן מגילה דף ד' ע"א ד"ה כגון ובשר"ת נודע ביהודה מהד"ק א"ח סי' מ"א דהא דקריאת המגילה הוי מ"ע מדברי קבלה, היינו קריאת היום, אבל קריאת הלילה לאו מ"ע מדברי קבלה היא, אלא דהיא רק מצוה מדרבנן בעלמא.

**ובזה** ג"כ מיושב סתירת התה"ד, שבתפילת ערבית יש לו רק דין ספק לילה ומחמירין שלא להפסיק בטהרה ושלא ליתן גט ומקילין לקרות ק"ש שהוא סובר כר"ת כמבואר בתה"ד סי' א' ובמקרא מגילה של לילה שהוא דרבנן אבל לענין סיפור יציאת מצרים ואכילת פסח ומצה שהם דאורייתא אין יוצאים קודם שתחשך אע"פ שהתפלל ערבית.

**ועתה** נחזי אנן במילה ביום השמיני אם כבר התפלל ערבית מבעוד יום ועשאו ספק לילה האם יכול עוד למול. הלא מילה בלילה הפסול הוא מדאורייתא וא"כ איך הקיל הט"ז למול אחר תפילת ערבית. ונראה הרמ"א ב"ד סי' רס"ב סעי' א' שכתב עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית וכן פסק שם הש"ך בודאי לא יצא כלילה ואפי' בספק לילה אין מלין. אבל הט"ז שם באות ב' סובר מל בלילה אין צריך להטיף ממנו דם ברית. ולפי השאגת אריה שמפרש שאפי' בדעבר לא יצא אם מל בלילה ומ"מ אין צריך לחזור ולהטיף דם ברית, ג"כ אין למול בספק לילה. אבל בשאלת יעב"ץ ח"א סי' ל"ה, מובא בפתחי תשובה סי' רס"ב אות ג'. כתב דהיכא שנאנסו או נתעצלו ביום ח' עד בין השמשות

ולא מלו עדיף למול בין השמשות שהוא ספק שמיני ספק חשיעי מלמולו שלא בזמנו בודאי יום. וביאר שם טעמו דהכא איכא ספיקא דיום והא עביד המצוה מן המוכרח מאי אמרת דילמא לילה הוא ואין מלין בלילה הא ליתא דהא כבר הוכחתי לעיל דבדיעבד כשרה בלילה וכו' עכ"ל. וא"כ י"ל שהט"ז בס"י ת"ר שמתיר למול אחר תפילת ערבית סובר כהשאלת יעבץ שיכולין למול בין השמשות שהמילה כשרה בידעבד בלילה, וא"כ גם לאחר מעריב שהוא ספק לילה י"ל כן. ומיושב לפי זה שאין רא"י מהתרומת הדשן נגד הט"ז שאע"פ שהוא לילה הוא רק ספק לילה ולפי השאלת יעבץ יכולים למול. אבל מ"מ צ"ע מה ראיית הט"ז מהסמ"ג הלא יש חילוק גדול בין לידה אחר מעריב ולמול אחר מעריב וכמו שביארנו לעיל באות ג.

## ה

**והנה** כל דברינו באות ד נוגע לתפילת מעריב של כל יום. וזה ביארנו שהוא מטעם ספק. ובזה יש מחלוקת בין התה"ד והמהר"ל אם נעקר היום שלפניו. ונראה שהט"ז בס"י תרע"ח יכול לסבור או כהתה"ד או כהמהר"ל, שהם מחולקים רק על איזה כח יש בתפילת ערבית בנוגע עקירת היום שלעבר, וזה יהיה רק מטעם ספק ולא יפטור מחיוב דאורייתא שהיה בהיום שלפניו.

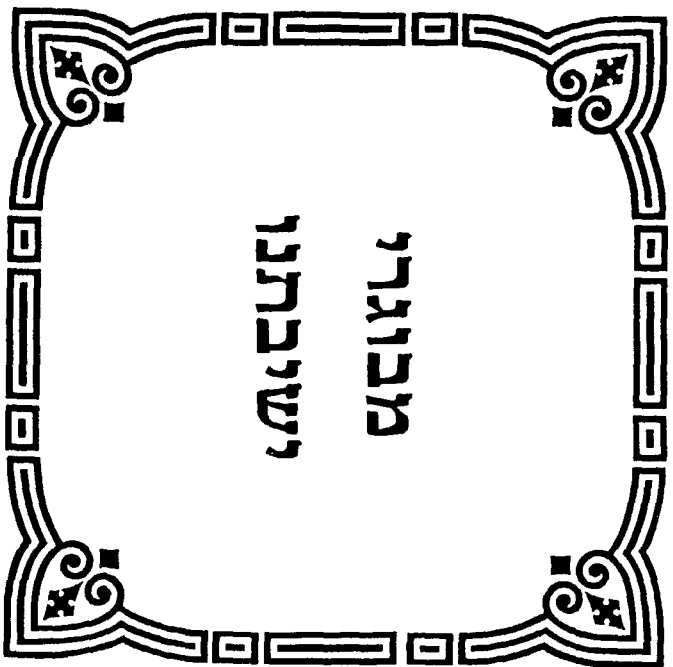
**אבל** בערבית של ליל שבת וי"ט יש בזה ענין של קבלת שבת וי"ט ותוספות שבת וי"ט. ונראה שאע"פ שהחכמים סוברים שאין זמן ערבית עד צאת הכוכבים, אבל הקבלת שבת שיש בתפילת ערבית של שבת בברכת מקדש השבת הכל מודים שזהו קבלת שבת מטעם ודאי והא דרב צלי של שבת כערב שבת כתב המגן אברהם בס"י רס"ז אות א' דלפי מסקנת הגמ' דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר י"ל דרב עביד בכל יום כרבנן ובע"ש היה מקדים כדי לקבל שבת מבעוד יום ולהוסיף מחול על הקודש, כמו שביאר דברי התלמידי ר"י. ובזה יש מחלוקת בין הט"ז והמהרש"ל. הט"ז סובר שאע"פ שמצד התפילת ערבית אין שייך לפטור ממצות סוכה, אבל מצד הקבלת י"ט נעקר סוכות לגמרי, ועל זה שייכים דברי הט"ז דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה ע"פ ציווי תורתינו כבר חלף והלך ממנו חובת היום וכו' דהפה הקדוש יתעלה ב"ה שצוה עליו מצות סוכה ביום ההוא הוא הפה הקדוש שהתיר לו אחר שקיבל עליו ש"ע וכו'. ובזה הט"ז הוא דעת יחיד נגד כל האחרונים שסוברים כהמהרש"ל שאין בכח קבלת שבת וי"ט לעקור היום שעבר

יותר ממה שנעקר ע"י תפילת ערבית. אבל אין ראי' להט"ז מדברי התה"ד שמדבר רק בענין ערבית ולא מקבלת שבת, וגם אין קושיא עליו ממה שמצינו בתה"ד שאין להקל לקיים מצוות ליל פסח קודם שתחשך, שאע"פ שהוא י"ט וי"ל ג"כ שהוא ט"ו ניסן לפי דברי הט"ז שנעקר היום שלפניו, אבל מ"מ לא נחשב ללילה אלא מטעם ספק וכנ"ל.

**ובזה** נוכל לומר שראיית הט"ז מהסמ"ג שהביא בסי' ת"ר הוא שהט"ז היה קשה לו שאין הכי נמי תינוק שנולד לאחר ערבית נחשב כמו שנולד ביום שעבר וכמו שביאר התרומת הדשן דברי הסמ"ג שבדבר שבידי שמים עדיין נחשב ליום שעבר ולא הוי לילה, מ"מ היה קשה להט"ז מכח הקבלת שבת שיש בתפילתו שסובר הט"ז שזה יש לו הכח לעקור לגמרי היום שעבר וכבר אינו ערב שבת אלא שבת והתינוק נולד ממש בשבת, ואפי' בנוגע מידי דבידי שמים י"ל כן. ומזה הוכיח הט"ז שאין משגיחין בקלת שבת כשהוא נוגע חובת מצוה. ודו"ק.

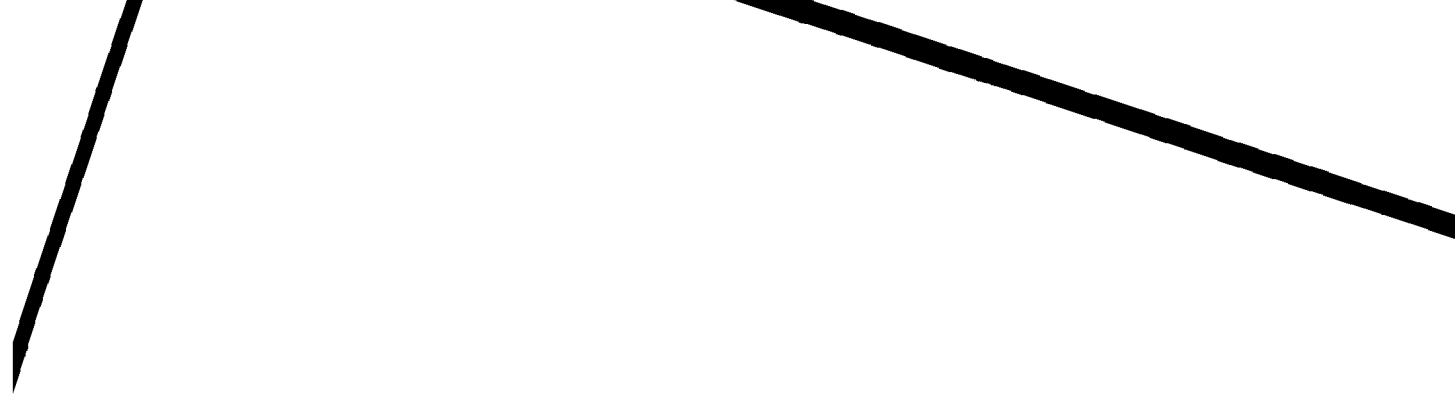
**היוצא** מדברינו שכל דברי הט"ז שהביא ראי' מהסמ"ג הוא רק לשיטתו בסימן תרס"ח, וגם צריך לומר כהשאלת יעבץ שיכולים למול בספק לילה, וא"כ י"ל דשפיר עביר אותו המוהל שלא למול אחר שקיבל שבת.





מבוגרי

ישלבתנו



הרב יעקב הלוי ליפשיץ - ירושלים

## אבילות וניחום אבילים ברגל

**כתובות ד' ע"א:** "דאמר רבי יוחנן אע"פ שאמרו אין אבילות במועד אבל דברים של צינעא נוהג", וכך פסקו שם התוספות ד"ה אבל ורא"ש שם סי' ז', ועוד הרבה מן הראשונים, אך הרמב"ם הלכות אבל פ"י ה"ג כתב "הרגלים, וכן ראש השנה ויום הכיפורים אין דבר מדברי האבלות נוהג בהם", וכתבו שם הכסף משנה והלחם משנה שכנראה הוא גרס בכתובות שם: שבת, במקום=מועד, ואכן אף התוספות מועד קטן כג ע"ב ד"ה יש גרסו כך [אם כי התוספות שם יט ע"ב ד"ה דלא לא כתבו כך וכבר עמד בזה הגרע"א בגליון הש"ס והרש"ש] וראשונים אחרים, וכן נראה מלשון הרמב"ם עצמו שם פ"א ה"ח עיי"ש.

**והנה** בסוכה מא ע"ב איתא: תניא (בתוספתא שם סוף פ"י) רבי אלעזר ברבי צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו וכו', הולך לבקר חולים ולנחם אבילים לולבו בידו" וכו'.

**ויש** לעיין, דבשלמא לשיטת התוספות והרא"ש ייתכן ניחום אבילים ברגל, וכך כתב במפורש האור זרוע הלכות אבילות סי' תלב בסוף הקטע הארוך, דהרי חל עליו דיני אבילות בצינעא אבל לשיטת הרמב"ם דלא חלה עליו שום דיני אבילות איזה ניחום אבילים יכול להיות.

**ומצאתי** ששאלה זאת כבר נשאלה לרב שרירא גאון [המקור הוא בתשה"ג שערי תשובה סי' שכב, והובא בהלכות רי"ץ גיאות שער השמחה סוף ח"ב בהשמטות עמ' ה', ספר האשכול מהדורת אלבק; ח"ב עמ' 104 והאשכול עם הנחל ריש הלכות לולב, ספר המנהיג ה' אתרוג בהתחלה, ושבלי לקט סי' שסח; בחלק מהן כתוב כנ"ל שנשאלה לרב שרירא, ובחלק כתוב לרב האי, ובחלק כתוס סתם גאונים], והוא השיב דאכן אין מצות ניחום אבילים בימי הרגל, אלא דאין כוונת הברייתא בסוכה הנ"ל למצות ניחום אבילים ממש, אלא לשון מושאל הוא, שבאו סתם ליישב את דעתו וכדי שלא להשאירו לברו ולאחר הרגל מצוה לנחמו שוב.

**אלא** דצע"ג, דהרי במועד קטן יט ע"ב-כ ע"א: "אע"פ שאין אבילות ברגל, אם מת לו מת ברגל מתעסקים בו ברגל לנחמו וכו' ואין צריך לנחמו אחר הרגל", ומפורש דיש ניחום אבילים ממש ברגל, דהרי אמרו הם שכבר ניחמוהו אין צריך לנחמו שוב לאחר הרגל, בדיוק ההפוך ממה שכתבו הגאונים.

**עוד** יש להקשות על הגאונים, דהרי בסהרין מז ע"ב דהרוגי מלכות אין מתאבלין עליהן: "רב אשי אמר אבילות מאימתי קא מתחלת מסתימת הגולל כפרה מאימתי קא הויא מכי חזו צערא דקברא פורתא, הילכך הוואיל ואירחי ידחו", וכתב רש"י ד"ה הוואיל ונדחו, שלא נראו להתאבל בשעת התחלת אבילות ידחו אף לאחר מכאן, ואע"ג דגבי קובר את מתו ברגל תנן ומונה שבעה אחר הרגל ולא אמרינן הוואיל ונדחו ידחו, התם לא נדחו להו לגמרי, שכבר עסקי רבים נהגו ברגל, שמנחמין אותו כל הרגל, כדאמרינן התם כל שהוא משום עסקי רבים אין הרגל מפסיקו, ולפי שיטת הגאונים דאין גם ניחומי אבילות ברגל, הדרא קושיא לדוכתא למה לא נאמר גם ברגל הוואיל וידחו ידחו.

**אך** בזה יש לומר ליישב את שיטת הגאונים דברגל אין קושיא מעיקרא, דרוא ברהוגי מלכות יש לומר הוואיל דנדחו ידחו, דרק בדחייה בחפצא האבילות אומרים כך, אך ברגל אין כאן דחייה בחפצא דהרי גברא חזי ורק סיבה צדדית של ימי הרגל דוחה אין לומר הוואיל.

**וראייה** לזה הוא דאף בחתן שמת לו מת בשבעה ימי המשתה אמרו בכתובות שם דמונה ימי אבילות לאחר תום שבעת ימי המשתה ולא נדחו, והיינו שאף שם סיבה צדדית מונע ממנו את האבילות בימי המשתה, דהיינו שמחת חתן. נרש"י שמקשה מרגל ולא מחתן צריך לומר שסובר דבחתן בכלל אין קושיא מפני שנוהג בו אבילות בצינעא אבל ברגל מוכח מכאן שסובר כדעת הרמב"ם דאין שום אבילות נוהג בן. שו"ר שהרמ"ה בחידושי לסנהדרין נחית לזה, עיי"ש. ולכן נחזור לדברינו הקודמים דע"פ מן הסוגיא במועד קטן מוכח איפכא מדברי הגאונים, וכן צ"ע שוב על הרמב"ם איך שייך ניחום אבילים ברגל, הרי אין שום אבילות נוהג ברגל לדעתו.

**וראיית** בספר משנת יעבי"ץ חלק יו"ד סי' לו שכתב להרץ את שיטת הרמב"ם ע"פ דבריו עצמו במקום אחר בהלכות אבל פ"ד ה"ז: "יראה לי שניחום אבילים קודם לביקור חולים, שניחום אבילים גמילת

## המתיתבא

## תקצוג

חסד עם החיים ועם המתים, ולכן אע"פ שאין אכילות כלל ברכגל לשיטת הרמב"ם ואף לא בעינעא, ולכן אין ניחום אבילים ברגל מצד גמילת חסדים לחי אבל מקום מקום שייך ניחום אבילים ברגל מפאת גמילת חסד למת ולכן אין צריך שום לנחמו לאחר הרגל מפני שכבר קיים מצוות ניחומים כל דהו.

**ולי** נראה דבריו דחוקים ביותר דהרי עיקר הניחום הוא בודאי מפאת החי ואם ברגל לא קיים את עיקר המצוה למה לא יצטרך לחזור שוב ולנחם לאחר הרגל ואף הלשון כמועד קטן יט-כ: רבים מתעסקים עמו ברגל משמע שהניחום הוא מצדו. שו"ר במשנת יעבץ שם שהורה שיש אמנם ס"ד כך וראשונים היו צריכים להשמיענו במפורש לדעתו שאינו כך אך כאמור, לנו מסתבר שיצטרך לשוב ולנחום לאחר הרגל.

**והנה** באור זרוע שם כתב טעם אחר למה שייך ניחום אבילים ברגל אף שאין בו שום אבילות, מפני שחייב לנהוג אבילות לאחר הרגל.

**ודבריו** צריכים ביאור, דהרי בזה אנו דנים, דעכשיו אין עליו שום שום דיני אבילות ורק לאחר הרגל, ואיך שייך לנחמו עכשיו מפני שיחולו עליו דיני אבילות לאחר הרגל.

**ונראה** בביאור דבריו, שהוא סובר דאין תפצא של ניחום אבילים תלוי בדיני אבילות כלל, אלא תלוי אם יש לו שם אבל או אין לו שם אבל, ולכן מכיון דלאחר הרגל חל עליו דיני אבילות יש לו אף עכשיו שם אבל דשם אבל חל על כל מי שעדיין לא קיים או לא השלים דינו אבילות, ולכל מי שיש לו שם אבל שייך לנחמו.

**ולפי** דברים אלה מיושבת היטב שיטת הרמב"ם.

הרב אלעזר שמואל בריעגער

## נוסח בשפה ברורה ובנעימה קדושה כולם וכו'

**בברכת** יוצר אור בנוסח בשפה ברורה ובנעימה קדושה כולם כאחד וכו' נחלקו גדולי הפוסקים בקריאת תיבת "קדושה" אם היא חוזר

אלעיל או אלמטה בעבור שאין לה הכרע לאיזה דרך היא נמשכת. וידידי הרב ר' אברהם שלמה סיימאן שליט"א בקש ממני לבא בארוכה לברר שיטות הפוסקים והמקדקים בענין זה ולברר סברותיהם עד מקום שירי מגעת.

**הראשון** שדן על זה הוא ספר אבודרהם (כב:) ונעתיק כאן דבריו, וז"ל: ובנעימה קדושה [בחולם על הדל"ת] פירוש ובנעימת קול קדושה וטהורה על שם הפסוק ושמעו אמרי כי נעמו (תהלים קמ"א ו'), וכתוב ונעים זמירות ישראל (ש"ב כ"ג א'). ומפני שקרא לשפה בתואר ברורה קרא גם כן לנעימה בתואר קדושה בדרך העברה. ויש יחידים שאומרים - בשפה ברורה ובנעימה, קדושה כולם כאחד וכו' [בשורק אצל הדל"ת], והראשון נכון, עכ"ל. פי' לפירושו שלדעה הראשונה הד' בחולם והתיבה נמשכת לענין שלמעלה, משא"כ לדעה שניה הד' בשורק ונמשכה על מה שכתוב אחריה, והכריע לומר כצד הראשון עם חולם.

**והבית** יוסף בטור או"ח סי' נ"ט מביא בשם ס' אורחות חיים כדעה הראשונה הנ"ל, וז"ל: כתוב באורחות חיים "בשפה ברורה ובנעימה קדושה", כן כתוב בפרקי היכלות (פ"ט ס"ג), וכן שמעתי מגדולי הדור שאומרים כן, עכ"ל. ובדרכי משה בסק"ב הוסיף לומר שכן היא מסודר בסדורים שלנו. ועיינתי בס' היכלות ומצאתי שם לשון נעימה קדושה ולשון נעימות קדושות כמה וכמה פעמים, אבל לא דיבר שם בפירוש על חלק נוסח זה של ברכת יוצר אור, ולכן אין מזה סתירה גמורה לדעה השניה של האבודרהם הנ"ל.

**ובס'** שיירי כנסת הגדולה בהגהותיו על הב"י סק"ג מתמה על הב"י שלא הזכיר דברי אבודרהם כמנהגו בשאר מקומות ובפרט ששם יותר מפורש שבא למעט שלא להפריד בין תיבת נעימה לקדושה. וע"ש בתחילת דבריו שמחויק דעת השניה של אבודרהם מדברי הראשונים, שמביא מדברי רש"י על ס' ישעיה ר' ג' בפסוק "וקרא זה אל זה ואמר קדוש קדוש קדוש" וז"ל: שנוטלין רשות זה מזה שלא יקדים האחד ויתחיל ויתחייב שריפה אלא אם כן פתחו כולם כאחד, וזהו שיסד בברכת יוצר אור "קדושה כולם כאחד עונים וכו'. וכן הוא במדרש אגדה מעשה מרכבה, עכ"ל. הרי מפורש בדברי רש"י הקדושים שתיבת קדושה נמשכת אלמטה. ואל תשמע לדברי הבאי של סדור עבודת ישראל שחשש לומר קטע זה של רש"י אינו מתחת יד רש"י רק הוספה מאוחרת, וכי כל דבר שאינו ישר בעיניו ימחוק, חס מלהזכיר כזה ובפרט אחר שכבר העתיקו

גדולי הראשונים דבריו שבכאן.

**עוד** ראייה הביא השיירי כנה"ג מתוס' במס' חגיגה דף י"ג: בד"ה מזיעתן, וז"ל בא"ד: ואלו מלאכים החדשים שאינם יודעים הדת ממהרים לשורר ונתחייבו כליה, והיינו אשר תקנו ויסרו אנשי כנסת הגדולה בתפלת יוצר "ונותנים רשות זה לזה, קדושה כולם כאחד עונים ואומרים" עכ"ל. הרי גם התוס' סברי להמשיך תיבת קדושה אלמטה. ואם כל זה השיירי כנה"ג לא הטה אזנו לדברי הראשונים הללו ומסיים שבתשובת חלק או"ח סי' שמ"ח כתב שאע"ג שבימי חרפי מנהגי היה כדברי רש"י וז"ל, חזרתי בי ועכשיו אני קורא "ובנעימה קדושה" הדל"ת בחולם כדבר ספר היכלות, עכ"ל. ובאמת דברי הראשונים מוכרחים הם כיון שמדברים מענין נוסח זה בפרט, משא"כ דברי ס' היכלות לא עסק שם בפירוש על חלק זה מן הנוסח ולמה יהא ספק מוציא מידי ודאי. ומצאתי אח"כ בס' שערי תפלה לר' יעקב רקח הספרדי דיני ברכת יוצר בסימן י"ד (דף כ"ט) שמביא מס' מנחת אהרן כלל י"ד ס"ד שתמה ג"כ על השכנה"ג האיך חולק על דברי רש"י ותוס' בלי ראייה מוכרחת מאחד משאר הראשונים.

**אכן** יש בדברי הראשונים שסוברים כאבודרהם. ראה בפ"י התפלות לר' יהודה בן יקר רבו של הרמב"ן בתפלת יוצר שמפרשו כולו ע"פ דברי ס' היכלות, וע"ש בדף כ"ו שכתב שחלק זה מיוסד על לשון נעימים קדושים הנזכר בס' היכלות, ואח"כ מתחיל ענין חדש מן תיבת "כולם כאחד", הרי שחולק על דברי רש"י. ובבאר היטב על או"ח סי' נ"ט סק"ג פסק כדברי אבודרהם ומביא תנא דמסייע ליה מס' אליה רבה, פרי חדש, יד אהרן, עולת תמיד, ועוד אחרונים. ובסדור עבודת ישראל מביא מס' משמיע ישועה להאברבנאל שהעתיק כשיטה זו.

**ברם** המרקדק הגדול מה"ר יעב"ץ בס' מור וקציעה על שו"ע או"ח סי' נ"ט ובספרו לוח ארש על נוסח התפלה, אחר שהביא דברי אבודרהם כותב - נחמתי כי עשיתי מנוסח שלו עיקר אלא צריך לומר קדושה במלאפום או קדשה בשורק ודגש אחריה נפ"י האות הבאה אחר שורק שהוא חנועה קטנה תקבל דגש] ונמשכת אלמטה, וכך נהגו אבותינו האשכנזים והוא העיקר עכ"ל. ובדבר זה מודה לבר פלוגתיה ה"ר זלמן הענא שג"כ גרס בשורק בסדור בית תפלה, שרובא דרובא בספרו לוח ארש הוא בא לחלוק נגד הרז"ה וכאן שניהם בפה אחד ובסגנון אחד אומרים במלאפום או שורק אבל לא בחולם. ועי' בשערי תשובה בס' נ"ט סק"ב

שהביא דברי השלמי ציבור (דיני ברכות דף צ"א ע"ג בסקי"ב) בשם האר"י ז"ל בשער הכוונות אחר דיני שחרית בעניני נוסח התפלה (דף נ"א): שכתב בזה הלשון: ובנעימה, קדושה וכו', צריך להפסיק בין מלת ובנעימה למלת קדושה וגם צריך לומר קדושה בשורק וכו', וכן כתב אבודרהם וגם רש"י ז"ל, עכ"ל. ונראה שהאר"י ז"ל כוונתו לדעת יחידים שהביא אבודרהם ואע"פ שלבסוף דחה אותה ובחר באחרת, הוא בחר בו בעבור שרש"י סבר כן. וגם החיד"א אע"פ שלא הזכיר כלל דין זה בספרו ברכי יוסף על ש"ע אמנם בספרו עבודת הקדש בחלק קשר גודל ס"י סק"ט מעתיק דברי האר"י ז"ל.

**ובס'** שערי תפלה הנ"ל הביא מס' בית דוד [חאו"ח בהשמטות ס"י תק"ט] שרוצה להביא ראייה לשיטת רש"י מדברי המנהיג בדניני תפלה ס"י ל"א [דבריו הובא בב"י ס"י נ"ט] שכתב שהמתפלל ביחידות שצריך לדלג קדושת יוצר יאמר כזה - בשפה ברורה ובנעימה, לא-ל ברוך נעימות יתנו וכו', כדי שלא להזכיר פסוקי קדוש וברוך. הרי שסבר שתיבת קדושה אינה מחוברת אלעיל, שאם היתה מחוברת האין יכול להפסיק באמצע ענין ולדלג וגם אם נמשכת אלעיל אז אין הבנת התיבה מענין קדושה רק היא תואר לנעימה ולמה צריך היחיד לדלגה. ורק אם נמשכת אלמטה והיא שם דבר מענין פסוק דקדוש קדוש אז מובן למה היחיד מרלגה. והשערי תפלה רצה לדחות ראייה זו ממה שרואים שהב"י העתיק גם דברי המנהיג וכיון שסובר דלא כרש"י רק כאבודרהם א"כ נמצא סותר את עצמו. אבל לענ"ד אפ"ל שאין כאן קושיא כלל שבמקום שהביא הב"י דברי המנהיג לא היה כוונתו לפסוק כוותיה רק שאסף כל השיטות בענין זה ודברי המנהיג בתוכם ולא הכריע כשום אחד מהם, ודו"ק.

**ואחר** שמביא השערי תפלה כל השקלי וטריא הוא מסיים עם דברי שו"ת הרדב"ז [ח"ד ס"י ח' וס"י ל"ו וס"י פ', והובא דבריו בשו"ת חכם צבי ס"י ל"ו, והובא בש"ע או"ח ה"ל תפילין ס"י כ"ה בשערי תשובה סקי"ד, ובמשנה ברורה סוף סקמ"ב] המפורסמים שכתב שכל מקום שיש מחלוקת הפוסקים ומצינו בדברי קבלה שמצדד כאחת מן הדעות או הקבלה יכריע, ולכן הכא נקטינן כדעת האר"י ז"ל שאחו בשיטת רש"י ותוס' לקרות בשורק, עכ"ל. וכן הוא באמת ברוב סדורים שלנו וכעדות הפרי חדש בס"י נ"ט, [הגם שמצאתי בסדור בעל התניא כאבודרהם וכן שמעתי בנוסח זידישוב]. ועי' בשו"ת יביע אומר חלק ח' ס"י י"א סקט"ו שטרח ואסף הרבה דעות בזה ומביא עוד ראייה מתוך דברי ר' פלטיי גאון שנעתק בסדור ר' שלמה מגרמייזא [דף פ"ח] וז"ל: ויחיד מדלג מנעימה



## המתבתא

## תקצו

לנעימה כלומר משפה ברורה ובנעימה עד לא-ל ברוך נעימות שאין ליחיד לומר קדושה, הרי שלא חיבר תיבת נעימה עם תיבת קדושה. ומסיק שם שמנהג הספרדים כדברי רש"י ותוס' ואר"י ז"ל. וכן מצאתי בסדור ר' הירץ שיץ וצ"ל ובמחזור מעגלי צדק הקדמון שגרסו קדשה בשורק.

**ענה** נשתדל לפרש ביאור התפלה לפי שני הדרכים שהזכרנו, [ולקטתי קצת דברים מסדור הר"י שכתתי סופר בהקדמה כללית פ"א ס"ד בהג"ה]. לפי דעת האבודרהם תיבת נעימה קאי אלקמן על מלת קדושה ולכן היא מנוקדת כחולם שבחולם היא שם התואר בלשון נקבה שמתאר תיבת נעימה. ואם תשאל למה צריך להיות בחולם דוקא הרי לפניך כתיב תיבת ברורה שהיא ג"כ שם התואר בלשון נקבה לתיבת שפה, ואפ"ה היא מנוקדת במלאפום ולא בחולם. יש לומר שתיבת ברור נמצאת בקרא במשקל מלאפום, כמו בס' איוב דכתיב ודעת שפתי ברור מללו (איוב ל"ג ג'), רק ששם היא תואר בלשון זכר וכאן בלשון נקבה אבל בזה שווים שהן במלאפום. [ואע"פ ששם היא מתאר מלת דעת שע"פ רוב היא משתמשת ללשון נקבה כשאר שמות המסיימות בקמץ היא (כגון מגילה, תורה, חכמה) או בפתח תי"ו (כגון מגילת, תורת, חכמת), אכן מצינו במקומות מועטים שהיא בלשון זכר כמו כאן].

**אבל** כתיבת קדושה אם ננקדה במלאפום אז פסק מלהיות שם התואר רק תשתמש כשם דבר, ורק בחולם נמצאת כשם התואר. ולדוגמא בלשון זכר מצינו וגוי קדוש [יתרו י"ט ו'], במקום קדוש [תצוה כ"ט ל"א, ועוד], וממנה נלמד שבלשון נקבה תכתב כזה קדושה שכן דרך הלשון שבנתארכה התיבה מתקצרות התנועות או נתחלפו להיותן שוא, כגון קדושים קדושי.

**ותיבה** זו היא על משקל גדול - גדולה, נחוק - נחוקה, קרוב - קרובה, טהור טהורה, וכמבואר בס' מכלול לרד"ק במשקלי השמות [דף קנ"ד]. שהן כולן שמות התוארים בלשון זכר ונקבה. ופירושו כאן לומר שהמלאכים מזמרים בנעימת קול קדושה שהקול מלא קדושה. ואע"פ שלא נמצאת בתנין כשם התואר בלשון נקבה, אבל בדברי חז"ל יש ממנה הרבה. דרך משל - ענה קדושה, תורה הקדושה, שכינה הקדושה, שכל אלו השמות הן לשון נקבה כדמוכרח ממה שיש לפנין שם עם קמץ ה"א בסופן. וגם בברכת המזון בברכת רחם אומרים כי אם לידך הפתוחה הקדושה וכו', שתיבת יד לעולם מתוארת בלשון נקבה ככל שאר אברי וגייים שבאדם. ומצינו תיבת קדושה שמתארת תיבת תרומה במס' פסחים

[ל"ג.], ולתיבת שדה אחוזה במס' ערכין [כ"ד.], ועוד כיוצא בה.

**עכשיו** נבאר לדברי האר"י ז"ל תיבת קדושה נמשכת אלמטה ואז מנוקדת במלאפום, והיא שם דבר על משקל תיבות גבורה, מלוכה, ישועה, כמבואר בס' מכלול [דף ק"ס:]. וגם בש"ס משתמשים בתיבה זו לשם דבר, כגון - במס' ברכות דף כ"א: כל דבר שבקדושה וכו', ובדף כ"ז. אומר קדושה על הכוס, ובמס' שבת דף כ"ב. וכי נר קדושה יש בה, וכיוצא בהן. ועל כרחק אינה שם התואר בצירויים הללו שאז הל"ל בלשון זכר, ודר"ק.

**ותיבה** זו יכולה להיות במלאפום או בשורק, והנפקא מינה שאם במלאפום שהיא תנועה גדולה אז אין דגש באות שי"ן שאחריה וכזה קדושה, משא"כ אם בשורק שהיא תנועה קטנה או יבא דגש חזק בשי"ן וכזה קדושה [כלל זה נוהג דוקא באין הנגינת טעם על אותה תניעה]. ולדרך זה פירוש הברכה שהמלאכים אומרים הקדושה כולם ביחד, ופי' תיבת ובנעימה שהמלאכים אומרים שבחי הקב"ה בנעימת קול וניגון. ועי' בר' שבתי סופר שמדייק מזה שנכון לפי"ז לומר פסוקי קדוש וברוך עם טעמי המקרא אפי' כשמחפלת בציבור שכן המלאכים בעצמם מזמרים בניגון, וזהו לכל השיטות שהבאנו.

**עוד** חילוק אחר יש בין השני פירושים שלדעת אבודרהם תיבת קלם בכ"ף דגושה, שכן הדין שאותיות בג"ד כפ"ת שבראש התיבה הן דגושות, חוץ אם מחוברת לתיבה שלפניה ע"י נגינת הטעם ואותה תיבה מסיימת באחת מאותיות יהו"א הנחות. וכיון שלשיטה זו מן תיבת כולם מתחיל ענין חדש בודאי היא עם כ"ף דגושה. אבל לדעת האר"י ז"ל כותב הר"י שבתי סופר הכ"ף של קלם צריך להיות רפה כיון שהיא מחוברת לתיבת קדושה המסיימת באות ה"א נחה. ואע"פ שאין טעמים בנוסח התפלה אבל תראה לפי הענין אם ראוי לבא שם טעם מפסיק כמו אתנחתא וזקף קטן, או היא מחוברת ע"י טעם משרת כמו מנח או מרכא, שרק אם ראוי לבא שם אחת מטעמי המפסיקים תהיה הכ"ף דגושה. דרך משל בפסוק ויהי בקר [בראשית א' ה'] הבי"ת רפי מחמת שקדמה לה תיבה המחוברת ע"י מקף ומסיימת באות יו"ד נחה. וכן על פני תהום [שם א' ב'] התי"ו רפי שלפניה יו"ד רפי ומחוברת בטעם מנח שהוא משרת. משא"כ בפסוק בצלמנו פדמותנו [שם א' כ"ו] הכ"י דגושה אע"פ שלפניה אות וי"ו רפה אבל אינן מחוברת ביחד כיון שיש תחת תיבה ראשונה טעם טפחא שהוא מן טעמים המפסיקים.

**אמנם** חפשתי ולא מצאתי בסדורים שלנו שתהיה הכ"ף רפה רק בכולם היא דגושה. ולתרץ נוסח שלנו אולי נאמר שאפי' לשיטת אר"י ז"ל אין השתי תיבות של קדושה כולם מחוברת בחיבור עז, רק שיש הפסק קצת ביניהן וראוי לבא ביניהן מן טעמים המפסיקים הקטנים. ולכן יאמר כזה - קדושה, פלם כאחד, עונים באימה, ואומרים ביראה. ואה"נ לפני תיבת קדושה יבא טעם מפסיק גדול כמו אתנחתא, אבל גם לאחריה ישימו טעם מפסיק פחות במדרגה כגון תביר וכדומה. ועי' בפרי מגדים סי' נ"ט במש"ז סק"א שהביא גירסת הרו"ה בסדור בית תפלה [דף ט"ז]. שתיבת פלם בדגש, והקשה עליו שצריך להיות רפה מחמת יהו"א הקודמת לה, ולדברינו מיושב בטוב טעם.

**ועי'** בפרי חדש סי' נ"ט סק"ג שרוצה להביא ראיה לדברי אבודרהם ממה שאומרים ונענימה עם בי"ת, ולדעת האר"י ז"ל הל"ל בשפה ברורה ונעימה בלי בי"ת. והפרמ"ג שם דחה ראית הפר"ח במה שמקשה עליו לטעמיך צריכים ג"כ למימר בקדושה וטהרה ושירה וזמרה וכו' בלי כל הבי"תן באלו התיבות, רק שע"כ יכולים להוסיף בי"ת בכל תיבה. ולענ"ד י"ל ששניהם דברי אלקים חיים רק שפירשו הכנת התיבות בשני דרכים שונים. שהפר"ח מפרש שתיבת ברורה ותיבת נעימה הן תוארים על תיבת שפה ר"ל שפה ברורה ושפה נעימה, וכמו שא"א לומר בשפה בברורה עם בי"ת השימוש כן לא יתכן לומר בנעימה. אבל הפרמ"ג סבר שתיבת נעימה שם דבר לעצמה ואינה חוזרת על תיבת שפה כלל רק פירושה בנעימת קול, ולכן הביא ראיה מן תיבות בקדושה ובטהרה ובשירה ששם כולן שם דבר עם שימוש בי"ת כראויות להן.

**עוד** הקשה בס' בית דוד הנ"ל על שיטת האר"י ז"ל לפי נוסח קדושה כולם כאחד וכו' למה צריכים כאן כלל תיבת קדושה אחר שכבר הזכיר לעיל מיניה להקדיש ליוצרים וכו', ולמה ליה לכופלה בלי צורך. ואפשר לתרץ שתיבת "להקדיש" היא פועל שפירושו שהמלאכים מקדישים ליוצרים, משא"כ תיבת "קדושה" היא שם דבר שמורה על הדבר שאומרים לקמן שזה הפסוק של קדוש קדוש וכו' שנקראת בשם קדושה. ועי' בס' לחם ביכורים בחלק תפלת כהן דף קל"ה שאחר שהעתיק דברי הבית דוד מקשה קושיא הנ"ל מדעת עצמו כאילו לא נזכר באותו ספר גופא. גם טעה במה שהביא הריעב"ץ שדעתו לומר בחולם, וכבר הבאנו לעיל שבספרו לוח ארש וספרו מור וקציעה שנהפוך הוא שמשקל לומר בשורק.

**ובסדור** עבודת ישראל הקשה על נוסח האר"י ז"ל שלכאורה הלשון מוקדם ומאוחר, שיותר טוב לומר - בשפה ברורה ובנעימה, עונים כולם כאחד קדושה וכו'. ולפי קט שכלי איני רואה חילוק ביניהם ששניהם כאחד טובים. ואדרבה זהו לשון מליצי להקדים לפעמים השם דבר בריש המאמר כמו שמצינו למרבה בפסוקי תנ"ך ואין פוצה פה ומצפצף, ואין לדחות נוסח מקובל מראשונים כמלאכים מחמת טעם קלושה כזה שאין בו ממש. ומה לנו יותר מן דברי שלמה המלך ע"ה בס' משלי, כדכתיב חכמות בחוץ תרונה ברחובות תתן קולה [משלי א' כ'] הרי שהשם דבר "חכמות" בתחלת המאמר ולא באמצעו כזה - בחוץ תרונה חכמות וכו'. וכן תמצא שם במשלי ב' א' השם בתחלת מאמר, וכן משלי ג' י"א, ה' א', ורבים כחול הים שאין הנייר מספיק למנותם כאן, ודי בזה.

**עוד** כתב שם בשם ס' ויעתר יצחק סי' קמ"ח שהוכיח לומר כדברי אבודרהם. והנה כבר נודע בשערים שהמחבר ההוא היה זייפן גדול ובעל רומת רוחיה, ומפני דבר קל מסברא דנפשיה מיהר לשנות נוסחאות ישנות מאנשי כנה"ג [כגון מוריד הגשם עם קמץ, וברכת לשקת בסוכה וכדומה], ולא נשאר דף אחד מן סדור שלו שלם בלי מום, וגם תלה כל בוקי וסרוקי באשלי רברבי וטעה הקורא לחשוב שדבריו הם אמת. וכן כאן הקשה על נוסח הישנה כי למה נזכיר כאן שם הפעולה הא כבר מבואר אח"כ בתיבת קדוש קדוש וכו', וכי תאמר ראובן הרג שמעון הריגה ע"ש. וחוץ מזה שאין אני רואה שום דמיון מדוגמא שלו לענינינו, בלאו הכי לא קשה לי מידי שכבר מצינו שהשתמשו מיסדי התפלה בלשונות כזה בשאר מקומות. דרך משל: בקדושה דשמונה עשרה אומרים לעמתם ברוך ואמרו - ברוך וכו', הרי שמוכירין שתי פעמים תיבת ברוך, וכן אומרים פעמים באהבה שמע אומרים - שמע וכו', שמוזכרים תיבת שמע בכפלים. וטעם הדבר נראה לומר בפשיטות כיון שעושין כאן קצת הפסק שממתינים על שליח צבור לכן לא חששו לכפול החיבה, וכן בענינינו ג"כ מפסיקים בתפלת יוצר על הש"ץ לומר קדוש וכו' ביחד עמו, ודו"ק. ובאמת אין להשען על שום דבר מדברי הזייפן הלז, והבאתי דבריו רק לפרסם טעיותיו ושאין לסמוך לא עליו ולא על מי שמביאו.

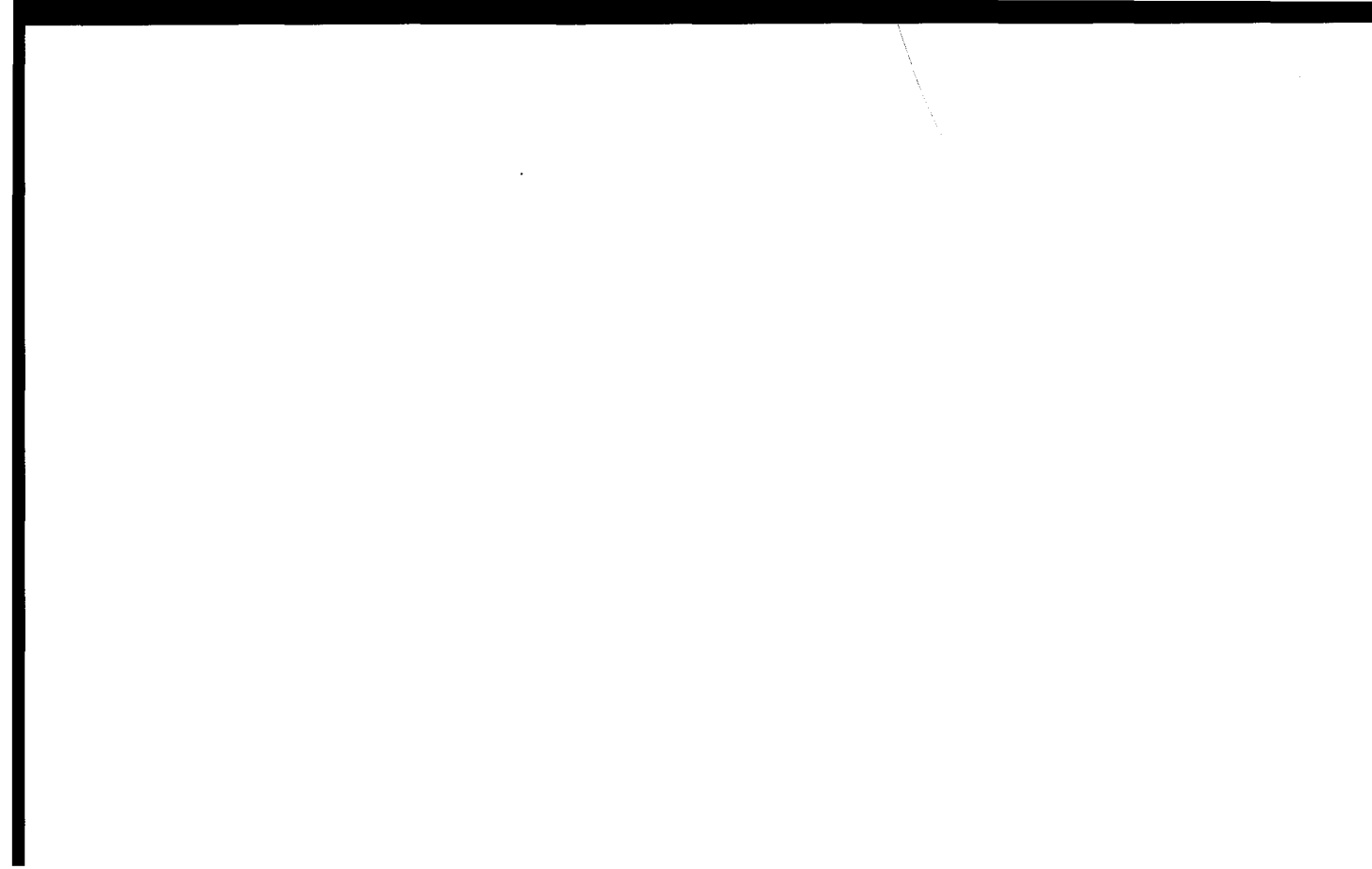
**יש** עוד נוסח שלישי הובא בס' תניא רבתי סי' ד' [דף ח.]. ובשבלי לקט סי' י"ג, זו"ל: ומצאתי בשם הר' נטרונאי גאון שאומר - בשפה ברורה בנעימה ובקדושה, כולם כאחד וכו', שהוסיף עליה אות וי"ו ובי"ת שמוזה נראה כדברי האבודרהם שתיבת ובקדושה נמשכת אלעיל. וכן בסדור עבודת ישראל ובס' בית דוד הביאו כן בשם מחזור רומא ישן, וע"ש

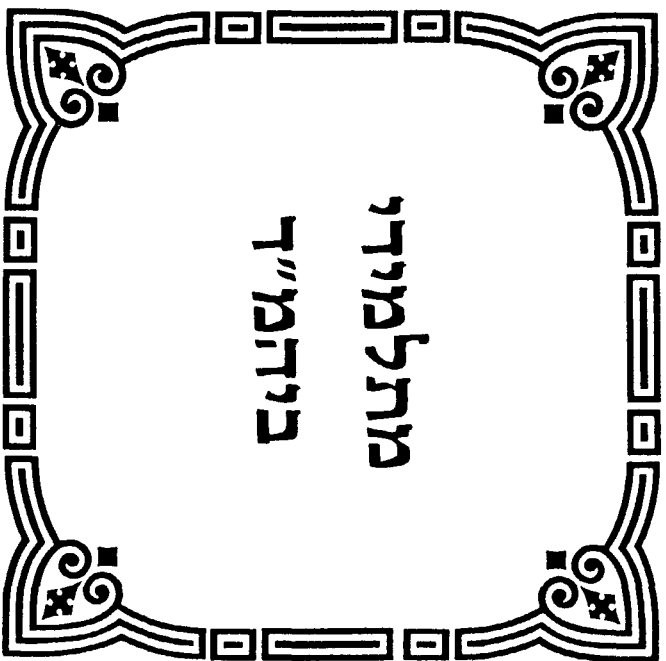
## ה מ ת י ב ת א

## תרא

שמפרשו שהמלאכים אומרים בקדושת עצמיות שלהם, על דרך שאומרים -  
וכלם פותחים את פיהם בקדושה וכו', ר"ל בקדושה שיש בהם. אכן לא  
מצאתי מי שיתנהג כזה עוד היום.

**לסיכום** הענין אשר ברוב סדורים נדפס קדושה כולם כאחד במלאפום  
וכעדות הפר"ח שהבאנו לעיל, ויש להם על מי לסמוך על הני אשלי  
רברבי האר"י הקדוש ומקורו מדברי הראשונים כמו שביארנו. ועכ"פ כל  
אחד יעשה כמנהגו ונהרא ונהרא פשטיה, ושתי הגרסאות מקורם ממקור  
טהור וקדוש בסודות נעלמות ואין לפקפק עליהן כלל, ויעשה כמנהג  
העולם, ואחד השורק ואחד החולם, בלבד שיכוון לבו לשמים, שהן דברי  
אלקים חיים.





מתלמיד

בידמו"ד





אברהם היימאוויץ

## בענין גר קטן

**בגמ'** כתובות (יא.) אמר ר' הונא גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד - ופרש"י (ד"ה גר קטן) וז"ל אם אין לו אב ואמו הבאהו להתגייר עכ"ל משמע מדברי רש"י דדין של ר"ה דצריך דעת ב"ד הוא רק במקום שאין לו אב אבל יש לו אב א"צ להביאו לב"ד ויכול לגיירו מעצמו.

**זאת** ועוד. דבמאירי בסוגיין כותב מטבילין אותו על דעת ב"ד כלומר שאותם הבאים לגיירו מודיעין את הדבר לב"ד למגיירין אותו על על דעתן כאלו הם אבותיו של זה שיהא ענינו מסור להם כדרך שענין הבן מסור לאב להכניסו לברית ולקדושת אמונה - הרי חידוש לנו שאין הפשט שבי"ד יש להן כח לגייר קטנים ואב נמי אם רוצה לגייר יש לו כח וכדוגמת יחיד מומחה הוי כשלשה, אלא אדרבה עיקר כח לגייר הקטן הויא ביד אביו וגם ב"ד ניתן להם כח זה ולקמן נעמיק בזה בעזהש"ת. ועכשיו שיסדנו יסוד זה נתעורר השאלה מה הדין באמו של הקטן איזה כח יש לה לגייר בנה הא גם היא יש לה כח כאב או"ד רק ע"ד ב"ד?

**ובמשטות** ה"י נראה דאין כאן שאלה כלל דברש"י כותב על דברי הגמ' "על דעת ב"ד" וז"ל ואמו הביאתו להתגייר עכ"ל א"כ אם היא צריך לדעת ב"ד ודאי דאינה כאב רק צריכה לדעת ב"ד אמנם ברשב"א כותב וז"ל ודחינן מתני' בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, לא שיהא חלוק בדבר זה בין אב ואם שהבנים ג"כ נגררים אחר האם" ובסוף הדיבור מוסיף "וה"ה לאם דניחא להו למעבד מאי דעבד אבהוהו או אמן" ואם נלך בסברא זו דניחא לקטן בין מה שעושה אביו או אמו א"כ גם אצויר דר' הונא דאיירי דלא נתגיירו עמו ה"ה שיכול לגיירו או אביו או אמו כיון דבנים נגררים ג"כ אחרי האם.

**אמנם** לעומת זה כותב הב"ח (סי' רס"ח סק"ט) על דברי רש"י וז"ל דדוקא כשהאב מביאו לא בעינן דעת ב"ד אבל באמו מביאהו בע"י דעת ב"ד עכ"ל. וכן נקט המחבר להלכה (סי' רס"ח סעי' ז) וז"ל עובד כוכבים קטן אם יש לו אב יכול לגייר אותו, ואם אין לו אב ובא להתגייר

או אמו מביאהו להתגייר ב"ד מגיירין אותו עכ"ל.

**ואם** כן הוא האמת דרק אב יש לו כח לגייר צ"ב בזה דאמאי יהי' כח לאב יותר מהאם דבבא ונתחכמה לו במקור הדין של גרים דהוה כלל ישראל כשיצאו ממצרים וקבלו את התורה נכנסו לברית במילה טבילה וקרבת וברמב"ם (בהל' אסו"ב יג, ד) כותב וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכיח צריך ג' דברים אלו (ובזה"ז שאין קרבן כשיבנה ביהמ"ק יביא קרבנו) שנאמר ככם כגר (במדבר טו טו) (בסוף הפרק מוסיף הרמב"ם דצריך גם קבלת מצות עי"ש) וכל זה היא בגדול שיש לו זה ומה הדין של קטן לזה ממשך הרמב"ם (שם פ"ז) גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד שזכות היא לו וזה מיוסד על דברי ר' הונא בסוגיין עכ"פ זה מחזק הקושיא דכיון דטעם דמגיירין ג"ק הוא מטעם דזכות הוא לו מאי נפק"מ בין אב לאם בזה כיון דנגרר אחרי אמו כמשי"כ הרשב"א?

**וראיתי** מקצת אתרונים שלומדים פשט בסוגיין לפי דברי הרמב"ם (ספ"ט מה עבדים ה' ב) שכתוב דגר יכול למכור בניו ובנותיו שנאמר (ויקרא כ"ה מ"ה) מהם תקנו וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם וכיון דלאחר שמכרו לישראל יכול ישראל לשחררו אפי' בע"כ ולעשותו גר גמור א"כ ודאי שגם האב יש לו רשות לגיירו על כרחו שהרי ע"ז מכרו ואם הוא אין לו רשות לגיירו איך יכול למוכרו וכמו דאיתא במכילתין לענין מעשה ידיה דקטנה השתא ובוני מזבין לה מעש"י מבעי משום דעל זה מוכרה.

**וקשה** טובא לפי' זה קודם כל יכל הנחת הפשט הזה נבנה על היסוד דאב יש לו זכות למכור בנו לעבד ולא האם וצ"ב דמהיכי תיתי זה דמקור הרמב"ם שיכול למכור בניו הוא מתו"כ (פרשת ו') ולא ממעט שם האם וע' באג"מ (ח"א יו"ד קס"ב) שדן בזה וכותב דמסתבר דגם האם יכולה למכור בניה עו"ק הדמיון למעש"י דקטנה דהתם הגמ' עושה ק"ו דמה יכול לעשות מעשה כ"כ גדולה (והיינו למוכרה) כדי שיקבל מעש"י שלה א"כ מעש"י לחוד פשיטא שמקבל וזה יוצא מק"ו שהוא אחד מ"ג מדות שהתורה נדרשת בהם אבל הכא גבי גוי לגייר בנו הקטן אין זה יוצא מק"ו רק מצינו מפורש בקרא שיוכל למכור בנו לישראל בדכתיב וממשפחתם אשר הולידו בארצכם מהן תיקנו - ואחר שהויה ברשות ישראל אז נתוסף לישראל זכות שיכול לשחררו וע"י שחררו נעשה ישראל (כמו שמצינו בטבי עבדו של ר"ג ששחררו כדי להשלים לעשרה) ומצינו

בגמ' דמה מכר ראשון לשני כל זכות שבא לידו היינו שאין לראשון יותר זכותים מהשני אבל לא מצינו שא"א לגוי להיות לו יותר זכות מראשון ובכלל דבר זה לא ברור כ"כ דלכאורה אתיא רק לשיטת הסבורים דיכול לטבול עבד שקנה מער"כ בע"כ ע"י בסוגיא דבמס' יבמות ולכן כשמשחררו א"צ לקבל מצוק? אבל עכ"פ מה שבעיקר קשה על פשט זה הוא דזה להדיא דלא כדברי ר' הונא שמפרש טעם דג"ק שזכות הוא לו ואם מגיירו בע"כ פשוט דאין זה זכות אצלו וזה קשה מאוד לפירוש זה דזה נקודת טעם דר"ה דזכות הוא לו.

ולכן נראה דצריך לפרש בהקדם דברי הר"ן בסוגיין שקודם על דברי ר' הונא מפרש כדברי רש"י וז"ל אם אין לו אב, ואמו מביאתו להתגייר, והדר מפרש לאחר שמביא דלהלכה קי"ל כרב הונא בזה דאמר ר' הונא שג"ק מטבילן אותו ע"ד ב"ד לאו דוקא שהביאתו אמו אלא ה"ה אם עשו ב"ד כן מעצמן ובכ"ח (סי' רס"ח ס"ק ט) מקשה על זה דהוא לומד שהר"ן איירי דב"ד עושין כן מעצמן משמע בע"כ וזה דלא כר' הונא דזכות הוא לו ויל"פ דאין זה כוונת הר"ן רק ר"ל דעושין כן מעצמן היינו שאין מביאו אביו או אמו רק ב"ד עשו כן מרצונו הטוב דלא אמר הר"ן כגון שתקפו ב"ד, ועכ"פ לפ"ז ראינו זה שכתב הר"ן מתחילה שהבאיתו אמו לאו דוקא דהיסוד הוא כדברי ר' הונא "שזכות הוא לו" ולכן אף אם לא הביאהו אב או אם הלא אמר ר' הונא דהנקודה היא שיהי' זכות אצלו ונקטינן כ"ז שהוא קטן ולא טעם טעמא דאיסורא ניחא ליה להתגייר.

ולפי"ז י"ל גם ברש"י דאה"נ אם ניחא לה במאי דעביד אמו הרי היא כמו האב וכן פירש"י להדיא בשיטמ"ק בסוגיין וז"ל ואפשר דכל שיש לו אב ואב ומביאין אותו להתגייר אע"פ שאין מתגיירים עמו" ניחא ליה במאי דעבדי אביו ואמו" וא"צ דעת ב"ד והיסוד הוא כמו שכתבו השיטה להדיא דצריך להיות דניחא ליה דהן הן דברי ר' הונא "שזכות היא לו" וגם המאירי הנ"ל אע"ג דכותב דב"ד ה"ה כאב משמע דאב יש לו זכות יותר מאם מ"מ גם הוא כותב שם על ענין דג"ק וז"ל ולא סמכו על דבר זה אלא מפני שהגרות זכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו עכ"ל.

ורק יקשה לפי"ז דברי הש"ע וכן הר"ן שכתב דבריהם להלכה אשר לכאורה מחלקין בין אב לאם שכתבו שהביאתו אמו" (ואולי י"ל דאיירי בציוור דידעינן בברור שלא ניחא ליה במעשה אמו וקשה מאד לפרש כזה) אבל עכ"פ לסיכום הוא דאמר ר' הונא הטעם דג"ק הוא דזכות הוא לו

לזה אין נפק"מ בין אב לאם וכדפי' השטמ"ק ברברי רש"י.

אברהם דניאל הירש

## בענין שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא ואין אדם משים עצמו רשע

א) כתובות ט: אמר ר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו ומבואר בגמ' שם דטעם הנאמנות משום שויה אנפשיה חתיכה דאיסורה ובקצוה"ח (סי' ל"ד ס"ק ד') הביא דברי מהרי"ט שיש סוכרים דמהני שאחד"א כמו נדר וע"ש שדחה זה וכתב דהוי כמו הודאת בע"ד שמהימן, וילפינן זה מקרא כי הוא זה ע"ש, ולכאורה מדברי רעק"א לקמן לא משמע כדברי הקצוה"ח, דעי' לקמן כב אמרינן שם במתני' האשה שאמרה א"א הייתי וגרושה אני נאמנות שהפה שאסר הוא הפה שהתיר והקי' ע"ז רעק"א וז"ל ק"ל אמאי מריך לזה הא בריבורא א"א הייתי לא מהימנא לב"ד בדרך עדות ונאמנות, ואנן אמרינן שאינו אמת אלא מדין שאחד"א, וכיון דהיא מסיימת וגרושה אני מעולם לא אסרה וכו' ע"ש ומוכח בהדיא מדבריו דאינו מטעם נאמנות, שכתב שלאו מתורת נאמנות הוא, וע"ע ברעק"א כב: על הא דאמרינן בגמ' עד אחד אמר נתגרשה ועד אחד אמר לא נתגרשה תרווייהו באשת איש קמסהדי, והא דאמר נתגרשה הו"ל חד ואין רבריו של אחד במקום שנים, [דתרווייהו מודה דהוי מכבר א"א, רק דן אם יש שם גט] וע"ש בת"י שהקי' שהו"ל להאמין העד שאמר נתגרשה דהו"ל מיגו דאי בעי שתק, ותירץ דאין זה מיגו דשמא רוצה להעיד כרי לפסלה מן הכהונה, והקי' ע"ז רעק"א דמה טוענת האשה, הא אם אמרה גרושה אני ממילא פסלה לכהונה בלא עדותן, ואי דהיא אומרת לא נתקדשתי אף כב' עדים מעידין שהיא באמת מגורשת תהיה אסורה דבמה דאומרת לא נתקדשתי מוכחשת העדים, ולגבי עדותם על הגירושין היא מודית דלא גירשה כיון דאומרת לא נתקדשתי בכללו דלא נתגרשה, וכמו כל האומר לא לויתי כאילו אמר לא פרעתי, ולכן יש לה דין א"א לפי דבריה, כיון שהוי כאילו אמר לא גרשה ותירץ רעק"א דאולי י"ל דדוקא בממון אמרינן דהודאתו שלא פרע מהני משום הודאת בע"ד, אבל באיסור דאם מכחיש להעדים הוא רק מדין שאחד"א ל"ש לומר דהיא מודית דלא נתגרשה ושאחד"א, דהא היא אומרת דלא נתקדשה ולא אמרה מעולם דהיא אסורה, וע"ז הקי' רעק"א כמו לעיל דבמתני' למה כענין פה שאסור

## המתנת א

## תרט

כיון שאומרת שעכשיו גרושה, לא שייך שאחד"א, ולכאורה מה שתירץ רעק"א הוא רק לשיטתו דשאחד"א שאני מהודאת בע"ד, אבל לפי הקצוה"ח צ"ע, דהא כל האומר לא לויתי כאילו אמר לא פרעתי דמי וה"ה בשאחד"א.

**ולתרוץ** זה, נראה להקדים מה ששמעתי ממו"ר אברהם גורכיץ שליט"א לבאר דברי הרמב"ם (פי"ח מהל' סנהדרין ה"ו) וז"ל גזירת הכתוב הוא שאין ממתין ב"ד ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא ע"פ שני עדים וכו' שמא נטרפה דעתו בדבר זה שמא בן העמלין מר נפש הוא המחכיש למות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג וכללו של דבר גזירת המלך הוא עכ"ל, ולכאורה כל דברי הרמב"ם צ"ב, דמתחילה כתב דדבר זה הוא גזירת הכתוב, ואפילו לא נטרפה דעתו לא הוי מהימן דהא בעינן שנים, ובקריית ספר כתב שם וז"ל "אין ממתין ואין מלקין בהודאת פיו, דאע"ג דאמרינן בעלמא לא איברי סהדי אלא לשקרי, היינו בדבר שבממון אבל במיתה ובמלקות שמא מן העמלין הוא וגוה"כ הוא וכו' עכ"ל הרי דביאר בכונת הרמב"ם מ"ש מיתה לממון, דהתם שפיר נאמן ומו"ר ביאור דטעם הודאת בע"ד הוא משום אנן סהדי, והיינו דכל שאדם מודה שהוא חייב ממון לחבירו מאיזה טעם שיהיה, וזה באופן שאין לומר דמשטה הוא בו, יש כאן אנן סהדי שאמר אמת, ולפי"ו א"ש דברי הרמב"ם הנ"ל לענין דיני נפשות משום דאם היינו אומרים דאין אדם המוכן לאבד עצמו לדעת וכיוצ"ב הרי שוב שפיר היה נאמן כשבא להעיד על עצמו שהוא חייב מזה דיש כאן א"ס, ולכן ביאר הר"מ דאין כאן א"ס, דשמא נטרפה דעתו, ועוד ליכא דין עדות כמו שביאר הר"מ דגוה"כ דבעינן ב' עדים [וע"ע באור אברהם פי וישב וע"ש שרל דרק מטעם א"ס נאמן, אבל י"ל דיש ב' דינים, נאמנות ואנן סהדי כדלקמן] (ואבא מרי שליט"א הק' ע"ז דכיון דאאמע"ר, אין מקבלין דבריו כלל, א"כ אין שייך שנודר כאן א"ס, וקרוב לזה הוא דברי הגרעק"א לקמן יח: ורש"י שם לכאורה לא סברי כן ויל"ע).

**ונראה** להוסיף ע"ז ע"פ מה דמצינו בדברי הרמב"ם פ"ב מהל' מלוה ה"ו וז"ל ראובן שהיה חייב לשמעון מאה ולוי חייב לראובן מאה מוצאן מלוי ונותנין לשמעון, לפיכך אם אין לראובן נכסים והיו לו שטרי חוב על לוי ואמר לוי שטר אמנה הוא פרוע הוא והודה לו ראובן אין משגיחין על הודאתו שמא קנוניא הם וכו' ע"ש מבוואר בדעת הרמב"ם דלא מהניא הודאת בע"ד במקום שחב לאחרים משום קנוניא, וכן כתב

הריטב"א בב"מ (יג), ובאמת צ"ע על הקצוה"ח (סי' צ"ט ס"ק ב') דכתב דודאי כל שחב לאחרים אפילו במקום דלא שייך קנוניא נמי אינו נאמן, (ועי' בבית יעקב כתובות דף יט). והגאון ר' שמואל רוזובסקי זצ"ל ביאר בדעת הרמב"ם כמו הנ"ל, דבכל הודאת בע"ד מלבד הגוזה"כ דהוי כק' עדים, איכא נמי סברא וחוקה דדובר אמת, דשום אדם לא יחייב עצמו בחנם ולא שדי איניש זווי בכדי, א"כ יש כאן א"ס, והוי ראוי להאמינו, ולזה איצטרך לטעמא דקנוניא, ולפ"ז יהא נאמן היכא שליכא חשש קנוניא, אבל לא משום נאמנות (כביאור הבית יעקב), אלא מטעם אנן סהדי וחשש קנוניא מסיר הא"ס (וע"ש שכתב בפשיטות דלא מהימן א"ס כנגד עדים ובאור אברהם כתב שמהני אפילו כנגד עדים, עי' כתובות טז: ויל"ע ןע"ע תוס' יבמות פח. ד"ה אתא), וע"ע בריטב"א ב"מ ג. בסוגיא דר"ח דכל האומר לא לויתי כאילו אמר לא פרעתי הוא משום א"ס שלא פרע.

**וע'** בשו"ת רעק"א (קמא סי' קמ"ט) וז"ל "נ"ל יותר דכל האומר לא לויתי אינו דוקא מכח הוכחה דהיה לו למיפטר נפשיה בפרעתו, אלא כיון דאמר לא לויתי וממילא הוי הודאה על הפרעון ע"ש בארוכה, וזה לכאורה לא כדברי הריטב"א הנ"ל דהוי משום א"ס, ורעק"א למד דהוי כאילו הודה, ולפי הנ"ל יש לתרץ קושיית רעק"א דהוא אול בשיטתו דכל האומר לא לויתי הוא מתורת הודאה ממש, א"כ א"א לחלק בין כל האומר לא לויתי, ואשה שאמרה שלא נתקדשה, ולכן צריך רעק"א לומר שלא הוי שאחד"א דין נאמנות, אבל י"ל כמו שכתב הריטב"א, דהוי משום אנן סהדי ולכן שפיר יש לחלק, דלא יעלה על הדעת דשאהד"א הוא מדין א"ס, דודאי זה אינו, רק יש דין נאמנות אבל היכא שליכא הודאה, אין שייך דין נאמנות, רק א"ס ובשאהד"א ליכא א"ס [אמנם הקצוה"ח לכאורה לא סבר דהוי משום א"ס כמו שמוכח מסי' ל"ד ס"ק ד', ומסי' צ"ט ס"ק ב, אלא למי שסבר דהוי מטעם נאמנות ועוד מדברי הריטב"א יש לדחות ולומר דכוונתו דיש כאן א"ס שמוכח מהודאתו, עי' שיעורי ר' שמואל בב"מ דף יג: ובזכרון שמואל).

**ב)** ועי' בח' הגרשש"ק (סי' ז') דדייק מדברי הר"ן בנדרים דסבר כמו הקצוה"ח דהוי שאחד"א מדין נאמנות, ולא נדר דעי' נדרים צ: במתני' שם בראשונה היו אמרים שלש נשים יוצאת ונוטלת כתובתה האמרת טמאה אני לך וכו' חזרו לומר שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, והק' ע"ז הר"ן וז"ל ואיכא למידק אמתני' כיון דמדרינא דאמרה טמאה אני לך מיתסרא אבעלה כמשנה ראשונה, משום

שלא תהא עיניה נתנה באחר האיך התירוה, וכי איסור שבה להיכן הלך וכו' ואחרים תירצו דמשנה ראשונה לא דינא קתני דמדינא ודאי אין האשה נאמנות לומר טמאה אני לך להפקיע עצמה מבעלה שהיא משועבדת לו, אלא משום דהא מילתא דטמאה אני לך כסיפה לה תיקנו במשנה ראשונה להאמינה דאי לאו דקושטא קאמרה לא הות מזלזלה נפשה למימר הכי ומכי חזי רבנן בתראי דאיכא למיחש לשמא תהא נותנת עיניה באחר אוקמה אדינא עכ"ל, והנה אם נאמר דהוי משום נדר אין דבריו מובנים כלל, דודאי כשאומרת טמאה אני לך אין בזה רק כוונת איסור על הבעל גרידא ולא על עצמה דכמו שמוכח מלשונה שאוסרת עצמה על הבעל כן היא אוסרת על עצמה, ועל עצמה יכולה לעשות איסור כמו הנאת תשמישך עלי דמהני משום דאין מאכילים לאדם דבר האסור לו, ע"י בחי' גרשש"ק בזה.

**והנה** בפיה"מ להרמב"ם שם כתב דא"א לאוקמי מתני' באשת ישראל רק באשת כהן וז"ל א"א דין זה באשת ישראל בשום פנים לפי שאם אמרה נשטמאת באונס הרי היא מותרת לבעלה ואם אמרה ברצון אין לה כתובה לפי שכל מי שמודה שהיא וינתה ברצון אבדה כתובתה וכו' לפי שהעיקר אצלנו פסק ומוסכם עליו בכה"ת פלגינן דבורא ר"ל שאנו נאמיניהו הדבר בעצמו לאיזה ענין שיהיה ולא נאמיניהו לענין אחר עכ"ל ופשטות דברי הרמב"ם דבעינן פ"ד כיון דאאמע"ר, ולכן נאמנת לגבי כתובתה ולא לגבי איסורה לבעלה ולכאורה תמוה מהא דכתב הרמב"ם פכ"ד מהל' אישות הי"ח אשה שזינתה ברצון מפסדת כתובתה אבל אינו נאמן מפני שמא עיניה נתנה באחר, וצ"ע בזה דלמה כתב הרמב"ם דאינה נאמנת מפני שמא עיניה נתנה באחר, הא בלא"ה אינה נאמנת משום אין אדם משים עצמו רשע, ולכאורה הר"ם סותר עצמו בפיה"מ וכן ראיתי שהעיר בזה הגאון חכם צבי (סי' ק"ג).

**ולפי** מה שכתבתי לעיל דיש דין אחר בהודאת בע"ד, והיינו אנן סהדי, איכ' י"ל בדעת הרמב"ם, דזה גופא כוונת הרמ"ם, דאע"פ שאין כאן נאמנות מפני אאמע"ר, אבל יש עדיין א"ס, וע"ז כתב הר"ם דא"ס ג"כ ליכא דשמא עיניה נתנה באחר, כמו שכתב הרמב"ם דטעם שאין נאמן שהם מעמלי נפש ויוצא מזה דמש"כ הר"ם כאן, ומש"כ לקמן דאין אשת כהן נאמן לומר שנאנסה הם שתי יסודות נפרדים, אמנם ודאי זהו חידוש גדול לומר כן בדעת הר"ם, וחפש לי חבר, ומצאתי סמך לזה בשער המלך (פ"ט מהל' אישות הט"ו) שג"כ הק' כנ"ל, דמה צריך לשמא עיניה נתנה באחר, הא אאמע"ר (אמנם לא הק' מכח הסתירה מפיה"מ) וכתב לתרץ בזה"ל

טעמא דעינייה נתנה באחר עיקר טעמא קאמר ראע"ג דבעלמא אמרינן דהאומר הרגתי את פלוני או פלוני רבעוני לרצוני אינו נאמן היינו משום דאמרינן דשמא מן הממכים למות הוא ומשו"ה משים עצמו רשע וכן כל כיוצא בזה טעמא איכא במילתא למה שהוא משקר ומשים עצמו רשע ולהכי הוצרך נמי למימר טעמא הכא למה שהיא משקרת ואומרת טמאה אני ברצון זה היה נראה ליישב עכ"ל (וע"ש שרצה לדחות זה, דהיכא דרצה לעשות תשובה לא שייך אאמע"ר וע"י מה שכתבתי לקמן אות ג' בענין זה) ולכאורה דברי השער המלך הוא כמו שכתבתי והומתק לפי הנ"ל, אמנם לכאורה יל"ע בזה, דהר"מ כתב דגם למשנה ראשונה אינה נאמנת מפני אאמע"ר והתם לא חיישינן שמא עיניה נתנה באחר, ואפשר דלענין אאמע"ר מהני קצת חשש של שמא עיניה נתנה באחר, כמו ענמי נפש משא"כ למשנה אחרונה בעינן חשש באמת וע"ע בשו"ת חכם צבי דהרמב"ם בפיה"מ נקט רק למשנה אחרונה ע"ש.

**והנה** בכתובות ע"כ. בהא דעוברת על דת יוצאת בלא כתובה, וע"ש בגמ' דמנא ידע דעוברת על דת, והקי' הראב"ד (הובא בר"ן ורשב"א) דלמה לא אוקמה שהיא מודה, וכתב הראב"ד לתרץ דאינה נאמנת, דאאמע"ר, וע"ז כתב הר"ן דדברי הראב"ד לא נראה, דלהפסיד כתובתה ודאי נאמנת דהודאת בע"ד כמאה עדים דמי, אלא טעמא שלא אוקמה בהכי דמילתא דלא שכיח הוא, וצ"ע באמת על דברי הראב"ד, דהא מי שאומר שגנבתי לא יהיה נאמן משום אאמע"ר, והגאון ר' אלחנן ווסטרמן וצ"ל (הובא בשיעורי ר' שמואל לקמן עב.) תירץ דיש לחלק בין משאמר גנבתי והיכא שמודה שעוברת על דת, דהחיוב תשלומין של גנבתי אין זה מצד המעשה רשע שעשה גניבה, אלא פשוט מפני שלקח לו ממון הוא צריך להחזיר לו הממון, ממילא כיון שאין התשלומין בתולדה מהרשע נאמן מדין הודאת בע"ד כמאה עדים דמי אבל כעוברת על דת מה שמפסידה כתובתה היינו כך מצד המעשה רשע שעשתה, דאם היתה עושה זאת בשוגג לא היתה מפסידה כתובתה, וכיון שהתשלומין הם בתולדה מהרשע אינה נאמנת משום דאאמע"ר והראשונים שדימו את זה לעינו גנבתי אפשר לומד דסבירא להו שאאמע"ר היינו רק לענין לפסול את עצמו אבל מה שנוגע לענין חיוב תשלומין של גנבתי לזה נאמן וקרינן פלגינן נאמנות (ומש"כ ר' שמואל דהוי משום פלגינן נאמנות, ע"י ריטב"א מכות ג' דכתב דהא דמהימן לומר גנבתי הוא משום פ"ד ויל"ע) ולכאורה צ"ע בתירוץ זה, דהא על אשה שאמרה שזינתה ברצון כתב הר"מ דמפסדת כתובתה אבל אינו נאמן לאסור עצמה על בעלה, והראב"ד שם לא השיג בזה כלום, ומשמע שמסכים עם דברי הרמב"ם, ולכאורה אאמע"ר, ולמה



נאמן לומר שזינתה ברצון, וכן הק' השער המלך, ולפי דברי הגרא"ו לא יתיישב, דהא גם באשה שזינתה, הא דמפסדת כתובתה הוא תולדה מהמעשה רשעות כמו בעוברת על דת ולמה בעברת על דת אמרינן אאמע"ר ולא מפסדת כתובתה משא"כ כאן.

**ונראה** ליישב ע"פ דרכו של הברכ"ש (סי' כ"א אות ד') לבאר דברי הראב"ד דלענין גניבה מהני הודאתו על המעשה, שעשה מעשה גניבה, ע"ז נאמן ע"פ עצמן וכן בטוטה, מה שמפסדת כתובתה הוא מפני המעשה זנות ואפילו לוי יוציר שלא יהא לן "דין סוטה" לאוסרה על בעלה ג"כ מפסדת כתובתה משום המעשה זנות, אבל בעוברת על דת לא מפסדת כתובתה מפני המעשה (יש לבאר זה ע"פ דברי הפלאה בדף עב. שעל מה שהאכילתו והכשילתו באיסור לא אבדה כתובתה, רק כיון שהאכילתו כבר שוב א"א לו לסמוך עליה לכל דבר, וע"ז מפסדת כתובתה, וכיון שאינה נאמנת לשויי נפשיה רשעי יכול להאמין לה לכל דבר, אע"פ שכלפי שמיא לא כן), רק משום שיש לה דין שהיא עוברת על דת, היינו שיהיה פסק דין על גופא שהיא עוברת על דת, וע"ז אאמע"ר, משא"כ בגנב, משמורה שגנב אע"פ שאין נאמן לעשות עצמו לרשע, מ"מ מהימן לגבי ממון, ומהימן משום המעשה גניבה.

**ולפ"ז** יש לתרץ דברי הראב"ד, דשפיר יש לחלק, דבעוברת על דת אאמע"ר להוי עלה פסק דין, משא"כ בטמאה אני לך על המעשה זנות שעשה מפסדת כתובתה וע"ז שפיר נאמן כמו באומר גנבתי, בזה משים עצמו רשע לענין דין ממון שבו, אבל ודאי לענין איסור לא נאמן דאאמע"ר, רק פלגינן דיבורא כמו שכתב הריטב"א מכות ג. דנאמן לומר גנבתי מפני פ"ד, ואח"כ מצאתי קרוב לתירוץ זה בכתב סופר שו"ת אה"ע ס"ס ע"ש (נ"ע ח' הגרשש"ק מס' כתובות סי' י"ח אות ה').

**ג) ובשער** המלך הנ"ל כתב דהיכא שבא אדם לעשות תשובה לא אמרינן אאמע"ר ולכן נאמנת לומר שזינתה אם לא מטעם עיניה נתנה באחר (וכבר הוכחתי מדברי הרמב"ם בפיה"מ לא כן) ומקור מדברי התוס' ב"מ ג: דע"ש בתורה מה אם רצה לומר מזיד הייתי וז"ל וא"ת והאיך נאמן לומר מזיד הייתי הא אאמע"ר כדאמר בפרק סנהדרין גבי פלוני רבעני לרצוני וז"ל דאין נאמן לפסול עצמו אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה, עכ"ל, ובעיקר דברי הת"י יל"ע דע"ש בהגהות ריחל"מ על קושית תוס' וז"ל ולענ"ד נראה דל"מ בפשיטות והוא דנהי דאמרינן דאאמע"ר, היינו דאין אנו מאמינים לו, והוא משום דאדם קרוב

אצל עצמו או משום דחזקתו משקר, מ"מ הא איהו דאמר רכן הוא, ואי הוה ידע האמת וכמו דאמרינן דכ"מ שאחד"א, והיינו לפי מה שאמר שמוזר היה אי"כ אסור להביא קרבן דהו"ל כמו שהביא חולין לעזרה, וע"כ מהני הא דאמע"ר, האיך אפשר עדיין להביא קרבן, והאיך אפשר לכפיוה שיעשה איסורא והוא ברור עכ"ל.

**ובאמת** יל"ע בכוונת תוס' גופא, דעי' בתוס' יבמות כה: ד"ה ואמע"ר וז"ל היינו לפסול את עצמו אבל נאמן הוא לומר גבי אכלת חלב מזיד הייתי כדאמר בכריתות דאין לנו לכופו להביא חולין לעזרה לפי דבריו, הנה דכתב תוס' ממש כדברי הריחל"מ, ועי' ג"כ בשו"ת כתב סופר (אה"ע סי' מ"ב) שנקט בכוונת תוס' בב"מ כדברי התוס' ביבמות.

**ולכאורה** הוי אפשר לומר דתוס' ב"מ פליגי, ואין כאן מקום לקושיה הריחל"מ, דהיינו שכבר כתב הפנ"י (כתובות ט.) דלא שייך שאחד"א באיסור דרבנן (ואם מטעם נדר אין מובן כלל) וכן כתב רעק"א (שו"ת קמא סי' צ"ט) שכן סבר הרא"ה כבדק הבית (דף קט"ו) ע"ש, ולפ"ז י"ל דהביאת חולין לעזרה הוא רק איסור דרבנן עי' פסחים כב. וכן לכאורה פשטות דברי הרמב"ם פ"ב מהל' שחיטה ה"ד, עי' במ"מ שכתב דהרי"מ סבר דלא הוי דאורייתא, והכס"מ פליגי בזה ע"ש (ועי' באריכות בשער המלך הל' חו"מ פ"א ה"ב) ולכן יש לומר דתוס' בב"מ סבר דחולין בעזרה הוא רק איסור דרבנן, ולכן לא שייך שאחד"א, משא"כ התוס' ביבמות סבר דחולין בעזרה הוא דאורייתא וכן סבר ריחל"מ אי"כ שייך דינא דשאחד"א, אמנם יש לפקפק בזה חוץ דרחוק מן הדעת לומר כזה עוד כתב רעק"א בשו"ת (ח"ח אה"ע סי' ו') דרק היכא שהחמירו חכמים בזה לא אמרינן שאחד"א, אבל היכא שהדבר אסור במציאות מדרבנן עצמו יש דין שאחד"א, אי"כ חולין בעזרה ודאי הוי דבר שבמציאות אסרו רבנן, ושייך עדיין שאחד"א.

**ולכן** יש להקי' על דברי השעה"מ, דהיכא דרצה לעשות תשובה לא אמרינן כלל של אמע"ר, הא אם נימא שכוונת תוס' הוא דאין לנו לכופו כיון ששאחד"א ואיך נכוף אותו להוסיף חטא בידיים אבל באשה שאמרה טמאה אני לך שנוגע להפסידו לאחר, לכופו להוציא למה תאומן, נימא דאין נאמן לשווי' נפשיה רשיעי שזינתה בזדון, וכן הק' בשו"ת כתב סופר (ס"ט) (וע"ע בשו"ת כ"ס סי' מ"ב) וצ"ע.

**ובתוס'** הרא"ש (כתובות דף י"ט.) שכתב שאדם נאמן למפסיד עצמו, ולא הוא רשע כיון שבא לעשות תשובה ולהפסיד ממון עצמו נאמן, משא"כ עדים אינו נאמנין לעשות עצמן רשעים דאינן עושים בזה שום טובה משל עצמן במה שאומר שטר אמנה הוא אלא מפסידין למלוה ולא לעצמן ולהכי משווי נפשייהו רשעים, ומוזה משמע ג"כ כחילוק הנ"ל דהיכא דבא להפסיד לאחרים, לא אמרינן כלל של רצה לעשות תשובה.

**ובמנחת** חינוך (מצוה שס"ה) בתחילה כתב דאשה שאומרת טמאה אני לך דמדין תורה לא מהימנא דמשועבדת לבעלה והאיך מהני אשה לומר טמאה אני שלא לשתות מן התורה וכתב ע"ז המנ"ח וז"ל אפשר לומר כיון דע"י קינוי וסתירה נאסרה, שוב אינה משועבדת לו אך מכ"מ טעמא בעי, כיון דהוא רוצה להשקותה ואפשר תהיה מותרת לו, א"כ לא נפקע השעבוד, אך החילוק פשוט כיון דעל טומאה צריך שני עדים דהוי דשב"ע ואתחזק איסורא, וע"א לא מהימן, רק באשה עצמה מחמת שאחד"א, היינו הודאת בע"ד, והיכא דחב לאחריני ובפרט דמשועבדת לו, אינה נאמנת על אחר כמו כל עד אחד שאינו נאמן כלל, אבל כאן דהתורה האמינה עד אחד אפילו אשה וכו', והיא נאמנת בתורת עד ולא מתורת שאחד"א, וע"א במקום שנאמן נאמן בכל ענין.

**וע"ש** אח"כ שכתב דבתורת עד אינה נאמנת באשת ישראל, דאינה נאסרת אלא ברצון, ואין אדם משים עצמו רשע, ואי דעבדה תשובה שלא תדור עם בעלה, בלאו הכי לאחר קינוי וסתירה אם לא תרצה לשתות אין משקין אותה ואסורה לבעל ולבועל, אלא ע"כ הנאמנות שלה היא מטעם הודאת בע"ד מה שנוגע, ולא שייך אאמע"ר כידוע שעל עצמו נאמן, ולא הוי משועבדת לו וגם אין חב לו דנפקע השיעבוד ע"ש.

**ובס'** קהלות יעקב (סוטה ס"ג מהדורא חדשה) הק' על דברי המנ"ח שבתחילה אמר שאין חסרון אאמע"ר כיון שבא לעשות תשובה, דמה שכתב התוס' בכ"מ, התם אינו נאמן כלל בתורה עדות רק בתורת טענה על עצמו שטוען שזהו חולין בעזרה ואין לנו ראייה להכחישו משום הכי אין כח בידניו לכופו שיביא קרבן זה, אבל גבי השקיית סוטה דלמנוע את ההשקאה בעינן עדות על הטומאה, א"כ לפיה הוי רשע, ולא שייך כלל להכשירם משום שהיא טוענת שעושה תשובה ומדברי התוס' הרא"ש לכאורה חזינן ששייך דין זה גבי עדים ג"כ, שהיכא שעושים תשובה לא אמרינן אאמע"ר, אי"כ י"ל בדעת המנ"ח כמו שכתב התוס' הרא"ש.

**ובעיקר** הקושיא על דברי השעה"מ, דהיכא דהוי פסידא לא אמרינן כלל זה של רצה לעשות תשובה וכמבואר בתוס' הרא"ש, יש לחלק דהתם ליכא הוכחה שבא לעשות תשובה, משא"כ כאן היא אינה רוצה להיות באיסור עם בעלה אבל עדיין צ"ב, דאע"פ די"ל שרוצה לעשות תשובה, אינו הוכחה לומר כן, משא"כ משאמר גנבתי נתבע לפנינו שרוצה לעשות תשובה עי' בשיעורי ר' שמואל בזה ואכ"מ).

**ד) והנה** אפשר לתרץ סתירת הרמב"ם באופן אחר, דעי' ברמב"ם פכ"ד פסק דאפילו אם אמרה שזינתה ברצון מפסדת כתובתה, אבל מותרת לבעלה דשמא עיניה נתנה באחר, וברמב"ם פי"ד מהל' אישות ה"ח כתב דאשה שאמרה שמא יס עלי בעלה כופין אותו לגרשה, ולכאורה הו"ל לחשוש שמא עיניה נתנה באחר, ולמה כופין אותו להוציא, ועי' תוס' כתובות סג: ד"ה אבל, דהיכא דאבדה כתובתה נאמנת, אמנם בדעת הר"מ א"א לומר כן, דהיכא שאמרה שזינתה אינה נאמנת אע"פ שמפסדת כתובתה, והתירוץ הוא לכאורה ע"פ מה שכתב האבני מילואים (סי' ע"ז ס"ק ז') ע"פ דברי הר"ן דמשום שאחד"א היכן הלך האיסור שאחד"א, ותירץ הר"ן דכיון דמשתעבדא ליה לא מצי לשויי אנפשיה אחיכה דאיסורא, ומדינא מותרת היא אלא כיון דמזלזלה נפשיה כולי האי ראו חכמים במשנה ראשנה להאמינה, וחזרו לומר שמא עינה נתנה באחר, ואוקמא אדינא דלא מצי שאחד"א, ש"מ דכל שנאמנת מן הדין לא חיישינן שמא עינה נתנה באחר, אלא התם מדינא אינה נאמנת שהרי היא משועבדת לו רק משום דמזלזלה נפשה כולי האי היינו מאמינן לה, לכך מהני חששא דשמא עינה נתנה באחר לאוקמי אדינא, מש"ה באומרת מאיס עלי דמדינא נאמנת, הך חששא דשמא עינה נתנה באחר לא מהני לאסוקי לה מדינא וכופין אותו להוציא.

**ולפי"ז** יש לבאר הרמב"ם בתרי אופנים, חדא, דמה שכתב הרמב"ם שטמאה אני לך אינה נאמנת משום שמא עינה נתנה באחר, ולא מטעם אאמע"ר, דהיכא דמדינא נאמנת ליכא חשש של עינה נתנה באחר, כמו במאיס עלי וע"ז כתב הרמב"ם דאאמע"ר, וליכא דין נאמנות וכיון שליכא נאמנות שפיר יש לחשוש שמא עינה נתנה באחר, אמנם צ"ע לומר זה דהא גם באשת כהן שאמר נאנסה אמרינן שמא עינה נתנה באחר והתם לא שייך אאמע"ר, ומדינא לכאורה הוי נאמנות.

**לכן** נראה לפרש הרמב"ם באופן אחר דהרמב"ם סבר כדברי הר"ן כמו

שכתב האבנ"מ, דלא נאמנת מטעם שהיא משועבדת לבעלה, ומש"כ הרמב"ם דפליגין דיבורא, י"ל דזהו גופא כוונת הרמב"ם דהא לא הזכיר כלל אאמע"ר, רק דפ"ד, ומה שנאמנת להפסיד כתובתה ולא לאסרה על בעלה הוא משום דעל איסור היא משועבדת לבעלה משא"כ על הממון יכול להפסידה עצמו, א"כ פליגין דיבורא לענין זה, ושייך פ"ד אפילו היכא דלא משים עצמו רשע, כמו דמצינו ברא"ש מכות פ"ב סי' י"ג ע"ש, וע"ז אמרינן פ"ד, דעל כתובתה נאמן, ולא לענין איסור, ועכשיו שפיר כתב הרמב"ם דשמא עינה נתנה באחר, דמעיקר הדין אינה נאמנת מפני שיעבוד הבעל, רק כיון שמוזלה נפשה הוי נאמנת, וע"ז כתב הר"מ דשמא עינה נתנה באחר, משא"כ באשת כהן לא כתב הרמב"ם דפ"ד, דהתם לא בעינן זה, דהא לא הפסידה כתובתה, וזה ג"ל ביאור נכון וברור בדעת הר"מ, ולא צריך לומר כלל אאמע"ר.

(ה) ע"י שו"ע חו"מ סי' ל"ד סע' כה אין אדם נפסל בעבירה ע"פ עצמו אלא ע"פ עדים שיעידו עליו, שאין אדם משים עצמו רשע, ורמ"א שם כתב ומ"מ אין עושין אותו עד לכתחילה, ובגרא"א שם כתב ע"ז כמ"ש בכריתות אדם נאמן ע"ע יותר רק דאין נאמן לחוב לאחרים וכמ"ש ביבמות מז. נאמן אתה לפסול עצמך ואין כו' וע"ש תוד"ה נאמן היינו דוקא כו' אבל כו' ור"ה ואין עדות עכ"ל וכוונתו למה שאמרינן בגמ' שם מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי א"ל רבי יהודה יש לך עדים אמר ליה, לא א"ל יש לך בנים א"ל הן א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך וכתב ע"ז התוד"ה נאמן וז"ל היינו דוקא במילי דמשויי נפשיה תיכה דאיסורא, וכן בתוד"ה ואין עדות לעכו"ם, כתב ועל עצמו נאמן משום דשחד"א.

**ולכאורה** יל"ע בזה דהא במרדכי שם הק' שאיך אדם נאמן לפסול את עצמו, והא אדם קרוב אצל עצמו וי"ל הכא לא בעי לפסול את עצמו אלא אדרבה הוא רוצה להכשיר ולהתגייר היטב ע"ש, ולכאורה כיון שלא תירץ כחוס' דהיכא דשחד"א לא אמרינן אאמע"ר, אפשר דלא סברי כן, אמנם זה אינו דע' בריטב"א שם שכתב בזה"ל - וא"ת והא אין אדם משים עצמו רשע וכו' א"נ דהכא לאו דוקא לפסול אלא לשויי נפשיה חתיכה דאיסורא להיות אסור בבת ישראל וכו' ע"ש מובאר דכל השאלה טובב על הא דאמרינן פסול ומשמע דממש פסול, וכן נקט המדרכי, אבל תוס' וריטבא פ' דלאו דוקא פסול, אלא לשחד"א וע"ז נאמן.

**ומש"כ** התוס' וריטבא דנאמן מפני שחד"א צ"ע זה הא מה שנחד"א שייך בעשה עצמו לגוי, דגוי מצווה רק על עריות, אבל לא על ישראל פנויה, וא"כ איך שייך בזה שנחד"א כיון שאין איסור כלל מצידו, ואין לומר דלפי דבריו הוא אסור עליה ושייך לפנ"ע דהא כתב תוס' בע"ז טז: דאין איסור לפנ"ע בעכו"ם ואינו נאמן לאסור עצמו לאחרים, א"כ מה שייך שנחד"א.

**והבית** מאיר (ע' חמד"ש שם ושו"ת חמד"ש יו"ד ס' כ"ט) דייק מלשון התוס' דכתב דמשוי "נפשיה" חתיכה דאיסורא חלוק מדין שויא "אנפשיה" דשאחד"א דעלמא אינו נאמן כלל לגבי אחרים והכא נאמן גם לגבי אחרים, וע' ג"כ בשערי ישר (שער ו' פ"ד) להגרשש"ק דדין שויא אנפשיה,, הוא דין בתורת בעלים דלענין איסור והנהגה לחוד בידו למנוע השתמשות זו לכן אדם נאמן על עצמו והוא מדין נאמנות מיוחדת מתורת בעלים ולא מתורת נאמנות ממש לעינן אם בא על בת ישראל שיפסלה, דע"ז לא מיקרי בעלים, והביאור הוא לכאורה דשויא נפשיה חתיכה דאיסורא הוא דנעשה עצמו חפצו של איסור, ולכן אין אוסר דבר עליו, רק דגורם נעשית איסור, ולכן אסור גם על אשה, משא"כ בסתם שויא אנפשיה דאוסר דבר עליו.

**עכ"פ** מבואר דדין משים עצמו פסול מהני הכא ששויא נפשיה חתיכה דאיסורא וגם במתני' בנדרים אע"פ ששם הוי דין שאחד"א, אבל כיון שחב לאחרים אין נאמן כדאמר רבי יהודה, ולא דוקא היכא שמשים עצמו רשע, אלא אפילו פסול, כמשמע מדברי המרדכי דלא הזכיר כלל שעשה עצמו רשע רק שמשים עצמו פסול ופשוט.

**אמנם**, נראה דאפשר לחלק על הנ"ל, דהא מה שאמרינן דכ"ע סברי דיכול להשים עצמו רשע היכא שאחד"א אם לאו משום דחב לאחרני, חרא דחוינן דרק היכא דרצה לעשות תשובה אמרינן לכמה שיטות, ע' מה שהבאתי לעיל מהשעה"מ ומקה"י ועוד דברי הראב"ד, ולכאורה מובאר כאן דודאי נאמן וצ"ב.

**ודאיתי** בתוס' רי"ד שם שלכאורה פליגי על תוס' וריטב"א, ע"ש על מה שאמר רבי יהודה נאמן אתה לפסול את בנך וז"ל פ' לא תימא דוקא לר"י הוא דנאמן דקסבר אדם משים עצמו רשע כדתנן לקמן ר"י אמר הרגתיו לא תנשא אשתו מפני שהיא רשע לפי דבריו ואינו נאמן להעיד אלא אפילו לת"ק דאמר הרגתיו תנשא אשתו ס"ל כרבא דאמר אין

אדם מע"ר, מודה הכא דהוא נאמן שאין אדם זה רשע ממה שאמר נתגייירתי ביני לב"ע, ואדרבה מצוה היא אלא שלא כיון לעשותה כהוגן, ול"ד לאומר פ' רבעני לרצוני וכו' שמעיד ע"ע שנעשה רשע, אלא דהא שאחד"א ואסור ואסור בבת ישראל וכו' וכמו האי דאמרינן האומר לאשה קדשתין והיא אומרת לא קדשתני שאסור בקרובתיה דשאחד"א עכ"ל, ולכאורה מה שכתב התוס' רי"ד שאין אדם זה רשע ממה שאמר נתגייירתי ביני לב"ע, לא הבנתי מה שייך רשעות בזה אבל עכ"פ כתב התוס' רי"ד אין זה עבירה דאדרבה מצוה היא אלא שלא כיון לעשותה כהוגן, ולכאורה זהו כדברי המרדכי הנ"ל, א"כ לא בעינן כלל לשאחד"א, דהא לא משים עצמו רשע, א"כ מה שכתב אח"כ אלא בהא שאחד"א, ולכאורה זה שתי תירוצים נפרדים חד כמרדכי עוד כהתוס' והוא כולל שניהם ביחד, וכנראה מדבריו שסבר שהיכא שמשים עצמו רשע אע"פ שהויה רק ענין שאחד"א ל"מ, ורק דהכא הויה מצוה, ולא ראיתי מי שהעיר בזה ומשי"כ הקה"י דהיכא דבא לעשות תשובה ל"מ רק בדיון שאחד"א, ולא ברין עדות, ולכאורה חזינן כדבריו בתוס' הרי"ד, דע"ש שכתב אח"כ על מי שאמר שבא על הגרושה ולכאורה אאמע"ר ותירץ בזה"ל וקשה בעיני לתרץ כגון שעשה תשובה עכשיו ואפ"ה נאמן דא"כ בהרגתי את בעלך נאמן אם עשה תשובה, אלא כיון שמעיד על מעשה שעשה ברשעו אע"פ שבשעת הגדה אינו רשע אינו נאמן דבעינן ראייה והגדה בכשרות דכתיב והוא עד או ראה או ידע אם ע"י בעינן ראייה העדות והגדתו בכשרות עכ"ל ולכאורה התוס' ראש פליגי בזה, דאם לא מפני דהויה חסרון לאחריים הויה מהימן כיון שבא לעשות תשובה, וע"ז חלק התוס' רי"ד ועיקר מש"כ בתוס' ריד לתרץ איך נאמן אדם לומר בא על גרושה ע"ש ודבריו קרובים למש"כ בשו"ת כתב סופר (אה"ע ס"ס) ע"ש.

(ו) ע' רעק"א יב: שמסתפק באשת כהן שאמר משארסתי נאנסתי אם מהימנא ליטול כתובתה, די"ל דא"נ דאמרינן אאמע"ר ולא כל כמינה לומר שנאנסה תחתיו ועבדה איסורא שנשאת לא באיסור, ויש לפקפק בזה ע"פ מה דכתב המשנה למלך פ"ד מהל מלוה ה"ו (ד"ה וכתב בעל כ"ה) אך מה דאיכא לספוקי הוא אם העדים הם נאמנים לומר ידענו שיש איסור ואע"פ כן חתמנו מי נימא דאין דאינש נאמנים משום דאאמע"ר או דילמא לא דמי דשאני היכא שהוא מהוה את האיסור דאז אינו נאמן אבל היכא שראינו האיסור בעינינו ולא מפיו אנו חיים אלא שהיינו תולין שמא לא ידע שהמעשה הזה הוא אסור אפשר דנאמן הוא לומר שעשה האיסור בידיעה ע"כ א"כ י"ל דגם באשת כהן שאמר נאנסתי, היא לא מהוה האיסור לגמרי ושייך למשים עצמה רשעי, (ובאמת יש לחלק) ונראה לתרץ

דרעק"א אזלי לשיטתו יח: רשיך אאמע"ר אפילו היכא דליכא עדות, ולא כמו שכתב רש"י שם ד"ה אאמע"ר אינו נאמן לפסול את עצמו מחזקתו, דקרוב הוא א"ע וקרוב פסול להעיד, ותוס' בב"מ ג' משמע כדברי רעק"א דהק' בתוס' האיך נאמן לומר גבי אכלתי חלב מזיד הייתי והתם לאו לענין עדות וכן כתב ר' שלמה איגר דף יב: דתוס' משמע כרעק"א, ועכשיו א"ש, דע' בגליון השס לר' שלמה איגר בב"מ ג: דציין למה שכתב המל"מ הנ"ל, וכוונתו הוא להק' על המל"מ, דהתם בב"מ הוא ג"כ לא מהוה את האיטור, ואעפ"כ הק' תוס' אאמע"ר, וכן הק' בארעא דרבנן (אות א' סוס"י יז), ועכשיו א"ש דברי רעק"א שאול בשיטת תוס' בב"מ וכדמבואר בר' שלמה איגר דף יח: וג"כ מבואר מרש"א בב"מ ג: ודו"ק.

אברהם האס

## בענין הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה

**משנה** דף נ"ז. "הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה כו' זו משנה ראשונה בית דין של אחריהן אמרו אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה". רש"י פירש שה"בעלים מעכבין" ולא נשאה, ולכאורה לשון זה כמו לישנא ראשונה דף ב' דחייב הבעל במזונותיה דוקא כשעייב בהגעת זמן לישנא ולא נאנס וכדמסיים רב אשי "לעולם אימא לך כל אונסא לא אכלה ודקא מעכבי אינהו". וכן פסק הרמב"ם בהלכות אישות פרק י' הל' י"ט כלישנא קמא. ואפשר יכול לפרש הוכחת רמב"ם ורש"י כהך לישנא בפשיטות (חוץ ממה שרב אשי שהוא בתראה מיישב הך לישנא) דכיון שאמר רבא לענין גיטין אינו כן (ב:)או וכן לענין גיטין (ג.) מוכח דאזיל על הך לישנא קמא דבאונס לא מחייבי בעל במזונותיה כשהגיע זמן.

**והנה**, רש"י דף מ"ח: ד"ה ולא נישאו מפרש "כגון שעכב החתן או אונס שלו". והקשה רעק"א עליו דזהו דלא כלשון ראשון דפטר"י באונס ולא כלשון שני דמחייבי אף באונס שלה? ובחידושי ר' ראובן סימן א'



מתרץ הקושיא. ולכאורה ג"כ קשה דרש"י סותר עצמו מפירושו בדף נ"ז, הנ"ל דחייבו דוקא כשעכב החתן ולא באונס? ורש"י בדף מ"ח צ"ע.

**ואמשר** יכול ליישב הני קושיות לפי הבית יעקב בדף מ"ח: דגמ' אמר שם על מה שכתב במשנה לעולם היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל דבא לאפוקי ממשנה ראשונה הנ"ל דמאכילה בתרומה כיון שהגיע זמנה לינשא. דלכאורה הגמ' שם תמוה דגמ' דף נ"ח: תולה מחל' משנה ראשונה ומשנה אחרונה בחשש סימפון אחר הגעת זמן. המ"ר סבר כיון שמוציא מזונות עליה יבדק לה ע"י קרובותיו. ומ"א סבר דבדיקת חוץ לא שמי' בדיקה ואכתי חיישינן לסמפון ואינה אוכלת בתרומה עד שנכנס לחופה, ולא מצינו שחולקין באיזה רשות היא יוצאת או נכנס כיון שהגיע זמן, והסכים המ"ר דלא נכנסת לרשות בעל עד חופה אלא שאכילת תרומה לא בעי אלא אירוסין כדאמר עולא בדף נ"ז: כהן כי יקנה נפש ובאירוסין נקראת קנין כספו וכיון שהגיע זמן לא חיישינן לסמפון ואוכלת תרומה והיאך נפקע מ"ר ע"י המשנה בדף מ"ח? ותירץ הבית יעקב דסוגיא בנדרים דף ע"ג: מוכח דיש סברא אחרת במ"ר כיון שיש ה"א דלפי מ"ר מיפר הבעל נדריה כשהגיע זמן וזהו ע"כ דוקא אם היא נחשבת ברשות בעל בהגעת זמן. והך מ"ר נפקע ע"י משנה דף מ"ח דכתב שאינה ברשות בעל עד חופה. וסוגיית נדרים סבר דיש הוכחה במ"ר היא ברשות בעלה בהגעת זמן דלפי מ"ר צריכה להיות ברשות בעל בהגעת זמן כדי שלא יגורו עליה משום דלא פלוג בארוסה אפילו כשלא שייך גזירת סימפון ומוזגת כוס מ"מ לא חילקו בין ארוסה לאירוסה.

**ולפי** זה יכול לתרץ קושיית תוס' דף מ"ח: ושאר ראשונים על הגמ' שם, מדוע צריך משנה דף מח' להפקיע ממ"ר הא משנה דף נז. אמר דפסקינן כמ"א? ולפי בית יעקב שפיר מתורץ דאף אם ממעטינן במשנה דפסקינן כמ"א אכתי לא ידעינן דלאו ברשות בעל היא אלא שגזרינן שאינה אוכלת משום סימפון אבל ברשות בעל היא לגבי שאר דברים, ולפיכך צריך משנה בדף מח לפרש דלאו ברשות בעל היא עד שתכנס לרשותו ולא בהגעת זמן גרידא.

**ולפי** זה ג"כ יכול לתרץ קושיות הנ"ל על רש"י מח: דבאמת לפי מ"ר של דף נ"ז פסקינן כלישנא קמא דף ב. דבעל חייב במזונותיה דוקא כשהוא עיכב ולא כשנאנס, אבל לפי מ"ר בדף מ"ח דהוי כמ"ר של מס' נדרים דף ע"ג נעשה כאילו נכנס לרשותו ולא הוי חיוב מזונות בלבד. וכל הפירושים של צדדי האיבעיא של ל"ק ול"ב בדף ב פירושו בסיגנון

אחד דל"ק הוי חיוב משום שלא נשאה ולל"ב הוי יתר מכן דנעשה כאשתו דחייב אף באונס. וא"כ המ"ר של דף מ"ח דסבר לגבי אכילת תרומה דנכנס לרשותו ג"כ לגבי אכילת מזונות נכנס לרשותו וחייב במזונותה. וכיון דבעי דלא איפשיטא לל"ב תפסת מרובה לא תפסת ולא חייבו אא"כ אונס דידי' ולא בשלה, ובוהו שפיר יכול לפרש הסתירת רש"י דבדף נ"ו. מפרש המ"ר כסוגיא שם ואינה ברשות הבעל לענין תרומה וחייב מזונות בא ממה שלא נישאו ובאונס פטרי', משא"כ רש"י מ"ח דמפרש חיוב מזונות לפי מ"ר של נדרים דמחייב אף באונס דידי', אבל לכאורה תוכן של קושיות רעק"א עדיין קיים דלשון "לא נישאו" לא מצינו בגמ' דף ב' שיתפרש דהוא נאנס אלא שהוא עיכב? ויכול לתרץ דבדף ב' אזלינן בשיטת מ"ר ואחרונה של דף נ"ו, דאינה ברשות בעל וחייב מזונות לפי ל"ק הוא משום שלא נשאה א"כ מסתבר ד"שלא נישאו" המחייב דקא מעכבי דידהו ודוקא כשלא נאנס, אבל אם יפרש כמ"ר ואחרונה של דף מ"ח ושל נדרים ע"ג דחיוב מזונות משום שנכנס לרשותו אין ה"ל נישאו" סיבת חיוב אלא מציאות של דבר בהגעת זמן הוי חיוב וא"כ כשלא נישאו מיירי שמעכב הוא אף באונס נקרא לא נישאו. דמבורר שאונס פטרי' אם מעשה של לא נישאו מחייבו אבל אם המציאות מחייבו לא נפק"מ לפטרו ועדיין מחוייב.

ע"י שיטמ"ק דף נ"ו מה שמביא מרא"ה ורמב"ן פשט בגמ' שם "אי הכי" דמשמע מגמ' שם דבלי עולא (דמפרש דדבר תורה אשה אוכלת מן האירוסין ואסרו רבנן משום גזירת שמא תשקה וסימפון) הוה ניחא מדוע בהגיע זמן אוכלת בתרומה וקשה האם יש שיטה דבהגעת זמן אוכלת בתרומה מדאורייתא ולא קודם לכן? וראשונים הנ"ל מביא פירוש דהגמ' בנדרים דף ע"ג דה"א דבעל מיפר נדרים בהגעת זמן לפי משנה ראשונה סבר דאשה אינה אוכלת עד נשואין וכיון שסבר מ"ר דאוכלת בהגעת זמן, על כרחך סברי דנכנס לרשותי גם להפרת נדרים. ושני הראשונים הנ"ל מסיימי בתירוץ אחר בלשון אי הכי דאין כאן ה"א בנדרים ע"ג לפרש מ"ר כזה. וכונותיהם הוא דלא סברי דצריך הכנסת רשות בעל כדי לאכול בתרומה דאורייתא אבל שפיר סברי דנכנסת לרשות בעל כמו שמפרש הבית יעקב שלא יהיה עליה שם ארוסה שאסרו רבנן באכילת תרומה משום הגזירות של מוגת כוס וסימפון. אבל באמת יכול לפרש כבית יעקב דאינה ברשות בעל לפי מ"ר אלא כדי שלא יגזרו עלה אטו שאר ארוסות. וא"כ יכול לפרש האי הכי כזה: דבשלמא אם ארוסה אוכלת בתרומה מדאורייתא ומשום הני גזירות גזרי שאינה אוכלת עד שתכנס לרשותו, שפיר אוכלת כשהגיע זמן דהויא ברשותו לפי מ"ר, אבל לפי הך סוגיא

בדף נ"ח דיש נפק"מ בין טעם מזיגת כוס וטעם של סימפון כ"קבל מסר והלך" וכדמפרש רש"י מוכח דאין הגזירה שאינה אוכלת עד שתכנס לרשות בעל אלא חשש בכל אשה ואשה, וא"כ קשה להם מדוע בהגעת זמן אוכלת בתרומה אכתי שייך הני גזירות.

**ובאמת,** אין פשוט זה מוכח כל כך ואפשר דצ"ל כרמב"ן וראייה דהאי הכי שם לאו דוקא, דמנא ידעינן דלפי מ"ר הני גזירות עשו שאין אשה אוכלת עד שתכנס לרשות הבעל כדי שיאמרו בהגעת זמן סגי, הא משום הני גזירות היה להם לאסור עד שתכנס לחופה דאכתי לא ידעינן דלא חיישינן למזיגת כוס וסימפין בהגעת זמן. "ואיהני" של הגמ' שם סבר דשייך הני גזירות אחר הגעת זמן וקשה על מ"ר של נדרים ג"כ מדוע אוכלת בתרומה. אבל אחר שמתרץ הגמ' שם דלא שייך הני גזירות בהגעת זמן יש חילוק גדול בין מ"ר של נדרים ושל גמ', דבגמ' כאן הן גזירה על כל אשר שייך גזירה והגעת זמן הסיר הגזירה כמו קבל מסר והלך, אבל למ"ר של דף מ"ח (נדרים) הוי גזירה דוקא על ארוסה ולא נפק"מ אם שייך גזירה או לאו וא"כ בהגעת זמן שאוכלת צ"ל דלפי מ"ר נכנס לרשות בעל ולפיכך בשאינו שייך הגזירה אוכלת בתרומה, ולפי זה בקבל והלך למ"ר בודאי אינה אוכלת דלא חילקו בין ארוסה לארוסה, אבל במסר דנכנס לרשות בעל אם לא שייך גזירה אוכלת בתרומה וזהו מחל' רב ורב אסי בדף מ"ח דאי טעמא משום מזיגת כוס אינה אסורה באכילת תרומה דכבר יצאה מכית אביה ולא חיישינן. משא"כ אי טעמא משום סימפון (לפי רש"י מ"ח ונ"ח) חיישינן כל זמן שלא נכנסה לחופה ואסורה באכילת תרומה.

**לכאורה,** יש קושיא עצומה על פירש רש"י שם בהסברו של נפק"מ בין מגיזת כוס וסימפון במסר האב לשלוחי בבעל. בדף נ"ח הסביר מדוע בהגעת זמן לא חושש המ"ר לסימפון דכיון שחייב במוזנותיה קודם שיוציא מעותיו למוזנותיה יבדק לה ע"י קרובותיו, וא"כ בדף נ"ח כשמפרש במסר האב לשלוחי הבעל דחושש לסימפון צריך להבין מדוע לא אמרינן כמו בהגעת זמן דכיון דחייב במוזנותיה כדמוכח במשנה דף מ"ח ג"כ אוכלת בתרומה דקודם שיוציא מעותיו למוזנותיה יבדק לה ע"י קרובותיו? ואפשר יש לתרץ הקושיא אבל לא כספרי זוטא (ריטב"א נו) דמביא האור שמח בפרק י' הל' י"ט בהלכות אישות דכיון שהגיע זמנה לינשא עשה ידיה לבעלה תחת מוזנותיו, אלא צ"ל דהוי חיוב מוזנות בלבד, ולפיכך קודם שיוציא מעותיו על מוזנותיה דבודאי יש לו חסרון כיס יבדוק לה ולא חיישינן לסימפון, משא"כ במסר האב לשלוחי הבעל

דברשותו לגמרי דמעשה ידיה ומציאתה לבעלה לא יבדוק לה דאין לו חסרון במה שחייב במזונותיה דמרויח המעשה ידים ולפיכך חיישינן לסימפון, אבל מהלך זה ק"ק מפירש ריטב"א דף ג"ח דמפרש כרש"י דבמסר חיישינן לסימפון וסבר לעיל בדף נ"ז דבהגעת זמן מעשה ידיה לבעלה וא"כ קשה מה בין הגעת זמן למ"ר דלא חיישינן לסימפון ביבדוק לה קודם שיוזנה ומסר האב דחייב במזונותיה ולא יבדק לה, בין כך ובין כך יש לו מעשה ידיים? והתירוץ פשוט דאם ידייק בלשון רש"י האב עם שלוחי הבעל וריטב"א פירש מסר והלך כענין אחד (ולא כרש"י דיש בגמ' נ"מ כשמסר האב ולא הלך עמהם) ולפיכך אינו חייב במזונותיה ולא יבדק לה קודם מסירה, וחיישינן לסימפון ואינה אוכלת תרומה, ודוקא לפי שיטת רא"ה דחולק על ריטב"א דאינו גובה מעשה ידיה בהגעת זמן יכול לפרש רש"י בדף ג"ח וכנ"ל.

**ואין** זה סתירה למה שאמרין לעיל בפירוש רש"י מ"ח דסבר מ"ר דברשות בעלה היא, דלכאורה קשה באי ברשות בעלה צ"ל מעשה ידיה שלו בהגעת זמן ודלא כפירשנו רש"י בדף ג"ח? והתירוץ פשוט דרש"י ג"ח הולך לפי מ"ר ודלא ברשות בעל היא ודלא כסוגיית נדרים ע"ג, ולפיכך אינו אלא חיוב מזונות בלבד. (ואף אם תקנו הך חיוב מזונות כחיוב הבעל לאשה כמפורש בחידושי ר' ראובן סימן א' בלפיכך מחוייב במזונותיה גם לאחר מיתתו כיון שהגיע זמן מ"מ אפשר דכל זמן שאינה יושבת תחתיו לא תקנו לבעל המעשה ידים וכסברת הרא"ה וראייש) ולפיכך לפי מ"ר חיישינן לסימפון. ודוקא לפי מ"ר בדף מ"ח שייך לומר בהגעת זמן ברשות בעל היא לגבי מעשה ידיה לבעלה ובמסר האב צ"ל ג"כ כהגעת זמן ואוכלת בתרומה. ומה שמפרש רש"י בדף מ"ח דלרב שחושש לסימפון אינה אוכלת בתרומה זהו דוקא לפי מ"ר של דף נ"ז ולא של כאן. או דלמא דאף לפי מ"ר של כאן החיוב מזונות כברשות בעל וכן לתרומה אבל לא לגבי מעשה ידים דלא חיישינן לאיבה וכנ"ל.

**בדף ע' יש מחל' רש"י ותוס' בגמ' דמפרש המשנה שם בהגעת זמן מחי הדיר הבעל בהנאת אשתו ששייך לומר שחל הנדר ועוד שחייב ליתן לה מזונות ע"י פרנס. ותוס' מפרש כשנדר קודם הגעת זמן ולפיכך לא משועבד לה למזונות וחל הנדר וכשהגיע זמן חייב להעמיד פרנס לזונה כיון דחייב במזונותיה בהגעת זמן. ורש"י מפרש דנדר אחר הגעת זמן וכיון דחיוב רק מדרבנן חל הנדר וחייב לפרנסה דכבר הגיע זמן. ואפשר יכול לפרש המחל' לשיטתם מעמוד א'. רש"י סבר דסתם נדר מליהנות הוי נדר אף לתשמיש ואם ינדר כתוס' קודם הגעת זמן יהי אסור**

בתשמיש. וכמו דאמרינן ב"ד כ"ב דכשפירסה נדה אף אם ראוייה לחופה (ודלא כרמב"ם דבעינן חופה הראויה לביאה) מ"מ פטור במזונותי דלא כייפינן הבעל לכונסה כשאינה ראוייה לביאה. כך בנידן דידן אם הדירה קודם שהגיע זמן לא יהי' חייב לפרנסה כיון שאינה עומדת לביאה לא מיקרי הגעת זמן לחייבו, מש"כ תוס' דחולק עליו ונדר מליהנות לאו אתשמיש קאי ויכול לבעלה בהגעת זמן אם לא ינשאה חייב לפרנסה. ושפיר פירש בעמוד ב' דאיירי כשהדירה קודם הגעת זמן דיכול לחייבו בהגעת זמן בעומדת לביאה, ואח"כ מצאתי כן באבני מילואים סימן ע"ב. והוסיף בביאורו דאע"ג דבעל עצמו גורם הך אונס כיון שהוא המדיר בהנאה מ"מ פטור ממזונותי בהגעת זמן דלמעשה לא יכול לכונסה

**הגם** שמתרץ האבנ"מ אתי קשה לפרש הך נדר בגדר אונס כמו פירסה נדה. בשלמא פירסה נדה האשה סיבת אונס היא אבל כאן הוא גורם האונס. ואף אם יאמר דאונס רחמנא פטרי' וכיון שהוא במצב אונס לא מיקרי ש"לא נשאה" דאונס כמאן בלא עביד דמיא ולפי כך אינו בכלל חיוב של הגיע זמן ולא נישאו, היינו דוקא כשאונס מחמתה בא אבל אם מכניס עצמו לאונס אין לו הך פטור? והתירוץ פשוט, וזהו מה שהדגיש האבנ"מ דלפי הני דחולקין על רמב"ם אין האונס של פירסה נדה מחמתה לגמרי אלא דעתו ורצונו שאי אפשר לו באשה שאינו יכול לבעלה מסייע הפירסה נדה להיות אונס. ולפיכך גם כאן יכול להיות בגדר אונס ולא נפק"מ מי הוא סיבת אונס, וכיון דתלוי ברצונו שלא להכניסה מאי איכפת לן מי גורם האונס, וראינן כאן חידוש נפלא בדין אונס של הגעת זמן דלא ראינו בשאר אונסים דבדף ג' (ובמקומות אחרים) ראינן דמכניס עצמו לאונס אינו אונס וצריך כל האחרונים לומר דאשה הנבעלת לטפסר תחילה יש פטור פקו"נ דאונס לא מיקריא כיון שמכניס עצמה למצב אונס. אבל כאן דתלוי ברצון הבעל שאינו רוצה לכונסה כשהיא נדה או מודר מביאה דאינו מחוייב במזונותי.

**אבל** באמת, כל זה שייך לומר דוקא אם חיוב מזונות בא משום שלא נשאה בהגעת זמן. אבל תוס' הרא"ש דף צ"ז מדמה חיוב מזונות למגורשת ואינה מגורשת מן האירוסין (דחייב לפי רש"י) לחיוב מזונות של הגעת זמן. ומוכח מזה דחיוב מזונות בהגעת זמן בא משום שהיא מעוכבת מחמתו. וא"כ גם בנידן דידן שהוא גורם האונס היא נקראת מעוכבת מחמתו וצ"ל חייבו? ועי' פני יהושע דף צ"ז דמפרש שיטת תוס' הרא"ש ורש"י דחיוב מזונות של מעוכבת מחמתו בא דוקא כשהוא גורם שהאשה לא תוכל לינשא כמו בהגיע זמן ולא נשאה הבעל. ובשעת

שנדרה רצה לכונסה ולא אסר עליו אלא הנאות משא"כ בספק גט דמעכב הנשואין ממש. ואין להקשות דלפי רמב"ם דבעי חופה הנמסרה לביאה, אם ינדר על הנאת תשמיש נעשה כמו שערכב הנישואין ממש. דאינו כן, קודם כל, הך נדר לאו איסור באשה עצמה כמו נדה אלא הוי כמו איסור אבילות וכלה בלא ברכה ובדיעבד מועיל הך נישואין, וא"כ אין הנדר עיכוב נישואין, ואפילו אם לא יחלק כזה וכמו שמשמע משיטמ"ק דף ד' בסוגיא של אבילות וכן בהפלאה שם מ"מ יש חילוק גדול ועי' שער המלך המפרש דנדה בימי טבילתה דמורה רמב"ם דלא בעי חופה הנמסרה לביאה כיון שבידה להסיר האיסור. וגם כאן יכול לישאל על נדרו ולא מיקרי נדרו עיכוב נישואין. ועוד, יכול לחלק דדברים המעכבין הנישואין לא מיקרי עיכוב נישואין לגבי חיוב מזונות משא"כ בספק גט דעוקר האירוסין מספק.

**ועי'** חידושי ר' ראובן סימן א' דמפרש רש"י דף מ"ח, דחייב בהגעת זמן באונס דירי' דרש"י לשיטתי' צ"ו הנ"ל דחיוב מזונות משום שהיא מעוכבת מחמתו ובאונס דירי' מעוכבת מחמתו. וסבר כל"ב בדף ב' ושם שקיל וטרי אם יש לו פטור כשנאנסה משום טענתו אלא קאימנא אבל לל"ק שם לא יכול לפרש דחיוב משום מעוכבת דא"כ צ"ל חייב גם באונס דירי', וכן פירש מרן ר' יוסף סוויצקי שליט"א בשיעוריו רש"י דף מ"ח לשיטתי' בדף צ"ו אבל אכתי קשה על זה מרש"י דף ג"ז דמפרש חיוב מזונות בהגעת זמן דוקא בעיכוב דירי' ולא באונסי'. ומרן ר' יוסף שליט"א תידך לי דרש"י לאו דוקא, אבל לפי מה דאמרינן ניהא דב' סוגיות אזלי בשני סברות במשנה ראשונה ולא יכול לצרף דברינן לרש"י דף מ"ח, דמה ענין מעוכבת מחמתו למשנה ראשונה של נדרים שהוא ברשותו, הא רש"י צ"ו מחייב מזונות גם במעוכבת מאירוסין ובודאי אינה ברשותו, ולפיכך לא צריך רש"י לפרש המ"ר היא ברשותו דחייבת גם באונס. וכמו שרש"י דף ג"ז לא מפרש יותר מעיכוב דירי' ובאונסי' סמך על דף צ"ו גם כאן בדף מ"ח לא היה לו לפרש יותר. אבל לפי מה דאמרינן דק רש"י כאן לפרש חיובו באונס לומר דמ"ר דמחשבה כברשותו בהגעת זמן נפקע ע"י סתם משנה בדף מ"ח ולא ראינן זה אא"כ חייב באונסי' דמה שאוכלת בתרומה יכול להיות משום דלא גזרו על כל ארוסות אלא כשיש חשש מזיגת כוס או סמפון ואם בהגעת זמן הסיר חשש שוב לא תיאסר. אבל רש"י שם דק לפרש דחייב באונסי' כיון שהיא כברשותו ואז מוכיח על האכילת תרומה ועל ה"א בנדרים ע"ג דמיפר נדר' בהגעת זמן דשיטת מ"ר משום שהיא ברשותו, ודבר זה נפקע ע"י משנה דף מ"ח. ועוד לפי ר' ראובן ור' יוסף שליט"א לא יכול לתרץ כהאבנ"מ שיטת רש"י דף ע',

דאם באונס דידי' חייב משום שהיא מעוכבת מחמתו אף כשהדירה קודם הגעת זמן יהי' חייב במזונותי' כשיגיע זמן דהך נדר אונס דידי' הוא ומעוכבת מחמתו, ומדוע לא רצה רש"י לתרץ כתוס' שם? אבל לפי מה שפירשנו נחא דחייב דמחמתי מעוכבת כפנ"י דף צ"ז כשהוא מעכב הנישואין ואין הוא המעכב כשיש לו טענה שאין אני רוצה לישא אשה שאינה ראוי' לביאה כמו נדה ואין הנדר עיכוב נישואין וממילא פטור במזונותי' ולא רצה לתרץ כתוס' דלא חייב לפרנסה באוקימתא דתוס' והא דאמר רש"י מ"ח דחייב באונס דידי' זהו דלא כהילכתא דאנן כמ"ר של דף נ"ז סברי ועוד לפי משנה אחרונה אינה ברשותו בין לתרומה בין לנדה ואי"כ גם במזונות אינו חייב אלא כשהוא מעכב כרש"י דף נז.

דוד בעקער

### בענין נישואין

**איתא** בכתובות (ב.) ועכשיו ששינינו שקדו (דהוא תקנת חכמים לבנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים אחד בשבת, ושני בשבת, ושלישי בשבת, וברביעי כונסה) אותה ששינינו הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, הגיע זמן באחד בשבת מתוך שאינו יכול לכנוס אין מעלה לה מזונות, לפיכך חלה הוא או שחלתה או שפירסה נדה אינו מעלה לה מזונות, עכ"ל.

**יש** מחלוקת הראשונים מהו חופה, אי יחוד (היינו שנתייחד עמה) או כניסה לרשותו. ועי' בר"ן שהביא שיטת הרמב"ם שסובר דחופה הוי יחוד, וז"ל הר"ן איכא דיליף מהכא דחופה היינו יחוד ולפיכך כשפירסה נדה ולא בעל אסור להתייחד עמה ולכך אין מעלה לה מזונות. ומיהו כדיעבד מהני יחוד דלא חזי לביאה כדמסקינן ביבמות דיש חופה לפסולות אע"ג דלא חזי לביאה. ואחרים ס"ל דחופה לאו היינו יחוד, והביאו ראיה מהא דלקמן דאלמנה מן הנישואין ויש לה עדים שלא נסתרה אין לה אלא מנה דחופה לאו יחוד, עכ"ל.

**וחנה** איתא ביבמות (ב.) בתוס' (ד"ה ואחות אשתו) כתב דאין להקשות נדה תאסר ליבם אע"פ שמתהרה אח"כ, כמו אחות אשתו שאין מתייבמת אפילו מתה אשתו אחרי כן, דלא דמי, דאחות אשתו ושאר

עירות האיסור עומד על היבם טפי מבשאר בני אדם, אבל נדה לכ"ע אסורה, ואפילו בנדתה משמע בפסחים ס"פ אלו דברים (דף עב) דבת ייבום הוא דקאמר ר' יוחנן אשתו נדה בעל חייב יבמתו נדה בעל פטור, ופריך עלה מאי שנא יבמתו ומשני דקעביד מצוה משמע דקני לה, עכ"ל. וע' הקובץ הערות דגראה מדברי התוס' שהמצוה של יבום אינה המעשה ביאה אלא הקנין שהוא קונה אותה, שהוא התוצאה של המעשה ביאה משום שתוס' נוקטים שאם יש כאן מצוה בע"כ צ"ל שהוא קונה אותה. וע' המנחת חינוך (מצוה תקצ"ח) שכתב שלפי מאי דפסקינן שמצות צריכות כונה א"כ אם בעל היבם שלא לשם מצוה, אע"פ שקנה אותה, אבל בכל זאת לא קיים המצוה אלא שיצטרך לבעול עוד הפעם לשם מצוה. ולכאורה צ"ל דסובר המנ"ח שיש בעצם מעשה הביאה קיום מצוה, דהא אם נאמר שהמצוה היא הקנין א"כ מאחר שכבר קנה תו לא שייך שיקיים את המצוה. וא"כ מוכח שהמנ"ח סובר שיש קיום מצוה בעצם מעשה הביאה. ותמהו האחרונים ז"ל דהרי כבר אינו בגדר שומרת יבם, ואפילו אם המצוה היא המעשה ביאה אבל הרי המצוה שייכת רק כשהיא עוד בגדר שומרת יבם, וצ"ע.

**אולם** על מה שכתב הרמב"ם דחופה היינו יחוד, הקשה הבית יעקב מהא דאמרינן דכהן גדול מתקנין לו אשה אחרת שמא תמות אשתו. ויש מחלוקת, איך מקדש ועושה קדושי שניה, אלא במקדש ועושה תנאי קודם כדי שלא יהי' שני בתים. ושיטת הרמב"ם דאין מקדש עושה כלל קודם אלא דאם מתה אשתו, מקדש וכונסה ביו"כ עצמו. וזה קשה דהלא ברמב"ם פסק דחופה היינו יחוד וצריך הראוי לביאה, והלא ביו"כ אסור בביאה. ועוד קושיא הקשה הגרנ"ט ז"ל דאיחא לקמן (דף מ"ח) מסר האב לשלוחי הבעל ה"ה ברשות הבעל. ופסק הרמב"ם (הל' אישות פרק כ"ב הל' כ') דאם מתה אשתו יורשה. וכן לענין נדרים כתב הרמב"ם דאין האב יכול להפר שהרי יצאה מרשותו. ולהרמב"ם דס"ל דחופה היינו יחוד אמאי הוי כנשואה במסירתו לרשות הבעל. ותיריך הגרנ"ט דהרמב"ם סובר דיש שני קניינים שנכללים בנישואין (א) דקונה אותה ליורשה, וליטמא, ולנדרים, ולמעשה ידיה (ב) דקונה אותה לדברים שבינו לבינה. והסברא כן הוא דלענין נדרים דיכול הבעל להפר משום דהתורה נתנה לו רשות וזכותים בהאשה כמו האב, והוא במקום האב עומד בענין זה. וע"ז נחשב כאילו קנה חפץ, דמכיון שהכניס לרשות הבעל קני, וכמו"כ הכא באשה, ומה שכתב הרמב"ם דחופה היינו יחוד, הוא לענין לקנות דברים שבינו לבינה, דהתם צריך יחוד בשביל הביאה. ובזה מתרץ הגרנ"ט כל הקושיות הנזכרות לעיל, דמה שיש חופה לפסולות דאמרינן דהוי ברשות הבעל, וכן



ככה גדול לכונסה ביום הכיפורים הוא משום דהתם מיירי לכונסה ולקנות אותה לשאר דברים כגון ירושה וכו' דסגי להקרות ביתו לענין יוה"כ. אבל בדברים שבינו לבינה אינו קונה אותה אלא ביחוד. וגם זה שמסר האב לשלוחי הבעל ה"ה ברשות בעל אינו אלא לשאר דברים כגון ירושה וכו'.

**ובאמת** לכאורה יש לבאר בעזה"ת לפי היסוד של הגרנ"ט (דיש שני מיני נישואין) את דברי המנחת חינוך. דכעין דיש שני מיני נישואין (א) דקונה אותה ליורשה, ליטמא, ולגדרים, ולמעשה ידיה (ב) שקונה אותה לדברים שבינו לבינה, גם כן יכול לומר זה לענין יבום, דהמעשה ביאה של היבם הוי כמו כניסת רשות לגבי נישואין, וזה סגי בין באונס, בין ברצון, בין בשוגג, בין כמזיד, כמו שכתוב המשנה בריש פרק הבא על יבמתו. ומה שכתב הגרנ"ט דכניסת רשותו לגבי נישואין הוי כקונה חפץ (האשה), ג"כ הכא כביאת יבם קונה החפץ לגבי זה דיררשה וכו'. אמנם בעצם מעשה הביאה של היבם ג"כ יש קיום מצוה של "יבמה יבא עליה" ומצות צריכות כונה. (ולפיכך אם אין מתכוון היבם למצוה אינו מקיים החלק השני של נישואין דהוי הדברים שבינו לבינה), ולפיכך א"ש המנחת חינוך משום דאם בעל היבם שלא לשם מצוה, אה"נ בהביאה היא המצוה והוא לא כיוון למצוה, א"כ הוא יכול לבעול עוד פעם משום דעדיין לא קיים הקנין של בינו לבינה, משום דזה תלוי בהביאה והביאה היתה שלא בכונה.

חיים דוד בירנהאק

### בענין מתנה על מה שכתוב בתורה

**כתב** הרמב"ם (פי' י"ב מאישות הלי' ו' ז' ח') וז"ל התנה הבעל שלא יתחייב באחד מן הדברים שהוא חייב בהם או שהתנת האשה שלא יזכה הבעל באחד מן הדברים שהוא זוכה בהם התנאי קיים, חוץ משלשה דברים שאין התנאי מועיל בהן. וכל המתנה עליהן תנאו בטל ואלו הן עונתה ועיקר כתובתה וירושתה. כיצד התנה אם האשה שאין לה עליו עונה תנאו בטל וחייב בעונתה שהרי התנה עמשי"כ בתורה ואינו תנאי ממון התנה עמה לפחות מעיקר כתובתה וכו' תנאי בטל וכו' עכ"ל ולא חילק הרמב"ם מתי התנה דכל שהתנה תנאי זה בין מן האירוסין ובין מן

הנישואין תנאו בטל, אמנם בהל' ט' כתב לגבי ירושה וז"ל התנת עמו אחר שנשאה שלא יירשנה תנאה בטל. ואע"פ שירושת הבעל מד"ס, עשו חזוק לדבריהם כשל תורה, וכל תנאי שבירושה בטל אע"פ שהוא ממון שנאמר בה לחוקת משפט עכ"ל. ובתנאי זה חלק דוקא אחר שנשאת אבל קודם שנשאת מועיל התנאי וכ"כ הרמב"ם (בפ' כ"ג מאישות ה"ו) וז"ל בד"א (שהתנה עמה שלא יירשנה) שהתנה עמה קודם שתנשא, שהנחלה הבאה לו לאדם שלא ממשפחתו מתנה עליה שלא יירשנה קודם שתהא ראוייה לו עכ"ל, וכתב המ"מ דמקור המרב"ם הוא מתני' דהכותב (כתובות פג.) דרשב"ג ס"ל דלא מועיל תנאי לגבי ירושה דהוה מתנה עמש"כ בתורה, ופסק כמותו, אך באירוסין התנאי חל, כדרב כהנא דסבר דמועיל להתנות על נחלה הראוי לו לאדם שלא יירשנה. וצ"ע דאם הטעם שא"א להתנות בירושה לאחר שנשאה הוא דמתנה עמש"כ בתורה או משום דכתיב בירושה "לחוקת משפט" מנ"ל לחלק בין אירוסין לנישואין ומ"ש מעונה וכתובה דלא מהני תנאי אף באירוסין. וצ"ע.

**והנה** כתב הרב המגיד (בפרק יב' מאישות ה"ט) וז"ל וירושת הבעל אע"פ שהוא מדבריהם לדעתו ז"ל חכמים עשו חזוק לדבריהם כשל תורה והוא שנשאת עכ"ל. ור"ל דהיות וכל הטעם שא"א להתנות בירושה הוי מטעם דרבנן עשו חזוק, היינו דוקא כמתנה אחר נישואין, ובהסבר דבריו נראה דהנה יש לחקור דהא דאמר רב (פד.) ירושת הבעל דרבנן, ורבנן עשו חזוק לדבריהם האם הכונה שרבנן תיקנו שירושה דרבנן הוי כירושה דאורייתא, וממילא התנאי בטל כמו שמצאנו דמתנה עמש"כ בתורה תנאו בטל, או עיקר תקנתם היה לגבי התנאי, דהתנאי יהי בירושה דרבנן כמו בירושה דאורייתא וע"ז היה עיקר תקנתם, ולכא"ו היה נראה דבזה נחלקו ב" התירוצים בתוס' (בב"ב שף מט: בד"ה כדרב כהנא) דהקשו לרב דס"ל דרבנן עשו חזוק לדבריהם כש"ת, מדוע לגבי פירות לא עשו רבנן חזוק לדבריהם, ותירץ וז"ל מצינו למימר דלא עשו חזוק לאא בדבר שיש לו אשר מה"ת כגון ירושה דאיכא ירושה דאורייתא, אבל בדבר דליכא כוותיה בדאורייתא לא עביד רבנן חזוק עכ"ל ונראה ביאור דבריו דרבנן עשו דירושה דרבנן הוי כירושה דאורייתא, וממילא התנאי יהא בטל, ולכן דוקא בדבר שיש לו שורש מה"ת שייך לומר דרבנן עושין חזוק שוה יהא כשל תורה, משא"כ בדין פירות דנכסי מלוג שאין לה שורש כלל בהתורה. ועוד תירץ שם חוס' וז"ל אינן פירות דלא שכיח לא עבוד רבנן חזוק עכ"ל והיינו דלולא טעם זה אמרינן דרבנן עשו חזוק אף בפירות, ואף דבדאורייתא ליכא כלל לדין פירות אלא דס"ל דרבנן עשו חזוק לדבריהם לגבי התנאי שיהא בטל, ולכן אם פירות הוי שכיחי רבנן היו

עושים חיווק לדבריהם להתנאי יהי בטל כמו שבדבר דאורייתא התנאי בטל, וכן יש להביא ראיה כצד השני דהרי מצאנו דברים הרבה שרבנן עשו חיווק לדבריהם יותר משל תורה, ושם ע"כ דרבנן עשו חיווק לדבריהם לגבי התנאי דיהא התנאי בטל וכ"כ רש"י (פ"ג ע"ב ד"ה רב סבר) וז"ל והכמים עשו חיווק לדבריהם יותר משל תורה להיות תנאו בטל עכ"ל, והיינו דעיקר החיווק היה לגבי התנאי דיהא התנאי בטל וא"כ אפ"ל דגם במקום דעשו חיווק כשל תורה היינו רק לענין דתנאו בטל, ולפי"ז אפשר לפרש דברי המ"מ שכתב דרבנן עשו חיווק לדבריהם כשל תורה דוקא בשנשאת, דאם נאמר דרבנן עשו דבריהם כדאורייתא וממילא התנאי בטל, מה שייך לחלק בין נישואין לאירוסין, וע"כ דס"ל דרבנן עשו חיווק לדבריהם כדאורייתא לגבי התנאי דכמו דכדאורייתא התנאי בטל ה"ה בתנאי במילי דרבנן, ובזה חילקו רבנן דדוקא כשהתנה לאחר נישואין התנאי יהא בטל ולא בשעת אירוסין.

**והנה** עיין ברש"י (דף פג. ד"ה במקום אחר) דכתב דרק בירושה דרבנן מועיל סילוק, וז"ל שם דהואיל ומשום תקנתא דידה תקון רבנן והוא בא למחול עליה מוחל וכדרב הונא, אכן בשאר ראשונים ס"ל דאפילו בירושה דאורייתא מועיל סילוק בעודה ארוסה, וז"ל הר"ן (דף מא- בדפי הר"ף ד"ה בכותב לה) כלומר שעכשיו בשעה שמסתלק ממנה אינו ראוי ליורשה כירושת הבעל קודם נישואין אדם מתנה עליה שלא יירשנה, ולאפוקי ירושת אביו דכיון שראוי ליורשו בכל שעה הרי הוא כאילו זכה בה לענין דלא סגי בסילוק וירושת אשתו נמי לאחר שנשאת לירושת אביו דמיא הלכך לא משכחת לה אלא בכותב לה ועודה ארוסה עכ"ל, וכתב הגר"ח דגם הרמב"ם ס"ל דמועיל סילוק אף בירושה דאורייתא אך דווקא בעודה ארוסה אבל בעודה נשואה לא מועיל סילוק, וזה צ"ע דבשלמא לשאר ראשונים דבעודה נשואה לא מועיל סילוק משום דהוה כמו שזכה כבר, בזה מובן מדוע בעודה ארוסה מועיל סילוק משום דלא הוי כמי שזכה, אמנם להרמב"ם דלא מועיל סילוק בעודה נשואה משום דכתיב לחוקת משפט א"כ מה הסברא לחלק כדאורייתא בין עודה ארוסה לנשואה. וצ"ע.

**ובהשגות** הראב"ד (פ"ב מאישות ה"ט), וז"ל א"א חסרון דעת אני רואה בכאן, ומה צורך לחוקת משפט והיאך אדם יכול להתנות על דשלב"ל, ואיך יאמר לאביו או לאחד ממורישיו דין ודברים אין לי בנכסים אחר מיתתך, ואין אדם מקנה מה שאין לו בו שום זכות עכ"ל וברא"ש (סימן א) כתב שיטה זו בשם ר"ח וז"ל שם, ור"ח ז"ל פסק

כרשב"ג וכן פסק ר"י לעיל בפ"ק, וכן פסק בה"ג והביא ראיה מדגרסינן בירושלמי ר' ירמיה בשם רב הלכה כרשב"ג שאם מתה ירשנה אבל לא לענין דבריו שאמר מפני שהתנה אנן קיימינן, ולמה אמרו תנאו בטל, שלבסוף זכה בהן, כלומר דלאחר מיתתה הוא יורשה וזהו כמו שסילק ירו מנכסי אביו, שאם מת אביו בנו יורשו, מפני שבחיי אביו לא היה לו כלום בנכסים, כך הבעל אין בגוף נכסי אשתו בחייה כלום, ודבר שלא בא לידו הוא לפיכך התנאי בטל ויורשה לאחר מיתתה עכ"ל. וכ"כ הרשב"א דף קכו ע"ב בב"ב דא"א להתנות בירושה שלא ירש דהוי דשלב"ל, ולפי"ז צ"ב הא דבעודה ארוסה אין כאן החסרון של דשלב"ל.

**ובשו"ת** הרשב"א (ח"ד סימן כב.) כתב וז"ל שאלת יוסף ובנימין אחים, ייש להם אחיות ובני אחיות, ומת יוסף בחיי בנימין והניח בן ושמו מנשה וסילק מנשה זכותו משאר נכסיו מצד ירושה, תשובה חזרתי על כל צדדי לא מצאתי לבני האחיות שום זכות בנכסים אלו, ועוד דבר מן הדין כל שמנשה ראוי לירש ואין אחר ראוי לירש עמו, אע"פ שסלקו מנכסיו כל שלא נתנן לאחר ממילא הוא יורשן דמאן לירות אטו בר קשא דמתא לירות, והאחיות ובניהם כנכרים גמורים הם במקום מנשה הראוי לירש, ותדע לך דגרסינן בירושלמי בפרק הכותב גבי מתני' דבחיין ובמותין, אם מתה לא ירשנה רבי יוסטנה בעון מיניה דר' יוחנן מתה מי יורשה ואמאי לא איפשיטא להון שהאחים יורשים אותה כיון שנסתלק הבעל מירושתה, אלא ה"ט משום דס"ל דבמקום בעל שהוא היורש בכל נכסיה, אחיה כנכרים הם אצל ירושה, וממילא נשאר הבעלים כל שלא נתנה היא הנכסים לאחריה בחייה, ואמר להו ר' יוחנן דלא, דשאני הכא שהבעל כתב זה כשהיא ארוסה ובאותה שעה עדיין לא היה זכות לו בירושה שאין ארוס יורש והאחין יורשין הם באותה שעה ולפיכך כשנסתלקו בני הבעל, נשארו האחים יורשים כדמעיקרא עכ"ל. ומבואר בדברי הרשב"א דאף דאין הבעל יכול לסלק עצמו מירושת האשה מטעם דממילא הוא יורשן, דמאן לירות אטו בה קשא דמתא לירות, אבל בעודה ארוסה לא שייך טעם זה, אמנם בתוס' בב"ב (דף מט: ד"ה כדרב כהנא) מבואר דטעם זה שייך אפי' בעודה ארוסה וז"ל שם, וא"ת רב דפסיק בפ' הכותב כרשב"ג דאומר אם מתה יירשנה וכו' דירושת הבעל דרבנן וחכמים עשו חיזוק לדבריהם מש"נ דמפירות שייך להסתלק משום דהוי דרבנן וי"ל דשאני ירושה דנפלה קמיה דבעל דירושי האשה כנכרים הם באותה ירושה לגבי בעל, ולכן אינו יכול להסתלק, עכ"ל ומבואר בתוס' דטעם זה דירוש מאוחר במקום יורש מוקדם לאו כלום הוא אמרינן אפי' בעודה ארוסה, דהא דרב כהנא איירי בכותב לה בעודה ארוסה. ובמחנ"א (הל'

זכיה ומתנה סימן י"א) כתוב דהוה אף כוונת הירושלמי דהבאנו לעיל, דכתב שם הלכה כרשב"ג דאמר אם מתה יירשנה ולא לענין דבריו דאמר מפני שמתנה עמש"כ כתורה, אלא מפני שלסוף הוא יורשה פ"י שממנ"פ הוי הבעל יורש את אשתו כיון שאין שום יורש אחר וממילא לבסוף הוא זוכה בהן. ואע"פ שבתלמודא דידן סבר רב כהנא דמועיל תנאו של בעל שלא יירשנה, היינו משום דס"ל דירושת הבעל הוי מדרבנן ולהכי מסתלק הבעל מירושתה, דכל האומר א"א בתקנת חכמים שומעין לו, ומבואר בדברי המחנ"א דלסברת הירושלמי דיוורש מאוחר במקום יורש מוקדם לאו כלום הוא אין חילוק בין כתב לה ועודה ארוסה לכותב לה ועודה נשואה, ולכן תירץ דלרב כהנא מועיל התנאי משום דסבר ירושת הבעל מדרבנן. וצ"ב פלוגתת הראשונים בזה.

**ובקובץ** הערות (סימן מ') כתב לבאר את מחלוקת הר"ן ותוס', בדין סילוק מירשת אביו, דהר"ן ס"ל דבן לא יכול להסתלק כלל מירושת אביו אף דמהני סילוק במילי דאורייתא, אמנם מתוס' דגיטין (דף ע"ז ע"א ד"ה כדרב כהנא) משמע שמועיל סילוק מירשת אביו, דכתב שם דלא מועיל סילוק מירושת אביו כיון דלא מועיל סילוק בדאורייתא, משמע דלולא הטעם הוה היה מועיל סילוק מירושת אביו, וכתב שם דסברת מחלוקתם היא, דהר"ן סבר דסילוק הוי מהשם יורש שיש לו, ולכן לא מועיל סילוק בבן מירושת אביו כיון שיש עליו כבר שם יורש, אמנם תוס' סבר דסילוק הוי מהזכות שיש לו בנכסים ולכן אף שיש לו עליו שם יורש כיון שעדיין לא זכה בנכסים מועיל בזה סילוק, וכן משמע מהרמב"ם דסילוק הוי מזכותו בנכסים דכתב (פכ"ג מאישות ה"ה) וז"ל וכן אם התנה עמה שלא יירש מקצת נכסיה וכו' הכל קיים עכ"ל, ולכאורה אם סילוק הוי מהשם יורש שיש לו מה שייך לחלק דחלק נכסים יזכה וחלק לא יזכה, וע"כ דסילוק הוי מזכותו בנכסים ולכן יכול להתנות דיזכה רק במקצת נכסים ולא בשאר.

**ודבריו** צ"ע דהוא כתב דלר"ן א"א להסתלק מירושתה כיון דסילוק הוה מהשם יורש ובן אצל אביו הוי כבר יורש ממילא, וצ"ע דהר"ן כתב טעם אחר מדוע לא מועיל סילוק בירושת אביו וז"ל דכיון שראוי ליורשו בכל שעה הרי הוא כאילו זכה בה לענין דלא סגי בסילוק עכ"ל, ואדרבא מדבריו משמע דסילוק הוי מהזכות בנכסים, ואפ"ה לא מועיל סילוק כיון דהוי כמי שכבר זכה בזה ובעי קנין וצ"ע, ועוד צ"ע מה שייך סילוק מהשם יורש ה"ה קרוב ומקרי יורש ובשלמא מהנכסים שייך סילוק כיון שיש לאדם בעלות על נכסיו וכמו שיוכל להפקיע בעלותו על

הנכסים ע"י מכירתן ה"ה דיש לו זכות דלא יהיה בעלים על הנכסים ע"י סילוקן דלא יכנסו לרשותו, אכן מהשם יורש אין לו בעלות ע"ז, וזה הוי דבר שממילא, וא"כ מה"ת דיכול להסתלק מזה .

**והנראה** בזה דהנה יש לחקור בדין סילוק, האם סילוק הוי דין בזכיית הנכסים והוי בדיני

הבעלות על הנכסים, דכמו דיכול להפקיע בעלותו בנכסים ע"י הפקר ה"ה דמפקיע הבעלות ע"י סילוק, דהוי הפקעת בעלות על נכסים לפני שבאו לרשותו, או דסילוק אינו דין בנכסים כלל אלא הוי דין בהזכות דיש לו, דכיון דיש לו זכות לזכות בנכסים א"כ הוא מפקיע ומפקיר זכותו זאת, דהוי הפקעה על הזכות עצמה, וממילא דאח"כ אינו זוכה בנכסים כיון דאין לו שום זכות, ונראה דבזה נחלקו התירוצים של תוס' (דף פג ע"א ד"ה כדרב כהנא). דבתירוץ הראשון כתב דדין ודברים הוי לשון גרוע והגמ' מביאה ראי' מרב כהנא דמהני לשון גרוע בסילוק, והא דמהני סילוק בדשלב"ל לא קשיא לן ולתירוץ השני בתוס' משמע דדין ודברים הוי לשון טוב, והגמ' מביאה ראי' מרב כהנא דמועיל סילוק מנכסים אע"פ שאינם בעולם, ונראה דהתירוץ הראשון של תוס' ס"ל דסילוק הוי הפקעה מכח הזכיה שיש לו ולכן אין בזה חסרון של דשלב"ל משום שכח הזכיה כבר נמצא בעולם, וכל החסרון דהוי לשון גרוע כיון שמפקיר את כח הזכיה שיש לו עכשיו בעינין לשון טוב דמועיל בהפקר וע"ז הגמ' מביאה ראי' מרב כהנא דמועיל לשון גרוע להפקיר את כח הזכיה, אכן התירוץ השני של תוס' ס"ל דסילוק הוי דין בנכסים דמסתלק מהנכסים שעומדים לבוא לרשותו ולכן אין בזה חסרון דהוה לשון גרוע, כיון שאומר דין ודברים אין לי בנכסים מובן שרוצה להסתלק מזכייתו בנכסים שעתידיים לבוא, וכל החסרון הוי דהנכסים הם דשלב"ל לכן מביאה הגמ' ראי' מרב כהנא דמועיל סילוק אף שהנכסים עד לא בעולם.

**ולפי"ז** נראה לבאר שיטת הראב"ד והר"ח דהם ס"ל דיש תרי דיני בסילוק, דיש סילוק מהזכות עצמה, ויש סילוק מהנכסים ומדין סילוק מהזכות עצמה בזה כתב הירושלמי לבסוף זכה בהן והא דשייך להסתלק קודם נישואין אף שהוא דשלב"ל צ"ל דהראב"ד לשיטתו ( בפכ"ג מאישות ה"ו) ששם כתב טעם אחר מדוע קודם נישואין מועיל סילוק וז"ל אבל תנאי קודם נישואין לא חלו הנשואין אלא על מנת שלא יירשנה ותנאי ממון וקיים עכ"ל והכוונה היות והסתלק קודם הנישואין הוי כמו תנאי בקידושין שלא יחייבו חיוב ירושה והיות ופסקינן כר' יהודה שתנאי ממון קיים לכן מועיל להתנות קודם נישואין שלא יירש.

וכ"ז הראב"ד לשיטתו דסבר דאין זכות לירושה רק זכות בנכסים וזוה א"א להסתלק כיון דהוי דשלב"ל, לכן צריך להגיע דקודם נישואין מועיל סילוק כיון דהוי כמו נישואין על תנאי אכן הרמב"ן והר"ן סברו ששייך זכות לירושה לכן סברו שקודם נישואין שייך להסתלק מהזכות כי דוקא אחר נישואין לא שייך להסתלק דהוי כאילו זכה בהן.

**ונראה** לבאר את שיטת הרמב"ם שהקשינו לעיל מנ"ל לחלק בין אירוסין לנישואין, וא"ל דחלוק הסילוק מאירוסין מהסילוק דבנישואין דהסילוק בנישואין הוי סילוק מזכות הנכסים, אבל סילוק באירוסין הוי הסילוק מהזכות עצמה וא"כ אפ"ל דהדין "דחוקת משפט" דהוא בסדרי הנחלה ולא ישנה סדרי הנחלה והזכיה בנכסים וכל שרוצה להסתלק מהזכ"י בנכסים לא מהני מפקרא דחוקת משפט, אכן בסילוק באירוסין דמפקיע עצם זכותו לנחלה ואין לו כלל זכות לנחלה, ובוזה אינו משנה סדרי הנחלה, אלא דסילק עצמו באופן דאין לו כלל דין יורש דהרי הפקיע זכותו מהנכסים ובוזה לא נאמר הדין דחוקת משפט.

**ולפי"ז יש ליישב** מחלוקת הרשב"א ותוס' בב"ב שהבאנו לעיל, דהרשב"א סבר דאחר נישואין אינו יכול לסלק עצמו מהזכות עצמה וכסברת הר"ן דכיון שראוי ליורשו הוי כאילו זכה בנכסים והיות ונשאר עליו כח הזכיה ממילא נשאר יורש ואין אחר יכול ליורשו, אכן קודם נישואין מסלק עצמו גם מהזכות עמצה שיש לו פה, וממילא הוא לא יורש, ותוס' ס"ל דגם קודם נישואין מסלק עצמה רק מזכותו בנכסים, ולא מהזכות עצמה, לכן היות ונשאר לו זכות הנכסים נשאר יורש, ושוב אין יורש אחר יכול לירש, דיוורש מאוחר במקום יורש מוקדם לאו כלום הוא.

חיים זאב טאננענבוים

### בענין מלאכה שאינה צריכה לגופה

**איתא** בכתובות ה' ע"ב: איבעיא להו מהו לבעול בתחלה בשבת דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר וכו' לדם הוא צריך וכו'. וכ' בתד"ה לדם הוא צריך, פי' ר"ת שצריך להוציא הדם שלא יתלכלך פעם אחרת כשיבעול, ולפירושו לקמן דקאמר דם חבורי מיחבר אי לדם הוא צריך ואסור, אע"ג דהויא מלאכה שאינה צריכה לגופה וכו' ע"כ. מבואר דשייך

פטור משאצל"ג לר"ש גם בחבורה (וה"ה בהעברה דדין א' להם) אע"ג דס"ל לר"ש דמקלקל בחבורה ובהעברה חייב. וכן איתא בהדיא בגמ' בשבת קכ"א ע"ב לגבי הריגת מוזיקין (כגון עקרב ונחש וכו'), ובסנהדרין פ"ד ע"ב לגבי מחט של יד ליטול בה את הקוץ (דעושה חבורה) (וכן בכריתות כ' ע"ב לגבי החותה בגחלים בשבת להתחמם בהם והוכערו מאיליהן, איתא דתנא חדא פטור משום משאצל"ג, מיהו התם כיון דלא מזכיר ר"ש אלא סתם תנא הוה מצינן לדחות דס"ל כר"ש במשאצל"ג אבל במקלקל בהעברה לא ס"ל כר"ש אלא כר"י, וכמש"כ הקה"י ביומא סי' י"ב ההיפך של זה לגבי תנא דמחייב שם). וכ"כ התוס' בכמה דוכתי בש"ס (שבת ק"ו ע"א ד"ה בחובל, יומא ל"ד ע"ב ד"ה ה"מ, ב"ק ל"ד ע"ב ד"ה חובל, וסנהדרין פ"ד ע"ב ד"ה מאן).

**והנה** בשבת ק"ו ע"א פליגי רש"י ושאר ראשונים לגבי חובל וצריך (את הדם) לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו, דרש"י כתב דכל חובל ומבעיר הו"ל משאצל"ג, והסבר שיטתו משמע מדבריו ומהרשב"א שמפ' דבריו שם דלא סגי שצריך לתיקון שיוצא מהמלאכה אלא גוף המלאכה צריך להיות תיקון בעצם, ואם אינו תיקון בעצם, כמו חובל ומבעיר דתמיד הם מקלקלים בדבר הנחבל ובדבר הנשרף, אז מקרי משאצל"ג (ואולי יש ליישב רש"י לשיטתו לעיל שם צ"ג ע"ב אמתני' שם וז"ל וכל מלאכה שאינה צריכה אלא לסלקה מעליו הוי משאצל"ג דברצונו לא באה לו ולא הי' צריך לה עכ"ל וכ"כ בחגיגה י' ע"א, י"ל דכיון דצריך לעשות מידי דמקלקל להשיג הדם והאפר, מיקרי דברצונו הי' לו דם ואפר ממקום אחר ולא הי' צריך לחבול ולהעביר כדי להשיגם). ושאר ראשונים כתבו דחובל וצריך לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו הו"ל צריכה לגופה, וכיאר הרמב"ן שם טעמא משום דכיון דיש לו צורך בגוף המלאכה, דהא צריך להחבורה בשביל הדם ולהעברה בשביל האפר, לכן מיקרי צריכה לגופה.

**והנה** חשבתי ליישב קש' הקה"י כאן בכתובות סי' ד' שמקש' על הרמב"ן דאמאי קרי ל"ה הגמ' להריגת מוזיקין משאצל"ג כנ"ל הא יש צורך בהריגת המוזיק שימות. וגם מהא דר"ש פטר במוציא את המת במטה משום משאצל"ג במתני' שם צ"ג ע"ב לכ' הי' יכול להקשות, דהתם נמי הא יש צורך בהוצאה. [ומה שמשמע מדברי הקה"י שמפ' דכוונת הרמב"ן בהגדרה זאת הוא דוקא בחובל ומבעיר, לכ' צ"ב, דלא משמע כן מדברי הרמב"ן, אדרבה הא מביא דמיונות לזה משאר מקומות שאינן בחובל ומבעיר, ע"ש. בכל אופן אין נפקותא מזה למה שאכתוב למטה]. ואפשר ליישב קשייתו ע"י שנפרש הרמב"ן, הגם שדבריו קצת סתומין בזה,



דמש"כ דיש צורך בהמלאכה כוונתו דרוצה בהדבר שהוא עצם התוצאה שיוצאת מהמלאכה בדרך ישרה, כגון בחובל וצריך לכלבו, המלאכה הוא הוצאת הדם, והתוצאה שיוצאת מזה בדרך ישרה הוא הדם שיצא, וזהו מה שצריך לו, וכן במבעיר וצריך לאפרו, האפר הוא התוצאה ממלאכת ההעברה, משא"כ בהריגת מויקין, התוצאה הוא שיהי' המזיק מת, ואין זה מטרתו אלא שלילת הויית כאן המזיק, ונמצא דאינו רוצה בעצם התוצאה של המלאכה, וכן בהוצאת מת במטה, שאינו רוצה בהתוצאה דהיינו הויית המת החוצה, אלא רוצה אי הויית המת בפנים, ובוה לכ' יתפרש דברי הרמב"ן שם צ"ד ע"ב לגבי הוצאת המת וז"ל שאין לו הנאה בהוצאתו וכו' אבל ההנאה הוא הטומאה שהוא מונע ממנו וכו' ע"כ ע"ש. ומש"כ בדק"ו דבגוזה ונוטל צפרניו ושערו מיקרי צריכה לגופה בין אם רוצה לייפות גופו בין אם רוצה בשער הנגוז, יל"פ דבין זה ובין זה מקריין תוצאה ממלאכת הגיזה, בין שגופו נתייפה ובין השער הנגוז.

**וע"פ** דרך זה לכ' יתפרש נמי דברי התוס' שם דק"ו דלכ' הם קצת סתומין, דהקש' מ"ש חובל וצריך לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו דס"ל דהו"ל צריכה לגופה מחופר גומא וא"צ אלא לעפרה דאיתא דהו"ל משאצ"ל, ג, ות"י וז"ל דלא דמי דהכא הוא צריך לנטילת נשמה כדי לתת לכלבו דהיינו הדם כי הדם הוא הנפש ומבעיר נמי צריך להעברה כדי לעשות אפר כמו מבעיר כדי לבשל קדרה אבל חופר הגומא נעשית מאל"י ואינו נהנה ממנה כלום עכ"ל. ולכ' הא שפיר נהנה ממנה הנוטל העפר, ועוד אם הוא חופרו איך נעשית מאל"י. וע"פ הנ"ל יתפרש דהדם הוא התוצאה מנטילת נשמה דהיינו נטילת דם, וכן האפר בהעברה, משא"כ בחופר גומא דהמלאכה הוא בונה [ע"י רש"י שם ע"ג ע"ב ד"ה פטור עלי]. התוצאה מהמלאכת בנין הוא הויית כאן הגומא, ולא העפר, והיינו מש"כ דהגומא נעשית מאל"י, ר"ל דמאחר דהמלאכה הוא בניית הגומא, לא אמרי' דזה גורם להסרת העפר, אלא דהוא מסיר העפר וממילא נבנה הגומא, ואין העפר תוצאתה של הגומא, והיינו מש"כ דלא נהנה מהגומא כלום. ובדרך זה משתווים דברי התוס' הללו לדברי הרמב"ן שג"כ הקש' בדק"ו מ"ש מחופר גומא ות"י וז"ל שהחבלה בכאן הוא הדם עצמו שהוא צריך וכו' משא"כ בחופר גומא שהבנין בקרקע הוא והוא הנקרא מלאכה עכ"ל, דג"כ מתפרש בדרך זה.

**והתוס'** בסנהדרין פ"ד ע"ב ד"ה מאן והרמב"ן הנ"ל בשבת הקש' על רש"י דהנה מוכרחין לומר דר"ש פוטר משאצ"ל גם בחובל ומבעיר וכנ"ל, והנה ר"ש יליף מקראי בשבת דק"ו דחובל ומבעיר חייבין

אע"ג דהוי מקלקל, ולפי רש"י דכל חובל ומבעיר הוי משאצ"ג נמצא נמי דיליף דחובל ומבעיר חייבין אע"ג דהוי משאצ"ג, ולא יתכן דהא פוטר משאצ"ג גם בחובל ומבעיר כנ"ל.

**והנה** בשבת ע"ה ע"א לגבי הצד חלזון והפוצעו (דוחקו בידו שיצא דמו) איתא דלר"ש אינו חייב משום נטילת נשמה אע"ג דמורה ר"ש בפסיק רישא ולא ימות שאני הכא דכמה דאית ב"י נשמה טפי ניחא ל"י כי היכי דליציל צבעי (ופטור משום משאצ"ג). וכתב שם רש"י דכי מודה ר"ש במידי דלא איכפת ל"י אי מיתרמי (ורק אי טפי ניחא ל"י דלא יארע פוטר ר"ש), והקש' עליו התוס' שם ד"ה טפי מהא דאיתא שם ק"ג ע"א דמזוד ורדים (תולש מין קנים) במשהו אם לא קמכוין ליפות את הקרקע פטור ואע"ג דמורה ר"ש בפסיק ריש' ולא ימות דהכא מיירי דקעביד בארעא דחברי', והתם ודאי לא איכפת ל"י אי מייפה ארעא של חבירו ואפ"ה פוטר ר"ש משום משאצ"ג. (ורע"א בגליון הש"ס שם דק"ג הוסיף לציין דרש"י עצמו כ' בדק"ג דבארעא דחברי' לא איכפת ל"י ליפות.)

**וכתב** החתם סופר ליישב קשייתם דיש ב' מיני משאצ"ג, א' דפטור משום שאינה מלאכת מחשבת, ומין זה שייך אפי' אי לא איכפת ל"י, וב' דפטור משום טעם אחר, ומין זה שייך דוקא אי טפי ניחא ל"י דלא ליהוי, והנה במזוד ורדים שייך גם מין הראשון של משאצ"ג, לכן פטור אע"ג דלא איכפת ל"י, אבל בצד חלזון ופוצעו דהוי משום חבורה לא שייך מין ראשון דמשאצ"ג דפטור מטעמא דאינה מלאכת מחשבת דהא ר"ש לא מצריך מלאכת מחשבת בחבורה והעברה (דלכן חייב בהם מקלקל), ושייך רק מין שני דמשאצ"ג דהוי דוקא אי אפי' ניחא ל"י דלא ליהוי, ולכן שם כתב רש"י דר"ש מודה בלא איכפת ל"י, ולכ' דבריו צ"ב דהא כבר ראינו דר"ש פוטר בהריגת מזיקים משום משאצ"ג, וכ"כ רש"י עצמו שם, ושם ודאי לא איכפת ל"י דליכא למימר דטפי ניחא ל"י שלא ימות המזיק, ואפ"ה פוטר ואע"ג דהוי משום חבורה.

**ואפשר** ליישב ב' קושיות התוס' הנ"ל על רש"י במהלך אחד, דבעצם רש"י מסכים לדבר זה מסברת הרמב"ן דכל דאין לו צורך בגוף המלאכה (או על דרך הפשוט או על דרך שכתבתי לעיל דאינו רוצה בהתוצאה הישרה של המלאכה) סברא הוא לפטור, ומשו"ה הוי משאצ"ג, אלא דס"ל נמי דכל שאינו תיקון בעצם ג"כ סברא הוא לפטור והוי משאצ"ג. ובשבת דק"ו כתב הטעם היותר כולל דהיינו טעמא דאינו

תיקון בעצם דמפני טעם זה גם חובל וצריך לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו  
הוי משאצל"ג. וג"כ ס"ל לרש"י דטפי ניכא ל"י דלא ליהוי ג"כ סברא  
לפטור הוא ולשווי משאצל"ג, רק דגם בלא"ה פטור כיון דאין המלאכה  
תיקון א"נ אין לו צורך בהמלאכה. והנה בשבת דק"ו דיליף ר' שמעון  
מקראי דמילה והעברת בת כהן דחובל ומבעיר חייבין בשבת אע"ג דהוי  
מקלקל, לרש"י ה"נ נמצא דיליף ר"ש דחובל ומבעיר חייבין אע"ג דהוי  
משאצל"ג, רק דאין לך בו אלא חידושו ורק דומיא דהני דיש לו צורך  
בגוף המלאכה ובתוצאה שלה שיהא האיש מהול והבת כהן נשרף, והיינו  
בכה"ג דכל הטעם לפטור אי לאו לקראי לא ה"י אלא משום דעצם  
המלאכה לאו תיקון הוא, וגם רק דומיא דהני דליכא למימר דהר טפי  
ניחא ל"י דלא ליהוי מאחר דמצווין אנחנו למולו ולשרופה (ואין לטעון  
דא"כ הוה ממש ניחא ל"י, ואפ"י לא איכפת ל"י לא הוה דומיא דהני, הא  
ליתא דכבר ביארנו ברש"י דהא גופא דעצם המלאכה אינה תיקון משווי  
משאצל"ג ככל דבר שברצונו לא ה"י צריך להלאכה, וממילא הוה שוה  
לכל דבר דלא איכפת ל"י), אבל היכא שאין לו צורך בגוף המלאכה  
ובתוצאתה, דזה טעם נוסף לפטור, א"נ היכא דטפי ניחא ל"י דלא ליהוי,  
דגם זה טעם נוסף לפטור, בציוורים הללו עדיין פטור משום משאצל"ג.  
(וכע"ז כתבו התוס' בב"ק והרמב"ן בשבת עצמם דלכן לר' יוחנן בגמ'  
שם מחייב ר"ש רק בכגון חובל וצריך לכלבו ומבעיר וצריך לאפרו אבל  
לא במקלקל גמור דליכא תיקון וצורך כלל, דאין לך בו אלא חידושו ולא  
מחייב אלא דומיא דמילה ושריפת בת כהן.)

**ובזה** מיושב היטב קש' הראשונים על רש"י מהא דפוסר ר"ש בהריגת  
מוזיקים משום משאצל"ג, דהתם הא יש טעם נוסף לפטור דאין לו  
צורך בתוצאת המלאכה שיהא המזיק מת דוקא (וכמו שנתבאר למעלה  
ליישוב הרמב"ן), וכן בהא דמחט של יד ודאי אין לו צורך בהחבלה או  
בדמו, וכן בהא דחותרה בגחלים בכריתות נמי י"ל שפיר דר"ש הוא והתם  
נמי אין לו צורך בההעברה ובחימום היוצא ממנה דבלא"ה יש לו חמימות  
די מהגחלים עצמם (וכמו שביארו בתוס' ביומא). ומיושב נמי קש' התוס'  
על רש"י בענין הצד חלזון ופוצעו, דהתם הא הו"ל חבורה דמחייב בה  
ר"ש משאצל"ג אי ליכא א' מטעמים הנוספים הנ"ל לפטור, וגם ליכא  
למימר דאין לו צורך בהמלאכה ותוצאתה, דודאי יש לו צורך לדם החלזון  
דזהו מה שבא ליקח, ולכן לא הוה פטור אלא משום דטפי ניחא ל"י דלא  
ימות, ולכן כתב רש"י דאילו הוה לא איכפת ל"י הוה מודה ר"ש, וודאי  
לא דמי כלל למזרז זרדים, דהתם אינו ציור של חובל או מבעיר ועוד  
דהתם אין לו צורך בתוצאת המלאכה דהיינו יפוי הקרקע כיון דהוה ארעא

דחברי. ולפי נמצא דע"כ רש"י לא ס"ל כהתוס' שם בענין חלזון ד"ה כי היכי דכתבו דדם חלזון שהוא רוצה מיפקד פקיד ולית ביי חבורה והדם דחבורי מיחבר ויוצא משום חבורה אינו רוצה באותו הדם, דלפי"ז יהא נמצא דאינו רוצה בתוצאתה של החבורה.

**ועפכ"ז** חשבתי ליישב נמי קש' התוס' על מש"כ רש"י ביומא, דשם ל"ד ע"ב איתא תניא א"ר יהודה עששיות (חתיכות עבות) של ברזל היו מחמין מערב יוה"כ ומטילין לתוך צונן (שהכ"ג טובל בו) כדי שתפיג צינתן, ופריק והלא מצרף (מחזק ומקשהו), וקאמר דאע"ג דהוי דבר שאינו מתכוין מ"מ ר"י אוסר דבר שא"מ, ולבסוף משני: ה"מ בכל התורה כולה אבל הכא צירוף דרבנן הוא, ומרש"י משמע שמפ' דבאיסור דרבנן כגון צירוף אפי' ר"י אינו אוסר דבר שא"מ, ובתוס' שבת מ"א ע"ב ד"ה מיחם הקש' עליו מהא דביצה כ"ג ע"ב דר' יהודה אוסר גרירת כלים ע"ג קרקע משום דבר שא"מ אע"ג דאפי' אי מתכוין לעשות חריץ אינו אסור אלא מדרבנן דהוי חורש כלאחר יד. ואולי יש ליישב דשאני גרירה הדנה השפת אמת בשבת ע"ה ע"א כתב דבגרירה אע"ג דאינו מתכוין לו מ"מ צריך הוא לגוף הגומא והחלל להעביר דרך שם הכסא או הספסל שהוא גורר ומיקרי שפיר צריך לגופה, ולא דמי לחופר גומא וא"צ אלא לעפרה שא"צ לעצם הגומא. וגם רש"י ס"ל דכשא"צ להמלאכה ותוצאתה סברא הוא לפטור וכנ"ל. ונקדים נמי דדבר שא"מ (כשאינו פסיק רישא) אינו מלאכת מחשבת בין לר"ש בין לר"י כמבואר בחי' ר' חיים ריש הלי' שבת, ומשאצ"ג לר"ש דפוסט בו ג"כ משום דאינו מלאכת מחשבת הוא כדאיתא בגמ' חגיגה י' ע"ב וכן הובא ברש"י שבת צ"ג ע"ב. וא"כ יש לחלק בין גרירה שצריך להמלאכה ותוצאתה למצרף דודאי א"צ בו, ולר"י באיסור דרבנן ראו לגזור בדבר שא"מ רק כשצריך להמלאכה ותוצאתה דאו יותר דומה למלאכת מחשבת, ואע"ג דרך לר"ש כשאין צריך לה לאו מלאכת מחשבת היא אבל לר"י עדיין הוי מלאכת מחשבת, מ"מ זה רק אם מתכוין לה, אבל אם בלא"ה אינו מתכוין לה י"ל דאם גם אינו צריך לה הו"ל אפי' פחות דומה למלאכת מחשבת ולכן באיסור דרבנן לא גזור.

יוסף חיים הכהן קרמן

## ביאור בדברי רש"י ד"ה מהו לבעול בתחילה בשבת

**בגמ'** (ה' ע"ב) מהו לבעול בתחילה בשבת פרש"י "לא שמיע להו הך מתניתא דלעיל. א"נ שמיע להו ומיבעיא להו הלכה או אין הלכה" ובתוס' "איכא למימר דפליגי בה ר' יהודה ור"ש ומיהו ע"כ נראה דלא ידע הברייתא דחיישינן שמא ישחוט בן עוף... בהא לא פליגי ר"י ור"ש".

**בשיטה** מקובצת הביא משיטה ישנה דמהא דשמא ישחוט בן עוף לא קשיא לי' לרש"י כלל כיון דהכא איירי שכבר עשה הסעודה אלא שאירע לו שלא בעל (כמו שפי' התוס' גופה) וליכא למיחש לב"ע. (והא דנקט הברייתא לשון ד"בין כך ובין כך לא יבעול" משום דסתם נישואין לבעילה עומדת בו בלילה ולפיכך נקט התנא לשון לא יבעול ולא לאסור בעילה בלא סעודה) וכן משמע ממה שפי' רש"י (דף ב' ד"ה משום חשבונו) "שאם יכנוס למוצ"ש יעשה סעודה בלילה" ולא נקט שאם "יבעול" או כדומה משמע דכל החשש אינו אלא לסעודת נישואין, וכן איתא בגליון רש"י במס' הש"ס דף ג: דהיינו הא דמפרישין והא דב"ע לא הביא, וגם לשון רש"י דנקט" הך "מתנינא" משמע דלא ק"ל אלא חד ברייתא:

**ועוד** איתא בשטמ"ק דהא דקשה להתוס' מהא דשמא ישחוט בן עוף דכיון שנאנס ולא בעל ס"ל שעושיין סעודה כשינצל מהאונס (היינו סעודה לבעילה ראשונה) משא"כ רש"י דס"ל לרש"י שאין עושיין סעודה לבעילה ראשונה וכיון שכן הוצרך לומר דהא דשמא ישחוט ב"ע לסעודת נישואין הוא דחייש.

**והרמב"ן** כתב ג"כ כמו שפירש השטמ"ק בשיטת התוס' שהיו עושיין סעודה לבעילה ראשונה וז"ל "לפיכך נהגו דורות לישא בשישי ועוד שאינם נוהגין לעשות סעודה בליל בעילה כלל ולא ביום של מחר כלל לכן לא חששו לשמא ישחוט בן עוף", משמע מדבריו שבימים הקדמונים היו נוהגין לעשות סעודה בליל בעילה או ביום של מחר ומשום סעודה זה היו חוששיין לב"ע (וכר"ן הביא לשון אחר בהרמב"ן "דהא דנהגו לכנוס בשישי מנהג בורות הוא אלא שלא מיהו בידם"

וברמב"ן שלפנינו ליתא) ובמהרש"ל כתב דמשמע כן (דעושין סעודה לבעילה ראשונה) מדברי התוס' אלא דבחיבורו פי' דאף דמשמע הכי אין זה דעת התוס' ע"ש ומיהו מדברי הרמב"ן והשטמ"ק נראה דיש לפרש הכי בדברי התוס'.

**ובר"ץ** איתא כמו שביארנו בשיטת רש"י (אף דס"ל שדוחק הוא לפרש הכי) וכתב הר"ן "שוהו דעת הרמב"ם וז"ל שכתב כפי' מהל' אישות "אבל אין נושאים נשים לא בע"ש ולא בא' בשבת גזירה שמא יבא לידי חילול שבת בתיקון הסעודה" דס"ל להרמב"ם דחיישינן לב"ע והא דבסוגיין שרי למיבעל בתחילה בשבת "היינו בשכבר כנסה קודם לכן דבשעת כניסה לחופה הוא דחיישינן לב"ע לפי שאו עושין הסעודה" משמע דבליל בעילה אין עושין סעודה לפיכך לא חששו לב"ע בשכבר כנס וזהו דעת רש"י כמו שפי' השטמ"ק.

**והריטב"א** לא פי' כן בדעת רש"י ע"ש היטב שהביא דעת התוס' "דתליא כולהו שמעתין משום חבורה... דליכא משום ב"ע כגון שכבר עשו הסעודה אלא שהאריך בעילתו עד עכשיו..." דס"ל דהכא איירי בשכבר עשו הסעודה וא"כ כמו שפי' השטמ"ק ליכא להקשות ממתניתא דבין כך ובין כך לא יבעול אלא ע"י שהאריך "והא דלא פשטי' כעין מתני' דלעיל דקתני בין כך ובין כך לא יבעול בע"ש פרש"י ז"ל דמתני' לא שמיעא לי' א"נ דקא מיבעי לי' הלכה אי אין הלכה וזה תמוה דלפי מה שכתב בתוך כדי דיבור דאיירי הכא בשכבר עשו הסעודה א"כ ליכא למיחש לב"ע ומה קושיא לי' ממתני' דבין כך ובין כך דאמר אביי השתא דאתית להכי ע"ש נמי משום ב"ע וה"ל להקשות מהא דמפרישין משום חבורה דהתם בהדיא נקט טעמא משום חבורה, ולמה תפס להקשות מבין כך ובין כך והשמיט הא דמפרישין?

**ונראה** דס"ל להריטב"א כמו דאיתא בשטמ"ק ע"ש מ"ש עוד ואע"ג דקאמר לעיל השתא דאתית להכי ע"ש נמי משום ב"ע אכן לא קי"ל הכי, ונראה דאיכא למימר דאפי' לדעת אביי דע"ש נמי משום בן עוף היינו דאסור התנא מתרי טעמי ולא חזר הש"ס לגמרי מטעמא דחבורה ולפענ"ד נראה דצ"ל כן לדעת הריטב"א מדכתב דליכא למיחש לב"ע כגון שכבר עשה הסעודה ועדיין קשיא לי' מהך ברייתא דאי ס"ל לגמרי משום ב"ע לא ה"ל להקשות כלל כיון דאיירי בכגון שכבר עשה הסעודה ואי משום חבורה לא ה"ל לתרוצי בכגון שכבר עשה הסעודה כיון דלא איירי הברייתא בכך.

**ונראה** דדייק הריטב"א הכי מדנקט התנא לישנא "דלא יבעול" דמשמע משום בעילה אסור ול"ל דנקט "לא יבעול" משום סעודה שעושין לבעילה ראשונה דס"ל דאין עושין סעודה לבעילה ראשונה (כמו שכתב השטמ"ק בדעת רש"י וכמו שביארנו בפ"י הר"ן דזהו דעת הרמב"ם) ולפיכך אין לומר לדעת אב"י לא איירי הברייתא כלל בענין בעילה אלא משום סעודה נישואין וב"ע דנקט התנא לשון "יבעול" אלא צ"ל דמתרי טעמי אסור כל זה לדעת רש"י דאין עושין סעודה לבעילה ראשונה אבל לדעת התוס' ניהא דנקט לא "יבעול" משום סעודה שעושין לבעילה ראשונה.

**ובפנ"י** ובחתי"ם סופר דייק על מה שפ"י רש"י לעיל בברייתא דבין כך ובין כך (דף ד' ד"ה לא בע"ש) "משום חבורה" ולא פ"י משום ב"ע למה נקט רש"י טעמא דחבורה ושבק טעמא דב"ע? (ותי' שם הח"ס כמו דאיתא בשטמ"ק דלא קי"ל משום ב"ע והפנ"י הניחו בצ"ע). ונראה דהא דנקט טעמא דחבורה משום דאף אב"י לא חזר מהא ובהך טעמא בודאי איירי הברייתא אלא דאיכא איסור נוסף דב"ע (והא דבמוצ"ש פ"י רש"י "מפרש לקמן" ובע"ש פ"י משום חבורה יש לפרש משום דטעמא דחבורה כבר איתא בברייתא דף ג: אבל הא דב"ע דחידוש הוא "מפרש לקמן"):

**ולפנ"י?** היינו דנקט הריטב"א שכבר עשה הסעודה דמשום ב"ע ליכא למיחש ועדיין צריך לתירוצו של רש"י משום טעמא דחבורה ובהא מיבעי ל"י הלכה או אין הלכה ונתיישב קושית התוס', אלא דלשיטתו הקשה התוס' דליכא למימר מיבעי ל"י הלכה או אין הלכה דבבן עוף לא פליגי ר"י ור"ש. אבל עדיין קשה למה השמיט הריטב"א הא דמפרישין דמשמע דלא קשיא ל"י אלא מהך ברייתא דב"ע ולא מהא דמפרישין?

**והמהרש"א** הקשה מהא דמפרישין למאי דמספקא ל"י להש"ס אי מקלקל הוא אצל הפתח וא"כ לכולי עלמא (בין לר"י ובין לר"ש) מצי בעיל וברייתא דמפרישין כמאן אתיא (ולא הקשה אלא להך לישנא דידע להך ברייתא ומיבעי ל"י)? וכעין הך קושיא מצאתי בספר קיקיון דיננה ות"י שם דהא דגמר שם (בברייתא דמפרישין) "מפני שעושה חבורה" מלישנא דגמרא הוא ולא אמרה התנא, וא"כ אפשר דסבר הבעיין דאיכא לפרושי הא דמפרישין באופן אחר ובוהא יש לישב קושית המהרש"א דס"ד להבעיין דהא דמפרישין משום טעמא אחרינא אבל משום חבורה כולי עלמא מודי דמותר ואפ"י האי תנא מודה דבמקלקל הוא ומקלקל

מותר במקום מצוה אלא מפרישין משום טעמא אחרינא. וגם יש ליישב בזה הריטב"א שהשמיט הא דמפרישין, דס"ד להבעיין דמהא דמפרישין ליכא להביא ראי' כיון דאיכא למימר דמשום טעמא אחרינא מפרישין.

**אך** קשה דבתוספתא גרס להדיא מפני שעושה חבורה דמשמע דלישנא דהתנא הוא ולא כמו שפ"י הקיקיון דיונה דאינו אלא מסקנת הש"ס.

**ואם** נאמר כן (דס"ד להבעיין דאיכא למימר דטעמא דמפרישין לאו משום חבורה הוא) צריך לדעת מאיזה טעם מפרישין אם לא משום חבורה, כיון דאי אפשר לומר משום ב"ע דאף אם עושין סעודה לבעילה ראשונה (דזהו דלא כמו שפירשנו בדעת רש"י והרמב"ם והריטב"א) ליכא להפריש החתן מהכלה כיון דאין האיטור בביאה אלא בסעודה ואין נראה לומר דמפרישין משום ביטול הסעודה וא"כ אי לאו משום חבורה מאיזה טעם מפרישין?

**ואיכא** למימר דס"ד להבעיין דאדרבה מפרישין היינו במקום שמפרישין מאיזה טעם שיהי' כמו אבלות ונדות מפרישין אותם גם בשבת, אף דאיכא למימר דלא נחשדו ישראל על השבתות (כמו דאיתא ברד"ל) כיון דמותר לבעול בתחילה בשבת מפרישין אותה ממנו. ואף דאין נראה לימר כן בדעת הריטב"א כיון דחידוש כזו לא ה"ל להשמיט ולדעת התוס' בודאי אי אפשר לומר כן דבהדיא הקשה מהא דמפרישין מפני שהוא עושה חבורה ואי ס"ל הכי לא ה"ל להקשות כלל מהא דמפרישין ולא לתרץ כמו שתי', אלא דאי לא נימא הכי הדר קושיא לדוכתא ואף דמספיק דלא ידע או ידע ומיבעי ל"י (כמו שתי' התוס') ולתרץ קושית המהרש"א תירצו הרבה אחרונים, וגם המהרש"א מדחיק ומתרץ, אלא דצריך לדעת למה השמיט הריטב"א הך ברייתא דמפרישין.

יצחק מאיר הלוי מיללער

## בגדר דין נכסים שאינם ידועים

**בכתובות** דף ע"ח: אי' ההיא איתתא דבעיא דתברחינהו לנכסה מגברה כתבתניהו לברתה אינסיכה ואיגרשה אתאי לקמיה דר"צ קרעיה ר"נ לשטרא וכו' מיתבי הרוצה שתבריח נכסיה מבעלה וכו' עד שתכתוב



לו מהיום ולכשארצה ומשני הא בכולה הא במקצתה ופריך ואי לא קנהיה לוקח ניקניניהו בעל ומשני אמר אביי עשאוה כנכסים שאינם ידועים לבעל ואליאבא דר"ש ע"כ וברש"י ד"ה ואי לא קנהיה לוקח לקניניהו בעל (דף ע"ט) בטופו איי וז"ל ליקניניהו בעל ויאכל פירות וירשנה אם תמות תחתיו עכ"ל הרי דרש"י מפרש דקושיית הגמ' הוא והואיל ואין נכסי האשה מוכרחין בדאמת אכתי קנויין לה א"כ יאכל הבעל פירות וירשנה וע"ז מתרץ הגמ' עשאן כנכסים שאינן ידועין וממילא אין הבעל אוכל פירות ואינו יורשן.

**וצ"ב בשלמא** הא דאין הבעל אוכל פירות זהו הוי דינא דנכסים שאינם ידועים וכן מוכח בר"ן ובשמ"ק עי"ש אבל מהיכי תיתי דלא ירשנה ואדרכה הלא מבואר בר"ן כאן דהא דלא תמכור לכתחלה היינו משום שלא תפקיע ירושתו.

**והנה** ברמב"ם פכ"ב מהל' אישות הל' ט' כתב וז"ל האשה שכתבה כל נכסיה לאחר וכו' קודם שתנשא וכו' אין הבעל אוכל פירותיהן ואם מתה בחייו אינו יורשן שהרי נתנה אותן קודם שתנשא וכשתמות בחייו בעלה יקנה מקבל המתנה מתנתו קנין גמור ולא עוד אלא אפי' נתנה מקצת נכסיה או כולם קודם נישואיה וכתבה למקבל קנה מהיום ולכשארצה וכו' אין הבעל אוכל פירות אותה המתנה ואם מתה אינו יורשה עכ"ל הרי דס"ל להרמב"ם נמי דאינו יורשה ותמיה מילתא מג"ל הא ואמאי ובר"ן בסוגיין הסכים להרמב"ם במקצת דבמכרחת בכולה הואיל ולא פירשה כלום ומטעם אומדנא קאתי' עלה י"ל דאם תמות היא בחייו דעתה שיקנה המקבל מתנה ולפיכך אין הבעל יורש דאין לה נכסים שכבר נתנתן למקבל אבל במכרחת במקצת דחלות המתנה תלוי ברצונה אז אם תמות בלא אמירת הן נמצא דאין הנכסים של מקבל המתנה אלא שלה ואמאי לא ירשנה בעלה וכתב לתרץ דברי הרמב"ם דכיון דקי"ל דירושת הבעל דרבנן י"ל דבמכרחת במקצת הוי כאלו מזכה יורשה ע"י אחר ובהכי סגי לאפקועי ירושה דרבנן

**אולם** לרש"י א"א לומר כהר"ן דיוצא מרש"י דטעמא דאין הבעל יורש ככה"ג הוי משום דעשאוה כנכסים שאינם ידועים ועוד בשו"ת אג"מ אהע"ז ח"א סי' ק"ד דייק דהרמב"ם כתב במכרחת בכולה דאינו יורשה והדר כתב דזכה מקבל מתנה כנכסים ואי נימא כהר"ן דאינו יורשה משום דכבר נתנתן במתנה איפכא מיבעי ל"י לומר ברישא דזכה המקבל והדר דאינו יורשה

**וכתב** שם לדון בדרך מחודש על גדר כח הבעל בנכסי אשתו וביאור דבריו לענין כך הם דלא עשאוהו חז"ל ללוקח ויורש בנכסי אשתו בעצם אלא נתנו לו כח ליעשות מעצמו לוקח ויורש בנכסי אשתו דהיינו בנישואיה וכן בכל פעם שנופל לה שדה וכדומה אחר הנישואין יש לו כח לקנות כל שדה שלה לפירותיהן ע"י כוונתו לקנותן והביא ראיה לזה ע"ש ולפי' שפיר מובן החילוק בין נכסים ידועים לאינם ידועים דכוונה של הבעל לזכות בשדה הוי כמו מעשה קנין וא"כ בנכסים שאינם ידועים אינו שייך לקנות דאינו שייך לכוון והוי כמו שאין כאן מעשה קנין על אותו שדה והאיך יקנה משא"כ בירושה יורש אפי' נכסים שאינם ידועים דלירושה לא בעי' כוונה על כל שדה בפנ"ע דלא בעי רק כוונה לקנות לעצמו שם יורש לגבי נכסי אשתו דהיינו דחז"ל תקנו ירושת הבעל דבעל עם האשה הוי קורבא הגורמת ומחייבת ירושה אולם לא תקנו דהירושה תבא ממילא אלא דהבעל בכוונתו ורצונו יכול להטות כח קורבא הזה לאיזה מנכסי אשתו שירצה ולפי' יכול לכיין שרוצה שהכח הזה יזכהו בכח ירושה בכל נכסי אשתו אף אותם שאינם ידועים לו והואיל ולא בעי לקנות כל שדה ושדה בפנ"ע אלא נקנים לו ע"י כח הירושה ולא בעי' כוונתו אלא לכיין ולהטות הכח באשר ירצה לפי' מהני אף בנכסים שאינם ידועים.

**אולם** כ"ז בסתם נכסים שאינם ידועים דאו הבעל יורש מטעם הנ"ל אבל באופנים דשטר מברחת בין בכולה בין במקצתה גרע יותר דאינם נכסים שאינם יודע מקיומם אלא אדרבה יודע הוא דאלו הנכסים אתמול היו שלה והיום מכרתם וממילא אין לו שום זכות בהם ולא שייך לומו שכייון עליהם לקנותם דלא אסיק אדעתיה דבר כזה כלל ולפיכך אע"ג דבעלמא סובר המרב"ם דהבעל יורש נכסים שאינם ידועים מ"מ במברחת אינו יורש כנלענ"ד ביאור דבריו ועי"ש.

**ובאמת** דברים האלו כמעט מפורשים הם בדברי רש"י דכרך ע"ה: כד"ה ידועים מקרקעי כתב וז"ל וע"מ אותן נכסים נשאה לפי מכרה בטל שהי' מצפה שתפול לה אותה ירושה עכ"ל הרי מפורש דכחו בנכסי אשתו תלוי בכוונתו שנשאה ע"מ אותן נכסים (וכוונת רש"י בסוף דבריו אינו אלא לומר דמהני כוונת הבעל אף קודם שבאו הנכסים לידה) וא"כ י"ל דרש"י ס"ל כהרמב"ם וככל הנ"ל והא דמשני הגמ' על ההיא דמברחת עשאום וכו' כוונת הגמ' הוא דהוי נכסים שאינם ידועים כי האי דסבר שאינם שלה וזה אינו יורש ומדוייק מאד לשון רש"י ע"ט. ד"ה כנכסים

שאינם ידועים וז"ל שהרי ע"מ שאינן שלה נשאה דסבור שהמתנה גמורה עכ"ל הרי דלא קאמר דלא נשאה ע"מ שהן שלה אלא ע"מ שאינן שלה נשאה דידע מקיום הנכסים אלא סבר שהמתנה גמורה ודו"ק.

**והנה** בגמ' לעיל דף ע"ח, אי' מחלקת ר' יוסי בר' חנינא ור' יוחנן מאי הוו נכסים שאינם ידועים ריב"ח אמר ידועים מקרקעי שאינם ידועים מטלטלי ור"י אמר אלו ואל ידועים הם ואלו הם שאינם ידועים כל שיושבת כאן ונפלו לה נכסים במדה"י, ובשמ"ק הביא מחלקת ראשונים בפ"י זה הסוגיא דהריטב"א ס"ל דלריב"ח מקרקעי אפי' אינם ידועים דינם כידועים ומטלטלי אפי' ידועים דינם כאינם ידועים וטעם הדבר משום דמסתמא מתייאש הבעל מהמטלטלי דלעולם יכולה להחביאם ולא ידע מהם כלל ולפיכך מתייאש מהם מעיקרא (וצ"ל דלא הוי יאוש שלא מדעת דעולה על דעת הבעל כל הנ"ל דאפי' יש לה מטלטלים לא ידע מהם כלום ולפיכך מתייאש מהם) ור"י ס"ל דתלוי בידיעתו ממש ולא הוי אינם ידועים אא"כ אינו יודע מהם אולם אי' שם בשמ"ק דרש"י ס"ל דבין לריב"ח ובין לר"י ידועים ואינם ידועים הוו ידועים ואינם ידועים ממש ושאלת הגמ' אלו הן ידועים ואלו הן וכו' הוי מנא ידעי' אי הוו ידועים אם לאו (לענין פירות של אשתקד או אם מכרה ואח"כ באים לדין) וע"ז נחלקו ריב"ח ור"י ריב"ח ס"ל דמסתמא אמרי' דמקרקעי הוו ידועים דקשה להחביאם ולפי' על האשה להביא רא'י דלא ידע הבעל מהם ומטלטלי מסתמא הוו אינם ידועים ור"י ס"ל דסתמא דמילתא הוו כל נכסיה ידועים אא"כ נפלו לה במדה"י אבל לעולם בין למר ובין למר אי אייתי איהו או איהי ואיה אולי' בתר הראיות וי"ל דרש"י אזיל בזה לשיטתו דס"ל דהא דאינו זכאי בנכסים שאינם ידועים אינו משום דמתייאש מהם אלא טעמא הוי דלעולם לא זכה בהם ואינו שייך לו לזכות בהם אפי' ע"י תקנת חז"ל דתקנת חז"ל הוא דיש לו כח לזכות לעצמו בנכסי אשתו ע"י כוונתו כנ"ל ולפי' א"א לומר שיזכה במקרקעי שאינם ידועים דבמה יזכה אלא ע"כ מחלקת ריב"ח ור"י הוי בסתמא דמילתא.

יצחק מעללער

## בענין פתח פתוח

**גמ' ט.** האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, רש"י כתב, טענת דמים אין לו כגון שהיא ממשפחת דורקטי שאין להם דם בתולים וכו' ועוד כ' רש"י נאמן לאוסרה עליו,, לגביה נפשיה מהימן לשווי' עליה חתיכה דאסורא אבל להפסידה כתובתה לא מהמן.

**והקשה** מרן ראש הישיבה שלי"א אמאי אינה נאמן להפסיד כתובתה הא רש"י לקמן דף ט. ד"ה טענת דמים כ' וז"ל דטענה מבוררת היא וליכא למימר לא קים ליה אבל בפתח פתוח אימא ל. לא קים ליה וכאן רש"י יתב דקים לאסור מסרן אם די ליה לאיסור למה לא קים ליה לממון ונאמן להפסיד כתובתה על פי עצמו וטעמא לקמן מפרש חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה עכ"ל. א"כ אם אין אדם טורח ולכן מהמן אמאי פרש"י דלעיל לא מהמן להפסיד כתובתה.

**ולתרץ** צריך לומר דיש חילוק טענת דמים ובטען פתח פתוח, דאם הוה טענת דמהימן לגמרי אפילו לכתובה ופתח פתוח אינו כן, אבל צריך להסביר למה. ועיין בשיטה מקובצת נאמן לאוסרה עליו בא"ד וז"ל ודע דלהכי סבירא לה לרש"י דאינו נאמן להפסידה כתובתה לר' אלעזר משום דכיון דאתא לאשמעינן דנאמן לאוסרה עליו אלמא דלא קים ליה וכדפריך תלמודא מאי קמ"ל תנינא האומר לאשה קדשתך ומשני' מהו דתימא התם דודאי קים ליה אבל הכא מיקם הוא דלא קים ליה וס"ל לרש"י דבשלמא לאוסרה עליו אע"ג דלא קים ליה מהמן לשוויה ליה חתיכה דאיסורא אבל להפסידה כתובתה לא מהמן אלא בטענה ברורה לו ושמואל סבירה ליה דטענת פ"פ טענה בהרב היא וקים ליה שפיר ולהכי מהמן אפילו להפסידה כתובתה עכ"ל.

**נמצא** מדבריו דלהפסיד כתובתה צריך טענה מבוררת ובטען פתח פתוח אינו צריך טענה מבוררת ולכן אינו מפסיד כתובתה. וצ"ב דלמה לא? הא יש כלל של מוחזק וא"כ הכא המוחזק כאן כהממון ולכן לגביה האשה דרך להיות המוציא מחיבורו עליה להביאה ראייה? ועוד למה אינה טענת מבוררת בפתח פתוח?

**הגמרא** י. אתמר אמר ר' נחמן אמר שמואל משום רשב"א חכמים תקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים ולא למנה מנה והם האמיניהו שאם אמר פתח פתוח מצאתי נאמן א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם, ע"כ ובאמת הגמי' מתרץ דהטעם דאין להפסיד כתובתה משום דמה הועילו בתקנתם של כתובה, אבל צריך ביאור מ"מ הבעל מוחזק ואף אנו מוציאין.

**יש** יסוד גדול מהבית הלוי ידוע דבארם באה לבית הכנסת שהוא אורח דנקטינן ליה כצדק ולמה, אפשר הוא אפיקורס? אלא דמוקמינן החזקה של יהודי עד שידוע דאינו כן, דהוא כשר לגמרי. וכן בהאשה כאן דישי לה חזקה עד שנשא שהיתה בתולה, וכשרה ועכשיו בעלה רצה לשנות חזקה, ולעצמו דשוויה אנפשה הוא, אמרינן דנאמן לגבי עצמו לאסור עליו אבל לשנות חזקה כשרות הגמרא אמרת (י). אין אני מאמינים אותו לבטל התקנה וכדברי השיטה דאינו ממש קים ליה ואינו מבוררת בטענתה.

**וא"כ** זהו חלוק בין דם לממון, כדם היא טענה שיש לו ראייה לטענתו דאין דם וזה ודאי קים ליה דלא מצא דם, וא"כ נאמן כרש"י להפסידה כתובתה דאין אדם טורח בסעודה וזה חזקה רק כדם, אבל בפ"פ דרק הוא אמר דמצא פתח פתוח ואין ראייה מבוררת דקים היא דידע מהו פ"פ וא"כ נאמן לאסור עצמו מדין שאח"ד אבל לא אצל אשתו שיש לה חזקת כשרות בישראל ולכן כתב רש"י ט. להביד כתובתה לא מהמן.

**ובזה** יכול לפרש הסוגיא דף י"ג. היא אומרת מוכת עץ אני וכו' הגמרא אמר שם - דאף על גב דאיכא למימר מיגו לא מהימנא, ועיין תוס' ושאר ראשונים מה מיגו איכא - מיגו דמוכת עץ אני תחתך יש ראשונים דס"ל דבזה מיגו נאמנת להפסיד רק מקצת כתובתה ויש שסוברים (קרני ראם) ועוד דנאמנת לגמרי, ולכאורה מה נאמנת איכא במיגו יותר מסתם מוכת עץ?

**ולפי** דברינו נתברר היטב דאם טענה עכשיו דמוכת עץ הייתי קודם נשואין נעשית ריעותא בחזקת כשרות שלה דהא היא לא אמרה לו זה מקודם שהיא מוכת עץ אבל באמר מוכת עץ תחתיו אינו מפסיד חזקה כשרות ולכן נאמנת אותה במיגו דיכולה לומר כן היתה מקודם.

חנוך אדמוני

## בענין קדוה"ג וקדו"ד

**כתובות נח:** המשנה אומרת המקדש ידי אשתו הרי זו עושה ואוכלת, המותר ר' מאיר אומר הקדש ור' יוחנן הסנדלר אומר חולין, ע"כ דברי המשנה, והנה בגמ' נט. איתא אמר שמואל הלכה כרבי יוחנן הסנדלר, דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, והקשו דהרי המשנה בנדרים כה. כתוב קונם שאני עושה לפיך אינו צריך להפר, רבי עקיבא אומר יפר שמא תעדיף עליו יתר מן הראוי לו, ר' יוחנן אמר יפר שמא יגרשנה ותהא אסורה לחזור ואמר שמואל הלכה כרבי יוחנן בן נורי א"כ משמע משם שאדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, ותי' בגמ' בסמוך אלא אמר רב הונא בריה דרב יהושע באומרת יקדשו ידי לעושיהם ידיים איתנהו בעולם ולכן יכולה האשה להקדיש מעשה ידיה, וכי קאמרה הכי מי מקדשה הא משעבדא ליה, ותי' דאמרה לכי מגרשה והקשו ומי איכא מידי דאילו השתא לא קדיש ולקמיה קדיש, ומסיק התם הגמ' נט: אלא אמר רב אשי קונמות קא אמרת שאני קונמות וקדושת הגוף נינהו וכדרבא דאמר רבא, הקדש, חמץ, ושחרור, מפקיעין מידי שעבוד, א"כ זה ראי' שקדושת הגוף מפקיעין מידי שיעבוד אבל קדושת דמים וקדשי בדק - הבית נינהו אינו מפקיע מידי שיעבוד, ולכן בקונמות שזה קדושת הגוף מפקיע מידי שיעבוד, אבל משכון שזה קדושת דמים אין מפקיעין מידי שיעבוד, והקשו בגמ' ונקדשו מהשתא שלפי מה שאמרנו שקונמות מתקדש מעשה שאמרו שיתקדש, א"כ כאן שהאשה הקדישה שיתקדש מעתה, ותי' בגמ' אלמיהו רבנן לשיעבודיה דבעל כי היכי דלא תיקדש מהשתא, והסברה היא משום שאם כן כל אשה תקדיש את הנכסים שיש לה ולא יהיה לבעל כלום, וזה יהיה סתירה לתקנת חכמים שהם תקנות שכל הנכסים שיש לה שייכים לבעל, ולכן אמרינן שאין בידה להקדיש מעשה ידיה אפי' בקונמות שזה חמור.

**והנה** מימרא דרבא מובא בגיטין מ: ותוס' שם בד"ה הקדש, הקשה תוס' על שיטת רש"י למה קדושת דמים לא מפקיע מידי שיעבוד, ובקדושת הגוף מפקיע מידי שיעבוד, ממה נפשך הרי בקדושת הגוף אמרינן שהקדש מפקיע מידי שיעבוד, משום שבשעת ההקדש היה שייך ללוה ה"נ בקדושת דמים שבשעת ההקדש היה שייך ללוה וההקדש יפקיע ולמה אמרינן שהקדש אינו מפקיע מידי שיעבוד. ותוס' הביא תי' בשם ר"י שכיון שקדושת דמים יש להם פדיון א"כ אפי' לאחר שהקדיש יכול

המלוה להכריח את הלוה לפדות את השעבוד מידי הקדש והשעבוד יפקיע את הקדושת דמים, משום דלא אלים כוח הקדש מכוח מקדיש. וא"כ חזינן דשיטת הר"י שקד"ד אינו מפקיע מידי שיעבוד, וקדה"ג מפקיע מידי שיעבוד, ונימוקו הוא משום שברשותו הדבר ולכן ההקדש יכול לחול על זה.

**ותוס'** בב"ק לג: הקשה אותו קושי' והביא שם תי' בשם ר"ת על קושי' זו, וכן הביא ברשב"א בחידושיו למס' גיטין דף מ: בשם ספר הישר לר"ת, ששיטתו שקד"ד וקדה"ג מפקיעין מידי שיעבוד והחילוק בין קרקע למטלטלין, שקרקע כגבוי דמי וכיון שאינו של הלוה לכן אינו יכול להקדיש, אבל מטלטלין שזה אינו כגבוי דמי לכן יכול הלוה להקדיש, א"כ חזינן דשיטת הר"ת הוא שקד"ד מפקיע רק במטלטלין אבל בקרקע אינו מפקיע וקדה"ג מפקיע תמיד.

**והנה** הקצות בסי' קי"ז ס"ק ב', מביא שיטת הרמב"ם שחולק על ר"י ועל ר"ת, שהרמב"ם אומר בהל' ערכין פ"ז הל' י"ד, שאם אחד הקדיש כל נכסיו והיה ע"ז כתובת אשה או בעל חוב, ה"ז הקדש, הנה משמע מדבריו שקדושת דמים הוי כקדושת הגוף שאי אפשר להוציא מידי הלוה אם הקדישם כי הקדש מפקיע מידי שיעבוד בין מטלטלין ובין קרקעות, חזינן מהכא דשיטת הרמב"ם שקדושת דמים וקדושת הגוף מפקיע בין מטלטלין ובין קרקעות.

**והביא** הקצות (שם) שמבואר בערכין כ"ג: שאם בעל הקדיש את נכסיו והיה ע"ז כתובת אשה או בעל חוב אין זה הקדש כי זה משועבד, אבל אע"פ כן צריך לפדות מידי הקדש, והקשו בגמ' אם זה לא הוקדש מה יש לפדות כאן ותי' הגמ' משום דר' אבהו שאמר כדי שלא יאמרו שהקדש יוצא בלא פדיון לכן מוסיף דינר ופודהו אבל לכתחילה אין צריך לפדות.

**ולפי** האמור לעיל השיג הראב"ד על הרמב"ם דאיך סובר הרמב"ם שקד"ד מפקיע מידי שיעבוד, הרי מכאן מבואר שקד"ד אין מפקיעין מידי שיעבוד, ולכן סובר הראב"ד שקדושת דמים אין מפקיעין מידי שיעבוד ויעויין בכ"מ שיישב קושיי' הראב"ד דהגמ' בנדרים כח. המשנה אומרת הרי נטיעות האלו קרבן עד שיקצו, טלית זו קרבן עד שתשרף אין להם פדיון. והנה בגמ' יש מחלוקת בין בר פדא לעולא, בר פדא סובר שהן

הקדש ורק אחרי שיפדה אותן יהיה חולין, ועולא סובר שכיון שקצץ אותן כבר הרי אלו חולין, אמר ליה רב המנונא קדושה שבהן להיכן הלכה ומה אילו אמר לאשה היום את אשתי ולמחר אי את אשתי מי נפקא בלא גט וכמו שבאשה הקידושין הולכין רק ע"י הגט, כך כאן שהקדושה שנתפס בהן ילכו ע"י פדיון, ותי' שם הגמ' אמר ליה רבא מי קא מדמית קדושת דמים לקדושת הגוף קדושת דמים פקעה בכדי, וקדושת הגוף לא פקעה בכדי, ולכן אשה שהיא כקדושת הגוף לא פקעה בכדי וצריכה גט, משא"כ נטיעות שזהו כקדושת דמים פקעה בכדי.

**והנה** הראב"ד פסק כבר פדא שקד"ד לא פקע בכדי וצריך פדיון, והרמב"ם פסק כעולא שפקעה בכדי ואין צריך פדיון, וראי' לזה שהרמב"ם פסק בהלכות מעשה הקרבנות פרק ט"ו הלכה ז', האומר דמי פרה זו לעולה כל שלושים יום ולאחר שלושים יום לשלמים או שאמר דמיה לשמים כל שלושים יום ולאחר שלושים יום לעולה דבריו קיימין הנה מבואר שהרמב"ם סובר שאחר ל' יום פקע דמיו בכדי, והראב"ד השיג עליו ואומר שלא פקע בכדי ונימוקו הוא משום שפיקא דאיסורא לחומרא, יוצא לנו שהרמב"ם פסק כעולא והראב"ד כבר פדא.

**והנה** יש לנו ב' קושיות, א' סתירת הראב"ד שבנטיעה, ובדמי בהמה, פסק שלא פקע בכדי, ובערכין כאשר אחד הקדיש את כל נכסיו פסק שאפשר לגבות מהקדש וצריך פדיון משום דר' אבהו, והרי בערכין היה צריך לסבור שקד"ד מפקיעין מידי שיעבוד.

**קושי'** ב', סתירת הרמב"ם שהרמב"ם בערכין פסק שלא פקע בכדי, אלא כדי שיצא לחולין צריך לפדות, ובמעשה הקרבנות בהקדיש דמי בהמה פסק שפקע בכדי.

**על** קושי' ב' תי' הקצות פשוט, שהרמב"ם סובר שכל הקדש שהקדישו אותו לזמן קצוב פקע בכדי, אבל הקדש שהקדישו סתם בלי הגבלת זמן צריך פדיון, ולכן בשור שהקדיש דמי השור לזמן ל' יום פקע בכדי כי יש לו גבול זמן של הקדש, משא"כ בערכין שהקדיש הבעל את נכסיו בלי הגבלת זמן לא פקע בכדי אלא ע"י פדיון.

**על** קושי' א' שזהו סתירת הראב"ד תי' הקצות ששעבוד הוי כמו פדיון אז הקדושה פקעה ולא חיישינן לשמא יאמרו שהקדש יוצא בלי פדיון, משום דלא גרע שיעבוד מנתינת דמים, ולכן כאן בקד"ד אין מפקיעין



מידי שיעבוד ואין זה נקרא פקע בכדי כי השעבוד הוי כפדיון, וכאן בדמי הבהמה הכריע בין בר פדא לעולא ופסק כבר פדא שלא פקע בכדי.

והקשה הגרנ"ט בגיטין סימן פ"ה על תי' ב' של הקצות, שאיך כתב הקצות ששעבוד הוי כפדיון ולכן קד"ד אין מפקיעין מידי שיעבוד, והרי למעשה הוא לא נתן שום כסף לפדות וא"כ איך יכול להיות שיעבוד כמו פדיון, והגרנ"ט מיישב קושייתו באופן אחר, ויעויי"ש מה שיישב ובס"ד נראה ליישב באופן אחר.

**דהנהאיתא** בקו"ש בקידושין לחלק בין קדוה"ג לקדו"ד, דהא דאדם יכול להקדיש בהמה בקדוה"ג הוי פירושו דיכול להתפיס שם קרבן על בהמתו ודינא הוי דקרבן יש בו קדושה למעול בו, וכיון דחל עליו שם קרבן ממילא נעשה קנוי להקדש. ואילו בקדו"ד פ"י דנותן חפץ זה להקדש ונעשה קנוי להם ולפיכך יש בו כל איסורי הקדש כגון מעילה וכו' דכך הוא דינו של דבר הקנוי להקדש דהיינו בקדוה"ג הוי העיקר האיסור ועי"ז נעשה ממון הקדש, ואלו בקדו"ד עיקרו הוא מה דנעשה ממון הקדש ועי"ז חל עליו דין מעילה וכדומה, ולפי"י בקדוה"ג לא מהני פדיון כלל דאין איסור נפקע ע"י פדיון, ואלו בקדו"ד מהני פדיון דכיון דעיקרו דין ממון לא גרע מאדם הקונה ממון חבירו ע"י כסף וממילא נפקע איסורי הקדש.

**וא"כ** י"ל דהוה כוונת הקצוה"ח דכיון דמהני פדיון אלמה דעיקרו דין ממון וא"כ כמו דאם מכר לוח קרקע המשועבד למלוה יכול המלוה לגבותו מן הלוקח דמשועבד לו ה"ג בקדו"ד דעיקרו דין ממון אין אדם יכול להפקיע שעבוד חבירו ע"י נתינה להקדש אלא המלוה יכול לגבותו כמו מלוקח דעלמא.

**והנה** הקצות הביא את שיטת רש"י בפסחים ל: בר"ה כולי עלמא לא פליגי וביאור דבריו הוא שכיון שהמשכון לא שייך למלוה אין הקדש נתפס בזה כי הם אינו ברשות וגם כי יש שעבוד ע"ז ואת"ל למה קדוה"ג מפקיע מידי שיעבוד הרי אינו ברשותו אומר הקצות שבקדוה"ג לא שייך הדין שצריך להיות ברשותו בכ"י שיוכל להקדיש, והנה מצאתי להכתב סופר בגיטין מ: שתמה על דברי הקצות, שהרי אפשר לת"י ע"פ שיטת רש"י את סתירת הראב"ד, דאפשר לומר שהראב"ד סובר כשיטת רש"י שהבאנו בסמוך שבקדושת דמים לא חל כלל ההקדש כיון שאינו ברשותו ולא מטעם שפקעה בכדי כפי שכתב הקצות, משא"כ קדוה"ג שזה

שייך ללוה לכן יכול הלוה להקדישו.

וא"כ מיושב הראב"ד דאפשר לומר שהראב"ד סבר שלא היה הקדש חל כלל ולא שייך כלל לא פקע בכדי, משא"כ בנטיעות, ובדמי שור שהקדיש לל' יום זה היה ברשות ולכן זה הקדש ולא פקע בכדי.

נפתלי מנלה

### בענין עד אחד נאמן באיסורין

**בכתובות יג.** בסוגיא דראוה מדברת הקשה רעק"א בדרוש וחדוש על רבן גמליאל דסבר דנאמנת האשה לומר לכשר נבעלתי אפילו ברוב פסולים. דהנה, ידוע דרובא וחזקה רובא עדיף, וחזינן דע"א אינו נאמן כנגד איתחזק איסורא, א"כ כ"ש כנגד רוב לא יהיה נאמן.

**וחנה** איתא בגיטין ב: עד אחד נאמן באיסורין בדבר שלא איתחזק איסורא. ורש"י פירש שהרי האמינה תורה לכל אחד ואחד מישראל על הפרשת תרומה ועל השחיטה ועל ניקור הגיד והחלב. ותוס' בד"ה עד אחד הקשה דלא היה לו להזכיר הפרשת תרומה ושחיטה דבהנהו נאמן אע"ג דאיתחזק איסורא משום דכידו לתקן ולהוציא מחזקת איסור ולא מטעם ע"א נאמן באיסורין. ורש"י גופא מעורר זה בד"ה הכא איתחזק דאמר דמטבל ושחיטה לא גמרינן לה דהתם בידו לתקנם. לכך פירש תוס' דילפינן ע"א נאמן באיסורין מנדה דדרשינן וספרה לה לעצמה.

**הרעק"א** בדרוש וחדוש אמר דמניקור הגיד והחלב שפיר הביא רש"י ראייה דע"א נאמן באיסורין, כיון שהבשר בעצמו הוא בחזקת היתר רק שמעורב בו דבר אסור ועכשיו יש ספק אם הוסר הגיד והחלב והוי כשתי חתיכות ספק חלב ספק שומן ולא הוי איתחזק איסורא ונאמן ע"א על זה. וכן סבר תוס' הראש, דהקשה על רש"י כמו תוס' אבל הוסיף דמניקור הגיד והחלב שפיר הביא דעד אחד נאמן באיסורין.

**ויש** לחקור מה סבר תוס' בנוגע ניקור הגיד והחלב דלא הקשה על רש"י רק משחיטה וטבל. אם הוא סבר דהבשר הוי בחזקת איסור כמו טבל ושחיטה ואינו נאמן רק משום דהוי בידו לתקן, או דסבר דלא הוי איתחזק

איסורא ונאמן ע"ז מטעם ע"א נאמן באיסורין. ומתוס' בפסחים ד: ד"ה הימננהו חזינן דסבר דהוי איתחזק איסורא דאמר דאע"ג דכל דבר שהוא בידם וכו' דמעשים בכל יום שמאמינים לאשה ועבד על השחיטה ועל הניקור הגיד והחלב. ולמה היה צריך להוסיף דהוי בידם, א"מ מוכרח דסבר דאינו נאמן מטעם ע"א נאמן באיסורין רק משום דהוי בידו לתקן כיון דהוי איתחזק איסורא.

**וצריך** להבין למה ע"א אינו נאמן באיסורין דאיתחזק. ופשוט הטעם הוא דאינו נאמן נגד הכרעה של העמד דבר על חזקתו, ובניקור הגיד והחלב כיון שהבשר היה אסור בשביל שמעורב בו איסור מיקרי חזקת איסור. אבל בשיעורי רבי שמואל רצה לפרש בדרך אחר. דהנה, באיסורים אין הפשט דאיסור שאיתחזק הוא סוג אחר של איסור ובכזה סוג איסור אין ע"א נאמן דהא סוף כל סוף איסורים ניגהו וע"א נאמן באיסורים. אלא הפשט הוא שע"א אינו נאמן להתחדש השתנות בדבר. ואין החילוק בשם האיסור, דגם באיסור דאיתחזק ע"א נאמן רק אם מחדש השתנות אינו נאמן. והביא רביה מנדה דלא חשיבא איתחזק איסורא לפסול ע"א משום דאינה בחזקת שחראה כל שעה. ואף דהטומאה מוחזק ותליא בנקיים וע"י עדותה שהיה נקיים מפקינן לה מחזקת טומאה, מ"מ נאמנת. ע"כ חזינן דהגם שנקרא איתחזק איסורא יכול להאמין ע"א על זה רק אינו נאמן לחדש השתנות בדבר ובנדה אינה עושה כן שאינה מעידה על עצם ההשתנות רק שהיה נקיים וממילא היא טהורה.

**ולכ' לפי** דרך זו ניקור הגיד והחלב גם לא חשיבא איתחזק איסורא לפסול ע"א דהא אינו מחדש השתנות בדבר. דהבשר הוי כשר רק השאלה הוא אם האיסור שמעורב בו נסתלק, נמצא שהע"א הוי רק בירור אם יכול לאכול הבשר או לא. א"כ הגם שבשר קודם ניקור אפשר שמיקרי איתחזק איסורא מפני התערובת אעפ"כ נאמן ע"א על זה לפי שאינו מחדש השתנות בהבשר, שגוף הבשר אינו אסור שיהא צריך עכשיו להתירו, רק מברר שהאיסור נסתלק מהבשר. ותוס' דסבר שע"א אינו נאמן על ניקור הגיד והחלב רק משום דהוי בידו צריך לפרש האיסור דאיתחזק כדרך הראשון דאינו נאמן נגד הכרעה של העמד דבר על חזקתו והבשר למעשה היתה בחזקת איסור קודם שמנקר הגיד והחלב.

**והנה**, לפי הדרך של ר' שמואל יכול לתרץ קושיית רעק"א בכתובות על רבן גמליאל, דהקשה למה האשה נאמנת אפילו ברוב פסולין הא אין ע"א נאמן כנגד חזקת איסור וכ"ש כנגד הרוב. דבשלמא אם אמרינן דע"א אינו נאמן באיתחזק איסורא כמו שאמרנו בתוס' דאינו נאמן נגד הכרעה של העמד דבר על חזקתו א"כ גם כנגד רוב לא יהיה נאמן. אבל לפי הדרך של רבי שמואל דאינו נאמן לחדש השתנות בדבר אבל בחזקת איסור דעלמא נאמן או הכא ברוב לא שייך האי טעמא וממילא האשה נאמנת אפילו ברוב פסולים.

**והנה**, בחקירה זו אם ע"א אינו נאמן כנגד הכרעה של העמד דבר על חזקתו או שאינו נאמן רק אם מחדש השתנות בדבר יש להבין מחלוקת ט"ז וש"ך. דאיתא במחבר יו"ד סי' קכ"ז מהל' יין נסך דע"א נאמן באיסורין להתיר אבל לא להחמיר. ורמ"א הוסיף דכל דבר שלא איתחזק לא להתיר ולא לאיסור ע"א נאמן עליו אפילו לאוסרו. וכל היכא דאיתחזק דבר באיסור כגון טבל או חתיכת בשר שאינה מנוקרת אין העד נאמן עליו להתירו אלא א"כ בידו לתקנו. והקשה עליו הט"ז דבשלמא טבל וכיוצא בו שהיה אסור בודאי כולו לאכול בכל הכרי קודם התיקון בזה אמרינן כיון דאיתחזק איסורא בודאי אין ע"א נאמן לומר שמותר לאכול. אבל בשר שאינה מנוקרת הא לא איתחזק הבשר כלל לאיסור אלא מפני גידים או חלב שיש בו ואסור מחמת ספק, ודאי דומה לשתי חתיכות א' של היתר וא' של איסור דע"א נאמן לומר זהו של היתר. וזהו פשוט דאפילו היה ההיתר והאיסור מחוכרים שייך דין זה. וכמ"כ בבשר שאינו מנוקד, שמה שהוא מותר אחר הניקור היה מותר גם קודם לכן ורק שלא היה מבורר אם מותר לאכול חתיכה זו או לא אבל לא היה איתחזק איסורא כגוף הבשר כלל, א"כ צריך עד אחד להיות נאמן אפילו אם אין בידו לתקן.

**והביא** ראייה לזה מדברי הראש פ' גיד הנשה שכ' אבל הירך כולה בחזקת היתר קיימא חוץ מן הגיד, שהבשר לא מיקרי איתחזק איסורא, אדרבה הוא בחזקת היתר. והביא עוד ראייה מר"ן בפרק הניקין דאמר אם היה מקולין של טריפות וכשירות נאמן עד אחד לומר חתיכה זו כשרה אע"ג דיש כאן חתיכה שאיתחזק איסורא מ"מ כיון דלא איתחזק בחתיכה זו נאמן ע"א עליו. ה"נ הבשר לא איתחזק איסורא מצד עצמו אלא מכח תערובת איסור שמחובר בו, וע"ז פשיטה שע"א נאמן לומר זהו היתר וזהו איסור. ועוד ראייה הביא מדברי תוס' בקידושין סה: ד"ה נטמאו דאמר

ע"א נאמן דוקא להתיר כגון בשר זו מנוקרת או חתיכה זו של שומן, וזהו ע"כ אין בידו לתקן כמו גבי שומן, וחזינן בפירוש דעד אחד נאמן ע"ז. אבל לכ' צ"ע דתוס' סותר מה שאמר בפסחים, דלעיל הבאנו ראייה משם שתוס' סבר דניקור הגיד והחלב אינו נאמן רק אם הוי בידו לתקן שהוי איתחזק איסורא.

**הש"ך** בנקודות הכסף מחולק על הט"ז וסבר דחתיכת בשר שאינה מנוקרת מיקרי איתחזק איסורא, ודמי לטבל דכי היכא דטבל קודם תיקונו כולו אסור ואח"כ כשמפריש ממנו המעשר הוא מותר, ה"ה בחתיכה שאינה מנוקרת שקודם הניקור כולו אסור ואיתחזק איסורא בהאי חתיכה. ומה לי בזה שעכשיו יש כאן ספק איסור, סו"ס איתחזק איסורא פעם אחת בחתיכה זו משום הגידין והחלב, משא"כ בב' חתיכות ספק חלב ספק שומן דלעולם לא איתחזק איסורא בחתיכה אלא כל חתיכה וחתיכה בפנ"ע ספק איסורא הוא.

**ואמר** שמה שהביא הט"ז ראייה מהראש לא קשה כלל, שהראש לא בא אלא לחלק בין בהמה שנשחטה לניקור הגיד והחלב דבניקור אמרינן מסתמא מומחה הוא משא"כ בשחיטה שכולו באיסור עד שיוודע כמה נשחטה שא"א לכזית בשר בלא שחיטה ומשו"ה הוי כולה בחזקת איסור. משא"כ בירך שכולו בחזקת היתר חוץ מן הגיד וממילא אם אחד מנקר אמרינן דמסתמא מומחה הוא משא"כ בשחיטה. וא"כ סבר הראש דכל הגאמנות הוא בשביל שהוא בידו לתקן דהוי מומחה אבל כל זמן שאינו יודע שהוא מנוקרת רק ע"א אמר שהוא כן הוי בחזקת שאינה מנוקרת ובחזקת איסור.

**ומה** שהביא הט"ז מהר"ן ג"כ אינו ראייה כמו שאמרנו לעיל דבהך חתיכות מעולם לא הוי איתחזק איסורא משא"כ בבשר שאינה מנוקרת. ותוס' בקידושין איירי כגון שהוי שתי חתיכות בשר אחת מנוקרת ואחת שאינה מנוקרת, ועל כל חתיכה יש ספק איסור ונאמן עד אחד לומר שזהו מנוקרת.

**והנה** כשמדייק כלשון הש"ך חזינן דמודה שגוף הבשר אינו אסור, רק בשביל התערובת גיד וחלב מיקרי איתחזק איסורא. וראינו זה כמה שאמר בהראש, דהרא"ש למעשה אמר שהבשר הוא בחזקת היתר חוץ מן הגיד ואעפ"כ אמר הש"ך דמיקרי איתחזק איסורא וזהו לפי הדרך שאמרנו בתוס' דעד אחד אינו נאמן נגד הכרעה של העמד דבר על חזקתו והבשר בתערובת גיד וחלב הוי בחזקת איסור, ואין נפק"מ אם אסור מצד עצמו

או משום הגיד והחלב שנתערב בו. אבל הט"ז סבר שבשר שאינה מנוקרת הגם שמיקרי איתחוק איסורא נאמן עד אחד עליו אפילו אם אינו בידו לתקן. וזהו ע"פ מה שאמרנו משיעורי רבי שמואל שהעד אחד אינו נאמן רק אם מחדש השתנות בדבר, והכא בבשר שאינה מנוקרת, הבשר הוא בחזקת היתר וכל האיסור הוא שמעורב בו דברים האסורים, א"כ כשעד אחד מעיד שהוא מנוקרת ומותר לאכול אינו מחדש השתנות בהבשר, דהוי מכ"מ כשר רק מעיד שעכשיו אין כאן תערובת איסור, וממילא הגם שהבשר מיקרי איתחוק איסורא נאמן עד אחד עליו. והראיה שהביא מהראש הוא שע"א נאמן משום שהבשר הוי בחזקת היתר חוץ מן הגיד, ומה שאמר הש"ך בהראש הוא אמת ואעפ"כ נאמן הע"א לפי שאינו מחדש השתנות בהבשר דהוי בחזקת היתר, ורק אסור משום הגיד שנתערב בו, וכן משמע מדברי הט"ז שהביא ראה מר"ן שאע"פ שנקרא איתחוק איסורא נאמן ע"א כיון שאיסור אינו מצד הבשר עצמו רק משום הגיד והחלב שנתערב בו, והיינו ממש מה שאמרין שנקרא איתחוק איסורא ואעפ"כ נאמן עד אחד לפי שאינו מחדש השתנות בדבר, ונמצא שמו' ט"ז וש"ך הוא ביסוד למה ע"א אינו נאמן באיתחוק איסורא.

**והנה**, השב שמעתתא בשמעתתא ו' הלכה ה' הקשה דלפי הש"ך דבשר שאינו מנוקרת מיקרי איתחוק איסורא וע"א אינו נאמן למה לא הקשה תוס' בגיטין על רש"י גם מניקור הגיד והחלב דהוי כמו טבל ושחיטה ונאמן רק מטעם דהוי בידו לתקן, ולכ' גם לפי הט"ז קשה למה לא הקשה תוס' מניקור הגיד והחלב דהגם דניקור הגיד והחלב לא הוי איתחוק איסורא לפסול ע"א מ"מ מי יימר דנאמן מטעם ע"א נאמן באיסורין הא אפשר דנאמן מטעם דבידו לתקנו.

**ותירץ**, דשאני ניקור הגיד והחלב משחיטה וטבל, דניקור צריך שני דברים, נאמנות של ע"א וגם שבידו לתקן. דהנה, אם אתה אומר שע"א אינו נאמן משום דהוי איתחוק איסורא בזה נאמר דנאמן מטעם דבידו להסיר הגיד מהירך ובידו להפקיע חזקת האיסור, ואם אתה אומר שעל כל חתיכה וחתיכה יש ספק אם הוא גיד או בשר וע"ז אין בידו לתקן דהא אין יכול להתיר הגיד שהוא דבר האסור, בזה אמרינן דנאמן מטעם ע"א נאמן באיסורין דלא הוי איתחוק איסורא, דעל כל חתיכה יש ספק אם הוא גיד או בשר והוי כמקולין של כשירות וטריפות דנאמן עד אחד וא"כ בניקור הגיד והחלב צריכין אנו לשני טעמים האלו. ומשו"ה לא הקשה תוס' מניקור, דאע"ג דהוי איתחוק איסורא ואינו נאמן רק אם הוי בידו לתקנו, יש בה גם הנאמנות של עד אחד נאמן באיסורין בלא איתחוק

איסורא, משא"כ שחיטה וטבל אינו נאמן רק מטעם בידו לתקן משום דהוי איתחזק איסורא.

נפתלי טובי' מינצער

## בענין אומדנא

**ברי"ש** פרק אף על פי אומר המשנה "אע"פ שאמרו בתולה גובה מאתים, ואלמנה מנה, אם רוצה להוסיף אפילו מאה מנה יוסיף, נתארמלה או נתגרשה בין מן האירוסין בין מן הנשואין גובה את הכל, ר' אלעזר בן עזרי' אומר מן הנשואין גובה את הכל, מן האירוסין בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה", מה הסברא של המחלוקת בין ר' אלעזר בן עזרי' והחכמים (ת"ק)?

**במשטות** אנו אומרים שהמחלוקת הוא אי סברת אומדנא סברא טובה אי לא, החכמים סוברים שסברת אומדנא אינה סברא, לפיכך, הכא לא אולינן בתר אומדנא והיא גובה את הכל בכל האופנים, ר' אלעזר בן עזרי' סובר שסברת אומדנא סברא טובה הוא, לפיכך, הכא אולינן בתר אומדנא.

**הברכת** אברהם אומר שזה אינו יכול להיות המחלוקת, לפי שמצינו בכמה מקומות בש"ס דכ"ע אולי בתר סברת אומדנא, כגון בדין מקח טעות, אם ראובן קונה ספר משמעון, ונמצא שהספר חסר דפים, המקח בטיל וצריך שמעון להחזיר הכסף לראובן, למה? שאמרינן שאם היה יודע לראובן קודם המכירה שהספר חסר דפים לא היה לוקח את הספר, לפיכך ג"כ עכשיו אין זה מקח, וזה לכ"ע, עוד מצינו בדין איילונית שהבעל יכול לגרשה והיא אינה יכולה לגבות את כתובתה, למה? דאמרינן אי היה יודע שהיא איילונית לא הוה מכניס אותה, לפיכך גם עכשיו אינה יכולה לגבות כתובתה, וזה ג"כ לכ"ע, א"כ אי אפשר שהמחלוקת הוא אי סוברים כסברת אומדנא אי לא, שזה ודאי דכ"ע סברי שאמרינן אומדנא? א"כ מה סברת המחלוקת?.

**אלא** צריך לומר, שהמחלוקת הוא, אם הציור של משנתנו הוא ציור של אומדנא אי לא, החכמים סוברים שאע"פ שבכל מקום אמרינן אומדנא, הכא אין כאן אומדנא, ור' אלעזר בן עזרי' סובר שהכא שפיר אמרינן אומדנא.

**הברכת** אברהם אומר, שזה ג"כ אינו יכול להיות המחלוקת שהגמ' על דף נה. אומר "איתמר רב ורבי נתן, חד אמר הלכה כר' אלעזר בן עזרי' וחד אמר אין הלכה כר' אלעזר בן עזרי'. תסתיים דרבי נתן הוא דאמר הלכה כר' אלעזר בן עזרי', דשמעינן ליה לרבי נתן דאזיל בתר אומדנא, דאמר רבי נתן הלכה כר' שמעון שזורי במסוכן", מה הציור של מסוכן? אדם שהוא בסכנה ואומר "כתבו גט לאשתי", אפילו אם לא אמר תנו, ר' שמעון שזורי סבר שנותנין הגט לאשתו, למה? שאנו אומדין דעתו ואמרינן, כיון שהוא עכשיו בסכנה, לא היה מצוה לכתוב את הגט רק לצחק עם אשתו, באמת היה רוצה ליתן לה, רק בשביל שהוא טריד על נפשיה, שכח לומר תנו, - אנו אומדין את דעתו, והו אומדנא, ורבי נתן סבר כר' שמעון שזורי, ואי נימא דהמחלוקת בין ר' אלעזר בן עזרי' והחכמים הוא אם הציור של משנתנו הוא ציור של אומדנא, מהו הראיה שרבי נתן סבר כר' אלעזר בן עזרי'? האם נאמר שבשביל שרבי נתן סבר שהציור של מסוכן הוא ציור של אומדנא, יש מזה הכרח שהוא סבר שמשנתנו ג"כ ציור של אומדנא? מהו הראי'??  
לפיכך, גם זה אינו יכול להיות המחלוקת, א"כ מה המחלוקת במשנתנו?

**לענ"ד** אפשר לומר שפשט במחלוקת הוא כזה,

**הברכת** אברהם אומר שיש שני מיני אומדנא, (א) הוא אומדנא גמורה, יש אנן סהדי שמה שאתה אומר עכשיו שסברת אז כשדברת, היא באמת בדעתך, האומדנא הזאת הוא ברור כחמה שזה היה בדעתך כשדברת, (הדוגמות לזה מביא להלן) (ב) הוא אומדנא שאינה גמורה יש סברא חזקה שמה שאתה אומר שהיה בדעתך כשדברת הוא אמת, רק זה לא ברור כחמה, וכל שכן שאין כאן אנן סהדי.

**יש** ראייה שיש שני מיני אומדנא מגמרא במס' ב"ב דף קמו: שם, אומר המשנה - "שכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים ושייר קרקע כל שהוא, מתנתו קיימת, לא שייר קרקע כל שהוא, אין מתנתו קיימת". ומפרש הרשב"ם, שברישא, כיון ששייר קרקע כל שהוא, זה נראה שהוא משיר משהו לעצמו, ואפילו אם הוא עומד מחליו מתנתו קיימת, שכיון



שהשיר כל שהוא לעצמו, נראה שהוא נותן את הקרקע בכל האופנים, ולא רק מפני שהוא חולה עכשיו.

**ובסיפא**, כיון שלא שייר לעצמו אפילו קרקע כל שהוא, נראה שדעתו היה ליתן המתנה רק אם הוא מת, לפיכך לא שייר לעצמו כלום, שכיון שהוא מת, אינו צריך קרקע. לפיכך, לא שייר קרקע כל שהוא, אין מתנתו קיימת.

**סברת** המשנה הוא סברא של אומדנא, שאנו אומדין דעתו שזה היה בדעתו בשעת האמירה, ופריך הגמרא, "מאן תנא דאזלינן בתר אומדנא? אמר ר' נחמן ר' שמעון בן מנסיא היא, דתניא, הרי שהלך בנו למדינת הים, ושמע שמת בנו ועמד וכתב כל נכסיו לאחר, ואחר כך בא בנו מתנתו מתנה, ר' שמעון בן מנסיא אומר אין מתנתו מתנה שאלמלי היה יודע שבנו קיים לא היה כותבן." (מכאן נראה שר' שמעון בן מנסיא סובר מסברת אומדנא). והמש"ך הגמרא "רב ששת אמר ר' שמעון שזורי היא, דתניא, בראשונה היו אומרים היוצא בקולר ואמר כתבו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו, חזרו לומר אף המפרש והיוצא בשיירא, רבי שמעון שזורי אומר, אף המסוכן." (מכאן נראה שרבי שמעון שזורי סובר כסברת אומדנא, דאזלינן בתר דעת המסוכן אפילו בלא אמירה).

ופריך הגמרא "ורב נחמן מאי טעמא לא מוקים לה כרבי שמעון שזורי?" ותירץ "שאני התם דאמר כתבו". ופריך "ור' ששת מ"ט לא מוקים לה כרבי שמעון בן מנסיא?" ותירץ "אומדנא דמוכח שאני". ומפרש הרשב"ם בד"ה אומדנא דמוכח שאני - "שכל זמן שהיה בנו קיים לא נתן עד ששמע שמת. אבל חולה, כיון דרוב חולין לחיים והוא לא צוה מחמת מיתה, ליכא אומדנא דמוכח כולי האי".

**מכאן** נראה שלרב ששת איכא אומדנא "דמוכח כולי האי", ואומדנא שאינה "מוכח כולי האי", מכאן יש ראייה לדברי הברכת אברהם שאומר שיש שני מיני אומדנא.

**מהו** הנפקא מינא בין שני מיני האומדנא? הנפקא מינא הוא כזה, ר' ברוך בער וצללה"ה, בברכת שמואל על מס' גיטין סימן לט', הביא הרשב"א על הגמ' במס' קידושין דף מט: אומר הגמ' "הוא גברא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי, אמר רבא הוי דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים", והשדות אינם

חוזרים לו, ומפרש הרשב"א, שכיון שזה אומדנא שאינה גמורה, ועוד, שמחשבתו (שהמכירה הוא תלוי בנסיעתו לא"י) סותר מעשה טובה - שלפנינו יש מכירה טובה, רק מחשבתו בא ורוצה ליסתר המעשה - לפיכך אין אנו שומעין לו, שכל היכא שהאומדנא שאינה גמורה סותר מעשה טובה אין אזלינן בתר האומדנא.

**ואומר** ר' ברוך בער זצ"ל, שמהרשב"א משמע, שבאומדנא שאינה גמורה, אם האומדנא אינו סותר המעשה, או אזלינן בתר האומדנא, אעפ"י שאינה גמורה.

**ואומר** ר' ברוך בער זצ"ל בכרכת שמואל על מס' קידושין סימן א', שבאומדנא גמורה, אפילו אם האומדנא סותר את המעשה, אף על פי כן אזלינן בתר האומדנא,

**לפי** זה, לכאורה יש לנו נפקא מינא בין שני המיני אומדנא, באומדנא גמורה, אפילו אם האומדנא סותר המעשה, אזלינן בתר האומדנא, באומדנא שאינה גמורה, אם האומדנא אינו סותר המעשה, או אזלינן בתר האומדנא, אבל אם האומדנא סותר את המעשה או לא אזלינן בתר האומדנא, זה יכול להיות הנפקא מינא בין שני המיני אומדנא.

**ובזה**, לענ"ד יש הסביר במחלוקת במשנתינו,

**החכמים** סוברים שיש שני מיני אומדנא, ויש הנפקא מינא ביניהם כמו שבארתי, ר' אלעזר בן עזרי' סבר שיש רק מין אחד של אומדנא.

**לכולי** עלמא, יש אומדנא במשנתינו, אבל, בודאי זה אינו אומדנא גמורה, דכיון שהוא כתב בהכתובה שיתן לה תוספת, אין לנו אנון סהרי שזה דווקא אם הוא נושא אותה, אבל, כיון שיש הרבה בני אדם שנותנים תוספת רק על דעת הנשואין, יש אומדנא שאינה גמורה שזה אמת.

**החכמים** שסוברים שיש ב' מיני אומדנא, סוברים שאנו צריכים לראות אם המעשה סותר האומדנא אם לאו (כיון שהאומדנא אינה גמורה) כאן, המעשה הוא הכתיבה שהוא נותן לה תוספת כתובה, האומדנא בא ורצה לסתור המעשה, שהכתיבה לא היה בזה האופן, וכיון שזה האומדנא אינה גמורה, לא אזלינן בתר האומדנא, והיא יכולה לגבות את התוספת.

ר' אלעזר בן עזרי' סבר שיש מין א' של אומדנא, ולעולם אולינן בתר אומדנא, בכל אופנים, לפיכך, במשנתינו אף על פי שהאומדנא אינה גמורה, אף על פי כן אולינן בתר האומדנא, ואם היא אינה נושא לו, אינה יכולה לגבות התוספת, לכאורה, זה פשט במחלוקת במשנתינו. ועכשיו ג"כ אתי שפיר הראיה בדף נה, שכיון שרבי נתן סבר כר' שמעון שזורי, הוא סובר אליבא דר' אלעזר בן עזרי', הציור של מסוכן (שהוא הציור של ר' שמעון שזורי) אינה אומדנא גמורה, ואפילו הכי חזק כל כך שיכול לעשות מעשה גירושין, א"כ, שאומדנא שאינה גמורה יכול לעשות מעשה גירושין, בודאי יכול לסתור מעשה, א"כ, אם רבי נתן סבר כר' שמעון שזורי, הוא ג"כ הולך אליבא דר' אלעזר בן עזרי' ואומר שאפילו אם האומדנא שאינה גמורה סותר את המעשה, אף על פי כן, אולינן בתר האומדנא.

**אבל,** יש שתי בעיות אם זה הפשט:

**אחד:** הגמ' על דף נו. אומר "הלכה למעשה כר' אלעזר בן עזרי' א"כ, הרשב"א שאומר פשט בהחכמים, סובר כהחכמים, א"כ, הרשב"א הולך שלא אליבא דהלכתא, ודוחק לומר שהראשון הולך לא אליבא דהלכתא על הלכה שאומר מפורש בהגמרא.

**שני:** הרמב"ם בהלכות אישות פרק י' הלכה יא' פוסק הלכה כר' אלעזר בן עזרי', ובהלכות זכיה ומתנה פרק ח' הלכה יד' וטו' אומר שהלכה בשכיב מרע כהמשנה, ובהלכות גירושין פרק ב' הלכה יב' פוסק הלכה כר' שמעון שזורי, כל זה טוב ומסודר להפשט שלנו, הבעיה הוא, שבהלכות מכירה פרק יא' הלכה ט' אומר הרמב"ם, שבציור של "ההוא גברא דזבין נכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל", אומר הרמב"ם אם לא אמר כן בפירושו, אין נכסיו חוזרים לו (אם למעשה הוא לא עלה לא"י), לפי מה שאמרנו, לראב"ע כיון דיש כאן אומדנא, אפילו אם היא אינה גמורה, צריכנו לילך בתר האומדנא, וצריך לחזור לו כל קרקעותיו? איך שייך שהרמב"ם פוסק כראב"ע, וגם פוסק כזה?

**אפשר** יש לתרץ הבעיה השני במה שאומר מורינו הרב שך שליט"א בספר אבי עזרי' בהלכות זכיה ומתנה, שם, אומר רב שך שליט"א, שמהרמב"ם בהלכות זכיה ומתנה פרק ו' הלכה א' משמע שהרמב"ם סובר שבציור של מכירה צריך האומדנא להיות יותר חזק מאומדנא שבציור של

מתנה, שבמכירה איכא דעת שני אנשים, המוכר והלוקח, לפיכך צריך להיות האומדנא יותר חזק, עכשיו אין קשה הבעיה השני, שבצירור של המוכר שדותיו לילך לא"י זה ציור של מכירה, ואפילו ראב"ע מודה שצריך האומדנא להיות חזק יותר, לפיכך לא אזלינן בתר האומדנא, לפיכך אפשר לפוסק כראב"ע, וגם לפוסק כהרמב"ם בהצירור של המוכר שדותיו לילך לא"י.

גם הבעיה הראשון אפשר יכול לתרץ בזה, שהרשב"א אומר סברתו גם לראב"ע, והחילוק איפוא צריך אומדנא טובה או לאו, יהיה אם הצירור הוא ציור של מתנה או מכירה, אבל זה קשה, דאומר האבי עזרי, דתוס' לא סבירא ליה החילוק בין מתנה למכירה, ולפי זה, מסתברא דגם הרשב"א לא סבר מהחילוק.

**לענ"ד** בדוחק אפשר לומר לתרץ את זה דיש ג' מיני אומדנא, בהאומדנא הכי טובה, כו"ע - אפילו החכמים - סוברים שאפילו האומדנא סותר את המעשה, אפילו הכי אזלינן בתר האומדנא, בהאומדנא התחתונה כו"ע - אפילו ראב"ע - סוברים שאם האומדנא סותר את המעשה, לא אזלינן בתר האומדנא, האומדנא האמצעי הוא המחלוקת, ראב"ע סבר שזה כאומדנא הכי טובה, והחכמים סברי דהוא כהאומדנא התחתונה, לפי זה נמצא שהרשב"א הולך אליבא דהלכתא (ראב"ע) באומדנא התחתונה, א"כ הרשב"א שפיר הולך אליבא דהלכתא.

ועיין המהרש"א במסכת ברכות דף נח. ד"ה חכם הרוזים.

צמח יוסף גלעון

### בענין נאמנות האם להכשיר הבן

תנן ראוה מדברת עם אחד ואמרו לה מה טיבו של איש זה איש פ' וכהן הוא ר' גמליאל ור' אליעזר אומרים נאמנת ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראיה לדבריה. היתה מעוברת ואמרו לה מה טיבו של עובר זה מאיש פ' וכהן הוא ר' גמליאל ור' אליעזר אומרים נאמנת ור' יהושע אומר לא מפיה אנו חיינן אלא הרי זו בחזקת מעוברת לנתין ולממזר עד שתביא ראיה

לדבריה.

**וכתב** הרמב"ם פט"ו מאיסורי ביאה וז"ל פנויה שזינתה ואמרה בן זה בן פ' הוא אם אותו פ' כשר הרי הבן כשר כו' ואם אותו פ' ממזר אינה נאמנת להיות הבן ממזר. ודאי על פיה כמו שביארנו אלא יהיה ספק ממזר עכ"ל וטעמא דנאמנת להכשיר ולא לפסול כתב הרב המגיד שם וז"ל מפני מאין האשה נאמנת לפסול אלא האב בלבד. ואעפ"י שנאמנת להכשיר והיה נראה שכל שכן לפסול. ולא היא דלהכשיר דבר תורה אין אנו צריכין לה דהא מדינא לא הוי אלא ספק ממזר וספק ממזר מותר גמור לבא בקהל אלא דרבנן גזרו עליו והאמינוהו בשל דבריהם.

**אבל** לפסול כיון דמדאורייתא מותר לבא בקהל ואסור בממזרת ודאית ואם היו מאמנים אותה ומתירין בממזרת ודאית היו מקילין בשל תורה ולא נתנה תורה נאמנות אלא לאב כו'. ואעפ"י שהיתה נאמנת כל שלא קרא עליה ערער כנזכר בפרק זה שאני הכא שאין אדם משים עצמו רשע ועוד שהיא קרובה לו. וזה שבגמ' לא אמרו בודקין את אמו אם אמרה לפסול נבעלתי. ולא הזכירו אלא האומרת לכשר נבעלתי עכ"ל.

**וכוונת** הרב המגיד דהא דאיתא בקידושין עג. אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר מאי טעמא רוב כשרים אצלה ומיעוט פסולין אצלה ואי אזלי אינה לגבה כל דפריש מרובא פריש מאי אמרת דילמא אזלה איהי לגבייהו הוה ליה קבוע. וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי והתורה אמרה "לא יבא ממזר" ממזר ודאי הוא דלא יבא הא ממזר ספק יבא. בקהל ודאי הוא דלא יבא הא בקהל ספק יבא ומה טעם אמרו שתוקי פסול גזירה שמה ישא אחותו מאביו.

**וכתב** השמעתתא ב' פרק י"ז והא דהקשה הב"ש על דברי הרב המגיד דהא כי היכי דספק ממזר מותר מן התורה לישראלית ה"נ מותר בממזרת דהו"ל קהל ספק. היטיב אשר דיבר בזה בס' בית מאיר והוא דס"ל להרב המגיד כשיטת הריטב"א פ' עשרה יוחסין דף עג. דרבא לית ליה הך דרשא בקהל ספק יבא אלא הך דרשא דממזר ודאי ומש"ה ספק ממזר מותר מן התורה בישראלית ואסור בממזרת וא"ש דאינה נאמנת אלא להכשיר ולדה ולא לפסול ע"ש. אלא דאכתי אינו עולה לשיטת הרמב"ם דכל הספיקות בכל איסורין מדבריהם. וא"כ נהי דלית ליה הך דרשא בקהל ודאי לא גרע משאר איסורין דספק מותר מן התורה עד כאן לשון השמעתתא.

**ונראה** לי תירוץ על פי מה דכתב השמעתתא א' פרק א' וזה לשונו והקשו להרמב"ם ספק ממזר דכתב רחמנא להתירא כדאיתא פרק עשרה יוחסין וקרא למה לי כיון דכל הספיקות אינו אלו מדבריהם. ומוהרי"ט תירץ דכי שריא רחמנא ממזר לגמרי שריא שיהיה בתורת ודאי ולא בתורת ספק ונ"מ שיהיה מותר בבת ישראל ובממזרת בבת אחת אע"ג דהוי תרתי דסתרי עיי"ש.

**לפי** זה יש ליישב קושית השמעתתא דהא דכתב המגיד משנה דהם האמינוה בדבריהם יש לומר דהיינו דוקא להכשיר דמדאורייתא מותר מדין ממזר ודאי ולא ממזר ספק דהוי היתר ודאי ואם כן כשחכמים אסרו שתוקי בעל כרחך אסרו איסור חדש מדבריהם של שתוקי דהא מדאורייתא היתר גמור הוא. ובכזה כתב המגיד משנה דהם אסרו והם האמינוה בדבריהם. אבל לפסול נהי דהיה הספק מותר בממזרת ודאי מדאורייתא לשיטת הרמב"ם מצד הדין דספק מדאורייתא מדאורייתא לקולא מכל מקום השתא דאסור מדרבנן אין הגדר דאסרו איסור חדש מדבריהם אלא דהתורה היתירה לתפוס בצד ההיתר. ורבנן גזרו לחוש לצד איסורה אבל החפצא של איסור הוא איסור מדאורייתא אלא דהתורה לא חששה ורבנן הוא דחששו ועכשיו דעיקר דין דרבנן לחשוש לצד איסור דאורייתא יש לומר דבכהאי גוונא לא האמינוה כיון דעיקר האיסור אינה מדבריהם אלא איסור דאורייתא, ורק דרבנן הוא דחששו לאותו איסור אבל גוף האיסור איסור דאורייתא הוא. ויש לומר דלא האמינוה חכמים באיסור כזה שאינו ביסודו אסור מדרבנן.

שמחה משה מאזעס

### בענין כאן נמצא כאן היה

**במסכת** כתובות דף ע"ה: תוס' ד"ה רישא, ולא מצי למימר השתא העמד רשות האב על חזקתו דהא איתרע לי' שנמצאו ברשותו הלכך אזלינן בתר חזקת ממון והיא אומרת משארסתני נאנסתי התם נמצאת ריעותא ברשות הבעל שנשאה ולא מצא לה בתולים ולכך נאמנת לרבן גמליאל דלא איתרע חזקת רשות האב ואיירי בענין שיכול להיות שנאנסה תחת בעלה דאי בענין שודאי לא נאנסה משנשאת אף על גב שנכנסה לרשות

הבעל איתרע לה חזקת רשות האב הואיל דודאי ברשות אביה נאנסה.

**והנה** בהא דאמרינן דבאשת ישראל מותרת מטעם ספק ספיקא כתב בספר הפלאה בריש כתובות דזה רק היכא דלא היה שעות בין החופה לביאה לזנות, אבל אם יש שעות בין חופה לביאה לזנות אמרינן כ"ה ואסורה דאין כאן אלא ספק אחד אונס או רצון, אבל ספק תחתיו או לאו תחתיו ליתא, משום דאמרינן דודאי תחתיו זינתה דכ"ה כ"ה, והלא אמרינן כ"ה כ"ה אפילו להוציא ממון כדמשמע בהמדיר גבי מומין, אף על גב דרוב לא מהני להוציא וכש"כ דנאמר לגבי איסור דאוסרין על ידי רוב, דמוכח מתוס' דף ט'. ד"ה ואי שהקשו: וא"ת אם כן כיון דאמרינן דרובא הוי ברצון בספק ספיקא נמי תאסר דספק אונס כמאן דליתא ולא הוה אלא ספק תחתיו או לא תחתיו, וי"ל דהאי רובא דברצון לא הוי רוב גמור אלא מדרבנן ולכן אין לאסור משום זה, עכ"ד, משמע דאי הוי מדאורייתא הוי אסורה וכל שכן דמהני כ"ה כ"ה ע"כ הפלאה.

**ואולם** בבית יעקב אבן העזר סימן ס"ה סעיף ז', שהסתפק אי רין דכ"ה כ"ה היה נאמר גם לענין לאוסרה על בעלה, והיינו דאם ידוע שזינתה וספק אם זינתה תחת בעלה או לא דגם כאן נימא יש אפשרות לומר שהזנות אירע אחר הנישואין נאמר מדין כ"ה כ"ה שהבעילה אירעה ברשות הבעל והיא אסורה, ומסיק שם דלגבי איסור לבעלה לא אמרינן לדין כ"ה כ"ה, וזה על פי מה שכתבו התוס' בחולין דף ג"א. ד"ה המע"ה על הא דאיתא בנדה דף ג"ח. דאשה ששאלה חלוק מחברתה ונמצא כתם ואין ידוע ברשות מי נפל הכתם דאין השואלת חייבת לכבס את הכתם דדלמא היה הכתם כבר קודם ששאלה, והקשו התוס' שם אמאי לא נימא דהכתם נולד ברשותה מדין כ"ה כ"ה ות"י התוס' וזה לשונו ויש לומר דלא דמי דודאי כדי לקיים המכר או הקידושין סברא הוא דאמרינן הכי שאומר המוכר ללוקח קח פרתך שברשותך נטרפה והאב אומר לבעל קח אשתך שברשותך נולד המום ואין לנו לבטל המעשה הזה, אבל גבי חלוק ליכא למימר הכי עכ"ל. וכתב הבית יעקב ונקט השב שמעתתא ש"ב פ"י דכוונת התוס' דכל דינא כ"ה כ"ה נאמר רק לענין שלא לבטל המקח אבל לכל דבר שאינו נוגע לביטול המקח לא אמרינן כ"ה כ"ה. ולפי זה כתב הבית יעקב דכשיש ספק אי זינתה או לא והספק לענין לאוסרה על בעלה ואינו נוגע לענין קיום הקידושין או ביטולו לא אמרינן בזה כ"ה כ"ה. ומהאי טעמא נמי כתוב לענין בהמה שנמצאת טרפה שרעת הרשב"א שאוסר הגבינה ידיה למפרע דחיישינן שמא נטרפה מקודם. וכתב הבית יעקב דפשוט דאיירי גם באופן שמכר הבהמה ואחר כך נמצאת טרפה ולא

אמרינן דבכי האי גונא כ"ג כ"ה ונטרפה ביד הלוקח והגבינה שהיתה אצל המוכר כשירה, ומשום דלענין איסור והיתור שאינו נוגע לביטול המקח לא אמרינן כאן נמצא וכאן היה.

**וכתב** דמה דלענין כתובה אמרינן כ"ג כ"ה ותליא שנבעלה לאחר הנישואין הוא משום דהכתובה והקידושין תלוים הא בהא, וספק הכתובה תלוי בקיום הקידושין, ולענין קיום הקידושין אנו מכריעים דזינתה לאחר שנתקדשה וממילא יש לה כתובה, עכת"ד. וכל דברי הבית יעקב יתכנו לפי מה שכתוב כוונת התוס' דכל דינא כ"ג כ"ה נימא לענין שלא לבטל המקח אבל לכל דבר שאינו נוגע לבטל המקח לא אמרינן כ"ג כ"ה.

**וכן** פירוש השב שמעתתא בשם הריב"ש דברי התוס' בהמדר דף ע"ו: ד"ה כל, שהקשו: וא"ת הא דפריך בפי' השואל גבי מחליף פרה בחמור וילדה ונחזי ברשותא דמאן קיימא ולהוי אידך המוציא מחבירו עליו הראיה, ומשני דקיימא באגם, ואמאי הא אחר שמשך בעל הפרה את החמור נולד הספק, וצריך לחלק בין ספק שנולד לטיבותא כי התם לספק שנולד לגריעותא כי הכא, עכ"ל. ומביא השב שמעתתא בשם הריב"ש וזהו לשונו ונראה לי הטעם דכל שנולד הספק ברשות לגריעותא כמו בהך דשמואל יש לנו לומר שעל בעל הפרה שנולד הספק ברשותו עליו להביא ראיה, לפי שמפני ספק זה הוא בא לבטל הקנין שאנו מוחזקין בקנינו אבל בהאי דהתם אין הקנין מתבטל מפני הספק שאין אנו דנין אלא על הולד ומפני זה אין הולכין אחר מי שנולד הספק ברשותו, אלא אחר הממע"ה עכ"ל, והביא הש"ש ראיה לדבריו מהתוס' חולין דף נ"א. ד"ה המוציא הנ"ל ע"ש.

**אלא** על כרחך צריך לומר דהביאור בדברי התוס' הוא כמו שפירש בתוס' הרא"ש במסכת נדה דף נח. וזה לשונו: ועי"ל דלא אמרינן כ"ג כ"ה אלא שאם השני בא להוציא מיד הראשון כי התם שהוא בא להוציא האשה מביתו ולפוטרה בלא כתובה ולהוציאה מחזקתה הלכך אומרת לו ברשותך נולדו המומין וכן לענין טריפה בא הלוקח להוציא מיד המוכר אבל לחייב השני לא, עכ"ל. ומזה מוכח דלאו משום כיטול קנינים אתינן עלה, אלא עיקר החילוק בין להוציא מחזקתה ובין לחייב, דלא אמרינן כ"ג כ"ה אלא היכא שהוא בא להוציאה מחזקתה וכגון גבי מומין וטריפה דאין צריכים לדעת רק שלא היתה השתנות בשעת קידושין והמכירה מכפי שהיה אז מוחזק לפנינו, וממילא תחול המכירה או הקידושין, בזה אמרינן כ"ג כ"ה, אבל גבי כתם דאנו צריכים לחייבה, ולהחיל? חיובים



חדשים אין די בידיעה שלא היה הכתם ברשות הקודם אלא צריכין לדעת בחיוב דהכתם נעשה ברשות של עכשיו, בכי האי גוונא לא אמרינן האי כללא כ"נ כ"ה, ועל פי זה יש לפרש מחלוקת הראשונים גבי אילן דדעת הרשב"א והריטב"א דנאמן הלוקח משום דכאן נמצא כאן היה, והרמב"ן סבירא ליה דכיון דאין אנו יודעין אם נעשה החיוב ליתן לו הקרקע, אלא דעל ידי כללא כ"נ כ"ה אתה רוצה ליתן הקרקע, ע"ז לא אמרינן כ"נ כ"ה.

**ועתה** נבוא לבאר דברי התוס' בפ' המדיר דהקשו דגבי המחליף פרה בחמור וילדה נמי נימא כ"נ כ"ה ותירצו דצריך לחלק בין ספק שנולד לטיבותא כי התם לספק שנולד לגריעותא, דלפי מה שביארנו נפל כל הכלל של הריב"ש והב"י ולא אמרינן כ"נ כ"ה היכא דהקנין נשאר קיים, ואם כן צריך ביאור בדברי התוס'. עיין בחידושי הגרנ"ט למסכת כתובות סימן כ"ד בענין פתח פתוח שהוכיח מכמה ראשונים דאף במקום שלא בא לקיים נמי המקח אמרינן כ"נ כ"ה ואין כאן מקומו להאריך.

**אמנם** לפי מה שכתב בשערי ישר שער ב' פט"ו, דמה שכתוב התוס' בחולין דכ"נ כ"ה מהני רק לקיום המקח, אין כוונתם דרך לקיים מקח נאמרה הלכה זו כי אם ביאור דבריהם הוא לפי מה שכתוב ההשב שמעתתא ש"ב פ"ד בביאור ענין כ"נ כ"ה דאין זה דין חזקה המכריע שהמקרה קרה אח"כ ולא קודם, וכל דין זה הוא רק לומר דאין מחזיקין לריעותא מרשות לרשות, וביאור הדברים, דכל היכא דאילולי שהיינו רואים הריעותא לא היינו מסתפקים מעצמינו אולי יש ריעותא, וכגון כמוכר פרה לחבירו שלולי שהיינו רואים לפנינו שנטרפה לא היינו מסתפקים מעצמינו שמא נטרפה, וכן באשה שנתקדשה שלולי שראינו בה מומים לפנינו לא היינו מסתפקים שמא יש בה מומים ורק מה שאנו רואים הריעותא גורם לנו להסתפק ובוה אמרינן דאין חזיקין ריעותא מרשות לרשות והיינו שהריעותא שאנו רואים ברשות זו אין גורמת לספק לנו שמא היתה גם ברשות הקודמת, ולפי זה אין כאן הכרעה שהטריפה נולדה ברשות זו, ורק דכיון דלביטול המקח צריך שיהי לנו ריעותא לומר שהיה ברשות הקודם וזה לא אמרינן מדין כ"נ כ"ה, ומעתה מובן היטב דברי התוס' דדין כ"נ כ"ה שייך רק בבהמה שנמכרה ונמצא טרפה ובאשה שנתקדשה ונמצאו בה מומים דבוה כיון שאין ריעותא על הזמן שלפני המקח ממילא קיים המקח ומה שאין כן בשואלת ונמצא כתם הרי כאן כדי לחייבה אנו צריכים לברר שהכתם נעשה ברשות השואלת, ולכאן נמצא וכאן היה אין כח מברר, ואינו יכול להכריע שלאחר שנקנה נעשה הכתם,

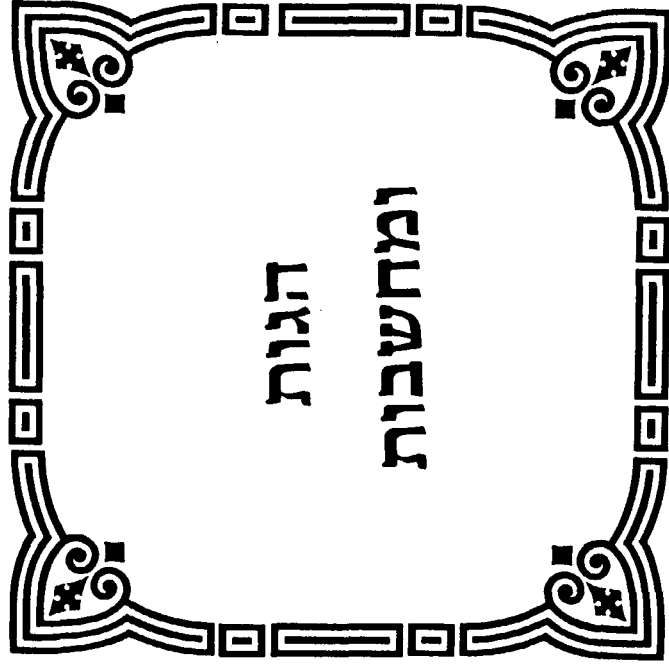
ולפי זה אין כוונתם התוס' רדין כ"ג כ"ה נאמר רק לקיום מקח, כי אם דכוונתם רדין זה נאמר רק לסילוק ריעותא, [ונידון הריעותא באופנים של פרה הוי לענין קיום המקח]. ולא היכא שאנו צריכים לדון ולהכריע על גוף המקרה עצמו מתי אירע, וכגון בכתם בשואל שצריך להכריע שזמן הכתם היה ברשות האשה, ורק מה שיהא לנו ידיעה מבררת שהכתם נעשה אחר כך והו המחייב. ועל פי זה כתוב בשערי יושר לדחות דברי השב שמעתתא בפרק י' דאליבא דמאן דאמר דכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה כתובה מנה והיינו דאף אי זינתה אין הקידושין מקח טעות ורק דהספק אי חייב לה מנה או מאתיים. וכתב השב שמעתתא דלפי זה דאין באים לבטל הקידושין לא אמרינן בזה כאן נמצא כאן הוי, וכתוב בשערי יושר דלפי מה שביאר דאין כוונת התוס' לומר דדוקא לענין ביטול קנין אמרינן כאן נמצא כאן הוי, כי אם דכוונתם דרק היכא דבעינן ריעותא שייך כאן נמצא כאן הוי כדי לסלק הריעותא, אין מקום לדברי השב שמעתתא, ומשום דכתובה הרי פשוט דבלא ריעותא היא בעולה אין אנו מסתפקים מעצמינו לומר שמא היא בעולה, ורק מה שאנו רואים ריעותא שהיא בעולה עכשיו גורם לנו להסתפק שמא היתה בעולה קודם, שייך בזה כאן נמצא כאן הוי לומר דמחמת הריעותא דחוינן עתה אין לנו להסתפק שמא גם קודם הנישואין היה כן. [וכמש"ג דכל שהכאן נמצא כאן הוי בא לסלק הריעותא אמרינן כאן נמצא כאן הוי אף שאין בא לקיים מקח].

**ולפי** זה נראה במה שכתב הבית יעקב דבספק בעולה תחתיו לא אמרינן כ"ג כ"ה יש לומר דדבר זה נכון אבל לא מטעמי' דהוא אזיל מטעם דדבר שאין בו ביטול מקח לא אמרינן כ"ג כ"ה כדמפרש דברי התוס' בחולין הנ"ל. אמנם לפי הנ"ל יש לומר דלא שייך כ"ג כ"ה דהא כדי לאוסרה בעינן שיהא זנות, תחת בעלה דזהו האוסר ועל כן צריך בירור שהיה הזנות אחר האירוסין דמהאי טעמא אנו אוסרין אותם ודין כ"ג כ"ה מהני רק לסלק הריעותא מהרשות הקודמת אבל אינו כמו חזקה שמברר המעשה אירע ברשות הזנות וכיון שצריך בירור שהיה הזנות ברשות הזאת לא מהני על זה כ"ג כ"ה ודומה ממש למה שכתוב התוס' בחולין הנ"ל בנידון כתם בחלוק שאלו וכן מה שכתבו הבית יעקב הנ"ל דנאסרים הגבינות בבהמה שנמצאת טרפה למפרע אף על פי שמכרה לאחר ולא אמרינן כ"ג כ"ה גם זה יתכן אבל לא לטעם הבית יעקב אלא לפי מה שכתב דכ"ג כ"ה שייך דווקא בספק התלוי בשינוי הרשות והפסק אי אירע ברשות של פלוני או רשות של פלוני כגון בלוקח ונמצא מום דכל הספק הוא דבאיזה רשות אירע המום דברשות מוכר הווה מקח טעות וברשות

לוקח לא הוה מקח טעות ועל זה מהני כ"ג כ"ה דלא מחזיקינן הריעותא מרשות לרשות מה שאין כן כשאנו דנין על איסור טריפה אין נפקא מינה דאיזה רשות אירע, רק הספק באיזה זמן אירע המקרה דהזמן קובע דיני הגבינה ולא הרשות ובוזה לא שייך לומר דאין מחזיקינן ריעותא מרשות לרשות ולכן בנמצאת טרפה נאסר אף הגבינות שברשות המוכר דאין הנידון באיזה רשות אירע ולא שייך לומר כ"ג כ"ה.

**ובזה יש ליישב אמאי צריך לומר הטעם משום כאן נמצא כאן הי'**, לכאורה אפשר לומר פשוט שכל הסוגיא במסכת כתובות דף ע"ה: מדבר מכאן נמצא כאן הי', כמבואר בתוס' הרא"ש מסכת כתובות דף ע"ה: ד"ה אבל לא בעי למימר היכא דאין דבר מכחישו דאזיל ר' יהושע בתר חזקה דהא מילתא דפשיטא היא ואין צריך להביא ראיה, אלא הכי פרשינן אזיל בתר חזקה דגופא אפילו איכא חזקה כנגדה שמגרעת חזקת הגוף כי הכא דאיכא חזקה אחרת דהעמידנה בחזקת פנויה והיו בה מומין קודם שנחארסה וקדושי טעות היו ואפילו הכי אי לא חזקת ממון הוי אזיל ר' יהושע בתר חזקת הגוף, והשתא הוי דומיא דההיא ראייה דמייתי ואם תאמר אמאי הוה אזיל ר' יהושע בתר חזקת הגוף הא הוי חדא במקום תרתי דאית לן למימר העמידנה בחזקת פנויה וכי תימא אדרבא העמד האשה בחזקת שלימה והשתא הוא שנולד המום הרי מום לפניך ואיתרע חזקתה, וכי האי גוונא אמרינן גבי מקוה שנמדד ונמצא חסר כל טהרות שנעשו על גביו למפרע טמאות משום דאמרינן העמד טמא על חזקתו ואימור לא טבל וכי תימא העמד מקוה על חזקתו הרי מקוה חסר לפניך, ויש לומר דחזקת פנויה חשיבא כמאן דליתא כלל לגבי חזקת הגוף משום שעומדת לינשא, הקשה רבינו מאיר אמאי נטר רבא למילתיה עד הכא הוה ליה לאקבועי למילתיה בפרק קמא גבי פלוגתא דר' אליעזר ור' יהושע, ותירץ דרבא אדר' אלעזר קאי והכי קאמר לרידי לא בעי לאוקמי שום סתמא כר' יהושע כיון דלא קיימא לן כוחתיה ומתרצנא למתניתין כולה כר' גמליאל כדאמר בסמוך כאן נמצאו וכאן היו, אבל היה תמיה על דברי ר' אליעזר דאוקי רישא כר' יהושע וסיפא כר' גמליאל משום דמסופק אי הלכה כר' גמליאל או כר' יהושע כיון דבחדא כבא סתם כתרומיהו והוה דוחק וטפי הוי ליה לאוקומי כולה כר' יהושע ורישא לענין כתובה, ודייקינן הא לא מייתי האב ראייה בעל מהימן ולא יתן לה כתובה וסיפא לענין גט דייקינן הא לא מייתי בעל ראייה אב מהימן וצריך ליתן לה גט ויהא אסור בקרובותיה דר' יהושע אזיל בתר חזקת הגוף היכא דליכא חזקת ממון כנגדה עכ"ל.

וּכְלֹ זֶה אֲתִי אֲלִיבָא דְרַבְנִין, שְׁסוּבְרִים שְׁבָרֵי טוֹב וְשִׁמְא גְרוּעַ חַיִּיב מִשּׁוּם  
הַחֹזֶקֶה, דְּכִיּוֹן שְׁחֶשֶׁב שִׁיפְטוֹר הַנִּתְבַּע לְמָה תּוֹבַע אוֹתוֹ. מִשְׁא"כ  
לְסוּמְכוּס דְּחוֹלְקִים דְּזֶה שְׁטַעוֹן בְּרֵי הֵיִינוּ מִשּׁוּם דִּיּוֹדַע שִׁתְּחַיִּיב, דְּחוֹלְקִים  
וְנוֹטֵל עַכ"פּ מַחְצָה, וְטוֹעֵן בְּרֵי מִשּׁוּם הַמַּחְצָה, וְאִין לוֹ הַחֹזֶקֶה. וּמִשּׁוּ"ז  
יַחְלוּקוּ אִפִּי' בְּאוֹפֵן שֶׁל בְּרֵי טוֹב וְשִׁמְא גְרוּעַ.



הגות

ומחשבות



מרן הגאון ר' גדליהו הלוי שארר זצ"ל

### דברי הספד והתעוררות לעלי' בתורה ויר"ש

**להספיד** גאון וצדיק כהגר"ח זצ"ל צריכים להזהר מאד לומר דברים ראויים לגדול כמוהו.

**במס' שבת** (קנג.) איתא דרב א"ל לרב שמואל בר שילת "אחים בהספידא דהתם קאימנא" וראיתי בספר אחד שמפרש שרב ציוה לרשב"ש איך להספידו, שיאמר "דהתם קאימנא" היינו שיספיד את רב שהי' ראש ישיבה בסורא ומגדולי הדור, ושיאמר שהשפעתו שהשפיע בחייו עדיין קיים ע"י תלמידיו הגדולים שהרכיץ תורה להם כל ימיו, ורב לימד בזה את ר' שמואל בר שילת מה ואיך להספידו.

**חנה בגמ' ע"ז** לה: מביא הפסוק בשיר השירים (א-ג) לריח שמניך טובים שמן תורק שמק על כן עלמות אהבוך- דרש רב נחמן ברי' דרב חסדא - למה ת"ח דומה לצלוחית של פלייטן, מגולה-ריחה נורף, מכוסה אין ריחה נודף, ולא עוד אלא דברים שמכוסין ממנו מתגלין לו שנאמר "על כן עלמות אהבוך" קרי ב"י עלומות.

**ובגמ' סנהדרין צט:** אמר ר' יצחק בר אבודימי מאי קרא משלי טז-כו "נפש עמל עמלה לו כי אכף עליו פיהו" הוא עמל במקום זה ותורתו עומלת לו במקום אחר ופירש רש"י "שמחזרת עליו ומבקשת מאת קונה למסור לו טעמי תורה וסדריה וכל כך למה מפני שאכף שכפף פיהו על דברי תורה.

**נראה** שיש כאן הנהגה של מדה כנגד מדה, הת"ח שעמל בתורה ויורד עמק עמק להבין דברי תורה, וחוזר על כל מה שלמד וגם מרכיץ תורה לתלמידים, או התורה עומלת לו במקום אחר להבינו בדברים מכוסין ממנו, על כן עלמות אהבוך- עלומות אהבוך, וכן כתוב בפרק התורה (משלי ח-יז), שהתורה מכרזת ואומרת "אני אוהבי אהב" התורה אוהבת את מי שאוהב אותה ומגלה לו את סודותיה, כשני רעים האוהבים זא"ז שמגלין כל אחד לחבירו את סיבותיו, כן הוא במי שעמל בתורה מתוך אהבתה וכופף את פיהו להגות בתורה, או מדה כנגד מדה נעשית התורה אוהב להת"ח ומגלה לו את סדריה, טעמיה, וסודותיה.

דברי הספד שנאמרו א' שמות תשל"ט חך שלושים של פטירת הגר"ח שמולביץ זצ"ל

**הראש** ישיבה זצ"ל עמל כל חייו בתורה בהבנת התורה לעמקה ולרחבה לירד לכל סתריה וגנויה, ונפש עמל עמלה לו שדברים המכוסין נתגלו לו, ונעשה כצלוחית של פלייטון מגולה, שהרביץ תורה לתלמידים כפירוש רש"י שם "והיינו דכתיב שמן תורק שמק כשמגלין אותה ומריקין שמנה כלומר כשאתה מלמד תורה לתלמידים אז יצא לך שם" וכן הי' אצל הראש ישיבה זצ"ל, שיצא שמו כרבן של כל ישראל.

**ע"כ** עלמות אהבוך - עלומות אהבוך, דברים המכוסין נתגלו לו, וזה אמת שהי' לו כלים גדולים, וכן הי' אצל כל גדולי הראשונים והאחרונים, שהיו להם כלים גדולים להבנה ולזכירה, אמנם הי' להם גילויים בתורה שנתגלו להם דברים המכוסים שבתורה שע"י עמלות שלהם היתה התורה עומלת להם ומגלה לו את סתריה וגנויה, ע"כ עלומות אהבוך.

**ובשם** בעל זית רענן איתא דכשעלה לאר"י (בערך שנת תרט"ו) באו חכמי הקבלה וכבדו אותו להיות ראש הישיבה שלהם בישיבת בית קל ואמר להם שאינו נענה להם מפני שאינו יודע בחכמת הנסתר אמרו לו בשם הרבי חיים וויטאל זצ"ל בשם האר"י זצ"ל דצריך ללמוד חכמת הנסתר כדי להחיש את הקץ. אמר להם שכמדומה לו שיוצא את חובתו בתורת הנסתר כמה שעמל לירד לכוונת הגמ' עם החוס'. ע"כ עלומות אהבוך - עלומות אהבוך.

**איתא** במבי"ט בהקדמתו לקרית ספר כשמפרש החילוק בין תושב"כ לתושב"פ - כי התושב"פ נחקה בנפשותיהן של צדיקים, התורה נחקה בנפשותיהן, אבל צריכים העמל להוציא את דברי התורה לידי גילוי בנפשו וזהו - "נפש עמל עמלה לו" להיות התורה קנין בנפשו.

**ותושב"פ** ניתנה שתי' בע"פ, שתי' זכורה בע"פ, כי אף שרבי התיר לכתוב גם את תושב"פ משום "עת לעשות לה' הפרו תורתך", אין זה אלא היתר מפני ירידת הדורות ושכחת התורה, אבל בעצם נשארה תושב"פ קנין בנפש, וצריך עמלות הרבה בחזרה ובזכירת התורה, כדי שתי' תושב"פ בעצם מעלתה, קנין וחזיקה בנפשו.

**הראש** ישיבה זצ"ל עמל גם בזכירת התורה, הגה בתורה כל חייו בלי היסח הדעת ונתקיים בו נפש עמל עמלה לו, שנעשה התורה לקנין בנפשו, כי אכף עליו פיהו-כפף את פיהו על דברי תורה, עד שנעשה כמעין המתגבר וכבור סיד בכל מכמני התורה.



**עוד** שם בגמ' ע"ז - ולא עוד אלא שמלאך המות אוהבו שנאמר עלמות אהבוך - על מות אהבוך. והפירוש של על מות בפשוטו קאי על מלאך המות שממונה על המות, והמהרש"א פירש שאוהבו ע"פ הגמ' בשבת בסוגי' דמתן תורה (דף פט) דאף מלאך המות מסר לו (למשה רבינו) דבר שנאמר ויתן את הקטרת ע"ש. ופי' מהרש"א דכמו שמסר מלאך המות מתנה למשה רבינו, כן מי שזכה וזיכה את הרבים כמדתו של משה רבינו ע"ה זוכה אף הוא שאף דברים המכוסין מתגלין לו ואף מלאך המות מגלה לו ע"ש במהרש"א.

**ויש** לפרש על מות שהת"ח הוא למעלה מן המות, הת"ח הוא נצחי וגם בעוה"ז חי הוא תמיד "התם קאימנא" השפעת הת"ח לדורו נשאר לנצח ע"י תלמידיו הרבים שהרביץ תורה להם בחייו.

**עוד** דרש שם על כן עלמות אהבוך ולא עוד אלא שנחל ב' עולמות אחד עוה"ז ואחד עוה"ב שנאמר עלמות קרי ב' עולמות, אין הפירוש רק שיש לו עוה"ז ועוה"ב אלא שנחל נחלה אחת, שהת"ח כל חייו בעוה"ז הם כדרך לעוה"ב, המשך אחד כנחל של חיים מעוה"ז לעוה"ב.

**ע"כ** עלמות אהבוך - עלומות, על-מות, עולמות-הת"ח שמקושר להתורה באהבה, אז התורה אוהבת אותו ונעשה מקושר להעלומות שבתורה, ולהעל-מות הנצחיות שבתורה, ולהעולמות שבתורה שהעוה"ז שלו הוא כולו עוה"ב.

**כתיב** (ישעי' ל"ג) והי' אמונת עתך חוסן ישועות חכמת ודעת יראת ה' היא אוצרו ואמר ע"ז ר"ל (שתב לא) אמונת זה סדר זרעים, עתך זה סדר מועד, חושן זה סדר נשים, ישועות זה סדר נויקין, חכמת זה סדר קדשים, ודעת זה סדר טהרות ואפ"ה יראת ה' היא אוצרו, כבר נזכר שהגר"ח זצ"ל הי' בקי בזרעים וטהרות כבשאר הסדרים, אמנם ירא ה' היא אוצרו, הי' עובד ביראת ה' והי' מרביץ יראת ה' ונתקיים בו יראת ה' היא אוצרו.

**בזכרי'** (יא-ב) כתיב הילל ברוש כי נפל ארז אשר אדירים שודדו הילילו אלוננו בשן כי ירד יער הבציר. המפרשים ביארו הפסוק לענין בית שני אבל יש לכאר גם לענינינו "כי נפל ארז" כשנופל גאון וצדיק שהי' רבן של כל ישראל, אז הילל ברוש והילילו אלוננו בשן שביארו שם דברוש ואלונים הם עצים פחותים לגבי הארז, הילילו-ההספד צריך לעורר

בנו שאם הארז נפל מה יהי עכשיו עמנו מי ילמד אותנו תורה ויראה.

**בגמ'** ברכות (סב:), ויאמר למלאך המשחית בעם רב (שמואל ב-כד), אמר ר"א "א"ל הקב"ה למלאך טול לי רב שבהם שיש בו ליפרע מהם כמה חובות, באותה שעה מת אבישי בן צרוי ששקול כרובה של סנהדרין.

**ובהשחית** ראה ה' וינחם (דה"א-כא) מאי ראה אמר רב, ראה יעקב אבינו דכתיב ויאמר יעקב כאשר ראם (בראשית לג).

**ושמואל** אמר אפרו של יצחק ראה שנאמר אלוקים יראה לו ר' יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה שני ולקחת את כסף הכפורים מאת בניי והי' לבני ישראל לזכרון.

**ר' יוחנן** אמר בית המקדש ראה דכתיב בהר ה' יראה. הכוונה שבשעה שמת אבישי בן צרוי ששקול כרובה של סנהדרין נתעורר או כלל ישראל שצריכים למלאת החסרון, רב אמר מאי ראה יעקב אבינו ראה, יעקב מדתו אמת- תורה, ובהשחית- כשנחסר אבישי נחסר תורה בישראל, וראה הקב"ה שכלל ישראל נתעורר למלאת חסרון זה לקבל על עצמם להתגבר בתורה-או וינחם. ושמואל אמר אפרו של יצחק ראה, היינו המסירת נפש לעבודה ה' כשנחסר אבישי נחסר עמוד של עבודה, ובהשחית ראה-שכלל ישראל נתעורר למלאת חסרון זה ולקבל על עצמם מסירת נפש לעבודה-או וינחם. ר' יצחק נפחא אמר כסף כפורים ראה - צדקה, כשנחסר אבישי- נחסר כח הצדקה, וראה הקב"ה שכלל ישראל נתעורר למלאת חסרון זה ולקבל על עצמם מדת הצדקה-או וינחם. ושמואל אמר בית המקדש ראה, שנאמר הר ה' יראה- ענין יראת ה'- כשנחסר אבישי נחסר עמוד של יראת שמים וכשראה שקבלו על עצמם להתגבר ולחזק את מדת היראה או ראה וינחם.

**כשנפטר** גאון וצדיק רבן של כל ישראל ונחסר איש ששקול כרובה של סנהדרין, צריכים להתעורר למלאת החסרון. ברבן של כל ישראל הי' כל אלו המעלות, הי' גאון בתורה שכל התורה הי' פתוחה לפניו, והי' גדול בחסד ובעבודה, וביראת ה' צריכים אנו לקבל על עצמנו להתגבר בענינים אלו ובזכות זה נקוה להי' שעוד יהי' גדולים בישראל גדולים בתורה וביראת שמים, ונזכה לראות בהרמת קרן התורה ובביאת המשיח ובנין המקדש במהרה בימינו.

מרן הגאון ר' ראובן פיין זצ"ל

### שיחה לפרשת תזריע

**רגילין** אנו תמיד לחשוב שהאם יש מישהו שהוא ר"ל נגוע במדות רעות, ה"ה מריע לאחרים ואוכל את אחרים, והרי לכאורה האמת היא כך, שהרי רשעי עולם שעמדו בעולם יודעין אנו כמה רעות וצרות הם עשו עם אחרים, אולם בהתבוננות מעט רואים אנו שאין הדבר כך, אלא שכל עיקר ענינים בזה הוא שהם ח"ו מציאות של רע ובעיקר הם אכלו את עצמם, אלא שמתוך מה שהם הו' כך שעיקר מציאותם ה' מציאות של רע, הרי נכלל בזה שכל מי שה' להם שייכות אליהם, הרי הם נפגעו מהרע שלהם ונאכלו על ידם, אולם אכילתם ה' אכילת בשר עכו"ם ומפני שזהו כל עיקר מציאותם, והיינו מציאות של רע.

**וכן** הוא הדבר בענין מי שזכה להיות בעל מידות טובות, והרי שנהנים ממנו בלי סוף אולם אין הפירוש שהענין בזה הוא שמדה טובה היא להטיב לאחרים, אלא שבעיקר הוא הדבר שהוא מציאות של טוב ומתוך מה שהוא מציאות של טוב ה"ה מטיב למי שרק יש לו מגע אתו, אולם עיקר המדה קיימת גם בזמן שאין לו למי להטיב, וכמו שמצינו אצל אברהם אבינו שהצטער ממה שלא יכול ה' להטיב, ומפני שהמצב עצמת דורשת את שלה גם כשאין לפניו אפשרות לעשות טוב.

**והנה** עיקר המציאות של רע בכריאה הוא כך, שהרי הרע יבטל מן העולם כשתמלא המדה. ואעפ"כ הרי הרע כל עיקר עיסוקו הלא עסק של רע ומלוי המדה, ומפני שהרע אינו יכול אחרת, וזהו עיקר מציאותו.

**והרי** מוצאים אנו שיש מחלות הגוף מה שהמחלה אוכלת את עצמה וכמו ר"ל המחלה הידוע שנתפשטה כעת בעולם מאוד מאד ר"ל, והרי מהו עיקר יסוד המחלה, שהמחלה אוכלת את הגוף, והיינו את עצמה שבלי הגוף אין להאפשרות להתקיים, וביחד עם הגוף גם היא מתה אלא שזוהי המציאות של רע, ומראים לנו בחוץ מה זה רע בכריאה כדי שיוכלו לחזור בתשובה, שמכיון שנתמעטה האמונה יש צורך להראות בחוש, והן בעצם כך הוא הדבר בכל המחלות, אלא שבמחלה הזו רואים את זה בחוש.

**ומדת** האמונה עצמה ג"כ היא כך שבאמת יש בעיקר סוד יצירתו של האדם כח של אמונה, וכח זה היא בלי גבול ומדה זו דורשת את שלה, ומי שזכה הרי יש אצלו דרגא שאפילו מהבשר הגשמי שלו ה"ה רואה בחוש אלקות, ומי שלא זכה ה"ה מאמין בשטותים והבלים ובכח כשר ואף באיש רע מעללים עד שהוא יכול לעשות ממנו דרגת אלוה, וכל זה למה מפני שהמדה דורשת את שלה ואין זה מפני שבאמת מצא לו האדם ברשע זה שלפניו כח אלוקות, אלא שמתוך שהמדה אינה נותנת לו מנוח, ולכן מצא הבעל חוב מקום לגבות את חובו, ויש שמאמין בכח אמונה ממש בבטנו ובאכילתו וכ"ד, והיא ממש בגדר מאמין או שהוא מאמין בנימוסין ריקים שבני אדם המציאו וראינו את זה בהיותנו בשנחי הנהגת האנשים שבאו מגרמני' שכל עיקר הנהגתם הריקה הי' בגדר אמונה ועבודה ממש, והיינו שהמדה דורשת את שלה (וזהו הענין של בחוקותיהם לא תלכו שהמציאו חוקים בלי טעם וריח) (זהו גם כל עיקר הסוד של נגעים, שאף שזה כולו רוחניות ואין אנו יודעין עד מה מכ"מ יש לנו ללמוד מזה שהרע שנדבק באדם הוא פועל את פעולתו והוא אוכל את בשרו, ומה שבשבילנו הוא בהסתר, ואין אנו יכולים לראות איך שהרע אוכל בנו, הרי בדורות שזכו לכך הראו להם איך שבאפן כוחני הרע אוכל את עצמו, ומתוך זה באה טומאה נוראה. ואם לא יתעורר ולא יחזור בתשובה ה"ה נדון להי' מנוון ונאכל ע"י הרע והטומאה שדף עד סוף כל ימיו.

**ואצל** הטוב הרי הכל להיפך הוא שמציאותו הוא שהוא מוכרחי להיטיב והוא טבע ממש, וצריכין אנו להבין שאין טוב אלא תורה, והתורה היא מציאות של טוב בלי תכלית, ופקודי ה' ישירים משמחי לב, עד שלאכל ר"ל אסור ללמוד תורה, שעד כמה שהוא יזהר ועד כמה שהוא במצב של אבלות, מכל מקום אם הוא לומד תורה הרי מיד הוא במצב של משמחי לב, שלא יתכן אחרת שזוהי מציאותה של תורה, וכן בכל העניינים שמנה שם דהע"ה שמצות ה' ברה מאירת עינים וכ"ד, וכי מהיכן באה המבוכה הגדולה בעולם היום שיותר מחשך אין אדם רואה לפניו וכל החיים שלו הוא שרשרת ארוכה של צער ויסורים ואינו רואה לפניו אלא שרשרת זו, והרי כל זה הוא מתוך שיש חוסר של תורה ומצוות כולם בעולם, שהתורה מציאותה הלא שמחת חיים וברכה בכל שעל ושעל, ויש היום בעולם שהמציאו כל מיני אפנים איך לשעשע שעשוע ריק את העולם, ויתכן שהמשעשע עצמו הוא רק משחה ורק ע"י היתולים וליצנות הוא מביא שמחה ריקה לעולם שמיד שמוחלקין מזה נשאר בזה רק ריקנות, אולם כל זה מפני חסרון השמחה והטוב האמתיים שאצל תורה

עצמה היא עמצייתה שמחה, וכל מי שנזכר מדבר הלכה ששמחתו לפני חיבה זמן, ה"ה מיד מתמלא שמחה מחדש. וזהו היסוד של כל התורה כולה שכל הטוב שיש בעולם הרי המקור הוא תורה, ולכן בכל מי שיש בו תורה, הרי מיד הוא במצב של טוב ושמחת לבב, ומיד הוא במעלת אמונה ובטחון וכן מיד הוא במצב של זריזות וזהירות שכל השרשרת הארוכה של ברייתא של ר' פנחס בן יאיר הרי המקור הוא תורה, ותורה מביאה לידי זריזות וכו' וכן הלאה, והמקור לכל זה הוא תורה.

**והנה** אם רוצה אדם לדעת עד כמה יש לו תורה ועד כמה הוא מדובק לתורה, הרי עיקר הבחינה בזה הוא היכן מחשבתו דבוקה, והרי האדם בלי מחשבה אינו אדם, ומי שעסוק באיזה מחשבה הרי אינו רואה מה שלפניו ואינו שומע כלום וכל כך למה, מפני שהיכן שמחשבתו של האדם היא, שם הוא עצמו נמצא, ומי שמחשבתו דבוקה ברע ה"ה בעצמו עצמיות של רע, ומי שמחשבתו דבוקה בטוב, ה"ה עצמיות של טוב, ומי שמחשבתו דבוקה בתורה ה"ה עצמיות של תורה וכל הטוב נכלל בזה, שהרי התורה עצמה היא עצמיות של טוב ושמחה יעזרנו הקב"ה בזה.

מורנו הרב אברהם יעקב הכהן פאם שליט"א

### תריס בפני היצר הרע

**בסוף** פרשת בהר כתוב: "לא תעשו לכם אלילים וגו'" (כו:א), ופירש"י בשם התורת כהנים: כנגד זה הנמכר לעובד כוכבים, שלא יאמר הואיל ורבי מגלה עריות, אף אני כמותו. הואיל ורבי עובד עבודת אלילים, אף אני כמותו. הואיל ורבי מחלל שבת, אף אני כמותו. לכך נאמרו מקראות הללו.

**ולכאורה** יש להבין הסבא בזה שמשום שהנכרי עושה כן אף אני אעשה כן; הלוא הוא נכרי ואני בן ישראל? וביותר קשה על מה שכתב רש"י: "הואיל ורבי מחלל שבת אף אני כמותו" - הלוא הנכרי אינו מצווה על שמירת שבת; אדרבה, אסור לו לשבות, ומהיכי תיתי שילמוד הישראל ממנו?

**הנה** בריש פרשת צו כתב רש"י: אמר ר"ש, ביותר צריך הכתוב לרוז במקום שיש בו חסרון כ"ס - והיינו, שכנגד יצר הרע שעלול להתגבר עליו ולפתותו צריך זירוז יותר. הכא נמי בעבד יהודי הדר עם הנכרי ורואה התנהגותו תמיד, הוא עומד בנסייון גדול, ולפיכך צריך אזהרה מיוחדת לחזקו לעמוד בנסייון. ואף בענין שבת, אם אדם מורגל לראות חילול שבת - אפילו ע"י נכרי - נקלש אצלו הפחד של חילול שבת ובנקל יוכל להתפתות ליצר.

**ומסופר** אודות הגאון הצדיק מוהר"ר יחזקאל לעווינשטיין זצ"ל, משגיח דישיבת מיר ופונוביז, שכשבא לאמריקא הלך לגור בשכונת איסט נוא יארק, וכשראה שם חילול שבת הרגיש שזה מזיק לו בנפשו ואינו יכול לקבוע דירתו במקום כזה, ועלה לארץ ישראל ותקע יתירותיו בכני ברק.

**ולמ"ז** הוא ברור ופשוט שכשארם מחשב דרכו באיזה אופן ובאיזה מקום יסדר פרנסתו ועבודתו, שיבחר לו סביבה הגונה אצל אנשים כשרים וצנועים יראי שמים ובעלי מדות טובות, אף אם יצטרך לוותר בשביל כך על יתרון ריווח והכנסה שיוכל להשיג בסביבה שאינה הגונה וראוי לו.

\* \* \*

**אמרו** חז"ל: הרואה סוטה בקלקולה, יזיר עצמו מן היין (נזיר ב.). ולכאורה תמוה - מה לו ולפרוצה הזאת? וכי בשביל שראה סוטה צריך כבר לחוש לעצמו שלא יהי' כמותה, ויזיר עצמו מן היין? אלא שכך הוא הטבע - מראה פריצות פוגם ברגשי הצניעות והקדושה של אדם כשר וטהור. בזמננו שגברה הפריצות במדה נוראה - וכמעט אי אפשר להשמט ממנה לגמרי - צריכים זהירות יתירה לשמור על קדושת הנפש. העיקר הוא להזהר מ"לב פנוי מן החכמה" (כלשון הרמב"ם בסוף הל' איסורי ביאה) ולהתחזק בתורה שהיא מגן ומחסה לטהרת המחשבה וקדושת הנפש.

**והנה** מצינו שאפילו גבי חכמי אומות העולם, כשעה שעסקו בחכמה לא הי' מקום פנוי בלבם ובמוחם לשום דבר אחר - אף לאכילה ושתייה. מסופר אודות אייזיק נוטאן [הוא אשר איזן וחיקר חוקי כח המשיכה שבעולם לכלליה ופרטיה ומדותיה] אשר המשרתת הביאה לו ארוחת הערב בערב, וכשחזרה בבוקר לפנות את הכלים מצאה את כל המאכלים כמו שהביאה והי' ניכר שלא אכל ולא ישן כל הלילה, כי הי' שקוע כולו

בחקירותיו וחשבונותיו.

**ועוד** מעשה פלא בחכם אחד מחכמי יון שהי' יושב ברחוב ומחשב חשבונותיו בחול, ובאותה שעה גבר האויב ופרצו הרוצחים לתוך העיר, וחיל אחד ניגש אליו להרגו בחרב, וביקש ממנו החכם שיניח לו מעט זמן לגמור חשבונותיו . . .

**אולם** חכמי האומות היו מקושרים לחכמה בכל מהותם רק לפרקים ובמיעוט הזמן, אבל חכמי התורה, להבדיל, היו דבוקים לתורה דיבוק בלתי ניתק ונפרד לעולם באפס מקום פנוי מדברי תורה כלל, והיו קדושי עליון . . .

\* \* \*

**הואיל** והתדבקות לתורה היא כתריס בפני היצה"ר, הבה נעיין ברעיון נוסף המבוסס על הפסוק בפ' כי תשא: "ויתן אל משה ככלתו וגר" (שמות לא:יח), ופירש"י שם: מה כלה מתקשטת בכ"ד קישוטין וכו' אף תלמיד חכם צריך להיות בקי בכ"ד ספרים, עכ"ל. ויש להוסיף: מה כלה מתפארת בתכשיטיה ומראה אותם לכל אדם למען ישמחו אתה משוש, אף ת"ח צריך להתפאר ולשמוח בדברי תורה עד כדי כך שילאה להכילם בקרבו ויוכרח לשתף אחרים בשמחתו ואשרו הרב.

**הגרב"ד** זצ"ל מקמניץ אמר פעם לבנו בנויפה, כשהלה ניסה לתרץ קושיית הגרע"א זצ"ל מיד אחרי שמעו אותה: "דו האסט זיך נאך נישט אנגעפרייד מיט די קשיא און דו כאפסט זיך שוין ענטפערין!" [עוד לא התענגת ומלאת נפשך שמחה על הקושיא, וכבר אתה אץ ליישב ולתרץ אותה . . .]

"**מה** אהבתי תורתך כל היום היא שיחתי" (תהלים קיט:צז). שמחת התורה היא סוד הענין של "רעדען אין לערנען". סימן מובהק לאהבת התורה הוא שיחה בדברי תורה הנובעת מתוך שמחה יתירה ותשוקה עזה לשתף ריעים וידידים בשמחה זו.

**בסנהדרין** (צט:): איתא: תניא ר' מאיר אומר, הלומד תורה ואינו מלמדו זה הוא "דבר ה' בזה", ע"כ. ביאור הדברים, מכיון שאין הלומד מרגיש צורך נפשי לשתף אחרים בשמחתו בתורה, מוכח שאינו טועם מתיקות

התורה ואינו מתלהב מנועם ויווה, הרי אינו מחשיב יקרת ערכה של תורה ונמצא כוזה דבר ה' . . .

**בוא** וראה מה שכתב החתם סופר עה"ת (ריש פ' חקת) שצער גדול היה לו למשה רבינו במה שגילה לו הקב"ה סוד פרה אדומה ולא הרשה לו לגלות לאחרים, עד כדי כך שנוח היה לו שלא ידע ממה שידע ולא הורשה לו לגלות לאחרים . . . (עיי' בספר עטרה למלך דף קט"ו).

\* \* \*

**היוצא** לנו מכל הנ"ל הוא שמוטל על האדם חוב קדוש להתרחק ממקומות שיכולים להשפיע עליו לרעה ולפגום לו במעלות הצניעות והקדושה. סגולה נפלאה להנצל מפח היצה"ר ומהשפעות גרועות היא התדבקות בתורה עד כדי כך שהאדם נעשה ככלי מלא וגרוש שאינו יכול להכיל בתוכו את שמחת התורה וישיחנה לאחרים. ויפה כח הדיבור בדברי תורה להוסיף חכמה וקדושה לנפש האדם.

**וכל** זה מבואר ברמב"ם בסוף הלכות איסורי ביאה, שלאחר שפורט כל מיני התרחקות מעריות, מסיים: גדולה מכל זאת אמרו, יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה. ובחכמה הוא אומר: "אילת אהבים ייעלת חן רדיה ירוון ככל עת באהבתה תשגה תמיד" (משלי ה:ט).

מורנו הרב משה וואלפסאן שליט"א

## על מחנהו ועל דגלו

**ולקחת** סלת ואפית אותה שתיים עשרה חלות וגו' ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה וגו'. וברש"י: מהיכן יצא, רבי לוי אומר מעולמו יצא. רבי ברכי' אומר מפרשה שלמעלה יצא, לגלג ואמר ביום השבת יערכנו דרך המלך לאכול פת חמה בכל יום, שמא פת צוננת של ט' ימים כתמיה. במתניתא אמרה מב"ד של משה יצא מחוייב, בא ליטע אהלו בתוך מחנה דן וכו' א"ל איש על דגלו לבית אבותם כתיב. נכנס לב"ד של משה ויצא מחוייב עמד וגדף, ע"כ.



**ראוי** להבין למה תפס ללגלג דוקא על ענין לחם הפנים, ולא על שאר מצוות שבתורה.

**בספח"ק** דברי יואל (דף רע"א) מביא קושיית המפרשים, דלפי"ד המתניתא נמצא דהך "וינצו" הי' טרם הלכו לב"ד של משה, דע"י המריכה שביניהם באו לב"ד של משה. וא"כ הו"ל לקרא להקדים לומר "וינצו" ואח"כ לומר "ויצא וגו'", עוד הקשה שם, למה באמת לא הניחו האיש הישראלי לנטוע אהלו במחנה- והלוא המדבר הגדול ארץ רחבת ידים היא, ובמה נחשב שם מקום אוהל אחד. ומה גם שלא היתה חנייתן על מקום א', ויתכן שעוד מעט כבר יסעו הלאה, וא"כ על מה ולמה היתה מריכה זו ביניהם.

**וע"כ** כ' שם לכאר, דטעמו של איש הישראלי הי' משום שידע והכיר בו כי הוא רשע וכופר, והרי אמרו חז"ל הרחק משכן רע, ולכן לא הי' חפץ לדור בשכנותו. אלא רכיון שלא נודע עדיין רשעו לרבים, לא רצה לריב עמו במחנה כי הכל יתמהו עליו למה לו לריב בשביל איזה חלקת אדמה. ורק אחר שיצא מב"ד של משה חייב, וכבר נודע לכל שהוא רשע ואסור לדור בשכנותו, אז כבר התקוטט עמו בגילוי ובפומבי. וע"כ אמה"כ אחר שיצא מב"ד של משה חייב, אז "וינצו במחנה" כנ"ל. ולכן כ' "האיש הישראלי" כה"א הידיעה, כי הוא האיש הידוע שכבר התקוטט עמו מאז בסתר, עכתדה"ק.

**ועדיין** צ"ב, דלכאורה למה לא ידעו שאר שכניו את מעשיו, והלוא כ"א מוקף עם שכנים מדי רוחותיו. ואם באמת ידעו אלא שלא נגע הדבר ללבם, ורק זה האיש הישראלי בער בלבבו ענין ההתרחקות משכן רע, א"כ הו"ל לקרא לפרסם שם האיש הישראלי כדי להזכיר הצדיק לשבח כשם שהזכיר את בן איש המצרי לגנאי, וכדמצינו גבי פינחס.

**וי"ל** הענין בזה, דהנה ידוע ישרא"ל הוא ר"ת יש ששים רבוא אותיות לתורה - כי כל איש ישראל הוא מכוון נגד אות א' בס"ת. וכללות נשמות ישראל מהווים בהצטרפותם ס"ת של הברו"ת, וכמאה"כ וכל בניך למודי ה"י, שבני ישראל הם למודי ה', כלומר הס"ת של הקב"ה. וכאשר ירד ה' על הר סיני להנחיל לעמו תורתו, באו ס' רבוא מלה"ש וקשרו כתרים לכאו"א מישראל, שהם היו צבא השמים אשר נשמות ישראל אחוים וקשורים בהם בשורש נשמותיהם ומכוונים כנגדם. וקשרו לישראל הכתרים שהם אותיות התורה המכוונים נגד כאו"א מישראל בשורש

נשמתו. והוריד הקב"ה את כסא כבודו על הר סיני עם כל המרכבה העליונה כפי שהיא סדורה בשמים ממעל, וכך היו ישראל סדורים לעומתם בארבע הדגלים כדוגמת ארבע חיות הקודש.

**ולכן** גדול שבחן של ישראל בענין דגלי המדבר, וכמו שאמרו במד"ר (במדבר פ' ב' סי' ד') עה"פ "איש על דגלו באותות" - אומרים להם האומות [לישראל] "שובו שוכי השולמית", כואו אצלנו ואנו עושים אתכם שלטונים הגמונים וכו', "שובי שוכי ונחזה בך", ואין נחזה אלא שררה שכן אמר יתרו למשה "ואתה תחזה". וישראל אומר "מה תחזו בשולמית", מה גדולה אתם נותנים לנו, שמא "כמחולת המחנים", שמא יכולים אתם לעשות לנו כגדולה שעשה האלקים במדבר דגל מחנה יהודה דגל מחנה ראובן וכו', עת"ד המדרש. והיינו משום שסדורים היו במשקל מכוון נגד סדר המרכבה העליונה, וכמש"כ ברבינו בחיי פ' במדבר.

**ומצינו** כשצוה הקב"ה למנות את ישראל, הי' הציווי שמשה ואהרן ונשיאי ישראל ימנו אתם. ולכאורה בנהג שבעולם כשמדינה רוצה לפקוד את תושביה, ממנים לזה אנשים בטלים ממלאכה ולא אנשים חשובים. אלא דכאן לא הי' סתם מנין בעלמא, כי אם פקידת כאו"א לפי שורש נשמתו ואות שלו המכוון כנגדו בתורה. ומשה ואהרן ברוח קדשם הודיעו לכאו"א שרשו באות שבתורה. וזהו "באותות" לבית אבותם" - כלומר לפי האותיות שבתורה המכוונים נגדם, ואמה"כ "במספר שמות" תפקדו אותם" - היינו לפי השמות הקדושים האחוזים בהם. וסדרו חניית כל איש ואיש הי' בדיוק נפלא לפי האות שבתורה המכוון כנגדו, וכל משפחה היתה סדורה לפי הפסוק שבתורה המכוון כנגדם. וי"ל שענין ד' הדגלים ומחנה שכינה באמצע הוא כנגד ה' חומשי תורה - שר' הדגלים הם נגד ד' ספרים. בראשית-שמות-במדבר-דברים, ומחנה שכינה נגד הספר האמצעי, ויקרא, הנקרא תורת כהנים, ששם הי' המשכן ועבודת הכהנים.

**ומעתה** יובן מריבת האיש הישראלי עם הבן איש מצרי, דודאי הי' המדבר ארץ רחבת ידים והמקום מספיק לכאו"א, אבל כפי המבואר שכל או"א קנה מקומו במשקל מכוון לפי אותיות התורה, נמצא שאם בא למחנה איש זר שלא במקומו הוא מקלקל את כל החשבון. וכמו שאם יש יתור אות בס"ת נפסלה כל הס"ת, הי' ע"י יתור איש א' במחנה נפסל כל המחנה. וע"כ היתה מריבת האיש הישראלי, וכמש"כ רש"י "וינצו במחנה" על עסקי מחנות, כי הוא מקלקל בזה את כל המחנה כולה, הסדורה לפי אותיות התורה.

ואמנם הבן איש מצרי על כי לא היה משורש נשמות ישראל והיתה נפשו פגומה, נבצר ממנו מלהשיג ענינים פנימיים כאלה, ולכן טען לעומתו שאין בדבריו כלום ואין מגרעת בנטיעת אהלו במחנה. וע"ז נסה האיש הישראלי להסביר לו ולהוכיח צדקת דבריו באמרו: הלא עתה למדנו בבית מדרשו של משה רבינו פ' לחם הפנים, ורואה אתה שדקדקה התורה כ"כ באופן עשייתה, ושיהיו דוקא במנין י"ב. וע"כ שיש בזה ענינים עמוקים ורמים, כי הם מכוונים נגד שורש נשמות י"ב שבטי ישראל. והאר"י הק' התחנן "יגלה לן טעמי דבתריסר נהמי" - כי עמקו ורמו סודותיהם הצפונים בהם, כי הם בשרשי נשמות ישראל אשר עלו במחשבה תחילה, ומוצאם ממקור קדום ונשא. וקצת מבואר בספיק"ק כוונת הי"ב לחמים. כי לחם בגימ' ג"פ שם הוי"ה, ואותיות שם הוי"ה ג"פ הוא מנין י"ב. וע"כ י"ב הלחמים הם נגד י"ב אותיות של שם הוי"ה ג"פ שזהו שרשו של לחם. אבל יותר מזה צפונים בהם רזין עילאין כנ"ל.

**ומסתמא** גם הסביר לו מה שדרש משה ולימד עמהם, "שני עשרונים יהי' החלה האחת" - מלמד שנילושה אחת אחת (מנחות דף צ"ד). וענינו, כי כל חלה היא כנגד שבט אחד, וצריך לכיין בשעת הלישה הצירוף המיוחד לשבט זה דוקא. וגם אפייתן שתיים שתיים (שם) - כי ששה שבטים [ששורשן מניסן עד אלול], ולכן הם שש המערכת. וכן כמה וכמה הוכחות יש בהלכות הלחם, שהם מכוונים כנגד שבטי ישראל.

**ורצה** האיש הישראלי להוכיח לו מזה שאין דבר במקרה, כי הכל מודקדק בחשבון מכוון ובדקדוק נפלא. ומזה תוכל לשפוט שגם חניית כאו"א הוא במשקל מכוון כנ"ל. וטען עמו שהי"ב חלות הם השורש של הי"ב שבטים, וכל שבט הוא אות משם הוי"ה. (כבשיר האריו"ל - יגלה לן טעמי דבתריסר נהמי דאינון את בשמי" ואותיות אלו הם משרשים של ששים רבוא אותיות התורה המקבילות לששים רבוא נשמות ישראל. ולכן, טען איש הישראלי, אם רואים שחלה העשוי מקמה סולת שורה עלי' אות משם הוי"ה, א"כ למה יפלא בעיניך אם נשמה קדושה של יהודי דבוקה ואחווה באות אחד מתורה הקדושה. ואיש הישראלי הזה, דוקא הוא נכנס לחגר להיות טוען ונטען עם הבן הישראלית, כי בן הישראלית תפס דוקא אותו המקום המיוחד בדיוק, ששייכת לפי סדר אותיות התורה לאיש הישראלי, ולא היה יכול לנטוע אהלו במקום אחר חוץ למקומו אבל שאר השכנים לא היו כ"כ בעלי דברים בענין זה. אבל הבן איש מצרי לא קיבל דבריו באמרו שהי"ב לחמים הם מנחה להקב"ה בדוגמת שמביאין האוה"ע

[להבריל] לפני מלכיהם. אבל אין בהם ענינים נסתרים, כדרך הפוקרים המכחישים זאת.

**וע"ז** השיב לו האיש הישראלי: הלא תראה שהפת נשאר בחמימותו כביום אפייתו, וע"כ משום שיניקתו מי"ב אותיות של הוי"ה ג"פ, ולכך אין שולט בהם שינוי ע"י הזמן. וכמ"ש "אני ה' לא שניתי ואתם בני יעקב לא כליתם" - כי בשמי הוי"ה לא שייך שינוי והתחלפות, ומה"ט גם אתם בני יעקב שיניקתכם משם הוי"ה ומי"ב לחמי הפנים אין שולט בכם התחלפות ואתם קיימים לעולם. ועל הדבר הזה התחיל ללגלג: וכי דרך מלך לאכול פת של ט' ימים (כמ"ש רש"י). כי לא האמין שהלחם הי' חם ביום הלקחו.

**ונמצא** דשני הפירושים ברש"י עולים בקנה אחד, דע"י המריבה בנטיעת אהלו במחנה הגיע ללגלג על לחם הפנים. ותו לא קשיא למה נקט דוקא ללגלג על לחה"פ, שהרי כתוצאה ממריבתו הגיע ללגלג על לחה"פ כמבואר לעיל.

**אמנם** עדיין יש להבין, הלוא הבן איש מצרי נתגיר, כמ"ש רש"י עה"פ "בתוך בני ישראל" (וכבר עמדו בתוס' ורמב"ן למה הוצרך לגירות). וידוע שנשמות הגרים אחוזים בתגי האותיות שבתורה, ומה"ט ר"ע שהי' בן גרים הי' דורש התגים כדאי' (מנחות כט:). וא"כ למה דחהו האיש הישראלי מכל וכל, והרי גם הוא שייך למחנה ישראל ע"י התגים. וע"ז צריכים אנו לצרף מ"ש בדברי יואל הנ"ל, שהוא הי' שכן רע וכופר, ולא היתה נפשו שייכת לכללות נשמות ישראל. וע"כ נדחה לגמרי מתוך המחנה כי אין לו חלק ונחלה בתוך אמוני עם סגולה, ואף לא בתגי האותיות.

**ויש** לרמוז במה דקיי"ל (אוי"ח סי' ל"ו) שצריך לתייג האותיות שעטנ"ז ג"ץ, והביא הבאה"ט שם כי שעטנ"ז הוא אותיות שט"ן ע"ז והם ב' מקטרגים גדולים, וכן ג"ץ הוא שם של מקטרג, והתגין שעליהם הם כמו חרב וחנית להנצל המם, ע"כ. ומובא שלבישת בגד שעטנ"ז יש בה עיכוב גדול לתורה ותפלה ע"י הקליפה הקשה של שט"ן עז, ע"כ. ובאו התגין באותיות שעטנ"ז לרמוז שהגרים המצורפים לישראל צריך שיהא חיבורם באופן הראוי. ולא כן אם אין דרכם ישרה, אז אין חיבורם ראוי והוא כמו שעטנ"ז שהוא חיבור שאינו ראוי של צמר ופשתים יחדו.

**הנה** כבר אמרנו שפרשיות אלו הנקראות בימי הספירה יש בהם שייכות לימים אלה המיועדים להכנת נפשינו לחג השבועות. ולכן קורין ענין זה של מריבת איש הישראלי, כי ממנה הראינו לדעת שכל אחד מישראל הוא אות בס"ת. וע"כ טרם בוא חג השבועות שאו נותן הקב"ה מחדש את התורה בכל שנה, צריך כ"א להתכונן בגודל האחריות המוטלת עליו, ולהכשיר את האות שלו בס"ת ולהגיה אותו מכל שמץ פסול וטשטוש ע"י הכשר מעשיו, כדי שיהי" אות כשרה ומהודרת בס"ת של הבו"ת, ויוכל הקב"ה לקרוא מתוך ס"ת כשרה שלו, וליהנות כביכול מיופי וכשרון האותיות, כמ"ש "ישראל אשר בך אתפאר".

**ובהפטרות פ'** זו אמר יחזקאל הנביא "וכל נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים". ובגמ' (מנחות מה.) הקשו: כהנים הוא דלא אכלי הא ישראל אכלי, א"ר יוחנן פרשה זו אליהו עתיד לדורשה. רבינא אמר כהנים איצטריך ל"י סד"א הואיל ואשתרי מליקה גביהו תשתרי נמי נבלה וטרפה קמ"ל, ע"כ.

**ויל"ד** בדברי ר' יוחנן, אמאי אמר "פרשה זו אליהו עתיד לדורשה" ולא אסיק אדעת' שאולי יבוא אחר וימצא ישוב על קושיא זו, וכאשר כן הי' שרבינא מיישב פשט הכ'. וגם אולי הוא בעצמו ימצא עוד ישוב לקושיא. ומה שמצינו בש"ס איבעיות דסלקא בתיקו, ומקובל דתיק'ו הוא תשבי יתרץ קושיות ואיבעיות- זה דוקא באיבעיות שנשאר ללא ישוב בעת חתימת התלמוד, וזה אין בכח שום א' לפשוט אחרי שהאמוראים נשאר בתיקו. אבל ר' יוחנן שהי' טרם חתימת התלמוד למה אמר שאליהו עתיד לדורשה, והלוא יש עוד דברים שהם קשי הבנה ולא נאמר בשביל כך שאליהו עתיד לדורשם. ותו יל"ד למה אמר ל' "פרשה זו", דהול"ל "מקרא זה".

**אכן י"ל**, דכוונת ר' יוחנן ליישב פי' הפסוק דהרי ידוע שלעת"ל יהיו כל ישראל כהנים, כאשר יעד הקב"ה בעת מתן תורה ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש", וכדאיתא שם בבב"ב ט"ז. ורק הגרים שיספחו לבית ישראל לא יהיו כהנים. ונמצא שלעת"ל שפיר נקראו כל ישראל כהנים, ובזמן ההוא ראוי מ"ש יחזקל "נבלה וטרפה לא יאכלו הכהנים". והנה פ' אמור היא פרשת כהנים ששנויים בה דיני הכהנים ואליהו שהוא כהן מסתמא שורש נשמחו בפ' זו, וע"כ הוא עתיד לדרוש בפ' אמור לעת"ל שהיא פ' כהנים. וע"כ בהפטרות שהיא שייכת אל הפרשה והיא השלמה וביאור לפרשה, אמר בה יחזקאל "לא יאכלו הכהנים", וכוונתו על

כל ישראל, כי בזמן ההוא שידרוש אליהו פרשה זו הרי יהיו כבר כל ישראל כהנים. וע"כ א"ר יוחנן "פרשה זו אליהו עתיד לדורשה" - וכונתו לפרשת אמור כנ"ל.

**וגם** בזממה"ז כבר יכולים לשאוב מהבאר העתיד לבוא, וכידוע מדברי הרמב"ם (סוף הל' שמיטה ויובל) שכל איש ישראל הפורק ממנו עול חשבונות הרבים ובודל עצמו לעבודתו ית', הרי זה נתקדש קודש קדשים, וה' חלקו ונחלתו כמו הכהנים והלויים. ובימים אלה צריך לקבל ע"ע עול תורה ועבודה, ולהשתדל למצוא חן בעיני הבורי"ת. ולהשתדל להיות בן חורין. ולהתכונן ליום החמשים שהוא היום של יובל ושל חירות מיצה"ר, בחי' "דרור" כמו שקראנו היום במנחה "וקראתם דרור בארץ לכל יושביה". וכיום זה האדם נדון על התורה והמצוות שלו. ולא ליפול לחג השבועות כמו יון בסוכה בלי קדימת ההכנה, וכאשר אנו רואים גודל ההכנה שהי' לישראל לפני מתן תורה. ועי"ז נוכל לזכות לאורות הגדולות שחפץ הקב"ה לעטרנו ביום זה.

**ועיזור** השי"ת שנוכה לתקן נפשותנו מכל סיג ופגם, ולזכות לקריאת דרור בארץ, ולהגאל כמ"ש בוה"ק "כשבועות יפקון מגלותא", ולטהרנו ולקדשנו בקדושתך העליונה.

מורנו הרב יצחק יעקב סעקולא שליט"א

### הכנה לקבלת התורה

**וישמע** יתרו כהן מדין חותן משה את כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים, וברש"י כתב מה שמועה שמע ובא קריעת ים סוף ומלחמת עמלק עכ"ל. ויש להבין מה שהוציא רש"י ממשמעות פשטות הכתוב ששמע עצם היציאה ממצרים.

**ויספר** משה לחותנו את כל אשר עשה ה' לפרעה ולמצרים על אודות ישראל את כל התלאה אשר מצאתם בדרך ויצילם ה', וכל העובר משתומם מה הוצרך מרע"ה לחזור ולספר ליתרו אחר שכבר אמר הכתוב וישמע יתרו את כל אשר עשה וגו' וברש"י, למשון את לבו ולקרבו לתורה עכ"ל, ויעויין בשפתי חכמים שזה בא רש"י ליישב דמשה האריך

לספר ולפרט כדי למשוך לבו ולקרבו לתורה, ועדיין יש לדקדק איך קירבו לתורה עיניו והלא כבר שמע עצם היציאה ולא אמר הכתוב שדיכר על לבו יחוד ואמונת ה' וא"כ היאך משך לבו ואיך קירבו במה שחזר לספר בפרוטרוט.

ויחד יתרו על כל הטובה אשר עשה ה' לישראל אשר הצילו מיד מצרים, וברש"י ויחד יתרו, וישמח יתרו זהו פשוטו, ומדרש אגדה נעשה בשרו חרודין חרודין מיצר על אבוד מצרים היינו דאמרי אינשי גיורא עד עשרה דרי לא תבזי ארמאה באפיה עכ"ל, וצריך להבין דהנה מה שאמרי אינשי גיורא עד עשרה דרי וכו' היינו בסתם גר שעד עשרה דורות לא נשרש בטבע היהדות ויתכן שכאלו יפסח על ב' הסעיפים אבל לא כן ביתרו שהיה כרום המעלה בהיותו במדין והשליך הכל אחר גבו וכמ"ש רש"י עה"פ ויבוא יתרו חותן משה ובניו ואשתו אל משה אל המדבר וגו' וז"ל...בשכחו של יתרו דבר הכתוב שהיה יושב בכבודו של עולם ונדכו לבו לצאת אל המדבר מקום תוהו לשמוע דברי תורה עכ"ל, וכשנתבונן בדבר נבין ונראה גודל המסירות נפש שהיה ליתרו בזה, ולא בחינם זכה ליתר פרשה אחת בתורה, ושיהא נקרא פרשה זו על שמו, ואמרו ז"ל עוד שזכה לחלק בארץ ישראל, ואם כן היאך שייך לומר על גר צדק כזה שהיה מיצר על אבוד מצרים וכדאמרי אינשי וכו', ומה גם שמי כמוהו ידע ודון לבו של פרעה ומצרים הלא הוא היה בהתייעצות כשנתייעץ פרעה היאך ובאיזה אופן יוכל להשמיד ולהכחיד את ישראל, וכאשר אמר בעצמו "עתה ידעתי כי גדול ה' מכל האלוקים כי ברבר אשר זדו עליהם".

**עוד** שם ברש"י על כל הטובה, טובת המן והבאר והתורה עכ"ל וגם זה צריך להבין למה הוציא רש"י ממשמעות הכתוב "אשר הצילו מיד מצרים" דמשמע דזהו הטובה הכתוב לעיל מיניה, ופירש הטובה על המן הבאר והתורה, ובראש הפרשה שהכתוב אומר וישמע יתרו.... כי הוציא את ישראל ממצרים פירש"י קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, וכאן שהכתוב אומר ויחד יתרו על כל הטובה...אשר הצילו מיד מצרים פירש"י טובת המן באר והתורה.

**והנראה** בזה דרש"י רוצה ליישב בזה ב' דברים ראשית מה שמועה שמע ובא דהנה אמרה תורה שמעו עמים ירגון חיל אחו יושבי פלשת וכו' דכל אומות העולם שמעו הניסים והנפלאות שעשה ה' לישראל וכולם נשארו על עמדם ולא עלה על דעתם לילך אחר ישראל למדבר מקום ציה

וצלמות ועל יתרו שבא אכן קשה מה שמועה שמע שגמר בדעתו ובא, ובמדרש עה"פ וישמע יתרו וכי יתרו לבד שמע והלא כל העמים שמעו ונתחלחלו ומתרוץ המדרש דכל העמים שמעו אבל נשאו במקומם ויתרו מיוחד ששמע ובא, ולזה הוקשה לרש"י מה שמועה שמע והבין יותר משאר אומה"ע, ועל זה תירץ ששמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק.

**זנבאר** בהקדים דברי הרמב"ן הידועים בספר אמונה ובטחון ומובא הרבה בספרי יראה, עה"פ בשיר השירים אם תעירי ואם תעוררי את האהבה עד שתחפץ, דהנה לרוב מתעורר באדם כל אחד לפי דרגא דיליה רוח פנימי רוח טהרה המעוררו להתקרב לה' יתברך לעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו לשוב לא ה', ומקור ההתעוררות הוא כידוע מספה"ק ומטו בה בשם הבעש"ט הק' זי"ע עפ"י מה שאמרו באבות בכל יום בת קול יוצאת מהר חורב ומכרות ואומרת אוי להם לבנים מעלבונה של תורה, ולכאורה תמוה מי שמע כזאת ומי ראה כאלה וממה נפשך הרשעים והבריות שלהם הבת קול מנהמת הם אינם שומעים אותה ומה גם כי אין ראויים לשמעה ומאידך הצדיקים הא אין משגיחים בבת קול ועליהם אינה מכרות "אוי", ורק איתא בספה"ק דאע"ג דאיהו לא חזי מזליה חזי שאף שהבריות אינם ראויים לשמוע הבת קול מ"מ נפש האדם היא שומעת ומזה נולדים מדי פעם בפעם לפי היחס ותשומת לב שנותנים להם התעוררות ורגשי חרטה ותשובה ועל רגשי התעוררות האלו אומר הרמב"ן דאם לא ישים לב מיד להכניס ולהרכיב את רגעי התעוררות כמעשה ובחפץ מיד יתנווננו ולא ישאר מהם זכר וכאשר יבואו כן ילכו ולא נודע כי באו אל קרבו, וזהו אם תעירי ואם תעוררי את האהבה עד שתחפץ שכאשר יבא התעוררות בלב האדם יראה מיד להכניסו בחפצא של מצוה ועי"ז ישאר רשימו דקדושה ממה שנתעורר לילך מחיל אל חיל להתקרב לה' ולהישיר דרכו.

**זבזה** פירש בנועם אלימלך מה שכתוב בפרשת העקידה אחר שאמר ה' לאברהם לעלות את יצחק לעולה וישכם אברהם בבוקר...ויבקע עצי עולה" דהנה הרי הלך אאע"ה ג' ימים עד שהגיע להמקום הנבחר מהי"ת לעקוד שם את יצחק וכמו שאמר הכתוב ביום השלישי וישא אברהם את עיניו וירא את המקום מרחוק וא"כ למה זה השכים בבוקר ויבקע עצי עולה הלא בכל מקום שילך ימצא עצים לערוך ולמה הוצרך להוביל עמו ולהטלטל כל הדרך עמהם, ופירש הרה"ק ר' אלימלך זי"ע דאברהם אבינו אחר מאמר ה' בכבודו ובעצמו להעלות את יצחק לעולה נתרגש ונתעורר לבו עד מאד וחשש שמא יעבור ויתנוון התעוררות



הגדול ע"כ מיד נזדרזו וביקע עצי עולה כדי להגשים מיד למעשה את ההתעוררות לציווי ה'ית.

**והנה** אמרו חז"ל ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי בנבואה, ונבואת יחזקאל הלא היתה נוראה עד מאד כדאיתא בספר יחזקאל המראות שזכה לראות במעשה מרכבה דמות וחיות וכו' וכאן ראתה שפחה דהיינו ממדרגה הפחותה מאד יותר ממה שראה יחזקאל וק"ו מה שראו המופלגים והחשובים יותר, והנה מיד אחר כך ויבוא עמלק וילחם עם ישראל כרפידים ואמרו ז"ל למה נקרא שמו רפידים לפי שרפו ידיהם מן התורה והוא פלאי איך יתכן אחר כל כך ניסים ונפלאות וגילויי אלוקות נוראים כאלו והיו כולם ברום המעלה אחר זמן קצר כבר רפו ידיהם מן התורה, והתירוץ ע"ז הוא כיון שהיו קודם מתן תורה ועדיין לא היה בידם תורה ומצוות להכניס ההתעוררות ורגשי הקדושה העצומים שהיה להם באיזהשהו חפצא, ולכן כעבור ההתעוררות לא נשאר להם ממנו זיו כל שהו ופרח הכל עד שירדו למצב שיבא עמלק וילחם עמהם.

**והנה** כי בן מאירך גיסא יש לתמוה אחר ששמעו עמים ירגזון וחיל אחז יושבי פלשת שכל העולם נזדעזע ונתפחד מנס דקריעת ים סוף איך אירע שבא עמלק ונלחם עם ישראל, ומשלו חז"ל למה הדבר דומה לאמבטי של חמין שהיו כולם יראים להכנס בו עד שבא אחד וקפץ לתוכו וצינן ע"ז בעיני כולם את האמבטי וזהו "אשר קרך בדרך", והנה איך יכול היה עמלק לצנן האמבטי בעיני אומה"ע ואיך העיז בעצמו לבוא לילחם עם ישראל אחר כמה ימים שכל העולם נהעורר ונתפחד מגאון ה' ועוזו עם ישראל, אלא כאשר אירע לישראל אירע לאוה"ע שאחר שלא נכנס ההתעוררות בחפצא ובמעשה נשכך ונחלש ופרח לגמרי כל התעוררות שהיה להם.

ונחזור לענינינו יתרו מה שמועה שמע ובא ע"ז פרש"י שמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, דהיינו שמע שמיד אחר כמה ימים מקריעת ים סוף בא עמלק ונלחם עם ישראל ואיך לא פחד אחר שראו כל אפסי ארץ את ישועת אלוקים והבין שזהו מחמת שבמשך הזמן אם אין מכניסים ההתעוררות בחפצא אזי יתכן אף בזמן קצר שיחלש וישכך לגמרי ועל כן מיד השליך כל כבודו אחריו ורץ ובא אל ישראל אל המדבר כי ראה והבין שאם לא יבוא מיד גם ממנו במשך הזמן ישכח כל ההתעוררות וזהו שהוסיף רש"י על הכתוב דודאי ההתעוררות היה לו מכללות הניסים מה שהוציא ה' את ישראל ממצרים אבל רש"י יישב בזה מה שמועה שמע

ובא יותר משאר אוה"ע שג"כ שמעו ונשאלו לעמוד על מקומם ולזה כ' דשמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק וזה עוררו לבוא מיד להכניס ההתעוררות במעשה.

**ובזה יש להבין מה שחזר משה וסיפר לחותנו "את כל אשר עשה ה'..."**  
 את כל התלאה אשר מצאתם בדרך" דהיינו העייפות שבא להם  
 "בדרך" היינו ע"י הדרך שממעטת את התורה כאמרם ז"ל והכלי יקר  
 הויכח מפסוקים דכל הפגיעות ומלחמות שהיו לישראל מעמלק ועשו היו  
 בדרך כי זהו זמן התרשלות ונכון להלחם בהם כי מובטחים הם מוקנם  
 יצחק שכל זמן שהקול קול יעקב אין הידים ידי עשו ורק בזמן שאין  
 הקול קול יעקב הידים ידי עשו, וידוע מה שפירשו ספה"ק הפ' "עייף  
 ויגע ולא ירא אלוקים" דמי הוא זה ואיזה הוא אשר מרגיש עייפות  
 וליאות בעבודת ה' בתורה ובתפלה זה שאינו ירא אלוקים, כי סימן לו  
 לאדם על מדריגתו ומצבו בעבודת הי"ת כמה חיות ושמחה הוא מרגיש  
 בתורה ובתפלה אם מרגיש לכל הפחות כאשר מרגיש בתענוגי עוה"ז  
 הגשמיים כי אם לא, עדיין רחוק הוא מן העבודה האמיתית, וכמאה"כ  
 (ישעיה מ"ג כ"ב) ולא אותי קראת יעקב כי יגעת בי ישראל, ואיתה  
 באסתר רבה (פ"ג) אצל הבעל מה כתיב ויקראו בשם הבעל מהבוקר ועד  
 הצהרים לאמר הבעל ענינו ואין קול ואין עונה, יתיב ומשתעי כל יומא  
 ולא לעי וקאים לצלאה והוא לעי, יתיב ומשתעי כל יומא ולא לעי יתיב  
 למיתנא ולעי [כל היום מדבר האדם ומתעסק בצרכיו ואינו עיף וכשקם  
 להתפלל וללמוד מיד הוא עיף] וזהו כי יגעת בי ישראל כי רצה הקב"ה  
 "לזכות" את ישראל לפיכך הרבה להם תורה ומצוות, וכ"ז שאינו מבין  
 ומרגיש שהתורה ומצוות זכות הם לנו עדיין לא הגיע לתכלית ורצון ה'  
 בנתינת התורה והמצוות כי הקב"ה רצה לזכות ואותו לא זיכה.

**וזו היתה כוונת משה לחזק את יתרו על מה שעשה שאחר ששמע הניסים**  
 הגדולים שעשה ה' מיד בא ולא נתן להתעוררות להתנוון והראה לו  
 משה שאף אצל ישראל אחר שעברו בגופן וחיו את הניסים הנוראים  
 אעפ"כ בהיותן בדרך מיד היה להם העול תורה ומצוות לעול ולמשא וזהו  
 "למשוך את לבו ולקרבו לתורה" שיראה להכניס מיד ההתעוררות שלו  
 בחפצא ולהתקרב לתורה.

**ונבוא אל ביאור פירש"י עה"פ "ויחד יתרו על כל הטובה" דהיינו מן,**  
 באר, והתורה, ודלא כפשטיה סיפא דקרא "אשר הצילו מיד  
 מצרים" ונקדים בהעיר דמשונה הלשון שאמר על כל הטובה דמשמע טובה

מיוחדת לבר מהניסים וההצלה, ויובן עפ"י המדרש המובא בילקוט ריש פרשת במדבר (תקמ"ד) בשעה שקיבלו ישראל את התורה נתקנאו אומות העולם בהן מה ראו להתקרב יותר מן האומות, סתם פיהן הקב"ה אמר להן הביאו לי ספר יוחסין שלכם שנא' הבו לה' משפחות עמים כבני מביאין ויתילדו על משפחותם עכ"ל, עוד אמרו ז"ל למה נקרא שמו סיני שממנו תצא שנאה לכל העולם, ונראה שזהו מקור ושורש הקנאה ושנאה המיוחדת שיש לאוה"ע על ישראל ובפרט על התורה ולימודה שבכל דור ודור עמדו עלינו לבלות ולשרוף את התורה"ק ולבטל העסק והעיון בה ע"י סגירת ואיסור בתי כנסיות ובתי מדרשות ושיבות כי מאז כבר ביצבץ בלבם השנאה הזו והכה בהם שרשים עד היום הזה ה"י, ולכאורה יש לתמוה מה היה טענתם והלא לא רצו לקבל את התורה כאשר נשאלו מה' וכמו שדרשו חז"ל (ע"ז ב') עה"פ "ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קודש" מלמד שהחזירה הקב"ה על כל אומה ולשון ולא קיבלוה וא"כ איך פצו את פיהם לומר מה ראו להתקרב יותר מן האומות, גם יש לתמוה דה' סתם את פיהם בטענה שונה דהביאו לי ספר יוחסין שלכם ולכאורה הלא אמרו ז"ל אין התורה ירושה לך וזהו אף אחר קבלת התורה, ותו דמינייה וביה שקודם שנתן הקב"ה התורה לישראל החזירה על כל האומות הרי שהיתה להם הברירה לקבל את התורה עם היחוס אשר להם, וא"כ כמה נסתם פיהם שאמרו להם הביאו לי ספר יוחסין שלכם.

**אמנם** כשנדייק בלשון המדרש נחזי אנן שלא היה טענתם על עצם הנתנת התורה למה זכו ישראל יותר משאר האומות, ורק טענתם היה למה זכו להתקרב יותר משאר האומות וביאור הקירוב הזה נבין ונשכיל עפ"י המכילתא ריש פרשת בשלח דהנה הדרך ממצרים לארץ ישראל לא היה צריך ליקח יותר מכמה ימים וכאשר נראה היום בחוש שאינו רחוק כ"כ, ואעפ"כ סיכב אותם הי"ת דרך המדבר וז"ל המכילתא אמר הקב"ה אם אני מביא עכשיו את ישראל לארץ מיד מחזיקים אדם בשדהו ואדם בכרמו והם בטלים מן התורה אלא אפיקם במדבר מ' שנה שיהיו אוכלים מן ושותים מי באר והתורה נבללת בגופן עכ"ל וממנו נקח לעבוד את ה' דקנין התורה אינו כקנין שאר החכמות דקנין שאר החכמות לא ניתן לכל אחד ותלוי לפי כשרונותיו ואם נתברך בכשרונות טובים יגיע תוך זמן קצר לתכליתו יותר מאחר שלא נתברך בכשרונותיו שיקח לו זמן וזמנים שיגיע למה שהגיע הוא, אולם לא כן התורה שנתנה לכל וכתר תורה מונח וכל מי שרוצה ליטול יבוא ויטול ורק תלוי במדריגת הקדושה וטהרה של האדם, כאשר נראה שבקבלת התורה הוצרך הגבלה ופרישות וטבילות

לטהר, וכ"ז שלא הכין עצמו ולא הגביל רצונו לא יועיל לו כשרונותיו הטובים ואפילו אם יגדל רצונו מאד לא יזכה לתורה, וכמו שמצינו אצל אונקלוס הגר קודם שמל עצמו אבל כבר ראה והשיג אמיתת תורת ה' וניסה ללמוד ולא השיג כלום ובא לו אצל ר' אליעזר ור' יהושע והתאונן לפנייהם על שאינו מצליח ואינו עושה חיל בלימודו ונענו לו עם הפסוק מגיד דבריו ליעקב למי שמל כיעקב חוקיו ומשפטיו לישראל למי שמל כישראל, והיינו שכל זמן שלא קידש את עצמו ולא מל לא יוכל בשום אופן לזכות להתורה, וזהו באונקלוס שלמד עם מסירות נפש שכאשר היה נודע היה מיד נתפס על דברי תורה, ועכ"ז לא הועיל רצונו הכביר וכשרונותיו עד שימול ויקדש עצמו, כי לזכות לקבלת התורה אפשר רק בהכנה דרבה בקדושה וטהרה, ואיתא בתוס' כתובות ק"ד ע"א בשם המדרש וז"ל עד שאדם מתפלל שיכנס תורה לתוך גופו יתפלל שלא יכנסו מעדנים לתוך גופו עכ"ל והיינו כי כאשר לא תוכל האש להיות בכלי אחד עם המים כן לא תוכל התורה להכנס בגוף מעודן, וע"כ אף אם יתפלל אדם ויוריד כנחל רמעה בברכת אתה חונן ואהבת עולם לא יזכה לחכמת התורה כ"ז שגופו עצמו סתירה להתורה.

**והנה** במצרים בערות הארץ היו ישראל שקועים במ"ט שערי טומאה והיו רחוקים מן הקצה אל הקצה מקבלת התורה וכאשר באו על הים טען שרו של ים מאי שנא אלו מאלו הללו והללו עובדי ע"ז ואף שרצונם היה חזק עד מאד עד שזכו ללשון שמלאכי השרת משתמשין בו ואמרו נעשה ונשמע שזה מורה על רצון כביר לעשות רצון אביהם שבשמים, עכ"ז אם היו נכנסין מיד לארץ ישראל היו בטלים מן התורה והתורה בטלה מהם, ולכן עשה ה' עמהם טובה מיוחדת ולא נחם אלוקים "דרך ארץ" ושידר המערכות והיפך סדרי בראשית כי סדר העולם דהלחם יוציא מן הארץ ומים יורד מן השמים וה' היפך והוריד להם "מן" לחם מן השמים לחם שמלאכי השרת אוכלים ומים נתן להם מן הסלע ובארה של מרים ותוך כדי ארבעים שנה כאלו "נבללה התורה בגופן" כי ע"י שהוכן לבם במעמד הנשגב של קבלת התורה ונתמלאו ברוחניות ע"י המן והבאר ששינה את מהותם לגמרי כמ"ש האגרא דכלה בשם הרה"ק ר' מענדל מרימינוב זי"ע לפרש מאמה"כ ויקראו את שמו מן כי לא ידעו מן הוא, ופירש דכגון היו ב' חבירים שהיו מכירים זא"ז היטב, אחר שאכלו המן ונפגשו שוב לא הכירו זה את זה וזהו כי לא ידעו מה הוא מוסב על החבר, כי המן שינה מהותם וצורתם לגמרי.

**וידוע** מ"ש הגר"א ושאר ספה"ק לפרש מאמר המגיד "אלו קרבנו לפני הר סיני ולא נתן לנו את התורה דיינו" דלכאורה מה היה לנו אחר שקירבנו לפני הר סיני אם לא היה נתון לנו את התורה, ופירש עפ"י אמרם ז"ל ישראל שעמדו על הר סיני פסקה זוהמתן, דכידוע קדושת אדם הראשון יציר כפיו של הקב"ה היה קודם החטא נורא ונשגב מאד ורק בהחטא הטיל היצה"ר זוהמא בחוה, ובאבות העולם אמרו ז"ל שקיימו כל התורה כולה קודם נתינתה והיינו מאחר שהיה גופם מזוכך וטהור היו משיגים את חכמת התורה בלי קבלה מיוחדת, וזהו אלו קרבנו לפני הר סיני וממילא כבר נפסק הוזהמא א"כ אף שלא נתן לנו את התורה דיינו כי היינו משיגים אותה בלאו הכי.

**וכל** זה ה"מן" וה"באר" וההכנה הגדולה ומעמד הנשגב של קבלת התורה לא היו מסוגלים לקבלת התורה ולא היתה התורה נבללת בגופן, "טובה" זו עשה הקב"ה רק לעמו ולא לאוה"ע ובוה נתקנאו מאד וטענו מה ראו אלו שנתקרבו יותר משאר האומות כי לזה הקירבה שהטיב ה' עמנו להכין אותנו שנהיה מוכנים ומסוגלים לקבל ולקנות את התורה לזה לא זכו כל אומה ולשון, ולהם שאלו רק אם יקבלו את התורה וענו ואמרו שאינם מסוגלים שכל עצמן של אביהם הוא שלא כהתורה ולזה היה טענה בפיהם שלולי היו נותנים להם מן וברא ומעמד הר סיני ג"כ היו מסוגלים לקנות את התורה, וה' סתם את פיהם וענה שלהם לא היה מועיל כל הטובות האלו, ומשל למה הרבר דומה למי שאכל סם ונתקלקלו מעיו אם יתנו לו מיד הרפואות לרפאות מעיו יתרפא, אולם כ"ז אצל מי שכל גופו בריא וחזק אבל מי שכל גופו מזוהם בהסם לא יועיל שום דבר, ובוה סתם את פיהם כי "קירבה" שייך רק למי שהיה מקורב ונתרחק בו שייך לומר שקירבו אותו שוב, אבל מי שמעולם לא היה מקורב לא שייך ביה קירוב, ואיתא ברש"י עה"פ לחנוך משפחת החנוכי וכו' דהיו אוה"ע עושין ק"ו ומה אם בגופן שלטו המצריים ודאי בנפשותן שלטו וטימאו אותן ח"ו וע"כ רשם הקב"ה שמו עליהן והטיל על כל המשפחות "ה" בתחילתן ר"י" בסופן להעיד שנשאר בקדושתן ולא נתערבו בגויים ורק אחת היתה ופרסמה הכתוב וגם היא באונס, ומאידך גיסא אצל המצריים נאמר "אין בית אשר אין שם מת" ואמרו חז"ל שמאחר שהיו מתים כל הבכורים בין בכור לאב ובין בכור לאם ע"ע לא היה בית אשר אין שם מת כי כל המצריות היו מזונות תחת בעליהן עם כמה מצריים והמצריים זנו מזנה עם כמה מצריות, ורק מחמת שהיו ישראל בעול השיעבוד הקשה ובסביבה מגושמת כ"כ ע"כ נתגשמו וירדו ונשקעו במ"ט שערי טומאה, וזה הביאו לי ספר יוחסין שלכם ותראו שאין אתם יודעים למי להיחס

וכי מורה שאין מה לרפאות ואין מה לקרב כי לא נשאר מה לרפאות וכי מעולם לא הייתם קרובים שיהא שייך עתה לקרב.

**ואמרו** חז"ל שהמן היה מברר על הנולדים אם הוא בן תשעה לראשון או בן שבעה לאחרון, כי היה מגיע לכל אחד סמוך לפתחו נלפי מדריגתו לפי מספר נפשות ביתו, והנה לו היו המצריים ג"כ מקבלים את המן היה שוד ושבר כי כל אחד היה צריך לחפש את שלו בכתים אחרים ואף לא היו יודעים היכן לחפש, ואף גם זאת מרומז בסתימת פיהם שיביאו ספר יחוסין שלהם, כי הם טענו למה לא זכו להתקרב דהיינו כנ"ל למה לא קיבלו את המן והבאר והיו מזדככים ומוכנים לקבל את התורה, ובזה סתם את פיהם שלא היה יתכן להוריד להם מן כי הביאו ספר יחוסין שלכם ותראו שכל אחד מתיחס לאב ואם אחר ואף אין ידוע למי.

**וזהו** ויחד יתרו על כל "הטובה" בטובה זו דהיינו המן והבאר ומעמד הנשגב של קבלת התורה, שכל אלו הכינו את ישראל לקבל את התורה, בזה נעשה בשרו חידודין חידודין שרק ישראל זכו לזה ולא המצריים ואוה"ע כי על אף שידע שהגיע להמצריים העונש שבא להם וזה לא כאב לו כלל מ"מ חישוב בדעתו שהיה מועיל להם גם אם היו אוכלין המן והבאר והיו עומדין לפני הר סיני, וזה כאב לו משום וכדאמרי אינשי גיורא עד עשרה דרי וכו' כי זה הרגש דק מן הדק שישאל אף במצב הגרוע ביותר, נעלה במדריגתו ועדינות נפשו יוחר מהגוי במצב הנעלה ביותר ולהבין זאת צריך להיות היהדות מושרש בדורות.

**ובחז"ס** כ' לפרש הא דאיתא במס' סנהדרין (צ"ד) ויחד יתרו רב אמר שהעביר חרב חדה על בשרו דהיינו שמל ושמואל אמר שנעשה בשרו חידודין חידודין, ופי' החת"ס דלכן מל עצמו כיון שראה שנעשה בשרו חידודין ועדיין מיצר על מצריים לכן מל עצמו, ולפי דרכנו י"ל שאחר שראה שעדיין הוקשה לו למה לא זכו המצריים ואוה"ע להתקרבות ה' ע"י המן והבאר הבין והשכיל שעדיין חסר לו באמתת היהדות ולכן אינו מבין החילוק הדק ועל כן מל עצמו.

**ועתה** הכל על מקומו בשלום ולכן שינה רש"י מפשטיה דקרא דודאי יתרו גמר בדעתו להתגייר אחר ששמע "את כל אשר עשה אלוקים למשה ולישראל עמו כי הוציא ה' את ישראל ממצרים" אבל רש"י פירש מה שמועה שמע "ובא" ולמה לא נשאר בביתו לעזוב ולהשליך כל הע"ז

ולהתגייר שם, וע"כ כ' רש"י דשמע קריעת ים סוף ומלחמת עמלק, וזה גרם לו לדעת שאם רוצה שישאר זכר מההתעוררות הוא מוכרח לבוא ולהכניס ההתעוררות בחפצא של מצוה, וכן כשאמר הכ' ויחד יתרו על כל הטובה, ודאי ההתפעלות שלו היה ממה שהציל ה' את ישראל ממצרים אבל מ"מ מהו "הטובה" שגרם לו חידודין בבשרו שלא זכו המצריים לכך, ולזה כ' רש"י המן הבאר והתורה דהיינו המעמד הנשגב של קבלת התורה, שכל אלו הכשירו והכינו את ישראל לקבל את התורה ולהיות להם לחק עולם.

**הזמן** בו אנחנו נמצאים הוא העת והזמן גרמא שכל אחד ואחד נתעורר ברשפי התעוררת וזיקי אהבה לזכות להגיע ליום המיוחד יום קבלת התורה כמשי"כ הר"ן בסוף פסחים דבשעה שאמר להם משה תעבדון את האלקים על ההר הזה אמרו לו ישראל משה רבינו אימתי עבודה זו אמר להם לסוף חמשים יום והיו מונין כל אחד ואחד לעצמו מתוך שמחה וכליון עינים מתי יגיע יום הנכסף ודוגמת אותו הזמן, שאָוה נפשם מתי יגיע חושק ונחשק, התעורר גם היום בספירת הימים כל יום בפ"ע כאומר מתי יגיע יום הנכסף יום החמישים שהוא יום נתינת התורה, ובלבו חושב איך ומה עלי לעשות לזכות בכתרה של תורה ולהיות ראוי לקבלה מחדש כאילו היום נתנה. אולם עלינו לדעת שאם לא יעשה כלי לאותו התעוררות תיכף בימי הספירה להגשים אותה בפעולות ממשיות, אז יאבד ממנו לגמרי וכאשר בא כן ילך, ולכן החובה בעת הזאת להתחזק באופן נפלא בללימוד התורה וביגיעת הבנתה, וע"י יקנה ההתעוררות קנין בנפשו ויזכה לעלות מעלה מעלה עד שיהא עומד הכן ביום נתינת התורה לקבלה ולהתקשר נפשו עמה. ומה"ס הוה הימים ימי תיקון המדות שכן לזכות לתורה צריכים לזכך הגשם ולהפוך החומר לרוחני ע"י שמתכווננים בימים האלו לזכך מרוחנו ולהתעלות ממדרגה למדרגה, זהו ההכנה האמיתית להיות כלי ראוי ומכושר לקבל התורה שהוא כולה שכל רוחני ודעת אלקים.

